

თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
ფილოსოფიის ინსტიტუტის კათედრა

თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფია

(XX ს. მეორე ნახევარი)



თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა
თბილისი 1928

წინამდებარე ნაშრომში განხილულია II მსოფლიო ომის შემდეგ იდეოლოგიურ ფრონტზე ძალთა თანაფარდობის შეცვლა მარქსისტული ფილოსოფიის სასარგებლოდ. დიდი ადგილი აქვს დათმობილი დასავლეთში მარქსიზმის სახელით გამოსული ფილოსოფიური თეორიების კრიტიკას და მათი კლასობრივი ძირების ანალიზს. სათანადოდაა წარმოდგენილი თანამედროვე რელიგიური ფილოსოფიის კრიტიკა, განხილულია მათი გავლენის სოციალური ძირები, თანამედროვე იდეალიზმთან მათი კავშირის ფორმები, მარქსიზმთან მათი დიალოგის არსი.

წიგნი დახმარებას გაუწევს თანამედროვე ფილოსოფიით დაინტერესებულ მკითხველთა ფართო ფენას.

რედაქტორი გ. თევზაძე

რეცენზენტები: ე. კოდუა

ვ. ერქომაიშვილი

©თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1988:

შესავალი: კრიზისის გაცნობიერების ახალი ეტაპი

ბურჟუაზიული ფილოსოფიის კრიზისი, რომელიც ჰეგელის სკოლის დაშლით და მარქსისტული ფილოსოფიის წარმოშობით დაიწყო და ბიბლიურ წინასწარმეტყველთა შესადარი სიმძაფრით განიცადა დანიელმა ფილოსოფოსმა ს. კირკეგორმა (1813--1855), აღიარებულ ფაქტად მხოლოდ იმპერიალიზმის ეპოქაში იქცა (24,7), ნიკშე თვლიდა, რომ „ღმერთის სიკვდილი“, როგორც პიროვნების ყოველგვარი ზეპიროვნულისაგან განთავისუფლების გაცნობიერება, დეკადანსის დაძლევის საფუძველი გახდებოდა. ოქტომბრის რევოლუციამ ამგვარ ოპტიმისტურ დასკვნებს საფუძველი გამოაცალა. ბურჟუაზიული კულტურისათვის მისი მნიშვნელობა აისახა ო. შპენგლერის (1880—1936) თეორიაში დასავლეთის ცივილიზაციის მზის ჩასვენების შესახებ. მაგრამ ამა თუ იმ კლასის მიერ შექმნილი კულტურის კრიზისი მყისიერი მოვლენა კი არა, მთელი ეპოქაა, რომლის დროსაც მისი იდეოლოგიები ათასნაირი გზით ცდილობენ ამ კულტურის გადარჩენას, იქნება ეს პირდაპირი აპოლოგია, ახალი კულტურის ღირებულებათა „ათვისების“ ცდა თუ საზოგადოების განვითარების კანონების ირაციონალობის მტკიცება. მეორე მსოფლიო ომმა და მისმა შედეგებმა კიდევ უფრო გააღრმავეს კრიზისული ცნობიერება ბურჟუაზიულ კულტურაში. როგორც ამხ. მ. ს. გორბაჩოვი აღნიშნავდა სკკპ XXVII ყრილობაზე, კაპიტალიზმი აღარ არსებობს იმ სახით, რა სახითაც აქამდე არსებობდა. წარმოიქმნა „მსოფლიო სოციალიზმი“ როგორც „მძლავრი საერთაშორისო გაერთიანება“. ამ საფუძველზე მოხდა ღირებულებათა ახალი გადაფასება, რომლის გავლენას ვერ გაექცა კულტურის ვერც ერთი სფერო. ამ პროცესის ერთ-ერთი ნიშანია მარქსიზმის მსოფლიო-ისტორიული მნიშვნელობის აღიარება და საბჭოთა და მარქსისტული ფილოსოფიის გათიშვის დაფუძნების ცდა, იმის მტკიცება, რომ უმნიშვნელოვანესი მარქსიზმში დარჩა საბჭოთა ფილოსოფიის ყურადღების გარეშე, მეტიც, შეუთავსებელია მასთან. ამ ხაზით მარქსიზმის ფილოსოფიის ისეთი გაფართოება ხდება, რომ მას სავსებით ეკარგება სპეციფიკა. ღირებულებათა ამგვარი გადაფასების ნიმუშად შეიძლება ჩაითვალოს, მაგ., 1972 წ. ჟიურინგენში ი. შპენგლის მიერ გამოცემული „დიდი ფილოსოფოსთა კრიოთა-

დი პრობლემების“ ის წიგნები, რომელნიც თანამედროვე ფილოსოფიისადმი მიძღვნილი. ამ მონაკვეთის I ტომში მანჰაიმის უნივერსიტეტის პროფესორი (გფრ) უ. შთაინვორთი ნარკვევში — „ლ. ვიტგენშთაინი. ენა და აზროვნება“ — ამტკიცებს, რომ ლ. ვიტგენშთაინი (1889—1951) მისი მოძღვრების განვითარების მეორე პერიოდში, წინააღმდეგ დადგენილი შეფასებებისა, არც ირაციონალისტია, არც იდეალისტი, არც პოზიტივისტი, არამედ არათანმიმდევარი დიალექტიკური მატერიალისტი (111, II, 147).

ღირებულებათა გადაფასება საერთოდ უმტკივნეულოდ არასდროს არ ხდება. ბურჟუაზიული ფილოსოფიის წარმომადგენელთათვის საკუთარ პრინციპებში შეეჭვება თავს იჩენს როგორც ეჭვი საერთოდ ფილოსოფიის ღირებულებასა და უფლებიანობაში. თუ ჰუსერლი XIX ს. დასაწყისში მიზნად ისახავდა შეემუშავებინა ახალი ფილოსოფია, როგორც მკაცრი მეცნიერება, ხოლო ჰაიდეგერი ფილოსოფიას მეცნიერების საგანზე უფრო სიღრმისეული ფენების ანალიზად მიიჩნევდა, XX ს. II ნახევრის ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში საყოველთაო ყურადღებას იპყრობს საკითხი: რაღა საჭიროა ფილოსოფია?

