

2005

ISSN 76195

საქართველოს
მეცნიერებათა
აკადემიის
გამომცემლობა

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის

მაცნე

ფილოსოფიის სერია

2005 №2

PROCEEDINGS

OF GEORGIAN ACADEMY OF SCIENCES

SERIES IN PHILOSOPHY

თბილისი TBILISI



საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის

მაცნე

PROCEEDINGS

OF GEORGIAN ACADEMY OF SCIENCES

ფილოსოფიის სერია

SERIES IN PHILOSOPHY

გამოდის წელიწადში ორჯერ

Published twice a year

2005, №2

თბილისი TBILISI

სარედაქციო კოლეგია

- მ. ბეჟანიშვილი (რედაქტორი), მ. ამბოკაძე, გურ. თევზაძე,
ნ. თომაშვილი, ი. კალანდია, ი. კაჭკაჭიშვილი,
მ. მახარაძე, ლ. მჭედლიშვილი (რედაქტორის მოადგილე),
გ. შუშანაშვილი

პასუხისმგებელი მდივანი ც. შალამბერიძე

საკონსულტაციო საბჭო

- ს. ავალიანი, ა. ბერძენიშვილი, მ. ბიჭაშვილი,
ა. ბრეგვაძე, ბ. ბრეგვაძე, დ. დანელია, ნ. თომაშვილი ნ. კვარაცხელია,
ნ. ნათაძე, ა. ყულიჯანიშვილი, გ. ხეოშვილი, გ. ჯიბუტი

EDITORIAL BOARD

- M. Bezhanishvili (editor), M. Ambokadze, I. Kalandia, I. Katchkatchishvili,
M. Makharadze, L. Mtchedlishvili (vice editor), Gur. Tevzadze,
N. Tomashvili, G. Shushanashvili

Secretary Ts. Shalamberidze

ADVISORY BOARD

- S. Avaliani, A. Berdzenishvili, M. Bitchashvili,
A. Bregvadze, B. Bregvadze, D. Danelia, G. Jibuti, A. Kulidjanishvili,
G. Kheoshvili, N. Kvaratskhelia, N. Natadze, N. Tomashvili

რედაქციის მისამართი თბილისი, 5, ხიდის ქ. №1
Address: Tbilisi, 5, Khidi Str. 1

ტელ: 99 93 15
Tel: 99 93 15

არჩილ ზაგრაშვილი, რა არის ფილოსოფია?.....	7
GEORGE F. MCLEAN, The Role of Imagination	17
ნოდარ ნათაძე, ადამიანთა რომელობრივი, რაგვარობრივი და მოკავშირეობრივი თვითდენტიფიკაციები	35
ნატალია ბარკინიშვილი, გაგებისა და გამოცდილების ურთერთმიმართების საკითხი შ. გ. ვადამერის ფილოსოფიაში	45
მიქაელ შანავე, პოეზიის არსი მ. შაიდგერის თვალთახედვით	51
სერგი ავალიანი, კონვენციის გნოსეოლოგიური ფუნქცია	57
თამარ ცხადაძე, გამართლების „გააზრებული ნონასწორობის“ კონცეფცია	68
ალექსანდრე კახიძე, კანონისა და პროგნოზის შესაძლებლობა ისტორიულ მეცნიერებებში	80
პალერინე ლომაძე, ნაწილობრივ განსაზღვრული ტერმინების სილოგისტიკა ...	87
ნაირა ბერიძე, სახე და უდაბლესი სახე როგორც ლოგიკური ტერმინები	94
ИРАКЛИЙ КАЛАНДИЯ, КОКА КУТУБИДЗЕ. Информационная революция и постиндустриальное общество	100
ირმა შიოშვილი, ივანე ჯავახიშვილი: ქართული შუასაუკუნეობრივი სამართლის ფილოსოფიური ანალიზი	107
მანანა ბაგოშიძე, სოციალური ცვლილებები გლობალიზაციის პროცესში	114
TENGIZ IREMAZDE, Die Notwendigkeit einer prädikationslogischen Theorie des Seins Untersucht am Beispiel von Petrizis "Proklos-Kommentar"	119
თეიმურაზ მთივალაშვილი, კულტურის ღირებულებების ობიექტურობის პრობლემა მერაბ მამარდაშვილის ფილოსოფიის შუქზე	123
ელიზბარ ელიზბარაშვილი, ნიცშეს თანამედროვე კვლევათა რამდენიმე მნიშვნელოვანი ტენდენცია	130
ანზორ ზარბაძე, ლმერთის არსებობის დამადასტურებელი ერთი არგუმენტი ...	136
თამარ ფანცულანია, რუსული მართლმადიდებლური ეკლესიის პოზიცია ბიოეთიკის ძირითადი პრობლემების მიმართ	140
თამარ მუშლაძე, ქრისტიანული სიყვარული გაბრიელ ეპისკოპოსის (გერასიმე ქიქოძის) „ქადაგებების“ მიხედვით	146
ВЛАДИМИР КОРТАВА, Опыт прояснения понятия религиозности	149
კრიტიკა და ბიბლიოგრაფია	
თენგიზ ირემაძე, კურტ ფლაშის ახალი წიგნი ისტორიული ფილოსოფიის შესახებ	154
თენგიზ ირემაძე, არისტოტელეს „კატეგორიები“ მათი ანტიკური კომენტარების შუქზე	156

9457

თენგიზ ირემაძე, ფილოსოფიის საჭირო ატლასი	158
მერი ცუცქერიძე, გ. შუშანაშვილი. გამოყენებითი ეთიკის საფუძვლები, გამომცემლობა „ლევა“, თბილისი, 2004	160
ახალი თარგმანები	
ა. დე ტოკვილი, დემოკრატია ამერიკაში. თარგმანი დოდო ლაბუჩიძის	163
დონალდ დევიდსონი, კონცეპტური სქემის იდეაზე. თარგმანი თამარ ცხადაძის	172
გიორგი (ჟორჯ) ცინცაძე (ნეკროლოგი)	184
ანჟორ ბრეზაძე, თავისუფლებისათვის წამებული	186
გიორგი (ჟორჯ) ცინცაძე, აღსარება	187

CONTENTS

ARCHIL BEGIASHVILI, What is Philosophy?	7
GEORGE F. MCLEAN, The Role of Imagination	17
NODAR NATADZE, In-groups Based on Identity, Similarity and Alliance	35
NATALIA BERDZENISHVILI, The Problem of Interrelation of Understanding and Experience in H.G Gadamer's Philosophy	45
MEDEA SHANAVA, M. Heidegger on the Essence of Poetry	51
SERGI AVALIANI, Gnoseological Function of Conventions	57
TAMAR TSKHADADZE, Conception of Justification as "Reflective Equilibrium"....	68
ALEXANDRE KAKHIDZE, Possibility of Law and Prediction in Historical Sciences	80
VALERIAN* LOMADZE, Syllogistic with Partial Terms	87
NAIRA BERIA, Kind and the Lowest Kind as Logical Terms	94
IRAKLI KALANDIA, KOKA KUTUBIDZE, Informative Revolution and Post-industrial Society	100
IRMA SHIOSHVILI, Ivane Javakhishvili: Philosophical Analysis of the Georgian Medieval Law	107
MANANA GAGOSHIDZE, Social Changes in the Process of Globalization	114
TENGIZ IREMADZE, Necessity of Predicative-logical Theory of Being (a Study Based on "Comments on Proclus" by Ioane Petritsi)	119
TEIMURAZ MTIBELASHVILI, Problem of the Objectivity of Cultural Values on the Background of Merab Mamardashvili's Philosophy	123
ELIZBAR ELZBARASHVILI, Several Important Tendencies of Modern Studies on Nietzsche	130
ANZOR BREGADZE, One More Argument in Favour of the Existence of God ...	136
TAMAR PANTSULAIA, Position of the Russian Orthodox Church to Main Problems of Bio-ethics	140
TAMAR MUMLADZE, Christian Love According to "The Preaches" by the Bishop Gabriel (Gerasime Kikodze)	146
VLADIMIR KORTAVA, An Attempt to Clarify the Concept of Religiousness	149

REVIEWS

TENGIZ IREMADZE, Kurt Flash's New Book on Historical Philosophy	154
TENGIZ IREMADZE, "Categories" ² by Aristotle on the Background of Their Antic Comments	156

158 A Necessary Philosophical Atlas	ՀԵՐԿՈՒԶ ԻՐԵՄԱԾԶԷ
160 Foundations of Applied Ethics	ՄԵՐՅ ԾՄԻՏԿՐԻԾԶԷ, Գ Տնտեսագիտական Եթիկոսության Հիմքեր
NEW TRANSLATIONS		
163 "On Democracy in America", translated by Dodo Labuchidze	Ա. Դե Թոքուվիլ, "Որ Դեմոկրատիան Ամերիկայում", թարգմանված Դոդո Լաբուչիձե
172 On Conceptual Scheme of Ideas, translated by Tamara Tskhadadze	Դոնալդ Դևիդսոն, "Որ Կոնցեպտուալ Սխեմայի Իդեաների", թարգմանված Թամար Ծխաձաձե
184 (Obituary)	ԳԵՐԾԵ ԾՄԻՏԾԱԾԶԷ (Օբիտուար)
186 Merit for Freedom	ԱՆՏՈՐ ԲՐԵԳԱԾԶԷ, Մերիտը Գրեզմանի համար
187 Confession	ԳԵՐԾԵ ԾՄԻՏԾԱԾԶԷ, Կոնֆեսիոն

არჩილ ზემიაშვილი

რა არის ფილოსოფიკა*

ნაწილი II

ონტოლოგია

თავი პირველი. სუბსტანციის ცნება

§1. სუბსტანციის ცნება ახალ ფილოსოფიაში. პირველ ნაწილში ნათქვამი იყო, რომ არსებობს ორი ძირითადი ფილოსოფიური დისციპლინა – ონტოლოგია და გნოსეოლოგია. ამასთან ითქვა, რომ ონტოლოგია არის მოძღვრება არსის, ყოფიერების შესახებ, რომ იგი შეისწავლის სამყაროს როგორც ერთიანს. ყოველივე ეს საჭიროებს უფრო დეტალურ განმარტებას. ჯერ ერთი, რას უნდა ნიშნავდეს მოძღვრება არსის, ყოფიერების შესახებ. არსი, ყოფიერება არის აბსტრაქცია არსებობის ფაქტიდან. აბსტრაქცია არის აზრობრივი პროცესი, როდესაც ჩვენ საგნის ან საგნობრივი ვითარების დამახასიათებელ სხვადასხვა ნიშნებიდან უკუვაგდებთ ნაწილს და ყურადღებას ვამახვილებთ, აზრის ობიექტად ვხდით მეორე ნაწილს. არსებულნი არიან სხვადასხვა საგნები – სულერიც და უსულიც. მათი შესწავლისას ჩვენ ვახდენთ აბსტრაქციონებს – ესე იგი ყურადღების გარეთ ვტოვებთ იმას, რა ტიპის საგნები არიან და აზროვნების საგნად ვაქცევთ ერთ ნიშანს – რომ ისინი არსებობენ. ამგვარი აბსტრაქციის შედეგად მიიღება არსის, ყოფიერების ცნება, რომელიც გვაძლევს მხოლოდ იმას, რომ საგნები, საგნობრივი ვითარებები არსებობენ. ახლა ისმის კითხვა: რა შესწავლა ჭირდება არსებობის ფაქტს – იქნება ეს ცალკეული საგნის არსებობა თუ სამყაროს არსებობა?

საქმე ის არის, რომ არსებობა თავისთავად არ არის მარტივი ფაქტი. არსებობას აქვს მრავალი სხვადასხვა ასპექტი – რომელთა ერთიანობაც ქმნის არსებობის ფაქტს. საგანი არსებობს ან როგორც შესაძლებლობა, ან როგორც სინამდვილე, არსებობს ან აუცილებლობით, ან შემთხვევითობით, არსებობს როგორც მიზეზი, ან როგორც შედეგი. როდესაც ლაპარაკი გვაქვს არა ცალკეულ არსებობის ფაქტზე, არამედ ზოგადად არსებობაზე, არსზე, ანუ ყოფიერებაზე, არსებობის ყველა ეს მახასიათებელი, რომლებიც ზემოთ ჩამოვთვალეთ, უნდა შევისწავლოთ, რამდენადაც ისინი შეადგენენ ყოფიერების ცნების შინაარსს. იგივე ითქმის სამყაროს არსებობის შესახებ. მისი არსებობა რთული ფაქტორია. იგი შეიძლება არსებობდეს როგორც მთლიანი, როგორც სისტემა, ან როგორც საგნების უწყნარი გროვა. როდესაც ჩვენ ვამბობთ, რომ ონტოლოგია არის მოძღვრება არსის, ყოფიერების შესახებ, ჩვენ მხედველობაში გვაქვს, რომ იგი შეისწავლის არსებობის ფაქტს, მის მახასიათებლებს.

დავინწყით სამყაროს არსებობით. ადამიანი სამყაროს აღიქვამს როგორც ერთიანს, მთლიანს. როგორც ვიცით, ეს ნიშნავს, რომ სამყაროს სხვადასხვა სფეროებს, რეგიონებს იგი განიხილავს ურთიერთმოქმედებაში და არა ერთმანეთისგან იზოლირებულად. ამ ურთიერთქმედების არსებობა გულისხმობს, რომ ადგილი აქვს ისეთ კავშირებს და ურთიერთობებს, რომლებიც ერთგვარად მოქმედებენ სამყაროს სულ სხვადასხვა სფეროებში, რეგიონებში. მათი წყალობით არის, რომ სამყარო ერთიანი და შეკრული სისტემაა. ეს დებულება შეიძლება არცთუ ისე გაცნობიერებულ სახით, ადამიანს უჩნდება მისი საქმიანობის პირველსავე ნაბიჯებზე. მას ხომ ურთიერთობაში მოჰყავს ისეთი საგნები, რომლებიც განეკუთვნებიან სამყაროს სულ სხვადასხვა სფეროებს. ერთიანობის ტენდენცია, რომელიც გააჩნია სამყაროს, თავის გაგრძელებას და განვითარებას პოულობს ადამიანის საქმიანობაში. ასევე, სამყაროს მთლიანობა ნიშნავს, რომ მისი სხვადასხვა რეგიონები ერთმანეთზე გადაჯაჭვულნი არიან. ცვლილება ერთ რეგიონში იწვევს სათანადო ცვლილებას მეორე რეგიონში. შეიძლება დავამყაროთ გენეტიკური ურთიერთობა სამყაროს სხვადასხვა რეგიონებს შორის. არაორგანული სამყაროდან წარმოიშვა ორგანული, ამ უკანასკნელიდან – სიცოცხ-

* დასაწყისი იხ. „მაცნე“, ფილოსოფიის სერია, 2002, №2; 2003, №1-2; 2004, №1-2; 2005, №1.



ლე და ადამიანთა საზოგადოება. თანამედროვე ფილოსოფოსი ტიარ დე შარდენი მიუთითებს კიდევ ერთ რევიონზე სინამდვილისა, ეს არის ზეცხოვრება – ადამიანთა კოლექტიური აზროვნების მოქმედება. ბუნებრივია, რომ ეს სხვადასხვა რევიონები ამჟამად, როგორც ისინი მოცემულნი არიან სისტემაში „ადამიანი-სამყარო“ ვერ იარსებებენ ერთმანეთის გარეშე. ასევე აღსანიშნავია ისიც, რომ ცვლილებები ერთ რევიონში პოულობენ შესაბამის ასახვას სხვა რევიონში. ყოველივე ეს, და სხვა მსგავსი ფაქტები შეადგენენ იმას, რასაც ვუნოდებთ ჩვენ სამყაროს მთლიანობას.

სამყაროს ერთიანობის და მთლიანობის საკითხი ჩვენ განვიხილეთ ნიგის პირველ ნაწილში, ახლა გავიმოვრებთ, რომ ადამიანი თავისი საქმიანობით აძლიერებს ერთიანობის ტენდენციას, რომელიც არსებობს თვითონ სამყაროში. ამ ტენდენციის გაძლიერების შედეგად იქმნება უმაღლესი ერთიანობა – სისტემა „ადამიანი-სამყარო“. ერთიანობის ცნობიერება ადამიანს უჩნდება მისი საქმიანობის პროცესში და უშუალოდ არის მოცემული მისთვის ზოგჯერ გაცნობიერებულ სახით, ზოგჯერ კი გაუცნობიერებლად. ეს ცნობიერება მოცემული აქვს როგორც მისი საქმიანობის ნაწამძღვარი, აუცილებელი წინაპირობა.

ეს ცნობიერება ბაღებს კითხვას, რომელსაც ფილოსოფიამ, და მხოლოდ მან, უნდა ვასცეს პასუხი – რა არის ამ ერთიანობის საფუძველი, რა არის სამყაროს საერთო ძირი, რომელიც განსაზღვრავს მის ერთიანობას და მთლიანად მას.

ნიგის პირველ ნაწილში ჩვენ საკმაოდ დეტალურად განვიხილეთ ის პირველი ფილოსოფიური მოძღვრებები, რომლებიც ცდილობდნენ გაეცათ პასუხი ამ საკითხზე. უკვე ანტიკურ პერიოდში, ძველ საბერძნეთში, ჩამოყალიბდა სამყაროს ერთიანი საფუძვლის, ერთიანი ძირის ცნება. ბრძენი ფილოსოფოსები უწოდებდნენ მას „არხე“-ს, სანყისს.

ახალ ფილოსოფიაში სამყაროს ძირითადი, განმსაზღვრელი მხარის, მისი გამაერთიანებელი სანყისის ცნება უფრო დაიხვეწა და შეიძინა ახალი შინაარსი – უფრო გამოიკვეთა ის მომენტები, რომლებიც ანტიკურ ფილოსოფიაში არ იყვნენ წინა პლანზე წამოწეული. აქ ყურადღებას უთმობენ იმ ფაქტს, რომ ეს სანყისი უნდა გააზრებულ იქნეს, როგორც საერთო ძირი, რომელსაც შეიძლება მიენეროს ის ძირითადი თვისებები, და ამ თვისებების ცვალებადობები, რომლებიც გვხვდება სამყაროში. ამიტომ მას უკვე უწოდებენ „სუბსტანციას“. „სუბსტანცია“ ლათინური სიტყვაა და პირდაპირი თარგმანით აღნიშნავს იმას, რაც ძირში, საფუძველში დგას. სუბსტანცია, როგორც საერთო საფუძველი, რომელზედაც გაიშლება ყველა ხდომილება, რომელთაც ადგლით აქვთ სამყაროში, მოწოდებული იყო იმისთვის, რომ აეხსნა სამყაროს მთლიანობა და ერთიანობა. მას უნდა აეხსნა აგრეთვე ის, რომ სამყარო სტაბილურია, მიუხედავად იმისა, რომ მასში სულ მუდამ ხდება ცვლილებები.

ახალ დროში სუბსტანციის ცნების ძირითადი ნიშნების გახსნას დიდი ამაგი დასდო ფრანგმა ფილოსოფოსმა დეკარტმა (1590-1650). იგი მიჩნევდა, რომ სამყაროს ასახსნელად საჭიროა დაეუშვათ ორი სუბსტანცია – მოაზროვნე და განფენილი, შესაბამისად სულიერი და სხეულებრივი. ამ სუბსტანციების დაშვების საჭიროებას იგი შემდგენიარად ასაბუთებდა: „ჩვენ ვასხვავებთ აზროვნებას და განფენილობას იმისაგან, რაც აზროვნებს და რაც განფენილია. ამ უკანასკნელთ განვიხილავთ როგორც რაღაცა საგნისაგან დამოკიდებულთ (მოდუსებს) და განვასხვავებთ თვით იმ საგნებისაგან, რომლისგანაც ისინი არიან დამოკიდებულნი... ჩვენ არ უნდა დავუშვათ, რომ ისინი არსებობენ თავისთავად, არამედ უნდა გვახსოვდეს, რომ ისინი არიან რაღაც სუბსტანციის მოდუსები“.

რადგანაც მოდუსები არსებობენ, როგორც სუბსტანციის მდგომარეობები, ისინი თავისი არსებობისათვის საჭიროებენ სუბსტანციას. სუბსტანციის არსებობა კი არაფერ სხვაზე არ არის დამოკიდებული. ვიზრებთ რა სუბსტანციას, წერს იგი, ჩვენ ვიზრებთ საგანს, რომელიც არსებობს ისე, რომ არსებობისათვის თავის თავის გარდა, სხვას არაფერს არ საჭიროებს. ხოლო ყველა სხვა საგნების არსებობა კი შეგვიძლია მოვიაზროთ მხოლოდ სუბსტანციის მეშვეობით.²

ყველა სუბსტანციას აქვს უპირატესი თვისება, რომელიც შეადგენს მის დედაარსს და ბუნებას. სწორედ ამის საფუძველზე შეგვიძლია განვასხვაოთ სუბსტანცია, რომლის დედაარსი არის აზროვნება და მეორე – რომლის დედაარსიც არის განფენილი-

¹Ренэ Декарт, Избранные произведения, 1950, Москва, с.455-450.

²სქმე. გვ. 448.

ბა. დეკარტის აზრით, ამ ორი სუბსტანციის არსებობის სასარგებლოდ ლაპარაკობს ის ფაქტი, რომ ჩვენ შეგვიძლია იოლად ჩამოვყავალიბოთ ორივე მათგანის მკაფიო და ნათელი ცნება ან იდეა.³

ამრიგად, გაირკვა სუბსტანციის ცნების შინაარსის ძირითადი პუნქტი. სუბსტანცია, არის ისეთი ნივთი ანუ საგანი, რომელსაც მიეწერება ყველა ის თვისება, რომლებიც გვხვდება სამყაროში. ასე, მაგალითად, წერს დეკარტი, განფენილობა სივრცეში, სივანესა და სიღრმეში არის დედაარსი ერთ-ერთი სუბსტანციისა, ყველაფერი, რაც კი შეიძლება მიეწერებოდეს სხეულებს, გულისხმობს მათ განფენილობას და ამრიგად არის განფენილი სუბსტანციის მოდუსი. მაგალითად, ფიგურა შეიძლება გავიზაროთ განფენილ საგანში, მოძრაობა კი – განფენილ სივრცეში. ასევე ყველა თვისება, რომელსაც ვპოულობთ მოაზროვნე საგანში, არის აზროვნების მოდუსი. წარმოსახვა, სურვილი, გრძნობები იმდენად არიან დამოკიდებულნი მოაზროვნე საგანსაგან, რომ მათ ვერ წარმოვიდგენთ ამ საგნის გარეშე.⁴

ახლა ყურადღება მივაქციოთ შემდეგ გარემოებას. არ უნდა ვიფიქროთ, რომ სუბსტანცია დეკარტთანაც და სხვა ახალი პერიოდის ფილოსოფოსებთან გაგებულა როგორც რაღაცა შიშველი ლერო, რომელზეც ჩამოეცემა სხვადასხვა თვისებრივი განსაზღვრულობები. როგორც დეკარტის ზემოთ მოყვანილი გამოთქმებიდან ჩანს, სუბსტანცია უნდა გავიგოთ საგანთან და მის ცვლილებებთან ანალოგიით. არსებობს საგანი, რომელშიც ხდება სხვადასხვა ცვლილებები, მაგრამ ამ ცვლილებების პროცესში რჩება ეს საგანი, როგორც ერთიანი და მდგრადი რამ. მომხდარი ცვლილებები კი სხვა არაფერია, თუ არა მისი სხვადასხვა მდგომარეობები. ასევე სუბსტანციაც, მსგავსად საგანისა, არის ის ერთიანი და მდგრადი, რომლის სხვადასხვა მდგომარეობები არიან სამყაროში მიმდინარე პროცესები. საკითხის ამგვარი დაყენება განპირობებული იყო იმით, რომ დეკარტი ისევე როგორც სხვა ფილოსოფოსები, აუცილებლად მიიჩნევდნენ განესხვავებინათ აზროვნება და განფენილობა იმსაგან, რაც აზროვნებს და რაც განფენება. სუბსტანციები, ამ გამონათქვამების მიხედვით, უნდა გავიზაროთ როგორც უნივერსალური საგნები, ხოლო სამყაროში არსებული სულიერი თუ სხეულებრივი მოვლენები, როგორც ამ უნივერსალური საგნების მდგომარეობები.

სუბსტანცია, როგორც მყარი, მდგრადი საფუძველი, რომელიც გვრჩება ყოველგვარ ცვალებადობაში, კარგად დაახასიათა დიდმა გერმანელმა ფილოსოფოსმა ი. კანტმა. ი. კანტზე ჩვენ ქვევით უფრო დანერვილებით გვექნება ლაპარაკი. ამჯერად კი შემოვიფარვლებით სუბსტანციის შესახებ მისი მოსაზრებების განხილვით. სუბსტანციის ცნებას კანტი მიმართავს დროის ბუნების განხილვისას. ყველა ცვალებადობა მიმდინარეობს დროში, ყველა ცვალებადობაში უნდა იყოს რაღაცა მდგრადი, და ყველა ცვალებადობა შეგვიძლია გავიგოთ მასთან მიმართებაში. ეს არის სუბსტანცია, ანუ მოვლენის რეალური შინაარსი, რომელიც მუდამ ერთი და იგივეა, როგორც ყველა ცვალებადობის მატარებელი.⁵ მაშასადამე, დასკვნის კანტი, ყველა მოვლენაში მდგრადი (მუდმივი), არის თვითონ საგანი, ანუ სუბსტანცია, ხოლო ყველაფერი, რაც იცვლება, ან შეიძლება იცვლებოდეს, არის ამ სუბსტანციების არსებობის წესი, ესე იგი, მისი განსაზღვრება.⁶

არა მხოლოდ ფილოსოფიური აზროვნება, არამედ ყოველდღიური განსჯაც, განაგრძობს კანტი, ყოველთვის უშვებდა და მომავალშიც უყურყვანოდ აღიარებს, რომ ეს უცვლელი – ყველა ცვალებადობის სუბსტრატია (სუბსტრატი ნიშნავს სწორედ უცვლელ საფუძველს, რომელიც არის სხვადასხვა თვისებების და ცვლილებების მატარებელი. ამ აზრით ამბობენ, რომ ფსიქიკის ბიოლოგიური სუბსტრატი არის თავის ტვინი). განსხვავება მხოლოდ იმაში მდგომარეობს, რომ ფილოსოფოსი ამ საკითხზე ლაპარაკობს უფრო გარკვეულად, როცა ამბობს, რომ ყველა იმ ცვლილებაში, რომლებიც ხდება სამყაროში, სუბსტანცია რჩება, ხოლო აქციდენციები იცვლებიან.⁷

ახლა განვიხილოთ საკითხი, რომელიც აქამდე ჩრდილში დარჩა და რომელიც აუცილებლივ თხოულობს განმარტებას, რათა ყოველმხრივ გაეაშუქოთ სუბსტანცი-

³ იქვე, გვ. 449.

⁴ იქვე, გვ. 449.

⁵ H. Kant, *Sочинения*, т-3, 1964, Москва, с.253.

⁶ იქვე, გვ. 254.

⁷ იქვე.



ის ცნების ადგილი მსოფლმხედველობრივ და, კერძოდ, ფილოსოფიურ აზროვნებაში. ჩვენ ზეით ვთქვით, რომ სუბსტანცია არ უნდა გავიაზროთ როგორც შიშველი ლერო, რომელზეც ჩამოცმება სხვადასხვა თვისებრივი განსაზღვრულობები. იგი გავიაზრებოდა როგორც უნივერსალური საგანი, რომელიც მიენერებოდა სამყაროში არსებული ყველა თვისება და თვისებრივი ცვლილება. ასე, დეკარტთან, ყველა სააზროვნო აქტი, აგრეთვე მათი თანამიმდევრული ცვალებადობა, იყო მოაზროვნე სუბსტანციის მდგომარეობა, ანუ მოდუსი. ხოლო განფენილობაში არსებული ურთიერთობები – სხეულეობრივი სუბსტანციის მოდუსები.

ისმის საკითხი, დარჩა თუ არა ადგილი სამყაროში ცალკეულ საგნებს და როგორ უნდა გავიაზროთ მათი არსებობა უნივერსალური სუბსტანციების (ან ერთი სუბსტანციის) არსებობის პირობებში? ეს არის ინდივიდუაციის პრობლემა, რომელიც დადგება ხოლმე ყოველთვის, როცა ვალიარებთ უნივერსალური სანყისის არსებობას. ეს არის გარკვევა იმისა, თუ როგორ მიმართებაში არიან ინდივიდუალური, ცალკეული საგნები უნივერსალურ სანყისთან, რომელიც აღიარებულია მათ საფუძვლად. სუბსტანციის განხილული ცნების შემთხვევაში ინდივიდუაციის პრობლემა ცალსახად არის გადაჭრილი. სუბსტანციას აქვს სხვადასხვა მოდუსები, რომლებიც გამოხატავენ მის ცალკეულ მდგომარეობებს და ეს მოდუსები არიან კიდევ ცალკეული საგნები, რომლებშიც ვლინდება უნივერსალური სუბსტანციები. დეკარტთან ასეთი სუბსტანცია, როგორც ვნახეთ, ორია. მოაზროვნე სუბსტანციის ესა თუ ის კერძო მდგომარეობა – მოდუსი არის ამა თუ იმ პიროვნების აზროვნება, წარმოსახვა, მესხიერება და ა. შ. ხოლო მისი სხეულის მდგომარეობა, განფენილი სუბსტანციის ცალკეული მდგომარეობა, ანუ მოდუსი.

ორი სუბსტანციის შემოტანა დეკარტთან, რა თქმა უნდა, განპირობებული იყო ეპოქის მტკივნეული საკითხებით. მათემატიკური მეცნიერებები, რომლებიც მთლიანად ეყრდნობიან თანმიმდევრულ აზროვნულ მუშაობას, განვიტარდნენ ძირითადად საფრანგეთში. თვითონ დეკარტი იყო დიდი მათემატიკოსი. როგორც მათემატიკოსი-გეომეტრი, იგი სწავლობდა სივრცის განფენილობის თვისებებს. ამ საქმეში მან შეიტანა მნიშვნელოვანი წვლილი.

ბუნებრივია, რომ დეკარტის პერიოდის საფრანგეთში წინა პლანზე წამოიწია სამყაროსადმი ურთიერთობაში აზროვნების როლის შეფასებამ. ის ვახდა ეპოქის მტკივნეული საკითხი. მეორე მხრივ, დიდი ყურადღება ეთმობოდა სივრცის განფენილობის შესწავლას, მის ადგილს ყოფიერების სისტემაში, რის გამოც დეკარტმა საჭიროდ მიიჩნია განფენილობა გამოცხადებინა სხეულეობრივი სუბსტანციის დედაარსად, არსებად (ტერმინებს „დედაარსი“, „არსება“ ჩვენ ვხმარობთ როგორც სინონიმებს. ისინი აღნიშნავენ საგნის არსებობის „ძირითად მხარეს“, იმას, რაც საგანს აქცევს თავისთავად, იმას, რომელიც განსაზღვრავს, რომ საგანი არის სწორედ ეს და არა სხვა საგანი. მაგალითად, იმან, ვინც მიიჩნევს, რომ ადამიანი არის სამყაროს გარდაქმნილი არსება, შეიძლება ადამიანის დედაარსი დაინახოს იმაში, რომ იგი არის იარაღის მკეთებელი ცხოველი ან იმაში, რომ მას შეუძლია გააკეთოს არჩევანი, აირჩიოს თავისი თავი. ასევე სხეულების დედაარსი დეკარტის მიხედვით იყო, როგორც ვნახეთ, განფენილობა. ჩვენ ვანიჭებთ უპირატესობას ტერმინს „დედაარსი“, რადგან „არსება“-ს აქვს აგრეთვე სხვა მნიშვნელობაც – იგი აღნიშნავს „ცოცხალ არსებას“, ცოცხალ არსებულს. ეს ხმარება ტერმინისა „არსება“ უფრო გავრცელებულია და ხშირად შეუძლია გამოიწვიოს ასოციაციები, რომლებსაც საერთო არაფერი აქვთ ფილოსოფიურ მსჯელობებთან).

ამრიგად, მეცნიერების განვითარებამ დააყენა მტკივნეულ საკითხებად, ერთის მხრივ, აზროვნების როლის შეფასება, მეორეს მხრივ, სხეულთა განფენილობის თვისების წამოწევა წინა პლანზე. სწორედ ამ ორმა გარემოებამ გამოიწვია დეკარტის ფილოსოფიაში ორი დამოუკიდებელი სანყისის, ორი სუბსტანციის შემოტანა – ერთის მხრივ, მოაზროვნე სუბსტანციისა, რომლის დედაარსიც არის აზროვნება, მეორეს მხრივ, სხეულეობრივისა, რომლის დედაარსიც არის განფენილობა.

დეკარტის დუალიზმმა (ანუ ორი სუბსტანციის აღიარებამ) წარმოქმნა დიდი სიძნელეები სამყაროს, როგორც ერთიანის გააზრებისას.

სუბსტანციის დაშვება საჭირო იყო იმისთვის, რომ მისი მეშვეობით აეხსნათ სამყაროს მთლიანობა, ერთიანობა. სუბსტანცია გამოცხადებულ იქნა იმ საერთო საფუძვლად, რომელიც რჩება უცვლელად სამყაროსთვის დამახასიათებელ თვისებრივ მრავალფეროვნებასა და მოვლენათა ცვალებადობაში. ხოლო სუბსტანციის ცნებას აღიარებდნენ ფილოსოფიური მოძღვრებების საფუძვლად, რადგანაც მას

ემყარებოდა სამყაროს ერთიანი სურათი. ცხადია, სამყაროს საფუძველში ორი სუბსტანციის დაშვება არ იძლეოდა სასურველ შედეგს – ვერ დაასაბუთებდნენ სამყაროს ერთიანობას და ვერ შექმნიდნენ სამყაროს ერთიან სურათს, რომელიც აუცილებელია სამყაროში ადამიანის საქმიანობის წარმართვისათვის.

ორი სუბსტანციის დაშვება ართულებდა აგრეთვე ინდივიდუალის საკითხის განხილვას. სუბსტანცია ხომ არის ის, რაც თავისი არსებობისათვის თავისი თავის მეტს არაფერს არ საჭიროებს. ეს ნიშნავს, რომ იგი არ განიცდის რაიმე ზეგავლენას სხვა, უცხო საგნისაგან. ამიტომ ორი სუბსტანცია, რომელიც შემოიღწა დეკარტმა, ფაქტობრივად ერთმანეთზე ვერ ზემოქმედებენ, ერთმანეთისაგან გათიშულნი დარჩნენ. ამ პირობებში კი შეუძლებელია ავხსნათ არა თუ მათი ურთიერთქმედება, რაც აუცილებელია სამყაროს, როგორც მთლიანის გააზრებისთვის, ასევე შეუძლებელია მათი ურთიერთობის ახსნა ცალკეულ საგნებში, მაგალითად, ადამიანში ორი სუბსტანციის – მთავროვნე და განვითილი – მოდუსები უნდა ყოფილიყვნენ მოცემულნი, და როგორღაც ერთმანეთთან კავშირი და ურთიერთქმედება უნდა ჰქონებოდათ. ამ სიძნელეების დასაძლევად დეკარტის მიმდევართა ფილოსოფიაში მრავალი ცდა იქნა გაკეთებული, მაგრამ მნიშვნელოვანი წარმატება მათ არ მოჰყოლია.

ეს სიძნელეები სუბსტანციის გააზრებაში გაითვალისწინა სპინოზამ (1632-1677), დეკარტის მიმდევარი ფილოსოფოსმა. მან აღიარა, რომ არსებობს ერთი სუბსტანცია, რომლის განსაზღვრებისას იგი მისდევდა დეკარტის მიერ დასახულ გზას. „სუბსტანციის ქვეშ მე მესმის ის, რაც არსებობს თავის თავში, და წარმოიდგინება თავისი თავის მეშვეობით, ე. ი. რისი წარმოდგენაც არ საჭიროებს სხვა საგნის წარმოდგენას, რომლისგანაც იგი შეიძლება წარმოიქმნას“ – წერს სპინოზა.⁸ დეკარტისგან განსხვავებით სპინოზა დიდ ყურადღებას უთმობს ორი ცნების განსაზღვრებას, რომლებიც დიდ როლს ასრულებენ სუბსტანციის და საგნების ურთიერთობის გარკვევაში იგი გამოყოფს ატრიბუტის ცნებას. ატრიბუტს სპინოზა განსაზღვრავს შემდეგნაირად: „ატრიბუტის ქვეშ მე მესმის ის, რასაც გონება წარმოიდგენს სუბსტანციად, როგორც იმას, რაც შეადგენს სუბსტანციის დედაარსს“. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ატრიბუტი არის სუბსტანციის ძირითადი, განუყოფელი თვისება, რომელიც გამოთქვამს სუბსტანციის დედაარსს, ან უფრო სწორად, დედაარსის ერთ მხარეს.

საქმე ის არის, რომ როდესაც დეკარტმა გამოთქვა ორი სუბსტანციის არსებობის დებულება, მან დაიტოვა ამ სუბსტანციების მეშვეობით საგნობრივი სამყაროს ახსნის საშუალება. სამყაროში გვხვდება საგანთა ორი დიდი ჯგუფი – სხეულებრივი, განფენილი საგნები და აზრისეული საგნები. ისინი შეიძლება წარმოვიდგინოთ როგორც ერთ-ერთი სუბსტანციის მოდუსები.

სპინოზამ უკუაფიქრო ორი სუბსტანციის ცნება და დაუშვა ერთი სუბსტანცია, რომელსაც არ ჰქონდა ის შინაარსეული განსაზღვრებები, რომლებიც ჰქონდათ დეკარტისეულ სუბსტანციებს. როგორც სამართლიანად აღნიშნავს გერმანელი ფილოსოფიის ისტორიკოსი ვილჰელმ ვილდენბანდი, სპინოზასთვის ძალზე ძნელი იყო ამ უშინაარსო სუბსტანციის მეშვეობით აეხსნა მთელი სიმრავლე ცალკეული საგნებისა და თვისებებისა, რომლებიც არსებობენ სამყაროში. „დამაკვირებელ რგოლად“ (სუბსტანციისა და საგნების სამყაროს შორის – ა. ბ.) უნდა ყოფილიყო მისი ორიგინალური და აბურდული მოძღვრება ატრიბუტების შესახებ“. სუბსტანცია სპინოზამ გააიგივა ღმერთთან, სუბსტანცია მისთვის არის ღმერთი, რომელსაც გააჩნია უსასრულოდ მრავალი ატრიბუტი, მაგრამ ადამიანს არ შეუძლია ღმერთის (სუბსტანციის) ყველა ატრიბუტის შემეცნება. ამიტომ იგი უნდა შემოიფარგლოს „...იმ ატრიბუტების განხილვით, რომელიც მისაწვდომია ადამიანის ბუნებისათვის. ასეთი კი არის მხოლოდ ორი ატრიბუტი – აზროვნება და განფენილობა“.⁹ ნათელია სპინოზას მიმართება დეკარტთან: დეკარტის მიერ ორი სუბსტანციის დაშვება ფაქტობრივად აუქმებდა იმ მნიშვნელობას, რომელიც ენიჭებოდა სუბსტანციის ცნებას. მას უნდა აეხსნა სამყაროს ერთიანობა, მაგრამ ორი, ერთმანეთისგან დამოუკიდებელი სუბსტანციის მიღება ვერ მოგვცემდა საშუალებას ავეხსნა სამყაროს ერთიანობა. პირობითი, კარტეზიანულ ფილოსოფიაში მან საფუძველი მისცა დუალიზმურ თვალსაზრისს. ამ უკანასკნელის მიხედვით, სამყაროში ერთმანეთის პარალელურად მიმდინარეობენ პროცესები, რომლებიც ერთმანეთზე არავითარ გავლენას არ ახდენენ.

⁸Спиноза, Избранные произведения, т.1, 1967, с.361.

⁹В. Виндельбанд, История новой философии, т. 1, с. 176-177.



სპინოზამ აღიარა მხოლოდ ერთი სუბსტანცია, ხოლო განფენილობა და აზროვნება მიიჩნია მის ატრიბუტად. ამ გზით მიღწეული ერთიანობა ილუზორული აღმოჩნდა, რამდენადაც ეს ატრიბუტები მართალია განეკუთვნებიან ერთ სუბსტანციას, მაგრამ ფაქტიურად ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელნი არიან. ამავე დროს ინდივიდუალების პრობლემა, ე. ი. სუბსტანციიდან ერთეული საგნების გამოყოფის პრობლემა ისევე გაურკვეველი დარჩა. საგნები სამართლიანია ვ. ვინდელბანდი თავის შეფასებაში, როდესაც წერს: „ამგვარად, ამ მოძღვრებას სპინოზიზმში მოხდევს შედეგად ის, რომ ანაწილებს საგნებს ცალკეულ სფეროებად, რომლებიც უნდა არსებობდნენ ერთმანეთის გვერდით... და არაფერს მნიშვნელოვანს არ გვაძლევს ინდივიდუალების პრობლემის გადაწყვეტისთვის: როგორ ჩნდებიან თითოეული ამ ატრიბუტის შიგნით ერთეული საგნები... ეს ისევე ისე რჩება ღია საკითხად“.¹⁰ უფრო ზუსტი იქნებოდა, ელბათ, გვეთქვა, რომ ასეთი არის თანამედროვე სუბსტანციონალიზმის დამახასიათებელი ღირსებები და ნაკლოვანებები. ეს სუბსტანციონალიზმი თავისი წარმოშობით არის ერთ-ერთი სახეობა იმ ტენდენციისა, რომელიც დასაბამს იღებს ფილოსოფიური აზროვნების პირველი ნაბიჯებიდანვე. ეს არის მცდელობა მოიძებნოს სამყაროს ერთიანი ძირი, საფუძველი, რომელიც ავჯისნის მის ერთიანობას. ამ ტენდენციამ ანტიკურ პერიოდსა და ქრისტიანულ ფილოსოფიაში იპოვნა თავისი გამოვლინებებისთვის შესაბამისი ფორმები, ახალი დროის ფილოსოფიაში კი ჩამოყალიბდა უნივერსალური საგნის ცნებაში, რომელიც არის ერთიანი და უნივერსალური სუბსტრატის საგანთა მრავალფეროვნებისა და ცვლილებებისა. ამგვარი ახალი დროის სუბსტანციონალიზმისათვის ძნელი გამოდგა ინდივიდუალების პრობლემის ახსნა. ეს პრობლემა არ ქმნიდა განსაკუთრებულ სიძნელეებს, როდესაც სამყაროს გამაერთიანებელი საწყისი გააზრებული იყო როგორც აქტიური ნებისყოფის მქონე პიროვნება, მაგალითად ღმერთი, მაგრამ შემდეგ ეს საწყისი გაიზარეს, ეს უკვე ვთქვით, როგორც უნივერსალური საგანი, რომელსაც მიეწერება სამყაროში მიმდინარე ყველა ცვლილება და რომლის მოდუსები არიან ცალკეული საგნები. ამგვარი მტკიცებისას საჭირო ხდება საგნების ისეთივე პოსტულირება, როგორც სუბსტანციის არსებობისა. იქმნებოდა სამყაროს, ასე ვთქვათ, ლინეარული მოდელი. სუბსტანციაც, მისი ატრიბუტებიც და მოდუსებიც შემოდიდოდნენ ერთად, ერთნაირად. ისინი ვანლაგებულნი იყვნენ ერთ ხაზზე, რამდენადაც ხდებოდა მათი ერთი და იგივე აქტიურობის პოსტულირება. ასეთი სურათი მიუღებელი იყო – აქ არ იყო შესაძლებლობა სამყაროს სხვადასხვა საფეხურების არსებობის ახსნისა. ადამიანის ფსიქიკაც ისევე იყო მოაზროვნე სუბსტანციის მოდუსი, როგორც ცხოველური ფსიქიკა.

§2. სუბსტანცია და სამყარო. როგორც ვნახეთ, სუბსტანციონალისტური თვალსაზრისი არ იძლეოდა საშუალებას რომ ინდივიდუალების პრობლემა გაშლილიყო და გადაზრდილიყო უფრო ფართო – სუბსტანციის და სამყაროს ურთიერთობის პრობლემაში. არადა საკითხის ამგვარი დაყენების საჭიროება ყოველთვის იგულისხმებოდა სამყაროს ერთიანობის საფუძვლის, პირველი საწყისის ძიებისას. როგორც ვთქვით, პირველი ბერძენი ფილოსოფოსები, ცდილობდნენ კონკრეტულ ნივთიერებაში მოეძებნათ სამყაროს საწყისი, მისი ერთიანობის საფუძველი. ამასთან ისინი ყურადღებას აქცევდნენ, რომ ამ ნივთიერებას შეძლებოდა სხვადასხვა მდგომარეობაში გადასვლა, რათა სამყაროს სხვადასხვა სფეროები, წარმოდგენილი ყოფილიყო არა ერთ ხაზზე განლაგებულად, არამედ, როგორც რაღაცა განვითარების საფეხურები. ასე, ანაქსიმენმა მიიჩნია, რომ ჰაერი უნდა იყოს საწყისი, „არხე“, რადგან გათხელებისას შეუძლია გადავიდეს ცეცხლში, ხოლო შესქელებისას – წყალში. ასევე პერაკლიტემ საწყისად დაასახელა ცეცხლი, როგორც ყველაზე მოძრავი სამყაროში. და დასახა გზა, რომ იგი გადავა ჰაერში, წყალში, მიწაში და პირიქით; თავის პირველ მდგომარეობაში – საწყის ცეცხლში.

სწორედ ეს ტენდენცია სამყაროს სხვადასხვა სფეროების ახსნისა განვითარების მეშვეობით, ახალი დროის სუბსტანციონალისტურ მოძღვრებებში გადავიდა უკანა პლანზე, რამაც, როგორც ვთქვით, დიდი სიძნელეების წინაშე დააყენა ისინი. გამოსავალი ამ სიძნელეებიდან უნდა ყოფილიყო ის, რომ კვლავ აღდგენილიყო და სასულიერო სახით წარმოდგენილიყო განვითარების იდეა, რომელიც გულუბრყვილო ფორმაში იყო მოცემული ანტიკურ ფილოსოფია ნააზრევში. როდესაც ლამპრონიკი გვაქვს განვითარების იდეაზე, მხედველობაში გვაქვს არა უბრალოდ მისი მტკი-

¹⁰ იქვე, გვ. 177.

ცება, რომ სამყაროში ადგილი აქვს ცვლილებებს, მოძრაობას ან თუნდაც რაღაცა მხარეების, რეგიონების განვითარებას. განვითარების იდეა ფულისნმობს, რომ სამყარო მთლიანად, მისი ყოველი მხარე, მისი ყოველი რეგიონი არის განვითარების ერთიანი პროცესის შედეგი. ის, რასაც ახლა აღვიქვამთ, როგორც სამყაროს ერთ-ერთ რეგიონს, არის განვითარების ერთ-ერთი საფეხური. მაგალითად, ორგანული სამყარო განვითარდა არაორგანულიდან, ხოლო ცოცხალმა ბუნებამ დასაბამი მისცა განვითარების შემდეგ საფეხურს – ადამიანთა საზოგადოებას. ასე რომ, განვითარების იდეის მიხედვით, სამყაროს სხვადასხვა მდგომარეობები და მრავალფეროვანი თვისებრივი განსაზღვრულობები არიან განვითარების ერთიანი ჯაჭვის სხვადასხვა რგოლები.

მეცხრამეტე საუკუნეში განვითარების იდეამ მოიცვა ადამიანთა გონება. მის აღორძინებასა და განვითარებაში თავისი წვლილი შეიტანეს როგორც კერძო მეცნიერებების წარმომადგენლებმა, ისე ფილოსოფოსებმა.

ეს იყო ქემშარიტად ეპოქის მტკივნეული საკითხი, რომელიც ერთნაირად იდგა როგორც ფილოსოფოსების, ისე მეცნიერების ყურადღების ცენტრში. ამასთან ერთად, ხშირად ფილოსოფოსები ქმნიდნენ მეცნიერულ თეორიებს, ხოლო მეცნიერები განიხილავდნენ თავის კვლევას, როგორც ფილოსოფიურ საქმიანობას.

სმყაროს, როგორც განვითარებადი მთლიანის განხილვას, ხელი შეუწყო დიდი გერმანელი ფილოსოფოსის ი. კანტის (1724-1804) ნაშრომმა „ცის საყოველთაო ბუნებრივი ისტორია და თეორია“. ამ ნაშრომში კანტმა აჩვენა, რომ პლანეტათა სისტემა წარმოიქმნა პირველადი „ნილოსფანდიდან“, ე. ი. დიფუზური ნივთიერების უზარმაზარი ღრუბელისაგან. ძნელია გადაფასო ამ ნაშრომის მნიშვნელობა. აქ პირველად იყო ჩაყენები, რომ ჩვენი მზის სისტემა არის ხანგრძლივი განვითარების შედეგი და რომ მას აქვს თავისი ისტორია. ახალი ფილოსოფიის ისტორიკოსი კუნო ფიშერი თვლის, რომ კანტის ამ კოსმოგონიური (კოსმოგონია არის მეცნიერება სამყაროს წარმოშობის შესახებ) პიპოთეზის საფუძვლები უნდა ვეძებთ მის ზოგად ფილოსოფიურ პიპოთეზებში. ასი წლით დარვინზე ადრე კანტმა გამოთქვა აზრი, წერს კუნო ფიშერი, რომ ჩვენ გვაქვს ბუნების აღწერა, მაგრამ არა გვაქვს მისი ისტორია. „ჭეშმარიტი ფილოსოფიის ამოცანა მდგომარეობს იმაში, რომ განიხილოს ყველა საგნის სირთულეები და განსხვავებები მისი სრსებობის ყველა ეპოქაში“¹¹

განვითარების იდეის გავრცელებაში გადაწყვეტი როლი ითამაშა, რა თქმა უნდა, დარვინის ევოლუციურმა თეორიამ. მან აჩვენა, რომ მეცენარეთა და ცხოველთა სახეები წარმოიქმნენ ხანგრძლივი განვითარების პროცესში. ამ პროცესის წარმმართავი ძალა იყო ბრძოლა არსებობისათვის, რომელშიც ხდებოდა შერჩევა – იმარჯვებდა და ვრცელდებოდა ის სახეობები, რომლებიც უკეთ იყვნენ შეგუებული არსებობის პირობებს. უნდა ითქვას, რომ მსჯელობა ცხოველთა და მეცენარეთა სახეობების შესახებ დარვინით არ დაწყებულა. ამ საკითხზე ვაცხოველებული მსჯელობა ქონდათ ფრანგ ბუნებისმეტყველებს კიუვიეს, ლამარკ და სხვ. ამასთან ისინი თვლიდნენ, რომ სამყაროს საკითხები, რომლებიც უშუალოდ ეხებიან ფილოსოფიურ პოზიციებს, გამოიხატა უკვე მათი ნაშრომების სათაურებშიც. კიუვიე თავის ნაშრომს უწოდებდა „ზოოლოგიის ფილოსოფიას“, ხოლო ლამარკი – „ფილოსოფიურ ზოოლოგიას“. ერთი სიტყვით, განვითარების იდეა მეცხრამეტე საუკუნისათვის ერთგვარად შეიჭრა როგორც მეცნიერება, ისე ფილოსოფოსთა ცნობიერებაში. მის კვლევას მიიწვედნენ როგორც ფილოსოფიის, ისე კერძო მეცნიერებების საქმედ. ამდენად, შეიძლება ითქვას, რომ განვითარების იდეა იყო ეპოქის მტკივნეული საკითხი. და როგორც ყოველთვის, ფილოსოფიას თავისი სიტყვა უნდა ეთქვა პასუხად ამ საკითხზე. ეს ფილოსოფიური განაზრება ამ საკითხისა უნდა ყოფილიყო განზოგადებული თეორია, რომელიც განვითარებას აიყვანდა სამყაროს არსებობის უნივერსალური პრინციპების რანგში. და ცხადია, რომ ამ განაზრების საფუძველი უნდა ყოფილიყო ფილოსოფიის ძირითადი ცნებების – სუბსტანციის ცნებების – ახლებურადგაგება. ეს საქმე გააკეთა დიდმა გერმანელმა ფილოსოფოსმა ფრიდრიხ შვეგელმა.

ჩვენ ვთქვით, რომ ეპოქის მტკივნეული საკითხი, რომელზეც უნდა გაეცათ პასუხი, იყო სუბსტანციის ახლებური გაგება. მაგრამ ცხადია, რომ შვეგელს, რომელმაც ჩამოაყალიბა ეს ახლებური გაგება, უნდა გაეგრძელებინა ფილოსოფიური აზრის განვითარება. ე. ი. უნდა გამოეთქვა თავისი დამოკიდებულება სუბსტანციის წინამორბედი თეორიებისადმი. თავის აზრს შვეგელი აყალიბებს პირველ რიგში სპინოზასადმი

¹¹ Куно Фишер, История новой философии, т. VIII, полутом I, 1933, с. 169.



დაპირისპირებით. ძირითადი პრინციპი, რომელზეც ჰეგელმა დააფუძნა სუბსტანციის თავისი გაგება, ასეთნაირად გამოითქმება: „ჩემის აზრით, რაც უნდა გაამართლოს მთელი სისტემის დალაგებამ, ჭეშმარიტი უნდა იქნეს გაგებული არა მხოლოდ როგორც სუბსტანცია, არამედ აგრეთვე როგორც სუბიექტი“¹² (ჰეგელი ხმარობს ტერმინს „ჭეშმარიტი“ იმ საწყისის აღსანიშნავად, რომელიც დევს სამყაროს საფუძველში და რომლის ცნებაც, შესაბამისად, უნდა გახდეს სამყაროს ფილოსოფიური შესწავლის ამოსავალი წერტილი). რა ნაკლი გააჩნია ფილოსოფიურ მიდგომას, როდესაც ჭეშმარიტს არ გავიაზრებთ როგორც აბსოლუტურ პიროვნებას, როგორც სუბიექტს. ამგვარი გააზრებისას არ იქნება საშუალება, რომ ჭეშმარიტმა შეიმეცნოს თავისი თავი. ჰეგელს აუცილებლად მიაჩნდა, რომ ჭეშმარიტი უბრალოდ კი არ იყოს საწყისი, არამედ მან უნდა შეიმეცნოს თავისი თავი, გაცნობიეროს, რომ იგი არის საწყისი. ჭეშმარიტის გააზრება კი მხოლოდ როგორც სუბსტანციისა, და არა სუბიექტისა, როგორც ეს იყო სპინოზასთან, ამგვარი თვითშემეცნების პირობას არ ქნის. კუნო ფიშერ განიხილავს რა ჰეგელის დებულებებს, სამართლიანად შენიშნავს: „ამგვარი ნაკლოვანება ახასიათებდა სპინოზას მოძღვრებას, ერთიანი სუბსტანციის მის პრინციპს, რომელიც თავისი დედაარსიდან გამორიცხავდა თვითშემეცნებას და მასთან ერთად ყოველი შემეცნების შესაძლებლობას“.¹³ ასე უნდა გავიგოთ ჰეგელის დებულება: „თუკი ღმერთის გაგება, როგორც ერთადერთი სუბსტანციისა (ითვლება, რომ აქ ჰეგელს მხედველობაში ჰყავს სპინოზა – ა. ბ.)¹⁴ აღაშფოთებდა იმ ეპოქას, რომელშიც ეს განსაზღვრება იყო გამოთქმული, ამის მიზეზი ნაწილობრივ მდგომარეობდა იმის ინსტინქტურად გაცნობიერებაში, რომ ამ დროს თვითცნობიერება დაიკარგა, იგი ვეღარ იქნა შენარჩუნებული“.¹⁵

ჰეგელი აღნიშნავს ამ დაპირისპირებას სპინოზასთან. იგი აღნიშნავს, რომ ცოცხალი სუბსტანცია, რომელიც არის სუბიექტი, არის ნამდვილი ყოფიერება, იმდენად, რამდენადც ის არის თავისი თავის მუდმივი განმტკიცებულებების მიმართული მოძრაობა. ხოლო ეს წინაპირობა მიიღწევა თავის თავში ჩაღრმავებით, რეფლექსიით (რეფლექსია არის ფილოსოფიური ტერმინი, რომელიც აღნიშნავს აზროვნების მობრუნებას თავის თავისაკენ, როცა მოაზროვნე შეიმეცნებს თავის თავს და თავისი აზროვნების სვლას).

ჭეშმარიტი არის მხოლოდ ეს და არა რაღაცა პირველადი ერთიანობა, ან უშუალო ერთიანობა, როგორც ასეთი. პირველადი, უშუალო ერთიანობის ქვეშ ჰეგელი გულისხმობს სუბსტანციის სპინოზისეულ გაგებას და უპირისპირებს მას თავის გაგებას, რომლის მიხედვითაც სუბსტანციის ერთიანობა უნდა გავიგოთ როგორც შედეგი იმისა, რომ იგი ახდენს რეფლექსიას თავის თავზე და განამტკიცებს თავისი თავის სუბსტანციად ყოფნას. ამ მოძრაობის უნარი კი შენსევე სუბიექტს და ამიტომაც სუბსტანცია უნდა გაგებული იქნეს როგორც სუბიექტი. რა შეიძლება იყოს სუბსტანცია, ჭეშმარიტი, საწყისი თუკი მას უნდა ახასიათებდეს ზემოთ ჩამოთვლილი თვისებები? ჰეგელის პასუხი ერთიანია: „...ის, რომ სუბსტანცია არის სუბიექტი, გამოთქმულია წარმოდგენაში, რომელიც აბსოლუტურად აცხადებს გონს – ეს არის ყველაზე ამბულბული ცნება, და ამასთან ცნება, რომელიც ეკუთვნის ახალ დროს და მის რელიგიას“ („გონი“ აღნიშნავს ობიექტურად, ადამიანისგან დამოუკიდებლად, არსებულ აზრს. ჰეგელი მიიჩნევდა, რომ აზრი განხორციელებულია სამყაროში და მას, ამ ობიექტურად არსებულ აზრს უწოდებს „გონს“. მისგან განსხვავდება აზროვნება, რომელიც მოაზროვნე ადამიანის სულიერი ცხოვრების ნაწილია).

ჰეგელი უყენებს, რომ გონი არის სწორედ იმ თვისებების მატარებელი, რომელიც, მისი აზრით, აუცილებელია სუბსტანციისათვის. მხოლოდ გონისმიერი არის სინამდვილე, იგი არის დედაარსი ანუ თავისთავში არსებული. თავისთავში არსებულს აქ რომ ამბობს ჰეგელი, აქ, ფაქტურად, იხსენიებს იმ მოთხოვნას, რომელსაც დეკარტი და სპინოზა შემდეგში უყენებდნენ სუბსტანციას – რომ მისი არსებობისათვის მას თავისი თავის გარდა სხვა რამ არ უნდა სჭირდებოდეს. ამასთან ჰეგელი ხაზს უსვამს შემდეგ გარემოებას: გონი უნდა იყოს ასეთი თავისთვისაც, ე. ი. იგი უნდა იყოს ცოდნა გონისმიერის შესახებ, ცოდნა თავის თავის, როგორც გონის შესახებ.

¹²Гегель, соч., т. IV, 1959, с.9.

¹³Куно Фишер, История..., т. VIII, полутом, с.222.

¹⁴Гегель, соч., т. IV, (примечание 3).

¹⁵Гегель, соч., т. IV, с.9.

ამრიგად, გონი, როგორც სუბსტანცია, აკმაყოფილებს იმ მოთხოვნას, რომ სუბსტანციამ უნდა ახსნას თვითშემეცნების შესაძლებლობა. გონი, რამდენადაც იგი არის გონი, არის ცოდნა, და უპირველესად ყოვლისა, იგი არის ცოდნა თავისი თავის, როგორც გონის შესახებ. თავისი თავის ცოდნა ნიშნავს, რომ იგი თავისთავისთვის არის საგანი. საგნობრივი სტიქია არის მისი უშუალო ყოფიერება. ეს არის საგნები, რომლებშიც გონი ახდენს რეფლექსიას, ე. ი. პოულობს იქ თავის თავს. ასეთია სუბსტანციის ცნების პეგელისეული მონახაზი, რომელიც თელი მისი მოძღვრების პროგრამას შეადგენს. იგი უნდა იყოს თავისთვის დამდგენელი მოძრაობა. ამ მოძრაობის შედეგი უნდა იყოს ის წინასწრობა, და ერთიანობა, რომელიც უნდა გააჩნდეს სუბსტანციას. თავისი თავის დამდგენელი სუბსტანცია უნდა იყოს სუბიექტი. ამგვარი სუბსტანცია-სუბიექტი შეიძლება იყოს აბსოლუტური გონი.

როგორ ადგენს სუბსტანცია თავის თავს? ის, როგორც გონი, არის თავისი თავის ცოდნა. ის ვლინდება საგნებში, რომლებშიც იგი აღმოაჩენს თავის თავს; საგნების ცოდნით იგი ახდენს რეფლექსიას თავის თავზე.

შევაჯამოთ სუბსტანციონალიზმის ჩვენს მიერ ჩატარებული კვლევა: რისთვის ხდებოდა სუბსტანციის ცნების შემოტანა და რა სახის სიძნელეები ახლავს თან ამ ცნების ჩართვას სამყაროს ფილოსოფიურ შემეცნებაში? ეს ცნება შემოიტანეს იმისთვის, რომ აეხსნათ სამყაროს ერთიანობა. სამყაროს ერთიანობა კი არის აუცილებელი წინაპირობა იმ ფაქტის არსებობისთვის, რომ ადამიანი არის სამყაროში და ეწევა იქ საქმიანობას. თვითონ ერთიანობის არსიც მდგომარეობს იმაში, რომ ყოველი საგანი თავის სრულყოფიერებაში უკავშირდება სამყაროს ნებისმიერ სხვა საგანს, ხოლო ცვლილება სამყაროს ერთ რეგიონში იწვევს ცვლილებას სხვა რეგიონში. სამყაროს ერთიანობა, რომელიც უშუალოდ ეძლევა ადამიანს, რომელსაც ემყარება მისი ყოველდღიური საქმიანობა საჭიროებს გააზრებას და დაფუძნებას. უნდა გაირკვეს თუ რა არის საფუძველი ამ ერთიანობისა, საგნების ის ერთიანი ძირი, რომელიც განაპირობებს, რომ სამყარო არსებობს როგორც საგანთა ერთობლიობა. სწორედ ამგვარი ერთიანი ძირი, სამყაროს ერთიანობის საფუძველი გააზრებული იყო როგორც სუბსტანცია.

გააზრების პირველი ცდები ანტიკურ ფილოსოფიაში მდგომარეობდა იმაში, რომ ეს საერთო ძირი, საერთო საფუძველი, გაგებული იყო მისი პირდაპირი მნიშვნელობით – როგორც ნივთიერება, რომლისგანაც წარმოიშენენ სამყაროს ყველა ძირითადი რეგიონები და ყველა საგნები. საკითხის ამგვარი დაყენების გულუბრყვილობამ მალე იჩინა თავი. შეუძლებელია ისეთი ნივთიერების მოძებნა, რომელიც დასაბამს მისცემდა ყველა ჯურის საგანს – ფიზიკურს, სხეულბრივს თუ სულიერს.

ახალი დროის ფილოსოფიაში ეს გულუბრყვილობა უკუგდებულ იქნა და სუბსტანცია გაიაზრეს როგორც უნივერსალური საგანი, ხოლო სამყაროში არსებული მრავალგვარი განსხვავებული თვისებები და მათი ცვლილებები გაგებულ იქნა როგორც ამ უნივერსალური საგნის მდგომარეობები. სამყაროს ერთიანობაც ეფუძნებოდა სწორედ სუბსტანციის ამგვარ გაგებას.

სუბსტანციის ცნების ამგვარი გაგება წააწყდა აგრეთვე დიდ სიძნელეებს. უმთავრესი ის იყო, რომ მან ჩამოაყალიბა სამყაროს ყოფიერების ლინეარული მოდელი. ყველა ცალკეული საგანი თავისი თვისებებით და ცვალებადობებით განლაგებული იყო ერთ ხაზზე, როგორც სუბსტანციის მოდუსები. ხდებოდა ერთდროული პოსტულირება სუბსტანციისა და მისი მოდუსებისა. სამყაროს სურათი, რომელიც ყოფიერების ამგვარ მოდელზე იყო დაფუძნებული ვერ აგვიხსნიდა სამყაროს რეალურ მდგომარეობას – საგანთა და საგანთა ჯგუფების განსხვავებას სტრუქტურის სირთულის მხრივ, მათ ურთიერთდამოკიდებულებას დროის სხვადასხვა მონაკვეთებში.

ამას მოჰყვა ისიც, რომ ინდივიდუალციის პრობლემა თითქმის დავეინროვდა, იგი დაიყვანებოდა ცალკეული საგნებისა და სუბსტანციის მიმართებაზე. განზე დარჩა სუბსტანციისა და მთლიანად სამყაროს მიმართების საკითხი, მიმართებისა, რომელიც აგვიხსნიდა სამყაროს ყველა საფეხურის აუცილებლობას და მის განსაზღვრულობას სუბსტანციის მიერ.

შეგვლება მოგვცა ამგვარი შეზღუდულობის დაძლევის ვარიანტი. უპირველესად ყოვლისა, მას მიაჩნდა, რომ ფილოსოფიამ კი არ უნდა მოახდინოს საწყისის, სუბსტანციის პოსტულირება. სუბსტანცია უნდა იყოს სუბიექტი, რომელიც თვითონ შემეცნებს თავის თავს საწყისად და დაადგენს ამ გზით თავის სუბსტანციონალიზმს. ფილოსოფია არ ახდენს საწყისის პოსტულირებას. საწყისი თვითონ ადგენს თავის თავს სუბსტანციად. ფილოსოფია აღწერს იმ გზას, რომელსაც თავისი საწყ-

ისი თავისი თავის სუბსტანციად დადგენაში, ეს გზა არის სამყაროს განვითარების, მისი სხვადასხვა რეგიონების ფორმირების პროცესიც.

ამრიგად, გაიშალა სუბსტანციის, აბსოლუტური გონის დამოკიდებულება მთელი სამყაროსადმი, მისი სხვადასხვა სტრუქტურული ერთეულებისადმი. მაგრამ დამოკიდებულება გამოიხატა იმაში, რომ ყველაფერი, მთელი სამყარო შთანთქა ამ ზოგადმა, აბსოლუტურმა სანყისმა. ერთეულმა, ცალკეულმა დაკარგა ყოველგვარი დამოუკიდებელი მნიშვნელობა. იგი იქცა მხოლოდ საფეხურად ამ ზოგადი კანონზომიერების განხორციელებაში. განსაკუთრებით მტკივნეული გამოდგა ამგვარი მიდგომა ადამიანური რეალობისათვის. ისტორიული პიროვნებები, რომ აღარაფერი ვთქვათ ჩვეულებრივ ადამიანებზე, განიხილებოდნენ როგორც მარიონეტები, რომელთა დანიშნულება მხოლოდ ის არის, რომ დაიკავონ წინასწარგანსაზღვრული ადგილი აბსოლუტური იდეის თვითშემეცნებისკენ მსვლელობისას.

სწორედ ეს გარემოება ინვევდა და ინვევს შვედელის ფილოსოფიის კრიტიკოსთა გულსწყნარობას, როგორც რეაქცია შვედელის აბსოლუტიზმზე; მეცხრამეტე საუკუნის ბოლოს გაჩნდნენ ფილოსოფიური მოძღვრებები, რომლებმაც წინა პლანზე წამოიწიეს ცალკეული, ერთეული პიროვნებების ღირებულება. ამ მოძღვრებების საფუძველზე მეოცე საუკუნეში ჩამოყალიბდა ეგზისტენციალისტური ფილოსოფია, რომელიც მთლიანად მიეძღვნა ადამიანის არსებობას, სამყაროში მისი ბედის კვლევას.

ამრიგად, სუბსტანციის ცნების ჩამოყალიბება ხდებოდა ორი უკიდურესი სიძენის შიგნით. თუ სუბსტანციას გაიაზრებდნენ როგორც უნივერსალურ საგანს, ხოლო ცალკეულ საგნებს როგორც მის მოდუსებს, მაშინ მიიღებდნენ სამყაროს არსებობის ლინეარულ მოდელს, როდესაც მთელი სამყარო თავისი სხვადასხვა რეგიონებით ერთგვარად იყო გაგებული, როგორც სუბსტანციის ერთგვაროვანი, ტოლფასი მოდუსების ერთიანობა.

თუ სუბსტანციას გაიგებდნენ როგორც ზოგად სანყისს, რომელიც თავად არის აქტიური და თავის თავის დამდგენი, სამყაროს მთელი მრავალფეროვნება გაიგებოდა როგორც ამ მოძრაობის საფეხურების განხორციელება. მაშინ ეს ზოგადი სანყისი მთლიანად შთანთქავდა ყველა ცალკეულს, კერძოს. ისინი კარგავდნენ ყოველგვარ დამოუკიდებელ მნიშვნელობას.

ასეთ სიძენეებს აწყდებოდა სამყაროს მთლიანობის, ერთიანობის ახსნა სუბსტანციის მეშვეობით. ამდენად, გასაგებია ის ამბოხება, რომელიც თანამედროვე ფილოსოფიაში დაიწყო ტრადიციული სუბსტანციონალიზმის წინააღმდეგ. მით უმეტეს, რომ თანამედროვე ეპოქამ წამოჭრა ახალი, მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელი მტკივნეული საკითხები. მან მოითხოვა სამყაროს ერთიანობის ახლებური გააზრება სუბსტანციის ცნების გარეშე. სამყაროს სუბსტანციონალიზტურმა ახსნამ შვედელის ფილოსოფიაში ამოწურა ის შესაძლებლობები, რომლებიც ჩადებული იყო მასში. თანამედროვე ეპოქა ცდილობს ახსნას სამყაროს ერთიანობა სუბსტანციის ცნების შემოყვანის გარეშე. გაბატონებულია ანტი-სუბსტანციონალიზტური მიმართულებები.

(ბაბრძილა იქნება)

GEORGE F. MCLEAN

THE ROLE OF IMAGINATION

ჯორჯ მაკლეინი, ფილოსოფიურ მეცნიერებათა დოქტორი (ვაშინგტონი), ამერიკის კათოლიკური უნივერსიტეტის პროფესორი, ამავე უნივერსიტეტთან არსებულ კულტურის ღირებულებათა ფილოსოფიური კვლევის საბჭოს თავმჯდომარე. ასზე მეტი სამეცნიერო პუბლიკაციის ავტორი (აშშ-სა და საერთაშორისო ყურნალებში), მრავალი საერთაშორისო კონფერენციისა და სემინარის ორგანიზატორი.

Method

In turning to the study of the symbol and its role in the development and appreciation of cultures and identities in the new human experience called globalization we find ourselves at the juncture of objectivity and subjectivity. This juncture is both personal and historical. Personally it is a point at which global interchange forces us to look at ourselves as well as at other persons and peoples and to do so not merely as so many objects, but as possessed of the properly human powers of self-determination that constitute unique self identities. Historically, it is a point at which we become newly aware of how this self-definition is not only an arbitrary choice, but the response to the ecological and economic context as well as to the political and informational influences. Through these have been formed the cultures and civilizations in and by which we see and interpret, suffer and succeed. Here we would like first to apply Martin Heidegger's method for situating the juncture between objectivity and subjectivity at which we stand and to understand this juncture more deeply by a study of the imagination as a human capacity foundational to the understanding the nature of the symbol as situated as well at the meeting of spirit and matter.

Heidegger points out that at each major crisis in human civilization people are forced to choose the terms in which they will respond. For ages after these terms receive attention, while alternate factors are left relatively unattended. Hence traditions form in philosophy which are echoed in the manner of interpreting and responding to future crisis; this is what we know, it is in this that we are experienced; hence it is in such terms that we struggle and survive.

In the confusion of ancient Athens which killed even its Socrates, Plato chose to look not inward with the sophists, but outward to separated ideas as objects above man by which to guide the life of the polis.

Descartes Dichotomy

Modernity began with a radicalization of this objective reason turning it into a rationalism. All that was not clear and distinct was put under doubt, erased in order to achieve Locke's blank tablet or smashed as a idol according to Beacon. All became an epistemological object, even the self. Kant heightened the importance of the categories of the mind. As these needed to be universal and necessary the uniqueness and hence the freedom of the person were sacrificed in favor of scientific structures. Man could be autonomous, but only in obedience to the one and same categorical imperative. It was not long before all would be systematized by Hegel and turned into totalitarian ideologies that recognized neither freedom nor identity.

Our present generation now faces challenge of recuperating from this excess emphasis upon abstract objectivity. According to Hiedegger's model this means stepping back to

25446



recuperate the subjectivity that was left undeveloped by Plato. Promising recent avenues to this can be seen in the discovery of intentionality by such diverse traditions as those of Wittgenstein and Husserl. But just as objectivity without subjectivity led to a scientific depersonalization of human kind – to “the mass man” – similarly subjectivity without objectivity would lead to a solipsistic subjectivism. Where all is relative to the particular person or people, these are thereby isolated from one another. This loss of meaning may be the reason why the present state of philosophy has no other name than the relative terms, “post modern”.

We find ourselves then in a dilemma. We need not less of reason but more than is offered by the necessitated concepts of science without freedom. We need the creativity of a mind and initiative of heart which adds to matter the wisdom of the spirit; yet this human spirit must be immersed in matter and time which it is able to shape and transform. Neither machine nor spirit, neither beast nor angel, but properly human, we create and live in terms of symbols that are more inclusive than concepts and more physical than ideas, yet more exalted than sensation. What are these, and what in the human make up enables us to generate them?

In search of an answer to this problem I would like to turn to Aristotle. His *de anima* is constituted of his studies regarding not only the non-living physical (*physis*), nor what is not essentially trans physical (*metaphysics*), but that range of life from vegetative and sensitive which depend essentially on matter to the intellectual life not thus dependent. It is just at this meeting of the material and the non-material in what is simply neither but rather uniquely human, that we find first Aristotle's discussion of the imagination and later on an enriched metaphysical basis its role in personal and cultural identity. It is to these that I would turn in order to lay some groundwork for the treatment of symbol. This will be extended to a consideration of the role of the imagination in the first and third critiques of Kant in order to illustrate further its role in the aesthetic as contrasted to the aesthetic order.

THE IMAGINATION IN GREEK PHILOSOPHY OF FORM

The Term

“Imagination” should be traced, of course, to its Latin equivalent *imaginatio*, whose root, *imago*, had meant a copy or likeness. In Virgil and Cicero this was used broadly for a statue, signet or spirit, but Cicero gave it also the more technical and psychological meaning of “an image of a thing found in the mind, a conception, a thought, an idea.”¹

In this the Latin reflects the Greek term *eikon*, meaning image or copy. Hence, etymologically imagination corresponds to the Greek, *eikasias*, coming from *eiko*, “to be like.”² The Greek had also the term *phantasia* from *phaino*, “to appear or to be apparent.” This was derived, Aristotle notes, from *phaos*, or light, which enables one to see.³ Neither *phantasia* nor *eikasias* originally referred to anything on the part of the subject rather than on the part of the object. However, through Democritus' clarification of the distinction between sensation and its stimulus, there arose a greater consciousness of the work of the subject in imagining. From the time of Aristotle this was reflected in the technical use of *phantasia*, rather than *eikasias*, in discussions of the process of knowledge. Hence, though ‘imagination’ can be traced etymologically to the more objective *eikasias*, its meaning corresponds more properly to *phantasia*, as expressing a process of the soul or *psyche*.

¹ *Harper's Latin Dictionary*; and Livingston Welch, *Imagination and Human Nature* (Cambridge: Severs, 1935), pp. 25-26.

² M. D. Bundy, *The Theory of the Imagination*, pp. 11-12.

³ *De Anima*, III, 3. Cicero would translate *phantasia* by the technical stoic term *visum*, meaning an individual impression or grasp by the mind rather than a power of the mind (Welch, p. 25).



Plato

The imagination appears throughout the works of Plato according to the contexts of the various dialogues. Of the four levels of human knowledge, the *Republic* places *eikasia* as the lowest level of knowledge where images are treated. Its limitations suggest the prison-house in his allegory of the cave. In the *Phaedo*, imagination appears in the context of remembering that which had been known by the *nous* in a better and higher life.

Images here are taken in the objective sense of that which stimulates the mind; they can be either intellectual images concerned with universal meanings or sense images related to particulars. In the *Sophist*, Plato would seem to suggest that God creates not only the concrete objects, but their images.⁴ This raises the issue of art: "Shall we not say that we make a house by the art of building, and by the art of painting make another house, a sort of man-made dream produced by those who are awake?" And, if so, do we make our particular dreams by revelation (to which he refers in another context, *Timaeus* 71E) by reason or by some mixture of sensation and opinion?

In brief, though Plato introduced many elements relating to the imagination in various contexts, he did not take up a direct discussion of the imagination itself; this remained to be contributed by Aristotle. He treats the nature of the imagination in his work on the *Soul* (*De Anima*), and its role in various aspects of human life in his works: *Rhetoric*, *Memory and Reminiscence*, and *Dreams*. His systematic approach in *De Anima* locates this power in relation to the other human faculties and provides some controlled insight into its nature and distinctive capabilities. Here we shall treat first the soul as the foundation of the imagination, then its special independent and creative character, and finally its role in relation to thought, practice and art.

Aristotle

Substance. After surveying alternate opinions in Book I of the *De Anima*, Aristotle begins in Book II the positive work of constructing the science of the soul by treating it in terms of First Philosophy. In this light, the soul is the first act or substance of a natural body which potentially has life. By laying down this substantial basis, Aristotle distinguishes the soul from things which exist in, or as functions depend upon, others. He thus provides for the basic autonomy and uniqueness of persons in themselves and opens the way for an understanding of that uniqueness in action which can be called creative.

A first and basic characteristic of the moral subject and, indeed, of any substance is that it has its identity in its own right rather than through another. Only thus could a human being be responsible for one's action. Without substances with their distinct identities, one could envisage only a structure of ideals and values inhabited, as it were, by agents without meaning or value. In this light, the task of moral education would be merely to enable one to judge correctly, according to progressively higher ideals. This, indeed, would seem to be the implicit context of Kohlberg's focus upon moral dilemmas, which omits not only the other dimensions of moral development, but this personal identity as well. Aristotle points instead to the world of persons realizing values in their actions. In their complex reality of body, affections and mind, they act morally and are the subjects of moral education.

Secondly, as the basic building blocks in the constitution of a world, these individuals are not merely undetermined masses. As the basic points of reference in discourse and the bases for the intelligibility for the real world, these individuals must possess some essential determinateness and be of one or another kind or form. The individual, then, is not simply one unit indifferently contrasted to all others; he or she is a being of a definite in this case, a human — kind, relating in a distinctively human manner to other beings, each with their own nature or kind. Only thus can one's interior senses, such as the imagination, as well as one's life in the universe, have meaning and be able to be valued.

⁴Bundy, pp. 265-67; Welch, pp. 28-29.



Thirdly, being of a definite kind, the individual has its own proper characteristics and is able to realize a specific or typical set of activities. These activities derive from, or are "born of" (from the Latin, *natus*), the specific nature of the thing. The determination of what activity is moral and of the role to be played in this by the imagination will need to include not only the good to be derived from the action, but respect for the agent and his or her nature.

Levels of Life. This work of First Philosophy, in laying down the general substantial basis, grounds the autonomy and uniqueness of the person and, hence, of his or her actions. This is essential, but not sufficient, in order to understand the human person. The science of the soul must proceed to identify the distinctive nature of this substance which is the soul, its various levels and its relation to the body. For this, Aristotle employs an inductive approach, examining the actions of the person and deciphering through them the nature of the soul as living at the level of plant, animal or human life.

This reasoning follows a number of steps, beginning where possible from the object attained by a particular type of life activity, for the level of the object defines the level of the activity. This, in turn, shows the level of the power from which the actions come. Finally, the level of these powers or faculties manifests the level of the soul to which they pertain. For example, from acts of speech one can learn that the agent has the power or faculty of speech and, in turn, that his or her soul is of a rational nature. (Note that it is not the faculty which acts, but the substance: it is not, e.g., the intellect that judges, but the person who judges by his or her intellect.)

On this basis, it is possible to distinguish in a general manner three levels of objects: e.g., food as the object of the power of nutrition food, color as an object of the senses and natures as objects of the intellect, as well as a corresponding three levels of soul. We should be able to learn about the imagination by seeing how Aristotle situates it in relation to these three.

The Independent Character of the Imagination

Within the threefold distinction of levels of life, Aristotle locates the imagination on the second or sense level, rather than in the first or physical level of life. There is a peculiarity to the imagination, however, which we shall see constitutes both its strength and its weakness: namely, the imagination does not have a proper object; by itself it does not know any external thing. Instead, it works upon the object of sensation to generate an image: it is "that in virtue of which an image arises in us."⁵ Hence, in order to delineate the nature of imagination, Aristotle proceeds not by way of its object, but rather by contrasting it to intelligence above and sensation below. He carries out this procedure deftly, opening thereby a broad field of human creativity which, in some broad ways, corresponds to Sartre's notion of the hole in being required for freedom.⁶

First, he contrasts the imagination to the level of intelligence, which consists of science, prudence and opinion. Having the least firm grasp on truth, opinion is the lowest dimension of the intelligence and, hence, is most proximate to sensation. Thus, Aristotle's first step in delineating the realm of the imagination is to contrast it to opinion in two ways.

(1) Whereas opinion is directed toward truth and, hence, does not leave us free, imagination "lies within our own power whenever we wish (e.g., we can call up a picture . . . by the use of mental images)."⁷ Imagination, then, is especially dependent upon the will and hence is more fully at the disposition of the person.

(2) Our opinions are what we really incline to hold. Hence, if we opine something to be threatening, we become frightened, and the like. In imagining, however, we need not consid-

⁵ *De Anima*, III, 3, 428a 1.

⁶ J. P. Sartre, *L'imaginaire* (Paris, 1940), p. 26; *The Psychology of the Imagination*, B. Frechtman, trans. (New York: Washington Square Press, 1948).

⁷ *De Anima*, III, 3, 427b 17-22.



er ourselves involved, but can "remain unaffected as persons who are looking at a painting of some dreadful or encouraging scene."⁸

In imagination, then, though we are on a lower level of consciousness than opinion, we retain a greater degree of independence or autonomy than in opinion, both as regards the object and as regards our affective reactions.

Having described, as it were, the upper limits of imagination by contrasting it with opinion, Aristotle next proceeds to establish the lower limits of imagination by contrasting it to sensation in three ways.

(1) As with the contrast to opinion, once again imagination is marked by a special degree of autonomy. Whereas sensations such as sight are always subject to reality and remain in a potential state until they receive a form, imagination carries its own forms within it and, hence, is simultaneously both in act and in potency: it is always determined even though not always fully in act. This independence vis a vis the object appears also in terms of duration, for whereas sensation must cease when the object is no longer present or, e.g., one's eyes are closed, imagination can continue to function.

(2) If the task of knowledge is considered in realistic terms, however, such independence can also appear to render the imagination less perfect. Whereas sensation is always true, the autonomous character of the imagination means that it is less determined to the environment. In this sense, it is frequently or even "for the most part" false. Thus, imagination approaches imperfect or unclear sensations which enable us to say only "it seems that . . ."

(3) Conversely, however, it is in just such difficulties of sensation that the imagination, by testing out and comparing alternate possibilities and combinations, can aid sensation to achieve greater surety. Performing some of the steps delineated by Francis Bacon and developed subsequently with endlessly augmenting sophistication, it repairs and improves imperfect sensation.

From Aristotle's deft delineation of the imagination through its contrast to opinion and sensation, there emerges a curiously independent dimension of the person. From the point of view of a realistic epistemology, this independence can be read as a weakness, inasmuch as the imagination is not bound to the external object. However, it uses this weakness to remain not merely in a potential state, but in one which is always informed and ready — as it were, on low alert. Further, it can continue to work on things after they are no longer present to the senses. Finally, without being captivated emotionally by the situation, it can work aggressively and with some independence to make up for the limitations of the senses.

The Creative Character of the Imagination

This enables Aristotle to move to a proper definition of the imagination and above all to open the road to an appreciation of its creative character, which already had been foreshadowed in the special degree of objective and subjective freedom that distinguished it from opinion and sensation. This he does in a number of steps, each of which points in the direction of the autonomy introduced above.

While remaining on the level of sensation, each step liberates the imagination progressively from domination by the senses. Thereby is established an interiority of nature and of operation which approximates on the sense level the creative life of the spirit.

The first step in this liberation follows from what has been said above, regarding imagination as a special type of knowledge. It is not a transitive or objective act with its own distinct object in a reality beyond itself. Instead, it concerns the product of sensation of which knowledge it is a further elaboration; its finality is, if anywhere, within itself. The knowledge in which imagination consists is a movement resulting from sensation:

When one thing has been set in motion another thing may be moved by it, and imagination is held to be a movement and to be impossible without sensation, it concerns only

⁸ *Ibid.*, 23-24.



things experienced [object] and belongs only to those who have sensation [subject].

Since imagination is dependent upon sensation, it cannot be the first movement, which is the sensation itself, but is a derivative movement: it is a movement of a movement. Its becoming or development is situated properly within the order of knowledge itself with no fixed point outside.

Imagination then is the very flow of consciousness, a *fluxus* within higher or perfect animals with the power of sensation. The flow is composed of relations between contrary notions derived from the senses. The process of relating them implies "a subject beyond the contraries capable of bearing them"¹⁰ and appreciating their relations as such. The life of the imagination is, then, one of dialectical movement, and the faculty of imagination is the power or capacity had by the soul to execute this movement.

Secondly, inasmuch as imagination depends upon sensation and cannot surpass what has been received by the senses, properly it is knowledge on the sense level. Nevertheless, it differs from the work of the external senses or the other internal senses (common sense and memory) in that it works not only to receive or remember what has been received, but to elaborate and undergo many images, both true and false. It is this active character (*poiesis*), rather than receptive character, which distinguishes the imagination and provides the basis for its creative contribution. To understand this further, we need to consider to what this active power is applied.

Aristotle approaches this in terms of error: what is it in the senses which makes possible deviation from or progress beyond the external reality which he considers normative. He notes that error is excluded when the proper sensible (e.g., white) is present but becomes increasingly possible when imagination concerns the accidental sensible (*this* white) or the common sensible (the *movement* of this white). Here the problem lies not in the work of the imagination itself but in the complexity of the sensible, which is derived from sensation and initiates the movement of the imagination.

To see how and in what sense this opens the possibility of multiple relations, including some which are erroneous, one must consider what this movement concerns. Sensation receives from material things form without matter:¹¹ sensation concerns the forms of material things. Imagination goes beyond this: "Images are like sensuous contents except that they contain no matter."¹² By not focusing upon matter, but being concerned only with pure sensible forms, the imagination is freed from the sources of its forms and their conditions. It is able instead to interrelate forms purely according to their internal content. One might call this error if one is focused upon knowledge of the concrete situation. Otherwise, it is liberation from the concrete and actual, an opening to the full range of the possible dialectical interrelations of available forms.

Thirdly, having thus freed the imagination from determination by or to any external object, our horizon can shift radically. What becomes of interest is not correspondence to an object, but the fruit which is produced by the work (*poiesis*) of the imagination. This is precisely the image or phantasm as a form or complex of forms. As M.-D. Philippe keenly observes, in this context the issue is no longer one of subject and object, as in Aristotle's analyses of levels of consciousness which was directed toward identifying the ontological level of the living substance or soul. Instead, the focus is now upon the productive exercise of the imagination itself. Being without object, this has no final cause; consequently, it must be understood only in terms of the efficient cause. This constitutes in the human person a unique combination of freedom, at least to the degree that freedom can be understood in terms of indeterminateness and of action, at least on the sense level. This combination of freedom and productive action rightly is called creativity.

⁹ *Ibid.*, 428b 10-11.

¹⁰ M.-D., Philippe, "Phantasia in the Philosophy of Aristotle," *Thomist*, 35 (1971), 14-15.

¹¹ *De Anima*, 8, 431b 29.

¹² *Ibid.*, 432a 9.



This is not to say that there will not be combinations of these two on the higher level of intellect and will; later philosophers may extend the term 'imagination' to that level. For the medieval Aristotelian school, however, with its strong sense of the reality of the physical universe, the incarnation of spirit and the unity and integrity of the person, it will remain important to identify the creative capacity of the material or sense level as it reaches toward the spirit. This capacity will be crucial to the integration of the human person and to creative action in society.

Aristotle himself traces the basic lines of this role in other parts of his *De Anima*, as well as in his works on memory, dreams and rhetoric. We shall draw upon these while extending our horizon also to the medieval development of Aristotelianism on the basis of an enriched notion of the person and of being within the Christian philosophical horizon. Here we shall focus briefly on three roles of the imagination in relation, namely, to concept formation, to affectivity and to art, i.e., to the orders of theory, praxis and aesthetics.

THE IMAGINATION IN MEDIEVAL PHILOSOPHY OF EXISTENCE

As our interest is especially the role of the imagination in the creation of human identity and culture, it is important to move beyond Aristotle who first gave a scientific structure to Western philosophy and his philosophy of form which first gave scientific structure to Western philosophy to medieval thought and its philosophy of existence, and thence to Kant, who perhaps more than any other structured the modern mind.

The first is the impact of Christianity upon Western philosophy. One of the nuclear elements of this impact was to deepen the sense of being, that is, of what it means 'to be.' Because the Greeks presupposed that matter had existed always, the horizon of their sensibilities extended as far as the forms according to which matter was of this, rather than that, type. Hence, for Aristotle the most manifest realities were things precisely as changing from one form to another; he analyzed these in his *Physics*. Hence, in the *Metaphysics* his search for the richest manifestation of being sought out the substance according to which a thing was constituted in its own right. This was primarily a search for being as autonomous (*autos*);¹³ 'to be' meant primarily to be itself, identity or unity. In this sense, one can gauge the importance of independence, which shaped his analysis of imagination as described above. But is independence as rich a notion as freedom?

If there were limitations to the project of Aristotle — if in the future the notion of being needed to be deepened in radically new ways in order for a new sense of freedom to be opened — this would require radical development of the fundamental horizon of the Western mind. This is precisely what took place under the impact of Christianity. By applying to the Greek notion of matter their Judeo-Christian heritage regarding the complete dominion of God over all things, the Christian Church Fathers were able to open human consciousness to the fact that matter too depended for its reality upon God. Thus, before Plotinus, who was the first philosopher to do so, the Fathers already had noted that matter, rather than simply being considered eternal, needed also to be explained.¹⁴

As a result, the horizons of human sensibility were vastly expanded and deepened. It was no longer merely the Greek question of how beings had this, rather than that, form, or even of the identity of a being in contrast to all others; it became the much more radical issue of being as existing, rather than not existing. Quite literally, "To be or not to be" had become the question.

For human beings with self-awareness and will, this meant consciously to assume and to affirm one's existence, and, hence, to be and to act freely. What are the characteristics of this

¹³ Aristotle, *Metaphysics* VII, 4 1029b 13. A mark of substance is "What is said to be *propter se*."

¹⁴ G. McLean, *Plenitude and Participation: The Unity of Man in God* (Madras: The University of Madras, 1978), pp. 53-57.



newly appreciated freedom? First, self-affirmation is no longer simply a choice of one or another type of object or action as a means to an end, but a radical self-affirmation of existence itself. Secondly, self-consciousness no longer is simply self-directed after the manner of Aristotle's absolute "knowing on knowing"; instead, the highest consciousness knows all that it creates, and more limited instances of self-awareness transcend themselves in relations with others. Finally, this new human freedom is an affirmation of existence as sharing in Love Itself, the creative and ultimately attractive divine life — or in Indian terms, 'Bliss' (*ananda*).

This new sense of being and of freedom reflects the radical character of the Christian mysteries. Expressing far more than a transition from one life-style to another, they are based in Christ's death and resurrection to new life. Hence, Christian baptism is a death to the slavery of selfishness and a rebirth to a new life of service and celebration with others. This is carried out by divine grace but is no less a radically free option for life on one's own part; this is the new life of freedom. This means, of course, combating evil in whatever form: hatred, injustice and perhaps especially, the oppression of freedom; but it is not centered upon negations. Its heart is rather in giving birth in this world to the goodness of being and in bringing this to the level of human life that is marked by love and beauty.

As Aristotelian this will be still an objective, rather than phenomenological, investigation. Yet a search into this link of sense and intellect and of appetite and will based on *esse* rather than on form promises insight into how a physical symbol can bear the integrated human meaning that constitutes a culture and how this can live and evolve in the economic, political and informational conditions of our global times.

Imagination and Thought, Theory

In order to carry out his realist project, Aristotle criticized Plato's notion of remembering as the source of the content of concepts and replaced this by the process of abstraction. This was a basic turn away from any form of innate ideational content in the mind or any ability of the intellect to educe or deduce its content therefrom. On the contrary, he would insist that there is nothing at all in the intellect which was not previously in the senses in the form of phantasms. But this is the field also of the imagination that can generate phantasms or forms without matter.

All content had to be drawn from the external world by way of the external and then of the internal senses: first, common sense which shapes the initial sense presentation of the object, and then memory and imagination. The abstractive intellectual process is not one of adding, but of omitting the individuating material factors in order that its nature might be available to be grasped by the intellect without material delimitations. Thus, for Aristotle the intellectual work of reason and contemplation presupposes phantasms (and hence, the work of imagination and other internal senses); whence are abstracted the intelligible forms which figure in judgments regarding natures.

Aristotle recognizes the role of imagination in the generation of language as well, for voice is not only a matter of producing sound, but "sound *with a meaning*, . . . for which the soul must be accompanied by an act of the imagination."¹⁵

These general themes are elaborated further by Thomas Aquinas¹⁶ who is concerned not only with realism, but even more with the metaphysical unity of the human being. For this, it is important that human acts not be those of a disincarnate spirit, but always belong to the composite (Aristotle's *synolon*) of spirit and matter, soul and body. In Thomas this is ultimately the unity or identity of a unique act of existence. Hence, the internal senses do not provide merely a one time noetic conduit from the external world and senses to the intellect;

¹⁵ *De Anima*, 8, 420b 31-34.

¹⁶ Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, q. 75-86. See also his commentary on the *De Anima* (*The Soul*, J. Rowen, trans. [St. Louis: Herder, 1949]).



rather, all intellectual acts of conceptualization take place by intimate and continued reference to the phantasm. The reception of really new content via the external senses is but a small part of this intellectual activity. The work of reflection, by which we variously inspect, unfold and elaborate our ideas, is a vastly more extensive and continuing effort which is carried out in repeated reference to the phantasm. No human intellectual act takes place without an accompanying phantasm.

This has great importance for understanding the role of the imagination in knowledge. First, the relation of abstract intellectual concepts back to the phantasms opens the way for their further reference to the external source of that phantasm in the concrete individual.¹⁷ Hence, we are not caught in the dilemma faced by Kant. On the one hand, he confronted a Leibnizian rationalism without concrete content, which today would translate into systems and structures which have no place for the uniqueness and freedom of the person. On the other hand, he faced a Humean positivism without meaning, which today would convert into a clash of blind market forces, again leaving no place for authentic human concerns.

By intimately binding the distinctive work of the intellect to the phantasms in the internal senses, including the imagination, the intellect is kept open to recognizing the reality of the uniqueness of the person without being able to exhaust this. The person remains ever a mystery which must never be forgotten but always promoted.

Secondly, the imagination plays a crucial role. For, if the capacity of the human mind is limited in abstracting meaning from a phantasm, then it will be important that it have not merely one phantasm for any one act of sensation, but that its object be able to be presented in multiple manners, from many angles as it were, according to its multiple aspects and possible relations. For this, the active work of the imagination is required so that the meaning of a sense experience can continue to unfold.

Thirdly, if the mind were limited only to the number of things experienced, its ability to develop new meaning and open up new possibilities would be severely circumscribed. It is precisely here that the imagination plays its most creative role, by providing, in ever new patterns, phantasms and series of phantasms each of which opens a new possibility for insight, understanding and creative planning. This can be seen in reverse in the effect of central economic planning that is unable to take account of the multiple local circumstances or new possibilities, or of a political party which, having been in power too long, is unable to keep pace with changing times. Both are examples of the importance of imagination and, hence, of the difference it makes in human life at all levels. If all human insight is limited and time bound, then the power to vary our insights endlessly and to sketch out ever new responses to changing circumstances is central to human life.

Imagination and Action, Praxis

This is not merely a matter of speculative insight, however; it is crucial in the practical order as well. Thus, Aristotle points to a close bond between desire and imagination. Whenever there is change imagination is needed in order to know what to desire and what to avoid. This extends through the range of activities and related desires from the lower to the higher. Thus, Aristotle speaks not only of sensible imagination, but of rational imagination when it works with the intellect. At times, he calls the latter, "deliberative imagination."¹⁸

In the *Rhetoric* Aristotle considers the relation of the imagination to the emotions. Having defined pleasure as the sensation of a certain emotion, since imagination is a (feeble) type of sensation, it is tied to experiences of pleasure or its contraries. Hence, when in the act of remembering or expecting one produces an image or phantasm of what is remembered or expected, then pleasure and/or other emotions follow.¹⁹

¹⁷ R. Allers, "The Intellectual Cognition of Particulars," *Thomist*, 3 (1941), 95-163.

¹⁸ *De Anima*, III, 9-10.

¹⁹ *Rhetoric*, I, 11, 1370a 27-30.



This could be a matter of our own self-image. Aristotle notes how this can be affected, if through friendship, the love of another and the pleasure it induces "makes a man see himself as the possessor of goodness, a thing that every being that has a feeling for it desires to possess: to be loved means to be valued for one's own personal qualities."²⁰ Conversely, imagination could provide the basis for pleasure in thoughts of revenge or the experience of anger and thus push one toward imprudent actions and loss of self-control.

For this reason, control of one's imagination becomes important for the conduct of a moral life. This can be done by humans in contrast to animals precisely because humans can relate their imagination to the universal horizons of the intellect and will.²¹

This interplay of imaginative self-control and self-direction was, of course, a large part of the science of the saints developed in the Christian period as reflected in the second part of the *Summa* of Thomas Aquinas. In his dynamic existential sense of being, every apprehension is followed by an appetite or inclination on the sense and/or the intellectual level.

The control or direction of these appetites is not directly a matter of the imagination, for that does not judge good from bad or truth from error. For animals, the estimative sense discerns, in sense terms, the suitability or lack thereof of alternate courses of actions presented by the imagination.²² In the case of humans, it is the intellect which discerns what is true or false, while the will directs the actions which follow.²³ It is very important for Thomas and his tradition that this direction by man's higher or intellectual faculty be recognized and realized in practice.

Imagination and the Aesthetic, Art: Creating Identities, Personal and Cultural

In the more Platonian spiritual traditions, this has been depicted as a battle against the senses. In such works, the imagination, though not itself a choice of the physical, can figure badly. It can be seen especially as presenting attractive physical goods which then powerfully disorient the will from its focus upon higher goods. This concern was not unknown to Aristotle and is commented on by Thomas.²⁴

However, the special focus of moral development points rather in the opposite direction. As the human person has some control over his or her imagination, this can be oriented by the will. Indeed, Aristotle refers to imagination as coming from thought as well as from sense: "In fact, the organic parts dispose the passions harmoniously and sensitively, whereas imagination makes the apt disposition for desire. But the latter is engendered either by thought or by sensations."²⁵ Thus, the development of a pattern of habits and virtues becomes important for the orientation of our imagination: "The imaginations of virtuous men are better."²⁶ A well-oriented imagination can enable the intellect to appreciate the circumstances of others more concretely and work out new patterns of human action and interrelation.

To grasp the importance for moral life of the relation of habits and virtues to the imagination we should note that the work of conscience is not a merely theoretical judgment, but the development and exercise of self-possession through one's actions. In this, one's reference to moral truth constitutes one's sense of duty, for the action that is judged to be truly good is experienced also as that which I ought to do. As this is exercised or lived, patterns of action develop which are habitual only in the sense of being repeated. They are modes of activity with which we are familiar. In their exercise — along with the coordinate natural

²⁰ *Ibid.*, 1371a 19-22.

²¹ *Nic. Ethics*, H 8 1147b 4-5.

²² *Summa Theologica*, I, 81, 3 ad 2.

²³ *Ibid.*, 82, 3 ad 2.

²⁴ *De Anima*, III, lect. 15, 819.

²⁵ *The Motion of Animals*, 8, 702a 19.

²⁶ *Eud. Ethics*, B 1, 1219b 24.



dynamisms they require — we are practiced, and with practice comes facility and spontaneity. These constitute the pattern of our life — its basic, continuing and pervasive shaping influence. For this reason, they have been considered classically to be the basic indicators of what our life as a whole will add up to or, as is often said, of what we will “amount to.” Since Socrates, the technical term used for these specially developed capabilities is ‘virtues.’

It is possible to trace abstractly a general table of virtues required for particular circumstances in order to help clarify the overall terrain of moral action. As with values, however, such a table would not articulate the particulars of one’s own experience, exhaust the inventiveness of one’s imagination, or dictate the next steps in one’s project toward personal realization with others in relation to the Good. This does not mean, however, that such decisions are arbitrary; conscience makes its moral judgments in terms of real goods and real structures of values and virtues. Nevertheless, through and within the breadth of these categories, it is the person who must decide. In so doing one molds progressively his or her unique store of virtues. No one can act without courage and wisdom, but each exercise of these is distinctive and typically one’s own. Step by step, they shape the flow of the imagination and the set of habits which I draw upon and apply the imagination in the exercise of my freedom, enabling it to become more mature and correlatively more unique. This often is expressed simply by the term: more ‘personal.’

As a result, a person’s values reflect not only his or her culture and heritage, but within this what he or she has done with its set of values to guide the creative flow of the imagination. One shapes and refines one’s values through one’s personal and, hence, free search to realize the good with others in one’s world. Hence, they reflect not only present circumstances which our forebears could not have experienced, but our own creative imagination and our related free response to the challenges to interpersonal, familial and social justice and love in our days.

In the final analysis, moral development as a process of personal maturation consists in bringing my pattern of personal and social virtues into harmony with the corresponding sets of values along the vertical pole of transcendence. In this manner, we achieve a coordinated pattern of personal capabilities for the realization of our unique response to the Good.

This interplay between imagination, intellect and will can open important roads for moral growth in which the aesthetic plays an important role.

THE IMAGINATION IN KANT’S PHILOSOPHY OF FREEDOM

This transformation — of the Greek notion of independence of choice between forms to the Christian sense of radical freedom in being — is rightly considered the dividing point in human history. As the divine Word is essentially communication and proclamation, it reechoes in ever new ways throughout the ages. Therefore, one might expect its more ample expression in human thought, especially once the Renaissance had directed new attention to the creativity of the person.

For Descartes, as for Locke, the object of knowledge no longer would be Aristotle’s substances as things in themselves, but ideas in the human mind. The self no longer would be manifest only indirectly in function of its knowing other things, but would be the focus of direct attention. And though for Descartes the epistemological subject was still an organ for objective knowledge, for Descartes,²⁷ human consciousness was now directed primarily to the inner workings of the person. When Kant extended this beyond issues regarding knowledge though focusing upon uncovering the will, the way was

²⁷ Gabriel Marcel, *The Philosophy of Existence*, trans. M. Hurari (London: Harvill, 1948), pp. 1-30.



opened for dramatic new steps regarding the reality of human freedom. Indeed, proceeding in an architectonic manner somewhat reminiscent of Aristotle, based upon his insight into freedom, Kant enriched our understanding of the whole of being in which human freedom and the human imagination play central roles. Thus, this search for the role of imagination in freedom turns now to Kant's *Critique*.

The Critique of Pure Reason

It is unfortunate that the range of Kant's work has been so little appreciated. Until recently, the rationalist impact of Descartes directed almost exclusive attention to the first of Kant's critiques, the *Critique of Pure Reason*, which concerned the conditions of possibility of the physical sciences. Its rejection of metaphysics as a science was warmly greeted in empiricist, positivist and then materialist circles as a dispensation from any search beyond the phenomenal or inherently spatial and/or temporal.

Kant himself, however, insisted upon going further. If the terms of the sciences were inherently phenomenal, then his justification of the sciences was precisely to identify and to justify, through metaphysical and transcendental deductions respectively, the sets of categories which enable the phenomenal world to have intelligibility and scientific meaning. Such *a priori* categories belong properly to the subject inasmuch as it is not material.

We are here at the essential turning point for the modern mind where Kant takes a definitive step in identifying the subject as more than a wayfarer in a world encountered as a given and to which one can but react. He shows the subject to be an active force engaged in the creation even of the empirical world in which one lives. The meaning or intelligible order of things is due not only to their creation according to a divine intellect, but also to the work of the human intellect and its categories. If, however, man is to have such a central role in the constitution of his world, then certain elements will be required, and this requirement itself will be their justification.

First, there must be an imagination which can bring together the flow of disparate sensations. This plays a reproductive role which consists in the empirical and psychological activity by which it reproduces within the mind according to the forms of space and the amorphous data received from without time. This merely reproductive role is by no means sufficient, however, for since the received data is amorphous, any mere reproduction would lack coherence and generate a chaotic world: "a blind play of representations less even than a dream."²⁸ Hence, the imagination must have also a productive dimension which enables the multiple empirical intuitions to achieve some unity. This is ruled by "the principle of the unity of apperception" (understanding or intellection), namely, "that all appearances without exception, must so enter the mind or be apprehended, that they conform to the unity of apperception."²⁹ This is done according to such abstract categories and concepts of the intellect as cause, substance and the like which rule the work of the imagination at this level in accord with the principle of the unity of apperception.

Secondly, this process of association must have some foundation in order that the multiple sensations be related or even relatable one to another, and hence enter into the same unity of apperception. There must be some objective affinity of the multiple found in past experience — an "affinity of appearances" — in order for the reproductive or associative work of the imagination to be possible. However, as such this unity does not exist in past experiences. Rather, the unitive rule or principle of the reproductive activity of the imagination is its very productive or transcendental work as "a spontane-

²⁸ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. N. K. Smith (London: Macmillan, 1929), A 112; cf. A 121.

²⁹ *Ibid.*, A 121.



ous faculty not dependent upon empirical laws but rather constitutive of them and hence constitutive of empirical objects.³⁰ Though the unity is not in the disparate phenomena, nevertheless they can be brought together by the imagination to form a unity only in certain manners if they are to be informed by the categories of the intellect.

Kant illustrates this by the examples of perceiving a house and a boat receding downstream.³¹ The parts of the house can be intuited successively in any order (door-roof-stairs or stairs-door-roof), but my judgment must be of the house as having all of its parts simultaneously. The boat is intuited successively as moving downstream. However, though I must judge its actual motion in that order, I could imagine the contrary. Hence the imagination in bringing together the many intuitions goes beyond the simple order of appearances and unifies phenomenal objects in an order to which concepts can be applied. "Objectivity is a product of cognition, not of apprehension,"³² for though we can observe appearances in any sequence, they can be unified and hence thought only in certain orders as ruled by the categories of the mind.

In sum, it is the task of the reproductive imagination to bring together the multiple elements of sense intuition in some unity or order capable of being informed by a concept or category of the intellect with a view to making a judgment. On the part of the subject, the imagination here is active. Ultimately, however, its work is necessitated by the categories or concepts as integral to the work of sciences that are characterized by necessity and universality.

The Critique of Practical Reason and The Foundations of the Metaphysics of Morals

Many materialist philosophies of a reductionist character, such as positivism and the materialistic dialectic, are happy to leave the matter there. The necessity of the sciences gives control over one's life, while their universality extends this control over others. Their hope is that once, by means of Kant's categories, the concrete Humean facts have been suffused with the clarity of the rationalist's simple natures, Descartes' goal of walking with confidence in the world may yet be achievable.

For Kant, however, this will not do. Clarity which comes at the price of imposing necessity may be acceptable and even desirable in digging ditches, building bridges and the back-breaking slavery of establishing heavy industry, but it is an appalling way to envisage human life. Hence, in his *Foundations of the Metaphysics of Morals* and his *Critique of Practical Reason* Kant proceeds to identify that which is distinctive of the moral order. His analysis pushes forcefully beyond utilitarian goals, inner instincts and rational scientific relationships — precisely beyond the necessitated order which can be constructed in terms of his first *Critique*. None of these recognizes that which is distinctive of the human person, namely, one's freedom. To be moral, an act must be based upon the will of the person as autonomous, not heteronomous.

This becomes the touchstone of his philosophy; everything thenceforward will be adapted thereto, and what had been written before will be recontextualized in this new light. The remainder of his *Foundations* will be composed in terms of freedom; his entire *Critique of the Faculty of Judgment* will be written to provide a context that enables the previous two critiques to be read in a way that protects this freedom.

First, in the *Foundations* he rearticulates the whole notion of law or moral rule in terms of freedom. If all must be ruled or under law, and yet in order to be free the moral act must be autonomous, then my maxim must be something which I as a moral agent give to myself. This, in turn, has surprising implications; for if the moral order must be

³⁰ Donald W. Crawford, *Kant's Aesthetic Theory* (Madison: University of Wisconsin, 1974), pp. 87-90.

³¹ Kant, *Critique of Pure Reason*, A 192-93.

³² Crawford, pp. 83-84.



universal, then my own maxim must be fit to be a universal law for all persons.³³ On this basis freedom emerges in its true light. It is not whimsy; it is not despotic; it is not the clever self-serving eye of Plato's rogue.³⁴ Rather, as the highest reality in all creation, freedom is power that is wise and caring, open to all, and bent upon the realization of "the glorious ideal of a universal realm of ends-in-themselves." It is, in sum, free men living together in righteous harmony.³⁵

*Critique of Judgment*³⁶

Despite its central importance, I will not remain on practical reason because the role of the imagination is not played there. It is rather in the *Critique of the Faculty of Judgment* that the central importance of the freedom, uncovered in the *Foundations*, becomes the basis for a new elaboration of imagination. Or, perhaps it should be said the other way round, namely, the elaboration of the imagination in the third *Critique* enables the freedom previously discovered to unfold its truly pervasive social and cosmic significance.

Kant is so intent not merely upon uncovering the fact of freedom, but upon reconceiving all in its light that he must now recontextualize all the work he has done thus far. For he faces squarely modern man's most urgent question, namely, what will be the reality of his newly uncovered freedom when confronted with the necessity and universality of the realm of science as understood in the *Critique of Pure Reason*? Will the scientific interpretation of nature trap freedom within the inner realm of each person's heart and reduce it at best to good intentions or to feelings towards others? When we attempt to act in this world or to reach out to others, must all our categories be universal, and hence insensitive to that which marks others as unique and personal; must they be necessary, and hence leave no room for freedom? If so, then public life can be only impersonal, necessitated and anonymous. Finally, must the human spirit be reduced to the sterile content of empirical facts or to the necessitated and, in its materialist mode, violent unfolding of the dialectic? If so, then philosophers cannot escape the suicidal choice between either comic irrelevancy as traffic directors in the jungle of unfettered competition or tragic complicity as jailers in the gulag of the mind. Freedom indeed would have been killed; it would pulse no more as the heart of humankind.

Though subsequent ideologies of liberal capitalism and totalitarian collectivism were willing to accept as total such laws of the market place or of the dialectic, Kant's answer would be a resounding, "No!" Taking as his basis the reality of freedom — so passionately if tragically affirmed at the end of the 20th century by Gandhi, Martin Luther King and the events from the Berlin Wall to Tiananmen Square — Kant proceeded to develop his *Critique of Judgment*. He did so precisely in order to provide a context within which freedom and scientific necessity could coexist, indeed in which necessity could be the support and instrument of freedom.

In the face off between freedom and necessity his refusal to compromise freedom both leads him to affirm the teleological character of nature as the broader context of scientific necessity and provides the justification for his affirmation. For if there is to be room for human freedom in a cosmos in which man can make use of necessary laws — if science is to contribute to the exercise of human freedom — then nature too must be directed toward a goal; it must manifest throughout an intent within which free human

³³ Immanuel Kant, *Foundations of the Metaphysics of Morals*, trans. R.W. Beck (New York: Bobbs-Merrill, 1959), Part II, pp. 38-58 [421-441].

³⁴ Plato, *Republic*, 519.

³⁵ *Foundations*, III, p. 82 [463].

³⁶ Cf. Hans Georg Gadamer, *Truth and Method* (New York: Crossroads, 1982), Part I, pp. 1-2; pp. 39-73; and W. Crawford, especially Ch. 4.



purpose can be integrated. In these terms, nature no longer is alien to freedom, but expresses divine freedom and is conciliative with human freedom. Though Kant's system will not enable him to affirm that this teleological character of reality is a metaphysical reality, nevertheless, we must proceed "as if" it is teleological precisely because of the undeniable reality of human freedom in this ordered universe. This is the second part of his *Critique of Judgment*, the "Critique of Teleological Judgment."³⁷

But if teleology in principle provides the needed space, how can freedom be exercised; what mediates it to the necessary and universal laws of science which the first *Critique* sought to ground? This is the task of Part One of the *Critique of Judgment*, its "Critique of the Aesthetic Judgment,"³⁸ and it is here that the imagination reemerges to play its key integrating role in human life. From the point of view of the human person, its task is to explain how one can live in freedom with nature. For this purpose, the first critique had discovered only laws of universality and necessity: how a free person can relate to an order of nature and to structures of society in a way that is neither necessitated nor necessitating.

Above, we saw how the *Critique of Pure Reason* saw the work of the imagination in assembling the phenomena not simply as registering, but as producing the objective order. However, this productive work took place in relation to the abstract and universal categories of the intellect and was carried out under a law of unity which dictated that such phenomena as a house or receding boat must form a unity — which they could do only if assembled in a certain order. The objective order was a human product, but it was a universal and necessary one for the related sciences were valid both for all things and for all people.

Here in the "Critique of the Aesthetic Judgment," the imagination has a similar task of constructing the object, but not in a manner necessitated by universal categories or concepts. Nonetheless, there are essential similarities. As in the first critique the approach is not from *a priori* principles which are clear all by themselves and are used to bind the multiple phenomena into a unity. On the contrary, under the rule of unity, the imagination moves to order and reorder the multiple phenomena until they are ready to be informed by a unifying principle on the part of the intellect — the appropriateness of which emerges from the reordering carried out by the productive imagination.

In the "Critique of the Aesthetic Judgment," the imagination in working toward an integrating unity is not confined by the necessitating strictures of categories and concepts or their structures. Instead it ranges freely over the full sweep of reality in all its dimensions to see whether relatedness and purposefulness can emerge. Hence, it might stand before a work of nature or of art; it might focus upon light or form, sound or word, economic or interpersonal relations — or, indeed, upon any combination of these such as a natural environment or a society, which may be encountered either as concrete realities or as expressed in symbols.

Throughout all of this, the ordering and reordering by the imagination can bring about numberless unities. Just as the range of materials is unlimited, so is the range of the unities which can be elaborated by the productive imagination. Unrestricted by any *a priori* categories, it can integrate necessary patterns or dialectics within its own free production and integrate scientific universals within its own unique concrete harmonies. This is the properly creative work of the human person in this world.

In the third critique, the productive imagination continues a true unity by bringing the elements into an authentic harmony. As this cannot be identified through reference to a category because freedom then would be restricted within the laws of necessity of

³⁷ Immanuel Kant, *Critique of Judgment*, trans. J. H. Bernard (New York: Hafner, 1968), pp. 205-339.

³⁸ *Ibid.*, pp. 37-200.



the first critique, it must be recognizable by something free. To extend the realm of human freedom to the whole of reality, this harmony must be able to be appreciated not purely intellectually in terms of relation to a concept, but aesthetically by the pleasure or displeasure of the free response it generates. It is our contemplation or reflection upon this which shows whether a proper and authentic ordering has or has not been achieved.

Hence, the aesthetic judgment is concerned not with a concept,³⁹ but with the pleasure or displeasure, the elation at the beautiful and sublime or the disgust at the ugly and revolting, which flows from our contemplation or reflection. One could miss the integrating character of this pleasure or displeasure and the related judgment of taste⁴⁰ by looking at it reductively as a merely interior and purely private matter, taking place at a level of consciousness unrelated to anything but an esoteric, indeed stratospheric, band of reality. That would ignore the structure of Kant's work, which he laid out at length in his first "Introduction" to his third critique.⁴¹ He conceived his critiques of the aesthetic and teleological judgments not as merely juxtaposed to the first two critiques of pure and practical reason, but as integrating both in a richer whole.

Hence, in the aesthetic imagination one works with and includes both the necessary relations of nature and the free interrelations of persons. This may be exemplified through one's reaction to the exploitative housing of migrant workers. To respond in disgust is to go far beyond the cool, technical judgments of "unsafe" or "unsanitary" made by the engineer or health specialist at the level of the first critique. It may be true that, as far as he went, Churchill was correct in saying that "Freedom does not consist in the dream of independence of natural laws, but in the knowledge of those laws and in the possibility thus afforded of making them work systematically toward definite ends."⁴² But it would be obscene to speak of the squalor of the migrant housing as having been dictated by market forces or of the events of Tiananmen Square as confirming one's theory. Kant's concern in his third critique is much deeper and provides a context within which "definite ends" can be framed. For this, it reaches beyond anything that could be stated in terms of Lenin's definition of matter as "that which, acting on our organs, produces sensation," beyond Marx's periodization of history, and beyond all that can be stated in the terms of the first critique.

Indeed, it goes beyond even the objective judgments made by economic analysts, legal advisors or social critics at the level of the second critique. Though abundantly true, it would be grossly inadequate to say only that the civil rights of the migrants or the requirements of justice were being violated.

In the third critique the work of the productive imagination variously "turns over," models and inspects all these factors from the scientific and moral levels on which the migrant labor camp has just been considered. But it goes further to situate them as multiple modes of destructive personal violence with regard to the full dignity of the concrete persons involved, including not only their physical well-being, but their human dignity; not only elements which are common to all, but those which are unique to particular persons in the family; as well as social commitments which constitute their search for meaning and fulfillment.

Finally, the productive imagination working at the aesthetic level does not merely tally all of these once and for all as might an accountant, but considers endless points

³⁹ See Kant's development and solution to the autonomy of taste, *Critique of Judgment*, nn. 57-58, pp. 182-192, where Kant treats the need for a concept; Crawford, pp. 63-66.

⁴⁰ See below the paper of Wilhelm S. Wurzer "On the Art of Moral Imagination" for an elaboration of the essential notions of the beautiful, the sublime and taste in Kant's aesthetic theory.

⁴¹ Immanuel Kant, *First Introduction to the Critique of Judgment*, trans. J. Haden (New York: Bobbs-Merrill, 1965).

⁴² F. Engels, *Anti-Düring*, I, 11.



of view and patterns of relationships which do or could obtain between these factors. It reflects, in other words, upon the level of harmony or disharmony, of beauty or ugliness of the whole. On the part of the object then, the aesthetic judgment is characterized by all-inclusiveness.

On the part of the subject, this judgment is profoundly personal, for it is based upon one's deepest, richest and most passionate response as an integrated person — body and spirit. This does not make one's judgment solitary or arbitrary, however, for it corresponds to real harmony or disharmony. Hence, developing new degrees of aesthetic sensitivity enables one to take into account ever greater dimensions of reality and creativity and to image responses which are more rich in purpose, more adapted to present circumstances and more creative in promise for the future.

This is manifest in a good leader such as a Churchill or Roosevelt. Their power to mobilize a people lay especially in their rare ability to assess the overall situation, to express it in a manner which rings true to the great variety of persons, and thereby to evoke appropriate and varied responses from each according to his or her capabilities. As personable, free and creative, such work of the aesthetic judgment is not less, but more inclusive in its content, applications and the responses it evokes from others.

Such experiences of aesthetic taste, passed on as part of a tradition, become components of a culture. Some thinkers such as William James and Jürgen Habermas,⁴³ fearing that attending to these free creations of a cultural tradition might distract from the concrete needs of the people, have urged a turn to the social sciences and their employment in pragmatic responses or in social analysis and critique. Kant's third critique points in another direction. Though it integrates, it does not focus upon universal and necessary scientific social relations or even directly upon the beauty or ugliness of concrete relations. Its focus is rather upon our contemplation of the integrating images of these which we imaginatively create as manifesting the many facets of beauty and ugliness — actual and potential.

Note that here the focus is not directly upon the beauty or ugliness as in things themselves, but upon our contemplation of our freely created integrating images of these things. This contemplation, in turn, is appreciated in terms of the free and integrating response of pleasure or displeasure, enjoyment or revulsion it generates most deeply within our whole person.

In this way one's freedom at the height of its sensibility serves as a lens presenting the dense block of reality in varied and heightened ways: it is both a spectroscope and a kaleidoscope of being. Even more, freely, purposively and creatively, our imagination weaves through reality, focusing now upon certain dimensions, now reversing its flow, now making new connections and interrelations. In the process, reality manifests not only its forms and their potential interrelations, but its power to evoke our free response of love and admiration or of hate and disgust. In this manner, our freedom becomes at once the creative source, the manifestation, the evaluation and the disposition of all that we imaginatively can propose.

⁴³ William James, *Pragmatism* (New York: Washington Square, 1963), Ch. I, pp. 3-40. For notes on the critical hermeneutics of J. Habermas see G. McLean, "Cultural Heritage, Social Critique and Future Construction" in *Culture, Human Rights and Peace in Central America*, R. Molina, T. Readdy and G. McLean, eds. (Washington: Council for Research in Values and Philosophy and The University Press of America, 1988), Ch. I. Critical distance as an essential element requires analysis by the social sciences of the historical social structures as a basis for liberation from internal determination by, and from dependence upon, unjust interests. The concrete psycho- and socio-pathology deriving from such dependencies and the corresponding steps toward liberation therefrom are the subject of the chapters by J. Loiacono and H. Ferrand de Piazza in *The Social Context and Values: Perspectives of the Americas*, G. McLean and O. Pegoraro, eds. (Washington: Council for Research in Values and Philosophy and The University Press of America, 1988), Chs. III and IV.

