

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია  
ფილოსოფიის ინსტიტუტი

თ ა შ ბ უ ა რ ი კ ე

თანამედროვე  
ბურჟუაზიული ფილოსოფიის  
სათავეებთან

(ა. შოპენჰაუერი, ფ. ნიცშე, ს. კირკეგორი)



გამომცემლობა „მეცნიერება“  
თბილისი

1986

წიგნში განხილულია ბურჟუაზიული ფილოსოფიის  
სამი გავლენიანი მოაზროვნის — ა. შოპენჰაუერის,  
ფ. ნიცშეს და ს. კირკეგორის შეხედულებები, ნაჩვენებია მათი კავშირი XX საუკუნის ფილოსოფიურ მი-  
მართულებებთან.

რედაქტორი: ფილოსოფიურ მეცნ. კანდიდატი **დ. შ ი რ შ ა ძ ე**

რეცენზენტები: ფილოსოფიურ მეცნ. კანდიდატი **ა. ბ რ ე ბ ა ძ ე**  
ფილოსოფიურ მეცნ. კანდიდატი **ა. ბ ა ძ რ ა ძ ე**

## შ ე ს ა ვ ა ლ ი

შოპენჰაუერი, ნიცშე, კირკეგორი... განსხვავებულია ამ სამი ფილოსოფოსის ცხოვრების გზა და წესი, განსხვავებულია ფილოსოფიური მრწამსი და, მაინც, მათი ერთად განხილვა, თუ შეიძლება ასე ითქვას, „დანათესავება“, სრულიად არ არის შემთხვევითი. საქმე ისაა, რომ მათ ნააზრევში საერთოსაც ბევრს ვიპოვით.

ამ სამ ფილოსოფოსს, უპირველესად ყოველისა, ანათესავენ ის გარემოება, რომ ყოველი მათგანის ნააზრევში თავისებურად აირეკლა და გაცნობიერდა იმდროინდელი ბურჟუაზიული საზოგადოების ღრმა კრიზისი. კრიზისი ლაპარაკობს შოპენჰაუერშიც, ნიცშეშიც და კირკეგორშიც, თუმცა ლაპარაკობს სხვადასხვაგვარად: შოპენჰაუერი სამყაროს არსებად აცხადებს ბრმააა და უმიზნო ნებას, ქმნის ღრმად პესიმისტურ კონცეფციას, ქებას ასხამს ასკეტიზმს; ნიცშე ლაპარაკობს ღმერთის სიკვდილზე, კარზე მომდგარ ნიჰილიზმზე და ხსნას ზეკაცის მოსვლაში ხედავს; კირკეგორს მიაჩნია, რომ მისმა თანადროულმა ეპოქამ დაჰკარგა უშუალო კონტაქტი ღმერთთან, ამიტომ ეძებს ახალ მისასვლელებს „ტრანსცენდენტურთან“. ანათესავენ ამ სამ ფილოსოფოსს ისიც, რომ ყოველი მათგანი შეურიგებელი მტერია „რაციოს“, „ინტელექტის“, „გონების“ ავტონომიურობის ამლიარებელი თვალსაზრისებისა.

მე-19 საუკუნის მეორე ნახევარში სავსებით ნათელი გახდა, რომ გონების შესატყვისი საზოგადოების აგება ბურჟუაზიის ბატონობის პირობებში სავსებით გამორიცხულია. ამ ეპოქის ფილოსოფიურმა აზროვნებამაც ასახა საზოგადოების ცნობიერებაში მომხდარი ეს გარდატეხა, ეს გაუფასურება გონების ძლიერების რწმენისა — მან ახალი დროის წამყვანი იდეის რევიზია მოახდინა. ახალმა დრომ, დეკარტის სახით, აზროვნებას, გონებას მიანიჭა ავტონომიურობა. გონებას, ფიქრობდა დიდი ფრანგი ფილოსოფოსი, შესწევს უნარი საკუთარი ძალებით, საკუთარ თავზე დაყრდნობით — ყოველივე მაღალი ინსტანციისა და ავტორიტეტის გარეშე — მიღწიოს ჭეშმარიტებას. გონების ავტონომიურობისა და ძლიერების იდეა თანდათან ღრმავდებოდა და განვითარების უმაღლეს წერტილამდე მივიდა ჰეგელის სის-

ტემაში, სადაც უსასრულო გონების აბსოლუტური ძლიერების პრინციპის, ლოგიციზმის სახე მიიღო. ჰეგელის ამ განსაკუთრებული მდგომარეობით აიხსნება ის ფაქტი, რომ გონების რწმენის დაკარგვა ფილოსოფიის სფეროში, უპირველესად ყოვლისა, სწორედ ჰეგელის აბსოლუტური იდეალიზმის გამანადგურებელ კრიტიკაში გამოიხატა. ჰეგელის ლოგიციზმისა და მისგან გამომდინარე დასკვნების მიმართ შოპენჰაუერს, ნიცშესა და კირკეგორს რადიკალურად უარყოფითი პოზიცია უკავიათ.

ამ სამი ფილოსოფოსის ნათესაობას ადასტურებს კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი გარემოება: ისინი საწყისს აძლევენ ერთსა და იმავე ფილოსოფიურ ნაკადს, რომელიც ძალზე გავლენიანი აღმოჩნდა XX საუკუნეში.

რომელია ეს ნაკადი?

ჰეგელის აბსოლუტური იდეალიზმის ნგრევამ განსხვავებული ტენდენციები დაბადა. ჯერ ერთი, მან წარმოშვა უნდობლობა საერთოდ იდეალიზმის მიმართ. ამ ტენდენციის გამონათქვამებია იყო ფოიერბახის ფილოსოფია: ფოიერბახის მიერ წარმოებული ბრძოლა ჰეგელისა და, საერთოდ, იდეალიზმის წინააღმდეგ გამოსავალი გახდა მარქსის მიერ დიალექტიკური და ისტორიული მატერიალიზმის მოძღვრების ჩამოყალიბებისათვის. ამ მოძღვრებამ XX საუკუნის აზროვნების ერთ-ერთი უძლიერეს ნაკადს მისცა სათავე.

მაგრამ ამ ეპოქამ სხვა ფილოსოფიური ნაკადებიც შვა. ჰეგელის სპეკულაციის კრიტიკამ საეხებით ბუნებრივად გამოაღვიძა პოზიტივისტური მიდრეკილებები. იმის შემდეგ, რაც „ცაში ფრენა“ მეტაფიზიკური აზროვნებისა შეჩვენებული იყო, შემეცნების ერთადერთ სარბიელად ემპირიული სინამდვილე იქნა აღიარებული. ძალზე კარგად აქვს დახასიათებული პოზიტივიზმის გამოცოცხლების პროცესი დიმიტრი უზნაძეს თავის შესანიშნავ გამოკვლევაში „ანრი ბერგსონი“: „... ინტელექტუალიზმის კრედიტის დახურვა სრულიადაც არ ნიშნავდა შემეცნებითი მოღვაწეობის სრულ შეჩერებას; არა, ადამიანის გონების ძალებისადმი რწმენა მხოლოდ მეტაფიზიკური სინამდვილის შემეცნების სფეროში დაიმსხვრა; სამაგიეროდ ემპირიული სინამდვილე, ისე როგორც ეს წინა საუკუნეებშიც არა ერთხელ ყოფილა აღსარებული, ჩვენი გონების შემეცნების ერთადერთ წყაროდ იქნა მიჩნეული. აქ, ამ ნიადაგზე ჩვენი ინტელექტისაგან უდიდეს საქმეთა გაკეთებას მოელოდნენ; მაშასადამე, ჩვენი შემეცნების სფერო ემპირიული სინამდვილის ფარგლებს არ უნდა გადასცილებოდა, მისი საგანი არა „საგანი თავისთავად“ უნდა ყოფილიყო, არამედ გრძნობადი, ფაქტი-

ური სინამდვილე; ფაქტი — აი, ის ერთადერთი ნიადაგი, რომლის დამუშავებაც ადამიანის გონებას მდიდარ მოსავალს უქაღდა<sup>1</sup>.

პოზიტივიზმი აღმერთებდა სპეციალურ მეცნიერებებს და ფილოსოფიას, არსებითად, ართმევდა დამოუკიდებულებას. შემთხვევითი არ იყო, რომ მრავალი პოზიტივისტის ხელში ფილოსოფიური კვლევა ფსიქოლოგიურმა შესცვალა. პოზიტივისტთა უმრავლესობისათვის ფილოსოფია სპეციალურ მეცნიერებათა შედეგების განზოგადოება იყო. ძნელი შესამჩნევი არ არის, რომ ამგვარი თვალსაზრისი ფილოსოფიის ავტონომიურობის უარყოფას ნიშნავდა: ფილოსოფია უნდა ქცეულიყო სპეციალურ მეცნიერებათა მსახურად.

პოზიტივიზმს დაუპირისპირდა ნეოკანტიანელობა, რომელიც შეეცადა გარკვეული დამოუკიდებლობა მიენიჭებია ფილოსოფიისათვის: ფილოსოფია გააზრებული იყო როგორც, უპირველეს ყოვლისა, ცოდნის შესაძლებლობის პირობათა კვლევა. მიუხედავად იმისა, რომ საკითხის ამგვარმა გააზრებამ მრავალი საინტერესო და ფილოსოფიისათვის მნიშვნელოვანი პრობლემის ნათელყოფა მოითხოვა — ასეთი იყო, მაგალითად, ღირებულების პრობლემის დაყენება ბადენის ნეოკანტიანურ სკოლაში, ან „საწყისის“ პრობლემის კვლევა მარბურგის ნეოკანტიანურ სკოლაში, — ნეოკანტიანელთა ყურადღების ცენტრში მაინც მეცნიერება და მისი დაფუძნების პრობლემები იდგა.

სულ სხვაგვარია იმ ფილოსოფიური ნაკადის თვალსაზრისი, რომელსაც დასაბამს აძლევენ შოპენჰაუერი, ნიცშე და კირკეგორი. ამ თვალსაზრისისათვის მეცნიერება ფილოსოფიის არც დასაყრდენია, არც ამოსავალია და არც ძირითადი კვლევის საგანი. ფილოსოფია, რომელიც ეყრდნობა სპეციალურ მეცნიერებებს და მათი თვალთუყურებს სამყაროს, ფიქრობენ ამ თვალსაზრისის მომხრენი, ფაქტობრივად, მეცნიერების მიერ ინტერპრეტებულ სამყაროს ხედავს და არა სამყაროს მის თავისთავადობაში. ფილოსოფიას კი უნდა აინტერესებდეს სწორედ ეს უკანასკნელი, ე. ი. „მეცნიერება მდელი“ სამყარო. ეს სამყაროა სიცოცხლე. ამ თვალსაზრისის თანახმად, ფილოსოფია საკუთარი ძალებით უნდა წვდეს სიცოცხლეს და მის საფუძველზე ახსნას ყველა სხვა მოვლენა — მათ შორის მეცნიერებაც: მეცნიერება კი არ აგვიხსნის სიცოცხლეს, არამედ, პირიქით, სიცოცხლეა მეცნიერების გასაღები. ეს შემობრუნება სიცოცხლისაკენ, უპირველეს ყოვლისა, ადამიანის სიცოცხლის ირაციონალური ძალებისაკენ, ყველაზე მძლავრად სწორედ შოპენჰაუერის, ნიცშესა და კირკეგორის ნააზრევში მოხდა. ამ შემობრუნებით მათ მის-

<sup>1</sup> დ. უზნაძე, ანრი ბერკსონი, თბ., 1920, გვ. 7—8.

ცეს საწყისი მძლავრ ფილოსოფიურ ნაკადს, რომელმაც თავის გამო-  
ხატულება ჰპოვა ისეთ გავლენიან მიმართულებებში, როგორებიცაა  
„სიცოცხლის ფილოსოფია“ და ექსისტენციალური ფილოსოფია —  
„სიცოცხლის ფილოსოფიის“ ძიებათა თავისებური გაგრძელება და  
დასრულება. ამ მიმართულებათა გავლენა დღესაც მნიშვნელოვანია.  
ჩვენ შოპენჰაუერი, ნიცშე და კირკეგორი სწორედ თანამედროვეები-  
სათვის მათი მნიშვნელობის თვალსაზრისით გვიანტერესებს. ჩვენი  
მიზანია გავაანალიზოთ და კრიტიკულად შევაფასოთ შოპენჰაუერის,  
ნიცშესა და კირკეგორის მოძღვრება, გამოვყოთ ყოველი მათგანის ნა-  
აზრევში ის მხარეები, რომლებმაც განსაზღვრეს თანამედროვე ბურ-  
ჟუაზიული ფილოსოფიური აზროვნების ძირეული მომენტები და ამით  
ხელი შევეწყოთ ჩვენი დროის ფილოსოფიური კლიმატის ნათელყო-  
ფას.

## თავი პირველი

### არტურ შოპენჰაუერი

#### 1. ცხოვრების გზა

არტურ შოპენჰაუერს მისი ბიოგრაფები განსხვავებულად გვიხასიათებენ. ზოგიერთის აზრით, ის იყო უკეთილშობილესი, უპატიოსნესი პიროვნება, ჭეშმარიტების ერთგული რაინდი, გაბედული, უკომპრომისო ადამიანი, თუმცა, ცხადია, ისევე როგორც ყველა მოკვდავი, ცალკეული ნაკლისა და სისუსტის მქონეც. უფრო ფართოდაა გავრცელებული გერმანელი ფილოსოფოსის სხვაგვარი პორტრეტი — გვიმტკიცებენ, რომ ის იყო მხოლოდ საკუთარი კეთილდღეობით დაინტერესებული, ეგოცენტრიზმით გაყენილი, თავის თავზე დიდი წარმოდგენის მქონე, პათოლოგიურად ეჭვიანი ადამიანი.

როგორი იყო არტურ შოპენჰაუერი სინამდვილეში?

ჩვენ მიერ მითითებულ ორივე პორტრეტს ერთი ძირითადი ნაკლი აქვს: პირველიცა და მეორეც ცდილობს გაამარტივოს, შინაგანი წინააღმდეგობისაგან გაათავისუფლოს ის, რაც თავისი არსებით რთული და წინააღმდეგობრივია. ამგვარი გამარტივება, ბუნებრივია, გადაულახავ სიძნელებებს ბადებს: პირველი პორტრეტის შემოქმედნი იძულებული არიან თვალი დახუჭონ შოპენჰაუერის საყოველთაოდ ცნობილ „ჩრდილოვან“ მხარეებზე, მეორე პორტრეტის ავტორთათვის კი სხვა სახის სიძნელე რჩება დაუძლეველი — შეეძლო კი ასეთ მდაბალ, სულიერობას მოკლებულ ადამიანს დაეწერა სულიერი სიმაღლით აღბეჭდილი თხზულებები?

ჭეშმარიტებასთან ყველაზე ახლოსაა თვალსაზრისი, რომლის თანახმადაც შოპენჰაუერის პიროვნების არსებითი ნიშანი დისჰარმონიულობაა, შინაგანი გაორებაა: მის ხასიათში შეგვიძლია ვიპოვოთ ბნელიცა და ნათელიც. მართალია, შოპენჰაუერი არ იყო არც ფრანცისკ ასიზელი და არც ბუდა, მაგრამ არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ ის საკლებით გულწრფელად ეთაყვანებოდა ორივეს. გაუმართლებელ პრეტენზიულობასა და უცნაური ეჭვიანობას არ გაუწელებია შოპენჰაუერის

უძლიერესი სიყვარული სიმაღლისა, სულიერისა. ამის ყველაზე კარგი საბუთი ფილოსოფოსის ცხოვრებაა.

ის დაიბადა 1788 წლის 22 თებერვალს მდიდარი დანციგელი ვაჰკრის ჰაინრიხ ფლორის შოპენჰაუერის ოჯახში. მამას სურდა თავისი ვაჟი საკუთარი საქმის მემკვიდრედ დაეტოვებია, ამიტომ არტური კარგა ხანი ეუფლებოდა კომერციის რთულ ხელოვნებას. ალბათ, გერმანელ ვაჰკართა სახელოვან კოპორტას არტურ შოპენჰაუერის სახით კიდევ ერთი თავისი საქმის კარგი მკოდნე შეემატებოდა, ფიქრისა და რეფლექსიის მოყვარულ ყმაწვილში ძალუმად რომ არ ეფეთქა გონითი, სულიერი საქმიანობის სიყვარულს. ყრმა არტური გაიტაცა კომერციისაგან ძალზე დაშორებულმა საგანმა — მეცნიერებამ და ხელოვნებამ. როცა ვაჟმა მამისაგან გიმნაზიაში შესვლის ნება ითხოვა, ჰაინრიხ ფლორისმა ეშმაკურ ხერხს მიმართა — შვილი რთული არჩევანის წინაშე დააყენა: არტურს უნდა აერჩია ან გიმნაზია, ან ხანგრძლივი მოგზაურობა ევროპის ქვეყნებში. ვაჟმა ვერ გაუძლო ცდუნებას და მოგზაურობა აირჩია.

მაგრამ გიმნაზიაში შესვლის სურვილი, ცხადია, ასე ადვილად არ გაქრებოდა. 1805 წელს ჰაინრიხ ფლორისი მოულოდნელად გარდაიცვალა. ცხრამეტი წლის არტურმა აისრულა წადილი — შევიდა გოთას გიმნაზიაში. 1808 წლიდან ის სწავლას განაგრძობს ვაიმარში, სადაც ცხოვრობდა დედამისი — იოჰანა შოპენჰაუერი — საკმაოდ პოპულარული მწერალი, გოეთესა და ვილანდის მეგობარი. გიმნაზიაში სწავლისას მომავალი ფილოსოფოსი თავდავიწყებით შრომობდა, გულმოდგინედ ეუფლებოდა კლასიკურ ენებს. 1809 წელს, საგიმნაზიო კურსის დასრულების შემდეგ, ის გეტინგენის უნივერსიტეტშია, სადაც საშური ენერგიით ითვისებს თანადროული ბუნებისმეცნიერების საფუძვლებს. აქვე, თავისი მასწავლებლის, ცნობილი ფილოსოფოსის გოთლობ ერნსტ შულცეს რჩევით, ეცნობა კანტისა და პლატონის თხზულებებს. ამ პერიოდში შოპენჰაუერი იღებს გადაწყვეტილებას, თავისი ცხოვრება ფილოსოფოსობას მიუძღვნას. ვილანდთან საუბარში მას უთქვამს: „ცხოვრება ძალზე ჭაბუკო რამაა; მე გადაწყვეტიტე მასზე ფიქრს მოვანდომო ჩემი სიცოცხლე“. 1811 წლიდან არტური ბერლინის უნივერსიტეტშია — უსმენს ფიხტეს, შლაიშერმახერს. მათი ლექციები არ მოსწონს.

უნივერსიტეტის დამთავრების შემდეგ, 1813 წელს, იენის უნივერსიტეტის ფილოსოფიურ ფაკულტეტზე შოპენჰაუერი იცავს სადოქტორო დისერტაციას: „საკმაო საფუძვლის კანონის ოთხგვარი ფესვის შესახებ“. ამ წლებში ის დაუახლოვდა გოეთეს, რომელსაც პენსიონის მომავალი მქადაგებლისათვის ალბომში ასეთი სიტყვები



ჩაუწერია: „თუ გსურს დატკბე შენი მნიშვნელობით, ნუ წაართმევ ყოველგვარ მნიშვნელობას სამყაროს“.

1814 წელს შოპენჰაუერი საცხოვრებლად გადადის დრეზდენში — უთანხმოება მოსდის დედასთან — და იწყებს მუშაობას თავის მთავარ თხზულებაზე „სამყარო როგორც ნება და წარმოდგენა“. დრეზდენშივე სერიოზულად ჩაუღრმავდა ის ინდურ ფილოსოფიას. 1819 წელს „სამყარო როგორც ნება და წარმოდგენა“ წიგნის მალაზიის თაროებზე გამოჩნდა, მაგრამ ერთი წლის მანძილზე 750 დაბეჭდილი ეგზემპლარიდან ასიც კი არ გაყიდულა.

1820 წელს შოპენჰაუერი ბერლინის უნივერსიტეტშია. აქ ის კითხულობს ლექციების კურსს „ზოგადი ფილოსოფია, ე. ი. მოძღვრება სამყაროს არსებისა და ადამიანის სულის შესახებ“. ბერლინის უნივერსიტეტში ამ დროს მოღვაწეობდა ჰეგელი. შოპენჰაუერმა თავისი სალექციო საათები ჰეგელისას დაამთხვია: ეს იყო ერთგვარი პროტესტი აბსოლუტური იდეალიზმის მქადაგებელი ფილოსოფოსის წინააღმდეგ. პროტესტი შეუმჩნეველი დარჩა: ჰეგელის სახელი მაშინ ქუხდა და მსმენელთა უმრავლესობა მის ლექციებს ესწრებოდა. მალე შოპენჰაუერმა დაანება თავი აკადემიურ მოღვაწეობას. 1833 წლიდან ის ფრანკფურტში დასახლდა და აქ გაატარა ცხოვრების ბოლო წლები: 1836 წელს გამოაქვეყნა თხზულება „ბუნებაში ნების შესახებ“, 1840 წელს — „ეთიკის ორი ძირეული პრობლემა“, 1851 წელს ორტომეული — „პარერგები და პარალიპომენები“. ეს შრომები არსებითად შოპენჰაუერის მთავარ თხზულებაში მოცემულ იდეათა დაკონკრეტება-განვითარებაა. ამ იდეათა ახსნა-განმარტებას მიეძღვნა აგრეთვე „დამატებები“, რომლებიც ფილოსოფოსმა მეორე ტომის სახით დაურთო თავისი ძირითადი შრომის ახალ გამოცემას 1844 წელს.

...დიდხანს ელოდა შოპენჰაუერი დიდებას, ჰირვეულ ფორტუნას კარგა ხანს არ სურდა მისკენ მოხედვა. ამ წარუმატებლობას „ფრანკფურტელი განდევნილი“ თავისებურად ხსნიდა: თურმე „ფილოსოფიის პროფესორებმა“ მისი მოძღვრების წინააღმდეგ აირჩიეს გამოცდილი. იარაღი — ღუმელი. ბოლოს დადგა შოპენჰაუერის ნანატრი ჟამიცა: 1848 წლის რევოლუციის დამარცხებამ გერმანიაში ჰეგელის „ლოგიკურ“ ოპტიმიზმს საყრდენი გამოაცალა, შოპენჰაუერის „ვოლუნტარისტული“ პესიმიზმი მოღურ ფილოსოფიად იქცა. შოპენჰაუერის, სიცოცხლის აღსასრული — ის გარდაიცვალა 1860 წლის 21 სექტემბერს — მისი მოძღვრების ტრიუმფალური სვლის დასაწყისს დაემთხვა.

როგორც ვთქვით, შოპენჰაუერის ძირითადი შრომის სათაურია „სამყარო როგორც ნება და წარმოდგენა“. ოტო პიოგელერი სწორედ შენიშნავს, ამ სათაურში შოპენჰაუერმა მთელი თავისი სისტემა გამოხატაო<sup>1</sup>. მართლაც, ამ დასათაურებაში ბევრი რამ არის მინიშნებული. ჯერ ერთი, ნათლად ჩანს შოპენჰაუერის აზრი ფილოსოფიის საგანზე: ფილოსოფია არის მოძღვრება სამყაროზე მის მთლიანობაში. კარგად ჩანს ისიც, რომ ფილოსოფოსისათვის სამყაროს ორი ძირეული განზომილება აქვს: ერთია სამყარო როგორც „წარმოდგენა“, ე. ი. სამყარო არა მის თავისთავადობაში, არა ისეთი, როგორცაა ის თავისთავად, არამედ როგორცაა ის ჩემთვის, როგორც აირეკლება ის ჩემს ცნობიერებაში; მეორეა სამყარო მის თავისთავადობაში, სამყარო, როგორცაა ის ჩემი ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად — ესაა სწორედ სამყარო როგორც „ნება“. შოპენჰაუერის თხზულების მიზანია წარმოდგენის სამყაროდან „ნამდვილ სინამდვილემდე“ მიგვიყვანოს, გვაჩვენოს სამყაროს თავისთავადი არსება — ნება, ნების მიმართება არსებულთა სხვადასხვა სახეებთან — არაორგანული ბუნების სხეულებთან, მცენარეებთან, ცხოველებთან, ადამიანებთან, ადამიანის მიმართება ნებასთან.

როგორც ვხედავთ, შოპენჰაუერმა მეტად ძნელი ამოცანა დაიწახა: თუ მისთვის სათაყვანებელი კანტი ამტკიცებდა შემეცნება მხოლოდ მოვლენათა სამყაროსი შეგვიძლია და არა „ნივთების თავისთავადო“, „სამყარო როგორც ნება და წარმოდგენა“ შეიცავს ამ „ნივთის თავისთავად“ წვდომის პრეტენზიას. „ნივთი თავისთავად“ შოპენჰაუერისთვის არის ნება, რომლის წვდომაც გულისხმობს წარმოდგენის სამყაროზე, გრძნობადად მოცემულ სინამდვილეზე ამაღლებას და მეტაფიზიკურ სამყაროში შეღწევას. შოპენჰაუერი აგებს თავისებურ მეტაფიზიკას — ნების მეტაფიზიკას, რომელმაც სამყაროს საიდუმლო უნდა ამოხსნას, გაარკვიოს ყოველი არსებულის ადგილი სამყაროსეულ მთელში, ნათელი მოპოვინოს ადამიანის ცხოვრების არსა და შესაძლებლობებს.

თავისი ურთულესი მიზნის მისაღწევად შოპენჰაუერმა საკმაოდ მოზრდილი და მწყობრი ფილოსოფიური შენობა ააგო. ამ შენობის აგებისას მან გამოიყენა ტრადიციულად არსებული ფილოსოფიური დისციპლინები, მაგრამ საკუთარი მიზნის შესატყვისი სახე მისცა ყო-

<sup>1</sup> O. Pöggeler, Schopenhauer und das Wesen der Kunst, Zeitschrift für philosophische Forschung, 1960, B. XIV, H. III, S. 355.

ველ მათგანს. ფილოსოფიური შენობის პირველი სართული ძირითადად გნოსეოლოგიას დაეთმო, მეორე — მეტაფიზიკას, მესამე — ესთეტიკას, მეოთხე — ეთიკას. ამ ოთხი ერთმანეთთან მკვიდროდ დაკავშირებული ნაწილის — „სართულის“ — გაცნობამ სრული წარმოდგენა უნდა მოგვცეს შოპენჰაუერის ფილოსოფიაზე.

### 3. სამეხარო როგორც წარმოდგენა

ჩვეულებრივ, ყოველდღიურ ცხოვრებაში ასე ვმსჯელობთ: ის ნივთები, რომლებიც გარს გვარტყია, არსებობენ ჩვენი აზროვნებისაგან დამოუკიდებლად. მათი რაობა, გარკვეულობა, „სახე“ სრულიად არ არის დამოკიდებული ჩვენს ცნობიერებაზე, პირიქით, ჩვენი ცნობიერება დამოკიდებული მათზე: როგორცაა საგანი, ისეთია მისი სურათი ჩვენს ცნობიერებაში. ეს თვალსაზრისი, რომელიც საფუძვლად უდევს არა მარტო ყოველდღიურ ცხოვრებას, არამედ სპეციალურ შეცნობებებსაც, „გულუბრყვილო რეალიზმის“ სახელითაა ცნობილი.

შოპენჰაუერი თვლის, რომ ფილოსოფია არ შეიძლება იდგეს „გულუბრყვილო რეალიზმის“ თვალსაზრისზე, რომ ცნობიერება არ არის სუფთა დაფა: მას თავისი ფორმები, თავისი „ყალიბები“ აქვს. ეს „ყალიბები“ ცდისაგან დამოუკიდებელია, აპრიორულია. სინამდვილე ადამიანზე შემოქმედებისას სწორედ ამ „ყალიბებში“ ექცევა და მათ შესატყვის სახეს იძენს, როგორი ფორმებიც აქვს ცნობიერებას, ისეთივე სახე ექნება საგანს, სინამდვილეს. ასე ფიქრობდა კანტი. შოპენჰაუერი მთლიანად იზიარებს კანტის ამ მოსაზრებას: სინამდვილის სახეს ცნობიერების აპრიორული ფორმები განსაზღვრავენ; როგორცაა სუბიექტი, ისეთია სინამდვილე, ობიექტი და არა პირიქით.

რომელია ის ფორმები, „ყალიბები“, რომლებითაც ხდება სინამდვილის გადამუშავება, რომლებიც თავის სახეს აძლევენ საგნებს?

შოპენჰაუერი ასეთ „ყალიბებად“ მიიჩნევს სივრცეს, დროსა და მიზეზობრიობას. ჩვეულებრივ თვლიან, რომ სივრცე არსებობს ჩვენგან დამოუკიდებლად. კანტმა სივრცე გაიგო როგორც ჩვენ მიერ საგანთა წარმოდგენის წესი. შოპენჰაუერი ეთანხმება კანტს: სივრცეს ჩვენ მივაწერთ სინამდვილეს, სივრცე ჩვენი ძალით არსებობს, ამდენად, სუბიექტური და აპრიორულია. იგივე უნდა ითქვას დროზე, მიზეზობრიობაზე. დროც ჩვენთვის — ადამიანებისათვის — დამახასიათებელი წესია საგნების წარმოდგენისა. მიზეზისა და შედეგის კავშირიც ის „ყალიბია“, რომელშიც სინამდვილე ფორმდება და არა თავისთავადი სინამდვილისათვის დამახასიათებელი ვითარება.

ამრიგად, დრო, სივრცე და მიზეზობრიობა ახასიათებს არა თავისთავად აღებულ სინამდვილეს, არამედ იმ სინამდვილეს, რომელიც ამ აპრიორული ფორმების მქონე ცნობიერებამ წარმოქმნა. ეს უკანასკნელი სინამდვილე თავისთავადი სამყარო კი არ არის, არამედ ჩემი ცნობიერების ნაყოფია, ე. ი. ჩემი წარმოდგენაა.

„სამყარო არის ჩემი წარმოდგენა“ — ესაა შოპენჰაუერის ფილოსოფიის ამოსავალი დებულება, ესაა ქეშმარიტება, რომელსაც, ფილოსოფოსის აზრით, უეჭველი მნიშვნელობა აქვს ყოველი ცოცხალი და შემეცნებელი არსებისათვის. ფილოსოფიური თვალსაზრისის მქონე ადამიანისათვის, გვასწავლის „სამყარო როგორც ნება და წარმოდგენა“, „ცნადი და ნათელი ხდება, რომ მან არ იცის არც მზე და არც მიწა, არამედ იცის მხოლოდ თვალი, რომელიც ხედავს მზეს, და ხელი, რომელიც შეიგრძნობს მიწას“<sup>2</sup>. როგორცია თვალი, ისეთია მზე.

ამგვარი გაგებისას ობიექტის ცნება სუბიექტის ცნების კორელატიურია: ობიექტია არა თავისთავადი საგანი, არამედ ის, რაც სუბიექტის მიერაა წარმოდგენილი. მეორე მხრივ, სუბიექტი იმდენადაა სუბიექტი, რამდენადაც მას ობიექტი აქვს წარმოდგენილი. ამრიგად, შოპენჰაუერისათვის არ არსებობს ობიექტი სუბიექტის გარეშე და სუბიექტი ობიექტის გარეშე.

ყოველი სპეციალური მეცნიერება — ფიზიკა, ქიმია, ბიოლოგია და ა. შ. — სვამს კითხვას „რატომ?“ ეძებს თავისი საკვლევი ობიექტების არსებობისა და შემეცნების საფუძვლებს. ამიტომ, ჩვეულებრივად, ფიქრობენ, რომ ეს მეცნიერებები გადიან წარმოდგენების, ე. ი. ობიექტების სამყაროს სფეროს მიღმა და სვამენ კითხვას „ნიუთონის თავისთავად“ თაობაზე, ეხებიან თავად საგნებს და არა ჩვენში არსებულ წარმოდგენებს ამ საგნების შესახებ.

შოპენჰაუერი უარყოფს ამგვარ თვალსაზრისს. თავის ადრეულ შრომაში „საკმაო საფუძვლის კანონის ოთხგვარი ფესვის შესახებ“ ის ცდილობს დაგვიმტკიცოს, რომ საფუძვლების ძიება არ ნიშნავს წარმოდგენების სამყაროდან გასვლას: ის საფუძველი, რომელსაც ვეძებთ ჩვენ, წარმოდგენის შემადგენელი ნაწილია. საფუძვლის კანონი შოპენჰაუერისათვის არის ცნობიერების აპრიორული წესი ობიექტების გააზრებისა, ის სუბიექტის მიერ ობიექტთა დაკავშირების უნარია. საკმაო საფუძვლის კანონში თავისებურად არის გამოხატული სივრცის, დროისა და მიზეზობრიობის აპრიორულობა, ამდენად ეს კანონი სწორედ ის ყალიბია, რომელშიც სუბიექტი აქცევს სინამდვილეს. მაშასადამე, მეცნიერების მიერ ნაპოვნი ყოველი „საფუძველი“ მხოლოდ წარმოდგენის, ანუ ობიექტების რიგში ექცევა. პა-

<sup>2</sup> A. Schopenhauer, Sämtliche Werke, B. I, 1892, Leipzig, S. 33.

სუხს კითხვაზე „რატომ?“ არ გაცყავართ წარმოდგენის გარეთ. ფიზიკოსი კითხვაზე „რატომ?“, „რა საფუძვლით?“ მიუთითებს მიზეზზე — მიზეზობრიობა კი აპრიორული კატეგორიაა. ამრიგად ფიზიკა წარმოდგენების სფეროში რჩება. ასევე წარმოდგენების სფეროში რჩებიან, შოპენჰაუერის აზრით, მეცნიერების სხვა დარგებიც — მათემატიკა, ლოგიკა, ფსიქოლოგია. სპეციალური მეცნიერებები ამ მხრივ არ განსხვავდებიან, მათი განსხვავება გაპირობებულია სხვა მომენტით — შესასწავლი ობიექტების განსხვავებით.

ობიექტები, რომლებსაც სწავლობენ სპეციალური მეცნიერებები, არ არიან ერთგვაროვანი. ფიზიკის ობიექტი თავისი ბუნებით ძალზე განსხვავდება ლოგიკის ობიექტისაგან, მათემატიკის ობიექტი — ფსიქოლოგიის ობიექტისაგან. შოპენჰაუერი ითვალისწინებს ამ ფაქტს და ობიექტებს ოთხ ძირითად კლასად ჰყოფს, შესაბამისად, საკმაო საფუძვლის კანონის ოთხ სახეზე, ოთხგვარ ფესვზე ლაპარაკობს.

ობიექტების პირველ კლასს შეადგენენ ის მოვლენები, რომლებიც გვეძლევიან გრძობად განჭვრეტაში. ესაა ემპირიულ საგანთა ერთობლიობა, მოცემული დროსა და სივრცეში, მიზეზისა და შედეგის კავშირით ერთ ჯაჭვად შეკრული. ამ ემპირიულ რეალობაში ვცხოვრობთ ჩვენ, ამ რეალობას სწავლობს სწორედ ფიზიკა, ბუნებისმეცნიერება. ამ უკანასკნელს აინტერესებს საგნის, მოვლენის, პროცესის ცვლილება-ქმნა და ობიექტის საფუძველი, რომელსაც ამ სფეროში მიზეზის სახე აქვს. როგორც ჩანს, ემპირიულ ობიექტთა სფეროში საფუძვლის პრინციპი ვლინდება როგორც ქმნა და ობიექტის მიზეზის დამდგენი პრინციპი, ანუ როგორც კაუზალ ობიექტის კანონი. შოპენჰაუერი უწოდებს მას ქმნა და ობიექტის საკმაო საფუძვლის პრინციპს<sup>3</sup>. რაიმე ნივთის ცვლილება ახსნილია, როცა ის განხილულია როგორც გარკვეული მიზეზის შედეგი. რადგან დრო, სივრცე და მიზეზობრიობა, რომელთა თვალთახედვითაც განიზომება ემპირიული სფეროს საგნები, ჩვენი ცნობიერების ფორმებია, მიზეზით შედეგის ახსნა ერთი ობიექტით მეორე ობიექტის ახსნას ნიშნავს. „ნივთების თავისთავად“ სფეროში გასვლაზე ლაპარაკი აქ შეუძლებელია.

ობიექტთა მეორე კლასს შეადგენენ პირველი სფეროს საგნებისაგან სავსებით განსხვავებულ ფენომენები — აბსტრაქტული წარმოდგენები. შოპენჰაუერს ამ შემთხვევაში მხედველობაში აქვს ცნებები და ცნებათაგან შედგენილი მსჯელობები. ამ სფეროში საკმაო საფუძვლის კანონი წარმოსდგება ახალი სახით: როგორც შე-

<sup>3</sup> A. Schopenhauer, Sämtliche Werke, B. III, S. 47.

მეცნების საკმაო საფუძვლის პრინციპი. ის ამჯერად ლაპარაკობს იმაზე, რომ ყოველ მსჯელობას, რომელიც გამოხატავს რაიმე შემეცნებას და, ამდენად, ქეშმარიტია, უნდა ჰქონდეს თავისი საფუძველი<sup>4</sup>. აქ ლაქმე ეხება ლოგიკის შესწავლის სფეროს — თავად აზროვნების შინაარსების ურთიერთობას.

ობიექტების მესამე კლასი აერთიანებს შეგრძნებათაგან თავისუფალ დროით-სივრცობრივ მიმართებებს. ეს ის სფეროა, რომელსაც იკვლევს მათემატიკა. სივრცეში გამოიხატება საგანთა მდებარეობა, დროში — თანმიმდევრობა. ამ მიმართებების წვდომა, აღნიშნავს შოპენჰაუერი, შეუძლებელია ცნებებით, განსჯით და გონებით, მათი გაგება მხოლოდ აპრიორულ წმინდა კვრეტას ძალუძს. სწორედ წმინდა კვრეტა და არა ცნებათა ერთობლიობა გვაგვბინებს, რა არის „ქვემოთ“ და „ზემოთ“, „მარჯვნივ“ და „მარცხნივ“, „უკან“ და „წინ“, „წინაშეაღი“ და „მომდევნო“. კანონს, რომლის მიხედვითაც აპრიორული დროისა და სივრცის ნაწილები მიმართებაში მოდიან და ამრიგად განსაზღვრავენ ერთმანეთს, შოპენჰაუერი ყოფიერების საკმაო საფუძვლის კანონს უწოდებს<sup>5</sup>. ამ სფეროში ყველაფერი დროით და სივრცით — ცნობიერების აპრიორული ფორმებითაა განსაზღვრული და არავითარი მისასვლელი „ნიეთთან თავისთავად“ არ ჩანს.

ობიექტთა მეოთხე კლასში შოპენჰაუერს შეჰყავს ნების სუბიექტი — სუბიექტი, რომელსაც ნება ეხს. ეს ობიექტი ეძლევა ჩემს თვითცნობიერებას, მე-ს როგორც საკუთარ თავზე მიმართულს. უნდა მივაქციოთ ყურადღება იმას, რომ ამ შემთხვევაში ობიექტია სუბიექტი, მაგრამ ესაა არა შემეცნებელი სუბიექტი — ეს უკანასკნელი, როგორც შემდეგ ვნახავთ, არ შეიძლება იქცეს ობიექტად, — არამედ „მნებაი მე“, მე, როგორც ნება. ნების სუბიექტი უშუალოდ შინაგან გრძნობაში ეძლევა შემეცნებულ სუბიექტს, ეძლევა როგორც შინაგანი და არა გარეგანი გრძნობის ობიექტი და ამდენად მხოლოდ დროშია და არა სივრცეში: უაზრობა იქნებოდა ნება და მისი მდგომარეობები სივრცისეული გარკვეულობებით დაგვებ-სიათებია.

როცა აღამიანი იღებს რაიმე გადაწყვეტილებას, ჩვენ ვეძებთ მიზეზს, რომელმაც ეს გადაწყვეტილება მიიღებია: ჩემი ქცევაც მიზეზობრიობას ემორჩილება. მაგრამ, — აღნიშნავს შოპენჰაუერი, — არაორგანულ სხეულთა ურთიერთზემოქმედებას ჩვენ გარედან ვხე-თავად და ამიტომ მისი ქეშმარიტი არსი ჩვენთვის მუდამ დაფარულია,

<sup>4</sup> იქვე, გვ. 122

<sup>5</sup> იქვე, გვ. 158.

მიუწვდომელია. ჩემი ქცევის მიზეზი კი ჩემს თვითცნობიერებას უშუალოდ ეძლევა და ამიტომ ჩემთვის ნათელია. აქ, ამდენად, თავისებური სახის კაუზალობა გვაქვს, კერძოდ, როგორც ამბობს შოპენჰაუერი, „კაუზალობა, დანახული შიგნიდან“, ანუ მოტივაცია. მოტივი ისეთი მიზეზია, რომლის შინაარსიც ღიაა ჩემი მზერისათვის. ადამიანის ნების სფეროში საკმაო საფუძვლის კანონი სწორედ მოტივის ცნებას უკავშირდება და ძალაშია როგორც ქცევის, მოქმედების საკმაო საფუძვლის პრინციპი, ანუ მოტივაციის კანონი<sup>6</sup>.

ამრიგად, ირკვევა, რომ სპეციალური მეცნიერებები „მოდრალები“ იმ სფეროში, რომელიც საკმაო საფუძვლის კანონს ემორჩილება, ე. ი. წარმოდგენათა სამყაროში. სანამ ჩვენ საკმაო საფუძვლის კანონის ჩარჩოებში ვართ მოქცეული, სამყაროს საიდუმლო — მისი არსება — ჩვენთვის დაფარული რჩება: ჩვენ ვიცნობთ სამყაროს „ჩვენთვის“ და არა სამყაროს „თავისთავად“.

#### 4. წარმოდგენა როგორც ფილოსოფიის საწყისი

სამყარო საიდუმლოს ამოხსნა შოპენჰაუერისათვის სწორი ფილოსოფიური პოზიციის გამომუშავებას ნიშნავს, კერძოდ, ნიშნავს იმას, რომ ფილოსოფია დაეყრდნოს სწორ საწყისს. ტრადიციული ფილოსოფიური ზისტემების მრავალი ნაკლი, შოპენჰაუერის თანახმად, აიხსნება იმით, რომ ისინი მცდარ ამოსავალ წერტილს ეყრდნობოდნენ. ჩვეულებრივ, ამოსავალ წერტილად მიიჩნევდნენ ან ობიექტს ან სუბიექტს, სინამდვილეში კი, ფიქრობს შოპენჰაუერი, ამოსავალი არც სუბიექტია და არც ობიექტი, მაგრამ ისეთი რაიმეა, რომელშიც ნაგულისხმევია სუბიექტიცა და ობიექტიც — ისაა წარმოდგენა. წარმოდგენა ყოველთვის არის სუბიექტი თავისი შესატყვისი ობიექტით. ეს დაყოფა სუბიექტად და ობიექტად წარმოდგენის უპირველესი, ყველაზე ზოგადი და უძირითადესი ფორმაა.