საკითხის ამგვარი დასმა მოულოდნელი არ ყოფილა. როგორც ცნობილი ინგლისელი ისტორიკოსი და ფილოსოფოსი რ. ჯ. კოლინგვუდი (1889—1943) აღნიშნავდა, ნეოპოზიტივისტებმა ყველაფერი გააკეთეს ფილოსოფიის დევალვაციისათვის (46, 350), რამდენადაც მათ ფილოსოფია „გაათავისუფლეს“ ყოველგვარი მეტაფიზიკური პრობლემისაგან, ამდენად მეცნიერებათა გვერდით მის დამოუკიდებელ არსებობას საფუძველი გამოაცალეს. ევროპის ცენტრში XX ს. ფაშიზმის გაბატონებამ და მასთან დაკავშირებულმა წარმოუდგენელმა ველურობამ ბურჟუაზიულ იდეოლოგიებს საბოლოოდ ათქმევინეს უარი ისეთ ტრადიციულ პრინციპებზე, როგორიცაა: საზოგადოების პროგრესი, ადამიანის ბუნების კეთილობა, სოციალური კანონზომიერება და სხვ.. რაც ფილოსოფიის საქმედ ითვლებოდა. ფილოსოფიის ღირებულებაში შეეჭვებას ხელი ვერ შეუშალა ვერც ჰაიდეგერის ნარკვევა — „რა არის ეს — ფილოსოფია?“ (1955), რადგან აქ ავტორი მხოლოდ საპირისპირო შეხედულებათა კონსტატაციას იძლეოდა და შემდგომი კვლევის აუცილებლობაზე მიუთითებდა (26, 445). არსებითი მნიშვნელობა ჰქონდა იმას, რომ ჰაიდეგერის მიერ ყოფიერების ირაციონალურობის მტკიცება, არსებითად, მხოლოდ პოზიტივისტურ მეცნიერებას და პოზიტივისტურ ფილოსოფიას უშვებდა. მართლაც, შეუმეცნებადი ყოფიერების მხოლოდ აღწერა და გამოთვლის შესაძლებლობა რჩება მეცნიერებას, როგორც ამას პოზიტივისტები ამტკიცებდნენ. ფენომენოლოგიურ და ექსისტენციალისტურ მოძრაობაში პოზიტივისტური ელემენტების ზრდის მაუწყებელია დიუსელდორ-

ფელ (გფრ) ფილოსოფოსთა ნაშრომები. რომელთა მეთაურმა ა. დი-მერმა, ჰუსერლის შესახებ ცნობილი გამოკვლევის ავტორმა. წამოა-ყენა „ენციკლოპედიური სისტემატური ფილოსოფიის“ იდეა და ცდი-ლობს ის თანამედროვე დოკუმენტაციის პრობლემებს დაუკავშიროს (97, 3).

ამგვარ სიტუაციაში სულაც არ იყო შემთხვევითი, რომ გერმანელი მოაზროვნის თ. ადორნოს (1903—1969) მიერ 1962 წ. დასმული კითხვა: „რალა საჭიროა ფილოსოფია?“ (83, 11) საოცრად მიმზიდველი გახდა და პასუხების მთელი ნაკადი გამოიწვია. ეს ნაკადი თანდათან ფარ-თოვდება დასავლეთის ფილოსოფიაში. რადგან, ერთი მხრივ, დამა-ჯერებელი პასუხი არ ჩანს, მეორე მხრივ კი, ინდუსტრიული საზოგა-დოება, რომელიც ყველაფერს გამოთვლას და ანგარიშს უქვემდება-რებს, ფილოსოფიას კონკრეტულ პასუხს თხოვს კითხვაზე და კონკ-რეტულ შედეგებს მოელის მისგან. კაპიტალიზმის იდეოლოგიური გა-მართლება, როგორც ჩანს, „ერთგანზომილებიან“ საზოგადოებაში აღარ ითვლება იმის საფუძვლად, რომ ფილოსოფია, როგორც სპეციალური დარგი, დაფინანსებული იქნას. მით უმეტეს, რომ ეს გამართლება ხშირად არაპირდაპირი ხასიათისაა და არსებული საზოგადოების კრი-ტიკის სახით გამოდის. ბურჟუაზიულ საზოგადოებაში თანდათან ფეხს იკიდებს აზრი, რომ კონკრეტული მეცნიერებანი და ტექნიკა დღეს საზოგადოებისათვის საჭირო ყველა საკითხს თავად უვლიან, თავად იქცევიან იდეოლოგიად, თავად უვლიან მოცემული საზოგადოების გამართლების პრობლემას. ამ ტენდენციის გამოვლინებაა ოფიცია-ლური ფილოსოფიის თანდათან შევიწროება, კათედრების დახურვა, მათი დაფინანსების შეწყვეტა. ხშირად ლაპარაკობენ ფილოსოფიის შევიწროებაზე დასავლეთ გერმანიაში, მაგ., საკანდიდატო მინიმუმი-სათვის აუცილებელი საგნებიდან მის ამოღებაზე (200. 127. 288). აღ-ნიშნავენ, რომ ფილოსოფია ზოგჯერ სპეციალობათა ნუსხაშიც კი არ არის შეტანილი (იქვე, 267), რომ უნივერსიტეტებში და სამინის-ტროებში საკითხი უშულოდ დაიყვანება კითხვაზე: რა კონკრეტულ შედეგს მოგვცემს მოცემული სპეციალობის, ანდა თანამდებობის და-ფინანსება. ფილოსოფიისადმი ამგვარი დამოკიდებულება დასავლეთ გერმანიით არ შემოიფარგლება. 1975 წ. ციურხისის უნივერსიტეტში (შვეიცარია) დაიხურა ფილოსოფიის კათედრა (იქვე. 128); ამერიკის შეერთებულ შტატებში ჰარვარდის უნივერსიტეტიდან დაითხოვეს ისეთი პერსპექტიული ფილოსოფოსი და ლოგიკოსი როგორცაა ს. კრიპკე (28, 32).

ზოგიერთი მოაზროვნე გარკვეულად ამართლებს ხელისუფლების ამგვარ დამოკიდებულებას ფილოსოფიისადმი, რადგან ამ დარგის წარ-მომადგენლები თვალდა ვერ შეთანხმებულან იმაში, თუ რა არის და

რა საჭიროა ფილოსოფია. არ ფიქრობენ იმაზე, რომ ამგვარი თანხმობა არც ადრე არსებობდა და დღეს იგი მიღწეულიც რომ იქნეს, აღნიშნულ სიტუაციას ვერ შეეცვლიდა. მიუთითებენ, რომ მ. ჰაიდეგერი და ნ. ჰარტმანი, XX ს. ბურჟუაზიული ფილოსოფიის უდიდესი წარმომადგენლები ამ დარგის რაობის საკითხშიც ვერ შეთანხმდნენ. ჰაიდეგერი თვლიდა, რომ მისი თეორია არის „აზროვნების“ სწავლება, დაპირისპირებული ტრადიციული ფილოსოფიის მიზანთან, რომელიც სისტემის აგებისაკენ ისწრაფოდა. ნ. ჰარტმანი კი სწორედ ტრადიციული ფილოსოფიის მიერ დასმულ პრობლემათა ახლებურ გადაჭრას ცდილობს, თუმცა სისტემის დასრულებაზე არც მას აქვს პრეტენზია. იგი, განსხვავებით ჰაიდეგერისაგან, „აზროვნებას“ არ უპირისპირებდა „ფილოსოფიას“ (200, 92).