What emerges finally is that all is purposive, that all has been created out of love and for our personal evaluation and response. As free, our task is to assess and choose among the many possibilities, and through our imagination creatively to project them into the flow of actual being. In this manner, we enter into that teleology called Providence by which all are drawn to Resurrection and new Life.

ჯორჯ მაკლეანი

წარმოსახვის როლი

რ ე ზ ი უ მ ე

ნაშრომში განხილულია წარმოსახვის ფენომენის ფილოსოფიური გაგება პლატონის, არისტოტელეს, კანტის, ლოკის და დეკარტის მოძღვრებებში. ჩამოყალიბებული და განალიზებულია თავად ავტორის შეხედულება ამ საკითხზე. განხილულია წარმოსახვის ფუნქციის შემოქმედებითი ხასიათი, რაც მას თავისუფლების იდეასთან აკავშირებს და, საბოლოო ჯამში, სულიერ და მატერიალურ სამყაროთა განსხვავებულობისა და ერთიანობის პრობლემის თავისებურ გადაწყვეტას წარმოადგენს.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ს. წერეთლის სახელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა.



ცოლარ ნათამაძე

აღამიანთა რუმელობრივი, რაბზარობრივი და მოკავშირეობრივი თვითიდენტიფიკაციები

(უფლებადამცემთა ასოციაციის და „ციხილქანთა შუახანობათა“ მიმართებაში)

ზემოხსენებული თვითიდენტიფიკაციების გაგება (მათი აქსიოლოგიური წინამძღვრების დადგენისა და მათი ამოსავალი მენტალიტეტის აღწერისა და შინაგანი ლოგიკის, ანუ მოტივაციის, გახსნის სახით) ჩვენ ადრე ნაცადი გვაქვს. კვლევის ძირითადი შედეგი იმის ჩვენების ცდაში მდგომარეობს, რომ თავის წევრთა (ელემენტთა) ერთობის მოტივით შიდაჯგუფები შეიძლება აგებულნი იყვნენ სამი სხვადასხვა პრინციპით. ესენია:

1. ჯგუფის ფორმირებისა და მდგომობის საფუძველი (მოტივი) ისაა, რომ მისი შემადგენელნი ერთმანეთის იგივეობრივი („ერთნი“) არიან. ისინი რომელობრივად ერთნი არიან და არა რაგვარობრივად ერთნი. ასეთია, მაგალითად, გენეტურ კავშირზე აგებული ჯგუფი. ძმები ძმები არიან, აქედან გამომდინარე ყველა შედეგითურთ, განურჩევლად იმისა, რამდენად ჰგვანან ისინი ერთმანეთს.

2. ჯგუფის ფორმირებისა და მდგომობის საფუძველი ისაა, რომ მისი ელემენტები ურთიერთს გაეხსნი არიან. მაგალითად, ერთი პროფესიის, ერთნაირი ბიოგრაფიის ან ერთნაირი სოციალური მდგომარეობის ადამიანებს, როგორც წესი, უვითარდებათ სიმპათიის გრძნობა ერთიმეორის მიმართ, ისინი ახდენენ თავისი მსგავსების პოზიტიურ დისკრიმინაციას (გამორჩევას) „ყველას“ შორის. ესაა თვისობრივი ერთობა, მისი წევრები თვისობრივად ერთნი ანუ რაგვარობით ერთნი არიან.

3. ჯგუფის შექმნა (ფორმირება) და მდგომობა დამყარებულია მის ელემენტთა მოკავშირეობაზე ანუ მათ პრაგმატულ ინტერესზე, რომლის სამსახურშიც მისი წევრები ერთმანეთის ძალისხმევას კრებენ და ამით მიზნის მიღწევას იადვილებენ. ესაა მიზნობრივი „ჩვენ-ჯგუფები“. ასეთების მაგალითთა მოყვანა ყველაზე ადვილია, რადგან ესენი ქმნიან „შიდა-ჯგუფთა“ (ასეთებად გაცნობიერებულ ადამიანურ სიმრავლეთა) უდიდეს ნაწილს.

თვითიდენტიფიკაციის, ანუ „ჩვენ-ჯგუფების“, „შიდაჯგუფების“ (in-group) შექმნის ეს სამი პრინციპი ურთიერთგადაამკვეთია და ურთიერთკომპინირებადია. თვითიდენტიფიკაციის ანუ შიდაჯგუფთა ფორმირებისა და მდგომობის (არსებობისა და ძალაში ყოფნის) პროცესებში მონაწილე და მათ ერთ-ერთ საფუძველად მდებარე აქსიოლოგიური სისტემები მოიცავს როგორც აბსოლუტურ, ისე რელატიურ ღირებულებებს, ანუ ამ პროცესების განმსაზღვრელ ინტერესთა შორის არის ისეთები, რომელსაც აზრი აქვს და რომელიც მნიშვნელობს მხოლოდ იმ პირობის გულისხმობით, რომ ეს ინტერესი დაკავშირებულია ჩემთან, როგორც რეალურ ინდივიდთან (რელატიური ღირებულებები), და არის ისეთი, რომელიც ჩემთან დაკავშირებულია არა როგორც ამ კერძო ინდივიდთან, ან ამ კერძო ინდივიდებთან, არამედ დაკავშირებულია ჩემთან, როგორც „ინტელიგიბილურ ხასიათთან“ (ინტელიგიბილურ ვინაობასთან), ანუ ჩემთან, როგორც ჩემი უსაზღვროების მომცველი გონების შიგნით აგრეთვე უსაზღვრო სამყაროს იდეალურ მმართველთან, რომელიც კანონებს ვადგენ არა ჩემთან ან „ჩვენთან“ მიმართებაში, არამედ ზოგადად, უსაზღვრო სამყაროსთან მიმართებაში სადღეისოდ და სამარადისოდ. ასეთ ღირებულებებს შევცნობდით აბსოლუტური ვუნრადით. ამგვარ ღირებულებებზე ორიენტაციის გამო მე ჩემს თვითიდენტიფიკაციას ვახდენ იმ ერთ „რალაცასთან“, რაც მე, როგორც „ინტელიგიბილურ ხასიათს“ (ინტელიგიბილურ ვინს-ს) განმსაზღვრავს, და ჩემს შიდაჯგუფად ჩემს მიერ განიცდებიან ისინი, ვინც ჩემთან ერთად იმ „რალაცას“ ზიარებულია და მას თავისი გონების თვალთ ხედავს.

არის, აგრეთვე, გენუინური და არაგენუინური თვითიდენტიფიკაციები. მათი გენუინურობის ანუ მათი ნამდვილობის ხარისხობრივი განსხვავება იმაში მდგომარეობს, რომ ადამიანის თვითიდენტიფიკაციებში ზოგი ნამდვილია ანუ ბოლომდე სიღრმისეულია და მისი სულიკვთების (აგრეთვე, ქცევის) რეალური განმსაზღვრელია, ზოგი – არა (მაგალითად, ის, რომ კაცის რომელიმე თვითიდენტიფიკაცია თავის შიამომაველობასთან გენუინურია, იმით მტკიცდება და მოწმდება, რომ იგი თავის



შთამომავლობაში გულწრფელად „ცოცხლობს“, იგი, შთამომავალთა სახით, თავისთვის „უკვდავად“ თვლის). თვითიდენტიფიკაციის გენეზიურობის საზომად შეგვიძლია გამოვიყენოთ ინდივიდის ქცევაც – გენეზიური თვითიდენტიფიკაციებისათვის ადამიანს თავისი სიცოცხლის განირვა და ამით ყველა სხვა ღირებულსაგანთა მოპოვებაზე უარის თქმა ძალუძს, არაგენეზიურისთვის კი, პრაქტიკულად, არ ძალუძს.

ემპირიული და, ამავე დროს, სახეებით გაგებადი ფაქტია ის, რომ თვითიდენტიფიკაციითა სიმრავლე (ანუ იმ შიდაჯგუფთა სიმრავლე, რომლებთანაც ადამიანი თავისთავს აიგივებს), და ამ თვითგაიგივებათა გენეზიურობის ხარისხი მნიშვნელოვნად განსაზღვრავს და პროგნოზირებადს ხდის პიროვნების სოციალურსა და პოლიტიკურ ქცევას, აგრეთვე ადამიანთა დიდი მასების (მაგ. ცივილიზაციების) კოლექტიურ ისტორიულ ქცევასაც.

წინამდებარე ნაშრომის მიზანია იმის დემონსტრირება (ძირითად საზეზში), რა გავლენა აქვს (ან შეიძლება ჰქონდეს) თვითიდენტიფიკაციის ფაქტორს ჯგუფთა და მასათა იმ პოლიტიკური ქცევის განსაზღვრაში, რომელსაც სხვადასხვა ჯგუფთა წარმომადგენლები ირჩევენ სხვადასხვა ადგილებში და სხვადასხვა უთანრებებში, და იმ ფუნდამენტური მიზნების დემონსტრირება, რომლებიც ხელს უშლიან უფლებადაციითი საქმიანობის დღეს არსებულ პროცედურულ ბაზას (მსოფლიოში), რომ სრული და სრულყოფილი იყოს. მიდგომის სინათლისათვის, სახელდობრ, იმის ნათელყოფისათვის, რამდენად არაადექვატური მიდგომა შეიძლება იყოს ადამიანთა თვითიდენტიფიკაციის საფუძვლელთა გაუთვალისწინებლობის შედეგი, დემონსტრირებდნენ კოპენის „ეთიკაში“ გამოთქმულ აზრს: ეთიკური თვალსაზრისით, ადამიანთა ურთიერთკავშირი კორპორაციული ფორმით, მაგალითად, აქციონერული საზოგადოების ფორმით მათი კავშირის უფრო მაღალი ფორმაა, ვიდრე მათი კავშირი ეთნიკური (ეროვნული) ნიშნით. ამ მსჯელობის ლოგიკა ნათელია: აქციონერულ საზოგადოებაში ადამიანთა კავშირი ნებაყოფლობითია და დამყარებულია პირობაზე, რომლის ღალატი ეწინააღმდეგება მორალური კანონის ფორმით არსებულ იმპერატივს (პ. კოპენი ნეოკონტინენტელი). მაგრამ მისი მსჯელობა უგულვებელყოფს იმ ორ ფაქტს, რომ, ჯერ ერთი, ეროვნული (და, ზოგადად, ეთნიკური) კავშირის შეიცავს იმავე იმპერატივს, რამდენადაც მე, როგორც ამ კონკრეტული ერის შვილი, ვსარგებლობ ყველა იმ უპირატესობით, რასაც იძლევა ერის წევრობა საერთოდ (ვთქვათ, ის, რომ მე სახელმწიფო-ერად ორგანიზებული საზოგადოების ელემენტი ვარ და არა ჯუნგლებში ტომად მაცხოვრებელი ველური საზოგადოების ელემენტი. ეს უპირატესობა ისევე კონტრაქტის ფორმის მატარებელი, როგორც ეს, რომ მე სახელმწიფოს მოქალაქე ვარ, მაშასადამე, სახელმწიფოს საფუძვლად მდებარე „საზოგადოებრივი ხელშეკრულების“ მხარე ვარ მიუხედავად იმისა, რომ არასოდეს მომინერია ხელი ამგვარ ხელშეკრულებაზე). მეორეც, ეს მსჯელობა უგულვებელყოფს სათანადო ჯგუფთან (ერთ შემთხვევაში – სააქციო საზოგადოებასთან, მეორეში – ერსა და სახელმწიფოსთან) ჩემი ბმულობის რავარობასა და ხარისხს. პირველთან მე თავი გაიგივებული მყავს მხოლოდ მოკავშირეობრივად და, მაშასადამე, პრაგმატულად, რაც იმას ნიშნავს, რომ მე თუმცა მასთან მიმართებაში სიტყვის ერთგული ვარ (რაც მორალის, მათ შორის – რიგორისტული მორალის ზოგადი ნორმაა), მაინც მასთან, როგორც ამ ჯგუფთან, გენეზიურად თავგაიგივებული არა ვარ, მასში არ „ვცხოვრობ“, მისი არსებობით ჩემს თავს (ვთქვათ, ჩემი სიკვდილის შემდეგ) კიდევ და კიდევ არსებულად არ ვთვლი (ისე, როგორც, მაგალითად, ჩემს თავს გარკვეული აზრით „უკვდავად“ ვთვლი ჩემს ფიზიკურ შთამომავლობაში და ჩემს ერში, რომელიც, რა თქმა უნდა, არ არის მხოლოდ გენეტიური ერთობა, არამედ, ამასთან ერთად, კულტურული, ისტორიული და ზნეობრივი ერთობაც არის, რის გამოც მე, ჩემს ინტენციონალობაში, დიდი ალბათობით ვალიარებ ჩემს თავთან, რომ მე ამ იგივეობრივი პრინციპით შექმნილ ჯგუფებში – შთამომავლობაში და ერში – ანონიმურად „უკვდავი“ ვარ). ჩემი ნუმერული იგივეობის ფაქტორი ამ ჯგუფებთან განსაზღვრავს მისდამი ჩემი „დე ფაქტო“ ერთგულების უფრო მაღალ ხარისხს (ვთქვათ, მისთვის ჩემი თავდადების უნარს), ვიდრე მხოლოდ სიტყვის ერთგულების მორალური პრინციპი განსაზღვრავდა. შესაძლებელია (და, დროის საკმაოდ გრძელ მანძილზე, საკრავოდ, გარდუვალია) კონფლიქტიც ერთგულების ამ ორ ხაზს შორის, რომელიც ერთ მხარეს დგას მხოლოდ სიტყვის (პირობის) შესრულების პრინციპი, მეორე მხარეს კი ეს პრინციპი და ბუნებითი ნიშნით თვითიდენტიფიკაციის ფაქტორიც. კონფლიქტის შედეგი სხვადასხვანაირია დამატებითი ფაქტორების მოქმედების შედეგად. მაგალითად, ცნობილია ფაქტი, რომ II მსოფლიო ომის დროს ამერიკულ-



გერმანულ ფირმებში მონაწილე გერმანელი პარტნერები გერმანიის ინტერესებს უფრო მაღლა აყენებდნენ, ვიდრე ამერიკელი პარტნერისას, ამერიკელი პარტნერები კი, პირიქით, გერმანელი პარტნერისას უფრო მაღლა აყენებდნენ, ვიდრე ამერიკისას. მიზეზი ნათელია: ეს არის სხვადასხვა ხარისხი თავის სახელმწიფო ბუღალთბისა გერმანიისათვის და ამერიკელისთვის 1942-1945 წლებში.

რაც შეეხება კოპენის ციტირებული თვალსაზრისის საფუძვლებს, აქ ვითარებაში გასარკვევად უნდა გავითვალისწინოთ კოპენის ფილოსოფიის კონტექსტიც. სახელდობრ, კოპენის სისტემაში და, კერძოდ, მის ეთიკაში ცალკე ადგილი უჭირავს რელიგიურ სფეროს, რომელშიც მისი აქსიოლოგიური შკალის ყველაზე მაღალი პუნქტებია განლაგებული, რაც მას ათავისუფლებს ამოცანისაგან, რომ ამ შკალის დასაბუთების სფეროში მათ ადგილი განუსაზღვროს.

ჩვენი კვლევის საგანთან – ადამიანის უფლებათა დაცვის მოძრაობისა და პრაქტიკის ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიურ ნაწამდღვრებთან, ერთის მხრივ, და ცივილიზაციათა ურთიერთშეჯახების პროგნოზთან (ს. შანტინგტონი), მეორეს მხრივ, – ჩვენს მოსაზრებებსა და დაკვირვებებს „შიდაჯგუფთა“ ფორმირების ანუ ადამიანთა თვითიდენტიფიკაციის სხვადასხვა სახეობათა შესახებ ორგანიზაციის მიმართება აქვს. პირველი. იმის მიხედვით, თუ რომელი სახისაა ადამიანთა მასის თვითიდენტიფიკაცია ამა თუ იმ ჯგუფთან (ერთან, დედაამინის რეგიონთან, რელიგიურ კრებულთან, ცივილიზაციასთან, სამხედრო ბლოკთან, სახელმწიფოთა პოლიტიკურ ალიანსთან...), ჩვენ შეგვიძლია პროგნოზირება იმისა, თუ რა მოხდება: რა კავშირი იქნება გამძობლ თუ მყოფე, აგრესიული თუ მშვიდობიანი, არსებულის კონსერვაციისთვის განწყობილი თუ მისი რადიკალური გადახედვისკენ. ეს შეშეცნებები ამოცანა, ცხადია, მოლიანად არსის სფეროში ეტევა და ჯერ-არსისასთან შეხების წერტილები არა აქვს. მეორე. იმავე მონაცემების მიხედვით ჩვენ შეგვიძლია პროგნოზირება იმისა, თუ უფლებადაცვითი საქმიანობის სფეროში რომელი მიდგომა რა შედეგებს მოიტანს – რომელი ვისთვის (რომელი ქვეყნისთვის, რეგიონისთვის, რელიგიური კრებულისთვის, სოციალური ფენისთვის...) იქნება მისაღები ან მიუღებელი და რამდენად, – რაც, რა თქმა უნდა, ისევ და ისევ არსის სფეროში ეტევა. მაგრამ ამასთან ერთად ჩვენ შეგვიძლია და გვაძობებს, ამავე მონაცემებიდან გამომდინარე, იმის განსაზღვრა, თუ რომელი უნდა იყოს ჩვენი მიდგომა ან ზოგადად ან რომელსავე კონკრეტულ ვითარებასთან მიყენებით, რათა ზემოხსენებული საქმიანობა იყოს მორალთან შეთავსებადი და ამ უკანასკნელის რეალიზაციისკენ მიმართული. ჩვენი ამოცანის ეს მხარე, ამგვარად, არსის სფეროს სცილდება და ჯერ-არსისას ეხება, ოღონდ იმ უშიშნელოვანესი ნიუანსის გათვალისწინებით, რომ ეს შეხება ორნაირია. პირველ ყოვლისა, ჩვენ ვეხებით იმ ადამიანთა (იმ მასათა) ჯერ-არსულ ცნობიერებას, რომელნიც საკვლევ პროცესთა და ხდომილებათა მოქმენდი პირნი არიან (რაც, არსებითად, იგივე არსის ანუ ფაქტობრივი მოცემულობის სფეროა). მეორეც, ჩვენ ვეხებით ჯერ-არსს, როგორც ასეთს, ანუ ჯერ-არსს იმ სახითა და ფუნქციით, რომელთაც ჩვენ თვითონ მისი მოაზრება შეგვიძლია და მას ვიაზრებთ. სახელდობრ, როგორც ცივილიზაციათა შესაძლო შეჯახების აცილების ამოცანაში (ან, თუ გნებავთ, ამ შეჯახების სამართლიანი შედეგის მიღწევის ამოცანაში), ისე ადამიანის ადამიანურ უფლებათა სწორად (სამართლიანად) განსაზღვრის ამოცანაში ჩვენ აპელირებას ვახდენთ მორალის ზოგადი, საყოველთაოდ მნიშვნელოვანი პრინციპებისადმი, რომლებიც საავადებულად მიგვარჩია ჩვენთვისაც (როგორც სიტუაციის პრაქტიკული ან იდეალური „მმართველებისათვის“) და იმ ადამიანებისთვისაც (კაცობრიობისთვის, რეგიონისთვის, უბნისთვის...), რომელთა ბედის რეგულირებას თავს ვიდებთ.

პრობლემების არე, რომლებიც ამ მიმართულებით დგას და რომელისთვისაც რეკომენდაციების შემუშავება გვიწინდებს დაკვირვებების შედეგად, მეტწილად გამოკვეთილია. ეს პრობლემები პრაქტიკულიც არის და თეორიულიც (სახელდობრ, მათზე რეკომენდაციების შემუშავება ნინახანარ რიგი აკადემიური კვლევების ჩატარებას გულისხმობს. ამაზე – ქვემოთ). მათი ზოგადი სურათი დღეს ასე წარმოგვიდგება.

1. თანამედროვე მსოფლიოს პოლიტიკურ და ეკონომიკურ პროცესთა ანალიზის პრაქტიკით (ასეთი ანალიზის მაგალითად გამოვსავადება თუნდაც ს. შანტინგტონის გამოკვლევა „ცივილიზაციათა შეჯახება“ და ზ. ბუჟინსკის „დიდი საქადრაკო დაფა“) ნათელი ხდება, რომ დღის წესრიგშია გლობალურ კონფლიქტთა მიზეზებისა და მექანიზმების გააზრება. მივდივართ იმ დასკვნამდე, რომ ხსენებულ მაკროკონფლიქტთა მიზეზებისა და მექანიზმების ადეკვატურ გახსნას სჭირდება არა მხოლოდ ახსნა, ანუ შედეგების განპირობებულობის ჩვენება მათში მონაწილე ძალთა



რაოდენობის და მათი მოქმედების მიმართულების, როგორც „ობიექტური“ მითაღწევის, შეჯერებით, არამედ გაგებაც, ანუ მონაწილე პირთა (მასათა) იმ მოტივაციების ჩვენება, რომელთა გამოც ისინი მოქმედების ამა თუ იმ მიმართულებას ირჩევენ. ამ „გაგების“ წანამძღვარია ის აქსიოლოგიური რეალობა, რომელიც სათანადო მაკროჯგუფებში არსებობს, კაცობრიობის, როგორც მთელის, ჩათვლით, ანუ ღირებულებათა ის სისტემები და იერარქიები, რომლებიც მონაწილე სუბიექტებს აქვთ. კერძოდ, ღირებულებრივი მოტივაციის გათვალისწინების გარეშე ვერ შეფასდება, მისი სრული ადექვატურობა-არაადექვატურობის თვალსაზრისით, „ცივილიზაციათა“ და სხვა მაკროჯგუფთა ქცევის ვერც შემოთავაზებული ანალიზი და ვერც შემოთავაზებული პროგნოზი, რომლებშიც ესენი ფიგურირებენ მხოლოდ როგორც „შავი ყუთები“.

2. ცნება „ცივილიზაცია“, როგორც გლობალურ ურთიერთობათა სუბიექტების ვინაობისა და რაობის ამსახველი, მეტაფორაა. მათი ადექვატური შემეცნება გულისხმობს მათი შემაღვანლობის გარკვევას (ანუ იმისას, რა და რა სახის იგივეობანი, ერთგვარობანი და მოკავშირეობანი შეადგენენ მათი ერთიანობის საფუძველს) და მათი შემაღვანელი თითოეული ელემენტის (თითოეული იგივეობის, თითოეული ერთგვარობების და მოკავშირეობის) ფუნდამენტური აქსიოლოგიური სისტემის შინაარსისა და ინტენსივობის ხარისხის დადგენას. მაკროსუბიექტთა ვინაობისა და რაობის ამ გარკვევაში წამყვანი საზომია არა ერთგვაროვნება და მოკავშირეობა (მათით განისაზღვრება მხოლოდ ის, თუ რომელია ან როგორია „მაკროჯგუფი თავისთავად“ ან მის შემაღვანელ ელემენტთაგან რომელს რომელი სჭირდება და რამდენად), არამედ იგივეობები (მათით განისაზღვრება, თუ რომელია და როგორია „მაკროჯგუფი თავისთავად“). დღეს მსოფლიოს ასპარეზზე მოქმედი ყველა მაკროჯგუფი არის (შინაარსობრივად, ანუ მისი ერთიანობის განმსაზღვრელ საფუძველთა თვალსაზრისით) იდენტობათა, ერთგვაროვნებათა და მოკავშირეობათა (ალიანსთა) აგრეგატი და სტრუქტურა.

3. „უფლებადაცვა“, ანუ ე.წ. „ადამიანის უფლებების“ ერთიანი (გლობალური) დაცვის სისტემა და პრაქტიკა, მოიცავს (იმპლიციტურად) აქსიოლოგიურ წანამძღვრებს, რომელთა ურთიერთშეთავსებადობა – ან მკვეთრი და გადაულახავი ურთიერთშეთავსებადობის არარსებობა – ძირითადად განაპირობებს მთელი ამ სისტემის წარმატება-წარუმატებლობას. დღევანდელი სისტემა ამ მიმართულებით არსებითი ნაკლოვანებების მატარებელია. სახელდობრ, არ არის სრული დამთხვევა, ერთის მხრივ, უფლებადაცვითი ნორმების დამდგენი სუბიექტების (ფაქტობრივ) ჩამონათვალსა და იმ ნორმების ქვეშ მოქცეულ სუბიექტთა ჩამონათვალს შორის. პირველნი არიან, ფაქტობრივად, იმ განვითარებულ და დემოკრატიულ სახელმწიფოთა და საზოგადოებათა ჯგუფი, რომლებიც აქტიურად აბანდებენ ძალისხმევას უფლებადაცვითი პროცესის გააზრებისა, დაგეგმვისა და ორგანიზების საქმეში, მეორენი – ეს სახელმწიფოებიც (საზოგადოებები) და ყველა დანარჩენიც, ვინც ამ დოკუმენტებს შემდგომში უერთდებიან (The West And The Rest). რამდენადაც „ადამიანის უფლებათა“ კონცეპტული ჩამონათვალი კანონზომიერად ზრდადია (ანუ კანონზომიერად ხდება ახალ-ახალ უფლებათა გაცნობიერება და უკვე კოდიფიცირებულიათვის დამატება), ამდენად იგულისხმება, რომ უფლებები მეტია, ვიდრე ისინი, რომლებსაც უკვე კოდიფიცირება მოუხდინეთ, და „ინიციატორ“ სახელმწიფოთა ნებაზეა დამოკიდებული, როგორ განლაგდება სხვადასხვა უფლებათა „კოდექსებში“ შეტანის პროცესი დროში. ამგვარად, გამოდის, რომ ახდამიანთა ერთი ნაწილი, ფაქტობრივად, კარნახობს მეორეს, რაში მდგომარეობს მისი „ბედნიერება“ (კანტის ტერმინით), რაც, იმავე კანტის თანახმად, იმას ნიშნავს, რომ ეს უკანასკნელნი მხოლოდ „ქვეშევრდომთა“ სტატუსში იმყოფებიან, და არა „მოქალაქეებისაში“ (იხ. მისი „ანდაზის შესახებ...“).

4. სამართლიანი წონასწორობის აღსადგენად და შესაბამისად, პოტიენციური გლობალური კონფლიქტების შესარიბელად ან ჩასატყობობად (პროფილაქტიკურად – აღსაკვეთადაც) აუცილებელია ურთიერთგანსხვავებული ცხოვრების წესების და სუბიექტთა ურთიერთდაპირისპირებული ინტერესების ანალიზი („დაშლა“) კომპონენტებად, აქსიოლოგიურ პოსტულატთა და ინტერესთა სახით, და რაციონალური კომპრომისების მონახვა მეცნიერული წესით. ანუ: საჭიროა სათანადო საზოგადოებებში „მოშუშავი“ აქსიოლოგიური პოსტულატების შეჯერება მათი სიძლიერის, სიმადლის, მათი ფუნდამენტალობის (ანუ პროვინებისათვის კონსტრუქციულობის ხარისხის) და მათი ურთიერთშეთავსებადობის თვალსაზრისით და მხოლოდ ამ საფუძველზე გადაწყვეტილებების მიღება იმის თაობაზე, თუ როგორ უნდა იყოს სათანადო უფლე-



ბები ფორმულიზებული და როგორი უნდა იყოს მათი მიღების თანამიმდევრობა-დროში. კვლევაში წამყვანია (თუმცა არა ერთადერთი) ფერომენოლოგიური თვით-დაკვირვების (ანუ საკუთარი ინტენციონალობის სფეროში ჩახედვის და იქ „ექსპერ-იმენტის“ ჩატარების) მეთოდი, და მეორე რიგში – სხვათა ქცევის დაკვირვებისა და სტატისტიკური აღრიცხვის მეთოდი. ამ (თავისი ხასიათით აკადემიურმა) სამუშაოში ის ნაყოფი უნდა გამოიღოს, რომ

ა) შემოთავაზებულ ნორმას ექნება ამ „მეცნიერებისმიერი“ ხასიათის წყალობით შექმნილი პრესტიჟი, როგორც „ობიექტურს“, მოქალაქის თვალში.

ბ) იმ შემთხვევაში, როცა შემოთავაზებული და მიღებული ნორმა სავსებით ვერ დაემთხვევა რომელიმე საზოგადოების წევრის სპეციფიკურ აქსიოლოგიურ პოსტულატს, მას ამ მოქალაქის თვალში დიაცავს კანონის, როგორც აუცილებელი და საყოველთაოდ-მნიშვნელოდი ნორმის, პატივისცემის ცნობილი მექანიზმები. ამასთანავე, თუ ადამიანის ადამიანურ უფლებათა აღმოჩენაში, ფიქსაციაში და კოდიფიკაციაში მონაწილე იქნებიან შესაბამის „კოდექსთა“ მორჩილ სივრცეებად საგულისხმებელი მოსალოდნელი ყველა საზოგადოებები (ქვეყნები), ეს შექმნის იმის ცნობიერებას, რომ „მე ჩემი კანონის შექმნის იდეალური მონაწილე ვარ“ („ჩვენ ჩვენი კანონის შექმნის იდეალური მონაწილენი ვართ“).

5. შესაძლოა „აქსიოლოგიურ კონფლიქტთა“ „სახიფათო ზონებად“ ანუ ისეთ საკითხებად, რომლებშიც შეიძლება სხვადასხვა ცივილიზაციების თუ ქვეყნების (საზოგადოებების) პოსტულატთა შორის კომპრომისი ვერ მოხერხდეს, მოიხზება, მაგალითად, შემდეგ:

ა) მოქალაქის ოჯახის „შიდარეგულირების“ დამოუკიდებლობის ხარისხი საჯარო ადმინისტრაციასთან და სახელმწიფოსთან მიმართებაში, პედაგოგიური ამოცანების ჩათვლით.

ბ) სახელმწიფოებრივად კონსტრუქციული ერთობლივი ინტერესების და ინდივიდის ქონებრივი ინტერესის „სამართლიანი“ შეთავსებადობის შესაძლებლობები და მექანიზმები.

გ) „სექტანტური“ თავისუფლებისა და პედაგოგიური ინტერესების შეთავსების მექანიზმები და ხარისხი.

დ) ეკოლოგიური საზოგადო ინტერესისა და ინდივიდის ქონებრივი ინტერესის შეთავსებადობის მექანიზმი და ხარისხი.

ე) კაცობრიობისა და ქვეყნის დღევანდელი და სამომავლო ინტერესების შეთავსებადობის ხარისხი და მათი შეთავსების მექანიზმები

და მრავალი სხვა.

„ადამიანურ უფლებათა“ და „ცივილიზაციათა“ პოსტულატები

პლატონს თავის იდეალურ კომუნისტურ სახელმწიფოში ჰსურდა, ბავშვებისთვის არ გაეგებინებინა, რომ სხვა ბავშვებს ოდესმე სხვა თამაშები უთამაშიათ, ვიდრე ისინი თამაშობენ, და სხვა სიმღერები უმღერიათ, ვიდრე ისინი მღერიან. ამ მკრეხელურ ტოტალიტარისტულ სურვილში ჩადებულია ღრმა კულტუროლოგიური დაკვირვება: ყოველი კონკრეტული ცივილიზაცია და, კერძოდ, საზოგადოებრივი ზნეობის ყოველი კონკრეტული სისტემა აგებულია რაღაც პოსტულატებზე, რომლებიც მხოლოდ მანამდე „მუშაობენ“, როგორც სისტემის საყრდენები, სანამ პოსტულატობის ამ სტატუსს ინარჩუნებენ. როგორც კი ცნობილი გახდება, რომ შესაძლებელია სხვა პოსტულატებით ცხოვრება, – ანუ როგორც კი მხედველობის არემი შემოვა საზოგადოებრივი ცხოვრების სხვა, ალტერნატიული ფორმა, რომელიც არ იწვევს კატასტროფას იმის მიუხედავად, რომ იგი სხვაა, – მაშინათვე გაჩნდება ამ ფუძე-დებულებათა და პრინციპთა შემონახვის, მათი დასაბუთების მოთხოვნილება, რომელიც გაუვალ კედელს წააწყდება იმის გამო, რომ ეს ფუძე-დებულებები არაარ-გუმენტირებადი. მაგალითი: ერთ-ერთი კონტინენტის მაცხოვრებელი ახალგაზრდა და პერსპექტიული კანიაბალი უკმაყოფილოა იმის გამო, რომ რომელიღაც ქვეყანაში ფორმულიზებული „უფლებადაცვითი“ კონვენციები, რომლებსაც მისი სახელმწიფოს ხელმოწერაც ამშვენებს, ხელს უშლიან მას ქორწილი ადამიანის ხორცი შეთავსებადობის გასწვრივ, თუკი კაცს მაინც ვკაინც (მაგ. განაჩენით) და თუ კაცის აბსოლუტური ათვისების სხვა ფორმები, ვარდა შექმისა – მაგ. მისი ორგანოების გადანერგვის სახით – ლეგალიზებული გვაქვს? პასუხია: „იმიტომ, რომ ადამიანი არ შეიძლება

განვიხილოთ როგორც მისივე სხეულის არმფლობელი, მისი არგანმკარგავი სიჭოცხლეშიც და სიკვდილის შემდეგაც. ამიტომაც ორგანოების გადანერგვისთვის ჩვენ, როგორც წესი, წინასწარ ვიღებთ მისგან ნებართვას, მაგალითად, მძლოლის მოწმობის გაცემის დროს. ეს ჩვენი მსოფლმხედველობისა და მორალური მრწამსის ერთ-ერთი ვახუშორებელი ელემენტია". კანონალი ეკამათება: "თქვენისა კი არის, მაგრამ ჩემის (ჩვენი) არ არის. ჩვენ არამიანის სულისთვის სულ ერთია, რა მდგომარეობაში და სადაა მისი სხეული. გარდა ამისა, მე ევროპაში გაზრდილი კაცი ვარ და ვიცი თანასწორობის პრინციპის ფასი. მე და ჩემი მტერი თანასწორ პირობებში ვართ. თუ მე გავიმარჯვებ, მე მას შევეჭამ. თუ ის მოიგებს, მე შემეჭამს". ამგვარი (ან მისი დაახლოებით მსგავსი) კამათი ჩიში ექცევა, როგორც კი პოსტულატებზე დავა (თუ რატომ, ცხადია). ზოგ შემთხვევაში, ისე როგორც ამ წინამდებარე მაგალითში, ჩვენ შეგვიძლია უფლებადაცვლითი კონვენციის როლი განვიხილოთ როგორც პირნმინდად პედაგოგიური, სახელდობრ, ასე: "ჩვენი ცივილიზაცია რომ თქვენსაზე მონინავეა, ეს უკვე დამტკიცებულია ფაქტების მიერ. ჯერ ერთი, ჩვენც ოფელავა კაცს ვჭამდით, მაგრამ ახლა აღარ ვჭამით, ეს იმას ნიშნავს, რომ განვითარება ჩვენი მიმართულებით მიდის და არა პირიქით. მეორეც, ჩვენი ზნე-ჩვეულებების პირობებში უზარმაზარი მეცნიერული, ტექნიკური და სხვა სახის პროგრესი შესაძლებელი აღმოჩნდა, თქვენის პირობებში - არა". მაგრამ ასეთი მკაფიო „პედაგოგიური“ ასპექტი ყველა საკამათო პოსტულატს არ ახლავს. მეორეც, შეიძლება მოკამათემ მოგვიგოს, „თქვენ რასაც პრობლემას უწოდებთ, იმას ჩვენ დეგრადაციად ვთვლით. გარდა ამისა, მე ტრადიცია უფრო მიღირს, ვიდრე ტექნიკური პროგრესი“. სხვა შემთხვევებში კი ჩვენი თვალსაზრისის ეს პედაგოგიური ხასიათიც არ არის უდავო. მაგალითად, მონათმფლობელობის მომხრე ანავეროლებმა, რომელმაც ევროპაში განათლება მიიღო, შეიძლება ასე მიხასხუხოს: „მე რომ მონა მყავს, მან თავისი ხედვრი ნებით აირჩია და არა ძალადობით. ხელები რომ ამინია სიკვდილის შიშით და დამნებდა, ამით მან თავი მონად ცნო, ხოლო მონის მდგომარეობაში რომ მონა ქალს დაჰზარბდა და შვილები გააჩინა, ამით მან ამ უკანასკნელსაც იგივე ხედვრი გადაუწყვიტა. თქვენ შეგიძლიათ შეემკამათოთ იმაზე, რომ მამის ხედვრი და მოქმედება შვილებს, ჩემი გეგმის თანახმად, მათი ბრალეულობის გარეშე მისი ხედვრის გაზიარებას აიძულებს. მაგრამ იმავე ლოგიკით თქვენ შეგიძლიათ ის აკციც დაგმოთ, რომელიც, ყოველგვარ საკუთრებას მოკლებული, შვილებს საკუთრების დამქონებდად აჩენს კეთილდღიან და საკუთრების მქონე ადამიანთა საზოგადოებაში“.

ადამიანურ უფლებათა პოსტულატების და ანთროპოგოგიურ პოსტულატების აღმოჩენა

სხვადასხვა ცივილიზაციების, როგორც მთელის, ურთიერთმეუთავსებადობის დანახვა ხშირ შემთხვევაში უფრო ადვილია (რადგან ეს ემპირიული ფაქტი მოვლენათა ზედაპირზე ძვეს ხოლმე), ვიდრე იმის განსაზღვრა, თუ რომელ ამოსავალ რწმენაშია დამალული ამ უთავსებადობის მექანიზმი. ამ მეორე კითხვის პასუხს კვლევა სჭირდება, ანუ ანალიტიკური გზით (და საკუთარი ინტენციონალობის ფერმონოლოგიური ინტერპრეტაციით, „მონაგანი ექსპერიმენტით“) იმ პოსტულატების პოვნა, რომელთა შეუთავსებლობა არის, თურმე, იმ ხილული შეუთავსებადობის საფუძველი. დავიმოწმით (პიპოთეტური) მაგალითი. სპარსეთის ქალაქის ბაზარში (ვთქვათ, XIX ს-ში) იჭერენ ჯიბის ქურდს და იქვე სჯიან მარჯვენა ხელის მტყევის მოკვებით. ადგილობრივ საზოგადოებაში ეს პროტესტს არ იწვევს („აბა, დაფიქრდით, რამდენ პოტენციურ დამნაშავეს აალებინებს ეს სასჯელი ხელს თავის ბოროტ განზრახვაზე!“). იქვე მყოფ ქართველს კი იგივე ქმედება მწარე პროტესტის გრძნობით განაწყობს (თუ ჯიბის ქურდს ხელს ჰკვეთთ, მამ რაღა უნდა უქნათ კაცის დამჭერელს თუნდაც არამეგავალი მტრობით? ან რა უნდა უქნათ დამჭერულ შემავალი მტრობით? ან დამჭერელს მოკვლის ვერმესრულებული განზრახვით? იქვე თავი მოჰკვეთოთ?“). ამ უნაყოფო კამათის ძირში არ არის ძნელი (და მცირედი ანალიზით მიიღწევა) ამოსავალი პოსტულატების აღმოჩენა: მარჯვენის მოკვების მომხრე ფიქრობს, რომ დასჯის მიზანია ადამიანთა დიდი რაოდენობისათვის სარგებლობის მოტანა და სასჯელიც იმით უნდა განისაზღვროს, რა შემთხვევაში იქნებოდა მოგებულნი ყველაზე მრავალნი. ქართველისთვის კი, რომელსაც მისმა რელიგიამ ასწავლა, რომ ადამიანის სული, პიროვნება აბსოლუტური ღირებულებაა, რომ ადამიანი და მისი სუბიექტური სიმართლე არაფერზე ხურდავდება და არაფერზე გაიცვლება, სასჯე-



ლი უნდა განისაზღვრებოდეს იმით, თუ დასასჯელმა რა დაიმსახურა იმისდა მიხედვით, თუ რა მსხვერპლისთვის (რა დაზარალებისთვის, რა ტკივილისათვის, რა შუენარცხყოფისათვის, რა დასახიჩრებისთვის და რა ფელსტკივილისთვის) გაიმეტა მან თავის მიერ დაზარალებული პირი ან პირები. ამ ამოსავალ დებულებებს შორის შერიგება მართლაც არ არსებობს (რადგან ორივე მხარეს თავ-თავის გამართული ლოკაცა აქვს) და ამიტომაც მიმხრობა-არმიმხრობას ერთისა თუ მეორისადმი მნიშვნელოვანწილად განსაზღვრავს სპეფიციკური კულტურაც (რომელიც ჩემს მენტალურ რაგვარობას ქმნის).

პოსტულატთა შუაპირებადობა - პირველ ყოვლისა, მათი ინტენსიურობის მისახვეობით

პოსტულატები, რომელზეც საუბარი გვაქვს, განუყურელადა დაკავშირებული მოცემულ საზოგადოებაში გამეფებულ აქსიოლოგიურ შკალებთან და გამეფებულ მოთხოვნილებებთან. აქ მიზეზ-შედეგობრივი და საფუძველ-შედეგობრივი მიმართებების დადგენა არ გამოდის: საქმე, უფრო, ურთიერთგანპირობებულობასთან გვაქვს: ღირებულ საგანთა ღირებულება განისაზღვრება მოთხოვნილებათა მოცემულობით, მოთხოვნილებები ვრცელდება ღირებულ საგნებზე და ა.შ. პოსტულატებს, რომლებიც საზოგადოებრივ ცხოვრებას არეგულირებენ ანუ ცივილიზაციას ქმნიან, დღნლილად შესაბამის მოთხოვნილებათა სისტემები, ღირებულებათა სისტემები, ამ მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილების სისტემები, ამ ღირებულ საგანთა განაწილების სისტემები და თვით ამ ღირებულებათა სისტემები აქვთ თემად. რაკი - როგორც უკვე ითქვა, - ცივილიზაციათა ურთიერთმიმართების ერთ-ერთი ძირითადი ასპექტია მათ საფუძველად მდებარე ზნეობრივ და, ზოგადად, სოციალურად მნიშვნელოვან პოსტულატთა რომელიცა, კანონზომიერია, რომ ამ ცივილიზაციათა ურთიერთ-თავსებადობის და კომპრომისში მოყვანადობის ხარისხი ამ პოსტულატების პარამონიზირებადობის ხარისხზე უნდა იყოს დამოკიდებული. ასეც არის. ხოლო ამ პოსტულატთა არაშერიგებადობის შემთხვევაში, ანუ მაშინ, როცა ერთის სასარგებლოდ მეორეზე ხელის აღების ამოცანა და, შესაბამისად, მათ შორის არჩევანის ამოცანა დაგება, უკვე გვაქვს ამ პოსტულატთა შეჯერების და მათ შორის გასაკეთებელი არჩევანების დასაბუთების მეთოდთა პოვნის ამოცანა. ყველაზე ადელომისანდომი და თვალსაჩინო ამ მეთოდთა შორის არის იმის „გაზომვა“, თუ რამდენად უღირთ (რა მსხვერპლისა თუ გარჯის ფასად უღირთ) ადამიანებს, რომელთაც ამ არჩევანის ამოცანა უწევთ, ერთი ან მეორე ღირებულსაგანი, შესაბამისი მოთხოვნილებების დაკმაყოფილება და შესაბამისი ზნეობრივი თუ სოციალური პოსტულატის მიღება თავისი საზოგადოების ცხოვრების ნორმად. ამის მიხედვად საკმარისია „ჩახედვა“ საკუთარ წიაღში და მისი შესწავლა ფენომენოლოგიური მიდგომით ან სხვათა შესწავლა გაზომვადი დაკვირვების ნესით, როგორცაა, მაგალითად, რესპონდენტთაგან (იგივე ცდისპორთაგან, თუ საკითხს ფსიქოლოგიურადაც მივუდგებით) პასუხის მიღება იმის შესახებ, თუ რას გაიღებენ ავტომობილის, სახლის ან მიწის ნაკვეთის შესაძენად, სამშობლოს გადასარჩენად, სახელის მოსაპოვებლად და ა.შ. და ა.შ. („გავიღებდი ამდენ და ამდენ შრომას, ფულს, სისხლს, სიმყუდროვეს, წავიდოდი ასეთი და ასეთი აღბათობის რისკზე ჩემი სიცოცხლისათვის?“ და სხვა). სიტუაცია ანალოგიურია კლასიკური სოციოლოგიური გამოკვლევისა ტერიორის ალპების იტალიელ და ავსტრიელ მოსახლეობაში, როცა მკვლევარს ინტერესებს, რამდენად მწვავეა აქაური ეთნიკური კონფლიქტისადმი ინტერესი და შესაბამისი პოლიტიკური პრობლემატიკის განცდა ამ რეგიონის მოსახლეობაში. მკვლევარი სვამს კითხვას „რა და რა გინდა (რა პოლიტიკური უფლებები გინდათ) თქვენი თემისთვის?“ და თან ხელს აჭერს წამშრომს. თუ რესპონდენტმა წამსვე დაუფიქრებლად ვასცა მზა პასუხი, კეთდება დასკვნა, რომ იგი მუდმივად ფიქრობს თემაზე და ეს თემა მისთვის მწვავეა. თუ ძალიან შეყონდა, ეს იმაზე მეტყველებს, რომ იგი ამ თემისადმი გულგრილია.

აღწერილი მეთოდით პრინციპულად შესაძლებელია გაზომვად მხოლოდ, ასე ვთქვათ, „ჯამური“ ძალისა, რომელსაც ესა თუ ის მოთხოვნილება, ღირებულსაგანი, ღირებულება და ზნეთა რეგულირების შესაბამისი პოსტულატები აღწევს ამა თუ იმ ადამიანის მენტალიტეტში. მოსალოდნელია, რომ ამ „ჯამური“ ეფექტის დასახსრვა და დიფერენცირებაც შეიძლებოდა იმის მიხედვით, თუ ვინ არიან (რა ნესით შედგენილი შიდა-ჯგუფი არიან) ისინი, ვინც ურთიერთკონფლიქტში მოსული ერთი ან მეორე პოსტულატის მიღების მომხრენი არიან - არის ეს რომელიობითი ჯგუფი, რაგვარობითი ჯგუფი თუ მხოლოდ მოკავშირეობითი ჯგუფი.



ზნეობისა და სოციალური (მათ შორის – ოჯახური) ცხოვრების მარეგულირებელი პოსტულატები ყველაზე უფრო გვიღირს, ბუნებრივია, იმ შემთხვევაში, თუ ისინი არა მხოლოდ მოკავშირეობით განპირობებული ან მოკავშირეობითა და ერთგვაროვნებით განპირობებული, არამედ, ამასთან ერთად, რომელიმე განპირობებული ჯგუფებზე არიან. ასეთია, კერძოდ, ერი, როგორც ჯგუფი. მისთვის ტრადიციას, ქვეყნის წესს საზოგადოებრივ ცხოვრებაში სიმბოლური ღირებულება აქვს და კულტურულიც ამ სიტყვის ფართო აზრით, რის გამოც მისი შეცვლა ან მასზე შემოტევა რალაცა გარეგანი ფაქტორის მხრიდან აღიქმება (ზოლმე), როგორც რალაცით ინტერესთა შემლახავი – იმ შემთხვევაში, მაგალითად, როცა სხვადასხვა ცივილიზაციითა კონტაქტი ხდება. განსაკუთრებით მძაფრია ეს ფეფქტი მაშინ, როცა შეხებაში მოსული ცივილიზაციები არათანასწორია – მაგალითად, როცა ერთია დღეს მსოფლიოში ტრიუმფით მავალი „ზოგადსაკაცობრიო“, ყოფილი სპეციფიკურად ევროპული ცივილიზაცია, მეორე კი ამა თუ იმ არაევროპული, მაგრამ თავმოწინე ერის ადგილობრივი, საკუთარი ცივილიზაცია, რომელსაც, ძალთა დღეს არსებული თანაფარდობის პირობებში, ე.წ. „მარგიანალური ცივილიზაციის“ დონემდე დაყვანა ემუქრება. ქართველი ხალხის მხრიდან ძალიან მძაფრად იქნა აღქმული, მაგალითად, ერთი მოუსაზრებელი ცეკას მდივნის მიერ „მავნე ტრადიციებთან ბრძოლის“ კამპანია, როცა სოფლად ქველხის ქვაბებში მილიციის მიერ ნავთის ჩასხმის მცდელობის შემთხვევებს ჰქონდა ადგილი. ეს მცდელობა აღიქმებოდა, როგორც ეროვნული წესის ხელყოფა, რომელიც (ეს წესი) ეროვნების, როგორც ასეთის, თვითმოყოლობის დაკონსერვების, მაშასადამე – ერის ონტური (საარსებო) ინტერესის დაცვის ერთ-ერთი ელემენტად განიხილებოდა. ეს „ლაშქრობა“ რომ ადგილობრივი, შიდაეროვნული ინციპატივა ყოფილიყო, ვთქვათ, ჯერჯერობით მხოლოდ საპროპაგანდო კამპანია, ნამოწყვეთი ინტელიგენციის ჯგუფის მიერ იმ მოტივით, რომ დიდ ქველხებს დიდი ხარჯიც ახლავს და ჭირის ფონზე ზედმეტი სმა-ჭამის არც თუ მოსაწონი მომენტი სდევს, – მაშინ, საფიქრებელია, ამას არა თუ მწვავე რეაქცია არ მოჰყოლოდა, არამედ დისკუსიაც კი გამოიწვია ამ წესის მისაღებობა-მიუღებლობის თაობაზე. ცოლ-ქმრის გაყრის პროცედურის გაადვილებას, რაც საქართველოს გასაბჭოებას მოჰყვა, პროტესტი არ გამოუწვევია, რადგან ეს თავისთავად ძალიან მნიშვნელოვანი სიახლე არ აღქმულა, როგორც რომელიმე შიდაჯგუფის – ქართველი ერის – სპეციფიკური შელახვა, არამედ მხოლოდ როგორც ისეთი ცვლილება, რომელიც ყველას შეეხო და რომელსაც, ამასთანავე, ზურგს უკან ედგა თანამედროვე მსოფლიო ცივილიზაციის პრესტიჟი, და არა უპრესტიჟო რუსული სიახლის ავტორიტეტი (თორემ ეს სიახლე რომ რუსული წესის გადამონერგვა ყოფილიყო, ან პიჯაკი და პალსტუბი რომ რუსული ეროვნული ტანსაცმელი ყოფილიყო, ამ სიახლეებსაც მძაფრი წინააღმდეგობა შეჰხვებდებოდა, როგორც ერის დამზარალებელს). ეროვნული ონტური ინტერესის დაცვის მოტივი არსებით როლს თამაშობს – ღია ან ფარული, არაექსპლიციტური სახით – იმ არჩევანებშიც, რომლებიც ეხება საზოგადოების ორგანიზების სხვადასხვა წესებს და რომელთა წინაშეც ყველა საზოგადოება დგას. კლასიკური აქსიოლოგიური ექსპერიმენტია ჩატარებული საქართველოს მეცნ. აკადემიის ფსიქოლოგის ინსტიტუტში: არჩევანი ხდება „ორგანიზაციისას“ და „თავისუფლებას“ (ან: ჰუმანიზმს) შორის. ცდისპირს ეძლევა ქმედებათა ჩამონათვალი, რომლებსაც მონარქი ახორციელებს სახელმწიფოს განმტკიცების მიზნით და რომლებშიც მტე-ნაკლებად იღახება ქვეშევრდომთა თავისუფლების ხარისხი. ექსპერიმენტატორი მოითხოვს ამ ქმედებათა შეფასებას და სხვადასხვა შეფასებებს ლეზობლებს იმისდა მიხედვით, თუ რომელ მონარქს მიეწერება ეს ღონისძიებები – მისი სამშობლოს მეფეს (დავით აღმაშენებელს) თუ მტერი სახელმწიფოსას (შაჰ აბაზს). არის სიტუაციებიც, როცა ანალოგიური არჩევანი განპირობებულია ეროვნული ონტური თუ პოლიტიკური ინტერესის მიერ პირწმინდად არაპირდაპირი გზით, – სახელმძღვრ, სრულებით „სხვაგვარ“, არაპოლიტიკურ სიტუაციაზე პროციკინების გზით და ქვეცნობიერად (არაცნობიერად), თუმცა ეს არ გამოირჩევა სამედიცინო მოტივაციის უკვე „პოსტ ფაქტუმ“ გაცნობიერების შესაძლებლობას. ინფორმატიულია, მაგალითად, ის, თუ რომელს „მხრობა“ კაცი, რომელსაც ქალაქკარეთ სეირნობისას ჯერ მელამ გადაურბინა გზაზე, ნახევარი წუთის შემდეგ კი ძალებიც, რომლებიც ამ მელამ მოსდევნენ – მელას თუ ძალებს? ბუნებრივია, რომ ქართველი, რომლის ქვეყანასაც კოლონიური უღლისაგან თავის დახსნის ამოცანა და, მაშასადამე, პოლი-



ტიკური პოლიციის დაძლევის ამოცანა უდგას, მეღას ემხრობა და შემდეგ, თუკი თავისი მოტივის ძებნა დაიწყო, იცნობიერებს თავისი პოზიციის მიზეზს. თუ, პირიქით, ეს მოსეირნე მკვრობელი ერის შვილია და ანტიკოლონიური მოძრაობის დათრგუნვის, მასხადამე – პოლიტიკური პოლიციის წარმატებული მოქმედების მომხრეა, იგი, ბუნებრივია, ძალღვებს უსურვეებს წარმატებას.

თქმული, რასაკვირველია, იმას არ ნიშნავს, რომ მძაფრი ემოციური დამოკიდებულება, უფრო ზოგადად – მძაფრი ეგზისტენციალური დაინტერესება ადამიანს მხოლოდ თავისი რომელიობითი შიდაჯგუფის ბედთან დაკავშირებული ვითარებებისადმი აქვს. იგი მხოლოდ იმას ნიშნავს, რომ მისი მძაფრი დაინტერესება უპირატესად (უფრო ხშირად) ამგვარ ჯგუფებს ეკუთვნის. შესაძლებელია – და გარდუვალიცაა, – რომ არც თუ იშვიათ შემთხვევაში მე მალეღვებებს და სულს ძირამდე მამოთებდეს იმ რავარობითი შიდაჯგუფის ბედიც, რომელითანაც თავს ვაიგივებ, და ის ზოგადსოციალური (ფართო აზრით – ზოგადკულტურული) ფენომენი, რომელიც ანალოგურად არსებობს ჩემს საზოგადოებაშიც (ანუ იმ საზოგადოებაში, რომელითანაც მე ნუმერულად ერთი ვარ) და სხვა საზოგადოებებშიც. მაგალითად, ჩემთვის გულის სიღრმემდე მიუღებელია ის, რომ ვიღაცას ვიღაცასთან შედარებით, დაბადებდიან სიკვდილამდე, კანონის სტატუსში მყოფი – ან ლამის კანონის სტატუსში მყოფი – პრივილეგიები აქვს, სახელდობრ, მამოთებდეს იმიტომ, რომ მე არა პრივილეგირებულ, არამედ, პირიქით, ამ პრივილეგიებით დაზარალებულ კლასს ვეკუთვნი. ან, პირიქით: მე შეიძლება მამოთებდეს ადამიანთა განუკითხავი სიველირება და „დემოკრატიული“ გათანაბრება (სინამდვილეში კი – უთანასწორო პირობებში ჩაყენება) მათს ინტელექტუალურ უფლებებში, როცა ვიღაცა პრიმიტივს მხოლოდ იმის გამო, რომ იგი კომპარტიის ძველი წევრია და, როგორც რომელიღაცა პენსიონერთა ან შრომის ვეტერანთა საბჭოს წევრი, გამოდის და მე, რეალურ ინტელექტუალს, თავისი არაკომპეტენტური მსჯელობით მეტოქედ მიდგება ჩაკეტილი „საზოგადოებრივი აზრის“ ფორმირებაში. მაგრამ ასეთმა ვითარებამ ვერ უნდა შეგვიშალოს იმის დანახვა, რომ ამ შემთხვევაშიც ჩემს შინაგან ამბოხში, გარდა ჩემი რავარობითი შიდაჯგუფის ინტერესისა და პოზიციის დაცვისა, შესაძლებელია ერის ჩემი „უანგარო“ ანუ ჩემს ამ შიდაჯგუფთან დაუკავშირებელი მოტივაციაც – სახელდობრ, ის, რომ მე ადამიანი ვარ და ამ შემთხვევაში შექმნილი სიტუაცია მე ზოგადადამიანურად, ანუ ჩემი რომელიობითი შიდაჯგუფის – ადამიანების – სახელით მამოთებებს.

მოკავშირეობაზე დამყარებულ შიდაჯგუფთან სოლიდარობის ფაქტორი, ბუნებრივია, ნაკლებ მდგრადია, ვიდრე რავარობითი შიდაჯგუფისადმი და, მით უმეტეს, რომელიობითი შიდაჯგუფისადმი მიკერძობების და მასთან სოლიდარობის ფაქტორი. მკაფიო მაგალითად კმარა ევროპის სახელმწიფოთა და ერთა დღევანდელი ურთიერთსოლიდარობა, რომელსაც გულწრფელობის უფრო მაღალი ხარისხი აქვს, ვიდრე შეიძლება მოსალოდნელი ყოფილიყო ჯერ კიდევ ცოცხალი თაობების მეხსიერებაში შენარჩუნებული დიდი ომის შემდეგ. მაგრამ ამ შემთხვევაშიც გასათვალისწინებელია, რომ ამ ქვეყანათა და ხალხთა სამოცი წლის წინანდელი დაჯგუფებისა და ბნაკებად დანაწილების ფაქტორი დღეს გადაფარულია უფრო ძლიერი რომელიორივი თვითღენტიფიკაციის – სახელდობრ, ევროპული თვითღენტიფიკაციის – ფაქტორით, რომელიც, ამ რომელიობრიობასთან ერთად, რავარობრივი (სახელდობრ, კულტურული) იგივეობასაც მოიცავს.

პოსტულატთა შემდგომავლობა ამოსაკვალ ღირებულებათა სიმძლიერის მიხედვით

ღირებულებათა „სიძლიერის“ ცნებას ვხმარობთ მისი ჰარტმანისეული შინაარსით, სახელდობრ, მასში ვგულღისხმობთ ამ ღირებულებების სასიცოცხლოლობის, ადამიანისათვის (ადამიანებისთვის) მათი მიოცილებლობის ხარისხს. ამ ხარისხის განსაზღვრისათვის, შეჯერების მეთოდიკის თვალსაზრისით, შეგვიძლია კითხვის ასეთი დასმა გამოვიყენოთ (რა თქმა უნდა, საკითხის დიდი გამარტივების ხარჯზე): რომელი ღირებულების შეღახვას, სოციალური ქცევის რომელი ჩემთვის ძალაში მყოფი პოსტულატის დარღვევას მოსდევს ჩემთვის უფრო დიდი ზარალი, რომლის გარეგნული გამოვლინება, ვთქვათ, ჩემს ჯანმრთელობის შეღახვაა? მაგალითად: ვინ უფრო ადრე დაავადდება (ინფარქტით, ორგანიზმის გამოფიტივით, ნერვული და ფსიქიკური ტრავმის შედეგად) – მენარმე, რომელიც გაკოტრდება იმის გამო, რომ შრომის კანონმდებლობამ მას დაქირავებულ თანამშრომელთა სოციალური დაცვისათვის



განკუთვნილი ხარჯები გაუდიდა, თუ მე, მისი დაქირავებული თანამედროვე, რომელსაც, ამ ხარჯების არგადიდების შემთხვევაში, პენსიაზე გასვლის შემდეგ თვეში ერთი ნაკლებჯერ შემეძლება კინოში წასვლა? ან: ვის უფრო ადრე დაგვემართება ინფარქტი ჯავრისაგან: ბნელ სექტანტს, რომელსაც კანონმა ქუჩაში ქადაგება და ამ გზით პროზულიტა მოზიდვა აუკრძალა, თუ მე, პატრიოტ მოქალაქეს, რომელსაც იმ სექტანტის პროზულიტიზმმა სახემნიფო დამინგრია და მისი არარეალისტური პაციფიზმის შედეგად ომი წამაგებინა? ზოგადად (თუმცა დიდი გამარტივებით და საკითხის დიდი გაუხეშებით) შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ ამ მეთოდით – სხვადასხვა ღირებულებათა შეღახვის მიერ მიყენებული ზიანის გაზომვის მეთოდით – ჩვენ შეგვიძლია შევადაროთ ამ ღირებულებათა და შესაბამის სოციალურ პოსტულატთა სასიცოცხლოობის (მათი „სიძლიერის“) ხარისხი. ამ კონტექსტში ყურადღება უნდა მივაპყროთ იმას, რომ შეჯერება ხდება ერთის მხრივ იმისა, რაც მე მცხება როგორც ფიზიკურ არსებას (ვთქვათ, ჩემ მიერ მოსახმარი პროდუქტების რაოდენობას და ხარისხს), მეორეს მხრივ კი იმისა, რაც მცხება როგორც გარესამყაროს მხედველსა და იდეალურად „მმართველ“ არსებას, ანუ ისეთ არსებას, რომელიც თავის კანს გარეთ მდებარე რეალობის ინტერესებით ცხოვრობს. სხვა სიტყვით რომ ვთქვათ: ჩვენ ხელთ გვაქვს (ვიმეორებთ: დიდი გაუხეშებით) ძლიერი, მაგრამ არა მაღალი, ღირებულებებისა და არამატერიალური, მაგრამ მაღალი ღირებულებების შეჯერების ობიექტური მეთოდი.

რომელიორივი შიდაჯგუფის ინტერესები დ შესაბამისი ღირებულებების სიმაღლე შეთავსებადია მათს სიძლიერესთან იმის წყალობით, რომ ამგვარი შიდაჯგუფი (იგულისხმება) ბუნებითის რიგისაა, მამასადამე, შეუცვლადია და, ამდენად, ონტური მოთხოვნილებით (ყოფნის მოთხოვნილებით) მოტივირებული და უშუალოა, მაშინ როცა მსგავსებისეული და მოკავშირეობისეული შიდაჯგუფების ღირებულება გაშუალბულია იმ თვისების ღირებულებით ან იმ ამოცანის ღირებულებით, რომლებიც საფუძველში უდევს მათს შექმნას.

NODAR NATADZE

IN-GROUPS BASED ON IDENTITY, SIMILARITY AND ALLIANCE

S u m m a r y

These are the three possible grounds for the formation and existence of in-groups. The first one is being experienced, as a value, immediately, while the value of the latter two is being experienced in a mediated way, as derivative from the value (either positive or negative) of the quality they have in common or of the goal for which they are allied.

“Civilizations” who are going to clash are likely to be stable in-groups only if their grounds for keeping together include a sense of mutual identity, not merely that of similarity and alliance, of their elements. That identity is to be genuine, i. e. “stronger than death”, otherwise they may prove to be fragile. Phenomenological analysis of their mentalities into their systems of axiological postulates may prove to be useful in understanding and predicting their behavior in eventual “clashes”.

Methods and technics for scaling the axiological systems of societies in question according both to the “strength” (i. e. vital importance) and the altitude (height, “sublimity”) of the values included in those systems can be designed.

Groups whose grounds for keeping together include the factor of genuine (“natural”) identity of their elements (i. e. the factor of irrational, “ontological” self-identification) are likely to be the strongest ones. Yet, for a man thinking and feeling in a modern way his being in line with those ways may genuinely be the strongest stimulus in his self-identification with other individuals.



სატალია გოქინევიძე

გაგებისა და გამოცდილების შრომთმომართების საკითხი

ჰ. ბ. გაღამერის ფილოსოფიის

ცნობილია, რომ თანამედროვე ფილოსოფიურ-ესთეტიკურ თეორიებში გაგების რაობის პრობლემა სპეციალური კვლევის საგანადა ქცეული. ეს პრობლემა აქტუალურობას იძენს XIX ს. შუა წლებიდან. ამ პერიოდში ჩამოყალიბდა და დღემდე უაღრესად გავლენიან ფილოსოფიურ მიმართულებად ითვლება სიცოცხლის ფილოსოფია, რაც საყოველთაო აღიარებით ექსისტენციალიზმის ერთ-ერთ წყაროს წარმოადგენს. ამ მიმდინარეობათა სხვადასხვა წარმომადგენელს აერთიანებს იმის ღრმა რწმენა, რომ სამყაროს წვდომის იარაღი არ არის მხოლოდ განსჯა, ინტელექტი, ადამიანის სიცოცხლის აზრს შეადგენს თავისუფალი აქტივობა და შემოქმედება, და რომ გაგების შესაძლებლობას ქმნის სწორედ ამგვარი სასიცოცხლო, სულიერი ძალების ამოქმედება.

გაგება ჩვენი ყოველდღიური ყოფნის დახასიათება-აღწერა და როგორც ასეთი, თითქოს ყველასათვის ნაცნობი და ახლობელი ფაქტია. მაგრამ გაგება ამავე დროს გულსხმობს არა იმდენად ურთიერთგაგებაში იმთავითვე ყოფნას, რამდენადაც ურთიერთგაგების ცდას; იგია განზრახვა – გაიგო „მეტი“ და „სხვაგვარად“, და ამდენად „უკეთ“ გაიგო. ეს განზრახვა კი მხოლოდ მაშინ აღმოცენდება, როცა ადამიანი თავის სამყაროში ისეთი რაღაცის წინაშე აღმოჩნდება, რაც აღარაა მისთვის „თავისთავად გასაგები“, და რასაც ადამიანი გვერდს ვერ აუვლის თავის ყოფნის განხორციელების ვერც ერთ მონაკვეთზე. ეს პრობლემა მაინც ყველაზე მწვავეა იქ, სადაც საქმე ეხება არა „სახეზე ყოფი“ ადამიანს, არამედ ისტორიაში ობიექტივირებულ სულიერ-გონითს: ადამიანი არა მხოლოდ არსებობს როგორც ისტორია, არამედ იგი ამავე დროს არსებობს როგორც ისტორიულობა, როგორც თავისი ისტორიის ამთვისებელი და ამით თავისი თავის შემქმნელი არსება. ისტორია კი ადამიანს მოცემული აქვს წერილობითი ძეგლების, ხელოვნების ნაწარმოებების, ფილოსოფიური და რელიგიური სისტემების, ტექსტებისა და კულტურის მატერიალური ძეგლების სახით. კულტურის ყოველი ფენომენი, ყოველი ისტორიული მოვლენა უნდა გაიგოს როგორც სიმბოლო, ნიშანი, გამოხატულება ამ მოვლენის სიღრმეში ჩამალული ზეგანობადი სულია. კულტურის ყოველგვარი გარეგანი მოვლენა უნდა განცდილი იქნეს, გრძნობის საგნად იქცეს, რათა ამ გზით უკვე ქმნილი ქმნილებად, სიცოცხლის მქონედ აქციოს, მიაგნოს მათ მაცოცხლებელ სულს. ისტორიის ღრმა შრეებში შეჭრის ეს პროცესი, ხელოვნების შემოქმედების ანალოგიურია.

გაგების ფენომენთან დაკავშირებული საკითხი ჰ. ბ. გაღამერის ფილოსოფიურ ნააზრევში ხელოვნებასთან მიმართებით განიხილება და ამ სფეროს სპეციფიკურ ღირებულებით ხასიათს წარმოაჩენს. მის ესთეტიკურ კონცეფციაში საყურადღებოა კულტურის განსტემაში ხელოვნების ადგილისა და ფუნქციის თავისებურებათა გამოვლენა.

ხელოვნების ქმნილების ღრმა შრეებში შეჭრის პროცესი ყოველთვის დაკავშირებულია გამოცდილების პროცესთან. ამგვარი „ცდა“ გულსხმობს ნაწარმოებთან როგორც საზრისთან შეხვედრას, რომელიც ხდება უსასრულოდ თაობათა უსასრულო მწკრივში. საზრისია ის, რაც გაგებაში იქმნება და დაინახება, და რაც შემდეგ ერთგვარ ობიექტურ არსებობას იძენს. როგორ გაიგება საზრისი და რას ნიშნავს მისი გაგება? ამ პრობლემას უკავშირდება გაგების გადაზრდა „პერმენევიტიკული გაგებაში“ ცნებაში.

როდესაც ლაპარაკია იმის თაობაზე, თუ ვინ ჩაუყარა საფუძველი ფილოსოფიურ პერმენევიტიკას: შლაიერმახერმა – რომელმაც მოახდინა პერმენევიტიკის კონცეპტუალიზაცია გაგების უნივერსალურ თეორიად; დილთაიმ – რომელმაც დაამუშავა პერმენევიტიკა გონისმეცნიერების მეთოდოლოგიურ საფუძველად, თუ გაღამერმა – რომელმაც განახორციელა სინთეზი ჰაიდეგერის „ექსისტენციალურ პერმენევიტიკას“ და პერმენევიტიკულ ტრადიციას შორის. ერთი რამ ცხადია: თუკი ყურადღება მიპრობილი იყო პერმენევიტიკის ფილოსოფიურ ასპექტზე, გაღამერმა ინტერესი მიმართა ფილოსოფიის პერმენევიტიკულ ასპექტზე, რადგანაც თვლიდა, რომ ყოველგ-

ვარი ფილოსოფიური აზროვნება „გაგებით“ ძალისხმევის შედეგია [5, გვ. 325]. მისთვის „გაგება“ ყოფიერების როგორც ენის თვითგაგებაა და ამდენად ადამიანს გაგება თავისდაუნებურად სინამარტება“. გადაამერი არ აცხადებს სიახლის მოთხოვნას, მას აინტერესებს უკვე ნათქვამი სიტყვის მოსაზრება.

„ჭეშმარიტება და მეთოდში“ ხელოვნების გამოცდილების შესახებ მსჯელობის მოთხოვნამ გამოკვეთა ამ ნაშრომის მთავარი ამოცანა, რომ ჰერმენევტიკული ცდის გამოართობის პროცესში სინამდვილის შემეცნების განსაზღვრა განპირობებულია მეცნიერული საზღვრების დაძლევით. გადაამერი ამგვარი „არამეცნიერული“ შემეცნების დამახასიათებელ მაგალითად თვლის ფილოსოფიაში, ისტორიასა და ხელოვნებაში განხორციელებულ შემეცნებით მოღვაწეობას. იგი წერს: „მე არავითარ მეთოდს არ ვადგენ, არამედ აღწერ იმას, რაც ხდება... ისტორიული მეთოდის ოსტატსაც კი არ შეუძლია მთლიანად თავისუფალი იყოს თავისი დროის, თავისი საზოგადოებრივი გარემოს, თავისი ნაციონალური პოზიციის გავლენისაგან. ნაკლია თუ არა ეს? მაგრამ ეს რომ ასეც იყოს, მე ფილოსოფიურ ამოცანად მიმაჩნია იმაზე ფიქრი, თუ რატომ არსებობს ეს ნაკლი ყველგან, სადაც კი რაიმე კეთდება... ამ აზრით ცდილობ თანამედროვე მეცნიერების მეთოდის ცნებას (რომელსაც თავისი განსაზღვრული მნიშვნელობა აქვს) გაცვად და თავის პრინციპულ საყოველთაოებაში გავიზარო ის, რაც ყოველთვის ხდება“ [4, გვ. 483] „გადაამერის ფილოსოფიური აზროვნების სტილი ხასიათდება იმით, რომ იგი არ ცდილობს გამოიყვანოს ერთობლივი ლოგიკური მსჯელობებიდან თავისი საკუთარი. მისი პოზიცია დაფარულია გარეგნულად მარტივი და უბრალო შეკითხვათა რიგით. „ჭეშმარიტება და მეთოდი“ ეძღვნება იმას, რომ არ არის და არც შეიძლება იყოს მეთოდი, რომელიც განკარგავს ჭეშმარიტებას: „ფილოსოფიაში არა გვაქვს უტყუარობის კრიტერიუმები, რომლებიც მიიღწევა მეცნიერებაში მისი საფეხურებრივი მოძრაობით და ეყარება მეთოდების გამოყენებასა და მათ შემოწმებას. სამაგიეროდ ფილოსოფიაში არის მასშტაბი. თუმცა ადვილი არ არის იმის თქმა, რაში მდგომარეობს ის. რა თქმა უნდა, ასეთი მასშტაბი არ არის კანონების კრებული, რომელთა გამოყენება შეიძლება ვაკონტროლოთ. ის უფრო არის უნარი, რომელმაც თვითონ უნდა ამტკიცოს თავისი თავი. იქ, სადაც არ მიიღება არანაირი მეთოდები, სადაც ვერ აღწევს თანამედროვე მეცნიერება მისთვის დამახასიათებელი ზომიერების შეგრძნებით, იმ სფეროსათვის არის მხოლოდ ერთი მასშტაბი: მისადაგების სიზუსტე, საკუთარი გამოცდილების გამოყენება ეპოქის მოთხოვნების შესატყვისად.“ – გადაამერი აღნიშნავს, რომ აქ არის მისი ფილოსოფიის ჰერმენევტიკული საფუძვლების გასაღები. ამით ფილოსოფიური ჰერმენევტიკის საკითხი მეთოდოლოგიური ასპექტიდან ონტოლოგიურში გადააქვს.

როდესაც ფილოსოფიურ ჰერმენევტიკას გადაამერი ასეთი თვალსაზრისით მიუდგა, ამოსავალ წერტილად იქცა ხელოვნება, როგორც გამოცდილების წვდომის შესაძლებლობა, რომელთანაც უშუალო „თამაშში“ შედის არსებულის შესახებ ჩვენი საკუთრივი გაგება. მისი აზრით, რაც უფრო ახლოსა თამაშთან ჩვენი გაგება მით უფრო ნამდვილია ის. ამიტომ როცა გადაამერი გამოცდილების შესახებ ლაპარაკობს, ორიენტირებულია ხელოვნების გამოცდილებაზე. თვლის, რომ მთავარია არა ხელოვნების როგორც ასეთის შემეცნება, არამედ მის ამოცანას წარმოადგენს ხელოვნების გამოცდილების გამოცხადება.

აღნიშნავენ, რომ გადაამერის მიერ შექმნილი ფილოსოფიური ჰერმენევტიკა ჰაიდეგერის იდეათა მეთოდური გადაამუშავების შედეგია. გადაამერი ამ მეთოდს უწოდებს ფენომენოლოგიურს, რომლის საფუძველია ჰაიდეგერისეული „საკითხის ტრასცენდენტალური დასკვნების კრიტიკა“ და „მბრუნავი აზროვნება“. „მბრუნავი აზროვნება“ კი ფილისსმობს ტრადიციის გადააზრებას და მის ახალ სიტყვაში გამოქმნას, რომელშიც მოხსნილია „ძველი სიტყვა“. ამ „გადააზრების“ წარმატებაზე მეტყველებს გადაამერის მთავარი ნაშრომით გამოწვეული რეზონანსი, რომლითაც „ჰერმენევტიკა“ გაზნდა თანამედროვეობის ძირითადი პრობლემა.

გადაამერის სტილდენტური წლების გამოცდილება, რითაც ის მარტინ ჰაიდეგერთან მივიდა, მოიცავდა დიალექტიკურ თეოლოგიას – როგორც ისტორიული თეოლოგიის კრიტიკას; პუსერლის სიცოცხლის სამყაროს ფენომენოლოგიას, რომელიც აკრიტიკებდა ნეოკანტიანური სკოლების მეთოდოლოგიებს; სიცოცხლის ფილოსოფიას, რომლის უკან იდგა ვ. ნიცშეს ევროპული ფენომენი; ექსისტენციალურ ფილოსოფიას, რომლის ამოსავალი იყო ვ. დილთაის ისტორიზმის რადიკალური დამუშავება; და იყო კდივე ხელოვნება, რომელიც ხელახლა შემოვიდა ფილოსოფიის სფეროში და აცხადებდა თავის პრეტენზიას ჭეშმარიტებაზე. საუბარია ჭეშმარიტებაზე, რომელ-



იც უნდა დამტკიცებულიყო არა იმდენად საერთო გამონათქვამებითა და დასკვნებით, რამდენადაც ჩვენი „საკუთარი ექსისტენციის უშუალოებითა და ვანუმერორებლობით“. გადამერი თვლის, რომ ჰეგელის შმდგომი ფილოსოფია, ნეოკანტიანურისა და ნეოპოზიტივიზმის ჩათვლით, ვერ ჩანვდა ამ ჭეშმარიტებას, და სამაგიეროდ, ამ გაურკვევლობით მიიღო მინაგანი სიცარიელე. ამიტომაც ბუნებრივია, რომ ისტორიული მეშკვიდრეობა ამ ჭეშმარიტების ხელახლა მოპოვებას თხოვრებს.

იმის შესახებ, თუ რა არის ფილოსოფია, გადამერი ცნებისა და ფილოსოფიის ურთერთმიმართების საკითხს განიხილავს; თვლის, რომ ასეთი მიმართება ექვემდებარება შემონშებას და არა თეზისებით განმტკიცებას.

გამოკვეთილი საგანი ფილოსოფიას არ გააჩნია. ის მოიაზრებს ყოფას როგორც ასეთს, – აცხადებს გადამერი და საკითხს ასე აყენებს: როგორ დავადგინოთ მართებულიობის საზომი ფილოსოფიის საგნის შესახებ, როცა არც კი ვიცით თუ რატომ უნდა გავზომოთ იგი? გამართლებულია თუ არა ასეთი გარკვეულობის მოთხოვნა? პასუხობს კი საერთოდ ფილოსოფიის ჭეშმარიტ მოთხოვნებს და ამოცანებს ის, რასაც აქვს უდავო მართლზომიერება მეცნიერების დარგში?

გადამერის მდგომა მიმართულია არა მეცნიერებაზე და მისთვის დამახასიათებელი ცდის სახეობაზე, არამედ „ადამიანური ცდისა“ და „ცხოვრებისეული პრაქტიკის მთლიანობის შენარჩუნებაზე“. იგი აცხადებს, რომ „ფილოსოფიური აზრი მონოდებულია დაანერვიოს ე.წ. „ქმიურად წმინდა გაქვავებულია“. იმ წინაპირობაში, რომ უნდა მიღწერილი იყოს ცნებების სიცხადე, რადებულია სხვა წინაპირობა, რომ „ცნებები – ჩვენი იარაღია, რომელსაც ჩვენი ჩვენთვისვე ვამზადებთ, რათა მივუახლოვდეთ საგნებს და შევიცნოთ ისინი“ [3, გვ. 28]. ცნებების განმარტება შეიძლება იყოს მხოლოდ ნაწილობრივი. ის საჭიროა და სასარგებლოა იქ, სადაც ენის გაუცხოვრების გამო, დაფარული გახსნას ეხმარება, ან აიძულებს გააზრებამი მიანილოს საჭირო ექსისტენციალურ დაბატობას. ის ვინც ცდილობს გაიზროს, უნდა გაიგოს დამწერის ენობრივი გაჭირვება. გადამერი თვლის, რომ მხოლოდ ის აზროვნებს ფილოსოფიურად, ვინც ენაში არსებული გამოხატვის საშუალებების წინაშე გრძობს უკმარისობას და მხოლოდ ავტორთან ერთად ფიქრობს, ანუ ეს ის მდგომარეობაა, „როცა ჭეშმარიტად იზიარებ ადამიანის უბედურებას, რომელიც ვაგებავს გამოთქვას ისეთი რამ, რაც მხოლოდ მისი გამოცდილებით დასტურდება“ [3, გვ. 36].

„ენის უკმარისობის მუდმივი ტანჯვა, ენის მუდმივი ძალისხმევა – ესაა ფილოსოფიის ჭეშმარიტად უდიდესი, სულისშემძვრელი დრამა“ – ამბობს გადამერი. ის მოითხოვს ცნებასა და ენაში არსებულ ჭეშმარიტებას შორის კავშირის აღდგენას, სიტყვისა და ცნების (და არა სიტყვებისა და ცნებების) შეფარებით გააზრებას, მათ მინაგან ერთობლობას, რადგანაც თვლის, რომ რეალურ ენაში, მეტყველებაში, დიალოგში და მხოლოდ მათში, ფილოსოფიას აქვს თავისი ჭეშმარიტი, მხოლოდ მისი კუთვნილი სასინჯი ქვა [3, გვ. 42].

როცა გადამერი ლაპარაკობს „ენის ცხოვრებიდან“ ცნებების წარმოშობის შესახებ, აღნიშნავს, რომ აქ საქმე არა მხოლოდ ცალკეული ცნებების ისტორიულ განმარტებაში, არამედ აზროვნების ძალისხმევის განახლებაშია, რომელიც თავს გვახსენებს ფილოსოფიური სიტყვათხმარებისას, გადამერი აქ ეხება ცნებების ბუნებრივი ჩამოყალიბების საკითხს, რაც ნიშნავს თავიდან გაიარო გზა სიტყვა-ცნებიდან მისი ხელახალი გააზრებისაკენ.

ასეთი ძალისხმევის ახსნას „ძალის“ კატეგორიის ანალიზით ცდილობენ. ძალა თავის თავს აცნობიერებს წინააღმდეგობის მეშვეობით. ეს არის შინაგანი გამოცდილების მქონე თავისუფალი მოქმედების უნარი, რომელიც დაკავშირებულია სანყისისეულ ძალასთან და ინდივიდუალურ წარმონაქმნებს ერთმანეთთან აკავშირებს. ძალა შინაგანადყოფნით, თავის თავზე მიმართულობით ხასიათდება. მისი რეფლექსური სტრუქტურაა სწორედ ის, რაც ისტორიულად ძალისა და სულის ცნებების გაიგივების საშუალებას იძლევა და რაც პირველად არისტოტელესთანაა მოცემული სულის უნარის შესახებ მოძღვრებით [4, გვ. 193].

ნებისმიერი ფილოსოფიური აზროვნება გადამერისთვის არის სამყაროს დასაბამიერი გამოცდილების შმდგომი, ხელახალი მოსაზრება, და ფილოსოფიური აზროვნება ისწრაფვის მიაგნოს იმ ენერგიას რომელსაც ვაგებისა და ჭვრეტის უნარი აქვს – ესაა ის ენა, რომელსაც ჩვენი ვიმყოფებით, ეს ფილოსოფიის ენაა, რომელიც არაფერს არ ამბობს და ამავე დროს ცდილობს ყველაფერი თქვას [3, გვ. 124]. ასეთი სწავლება ჯერ კიდევ პლატონური დიალოგებიდან მომდინარეობს. ეს დიალოგები უკავშირდება აზროვნების კრიტიკულ შემობრუნებას იმ თვალსაზრისით, რომ შეუ-



ძლებელია გაგების სურვილი ამოიწუროს, რადგანაც ნამდვილი დიალოგი — გაგების შესაძლებლობა აზროვნებისა და მეტყველების ფუნდამენტური ურთიერთობის საფუძველზე [3, გვ. 12].

გადამერის აზრით, ჰერმენევტიკის პრობლემას შეადგენს ურთიერთგაგებინება ენის ფარგლებში. იქ, სადაც კომუნიკაციის საშუალება არის ენა, ბუნებრივად ჩნდება კითხვა ფილოსოფიისა და ხელოვნების ენობრივი ფორმების ურთიერთობის შესახებ. როგორ ეთანხმებიან ერთმანეთს ამ ორი ენის გამოყენების კონტრასტული ფორმები — თავის თავში ჩამკეტი პოეტური ტექსტი და თავისი თავის გამაუქმებელი ცნების ენა? გადამერს მაგალითად მოჰყავს ლირიკული პოეზია, სადაც საქმე ეხება ენის მუსიკალურობას და შემჭიდროებულ სინტაქსურ სტრუქტურას. პოეტურ კონსტრუქციას აყალიბებს ბგერები, რთმები, ვოკალიზაციები, ასონანსები და სხვა მასტაბილური ელემენტი უაქტორები, რომლებიც „ქმნიან“ სიტყვის სიცხადეს. ეს კონოტაციები, გადამერის აღნიშვნით, — სიტყვას აძლევენ შინაგანად დამახასიათებელ სემანტიკურ მოზიდულობას, ანუ სიტყვას შეუძლია სხვადასხვანაირად განსაზღვროს თავისი თავი. სწორედ ამის გამოა, რომ ლირიკულ პოეზიაში არც ერთი სიტყვა არ გულისხმობს იმას, რასაც ის ნიშნავს — ტექსტი აგრძელებს სიცოცხლეს მხოლოდ იმის წყალობით, რომ წარმოადგენს თვითკმარ ენობრივ ფორმას.

ამასთან დაკავშირებით, გადამერი საუბრობს ფილოსოფიისა და პოეტური აზრის სიახლოვის შესახებ: ის წერს, რომ „ენის პოეტურ და ფილოსოფიურ საშუალებებს აქვთ ერთი საერთო თვისება, — მათი ენა მოკლებულია „სიყაბუეს“ და ამ მიზნით, ისინი შორს არიან რაიმე თვითნებობისაგან, რადგან ასეთ შემთხვევაში სიტყვა კარგავს „თავის განსაკუთრებულ ფერადობას“, ინტონაციურ გულწრფელობას, ან იქცევა ცარიელ ფილოსოფიურ ფორმულად“ [2, გვ. 125].

გადამერი ამ თვალსაზრისით განხილულ ფილოსოფიას ადარებს მუსიკას: „ჩვენს მიერ გამოყენებული სიტყვების ობერტონები მუდმივად გვაგონობენებს იმ ამოცანებს, რომლებიც ჩვენთვის არსებობს ფილოსოფიის სახით, და მხოლოდ ეს გვაძლევს მათი შესრულების საშუალებას ყველა გარდაუვალი არასრულყოფილებით“ [3, გვ. 42].

გადამერის ფილოსოფიურ კონცეფციაში ცალკე ყურადღებას მოითხოვს საკითხი, რომელიც ეხება ფილოსოფიური ჰერმენევტიკის მიმართებას გამოცდილების პრობლემასთან. მის ნააზრევში, გამოცდილების თეორია ორიენტირებულია ჭეშმარიტების მიღებაზე, რომელიც ამ გამოცდილებაში წარმოიშევა და თავისთავადი მხოლოდ თავისი თავის მოხსნით, ამასთან ემყარება რა გამოცდილების პრინციპულ განმეორებადობას, ფაქტობრივად დადასტურებადა [2, გვ. 410].

გადამერი ჰერმენევტიკული გამოცდილების ანალიზისას გვიჩვენებს, თუ როგორ მიიღება აღქმათა უმრავლესობიდან გამოცდილების მთლიანობა. ცხადია, აქ ლაპარაკია საყოველთაო მთლიანობაზე, რას წარმოადგენს ეს მთლიანობა და რა არის გამოცდილების საყოველთაობა? გადამერი მიუთითებს, რომ ეს არის ცალკეულ დაკვირვებათა გზით დამახსოვრებული რაღაც განუყოფელი ერთიანობა, რომელსაც ეყრდნობა ვარკვეული განჭვრეტის შესაძლებლობა. მეორე მხრივ, ის საუბრობს ისეთ გამოცდილებაზე, რომელიც შეესაბამება გამოთქმას: „საკუთარი გამოცდილებით ვრწმუნდები“, რაც გულისხმობს იმას, რომ ჩვენ უკეთ ვიცით ის რაღაც, რასაც ადრე უცდარი თვალსაზრისით ვუდგებოდით. ასეთი გამოცდილება აუცილებლად შეიცავს უმრავლეს იმედგაურებას და მხოლოდ ამ გზით მიიღწევა. გადამერი მიიჩნევს, რომ ეს არ იძლევა რაღაც უსეზიზმის საფუძველს, თუმცა შესაძლებელია განიხილებოდეს უშუალოდ მისი არსიდან. ამასთან დაკავშირებით იმონებს ესკივს ცნობილ ფორმულას: „სწავლა ტანჯვის წყალობით“, და თვლის, რომ ასეთი სახით სწავლება ნიშნავს არა ამა თუ იმ სავნის შესწავლას, არამედ ადამიანური ყოფნის საზღვრების შეცნობას, — იმ საზღვრების მოუხსნელობის შეცნობას, რომელიც ღვთაებრივისაგან გვაშორებს [2, გვ. 420].

„გამოცდილების ნეგატიურობას — აცხადებს გადამერი, — გააჩნია თავისებური პროდუქტიული აზრი: ჩვენ გადავლახავთ შეცდომას და ამით მიმართულებას ვაძლევთ ახალი ცოდნის შეცნობას. ის, რითაც საკუთარი გამოცდილების ნიადაგზე ვრწმუნდებით, არ არის რაღაც უნებურად ამორჩეული სავანი, არამედ ესაა ის რისი წყალობითაც ჩვენ ვღებულობთ სხვაგვარ ცოდნას იმის შესახებ, რაც უკვე ნაცნობად, რაღაც საყოველთაოდ მიგვაჩნია“ [2, გვ. 118]. გამოცდილება „ექმებს და პოულობს სიტყვას, ან სავანს რომელიც მას გამოთქვამს“, და რომელშიც თვითონ ეს გამოცდილება სიტყვად იქცევა. ეს სიტყვა — საზრისი (ენა) არის ჰერმენევტიკული ფენომენი, როგორც გაგება. ანუ, ეს არის ენა, რომელიც თვითონ გვეუბნება რაღაც



„შენ“-ის მსგავსად. „შენ“ – არ არის საგანი, ის თავად შემოდის ჩვენთან ურთიერთობაში, მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ რაც თქმულებიდან გვეძლევა გამოცდილების სახით, არის ვინმე „შენ“-ის როგორც სხვისი აზრი, არამედ ეს არის ენა „ჩვენი და ჩვენი“ [2, გვ. 12]. ამიტომ პერმენევტიკული მეთოდი ენოვნებაში ვლინდება და მეტყველებაში არსებობს. გაგება და ენა მოიცავენ ყველაფერს რაც კი ოდესმე შეიძლება ფაქტი და საგანი გახდეს. ასეთმა ანალიზმა ვადაშვილი მეტყველების უნივერსალური ფუნქციის აღიარებამდე მიიყვანა.

როცა გამოცდილების მიღების მთლიანი პროცესის თითოეული ფაზა ხასიათდება იმით, რომ გამოცდილების შექმნით პიროვნება იძენს ახალი გამოცდილებისათვის ასევე ახალ გახსნილობასაც, მაშინ გამოცდილება უმაღლეს ღირებულებას აღწევს. აქედან გამომდინარე, ვადაშვილი საუბრობს გამოცდილების დიალექტიკურ მომენტთან დაკავშირებით, ის აშუალებს პეგელთან და თვლის, რომ ფილოსოფიური პერმენევტიკის კავშირი პეგელის ფილოსოფიასთან არამყარია. პეგელის ამოსავალი პუნქტი აბსოლუტური გონის თვითშემეცნებაა, ანუ რეფლექსური ცნობიერების უსასრულო ძლიერება.

ვადაშვილის გამოცდილების დიალექტიკა არ მიდის დასასრულისაკენ და არ ვადაშვილის ცოდნის უფრო მაღალ, სრულყოფილ ფორმაში ის გვასწავლის ქესმარიტების აღიარებას, ანუ იმას, „რაც უკვე აღარ ექვემდებარება გაუქმებას“. ვადაშვილის ფილოსოფიაში პერმენევტიკული ცნობიერება დასასრულს პოვებს არა მეთოდოლოგიურ თვითდარწმუნებულობაში, არამედ ხასიათდება გამოცდილებისადმი მუდმივი მზადყოფნით. ეს მზადყოფნა გულისხმობს პორიზონტის ახალი და უახლესი საზღვრების გადალახვის უნარს. ვადაშვილი ისწავლის აჩვენებს, რომ ესაა კონტროლირებადი განხორციელების უნარი, რომელიც არ კარგავს თვალთახედვიდან საკუთარ თავს და არ ვანიცდის გაუცხოებას. აქ ის საუბრობს განსხვავებულ პორიზონტების შესახებ, და გამოყოფს გამგების პორიზონტს და ისტორიულ პორიზონტს, რომელთა შერწყმა ქმნის სივრცეს, ერთ უფართოეს, შინაგანად მოძრავ პორიზონტს, რომელიც სცილდება რა თანამედროვეობის საზღვრებს, ჩვენი თვითცნობიერების საზღვრებს მოიცავს. საბოლოოდ, არსებობს მხოლოდ ერთიანი პორიზონტი, რომელიც თავის თავში ატარებს მთელ ისტორიულ ცნობიერებას.

როგორც ირკვევა, ვადაშვილის მიერ განვითარებული ფილოსოფიური პერმენევტიკის კონცეფცია ტრადიციული პერმენევტიკისა და ექსისტენციალურ-ფენომენოლოგიური ფილოსოფიის სინთეზის შედეგია. პერმენევტიკა არის ონტოლოგია, ყოფიერების ის გაგებები, რომელიც „იქმნება“ საუკუნეთა სიღრმეებისაკენ მიმართული დიალოგის შესაძლებლობით. ის რაც დიალოგებშია გაცხადებული, ენის სტიქიურობითაა განპირობებული. ამიტომაც ენა წარმოადგენს იმ ფილოსოფიურ საგანს, სადაც ხდება მეცნიერებისა და კაცობრიობის ცხოვრების გამოცდილების შეხვედრა.

დიალოგში გახსნილი ქესმარიტება, ვადაშვილის მიხედვით, ღირებულია არა იმით, რომ აქ ადამიანი იძენს რაღაც ახალ ცოდნას, არამედ იმით, რომ ადამიანი ხდება გამოცდილი. გამოცდილება კი აქვს მხოლოდ იმას, ვინც იცის „გამოცდილების შინაგანი ისტორიულობის“ შესახებ და არა იმას, ვისაც ჰგონია, რომ მას გააჩნია რაღაც ობიექტური და მყარი ცოდნა. გამოცდილების „ქმედით-ისტორიული ცნობიერება“ ვადაშვილის მიხედვით, მდგომარეობს იმაში, რომ ის არ ამოიწურება თავისი თავის შესახებ ცოდნით და „ყოველთვის ახალ გამოცდილებაზე მიუთითებს“. შესაბამისად, გამოცდილია ის, ვინც ღიაა ახალი გამოცდილებისთვის. აქ ქმედით-ისტორიული ცნობიერება „ქმნის“ ერთგვარ წრეს, „პერმენევტიკულ წრეს“, რომელშიც ცოცხლდება საზრისი და გაგების აქტი ხორციელდება. საზრისის ცნებაზე „პერმენევტიკული წრის“ უსასრულობის გავრცელებით პერმენევტიკა ცოცხლდება მეთოდოლოგიურ-მეცნიერულის საზღვრებს და იქცევა ფილოსოფიად. გაგების ეს „წრეულობა“ ვადაშვილთან წარმოადგენს ადამიანური არსებობის მისწრაფებას, რომ მივიდეს ყოფიერებასთან. მაგრამ რა არის ყოფიერების საფუძველი? რა აძლევს მიმართულებას შექმნებას და რა აყალიბებს გამოცდილებას?

ვადაშვილი, პაიდგეირის მსგავსად, აცხადებს, რომ „ყოფიერება, რომლის გაგებაც შესაძლებელია, არის ენა“. ის ენას განიხილავს, როგორც „ყოფიერების გამხსნელ მედიუმს“ და არა როგორც ამა თუ იმ შინაარსის მიხედვით შერჩეულ ინსტრუმენტს ან ნიშანს. ამასთან ვადაშვილი მუდმივად ხაზს უსვამს, რომ სამყაროს საკაცობრიო გამოცდილების ენობრივი ხასიათი არ გულისხმობს სამყაროს სავანე ქცევას. ენა – ესაა ვარემო, სადაც მე და სამყარო გამოიხატება თავდაპირველ ურთიერთუთვნელობაში. მაგრამ რა არის ამით მიღწეული? – თვითონ „ყოფიერება, როგორც



ექსისტირება, როგორც ყოფნა“ – უპასუხებს ჰაიდეგერი. მასთან პერმენეტიკა ადამიანური ცხოვრების პირვანდელი ბუნების განხორციელებაა, ის მიუთითებს იმაზე, რომ ასე ცხოვრობს ადამიანი სამყაროში, ასე იქმნება ადამიანი – მთლიანი ყოფნა, რომელიც თავის თავში მოიცავს საკუთარი ყოფნის სამივე განზომილებას – მომავალს, წარსულს, აწმყოს („დროულობის ექსტაზებს“). აწმყოყოფნა, რომელიც ეყრდნობა მომავალსა და წარსულს – „საკუთრივი აწმყოა“. ასეთ აწმყოს ჰაიდეგერი უწოდებს წაშს. წაში თავის თავში მოიცავს დროულობის სამივე „ექსტაზს“, ადამიანის მთელ სიცოცხლეს და ასეთ წაშში ადამიანი ექსისტენცია – ივია მთლიანი და „არსის მქონე“, მას თავისი ყოფნა დაგეგმილი აქვს საკუთარი შესაძლებლობისათვის. ამით ადამიანი გახსნის როგორც საკუთარ შესაძლებლობებს, ისე „სიტუაციას“. საკუთარი სიტუაციის საზღვრებიდან გამოსვლა, „ტრანსცენდირება“ შესაძლებელს ხდის სხვა ისტორიული სიტუაციის გაგებას. სხვა სიტუაციასთან ურთიერთობის დადგენის კვლადაკვალ მოიპოვება საკუთარი სიტუაციის გაგება, ანუ „თვითგაგება“.

ზემოთ განვითარებული თვალსაზრისიდან გამომდინარე, გადამერი ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ გაგება განუწყვეტლივ მიმდინარეობს რა გამოცდილებასთან უცვლელი კომუნიკაციური თანაზიარობით, მისი რაციონალური ბუნება ვერასოდეს წაისმება ლოგიკურ ფორმულებში. გადამერი თვლის, რომ ამით გაგება ხელოვნებას უკავშირდება და ესთეტიკის სფეროს პერმენეტიკის საზღვრებში მოიაზრებს. საკითხისადმი ასეთმა მიდგომამ განაპირობა ის, რომ პერმენეტიკა განიხილება კვლევისა და მსოფლადქმის უნივერსალურ საშუალებად.

ლი ბ ე რ ა ბ შ ვ ი ლ ი

1. ბუაჩიძე თ., სიცოცხლის ფილოსოფია, თბილისი, 1991.
2. გადამერი ჰ. გ., (Гадамер Г. Г.), Истина и метод, Москва, 1988.
3. გადამერი ჰ. გ., (Гадамер Г. Г.), Актуальность прекрасного, Москва, 1991.
4. გადამერი ჰ. გ., (Gadamer H. G.), Wahrheit und methode, 2. Aufg Tübingen, 1993.
5. მალხოვი ვ. ს., (Малыхов В. С.), Философская герменевтика Г.Г. Гадамера., (Гадამერ Г.Г.), Актуальность прекрасного, Москва, 1991).
6. ქავთარაძე თ., ჰ.გ. გადამერის ფილოსოფიური პერმენეტიკა, თბილისი, 2001.
7. ქავთარაძე თ., გაგების არსის შესახებ, თბილისი, 2001.
8. ცინცაძე გ., გაგების მეთოდი ფილოსოფიაში და პიროვნების პრობლემა, თბილისი, 1975.
9. ცინცაძე გ., ჰ.გ. გადამერის პერმენეტიკის კრიტიკა (თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფია, თბილისი, 1988).

NATALIA BERDZENISHVILI

THE PROBLEM OF INTERRELATION OF UNDERSTANDING AND EXPERIENCE IN H.G. GADAMER'S PHILOSOPHY

S u m m a r y

The author shows that naming his conception a philosophical hermeneutics Gadamer follows the ancient tradition and demonstrates the important change that this tradition undergoes in his conception. While the attention of his predecessors is focussed on the philosophical aspect of hermeneutics, Gadamer stresses the hermeneutical aspect of philosophy. He has no claim on originality. Gadamer just shifts the focus of the problem on reflection of the uttered words. His appeal to hermeneutics denoted the turning point of thought – from realized novelty to re-realization.

Gadamer's thought resists any attempts of its systematization. His works show that there is no method allowing to direct the truth. In this respect the problem of the language of art and the right of hermeneutics to artistic experience acquire special importance.

მედიკა შანახა

პოეზიის არსი მ. ჰაიდებერის თვალთახედვით

როგორც ამბობენ, პირველმა ფილოსოფოსმა შეხედა სამყაროს, გაუკვირდა და დასვა კითხვა – რატომ? მას შემდეგ გაკვირვება მეცნიერული აზრის მამოძრავებლად იქცა. და რა უნდა იყოს უფრო საკვირველი, ვიდრე პოეზიაში დამარხული იდუმალი ძალა? პოეზიის უმშვენიერესი ქმნილებანი განუწყვეტლივ აოცებენ კაცობრიობას. მაგრამ როგორ მოვიხელთოთ პოეზიის არსი ისე, რომ არ შევცოდოთ ლექსის „წმინდა დგომის წინაშე“, როგორც ამას მ. ჰაიდებერი იტყვოდა? თუკი ამას პოეტური ქმნილებათა ანალიზის გზით შევეცდებით, საქმე გვექნება პოეტთა და პოეზიათა უდიდეს მრავალფეროვნებასთან, ამასთან, თავისი ფორმით, შინაარსით და დანიშნულებით ერთმანეთისგან სრულიად განსხვავებულთან. გარდა ამისა, იმის დასადგენად, რამდენად ახორციელებს ესა თუ ის პოეტური ქმნილება პოეზიის არსს, გვესაჭიროება იმის წინასწარი ცოდნა, თუ რაში მდგომარეობს იგი. ამდენად, თუკი ამ გზას დავადგებით, სრულიად აშკარაა, რომ ჩაკეტილ წრეში მოვექცევით და ვერ შევძლებთ პოეზიის არსის დადგენას. თავის სტატიაში „პოლდერლინი და პოეზიის არსი“ ჰაიდებერი ასევე უარყოფს შედარებითი ანალიზის გზას, მიიჩნევს რა, რომ ამ გზით მიღებული „საყოველთაო, რომელიც ასე თანაბრად გამოდგება ყოველი ცალკეულისთვის, არის ყოველთვის ყოვლად თანაბარი, თანაბრად გულგრილი ანუ ის არსი, რომელიც ვერასოდეს გახდება არსებითი...“ [5, გვ.237-38]. ფილოსოფოსი აღნიშნავს, რომ პოლდერლინის იმიტომ კი არ მიმართა, თითქოს იგი პოეზიის საყოველთაო არსს ახორციელებდეს, არამედ იმიტომ, რომ მისთვის „პოლდერლინი პოეტის პოეტია, ამ სიტყვის გამორჩეული და საუკეთესო მნიშვნელობით. იმიტომ არჩევანი მასზე შეჩერდა“ [5, გვ.238]. მაშასადამე, მ. ჰაიდებერი მიმართავს „პოეტის პოეტს“, ანუ მას ვინც შემოქმედების პროცესში რეფლექსიას აკეთებს საკუთრივ პოეზიის არსზე და ამ გზით ცდილობს მის გარკვევას. თავის სტატიაში მ. ჰაიდებერი იღებს პოლდერლინის ხუთ მთავარ გამოხატულებას პოეზიის შესახებ, რომელთაგან პირველი ასე უყვრს: „პოეტური შემოქმედება: ყველაზე უფრო უცოდველი საქმე.“ ანალიზებს რა ამ დებულებას, ფილოსოფოსის აზრით, პოლდერლინი პოეზიას ყველაზე უფრო უცოდველ საქმიანობად მიიჩნევს იმიტომ, რომ იგი თამაშის სახით წარმოადგება და მოკლებულია გადანივრებითა სერიოზულობას, რომელთაც შეუძლიათ ცოდვასთან მიგვიყვანონ. ამდენად, რამდენადაც პოეტური ქმნა მხოლოდ „სიტყვად და თქმად რჩება“ ყოვლად უწყინარია. მაგრამ ამით ჯერ კიდევ ვერ ვნვდებით პოეზიის არსს, თუმცაღა უკვე ვიცით თუ სად უნდა ვეძიოთ იგი, კერძოდ კი ენაში. მაშასადამე პირველი რასაც პოეზიის ყველაზე უფრო ზედაპირული ანალიზიდანაც კი დავადგენთ, არის ის რომ იგი ენის საუფლოში მყოფობს. მაგრამ ჩვენის აზრით, მითითება ენაზე, როგორც პოეზიის საუფლოზე, ძალზედ ზოგადია, ვინაიდან ენა საკმაოდ რთული და არაერთგვაროვანი ფენომენია. იგი თავისში მრავალ შრეს მოიცავს. ყოველი ენის მასალა სიტყვებია, სიტყვა კი თავისთავად უფრო იდუმალი რამაა, ვიდრე ლურჯად მოლილივე ოქეანე, ანდა ვარსკვლავებით მოჭედნილი ზეცა. ყოველი რელიგია მას ღვთისგან ბოძებულ უნდათავრებს ნიჭად მიიჩნევს, რადგანაც სიტყვა უდიდესი ენერჯის მომცველია. სწორედ ენაში დაუჯანებია ერის ისტორიას, მის წარსულს, მის მარად ქმნად და განახლებად სულს. ენას შემოუწანავს კაცობრიობის ცოდნა, მიდრეკილებანი, მისწრაფებანი. თავის წიაღში შეუსისხლორცობა ხალხთა ბედუკუდმართობაცა და სიხარულიც. ენას გაუთავისებია მათი წრმენა. თავად ცისა და სამყაროს შემოქმედი „ბიბლიაში“ სიტყვად იწოდება. ადამს კი უფალმა თითოეული ქმნილების სახელდება უბრძანა და მხოლოდ მას შემდეგ იქცა იგი სამყაროს ქვეშარტი მბრძანებლად. მაშასადამე, სწორედ ენის მეშვეობით ახორციელებს ადამიანი თავის ქვეშარტიც არსს. მაგრამ ჰაიდებერის მიერ მოტანილი პოლდერლინის მეორე დებულება შემდეგნაირად უყვრს: „და ამიტომაც ეწყალობა კაცს მადლთაგან უსამიშესი, ენა რათა წარმოქმნას და წარმოაჩინოს რაც არის თვითონ...“ პოლდერლინიცა და ჰაიდებერიც თანხმდებიან იმაზე, რომ ენა გარკვეული საფორმის შემცველია, რაც, თავის მხრივ, წინააღმდეგობაში მოდის პირველ დებულებასთან, რომელიც მხოლოდ პირველი, ზედაპირული შთაბეჭდილებაა ენაზე. მართალია ენა გაგებინებს ემსახურება, მაგრამ, ჰაიდებერის აზრით, ენის არსი



ამით არ ამოიწურება, „არამედ მხოლოდ ენა გვპირდება შესაძლებლობას ყოველმხრივ ბის ლიაობის გულში დგომისა“ და იქვე დასძენს: „ის მაღლიანია, ე.ი. თავდებად გვიდგება, რომ ადამიანს შეუძლია იყოს ისტორიულად. ენა არ არის განსაგებელი იარაღი, არამედ ის მოვლენაა, რომელიც ადამიანური ყოფიერების უმაღლეს შესაძლებლობას განაგებს“ [5, გვ. 240]. მ. შაიდგერს ენის არსის გარკვევა სწორედ პოეზიის შესამეცნებლად სჭირდება, მაგრამ რას ნიშნავს, რომ ენა ადამიანური ყოფიერების უმაღლეს შესაძლებლობას განაგებს? ფილოსოფოსს ამის განსამარტავად მოჰყავს ჰიოლდერლინის მესამე დებულება:

„ბევრი შეიტყო ადამიანმა,
დაარქვა მრავალ ციერს სახელი
მას შემდეგ, რაც ვართ ჩვენ საუბარი
და ერთმანეთის ძალგვიძს მოსმენა.“

მ. შაიდგერი თვლის, რომ ენა მნიშვნელოვანია მხოლოდ როგორც საუბარი, ამასთან საუბრისა და მოსმენის შესაძლებლობა ერთმანეთს ეთხვევა. ანუ არსებით სიტყვაში ყოველთვის ერთი და იგივე უნდა ცხადდებოდეს, ის რის საფუძველზეც ვერთიანდებით. მაგრამ მხოლოდ მეტყველების უნარის გამოყენება ჯერ კიდევ არ ნიშნავს საუბარს. ერთიანი საუბრის განსახორციელებლად აუცილებელია არსებითი სიტყვა ეხებოდეს იმას, რაც „მდგრადია“ და „დამრწობი“, „რადგანაც მხოლოდ მდგრადია ცვალებადი“ [5, გვ. 241]. ანმყოფ, ნარსულად და მომავლად დარბეული დრო სწორედ ამ მდგრადის საფუძველზე ერთიანდება. მისი აზრით, საუბრად ყოფნა და ისტორიულად ყოფნა ერთი და იგივეა. ამრიგად, როდესაც ზემოთ ვსაუბრობდით იმაზე, რომ ადამი თითოეული ქმნილების სახელდების შემდგომ იქცა მხოლოდ მათ ქმმარტ მბრძანებლად, ის კი არ იგულისხმებოდა, რომ ადამმა უბრალოდ დაარქვა მათ სახელი. მან მოძებნა სწორედ ის მდგრადი რაზეც მ. შაიდგერი საუბრობს. ანუ საგანთა არსის შემეცნებითა და სიტყვად ქცევით იქცა იგი მათ ქმმარტ მბრძანებლად. ფილოსოფოსი თვლის, რომ სწორედ ეს მდგრადი უნდა დავიცვათ გასხლტომისაგან. ყოფიერების წარმოსაჩენად აუცილებელია გაიხსნას ყოფიერება, ანუ საგანთა და მოვლენათა დაფარული არსი უნდა გამოვლინდეს. მაგრამ როგორ უნდა გამოვლინდეს ეს დაფარული არსი, თუკი იგი სახეზე არსებულნიდან ვერ გამოიყვანება? შაიდგერი თვლის, რომ სწორედ „პოეზია არის დამოუკიდებელი სახელდება ყოფიერებისა“. პოეტი არასოდეს იღებს ენას, როგორც უკვე მზა მასალას, არამედ სწორედ პოეზიის წყალობით ენიჭება ყოფიერს ის დანიშნულება, რაც სინამდვილეშია. ვინაიდან პოეტიც, ადამის მსგავსად, უკვე ცნობილ რაიმეს კი არ არქმევს სახელს, არამედ ამ სახელდებით ხდება ეს რაიმე ცნობილი. საგანთა დაფარუბა არსის სიტყვადქცევით, ეს საგნები პირველად აღმობრწყინდებიან. ამ აზრით, სწორედ პოეტური სახელდებით იქმნება საგანთა არსი ჩვენთვის, რომელიც თავისუფლად უნდა გაჩუქდეს. და ეს ჩუქებაა დაფუძნება. აქედან ცხადი ხდება ჰიოლდერლინის მეოთხე დებულების შინაარსიც, რომელიც ასე ჟღერს: „ხოლო რაც რჩება აფუძნებენ იმას პოეტნი.“ ამგვარად, არა მხოლოდ ყოფიერების, არამედ ადამიანური მუნყოფიერების საკუთარ საფუძველზე დაფუძნებაც ხდება. მაგრამ რას ნიშნავს ეს? მ. შაიდგერს მოჰყავს ჰიოლდერლინის მეხუთე დებულება, რომელიც შემდგენიარად ჟღერს:

„ნიადაგ ჯაფით, თუმც პოეტურად
ბინადრობს კაცი დედამიწაზე.“

ფილოსოფოსის აზრით, ადამიანი ყველაფერს რასაც აკეთებს საკუთარი გარჯით მოიპოვებს, თუმცადა ეს არ ეხება მუნყოფიერების საფუძველს, რომელიც „პოეტური“ა, რადგანაც იგი გავებულია როგორც „მაფუძნებელი სახელდება ღმერთებისა და საგანთა არსისა. პოეტურად ცხოვრება ნიშნავს ღმერთთა პირისპირ დგომასა და საგანთა არსის სიახლოვით გათანგულობას. „პოეტურია“ ყოფიერება თავის საფუძველში, ამავე დროს, ნიშნავს: როგორც დაარსებული ის დამსახურება კი არა საჩუქარი“ [5, გვ. 243].

მაგრამ თუკი ყოფიერება თავის საფუძველშივე პოეტურია, პოეზია უცოდველი თამაში ველარ იქნება, როგორც ეს პირველ დებულებაში იყო ნათქვამი. მ. შაიდგერისთვის იგი თავდაპირველ ენას წარმოადგენს, რომელიც, ჰიოლდერლინის თქმით,



უსაშიშესი მაღლია. ამ აზრით, პოეზია უსაშიშესი ქმნილებაა. პოეტი ღმერთების ღვებებსა შეშვერილი:

„მაგრამ ჩვენ გვმართებს ღმერთის ავდარში,
თქვენ პოეტებო თავშიშვლად დგომა,
და მამის სხივის, თავად ამ სხივის,
საკუთარ ხელით შეპყრობა, რათა
მაღლი ზეცისა ხალხს მივანოდოთ,
ღრმა დაფარული სიმღერის ნიაღ“ [ნ, გვ. 245].

ჰაიდეგერი ჰიოლდერლინის ამ ლექსს პოეზიის არსის „უნმიდეს პოეტურ განსხვებებად“ თვლის. მისი აზრით, ჰიოლდერლინის ხვედრი, რომელმაც ვერ გაუძლო „ჭარბ ნათელს“ და სიგიჟემ მოიცვა, უკვე მრავლისმეტყველია და ამ საქმიანობის საშიშ ხასიათზე მიუთითებს.

ამრიგად, ყოველივე ზემოთქმულიდან შეიძლება დავასკვნათ, რომ პოეზია უბრალოდ ენის კუთვნილება კი არაა, არამედ თავადაა „თავდაპირველი ენა“, რომლის მეოხეობითაც ყოფიერება „ლიაობაში შეაბიჯებს“ და იწყებს გამოვლენას. მაშასადამე იგი განსაკუთრებული ენაა.

უნდა აღვნიშნოთ, რომ მართალია ყოველი ენა სიტყვებისგან შენდება, მაგრამ ეს სიტყვები საოცრად განსხვავდებიან ერთმანეთისგან თავისი უღერადობით, ფუნქციით, დანიშნულებით. ცნობილი პოლონელი მწერალი და ესთეტიკოსი იან პარანდოვსკი თავის სტატიების კრებულში „სიტყვის ალქიმი“ წერს, რომ სიტყვა ხშირად შრომის იარაღს წარმოადგენს და ყველაზე უფრო ყოფითი საქმეებისთვის გამოიყენება. ერთი და იგივე სიტყვები შესაძლოა ლოცვადაც იქცნენ და ლალ სიმღერადაც, მათით შეიძლება მოვიტყუოთ და ვილანძლოთ, ისინი ქუჩაში დახეტებებიან, მუშაობენ ყანაში, ფუსფუსებენ სამზარეულოში. ლიტერატურა ყოველთვის ესწრაფება ყოველდღიურ ხმარებაში მყოფი სიტყვებისაგან განთავისუფლებას და საკუთარი ენის შექმნას, კეთილშობილურისა და ამალღებულის, თვით საერთო ენის შიგნით. იგი აღნიშნავს, რომ მრავალ ეპოქაში სიტყვის ოსტატინი განსაკუთრებულ კასტას შეადგენდნენ თავიანთი ჩვეულებებითა და პრივილეგიებით. ისინი სარგებლობდნენ ენით, რომელიც განსხვავდებოდა სალაპარაკო ენისაგან. სწორედ ამგვარ ატმოსფეროში აღმოცენდა სანსკრიტი-ლოცვისა და პოეზიის დახვეწილი ენა. განწმენდილი ენის მთავარი მასალა პარანდოვსკის თქმით, ძველი სიტყვებია, სიტყვათა ძველი ფორმები, რომლებიც ცხოვრებამ უარყო. იგი თვლის, რომ ეს კულტის კონსერვატიული ხასიათით აიხსნება, ასევე ინსტიტუტი სიმპატიით ყველაფერი ძველისადმი. ყოველი ხალხი ლოცვისათვის სწორედ ენის ძველ ფორმებს მიმართავდა. პარანდოვსკის აზრით, იგივე ემართება პოეტურ ენასაც: ზოგიერთ ეპოქებში ის ისევე საზეიმოდ და გაუგებრად უღერდა, როგორც ლიტურგია.

ყოველივე ეს სრულ თანხმობაშია მ. ჰაიდეგერის ნააზრევთან იმის შესახებ, რომ პოეზია თავადაა განსაკუთრებული ენა, ანუ როგორც იგი ამბობს, „თავდაპირველი ენა“, რომლის მეოხეობითაც საგანთა და მოვლენათა დაფარული არსი იწყებს გამოვლენას და ამ სახედლებით მათ განსაკუთრებული მნიშვნელობა და აზრი ენიჭებათ. მაგრამ, ჩვენის აზრით, ენის ძველი ფორმებისადმი მიდრეკილება მხოლოდ კულტის კონსერვატიზმითა და ყველაფერი ძველისადმი ინსტიტუტი სიმპატიით ვერ აიხსნება. ძველი ფორმებისადმი მისწრაფება იმითაც არის გამოწვეული, რომ ყოველდღიურ ხმარებაში მყოფი სიტყვები, როგორც წესი, ცვდებიან, უფერულდებიან იმ საგანთა მსგავსად, რომელთა ნიშანსაც ისინი შეადგენენ. ამრიგად, სიტყვები დეველუაციას განიცდიან, უფასურდებიან, ანუ კარგავენ თავდაპირველი ზემოქმედების უნარს. სიტყვათა ძველი ფორმები კი განსაკუთრებული ძალის მატარებელი არიან და უფრო უკეთ გამოხატავენ ამალღებულსა და ზეციურს, რადგან სიტყვათა არასაჭირო, ხშირი ხმარება იმ იდუმალი ენერჯიის ფლანგვაა, რომელიც მათშია დამარხული. ამიტომ არ არის რომ ქრისტიანობაში ამაოდმეტყველება ცოცხად თივლება. სწორედ ამიტომ არ შეიძლება ღვთის სახელის ხშირი წარმოთქმა. ძველ აღთქმაში კი სახელს, რომელიც მოსეს გამოუცხადა უფალმა და მის უძირითადეს თვისებას გამოხატავდა, მხოლოდ მღვდელთმთავარი წარმოთქვამდა და ისიც წელიწადში ერთხელ.

მაგრამ უნდა ითქვას, რომ პოეზია არა მხოლოდ სიტყვათა ძველ ფორმებს იყენებს, არამედ ძალიან ხშირად იგონებს ისეთ სიტყვებს, რომლებიც ჩვეულებრივ სალაპარაკო ენაში არ მოიძებნება, ანდა უკვე არსებულ სიტყვებს სრულიად სხვა



დატვირთვისა და მნიშვნელობას აძლევს. ამით ის თავისუფლდება ყოფითობისგან, აკეთებს რა მინიშნებას სხვა რეალობაზე. ჰაიდეგერის აზრით, პოეზიის გარეგნული, უწყინარი მხარე ისევე ეკუთვნის მის არსს, როგორც მთას ბარი, რადგანაც ამ „უსაშიშესი ქმნილების“ შენარჩუნება შეუძლებელი იქნებოდა „პოეტი რომ „ამოგდებული“ არ ყოფილიყო ყოველდღიურობის ჩვეულებრივობიდან, მისგან დაცული თავისი საქმიანობის მოჩვენებითი წყევინარობით“ [5, გვ. 245]. ფილოსოფოსი თვლის, რომ ბოლომდე მხოლოდ მაშინ ჩაენდებოდა პოეზიის არსს, როდესაც მის ამ ორივე განსაზღვრებას გავიაზრებთ ერთიანობაში. და აქ იგი წაშორდა „პოეტი რომ ჩვენი აზრით, ძალიან მნიშვნელოვან დებულებას, რომელიც ასე უძერს: „პოეზია თამაშს გავს და თამაში ხომ მაინც არ არის“ [5, გვ. 245]. მართლაც, შეუძლებელია იმის უარყოფა, რომ პოეზია ხშირად თამაშის ფორმით წარმოდგება. თავად განსაკუთრებული ენა პოეზიისა უკვე გულისხმობს გარკვეულ „თამაშს“. ანუ ჩვენ ვთანხმდებით, რომ პოეტურ მეტაფორებში, თუ ხატებში უნდა ვიგულისხმოთ არა ის, რასაც პოეტი ამბობს, არამედ რაღაც სხვა. ასე ვთქვათ, ისინი წარმოადგენენ მინიშნებას რაღაც სრულიად სხვა რეალობაზე, რომელიც როგორც თავად ჰაიდეგერი აღნიშნავს, ზედაპირზე არ ძვეს. გარდა ამისა პოეზიის ისეთი სახეობა, როგორცაა თუნდაც დრამა, პირდაპირ თამაშის სახეს იძენს, მაგრამ, მოუხედავად ამისა, პოეზია მთლად თამაში მაინც არ არის. ამ დებულებას მ. ჰაიდეგერი შემდეგნაირად განმარტავს. მისი აზრით, თამაშის ფუნქცია ის არის, რომ იგი აერთიანებს ადამიანებს, მაგრამ აერთიანებს იმგვარად, რომ თითოეული თავს იფიქრებს თამაშის მეშვეობით. პოეზიაში კი საქმე სხვაგვარადაა. აქ პირიქით, „ადამიანი თავს იკრებს თავისი ყოფიერების საფუძველზე“. ანუ ერთი შეხედვით პოეზია ზმანებისა და არანამდვილის შთაბეჭდილებას ტოვებს, „ხმამაღალ სინამდვილესთან შედარებით, სადაც თავი შინ გგონია და ხომ პირიქითაა, რომ ნამდვილი ის არის, რასაც პოეტი ამბობს და რადაც სურს ყოფნა. ამას აღიარებს პანთეა ემპედოკლეს მიმართ მეგობარი ქალის ნათელი ცოდნიდან გამომდინარე:

„მისი ყოფნაა თავად სიცოცხლე,
ჩვენ ვართ სიზმარი, ამრეკლავი ამ სიცოცხლისა“ [5, გვ. 245].