შოპენჰაუერი ერთ ვითარებას აქცევს განსაკუთრებულ ყურადღებას: ობიექტები ყოველთვის მოიაზრებიან სუბიექტის აპრიორული ფორმებით — დროში, სივრცეში, მიზეზობრივ კავშირებში; ობიექტები, მამასადამე, ემორჩილებიან საკმაო საფუძვლის კანონს. სხვაგვარი მდგომარეობა გვაქვს, როცა ჩვენ ვლაპარაკობთ შემეცნებელ სუბიექტზე. ეს სუბიექტი აპრიორული ფორმების მქო-

<sup>6</sup> იქვე, გვ. 163.

<sup>7</sup> იქვე, გვ. 163.

ნება — ეს ფორმები მისია, — მაგრამ თავად არ არის მოქცეული ამ ფორმებში. შემმეცნებელი სუბიექტის აპრიორული ფორმაა, მაგალითად, მიზეზობრიობა: რაც მოიაზრება სუბიექტის მიერ, სწორედ მიზეზობრიობის ყალიბში ჩაისმება, მაგრამ თავად შემმეცნებელი სუბიექტი — მიზეზობრიობის ყალიბის მქონე — არ არის მოქცეული ამ ყალიბში. ის ამ ყალიბთან მქონეა, ამ ყალიბში აქცევს ყველაფერს, მაგრამ თავად ამ ყალიბის გარეშეა. სუბიექტი თავისი აპრიორული ფორმებით ობიექტების არსებობის და შემეცნების პირობაა, მაგრამ თვითონ არ არის ობიექტი. ეს ნიშნავს იმას, რომ შემმეცნებელი სუბიექტი დგას საფუძვლის კანონის მიღმა, რომ ის არ შეიმეცნება. „სამყარო, როგორც ნება და წარმოდგენა“ გვასწავლის: „ის, რაც ყველაფერს იმეცნებს და არავის მიერ არ შეიმეცნება, არის სუბიექტი. ის, მასადადამე, სამყაროს მატარებელია, ყოველი მოვლენის, ყოველი ობიექტის განმსჭვალავი, მარად ნაგულისხმევი პირობაა, რადგან, რაც კი არსებობს, მხოლოდ სუბიექტისათვის არსებობს. ასეთ სუბიექტად პოულობს ყოველი თავის თავს, მაგრამ, იმდენად, რამდენადაც ის იმეცნებს და არა იმდენად, რამდენადაც ის შემეცნების ობიექტია“<sup>8</sup>.

საფუძვლის კანონის მოქმედების საზღვრების გაუთვალისწინებლობა, შოპენჰაუერის თანახმად, დიდად განაპირობებს ტრადიციული ფილოსოფიის სხვადასხვა ნაკლს.

როცა ფიქრობენ, რომ საფუძვლის კანონის მოქმედების საზღვრები აბსოლუტურია, ე. ი. როცა არ ესმით, რომ შემმეცნებელი სუბიექტი საფუძვლის კანონის მიღმა დგას, აუცილებლობით იზადება დოგმატიზმი. როცა არ ესმით, რომ საფუძვლის კანონს მნიშვნელობა აქვს წარმოდგენის სამყაროსთვის, ე. ი. როცა საფუძვლის კანონის მოქმედების არე მთლიანად უარყოფილია, ჩნდება სკეპტიციზმი. შოპენჰაუერს სურს დოგმატიზმის სცილასა და სკეპტიციზმის პარიბდას შორის გაიაროს. საფუძვლის კანონი, გვეუბნება ის, რელატიური მნიშვნელობისაა: მას ძალა აქვს წარმოდგენის სამყაროში, მაგრამ ძალა არა აქვს შემმეცნებელი სუბიექტის მიმართ.

ამ ვითარების გაუთვალისწინებლობა, შოპენჰაუერის აზრით, დოგმატიზმის ორ ნაირსახეობას წარმოშობს: სუბიექტივისტურს და ობიექტივისტურს.

სუბიექტივიზმი იწყებს სუბიექტით და სურს მისგან გამოიყვანოს ობიექტი. შოპენჰაუერის აზრით, ამ მიმართულების წარმომადგენლები — მაგალითად, ფიხტე — ყალბ თვალსაზრისზე დგანან:

<sup>8</sup> A. Schopenhauer, Sämtliche Werke, B. I, S. 35.



ცდილობენ სუბიექტისა და ობიექტის მიმართება საფუძვლის კანონის საშუალებით გაიაზრონ და სუბიექტიდან, „მე-დან“, როგორც საფუძვლიდან, ლოგიკურად გამოიყვანონ ობიექტი, „არა-მე“.

ობიექტივიზმი, ანუ რეალიზმი საპირისპირო მიმართულებით მიდის: იწყებს ობიექტით და აქედან გამოჰყავს სუბიექტი. ამ თვალსაზრისის დამცველებს შოპენჰაუერი — შესაძლებელ ობიექტთა ოთხი კლასის შესატყვისად — ოთხ ჯგუფად ყოფს. პირველი ჯგუფისათვის ამოსავალია რეალური სამყარო (იონელები, დემოკრიტე, ეპიკურე, ჯორდანო ბრუნო, ფრანგი მატერიალისტები), მეორე ჯგუფისათვის — აბსტრაქტული ცნება (ელეელები და სპინოზა), მესამესათვის — დრო, მაშასადამე, რიცხვები (პითაგორელები და ჩინური ფილოსოფია), მეოთხესათვის — შემეცნებით მოტივირებული ნებელობითი აქტი (სქოლასტიკოსები, რომელთათვისაც შოპენჰაუერის აზრით, სამყარო იქმნება ღვთის ნებით)<sup>9</sup>.

იმ თვალსაზრისთა შორის, რომლებიც ამოსავალ წერტილად ობიექტს მიიჩნევენ, ყველაზე თანამიმდევრულია მატერიალიზმი. სწორედ ამიტომ ამ თვალსაზრისის ფილოსოფოსი საგანგებო ანალიზის ობიექტად აქცევს.

მატერიალიზმის მთავარ ცოდვად შოპენჰაუერს სუბიექტის დავიწყება მიაჩნია: ამ თვალსაზრისის წარმომადგენელი ობიექტზე მსჯელობისას არაერთარ ანგარიშს არ უწევს სუბიექტს — ისე იქცევა თითქოს ეს უკანასკნელი საერთოდ არ არსებობს. მატერიალიზმი თვლის, რომ დრო, სივრცე და მატერია ობიექტურად არსებობს, მაშასადამე, „ახტება“ სუბიექტს, რომლის ცნობიერების ფორმებიცაა დრო და სივრცე და რომლის შემოქმედებაცაა მატერია. მატერიალიზმი ობიექტურ არსებობას მიაწერს მიზეზობრიობას, ხელმძღვანელობს ამ კანონით, მაგრამ „ახტება“ განსჯას, „რომელშიც და რომლისთვისაც არსებობს მხოლოდ და მხოლოდ კაუზლობა“<sup>10</sup>. ეს თვალსაზრისი, შენიშნავს შოპენჰაუერი, ეძებს მატერიის თავდაპირველ, უმარტივეს მდგომარეობას და ცდილობს მისგან შედგების სახით გამოიყვანოს მატერიის უფრო რთული ფორმები. მექანიზმიდან ის ქიმიზმისაკენ მოძრაობს, შემდეგ მცენარეული სამყაროს საფეხურზე გადადის, აქედან ცხოველთა საფეხური გამოჰყავს. ამ გრძელი ჯაჭვის ბოლოა ცოცხალი ორგანიზმის ის უნარი, რომელიც შემეცნებად იწოდება და იაზრება როგორც მიზეზობრიობით გაპირობებული მოდიფიკაცია მატერიისა. მატერიალიზმისათვის ამოსავალი წერტილია მატერიის თავდაპირველი, უმარტივესი მდგომარეობა, წმინდა მატერია.

<sup>9</sup> იქვე, გვ. 61-62.

<sup>10</sup> იქვე, გვ. 62.

ამ წმინდა მატერიიდან გამოჰყავს მას შემმეცნებელი არსება. ამრიგად, ამ თვალსაზრისისათვის ჯერ მატერიაა და შემდეგ შემეცნება, ეს უკანასკნელი რეზულტატია, მიზეზის შედეგია.

მაგრამ დავაკვირდეთ, გვეუბნება შოპენჰაუერი, განა წმინდა მატერია ჩვენ მიერ მოაზრებული წმინდა მატერია არ არის? წმინდა მატერია, რომლითაც იწყებს მატერიალისტი, სწორედ ამ მატერიალისტის აზროვნების, შემეცნების შინაარსია. მატერიაზე ლაპარაკისას, ჩვენ ვგულისხმობთ სუბიექტს, რომელიც წარმოიდგენს მატერიას. ამრიგად, შემეცნება შედეგი კი არ არის მატერიისა, არამედ, პირიქით, აუცილებელი პირობაა მისი. თუ უარვყავით შემმეცნებელი სუბიექტი, შემეცნება, მაშინ უნდა უარვყოთ მატერიაც, რადგან ის მხოლოდ სუბიექტისათვის არსებული მატერიაა, სუბიექტის ობიექტია.

მატერიალისტის მსჯელობა, ფიქრობს შოპენჰაუერი, ლოგიკურ შეცდომას შეიცავს: მისი მსჯელობის ბოლო რგოლი — შემეცნება — ის საყრდენია, რომელზეც ჰკიდია პირველი რგოლი. შოპენჰაუერი მატერიალისტს ადარებს ბარონ მიუნხაუზენს, რომელიც ცხენზე მჯდომი წყალში აღმოჩნდა, მაგრამ არ დაიბნა, ცხენს ორთავე ფეხი მოხვია, თავის ნაწინავს დასწვდა ხელით და ამგვარად ამოვიდა წყლიდან<sup>11</sup>.

დოგმატიზმისა და სკეპტიციზმის, სუბიექტივიზმისა და ობიექტივიზმის იმ დაპირისპირებაში, რომელიც ზემოთ განვიხილეთ, ნათლად იკვეთება თავად შოპენჰაუერის თვალსაზრისი.

შოპენჰაუერი იდეალიზმის მეხოტბეა: „...ქეშმარიტი ფილოსოფია ყოველ შემთხვევაში იდეალისტური უნდა იყოს — თუნდაც იმისათვის, რათა იყოს პატიოსანი“<sup>12</sup> — წერს ის „დამატებებში“, რომლებიც დაურთო თავის მთავარ შრომას. იდეალიზმი შოპენჰაუერისათვის ის თვალსაზრისია, რომელიც თავდაპირველობას და დამოუკიდებლობას ართმევს მატერიალურ სამყაროს, ობიექტების არსებობას სუბიექტის არსებობისაგან დამოკიდებულად თვლის. დეკარტმა, რომლისთვისაც ყველაზე უეჭველია იდეალური — საკუთარი ცნობიერება, რომელმაც ერთადერთ სარწმუნო დებულებად სცნო *Cogito ergo sum*, ხოლო სამყაროს არსებობა საეჭვოდ მიიჩნია, შოპენჰაუერის აზრით, ქეშმარიტი ფილოსოფიის საყრდენი იპოვა<sup>13</sup>. იმავე „დამატებებიდან“ ვგებულობთ, რომ დეკარტის გზის გამგრძე-

<sup>11</sup> იქვე, გვ. 62—63.

<sup>12</sup> A. Schopenhauer, *Sämmtliche Werke*, B. II, S. 11.

<sup>13</sup> იქვე, გვ. 10.

ლებელი ბერკლი მივიდა „საკუთრივ იდეალიზმამდე“, ე. ი. იმის აღიარებამდე, რომ მატერიალური სამყარო მხოლოდ ჩვენს წარმოდგენაში არსებობს<sup>14</sup>. შოპენჰაუერი თვლის, რომ იდეალიზმი იზიარებს საესებით ცხად დებულებას: ყველაფერი, რაზედაც ჩვენ მოგვეპოვება უტყუარი, ე. ი. უშუალო ცოდნა, ჩვენს ცნობიერებაში დევს, არავის ძალუძს გადაახტეს თავის ცნობიერებას და ისე მივიდეს ცნობიერების გარეთ მდებარე საგნებთან.

ეს იდეალისტური თვალსაზრისი შოპენჰაუერს, კანტის მსგავსად, სურს შეარიგოს სამყაროს ემპირიული რეალობის აღიარებასთან. ეს იქნება „სალი აზრის“ მოთხოვნილებების გათვალისწინებაც და იდეალისტური თვალსაზრისის გატარებაც.

„სალი აზრი“, რომელიც ბუნებისმეცნიერების პოზიციას, თვლის, რომ მატერიალური სამყარო ჩვენი ცნობიერების გარეშეა და რომ შემეცნება — ეს სრულიად განსაკუთრებული მოვლენა — მატერიის განვითარების მხოლოდ მაღალ საფეხურზე წარმოიშობა, ე. ი. მატერიის განვითარების შედეგია, ტვინის ფუნქციაა. ეს თვალსაზრისი, შოპენჰაუერის თანახმად, გამოხატავს ემპირიული სუბიექტის პოზიციას და შეიცავს ჰეგელის მომენტს. ბუნებისმეცნიერი საესებით მართებულად იქცევა, როცა შემეცნებას განიხილავს როგორც მატერიის განვითარების შედეგს. ემპირიულ სუბიექტს სამყარო სწორედ ამგვარად ეძლევა: დროც, სივრცეც, მიზეზობრიობაც, მატერიაც მას ეძლევა როგორც ცდაში არსებული რეალობა. ეს აიხსნება იმით, რომ ცნობიერების აპრიორულ ფორმებს აქვთ ემპირიული რეალობა, ე. ი. მნიშვნელობა მხოლოდ ემპირიაში მოცემული მასალის მიმართ. მაგრამ მათ არა აქვთ აბსოლუტური მნიშვნელობა, ისინი ძალაში არ არიან „ნივთის თავისთავად“ მიმართ. მათ აქვთ მნიშვნელობა იმ სამყაროში, რომელიც ცნობიერების შექმნილია — წარმოდგენის სამყაროში. „სალი აზრის“ თვალსაზრისს შოპენჰაუერთან ავსებს და აღრმავებს ტრანსცენდენტალური-დეალისტური თვალსაზრისი, რომელიც ამტკიცებს, რომ მატერია თავადაა შემეცნების მორდიფიკაცია. ტრანსცენდენტალური სუბიექტი ხედავს იმას, რასაც ჯერ ხედავს ემპირიული სუბიექტი — იმას, რომ ბუნებისმეცნიერის სამყარო თავისი არსებით სუბიექტის შემოქმედებაა, რომ დრო, სივრცე, მიზეზობრიობა ცდიდან მიღებული აბსტრაქციები კი არ არის, არამედ თავად ცდის პირობებია. თუ ემპირიული სუბიექტი თავს ჯრმნობდა სამყაროს ნაწილად, ტრანსცენდენტალური სუბიექტი სამყაროს განიცდის თავის ნაწილად, თავისი თავის პროექციად. ეს თვალ-

<sup>14</sup> იქვე, გვ. 11.

საზრისები შოპენჰაუერთან არ გამოირცხავენ ერთმანეთს, ისინი ავსებენ ერთმანეთს.

ი.მენა კითხვა: ამოიწურება თუ არა ამ ორი თვალსაზრისით სამყაროს როგორც მთელის დახასიათება?

შოპენჰაუერის პასუხი ამ კითხვაზე უარყოფითია. ტრანსცენდენტალურ-იდეალისტური თვალსაზრისი მისთვის არ არის უკანასკნელი სიტყვა: ის გვიხასიათებს სამყაროს როგორც წარმოდგენას, მაგრამ არა სამყაროს მის თავის თავადობაში. შოპენჰაუერს სურს იყოს „იდეალისტი“, მაგრამ არ სურს იყოს „აბსოლუტური იდეალისტი“, რომლისთვისაც სამყარო მხოლოდ ილუზიაა. „განჭკვრეტილი ობიექტი, — წერს შოპენჰაუერი „დამატებებში“ — უნდა იყოს რაღაც თავის თავადი და არა მხოლოდ რაღაც სხვისთვის, რადგან სხვაგვარად ის იქნებოდა მხოლოდ წარმოდგენა და ჩვენ გვექნებოდა აბსოლუტური იდეალიზმი, რომელიც ბოლოს გადაიქცეოდა თეორიულ ეგოიზმად, რომლისთვისაც ყოველგვარი რეალობა ქრება და სამყარო გადაიქცევა მხოლოდ სუბიექტურ მოჩვენებად“<sup>15</sup>.

„თეორიული ეგოიზმის“, აბსოლუტური იდეალიზმის დასაძლევად შოპენჰაუერთან ერთი გზა არსებობს: წარმოდგენისაგან განსხვავებული „ნამდვილი სინამდვილის“ მოპოვება, თავისთავად მეტაფიზიკურ სამყაროში, „ნივთის თავისთავად“ სამეფოში გადასვლა. ამრიგად, ტრანსცენდენტურ-იდეალისტური თვალსაზრისი უნდა შეივსოს მეტაფიზიკურით.

ეს გადასვლა მეტაფიზიკურში, როგორც ვხედავთ, გარკვეული სახის რეალისტური, ობიექტივისტური მოძღვრების შემუშავებას ნიშნავს. ამდენად, ეს მოძღვრება შოპენჰაუერისათვის სუბიექტივისტ ფიქტეს „მოჩვენებითი ფილოსოფიისაგან“ პრინციპულად განსხვავებული უნდა იყოს. მეორე მხრივ, მას არ ექნება საერთო არც ჰეგელის ობიექტურ იდეალიზმთან, რომელსაც შოპენჰაუერი „შარლატანობას“ უწოდებს. შოპენჰაუერს სავსებით ახალი ტიპის მეტაფიზიკა სურს შემოგვთავაზოს.

გადასვლა მეტაფიზიკურ, ჰეგელიან, ნამდვილ, ობიექტურ სამყაროში შოპენჰაუერთან მომზადებულია იმით, რომ თავდაპირველად მოხაზულია უკიდურესად სუბიექტური სამყარო — „ჩემი წარმოდგენა“, „მაიას საფარველი“, „ზმანება“. წარმოდგენის ეს მთლად სუბიექტური სამყარო მნიშვნელოვან ფუნქციას ასრულებს შოპენჰაუერის ფილოსოფიურ მოძღვრებაში. ის ერთგვარი საყრდენია, სა-

იდანაც უნდა დაიწყოს აზრის მოძრაობა და, ამავე დროს ამ მოძრაობის აზრის, მიმართულების განმსაზღვრელია: აზრი უნდა წავიდეს მთლად სუბიექტურიდან ობიექტურისაკენ. ამიტომ სავსებით გასაგებია, რომ თავისი შრომის პირველ ნაწილში შოპენჰაუერი ძალზე ცდილობს დაგვარწმუნოს, რომ წარმოდგენის სამყარო სავსებით სუბიექტურია. მაგრამ, თუ დაუუკვირდებით, აღმოჩნდება. რომ ეს მიზანი შოპენჰაუერს განუხორციელებელი დარჩა. ამდენად, მეტაფიზიკურზე გადასვლაც კარგავს იმ დიდ მნიშვნელობას, რომელსაც მას ანიჭებდა „სამყარო როგორც ნება და წარმოდგენა“.

მართლაც, რისი ჩვენება სურდა შოპენჰაუერს? უპირველეს ყოვლისა იმისა, რომ სამყარო როგორც წარმოდგენა, როგორც მთლად „სამყარო ჩემთვის“ მხოლოდ და მხოლოდ სუბიექტურია, რომ მას არაფერი საერთო არა აქვს „სამყაროსთან თავისთავად“. შოპენჰაუერს სურს მოიპოვოს წმინდა წყლის სუბიექტური სამყარო, ისეთი სამყარო, რომელშიც ობიექტურის ნასახიცი კი არ არის, რათა აქედან გავიდეს ობიექტურში. წმინდა სუბიექტურიდან ობიექტურში გასვლა შოპენჰაუერის მოძღვრების ერთ-ერთი ძირითადი თემაა. მაგრამ შესძლო კი შოპენჰაუერმა წმინდა სუბიექტური, ობიექტურისაგან პრინციპულად განსხვავებული სამყაროს „მოპოვება“? დრო, სივრცე, მიზეზობრიობა ცნობიერების აპრიორული ფორმებია, ისინი ცდიდან არ არიან მიღებული, თავად სუბიექტის „ყალიბებია“, ამიტომ მათი საშუალებით აგებული სამყაროც წმინდა სუბიექტური იქნება — ასეთია ფილოსოფოსის მსჯელობა. ვთქვათ, ეს ფორმები მართლაც აპრიორულია. განა ეს ნიშნავს იმას, რომ ისინი ამავე დროს არ შეიძლება არსებობდნენ ობიექტურადაც, ჩვენი ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლადაც? ის ვითარება, რომ დრო ჩემი ცნობიერების აპრიორული ფორმაა, სრულიადაც არ გამოირიცხავს დროის არსებობას ობიექტურად. „დრო აპრიორულია“ — ეს ნიშნავს მხოლოდ იმას, რომ დრო ჩემი ცნობიერების ფორმაა, მაგრამ ეს დებულება არაფერს არ ლაპარაკობს დროის ობიექტურობის წინააღმდეგ: შეიძლება აღმოჩნდეს, რომ დრო ჩემი ცნობიერების ფორმაა და თავად საგნის განსაზღვრულობაც. დროის აპრიორულობის მტკიცებასთან, სუბიექტში დროის არსებობასთან თავისუფლად შეიძლება შევათავსოთ დროის ობიექტურობის მტკიცებაც. მოკლედ, იმის მტკიცებიდან, რომ დრო, სივრცე და მიზეზობრიობა აპრიორული არიან, ჯერ კიდევ არ გამომდინარეობს დებულება, რომ ისინი არ არიან ობიექტურად არსებულნი — დებულება, რომელიც ესაჭიროება შოპენჰაუერის მოძღვრებას. შოპენჰაუერი ვერ ამჩნევს ამ პრინციპული ხასიათის ნაკლს, თვლის, რომ სავსებით გამოირიცხა დროის, სივრცისა და მიზეზობრიობის ობიექ-

ტური არსებობა, „მოიპოვა“ წმინდა სუბიექტური სამყარო და ახლა ინტელექტუალური ძალების უაღრესი დაძაბვით ცდილობს გადაწყვიტოს ახალი ურთულესი ამოცანა — წმინდა სუბიექტურიდან, წარმოდგენიდან გავიდეს საკმაო საფუძვლის კანონის მიღმა არსებულ, ობიექტურ სამყაროში.

## 5. სამყარო როგორც ნება

წარმოდგენის სამყაროდან გასვლა სპეციალურ მეცნიერებებს არ ძალუძთ — ეს დებულება შოპენჰაუერისათვის სავსებით ცხადია. სპეციალური მეცნიერებები, შოპენჰაუერის თანახმად, საერთოდ უძლურნი არიან დაგვიხასიათონ საგანთა ქეშმარიტი რაობა: ბუნებისმეცნიერებას, მაგალითად, ფიზიკას, აინტერესებს მხოლოდ მოვლენის ახსნა, ე. ი. იმის ჩვენება, თუ როგორ მოსდევს აუცილებლობით მატერიის ერთ მდგომარეობას მეორე მდგომარეობა, თუ როგორ აპირობებს აუცილებლობით ერთი ცვლილება მეორე ცვლილებას<sup>16</sup>. ახსნა ამ შემთხვევაში სულაც არ არის საგნის ან პროცესის ქეშმარიტი რაობის ნათელყოფა. ფიზიკოსი გვეუბნება, რომ მიზეზობრიობის კანონის შესაბამისად მატერიის ეს გარკვეული მდგომარეობა იწვევს სხვა მდგომარეობას. ამით ახსნა ასრულებს თავის საქმეს. ახსნა გვეუბნება, თუ რა მოვლენა მოხდება აუცილებლად აქ და ახლა. ის, ამრიგად, მოვლენებს მიუთითებს მათ ადგილს დროსა და სივრცეში, ე. ი. წარმოდგენათა სამყაროში. თავად ამ მოვლენის შინაგან არსებაზე ბუნებისმეცნიერული ახსნა დუმს. ბუნებისმეცნიერები ლაპარაკობენ ბუნების ძალებზე — მაგალითად, მიზიდულობაზე, მაგრამ ამ ძალთა არსს არ გვიხსნიან: ფიზიკოსმა იცის, რომ საგნები მიიზიდებიან, მაგრამ არ იცის თავად მიზიდულობის წარმომავლობა. სპეციალური მეცნიერებები ვერაფერს გვეტყვიან იმაზე, თუ რატომ აქვს რაიმე ნივთს სწორედ ამგვარი და არა სხვაგვარი მოქმედებისა და არსებობის წესი. მათ შეუძლიათ გვითხრან, თუ რატომ მოქმედებს ეს კონკრეტული საგანი სწორედ „ახლა“ და სწორედ „აქ“, მაგრამ არ ძალუძთ ახსნან, თუ რატომ აქვს ამ საგნებს ამგვარი და არა სხვაგვარი მოქმედების წესი. ამრიგად, შოპენჰაუერის აზრით, სპეციალური მეცნიერებები პასუხობენ კითხვაზე „რატომ?“, „სად?“, „როდის?“, „რისთვის?“, მაგრამ არა კითხვაზე — „რა არის ეს?“.

ის, რაც არ ძალუძთ სპეციალურ მეცნიერებებს, ფიქრობს შოპენჰაუერი, უნდა გააკეთოს ფილოსოფიამ. ნივთთა რაობის საილუმლო

<sup>16</sup> A. Schopenhauer, Sämtliche Werke, B. I, S. 147.

მხოლოდ მაშინ აიხსნება, როცა მიგნებული იქნება მთელი სამყაროს მეტაფიზიკური ძირი, ე. ი. როცა მოხერხდება წარმოდგენის სამყაროდან „ნამდვილ სინამდვილეში“ გადასვლა, როცა ფილოსოფიური ძიება გაარღვევს საკმაო საფუძვლის კანონებით დადგენილ საზღვრებს.

როგორ ესახება თავად შოპენჰაუერს გადასვლა წარმოდგენის სამეფოდან ნების სამეფოსაკენ? რა გზით ახერხებს ფილოსოფიური აზრი საფუძვლის კანონის საზღვრების დაძლევას?

შოპენჰაუერი შენიშნავს: სანამ ჩვენი მზერა მიმართულია გარეთ, გარე ნივთებზე და პროცესებზე — „ნივთის თავისთავად“ სფეროსაკენ მიმავალი გზა არ ჩანს: ამ შემთხვევაში ჩვენ ციხე სიმაგრეს ვუვლით გარს, ვხედავთ მის ფასადს, მაგრამ შიგ ვერ შევდივართ<sup>17</sup>. მაშასადამე, საჭიროა შეეცვალოთ ჩვენი პოზიცია, უფრო ზუსტად, საჭიროა შეეცვალოთ მზერის მიმართულება: დაკვირვების ობიექტი უნდა გახდეს არა გარესამყარო, არამედ საკუთარი თავი, ჩემი „მე“. „მესკენ“ მზერის შემობრუნება შოპენჰაუერისათვის წარმოდგენის სამყაროდან გასვლის აუცილებელი პირობაა.

ამ შემთხვევაში შოპენჰაუერი ფართოდ გავრცელებული თვალსაზრისის საპირისპირო მიმართულებით მიდის. ძალზე ხშირად ცდილობენ სინამდვილის მაღალი ფორმები დაბალი ფორმების საშუალებით ახსნან — ითვლება, რომ დაბალი ფორმები, მაგალითად, არაორგანულ სამყაროში მოქმედი ძალები, ვთქვათ, მიზიდულობა ან ელექტრობა, საერთოდ ფიზიკური თუ ქიმიური პროცესები, უფრო გასაგები არიან და ამიტომ სწორედ მათი საშუალებით უნდა მოხდეს შედარებით მაღალი ფორმების გაგება — სიცოცხლისა, ადამიანის ნებისა, აზროვნებისა და ა. შ. შოპენჰაუერი ამგვარი თეორიული პოზიციის რადიკალური უარყოფელია. მას მიაჩნია, რომ დაბალ საფეხურზე მოქმედი „ძალები“ — მიზიდულობა, ელექტრობა, მაგნეტიზმი და ა. შ. — ვერ აგვიხსნიან სინამდვილის მაღალ ფორმებს. რადგან თავად საჭიროებენ გაგებას. მათი გაგების ერთადერთი საშუალება კი სწორედ სუბიექტისკენ მზერის მობრუნებაა. სწორედ საკუთარ თავში, სწორედ თვითცნობიერების საშუალებით შემიძლია მე ვიპოვო ისეთი რამ, რაც ჩემთვის, ბუნების ძალისაგან განსხვავებით, სავსებით გასაგები რამაა და შემდეგ, მის საფუძველზე, მისი ანალოგიით, გავიგო ბუნების ძალები და კანონები, ფიზიკური თუ ქიმიური კანონზომიერებები. სინამდვილის დაბალი ფორმები კი არ გავგაგებინებენ მაღალს, არამედ, პირიქით, მაღალი

ფორმები — დაბალს. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ადამიანი კი არ გაიგება სამყაროს საფუძველზე, არამედ სამყარო — ადამიანის საშუალებით. ადამიანი შოპენჰაუერისათვის ის მიკროკოსმოსია, რომლის გამოცანის ამოხსნა მთელი სამყაროს — მაკროკოსმოსის — გამოცანას ამოგვაცნობინებს. ფილოსოფოსი საკუთარ თავში ჩაღრმავებით ეძებს გზას სამყაროს ერთიანი ძირისაკენ.

ბუნებრივია, ბევრს გაუჩნდება კითხვა: რა უპირატესობა აქვს სუბიექტს სხვა ობიექტების მიმართ, რითი გამოირჩევა ის სხვა არსებულებისაგან?

შოპენჰაუერის პასუხი ამ კითხვაზე ასეთია: საკუთარი თავი მე მეძლევა ყველა სხვა არსებულისაგან განსხვავებული წესით და სწორედ ეს განსხვავებულობა გვაძლევს ჩვენ მეტაფიზიკურ სამყაროში გასვლის საშუალებას.

რაში გამოიხატება ეს განსხვავება?

დავაკვირდეთ: სხვა არსებულები მე მხოლოდ „გარედან“ მეძლევა. მე ვხედავ მხოლოდ მათ სხეულს, ამ სხეულის შინაგანი მექანიზმი ჩემთვის არ არის უშუალოდ მოცემული. მე ვხედავ, ვთქვათ, მეორე ადამიანის მოძრაობას, ჟესტებს, მიმიკას, მაგრამ მისი შინაგანი ცხოვრება, მისი სულიერი სფერო უშუალოდ არასოდეს არ მეძლევა. ახლა დავაკვირდეთ საკუთარ თავს. განა საკუთარი თავი ჩვენ ისე გვეძლევა როგორც სხვა საგნები, სხვა სულდგმული არსებანი, სხვა ადამიანები? რა თქმა უნდა, არა. ჩვენ ვხედავთ ჩვენი სხეულის მოძრაობას, მაგრამ არა მარტო მას. ჩვენ სხეულებრივი მოძრაობის გარდა უშუალოდ გვეძლევა ამ მოძრაობის შინაგანი მექანიზმიც: მე ვხედავ ჩემი ხელის მოძრაობას და ამავე დროს ვიცი, რატომ ვამოძრავებ მას, ვიცი, რა მნებაა: მე, როცა ხელს ვამოძრავებ. მაშასადამე, მე მეძლევა უშუალოდ არა მარტო ჩემი ხელის, ჩემი სხეულის მოძრაობა, არამედ ჩემი ნებაც. თუ სხვა საგნები მე მეძლევა მხოლოდ „გარედან“ მზერაში — მე ვხედავ მხოლოდ მათ სხეულს — ჩემი საკუთარი თავი, ჩემი სხეული მეძლევა „გარედანსა“ და „შიდა“ მზერაში, თვითცნობიერებაში: გარედან მზერაში მეძლევა ჩემი სხეულის აქტი, შინაგანში — ჩემი ნების აქტი. სხვისი ნება მე არ მეძლევა, ჩემი ნება ღაა ჩემს წინაშე. ამიტომ თუ გარედან საგნების მიზეზ-შედეგობრივი კავშირის გაგება, „საზრისის“ წვდომა ჩემთვის შეუძლებელია, თუ მე არ მესმის ქვის მიზიდულობის აზრი, ჩემი მოტივების მიმართება ჩემსავე ქცევასთან ჩემთვის ცხადადაა მოცემული, ის მე მესმის.

როგორია დამოკიდებულება სხეულსა და ნებას შორის?

ჩვეულებრივ თელიან, რომ ნების აქტი განსხვავდება სხეულებრივი აქტისაგან, რომ პირველი მიზეზია, მეორე კი — შედეგი-



შოპენჰაუერისათვის ამგვარი თვალსაზრისი მიუღებელია. მისი აზრით, ნების აქტი და სხეულის აქტი იგივეობრივია. ნების ყოველი გადაწყვეტილება მხოლოდ მაშინაა ქეშმარიტი გადაწყვეტილება, როცა სხეულის მოძრაობითაა გამოხატული. ნების მოძრაობა უმალ სხეულის მოქმედებაში იჩენს თავს სწორედ იმიტომ, რომ ნების აქტი იგივეა, რაც სხეულის აქტი. „ნების ყოველი ქეშმარიტი, ნამდვილი, უშუალო აქტი, — წერს შოპენჰაუერი, — ამავე დროს და უშუალოდ არის აგრეთვე სხეულის გამოვლენილი აქტი. ამის შესაბამისად, მეორე მხრივ, სხეულზე ყოველი ზემოქმედება ამავე დროს და უშუალოდ არის ზემოქმედება ნებაზე“<sup>18</sup>. სწორედ ამიტომ, რომ ნების ყოველი უზომოდ ძლიერი მოძრაობა, აფექტი არღვევს სხეულში მიმდინარე ვიტალური პროცესების მსვლელობას. ეს ფაქტი, შოპენჰაუერის თანახმად, კიდევ ერთხელ ნათელყოფს, რომ სხეულისა და ნების დუალიზმი მცდარია. სინამდვილეში ამ განსხვავებას წარმოშობს განხილვის წესი — ის, რაც გარეგან მზერაში მეძლევა როგორც სხეული, შინაგანში მეძლევა როგორც ნება.

სხეულისა და ნების ეს იგივეობა, აღნიშნავს შოპენჰაუერი, შეიძლება მითითებული იქნას, ე. ი. ჩვენ ძალგვიძს ეს იგივეობა უშუალო ცნობიერებიდან, კონკრეტული შემეცნებიდან ავამაღლოთ გონების ცოდნამდე, აბსტრაქტულ შემეცნებამდე, მაგრამ ის არ შეიძლება დავასაბუთოთ, ე. ი. მივიღოთ, როგორც გაშუალებული ცოდნა, სხვა უშუალო ცოდნიდან. ეს იგივეობა არის ყველაზე უშუალო და თუ ჩვენ ის არ გვესმის როგორც ასეთი, ამაოდ ვეცდებით გაშუალებული გზით მივალწიოთ მის ცოდნას. შოპენჰაუერისთვის ეს ქეშმარიტება, სხვა ქეშმარიტებებისაგან განსხვავებით, არის „უპირატესად ფილოსოფიური ქეშმარიტება“<sup>19</sup>.

სხეულისა და ნების ეს იგივეობა ძალზე მნიშვნელოვანი დებულებაა შოპენჰაუერის სისტემაში — მან უნდა აგვისსნას არა მარტო ადამიანის არსება, არამედ მთელი სამყაროს არსებაც. ამიტომ ამ დებულების შინაარსი ყოველგვარი ორაზროვნებისაგან განთავისუფლებას მოითხოვს. ჩვენ ამ შემთხვევაში ვგულისხმობთ იმ ორაზროვნებას, რომელიც ნების ცნებასთანაა დაკავშირებული.

შოპენჰაუერი ხაზს უსვამს იმას, რომ, სხეულისა და ნების იგივეობის გამო. შემეცნება ჩემი ნებისა, თუმცა უშუალოა, მაგრამ ჩემი სხეულის შემეცნებისაგან მოუცილებელია. სწორედ ამიტომ, მე ვიმეცნებ ჩემს ნებას არა მთლიანად, არა როგორც ერთიანობას, არა სრულყოფილად, თავისი არსების შესაბამისად, არამედ ერთეულ აქ-

<sup>18</sup> იქვე, გვ. 152.

<sup>19</sup> იქვე, გვ. 154.

ტებში, მასასადამე დ რ ო შ ი, რომელიც სხეულის და საერთოდ ობიექტის ფორმაა. „მასასადამე, — წერს შოპენჰაუერი, — სხეული ჩემი ნების შემეცნების პირობაა. ამიტომ მე არ შემიძლია წარმოვიდგინო ეს ნება ჩემი სხეულის გარეშე“<sup>20</sup>.

აქ ლაპარაკია ნების აქტზე, დროში მოცემულ პროცესზე, იმ პროცესზე, რომლის ფიქსირებაც შეუძლია ფსიქოლოგიას. ცხადია, ჩემში მიმდინარე ეს დროითი აქტი თავისი კონკრეტული შინაარსით ჩემი კუთვნილებაა და უაზრობაა ის სამყაროს არსებად გამოვაცხადოთ. შოპენჰაუერი კი სწორედ სამყაროს არსებას ეძებს და ნებას სწორედ სამყაროს არსების როლი უნდა დაეკისროს მის ფილოსოფიაში. ამიტომ ნება როგორც დროში არსებული აქტი — ფსიქოლოგიის თვალთ დანახვადი ნება — შოპენჰაუერს, ცხადია, ვერ დააკმაყოფილებს. მან უნდა მიაგნოს ნებას, რომელიც დროის, სივრცის, მიზეზობრიობის, ე. ი. საფუძვლის კანონის, შესაბამისად, ფსიქოლოგიის მიღმა იქნება, ე. ი. ნებას მეტაფიზიკურს, ნებას, რომელიც არა მარტო ჩემია, არამედ ჩემგან დამოუკიდებელიცაა, „ნივთია თავისთავად“.

შოპენჰაუერი თავად აღნიშნავს, რომ ნება როგორც აქტი ჯერ კიდევ არ არის „ნივთი თავისთავად“, ის მოვლენაა და არა „ნივთი თავისთავად“: თვითცნობიერება, შინაგანი აღქმა, რომელიც წვდება ჩემს ნებას, ისევე როგორც ყოველი ობიექტის შემეცნება, ნაწევრდება სუბიექტად და ობიექტად. გარდა ამისა, როგორც აღნიშნეთ, ეს ნება ჩვენ დროში გვეძლევა და ამ მხრივაც წარმოდგენისათვის დამახასიათებელ თვისებას ამჟღავნებს. ამიტომ უნდა ითქვას, რომ საკუთარი ნების აღქმა არასოდეს არ არის ამომწურავი და ადეკვატური შემეცნება ნებისათვისთავად. მაგრამ ნების აქტი არც სივრცეშია და არც გრძნობადი საგნებისთვის დამახასიათებელ „გარეგან“ კაუზალურ ჯაჭვშია მოქცეული. ეს ვითარება კი, შოპენჰაუერის აზრით, მას უპირატესობას ანიჭებს ყველა სხვა ფენომენის მიმართ. მასში, თურმე, ყველაზე კარგად ჩანს ნება როგორც „ნივთი თავისთავად“. ჩემი ნება — ჩემია, დროშია, მაგრამ მასში გამოვლენილია ნება როგორც ასეთი. შინაგან შემეცნებაში, გვეუბნება შოპენჰაუერი, „ნივთი თავისთავად“ საესებით შიშველი არ არის, მაგრამ მას ჩამოხსნილი აქვს საფარველის დიდი ნაწილი<sup>21</sup>. ნების აქტი ატარებს ყველაზე გამჭვირვალე საფარველს — მასში ჩანს „ნივთი თავისთავად“; მისი აღქმა, შოპენჰაუერის სიტყვე-

<sup>20</sup> იქვე, გვ. 153.

<sup>21</sup> A. Schopenhauer, Samt. Werke, B. II, S. 228.

ბით, არის „წერტილი, სადაც ნივთი თავისთავად ყველაზე უშუალოდ შედის მოვლენაში და უახლოესად განათლება შემმეცნებელი სუბიექტის მიერ“<sup>22</sup>.

ასე ირკვევა, რომ „ნება თავისთავად“ მეძლევა მე.

ჩვენ მივადექით შოპენჰაუერის ნააზრევის უმნიშვნელოვანეს და უძნელეს პუნქტს — უძნელესს, რადგან ცდისეული სამყაროდან მეტაფიზიკურ სამყაროზე გადასვლა კემპარიტად ურთულეს ამოცანას აყენებს შოპენჰაუერის წინაშე. შოპენჰაუერს მიაჩნია, რომ შესძლო ამ თავსატეხი ამოცანის გადაჭრა — გამპვირვალე ნების აქტში ჩანს, ვლინდება — მთლად თუ არა ნაწილობრივ მაინც — ნება როგორც ასეთი. მეტაფიზიკური სამყარო ჩვენს წინაშეა!

შოპენჰაუერი ღრმად დარწმუნებულია, რომ ჩვენს წინაშე წარმოადგინა მე-ს სიღრმისეული სტრუქტურა: ერთი მხრივ, მე როგორც სხეული, ე. ი. წარმოდგენა და, მეორე მხრივ, მე, როგორც ნივთი თავისთავად, ე. ი. ნება. ჩემს ნებასა და სხეულს შორის მიმართება, ცხადია, აქ აღარ გაიაზრება როგორც კაუზალური კავშირი — „ნივთმა თავისთავად“ არ იცის, რა არის მიზეზი და შედეგი — ამ შემთხვევაში უნდა ვილაპარაკოთ არა მიზეზის მიერ შედეგის წარმოქმნაზე, არამედ ობიექტივაციაზე. ჩემი სხეული ნების ობიექტივაციაა.

ახლა დგება კითხვა: რას წარმოადგენენ სხვა სხეულები?

სხვა სხეულები ჩემთვის მხოლოდ წარმოდგენებია. ეს დებულება საეცებით ცხადია იმ მოძღვრების კონტექსტში, რომელსაც გვთავაზობს „სამყარო როგორც ნება და წარმოდგენა“. მე ვხედავ სხვა სხეულებს, მაგრამ მათი შინაგანი „მხარე“ ჩემთვის მიუწვდომელია. ეს ფაქტია. მაგრამ იქნებ ეს ვითარება ჩემი შეზღუდული, თავისებური მდგომარეობით აიხსნება, კერძოდ იმით, რომ სხვა არსებათა სხეულები სწორედ მათი სხეულებია და არა ჩემი? იქნებ ისინიც ნების გამოვლენანი არიან, იმ ნებისა, რომელიც მათ — სხვა არსებებს — ეძლევათ უშუალოდ და არა მე. შოპენჰაუერის თანახმად, არსებობს საკითხის ორგვარი გადაწყვეტის შესაძლებლობა: ან უნდა ვიფიქრო, რომ სხვა სხეულებიც ჩემი სხეულის მსგავსი არიან და უბრალოდ მე ვერ ვწვდები მათ ნებას, ანდა უნდა ვამტკიცო, რომ მხოლოდ ჩემი სხეულია ერთდროულად წარმოდგენაცა და ნებაც, სხვა სხეულები კი მხოლოდ წარმოდგენები, ე. ი. მოჩვენებებია.