მკვეთრი ურთიერთდაპირისპირებულობის მიუხედავად, ბურჟუაზიული ფილოსოფოსები, რომელთაგან მრავალს თავი ბურჟუაზიის რადიკალურ კრიტიკოსად მიაჩნია. ერთიანობას გრძნობენ საბჭოთა ფილოსოფიასთან დაპირისპირებაში. მათი აზრით, საბჭოთა ფილოსოფიისათვის ფილოსოფიის რაობისა და გამოსადეგობის პრობლემა არცა დგას, რადგან იგი მთავრობის მიერაა დადგენილი. ისინი ვერ ხედავენ შეხედულებათა ბრძოლას საბჭოთა ფილოსოფიაში (თუნდაც კონკრეტულად ამ საკითხის თაობაზე), რადგან მისი საბოლოო პრინციპები ერთიანია, ფილოსოფიის ფუნქცია გარკვეულად ჩანს საბჭოთა სახელმწიფოს და სოციალისტური ქვეყნების თავად არსებობასა და პროგრესში. რამდენადაც ისინი მარქსისტულ ფილოსოფიას საკუთარი მსოფლმხედველობის საფუძვლად აღიარებენ. ამ ფუნქციას კარგად ხედავენ დასავლეთის მოაზროვნენი. წინააღმდეგ შემთხვევაში გაუგებარი იქნებოდა ჰ. ლუბეს (ფგრ) განცხადება, რომ „საჭიროა კარგი ფილოსოფია“ საბჭოთა ფილოსოფიასთან დასაპირისპირებლად (200, 147). აქ ფილოსოფიის ფუნქციის ერთი მხარე მაინც (იდეურ-პოლიტიკური) ნათელია და როგორც იტყვიან, „ფაქტის არგუმენტი“ უარიყოფა ინგლისელი ფილოსოფოსი ე. გელნერის აზრი: ერთ დღეს ყველა პროფესიონალი ფილოსოფოსი რომ გაქრეს. საზოგადოების ცხოვრებაში არაფერი შეიცვლებაო (16, 27). ჰ. ლუბე იმ სემინარის მასალების გამომცემელია, რომელშიც მრავალი სკოლის წარმომადგენელი იღებდა მონაწილეობას. კრებულს ეწოდება — „ფილოსოფიის როლი და ფუნქცია“. ეს წიგნი 1978 წ. გამოვიდა. „ჩვენ ძირითადად მასში წარმოდგენილ მასალებს გამოვიყენებთ, რადგან ამგვარი ხასიათის კრებულებს შორის იგი შედარებით გვიანდელია და მასში გათვალისწინებულია მანამდელ ნაშრომთა შინაარსი.

ცნობილია, რომ ადამიანი, რაგინდ ვიწრო არ უნდა იყოს მისი ჰორიზონტი, განსხვავებით ცხოველისაგან, ცხოვრობს სამყაროში და

არა რაიმე ლოკალურ გარემოში. ეს იმას ნიშნავს, რომ ადამიანს საერთოდ არსებულის და მისი ძირითადი ასპექტების შესახებ გარკვეული შეხედულებანი გააჩნია. რომელნიც რაღაცნაირ ერთიანობას წარმოადგენენ. ამ ერთიანობას მსოფლმხედველობა ეწოდება, ადამიანი თავის მოქმედებას და მიზნებს, საბოლოო ანგარიშით, მსოფლმხედველობის მიხედვით განსაზღვრავს. კაპიტალისტური სამყაროს ადამიანიც გარკვეულ მსოფლმხედველობით დადგენილი მიზნებით სავსეა თავის მოქმედებას, კლასობრივი პოზიციისა და კულტურული ტრადიციიდან გამომდინარე. ამ მსოფლმხედველობის საფუძვლები მას შეიძლება გაცნობიერებული ჰქონდეს და შეიძლება არა. მსოფლმხედველობის საფუძვლების გაცნობიერება და მისი ძირითადი პრინციპების დასაბუთების ცდა ფილოსოფიის საქმეა. ფილოსოფია, როგორც დასაბუთებული მსოფლმხედველობის აგების ცდა, უფრო ვიწრო სფეროთი იფარგლება. ვიდრე მსოფლმხედველობა, რომელიც რეალური ადამიანის ფაქტიური სახელმძღვანელოა და მის ნებისმიერ მიმართებას მოიცავს. ეს განსხვავება რჩება მაშინაც, როცა მსოფლმხედველობას და ფილოსოფიას ერთი და იგივე მიზანი აქვთ (მაგ., ქრისტიანული მსოფლმხედველობა და ათასნაირი ქრისტიანული ფილოსოფიები). მსოფლმხედველობა ისტორიულად წინ უსწრებდა ფილოსოფიას. ამ უკანასკნელის წარმოშობის შემდეგ ისინი ურთიერთკავშირში ვითარდებიან, მსოფლმხედველობა ის სათვალეებია, რომლითაც ადამიანი ხედავს სამყაროს, აფასებს მას და მოქმედებს მასში. ფილოსოფიას არსებითი მნიშვნელობა არ ექნებოდა, მისი მიზანი მხოლოდ უკვე ჩამოყალიბებული, ფაქტიურად მოქმედი მსოფლმხედველობის გააზრება და დაფუძნება რომ იყოს, როგორც ამას ჰეგელი ფიქრობდა. ჰეგელი ისტორიას საკუთარი სისტემით ამთავრებდა და ამდენად ფილოსოფიის საქმედ არსებულის გააზრებას მიიჩნევდა. სინამდვილეში ფილოსოფია არა მხოლოდ არსებული მსოფლმხედველობის გააზრებაა, არამედ იმისიც, რაც ჯერ ფაქტი არ გამზდარა, მასებს არ დაუფლებია. ხშირად ეპოქის ფილოსოფია წინ უსწრებდა ეპოქის მსოფლმხედველობას, აყალიბებდა მას და ადგენდა მისი განხორციელების გზებს (მაგ., ფრანგი განმანათლებლების ფილოსოფია, მარქსისტული ფილოსოფია). ჩამოყალიბებული მსოფლმხედველობა გაცილებით უფრო ფართოდ იჭრება მასებში, ვიდრე ეს ფილოსოფიური თეორიისათვისაა შესაძლებელი. მსოფლმხედველობა შეუძლებელია რწმენის გარეშე. ეს რწმენა შეიძლება თეორიულად დასაბუთებული იქნეს და შეიძლება არა. ამიტომ მაშინაც კი, როდესაც მსოფლმხედველობის მნიშვნელობა აღიარებულია, ძალაში რჩება საკითხი: რაღა საჭიროა ფილოსოფია. მსოფლმხედველობის მიმართ გულგრილობა ფაქტიურად შეუძლებელია, მისი თეორიული დასაბუ-