ამრიგად, თამაშობრივი მხარე პოეზიისა მხოლოდ მოჩვენებითია, რათა თავი დაიცვას ყოველდღიურობისგან. სინამდვილეში მისი ფუნქცია თავის შეკრებაა და არა თავის დაკარგვა, როგორც ეს ნებისმიერ თამაშშია. პოეზია აფუძნებს რეალობას, რომელიც არსებული რეალობის მიღმა ძვეს და ეს დაფუძნება თავისუფალი თვითნებობას და „თავკერძა სურვილს“, არამედ უმაღლესი აუცილებლობის სახით წარმოდგება. მართალია პოეზია „ღმერთთა თავდაპირველი სახელდება“ მაგრამ ეს სახელდება მხოლოდ მაშინ იძენს ძალას, როდესაც „თავად ღმერთებს მივყავართ ენასთან“ და აქ ჰაიდეგერს მოყავს ჰიოლდერლინის კიდე ერთი გამონათქვამი:

„და მინიშნებანი
ოდიტგან ენაა ღმერთთა“ [5, გვ. 246].

ფილოსოფოსის აზრით, პოეტი ერთგვარი „გამტარია“, რომელიც ამ მინიშნებებს „იჭერს“ და შემდეგ განავრცობს ხალხში. ამავე დროს, პოეზია „ერის ხმის“ გადმოცემადაა. ჰიოლდერლინი ლეგენდებს მიიჩნევს სწორედ „ერის ხმად“, მაგრამ ეს ხმა შესაძლოა თავისავე თავში შეწყდეს, თუკი არ მოიძებნა ის, ვინც მას ახსნის და გადმოსცემს.

საინტერესოა, რომ ამ აზრის ანალოგი ქართულ სინამდვილეშიც მოიძებნება. კერძოდ, ეს თვალსაზრისი ძალიან უახლოვდება ანერეთლის მიერ გამოთქმულ თვალსაზრისს პოეტის შესახებ. კერძოდ, ლექსში „პოეტი“ ის წერს:

„თქვენ რომ გგონიათ ის არ ვარ,
სხვას რომ გონია არც ისა,
შუაკაცი ვარ უბრალო,
ხან მინისა ვარ, ხან ცისა“ [3, გვ. 304].

როგორც ვხედავთ, პოეტი აქაც წარმოდგენილია, როგორც ერთგვარი „გამტარი“, „შუაკაცი“, რომლის ცისადმი მიკუთვნებულობა მხოლოდ ჟამიდან ჟამამდე

ხდება, ანუ მაშინ როდესაც ჭეშმარიტება თავად ინდომებს გახსნას, როდესაც „თავად ღმერთებს მიეყვართ ენასთან“. ამავე დროს მისი პოეზია მკაფიო მაგალითია „ერის ხმის“ გათავისებისა. როგორც თავად ამბობს იგი „გარემოების საყვირია.“ იგივე აზრი მეორდება ი. ჭავჭავაძესთანაც ანალოგიური სათაურის ლექსში, სადაც იგი წერს:

„მე ცა მნიშნავს და ერი მზრდის,
 მინიერი ზეციერსა;
 ღმერთთან მისთვის ვლაპარაკობ,
 რომ ნარვუძღვე წინა ერსა“.

ბოლო სტროფში კი დასძენს:

„მაშინ ცილამ ნაპერწკალი
 თუ აღმიფეთქს გულში ცეცხლსა,
 მაშინ ვიმღერ, მხოლოდ მაშინ
 მოვსწმენდ ერსაც ტანჯვის ცრემლსა!“ [5,გვ.75].

ფიქრობთ ეს უკანასკნელი თვალსაზრისი სრულიად იდენტურია მ. შაიდგერის და თვით შიოლდერლინის თვალსაზრისისა. აქაც პოეზია გაგებულა, როგორც ღვთაებრივი ჭეშმარიტების გამინიერება, მისი ხალხისთვის გადაცემა. უფრო მეტიც, პოეტი ერის წინამძღოლია. გარდა ამისა, ილიასთანაც პოეტი გაგებულა, როგორც ერთგვარი „გამტარი“, რომელიც უმაღლესი აუცილებლობის ძალით ქმნის და არა თვითნებურად.

კიდევ უფრო საოცარია პარალელები შოთა რუსთაველთან, რომელმაც უაღრესად დანურული სახით ჩამოაყალიბა თავისი თვალსაზრისი. იგი პოეზიის რამოდენიმე სახეობას განასხვავებს, რომელთაგან ნამდვილ პოეზიად მიაჩნია ის, რომელიც „პირველადვე სიბრძნისაა ერთი დარგი“. ამგვარ პოეზიას შ. რუსთაველი „საღმრთოდ“ მიიჩნევს: „საღმრთო საღმრთოდ გასაგონი, მსმენელთათვის დიდი მარგი“, – ამბობს იგი [2,გვ.10]. ამრიგად, შ. რუსთაველთანაც პოეზია „საღმრთო“, უმაღლესი ჭეშმარიტების გადმოცემაა, მაგრამ უფრო საინტერესოა ის, რომ მასთანაც პოეზია ნარმოდდება, როგორც „საუბარი“: „კვლა აქაცა ეამების, ვინცა ისმენს კაცი ვარგი“-ო ამბობს იგი [2,იქვე]. პოეტს უეჭველად სჭირდება მომზადებული მსმენელი, ანუ საუბრისა და მოსმენის შესაძლებლობა მასთანაც ერთმანეთს ემთხვევა. ისევ მ. შაიდგერს თუ ვავისხენებთ, საუბარი მხოლოდ მაშინ შედეგაა, თუ არსებით სიტყვაში მთქმელიცა და მსმენელიც ერთსა და იმავე რაიმეს გულისხმობენ. ამისთვის კი აუცილებელია „კაცი ვარგი“, რომელიც შეძლებს სიმბოლური ენის წაკითხვას, რომელზეც პოეტი მეტყველებს და რომელსაც თავადვე ქმნის, რადგან მხოლოდ ასე ითქმის „რამქელი სიტყვა მოკლედ“. მინიშნებანი, ხომ შიოლდერლინის თქმით „ოდითგან ენაა ღმერთთა.“

„კეთილ არიან ლეგენდები, რადგანაც ხსოვნად
 გვევლინებიან უმაღლესის, თუმც საჭიროა
 ვინმე-იღუმალ აზრის ამომხსნელი...“ [5,გვ.247].

ამ იღუმალ აზრის ამომხსნელი კი სწორედ პოეტია და როგორც შაიდგერი ფიქრობს, მართალია იგი ღმერთსა და ხალხს შუა იმყოფება, მაგრამ სწორედ „შუაში მდგომი წყვეტს იგი, თუ ვინ არის ადამიანი და სად მკვიდრობს მისი მუნყოფიერება“ [5,გვ.247].

ფილოსოფოსის აზრით, შიოლდერლინის მიერ დაფუძნებული არსი პოეზიისა განსაზღვრულ დროს ეკუთვნის, მაგრამ ეს დროისადმი მიკუთვნებულობა იმას კი არ ნიშნავს, რომ იგი ესადაგება ამ დროს, როგორც არსებულს, არამედ პირიქით, თავად განსაზღვრავს ახალ დროს. ამრიგად, მის მიერ დაფუძნებული პოეზიის არსი უმაღლესი აზრით ისტორიულია. „რისთვის არიან პოეტები ანკი მწირ დროში?“ – იკითხავს შიოლდერლინი და თავადვე უპასუხებს:

„მაგრამ, ისინი, მეტყვი, არიან ვით ღვინის ღმერთის
 ნმიდა ქურუმნი,

ქვეყნიდან ქვეყნად რომ გადადიან და თან გალობენ
იდუმალ ლამით"[5, გვ. 248].

დასასრულ, შეიძლება ითქვას, რომ მ. ჰაიდეგერის ეს ნაშრომი, როგორც თავად ფილოსოფოსი ახასიათებს თავის ლიტერატურულ ნაშრომებს, კიდევ ერთი მკაფიო მაგალითია პოეზიას და აზროვნებას შორის საუბრისა, რომელიც ქვეშაირებისა და მშვენიერის იდენტურობის საფუძველზე ხორციელდება.

ლიტერატურა

1. პარანდოვსკი ი., (Ян Парандовский), Алхимия слова, Москва, 1990.
2. რუსთაველი შ., ვეფხისტყაოსანი, თბილისი, 1987.
3. წერეთელი ა., რჩეული ნაწარმოებები, ტ. I., თბილისი, 1988.
4. ჭავჭავაძე ი., რჩეული ნაწარმოებები, ტ. I., თბილისი, 1985.
5. ჰაიდეგერი მ., ჰიოდერლინი და პოეზიის არსი, ჟურნ. „აფრა“, 2002. № 10.

MEDEA SHANAVA

M. HEIDEGGER ON THE ESSENCE OF POETRY

S u m m a r y

The article deals with M. Heidegger's understanding of the essence of poetry that is considered in relation with the five principal statements by Hoelderline. He considers poetry as a property of language and attempts to understand it as an original language of the historical nation given in a form of conversation. He thinks that the being receives its genuine destination only with the help of poetry. Though poetry contains a game aspect it is different from a game as in poetry man instead of forgetting gathers himself. Poetry is understood as a specific language and a poet is a kind of a link between the God and nation. Some kind of analogy of such understanding can be traced in the Georgian poetry as well. According to Heidegger the essence of poetry stated by Hoelderline belongs to definite time though not to the existing time as it itself defines new time. The article is an attempt to consider the essence of poetry on the basis of comparing different viewpoints on the subject.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ს. წერეთლის სახელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა.

საზოგადოებრივი აზრი

კონვენციის გენერალური ვენეციის

პუანკარემ კონვენციის ცნება გეომეტრიული აქსიომების ბუნების ასახვად შემოიტანა. მართალია, იგი პოპულარული და კანტის გავლენით, საგანთა არსების გეომეტრიკურ შეხედულებებთან როდია დაკავშირებული. იგი ლაპარაკობს „მათემატიკურ ქეშარიტებზე“, რომლებიც აქსიომებიდან გამოიყვანება, ხოლო აქსიომები თავისუფალი არჩევანის შედეგია. თვითონ არჩევანი კი სიმარტივისა და სიმარჯვის მოთხოვნების დაცვით სრულდება და, მაშასადამე, თვითნებური არ არის. „თავისუფლება არ არის თვითნებობა“ [3, გვ. 8].

კონვენცია არის შეთანხმება; გეომეტრიული აქსიომები, პუანკარეს აზრით, სწორედ ასეთ შეთანხმებებს (კონვენციებს) წარმოადგენს. „გეომეტრიული აქსიომები – წერს იგი – არ არის არც სინთეზურ-აპრიორული მსჯელობანი, არც ცდისუფალი ფაქტები. ისინი არის პირობითი შეთანხმებანი (კონვენციები)... შენიღბული განსაზღვრებანი“ [3, გვ. 49]. გეომეტრიული აქსიომების კონვენციური ბუნების საფუძველზე სხვადასხვა გეომეტრია აიგება. ევკლიდური გეომეტრია V პოსტულატს (პარალელობის აქსიომა) ემყარება. თუ შევთანხმდებით ამ აქსიომის დაშვებაში, მაშინ ევკლიდურ გეომეტრიას მივიღებთ, ხოლო თუ მის საწინააღმდეგო აქსიომას დაფუძვებით (მოცემული სწორის გარეშე მდებარე წერტილიდან შესაძლებელია რამდენიმე სწორის გავლება, რომელიც მოცემულ სწორს არსად არ გადაკვეთს), მაშინ საქმე გვექნება არაევკლიდურ გეომეტრიასთან. ასევე რიბანის (სფერულმა) გეომეტრიამ უარყო ევკლიდეს გეომეტრიის პირველი აქსიომა: „ორ წერტილს შორის შესაძლებელია მხოლოდ ერთი სწორის გავლება“ და იგი რიცხვალა საწინააღმდეგო აქსიომით: „ორ წერტილს შორის შეიძლება უსასრულო რიცხვის სწორის გავლება“ [3, გვ. 41]. ორივე შემთხვევაში საქმე გვაქვს კონვენციულობთან, თავისუფალ შეთანხმებებთან, რომელთა არჩევანი მხოლოდ სიმარჯვისა და სიმარტივის მიხედვით ხდება.

ამრიგად, პუანკარეს მიხედვით, გეომეტრიაში ქეშარიტების საკითხი არ დგას. „არც ერთი გეომეტრია არ შეიძლება იყოს უფრო უფრო ქეშარიტი, ვიდრე სხვა. ესა თუ ის გეომეტრია შეიძლება იყოს მხოლოდ უფრო მარჯვე“. ევკლიდური გეომეტრია უფრო მარჯვე და მოხერხებულა სხვა გეომეტრიებთან შედარებით და ამაშია მისი ერთადერთი უპირატესობა [3, გვ. 49-50].

როგორც ვხედავთ, აქ გამოთქმულია გეომეტრიის რელატიურობის პრობლემა, რომელსაც გასული საუკუნის ბუნებისმეცნიერების ფილოსოფიაში (განსაკუთრებით ნეოპოზიტივიზმში) ბევრი დამცველი ჰყავდა. მათი უმრავლესობა, პუანკარეს კვლადაკვალ, გეომეტრიის რელატიურობასა და სხვადასხვა გეომეტრიული სისტემების ეკვივალენტურობას იმაში ხედავდა, რომ არც ერთი მათგანი არ არის ქეშარიტი. მაგრამ, ჩვენ ვფიქრობთ, რომ შესაძლებელია გეომეტრიის რელატიურობის პრობლემის სრულიად საპირისპირო გადაწყვეტა ეკვივალენტურობის პრინციპის შენარჩუნებით. სახელდობრ, ყველა გეომეტრიული სისტემა ქეშარიტია თავისი საგნის მიმართ. ევკლიდური გეომეტრია ევკლიდურ სივრცეს ასახავს და მის მიმართ ქეშარიტია, მაგრამ არ არის ქეშარიტი არაევკლიდური სივრცის მიმართ. ასევე ითქმის ლობაჩევსკის, რიბანისა და სხვა გეომეტრიების შესახებ. სამკუთხედის კუთხეების ჯამი 2d-ს უდრის მხოლოდ ევკლიდურ გეომეტრიაში, მაგრამ იგი არ არის ქეშარიტი არაევკლიდური გეომეტრიის სფეროში (ლობაჩევსკის გეომეტრიაში სამკუთხედის კუთხეების ჯამი 2d-ზე ნაკლებია, სფერულ გეომეტრიაში მეტი). ერთი სიტყვით, ყველა გეომეტრიული სისტემა ქეშარიტია მხოლოდ თავიანთი სა-

g n e b i s m i m a r t d a a l m a s i a

გეომეტრიის რელატიურობას სწორედ აქსიომების კონვენციურობა იწვევს. პუანკარე ფიქრობდა, რომ ქეშარიტების თვალსაზრისით ყველა გეომეტრიული სისტემა ეკვივალენტურია, ვინაიდან არც ერთი მათგანი ქეშარიტი არ არის. მათ შორის განსხვავებასა და უპირატესობას სიმარჯვე და მოხერხებულობა ქმნის.

1 ამ პრობლემის ანალიზი უფრო ვრცლად იხილეთ ნიგნში [1].



პუანკარე კონვენციონალიზმის მხოლოდ სათავეებთან დგას და მას არ გაცილებია, კონვენციონალიზმი თეორიის სახით არ ჩამოყალიბდება. მისი, როგორც თეორიის, ჩამოყალიბება დაკავშირებულია ედუარდ ლერუსა, ჰუგო დინგლერისა და კაზიმეჟ აიდუკევიჩის სახელებთან, რომელთა თვალსაზრისების გადმოცემა ამჟამად ჩვენი ინტერესების ფარგლებს სცილდება. ჩვენს მიზანს ამ სტატიამი წარმოადგენს პუანკარეს ფუძემდებლური კონვენციონალისტური იდეების სულ სხვა მიმართულებით წარმოჩენა, კერძოდ, მისი გნოსოლოგიური ფუნქციის გამოკვლევა, რაც ვფიქრობთ, თვითონ პუანკარეს ფილოსოფიური თვალსაზრისისაგან საკმაოდ განსხვავებულია.

მართალია, პუანკარე ძირითადად გეომეტრიული აქსიომების კონვენციურობის შესახებ მსჯელობს, მაგრამ ამასთანავე კარგად ხედავს ამ იდეების ექსტრაპოლაციის შესაძლებლობას მეცნიერების სხვა სფეროებში, კერძოდ, ფიზიკაში. იგი თვლიდა, რომ მექანიკის კანონები ენობრივი შეთანხმებებია, კონვენციუბია. მაგალითად, ნიუტონის მექანიკის პირველი კანონი, რომელიც ამტკიცებს, რომ თუ სხეულზე არავითარი გარეშე ძალა არ მოქმედებს, მაშინ იგი სწორწიხაზობრივად მოძრაობს, არის კონვენცია იმის შესახებ, თუ როგორ უნდა ვიხმართ გამოთქმები: „გაუნონასწორებელი ძალა“, „სწორწიხაზობრივი მოძრაობა“ და ა.შ. ასევე მივრე კანონი, რომელიც გვეუბნება, რომ „მოძრაობის რაოდენობის ცვლილება პირდაპირპროპორციულია მოდებული მამოძრავებელი ძალისა და მიმართულია ამ ძალის მოქმედების წრფის $\vec{a} \parallel \vec{v} \times \vec{\omega} = F$ “ კონვენციური ხასიათისაა. ძალა სხვა არაფერია, თუ არა $m \cdot \vec{a}$ სახელწოდება.

მართლაც, სრულიად უდავო უნდა იყოს, რომ კონვენციურობა გეომეტრიული აქსიომებით არ უნდა შემოიფარგლებოდეს, არამედ ყველა მეცნიერებისათვის (და, როგორც ქვემოთ ვნახავთ, არა მარტო მეცნიერებისათვის) უნივერსალურ კანონზომიერებას უნდა წარმოადგენდეს. მეცნიერული თეორიები ყოველთვის რაღაც პოსტულატებიდან ამოდის, რომლებიც შეიძლება უშუალოდ არ ჩანდეს იმიტომ, რომ ისინი, პუანკარეს ტერმინი რომ ვიხმართო, „შენიღბული განსახვავებანია“, მაგრამ, ამის მიუხედავად, მათი უარყოფა შეუძლებელია. პლანკი, აინშტაინი და სხვა მრავალი ფიზიკოსი თვლის, რომ ბუნებისმეცნიერება ობიექტური სინამდვილის არსებობის იდეიდან ამოდის, რომელიც იგი პოსტულატად, დაუსაბუთებლად იღებს არა მარტო იმიტომ, რომ იგი დაუსაბუთებელია, არამედ იმიტომაც, რომ მისი დასაბუთების მცდელობა ბუნებისმეცნიერების პრერეგატივას არ წარმოადგენს. ბუნებისმეცნიერული თეორიების აგება მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეიძლება თუ ამ პოსტულატს მივიღებთ, ე.ი. თუ იმაში შევთანხმდებით, რომ არსებობს ობიექტური, ადამიანის ნებისაგან, მისი შექმნებისაგან დამოუკიდებელი გარეგანი სამყარო. ცხადია, ამ შემთხვევაში კონვენციასთან გვაქვს საქმე.

გარდა ამ ზოგადი (უზოგადესი) კონვენციური ხასიათის პოსტულატისა, თითოეულ მეცნიერებას უფრო კონკრეტული, სპეციფიკური კონვენციური ხასიათის პოსტულატებიც აქვს. მაგალითად, აინშტაინის რელატივირობის სპეციალური თეორია ორი პოსტულატებიდან ამოდის: სინათლის სიჩქარის მუდმივობა და რელატიურობა, რომელთა პოსტულირების, ე.ი. წინასწარი მიღების გარეშე თეორიის აგება შეუძლებელია. რას წარმოადგენს ეს პოსტულატები? ავიღოთ პირველი მათგანი – სინათლის სიჩქარის მუდმივობა. აინშტაინი თვლის, რომ სიცარიელეში სინათლე ყველა მიმართულებით თანაბარი სიჩქარით ვრცელდება. ამ პოსტულატზეა აგებული სივრცისა და დროის რელატივისტური თეორია, კერძოდ, სივრცეში დამორბეული ხდომილების ერთდროულობის თეორია. თუ იმაში ვერ შევთანხმდებით, რომ სინათლის სიჩქარე მუდმივია, მაშინ სივრცეში დამორბეული ხდომილებების ერთდროულობა არავითაროულობის შესახებ მსჯელობა შეუძლებელი იქნება.

შესაძლებელია თუ არა სინათლის სიჩქარის მუდმივობის დადგენა, ე.ი. მისი გაზომვა? თუ შესაძლებელია, მაშინ იგი არც პოსტულატად გამოდგება და არც თავისუფალი შეთანხმება (კონვენცია) იქნება. სინათლის სიჩქარის გაზომვას ოლაფ რემერის დროიან ბევრი ფიზიკოსი ცდილობდა. მაგრამ ყველა ცდა, როგორც პრაქტიკულად დასაბუთება [4], ლოგიკურ შეცდომას შეიცავს, სახელდობრ, იგი წინასწარ უშვებს სინათლის სიჩქარის მუდმივობას და შემდგომ ინყებს მის გაზომვას. ასეთ შეცდომას ლოგიკაში „petitio principii“ ეწოდება. მაგალითად, როდესაც ფრანგი ფიზიკოსი ფიზო სინათლის სიჩქარეს ზომავდა, მაშინ იგი არაცნობიერად იმ დებულებიდან ამოდიოდა, რომ სინათლის სიჩქარე მუდმივია, ე.ი. ცარიელ სივრცეში ყველა მიმართულებით თანაბრად ვრცელდება. A ნერტილიდან c , დროში გაშვებული სინათლის



სხივი სივრცეში დაშორებულ B ნერტილს t_2 დროში აღწევს, აირეკლება და t_1 დროში კვლავ A ნერტილში ბრუნდება. B ნერტილში სინათლის სხივის მისვლის დროის გამოსაანგარიშებლად ფიზომ ABA მანძილის გასაველელად საჭირო დრო გაყოფ ორზე ანუ $t_1 = t_1/2$. ამ შემთხვევაში, ცხადია, წინასწარ იგულისხმება სინათლის სიჩქარის მუდმივობა, ე.ი. ის, რისი დადგენაც ამ ცდის მიზანს წარმოადგენდა. თუკი სინათლის სიჩქარე მუდმივი არ იქნებოდა, მაშინ ეს გამოანგარიშება მცდარი აღმოჩნდებოდა, ანუ თუ სხივი AB და BA მანძილების გავლას სხვადასხვა დროს მოანდომებდა, ე.ი. სხვადასხვა სიჩქარით იმოძრაებდა, მაშინ მთელი მანძილის (ABA) გასაველელად საჭირო დროის ორ ნაწილად გაყოფა უშედეგო იქნებოდა. ეს ნიშნავს, რომ თუ ლოგიკურად ვიმსჯელებთ, მაშინ სინათლის სიჩქარის მუდმივობის ექსპერიმენტული დასაბუთება შეუძლებელია. იგი არის პოსტულატი, რომელიც არ საბუთდება.

ამ პოსტულატის კონვენციონალურ ხასიათს პ. რაიხენბახმა განსაკუთრებული ყურადღება მიაქცია და იგი საკმაოდ დაბაჯრებლობით დასაბუთა. ვინაიდან სინათლის სიჩქარის გაზომვის მცდელობა ლოგიკურ წინააღმდეგობას შეიცავს, რის გამოც მის მიმართ ჭეშმარიტება - შეცდომის ცნებები არ გამოდგება, ამიტომ, მისი აზრით, სინათლის მუდმივობა თავისი უფალ დაშვებას, შეთანხმებას, კონვენციას წარმოადგენს. მისი კონვენციურობა იმაშია, რომ შესაძლებელია ალტერნატიული დაშვებები, რომელთაგან თითოეულს ეკვივალენტური მნიშვნელობა ექნება. მაგალითად, ამავე უფლებით შეგვიძლია დავუშვათ, რომ სინათლის სხივი AB და BA მანძილებს სხვადასხვა დროში გადის; ასეთ შემთხვევაშიც იგივე შედეგს მივიღებთ. მაგალითად, თუ სხივი AB+BA მანძილის გავლას 16 წუთს ანდომებს, ე.ი. $t_1=16$ -ს, იგივე შედეგს მივიღებთ იმ შემთხვევაშიც, თუ სხივი AB მანძილს 6 წუთში გადის, ხოლო BA მანძილს 10 წუთში ან პირიქით. ეს ნიშნავს, რომ, თუ ლოგიკურად ვიმსჯელებთ, სინათლის სიჩქარის დადგენა შეუძლებელია. ასეთ ალტერნატიულ განსაზღვრებებს პ.რაიხენბახი „დასაშვებ დეფინიციებს“ უწოდებს, რომელთა საზღვრებს ამ შემთხვევაში 0 და 16 წუთი წარმოადგენს. ამ ქვედა და ზედა ფარგლებში ყველა დეფინიცია დასაშვებია. მაგრამ ამ დასაშვები ეკვივალენტური აღწერებიდან ერთ-ერთში უნდა შევთანხმდეთ, ე.ი. ერთ-ერთი ავირჩიოთ, რომლის შედეგად ყველა დახარჩენილ დასაშვები აღწერების შედეგების ეკვივალენტური იქნება, პ. რაიხენბახი ამტკიცებს, რომ აინშტაინი ამ დასაშვები (ეკვივალენტური) კონვენციური განსაზღვრებიდან ერთ-ერთს ირჩევს, სახელდობრ $t_1 = t_1/2$, რომელიც სინათლის სიჩქარის მუდმივობის გამოიხატეულია, ხოლო არჩევანი სრულდება სიმარჯვისა და სიმარტივის მიხედვით. უფრო მარჯვე და მოხერხებული იმის დაშვება, რომ სინათლის სხივი ორივე მიმართულიყთ თანაბრად სიჩქარით ვრცელდება. საწინააღმდეგოს დაშვება კი იდეალურად შეგვიქმნის. ამ იდეაზე აგებული აინშტაინის ერთდროულობის თეორია, რომელიც აგრეთვე ლოგიკური წრის შემცველია. სახელდობრ, სინათლის სიჩქარის დასადგენად აუცილებელია წინასწარ ვიცოდეთ სივრცეში დაშორებული ორი ხდომილების ერთდროულობა (საათების სინქრონულობა), ხოლო ერთდროულობის დადგენა, პირიქით, წინასწარ გულისხმობს სინათლის სიჩქარის მუდმივობის ცოდნას.²

ზემოთქმულიდან ცხადი უნდა იყოს, რომ აინშტაინის რელატიურობის თეორია კონვენციონალური ხასიათის პოსტულატებიდან ამოდის, რაც იმის მაჩვენებელია, რომ კონვენციები არსებით როლს თამაშობს არა მარტო მათემატიკაში, არამედ აგრეთვე სხვა მეცნიერებათა სფეროშიც.

ახლა ვნახოთ, თუ რას წარმოადგენს კონვენცია, როგორია მისი ბუნება და როლი საერთოდ შემეცნების პროცესში.

ჭეშმარიტების მიხედვით რეალური განსაზღვრებების ეკვივალენტურობა იმას კი არ ნიშნავს, რომ არც ერთი მათგანი არ არის ჭეშმარიტი, არამედ სრულიად პირიქით, იმას, რომ გარკვეულ მიმართებაში, გარკვეულ პირობებში ყველა ჭეშმარიტია. აქსიომა: „ორ ნერტილს შორის უმოკლესი მანძილი სწორი ხაზია“, ასევე „სამკუთხედის კუთხეების ჯამი უდრის - 2ძ-ს“ ჭეშმარიტია მხოლოდ ევკლიდურ გეომეტრიაში. ლობაჩევსკის გეომეტრიაში სამკუთხედის კუთხეების ჯამი 2ძ-ზე ნაკლებია, რიმანის გეომეტრიაში კი - მეტი. ეს გარემოება მათ კონვენციურობას ადასტურებს. ვიდრე რაიმე განსაზღვრებას მივიღებთ, წინასწარ უნდა შევთანხმდეთ, თუ რომელ გეომეტრიასთან გვაქვს საქმე. მხოლოდ ამის შემდეგ შეიძენს ნებისმიერი განსაზღვრება ჭეშმარიტების ან მცდარობის სტატუსს. ზემოთქმულიდან ცხადია,

²უფრო ვრცლად იხილეთ ჩვენს წიგნში [2].



რომ კონვენციური ხასიათის განსაზღვრებანი წარმოშობის მიხედვით (გენეტიურად) **რელატიურია**, მრავალნიშნა, სხვადასხვა მიმართებაში სხვადასხვა მნიშვნელობა აქვს. მაგალითად შუღლებელია. მაგრამ მას შემდეგ, რაც ჩვენ რომელიმე განსაზღვრება ავირჩიეთ, ე.ი. შეთანხმდით მის უპირატესობაში (სიმარჯვის, სიმარტვის, მოხერხებულობის მიხედვით), მან პრივილეგიური მნიშვნელობა შეიძინა, ერთნიშნა გახდა და, მაშასადამე, აბსოლუტურის სახით წარმოდგა. ერთნიშნა აბსოლუტურის ფუნქციონირების ნიშანია. ეს კი ნიშნავს რელატიურის ანუ ეკვივალენტური მნიშვნელობის მქონე განსაზღვრებებიდან ერთ-ერთის გააბსოლუტურებას ანუ **ფსევდობსოლუტურის** შექმნას. მისი ფსევდობსოლუტურობა იმაშია, რომ შეთანხმების შედეგად, ე.ი. მას შემდეგ, რაც კონვენციური არჩევანი განხორციელდა, მოცემულმა განსაზღვრებამ ეკვივალენტური (რელატიური) მნიშვნელობის სფეროდან აბსოლუტურის (უპირატესის, პრივილეგიურის) სფეროში გადაინაცვლა. სწორედ ამიტომ არის იგი ყალბი ანუ ფსევდობსოლუტური. ერთი სიტყვით, კონვენციები ფსევდობსოლუტური განსაზღვრებანია, ანუ **კონვენციონალიზმი არის ფსევდობსოლუტურის თეორია**.

ამ იდეის ყველაზე ნათელ დადასტურებას გაზომვის თეორიაში ვხვდებით. გაზომვა არის გასაზომი სიდიდის სუფარდება საზომ ერთეულთან. საზომი ერთეულები კი ბუნებაში არ არსებობს; სწორედ ამიტომ გაზომვის პროცედურის ჩახსატარებლად საჭიროა ეკვივალენტური მნიშვნელობის სიდიდეებიდან ერთ-ერთის არჩევა. მისთვის პრივილეგიური მნიშვნელობის მინიჭება, ანუ მისი გააბსოლუტურება; თუმცა იგი არჩევამდე სხვებთან შედარებით არავითარი უპირატესობით არ სარგებლობდა, გარდა სიმარტივისა და მოხერხებულობისა (სიმარჯვისა). ასე ხდება რელატიური სიდიდის გააბსოლუტურება ანუ ფსევდობსოლუტურის შექმნა. არავითარი აუცილებლობა არ არსებობს იმისა, რომ სიგრძის საზომ ერთეულად მეტრიანი ჯოხი ავირჩიოთ. ამავე უფლებით შესაძლებელია მეტრი ვუნოდით 80 ან 60 სანტიმეტრს ან სხვა სიდიდეს, რაც არავითარ უხერხულობას არ გამოიწვევს. მაგრამ, ვინაიდან მათგან ჩვენ ავირჩიეთ სწორედ 100 სანტიმეტრიანი საზომი ერთეული, ამით იგი გამოვითქმეთ რელატიურობის (ეკვივალენტურობის) სფეროდან, მივანიჭეთ მას პრივილეგიური მნიშვნელობა ანუ ხელიწურად შევქმენით აბსოლუტური სიდიდე (საზომი ერთეული). სწორედ ამიტომ იგი არის არა ნამდვილი, არამედ ყალბი, ფსევდობსოლუტური. მისი გააბსოლუტურება მისთვის პრივილეგიური მნიშვნელობის მინიჭებას ნიშნავს. პრივილეგია კი იმაშია, რომ იგი ზომავს ყველა სხვა ვრცელ სიდიდეს, მაგრამ თვითონ კი არასოდეს არ არის გაზომვის ობიექტი. არავინ არ მოითხოვს საზომი ერთეულის გაზომვას, ვინაიდან ასეთი მოთხოვნა უაზროა. თუ საზომი ერთეულის გაზომვას დაინიჭებთ, მაშინ იგი გასაზომ სიდიდედ გადაიქცევა და სხვა საზომი ერთეულის შემოტანა დაეჭირდება. მაშასადამე, საზომი ერთეული არის ფსევდობსოლუტური სიდიდე, ხოლო მის საფუძველზე დადგენილი ზომავს ფსევდობსოლუტურია. როცა ვლაპარაკობთ, რომ მოცემული ფართობის ზომა არის 100 კვადრატული მეტრი, მაშინ მხედველობაში გვაქვს მეტრი, როგორც საზომი ერთეული. სხვა საზომი ერთეული იგივე ფართობის გაზომვა სხვა შედეგს მოგვცემს. საზომი ერთეულის არჩევა ანუ შეთანხმება მის გააბსოლუტურებას ანუ ფსევდობსოლუტურის შექმნას ნიშნავს; **ნებისმიერი კონვენცია ფსევდობსოლუტურია**.

ანალოგიური ვითარება გვაქვს დროის გაზომვის პროცესშიც. დედამისის ერთი შემობრუნება ლერძის გარშემო (დღე-ღამე) დაყოფილია 24 ნაწილად (24 საათად), მაგრამ ამავე უფლებით შესაძლებელია მისი დაყოფა 30,40,50 და ა.შ. ნაწილად. ყველა ამგვარი დაშვება ეკვივალენტური მნიშვნელობის მქონეა, ისევე როგორც წელიწადი შეიძლება ავითვალდო არა პირველი იანვრიდან, არამედ წლის ნებისმიერი დროიდან. მაგრამ მას შემდეგ, რაც ადამიანები შეთანხმდნენ, რომ დღე-ღამე დაიყოს 24 საათად, საათი - 60 წუთად, წუთი - 60 სექუნდად, ახალი წელი დაიწყო პირველი იანვრიდან და ა.შ., ამ განსაზღვრებებმა პრივილეგიური მნიშვნელობა შეიძინა, დროის საზომ ერთეულად იქცა და გარკვეულწილად საზოგადოებრივი ურთიერთობების მომწესრიგებლის როლი დაეკისრა. ეს ნიშნავს, რომ კონვენციური ხასიათის სიდიდე აბსოლუტური სიდიდის სახით წარმოდგა, თუმცა იგი ფსევდობსოლუტურია და არა ქემპარიტი აბსოლუტური; მას სუბიექტური წარმომავლობა აქვს, ქემპარიტი აბსოლუტურის სფეროში კი ასეთი რამ გამოიციხულია.

კონვენცია, როგორც ფსევდობსოლუტური, ქემპარიტი აბსოლუტურის ყველა ფუნქციას ასრულებს. სამკუთხედის კუთხეების ჯამი ევკლიდეს გეომეტრიაში მხ-

ოლდ 2d-ს უდრის. ოთახის ფართობი მეტრიანი საზომი ერთეულის მიმართ უთუოდ ამდენია და ამდენს შეადგენს და ა.შ. ეს ნიშნავს, რომ ფსევდოაბსოლუტური ჭეშმარიტი აბსოლუტურის სუროგატია, რომელიც ჩვენ იმიტომ შემოგვაქვს, რომ ჭეშმარიტი აბსოლუტური მოუხელთებელია. შეუძლებელია იმის გაგება, თუ რას უდრის მოცემული მატერიალური ობიექტის ზომა საზომ ერთეულთან შეფარდების გარეშე. საზომი ერთეული კი შეთანხმების – კონვენციის – შედეგია და, მაშასადამე, გააბსოლუტურებული რელატიურ სიდიდეს, რომ ფსევდოაბსოლუტურს წარმოადგენს.

კონვენციის ფსევდოაბსოლუტურ ხასიათს ადასტურებს, რომ ნებისმიერი კონვენცია ერთნიშნობით ხასიათდება, ხოლო ერთნიშნობა აბსოლუტურის გნოსეოლოგიური ნიშანია. მისი გამოყოფა (არჩევა) ეკვივალენტური მნიშვნელობის ობიექტებისაგან სწორედ მის ერთნიშნად, აბსოლუტად გარდაქმნას ნიშნავს. კარნაპის „შემწყნარებლობის პრინციპი“, რომელიც ნებისმიერი დებულების შემწყნარებლობას ქადაგებს და, მაშასადამე, წინააღმდეგია ყოველგვარი აკრძალვისა („ყველას შეუძლია თავისი ლოგიკის აგება“. „ლოგიკაში არ არის მორალი“ და ა.შ.), რელატივიზმის გამართლებას ენასახურება. მაგრამ რელატივიზმის პრინციპი, რომელიც მრავალნიშნობით ხასიათდება, შემეცნების პროცესში გამოუსადეგარია. შემეცნება შეუძლებელია ერთნიშნას ანუ აბსოლუტურის მოხმარების გარეშე. მაგრამ ვინაიდან ჩვენი ცოდნა მისი განვითარების ნებისმიერ ეტაპზე რელატიურია, ხოლო რელატიურის (მრავალნიშნას) პირობებში შეუძლებელია აზროვნებაც და აზრის გამოთქმაც, ამიტომ ადამიანი ხელოვნურად (ცნობიერად ან ქვეცნობიერად) ქმნის აბსოლუტურს, ენევა რელატიურის გააბსოლუტურებას ანუ ქმნის ფსევდოაბსოლუტურს, რომელიც ადამიანის თეორიული და პრაქტიკული მოღვაწეობის პროცესში ჭეშმარიტი აბსოლუტურის როლს ასრულებს.

რელატიურის გააბსოლუტურებას ანუ ფსევდოაბსოლუტურის შექმნას ადგილი აქვს ადამიანის როგორც თეორიული, ასევე პრაქტიკული მოღვაწეობის პროცესში. მაგალითად, ადამიანს, რომლის ნააზრვეი ორდინარული ხასიათის გამო, არავის ყურადღებას არ იმსახურებს, განსაკუთრებული ინტერესით მოუსმენენ მაშინ, თუ ის პარლამენტში აიჩრჩივს ან სხვა მაღალ თანამდებობაზე დანიშნეს. ეს არის რელატიურის გააბსოლუტურების ანუ ფსევდოაბსოლუტურის შექმნის მარტივი მაგალითი. ამიტომ სრულიად მიუღებელია მიგვაჩინა თვალსაზრისი რელატივიზმისა და კონვენციონალიზმის იდეების შესახებ. კონვენციონალიზმი შეიძლება რელატივიზმს, მაგრამ მასზე არ დაიყვანება; იგი რელატიურიდან აბსოლუტურზე გადასვლის პროცესს წარმოადგენს.

ეკვივალენტური აღწერებიდან ერთ-ერთის არჩევა ფსევდოაბსოლუტურის შექმნას ნიშნავს. არჩევანი კი მოტივის გარეშე შეუძლებელია. ბურიდანის ვირი, რომელსაც თივის ორ გროვას შორის არჩევანის მოტივი არა აქვს (ორივე მათგანის ტოლფასოვნების გამო) შიმშილით არ კვდება არა იმიტომ, რომ ამ ორიდან ერთ-ერთს ირჩევს, არამედ, იმიტომ, რომ იგი „არჩევანს“ აკეთებს შიმშილსა და სიმაძღრეს შორის ამ უკანასკნელის სასარგებლოდ. ამ შემთხვევაშიც არჩევანს კვლავ მოტივი მანსაზღვრავს. ეს მოტივი ეკვივალენტური მნიშვნელობის არსებობის შემთხვევაში გარედან კი არ მომდინარეობს, არამედ სუბიექტური ფენომენია. ანალოგიური მდგომარეობა გვაქვს სხვადასხვა ტიპის (ეკვილიდური და არაეკვილიდური) გეომეტრიებიდან ერთ-ერთის არჩევის შემთხვევაშიც. ის გარემოება, რომ ეკვივალენტური მნიშვნელობის შემოწმების გეომეტრიებიდან ეკვილიდურს ვირჩევთ სიმარჯვის, სიმარტივის, მოხერხებულობის გამო, აგრეთვე სუბიექტური პროცედურაა. უფრო მარტივი და მოხერხებულა იმის მტკიცება, რომ ორ ნერტილს შორის უმოკლესი მანძილი სწორი ხაზია, სამკუთხედის კუთხეების ჯამი უდრის 2d-ს, მოცემული სწორის გარეშე მდებარე ნერტილიდან მხოლოდ ერთი სწორის გავლებაც შეიძლება, რომელიც მოცემულ სწორს არასად არ გადაკვეთს და ა.შ. ეს დებულებანი რელატიურია იმიტომ, რომ სხვადასხვა სივრცეში (ეკვილიდურსა და არაეკვილიდურ სივრცეში) სხვადასხვა მნიშვნელობას იძენს. მრავალნიშნობა კი რელატიურის ფუნდამენტური ნიშანია, განსხვავებით აბსოლუტურისაგან, რომელიც ერთნიშნობით ხასიათდება. ზემოაღნიშნული გეომეტრიული დებულებების ჭეშმარიტებაზე ლაპარაკი მხოლოდ ეკვილიდური სივრცის ფარგლებში შეიძლება ანუ მათ აბსოლუტური მნიშვნელობა აქვთ მხოლოდ ამ ფარგლებში და ამაშია მათი ფსევდოაბსოლუტურობა. ჭეშმარიტი აბსოლუტური ვერავითარ შეზღუდვას ვერ ითმენს, ვინაიდან აბსოლუტურის ერთ-ერთ ატრიბუტს უსასრულობა წარმოადგენს. აქვე ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ამგვარი პროცედურა



– ფსევდობასოლუტური შექმნა – გნოსეოლოგიურ აუცილებლობას წარმოადგენს იგი გარკვეულობის აუცილებელი პირობაა. ერთნიშნობა შემეცნების ფუნდამენტური მოთხოვნილებაა. სწორედ ეს აუცილებლობა გვაიძულებს, რომ არჩევანი სუბიექტური კრიტერიუმის მიხედვით გავაკეთოთ. ამ კრიტერიუმის მიხედვით არჩეული სამყარო – ამ შემთხვევაში ევკლიდური სივრცე – სუბიექტურობის დადს ატარებს. ფსევდობასოლუტური ხომ ობიექტური ვითარებით განპირობებული სუბიექტური ფენომენია, იგი ჩვენი შექმნილი თეორიული და პრაქტიკული მოთხოვნილებების დაკმაყოფილების მიზნით. თავისთავად, ე.ი. ონტოლოგიურად ფენომენურ სამყაროში არავითარი აბსოლუტური არ არსებობს, ყველაფერი რელატიურია, მრავალნიშნაა. მაგრამ ვინაიდან რელატიურობის (მრავალნიშნობის) პირობებში შეუძლებელია შემეცნება, აზროვნება, აზრის გამოთქმა (მეტყველება) და თვით პრაქტიკული საქმიანობაც, ამიტომ ადამიანი ქმნის ფსევდობასოლუტურს, რომელიც ფუნქციურად ჭეშმარიტი აბსოლუტურისაგან არაფრით არ განსხვავდება.

აქამდე კონვენციების შესახებ მსჯელობისას მხედველობაში გვქონდა მხოლოდ მეცნიერებაში მოხმარებული კონვენციები. ა.პუანკარე წაორედა ამ ტიპის კონვენციებზე ლაპარაკობდა, კიდევ მეტიც, იგი ძირითადად მათემატიკურ (გეომეტრიულ) კონვენციებზე მსჯელობდა. მაგრამ მეცნიერული კონვენციები კონვენციების მხოლოდ ერთ-ერთი და არა ერთადერთი სახეა. სინამდვილეში კი ადამიანის მთელი თეორიული და პრაქტიკული მოღვაწეობა კონვენციების ფონზე მიმდინარეობს. სახელოდორ, გარდა მეცნიერული (ძირითადად მათემატიკური და საზოგადოებრივ-სოციალური) კონვენციებისა, არსებობს აგრეთვე ევრბალური, პრაქტიკული, სრული, არასრული, სასარგებლო და საზიანო კონვენციები. ევრბალურ კონვენციებს მიეკუთვნება ჩვენი მეტყველება, ენა, სახელდება. სრულიადაც არ არის აუცილებელი, რომ საგნებს ის სახელი ვუნოდოთ, რასაც ვუნოდებთ. თუ მას სხვა სახელს დაეარქმევთ, ამით არაფერი შეიცვლება. მთავარია, რომ ერთნიშნად შეთანხმდეთ იმაში, რომ ამ საგანს მხოლოდ ეს სახელი ვუნოდოთ და არა სხვა რამ. ამგვარი შეთანხმება სინამდვილეში გასარკვევად აუცილებელია. ამდენად ევრბალურ კონვენციებს ჩვენს პრაქტიკულ ცხოვრებაში ფუნდამენტური მნიშვნელობა აქვს.

პრაქტიკული კონვენციები ჩვენი ცხოვრების წესს ქმნის და ხშირად ჩვენი ქცევის სავალდებულო ნორმად იქცევა. ისინი დადგენილია ადამიანების მიერ ისევე და ისევე სიმარჯვისა და მოხერხებულობის მიხედვით; სხვა მხრივ კი (ონტოლოგიურად) მათ არავითარი უპირატესობა არა აქვთ ალტერნატიულ ქცევებს შორის. მაგალითად, არავითარი აუცილებლობა არ არსებობს იმისა, რომ სუფრაზე ჩანგალი მარცხნივ იდოს, დანა კი – მარჯვნივ. სრულიად შესაძლებელია პირიქით. მაგრამ მას შემდეგ, რაც საზოგადოება პირველ ვარიანტზე შეთანხმდა – შესაძლებელი ეკვივალენტური მნიშვნელობის ვარიანტებიდან პირველი აირჩია – ამ წესმა პრივილეგირებული მნიშვნელობა შეიძინა, ქცევის აბსოლუტურ ნორმად იქცა და, მაშასადამე, ფსევდობასოლუტური ქცევის სახით წარმოდგა. ამ წესიდან გადახვევა – დანის მარცხენა ხელით, ხოლო ჩანგლის მარჯვენა ხელით ხმარება – მიუღებლად ითვლება. მაგრამ ეს არჩევანი – ფსევდობასოლუტური ქცევის წესის ჩამოყალიბება – უმოტივო როდია. იგი განპირობებულია კვლავ სიმარტივისა და მოხერხებულობის მიერ. თუ დანას მარჯვენა ხელში დავიჭერთ, მარცხენაში კი – ჩანგალს, მაშინ თევშზე მდებარე ხორცი უფრო იოლად გაეჭრით და ასევე იოლად მივირთმევთ, ვიდრე პირიქით. თვითონ ცაცია ადამიანიც, რომლისთვისაც მეორე ვარიანტი უფრო მისაღებია, ვალდებულია საზოგადოების მიერ არჩეული წესი დაიცვას. კონვენციას აქ გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს.

არსებითად იგივე მდგომარეობა გვაქვს პრაქტიკული კონვენციების სხვა შემთხვევებშიც. მაგალითად, ცალკეული გამოწვევის გარდა, ყველა ქვეყნის მანქანის მძლოლი საქესთან მარცხნივ ზის. ამ შემთხვევაშიც კონვენციასთან გვაქვს საქმე. სრულიადაც არ არის აუცილებელი, რომ მანქანის საჭე მძლოლის მარცხნივ იყოს (ზოგიერთ ქვეყნებში საჭე მარჯვენაზეა); მაგრამ ამ ორი ვარიანტიდან საზოგადოებამ (თუ მანქანათმშენებლობაში პირველი აირჩია (ანუ მოხდა შეთანხმება მანქანათმშენებლებს შორის), რის შედეგადაც ეს წესი დამკვიდრდა. ცხადია, რომ ეს არჩევანიც უმოტივო არ ყოფილა. იმ ქვეყნებში, სადაც მანქანები ქუჩის მარჯვენა მხარეს მოძრაობს, მძლოლისათვის უფრო მოსახერხებელია საჭესთან მარცხნივ ჯდომა, რათა საპირისპირო მიმართულების მოძრავე მანქანები შენიშოს და სწორი ორიენტაცია აიღოს იმ შემთხვევაში, თუ მის წინ სხვა მანქანა მოძრაობს. ამრიგად, არჩე-

ვანს აქაც სიმარჯვე და მოხერხებულობა, როგორც სუბიექტური ფენომენი, განსაზღვრავს. ერთი სიტყვით, კონვენცია ცარიელ ადგილზე არასოდეს არ ჩნდება; იგი ყოველთვის მოტივირებულია, თუმცა ეს მოტივი სუბიექტურია.

მაგრამ არც იმის თქმა შეიძლება, რომ თითქოს კონვენციას საერთოდ არა აქვს ემპირიული საფუძველი და ჩვენი არჩევანი მარტოდენ სუბიექტური მოტივებით არის განსაზღვრული. სამაგალითოდ ავიღოთ ევკლიდური გეომეტრიის აქსიომები და ძირითადი დებულებანი. მართალია, პუანკარე თვლის, რომ გეომეტრია არ არის ცდისუფალი (ემპირიული) მეცნიერება, ვინაიდან „თუკი გეომეტრია ცდისუფალი მეცნიერება იყოს, იგი არ იქნებოდა ზუსტი მეცნიერება და მუდმივ შემონმებას მოითხოვდა“ [3, გვ. 49], მაგრამ იგი არც იმას უარყოფს, რომ გეომეტრიულ დებულებათა შემონმება ცდით შეიძლება. ევკლიდურ სივრცეში, რომელშიც ჩვენ ვცხოვრობთ, ორ წერტილს შორის უმოკლეს მანძილს სწორი ხაზი წარმოადგენს, სამკუთხედის კუთხეების ჯამი 2d-ს უდრის და ა.შ. გადახრა ამ კანონზომიერებიდან, რასაც უთუოდ აქვს ადგილი, ჩვენთვის შეუმჩნეველია. ცნობილია, რომ გაუსმა სამკუთხედს ვერძანის მოთხზე ააგო, მაგრამ მისი კუთხეების ჯამის გადახრა ორი სწორი კუთხის ჯამისაგან მანც ვერ აღმოაჩინა. ჩვენი შემეცნებითი უნარის ეს შეზღუდულობა, რომელიც საშუალებას არ გვაძლევს, რომ ყველა შესაძლებელი შემთხვევა გავითვალისწინოთ (ყოველ შემთხვევაში ემპირიულად აღმოვაჩინოთ) განსაზღვრავს ჩვენს კონვენციურ არჩევანს. ხოლო რაკი განსაზღვრავს იგი არის არასრული და არა სრული კონვენცია.

მეორე მხრივ, არსებობს სრული კონვენციებიც, რომლებიც მარტოდენ სუბიექტური მოტივებით არის განსაზღვრული. ასეთია, მაგალითად, ვერბალური ოპერაციები. ის ვარაუდება, რომ ამ ადამიანს ეს სახელი უწოდებდნ და არა სხვა, არავითარი ობიექტური მიზეზებით არ არის განპირობებული. მოტივები ამ შემთხვევაში სუბიექტურია, რაც შესაბამისი კონვენციების სისრულეს განაპირობებს.

პუანკარე ლაპარაკობდა აგრეთვე „სასარგებლო“ და „უსარგებლო“ კონვენციების შესახებ, რაც პრაგმატიზმმა წარმატებით გამოიყენა, თუმცა პრაგმატიზმსა და კონვენციონალიზმს შორის არსებითი კავშირი არ არის. სიმარჯვე, სიმარჯვე, მოხერხებულობა, რაც კონვენციონალისტური არჩევანის ძირითად მოტივს წარმოადგენს, არ შეიძლება პრაგმატისტულ საქმიანობასთან გავაიგიოთ. მარტივი შეიძლება იყოს არა უთუოდ სასარგებლო, არამედ, პირიქით, ადამიანის ინტერესებისთვის საზიანო. პრაგმატიზმმა კონვენციონალიზმი გამოიყენა, მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ კონვენციონალიზმი პრაგმატიზმს ენათესავება. კონვენციების ბუნება – მათი უნივერსალური მნიშვნელობა – ყველაზე ნათლად ვერბალურ ანუ ლინგვისტურ სფეროში მუდავდება. ნებისმიერი ენა (ბგერითი, უსიტების და ა.შ.) კონვენციურია; იგი არ არის ობიექტის ასახვა, არამედ მხოლოდ პირობითი ნიშანი, რომელიც კონვენციის (შეთანხმების) საფუძველზე დგინდება. სიტყვა რომ საგანს ასახავდეს, მაშინ მხოლოდ ერთი ენა იარსებებდა; ენების სიმრავლე მათ პირობითობაზე მეტყველებს. სიტყვა არ არის საგნის არსების ამსახველი. სწორედ ამიტომ სახელდება არავითარ მნიშვნავს აუცილებლობასთან არ არის დაკავშირებული. მშობლები თანხმდებიან იმაში, რომ ახალშობილს ეს სახელი უწოდონ. შეთანხმების შემდეგ კი ამ სახელმა პრივილეგიური მნიშვნელობა შეიძინა და თავისებურ ფსევდობასოლუტურად იქცა. მისი ფსევდობასოლუტურობა იმაშია, რომ ნებისმიერი ეკვივალენტური მნიშვნელობის სახელებიდან ეს სახელი შეირჩა და მას პრივილეგიური მნიშვნელობა მიენიჭა. ამერიიდან ყველა ვალდებულია, რომ ამ ადამიანს სწორედ ეს სახელი უწოდონ და არა სხვა. სახელების ფსევდობასოლუტურობის დამადასტურებელი ისიცაა, რომ ნებისმიერი სახელი ერთნიშნაა, ერთნიშნობა კი აბსოლუტურის ნიშანია. ალტერნატიული და ეკვივალენტური მნიშვნელობის სახელებიდან ერთერთის არჩევა მის გააბსოლუტურებას ანუ ფსევდობასოლუტურობის შექმნას ნიშნავს.

ნებისმიერი სახელი ერთნიშნობით ხასიათდება; შეიძლება ადამიანს ორი ან მეტი სახელი ერქვას, მაგრამ მათგან უმეტესწილად მხოლოდ ერთი ფუნქციონირებს. ზოგჯერ კი რამდენიმე სახელი (მაგალითად, იოჰან ვოლფგანგ გოეთე, ჯორჯ გორდონ ზაირონი და სხვა), როგორც ნესი, ერთ სახელად მოიაზრება და, მაშასადამე, ერთნიშნობის პრინციპი აქაც შენარჩუნებულია. იგივე ვითარება გვაქვს სინონიმების შემთხვევაშიც. ორი სიტყვა (მაგალითად, „მაღალი“ და „ახოვანი“, „რუ“ და „მდინარე“ და ა.შ.), რომელიც ერთსა და იმავე საგანს აღნიშნავს, ერთი მნიშვნელობის მქონეა. მაგრამ იგივე მდგომარეობა არა გვაქვს ომონიმების შემთხვევაში, ე.ი. როცა ერთი და



იგივე სიტყვით სხვადასხვა საგანი მოიაზრება. მაგალითად, სიტყვა „ხელი“ ნიშნავს „გიუსაც“ და ადამიანის ხელსაც. ერთნიშნობა აქ მხოლოდ მაშინ გვაქვს, როცა მომინიძე კონკრეტულ მნიშვნელობას შეიძენს, ე.ი. „ხელი“ აღნიშნავს ადამიანის ხელს ან ვიუს. გარკვეულმა სწორედ ერთნიშნობას შემოაქვს. მომინიძების დონეზე კი საგნობრივი ვითარების კვალიფიკაციამდე სრული გაურკვევლობა გვაქვს.

სახელდების დროს არჩევის მოტივი უმრავლეს შემთხვევაში ფიგურირებს. ახალშობილ ბავშვს სახელს რაღაც მიზეზის გამო არქმევენ (სახელის მიმზიდველობა, გამოჩენილი პიროვნების ან ნათესავის სახსოვრად და ა.შ.). მაგრამ ისიც შესაძლებელია, რომ სახელი რაღაც ობიექტურ ვითარებას აღნიშნავდეს. მაგალითად, „კონიკი-ას“ ძველი და დახეული ტანსაცმლის მატარებელ ადამიანს ეძახიან; „მატარებელი“ დაკავშირებულია სიტყვასთან „ტარება“, „თვითმფრინავი“ – ფრენასთან და ა.შ. მაგრამ ეს საგნობრივი ვითარებანი მარტოოდენ სიტყვის შერჩევის მოტივია, ვინაიდან თვითონ სიტყვები: „ტარება“, „ფრენა“ და ა.შ. თვითნებური კონვენციებს წარმოადგენს, რომელთაც შემდეგ – სიტყვახმარებაში – საგნობრივი მნიშვნელობა შეიძინეს და ასევე საგნობრიობის შთაბეჭდილებას ქმნის. სინამდვილეში კი იგი ისეთივე კონვენციური მნიშვნელობის სიტყვაა, როგორც ყველა დანარჩენი.

თუ ამ თვალსაზრისით შევხედავთ მეცნიერულ კონვენციებს, ისინი ორმაგად კონვენციური აღმოჩნდება: საგნობრივად და ვერბალურად. ტერმინები: „ძალა“, „სიჩქარე“, „აჩქარება“, „ატომი“, „უჯრედი“ და ა.შ. თვითნებური ვერბალური კონვენციებია, რომლებიც არავითარ შინაგან აუცილებლობასთან არ არის დაკავშირებული. ასევე ორმაგად კონვენციურია აქსიომებიც: ვერბალურად და ფუნქციურად. „ნერტილი“, „მანძილი“, „სწორი“ და ა.შ. ვერბალური კონვენციებია გარკვეული ობიექტური ვითარების აღსანიშნავად. მეორე მხრივ, ისინი თავიანთი ფუნქციით მათემატიკის მოთხოვნებს აკმაყოფილებს, საგანთა ვითარებებს აღნიშნავს. ვერბალური კონვენციები სხვა ტიპის კონვენციებზე გაცილებით ფართოა. ისინი მოიცავს ყველაფერს, რასაც ადამიანი მოიაზრებს. აზრისა და ენის განუყრელობა ვერბალური კონვენციების უნივერსალურობის მაჩვენებელია. ა. პუანკარე, რომელმაც კონვენციის ცნება ძირითადად მხოლოდ გეომეტრიული აქსიომების მიმართ გამოიყენა, მიხვდა კონვენციონალისტური კონცეფციის უნივერსალურ მნიშვნელობას და ვერბალურ კონვენციებზე მიახიშნა. იგი ლაპარაკობდა მექანიკის კანონებზე, როგორც ვერბალურ შეთანხმებებზე, რაც იმის მაჩვენებელია, რომ იგი ძალიან ახლოს მივიდა ვერბალურ კონვენციონალიზმთან, კონვენციის ცნების უნივერსალურ მნიშვნელობასთან. ამას ადასტურებს ისიც, რომ ედ. ლერუას მიერ კონვენციონალისტური პრინციპების განზოგადებას იგი „ნომინალიზმს“ უწოდებს. თვითონაც ამ „ნომინალიზმამდე“ არც ისე შორს იყო. როდესაც იგი გეომეტრიულ აქსიომებს კონვენციონალურ დეფინიციებად თვლიდა, მაშინ დეფინიციის ცნების ქვეშ წინადადებათა მნიშვნელობის ენობრივი დადგენა ესმოდა, რომელსაც ეცდასთან უშუალო კავშირი არა აქვს. მიუხედავად ამისა, ა. პუანკარე კონვენციონალიზმის მარტოოდენ ფუძემდებელია, ხოლო ამ მიმართულების ჩამოყალიბება მის სახელთან არ არის დაკავშირებული.

კონვენცია შემოტანილია იქ, სადაც შემეცნება შეუძლებელია. მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, თითქოს კონვენცია შემეცნებას ცვლის. პირიქით, კონვენცია არის შემეცნების საშუალება. მაგალითად, შეუძლებელია საზომი ერთეულის შემეცნება, ვინაიდან ბუნებაში საზომი ერთეულები არ არსებობს; მათ ადამიანი ქმნის გაზომვის პროცედურის ჩასატარებლად. მით უმეტეს ასეთია ვერბალური კონვენციები. ახალშობილ ბავშვს არავითარი სახელი თან არ დაკვეება; მას მშობლები ურჩევენ სახელს. ასევეა საგნებისა და მოვლენების და თვით მათემატიკური კონვენციების სახელდების შემთხვევაში. სწორი ხაზი ორ ნერტილს შორის უმოკლესია თუ არა, ამის დადგენა შეუძლებელია, თუ ნიქანს არ შეეთანხმები იმაში, თუ რომელ გეომეტრიასთან გვაქვს საქმე. ასევე ითქმის სამკუთხედის კუთხეების ჯამზე, რომელიც სხვადასხვა გეომეტრიულ სისტემაში სხვადასხვაა. იქნებ ეს მდგომარეობა ჰქონდა მხედველობაში ა. პუანკარეს, როცა „ნივთთა ჭეშმარიტი ბუნების“ შემეცნების შესაძლებლობას უარყოფდა.

მაგრამ ის, რაც ზემოთ ვთქვით, არავითარ შემთხვევაში არ ნიშნავს შემეცნების შესაძლებლობის უარყოფას, არ ნიშნავს აგნოსტიციზმს. სრულიად პირიქით; კონვენციების უმთავრესი და, შეიძლება ითქვას, ერთადერთი დანიშნულება ის არის, რომ შემეცნება შესაძლებელი გახადოს, ობიექტური სინამდვილის სურათი სუბიექტურ



პრიზმაში წარმოადგინოს, ვინაიდან შემეცნებელი სწორედ სუბიექტია. იგი საკუთარი რესურსებით, საკუთარი საშუალებებით აღწევს სინამდვილის ასახვას. თუ ისევე საზომი ერთეულის ცნებას მიემართავთ ყველაფერი ნათელი იქნება. გაზომვა ბუნების შემეცნების მთავარი საშუალებაა. მაგრამ იგი შეუძლებელია საზომი ერთეულის წინასწარი დანერგვის გარეშე. ადამიანი ქმნის საზომ ერთეულს, გარკვეული მოთხოვნების (უცვლელია, ერთგვაროვნება და ა.შ.) დაცვით ირჩევს მას, აწარმოებს რელატიურის გააბსოლუტურებას ანუ ქმნის ფსევდოაბსოლუტურს, რომელიც ადამიანის თეორიულსა და პრაქტიკულ მოღვაწეობაში ქვემარტივი აბსოლუტურის (რომელიც სასრულ სამყაროში ანუ ბუნებაში არ არსებობს) როლს ასრულებს. შემთხვევით და ვიშვარდით, რომ საზომი ერთეულის აბსოლუტურობა იმაშია, რომ იგი პრივილეგიური სიდიდეა ყველა სხვა (გასაზომ) სიდიდეებს შორის; სახელდობრ, იგი ზომავს სხვას, თავის მიხედვით აფასებს სხვა სიდიდეებს, მაგრამ თვითონ კი არ იზომება. ამასთანავე ეს პრივილეგია (აბსოლუტურობა) მას ჩვენ მივაკუთვნებთ, ფსევდოაბსოლუტურს ადამიანს ქმნის და, მაშასადამე, იგი სუბიექტური საქმიანობაა; ეკვივალენტური მნიშვნელობის სიდიდეებიდან ერთ-ერთის არჩევა და მისთვის პრივილეგიების მიკუთვნება ანუ რელატიურის გააბსოლუტურება არის ფსევდოაბსოლუტურის შექმნა.

მაგრამ რა მიზნით აწარმოებს ადამიანი ამ ოპერაციას? მხოლოდ და მხოლოდ ობიექტური სინამდვილის შემეცნების მიზნით. მას სურს გაიგოს, ვთქვათ, ოთახის ფართობი. ამისათვის კი აუცილებელია, რომ მან წინასწარ აირჩიოს საზომი ერთეული – შევთანხმდეთ იმაში, რომ ამ ოთახის გასაზომად მოვიხმართ მეტრიან ფოხს, რომელიც საზომი საერთაშორისო ეტალონის ტოლია. ეს არჩევანი არის კონვენცია, ფსევდოაბსოლუტურის შექმნა. გაზომვის შედეგად მივიღებთ ზომას, ვთქვათ, 20 ერთეულს და ვიტყვი, რომ მოცემული ოთახის ფართობი არის 20 კვადრატული მეტრი. ეს არის ოთახის ფართობის შემეცნება. სხვაგვარად – საზომი ერთეულის არჩევის გარეშე – ოთახის ფართობის გაზომვა (შემეცნება) შეუძლებელია. ამრიგად, კონვენციური ხასიათი აქვს არა მხოლოდ გაზომვის პროცედურას, არამედ მის შედეგსაც – ზომას. ჩვენ შევიგნებთ არა უშუალოდ ოთახის ფართობი, არამედ ამ ფართობის შეფარდება ჩვენს მიერ არჩეულ საზომ ერთეულთან. ამ პროცედურას ვუნდავთ გაზომვის ოპერაციას. თუ საზომ ერთეულს შევცვლით, ვთქვათ, ავირჩევთ არმინს, მაშინ იგივე ოთახის ფართობი სხვა მნიშვნელობას მიიღებს. ამიტომ აზრი არა აქვს კითხვას, თუ რას უდრის ოთახის ფართობი საზომ ერთეულთან შეფარდების გარეშე. რა არის ეს, თუ არა ობიექტური სინამდვილის შემეცნება? სწორედ ამას ნიშნავს ობიექტური სინამდვილის სუბიექტურ ფორმაში ასახვა, რაზეც შემეცნების თეორიაში სწორად ლაპარაკობენ. ამრიგად, კონვენცია შემეცნების საშუალებაა და არა მისი შემცლელი.

არსებითად იგივე მდგომარეობა გვაქვს ვერბალურ სფეროშიც. თუ საგანს რაღაც სახელი არ შევარქვით, მისი შემეცნება (მოაზრება) შეუძლებელი იქნება. როგორ ილაპარაკებს, მაგალითად, ფიზიკოსი ბუნების კანონზომიერებაზე, თუ არ მოიხმარა სიტყვები: „ძალა“, „სიჩქარე“, „აჩქარება“ და ა.შ? ენის როლი შემეცნების სფეროში სწორედ ამაში მდგომარეობს. ვერბალური კონვენციები – სახელები – სწორედ შემეცნებას ემსახურება და სხვას არაფერს. კონვენციებს შემეცნებითი მნიშვნელობა აქვს არა მარტო მეცნიერებაში, არამედ შემეცნების ნებისმიერ სფეროსა და დონეზე. ეს ნიშნავს, რომ ასეთია არა მხოლოდ ვერბალური, არამედ ნებისმიერი კონვენცია.

შესაძლებელია თუ არა კონვენციების შემოწმება ან მათ მიმართ ქვემარტივება – შეცდომის პრედიკატების გამოყენება? ცხადია, რომ არ შეიძლება. კონვენცია სწორედ იმიტომ არის კონვენცია, რომ მას სიმბოლური ხასიათი აქვს და, მაშასადამე, არც ქვემარტივია და არც მცდარი, არამედ განუსაზღვრელი. ქვემარტივი ან მცდარი არის ის, რაც რეალურ ვითარებას ასახავს. კონვენციები კი სიმბოლოებია, მოდელირება, ადამიანის მიერ შექმნილი ფენომენებია და არა ობიექტურ სინამდვილეში თავისთავად არსებული რამ. სიმბოლოებზე კი ქვემარტივება-შეცდომის ნიშნებს ვერ გამოვიყენებთ. ამ აზრით ვამბობთ, რომ კონვენციები შემეცნების სფეროს გარეშე დგას, თუმცა შემეცნებას ემსახურება; მათი ერთადერთი დანიშნულება შემეცნების შესაძლებლობის უზრუნველყოფაა.

შემოთქმულიდან ისიც ნათელი უნდა იყოს, რომ კონვენციების შექმნა როგორც თეორიული, ასევე პრაქტიკული აუცილებლობაა. ადამიანს კონვენციების გარეშე არა მარტო შემეცნება არ შეუძლია, არამედ არც პრაქტიკული მოღვაწეობა. აქაც



აშკარად ჩანს მათი ფსევდობასოლოტური ბუნება. სწორედ ფსევდობასოლოტურის გარეშე შეუძლებელია აზროვნებაც, აზრის გამოთქმაც (მეტყველება) და პრაქტიკული საქმიანობაც. ერთნიშნობა, რომელიც აბსოლუტურის (ასევე ფსევდობასოლოტურის) ძირითადი ნიშანია, სინამდვილეში ორიენტაციის აუცილებელ პირობას წარმოადგენს.

დასასრულ, გაუგებრობის თავიდან ასაცილებლად საჭიროდ მიგვაჩნია განვიხილოთ კონვენციონალიზმის კვალიფიკაციის საკითხი.

ზოგიერთი კრიტიკოსი კონვენციონალიზმს აგნოსტიკურ კვალიფიკაციას აძლევს, თვლის, რომ კონვენცია შემეცნების შესაძლებლობის უარყოფაა. ამ შემთხვევაში ისინი, როგორც ჩანს, ა. პუანკარეს იმ მოსაზრებიდან ამოდიან, რომ მეცნიერებას „ნიეთთა არსების შემეცნება კი არ შეუძლია, როგორც ამას გულუბრყვილო დოგმატიკოსები ფიქრობენ, არამედ მხოლოდ ნიეთებს შორის მიმართებისა“ [1, გვ. 8-9]. ვინც კონვენციების აგნოსტიკურ ხასიათზე ლაპარაკობს, ეტყობა, ადამიანის შემეცნებითი უნარების უსასრულობიდან ამოდის და ავიწყდება, რომ ადამიანი სასრული არსებაა, რაც მისი თეორიული და პრაქტიკული შესაძლებლობის სასრულობაში გამოიხატება. აგნოსტიციზმი, ყოველ შემთხვევაში პოუმესთან, ადამიანის შემეცნებითი უნარების სასრულობის ჰიპოტროფირებულ ფორმაში წარმოადგენია, რაც არა მარტო სადავო, არამედ, ჩვენი აზრით, ყალბი თვალსაზრისია. მაგრამ სულ სხვაა ე.წ. „ზომიერი აგნოსტიციზმი“, რომელიც საერთოდ კი არ უარყოფს ადამიანის მიერ სინამდვილის შემეცნების შესაძლებლობას, არამედ ამ შესაძლებლობათა მარტოოდენ უსასრულობას.* კონვენციების არსებობა არც შემეცნებითი უნარების შეზღუდულობას ნიშნავს, არამედ მხოლოდ იმას, რომ ობიექტის შემეცნების აუცილებელ პირობას კონვენციის, როგორც ფსევდობასოლოტურის, შექმნა წარმოადგენს. მაშასადამე, კონვენციების არსებობა შემეცნების შეუძლებლობას კი არ ასაბუთებს, არამედ, პირიქით, მის შესაძლებლობას. კონვენციები შემეცნების მიზნით შემოგვაქვს. ამიტომ მათი აგნოსტიკური კვალიფიკაცია სრულიად უსაფუძვლოა.

კიდევ უფრო დიდი შეცდომაა კონვენციონალიზმის სუბიექტურ-იდეალისტური ინტერპრეტაცია [5]. კონვენციებს არაფერი საერთო არა აქვთ იდეალიზმთან, მით უმეტეს სუბიექტურ იდეალიზმთან. რა უაზრობაა სუბიექტური იდეალისტი უნდოდ მშობელს, რომელიც შვილს მის მიერ არჩეულ სახელს არქმევს (ვერბალური კონვენცია), ან იმ ადამიანს, რომელიც სივრცის ან ფართობის გასაზომად საზომ ერთეულს ირჩევს. კონვენციის თვითნებური – უფრო სწორად, თავისუფალი – შემოტანა, რომელშიც კონვენციონალიზმის კრიტიკოსები სუბიექტივიზმსა და იდეალიზმს ხედავენ, მხოლოდ იმაში მდგომარეობს, რომ ეკვივალენტური ლინეულებული ობიექტებიდან სიმარტივისა და სიმარჯვის (მომარტებულობის) მიხედვით ვირჩევთ ერთ-ერთს, ვანიჭებთ მას ფსევდობასოლოტურ მნიშვნელობას და მის საფუძველზე ვიმეცნებთ იმას, რისთვისაც კონვენცია შემოგვაქვს. ამრიგად, აქ არავითარი სუბიექტური იდეალიზმი არ არის.

ასევე უსაფუძვლოა კონვენციონალიზმის გაიგივება რელატივიზმთან. რელატივიზმი გნოსოლოგიაში სუბიექტურ იდეალიზმს ნიშნავს. ასეთი იყო, მაგალითად, ბერკლის სუბიექტური იდეალიზმი. კონვენციონალიზმს კი ამ ტიპის კონვენციასთან არაფერი საერთო არა აქვს.

რაც შეეხება ონტოლოგიურ რელატივიზმს (საგანთა ურთიერთმიმართებებს), მასთან კონვენციონალიზმს უთუოდ აქვს გარკვეული შეხება (მაგალითად, გაზომვის პროცესში გასაზომი სიდიდის შეფარდება საზომ ერთეულთან), მაგრამ ასეთი რამ ფაქტია, რომლის უარყოფა არ შეიძლება. ერთი და იგივე სიდიდე სხვადასხვა საზომი ერთეულის მიმართ სხვადასხვა მნიშვნელობას იძენს, ისევე როგორც ერთი და იგივე ადამიანი სხვადასხვა მიმართებაში შეიძლება იყოს მამაც, ძმაც, ქმარიც, მეგობარიც, მტერიც და ა.შ. ასეთია კონვენციის ფუნქცია ობიექტური სინამდვილის შემეცნების პროცესში.

ლიტერატურა

1. ავალიანი ს., ბუნებისმეცნიერების ფილოსოფია, თბილისი, 1973.
2. ავალიანი ს., პანს რაიხენბახის ფილოსოფია, თბილისი, 1961.
3. პუანკარე ა., (Пуанкаре А.). О науке, Москва, 1999.

4. რაიხენბახი ჰ., (Reichenbach), Philosophie der Raum-Zeit –Lehre, Brl. 1928.

5. შიფი ა., (Шафр А), Некоторые проблемы марксистско-ленинской теории истины, Москва, 1953.

SERGI AVALIANI

GNOSEOLOGICAL FUNCTION OF CONVENTION

S u m m a r y

The founder of conventionalism A.Poincare thought that geometrical axioms are pure conventions. From the standpoint of truth they have an equivalent meaning; this means that they are neither true nor false, but differ from each other only by convenience and simplicity. The same can be said about the postulates of other sciences. They are also conventions and therefore their substantiate is impossible in science. An example is the analysis of constancy of light speed as postulate of Einstein's relativity theory.

Conventions aren't only in theoretical, but also in practical life of men. The author introduces the concept of a verbal convention and proves conventional character of a colloquial speech.

Convention isn't cognition; it is a free agreement; but it plays a role of auxiliary means in the cognitive process of reality. They are introduced with the purpose of the cognition in case the cognition is impossible (for instance a verbal convention, a unit of measurement etc.). Therefore conventions aren't a substitute of a cognition, they are means for cognition of reality and namely it is a main gnoseological function of conventions. By means of convention it is possible to comprehend only relative truth, i.e. truth which has meaning only in a sphere of concrete relation. For instance geometrical axioms, as conventions, are true only in relation of concrete space. In Euclidean space only axioms of Euclidean geometry make sense, but they aren't true in the relation of another space. Like this units of measurement, as conventions, give us true knowledge about the measure of an object only regarding the unit of measurement. There isn't other means for the cognition of measure. Thus conventions are in themselves neither true nor false. They serve to a cognition of truth.

Hence it follows that the truths, which are known by means of convention, are relative, but in given relation they play a role of absolute truth. Such knowledge is simultaneously relative and absolute, or **pseudoabsolute**. All our knowledge is indeed pseudoabsolute.

The main aim of this article is to substantiate the thesis, according to which the convention is artificially created absolute or pseudoabsolute. The free choice of one object out of many others means that we transform relative into absolute, which serves also to cognize of truth. For instance, we can't cognize the measure of any objects without preliminary choice of the unit of measurement. But choice of this unit from many equivalent objects by a person is nothing else but an artificial transformation of a relative object into an absolute; it means creation of absolute or pseudoabsolute. After the choice the relative object receives a privileged meaning; it measures others, but will never become an object of measurement itself. This fact manifestates its absolute or pseudoabsolute character. Similar quality has verbal convention. Thus gnoseological function of conventions is their pseudoabsolute meaning.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ს. წერეთლის სახელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა.



თამარ ცხაღაძე

ბამართლემის „ბაზრებულ“ წონასწორობის კონცეფცია

ავტორი მადლობას უხდის ღია საზოგადოების ინსტიტუტს, რომლის პროფესორ-მასწავლებელთა დახელოვნების პროგრამის ფარგლებში სტენფორდის უნივერსიტეტის ფილოსოფიის ფაკულტეტზე ვატარებულმა ორმა სემესტრმა მისცა მას სტატიის დაწერის შესაძლებლობა.

წარმოგიძღვრება გამართლების კომპერენტისტული თეორიის ერთ თანამედროვე ვერსიას, რომელიც ცნობილია „ბაზრებულ წონასწორობის“ სახელით. ეს კონცეფცია წარმოადგენს თავისებურ კომპრომისს კომპერენტიზმის რადიკალურ ვარიანტებთან შედარებით.

1. ბამართლემის პრობლემა და კომპერენტიზმი

გამართლების პრობლემა ცენტრალურია ნორმატიული ეპისტემოლოგიისთვის. ითვლება, რომ პრობლემის ხედვა უკვე პლატონის მენონშია მოცემული, სადაც ქემარტი რწმენა განსხვავებულია გამართლებული ქემარტი რწმენისგან და დასმულია საკითხი, რატომ არის მეორე პირველზე მეტად ღირებული. გარდა ეპისტემოლოგიისა, გამართლების პრობლემა ცენტრალურია ეთიკაშიც, რომელშიც მას შემდეგი ზოგადი ფორმა აქვს: კონკრეტული ქმედება შეიძლება მიგვაჩნდეს სწორად ან არასწორად, მაგრამ რის საფუძველზე ხდება ქმედების ამგვარად შეფასების გამართლება? გამართლების ეპისტემოლოგიური პრობლემის ცენტრალური ასპექტია არისტოტელეს მიერ გამოკვეთილი ტრილემა: ან ზოგი დებულება მიიღება გამართლების გარეშე (რადგან მიიჩნევა თვითგამართლებლად), ან გამართლება წრეში ტრიალებს, ან უსასრულოდ რეგრესირებს. ეს ტრილემა ემყარება გარემოებას, რომ ჩვეულებრივ დებულების მიღება მართლდება სხვა მიღებული დებულების საფუძველზე (ამ უკანასკნელთაგან გამოყვანით). მაგრამ რათა დებულების ასე გამართლება ეფექტური იყოს, საჭიროა საფუძვლად აღებული დებულებებიც გამართლებული იყოს. თუ ისინი კიდევ სხვა დებულებების საფუძველზე მართლდება და ასე შემდეგ, ვიღებ უსასრულო რეგრესს. რეგრესის გარდაუვალობის აღიარება ჩვეულებრივ შედეგად იძლევა სკეპტიციზმს. მისი ალტერნატივებია ფუნდამენტიზმი და კომპერენტიზმი. ორივეს თანახმად შესაძლებელი და აუცილებელია რეგრესის აცილება, მაგრამ მათში სხვადასხვაგვარად გაივება ამის მექანიზმი. ფუნდამენტიზმი რეგრესი აცილებულია ფუნდამენტური დებულებების გამოყოფით, რომელთა გამართლება არ არის სხვა დებულებებზე დამოკიდებული. კომპერენტიზმის თანახმად ასეთი ფუნდამენტური პუნქტების მოძებნა არც აუცილებელია და არც შესაძლებელი. გამოდის, რომ კომპერენტიზმი იღებს წრეს. თუმცა ეს დებულება დაუსტებას საჭიროებს.

ლოგიკურად მართლაც შესაძლებელია კომპერენტიზმის ვერსია, რომელიც ამტკიცებს, რომ გამართლება წრიული უნდა იყოს. მაგრამ კომპერენტიზმის ისტორიულად არსებულ ფორმებში ასეთი ვერსიის მოძებნა ძნელია. კომპერენტიზმის ამ ჰიპოთეზურ ვერსიას ფუნდამენტიზმთან და სკეპტიციზმთან საერთო აქვს გამართლების გამოდინარეობათა ჯაჭვის სახით გაგება. მაგრამ კომპერენტიზმის რეალურად არსებული ფორმების უმრავლესობა გამართლების სწორედ ამ გაგებას უარყოფს და ამდგენს ის ფუნდამენტიზმსა და სკეპტიციზმს უფრო ძირეულად უპირისპირდება: თავად ტრილემას უარყოფს. მართლაც, კომპერენტიზმის უფრო ცნობილ ვერსიებში (დოუჰემის, ნორატის, ქუანინის და სხვა) გამართლება გაგებულია პოლისტურად: გამართლების საკითხი მათში ისმის არა ცალკეული დებულების, არამედ დებულებათა მთელი სისტემის მიმართ.

კომპერენტიზმის ყველა ფორმა დგას ორი პრობლემის წინაშე. ერთია იზოლაციის პრობლემა: კომპერენტია სიტემის კომპონენტებს შორის მიმართებაა და არ არის დამოკიდებული მიმართებაზე სისტემასა და სისტემისთვის რაიმე გარეგანს შორის. თუ კომპერენტია გამართლების ერთადერთი საფუძველია, მაშინ სისტემა შეიძლება



გამართლებული იყოს და შეადგენდეს ცოდნას, მიუხედავად იმისა, რომ კონტაქტი არ აქვს სამყაროსთან, რომლის აღწერის პრეტენზიაც აქვს [5]. ამ პრობლემაზე პასუხად კოპერენტისტიები ცდილობენ დებულებათა სისტემის მიღებაში რაიმე როლი მოუძებნონ გამოცდილებას, თუმცა, ფუნდამენტისმიისგან განსხვავებით, ეს არ უნდა იყოს უტყუარი ფუნდამენტური დებულებების გამოარჩევის როლი. მეორეა ჭეშმარიტებისასთან კავშირის პრობლემა: ვარგი ფიქცია შეიძლება აკმაყოფილებდეს კოპერენტობის მოთხოვნებს, მაგრამ ამის გამო არ ვიფიქრებთ, რომ ის ჭეშმარიტია. ამ შედავებას საფუძვლად უდევს იდეა, რომ გამართლება ჭეშმარიტების ინდიკატორი უნდა იყოს, ხოლო კოპერენტობის ასეთ ინდიკატორად ვერ მივიჩნევთ. აღნიშნული პრობლემა ზოგჯერ ყალიბდება როგორც არგუმენტი, რომ შესაძლებელია ალტერნატიული კოპერენტული სისტემები, და მაშინ ისინი ყველა გამართლებულია. კოპერენტისტიები ამ შედავებაზე ჩვეულებრივ პასუხობენ, რომ არ არსებობს საფუძველი ვიფიქროთ, რომ მხოლოდ ერთი სისტემა შეიძლება იყოს გამართლებული; რომ პრობლემის ეს კონკრეტული ფორმულირება კოპერენტისმიის ნინაღამდეგ არგუმენტი კი არა, გამართლების ნებისმიერი ადეკვატური თეორიის სასიამოვნოდ რეალისტური შედეგია. მართლა ფუნდამენტური პრობლემა აქ ისაა, რომ გამართლება რალდენიარად ჭეშმარიტების მაჩვენებელი უნდა იყოს, ხოლო კოპერენტობა ასეთი არ არის. ამაზე კოპერენტისტის პასუხია, რომ ჭეშმარიტებასთან კავშირის საკითხი ფუნდამენტურია საერთოდ ეპისტემოლოგიისთვის და ის უდევს არა მხოლოდ კოპერენტისმს, არამედ ფუნდამენტისმიის ვერსიებებსაც [5]. ახლა ვნახოთ, როგორ უმკლავდება ამ პრობლემებს „გააზრებული ნონასწორობის“ კონცეფცია.

2. გააზრებული ნონასწორობის მეთოდი

ტერმინი „გააზრებული ნონასწორობა“ (reflective equilibrium) შემოიღო ჯონ როლზმა *სამართლიანობის თეორიაში* (1971). ასე უნდა მან მეთოდს, რომელიც მოხაზულია უკვე მის 1951 წლის სატატიაში „გადაწყვეტის პრცედურა ეთიკში“. 1951 წლის სტატიაში როლზი წერს, რომ ეს გამართლების მეთოდია [6, გვ. 186]; ის საუბრობს მორალური ცოდნის მოპოვების მეთოდზე და მორალური ნესების გამართლებაზე ამ მეთოდის გამოყენებით [6, გვ. 177]. მაგრამ მოგვიანებით ის განასხვავებს თანხმობის მიღწევას გამართლებისგან და ეს მეთოდი მიაჩნია არა გამართლების მეთოდად, არამედ თანხმობის მიღწევის პრაქტიკულ ხერხად. როლზი ნელსონ გუდმენს ასახეულავს ადამიანად, ვინც პირველად ჩამოაყალიბა ამ მეთოდის არსი (ნიგმი „ფაქტი, ფიქცია და პროგნოზი“, 1953). არსობრივად იგივე კონცეფცია ჩამოაყალიბა იზრაველ შეფლერმა (სტატიაში „გამართლება და მზაობა“, 1954). ქვემოთ მეთოდის განხილვისას ამ სამი მოაზროვნის შრომებს დავეყარებით. მანამდე მოკლედ შევაჯამოთ მეთოდის არსი.

კოპერენტისმიის და ფუნდამენტისმიის დაპირისპირების კიდევ ერთი ასპექტია განსხვავება კონკრეტულ და ზოგად დონეებს შორის (ეპისტემოლოგიაში ამას შეესაბამება განსხვავება დაკვირვების დებულებებსა და თეორიულ ჰიპოთეზებს შორის, ეთიკაში – განსხვავება კონკრეტულ მსჯელობებს (მსჯელობებს კონკრეტული ქცევის მორალური მისაღებობის, ან მიუღებლობის შესახებ) და ზოგად პრინციპებს შორის, ლოგიკაში – განსხვავება კონკრეტულ დასკვნებსა და დასკვნის ზოგად ნესებს შორის). ფუნდამენტისმიე გამართლებაში საბოლოო ინსტანციის მნიშვნელობას ანიჭებს ამ დონეებიდან რომელიმე (ემპირიზმი – კონკრეტულს, ინტუექტუალიზმი – ზოგადს), კოპერენტისმიე ამტკიცებს, რომ ვერც ერთი დონე ვერ ასრულებს გამართლებაში ასეთ როლს და მთელ სისტემას (რომელიც ორივე დონეს მოიცავს) ამართლებს მისი კოპერენტულობა. ისტორიულად კოპერენტისმიე სწორედ ემპირისტულ ფუნდამენტისმთან დაპირისპირებაში აღმოცენდა, ამიტომ ის ზმირად ყალიბდება, როგორც პოზიცია, რომ გამართლებაში კონკრეტულ დებულებებს პრივილეგია არ აქვთ სხვებთან შედარებით.

ამ ტერმინებით გააზრებული ნონასწორობის მეთოდის არსი ასე გამოითქმება: გამართლება ხორციელდება კონკრეტული შემთხვევების შესახებ მსჯელობებსა და მათ მომცველ თეორიულ მოსაზრებებს შორის „წინ და უკან“ მოძრაობით. ამ პროცესში ხდება თითოეული ამ ელემენტის გადათიაროვება და ურთიერთობა მათი კოპერენტობის (კონკრეტულ ინტუიციებსა და ზოგად დებულებებს შორის „გააზრებული ნონასწორობის“) მიღწევის მიზნით. ეს გულისხმობს კონკრეტული დებულებების გამართლებას ზოგადი დებულებებისგან მათი დედუცირებით, ხოლო ზოგადი დებულებების გამართლებას იმ ფაქტით, რომ მათგან გამომდინარეობს მისაღები



კონკრეტული დებულებები. ამით ჩვენ ერთდროულად ვამართლებთ სისტემის ყველა დებულებას, სისტემას მთლიანობაში.

დავფინ ფოლესდალის მიხედვით, გააზრებული ნონასწორობის მეთოდის არსებითი ნიშნებია: 1) ჩვეულებრივ, ის არის გამართლების მეთოდი; 2) მასში განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება თვალსაზრისების კოჰერენტულობას. ასევე მნიშვნელოვან როლს ასრულებს დედუქცია, სიმარტივის და სხვა მოსაზრებები; 3) არც ერთი დებულება არ არის იმპერატივი რევიზიის მიმართ: ნებისმიერ მათგანზე შეიძლება უარი ითქვას, თუ ეს გაზრდის მთელი სისტემის კოჰერენტულობას; 4) ეს მეთოდი შეიძლება გამოიყენებოდეს სხვადასხვა სფეროში: ემპირიულ მეცნიერებაში, მათემატიკაში, ლოგიკაში, ეთიკაში. თავად ეს დარგები შეიძლება მოიზარებოდეს გამოიყენებოდეს ან პოლისტურად¹; 5) ამ მეთოდში გადამწყვეტია სხვადასხვა დებულებების რეფლექსიანი მდელი, ინტუიციური მიღების გამართლების ბაზისად გამოყენება. რეფლექსიის და სისტემატიზაციის შედეგად თანდათან იცვლება სანყისი ინტუიციები, თუმცა არ მოითხოვება ყველა მათგანის უუფგდება ან რადიკალურად შეცვლა. არ არსებობს ურყევი საფუძველი, კვლევის ერთადერთ საყრდენს ფალიბილური და შესწორებადი ინტუიციები შეადგენს; 6) ეს მეთოდი მოითხოვს, რომ მოსაზრებათა არც ერთი წყარო, არც ერთი ინსტანცია არ ჩაითვალოს უცდომელად და თითოეული მათგანის როლი გამოკვლევის შედეგად შეფასდეს. ფოლესდალი შენიშნავს, რომ პირველი ორი ნიშნით გააზრებული ნონასწორობა ემთხვევა ზოგადად ჰიპოთეზურ-დედუქციურ მეთოდს. დანარჩენი ოთხი ნიშანი მას აქცევს ჰიპოთეზურ-დედუქციურ მეთოდის სპეციფიკურ ვარიანტად [10, გვ. 116-21].

გააზრებული ნონასწორობის ფოლესდალისეულ დახასიათებაში გამოტოვებულია გააზრებული ნონასწორობის ერთი ნიშანი, რომელიც განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია, თუ ვგვსურს ამ მეთოდის გამართლების მეთოდად გავცვა. ეს სპეციფიკა ის, რომ ეს არც ერთ შემთხვევაში არ არის უკვე გამართლებამდე არსებული სისტემის გამართლების მეთოდი. ის აუცილებლად არის იმავე დროს ცოდნის (ემპირიულის, ლოგიკურის თუ ეთიკურის) გაფართოება-შესწორების - კვლევის - მეთოდი. გამართლება, რომელსაც გააზრებული ნონასწორობა გვაძლევს, არის სანყისი ერთობლიობის შესწორება-სისტემატიზაციის ფუნქცია.

3. გააზრებული ნონასწორობა ლოგიკაში: ნალოზ გუდმენი

„გააზრებული ნონასწორობის“ კონცეფცია პირველად წამოაყენა ნელსონ გუდმენმა ინდუქციური დასკვნის წესების გამართლების პრობლემის განხილვისას. გუდმენი თავისი პოზიციის ნათელყოფას იწყებს ინდუქციის შესახებ ჰიუმის თვალსაზრისის შეჯამებით და მის ნიშანდღედ გამოთქმული კრიტიკული არგუმენტების შეფასებით. ჰიუმის კრიტიკის ბირთვია მტკიცება, რომ დასკვნის მართებულობის საკითხი დამოუკიდებელია დესკრიპციული საკითხისგან, როგორც კეთდება ფაქტობრივად ის. ამიტომ კრიტიკოსები ამტკიცებენ, რომ ან ჰიუმმა საერთოდ ვერ დაინახა პრობლემა, ან, თუ დაინახა, თორიან ჩვევების შესახებ მასზე პასუხად არ უნდა ჰქონოდა ჩაფიქრებული და პრობლემა გადაუჭრელად მიაჩნდა.²

ამ კრიტიკულ შეფასებას გუდმენი არ იზიარებს: მისი აზრით ჰიუმმა ცენტრალური პრობლემა დაინახა და მისი „დესკრიპციული“ პასუხი, თუ მთლად დამაკმაყოფილებელი არა, რელევანტურია. ის ფიქრობს, რომ ინდუქციის გამართლების პრობლემა, თუ მას გავიმჩვენავთ პრობლემისგან, როგორც ხორციელდება რეალურად ინდუქცია, აღმოჩნდება იმის ახსნა, თუ როგორ ვიცით, რომ გარკვეული პროგნოზები ახდება. ეს კი სულ არ არის რესპექტაბელური პრობლემა, რადგან ასეთი რამ საერთოდ არ ვიცით: პროგნოზების ჭეშმარიტების გარანტიები არ არსებობს [2, გვ. 59-60].

დედუქციური დასკვნის გამართლებაა დედუქციის წესებთან შესაბამისობა. ანალოგიურად, ფიქრის გუდმენი, ინდუქციური დასკვნის გამართლება იქნებოდა იმის ჩვენება, რომ ის შეესაბამება ინდუქციის ზოგად წესებს. მაშინ დგება წესების გამართლების საკითხი. როგორ დგინდება წესების მართებულობა დედუქციის შემთ-

¹ პოლისტის ყველაზე მკაფიო მაგალითად ფოლესდალი ასახელებს მორტონ უეითის თვალსაზრისს, რომელიც გამართლების ერთეულად იღებს ემპირიული, მათემატიკური, ლოგიკური და ეთიკური რწმენების მთელ ტოტალობას. საკმაოდ ფართოა ქუაინის პოლიზმიც. ის გამართლების ერთეულად მიჩნევს რწმენათა ქსელს, რომელიც მოიცავს ემპირიულ, მათემატიკურ, ლოგიკურ, ონტოლოგიურ რწმენებს და ეპისტემოლოგიასაც. ფოლესდალს პუსერლის ფილოსოფიაც გააზრებული ნონასწორობის კონცეფციის ნიმუშად მიაჩნია.

² მაგალითად, კარლ პოპერი ზუსტად ამ მიმართულებით არკიტყვებს ჰიუმს.



ვევამი? ეს არ ხდება არც თვითცხადი აქსიომებისგან მათი გამოყვანით და არც ადამიანის გონების რაიმე თავისებურების საფუძველზე. არამედ იმით, რომ წესები შესაბამება დამკვიდრებულ დედუქციურ პრაქტიკას: მათი მართებულობა დამოკიდებულია მათ შესაბამისობაზე იმ კონკრეტულ დედუქციურ დასკვნებთან, რომლებსაც რეალურად ვაკეთებთ და ვასანქცირებთ. თუ წესი გვაძლევს მიუღებელ დასკვნებს, ვიუქებთ წესს. ზოგადი წესების გამართლება ხდება კონკრეტული დედუქციური დასკვნების მისაღებობა-მიუღებლობის საფუძველზე. თითქოს ამით ვიღებთ წესს გამართლებად, მაგრამ ეს წრიულობა, გუდმენის აზრით, არ არის მანკიერი. წესები და კონკრეტული დასკვნები ერთიანად მართლდება ერთმანეთთან შესაბამისობაში მოყვანით: წესი სწორდება, თუ გვაძლევს დასკვნას, რომლის მიღებაც არ გვინდა; დასკვნა უკუივდება, თუ ის არღვევს წესს, რომლის შესწორებაც არ გვინდა. გამართლება არის წესების და კონკრეტული მისაღები დასკვნების ურთიერთმორგების პროცესი, და ეს ორივეს გამართლების პროცესია. იგივე ეტება ინდუქციასაც: პროგნოზების გამართლებაა ინდუქციის მართებულ წესებთან მათი თანხმობა, ხოლო წესები მართებულია, თუ მათში ზუსტადაა კოდირებული მიღებული ინდუქციური პრაქტიკა.³

ამის გაცნობიერებით, გუდმენის აზრით, ვრწმუნდებით, რომ ინდუქციის პრობლემა არ არის არარსებული გარანტიების ახსნა ან მიუღწეველი ცოდნის მოპოვების მეთოდების მოძებნა. ასევე ვხედავთ, რომ ტრადიციული ზღვარი ინდუქციის გამართლებასა და ინდუქციური პრაქტიკის აღწერას შორის პრობლემას ამახინჯებს. როცა ჩუმი განიხილავდა საკითხს, ჩვეულებრივ როგორ ვეთდება ინდუქციური დასკვნები, ის ეხებოდა ინდუქციური მართებულობის პრობლემას. მისი პასუხი არასრული და არასწორი იყო, მაგრამ არა უადგილო. ინდუქციის პრობლემა არა დასაბუთება, არამედ მართებულ და არამართებულ პროგნოზებს შორის განსხვავების განსაზღვრა – დამკვიდრებული ინდუქციური პრაქტიკის ადეკვატური აღწერა [2, გვ. 62-65, 82].

ამრიგად, გუდმენის იდეაა, რომ ლოგიკაში დასკვნის წესებს გამართლებით მათი გაზრებულ წონასწორობაში მოყვანით იმხთან, რაც მისაღებ დასკვნებზე მიგვაჩინო კონკრეტულ შემთხვევებში. იმას, დასკვნის რა წესებია მისაღები, განსაზღვრავს ის, თუ რა მიგვაჩინა დასკვნის კარგ, ან სწორ მაგალითობად. იმავე დროს, უნდა შევიცვალოთ აზრი დასკვნის შესახებ, რომელიც თავიდან მისაღებია მიგვაჩინა, თუ ვნახავთ, რომ ის შეუთავსებელია წესებთან, რომელთაც საზოგადოდ ვიღებთ და რომლებზეც უარის თქმა არ გვინდა, რადგან ისინი კარგად ხსნიან სხვა მისაღები დასკვნების დიდ რაოდენობას.

გამართლებაში რეალური პრაქტიკის მნიშვნელობის წინ ნამოწვევის გამო გუდმენს ასე აკრიტიკებენ: ბჭობაში გავრცელებულია გარკვეული ტიპის შეცდომები. თუ გამართლებას რეალური პრაქტიკის ადეკვატურ სიტემატიზაცია-კოდირებას ვაუთივებთ, ასეთი შეცდომები შეცდომად კი არ უნდა ჩაითვალოს, არამედ დასკვნის წესები მათ უნდა მოვარდეთ [9, გვ. 279]. ეს კრიტიკა სამართლიანი არ არის. რომ პრაქტიკისა და წესების გამართლება ნაწილობრივ დამოკიდებულია თავად პრაქტიკაზე – იმაზე, რომელ დასკვნებს მივიჩნევთ ჩვეულებრივ მისაღებად – გუდმენისთვის არ ნიშნავს იმას, რომ ყველა არსებული პრაქტიკა გამართლებადია და გამართლება მათ სისტემატიზაციაზე დაიყვანება. ის ამტკიცებს, რომ პრაქტიკა შეიძლება და უნდა შესწორდეს მისი და პრინციპების ურთიერთმორგების პროცესში. ამ პროცესში გამოირიცხება პრაქტიკაში არსებული წინააღმდეგობები – უკუივდება ან გასწორდება ნებისმიერი დასკვნა, თუ ის წინააღმდეგობაში აღმოჩნდება სხვა დასკვნებთან, რომელთაც რაღაც მოსაზრებებით უუეთესად და შენარჩუნების ღირსად მივიჩნევთ. მიუხედავად ამისა, აშკარაა, რომ გამართლების გუდმენისეული კონცეფცია ეყარება წინასწარდაშვებას, რომ არსებული პრაქტიკა ძირითადად სწორია.⁴

³ წრესთან დაკავშირებით ჰილარი პატენმი შენიშნავს, რომ გუდმენის თვალსაზრისი გვიანი ვიტგენშტაინის თვალსაზრისს ჰგავს. მასთან, როგორც ვიტგენშტაინთან, გვაქვს მხოლოდ პრაქტიკები, რომლებიც სწორი ან არასწორია იმის მიხედვით, რამდენად შეესაბამება ისინი ჩვენს სტანდარტებს; ხოლო სტანდარტები სწორია ან არასწორია იმის მიხედვით, რამდენად შეესაბამება ისინი ჩვენს პრაქტიკებს [4, გვ. VIII-IX].

⁴ როგორც დონალდ დევიდსონი ამტკიცებს (თუმცა განსხვავებულ კონტექსტში), მსგავსი წინასწარდაშვება არის ნებისმიერი თეორიის აუცილებელი წინაპირობა, და არა – თეორიის სისუსტე [4, გვ. 152-3].



მაგრამ იქნებ შეიძლება ისეთი წესების შემუშავება, რომლებიც მთელ არსებულ პრაქტიკას კარგად ერგება და რომელთა თანახმად მისი ნაწილები ერთმანეთთან წინააღმდეგობაში არ არის? ხომ არ მოითხოვს გუდმენის კონცეფცია საბოლოო ჯამში სწორედ ასეთი წესების ძიებას? თუ არა, მაშინ მწვავედ დგება კითხვა: თუ პრაქტიკა წესების მიხედვით უნდა შესწორდეს, საერთოდ რატომ უნდა ჩაითვალოს პრაქტიკაზე „მორგებულობა“ წესების გამართლებად?

ამ სიძნელეებიდან გამოსავალი იქნებოდა გაფართოება ორი მიმართულებით: ერთი მხრივ, პრაქტიკის (თავდაპირველი ინტუიციების) ცნების ისე გაფართოება, რომ მას მოეცვა არა მხოლოდ კონკრეტული, არამედ ე. წ. ზოგადი ინტუიციებიც – ლოგიკის შემთხვევაში გარკვეული საწყისი რწმენები თავად მისაღები დასკვნის სტანდარტებზე ანუ წესებზე; მეორე მხრივ კი, წონასწორობაში მოსაყვანი სისტემის გაფართოება მოცემული სფეროს გარეთაც. ინდუქციის შემთხვევაში ეს იქნებოდა წონასწორობის სისტემის შევსება ლოგიკის მთელ სფერომდე (გუდმენი უდავოდ გულისხმობს ამას; სხვაგვარად გაუგებარი იქნებოდა, რას ნიშნავს კოპერენცია), ხოლო საერთოდ ლოგიკის შემთხვევაში – უფრო ფართო სისტემამდე (ვთქვათ, ქუანინის მსგავსად, ემპირიული და მათემატიკური ცოდნის მომცველ სისტემამდე). ასე გაფართოება მეტ შეზღუდვებს დაანებს და ყველა საწყისი ინტუიციის უცვლელად შენარჩუნების შესაძლებლობას შეამცირებს. რა თქმა უნდა, მაინც დარჩება საკითხი, რომ მრავალი ალტერნატიული სისტემა შეიძლება გამართლდეს, მაგრამ, როგორც ითქვა, ეს კოპერენტისტებისთვის არ არის გამართლების თეორიის ნაკლი.

4. გააზრდული წონასწორობა თითქმის და პოლიტიკურ ფილოსოფიაში: ჯონ როლზი

ამ სახელით გააზრებული წონასწორობის მეთოდი პირველად დამუშავა და ეთიკასა და პოლიტიკურ ფილოსოფიაში გამოიყენა ჯონ როლზმა. მის სტეპში კონკრეტული დონის (გუდმენთან პრაქტიკის) კორელატორი მორალური ინტუიციები რასაც ის „აწონ-დანონილ“⁵ შეფასებებს უწოდებს. ესაა კონკრეტული მორალური შეფასებები, რომელთაც ჩვენთვის დიდ სარწმუნოება აქვთ და მაქსიმალურად დაცულია შეცდომის გავრცელებული წყაროების გავლენისგან (ფაქტების არცოდნა, არასაკმარისი დაფიქრება, ემოციური აღელვება, პირადი დაინტერესება და სხვა). ზოგად დონეს (გუდმენთან – წესებს) შეესაბამება ეთიკური პრინციპები.

კონტექსტი, რომელშიც როლზს გააზრებული წონასწორობის იდეა შემოაქვს, შემდეგია: სამართლიანობას როლზი განმარტავს როგორც „სოციალური ინსტიტუტების უპირველეს სათნოებას, როგორც ჭეშმარიტებასა საპროვინო სისტემებისთვის“ [7, გვ. 3]. სამართლიანობის მისი თეორიის მიზანია სამართლიანობის ზოგადი პრინციპების დადგენა.⁶ თავის თეორიას როლზი წარმოადგენს, როგორც ლოკის, რუსოს და კანტის საზოგადოებრივი ხელშეკრულების თეორიების განვითარებას. ხელშეკრულების მთავარი იდეა მისთვის შემდეგია: სოციალური ეთიკური პრინციპები ის პრინციპებია, რომელთაც საწყისი თანასწორ მდგომარეობაში ჩაყენებული, ინტერესების მქონე, თავისუფალი და რაციონალური აგენტები მიიღებენ თანაცხევრების ფუნდამენტური მხარეების განმსაზღვრელად, რათა მათ მიხედვით დაარეგულირონ ყველა სხვა ურთიერთობა. სამართლიანობის პრინციპების ასეთ გაგებას როლზი უწოდებს „სამართლიანობას როგორც კეთილსინდისიერებას (justice as fairness)“.⁷ ჰიპოთეზურ სიტუაციას, რომელშიც ხდება სამართლიანობის პრინციპების არჩევა, ის უწოდებს „საწყის პოზიციას“ და მას კიდევ სხვაგვარად აზუსტებს და ზღუდავს. ეს შეზღუდვები ისეა შერჩეული, რომ სიტუაციამ სამართლიანობის გარკვეული გაგება გამოიღოს შედეგად. ერთ-ერთი არსებითი შეზღუდვაა, რომ გადანაცვლებულში მონაწილე არც ერთმა აგენტმა არ იცის საზოგადოებაში საკუთარი მდგომარეობის, ქონების, უნარების და ა. შ. შესახებ – ანუ არჩევანზე ზეგავლენას ვერ მოახდენს კონკრეტული ინტერესები, ან ვინმეს ბუნებრივი თუ სოციალური უპირატესობები [7, გვ. 12]. როლზი ამტკიცებს, რომ ასეთ პირობებში რაციონალური კონტრაქტორები აირჩევენ ორ პრინციპს: პირველი მოითხოვს ყველაფერის ერთნაირ ძირითად უფლებებსა და მოვალეობებს, ხოლო მეორის თანახმად სოციალური და ეკონომიკური უთანასწორობა სამართლიანია მხოლოდ მაშინ, თუ ეს უთანასწორობა მაქსიმალურად აუმჯობესებს ყველას, განსაკუთრებით კი მათ მდგომარეობას, ვინც

⁵ საცდელად ეს თარგმანი შეუერჩიე ინგლისურ სიტყვას „considered“ ფრაზაში „considered judgment“.

⁶ სამართლიანობის ზოგადი პრინციპების ნორმატიული თეორია როლზს ყოველი დამაკმაყოფილებელი ეთიკური თეორიის აუცილებელ ნაწილად მიაჩნია [7, გვ. 10].



ყველაზე ცუდ მდგომარეობაშია (ამ პრინციპს ის „განსხვავების პრინციპს“ უწოდებს) [7, გვ. 14-15]. ახლა გადავიდეთ გააზრებული ნონასწორობის ადეილზე ამ სქემაში.

ამრიგად, როლზისთვის სამართლიანობის რაიმე გაგება გამართლებადია, თუ საწყის სიტუაციაში მყოფი რაციონალური ადამიანები მას აირჩევენ: სამართლიანობის გაგებები უნდა შეფასდეს საწყისი პოზიციის პირობებით შეზღუდული ადამიანებისთვის მათი მისაღებების მიხედვით. ეს ნიშნავს, რომ თუ რაციონალური არჩევანის პრობლემა ვადაწყვეტილია, მაშინ საწყისი სიტუაციის სპეციფიკაცია უკვე შეიცავს სამართლიანობის კონკრეტულ გაგებას და მის გამართლებას. მაგრამ რა აძარტლებს საწყისი სიტუაციის ასეთ და არა სხვაგვარ სპეციფიკაციას? ამ კითხვაზე პასუხად შემოაქვს როლზს „გააზრებული ნონასწორობის“ იდეა.

საწყისი სიტუაციის კონკრეტული გაგების გამართლებას ორი მხარე აქვს. ერთი მხრივ, ადამიანები მნიშვნელოვნად თანხმობაში არიან, რა პირობებში უნდა ზღუდვდეს სამართლიანობის პრინციპების არჩევა, რაც უკვე გულისხმობს სამართლიანობის პრინციპების გარკვეულ ზოგად გაგებას. ამ ზოგად ინტუიციებთან შესაბამისობის ჩვენება საწყისი სიტუაციის კონკრეტული გაგების გამართლების ერთი მხარე. ამის გარდა, მათ მიხედვით აგებული საწყისი სიტუაცია მნიშვნელოვნად უნდა ზღუდავდეს სამართლიანობის მისაღებ პრინციპებს (იდეალურ შემთხვევაში მათ უნიკალურ ვჯუფს განსაზღვრავდეს). როლზი ფიქრობს, რომ საწყისი სიტუაციის მის გაგებაში ხორცშესხმულია ის შეზღუდვები, რომელთა დაწესება სამართლიანობის პრინციპების სასარგებლო არგუმენტების და თვად ამ პრინციპებისთვის საყოველთაოდაა მიჩნეული გონივრულად [7, გვ. 18].

მაგრამ საწყისი პოზიციის კონკრეტული გაგების გამართლებას მეორე მხარეც აქვს: თუ შეესაბამება მის მიხედვით არჩეული პრინციპები ჩვენს აწონ-დაწონილ კონკრეტულ მსჯელობებს. ანუ, მიგვიყვანდა თუ არა ეს პრინციპები იმავე კონკრეტულ მორალურ შეფასებებთან, რომელთაც ახლა ვაკეთებთ ინტუიციურად და რომლებშიც დარწმუნებული ვართ; ან, როცა კონკრეტულ შეფასებაზე ვორჭოვობთ, გვაძლევს თუ არა ეს პრინციპები მკაფიო პასუხს, რომელსაც გააზრების შემდეგ დავეთანხმებით. არსებობს კითხვები, რომელთაც დარწმუნებით ვცემთ პასუხს (მაგალითად, რომ რელიგიური შეწყენარებლობა ან რასობრივი დისკრიმინაცია უსამართლოა). მათ, ჩვენი აზრით, სამართლიანობის ნებისმიერი გაგება უნდა მოერგოს. სხვა საკითხებში ნაკლებ ვართ დარწმუნებული და ეჭვების გაფანტვას ვესწრაფვით. საწყისი სიტუაციის გაგება მართლდება იმის მიხედვით, თუ რამდენად იტევს მისგან მიღებული პრინციპები ჩვენს ყველაზე მყარ კონკრეტულ შეფასებებს და გვეხმარება აზრის ჩამოყალიბებაში მაშინ, როცა ეს გვჭირდება [7, გვ. 19-20].

საწყისი სიტუაციის საუკეთესო გაგების ძიებაში ორივე ბოლოდან ვმუშაობთ. ვინცერთ მისი ისე აღწერით, რომ მასში წარმოდგენილი იყოს ფართოდ აღიარებული პრინციპების მინიმალური და საკმარისი⁷ რაოდენობა. შემდეგ ვამოწმებთ, შეესაბამება თუ არა ისინი ჩვენს კონკრეტულ შეფასებებს. სავარაუდოდ იარსებებს უთანხმოებები პრინციპებსა და კონკრეტულ შეფასებებს შორის. ამ შემთხვევაში ან უნდა შევცვალოთ საწყისი სიტუაციის გაგება, ან გადავსინჯოთ კონკრეტული შეფასებები. ის შეფასებებიც კი, რომლებიც ურყევად მიიჩნეოდა, ექვემდებარება შესწორებას. წინ და უკან მოძრაობით, ზოგჯერ კონტრაქტის სიტუაციის შეცვლით, ზოგჯერ კი კონკრეტული შეფასებების შესწორებით და მათი შეთანხმებით კონტრაქტიდან მიღებულ პრინციპებთან, ბოლოს ვიპოვით საწყისი სიტუაციის იმ გაგებას, რომელიც გვაძლევს პრინციპებს, რომლებიც შეესაბამება ჩვენს შესაფერისად შეკვეცილ და შესწორებულ კონკრეტულ შეფასებებს. ეს ვითარება გააზრებული ნონასწორობა [7, გვ. 20]. ის სტაბილური არ არის და შეიძლება დაარღვეოს პრინციპებზე შემდგომმა დაფიქრებამ ან შემთხვევებმა, რომელთაც შეიძლება კონკრეტული შეფასებების გადასინჯვისკენ გვიბიძგონ. როლზი ხაზს უსვამს, რომ მისაღები გაგების მოპოვების არც ერთ ეტაპზე არ ხდება აპელაცია ზოგადი მოსაზრებების ან კონკრეტული შეფასებების თვითცხადობაზე. მისი რწმენით, შეუძლებელია სამართლიანობის გაგების დედუცირება თვითცხადი კონკრეტული წანამძღვრებებიდან ან პრინციპების შესახებ ნინასწარი მოსაზრებებიდან [7, გვ. 21].

სტატიაში „ეთიკური თეორიის დამოუკიდებლობა“ (1974) [8] როლზმა განასხვავა ვინრო და ფართო გააზრებული ნონასწორობა. ეს განსხვავება, არა ამ ტერმინებით, მოსაზრება სამართლიანობის თეორიაშიც. ვინრო ნონასწორობა მოიცავს მხოლოდ

⁷ საკმარისი სრულფასოვანი ეთიკური თეორიის განსაზღვრისთვის.



კონკრეტულ შეფასებებს და მათზე მიყენებადი პრინციპების ჯგუფს; ალტერნატიული მორალური პერსპექტივები და მათი კრიტიკა მასში გათვალისწინებული არ არის [7, გვ. 49]. ვინრო ნონასწორობით მოპოვებული პრინციპები გამოვარება შესაბამისი კონკრეტული შეფასებების სისტემატიზაციის და ახსნისთვის; სხვა ადამიანები შეიძლება მივიდნენ სხვა ვინრო ნონასწორობასთან, რომელიც სხვა პრინციპებსა და კონკრეტულ შეფასებებს შეიცავს. ამიტომ ვინრო ნონასწორობა ლიად ტოვებს მეტოქე სისტემებს შორის არჩევანის საკითხს. ასე ვაგებულად მეთოდი უფრო არის კონკრეტული მორალური მსჯელობების საფუძვლადმდებარე პრინციპების აღმოჩენის **დესკრიპციული** მეთოდი, რომელიც შეეფერება ანთროპოლოგიას, მაგრამ ვერ იქნება პრინციპების გამართლების, ვერც უთანხმოების გადაჭრის მეთოდი. როლზი ადარებს ასე ვაგებულ მეთოდს გრამატიკაში სინტაქსური წესების აღმოჩენის მეთოდს. გრამატიკაზე ვერ დავსვამთ კითხვას: გამართლებულია ამ გრამატიკის ქონა? ასე ვაგებულად მეთოდი მხოლოდ ცალკეული პიროვნების სამართლიანობის გრძნობის აღწერასა და მასში არსებული მცირე შეუსაბამობების გასწორებისთვის ივარგებს, და არა მორალური ფილოსოფიისთვის. რათა მორალური ფილოსოფიისთვის საინტერესო იყოს, გააზრებული ნონასწორობა უნდა ფარავდეს მორალურ და პოლიტიკურ ფილოსოფიაში არსებული საპირისპირო პოზიციების მთელ სპექტრს, უზოვადესი ფილოსოფიური თვალსაზრისების ჩათვლით [7, გვ. 49]. ასეთი ნონასწორობა ნარმოიშობა როგორც რეაქცია საწყისი ინტუიციური პოზიციების კრიტიკაზე და მისი ძიება მართლა იქნება იმის კვლევა, რა ანის სწორი. ამ უფრო ფართო მიდგომას უწოდებს როლზი ფართო ნონასწორობას. მისი აზრით, მხოლოდ მაშინ შეეძლება განვსაზღვროთ სამართლიანობის რა პრინციპების მღებაა სწორი და დავრწმუნდეთ, რომ ჩვენი არჩევანი გამართლებადია საკუთარ თუ სხვათა თვალში, თუ ასე ვაგაფრთოვებთ იმ სისტემას, რომელიც კონკრეტული უნდა იყოს.

მოგვიანებით (ნიგნში *პოლიტიკური ლიბერალიზმი*, 1993) როლზმა უარყო, რომ ფართო ვააზრებული ნონასწორობა თანხმობის მიღწევის ან გამართლების მეთოდი. სანაცვლოდ ის მიიჩნია სამართლიანობის საზგადოებრივად ეფექტურ ცნებაზე (მას უწოდა „სამართლიანობა როგორც პოლიტიკური“) აუცილებელი მინიმალური კონსენსუსის მიღწევის მეთოდად. ეს კონსენსუსი არ გულისხმობს, რომ კონსენსუსის ყველა წევრს სამართლიანობის ერთი ფუნდამენტური ცნება, შესაბამისად ერთი ფართო ვააზრებული ნონასწორობა აქვს. ეს არის კონსენსუსი ამ ცნებათა საზოგადოებრივად ქმედით ნაწილზე, რომლის გამართლებაც მათთვის შეიძლება სხვადასხვა იყოს [3].

როლზის წინააღმდეგ ყველაზე სერიოზული შედავება ეხება გარკვეული გამამართლებელი ღირებულების მიჩნებას კონკრეტული ანონ-დანონილი მორალური შეფასებების – მორალური ინტუიციებისთვის. ამ კრიტიკის თანახმად, წინათეორიული მორალური ინტუიცია, რომელიც ცრურწმენის, მიკერძოებისა და ისტორიული შემთხვევითობის პროდუქტია, არ ფლობს საკუთარ რესპექტაბელობას და მორალური თეორიის გამართლებაში ვერ შეასრულებს როლს [3]. მართლაც, როლზისთვის საწყისი ინტუიციები ფალიბილურია და შესწორებას ექვემდებარება. მეტიც, ის ერთმნიშვნელოვნად უარყოფს ეთიკურ-თეორიულ ღირებულებას ვნრო ვააზრებული ნონასწორობისა, რომლის შედეგი ინტუიციების საწყისი სტატუს კვოს შენარჩუნება ან შელამაზებაა. მართალია როლზი საუბრობს მორალურ გრძნობაზე, ეს გრძნობა მისთვის არ არის გამართლების პროცესში მოხმობილი რომელიმე ელემენტის უტყუარი ან საიმედო წყარო: „მორალური ფილოსოფიის თვალსაზრისით, ადამიანის სამართლიანობის გრძნობის საუკეთესო ვაგებაა არა ის, რომელიც ერგება მის შეფასებებს სამართლიანობის რომელიმე ვაგების გამოცდამდე, არამედ ის, რომელიც შეესაბამება მის შეფასებებს მათი ვააზრებულ ნონასწორობაში მოყვანის შემდეგ“ [7, გვ. 47].

5. ვააზრებული ნონასწორობა ანისტემოლოგიასა და ეთიკაში: იზრალ შეფლერი

შეფლერის 1954 წლის სტატია „გამართლება და მზაობა“ ორმხრივად საინტერესო. აქ ვანვითარებულია ეპისტემოლოგიური და ეთიკური გამართლების კონცეფცია, რომელიც ახლსაა „ვააზრებული ნონასწორობის“ მეთოდთან. მეორეც, შეფლერი საინტერესოდ ასაბუთებს ეთიკასა და ეპისტემოლოგიაში გამართლების მექანიზმების პარალელიზმს. ჯერ მეორე მომენტს შევაჯამებთ.

შეფლერი ამოდის იქიდან, რომ გამართლების საკითხის დასმა შესაძლებელია მხოლოდ აქტის მიმართ, თან მხოლოდ ისეთი აქტისა, რომლისთვისაც ავენტე პასუხისმგებელია. ის, რომ ვინმე პასუხისმგებელია თავისი ქმედებისთვის, ზუსტად იმას

წინავეს, რომ მისგან ამ ქმედების გამართლება მოითხოვება. ეს აშკარაა ეთიკის და სამართლის სფეროებში. შეფლერი ამტკიცებს, რომ გამართლების საკითხი კოგნიციურ სფეროშიც მხოლოდ აქტის – დებულების მიღების, მისი მტკიცების აქტის მიმართ შეიძლება დაისვას [12, გვ. 181]. წინადადების იმ მახასიათებელს, რომელიც მისი მიღების გამართლებულობის კორელატია, შეფლერი უწოდებს დაფუძნებულობას (groundedness): თუ წინადადების მიღება გამართლებულია, ეს წინადადება დაფუძნებულია. გამართლებულობა ახასიათებს მიღებას (ქმედებას), დაფუძნებულობა – წინადადებას. წინადადების მიღების ყოველ გამართლებულ აქტს უკავშირდება რამე დაფუძნებული წინადადება (არა პირიქით – შეიძლება წინადადება დაფუძნებული იყოს, ხოლო მისი მიღების გამართლებული აქტი არ იყოს განხორციელებული). ამიტომ წინადადების მიღების გამართლებული აქტის სპეციფიკაცია შეიძლება შესაბამისი დაფუძნებული წინადადების სპეციფიკაციით. ამით აიხსნება, რომ გავრცელებულია სიტყვა „გამართლების“ წინადადებებისთვის გამოყენება. ეთიკაში ქმედებათა სპეციფიკაციის მსგავსი ზუსტი უსაფრთხო ხერხი არ გავავანია. მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ კოგნიციურ და ეთიკურ სფეროებში გამართლებას სხვადასხვა აზრი აქვს; არც იმას, რომ მათში გამართლების სხვადასხვა მოდელი მუშაობს. კოგნიციური სფერო ქმედების ერთ-ერთი სფეროა – ასევე ის შეფლერი [12, გვ. 185-186].