ამ მეორე თვალსაზრისის შოპენჰაუერი თეორიულ ეგოიზმს უწოდებს: პრაქტიკული ეგოიზმის მსგავსად, თეორიულისათვის მოჩვენებაა ყველა მოვლენა გარდა საკუთარი თავისა. თეორიული ეგოი-

ზმი, აღნიშნავს შოპენჰაუერი, შეუძლებელია უარვეყოთ მტკიცებათა საშუალებით, მაგრამ ის არასდროს არ გამოუყენებიათ ფილოსოფიაში სხვაგვარად, თუ არა სკეპტიკური სოფიზმის სახით<sup>23</sup>. „როგორც სერიოზული შეზღუდვა, ის შეიძლება იპოვოთ მხოლოდ სულით-დაავადებულთა სახლში, — წერს შოპენჰაუერი, — როგორც ასეთი, ის საჭიროებს არა იმდენად მტკიცებას, რამდენადაც მკურნალობას“<sup>24</sup>. ამიტომ თეორიული სკეპტიციზმის სკეპტიკურ არგუმენტს უნდა შევხედოთ როგორც პატარა სასაზღვრო ციხე-სიმაგრეს, რომელიც, მართალია, მუდამ მიუვალი დარჩება, მაგრამ რომლის გარნიზონსაც არ ძალუძს გარეთ გამოსვლა. ამიტომ ჩვენ შეგვიძლია გვერდი ავუქციოთ ამ ციხე-სიმაგრეს და ის ზურგში დავტოვოთ<sup>25</sup>.

ამრიგად თეორიული ეგოიზმი აცილებულია. ჩვენ უნდა დავემყაროთ ჩვენ საკუთარ სხეულზე მიღებულ ცოდნას და ის გამოვიყენოთ გასაღებად ყველა სხვა მოვლენის არსების გაგებისათვის. ჩვენ უნდა მივმართოთ ანალოგიის მეთოდს: ყველა სხვა სხეული განვიხილოთ როგორც ჩვენი სხეულის ანალოგიური. შედეგი ასეთი იქნება: ყოველი საგანი სხეულიცაა და ნებაც, ყოველი არსებული — მატერიალური სხეული, მცენარე, ცხოველი, ადამიანი — ამ ორი მხრის შემცველია. ერთიდაიგივე ნება სხვადასხვაგვარად გამოვლინდება ქვის ვარდნაშიც და ადამიანის შეგნებულ მოქმედებაშიც — სუბსტანცია ამ შემთხვევაში ერთია, განსხვავებულია მხოლოდ ობიექტივაციის ფორმა.

ახლა ჩვენს წინაშეა სამყარო მის მთლიანობაში — წარმოდგენაც და ნებაც. ჩვენ უკვე ვიცით, თუ რას წარმოადგენს ხილული მოვლენების შინაგანი არსება — ის ნებაა.

რა ნიშნებით შეიძლება გავიაზროთ სამყაროს ფუძე?

ამ დახასიათების საშუალებას შოპენჰაუერს აძლევს ის გარემოება, რომ ნების სამეფო საეხსებოთ საპირისპიროა სამყარო-წარმოდგენისა. ამდენად, ნების სამეფოს პრედიკატები წარმოდგენის სამეფოს საპირისპირო პრედიკატებში იქნება.

თუ გავითვალისწინებთ ამ გარემოებას, უნდა ვთქვათ, რომ ნება არ არის ობიექტი, ის არ არსებობს სუბიექტის არსებობის ძალით, არ არსებობს მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ის შემეცნების, ცნობიერების შინაარსია. სუბიექტ-ობიექტის დაპირისპირება ნების სამეფოში მოხსნილია.

ობიექტისაგან განსხვავებით ნება არც დროშია და არც სივრცეში.

<sup>23</sup> A. Schopenhauer, Sämt. Werke, B. I, S. 156.

<sup>24</sup> იქვე.

<sup>25</sup> იქვე.

ეს კი ნიშნავს, იმას, ომ ნების საუფლოში არ არსებობს! სიმრავლე სიმრავლეს სამყაროში ბადებს ინდივიდუალობის პრინციპი — დრო და სივრცე. სადაც ეს პრინციპი არ არის, იქ არ არის არც „აქ“, არც „ახლა“, არც „ეს“.

რადგან ნება არ არის სივრცეში. ის, შოპენჰაუერის თანახმად, განუყოფელია. არ უნდა ვიფიქროთ, რომ ქვეში მისი მცირე ნაწილია. ხოლო ადამიანში — დიდი. ნაწილისა და მთელის მიმართება ნებისათვის სავსებით უცხოა. ასევე პრედიკატები „მეტი“ და „ნაკლები“ ეხება ნების ობიექტივაციას და არა ნებას. ნებისთვის არც იმას აქვს მნიშვნელობა, თუ რა რაოდენობის საგანშია ობიექტივირებული: ის ისევე სრულად და ძლიერად ვლინდება ერთ მუხაში, როგორაც მილიონში. ამიტომ, გასაგები უნდა იყოს, რომ თუნდაც ერთი უმნიშვნელო საგნის სავსებით განადგურება სამყაროს განადგურებას ნიშნავს: მასში ხომ ნებაა „ჩადებული“, ნება, რომელმაც არ იცის ნაწილები, რომელიც ერთია. შოპენჰაუერის მტკიცებით, სწორედ ამ აზრს შეიცავდა ანგელუს სილეზიუსის დებულება, ღმერთს უჩემოდ არ შეუძლია სიცოცხლე, ჩემი გაქრობა მის ჰიკედელისაღ ნიშნავსო<sup>26</sup>.

ნება არ ემორჩილება საკმაო საფუძვლის კანონს, ნება, როგორც ამბობს შოპენჰაუერი, „უსაფუძვლოა“. ეს ნიშნავს იმას, რომ ჩვენ ნების სფეროში ვერაფერს ვერ ავხსნით კაუზალურად, ეს ნიშნავს იმასაც, რომ ჩვენ ამ სფეროზე მსჯელობისას ვერაფერს ვერ გამოვიყვანთ ლოგიკურად, ლოგიკური საფუძვლიდან. ნება როგორც ასეთი, შოპენჰაუერის თანახმად, ყოველგვარ საფუძველს, „რაციოს“ მოკლებულია. მაშასადამე, სამყარო თავის არსებით განზომილებაში არ არის არც ღმერთი, არც „კოსმოსი“, არც „ნუსი“, არც „იდეა“, არც მონადათა ერთობლიობა, არც „გონიერი სინამდვილე“. ნებაში არაფერია გონებისეული, ლოგიკური, გონისეული.

ნების უაღრესად დიდ მნიშვნელობას აღიარებდა კლასიკური გერმანული ფილოსოფიის უკლებლივ ყველა წარმომადგენელი, მაგრამ ყოველი მათგანისათვის ნება და გონიერება მოუცილებელი იყო ერთმანეთისაგან. შოპენჰაუერისათვის ნება აბსოლუტურად ირაციონალურია, ალოგიკურია, გონიერებას მოკლებულია და თუ მისი მოაზრება გვსურს, ის უნდა წარმოვიდგინოთ როგორც შიშველი ლტოლვა, მისწრაფება, სურვილი.

რა სურს ამ ნებას, საითკენ ილტვის, მიისწრაფის ის?

მიზანი, გვეუბნება შოპენჰაუერი, შეიძლება ჰქონდეს, ცალკეულ აქტს. ნებას, როგორც ასეთს, არა აქვს არავითარი მიზანი. ნება უმი-

ზნა. ის მისწრაფებაა, მაგრამ არა ისეთი, რომელმაც იცის, საით მიდის, რისკენ მიდის. ის „ბრმა“, არაცნობიერი მისწრაფებაა არსებობისაკენ, სიცოცხლისაკენ. „ყველაფერი მიილტვის და ისწრაფვის არსებობისაკენ, სადაც ეს შესაძლებელია, ორგანულისაკენ, ე. ი. სიცოცხლისაკენ, — წერს შოპენჰაუერი. — შემდგომ ამისა კი მის გაძლიერებისაკენ“<sup>27</sup>. ეს სწრაფვა სიცოცხლისაკენ, როგორც ვთქვით, არ უნდა გვესმოდეს როგორც მისწრაფება რაღაც დასახული ამოცანის გადაწყვეტისაკენ. ლტოლვა-სიცოცხლისაკენ, აღნიშნავს შოპენჰაუერი, „არავითარ შემთხვევაში არ არის სიცოცხლის ღირებულების რაიმე ობიექტური შემეცნებობის შედეგი, ის ყოველივე შემეცნებისაგან დამოუკიდებელია“<sup>28</sup> ცოცხალ არსებებს „წინიდან“ კი არ ეზიდება, არამედ უკნიდან ერეკება<sup>29</sup>.

როცა სამყაროს ძირი გაგებულია როგორც არსებობის, სიცოცხლის ნება, როგორც „ბრმა ლტოლვა, სავსებით უსაფუძვლო, უმოტივო მოსწრაფება“, ე. ი. გაგებულია საკუთარი ნების თავისებური ინტერპრეტაციის საფუძველზე, ფიქრობს შოპენჰაუერი, სამყაროს ყველა გამოცანა ამოხსნილია: სამყაროს ყველა ძალა, ყველა კანონი, ყველა პროცესი სხვა არაფერია, თუ არა არსებობის ნების თავისებური გამოვლენა. მიზიდულობა, მაგალითად, სწორედ ნივთის არსებობის ნებას გამოხატავს, ზრდის პროცესი, ნივთიერებათა ცვლა, ინსტინქტს დამორჩილებული მოქმედებები ამავე ნების გამოხატულებაა. ჩვენ შესანიშნავად ვიცით, რა არის ჩვენი საკუთარი ნება. ახლა ირკვევა, რომ ეს ნება სამყაროს ძირის — აბსოლუტური ნების გამოვლენაა. ჩემი ნება მაგებიანებს ყოველივე არსებულს, ყველა არსებულის საფუძველში ნებაა და სხვა არაფერი.

შოპენჰაუერი თვლის, რომ შეასრულა ურთულესი ამოცანა — სუბიექტისკენ მზერის მობრუნებისა და სუბიექტისათვის ცხადი ფენომენის — ნების — აღქმის საფუძველზე გავიდა მეტაფიზიკურ სამყაროში და მოგვცა პასუხი კითხვაზე „რა არის ყველაფერი?“.

ბუნებრივია ეიკითხოთ: მართლაც შესძლო ჩვენმა ფილოსოფოსმა ამ ურთულესი ამოცანის შესრულება, მართლაც შესძლო მან გადასვლა წარმოდგენის სამყაროდან „ნივთის თავისთავად“ სამყაროში და ამ გზით სამყაროს საიდუმლოს ამოცნობა?

შოპენჰაუერს ძალიან უჭირს: წარმოდგენის სამყაროსა და თავისთავად სამყაროს შორის უფსკრულია. საჭიროა ამ უფსკრულის

<sup>27</sup> A. Schopenhauer, Sämtliche Werke, B. II, S. 411—412.

<sup>28</sup> იქვე, გვ. 414.

<sup>29</sup> იქვე.

ამოვსება. კანტს არც უცდია ადამიანის შემეცნებითი სფეროს საზღვრებში ამგვარი ამოცანის გადაწყვეტაზე ეზრუნა — „ნივთი თავისთავად“ მისთვის იმიტომაა „ნივთი თავისთავად“, რომ შეუმეცნებადია. შოპენჰაუერს სურს წვდეს თავისთავად ყოფიერებას, ნამდვილს, მეტაფიზიკურს, სპეციალურ მეცნიერებათათვის მიუწვდომელს, წარმოდგენის სამყაროსადმი ტრანსცენდენტურს, და აი, მკითხველის თვალწინ, „ნივთი თავისთავად“ თანდათან ჰქარგავს იმ თვისებებს, რომელიც მას აუცილებლად უნდა ჰქონდეს, თუკი ის მართლაც „ნივთია თავისთავად“, თუკი ის შეესატყვისება თავის ცნებას! ირკვევა, რომ ნების აქტში — რამდენადაც ის არც სივრცეშია და არც გრძობადი საგნებისათვის დამახასიათებელ „გარეგან“ კაუზალურ ჯაჭვშია მოქცეული — „ნივთს თავისთავად“ ჩამოხსნილი აქვს საფარველის დიდი ნაწილი; ნების აქტი წარმოდგენაა, მაგრამ ის გამკვირვალეა, მასში ჩანს, ვლინდება „ნივთი თავისთავად“. როგორც ვხედავთ, „ნივთმა თავისთავად“ ძალზე იცვალა სახე. ის თურმე მთლიანად არაა, მაგრამ ნაწილობრივ მაინც გვეძლევა! წარმოდგენის სამყაროს დახასიათებისას შოპენჰაუერი ხაზს უსვამდა იმას, რომ ყველაფერი, რაც გვეძლევა ჩვენ „ყალიბებში“ — ეს „ყალიბებია“ დრო, სივრცე, მიზეზობრიობა — წარმოდგენაა. ახლა ირკვევა, რომ ნების აქტით — ამ დროში გაშლილი პროცესის საშუალებით, — ჩვენ ეწვედებით „ნივთს თავისთავად“! ეს სრული შეუსაბამობაა: ან, შოპენჰაუერის საპირისპიროდ, დრო არ ყოფილა აპრიორული ფორმა ცნობიერებისა, ანდა, კვლავ შოპენჰაუერის საპირისპიროდ, თავისთავადი ნება არ ყოფილა ნივთი „თავისთავად“. თუ ნება „ნივთია თავისთავად“, ის ვერანაირად ვერ გამოვლინდება დროში არსებულ ნების აქტში. ნების აქტი, მართლაც აქტია, ე. ი. დროში არსებულთა, ამიტომ აბსოლუტურად გამორიცხულია ლაპარაკი იმაზე, რომ პირველი მეორეში ვლინდება, მეორის საშუალებით შეიცნობა — თუნდაც ნაწილობრივ.

შოპენჰაუერი არაფერს არ გვეუბნება: იმ იარაღზე, რომლის საშუალებითაც ის „ხედავს“ თავისთავადი ნების, ნების, როგორც „ნივთის თავისთავად“, არსებობას. საიდან ვიცი თუ ჩვენ, რომ არსებობს ნება თავისთავად? შინაგან აღქმაში მე მეძლევა მხოლოდ ნება, როგორც ჩემის უღიერო ცხოვრების ნაწილი, როგორც დროში გაშლილი აქტი. ამ ემპირიულ აქტში ჩვეულებრივი აღქმა ვერ ხედავს რაიმე „მეტაფიზიკურს“, „ტრანსცენდენტურს“. „ნება თავისთავად“, აბსოლუტური ნება, ამრიგად, არ არის მოპოვებული მხოლოდ შინაგანი აღქმით. ის ან წინასწარაა ნაგულისხმევი და მხოლოდ შემდეგაა „შეტანილი“ ცდაში. ანდა რაღაც თავი-

სებური „თვალთაა“ ამოკითხული ნებაში, როგორც აქტში. ამ თვალზე, ხედვაზე, ინტუიციასზე, რაც მთავარია, მის ბუნებასა და უფლებამოსილებაზე შოპენჰაუერი არაფერს არ გვეუბნება. ამის გარეშე კი მეტაფიზიკურ სფეროში გადასვლაზე ლაპარაკი სრულიად უსაფუძვლო და გაუმართლებელია. სწორედ შენიშნავს ვ. ვინდელბანდი: „შოპენჰაუერს სურს ისე დაიკმაყოფილოს მეტაფიზიკური მოთხოვნილებები, რომ არ გავიდეს კანტის გნოსეოლოგიის ფარგლებიდან, ადამიანს ინტელექტუალურ ინტუიციას მიაწერს, თუმცა გაურბის ამ ტერმინს. მას არ ჰქონდა უფლება დაციხვით მოეხსენებინა ფიხტე და შელინგი, რომლებსაც ბაძავს ამ შემთხვევაში“<sup>30</sup>.

## 6. იდეები, ხელოვნება, გენიოსი

მეტაფიზიკური სამყარო, რომელშიც შეგვიყვანა შოპენჰაუერმა, ჭეშმარიტი ყოფიერების საუფლოა. ეს სამყარო, რომელმაც არ იცის, რა არის სიმრავლე, უპირისპირდება ინდივიდუალის პრინციპს დამორჩილებულ სამყაროს, წარმოდგენის სამყაროს. სამყარო „ერთისა“ და სამყარო ინდივიდებისა, როგორც ვნახეთ, საპირისპირო პრედიკატებით ხასიათდებიან — ისინი გამორიცხავენ ერთმანეთს. მაშ როგორღა უნდა ვიაზროთ მათი კავშირი?

შოპენჰაუერი ფიქრობს, რომ ნებისა და ერთეულ მოვლენათა სფეროს შორის დევს იდეების სფერო — სფერო, რომელიც მათი შემაერთებელი ხიდის როლს ასრულებს.

რას წარმოადგენენ იდეები?

პლატონის თანახმად, გრძნობადი სამყაროს მიღმა არსებობს იდეალური სამყარო — სამყარო დროისა და სივრცის გარეშე არსებული, მარადიული, უცვლელი ზოგადი იდეებისა. იდეები გრძნობად საგანთა ნიმუშებია, ისინი თავდაპირველი და „ნამდვილი სინამდვილის“ სფეროს ეკუთვნიან.

პლატონის ამ მოძღვრებას, ცხადია, შეცვლილი სახით წარმოდგენილს, გარკვეული ადგილი ეთმობა შოპენჰაუერის მოძღვრებაში. რა თქმა უნდა, იდეები ნების მეტაფიზიკის კონტექსტში ჰკარგავენ თავის თავდაპირველობას: ისინი თავდაპირველ და სხვა ინსტანციით გაუპირობებელ სინამდვილეს კი არ ეკუთვნიან, არამედ უფრო მაღალი ინსტანციის — ნების — ობიექტივაციებია. ბრმა ნება თავის ობიექტივაციას ახდენს იმ ზოგადობების, უცვლელი ტიპების, სახეობე-

<sup>30</sup> В. Виндельбанд, История новой философии, т. II, Петербург, 1908, с. 301.



ბის, ფორმების, ძალების სახით, რომლებიც ერთეულ საგანთა არსებას შეადგენენ. ეს ზოგადობა დროის, სივრცის და მიზეზობრიობის გარეშეა და, ამდენად, ერთეულ მოვლენათა სფეროსაგან განსხვავებულია, მაგრამ ის არ არის არც „ნივთი თავისთავად“, რამდენადაც ობიექტია, ობიექტის არსებობის წესი ახასიათებს.

იდეათა კვლევა ბუნებისმეცნიერების საქმე არ არის. ბუნებისმეცნიერებები იკვლევენ მოვლენათა მიზეზებს, რომლებიც ავლენენ, მაგალითად, ბუნების ძალებს, იკვლევენ იმ მიზეზებს, ვითარებებს, რომლებიც ავლენენ მიზიდულობას ან ელექტრობას. მაგრამ ბუნებისმეცნიერი არ სწავლობს თავად ბუნების ძალებს — ეს უკვე მეტაფიზიკური სფეროა, ბუნების ფილოსოფიის სფეროა. ბუნების ძალთა რაობა ნათელი ხდება მხოლოდ ნების მეტაფიზიკის მიერ მოპოვებული შედეგების შუქზე: ეს ძალები იდეებია, ანუ ნების ობიექტივობაციაა, ოინი ჩვენი საკუთარი ნების ანალოგიურნი არიან.

ბრმა ნების ობიექტივაციას თითქოს სრული ანარქია უნდა წარმოეშვა — წესრიგი და კანონი ხომ გონიერების გამოვლენაა! შოპენჰაუერთან კი ბრმა ნება ობიექტივაციას განიცდის იდეებში, რომლებიც გარკვეულად მოწესრიგებულ საფეხურებს ქმნიან! იდეების საფეხურები პირამიდის სახით წარმოგვიდგება; ამ პირამიდას კი შეესატყვისება სამყაროს სფეროთა „აღსვლა“ არაორგანულიდან მცენარეთა სამყაროსაკენ, აქედან ცხოველთა სამყაროსაკენ და ბოლოს ადამიანთა საზოგადოებისაკენ.

შოპენჰაუერის თანახმად, ამ აღსვლას მარტივიდან რთულისაკენ, სულ მეტი და მეტი ინდივიდუალობის მქონე, სულ უფრო მეტად სრულყოფილი არსებობისაკენ საფუძვლად უდევს ბრძოლა. ეს არის დაუნდობელი ომი, ბრძოლა მატერიის, დროისა და სივრცისათვის სამყაროს ყოველი საფეხურის შიგნით და საფეხურებს შორის. არაორგანულ სამყაროში ესაა ბრძოლა ბუნების ძალებს შორის, ბრძოლა რეალიზაციისათვის. ორგანულ სამყაროში, სადაც გარეგან, მექანიკურ მიზეზობრიობას ცვლის მიზეზობრიობის უფრო დახვეწილი ფორმა — გაღიზიანება, ბრძოლა ვლინდება როგორც ორგანიზმის ბრძოლა თავისი თავისა და თავისი სახეობის შენარჩუნებისა და გამრავლებისათვის. ყოველი ცოცხალი არსება იკვებება სხვა არსებით. ამ ბრძოლის პროცესში იხვეწება იარაღები და საშუალებები სიცოცხლის ნების მოთხოვნათა დაკმაყოფილებისათვის. იდეათა უმაღლეს საფეხურს შეესაბამება ნების ყველაზე დახვეწილი იარაღი — ინტელექტი, რომელიც უბრალო გაღიზიანების საფუძველზე კი არ მოქმედებს, არამედ ქცევას მოტივებს უმორჩილებს. ინტელექტი ხელმძღვანელობს ორგანიზმის მოქმედებას, უნათებს ორგანიზმს გზას.

ლტოლვა ინტელექტის დონეზე ცნობიერების შექმნაა განათებული და, ამდენად, აღარაა ბრმა.

ბრძოლა, კონფლიქტი, „ომი ყველასი ყველას წინააღმდეგ“, რომელიც ახლავს თან იდეათა რეალიზაციას, უშუალოდ გამომდინარეობს ნების შოპენჰაუერისეული გაგებიდან. ბრმა, უმიზნო, უძღები ნება ბადებს ქიშპს, დაუნდობლობას, განადგურებას. „ნება იძულებულია ჭამოს თავისი თავი, რადგან მის გარდა არაფერი არ არსებობს, ის კი მშვიერი ნებაა. აქედან დევნა, შიში და ტანჯვა“<sup>31</sup>. ამ სიტყვებში კარგად ჩანს, რომ ბრმა ნების მეტაფიზიკას არ შეიძლება და არ დაეხადა ღრმად პესიმიზმის მოძღვრება, რომლის თანახმადაც სიცოცხლე ტანჯვაა.

მაგრამ იდეებს შოპენჰაუერის მოძღვრებაში მხოლოდ ტანჯვისა და ბრძოლის ერთ-ერთი ამხსნელი ფაქტორის როლი როდი ენიჭებათ. იდეების რეალიზაცია ყოველთვის ტანჯვისა და ომთანაა დაკავშირებული, მაგრამ, სრულიად საპირისპირო მდგომარეობა გვაქვს. იდეათა შემეცნებისას. იდეათა შემეცნების, ჰერეტის შესაძლებლობის გამომქლავების გზით შოპენჰაუერი ხელოვნების თავისებურ გაგებას იძლევა, აგებს ესთეტიკურ თეორიას.

შოპენჰაუერი შემეცნების თავდაპირველ დანიშნულებად ნების მსახურებას თვლის: ინდივიდს სასიცოცხლო მოთხოვნილებები აქვს. შემეცნებამ ეს მოთხოვნილებები უნდა დააკმაყოფილოს. ამ მიზნის მიღწევისათვის ინდივიდს სრულიად არ ესაჭიროება საგნის რაობის, საგნის ობიექტური თვისებების ცოდნა. ინდივიდისათვის საკმარისია, გაითვალისწინოს მხოლოდ ის მიმართებები, რომლებშიც იმყოფება ეს საგანი, მისთვის საინტერესოა საგნის მიმართებები, რომლებიც გამოითქმება სიტყვებით: „სად?“, „როდის?“, „რატომ?“, „რისთვის?“ და არა საგნის „რა“<sup>32</sup>. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ: ვიტალური ინტერესების დაკმაყოფილებისათვის აუცილებელია და საკმარისია საგნების განხილვა ღროში, სივრცეში და მიზეზობრივ ურთიერთობებში. ასეთი განხილვისას ინდივიდს საბოლოო ანგარიშით აინტერესებს გარეშე ნივთების — სხეულების — მიმართება საკუთარ სხეულთან — ნებასთან.

სავსებით გასაგებია, რომ ღროის, სივრცისა და მიზეზობრიობის ცნებებით შეიარაღებული შემეცნებისათვის იდეები მიუწვდომელი რჩება — იდეები ხომ ღროის გარეშე არიან, არ იცვლებიან, არ არიან ჩართული კაუზალობის ჯაჭვში. ინდივიდი — სანამ ის რჩება ინდივიდად, ნების ობიექტივაციად, — იდეას ვერ შეიმეცნებს. მაშასა-

<sup>31</sup> A. Schopenhauer, Sämtliche Werke, B. I, S. 216.

<sup>32</sup> იქვე, გვ. 244.

დამე იმისათვის, რათა განხორციელდეს იდეის შემეცნება, სუბიექტში უნდა მოხდეს ძირეული ცვლილება, უნდა მოხდეს ერთი შეხედვით შეუძლებელი რამ — ინდივიდი უნდა გაქრეს.

ინდივიდის ეს გაქრობა, ცხადია, არ ნიშნავს სუბიექტის გაქრობას. იდეა შემეცნებული იქნება, თუ მე მოვახერხებ ინდივიდუალობის დაძლევას და ამით ქეშმარიტ სუბიექტად — წმინდა სუბიექტად გადაქცევას.

შოპენჰაუერს მიიჩნია, რომ ასეთი ამაღლება წმინდა სუბიექტის დონემდე გამონაკლისია ყოველდღიური შემეცნებიდან, მაგრამ მისი არსებობა ფაქტია. შემეცნება მოულოდნელად თავს აღწევს ნების მსახურებას, სუბიექტი უკვე აღარ არის ინდივიდუალური, ის წმინდა, ნებას მოკლებული სუბიექტია შემეცნებისა<sup>33</sup>. როცა ჩვენ მთლიანად ვეძლევიტ ჰერეტას, მთლიანად ვიკარგებით სავანში, ვივიწყებთ საკუთარ ნებას, საკუთარ სასიცოცხლო მოთხოვნილებებს, ეცხოვრობთ სავანის ცხოვრებით, მაშინ ინდივიდის ადგილს იკავებს „ობიექტის წმინდა სარკე“, შემეცნების წმინდა სუბიექტი. ასეთ ვითარებაში ისე ჩანს, თითქოს სავანი იყოს მარტო, იყოს გარეშე იმისა, ვინც მას აღიქვამს და, მაშასადამე, უკვე შეუძლებელია გაითიშოს მკვრეტელი ჰერეტისაგან, ეს ორი ერთად ქცეულა, რამდენადაც მთელი ცნობიერება ერთადერთი ჰერეტითი სურათითაა სავსე და დაკავებული<sup>34</sup>. სუბიექტი ამორთულია სასიცოცხლო მიმართებებიდან, ის წმინდაა. ობიექტი, სავანი ასევე მიმართებების გარეშე განიხილება: წმინდა სუბიექტი ჰერეტს მის „რას“, ჰერეტს უკვე არა ცალკეულ ნივთს, არამედ იდეას.

ამრიგად ირკვევა, რომ ინდივიდი იმეცნებს მხოლოდ ცალკეულ ნივთებს, შემეცნების წმინდა სუბიექტი კი — მხოლოდ იდეებს. როცა ინდივიდის საფეხურიდან ვმალდებით წმინდა სუბიექტის საფეხურამდე, დრო, სივრცე, მიზეზობრიობა კარგავს ძალას, თუმცა ჩვენს წინაშე მაინც რჩება ობიექტი — ჰერეტის ობიექტი — იდეა. ინდივიდის ცნობიერების ფორმები არსებას, იდეას აქცევენ ერთეულ სავანთა სიმრავლედ. ამით კი იდეის ობიექტურობის სიწმინდე იმღვრევა. იდეაში ობიექტურობა ყველაზე წმინდა, ადეკვატური, სრულყოფილი სახითაა გამოვლენილი. ამდენად სამყარო როგორც წარმოდგენა სრულად სწორედ იდეათა სამყაროს სახით არსებობს.

რომელ სფეროში და როგორ ვწვდებით იდეებს? მეცნიერება ეს სფერო ვერ იქნება: შოპენჰაუერისათვის მოვლენათა მიმართე-

33 იქვე, გვ. 243.

34 იქვე, გვ. 244.

ბებზე დამიზნული მეცნიერება მუდამ ნების სამსახურში დგას. მაგრამ ადამიანის მოღვაწეობა არ ამოიწურება მეცნიერებით. მეცნიერების გარდა არსებობს ხელოვნება როგორც „გენიის ქმნილება“, და იდეათა წვდომის შესაძლებლობა. შოპენჰაუერის აზრით, სწორედ ამ სფეროშია მოცემული. ხელოვნება იდეათა ჰერეტიკს ეყრდნობა: „მისი ერთადერთი საწყისია იდეების შემეცნება, მისი ერთადერთი მიზანია ამ შემეცნების გადაცემა“<sup>35</sup>. ხელოვნება შოპენჰაუერისათვის არის ჰერეტიკთა წვდომის მარადიული იდეების განმეორება გარკვეულ გრძნობად მასალაში.

შოპენჰაუერი განსაკუთრებულ ხაზს უსვამს მეცნიერების შეზღუდულობას: საფუძვლის კანონით შეზღუდული მეცნიერება შედეგიდან მიზეზისაკენ გადადის, მაგრამ ეს პროცესი დაუსრულებელია. მას არ შეუძლია მიაღწიოს საბოლოო მიზანს. ხელოვნება, მეცნიერებისაგან განსხვავებით, მუდამ თავის მიზანთანაა: ხელოვნება „აჩერებს დროის ბორბალს“ — სამყაროს მოვლენათა მდინარებიდან გამოყოფს თავისი ჰერეტიკის ობიექტს და ასე იზოლირებული სახით იხილავს მას. ის წვდება იდეებს და ჩვენთვისაც მისაწვდომს ხდის მათ.

ხელოვნება, როგორც იდეათა წვდომა, წმინდა სუბიექტის დონეზე ამაღლებას გულისხმობს. ეს ამაღლება კი, შოპენჰაუერის აზრით, ყველას არ ძალუძს — ჩვეულებრივი ადამიანები, როგორც წესი, საკუთარი მესათვის სასარგებლო საგნებზე ფიქრობენ, ამგვარი ამაღლება კი მხოლოდ გენიას ძალუძს.

რა არის გენია?

შოპენჰაუერის პასუხი ასეთია: გენია წმინდა ჰერეტიკის, წმინდა „კონტრემპლაციის“ უნარია<sup>36</sup>. გენია არის უნარი საკმაო საფუძვლის კანონისაგან დამოუკიდებელი შემეცნებისა, მაშასადამე, ცალკეული ნივთების ნაცვლად იდეების შემეცნებისა, ამდენად კი, შემეცნების წმინდა სუბიექტად და არა ინდივიდად ყოფნისა<sup>37</sup>. გენია არის უნარი იმისა, რომ ჩემი შემეცნება გავათავისუფლო ნების მსახურებიდან, ე. ი. დავივიწყო ჩემი, როგორც ინდივიდის, სურვილები, მიზნები, ინტერესები და მთლად საგანს მივეცე, სრულ ობიექტურობას მივალწიო.

გენიის კორელატია საგნის „რა“, იდეა. იდეის წვდომის იარაღია ინტუიცია, „უმიზნო“ ჰერეტიკა და არა დისკურსია.

იდეის ეს წმინდა, „უმიზნო“ ჰერეტიკა შოპენჰაუერისათვის ერთ-

<sup>35</sup> იქვე, გვ. 251.

<sup>36</sup> იქვე.

<sup>37</sup> იქვე, გვ. 262.

გვარი გადახვევაა ნორმალური მდგომარეობიდან, ერთგვარი ანომალია<sup>38</sup>. ამგვარი ჰერეტა შესაძლებელია იქ, სადაც არსებობს ტენის ინტელექტუალური, შემეცნებითი უნარის სიჭარბე. ჩვეულებრივ, ნორმალურ ადამიანში ორი მესამედი ნებაა და ერთი მესამედი ინტელექტი, ამბობს შოპენჰაუერი, გენიოსში კი ორი მესამედი ინტელექტია და ერთი მესამედი ნება. ინტელექტუალური ენერჯის სიჭარბის საფუძველზე გენიოსი ახერხებს ნების ბატონობისაგან განთავისუფლებას. ის, რასაც ჩვენ ვუწოდებთ გენიოსის „გუმანს“, „შთაგონების წუთს“, სხვა არაფერია, თუ არა ნებისაგან ინტელექტის გამოთავისუფლება, რაც მოქარბებულ ინტელექტუალურ ძალას შეუძლია მხოლოდ.

ენერჯის სიჭარბის გამო გენიოსს არ აკმაყოფილებს ის, რაც მას უშუალოდ ეძლევა — ცალკეულ საგანთა ერთობლიობა. შემეცნებითი ძალების მოზღვაება ეძებს გამოსავალს. ამიტომ გენიოსი მუდამ მოუსვენარია, მუდამ ძიებაშია. ის ეძებს თავისი ინტერესების დაკმაყოფილებას ერთეულ საგანთა სამყაროს მიღმა — იდეათა სამყაროში.

წმინდა სახით იდეათა ჰერეტის უნარი შოპენჰაუერისათვის გენიოსის თანდაყოლილი უნარია: „მას რომ ასეთი თვალები აქვს, ის რომ საგნის არსებითს, მიმართებების გარეშეს შეიცნობს, გენიოსის მადლია, თანდაყოლილია“<sup>39</sup>. მაგრამ ამ დაუსწავლადი მომენტის გარდა გენიოსში არის რაღაც არათანდაყოლილიც, ის, რაც შეძენილია მის მიერ: „მაგრამ ის გარემოება, რომ მას შეუძლია ჩვენც მოგვცეს ეს მადლი, თავისი თვალებით მოგვამარაგოს — ეს შეძენილია, ხელოვნების ტექნიკური მხარეა“<sup>40</sup>. ტექნიკური მხარე გულისხმობს იდეათა განმეორებას გრძნობად მასალაში და ამ გზით მის გადაცემას, შეტყობინებას.

გრძნობად მასალაში იდეების ამეტყველებით გენიოსი კონტაქტში მოდის სხვა ადამიანებთან. განიოსის ქმნილება — ხელოვნების ნაწარმოები — ჩვეულებრივი ადამიანების აღქმა-გაგების საგანი ხდება. მაგრამ, ცხადია, ამგვარი საგანი ვერ იზოვიდა თავის ადეკვატურ აღქმას ყოველ ადამიანში რაღაც ზომით რომ არ არსებობდეს წმინდა სუბიექტის საფეხურამდე ამაღლების უნარი. შოპენჰაუერი ფიქრობს, რომ ამგვარი უნარი მართლაც აქვს ადამიანს — გენიოსში ეს უნარი მნიშვნელოვნად დიდი ხარისხითაა მოცემული, ჩვეულებრივ ადამიანებში ნაკლები ხარისხით.

38 იქვე.

39 იქვე, გვ. 264.

40 იქვე.

ყოველდღიურ ცხოვრებაში, ფიქრობს შოპენჰაუერი, ჩვენ ვართ ნების ტყვეები, მონები სურვილებისა, რომლებიც ან არ სრულდებიან, ანდა, კიდევ თუ სრულდებიან, ძალზე მცირე ხნით გვანიჭებენ კმაყოფილებას. ნების სუბიექტი მარადეამს მიჯაჭვულია იქსიონის მბრუნავ ბორბალზე, მარადეამს ხაპავს დანაილების ცხავით, მარად განტანჯული ტანტალოსია<sup>41</sup>.

ესთეტიკური პოზიციის მოპოვება, ფიქრობს შოპენჰაუერი, ნიშნავს განთავისუფლებას ნების მსახურებისაგან, მაშასადამე, განთავისუფლებას ტანჯვისაგანაც: ჩვენ უკვე საგნები გვინტერესებს არა ჩვენს ნებასთან მიმართებაში, არა როგორც მოტივები, არამედ თავისთავად. ჩვენ ვიძირებით თავად საგნებში, ჩვენს სულში ისადგურებს სიმშვიდე, სრული კმაყოფილება. „ეს არის უმტიყენეულო მდგომარეობა, რომელსაც აღიღებდა ეპიკურე როგორც უმაღლეს სათნოებას და როგორც ღმერთთა მდგომარეობას; რადგან ჩვენ იმ წამს თავისუფალი ვართ ნების საშინელი დაწოლისაგან, ვდღესასწაულობთ ნების კატორღული მუშაობის შაბათს, იქსიონის ბორბალი გაჩერებულია“<sup>42</sup>. როცა იქსიონის ბორბალი გაჩერებულია, როცა აღარ გვინტერესებს საგნის სარგებლობა თუ უსარგებლობა, როცა ჩართული ვართ იდეის ჰერტაში, ჩვენ გვეუფლება სინარული, ნებისაგან თავისუფალი ნეტარება — ჩვენ გტკბებით ესთეტიკურად: ეს საგანი მშვენიერია. ხელოვნების ყველა სახე, მაშასადამე, აძლევს შვებას აღამიანს.

ცხადია, ხელოვნების ზემოქმედების ძალა ბევრადაა დამოკიდებული თავად ხელოვნების სახეზე — იმაზე, თუ იდეათა რომელ საფეხურს გამოხატავს ხელოვნების მოცემული სახე.

როგორ უნდა ვიაზროთ ხელოვნების სახეთა პირამიდა?

შოპენჰაუერისეული ესთეტიკის მიერ აგებული პირამიდის საფუძველშია არქიტექტურა, უფრო მაღლაა სკულპტურა, ფერწერა, კიდევ უფრო მაღლა პოეზია.

სრულიად გასაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება შოპენჰაუერთან მუსიკას. ხელოვნების ყველა სახეა სახე, როგორც ვნახეთ, ცალკეული საგნების გამოხატვით, იდეების — ნების ადეკვატური ობიექტივაციის — წვდომის საშუალებას გვაძლევს. მუსიკა, ხელოვნების ყველა სახისაგან განსხვავებით, არ წვდება იდეებს, ის სავესებით უგულვებელყოფს სამყაროს, როგორც მოვლენას, როგორც წარმოდგენას. მუსიკა ნების უშუალო ობიექტივაციაა, ნების ასახვაა და არა იდეებისა, ის უშუალოდ ნებაზე, ე. ი. არსებაზე ლაპარაკობს და არა

<sup>41</sup> იქვე, გვ. 265.

<sup>42</sup> იქვე, გვ. 265—266.

ამ არსების ობიექტივაციაზე, ე. ი. ჩრდილზე. ამიტომ სამყაროსათვის შეიძლებოდა გვეწოდებია არა მარტო ხორცშესხმული ნება, არამედ ხორცშესხმული მუსიკაც<sup>43</sup>.

შოპენწაუერი აახლოვებს ერთმანეთთან მუსიკასა და ფილოსოფიას: მუსიკა უაღრესად ზოგადი ენით — ბგერებით — უდიდესი გარკვეულობითა და სიმართლით გამოხატავს სამყაროს არსებას, მეორე მხრივ, ფილოსოფია სხვა არაფერია, თუ არა სამყაროს არსებისავე სრულყოფილი და სწორი განმეორება და გამოხატვა, მხოლოდ უზოგადესი ცნებებით. ამიტომ, თუ მივალწვეთ მუსიკის სწორ, სრულ ახსნას, ე. ი. მუსიკაში გამოხატულის განმეორებას ცნებების საშუალებით, ჩვენ გვექნება სამყაროს განმეორება და ახსნა ცნებებით, ანუ ფილოსოფია<sup>44</sup>.

ასე ირკვევა, რომ მუსიკას და საერთოდ ხელოვნებას გავყავართ ერთეული საგნების სფეროდან მარადიულისაკენ — იდეებისა და თავად ნებისაკენ. ხელოვნებას, განსაკუთრებით კი მუსიკას, ღრმა მეტაფიზიკური შინაარსი აქვს — ის სამყაროს მარადიულობის თვალთახედვით განიხილავს. ხელოვნების ამგვარი გაგება იძლევა სამყაროს საიდუმლოს გახსნის თავისებურ გზას: ხელოვნებაში წარმოდგენილი სურათი შეიძლება ითარგმნოს ცნებათა ენაზე. ხელოვნება, ამგვარად, სამყაროს საიდუმლოს ამოცნობის საშუალება ხდება: ბეთჰოვენის მუსიკის წვდომა სამყაროს არსების წვდომაა. ამის ჩვენებას შეეცდება თავის გამოკვლევაში შოპენწაუერით გატაცებული კომპოზიტორი რიხარდ ვაგნერი. თავად ვაგნერის მუსიკა კი ახალგაზრდა ფრიდრიხ ნიცშესთვის გახდება სამყაროს ტრაგიკულ ძირთან მისვლის საშუალებად.

მუსიკის ქება-დიდებათ, მისი ღრმა მეტაფიზიკური შინაარსის წარმოჩენით მთავრდება შოპენწაუერის ესთეტიკური კონცეფცია, რომელშიც მოცემული იყო მეტად თავისებური ცდა: ბრმა ნების მეტაფიზიკა უნდა შეერთებოდა პლატონის მოძღვრებას იდეების ჰერეტიკაზე. ყველასათვის ნათელია, რომ ეს ცდა ძალზე სახიფათო იყო.

ჩნდება კითხვა: შეძლო თუ არა შოპენწაუერმა ამ ორი ძალზე განსხვავებული მომენტის გაერთიანება?

არ არის ძნელი შესამჩნევი, რომ ამ ორი მომენტის ორგანული შერწყმა შოპენწაუერმა ვერ შესძლო. მას ეს არც შეეძლო გაეკეთებია, რადგან ამის უფლებას არ იძლეოდა დებულება ნების უნივერსალურობის შესახებ — ნების მეტაფიზიკის ეს უძირითადესი თეზისი.

<sup>43</sup> იქვე, გვ. 346.

<sup>44</sup> იქვე, გვ. 348.