თების მიმართ კი ასეთი რამ დასაშვებია. ეს გარემოება ხშირად გამოჩნებათ ხოლმე ამ საკითხზე მსჯელობისას. იმათაც კი, ვინც თვლის, რომ მსოფლმხედველობის აგება და დაფუძნებაა ფილოსოფიის ერთ-ერთი ამოცანა (16. 43, 54). სანიშნოდ განვიხილოთ მიუნხენელი ფილოსოფოსის (გფრ) ჰ. კრინგის წერილი — „ფილოსოფიის ეზოთერიულობისა და ეგზოთერიულობის შესახებ“. მისი „თეზისია: ფილოსოფია არის ქმედითი. საზოგადოება და მისი ისტორია დღეს, ისევე როგორც გუშინ, ფილოსოფიით არის განსაზღვრული, ალბათ უფრო მეტად, ვიდრე ეს ზოგიერთებისათვის სასურველია. ფილოსოფია ქმედითია, ისევე როგორც ჰორმონები ორგანიზმში, რომლებიც როგორც ენერჯის წყარო უმნიშვნელოა, მაგრამ მნიშვნელოვანია როგორც ბიოკატალიზატორები, რომლებიც ორგანულ პროცესებს ამოძრავებენ და წარმართავენ“ (200, 150). ფილოსოფიის შედეგები „სახიფათო და სულაც კატასტროფული იყო“ მაშინაც, როცა იგი თითქოს უმოქმედოა, ანდა თავის თავშია ჩაკეტილი. ეზოთერიულია ფილოსოფია, როგორც თეორია, ეგზოთერიულია იგი, როცა საზოგადოებას დაეუფლება. ეზოთერიულად ჩვენ შეგვიძლია ვიყოთ ანალიტიკოსები, მარქსისტები, რაციონალისტები, სექტაციკოსები და სხვ. ეგზოთერიულად კი ეს შეიძლება ნიშნავდეს ტოტალიტარიზმს, ანარქიას, დესპოტიზმს, ტექნოკრატიას და სხვ. (იქვე, 151). ფილოსოფიის ცხოვრებაზე ზემოქმედება თითქოს ნათელია. მის პრაქტიკულ გამოყენებაზე ბევრი რამ ხდება დამოკიდებული, მაგრამ ამ თითქოსდა ნათელ დებულებაში ვერაფერს გავარკვევთ, თუ ერთმნიშვნელოვან მიმართებას არ დავამყარებთ ეზოთერიულ თეორიასა და ეგზოთერიულ პრაქტიკას შორის, მაგ., რაციონალიზმსა და ტოტალიტარიზმს შორის. ამას კრინგის არ აკეთებს, უიმისოდ კი ზემოაღნიშნული დაყოფა მხოლოდ გზის ამბნევეა. ფილოსოფიისა და მსოფლმხედველობის რთული ურთიერთდამოკიდებულება არ დაიყვანება ეზოთერიულისა და ეგზოთერიულის მიმართებაზე.

ზოგი ცდილობს ფილოსოფიის რაობა გაარკვიოს მისი ფუნქციების ჩამოთვლის გზით. ცნობილი გერმანელი ფიზიკოსისა და მთაზროვნის კ. ფ. ვაიცზეკერის მოწაფე, მანჰაიმის (გფრ) უნივერსიტეტის პროფესორი რ. შპეხტი ფილოსოფიის სამ ფუნქციას გამოყოფს: კრიტიკულს, მასტაბილიზებელს და მეტაფიკურს. უკანასკნელი მათგანი ექვს ქვეშ დადგა უკვე XII ს-ში. დღესაც საეჭვოდაა მიჩნეული, მაგრამ მარად დარჩება, რადგან განსხვავებით მეცნიერულ ჰეგემონიკურ ბათაგან, რომელთა საპირისპირო დებულება მცდარია, იკვლევს „ღრმა ჰეგემონიკურებს“ (ნ. ბორის გამოთქმამა). რომელთა უარყოფელი, ასევე ჰეგემონიკური შეიძლება იყოს (200, 164). ისინი აუცილებელია როგორც კრიტიკისათვის, ასევე სტაბილიზაციის, ანუ საზრისის

მინიჭებისათვის. შპესტმა „ღრმა თეორიების“ საფუძველზე ფილოსოფიური თეორიის და მსოფლმხედველობის მიმართების გაოკევე-ვერ მოახერხა და ვერც იმ საფუძველზე მიუთითა, რაც ნიშნათა აღნიშნულ ჩამოთვლას ამართლებს.

ახალგაზრდა აქტიური ციურბელი ფილოსოფოსი ვ. ხ. ციმერლი (დაბ. 1945 წ.) თვლის, რომ ფილოსოფიას მეცნიერებისაგან განსხვავებული ფუნქცია უნდა ჰქონდეს. მისი სპეციფიკა და საჭიროება მეცნიერებისაგან განსხვავებულ სისტემაში უნდა ვეძიოთ. ადამიანის სასიცოცხლო არეში ეს სისტემები ერთმანეთს უკავშირდებათ როგორც ნაწილის სისტემები. ფილოსოფიის დანიშნულებაა გადალახოს გაუცხოება ადამიანსა და ბუნებას შორის, რომელიც XX ს. ადამიანის მეცნიერებისადმი უსაზღვრო ნდობის შედეგად წარმოიშვა. ფილოსოფიას აუცილებელი მიმართება აქვს არა მარტო გარე სამყაროსთან და ადამიანური საზოგადოების საარსებო პირობებთან, არამედ საკუთარ იმანენტურ კანონზომიერებასთანაც. თითოეული ამ მხარის მოცილება კლავს ფილოსოფიას. ვ. ციმერლი, უკანასკნელი წლების განმავლობაში სისტემატურად გამოდიოდა ფრანკფურტის სკოლის ყოფილი მესიტყვის ი. ჰაბერმასის წინააღმდეგ. აქაც იგი შემთხვევას არ უშვებს და აკრიტიკებს ჰაბერმასის დებულებას: „ფილოსოფია თავისი დიდი ტრადიციების ერთგულია, როცა იგი მათ უარყოფს“. ციმერლისათვის ფილოსოფია თავისი ტრადიციების ერთგული მაშინაცაა, როცა იგი ტრადიციის განახლებას გაგების საფუძველზე ცდილობს (200, 210). მათი კამათი როგორც ადრე, ისე ახლაც მარქსიზმის გავლენის ქვეშ მყოფი ორი ბურჟუაზიული მოაზროვნის პოლემიკაა. რომელნიც ამ მოძღვრებიდან რაიმე იზოლირებულ დებულებას იღებენ და ცდილობენ თავის სასარგებლოდ გამოიყენონ. მათი აზროვნების მეტაფიზიკური წესი ამ კამათიდანაც ნათელია. რამდენადაც განვითარების ცნების შინაარსს, როგორც მოხსნა-შენახვას, ვერ აფუძნებენ.

ამერიკელი ფილოსოფოსი ი. კოკელმანსი, რომელსაც ექსისტენციალიზმის გავლენა ატყვია. თანამედროვეობაში ფილოსოფიის მნიშვნელობის დასადგენად გამოდის ჰეგელის იმ დებულებიდან. რომ ადამიანის როგორც დროითი და ისტორიული არსების ყოველი გამოვლენა ისტორიულად უნდა განვიხილოთ. ფილოსოფიაც ადამიანის არსების გამოვლენაა. ფილოსოფიის ისტორიულობა ეფესვება ადამიანის ისტორიულობაში. ეს გარემოება განაპირობებს იმას, რომ სრული ფილოსოფიური სინთეზი შეუძლებელია. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ფილოსოფიური ჰეშმარიტება აბსოლუტური დამაჯერებლობით არ ხსიათდება. დეკარტი ცდებოდა, როცა ასეთი ჰეშმარიტების დასაბუთება სურდა. მართალია, ფილოსოფიური ცოდნა არაა მეცნიერული, მაგრამ იგი ადამიანის არსებითი შესაძლებლობის გამოვლენაა და უკვე