ეყრდნობა რა ამ პარალელიზმს, შეფლერი გამართლების ზოგადი საკითხის კვლევას კოგნიციური გამართლების კვლევით იწყებს. ის საკითხს შემდეგი დიდიმის სახით სვამს: წინადადების მიღება რაღაც სისტემასთან მისი კოპერენციით მართლებდა, თუ ფაქტთან მისი შესაბამისობით? კოპერენცია არასაკმარისია, რადგან ყოველი წინადადებისთვის, რომელიც კოპერენციაშია რაღაც კოპერენტულ სისტემასთან, არსებობს სხვა კოპერენტული სისტემა, რომელთან კოპერენციაშია ამ წინადადების უარყოფა. ეს ორი სისტემა ურთიერთუთავსია. ამიტომ აუცილებელია ორ კოპერენტულ და ურთიერთუთავს სისტემას შორის არჩევანის გამართლება. კოგნიციური გამართლების არსებით მხარეს ვერ გამოხატავს ვერც წინადადების ფაქტთან შესაბამისობა. ჯერ ერთი, ფაქტთან შესაბამისობა თავადაა პრობლემური ცნება. ესეც რომ არა, ყოველი წინადადება მნიშვნელოვანია მხოლოდ რაღაც სისტემის ფაქტებში და ამდენად, რა ძლიერიც არ უნდა იყოს მისი ფაქტთან შესაბამისობის ფაქტორი, ის შეიძლება უკუგდებულ იქნეს სხვა წინადადებების ზენაოთ. დიდიმის გადაჭრის მიმართულებას შეფლერი ასე მონიშნავს: კოპერენცია კორესპონდენციით ისე უნდა შეივსოს, რომ კორესპონდენციაში გამოარჩიოს ის კოპერენტული სისტემა, რომელთან კოპერენციაშია გამართლებას წინადადებას.

კოპერენციის და კორესპონდენციის ფაქტორების ასეთი კომბინაციის მონახავს შეფლერი ხედავს გუდმენის 1952 წლის სტატიაში. გუდმენი აკრიტიკებს ემპირიული უტყუარობის არსებულ კონცეფციებს და წინადადების მისაღებაში კორესპონდენციის ფაქტორის საკუთარ გაგებას მოხაზავს. ის ეთანხმება უტყუარობის დამცველთ, რომ მისაღებობისთვის არ კმარა წინადადების სხვა წინადადებებიდან (დედუქციური თუ ალტერნატივი) გამომდინარეობა, ანუ კოპერენციის ფაქტორი. რათა კოპერენციის ფაქტორმა მისაღებობა უზრუნველყოს, აუცილებელია ზოგიერთი ის წინადადება, რომლებთანაც მოცემული წინადადება კოპერენციაშია, აკმაყოფილებდეს კორესპონდენციის პირობასაც. მაგრამ გუდმენი არ ფიქრობს, რომ ეს უტყუარი წინადადებების არსებობას მოითხოვს და ამის გარეშე წინადადებათა მისაღებობაში კორესპონდენციის ფაქტორი ვერ იარსებებს (უტყუარობაში იგულისხმება სუბიექტის გამორიცხულობა, არაგადასაინჯადობა). აუცილებელია არა ის, რომ სისტემა შეიცავდეს უტყუარ წინადადებებს, არამედ ის, რომ სისტემა შეიცავდეს საწყისი – არა სხვა წინადადებებისგან შექმნილი – სარწმუნოების მქონე წინადადებებს. საწყისი სარწმუნოება ხარისხობრივი მახასიათებელია და არ ნიშნავს, რომ მისი მქონე წინადადება უკუგდებისგან დაცულია. სწორედ საწყისი სარწმუნოებაა, გუდმენის აზრით, კოპერენციისგან განსხვავებული – კორესპონდენციის – ფაქტორი [1, გვ. 163]. ამ იდეას იღებს შეფლერი ამოსავლად.

საწყისი სარწმუნოების ხარისხი (კორესპონდენციის ფაქტორი) პირდაპირ არ განსაზღვრავს კონკრეტული წინადადების მისაღებობას. შეიძლება მაღალი საწყისი სარწმუნოების წინადადება უკუიგდოს უფრო დაბალი ხარისხის სარწმუნოების წინადადებათა სასარგებლოდ. წინადადებათა საწყისი სარწმუნოება უშუალოდ ზემოქმედებს სისტემის მისაღებობაზე და მხოლოდ მისი უარობით – კონკრეტულ წინადადებათა მისაღებობაზე. როგორ განსაზღვრავს წინადადებათა საწყისი სარწმუნოება სისტემებს შორის არჩევანს? ამაზე შეფლერის პასუხია: არჩევანს კოპერენტულ



უთავს სისტემებს შორის განსაზღვრავს ის, თუ რომელი მათგანი ახდენს საწყისი სარწმუნოების მაქსიმიზაციას. მოცემული წინადადების მიღებას ამართლებს არა მისი საწყისი სარწმუნოება ან გაურკვეველი კოჰერენცია, არამედ მისი კოჰერენცია სისტემასთან, რომელიც ახდენს საწყისი სარწმუნოების მაქსიმიზაციას მოცემულ დროს. ამასთან მოცემული წინადადება სხვა წინადადებებთან ერთად არაპირდაპირ აკონტროლებს სისტემის არჩევას. წრიულობა აცილებულია, რადგან, თუმცა ცალკეული წინადადება ფასდება კოჰერენციით, წინადადებათა ტოტალობა კონტროლდება კორესპონდენციით, ანუ საწყისი სარწმუნოებით [12, გვ. 182].

თუ ვკვივს არჩევანი სხვადასხვა საწყისი სარწმუნოების მქონე, სისტემისგან დამოუკიდებელ ორ წინადადებას შორის, უფრო მაღალი საწყისი სარწმუნოების წინადადებას ვარჩევთ, რადგან მისი ჩართვა ზრდის სისტემის ჯამურ საწყის სარწმუნოებას, და არა თავისთავად იმიტომ, რომ მას მეტი საწყისი სარწმუნოება აქვს. რაც უფრო მაღალია კანდიდატის საწყისი სარწმუნოება, მით მეტია მისი მიღების ცდუნება. ამ ცდუნებას აწინასწორებს მოთხოვნა, რომ შედეგად არ შემცირდეს სისტემის ჯამური სარწმუნოება (ვთქვათ იმიტომ, რომ აუცილებელი გახდება რაღაც ხარისხით სარწმუნო სხვა წინადადებების გამორიცხვა). ამრიგად, წინადადებათა მიღების პოლიტიკას განსაზღვრავს სისტემის ჯამური სარწმუნოება. მნიშვნელოვანია ინერციის, მბეჭებულობის და სისადავის პრავაგაბული ფაქტორებიც. მაგრამ თუ სისტემის უცვლელად შენარჩუნება საფრთხეს უქმნის ჯამურ სარწმუნოებას, საჭიროა მკვეთრი ცვლილებები. სისტემის ძირეულმა გადაწყობამ, რომელიც ზრდის ჯამურ სარწმუნოებას, შეიძლება გააძვეოს შედარებით მაღალი საწყისი სარწმუნოების ზოგა წინადადება ნაკლები საწყისი სარწმუნოების წინადადებების სასარგებლოდ. ამ უკანასკნელთა მიღებას ამართლებს არა მათი საკუთარი ღირსებები, არამედ მათი სისტემური კავშირები. ამ პოზიციას შეფლერი ასე აჯამებს: წინადადების მიღებას ამართლებს ის, რომ ის ეკუთვნის მოცემულ დროს მაქსიმალურად სარწმუნო სისტემას; სისტემის მიღებას ამართლებს ის, რომ მისი ჯამური სარწმუნოება მოცემულ დროს რომელიმე მეთოდის ჯამურ სარწმუნოებაზე ნაკლები არ არის. ამ ფაქტორს კი ნაწილობრივ აკონტროლებს სისტემის თითოეული წინადადება [12, გვ. 183].

შეფლერი ეხება კოჰერენციის წესების საკითხსაც. წესები არ არის სისტემის წინადადებები, მაგრამ ისინიც აკონტროლებენ წინადადების მიღებას, ამდენად მათი მიღებაც უნდა გამართლდეს. შეფლერი თანახმაა ქუაინის, რომ თეორიულად ყოველთვის შეიძლება მათი შეცვლა.⁵ მაშინ უთავს წინადადებებს, ან სისტემებს შორის არჩევანის პრობლემები ტრივიალურად გადაწყდება წესების შესუსტებით. ფაქტია, რომ საზოგადოდ ვცდილობთ არ მივმართოთ ამ გამოსავალს; მთერე მხრივ, ზოგიერთი პრობლემის ასე გადაწყვეტა მისაღებია. ის, რომ წესების შეცვლა ზოგჯერ მისაღებია, ზოგჯერ არა, აჩვენებს, რომ წესები რაციონალურად კონტროლდება და გამართლების საკითხი მათი მიღებისთვისაც დგას. შეფლერის აზრით, როგორც ყველგან, წესების სფეროშიც მნიშვნელოვანია პრავაგაბული მოსაზრებები, მაგრამ ანით არ ამოიწურება წესების გამართლებაში მონაწილე მოსაზრებები. თუმცა სარწმუნოების ცნება წესებს არ მიეყენება, წინადადებათა საწყისი სარწმუნოება მნიშვნელოვნად აკონტროლებს წესების მიღებასაც. უხეშად, თუ ერთი წესი ნაკლები სარწმუნოების მქონე წინადადებას უშვებს, ვიდრე მეორე, თანაბარ პირობებში მეორე ენიჭება უპირატესობა. წესის მიღების გამართლებას, ასკენის შეფლერი, განსაზღვრავს ის, თუ რა ხარისხით ახდენს ის იმ სისტემათა სარწმუნოების მაქსიმიზაციას, რომლებშიც გამოიყენება [12, გვ. 184].

შეფლერი გამართლების ამ კონცეფციას ეთიკასაც უსადაგებს. ის ისე განაზოგადებს საწყისი სარწმუნოების ცნებას, რომ ქმედების მისაღებობას მიუყენოს: წინადადების საწყისი სარწმუნოების ხარისხს შეესაბამება მისი მიღების ჩვენი საწყისი მზაობა (commitment). წინადადებათა მიღების სურათი ასეთ სახეს იძენს: ვინცებთ განუსაზღვრელი რაოდენობის სხვადასხვა ინტენსივობის საწყისი მზაობებით და ვცდილობთ ჯამური საწყისი მზაობის მაქსიმუმის შენარჩუნებას. როცა იძულებული ვართ მზაობები შევცვალოთ, მათ ისე ვცვლით, რომ შევინარჩუნოთ საწყისი მზაობის მაქსიმუმი. ეს სურათი მიეყენება ქმედებას ნებისმიერ სფეროში. წინადადებათა

⁵ შეფლერის სურათი ძალიან შავს ქუაინის „ემპირიზმის ორ დოგმამი“ წარმოდგენლ სურათს [11, გვ. 273-7]. ამასთან შეფლერის სურათი უფრო დეტალურია და ქუაინის პოზიციის გააზრებაშიც შეიძლება დაგვეხმაროს.

უთავსობის კორელატად ქმედებათა სფეროში შეფლერი ასახელებს არაკონგრუენტულობას: ქმედებები არაკონგრუენტულია, თუ ორივე მათგანის ჩადენის სანყისი მზაობა უფრო დაბალია, ვიდრე თითოეული მათგანის ცალკე ჩადენის სანყისი მზაობათა ჯამი [12, გვ. 187-88].

შეფლერის აზრით, გამართლების ამ კონცეფციის მნიშვნელოვანი შედეგია, რომ ეთიკაშიც და შემეცნებაშიც გამართლება ეხება ქმედებათა სისტემურ ერთობლობას და არა იზოლირებულ აქტს. გამართლება არის სანყისი მზაობების ერთმანეთთან სისტემური დაკავშირება ისე, რომ თითოეული აქტი განისჯება სხვების მიხედვით. ნულიდან არასოდეს ვინცებთ, ვინცებთ გარკვეული ვანისხის სანყისი მზაობებით, მათ კონგრუენტობის პრინციპებით განსაზღვრული სისტემური მოსაზრებებით ვცვლით და გარდაქმნით გამოყვანილ მზაობებად. სანყისი მზაობები არ კონტროლდება რაციონალურად, მაგრამ მათი გარდაქმნის პროცესი და მის შედეგად მიღებული მზაობათა სისტემა, რომელიც თავადაც მუდამ ცვალებადია, რაციონალურ კონტროლს ექვემდებარება.

შეფლერის პოზიცია შეიცავს პასუხს რამდენიმე კითხვაზე, რომლებიც გააზრებული ნონასნორობის წინააღმდეგ წამოყენებულ კრიტიკულ შენიშვნებში ფიგურირებს. ერთია, რომ თუ სხვადასხვა სანყისი მზაობათა ჯგუფები, მიღებული ნონასნორობებიც განსხვავებული იქნება. რომ ასეთი სანყისი ჯგუფები ცვალებადობს ადამიანებს ან საზოგადოებებს შორის, უაღრესად საგარაუდოა. ამდენად გამართლება სუბიექტური და რელატივისტური გამოდის. შეფლერი არ ფიქრობს, რომ ეს მისი კონცეფციის ნაკლია. პირიქით, ეს შედეგი რეალისტურია. სხვადასხვა სანყისი პოზიციებიდან ერთი და იმავე რაციონალური სქემით მუშაობამ შეიძლება ურთიერთუთავსი სისტემები მოვცეს. ეს არარაციონალურობას არ ნიშნავს. შეფლერი ირ იზიარებს გაბატონებულ სტერეოტიპს, რომ რაციონალური სამყარო ისაა, რომელშიც საბოლოოდ ყველა თანხმდება და რომლის მოდელად მეცნიერება მიიჩნევა. მისი აზრით, უნივერსალური თანხმობის გარანტია არც ერთ სფეროში არ არსებობს. კოგნიტიურ სფეროშიც გამართლება სანყისი პოზიციების ემყარება, რომლებიც იცვლება დროდან დრომდე და ადამიანიდან ადამიანამდე; სუბიექტურობა აქაც გარდაუვალია. სანყისი მზაობებზე უთანხმოება რაციონალურად გადაწყვეტადი არაა, რადგან რაციონალობა არ აკონტროლებს მათ. ის მხოლოდ ქმნის მათ შორის კომუნიკაციებს და შესაძლებლობას გვაძლევს, ვიხელმძღვანელოთ მათი ერთობლობით. გარდა ამისა, შეფლერის აზრით, სუბიექტურობის თეორიულ შესაძლებლობას ანეიტრალურებს პრაქტიკული ფაქტორი: ვერასოდეს დავადგენთ, რომ შეთანხმების რაციონალური საშუალებები ამოწურეთ და სანყისი მზაობების კედელს მივადევით. ყოველთვის შესაძლებელია, განხილვის არის გაფართოებით მივაგნოთ საზიარო მზაობების ისეთ ჯგუფს, რომელმაც შეიძლება გადასწონოს თავდაპირველი უთანხმოება. ამიტომ პრაქტიკულად ყოველთვის რეკომენდებულია სანყისი პოზიციების თანხვედრის არეების ძიება [12, გვ. 189-190]. რაც შეეხება კითხვას, რატომ ენიჭება სანყისი მზაობის მაქსიმიზაციას ასე მაღალი ღირებულება, შეფლერი ამბობს, რომ ამ კითხვაზე მისი ერთადერთი პასუხია, რომ სწორედ ეს არის რაციონალური გამართლების მნიშვნელობა. ის ვერ ეცდება მზაობის მაქსიმიზაციის გამართლებას, რადგან ასეთი წამოწყება მისი გავებით უაზროა [12, გვ. 189].

6. დასკვნები

განხილული კონცეფციები ასე შეიძლება შევაჯამოთ: გამართლება ყოველთვის ხორციელდება გააზრებლად, უკრიტიკოდ, სპონტანურად მიღებული სანყისი პოზიციების გარკვეულ ნიადაგზე. ასეთი ნიადაგის როლს ლოგიკაში ასრულებს დასკვნის კონკრეტული ნიმუშების რეფლექსიამდელი მისაღებობა, ეთიკაში – ქმედებათა კონკრეტული მორალური შეფასებები, ემპირიულ შემეცნებაში – დებულებათა სანყისი, ინტუიციური მისაღებობა. ამ სანყისი პოზიციათა გამართლების საკითხის დასმა ნიშნავს მათი მომცველი ზოგადი პრინციპების (დასკვნის წესების, ეთიკური პრინციპების, თუ თორიული დებულებების) სისტემის არჩევას, რომელთან შესაბამისობაც გამართლებს ცალკეულ კონკრეტულ პოზიციას. სისტემის არჩევანის გამართლებას განსაზღვრავს სანყისი პოზიციების ერთობლობასთან სისტემის მორგებულობა. ეს არ ნიშნავს, რომ სისტემა უნდა ერგებოდეს ყოველ ცალკეულ სანყისი პოზიციას. თითოეული სანყისი პოზიცია შეიძლება უუყვადებულ იქნეს სისტემასთან შეუთანხმებლობის გამო. არც კონკრეტული პოზიციების და არც სისტემის ზოგადი პრინციპების დონეს უპირობო პრივილეგია არ აქვს მეორესთან შედარებით.



მოხაზული კონცეფციის არსებითი მხარე, რომელსაც მისი კრიტიკა ემყარება, საწყისი რწმენებისთვის გარკვეული გამამართლებელი ღირებულების მინიჭებაა: დასკვნის არსებული პრაქტიკის, კონკრეტული მორალური შეფასებების და კონკრეტული დებულებების მიღების გამართლებებისთვის როგორ შეიძლება მივმართო რეალურ პრაქტიკას, რეფლექსიამდელ მორალურ ინტუიციებსა და დებულებათა სპონტანურ მიღებას? მათი ღირებულების შეფასება როგორ შეიძლება ემყარებოდეს მათი გარკვეული ღირებულების წინასწარ დაშვებას? მართალია, გამართლების საკითხი შეიძლება დაისვას მხოლოდ რაღაც სტატუს კვოს ფონზე და მისი გადწყვეტაც რაღაც ნიადაგზე უნდა დაინყოს, მაგრამ შედავება გულსისხმობს, რომ ასეთი საწყისი ნიადაგი ნეიტრალური უნდა იყოს გამართლებაზე შესაფასებელი ერთეულების მიმართ. ამას გააზრებული წონასწორობის მომხრემ ასე შეიძლება უპასუხო: ნეიტრალური ნიადაგის მოთხოვნა არსაიდან დაწყების მოთხოვნაა. გამართლების საკითხის დასმა შეიძლება მხოლოდ ნიადაგზე, რომელიც უკვე შეიცავს გარკვეულ წინასწარ საზღვარს მისაღებას და მიუღებელს შორის. გამართლების იდეა ფილოსოფიის მობს ასეთი საზღვრის უკვე არსებობას, გამართლების პროცესი არსებითად არსებული ბუნდოვანი საზღვრის დაზუსტება და კორექციაა. წინააღმდეგ შემთხვევაში, ამ საზღვრის სულ ნეიტრალურ ნიადაგზე „გამართლების“ შედეგად გავლება თავად იქნება თვითნებური. როგორც უკვე ითქვა, ფაქტობრივად გააზრებული წონასწორობის კონცეფცია ემყარება დევიდსონურ დაშვებას, რომ ჩვენი რეფლექსიამდელი განსჯის პრაქტიკა, რწმენები და შეფასებები ძირითადად სწორია – მხოლოდ მათ შეიძლება განსაზღვრონ სისწორის ის იდეა, რომლის ტერმინებშიც შესაძლებელი იქნება გამართლების საკითხის დასმა. გამართლების გაგება გააზრებული წონასწორობად ნიშნავს, რომ გამართლების პროცესი არის სწორსა და არასწორს შორის ჩვენი საზღვრის გააზრებისა და წონასწორობაში მოყვანის პროცესი და ვერ იქნება არადიფერენცირებული ტერიტორიის პირველად დახაზვის პროცესი. ასევე მნიშვნელოვანია, რომ გააზრებული წონასწორობის კონცეფციაში სტატუს კვოს გადამწყვეტ მნიშვნელობას მეორე არსებითი პოლუსიც აქვს: გამართლების პროცესში იცვლება სტატუს კვო.

შეიძლება თქვან, რომ განხილული მეთოდი უკეთეს შემთხვევაში ჩვენი პრაქტიკის თუ ინტუიციების აღწერა-სისტემატიზაციის მეთოდია, და არა გამართლებისა. ეს შენიშვნა გარკვეულ შემთხვევებს შეიცავს. მართლაც, როგორც ვნახეთ, გუდმენი არასწორად მიიჩნევს გამართლების საკითხის მკვეთრ გამოჯენვას პრაქტიკების კოდირების საკითხისგან. გააზრებული წონასწორობის კონცეფციაში გამართლება ტრადიციულისგან განსხვავებული მნიშვნელობით გამოიყენება. მაშინ გააზრებული წონასწორობის დამცველად და კრიტიკოსთა შორის დავის საგანი უნდა წარმოვადგინოთ როგორც დავა არა იმაზე, რომელი თეორია ასრულებს კარგად ერთსა და იმავე მიზანს, არამედ იმაზე, რა შეიძლება იყოს გამართლების თეორიის მიზანი. ფუნდამენტისტი და აბსოლუტისტი დეზიდერატუმებს გააზრებული წონასწორობა ვერ შეასრულებს. მაგრამ გააზრებული წონასწორობის მომხრის პასუხი იქნება, რომ ის ასრულებს იმას, რაც შესრულებადია, უფრო მაქსიმალისტური საკითხის დასმა კი უაზრობაა.

ლიტერატურა

1. გუდმენი ნ. (Goodman Nelson), "Sense and Certainty"// Philosophical Review, Vol. LXI (April 1952), p. 160-167.
2. გუდმენი ნ. (Goodman Nelson), Fact, Fiction and Forecast. Harvard University Press, Cambridge (Mass.) and London, 1983 (1954).
3. დენიელსი ნ. (Daniels Norman), "Reflective Equilibrium", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2003 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <http://plato.stanford.edu/archives/sum2003/entries/reflective-equilibrium/>
4. დევიდსონი დ. (Davidson Donald), Subjective, Intersubjective, Objective. Clarendon Press, Oxford, 2001.
5. კვანვიგი ჯ. (Kvanvig Jonathan), "Coherentist Theories of Epistemic Justification", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2003 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <http://plato.stanford.edu/archives/win2003/entries/justep-coherence/>
6. როლზი ჯ. (Rawls John), "Outline of a decision procedure for ethics"// Philosophical Review 60 (1951): p. 177-91.

7. როლზი ჯ. (Rawls John), A Theory of Justice. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1971.
8. როლზი ჯ. (Rawls John), "The Independence of Moral Theory", Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association 47, 1974: p. 5-22 // Collected Papers, 1999, p. 286-302.
9. სტიჩი ს. და ნისბეტი რ. (Stich Stephen and Nisbett Richard), "Justification and the Psychology of Human Reasoning" // Catherine Z. Elgin (ed.), The Philosophy of Nelson Goodman, 1997, Vol. I: p. 274-288.
10. ფოლესდალი დ. (Føllesdal Dagfinn), "Husserl on Evidence and Justification" // Sokolowski R (ed.), Edmund Husserl and the Phenomenological Tradition, Essays in Phenomenology. The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 1988, p. 107-129.
11. ქუაინი უ. ო., ემპირიზმის ორი დოგმა, მაცნე, ფილოსოფიის სერია, 2003, № 1-2, გვ. 256-277.
12. შეფლერი ი. (Scheffler Israel), "On Justification and Commitment" // Journal of Philosophy 51 (1954), p. 180-190.

TAMAR TSKHADADZE

CONCEPTION OF JUSTIFICATION AS "REFLECTIVE EQUILIBRIUM"

Research for this article was supported in part by the Faculty Development Fellowship Program, which is funded and administered by the Open Society Institute (OSI). The opinions expressed herein are the author's own and do not necessarily express the views of OSI.

S u m m a r y

The paper deals with a version of coherentism known as a method of "reflective equilibrium". First the opposition between coherentism and foundationalism is discussed in general, together with some common objections to the former. Thereafter general characteristics of the conception of reflective equilibrium are outlined and its versions in writings of Nelson Goodman, John Rawls and Izrael Scheffler are juxtaposed and evaluated. Several main features of the conception are particularly emphasized. One is that this method relies on some initial acceptability of the totality of judgments to be justified. This feature gives rise to the criticism of the method for its circularity. It is shown that application of the method of reflective equilibrium really presupposes some inarticulate line between acceptable and unacceptable, and the process of justification is exactly the process of articulation and correction of this line. It is suggested that this does not have to be a weakness of the method. Instead, it can be understood as the reflection of the insight that the question of justification is only applicable on the background of some preexisting conception of normativity, which can only derive from preexisting demarcation of acceptable from unacceptable. This aspect of reflective equilibrium is linked to Davidsonian insight that the prerequisite of any theory is the assumption that our pre-theoretical beliefs are in large correct. The second feature highlighted is that reflective equilibrium as a method of justification necessarily involves improving upon the preexisting status quo instead of reinstating it, as justified, unchanged. This means that this method is a method of inquiry at the same time. The third feature is that the method does not warrant specification of a unique justified system. Its proponents see this feature, which is seen as its weakness by its critics, as its advantage - as reflecting an objective fact and making the theory realistic. The conclusion is made that the conception of reflective equilibrium, instead of giving an alternative answer to an old, absolutist problem of justification, essentially poses a novel, realistic problem of justification.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ს. წერეთლის სახელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა.



ალექსანდრე კახიძე

კანონისა და პროგნოზის შესაძლებლობა ისტორიულ მეცნიერებაში

ისტორიული მეცნიერებების ბუნების საკითხის გასარკვევად აუცილებელია შევეცადოთ ერთ-ერთი ურთულესი საკითხის, მეცნიერების ერთიანი ცნების დეფინიციას. ამ სირთულეს განაპირობებს ერთიანი მეთოდოლოგიის არარსებობა, რომელიც ახსნის მეცნიერების გაგების, სტრუქტურის, თავისებურებების, მისი ცოდნის ზრდისა და მეთოდოლოგიური პრინციპების საკითხებს. აღნიშნული ზოგადი მეთოდოლოგია შეუძლებელიცაა, რამდენადაც არსებობს მეცნიერების სრულიად განსხვავებული ტიპები. პოზიტივისტური და პოსტპოზიტივისტური მეცნიერების ფილოსოფია, რომელიც მეთოდოლოგიური საკითხების კვლევითაა დაკავებული და ქმნის თეორიულ სისტემებს აღნიშნული საკითხების გადასაწყვეტად, პრაქტიკულად მხოლოდ ემპირიული მეცნიერებებით შემოიფარგლება, მათში კი ძირითადად ბუნების მეცნიერებებს გულისხმობს. ასეთი ტიპის მეცნიერებები გარკვეულწილად მყარ ფუნდამენტს ეყარებიან, რადგან ბუნებაში ადგილი აქვს განმეორებად მოვლენებს. ეს კი მათი თეორიული ახსნის საშუალებას იძლევა. თეორიული ახსნა პროცესების ზოგადი კანონების სახით ჩამოყალიბებაში მდგომარეობს, რაც მეცნიერული წინასწარმეტყველების საფუძველია. პროგნოზი მეცნიერებაში პირობადადებულია. უპირობო წინასწარმეტყველება კი პირობადადებულიდან გამოიყვანება. უფრო რთულადაა უფრო მრავალფეროვანია და ძნელად ემორჩილება კანონზომიერებებს. აღნიშნულ მეცნიერებებს, რამდენადაც ადამიანის შექმნილ ან მის მოქმედებებს სწავლობენ, განსხვავებული ხასიათი გააჩნიათ. ეს მათი კანონების სპეციფიკაში გამოიხატება. თუმცა განსხვავებების მიუხედავად მათ და ბუნების მეცნიერებებს ახასიათებთ საერთო ნიშნები: ისინი ემპირიულის ახსნის მეშვეობით ცდილობენ კანონების ჩამოყალიბებას, რაც საფუძველი იქნება მეცნიერული პროგნოზისთვის. კანონი და პროგნოზი ჩვეულებრივ მეცნიერების განმსაზღვრელად ითვლება. აღნიშნული აერთიანებს ფორმალურ მეცნიერებებს ემპირიულთან, მიუხედავად იმისა, რომ მათ სრულიად განსხვავებული ბუნება გააჩნიათ. ფორმალური მეცნიერებების ავტოლოგიურად ხდება, ამიტომ მათი კანონები და შესაბამისად პროგნოზი აბსოლუტური სიზუსტით გამოირჩევა. გარდა ამისა, არსებობს გამოყენებითი მეცნიერებები, რომელთაც თეორიული ხასიათი არ გააჩნიათ. მაგრამ რადგან თეორიულის კანონებს ემყარებიან, ჩვენს მიერ დახასიათებული მეცნიერების სპეციფიკა მათაც ეხებათ.

ზემოთ მოყვანილ მეცნიერების დახასიათებაში მთავარი აქცენტი კანონების შესაძლებლობაზე გაკეთდა. მათი ჩამოყალიბება კი შეიძლება აღწერისა და ახსნის საფუძველზე. მეცნიერების ფილოსოფიაში სერიოზული აზრთა სხვადასხვაობა არსებობდა აღწერისა და ახსნის ურთიერთმიმართებასთან დაკავშირებით. პოზიტივისტურ ფილოსოფიაში, რამდენადაც მათთვის მთავარი მეცნიერების სტრუქტურის კვლევა იყო, აღწერას განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებდნენ, ახსნას კი მის ერთ-ერთ სახედ მიიჩნევდნენ. ასეთი პოზიცია ჰქონდა მორიც შლიკს. მაგრამ აღნიშნულმა თვალსაზრისმა შემდგომში ცვლილება განიცადა და მეცნიერების მთავარ სპეციფიკად ახსნა გამოცხადდა, თუმცა აღწერის როლის უარყოფაც არ მომხდარა. მეცნიერული ახსნის ბუნებასთან დაკავშირებით არსებულ თეორიებს შორის ყველაზე უფრო გავრცელებულია კ. პეშპელისა და პ. ოქენჰაიმის დედუქციურ-ნომოლოგიური თეორია, რომლის თანახმადაც ასახსნელი დებულება გამოიყვანება ზოგადი კანონიდან. რამდენადაც თავად კანონებშიც არის ზოგადი და უფრო ზოგადი, ეს თეორია გარკვეულწილად მათაც ხსნის.

მიუხედავად იმისა, რომ მეცნიერების ფილოსოფიაში მეცნიერებაზე საუბრისას ზემოთ აღნიშნული ტიპის ცოდნას გულისხმობენ, იგი მას მთლიანად ვერ მოიცავს. არსებობს ცოდნის ისეთი ნაირსახეობები, რომლებშიც სულ მცირე, საკამათოა კანონისა და პროგნოზის შესაძლებლობა. ისტორიული მეცნიერებები ცოდნის ერთ-ერთი ასე-



თი სახეა.¹ მათ რომ ახსნის ზემოთ მოყვანილი გაგება დააკმაყოფილონ, მაშინ უნდა დაფუძვთ ისტორიული კანონების არსებობის შესაძლებლობა. ეს საკითხი ბევრი მკვლევარის ყურადღების ქვეშ მოექცა და შესაბამისად მისი გადაწყვეტილ სხვადასხვა ცდები არსებობს. ერთ-ერთი ასეთი ცდაა დრეის მიერ ჩამოყალიბებული „რაციონალური თეორია“, რომლის თანახმადაც ისტორიაში ახსნა ხდება არა კანონების, არამედ მოტივების მეშვეობით. თუმცა რთული მისახვედრი არაა, რომ ასეთი ახსნა დიდ წინააღმდეგობებს შეიცავს და პრაქტიკულად შეუძლებელია. სხვაგვარი განმარტებით, ისტორიის საქმედ მიიჩნევენ წარსული მოვლენების აღწერას. თუმცა შეუძლებელია ისტორია მხოლოდ აღწერით დაკმაყოფილდეს, რადგან საჭიროა ისტორიული ფაქტების დალაგება, რომელიც განხორციელდება მხოლოდ შესაბამისი კრიტერიუმის არსებობის შემთხვევაში. ეს კი მოითხოვს იმის დაზუსტებას, თუ რომელი ფაქტია მნიშვნელოვანი ისტორიაში და რომელი არა, ანუ გარკვეულ შეფასებით კრიტერიუმს. წინააღმდეგ შემთხვევაში ყველა მომხდარი ფაქტი ისტორიაში უნდა შეგვეტანა. აღნიშნული საკითხები დაკავშირებულია უფრო ზოგად, ისტორიული მეცნიერებების კანონზომიერებათა შესახებ საკითხთან. ამიტომ აღნიშნული სირთულეების დაძლევისთვის საჭიროა შემდეგ კითხვებს ვუპასუხოთ: არსებობს თუ არა ისტორიული კანონზომიერებები და თუ არსებობს როგორია მათი ბუნება? შესაბამისად, შესაძლებელია თუ არა ვისაუბროთ ისტორიულ მეცნიერებებზე და თუ შესაძლებელია, რაშია მათი სპეციფიკა?

ისტორიაში ობიექტური კანონზომიერებების არსებობაზე დადებითი და უარყოფითი პასუხები არსებობს, თუმცა სხვადასხვა ვარიაციებით.

დადებით პასუხში შეიძლება გამოვყოთ ისტორიის პროგრესისა და ციკლურობის თვალსაზრისები. მათ შორის განსხვავებას იწვევს საზრისის საკითხი. ისტორიული პროგრესის თვალსაზრისის თანახმად, ისტორიას აქვს თავისი საზრისი, რომლისკენაც იგი მიისწრაფის. ციკლურობის თვალსაზრისი კი აღნიშნულ უარყოფს. შესაბამისად, პირველს შეიძლება ვუწოდოთ ოპტიმისტური, ხოლო მეორეს პესიმიისტური.

ისტორიული პროგრესის თვალსაზრისი აღიარებს ისტორიაში ობიექტური კანონზომიერებების არსებობასა და მისი წვდომის შესაძლებლობას. იგი ისტორიას განიხილავს, როგორც ევოლუციურ, პროგრესულ მოვლენას, რომელსაც აქვს თავისი საზრისი. შესაბამისად, ამტკიცებს მასში კანონისა და პროგნოზის შესაძლებლობას. აღიარებს რა საზოგადოების განვითარებას, ცდილობს მიაკვლიოს ისეთ სისტემას, სადაც აღნიშნული პროცესები იქნება ახსნილი და რომელიც უნივერსალური ისტორიის დაწერის საშუალებას მოგვცემს. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ არსებობს პოლიტიკური და სოციალური მოვლენების უწყვეტი ციკლი, რომელსაც აქვს გარკვეული მიზანი. მათთვის მიზანი არის ის ბოლო პუნქტი, რომელიც სრულყოფილებასა და ქმშარიტების გამოხატულებაა. იგი შესაძლებელია იყოს სხვადასხვა, მაგრამ ისტორიის როგორც კანონზომიერი პროცესების აღიარება და ამ კანონზომიერებათა გამოცნობის შესაძლებლობის მტკიცება, მთელი მიმართულებისთვისაა დამახასიათებელი. ამ თვალსაზრისის საფუძველი არის ისტორიციისტული თეორიულ-მეთოდოლოგიური კონცეფცია, რომლის არსი ისტორიული კანონების დადგენასა და ისტორიულ წინასწარმეტყველებებში მდგომარეობს. აღნიშნული თვალსაზრისი ძალიან დიდი ხნისა და ჩანასახოვანი ფორმით ჯერ კიდევ ანტიკურობაში წარმოიშვა, როცა ფილოსოფოსები იგი წამოაყალიბეს პეგელმა და მარქსმა. ისინი ამტკიცებდნენ, რომ მიაგნეს როგორც ისტორიის ბოლო პუნქტს, მის საზრისს, ასევე ისტორიის მამოძრავებელ ძალებს, დაადგინეს ისტორიული კანონზომიერებები და, შესაბამისად, ჰქონდათ პრეტენზია მისი კანონების ცოდნისა და ისტორიული წინასწარმეტყველების.

აღნიშნული თვალსაზრისისათვის ზოგადად რამოდენიმე ნიშანია დამახასიათებელი:

პირველი და მთავარი არის ის, რომ ისტორიას აქვს ბოლო სასრული წერტილი, რომლისკენაც მიისწრაფის იგი და რომელიც გასაგებს ხდის მას. აღნიშნული ბოლო

¹ ისტორიაზე მსჯელობისას ჩვენ მხედველობაში გვაქვს სოციალურ და პოლიტიკურ მოვლენათა ისტორია, სადაც ცხადია უმნიშვნელოვანესია უნივერსალური, მსოფლიო ისტორიის შესაძლებლობის საკითხი. თუმცა არსებობს აგრეთვე სხვა სახის ისტორიებიც. მაგალითად მეცნიერების ისტორია, ფილოსოფიის ისტორია, ფიზიკის ისტორია და ა.შ. ჩვენ მათ აქ არ განვიხილავთ, თუმცა, რამდენადაც ზოგადად ისტორიებს ერთნაირი ბუნება აქვთ, ჩვენი მსჯელობა მათაც შეეხება.



შუქტი არის ის ჭეშმარიტება, რომელიც პრინციპულად აღარ გაუმჯობესდება. რას გავაბსოლუტურებთ ამას, ჩვენი აზრით, არა აქვს მნიშვნელობა, თუმცა გავაბსოლუტურებულს უნდა პქონდეს თეორიული ხასიათი.

რამდენადაც ჩათვლილია, რომ პროგრესს აქვს საბოლოო მიზანი, აღნიშნული არ შეიძლება თავისი ბუნებით უტოპისტური არ იყოს, ანუ მას არა აქვს რაციონალური ხასიათი. რაციონალური მიზნები ეფუძნება ახლო მომავალში პროგნოზირებად გათვლებს. უცვლელი საზრისი არსებობის გამო კანონზომიერებები არის ობიექტური ხასიათის. ჰეგელის აზრით, „გონება მართავს სამყაროს და ამ სახით, ის მბრძანებლობს მსოფლიო ისტორიაზეც. ყველაფერი დანარჩენი აღმოჩნდება მასზე დაქვემდებარებული და საშუალება მისთვის“ [14, გვ. 25]. შესაბამისად, ამ თვალსაზრისისათვის დამახასიათებელია კანონთა უცვლელობის იდეა. ხოლო აღნიშნული ისტორიული განვითარების კანონების პოვნა ევალება არა მხოლოდ ისტორიულ, არამედ თეორიულ საზოგადოებრივ მეცნიერებებსაც.

ისტორიციზტების აზრით, ისტორიაში არსებობს მისი წარმართველი ობიექტური ფაქტორები, რომლის მეშვეობითაც ჩვენ შეგვიძლია ისტორიული პროცესების ახსნა. აღნიშნული მამოძრავებელი ძალები და ისტორიის საზრისი ამ კონცეფციებში ერთმანეთთან მჭიდროდ არის დაკავშირებული.

რამდენადაც გვაქვს გამოხატული საზრისი და ვიცით ისტორიის განვითარების კანონები, ჩვენ შეგვიძლია ისტორიული წინასწარმეტყველება. იგი უპირობო იქნება და არა მეცნიერული ხასიათის, რადგან მეცნიერება ემყარება პირობადადებულ პროგნოზირებას. საბოლოო მიზანი კი წინასწარმეტყველს უპირობოდ აქცევს. ყველაფერი აიხსნება საზრისისა და ისტორიის მამოძრავებელი ძალის მეშვეობით.

ისტორიციზმისათვის დამახასიათებელია დეტერმინიზმი. საყოველთაო კანონები თავიდანვე განსაზღვრავს ისტორიას და შესაბამისად ადამიანს მხოლოდ მისი გამოცნობა ევალება. ამიტომ ადამიანის თავისუფლება, ჰეგელის სიტყვებით რომ ვთქვათ, სხვა არაფერია თუ არა შეცნობილი აუცილებლობა. შესაბამისად, ადამიანი არის უბრალო პაიკი ისტორიაში. დიდი ადამიანებიც კი, ჰეგელის აზრით, „როცა მიზანი მიღწეულია, ისინი მოცილებულები არიან, როგორც მარცვლის ცარიელი გარსი“ [14, გვ. 30].

ზემოთ აღნიშნული მიზეზების გამო ისტორიციზტულ თეორიებს აქვთ რადიკალური ხასიათი, რადგან პრეტენზია აქვთ საკუთარი მიზნების აბსოლუტურ უტყუარობაზე, მათთვის დამახასიათებელია ამ იდეების თავსმოხვევა. ვინაიდან მიზნები წინასწარ მოგვეცემა, როგორც აბსოლუტური ჭეშმარიტება, ასეთი მიდგომა არის დოგმატური და საბოლოო ჯამში ბადებს ტოტალიტარიზმს. მისი ეს ბუნება კარგად უჩვენა კარლ პოპერმა.

რამდენადაც აღნიშნული თეორიები დოგმატურნი არიან და დახურულ სისტემებს გვთავაზობენ ხშირად იქცევიან იდეოლოგიებად და ძალადობრივი მეთოდებით ამყარებენ მათ. იდეოლოგიები სწორედ ისინი შეიძლება გახდნენ, რადგან მხოლოდ მათ აქვთ ყველა კითხვაზე წინასწარი პასუხი. მიუხედავად იმისა, რომ ისტორიციზტული თეორიები მიზნად ზნეობრივ ღირებულებებს გვთავაზობენ, რამდენადაც ისინი დოგმატურნი არიან, ძალადობაში გადადიან. თუმცა ასეთი ისტორია ყოველთვის იყო მნიშვნელოვანი. ამ მისწრაფების საფუძველი კი იყო სრულყოფილება, ჭეშმარიტება და მეცნიერულობა. რამდენადაც ისტორიის შეუძლია წინასწარმეტყველება და მეცნიერულობის პრეტენზია აქვს. თუმცა მათი კანონები და წინასწარმეტყველება არ ატარებს მეცნიერულ ხასიათს. უცვლელი საზრისი ნებისმიერ წინასწარმეტყველებას უპირობოდ აქცევს, ხოლო მათი კანონები არსებითად განსხვავდება მეცნიერული კანონებისაგან.

როგორც უკვე ვთქვით, ისტორიის კანონზომიერებებს აღიარებს ციკლურობის თვალსაზრისი, თუმცა უარყოფს ისტორიის საზრისს, შესაბამისად, ერთ მთლიან ისტორიას და საუბრობს ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელ კულტურათა თუ ცივილიზაციათა შესახებ. აქედან გამომდინარე, კანონზომიერებები მხოლოდ ამ კულტურებში და ცივილიზაციებში არსებობს. ყველას აქვს დასაწყისი, ისინი ვითარდებიან და ბოლოს აქვთ სიბერისა და კვდომის ხანა. ამ თვალსაზრისის წარმომადგენლებად შეიძლება დავასახელოთ შპენგლერი და ტოინბი.

შპენგლერი გამოიყენებს საზრისის ისტორიაში, რადგან, მისი აზრით, არ არსებობს არავითარი ობიექტური ჭეშმარიტება. ყველა ეპოქის, ყველა კულტურას თავისი ჭეშმარიტება აქვს. ამიტომ, მისი აზრით, ისტორიული პროცესი ციკლებად უნდა დავანანეროთ და ისე გავიგოთ. იგი გამოყოფს რვა კულტურას, რომლებიც ერთ-



მანეთისაგან დამოუკიდებელი არიან. მათ ერთნაირი სტრუქტურა და უნივერსალური თვისებები ახასიათებთ. ყველა მათგანისათვის არის დამახასიათებელი დასაწყისი, ზრდა, სიბერე და დასასრული. მაგრამ მორფოლოგიური სტრუქტურის გარდა მათ ერთმანეთთან სხვა არაფერი არ აკავშირებთ. თავად კულტურათა წარმოშობა რაიმე ზოგად კანონზომიერებებთან არაა დაკავშირებული. შენგლერის აზრით, მსოფლიო ისტორიის განხილვა ხდებოდა გარკვეული დროულ-ვრცელ ცენტრიდან. ეს იყო ევროპოცენტრიზმი, მტოლოფეოსის სისტემა ისტორიაში. ისტორიის ციკლებად განხილვას იგი მიიჩნევდა კომპლენიკსეულ გადატრიალებად, რომელიც იმაში გამოიხატება, რომ ხდება ისტორიული მოვლენების შეხედვა ზედროულ სიმბოლიდან.

ანალოგიური ინგლისელი ისტორიკოსისა და სოციოლოგის ტომინის თვალსაზრისით, იგი ისტორიას ყოფს ცივილიზაციებად და დამოუკიდებლად ცდილობს მათ გაგებას. შენგლერისა და ტომინის თვალსაზრისებს შორის არის მნიშვნელოვანი სხვაობები, თუმცა უნივერსალური ისტორიის უარყოფა და მისი ციკლებად წარმოდგენა ორივესათვის არის დამახასიათებელი.

ამდენად, აღნიშნულსა და ისტორიულ პროგრესის თვალსაზრისს შორის მსგავსება ისაა, რომ ორივე ადიარებს კანონზომიერებებს ისტორიაში. თუმცა ციკლურობის თვალსაზრისი მხოლოდ ცალკეულ კულტურებში თუ ცივილიზაციებში თვლის ამას შესაძლებლად, ზოგად კანონზომიერებებს კი უარყოფს. აღნიშნულ თვალსაზრისს იგივე სინნელები გააჩნია, როგორც წინას. მართალია ცალკეულ კულტურებში შეიძლება ვინინასწარმეტყველოთ მოვლენათა განვითარება, მაგრამ აღნიშნულ პროგნოზს არავითარი საერთო არა აქვს მეცნიერებასთან, რადგან იგი ისეთივე უპირობოა, როგორც ისტორიული პროგრესის თვალსაზრისში. კულტურათა ბედი გარკვეულ კანონზომიერებათა გამო წინასწარაა გადაწყვეტილი.

ისტორიის ობიექტურ კანონზომიერებათა უარყოფელ შეხედულებებს შორის შეიძლება გამოვყოთ კარლ პოპერის თვალსაზრისი, თუმცა ისტორიის კანონების წინააღმდეგ ჯერ კიდევ ბადენის ნეოკანტიანურ სკოლაში გაილაშქრა რიკერტმა.

პოპერი თავის სოციალურ თეორიაში უარყოფს როგორც ისტორიის საზრისს, ასევე მისი კანონის შესაძლებლობას. შესაბამისად, მკაცრად აკრიტიკებს ისტორიციზმს. იგი ერთმანეთისაგან განასხვავებს საზოგადოებრივ გარდაქმნათა ახსნის უტოპისტურ და მისეულ მეთოდებს. უტოპისტური მეთოდი დამახასიათებელი იყო ისტორიციზმისათვის. მისი არსი იმაში მდგომარეობს, რომ ამტკიცებს უცვლელ, აბსოლუტურ და, შესაბამისად, უტოპისტურ საზრისს, საზოგადოების ისეთი იდეალური სტრუქტურის არსებობას, რომელიც გამოცხადებულია ჩვენი ყველა მოქმედების მიზნად. შესაბამისად, ისტორიციზმები ცდილობდნენ ისტორიის წარმართველი ობიექტური ძალებისა და კანონების მოძებნას. აღნიშნული კანონების პოვნა ევალებოდა არა მხოლოდ ისტორიულ, არამედ თეორიულ საზოგადოებრივ მეცნიერებებსაც. პოპერის აზრით, საბოლოო მიზნების განმსაზღვრელი რაციონალური საშუალებების შეუძლებლობას უპატონი და განსაკუთრებით მისი მონაფეხბიტ აღნიშნავდნენ. ისინი მის მისაღწევად მხოლოდ ინტუიციას განიხილავდნენ. რაც შეეხება სოციალური გარდაქმნების პოპერისეულ მოდელს, ის, მისსავე მტკიცებით, ვულისხმობს რაციონალური მიზნების დასახვას და პრობლემათა თანდათანოთი მოგვარებას. ეს კი ხორციელდება პრობლემურ სიტუაციებში პრაგმატული და რაციონალური მოქმედებით. აღნიშნული მოდელის სპეციფიკას გამოხატავს შემომნების და ცდომის მეთოდი, რომელიც მან ჯერ კიდევ თავის მეცნიერების ფილოსოფიაში დაამუშავა, სადაც მისი არსი შეცდომათა ელიმინაციის გზით, ცოდნის ზრდამო მდგომარეობდა. აქ კი უნდა ვიპოვოთ ყველაზე დიდი უბედურებები და მოვასდიროთ მათი გამორიცხვა, რაც საზოგადოების თანდათანობით გარდაქმნის საფუძველი იქნება. იგი მოკლედ მისსა და უტოპისტურ მეთოდს შორის არსებულ სხვაობას შემდეგნაირად გამოხატავს: „ძალისხმევა კონკრეტული ბოროტების აღმოაფხვრელად და არა აბსტრაქტული სიკეთის რეალიზაციისათვის“ [5, გვ.407].

როგორც აღვნიშნეთ, პოპერი უარყოფს როგორც ისტორიის ობიექტურ საზრისს, ასევე წინააღმდეგება ისტორიულ კანონთა არსებობას. იგი აკრიტიკებს საკითხის ისტორიციზტულ ხედვას, რომლის თანახმადაც ყველა მოვლენა უნდა ჩავრთოთ ისტორიულ კანონზომიერებებში. მისი აზრით, ისტორიაში ობიექტური კანონზომიერებები საერთოდ არ არსებობს, რადგან ყველა მოვლენას აქვს ინდივიდუალური ბუნება, რომლის გასაგებადაც გვთავაზობს სიტუაციური ლოგიკას. ეს მეთოდი იმაში მდგომარეობს, რომ მოხდეს როგორც ისტორიული მოქმედების ადგილის, ასევე მოქმედების სუბიექტის ინდივიდუალიზაცია და ყოველ კონკრეტულ სიტუაციაში იმ



პირობების გააზრება, რომელმაც ეს ვითარება წარმოშვა. აქედან გამომდინარე, თეორიულ საზოგადოებრივი მეცნიერებების კანონები სრულიად სხვა სახეს მიიღებენ, ვიდრე ისტორიციისტებთან აქვთ. საზოგადოების ისტორიული განვითარების კანონების დადგენა კი არც ერთ მეცნიერებას არ შეუძლია, რადგან ისინი საერთოდ არ არსებობენ.

პოპერი ასევე ეწინააღმდეგება ისტორიის წარმართველი ობიექტური ძალის არსებობას. მისი აზრით, ისტორიის მამოძრავებელი შეიძლება იყოს მხოლოდ ცოდნა, რომელსაც ცვალებადი ბუნება გააჩნია. ცოდნა მზარდია, ამიტომ ჩვენ არ შეგვიძლია გამოვიცნოთ თუ რა შეიძლება მოხდეს ხვალ. საბუნებისმეტყველო აღმოჩენები განაპირობებენ ისტორიის მსვლელობის ხასიათს. ყოველივე ზემოაღნიშნულიდან გამომდინარე, პოპერი უარყოფს ყოველგვარ წინასწარგანსაზღვრულობას, დეტერმინიზმს და აღიარებს ინდეტერმინიზმს. აქედან გამომდინარე, ადამიანის შეუძლიათ თავად შეცვალონ ისტორია, ამიტომ ისინი ისტორიაში განსაზღვრელები არიან და არა პაიკები. ზოგადად კრიტიციზმი, პრაგმატიზმი, რაციონალიზმი და ინდეტერმინიზმი მისი ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის მთავარი ნიშნებია.

მართალია ისტორია თავისი ბუნებით უსაზრისოა, მაგრამ, პოპერის აზრით, მას ასაზრისიანებს სუბიექტი. „თუმცა ისტორიას არა აქვს მიზნები ჩვენ შეგვიძლია მივებათ მას ჩვენი მიზნები და თუმცა არა აქვს საზრისი ჩვენ შეგვიძლია მივცეთ მას საზრისი“ [7, გვ. 320]. რამდენადაც ისტორიული მოვლენები ინდივიდუალური ბუნების არიან, ჩვენ არ შეგვიძლია ისინი შევიყვანოთ კანონზომიერებათა ობიექტურ ჯაჭვში, სუბიექტურად გააზრება კი სხვა არაფერი იქნება თუ არა შევსება.

პოპერი აღიარებს პოლიტიკური თავისუფლების საყოველთაო იდეას, მშვიდობის იდეას და ა.შ. მისი მეთოდი ამ მიზნების მასაღწევად გარკვეულ პროგრესს გულისხმობს. აღნიშნული ევოლუციონისტური პოზიცია კარგად ჩანს 1956 წელს წაკითხულ ლექციაში „ჩვენი დროის ისტორია: ოპტიმისტიკის თვალსაზრისი“. მისი აზრით, „თუმცა იდეები ხიფათს შეიცავენ, ჩვენ შეცდომების გათვალისწინებით ძალგვიძს ვისწავლოთ, როგორ მოვექცეთ მათ, როგორ მივუდგეთ კრიტიკულად, როგორ დავიმოწილოთ და როგორ გამოვიყენოთ ისინი ჩვენს ბრძოლებში, დაფარულ ქეშმარიტებასთან მიახლოების ბრძოლის ჩათვლით“ [5, გვ. 424]. ეს არის ის მოსაზრება, რომელსაც იგი თავის მეცნიერების ფილოსოფიაში ავითარებს და რომელსაც თავისი მტდეგები აქვს. ქეშმარიტებასთან მიახლოების ცნება გამოხატავს ევოლუციონიზმს. თუკი ჩვენ ვუახლოვდებით ქეშმარიტებას, ე.ი. ჩვენი ცოდნა იზრდება. ცოდნის ასეთი თანდათანობითი, ევოლუციური ზრდა, შემომწებისა და ცდომის მეთოდის მეშვეობით, არის პოპერის მეცნიერების ფილოსოფიის, როგორც ის უწოდებს „ევოლუციური ეპისტემოლოგიის“ მთავარი არსი. ამ იდეას, მიუხედავად მცდელობისა, თავს ვერც თავის სოციალურ ფილოსოფიაში აღწევს, თუმცა აღნიშნული ევოლუციონიზმი განსხვავდება საკითხის ისტორიციისტული გადაწყვეტისაგან. პოპერის აზრით, საბოლოო მიზნისაკენ სვლა უნაყოფოა, რადგან მიზანი შეიძლება შეიცვალოს მისი რეალიზაციის პროცესში. ამიტომაც გვაქვს ქეშმარიტებასთან მიახლოებული და არა ქეშმარიტი. მაგრამ აღნიშნულიდან გამომდინარე, თუ ადამიანები იბრძვიან იდეებისათვის და რაც შეიძლება უკეთესი საზოგადოებრივი სისტემის შექმნისათვის, ხოლო ისტორია, ცხადია, ამ ბრძოლებსაც ასახავს, მაშინ იგი შეუძლებელია სუბიექტური იყოს. ამ იდეებსა და მათკენ სვლის კანონზომიერება ისტორიისაკენ კანონზომიერ პროცესად აქვევს და, მიუხედავად მცდელობისა, პოპერი ამის უარყოფას ვერ ახერხებს.

ჩვენი აზრით, მართებულია ზემოთ აღნიშნული მტკიცებები, რომ არ არსებობს აბსოლუტური საზრისი, შესაბამისად, მას დაქვემდებარებული ისტორიის განსაზღვრელი ობიექტური კანონები და ისტორიის წარმართველი ძალები. ამიტომ თეორიული საზოგადოებრივი მეცნიერებების დანიშნულება არაა ასეთი საზრისის განმსაზღვრელებელი კანონების მოძებნა. მეტიც, აღნიშნული ფუნქცია არამეცნიერულია და ამახინჯებს მათ ბუნებას. რაც შეეხება ისტორიულ მეცნიერებებს, ისინი აღწერიან ისტორიულ მოვლენებს და ხსნიან მათ კანონზომიერებებს. ეს კი მიუთითებს ისტორიული ფაქტების რაციონალური გააზრების აუცილებლობაზე. მაგრამ აქ დგება კითხვა: რა არის ამ კანონზომიერებათა დადგენის კრიტერიუმი? როგორ უნდა მოვახდინოთ ისტორიის რაციონალური კონსტრუირება?

ცნობილი მეცნიერების ფილოსოფოსი ლაკატოსი შევეცადა მეცნიერების ისტორიის რაციონალურ რეკონსტრუქციას, რომლის დანიშნულებაც იყო მოეცა ობიექტური ცოდნის ზრდის გააზრება. ამისათვის მან შემოშვადა საკუთარი „სამეცნიერო-



კვლევითი პროგრამების მეთოდოლოგია², რომელიც ასრულებდა რა მეთოდოლოგიურ ფუნქციას, წარმოადგენდა მეცნიერულობის კრიტიკიუმს და ვეამდევდა არა მხოლოდ პრობლემათა გადაწყვეტის წესებს, არამედ აგრეთვე ჰქონდა მეცნიერული თეორიების შეფასების ფუნქცია. აღნიშნულს ენათესავება კუჩის პოზიცია, რომელიც შემოიტანა პარადიგმა, მეცნიერული აზროვნების გარკვეული მოდელი, რომელიც არის შეფასების კრიტიკიუმშიც. კუნთან პარადიგმაში უთანაზომობებია ლაკატოსისაგან განსხვავებით, რომელიც პოპერის გზას აგრძელებს და ევოლუციონისტია. ამის გამო, ცხადია, კუნს არც ჰქონია პრეტენზია და ვერც მოგვეცნა მეცნიერების რაციონალურ რეკონსტრუქციას, რადგან ეს მაშინა შესაძლებელი თუ მეცნიერებას ევოლუციურ პროცესად წარმოვიდგენთ.

სოციალურ და პოლიტიკურ ისტორიაში საზოგადოების პროგრესის ახსნა შეიძლება მოხდეს აზროვნების გარკვეული კონსენსუსური მოდელით, პარადიგმათ. პარადიგმა არსებობს არა მხოლოდ მეცნიერებაში, არამედ საზოგადოებაშიც, რომელიც გამოხატულია მათ შეხედულებებსა და ღირებულებებში, შესაბამისად, ცხოვრების წესში. თანამედროვე ვითარებაში პარადიგმის როლს ასრულებს ლიბერალური დემოკრატია, რომელიც დამახასიათებელია კაპიტალისტური საზოგადოებრივ-პოლიტიკური სისტემისათვის. აღნიშნული იდეების აღიარებას ხელი შეუწყო მეცნიერულმა პროგრესმა, ეკონომიკურმა წინსვლამ, განათლების დონის ზრდამ და ა. შ. რადგან ეს პროცესები მსოფლიოში თანაბრად არ განვითარდა, დღესაც ყველგან არაა ეს ღირებულებები გააზრებული. თუმცა რამდენადაც ისინი ცოდნის ზრდის შედეგია, უნდა ვივარაუდოთ მათი საყოველთაო გავრცელება.³ შესაბამისად, აღნიშნული პოზიცია ჩაივსა ევროპოცენტრიზმად არ იქნება მართებული, რადგან ეს იდეები შეუქცევადი პროცესებითაა გამოწვეული. თუმცა არ შეიძლება ვამტკიცოთ დღეს გავრცელებული აზროვნების მოდელის აბსოლუტური და უცვლელი ხასიათი.⁴ პარადიგმათა ცვლილება ევოლუციურ პროცესად უნდა წარმოვიდგინოთ, სწორედ ამ შემთხვევაში შესაძლებელია კანონზომიერებათა ახსნა. ყოველი ახალი პარადიგმის დადგომისას ხდება ისტორიის ხელახალი რეკონსტრუქცია, ანუ გარკვეული გადაფასება, თუმცა მას არა აქვს აბსოლუტური ხასიათი. ეს კი იმის დამახაზურებაა, რომ არსებობს გარკვეული მემკვიდრეობითობა, წინააღმდეგ შემთხვევაში ისტორიულმა გადაფასებამ მთლიანად უნდა შეცვალოს ისტორია. რაც შეეხება ნაციონალურ ისტორიებს, მათი გააზრება ხშირად ხდება იმის მიხედვით, თუ რა მოვლენებმა და რომელმა ისტორიულმა მოღვაწეებმა რა აღიარება მოუტანეს ამა თუ იმ ერებს. აღიარება მნიშვნელოვანია, მაგრამ მთავარია თუ რა იქნება მისი კრიტიკიუმი. ჩვენ აზრით, ის ზოგად პარადიგმასთან უნდა იყოს თანაფარდობაში, წინააღმდეგ შემთხვევაში ყველაზე უფრო სისხლისმღვრელმა დაპყრობითმა ომებმაც შეიძლება დაიმსახუროს მონონება.

ამდენად, შეიძლება ითქვას, რომ მიუხედავად ექსტერნალისტური პროცესების დიდი გავლენისა ისტორიულ კანონზომიერებებზე, თუკი მას უფრო ინტერნალისტურად არ წარმოვიდგენთ, პროგრესი მხოლოდ შემთხვევითი მოვლენა იქნება. მაგრამ შინაგანი კანონზომიერებების მქონე პროგრესული პროცესი ყოველთვის გულსხმობს აღნიშნული განვითარების ახსნას, შესაბამისად, კანონებს. საზოგადოებრივი სისტემების თანდათანობით გარდაქმნის წესები გამომდინარეობს თეორიული საზოგადოებრივი მეცნიერებების მიღწევებიდან და, შესაბამისად, მათი კანონებიდან. ისტორიული მეცნიერებები კი ამ შინაგან კანონზომიერებებს ხსნიან არა კანონების, არამედ პარადიგმის საფუძველზე. მეცნიერული აღმოჩენები, პროგრესული იდეები იწვევს აზროვნების გარკვეული ნისის შემუშავებას, რომელიც ამ შინაგან კანონზომიერებათა დადგენის საფუძველია, ანუ მათი გააზრება ხდება პროგრესის ბოლო შედეგებიდან გამომდინარე. ამიტომ ისტორიულ მეცნიერებებს შეუძლიათ არა კანონების საფუძველზე ზუსტი პროგნოზი, არამედ ტენდენციებზე საუბარი.

² სრულიად საწინააღმდეგოს, სხვადასხვა ცივილიზაციათა არსებობასა და მომავალში მათ შორის კონფლიქტის გარდაუვალობას ამტკიცებს სემუელ პანდიგტონი თავის ნიშნში „ცივილიზაციათა შეჯახება“. მისი აზრით, ამის მიზეზი ცივილიზაციათა აბსოლუტურად განსხვავებული ხასიათია.

³ ფუკუიამას აზრით, ლიბერალური დემოკრატია ესაა კაცობრიობის უკანასკნელი საფეხური და იგი ისტორიის დასასრულის მომასწავებელია. უნდა ითქვას, რომ ეს მიდგომა ისტორიციტულია და მას შესაბამისი სირთულეები ახასიათებს, რომელიც ჩვენ ზემოთ განვიხილეთ.

1. კანტი ი. (Кант И.), Идея всеобщей истории, СПб, 1910.
2. კოდუა ე., ისტორიის საზრისის საკითხისათვის, თბილისი, 1976.
3. კოდუა ე., ისტორიის ფილოსოფია, თბილისი, 1966.
4. კუნი თ., სამეცნიერო რეველუციების სტრუქტურა, თბილისი, 2004.
5. პოპერი კ., ვარაუდები და დარღვევები, თბილისი, 2000.
6. პოპერი კ. (Попер К.), Открытое общество и его враги, т.1, Москва, 1992.
7. პოპერი კ. (Попер К.), Открытое общество и его враги, т.2, Москва, 1992.
8. პოპერი კ. (Попер К.), Нишета историцизма, Вопросы философии, 1992, №8-9.
9. რიკერტი პ. (Риккерт Г.), Философия истории, СПб, 1908.
10. ტოინბი ა. (Тойнби А.), Постигание истории, Москва, 1991.
11. ფუკოიამა ფ., ისტორიის დასასრული და უკანასკნელი ადამიანი, თბილისი, მშვიდობის, დემოკრატიის და განვითარების კავკასიური ინსტიტუტი, 1999.
12. შპენგლერი ო. (Шпенглер О.), Закат европы, т.1, Москва, 1923.
13. პანთინგტონი ს. ცივილიზაციათა შეჯახება, თბილისი, 1997.
14. ჰეგელი გ. (Гегел Г.), Философия истории, сочинения, т.VIII, Москва-Ленинград, 1935.
15. Философия и методология истории, Москва, 1977.

ALEXANDRE KAKHIDZE

POSSIBILITY OF LAW AND PREDICTION IN HISTORICAL SCIENCES

S u m m a r y

Law and prediction are to be defined as the gist of science. But their existence is possible in the conditions of only repeated processes. In history the events are of individual nature. Therefore there are different viewpoints on the existence of regularities and their nature. Some consider it to be a regular process, in others' opinion only a person can make historical events in the chain of regularities.

Though influence of external events on history is great it's an evolutionary and regular process. Historical sciences explain the regularities on the basis of a definite model of thinking, a paradigm. Establishment of every new paradigm brings about a new reconstruction of history though as paradigms are evolutionary, historical reevaluations are not of absolute character. Historical sciences cannot give precise predictions based on laws but can only speak about tendencies.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ს. წერეთლის სახელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა.

ვალერიანე ლომაძე

ნაწილობრივ განსაზღვრული ტერმინების სილოზისტიკა

XX საუკუნის დასაწყისში ვაფართოებულ პრედიკატთა ლოგიკასა და გულუბრყვილო სიმრავლეთა თეორიაში აღმოჩენილმა პარადოქსებმა ლოგიკისა და მათემატიკის საფუძვლების გადახედვის საჭიროება წარმოშვა. შემუშავებულ იქნა პარადოქსების თავიდან აცილების სხვადასხვა გზები, რომელთაგან ერთ-ერთი ყველაზე ცნობილი და ფილოსოფიურად გააზრებული ბ. რასელის ტიპების თეორიაა. მიუხედავად ამისა, აღნიშნული პრობლემის გადაწყვეტა მის მიერ თეორიის გამომსახველობით საშუალებებზე სერიოზული შეზღუდვების დადებით მოხერხდა, რის გამოც თვითმიყენებადი ტერმინების რიგზე კონკრეტულ შემთხვევებში გამოყენების შესაძლებლობაც გამოირიცხა.

ასეთი შეზღუდვები ზედმეტად ჩათვალა მკვლევართა ნაწილმა, რომლებმაც პარადოქსების თავიდან აცილების ალტერნატიული, ტიპების თეორიისაგან განსხვავებული გზების ძიება დაიწყეს.

ერთ-ერთ ორიენტირად იან ლუკასევიჩის მიერ 1919-20 წლებში შემუშავებული პროპოზიციული ლოგიკის სამფასა სისტემა იქნა არჩეული, რაც შემდეგი გარემოებებით იყო განპირობებული:

აღნიშნულ სისტემაში, რომელიც ლუკასევიჩმა სულ სხვა მოტივით, კერძოდ, მოდალობების შესწავლისთვის აავო, უკუგდებულია ორფასობის პრინციპი და მიღებულია, რომ ქეშმარიტი და მცდარი წინადადებების გარდა გვხვდება წინადადებები, რომლებიც არც ერთი ამ მნიშვნელობით არ ხასიათდებიან. მაშასადამე, არსებობს ქეშმარიტების მესამე მნიშვნელობა – გაურკვეველობა, რომლის გათვალისწინებაც ტრადიციული ლოგიკის ყველა დეფინიციისა და კანონის გადახედვით იქნა მიღებული.

ლუკასევიჩის სისტემა შემდეგნაირად აიგება:

ქეშმარიტების მნიშვნელობები (რომელთაგან გამოყოფილი მნიშვნელობა ქეშმარიტებაა) აღინიშნება სიმბოლოებით – 1 (ქეშმარიტება), 0 (მცდარობა) და 1/2 (მესამე მნიშვნელობა). x დებულების უარყოფა \bar{x} და x და y დებულებების იმპლიკაცია – $x \rightarrow y$ განისაზღვრება შესაბამისად შემდეგი მატრიცებით:

x	\bar{x}	x/y	1	0	1/2
1	0	1	1	0	1/2
0	1	0	1	1	1
1/2	1/2	1/2	1	1/2	1

იმის გამო, რომ კონიუნქცია და დისიუნქცია განისაზღვრება იმპლიკაციისა და უარყოფის საშუალებით, ლუკასევიჩის სისტემა (უფრო ზუსტად ლუკასევიჩ-ტარსკის სისტემა, რადგანაც ტარსკიმ მოახდინა მისი აქსიომატიზება) ცნობილია როგორც სისტემა N - C, ე. ი. როგორც სისტემა ძირითადი ოპერატორებით N – უარყოფა და C – იმპლიკაცია, თუმცა ქეშმარიტების ცხრილები ზემოთ აღნიშნული ორი მკავშირებლისთვისაც შეგვიძლია ავაგოთ:

x/y	1	0	1/2	x/y	1	0	1/2
1	1	0	1/2	1	1	1	1
0	0	0	0	0	1	0	1/2
1/2	1/2	0	1/2	1/2	1	1/2	1/2

ლუკასევიჩის სამფასა ლოგიკის ტავტოლოგიები ის ფორმულებია, რომლებიც ყველა შესაძლო ჩანაცვლების შემთხვევაში ლეზულობენ მნიშვნელობას – 1. მატრიცების საშუალებით შეგვიძლია დავრწმუნდეთ, რომ ორფასა ლოგიკის არაყოველი კანონი დარჩება ტავტოლოგიად ამ სისტემაში. ასეთია მაგალითად, გამორიცხული მესამისა და წინააღმდეგობის კანონები. ძალაში აღარ არის არც მათი უარყოფები.

მიუხედავად ამისა, ლუკასევიჩის ლოგიკა ორფასა ლოგიკის უარყოფა კი არ არის, არამედ მისი განზოგადება. მართლაც, თუკი ქეშმარიტების მნიშვნელობე-



ბიდან მხედველობაში გვექნება მხოლოდ I და O, ხოლო შუალედურ მნიშვნელობას ლუკასევიჩის ცხრილებში უბრალოდ გადავხაზავთ, შედეგად ჩვეულებრივი ორფასა უარყოფის, იმპლიკაციისა და სხვა ფუნქციების მატრიცებს მივიღებთ, რაც იმაზე მეტყველებს, რომ კლასიკური ლოგიკა სამფასა ლოგიკის კერძო ზღვრული შემთხვევაა.

იმის გამო, რომ ორფასა ლოგიკის რიგი, განსაკუთრებით წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონი, სამფასა ლოგიკაში აღარ დარჩა ძალაში, ამ უკანასკნელში გამოირიცხა რასელის პარადოქსის გაჩენის ალბათობა, მაგრამ მოგვიანებით გაირკვა რომ ეს საკმარისი არ აღმოჩნდა ყველა სხვა ტიპის პარადოქსის სრულად დასაძლევად.

მიუხედავად ამისა, უკვე ეს შედეგიც საკმარისი დარჩა იმისათვის, რომ აღნიშნულ საკითხებზე მომუშავე მეცნიერები სამფასა ლოგიკად დანტერესებულნიყვნენ და მის ისეთ დაზუსტებაზე ეფიქრათ, რომელშიც სრულად გამოირიცხებოდა პარადოქსების გაჩენის ალბათობა. ეს იმავდროულად მათი დაძლევის ტიპების თეორიისაგან განსხვავებული გზის პოვნის ცოლფასი იქნებოდა.

ლუკასევიჩის სამფასა ლოგიკის ასეთი მოდიფიცირებული სისტემა ჩინელ-ამერიკელმა ლოგიკოსმა შაო ვანმა ააგო და მის საფუძველზე პრედიკატთა ლოგიკის ისეთი ბუნებრივი განზოგადება წარმოადგინა, რომელშიც მთლიანად განსაზღვრული პრედიკატების გარდა ნაწილობრივ განსაზღვრული პრედიკატებიც განიხილება.

პრედიკატი მთლიანად არის განსაზღვრული, თუკი მისი გამოყენების არე მხოლოდ ორი ტიპის – პრედიკატი აღნიშნული თვისების მქონე და არმქონე – ელემენტებისაგან შედგება და რომელთა მიმართც ამ პრედიკატის გამოყენება გვაძლევს შესაბამისად ჭეშმარიტ ან მცდარ მტკიცებას.

რაც შეეხება ნაწილობრივ განსაზღვრულ პრედიკატებს, მათი გამოყენების არეში მოიძებნება ერთი ისეთი ელემენტი მაინც, რომლისთვისაც ობიექტურად შეუძლებელია ცალსახად გადაწყდეს – აქვს მას პრედიკატი აღნიშნული თვისება თუ არა.

ამრიგად, თუკი მთლიანად განსაზღვრული პრედიკატების შემთხვევაში ჩვენ ჭეშმარიტების მხოლოდ ორი მნიშვნელობით – ჭეშმარიტებითა და მცდარობით – ვიფარვლებოდით, ნაწილობრივ განსაზღვრული პრედიკატებისათვის აუცილებელია დამატებით ჭეშმარიტების მესამე მნიშვნელობა – გაურკვევლობა.

კლასიკური (ორფასა) ლოგიკის შემთხვევაში ინდივიდთა უნივერსუმი ორ ურთიერთგამომრიცხავ და ამომწურავ ნაწილად იყოფა. სამფასა ლოგიკაში კი ყოველი პრედიკატის განსაზღვრის არე სამ, უნივერსუმის ამომწურავ და წყვილ-წყვილად ურთიერთგამომრიცხავ ქვეარედ დაიშლება.

კლასიკური ლოგიკა		სამფასა ლოგიკა	
ჭეშმარიტება	მცდარობა	ჭეშმარიტება	გაურკვევლობა მცდარობა

ორფასობის პრინციპზე უარის თქმამ (რისთვისაც საფუძველი ჯერ კიდევ არის-ტოტლემ მოამზადა ტრანქატის – „განმარტებისათვის“ IX თავით) ლოგიკური მაკავშირებლების ახლებური ინტერპრეტაციის საჭიროება წარმოშვა. ამგვარი ინტერპრეტაცია კი ლუკასევიჩმა ჩამოაყალიბა, რომელშიც როგორც უკვე აღინიშნა მნიშვნელოვნად შემცირდა პარადოქსების გაჩენის ალბათობა. მისი სრული გამორიცხვისათვის კი შაო ვანმა ეს სისტემა ნაწილობრივ განსაზღვრულ პრედიკატთა ლოგიკის საფუძველად გამოიყენა, ოღონდ განსხვავებულად გაიაზრა იმპლიკაციის მაკავშირებელი.

სწორედ იმპლიკაციის ეს სპეციფიური გაგება აღმოჩნდა ის გასაღები, რამაც გადაწყვიტა პარადოქსებთან დაკავშირებული პრობლემა. ამავე დროს, თანდათან, სავსებით ბუნებრივად, აქამდე მხოლოდ საშუალებად მიჩნეული შაო ვანის ეს სისტემა თავად იქცა ლოგიკური ინტერესის საგნად და გამოიკვეთა მისი სხვა შესაძლო გამოყენების პერსპექტივები.

ამ მხრივ სამომავლოდ ყურადღებას იმსახურებს ნაწილობრივ განსაზღვრულ პრედიკატთა შაო ვანის აღრცელების (ასევე სხვა მსგავსი სისტემების) სილოგისტიკის საფუძველად გამოყენების შესაძლებლობა. უპირველესი ამოცანა კი რომლის გადა-



ჭრასაც ეძღვნება ეს სტატია შემდეგია: კლასიკური ლოგიკის ბაზაზე აგებული სილოგისტიკური თეორიების, როგორც თავისთავადი კონსტრუქციების (და არა როგორც პრედიკატთა ლოგიკის ფრაგმენტების) ანალიზურად, ლუკასევიჩის სამფასა ლოგიკის გამოყენებით ასეთივე დამოუკიდებელი თეორიების კონსტრუირება.

როგორც წესი, სილოგისტიკის საფუძვლად კლასიკური ლოგიკა გამოიყენება, რომელიც თავის მხრივ მთლიანად ორფასობის პრინციპზეა დამყარებული. ამ პრინციპის თანახმად, რომელიც თავისთავადი ჭეშმარიტების ონტოლოგიური (ხატოვნად ღმერთის) კონცეფციის ძირითად იდეას შეადგენს – ყოველი წინადადება ან ჭეშმარიტია, ან მცდარი და შეუძლებელია რაიმე წინადადება ერთდროულად ჭეშმარიტიც იყოს და მცდარიც. პირველად მკაცრი ლოგიკური სახით ის ქრიზიპემ (დაახ. 280-208/205 წ. წ. აღ-მდე) ჩამოაყალიბა.

ამჟამად სილოგისტიკა სხვადასხვა ფორმალურ-ლოგიკური სისტემების ერთობლიობას წარმოადგენს, რომელიც შეიძლება კლასებად დაიყოს იმის მიხედვით, თუ რა ტიპის მარტივი კატეგორიული წინადადებები შეისწავლება თითოეულში და რა სახის ტერმინებია აღებული ამ წინადადებების სუბიექტებად და პრედიკატებად.

ძირითადად ერთმანეთისაგან განასხვავებენ ასეტორულ და მონალურ სილოგისტიკურ სისტემებს, მაგრამ ამჯერად ჩვენი ინტერესის უშუალო ობიექტი მხოლოდ დამოუკიდებელი დედუქციური თეორიის სახით აღებული, არისტოტელეს წმინდა პოზიტიური ასეტორული სილოგისტიკის **Sm** (ლემან – სმირნოვის), **L** (ლუკასევიჩის) და **B** (ბოხენსკი – შეფერდსონის) ფორმალური რეკონსტრუქციებია.

ამგვარი არჩევანი იმით არის განპირობებული, რომ ეს სისტემები სრულად ამჟამოფილებენ არისტოტელეს სილოგისტიკის თეორიის შინაარსობრივი კონცეფციის თანამედროვე ფორმალურ ენაზე რეკონსტრუქციისათვის საჭირო ყველა ძირითად მოთხოვნას.

აღნიშნული თეორიების ენის ანბანი შეიცავს 4 სახის სანყის სიმბოლოებს:

1. სილოგისტიკურ მუდმივებს: **a, e, i, o**;
2. პროპოზიციულ მკავებორებლებს;
3. ცვლადების უსასრულო მარაგს აბსოლუტური ზოგადი ტერმინებისთვის;
4. ფრჩხილებს.

ფორმულის ცნება განისაზღვრება შემდეგი წესებით:

(1) თუ **S** და **P** სატერმინო ცვლადებია, მაშინ გამოსახულებები **SaP**, **SeP**, **SiP** და **SoP** არის ფორმულები;

(2)-(6) თუ **A** და **B** ფორმულებია, მაშინ ფორმულებია აგრეთვე $\neg A$, $(A \wedge B)$, $(A \vee B)$, $(A \supset B)$;

(7) სხვაგვარი ფორმულები არ არსებობს.

M, N, P, Q, R, S ასოებს (ნატურალური რიცხვითი ინდექსებით, ან მათ გარეშე) გამოვიყენებთ მეტასიმბოლოებად ცვლადებისათვის, ხოლო სილოგისტიკური და პროპოზიციული მუდმივებით მეტაენაში ვისარგებლებთ ავტონიმურად. გარდა ამისა, გვექნება კიდევ ერთი კატეგორია მეტასიმბოლოებისა **A, B, C, D, E, F, G** (აგრეთვე ინდექსებით, ან მათ გარეშე) სილოგისტიკის ენის ნებისმიერი ფორმულის აღსანიშნავად.

თუკი, წინადადებათა კლასიკური ლოგიკის ნებისმიერი ზოგადმართებული ფორმულის ყველა სილოგისტიკურ ჩანაცვლებით კერძო შემთხვევას **A0** -ით, დასკვნის ორი წესიდან ჩანაცვლებას **sub** -ით, **modus ponens** -ს კი **mp** -თი აღვნიშნავთ და აქსიომების ჯგუფს ისე დავნომრავთ, როგორც ეს ქვემოთ არის გაკეთებული,

A0	A6 $MeP \wedge SaM \supset SeP$
A1 $\neg(SaP \wedge SeP)$	A7 $SiP \supset SaS$
A2 $SoP \equiv \neg SaP$	A8 $SiP \supset SiS$
A3 $SiP \equiv \neg SeP$	A9 $SoP \supset SiS$
A4 $SeP \supset PeS$	A10 SaS
A5 $MaP \wedge SaM \supset SaP$	

მაშინ **Sm, L**, და **B** თეორიების პოსტულატები ასე შეიძლება დავაჯგუფოთ:

- Sm:** A0 – A6, A7, mp, sub.
L: A0 – A6, A10, mp, sub
B: A0, A2 – A6, A8 – A10, mp, sub.



დამტკიცების, გამოყვანისა და დამტკიცებადი ფორმულის ცნებები სტანდარტულად განისაზღვრება.

სამივე სილოგისტიკურ სისტემაში, ზუსტად ისევე, როგორც წინადადებათა ლოგიკაში მტკიცდება დედუქციის თეორემა და დამტკიცებადად ტოლფასთა ურთიერთშენაცვლების წესი.

რაც შეეხება ამ სისტემათა სემანტიკას, უნდა აღინიშნოს, რომ ზოგადად საკითხი იმის შესახებ, თუ რას ემყარება იგი არისტოტელესთან, საკმაოდ პრობლემატურია. შეგვიძლია მხოლოდ ვივარაუდოთ, და ჩვეულებრივ სწორედ ამგვარი ინტერპრეტაციით ხელმძღვანელობენ, რომ სილოგისტიკის სემანტიკას საფუძვლად უდევს სიმრავლურ-თეორიული ინტუიცია – სილოგისტიკური მიმართებების, როგორც ინდივიდურ საგანთა კლასებს შორის მიმართებების გაგება.

ფორმალური Sm, L და B თეორიების სემანტიკაც ამ იდეაზეა დამყარებული. ყოველ კონკრეტულ შემთხვევაში საგანთა გარკვეული უნივერსუმის ქვესიმრავლეები წარმოადგენენ სატერმინო ცვლადების მნიშვნელობებს, ე. ი. იგულისხმება, რომ ამ უნივერსუმის ქვესიმრავლეები პოტენციურად შეიძლება იყოს მოცულობები ზოგადი ტერმინებისა, რომელთაგანაც ყალიბდება მარტივი კატეგორიული წინადადებები.

საგანთა დალაგებულ წყვილს I – (D, I) ეწოდება ასერტიორული სილოგისტიკის ენის Sm, L და B ინტერპრეტაცია, თუკი D არის არაცარიელი სიმრავლე (ინდივიდურ საგანთა უნივერსუმი), f კი ფუნქცია, რომელიც სატერმინო ცვლადების სიმრავლეს ასახავს D-ს ყველა ქვესიმრავლეთა სიმრავლეში, ე. ი. რომელიც ყოველ სატერმინო P ცვლადს (როგორც მის მნიშვნელობას) შეუსაბამებს D-ს გარკვეულ ქვესიმრავლეს f(P)-ს. გარდა ამისა, ყოველი L ინტერპრეტაცია აკმაყოფილებს მოთხოვნას, რომ ნებისმიერი სატერმინო P ცვლადისათვის f(P) ≠ ∅. ამ მოთხოვნას არსებობის პოსტულატი ეწოდება (მისი ინტუიციური აზრი ასეთია: L – სილოგისტიკა არის მხოლოდ არაცარიელი ტერმინებით შედგენილი მარტივი კატეგორიული წინადადებების ლოგიკა). Sm და B ინტერპრეტაციები არსებობის პოსტულატი არ იზღუდება.

ყოველი I ინტერპრეტაცია ყოველ სილოგისტიკურ ფორმულას ცალსახად შეუსაბამებს ჭეშმარიტების მნიშვნელობას – ჭეშმარიტებას ან მცდარობას, რომელიც განისაზღვრება ინდექსიურად ფორმულის აგების მიხედვით. ამ განსაზღვრების ბაზისური მუხლებია:

L – ში და B – ში

- $$\begin{aligned} I(SaP) &= \text{კ} \leftrightarrow f(S) \subseteq f(P) \\ I(SeP) &= \text{კ} \leftrightarrow f(S) \cap f(P) = \emptyset \\ I(SiP) &= \text{კ} \leftrightarrow I(SeP) = \text{მ} \leftrightarrow f(S) \cap f(P) \neq \emptyset \\ I(SoP) &= \text{კ} \leftrightarrow I(SaP) = \text{მ} \leftrightarrow f(S) \cap f(P) \neq \emptyset \end{aligned}$$

Sm – ში

- $$\begin{aligned} I(SaP) &= \text{კ} \leftrightarrow f(S) \neq \emptyset \text{ და } f(S) \subseteq f(P) \\ I(SeP) &= \text{კ} \leftrightarrow f(S) \cap f(P) = \emptyset \\ I(SiP) &= \text{კ} \leftrightarrow I(SeP) = \text{მ} \leftrightarrow f(S) \cap f(P) \neq \emptyset \\ I(SoP) &= \text{კ} \leftrightarrow I(SaP) = \text{მ} \leftrightarrow f(S) = \emptyset \text{ ან } f(S) \cap f(P) \neq \emptyset \end{aligned}$$

ინდექსიური მუხლების, ე. ი. მოცემულ ინტერპრეტაციაში მოლეკულური ფორმულებისთვის ჭეშმარიტების მნიშვნელობების განსაზღვრა ხდება მაკავშირებელთა ცხრილების შესაბამისად. ამ განსაზღვრებით ყოველი მოლეკულური ფორმულის ჭეშმარიტების მნიშვნელობა დაიყვანება მისი შემადგენელი ატომარული ფორმულების ჭეშმარიტების მნიშვნელობებზე; ხოლო ატომარული ფორმულების ჭეშმარიტების მნიშვნელობა განისაზღვრება მისი სუბიექტისა და პრედიკატისთვის შესაბამებულ სიმრავლეებს შორის არსებული დამოკიდებულებით, რომლებიც ბაზისურ მუხლებშია მითითებული.

ზოგადმართებულობისა და შესრულებადობის ცნებები სამივე სისტემისათვის სტანდარტულად განისაზღვრება. ფორმულა არის Sm, L, B ზოგადმართებული (შესრულებადი) მაშინ და მხოლოდ მაშინ როდესაც ის ჭეშმარიტია ყველა (შესაბამისად, ერთ მაინც) Sm, L, B ინტერპრეტაციაში. ასევე ჩვეულებრივად განისაზღვრება ლოგიკური გამომდინარეობის ცნება.

აღწერილი სილოგისტიკური სისტემების სინტაქსური და სემანტიკური წარმოდ-

გენები ერთმანეთის ადექვატურია შემდეგი აზრით: თითოეულ სისტემაში დამტკიცებადი ფორმულების სიმრავლე და თითოეული სისტემისათვის სპეციფიური ზოგად-მართებული ფორმულების სიმრავლე ერთმანეთს ემთხვევა. ამჯერად სამეცნიერო ლოგიკაზე დაფუძნებული სილოგისტიკური სისტემებისათვის ასეთი კორელაციის მხოლოდ ერთი - სემანტიკური მხარე იქნება ნაჩვენები.

სილოგისტიკის ენის უმარტივესი ერთეულები - მარტივი კატეგორიული წინადადებები ტერმინებისაგან შედგებიან, რომლებიც, თუ მათ პრედიკატთა ლოგიკიდან შევხედავთ, ერთადგილიან პრედიკატებს წარმოადგენენ. ტრადიციული ლოგიკა მხოლოდ მთლიანად განსაზღვრულ პრედიკატებს ცნობდა. გასული საუკუნის 20-იან წლებში სამეცნიერო და მრავალფასო ლოგიკების გაჩენამ ტერმინების ახალი კლასის - ნაწილობრივ განსაზღვრული პრედიკატების გამოყოფა განაპირობა.

ჩვენც სწორედ ასე გავგებულნი ტერმინებით ვეცდებით ავაგოთ Sm, L და B სისტემების ადექვატური სილოგისტიკური თეორიები.

ხომ არ არის ეს თვითნებობა? რა უდევს საფუძვლად ასეთ ინტერპრეტაციას? ხომ არ სცილდება ის არისტოტელური თეორიის საზღვრებს?

ამ კითხვებზე პასუხს განმარტებისათვის IX თავის პირველი აბზაცი გვაძლევს:

„მტკიცება, ან უარყოფა იმის შესახებ, რაც არის და რაც იქმნა, აუცილებლად უნდა იყოს ქვეშარიტი, ან მცდარი, ასევე ზოგადის შესახებაც, რომელიც ალბათიან როგორც ზოგადი, ერთი ყოველთვის ქვეშარიტია და მეორე მცდარი და ზუსტად ასევე ერთთვისთვისაც როგორც ითქვა; მაგრამ ეს არ არის აუცილებელი ზოგადისათვის თუ ის არ არის გამოთქმული როგორც ზოგადი; ამაზეც ითქვა. მაგრამ საქმე სხვაგვარადაა ერთეულისთვის და იმისთვის, რაც იქნება“ [1, გვ. 99].

არისტოტელეს ეს შენიშვნა ასე შეიძლება განიმარტოს:

მართალია მარტივი კატეგორიული წინადადებების შემადგენელი ელემენტები - პრედიკატები - ნაწილობრივ განსაზღვრულები არიან (მათი გამოყენების არეები სამ ქვესიმრავლედ იყოფა), მაგრამ თავად ამ პრედიკატებს შორის არსებული დამოკიდებულება გაურკვეველობას არ შეიცავს. ის ან ქვეშარიტია, ან მცდარი. ტერმინების ნაწილობრივ განსაზღვრულობის მიუხედავად, მარტივი კატეგორიული წინადადებების ქვეშარიტების არე ორფასა რჩება. სილოგისტიკის ორფასობა კვლავ ძალაშია.

როგორ უნდა შეფასდეს ნაწილობრივ განსაზღვრული პრედიკატებით აგებული მარტივი კატეგორიული წინადადებები?

მათი სემანტიკური ინტერპრეტაციის ერთ-ერთი შესაძლო და ამასთან ჩვენი აზრით, Sm, L და B თეორიებს სემანტიკასთან მაქსიმალურად მიახლოებული შეიძლება იყოს შემდეგი Sm*, L* და B* ინტერპრეტაცია.

საგანთა დალაგებულ სამეულს I - (D, f1, f2) უწოდებთ ნაწილობრივ განსაზღვრული პრედიკატებით აგებული პოზიტიური სილოგისტიკის ენის Sm*, L*, B* ინტერპრეტაციას, თუკი D არის არაცარიელი სიმრავლე (ინდივიდურ საგანთა უნივერსუმი), f1 და f2 კი ფუნქციები, რომლებიც სატერმინო ცვლადების სიმრავლეს ასახავენ D-ს ყველა ქვესიმრავლეთა სიმრავლეში, ე. ი. რომლებიც ყოველ სატერმინო P ცვლადს (როგორც მის მნიშვნელობას) შეუსაბამებენ D-ს გარკვეულ ქვესიმრავლეს f1(P)-ს და f2(P)-ს. გარდა ამისა, ისევე როგორც კლასიკურ შემთხვევაში, ყოველი L* ინტერპრეტაცია აკმაყოფილებს მოთხოვნას, რომ ნებისმიერი სატერმინო P ცვლადისათვის f1(P) ≠ ∅ (შეგვეძლო აგველო არსებობის პოსტულატის სხვაგვარი ვერსია, კერძოდ f1(P) ∩ f2(P) ≠ ∅).

ყოველი ინტერპრეტაცია სილოგისტიკის ენის ნებისმიერ ფორმულას მიანერს ქვეშარიტების რომელიმე მნიშვნელობას. ქვეშარიტების ეს მნიშვნელობა განისაზღვრება ინდუქციურად შემდეგი წესების მიხედვით.

ბაზისური წესები ატომარული ფორმულებისთვის:

L*-სთვის და B*-სთვის

I (SaP) = \exists , თუ f1(S) ∩ f2(S) ⊆ f1(P)

I (SaP) = \exists წინააღმდეგ შემთხვევაში;

I (SeP) = \exists , თუ f1(S) ∪ f2(S) ⊆ (f1(P) ∪ f2(P))

I (SeP) = \exists , წინააღმდეგ შემთხვევაში;



Sm*-სთვის

$I(SaP) = \text{ჭ}$, თუ $f1(S) \neq \emptyset$ და $f1(S) \cup f2(S) \subseteq f1(P)$

$I(SaP) = \text{მ}$ წინააღმდეგ შემთხვევაში;

$I(SeP) = \text{ჭ}$, თუ $f1(S) \cup f2(S) \subseteq (f1(P) \cup f2(P))$

$I(SeP) = \text{მ}$, წინააღმდეგ შემთხვევაში;

SiP-სა და SoP-ს ჭეშმარიტების პირობები შესაბამისად განისაზღვრება როგორც მათი უარყოფები.

ამ ბაზისური წესებიდან ჩანს, რომ ატომარულ ფორმულებს ყოველ ინტერპრეტაციაში მიენერებათ ჭეშმარიტების კლასიკური მნიშვნელობიდან რომელიმე ერთი. მესამე მნიშვნელობით ატომარული ფორმულები არ ხასიათდება.

სიმარტივისთვის, თუკი მოცემული გვაქვს ინტერპრეტაცია, ნებისმიერი სატერმინო ცვლადისთვის ნაცვლად ჩანანერისა $f1(P)$, $f2(P)$ – ვიხმაროთ $P1$, $P2$; გარდა ამისა, $(f1(P) \cup f2(P))$ აღვნიშნოთ $P3$ -ით.

ყოველ ინტერპრეტაციაში ყოველ ატომარულ ფორმულას მიენერება ლუკასევიჩის ლოგიკის სამი მნიშვნელობიდან მხოლოდ ორი – ჭეშმარიტება ან მცდარობა. იმის გამო, რომ სამფასა ლოგიკის მაკავშირებლებიდან შედგენილი წინადადებების არგუმენტები იღებენ მხოლოდ კლასიკურ მნიშვნელობებს, მაშინ ყოველ ინტერპრეტაციაში ორი მნიშვნელობით დახასიათდება არა მხოლოდ ატომარული, არამედ რთული ფორმულებიც.

Sm*, L*, B* ინტერპრეტაციის ჩამოყალიბების შემდეგ ჩვენ ისლა დაგვრჩენია, რომ გადავამოწმოთ მათი პროტოტიპების (იგულისხმება Sm, L და B თეორიები) აქსიომები და დამტკიცებადი ფორმულები და ვნახოთ ხომ არა გვაქვს რაიმე ცვლილება.

აღმოჩნდა რომ მათი გარკვეული ნაწილი ნაწილობრივ განსაზღვრული პრედიკატებით აგებულ სილოგისტიკაში ძალადაკარგულია.

მაგალითად L* სისტემის აქსიომატური ბაზის შემოწმება შემდეგ სურათს გვაძლევს:

1. კონტრარობა

$$(1) S1 \neq \emptyset$$

$$(2) (S1 \cup S2) \neq \emptyset$$

$$(3) \neg[(S1 \cup S2) \subseteq P1 \wedge (S1 \cup S2) \subseteq P3]$$

$$(4) (S1 \cup S2) \subseteq (P1 \cup P3)$$

$$(5) P1 \cup P3 \neq \emptyset, \text{ მაგრამ ეს შეუძლებელია;}$$

მაშასადამე,

$$(6) \neg[(S1 \cup S2) \subseteq P1 \wedge (S1 \cup S2) \subseteq P3]$$

მართვი უკუქცევისა და კონტრადიქტორულობის კანონების ზოგადმართებულობა უშუალოდ მოცემულია ბაზისურ სემანტიკურ პირობებში. L*-ში ასევე ინარჩუნებს ზოგადმართებულობას I ფიგურის სრულყოფილი მოდულები.

ლიტერატურა

1. არისტოტელე (Аристотель), Сочинения в четырех томах. Т. 2, Москва, 1978.
2. ბეჟანიშვილი მ., თავისთავადი ჭეშმარიტების ონტოლოგიური კონცეფცია და მისი ეპისტემოლოგიური ალტერნატივები. 2001.
3. ბეჟანიშვილი მ. (Безянишвили М.), Исчисление частичных предикатов Хао-Вапа и их расширения допускающие итерацию импликации // Логические исследования, Вып 8, Москва, 2001.
4. ვანი ჰ. (Wang H.), The calculus of partial predicates and its extension to set theory. I. Zeitschr. Fuer math. Logik und Grundlagen d. Math., 7 (1961), 283-288.
5. ლუკასევიჩი ი. (Лукаевич Я.), Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики. Москва, 1959.
6. ლუკასევიჩი ი. (Lukasiewicz J.), Selected works. North-Holland Publishing. Co. 1970, 87-89.

7. მჭედლიშვილი ლ. (Мчедlishvili Л. И.), Исчисления отбрасываемых формул для нетрадиционных систем позитивной силлогистики Логические исследования, вып. 8. Москва, 2001, 92-105.

VALERIAN LOMADZE

SYLLOGISTIC WITH PARTIAL TERMS

S u m m a r y

An attempt of a substantiation positive assertoric syllogistic on the basis of Lukasiewicz's free-valued logic is made in the article.

For this purpose syllogistical terms are submitted as partial predicates. Some possible semantical interpretation of Sm, L and B systems of positive assertoric syllogistic, are designed.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ს. წერეთლის სახელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა.



წინა პირი

სახე და უდაბლესი სახე როგორც ლოგიკური ტერმინები

ეიწის ბერძნული სიტყვაა. ის ბევრი მნიშვნელობით იხმარება. მისი შესატყვისებია: სახე, გარეგნობა (შესახედაობა), სილამაზე, მოქმედების წესი (ხერხი); თვისება, მონყობა (წყობილება), ფორმა; სახე (გვარისგან განსხვავებით); იდეა; ჭვრეტა [7, გვ. 37]. ძველ ქართულ მწერლობაში – როგორც ფილოსოფიურ, ასევე სხვა უანრისა – ეიწისი ძირითადად იხმარებოდა „სახისა“ და „ხატის“ მნიშვნელობით. მოგვყავს ნიმუშები ძველი ქართული ტექსტებიდან:

Λέγεται γάρ εἶδος τὸ σῆμα καὶ μορφή· οἷον το εἶδος τοῦ ἀνδριάντος [12, 568-B].

ეგრემი არსენი
სახე ენოდების ხატისა და შესახედავსა, ითქუმის სახედ ნაკუთითცა და შესახე-
ვითარ-იგი არს სახე ძეგლისა [8, 2-2] დავი, ვითარ-იგი სახე ანდრიანტისა [იქვე].

1. ... εἰσὶν δὲ τὸ τοιοῦτον τῆ ἀνθρωπότητι τῆς γεννήσεως εἶδος ἀναγκαῖον ἐποίησεν ἢ πρὸς τὸ ταπεινὸν τῆς φύσεως ἡμῶν ἐπίκλισις [11, 205-C].

და ვინაფთგან ესე ვითარმან მან შობისა სახემან, რომელი შემოკდა კაცთა ზედა, საჭირო ყო უნდოსა მის ბუნებისა ჩუენისა... წოდება [6, გვ. 101].

2. ... ἀναγκαῖον τὸ εἶδος οἷον ἔκμαγειρ σφαγῆδος τῆ ψυχῆ παραεινατος [11, 227-B].

... რომელთა იგი სახე, ვითარცა ბეჭედი რაამე და მსგავსებათა გამოქანდაკებული, დაადგრების სულსა ზედა [6, გვ. 124].

3. ... ἢ τὰ εἶδη ἐπισημαίνουσα· οἷον γὰρ τὴ προσωπειον ἀλλότριον ἢ κατὰ τὴν νόσον ἀμορφία διαλαμβάνει τὸ εἶδος [11, 225-D].

... რომელი = იგი შემოკდის სახესა ზედა, ვითარცა უცხოთა რაამე პირი, რომელსა = იგი სენისა უშუერებითა შეიმოსოს სახე [6, გვ. 123].

1. და შოყენიერებისათეს ხატისა შენისა [9, გვ. 6-30].

2. თქუენ სახედ და მიზეზად ვაჭრობისა მოგიგვის ახალი ესე საცთური ქრისტესნი [იქვე, 7-20].

3. ამისთვის ხატი ესე შევიმოსე [იქვე, 55-26].

4. ...ეგრეთვე სახედ ას ოც და ოთხთაცა ღმრთით-შემოსილთა ეპისკოპოსთა ეპისტოლენ [იქვე, 99-25].

5. მრავალფერითა სახითა... მოილეს საქმეთა მათ სრულება [იქვე, 104-24].

1. ...ხატი მონებისა შეიმოსე... [14, გვ. 41-9].

2. ...იხილე მონისა ხატითა [იქვე, 185-1].

3. რომელი გარდამოკდა ზეცით ხატითა ბრწყინვალითა [იქვე, 215-22].

4. და ფერი იცვალე შენისა ღმრთეებისა [იქვე, 262-26].

5. სახეს პატიოსნისა [იქვე, 343-13].

6. ...არამედ ორთაგან ბუნებათა შეურევენლად ერთ ხატად იცნობების [იქვე, 399-12].

ჩვენს მიერ მოყვანილი წინადადეგებიდან აშკარად ჩანს, რომ ძველ ლიტერატურაში სიტყვა „სახის“ გვერდით მის სინონიმებად გამოიყენებოდა „ხატი“ და „ფერი“, რომლებიც დღესაც მნიშვნელობენ.

სახის, როგორც ლოგიკური ტერმინის დახასიათებას ვინყებთ დამასკელის „დი-ალექტიკით“.

1ა. Ἔστι πᾶν εἶδος, τὸ οὐσιωδες, τὸ ὑποαττόμενον ὑπὸ τὸ γένος [12, 560-G].

1ბ. Λέγεται πᾶν εἶδος, τὸ ταυτόμενον ὑπὸ τὸ γένος [იქვე, 568-B].

ეგრემი: სახე არსენი: სახე
კულად სახედ ითქუმის შესახედავი, კულად ითქუმის სახედ დანესებული
რომელი ზედა ედვას კაცსა მსგავსები- ნათესავისა ქუეშე [იქვე].
სათეს ნათესავთას [8, 2-2].

Видом, с другой стороны, называется то существенное, что подчиняется роду [13, გვ. 65].

2. Ἐἷδος ἔστι τὸ ἐκ γένους διαοῦσμενον [12, 561-A].

ეფრემისაზე არს განფენი ნათესავისაჲ [8, გვ. 2-3].
არსენისაზე არს ნათესავისაგან განყოფილი [იქვე].

Вид есть то, на что разделяется род [13, გვ. 70].

3. Καὶ τὰ εἶδη, ἐκ γένους διαοῦσθαι, καὶ τὰ μὴ ἔχοντα γένος, οὐκ εἶσιν εἶδη [13, 561-B].

ეფრემი

სახენი ნათესავისაგან განფენიბიან და რომელთა არა აქუნდეს ნათესავი, არ არიან მათ შორის სახენი [8, 2-4].

2-1, 2, 3, 4; 2-6, 7; 2, 10; 2, 16; 2-18, 19; 2-21, 22; 4, 1; 4, 3; 5, 1; 8, 2; 8, 4; 8, 7; 11, 2; 11, 4; 12, 2; 13, 4; 14, 4; 14, 6; 14, 7; 16, 5; 23-3, 4; 23-7, 8, 9; 24, 1; 24, 9; 26 სქოლიო; 27-3, 4; 27, 6; 28, 2; 32, 1; 35, 3; 37, 9; 38, 12; 38, 15; 38, 19; 38, 20; 40, 1; 44, 10; 45, 6; 45, 8; 47-3, 4; 52, 9; 52, 12; 53, 9.

არსენი

და სახენი ნათესავისაგან განყოფიანი და რომელთა არა აქუნდეს ნათესავი, არ არიან სახენი [იქვე].

2-1, 2, 3, 4; 2-6, 7; 2, 10; 2, 16; 2-18, 19; 2-21, 22; 4, 1; 4, 3; 5, 1; 8, 2; 8, 4; 8, 7; 11, 2; 11, 4; 13, 4; 14, 4; 14, 6; 14, 7; 16, 5; 23-3, 4; 23-7, 8, 9; 24, 1; 24, 9; 27, 3; 27, 6; 28, 2; 32, 1; 35, 3; 37, 9; 38, 12; 38-19, 20; 40, 1; 44, 10; 45, 6; 45, 8; 47, 4.

Виды суть то, на что делится род, и то, что не имеет рода, не вид [13, გვ. 70].

ამ ფრაგმენტებიდან ნათლად ჩანს, რომ ტერმინი „სახე“ გამოყენებულია წმინდა ლოგიკური მნიშვნელობით და ამასთანავე, მოცემულია მისი ლოგიკური განსაზღვრება. ისევე, პირველ რიგში, ვუბრუნდებით არისტოტელეს და მოგვყავს მისი აზრები სახესთან დაკავშირებით.

როგორც ვიცით, არისტოტელესათვის არსებობს ორგვარი არსება ანუ სუბსტანცია: პირველი არსება – ერთეული, მეორე არსება – ზოგადი. პირველი არსება არსებაა არსებობის მიხედვით, მეორე კი ასეთია ცნების მიხედვით. პირველ არსებაში არავითარი განსხვავება არაა; მეორე არსებაში კი არის განსხვავება გვარსა და სახეს შორის. „მეორე არსებებად იწოდებიან ისინი, რომელთაც როგორც სახეებს მიეკუთვნება პირველადი აზრით წოდებული არსებები, და ესენი სახეები და მათი გვარებია: მაგალითად, ცალკეული ადამიანი ეკუთვნის „ადამიანის“ სახეს, ხოლო გვარი ამ სახისათვის არის „ცოცხალი არსება“. ამიტომ მათზე ამბობენ როგორც მეორე არსებებზე, მაგალითად, „ადამიანი“ და „ცოცხალი არსება“ [3, 2a 14-20].

„მეორე არსებებიდან სახე უფრო მეტადაა არსება, ვიდრე გვარი, რამეთუ ის უფრო ახლოსაა პირველ არსებასთან. მართლაც, თუკი შეუდგებიან იმის ახსნას, რა არის პირველი არსება, მას ახსნიან უფრო გასაგებად და სათანადოდ სახეზე მითითებისას, ვიდრე გვარზე: მაშ, ცალკეულ ადამიანზე მითითებისას მიუთითებენ უფრო გარკვევით, რომ ის არის ადამიანი, ვიდრე იმაზე, რომ ის არის ცოცხალი არსება; პირველი უფრო დამახასიათებელია ცალკეული ადამიანისათვის, მეორე კი უფრო ზოგადია“ [იქვე, 2b 7-15].

ამ ფრაგმენტებიდან შეიძლება მოკლედ დავასკვნათ, რომ სახე არის მეორე არსება.

„როგორც პირველი არსებები ეკუთვნის ყველა სხვა დანარჩენებს, ისე სახეც ეკუთვნის გვარს: სახე არის ქვემდებარე გვარისთვის, გვარები ხომ სახეებზე გამოითქმებიან, სახეები კი არ გამოითქმებიან გვარებზე“ [იქვე, 2b 18-22].

„სახე და გვარი განსაზღვრავენ არსების თვისებას: ისინი ხომ მიუთითებენ იმაზე, თუ როგორია ესა თუ ის არსება. გვარი ამასთანავე განსაზღვრავს რაღაც უფრო მეტს, ვიდრე სახე: ის, ვინც ამბობს „ცოცხალი არსება“, გულისხმობს რაღაც უფრო მეტს, ვიდრე ის, ვინც ამბობს „ადამიანი“ [იქვე, 3b 20-25].

ამ ფრაგმენტის პირველ ნაწილში ნათქვამია, რომ მეორე არსებები არიან პირველი არსებების არსებითი თვისებები, და, როგორც ასეთები, განსხვავდებიან შემთხვევითი თვისებებისაგან. მეორე ნაწილში კი მოცემულია ექსტენსიონალური (მოცულობითი) ინტერპრეტაცია ზოგადი (სახე და გვარი) ტერმინებისა.



„სახეობითი განსხვავებისა და გვარისგან შედგება სახის განსაზღვრება“ [5, 143b 19-20]. „ყოველი სახისწარმომქმნელი განსხვავება გვართან ერთად ქმნის სახეს“ [იქვე, 143b 11-12].

აქ ლაპარაკია იმაზე, რომ გვარი უფრო ზოგადი ცნებაა, ვიდრე სახე; რომ სახე არის გვარის შემოფარგვლა ანუ გვარისთვის კონკრეტული ერთი ან რამდენიმე ახალი ნიშან-თვისების დამატება. ავიღოთ ცნება „ცხოველი“. თუ მას დავამატებთ ცნებას „გონიერი“, მივიღებთ „გონიერ ცხოველს“ ანუ „ადამიანის“ ცნებას, რომელიც იქნება უკვე სახე „ცხოველის“ მიმართ.

„შეიძლება გვეკითხა, ქალი და კაცი რატომ არ განსხვავდებიან ერთმანეთისგან სახის მიხედვით, მიუხედავად იმისა, რომ მდედრობითი და მამრობითი ერთმანეთს საპირისპირონი არიან, ხოლო განსხვავება სახის მიხედვით არის დაპირისპირებული; და ზუსტად ასევე – რატომ არ არის ცოცხალი არსება მდედრობითი და მამრობითი სქესისა სხვანაირი (ინაკნობე) სახის მიხედვით, თუმცა ეს არის განსხვავება ცოცხალ არსებაში თავისთავად და არა ისეთი, როგორც ფერმკრალლობა და შავგრემანობა, – „მდედრობითი“ და „მამრობითი“ მიენერება ცოცხალი არსებას როგორც ასეთს. ეს კითხვა კი თითქმის ისეთივეა, როგორც კითხვა იმისა, თუ რატომ ქმნის ერთი დაპირისპირება განსხვავებას სახის მიხედვით, მეორე კი – არა. მაგალითად: „ხმელეთზე მცხოვრები“ და „ფრთოსანი“ ქმნიან ასეთ განსხვავებას, ხოლო „ფერმკრალობა“ და „შავგრემანობა“ – არა. ...და რამდენადაც ჩვენ გვაქვს, ერთი მხრივ, განსაზღვრება, ხოლო მეორე მხრივ – მატერია, ამიტომ დაპირისპირება, რომელიც ეკუთვნის განსაზღვრებას, ქმნის სახეობით განსხვავებას, ხოლო დაპირისპირება, დაკავშირებული მატერიასთან, ასეთ განსხვავებას არ ქმნის...“ [2, 1058a 29-37; 1058b 1-4].

მიუხედავად გრძელი ფრაგმენტისა, კომენტარი მოკლე იქნება: აქ განმარტებულია, სქესობრივი განსხვავება თუ რატომ არ არის სახეობითი განსხვავება, რომ სქესობრივი განსხვავება დაკავშირებულია საგნის მატერიასთან და არა მის (საგნის) ლოგიკურ არსებასთან. როგორც ზემოთაც იქნა აღნიშნული, აქ უკვე აღარა გვაქვს მოცულობითი განხილვა, ეს შეზღუდვები ინტენსიონალური ხასიათისაა.

.... სახეები დაკავშირებულია გვარებთან, ხოლო გვარები არ არიან დაკავშირებული სახეებთან, ვინაიდან სახე ღებულობს გვარის ცნებას, გვარი კი სახის ცნებას არ ღებულობს“ [5, 121a 14-16].

აქ პლატონისული ტერმინი „თანამონანილეობა, დაკავშირებულობა“ არისტოტელეს მიერ გამოყენებულია „დაქვემდებარების“ აზრით, რაც გამოხატავს მიმართებას სახესა და გვარს შორის.

.... გვარი ვრცელდება უფრო ბევრზე, ვიდრე სახე“ [იქვე, 121b 5-6].

ე. ი. თუ რაღაც A პრედიკატი გვარია B პრედიკატისთვის, მაშინ B პრედიკატის მოცულობა საკუთარი ნაწილია A პრედიკატის მოცულობისა.

„სახე არის ის, რაც ექვემდებარება გვარს და რომელზედაც გამოითქმის გვარი მის (ე.ი. სახის) არსებაზე მითითებისას. გარდა ამისა...: სახე არის ის, რაც გამოითქმის რიცხობრივად განსხვავებულ ბევრ <საგნებზე> <ამ საგანთან> არსებებზე მითითებით (უკანასკნელი განმარტება ეხება უდაბლეს სახეებს) [10, 1b, 2a].

„გვარი <ყოველთვის> ერთი გვაქვს, ხოლო სახეები – რამდენიმე (გვარი ხომ ყოველთვის იყოფა რამდენიმე სახედ) – ამიტომ გვარი ყოველთვის გამოითქმის სახეზე... სახე კი არ გამოითქმის... გვარზე... აქ ხომ ადგილი არა აქვს უუქუცევას. მართლაც... ცოცხალ არსებაზე ხომ ვერ ვიტყვით, რომ ის ადამიანია, როგორც შეიძლება ვთქვათ ადამიანზე, რომ ის არის ცოცხალი არსება...“ [იქვე, 2b].

ასევე სანტიგრესო ამონიოსის გამონათქვამები სახესთან დაკავშირებით:

„Εἶδος δὲ φασὶ σφαιραντικῆ κατὰ πλεισίων καὶ διαφερόντων τῶ ἀριθμῶ ἐν τῶ τὶ ἐστὶ καθ' ἑαυτοῦσμεῖν“ [15, 64-18] – „ხოლო სახე – დანიშნვითი კმა მრავალთა და რიცხვთა განყოფილთა და რაარსობისა შორის შესმენილი“ [1, გვ. 51-32].

.... εἶδος δὲ λέγεται καὶ τὸ ὑπὸ τὸ γένος περαιῶδες ἢ ὅς τὸ γένος ἐν τῶ τὶ ἐστὶ καθ' ἑαυτοῦσμεῖν“ [15, 70-1] – „ხოლო სახედ ითქუმიან დანესებულიცა ნათესავისა ქუეშე, რომლისა ნათესავი რაარსობისა შორის შესმენების“ [1, გვ. 55-11].

„Λέγεται δὲ εἶδος καὶ τὸ ταῦτόμενον ὑπὸ τὸ ἀποδοῖσεν γένος, καθ' ὃ εἰσθῆμαι λέγειν τὸν μὲν ἄρθρωτον εἶδος τῶν ζῶντων γένους ὄντος τῶν ζῶντων, τὸ δὲ λεῖκον τῶν χρισμάτων εἶδος. τὸ δὲ τρίτον τῶν ὄντων ὅτι εἶδος“ [15, 71-18] – „ხოლო ითქუმიან სახედ გარდაცემულიცა ნათესავისა ქუეშედ, რომლისაგან ჩუეულ ვართ თქუმად კაცსა სადმე სახედ ცხოვლისა ნათესავ-ყოფასა ცხოვლისასა, ხოლო თეთრსა – სახედ ფერისა, ხოლო სამკუთხსა



- ნაკუთისა სახედ" [1, გვ. 56-16]. ამ ფრაგმენტისათვის ყოველგვარი კომენტარი ზედმეტია.

ამ განმარტებიდან ჩანს, რომ სახე უფრო ვინრო ცნებაა, ვიდრე გვარი. რომ სახე არის გვარის შემოფარგვლა, ანუ მასზე კონიუნქტიურად სახისნარმოქმნელი განსხვავების დამატება. ამასთანავე, როგორც გვარის განმარტებისას ვნახეთ, აქაც შეიმჩნევა განსხვავება თანამედროვე განსაზღვრებასთან მიმართებაში: „სახის“ ძველი განმარტება აგებულია ინტენსიონალური (აზრობრივი) ასპექტის გათვალისწინებით, ხოლო თანამედროვე – ექსტენსიონალური (მოცულობითი), ანუ სახე არის საგანთა სიმრავლე, რომელიც განისაზღვრება მხოლოდ და მხოლოდ მასში შემავალი ელემენტებით.

უდაბლესი სახე

1. Τὰ δὲ εἶδη, τὰ ἔσχατα καὶ κατώτερα, τὰ μὴ ἔχοντα ὑποχάτω αὐτῶν ἄλλα εἶδη· τούτεστι μὴ περιέχοντα εἶδη, ἄλλα ἄτομα, ἧσιν ὑποστάσεις, οὐ λέγεται γένος, ἀλλ' εἶδη μόνον. Διὸ τὸ μὴ ἔχειν ὑποκάτω αὐτῶν, ὧς εἶπον, ἄλλα εἶδη ἔξ αὐτῶν διαίρουμένα [12, 561-C].

ეგრემი: უკანა სკენელი//უჭუემოესი სახე,

არსენი: უკუნასკენელი//უჭუემოესი სახე, სახოანი სახე

სახოვანი სახე

ხოლო სახე უკანასკნელ და უჭუემოეს არიან, რომელთა არღარავინ აქუნდეს ქუეშე კერძო მათსა, ამისთვსცა არა ეწოდების ნათესავ, არამედ სახე ხოლო, რამეთუ არა აქუს ქუეშე კერძო მათსა, ვითარ-იგი პირველ ვთქუ, სხუას სახე, მთვან განფენილი [8, 2-7].

ხოლო უკუნასკენელი და უჭუემოესნი სახენი, რომელთა არა აქუნდენ უჭუემოეს მათსა სხუანი სახენი, არა ითქუმიან ნათესავად, არამედ სახედ, არ ქონებისათვს ქუეშე კერძო მათსა, ვითარცა ვთქუ, სხუათა სახეთა მთვან განყოფილთაისა [იქვე].

Последние и низшие виды, которые не имеют под собою других видов, т. е. которые обнимают не виды, а индивиды, или ипостаси (ὑποστάσεις), уже не называются родом, но только видом. Основание для этого то, что, как я сказал, они не имеют под собою других видов, на которые делятся [13, გვ. 61].

2. Λέγεται οὖν τὸ μὴ περιέχον εἶδη, ἄλλ' ὑποστάσεις, εἰδικώτατον εἶδος, διότι εἶδος ὄν, οὐκ ἔστι καὶ γένος· ὅσπερ τὸ γένος, τὸ μὴ ὄν εἶδος, λέγεται γενικώτατον γένος [12, 561-D].

ეგრემი

არსენი

აწ უკუე სახე, რომელი არა იყოს ნათესავ, ეწოდების მას სახე სახოვან, ვითარ-იგი ნათესავსა, რომელი არა იყოს სახე, სახელ-ედების ნათესავ ნათესავთან [8, 2-9] 2; 2, 21; 2, 22; 3, 3; 4, 1-2-3; 13, 3-4; 23, 8; 27, 1-2; 28, 4; 37, 9; 53, 9; 54, 3-4; 54, 9.

რომლისათვსცა ითქუმის სახე, რომელი არა იყოს ნათესავ, სახოანად სახედ, ვითარცა ნათესავი, რომელი არა იყოს სახე, სახელიდების ნათესავთანად ნათესავად [იქვე]. ზანდ. 2; 2, 21-22; 3, 3; 4, 1-2-3; 13, 3-4; 23, 8; 27, 1-2; 28, 4; 37, 9; 53, 9.

Поэтому заключающее в себе не виды, но ипостаси (ὑποστάσεις) называется низшим видом, ибо, будучи видом, оно не есть в то же время и род, подобно тому, как род, не служащий в то же время и видом, называется высшим родом [13, 67].

მოგვყავს არისტოტელეს გამონათქვამები უდაბლეს სახესთან დაკავშირებით:

„ხოლო რაც შეეხება მეორე არსებებს, სახე გამოითქმის ერთეულზე, ხოლო გვარი – სახეზეც და ერთეულზეც“ [3, 3a2-4]. აქ „სახე“ გამოყენებულია უდაბლესი სახის მნიშვნელობით.

„თუ A ნანამძღვარს ავიღებთ ჭუმმარიტს, ხოლო B ნანამძღვარს მცდარს, მაშინ დანასკვი იქნება ჭუმმარიტი, ვინაიდან არაფერი არ უშლის ხელს, რომ A მიენერებოდეს ყველა -ს და ყველა B-ს, მაგრამ მიუხედავად ამისა, მაინც არ მიენერებოდეს არც ერთ B-ს, როგორც მაგალითად, ერთი და იმავე გვარის სახეების მიმართ, რომლებიც არ ექვემდებარებიან ერთმანეთს. მართლაც, ცოცხალ არსებად ყოფნა მიენერება ცხენსაც და ადამიანსაც, მაგრამ ცხენად ყოფნა არ მიენერება



არც ერთ ადამიანს" [4, 54a 28-34]. ამ ფრაგმენტშიც სწორედ უდაბლეს სახეებზე საუბრობს არისტოტელე. მისი ილუსტრირება შეიძლება შემდეგ მაგალითზე:

1. ყველა ცხენი ცოცხალი არსებაა (ჟ)
 2. ყველა ადამიანი ცხენია (მ)
-
3. ყველა ადამიანი ცოცხალი არსებაა (ჟ)

(ეს მაგალითი დედუქციური დასკვნის ერთ-ერთ თავისებურებას ასახავს).

.... ყოველი შუალედური (მხედველობაში აქვს შუალედური გვარი), ალბულო სახეობით განსხვავებულთან ერთად, უნდა იყოს... გვარი განუყოფელ [სახეებამდე]" [2, 998b 27-29]. არისტოტელე აქაც „განუყოფელი სახეების“ ქვემ გულისხმობს უდაბლეს სახეებს.

„სახით განსხვავებული რალაციისგან რალაციით განსხვავდება და ეს უკანასკნელი უნდა მიეწერებოდეს ერთსაც და მეორესაც; მაგალითად, თუკი რალაც სახით განსხვავებული, ვიდრე მეორე, არის ცოცხალი არსება, მაშინ ერთიც და მეორეც ცოცხალი არსებებია. მაშასადამე, სახით განსხვავებული საგნები უნდა მიეკუთვნებოდნენ ერთსა და იმავე გვარს. ...განსხვავება ეს იქნება დაპირისპირება: გაყოფა ყოველთვის ხდება ერთმანეთისადმი დაპირისპირებულ [ნიშან-თვისებათა] საშუალებით, ხოლო დაპირისპირებულები რომ ერთსა და იმავე გვარში იმყოფებიან, ეს დამტკიცებულია.