სამყარო არის ნება, ყოველი არსებული მისი გამოვლენაა, მისი ობიექტივატია. თუკი ამ დებულებას დავეუქვრებთ, საესებით გაუგებარი იქნება, როგორღა უნდა მოხდეს ინტელექტის განთავისუფლება ნებისაგან, რის გარეშეც იდეების წვდომა საესებით გამორიცხულია. ინტელექტი შოპენჰაუერის კონცეფციაში ნების მსახურია და ის, როგორი ძლიერიც არ უნდა იყოს, შეუძლებელია „ხელიდან დაუსხლტეს“ ნებას. ინტელექტის სიძლიერე, ინტელექტუალური ენერგიის სიჭარბე ნების მოთხოვნათა უკეთ მსახურების გარანტიას უფრო იძლევა და არა ნებისაგან განთავისუფლებისას. იდეების „დაუინტერესებელ ქვრეტას“ ბრმა ნების მიერ შექმნილ სამყაროში ადგილი არ შეიძლება მოეძებნოს.

დაუინტერესებული ქვრეტა, წმინდა, შეუმღვრეველი კონტემპლაცია შოპენჰაუერის თანახმად, გენიოსის საქმეა. გენიოსის დაპირისპირებაში „ჩვეულებრივ ადამიანებთან“, „ბუნების საფაბრიკო საქონელთან“ გამოვლინდა ფილოსოფოსის მოწიწება გამორჩეული ინდივიდების წინაშე, სულით არისტოკრატების წინაშე. ეს ელიტარული ინდივიდუალისტური ნაკადი. საკმაოდ ძლიერია შოპენჰაუერის ნააზრევში, მაგრამ მას არა აქვს საკმაო მეტაფიზიკური გამართლება: ბრმა ნების მეტაფიზიკაში გენიოსის კონტემპლაცია შეუძლებელია. ინდივიდუალისტური და ანტიინდივიდუალისტური ტენდენციები ნების მეტაფიზიკაში შეურიგებელი რჩება.

გენიოსს — ხელოვნებას შემოქმედ ინდივიდს — დიდი საქმე დააკისრა შოპენჰაუერმა: ხელოვნება გვათავისუფლებს ნების ბატონობიდან, იდეების ქვრეტისას ჩვენ ნების შემოქმედებას აღარ განვიციდით და, მაშასადამე, აღარც ვიცანჯებით. ესაა ხსნა. ხელოვნება ხსნაა, ხელოვანი კი მხსნელია. ასე მიადგება შოპენჰაუერის ხელოვნების თეორია ნების მეტაფიზიკის ერთ-ერთ ძირეულ პრობლემას — თავისი შინაარსით ეთიკურს და არა ესთეტიკურს — სპყაროსა და ადამიანის ხსნის პრობლემას.

ცხადია, რომ ხელოვნების მიერ მოტანილი შვება მხოლოდ დროებითაა. ხელოვნება, შოპენჰაუერის აზრით, პალიატივია. ხელოვნების შედეგი — ტკბობის წამი — გადის, ცხოვრება კი გრძელდება. სიზიფემ კვლავ უნდა მოიკიდოს თავისი ტვირთი.

შესაძლებელია თუ არა ტანჯვისაგან სრული განთავისუფლება, შესაძლებელია თუ არა სრული ხსნა? ამ კითხვაზე პასუხი უნდა მოგვცეს შოპენჰაუერის ფილოსოფიის მეოთხე მონაკვეთმა — ეთიკამ.



ეთიკას შოპენჰაუერი არ აკისრებს იმ ამოცანას, რომელიც ტრადიციულად ეკისრებოდა ხოლმე ფილოსოფიის ამ უმნიშვნელოვანეს დისციპლინას: ეთიკა არ უნდა იყოს შეგონებების, იმპერატივების კრებული; სათნოებას ვერ ისწავლი, ისევე როგორც ვერ ისწავლი გენიოზობას. ამიტომ ეთიკის მიზანია გაგვიმარტოს; როგორ ცხოვრობს ადამიანი და არა გვასწავლოს, როგორ უნდა იცხოვროს ადამიანმა. უპირობო ჭერარსზე, მოვალეობაზე ლაპარაკი შოპენჰაუერს ფუჭ საქმიანობად მიაჩნია: ეთიკის საქმეა არსებული და არა ჭერარსი, ადამიანის მოქმედების მექანიზმის განმარტება და არა იმის კვლევა, თუ როგორ უნდა მოქმედებდეს ადამიანი.

ეთიკის ძირითადი ობიექტი ადამიანია და შოპენჰაუერიც ცდილობს ნების მეტაფიზიკის პრინციპების შესატყვისად დაგვიხატოს ადამიანი. ამ პრინციპების გატარება ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის სფეროში, ნებისა და შემეცნების ტრადიციული გაგების უარყოფით გვირგვინდება. ნების მეტაფიზიკამ გონება განდევნა ბუნებიდან, ახლა, ანთროპოლოგიის სფეროში, გონება კი რჩება, მაგრამ მისი უფლებები ძალზე იზღუდება. ადამიანში მთავარია ნება და არა შემეცნება — გვეუბნება შოპენჰაუერი. „სამყარო როგორც ნება და წარმოდგენა“ ამგვარად გვიხასიათებს ნებისა და შემეცნების მიმართებას: „ნება არის პირველი და თავდაპირველი, შემეცნება მხოლოდ მიუერთდა ნების გამოვლენას როგორც მისი კუთვნილი იარაღი“<sup>45</sup>. ძველი თვალსაზრისის თანახმად, ადამიანს ნებავეს ის, რაც შეიმეცნა, შოპენჰაუერისათვის კი ადამიანი იმეცნებს იმას, რაც ნებავეს<sup>46</sup>. ნება ადამიანის სუბსტანციაა, ინტელექტი აქციდენციაა, მსახურია.

ნების სუბსტანციური მდგომარეობა ადამიანის სტრუქტურაში თავის გამოხატულებას პოულობს: იმაში, რომ ნების ობიექტიეაცია — ადამიანის ხასიათი, — შოპენჰაუერის აზრით, აბსოლუტურად შეუვალაია, დასრულებულია, შემეცნების ზემოქმედებისაგან დამოუკიდებელია. ემპირიული სუბიექტის ქცევას განსაზღვრავს ორი რამ: ხასიათი — ჩემი აზრებისა და სურვილების მთლიანობა — და გარეგანი მოტივები. „ისევე როგორც ყოველი შედეგი მკვდარ ბუნებაში არის აუცილებელი პროდუქტი ორი ფაქტორისა, — წერს შოპენჰაუერი თავის შრომაში „ეთიკის ორი ძირეული პრობლემა“, — კერძოდ, აქ გამოვლენილი ზოგადი ბუნების ძალისა და ამ გამოვლენის აქ გამომწვევი ერთეული მიზეზისა, ზუსტად ისევე ადა-

45 იქვე, გვ. 381.

46 იქვე, გვ. 382.

შიანის ყოველი ქცევა არის აუცილებელი პროდუქტი მისი ხასიათისა და აღმოცენებული მოტივისა“<sup>47</sup>.

ინდივიდუალურ ხასიათს ქცევის დეტერმინაციაში გადამწყვეტი მნიშვნელობა ეძლევა — მოტივები, მიზეზები მხოლოდ ავლენენ ხასიათს. თავად ის ვითარება, რომ რაიმე მოტივად არის მიჩნეული, ხასიათის თავისებურებითაა განსაზღვრული: ასეთი ხასიათის მოტივი ამ ვითარებაში მხოლოდ ეს შეიძლება იყოს. გარკვეულ ვითარებაში ჩემზე მოქმედებენ სხვადასხვა ფაქტორები, მაგრამ ამ ფაქტორებიდან მოტივად იქცევა მხოლოდ ის, რომელიც ჩემს ემპირიულ, ინდივიდუალურ ხასიათს შეესაბამება. აქ — ემპირიული ხასიათისა და გარემოს ურთიერთობაში — არავითარ თავისუფლებაზე არ შეიძლება ლაპარაკი: — მე ვმოქმედებ ისე, როგორც მკარანახობს ხასიათი გარკვეული მოტივის ზემოქმედებით.

თავად ხასიათის ჩამოყალიბებაც, შოპენჰაუერის თვალსაზრისით, არ გულისხმობს ინდივიდის რაიმე თავისუფლებას, თვითაქტივობას, ქმედებას: ინდივიდუალური ხასიათი თანდაყოლილია, ის, როგორც აღნიშნავს ფილოსოფოსი, არც ხელოვნების ქმნილებაა და არც შემთხვევითი ვითარების შედეგია. ინდივიდუალური ემპირიული ხასიათი უნდა გავიგოთ როგორც თავად ბუნების ქმნილება; ადამიანი ბუნების ძალით არის ასეთი და არა სხვაგვარი. ხასიათს ის მშობლებიდან იღებს მემკვიდრეობით.

შოპენჰაუერის თანახმად, სუბიექტი არა მარტო უძლურია გამოიმუშავოს, შექმნას თავისი ხასიათი, მას საკუთარი ხასიათის შეცვლაც არ ძალუძს. ეს ნებისეული ცენტრი ადამიანისა აბსოლუტურად უცვლელია. ჩვენ, მაშასადამე, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ადამიანი არ იცვლება, ყოველ ერთნაირ პირობებში ის ერთნაირად იმოქმედებს — თავისი ხასიათისა და შესატყვისი მოტივის შესაბამისად. შოპენჰაუერი ირონიულად შენიშნავს: „ცდა იმისა, რომ ადამიანის ხასიათის ნაკლი მოესპოთ სიტყვებითა და მორალური შეგონებებით და ამით გარდავექმნათ მისი ხასიათი, მისი მორალურობა იგივეა, რაც ცდა იმისა, რომ გარეგანი ზემოქმედებით ტყვია ვაქციოთ ოქროდ, ანდა ყოველდღიური მოვლით ვაიძულოთ მუხა გამოისხას გარგარი“<sup>48</sup>.

ერთი შეხედვით შოპენჰაუერი უარყოფს ნების თავისუფლებას: ნება მკაცრად დეტერმინირებულია, არავითარი გადახვევა მიზეზობრიობის კანონიდან არ ხდება და არც შეიძლება მოხდეს. ინდეტერმინიზმი, ამდენად, ყალბ თვალსაზრისად უნდა ჩაითვალოს. წარმო-

<sup>47</sup> A. Schopenhauer, Sämtliche Werke, B. III, S. 435—436.

<sup>48</sup> იქვე, გვ. 432.

დგენის, მოვლენის სფეროში ბატონობს მკაცრი აუცილებლობა, თავისუფლება აქ არ ჩანს. მაგრამ წარმოდგენის სფეროს გარდა არსებობს „ნივთის თავისთავად“ სფერო, სადაც საკმაო საფუძვლის კანონს, მაშასადამე, მიზეზობრიობასაც ძალა აღარ აქვს. ცხადია, აქ ნება აღარ შეიძლება ემორჩილებოდეს მიზეზობრიობის კანონს: ნება, როგორც „ნივთი თავისთავად“, თავისუფალია. თავისუფლებისა და აუცილებლობის პრობლემას ზოგადად შოპენჰაუერი ასე წყვეტს: ემპირიულ სამყაროში მეფობს აუცილებლობა, მეტაფიზიკურში — თავისუფლება. როგორც ვხედავთ, ფილოსოფოსი კანტის გზით მიდის. ხასიათი, რომელიც მოქმედებს წარმოდგენის სფეროში, შეიცნობა ცდის, ემპირიის გზით — ის ემპირიული ხასიათია. მაგრამ კანტი იცნობდა აგრეთვე ინტელიგიბელურ ხასიათს. შოპენჰაუერიც ლაპარაკობს მასზე: ემპირიული ხასიათი დროისა და სივრცის გარეშე არსებული ინტელიგიბელური ხასიათის რეალურად ყოფნაა. დროსა და სივრცეში მოქმედი ემპირიული ხასიათი აუცილებლობის მონაა, ინტელიგიბელური ხასიათი კი თავისუფალია. შოპენჰაუერი ცდილობს ემპირიული ხასიათის უცვლელობა და თანდაყოლილობა შეუთავსოს ინტელიგიბელური ხასიათის თავისუფლებას. ანლა ირკვევა, რომ ემპირიული ხასიათი, ე. ი. ჩემი ასეთად და არა სხვაგვარად ყოფნა, ჩემი არსება და არსებობა (და არა ჩემი ცალკეული მოქმედებები, ქცევები) ჩემი — როგორც ინტელიგიბელური სუბიექტის — ძალით არსებობს. სწორედ ეს სუბიექტი ეუბნება „ჰოს“ ჩემს ემპირიულ ხასიათს. პასუხისმგებელი მე ვარ სწორედ როგორც ინტელიგიბელური ხასიათი.

ამრიგად, თავისუფლების ერთადერთი ადგილსამყოფელი მეტაფიზიკურის სფეროა. ემპირიულმა ხასიათმა და შემეცნებულმა ემპირიულმა ხასიათმა, რომელსაც შოპენჰაუერი შექმნილ ხასიათს უწოდებს, თავისუფლება არ იცის.

როგორია ადამიანის ემპირიული, შექმნილი თუ ინტელიგიბელური ხასიათით გაპირობებული ცხოვრების შინაარსი?

ის ვითარება, რომ ნებას, რომლის არსებაც მიზანს მოკლებული ლტოლვაა, ადამიანის სტრუქტურაში მთავარი როლი ენიჭება, შოპენჰაუერის ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას ღრმა პესიმისტურ შინაარსს სძენს. ადამიანი გაიანზრება როგორც არსება, რომლის მისწრაფებას, ლტოლვას არა აქვს ბოლო, არ ძალუძს შეჩერდეს, დაკმაყოფილდეს მიღწეულით, მოისვენოს. ადამიანის უკვე თავდაპირველი მდგომარეობა შოპენჰაუერს ესმის როგორც ტანჯვა: მისწრაფება, რალაც გარკვეული კერძო მიზნის მიღწევის სურვილი ხომ იქ ჩნდება, სადაც ნაკლოვანების განცდაა, ე. ი. ტანჯვაა. თუ მიზანი მიიღწევა, ჩვენ ვგრძნობთ კმაყოფილებას, ბედნიერებას, მაგრამ ეს მდგომარეობა არ არის ხანგრძლივი. მიღწეული მიზანი ჰკარგავს თავის მომხიბვლელ-

ლობას. ყველაფერი იწყება თავიდან: იბადება ახალი სურვილი, ახალი ტანჯვა. თუ ახალი მიზანი არ გაჩნდა, ადამიანს ეუფლება მოწყენილობა — ჰიციარიელის ეს საშინელი განცდა. ადამიანმა აღარ იცის, რა უყოს თავის თავს, თავის არსებობას, არც იცის, როგორ მოკლას დრო.

ამრიგად ადამიანის ცხოვრება, შოპენჰაუერის თანახმად, არის „ქანაობა“ ტანჯვასა და მოწყენილობას შორის<sup>49</sup>.

შოპენჰაუერისეულ პესიმიზმს კიდევ უფრო აღრმავებს დებულება იმის შესახებ, რომ ადამიანის ბედნიერება არ არის პოზიტიური ფენომენი, ის უარყოფითია. თეზისის აზრი ასე უნდა გვესმოდეს: ბედნიერება არ არის თავდაპირველი რამ, მას არა აქვს აზრი, თუ არ არსებობს ტანჯვა, მას მხოლოდ ტანჯვის ფონზე გაიგივებთ, რადგან ბედნიერება არის სწორედ ტანჯვისაგან განთავისუფლება, სურვილის დაკმაყოფილება, ნაკლის მოხსნა. ჩვეულებრივ ხომ ჩვენ ვერ ვგრძნობთ ჩვენს ჯანმრთელობას. ჯანმრთელობა ავადმყოფობისაგან განკურნებისას განიცდება როგორც ბედნიერება. კეთილდღეობის ღირსებას ვგრძნობთ მხოლოდ მაშინ, როცა ვკარგავთ მას.

შოპენჰაუერის პესიმიზმს კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი ასპექტი აქვს: მისი მეტაფიზიკის სიღრმეებიდან დანახული „ამქვეყნიური“, ინდივიდუალური, დროსა და სივრცეში გაშლილი არსებობა დ ა ნ ა შ ა უ ლ ი ა, ამორალურობაა, ხოლო ტანჯვა — არსებობის ეს მოუშორებელი ნიშანი — ს ა ს ჯ ე ლ ი ა, რომელიც არსებობამ „დაიმსახურა“. მაშასადამე, ტანჯვის არსებობა უსამართლობა კი არ არის, არამედ სამართლიანობაა: სამყაროში შოპენჰაუერის თანახმად, ბატონობს მარადიული სამართლიანობა — „შეუმცდარი, მყარი და სარწმუნო“<sup>50</sup>.

სწორი უნდა იყოს რ. ლეემანი, როცა შოპენჰაუერის ამ დებულებას ნათელყოფისათვის იშველიებს შელინგის ცნობილ შრომას ადამიანის თავისუფლებაზე. შელინგი, აღნიშნავს ლეემანი, განასხვავებდა ნების ორ პრინციპს — ბნელს, თვითნებურს, ანგარებიანს, ბრმას და მის საპირისპიროს — ყოველივე კერძოს, ინდივიდუალურის უარყოფელს, უნივერსალურობისაკენ მიმართულს, ნათელს. პირველი პრინციპის განხორციელება ბოროტებას წარმოშობს, მეორე პრინციპი კი სიკეთის წყაროა. შოპენჰაუერის მიხედვით კი სიცოცხლის ნება მხოლოდ და მხოლოდ ინდივიდუალისაკენ სწრაფვია, ამდენად, ბოროტებაა. ეს ნება თავისი არსების მიხედვით, — წერს ლეემანი, — არის ნება სიცოცხლისა, ე. ი. ინდივიდუალისა, გამოყოფილად

<sup>49</sup> A. Schopenhauer, *Œämtliche Werke*, B. 1, S. 404.

<sup>50</sup> იქვე, გვ. 452.

არსებობისა და სწორედ ამიტომ ის თავისთავად შეიცავს დანაშაულს და ანტიმორალურია<sup>51</sup>. შოპენჰაუერისათვის ნება „ნიეთია თავისთავად“, ამდენად, დროის, სივრცის, მიზეზობრიობის მიღმა, ე. ი. თავისუფალია. თავისუფალი და ძლევამოსილი მხოლოდ ნებაა. თავად არსებობა და არსებობის წესი — მთლიანდაც და ყველა ცალკეულ ნაწილების მიხედვით განხილულიც — ნებიდან მომდინარეობს. „სამყარო მხოლოდ სარკეა ამ ნებისა“<sup>52</sup>. მაშასადამე, სასრულობაც, ტანჯვაც, წამებაც, რომელთაც შეიცავს სამყარო, გამოსახულებაა, სარკეა იმისი, რაც სურს ნებას. სამყარო თავისი ტანჯვით ასეთია, რადგან ნებას სურდა სწორედ ასეთი ყოფილიყო ის. სამყაროს არსებობაზე, მის როგორობაზე პასუხს აგებს მხოლოდ ნება. ყოველ არსებულს ადევს ზოგადი არსებობის, თავისი გვარისათვის დამახასიათებელი არსებობისა და თავისი განსაკუთრებული ინდივიდუალობისათვის დამახასიათებელი არსებობის უღელი. იმ არსებობის უღელი, რომელიც მხოლოდ ნაკლთან, უძლურებასთან, ტირილთან, წამებასთან და სიკვდილთანაა დაკავშირებული. არსებული იტანჯება, რადგან ნება მისია, სამყარო იტანჯება, რადგან ნებამ ისურვა ისეთი არსებობა, რომლისგანაც ტანჯვა მოუცილებელია. დ ა ნ ა შ ა უ ლ ს მოსდევს ს ა ს ჯ ე ლ ი.

სამყაროს არსებობისა და ტანჯვის ეს უცილობელი კავშირი ასეთ სიტყვებს ათქმევინებს ფილოსოფოსს: „არ შემძლია თავი შევიკავო იმის თქმისაგან, რომ ჩემთვის ოპტიმიზმი — თუკი ის არ არის უაზრო სიტყვა იმ ადამიანებისა, რომელთა ვერც შებლქვეშ არაფერია სიტყვებს გარდა — წარმოდგება არა მარტო როგორც აბსურდული, არამედ, ამავე დროს, როგორც ჭეშმარიტად ბილწი წესი აზროვნებისა, როგორც მწარე დაცინვა კაცობრიობის ტანჯვისა“<sup>53</sup>.

როგორ გზას ირჩევს ადამიანი ამგვარ — ტანჯვით აღსავსე — სამყაროში?

პირველი გზა ესაა სამყაროს მიღება, „ჰოყოფა“.

ამ გზაზე ჩვენ ვხვდებით ადამიანებს, რომელთა მოტივები ძალზე განსხვავებულია. ეგოისტი ფიქრობს და ზრუნავს მხოლოდ თავის კეთილდღეობაზე. საკუთარ კეთილდღეობას ჩვენ უშუალოდ განვიცდით. სხვისას კი მხოლოდ წარმოვიდგენთ, ფიქრობს შოპენჰაუერი. ამიტომ ეგოისტური საწყისი ძალზე ძლიერია ადამიანში. ეს საწყისი ბადებს ღიზარბებს, ავხორცობას, სიძუნწეს, პატივმოყვარეობას. ეგოიზმისაგან განსხვავდება სი ა ვ ე. სიძულვილი. სიავის ძირითადი მიზანი საკუთარი კეთილდღეობა კი არ არის, არამედ სხვისი

<sup>51</sup> იხ. კრებ. Grosse Denker, B. II, Leipzig, S. 286.

<sup>52</sup> A. Schopenhauer, Sämtliche Werke, S. 453.

<sup>53</sup> იქვე, გვ. 422.

ტანჯვაა. სიავე „დაუინტერესებლად“ ტკბება სხვისი ტანჯვით, ტკბება, მიუხედავად იმისა, რომ ამ ტანჯვას რაიმე სარგებელი არ მოაქვს მისთვის. თუ ეგოიზმი ცხოველურია, სიავე — სატანურია. ის თავის გამოხატულებას პოულობს შურში, ბოლმაში, ღვარძლიანობაში, ცილისწამებაში, ღალატში, ვერაგობაში, დაუნდობლობაში.

ეგოიზმია და სიავეც შოპენჰაუერისათვის უზნეობაა, რომლის ძირიც იმაშია, რომ უზნეო ადამიანს აბრმავეებს მათს საფარველი. „მესა“ და „შენს“ შორის მისთვის არაფერია საერთო, ყოველი ადამიანი წარმოდგენილია როგორც სხვებისაგან აბსოლუტურად გამოცალკევებული. ზნეობისაკენ გადასვლა იწყება იქ, სადაც ადამიანისათვის ცხადი ხდება ინდივიდუალობის პრინციპის მოჩვენებითობა. ადამიანი იმეცნებს — არა აბსტრაქტულად, ცნებათა საშუალებით, არამედ უშუალოდ, ინტუიციით, — რომ „მესა“ და „შენს“ შორის უფსკრული არ არსებობს, რომ „შენ“ არის „მე“. მათს საფარველის ეს „ახლა“ ხდება უკვე იქ, სადაც ადამიანი სამართლიანობას იცავს: თუ უსამართლობა მეორე ადამიანის ნების უარყოფაა ჩემს მიერ, სამართლიანობა მეორე ადამიანის ნების შეუხებლობას ნიშნავს.

ინდივიდუალობის პრინციპის მოჩვენებითობის შემეცნება უფრო სრული სახით ვლინდება თანატანჯვაში. თანატანჯვა შოპენჰაუერისათვის ქეშმარიტი ზნეობრიობის გამოხატულებაა: ადამიანისათვის მეორე ადამიანის ტანჯვა საკუთარი გამზდარა, „მესა“ და „შენს“ შორის საზღვარი აღარ არსებობს, „მე“ მზადაა თავად იწვალოს, ოღონდ მეორე ადამიანს შეუძლებუქოს ტანჯვა (შოპენჰაუერი აქ სწორედ თანატანჯვაზე ლაპარაკობს და არა საერთოდ თანაგრძნობაზე, მისთვის ხომ პოზიტიური, თავდაპირველი, საკუთარი თავის მაჩვენებელია ტანჯვა და არა ბედნიერება).

თანატანჯვა შოპენჰაუერისათვის ზნეობრიობის და, მაშასადამე, კაცთმოყვარეობის გამოხატულებაა. სიყვარული — „აგაპე“, „კარიტას“ — სხვა არაფერია, თუ არა უნარი იმისა, რომ სხვისი ტანჯვა საკუთარ ტანჯვად განიცადო, უარი თქვა სიამოვნებაზე და სხვისი ტანჯვის შემსუბუქების მიზნით, თვითონ იტანჯო. ზნეობრივი ადამიანისათვის, მათს საფარველით შექმნილი ილუზია ადამიანთა განცალკევებულობისა დაძლეულია: „შენ“ ნიშნავს „მეს“, ყოველ სულიერ არსებაზე შეგვიძლია ვთქვათ: „ეს ხარ შენ“. ინდურ ვედებში გაცხადებული ეს სიბრძნე შოპენჰაუერს თავისი ეთიკის ქვაკუთხედის — სიყვარულის — მეტაფიზიკურ გამართლებად მიაჩნია.

მაგრამ სიყვარული ჯერ კიდევ არაა სამყაროსა და ადამიანის ხსნა: სიყვარული თანატანჯვაა, მაშასადამე, მაინც ტანჯვაა. ხსნა თანატანჯვა არ არის, მაგრამ თანატანჯვის გზით მოდის. როცა არსებულთა

იგივეობის ინტუიტური შემეცნება ნათელყოფის უმაღლეს ხარისხს. აღწევს, ადამიანი ყოველივე არსებულის უსასრულო ტანჯვას უყუ-რებს როგორც საკუთარ აუტანელ ტანჯვას. შეუძლია კი სამყაროს ამგვარი შემეცნების მქონე ადამიანს ტანჯვით აღესილ ცხოვრებას. უთხრას „ჰო“? ეგოისტი ხედავს მხოლოდ ცალკეულ საგნებს და მათ მიმართებებს საკუთარ თავთან — ეს მიმართებებში ნების სულ ახალ და ახალ მოტივებად იქცევიან. ზემოთ აღწერილი შემეცნება კი მთელის შემეცნებაა, არსების შემეცნებაა და მოტივი ადამიანი არ იქცევა, არამედ ყოველივე ნების კვიტივი: სამყაროს ტანჯვის მომზირალ ადამიანს აღარ „ნებავს“, ის ზურგს აქცევს სიცოცხლეს, უარყოფს მას, „ადამიანი აღწევს ნებაყოფლობითი უარყოფის, რეზიგნაციის, ჰუმბარტი სიმშვიდისა და ნებასუტრვილის არქონების მდგომარეობას“<sup>54</sup>.

ესაა გადასვლა ადამიანის უმაღლესი მდგომარეობისაკენ — ასკეტობისაკენ. ასკეტში იბადება ზიზლი იმის მიმართ, რისი გამოვლენაცაა ის: თავად სიცოცხლის ნების მიმართ. ასკეტს, გვეუბნება შოპენჰაუერი, არაფერი სამყაროსეული აღარ სურს. ის ანშობს სხეულის მოთხოვნილებებს, უპირველეს ყოვლისა, ცოცხალი არსების უძლიერეს ლტოლვას — სქესობრივს: სრული უბიწოება ასკეტის პირველი ნაბიჯია. ასკეტმა ამავე დროს ნიშნავს ნებაყოფლობითი სიღარიბეს — ადამიანს აღარ სურს ჰქონდეს რაიმე, რაც კვლავ გააღვიძებდა ჩაკლულ ნებას. ასკეტი ებრძვის თავს: ის არ აკეთებს იმას, რაც სურს და აკეთებს იმას, რაც არ სურს. ის აღარ უწევს წინააღმდეგობას იმას, ვინც მას ექცევა უსამართლოდ. ასკეტი გულგრილად ხვდება ყოველივე მისთვის საზიანოს, სახელის გამტეხს, შეურაცხმყოფელს. მის სულში დასადგურებულია სრული სიმშვიდე, აუმღვრელობა, სიხარული.

ამ მშვიდ და ნეტარ მდგომარეობაში, ფიქრობს შოპენჰაუერი, ადამიანი მიდის არა მხოლოდ მაიას საფარველის ილუზორულობის თანდათანობით შემეცნების გზით — მასთან ადამიანი მიჰყავს ძლიერ ტანჯვასაც: როცა ადამიანი მისულია უკიდურეს სასოწარკვეთილებაში, ის ღრმავდება თავის თავში, იმეცნებს საკუთარ თავს და სამყაროს, ხვდება, რომ მტანჯველი და დატანჯული ერთი და იგივე არიან, რომ ყოველი სიცოცხლისეული სწრაფვა ამაოა და უარყოფს სიცოცხლის ნებას. ეს უარყოფა ხდება მხოლოდ მაშინ, როდესაც ადამიანი თავის ტანჯვას განცალკევებულობაში კი არ განიხილავს, არამედ მას უყურებს, როგორც ერთ მაგალითს, რომელშიც ელინდება ზოგადი — სამყაროს წყობა. თუ გენია ხელოვნებაში ერთ სახეში აერ-

• თებდა ზოგადს, გენია ეთიკაში, უბედურების ერთი მაგალითის სა-  
ფუძველზე, ყოველი არსებულის უბედურებას, თავად სამყაროს ტან-  
ჯვას წვდება. ტანჯვისა და უბედურების წყაროს უარყოფით — სი-  
ცოცხლის ნებაზე უარისთქმით — ადამიანი მალღდება საკუთარ  
თავზე, განიწმინდება, აღწევს ლულიერ სიმშვიდეს, ნეტარებას. ნების  
ეს უარყოფა არ არის თვითმკვლელობა, რადგან თვითმკვლელობა,  
შოპენჰაუერის აზრით, თავისი არსით სიცოცხლის მიღებაა და არა  
• უარყოფა: ის ვინც იკლავს თავს, სიცოცხლის მოსურნეა, მაგრამ უკმა-  
ყოფილოა იმ პირობებით, რომლებშიც უხდება ცხოვრება.

ასაკეტი არ იკლავს თავს, მაგრამ ის უარყოფს ნებას და ამით უარ-  
ყოფს ცხოვრებას, უარყოფს სამყაროს; ეს არის გადასვლა „არარაში“.  
შოპენჰაუერი გვაფრთხილებს: „არარა“ შეფარდებითია და არა აბსო-  
ლუტური, ის „არარა“ სამყაროსთან შედარებით. თავისთავად ეს  
„არარა“ პოზიტიურია და მასთან მიმართებაში სწორედ ჩვენი სპა-  
ყაროა „არარა“.

ეს ლრული განდგომა სამყაროსაგან შოპენჰაუერს ესახება რო-  
გორც ის, რასაც ტრადიციულად უმაღლესი სიკეთე — Summum bonum  
წოდება. თუკი ვესურს ძველ გამოთქმას, რომელიც ჩვევის გამო  
არ გვინდა სავსებით გავანადგუროთ, — აღნიშნავს შოპენჰაუერი, —  
მიეკეთ საპატიო ადგილი, შეიძლება ვუწოდოთ აბსოლუტური სიკეთე,  
summum bonum ნების სრულ თვითგანადგურებას და უარყოფას<sup>55</sup>.

ამ თვითუარყოფაში ხედავს შოპენჰაუერი ხსნის ერთადერთ  
გზას. თანაც ეს უარყოფა წარმოსდგება არა როგორც მხოლოდ ინდი-  
ვიდის ხსნის საშუალება, არამედ სამყაროს ხსნის საშუალე-  
ბად. თუ ჰეგელისათვის სამყარო აბსოლუტური გონის თვითშემე-  
მეცნების პროცესი იყო, შოპენჰაუერისათვის სამყარო ნების თვით-  
შემეცნების პროცესია. ჰეგელის კონცეფციაში აბსოლუტური გონი  
ადამიანში, ადამიანის საშუალებით იმეცნებს თავის თავს. შოპენჰა-  
უერთანაც სწორედ ადამიანის დონეზე, ადამიანის საშუალებით იმე-  
ცნებს საკუთარ თავს ნება, იმეცნებს და უარყოფს. ამ უარყოფაში  
ხედავს შოპენჰაუერი ტანჯვისაგან საბოლოო ხსნას, ხსნას იმ სამყა-  
როსი, რომელიც პესიმიზმის ამ უდიდეს მქადაგებლისთვის არის უა-  
რესი ყველა შესაძლებელ სამყაროთა შორის.

შოპენჰაუერის ეთიკის საბოლოო სიტყვაა ასაკეტიზმი, სიცოც-  
ხლის ნების უარყოფა. ამ წერტილისაკენ მოძრაობს უკვე შოპენჰა-  
უერის გნოსეოლოგია, მეტაფიზიკა და ესთეტიკა. როცა სამყარო გა-  
გებულია როგორც ბნელი ლტოლვა და ადამიანის ცხოვრება — რო-



გორც, არსებითად, ტანჯვა, ძნელია იპოვო სხვა გამოსავალი, თუ არა ნების უარყოფა.

მაგრამ იმისათვის, რომ ადამიანის უმაღლეს მიზნად — უმაღლეს სიკეთედ — სიცოცხლის ნების უარყოფა დასახოს, ფილოსოფოსს მრავალი საკითხის ცალმხრივად გაშუქება, მრავალ წინააღმდეგობაზე და გაუგებრობაზე თვალის დახეკვა უხდება.

შოპენჰაუერს, მაგალითად, სურს, აჩვენოს, რომ ადამიანი, რომელსაც ნება მართავს, არ შეიძლება იყოს ბედნიერი. მისი აზრით, თავად ჩვენი ყოფნის სტრუქტურაა ისეთი, რამ ბედნიერებას, სიამოვნებას, ტკობას მხოლოდ წამიერი არსებობა აქვს, ძირითადად კი ჩვენი ცხოვრება „ქანაობს“ ტანჯვასა და მოწყენილობას შორის. შოპენჰაუერი მარტივად მსჯელობს: სურვილი ნაკლის გამოხატულებათა, ნაკლი კი ტანჯვაა, მაშასადამე, სურვილი ტანჯვაა, ის წარმოშობს ახალ სურვილს, ე. ი. ახალ ტანჯვას და ა. შ. უსასრულოდ.

შოპენჰაუერის ამ მუქი სურათის საპირისპიროდ უნდა ითქვას, რომ იმ ნაკლის არსებობა, რომელიც სურვილის საფუძველია, ყოველთვის როდია ტანჯვა. მიზნისაკენ სწრაფვა, მასთან მიახლოება, ბრძოლა, შრომა, სიძნელების გადალახვა უქველად რაღაც ნაკლის დაძლევის გულისხმობს, მაგრამ ტანჯვა კი არ არის, არამედ ღრმა კმაყოფილების, ბედნიერების, სიამოვნების გრძნობასთანაა დაკავშირებული. სიამოვნების განცდა მხოლოდ მიზნის მიღწევას კი არ ახლავს, არამედ მიზნისკენ მოძრაობასაც. ზოგჯერ ეს მოძრაობა უფრო მეტ სიამოვნებას განგაცდევინებს, ვიდრე მიზნის აღსრულება.

ცალმხრივია შოპენჰაუერის დებულებაც იმის შესახებ, რომ ბედნიერება მხოლოდ უარყოფითია, რომ ის არ შეიძლება იყოს დადებითი, რომ ის ტანჯვის — ამ პოზიტიური ფენომენის — მოხსნას ნიშნავს მხოლოდ. საბოლოო ანგარიშით, ეს დებულება უმიზნებს იმ ცნობილ პრინციპს, რომლის თანახმადაც სიკეთე სუბსტანციურია, ხოლო ბოროტება ნაკლია მხოლოდ. შოპენჰაუერის კონცეფცია უპირისპირდება თვალსაზრისს, რომლის თანახმადაც ყველაფერი, რაც არსებობს, — როგორც ღმერთის შექმნილი — სიკეთეა, რომლის თანახმადაც არსებობა და სიკეთე იგივეობრივია. ამ თვალსაზრისისათვის სიკეთე დადებითია და სწორედ ტანჯვაა უარყოფითი — ის სიკეთის საშუალებით გაიგება მხოლოდ, გაიგება როგორც საგნის მიერ არქონა იმისო, რაც მას უნდა ჰქონდეს.

მეტაფიზიკურ საკითხებში ჩაღრმავების გარეშეც ნათელი უნდა იყოს, რომ შოპენჰაუერი აქაც ამუქებს ყველასთვის ცხად ვითარებას. სიამოვნების განცდა აუცილებლად როდის გულისხმობს თავის წინაპირობად უსიამოვნებას, ბედნიერება — ტანჯვას. დიახ, როცა ტკივილი ცხრება, მე განვიციდი სიამოვნებას და ეს მართლაც უარყო-

ფიტი ხასიათის განცდა — ტკივილს გულისხმობს. მაგრამ აი, მე ვუყურებ ულამაზეს პეიზაჟს ანდა მალფრთოვანებს რომელიმე ადამიანის ვაჟკაცური საქციელი (მაგალითების მოყვანა, ალბათ, არავის გაუჭირდება) — ამ შემთხვევაში სიამოვნება, კმაყოფილება თავდაპირველი და პოზიტურია.

ცხოვრების პესიმისტური გაგების საფუძველზე წამოყენებული ნების უარყოფის პრინციპი ვერ უთანხმდება შოპენჰაუერსავე მეტაფიზიკის ფუნდამენტურ დებულებებს. მართლაც, გაუგებარია როგორ შეიძლება ადამიანმა, ე. ი. ნების რეალიზაციის გარკვეულმა სახემ, ნების აქციდენციამ უარყოს სუბსტანცია, სამყაროს არსება? რას ნიშნავს ეს უარყოფა? ნება ხომ არ ნაწევრდება — ერთია, მაშ, რომელიმე ერთეული ადამიანის მიერ მისი უარყოფა ხომ არ იქნება საერთოდ ნების როგორც სამყაროს არსების უარყოფა, ე. ი. სამყაროს უარყოფა? ამ კითხვებზე შოპენჰაუერთან პასუხებს ვერ ვიპოვი.

და მიუხედავად იმ შინაგანი წინააღმდეგობებისა, შოპენჰაუერმა უდიდესი ზეგავლენა მოახდინა მის შემდგომ ბურჟუაზიულ ფილოსოფიურ აზროვნებაზე. უფრო მეტიც, ის თავის დროზე მოღურ ფილოსოფოსადაც იქცა: შოპენჰაუერისეული პესიმიზმით თავს იქცევდნენ სალონური საუბრებს დიდოსტატები. ფ. ენგელსი წერს, რომ „ფილისტერისათვის განკუთვნილი უგვანო მსჯელობანი შოპენჰაუერისა“ საზოგადოებაში სენივიზ ბობოქრობდა<sup>56</sup>.

შოპენჰაუერის გავლენა სერიოზული აღმოჩნდა. კანტის იმ ინტერპრეტაციამ, რომელიც მოცემული იყო „ფრანკფურტელი განდევლის“ თხზულებებში სტიმული მისცეს კანტის აღორძინებას და ნეოკანტიანური ფილოსოფიის წარმოშობას<sup>57</sup>. განსაკუთრებით სიცოცხლისუნარიანნი აღმოჩნდნენ ბნელი ნების მეტაფიზიკის მოტივები. ედუარდ ჰარტმანის „არაცნობიერი“, ნიცშეს „სიცოცხლე“, საერთოდ მთელი „სიცოცხლის ფილოსოფია“, ფროიდის ფსიქოანალიზი, მ. შელერის „ლტოლვა“ ამ მოტივთა თავისებური გამოძახილია, შოპენჰაუერის შავსა და გამოუვალ პესიმიზმს კი ბევრი საერთო აქვს ექსისტენციალიზმთან.

56 ფ. ენგელსი, ბუნების დიალექტიკა, თბილისი, 1954, გვ. 34.

57 ამის შესახებ უფრო დაწერილებით იხ. გ. თევზაძე, გერმანული ნეოკანტიანელობის შემეცნების თეორია, თბილისი, 1963, გვ. 20-26.

## თავი მეორე

### ფრიდრიხ ნიცშე

#### 1. ცხოვრების ზეა

„თუ ფილოსოფოსის მნიშვნელობას შევაფასებთ იმ გავლენით, რომელიც აქვთ მის ქმნილებებს, — წერს ნიცშეს მოძღვრების ერთ-ერთი მკვლევარი, — მაშინ ფრიდრიხ ნიცშე დგას ჰეგელის, მარქსის კირკეგორის და შოპენჰაუერის გვერდით როგორც მათი თანასწორი, — ის ეკუთვნის მე-19 საუკუნის დიდ მოაზროვნეთა მცირე ნაწილს, რომლებმაც ძალზე გაუსწრეს წინ თავის საუკუნეს და რომელთა გარეშეც მე-20 საუკუნე არ იქცეოდა იმად, რაც ის არის“<sup>1</sup>. მართლაც, ნიცშეს გავლენა თანამედროვე დასავლეთის აზროვნებაზე, კულტურაზე საერთოდ, ძრულიად განსაკუთრებულია. ეს ასეა, მიუხედავად იმისა, რომ ნიცშეს ფილოსოფიური მოღვაწეობა, ისევე როგორც ჩვენს მიერ უკვე განხილული შოპენჰაუერისა, არ ეკუთვნის ჩვენს საუკუნეს.

ის დაიბადა 1844 წლის 15 ოქტომბერს სოფელ რიოკენში, პასტორ კარლ ლუდვიგ ნიცშეს ოჯახში. იზრდებოდა გარემოში, რომელსაც ხელი უნდა შეეწყო მისი ღრმა რელიგიური რწმენის განმტკიცებისათვის.

1849 წელს კარლ ლუდვიგი გარდაიცვალა და მალე ოჯახი ნაუმბურგში დასახლდა: სადაც ნიცშე სწავლობდა ჯერ სკოლაში, შემდეგ გიმნაზიაში. 1858 წლიდან ის განაგრძობს სწავლას ფორტას ცნობილ სკოლაში. უკვე აქ გაიღვიძა ყრმა ნიცშეში ღრმა ინტერესმა და სიყვარულმა ანტიკურობისადმი, ეს გრძნობა ბოლომდე შერჩა ფილოსოფოსს და თავისი კვალი დააჩინა მთელ მის შემოქმედებას. გიმნაზისტ ნიცშეს განსაკუთრებული სიმპათია დაიმსახურა თეოგნიდე მეგარელმა — არისტოკრატმა პოეტმა, მოძულემ ყოველივე მდაბალისა და „პლებეურისა“.

1864 წლიდან, ფორტას გიმნაზიის დამთავრების შემდეგ, ნიცშე

<sup>1</sup> I. Frenzel, Nietzsche, 1966, S. 7.