ამიტომ არ შეიძლება ზედმეტი იყოს. ფილოსოფიის და მეცნიერების დაპირისპირება იმ მცდარ დაშვებას ემყარება, რომელიც მეცნიერებას აზრიანი შემეცნების ერთადერთ სახედ თვლის და ადამიანისათვის საჭირო ყოველგვარი ცოდნისათვის საკმარისად. ამის უარყოფა. კოკელმანსის აზრით. ძნელი არაა. იმპლიციტური ფილოსოფიის გარეშე შეუძლებელია რაიმე მეცნიერების შექმნა, ხოლო ექსპლიციტური ფილოსოფიის გარეშე შეუძლებელია მეცნიერების დაფუძნება (200, 249). ეს დებულება თავისთავად საყურადღებოა და მნიშვნელოვანი, თუმცა მარქსიზმისათვის იგი ახალი არ არის. კოკელმანსთან მისი მნიშვნელობა მცირდება იმის გამო, რომ მასთანაც, ისევე როგორც აღნიშნულ მოაზროვნეებთან. ფილოსოფია და მსოფლმხედველობა მარტივადაა გაიგივებული ერთმანეთთან.

ერლანგენელი (გფრ) ფილოსოფოსი მ. რიდელი ცდილობს ფილოსოფია იმ სფეროზე მალა დააყენოს, სადაც ჭეშმარიტების საზომი ფაქტები და გამოცდილებაა. იგი თვლის, რომ ფილოსოფიის როგორც განმანათლებლობის ძირითადი მიზანია ისტორიულად მოცემული კულტურის ძირითადი პრინციპების გამართლება. ამდენად ფილოსოფია მეორადი ვითარებაა, რომელიც ენისა და ცნებების სფეროში ტრიალებს. მისი ნორმები ფაქტებით არ უარყოფიან, მაგ., ადამიანის თანასწორობის დოგმა არ უარყოფა იმით, რომ ცხოვრება ხშირად სხვას გვიჩვენებს (იქვე, 284). ეს პოზიცია კანტის ეთიკური მოძღვრების გადმონაშთია. კანტთან ჯერარსის კანონები არ უარყოფოდნენ გამოცდილებაში მათი განუხორციელებლობით, მაგრამ გერმანული კლასიკური ფილოსოფიის მამამთავართან ფილოსოფიას მართო ეს ფუნქცია არ ჰქონია. ესეც არ იყოს, თუ ფილოსოფიური პრინციპების აუცილებლობა სწორედ გამოცდილების სფეროში მყოფი ადამიანისათვის არ დადგინდა, რის გაკეთებასაც კანტი ცდილობდა და რაც რიდელთან არა გვაქვს, მაშინ ეჭვი ფილოსოფიის უფუნქციობის თაობაზე კიდევ უფრო გაძლიერდება.

ზოგი მოაზროვნე გულუბრყვილობად თვლის ფილოსოფიურ პრობლემებზე უშუალო პასუხის იმედს. მათ შორისაა ესენის უნივერსიტეტის პროფესორი (გფრ) კ. ფ. გეთმანი. ის, რომ ფილოსოფიის უარყოფა წინააღმდეგობრივია, ეს სექტიკოსებს ნაკლებ აწუხებთ. ფილოსოფოსთა შორის ერთიანობას არ უნდა ველოდეთ და ეს არც სასურველია. ფილოსოფოსობა ყველას შეუძლია, მაგრამ ფილოსოფიური დაწესებულება მაინც საჭიროა, რათა საზოგადოებაში კრიტიკული სული ქმედითად იქნას შენარჩუნებული. თუ სხვა მეცნიერებათათვის მათ კომპეტენციაში შეეჭვება გამანადგურებელია, ფილოსოფიისათვის იგი კონსტიტუციურია (იქვე, 308). გეთმანი გულისხმობს ცნობილ მოსაზრებას იმის თაობაზე, რომ ფილოსოფიის უარყოფა და

მასში შეეკვება ყოველთვის ფილოსოფიურია ხოლმე. მაგრამ იგიც მხედველობის გარეშე ტოვებს მსოფლმხედველობისა და ფილოსოფიის განსხვავებას. ეს ნათლად ჩანს მის დებულებაში იმის თაობაზე, რომ ფილოსოფოსობა ყველა ადამიანს შეუძლია სპეციალური განსწავლის გარეშე, რასაც მწარედ დასცინოდა ჰეგელი.

ყველა კრიზისულ ეპოქაში მოიძებნებოდნენ ხოლმე მოაზროვნენი, რომელნიც ეკლექტიკური მეთოდის საფუძველზე ცდილობდნენ გამოსავლის ნახვას. დღეს მათი ერთ-ერთი წარმომადგენელია კანტის ცნობილი მკვლევარი პროფ. ნ. ჰინსკე (დასავლეთ ბერლინი). მას იმედი აქვს, რომ ფილოსოფიის ყველა მნიშვნელოვანი განსაზღვრების გაერთიანებით მყარ საფუძველს მოამზადებს თანამედროვე საზოგადოებაში ფილოსოფიის აუცილებლობის დასასაბუთებლად. ცალკე აღებული ფილოსოფიის ვერც ერთი განმარტება ვერ გასცემს პასუხს საძიებელ კითხვაზე. ეს განსაზღვრებანი კომპლემენტურ კავშირში არიან, ე. ი. ავსებენ ერთმანეთს. იგი შვიდ განსაზღვრებას შეარჩევს ფილოსოფიის დანიშნულების დასადგენად, ისევე როგორც ერთ დროს ამონიოს ერმისი, მის კვალად დავით ანჰალტი და იოანე დამასკელი ცდილობდნენ. ნ. ჰინსკეს მიერ შერჩეული განსაზღვრებები შემდეგია:

1. ინსტრუმენტული დეფინიცია, ანუ ფილოსოფიური შემეცნების სპეციფიკურ იარაღზე მითითება. იგი ფილოსოფიას ცნებებით შემეცნებად მიიჩნევს. ეს განსაზღვრება კანტთანაა მოცემული (200, 316).

2. განსაზღვრება შემეცნების ტიპის მიხედვით. მასზე მიუთითა პლატონმა, როცა შეხედულება და ცოდნა განასხვავა ერთმანეთისაგან. ფილოსოფია არაა არც მათემატიკური, არც ისტორიული შემეცნება.

3. თემის მიხედვით დეფინიცია: ფილოსოფია არის მარადიულის შესახებ მყარი ცოდნა, როგორც პლატონი ფიქრობდა. ანდა მთელი ადამიანური ცოდნის ერთი ძირითადი მიზნისაკენ წარმართვა. როგორც კანტი ასაბუთებდა.

4. პროგრამული დეფინიცია: ფილოსოფია არის გონების კანონმდებლობა (კანტი), ეს განსაზღვრება პასუხობს კითხვას ფილოსოფიის რაობის თაობაზე, იმ პროგრამიდან გამომდინარე, რომელსაც ფილოსოფია თავის თავს უდგენს.

5. პოტენციური დეფინიცია: ფილოსოფია მყარი ცოდნის მხოლოდ ძიებაა. ეს თვითკრიტიკული კითხვაა, რომელიც ამგვარი ცოდნის ფლობას შეუძლებლად აცხადებს.