...მაშასადამე, აი რას ნიშნავს სახით განსხვავებულებად ყოფნა: ეკუთვნიან რა ერთსა და იმავე გვარს, არიან დაპირისპირებულები და განუყოფელები...“ [იქვე, 1057b 35-40; 1058a 8-12; 1058a 20-24].

ამ ფრაგმენტებში ლაპარაკია იმაზე, რომ ერთმანეთს უპირისპირდებიან უდაბლესი სახეები, რომლებიც არ ექვემდებარებიან შემდგომ გაყოფას.

„სახე არის ის, რაც გამოითქმის რიცხობრივად განსხვავებული ბევრი საგნის შესახებ <ამ საგნების> არსებაზე მითითებით“ [10, 2ა]. ეს ფორმულირება მხოლოდ უდაბლეს სახეს მიეწერება.

„უმაღლესი ზომით სახეობით ხასიათს ატარებს ის, რომლის ქვევით არ შეიძლება ჩამოვიდეს <რომელიმე> სხვა სახე... მაშასადამე, ადამიანი წარმოადგენს სახეს, რომლის შემდეგ უკვე არ არის <სხვა> სახე ან რაიმე, რომელსაც შეუძლია <ამის შემდეგ> სახეებად გაყოფა, მაგრამ <ამ სახის შემდეგ> მოდიან ესა თუ ის ინდივიდუალური საგნები... და ის აღმოჩნდება მხოლოდ სახე და ყველაზე უკანასკნელი სახე“ [იქვე, 56-57].

.....λέγειαι δὲ καὶ ἄλλως εἰδὸς τὸ κατὰ πλεῖστον καὶ διαπερνῶν τὸ ἀριθμὸν ἐν τῷ τί ἐστι κατῳροῦσιν αὐτοῦ“ [15, 0-3] – „ხოლო ითქუმის სახე სხუბერცა“ მრავალთა და რიცხვთა განყოფილთა და არასობისა შორის შესმენილი“ [1, 55-13]. აქ ლაპარაკია სახის ისეთ ფორმაზე, რომელსაც არა აქვს მისგან გამოყოფილი სხვა სახე და ამდენად იწოდება უმაღლეს სახედ.

„სახისადა განჩენილი უკანა სკნელ წარწერა არა ყოველსა სახესა შეეცყუების... არამედ მხოლოთა უსახესთა სახეთა, ვითარ კაცსა და ცხენსა და ძაღლსა, რომელნი მხოლოდ სახენი არიან“ [იქვე, 61-10].

მაშასადამე, ოთხივე ფილოსოფოსის ნააზრევში გატარებულია ის აზრი, რომ უდაბლესი სახე არის ის, რაც გამოითქმის რიცხობრივად განსხვავებული ბევრი საგნის შესახებ მათ არსზე მითითებით და, რომელიც არ ექვემდებარება შემდგომ გაყოფას სახეებად. როგორც ზემოთ უკვე ითქვა, ეს არის უმნიშვნელოვანესი საბუთი იმისა, რომ სახის ცნება ისევე როგორც გვარისა არის ინტენსიონალური კონსტრუქცია.

შ ო ტ ე რ ა ტ შ ო რ ა

1. ამონიოს ერმისის თხზულებები ქართულ მწერლობაში, ტექსტები გამოსაცემად მოამზადეს ნ. კეჭალმაძემ და მ. რაფავამ. გამოკვლევა, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთო მ. რაფავამ, თბილისი, 1983.

2. არისტოტელე (Аристотель), Метафизика, Сочинения, т. I, пер. А. В. Куницыкого, Москва, 1976.

3. არისტოტელე (Аристотель), Категории, Сочинения, т. II, пер. А. В. Кубицкого, Москва, 1978.
4. არისტოტელე (Аристотель), Первая Аналитика, Сочинения, т. II, пер. Б. А. Фохта, Москва, 1978.
5. არისტოტელე (Аристотель), Топика, Сочинения, т. II, пер. М. И. Иткина, Москва, 1978.
6. გრიგოლ ნოსელი, დაბადებისათვის კაცისა, გიორგი მთაწმიდლის თარგმანი, ნ. შალამბერიძის მიერ მომზადებული ტექსტი, თბილისი, 1964.
7. ვაისმანი ა. დ. (Вейсман А. Д.), Греческо-русский словарь, Москва, 1991.
8. იოანე დამასკელი, დიალექტიკა, ქართული თარგმანების ტექსტი გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო მ. რაფაევამ, თბილისი, 1976.
9. კომენი I, რედ. კ. კეკელიძე, თბილისი, 1918.
10. კუბიციკი ა. ვ. (Кубицкий А. В.), Введение к категориям Финикийца Порфирия ученика диалогитанца Плотина, Москва, 1935.
11. შინი უ. პ. (Migne J. -P.), Patrologiae Cursus Completus, series Graeca, Parisiis, t. 44.
12. შინი უ. პ. (Migne J. -P.), Patrologiae Cursus Completus, series Graeca, Parisiis, t. 94.
13. საგარდა ა. (Сагарда А.), Полное собрание творений св. Иоанна Дамаскина. т. I. пер. А. Сагарда, Москва, 1913.
14. უძველესი იადგარი, თბილისი, 1980.
15. Ammonius in Porfirii Isagogen, sive V voces, ed. A. Busse, Berolini, 1891 [CAG, V, IV, p-III].

NAIRA BERIA

KIND AND THE LOWEST KIND AS LOGICAL TERMS

Summary

The Greek scientific language reached the highest level of its development in the works by Plato and Aristotle. This language is a model for the medieval and contemporary philosophical language and thought. The 11-12th centuries Georgian scholars Georgi Mtatsmindeli, Efrem Mtsire, Arsen Ikaltoeli, Ioane Petritsi, Ioane Taritarisdze and others made a great contribution to the elaboration of the Georgian philosophical terminology.

The article deals with the problem of semantic adequacy of such logical terms as kind and the lowest kind used in the original works and translations of the 11-12th centuries Georgian scholars. It is the problem of adequacy of the Georgian terms to the objects represented by the original terms. The author reveals the difference between the old and the modern definitions of these terms. It is shown that the old definitions are constituted with reference to the intensional aspect and the modern definition is purely extensional.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ს. წერეთლის სახელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა.



ИРАКЛИЙ КАЛАНДИА, КОКА КУТУБИДЗЕ

ИНФОРМАЦИОННАЯ РЕВОЛЮЦИЯ И ПОСТИНДУСТРИАЛЬНОЕ ОБЩЕСТВО

Современный этап развития человечества, положение сегодняшнего цивилизованного мира исследователи совершенно справедливо называют информационной эрой, которая существенно отличается от индустриального общества. Ученые почти единогласно признают и тот факт, что новые блага, которые несет с собой информационная революция для каждой страны, цивилизации, мирового сообщества в целом, неоспоримы. Однако многие исследователи также считают, что это только одна сторона медали: постепенно проходит эйфория от первоначальных успехов и блестящих перспектив информационного переворота; начинают вырисовываться новые опасности и угрозы, которые он таит. Поэтому, нет и равнодушных к тем переменам, которые происходят в обществе под влиянием информационной революции. Одни их восхваляют и объявляют началом и главным содержанием новой эры в истории человечества, утверждением информационного постиндустриального общества. Другие относятся с опаской, отмечая, что эти перемены усложняют жизнь человека и уводят людей в виртуальный мир, далекий от действительности. Третьи признают как новые возможности и перспективы, которые открывают информационные технологии, так и опасности, которые нужно вовремя осознать и, по мере возможности, предупредить.

Накопилось множество вопросов, которые требуют ответа: в чем суть современной информационной революции, которая свершилась, и что нового она вносит в жизнь общества. Будет формирующееся постиндустриальное общество информационным или гуманистическим? Какие новые возможности и перспективы открывают информационные технологии во всем их многообразии и быстрой изменчивости? Какие опасности для человека и, особенно, для молодого поколения несет информационный переворот? И как гармонизировать потребности и способности человека с бурным, многослойным, стремительно нарастающим и меняющимся потоком информации?

Ученые утверждают, что процесс информационной революции, формирование постиндустриального общества радикально меняет наши возможности создавать, хранить, передавать, воспринимать разнообразную информацию, заполняет все поры жизни общества, окутывает человека на работе и дома, не оставляет укромных уголков, где можно было бы спокойно, не торопясь, осмыслить происходящее. По известному выражению Э. Тоффлера, наблюдается явление, которое можно назвать «футурошоком». Головокружительный темп информационно-технологического развития шокирует человека. «Он вполне может оказаться самой серьезной болезнью завтрашнего дня» [4, стр. 23].

Однако нужно подчеркнуть, что современная информационная революция далеко не первая в предистории и истории человечества. Вероятно, первый и наиболее значимый информационный переворот, отделивший прочеловека от остального животного мира, это возникновение речи, способов формулировать свою мысль в звуковых символах и сообщать ее другому члену своей общины. Возник могущественный канал кумуляции и передачи информации, обогащения знаний и опыта, предупреждения об опасностях. Это в корне изменило условия жизни и развития наших весьма отдаленных предков, стало фундаментом их прогресса в доисторические времена.

Вторым информационным переворотом можно считать изобретение письменности, что произошло после неолитической революции и в какой-то мере явилось ее результатом. Скопление масс людей в возникающих поселениях, общественное разделение труда и стремительно нарастающий поток новых знаний и навыков потребовали новых



способов закрепления и передачи из поколения в поколение накопленной информации, с чем уже не могла справиться быстрая устная речь. Изобретение знаковой информации и ее закрепление в камне, глиняных табличках, на папирусе, а затем и на бумаге многократно умножили возможности накапливать, передавать и воспринимать знания и опыт, информацию о важнейших событиях. Новой ступенью общественного разделения труда стало появление групп людей, профессионально занимающихся информационной деятельностью – писцы, чтецы, учителя и т.д.

Третья информационная революция – изобретение книгопечатания. Появилась возможность вместо изнурительного переписывания рукописей, доступных узкому кругу пользователей, тиражировать их в сотнях и тысячах экземпляров, удешевить книги и сделать их доступными широкому кругу пользователей, создать сеть хранилищ и библиотек. снабжать школьников и студентов учебниками, выпускать массовыми тиражами печатные издания. Это был огромный шаг в интеллектуальном прогрессе, образовании, усвоении и передаче научных и культурных достижений.

К четвертой информационной революции можно отнести изобретение и распространение радио и телевидения. Это позволило сократить расстояния, передавать, преодолевая границы, необходимую информацию в звуковом или образном виде, создавать растущее информационное поле, охватывающее весь земной шар. Человек стал гражданином мира, в реальном масштабе времени узнавая о событиях в любом уголке планеты.

Современная информационная революция – пятая по счету (и, как полагают многие исследователи, вероятно, далеко не последняя). Её ключевые знаки, символы – компьютер, мультимедиа, Интернет. Человек переложил на плечи машин утомительный умственный труд по сбору, хранению, переработке, передаче, приему информации по сложным расчетам, а затем и по обработке полученной информации, формированию моделей и их преобразованию, приближаясь к адекватному отображению многомерного мира, проектированию новых сооружений и изделий. Мультимедиа дает возможность соединить логическое и образное восприятие информации, в диалоговом режиме трансформировать ее, строить виртуальный мир и оперировать в нем. Интернет ликвидирует информационную разобщенность, позволяет любому пользователю находить интересующую его информацию и передавать свою, вступать в диалог с другим пользователем в любом уголке планеты, создать всемирное информационное пространство. Скорость, масштабность, многообразие, сочетание глобализации с индивидуализацией, с возможностью для каждого получить именно ту информацию, которая ему нужна, многократное повышение производительности и интенсивности труда производителей и потребителей информационных продуктов – вот отличительные черты современной, пятой по счету, информационной революции. Как считают исследователи, исторический масштаб позволяет дать ей объективную оценку: при всем ее значении эта революция не идет в сравнение с изобретением человеческой речи и письменности. Но она превосходит их по возможным своим последствиям – и положительным и отрицательным.

На современном этапе развития человечества можно с уверенностью сказать, что заканчивается время индустриального общества, предпосылки которого заложены пять веков назад, а реальный отсчет начался с промышленной революции последней трети XVIII – начала XIX вв. Споры идут вокруг того, что представляет собой идущее ему на смену общество, как «окрестить» рождающуюся на наших глазах и с нашим участием новую эпоху, как назвать её.

По мнению исследователей, основоположником теории постиндустриального общества является американский социолог Д. Белл, который в 1973 г. опубликовал книгу «Грядущее постиндустриальное общество». В ней автор пишет, что постиндустриальное общество не является проекцией или экстраполяцией современных тенденций западного общества; это новый принцип социально-технологической



организации и новый образ жизни, вытесняющий индустриальную систему, точно так же, как она сама вытеснила когда-то аграрную. В книге Д. Белл характеризует главные черты постиндустриального общества:

- центральная роль теоретического знания, которое становится основой технологических инноваций;
- создание новой интегральной технологии, позволяющей находить более эффективные подходы к экономическим, технологическим и даже социальным проблемам;
- рост класса носителей знания (технических специалистов и профессионалов), который становится самой многочисленной социальной группой;
- переход от производства товаров к производству услуг, и прежде всего услуг в гуманитарной области (здравоохранение, образование, социальное обслуживание), а также проведение исследований, работа с компьютерами и т.д.;
- изменения в характере труда – труд становится взаимодействием между людьми, из процесса труда «исключаются» природа и искусственно созданные материалы;
- роль женщин, которые получают надежную основу для экономической независимости;
- наука достигает своего зрелого состояния, связь науки и технологий составляет основную черту постиндустриального общества;
- ситуации как политические единицы; под ситуациями Д. Белл понимает вертикально расположенные социальные единицы, выделяя четыре функциональных ситуса (научный, технический, административный и культурный) и пять институциональных (экономические предприятия, государственные учреждения, университеты и научно-исследовательские центры, социальные комплексы, армия);
- меритократия: в постиндустриальном обществе, которое по своему характеру есть прежде всего общество технологическое, человек может занять престижное положение в соответствии со своим образованием и квалификацией;
- конец ограниченности благ, дефицита товаров и традиционных ресурсов – при порождении новых дефицитов – недостатка информации и времени;
- экономическая теория информации: постиндустриальное общество характеризуется не трудовой теорией стоимости, а теорией ценностей, основанной на знании [1, стр. 154-155.]

Следует особенно подчеркнуть, что важнейшим признаком постиндустриального общества Д. Белл считал вступление человечества в информационную эру. Он полагал, что по мере того, как мы приблизились к концу двадцатого столетия, стало все более очевидным, что мы вступаем в информационную эру. Это означает не просто развитие существовавших ранее способов коммуникации, а вызывает к жизни принципы социальной и технологической организации, новая информационная эра базируется не на механической технике, а на «интеллектуальной технологии», что позволяет нам говорить о новом принципе общественной организации и социальных перемен, – пишет Д. Белл. Это также ставит во главу угла теоретическое знание в качестве источника обновления и изменяет природу технического прогресса. Равным образом это делает значимой и идею глобализации, концепцию, в корне отличающуюся от современных представлений о международной экономике, и ставит перед каждым государством совершенно новые проблемы. Определяющие черты информационной эры – ведущая роль компьютеров и телекоммуникаций, микропроцессоров, фундаментальное значение теоретического знания.

В теории постиндустриального общества Д. Белла главный водораздел между индустриальным и постиндустриальным обществами лежит в технологической сфере, и даже теоретическое знание и информатизация, социальная структура приобретают новое значение прежде всего в связи с преобразованиями в области технологий. Радикальные перемены в самом человеке, его менталитете, социокультурном строе отходят на задний план. Но это и есть продолжение основных принципов индуст-



риального общества, хотя и на технологически-информационной стадии его развития. Кроме того, Д. Белл, по его собственному признанию, исходит из тенденций, которые наблюдаются в странах западного мира, оставляя в стороне тенденции, которые наблюдаются в странах, находящихся в доиндустриальном и раннеиндустриальном обществах, где проживает подавляющее большинство населения планеты, игнорируя растущую пропасть между богатыми и бедными странами и цивилизациями.

Совершенно иных подходов в характеристике будущего общества подерживались Питирим Сорокин и Аурелио Печчеи, выдвигавшие изменения в человеке, принцип гуманизма на передний план.

Н. Бердяев еще в 1918 г. считал, что конец ренессанса и присущего ему гуманизма, кризис рода человеческого произошел с вхождением машины в жизнь человеческих обществ. По его мнению, процесс машинизации и механизации человеческой жизни «убил ренессансное обращение к природе, оторвал человека от природы, по-новому поставил между человеком и природой машину, механизировав человеческую жизнь и замыкая человека в искусственную культуру» [2, стр. 118]. В последующие десятилетия, особенно в тоталитарных государствах, тенденция превращения человека в придаток огромной машины – индустриальной, экономической, военной, государственной – еще более отчетливо проявилась.

Как отмечает известный ученый Ю. Яковец, мы живем в переходный период, когда эпоха господства машины подходит к концу, приходит время нового гуманизма, раскрывающего творческие, духовные силы человека, высвобождающего его из машинного плена. Информационная революция не является главной отличительной чертой нового общества. Более того, она таит в себе опасность продления технократического господства в рамках всемирной машины, ухода человека в виртуальный мир от трудностей реального мира, полного жизненных сил и противоречий.

Концепция информационного общества может стать теоретической базой возрождения индустриального технократизма, одряхлевшего, переживающего последнюю фазу своего жизненного цикла, в новой оболочке, более мощной и сильнее угнетающей человека.

Как полагают многие исследователи, информационная революция, как и поворот в отношениях с природой и в других сферах человеческого общества – лишь составные элементы этого переворота, подкрепляющие его главную тенденцию, средства для достижения главной цели. «Поэтому рождающееся постиндустриальное общество – это прежде всего креативно-гуманистическое общество, хотя оно, с разных позиций может характеризоваться и как гуманистически-информационное, гуманистически-ноосферное и т.д. В этом суть, ядро современной глобальной информатизации» [3, стр.383].

Не требует специального доказательства то обстоятельство, что информационная революция приносит огромные позитивные плоды в обществе. Прежде всего и больше всего выигрывает от этого переворота экономика. Информационные технологии пронизывают все звенья экономики, трансформируя их и повышая эффективность труда. Можно привести десятки примеров плодотворного применения современных информационных технологий во всех сферах экономики, что поднимает ее на качественно новый уровень, является важнейшим фактором эффективности и глобализации.

Информационная революция оказывает весьма значительное влияние и на гуманитарную сферу. Ученые получают возможность строить виртуальные модели и манипулировать, перерабатывать огромные массивы первичной информации, мгновенно получать научную информацию без любого её хранилища в любой стране. Научные открытия и изобретения тут же становятся всеобщим достоянием. Образование на основе информационных технологий становится общедоступным, непрерывным, дистанционным, многократно увеличивается скорость и эффективность усвоения новых знаний и навыков подрастающим поколением. Облегчается воз-



возможность распространения новых этических норм. Формируется общепланетарное духовное пространство, мировой фонд, в котором представлены ценности каждого народа, этноса, социального слоя, каждой цивилизации и из которого любой сможет черпать по своим потребностям и индивидуальному вкусу. Информатизация облегчает и ускоряет процесс формирования четвертого поколения локальных цивилизаций, способствует диалогу входящих в них народов и этносов, перестройке глобального социокультурного пространства.

Современные информационные технологии вносят немалый вклад и в процессы демократизации общества, в функционирование политических слоев и государственных институтов. Политические и государственные деятели, партии и общественные движения находятся как бы под повседневым «информационным микроскопом»: каждый их поступок, каждое решение или событие тут же становятся всеобщим достоянием, что затрудняет проведение лицемерной политики и тайной дипломатии.

Информационные технологии становятся дополнительным каналом социальной стратификации и мобильности.

Также значительна роль информационной революции в разрывании процессов глобализации во всех сферах экономической, научно-технической экологической, социокультурной, в усилении интеграционных тенденций, в формировании и согласованном развитии единого мирового сообщества.

Итак, новые блага, положительные плоды, которые несет с собой информационная революция для каждой семьи, страны, цивилизации, мирового сообщества в целом, неоспоримы. Она является важным фактором и элементом становления постиндустриального общества, процессов глобализации. Но, как отмечают исследователи, это только одна сторона медали.

Дело в том, что постепенно проходит эйфория от первоначальных успехов и блестящих перспектив информационного переворота, начинают вырисовываться новые опасности и угрозы, которые он таит.

В области экономики возникают мощнейшие монополии и транснациональные корпорации, которые концентрируют у себя необъятные богатства и обширную власть. Формируется влиятельная прослойка информационной олигархии, которая стремится диктовать свои условия рынку, извлекая огромные монопольные сверхприбыли (информационную квазиренту). Это становится еще одним каналом экономической поляризации стран и цивилизаций.

Сверхконцентрация капитала в информационной сфере, как подчеркивают специалисты, таит в себе угрозу кризиса, поэтому необходимы проитивовесы и ограничения против информационного монополизма.

В гуманитарной сфере опасности информационной революции менее очевидны, но более угрожающи в долгосрочном плане, поскольку они противоречат гуманизации общества. Особенно опасно для детей и подростков. Многие из них становятся придатком к компьютеру и Интернету, часами просиживают за компьютерными играми или в поиске любимых сюжетов по Интернету, не читая книги и мало общаясь с друзьями. Формируется целое поколение (точнее, значительная его часть), которое освобождаясь от положения винтика индустриальной производственной машины, становится придатком новой ее разновидности – информационной машины, компьютера, виртуального мира. И это – реальная тенденция, особенно в странах с переходной экономикой, где потеряны прежние идеалы и стал слаб ее государственный и общественный контроль за тенденциями коммерциализации информации. Это усиливает тенденции кризиса индустриального общества и культуры.

Оценивая эти тенденции, исследователи подчеркивают, что развитие вычислительной техники и информационных технологий оказывает революционизирующее влияние на общество, стремительно меняя условия нашей жизни. Оно оказывает огромное влияние на духовный мир людей и способно перестраивать основы нравственности.

В политической сфере современные средства телекоммуникаций становятся в умелых руках действенным и гибким инструментом манипулирования общественным мнением, подрыва политической стабильности и стимулирования социального взрыва, формирования позитивного имиджа претендентов на роль диктаторов, особенно если электронные средства информации попадают в руки монополий или авантюристов, располагающих необходимыми средствами.

Следует особенно подчеркнуть, что в процессах глобализации появилась такая опасная тенденция, как информационный неокOLONиализм. Речь идет не только о том, что монопольные позиции в информационной индустрии и на информационном рынке захватила горстка транснациональных корпораций нескольких ведущих стран, навязывая свои товары и услуги другим странам и извлекая миллиарды долларов сверхприбылей. С помощью информационных каналов народам развивающихся и постсоциалистических стран навязываются не только товары и услуги, но и ценности западного общества, заполняются экраны телевизоров и каналы Интернета информационными потоками, разрушающими традиционные ценности иных локальных цивилизаций. Локальные межцивилизационные конфликты и столкновения сопровождаются информационными войнами, формирующими «образ врага» и оправдывающими применение насилия на геополитической арене.

Следует отметить также крайнюю неравномерность распределения информационных ресурсов между странами и цивилизациями.

Таковы некоторые негативные, опасные тенденции и угрозы, которые порождаются современной информационной революцией. В таких условиях весьма актуальной становится проблема разумного регулирования этих тенденций.

Разумеется, человечество не может для их предотвращения поставить искусственные преграды на пути дальнейшего развития информационно-технологических процессов. Это бессмысленное занятие, ибо развитие общества нельзя остановить. Речь может идти лишь о гуманизации информационных потоков, поддержке позитивных и нейтрализации негативных их сторон. Для этого необходимо объединить усилия ученых всех сфер с целью выработки теоретических положений и практических предложений – рекомендаций, реализация которых на межгосударственных уровнях, в мировом масштабе позволит гуманизировать процесс освоения достижений информационной революции, усилить ее позитивные тенденции и нейтрализовать или ослабить возможные опасности, сделать эти достижения важнейшим фактором гуманизации и повышения эффективности функционирования всех сторон жизни общества, формирования интегрального социокультурного строя в глобальных масштабах.

Нужно считать верной точку зрения, согласно которой, для гуманизации информационных потоков и их использования в целях сохранения и развития всемирного культурного наследия необходимо решить и проблему многоязычности этих потоков. «Сейчас через Интернет, телеканалы широкое распространение в мире получает английский язык в его американской версии (далеко не язык Шекспира и Байрона), а другие языки, представляющие многообразие культур и цивилизаций, постепенно вытесняются из информационной сферы. Эта одна из опасностей современной информационной революции. Наряду с развитием многоязычного Интернета, доступного широким слоям населения разных цивилизаций, потребуется решить проблему высококачественного автоматизированного перевода, что сделает диалог культур и цивилизаций более массовым и яркими» [3, стр. 391].

На нынешнем этапе развития человечества следует особое внимание обратить на то обстоятельство, что прогресс ценен и характеризуется не только завоеваниями науки и техники, но и выработкой норм и оценок поведения, отражающих потребности социальной системы и ее возможности усовершенствовать отношения личности и общества, развивать культуру, а культура, как известно, является процессом реализации духовных ценностей, который выражает не только уровень «господства» человека над

природой, т.е. показывает чего достигло человечество в направлении развития науки и техники, а вместе с тем, характеризует степень гуманизации человеческих отношений в обществе. Исходя из такого понимания прогресса и сущности культуры, ясно, что ядром всех изменений и преобразований «точкой отсчета» и целью всякого развития является человек, личность; личность, которая свою жизнедеятельность осуществляет в соответствии с общечеловеческими ценностями.

შ ო ტ მ რ ა ტ უ რ ა

1. ბელი დ. (Белл Д). Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования. Москва, 1999.
2. ბერდიაევი ბ. (Бердяев Н. А), Смысл истории, Москва.
3. იაკოვეცი ი. (Яковец Ю. В), Глобализация и взаимодействие цивилизаций, Москва, 2003.
4. ტოფლერი ე. (Тоффлер Э), Шок будущего, Москва, 2002.

ირაკლი კალანდია, კოკა კუტუბიძე

ინფორმაციული რევოლუცია და პოსტინდუსტრიული საზოგადოება

რ ე ზ ი უ მ ე

სტატიაში განალიზებულია თანამედროვე ინფორმაციული რევოლუციის ზოგერთი თავისებურება და ნაჩვენებია, რომ ამჟამინდელი ცივილიზებული კაცობრიობა შედის ინფორმაციულ ერაში, რომელიც არსებითად განსხვავდება ინდუსტრიული საზოგადოებისაგან; მკვლევართა ერთსულოვანი აღიარებით, თანამედროვე ინფორმაციული რევოლუციის გავლენით, ყალიბდება ინფორმაციული, პოსტინდუსტრიული საზოგადოება, რომლის ფუნქციონირება სულ უფრო მეტად დამოკიდებული ხდება ინფორმაციისა და ცოდნის განვითარებაზე, და ამიტომაც, განუხრელად იზრდება იმ დარგების როლი, რომლებიც ცოდნის, ინფორმაციის წარმოებასთან და გამოყენებასთან არიან დაკავშირებულნი. ამჟამად ინფორმაცია და ცოდნა, როგორც სტრატეგიული რესურსი, საზოგადოებრივი პროგრესის უმნიშვნელოვანეს ფაქტორს წარმოადგენს.

სტატიაში საზგასმულია, რომ ინფორმაციული რევოლუციის პირობებში, ინფორმაციული ტექნოლოგიების სწრაფი განვითარება და გავრცელება მნიშვნელოვნად განაპირობებს სახელმწიფოთა ეკონომიკურ პოტენციალს და არსებით გავლენას ახდენს მათ ძლიერებასა და ადგილზე შრომის მსოფლიო დანაწილებაში.

ყურადღება მახვილდება ინფორმაციული რევოლუციის თანმხლებ იმ უარყოფით ტენდენციებზეც, რომელთა გათვალისწინება აუცილებელია თანამედროვე საზოგადოების ოპტიმალური ფუნქციონირებისათვის.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ს. წერეთლის სახელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა.

თბილისი უნივერსიტეტი

ივანე ჯავახიშვილი: ქართული შუასაუკუნეობრივი სამართლის ზოგადი საფუძვლები

ივ. ჯავახიშვილის კვლევის მიზანი არის, გვიჩვენოს როგორი შემოქმედებით მუშაობა გასწია ქართველმა ერმა თავისი ისტორიული ცხოვრების მანძილზე სამართლის სფეროში. მას უნდა გამოავლინოს ის „გაცხოველებული მუშაობა და შეუსყვეტელი ბრძოლა, რომელიც მიმდინარეობდა სახელმწიფოებრივი წყობილებისა და სოციალური ცხოვრების განვითარებისათვის და „სამართლიანობის მოსაპოვებლად“ [ნ, გვ. 17]. ხალხის სამართლებრივი აზროვნება და სამართალშემოქმედება მაშინ იწყებს აღმოცენებას და განვითარებას, როდესაც მის ცნობიერებაში წარმოიშობა სამართლიანობის იდეა. სამართალი, ფართო გაგებით, არის გზა და საშუალებათა მთელი სისტემა, რომლის მიზანია სამართლიანობის განხორციელება. „სამართლიანობის მოპოვებაზე“ რომ მსჯელობს, ივ. ჯავახიშვილს მხედველობაში აქვს სწორედ ამ სისტემის შექმნა და განხორციელება, რაც კერძოდ სამართლებრივ კულტურას ნიშნავს. მას სამართალი შეჰყავს კულტურის უფრო ფართო სფეროში, რომელსაც „სოციალურ კულტურას“ უწოდებს. ივ. ჯავახიშვილის განმარტებით, ქართულად „სამართალი“ ეწოდება იმას, რაც თითოეულ ერს კაცთა საზოგადო ყოფა ცხოვრებისა და მოქმედება-დამოკიდებულებათა უზუნაეს და ჭეშმარიტ განმსაზღვრელ მცნებად მიაჩნია. [ნ, გვ. 28]. სამართალი, მისი აზრით, ერის საზოგადოებრივი ცხოვრების შემქმნელი ჩვეულება და წესია, ან მთავრობისა და საკანონმდებლო ორგანოს („ქრემის“) შექმნილია.

ივ. ჯავახიშვილი, პირველ ყოვლისა, ცდილობს მოგვცეს ძველ ქართულ სამართლებრივ აზროვნებაში ჩამოყალიბებული ტერმინებისა და ცნებების ანალიზი, ე.ი. ნონახოს აუცილებელი და საკარისი ლოგიკური პირობები, რომლებიც განსაზღვრავს მათ ზუსტ მნიშვნელობას. იგი ფიქრობს, რომ „უძველეს ხანში“ სამართალი და ერის ზნე-ჩვეულება ერთი და იგივე იყო, შემდეგ სამართალი ზნე-ჩვეულებას დაშორდა და კანონმდებლად იქცა. ჩვეულება, მისი აზრით, ადამიანის ან მთელი ჯგუფის ისეთ ქცევას ეწოდება, რომელსაც იგი არაცნობიერად („უნებლიედ“) ასრულებს. ჩვეულება ცქცვის გარკვეულობას და ერთგვარობას ნიშნავს. რაც შეეხება სამართალს იგი ადამიანთა ბჭობისა (სჯის) და შრომის ნაყოფი იყო, ამიტომ მას „გაჩენილ“ სამართალს, „სჯულს“ (განსჯის შედეგად დადგენილ), „დადებულ“ სამართალს უწოდებენ. იგი იძლევა აგრეთვე ისეთი ცნებების ზუსტ ინტერპრეტაციას, როგორც: წესი, კანონი, განება, განჩინება, განჩინება, განჩინება, „კანონთა დასხმა“, ძველისდება და სხვა. ტერმინთა ეს მრავალფეროვანი სპექტრი გვიჩვენებს მაშინდელი ქართული სამართლებრივი აზროვნების სიღრმეს და ქართული ენის სიმდიდრეს და მოქნილობას. ივ. ჯავახიშვილი ემყარება შეხედულებას, რომ ყოველი ერის სამართალი და კანონმდებლობა სამართლებრივი ცნობიერების ნაყოფია და განსაზღვრული სოციალური სისტემის და ცხოვრების წესის მონესრივებას წარმოადგენს. ამიტომ სამართლის ისტორიის მკვლევარმა უნდა გვიჩვენოს აგრეთვე ის ზოგადი საფუძველი, რომელსაც, კერძოდ, სისხლის სამართალი ემყარება. მეცნიერმა ეს უნდა გააკეთოს მაშინაც კი, როცა ხელთ არ აქვს ეს ზოგადი წყარო. ამის საშუალება, მისი აზრით, იძლევა სამართლის ინსტიტუტებისა და სამართლის ტერმინოლოგიის ანალიზი და მათი ინტერპრეტაცია თანამედროვე მეცნიერების ენაზე. სამართლის თეორიული საფუძვლის კვლევა, ტერმინოლოგიურ ანალიზთან ერთად, უფრო ნათელი ხდება, თუ ერს სამართლის შესახებ მოძღვრების ძველიც მოეპოვება [ნ, გვ. 188]. იგი გვიჩვენებს, რომ შუა საუკუნეების საქართველოში არსებობდა ტექსტები, რომლებშიც ეს „ზოგადი მოძღვრება აღბეჭდილი“. მას მხედველობაში აქვს მაშინდელ ქართულ ელიტარულ საზოგადოებაში გაბატონებული ფილოსოფიური შეხედულება სამყაროს („მსოფლიოს“) და ადამიანის ბუნებისა და მისი თვისებების შესახებ, რომლის გათვალისწინებით შესაძლებელია სამყაროს ზოგადფილოსოფიური სურათიდან სამართლის არსის გამოყვანა. თანამედროვე სამართალმცოდნეობაში სისტემატურ მსჯელობებს სამართლის ბუნებისა და სამართლის ღირებულებების შესახებ სამართლის ფილოსოფიას ან სამართლის ონტოლოგიას უწოდებენ.

ბუნებრივია, რომ ივ. ჯავახიშვილს ნათლად გამოხატული თეორიული ინტერესი ჰქონდა ადამიანის პრობლემაში. იგი ფიქრობს, რომ სამართლის წარმოშობის



და ბუნების გაგება შეუძლებელია, თუ ადამიანი არ გავიზრდეთ როგორც სუბიექტი, რომლის ერთ-ერთი მოდიფიკაცია არის სამართალსუბიექტურობა. იგი არის გონებისა და ნებით დაჯგუფებული არსება. ისტორიკოსს საქმე აქვს ინდივიდუალურ ცხოვრებასთან, რომელიც ვლინდება მოქმედებებით, ქცევებით, მიზნებით, ზრახვებით, ნებით საერთოდ, აგრეთვე გრძნობებით და ადამიანის მრავალფეროვანი მოღვაწეობის ობიექტივაციებით – მათ შორის, სამართლით. მისი აზრით, ადამიანის არსებითი განსაზღვრულობა, „ნიჭი“, (უნარი), არის გონება და გონიერება. იგი ეთანხმება აზრს, რომ ადამიანის მთელ მოქმედებას და ცხოვრებას განაგებს გონება. გონების მრავალი ინტერპრეტაციიდან ამ შემთხვევაში შეიძლება ადეკვატური იყოს გონების ის ცნება, რომელიც პეგელის ფილოსოფიაშია მოცემული. გონება არის ცნობიერებისა და თვითცნობიერების, საგნის ცოდნისა და თავისთავის ცოდნის ერთიანობა. თვითცნობიერება თავისთვის რეალურია მარტოოდენ მაშინ, როცა იგი სცნობს თავის გამოსახულებას სხვაში. იგი, როგორც წმინდა გონითი საყოველთაოა, თავის თავს მიაკუთვნებს ოჯახს, კოლექტივს, სამშობლოს და სხვა. ამდენად, მან იცის თავისი თავი როგორც არსებითი თვისობრიობა, მე [მკვ.90]. თვითცნობიერება, მისი აზრით, არის ყოველი სათნოების, სიყვარულის, პატიოსნების, მეგობრობის, ყოველგვარი თავდადებულობის, ყოველგვარი დიდების საფუძველი. სამყაროსა და თავის თავის ადეკვატური ხედვა არის სწორედ გონება, ხოლო გონიერება – გონების შესაბამისი ქმედება. როცა ფილოსოფოსი ადამიანზე მსჯელობს, მას მუდგველობაში აქვს ადამიანის იდეა, როგორც სრულყოფილება და არა ემპირიული ადამიანი, რომელიც შეიძლება მიუახლოვდეს ამ იდეას, როგორც უმაღლეს კრიტერიუმს და რომლითაც შეიძლება გაიზომოს ადამიანის სულიერი და ინტელექტუალური განვითარება.

შუა საუკუნეების საქართველოში ადამიანი გაგებული იყო როგორც ნების სუბიექტი. „ადამიანის ცოდვათა სიმრავლე, ცოდვიანობა, საერთოდ, ადამიანის გულისთქმასა და ნებისყოფაზე იყო დამოკიდებული“ [ნ.გვ.382]. ადამიანის მცდარი მოქმედება, ე.ი. გადახრა რელიგიურ-საეკლესიო ნორმებისაგან ცოდვად ითვლებოდა, თუ იგი შეგნებული მოფიქრების, განზრახვის შედეგი იყო. ადამიანის ცხოვრების იდეალად ითვლებოდა მდგომარეობა, როცა იგი „უბრალო“, უცოდველი, ე.ი. უდანაშაულო იყო არა მარტოდენ საქმით, არამედ გონებითაც და სიკეთესაც; „სიკეთეთაც“ იმის გამო, რომ მაშინდელი გავებით, „სიკეთეი მხოლოდ იმას“ თარგმანებს, რაიცა იყო გონებასა შინა [ნ.გვ.370]. ადამიანის შეგნებული მოქმედება არის ნებითი აქტი, რომელსაც ფსიქოლოგიურ საფუძველად უდევს „სურვილი“ და „წადიერება“, ნდომა. სურვილი და ნდომა შემდეგ განზრახვად იქცევა, როცა ისინი ინტენსიურად გამოისახებიან, ე.ი. მათი განხორციელება ანუ „სრულყოფა“ დაუძლეველ შინაგან მოთხოვნილებად იქცევა. ამ დროს „გულის ხმას“ – ზრახვასა და ნდომას, როგორც ივ. ჯავახიშვილი ამბობს, თან ახლდა „ნებითი გულისაი“. „გულისნება“ ნიშნავს მოზონებასა და გადაწყვეტილებას, რომელსაც შედეგად ადამიანის მოქმედება უნდა მოჰყოლოდა. ამგვარი მოქმედება იყო „ნებისითი“, ე.ი. სრულდებოდა ადამიანის ნების თანხმად. „ნებისითი“ მოქმედება გულისხმობს შეგნებას, ე.ი. მიზნის გააზრებულ, რაციონალურ დასახვას, საშუალებათა არჩევას და შედეგის გათვალისწინებას. მოქმედება ისეთი აქტია, რომელიც საკუთრივ ამ მომენტებს მოიცავს ერთიანობაში. რაკი ადამიანს შეუძლია გააცნობიეროს სურვილები და „წადიერება“, აქტიოს ისინი მიზნებად და მათი განხორციელების საშუალებებიც აირჩიოს, უნდა ვიფიქროთ, რომ ქართულ აზროვნებაში ადამიანი გაგებული უნდა ყოფილიყო, როგორც თავისუფალი არსება, რომელსაც შეუძლია სამოაყენის მიზნები და მოახდინოს არჩევანი სიკეთესა და ბოროტებას შორის საკუთარი ნების შესაბამისად. რაკი ადამიანის მოქმედებას ნება განსაზღვრავს, მისი კეთილად წარმართვა (ე.ი. სიკეთეზე ორიენტირება) არის ადამიანის უცოდველად ყოფნის საფუძველი და შესაძლებლობა. მაგრამ აბსოლუტური უცოდველობა ამქვეყნად მიუწვდომელ იდეალად ითვლებოდა და „ყოველი ჩვეულებრივი ადამიანი“ თავის თავს ცოდვილად განიციდდა. თუ ადამიანი თავისი მოქმედებით ვინმეს ზიანს მიაყენებდა, ან რელიგიურ მცნებას გადაუხვებდა, იგი სარწმუნოებისა და სამართლის წინაშე თავს პასუხისმგებლად მიიჩნევდა. ცოდვილობისა და პასუხისმგებლობის ვრძნობა, ე.ი. განცდა იმისა, რომ ადამიანმა „თავისი საქციელისთვის“ (ცოდვისთვის) „მისაგებელი“ უნდა მიიღოს, ადამიანის თავისუფლების აღიარებას ნიშნავდა.

კანონმდებლობის მიზანი, ივ. ჯავახიშვილის აზრით, ადამიანთა ურთიერთობის მონესრავებაა, ანუ მოქმედების იმ საზღვრის დადგენა, რომლის დარღვევა („გადასვლა“ – ძველი ქართული ტერმინოლოგიით), სახელმწიფოს, სარწმუნოების ან ინდი-



ვიდის უფლებებისა და ინტერესების შელახვას წარმოადგენს. ძველ ქართულ იურიდიულ აზროვნებაში კანონით ორიენტირებულ მოქმედებას და ქცევას „კანონიერებას“, ხოლო წესით დადგენილ ადამიანის ცხოვრების ფორმას „წესიერებას“ ან „კეთილწესიერებას“ უწოდებდნენ. ადამიანის გონიერება იმაშიც გამოიხატება, რომ იგი აცნობიერებს კანონებისა და წესების სავალდებულოობას, ე.ი. მათი შესრულების (სწრულყოფის) აუცილებლობას. გონიერების ერთ-ერთ სფეროდ მიაზარებოდა სამართლებრივი ცნობიერება, რომელშიც, მაშინდელი გაგებით, ორი მნიშვნელოვანი მომენტი იგულისხმებოდა: 1) „კანონთა მეცნიერება“, ანუ კანონების ცოდნა; 2) ამ კანონების „შეადგომა“, „შტკიცედ პყრობაი“, ან მიდევნება („მომდევრობა“) და დაცვა, ე.ი. მოიცავდა როგორც ცოდნის, ისე წების ელემენტებს: „შეადგომა“, „მიმდევრობა“ – ტერმინებია, რომლებიც გამოხატავენ გადანყვეტილებას საქმით შესაწრლოს კანონების მოთხოვნები, ანუ ის, რაც მან იცის თეორიულად კანონთა შინაარსის შესახებ.

ივ. ჯავახიშვილი სავანებოდ ეხება ქართული მართლმსაჯულების დიდ წარმატებას XI-XII საუკუნეებში. ამ წარმატებას თან ახლდა საერთო განვითარება კულტურის ყველა სფეროში. ამ ვითარებას, მისი აზრით, არ შეიძლება თავისი კვალი არ დაეშინა „სასჯელთა სისტემასა და დამსჯელ საშუალებათა თვისებაზე“ [6, გვ. 338]. რაკ იგი სამართლებრივი ფაქტების შეფასებას იძლევა, უნდა ვიფიქროთ, რომ მას გააზრებული შქონდა საამისო კრიტიერიუმი, რომელიც მხოლოდ სამართლებრივ-ფილოსოფიური მედიტაციის შედეგად უნდა იყოს. იგი განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს ღმობიერების პრობლემას, რომელიც მაშინდელ საქართველოში მეცნიერთა აქტუალური განსჯის საგანი ყოფილა. ივ. ჯავახიშვილი იმონშებს გიორგი მთაწარეულს, რომელიც, როგორც საეკლესიო მოღვაწე, ცდილობს მართლმსაჯულების ღმობიერება ღმერთის დამონშებით და რელიგიური მოტივებით გაამართლოს. განვითარების რაც უფრო დაბალ დონეზე დგას ერი, ივ. ჯავახიშვილის აზრით, მით უფრო მკაცრი და უღმობულია სასჯელთა სისტემა, კულტურის პროგრესთან ერთად კი, „შეშზარევი და დამასახირებელი მესისნლეობა“ (სიკვდილით დასჯა) უნდათან ქრება და რჩება მხოლოდ იშვიათი და განსაკუთრებული შემთხვევებისთვის. თამარ მეფის მიერ სიკვდილით დასჯის და დამასახირებელი სასჯელის აკრძალვა არ იყო ერთი ადამიანის ინდივიდუალური წყალობა და გადანყვეტილება, როგორც მისი ბუნებრივი მიდრეკილების ნაყოფი. ივ. ჯავახიშვილი გვიჩვენებს, რომ ეს ტენდენცია მაშინდელი ქართული სამართლებრივი აზროვნებისთვის „ფრიალად დამასახათებელი ყოფილა“, ე.ი. სამართლებრივ პრინციპებად და ნორმად ქცეულა. ეს კი იმის უეჭველი მარევენებელია, რომ მაშინდელი ქართული პოლიტიკური და ინტელექტუალური ელიტა შინაგანად შზად იყო ასეთი გადანყვეტილების მნიშვნელობის გასაგებად და მისაღებად. სასჯელთა სისტემის თვისებრივი ცვლილება უბრალო გადმოღება ან მიბაძვა კი არ იყო, არამედ სამართლებრივი ცნობიერების სპონტანური განვითარების, შინაგანი ევოლუციის შედეგს წარმოადგენდა. უნდა ვიფიქროთ, რომ ამ დროისათვის ქართველთა მსოფლმხედველობამ განიცადა არსებითი გარდაქმნა, მსგავსი იმისა, რაც რენესანსულ აზროვნებაში მოხდა – მობრუნება ადამიანისაკენ: ადამიანი გაგებული იქნა, როგორც თვითმიზანი და პირველი ღირებულება. ადამიანის სიცოცხლის მოსპობა, ან მისი დასახირება, „მისი კაცური ღირსების“ (ივ. ჯავახიშვილი) შელახვა ნიშნავს ადამიანის თვითღირებულების პრინციპის, მისი ბუნების წინააღმდეგ წასვლას, ე.ი. უსამართლობას.

სამართლებრივი ცნობიერება და რეალური სამართალი დროითა და სივრცითაა განსაზღვრული: არ არსებობს სამართალი, რომელიც ყოველთვის და ყველგან მნიშვნელობდეს. სამართლებრივი ნორმები და თავად სამართალი, როგორც მთლიანი სტრუქტურა, ისტორიულ-სოციალური და სულიერ-გონითი მდგომარეობითაა განპირობებული. სამართალი არ იქნება აბსოლუტურად თავისუფალი და ავტონომიური ნების მქონე. წინააღმდეგ შემთხვევაში აღმოჩნდება, რომ განუსაზღვრელი ნებით შექმნილი ნორმების სისტემა იმდენად შორს იქნება ცხოვრების პრობლემებისგან, რომ ფსიქოლოგიური აზრით, ნორმის განხორციელება იქნება არა თავისუფალი აღიარების, არამედ შექანიური ძალადობის რეჟულტატი [3, გვ. 25]. სოციალური სამყარო მოიცავს ღირებულებებისა და საზრისების ერთიანობას, რომელიც განსაზღვრავს ცხოვრების ეთოსს. ეს უკანასკნელი განაპირობებს სამართლის ნორმების ნებაყოფლობით მიღებას. სამართალი არის ისტორიისა და კულტურის განვითარების პროდუქტი და იგი არ იქნება კანონმდებლის სურვილით, რომელიც არ ემყარება საგანთა ვითარებას, ან მას არ გამოხატავს. ამ აზრს იზიარებს ივ. ჯავახიშვილი, როცა წერს: თამარ მეფის გადანყვეტილება სიკვდილით დასჯის და სხვა დამამცირ-



ებელი სასჯელის აკრძალვის შესახებ განსაზღვრული იყო არა მისი კერძო ნებით, არამედ ახალი ისტორიული პირობებით და არსებითი ცვლილებებით ეპოქის მსოფლმედველობაში.

სამართლისა და სამართლებრივი ნორმების აღმოცენება კაუხალურად განპირობებულია, როგორც ყოველგვარი მოვლენა ამ სამყაროში. მაგრამ გენეზისის პრობლემათან ერთად ერთად არსებობს აგრეთვე სამართლის ღირებულების პრობლემა. იდეები, იდეალები და ნორმები ემპირიული რეალობიდან აღმოცენდებიან და ასევე ემპირიული მიზნით მიიღიან ადამიანები იდეებამდე. ერთია თვალი მივადევნოთ ამა თუ იმ ნორმის წარმოშობის პირობებს და პროცესს, მეორეა, შეფასდეს ეს ნორმა და მთლიანად სამართლის სისტემა ღირებულების მიხედვით. ამ შემთხვევაში, ვმსჯელობთ არა ამ ნორმის გენეზისზე, არამედ იმაზე, სამართლიანია თუ უსამართლო ესა თუ ის ნორმა, ან სამართალი. მაგრამ შეფასებებს რომ ვახდენთ, არის თუ არა რაიმე აუცილებლობა ჩვენს მსჯელობაში: რითი შეიძლება შევასეთოთ ნორმის ან სამართლის ღირებულება, რა არის სამართლის კრიტერიუმი? სამართლის ფილოსოფიაში ასეთ კრიტერიუმად მიღებულია სამართლის იდეა, რომელიც ღირებულებას ანიჭებს სამართალს, როგორც ნორმათა სისტემას და სოციალურ ინსტიტუტს. «სამართალი შეიძლება ვაგებულები იქნეს იმ კატეგორიების ჩარჩოებში, რომლებიც მიეკუთვნება ღირებულებას. სამართალი – ეს კულტურის ელემენტია, ე.ი. არის ფაქტი, რომელიც ღირებულებას მიეკუთვნება. სამართლის ცნება არ შეიძლება განისაზღვროს სხვაგვარად თუ არა „მოცემულობა“, რომლის საზრისი არის სამართლის იდეის რეალიზება» [4, გვ. 16]. რაც შეეხება სამართლის იდეას, იგი „იმავედროულად არის პრინციპი და სამართლებრივი სინამდვილის ღირებულების კრიტერიუმი და წარმოადგენს აზროვნების შემფასებელი ნების ელემენტს (იქვე). სამართლისადმი მიდგომის ერთერთი ნების შემფასებელი მიდგომა, ე.ი. მისი განხილვა როგორც კულტურის ღირებულებისა. ამგვარი მიდგომა დამახასიათებელია სამართლის ფილოსოფიისათვის. სამართლის იდეა – ეს ღირებულებაა, სამართალი კი – ღირებულებისადმი მიკუთვნებული სინამდვილე, ანუ კულტურის მოვლენა, კულტურის ღირებულება. ეს აქცეს სამართლის ფილოსოფიაში სამართლის ფენომენის კულტურის ფილოსოფიად [4, გვ. 38]. სამართლის ფილოსოფია არის მეცნიერება სამართლის ღირებულების შესახებ.

ღირებულების თვალსაზრისი ისევე აუცილებელი და მნიშვნელოვანია, როგორც კაუხალური მიდგომა. რაიმე სამართლებრივი ნორმა არ შეიძლება შევიმეცნოთ, თუ არ გაიჩვენა რა არის ღირებული, რა არის ქვემარტივი, რა არის ჯერარსული. ის, რომ ღირებულება არ გამოიყვანება რეალობიდან, ახასიათებს ლოკურ და არაკაუხალურ კავშირს ყოფიერებასა და ღირებულებას შორის. აქ საუბარია არა იმაზე, რომ შეფასებები განპირობებული არაა სინამდვილით, არამედ იმაზე, რომ შეფასება ლოკურად არ გამოიყვანება თავად რეალობიდან. «ჯერარსის პრინციპები შეიძლება გამოყვანილი იქნეს მხოლოდ ჯერარსის სხვა პრინციპებიდან, რადგან მათი დასაბუთება რეალური ყოფიერების ფაქტებიდან მიღებული ინდუქციური ცოდნის მეშვეობით შეუძლებელია. რაც შეეხება ჯერარსის უმაღლეს პრინციპებს, ისინი შეიძლება მხოლოდ რწმენის ობიექტებად მივიღოთ [4, გვ. 20-21]. სამართლის ღირებულების წყარო არის არა ის, რომ იგი არსებობს, არამედ სამართლის იდეა: სამართლის საზრისი სამართლის იდეის განხორციელებაა. როდესაც ივ. ჯავახიშვილი საქართველოში სიკვდილით დასჯის გაუქმებაზე მსჯელობს, იგი ამ მოვლენას ორივე თვალსაზრისით უდგება: ისტორიულ-გენეტიკური და ღირებულებითი თვალსაზრისით. პირველ შემთხვევაში იგი ადგენს კაუხალურ კავშირს, მეორე შემთხვევაში – ღირებულებას. მას ვაცნობიერებული აქვს ამ აქტის მართლზომიერება და სამართლებრივი ღირებულება, რომელიც ვლინდება სამართლიანობის განხორციელებაში, ანუ როგორც თავად აღნიშნავს «სამართლიანობის მოპოებაში», ე.ი. სამართლის ნორმის მისადაგებაში სამართლის იდეასთან. მართალია, სამართალი იხილება დროისა და ადგილის მიხედვით, მაგრამ მას, როგორც ფიქრობენ, უცვლელი საფუძველი აქვს. სამართლის ზოგიერთი ფილოსოფოსი უშვებს აზრს, რომ სამართლიანობა არის ფუძემდებელი, წარმოქმნილი იდეა, ხოლო სამართალი – ამ უდღესი ღირებულების „ნაწარმოები“, ქმნილება. სამართალი მხოლოდ მაშინ შეასრულებს თავის კულტურულ მისიას, თუ იგი მიუახლოვდება სამართლის იდეას, ე.ი. თუ იგი მის მოთხოვნებს განახორციელებს.

მაგრამ, სამართლიანობა აქ უნდა გავიგოთ არა წმინდა იურიდიული აზრით, როგორც პოზიტიურად დადგენილი სამართლის, კანონის შესაბამისი საქმიანობა, არამედ ზოგადი სამართლიანობის, ჯერარსის პრინციპი. კანტი, მაგალითად, ამგ-

ფარად გაგებულ სამართლიანობას მორალის სფეროს მიაკუთვნებდა, ამავე დროს თვლიდა, ამგვარად გაგებული სამართლიანობის ცოდნა აპრიორული ბუნებისაა. არსებობს კონცეფციები, რომლებიც ეყრდნობიან სამართლიანი გონების ცნებას და მისში მოიაზრებენ ძირითადი, უნივერსალური პრინციპების ცოდნას, რომელთა მეშვეობით შეიძლება ვიმსჯელოთ ადამიანის მოქმედების ან სოციალური ინსტიტუტების ფუნქციონირების ობიექტური ღირებულების შესახებ. ამ ცნებას იყენებს ბუნებით სამართლის მრავალი კონცეფცია.

* * *

„სამართლის ზოგადი თეორია“, რომელზედაც ივ. ჯავახიშვილი მსჯელობს, ძველ ქართულ აზროვნებაში წარმოდგენილი იყო სამართლის ფილოსოფიის, ე.წ. „ბუნებითი სჯულის“ სახით. შუა საუკუნეებში გაბატონებული ბუნებითი სამართლის დოქტრინა ემყარებოდა მოსესა და სახარების კანონს. ძველ ქართულ სამართალში მიღებული თვალსაზრისი – „ბუნებითი სჯული“ – მის თეოლოგიურ ინტერპრეტაციას ემყარებოდა. ამ ეპოქისათვის დამახასიათებელი იყო რელიგიურ-ფილოსოფიური მეთოდის დომინირება. ფილოსოფოსები, რელიგიურ დოგმატებს რომ ემყარებოდნენ, ცდილობდნენ მოეხდინათ მათი რაციონალიზება და დაესაბუთებინათ სამართლის მიმართ მათი გამოყენების შესაძლებლობა, მაგრამ ეს არ გაშორიდა იმას, რომ ამ გაგების სათავეები ანტიკურ აზროვნებაში იყოს, სადაც იგი თავდაპირველად ჩამოყალიბდა როგორც სამართლის ფილოსოფია. ახალ დროში სამუელ ჰუმფრედორფმა და შუგო ვროციუსმა ბუნებითი სამართლის დოქტრინა თეოლოგიისაგან გაათავისუფლეს და მისცეს წმინდა სამართლებრივ-ფილოსოფიური შინაარსი.

ბუნებითი სამართლის კონცეფცია ეყრდნობა დაპირისპირებას რეალურ სამართალსა და იდეალურ ბუნებითს წყობას შორის. ბუნებითი წყობა ორგვარად არის მოაზრებული: ლოგიკურად და ისტორიულად. პირველ შემთხვევაში იგი გაგებულია როგორც იდეალური პრინციპი, გონების იდეა, მეორე შემთხვევაში – როგორც ბუნებრივი მდგომარეობა, რომელიც დროში წინ უსწრებს სამოქალაქო წესრიგს, როგორც ადამიანთა შეთანხმებით შექმნილ თანაცხოვრებას. ძველი ბერძენი, როცა ადამიანთა სამყაროს, ნორმატიული სისტემის, ენისა და სხვათა წარმოშობას ეხებოდნენ, იყენებდნენ ცნებებს: „ბუნება“ და „დადგენილება“. „ბუნებითი მოწყობილება“ ისინი თვლიდნენ საგნებს, რომელთა არსი მარადიული და უტოვლელია და ადამიანთა გადაწყვეტილების შედეგი არ არის. „დადგენილება“ კი ნიშნავს ადამიანთა შეთანხმებას, დაკანონებას, ამ აზრით პირობითობას და ცვალებადობას. ბუნებითი სამართალი არ არის დადგენილი ადამიანთა მიერ, არამედ გამოდინარეობს ადამიანთა არსიდან. „ბუნებრივი ის, რაც მასუბობს არსის მოთხოვნებს და მიდრეკილებებს... ადამიანის ბუნება – ეს მისი მონოდებაა. ბუნების კანონი არ არის ის, რისკენაც ადამიანი მიდრეკილია თავისი ბუნებით და რაც ჩანერილია ადამიანის გონებაში“. თომა აკვინელი არჩევს ზოგად და პირველად პრინციპებს. ეს კანონები არის ურყევი, საყოველთაო და თანაბრად ცნობილი ყველასათვის. ბუნების კანონის პრინციპები დაუსაბუთებელია და თავისთავად ცხადია. ამათგან განსხვავდება განსაკუთრებული ანუ მეორადი პრინციპები, რომლებიც ექვემდებარებიან სხვადასხვა გარემოებებთან დაკავშირებულ ცვლილებებს და ყველასათვის ერთნაირად ცნობილი არ არიან. „პირველადი პრინციპები იმთავითვე არსებობს ადამიანის გულში, მაგრამ ცალკეულ მოქმედებაში ისინი შეიძლება დამახიწვებელი იქნეს ცნების შეგველენით“ [2, გვ. 52-53]. ბუნებით სამართლიანი და კანონით სამართლიანი შეიძლება ერთმანეთს ეწინააღმდეგებოდეს. გორგიას აზრით, კანონი ტირანია ადამიანისთვის, თუ იგი ადამიანთა ბუნებას ეწინააღმდეგება. სოკრატე პირველია, რომელმაც დაძლია წინააღმდეგობა სამართლიანობასა და პოზიტიურ სამართალს შორის: მან ბუნებითი სამართლიანობა ზნობრივ საწყისად მოიაზრა ადამიანის მიერ დადგენილი კანონებისთვის.

„ბუნებითი სჯულის“ ინტერპრეტაციის დროს ივ. ჯავახიშვილი ხაზს უსვამს მისი გაგების თეოლოგიურ ხასიათს: ღმერთმა ადამიანს დაუწესა ცხოვრების კანონი, რომელიც ადამიანის ბუნებასაც თანდაყოლილი ჰქონდა, ე.ი. განსაზღვრული იყო მისი არსებით, „ბუნებით“. „ბუნებით“ ძველი ქართული ენის მიხედვით ნიშნავს „დასაბამით“, იმთავითვე. მისი მნიშვნელობები შეიძლება გამოიხატოს სიტყვებით: „დასაბამით“, „პირველწყაიყო“, „დასაწყისი“, „თავი“, „პირველი“ [1, გვ. 38, 121]. დასაბამი-სობა აქ ნიშნავს არა დროის მომენტს, დაწყებას, გენეტიკურ ან კაუზალურ მიმართებას, არამედ თანაარსობას: ადამიანის არსში, ანუ ბუნებაში იმთავითვე მოაზრებულია ბუნებითი სამართლის პრინციპები. ბუნების სამართალს საფუძვლად უდევს



წარმოდგენა მონესრებიგებული სოციალური ცხოვრების შესახებ, რომელიც შეიძლება გამოყვანილი იქნეს მსოფლიო წესრიგის სტრუქტურებიდან და ადამიანის ბუნებრიდან. ამ ონტილოგიურ დასაბუთებას დაემატა სოციალურ-იმპანენტური არგუმენტი, რომელიც სენეკას ეთიკურ მოძღვრებაშია წარმოდგენილი. აქ სოციალური მოაზრებულება, როგორც მსოფლიო მთელის ნაწილი, რომელშიც მხოლოდ ეთიკურ-სამართლებრივი ურთიერთობანი უზრუნველყოფენ ადამიანთა ინდივიდუალურ არსებობას. ბუნებითი სამართალი როგორც გონების პრინციპი გაგებული იქნა როგორც უნივერსალური, უცვლელი და საყოველთაო სავალდებულო კანონი, რომელიც არის არა მხოლოდ ცალკეული ადამიანური საქციელის, სახელმწიფოს, არამედ აგრეთვე სამართლებრივი ნორმების კანონიერებისა და უკანონობის, სამართლიანობისა და უსამართლობის კრიტერიუმი. იგი იმდენად ურყევია, რომ მას ვერ შეცვლის ღმერთიც კი, როგორც უფრო გროციუსი ამბობს, ღმერთი არ შეიძლება ნავიდეს საგანთა არსის წინააღმდეგ.

„ბუნებით სჯულთან“ ერთად, აღნიშნავს ივ. ჯავახიშვილი, არსებობს აგრეთვე ადამიანის მიერ დადგენილი, პოზიტიური კანონები. იგი ეხება როგორც ადამიანის ცხოვრების სულიერ (საეკლესიო კანონები), ისე „ზორციულ“, „საერო-სამოქალაქო“ მხარეს. „ხელმწიფენი უფალჰყვა ღმერთმა ქვეყნისა განგებასა“ [6, გვ. 125], ე. ი. მიანიჭა მათ უფლებამოსილება, დაადგინონ სახელმწიფოს მმართველობის წესი და შექმნან სამართალი. მაგრამ იმისათვის, რომ ეს სამართალი არ იყოს კანონსამოფარებული თვითნებობა, ე. ი. ობიექტური, სამართლიანი იყოს, უნდა არსებობდეს საზომი, რომელიც ამას დაკვიდასტურებს. მხოლოდ იმ დადგენილებას ექნება სამართლიანი კანონის ძალა, რომელიც სამართლიანია თავის თავად, სამართლიანობა კი განისაზღვრება გონების პრინციპებით, ბუნების კანონთან შესაბამისობით. ჩვენი დროის ერთ-ერთი დიდი სამართლის ფილოსოფოსი წერს: „არსებობს აგრეთვე სამართლებრივი პრინციპები უფრო ავტორიტეტული, ვიდრე ნებისმიერი იურიდიული განაწესი. ამ შემთხვევაში კანონი, რომელიც ამ პრინციპს ეწინააღმდეგება, არ მოქმედებს. ამგვარ პრინციპებს ბუნებით სამართალს უწოდებენ. თითოეული მათგანი ცალკეულ ეჭვს იწვევდა. მაგრამ საუკუნეების მანძილზე გამოიკვნა მათი მტკიცე შინაარსი და საერთო თანხმობით ისინი დაფიქსირებული იქნა ე. წ. ადამიანის ძირითადი და სამოქალაქო უფლების დეკლარაციაში. ასე რომ, მათი უმრავლესობა უკვე ეჭვს აღარ იწვევს“ [4, გვ. 226] არსებობენ პრინციპები და კრიტერიუმები (ჰუმანურობა, თავისუფლება, თანასწორობა, სამართლიანობა), რომლებსა მიუღებლობა ართმევს ნორმის კანონიერების ძალას. ეს პრინციპები ვრცელდება როგორც სასჯელზე, ისე სასჯელთა ზომაზე და სასჯელთა სისტემაზეც. ივ. ჯავახიშვილს, როდესაც იგი ქართული სამართლის წარმატებაზე მსჯელობს, მხედველობაში სწორედ სასჯელთა სისტემის სრულყოფა აქვს. აქ, მისი აზრით, ყველაზე მეტად ჩანს სწრაფვა „სამართლიანობის მოსაპოვებლად“. სამართლიანობა უნდა ედოს საფუძვლად აგრეთვე სასჯელს: მისი მიზანი უნდა იყოს არა შურისძიება, არამედ დამნაშავეის გამოსწორება და „კეთილ გზაზე დაყენება“. სიკვდილით დასჯის, მოპაკვდინებელი და დამასახიზრებელი სასჯელის გაუქმებას რომ ეხება, იგი იყენებს „სიცოცხლის“ და „ღირსების“ ცნებებს – ადამიანის ყოფიერების არსებით განსაზღვრულობებს, როგორც სასჯელის მიგების საზღვრებს, რომლის გადალახვა ყოველგვარ პირობებში, ე. ი. როგორც არ უნდა იყოს დანაშაულის შინაარსი, სიცოცხლისა და ღირსების უგულვბელყოფას და თვითშენახვის პრინციპის წინააღმდეგ წასვლას ნიშნავს. ეს პრინციპი ახალი დროის სამართლის ფილოსოფიაში ჩამოყალიბდა როგორც ბუნებითი სამართლის ერთ-ერთი ინტერპრეტაცია, რომელიც ორ ძირითად დებულებას ემყარება: 1) ადამიანს, როგორც ბუნებრივ სხეულს, აქვს წმინდა ფიზიკური თვითშენახვის უფლება; 2) ამისათვის მას გააჩნია მხოლოდ თვითცნობიერების პირობებში შესაძლებელი საღი გონება, რომელიც მოითხოვს ღირსებას და სახელის შენარჩუნებას. ადამიანის სიცოცხლე და ღირსება – აბსოლუტური ღირებულებებია, რომლებიც არ შეიძლება შეწიროს მიზანშეწონილების პრინციპს, როგორც ეს, მაგალითად, მეფე გიორგი III დროს მოხდა: მას ქვეყანაში წესრიგისა და სამართლებრივი სტაბილურობის დასამყარებლად მიზანშეწონილად უცვანია, როგორც ივ. ჯავახიშვილი ხშირად აღნიშნავს, ზემოთ ჩამოთვლილი სასჯელები ძალაში დაეტოვებინა და უფრო გაემკაცრებინა და ამ გზით წესრიგიც დაუწყარებია.

მართალია, წესრიგი და სამართლებრივი სტაბილურობა მნიშვნელოვანი სამართლებრივი ღირებულებებია, მაგრამ ისინი არ შეიძლება ისეთ ღირებულებებზე მაღლა დაეყენოთ, როგორცაა ადამიანის სიცოცხლე და ღირსება. „სამართლებრივი სტაბილურობა არ არის ერთადერთი და განმსაზღვრელი ღირებულება, რომელიც სა-



მართალმა უნდა განახორციელოს. სამართლებრივ სტაბილურობასთან ერთად გამოდის ორი სხვა ღირებულება: მიზანშეწონილება და სამართლიანობა. ამ ღირებულებების იერარქიაში სამართლის მიზანშეწონილება უნდა დაეყენოს უკანასკნელ ადგილზე, როცა საქმე საერთო კეთილდღეობას ეხება. სამართალი არ არის მხოლოდ ის, რაც „სასარგებლოა ხალხისთვის“ [4, გვ. 233]. დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანი“-ს მთავარი მოტივი სწორედ ესაა, მისი წუხილი და ცოდვილობის განცდა აღმოცენდა იმ შეგნებიდან, რომ იგი ხშირად მიზანშეწონილების პრინციპს ეყარებოდა, როცა საქმე ადამიანის სიცოცხლესა და ღირსებას ეხებოდა, და არა სამართლიანობის იდეას, რომელიც არ უშვებს ადამიანის სიცოცხლისა და ღირსების ხელყოფას ნებისმიერი მიზნის დამონშებით, ე.ი. არ ცნობს მართლზომიერად ისეთ სამართალს, რომელიც ადამიანის სიცოცხლის მოსპობას და ღირსების შელახვას გამოიყენებს როგორც საშუალებას მიზნის მისაღწევად. ჩვენი აზრით, ივ. ჯავახიშვილმა სიცოცხლისა და ღირსების ცნებების გამოყენებით მოგვცა ფილოსოფიური ინტერპრეტაცია იმ სამართლებრივი სიტუაციისა, რომელიც XII-XIII სს. საქართველოში ჩამოყალიბდა. ეს არის სწორედ სამართლებრივ-ფილოსოფიური მსჯელობები, თუ გამოვალთ სამართლის ფილოსოფიის იმ გაგებინად, რომლის მიხედვით იგი არის ეთიკის პრინციპების გავრცელება სამართალზე, ე.ი. რაციონალური კონსტრუქციები სამართლიანობის არსის, ბუნებითი სამართლის, ადამიანის უფლებებისა და მოვალეობის შესახებ. ამ ინტერპრეტაციით ივ. ჯავახიშვილს უნდოდა ეჩვენებინა, რომ ქართული პოზიტიური სამართალი თამარ მეფის დროს ცდილობდა მიახლოებოდა სამართლიანობის იდეალს, რამდენადაც ეს შესაძლებელია ემპირიულ სინამდვილეში.

ლი თ შ ი ა ზ შ რ ა

1. აბულაძე ი., ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, თბილისი, 1973.
2. ბენეტონი ფ. (Бенетон Ф.), Введение в политехническую науку. «Весь мир», М. 2002.
3. ნანეიშვილი გ. (Нанеишвили Г. А.), Действительность права и опыт обоснования нормативных фактов, Тбилиси, 1987.
4. რადბრუხი გ. (Радбрух Г.), Философия права. Москва, 2004.
5. ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორია, ტ. I, თბილისი, 1996.
6. ჯავახიშვილი ივ., ტ. VI, თბილისი, 1982.
7. ჯავახიშვილი ივ., ტ. VII, თბილისი, 1984.
8. პეგელი, (Гегель), Работы разных лет, т. 2, Москва, 1971.

IRMA SHIOSHVILI

IVANE JAVAKHISHVILI: PHILOSOPHICAL ANALYSIS OF THE GEORGIAN MEDIEVAL LAW

S u m m a r y

It is shown in the article that I. Javakhishvili tries to give us law terms and concepts formed in medieval Georgian jurisprudence as well as the analysis of law theories, i.e. he tries to find necessary and enough logical conditions which define their exact and unilateral meanings. Such logical operations are comprehended as one of the tasks of the philosophy of law. While analysing the idea of justice he uses the concepts: "life" and "man's dignity"; he doesn't acknowledge the law which accepts as valid that capital punishment and humiliation of honour are the essential means to achieve its purpose. Using these concepts Ivane Javakhishvili represented philosophical interpretation of justice situation which was formed in Georgia in XII-XIII centuries. The author shows that according to Javakhishvili the philosophy of law is spreading of ethical principles on justice, i.e. rational constructions of the essence and the meaning of law.



მანანა ზაპოშიძე

სოციალური ცვლილებები გლობალიზაციის პროცესში

ის, რაც ჩვენს გარშემო ხდება, რისი თვალნათლივ მომხსრენიც ჩვენ ვართ, უნდა იყოს ყოველსა, დროულ-სივრცულ ცვლილებებთანა დაკავშირებული. წლები საათებმა შეცვალა, საუკუნეები წლებმა. იცვლება გარემო, იცვლება პოლიტიკა, ეკონომიკა, შეხედულებები, თვალსაზრისები, მიდგომები, ნორმები და ა.შ. ცვლილებებმა ასახვა პოვა ყველგან და ყველადღერში, საზოგადოებრივი ცხოვრების ყველა სფეროში. ყოველივე ეს, რაც ჩვენს გარშემო ხდება, პირდაპირ კავშირშია პროცესთან, რასაც გლობალიზაციის პროცესი ჰქვია.

გლობალიზაცია ფრიად მრავალმხრივი, რთული და წინააღმდეგობრივი ფენომენია. ნებისმიერ ქვეყანასა და საზოგადოებაში მცხოვრები ადამიანები დღეს უკვე აღარ მოიხარებიან მრავალმხრივი გლობალური კავშირ-ურთიერთობების, ურთიერთ-დამოკიდებულების და ურთიერთზეგავლენის გარშემო. გლობალიზაცია თვალნათლივ გვიჩვენებს, რომ ურთხელ და სამუდამოდ დაიმსხვრა მსოფლიოს ხალხთა მეტ-ნაკლებად იზოლირებული, კარჩაკეტილი ცხოვრების წესი. ამიერიდან საფუძველი ეყრება ტერიტორიულად უკიდურესად დაშორებული ხალხებისა და საზოგადოებების ურთიერთკავშირს. გლობალიზაციის თემაზე დისკუსია პრობლემურია იმის გამო, რომ დღემდე არ ასებობს ერთი, საყოველთაოდ მისაღები მეცნიერული თეორია. ერთი რამ ცხადია, რომ გლობალიზაცია პროფესორ ბ. ლუტიძის აზრით, უნდა განვიხილოთ, როგორც „შუქქცევადი პროცესი. მსოფლიო ხალხები და ქვეყნები ისევე ვერ დაუბრუნდებიან წინაგლობალურ მდგომარეობებს, როგორც აწმყო წარსულს. ისინი მოძრაობენ მხოლოდ ერთადერთ გლობალურ ურთიერთდამოკიდებულებათა და ურთიერთზეგავლენების გაღრმავება-განმტკიცებულ და არა საერთო-საკაცობრიო მაგისტრალებიდან გადახვევისა და თვითიზოლაციის გზით“ [7, გვ. 73]. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ გლობალიზაციის პროცესმა ასახვა საზოგადოებრივი ცხოვრების ყველა სფეროში პოვა.

განსაკუთრებული ინტერესის საგანია გლობალიზაციის სოციალური ასპექტები. საზოგადოების განვითარებას თან სდევს ცვლილებები სოციალურ ურთიერთობებში. ადამიანის კეთილდღეობაზე, მისი ცხოვრების იდეალურად მოწყობაზე ყველა ეპოქის მოაზროვნენი ოცნებობდნენ. მომხმარებლური, სიუხვის თუ საყოველთაო კეთილდღეობის საზოგადოებანი - ყველანი ერთ მიზანს ისახავდნენ, პირველ რიგში ადამიანთა მატერიალურ უზრუნველყოფას, რაც მათ სოციალურ პრესტიჟს შეუქმნიდა. ჩვენი ეპოქის სხვადასხვა სფეროს მოაზროვნეები: ანთროპოლოგები, სოციოლოგები, ეკონომისტები, პოლიტიკოლოგები, ფილოსოფოსები, ფსიქოლოგები, ტექნიკური ინტელიგენციის წარმომადგენლები ერთნაირი ინტერესით ეკიდებიან საკითხს - თუ ვინ ვართ და რა საზოგადოებაში ვცხოვრობთ? აღსანიშნავია ის, რომ თანამედროვეობამ დაკარგა ურყევი რწმენა თავისი სიმყარისადმი და თუ როგორია საზოგადოების განვითარების მომავალი შემდგომ წლებში, აკადემიურ თეორიათაგან ამ საკითხზე ნათელ პასუხს არც ერთი არ იძლევა. ათეულ ათასობით წლები დასჭირდა იმას, რომ ველური, უმწყო, გონებრივ სიბნელეში მყოფი ადამიანი ბუნებისა და საკუთარი თავის მუფედ გადაქცეულიყო, მიეღწია მაღალი მატერიალური და სულიერი ღირებულებების შემოქმედ, თანამედროვე ცივილიზებულ საზოგადოებამდე, რომლის წინამეტე გადაშლილია წინსვლისა და სრულყოფის კოლოსალური პერსპექტივები.

საზოგადოება მუდმივ ცვლებადობას განიცდის ისევე, როგორც მთელი სამყარო, რომლის ნაწილსაც იგი შეადგენს. იცვლება საზოგადოების ეკონომიკა, მისი მატერიალურ-ტექნიკური ბაზა, შრომის იარაღები და მოწყობილობანი, რომელთა გამოყენებით ადამიანები თავიანთ კეთილდღეობას უყრანი საფუძველს. იცვლება ბუნებაზე ზემოქმედების ხერხები და წესები, ჩვევები, გამოცდილება. სხვადასხვა ეპოქაში სხვადასხვაგვარია საკუთრების, განაწილების, გაცვლის, მოხმარების ურთიერთობანი და სხვა. დროთა ცვლებადობის კვალობაზე განსხვავებულ შინაარსს იძენს ადამიანთა და მათი გავრთიანებების იდეები, ინტერესები, განწყობილებები, თეორიები, ღირებულებანი. აუცილებელ ცვლილებათა ორიბტაშია მოქცეული სა-



ზოგადობის პოლიტიკური სისტემა და ორგანიზაცია, სახელმწიფოებრივი მართვის ფორმები და ტიპები, მართვის ინსტიტუტები.

იცვლება ადამიანთა ცხოვრების წესი, მათი ქცევის ზნეობრივი და სამართლებრივი ნორმები, ტრადიციები და ადათ-წესები, კულტურა. დროთა მსვლელობას გარკვეული სიახლეები შეაქვს თვით დოგმატური გამძლეობის უნარიანობით გამოჩენულ რელიგიურ მოძღვრებებსა და პრინციპებში. იცვლება თვით საზოგადოების სტრუქტურა, ადამიანთა ერთობები, დიდი და მცირე სოციალური ჯგუფები, მათი ურთიერთობანი. რამდენადაც თანამედროვე მსოფლიო ინტელექტუალური მთლიანობა იმეორდება, ამდენად მისი ცხოვრების სხვადასხვა სტრუქტურებში ნამოჭრილი და მოქმედი პრობლემები ორგანულად და საყოველთაოდ უკავშირდება ერთმანეთს. მათი გამწვავების ან შენელების ტენდენციები უშუალოდ აისახება თითოეული მათგანის მდგომარეობაზე. კაცობრიობის წინაშე ნამოჭრილი საერთო პრობლემები (მშვიდობის დაცვა, თერმობირთვული ომის დაიდან აცილება, ეკოლოგიური, ენერგეტიკული, სასურსათო, ნარკომანია და ნარკობიზნესი, განათლების პრობლემის საყოველთაობა, დემოგრაფიული პრობლემა, ადამიანთა დასაქმება, პირივეების უფლებების დაცვა, საერთაშორისო ტერორიზმი, ეთნიკური დაპირისპირება, რელიგიური შეუწყნარებლობის ტენდენცია და ა.შ.) მათი ურთიერთკავშირისა და ურთიერთზეგავლენის ასპექტით საფუძვლიან გააზრებას და რეალიზაციას საჭიროებს. ცალკეული ნაწილების გაუმჯობესებით და სრულყოფით იცვლება მსოფლიოს მთლიანი სოციალური ორგანიზმის მარგიქმედება. ერთი სიტყვით, უცვლელიობის მდგომარეობა შეუთავსებელია საზოგადოებისათვის მისი ცხოვრების წესისმიერ მონაკვეთზე.

სოციალური ცვლილებები შედარებით ნელა და შეუმჩნეველად მიმდინარეობდა კაცობრიობის განვითარების ადრინდელ საფეხურზე. მაშინ, როდესაც მომდევნო ეპოქებში, განსაკუთრებით კი ბოლო საუკუნეებში, სოციალურმა გარდაქმნებმა მკვეთრად გამოხატული დაქარავეული ძვრების სახე მიიღო, რაც შესაგარძნობი ხდება ხოლმე ადამიანთა თუნდც ერთი თაობის სიცოცხლეში. კერძო საზოგადოებრივი მეცნიერებანი და განსაკუთრებით სოციოლოგია მიზნად ისახავს გაარკვიოს სოციალურ ცვლილებათა ბუნება, პასუხი გასცეს კითხვებს, თუ რატომ და როგორ ხდება ცვლებადობა საზოგადოებაში. სოციალური ცვლილებები უშუალოდ ადამიანთა ცხოვრებაში ვლინდება, ფართო მნიშვნელობით კი სოციალური ცვლილებებით აღნიშნება საზოგადოებისათვის დამახასიათებელი ვითარებების ცვლა გარკვეულ დროსა და სივრცეში. ე. გიდენსის თვალსაზრისით, სოციალურ ცვლილებებს განმარტავენ, როგორც საზოგადოების „ძირითადი ინტერესების მოდიფიკაციის ხარისხს განსაზღვრული დროის განმავლობაში“ [4, გვ. 59].

სოციალური ცვლილებების ცნება აღნიშნავს „განსხვავებას სოციალური ორგანიზაციის ან სტრუქტურის მოცემულ და ადრინდელ მდგომარეობებს შორის გარკვეული ასპექტით“ [3, გვ. 246]. იგულისხმება ცვლილებები, რომლებსაც დროის გარკვეულ მონაკვეთში ექვემდებარება ადამიანთა ისტორიული ერთობები, დიდი და მცირე საზოგადოებრივი ჯგუფები, მათი ურთიერთობის მარეგულირებელი ინსტიტუტები, სოციალური სისტემები და ორგანიზაციები, თვით პირივეებთა ქცევები და სხვა. სოციალურ ცვლილებებს არა აქვს ცალსახა დეტერმინაციული ხასიათი. ადამიანთა მრავალფეროვანი მიზნობრივი და ნებისეული მოქმედება დიდად ავართოვს სოციალურ ხდომილებათა მიზეზებს და პირობების პალიტრას. სოციალური ცვლილებების თავისებურებაა აგრეთვე ის, რომ ისინი ხორციელდება საზოგადოებრივ ცხოვრებაზე ადამიანთა აქტიური ზემოქმედების საშუალებით. ბუნების საგნები და მოვლენები ცვლებადობის პროცესში, როგორც ჰეგელი აღნიშნავდა, მუდმივად ერთი და იგივე ხასიათს და თვისებებს ავლენენ. ადამიანს კი, როგორც საკუთარი ცხოვრების შემოქმედს, ხელთ უწყობს მისი შეცვლის პუტელი. ადამიანში, ჰეგლის სიტყვებით რომ ვთქვათ, უცვლელია მხოლოდ ცვლებადობის უნარი [9, გვ. 345].

სოციალურ ცვლილებათა გამომწვევი მიზეზების გარკვევას არასოდეს არ ჰქონია წმინდა თეორიულ-შემეცნებითი ინტერესი. ამ მიზეზების დადგენა სასიცოცხლო პრაქტიკულ საჭიროებებთან იყო დაკავშირებული. მათი ცოდნა ადამიანებს, მათ ჯგუფებს, სოციალური ინსტიტუტებსა და ორგანიზაციებს საშუალებას აძლევს მართონ საკუთარი ცხოვრება, დაიკმაყოფილონ მრავალფეროვანი სოციალური მოთხოვნილებანი. საზოგადოება სოციალურის რომელიმე ერთი მომენტით არ წარმოადგინება, ის სოციალური ყოფიერების ყველა მხარეს მოიცავს. ე. გიდენსი სამართლიანად აღნიშნავს, რომ „ამა თუ იმ თეორიას შეუძლია აგვიხსნას, თუ რა ფაქტორი იყო დომინანტური სოციალურ ცვლილებათა ცალკეულ ეპიზოდებში, მაგრამ სოციალურ



ცვლილებათა არც ერთ „ერთფაქტორიან“ თეორიას არ შესწევს ყველა სოციალური ცვლილების ახსნის უნარი“ [4, გვ. 397]. თანამედროვე საზოგადოება ღირებულებათა გლობალური ცვლილებებით ხასიათდება. ცვლილებათა წარმმართველი შეიძლება ერთი ან რამდენიმე ფაქტორი იყოს, მაგრამ ცვლილებები მოიცავს საზოგადოების ყველა მხარეს, ცხოვრების მთელ წესს, – დანაყებული ადამიანის სოციალური კავშირების ცვლილებებით, დამთავრებული მისი სულიერ-კულტურული ორიენტაციებით; მომავალი, გლობალური საზოგადოების ცვლილებათა ჯაჭვში განმსაზღვრელია მეცნიერებისა და ტექნოლოგიის რეჟიმი. დ. ბელის მტკიცებით, თუ ინდუსტრიული საზოგადოების ძირითადი რესურსი კაპიტალი იყო „პოსტინდუსტრიული საზოგადოების რესურსებია ინფორმაცია და თეორიული ცოდნა, იმდენად, რომ ეს ორი კომპონენტი თანამედროვე ისტორიის მობრუნების პუნქტებია“ [2, გვ. CXLIII].

„გლობალური საინფორმაციო ინფრასტრუქტურა მოიცავს მთელ დედამიწას, როგორც აბლაბუდა, – წერს იგნასიო რამონე, – იყენებს ციფრული მეთოდის მიღწევებს და ხელს უწყობს ყველა საკომუნიკაციო მეთოდის მიღწევათა ერთიან ქსელში გაერთიანებას. პირველ რიგში, სამი ტექნოლოგიური სფეროს გადახლართვას – კომპიუტერული, სატელევიზიო და სატელეკომუნიკაციო, რომლებსაც აერთიანებს მულტიმედია და ინტერნეტი“ [1, გვ. 64]. ერთი სიტყვით, ცვლილებათა დინამიკამ დღეს ადამიანებს მისცა შესაძლებლობა, რომ თავად შეძლონ მსოფლიოს მნებისმიერი კუთხიდან მიიღონ ის ინფორმაცია, რომელთა მოპოვებაც მათ სურთ. ტელევიზიის საუკუნეში „რკინის ფარდა“ და სახმედრო კონტრდაზვერვა წარსულს ჩაბარდა.

გლობალიზაცია, ბეკის აზრით, თავს იჩენს არა სადღაც გარეთ, არამედ ადამიანთა პირად ცხოვრებაშიც, იქნება ეს ოჯახი, წარმოება, მეგობართა წრე, სკოლა, კინო, მაღაზიის დახლი, ვაზში და ა. შ. საბოლოოდ მივდივართ დასკვნამდე, რომ ყველანი ვცხოვრობთ გლობალურ-გლოკალურად. „მესამე და პირველი მსოფლიო, ოზონის ხვრელი და ძროხის ცოფი, საპენსიო რეფორმა, ყველაფერი ეს დაუსრულებლად იჭრება პირად ცხოვრებაში. გლობალიზაცია ჩასაფრებელია და იმუქრება არა როგორც რაღაც უდიდესი მთლიანობა, სადღაც ჩვენს მიღმა, არამედ აქ ბუდობს და ხმაურობს, პირადი ცხოვრების ყველაზე მნიშვნელოვან ადგილებში“ [1, გვ. 68]. როგორც ვხედავთ, გლობალურ საზოგადოებაში პირადი ცხოვრება უკვე აღარ არის მიჯაჭვული რომელიმე გარკვეულ ადგილზე და უკვე აღარ წარმოადგენს ერთ ადგილზე გაყინულ ცხოვრებას. ჩვენ რომ ჩანვდეთ ადამიანთა პირადი ცხოვრების გლობალიზაციის სოციალურ კონფიგურაციაში, უნდა გავითვალისწინოთ იმ სხვადასხვა ადგილების წინააღმდეგობები და თავისებურებანი, სადაც და რომელთა შორისაც ეს ცხოვრება მიმდინარეობს. ამგვარად, გლობალიზაციის დროს საქმე გვაქვს არა მხოლოდ ტექნიკურ და ეკონომიკურ მხარეებთან, არამედ ადამიანთა საზოგადოება ვაცილებით უფრო სერიოზული პრობლემის წინაშე დგას, პრობლემისა თუ როგორ ვაშენებთ ჩვენს ცხოვრებას. მარც პოტერის კითხვისა არ იყოს, თუკი მე სახლდან ვაუსვლელად ვავარებ მთელ რიგ პრობლემებს, კუთხულვობ, ვყიდულობ, თვალს ვადევნებ დედამიწაზე მიმდინარე პოლიტიკურ თუ კულტურულ მოვლენებს და ა. შ. ბუნებრივია დგება კითხვა მაშინ სად ვიმყოფები ასეთ შემთხვევაში და ვინ ვარ მე? ეს კითხვები საზოგადოებაში მიმდინარე ცვლილებათა დინამიკამ დააყენა და პასუხების მოძიება ამ კითხვაზე, ჩემის აზრით, ცოტა არ იყოს საძნელო საქმეა.

გლობალურ საზოგადოებაში ადამიანთა დაბალი სოციალური სტატუსის მიზეზი შრომის, როგორც საზოგადოების განვითარების წამყვანი ფაქტორის მნიშვნელობის დაცემაა. ადამიანთა მატერიალურ-სოციალური ინტეგრაცია დაქირავებული შრომის სახით, რა თქმა უნდა ძველებურად ინარჩუნებს თავის მნიშვნელობას, მაგრამ იგი უკვე ერთადერთ ფორმას აღარ წარმოადგენს. ის, რომ შრომა იზრდება და იაფდება, კაპიტალი მცირდება და ძვირდება, საფუძველს ქმნის იმისათვის, რომ მსოფლიო მიექანება ლარიბებისა და მდიდრების მწვავე გათიშვისაკენ. მსოფლიოში მიმდინარე გრანდიოზულ სოციალურ ცვლილებებს უპ. ყოვლისა ეკონომიკური საფუძველი გააჩნია. დღეს ქვეყნების დიდმა ნაწილმა გახსნა საზღვრები ვაჭრობის, ფინანსების, ინვესტიციებისა და ინფორმაციისათვის. არა მხოლოდ განვითარებული, არამედ განვითარებადი ქვეყნებიც ახორციელებენ თავიანთი ეროვნული მეურნეობების რეფორმირებას ზოგადი, საერთაშორისო პრინციპების შესაბამისად. სოციალური პრობლემები, როგორც ზემოთ გავაკეთეთ მინიშნება, მწვავედება მსოფლიო ეკონომიკაში ეროვნული ეკონომიკების ინტეგრაციის შედეგად, რაც სოციალური ჯგუფების გაღატაკების მხარედი პროცესის შეჩერებისათვის დონისძიების კატარების ითხოვს. უნდა აღინიშნოს, რომ საერთაშორისო ინიციატივები, რომლებიც ინტეგრაციულ



პროცესებთან არის დაკავშირებული, სოციალურ ასპექტებს თითქმის არ ითვალისწინებს. ნეოლიბერალიზმის კონცეფციის თანახმად, ღარიბი ქვეყნები იძულებულნი არიან იბრძოლონ ინვესტიციებისათვის და შესთავაზონ ინვესტორებს სულ უფრო ხელსაყრელი პირობები. ბოლო წლებში, უთანაბრობა ქვეყნებს შორის, ისევე როგორც ქვეყნებს შიგნით, არათუ გაქრა ან შემცირდა, არამედ კიდევ უფრო გაძლიერდა. უფრო მეტიც, სიღატაკის ახალი ფორმები განვითარებულ სამრეწველო ქვეყნებში ინვეს სოციალური იზოლაციის შემამოფოთებელი ტენდენციების წარმოშობას. მაგალითისათვის: დიდ ბრიტანეთში მოსახლეობის 1% – „ზედა ფენა“ ფლობს ეროვნული სიმდიდრის 21%-ს, მოსახლეობის 80% კი ამ სიმდიდრის მხოლოდ მესამედის მფლობელია. მეტ-ნაკლებად ანალოგიურია ვითარება აშშ-ში, დასავლეთის სხვა ქვეყნებში [4, გვ. 305].

ერთი სიტყვით, როგორც ვხედავთ დღევანდელ გლობალურ მსოფლიოში მდიდრებისა და ღარიბების შემოსავლებს შორის სოციალური და პოლიტიკური დრამატუზმით სავსე უდიდესი ხრამია. ცნობილი ეკონომისტები და პოლიტიკოსები უკვე ფიქრობენ, გაუძლებს კი ასეთ სიღარიბეს და სოციალურ უთანასწორობას დემოკრატია?

პროფ. ზ. დავითაშვილის აზრით, გლობალიზაციის გავლენა მოსახლეობის ძირითადი მასის ყოველდღიურ ცხოვრებაზე უდავოა, რაც არაერთგვაროვან რეაქციას იწვევს. ამის მიხედვით მოსახლეობაში გამოიყოფა ჯგუფები, რომლებიც სოზიტიურად აფასებენ ამ პროცესს. . . და არის ნაწილი მოსახლეობისა, რომლებიც უარყოფითად აფასებენ გლობალიზაციის შედეგებს და ამკარად ანტიგლობალიზმისტიკის კატეგორიას მიეკუთვნებიან [5, გვ. 204]. გლობალური ინტერესები მწვავედ უპირისპირდება, ზოგჯერ კი უშუალოდ ლახავს ცალკეული ქვეყნების სოციალური ჯგუფების სასიცოცხლო ლოკალურ ინტერესებს, რაც მათი უკმაყოფილების წყაროდ იქცევა. დროთა განმავლობაში კი ეს უკმაყოფილება გლობალიზაციის საწინააღმდეგო ტენდენციის ნიშნებს იძენს და ანტიგლობალურ მოძრაობაში გადაიზრდება ხოლმე. ამასთან, მეტად ფართოა ანტიგლობალურ ძალებს მოქმედების არეალი, განვითარებად ქვეყნებთან ერთად იგი განვითარებულ ქვეყნებსაც მოიცავს. ისეთ მაღალგანვითარებულ ქვეყნებშიც კი, როგორცაა აშშ, გერმანია, ინგლისი და სხვა. ანტიგლობალური მოძრაობები მთავრობების, საერთაშორისო ორგანიზაციების ან ცალკეული საერთაშორისო კორპორაციების წინააღმდეგ მიმართული მძლავრი ანტიგლობალური გამოსვლებით, მასობრივი სოციალური უკმაყოფილებით გამოვლინდება.

საბაზრო ეკონომიკური სისტემების გლობალიზაცია უკიდურესად ამწვავებს მსოფლიო მოსახლეობის დასაქმების პრობლემას მთელს დედამიწაზე, რასაკვირველია, თვით მაღალგანვითარებულ ქვეყნებშიც. საფუძვლიან განსჯას უნდა დაექვემდებაროს ის ფაქტი, რომ თანამედროვე საბაზრო სისტემის ახალ ტექნოლოგიურ ბაზაზე ფუნქციონირებისათვის საკმარისია მსოფლიო მოსახლეობის მხოლოდ 20% – ყველაზე კვალიფიციური მუშახელი, მეცნიერები, სპეციალისტები, ეს კი კატეგორიულად აყენებს საკითხს, თუ რა ეშველება მოსახლეობის დანარჩენს, ამასთან, უმეტეს ნაწილს – 80%-ს. ფაქტობრივად ჩამოყალიბებული შეფარდება „მსოფლიო – 20/80-ზე ერთი მეზობელის საზოგადოებას“ [6, გვ. 22] ნიშნავს. რასაკვირველია ყოველივე ეს ანტიგლობალურ განწყობილობებს აღვივებს. კრიზისულ ზღვარს აღწევს სხვა სოციალური პრობლემებიც, განსაკუთრებით უმუშევრობა. დასავლური სამყაროსათვის კი არალეგალური იმიგრაცია განსაკუთრებულ გაღიზიანებას იწვევს, რაც გლობალიზაციის შედეგად აღიქმება.

უნდა აღინიშნოს ის საფრთხეც, რომელიც გლობალიზაციის პროცესს, კერძოდ ტექნოლოგიისა და ინფსტრუქციის განვითარებას ახლავს თან. პროფ. ნ. კვარაცხელიას თვალსაზრისით, დასავლურ ცივილიზაციას თავის ძირითად მიზნად მხოლოდ ნივთების წარმოება და ინდუსტრია მიანიჭა და ამიტომიც ადამიანთა ურთიერთობებმა ნივთთა ურთიერთობების სახე მიიღო... ამიტომ ამ ცივილიზაციას ნივთებით მოჯადოებული ცივილიზაცია შეიძლება ეწოდოს. თუ ადრე მოთხოვნილებები ჭარბობდა ნივთებს, ახლა ნივთები ჭარბობს მოთხოვნილებებს, ამ ფონზე კი ადამიანის შინაგანი სამყარო, მისი სულის თვითმყოფადობა და თავისთავადობა უარყოფილია, რაც რასაკვირველია გარკვეულ უარყოფით ასახვას პოულობს საზოგადოებრივ ცხოვრებაში. [6, გვ. 8-10].

მართალია, ანტიგლობალურ მოძრაობათა გამომწვევი მიზეზები უმთავრესად ეკონომიკურ ურთიერთობათა სფეროშია, მაგრამ ამ მოძრაობათა შინაარსი და გაქანება ხშირ შემთხვევაში სოციალური, დემოგრაფიული, პოლიტიკური და ა. შ. ფაქტორებითაა დეტერმინირებული.



თანამედროვე მსოფლიოში მიმდინარე ცვლილებები მიმართულია კაცობრიობის გაერთიანებისაკენ, ახალი მსოფლიო წესრიგისაკენ. დარჩა რა ძველ ფიზიკურ პარამეტრებში, მსოფლიო დაპატარავდა სიჩქარეების ზრდის (გადაადგილების, ინფორმაციის გადაცემის და ა.შ.) შედეგად. ერთი სიტყვით გლობალიზაცია მომხდარი ფაქტია; პროცესი, როგორც იტყვიან დაიწყო და სრული სვლით ვითარდება. სწორედ განვითარების კვალდაკვალ ვლინდება გლობალიზაცია, როგორც სოციალური ცვლილებების განსაკუთრებული ფორმა. ძირითადად მიზანდობლივი ხდება საინვესტიციო პროცესების უნივერსალიზაცია, ურთიერთქმედების ერთიანი პრინციპების შემუშავება და მიღება, საინვესტიციო მექანიზმებისა და ინსტრუმენტების უნიფიკაცია, აგრეთვე ორიენტაცია ერთიანი ინტეგრალური ტექნოლოგიებისაკენ, საინვესტიციო ბაზრების სუბიექტების მომსახურების ერთიანი ნორმების დანერგვა. მთლიანობაში გლობალიზაციისათვის დამახასიათებელია სწრაფვა – მოახდინოს ყველაფრის უნივერსალიზაცია და ინტეგრირება. მსოფლიო კაპიტალის, სართაშორისო კორპორაციების, საინვესტიციო ინსტიტუტების, ტრანსნაციონალური მმართველობითი სტრუქტურების ზეგავლენით საინვესტიციო პროცესები სულ უფრო ურთიერთდამოკიდებული ხდება. სწორედ ასეთი სახით ჩამოყალიბდა უკანასკნელ პერიოდში გლობალიზაციის განვითარების ტენდენციები და ყოველივე ამან დადებითი ასახვა პოვა საზოგადოების განვითარების სოციალურ სფეროში.

ამგვარად, გლობალიზაციის ეპოქაში სოციალური ცვლილებები, უპირველეს ყოვლისა, ადამიანთა კეთილდღეობისაკენ უნდა იყოს მიმართული, რაც მათი ცხოვრების მატერიალურ უზრუნველყოფაში უნდა გამოიხატოს. სოციალური კეთილდღეობის სრულყოფისათვის საკმარისი არ არის „მოცემული ნორმების ფექტური ათვისება“ (კოლბერგი). საჭიროა ადამიანმა საკუთარი ნიჭით, უნარით და შესაძლებლობებით, სულიერი თვითმყოფობისა და თავისთავადობის შენარჩუნებით ისწავლოს ცხოვრების მართვა, რათა ღია პროცესის ფორმირებაში აქტიური მონაწილეობის მიღება შეძლოს.

ლიტერატურა

1. ბეკი უ., რა არის გლობალიზაცია. თბილისი, 2003.
2. ბელ დანიელი, (Белл Даниел), Грядущее постиндустриальное общество. Москва, 1999.
3. Большой толковый социологический словарь, т.2, Москва, 1999.
4. გიდენსი ე., (Гидденс Э.), Социология. Москва, 1999.
5. დავითაშვილი ზ., ნაციონალიზმი და გლობალიზაცია. ფონდი ღია საზოგადოება. 2003.
6. კვარაცხელია ნ., ნივთებით მოჯადოებული ცივილიზაცია. „ფილოსოფიური ძიებანი“, თბილისი, 2004.
7. ლუტიძე ბ., სოციოლოგია. II ნაკვეთი. თბილისი, 2004.
8. მარტინი გ. პ., შუმანი ხ., (Мартин Г. П., Шуман Х.), Западная глобализации. Москва, 2001.
9. ჰეგელი, (Гегель), Сочинения, т.7.

MANANA GAGOSHIDZE

SOCIAL CHANGES IN THE PROCESS OF GLOBALIZATION

Summary

It is shown in the article that the reasons causing social changes have never been studied from the theoretical-cognitive point of view. Determination of reasons was connected with vital and practical needs. On the basis of the said above it can be stated that the great social changes that are going on in the world have, first of all, an economic background. In the age of globalization it is necessary for man to learn how to run his life by means of his own talent and abilities, by himself in order to be able to take an active part in formation of an open process.

TENGIZ IREMADZE

DIE NOTWENDIGKEIT EINER PRÄDIKATIONSLOGISCHEN THEORIE DES SEINS UNTERSUCHT AM BEISPIEL VON PETRIZIS "PROKLOS-KOMMENTAR"

Das Philosophieren bedarf allgemeiner Definitionen und Begriffe. Nach Petrizis' Auffassung liegt der Erarbeitung dieser umfassenden Begriffe das erste Prinzip des Universums, das Eine, zugrunde. Das Eine, welches nur an sich teilhaben läßt, bestimmt ebenfalls die Entstehung der Gattungen. Diese besitzen ihren Grund im Einen und erhalten ihre Wesenheiten von ihm. Dies zeigt sich am klarsten und deutlichsten bei den Zahlen. Petrizi versucht, die Entwicklung aller Einheiten aus dem Einen durch eine zahlenspekulative Theorie zu erläutern. Der Ursprung der Zahlenreihe, die Eins, bestimmt alle anderen Glieder dieser Ordnung und besitzt seine Selbstheit ohne jede ihm fremde Instanz in sich selbst. Auf diese Weise ähnelt er dem echten und reinen Einen. Sowohl die naturhafte als auch die musische Harmonie besitzt ihren Anfang in Zahlen, welche ihrerseits von der Eins als Zahl abhängig sind².

Die Eins, aus der alle andere Zahlen entstehen, gilt als der Ursprung und das Prinzip der Zahlenreihe schlechthin. Die Zwei, die sich von der Eins unterscheidet, sich zugleich aber als eine Einheit präsentiert, geht aus der Eins hervor. Die Zwei ist als Zahl nicht die Eins, wohl aber als Gattung, d. h., die Zwei als solche muß – an sich genommen – das Eine sein. Diese zahlenspekulative Dialektik verwendet Petrizi schon im ersten Kapitel seines *Proklus-Kommentars*, wo er über die Zahl Hundert und ihre Gattung spricht. Er behandelt darin das Hundertsein als das Genus der Vielheit Hundert. Das Hundertsein ist das Eine, und sogar die Hundert als konkrete Zahl muß eine Einheit und daher das Eine sein³. Die zahlenspekulative Dialektik veranschaulicht die Unerläßlichkeit des intelligiblen Wissens und zeigt zudem, daß die Natur der Zahl als solcher die *Allgemeingültigkeit* und *Notwendigkeit* als die Kriterien des gewußten Sachverhaltes zu gewährleisten vermag. Folglich scheint Petrizis Intention begründet, die Charakteristik der wichtigen Begriffe des Denkens auch mit Hilfe der Arithmetik durchzuführen; gerade dort wird eindeutig sichtbar, daß die Erkenntnis des wahrnehmbaren Seienden nur durch die universalen Prinzipien zu realisieren ist. Die Gattungen und Arten bzw.

¹ Zur Philosophie Petrizis vgl. T. Iremadze, *Konzeptionen des Denkens im Neuplatonismus. Zur Rezeption der Proklischen Philosophie im deutschen und georgischen Mittelalter*: Dietrich von Freiberg – Berthold von Moosburg – Joane Petrizi, Amsterdam / Philadelphia 2004, S. 13-27; 53-58; 161-241; G. Tewsadze, *Die Kategorie der Subjektivität in Joane Petrizis Kommentar zu Proklos*, in: Th. Kobusch, B. Mojsisch, O. F. Summerell (Hrsg.), *Selbst – Singularität – Subjektivität. Vom Neuplatonismus zum Deutschen Idealismus*, Amsterdam / Philadelphia 2002, S. 131-154.

² In diesem Zusammenhang nennt Petrizi Parmenides' Gespräch mit Sokrates über die Zahlen; er greift freilich auf den Platonischen Dialog *Parmenides* zurück. Petrizi rechtfertigt mithin sein eigenes Verfahren, die Erklärung der Emanation der weltlichen Einheiten aus dem Einen im Blick auf die Zahlenspekulationen vorzunehmen, in Anlehnung an Parmenides, welcher seinerseits in diesem Dialog die Darlegung der wichtigen philosophischen Fragestellungen mit Hilfe der Zahlenspekulationen für nötig hielt. Es darf nicht übersehen werden, daß hier ein Einfluß der Pythagoreischen Lehre vorliegt. Petrizi behandelt nämlich Beispiele aus dem Bereich der Musik und bringt sie in Verbindung mit Materialien aus der griechischen Mythologie. Dies benötigt er für die Auslegung des von dem ursprünglichen Einen erzeugten Seienden. Dieses besitzt seine Existenz nur wegen des Einen [vgl. Joane Petrizi, *Auslegung der „Elementatio theologica“ des Proklos*, hrsg. und mit einer Untersuchung von Sch. Nuzubidse und S. Kauchtschi-schvili (Opera II), Tbilissi 1937, prop. 2, S. 19, 5-31 (Original in altgeorgischer Sprache: ოანე პეტრიზი, განმარტებაჲ პროკლესოჲს დიადოხოსისა და პლატონოურისა ფილოსოფიისათჳს, ტომი II, ქართული ტექსტი გამოსცეს და გამოკვლევა დაურთეს შ. ნუცუბიძემ და ს. ყაუჩიშვილმა, ტფილისი 1937, თავი 2, გვ. 19, 5-31)].

³ Vgl. Joane Petrizi, *Auslegung*, prop. 1, S. 11, 13-22.



die allgemeinen Definitionen müssen gemäß Petrizi als die Grundelemente des Wissens gelten; Kenntnisse über das Seiende müssen sich auf diese Begriffe stützen, damit im Bereich der geschaffenen Dinge eine *noetische* Ordnung hergestellt werden kann. Die durch das Eine erzeugte Vielheit existiert letztlich aufgrund der Unterschiede zwischen den Seienden. Ähnlichkeiten und Differenzen ermöglichen also das Vorhandensein des Vielen. Aus erkenntnistheoretischer Perspektive lassen sich deshalb das Eine und das Viele als korrelativ bestimmen.

Im geschaffenen Kosmos *ist, bewegt sich und ändert sich* etwas; die diesen Aktivitäten zugrundeliegende Einheit kann nur das *Seiende* sein; dieses *Seiende* muß folglich auch *dasselbe* sein, damit *es* während seines Existierens, seiner Bewegung und Veränderung stets das *Selbige* bleibt; im anderen Fall könnte *es* diese Aktivitäten nicht als *es* selbst vollziehen, sondern *immer* als ein Anderes, denn dann gäbe es keinen verifizierbaren Prozeß der jeweiligen Aktivität des Seienden und kein geordnetes Universum mehr. Daß das Universum seine Ordnung besitzt, erfährt der Mensch erst durch die Erkenntnis bzw. durch die Tätigkeit seiner Vernunft; daß sich *etwas* bewegt, ändert und demnach auch existiert, ist letztlich eine Feststellung der *vernünftigen* Aktivität des Menschen.

Die Vernunft verfügt über die allgemeinen und primären Vorbilder des Seienden; sie sind das Spezifische der *noetischen* Natur und gehören zum Inneren des *Vernünftigen* schlechthin. Die Vernunft bedient sich – so Petrizi ausdrücklich in Anlehnung an die Philosophie Platons – der fünf obersten Prinzipien des Wissens (= Gattungen), die zugleich die Basiselemente der Seiendheit des Seienden sind⁴: das Seiende (ἀρκεῖος), die Selbigkeit (αὐτοῦτος), die Verschiedenheit (ἕτερος), die Ruhe (ἄκινητος) und die Bewegung (κίνησις). Diese Gattungen (ἑσῆς) ermöglichen eine *noetische* Ordnung des Kosmos und repräsentieren den Grund für die jeweiligen „Aktionen“ des Seienden:

- 1) daß *etwas* ist, rührt daher, daß das *Etwas* ist und letztlich, daß das *Seiende* ist;
- 2) daß *etwas* sich bewegt, impliziert, daß die *Bewegung* ist;
- 3) daß *etwas* sich ändert, setzt voraus, daß die *Selbigkeit* ist;
- 4) daß *etwas* ruht, geht darauf zurück, daß die *Ruhe* ist;
- 5) daß *etwas* ein Etwas und nichts anderes ist, ergibt sich daraus, daß dieses *Etwas* *verschieden* ist und letztlich, daß die *Verschiedenheit* überhaupt ist.

Die Voraussetzung für die erforderliche Gültigkeit dieser Begriffsbestimmungen wäre die weitere Vervollständigung dieses Gattungskonzepts; dies gelang aber der traditionellen Metaphysik nicht mehr; ihr fehlte eine ausgearbeitete Definition des *Seins* als solchen; die konsequente Entwicklung der Gattungstheorie Petrizis verlangt den Begriff des *Seins*: Daß *etwas* überhaupt zustande kommt, setzt voraus, daß dieses *etwas ist*; dafür, daß *etwas ist*, ist es unumgänglich, daß das *Ist* ist. Diesen Gedanken reflektierte die traditionelle Philosophie des Seienden nicht adäquat; sie ging eher von der Annahme aus, daß es das *Nichts* nicht gibt. Weil sie vom Begriff des *Nichts* ausging, konnte sie das angemessene Verständnis des *Seins* nicht erlangen, da das Korrelat für das *Nichts* lediglich das *Seiende* sein kann; Petrizi entwickelte deshalb die Theorie des *Seienden* als solchen und setzte daher die Gattung des *Seienden* in das Zentrum seiner Gattungstheorie.

Als Ersatzbegriff für das *Sein* tritt bei Petrizi das *Seiende* hervor; dies hat ein logisches Resultat gehabt: Weil die ausgearbeitete Konzeption des *Seins* als solchen bei ihm fehlt, bleibt seine Gattungslehre in sich inkonsequent. Die Entfaltung einer angemessenen *Seinstheorie* hätte diesen Mangel beseitigt, denn die Voraussetzung dafür, daß der Gedanke *etwas* umfassen kann, ist die Existenz (= das Sein) dieses *Etwas*. Die Bedingung

⁴ Vgl. Joane Petrizi, *Auslegung*, prop. 18, S. 54, 12-15.

dafür, daß der Gedanke überhaupt *etwas* umgreifen kann, ist letztlich die Existenz (= das Sein) dieses Gedankens. Somit verfügt das *Sein* als solches gegenüber dem Bestimmtheit über eine eindeutige Priorität.

Demnach erweist sich die Ausarbeitung des vielschichtigen Konzepts des *Seins* als erforderlich zur Entwicklung einer konsequenten Theorie der Gattungen bzw. allgemeinen Prinzipien der Erkenntnis. Das *Sein* besitzt von seiner Natur her ein Privileg gegenüber dem *Nichtsein*. Daher ist das *Nichtsein* – und nicht das *Nichts* – als das Korrelat des *Seins* zu betrachten. Auch das, was sich in seiner Perspektivität befindet und *noch-nicht-existiert*, muß irgendwie *sein*, sonst wird es *nie* zum Sein kommen; deshalb wird die Möglichkeit letztlich durch ihr Möglichsein als Möglichkeit gelten: Wenn die Möglichkeit in der Möglichkeit nicht *ist*, dann *ist* sie eben auch nicht als Möglichkeit aufzufassen.

Auch das prädikative *Ist* muß dementsprechend anders gedeutet werden. Wenn etwas gemäß dem prädikativen Sein *ist*, dann *ist es* nicht nur ein *Dies* und ein *Jenes*, sondern es *ist* zuerst *einfach* und kann erst dann ein *Dies* oder ein *Jenes* sein. Das *einfache* (= prädikative) Sein ist das, was jedem Verständnis des *Seins* zugrunde liegt. Deshalb muß in den traditionellen Gattungs- und Kategorienmodellen der Philosophie eine Korrektur vollzogen werden; für den Aufbau einer konsequenten philosophischen Theorie der obersten Prinzipien (Gattungen), welche die jeweilige wissenschaftliche Reflexion zu begründen vermag, ist es notwendig, eine prädikationslogische Konzeption des *Seins* zu entwerfen. Von dem Ansatzpunkt her, daß das *Nichtseiende*, welches ebenfalls als der Gegenstand der Philosophie gilt, *sein* muß, um überhaupt gedacht zu werden, kann man bemerken, daß das *Ist* den ganzen Inhalt des Philosophierens bestimmen muß. Der adäquate Status des Nichtseienden, an dem sich die vorrangige Relevanz des *Ist*-Gedankens eindeutig zeigen läßt, wird erst durch eine prädikationslogische Theorie des *Seins* erarbeitet; gerade die Bestimmung des Nichtseienden, welches auf seine Art und Weise wirklich *ist* und sich deshalb vom Seienden als solchen unterscheidet, deutet auf die primäre Bedeutung des *Im-Gedanken-Seins* und fordert folglich, den *gedanklichen* Seinsmodus in das Zentrum der philosophischen Reflexion zu setzen. Das *gedankliche Sein* stellt keine fiktive Seinsart dar; es ist vielmehr die Basis aller Urteile über das Sein und/oder das Nichtsein. Hiermit erhält das Denken als solches einen fundamentalen Gedanken seiner Aktivität: Es ist nämlich aufgrund des *Seins*, welches zugleich nur *gedankliches Sein*, d. h. das Denken selbst, sein kann. Aus dieser Perspektive erweist sich das Denken als die primäre Wirklichkeit seines Selbst und anderer Selbstheiten.

Der *Ist*-Gedanke muß in den Vordergrund der philosophischen Reflexion gerückt werden, damit die Philosophie neue Ansätze gewinnt; die Ausarbeitung einer neuen Version der *Seins*philosophie liegt daher in der Explikation des *Ist*-Gedankens.

ლიტერატურა

1. თევზაძე, გ. (Tewsadse, G.), *Die Kategorie der Subjektivität in Joane Petrizis Kommentar zu Proklos*, in: Th. Kobusch, B. Mojsisch, O. F. Summerell (Hrsg.), *Selbst – Singularität – Subjektivität. Vom Neuplatonismus zum Deutschen Idealismus*, Amsterdam / Philadelphia 2002, S. 131-154.

2. ირემაძე, თ. (Iremadze, T.), *Konzeptionen des Denkens im Neuplatonismus. Zur Rezeption der Proklischen Philosophie im deutschen und georgischen Mittelalter: Dietrich von Freiberg – Berthold von Moosburg – Joane Petrizi*, Amsterdam / Philadelphia 2004.

3. პეტრინი იოანე, *ვანძარტებაჲ პროკლესთვის დიადოზოსისა და პლატონურისა ფილოსოფიისათვის*, ტომი II, ქართული ტექსტი გამოსცეს და გამოკვლევა დაურთეს შ. ნუცუბიძემ და ს. ყაუხჩიშვილმა, ტფილისი 1937.

თანგიზ ირემადზე

ყოფნის პრედიკატულ-ლოგიკური თეორიის საჭიროება გამოკვლევა იოანე პეტრინის "პროკლეს-კომენტარზე" დაყრდნობით

რ ე ზ ი უ მ ე

წინამდებარე სტატიის კვლევის საგანია ყოფნის პრედიკატული თეორია. ყოფნის ამგვარი თეორიის კონტურები მოხაზულია იოანე პეტრინის „განმარტებას“ გვართა თეორიის ანალიზზე დაყრდნობით. გამოკვლევის შედეგად ჩანს, რომ პეტრინთან გვარები ცოდნის უზოგადესი პრინციპები და მყოფის ანუ არსებულის აქტივობათა აღმნიშვნელი (ძირითადი) განსაზღვრებანი არიან; თუმცა გვართა ტრადიციული კონცეფციის ცენტრალურ ცნებად „მყოფის“ და არა „ყოფნის“ განსაზღვრებაა მიჩნეული. ასე რომ, იოანე პეტრინთანაც ყოფნის ადგილას მყოფი გვხვდება. აქედან გამომდინარე, ნაკლები ყურადღება ექცევა გვართა თეორიის ძირითად შემადგენელ კომპონენტს – „არის“ – და მის სათანადო განსაზღვრას. სტატიაში ნაჩვენებია „არის“-ის დიალექტიკური ბუნება და, საერთოდ, ყოფნის პრედიკატული თეორიის მნიშვნელობა (ზოგადად) ფილოსოფიისთვის.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ს. წერეთლის სახელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა.

თეოზოგია მთიბელაშვილი

 კულტურის ღირებულებების ობიექტურობის პრობლემა მერაბ
 მამარდაშვილის ფილოსოფიის შუაშე

მერაბ მამარდაშვილის ფილოსოფიის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი შედეგი ისაა, რომ მან ცხადყო: ყოფიერების ქმნადობის თვალსაზრისით პროდუქტულია მხოლოდ ისეთი აზროვნება, რომელიც ცოცხალია, რომელიც თვითონ და თანაც სწორედ „აქ და ახლა“, ამ კონკრეტულ სიტუაციაში ხდება და რომლის უმთავრესი ნარმმართველი ძალაა ადამიანის ერთიანი და დაუნაწევრებელი ცნობიერება, რაც, როგორც თვითმპარი აქტიური სანყისი, სინამდვილის თანადამსწრეა. სხვა სახის აზროვნებას შეიძლება ვუნოდოთ „გაუცხოებულ“, „იმიტაციური“ „მკვდარი“ და ა. შ., რომლის ერთ-ერთი თავისებურება ისაა, რომ იგი სრულიად უძლურია ბოლომდე ჩანვდეს ცნობიერების ამა თუ იმ მოცემული კონკრეტული ფორმის ქვეშარტ საზრისს. ასეთი აზროვნების ადამიანი კი, უკეთეს შემთხვევაში, შეიძლება მხოლოდ ზედაპირულად, ასე ვთქვათ, ემპირიულ „ხედვის“ დონეზე ფლობდეს და ერთგვარად „მექანიკურად“ მოიხმარდეს სხვათა „ცოცხალი“ აზროვნების მიერ წვდომილ-დადგენილ ქვეშარტებებს, ფლობდეს და იყენებდეს გარკვეულ ცოდნას, აღიარებდეს და იცავდეს წებობის დადგენილ ნორმებს და ა.შ., მაგრამ იგი სრულიად უძლურია თვითონ ჩანვდეს მოვლენათა ფარულ საზრისს; სრულიად უწინარეა იმისათვის, რომ თვითონვე სწვდეს რაიმე ახალ „იდეას“, ქვეშარტ აზრს ან ობიექტურ ღირებულებას და სრულიად ბერნი იმისათვის, რომ განახორციელოს ამ იდეაში, ქვეშარტებასა თუ ღირებულებაში თვითშობისა და თვითდაბადების (როგორც საკუთარი ცხოვრების უმაღლესი კანონმდებლის) ნებისმიერი აქტი.

შეიძლება ითქვას (და ეს, ასე თუ ისე, გამომდინარეობს თვით მამარდაშვილის ფილოსოფიიდანაც), რომ ჩვენ, ქართველებს, რომლებსაც განსაკუთრებულად გვაქვს გამაფრებული ანწყის გრძნობა, აზროვნების მოკვდინებისა თუ გაუცხოების ასეთი საფრთხე ნაკლებად გვემოქრება. ყოველ შემთხვევაში, ქართულ კულტურას (და მასში, ობიექტივირებულ ეროვნულ გრძნს), თუწვდეს იმის გამო, რომ მან ბოლო დრომდე შეძლო შეენარჩუნებინა სიცოცხლის ფენომენთან ფუნდამენტური კავშირი, (რასაც თვით მამარდაშვილი ხაზგასმით აღნიშნავს), გააჩნია ყველა საჭირო ნაწამძვარი ამ საფრთხის ნარმტებით თავიდან ასაცილებლად. მაგრამ ასეთ აზროვნებას, რომელიც მხოლოდ ანწყითი საზრდოობს, ახლავს სუბიექტივიზმისა და რელატივიზმის, საბოლოო ჯამში კი სოფიზმის უდიდესი საფრთხეც, თუ სოფიზმს გავიგებთ, როგორც აზროვნებისა და ცხოვრების ისეთ წესს, რომელიც ამ აზროვნებისა და ცხოვრების ყოველგვარი ობიექტური, – საყოველთაო და აუცილებელი მასშტაბის იგნორირებაზე და უარყოფაზეა დამყარებული. და იმის ნათელი დასტური, რომ ეს საფრთხე რელატივიზმისა და არა მოჩვენებითი, ჩვენი დღევანდელგლობაცაა, რომელიც რაღაც არსებითი ძალიან ნაგავს ანტიკური კულტურის იმ პერიოდს, როდესაც ბერძნული საზოგადოების სულიერ ცხოვრებაში ძალზედ სახიფათოდ იმლაკვრა იმისაკენ სწრაფვა (მაგალითად, სოფისტების სახით), რომ ყველა სიმართლე ქვეშარტივანთან ყოფილიყო გაიგებებული (რაც არსებითად, ძველბერძნული კოსმოსის რღვევასაც მოასწავებდა) და რის დასაძლევადაც ჯერ სოკრატეს, შემდგომ კი პლატონისა და არისტოტელის გენია გახდა საჭირო და აუცილებელი.