სწავლობს ბონის უნივერსიტეტში: ეუფლება თეოლოგიასა და კლასიკურ ფილოლოგიას. ერთი წლის შემდეგ გადადის ლაიფციგში — მიჰყვება თავის მასწავლებელს — კლასიკური ფილოლოგიის ცნობილ სპეციალისტს ფრიდრიხ ვილჰელმ რიჩლს. სტუდენტობის წლებში ხდება მნიშვნელოვანი ძვრები ახალგაზრდა ნიცშეს მსოფლმხედველობაში. სულ უფრო ღრმავდება მისი ეპკეი ქრისტიანული რელიგიის მიმართ. 1865 წელს ის ეცნობა შოპენჰაუერის თხზულებას „სამყარო როგორც ნება და წარმოდგენა“ და ალტაცებით ეგებება წიგნი ძირითად იდეებს. 1869 წლიდან ნიცშე — ოცდაოთხი წლის ყმაწვილი — უკვე კლასიკური ფილოლოგიის პროფესორია ბაზელის უნივერსიტეტში. აქ მოღვაწეობისას ახალგაზრდა პროფესორი დაუახლოვდა რიხარდ ვაგნერს, რომელიც იმ ხანად შვეიცარიაში ცხოვრობდა. 1872 წელს გამოდის თხზულება „ტრაგედიის დაბადება მუსიკის სულიდან“, რომელიც ნიცშემ ვაგნერს უძღვნა.

1879 წელს ავადმყოფობის გამო ნიცშე თავს ანებებს აკადემიურ მოღვაწეობას. ამ დროიდან მოყოლებული ის იცვლის ადგილსამყოფელს.

მძიმე დაავადების მიუხედავად ნიცშე ბევრს მუშაობდა. ადრე გამოქვეყნებულ „არათანადროულ ფიქრებს“ 1878 წელს ემატება „ადამიანური ერთობ ადამიანური“, 1881 წელს — „დილის ცისკარი“, 1882 წელს — „მზიარული მეცნიერება“. 1883—85 წლებში ნიცშე აქვეყნებს თავის ერთ-ერთ ძირითად თხზულებას „ასე ამბობდა ზარატუსტრა“, უფრო გვიან კი შრომებს „სიკეთისა და ბოროტების მიღმა“, „მორალის გენეალოგია“, „Ecce homo“ და სხვ. ფილოსოფოსს დაუმთავრებელი დარჩა თხზულება „ნების ძალაუფლება“.

1889 წელს ნიცშე ფსიქიურად დაავადდა. გარდაიცვალა 1900 წელს.

## 2. ნიცშეს ფილოსოფიური გზა

ნიცშეს ცხოვრება მოუხვენარი, დაძაბული, განუწყვეტელი ფიქრი და ძიებაა. ამ ძიების გზა დახლართულია, წინააღმდეგობებით აღსავსეა, მოულოდნელად გეზს იცვლის ხოლმე და ზოგჯერ უკვე განვლილი გზის საპირისპირო მიმართულებითაც კი მიდის.

მიუხედავად პოზიციითაა ამგვარი ცვლებადობისა, ამ უზომოდ მგრძნობიარე მოაზროვნეს ერთი მთავარი საფიქრალი აქვს — ადამიანი. ზოგჯერ შეიძლება ეს ვითარება ვერც კი შევამჩნიოთ: ნიცშეს ყოველი თხზულება ნგრევისა და კრიტიკის პათოსითაა სავსე და ხშირად ძნელია მათ მიღმა დაინახო ადამიანის არსებაზე ღრმად ჩაფი-

ქრებული ფილოსოფოსი. სწორედ ამიტომ ნიცშეს მიიჩნევენ უპირველეს ყოვლისა „კულტურის კრიტიკოსად“, „მორალის კრიტიკოსად“, „ეპოქის კრიტიკოსად“, „ქრისტიანობის კრიტიკოსად“ და ნაკლებ ყურადღებას აქცევენ იმ ფაქტს, რომ ამ კრიტიკას ადამიანის არსებობასა და მდგომარეობაზე ფიქრი ასულდგმულებს. კრიტიკის სული მართლაც მსკვალავს გერმანელი მოაზროვნის შემოქმედებას, მაგრამ ერთი უეჭველი გარემოებაც უნდა ვიქონიოთ მხედველობაში: ეს ნეგატიური მხარე ეყრდნობა და გულისხმობს თავის აუცილებელ პირობად პოზიტიურს — გარკვეულ წარმოდგენას ადამიანის არსებაზე, ადამიანის ქეშმარიტ შესაძლებლობებზე. როგორია ადამიანის არსება, ქეშმარიტი ბუნება, ადამიანის შესაძლებლობები, ძალები, დანიშნულება, ადამიანის ადგილი სამყაროში? — აი, კითხვები, რომლებიც მთელი ცხოვრების მანძილზე ტანჯავდა ნიცშეს. ის ცდილობდა, ადამიანის რეალური პოტენციების გათვალისწინებით, აეგო ქეშმარიტი ადამიანის სურათი და სწორედ ამ იდეალური საზომის მოშველიებით დაესვა კითხვები, რომლებიც შეეხებოდა მისთვის თანადროული ადამიანის მდგომარეობას. ნიცშეს თხზულებათა კრიტიკული პოზიციის ძირითადი შინაარსი, როგორც წესი, ამგვარია: ერთი მხრივ, ექსპლიციტურად ან იმპლიციტურად, მოცემულია წარმოდგენა იდეალურ, „თავდაპირველ“, „შეურყენელ“, „უზადო“ ადამიანზე, მეორე მხრივ, წარმოჩენილია ის საბედისწერო ნაბაჯი, რომელიც გადადგა ადამიანმა ისტორიული განვითარების პროცესში და რომელმაც დააშორა ის ქეშმარიტ ადამიანურ საწყისებს, პოტენციებს, არსებას. თანამედროვე კულტურა ყველა თავისი განშტოებით გაგებულა როგორც ამ საბედისწერო შეცდომის, ადამიანის ქეშმარიტი ბუნებისაგან გადახვევის შედეგი. კრიტიკის ძირითადი მიზანი ადამიანში ქეშმარიტად ადამიანურის აღორძინებაა. ამრიგად, ადამიანის, ადამიანის ქეშმარიტი არსების გათვალისწინება ნიცშეს ფილოსოფოსობის მთავარი და აუცილებელი მომენტია.

როგორია ნიცშეს წარმოდგენა ადამიანის ქეშმარიტ არსებაზე? უნდა ითქვას, რომ თვალსაზრისთა, პოზიციათა ის ცვალებადობა, რომელიც ნიცშეს შემოქმედებისთვის იყო დამახასიათებელი და რომელზეც ზემოთ ვლაპარაკობდით, პირველ ყოვლისა, სწორედ ამ წარმოდგენას ეხება. როცა ვლაპარაკობთ ნიცშეს ფილოსოფიურ ევოლუციაზე, მხედველობაში უნდა ვიქონიოთ ევოლუცია იმისა, რაც თავად ფილოსოფოსისათვის იყო ყველაზე მნიშვნელოვანი და ღირებული — წარმოდგენა ადამიანზე. გერმანელი ფილოსოფოსის ევოლუციის გარშემო კამათი დღესაც არ ქრება. ამ პრობლემის გადასაწყვეტად მოწოდებული პასუხებიდან ყველაზე მართებულად უნდა

ჩათვალოს ის თვალსაზრისი, რომელიც ნიცშეს შემოქმედებაში სამ ძირითად ეტაპს გამოჰყოფს: 1) ადრეულს, ე. წ. „არტიტული მეტაფიზიკის“ შექმნის პერიოდს, 2) „პოზიტივისტურ“ პერიოდსა და 3) „ძალაუფლების ნებისა“ და „ზეკაცის“ იდეათა შექმნის პერიოდს. ეს დაყოფა შეიძლება გავამართლოთ იმით, რომ თითოეულ ამ ეტაპს ადამიანის არსების თავისებური გაგება შეესაბამება. ნიცშეს ძირითადი კითხვა ყოველთვის, მისი ფილოსოფიური განვითარების ყველა ეტაპზე, ერთია: რა არის ადამიანის არსება, როგორ უნდა ცხოვრობდეს ის? პასუხი ამ კითხვაზე განსხვავებულია და, ძირითადად, სამზე დაიყვანება. აქედან — სამი ძირითადი ეტაპი, სამი პერიოდი ნიცშეს შემოქმედებისა.

### 3. აკოლონოზი და ღიონისური

იმ თხზულებათა შორის, რომლებიც ნიცშეს ფილოსოფიური მოღვაწეობის პირველ პერიოდშია შექმნილი, ყველაზე საინტერესო და მნიშვნელოვანია წიგნი „ტრაგედიის დაბადება მუსიკის სულიდან“.

ალბათ არ შევცდებით, თუ ვიტყვით, რომ ეს სათაური სრულად ვერ გამოხატავს წიგნის ძირითად შინაარსსა და გამიზნულობას. თუ ამ სათაურის მიხედვით ვიმსჯელებთ, შეიძლება ვიფიქროთ, რომ თხზულების ავტორს აინტერესებს ხელოვნების ისტორიის ერთ-ერთი საინტერესო ფაქტის — ტრაგედიის წარმოშობის — დადგენა და რომ, ამდენად, ეს შრომა ხელოვნებათმცოდნეობის პრობლემის ნათელყოფას ემსახურება. სინამდვილეში საქმის ვითარება გაცილებით რთულია: ტრაგედიის წარმოშობის ფაქტი წიგნში ფილოსოფიის უღრმეს პრობლემებთანაა დაკავშირებული. ნიცშეს უპირველეს ყოვლისა აინტერესებს პრობლემა სამყაროს მეტაფიზიკური ძირისა, პრობლემა ამ მეტაფიზიკური ძირის, კულტურისა და ადამიანის მიმართებისა. ტრაგედია, ხელოვნება საერთოდ, წიგნის ავტორისთვის არის იარაღი, რომელმაც სამყაროს დაფარული არსება უნდა გაგვიცხადოს. ასე რომ ნიცშეს თხზულება ფილოსოფიური ა.

არ არის შემთხვევითი, რომ ამ წიგნის ავტორი მეტაფიზიკურ პრობლემების გადაწყვეტის მიზნით ხელოვნების ფენომენს მიმართავს. ამ პერიოდში ნიცშე შოპენჰაუერის გავლენას განიცდის, „ფრანკფურტელი განდეგილის“ აზრით კი, როგორც ვიცით, ხელოვნება დროისა და სივრცის მიღმა არსებულ იდეათა სამყაროს წვდება, მუსიკა კი — ხელოვნების ეს უმაღლესი სახე — თავად სამყაროს არსებობას — ნებას — ასახავს უშუალოდ. „ტრაგედიის დაბადება მუსიკის სუ-

ლიდან“ თავისებურად ავითარებს ამ აზრებს ხელოვნებისა და სამყაროს არსების ურთიერთკავშირზე.

ხელოვნებაში თავისებურად ვლინდება სამყაროს არსება, სამყაროს საფუძვლად მდებარე ძალები — ასეთია ნიცშეს მრწამსი. ამ დებულებიდან ნათელი ხდება ის გზა, რომელიც მეტაფიზიკურამდე მიგვიყვანს: ამოსავალია ხელოვნება, ხელოვნების გასაგებად აუცილებელია წავიდეთ უფრო შორს — ვწვდეთ ხელოვანს, მის შემოქმედებით ძალებს; ხელოვანის ამ ძალების გაგება კი შეუძლებელია თავად სამყაროს მეტაფიზიკური ძალების გაგების გარეშე, რადგან ხელოვანის არსებაში მოქმედი ძალები სხვა არაფერია, თუ არა სამყაროს ძალთა გამოვლენა.

ამრიგად, მეტაფიზიკური განხილვის ამოსავალი წერტილია ხელოვნება, შემდეგი საფეხურია ხელოვანი, ბოლო საფეხურია სამყარო.

ბუნებრივია, ჩნდება კითხვა, კონკრეტულად რომელი ეპოქის, რომელი ხალხის ხელოვნებას შეიძლება დაეკისროს ამოსავალი წერტილის ფუნქცია? საჭიროა არჩევანი. ისტორიულად არსებული ხელოვნების სახეთა მრავალფეროვნებიდან უნდა გამოიყოს ყველაზე სრულყოფილი და ჭეშმარიტად სანიმუშო. ნიცშე — ანტიკური კულტურის ღრმა მცოდნე, კლასიკური ფილოლოგიის შესანიშნავი სპეციალისტი — სრულყოფილების ნიმუშად ბერძნულ ხელოვნებას მიიჩნევს და თავისი ძიების ამოსავალ წერტილად სწორედ მას მიიჩნევს.

ეს არჩევანი მრავალისმეტყველია. ის ლაბარაკობს ახალგაზრდა ფილოსოფოსის არა მარტო სიმპათიაზე, არამედ ანტიპათიაზეც. ჩვენ უკვე ვგრძნობთ, რომ ახალგაზრდა ფილოსოფოსი კრიტიკული თვალთ უყურებს თავის თანადროულ ხელოვნებას, თანადროულ კულტურას. კაცობრიობის წარსულს ნიცშე რომენტიკოსის თვალთ შესცქერის: ძველი ბერძნული კულტურა მისთვის კაცობრიობის შემოქმედებით პოტენციათა რეალიზაციის უმაღლესი ფორმაა.

რა უნდა გვითხრას ბერძნულმა ხელოვნებამ სამყაროს მეტაფიზიკური ძირის შესახებ? ნიცშე ფიქრობს, რომ ძალზე ბევრი რამ, თუკი ჩვენ დავადგებით არა „ლოგიკური გააზრების“ გზას, არამედ მივმართავთ „უშუალო სიცხადეს“, ინტუიციას. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ: ნიცშეს თანახმად, ხელოვნების ჭეშმარიტი ბუნების, მასში ჩამალული მეტაფიზიკური არსების წვდომის იარაღი არ შეიძლება იყოს „რაციო“, განსჯა, დედუქცია-ინდუქცია, აქ გადამწყვეტი სიტყვა ეკუთვნის ხედვას, ინტუიციას.

ნიცშესთვის პირველი, ფუნდამენტური მნიშვნელობის ფაქტი, რომელსაც გვაძინობს ბერძნულ ხელოვნების ანალიზი, ასეთია: ეს ხელოვნება არ არის ერთგვაროვანი, ის ორი სახისაა, ორი განსხვავე-

ბული, ურთიერთსაპირისპირო საწყისის შემცველია, არ არის მხოლოდ წესრიგისა და პარმონიის განსახიერება, როგორც ეს ბერეს ეგონა. ამ ორი განსხვავებულ საწყისს ნიციშე ძველ ბერძენთა ღმერთების — აპოლონისა და დიონისეს — სახელებით აღნიშნავს. აპოლონი სიმბოლოა სინათლისა, პარმონიისა, წესრიგისა, ზომისა, გონიერებისა, ლამაზი ოცნებისა, სრულყოფილებისა, დიონისე კი — სიბნელისა, ზომის რღვევისა, ორგანო-ტულ-ქაოსურისა, ტანჯვისა, ექსტაზისა, ველური ძალების, ინსტინქტების თარეშისა, სქესობრივი აღვირახსნილობისა. ამის შესაბამისად აპოლონურია ხელოვნება პლასტიკური, მაგალითად, ეპოსი და ლირიკა, დიონისურია ხელოვნება არაპლასტიკური — მუსიკა. ხატი, სახე, მკვეთრი საზღვრების მქონე, „მოხაზული“ ფიგურა უპირისპირდება „გაფურ“, „აწყვეტილ“ მუსიკას. პერაკლიტეს მებოტბე ნიციშე აპოლონური და დიონისური ხელოვნების მიმართებას უყურებს როგორც დაპირისპირებულთა ბრძოლას, ბრძოლას, რომლის შედეგადაც ხელოვნების ორთავე სახე იხვეწება, ვითარდება, უფრო სრულყოფილი ხდება.

ხელოვნების ამ ორი განსხვავებულ ფორმას, გვეუბნება ნიციშე, ქმნის ორი განსხვავებული სახის ხელოვანი, ორი განსხვავებული ლტოლვის მქონე შემოქმედი. თუ დაუუკვირდებით აპოლონურ ხელოვნებას, აღმოჩნდება, რომ მას ქმნის თავისებური ძალა, რომლის ნათელყოფის მიზნითაც ნიციშე გარკვეულ „ფიზიოლოგიურ მოვლენაზე“ მიუთითებს — ეს მოვლენაა სიზმარი. სიზმრის წარმომშობი ძალა ქმნის სახეებს, ქმნის ლამაზ სიზმრისეულ სამყაროს, რომელიც პლასტიკური ხელოვნების პირობაა. ტყუილად როდი ამტკიცებდა ლუკრეციუსი, წერს ნიციშე, — რომ პირველად სწორედ სიზმარში წარმოსდგენ ადამიანთა წინაშე ღვთაებათა შესანიშნავი სახეები. ასევე სიზმარში იხილა დიდმა მხატვარმა ადამიანზე აღმატებულ არსებათა მომხიბლავი აღნაგობა. სწორედ სიზმარში იბადებოდა ელინური პოეტის მასალა<sup>2</sup>.

მაგრამ აპოლონური ლტოლვა, ნიციშეს თანახმად, არ ახასიათებს მხოლოდ ადამიანს. ადამიანში მოქმედი აპოლონური ლტოლვა თავისებური ანარეკლია თავად სამყაროს ძირში მოქმედი აპოლონური ლტოლვისა, რომელიც ასევე შემოქმედი, ასევე სახეებს ქმნის. აპოლონური ძალის შემოქმედებაა ნიციშესთვის სამყარო, ის სამყარო, რომელშიც ეცხოვრობთ ჩვენ — დროსა და სივრცეში არსებული, ინდივიდუალის პრინციპს დამორჩილებული.

ადამიანის შემოქმედებითი ძალის დახასიათებიდან ნიციშე თავად



სამყაროს შემოქმედებითი ძალის დახასიათებაზე გადავიდა. ძნელი შესაძრწვევი არ არის, რომ ამ გადასვლას აკლია მყარი საფუძველი, მაგრამ შოპენჰაუერის მიმდევარისათვის ამგვარი გადასვლა „გრძნობადიდან“, „ფიზიკურიდან“, „მეტაფიზიკურზე“ უცხო არ შეიძლებაოდა ყოფილიყო.

ანალოგიური გადასვლა ხდება ნიცშესთან დიონისური ხელოვნების დახასიათებისასაც. დიონისურ ლტოლვას, რომელიც ქმნის დიონისურ ხელოვნებას სიზმრისაგან განსხვავებული „ფიზიოლოგიური მოვლენა“ შეესაბამება. ეს მოვლენაა თრობა. „ან ნარკოტული სასმელის ზეგავლენით, — წერს ნიცშე, — რაზედაც ყველა პირვანდელი ადამიანი და ხალხი ლაპარაკობს თავის ჰიმნებში, ანდა გაზაფხულის მოახლოებისას, მთელ ბუნებას ხალისით რომ მსკვალავს, იღვიძებენ ის დიონისური ლტოლვები, რომელთა გაძლიერებისას სუბიექტური თავისი თავის დავიწყებამდე მიდის“<sup>3</sup>. თრობა ნიშნავს საკუთარი თავის, საკუთარი საზღვრის დავიწყებას, სხვასთან გაერთიანებას, სხვაში გასვლას, „ექსტატურ“ მდგომარეობას, ზომის დარღვევას, ინდივიდუალურის, მყარისა და გამოკვეთილის განადგურებას, გაერთიანებას სამყაროს ძირთან — „პირველერთთან“. ახლა — წერს ნიცშე, — მონა თავისუფალი ადამიანია, ახლა დამსხვრეულია ყველა მყარი, მტრული ზღუდე, რომელიც აღმართა ადამიანებს შორის გასაჭირმა, თვითნებობამ და უტიფარმა მოდამ. ახლა, სამყაროს ჰარმონიის ხარებისას, ყოველი ადამიანი გრძნობს, რომ არა მხოლოდ დაკავშირებულია, გაერთიანებულია, შერიგებულია თავის მოყვასსთან, არამედ, რომ ის იგივეობრივია მოყვასისა. თითქოს დაიხამა მათსა საფარველი და მისი ძონძებილა ფრიალებს იღვმალი პირველერთის წინაშე“<sup>4</sup>.

დიონისური ლტოლვა ნიცშესათვის არ არის მხოლოდ „ადამიანური“. როცა ინდივიდუალის პრინციპი ირღვევა, — ვკითხულობთ „ტრაგედიის დაბადებაში“, აღტაცება ამოიზრდება „ადამიანისა და თავად ბუნების წიაღში“. თავად სამყარო, თავად ბუნება წარმოსდგება როგორც ხელოვნებისეული ძალის — დიონისური საწყისის — მქონე, როგორც თრობა, როგორც სასრულის მოსპობა, ინდივიდუალურ-განსაზღვრულის განადგურება: „ადამიანი აღარ არის ხელოვანი, — წერს ნიცშე, — ის იქცა ხელოვნების ნაწარმოებად: მთელი ბუნების ხელოვნებისეული ძლიერება პირველერთის უმაღლესი დამყოფილებისათვის მქლავნდება აქ თრობის თრთოლვაში“<sup>5</sup>. დიო-

3 იქვე, გვ. 55.

4 იქვე, გვ. 56.

5 იქვე, გვ. 56-57.

ნისური სამყარო შეესაბამება შოპენჰაუერის „ბნელ ნებას, აპოლონური კი წარმოდგენის სამეფოს.

ამრიგად, ირკვევა, რომ სამყარო თავადვე ატარებს თავისთავში ხელოვნებისეულ ძალებს — აპოლონურსა და დიონისურ ლტოლვებს. ნიცშეს კონცეფციაში სამყარო წარმოსდგება როგორც ხელოვანი, „მომამაშე“, „არტისტი“. შესაბამისად სამყაროს ფილოსოფიური გაგება „**არტისტული მეტაფიზიკა**“.

„არტისტული მეტაფიზიკისათვის“ სამყარო თრობისა და სიზმრის, ტანჯვისა და სიხარულის, სიბნელისა და სინათლის, ღინამღვილისა და მოჩვენების ერთობლიობაა. ტანჯვითა და წინააღმდეგობებით აღსავსე „პირველერთი“ შვებას ნახულობს მის მიერვე შექმნილ მოჩვენებით სამყაროში, ლამაზ ილუზიაში: „ქეშმარიტად არსებული და პირველერთი, მარად ტანჯული და წინააღმდეგობებით აღსავსე, თავისი მარადიული განთავისუფლებისათვის ამავე დროს საჭიროებს ხილვებს, სასიხარულო მოჩვენებას“<sup>6</sup>. ეს მოჩვენებაა სამყარო, რომელშიც ვცხოვრობთ ჩვენ, დროსა და სივრცეში არსებული, მიზეზობრიობას დაქვემდებარებული ემპირიული რეალობა. პირველერთი ხსნას ეძებს და პოულობს კიდევ: თავად პირველსაფუძვლის მიერ შექმნილი სამყარო მოჩვენებისა, ლამაზი ილუზიისა იძლევა ხსნის საშუალებას. სამყაროს ხსნას, მის გამართლებას ნიცშე სამყაროს ხელოვნებისეულ, ესთეტიკურ მოღვაწეობაში ხედავს. სწორედ ამას აღნიშნავს ის 1886 წელს „ტრაგედიის დაბადებისათვის“ დაწერილ წინასიტყვაობაში: „სამყაროს არსებობა შეიძლება გამართლდეს მხოლოდ როგორც ესთეტიკური ფენომენი“<sup>7</sup> — არა ეთიკური, არა როგორც სიკეთე, არამედ როგორც ლამაზი ილუზია. დიონისური აპოლონურში პოულობს ხსნას, „ბრმა ნება“, „თრობა“, პოულობს შვებას იმით, რომ აგებს მოჩვენების, სიზმრის, წარმოდგენის სამყაროს, „თამაშობს“.

შოპენჰაუერის ზეგავლენით გამომუშავებული ეს „არტისტული მეტაფიზიკა“ ზემოთ აღნიშნულ წინასიტყვაობაში თავად ნიცშეს მიერ შეფასებულია როგორც ნააზრვეი, რომელიც შეიძლება მოგვეჩვენოს თვითნებური, უსაფუძვლო, ფანტასტიკური<sup>8</sup>. ეს მართლაც ასეა — ნიცშეს ფანტაზიამ აქ საზღვრები არ იცის. ფილოსოფოსი არ ზრუნავს იმაზე, რომ თავის მსჯელობას მკვიდრი საფუძველი უბოვოს. ნიცშეს ბჭობა თვითნებური, „ფანტასტიკური“, ღრმად სუბიექტური „დოქსა“ უფროა, ვიდრე ქეშმარიტი ცოდნა. ამ მხრივ, შეიძლება ითქვას, რომ ის შოპენჰაუერისავე კი აჭარბებს. ეს სიჭარბე ფანტასტი-

<sup>6</sup> იქვე.

<sup>7</sup> იქვე, გვ. 40.

<sup>8</sup> იქვე, გვ. 36.

ურობის ელემენტისა ნათელი ხდება, როცა ვადარებთ ერთმანეთს შოპენჰაუერისა და ნიცშეს თვალსაზრისებს ისეთ ძირეულ პრობლემაზე, როგორცაა პრობლემა „ნების სამყაროსა“ და „წარმოდგენის სამყაროს“ მიმართებისა. ე. ფინკი სავსებით სამართლიანად შენიშნავს, რომ ნიცშე ამ საკითხის გადაწყვეტისას შოპენჰაუერისაგან განსხვავებული გზით მიდის. „შოპენჰაუერთან ნება, სიცოცხლის ბრმა ლტოლვა არის ერთადერთი ჰეგელიანური არსებული, — წერს ე. ფინკი, — სამყარო როგორც წარმოდგენა წარმოიშობა და არსებობს მხოლოდ ადამიანის ინტელექტისათვის. ჰერტის სუბიექტურ ფორმებს — დროსა და სივრცეს — არ აქვთ მეტაფიზიკური რეალობა, ისინი მხოლოდ ადამიანის სულში არსებობენ. ამრიგად, სამყარო როგორც წარმოდგენა არსებობს მხოლოდ ადამიანისათვის. ნიცშე შორდება ამ თვალსაზრისს. თავად პირველსაფუძველი, როგორც მოთამაშე, ქმნის მოვლენის მოჩვენებას. ეს უკანასკნელი არის ხელოვნებისეული პროდუქტი მისი ხელოვნებისეული მისწრაფებისა, მისთვის საშუალებაა იმისა, რომ შეხედეს თავის თავს და თავისი თავი განჰყვრიტოს“<sup>9</sup>.

დროისა და სივრცისათვის მეტაფიზიკური მნიშვნელობის მინიჭებით ნიცშესთან სუბიექტურობისა და ფანტასტიურობის ელემენტა იზრდება: სამყარო გადაიქცევა ცოცხალ, „მოთამაშე“ სუბიექტად, რომელიც თავისივე ნამოღვაწარით — დროსა და სივრცეში გაშლილი სამყაროთი — ტყდება.

#### 4. ტრაგედიის დაბადება

ჩვენ განვიხილეთ სამყაროს ძირში მოქმედი ორი ძალა, რომელთაც გვიხატიათებს „არტისტული მეტაფიზიკა“. ახლა შეგვიძლია კვლავ დავეუბრუნდეთ ხელოვნებას და ხელოვანს — ადამიანს. არისტოტელეს თვალსაზრისი, რომლის თანახმადაც ხელოვნება ბუნების ბაძევა „ტრაგედიის დაბადების“ ავტორისათვისაც ძალაში რჩება, მხოლოდ, ცხადია, „არტისტული მეტაფიზიკის“ შესატყვის ფორმას იღებს: რადგან ბუნება თავისი არსებით ორ ლტოლვას აერთიანებს, „ბუნების ბაძევა“, ანუ ხელოვნება ამ ორი მისწრაფების ბაძევა იქნება — იარსებებს, ერთი მხრივ, აპოლონური ხელოვნება და, მეორე მხრივ, დიონისური ხელოვნება. „ყოველი ხელოვანი მხოლოდ „მიმბაძველია“, ამასთანავე ან სიზმრის აპოლონური ხელოვანია, ან თრობის დიონისური ხელოვანი“...<sup>10</sup>

<sup>9</sup> E. Fink, Nietzsches Philosophie, 1971, გვ. 31.

<sup>10</sup> Nietzsches Werke, B. I, გვ. 57.

მაგრამ, ცხადია, ხელოვნებისა და ხელოვანის ტიპი შეიძლება იყოს უფრო რთული, ამ ორი სახისაგან განსხვავებული — შეიძლება არსებობდეს ხელოვნება, რომელიც თავის თავში გააერთიანებს ორივე, ლტოლვას. ნიცშე ასეთად მიიჩნევს ბერძნულ ტრაგედიას.

დიონისურისა და აპოლონურის ეს სინთეზი, ანუ ტრაგედიის დაბადება, ნიცშეს თანახმად, ძალზე რთული პროცესია. თავდაპირველად ესაა სამკვდრო-სასიცოცხლო ბრძოლა. ბერძნული კულტურა — თავისი არსებით, აპოლონური — მედგარ წინააღმდეგობას უწევდა დიონისურის შემოტევას. მაგრამ თანდათანობით ჰომეროსის აპოლონური სამყაროში დიონისური ელემენტები იჭრება. აპოლონური მუსიკის გვერდით მკვიდრდება დიონისური მუსიკა.

ამ შეღწევას დიონისურისა აპოლონურში, ფიქრობს ნიცშე, ხელს უწყობდა ერთი მეტად მნიშვნელოვანი გარემოება: თავად ბერძნული აპოლონური კულტურის სიღრმეში დიონისური ლტოლვაა ჩამალული. სწორედ ამ ერთი შეხედვით უცნაური ფაქტის გამო, ფიქრობს ნიცშე, „დიონისეს დითირამბული მსახურის“ ხალვისას ძველი ბერძენის გაკვირვებას თან ახლავს შიში იმისა, რომ ყველაფერი ეს არც ისე უცხოა მისთვის, რომ მისი აპოლონური ცხოვრება საფარველივით ფარავს მისგან ამ დიონისურ სამყაროს.

ნიცშე გვთავაზობს ბერძნული კულტურის ძალზე საინტერესო და თავისებურ ანალიზს.

რას აელენს ბერძნული კულტურის კვლევა?

ეს ანალიზი აპოლონურ კულტურას ადარ უყურებს როგორც თვითკმარს, თუ შეიძლება ასე ითქვას, სუბსტანციურს: აპოლონური სინათლე დიონისურზე, სიბნელეზე დამოკიდებული აღმოჩნდება. დიახ, ძველი ბერძენი ცხოვრობს აპოლონის მზის ქვეშ, ტყბება სიცოცხლით, ჰარმონიულია, ხალისიანია, ლაღია. მაგრამ შეგვიძლია თუ არა ვიფიქროთ, რომ ეს იმ ადამიანის ხალისია, რომელიც არ იცნობს სამყაროს არსების სიბნელეს? ნიცშეს პასუხი ამ კითხვაზე უარყოფითია. ბერძენი ღრმად ხედავდა ადამიანური ცხოვრების ტრაგიკულობას — ამას ადასტურებს, თუნდაც, თქმულება, რომელშიც დიონისეს თანამგზავრი ბერძენი სილენოსი ასე პასუხობს მეფე მიდასის კითხვას იმის თაობაზე, თუ რა არის ადამიანისათვის ყველაზე უკეთესი და უპირატესი: „ყველაზე უკეთესი შენთვის სავსებით მიუღწეველია: არ დაიბადო, არ იყო, არარა იყო. შემდგომ ამისა კი შენთვის უკეთესია — მალე მოკვდე“<sup>11</sup>. დიახ, ძველმა ბერძენმა იცოდა

<sup>11</sup> იქვე, გვ. 63.

საშინელება ადამიანური არსებობისა, გვეუბნება ნიცშე, მაგრამ, რათა ეხსნა თავი ტანჯვისაგან, შექმნა ოცნების ლამაზი სამყარო — ოლიმპიელი ღმერთების სამყარო, აპოლონური ხელოვნების ბრწყინვალე ნიმუშები. ბუნების ტიტანური ძალების საოცარი უნდობლობა, — წერს ნიცშე — შემეცნებულზე გაბატონებული მოიძრა, ადამიანთა დიდი მეგობრის — პრომეთეოსის ძერა, ბრძენი ოიდიპოსის საშინელი ბედი, ატრიდების თავზე გადამხდარი წყველა, რამაც ორესტეს დედა მოაკვლევინა, მოკლედ, ტყის ღვთაების მთელი ეს ფილოსოფია, ყველა თავისი მითური მაგალითებით, რომელთა გამოც დაიღუპნენ მელანქოლიური ეტრუსკები, კვლავ და კვლავ დაიძლეოდა ბერძნების მიერ ოლიმპიელთა სამყაროს ამ ხელოვნებისეული გაშუალებით, ანდა ყოველ შემთხვევაში მისით იფარებოდა და თვალთავან ქრებოდა<sup>12</sup>. ბერძნებმა შექმნეს ოლიმპიელი ღმერთები, რათა გაეძლიათ, ეცხოვრათ: საშინელების ღმერთთა თავდაპირველი ტიტანური წესრიგიდან სილამაზის აპოლონური ინსტიქტის საშუალებით თანდათანობით განვითარდა მხიარულების ღმერთების ოლიმპიური წესრიგი. ჰომეროსის აპოლონურ სამყაროში ბრძენი სილენოსის ქეშმარიტება კარგავს ძალას: სამყარო მშვენიერია, ამიტომ ადამიანისთვის ყველაზე ცუდია ის, რომ საერთოდ ადამიანის ხედვრია სიკვდილი<sup>13</sup>.

როგორც ვხედავთ, ნიცშეს თანახმად, ჰომეროსისეული სინათლის სიღრმეში იმალება სილენოსის ქეშმარიტება. მაშასადამე, ბერძნული აპოლონური კულტურისათვის არასოდეს არ ყოფილა უცხო დიონისური განცდა. როცა გარკვეულ კონკრეტულ-ისტორიულ ეპოქაში დიონისეს კულტმა შეაღწია საბერძნეთში, მას ნაყოფიერი ნიადაგი დახვდა. აპოლონურისა და დიონისურის თითქოსდა შეურიგებელი ბრძოლა, გვეუბნება ნიცშე, — მორიგებით დამთავრდა. ამ მორიგების ერთ-ერთი ბრწყინვალე ნიმუში იყო ატიკური ტრაგედია.

ნიცშე ეძებს ტრაგედიის შედარებით რთულ ფენომენზე უფრო მარტივ ფენომენს, რომელშიც სინთეზი დიონისურისა და აპოლონურისა უკვე მოცემულია, ამ მარტივი ფენომენის თავისებურების გახსნით, კერძოდ, მასში, ერთი მხრივ, მუსიკალური ასპექტისა და, მეორე მხრივ, პოეტური სახის გამოყოფით ნათელი ეფინება ბერძნული ტრაგედიის არსებასაც. ეს სახეა ლირიკა.

ნიცშე იგონებს შილერის სიტყვებს იმ-ს თაობაზე, რომ შემოქმედების აქტის მომამზადებელ მდგომარეობისას ის ვერ პოულობს

<sup>12</sup> იქვე.

<sup>13</sup> იქვე, გვ. 64.

თავის თავში რაიმე სახეს, საგანს; არსებობს მხოლოდ რაღაც მუსიკალური განწყობილება, რომელსაც შემდგომ მოსდევს პოეტური იდეა.

შილერის ეს დაკვირვება ნიცშესთან მეტაფიზიკური შინაარსით ივსება. არქილოქე — პირველი ბერძენი ლირიკოსი, ხალხური სიმღერის შემოქმედი, ნიცშეს თვალსაზრისით, იმით უპირისპირდება პომეროსს — აპოლონური ხელოვნების დიად შემოქმედს, — რომ მის ხელოვნებაში სრულიად განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება მუსიკის ელემენტს. ლირიკოსი მუსიკოსია. ეს კი ნიცშესათვის ძალზე ბევრ რაიმეს ნიშნავს, პირველ ყოვლისა კი იმას, რომ ლირიკოსი, როგორც მუსიკოსი, არაპლასტიკურ ხელოვნებას, დიონისურ ხელოვნებას ემსახურება, და რაც მთავარია, მუსიკის გზით სამყაროს არსებობასთან — „პირველერთანაა“ კავშირში. „ის, — წერს ნიცშე ლირიკოსის შესახებ, — თავდაპირველად, როგორც დიონისური ხელოვანი მთლიანად უერთდება პირველერთს, მის წუხილს და წინააღმდეგობას და ქმნის ამ პირველერთის ასლს როგორც მუსიკას“<sup>14</sup>. მუსიკა სამყაროს არსების უკუფენაა, გამეორებაა, გვასწავლიდა შოპენჰაუერი და ლირიკოსის დახასიათებისას ნიცშე სწორედ ამ აზრს ეყრდნობა. ლირიკოსი ჯერ მუსიკოსია, შემდეგ კი დიონისური მუსიკა ჩამოისხმება სახეებში: ლირიკოსი ხედავს მათ თითქოსდა სიზმარში. დიონისურს ერწყმის აპოლონური.

როგორც ჩანს, ლირიკა არ ყოფილა „სუბიექტური“, ამ სიტყვის თანამედროვე მნიშვნელობით. ნიცშესთვის ლირიკა ხელოვანის ინდივიდუალურ-სუბიექტური“ განწყობილების გამომხატველი კი არ არის, არამედ გაცილებით მაღალი ინსტანციის — „პირველერთის“ — ფარული არსების გაცხადებაა. ლირიკოსი მედიუმია, რომლის საშუალებითაც ლაპარაკობს თავად სამყაროს არსება<sup>15</sup>; „დიონისურ-აპოლონური გენიოსია“, რომელიც მუსიკის, საბოლოო ანგარიშით კი „პირველერთის“, კარნახით ქმნის სახეების მშვენიერ სამყაროს.

მუსიკისა და სახის — დიონისურისა და აპოლონურის — უმაღლესი ერთიანობაა ნიცშესთვის ბერძნული ტრაგედია.

ტრაგედიის მუსიკალური ელემენტი, ნიცშეს თანახმად, უნდა ვეძიოთ სატირთა ქოროში, რომლიდანაც ამოიზარდა ტრაგედია. თავად სატირთა ქორო ფილოსოფოსს ესმის როგორც დიონისური ხელოვნება, რომელსაც თავისებურად უნდა გადაეღაზა ბერძენი სილენოსის საშინელი ქეშმარიტება. ცივილიზებული, „მერყენილი“ ბერ-

<sup>14</sup> იქვე, გვ. 72.

<sup>15</sup> იქვე, გვ. 76.

ძენი სატირში ხედავდა თავდაპირველ შეულამაზებელ ბუნებრიობას, ადამიანის უმაღლესსა და უძლიერეს ლტოლვებს, ბუნების უზომო ძლიერებას, უკვდავებას, მარადიულობას. სატირთა. ქოროს დითირამბი ადამიანს ახედებდა თავის საწყისებში, აბრუნებდა ბუნების წიაღში. სილენოსის მწარე კეშმარიტებას ადამიანის ცხოვრების საშინელებისა და უაზრობის შესახებ უპირისპირდებოდა „მეტაფიზიკური ნუგეში“ — განცდა იმისა, რომ სიმრავლე მხოლოდ „მოვლენაა“, რომ სამყაროს ძირი, ბუნების დიფარული არსება, „მოვლენათა“ განადგურების მიუხედავად, მარად ცოცხალია, უძლეველია, რომ დიონისე არა მარტო მარადიული სიკვდილია, არამედ მარადიული განახლებაცაა.

სატირთა ქორო, მათი სიცოცხლითა და მხიარულებით აღსავსე დითირამბი სწორედ ამიტომ მიაჩნია ნიცმეს ბერძნული ხელოვნების წიაღში დაფარულ მხსნელ, გადამრჩენ „ქმედებად“. დითირამბულ ქოროში ქრება ყოველდღიურობა, სოციალური ყოფა, კონკრეტული დროის შეგრძნება, ყველა თანასწორია, ყველა დიონისეს მსახურია.

ნიცმეს თანახმად, სატირთა ქოროს მუსიკალური საწყისი მჭიდროდ უკავშირდება აპოლონურს — სახეს: ქორო ხედავს, ჰერეტს თავის ლეტაებას, დიონისური ყაიღის მეოცნებე კი ჭერ სატირად „გარდაიქმნება“, „ხედავს“, რომ სატირია, შემდეგ კი როგორც სატირი, ხედავს ღმერთს — დიონისეს, ე. ი. მას თავის გარდაქმნაში ეძლევა ახალი ხედვა, „როგორც მისი მდგომარეობის აპოლონური შეესება“<sup>16</sup>.

მაშასადამე, ტრაგედიის დაბადების ნიცმესეული კონცეფციის მიხედვით, თავდაპირველად დიონისე მხოლოდ ხედვაშია მოცემული, მხოლოდ წარმოდგენილია: არსებობს „ქორო“ და არა „დრამა“. შემდგომ შიშველი წარმოდგენა ხორცს იხსამს. ახლა, როგორც წერს ნიცმე, ცდილობენ აჩვენონ ღმერთი როგორც რეალობა. დიონისე გამოდის სცენაზე და ლაპარაკობს აპოლონური ენით, როგორც ეპოსის გმირი, თითქმის ჰომეროსის ენით.

დიონისეს სახე და კეშმარიტი ტრაგედია ნიცმესათვის ერთმანეთისაგან მოუცილებელია: დიონისე იყო ერთადერთი გმირი, დიონისეს ტანჯვა კი — ერთადერთი თემა უძველესი ტრაგედიისა. უფრო გვიან, როცა დიონისე უშუალოდ აღარ ჩანს სცენაზე, დიონისური განცდები და ტანჯვა არ ქრება.

ასე წარმოშვა დიონისურმა — მუსიკალურმა — სულმა ბერძნული ტრაგედია, ასე იქცა ორი ურთიერთდაპირისპირებული საწყისი ერთ დიდებულ მთლიანობად — ტრაგედიად, რომელიც ადამიანს

ცხოვრების ტანჯვასაც გამოხატავს და ამავე დროს ხსნის გზასაც პო-  
ულობს, იმის ნათელყოფის გზას, რომ ჰამყაროს ძირი, არსება მარა-  
დიულია, უკვლავია.

#### 4. ტ რ ა გ ე დ ი ი ს ს ი კ ვ დ ი ლ ი

ტრაგედია დაიბადა, განვითარდა, და, ბოლოს, მოკვდა. ნიციშე  
მოგვეთხრობს არა მარტო ტრაგედიის დაბადებაზე, არამედ მის სიკ-  
ვდილზეც.

რას ნიშნავს ტრაგედიის სიკვდილი?

ტრაგედია იშვა მუსიკის სულიდან — დიონისურიდან. მამასადამე,  
ტრაგედია კვდება, როცა მასში ისპობა დიონისურ-მუსიკალური სა-  
წყისი, როცა მითს ეჭვის თვალთ უწყებენ ყურებას.

რამ და ვინ მოჰკლა ტრაგედია?