6. მეთოდური დეფინიცია: ფილოსოფია მაიევეტიკაა. აქ საქმე ეხება კვლევის მეთოდს. ასეთივე სახისაა მტკიცება, რომ ფილოსოფია დიალოგია, ანდა მონოლოგი.

7. იმპულსური დეფინიცია: ფილოსოფიას ამოძრავებს „ლეთის სამსახური“ (პლატონი), ანდა „გონითი ნება ძალაუფლებისაკენ“ (ნიც-შე). ამით ის ასპექტი გამოიყოფა, რაც ერთეულ, კონკრეტულ პიროვნებას აიძულებს იფილოსოფოსოს. ეს შვიდი დეფინიცია. ჰინსკეს აზრით, წარმოადგენს პასუხს საძიებელ კითხვაზე. რომელიმეს გაბ-სოლუტება შეცდომაა, თითოეული ფილოსოფიის არსების რაღაც აუ-ცილებელ ნიშანს ასახავს (200,343). ძნელი დასანახი არაა, რომ აქ ყველგან იგულისხმება ამ ნიშანთა საერთო საფუძველი, მეორე მხრივ-კი, ამ საფუძვლისკენ ერთადერთი გზა მხოლოდ ეს ნიშნებია, რომ-ლებიც ამგვარ გაერთიანებას არ უშვებენ.

ფილოსოფიის გენეზისის ანალიზის საფუძველზე ფილოსოფიის რაობის გარკვევას ცდილობს პროფ. გ. ბრანდი (კიოლნი, გფრ). ჰუსერლთან თანხმობით მას მიაჩნია, რომ ფილოსოფია დაიწყო რო-გორც სამყაროს, ანუ ადამიანის გამოცდილების გამოთქმა. ამდენად მისი პირველადი გამონათქვამი მეორადია გამოცდილებასთან შედა-რებით. ფილოსოფოსის განსაკუთრებულ პასუხისმგებლობაზე მიუ-თითებს ის, რომ იგია სამყაროს გამოცდილების (მისი ხედვის) და გაგების შეგნებული დაფუძნება (იქვე, 352). პასუხისმგებლობა კი მხო-ლოდ თავისუფალს შეიძლება ჰქონდეს. ამას ემყარება ეთიკისა და ფილოსოფიის აუცილებელი კავშირი. ფილოსოფია კი არ ადგენს ეთი-კურ ნორმებს, არამედ აღმოაჩენს და ახსნის მათ.

ფილოსოფიის რაობის და დანიშნულების ყოველნაირი გაგება სამ-ყაროში და საზოგადოებაში ადამიანის შესაძლებლობების განსაზღვ-რას გულისხმობს. ეს ყოველთვის ასე იყო, მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ კი ამ კავშირს განსაკუთრებული ყურადღება ექცევა. ეს ნათლად ჩანს როგორც ექსისტენციალისტებთან, ისე ფრანკფურტის სკოლაში. იგივე ითქმის ე. წ. მეცნიერულ ფილოსოფიაზე, ანუ პოსტ-პოზიტივიზმზე, რომელიც თითქოს სხვებზე გულგრილად უნდა უყუ-რებდეს ამ საკითხს. პოსტპოზიტივიზმის უმნიშვნელოვანესი წარმო-მადგენელი კ. პოპერი (დაბ. 1902 წ.) ომის შემდეგ განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს სოციალურ პრობლემებს და შეიძლება ითქვას, აქედან უყურებს და ზომავს ონტოლოგიურ დებულებებს. მაგ., არ დაუშვებს ონტოლოგიაში ისეთ ვითარებას, რაც ადამიანის თავისუფ-ლების, ანდა საზოგადოების რაობის განხილვისას უარყოფით შედეგს იძლევა, ანუ გამოორიცხავს პიროვნების თავისუფლებას, ჰიგიეიყვანს ტოტალური სახელმწიფოს შესაძლებლობამდე.

ეს ნათლად ჩანს პოპერის ნაშრომში, რომელსაც ეწოდება — „ღრუბლებისა და საათების შესახებ“. ესაა ტექსტი ლექციისა, რომელიც 1965 წ. იქნა წაკითხული ვაშინგტონის (აშშ) უნივერსიტეტში.

მისი ქვესათაურია: „რაციონალობისა და ადამიანის თავისუფლების პრობლემატიკის“. დეტერმინიზმი პოპერს მიაჩნია იმგვარ პოზიციად, რომელიც არსებულს საათის ნიმუშის მიხედვით წარმოადგენს. ინდეტერმინისტა პოზიციის მოდელად კი ღრუბლებს მიიჩნევს. ერთი ჩაკეტილი სისტემაა, მეორე სისტემის უარყოფას უნდა გამოხატავდეს. თავად პოპერი ეძებს საშუალოს — ღია სისტემას, რათა გაამართლოს „ღია საზოგადოება“, როგორც პიროვნების სრული თავისუფლების გარანტია. ამიტომ, რომ იგი უარყოფს როგორც მონიზმს, ისე დუალიზმს და იცავს პლურალიზმს (58, 554). მეორე წერილში („კონცეპტუალური ჩარჩოს მითი“), რომელიც ამავე წელს მოიხაზა, მაგრამ გამოვიდა 1976 წ. თვალნათლივი გახდა ამ პოზიციის შედეგები. პოპერი ებრძვის რელატივიზმის ერთი შეხედვით, სავსებით უდავო დებულებას: კამათისა და კვლევისათვის საერთო და აუცილებელი წინამძღვრების თაობაზე შეთანხმების აუცილებლობის შესახებ. იგი ამ დებულებას უარყოფს სწორედ „თავისუფლების“ სახელით, რადგან, თურმე, მისი გავრცელება დაარღვევს კაცობრიობის ერთიანობას, „მკვეთრად გაზრდის ძალადობის და ომის აღმოცენების ალბათობას“ (58, 560). ის ანარქისტული თავისუფლება, რომლის შესაძლებლობასაც პოპერი ტოვებს, სწორედ რომ ძალადობის და მუშტის წამართლის საზოგადოების საფუძველი შეიძლება გახდეს.