ასეთ ვითარებაში, რაკი პლატონი და არისტოტელეც ვახსენეთ, ერთის შეხედვით, მართლაც უფრო მომგებინად გამოიყურება აზროვნებისა და ცხოვრების მეტაფიზიკური წესი, რომელიც უპირატესად ორიენტირებულია უფრო „შორეულ“ პერსპექტივაზე, ცვალებადობის უწყვეტ სტიქიონს მინდობილი და არყოფნის მარადი საფრთხის წინაშე მდგარი ანწყის „მიღმა“ ნაგულვებ ყოფნის მარადიულ და უცვლელ საფუძვლებზე და რომელსაც, ამის გამო, თითქოს, ხელწინაფება ჩვენი აზროვნისა და ცხოვრების წესის ქვეშარტივან და ღირებულება უზრუნველყოფს. მაგრამ, ჯერ ერთი, მეტაფიზიკა პანაცეა არაა და როგორც ისტორიული ფაქტებიც მეტყველებენ, მეტაფიზიკური მსოფლმხედველობები არაერთგზის გამხდარან ადამიანთა გონების ფანატიზმით დაბნელებისა და ათასგვარი, თეორიული თუ აქსიოლოგიური ცთომილებების, საბოლოო ჯამში კი მათი ინდივიდუალობის დაკარგვისა და თავისთავადობის გაუფასურების საფუძველი; მეორეც, როგორც ქართული



ეროვნული გონის მიერ სიცოცხლის ფენომენთან ბოლო დრომდე შენარჩუნებული კავშირის შემოაღწეული ფაქტივ მეტყველებს, იგი ნაკლებადაა მიდრეკილი მეტაფიზიკისაკენ (რაც, ვფიქრობთ, ასე თუ ისე, მაინც დაკავშირებულია ამ უკანასკნელის მიერ სიცოცხლის მშრალ და გაქვავებულ უსიცოცხლო სქემებში ჩაკეტვის საფრთხის ინტუიციასთან). აქვე, ვფიქრობთ, უნდა გავისვენოთ ქრისტეს შეგონება: „ნუ ზრუნავთ ხვალინდელი დღისათვის, რადგან ხვალე თვითონ იზრუნებს თავისას: ყოველ დღეს ყოფო თავისი საზრუნავი“ (მათე, 34); რაშიც ის გაფრთხილებაც შეიძლება ამოვიკითხოთ, რომ წარსულმაც და მომავალმაც, როგორც მხოლოდ წარსულმა და მხოლოდ მომავალმა, შეიძლება საერთოდ ჩაახშოს და მოკლას ნამდვილი სიცოცხლეცა და ჭეშმარიტი აზროვნებაც.

მამ, თითქოს გამოსავალი არ ჩანს, არ არსებობს: ერთის მხრივ, სუბიექტივიზმისა და რელატივიზმის საფრთხე, – საფრთხე ადამიანთა სულიერი ცხოვრების მომწესრიგებელი ერთიანი ცენტრის უგულვებლყოფა-უარყოფისა და ადამიანის იმანენტური სამყაროს ისეთი სტრუქტურებით მისი შეცვლისა, რომელთა ნამდვილი ადგილი მხოლოდ ამ სამყაროს პერიფერიულ შრეებშია (რასაც, ადრე თუ გვიან, გარდუვალად მოჰყვება ადამიანის პიროვნული რღვევა და სულიერი დეგრადაცია), ხოლო მეორეს მხრივ კი, საფრთხე ჭეშმარიტი აზროვნების სიკვდილისა და აქსიომატიურ ჭრილში ადამიანის ონტიურობის სრული გაუფასურებისა.

და აი, მ. მამარდაშვილის უდიდესი დამსახურება ფილოსოფიური და არა მხოლოდ ფილოსოფიური აზრის წინაშე ისაა, რომ მან შეძლო და თვით ცოცხალ აზროვნებაში მოიძია ისეთი მომენტი, ისეთი რაღაც, რაც უგუნებლყოფს ორივე ამ საფრთხეს და იძლევა ანმყოში, როგორც სწორედ ანმყოში წარსულისა და მომავლის ისეთი შენარჩუნების შესაძლებლობას, სადაც ისინი ამ ანმყოს ხასიათის განწმენაზე უშინშველყოფანვ ფაქტორებად წარმოადგენენ. ეს მომენტი, ეს რაღაც, არის ფილოსოფია, ოღონდაც, ცხადია, არა თეორიის, – მით უმეტეს მეტაფიზიკურის, – მნიშვნელობით. განსხვავებით ფილოსოფიის, როგორც გარკვეული ცნებებისა და კატეგორიების სისტემისგან, (რაც სწავლულ ფილოსოფოსთა საქმეა), ეს ფილოსოფია ყველას თავშია, ყველას საქმეა და იგი წარმოადგენს ჩვენს ცნობიერების სიცოცხლისთვის დამახასიათებელ უმთავრეს შინაგან და სრულად აუცილებელ მომენტს; ესაა ჩვენს ცოცხალ აზროვნებაში მომხდარი ხდომილება, რაღაც ნერტილი, გაღვლებული წამი, რომელიც მარადისობასთანაა ნაზიარები და რომელშიც თანაარსებობენ წარსულიც და მომავალიც, რის გამოც აქ აღარც წარსულია მხოლოდ წარსული და აღარც მომავალი – მხოლოდ მომავალი.

ეს ფილოსოფია, მ. მამარდაშვილის აზრით, წარმოადგენს ადამიანის სიცოცხლის ნაწილს, თუ, რა თქმა უნდა, ეს სიცოცხლე რეალიზდება ადამიანის პირად, ერთჯერად, და განუმეორებელ ცხოვრებაში; თუ ეს ცხოვრება სწორედ მისი ცხოვრებაა და არა სხვისი მიბაძვა ან გამეორება.

ჭეშმარიტი ფილოსოფოსიც ისაა, ვინც ასეთ ფილოსოფიურ აქტებს ახორციელებს. საქმე ისაა, რომ ნებისმიერი ადამიანის ცხოვრება შეიძლება წარმოვადგინოთ, როგორც გარკვეულ ხდომილებათა, ფაქტთა თანმიმდევრობა. მაგრამ ფაქტების თანმიმდევრობის ამ პროცესში არის (გამოირევა ხოლმე) ისეთი ფაქტიც, რომელიც არაა არც ერთი დანარჩენთანაა, არა ჰგავს მათ. ესაა რაღაც პაუზა, ინტერვალი, რაც გარეგნულად არავითარი პრობლემატიკა არ გამოიხატება, უფრო სწორად, არა აქვს არავითარი გარეგნული პრობლემატიკა გამოხატულება; ესაა ისეთი რაღაც, რაც მოითხოვს უდიდეს ძალისხმევას, წარმოადგენს ყველა ადამიანური ძალის უდიდესი დაძაბულობის ნერტილს, მაგრამ რაც გარეგნულად არ გამოვლინდება არც ემოციებში, არც ვნებებში, არც რაიმე საქმის კეთებაში, ქცევებში და ა.შ., რადგანაც თვით ამ ფაქტში მთავარია არა ეს უკანასკნელები, არა მისი გარეგამოვლენა, არამედ სწორედ ის, რაც ხდება ამ შეჩერების, პაუზის დროს, ადამიანურ ძალთა კონცენტრაციის ამ ნერტილში, რომელშიც ჩვენ ვიმყოფებით ისე, რომ აღარ ვმონანილებით შემოქმედებისა და რეაქტივის ჯაჭვში. ამ ნერტილში, ამ მომენტში ჩვენ თითქოს არსებობის ზედროულ სიბრტყეში გადავიდვართ და აღარ ვემორჩილებით, აღარ ვართ ცხოვრებისეული პრობლემებისა თუ ფაქტების თანადამსწრენი და თანამონანილენი. ასეთი პაუზა აქვს ყოველ მოქმედებას, რომელიც ატარებს ბედის კვალს და მონანილებობს ამ ბედში.

ჩვენ ცხოვრობთ ადამიანებს შორის ისე, ფიქრობს მ. მამარდაშვილი, რომ ჩვენთვის ყოველთვის ვქმნით რაღაც ხატს იმისა, რაც ხდება ჩვენს გარშემო. მაგრამ, ეს ხატი ყოველთვის არაადექვატურია, რადგანაც, იმის გამო, რომ სინამდვილე მუდმივად

და დიდი სისწრაფით იცვლება, ჩვენ ვხედავთ არა იმას, არა მაშინ და არა იქ, რაც, როდესაც და სადაც ხდება; ხდება ისე, რომ ცვალებადობის სისწრაფისა გამო, ჩვენ ყოველთვის ვაგვიანებთ. სინამდვილე ყოველთვის ასწრებს მიიღოს ისეთი კონფიგურაცია, რომელიც განსხვავდება ჩვენს მიერ შექმნილი ამ სინამდვილის ხატისაგან და აი, ამ კონტექსტში შეგვიძლია ვილაპარაკოთ ფილოსოფიაზე, როგორც სამყაროსი და მასში ჩვენი ადგილის გააზრების განსაკუთრებულ აქტზე; აქტზე, რომელიც გეძღვეს განზოგადებულ უნივერსალურ ცოდნას, რომელიც თავისუფალია „ხდომილებისადმი ჩვენი ყოველდღიური დევნისაგან“. მ. მამარდაშვილის აზრით, ესაა ნერტილი, რომელშიც ხდება შეჩერება; ნერტილი, რომელშიც ერთმანეთს კვეთენ ყოფიერების განმსაზღვრელი „ძალური ხაზები“ და რომელშიც ჩვენ გადაგვეშლება ყოფიერების სიბრძნე; სიბრძნე, რომელიც ძვეს სამყაროს მონყობაში. ფილოსოფოსობა წარმოადგენს ჩვენი ცნობიერი ცხოვრების იმ თვისებას, რაღაც ისეთ ნერტისა იმ ცხოვრებაში, რომელშიც ხდება რაღაც ისეთი ფაქტი, რაც არ წარმოადგენს არც ერთ ფაქტის ფაქტების თანამიმდევრობის ჯაჭვიდან, რომელიც მსჭვალავს ყველა ამ აქტს და რომელიც, სწორედ ამის გამო, შეუძლებელია უშუალოდ და მთლიანად იქნეს მოხელთებული. ესაა აქტი, რომელსაც პლატონი „უკუმიმართულებით ცურვას“ უწოდებდა. ამ ტერმინს იგი ხაზობდა სამყაროს ფუნდამენტური მონყობის იმ თავიებურების განსანიშნავად, რომლის გარეშეც აქ იარსებებდა არავითარი წესრიგი. ესაა ნერტილი, რომელიც, როგორც ანწყო, აქ და ახლა მომხდარი რამ, თავის თავში მოიცავს და აერთიანებს წარსულსაც და მომავალსაც; რომელიც, როგორც სამყაროს ყოფიერების საფუძველმდებარე სიბრძნის გაცხადება, აერთიანებს და გარკვეულ წესრიგში მოჰყავს სამყაროული ფაქტები მის ყველა განზომილებაში და ყველა მიმართულებაში (როგორც დროულ, ასევე სივრცით) და რომელიც შესაძლებელს ხდის „უკუმიმართულებით ცურვას“, რამეთუ ამისთვის სრულიად აუცილებელია პაუზის, შეჩერების ეს ფაქტი. ფილოსოფოსობა კი წარმოადგენს ჩვენს ცნობიერ თანადანსწრებას ამ პაუზისა, ამ შეჩერებისა, ან უკეთ, ჩვენი ცნობიერების ისეთი მდგომარეობა, რომელშიც ხდება ეს შეჩერება რაღაც მომენტში, რაღაც ნერტილში, რომელშიც, როგორც ანწყოში მონანილეობს, ჩანს, არის წარსულიც და მომავალიც. ეს სრულიად შეუძლებელი იქნებოდა ჩვენი ცნობიერება რომ მთლიანად ფაქტების ჩვეულებრივ მდინარებას იყოს მიწოდებული და მთლიანად მას მიხედვეს. ზოგად კონტექსტში, ე.ი. ჩვეულებრივ ცხოვრებაში შეიძლება ეს ასეცაა, ე.ი. მიჰყვება ღიადც-მაგრამ ამ მიყოლაში, სადაც, რომელიცაა ნერტილში („ძალოვან ველთა“ გადაკვეთისა) ხდება შეჩერება, პაუზა, – ხორციელდება ფილოსოფიური აქტი, როგორც ასეთი, როგორც ერთადერთი და გადამწვდომი საფუძველი სამყაროული წესრიგის ჩვენს მიერ ფლობისა და ახალი მონესრიგებული სინამდვილის, კულტურის: ფილოსოფიის (როგორც გარკვეული თეორიის), ხელოვნების, მეცნიერების, ტექნიკის (და ა.შ.) შექმნისა.

შედეგა თუ არა ეს გამორჩეული ხდომილება, ფილოსოფოსობის ეს აქტი, მ. მამარდაშვილის აზრით, დამოკიდებულია, ერთის მხრივ, იმაზე, თუ სახელდობრ სად, სამყაროული მყოფადობის რომელ ნერტილში, სამყაროს „ძალოვან ხაზების“ გადაკვეთის რომელ ნერტილში მოვხვდებით ჩვენ მოცემულ მომენტში, ხოლო მეორეს მხრივ იმაზე, თუ რამდენად ვართ ჩვენ ჩვენივე ცხოვრებისეული გამოცდილებით მზად იმისათვის, რომ ეს ნერტილი იქცეს ყოფიერების საფუძველმდებარე სიბრძნის „ხილვის“ აქტად, ანუ განხორციელდეს ფილოსოფოსობის აქტი, როგორც ასეთი. გამორიცხული არაა, რომ ხდომილებათა რაღაც, ჩემგან დამოუკიდებელი თანმიმდევრობისა გამო, მე ამ ნერტილში არ აღმოვჩნდე სწორედ მოცემულ, საჭირო მომენტში. გამორიცხული არაა არც ის, რომ ამ ნერტილში მყოფს, მე არ მეყოს გამოცდილება ფილოსოფოსობისთვის, ანუ ფილოსოფიური აქტისათვის; არ მეყოს იმ აზრით, რომ ჩემი გამოცდილება იყოს ისეთი, რომ ამ ნერტილში შემდგარი ხდომილებათა გადაკვეთა ჩემს სულში ვერავითარ გამოხმაურებას ვერ პოვებდეს და მე ვერც ვიგრძნო და ვერც განვიცალო ის, რაზედაც ისინი მიმანიშნებენ. მაგრამ თუ ეს თანადამთხვევა მოხდა და თუ შედეგა ფილოსოფიური აქტი, ამ აქტში მყოფ ადამიანს (ფილოსოფოსს – არა პროფესიის სახელით) არ შეუძლია დუმდეს, რადგანაც ფილოსოფია ესაა ენის ცნობიერება, ანუ ცნობიერების სიცოცხლე ენაში. მხოლოდ ენაში და ენის მეშვეობით ხორციელდება გაგება ცნობიერების შინაარსისა; მხოლოდ ენაში და ენის შემწეობით იგებს ადამიანი იმას, თუ რა „ხდება“ იმ შეჩერებაში, იმ პაუზაში, რომელზეც ზემოთ ვლაპარაკობდით, და რომელსაც თვით მ. მამარდაშვილი ფილოსოფიას უწოდებს. ოღონდაც ენა აქ ჩვენ უნდა გავიგოთ ფართო მნიშ-



ვნელობით: ერთ შემთხვევაში ეს შეიძლება იყოს ჩვეულებრივი სამეტყველო ენა, მეორე შემთხვევაში პროფესიული ფილოსოფიური ტერმინების (ცნებების და კატეგორიების) სხვადასხვა, მესამეში მხატვრული სახეები, მეოთხეში კანონები და ა.შ. ყველა ამათგანში, როგორც ფიქრობს მ. მამარბაძე, მონანილივობს ფილოსოფია, ოღონდაც იმ გაგებით როგორითაც ის ამ ტერმინს მოიხმარს. როდესაც მე, აღნიშნავს იგი, ვამბობ „ფილოსოფია“, ეს ხან სპეციალობაა, კვალიფიკაციაა, კულტურის ან ადამიანის სულიერი მოღვაწეობის დარგია, ხანაც ესაა ტერმინი იმ ელემენტის, ან შეჩერების, პაუზის, ინტერვალის აღმნიშვნელი, რომელიც დამახასიათებელია ჩვენი ცნობიერების სიცოცხლისათვის, დამახასიათებელია ადამიანური აქტივობისთვის, იქნება ეს რომანის დაწერის აქტი, სახვითი ან გამოყენებითი ხელოვნების ნიმუშის შექმნა, მეცნიერული დაკვირვებისა და განსჯის აქტი თუ სხვა. და აი იმისათვის, რომ აღვწერო ეს მოვლენები, ჩვენ იძულებულნი ვართ მივმართოთ, გამოვიყენოთ (ერთმანეთად საქმეში ჩაერთოთ) ცნებები, რომელთა ერთობლიობა შეადგენს უკვე ფილოსოფიას პროფესიული, კვალიფიციური აზრით.

ნებისმიერი ფილოსოფიური ტრაქტატის კითხვისას (ანალოგიურად შეიძლება გვემსჯელო ხელოვნებაზე, მეცნიერებაზე და ა.შ.) ადამიანს საქმე აქვს გარკვეულ ცნებებთან, დებულებებთან, დასკვნებთან და ა.შ. მე შეიძლება აღვიქვამდე ნეველივე ამას ისე, რომ ჩემში არ სრულდებოდეს ნამდვილი ფილოსოფიური აქტი, ე.ი. ვნდობა და გაგება, ჩემს აზროვნებაში ვაცოცხლება იმისა, რის სიმბოლოებსაც ეს ცნებები, დებულებები თუ დასკვნები წარმოადგენენ. ფილოსოფიური აქტი ხორციელდება მხოლოდ მაშინ, როდესაც სახეზეა თანდასწრება, როდესაც მე თანადამსწრე ვარ ამ ტრაქტატის საფუძველმდებარე პირველადი ფილოსოფიური აქტისა, რაღაც ხდომილებათა ნამდვილი აზრის განცდისა, რომელიც უკვე შემდგომ გაფორმდა ცნებებში, კატეგორიებში, დასკვნებში და ა.შ. [ე.ი. მოხდა ამ განცდის ფილოსოფიური გაგება, გააზრება], მიიღო ფილოსოფიური ტრაქტატის სახე. არსებითად იგივე ხდება ხელოვნებაში, მეცნიერებაში და ა.შ., ადამიანის სულიერი მოღვაწეობის ყველა სფეროში. ის, რასაც მე ვწვდი და განვიცაადე პირველად ფილოსოფიურ აქტში, მე შეიძლება დავაფიქსირო, ვავაფორმო ცნებებში, კატეგორიებში, მხატვრულ სახეებში, ჩამოვყავალიბო მეცნიერულ კანონებში და ა.შ. ყველა ესენი წარმოადგენენ კულტურის სიმბოლოებს, რომლებიც რაღაც ვითარებას მიგვაჩივებენ, რომლებიც პირველადი ფილოსოფიური აქტის ექსპლიკაციებს წარმოადგენენ: ცნებებში, კატეგორიებში (ფილოსოფია), მხატვრულ სახეებში (ხელოვნება), კანონებში (მეცნიერება) და ა.შ. სინამდვილის საზრისის წვდომის, მისი უშუალო გრძნობად-კონკრეტული, აი აქ და ახლად განცდის ფაქტები, ეს პირველადი ფილოსოფიური აქტები, რომლებიც ჯერ კიდევ არაა არც ფილოსოფია (ამ სიტყვის ტრადიციული გაგებით), არც მეცნიერება, არც ხელოვნება და ა.შ. და რომელიც ყოველთვის რაღაცით უფრო მეტია, ვიდრე თითოეული ამათგანი ცალ-ცალკე, ან თუნდაც ერთად აღებული (სიმბოლო ყოველთვის ნაკლებია იმაზე, რის სიმბოლოსაც ის წარმოადგენს, რამეთუ, მასში, როგორც გარკვეული ფორმის მქონე, მამასადამე, სასრულო მოვლენაში, უსასრულობაა ფიქსირებული და გამოხატული), წარმოადგენს თვითთული ამათგანის და საერთოდაც მთელი ადამიანური სინამდვილის შესაძლებლობის პირობებს, საერთოდ კულტურის, როგორც ასეთის და თვით ჩვენი, როგორც კულტურული (ან, რაც იგივეა, ადამიანური) არსებების, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ონტოლოგიურ საფუძველს.

საქმე ისაა, რომ ეს ფილოსოფიური აქტები ჩვენს ცნობიერებაში ხდება მხოლოდ და მხოლოდ იმის საფუძველზე, რომ ჩვენ ვართ ისტორიული, უფრო ზოგად პლანში კი, კულტურული არსებები, (რადგანაც სულიერ ჭირლში ისტორია ყოველთვის მოქმედებს, როგორც, ამავე დროს, კულტურაც). მხოლოდ კულტურაში და კულტურის შემწეობით ხელგეწიფება ჩვენ, სიცოცხლის ყოველ მოცემულ მომენტში გავარდნივით მოცემული დროის და მოცემული სივრცის საზღვრები, მივებლობთ მთლიანად სამყაროს, ამა თუ იმ დონეზე და ფორმებში დავეუფლოთ მას, ვაქცივით ჩვენი იმანენტური სამყაროს ნაწილად და ვავხდეთ მისი, – უკვე როგორც კოსმოსის, ანუ ასე თუ ისე მონწილეობის სინამდვილის, – თანამართლიანი და ორგანული ნაწილები. ამა თუ იმ მიზეზთა ვაბო კულტურიდან ამოვარდნილნი და მხოლოდ გარეგან ანმყოს, (სადაც ხშირად არც წარსული ჩანს და არც მომავალი, რის გამოც ის, უკვე, აღარც აღიქმება კოსმოსის ნაწილად) მინდობილნი, ადრე თუ გვიან, მთლიანად ვიძირებით სინამდვილის კაუზალური კავშირების ჯაჭვში – სამყაროში სადაც შემთხვევითობა ბატონობს, იმ აზრით, რომ აქ არ არსებობს არავითარი ზღვრული აუცილებლობა და, შესაბამისად, მორალური წესრიგის რაიმე მყარი კრიტერიუმები,



- და ამით ვკარგავთ ჩვენს ადამიანობასაც. ჩვენ ადამიანები ვართ იმდენად, რამდენადაც ვართ კულტურაში და რამდენადაც ეს კულტურაა ჩვენში, როგორც ჩვენი სულიერი გამოცდილების შემქმნელი ერთ-ერთი უმთავრესი კომპონენტი, რაც ჩვენს მიერ ამ კულტურის გონითი ათვისებისა და მასთან ცოცხალი აზრის სივრცეში მიღწეული თანაზიარების გზით მიიღწევა.

სწორედ ამ დროს ვითარდება, ან კვლავნარმოიქმნება ჩვენში ისეთი „ზებუნებრივი“ ორგანოები და უნარები, რომლებსაც ერთადერთებს შეუძლიათ ამოგვართან მოვლათა და ხდომილებათა პორიზონტალური, დროის მიმდინარე მიზეზ-შედეგობრივი თანმიმდევრობიდან და გადაგვიყვანონ კოსმიურ განზომილებაში, ერთგვარად გადაგვტყორცნონ არსებობის ზედროულ სიბრტყეში, ერთიანად განმსჭვალონ მთელი სინამდვილე მის ყველა მიმართულებაში (წარსულშიც და მომავალშიც), ერთგვარ ფერტიკალურ ჭრალში ყვანაღაგონ მისი მოვლენები და შეგვახვედრონ მათთან „მუდმივ ანწყობა“ [2, გვ. 352].

სწორედ ეს „ანწყობა“ ზემოაღნიშნული ფილოსოფიური აქტი. ესაა ცოცხალი აზრის პულსირებად სივრცეში პორიზონტალურად თანმიმდევარი და კაუზალურად დაკავშირებული ხდომილებების მოძრავ ნაკადში გაჩენილი (გამორეული) ისეთი ხდომილება, რომელიც არ არის არც ერთი დანარჩენი თავისი, არა შვავს მათ. თუ მთლად ზუსტნი ვიქნებით, მას ვერც ხდომილებას ვერ ვუნოდებთ, რადგანაც აქ არ ხდება არაფერი ისეთი, რასაც გარეგნული პროდუქტული გამოხატულება ექნებოდა. მიუხედავად იმისა, რომ იგი მიიღწევა ყველა ადამიანურ ძალთა უდიდესი კონცენტრაციისა და დაძაბულობის რომელიც წერტილში, (საქმე აქ, ცხადია, არ ეგება წმინდა რელიგიურ გამოცდილებას, როდესაც ჭეშმარიტება, ღვთის ნებით, ღვთაებრივი გამოცხადების გზით თვითონ ეძლევა ადამიანს), მას ვერსაიდან ვერ გამოიყვან და ვერც შეგვტყულებ და სურვილისამებრ ვერ გამოიწვევ. მას არა აქვს არავითარი გარეგანი კონტრეტული მიზეზი და არ ეფუძნება არავითარ გარეგან კანონს. ესაა ადამიანის იმანენტური სამყაროს დინამიური სივრცის რომელიც წერტილში მომხდარი უმაღლესი თავისუფალი გონითი აქტი, რელიგიური ტერმინოლოგია რომ ვიხმაროთ, ადამიანზე ვადმოსული ღვთიური მადლი, რომელშიც თავს იჩენს (საცნაური ხდება) ყოფიერების ისეთი სიღრმეები, სინამდვილის საგნებისა და მოვლენების ისეთი კავშირ-ურთიერთობები, რომელთა ვასაგებადაც და აღსაწერადაც ერთობ ნაკლებპროდუქტული ხდება ისეთი სიტყვები, როგორცაა: მიზეზი, შედეგი, წარსული, ანწყობა, მომავალი, თვით დრო, სივრცე და ა.შ., რომლებიც, ასე თუ ისე, დამაკმაყოფილებლად აღწერენ ამ სინამდვილეს ისე, როგორც ის გვეძლევა ჩვენს ყოველდღიურ ცნობიერებაში, როდესაც ჩვენ ვერ ვცილდებით მოცემულობის ემპირიულ საზღვრებს, სინამდვილეს მხოლოდ დროში და სივრცეში დანაწევრებულად და გაფანტულად აღვიქვამთ და მიდრეკილნი ვართ იმისაკენ, რომ შინაგანი, (ვთქვათ, არსება) - თუკი მას რალაგნაირად მაინც ვვლოთ და ვაღიარებთ, - მთლიანად და ერთმნიშვნელოვნად გარეგანიდან (ვთქვათ, მოვლენიდან) გამოიყვანათ; ესაა „წერტილი“, რომელშიც იწყება მისტიკოსის „მრავლისმეტყველი“ დუმილი, რასაც მეტაფორულად „ცნობიერების ენის მიღმა, სიცოცხლეს“ შეიძლება ვუნოოთ; „წერტილი“ რომლის ვასაგებადაც ყოველი ჭეშმარიტი ფილოსოფოსი (თუნდაც იმის გამო, რომ მას მისტიკოსივით დადუმება უზარაოდ არ შეუძლია), აღნიშნულ სიტყვებს, უკვე უზოგადესი ცნებებისა თუ ფილოსოფიური კატეგორიების რანგში ამალტეულებს, მოიხმარს ისე, რომ ისინი თავის თავში, როგორც წესი, ღრმა სიმბოლური დატვირთვის მატარებელნიც არიან; დაბოლოს, ესაა „წერტილი, სადაც მთლიანობის სახითაა მოცემული ის, რაც ჩვენ მხოლოდ გაფანტულად გვეძლევა“ [1, გვ. 91] და რომელშიც, როგორც თვით მ. მაჰარადაშვილი აღნიშნავს, ადამიანური „მე“, ერთგვარად, მარაოსებრ გაიშლება და „განივრცობა“ მთელ სინამდვილეში (მისი ყოველი მიმართულებით) და რომელშიც ხდება ერთგვარი კვანძის შეკვრა, მიიღწევა (ზორციელდება) ისეთი ტავტოლოგიური ბეულობა, რომლის ნაწილებსაც ეს ადამიანი და სინამდვილე, ან სხვაგვარად, ეს „მე“ და „არა-მე“ შეადგენენ. ამ წერტილში „მე“ აღწევს ყოფიერების ისეთ დონეს, რისთვისაც „დეკარტს შეეძლო ეწოდებინა „მე“-ს ნების (ყოფიერების) სისრულე, სადაც „მე“ არის არა იდეალური წერტილი, არამედ „მე“-ს ხანგრძლივობისა და იგივეობის სფერო“ [2, გვ. 352].

„მე“-ს ყოფიერების ამ სისრულეში თავს იჩენს გარკვეული ფუნდამენტური ფორმები, რომლებშიც ეს სისრულე მიიღწევა და რომლებსაც, მ. მაჰარადაშვილი, ი. კანტისა და ნ. ბორის კვალდაკვალ, ჩვენგან და მოუკიდებლად, თვით სინამდვილის კუთვნილ და ამ აზრით ობიექტურ ფორმებად მიიჩნევს. ესაა ფორმები, რომელთა „გავლობაც“



და რომლებშიაც ეს სინამდვილე ერთგვარად ნაბას გვრთავს, (თითქოს გვთავაზობს), შევალნოთ მასში, დავუფიქლოთ მას და რომელთა შემწევობითაც „იგი იმაზე უკეთ გვეზღმდებანელობს და უკეთ წარმართავს ჩვენი აზრის ევოლუციას, ვიდრე ეს ჩვენ თვითონ შეგვეძლო გაგვეკეთებინა“ [2, გვ. 352]. ოღონდაც, – და ამას მ. მამარდაშვილი ხაზგასმით აღნიშნავს, – „ესაა ფორმები, რომლებშიც სამყაროში ობიექტურთა ხარისხში არსებობს ისეთი სტრუქტურები, რომლებიც დაკავშირებულია ამ სამყაროში ადამიანის თანადანერებაზე“ [2, გვ. 352] და რომლებშიც არსებითად ხდება კიდევ ჩვენი, როგორც სულიერი არსებების თვითრეალიზაცია.

ჩვენი აზროვნების (და საერთოდაც მთელი ჩვენი სულიერი ცხოვრების) პროცესზე სინამდვილის ხელმძღვანელობა ვლინდება იმაში, რომ მხოლოდ აღნიშნულ ფორმათა შესატყვის აზრობრივ „ხატში“ ხორციელდება აზროვნების, როგორც ასეთის, ერთ-ერთი უმთავრესი სიღრმისეული ფუნქცია – სინამდვილესთან ჩვენი ტავტოლოგიური ერთიანობისა და მთლიანობის მიღწევა-უზრუნველყოფა. ასეთი რამ, ასეთი „ხატი“ კი არის იდეა („ფორმა-იდეის“ ტავტოლოგიის ერთი მხარე, ნაწილი), რომელშიც „ერთმანეთს ემთხვევა გარეგანი და შინაგანი, ... ყოფიერება და აზრი“ [1, გვ. 97] და რომელიც ისინი იგივეობრივნი არიან.

ეს იგივეობა მათი განსხვავებისა და თავისთავადობის სრულ მოშლას კი არ ნიშნავს, არამედ მხოლოდ იმას, რომ აქ აზრი, როგორც თვითმპარი საფუძვლის მქონე აქტიური სანყისი თანადამსწრეა ამ სინამდვილისა. იდეაში „აზრის მთელი შინაარსი ... თანადამსწრეა. მთელი მისი აქტივობა გამოხატულია იმ ფაქტისა, რომ ის აქტივობს მხოლოდ თავისი თავის თანადანსწრებით. იგივეობა მხოლოდ ამას ნიშნავს“ [1, გვ. 97] და არა იმას, რომ თითქოს საგანი და ამ საგანზე აზრი ერთი და იგივე რამაა. ერთი და იგივე რომ იყოს, მაშინ ფილოსოფიისთვის გადაუჭრელი პრობლემა არ იქნებოდა საგნიდან აზრის, ან პირიქით, აზრიდან საგნის გამოყვანა. გადაუჭრელია იმიტომ, რომ საგანში, რომელშიც ჩვენ აზრს ვხედავთ, სინამდვილენი არავითარი აზრი არაა და ჩვენი ცნობიერებაც სრულიადაც არ წარმოადგენს იმ „სუფთა დაფას“, რომელზეც ეს საგანი ამ აზრს დანერდა. იმავდროულად არც საგანი არ არის აზრში. აზრი სხვაა, საგანი სხვა. აზრი ცნობიერებაშია, საგანი კი ცნობიერების გარეთ.

საერთოდ ცნობიერება სინამდვილის განსაკუთრებული და უნიკალური მოვლენაა. ამ სინამდვილის დროის პარამეტრებში (წარსულის, აწმყოს, მომავლის) მისი ერთადერთი აღდგენი მხოლოდ აწმყოშია. იგი არის, ცოცხლობს მხოლოდ და მხოლოდ „სიტყვაში“ და იმისათვის, რომ იყოს, ყოველთვის ხელახლა უნდა დაიბადოს ჩვენში. ამიტომ, „ცნობიერება მარადიული აწმყოა“ [1, გვ. 33] და როგორც ასეთი, მას ვერ-საიდან ვერ გამოიყვან და ვერც ვერაფრიდან ვერ ააგებ. ის ან არის, ან არ არის, (მორჩა და გათავდა!) და თუ არის, სამყაროში მისი უმთავრესი ფუნქცია ისაა, რომ ის არის მოწმე. მოწმე კი მაშინაა, ანუ მისი ფუნქცია სრულდება მაშინ, როდესაც მასში ჩნდება, იბადება ისეთი აზრი, რომელიც თანადამსწრეა. თანადამსწრე კი მაშინაა, როდესაც ეს აზრი რომელიღაც ტავტოლოგიის ერთი მხარეა, (ან რაიმენაირად ამ ტავტოლოგიას ეფუძნება), ერთი ნაწილია, რაც არსებითად უზრუნველყოფს კიდევ ამ აზრის ქვემარტებას და, შესაბამისად, ცნობიერების, როგორც მოწმის ნამდვილობას. სხვაგვარად ის შეიძლება ცრუ მოწმე იყოს, ან, უკეთეს შემთხვევაში, მართალი, მაგრამ არანამდვილო, უფრო ზუსტად კი, არაქვემარტი მოწმე, რაც სუბიექტივიზმისა და რელატივიზმისაკენ მიმავალი გზაა.

აღნიშნულ ტავტოლოგიაში მყოფნი, ჩვენ ვხედავთ აზრს და მისი შემწევობით საგანსაც. მართალია, „როცა ჩვენ ვხედავთ აზრს, ეს ნიშნავს მხოლოდ იმას, რომ აზრი ხედავს საკუთარ თავს და იმაში, რაშიც ჩვენ ვხედავთ აზრს არავითარი აზრი არ არის,“ [1, გვ. 111] მაგრამ, აზრის ამ ხედვით ჩვენ ვხედავთ ტავტოლოგიის მეორე ნაწილსაც (თუ მხარესაც), ანუ საგანსაც, ან უფრო ზოგად კონტექსტში, იმასაც, რაც აზრთან ტავტოლოგიურ ბმულობაში ქმნის ყოფიერების მთლიანობას. ამასთან, რადგანაც უსაგნო და უშინაარსო ცნობიერება არასად არ არსებობს და რადგანაც ტერმინი „წმინდა ცნობიერება“ შეიძლება ეიხმაროთ, როგორც მხოლოდ მეტაფორა ან სიმბოლო რაღაც ისეთისა, რაც ყოფიერების სისტემაში შემოდის მხოლოდ და მხოლოდ საკუთარი თვითაქტივობის საფუძველზე თვით მასშივე შობილი აზრების (უფრო ზოგად კონტექსტში, ცნობიერების ასეთი თუ ისეთი შინაარსების) შემწევობით, აღნიშნული აზრების დაბადების ყოველი აქტი შეგვიძლია ვიპოვოთ, როგორც ამავე დროს, თვით ადამიანის დაბადების ან, უფრო ზუსტად, ადამიანის, როგორც ცნობიერი არსების თვითდაბადების აქტი, რაც, მ. მამარდაშვილის თანახმად, სინამდვი-

ლის ზემოაღნიშნული ობიექტური ფორმების „ხელმძღვანელობით“ და მათ შესატყვისად წარმართება. ყოველივე ეს კი იმასაც ნიშნავს, რომ ეს ფორმები წარმართავენ და განაპირობებენ არა მხოლოდ ჩვენი თეორიული, არამედ აქსიოლოგიური ცნობიერების ხასიათსაც და მისი შინაარსის ფორმირების, ანუ ღრეებულების წვდომისა და მათთან სულიერი ზიარების პროცესსაც. მ. მამარდაშვილის ფილოსოფიიდან ლოგიკურად გამომდინარე, სწორედ ეს გარემოება უნდა მივიჩნიოთ კიდევ, როგორც ამ ცნობიერების, ასევე მის მიერ წვდომილ-დადგენილი ღრეებულებების ობიექტურობის ონტოლოგიურ საფუძვლადაც და მათი სრულყოფილებისა და სიმაღლის (თუკი ცხადია, ღრეებულებებს ერთმანეთისაგან ამ პარამეტრებით განვასხვავებთ), ერთგვარ გარანტიდაც: ისინი მით უფრო ობიექტური, სრულყოფილი და მაღალია, რაც უფრო ღრმად იჭრება ადამიანი სამყაროული წესრიგის საფუძველმდებარე სიბრძნეში და რაც უფრო მეტად შეესატყვისება მისი ინდივიდუალური ნება ამ წესრიგის უზრუნველყოფელ იმ ფორმებს, რომელთა ზღვრული „მდგომარეობის“ ერთ-ერთ საუკეთესო ფილოსოფიურ სიმბოლოდაც (თუ ცნებადაც) არისტოტელეს „მნიხა ფორმა“, ანუ ღმერთიც შეგვიძლია მივიჩნიოთ.

ს ი ტ ე რ ა ტ უ რ ა

1. მამარდაშვილი მერაბ, საუბრები ფილოსოფიაზე, თბილისი, 1992.
2. მამარდაშვილი М., Как я понимаю философию. Москва, 1990.

ТЕЙМУРАЗ МТИБЕЛАШВИЛИ

ПРОБЛЕМА ОБЪЕКТИВНОСТИ КУЛЬТУРНЫХ ЦЕННОСТЕЙ В СВЕТЕ ФИЛОСОФИИ МЕРАБА МАМАРДАШВИЛИ

Резюме

Одним из значительнейших результатов философии Мераба Мамардашвили является следующее: он показал, что с точки зрения созидания бытия наиболее продуктивным является живое мышление, которое в каждом конкретном случае происходит автономно, «здесь и сейчас». Такое мышление осуществляется в сознании, которое, как явление, преобладающее в «вечном настоящем», обеспечивает тавтологичное единство имманентного мира человека с действительностью (что и создает целостную систему бытия). Онтологической же основой этой тавтологичности являются определенные фундаментальные формы, которые независимо от человека принадлежат действительности и руководят эволюцией его сознания лучше, чем он смог бы это делать сам. Эти же формы «руководят» и процессом формирования ценностного сознания человека, являясь в конечном итоге определенным гарантом как его объективности, так и совершенства и «высоты» ценностного мира культуры. Они тем объективнее, совершеннее и выше, чем глубже проникает человек в «мудрость», лежащую в основе миропорядка, чем целостнее он возрождается в этой мудрости и чем в большей степени его индивидуальная воля соответствует тем формам, одним из наиболее удачных философских символов предельного состояния которых можно считать «чистую форму» – бога Аристотеля.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ს. წერეთლის სახელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა.



ქლიზპარ ქლიზპარაშვილი

ნიცშეს თანამედროვე კვლევათა რამდენიმე მნიშვნელოვანი ტენდენცია

1990-იანი წლებიდან ევრო/ამერიკულ ნიცშელოგიაში იწყება ახალი, მეხუთე პერიოდი, რომელიც ნიცშეს კვლევათა თანამედროვე ეტაპს წარმოადგენს.

1991 წელს ფ. დელიოზისა და ფ. გვატარის ერთობლივ ნაშრომში – „რა არის ფილოსოფია?“ – შემოტანილია „კონცეპტუალური პერსონაჟის“ იდეა. ეს „კონცეპტუალური პერსონაჟები“, ავტორთა აზრით, ფილოსოფოსის „კონცეპტუალური მემ“-ებია. ისინი („მითიური პერსონიფიკაციები“) ფილოსოფიური აზროვნების „სპეციფიკური გმირები“ არიან, რომელთაც ქმნის ფილოსოფოსი და აყენებს საკუთარ თავსა და თავის ტექსტს შორის. ისინი აზრთა და ცნებათა „მატრიცები“, „გენერატორები“ და მათი „მატარებლები“ არიან, რომლებიც ფილოსოფიის სპეციფიკას განსაზღვრავენ. ამგვარ რაიმეს, ავტორთა აზრით, ყოველი ტიპის ფილოსოფია საჭიროებს. ფ. დელიოზისა და ფ. გვატარის აზრით, ჩვენ ნიცშესთან განსაკუთრებით მრავლად მოგვემოვება აღწერილი პერსონაჟები (დიონისე, არიადნე, თეზესი, სოკრატე...), რის გამოც შესაძლებელია მოგვეჩვენოს, რომ ნიცშე სავესებით უარს ამბობს ფილოსოფიურ ცნებებზე. მაგრამ ეს ასე არაა. ნაშრომში ნათქვამია, რომ გერმანელი ფილოსოფოსი ასევე მრავლად ქმნის ახალ ფილოსოფიურ ცნებებს. მაგალითად: „ღირებულება“, ხოლო ცნებებს „ძალა“, „ქმნადობა“, „სიცოცხლე“ ღირებულებით დატვირთვას ანიჭებს.

ამ „კონცეპტუალურ პერსონაჟთა“ იდეას ფ. დელიოზი იყენებს ესეიში – „არიადნეს საიდუმლოება“ (Mystere d'Ariadne. Philosophie n 17 - edition de Minuit-hiver 1987. page 67-72.). რომელიც ნიცშეს შესახებ მის განაზრებათა საბოლოო, შემაჯამებელ ნაწარმოებად წარმოგვიდგება და რომელიც, ერთის მხრივ, ნიგნების – „ნიცშე“ და „ნიცშე და ფილოსოფია“ და, მეორეს მხრივ, უფრო გვიანდელი ნიგნების – „განსხვავება და განმეორება“ და „საზრისის ლოგიკა“ – შეთანხმება/სინთეზირებას წარმოადგენს, სადაც ნიცშეს სიმულაციის სიბრტყეში ნაკითხვები უკვე აქტიურ/რეაქტიულ ძალთა ძველი დიხრომიის ფონზე მიმდინარეობს. ფ. დელიოზის აზრით, აქაც ნიცშესათვის იდეალია ის ადამიანი, რომელიც ამკვიდრებს და თვითდამკვიდრებას ახორციელებს. ძალაუფლების ნებას აქვს ორი საწინააღმდეგო ტრანალობა – დამკვიდრება და უარყოფა. პირველი არის აქტიური მოქმედება, ხოლო მეორე – პასიური რეაქცია. ავტორი ამ დაპირისპირებას ორი „კონცეპტუალური პერსონაჟის“ – თეზესისა და დიონისეს დაპირისპირების მაგალითზე წარმოგვიდგენს, რომელთა შორისაც იმყოფება მესამე პერსონაჟი – არიადნე. თეზესი ეს არის მოხერხებული გმირი გამოცანათა ამოსხნაში, ლაბირინთში ორიენტირებულობაში და მარტორქასთან ბრძოლაში. იგი არის იგივე „ამალღებული ადამიანი“, რომლის თვისებებია: სერიოზულობა, სიმძიმე, მინის სიძულვილი, შურის მაძიებლობა და სიცოცხლისა და თამაშის უზარობა. ამიტომაც, ნიცშეს აზრით, თეზესის დამკვიდრება არის დამახინჯებული კარიკატურული ფორმით განხორციელებული, რადგანაც დამკვიდრება მას ესმის როგორც გამოცდის ატანა, სიმძიმისათვის გაძლება. მას ჰგონია, რომ დამკვიდრება სატარებელი ტვირთის სიმძიმის მიხედვით განისაზღვრება. მისთვის მთავარია ამძიმებდნენ, ბოჭავდნენ. ამიტომაც მისი შესაფერისი ცხოველებია ვირი და აქლემი. ეს „უმაღლესი ადამიანის“ დამკვიდრება – სინამდვილეში უარყოფაა, რადგანაც იგი რეაქტიული ძალის მატარებელია. და რადგანაც არიადნეს უყვარს თეზესი, ისიც ამ დროს რეაქტიული ძალისა და უარყოფის განმახორციელებელია. მისი სულიც შურისგების სულითაა შეპყრობილი. ესაა ნიჰილიზმი. მაგრამ აქ არ მთავრდება ნიჰილიზმი. ხდება „ნიჰილიზმის ტრანსმუტაცია“. არიადნე ეძებს საკუთარ სიკვდილს, იგი ჩამოიხრჩობს თავს. ესაა გარდასახვის ფუნდამენტური მომენტი, „დიდი შუადღე“ [1, გვ.50], როდესაც რეაქტიული ძალები აქტიურად გარდაიქმნებიან. თეზესისაგან მიტოვებული არიადნე ხედავს, თუ თანდათანობით როგორ უახლოვდება მას დიონისე. დიონისე ანუ იგივე მარტორქი, რომელიც წმინად დამკვიდრდება. რაც განთავისუფლებაში, განტვირთვაში, მოშვებაში მდგომარეობს. იგი კი არ ამძიმებს სიცოცხლეს უმაღლესი ღირებულებებით, არამედ ქმნის ისეთ ახალს, რომლებიც სიცოცხლეს

უფრო „მსუბუქს“ გახდიან. მარტორქა არაფერს არ ამძიძებს. იგი ამ განთავისუფლებით ამკვიდრებს სიცოცხლეს. ის არის „სიმსუბუქე“. მას შეუძლია სიცილი, თამაში, ცეკვა ანუ დამკვიდრება. იგი არის არა გვირი, არამედ „ზე-გვირი“. დიონისთან დაკავშირებული არააღწევი შურისგების სულისმან, „არა“-ს მთქმელისაგან გადაიქცევა „ჰო“-ს მთქმელად, დამამკვიდრებლად. ამისათვის მას სჭირდება დიონისე. მაგრამ თავად დიონისეც საჭიროებს არააღწევას: რადგანაც დიონისე დამკვიდრების ღმერთია, მას სჭირდება მეორე დამკვიდრება იმისათვის, რომ დამკვიდრებულ იქნეს თავად დამკვიდრება. ეს არის გამოჯანმრთელება როგორც არააღწევასათვის ასევე დიონისესათვისაც. ჟ. დელიოზი კითხულობს – ხომ არ არის დიონისე ყველაზე დიდი ფალსიფიკატორი? „უმალღესი ადამიანი“, მისი აზრით, ძალაუფლების ნების უმდაბლეს საფეხურს, რეაქტიულ, ავადმყოფ ნებას განასახიერებს, რომლის ფალსიფიკირებაც მხოლოდ იმიტაციაზე დაიყვანება. „ის, რასაც გაურბის იმიტატორი, ეს ორიგინალის მეტამორფოზები და განახლებებია, რომლებიც ორიგინალს რაღაც ახალ ფორმას მიაწერენ, ის გაურბის შემოქმედებას“ [1, გვ. 52] – წერს ავტორი. მისი ძალაუფლების ნება არის მხოლოდ მოტყუების, გაბატონების, მითვისების, შენიღბვის ნება, სხვა ფორმის მიღების ნება, როდესაც სინამდვილე მუდამ იგივენი რჩებიან. ძალაუფლების ნების უმაღლესი საფეხური – დიონისე, კი აღწევს გარდასახვათა და მეტამორფოზათა უნარს. ესაა სიცოცხლის ახალ შესაძლებლობათა შემოქმედებითი ქმნა, „ტრანსფორმაცია“. მას შეუძლია თვითშეცვლა. ჟ. დელიოზი წერს – „მართლაც ის იმდენად კარგად ფლობს ტყუილისა და იმიტაციის ხელოვნებას, რომ მას არა ფორმით, არამედ ტრანსფორმაციით ახორციელებს“ [1, გვ. 52]. როგორც ვხედავთ „განსხვავება და განმეორებაში“ და „სახრისის ლეგიკაში“ გატარებული აზრი ძალაუფლების ნებისა და სიმულაციის სამყაროს იგივეობისა ამ შემთხვევაშიც სრულიად დაცულია.

ავტორი მარადიულ მობრუნებას როგორც დიონისესა და არააღწევს კავშირის შედეგს ისე განიხილავს: დიონისე არის „ჰო“, არააღწევი კი მეორე „ჰო“, რითიც დამკვიდრება ისევე დიონისეს უბრუნდება „განახლებული“ და „გაორმაგებული“ სახით. მარადიული მობრუნება არის ორმაგი დამკვიდრების შედეგი, რომელიც აიძულებს განმეორდეს მხოლოდ იმას, რაც მკვიდრდება და ქმნადობაში შეჰყავს მხოლოდ ის, რაც არის აქტიური. მარადიული მობრუნება არის გადარჩევითი, რადგანაც იგი ტრანსმუტაციის გარეშე შეუძლებელია. არც რეაქტიული ძალები და არც უარყოფის ნება აღარ მეორდება. ისინი უკუგდებულნი არიან ტრანსმუტაციისა და მარადიული მობრუნების წყალობით, რომელიც ახდენს გადარჩევას [1, გვ. 52]. თუ ვეცნა აღარ დაბრუნდება. დიონისეს და არააღწევს შვილი არის ზეკაცია ანუ „ზე-გვირი“, რომელიც „უმალღესი ადამიანის“ სრული სანინაალმდეგობა [1, გვ. 53].

ნიცშეს თანამედროვე ინტერპრეტაციებში არსებული მეორე საინტერესო ტენდენცია, რომელიც ასევე ჟ. დელიოზისეულ აქტიურ/რეაქტიულ ძალთა დიხოტომიის ჩარჩოებში არის მოქცეული, ნიცშეს ენობრივი პრაქტიკების კვლევას ეხება. მის ნარომადგენლებად შეგვიძლია ფრანგი მკვლევარი ჟ. მორელი და მ. შარი მივიჩინოთ. მათ 1995 წლის 18 მარტს ბეზანსონის უნივერსიტეტის კოლოკიუმზე სახელწოდებით – „ენა და ძალაუფლება კლასიკურ ხანაში“, ნიცშეს შესახებ თავიანთი გამოკვლევები წარმოადგინეს. საქმის გასაიოლებლად, რადგანაც მათი შეხედულებები ძლიერ ემთხვევა ერთმანეთს, ორივეს ერთიანობაში განვიხილოთ.

ჟ. მორელისა და მ. შარის ყურადღების ცენტრში დგას ნიცშეს დისკურსის თავისებურებანი და ის, თუ როგორი დამოკიდებულება აქვს და როგორ წინააღმდეგობას უწევს ნიცშეს ეს დისკურსი „ჯოჯურ ენას“. ამ საკითხების კვლევისას ისინი მიჰყვებიან მ. ფუკოს მიერ ენისადმი გენიალოგიის ჭრილში მიმართვას, როდესაც ეტიმოლოგიისადაც დაბრუნება მიზნად ისახავს გვაჩვენოს თუ რა ძალები იყო ლირებულებათა განსჯის სათავეში, რომლებიც შედეგად და ერთ სიტყვაში კრისტალიზირდა. ასევე ნიცშეც ფილოსოფიისაგან ქმნის სიტყვების გენიალოგიური ხასიათის ისტორიას. მისი მიზანია უჩვენოს სახელდების მიზეზები. ავტორები ფიქრობენ, რომ ნიცშეს აზრით, ენა არის „დიონისური მუსიკის“ მეტაფორული ინტერპრეტაცია ანუ მისი თარგმანი აპოლონურ სფეროში (გარეგნულში). დაწერილებით რომ განვიხილოთ, ეს თარგმანი სამი „ნახტომის“ სახით მიმდინარეობს.

- 1) ნერვული გაღიზიანება („დიონისური მუსიკა“) → სახე
- 2) სახე → სიტყვა
- 3) სიტყვა → კონცეპტი (ცნება)



ყოველ ეტაპზე ენა თანდათან უფრო სწყდება თავის წმინდად გრძნობად სახეისს. სადაც უკანასკნელი ქმნილება – ცნება – წარმოადგენს „ინტუიციითა სამარეს“.

ავტორები სვამენ კითხვას, რომ თუკი ცნებები სხვა არაფერია თუ არა ადამიანის ზედაპირული ქმნილებანი, მაშინ როგორღა მივიდნენ იმ აზრამდე, რომ ისინი იყო „საგანთა მარტივი აღქმა“? ეს იმით აიხსნება, რომ ადამიანებში ერთად ცხოვრების აუცილებლობა გარკვეულ საკომუნიკაციო ბაზას აყალიბებს და ჯგუფი, როგორც ასეთი, თავის თავს იცავს ახლის, დესტაბილიზაციის გამომწვევი „ქაოსური ამოფრქვევებისაგან“. ადამიანთა ერთობლივი ცხოვრებით წარმოქმნილი ჯგუფის შიგნით ყოველ მათგანს მეორისადმი შიში ამოძრავებს. ამ შიშს, რომელიც ჯგუფური ცხოვრების საფუძველშია, ნიცშე „რეაქტიულ ნებას“ უწოდებს [8, გვ. 2]. და იმისათვის, რომ რეაქტიულ ნებას თავისი თავის გამყარების უფლება მიეცეს, იქმნება ლოგიკა, ე.ი. „იდეალურ შემთხვევებამდე“ რედუქცია. გრამატიკისა და მეტაფიზიკის ლოგიკური კატეგორიების შემოჭრით აღზევდება რეაქტიული ენა, რომელიც სქემატიზაციის საშუალებით (რეალობის მოჩვენებითი გათავისებაა), მისი გამალიზიანიზებული არასასამოივნო წინააღმდეგობების განდევნა/გაქრობასა და სტაბილურ, დამაკმაყოფილებელ იდეალტურობათა საფარველქვეშ ფიქტიურად თავის დაცვას იძლევა. ამრიგად, გრამატიკასთან ერთად ლოგიკური კატეგორიები და ცნებები ჩვენი ხედვის, აზროვნებისა და ენის სიღრმეში დამკვიდრდნენ. ენა რომლითაც ჩვენ ვლაპარაკობთ, თავისი კოდების სიღრმეში დაატარებს შიშს, უძლურებასა და სიბოროტეს, რადგანაც რეაქტიული ძალებით წარმოქმნილი ენა – რეაქტიული ენაა. რაც შეეხება ნიცშეანური დისკურსს, ავტორთა აზრით, მისი უპირველესი დახასიათებაა აგრესიის ინსტიქტი. აგრესიული ინსტიქტის განთავისუფლება ზუსტად ის, რის წინააღმდეგაც იბრძვის კოლექტიური რეაქტიული ნება თავისი ლოგიკური კატეგორიებით. ნიცშეანური პოლემიკა ყოველ მის ისეთ გამოხატულებაში როგორცაა კონტრავერსია, გამასხარება, დაცინვა, პარიოდია არის ძალაუფლების ნების თავისუფალი გამოხატულება. მაგრამ იგი არ შეიძლება ავურიოთ ვაბატონების სურვილს. ვაბატონების სურვილი მხოლოდ გულღრმობიანებისათვის არის დამახასიათებელი, ხოლო ნიცშეანური პოლემიკა ამის საწინააღმდეგოა. იგი თავისუფლდება „წმინდა ბოროტებისაგან“, რადგანაც მისთვის ამ ბრძოლის მთელი ინტერესი მდგომარეობს თვად ბრძოლაში და არა გამარჯვებაში. ნიცშე ყოველთვის თავის საკადრის მტრებს ეძებს და მისი მებრძოლი ხასიათი მას არასოდეს არ უზიძგებს აღვირახსნილი ძალადობისაგან, პირიქით – ის დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს მოთოკვის იმპულსს. ხოლო მხოლოდ თანასწორთა შეხედრდა ბადებს ზომიერებას, რომელიც ველური ინსტიქტის ლამაზ ფორმაში ტრანსფორმაციის საშუალებას იძლევა.

აქედან კი ვუკავშირდებით ნიცშეს „მაღალი სტილის“ გაგებას, რომელიც შეიცავს ორ – დიონისურ და აპოლინურ – მომენტს. პირველი ეს არის შინაგანი სიმდიდრე, ენებათაფლება, დაძაბულობა; ყველაფერი, რასაც ჰქვია „აფექტთა მულოდია“. მაგრამ ან დიონისური ენერჯის მომენტალური გამოხატვა არის ნონსენსი. „მაღალი სტილის მისაღებად“ საჭიროა მეორე მხრივ აპოლინური ათვისება/დუფლება, დოსტატება, დახელოვნება. „მაღალი სტილი“ დიონისური სიმთვრალიდან წარმოიშობება, მაგრამ საბოლოოდ ის იხვეწება და სრულდება აპოლინურ სიმშვიდით. მაშინ როდესაც რეაქტიული ენა დიონისურს განდევნის, „მაღალი სტილი“ მას იღებს, გარდაქმნის და ზენავს. იგი დიონისურის სუბლიმაციას ახდენს [8, გვ. 4]. შ. მორელისა და მ. პარის მიხედვით, ნიცშე ახალი სტილის შემოქმედია, რომელიც ენას განსაკუთრებულ შესაძლებლობას აძლევს. კერძოდ იმას, რომ იგი იყოს ძალაუფლების ნების „ექო“. ძალაუფლების ნება ენისათვის „სულსჩამდგმელია“. და რადგანაც ნიცშეანური დისკურსი ამდენად ეწინააღმდეგება რეაქტიულ ენას (რომელიც ემყარება ფილოსოფია), ის არის ან უკუგდებულობის იმის გამო რომ არ შესაბამება ღირებულებებს რომლებიც ერთობლივ ცხოვრებას აყალიბებენ, ანდა დაყვანილია ისეთ „მისაღებ“ ფილოსოფიაზე, რასაც ჩვენ მ. ჰაიდეგერის ინტერპრეტაციაში ვხედავთ. რას ნიშნავს ეს „მისაღებობა“ ავტორები არ აზუსტებენ, მაგრამ ტექსტიდან გამომდინარე შეგვიძლია ვთქვათ, რომ აქ ლაპარაკია იმაზე, რომ ნიცშე ან უკუგდებულობა საერთოდ ან ლებულობენ მას ჰაიდეგერისულ ინტერპრეტაციაში ტრანსფორმირებული სახით, სადაც იგი აღარ წარმოადგენს უკვე აგრესიული ინსტიქტის გამოთავისუფლებას.

საბოლოოდ ფრანგი ინტერპრეტატორები აყენებენ პრობლემას: თუკი ფილოსოფიური ენა მართლაც ემყარება რეაქტიულ ლოგიკას რომელიც გენიალუგიით იქნა გამოაშკარავებული, მაშინ როგორღა იქნება ნიცშეს ფილოსოფიური ნაკითხვა შესაძლებელი? ანუ თუკი ერთგულები დაერჩებით ფილოსოფიური კატეგორიებისა, მაშინ

ხომ არ გადავაგვარებთ ნიცშეს ორიგინალურ ნააზრევს და თუკი ჩვენ მართლაც შევალთ ნიცშეს რთულ ნააზრევში, მაშინ ხომ არ გამოვალთ თავად ფილოსოფიიდან? ამიტომ ასკვნიან ავტორები, რომ ენის ნიცშეანური პრაქტიკა არის საზღვრისული („Gas-limite“) შემთხვევა [8, გვ. 5].

ნიცშეს თანამედროვე ინტერპრეტაციათა კიდევ ერთი საინტერესო ტენდენციის არეალში უნდა მოვიაზროთ ინგლისელი ფილოსოფოსი ჯონ პართმანი, რომელიც ასევე აქტიურ/რეაქტიულ ძალთა დიხოტომიაში დარჩენილი, ყ. დელიოზისაგან განსხვავებით ნიცშეს ფილოსოფიის არა სიმულაციის, არამედ მეტაფორა/ფიქციის სიბრტყეში გააზრებას შემოგვთავაზებს. მისი სტატია „ნიცშეს მიერ მეტაფორათა გამოყენება“ 1996 წელს ეკუთვნის, სადაც იგი ნიცშეს მიერ ქეშმარიტების ტრადიციული გაგების უკუგდებაზე და მის მიერ ახალი მოდელის – ყველა კონცეპტის (ცნების) მეტაფორად წარმოდგენის – შემოტანაზე საუბრობს. რას გულისხმობდა ნიცშე მეტაფორაში? – კითხვობს ავტორი და პასუხობს: ნიცშე კონცეპტუალურიზებას განიხილავს როგორც მეტაფორულს. ესაა მიახლოებითი, არაზუსტი, მოსახერხებელი ტყუილი. ჩვენ ვფლობთ მხოლოდ მეტაფორებს, რომლებიც არანაირად არ შეესაბამება ნამდვილ ყოფიერებას.

ჯ. პართმანი ზუსტად ისეთივე სქემას გვთავაზობს ცნებათა წარმომავლობის ჩვენებისას, როგორც ეს ყ. მორელთან და მ. პართან იყო წარმოდგენილი:

ნერვიული* გალიზანება → სახე, წარმოდგენა („image“);
წარმოდგენა („image“), სახე → ბგერები და სიტყვები;
ბგერები და სიტყვები → იდეა, ცნება.

ცნებები მხოლოდ მეტაფორული კონცეპტუალიზაციები არის და არ შეესაბამება სინამდვილეს.

ავტორის აზრით, თუკი არისტოტელესთან მეტაფორა ცნებით მასალას ეყრდნობდა და მისი გარდაქმნის საშუალებით ყალიბდებოდა, ნიცშე მოძრაობს სანინაალმდეგო მიმართულებით – ცნება თავად ეყრდნობა მეტაფორას. ცნებები შეიცავენ ცვალებად, მეტაფორულ შემადგენლობას. ამ აზრს ეთანხმება მეორე ინგლისელი მკვლევარი სარა კოფმანიც სტატიაში „ნიცშე და მეტაფორა“ (1993 წ.), სადაც იგი წერს: „ცნებას არა აქვს უფრო დიდი ღირებულება ვიდრე მეტაფორას, და ის არის მეტაფორათა „კონდენსირება“. ს. კოფმანის აზრით, ნიცშე „ღმერთის სიკვდილის“ გამოცხადებით გვაგვებს მეტაფორათა დაუსრულებელ სამყარო/ქსელში, რადგანაც აღარ არსებობს არავითარი თავისთავადი ქეშმარიტება, არამედ მხოლოდ ილუზია. ისეთი მეტაფორები, გამოწონაფორა ანუ ფიქციები როგორცაა პიროვნული „მე“, ნება, სავანი და სხვა ჩვენ ჯერ კიდევ გვარწმუნებენ, რომ ასახავენ სინამდვილეს. ჯ. პართმანის აზრით, ნიცშეს შემოაქვს გენიალოგიის მეთოდი, რათა გვაჩვენოს თუ როგორ „მუნიფიცირდებიან“ მეტაფორები ცნებებში და ამით ზეწოლა მოახდინოს მეტაფორათა ქეშმატი ბუნების დაიწყებაზე [8, გვ. 2]. გენიალოგია ეძებს ცნებათა წარმომავლობას და გვიჩვენებს რომ ნიშნებს, სიმბოლოებს აქვთ ძალიან გრძელი ისტორია, რომ მათ სიღრმესა და მნიშვნელობაზე ჩვენ ძალიან ბუნდოვნად ვიცით რაიმე და სრულებით დაიწყებული გვაქვს. აქ ავტორი იმელებს ყ. დელიოზისა და ფ. გვატარის ერთობლივ წანარმოებს „ანტი ოიდიპოსი“, სადაც ისინი საუბრობენ თუ როგორ გარდაიქმნება მეტაფორა მკაცრ ცნებად. შემდეგ მოჰყავს პ. კლოსოესის სიტყვები, რომ „ნიშანი, სიმბოლო ძნელად ასხვავებს ძალის, ენერჯის ცვალებადობას“ [8, გვ. 13]. ეს კი განხორციელებული ანალიზის შუქზე ნიშნავს, რომ სიმბოლოები რომლებიც არ ასახავენ არაფერს თავისთავად (არ არიან რეალობასთან თანხმობადნი), მიუხედავად ამისა იცვლებიან და ეს ცვლილებები მომდინარეობს სხვადასხვა ენერჯიათა და ძალთა ცვლილებებიდან. ნიცშე ასხვავებს აქტიურ, სიცოცხლისდამამკვიდრებელ და რეაქტიულ სიცოცხლისუარმყოფელ ძალებს, რომლებიც ამა თუ იმ სოციალურ-საზოგადოებრივ ფორმას აფუძნებენ. გარკვეული მეტაფორები რომ გახდნენ მიღებული, როგორც ქეშმარიტებიანი, ეს სხვადასხვა ენერჯიისა და ინტენსივობის ძალებზეა დამოკიდებული. მავალიად ჩვენი თანამედროვე „ჯოჯორი მორალი“ არის რეაქტიული ძალების შედეგი, რომლებიც იმდენად ძლიერნი გახდნენ, რომ „გადაფარეს“ და „გადაწერეს“ წინა მორალები. რეაქტიული ძალები „მიგვათრევენ“ „ჯოჯორ საყაროში“. ნიცშეს სწამს, რომ თანამედროვე ცნობიერება ამგვარი ძალების პირდაპირი შედეგია. ნიცშესთან გენიალოგიის ინსტრუმენტი სწორედ იმის საშუალებას გვაძლევს, რომ ჩვენ გავარდევით მეტაფორათა წარმომავლობის

დავიწყება, რომელიც ერთი ძაღვების მიერ მეორე ძაღვებზე გაბატონებითაა ვარაუდობული და საბოლოოდ გავარკვევით, ამა თუ იმ ცნების დაბადება/წარმოშობა ძალაუფლების ნების რომელიმე ასპექტმა განაპირობა – წერს ავტორი [6, გვ. 4].

ამ პოზიციიდან ჯ. პართმანს მიაჩნია, რომ ადვილად უარყოფა ჰაიდდეგერის ის შეხედულება, როდესაც იგი ნიცშესთან ნების მეტაფიზიკური იდეის არსებობაზე საუბრობდა. ავტორს სურს შემოფთავაზოს ნიცშეს ყველა ძირითად გაგებათა მეტაფორულ-ფიქციონისტური გადაზრება, სადაც ყოველ ფენომენს აქტიური ან რეაქტიული ძაღვების (რომელიც ანტიმეტაფიზიკურადაა გააზრებული) „დაკეცვა“ უდევს საფუძვლად.

თუკი „ჯოგური მორალი“ და მასთან დაკავშირებული აზროვნება რეაქტიული ძაღვებიდან იღებდა თავის დასაბამს, მაშინ ნიცშეს შემოაქვს თავისი ახალი მორალი, ახალი აზროვნება, ახალი მეტაფორები, რომლებიც აქტიურ ძაღვებში იღებენ თავინათ საწყისს და ამიტომ არიან უფრო ღირებულნი. ორი ასეთი ყველაზე ძირითადი მეტაფორა ძალაუფლების ნება და მარადიული მობრუნებაა. ავტორის აზრით, ჩვენ უნდა მივატოვოთ ამ იდეათა ნებისმიერი მეტაფიზიკური ინტერპრეტაცია და კონცენტრირება მათ მეტაფორულ სტატუსზე გავაკეთოთ. ისინი არიან არა ჭკუშარიტებიანი (ასახავენ ნამდვილ ყოფიერებას), არამედ საჭირონი როგორც მაინტერპრეტირებელი ინსტრუმენტები და ამიტომაც ითვლებიან ჭკუშარიტად. მარადიული მობრუნებით ნიცშეს სურდა ჩვენს სამყაროში მსგავსისა და იგივენი მარადიული ქმნადობა-დაბრუნება გამოეხატა, რომ ყოველი არსებული არის ქმნადობა, ცვალებადობა, მერყეობა, განსხვავებულობა. მეორე მხრივ, მარადიული მობრუნება ნიცშესათვის იყო ჩვენსა და დედამიწას შორის კავშირის გამოცედა, რომელიც, მიუხედავად თავისი სიმცდარისა ან ჭკუშარიტებისა, აღდამიანს შეაკაცად გარდაქმნიდა. შეაკაცად რომელიც სიცოცხლის განმტკიცებაა, დასტურყოფაა, „პო“-ს თქმაა, რომელიც თანდაყოლილი შემოქმედებითი პროცესია და ძაღვის ნების აქტიურ ასპექტზეა დამოკიდებული.

მიმოხილვის ბოლოს შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ ნიცშეს თანამედროვე კვლევათა ერთიანი ხასიათი, რომელიც დღესდღეობით კვლავაც ყალიბდება, ამკარა ანტიმეტაფიზიკური განწყობილებით გამოირჩევა. თუკი საუკუნის დასაწყისში ნიცშეს ფილოსოფიის მეტაფიზიკური განაზრებები მ. ჰაიდდეგერთან და ე. ფინკთან ფ. ნიცშეს „უკანასკნელ მეტაფიზიკოსად“ „გამოცხადებით“ დასრულდა, 60-იანი წლებიდან მ. ჰაიდდეგერის ამ პოზიციასთან დაპირისპირების ორი ურთიერთსაწინააღმდეგო მიმართულება წარმოიშვა; ერთნი, რომელნიც ცდილობდნენ ნიცშე საერთოდ გამოეცალკეებინათ მეტაფიზიკისაგან (უ. კაუფმანი, ფ. დელიოზი, ფ. დერიდა...) და მეორენი, რომელნიც პირიქით – ნიცშეს ფილოსოფიის მეტაფიზიკისაგან რადიკალურ უკანდაბრუნებად აღიარებდნენ. მხოლოდ იმ განსხვავებით, რომ მათ მეტაფიზიკის რაღაც ახალი, „ექსპერიმენტული“ გაგება შემუშავეს (ვ. მიულერ-ლაუტერისა და ფ. გერხარდის ახალი ტიპის მეტაფიზიკა და ფ. კოპლსტონის „რევიზიონული“ მეტაფიზიკა). საბოლოოდ 90-იანი წლების დასაწყისისათვის ეს მეორე მიმართულება არასიცოცხლისუნარიანი აღმოჩნდა. დღევანდელ ევრო-ამერიკულ ინტერპრეტაციებში ნიცშეს, როგორც მეტაფიზიკოსის სახე, თუნდაც რაიმენაირი ვარიაციით, მკვეთრად უარყოფილია. ხოლო ნიცშეს თანამედროვე ინტერპრეტაციების ფაშიზმთან დამოკიდებულების პარამეტრით უნდა ითქვას, რომ მიუხედავად ნიცშეს ფილოსოფიის ფაშისტური განაზრებებისაგან განთავისუფლების სამი ნაბიჯისა (კაუფმანი/ჰაიდდეგერი – დელიოზი – დერიდა), 90-იანი წლებიდან ნიცშელოგის სხვადასხვა მიმართულებები ისევ ექცევა ფ. დელიოზის მიერ დაფუძნებულ აქტიურ/რეაქტიულ ძალთა დისოტომიაში, რაც ფაშიზმს ნიცშეს ფილოსოფიაში მართალია ღრმა გაგებით, მაგრამ მაინც უნარჩუნებს ეტაპობრივ მნიშვნელობას. ამას შეგვიძლია ვუნდოდთ ნიცშეს ფილოსოფიის პოსტ-დენაცივიკაცია. მაგრამ ნიცშეს თანამედროვე ინტერპრეტაციათა სპექტრი ამით არ ამოიწურება და რადგანაც ჯერ კიდევ „ცოცხალია“ ნიცშეს ფ. დერიდასეული ინტერპრეტაცია, როგორც ანტილოგოცენტრისტული დისკურსი, შესაძლებელია ნიცშეს ფილოსოფია ფაშიზმისაგან სრულებით თავისუფლადაც ჩაითვლოს. (თუმცა თანამედროვე რუსი მკვლევარის ს. კორნევის სტატიები – „ბატის ბატონი და ნიცშეს ბატონი“, „მისტიკა, ვარსკვლავების ომები და მასკულტურის ერთი პარადოქსი“ – საკმაოდ საეჭვოს ხდის ჩვენს ამ შეხედულებას*).

* კორნევი უჩვენებს დეკონსტრუქციასა და ფაშიზმს შორის კავშირს და შემდეგ წერს: «Эта (Постструктурализм) философия исполъзуется на службе у чего-то прямо

საბოლოოდ, შეგვიძლია თავი მოუყაროთ ნიცშეს თანამედროვე კვლევების რამდენიმე მნიშვნელოვან ტენდენციას, რომელიც მომავალში, სხვა ტენდენციებთან ერთად, ნიცშეს ტექსტების ინტერპრეტაციათა შესაძლო გზების განმსაზღვრელი იქნება.

1. სიმულაციონისტური: ნიცშეს გააზრება სიმულაციებისა და სიმულაციების სიბრტყეში (ჟ. დელიოზი).
2. დისკურსიონისტული: ნიცშეს გააზრება ენობრივი პრაქტიკების სიბრტყეში (ჟ. მორელი, მ. შარი...).
3. ანტილოგოცენტრისტული: ნიცშეს გააზრება ანტილოგოცენტრიზმის სიბრტყეში (ჟ. დერიდა).
4. მეტაფორულ-ფიქციონისტური: ნიცშეს გააზრება მეტაფორა/ფიქციათა სიბრტყეში (ს. კოფმანი, ჯ. შარტმანი...).

ლი ბ რ ა შ ვ ი ლ ი

1. დელიოზი ჟ. (Делёз Ж.), Таина Ариадны, журн. «Вопросы философии», 1993, № 4.
2. დელიოზი ჟ. (Делёз Ж.), Ницше, СПб. АХИОМА/МИФРИЛ, 1997.
3. კორნევი ს. (Корнев С.), Господин Багая и Господин Ницше. <http://www.rambler.ru>, 1997.
4. კორნევი ს. (Корнев С.), Мистика, Звездные Воины и Один парадокс массовой культуры, <http://www.rambler.ru>, 1998.
5. დელიოზი ჟ., გვატარი ფ., (Deleuze G., Guattari F.), "Qu'est-ce que la philosophie?" Minuit, 1991.
6. შარტმანი ჯ. (Hartmann J.), "Nietzsches' use of Metaphor", <http://www.yahoo.com>, 1996.
7. კოფმანი ს. (Kofman S.), "Nietzsche and Metaphor", Great Britain :Stanford University Press, 1993.
8. მორელი ჯ., შარი მ. (Mauriel J., Haar M.), Langage et pouvoir che Nietzsche, <http://www.yahoo.com>, 1995.

ELIZBAR ELZBARASHVILI

SEVERAL IMPORTANT TENDENCIES OF MODERN STUDIES
ON NIETZSCHE

S u m m a r y

Several important tendencies of Nietzsche's interpretations in 90-s are shown in the article. Relationships of various authors and their influences on each other are described. The influence of Gilles Deleuze on modern Nietzsche's researchers is emphasized. An attempt is made to place the presented stage of Nietzsche's study in the historical context and this modern stage is characterized as extremely anti-metaphysical. Strong tendency of post-denatification is considered as a significant mark of Nietzsche's modern interpretations.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ს. ნერეთ-ლის სახელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა.

ღმერთის არსებობის დამადასტურებელი ერთი არგუმენტი

I

რელიგიური ანთროპოლოგიის თეორიულ წყაროს რელიგიური მსოფლმხედველობა წარმოადგენს, საგნის აგების ნანამძღვარს კი ადამიანში რელიგიური გრძნობის დადასტურება; აგრეთვე რელიგიის ისტორიისა და ადამიანის ისტორიის ძირეული მსგავსება, მათი პრობლემების თანხედრობა. მართალია, რელიგიის აქცენტი ღმერთზეა მიმართული, მაგრამ არანაკლები ყურადღება ექცევა ადამიანს, მის ღვთისშვილობის იდეას, სუბიექტის ყოფიერებასა და ყოფნის წესში არსისა და ჯერარსის ანთროპოლოგიურ განზომილებას, ონტოლოგიურ, გნოსეოლოგიურ და აქსიოლოგიურ პრობლემებს, იმის ნათელყოფას, თუ რა არის და როგორი უნდა იყოს ადამიანი. მისთვის ღმერთი წარმოადგენს უმაღლეს ინსტანციას, რომელიც ზეიდან ზედავს ადამიანს მის მთლიანობაში; აქ დგინდება ადამიანის სურათი; ღმერთი გვაგებინებს მის არსს, დანიშნულებას, არსებობის საზრისს. ამით განსხვავდება ის ანთროპოლოგიური ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისაგან, რომლისთვისაც ღმერთის ცნების შემოტანას ზიანის მეტი არაფერი მოაქვს, როგორც თავად ადამიანის, ასევე მის შესახებ მეცნიერებისთვის. პირველი ღმერთთან მისასვლელ გზებს ეძებს და მასთან მიხედობისთვის იღვნის, მეორე მისგან განრიდება ცდილობს, და რამდენადაც რწმენის ფენომენს თავს ვერ აღწევს, დგება ცრუ რწმენის, კერძოაყვანისციემის სამსახურში.

ღმერთთან ადამიანის მიმართების ზოგადი განსაზღვრულობა თან გასდევს ადამიანის შესახებ ნებისმიერ რელიგიურ-ანთროპოლოგიურ კონცეფციას, მაგრამ, რადგანაც კონცეფციათა შორის განსხვავებაცაა, ეს აისახება მათზე დაყვარებულ ანთროპოლოგიათა ტიპოლოგიაზე. ამის მიხედვით, არსებობს იმდენი განხრის ანთროპოლოგია რამდენი სახის ფუნდამენტური რელიგია და მათი განშტოებანია თანამედროვეობაში. არის აგრეთვე, ე.წ. ნეიტრალური რელიგიური ანთროპოლოგია, რომლის შინაარსი მკაცრად არაა განსაზღვრული რომელიმე რელიგიის თავისებურებით. რელიგიურ-ფილოსოფიური ანთროპოლოგიათა არაერთგვაროვნებას განაპირობებს აგრეთვე მეორე განსაზღვრელის – ფილოსოფიურ მიმდინარეობათა – მრავალფეროვნება, მკვლევარის მიერ არჩეული (ან მის მიერ სახელდებული) რომელიმე მათგანის თავისებურება.

რაც შეეხება თავად „რელიგიური ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის“ კანონიერების (ხომ არ არის ის წინააღმდეგობის შემცველი ცნება, ნონსენი?) საკითხს, აქ ასეთი ვითარებაა: ზოგიერთ თეოლოგიურ-ანთროპოლოგიურ სისტემაში ადამიანის დამოუკიდებლობა და პირადი ინიციატივები მიჩქმალულია, ზოგიერთში კი აშკარადაა აღიარებული არა მარტო ღმერთის, არამედ ადამიანის უდიდესი ღირებულება (ლირსება); ერთ არსებაში ერთადაა წარმოდგენილი ღვთაებრივი და ადამიანური. ადამიანში თავისუფლების დადასტურება, რაც ეალდებაულებებსა და პასუხისმგებლობას გულისხმობს, აგრეთვე, ადამიანის ისტორიულობა და ცვალებადობა, ქმნადობის ნიაღვრითი მრავალფეროვნება ნიშნის – არსის – შენარჩუნება, რომლის მიხედვით წარმოებს ცვალებადობათა მთელი ციკლი, წაყოფიერ ნიაღვრე უქმნის რელიგიური, კერძოდ, ქრისტიანული ანთროპოლოგიის ონტოლოგიურ გამართლებას და დამკვიდრებას.

არსი (wesen, сущность) (სავანათა და მოვლენათა სუბსტანციური ბირთვი, რაც ამოძრავებს და თავად არ მოძრაობს (არისტოტელე), ძირფესვიანად განასხვავებს მოვლენათა ჯგუფებს ერთმანეთისაგან და თან ერთ გვარში ათავსებს არსებობის მიხედვით განსხვავებულებს) ერთია, მაგრამ ადამიანურ სამყაროში, სუბიექტის თავისებური სპეციფიკის მიხედვით, ის ორი სახით გვევლინება: არსი – ფაქტიურობა და არსი – შესაძლებლობა. ადამიანის სპეციფიურობა, ამ შემთხვევაში, მის შინაარსულ ცვალებადობას (შეცვლას), არსებული საკუთარი თავის უარყოფასა და მყოფად თვითდადებას უკავშირდება. არსი – შესაძლებლობა, არსი – იდეა ნორმატიული ხასიათისა და მომავალში ძვეს, ჯერარსრულია (სხვათა შორის, ადამიანის ეს ნიშანი (ჯერარსი) – რაც არ არის, მაგრამ უნდა იყოს – თავისუფლების პირობაცაა; ის შეიძლება განხორციელდეს, შეიძლება – არა). არსება, ვინც მთელი სისრულით შეიცავს არსს, ვინც თავად არის არსი და არსთა მხედვი, ვისთანაც არსი და არსებობა ერთმანეთს ემთხვევა, არის ღმერთი. ის ყოველ არსებულს არსის მიხედვით (შინაგანი განზომ-



ილებით) ჭკრეტს, მისთვის დაფარული და დამალული არაფერია. ღმერთი, ვითარცა უხადო ქმნილება, მიზეზთა მიზეზი, უწინარესი, ყველგან და ყველასთან მყოფი, წინასწარ ხედავს მომავალს. ასეთი უნარი, გარკვეულ დონეზე, ღმერთის მსგავს არსებას – ადამიანსაც – აქვს. მას იმის ცოდნაც მოეუფლება, რაც აქტუალურად არა აქვს და იმისიც, რაც ჯერ კიდევ არ იცის (ამის დასტური კითხვის დასმათა – იტყვის ნ. შარტმანი). იდეა – ადამიანისგან მოაზრებული ფენომენი, წინასწარ რომ არ გვერნდეს მოცემული, ვერაფერს ღირებულებითს ვერ შეეჭმნოდით. ანთროპოლოგიური ფილოსოფია (ანთროპომორფიზმი) ამტკიცებს, რომ ღმერთი ადამიანის შემოქმედების ნაყოფია და არ უფიქრდება იმას, რომ ღმერთის შესახებ ცოდნის გარეშე მის იდეას ვერ შეეჭმნოდა. თუ არ იცია, რას ქმნი, მას ვერც შეეჭმნი. მ. შელერის მიხედვით, ღმერთის იდეის შექმნა ადამიანის ნიშნებიდან სისულელეა, აზრიანი ღმერთის მიხედვით ადამიანის წარმოდგენა არა ანთროპომორფიზმი, არამედ თეომორფიზმი.

ღმერთისკენ მიმართული ერთადერთი არსება – ადამიანი – ქმნის ღმერთის იდეას. სასრული უსასრულოსგან იღებს შემოქმედებით საზრდოს და უსასრულო სასრულშია წარმოდგენილი. უკვე ამით ჩანს ღმერთთან ადამიანის სიახლოვე და მისგან რელიგიის წიაღში ანთროპოლოგიის შექმნის დასტურიც. რელიგიურმა ანთროპოლოგიამ უნდა დაადგინოს, თუ როგორ ეყვრობა ადამიანი ღვთის წყალობას (წყალობებს), რამდენად ხორციელდება ღმერთთან მიმართებით ადამიანის ფუნდამენტური ტენდენციები, რას ძენს ადამიანის იმანენტურ სტრუქტურას ტრანსცენდენტური ყოფიერება, რას გვეუბნება ღმერთი – ყოვლისმცოდნე არსი, რომელსაც არ სჭირდება რაიმე მოწმობა კაცზე, რადგან მან იცის, რა არის მასში (იოანე, 4:24) – ადამიანის შესახებ. ადამიანის გასაგებად არ კმარა არც სოციალური მიმართებებით მისი განხილვა, არც სხვების მიერ მასზე გამოთქმული აზრი, არც მისგან თავის თავზე შემუშავებული შეხედულება, არც კერძო მეცნიერებთა და სპეციალურ ანთროპოლოგიათა მონაცემები... ყოველივე ამას – თითოეულსა და მათ ერთობლიობას – ცხადია, დიდი მნიშვნელობა აქვს, მაგრამ მაინც რჩება ბევრი საიდუმლო, რაც მინიერი ზედვისათვის მიუწვდომელია. ამის ნათელსაყოფად, ჩვეულებრივ, მიმართვენ ბიბლიას, სადაც რელიგიური, კოსმოლოგიური და ანთროპოლოგიური განაზრებანი ერთმანეთზეა გადაჯაჭვული; ღმერთის ძიებებს მივყავართ ადამიანთან, ადამიანისას – ღმერთთან. ბიბლია ადამიანს ასწავლის თუ რა არის მისი დანიშნულება, არსებობის აზრი, როგორ უნდა იცხოვროს მან, რა უნდა მოიმოქმედოს და რისი იმედი უნდა ჰქონდეს მას. ეს არის ადამიანის დაბადების, დანაშაულის და სასჯელის, დაცემისა და აღდგომის ისტორია – გადმოცემული ნათლად სულიწმინდით განათებულიათვის, სხვებისთვის ძნელად გასაგები, რომლის საიდუმლოებების გაშიფვრაში მწედა გვყავს წმინდა მოციქულები, ეკლესიის მამები, ლეთისმეტყველნი, რელიგიური ფილოსოფოსები... რწმენის წიგნი ცოდნის წიგნიცაა, „ღვთისმეტყველების ოკეანე“ „ანთროპოლოგიის ოკეანეცა“.

მკითხველს მარადჯამს ანკვირებებს, ხოლო გონის მეცნიერებებს, განსაკუთრებით, ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას, ამოუწურავ მასალას სთავაზობს „შედევრი“ წიგნი; მისულნი პერსონაჟების თავგადასავალი, მათი ურთიერთგანსხვავებულობა, ერთ სულში ჩასახლებული მრავალსახეთა ერთიანობა; იმის მცნობა რომ ადამიანს ღვთის წყალობითა და საკუთარი ინიციატივებით შეუძლია მისი რეალური (ფაქტორი, ხელთმყოფი) არსებობიდან შექმნას იდეალურთან თანაზარი ყოფიერების სახე. ისე, როგორც ეს მოხდა ბიბლიური იოსების ცხოვრებაში, როცა ის – სულით დაცემული ახალგაზრდა – დროთა განმავლობაში ბიბლიურ გმირად იქცა. სულიერი მეტამორფოზის თვალსაჩინო მაგალითია მოციქულ პავლეს ბიოგრაფია, როცა ღვთით შთაგონებით, ცოდვილი „მეორედ დაიბადა“, წმინდანი გახდა. (აქვე, უპირანი იქნება გავიხსენოთ მეფე დემეტრე თავდამდებული, რომელიც „თავდადებად“ ზნეობრივი სიმაღლით არ გამოირჩეოდა). ძველბერძნული ტერმინოლოგიით რომ ვთქვათ, აქ განხორციელდა მისტერიული აქტი, ადამიანში „ღვთაებრივი პნემის“ შთანერვვისა, რომლის ნიადაგზე აღმოცენდა სრულიად ახალი ადამიანი – „პნევმატური პიროვნება“. სულიერი ფერისცვალება, „ხელახლა შობა“ (იოანე, 3:3) შეიძლება მოხდეს მესიგირად, შეიძლება – თანდათანობით, შინაგანი განსჯით. ოღონდ კი, ორივე შემთხვევაში ღვთის წყალობას თან ერთვის ადამიანის აქტიულობა.

II

მართალია, ყველგან, ყოველ ქმნილებაში, თუ ღრმად და რომელიმე „იზმისაგან“ თავისუფალი ჩავეუკვირდებით, ღმერთი ჩანს (აქ მარტო სამყაროს გონიერული წეს-



რიგი იკმარებს), მაგრამ არსად ისე თვალსაჩინოდ, როგორც ეს ადამიანია. აქ არაფერია გასაკვირი, რადგან მხოლოდ ადამიანია სატი, მსგავსება ღვთისა. ადამიანი ღმერთთან შეხვედრის ადგილია, ხოლო ფორმა (მდგომარეობა) რწმენით განწყობა, გულისყური მოსმენა. მისტიკური სიმშვიდისას ღვთიური სიტყვა (ლოგოსი) ვადმოდის ადამიანში და ნეტურებით ეფინება მის არსებას (მარქსისტულ-ლენინური იდეოლოგიის, მაშასადამე, ათეიზმის ბატონობის უამს, ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის მიმართ უკიდურესად მტრული დამოკიდებულება იმისთვისაც იყო გამიზნული, რომ ადამიანის საფუძვლიანი გავებით საკუთარ თავში ღმერთი არ გვეპოვა).

როცა ადამიანი პირად ცხოვრებაში, ან მეცნიერი (მეცნიერება) თავისი სანის კვლევებისას ისეთ სფეროს მიადგება, რომლის ცხადყოფისათვის მას საკუთარი რესურსები აღარ ჰყოფნის, იგრძნობს „გადანაცვლების“ საჭიროებას, მეტაფიზიკურ სფეროში ჩაღრმავების აუცილებლობას. ასეთი სურათი, არც თუ იშვიათად, ფილოსოფიაშიც ნამოტივითვდება, მით უმეტეს მაშინ, როცა საქმე მინიერ გამოცანას – ადამიანს ეხება. ადამიანისთვის ამოუხსნელ საიდუმლოებებს ღმერთი ანათებს და გვაგებინებს. რელიგიური ანთროპოლოგია ამარცხებს აგნოსტიციზმს ადამიანის შემეცნებაში, სექსტიციზმსა და ნიშილიზმს კაცთა ყოფნის წესში. მისი ინტენცია (საზრთიანი ხედვა) მარადიულისკენაა მიმართული. რომ არა მარადიული, მაშინ სამყაროში ყველაფერი წარმავალი იქნებოდა და ამიტომ ის არც იქნებოდა. მაგრამ ის არის; ადამიანში მარადიულის ყოფნის გამო (პლატონი). ფილოსოფოსებიც მარადიულს მიემართებიან, სხვადასხვა მეთოდით და ხერხით, უპირატესად, გონებრივი ოპერაციებით და უშუალო ჭერებით(ინტუიციით) აღწევენ სინამდვილეს. ასეთივეა ფილოსოფიის ერთ-ერთი დარგის – ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის – მიზანი, ის მარადიულს (არსს) ეძიებს თავის საკვლევ საგანში – ადამიანში. მაშინაც კი, როცა მაძიებელმა იცის ადამიანის ღვთისმშვილობის იდეა, ის მაინც ცდილობს ამის დამამტკიცებელი საბუთის მიკვლევას (ასეთია ფილოსოფოსის განწყობა, ეჭვით და ბჭობით უეჭველობამდე მისვლა). აქეთვე მას უბიძგებს ემპირიული ცხოვრების ცვალებადობა და შემოსახლვრა (დასასრული), ბუნებითისა და ღვთაებრივის ურთიერთდაპირისპირების შედეგად გაჩენილი უფსკრული და ცდილობს სიცარიელის ამოვსებას, დუალიზმის დაძლევას. ამ სასიცოცხლო მიზნის განხორციელებისას ფილოსოფოსებმა ადამიანში იპოვეს (აღმოაჩინეს) შიგამაყაროს მოცემულობათა შორის ერთი ფენა (ფენომენი, ორგანო), რომელსაც აბსოლუტურ გონთან მისი მსგავსების გამო გონი, სუბიექტური გონი უწოდეს. ის ადამიანში წარმოდგენილ სხვა ფენებისაგან არსობრივადაა განსხვავებული, მათთან გონის გენეზისური კავშირი ან ევოლუციის პროცესში მისი ჩართვა შეუძლებელია „გონი უღებს საზღვარს ყოველგვარ ევოლუციურ წარმოდგენებს“ (კ. ჰენსტენბერგი). ის მიუღ ფსიქოფიზიკურ სინამდვილეს მართლაც; მარათველი კი არ მიიღება იმისგან, რაც მართვის საგანია. გონის უმაღლესობა, მისი სიმშინდე, გონიერი აქტები, უნიარესად, რწმენა, სინდისი, უანგარობა, მის ღვთაებრივ წარმომავლობაზე მეტყველებს. ღვთაებრივი კი, აუცილებლად მარადიულია.

ვფიქრობ, რომ ღმერთის არსებობის დამადასტურებელ არგუმენტთა შორის, რომლის ამოსავალი ღმერთთან ადამიანის მსგავსების დოგმაა, გონი უპირველესი და უპირატესია. ეს არის ღმერთის შესახებ შინაგანად განცდილი ცოდნა, რწმენის აღმძვრელი ფაქტორი, უმაღლესი კოსმიური არსის უმაღლეს მინიერ ქმნილებაზე გამომყვალენება, იმანენტურში ტრანსცენდენტური სანყისის კვალი. გონი, ადამიანისთვის მისი მნიშვნელობის კვალობაზე (ღვთაებრივი ნიშნის ადამიანში ყოფნა ევოლუციური თეორიისგან შეძრწუნებული არსების ნუგეში და მისი ამაღლებება) უმაღლეს სტატუსს იძენს, მისი აღმოჩენა კი სუბიექტის განვითარების ანუ განვითარებული ადამიანის თვითშეცნობის დადასტურებაა. „ღმერთის მაძიებელი არსების“ შინაგანი ძიების მინაღწევა – სუბიექტური გონი – „გაიძულებს“ მაღლა აიხედო, სადაც აბსოლუტური (წმინდა) გონი სუფევს.

გონი ადამიანის შინაგანი სამყაროს მოცემულობათა შორის განმარტოებულად დგას, დიდად განსხვავდება ცნობიერების ფსიქიკური შინაარსისგან. ის სუბიექტის კუთვნილებათა, მაგრამ დაზღვეულია სუბიექტივიზმისგან, შემთხვევითობისა და რელატივიზმისგან: ლოგიკური მსჯელობანი, ჭეშმარიტება, სიკეთე, მშვენიერება, საერთოდ, უმაღლესი ნორმატიული მაქსიმები, არც სუბიექტის განწყობილებებს ექვემდებარება და არც დროის ცვალებადობას. გონი და განიით მოცემულობები იდეალური სახისაა (ეფ. პუსტელი; ა. ბოჭორიშვილი; ვ. კაკაბაძე). იდეალურს თავისი შინაგანი კანონზომიერება გააჩნია, როგორც გენეზისის, ასევე არსის მხრივ. განცდები დროში მიედინებიან და სხვადასხვა სახით გველენებიან, იდეალური ყოველთვის და

ყველგან იგივეობრივია თავის თავთან, მაშინაც კი ინარჩუნებს საკუთარ საზრისს და მნიშვნელობას, როცა რეალურად არ არსებობს. ის, რომ საერთოდ გონი, კერძოდ, ადამიანური (სუბიექტური, ობიექტური და ობიექტივირებული) გონი იდეალური მნიშვნელობისაა, განპირობებულია ზედროულ, ღვთაებრივ გონთან მისი პირდაპირი კავშირით. ამ შემთხვევაში გონითი ანთროპოლოგია გარედან, გაშუალებულიად და უარყოფითიდან (ადამიანის ნაკლოვანებიდან – როგორც ეს თომა აკვინელთანაა) კი არ ადასტურებს დადებითს, არამედ უშუალოდ, შიგნიდან, ადამიანში არსებული უნაკლო ნიშნიდან. მსგავსით მსგავსის წვდომის იდეიდან ამოსვლით სუბიექტური გონი (ან, გონითი გონება), ვითარცა ღვთიური წარმონაქმნი ადამიანში, წვდება თავის თავს და ამით აბსოლუტურ გონს მასში და მის გარეთ, რამდენადაც ეს ადამიანს ძალუძს.

ადამიანში, როგორც ღვთის შვილში, ყოველთვისაა ადგილი ღმერთისა და რწმენისათვის, მაგრამ ამ ადგილის შევსებისათვის ყველა არ იღვნის, არ მიილტვის თვითგანწმენდისაკენ (ვისაც სურს ღვთაებრივი იხილოს, თავად უნდა გახდეს ღვთაებრივი და მშვენიერი – პლატონი). „მოსამზადებელი სამუშაოების“ ჩატარებით ადამიანს შეუძლია რწმენის გამოწვევა. მართალია, ამისათვის ყველა არაა მონოდებული, არ არის „რელიგიური ტიპი“, რომლის მთელი გონითი სტრუქტურა ღმერთითაა დაკავებული (ეღ. შპანგერი), მაგრამ რადგანაც ადამიანი ღირებულებათა მიმღებ-გამცემლობით ხასიათდება, მას ძალუძს რელიგიური განწყობის შექმნა; მით უმეტეს, რომ ადამიანის განმსაზღვრელ ღირებულებათა შორის ღმერთი ყოველდღემიზიდველია.

„რელიგიურ ტიპს“ დიდად უახლოვდება „ფენომენოლოგიური ტიპი“. ტრანსცენდენტალური ცნობიერების უნარი – ზეგრძნობადი ჭვრეტით სწვდეს საგანთა საზრისს, იდეალურ გარკვეულობებს, მათ არსს – უფლის ხილვას გვაგონებს (ღვთიურ სამყაროში ხომ ყველაფერი ეპოქაქმნილია და წმინდა). ფენომენოლოგიაში გავარჯიშებული ადამიანი მზადაა წმინდა არსთან შეხვედრისთვის, მას შეუძლია თვალი გაუხწოროს „აბსოლუტურ სინათლეს“.

ANZOR BREGADZE

ONE MORE ARGUMENT IN FAVOUR
OF THE EXISTENCE OF GOD

Summary

It is shown in the article that among the vertical layers of man's spiritual world the spirit (Geist) is essentially different. The supremacy of the spirit (Geist), its ability to regulate the whole psychophysical reality, its acts: belief, conscience, disinterestedness point to its divine origin. The author states that among the arguments affirming the existence of God, the spirit (Geist) is of the utmost importance. The anthropology of spirit confirms the positive not from the outside, not mediately and negatively (from man's deficiencies as it is in Thomas Aquinas' theory) but immediately, from the inside, on the basis of the faultless sign.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ს. წერეთლის სახელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა.



თამარ შანუშია

რუსული მართლმადიდებლური ეკლესიის პოზიცია ბიოეთიკის ძირითადი პრობლემების მიმართ

საქართველოში მიმდინარე დემოკრატიზაციის პროცესები ქვეყანაში ბიოეთიკური ცოდნის ინტენსიური განვითარების საფუძველი ხდება. ახალი ბიოსამედიცინო ტექნოლოგიების გამოყენება ყოველწლიურად ფართოვდება. ამავე დროს მკურნალობის ამ თუ იმ მეთოდის არჩევის დროს განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს ექიმების სამართლებრივი და მორალური პასუხისმგებლობისა და პაციენტის უფლებების დაცვის საკითხი. მედიცინის ახალი შესაძლებლობები, რომელიც ადამიანის სიცოცხლის მართვასთან არის დაკავშირებული (ადამიანის გენეტიკური პათოლოგიების კორექცია, სიცოცხლის შეწყვეტა ემბრიონალურ სტადიაზე, უიმედო ავადმყოფისათვის სამედიცინო დახმარებაზე უარის თქმა ან შეწყვეტა და სხვ.), ეწინააღმდეგება საუკუნეების მანძილზე ჩამოყალიბებულ მორალურ ღირებულებებსა და პრინციპებს. ამ წინააღმდეგობის გადაჭრის მცდელობას ისახავს მიზნად ბიოეთიკა, როგორც ღირებულებათა სისტემა, რომელიც უნდა არეგულარებდეს სამედიცინო პერსონალის მოქმედებას – ადამიანის სიცოცხლისა და სიკვდილის პროცესებზე მანიპულირებას – დასაშვებ ფარგლებში.

ბოლო დროს მართლმადიდებლურ წრეებში ხშირად საუბრობენ ბიოეთიკის პრობლემებზე. მამა ვლადიმერ ზელენსკის აზრით, „ტერმინი „ბიოეთიკა“ მიგვანიშნებს ადამიანური ქცევის ნესებზე „ბიო“-ს მიმართ, მორალზე ან რაციონალურ აზროვნებაზე, რომლებიც მოიცავენ და გარკვეული აზრით „განკარგავენ“ „ბიოს“, ანუ ბიოლოგიურად არსებულს, ცოცხალს. ბიოეთიკის წარმოშობა წარმოადგენს არა მხოლოდ უნიკალურ მინიშნებას ადამიანის გარდიდო ხელისუფლებაზე თავისი თავის „კვლავწარმოებაზე“ და „მონყობაზე“, არამედ თვისობრივი ნახტომიცაა ადამიანის ონტოლოგიურ სტატუსში. გენეტიკური კოდის გამოიფერა და შეცვლა და ე.წ. „ემბრიონალური თერაპიის“ შესაძლებლობა ჩვენი საუკუნის უმნიშვნელოვანეს აღმოჩენად შეიძლება ჩაითვალოს, რამეთუ იგი გზას უხსნის კაცობრიობის ერთ-ერთი „სანუკვარი ოცნების“ ასრულებას – „განაახლოს“ ადამიანი და შექმნას მისი თვისებრივად ახალი სახე, განსხვავებით იმ ე.წ. „შავი ეგზემპლარისგან“, რაც შესაქმნისა და ცოცხათდაცემის შედეგად ხვდა ნილად ადამიანთან მოდგმას. ახალი პერსპექტივების წინაშე აღმოჩენილი ადამიანი იძულებული ხდება თავიდან გაიაზროს თავისი ადგილი სამყაროში, კვლავ გამოსცადოს საკუთარი სინდისი სიცოცხლის მართვასთან დაკავშირებით იმ წარმოდგენილი ძალაუფლების გათვალისწინებით, რომელიც მის ხელთ აღმოჩნდა“.

ადამიანის ყოფიერებაზე თანამედროვე ტექნოლოგიური ცივილიზაციის გავლენა იმდენად დიდი და შესამჩნევია, რომ საჭირო ხდება სიცოცხლის, სიკვდილის, ჯანმრთელობის, ავადმყოფობის, ადამიანის ღირსებისა და თავისუფლების დაცვითი მექანიზმების შემუშავება. ამ გავლენის ბიოსამედიცინო ფორმები ყველგან ერთნაირია, მაგრამ მორალურ-მსოფლმხედველობითი რეაქცია მათზე სხვადასხვა კულტურებში განსხვავებულია, თუმცა აუცილებლად უნდა აღინიშნოს, რომ კაცობრიობის მიერ ისტორიისათვის ყოველთვის უდავო ჭეშმარიტებას მორალურ ღირებულებათა და რელიგიური შეხედულებების უშუალო კავშირი წარმოადგენდა. ამდენად სადღეისოდ მეტად აქტუალურია კითხვა – გვაძლევს თუ არა მართლმადიდებლობა პასუხს თანამედროვე ბიოეთიკურ პრობლემებზე? ცალსახა პასუხი ამ კითხვაზე არ მოიპოვება. მართლაც არსებობს მართლმადიდებელი ღვთისმეტყველებისა და ექიმების მიერ დანერგილი ცალკეული სტატიები და ნივნები, რომლებიც ეხება ხელოვნურ განაყოფიერებას, აბორტს, ევთანაზიას, გენურ ინჟინერიას და ა.შ., მაგრამ ვერ ვიტყვით, რომ ამ კუთხით არსებობს მართლმადიდებლური სწავლების რაღაც განსაკუთრებული სფერო, ან დამუშავებული დოქტრინა. ხომ არ ნიშნავს ყოველივე ეს, რომ მართლმადიდებლობას, სხვა ქრისტიანული მიმდინარეობებისაგან განსხვავებით, არაფერი აქვს სათქმელი ბიოეთიკის პრობლემებზე? საქმე იმაშია, რომ მართლმადიდებლობის დამოკიდებულება სიცოცხლესთან დაკავშირებულ ყველა პრობლემისადმი საერთო საეკლესიო სწავლებას ეფუძნება. ე.ი. მართლმადიდებელი ეკლესია, განსხვავებით კათოლიკური ეკლესიისაგან, არ მისწრაფის „ქრისტიანული ბიოეთიკის“ სპეციალური კონცეფციის შექმნისაკენ. იგი განსაზღვრავს



მხოლოდ ძირითად ონტოლოგიურ ორიენტაციას. „მართლმადიდებლობისათვის დამახასიათებელი აღქმის მეთოდი, რომელიც ყოველთვის კონცენტრირებულია მხოლოდ საიდუმლოებასა და შექმნაზე, უკან იხეხს „პრობლემების“ იმანენტური ლოგიკის წინაშე და „ააშკარავებს“ რეალურს განსაზღვრულ ფრაგმენტს, რთა დაუმოძრჩილოს იგი თავის ადამიანურ ნებას, რომელმაც ხშირად არ უწყის ღვთაებრივი ნება – აღნიშნავს მამა ვლადიმერი. ამიტომაც უდგება მართლმადიდებლობა ბიოეთიკას, თუ შეიძლება ითქვას, „ბიოეთიკურამდელ“ დონეზე, ე.ი. უარს ამბობს სიცოცხლის შექმნის რედუქციაცზე გარკვეული სქემებისა და პრობლემების მიმართ, ათავსებს მათ რღაც რაციონალურ ფორმულებში, რომ შემდგომ გაითვალისწინოს ამ ფორმულების ლოგიკა და ჩამოაყალიბოს ზედმიწევნით მისაღები და ღირსეული ზნეობრივი გადაწყვეტილებები“.

ამ მიზნით რუსული მართლმადიდებელი ეკლესიის პატრიარქის კურთხევით მოსკოვის საპატრიარქოსთან ჩამოყალიბდა საეკლესიო საზოგადოებრივი საბჭო, რომელიც მიზნად ისახავს შეისწავლოს და გამოხატოს მართლმადიდებელი საზოგადოების დამოკიდებულება იმ პრობლემებისადმი, რომლებსაც აყენებს თითოეული უახლესი ბიოსამედიცინო ტექნოლოგია. 2000 წ. აგვისტოში რუსული მართლმადიდებელი ეკლესიის მღვდელმთავართა კრებამ მიიღო გადაწყვეტილება „რუსული მართლმადიდებელი ეკლესიის სოციალური კონცეფციის საფუძვლები“. ამ გადაწყვეტილებაში ასახულია რუსული ეკლესიის დამოკიდებულება თანამედროვე მედიცინაში მიმდინარე პროცესებისადმი.

ტრანსპლანტაცია. თანამედროვე ტრანსპლანტოლოგია (ორგანოთა და ქსოვილთა გადაწერვის თეორია და პრაქტიკა) საშუალებას იძლევა ქმედიოთ დახმარება აღმოუჩინოთ მრავალ ავადმყოფს, რომელიც ადრე სასიკვდილო იქნებოდა განწირული ან ინვალიდად დარჩებოდა. ამასთან ერთად, მედიცინის აღნიშნული სფეროს განვითარება, ზრდის რა საჭირო ორგანოებზე მოთხოვნილებას, წარმოშობს გარკვეულ ზნეობრივ პრობლემებს და შესაძლოა საშიში გახდეს საზოგადოებისთვის. მაგალითად, დონორობისა და ტრანსპლანტოლოგიური საქმიანობის კომერციალიზაციის არაკეთილსინდისიერი პროპაგანდა ქმნის წანამძღვრებს ადამიანის სხეულის ნაწილებით ვაჭრობისთვის და საფრთხეს უქმნის ადამიანთა სიცოცხლესა და ჯანმრთელობას. ეკლესია თვლის, რომ ადამიანთა ორგანოები არ შეიძლება განხილულ იქნას, როგორც ყიდვა-გაყიდვის ობიექტი. ცოცხალი დონორისაგან ორგანოების გადაწერგვა შეიძლება ემყარებოდეს მხოლოდ ნებაყოფლობით თავგანწირვას სხვა ადამიანის გადასარჩენად. ამ შემთხვევაში ექსპლანტაციაზე (ორგანოს ამოღება) თანხმობა სიყვარულითა და გულმონაყალების გამოხატულებას წარმოადგენს. მაგრამ პოტენციური დონორი სრულად უნდა იყოს ინფორმირებული მისი ჯანმრთელობისათვის ორგანოს ექსპლანტაციის შესაძლო შედეგების შესახებ. მორალურად დაუშვებელია ექსპლანტაცია, რომელიც საფრთხეს უქმნის დონორის სიცოცხლეს. ტრანსპლანტაციაში უშეტესად მიღებულია ახლად გარდაცვლილი ადამიანებისაგან ორგანოების ამოღების პრაქტიკა. ამ შემთხვევაში უნდა გამოირიცხოს ყოველგვარი გაუგებრობა სიკვდილის მომენტის დადგენის ეკლესია მიუღებლად თვლის ადამიანის სიცოცხლის შეზღუდვას, მათ შორის სიცოცხლის შემანარჩუნებელ თერაპიაზე უარის თქმის შემთხვევით, სხვისი სიცოცხლის გახახვრძლივების მიზნით.

ღვთაებრივი გამოცხადების საფუძველზე ეკლესია აღიარებს გარდაცვლილ ადამიანთა სხეულებზე აღდგომას (ეს. 26.19; რომ. 8.11; კორინ. 15.42-44, 52-54; ფილ. 3.21). დაკრძალვის ქრისტიანული წესით ეკლესია გამოხატავს გარდაცვლილი ადამიანის სხეულისადმი ჯეროვან პატივისცემას. ასეთი სახის წყალობა, ან ანდერძი ადამიანის მოვლემად არ შეიძლება ჩაითვალოს. ამიტომ რუსული ეკლესიის აზრით, ორგანოთა ამოღების კანონიერებისა და ზნეობრიობის პირობებს წარმოადგენს დონორის მიერ სიცოცხლეში გაცხადებული ნებაყოფლობითი თანხმობა. იმ შემთხვევაში, როდესაც ექიმებისათვის ცნობილი არ არის პოტენციური დონორის ნება, მათ აუცილებლად უნდა მიმართონ მის ნათესავებს და გაარკვიონ მომკვდავის, ან გარდაცვლილი ადამიანის ნება. პოტენციური დონორის ე.წ. ნაგულისხმებ თანხმობას მისი სხეულიდან ორგანოებისა და ქსოვილების ამოღებაზე, ეკლესია ადამიანის თავისუფლების დაუშვებელ დარღვევად მიიჩნევს.

უვანაზია. ტრანსპლანტაციისათვის საჭირო ადამიანის ორგანოების ამოღების პრაქტიკა, აგრეთვე რენიმატოლოგიის განვითარება, სიკვდილის მომენტის სწორი კონსტატაციის პრობლემას წარმოშობს. სიკვდილის დადგომის კრიტერიუმად ადრე ითვლებოდა სისხლის მიმოქცევისა და სუნთვის შეუქცევადი გაჩერება. მაგრამ რე-

ანიმაციული ტექნოლოგიების დახვეწისა და სრულყოფის წყალობით ეს სასიკვდილო მნიშვნელობის ფუნქციები შეიძლება ხელოვნურად შენარჩუნებულ იქნეს ხანგრძლივი დროის მანძილზე. ამგვარად, სიკვდილის აქტი გარდაიქმნება კვდომის პროცესად, რომელიც დამოკიდებულია ექიმის გადაწყვეტილებაზე, რაც, თავის მხრივ, თანამედროვე მედიცინას თვისობრივად ახალ პასუხისმგებლობას აკისრებს.

წმინდა ნერილში სიკვდილი განმარტებულია, როგორც სულის განმორება სხეულთან (ფსალ. 145.4; ლუკ. 12,20). რუსული მართლმადიდებლური ეკლესიის აზრით, სიცოცხლეზე შეიძლება ვილაპარაკოთ მანამდე, ვიდრე გრძელდება ორგანიზმის, როგორც მთლიანის ცხოველმძიმედება. ხელოვნური საშუალებებით სიცოცხლის გახანგრძლივება, რომლის დროსაც ფაქტობრივად მხოლოდ ცალკეული ორგანოები ფუნქციონირებენ, არ შეიძლება განიხილოს მედიცინის სავალდებულო და ყველა შემთხვევაში სასურველ ამოცანად. სიკვდილის ვადის გადადება ზოგჯერ ავადმყოფის ტანჯვას ახანგრძლივებს და ართმევს მას ღირსეული და მშვიდი აღსასრულის უფლებას, რომელსაც მართლმადიდებელი ქრისტიანები შესთხოვენ უფალს წირვის დროს. როდესაც აქტიური თერაპია უძღური ხდება, მისი ადგილი პალიატიურმა დახმარებამ (გაუმტკივარება, მოვლა, სოციალური და ფსიქოლოგიური მხარდაჭერა) უნდა დაიკავოს. აგრეთვე აუცილებელია მოძღვარის მზრუნველობა. ყოველივე ამის მიზანია ცხოვრების ტემპარიტად ადამიანური, გულმონყალებითა და სიყვარულით გამთბარი დასასრულის უზრუნველყოფა.

ღირსეული გარდაცვალების მართლმადიდებლური გაგება გულისხმობს მომზადებას აღსასრულისათვის, რომელიც განიხილება როგორც ადამიანის ცხოვრების მნიშვნელოვანი ეტაპი. ქრისტიანული მზრუნველობით გარემოცულ ავადმყოფს, მინიერი ცხოვრების უკანასკნელ დღეებში, საშუალება ეძლევა განიცადოს კურთხეული ცვლილება, რომელიც განვლილ გზის ახალ გააზრებასთან არის დაკავშირებული და სინანულით წარსდგეს მარადიულობის წინაშე. მომაკვდავის ნათესაებისა და სამედიცინო პერსონალისთვის კი ავადმყოფისადმი სულგრძელი და მომთმენი დამოკიდებულება თავად უფლისადმი მსახურების შესაძლებლობას იძლევა. როგორც მაცხროვარი ამბობს: „როთაც შეენიეთ ერთს ამ ჩემს მცირე ძმათაგანს, იმით მე შემენიეთ“ (მათ.25.40). პაციენტისაგან ინფორმაციის აღფრავა მისი მძიმე მდგომარეობის შესახებ, სულიერი კომფორტის შენარჩუნების საბაბით, ხშირად უკარგავს მას შესაძლებლობას შეგნებულად მოემზადოს აღსასრულისა და სულიერი ნუგეშისცემისათვის, რაც ეკლესიის საიდუმლოებაში მონაწილეობით მიიღწევა. ამასთან ერთად ართულებს მის დაშორებულებას ახლობლებთან და ექიმებთან.

„უფალი აკვდინებს და აცოცხლებს“ (1 მეფ.2.6), „ვის ხელშიც არის ყოველი სულდგმულის სამშვიდველი და მთელი კაცთა მოდგმის სული“ (იობ.12,10). ამიტომ ექვსისაგან, იცავს რა ღვთის მცნებას, „არა კაც ჰკლა“ (გამ.20.13), არ შეუძლია ხელობრივად მისაღებად ჩათვალოს ამჟამად საერო საზოგადოებაში გავრცელებული ე.წ. ევთანაზიის ლეგალიზაციის, ანუ უიმედო ავადმყოფთა განზრახ მკვლელობის ცდები (მათ შორის საკუთარი სურვილით). ავადმყოფის თხოვნა სიკვდილის დაჩქარებაზე ხანდახან განპირობებულია დეპრესიითა და ტკივილებით, რაც ხელს უშლის მას საკუთარი მდგომარეობის სწორ შეფასებაში. რუსული მართლმადიდებლური ეკლესია თვლის, რომ ევთანაზიის დაკანონება მიგვიყვანს ექიმის ღირსების დაკნინებასა და მისი პროფესიული მოვალეობის დამახინჯებასთან, რომლის მონოდება სიცოცხლის შენარჩუნებაა და არა მისი ხელყოფა. უფლება სიკვდილზე სულ ადვილად შეიძლება დაემოქროს იმ პაციენტთა სიცოცხლეს, რომელთა მკურნალობისათვის საკმარისი სახსრები არ არსებობს.

ამგვარად, რუსული მართლმადიდებლური ეკლესია თვლის, რომ ევთანაზია არის მკვლელობის ან თვითმკვლელობის ფორმა, იმის და მიხედვით ღებულობს თუ არა პაციენტი მასში მონაწილეობას. პირველ შემთხვევაში ევთანაზიისადმი გამოიყენება შესაბამისი კანონიერი ნებსები, რომელთა თანახმადვე წინასწარგანზრახული თვითმკვლელობა, ისევე როგორც მისთვის ხელშეწყობა, უმძიმეს ცოდვად ითვლება. განზრახ თვითმკვლელი, რომელმაც მოიმოქმედა ეს ადამიანური განაწყენებით, სულმოკლეობით, „ღირსი არ არის ქრისტიანული ნების აგებისა და ლიტურგიული მოხსნიებისა“ (ტიმოთე, ალექ. წესი 14). მაგრამ თუ თვითმკვლელობა სიცოცხლეზე ხელყოფა „უგონო მდგომარეობაში“ ან სულიერი ავადმყოფობის შემთხვევაში, ეკლესიური ლოცვები მისთვის ნებადართულია, ვიდრე საქმის ვითარებას მმართველი მღვდელმთავარი გაარკვევს. ამასთან ერთად, რუსული მართლმადიდებლური ეკლესია მიგვიითობს, რომ თვითმკვლელთა დანაშაული ხშირად მის გარემომცველ ადამიანებს



ეკისრებათ, რომლებიც უუნარონი აღმოჩნდნენ ქმედითი დახმარებისა და დახმარებისათვის. მოციქულ პავლესთან ერთად ეკლესია მოგვიწოდებს: „ერთმანეთის ტვირთი იტვირთეთ და ასე დაღარულეთ ქრისტეს რჯული“ (გალ. 6.2).

საკმაოდ მკვეთრი პოზიცია აქვს რუსულ მართლმადიდებელ ეკლესიას ხელოვნური განაყოფიერების პრობლემისადმი. ეს შეფასება ქრისტიანობის ძირითად პოსტულატებს ეფუძნება. ერთ-ერთი მათგანი ქორწინების საიდუმლოებაა, რომლის ნეკლოზიტად ქალი და კაცი „ორნი კი აღარ არიან, არამედ ერთ ხორც“ (მათ. 19,6) და „დიდა ეს საიდუმლო“ (ეფეს. 32,5), რამეთუ „აკურთხა ისინი ღმერთმა და უთხრა: ინაყოფიერეთ და იმარავლეთ“ (დაბ. 1,28).

თანამედროვე მედიცინა ფლობს ადამიანის ჩასახვის პროცესებში ჩარევის ახალ ტექნოლოგიურ მეთოდებსა და საშუალებებს, რომლებიც შესაძლებელს ხდის უნაყოფობის მკურნალობასა და დაძლევას, მაგრამ, მართლმადიდებელ ღვთისმეტყველოთა აზრით, ეს მეთოდები იმედნარულად საფრთხეს უქმნის როგორც ადამიანის ფიზიკურ და სულიერ ჯანმრთელობას, ასევე საზოგადოების ზნეობასაც. შეილები გაჩენა საქორწინო ურთიერთობების ერთ-ერთი უძირითადეგის, მაგრამ არა ერთადერთი მიზანია. ეკლესია მორალურად გამართლებულად ვერ ჩათვლის ნებისმიერ გზასა და მეთოდს, რომლებიც შვილის გაჩენასთან არის დაკავშირებული. დასაშვებად მიჩნეული შეიძლება იყოს მხოლოდ ხელოვნური ინსემინაცია ქმრის სპერმით, რაც არ არღვევს ცოლ-ქმრული ურთიერთობების მთლიანობას. თუმცა ეკლესია თვლის, რომ მოსიყვარულე ცოლ-ქმრისთვის ოჯახური კავშირის სიმტკიცე სწორედ იმაში მდგომარეობს, რომ ერთმანეთი თავისი ღირსება-ნაკლოვანებებით მიიღონ. ასეთ ნყვილებს იგი ურჩევს გააკეთონ ჭეშმარიტად კეთილი საქმე – იშვილონ და აღზარდონ ობოლი ბავშვები.

მკვეთრად უარყოფითი დამოკიდებულება აქვს რუსულ მართლმადიდებელ ეკლესიას „სუროგატული დედობის“ მეთოდისადმი: ეს მეთოდი, რომელიც ძირითადად კომერციულ მიზნებს ეფუძნება, არაბუნებრივი და ამორალურია. იგი ტრავმას აყენებს როგორც „სუროგატულ დედას“ ასევე ბავშვსაც, რამეთუ საფუძველშივე უგულვებელყოფს იმ უშინშეწონლოვანეს ემოციურ და სულიერ კავშირს, რომელიც დედასა და ნაყოფს შორის ფუნქციონირებს დროს მყარდება და იმავე დროს ართულებს ბავშვის იდენტურობის დადგენის პროცესს (რომელია ნამდვილი დედა?)

ადამიანის ემბრიონს ეკლესია ადამიანური ღირსებების მატარებლად თვლის და ამდენად მორალურად დაუშვებლად მიაჩნია ექსტრაკორპორული განაყოფიერების ყველა სახესხვაობა, მათ შორის – დამზადება, კონსერვაცია და „ზედმეტი ემბრიონების“ სინასწარგანზრახული განადგურება. ადამიანის ემბრიონის ფორმირება ადამიანის სიცოცხლის დასაწყისია და მისი, როგორც „ბიოლოგიური ობიექტის“ გამოყენება სხვადასხვა სახის ექსპერიმენტებში ადამიანის უფლებათა დარღვევაა. უზნეობის უმაღლესი გამოვლინებაა აგრეთვე ჩასახული სიცოცხლის შეწყვეტა მშობლობისთვის ნაყოფის სქების მიუღებლობის ან თანდაყოლილი დეფექტების მიზეზით.

მარტოხელა ქალების „რეპროდუქციული უფლებების“ რეალიზაცია დონორული სპერმის გამოყენებით არღვევს ბავშვის უფლებას ჰყავდეს მამა. რაც შეეხება „არასტანდარტული სექსუალური ორიენტაციის“ მქონე პირთათვის „რეპროდუქციული უფლებების“ მინიჭებას, ეს ხელ უწყობს ოჯახური ურთიერთობების ტრადიციული ფორმების რღვევას. ეკლესია გვაფრთხილებს, რომ რეპროდუქციული ტექნოლოგიების გამოყენება ხელს უწყობს ონკოლოგიურ დაავადებების წარმოშობას (ოვულაციის ჰორმონული ჰიპერსტიმულაციის შედეგად) და საფრთხეს უქმნის ქალის ჯანმრთელობას.