ტრაგედიის სიკვდილს, ნიციშეს თანახმად, გვამცნობს ევრიპიდეს  
შემოქმედება: ევრიპიდე ტრაგედიის აგონიაა. დიონისეს ევრიპიდეს-  
თან ველარ ვხვდებით — ამ ბერძენი შემოქმედის ტრაგედიები მთლი-  
ანად არადიონისურ საფუძვლებზეა აშენებული. მის ქმნილებებში  
ღმერთის ადგილი დაიკავა ადამიანმა თავისი ყოველდღიური ინტერე-  
სებითა და განცდებით. რატომ მოხდა ეს? ხომ არ იმალებოდა ამ  
ფაქტების უკან ძირეული ცვლილება ძველი ბერძენის მსოფლშე-  
გრძნებაში? ნიციშეს პასუხი ამ კითხვაზე დადებითია: ტრაგედია მოკ-  
ვდა, რადგან არსებითად შეიცვალა მსოფლმხედველობა, იშვა ახალი  
ტიპი ადამიანისა, ახალი ტიპის კულტურა. ნიღბების ჩამოხსნის ოს-  
ტატი — ნიციშე — ევრიპიდეშიც ნიღბს ხედავს: ევრიპიდეს უკან  
დგას სრულიად ახალი მსოფლშეგრძნების ადამიანი — სოკრატე. აი,  
როგორ წერს ამის შესახებ ნიციშე: „ევროპიდეც გარკვეული აზრით  
მხოლოდ ნიღბი იყო: ღვთაება, რომელიც მისი სახით ლაპარაკობდა,  
იყო არა დიონისე, არამედ სავსებით ახლადმოვლენილი დემონი სა-  
ხელად სოკრატე“<sup>17</sup>.

ამრიგად, აპოლონისა და დიონისეს გვერდით „ტრაგედიის და-  
ბადებაში“ ჩნდება მესამე „გმირი“ — სოკრატე.

რაში ხედავს ნიციშე ამ „გმირის“ თავისებურებას?

სოკრატე ნიციშესთვის ადამიანის სავსებით უჩვეულო ტიპია:  
ჩვეულებრივ ინსტინქტი შემოქმედია, კონსტრუქტიულია, მშენებელია,  
ხოლო ცნობიერება — კრიტიკოსია. უარყოფელია, მაკონტროლირე-  
ბელია; სოკრატესთან, პირიქითაა, ინსტინქტი — სოკრატეს „დემონი“,



ის ღვთიური ხმა, რომელიც კარნახობდა ფილოსოფოსს, როგორი გადაწყვეტილება მიეღო — მხოლოდ უარყოფელია, კრიტიკულია, დესტრუქციულია, შემოქმედების ფუნქცია კი ცნობიერებას, გონებას, განსჯას, „ლოგიკურს“ აკისრია. სოკრატესათვის, როგორც გონების, თეორიის ადამიანისათვის, სავსებით უცხოა მისტიკა. ის, ნიციშეს თანახმად, არის „არა-მისტიკოსი“, რომელშიც ლოგიკური ბუნებაა უზომოდ გაზრდილი<sup>18</sup>. სოკრატე არის თეორიული ადამიანი, რომელიც ყველაფერს ზომავს მკაცრი მეცნიერული საზომებით. ცოდნის დაუფლება მას ადამიანის უკეთილშობილეს, უმაღლეს საქმიანობად მიაჩნია. ის თეორიული ოპტიმისტია — წამს, რომ ადამიანს ძალუძს შეაღწიოს საგანთა საფუძვლებში. მას, როგორც სავსებით დასწავლადი ფენომენები, ცოდნის დიალექტიკიდან გამოჰყავს ამაღლებული ზნეობრივი ქცევა, თანაღმობის, მსხვერპლის გაღების, პერიოზმის გრძნობებიც, სულის სიმშვიდეც.

ნიციშეს აზრით, ცოდნისა და მეცნიერების ამ სულმა მოჰკლა სწორედ ტრაგედია. დიონისურს, მითოსურს, მუსიკალურს დაუპირისპირდა ყოვლისმომცველი ცოდნა. თეორეტიკოსმა სოკრატემ მოჰკლა ტრაგიკული დიონისე. ევრიპიდე, ნიციშეს თანახმად, სოკრატეს იდეების გამტარებელი იყო მხოლოდ. სოკრატეს დებულება „მხოლოდ მცოდნეა სათნოების მფლობელი“ მან აქცია ესთეტიკური სოკრატიზმის უმაღლეს კანონად, რომლის აზრი გამოიხატება დებულებით: „რაიმე, იმისათვის რათა იყოს მშვენიერი, უნდა იყოს გონიერი“.

მეცნიერების სულის ამ გამარჯვებით, ნიციშეს აზრით, ისტორიაში იწყება ახალი პერიოდი: ტრაგიკული ეპოქა ჩაბარდა წარსულს — დიონისურ-მუსიკალური ელემენტი მეცნიერული ეპკის საგნად იქცა და მალე სავსებით უქუფდებულ იქნა. ტრაგედიის ეპოქა და ტრაგიკული მსოფლგაგება შეცვალა მეცნიერების ეპოქამ და თეორიულმა მსოფლგაგებამ. სახე იცვალა მთლიანად კულტურამ.

„ტრაგედიის დაბადებაში“ ნიციშე ლაპარაკობს კულტურის სამ ტიპზე. იმისდა მიხედვით, თუ რომელ ტენდენციას აქვს უპირატესობა, აღნიშნავს ფილოსოფოსი, ჩვენ გვაქვს ან სოკრატული, ან ხელოვნებისეული. ანდა ტრაგიკული კულტურა. სოკრატული კულტურის ნიმუშად ნიციშე თვლის ალექსანდრიულ კულტურას. ტრაგედიის სიკვდილი სწორედ სოკრატული, ანუ ალექსანდრიული კულტურის გამარჯვებას ნიშნავდა. რაც მთავარია — ეს კულტურაა, ნიციშეს აზრით, ის ნიადაგი, რომელზეც ცხოვრობს თანამედროვე ადამიანი: „მთელი ჩვენი თანამედროვე სამყარო, ვკითხულობთ „ტრაგედიის დაბადებაში“, — ალექსანდრიული კულტურის ბადეშია მოხვედრილი და მას

<sup>18</sup> Nietrsches Werke, B. I, გვ. 127.

იდეალად მიაჩნია შემეცნების უმაღლესი ძალეებით შეიარაღებული, მეცნიერების სამსახურში დამდგარი თეორიული ადამიანი, რომლის პირველსახე და მამამთავარია სოკრატე<sup>19</sup>.

მეცნიერების, ცოდნის ეს გაღმერთება, ნიცშეს თანახმად, სამყაროს ერთ-ერთი ძალის, სახელდობრ, აპოლონურის, გაუქუღმართება იყო. აპოლონური საწყისი — ეს ხელოვნებისეული ძალა — დასუსტებული, დაუძღურებული სახით განვითარდა. როგორც წერს ნიცშე. აპოლონურმა ტენდენციამ ლოგიკური სქემატიზმის სახე შეიძინა<sup>20</sup>. ამ გაუქუღმართების კვალს, ნიცშეს თანახმად, მთელი თანამედროვე ევროპული კულტურა ატარებს.

##### 5. „დიონისური შემოქმედი“ და „თეორიული ადამიანი“

როგორც ვხედავთ, „ტრაგედიის დაბადება“ ორი ტიპის ადამიანს გვთავაზობს, ადამიანის ამ ორ ტიპს კი შეესაბამება სამყაროს ორი განსხვავებული ხედვა — განსხვავებული მსოფლმხედველობა და ორი განსხვავებული კულტურა. ადამიანის პირველ ტიპს შეიძლება ვუწოდოთ „დიონისური შემოქმედი“, მეორეს „თეორიული ადამიანი“.

რაში შეიძლება დავინახოთ მათი განსხვავება?

„დიონისური შემოქმედებისათვის“ გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს არა ცნებას და ლოგიკას, არა განსჯას და კრიტიკას, არამედ განცდას. ამიტომ ის მითს გარედან კი არ უყურებს ობიექტური მეცნიერის თვალთ, არამედ მითში ცხოვრობს: მითიური სამყარო მისთვის ისეთივე რეალობაა, როგორცაა ვთქვათ, ეს ხე, ან ეს ქვა. დიონისური შემოქმედისათვის უცხო არ არის ადამიანური ცხოვრების სიძნელეები: ტანჯვა, სამყაროს „ბნელი“ ძირი, ამდენად ის ტრაგიკული მსოფლმხედველობის მქონეა. მაგრამ სიცოცხლის სიმძიმე სრულიადაც არ ათქმევინებს მას უარს სიცოცხლეზე, არსებობაზე.

სიცოცხლესთან ეს დადებითი დამოკიდებულება მკვეთრად ასხვავებს ნიცშეს პოზიციას თავისი მასწავლებლის — შოპენჰაუერის პოზიციისაგან. ამის შესახებ კარგად წერს გ. ზიმელი: „როგორც შოპენჰაუერმა იცის ერთადერთი აბსოლუტური ღირებულება: არა-სიცოცხლე, ისე ნიცშემ იცის მხოლოდ ერთი — სიცოცხლე“<sup>21</sup>.

მართლაც, შოპენჰაუერისათვის ტრაგედია ნიშნავს იმის შეგნე-

<sup>19</sup> იქვე, გვ. 157.

<sup>20</sup> იქვე, გვ. 131.

<sup>21</sup> G. Simmel, Schopenhauer und Nietzsche, München und Leipzig, 1920, S. 195.

ბას, რომ სამყარო, ცხოვრება ვერ აკმაყოფილებს ადამიანის მოთხოვნილებებს, ამიტომ ტრაგედიის ძირეულ პათოსად სიცოცხლის უარყოფა უნდა მივიჩნიოთ. ნიცშე არ ეთანხმება თავის მასწავლებელს. კლასიკური ფილოლოგიის ახალგაზრდა პროფესორი ყურადღებით აკვირდება ძველ ბერძენთა ცხოვრებას და მიდის იმ დასკვნამდე, რომ ტრაგედია სულაც არ ნიშნავდა უარის თქმას არსებობაზე. განა შეიძლება ითქვას, რომ ტრაგიკული ეპოქის ბერძენი „არას“ ეუბნებოდა ცხოვრებას? განა შეიძლება ითქვას, რომ მას დაკარგული ჰქონდა ცხოვრების გემო? ნიცშეს პასუხი ამ კითხვებზე უარყოფითია.

ძველი ბერძენი ხედავს სამყაროს დიონისურ ძირს, ის პესიმისტია, რამდენადაც მისთვის აშკარაა, რომ არსებობა და ტანჯვა განანაკვეულია ერთმანეთზე, მაგრამ ეს პესიმიზმი სნეულთა, დაღლილთა, დასუსტებულთა მსოფლგანცდა კი არ არის, არამედ, როგორც ამბობს ნიცშე, „ძალის პესიმიზმი“. ძალის პესიმისტმა იცის, რომ ცხოვრება ტრაგიკულია, რომ მას ელის სიკვდილი, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ის არ უარყოფს ცხოვრებას, არ უარყოფს ამრეზით თავის არსებობას. მან როგორც დიონისურმა ხელოვანმა იცის, რომ სიკვდილი არ არის აბსოლუტური გაქრობა, რომ სიკვდილი დაბრუნებაა მარად ცოცხალ, მარად არსებულ „პირველერთთან“, რომლის გამოვლენასაც წარმოადგენს ყოველი ინდივიდუალური არსებულნი.

ამავე დროს დიონისური შემოქმედი „მოიხმობს“ აპოლონურ „სახეს“, „ხატს“ და „ჰოს“ ეუბნება ცხოვრებას: და სამყაროს იმის საფუძველზეც, რომ მშვენიერი ზმანების სამყაროს ქმნის. ეს სამყარო მშვენიერების სამყაროა და მშვენიერების მხერამ არ შეიძლება არ გააქარვოს ტანჯვის განცდა.

დიონისური შემოქმედი, როგორადაც დახასიათებულია ის ზემოთ, წარმოგვიდგება როგორც ადამიანი, რომელიც თავის თავში აერთიანებს სამყაროს ორივე საწყისს — დიონისურსაც და აპოლონურსაც. ის არის მედიუმი, გენია, რომლის ბაგითაც თავად სამყაროს არსება ლაპარაკობს. ამ ხელოვანის ქმნილებაში ხსნას პოულობს არა მარტო ადამიანი, არამედ თავად სამყაროც.

თავისთავად ცხადია, რომ ამ ტიპის ხელოვანები მხოლოდ ერთეულები შეიძლება იყოს. ნიცშე ეთაყვანება გამორჩეულ ინდივიდებს, სულიერ არისტოკრატთა ელიტას. ისტორიის ამოცანას ის სწორედ სრულქმნილ ინდივიდთა — დიდ ადამიანთა შექმნაში ხედავს. მასების როლი ისტორიაში, ბუნებრივია, განისაზღვრება ისტორიის ამ ამოცანით. აი რას წერს ამის თაობაზე ნიცშე თხზულებაში — „ისტორიის სიკეთე და სიავე სიცოცხლისათვის“: „მასები ჩემთვის სამი თვალსაზრისით იმსახურებენ ყურადღებას: ჯერ ერთი, როგორც დიდი ადამიანების ბუნდოვანი ასლები, რომლებიც ცუდ ქალაქზე და

ნახმარი ფირფიტიდანაა გადაღებული, შემდეგ, როგორც დიდი ადამიანების წინააღმდეგ მიმართული ძალა და, ბოლოს, როგორც დიდი ადამიანების იარაღი<sup>22</sup> და კიდევ: „კაცობრიობის მიზანი შეიძლება იყოს არა კაცობრიობის ბოლოში, არამედ მხოლოდ კაცობრიობის უმაღლეს ეგზემპლარებში“<sup>23</sup>. ყოველი ადამიანის წინაშე — ფიქრობს ნიცშე, — კულტურა აყენებს მთავარ ამოცანას — ხელი შეუწყოს დიდი ადამიანის — ფილოსოფოსის, ხელოვანის, წმინდანის შექმნას. თხზულებაში „შოპენჰაუერი როგორც აღმზრდელი“ ნიცშე აღნიშნავს, რომ კულტურა ყოველი ჩვენთაგანის წინაშე აყენებს მხოლოდ ერთ ამოცანას: „ხელი შეუწყოს ფილოსოფოსის, მხატვრისა და წმინდანის შექმნას ჩვენში და ჩვენს გარეთ და ამით იმუშაოს ბუნების სრულყოფაზე“<sup>24</sup>. ბუნებას ესაჭიროება დიდი ადამიანი, რადგან მხოლოდ ამ უკანასკნელის ნამოღვაწარში იმეცნებს ის თავის თავს.

ასეთია ადამიანის ერთი ტიპი — დიონისური შემოქმედი, გენიოსი, ინტუიციისა და განცდის ადამიანი. მას უპირისპირდება ადამიანის მეორე ტიპი — „თეორიული ადამიანი“, „მეცნიერების ადამიანი“, „ლოგიკოსი“, „რაციონალისტი“. ისტორია ამ ადამიანის მხარეზე აღმოჩნდა, მან გაიმარჯვა, სოკრატემ მოკლა მითი, დიონისურა და ჩვენ დღეს ეცხოვრობთ „მეცნიერების ადამიანის“ სამყაროში — ამტკიცებს ნიცშე.

ახლა ვიკითხოთ: რომელ ადამიანს უნდა მიეცეს უპირატესობა, რომელ მსოფლგაგებას უნდა მიეცეს უპირატესობა დიონისურს, თუ სოკრატულს?

ნიცშე საკითხს ამწვავებს — ის უპირისპირებს ერთმანეთს ხელოვნებას და მეცნიერებას. არსებობს ორი გზა: შეიძლება ხელოვნება განვიხილოთ მეცნიერების თვალთ, და პირიქით — მეცნიერება შევაფასოთ ხელოვნების საფუძველზე. ნიცშე მეორე გზას ირჩევს: იგულისხმება, რომ ის, ვინც ირჩევს პირველ გზას, უკვე დაავადებულია „მეცნიერების“ ზენით. მეცნიერება ნიცშესთვის სულაც არაა უცხადესი და ყველაზე უეჭველი ფენომენი. მეცნიერება პრობლემატურია და საეჭვოა, მეცნიერება უნდა იქნას განხილული ხელოვნების თვალსაზრისით და არა პირიქით — ეს აზრია გატარებული „ტრაგედიის დაბადებაში“ და ის სავსებით გასაგებიც უნდა იყოს: ხელოვნება ნიცშესთან ხომ არსების წვდომის იარაღია. მეცნიერების შეფასება უნდა მოხდეს უფრო მაღალი საფეხურიდან და ეს საფეხურია ხელოვნება. თავად ხელოვნება ფასდება ერთი საზომით — სიცო-

<sup>22</sup> Nietzsche's Werke, B. II, S. 180.

- <sup>23</sup> იქვე, გვ. 188.

, <sup>24</sup> იქვე, გვ. 190.

ცხლით. „ტრაგედიის დაბადების“ ამოცანა ნიცშეს განსაზღვრული ჰქონდა როგორც ცდა იმისა, რომ „შევხედოთ მეცნიერებას ხელოვანის თვალთახედვით, ხელოვნებას კი სიცოცხლის თვალთახედვით“<sup>25</sup>.

ამ შეფასებების შუქზე ირკვევა, რომ სიცოცხლის ერთადერთი შესატყვისია სწორედ დიონისური შემოქმედის ცხოვრების წესი — სწორედ ამ შემოქმედში პოულობენ თავის სრულ გამოვლენას სიცოცხლის მეტაფიზიკური ძალები, სწორედ ამ შემოქმედთა ნამოღვაწარში ცხადდება სამყაროს ძირის — სიცოცხლის — არსება. დიონისური გენიის შუქზე „თეორიული ადამიანი“, მეცნიერების ადამიანი ჩანს როგორც ცალმხრივად განვითარებული, როგორც სამყაროს არსების მიმართ ბრმა, სიცოცხლის ქეშმარიტი ძახილის მიმართ ყრუსოკრატისმი ნიცშესთვის აპოლონური საწყისის გადაგვარებული გამოვლენაა.

არ უნდა ვიფიქროთ, რომ ნიცშე საერთოდ მეცნიერების მტერია. კლასიკური ფილოსოფიის ახალგაზრდა პროფესორი, ბრწყინვალე ფილოლოგიური გამოკვლევების ავტორი, მეცნიერების მტერი როგორ იქნებოდა! ნიცშე ებრძვის არა მეცნიერებას, არამედ მეცნიერების კულტს, მეცნიერების გაფეტიშებას, „მეცნიერული სულის“ მომძლავრებას და გააბსოლუტებას. მიუხედავად იმისა, რომ მეცნიერებისა და ხელოვნების ნიცშესეული დაპირისპირება უმართებულოა, მიუხედავად იმისა, რომ თავად სოკრატეს სახე „ტრაგედიის დაბადებაში“ ზედმეტად ჩამოგავს თანამედროვე „თეორიულ ადამიანს“ — ნიცშეს „ანტიმეცნიერულ“ პათოსში ბევრი რამაა საინტერესო და მართებული — პირველ ყოვლისა კი ანტისციენტისტური მიმართულობა. ნიცშეს არ სურს — და სრულიად მართებულად, — რომ ადამიანის ყოფიერების ყველა სიძნელის გადაწყვეტა მეცნიერებას — ზუსტ გამოთვლას, გაზომვას, გამოანგარიშებას — დაეკისროს. მეცნიერების პრეტენზიები უსაზღვროა — მან შეიძლება ადამიანის უნიტიმურესი ურთიერთობების — სიყვარულის ან მეგობრობის — მეცნიერულად მოწესრიგებაც კი იკისროს. ნიცშე მეცნიერების ამ უკანონო პრეტენზიების შეურიგებელი მტერია.

მეცნიერული სულის მომძლავრება ნიცშეს თავისი დროის მძიმე დაავადებად მიაჩნია. ამიტომ მას არ სურს იყოს „თანადროული“, არ სურს ატარებდეს თავის თავში იმ ბაცილას, რომელსაც სოკრატეს დროიდან დღემდე ატარებს კულტურა — ალექსანდრიული კულტურა. მას სურს იყოს „არათანადროული“ და „ტრაგედიის დაბადების“ შემდეგ გამოსული ოთხი შრომა „დავით შტრაუსი როგორც აღმსარე-

<sup>25</sup> Nietzsches Werke, B. I, S. 35.

ბელი და მწერალი“, „ისტორიის სიკეთე და სიავე სიცოცხლისათვის“, „შოპენჰაუერი, როგორც აღმზრდელი“ და „რიხარდ ვაგნერი ბაიროთში“ ერთიანდება ერთ თხზულებად — „არათანადროული ფიქრები“ ამ წიგნში ჰეგელიანი ადამიანისა და ჰეგელიანი კულტურის — ბერძნული კულტურის — თვალთახედვით ნიციშე ცდილობს გააღრმავოს თავისი დროის კულტურის კრიტიკა.

მაგრამ ნიციშეს არ სურს იყოს მხოლოდ კრიტიკოსი. მას აინტერესებს პერსპექტივა. მას აინტერესებს არსებობს თუ არა რაიმე საშუალება იმისა, რომ თანადროული კულტურა — ეს სოკრატული, ჰეგელიანი შემოქმედებით ძალებს მოკლებული ორგანიზმი — შეიცვალოს, გაცოცხლდეს, ჰეგელიანი კულტურად იქცეს?

კანტი წერდა, მე შევზღუდე ცოდნა, რათა ადგილი მიმეცა რწმენისათვის. ნიციშეს შეეძლო დაეწერა, მე შევზღუდე მეცნიერება, რათა ადგილი მიმეცა ხელოვნებისათვის, მითისთვის. დიონისე მოჰკლა სოკრატემ, ახლა სოკრატე უნდა მოკლას დიონისემ. უნდა აღდგეს დიონისური მსოფლმხედველობა, აღდგეს მითი, აღდგეს ტრაგედია — ასეთია ახალგაზრდა ნიციშეს წარმოდგენით კულტურის აღორძინების გზა. „ტრაგედიის დაბადების“ ავტორი იმედის თვალთ შესტყერის კულტურის მომავალს. კანტმა და შოპენჰაუერმა, გვეუბნება ის, აჩვენებს, რომ მეცნიერების შემეცნებას აქვს საზღვრები, რომელსაც ის ვერ გადალახავს. ამით თეორიული ადამიანის ოპტიმიზმს ბოლო ედება: მეცნიერება არ ყოფილა ყოველისშემძლე. დიონისური სული თანდათან იღვიძებს. გერმანული სულის დიონისურ წიაღში იზადება ძალები, რომელთაც არაფერი არა აქვთ სოკრატულ კულტურასთან. ამ ახალი ძალების დაბადების ნათელი მაგალითია ნიციშესათვის მისი თანადროული გერმანული მუსიკა, ის ტალღა, რომელიც მიემართება ბახიდან ბეთჰოვენისაკენ და ბეთჰოვენიდან ვაგნერისაკენ. რიხარდ ვაგნერი მისი უმცროსი მეგობრისათვის დიონისური შემოქმედის და, მასთანადამე, იდეალური ადამიანის სრულყოფილი განსახიერებაა.

ახალგაზრდა ფილოსოფოსს აღაფრთოვანებს ის, რომ გერმანული მუსიკის დიონისური სული უკავშირდება კანტისა და შოპენჰაუერის მიერ გწმენდილ ნიადაგზე აღმოცენებულ ფილოსოფიას, რომელიც აღრმავებს ეთიკისა და ხელოვნების საიდუმლოთა წვდომას და, არსებითად, ცნებებში ჩამოყალიბებული დიონისური სიბრძნეა. დიონისური მუსიკისა და დიონისური სიბრძნის ეს უჩუმი კავშირი ნიშანია იმისა, რომ დგება ახალი დრო, რომ თანადროულობა გარდამავალ ეპოქად უნდა მივიჩნიოთ. სოკრატული სული ჯერ კიდევ მეფობს, ფიქრობს ნიციშე, მაგრამ დგება ტრაგედიის აღორძინების ეპოქა; „დიას,

ჩემო მეგობრებო, ირწმუნეთ ჩემთან ერთად დიონისური სიცოცხლე და ტრაგედიის კვლავდაბადება, სოკრატული ადამიანის დრო წავიდა...“<sup>26</sup> — ეს სიტყვები „ტრაგედიის დაბადებიდან“ საესეა რწმენით, რომ მომავალი ეკუთვნის ადამიანის იდეალურ ტიპს — დიონისურ შემოქმედს, რიხარდ ვაგნერს და ახალ რიხარდ ვაგნერებს. \*

## 7. „თავისუფალი გონი“

ამ იმედებით დიდხანს არ უცხოვრია ნიცშეს. შოპენჰაუერთა და ვაგნერთ ახალგაზრდული გატაცება ბევრი ისეთი რაიმეს გაზიარებას ნიშნავდა, რაც დამჯდარი კრიტიკის, სერიოზული გამოცდის საგნად ჯერ კიდევ არ იყო ქცეული. შოპენჰაუერის ფილოსოფიის რამდენიმე ძირეული მომენტი, როგორც ვნახეთ, უკვე „ტრაგედიის დაბადებაში“ იყო უარყოფილი. ეს კრიტიკული სული სულ უფრო მეტად ღრმავდებოდა და, ბოლოს, მიაღვა შოპენჰაუერის მეტაფიზიკის ყველაზე მთავარ პუნქტს — სამყაროს გაყოფას წარმოდგენად და ნებად, მოვლენად და „ნივთად თავისთავად“. შოპენჰაუერის მეტაფიზიკის უარსებითესი პრინციპის უარყოფა „არტისტული მეტაფიზიკის“ შენობის დაგრევისაც ნიშნავდა. ეს საოცარი ცვლილება, ახალი ეტაპი აისახა თხზულებაში „ადამიანური, ერთობ ადამიანური“.

მეტაფიზიკური სამყაროს აღიარებას არა აქვს სანდო საფუძველი, არა აქვს მეცნიერული გამართლება, — ფიქრობს ნიცშე. „ტრაგედიის დაბადების“ ავტორისათვის ეს არ იყო ნაკლი, „ადამიანურის, ერთობ ადამიანურის“ ავტორი კი მხოლოდ შემეცნებას ენდობა, შემეცნებას, რომელიც ცდაში შემოწმდება. თუ „არტისტული მეტაფიზიკა“ მოითხოვდა მეცნიერების განხილვას ხელოვნების თვალთახედვით, „ადამიანური, ერთობ ადამიანური“ მოითხოვს ხელოვნების, და საერთოდ ყველა მოვლენის, განხილვას მეცნიერების თვალთახედვით. დიონისეს ცვლის სოკრატე. დიონისური სამყარო ახლა ნიცშეს ესმის როგორც ფანტასტიური, მონაგონი სამყარო, ხოლო ამ სამყაროს პოყოფა, როგორც შეთხზულ და არა ჭეშმარიტ სამყაროს პოყოფა, ნამდვილი ცხოვრებისაგან გაქცევა. პოზიტიური ცოდნის პოზიციასზე დამდგარი ნიცშესათვის აღარ არსებობს „მეტაფიზიკური“, „ტრანსცენდენტური“, „იმპევენიური“ სამყარო. მეტაფიზიკურის გაუქმების შემდეგ ფილოსოფიური კვლევის ცენტრალურ ადგილს იკავებს ადამიანი — მისი შეგრძნებები და წარმოდგენები, მისი შემოქმედების პროლექტები, მის მიერ შექმნილი კულტურის სხვადასხვა სფეროები.

<sup>26</sup> Nietzsches Werke, B. I, S. 176.

ამ რთული ფენომენის ყველა ელემენტი უნდა გაანალიზდეს: საჭიროა ადამიანთა წარმოდგენების „ქიმია“. „ის, რაც ჩვენ გვესა-  
ჭიროება და რაც პირველად ცალკეული მეცნიერებების თანამედროვე  
სიმაღლეზე შეიძლება მოგვეცეს — ვეითხულობთ „ადამიანურის, ერ-  
თობ ადამიანურის“ დასაწყისშივე — არის ქიმია მორალური, რე-  
ლიგიური, ესთეტიკური წარმოდგენებისა და შეგარძნებებისა, ასევე  
ყველა იმ მისწრაფებისა, რომელთაც განვიცდით კულტურისა და  
საზოგადოების დიდსა თუ მცირე მოძრაობაში და მარტოობაშიც კი“<sup>27</sup>.

ქიმია სწავლობს ნივთიერს. შეგარძნებათა და წარმოდგენათა  
ქიმია, ცხადია, ასეთი ვერ იქნება. ამ „ქიმიაში“ შესასწაველი ნივთი-  
ერებაა ადამიანი. ეს თავისებური ფსიქოლოგიაა, ფსიქოლოგია, რომე-  
ლიც ქიმიის მსგავსად ანალიზებს, შლის: რთულ ფენომენებს, ტრანს-  
ცენდენტური, იმქვეყნიური დაჰყავს მეცნიერულად დაკვირვებად,  
შემოწმებად მარტივ ელემენტებზე, ლეთიური დაჰყავს „ერთობ ადა-  
მიანურზე“.

ტრადიციული ფილოსოფია, ნიცშეს თანახმად, ადამიანის შეს-  
წავლისას მხედველობაში იღებდა მხოლოდ თანამედროვე ადამიანს,  
მას ავიწყდებოდა, რომ ადამიანი ქმნა დროის შედეგია. ადამიანის  
ანალიზი, მაშასადამე, უნდა იყოს „ისტორიული ფილოსოფო-  
სობა“, მან უნდა გამოყოს ადამიანში სხვადასხვა დროს დალექილი ფე-  
ნები და იპოვოს მათი წარმოშობის მიზეზები, „იდეალურისა“ და  
„უანგაროს“ ნიღბის ქვეშ იპოვოს თავდაპირველი ლტოლვები, თავ-  
დაპირველი ინსტინქტები, გვიანდელი დანაშრებით დაფარული მიწი-  
ერი ინტერესები. ეს ანალიზი „ჩადის“ ადამიანის სულის სიღრმეში,  
აღმოაჩენს ცალკეულ ფაქტს თუ კანონზომიერებას და გამოამზეუ-  
რებს მას. ის არ არის სისტემა — მსჯელობათა ლოგიკურად გაწყო-  
ბილი ჯაჭვი. სწორედ ამიტომ ნიცშეს ამ პერიოდის ნაწერები ცალკე-  
ული „რგოლებია“, ფრაგმენტებია, აფორიზმებია, რომლებსაც აქვთ  
საერთო თემა, მაგრამ არა აქვთ ერთი ლოგიკური ხერხემალი.

„ქიმიკოსი“ ნიცშე პირველყოფლისა ანალიზებს მეტაფიზიკას,  
მისი აზრით მეტაფიზიკა მოჩვენებითი მეცნიერებაა, რომელსაც ჰყვე-  
ბავს ერთობ ადამიანური ინტერესი: ადამიანს სურს იყოს მარადიული,  
უსასრულო და მეტაფიზიკა ნუგეშს აძლევს მას, უკვდავებას პირ-  
დება. მეტაფიზიკურად გააზრებულ სამყაროში ადამიანის არსებობის  
უსასრულოდ გაგრძელების შესაძლებლობებია მოცემული. ეს აძლევს  
მეტაფიზიკას ძალას.

მეტაფიზიკას, ნიცშეს თანახმად, სხვა მხრივაც შეუძლია შეუ-



მსუბუქოს ადამიანს ცხოვრება. ახალგაზრდა ადამიანებისათვის, რომელშიც იღვიძებს კრიტიკული განწყობა, ბევრი რამ გარემოშიც და თავის თავშიც არასასიამოვნო და საძულველი ხდება. მეტაფიზიკა კი ეუბნება მას, რომ ამ საძულველ საგნებში ვლინდება მეტად მნიშვნელოვანი რამ — სამყაროს იღუმალი არსება. ყრმა უქმაყოფილოა თავისით, მაგრამ ეს გრძნობა უმალ მსუბუქდება, როცა ამ საკუთარ ნიშან-თვისებაში, რომელიც არ მოსწონს მას, სამყაროს არსების გამოვლენას დაინახავს. სამყარო თურმე ისეა მოწყობილი, რომ ამ თვისების არსებობა აუცილებელია.

მეტაფიზიკის ილუზორულობის ჩვენება ნიცშესთვის ამავე დროს რელიგიის ილუზორულობის ჩვენებაცაა, რამდენადაც რელიგია გაუღნთილია მეტაფიზიკური წარმოდგენებით. რელიგია — ეს ერთი შეხედვით სავსებით ღვთიური წარმოშობის ფენომენი — მეტაფიზიკის მსგავსად, „ერთობ ადამიანური“ აღმოჩნდება.

ნიცშეს თანახმად რელიგია ადამიანის გასაჭირის, უბედურების შემსუბუქების თავისებური საშუალებაა. ეს თავისებურება გამოიხატება იმაში, რომ რელიგია კი არ სპობს უბედურებებს მიზეზს, არამედ უბედურებას განმარტავს როგორც სიკეთეს, მაგალითად, ამგვარად: „ღმერთი სჯის იმას, ვინც მას უყვარს“<sup>28</sup>. ამ გზით რელიგია ნარკოტიკული საშუალების მსგავსად აყუჩებს ტკივილს, მაგრამ, როგორც ჩანს, გვიწმობს გზას უბედურების მიზეზის შემეცნებისა და მოსპობისაკენ. ის გამაყუჩებელი ტყუილია.

ნიცშე განსაკუთრებულ ინტერესით ანალიზებს ქრისტიანული ასკეტიზმის ფენომენს. მას სურს აჩვენოს, რომ წმინდანის ზებუნებრივი ნიღბის უკანაც „ადამიანური, ერთობ ადამიანური“ მისწრაფებები იმალება. ნიცშე დაწვრილებით არჩევს ამ მისწრაფებებს. ასკეტიზმი შეიძლება იყოს სხვადასხვა მოთხოვნილების არსებობის შედეგი, მაგალითად, ისეთი „მიწიერისაც“, როგორიცაა საკუთარი ძლიერებისა და ძალაუფლების გამოვლენის მოთხოვნილება. ტირანიის სურვილით ატანილი ადამიანი ეძებს თავისი მოთხოვნილების დაკმაყოფილებას და როცა მის გარეთ არსებული ადამიანები ამ ლტოლვის დაკმაყოფილების საშუალებას არ იძლევიან, ის საკუთარი თავის ტირანი ხდება.

რადიკალურად იცვლება ნიცშეს მიმართება ხელოვნებასთანაც. ახლა კულტურის ფენომენთა იერარქიაში უმაღლესი ადგილი მეცნიერებას განეკუთვნება, ხელოვნების ფასი ეცემა. ანტიკური ტრაგედიის სიღრმეებს ნაზიარები ნიცშე, ნიცშე — მუსიკის „ტრტიალი“, თავად

კომპოზიტორი, ნიცშე — პოეზიის თაყვანისმცემელი და თავად პოეტი — ახლა გვიმტკიცებს, რომ „ხელოვნება საშიშია ხელოვნებისათვის“. როცა ხელოვნება მთლად მოიცავს ინდივიდუუმს, ეს უკანასკნელი უბრუნდება იმ შეხედულებებს, რომლებიც ბატონობდნენ ძველად, ხელოვნების ბატონობის ეპოქაში. ხელოვნების ზემოქმედება მაშასადამე, უკუსვლაში გამოიხატება. „ხელოვანი სულ უფრო მეტად ისცემს პატივს უეცარ ალტკინებას, სწამს ღმერთები და ღმერთები, ასულიერებს ბუნებას, ძაგს მეცნიერება“<sup>29</sup>. თავად ხელოვანი, ნიცშეს წარმოდგენაში, არის „ჩამორჩენილი არსება“, რადგან ის თამაშის საფეხურზეა გაყინული, იმ საფეხურზე, რომელიც ეკუთვნის ბავშობსა და ყრმობის ასაკს<sup>30</sup>. თუმცა, ნიცშეს აზრით, ხელოვნებას პოზიტიური როლის შესრულებაც შეუძლია. ხელოვნება, საუკუნეთა მანძალზე ასწავლიდა ადამიანს ჰყვარებოდა არსებობა, „ინტერესითა და ხალისით შეეხედა ცხოვრებისათვის“<sup>31</sup>. ცხოვრების მზერისას განცდილი ეს ხალისი, ეს სიხარული ხელოვნებისაგან მოდის. ის შეთვრებულია ადამიანის მიერ და მისი დაკარგვა არ შეიძლება. ახლა ხელოვნების როლი ნიცშესათვის ამით განისაზღვრება. ხელოვნებამ წარმოქმნა ადამიანისათვის მეტად მნიშვნელოვანი და საჭირო განწყობა ცხოვრების მიმართ. ეს განწყობა უნდა შერჩეს ადამიანს, თუმცა ხელოვნება უკვე წარსულს ეკუთვნის. ეს განწყობა, მეცნიერ ადამიანში გარდაიქმნება შემეცნების დაუოკებელ მოთხოვნილებად: „მეცნიერების ადამიანი ხელოვანი ადამიანის შემდგომი განვითარება“<sup>32</sup>. მოდის მეცნიერების ადამიანი, დგება ხელოვნების დაისი.

ისტორიული მეთოდით შეიარაღებულ ფსიქოლოგიას თავისი მსჯავრი გამოაქვს თანადროული მორალის მიმართაც. ის აჩვენებს, რომ მორალური გრძნობა, რომელიც ერთი შეხედვით „მაღალი“ და „არა-ეგოისტურია“, სინამდვილეში სავსებით „ერთობ ადამიანური“ და ეგოისტურია. ნიცშე ინგლისელ მორალისტებთან და მათ მიმდევარ — პაულ რეესთან სრულ თანხმობაში მორალური გრძნობების „მიწიერ“ ახსნას გვთავაზობს: ცალკეული მოქმედებები თავდაპირველად იმსახურებენ „კარგის“ ან „ცუდის“ სახელს მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც მათ მოჰყვება სასარგებლო ან მავნე შედეგი; შემდგომ ამ სახელდების წარმოშობას იეიწყებენ და მიაჩნიათ, რომ კარგი და ცუდი თავად ქცევაა — ქცევა შედეგებთან მიმართების გარეშე.

29 იქვე, გვ. 159.

30 იქვე.

31 იქვე, გვ. 222.

32 იქვე.

როგორი უნდა იყოს ნამდვილი ადამიანი ისტორიული ფსიქოლოგიის ამ კრიტიკული ანალიზის შექმნე?

ის, ვინც ცხოვრობს თანამედროვე კულტურაში, ამ უკანასკნელის წარმოშობის ჭეშმარიტი მიზეზების ცოდნის, შექმნების გარეშე, ნიციშესთვის „შ ე ბ ო ჭ ი ლ ი გონია“. ამ „მრავალთ“ უპირისპირდება გამორჩეული ინდივიდი, რომელიც არ არის მიჯაჭვული „თავის კუთხეს და ბოძს“ — „თავისუფალი გონი“. ადამიანს ბოჭავს მოვალეობა — მოწიწება, მორიდება, მადლიერების გრძნობა. ტრადიცია ხელფებს უკრავს პიროვნებას. მაგრამ აი, სავსებით მოულოდნელად, დგება „ღიადი გამოხსნის“ წუთი — ადამიანი წყდება თავის ჩვეულ ცხოვრებას, წყვეტს ძველ ცხოვრებასთან შემაერთებელ ყველა ძაფს. მას იპყრობს სურვილი მიატოვოს „სახლი“, ე. ი. ყველაფერი, რაც აქამდე უყვარდა, მიაშუროს უცნობ მხარეს, „უღაბნოს“, „იმოგზაუროს“ — ეძიოს ახალი მაღალი ჭეშმარიტებები. მას აღარ ამძიმებს ძველი ბორკილები, არ ზღუდავენ „მოვალეობები“. მან კარგად იცის, რომ მორალიც და რელიგიაც მხოლოდ ილუზიაა. „თავისუფალ გონს“ უწოდებენ იმას, ვინც — წერს ნიცშე, — აზროვნებს სხვაგვარად, ვიდრე მოელიან მისგან მისი წარმოშობის, გარემოს, მისი მდგომარეობის, წოდების საფუძველზე ან გაბატონებული შეხედულებების საფუძველზე“<sup>33</sup>.

ნიცშე ახლა ეთაყვანება ნეგატიური თავისუფლების მქონე ადამიანს — ცოდნის წყალობით საზოგადოების პირობითობებისაგან განთავისუფლებულს, მაძიებულს. ცხადია, ადამიანის ამ იდეალს აქვს თავისი უპირატესობები დიონისურ შემოქმედთან — ის მცოდნეა, მეცნიერია, ადამიანის ნიღბების ჩამომხსნელია. მაგრამ მას აკლია შემოქმედი ადამიანის ვნება, ტრაგიკული განცდა. ნიცშემ მალე იგრძნო „თავისუფალი გონის“ ცალმხრივობა, იგრძნო ის, რომ „თავისუფალი გონის“ თავისუფლება არსებითად მხოლოდ ნეგატიური თავისუფლება იყო: ის იყო თავისუფლება საზოგადოებაში მიღებული, აღიარებული ღირებულებებისაგან, მაგრამ რომელი ღირებულებებისათვის? ნიცშე კარგა ხანს ეძებდა პასუხს ამ კითხვაზე. ასე გაჩნდა იდეა „ზეკაცისა“ — იდეა, რომლის კონტურებიც, მართალია, უკვე გამოიკნობა როგორც დიონისურ შემოქმედში, ისე „თავისუფალ გონში“, მაგრამ, რომელიც ამავე დროს, სავსებით ახალი ნიშნების მატარებელიცაა. ზეკაცის იდეას ნიცშეს შემოქმედების მესამე პერიოდში შევეყვართ.

ზეკაცის იდეას თავისი წანამძღვარი აქვს — ლმერთის სიკვდილი. ... ათი წლის განდევილობის შემდეგ ზარატუსტრა უბრუნდება ადამიანებს. გზაში ის ხვდება ასკეტს. მათ საუბარში ორი ურთიერთსაპირისპირო მსოფლგაგება გამოიკვეთება. „ახლა მე მიყვარს ლმერთი: ადამიანები მე არ მიყვარს“ — აცხადებს ასკეტი. ზარატუსტრას პოზიცია სხვაგვარია: „მე მიყვარს ადამიანები“ — ეუბნება ის განდევნილს. მარტოობა მისთვის მიზანი კი არ არის, საშუალებაა. მარტოობა სიბრძნის მოპოვების გზაა, სიბრძნე კი ზარატუსტრას ადამიანებისათვის უნდა. როგორიღაა ზარატუსტრას დამოკიდებულება ლმერთთან? განდევნილთან განშორების შემდეგ ზარატუსტრა ამბობს: „ამ მოხუცს თავის ტყეში ჯერ კიდევ არაფერი გაუგია იმის შესახებ, რომ ლმერთი მკვდარია“.

ლმერთის სიკვდილის თემა, რომელიც უკვე „მხიარულ მეცნიერებაში“ შემოდის, ნიცშეს შემოქმედების მესამე პერიოდში წამყვანია.

რას ნიშნავს ლმერთის სიკვდილი?