ფაშიზმის გამოცდილებით შეძრწუნებული მოაზროვნეები მეორე უკიდურესობაში ვარდებიან. ისინი ყოველგვარ მტკიცე ხელისუფლებას და, უპირველეს ყოვლისა სოციალისტურს, ტოტალიტარიზმად მიიჩნევენ. ანარქიზმამდე მივიდნენ არა მარტო პოპერი და მისი მიმდევრები, არამედ უფრო ადრე ა. კამიუ და ჰ. რიდი, ფრანკფურტის სკოლის ბელადები თ. ადორნო და ჰ. მარკუზე. ეს უკანასკნელი 60-ან წლებში სტუდენტთა რეალურ მოძრაობას დაუკავშირდა დასავლეთში, მაგრამ როგორც სტუდენტთათვის, ისე მისთვისაც ნათელი გახდა, რომ ეს თეორია რეალობის რევოლუციური გარდაქმნისათვის არ გამოდგებოდა. სტუდენტური მოძრაობის ყოფილმა აქტივისტებმა საკუთარ მარცხში მხოლოდ ფრანკფურტის სკოლას კი არა, საერთოდ მარქსიზმს დასდეს ბრალი. ეს მათთვის იყო საერთოდ მთელ წარსულ ფილოსოფიასთან დაპირისპირება. ისინი „ახალი ფილოსოფოსების“ სახელით გამოვიდნენ. მათი ბელადები კ. ჟამბე და პ. ლიარდრო „რევოლუციის ონტოლოგიას“ (1976 წ.) გვთავაზობენ, სადაც ანტიინტელექტუალიზმი და ანარქიზმის თეორია უკიდურესობამდეა მიყვანილი. ყოველგვარი ხელისუფლება და ყოველგვარი იდეოლოგია ფაშიზმის სახესხვაობადაა გამოცხადებული, უპირველეს ყოვლისა მარქსიზმი,

„რომლის კომენტირებასაც ეწევიან დასავლეთის ყველა უნივერსიტეტში“ (49. 23). ისინი შედეგია არა მარტო ადორნოს ბრძოლისა სისტემური და ცნებითი ანროვნების წინააღმდეგ, არამედ სტრუქტურალისტების, მაგ., რ. ბარტის შეხედულებისა, რომლის თანახმადაც თავად სალაპარაკო ენა ყოფილა ფაშისტური. რადგან იგი გვიაძულებს ვილაპარაკოთ. მიზანი აქაც თითქოს პიროვნების გადარჩენაა. რომელსაც ყოველი რაციონალური და საზოგადოებრივი სხვებთან აკავშირებს, აერთებს მათთან და ინდივიდუალობას უკარგავს, კ. უამბე თავის ნაშრომში — „პლატონის აპოლოგია“ (1976 წ.) კამიუდან მომდინარე ანარქისტულ პათოსს „ჯანყის მისტიკას“ უწოდებს, რომელიც კი არ აერთებს, არამედ თიშავს (იქვე. 25).

ფილოსოფიის რაობისა და დანიშნულების უამრავ ცდას, რომელსაც თანამედროვე ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში ვხვდებით, მთელი მათი ურთიერთდაპირისპირებულობის მიუხედავად აერთიანებს საზოგადოების და ადამიანის, როგორც ირაციონალურის გაგება, რაც, თავის მხრივ, გამორიცხავს ფილოსოფიის რაობის და მისი დანიშნულების საკითხზე ერთმნიშვნელოვანი პასუხის შესაძლებლობას. კითხვა. „რასაკიროა ფილოსოფია?“ — გულისხმობს არა მარტო ფილოსოფიის ნათელ განსაზღვრებას, როგორც იმისას, რაც საჭიროა, არამედ აგრეთვე ადამიანის გაგებასაც, ე. ი. იმის შემეცნებას, ვისთვისაც აა საჭირო ფილოსოფია. ადამიანის გაგება კი შეუძლებელია იმ საზოგადოების გაგების გარეშე, რომელშიც იგი ყალიბდება. ამრიგად, კითხვა, რა არის ფილოსოფია და რა ფუნქცია აკისრია მას, შეიძლება გადაიჭრას მხოლოდ გარკვეული ფილოსოფიური სისტემის ფარგლებში და მის საფუძველზე. მხოლოდ იქ, სადაც დასაბუთებულია შემეცნების შესაძლებლობა და ადამიანის არსებობისათვის აუცილებელი პირობების რაობა, შეიძლება დასაბუთდეს, რომ ფილოსოფია ამ არსებით პირობათაგან ერთ-ერთის — მსოფლმხედველობის დასაბუთების ცდაა და მეცნიერული შემეცნების ერთიანი პროცესის კანონზომიერი გაგრძელება (24, 12).

ფილოსოფიის ისტორია გვასწავლის, რომ ყოველ კრიზისულ ეპოქაში ძველი ფილოსოფიის უარყოფა საერთოდ ფილოსოფიის და მისი მნიშვნელობის უარყოფად მიიჩნეოდა ხოლმე. კითხვა: რა საჭიროა ფილოსოფია? — გარდატეხის ეპოქაში დაისმოდა. იგი იმ სიღრმისეული პროცესების გამოხატულება იყო, რომელნიც ამზადებენ ძველის უარყოფას და ახლის წარმოშობას. ფილოსოფიური დასაბუთების მეცნიერებლობასე უარის თქმა, საბოლოო ანგარიშით, გამოიწვევს, საერთოდ შენეების დაფუძნებაზე უარს, ზოგადი თეორიების გაუფასურებას, რაც ემპირიზმის ფაზის გავლით უკიდურეს სკეპტიციზ-

მამდე მიგვიყვანს. ამ პროცესს წარმოგვიდგენს თანამედროვე ბურ-
ჟუაზიული ფილოსოფია. მაგრამ სკეპტიციზმი, რაგინდ გავრცელებული არ უნდა იყოს, ვერ ფარავს თავის წინააღმდეგობრივ ბუნებას
და მის გადალახვას ყოველთვის ცდილობენ. ამიტომ გასაკვირი არაა,
რომ მრავალი ბურჟუაზიული ფილოსოფოსი კულტურის კრიზისის
დაძლევას ღმერთის ძიებაში, თეოლოგიის ახლებულ დასაბუთებაში
ხედავენ, რაც კიდევ უფრო აღრმავენ ამ კრიზისს.

1. ფრანკფურტის სკოლა

1. მაქს ჰორკჰაიმერის ფილოსოფიური უახალულებანი

1. მაქს ჰორკჰაიმერი და ფრანკფურტის სკოლა

XX ს. ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში ოციან წლებში, ნეოკანტია-
ნური სკოლის დაშლის შემდეგ, რფგი სხვადასხვა „იზმი“ გამოდის აი: პა-
რეზხე. ყველა ისინი ამა თუ იმ ზომით ფენომენოლოგიური მოძრაო-
ბიდან და ნეოკანტიანელობიდან ამოდიოდნენ. ესენი იყვნენ: ახალი
ონტოლოგია, ექსისტენციალიზმი, ფილოსოფიური ანთროპოლოგია,
შემეცნების სოციოლოგია და სხვ. ფართო გაგებით ყველა ისინი
ახალ სკოლებს წარმოადგენდნენ, მაგრამ სკოლის ცნება, მკაცრი აზრი,
როცა საქმე გვაქვს ერთი ძირითადი იდეის საფუძველზე აგებულ
გაცნობიერებულ საერთო პროგრამასთან, რომელსაც ანვითარე:ს
მკვლევართა გარკვეული ჯგუფი, რომელსაც გააჩნია საკუთარი ინს-
ტიტუტი და საკუთარი ჟურნალი, ყველაზე მეტად მიეყენება ფრანკ-
ფურტის სკოლას. ამ სახელით იყო ცნობილი მაინის ფრან-
კფურტში (გფრ) გოეთეს სახელობის უნივერსიტეტის სოციოლო-
გიურ გამოკვლევათა ინსტიტუტის მკვლევართა კოლექტივი, რომლის
როგორც იღუური. ისე ოფიციალური ხელმძღვანელი იყო გერმა-
ნელი ფილოსოფოსი მაქს ჰორკჰაიმერი (1895—1973). ჰორკჰაიმერი
ამავე უნივერსიტეტის პროფესორის, ცნობილი ფსიქოლოგისტის და
მახისტის ჰ. კორნელიუსის (1863—1947) მოწაფე იყო. ჰ. კორნელი-
უსის ნააზრევის შეფასება ვ. ი. ლენინმა მოგვცა წიგნში — „მატე-
რიალიზმი და ემპირიოკრიტიციზმი“ (7, თ. IV. §. 4). ჰორკჰაიმერი,
მართალია, მახიზმის საფუძველზე არ რჩება, მაგრამ მასწავლებლის
ფსიქოლოგიზმი, რომელიც ფსიქოლოგიას მთელი ცნობიერების (მეც-
ნიერებისა და ფილოსოფიის ჩათვლით) გაგების საფუძველად თვლიდა,
აშკარად იჩენს თავს მის სოციოლოგიურ და ფილოსოფიურ გამოკვლე-
ვებში. მიუხედავად იმისა, რომ ჰორკჰაიმერი, ისევე როგორც ფრან-
კფურტის სკოლის სხვა წარმომადგენლები: თ. ადორნო, ჰ. მარკუზე,
და სხვ. ცდილობდა ცნობიერების დინამიკის საფუძველი საზოგადო-
ებრივ ცხოვრებაში მოენახა, საბოლოო ანგარიშით მისი თეორია მაინც