ყოველივე ზემოთქმული არ უნდა იყოს გაგებული ისე, თითქოს მართლმადიდებელი ეკლესია მეცნიერების განვითარებისა და მისი მიღწევების ადამიანის სასარგებლოდ გამოყენების წინააღმდეგია. უბრალოდ, ადამიანი სიფრთხილითა და უდიდესი პასუხისმგებლობით უნდა მოეკიდოს ახალი ტექნოლოგიების პრაქტიკაში დანერგვას და გაითვალისწინოს ყველა ის შესაძლო საფრთხე, რომელიც შესაძლებელია თან ახლავს მათ გამოყენებას.

ჰომოსექსუალიზმი. წმინდა წერილი და საეკლესიო სწავლება არაორაზროვნად გმობს ჰომოსექსუალურ სქესობრივ კავშირებს, მიიჩნევს რა მათ ადამიანის ღვთიურ მნიშვნელობის მანკიერ დამახინჯებად. „ვინც მამაკაცთან დაწება ისე, როგორც ქალი ნებაიან, სიბილწეს ჩაიდენენ ორივენი“ (ლევ.20.13). ბიბლია გვამცნობს სასტიკ სასჯელზე, რომელიც ღმერთმა სოდომის ხალხს გამოუგზავნა (დაბ. 19.1-29), წმინდა მამების განმარტებით, სწორედ მამათმავლობის ცოდვისათვის.



თანამედროვე საზოგადოებაში ე.წ. სექსუალური უმცირესობის მდგომარეობის შესახებ მიმდინარე დისკუსიის მონაწილეები ცდილობენ დაამკვიდრონ აზრი, რომ ჰომოსექსუალიზმი არის არა სექსობრივი გაუკუღმართება, არამედ მხოლოდ სექსუალური ორიენტაციის ერთ-ერთი სახე, რომელსაც საჯარო არსებობის უფლება აქვს. ცდილობენ იმის დამტკიცებას, რომ ჰომოსექსუალური მიდრეკილება უგენტკური ნინასწარგანწყობით არის განპირობებული. მართლმადიდებელი ეკლესია ამოდის იმ უცვლელი მრწამსიდან, რომ ქალისა და მამაკაცის ლვით დადგენილი საქორწინო კავშირი არ შეიძლება გაიცივებოდეს იქნეს სექსუალობის გაუკუღმართებად გამოვლინებებთან. იგი ჰომოსექსუალიზმს განიხილავს როგორც ადამიანურ ბუნების ცოდვით შერყვნის შედეგს, რომელიც გადაიღახება სულიერი ძალისხმევით, რომელსაც ადამიანი განკურნებისა და პიროვნული სრულყოფისაკენ მიჰყავს. ჰომოსექსუალური მისწრაფებანი, ისევე როგორც სხვა ვნებები, რომლებიც ტანჯავენ წუედაცემულ ადამიანს, განიკურნება საეკლესიო საიდუმლოებებით, ლოცვებით, მარხვით, მონაწიებით, საღმრთო წერილისა და წმინდა მამათა ნაწერთა კითხვით, აგრეთვე მორწმუნე ადამიანებთან ქრისტიანული ურთიერთობით, რომლებიც ყოველთვის მზად არიან სულიერი ზემოქმედება აღმოუჩინონ შეჭირვებულთ.

ეკლესია არ ზღუდავს არც ერთი ადამიანის ძირითად უფლებებს სიცოცხლეზე, პირადი ღირსების პატივისცემაზე, საზოგადოებრივ ცხოვრებაში მონაწილეობაზე, მაგრამ თვლის, რომ ის პირები, რომლებიც ჰომოსექსუალური ცხოვრების წესის პროპაგანდას ეწევიან, არ შეიძლება მიღებულ იქნენ აღმზრდელობით, სასწავლო ან სხვა სახის ზედმართე ბავშვებთან და ახალგაზრდობასთან, ახარეთვე დაუშვებელია მათი დანიშვნა ხელმძღვანელ თანამდებობებზე ჯარში და გამოსასწორებელ დაწესებულებებში.

ტრანსსექსუალიზმი. ზოგჯერ ადამიანის სექსუალურ ლტოლვათა გაუკუღმართება გამოიხატება საკუთარი თავის სანინააღმდეგო სქესის პიროვნებად განცდაში. ამ ავადმყოფობა განცდას შედეგად მოსდევს სქესის შეცვლის (ტრანსსექსუალიზმი) მცდელობა. იმ სქესის შეცვლისადმი მისწრაფებას, რომელიც შემოქმედის ბოძებულია, მხოლოდ დამლუპველი შედეგები შეუძლია მოუტანოს პიროვნებას. ჰომოსექსუალური შემოქმედებთა და ქირურგიული ოპერაციის შედეგად სქესის შეცვლა ადამიანს არ უხსნის ფსიქოლოგიურ პრობლემებს, არამედ უღრმავებს მათ, წარმოშობს რა მძიმე სულიერ კრიზისს. ეკლესიას არ შეუძლია გაამართლოს ასეთი სახის ჯანჯი შემოქმედის ნინააღმდეგ ნამდვილად აღიაროს ხელოვნურად შეცვლილი სქესი. თუ სქესის შეცვლა მონათლვად განხორციელდა, მაშინ ეს ადამიანი, ისევე როგორც სხვა ცოდვილი, შეიძლება ეწიაროს ამ საიდუმლოს, მაგრამ ეკლესია მონათლვას მას როგორც იმ სქესის წარმომადგენელს, რა სქესითაც იგი დაიბადა. დაუშვებელია ასეთი ადამიანის მღვდელმსახურის ხარისხში კურთხევა და საეკლესიო ქორწინებაში შესვლა.

ტრანსსექსუალიზმისაგან უნდა განვასხვავოთ ადრეულ ბავშვობაში საექიმო შეცდომის შედეგად არასწორად იდენტიფიცირებული სქესობრივი კუთვნილება, რაც სასქესო ნიშან-თვისებების პათოლოგიურ განვითარებასთან არის დაკავშირებული. ამ შემთხვევაში ქირურგიული კორექცია სქესის შეცვლის ხასიათს არ ატარებს და დასაშვებია.

ბიოსამედიცინო პრობლემების გადაჭრის მცდელობა, რომელიც მართლმადიდებლური კულტურის ტრადიციებითა და ფასეულობებით განისაზღვრება, უდავოდ მნიშვნელოვანი და ღირებული პოზიციაა. იგი ჩვენი კულტურულ-რელიგიური გენოტიპისადმი ერთგულებაზე მიგვანიშნებს, რაც თავის მხრივ ხელს უწყობს მის გადარჩენასა და შენარჩუნებას. მით უმეტეს, რომ საქართველოში ქრისტიანობა არასოდეს ყოფილა მარტოოდენ რელიგია. იგი ცხოვრების და აზროვნების წესიც იყო. მართლმადიდებლობის ზნეობრიობა, უპირველეს ყოვლისა, „გულის“ (გონების ზრახვების დაყვანა „გულისაზე“, გულისთვის გათვალისწინება) ზნეობრიობაა. მისთვის სტაბილური ქცევაა დამახასიათებელი, რომელიც განსაზღვრულია არა იმდენად რჩევებითა და დასაბუთებებით, რამდენადაც სულის ბუნებრივი მიდრეკილებით – სირცხვილით, სიბრალულით, სინდისით, მონივნით. ამიტომ მართლმადიდებლობა, აანალიზებს რა ბიოსამედიცინო ტექნოლოგიების ახალ რეალობებსა და მორალური ურთიერთობების „ახალ გამოცდილებას“, მიზნად არ ისახავს „ქრისტიანული ბიოეთიკის“ სპეციალური კონცეფციის ჩამოყალიბებას. იგი, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, განსაზღვრავს მხოლოდ ძირითად ონტოლოგიურ ორიენტაციას. სწორედ ამამა მისი დიდი თავისუფლება. „თავისუფლება – სიკეთეა, მაგრამ იგი მხოლოდ მაშინ არ



გადაიქცევა განუკითხაობად, როდესაც მართალია და ჭეშმარიტებისაკენ მივყავართ, რამეთუ მხოლოდ ჭეშმარიტება ანიჭებს ადამიანს თავისუფლებას". ასევე უნდა გავითვალისწინოთ, რომ საქართველო თითქმის 1700 წელია, რაც მართლმადიდებლური კულტურის მქონე ქვეყანაა და თანამედროვე საქართველოს კულტურული ცხოვრების სისავსე, განსაკუთრებით დღეს, წარმოუდგენელია რელიგიურ-მორალური ღირებულებების გარეშე.

ს ი ბ რ ა ტ უ რ ა

1. ბიბლია, თბილისი, 1989.
2. ზელენსკი ვლადიმერ (Священник Владимир Зеленский). Благодарение Жизни. От биотики к премудрости. (Попытка православного осмысления). «Церковь и Время», 2000, №3.
3. მამულაშვილი ბ., ბიოეთიკა. თბილისი, 2004.
4. Заявление Церковно-Общественного Совета по биомедицинской этике «О нравственных проблемах, связанных с развитием новых репродуктивных технологий». Информационный бюллетень ОБЦС Московского Патриархата, Москва, 1991.
5. О вере и нравственности по учению Православной Церкви, Москва, 1991.
6. Основа социальной концепции Русской Православной Церкви. Информационный бюллетень ОБЦС Московского Патриархата. 2000, №8.

TAMAR PANTSULAIA

POSITION OF THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH TO MAIN PROBLEMS OF BIO-ETHICS

S u m m a r y

Can answers to the present-day bio-ethical questions be found in orthodox doctrine? Jubilee council of higher orders of clergy of the Russian Orthodox Church gave a positive answer to this question. At the same time, the Russian Orthodox Church does not seek to create specific concept of "Christian bio-ethics" – doctrine, developed in all issues. It only defines the main ontological direction.

Approach towards the problems of bio-ethics, defined on the basis of the orthodox traditions and values, undoubtedly, is a valuable and significant position. It points to the adherence and faithfulness to our genotype, which, in its turn contributes to its preservation; particularly considering that Christianity in Georgia was not only a religion. It was always the way of life and way of thinking. It should also be taken into account that Georgia has been an orthodox country for more than 1700 years, and the fullness of its cultural life, especially at present, is inconceivable without religious-moral values.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ს. წერეთლის სახელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა.



თამარ მუმლაძე

ქრისტიანული სიყვარული გაბრიელ მაისკოპოსოს
(ბარასიმი ძიძიძის) „ქალაგზაგის“ მიხედვით

გაბრიელ ეპისკოპოსი ერთ-ერთი გამორჩეული ფიგურაა ქართული მართლმადიდებლური ეკლესიის ისტორიაში, რომლის რელიგიურ-ფილოსოფიური ნაზრევის, საეკლესიო და საზოგადოებრივი მოღვაწეობის ანალიზს და აქტუალობის დასაბუთებას მრავალი სტატია თუ მონოგრაფია შეიძლება მიეძღვნას, რადგან გაბრიელ ქიქოძე არის არა მხოლოდ საეკლესიო მოღვაწე, არამედ საქმე გვაქვს უაღრესად მრავალმხრივ პიროვნებასთან. მასში თანაბრადაა შერწყმული პედაგოგის, მეცნიერის, თეოლოგის, მქადაგებლის, ფილოსოფოსის, საზოგადო მოღვაწის, სამშობლოსა და სულიერებისათვის თავგანწირული ადამიანის პიროვნული თვისებები, რომლის მიზანიც ქრისტიანული მორალის პრიმატობა გახლდათ.

თავის ფილოლოგიურ გამოკვლევაში პროფესორი ავთანდილ ნიკოლეიშვილი სრულიად გაუზვიადებლად წარმოგვიდგენს მეუფე გაბრიელის პიროვნებას: „გაბრიელ ეპისკოპოსზე სიყვარულით და მოკრძალებით წერდნენ და საუბრობდნენ თანამედროვენი. ბევრი ეთაყვანებოდა და ქედს იდრეკდა მისი წვეობრივი სინწინდის, ღვთისმოსაობისა და მამულიშვილური ღვაწლის წინაშე. როგორც შემოქმედმა, მან უდიდესი წვლილი შეიტანა თავისი მინაველური სასულიერო მწერლობის აღორძინებისა და შემდგომი განვითარების საქმეში. იგი იყო კაცი, რომელსაც სხვა ცხოვრება, გარდა ღვთისა და ერის უანგარო მსახურებისა, არა ჰქონია; კაცი, რომელიც უღალატოდ ერთგულებდა უფლისაგან შთაგონებულ უწმინდეს მცნებებს“ [1, გვ. 5-6].

რელიგიურ გრძნობათა შორის, ღმერთის სიყვარული, ყველა სხვა არსებულ სიყვარულთა შორის ყველაზე უფრო მაღალი და წმინდა გრძნობაა.

ამ გრძნობას, გაბრიელის აზრით, კონკრეტული ძირითადი ნიშანი ახასიათებს: **გრძნობა ერთ უთქმელ ანუ ერთ გამოუხატავ ალტაცეობას.**

გაბრიელის კონცეფციის მიხედვით, „ღვთისმოსავი სული“ ერთგვარი შუამავლის როლს (ფუნქციას) ასრულებს ადამიანსა და ღმერთს შორის, რადგანაც ამ ერთ უთქმელ ალტაცებას ღვთისმოსავი სული უმაღვე განიცდის ღმერთზე გაფიქრების დროსაც კი.

რელიგიურ სიყვარულს, გაბრიელ ქიქოძე ორი ძირითადი ასპექტით განიხილავს. პირველი ასპექტით, რელიგიური სიყვარული, როგორც სულის ზოგადი რელიგიური განწყობილება. მეორე ასპექტი რელიგიური სიყვარული მის კერძო გამოვლინებებში, როგორცაა: ღმერთს, მოყვასის და საკუთარი თავის სიყვარული.

რელიგიური სიყვარული არის ის სიამოვნება, რომელსაც განიცდის ადამიანი, რომელსაც გრძნობს იგი ამ რწმენის წარმოდგენის დროს. გაბრიელის აზრით, ადამიანს სიამოვნებს ის დიდი განცდა და უფლება, როდესაც იგი საკუთარ თავში წარმოიდგენს, რომ ფლობს უწმინდეს და მსხნელ ჭეშმარიტებებს, როდესაც ხდება მათი გააზრება და შესწავლა. გაბრიელისათვის ეჭვარეშაა, რომ ქრისტიანული ჭეშმარიტებები, როდესაც ისინი სულთან შეხებაში იმყოფებიან, აღძრვენ სულში სიამოვნებას და სიყვარულს.

ჭეშმარიტება შემეცნებადია. ამიტომ, ადამიანის სული საერთოდ ნებისმიერი ჭეშმარიტების შემეცნების დროს განიცდის სიამოვნებას. მაგრამ ამ მიმართებით რელიგიური ჭეშმარიტების შემეცნება (შესწავლა და აღიარება) ადამიანის სულში ყველაზე წმინდა სიამოვნებებს აღძრავს. რელიგიური ჭეშმარიტებები სულთან მიმართებაში, გაბრიელის აზრით, უნივერსალური ბუნებისა არიან სულის მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილების თვალსაზრისით. მაგრამ ამ ჭეშმარიტებათა შეყვარებით და, შესაბამისად, მათში სიამოვნების პოვნით არ მთავრდება საქმე. ამით ყოველივე როდია დასრულებული. ადამიანი მუდმივად უნდა ცდილობდეს, რათა ამ ჭეშმარიტებათა პრაქტიკული რეალიზაცია მოახდინოს ცხოვრებაში. ადამიანმა უნდა მიაჩვიოს საკუთარი თავი, რათა იპოვოს შვება სათნოებაში, აგრეთვე მოყვასის მიმართ თანაგრძნობაში, ლოცვასა და გულმონყლობაში. სწორედ ასეთ ადამიანს, გაბრიელის აზრით, აქვს რელიგიური სიყვარული.

სწორედ ამ ასპექტით განასხვავებს გაბრიელი ეკლესიის წმინდანებს და ღვთისმოსავ ადამიანებს ერთმანეთისაგან. წმინდანთათვის მთელი თავიანთი ცხოვრების



მანძილზე დამახასიათებელი იყო რწმენის მგზნებარე სიყვარულის გრძნობა. ასეთი გრძნობა მათთვის ყოველწამიერი იყო მაშინ, როდესაც ღვთისმოსავ ადამიანებში ეს გრძნობა მხოლოდ დრო და დრო იჩენს ხოლმე თავს. მიუხედავად გარკვეული მსგავსებისა, ამით მნიშვნელოვნად განსხვავდება წმინდანთა რწმენისაგან.

ღმერთი, თავისი ბუნებით, უხილავი არსებაა, ამიტომ გაბრიელის წინაშე ბუნებრივად ისმის კითხვა: თუ როგორ უნდა მოხდეს უხილავი არსების სიყვარულის ამგვარი გაგება ღმერთის წარმოდგენასთან, რომელიც ადამიანს შეგრძნებებსა და გრძნობად აღქმამში არ ეძლევა. ამას ადამიანისათვის დამახასიათებელი შემდეგი თვისება განაპირობებს: თუ კი ჩვენ გვიყვარს რომელიმე საგანი, ჩვენ ამ დროს წარმოვიდგენთ იმ საამოვნებას, რომელსაც გვანიჭებს იგი. ამ საკითხს გადაჭრა-გადანყვეტა გაბრიელმა თავის ნათელი, ვირტუოზული მიგნებითა და ახსნით შეძლო, რომელიც, რა თქმა უნდა, მთლიანად ეფუძნება გამოცხადების თეოლოგიას, მაგრამ დაკვირვებული და საკითხის არსში ჩახედული მკითხველი ორიგინალურ თეოლოგუმების ძლიერ ნიშნებს შეამჩნევს მასში, ამიტომ საჭიროდ ვცანით გაბრიელის ამ ვრცელი მოსაზრების აქ მოტანა:

„ღმერთის სიყვარული ყველა სხვა სიყვარულზე უფრო მაღალია და უფრო წმინდაა. ეს არის გრძნობა ერთი უთქმელი აღტაცებისა, რომელსაც განიცდის ღვთისმოსავი სული ღმერთზე მხოლოდ გაფიქრებისასაც კი. ალბათ უცნაურია და გაუგებარი როგორ უნდა გვიყვარდეს ღმერთი – უხილავი არსება, რადგან, თუკი გვიყვარს რომელიმე საგანი, ჩვენ ამ დროს წარმოვიდგენთ ხოლმე საამოვნებას, რომელსაც გვანიჭებს ის. მაგრამ როგორ უნდა შევათავსოთ ამგვარი გაგება ღმერთის წარმოდგენასთან?

როცა ღმერთი გვიყვარს, ჩვენ აღტაცებას უნდა ვგრძნობდეთ მასზე ფიქრისას. სხვაგვარად სიყვარული შეუძლებელია. ეს აღტაცება კი უნდა წარმოშვას ფიქრმა ღმერთზე, როგორც ყველაზე სრულყოფილ არსებაზე, ჩვენს მამასა და მწყალობელზე. აი, რატომაა ღმერთის სიყვარული ყველაზე წმინდა, უუნგარო, დიადი გრძნობა. როცა გვიყვარს ღმერთი, ჩვენ თითქოსდა გვიყვარს სრულყოფილება, გვიყვარს თავად მოწყალება, თავად სიბრძნე, თავად გულმონყალობა, თავად, ასე ვთქვათ სიყვარული. მაგრამ, რათა გვიყვარდეს ეს მაღალი თვისებები, რათა შეგვეძლოს გვექონდეს უნარი იმისა, რომ საამოვნება მოგვანიჭოს მონყალების, სიბრძნის, სიდიადის წარმოდგენებითა, აუცილებელია უკვე მიღწეული ვერონდეს სულიერი სინამდის და სრულყოფილების გარკვეული დონე. ბიზანი სული გერასოდეს შეძლებს იგრძნოს ღმერთის ქვეშარიტი სიყვარული. აი, რატომ წმენდს ადამიანს, ამაღლებს მის სულს ღმერთის სიყვარული. აი, რატომ უნდა ენოდოს უანგარო მხოლოდ ამ სიყვარულს. მხოლოდ ამ შემთხვევაში ვტკებებით ჩვენ თავად სიკეთით, თავად სრულყოფილებით“ [2, გვ. 102].

ქრისტიანული სიყვარულის თემას გაბრიელ ქიქოძის „ქადაგებებში“ მნიშვნელოვანი ადგილი ეთმობა. სადაც იგი არა ერთგზის ახდენს რელიგიური სიყვარულის არსის, ცნებისა და შინაარსის ახსნას. გარდა ამისა, აქ სიყვარული მცნების რანგით არის წარმოდგენილი. გაბრიელის აზრით, „სიყვარული ღმრთისა და მიყვასისა არის ყოველთა უდიდესი მცნება და წყარო ყოველ სხვა მცნებათა“, ადამიანის სულიერი ღირსება ღმრთისა და მოყვასის სიყვარულით იზომება. ღმრთისა და მოყვასის სიყვარული არის ის კრიტერიუმი, რაც ადამიანს ქრისტიანად აქცევს. გაბრიელი აფრთხილებს და მოუწოდებს მიუღეს: „ყოველი ნიჭი და სათნოედი რომ გქონდეს, მაგრამ ღმრთისა და მოყვასის სიყვარული არ გაგაჩნდეს, ქრისტიანი ვერ იქნები“.

გაბრიელ ქიქოძე განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს მტრის სიყვარულის თემას და მის ქრისტიანულ გაგებას. ის კონკრეტულად მიუთითებს, რომ მოყვასთა და მეგობართა სიყვარული წარმართებმაც და ებრაელებმაც იცოდნენ, ქრისტიანმა კი მტერიც უნდა შეიყვაროს და ამით დაამტკიცოს, რომ ზნეობრივად ყველაზე მაღლა დგას. თითქმის ორი ათასი წელი გავიდა მას შემდეგ, რაც მაცხოვარმა ეს დიდებული და განსაკვიფრებელი სწავლა მოგვცა: „გიყვარდეთ მტერნი თქვენნი და კეთილსა მყოფდეთ მათ“. გაბრიელი მიუთითებს, რომ ამით მაცხოვარი ჩვენგან იმას კი არ მოითხოვს, რომ მტრის თავი მივცეთ შესაჭმელად და თავის დასაცავად არავითარი ზომა არ მივიღოთ. ჩვენ შეგვიძლია თავის დასაცავად ქრისტიანული, სჯულიერი და კანონიერი ზომები გამოვიყენოთ, მაგრამ მტრის სიყვარული ამ დროს მაინც უნდა გვექონდეს. გაბრიელი ამას პრინციპულ მნიშვნელობას ანიჭებს და ხაზგასმით მიუთითებს, რომ მტრის სიყვარული ქრისტიანული ცხოვრების ბოლო საფეხურია. კერძოდ, თუ ქრისტიანი სარწმუნოების მაღალ საფეხურზე არ დგას, ამ მც-



ნებას იგი ვერ ალასრულებს. ამრიგად, მტრობა და სიძულვილი სიყვარულით უნდა მოვსპოთ.

გაბრიელის „ქადაგებებში“ განსაკუთრებით გულდასმითაა გაანალიზებული ღმერთის სიყვარული, რომელიც, მისი აზრით, დიდი და პირველი მცნებაა ქრისტეს მოძღვრებისა და საფუძველი ქრისტიანული ცხოვრებისა. იგი ხაზგასმით მიუთითებს, რომ ღმერთი არის უმაღლესი სიკეთე, უმაღლესი სიწმინდე და უმაღლესი ჭეშმარიტება; და რომ, ვისაც საკუთარ გულში ამ სამი თვისებისაკენ მისწრაფება გააჩნია, მას აქვს ღმერთის სიყვარული. ამასთან, გაბრიელი ღმერთის სიყვარულის, ყველა სხვა გრძნობებისაგან განსხვავებაზე მიგვანიშნებს. მას მიაჩნია, რომ ყოველი სხვა გრძნობა და გულისთქმა ხორციელ სურვილთანაა შეერთებული, ხოლო ღმერთის სიყვარული არის წმინდა სულიერი და ყოველგვარი ხორციელი გრძნობისაგან თავისუფალი.

შეგვიძლია დასკვნის სახით აღვნიშნოთ, რომ გაბრიელი უმთავრესად მიიჩნევდა იმ გარემოებას, რომ სულის რელიგიური მდგომარეობები ადამიანს განასხვავებენ დედამიწაზე არსებულ ყველა სხვა ქმნილებისგან და სწორედ ამიტომ მხოლოდ ადამიანს შესწევს უნარი ამაღლდეს წმინდა და უანგარო რელიგიური სიყვარულის გრძნობამდე.

ლ ი ბ ე რ ა ტ უ რ ა

1. ნიკოლეიშვილი ა., გაბრიელ ეპისკოპოსი (ქიქოძე), თბილისი, 1990.
2. ქადაგებანი იმერეთის ეპისკოპოსის გაბრიელისა, ტომი პირველი, ქუთაისი, 1913.

TAMAR MUMLADZE

CHRISTIAN LOVE ACCORDING TO "THE PREACHES" BY THE BISHOP GABRIEL (GERASIME KIKODZE)

S u m m a r y

The article deals with the public activities and the world outlook analysis of the famous Georgian thinker, philosopher, theologian, the saint of the Georgian orthodox church Gabriel Kikodze, who lived in the second half of the nineteenth century.

In this respect, the author of the article analyses religious-philosophical views of Gabriel Kikodze. In particular the essence of Christian love and the difference between love in general and religious love are analyzed according to his "Preaches". In his "Preaches" Gabriel Kikodze shows that the religious state of soul differentiates man from all other species existing in the world. Only a human being has got an ability to reach a pure and disinterested religious feeling of love.

ნარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ს. წერეთლის სახელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა.

ВЛАДИМИР КОРТАВА

ОПЫТ ПРОЯСНЕНИЯ ПОНЯТИЯ РЕЛИГИОЗНОСТИ¹

«Человеческое существо нуждается в ценностной системе отсчета, в философии жизни... в соответствии с которыми можно жить и понимать жизнь, в том же смысле, в каком оно нуждается в солнце, в кальции и в любви».

Абраам Маслоу [4, с. 206]

1. Попытка формально-логического определения понятия религиозности автору этих строк представляется а priori обреченной на неудачу, ибо таковое предполагает наличие застывших статических характеристик, рассмотрение и классификация которых (сколь угодно обширные и подробные) должны привести к выделению так называемых существенных признаков, позволяющих установить точные границы в универсуме вербализуемого (в системе понятий).

1.1. Понятие религиозности (и его коррелят - религия вообще) относится не к какой-либо вещи (сколь угодно сложной по «величине» и динамике взаимодействия ее составляющих) или отвлеченной идее, которая может быть схвачена единым актом умозрения, а к непрерывному процессу, охватывающему всю жизнь человеческого существа, - не только его земное странствие, но и возможные предсуществование и продолжение его в иных мирах.

1.11. Отсюда трудность верификации («практической» проверки) религиозности, ибо вся жизнь человека, его внутренний мир и вещное бытие могут быть доступны лишь Высшему Существу, свободному от тех ограничений (пространство, время, энергия и т.д. и т.п.), которые присущи всему конечному.

1.111. Нет ничего наивнее (глупее!) судить о религиозности по признаку соблюдения обрядности и основанной на этой декларации: я - верующий (религиозный). Религиозность в общем виде есть способ проживания жизни, никак не связанный (в принципе) с церковностью. Наблюдаемые ныне массовые «обращения» с сохранением прежних отношений к самим себе, ближним и миру суть предмет социальной психологии, не имеющее ничего общего с религией в собственном смысле слова. «Кто говорит: «я люблю Бога», а брата своего ненавидит, тот лжец; ибо не любящий брата своего, которого видит, как может любить Бога, Которого не видит?» (Первое Соборное Послание святого Апостола Иоанна Богослова, глава 4, 20).

2. Признаком отсутствия религиозности не может служить также и сознательное отрицание всего потустороннего - во всяком случае, высших персонифицированных сил. В таких случаях (психологически намного более интересных, чем явно декларированное стремление быть причастным высшим мирам) о религиозности можно судить лишь по цели и жертве. Цели, возвышающейся над земной природой человеческого существа и болезненностью жертвы, приносимой на протяжении всей жизни ради ее достижения. Иными словами, религиозностью можно считать всякое утверждение в вечном мире ценностей, призывающих к преодолению земной, природной, материальной, биологической, стадной определенностей человеческого существа. А. Маслоу, имея в виду людей, осуществляющих обсуждаемый здесь прорыв, пишет: «Несколькими веками раньше они воспринимались бы как люди, идущие Путиами

¹ «Дрвообразная» система изложения данного очерка заимствована из раннего произведения Людвиг Витгенштейна «Логико-философский трактат», часто встречающаяся ныне в философской литературе.



Божьими, Божьи люди... Если определять религию в социально-бихевиоральных терминах, всех их можно считать религиозными людьми, даже атеистов" [5, с. 169].

3. Попытаемся представить себе понятие личности через ее идеальные устремления (в смысле их неосуществимости, а не причастности к умопостигаемому, к сверхчувственному миру); яркое, почти аффективное изображение которых дано в книге А. Ф. Лосева "Диалектика мифа". Автор этих строк позволит себе привести длинную выдержку из нее, ибо незачем искать новые слова и новые образы, когда нечто уже сказано давно и имя впервые постигнутого идею скрыто во тьме времен. Содержащееся в нижеследующем отрывке понятие чуда не требует разъяснения (оно содержится в самой цитируемой части текста книги), но через него мы и попытаемся прояснить понятие религиозности: "Чего хочет личность как личность? Она хочет, конечно, **абсолютного самоутверждения**. Она хочет ни от чего не зависеть или зависеть так, чтобы это не мешало ее внутренней свободе. Она хочет не распадаться на части, не метаться в противоречиях, не разлагаться во тьме и небытии. Она хочет существовать так, как существуют вечно блаженные боги, вкушающие бесконечный мир и умную тишину своего ни отчего не зависящего, светлого бытия. И вот когда чувственная и пестро-случайная история личности, погруженной в относительное, бессильное и болезненное существование, вдруг приходит к событию, в котором выявляется эта исконная и первичная, светлая предназначенность личности, вспоминается утерянное блаженное состояние, и тем преодолевается томительная пустота и пестрый шум и гам эмпирии, - тогда эта значит, что творится чудо. В чуде есть веяние вечно прошлого, поруганного и растленного и вот возникающего вновь чистым и светлым видением. Уничтоженное и опозоренное, оно незримо таится в душе, и вот - просыпается как непорочная юность, как чистое утро бытия. Прошедшее - не погбило. Оно стоит незабываемой вечностью и родной. В глубине памяти веков кроются корни настоящего и питаются ими. Вечное и родное, оно, это прошедшее стоит где-то в груди и в сердце; и мы не в силах припомнить его, как будто какая-то мелодия или какая-то картина, виденная в детстве, которая вот-вот вспомнится, но никак не вспоминается. В чуде вдруг возникает это воспоминание, возраждается память веков и обнажается вечность прошедшего, неизбывная и всегдашняя. Умной тишиной и покоем вечности веет от чуда. Это возвращение из далеких странствий и водворение на родину. То, чем жила душа, этот шум и гам бытия, эта пустая пестрота жизни, это порочность и гнусность самого принципа существования, - все это слетает пушинкой; и улыбаешься наивности такого бытия и жизни. И уже дается прощение и забывается грех. И образуется как бы некая блаженная усталость плоти, и надвигается светлое утро непорочно-юного духа" [3, сс. 214-216].

Итак, личность, с могущественнейшим из своих влечений - влечением к абсолютному самоутверждению, брошена в бесконечный, по своей несоразмерности с ее, личности, силами, мир стихий, ей противостоящих и стремящихся уничтожить ее **исконную, первичную, светлую предназначенность**, корни которой - в глубине памяти веков. Личность осознает роковую, трагическую невозможность абсолютного самоутверждения для существа конечного. Она стоит перед необходимостью жизненно-важного, онтологически-экзистенциального выбора - какую часть своего существа утверждает в этом вешно-чувственном мире, и какую часть отдать в жертву слепым и злым стихиям, которые Зигмунд Фрейд, изгнав Бога из Его последней цитадели - человеческой души, - назвал космическими, подчеркнув тем самым, что плоть человека, являясь созданием длительной и путаной эволюции, не оставляет места для его метафизических устремлений.

Трагизм человеческого бытия - в его изначальной раздвоенности и разорванности. Душа и Дух заключены в крепости плоти, материи. Но как показывает история культуры, представляющей собой - по словам Гегеля - имманентный момент Абсолютного и обладающей своей бесконечной ценностью [1, с. 215], «потребность в жилище и одежде,



необходимость не оставлять пищу больше сырой, а делать ее соответственной себе и разрушать ее природную непосредственность, приводит к тому, что человеку живется не так легко, как животному, да ему как духу, и не должно так легко житься» [7, с. 219].

Автор этих строк, естественно, осознающий неформализованный характер рассуждений, содержащихся в приведенных отрывках из «Философии права»,² выдвигает утверждение, кажущееся, быть может, слишком радикальным в наше время, - время беспокойное и до невозможности эрудированное, прибегающее ко всем мыслимым формам камуфляжа для прикрытия своей враждебности к культуре, включающей в себе все виды духовности человека, столь редкие на протяжении всей истории и одновременно настолько хрупкие во всех своих проявлениях, что уничтожение их легко разыграть как садистское развлечение по сугубо альтруистскому сценарию. Задача осуществить свое изначальное, рожденное в сверхчувственном,³ предназначение любой жертвой - предана лишь избранным. Поэтому уже в чисто дескриптивных целях разделения и различения⁴ мы относим понятие «личности» (persona, personality, Persönlichkeit) лишь к тем человеческим существам, которые при всех известных и неизвестных нам условиях, при всех поддающихся и неподдающихся рациональному осмыслению обстоятельствах сделали свой выбор в пользу сверхчувственной цели, системы ценностей, и неизбежной при таком выборе жертвенности своего земного, погруженного в материю, чувственного бытия. Все остальное - и неодушевленные силы природы, действующие в ней самой и требующие выражения во вне, а также вся совокупность человеческих индивидов (понятие, которым обозначается просто принадлежность к биологическому виду), поработенные своей чувственной природой - не есть личность и враждебны ей.

3.2. Итак, понятие личности предполагает преодоление природной обусловленности воления и сознания, и для прояснения понятия религиозности было бы целесообразно обрисовать их феноменологическую картину хотя бы в общих чертах. Работа эта проделана великим Гегелем и мы и на этот раз позволим себе дословно воспроизвести истину: «Цель разума заключается в том, чтобы посредством труда была удалена **естественная простота**, т. е. частью пассивное отсутствие эгоизма, частью примитивность знания и воления, т. е. **непосредственность и единичность**, в которое погружен дух, и чтобы эта его внешность получила ближайшим образом ту разумность, к которой она способна, а именно форму **всеобщности, осмысленность...** Тем самым форма всеобщности получает для себя существование мысли, - а эта форма единственно лишь и представляет собою достойный элемент для существования идеи. **Культура** в своем абсолютном определении есть по этому **освобождение и работа** высшего освобождения, а именно абсолютный переходный этап на пути к более уже не непосредственной,

² Нужно отметить, что русской перевод «Философии права» неверно передает название и основанный на этом смысл сочинения. В этом сочинении предметом исследования является не юриспруденция, не право как таковое (хотя в нем, по вполне понятным мотивам, дан социально-философский анализ сословных, законодательно зафиксированных, прав различных иерархических ступеней современного Гегелю общества). Но, вопреки всему этому, составляющему как бы фон сочинения, истинным предметом исследования являются права этические, и о отнюдь не юридические.

³ О «сверхчувственном» см. фрагмент 3.3. настоящего текста.

⁴ Автор этих строк предпочитает дескриптивные процедуры логическим (в философии), ибо труды позднего Витгенштейна, рефрен которых - ясность, показали всю бесплодность дефиниций в науке о духе, приводящих к судорожным попыткам схватить сущность явлений с помощью магических вербальных ритуалов. Как явствует из его же трудов, большая часть интеллектуальной деятельности не допускает систематического изложения даже в повседневном понимании этого слова и чаще всего единственным способом исследования и изложения яв

ляется синтез созерцания и описания, требующий, естественно, особых навыков и искусства, овладение синтами которых желающие могут начать с первого из посмертно опубликованных трудов мыслителя: «Философские исследования» (1953).

естественной, а духовной, также поднятой на высоту образа всеобщности, бесконечно субъективной субстанциальной нравственности. Это освобождение представляет собой в субъекте **тяжкий труд**, направленный против голый субъективности поведения, против непосредственности стремлений, равно как и против субъективного тщеславия, свойственного чувству, и произвола каприза. То обстоятельство, что освобождение представляет собой **тяжкий труд**, и является отчасти причиной нерасположения, с которым к нему относятся. Но именно благодаря этой работе культуры сама субъективная воля обретает в себе объективность, единственно лишь в которой она со своей стороны достойна и способна быть **действительностью** идей... Эта та точка зрения, которая показывает, (приведенное далее суждение уже процитировано, но мы повторяем его снова, руководствуясь мудрым изречением римлян, которое действительно к нему применимо: *repetitio est mater studiorum* - В. К.) что культура представляет собой имманентный момент Абсолютного и обладает своей бесконечной ценностью» [7, с. 215].

3.21. “Если отвлечься от некоторых особенностей гегелевского языка, то выраженная им мысль ясна: культурой является не столько то, что человек создает, хотя и ясно, что без человеческого сотворчества ничто человеческое не может быть создано, а скорее то, что **человека** создает. Мощный механизм нравственности, имеющийся в арсенале культуры, действует не для утверждения определенных норм поведения, какими бы важными они ни были, а для преобразования всего внутреннего мира человека в целом” [2, с. 7].

3.22. Освобождение и работа высшего освобождения, которая в своем абсолютном определении и есть культура, представляет собой **тяжкий труд**, и это обстоятельство, естественно, является отчасти причиной нерасположения, с которым к нему относятся. На другие мотивы этого нерасположения указал швейцарский мыслитель К. Г. Юнг, занимавшийся обсуждаемым кругом и как исследователь культуры, и как профессионал-психотерапевт: «... это - результат конфликта, который нужно выстрадать. Такие конфликты не разрешаются интеллектуальным трюком или выдумкой; их нужно прожить. В действительности нужно подогреть такие конфликты, пока они не достигнут полного размаха, так что противоположности могут медленно сплавиться друг с другом. Это своего рода алхимическая процедура, а не рациональный выбор или решение. **Страдание входит в это неизбежной составной частью**». Это рассуждение заканчивается следующим категорическим утверждением: «Реальное решение может быть достигнуто только посредством страдания» [1, сс. 82-82].

3.221. Ясно, что малодушный страх перед страданием отпугивает от работы высшего освобождения даже тех, кто имеет задатки для ее осуществления. Жизненная стратегия, основанная на принятии природной определенности любой ценой и удовлетворении диктуемых ею потребностей путем манипулирования предметами и людьми (от обыденного до научного включительно) внутри того социума, где протекает их жизнедеятельность, является религиозной подавляющего большинства современного человечества и, естественно, отрезает все пути к сверхчужденству.

3.222. “Отсутствие учения об условных рефлексах и ретикулярной формации мозга не помешало древним грекам... создать такой человеческий материал, как Перикл и Солон, Сократ и Аристотель, создать геометрию Эвклида, комедии Аристофана и трагедии Софокла, поэмы Гомера и диалоги Платона и распространить свою культуру на обширные регионы мира” [2, с. 7]. Греки давно уже сошли с арены истории, но **«мы, современные люди, вынуждены заново переживать дух, то есть овладевать прежним опытом. Это единственная возможность вырваться из заколдованного круга биологического явления»** [4, с. 97].

3.3. Как же все-таки в свете уже декларированной установки предпочитать дескрипции дефинициям автора этих строк принимает отношение понятий “сверхчужденное” и «религиозное»? Не предполагается ли понятием

“сверхчувственного” в качестве родового понятие религии? Я думаю, что между ними нет такого отношения, хотя фактически существующие учения о сверхчувственном и встречаются во всех религиях, включая буддизм. В заключение этого опуса можно сделать еще одну попытку приблизиться к постижению сверхчувственного: это все то, что не дано непосредственно в мире чувственного, а является вначале лишь проектом, замыслом, идеей, возвышающейся над господствующей в нем природной, каузальной детерминацией. Они, эти идеи, не имеющие вещественных коррелятов, выстраиваются в иерархию ценностей и привносятся в мир чувственный принципиально отличающуюся от каузальной целевую, ценностную, телеологическую детерминацию. И, наконец, причастность к миру сверхчувственному имеет своим необходимым условием любовь, любовь восходящую к идеальному и готовую на любую жертву. Можно объединить в понятии все идеальные устремления личности и назвать их универсум Богом, а можно и не делать этого. В обоих случаях - “Бог есть любовь”, и поскольку чудо может быть явлено, или, скорее всего, его не бывает, и личность может рассчитывать только на свои силы (ибо в чем же можно усмотреть жизнь-подвиг существа конечного, если ему покровительствуют высшие силы?), то сердцевина религиозности заключается в видении мира невидимого и проникнутой всепоглощающей любовью и молитвенной устремленностью к нему, преодолевающих бесчисленные преграды, воздвигаемые миром чувственным, влекомым к разрушению и смерти.

ლიტერატურა

1. იუნგი კ. გ. (Юнг К. Г.), противоречия Юнга и Фрейда. Сборник самиздатовских научных переводов С. Аверинцева.
2. კორტავა ვ. (Кортava В. В.), К вопросу о ценностной детерминации сознания, Тбилиси, 1987.
3. ლოსევი ა. ფ. (Лосев А. Ф.), Диалектика мифа. Издание автора, 1930.
4. მასლოუ ა. ბ. (Maslow A. H), Toward a psychology of Being. 2-d ed. New York: Van Nostrand, 1968.
5. მასლოუ ა. ბ. (Maslow A. H), Motivation and Personality. Rev. ed. New York: Harper and Row, 1970.
6. ფეიდიმენი დ., ფრეიგერი რ. (Фейдимен Д., Фрейдгер Р.), Личность и личностный рост. Перевод с английского. т. 1. ВЦП при ИНИОН, Москва, 1985.
7. ჰეგელი გ. ვ. ფ. (Гегель Г. В. Ф.), Соч., т. VII, М.-Л., 1934.

ვლადიმერ კორტავა

რელიგიური ცნების ნათელყოფის ცდა

რეზიუმე

წინამდებარე სტატია ეფუძნება კ. გ. იუნგის იდეას, რომლის არსი ისაა, რომ ყოველი ცალკე აღებული კონფესია და მისი შესაბამისი რელიგია, მიუხედავად მათი კულტურულ-რითუალური ატრიბუტების იდენტურობისა, არსებითად განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან. ა. მასლოუ მიუთითებს აგრეთვე, რომ იგი შეხვედრია ტრანსცენდირებისაკენ მიდრეკილების მქონე არანაკლები რაოდენობის პიროვნებებს მენეჯერთა, მასწავლებელთა და პოლიტიკოსთა შორის, ვიდრე იმ პროფესიულ ჯგუფებში, რომლებიც ასეთი რიგის ფენომენებთან სოციალურად უფრო ახლომყოფებად ითვლებიან – მაგალითად, პოეტები, მუსიკოსები, მღვდელმსახურები და სხვ.



კრიტიკა და ბიბლიობრაფია

კურტ ფლასჩის ახალი წიგნი ისტორიული ფილოსოფიის შესახებ

Kurt Flasch, Philosophie hat Geschichte. Bd. 1: Historische Philosophie. Beschreibung einer Denkart. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2003. 374 S. Euro 49,00. ISBN 3-465-03267-5.

ფილოსოფიის ისტორიის ცნობილი მკვლევარის, კურტ ფლასჩის, ეს წიგნი ვრცელ შესავალს წარმოადგენს მისი ადრეული ნაშრომების მეთოდოლოგიაში. გერმანელმა ავტორმა სახელი გაითქვა ევროპული აზროვნების ისტორიისადმი მიძღვნილი ახლებური გამოკვლევებით. განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი და საყურადღებოა კ. ფლასჩის წიგნები და სტატიები შუა საუკუნეების ფილოსოფიის შესახებ. ამ გამოკვლევებში ავტორი ისტორიული კვლევის მეთოდს ანიჭებს უპირატესობას. ამგვარი კვლევის მიზანი კი შუა საუკუნეების ფილოსოფიის განხილვა-ინტერპრეტაციის ახალ საწყისებზე დაფუძნება და იმის ჩვენებაა, რომ ფილოსოფიას შუა საუკუნეებში მართლაც აქვს საკუთარი ისტორია. კ. ფლასჩი ცდილობს, განვითარების ცნების გავრცელებული მნიშვნელობისგან ხელი აიღოს და ნათელყოს, თუ რა ცხოვრებისეული ფუნქციები ეკისრებოდა შუა საუკუნეებში წარმოშობილ ამა თუ იმ თეორიას; ამ თვალსაზრისით, მეტად მნიშვნელოვანია იმის გარკვევა, თუ რა პრაქტიკული დანიშნულება ჰქონდა მაშინდელ თეორიებს. კ. ფლასჩის მეცნიერული კვლევის მიზანობაა ის, რომ წარმოჩინდეს შუა საუკუნეების ფილოსოფიის მანამდე უცნობი ასპექტები.

სარეცენზიო ნაშრომის წინასიტყვაობაში კ. ფლასჩი თავის იმ წიგნებს ჩამოთვლის, რომელთა მეთოდოლოგიის, წინამძღვრებისა და დასკვნების ახსნა-განმარტებას დასახელებული ნაშრომი ეძღვნება (გვ. 7). ავტორის წინანდელი წიგნები, როგორც ითქვა, ევროპული იდეების ისტორიის ანალიზს წარმოგვიდგენენ. ისინი ისტორიულ-ფილოსოფიური ცოდნის მომასიჯვებით ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიულ ფორმებს განიხილვენ, მაგრამ თვით ავტორის აზროვნების ტიპს და მუშაობის მანერას ნაკლებად ახასიათებენ. ამდენად, სარეცენზიო ნაშრომი სწორედ ამ პრობლემის გადაჭრას ისახავს მიზნად.

სარეცენზიო წიგნი წინასიტყვაობისა და ოთხი ნაწილისგან შედგება.

პირველ ნაწილში კ. ფლასჩი საკუთარ თავს და პროექტს წარმოგვიდგენს (გვ. 11-126). აქ მოთავსებული ესეები კარგად გვიხასიათებენ როგორც ავტორის პიროვნებას, ასევე მის სამუშაო სფეროსა და პოზიციონტს. ამ ნაწილში კ. ფლასჩი ისტორიკოსის საქმიანობას ახსენებებს, ამავე დროს იმის შესახებაც საუბრობს, თუ რას ნიშნავს, ნერო ნიკოლაუს კუზანუსის შესახებ.

მეორე ნაწილში (გვ. 127-228) ფილოსოფიურ კვლევებში ადრე გამოყენებული ისტორიული კატეგორიების კრიტიკაა მოცემული. დიდი ადგილი აქვს დათმობილი ეპოქის, ეპოქათა კონტინენტების, კონტინენტების და ტრადიციის, განვითარების, ისტორიზმის და ა. შ. კატეგორიების განხილვას.

მესამე ნაწილში (გვ. 229-295) შუა საუკუნეებისა და მოდერნის კატეგორიები განხილულია. შუა საუკუნეების, რენესანსისა და რეფორმაციის ეპოქებზე დაყოფა ეჭვის ქვეშა დაყენებული. აქვე გარკვეული დასკვნებიც გამოტანილია წინა ნაწილებიდან, კერძოდ კი, ისტორიული კატეგორიების კრიტიკიდან. ამავე ნაწილში ავტორი ნ. ლუმანის ნააზრევში შუა საუკუნეებისა და მოდერნის საკითხებს განიხილავს. კ. ფლასჩი არც გადაშენების თეორიას ტოვებს ყურადღების მიღმა; ის აქ გადაშენის ნააზრევის გათვალისწინებით ჭეშმარიტებისა და ფილოსოფიის ისტორიული მეთოდის მიმართებას არკვევს. უნდა აღინიშნოს, რომ კ. ფლასჩი ლუმანისა და გადაშენის თეორიებს თავისი ისტორიული გამოცდილების შუქზე ახსენებებს და ახლებური მიდგომების აუცილებლობას აჩვენებს. ამ ნაწილშივე ვხვდებით ავტორის

¹ კ. ფლასჩის გამოკვლევების შესახებ იხ. თ. ირემაძე, დავა ინტელექტის ერთიანობის შესახებ (ავეროესი, ალბერტ დიდი, თომა აქვინელი), იხ.: „ენა და კულტურა“, 2 (თბილისი, 2001), გვ. 72-74.

ნერილს, რომელიც გადამერის გარდაცვალებასთან დაკავშირებით გამოქვეყნდა; ამავე ნაწილშია მოთავსებული კ. ფლაშის ის სიტყვა, რომელიც მან რ. რორტისადმი მისტერ ეკსპარტის პრემიით დაჯილდოების ცერემონიაზე წარმოთქვა.

მეოთხე ნაწილი (გვ. 297-366) აქტუალური თემების შესახებ დაწერილ ესეებს მოიცავს. ავტორი რომის (ან უკვე გარდაცვლილი) პაპის, კაროლ ვოიტულას, მოსაზრებებს განიხილავს გონებისა და რწმენის შესახებ. წინა პლანზეა წამოწეული რომის პაპის პოზიცია, რომლის თანახმად შუა საუკუნეებში გონებას და რწმენას შორის პარამონიული მიმართება არსებობდა. კ. ფლაში ეჭვის ქვეშ აყენებს ამ პოზიციას და ისტორიულ მასალებზე დაყრდნობით მას არასწორად მიიჩნევს. გერმანელი ფილოსოფოსი სავსებით სამართლიანად იხსენებს ბერენგარ ტურსიელის, პეტერ აბელიარის და შუა საუკუნეების სხვა მოაზროვნეთა მკაცრი განკითხვის მაგალითებს და რომის პაპს ისტორიზმის დეფიციტს უსაყვედურებს. ამავე ნაწილში კ. ფლაში საუბრობს ჭეშმარიტების, ისტორიისა და ინდივიდუალობის შესახებ. მსჯელობის საგანია ვ. დილთაის მოსაზრება განსხვავებულ მრწამსთა ანარქიის და მისი გადალახვის შესახებ. ავტორს მეტად საფუძვლიანი დასკვნა გამოაქვს მსჯელობის დასასრულს (გვ. 338): „ჩვენმა საუკუნემ უსახელო ტანჯვა მოიტანა. ადამიანები მრწამსთა ანარქიაზე მეტად ჭეშმარიტების ერთიანობად ორგანიზების და ადმინისტრირების მცდელობათა გამო იტანჯებოდნენ“. აქვე გამოთქმულია ავტორის თვალსაზრისი, რომ უმჯობესი იქნებოდა, ჭეშმარიტება გაგვეგო არა როგორც „მკვდარი ერთიანობა“, არამედ როგორც „კონტიგენტური სიმრავლე“. ავტორი ამავე ნაწილში ძალზე საინტერესოდ მსჯელობს ეუთანაზიის და სხვა პრობლემათა გარშემო. კ. ფლაში საფუძვლიანად აკრიტიკებს მომძლავრებულ ანტიისტორიზმსა და ფსევდოისტორიზმს.

სარეცენზიო წიგნს დართული აქვს პიროვნებათა და საგანთა საძიებლები, რომელთა მეშვეობით მკითხველს ამა თუ საკითხის პოვნა გაუადვილდება.

ვიტორიო კლოსტერმანის ცნობილი გამოცემლობა გვაუწყებს, რომ კ. ფლაშის ამ წიგნს კიდევ რამდენიმე ტომი უნდა მოჰყვეს, რომლებიც ასევე ისტორიული ფილოსოფიისადმი იქნება მიძღვნილი.

კ. ფლაშის ეს წიგნი თვალნათლივ გვაჩვენებს ფილოსოფიური გამოკვლევების ისტორიული კონტექსტის (სოციალური გარემოს როლისა და მნიშვნელობის) გათვალისწინების აუცილებლობას. ისტორიულ-სოციალური პირობები უფრო დიდ როლს თამაშობენ ამა თუ იმ ფილოსოფიური იდეის წარმოშობის, განვითარებისა და გაუჩინარების პროცესში, ვიდრე ეს (ერთი შეხედვით) ჩანს. ფილოსოფიას, ისევე როგორც ყოველ ადამიანურ საქმიანობას, თავისი სოციალური ფუნქცია აქვს; უმჯობესი იქნება, რომ ფილოსოფოსებმა მისი საზოგადოებრივი როლი შესაფერისად (ანუ უფრო უკეთ) გაიაზრონ.

თენგიზ ირემაძე



არისტოტელის „კატეგორიები“
მათი ანტიკური კომენტარების შესახებ

Reiner Thiel, *Aristoteles' Kategorienschrift in ihrer antiken Kommentierung (Philosophische Untersuchungen 11)*. Tübingen: Mohr Siebeck 2004. 324 S. Euro 69,00. ISBN 3-16-148278-6.

არისტოტელის „კატეგორიები“ არასოდეს მოკლებია ყურადღებას. ამ ნაშრომის აქტიულობას განაპირობებდა ისიც, რომ ის ძალიან ხშირად ფილოსოფიის შესავლის სახით ისწავლებოდა. ამ მიზნით ქრიტიანული შუა საუკუნეების მოაზროვნეებიც აქტიურად მიმართავდნენ „კატეგორიებს“. განსაკუთრებით აღსანიშნავია ადრეული შუა საუკუნეების ქრისტიანი ავტორის, იოანე დამასკელის, წვლილი ამ ნაშრომის ახსნა-განმარტების საქმეში¹. უნდა ითქვას, რომ აქედან მოყოლებული „კატეგორიები“ – შუა საუკუნეების განმავლობაში – პერიფერული ინტერესის საგანი არ გამხდარა. პირიქით, ეს ნაშრომი ქრისტიანული რწმენის დასაბუთების საქმეში უმნიშვნელოვანეს ტექსტს წარმოადგენდა². ასე რომ, „კატეგორიები“ ქრისტიანული კულტურისთვის ინტენსიური რეფლექსიის საგანი იყო. ამ ნაშრომის ამგვარ აქტიულობაში უდიდესი წვლილი მიუძღვის მისი კომენტარების იმ ტრადიციას, რომელიც გვიანი ანტიკურობის ხანაში ჩაისახა. სწორედ ამ პერიოდის „კატეგორიების“ კომენტარებს ეხება რაინერ ტჰილის ნაშრომი.

სარეცენზიო ნაშრომი გამოირჩევა საკვლევი თემისადმი საფუძვლიანი მიდგომით და აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ არისტოტელის ამ ნაშრომის მკვლევართათვის მეტად ღირებულ შენაძენს წარმოადგენს.

რაინერ ტჰილი კარგად აჩვენებს, თუ რატომ იყო (ან შეიძლება იყოს) „კატეგორიები“ ფართო ინტერესის საგანი. ეს, პირველ ყოვლისა, ამ პატარა ნაშრომის თემატიკიდან გამომდინარეობს. რა სახის ნაშრომია „კატეგორიები“? რას ენიჭება ამ ნაშრომში უპირატესობა: ენის ფილოსოფიურ კვლევებს, თუ ონტოლოგიურ ან კიდევ ეპისტემოლოგიურ პოზიციებს? აი, კითხვები, რომლებზეც მრავალი საინტერესო და საფუძვლიანი პასუხი მონახა სარეცენზიო გამოკვლევის ავტორმა. რ. ტჰილის სასახელოდ უნდა ითქვას, რომ მან „კატეგორიების“ განხილვის სისტემატურ და ისტორიულ ასპექტებს თანაბარი ყურადღება მიუძღვია და ამით თავისი გამოკვლევის როგორც თემატური, ასევე ფორმალური მხარეები გაამდიდრა.

სარეცენზიო გამოკვლევის მთავარ საგანს წარმოადგენს ამონიოსის სკოლის კომენტარები „კატეგორიებზე“. განსაკუთრებით სიმპლიციუსის და იოანე ფილოპონოსის შეხედულებებია წინა პლანზე წამოწეული. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ რ. ტჰილი სათანადო ყურადღებას უთმობს „კატეგორიების“ კომენტარების ადრეულ ნეოპლატონურ ტრადიციას, კერძოდ კი, პორფირიოსის, იამბლიხოსის, პლოტინის და ა. შ. შემოქმედებას. ცნობილია, რომ „კატეგორიების“ ახსნა-განმარტებას და გავრცელებას დიდი ღვაწლი დადო პორფირიოსმა თავისი ნაშრომის „ისაგოგე“. სწორედ ამ ნაშრომმა დაუდო სათავე შუა საუკუნეებში გაჩაღებულ კამათს უნივერსალიების შესახებ, რამაც „კატეგორიების“ თემატიკის ახალი ასპექტები წარმოაჩინა. ამდენად, გამართლებულია რ. ტჰილის მეთოდური პოზიცია, დაწვრილებით გამოიკვლიოს პორფირიოსის და იამბლიხოსის შეხედულებები. ორივე ავტორმა დიდი გავლენა იქონია ამონიოსის სკოლის ზემოთ მითითებულ ავტორთა კომენტარებზე. თუკი სიმპლიციუსი „კატეგორიების“ თემატიკისა და დანიშნულების განსაზღვრისას უფრო პორფირიოსის მხარეს იხრება, ამონიოსი და ფილოპონოსი ამ საკითხის გარკვევისას იამბლიხოსის ფორმულირებებს მიჰყვებიან.

¹ იოანე დამასკელის ნაზრევი, კერძოდ კი, მისი განმარტებები არისტოტელის „კატეგორიებისა“, შუა საუკუნეების ქართველ მოაზროვნეთა განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევდა. ამის დასტურია დამასკელის ნაშრომთა ძველი ქართული თარგმანები. იხ. იოანე დამასკელი, დიალექტიკა, ქართული თარგმანების ტექსტი გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო მ. რაფაიამ, თბილისი, 1976.

² ამ საკითხის თაობაზე იხ. თ. ირემაძე, დავა ინტელექტის ერთიანობის შესახებ (ავეროესი, ალბერტ დიდი, თომა აქვინელი), იხ.: „ენა და კულტურა“, 2 (თბილისი, 2001), გვ. 79.

აღსანიშნავია, რომ „კატეგორიების“ თემატიკას დღესაც არ დაუკარგავს მნიშვნელობა. პირიქით, შეიძლება ითქვას, რომ ის კვლავინდებურად გაუნელებელი ინტერესის საგანია. მართლაც რას იკვლევს ეს ნაშრომი: მარტივი სიტყვების საწყის-ისეულ ტიპებს, არსებულებს თუ აზრებს? თუ სამივეს ერთდროულად? ხომ შესაძლებელია, რომ ის ფუფემდებლური სიტყვების ანალიზის მეშვეობით არსებულთა საზრისს იკვლევდეს? ანუ ამ სიტყვებზე დაყრდნობით აყალიბებდეს აზრებს არსებულთა შესახებ? როცა საკითხი ამგვარად ისმის, მაშინ არისტოტელეს ლოგიკურ ნაშრომთა, კერძოდ კი, „კატეგორიების“ და „განმარტებისათვის“ ურთიერთმიმართების პრობლემა იჩენს თავს. აქვე მნიშვნელოვანი ხდება „კატეგორიების“ ადგილის განსაზღვრა არისტოტელეს ლოგიკურ ნაშრომთა სპექტრში. ყველა ეს საკითხი ისევ და ისევ „კატეგორიების“ თემატიკის დაწვრილებითი და საფუძვლიანი ანალიზის ფონზე შეიძლება გადაიჭრას. ამას კარგად ახერხებს სარეცენზიო გამოკვლევის ავტორი, რომელიც მის ხელთ არსებულ მდიდარ ფილოსოფიურ და ისტორიულ მასალებზე დაყრდნობით „კატეგორიების“ პრობლემათა დამაჯერებელ ანალიზს გვთავაზობს. რ. ტშილის გამოკვლევაში მრავალ საინტერესო იდეასა და დასკვნას იშვიათ ამ საკითხით დაინტერესებული მკითხველი. მასში სათანადოდაა გამოყენებული „კატეგორიების“ თემატიკისადმი მიძღვნილი მდიდარი ლიტერატურა; შენიშვნის სახით კი შეიძლება გვეთქვას, რომ გამოკვლევის ავტორისათვის სასარგებლო იქნებოდა, ხელთ რომ ჰქონოდა „კატეგორიების“ ნეოპლატონური (ამონიოსის) სკოლის კომენტართა ევროპულ ფილოსოფიურ სივრცეში სრულიად უცნობი თარგმანები: მაგალითად, ამონიოს ერმისის თხზულებათა ქართული თარგმანები³. საქართველოში ხომ არისტოტელეს „კატეგორიებს“, მის თარგმანს და კომენტარებს დიდი ყურადღება ექცეოდა (უნდა არსებულები ამ ნაშრომის რამდენიმე ქართული თარგმანი). მე-18 საუკუნის საქართველოში კი „კატეგორიები“ ხელახალი ინტერესის საგანი ხდება. ამ საქმეში განსაკუთრებული წვლილი შეიტანა ანტონ პირველმა (ბაგრატიონმა), რომელმაც არისტოტელეს ამ ნაშრომის კომენტარი შექმნა სემინარიაში სასწავლებლად. თავის კომენტარში ანტონი ითვალისწინებდა „კატეგორიების“ ნეოპლატონური სკოლის (განსაკუთრებით კი ამონიოსის სკოლის) კომენტარებს. ამდენად, ანტონ პირველის „კატეგორიების“ კომენტარი ახალი დროის ქართულ აზროვნებაში არისტოტელეს ამ ნაშრომის რე-ინტერპრეტაციის მნიშვნელოვან ფილოსოფიურ დოკუმენტს წარმოადგენს.

თინათინ ირემაძე

³ ამონიოს ერმისის თხზულებები ქართულ მწერლობაში, ტექსტები გამოსაცემად მოამზადეს ნ. კეჭელაძემ და მ. რაფაევამ, გამოკვლევა, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთო მ. რაფაევამ, თბილისი, 1983.



ფილოსოფიის საჭირო ატლასი

Elmar Holenstein, Philosophie-Atlas. Orte und Wege des Denkens. Zürich: Ammann Verlag 2004. 301 S. Euro 43,90. ISBN 3-250-10479-5.

ფილოსოფოსები არცთუ ხშირად იკვლევდნენ ფილოსოფიის გეოგრაფიის საკითხს. ფილოსოფიურ იდეათა კვლევისას კი ნაკლები მნიშვნელობა ენიჭებოდა იმას, თუ სად და როდის წარმოიშენენ ისინი. დეფიციტს წარმოადგენდა ინტერკულტურული მცდელობები და კულტურათა შორის დიალოგი. ამდენად, საფუძველი ეყრებოდა ფილოსოფიის აბსტრაქტულ დისციპლინად ჩამოყალიბების შეუქცევად ტენდენციას. ამის საპირისპიროდ, ელმარ ჰოლენშტაინის წიგნი კარგად გვაჩვენებს, რომ ფილოსოფიის აქვს თავისი გეოგრაფია; ყოველივე ეს ისე არ უნდა გავიგოთ, თითქოს აზროვნებას და მის სხვადასხვა სახეებს ცალსახად განსაზღვრავ(დ)ენ კლიმატი და გეოგრაფიული გარემო. არა! ეს იმას ნიშნავს, რომ აზროვნება მისთვის დამახასიათებელ სოციალურ, ისტორიულ და გეოგრაფიულ სივრცეს არ უნდა მოვწყვიტოთ. ამა თუ იმ ფილოსოფიური ტექსტის გასაგებად დიდი მნიშვნელობა ენიჭება იმ კონტექსტის გათვალისწინებას, რომელშიც ის წარმოიშვა. პერმენევტიკის ერთ-ერთი ძირითადი დებულება გაგების შესახებ იმას გვეუბნება, რომ ტექსტის გაგების დროს მისი კონტექსტის ცოდნა აუცილებელია.

სარეცენზო წიგნის ავტორი დამაჯერებლად ასაბუთებს თავის გადანყვეტილებას, შეექმნა ფილოსოფიის ატლასი და აზროვნების მიერ განვლილი შთამბეჭდავი გზები მოეხაზა (გვ. 7-10). ამ მიზნის განსახორციელებლად მან ძალზე მდიდარი ფილოსოფიურ-ისტორიული მასალა გამოიყენა. სათქმელის უკეთ გასაზრებლად და თვალსაჩინოდ ასახსნავს ე. შოლენშტაინი რუქებს მიმართავს და მსოფლიო ფილოსოფიის მნიშვნელოვან ადგილებს მონიშნავს.

ე. შოლენშტაინის „ფილოსოფიის ატლასი. აზროვნების კერები და გზები“, პირველ ყოვლისა, არის ინტერკულტურული ფილოსოფიის დაფუძნების ერთ-ერთი ნაყოფიერი და წარმატებული მცდელობა. აქ მოხაზულია და მოკლედ მიმოხილულია მსოფლიო ფილოსოფიის მნიშვნელოვანი ცენტრები და მიმართულებები. ცნობილ ფილოსოფოსთა გამონათქვამების მომარჯვებით ნაჩვენებია, რომ ჭეშმარიტების ძიების სურვილი ყველგან და ყოველთვის გვხვდებოდა; მხოლოდ მისი დაუფლები და მიწვევად მიხედვით თუ ხერხები იყო განსხვავებული. ამის დასტურად ე. შოლენშტაინის ცნობილი ფრანგი ფილოსოფოსის, ბლზე პასკალის, სიტყვები მოჰყავს; პასკალი ამბობს, რომ ჭეშმარიტება პარიზსა და ტულუზაში ერთი და იგივეაო (გვ. 8).

სწორედ ჭეშმარიტების მიწვევების დაუფლების სურვილით არის ნაკარნახევი ფილოსოფიის განსხვავებული ტრადიციების ათვისება. სხვათა გამოცდილების გაცნობა ჭეშმარიტების დიდებებაში გვეხმარება, რადგან ჭეშმარიტება ყველგან და ყოველთვის ერთი და იგივე უნდა იყოს. აქ თავს ჩვენს ინტერსულიტურობის პრობლემას, რაც ფილოსოფიის გეოგრაფიის აუცილებლობის თეორიული საფუძველია. შემეცნების შინაარსთა მნიშვნელობასა და საჭიროებაში რომ დავრწმუნდეთ, სხვადასხვა კულტურებში მათი ფორმისაზრება უნდა შევამოწმოთ. ასე რომ, ინტერსულიტურობასთან ერთად ვერ ვარღი ვნიჭება ინტერკულტურულობას.

ფილოსოფიის ისტორიას ე. შოლენშტაინი თავის „ფილოსოფიის ატლასში“ აფრიკიდან იწყებს ანუ იქედან, საიდანაც კაცობრიობის ისტორია დაიწყო. ის საფუძველიანად აკრიტიკებს ევროპულ ფილოსოფიაში გავრცელებულ ევროპოცენტრულობას და მისი წარმოშობის მიზეზებსაც ასახელებს. კანტისა და ჰეგელის დროს არა-ევროპული ფილოსოფიის მრავალი მნიშვნელოვანი ტექსტი ცნობილი არ იყო და, საერთოდ, აზროვნების არაევროპული ტრადიციები არაფილოსოფიურად ცხადდებოდა. არადა, ეგვიპტის, სამხრეთ და აღმოსავლეთ აზიის მრავალ ქვეყანაში მძაფრი დისკუსიები მიმდინარეობდა ფილოსოფიური პრობლემების შესახებ. იქვე ავტორი მოხდენილად და სამართლიანად იხსენებს მე-9 საუკუნის მუსლიმანი მოაზროვნის, ალ-ფარაბის, სიტყვებს, რომ „ფილოსოფია უფრო ძველია, ვიდრე რელიგია“ (გვ. 18).

უნდა ითქვას, რომ დასავლეთ ევროპის კულტურის კატეგორიებით მოაზროვნე ადამიანებს ე. შოლენშტაინის წიგნი, პირველ ყოვლისა, გაანადილებს, ხოლო შემდეგ კი, არსებული ცოდნის გადაზრების და ახლებური მიდგომების აუცილებლობას აჩვენებს. ის ახალი აღმოჩენების სურვილსაც აღუძრავს მკითხველს.

ელმარ პოლენშტაინის სასახელოდ უნდა ითქვას, რომ ის კარგად ფლობს ფილოსოფიის ისტორიის უმდიდრეს მასალას. მის წიგნში ფილოსოფიის ისეთი ცენტრები და მოაზროვნეებიც კი პოვებენ ადგილს, ევროპულ ფილოსოფიურ სივრცეში მანამდე რომ ნაკლებ ყურადღებას იმსახურებდნენ ან კიდევ ყოველგვარი განხილვის მიღმა რჩებოდნენ. წიგნში მოცემულია პიროვნებათა და გეოგრაფიულ ადგილთა ძალზე მდიდარი ინდექსი. აღსანიშნავია, რომ ავტორს არც ქართული აზროვნება დარჩენია მხედველობის მიღმა. ფილოსოფიური აზროვნების მნიშვნელოვან ცენტრებს შორის დასახელებულია გელათის აკადემია (გვ. 226), მცხეთა (გვ. 255-256), თბილისი (გვ. 280), ქუთაისი (გვ. 226). მნიშვნელოვან ფილოსოფოსთა და მოაზროვნეთა შორის იოანე პეტრინისა (გვ. 226; 165) და დიმიტრი უზნაძის (გვ. 280) სახელები გვხვდება. განსაკუთრებით კი აღნიშნულია იოანე პეტრინის, როგორც მთარგმნელის, ღვაწლი. ე. პოლენშტაინი პეტრინს ნეოპლატონური იდეებით ინსპირირებულ გამოჩენილ ფილოსოფოსს უწოდებს, რომელმაც ელინური და ელინისტური ფილოსოფია თარგმნა ქართულად (გვ. 165). თუმცა ისიც უნდა ითქვას, რომ ე. პოლენშტაინი მცხეთისა და თბილისის შესახებ მსჯელობისას უმეტესწილად რუსულ წყაროებს ეყრდნობა. იმ სეფტში, სადაც თბილისია მოკლედ დახასიათებული, ძირითადად (უზნაძის გარდა) რუსი მოაზროვნეების სახელები გვხვდება (პუშკინი, ლერმონტოვი, ტოლსტოი, ფლორენსკი და ა. შ. იხ. გვ. 280). ასევეა მცხეთის შემთხვევაშიც; მცხეთა მოხსენიებულია ძველი საქართველოს კულტურულ და პოლიტიკურ ცენტრად. იქვე არსებული საგანგებო შენიშვნა კი გვეუბნება, რომ მცხეთას მოკლე დროით სტუმრობდა ლერმონტოვი (გვ. 255-256). აქ ისიც უნდა აღვნიშნოთ, რომ ე. პოლენშტაინი თავის ტექსტში საქართველოს აღსანიშნად ქართულ ტერმინს იყენებს ტრანსლიტერაციით. ასევეა სხვა გეოგრაფიული ადგილების დასახელებისასაც: ისინი თავიანთი საწყისი ელემენტებით მოიხსენიებიან და არა მათი ევროპაში გავრცელებული სახელებით.

დაბოლოს, ფილოსოფიით დაინტერესებულ მკითხველს ამ წიგნის შექმნა მინდა უფრჩიო. მას, ვინც ფილოსოფიის გეოგრაფიით არის დაინტერესებული, ანუ ვისაც აზროვნების მიერ განვლილ გზებზე ხეტიალი უღირს, ე. პოლენშტაინის ამ უჩვეულო წიგნის ნაკითხვა დიდ სიამოვნებას მიანიჭებს.

თინათინ ირემაკი



ბ. შუშანაშვილი. გამომწვევებითი ეთიკის საფუძვლები, გამომცემლობა „ლიპა“, თბილისი, 2004

გამოყენებითი ეთიკის პრობლემების კვლევა განსაკუთრებით აქტუალური გახდა დასავლეთში XX საუკუნის 60-70-იან წლებში. მოხდა ევროპული ეთიკური აზროვნების შემობრუნება მეტაეთიკური პრობლემებიდან ადამიანისა და მისი არსებობის ყველაზე მწვავე პრობლემებისაკენ. კონკრეტული, პროვოცირებული, ინდივიდუალური ზნეობის თვალსაზრისით ეთიკას უამრავი პრობლემა და საზრუნავი დაუგროვდა. მორალის აბსტრაქტულ თეორიაზე ორიენტაცია, ეთიკის გამოყენებითი სფეროებისადმი ინტერესმა შეცვალა. ეს იყო ცხოვრების მოთხოვნა. შექმნილი ვითარება ცხოვრებისაგან ეთიკის დაშორებით აიხსნებოდა.

გამოყენებითი ეთიკის პრობლემისადმი აქტუალური დამოკიდებულება ყოფილ საბჭოეთში 15-20 წლით გვიან გაჩნდა. აქ პრობლემის აქტუალობას, დასავლეთისაგან განსხვავებით, ცხოვრებასთან ეთიკის დაახლოებას მიაწერდნენ.

გამოყენებითი ეთიკის პრობლემებზე XX საუკუნის 80-იან წლებში მუშაობა დაიწყო საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტის ეთიკის განყოფილებაში, პროფ. გ. ბანძელაძის ხელმძღვანელობით. პოლიტიკური და პარტიული ეთიკის პრობლემებზე თვით ბატონი გელა მუშაობდა. განყოფილების სხვა წევრები ამუშავებდნენ პედაგოგიური, სამედიცინო და სამართლებრივი ეთიკის პრობლემებს. ამ მიმართულებით მუშაობა შეუერხდა ჯერ თვითონ ბატონი გელა ბანძელაძის გარდაცვალების გამო (1985წ.), შემდეგ 1988 წლიდან დაწყებული XX საუკუნის დასასრულამდე საქართველოში განვითარებული ცნობილი მოვლენების გამო.

XXI საუკუნის დასაწყისში გამოყენებითი ეთიკის პრობლემების კვლევა კვლავ განახლდა. აღნიშნული თემატიკით გამოქვეყნდა სტატიები. რაც გაკეთდა პრობლემის კვლევის თვალსაზრისით, საკმაოდ მინიშნელოვანია. ამის დასტურის ს. წერეთლის სახელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტის ეთიკის განყოფილების ხელმძღვანელის, ფილოსოფიურ მეცნიერებათა დოქტორის, პროფესორ გერონტი შუშანაშვილის აღნიშნული ნაშრომი, რომლის მიზანია დაასაბუთოს გამოყენებითი ეთიკის პრობლემების საფუძვლიანობა. თეორიული საფუძვლები, რომელიც გამოყენებითი ეთიკის არსებობას გაამართლებს, გ. შუშანაშვილის აზრით, არის ზოგადი ეთიკა. გამოყენებითი ეთიკის პრობლემა, ბუნებრივია, მოითხოვს ზოგადი ეთიკისა და კერძო მეცნიერებების დამოკიდებულების გარკვევას. მათ ურთიერთობაში გამოჩნდება გამოყენებითი ეთიკის კონკრეტული სახეები. ადამიანთა საქმიანობის კონკრეტულ სფეროებში ზოგადეთიკური პრინციპების და ნორმების გამოყენებას თავისებური სიძნელეები ახლავს. პრობლემურ სიტუაციებს, წიგნის ავტორის აზრით, ეთიკის ცოდნის ნაკლებობაც ქმნის.

ამ მიზნით ნაშრომის დასაწყისში განხილულია ეთიკური აზროვნების ძირითადი ტიპები: ბედნიერების ეთიკა, მოვალეობის ეთიკა და ღირებულების ეთიკა. გ. შუშანაშვილი სათანადოდ ავსებს ბედნიერებისა და მოვალეობის ეთიკის დამფუძნებლების აზრს, აღნიშნავს მათ მნიშვნელობას ეთიკური აზროვნების განვითარებაში, თვითონ კი ღირებულებითი ეთიკის თვალსაზრისს იზიარებს. გამოყენებითი ეთიკის პრობლემები განხილულია ეთიკის პოზიციიდან, კერძოდ კი, მ. შელერის და ნ. ჰარტმანის ღირებულებითი ეთიკის საფუძველზე.

გამოყენებითი ეთიკის არსის დასადგენად, ავტორი, მოცემული პრობლემის ძირებს ეძებს ეთიკის ისტორიაში. მისი აზრით, თეორიულ ეთიკასა და გამოყენებით ეთიკას შორის სადემარკაციო ხაზი კანტმა გაავლო. თუმცა აღნიშნული პრობლემები არისტოტელეს ფილოსოფიაშიც საფუძვლიანადაა წარმოდგენილი.

ავტორი უყურადღებოდ არ ტოვებს გამოყენებითი ეთიკის სფეროში არსებულ მიღწევებს ყოფილ საბჭოთა კავშირში და ჩვენს ქვეყანაში. აღნიშნავს პრობლემის სირთულეს და იმ ნაკლოვანებებს, რამაც ხელი შეუშალა მის სრულყოფილ განვითარებას.

საკითხის უშუალო კვლევა იწყება „გამოყენების“ ცნების დადგენით. ამ მიზნით ავტორი განასხვავებს ფუნდამენტურ და ტექნიკურ მეცნიერებათა ცოდნის გამოყენებას. ფუნდამენტური ცოდნის გამოყენების სპეციფიკა იმაშია, რომ უნდა მოხდეს მისი ღირებულების გაგება (გაცნობიერება, შეგნება), გაზიარება და განხორციელება.

ბა. აღნიშნულ საკითხში უფრო მეტი სინათლის შეტანისა და დამაჯერებლობისათვის დასახელებულია კონკრეტული დარგის სპეციალისტების მოქმედების მაგალითები (გვ. 71-72).

ზნეობრივი მოქმედების სუბიექტს პიროვნება წარმოადგენს. ავტორი საუბრობს პიროვნებად ყოფნის აუცილებლობასა და მნიშვნელობაზე. გამოყოფს პიროვნების არსობრივ მახასიათებლებს: დამოუკიდებლობა, თავისუფლება, ნორმალურობა, სრულწლოვანება, პასუხისმგებლობა და სხვა. მათ შორის ფუნდამენტურია თავისუფლება. თავისუფლების პირველი ეტაპია დამოუკიდებლობა. პიროვნების ტიპს განსაზღვრავს მისი დამოუკიდებლობა ღირებულებებთან. პროფესიული ეთიკის თვალსაზრისით საყურადღებოა ერის ფრომის მიერ ჩამოყალიბებული ოთხი ტიპი: ა) რეცეპტული ორიენტაციის, ბ) ექსპლორატორული ორიენტაციის, გ) დაგროვებითი ორიენტაციის და დ) საბაზრო ორიენტაციის. ეს უკანასკნელი XX საუკუნის ქმნილებაა. საინტერესოა ეთიკის თვალსაზრისით „საქონლის ბაზრისა“ და „ადამიანის ბაზრის“ განსხვავება. ასეთი ორიენტაციები სინამდვილესთან ცხალმხრივი, არაშემოქმედებითი დამოკიდებულების მაჩვენებელია. ზნეობრივი თვალსაზრისითაც ასეთი დამოკიდებულება მანკიერებად შეფასდება, რადგან ახლის ქმნა ერთიანი შემოქმედებითი პროცესია, სადაც გონებაც მოხანოილებს და გრძობადაც; „იგი მთლიანი პიროვნული აქტია, რომელიც თავისუფალია ცალმხრივობისაგან“ (გვ.79).

ცალმხრივი, არაშემოქმედებითი დამოკიდებულების საფრთხე შეეხება პროფესიულ საქმიანობასაც. გამოყენებითი ეთიკის ფუნდამენტია კონკრეტული ღირებულებებითი ურთიერთობები. გამოყენებითი ეთიკის საწყისი ღირებულება, გ. შუმანაშვილის აზრით, არის ნ ო რ მ ა ლ უ რ ო ბ ა .

ავტორი განასხვავებს ნორმალურობის ფილოსოფიურ და ფსიქიატრიულ მნიშვნელობებს, რათა ნათლად აჩვენოს ის სიძნელე, რომელიც ახლავს საწყის პრინციპებს. გ. შუმანაშვილი იზიარებს ნორმალურობის შესახებ ფრანკ ბრენტანოს თვალსაზრისს, კერძოდ, ნორმალურია როდესაც „უყვართ ის, რაც სიყვარულის ღირსია, ხოლო სძულთ ის, რაც სიძულვილის ღირსია“. ნორმალურობა და არანორმალურობა უნდა შეფასდეს ადამიანის არსობრივი ძალების განვითარების პოზიციიდან და შესაბამისად უნდა შეფასდეს ყველა მოთხოვნა, რომელსაც პროფესიული ეთიკის პრინციპის პრეტენზია ექნება (გვ.85). ამ მიმართებით ნაშრომში განხილულია სამართლიანობის პრინციპი, მისი არსი და მნიშვნელობა, სამართლიანობის ისტორიული და თანამედროვე თეორიები.

სამართლიანობის პრინციპი მოითხოვს წესრიგს, წესრიგისადმი შეგნებული დამოკიდებულება არის დისციპლინა. დისციპლინა ყოველი საზოგადოების არსებობის და ნორმალური ფუნქციონირების პირობაა. დისციპლინასთან დაკავშირებით აუცილებელია იძულებისა და თვითიძულების (შეგნებული დისციპლინა) განსხვავება, აგრეთვე დისციპლინის ღირებულებისა და ღირებულებათა დისციპლინის განსხვავება. ავტორი საუბრობს ღირებულებათა დისციპლინაზე, წესრიგზე, მის აუცილებლობასა და მნიშვნელობაზე; „საქმესთან ერთად ღირებულებები, და უპირატესად ღირებულებები, ახასიათებენ ადამიანს. ისინი გველაპარაკებია ადამიანის შესახებ, მათი აზროვნებისა და ნებისაგან დამოუკიდებლად“ (გვ.100).

გამოყენებითი ეთიკის ზნეობრივ-ღირებულებითი პრინციპები – ნორმალურობა, სამართლიანობა, დისციპლინა (წესრიგი) – გ. შუმანაშვილს პოლიტიკური ეთიკის სფეროში მოქმედ ღირებულებებად მიაჩნია. იგი ერთმანეთისაგან განასხვავებს პოლიტიკურ ეთიკას, როგორც თეორიას და პრაქტიკას და გადაჭრით იცავს პოლიტიკისა და ზნეობის ერთიანობას. რეალურად მათ ურთიერთობაში ან ერთია განმსაზღვრელი, ან მეორე. პრაქტიკულ ეთიკაში პოლიტიკა განსაზღვრავს ზნეობას. პოლიტიკური ეთიკის თეორიაში, ავტორის აზრით, არისტოტელეს პოლიტიკური ეთიკის ვარიანტები მეორდება, ამიტომ მიზანშეწონილად მიიჩნევს პოლიტიკისა და ეთიკის ურთიერთობის არისტოტელესეული თვალსაზრისის განხილვას. არისტოტელე „ზნეობრივი პოლიტიკის აუცილებლობის იდეას ახაბუთებს“ (გვ.109), რომელიც პოლიტიკურ ცხოვრებაში ზომის პრინციპის მოქმედებას ნიშნავს. ზომიერი ცხოვრება, რომელიც საშუალო ფენის არსებობის აუცილებლობას ემყარება და რომლის გარეშეც სახელმწიფოში სიმშვიდე არ მიიღწევა, დღეისთვისაც აქტუალურია.

პოლიტიკისა და ეთიკის ურთიერთობაში პრიმატი აშკარად პოლიტიკის მხარესაა, რისი გამოვლენის კლასიკური ფორმაც მაკიაველიზმი. მაკიაველიზმი გაგრძელდა ახალ ეთიკაშიც. გ. შუმანაშვილი გამოყოფს ფრენსის ბეკონისა და თომას ჰობსის თვალსაზრისებს; პოლიტიკურ ეთიკაში ძალადობის პრინციპი ხდება პრიორიტეტუ-



ლი. ძალადობის პრინციპი მნიშვნელობას ინარჩუნებს მეორე მსოფლიო ომის შემდეგაც, თუმცა ვითარება აშკარად შეიცვალა. შეცვლილი ვითარებაა ასახული მაქს ვებერის შეხედულებაში პოლიტიკური ეთიკის შესახებ. იგი მკვეთრად მიჯნავს ზოგად ეთიკასა და კონკრეტულ, პროფესიულ ეთიკას.

გ. შუშანაშვილის აზრით, პოლიტიკური ეთიკა მოითხოვს ძალის გამოყენების შეზღუდვას პოლიტიკურ პრაქტიკაში. პრობლემების მშვიდობიან მოგვარებას ჭირდება პოლიტიკოსების კეთილი ნება. მისი აზრით, ძალადობა სერიოზული დაბრკოლებაა ცაცობრიობის პროგრესის გზაზე.

პოლიტიკური ეთიკის არსის დასადგენად გ. შუშანაშვილი მიმართავს სახელმწიფოს ეთიკური დანიშნულების და მისი ფუნქციების კვლევას. სახელმწიფოს ეთიკური დანიშნულებიდან გამომდინარე არკვევს ერისა და ეთიკის დამოკიდებულების საკითხს. კიდევ უფრო კონკრეტულად განიხილავს სოციალური ეთიკის საკითხს. განიხილავს ძირითად ცნებებს: ეროვნულ სიკეთესა და ეროვნულ ბოროტებას.

ზნეობის არსის დამახინჯებამ შეუძლებელია უარყოფითი შედეგი არ გამოიღოს პრაქტიკაში. ზნეობის კლასობრიობის აღიარებით დამახინჯდა ეროვნული ზნეობა, გაჩნდა სიძულვილი ადამიანებს შორის. ოსური და აფხაზური სეპარატიზმი, გ. შუშანაშვილის აზრით, სწორედ ზნეობის არსის დამახინჯებულმა გაგებამ წარმოშვა.

ადამიანი, სახელმწიფო, ერი შეუძლებელია ბუნებრივი პირობების გარეშე, ამიტომ სრულიად ლოგიკურია, როცა გ. შუშანაშვილი ნაშრომის ბოლო თავში ბუნებასთან ადამიანის ზნეობრივი დამოკიდებულების საკითხს განიხილავს. ერთმანეთისაგან განასხვავებს ბუნების ეთიკას და ეკოლოგიურ ეთიკას. ეს უკანასკნელი გარემოს დაცვას უკავშირდება, ბუნების ეთიკა კი ყოველი ცოცხალისადმი მოწინებებს და მოფრთხილებას მოითხოვს.

საკვლევი პრობლემის ფილოსოფიური ანალიზის საფუძველზე კეთდება დასკვნა, რომ ადამიანის ფუნდამენტური განზომილებებია თავისუფლება, მოვალეობა და პასუხისმგებლობა. მათზე თავის არიდება ნიშნავს ადამიანობაზე უარის თქმას. ადამიანის ზნეობრივი კულტურა ამ სამ განზომილებაში ჩანს.

ასეთია გ. შუშანაშვილის ნაშრომის ძირითადი იდეები. ავტორი გვთავაზობს გამოყენებითი ეთიკის სფეროში არსებული საკამათო საკითხების მთელ რიგს, ეს არის პრობლემური ნაშრომი, სადაც მეცნიერებათშორის პრობლემები განხილულია ფილოსოფიური თვალსაზრისით. გამოჯნულია პრობლემათა ხედვის ისტორიული და სისტემური ნაწილი. გ. შუშანაშვილი გამოყენებითი ეთიკის პრობლემების საკუთარ ხედვას აფუძნებს საკითხთა ისტორიულ გაგებაზე, რითაც პრობლემის აქტუალობა და საფუძვლიანობა უფრო ცხადი და დამაჯერებელი ხდება.

გ. შუშანაშვილის ნაშრომს მრავალი ღირსება აქვს. გამოვყოფთ რამდენიმეს: 1. ეს არის საინტერესო და მალაკვადიფიციური ნაშრომი, სადაც წარმოდგენილი საკამათო საკითხების ლოგიკური დასაბუთების ხელოვნება ჩანს. ავტორის არგუმენტები ზუსტია და ნათელი; 2. აზროვნების თავისუფლება, მეცნიერის მოვალეობა, პასუხისმგებლობა, პატიოსნება და გულწრფელობა ღირებულებათა ის ნაწილია, რომლებიც რეალურებულად წარმოადგენს ნაშრომში, გამოყენებითი ეთიკის, როგორც დამოუკიდებელი დარგის აუცილებლობის თეორიული დასაბუთებით, ნაჩვენებია აღნიშნულ პრობლემათა პრაქტიკული მნიშვნელობა; 3. ამიტომ, გ. შუშანაშვილის ნაშრომის – „გამოყენებითი ეთიკის საფუძველები“ – დანიშნულება არ ამოიწურება სასწავლო სახელმძღვანელოს ფუნქციით, მას შეუძლია დახმარება გაუნათოს თეორიულ და პრაქტიკულ პოლიტიკაში დასაქმებულ ადამიანებს; 4. იგი გამოყენებითი ეთიკის სფეროში შექმნილი პირველი ნაშრომია, რომელიც დაეხმარება ეთიკის პრობლემით დაინტერესებულ ადამიანთა ფართო წრეს. მკითხველი დარწმუნდება, რომ აღნიშნული ნაშრომის გაცნობა არა მხოლოდ სასარგებლოა, არამედ სასიამოვნოც.

ახალი თარგმანება

დჟ ტოკვილი

დემოკრატია ამერიკაში*

შემთხვეული შტატების სასამართლო ხელისუფლება და მისი ბავშვანა პოლიტიკურ წყობაზე

თავი მოვალედ ჩავთვალე, ცალკე კარი მიმეძღვნა სასამართლო ხელისუფლებაზე მსჯელობისათვის. ამ უკანასკნელის პოლიტიკური მნიშვნელობა იმდენად დიდია, რომ მასზე გაკერით საუბარი, მკითხველთა თვალში მის წონას დაამცირებდა.

კონფედერაციები, ამერიკის გარდა, სხვა ქვეყნებშიაც არსებობდა; რესპუბლიკები, ახალი სამყაროს სანაპიროების მსგავსად, სხვაგანაც იყო; წარმომადგენლობითი ორგანოების სისტემა ევროპის მრავალ ქვეყანაშია მიღებული; მაგრამ არა მგონია, რომ დღევანდლამდე რომელიმე ხალხის სასამართლო ხელისუფლების სისტემის აგებულება იყოს იმგვარი, როგორც ამერიკელთა.

ის, რისი გაგებაც ყველაზე მეტად უჭირს უცხოელს ამერიკის შეერთებულ შტატებში, ეს გახლავთ მართლმსაჯულების ორგანიზაცია; მას ესმის, რომ ამერიკაში არ არსებობს, ასე ვთქვათ, ისეთი პოლიტიკური მოვლენა, რომელსაც არ უხდებოდეს მოსამართლის ავტორიტეტის მოხმობა; აქედან გამომდინარე, უცხოელი უზენებრივად ასკვნის: შეერთებულ შტატებში მოსამართლე საზოგადოების ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი პოლიტიკური ძალაა; შემდეგ, როდესაც იგი იწყებს სასამართლო ნყოფის შესწავლას, სასამართლო ატრიბუტიებისა და ნორმების გარდა თავიდან ვერაფერს ამჩნევს; იჩვენება, რომ სახელმწიფო საქმეებში მოსამართლე თითქოს მხოლოდ შემთხვევით ერევა, თუმცა ეს შემთხვევითობა ყოველდღიურად მეორდება.

როდესაც პარიზის პარლამენტი ამა თუ იმ ედიქტზე შეინიშნებს გამოთქვამდა და რეგისტრაციაზე უარს ამბობდა, როდესაც სასამართლო სხდომაზე იგი თავად იძახებდა დამნაშავე სასამართლო მოხელეს, ამაში სასამართლო ხელისუფლებაზე აშკარა პოლიტიკურ ზემოქმედებას ხედავდნენ. შეერთებულ შტატებში მსგავსი არაფერი შეინიშნება.

სასამართლო ხელისუფლებას ამერიკელებმა შეუნარჩუნეს ყველა ის ნიშან-თვისება, რაც დამახასიათებელია ზოგადად სასამართლო ხელისუფლებისათვის. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ - მათ სასამართლო ხელისუფლება გამოკეტეს იმ წრეში, რომლის ფარგლებშიც იგი ჩვეულებრივ მოქმედებს.

სხვადასხვა ხალხის სასამართლო ხელისუფლებათა პირველი განმასხვავებელი ნიშანი არის არბიტრობა (შუამავლობა). სასამართლომ საქმის გარჩევა რომ დაიწყოს, სადავო საკითხი უნდა დადგეს; სასამართლო პროცესი რომ წარმართოს, მოსამართლეა საჭირო. მაგრამ ვიდრე კანონი არ იძლევა სადავო საკითხის არსებობის საფუძველს, სასამართლო ხელისუფლება ვერ ჩაერევა მის განხილვაში. სასამართლო ხელისუფლება არსებობს, მაგრამ ვერ ამჩნევს ამგვარ სიტუაციას. რაიმე სასამართლო პროცესის დროს მოსამართლე, რომელიც ეწინააღმდეგება და აკრიტიკებს კიდევ სადავო საქმესთან დაკავშირებულ კანონს, ამით იგი აფართოებს თავისი კომპეტენციის სფეროს, მაგრამ მის საზღვრებს არ სცილდება, რადგან საქმის განსჯის დროს მას უხდება კანონზე აზრის გამოთქმა. როდესაც მოსამართლე კანონზე მსჯელობს, მაგრამ არ ეხება კონკრეტულ სასამართლო პროცესს, ამ შემთხვევაში იგი სცილდება თავისი კომპეტენციის ზღვარს და საკანონმდებლო ხელისუფლების სფეროში იჭრება.

სასამართლო ხელისუფლების მეორე ნიშანი არის ის, რომ მას გამოაქვს განაჩენი კერძო საქმეებზე და არა ზოგად პრინციპებზე. რაიმე კერძო საქმის განხილვისას მოსამართლე რომელიმე ზოგადი პრინციპის წინააღმდეგ თუ გამოიღოს და თან დარწმუნებულია, რომ ხსენებული პრინციპიდან გამომდინარე თითოეული დასკვნის უარყოფით თავად პრინციპსაც გააბათილებს, მაშინ მოსამართლე მისი დასაშვებ ქმედებების ზღვრებში რჩება. მაგრამ როდესაც მოსამართლე უშუალოდ ზოგადი

* დასაწყისი იხ. „მაცნე“, ფილოსოფიის სერია, 2002, №1; 2003, №1-2; 2004, №1-2; 2005, №1.



პრინციპის წინააღმდეგ გამოდის და უტყვეს მას კერძო შემთხვევის მხედველობაში მიუღებლად, იგი ცდებდა იმ უფლებების ზღვარს, რაც მინიჭებული აქვს მოსამართლეს ხალხის მიერ. ამ შემთხვევაში იგი აღწევს რაღაც უფრო მნიშვნელოვანს, შესაძლოა, უფრო სასარგებლოსაც, ვიდრე რომელიმე სხვა, თავის პროფესიულ საზღვრებში მოქმედი მოსამართლე (მაგისტრადი), მაგრამ ის უკვე აღარ წარმოადგენს სასამართლო ხელისუფლებას.

სასამართლო ხელისუფლების მესამე დამახასიათებელი ნიშანი გახლავთ შემდეგი: სასამართლოს შეუძლია მოქმედება მხოლოდ მაშინ, როდესაც მას მიმართავენ, ან იურიდიული გამოთქმის თანახმად – როდესაც საქმე აღძრულია. ეს ნიშანი არ არის ისე ზოგადი, როგორც წინა ორი თვისება. ჩემი აზრით, გამონაკლისების მიუხედავად, ესეც ძირითადი ნიშანია. თავისი ბუნებით სასამართლო ხელისუფლება არაქმედითად დარჩება, თუ მას ასამოქმედებლად, ანუ ადგილიდან დასაძვრელად, არ აცნობებს დანაშაულის შესახებ; მხოლოდ ამის შემდეგ სჯის იგი დამნაშავეს. მას უნდა მიმართონ სამართლიანობის აღსადგენად და იგი მას აღადგენს; მას უნდა წარუდგინონ საბუთი და იგი განმარტავს მის შინაარსს. მაგრამ იმავდროულად თავად სასამართლო ხელისუფლება არც დამნაშავეს დევნის, არც უსამართლობის ფაქტებს იძიებს და შეისწავლის. სასამართლო ხელისუფლება ერთგვარად დაარღვევდა თავის პასიურ ბუნებას, თუ თავად გამოიჩინდა ინიციატივას და კანონთა ცენზორობას მოჰყვებოდა.

ამერიკელებმა სასამართლო ხელისუფლებას შეუნარჩუნეს ეს სამი განმასხვავებელი ნიშანი; ამერიკელ მოსამართლეს მხოლოდ მაშინ შეუძლია საქმის განსჯა, როდესაც სახეზეა სადავო სიტუაცია, კონკრეტული საქმე; ხოლო იმისთვის, რომ იმოქმედოს, ყველა შემთხვევაში სადავო საქმის აღძვრას უნდა დაელოდოს.

ამგვარად, ამერიკელ მოსამართლესა და სხვა ხალხთა მოსამართლეებს, მართალია, სავსებით მსგავსი უფლებამოსილება აქვთ, მაგრამ, მათგან განსხვავებით, ისინი აღჭურვილნი არიან უდიდესი პოლიტიკური ძალაუფლებით.

საიდან იღებს ეს დასაბამს? სხვა ქვეყნების მოსამართლეთა მსგავსად, ამერიკელი მოსამართლეც იმავე საზღვრებში მოქმედებს და იმავე პროფესიულ საშუალებებს იყენებს; მაშ რატომ აქვს ამერიკელ მოსამართლეს ისეთი ძალაუფლება, რომელიც არ გააჩნიათ მის კოლეგებს?

ამის მიზეზი მხოლოდ ერთი ფაქტია: ამერიკელებმა თავიანთ მოსამართლეებს მიანიჭეს უფლება, განაჩინონ დაეფუძნებინათ უმაღლესი კონსტიტუციაზე და არა კანონებზე. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ნება დართეს სასამართლო პროცესებში ეხელმძღვანელათ მხოლოდ ისეთი კანონებით, რომლებიც, მათი აზრით, არ შეენი-ნააღმდეგებოდნენ კონსტიტუციას.

ჩემთვის ცნობილია, რომ მსგავსი სამართალი ზოგი სხვა ქვეყნის სასამართლოებმაც მოითხოვეს, მაგრამ ეს მოთხოვნა უშედეგოდ დარჩა. ამერიკაში კი იგი ხელისუფლების ყველა შტოს მიერაა აღიარებული; ვერ ნახავთ ვერც ერთ პარტიას, ვერც ერთ ადამიანს, ვინც ზემოთ აღნიშნულ უფლებას საკამათოდ გახდიდა.

ამის ახსნის სათავე უნდა ვეძიოთ თავად ამერიკული კონსტიტუციის პრინციპებში.

საფრანგეთში კონსტიტუცია ერთობ შეურყეველია ან ასეთად მოიაზრება – არც ერთ ხელისუფლებას არ ძალუქს რაიმე შეცვალოს მასში; ასეთი გახლავთ თეორიული გარდუვალობა.

ინგლისში კონსტიტუციამაც ცვლილებების შეტანის უფლება ენიჭება პარლამენტს, – როგორც ერთდროულად კანონმდებელ და დამფუძნებელ ორგანოს, – რომელმაც კონსტიტუცია შეიძლება ცვალოს დაუსრულებლად ან უმაღლეს, კონსტიტუცია არ არსებობს.

ამერიკაში პოლიტიკური თეორიები ბევრად უფრო გამჭვირვალე და რაციონალურია.

ამერიკის კონსტიტუცია არ მოიაზრება უცვლელად, როგორც ეს საფრანგეთშია, არც ის შეიძლება, რომ იგი ცვალოს რიგითმა ძალაუფლებამ, როგორც ეს ინგლისშია. ამერიკაში კონსტიტუცია არის დამოუკიდებელი ქმნილება, რომელიც მთელი ხალხის ნებას განასახიერებს; იგი ისევე ავალდებულებს კანონმდებელს, როგორც რიგით მოქალაქეებს, მაგრამ თუ რამ შეიცვლება მასში, ეს მოხდება მხოლოდ ხალხის ნებით, წინასწარ დადგენილ და განსაზღვრულ ფორმალბოთა მიხედვით.

ამრიგად, ამერიკაში კონსტიტუციამ შეიძლება ცვლილება განიცადოს, მაგრამ, მოცემულ მომენტში არსებული სახით, იგი არის საფუძველი ნებისმიერი ხელისუფლებისა და ერთადერთი გაბატონებული ძალა.

ადილი გასაგებია, თუ რა სახით ვლინდება ეს სხვაობები საკანონმდებლო კორპუსის მდგომარეობასა და უფლებებზე ჩემ მიერ დასახელებულ სამ ქვეყანაში.

საფრანგეთში თუ სასამართლოები არაკონსტიტუციურად მიიჩნევენ კანონებს და ამის გამო არ დაემორჩილებოდნენ მათ, ამ შემთხვევაში დამფუძნებელი ძალა უფლება რეალურად მათ ხელში აღმოჩნდებოდა; მხოლოდ მათ ექნებოდათ განმარტების უფლება და მათს დებულებებს ვეღარავინ შეცვლიდა. ამ გზით ისინი თავიანთ ხელთ აიღებდნენ მთელი ერის ნებას და ვაბატონდებოდნენ საზოგადოებაზე; ოღონდ ეს მოხდებოდა იმდენად, რამდენადაც სასამართლო ხელისუფლებისათვის ნიშანდობლივი სისუსტე მოსამართლეებს ამის ქმნის საშუალებას მისცემდა.

აქვე დაძვინ, რომ თუ მოსამართლეებს კანონების არაკონსტიტუციურად გამოცხადების უფლებაზე უარს ვეტყვი, ამით ჩვენ ირიბად ვაძლევთ საკანონმდებლო კორპუსს კონსტიტუციის შეცვლის შესაძლებლობას, რადგან მას უკვე უკვე შემადგენელი კანონიერი ბარიერი. ჩემი აზრით, უკეთესია კონსტიტუციის შეცვლის უფლება მიენიჭოთ იმ ადამიანებს, რომლებიც არასრულად გამოხატავენ ხალხის ნებას, ვიდრე მათ ვინც მხოლოდ საკუთარ თავს წარმოადგენდნენ.

ბევრად უფრო არაგონიერი იქნებოდა, ინგლისელ მოსამართლეებს მიეღოთ უფლება წინააღმდეგობა გაეწიათ საკანონმდებლო კორპუსისათვის და არაკონსტიტუციური ენოდებინათ კანონისათვის; რადგანაც პარლამენტი იღებს კანონს და ამავე დროს ქმნის კონსტიტუციას. მაშასადამე, კანონი ვერ იქნება არაკონსტიტუციური, რაკ იგი სამივე ხელისუფლებას ემყარება.

ამ ორ მსჯელობაზე არც პირველი (საფრანგეთის შესახებ), და არც მეორე (ინგლისის შესახებ) არ მიესადაგება ამერიკას.

შეერთებულ შტატებში კონსტიტუცია ისევე ბატონობს კანონმდებლებზე, როგორც რიგით მოქალაქეებზე და არის სახელმწიფოს უპირველესი კანონი, რომელიც არ შეიძლება შეიცვალოს რაიმე სხვა კანონით. ამიტომ სრულიად მართებულია, რომ მოსამართლეები, უპირველეს ყოვლისა, მორჩილებენ კონსტიტუციას, — ანიჭებენ რა მას უპირატესობას სხვა კანონებთან შედარებით. ეს სავესებით შეესაბამება თავად სასამართლო ხელისუფლების არსს, რადგან ყოველი მოსამართლისათვის ნიშანდობლივი უფლება არის ნორმატიულ აქტთა შორის ისეთთა შერჩევა, რომლებიც ყველაზე მეტად ესადაგება აღნიშნულ არსს.

საფრანგეთშიც სახელმწიფოს ძირითადი კანონი არის კონსტიტუცია და მოსამართლეებს უფლება აქვთ იგი მიიღონ საფუძვლად თავიანთი განაჩენის გამოტანისას, მაგრამ ამ უფლების გამოყენებით შეუძლებელია, მათ არ ხელყონ სხვა, უფრო წინადა რამ, ვიდრე საკუთარი უფლება — უფლება საზოგადოებისა, რომლის სახელითაც თავად მოქმედებენ. ასეთ შემთხვევაში კერძო შეხედულებამ სახელმწიფო მოსაზრებების წინაშე უკან უნდა დაიხიოს.

ამერიკაში, სადაც ხალხს ყოველთვის შეუძლია საკუთარი კონსტიტუციის შეცვლით მოსამართლეებს მორჩილება აიძულოს, ამგვარი საშიშროება არ არსებობს. ამ მიმართებით პოლიტიკა და ლოგიკა ერთმანეთს ეთანხმება — ხალხი და მოსამართლე თანაბრად ინარჩუნებენ თავიანთ პრივილეგიებს.

როდესაც შეერთებული შტატების სასამართლოში იმონებენ კანონს, რომელიც მოსამართლეს კონსტიტუციის საწინააღმდეგო მიაჩნია, მას შეუძლია უარი თქვას მის გამოყენებაზე. მხოლოდ ამერიკელი მოსამართლეებისათვის ნიშანდობლივი ეს უფლება, დიდ პოლიტიკურ ფეჟეტს განაპირობებს.

ფაქტობრივად, ძალზე ცოტაა ისეთი კანონი, რომელიც შეიძლება დიდხანს დაუსხლტეს მოსამართლის ანალიზს, რადგან თავიანთი ბუნებით მათგან თითებზე ჩამოითვლება ისეთი, რომელიც ინდივიდუალურ ინტერესებს არ ღაზავდეს და სასამართლოს წინაშე მოდავე მხარეებს უფლება არ აქვთ დედათ ან არ შეძლოთ მათი დამოწმება.

მაგრამ იმ დღიდან, როცა მოსამართლე უარს აცხადებს სასამართლო პროცესის დროს გამოიყენოს რომელიმე კანონი, ეს უკანასკნელი იმწამსვე კარგავს თავისი მორალური ძალის რაღაც ნაწილს. მათ, ვის უფლებებსაც აღნიშნული კანონი ღაზავს, ებადებათ აზრი, რომ არსებობს კანონისადმი მორჩილებიანთ თავის დაღწევის საშუალება: სასამართლო პროცესის რიცხვი იზრდება და კანონი კარგავს ძალას. მაშინ საჭირო ხდება შემდეგი: ან ხალხს ცვლილება შეაქვს თავის კონსტიტუციაში ან საკანონმდებლო ორგანოს თავისი კანონი უკან მოაქვს.

მაშასადამე, ამერიკელებმა თავიანთ სასამართლოებს უბოძეს უდიდესი პოლიტიკური ძალაუფლება, მაგრამ დაავალდებულეს — რაიმე კანონის წინააღმდეგ კრიტიკისათვის მიმართონ მხოლოდ იურიდიულ საშუალებებს; ამით ამერიკელებმა მნიშ-



ენელოვნად შეამცირეს აღნიშნული ძალაუფლების საფრთხე.

მოსამართლე კანონზე თეორიული და ზოგადი ზეგავლენის უფლება რომ ჰქონოდა, ან თვალსაზრისად, უბრალოდ საკუთარი ინიციატივით ცენზურა დაენესებინა კანონმდებელზე, იგი წარმატებით გამოვიდოდა პოლიტიკურ არენაზე, იქცეოდა ამა თუ იმ პარტიის მონინალმდევად ან ქომაგად და პოლიტიკურ ბრძოლაში ჩართავდა ყველა იმ ძალასა და ვენებას, ქვეყანას ბრძოლისაკენ რომ მოუწოდებენ. მაგრამ, როდესაც მოსამართლე არ ეთანხმება კანონს რაღაც ბუნდოვანი საქმისა და კერძო შემთხვევების დროს, იგი ნაწილობრივ ნიღბავს კანონს მიმართ შეტევის მნიშვნელობას საზოგადოებრივი აზრისაგან. მისი განაჩენის მიზანი მხოლოდ ინდივიდუალურ ინტერესებს ეხება, თავად კანონს კი ჩრდილი მხოლოდ შემთხვევით ადგება.

გარდა ამისა, ასეთნაირად გაკრიტიკებული კანონი არ უქმდება. მისი მორალური ძალა სუსტდება, თორემ პრაქტიკული დანიშნულება არ ქრება. კანონი არსებობას ნყვეტს თანდათანობით და მხოლოდ სასამართლო ორგანოების მხრიდან დაუსრულებელი შეტევის შედეგად.

მეტიც, იოლი ვასაგებია: თუ კანონი ექვემდებარება კრიტიკას კერძო შემთხვევის სასამართლო გარეგნის დროს, ან თუ სასამართლო პროცესი კანონისა და პიროვნების საწინააღმდეგოდ მიმდინარეობს, დარწმუნებული უნდა იყოთ, კანონმდებლობას არც თუ ისეთი მსუბუქი დარტყმები მოულის. სისტემის წყალობით, კანონმდებლობა არ არის პარტიათა ყოველდღიური ავრესიის სამიზნე. პირიქით, კანონმდებლებს მიუთითებენ შეცდომებს, რეალობის მოთხოვნილებებს ემორჩილებიან, პოზიტიური და უტყუარი ფაქტებით ხელმძღვანელობენ, – აი ის, რაც უნდა გახდეს სასამართლო პროცესის საფუძველი.

ვერ გეტყვით, სასამართლოთა მოქმედების ამგვარი წესი – საზოგადოებრივი წესრიგისათვის ერთობ ხელსაყრელი, პიროვნების თავისუფლებისათვისაც თუ საუკეთესოა.

მოსამართლეს კანონმდებლებზე პირდაპირი იერიშის მიტანა რომც მოესურვებინა, ზოგჯერ ამას შიშის გამო ვერც გაბედავდა; სხვაგვარი ვითარება იქმნება, როდესაც მოსამართლეს საკუთარი პარტიის სულისკვეთება განუწყვეტილად ამის ქმნისაკენ უბიძგებს და გამბედაობასაც ჰმატებს. ამ შემთხვევაში მოხდება ისე, რომ უნაათო ხელისუფლების მიერ მიღებული კანონები დაუსრულებელი კრიტიკის ქარცეცხლში გაივლიდა, ხოლო ძლიერ ხელისუფალთაგან შედგენილთ უსიტყვოდ დამორჩილებოდნენ. სხვა სიტყვებით: ყველაზე მისაღები კანონები სწორად იქცეოდა მაგანთაგან თავდასხმის საგნად, ხოლო სრულ მორჩილებას მიაგებდნენ იმ კანონებს, რომელთა სახელითაც იოლად შეძლებდნენ სხვათა დაჩაგვრას.

პოლიტიკურ სარბილზე ამერიკელი მოსამართლე თავისდაუნებურად გამოდის, რადგან იგი მხოლოდ იმიტომ განსჯის კანონს, რომ კონკრეტულ სასამართლო საქმეზე გამოიტანოს განაჩენი. ასეთი გადაწყვეტილების არმილების უფლება მას არა აქვს. პოლიტიკური საკითხი, რომელიც მოსამართლემ უნდა გადაწყვიტოს, დაკავშირებულია მოსარჩელეთა ინტერესებთან; მას უფლება არა აქვს არ იმსჯელოს ამაზე და ამით ჩრდილი არ მიაყენოს სამართალს. თავის უშუალო მოვალეობათა შესრულებისას იგი საკუთარ მოქალაქეობრივ მოვალეობას იხდის. ცხადია, მოსამართლეთა მიერ კანონებზე განხორციელებული ამგვარი სასამართლო ცენზურა არ შეიძლება გავრცელდეს ყველა კანონზე განურჩევლად, რადგან არის ისეთი კანონები კრიტიკის საფუძველს რომ არახადეს იძლევიან, მით უფრო ისეთი მკაფიოდ ჩამოყალიბებული კანონები, სასამართლო პროცესს რომ სჭირდება. ამგვარ კანონთა კრიტიკის შემთხვევაში, შესაძლოა, საქმის სასამართლოში გადაცემის მსურველი არავინ აღმოჩნდეს.

ამერიკელებმა ბერჯერ ივემეს ამგვარ შეუსაბამობათა ნაყოფი, მაგრამ მაინც კანონზე ზემოქმედების საშუალებები გადაუნყვეტელი დატოვეს; ისინი შიშობდნენ, რომ ყველა შემთხვევაში კანონს სახიფათო ძალა არ შეეძინა.

ამერიკელი მოსამართლეების უფლება – საკუთარი კომპეტენციის საზღვრებში გამოაცხადონ კანონები არაკონსტიტუციურიად – ქმნის ერთ-ერთ ყველაზე ძლიერ ბარიერს, რაც კი ოდესმე აღუშრთავთ პოლიტიკურ გავერთიანებათა ტირანიის წინააღმდეგ.

ამერიკელ მოსამართლეთა სხვა უფლებები

არ ვიცი საჭიროა თუ არა შემდეგი ერთობ ბუნებრივი მოვლენის აღნიშვნა: ისეთ თავისუფალ ხალხში, როგორც ამერიკელები არიან, ყველა მოქალაქეს აქვს უფლე-



ბა, ჩვეულებრივ სასამართლოში აღძრას საქმე სახელმწიფო მოხელეთა წინააღმდეგ და ყველა მოსამართლე უფლებამოსილია, გამოიტანოს გამამტყუნებელი განაჩენი ამ მოხელეთა მიმართ.

კანონის დარღვევისათვის აღმასრულებელი ხელისუფლების წარმომადგენელთა დასჯის უფლების მინიჭება სასამართლოებისათვის სრულებითაც არ გახლავთ ამ ორგანოთა განსაკუთრებული პრეროგატივა. ეს ბუნებრივი უფლებაა და მათთვის მისი ჩამორთმევა ბუნებრივი უფლების წირთმევადა უნდა განვიხილოთ.

არა მგონია, შეერთებულ შტატებში სასამართლოს წინაშე სახელმწიფო მოხელეთა პასუხისმგებლობას მმართველობის ბერკეტები შეესუსტებინოს.

პირიქით, მომიგვნება, რომ ამგვარი ქმედებით ამერიკელებმა აამაღლეს თავიანთი პატივისცემა მმართველებისადმი; ამის გამოა, რომ ეს უკანასკნელი ყოველმხრივ ცდილობენ თავი აარიდონ ისეთ საქმიანობას, რაც მათ პასუხისმგებლობას ეჭვქვეშ დააყენებს.

ასევე ვერ შევამჩნიე, რომ შეერთებულ შტატებში ხშირი იყოს პოლიტიკური პროცესი და ამის ახსნა იოლადა შემძლია. ნებისმიერი სასამართლო პროცესი, მიუხედავად მისი ხასიათისა, ყოველთვის რთული და ძვირადღირებული საქმეა. იოლია თანამდებობის პირისათვის ბრალის წაყენება გაზეთში, მაგრამ სასამართლოსათვის საქმის გადასაცემად სერიოზული საფუძვლებია საჭირო! იმისათვის, რომ რომელიმე მოხელის წინააღმდეგ დაიწყოს სასამართლო განხილვა, პირველ რიგში აუცილებელია უტყუარი მიზეზის მოძიება საჩივრისათვის; ამგვარი სასამართლო დევნის შიშით, მოხელეები ყველაფერს აკეთებენ, რათა საამისო საბაზი არავის მისცენ.

ეს არა მარტო ამერიკაში არსებული რესპუბლიკური მმართველობის შედეგია, მსგავსი რამ ყოველდღიურად ხდება ინგლისშიც.

თავიდან ორივე ეს ხალხი სრულებითაც არ ფიქრობდა, რომ შეძლებდა საკუთარი თავისუფლებისა და დამოუკიდებლობის უზრუნველყოფას, თუ ხელისუფლების უმაღლესი წარმომადგენლების სასამართლოსათვის გადაცემის უფლებას დააკანონებდნენ. მათ მიაჩნდათ, რომ თავისუფლება გარანტირდება იქნებოდა უმაღლესი იმ შემთხვევაში, როცა ყველა მოქალაქეს კარგად ეცოდინებოდა პატარ-პატარა ყოველდღიური სასამართლო პროცესების შესახებ, ვიდრე მაშინ, თუ იშვიათად გაიგებდნენ რაიმეს იმ დიდ სასამართლო პროცესებზე, თითქმის რომ არ ტარდება ან თუ ტარდება, ძალზე დაგვიანებით.

შუა საუკუნეებში ბოროტმოქმედთა დაჭერა ძალზე ძნელი იყო, მაგრამ ზოგი მათგანი მაინც ხედებოდა მოსამართლეთა ხელში. ეს უკანასკნელი კი ცდილობდნენ ამ უზედურებისათვის ყველაზე საზარელი სასჯელი დაედოთ, რაც დანაშაულთა და დამნაშაეთთა რიცხვს არ ამცირებდა. შემდეგ მიხედნენ, რომ რაც უფრო სამართლიანსა და შემბრალებელს ხდიდნენ სასამართლოს, მით უფრო მეტ მნიშვნელობას იძენდა მისი გადაწყვეტილება.

ამერიკელები და ინგლისელები ფიქრობენ, რომ უკანონობასა და ტირანიას ისევე უნდა მოეკიდონ, როგორც ქურდობას: გაამარტივონ მათი სასამართლო ძიება და შეამსუბუქონ სასჯელი.

საფრანგეთის რესპუბლიკის არსებობის მერვე წელს გამოიცა კონსტიტუცია, რომლის 75-ე მუხლის თანახმად, „მთავრობის წარმომადგენლები, გარდა მინისტრებისა, თავიანთი მოვალეობების მიხედვით სასამართლო ძიებას შეიძლება დაექვემდებარონ მხოლოდ სახელმწიფო საბჭოს გადაწყვეტილებით; ამ შემთხვევაში საქმე აღიძვრება ჩვეულებრივ სასამართლოში“.

აღნიშნულმა კონსტიტუციამ თავისი დრო მოჭამა, მაგრამ არა ხსენებულმა მუხლმა; იგი დარჩა და დღესაც იმონებენ, რათა ხელისუფლების მოხელეების მიმართ მოქალაქეთა სამართლიანი საჩივრები არ მიიღონ.

ხშირად ვეცადაე, 75-ე მუხლის არსი გამეგებინებინა ამერიკელებისა და ინგლისელებისათვის, მაგრამ ამის მიღწევა ყოველთვის მიჭირდა.

ისინი უპირველესად ხედავენ იმას, რომ საფრანგეთში სახელმწიფო საბჭო იყო სამეფოს შუაგულში აღმოცენებული რაღაც უმაღლესი სასამართლო, ხოლო მის წინაშე მომჩივანთა მიერ საჩივრის წარდგენა ტირანიის ერთგვარი გამოვლინება.

როდესაც ვცდილობდი, ამეხსნა, რომ სახელმწიფო საბჭო იყო არა სასამართლო ორგანო – ამ სიტყვის პირდაპირი მნიშვნელობით, არამედ ადმინისტრაციული კორპუსი, რომლის წევრებიც ექვემდებარებოდნენ მეფეს, რომელიც თვითმპყრობელურად უბრძანებდა პრეფექტად წოდებულ თავის ერთ-ერთ მოხელეს რაიმე უკანონობის ჩადენას, უმაღლესი ხელისუფლებით აღჭურვილს კი შეეძლო სახელმწიფო



მრჩევლად ნოდებულის სხვა მოხელისათვის მიეთითებინა – შენინალმდეგებოდა პირველი მოხელის დასჯას. როდესაც მათ მივითითებდი მეფის განკარგულებით და მართლმსაჯულების გადაწყვეტილებით დაზარალებულ ადამიანზე, რომელიც იძულებული იყო სამართლის მისაღწევად, კვლავ იმავე მეფისათვის მიემართო და დახმარება ეთხოვა, ამგვარ წარმოდგენულ უგუნურებას ჩემი მსმენელები არ იჯერებდნენ და მე სიცრუესა თუ უეცრობაში მდებდნენ ბრალს.

ძველ მონარქიაში პარალელური ხშირად გამოსცემდა ხოლმე დადაგენილებას დამნაშავე სახელმწიფო მოხელის დაპატიმრებაზე; ზოგჯერ საქმეში თავად მეფე ჩაერეოდა ხოლმე და აუქმებდა სასამართლო პროცესს. ამ შემთხვევაში დესპოტიზმი ღიად ვლინდებოდა და სასამართლო ძალას ემორჩილებოდა.

ასე რომ, ჩვენ ბევრად უფრო უკან დავიხიეთ იმ წერტილიდან, ჩვენმა წინაპრებმა რომ მიადნეს; ჩვენ სამართლისა და კანონის სახელით იმასვე ვუშვებთ, რასაც მათ მხოლოდ ძალა ახვევდა თავს.

პოლიტიკური სასამართლო ამჟამისი შემართებაზე შტატებში

პოლიტიკურ სასამართლოდ მე მივიჩნევ პოლიტიკურ კორუფსს, რომელსაც იმ მომენტში მოსამართლის უფლებით აღჭურვილს, განაჩენი გამოაქვს.

აბსოლუტური ძალაუფლების მქონე მთავრობებს არ ესაჩირობათ სასამართლოებისათვის სავანებო დანიშნულებათა მინიჭება: ხელმწიფეს, რომლის სახელითაც ხდება სასამართლოს მიერ ბრალდებულის დენა და რომელიც არის ბატონ-პატრონი როგორც სასამართლოსი, ისე ყოველივე დანარჩენისა, თავისი ქმედების განსამართლებლად არ სჭირდება გარანტიების სხვაგან ძიება – მისი გარანტია მისივე ძალაუფლებაა. ერთადერთი, რამაც შეიძლება იგი ოდნე შეაშფოთოს, არის ის, რომ რეალურად დაცული იყოს მართლმსაჯულების გარეგნული იერ-სახე, რათა მის ბრწყინვალებას სახელი არ გაუტეხონ და მისი ძალაუფლება არ დაასუსტონ.