ლმერთი არის განსახიერება ტრანსცენდენტური, ზეგრძნობადი სამყაროსი, პლატონური იდეების სამეფოსი. ლმერთი, როგორც თავისთავადი იდეალური ყოფიერება, აძლევს ადამიანს მყარ ორიენტირებს, იმის საშუალებას, რომ განასხვავოს ერთმანეთისაგან ქვეშარჩებება და მცდარობა, სიკეთე და ბოროტება, მშვენიერება და სიმახინჯე. ლმერთი, როგორც იდეალურ ღირებულებათა ერთობლიობა, გვეუბნება, რა არის გამართლებული და რა არ არის გამართლებული, რა არის ნებადართული და რა არ არის ნებადართული, რა უნდა გვიყარდეს და რა უნდა გვძულდეს.

„ლმერთი მკვდარია“ ნიშნავს იმას, რომ იდეალური თავისთავადი ღირებულებები, იდეათა სამყაროს იმპერატივები ჰკარგავენ თავის ძალას. ისინი უფასურდებიან. ნიცშეს დებულებას ჰაიდეგერი მოკლედ ასე განმარტავს: „გამოთქმა „ლმერთი მკვდარია“ ნიშნავს იმას, რომ ზეგრძნობად სამყაროს აღარ აქვს ძალა“<sup>34</sup>. ღრმად შეცდება ის, ვინც ნიცშეს დებულებას „ლმერთი მკვდარია“ მებრძოლი ათვისების მიერ წამოსროლილ ფრაზად მიიჩნევს. ამ დებულებით გამოხატულია ღრმა პირადი ტრაგედია, რომელიც, თავის მხრივ, ამოზრდილია ევროპული კაცობრიობის სულიერი ცხოვრების ისტორიული მოძრაობის შინაგანი ლოგიკიდან.

გაბრიელ მარსელი განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს ნიცშეს

<sup>34</sup> M. Heidegger, Holzwege, 1965, გვ 16.

დებულების ტრაგიკულ შინაარსს. „მართალია, — წერს იგი, — გამოთქმა „ღმერთის სიკვდილი“ გვხვდება უკვე ახალგაზრდა ჰეგელთან „რწმენასა და ცოდნაში“, თუ არ ვცდები, უფრო გვიან ჰაინრიხ ჰაინესთან, მაგრამ ეს დებულება პირველად ნიცშესთან იქნეს თავის მთელ ტრაგიკულ მნიშვნელობას“<sup>35</sup>.

მართლაც, ღმერთის სიკვდილის თემას ნიცშეს ფილოსოფიაში შემოაქვს ღრმა ტრაგიკული მოტივები. იდეალური სამყარო დაინგრა — ეს ნიშნავს იმას, რომ კაცობრიობას გამოეცალა საყრდენი. ადამიანი რჩება ორიენტირების გარეშე, ის რჩება თავისი თავის ანაბარა. ადამიანმა აღარ იცის, თუ რისთვის ცხოვრობს, საით მიდის, არ იცის რით გაამართლოს თავისი მოქმედება და აზროვნება. მას ეუფლება მართობის, უპერსპექტივობის, უიმედობის გრძნობა. მრავალი საუკუნის განმავლობაში კაცობრიობა ღმერთს იყო მინდობილი. მისი არსებობა განათებული იყო ღვთაების შუქით, ის მისდევდა იდეალური სამყაროს იმპერატივებს, ამით ენიჭებოდა მის სიცოცხლეს ღირსება და კეთილშობილება. მან იცოდა, რისთვის ცხოვრობდა და რისი იმედი უნდა ჰქონოდა. ღმერთი მოკვდა. კვდებიან ღმერთის არსებობით გამართლებული ღირებულებები, რომელთაც ადამიანი აქამდე ეთაყვანებოდა, კარზეა მომღვარი „ყველა სტუმართაგან ყველაზე შემზარავი“ — ნიჭილიზმი. „რას ნიშნავს ნიჭილიზმი?“ — კითხულობს ნიცშე და თავადვე იძლევა ასეთ პასუხს: „იმას, რომ უმალღესი ღირებულებები უფასურდებიან. არ არის მიზანი. არ არის პასუხი კითხვაზე „რისთვის““<sup>36</sup>.

ნიჭილიზმი ნიცშეს მისი თანადროული ევროპული კაცობრიობის დაავადებად მიაჩნია, დაავადებად, რომელიც აუცილებლობით გაჩნდა. „ნების ძალაუფლებაში“ ვკითხულობთ: „რასაც მე ვყვები, ის ორა უახლოესი ასწლეულის ისტორიაა. მე აღვწერ იმას, რაც გვიახლოვდება, რაც ახლა სხვაგვარად ვერ მოვა: ნიჭილიზმის მოსვლას. ამ ისტორიის მოყოლა უკვე შეიძლება, რადგან აქ თავად აუცილებლობა საქმიანობს. ეს მომავალი უკვე ლაპარაკობს ასობით ნიშანში. ეს ბედი უკვე ყველგან იუწყება თავისი თავის შესახებ, მომავლის ამ მუსიკას უკვე უსმენს ყველა“<sup>37</sup>.

ადამიანი, ნიცშეს თანახმად, ცდილობს გაიგოს, განმარტოს სამყარო, კოსმოსი, ყოფიერების ზოგადი ხასიათი და ამ მიზნით იყენებს გარკვეულ კატეგორიებს — „მიზნისა“, „ერთიანობისა“, „ქვე-

<sup>35</sup> G. Marcel, Der Mensch vor dem lotgesagten Gott, კრებ. „Sinn und Sein“, Tübingen, 1930, გვ. 433—434.

<sup>36</sup> Nietzsches Werke. B. 9, გვ. 12.

<sup>37</sup> იქვე, გვ. 3.

მარტებისას“. ადამიანს ამ კატეგორიებით მოაზრებული საგნები თავად სამყაროს შემადგენლობაში შეჰყავს. რამდენადაც ისინი უმაღლეს ღირებულებებად მოიაზრებიან, თავად კოსმოსიც, სამყაროც: ღირებულების მქონედ განიცდება. ნიჰილიზმი ძალაში შედის მაშინ, როდესაც ნათელი ხდება, რომ ჩვენ მიერ გამოყენებულ კატეგორიებს თავად სამყაროში არაფერი არ შეესატყვისება და რომ საჭიროა ამ კატეგორიების „გამოტანა“ სამყაროდან. ამ ცნებებზე უარისთქმა ნიშნავს იმას, რომ ჩვენ ვამბობთ უარს უმაღლეს ღირებულებებზე, რომ „კოსმოლოგიური ღირებულებები“ ეცემა.

ადამიანი ქმნადა და ცვალებად სამყაროში აზრს, საზრდს ეძებს. სამყაროში აზრი ამოკითხება, თუკი არსებობს რაღაც გარკვეული მიზანი, რომლისკენაც მიისწრაფის ყველაფერი, რაც კი არსებობს. ასეთი მიზანი, ნიცშეს თანახმად, შეიძლებოდა ყოფილიყო რაღაც უმაღლესი ზნეობრივი კანონის რეალიზაცია, ან სიყვარულის და ჰარმონიის ზრდა, ან საყოველთაო ბედნიერებასთან მიხლოება, არარაქენ მისწრაფებაც კი. მაგრამ ირკვევა, რომ სამყაროს ქმნადობით არავითარი მიზანი არ მიიღწევა. ეს ბაღებს იმედის გაცრუებას — ქმნადობას მიზანი არა აქვს, ყველა ჰიპოთეზები ასეთ მიზანზე უსაფუძვლოა.

ადამიანი სხვაგვარადაც იაზრებს სამყაროს: ყოველივე არსებულის სიღრმეში ის გულისხმობს გარკვეულ ერთიანობას, მთლიანობას, სისტემას, ორგანიზაციას. ადამიანი გრძნობს, რომ ნაწილია რაღაც მაღალი ერთიანობისა, მთლიანობისა, რომ ეს უმაღლესი ღირებულების მქონე მთლიანობა მასში და მისით მოქმედებს. ღირებული მთლიანობა ღირებულებას ანიჭებს მის ნაწილსაც — ადამიანს. და აი, ირკვევა, რომ ეს ერთიანობა, ეს მთლიანობა არ არსებობს. ამის შედეგად კი ურწმუნოების ღრმა განცდის საგანი ხდება როგორც იმ მთლიანობის ღირებულება, რომელიც ალტაცებისა და მოწიწების საგანი იყო, ასევე საკუთარი თავის ღირებულება. უაზრო ხდება ის მსხვერპლი, რომელიც ერთეულ ადამიანს მთლიანობისათვის მიჰქონდა.

იმის შემდეგ, რაც აზრს სამყაროს მიზნისა და ერთიანობის არსებობის შესახებ საფუძველი ეცლება, — ფიქრობს ნიცშე, — კიდევ რჩება გზა სამყაროს ღირებულების აღიარებისა. ქმნადობას დამორჩილებული სამყარო — გრძნობადი, დროსა და სივრცეში არსებული. ქვეყანა ცხადდება მოჩვენებად, მას კი უპირისპირდება იმქვეყნიური, იდეალური, ტრანსცენდენტური, მეტაფიზიკური სამყარო — „ქეშმარიტი სამყარო“. მაგრამ ახლა ადამიანისათვის ცხადი ხდება, რომ ეს სამყარო მისივე გამოწვანია. „როცა ადამიანი, — წერს ნიცშე, —

ხდება, რომ ეს სამყარო მის მიერ აგებულია მხოლოდ ფსიქოლოგიური მოთხოვნების გამო და რომ მას ამისათვის საესებით არაერთარი უფლება არ ჰქონდა, ჩნდება ნიჰილიზმის ბოლო ფორმა, რომელსაც აღარ აქვს მეტაფიზიკური სამყაროს რწმენა, რომელიც უკრძალავს თავის თავს ქეშმარიტი სამყაროს რწმენას<sup>38</sup>. ადამიანის წინაშე რჩება მხოლოდ ერთი სამყარო, ერთი რეალობა — ქმნადი სამყარო. ამ სამყაროს აღარ უარყოფენ, მაგრამ ის აუტანელი ხდება, რამდენადაც ყოველგვარ ღირებულებას მოკლებულია.

ნიჰილიზმისა და ღმერთის სიკვდილის თემას. ნიცშესთან შეიძლება მოეუძებნოთ ორი ასპექტი: ის, ჭერ ერთი, გამოხატავს გარკვეულ საფეხურს ევროპული კაცობრიობის ისტორიაში, მეორე მხრივ კი — გარკვეულ ეტაპს თავად ნიცშეს ფილოსოფიურ ბიოგრაფიაში.

რას გულისხმობს ეს დებულება უფრო კონკრეტულად?

ნიცშე თავის „ზარატუსტრაში“ ლაპარაკობს „სულის სამი სახეცვლილების შესახებ“. სული იქცევა ჭერ აქლემად, შემდეგ — ლომად და ბოლოს — ბავშვად. აქლემი სიმბოლოა ადამიანისა, რომელიც მართლაც აქლემის უდრტივებლობით ასრულებს მაღლიდან მოსული იმპერატივებს — „შენ უნდა“. ნიცშესათვის ევროპული კაცობრიობის ისტორიაში ასეთია ქრისტიანობის რწმენით აღსავსე კაცობრიობა.

ლომი „ჭერარს“ უპირისპირებს თავის ნებას — „მე მსურს“. ის მნგრეველია, მიწაზე ანარცხებს იმ ტვირთს, რომელსაც აქამდე ეზიდებოდა სული. ლომი ნიცშესთვის ის ეტაპია კაცობრიობის ისტორიაში, რომელშიც ბატონდება ნიჰილიზმი. დაბოლოს, ბავშვი სიმბოლოა ახალი დასაწყისისა, შემოქმედებისა, „თამაშისა“, ახლის ქმნისა. ნიცშეს თანახმად, ასეთი უნდა იყოს კაცობრიობის მომავალი.

ნიცშეს ფილოსოფიური ბიოგრაფიის თვალთახედვით აქლემის პოზიციის შესატყვისია ყრმა ნიცშეს ღვთისმოსაეობაც და „ტრაგედიის დაბადებით“ წარმოდგენილი „არტიტული მეტაფიზიკაც“, რომლის გმირია „დიონისური შემოქმედი“ — მედიუმი, თავისებური ხიდი „იმქვეყნიურ“, მეტაფიზიკურ სამყაროსა და ამქვეყნიურს შორის. ლომის შესატყვისია ნიცშეს ფილოსოფიური ბიოგრაფიის მეორე პერიოდი: ნიცშე თავისუფლდება ძველი ტვირთისაგან — „არტიტული მეტაფიზიკისგან“, შოპენჰაუერისაგან, ვაგნერისაგან (ამ უკანასკნელთან ნიცშეს ურთიერთობა კონფლიქტით დამთავრდა). თავი-

სუფალდება ტრადიციული ღირებულებებიდან ნიციშეს ფილოსოფიური გმირიც — „თავისუფალი გონი“. მაგრამ ნიციშესა და მისი გმირის ეს თავისუფლება არსებითად ნეგატიურია. ამ ნეგაციაში, თავად ნიციშესავე აზრით, კაცობრიობის ისტორიის ნიპილისტური ეტაპი ამქადაგებს თავს: ფილოსოფოსისა და ისტორიის პოზიციები ემთხვევა ერთმანეთს.

ნეგატიური თავისუფლება უნდა შეიცვალოს პოზიტიურით. ახალი ეტაპი ნიციშეს ფილოსოფიისა გვთავაზობს ახალ ღირებულებებს, ახალ გმირს — „ზეკაცს“, რომელიც „ბავშვია“, „მოთამაშეა“, შემოქმედია ახალი ღირებულებებისა.

ისტორიაში ეს მოძრაობა აქლემიდან ლომისაკენ — ქრისტიანობიდან ნიპილიზმისაკენ და ნიპილიზმიდან ქეშმარიტი თავისუფლების საუფლოსაკენ ნიციშეს ესმის როგორც კანონზომიერი პროცესი.

როგორც აქვს წარმოდგენილი ფილოსოფოსს ნიპილიზმის გაბატონების აუცილებლობა, ნიპილიზმის მოძალების კანონზომიერება? როგორია ნიციშეს პოზიცია ძველი ღირებულებების გაუფასურების პროცესის მიმართ?

ნიპილიზმი, ნიციშეს აზრით, არ არის ტრადიციული მეტაფიზიკის, რელიგიისა და მორალის პრინციპებისადმი, ასე ვთქვათ, გარედან დაპირისპირებული მოძრაობა. ასეთი მოძრაობა მოკლებული იქნებოდა შინაგან აუცილებლობას. ნიციშეს სურს აჩვენოს, რომ ნიპილიზმის ტენდენციები პოტენციურად და ფარული სახით მოცემულია ტრადიციულ მსოფლმხედველობაში, უკვე იქ, სადაც ხდება ღირებულებითა გამომუშავება მიწიერი სამყაროსადმი ტრანსცენდენტური იდეალური სამყაროს საფუძველზე. ამდენად, ტრადიციული მსოფლმხედველობა თავის წიაღშივე შეიცავს თავისი მოსპობის პირობებს და ამიტომ ისტორიული განვითარების პროცესში მკაცრი აუცილებლობით მიდის თავის მიერვე დადგენილი ღირებულების გაუფასურებამდე. ამ საქმის ვითარებას განსაზღვრავს არა ცალკეული ფილოსოფოსისა და მორალისტის თვითნებობა, არამედ მოვლენათა შინაგანი ლოგიკა. ამგვარად გააზრებული ნიპილიზმი წარმოგვიდგება არა როგორც ერთეულ მოაზროვნეთა მიერ ძველ ღირებულებათა მიმართ დაკავებული პოზიცია, არამედ როგორც ევროპული საზოგადოების განვითარების პროცესი, რომელშიც ვლინდება ღრმად დაფარული შინაგანი ლოგიკა, შინაგანი აუცილებლობა.

ნიპილიზმის შესაძლებლობები მოცემულია უკვე იმ მთავარ აქტში, რომელმაც, ნიციშეს თანახმად, განსაზღვრა მთელი შემდგომი ევროპული კულტურის ისტორია. ეს აქტია სამყაროს გაორება ქეშმარიტ და მოჩვენებით სამყაროებად. იქ, სადაც ჩადენილია სიყალბე,



არსებობს ამ სიყალბის გამომჟღავნების შესაძლებლობაც. ქრისტიანულმა მსოფლმხედველობამ, რომელშიც შესისხლბორცებულია ტრადიციული მეტაფიზიკის მიერ დადგენილი გაორება, ეს შესაძლებლობა აუცილებლობად აქცია. ქრისტიანობა ქადაგებს ერთგულებას ღმერთისადმი, ერთგულებას ქვეშაირთი სამყაროსადმი. ქრისტიანულ-პლატონური მსოფლგაგება მოითხოვს სიმართლის, ქვეშაირების მსახურებას და ბოლოს ეს მოწოდება თვითონ ქრისტიანობის წინააღმდეგ მიმართული აღმოჩნდება. ადამიანში აღმოცენებული ქვეშაირების ნება აღმოაჩენს, რომ ქრისტიანული მსოფლგაგების მიერ აღიარებული ღირებულებები ყალბია, რომ მყარი, მარადიული, აბსოლუტური იდეალური სამყაროს მიჩნევა ქვეშაირებზე სრულიადაც არ არის ქვეშაირების ნების ძიების შედეგი, მას სულ სხვა, უფრო მიწიერი, საფუძველი აქვს. ძველი ღმერთი კვდება, ნიჰილიზმი იწყებს ბატონობას.

ნიჰილიზმი, ძველი ღირებულებების გაუფასურების პროცესი შინაგანად დაკავშირებულია სკეპსისთან, უიმედობასთან. პასიური ნიჰილიზმი ნიკშეს მიხედვით, დამლუპველია კაცობრიობისათვის: ის არის მხოლოდ ნგრევა. ამიტომ მის საფეხურზე გაჩერება ისტორიისათვის საბედისწერო იქნებოდა. ნიჰილიზმით წერტილი უნდა დაესვას ძველს, მაგრამ ნიჰილიზმივე უნდა გახდეს ახლის შენების ფუძე. ნიჰილიზმი უნდა იყოს არა დასასრული, არამედ გარდამავალი ფაზა. ნიჰილიზმში, როგორც ყალბი ღირებულებების გაუფასურების პროცესში, მინიშნებულია ახალი გზა, გახსნილია ახალი შესაძლებლობები. ძველი ღირებულებების ნგრევის პროცესი ბოლომდე უნდა იქნას მიყვანილი. ამ პუნქტში ნიკშე ნიჰილიზმის მოკავშირეა და ამიტომ თავისთავს ხშირად უწოდებს კიდევ ნიჰილისტს. მაგრამ ნიკშეს რწმენით, ნიჰილიზმის ნეგატიური ტენდენციების განვითარებას თან უნდა სდევდეს ჰოყოფითი, შემოქმედებითი ტენდენციების დაბადება და ზრდა. ეს ნიშნავს იმას, რომ ღირებულებათა გაუფასურების პროცესი უნდა გადაიზარდოს ძველი ღირებულებების გადაფასების, ე. ი. ახალი ღირებულებების დადგენის პროცესში. ამით ნიჰილიზმი ბოლომდე მიიყვანს თავის საქმეს, გადალახავს თავის თავს და კაცობრიობას გამოიყვანს კრიზისული სიტუაციიდან. ამდენად, ღმერთის სიკვდილის ტრაგიკულ განცდას თან უნდა ახლდეს სიხარულით და იმედით აღსავსე გრძნობა ახალი პერსპექტივების ძიება-გახსნისა.

რა უნდა იყოს ახალი ღირებულებების დადგენის პრინციპი?

იმის შემდეგ, რაც იდეალური, ტრანსცენდენტური სამყარო ილუზია აღმოჩნდა, იმის შემდეგ, რაც „ღმერთი მოკვდა“, უკვე შეუძლებელია ყოველივე არსებულის ჭეშმარიტი არსება ვეძებოთ ამქვეყნიურის მიღმა. პლატონისა და მისი მიმდევრების მეტაფიზიკა, რომელიც ყოფიერების გამოცანის ამოხსნას იღეათა მარადიული, უცვლელი სამყაროს საშუალებით ცდილობდა, ნიცშეს თანახმად, წარსულს ჩაბარდა. ტრადიციული მეტაფიზიკის პასუხი იმის თაობაზე, თუ რა არის არსებული, როგორც არსებული, მცდარი აღმოჩნდა, მაგრამ თავად კითხვას ნიცშე სავსებით კანონიერად თვლის.

ყოფიერებრს ნიცშესეული გაგება პლატონის თვალსაზრისის საპირისპიროა: ნამდვილი, ჭეშმარიტი სამყარო მისთვის არ არის დროსა და სივრცეს, ქმნადობას მოკლებული სამყარო. ერთადერთი ჭეშმარიტი სამყარო აი, ეს — გრძნობადად მოცემული, ქმნადი, დროსა და სივრცეში გაშლილი სამყაროა. ჭეშმარიტია „მიწა“ და არა „ცა“. ზარატუსტრა ამბობს: „გემუდარებით ძმებო, იყავით მიწის ერთგულნი და ნუ ერწმუნებით იმათ, ვინც ზემიწიერ იმედებზე გესაუბრებთ“. ყოველივე „მიწიერს“ — პირველ ყოვლისა სხეულს — უნდა დაუბრუნდეს დაპარგული უფლებები, რადგან ჩვენი არსება მიწიერია, ამქვეყნიურია.

მიწა, რომლის ერთგულებსაც მოუწოდებს ზარატუსტრა, ცხადია, არ უნდა გავიგოთ როგორც რაღაც უსიცოცხლო სხეულის ნაწილაკთა ერთობლიობა. მიწის ერთგულება ნიშნავს ამქვეყნიურის ერთგულებას. ადრე ღმერთი ითხოვდა ერთგულებას. ღმერთის სიკვდილის შემდეგ ერთგულებას შეიძლება ითხოვდეს მხოლოდ ამქვეყნიური, მიწიერი — სიცოცხლე. მიწიერი სიცოცხლის იმპულსები, მოთხოვნილებები, ლტოლვები — აი, რისი ერთგული უნდა იყოთ ადამიანი. ამ სიცოცხლის „ადგილსამყოფელია“ სხეული, — სული, აზროვნება, შემეცნება მხოლოდ იარაღია სიცოცხლისა, სხეულისა.

სიცოცხლე ნიცშესათვის ყოველი არსებულის არსებაა: არსებული, როგორც არსებული, არის სიცოცხლე.

რაში გამოიხატება სიცოცხლის არსება, მისი „ცოცხლობა?“

ცოცხალი ნიცშესთვის მუდამ სწრაფვაა, ლტოლვაა, ამდენად, რაიმეს ნ ე ბ ა ა. შოპენჰაუერი ფიქრობდა, რომ სიცოცხლის არსება ნებაა. სიცოცხლეს არ ნებაავს არსებობა, ფიქრობს ნიცშე, ვინაიდან ის უკვე არსებობს. სიცოცხლე არსებობის ნება კი არ არის, არამედ განმტკიცების, გაძლიერების, სხვაზე ბატონობის ნებაა — ძ ა ლ ა უ ფ ლ ე ბ ი ს ნ ე ბ ა ა არსებულის არსება, მაშასადამე, ძალა-უფლების ნებაა.

ამრიგად, ნიცშე სამყაროს, როგორც მთელის, თავის გაგებას ვთავაზობს. ამ სამყაროში ვერ იპოვით მარადიულს, იდეალურს, დროის განზომილებას მოკლებულ მოვლენებსა და საგნებს. სამყარო სიცოცხლეა და ყოველ არსებულში — ქვა იქნება ეს, თუ მცენარე, ცხოველი იქნება ეს, თუ ადამიანი — თავისებურად ვლინდება სიცოცხლის არსება — ძალაუფლების ნება: „იქ, სადაც ცოცხალი ვიპოვე, ვიპოვე ძალაუფლების ნება“<sup>39</sup> — გვამცნობს „ასე ამბობდა ზარატუსტრა.“ და რადგან ძალაუფლების ნება თავისი თავის გაძლიერების, ამაღლების, განმტკიცების ნებაა, ის საკუთარი თავის დაძლევაა, თავის თავიდან გასვლაა, მაშასადამე, მარადიული ცელიებაა, დროსა და სივრცეში გაშლილი ქმნადობის პროცესია. სამყარო სიცოცხლის, ძალაუფლების ნების მატარებელი ერთმანეთისაგან განსხვავებული, ერთმანეთისადმი დაპირისპირებული, ერთმანეთთან სამკვდრო-სასიცოცხლო ბრძოლაში ჩაბმული ცენტრების, ინდივიდების სარბიელია. დრო, ქმნადობა, ბრძოლა — ეს ნიშნები არსებითია ამ სამყაროსათვის.

ნიცშე ფიქრობს, რომ ღირებულებათა განმსაზღვრელია სწორედ სიცოცხლე, ე. ი. ძალაუფლების ნება. ღირებულება ნიცშესთვის სხვა არაფერია, თუ არა სიცოცხლის განმტკიცებისა და ზრდის პირობა. ამდენად, ძირი ყველა ღირებულებისა — ტრადიციულსა და მომავლისა — მხოლოდ სიცოცხლეში უნდა ვეძიოთ.

მაგრამ აქ ერთ ვითარებას უნდა მივაქციოთ ყურადღება: სიცოცხლე, ფიქრობს ნიცშე, ყოველ ადამიანში ერთნაირი ძალით როდია მოცემული. სიცოცხლე შეიძლება იყოს აღმავალი, ძლიერი, ომის წყურვილით აღსავსე და შეიძლება იყოს დაღმავალი, სუსტი, ავადმყოფური, მოღლილი. სიცოცხლეს ორთავე სახეს საფუძვლად უდევს ძალაუფლების ნება: სუსტი სიცოცხლეც ესწრაფვის ბატონობას. ძლიერი, აღმავლობის გზაზე დამღვარი სიცოცხლე არ გაურბის ბრძოლას, ქმნადობა-მოძრაობას, პირიქით, ქმნადობა, მარადიული შენება და ნგრევა, მარადიული ომი მისი სტიქიაა. სიმყარე, უშფოთველობა, უმოძრაობა, ნეტარება იდეალია მხოლოდ იმ სიცოცხლისა, რომელიც სუსტია, დაღმავალია. მყარი, მოძრაობას მოკლებული სამყაროს ქვეშეპირი სამყაროდ მიჩნევა ის პირობაა, რომელშიც სუსტი, უძლური სიცოცხლე შესძლებს თავისი თავის შენარჩუნებასა და დადგენას. ნიცშეს თანახმად, ტრადიციულ ღირებულებებში ვლინდება უძლურთა ძალაუფლების ნება. იმისათვის რომ იბატონოს, სუსტი სიცოცხლე უარყოფს ქმნადსა და მარად მოძრავ სიცოცხლეს. უძლურ

<sup>39</sup> Nietzsches Werke, Auswahl in 4 Bänden, B. I, Leipzig, 1931, S. 108.

სიცოცხლეს არსებითად სურს „არარა“: „ღმერთი“, „იდეალური სამყარო“, „უმადლესი ღირებულება“ მხოლოდ ნიღაბია, რომლის უკანაც „არარა“ იმალება.

სუსტი სიცოცხლის გამოვლენის საუკეთესო მაგალითია ქრისტიანული მორალი. როგორ წარმოიშვა ის? ამ კითხვაზე პასუხს იძლევა „მორალის გენეალოგია“.

სიცოცხლის სიჭარბე ზოგიერთ ადამიანს წოდებრივ უპირატესობასაც აძლევს — ის არის დიდგვაროვანი, კეთილშობილი, თავისუფალი, დაშორებული ყოველივე მდაბალს, ის არის ბატონი. ნიცშეს თანახმად, ეს დისტანციის პათოსი, წოდებრივი უპირატესობის გრძნობა უდევს საფუძვლად ბატონთა მორალს. ბატონისათვის „კარგია“ საკუთარი თავი, ის, რაც ეკუთვნის მის კასტას, მის წოდებას, მისი კასტის წარმომადგენელთა ქცევები. „კარგა“ უპირისპირდება „ცუდი“. ეს შეფასება აღნიშნავს სიცოცხლის ძალას მოკლებულ სუსტ ადამიანებს, რომლებიც წოდებრივად დაბალ საფეხურზე დგანან. „ცუდი“ ბატონისათვის არის ის, ვინც მოკლებულია ყოველივე კეთილშობილებას, თავისუფლებას, ომის წყურვილს, — მონა. ბატონის მორალი პატივს სცემს კეთილშობილებას, ძალას, ბატონობას, მამაცობას, დაუნდობლობას. — ყველაფერს იმას, რაც ძლიერი სიცოცხლის მანიშნებელია. ბატონი არ არის „მოშინაურებული ცხოველი“, ის არის „მტაცებელი ცხოველი“ გამარჯვების მაძიებელი „ქერა ბესტია“. არისტოკრატს, კეთილშობილს ვალდებულებები აქვს მხოლოდ თავის კასტის წინაშე.

მონა სუსტია, ნაკლულია, „ავადმყოფია“, მაგრამ ძალაუფლების ნება ამოძრავებს არა მარტო ძლიერს არამედ სუსტსაც. თუ ბატონი ქმნის მორალურ ღირებულებებს ისე, რომ მხედველობაში აქვს, პირველ ყოვლისა, თავისი თავი, თავისი კასტა, მონის მთელი ყურადღება ღირებულებების შექმნისას ბატონზეა მიპყრობილი: მას ამოძრავებს ერთი ძირითადი გრძნობა — შურისძიება, „რესენტიმენტი“: მონას სურს სამაგიერო გადაუხადოს ბატონს ჩაგვრისათვის. როცა ეს შურისძიების გრძნობა შემოქმედითი ხდება და ღირებულებებს ბადებს, ნიცშეს ატიყვებით, იწყება „მონათა აჯანყება მორალში“. ყოველივე ის, რაც ღირებულია ბატონის მორალისათვის, მონის მიერ ფასდება როგორც „ბოროტება“. „ბოროტებაა“ ის, რასაც ქებადიდებას ასახმს ბატონი, რაც მოსწონს და რითაც თავი მოაქვს მას. „კეთილია“ ყველაფერი ის, რაც სუსტის არსებობას განამტკიცებს. „კეთილია“ ყველაფერი ის, რაც დაჩაგრულის, სნეულის არსებობას გააადვილებს. „კეთილია“ უძლეური, ტანჯული, ღატაკი, ავადმყოფი. მონათა მორალი ქებას ასახმს თანაგრძნობას, თვინიერებას, სიყვარულს, მშვიდობას, მაგრამ ამ შეფასებების უკან იმალება თანაგრძნობისა და სიყ-

ვარულის საპირისპირო მოტივი — შუ რ ის ძ ი ე ბ ა. თანადროული მორალი, ნიციშეს სიტყვებით, სწორედ მონათა ჯო გ უ რ ი მორალია: მონებმა გაიმარჯვეს, თავისი ღირებულებების ზეგავლენით მათ შეს-ძლეს მტაცებელი ცხოველის მოშინაურება. ჯოგისთვის ნიშანდობლი-ვია პიროვნულის ნიველირება: ადამიანს ეკისრება იზრუნოს საზო-გადოებრივ ინტერესებზე, საყოველთაო ბედნიერებაზე, დაუმორჩი-ლოს თავისი ინტერესები მასის ინტერესებს. ეს ნიშნავს იმის მოთ-ხოვნას, რომ ადამიანმა ჩაკლას თავისი საკუთარი პიროვნება, გა-უქმოს „მე“ და იყოს ისეთი, როგორცაა ყველა სხვა. გამგებელი ზდება არა პიროვნება, არამედ მასა. შერაცხული ზდება ყველაფერი, რაც საშუალო დონეს სცილდება, რაც ინდივიდის ძალით არსებობს.

ადამიანში პიროვნულის ქრობის ერთ-ერთი გადამწყვეტი მნიშ-ვნელობის მქონე მიზეზს ნიციშე ქრისტიანობის ძირითად მცნებებში ზედავს. პირველ რიგში ეს ეხება თანაგრძნობის პრინციპს. თან-აგრძნობის აქტში ადამიანი აუქმებს თავს და სხვისი ტანჯვის მორ-ჩილი ზდება. თანაგრძნობა უნარჩუნებს არსებობას სუსტს, უძლურს, იმას, ვინც იღუპება და უნდა დაიღუპოს. უძლურის თანამგრძნობი თვითონვე იქცევა უძლურად. ასევე აკარგვინებს ადამიანს ცხოვრე-ბის გემოს ქრისტიანული პრინციპები სხეულის გვემისა, ასკეტიზმისა, გრძნობად-მიწიერზე უარისთქმისა. ის ფილოსოფიური, მორალური, რელიგიური იდეალები, რომლებითაც ცხოვრობს თანამედროვე ადა-მიანი, ნიციშეს რწმენით, დეკადანსის იდეალებია. ცივილიზებულ ევ-როპელს აშინებს ძლიერი ვნებები, ძლიერი განცდები, ჭიდილი, ტან-ჯვა, რომელთა გარეშე სიცოცხლე ჭაობად იქცევა. თანადროული ევროპელი ცხოვრობს ყოველდღიური პატარა საქმეებით, ის „კეთი-ლია“, „სამართლიანია“, დამჯერია, თვინიერია. მისი მთავარი საზრუ-ნავია პირადი კეთილდღეობა, პაწია ბედნიერება.

მონათა მორალი ნიციშესთვის იგივეა, რაც ქრისტიანული მორა-ლი — ნიჰილიზმის ეს ერთ-ერთი მკვებავი წყარო. ნიჰილიზმის და-ძლევა ამ მორალის „სიკეთისა“ და „ბოროტების“ დაძლევაც იქნება. ტრადიციულ მორალს უნდა დაუპირისპირდეს „იმორალიზმი“, ტრა-დიციული „სიკეთისა“ და „ბოროტების“, ე. ი. ზუსტი სიცოცხლის მიერ შემუშავებული ღირებულებებით გაპირობებულ ადამიანს უნდა დაუპირისპირდეს ადამიანი, რომელიც „სიკეთისა და ბოროტების მილ-მაა“, ძ ღ ი ე რ ი, ს რ უ ლ ყ ო ფ ი ლ ი სიცოცხლის საფუძველზე ქმნის ღირებულებებს.

ნიცშეს მზერა მომავლისაკენაა მიპყრობილი. ადამიანი უნდა დაიძლიოს. ადამიანის სიდიდე იმაშია, რომ ის ხილია, გზაა, გადასვლაა და არა მიზანი. იმის შემდეგ, რაც ღმერთი მოკვდა, ადამიანის ცხოვრების წესიც უნდა შეიცვალოს. ძველი ღირებულებები უნდა გადაფასდეს ახალი პრინციპის საფუძველზე. ეს პრინციპია სრული სიცოცხლე. სიცოცხლის ჭეშმარიტი არსების ერთგულება გაუხსნის ადამიანს გზას ზეკაცისაკენ, იმ ერთადერთი დიადი მიზნისაკენ, რომელიც აძლევს აზრს ცხოვრებას ღმერთის სიკვდილის შემდეგ. ზეკაცი არის ანტიპოდი თანამედროვე ადამიანისა, ის ასახიერებს სიცოცხლის სისავსეს, ცხოვრების უმაღლეს, სრულყოფილ წესს, ადამიანის უმაღლეს ტიპს, შემოქმედ ინდივიდს, რომელიც თვითონ ქმნის ღირებულებებს და თვითონვე ადგენს თავისი მოქმედების ნორმებს. ზეკაცის შემოქმედება გულისხმობს ყოველი მიღწეულის სიძულვილს, დაძლევას, ახალი მიზნების დასახვას, თავისი თავის მარადიულ ნგრევასა და აღშენებას. ადამიანის ჭეშმარიტი არსება შორეულის, მომავლის სიყვარულია. სამყაროს და თავის თავს თვითონ პიროვნებამ უნდა მისცეს სახე. შემოქმედება მარადიული ბრძოლაა, ომია სხვასთან და თავისთავთან. ზეკაცის სიცოცხლე სავსეა ფათერაკებით, მაგრამ ის იღებს ამ სიცოცხლეს, „პოპს“ ეუბნება მას. ტანჯვას, ყოფიერების მუქ მხარეებს, ბედისწერას ზეკაცი უყურებს არა მხოლოდ როგორც აუცილებელს, არამედ როგორც სასურველს. ზეკაცის პრინციპად ნიცშეს უთუოდ ესახებოდა თავისივე საყვარელი „ფორმულა“ „Amor fati“.

ბედისწერის სიყვარულის ამ გზაზე ზეკაცს დიდი გამოცდა ელის: ის უშფოთველად, სიხარულით უნდა შეხვდეს ცნობას მარადიული წრებრუნვის შესახებ.

დრო ჩვეულებრივ იაზრება როგორც ორი გზა — გზა უკან, ანუ წარსული და გზა წინ, ანუ მომავალი, — რომელიც თავს იყრიან აწმყოში. ორივე გზა უსასრულოა. ისინი ეწინააღმდეგებიან ერთ-ერთს, თანდათან შორდებიან ერთმანეთს. დროის ასეთ გაგებას ნიცშე უპირისპირებს სხვაგვარ კონცეფციას. თუკი ვინმე გაჰყვებოდა ამ გზებს, იქნებოდნენ თუ არა ისინი მუდამ ერთიმეორისადმი დაპირისპირებულნი? — სევამს კითხვას ნიცშე. აწმყოს უკან დევს მარადიულობა. მაგრამ განა ეს არ ნიშნავს იმას, რომ იმან, ვისაც შეეძლო სვლა, უკვე გაიარა ეს გზა, რომ ყველაფერი, რაც შეიძლება მოხდეს, უკვე მოხდა? მარადიულ წარსულში მოხდა ყოველი მოსახლოში. დროის გზაზე გაიარა ყველაფერმა, რასაც კი შეეძლო

:გავლა. ამის შემდეგ ყველაფერი უნდა კვლავ განმეორდეს. ყველა-  
ფერმა კვლავ უნდა გაიაროს იგივე გზა. ეს უკანდაბრუნება არის მა-  
რადიული პროცესი. დრო, მაშასადამე, არ უნდა იქნას წარმოდგე-  
ნილი მსგავსად სწორი ხაზისა, რომელიც აწმყოდან არის გავლებული  
ორი მიმართულებით და უსასრულობაში იკარგება. დრო ნიცშესთვის  
რკალის მსგავსია. აქ ყოველი წინსვლა ამავე დროს უკან სვლაც არის,  
ყოველი ნაბიჯი მომავლისაკენ წარსულთანაც გვაახლოებს. მომავ-  
ლისა და წარსულის ურთიერთმეუთავსებლობა ისპობა: მომავალი  
ამავე დროს ის არის, რაც იყო. წარსული კი ამავე დროს ის არის,  
რაც უნდა იყოს. წარსული ისევე იქცევა მომავლად, როგორც მომა-  
ვალი წარსულად.

ერთისა და იმავეს დაბრუნების საიდუმლო მძიმე ტვირთია. ამ  
შემზარავ ცნობას, ნიცშეს თანახმად, ვერ შეურიგდება სუსტი, მხდა-  
ლი ადამიანი. მხოლოდ სულით ძლიერს, ზეკაცს ძალუძს გაუძლოს  
ამ უმძიმეს ტვირთს, მხოლოდ ის შესძლებს ხალისით უთხრას „ჰო“  
სამყაროს დაუსრულებელ წრებრუნვას.

ზეკაცის ეს გაორებული განცდა — ერთი მხრივ ტრაგიკული,  
მეორე მხრივ ოპტიმისტური — ასრულებს ნიცშეს ფილოსოფიურ  
ნააზრევს, იმ ნააზრევს, რომელშიც უამრავია საბუთს მოკლებული  
პრინციპი, მაგრამ ამავე დროს არაჩვეულებრივი სიღრმითაა დანა-  
ხული თანამედროვე ეპოქის მრავალი სენი. მარადიული წრებრუნვა,  
ზეკაცი, ძალაუფლების ნება — ეს პრინციპები ნიცშესთან მყარ ფი-  
ლოსოფიურ საფუძველს მოკლებულია, მაგრამ „ღმერთის სიკვდი-  
ლისა“ და ნიჰილიზმის ნიცშესეული დახასიათება უეჭველად ეპოქა-  
ლური მნიშვნელობისაა ბურჟუაზიულ აზროვნებაში. ნიცშეს ფილო-  
სოფიაში მოხდა ევროპული საზოგადოების შიგნით მიმდინარე გარ-  
კვეული ღრმა კრიზისული პროცესების სწორი უკუფენა. სწორედ  
ამან განსაზღვრა ის, რომ ნიცშეს მიერ დაყენებული პრობლემა ნიჰი-  
ლიზმისა, ტრაგიკული თემა ღმერთის სიკვდილისა სიცოცხლისუნა-  
რიანი აღმოჩნდა და XX საუკუნის ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში  
უმნიშვნელოვანესი ადგილი დაიკავა.

## თავი მეხამე

### სიორენ კირკეგორი

#### 1. ცხოვრების ზეა

1813 წლის 5 მაისს 57 წლის კოპენჰაგენელ ვაჰარს მიხაელ პედერსენ კირკეგორს შეეძინა მეშვიდე შვილი — სიორენი. სიორენის დედა — ანა — ადრე მსახური იყო მიქაელ კირკეგორის ოჯახში. ასე რომ, ა. ფეტერის სიტყვებით რომ ვთქვათ, მომავალი ფილოსოფოსი „მამის მხრივ იყო „შვილი მოხუცისა“, როგორც ისააკი, ხოლო დედის მხრივ „შვილი მსახურისა“, როგორც აბრაამის მეორე მემკვიდრე ისმაილი“<sup>1</sup>.

სიორენის მამას — ღრმად მორწმუნე კაცს — სიცოცხლის აღსასრულამდე ტანჯავდა ძველი ცოდვა: ბავშვობაში პატარა მიხაელი ცხვარს მწყესავდა იუტლანდიაში და ერთხელ, ქანცაწყვეტილმა, ცხოვრებით გამწარებულმა დასწყევლა ღმერთი. ღვთისმომშიშმა მიხაელ პედერსენმა ეს ცოდვა ვერ აპატია თავის თავს: მძიმე განწყობილება, მელანქოლია მისი ხშირი სტუმარი იყო.

ამ მელანქოლიას აძლიერებდა კიდევ ერთი შეცოდების გახსენება. პირველი ცოლისაგან მიხაელ პედერსენს შვილი არ შეეძინა. მეუღლის გარდაცვალებიდან ერთი წლის შემდეგ მან ცოლად ითხოვა ანა ლუნდი, რომელსაც ჯვარის დაწერიდან ოთხი თვის შემდეგ ეყოლა შვილი...

სიორენის მსოფლმხედველობისა და ხასიათის გამომუშავებაში სწორედ მამის ზეგავლენა იგრძნობა — დედას მომავალი ფილოსოფოსი სულაც არ ახსენებს თავის დღიურებში. მიხაელ პედერსენმა — მკაცრმა, დესპოტურმა მამამ — მემკვიდრეობად დაუტოვა თავის ვაჟს ღვთისმომიშობადა და მტანჯველი მელანქოლიაც.

1830 წელს სიორენი შევიდა კოპენჰაგენის უნივერსიტეტში, თეოლოგიის ფაკულტეტზე.

<sup>1</sup> A. Vetter, Frömmigkeit als Leidenschaft, Freiburg—München, 1968, S. 28.



თეოლოგიის პროფესორთა დოგმატიზმმა და შეზღუდულობამ ახალბედა სტუდენტს ერთხანს სწავლაზე ხელიც კი ააღებინა. მას ხშირად ნახავდით კაფეებსა და რესტორნებში, ან ქუჩაში მოყიალეს, ხშირად ნახავდით სიორენს თეატრშიც — მოცარტის „დონ-ჟუანი“ სიცოცხლის ბოლომდე მის უსაყვარლეს ქმნილებად დარჩა. ღრმა ფილოსოფიური ინტერესების მქონე ყმაწვილი მალე დაუბრუნდა უნივერსიტეტს — ის გაუწყრა თეოლოგებს, მაგრამ ღრმა გულიან-ყურით ესწრებოდა ფილოსოფოსთა ლექციებს. განსაკუთრებით ძლიერი გავლენა მოახდინეს მასზე დანიელმა ფილოსოფოსებმა სიბერნმა და მიოლერმა. ჰეგელის იდეებით გატაცებულ ყმაწვილს მათ გაუწიეს სიყვარული თავისი კერპის მიმართ.

1837 წელს სიორენმა გაიცნო რეგინა ოლსენი — თხუთმეტი წლის კოპენჰაგენელი გოგონა. მალე მათ შეუყვარდათ ერთმანეთი.

1840 წელს სიორენმა ჩააბარა უკანასკნელი გამოცდა უნივერსიტეტში. ერთი წლის შემდეგ მან წარადგინა სამაგისტრო დისერტაცია „ირონიის ცნება, განხილული სოკრატეზე დამყარებით“. ამავე წელს გაწყვიტა კავშირი რეგინასთან და გაემგზავრა ბერლინში, თუმცა თავის სატრფოსადმი სიყვარული არ განელბა: რეგინას სიყვარულის თემას ხშირად ვხვდებით კირკეგორის თხზულებებში.

ბერლინში სიორენი ესწრებოდა შელინგის ლექციებს. 1842 წელს ის ბრუნდება კოპენჰაგენში და ამ დროიდან ცხოვრობს როგორც განდევილი, მაგრამ განდევილი, რომელიც საოცრად პროდიუქტიულად შრომობს. კირკეგორი ერთიმეორის მიყოლებით აქვეყნებს თხზულებებს: „ან-ან“, „განმეორება“, „ფილოსოფიური ნამცეცები“, „შიშის ცნება“, „დასკვნითი არამეცნიერული ბოლოსიტყვაობა ფილოსოფიური ნამცეცებისა“, „სიკვდილის დაავადება“ და სხვ. ამ თხზულებებს არ აწერია მათი ავტორის ნამდვილი გვარი. კირკეგორის ფსევდონიმებია: ვიქტორ ერემიტა, იოანე სილენციო, კონსტანტინ კონსტანციუსი, იოანე კლიმაკუსი და სხვ.

„დანიელი განდევილი“ გარდაიცვალა 1855 წელს.

## 2. კიბამლი და კირკეგორი

კირკეგორის ნააზრევს გაგება შეუძლებელია იმ ფილოსოფიური იდეების გათვალისწინების გარეშე, რომლებსაც ებრძოდა დანიელი ფილოსოფოსი. უწინარეს ყოვლისა, აუცილებელია გავითვალისწინოთ იმჟამინდელი გერმანული ფილოსოფიის მიერ წამოყენებული ის პრინციპები, რომლებიც ცნობილი იყო ევროპის განათლებული საზოგადოებისათვის. კირკეგორის უდიდესი ინტერესი გერმანული ფი-

ლოსოფიისადმი უეჭველია: ყოველი მისი მნიშვნელოვანი თხზულება თავისებური დიალოგია კანტთან, ფიხტესთან, შელინგთან, რომანტიკოსებთან, ჰეგელთან... სავსებით სწორია ვ. ანცი, როცა წერს, კირკეგორმა გერმანულ იდეალიზმთან კამათში ჩამოაყალიბა თავისი კატეგორიებიო, მაგალითად ისეთი კატეგორიები როგორებიცაა ექსისტენცია, პარადოქსი, ქვალიტატური და ქვანტიტატური დიალექტიკა, ძრწოლა, წამი, გადასვლა, ნახტომი, გადაწყვეტილება, სინთეზი, წინააღმდეგობა, მოგონება, იდეა, სასრულობა-უსასრულობა, შესაძლებლობა-სინამდვილე, თვითონ, გონი, პიროვნება, ისტორია და სხვ?.

კირკეგორის საკუთარი თვალსაზრისი გერმანული იდეალიზმის პრინციპებთან კამათში იკვეთება. ამდენად, გერმანულ ფილოსოფოსთა პოზიციის კირკეგორსეული კრიტიკის გაცნობა ამავე დროს თავად დანიელი ფილოსოფოსის პრინციპულ მოსაზრებებსაც ნათელყოფს.

გერმანული კლასიკური ფილოსოფია დააგვირგვინა ჰეგელის აბსოლუტურმა იდეალიზმმა, რომლის გავლენაც XIX საუკუნის ევროპაში უზარმაზარი იყო. ამიტომ, სავსებით გასაგებია, რომ კირკეგორის ყურადღება ჰეგელისადმი სრულიად განსაკუთრებულია.

როგორია დანიელი ფილოსოფოსის დამოკიდებულება „გონის ფენომენოლოგიისა“ და „ლოგიკის მეცნიერების“ შემქმნელთან?

ჰეგელისათვის სამყაროს ფუძე აბსოლუტური აზროვნებაა. აზროვნება ყოფიერების იგივეობრეა. სამყაროს განვითარებას საფუძვლად უდევს განვითარება ლოგიკურის სფეროში — ცნებათა განვითარება, მათი აუცილებელი გადასვლები, ამ აუცილებლობით გაპირობებული მოძრაობა მარტივიდან რთულისაკენ. ამგვარი გაგების საფუძველზე ცხადი ხდება: სამყარო როგორც შინაგანი მკაცრი წესრიგის მქონე მთლიანობა ადეკვატურად შეიძლება გადმოიცეს მხოლოდ სისტემის საშუალებით.

კირკეგორისათვის მიუღებელია ჰეგელის დებულება ყოფიერებისა და აზროვნების იგივეობის თაობაზე. ყოფიერება არ არის აზრისეული: ყოფიერება მოძრაობა და განვითარებაა, ლოგიკამ კი არ იცის ქვეშარიტი მოძრაობა, ქვეშარიტი წინააღმდეგობა, არ იცის ქვეშარიტი ნახტომი.

ყოველივე ეს იმასაც ნიშნავს, რომ სამყარო, ყოფიერება არ შეიძლება ადეკვატურად გადმოიცეს ლოგიკური სისტემის საშუალებით. ყოფიერება მოძრაობა, დაუსრულებელია, სისტემა კი ყველაფერს ბოლოს უდებს. ყოფიერება ირაციონალურია, ლოგიკური სისტემა.

\* W. Anz, Kie. kegaard und deutsche Idealismns 1956, Tübingen, S. 10.

სწორედ რომ ლოგიკურია. თავად ადამიანის ცხოვრებაც არასოდეს არ არის ლოგიკურად „გაწყობილი“ მთლიანობა. ის ფრაგმენტულია, შესდგება მონაკვეთებისაგან, რომელთაც ერთმანეთისაგან ჰყოფენ ნახტომები, ადამიანის ცალკეული გადაწყვეტილებები, ადამიანის ცხოვრების ამა თუ იმ ეტაპზე გაკეთებული არჩევანი. ამიტომ მას — ცხოვრებას — სისტემით ვერ გადმოსცემ. კირკეგორი, ჰეგელი-საგან განსხვავებით, „არასისტემატიკოსია“, „გულის ლოგიკოსია“.

ჰეგელი კირკეგორისათვის ტიპური წარმომადგენელია „ობიექტური მოაზროვნისა“, ე. ი. ისეთი მოაზროვნისა, როგორც არ უნდა იყოს ფილოსოფოსი. „ობიექტური მოაზროვნე“ ქმნის „მეცნიერულ“ ფილოსოფიას, რომელშიც დავიწყებულია თავად მოაზროვნე, თავად სუბიექტი. „დასკვნითი არამეცნიერული ბოლოსიტყვაობა ფილოსოფიური ნამცეცებისა“ გვიმტკიცებს, რომ ობიექტური ქეშმარიტების ძიებისას სუბიექტი ხდება სავსებით შემთხვევითი, რომ ამ დროს სუბიექტისა და სუბიექტურობის მიმართ ჩვენ სავსებით გულგრილი ვხდებით. ამ გზას მიყვავართ აბსტრაქტულ აზროვნებასთან, მათემატიკასთან, ისტორიულ ცოდნის დარგებთან, ის გვაშორებს სუბიექტს<sup>3</sup>. „ობიექტურ მოაზროვნეს“ კირკეგორთან უპირისპირდება „სუბიექტური მოაზროვნე“, „ექსისტენციალური“ ფილოსოფოსი — ქეშმარიტი მოაზროვნე. ამ უკანასკნელისათვის ქეშმარიტება ღრმად პიროვნულია, სუბიექტის, ინდივიდის ცხოვრების ნაწილია, ამიტომ ქეშმარიტება აღარ არის საყოველთაო. ის ექსისტენციალურია, სუბიექტურია, სუბიექტის დაღის მატარებელია, სუბიექტი ცხოვრობს ქეშმარიტებაში.

კირკეგორისათვის აბსოლუტურად მიუღებელია ჰეგელის თვალსაზრისი ადამიანისა და სახელმწიფოს, ადამიანისა და ისტორიის მიმართებაზე. ჰეგელისთვის ცალკეული ადამიანი მხოლოდ აქციონცი აა, ჭუბსტანციაა ზოგადი — ობიექტური გონი. ადამიანის დანიშნულება გაიაზრება როგორც ინდივიდუალურის, საკუთრივის, ინტიმურის დაძლევა და ზოგადთან გაერთიანება. კირკეგორი ინდივიდის ინტერესების დამცველია. ადამიანის შინაგანი ცხოვრება, ადამიანის „თავისთავადობა“, განუმეორებლობა მისთვის უმაღლესი ღირებულებაა. დანიელი ფილოსოფოსისთვის ადამიანი მით უფრო სრულყოფილია, რაც უფრო მეტადაა ის „თვითონ“. ადამიანს აქვს თავისი შინაგანი ცხოვრება და მას ისტორია ვერ ეხება — ეს პიროვნების სფეროა, არჩევანის, გადაწყვეტილების მიღების — „ან-ანის“ სფეროა. ჰეგელის ფილოსოფიის ერთ-ერთ ნაკლს კირკეგორი იმაში ხე-

<sup>3</sup> S. Kierkegaard, Gesammelte Werke, Ab. 16, 1957, S. 184.

დავს, რომ ამ ფილოსოფიური კონცეფციისათვის „ან-ანი“ არ არსებობს, დაპირისპირებანი ურიგდებიან ერთმანეთს.

უნდა შევნიშნოთ, რომ ჰეგელის კრიტიკა კირკეგორის მიერ შეუძლებელია შეფასდეს ერთმნიშვნელოვნად. მასში დადებითიცაა და უარყოფითიც. გალაშქრება დასარულებული, მთელი სინამდვილის მომცველი სისტემის წინააღმდეგ აშკარად სწორია, მაგრამ ფილოსოფიაში სისტემურობის უარყოფა, უარყოფა ობიექტურად დასაბუთებული, აუცილებლობის ძალით მიღებულ მსჯელობათა მთლიანობისა გაამართლებდა თვითნებობასა და წმინდა სუბიექტივიზმს ფილოსოფიაში. „სუბიექტური მოაზროვნის“ საშიშროება სწორედ ამგვარ სუბიექტივიზმსა და თვითნებობაშია.

ამავე დროს უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ კირკეგორის მოსაზრებები სუბიექტურ, ექსისტენციალურ მოაზროვნეზე რაციონალურ შინაარსაც შეიცავს, რომ ამ მოსაზრებებს საფუძველში უდევს სწორი პოზიცია: ყოველი ადამიანი უნდა ფლობდეს ჰეგელიანობებს, რომლებიც არა მარტო გააზრებულია, არამედ ღრმად განცდილია მის მიერ. მართლაც, მხოლოდ ასეთი, პიროვნული ყოფიერების გამომხატველი, პიროვნების ცხოვრებისთვის მნიშვნელოვანი, მისი ინტიმური ცხოვრების შესატყვისი ჰეგელიანობების ფლობით განსხვავდება ნამდვილი პიროვნება ყოველდღიურობაში გათქვეფილი ადამიანისაგან. ფილოსოფიის სფეროში სუბიექტური აზროვნებისაგან მოწოდება ნიშნავდა ორიენტაციას ისეთ პრობლემებზე, რომლებიც პიროვნების ცხოვრებასთან იქნებოდა მჭიდროდ დაკავშირებული. ეს მოწოდება თავისი ზოგადი აზრით უეჭველად სწორი იყო.

რაციონალურ აზრს შეიცავდა აგრეთვე კირკეგორის ბრძოლა პიროვნების „თვითობისა“ და განუმეორებლობისათვის. ეს იყო, ერთის მხრივ, ბრძოლა პიროვნებისა და პიროვნულობის ნიველირების წინააღმდეგ — იმ პროცესის წინააღმდეგ, რომელმაც სულ უფრო და უფრო დიდი მასშტაბით მოიცვა ბურჟუაზიული საზოგადოება, მეორე მხრივ კი ბურჟუაზიული სახელმწიფოს ტოტალიტარული ტენდენციების წინააღმდეგ.

### 3. ენსთეტიკური და მთიკური

ჰეგელის ფილოსოფია არ არის დაკავშირებული ცხოვრებასთან, ადამიანის შინაგან, პიროვნულ, ყველაზე ინტიმურსა და ღირებულ განცდებთან — ასეთია კირკეგორის საყვედური დიდი გერმანელი ფილოსოფოსის მიმართ. რაღას გვთავაზობს თავად დანიელი მოაზროვნე?

კირქეგორი ადამიანის ყოფიერების ორ ასპექტს გამოყოფს. ადამიანში, ჯერ ერთი, არსებობს ისეთი მხარე, რომლის წარმოქმნის საწყისი თავად ადამიანი არ არის, რომლის წარმოშობის ინციტატორი თავად ადამიანი არ არის. ის თავისებურებები, რომლებიც ადამიანისათვის ბუნებას უბოძებია, ანდა ის თავისებურებები, რომლებიც მასში გარემოს ზეგავლენით წარმოშობილა, სწორედ ამ მხარეს ეკუთვნის. ამ თავისებურებათა წამოქმნა არ არის გაშუალებული ადამიანისავე გადაწყვეტილებებით, ისინი უშუალოა. ამ უშუალოდ ყოფნას, ყოფნას მგრძობელობის, „აისთეზისის“ და არა განსჯის კარნახით, კირქეგორი აღნიშნავს ტერმინით „ესთეტიკური“: „ესთეტიკური ადამიანში ისაა, — ვკითხულობთ „ან-ანში“, — რითაც იგი უშუალოდ არის ის, რაც არის“<sup>4</sup>. ესთეტიკურმა არ იცის სიღრმისეული, შინაგანი პიროვნული ცხოვრება, ის თავდაპირველია, „უბიწოა“.

გარდა ესთეტიკურისა, ადამიანის ყოფიერებას შეიძლება ჰქონდეს ისეთი მხარე, რომლის საწყისიც თავად ადამიანშია. ამ შემთხვევაში თავდაპირველი უშუალობა მოხსნილია. ადამიანი თავისივე გადაწყვეტილებების საფუძველზე ქმნის, ძერწავს თავის თავს. იმ მხარეს, რომელიც თავად ადამიანის ქმნილია, კირქეგორი ეთიკურს უწოდებს: „ეთიკურია ის, რითაც იგი (ადამიანი — თ. ბ.) ხდება ის, რადაც ხდება“<sup>5</sup>.

კირქეგორი ფიქრობს, რომ ადამიანის ყოფიერების ამ ორ მხარეს ცხოვრების ორი განსხვავებული წესი შეესატყვისება: შეიძლება ადამიანმა ესთეტიკური გააბატონოს და მას დაუმორჩილოს ყოველი თავისი ქცევა. მეორე მხრივ, ადამიანს ისიც შეუძლია, რომ ეთიკურ მხარეს მისცეს უპირატესობა და ესთეტიკური მას დაუმორჩილოს.

ესთეტიკურად მცხოვრები ადამიანები დიდად განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან, მაგრამ მათ აქვთ საერთო გაგება ცხოვრებისა: ყოველი მათგანისათვის მთავარი და გადაწყვეტი მნიშვნელობის მქონე მამოძრავებელი მოტივია ცხოვრებით ტკობა. „უნდა დავტკებთ ცხოვრებით!“ — აი, ესთეტიკური ცხოვრების ყოველი მიმდევრის ღვეიზი: ამ ღვეიზის მიმდევრები შეიძლება განსხვავდებოდნენ განცდებისა და მოთხოვნილებების რომელობებით — ესთეტიკური ცხოვრების მიმდევარი შეიძლება იყოს დაბალი, უხეში გემოვნების ადამიანიცა და დახვეწილი გემოვნების ადამიანიც — მაგრამ ყველა მათ აერთიანებს უშუალობა, ყოველი მათგანი ცხოვრობს იმით, რაც მისთვის ბუნებას უბოძებია. ის თავის ბუნებრივი, უშუალოდ მოცემული, გრძნო-

<sup>4</sup> S. Kierkegaard, Entweder—Oder, 1978, München, S. 729.

<sup>5</sup> იქვე.

ბადი მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებას ესწრაფვის და არა იმ მოთხოვნილებებისა, რომელიც უჩნდება ადამიანს თავად ადამიანისავე აქტიურობის, თავისი თავის შექმნის შედეგად. ესთეტიკური ცხოვრების მიმდევართა ერთი ნაწილისათვის მთავარია ჯანმრთელობა: ჯანმრთელობა არის ის უმაღლესი სიკეთე, რომლის გარშემოც ბრუნავს სხვა ყველაფერი. ამ თვალსაზრისს ენათესავენა მეორე პოზიცია: „უშაღლესია სილამაზე“. ესთეტიკური ცხოვრების მიმდევართათვის უმაღლესი სიკეთის როლი შეიძლება შეასრულოს სინდიდრემ, ბუნებით მომადლებული რომელიმე ნიქსს განვითარებამ და სხვ. განსაკუთრებული ადგილი უკავიათ ამ კატეგორიის იმ ადამიანებს, რომელთათვისაც მთავარია სიამოვნება. თუ ზემოთ დასახელებული ადამიანებისათვის უმაღლესი ღირებულება რაღაც ერთ ფენომენს ენიჭება — ჯანმრთელობას, სილამაზეს და ა. შ., და ამის შესაბამისად მათი ცხოვრება ერთი იდეით იმსჭვალება, სიამოვნებას აყოლილი ადამიანის ცხოვრება ჰკარგავს გამაერთიანებელ ღერძს — სიამოვნება ხომ მრავალფეროვანია, მრავალსახოვანია, ცხოვრება აქ მთლიანობას მოკლებულია, დანაწილებულ-დანაწევრებულია.

ეს გარეგანი გაპირობებულობა ცხოვრებისა, შემთხვევით ვითარებებზე დამოკიდებულობა ესთეტიკოსის არსებობას ართმევს სიმყარეს — ბედნიერება, რომელსაც ეძებს ესთეტიკოსი, შემთხვევითობის შედეგია. თუ კარგად დაუუკვირდებით აღმოჩნდება რომ ასეთი ცხოვრება დამუხტულია უბედურებით და სასოწარკვეთილებით: ის, რასაც ეძებს ესთეტიკოსი, სავსებით გარეგანია, მასზე დამოკიდებული არ არის. სწორედ ამიტომ თვლის კირკეგორი, რომ ესთეტიკური წესი ცხოვრებისა არის „თავისებური სახის სასოწარკვეთილება“. ესთეტიკოსი ყველაფერს გარედან ელის, საკუთარა, დამოუკიდებელი, შინაგანი სასიცოცხლო ენერგია მას არა აქვს, ამიტომ ის არსებითად სასოწარკვეთილია.

ესთეტიკური ცხოვრების წესის შედეგია სასოწარკვეთილება, მელანქოლია. ადამიანს იპყრობს სიცარიელისა და შიშის განცდა. ვინც ცდილობს ეს სასოწარკვეთილება ბოლომდე მიიყვანოს, ცდილობს სასოწარკვეთილება რადიკალური გახადოს, ე. ი. ვინც თავად ირჩევს სასოწარკვეთილებას — ის ამით უკვე თავის თავს ირჩევს. ეს არჩევანი უკვე ნიშნავს სასოწარკვეთილებიდან გამოსვლას, თავისი თავის პოვნას, ესთეტიკურის საზღვრების დატოვებას.

არჩევანი კირკეგორის თანახმად გადამწყვეტი მნიშვნელობისაა პიროვნების ცხოვრებისათვის. თავისი თავის არჩევით ადამიანი ესთეტიკურიდან ეთიკურ ში აკეთებს ნახტომს. ის უკვე თავისუფალია, თავისუფალია იმ აზრით, რომ თვითონ განსაზღვრავს თავის თავს, თვითონ უქვემდებარებს თავის ცხოვრებას მოვალეობის

ომპერატივებს. ეთიკური ცხოვრება ესაა ცხოვრება გონების კანონებით, რომლებიც სხვა ადამიანებთან გონიერი ურთიერთობის საშუალებას იძლევა.

მაგრამ ეთიკური — გონების კანონებს დამორჩილებული ცხოვრება — არ არის კირკეგორისათვის ცხოვრების უმაღლესი საფეხური. დანიელი მოაზროვნისათვის უმაღლესი საფეხური გულისხმობს ღმერთთან თავისებურ მისვლას — რელიგიურ ცხოვრებას, რწმენაში და რწმენით ცხოვრებას.

#### 4. რ წ მ ე ნ ა

როგორი უნდა იყოს ღმერთთან მისასვლელი გზა? სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ: როგორ უნდა ვწვდეთ უმაღლეს ჭეშმარიტებას? როგორ უნდა ვეძიოთ ის?

„ფილოსოფიურ ნამცეცებში“ კირკეგორი იხსენებს იმ სიძნელეს, რომელიც პლატონის „მენონშია“ დახასიათებული. სიძნელე სწორედ ძიებას ეხება. არ ეძიებს არც მცოდნე და არც უცოდინარი: ვინც იცის, არ დაიწყებს ძებნას, რადგან უკვე იცის, ხოლო ვინც არ იცის, ასევე არ დაიწყებს ძებნას, რადგან არ იცის, სახელდობრ რა უნდა მოძებნოს.

ამ სიძნელეს, გვეუბნება კირკეგორი, სოკრატე წყვეტს იმაზე მითითებით, რომ სწავლასა და ძიებას მოგონებად თვლის<sup>6</sup>. ადამიანი თურმე თავიდანვე ფლობს ყველა ჭეშმარიტებას, არც ერთი ჭეშმარიტება არ „შეიტანება“ ადამიანის აზროვნებაში. უცოდინარს თავის თავშივე შეუძლია იპოვოს ყველა ჭეშმარიტება. ცხადია, მას ესაჭიროება მასწავლებელი, მაგრამ მასწავლებლის ფუნქცია შედარებით მარტივია: მან — მასწავლებელმა — „ზებია ქალის“ მსგავსად ხელი უნდა შეუწყოს უკვე არსებული ჭეშმარიტებების დაბადებას. სოკრატეს „მაიევტიკა“ ამ შემთხვევაში ყველაზე გამართლებული მეთოდია.

კირკეგორი თვლის, რომ ჭეშმარიტების ძიების ნამდვილი გზა სხვაგვარია, „სოკრატულისაგან“ არსებითად განსხვავებულია. დანიელი ფილოსოფოსის ეს პოზიცია მოკლედ არ შეიძლებოდა გამოგვეთქვა: ქ რ ი ს ტ ე არ არ ი ს ს ო კ რ ა ტ ე .

რა იგულისხმება ამ თეზისში?

კირკეგორისათვის უმაღლესი ჭეშმარიტებები არ არის თავიდანვე მოცემული ადამიანის სულში. ამიტომ „მაიევტიკა“ აქ უძლურია. პირველი ცოდვა ნიშნავდა იმას, რომ ადამიანმა დაჰკარგა უცოდვე-

<sup>6</sup> S. Kierkegaard, Philosophische Brocken, 1964, München, S. 12. <sup>1</sup>

ლობა: ადამიანი, კირკევორის გამოთქმა რომ ვიხმართ, გახდა „არა-ქეშმარიტება“, ის ცხოვრობს არაქეშმარიტი არსებობის წესით, ცხოვრობს როგორც დამნაშავე — ცოდვილი. ქეშმარიტება მის გარეთაა და აქაც საჭიროა მასწავლებელი, რომელიც მიეხმარება მას ქეშმარიტების პოვნაში. ამ მასწავლებლის გარეშე ქეშმარიტება მიულწიველია: მასწავლებელი არის აუცილებელი პირობა ქეშმარიტების მიღწევისა. ეს მასწავლებელია ღმერთი. ქეშმარიტებისკენ მისწრაფება შეიძლება დაეხადოს იმას, ვინც გაიგო, რომ თავად არაქეშმარიტებაში ცხოვრობს. ადამიანი საკუთარი ძალებით ვერ მივა ამ თვალსაზრისამდე. ღმერთმა უნდა გაუხილოს თვალი ადამიანს — გააგებინოს, რომ ადამიანი არაქეშმარიტია საკუთარი დანაშაულის გამო<sup>7</sup>. მაშასადამე, ღმერთი და ადამიანი, მასწავლებელი და მოსწავლე უნდა შეხვდნენ ერთმანეთს. ეს შეხვედრა, ცხადია, უნდა მოხდეს დროის გარკვეულ მონაკვეთში, უნდა მოხდეს ისტორიაში, ფაქტების სამყაროში.

როგორ უნდა გავიაზროთ ისტორია?

კირკევორი ისტორიული პროცესის თავისებურ გაგებას იძლევა. მას სურს ისტორიის თავისებურება აჩვენოს იმ დებულებაზე დაყრდნობით, რომლის თანახმადაც ისტორიაში არ არსებობს აუცილებლობა, — ამ სიტყვის მკაცრი მნიშვნელობით.

ამ თეზისის მტკიცებას კირკევორი ქმნადობის პროცესის ანალიზით იწყებს.

ქმნადობის პროცესი დროში გაშლილი ყოფიერების წიაღში ხდება, ის ნიშნავს გადასვლას არყოფნიდან ყოფნაზე. ეს არყოფნა რაღაც წესით არსებობს — ის არსებობს როგორც შესაძლებლობა. ის ყოფიერება, რომელიც არყოფნაა — აღნიშნავს კირკევორი, — არის შესაძლებლობა, ხოლო ის ყოფიერება, რომელიც სწორედ ყოფიერებაა და არა არყოფნა, წარმოადგენს ნამდვილ ყოფიერებას, ანუ სინამდვილეს<sup>8</sup>. მაშასადამე, ქმნადობა შესაძლებლობის გადასვლაა სინამდვილეში.

შეიძლება თუ არა ქმნადობაში იყოს ის, რაც აუცილებელია? — სევამს კითხვას კირკევორი და უარყოფით პასუხს იძლევა ამ კითხვაზე: ქმნადი იცვლება, აუცილებელი კი შეუძლებელია შეიცვალოს. აუცილებელი არის და არ ქმნადობს. აუცილებელი არის ის, რაც არ შეიძლება არ იყოს. რაც არსებობს; ის იქმნება და, ამდენად, არც არის აუცილებელი. ქმნადობა, ფიქრობს კირკევორი, არ უნდა გავიგოთ როგორც ის პროცესი, რომელსაც განსაზღვრავს საფუ-

<sup>7</sup> იქვე, გვ. 17.

<sup>8</sup> იქვე, გვ. 67.



ძველი — აუცილებელი ლოგიკური საფუძველი ქმნილისა. არა! ქმნადობას განსაზღვრავს მიზეზი. ქმნადობა სრულდება არა აუცილებლობით, არამედ თავისუფლების ძალით, თავისუფლად მოქმედი მიზეზის ძალით. ისტორიაში ჩვენ საქმე გვაქვს თავისუფლებისთან და არა აუცილებლობასთან, დროულთან და არა მარადიულთან.

ყველაფერი, რაც ქმნილია კირკევორისათვის, არის ამავე დროს ისტორიულიც. ბუნებაც, როგორც ქმნილი, ისტორიაა. მაგრამ ბუნებას არა აქვს მიმართულება დროსთან, ის აბსტრაქტულია, და ამდენად, მკაცრი აზრით, ბუნება, დანიელი მოაზროვნისათვის, მოკლებულია ისტორიას.

ისტორიული გულისხმობს წარსულს, იმას, რაც მოხდა. მომხდარს ცხადია ვეღარ შეცვლი, რაც მოხდა, წერს კირკევორი, ის მოხდა ისე, როგორც მოხდა, მაშასადამე, ის უცვლელია. მაგრამ ნიშნავს თუ არა ეს უცვლელობა იმას, რომ აქ ჩვენს წინაშეა აუცილებლობა? წარსულს ვერ შეცვლი, მაგრამ განა აქედან გამომდინარეობს, რომ ეს წარსული არ შეიძლება და სხვაგვარად ყოფილიყო? სრულიადაც არა! აუცილებლობა გამორიცხავს ცვალებადობას, ქმნას, ისტორიას. აუცილებლობა ნიშნავს არა ისტორიულისა, არამედ არა-ისტორიულისა, ზედროულისა, „მარადიულისა“. მარადიულის სრულყოფილება ისაა, წერს კირკევორი, რომ მას არა აქვს ისტორია, „ისაა ერთადერთი, რომელიც არსებობს, მაგრამ რომელსაც აბსოლუტურად არა აქვს ისტორია“<sup>9</sup>. ისტორიაში აუცილებლობა არ არის, ამიტომ, ფიქრობს კირკევორი, მომავალი შეუძლებელია ზუსტად ვიწინასწარმეტყველოთ.

ისტორიის, ე. ი. დროში გაშლილი პროცესისა და ზედროულ-მარადიულის ამ სხვაობამ არ შეიძლება არ შექმნას დაბრკოლება ღმერთისაკენ, ე. ი. მარადიულისაკენ ადამიანის, ე. ი. დროითის მოძრაობის გზაზე — იმ გზაზე, რომელიც, როგორც ვნახეთ, კირკევორის ყურადღების ცენტრშია. როგორც შესძლებს დროში, ისტორიულ-ფაქტობრივ პროცესში ჩართული ადამიანი მივიდეს ღმერთთან, „მასწავლებელთან“? მხოლოდ ღმერთის დახმარებით, მხოლოდ ღმერთის სიყვარულის შემწეობით, გვეუბნება კირკევორი.

ახლა ახალი კითხვა ჩნდება: როგორ შეუძლია ღმერთს — მარადიულს „შეხედეს“ ადამიანს — სასრულს, დროში „ჩაჭედელს“?

განსჯისა და გონების მხრიდან კირკევორი შველას არ ელის. გონება ან ფაქტიურობისაგან სავსებით დაკლილ იდეალურ ვითა-

<sup>9</sup> იქვე, გვ. 69.

რებებს წვდება, ანდა სავსებით ფაქტიურს, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, გონება იძლევა ლაიბნიცის მიერ დახასიათებულ აუცილებელ ქვეშარიტებებს და ფაქტიურ ქვეშარიტებებს. მაშასადამე, რაციონალიზმის გზა, კირკეგორის თანახმად, ვერ მიგვიყვანს ღმერთამდე. ეს კი ნიშნავს იმას, რომ ღმერთის წვდომა შესაძლებელია მხოლოდ იქ, სადაც თავდება გონების, ცოდნის სფერო, სადაც თავდება ტრადიციული „თეოლოგია“ — ტრადიციული მოძღვრება ღმერთზე. ღმერთის არსებობას, კირკეგორის აზრით, არ ესაჭიროება არგუმენტები, დასაბუთება. „თუ ღმერთი არ არის, მაშინ შეუძლებელია ეს დავასაბუთოთ, — წერს ის, — თუკი ის არაა, მაშინ ამის დასაბუთება სიგიჟეა“<sup>10</sup>. ღმერთთან მისვლის ერთადერთი გზა არის რწმენა და არა ცოდნა, ჩემი გადაწყვეტილება და არა ლოგია. მხოლოდ ღრმა რწმენის შუქზე ჩანს ადამიანისა და ღმერთის შეხვედრის შესაძლებლობა, ჩანს ის დროითი წერტილი — „წამი“ — რომელშიც ხდება ეს დაკავშირება. ღმერთი გადაიქცევა ადამიანად — ქრისტედ, ადამიანი კი ეზიარება ღმერთს. მარადიული გადაიქცევა ისტორიულად, ისტორიული მარადიულად.

როგორ უნდა გავიაზროთ მარადიულისა და ისტორიულის ეს კავშირი?

გონება, ცხადია, ვერ შეეგუება ღმერთს, რომელიც ისტორიულია, და ადამიანს, რომელიც მარადიულია. ეს პარადოქსია, მაგრამ პარადოქსი სულაც არაა კირკეგორისათვის რაღაც შემთხვევითი და შეცდომის მათუწყებელი. „აზროვნების უმადლესი პარადოქსია, აღმოაჩინოს რაღაც, რისი მოაზრებაც მას თავად არ შეუძლია“<sup>11</sup> — წერს კირკეგორი. პარადოქსი დანიელი ფილოსოფოსისათვის არის აზროვნების „ვნება“, მოაზროვნე, პარადოქსის გარეშე, ჩამოჰგავს შეყვარებულს, რომელსაც ვნება არა აქვს!<sup>12</sup>

პარადოქსალური აზროვნება კირკეგორისათვის გასვლაა გონების ფარგლებიდან და ამავე დროს გონების კანონებზე აგებული ეთიკიდანაც. ადამიანი აკეთებს ნახტომს ახალ თვისობრიობაში — ის ცხოვრობს რწმენით, რომელსაც თავისი, გონების ეთიკისაგან განსხვავებული ცხოვრება შეესატყვისება. ამის დებულების მაგალითად, კირკეგორის თანახმად, გამოდგება ბიბლიური ამბავი აბრაამისა<sup>13</sup>.

ბიბლია მოგვითხრობს ამბავს იმის შესახებ, თუ როგორ „გამოსცადა“ ღმერთმა აბრაამი. უფალმა უბრძანა აბრაამს, მსხვერპლად შე-

<sup>10</sup> იქვე, გვ. 38.

<sup>11</sup> იქვე, გვ. 36.

<sup>12</sup> იქვე.

<sup>13</sup> იხ. Kierkegaard, Furcht und Zitterh, 1959.

ეწირა თავისი ძე ისააკი. ბუნებრივია, თავისი ვაჟის დიდად მოყვარული მამისათვის ამგვარი მოთხოვნის შესრულება ძალზე ძნელი უნდა ყოფილიყო, მაგრამ აბრაამი უსიტყვოდ დამორჩილა ბრძანებას: წაიყვანა ისააკი ღმერთის მიერ მიჩენილ ადგილზე, შეკრა იგი და უკვე დანით საკუთარი ვაჟის დაკვლას აპირებდა, რომ მოესმა ანგელოზის ხმა: ღმერთი დარწმუნდა იმაში, რომ აბრაამს აქვს შიში ღვთისა, რომ ღვთის გულისათვის მზადაა სამსხვერპლოზე შიიტანოს საკუთარი შვილი და ამიტომ მსხვერპლის შეწირვა ზედმეტი გახდა.

კირკეგორი კარგად გრძნობს ამ ამბის მძაფრ შინაგან კონფლიქტს. ადამიანმა უნდა მოკლას საკუთარი შვილი. ეთიკური პოზიციიდან ამგვარი ქცევა უდიდესი ბოროტებაა და ცხადია, მიუღებელია, დასაგმობია. გონება, გონიერება ვერ დაუშვებს შვილის მკვლელობას. მაგრამ, მეორე მხრივ ეს ქცევა არ ხორციელდება ადამიანის საკუთარი მოთხოვნილებების დაკმაყოფილების მიზნით — ის ღმერთის ბრძანების შესრულებაა. ეთიკის საყოველთაო მოთხოვნა და ღმერთის მოთხოვნა უპირისპირდება ერთმანეთს: ან ეთიკა ან ღმერთი. აბრაამი შვილის მოყვარულია და შვილისადმი მამის მოვალეობა კარგად აქვს შეგნებული, მაგრამ აბრაამი ქვეშაირი ღვთისმოსავი, ღვთის მოშიში, ღვთისმორჩილი ადამიანია. მოვალეობა შვილის მიმართ ემორჩილება მოვალეობას ღმერთის მიმართ.

კირკეგორი აბრაამის მხარზეა, ის რწმენის რაინდია. ის არ ენდობა გონებას, მაგრამ ენდობა რწმენას, პარადოქსს. მისი რწმენა მისივე პიროვნებაა — ინდივიდუალური, „სუბიექტური“.

და ბუნებრივად იბადება კითხვა, შეიძლება კი წმინდა ინდივიდუალური და „სუბიექტური“ არ იყოს მართლაც მხოლოდ ინდივიდუალური, მართლაც მხოლოდ სუბიექტური და შემთხვევითი? აქვს კი მას უფლება გავიდეს თავის გარეთ და გზის მაჩვენებელი იყოს სხვა ადამიანებისთვის. ვფიქრობთ, რომ პასუხი უარყოფითი უნდა იყოს.

ჩვენს წინაშე ცხოვრების საში გეზია. შოპენჰაუერი გვთავაზობს თავის გზას — ასკეტიზმს. არსებითად ეს გზაა „არარაში“, ჩიხია. ნიცშე გვთავაზობს სხვა გზას — კაცობრიობის გადარჩენა ეკისრება ზეკაცს, რომელიც არ ემორჩილება არავითარ „გარეგან“ ღირებულებას, თავადაა ღირებულების დამდგენი. ეს აბსოლუტური თავისუფლება, სიცოცხლის შეუზღუდველობა თვითნებობის ელემენტს შეიცავდა. ალბათ, ამან დაბადა იმის შესაძლებლობა, რომ ნიცშე ფაშიზმის სამსახურში იქნა ჩაყენებული. სხვა ზიტყვებით რომ ვთქვათ, ამ გზასაც ჩიხში მივყევართ. კირკეგორი გვთავაზობს რწმენის გზას, მაგრამ ეს რწმენა იმ ზომით პიროვნულია, რომ სხვისთვის გზის მაჩვენებელი ვერ იქნება.

ცხადია, ამ მოაზროვნეთა მიერ ნაჩვენები გზები ჩვენ ვერ დაგვაკმაყოფილებს, მაგრამ ამ გზათა გათვალისწინება, უეჭველად დაგვეხმარება ადამიანის ცხოვრების სწორი გეზის ძიებისას.

## У ИСТОКОВ СОВРЕМЕННОЙ БУРЖУАЗНОЙ ФИЛОСОФИИ

### Резюме

В книге критически рассмотрены философские взгляды Шопенгауэра, Ницше и Киркегора.

Философия Шопенгауэра призывает к аскетизму, т. е. к отрицанию жизни, она ведет в «ничто».

Идеал «Сверхчеловека» Ницше содержит в себе оправдание своеволия.

Философия Киркегора субъективна, «личностна» и не может служить указателем пути другим людям.

Взгляды Шопенгауэра, Ницше и Киркегора не помогают в преодолении кризиса буржуазного общества, а выражают его.

## შ ი ნ ა ა რ ს ი

შესავალი . . . . .	3
<b>თ ა ვ ი I. არტურ შოპენვაუერი</b> . . . . .	<b>7</b>
1. ცხოვრების გზა . . . . .	7
2. ა. შოპენვაუერის მოძღვრების ძირითადი მიზანი და სტრუქტურა . . . . .	10
3. სამყარო როგორც წარმოდგენა . . . . .	11
4. წარმოდგენა როგორც ფილოსოფიის საწყისი . . . . .	15
5. სამყარო როგორც ნება . . . . .	22
6. იდეები, ხელოვნება, გენიოსი . . . . .	32
7. სამყაროს მიღება და უარყოფა . . . . .	41
<b>თ ა ვ ი II. ფრიდრიხ ნიცშე</b> . . . . .	<b>51</b>
1. ცხოვრების გზა . . . . .	51
2. ნიცშეს ფილოსოფიური გზა . . . . .	52
3. აპოლონური და დიონისური . . . . .	54
4. ტრაგედიის დაბადება . . . . .	59
5. ტრაგედიის სიკვდილი . . . . .	64
6. დიონისური შემოქმედი და თეორიული ადამიანი . . . . .	66
7. თავისუფალი გონი . . . . .	71
8. ღმერთის სიკვდილი. ნიჰილიზმი . . . . .	76
9. ძალაუფლების ნება . . . . .	82
10. ზეაკი. მარადიული განმეორება . . . . .	86
<b>თ ა ვ ი III. სიმონ კირკეგორი</b> . . . . .	<b>88</b>
1. ცხოვრების გზა . . . . .	88
2. ჰეგელი და კირკეგორი . . . . .	89
3. ესთეტიკური და ეთიკური . . . . .	92
4. რწმენა . . . . .	95
ბლოთქმა . . . . .	100
რეზიუმე . . . . .	101

დაიბეჭდა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის  
სარედაქციო-საგამომცემლო საბჭოს დადგენილებით

•  
სბ 3036

გამომცემლობის რედაქტორი ე. ფ ა რ ქ ი ს ა ძ ე  
მხატვრული რედაქტორი ი რ . ს ი ხ ა რ უ ლ ი ძ ე  
ტექნიკური რედაქტორი ე. ჯ ა მ შ უ შ ა ძ ე  
კორექტორი ე. ჩ ხ ა რ ტ ი შ ვ ი ლ ი

გალაგა წარმოებას 27.VI.86 წ.; ხელმოწერილია დასაბეჭდად 3.XI.86 წ.  
ქაღალდის ზომა 60×90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>; ქაღალდი № 1; ბეჭდვა მალალი; გარნიტურა ენური;  
პირობითი საბეჭდი თაბახი 6.5; სააღრიცხვო-საგამომცემლო თაბახი 5.3;  
პირობითი საღ.-გატ. 6.8;

უე 01299;

ტირაჟი 1000;

შეკვეთა № 2245;

ფასი 75 კაპ.

---

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

---

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

БУАЧИДЗЕ ТАМАЗ АНДРЕЕВИЧ

О ИСТОКОВ СОВРЕМЕННОЙ БУРЖУАЗНОЙ  
ФИЛОСОФИИ

(на грузинском языке)

«МЕЦНИЕРЕБА»  
ТБИЛИСИ

1986