მრავალ თავისუფალ ქვეყანაში, სადაც უმრავლესობა ვერასოდეს ახდენს შევადენას სასამართლოებზე, როგორც ეს ხელეწიფება აბსოლუტურ მონარქს, ზოგჯერ სასამართლო ხელისუფლება დროებით მიუდევით ხოლმე თავად საზოგადოების წარმომადგენელთათვის. აქ ხდებოდა არჩევანი: უმჯობესი იყო ხანმოკლე დროით გაერთიანებინათ ხელისუფლებები, ვიდრე დაერღვით აუცილებელი პრინციპი სამთავრობო ერთიანობისა. ინგლისმა, საფრანგეთმა და ამერიკის შეერთებულმა შტატებმა დაანესეს პოლიტიკური სასამართლო კანონები. საინტერესოა იმის განხილვა, ამ ღონისძიებით რა შედეგებამდე მივიდა ეს სამი დიდი ხალხი.

ინგლისსა და საფრანგეთში პერთა პალატები ქმნიან ქვეყნის სისხლის სამართლის უზენაეს სასამართლოს,¹ რომელიც განურჩევლად არ განიხილავს პოლიტიკური დანაშაულის ყველა საქმეს, თუმცა ყველა მათგანის განხილვის უფლებამოსილებას ფლობს.

პერთა პალატასთან ერთად არსებობს სხვა პოლიტიკური ძალაუფლებაც, რომელიც აღჭურვილია ბრალდების წაყენების უფლებით. ხსენებულ ორ ქვეყანას შორის ამ მიმართებით ერთადერთი სხვაობა გახლავთ შემდეგი: ინგლისში დეპუტატებს შეუძლიათ ლორდთა წინაშე დასდონ ბრალი ნებისმიერს; საფრანგეთში კი დეპუტატებს მხოლოდ მეფის მიხისტრების დადანიშნულების უფლება აქვთ.

სხვა მხრივ, ორივე ქვეყანაში, პერთა პალატის განკარგულებაშია ყველა კანონი სისხლის სამართლის დამნაშავეთა დასასჯელად.

ევროპის მსგავსად, შეერთებულ შტატებში საკანონმდებლო კორპუსის ერთი პალატა აღჭურვილია ბრალდების უფლებით, ხოლო მეორე განსამართლებასა და განაჩენის გამოტანას ემსახურება. პალატის წარმომადგენლები დამნაშავეს ამყლავენებენ და საქმეს აღძრვენ, სენატს კი განაჩენი გამოაქვს.

მაგრამ სენატს მიმართავენ მხოლოდ წარმომადგენლობითი პალატის წევრები და ამ უკანასკნელთ შეუძლიათ სენატის წინაშე ბრალი დასდონ მხოლოდ სახელმწიფო თანადებობის პირებს. ამრიგად, ამერიკის კომპეტენცია ბევრად უფრო შეზღუდულია, ვიდრე საფრანგეთის პერთა პალატისა, ხოლო წარმომადგენლობითი პალატის წევრებს აქვთ ბრალდების უფრო ფართო უფლებები, ვიდრე ჩვენს დეპუტატებს.

და მაინც, ამ მხრივ ამერიკასა და ევროპას შორის ყველაზე დიდი სხვაობა გახლავთ შემდეგი: ევროპაში პოლიტიკურ სასამართლოებს შეუძლიათ გამოიყენონ

¹ ამას გარდა ინგლისში ლორდთა პალატა არის ზოგიერთი სამოქალაქო საქმის საბოლოო სააპელაციო ინსტანცია. იხ. ბლეკტონი, ნიგნი III, თ. IV.



სისხლის სამართლის კოდექსის ყველა ნორმა, ამერიკაში პოლიტიკური სასამართლო მას შემდეგ, რაც მიიღებს გადაწყვეტილებას თანამდებობიდან გაათავისუფლოს ბრალდებული და ცნოს იგი უღირსად მომავალში დაიკავოს ნებისმიერი პოლიტიკურად მნიშვნელოვანი თანამდებობა, ამით ამოწურავს თავის უფლებამოსილებას, საქმეს კი ჩვეულებრივი იურისდიქციის შქონე სასამართლო განაგრძობს.

დაუშვავთ, შეერთებული შტატების პრეზიდენტმა ჩაიდინა ქმედება, რომელიც კალაფიცირდება სახელმწიფო ლაღატად.

ნარკომადგენელთა პალატა მას ბრალს დასდებს, სენატორები მიიღებენ გადაწყვეტილებას მის გადაყენებაზე, რის შემდეგაც პრეზიდენტყოფილი წარდგება ნაფიც მსახულთა წინაშე. ერთადერთი, ვინც ალტურვილი არიან უფლებით – ალკვეთონ მისი თავისუფლება ან სიცოცხლე, არიან ნაფიცი მსახულები.

ეს ყოველივე ნათელს შვენს იმ საკითხს, ჩვენ რომ გვიინტერესებს.

პოლიტიკური სასამართლოს დაკანონებით ევროპელების მიზანი იყო პასუხი მოეთხოვათ მძიმე დანაშაულის ჩამდენათთვის, მიუხედავად მათი წარმომავლობისა, ჩინისა თუ ხელისუფლებაში დაკავებული თანამდებობისა. აღნიშნულის მისაღწევად, უმაღლეს პოლიტიკურ კორპუსს დროდადრო სასამართლოთა ყველა პრეროგატივა ეძლეოდა.

ასეთ შემთხვევაში კანონმდებელი ითვისებდა მოსამართლის ფუნქციას, იძენდა უფლებამოსილებას – დაედგინა დანაშაული, მიეცა მისთვის კვალიფიკაცია და დაედგინა სასჯელი. მოსამართლის უფლებების მინიჭებით კანონი მას აკისრებდა შესაბამის ვალდებულებასაც სამართლის ყველა ფორმალობის დასაცავად.

როდესაც საფრანგეთის ან ინგლისის პოლიტიკური სასამართლო სახელმწიფო მონხლეს ასამართლებს და გამოაქვს განაჩენი, ამით მას ართმევს თანამდებობრივი მოვალეობის შესრულების უფლებასაც და შეუძლია გასამართლებული პირი გამოაქცხადოს უღირსად მომავალში რაიმე მნიშვნელოვანი თანამდებობის დასაკავებლად. მაგრამ თანამდებობიდან დათხოვნა და პოლიტიკურ სარბიელზე მოღვაწეობის აკრძალვა, არის განაჩენის შედეგი და არა თავად განაჩენი.

ევროპაში ამგვარი პოლიტიკური შინაარსის განაჩენი უმაღლ სამართლებრივი აქტია, ვიდრე ადმინისტრაციული ღონისძიება.

ამერიკის შეერთებულ შტატებში პირიქითაა და ადვილია ამაში დარწმუნდეთ კიდევ: პოლიტიკური განაჩენი აქ უფრო ადმინისტრაციული ზემოქმედების ზომია, ვიდრე სამართლებრივი აქტი.

ამერიკაში სენატის განაჩენი, თავისი ფორმით, სამართლებრივი აქტია; მის მისაღებად სენატორები სასამართლო პროცედურისათვის დამახასიათებელი ჩვევებისა და მოპმზურობის დაცვით მოქმედებენ. განაჩენს კიდევ უფრო მკაფიო სამართლებრივ ხასიათს სძენს ის მოქმედებები, რომელთაც იგი ეფუძნება. ამ მოტივთაგან ძირითადი, საერთო სამართლის ნორმათა დარღვევის ექტია, რასაც გადაწყვეტილების გამოტანისას სენატი უნდა დაემყაროს. თავად სასამართლო გადაწყვეტილება თავისი არსით ადმინისტრაციული აქტია.

ამერიკული კანონმდებლობის ძირითადი მიზანი მხოლოდ პოლიტიკური კორპუსის რეალურად დიდი სასამართლო ძალაუფლებით ალტურვა რომ ყოფილიყო, იგი არ შეზღუდავდა მისი მოქმედების სფეროს თანამდებობის პირთა საქმეების განხილვით, რადგან სახელმწიფოსათვის ყველაზე უფრო საშიშ მტრებს, შესაძლოა, არავითარი თანამდებობა არ გააჩნდეთ. ეს განსაკუთრებით ეხება იმ რესპუბლიკებს, სადაც ქვეყნის უპირველესი ძლიერება ხელისუფლებისათვის პარტიათა მხარდაჭერაშია და სადაც, ხშირ შემთხვევაში, ამ პარტიებს დიდი ძალაუფლება უპყრიათ, თუმცა ლეგალურად არავითარი თანამდებობები არ უკავიათ.

მოსამართლეთა მსგავსად, ამერიკელ კანონმდებელს რომ მოენდომებინა სასჯელის შიშით დიდი დანაშაულებების აღკვეთის უფლება თავად საზოგადოებისათვის მიეცა, მაშინ ამით პოლიტიკურ სასამართლოებს ნებას დართავდა, გამოეყენებინათ სისხლის სამართლის კოდექსით გათვალისწინებული ნორმა; ამიტომ კანონმდებელმა ამ სასამართლოებს მისცა მხოლოდ არასრულყოფილი იარაღი, რომელსაც არ ძალუქს ზემოქმედება მთავინის სახელმწიფოსათვის ყველაზე საშიშ დამნაშაევებზე, რადგან პოლიტიკურ აკრძალვას, როგორც განაჩენს, დიდი მნიშვნელობა არა აქვს მისთვის, ვისაც თავად კანონების დამხობა სურს.

მაშასადამე, ამერიკის შეერთებული შტატების პოლიტიკური სასამართლოს ძირითადი მიზანია ძალაუფლება ჩამოართვას იმ მოქალაქეს, ვინც მას არასწორად იყენებს და აუკრძალოს მომავალში რაიმე თანამდებობის დაკავება. როგორც ეხედავთ, ესაა ადმინისტრაციული ღონისძიება, რომელსაც მისცეს სასამართლო გან-



აჩენის საზეიმო ელფერი.

აი, ასე შექმნეს ამერიკელებმა რალაც შერეული რამ - თანამდებობიდან გადაყენების ადმინისტრაციულ აქტს მათ მიანიჭეს პოლიტიკური სასამართლოს ყველა გარანტია, პოლიტიკურ სასამართლოს კი მკაცრი სასჯელის გამოტანის უფლება ჩამოართვეს.

ახლა უკვე ნათელია, თუ რა ურთიერთკავშირშია ყოველივე ეს. ისიც გასაგებია, თუ რატომ უქვემდებარებს ამერიკული კონსტიტუცია სენატის იურისდიქციას ყველა სამოქალაქო თანამდებობას და გამოიცხადებს სამხედრო თანამდებობებს, რადგან მათი დანაშაული სახელმწიფოსათვის უფრო სახიფათოა. სამოქალაქო სფეროში ამრიკელებისათვის არ არსებობს, ასე ვთქვათ, შეუცვლელი თანამდებობა: აქ ზოგისაა სამუდამო, სხვები კი თავიანთ უფლებამოსილებებს იძენენ მანდატით, რისი გაუქმებაც არ შეიძლება. იმისათვის, რომ ძალაუფლება ჩამოერთვას სახელმწიფო მოხელეს, მისი საქმე, როგორც დამნაშაისა, უნდა გადაეცეს სასამართლოს. სამხედრო სფეროში სხვაგვარადაა საქმე ისინი (სამხედრო პირები) ექვემდებარებიან სახელმწიფოს მეთაურს, რომელიც თავად სამოქალაქო თანამდებობის პირია, მის წინააღმდეგ მიმართული ნებისმიერი შეტევა ყველა სამხედრო მოსამსახურეზეც ვრცელდება.²

ევროპულ და ამერიკულ სისტემებს შედეგების მიხედვით თუ შევადარებთ ერთმანეთს, საგრძობს სხვაობებს შევამჩნევთ.

საფრანგეთსა და ინგლისში პოლიტიკური სასამართლო განიხილება როგორც საგანგებო საშუალება, რომელიც მოსალოდნელი დიდი საფრთხის შემთხვევაში საზოგადოებამ მხოლოდ თავის გადასარჩენად უნდა გამოიყენოს.

ეერ უარყოფდნენ იმას, რომ პოლიტიკური სასამართლო იმ სახით როგორადაც იგი ესმით ევროპაში არ არღვევს ხელისუფლებათა დაყოფის კონსერვატულ პრინციპს და გამუდმებით საფრთხეს არ უქადის ადამიანთა თავისუფლებასა და სიცოცხლეს.

შეერთებულ შტატებში კი პოლიტიკური სასამართლო მხოლოდ ირიბად ეხება ხელისუფლებათა დაყოფის პრინციპს და საერთოდ არ ემუქრება მოქალაქეთა სიცოცხლეს. ევროპისაგან განსხვავებით, ყველას როდი ექადნება სასჯელით; იგი თავს ესხმის მხოლოდ მათ, ვინც ამა თუ იმ სახელმწიფო თანამდებობის მიღებით წინასწარ უკვე მზად არის პოლიტიკური სასამართლოს მკაცრი განაჩენისათვის.

პოლიტიკური სასამართლო შეერთებულ შტატებში ერთდროულად ნაკლებ შიშის მომგვრელი და ნაკლებ ქმედითია.

იქაური კანონმდებლები მას განიხილავენ არა როგორც დიდი გაჭირვებიდან საზოგადოების ხსნის საგანგებო საშუალებას, არამედ როგორც მმართველობის ჩვეულებრივ იარაღს.

ამ თვალსაზრისით, შესაძლოა პოლიტიკური სასამართლო რეალურად უფრო მნიშვნელოვან გავლენას ახდენს სოციალურ კორპუსზე ამერიკაში, ვიდრე ევროპაში. მართლაც, არ უნდა დავგანვიოს ამერიკული კანონმდებლობის მოჩვენებითმა ლმობიერებამ პოლიტიკური გადაწყვეტილებების მიღების დროს. პირველყოვლისა, უნდა აღვნიშნოთ, რომ შეერთებულ შტატებში სასამართლო, რომელსაც გამოაქვს პოლიტიკური განაჩენი, შედეგება იმავე ელემენტებისაგან და ექვემდებარება იმავე ზეგავლენას, რასაც პოლიტიკური ხელისუფლების ორგანო, რომელსაც აქვს ბრალდების უფლებამოსილება; ეს კი უცილობლად იწვევს პარტიების მხრიდან შურისმაძიებელ ვნებებს. შეერთებულ შტატებში პოლიტიკურ მოსამართლეებს თუ არ შეუძლიათ გამოიტანონ ისეთივე მკაცრი სასჯელი, როგორც ეს მათს ევროპულ კოლეგებს ძალუძთ, მაშასადამე, ამერიკაში ნაკლები შანსი არსებობს იმისა, რომ მათ ვაგამაბოლოონ. ერთი სიტყვით, აქ განაჩენი ნაკლებად საშიშია, მაგრამ უფრო გარდუვალი.

როდესაც პოლიტიკურ სასამართლოს აფუძნებდნენ, ევროპელთა მიზნის ძირითადი საგანი იყო **დამნაშავეთა დასჯა**, ამერიკელებისა **დამნაშავეთათვის ძალაუფლების ჩამორთმევა**. შეერთებულ შტატებში პოლიტიკური განაჩენი არის ერთგვარი პრევენციული ღონისძიება, ამიტომაც აქაური მოსამართლე არ უნდა იყოს დამოკიდებული ზუსტ დანაშაულებრივ დეფინიციებზე.

არაფერია იმაზე უფრო საზარელი, ვიდრე ბუნდოვანება, რომელიც ახასიათებს ამერიკის კანონებში პოლიტიკურ დანაშაულებათა განსაზღვრებებს. მაგალითად, **„დამნაშაულებები**, რომლებიც დასაბუთების შედეგადაც შეიძლება პრეზიდენტის დასჯა (ნათქვამია შეერთებული შტატების კონსტიტუციაში, ნაწილი IV, მუხლი 1), არის სამშობლოს ღალატი, კორუფცია ან სხვა მძიმე დანაშაული და სამართალდარღვე-

² ეს არ ნიშნავს, რომ ოფიცერს შეიძლება ჩამოართვეს მისი ნოდება; მაგრამ შეუძლიათ იგი გადააყენონ სამხედრო მეთაურის პოსტიდან.



ვა³. შტატთა კონსტიტუციების უმრავლესობა კიდევ უფრო ბევრად გაურკვეველია. „სახელმწიფო მოხელეები, – ნათქვამია მასაჩუსეტის კონსტიტუციაში, – პასუხისგებაში მიეცებიან ჩადენილი დანაშაულებრივი ქმედების ან ცუდი მმართველობისათვის“³. „ნებისმიერი მოხელე, რომელიც საფრთხეში ჩააგდებს შტატს ცუდი მმართველობით, კორუფციით ან სხვა სამართალდარღვევით, – ნათქვამია ვირჯინიის შტატის კონსტიტუციაში, – წარდგება როგორც ბრალდებული დეპუტატთა წარმომადგენლობითი პალატის წინაშე“. არსებობს ისეთი კონსტიტუციებიც, რომლებიც საერთოდ ზუსტად არ განსაზღვრავენ არც ერთ დანაშაულს, რათა სახელმწიფო მოხელეთა პასუხისმგებლობა იყოს უსაზღვრო იმ ქმედებებზე, რომლებზედაც მათ შეიძლება აგონ პასუხი⁴.

მაგრამ გაბედავთ და ვიტყვი, რომ სწორედ ამერიკულ კანონთა ლმობიერება ანიჭებს ამავე კანონებს სიმკაცრეს.

ჩვენ ვნახეთ, რომ ევროპაში დაკავებული თანამდებობიდან სახელმწიფო მოხელის გადაყენება და პოლიტიკური აკრძალვა – დაიკაოს მსგავსი თანამდებობა მომავალში – არის მხოლოდ ერთ-ერთი შედეგი მისთვის დაკისრებული სასჯელისა, ხოლო ამერიკაში ეს არის თავად სასჯელი. აქედან გამომდინარეობს შემდეგი: ევროპაში პოლიტიკური სასამართლოები აღჭურვილი არიან უმკაცრესი უფლებებით, რომელთა გამოყენება მათ ზოგჯერ არც კი იციან; ისეც ხდება, რომ მათ საერთოდ არც გამოაქვთ განაჩენი იმის შიშით, რომ ძალზე მკაცრად არ დასაჯონ ვინმე. მაგრამ ამერიკაში უკან არ იხევენ ისეთი სასჯელის გამოსატანად, რომელიც კაცობრიობას შიშის ზარს არ დასცემდეს; პოლიტიკური მტრისათვის ძალაუფლების ჩამორთმევა ყველას თვალში საზარელი მკვლელობის ტოლფასია; ხოლო განაჩენი – ჩამორთმევას ხელისუფლება მონინააღმდეგეს, რომელიც უღირსად ფლობდა მას, მაგრამ შეუნარჩუნდეს თავისუფლება და სიცოცხლე – შესაძლოა სასამართლო განსჯის პიტიოსან შედეგადაც წარმოჩნდეს.

ამგვარ განაჩენს – თითქოს ესოდენ იოლად გადასაწყვეტს, – არა ნაკლები უბედურება როდი მოაქვს მათთვის, ვისაც იგი ეხება. მძიმე კრიმინალები, ცხადია, არად ჩააგდებენ კანონის სიმკაცრის ამგვარ გამოვლინებებს; რიგითი ადამიანები კი მასში დიანახავენ ისეთ განაჩენს, რომლის მიზანიც მათი მდგომარეობის განადგურება, ღირსების შელახვა, ჩირქის მოცხება და სამარცხვინო უმოქმედობის მისჯაა – ეს ყველაფერი კი მათთვის სიკვდილზე უარესია.

ამრიგად, შეერთებულ შტატებში რაც უფრო ნაკლებ საზარელი ჩანს პოლიტიკური სასამართლოს განაჩენი, მით უფრო დიდ გავლენას ახდენს იგი საზოგადოებრივ ყოფაზე. უშუალოდ მართულებზე იგი [განაჩენი] არ ვრცელდება, მაგრამ უმრავლესობას მმართველთა გამგებლად ხდის. პოლიტიკური განაჩენი არ ანიჭებს საკანონმდებლო კორპუსს უდრეს ძალაუფლებას; ამ უკანასკნელის გამოყენება მას მხოლოდ კრიზისის შემთხვევაში შეუძლია; ზომიერი და განოხანსწორებელი უფლებისა კი ყოველდღიურად. როდესაც ძალა ნაკლებია, მაშინ, ერთი მხრივ, იგი უფრო მოხერხებულად გამოიყენება, მეორე მხრივ, მისი ბოროტად გამოყენებაც უფრო იოლია.

ჩემი აზრით, პოლიტიკური სასამართლობისათვის სასჯელის გამოტანის უფლების ჩამორთმევით, ამერიკელებმა უმალ საკანონმდებლო კორპუსის ტირანიის უფრო საზარელი შედეგები აღკვეთეს, ვიდრე თავად ტირანია. თუ ყველაფერს აენონდავრონი, პოლიტიკური სასამართლო იმ სახით, როგორთაც იგი ესმით ამერიკის შეერთებულ შტატებში, არ უნდა მივიჩნიოთ ყველაზე ჩინებულ იარაღად, რაც კი უმრავლესობას ოდესმე ხელთ ჰქონია.

ამის გაგება, ვფიქრობ, მაშინ იქნება ადვილი, როდესაც ამერიკის რესპუბლიკები დაქვეითებას დაიწყებენ; ამის შესამჩნევად კი პოლიტიკურ სასამართლოთა რიცხვის მატებაც იკმარებს.

(გაგრძელება იქნება)

ფრანგულიდან თარგმნა
 დ(ო)დ(ო) ლაზუჩიძემ

³ თავი I, ნაწილი II, პარ.მ.

⁴ იხ. ილინოსის, მენის, კონექტუტისა და ჯორჯიის შტატების კონსტიტუციები.



დონალდ დევიდსონი

კონცეპტუალური სქემის იდეაზე*

დონალდ დევიდსონი (1917-2003)

დონალდ დევიდსონი ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი ფიგურაა მეოცე საუკუნის მეორე ნახევრის ანალიზურ ფილოსოფიაში. 1960-იანი წლებიდან დაწყებული, მისი იდეები დიდ გავლენას ახდენდა ფილოსოფიის მრავალ სფეროზე: სემანტიკურ თეორიაზე, მეტაფიზიკაზე, ცნობიერების ფილოსოფიაზე, ეპისტემოლოგიასა და ეთიკაზე. დევიდსონის ნაზრევს მეოცე საუკუნის ანალიზურ ფილოსოფიაში გამოარჩევს ინტერესების სიფართოვით უნიკალური შერწყმა სისტემურობასა და ერთიანობასთან. ანალიზური ტექნიკური სტილის მიუხედავად, დევიდსონის იდეების გავლენა და აღიარება მნიშვნელოვნად გასცილდა ინგლისურენოვანი ანალიზური ფილოსოფიის საზღვრებს, რაც მას, ქუაინთან ერთად, მეოცე საუკუნის მეორე ნახევრის სხვა ამერიკელ ფილოსოფოსთაგან მნიშვნელოვნად გამოარჩევს.

დონალდ ჰერბერტ დევიდსონი დაიბადა 1917 წლის 6 მარტს სპრინგფილდში (მასაჩუსეტსი), და გარდაიცვალა 2003 წლის 30 აგვისტოს ბერკლიში (კალიფორნია). განათლება მიიღო ჰარვარდში, სადაც 1949 წელს დაიცვა დისკრტაცია პლატონის ფილოსოფიაზე. მაგრამ ის უკვე სტუდენტობაშივე დაშორდა ადრეულ ისტორიულ-ლიტერატურულ ინტერესებს და ანალიზურ მიდგომაზე გადაერთო. 1951-1981 წლებში სხვადასხვა დროს მუშაობდა ნიუ-იორკის ქეინის კოლეჯში, სტენფორდის, პრინსტონის, როკფელერის და ჩიკაგოს უნივერსიტეტებში, ხოლო 1981 წლიდან სიკედილამდე – კალიფორნიის უნივერსიტეტში, ბერკლიში.

დევიდსონის ფილოსოფიური მემკვიდრეობის განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი მომენტებია: იდეები ხელოვნების ონტოლოგიური სტატუსის შესახებ და თვალსაზრისი, რომ ქმედების რაციონალური ახსნა კაუზალური ახსნის სახესხვაობაა, რომელშიც საფუძვლები მიზეზების როლს ასრულებს; ფორმალური ენებისთვის ჭეშმარიტების ტარსკისეული განსაზღვრების ადაპტაცია ბუნებრივი ენებისთვის; ბუნებრივი ენების სემანტიკური თეორიის შევსება ინტერპრეტაციის თეორიით, რომლის თანახმად სხვა მოსაუბრის ინტერპრეტაციის სახელმძღვანელო მაქსიმა კენთილგანწყობის მაქსიმა – სანტერპრეტაციო დისკურსის მაქსიმალური თანმიმდევრულობისა და ჭეშმარიტების, ხოლო მოსაუბრის მაქსიმალური რაციონალურობის პრეზუმფცია; ცნობიერების ფილოსოფიაში დევიდსონის ნარწმუნელი წვლილია მისი ანომალური მონიში – არარედუქციული მატერიალიზმის კონცეფცია, რომლის თანახმად, ერთი მხრივ, მენტალურის და ფიზიკურის კაუზალური ურთიერთქმედების და, მეორე მხრივ, მენტალურის ანომალურობის (უგამონაკლისო კანონზომიერებებში მოქცევის შეუძლებლობის) თეზისები წინააღმდეგობის ვარუშე მიიღება მესამე თეზისის – ყოველი მენტალურის ფიზიკურობის თეზისის საშუალებით. ამ უკანასკნელის მიხედვით, ყოველ ხდომილებას, რომელსაც აქვს მენტალური დესკრიპცია (რომლითაც ანომალურია ფიზიკური თვალსაზრისით), გააჩნია ფიზიკური დესკრიპცია (რომლითაც არ არის ანომალური ფიზიკური თვალსაზრისით და კაუზალური კანონზომიერებების ქვეშაა ჩართული), თუმცა ამ დესკრიპციებიდან პირველი არ დაიყვანება მეორეზე. დევიდსონის ფილოსოფიური მემკვიდრეობის ძირითადი ნაწილი შეკრებილია წერილების ოთხ კრებულში: *Essays on Actions and Events* (1980), *Inquiries into Truth and Interpretation* (1984), *Subjective, Intersubjective, Objective* (2001) და *Problems of Rationality* (2004).

ამჯერად ქართველ მკითხველს ვთავაზობთ დევიდსონის ნარკვევს „კონცეპტუალური სქემის იდეაზე“, რომელიც პირველად 1974 წელს გამოქვეყნდა და ნარმოადგენს თავისებურ გავრძელებას ემპირიზმის დოგმების ქუაინისეული კრიტიკისა „ემპირიზმის ორ დოგმაში“ (რომლის თარგმანიც მაცნეს 2003 წლის

* Donald Davidson, "On the Very Idea of a Conceptual Scheme"; *Inquiries into Truth and Interpretation*, Second edition (Clarendon Press, Oxford, 2001, First edition - 1984): 183-198.

ნომრში დაიბეჭდა). წერილის ერთ-ერთი ადრეული სალექციო ვერსიის სათაური სწორედ „ემპირიზმის შესამე დოგმა“ იყო. „შესამე დოგმის“ სახით დევიდსონი უკუავადებს იდეას კონცეპტური კარკასისა, როგორც ცალკეული ენების თუ სამყაროს ხედვების ისეთი სპეციფიკისა, რის გამოც ერთ ენაზე გამოთქმული შინაარსი პრინციპულად გამოუთქმადი შეიძლება იყოს სხვა ენაზე და პირიქით. დევიდსონი ფიქრობს, რომ იქ, სადაც არ არსებობს თარგმანის შესაძლებლობა, ასევე შეუძლებელია თანმიმდევრულად ვამტყიცოთ, რომ რაიმე არის სათარგმნელი.

კონცეპტურ სქემებზე სულ სხვადასხვა მრწამსის ფილოსოფოსები საუბრობენ ხოლმე. გვეუბნებიან, რომ კონცეპტური სქემა გამოცდილების ორგანიზების ხერხია; კატეგორიათა სისტემაა, რომელიც ფორმას აძლევს შეგრძნებათა მონაცემებს; რომ ის თვალსაზრისია, რომლითაც ინდივიდი, კულტურა ან ენოქა მოვლენათა მიმდინარეობას განიხილავს. შეიძლება არ არსებობდეს ერთი სქემიდან მეორეში თარგმანი; ასეთ შემთხვევაში ერთი პროვინციისთვის დამახასიათებელ რწმენებს, სურვილებს, იმედებს და ცოდნის ელემენტებს არაფერი ჭეშმარიტი არ შეესაბამება იმისთვის, ვინც სხვა სქემას იზიარებს. თვით სინამდვილე სქემის მიმართ ფარდობითია: რაც ერთ სქემაში რეალურად ითვლება, მეორეში შეიძლება ასეთად იყოს მიჩნეული.

სქემის ცნება იმ მოაზროვნეებზეც კი ბატონობს, ვისაც სჯერა, რომ ერთადერთი კონცეპტური სქემა არსებობს; მონოთეისტებისა ხომ აქვთ რელიგია. და როცა ვინმე „ჩვენი კონცეპტური სქემის“ აღწერას დააპირებს, მისი უწყინარი ამოცანა, თუ მას პირდაპირი მნიშვნელობით ვიგებთ, უკვე გულისხმობს, რომ შეიძლება არსებობდეს მეტოქე სისტემები.

კონცეპტური რელატივიზმი გამაბრუნებელი და ეგზოტიკური მოძღვრებაა, ან ასეთი იქნებოდა, მისი კარგად გააზრება რომ შეგვეძლოს. პრობლემა, როგორც ფილოსოფიაში ხშირად ხდება, ისაა, რომ ძნელია ერთდროულად გაგების გაუმჯობესება და ინტრიგის შენარჩუნება. ყოველ შემთხვევაში, მე სწორედ ამის ჩვენება მინდა.

ნაცნობი სახის კარგად დადგენილი მაგალითები გვაფიქრებინებს, რომ გვესმის ძლიერი კონცეპტური ცვლილება ან ღრმა კონტრასტები. ზოგჯერ რაიმე იდეა, მაგალითად ერთდროულობა, როგორც ის ფარდობითობის თეორიაშია განსაზღვრული, იმდენად მნიშვნელოვანია, რომ მისი შემომატებით მეცნიერების მთელი განყოფილება ახალ იერს იძენს. ზოგჯერ ამა თუ იმ დარგში ჭეშმარიტად მიჩნეული წინადადებების ნუსხაში შეტანილი შესწორება იმდენად არსებითია, რომ შეიძლება დაგვეფულოს განცდა, რომ გამოყენებულმა ტერმინებმა მნიშვნელობები შეიცვალა. ერთმანეთისგან დაშორებულ დროსა და ადგილას განვითარებული ენები შეიძლება ძალიან განსხვავდებოდეს ერთმანეთისგან მოვლენათა ამა თუ იმ არის განხილვის საშუალებებით. რაც იოლია ერთ ენაში, შეიძლება ძნელი იყოს სხვაში და ეს განსხვავებები შეიძლება მნიშვნელოვან განსხვავებებს იწვევდეს სტილსა და შეფასებაში.

მაგრამ მსგავსი მაგალითები, დროადად რაგინდ შთამბეჭდავიც არ უნდა იყოს ისინი, არ არის ისე განსაკუთრებული, რომ არ შეიძლებოდეს ცვლილებების და კონტრასტების ახსნა და აღწერა ერთი ენის საშუალებების გამოყენებით. უფროც, როცა სურს აჩვენოს, რომ აშკარა შეიცავს ჩვენთვის იმდენად უცხო მეტაფიზიკას, რომ შეუძლებელია პოპის და ინგლისურის, როგორც ის ამბობს, „კალიბრაცია“, ინგლისურ იყენებს სანიშნოდ აღებული პოპური წინადადებების შინაარსის ცამოზაცვამად.¹ კუნი შესანიშნავად გვეუბნება, როგორი იყო საგნები რეოლოჯიკამდე, ჩვენი პოსტ-რეოლოჯიკური იდიომის – აბა სხვა რის? – გამოყენებით.² ქუაინი გვაძლევს „ჩვენი კონცეპტური სქემის განვითარებაში ინდივიდუალური ფაზის“ განცდას,³ ხოლო ბერესონი გვეუბნება, საიდან შეიძლება დაეინახოთ მთის ადგილობრივი პერსპექტივით დაუზიარებელი ხედი.

¹ B. L. Whorf, "The Punctual and Segmentative Aspects of Verbs in Hopi"; *Language, Thought and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*, ed. J. B. Carroll (The Technology Press of Massachusetts Institute of Technology, Cambridge, Mass., 1956).

² T. S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (University of Chicago Press, Chicago, 1962).

³ W. V. Quine, "Speaking of Objects"; *Ontological Relativity and Other Essays* (Columbia University Press, New York, 1969), 24.



კონცეპტური რელატივიზმის დომინანტურ მეტაფორას – მეტაფორას განსხვავებული თვალსაზრისების შესახებ – მის საფუძველში არსებული პარადოქსი ამტკუნებს. თვალსაზრისების განსხვავება აზრიანია, ოღონდ მხოლოდ მაშინ, თუ არსებობს საერთო კოორდინატების სისტემა, რომელზეც მათი დატანა ხდება; მაგრამ საერთო სისტემის არსებობა აბათილებს დრამატული შეუდარებლობის პრეტენზიას. ვეჭრობ, გვეჭირდება გაგება იმ მოსაზრებებისა, რომლებიც სახლვრებს უნებაც კონცეპტურ განსხვავებას. არსებობს უკიდურესი დაშვებები, რომლებიც იმსხვერპე პარადოქსზე ან წინააღმდეგობაზე; არსებობს მოკრძალებული მაგალითები, რომელთა გაგებაც არ ვეჭირს. რა განსაზღვრავს, თუ სად გადავდივართ უბრალოდ უცნაურიდან ან უჩვეულოდან აბსურდულზე?

შეიძლება მივიღოთ მოძღვრება, რომელიც ენის ქონას აკავშირებს კონცეპტური სქემის ქონასთან. მიმართება შეიძლება შემდეგი სახით წარმოვიდგინოთ: სადაც კონცეპტური სქემები ერთმანეთისგან განსხვავდება, განსხვავდება ენებიც. მაგრამ სხვადასხვა ენებზე მოსაზრებებს შეიძლება საზიარო კონცეპტური სქემა ჰქონდეთ, თუკი არსებობს ერთი ენის მეორეზე თარგმნის ხერხი. ამიტომ თარგმანის კრიტიკიუმების შესწავლა კონცეპტური სქემების ივიკუბის კრიტიკიუმების ძიების საშუალებაა. თუ კონცეპტური სქემები ენებთან ასე არაა დაკავშირებული, მაშინ თავდაპირველი პრობლემა, აუცილებლობის გარეშე ორმაგდება, რადგან მაშინ მოვინევდა წარმოგვედგინა გონება, მისი ჩვეულებრივი კატეგორიებით, რომელიც ომერიებს თავისი მაროგანიზებული სტრუქტურის მქონე ენის საშუალებით. ასეთ გარემოებებში, რასაკვირველია, მოგვინდება ვიკითხოთ, რომელი უნდა მართავდეს.

არსებობს ალტერნატიული აზრი, რომ *ნებისმიერი* ენა ამახინჯებს სინამდვილეს; ამაში იგულისხმება, რომ გონება, თუკი ეს საერთოდ შესაძლებელია, მხოლოდ უსიტყვოდ შეიძლება სწავდეს, როგორებიც ისინი წამდვილად არის. ეს არის ენის, როგორც მისი გამომყენებელი ადამიანური აგენტებისგან დამოუკიდებელი ინერტული (თუმცა აუცილებლად დამამახინჯებელი) მედიუმის გაგება – ენაზე ამ თვალსაზრისის დაცვა ნამდვილად შეუძლებელია. და კიდევ, თუ გონებას შეუძლია დამახინჯების გარეშე სწავდეს რეალურს, თავად გონება კატეგორიებისა და ცნებებისგან დაცილები უნდა იყოს. ეს უთვინებო მე ნაცნობია ფილოსოფიური ლანდშაფტის სულ სხვადასხვა ნაწილებში არსებული თეორიებიდან. მაგალითად, არსებობს თეორიები, რომელთა თანახმად თავისუფლება მდგომარეობს აგენტის ყველა სურვილის, ჩვევის და მიდრეკილებისგან დამოუკიდებლად მიღებულ გადაწყვეტილებებში; და არსებობს შემეცნების თეორიები, რომლებშიც იგულისხმება, რომ გონებას ძალუძს დააკვირდეს საკუთარი აღქმების და იდეების მთელ ერთობლიობას. თითოეულ შემთხვევაში გონებას მოცილებული აქვს მისი შემადგენელი თავისებურებები; ეს დასკვნა, როგორც ვთქვი, ბჭობის გარკვეული მიმართულებების გარდაუვალი შედეგია, თანაც ისეთი, რომ ყოველთვის უნდა დაგვარწმუნოს წანამძღვრების მცდარობაში.

მაშასადამე, შეგვიძლია კონცეპტური სქემა გავუიგივოთ ენას, ან უკეთესად, თუ დავუშვებთ შესაძლებლობას, რომ ერთზე მეტი ენა შეიძლება გამოხატავდეს ერთსა და იმავე სქემას, ურთიერთთარგმნადი ენების სიმრავლეს. ენა არ უნდა მოვიზნოთ, როგორც აზროვნებისგან მოცილებადი; რაიმე ენაზე მეტყველება არ არის თვისება, რომელიც ადამიანმა შეიძლება დაკარგოს, და იმავე დროს შეინარჩუნოს აზროვნების უნარი. ასე რომ, არ არსებობს შანსი, რომ ვინმემ კონცეპტური სქემების შედარებისთვის უკეთესი პოზიცია მოიპოვოს დროებით საკუთარ სქემაზე უარის თქმით. შეგვიძლია მაშინ ვთქვათ, რომ ორ ადამიანს განსხვავებული კონცეპტური სქემები აქვს, თუ ისინი ლამაზაკობენ არაურთიერთთარგმნად ენებზე?

ქვემოთ განვიხილავ ორი სახის მოსალოდნელ შემთხვევას – სრულ და ნაწილობრივ უთარგმნადობას. სრული უთარგმნადობისას ერთი ენის წინადადებების არც ერთი მნიშვნელოვანი ჯგუფი არ შეიძლება ითარგმნოს მეორე ენაზე; უთარგმნადობა ნაწილობრივია, თუ რომელიღაც ჯგუფის თარგმნა შესაძლებელია, რალაცისა კი – არა (შესაძლო ასიმეტრიას უგულვებლევყოფ). ჩემი სტრატეგია შემდეგია: ჯერ ვამტკიცებ, რომ არ ძალგვიძს გავიზნოთ სრული უთარგმნადობა, შემდეგ კი უფრო მოკლედ განვიხილავ ნაწილობრივი უთარგმნადობის შემთხვევებს.

მაშასადამე, ჯერ განვიხილოთ ვითომდა სრული უთარგმნადობის შემთხვევები. არსებობს მართლაც ძალიან მოკლე გზის არჩევის ცდუნება: შეგვეძლო გვეთქვა, რომ ვერაფერი ჩაითვლება იმის საბუთად, რომ შეუძლებელია აქტივობის რალაც ფორმის ჩვენს ენაზე ინტერპრეტაცია, რაც იმავე დროს არ იქნებოდა იმის საბუთი, რომ

აქტივობის ეს ფორმა არ არის მეტყველებითი ქცევა. თუ ეს სწორია, ალბათ უნდა ვამტკიცოთ, რომ აქტივობის ფორმა, რომლის როგორც ენის ინტერპრეტაცია შეუძლებელია ჩვენს ენაზე, არ არის მეტყველებითი ქცევა. მაგრამ საქმის ასე წარმოდგენა დამაკმაყოფილებელი არ არის, რადგან ის მეტი თითქმის არაფერია, თუ არა ნაცნობ ენაზე თარგმანადობის მიღება ენობის კრიტიკრიუმად. როგორც დეკლარაციას, თეზისს აკლავ თვითოსიტხადე; თუ ის არის ქვემარტივი, ჩემი აზრით, არის, ის არავუმენტაციის შედეგად უნდა მივიღოთ.

ამ პოზიციისადმი ნდობას ზრდის ენასა და რწმენის, სურვილის თუ ინტენციის მსგავსი დამოკიდებულებების მიწერას შორის არსებული მჭიდრო კავშირების გააზრება. ერთი მხრივ, ნათელია, რომ მეტყველება მოითხოვს ბევრ ფაქტზე და განსხვავებულ ინტენციას და რწმენას. პიროვნება, რომელიც, მაგალითად, ამტკიცებს, რომ შეუპოვრობა საქებარია, თავს უნდა წარმოვიდგინდეს როგორც ადამიანი, რომელსაც სჯერა, რომ შეუპოვრობა საქებარია, და განზრახულად უნდა წარმოვიდგინდეს თავს ასე. მეორე მხრივ, არ არის სარწმუნო, რომ მოლაპარაკეს შეიძლება აზრიანად მივანეროთ ასეთი რთული დამოკიდებულებები, თუკი მის სიტყვებს ვერ ვთარგმნით ჩვენი სიტყვებით. უეჭველია, რომ კავშირი ვინმეს ენის თარგმნის შეძლებასა და მისი დამოკიდებულებების აღწერის შეძლებას შორის ძალიან მჭიდროა. მაინც, სანამ ვერ ვიტყვით უფრო მეტს იმაზე, თუ რა არის ეს კავშირი, უთარგმნადი ენების სანაღმდეგო საბუთები ბუნდოვანი რჩება.

სანდახან ფიქრობენ, რომ ნაცნობ ენაზე, ვთქვათ, ინგლისურზე, თარგმანადობა ვერ იქნება ენობის კრიტიკრიუმში იმიტომ, რომ თარგმანადობის მიმართება არ არის ტრანზიტული. იდეა ისაა, რომ რაიმე ენა, ვთქვათ, სატურნული, შეიძლება თარგმნადი იყოს ინგლისურზე, ხოლო რაიმე სხვა ენა, ვთქვათ პლუტონური, თარგმნადი იყოს სატურნულზე მაშინ, როდესაც პლუტონური არ არის თარგმნადი ინგლისურზე. თარგმნადი განსხვავებების საკმაო რაოდენობა შეიძლება ჯამში უთარგმნადს გვაძლევდეს. თუ წარმოვიდგინთ ენების მიმდევრობას, რომელთაგან თითოეული იმდენად ახლოსაა მის წინასთან, რომ მისაღებად ითარგმნა მასზე, მაინც შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ ინგლისურისგან ისე განსხვავებული ენა, რომ საცხებით არ ექვემდებარება მასზე თარგმნას. ამ შორეული ენის შესაბამისი იქნებოდა ჩვენთვის საცხებით უცხო ცნებების სისტემა.

ამ სავარჯიშოს, ჩემი აზრით, რაიმე ახალი ელემენტი არ შემოაქვს დისკუსიაში. რადგან უნდა ვიკითხოთ, როგორ ამოვიცანით, რომ რასაც სატურნული აკეთებდა იყო პლუტონურის (ან რაიმე სხვის) თარგმნა. სატურნულმა მოსაზურემ შეიძლება გვიოხრას, რომ სწორედ ამას აკეთებდა, უფრო სწორად, შეიძლება დროებით დაგუშვათ, რომ სწორედ ამას გვეუბნებოდა ის. მაგრამ მაშინ გავკინდებოდა კითხვა, იყო თუ არა სატურნულის ჩვენი თარგმანი სწორი.

კუნის თანახმად, სხვადასხვა მეცნიერული ტრადიციის (სხვადასხვა „პარადიგმის“) ფარგლებში მოქმედი მეცნიერები „მუშაობენ სხვადასხვა სამყაროში“. სტროსონის „აზრის საზღვრები“ იწყება შენიშვნით, რომ „შესაძლებელია წარმოვიდგინოთ ჩვენთვის ნაცნობი სამყაროსგან ძალიან განსხვავებული სახის სამყაროები“. რადგან სულ დიდი ერთი სამყარო არსებობს, ეს სიმრავლეები მეტაფორები ან უბრალოდ წარმოსახულია. მაგრამ ეს მეტაფორები სულაც არ არის ერთი და იგივე. სტროსონი გეთავაზობს წარმოვიდგინოთ შესაძლო არააქტუალური სამყაროები – სამყაროები, რომლებიც შეიძლება აღინეროს ჩვენი ახლანდელი ენის გამოყენებით, წინადადებებისთვის შორის ქვემარტივების მნიშვნელობათა ხელახალი გადანიშნვებით სხვადასხვა სისტემური გზით. სამყაროებს შორის კონტრასტების მკაფიოობა ამ შემთხვევაში დამოკიდებულია დაშვებაზე, რომ ცნებების ჩვენი სქემა, ჩვენი დესკრიპციული რესურსები უცვლელი რჩება. კუნს, მეორე მხრივ, სურს, რომ წარმოვიდგინოთ ერთი და იგივე სამყარო სხვადასხვა დამკვირვებლები, რომლებიც მას ცნებების უთანაზომო სისტემებით უდგებიან. სტროსონის მრავალი წარმოსახული სამყარო დაინახება, გაიგონება, ან აღინერება ერთი და იგივე თვალსაზრისით; კუნის ერთი სამყარო კი დაინახება სხვადასხვა თვალსაზრისით. ეს მეორე მეტაფორაა, რომელზეც უნდა გავაგრძელოთ მუშაობა.

პირველი მეტაფორა მოითხოვს ენაში ცნებისა და შინაარსის განსხვავებას: ცნებების ფიქსირებული სისტემის (სიტყვების ფიქსირებული მნიშვნელობების) გამოყენებით

⁴ T. S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 134.

⁵ P. Strawson, *The Bounds of Sense* (Methuen, London, 1959), 15.

ჩვენ ალტერნატიულ სამყაროებს აღწერთ. ზოგიერთი წინადადება ჭეშმარიტი იქნება უბრალოდ მათში შემავალი ცნებების ან მნიშვნელობების გამო, სხვები - სამყაროს როგორების გამო. შესაძლო სამყაროს აღწერისას ჩვენ მხოლოდ მეორე სახის წინადადებებს ვცვლით.

მეორე მეტაფორა ამის ნაცვლად სულ სხვა სახის დუალიზმს, ტოტალური სქემის (ან ენის) და არაინტერპრეტირებული შინარსის დუალიზმს გვკარნახობს. მეორე დუალიზმის გაზიარება, მართალია უთავსი არ არის პირველის გაზიარებასთან, შეიძლება წაახალისოს პირველზე თავდასხმებმა. აი როგორ შეიძლება ეს:

ახალიზურ-სინთეზურ განსხვავებაზე, როგორც ენის გაგების საფუძველზე, უარის თქმა არის უარის თქმა იდეაზე, რომ შეგვიძლია მკაფიოდ განვასხვავოთ თეორია ენისგან. მნიშვნელობა, ამ სიტყვის თავისუფალ გამოყენებას თუ დავუშვებთ, გაჯერებულია თეორიით, იმით, თუ რა მიიჩნევა ჭეშმარიტად. ფიქრებენდი ამას ასე გამოთქვამს:

ჩვენი არგუმენტი მნიშვნელობის ინვარიანტობის წინააღმდეგ მარტივი და ნათელია. ის ამოდის ფაქტიდან, რომ ჩვეულებრივ ზოგიერთი პრინციპი, რომელიც ძველი თეორიების ან თვალსაზრისების მნიშვნელობათა განსაზღვრაში მონაწილეობს, უთავსია ახალ... თეორიებთან. ეს აჩვენებს, რომ ბუნებრივია ამ წინააღმდეგობის გადაჭრა სიძნელეთა გამოშწვევი... ძველი პრინციპების ელიმინაციით, და მათი შეცვლა ახალი... თეორიის პრინციპებით თუ თეორემებით. და ის მთავრდება იმის ჩვენებით, რომ ასეთი პროცედურა გვაძლევს ძველი მნიშვნელობების ელიმინაციასაც.⁶

ახლა თითქოს გვაქვს განსხვავებული კონცეპტური სქემების გამომუშავების ფორმულა. ძველი სქემისგან ახალი მიიღება, როგორც კი ისინი, ვინც მოცემულ ენაზე მეტყველებენ, ჭეშმარიტად აღიარებენ ისეთი წინადადებების მნიშვნელოვან ჯგუფს, რომლებიც მანამდე მცდარად მიაჩნდათ (და, რა თქმა უნდა, პირიქით). ეს ცვლილება არ უნდა აღწეროთ უბრალოდ როგორც მათი მისვლა იმის ჭეშმარიტად დანახვამდე, რაც ძველად მცდარად იყო მიჩნეული; რადგან ჭეშმარიტი არის დებულება, ხოლო ის, რასაც ისინი იღებენ წინადადების ჭეშმარიტად მიჩნევისას, იგივე არ არის, რაც უკუგადებდნენ, როცა ეს წინადადება მცდარად მიაჩნდათ. ცვლილება განიცადა წინადადების მნიშვნელობამ, რადგან ის ახლა ახალ ენას ეკუთვნის.

ახალი და უკეთესი მეცნიერებისგან ახალი (ალბათ უკეთესი) სქემის წარმოშობის ეს სურათი ძალიან ახლოს არის სურათთან, რომელიც დავიხატეს პატენისა და ფიქრებენდის მსგავსმა მეცნიერების ფილოსოფოსებმა და კუნის მსგავსმა მეცნიერების ისტორიკოსებმა. მონათესავე იდეა იქნეს თავს ზოგიერთი სხვა ფილოსოფოსის იმ მოსაზრებაში, რომ შევძლებთ ჩვენი კონცეპტური ხვედრის გაუმჯობესებას, თუ ჩვენს ენას აუწყობთ მეცნიერების განვითარებას. ასე, ქუაინიც და სმარტიც, რამდენადმე სხვადასხვანაირად, დანაწიებით აღიარებენ, რომ მეტყველების ჩვენი ახლანდელი ყაიდა ქვეყნის შესახებ სერიოზულ მეცნიერებას შეუძლებელს ხდის (ვიტგენშტაინი და რაილი იგივეს ამბობდნენ დანაწიების გარეშე). ქუაინი და სმარტი ფიქრობენ, რომ ამის წამალია ჩვენი მეტყველების წესის შეცვლა. სმარტი იცავს (და წინასწარმეტყველებს) ცვლილებას, რათა მატერიალიზმის მეცნიერულად სწორ გზაზე დაგვყენოს; ქუაინს უფრო აინტერესებს წმინდად ექსტენსიური ენისთვის გზის გაკაფვა (ალბათ უნდა დავამატო, რომ ჩემი აზრით ჩვენი რეალური სქემა და ენა საუკეთესოდ გაიგება როგორც ექსტენსიური და მატერიალისტური).

მე პირადად არ ვფიქრობ, რომ ამ რჩევის მიღება მეცნიერების ან გაგების წინსვლას ნაადგებოდა, მაგრამ ის შეიძლება სასარგებლო ყოფილიყო მორალისტისთვის. მაგრამ ახლა ჩვენი საკითხი მხოლოდ ესაა: თუ ასეთი ცვლილებები ხდება, იქნება თუ არა გამართლებული მათთვის ბაზისური კონცეპტური აპარატის შეცვლა გვენოდეინა. მათთვის ამ სახელის ნოდების სიძნელე იოლი დასანახია. დავუშვათ, რომ მეცნიერული ენის მინისტრის თანამდებობაზე ვარ და მინდა ახალმა ადამიანმა შეწყვიტოს იმ სიტყვების გამოყენება, რომლებიც, ვთქვათ, ემოციებს, გრძნობებს, ფიქრებსა და ინტენციებს აღნიშნავს, და სანაცვლოდ ფიზიოლოგიური მდგომარეობებსა და ხდომილებებზე ისაუბროს, რომლებიც მენტალური ჯარითს მეტ-ნაკლებად იდენტურად ითვლება. როგორ მივხდები, გაითვალისწინეს თუ არა ჩემი რჩევა,

⁶ P. Feyerabend, "Explanation, Reduction, and Empiricism"; *Scientific Explanation, Space and Time: Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, 3 (University of Minnesota Press, Minneapolis, 1962), 82.



თუ ეს ახალი ადამიანი ახალ ენაზე მეტყველებს? რამდენადაც მე ვიცი, ეს ბრჭყვია-ალა ახალი ფრაზები, თუმცა მოპარულია ძველი ენიდან, რომელშიც ისინი ფიზიოლოგიურ შემფთოებებს აღნიშნავს, შესაძლია მის პირში ძველი აბურდული მენტალური ცნებების როლს ასრულებდეს.

აქ გასაღები ფრაზაა: რამდენადაც მე ვიცი. აშკარა ისაა, რომ ძველი ლექსიკონის ნაწილის ან მთელის შენარჩუნება თავისთავად არ იძლევა იმის საფუძველს, რომ ახალი სქემა შევავასოთ როგორც ძველის იგივეობრივი ან მისგან განსხვავებული. ამრიგად ის, რაც თავიდან უღერდა თავბრუდამხვევ აღმოჩენად – რომ ჭეშმარიტება ფარდობითაა კონცეპტური სქემის მიმართ, – ჯერაც არაა ნაჩვენები რომ უფრო მეტია, ვიდრე ის მოკრძალებული და ნაცნობი ფაქტი, რომ წინადადებისა, ჭეშმარიტება ფარდობითაა (სხვა რამეების გარდა) იმ ენის მიმართ, რომელსაც ეკუთვნის. სხვადასხვა სამყაროებში ცხოვრების ნაცვლად, კუნის მეცნიერებს, იმათ მსგავსად, ვისაც უებტების ლექსიკონი სჭირდება, შეიძლება მხოლოდ სიტყვები ამორებდეს ერთმანეთისგან.

არ დადასტურდა, რომ ანალიზურ-სინთეზურ განსხვავებაზე უარის თქმა გამო-სადგეია კონცეპტური რელატივიზმის გააზრებისთვის. სამაგიეროდ, ანალიზურ-სინ-თეზური განსხვავება აიხსნება რაღაც ისეთით, რაც შეიძლება გამოდგეს კონცეპ-ტური რელატივიზმის საყრდენად; სახელდობრ ესაა ემპირიული შინაარსის იდეა. სინთეზური და ანალიზური დუალიზმი არის დუალიზმი წინადადებისა, რომელთ-აგან ზოგიერთი ჭეშმარიტია (ან მცდარია) როგორც მათი მნიშვნელობის ისე მათი ემპირიული შინაარსის გამო, ხოლო სხვები ჭეშმარიტია (ან მცდარია) მხოლოდ მნიშვნელობის ძალით, რადგან არ გააჩნია ემპირიული შინაარსი. თუ ამ დუალიზმზე უარს ვიტყვით, მოვიშორებთ მნიშვნელობის მასზე გადაბმულ ცნებას, მაგრამ აუცი-ლებელი არ არის უარი ვთქვათ ემპირიული შინაარსის იდეაზე: თუ გვსურს, შეგ-ვიძლია ვამტკიცოთ, რომ ყველა წინადადებას აქვს ემპირიული შინაარსი. ემპირიუ-ლი შინაარსი თავის მხრივ აიხსნება ფაქტებზე, სამყაროზე, გამოცდილებაზე, შევ-რძნებებზე, სენსორული სტიმულების ერთიანობაზე, ან რაღაც მსგავსე მითითებით. მნიშვნელობები საშუალებას გვაძლევდა გვესაუბრა კანტეგორიებზე, ენის მაორგანი-ზებელ სტრუქტურაზე და ა. შ.; მაგრამ, როგორც ვნახეთ, შეიძლება უარი ვთქვათ მნიშვნელობაზე და ანალიზურობაზე და თან შევინარჩუნოთ ენის როგორც კონცეპ-ტური სქემის განხორციელების გაგება. ასე რომ, ანალიზურ-სინთეზური დუალიზმის სხვადასხვა ვიდეებთ კონცეპტური სქემის და ემპირიული შინაარსის დუალიზმის, ახალი დუალიზმი არის საძირკველი ემპირიზმისა, რომელსაც შემოცლილი აქვს ანალიზურ-სინთეზური განსხვავების და რედუქციონიზმის უსაფუძვლო დოგმები – ანუ გათავისუფლებულია განუხორციელებელი იდეისგან, რომ შეგვიძლია ცალსახ-ად დავადგინოთ როგორაა განაწილებული ემპირიული შინაარსი ცალკეულ წი-ნადადებებს შორის.

მე მიინდა დაბეჯითებით ვთქვა, რომ შეუძლებელია გასაგები და დაცვადი გახდეს ეს მეორე – სქემის და შინაარსის, მაორგანიზებული სისტემის და იმის, რაც ორგა-ნიზებას ელის – დუალიზმი. ის თავად არის ემპირიზმის დოგმა, მესამე დოგმა. მესამე, და ალბათ ბოლო, რადგან თუ უარს ვიტყვით მასზე, საეჭვოა რომ რჩებოდეს რაიმე გამოკვეთილი, რასაც ემპირიზმს ვუნოდებდით.

სქემა-შინაარსის დუალიზმს ბევრი სხვადასხვა სახით აყალიბებდნენ. აი რამდენ-იმე მაგალითი. პირველი ეკუთვნის უორფს, რომელიც სეპირის თემას ავითარებს. უორფი ამბობს:

... ენა ქმნის გამოცდილების ამა თუ იმ ორგანიზაციას. ჩვენ მიდრეკილები ვართ ფიქრისკენ ენაზე, უბრალოდ როგორც გამოხატვის საშუალებაზე, და არ ვაცნო-ბიერებთ, რომ ენა, უპირატესად ყოვლისა, არის გრძნობადი გამოცდილების ნაკადის კლასიფიკაცია და დალაგება, რომლის შედეგია გარკვეული სამყაროს წესრიგი... სხვა სიტყვებით, ენა უფრო ტლანაქად, მაგრამ ამასთან უფრო ფართოდ და მრავალმხრივად აკეთებს იმავეს, რასაც აკეთებს მეცნიერება... ამგვარად ჩვენს წინაშეა ფარდობითობის ახალი პრინციპი, რომელიც ამტკიცებს, რომ ერთსა და იმავე ფიზიკურ მონაცემებს ყველა დამკვირვებელი სამყაროს ერთსა და იმავე სურათამდე არ მიჰყავს, თუკი მათი ლინგვისტური წარმომავლობა ერთნაირი არ არის, ან შეუძლებელია მათი რაიმენაირად კალიბრაცია.⁷

აქ ყველა საჭირო ელემენტი გვაქვს: ენა, როგორც მაორგანიზებელი ძალა,

⁷ B. L. Whorf, "The Punctual and Segmentative Aspects of Verbs in Hopi", 55.

რომელიც მკაფიოდ არ განსხვავდება მეცნიერებისგან; ის, რაც ორგანიზდება, რასაც სხვადასხვაგვარად მოიხსენიებენ როგორც „გამოცდილებას“, „გრძნობადი გამოცდილების ნაკადს“ და „ფიზიკურ მონაცემებს“; და ბოლოს, ურთიერთთარგმნის („კალიბრაციის“) შეუძლებლობა. ურთიერთთარგმნის შეუძლებლობა კონცეპტური სქემების განსხვავების აუცილებელი პირობაა; კავშირი ერთსა და იმავე გამოცდილებასთან ან მონაცემებთან არის ის, რაც უნდა დაგვეხმაროს იმ მტკიცების ვააზრებაში, რომ სწორედ ენებს ან სქემებს ეხება საქმე, როცა თარგმანი ვერ სრულდება. ამ იდეისთვის არსებითია, რომ არსებობდეს რაღაც ნეიტრალური და საერთო, რაც ყველა სქემის მიღმა ძევს. ეს საერთო რაღაც, რა თქმა უნდა, არ შეიძლება იყოს კონტრასტული ენების *საგანი*, თორემ თარგმანი შესაძლებელი იქნებოდა. ასე, კუნმა ახლახანს დანერგა:

ფილოსოფოსები უკვე შეეღივნ ნმინდა შეგრძნების მონაცემების ენის მოძებნის იმედს... მაგრამ მრავალი მათგანი ისევ ფიქრობს, რომ შეიძლება თეორიების შედარება ბაზისური ლექსიკონის გამოყენებით, რომელიც შედგება მხოლოდ ისეთი სიტყვებისგან, რომლებიც ბუნებას არაპრობლემური და, რა ზომითაც აუცილებელია, თეორიისგან დამოუკიდებელი სახით ემის... ფეიერაბენდი და მე ვრცლად ვამტკიცებდით, რომ ასეთი ლექსიკონი არ არსებობს. ერთი თეორიიდან მეორეზე გადასვლისას სიტყვები მნიშვნელობებს ან გამოყენებადობის პირობებს შეუმჩნეველად იცვლის. თუმცა რეკოლეტივამდე და მის შემდეგ გამოყენებული ნიშნების უმრავლესობა ერთი და იგივეა – მაგალითად, ძალა, მასა, ელემენტი, ნაერთი, უჯრედი – ბუნებაზე ზოგიერთი მათგანის მიბმის ხერხი რაღაცნაირად იცვლება. ამდენად ერთმანეთის მომდევნო თეორიები, როგორც ჩვენ ვამბობთ, უთანაზომოა.⁸

„უთანაზომო“, რასაკვირველია, არის კუნის და ფეიერაბენდის სიტყვა „არაურთიერთთარგმნადისთვის“. ნეიტრალურ შინაარსს, რომელიც ორგანიზებას ელის, ბუნება იძლევა.

თავად ფეიერაბენდი მიგვანიშნებს, რომ შესაძლოა კონტრასტული სქემების შედარება „სისტემის ან ენის მიღმა თვალსაზრისის მიღებით“. ის იმედოვნებს, რომ ეს ძალგვიძს, რადგან „მინც არსებობს ადამიანური გამოცდილება როგორც რეალურად არსებული პროცესი“⁹, რომელიც ყველა სქემისგან დამოუკიდებელია.

იმავე, ან მსგავს აზრებს გამოთქვამს ქუანი მრავალ ადგილას: „ჩვენი ეგრეთ-წოდებული ცოდნის ან რწმენების მთლიანობა... არის ადამიანის ნახევარი ქსოვილი, რომელიც გამოცდილებას მხოლოდ კიდევების გასწვრივ ეხება...“¹⁰, „... მთელი მეცნიერება შვავს ძაღვების უცვლელი ნიშანია, არამედ იმიტომ, რომ უცხო ნინადადებების გაგებისა და თარგმნის თავად პროცესში ჩვენ ნებისმიერ უცხო მოდელს გარდაუვლად ვარგებთ ჩვენს საკუთარს.“¹¹

ჩვენ ყოველთვის რაღაცნაირად ვანაწევრებთ სინამდვილეს იდენტიფიცირებადი და განსხვავებადი ობიექტების სიმრავლედ... საგნებზე საუბარი ისე გვაქვს ძვალრბილში გამჯდარი, რომ იმის თქმით, რომ ასე ვლაპარაკობთ, თითქოს სულ არაფერს ვამბობთ; მართლაც, კიდევ როგორ შეიძლება ლაპარაკი სხვანაირად როგორ შეიძლება, ეს ძველი სათქმელია არა იმიტომ, რომ ობიექტივაციის ჩვენი მოდელი ადამიანის ბუნების უცვლელი ნიშანია, არამედ იმიტომ, რომ უცხო ნინადადებების გაგებისა და თარგმნის თავად პროცესში ჩვენ ნებისმიერ უცხო მოდელს გარდაუვლად ვარგებთ ჩვენს საკუთარს.¹²

განსხვავების საზომად ისევ რჩება თარგმანის შეუძლებლობა ან სირთულე: „...იმ შორეულ მედიუმზე იმის თქმა, რომ ის რადიკალურად განსხვავებულია ჩვენისგან, არაფერს თქმაა იმის გარდა, რომ თარგმნა შეუფერხებლად არ მიდის“¹⁴. მაგრამ

⁸ T. S. Kuhn, "Reflections on my Critics"; *Criticism and the Growth of Knowledge*, ed. I. Lakatos and A. Musgrave (Cambridge University Press, Cambridge, England, 1970), 266, 267.

⁹ P. Feyerabend, "Problems of Empiricism"; *Beyond the Edge of Certainty*, ed. R. G. Colodny (Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, 1965), 214.

¹⁰ W. V. Quine, "Two Dogmas of Empiricism"; *From a Logical Point of View*, Second edition (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1961), 42.

¹¹ იქვე.

¹² იქვე, 44.

¹³ W. V. Quine, "Speaking of Objects", I.

¹⁴ იქვე, 25.

ცდომილება შეიძლება ისე დიდი იყოს, რომ უცხოს სჭონდეს „აქამდე წარმოუდგენელი მოდელი, ინდივიდუაციას სულ რომ არ ემყარება“.¹⁵

მაშასადამე, იდეა ისაა, რომ რაღაც არის ენა და დაკავშირებულია კონცეპტურ სქემასთან, მიუხედავად იმისა, შეგვიძლია თუ არა მისი თარგმნა, თუკი ის გარკვეულ მიმართებაშია (წინასწარხედვა, ორგანიზება, წინაშე წარდგომა, ან მორგება) გამოცდილებასთან (ბუნება, სინამდვილე, შეგრძნებითი იმპულსები). პრობლემაა იმის თქმა, თუ რა არის ეს მიმართება და რას წარმოადგენენ ამ მიმართებაში მონაწილე არსებები.

სახეები და მეტაფორები ორ ძირითად ჯგუფად იყოფა: კონცეპტური სქემა (ენა) ან *აორგანიზებ*ს რაღაცას, ან ის *ერგება* მას (როგორც ფრაზაში: „ის თავის მეცნიერულ შემკვიდრებას... თავის სენსორულ სტიმულაციებს უსადაგებს“¹⁶). პირველი ჯგუფე ასევე შეიცავს *სისტემატიზაციას*, *დანაწევრება*ს (გამოცდილების ნაკადისა); მეორე ჯგუფის სხვა მაგალითებია: *წინასწარხედვა*, *ახსნა*, (გამოცდილების საშუაჯეროს) *წინაშე წარდგომა*. რაც შეეხება არსებებს, რომლებიც ორგანიზდება, ან რომლებსაც სქემა უნდა მოერგოს, ჩემი აზრით, ისევე შეგვიძლია ორი მთავარი იდეის გამოჩვენება: ეს ან არის სინამდვილე (უნივერსუმი, სამყარო, ბუნება), ან არის გამოცდილება (შთაბეჭდილებათა ნაკადი, გარეკანის გალიზიანებები, შეგრძნებითი იმპულსები, შეგრძნებათა მონაცემები, მოცემული).

შეუძლებელია მკაფიო მნიშვნელობა მივანიჭოთ ცალკეული ობიექტის (სამყარო, ბუნება და ა. შ.) ორგანიზების ცნებას, თუკი ეს ობიექტი არ გაიგება როგორც სხვა ობიექტების შემცველი ან მათგან შედგენილი. აღაშინა, რომელიც სათავეს ორგანიზებას აიძრებს, ნივთებს განალაგებს მასში. არ ფეხსაცმელების და პერანგების, არამედ თავად სათავეს ორგანიზებას თუ გთხოვენ, დაიბნევი. როგორ მოახდენდით წყნარი ოკეანის ორგანიზებას? ალბათ მის ნაპირებს გაასწორებდით, მასში კუნძულებს გადააადგილებდით ან თევზებს მოსპობდით.

ენა შეიძლება შეიცავდეს მარტივ პრედიკატებს, რომელთა მოცულობებს რომელიმე სხვა ენაში არც ერთი მარტივი პრედიკატი, ან თუნდაც საერთოდ არც ერთი პრედიკატი არ შეესაბამება. კონკრეტულ შემთხვევებში ამ ვითარების გამოთქმის საშუალებას გვაძლევს ამ ორი ენისთვის საერთო ონტოლოგია და ის ცნებები, რომლებიც ერთი და იმავე ობიექტების ინდივიდუაციას ახდენს. შეგვიძლია გასაგებად ვილაპარაკოთ თარგმანის მარცხზე, როცა ის საკმაოდ ლოკალურია; რადგან მთლიანობაში წარმატებული თარგმანის ფონი იძლევა იმას, რაც საჭიროა იმისთვის, რომ მარცხი გასაგები იყოს. მაგრამ ჩვენ უფრო ამბიციური მიზანი გვკონდა: გვინდოდა გაგვეზრებინა არსებობა ენისა, რომლის თარგმნაც საერთოდ არ ძალგვიძის. ან, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ჩვენ ვეძებდით ენისთვის კრიტიკულს, რომელიც არ იქნებოდა დამოკიდებული ნაცნობ ენაზე თარგმანდობაზე და არ იგულისხმებდა მას. ჩემი მოსაზრებაა, რომ ბუნების სათავეს ორგანიზების ხატი ასეთ კრიტიკულს ან მოგვცემს.

როგორაა საქმე სხვა სახის ობიექტის – გამოცდილებისთვის? შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ ენა ისეთ რამედ, რაც მას აორგანიზებს? მრავალი იგივე სიძნელე ისევ წამოიჭრება. ორგანიზების ცნება მხოლოდ სიმრავლეებს მიეყენება. მაგრამ რა სიმრავლედაც არ უნდა მივიჩნიოთ გამოცდილება – ღილის დაკარგვის ან ფეხის წამოკერის მსგავსი შემთხვევები იქნება, თუ სითბოს შეგრძნება ან შობის ხმის გაგონება – იძულებული ვიქნებით მათი ინდივიდუაცია ნაცნობი პრინციპების მიხედვით მოვახდინოთ. ენა, რომელიც ასეთ არსებებს აორგანიზებს, ჩვენი ენის ძალიან მსგავსი ენა უნდა იყოს.

გამოცდილება (და მისი ისეთი კლასელები, როგორცაა გარეკანის გალიზიანებები, შეგრძნებები და შეგრძნებათა მონაცემები) სხვა უფრო აშკარა სიძნელესაც უქმნის ორგანიზების იდეას. მართლაც, როგორ შეიძლება ენად ჩათვალოს რაიმე, რაც *მხოლოდ* გამოცდილებას, შეგრძნებებს, გარეკანის გალიზიანებებს, ან შეგრძნებათა მონაცემებს აორგანიზებს? დანები და ჩანგლებიც, ლიანდაგები და მთებიც, კომპოსტოები და სამეფოებიც ხომ საჭიროებს ორგანიზებას.

ეს ბოლო შენიშვნა, როგორც პასუხი მტკიცებაზე, რომ კონცეპტური სქემა შეგრძნებითი გამოცდილებისთვის თავის გართმევის გზაა, უეჭველია შეუფერებლად გაიუღრებს. და ვალიარებ, რომ ის ასეთია. მაგრამ საქმე ეხებოდა გამოცდილების

¹⁵ იქვე, 24.

¹⁶ W. V. Quine, “Two Dogmas of Empiricism”, 46.



ორგანიზების, და არა გამოცდილებისთვის თავის გართმევის (ან მასთან მორგების, ან მის წინაშე წარდგომის) იდეას. ეს პასუხი შეჰფერის პირველ, და არა მეორე ცნებას. ასე რომ, ახლა ვნახოთ, უკეთეს სამსახურს ხომ არ ვაგვიწევს მეორე იდეა.

როცა ორგანიზაციის ნაცვლად მორგებაზე ვინწყებთ ლაპარაკს, ენის რეფერენციული აპარატიდან (პრედიკატები, კვანტორები, ცვლადები და სინგულარული სახელები) ყურადღება მთელ წინადადებებზე გადავავაქვს. სწორედ წინადადება შეიძლება იყოს პროგნოზი (ან გამოიყენებოდეს პროგნოზისთვის); წინადადებაა ის, რაც შეესაბამება რაიმეს ან არის რაიმეს შესახებ, რაც ესადაგება ჩვენს შეგრძნებით იმპულსებს, რაც შეიძლება შევადაროთ ან დაფუძირდეთ მონაცემებს. ასევე წინადადებაა ის, რაც წარდგება გამოცდილების სამსჯავროს წინაშე, თუმცა, რა თქმა უნდა, ის იქ სხვა წინადადებებთან ერთად უნდა წარდგეს.

აქ არ მტკიცდება ის, რომ გამოცდილება, შეგრძნებათა მონაცემები, გარეკანის გაღიზიანებები ან შეგრძნებითი იმპულსები ენის ერთადერთი საგანია. მართალია, არსებობს თეორია, რომლის თანახმადაც ელმ-სთორითზე აგურის სახლებზე საუბარი საბოლოოდ უნდა გავიგოთ როგორც საუბარი შეგრძნებათა მონაცემებზე ან აღქმებზე, მაგრამ ასეთი რედუქციონისტული თვალსაზრისები მხოლოდ უკიდურესად და არასარწმუნო ვერსიებია იმ ზოგადი პოზიციისა, რომელსაც განვიხილავთ. ზოგადი პოზიცია კი ისაა, რომ წინადადების მიღებისთვის (სადაც წინადადება შეიძლება შეიცავდეს მთელ თეორიასაც) ყველა მონაცემს შეგრძნებითი გამოცდილება იძლევა. წინადადება ან თეორია ერგება ჩვენს შეგრძნებით იმპულსებს, წარმადებით წარუდგება გამოცდილების სამსჯავროს, წინასწარხედავს მომავალ გამოცდილებას, ან ესადაგება ჩვენი გარეკანის გაღიზიანებების სქემას, თუკი ის დადასტურებულია მონაცემებით.

ჩვეულებრივ თეორია შეიძლება დასტურდებოდეს არსებული მონაცემებით და მიიღვს მცდარი იყოს. მაგრამ აქ იგულისხმება არა მხოლოდ რეალურად ხელთ არსებული მონაცემები, არამედ შესაძლო – ნარსული, ანმყო და მომავალი – შეგრძნებითი მონაცემების ერთობლიობა. არაა საჭირო შეჩერება იმაზე ფიქრისთვის, თუ რას შეიძლება ნიშნავდეს ეს. ძირითადი აზრი ისაა, რომ თუ თეორია ერგება ან თავს ართმევს შესაძლო შეგრძნებითი მონაცემების მთელ ერთობლიობას, ეს თეორია ჭეშმარიტია. თუ თეორია კვანტიფიკაციას უკეთებს ფიზიკურ ობიექტებს, რიცხვებს, ან სიმრავლეებს და როგორც მთელი ეთანხმება შეგრძნებით მონაცემებს, მაშინ ის, რასაც ეს თეორია ამ არსებებზე ამბობს, ჭეშმარიტია. ვასაგებია, როგორ შეიძლება, ამ თვალსაზრისიდან გამომდინარე, ასეთ არსებებს პოსტულირებული არსებები ეწოდოს. გონივრულია რამეს პოსტულირებული ვწოდოთ, თუ შეგვიძლია მისი განსხვავება რალაციზგან, რაც პოსტულირებული არ არის. აქ ის რალაც, რაც პოსტულირებული არ არის, არის შეგრძნებითი გამოცდილება – სულ ცოტა ესაა იდეა.

სიმწელე ისაა, რომ მთელ გამოცდილებაზე მორგების ცნება, ფაქტებზე მორგების ან ფაქტების შესახებ ჭეშმარიტის ცნებათა მსგავსად, არაფერ ვასაგებს არ ამატებს ჭეშმარიტის მარტივ ცნებას. მონაცემების ან უბრალოდ ფაქტების ნაცვლად შეგრძნებით გამოცდილებაზე საუბარი გამოხატავს თვალსაზრისის მონაცემების წყაროს ან ბუნების შესახებ, მაგრამ ის არ ამატებს ახალ არსებას სამყაროს, რომლის მიხედვითაც უნდა შემონმდეს კონცეპტური სქემები. შეგრძნებითი მონაცემების მთლიანობა ისაა, რაც გვჭირდება, თუკი მისით ამოიწურება ყველა არსებული მონაცემი; ხოლო ყველა არსებული მონაცემი ზუსტად ისაა, რაც განსაზღვრავს ჩვენი წინადადებების ან თეორიების ჭეშმარიტებას. მაგრამ არაფერი, არც ერთი საგანი არ აქცევს წინადადებებს და თეორიებს ჭეშმარიტად: ვერც გამოცდილება, ვერც გარეკანის გაღიზიანებები, ვერც სამყარო ვერ აქცევს წინადადებას ჭეშმარიტად. წინადადებებს და თეორიებს ჭეშმარიტად აქცევს ის, რომ გამოცდილება გარკვეული სახით მიმდინარეობს, რომ ჩვენი კანი თბება ან იჩხვლიტება, რომ სამყარო არის სასრული – ანუ ფაქტები, თუ ასე ლაპარაკი მოგვწონს. მაგრამ ის აზრი უკეთესად გამოითქმება ფაქტების ხსენების გარეშე. წინადადება „ჩემი კანი თბილია“ ჭეშმარიტია მაშინ და მხოლოდ მაშინ, თუ ჩემი კანი თბილია. აქ არ გვაქვს არავითარი მითითება ფაქტზე, სამყაროზე, გამოცდილებაზე ან ცალკეულ მონაცემზე.¹⁷

მაშინ ჩვენი ცდა, ენები ან კონცეპტური სქემები დავეხასიათებინა რალაც არსებაზე მორგების ცნებით, დავიდა მარტივ აზრზე, რომ რალაც არის მისაღები

¹⁷ იხილეთ D. Davidson, "True to the Facts"; *Inquiries into Truth and Interpretation*, 37-54.



კონცეპტური სქემა ან თეორია, თუ ის ჭეშმარიტია. ალბათ უკეთესია, ვთქვათ ძირითადად ჭეშმარიტი, რათა დავტოვოთ იმის შესაძლებლობა, რომ ისინი, ვინც ერთსა და იმავე სქემას იზიარებენ, დეტალებში განსხვავდებოდნენ. ხოლო ჩვენი საკუთარისგან განსხვავებით კონცეპტური სქემის კრიტიკერები ახლა ასეთი სიტუაცია: ძირითადად, ჭეშმარიტი მაგრამ არა თარგმანადი. კითხვა, არის თუ არა ეს სასარგებლო კრიტიკერი, არის ზუსტად კითხვა იმაზე, თუ რამდენად კარგად გვესმის ჭეშმარიტების ცნება, გამოყენებული ენის მიმართ, თარგმანის ცნებისგან დამოუკიდებლად. ჩემი აზრით, ამაზე პასუხია, რომ ის საერთოდ არ გვესმის ასე დამოუკიდებლად.

წინადადებებს, როგორცაა: „თოვლი თეთრია“ არის ჭეშმარიტი მაშინ და მხოლოდ მაშინ, თუ „თოვლი თეთრია“ ტრივიალურად ჭეშმარიტად მივიჩნევთ. და მაინც, ასეთი ინგლისური წინადადებების ერთობლობა ერთმნიშვნელოვნად განსაზღვრავს ინგლისური ენისთვის ჭეშმარიტების ცნების მოცულობას. ტარსკიმ ეს დაკვირვება განაზოგადა და ის ჭეშმარიტების თეორიების შემომწმებად აქცია: ტარსკის T კონვენციის თანახმად, L ენისთვის ჭეშმარიტების დამაკმაყოფილებელი თეორიიდან L-ის ყველა α წინადადებისთვის უნდა გამოიმდინარებოდეს შემდეგი ფორმის თეორემა: „ α ჭეშმარიტია მაშინ და მხოლოდ მაშინ თუ p “, რომელშიც „ α “ შენაცვლელულია α -ის ალწერით ხოლო „ p “ – თავად α -ით, თუ L ინგლისურია, და α -ის თარგმანით ინგლისურზე, თუ L არ არის ინგლისური.¹² ეს, რასაკვირველია, არ არის ჭეშმარიტების განსაზღვრება და არც იმას გვეუბნება, რომ არსებობს ისეთი ერთი განსაზღვრება ან თეორია, რომელიც მიეყენება ენებს საზოგადოდ. მიუხედავად ამისა, T კონვენცია, თუმცა არ შეუძლია მისი გამოქმედა ჭეშმარიტების ყველა სპეციალიზებული ცნებისთვის საერთო ერთ მნიშვნელოვან თვისებაზე. ის ამას აღწევს იმით, რომ მისთვის არსებითია ჩვენთვის ცნობილ ენაზე თარგმანის ცნების გამოყენება. რადგან T კონვენციაში ხორცშესხმულია ჩვენი საუკეთესო ინტუიცია იმაზე, თუ როგორ გამოიყენება ჭეშმარიტების ცნება, დიდი იმედო არ უნდა გვქონდეს იმის შემონახვისა, რომ რაიმე კონცეპტური სქემა რადიკალურად განსხვავდება ჩვენი სქემისგან, თუ ეს შემონახვა დამოკიდებულია დაშვებაზე, რომ შეგვიძლია ჭეშმარიტების ცნება თარგმანის ცნებისგან გაავაცალკოთ.

მაშინ ვერც მნიშვნელობათა ფიქსირებული მარაგი და ვერც თეორიის მიმართ ნეიტრალური სინამდვილე ვერ უზრუნველყოფს საფუძველს კონცეპტური სქემების შედარებისთვის. შეცდომა იქნებოდა გაგვეკარძელებინა ასეთი საფუძვლის ძებნა, თუ ამით ვგულისხმობთ რაღაცას, რაც საერთოა უთანაზომო სქემებისთვის. ამ ძიებაზე უარის თქმით ჩვენ უარს ვამბობთ ცდაზე, გავიაზროთ მეტაფორა ერთი სივრცისა, რომელშიც თითოეულ სქემას რაღაც ადგილი აქვს და რაღაც თვალსაზრისის განსაზღვრავს.

ახლა ვუბრუნდები უფრო მოკრძალებულ მიდგომას: თარგმნის არა სრული, არამედ ნაწილობრივი მარცხის იდეას. ამას შემოაქვს შესაძლებლობა, კონცეპტურ სქემებში ცვლილებები და კონტრასტები გასაგები გაეზადოთ მათი საერთო ნაწილის საშუალებით. ამისთვის გვჭირდება თარგმნის ან ინტერპრეტაციის ისეთი თეორია, რომელიც წინასწარ დაშვებებს არ აკეთებს საზიარო მნიშვნელობების, ცნებების, ან რწმენების შესახებ.

რწმენის და მნიშვნელობის ურთიერთდამოკიდებულება მეტყველებითი ქცევის ინტერპრეტაციის ორი ასპექტის ურთიერთდამოკიდებულებისგან წარმოიშობა. ესენია რწმენების მიწერა და წინადადებების ინტერპრეტაცია. ზემოთ შევნიშნეთ, რომ კონცეპტური სქემების ენებთან დაკავშირება ამ დამოკიდებულებათა გამო ძალგვიძს. ახლა შეგვიძლია ეს აზრი უფრო გამოვკვეთოთ. მივიღოთ, რომ ადამიანის მეტყველების ინტერპრეტაცია შეუძლია მხოლოდ იმას, ვინც საკმაოდ ბევრი იცის იმაზე, რა სჯერა მოსაზრებს (და რას იზრახავს ის და რა სურს მას), და რომ რწმენებს შორის ფაქიზი განსხვავებების გატარება შეუძლებელია მეტყველების გაგების გარეშე; მაშინ როგორ უნდა ვახდენდეთ მეტყველების ინტერპრეტაციას ან რწმენების და სხვა დამოკიდებულების მიწერას? აშკარაა, რომ უნდა გვქონდეს თეორია, რომლითაც ერთდროულად ხდება დამოკიდებულებების ახსნა და მეტყველების ინტერპრეტაცია, და რომელიც წინასწარ არ გულისხმობს არც ერთ მათგანს.

მე, ქუაინის კვალად, ვფიქრობ, რომ შეგვიძლია, წრიულობის ან გაუმართლებელი

¹² A. Tarski, "The Concept of Truth in Formalized Languages"; *Logic, Semantics, Metamathematics* (Clarendon Press, Oxford, 1956).



დაშვებების გარეშე, რადიკალური ინტერპრეტაციის თეორიისთვის ბაზისურ მონაცემად მივიღოთ წინადადებების მიმართ გარკვეული ძალიან ზოგადი დამოკიდებულებები. ამ კონკრეტული განხილვისთვის მაინც, შეგვიძლია, როგორც გადაიწყვეტო ცნებას, დავეყრდნოთ ქვშმარიტად მიღების დამოკიდებულებას წინადადებების მიმართ (უფრო სისხლსავსე თეორია წინადადებების მიმართ სხვა ისეთ დამოკიდებულებებსაც გაითვალისწინებდა, როგორებიცაა ნატვრა, რომ ქვშმარიტი იყოს, ინტერესი, ქვშმარიტა თუ არა, განზრახვა, რომ ქვშმარიტად შესრულდეს და ა. შ.), ამით მართლაც ხდება დამოკიდებულებების გამოყენება, მაგრამ ის, რომ მთავარ საკითხზე პასუხი წინასწარ არ იგულისხმება, შეიძლება შემდეგიდან დავინახოთ: თუ მხოლოდ ის ვიცით, რომ ვიღაც გარკვეულ წინადადებას ქვშმარიტად მიიჩნევს, ჩვენ არც ის ვიცით, რას გულისხმობს ის ამ წინადადებით, და არც ის, რა რწმენას წარმოადგენს მის მიერ მისი ქვშმარიტად მიჩნევა. მის მიერ ამ წინადადების ქვშმარიტად მიჩნევა ამდენად არის ორი ძალის ექტორი: ინტერპრეტაციის პრობლემა არის მონაცემებიდან მნიშვნელობის მომუშავე თეორიისა და რწმენის მისაღები თეორიის აბსტრაქცირება.

ამ პრობლემის გადაჭრის გზის შესაფასებლად საუკეთესოა არადრამატული მაგალითები. თუ თქვენ ხედავთ გვერდზე ჩავლილ კეჩს და თქვენი თანამგზავრი ამბობს: „ნახე რა ლამაზი ორჩხომელია“, თქვენ შეიძლება ინტერპრეტაციის პრობლემის წინაშე აღმოჩნდეთ. ერთი ზუნებრივი შესაძლებლობაა, რომ თქვენს მეგობარს კეჩი შეცდომით ორჩხომელი გვინა და მცდარი რამ ირწმუნა. მაგრამ თუ მას კარგი მხედველობა აქვს და მისი ხედვის მიმართულება ხელსაყრელია, კიდევ უფრო სავარაუდოა, რომ ის არ იყენებს სიტყვას „ორჩხომელი“ ზუსტად ისე, როგორც თქვენ და არავითარი შეცდომა არ დაუშვია ჩავლილ იახტაზე ჯიგერის მდებარეობის შესახებ. ჩვენ ასეთ ნაუცბათვე ინტერპრეტაციებს ყოველ წუთს ვაკეთებთ – ვამჯობინებთ სიტყვების რეინტერპრეტაციას, რათა შევინარჩუნოთ რწმენის გონივრული თეორია. როგორც ფილოსოფოსები, ჩვენ განსაკუთრებით შემწყნარებლები ვართ სიტყვების ხშირი შეუფერებელი გამოყენების მიმართ და გავარჯიშებული შედეგის ინტერპრეტაციაში. ეს პროცესი არის ქვშმარიტად მიჩნეული წინადადებებისგან რწმენის და მნიშვნელობის სიცოცხლისუნარიანი თეორიის აგება.

ასეთი მაგალითებით ხაზი ესმება ანომალური დეტალების ინტერპრეტაციას საერთო რწმენებისა და თარგმანის მიღებული მეთოდის ფონზე. მაგრამ აქ მომუშავე პრინციპები იგივე უნდა იყოს ნაკლებ ტრივიალურ შემთხვევებში. საქმე ისაა, რომ თუ მხოლოდ ის ვიცით, რა წინადადებები მიაჩნია მოსაუბრეს ქვშმარიტად და არ შეგვიძლია დავუშვათ, რომ მისი ენა ჩვენი საკუთარი ენაა, მაშინ პირველი ნაბიჯის გადადგმასაც ვერ შევძლებთ ინტერპრეტაციისკენ, თუ არ გვეცოდინება ან არ დაუშვებთ საკმაოდ ბევრ რამეს მოსაუბრის რწმენების შესახებ. რადგან რწმენების ცოდნა მხოლოდ სიტყვების ინტერპრეტაციის უნართან ერთად მოდის, დასაწყისისთვის ერთადერთი შესაძლებლობაა ზოგადი თანხმობის დაშვება რწმენებში. დასრულებულ თეორიასთან პირველ მიახლოებას ვიღებთ მოსაუბრის წინადადებებისთვის იმ ქვშმარიტების პირობების მიწერით, რომლებიც რეალურად სრულდება (ჩვენი საკუთარი აზრით) ზუსტად მაშინ, როცა მოსაუბრე ამ წინადადებებს ქვშმარიტად მიჩნევს. მოქმედების კურსია ასე მოვიქცეთ მანამ, სანამ შესაძლებელია, სიმართლის მოსაზრებების, სოციალური განპირობებულობის ზემოქმედების შესახებ მიხედვრების, და, რა თქმა უნდა, ახსნადი შეცდომის ჩვენი სალი აზრისეული ან მეცნიერული ცოდნის გათვალისწინებით.

ეს მეთოდი არ არის და არც შეიძლება იყოს ჩაფიქრებული უთანხმოების გამო-სარიცხად; მისი მიზანია შესაძლებელი გახადოს აზრიანი უთანხმოება, და ეს მთლიანად დამოკიდებულია საფუძველზე – რაიმე საფუძველზე – თანხმობაში. თანხმობა შეიძლება მდგომარეობდეს ქვშმარიტად მიჩნეული წინადადებების ფართო გაზიარებაში „ერთსა და იმავე ენაზე“ მტყვევლთა მიერ, ან თანხმობაში, რომელიც მნიშვნელოვნად გაშუალებულია ინტერპრეტატორის მიერ სხვა ენაზე მოლაპარაკეთათვის მისადაგებული ქვშმარიტების თეორიით.

რადგან კეთილგანწყობა არის არა არჩევანი, არამედ მომუშავე თეორიის ქონის პირობა, უაზრობაა ვიფიქროთ, რომ მისი მიღებით შეიძლება დიდ შეცდომამ ვეარდებოდეთ. სანამ წარმატებით არ დავვიწყებთ ქვშმარიტად მიჩნეული წინადადებების სისტემური კორელაცია ქვშმარიტად მიჩნეულ წინადადებებთან, არ არსებობს შესაძლო შეცდომები. კეთილგანწყობა იძულებითია ჩვენითვის; მოგვწონს თუ არა ის, თუ გვინდა სხვებს ვაფუგოთ, უნდა ჩავთვალოთ, რომ ისინი მართლები არიან საკ-



ითხა უმრავლესობაში. თუ შევძლებთ შევექმნათ თეორია, რომელშიც შეთავსებულია კეთილგანწყობა და თეორიის ფორმალური პირობები, ამით გაკეთებული გვექნება ყველაფერი, რისი გაკეთებაც შეიძლება კომუნიკაციის უზრუნველყოფისთვის. მეტი არაფერია შესაძლებელი, და მეტი არც არაფერია საჭირო.

ჩვენ მაქსიმალურად აზრიანად გვეხმება სხვების სიტყვები და აზრები, როცა ჩვენი ინტერპრეტაცია ისეთია, რომ თანხმობის ოპტიმიზაციას ახდენს (ეს, როგორც ვთქვით, ტოვებს ადგილს ახსნადი შეცდომისთვის, ანუ აზრთა სხვაობისთვის). რა მდგომარეობაში აყენებს ეს კონცეპტურ რელატივიზმს? პასუხი, ჩემი აზრით, ისაა, რომ კონცეპტური სქემების განსხვავებებზე თითქმის იგივე უნდა ითქვას, რასაც რწმენაში განსხვავებებზე ვამბობთ: განსხვავების დეკლარაციას, სქემის იქნება თუ მოსაზრებისა, სინათლეს და სიმავზილეს ვმატებთ საზიარო (თარგმნადი) ენის ან საზიარო მოსაზრებების საფუძვლის გაფართოებით. მართლაც, არავითარი მკაფიო ხაზი ამ ორ შემთხვევას შორის არ გაივლება. თუ ვარჩევთ, რომ უცხო ენის რალაც ნინადადება, რომელსაც ამ ენაზე მოლაპარაკენი უკუვადებენ, ვთარგმნით ნინადადებით, რომლის ქუშმარიტებასაც ჩვენს ენობრივ საზოგადოებაში ერთსულოვნად ვაღიარებთ, შეიძლება მოგვინდეს, ამას სქემებში განსხვავება ვუწოდოთ; თუ გადავწყვეტთ მონაცემები სხვაგვარად მოვარეგოთ, შეიძლება უფრო ბუნებრივი იყოს საუბარი მოსაზრებების განსხვავებაზე. მაგრამ როცა სხვები ჩვენგან განსხვავებულად ფიქრობენ, ვერავითარი ზოგადი პრინციპი ან მონაცემთა მოხმობა ვერ გვაძლულებს გადაწყვეტით, რომ განსხვავება მდგომარეობს ჩვენს რწმენებში და არა ჩვენს ცნებებში.

ჩემი აზრით, უნდა დავასკნათ, რომ კონცეპტური რელატივიზმის იდეისთვის, და ამდენად კონცეპტური სქემის იდეისთვის სერიოზული მნიშვნელობის მინიჭების მცდელობა არაფერს იგებს იმით, რომ თარგმანის სრული მარცხის ნაცვლად თარგმანის ნაწილობრივ მარცხს ეყარება. ინტერპრეტაციის საფუძვლად მდებარე მეთოდოლოგიიდან გამომდინარე, ვერ ვიქნებით ისეთ მდგომარეობაში, რომლიდანაც შევძლებდით დაგვესკვნა, რომ სხვებს აქვთ ჩვენი საკუთარისგან რადიკალურად განსხვავებული ცნებები ან რწმენები.

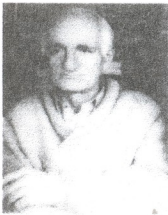
არასწორი იქნებოდა ისე შეჯამება, თითქოს ვაჩვენეთ, როგორაა შესაძლებელი კომუნიკაცია ადამიანებს შორის, რომლებსაც განსხვავებული სქემები აქვთ; შესაძლებლობა, რომელიც არ მოითხოვს იმას, რისი არსებობაც შეუძლებელია – სახელდობრ, ნეიტრალურ საფუძველს ან საერთო კოორდინატების სისტემას. რადგან ვერ ვიპოვნეთ ვერავითარი მოაზრებადი საფუძველი იმის თქმისთვის, რომ სქემები განსხვავებულია. ასევე მცდარი იქნებოდა, გამოგვეცხადებინა დიდებული ახალი ამბავი, რომ მთელი კაცობრიობა – ყველა ის მაინც, ვინც მეტყველებს – საერთო სქემას და ონტოლოგიას იზიარებს. ვინაიდან, თუ არ შეგვიძლია აზრიანად ვთქვათ, რომ სქემები განსხვავებულია, არც იმის აზრიანად თქმა შეგვიძლია, რომ ისინი ერთი და იგივეა.

იმით, რომ უკუვადებთ დამოკიდებულებას არაინტერპრეტირებული რეალობის, ყველა სქემისა და მეცნიერების მიღმა მყოფი რალაცის ცნებაზე, ჩვენ არ ვეთხოვებით ობიექტური ქუშმარიტების ცნებას – სწორედ რომ პირიქით. სქემის და რეალობის დუალიზმის დოგმასთან ერთად ვიღებთ კონცეპტურ ფარდობითობას და სქემის მიმართ ფარდობით ქუშმარიტებას. ამ დოგმის გარეშე ამ სახის ფარდობითობაც უქმდება. რა თქმა უნდა, ნინადადებების ქუშმარიტება ენის მიმართ ფარდობითი რჩება, მაგრამ ეს ვითარება ისევე ობიექტურია, რამდენადაც რაიმე შეიძლება იყოს ობიექტური. სქემის და სამყაროს დუალიზმზე უარის თქმით სამყაროზე კი არ ვამბობთ უარს, არამედ აღვადგენთ გაუშუალეებელ შეხებას ნაცნობ ობიექტებთან, რომელთა ახირებების მიხედვითაა ჩვენი ნინადადებები და აზრები ქუშმარიტი ან მცდარი.

ინგლისურიდან თარგმანი და შესავალი თამარ ცხაპაძის

რედაქცია ლარი მამალოძის

ბიოგრაფიული (შორეს) ცნობები



ქართულმა ფილოსოფიურმა საზოგადოებრიობამ დიდი დანაკლისი განიცადა. გარდაიცვალა გიორგი (შორეს) ცინცაძე, ფილოსოფიურ მეცნიერებათა დოქტორი, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ს. ნერეთლის სახელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტის მთავარი მეცნიერი თანამშრომელი.

გიორგი ცინცაძე დაიბადა 1926 წლის 15 აგვისტოს სოფ. ბუკისციხეში. საშუალო სკოლის დამთავრების შემდეგ (1944წ.) გ. ცინცაძემ სწავლა გააგრძელა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფილოსოფიის ფაკულტეტზე. გ. ცინცაძე ტრავგიკული ბედის ადამიანი იყო. ბატონ შორესს ბავშვობიდანვე აგრძობინა სინამდვილემ, საბჭოთა სინამდვილემ, სუსტი და სიმწარე. მამა, რომელიც როგორც 1924 წლის გამოვლენების მონაწილე რამდენჯერმე იყო დაპატიმრებული, ადრე გარდაცვალა; მოგვიანებით რეპრესიებში მოყვნი მისი უახლოესი ნათესავები. გაჭირვებამ ნადრევედ დააკაცა ის – ოჯახზე ზრუნვა დედასთან ერთად მასაც უხდებოდა. ნადრევედ ჩამოყალიბდა მოაზროვნედაც – ებმება სტუდენტთა ეროვნულ-დისიდენტურ მოძრაობაში. ამ მოძრაობის მონაწილეთა ერთი ჯგუფი ბ-ნი შორესის ბინაზე იკრიბებოდნენ, ყველა ისინი თბილისის უნივერსიტეტის სტუდენტები იყვნენ და მათგან უმრავლესობა ფილოსოფიის ფაკულტეტზე სწავლობდა. ეს ჯგუფი, 11 ადამიანი, მოაზროვნე, მეოცნებე ახალგაზრდა, 1948 წელს დააპატიმრეს, ხოლო 1949 წელს მათგან ცხრას – შოთა ჯგაძეს, ალექო მელაძეს, გიორგი (შორეს) ცინცაძეს, იური მაჩაიძეს, ბორის ხუხუას, კუკური ძიმისტარაშვილს, თენგიზ ზალდასტანიშვილს, ოტია პაჭკორიასა და გივი მალულარიას 25-25 წელი კატორღა მიუსაჯეს. გადასახლების წლები შორეს ცინცაძემ გულაგის უმკაცრეს კუნძულებზე კოლონაში, ტაიშეთში, ბურიატ-მონღოლეთში გაატარა. ამ ფოჯოხეთურ გზაზე ის ბევრ ნამდვილ ადამიანს შეხვდა, სწორედ მათ, ისევე როგორც საკუთარმა სულს ისინი სიმტკიცემ, გააძლიერინა მას, არა მხოლოდ ფიზიკურად, სულიერადაც. ის ყოველთვის მადლიერებით იხსენიებდა ამ ადამიანებს, მათ შორის თავის მეგობრებსაც. 1956 წელს გ. ცინცაძე მილიონობით სხვა პატიმართან ერთად განთავისუფლდა, (რეაბილიტაცია მიიღო). იმავე წელს დაუბრუნდა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტს, რომელიც 1957 წელს დაამთავრა.

გადასახლების უმძიმესმა წლებმა ვერ ჩაქვს მასში მკვლევარი და მაძიებელი პიროვნება. ფილოსოფიის სიყვარულით შევიდა იგი ფილოსოფიის ფაკულტეტზე და ამავე მიმართულებით აპირებდა ის მუშაობას. მაგრამ ცხოვრების გაგრძელება გადასახლებაში ნაშრომი ადამიანისათვის, თუნდაც რეაბილიტირებულისათვის არ იყო იოლი. სამიოდე წლის შემდეგ მან მიიქცია აკად. ანიგია ბოჭორიშვილის ყურადღება, რომელმაც ის თავისთან ფსიქოლოგიის ინსტიტუტში წაიყვანა. 1962 წლიდან ა. ბოჭორიშვილის მთელი ჯგუფი ფილოსოფიის ინსტიტუტში გადმოვიდა, სადაც გ. ცინცაძე სიცოცხლის ბოლომდე ეწეოდა ნაყოფიერ სამეცნიერო-კვლევით საქმიანობას. 1965 წელს დაიცვა საკანდიდატო, ხოლო 1975 წელს სადოქტორო დისერტაცია.

გ. ცინცაძის სამეცნიერო მოღვაწეობა მოიცავს ფსიქოლოგიის ფილოსოფიურ პრობლემების კვლევას, პერსონალიზმის ძირეული პრობლემების ჩათვლით. ეს საქმიანობა აისახა მრავალ სამეცნიერო წერილსა და ფუნდამენტურ მონოგრაფიებში, რომლებმაც სპეციალისტების მაღალი შეფასება დაიმსახურა.

ღრმად მორწმუნე და რელიგიის ფილოსოფიის პრობლემების შესანიშნავი მცოდნე გ. ცინცაძე სიცოცხლის ბოლო წლებში აქტიურად მუშაობდა თბილისის უნივერსიტეტის, სასულიერო სემინარიისა და სასულიერო აკადემიის ფაკულტეტების სტუდენტებთან თეოლოგიის პრობლემებზე. 1989-94 წლებში, სასულიერო აკადემიის გახსნის დღიდან, იყო მისი პრორექტორი.

ქართული ფილოსოფიური აზროვნებისთვის წარუვალა ღირებულებისა გ. ცინცაძის განსაკუთრებით ორი მონოგრაფიული გამოკვლევა: «გაგების მეთოდი ფილოსო-

ფიაში და პიროვნების პრობლემა" (1976), „პიროვნება, დრო, განწყობა“ (1981). ორივე აღნიშნული მონოგრაფია ქართულ ფილოსოფიურ სინამდვილეში შეიძლება საეტაპოდ ჩაითვალოს ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის პრობლემების კვლევის თვალსაზრისით.

გიორგი ცინცაძის – მოქალაქის, ფილოსოფოსის, უმნიკვლო პიროვნების – ნათელი ხსოვნა მუდამ იცოცხლებს მისი მემკობრებისა და კოლეგების გულში.

საქართველოს
მეცნიერებათა აკადემიის
საელე წერეთლის სახელობის
ფილოსოფიის ინსტიტუტი

ანზორ პრუბაძე

თავისუფლებისათვის წამებული

გ. ცინცაძესთან დაკავშირებით ბევრი რამ არის მისტიკური, ვთქვათ, ნათლობისა და შერქმეული სახელები – გიორგი და ჟორესი – მებრძოლ წმინდანსა და რევოლუციონერთან რომ ასოცირდება; ანდა, მისი ბიოგრაფიის განუწყვეტილი საძინებელი – «ციხე»: დაიბადა ბუკისციხეში, ისწავლა დაბლაციხეში და, როგორც მისმა ერთმა კოლეგამ თქვა ტრაგიკული ომობრივ: ჭაბუკობა გაატარა «მართლა ციხეში»; ხლო შემდგომი ცხოვრება ფართოციხეში – საბჭოთა რეჟიმის პირობებში, თუმცა კი, საბედნიეროდ, საქართველოს დამოუკიდებლობასაც მოესწრო.

გიორგი (ჟორეს) ცინცაძის ფიზიკური პორტრეტი ჭეშმარიტი ხატმწერის ნიმუშს ჰგავს, მისი შინაგანი ბუნების განხორციელებაა, ჭანჭული სულის გამოვლენაა, რომელსაც სიყვარული, იმედი და რწმენა ასხივოსნებს; თუ არა ამათ, სხვას რას უნდა გადაერჩინა იგი ფიზიკურად და სულიერად, რას უნდა ესხნა იმ ცდუნებათაგან, რასაც კავებებს ჯურღმულები უშაადებდნენ მსხვერპლს; ჟორესის დაღარულ სახეზე და ოდნავ მოდრეკილ ტანზე აღბეჭდილია მთელი მისი ცხოვრება – უბედო ბედი და მასთან არდარიდება, ასკეტიზმი და ეპიკურიზმი, ნაღვლიანი განცდები და მინიერი ტკბობა. მას ძალუძს ერთმანეთს შეუთავსოს შეუთავსებელი, არის მრავლისშემკველი ერთი, არა დაშლილ-დანაწევრებული, არამედ ერთში გაშლილთა მბრძანებელი; საინტერესო, გასაშიფრი, რთული პიროვნება. მაგრამ მასთან ურთიერთობა არაა ძნელი, ადამიანებთან მიმართებაში ერთმხრივია – მუდამ მზადაა გაიზიაროს სხვისი ჭირი და სიხარული. ერთის შეხედვით თითქოს გულგრილია, მაგრამ როცა საქმე საქმეზე მიდგება ხდება თანატანჯვისა და თანალხენის რაინდი. მისი სიტყვა – საქმე უნებარა, იქნის და ჩაივლის, მადლობასაც არ ათქმევინებს დაავალბულს. უყვარს ადამიანები, სხვებთან ყოფნა – დიდი სიხარულია მიაჩნია პიროვნებადმყოფობის არსებით პირობად. თავისუფლებისადმი სიყვარული იმდენად ორგანულია მისთვის, რომ იფიქრებ, იქაც, საპყრობილეშიც თავისუფალი იყო, მაგრამ აქ დარჩა მისი სათაყვანებელი სამშობლო, ახლობლები, წიგნები და რვეულები, ტრადიციული ქართული ლხინი, სიყვარულის ასაკი... იცის თავისუფლების თეორიული არსი, მაგრამ ის მაინც რეალურ თავისუფლებას მიეღწევის, რომელიც იქნება თავისუფლება არა მარტო მისთვის, არამედ სხვებისთვისაც. აკი ამისათვის ენაში კიდევ; ის და მისი თანამოაზრენი „ტყუილად“ კი არ დაიჭირეს (ასეთი თვალსაზრისი მათი შეურაცხყოფაა), არამედ მთავრობისათვის მიუღებელი წმინდა საქმისათვის, რაც, საუბედუროდ, უმადურთა მიერ სისულელედ, ამაო გარჯად მოინათლა. ჟორესი უკომპრომისოა ავისმქმნელთა მიმართ, მაგრამ სხნილ არს შურისგებისაგან, შეუძლია მტრის პატიება; იცის ვინ არის მისი იუდა, მაგრამ ეცოდება ცოდვისშვილი, რეჟიმის პირმშო; სძულს იდეა და არა კერძო პირი – ერთნაირად ვერ იტანს მის დამჭერ სტალინს და პატიმრობიდან დამხნელ ხრუშჩოვს.

ფილოსოფოსია მთელი არსებით, არა მარტო მეტაფიზიკური ძიებებით, არამედ მისი პირველქმნილობით, სიმძნისადმი სიყვარულით, „დამჯდარი განსჯი“ და მედიტაციებით. მის მართალ სიტყვას ირონიაც ახლავს, მაგრამ (საოცრებაა) სხვის დათავლულ დიტირამებს ჟორესისეულ პილპილმორილ მადლს ამჯობინებენ. მისი ყოფნის დრო განუსაზღვრელია, უფრო ზუსტად, ერთიანობაა სამივე დროის – „შეირბენს“ ხოლმე მომავალში და კარგად ახსოვს წარსული, გაუსაძლისი დროის უკუნეთი, გამოცდის პოლიგონი, მისივე შეუბღალავი სინდისით განათებული „შინაინი ღამე“ და ანტიკით ამბივალენტური – ტკბილ-მწარე. ასე, რწმენით ხელდასმული სულის სიმტიკით და ტანჯვის გზით მიიღწია მან სიმაღლეს, სასუფევლის კარიბჭეს, რომლის შიგნიდან ნეტართა გალობა მოისმის.

ბიოგრაფი (შორას) ცინებაში

აღსარება

ადამიანს ბევრი რამ გადააქვს დაინწყებაში შეგნებულად. იგი შეგნებულად ივწყება იმას, რაც მას არ უნდოდა, რომ მის ცხოვრებაში ყოფილიყო. და თუ მის ცხოვრებაში ხშირად ხდებოდა ისეთი რამ, რაც მის ზნეობრივ მეს არ სურდა და ეზიზღებოდა, მაგრამ ხდებოდა მინც მისი საკუთარი თვითონის ხელშეწყობითა და წაყრუებით, მაშინ ადამიანი ივწყება თავის თავს: მას შეგნებულად გადააქვს თავისი თავი დაინწყებაში. ცოცხალი ადამიანი, რომელსაც თავის თავი დაინწყებაში გადაუტანია, ჩვენს დროში აღარაა იშვიათი მოვლენა: იგი ყოველ ფეხის ნაბიჯზე გვხვდება. იგი ავადმყოფია. ამ ავადმყოფობას ადრე გულმაინწყობას ეძახდნენ – ახლა კი სკლეროზის სახელითა ცნობილი და ოფიციალურ მედიცინას სისხლძარღვთა გაკიროვნების შედეგად მიიჩნია...

ვინ დაუბრუნებს ადამიანს თავის თავს, შეგნებულად გადატანილ დაინწყებასა და არყოფნაში? ვინ აიძულებს ზნეობის სუბიექტს დაინწყოს ზნეობრივი ზიზღი და ზნეობრივი გულისრევა და ისევ მოიგონოს ის თავისი წარსული, რომელიც მისი საკუთარი მე და რომლისგან გათავისუფლება მან მხოლოდ დაინწყების გზით შეძლო? საჭიროა კი მოგონება? უნდა დაუბრუნდეს კი ადამიანი თავის თავს?

ადამიანი არის თავისი წარსული. მაგრამ მხოლოდ წარსული? იგი შედეგადა თავისი წარსულისაგან, როგორც სახლი „შედეგა“ საშენი მასალისაგან. მაგრამ ადამიანი არა მხოლოდ არის რაღაც. იგი არა მხოლოდ შედეგადა რაღაც ნაწილებსა თუ მასალისაგან. ამიტომ ადამიანი არის არა მხოლოდ თავისი წარსული. იგი როგორც წარსული ელოდება და სანამ ელოდება, იგი არის წარსული. მას მანამ აქვს წარსული, სანამ ელოდება – ელოდება თავის მომავალს, მომავალ ყოფნას. მომავალი ყოფნის სურვილი ასულდამტლებს წარსულ ყოფნას: „მომავალი ქმნის წარსულს“.

მაგრამ, როცა წარსულისადმი ზიზღი ისე აავსებს სულს, რომ მას თავისი თავის დაინწყების გარდა სხვა გზა აღარ რჩება? როცა დაინწყებულია წარსული? მაშინ მომავალი ყოფნა უსაყრდენია. მაშინ მომავალი ყოფნა ხსნას არყოფნაში პოვებს. არყოფნა კი ცოცხალიც შეიძლება იყოს. ცოცხალი არყოფნა... ყოფნა მომავლისა და წარსულის გარეშე... ესაა დაინწყება.

ნეტავი ვიცოდე, რას ემალები? რას ემალება ადამიანი – კაცი – და რატომ ემალება? თავის თავს თავისი თავის შენარჩუნების მიზნით. ეს სიცრუეა. ვინც ემალება თავის თავს, ის ივწყება თავის თავს: მან უნდა დაინწყოს თავისი თავი. და როცა ადამიანი მიაღწევს თავისი თავის დაინწყებას, მას არც დასამალი ექნება რაიმე. და როცა აღარაფერი ექნება დასამალი, მაშინ... მაშინ აღარ ექნება ის მომავალი ყოფნა, რომელიც თავის თავს უმალავდა თავის წარსულს: ყოფნა უსაქმოდ დარჩება, იგი ზედმეტი გახდება. და არყოფნის ჭალებს მოინატრებს. ამ ნატურითაა სახეე გულმაინწყობით დაავადებულთა თვალები. არყოფნის ნატურა იმზირება სკლეროტიკის დაშრეტილი თვალბიდან...

წარსულს აქვს საფეხურები, სართულები. ანდა – განზომილებები, არა – შრეები, არა – ფენები. ეს შრეები აქაა. ნივთიერადაა ჩემს წინაშე.

პირველი: 1948 წლის 16/17 ოქტომბრიდან 1956 წლის 22 აგვისტომდე, დროის იმ მანძილზე, როცა მე ვიყავი №155;

მეორე: 1956 წლიდან, როცა მოხდა ის, რაც მე ასე მინდოდა და რაც მე ასე მაშინებდა – ე.წ. თავისუფლება. მე არ შემძლია: მოხდა. რატომ? ვისთვის და რისთვის?

მე მომეცა უფლება მერწყია კვირაში ერთხელ სისხლი დანაწილებული კუჭიდან; მესმინა კეთილგანწყობილი ოჯახის წევრებისა და ნათესავებისაგან თუ როგორ „დააბრკოლა“ (გურულები ხმარობენ ამ სიტყვას ასეთი მნიშვნელობით) ისინი ჩემზე ზრუნვამ და ჩემი (პატიმრად) არსებობის ფაქტმა; ამეტანა სტალინელთა ანტიპათია: „სტალინის ჯინაზე გამოვიშვს არა? არაუშავს, დიდხანს ვერ იბოვინებ“; ამეტანა „კარგი და ჭკვიანი ხალხის“ – ჩემი მეგობრების – დამცინავი და საყვედურიანი მზერა: გმირობა გინდოდა? იყავი გმირი; მაგრამ ხომ არ გგონია ჩვენ შენზე ნაკლები ვართ? არა, მე ეს არ გგონია. არც იფიქროთ. პირიქით, საკვირველი ჩემთვის ის იყო, ეს ხალხი რომ ისევე ადამიანურად ლაპარაკობდა, სცნობდა რაღაც ღირებულებებს

და არ ყმუოდა ზამთრის დამეში სასაფლაოზე შეხეტებული მშვიერი აფთარივით. მე ეს მიმაჩნდა გმირობად. ისინი კი... მათ არ სჯეროდათ, მე რომ მშურდა იმ გამძლეობისა, რომელითაც ამ ადამიანებმა საბჭოური თავისუფლება აიტანეს.

მესამე: 1948 წლის 16 ოქტომბრამდე ჩათვლით. მე ვხედავ ამ შრეს. იგი შრიანებს ჩემი გამოძიებლის გესლიანი ნერწყვით დასველებულ თითებში. ეს დანერწყვილი თითები ფურცლავენ ჩემი დღიურის ფურცლებს და მე ვხედავ გამოძიებლის თვლებში ჩაღვრილ ტუბობას. ეს ტუბობა ფოსფორული სინათლით ანათებს. და აქედან იწყება ყველაფერი. ეს ნიშნავს: დანერვილი ფიქრის შიში – დანერვილი ნივთიერი, ხორციელია, იგი შენი მება ხელშესახებად სახეზე მყოფი. გინდა ისევ სრისოს იგი გამოძიებლის დანერწყვილმა თითებმა? გინდა ისევ ხედავდე იმ ფოსფორულ ნათებას გამოძიებლის თვალები რომ ენოდება?

მაგრამ დავიწყებაში გაქცევა... იმისათვის რომ იყო როგორც არარსებული, როგორც არ ნამყოფი, მაგრამ ეს ყოფნა ხომ იმის არყოფნაა, რისი არყოფნა, რისი სიკვდილიც უნდოდათ გამოძიებლის გესლიანი ნერწყვით დასველებულ თითებს? ისე კი ვინ იცის: იქნებ იმ გამოძიებელსაც ურჩევნია **ნამდვილ ყოფნასთან** ჰქონდეს საქმე და არა თავისი დუხჭირი ფანტაზიით გამოგონებულ „საქმე №0000“-თან?

ადამიანს თუ იგი სრულფასოვანი ადამიანია დაბადებით, ონანიზმი ბეზრდება. ბეზრდება მას ქარის ნისქვილიც. მას უნდა ნამდვილთან ჰქონდეს საქმე. **ნამდვილი** კი მეორე მე მაშინაა, როცა იგი თავისუფალია: როცა იგი მოქმედებს თავისი თავისუფლებიდან გზმოსვლით და აკეთებს იმას, რაც არ ხარ შენი. ამ შემთხვევაში ადამიანისათვის ჩნდება ისეთი რალაც, რაც მას წინააღმდეგობას უწევს. და როცა ადამიანს ხვდება ისეთი რალაც, რაც არ ემორჩილება მის მანიპულაციებს, რაც ამჟღავნებს წინააღმდეგობის უნარს – რაც მას, მის მეს წინააღმდეგობას უწევს, მაშინ იგი რწმუნდება ამ რალაცის **მეობრობაში**; ამით იგი რწმუნდება, რომ არსებობს ნამდვილად მეორე მე – შენი. ეს უცნაური აზრი დილთასაა. იგი ბრწყინვალე პარადოქსია და ნამდვილი გადმოგვცემს. მხოლოდ: ადამიანს თვითონაც სჭიდება მეორე მეს – შენის – არსებობა. სჭრდება თავისი საკუთარი მეს არსებობისა და მისი გაცნობიერებისათვის.

ამიტომ: ადამიანთა დიდ უმრავლესობას სურს არ იყოს თავისუფალი. მაგრამ ვილაცას ყოველთვის სურს რომ იყოს. ამიტომ ვილაც უნდა იყოს თავისუფალი – წინააღმდეგობის გამწვევი, ის, ვინც ყოფნის სურვილს სინამდვილეად აქცევს. ამიტომ, ადამიანებს უნდა მიუსაჯო თავისუფლება; ადამიანებს, თუ ძალიან გაჭირდა, უნდა დააბრალი თავისუფლება და ამ ბრალდების საფუძველზე უნდა მიუსაჯო თავისუფლება. რა გამოვა აქედან? რა გამოვიდა აქედან? გამოვიდა ერთი რამ: იყვნენ **თავისუფლება მისვილინი**. მერე? არაფერი. არ ვიცი. ყველას სურს დავიწყება. წარსულის გამეორება იმის გარეშე, რაც უსიამოვნების გრძნობას, ზიზღს იწვევდა. უსიამოვნოს კი ადამიანი საფუძვლიანად ივიწყებს.

მე არ მინდა დავიწყება. არ მინდა წარსულის დავიწყება არყოფნის სიყვარულით. მე ვიცი: შეიძლება მომავალი იყოს მხოლოდ როგორც ნამყოფი ყოფნა. მომავალი იქნება როგორც ანმყოლ ქვეყნული წარსული.

წარსული სახეზეა, აქაა. სახეზე ანმყოში კი არის ყოფნა, რომელიც არის მომავლით დაგეგმილი წარსული როგორც ანმყო.

ბოლოს: წარსული აქაა, ჩემშია როგორც ჩემი მე. თუ მე მინდა მქონდეს ჩემი მე, მაშინ იგი უნდა ავიტანო. მე ვეცდები ავიტანო იგი და მივიტანო ჩემს მომავალ ყოფნასთან მთელი ჭუჭყით, ტილებით, შიმშილით და შერყვნილი, ნაბილწული სურვილებით; წარსული, რომელიც არ იყო ესთეტიკური, არ იყო საზრისი, არ იყო ტრაგედია, ყოფნა, რომელიც უბრალოდ არყოფნას ნიშნავდა, რომელშიც ამიტომ თვითკმელობის ცდაც კი უაზრო იყო: არარსებული განა არყოფნას მოინატრებს?



დაიბეჭდა გამომცემლობა „უნივერსალში“

თბილისი, 0128, ი. ჭავჭავაძის გამზ. 1

☎: 29 09 60, 8(99) 17 22 30

E-mail: universal@internet.ge



ავტორთა საყურადღებოდ

ჟურნალში გამოქვეყნებული წერილი წარმოდგენილი უნდა იყოს ორ ცალად, ქართულ, რუსულ ან ინგლისურ ენაზე. წერილის მოცულობა არ უნდა აღემატებოდეს 36 ათას ასო-ნიშანს და დაბეჭდილი უნდა იყოს სტანდარტის დაცვით (ორი ინტერვალით ნაბეჭდი არა უმეტეს 20 გვერდისა, გვერდი უნდა შეიცავდეს 1800 ასო-ნიშანს).

გამოყენებული ლიტერატურის სია წერილს უნდა დაერთოს ბოლოს, ტექსტში კი მიეთითოს რიგითი ნომერი კუთხოვან ფრჩხილებში. სია უნდა დალაგდეს ანბანურად ავტორთა გვარების ქართულ ენაზე მითითებით. უცხო ენაზე გამოქვეყნებულ ნაშრომებს სახელწოდების წინ ფრჩხილებში უნდა მიეთითოს მათი ავტორების გვარი უცხო ენაზე. ავტორის შენიშვნები მითითებული უნდა იყოს სქოლიოში.

ავტორმა რეფერირებისათვის წერილს უნდა დაურთოს (600 ასო-ნიშანი) რეზიუმე ქართულ, რუსულ და ინგლისურ ენებზე (სახელის, გვარისა და სტატიის სათაურის მითითებით).

სარედაქციო კოლეგია ნაშრომებს მიიღებს საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ს. წერეთლის სახელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტის სამეცნიერო საბჭოს ან ფილოსოფიის დარგში აკადემიის ნამდვილი წევრებისა და წევრ-კორესპონდენტების წარდგინებით.

გადაწყვეტილებას ჟურნალში წერილის გამოქვეყნების შესახებ სარედაქციო კოლეგია მიიღებს ფარული რეცენზენტის შენიშვნებისა და დასკვნის გათვალისწინებით.

რედკოლეგიის გადაწყვეტილებას სტატიის გამოქვეყნების შესახებ ავტორს აცნობებს ჟურნალის რედაქტორი ან მისი მოადგილე.

ჟურნალ „მაცნეს“ ფილოსოფიის სერიის
სარედაქციო კოლეგია