ფსიქოლოგისტური რჩება, რადგან ადამიანის ცნობიერებაში ხედავს საზოგადოების განვითარების შინაგანი კანონებით განპირობებული ტენდენციის გადალახვის შესაძლებლობას. ცნობიერების საზოგადოებრივი ყოფიერებით განპირობებულობის დებულება, რასაც ჰორკჰაიმერი აღიარებდა, ფაქტიურად იცვლება ცნობიერების პრიმატის თეორიით, რომელიც ანარქისტული დიალექტიკის თავისებურ სახეს წარმოადგენს.

ფრანკფურტის სკოლის მოღვაწეობა ორ მთავარ პერიოდად შეიძლება გაიყოს, რომლებიც განსხვავდებიან როგორც თეორიული თვალსაზრისით, ისე სოციალური ღირებულებით. პირველი პერიოდი ფაშიზმის დამარცხებამდე გრძელდება. მკვეთრი ანტიფაშისტური ხასიათი, რიგი მარქსისტული დებულების შენარჩუნების ცდა და აღიარებულ იდეალისტურ თეორიათა კრიტიკა ამ სკოლას გარკვეულ დანებებით მნიშვნელობას აძლევდა. ფაშიზმის დამარცხების შემდეგ კი მომავალი საზოგადოების სტრუქტურის და ფაშიზმის მსგავსი ბარბაროსობის შესაძლებლობის აღკვეთის საშუალებათა ძიებაში სკოლა თანდათან აცნობიერებს საკუთარი პრინციპების უკმარობას. თანდათან უარს ამბობს რაციონალიზმზე, უახლოვდება ფსიქოანალიზის ოჯორიას, ცდილობს მარქსიზმის მისი (ე. ი. ფსიქოანალიზის) საშუალებით „შეესებას“, ფაშიზმის შიშით ყოველგვარი სტაბილურობა საზოგადოებაში ტოტალიტარიზმის მომასწავებელი ჰგონია და ხსნის ერთადერთ საშუალებად არსებულის მარადიულ უარყოფას მიიჩნევს. ამ იდეის რეალიზაციის მიზნით სკოლის ზოგიერთი ლიდერი (მაგრამ არა ჰორკჰაიმერი) უკავშირდება დასავლეთის სტუდენტურ და ახალგაზრდულ მოძრაობას (25. 5). მოძრაობის საკვალალო შედეგები, რომელმაც ყველაზე უფრო 1968 წ. მაისის თვეში იჩინა თავი, აშკარა საბუთი იყო იმისა, რომ თეორიისა და პრაქტიკის „დიალექტიკური“ ერთიანობის გაგება, რომელიც ორმოცდაათიან წლებში სულ უფრო დასცილდა ნარქსისტულს და ფსიქოანალიზის თეორიას დაემყარა, სოციალურად საშიშ შედეგებამდე მიდის თვით ფრანკფურტის სკოლის წარმომადგენელთა აზრითაც.

„ტრადიციულ და კრიტიკულ თეორიაში“ (1937 წ.), ჰორკჰაიმერი ეძებდა რა რეალურ ძალას მოძალებული ფაშიზმის წინააღმდეგ, პროლეტარიატს საიმედო ძალად თვლიდა, რომელსაც თავის ემანსიპაციის შუქძლია თეორია პრაქტიკად აქციოს. II მსოფლიო ომის შემდეგ კი სკოლა შეუძლებლად თვლის მარქსიზმთან ერთად ცნობიერებაში და ემანსიპირებულ მოქმედებაში იგივეობრივი სუბიექტი დაინახოს ე. ი. პროლეტარიატში რეალური რევოლუციური სუბიექტი დაინახოს (130. 16).

მ. ჰორკჰაიმერის სადისერტაციო ნაშრომი — „კანტის მსჯელობის

უნარის კრიტიკა, როგორც შემაერთებელი რგოლი თეორიულ და პრაქტიკულ ფილოსოფიათა შორის“ (1925 წ.) ავტორის მიერ შემდგომ შემუშავებულ კრიტიკულ პოზიციას — „საზოგადოების კრიტიკული თეორია“ — მარტო სახელი „კრიტიკით“ კი არ უკავშირდება, არამედ კანტზე მუდმივი ორიენტაციითაც. ჰორკჰაიმერი თ. აღორნოსთან ერთად ჰეგელის ზეაღმავალ სინთეზურ დიალექტიკას კანტის ანტინომიებში მოცემული ანტიმეტაფიზიკური დიალექტიკით შეცვლის. კანტისადმი ამ ორიენტაციის შორეული გამოძახილია ფრანკფურტის სკოლის მეორე თაობის ლიდერის ი. ჰაბერმასის ცდა პრაქტიკის მარქსისტული გაგება დაიყვანოს კანტის მიერ მოცლენათა სამყაროს გაგებაზე (15. 21). ფრანკფურტის სკოლის ძირითად შრომაში მ. ჰორკჰაიმერისა და თ. აღორნოს „განმანათლებლობის დიალექტიკაში“ (1947 წ.) შეინიშნება ორი ნაკადი: კანტზე და ჰეგელზე ორიენტირებული ჰორკჰაიმერისა და შოპენჰაუერ-ნიცშე-ფროიდზე ორიენტირებული თ. აღორნოსი.

ფრანკფურტის სკოლის შესახებ არსებულ ლიტერატურაში მითითებულია, რომ ეს სკოლა, რომელიც შპენგლერისა და ტონინის შემდეგ მაინც ეძებს გამოსავალს დასავლეთის სამყაროს კრიზისიდან, ემყარება ჰეგელის დიალექტიკის, მარქსის სოციალური თეორიის და ფროიდის ფსიქოანალიზის თავისებურ სინთეზს (138. 15). ფრანკფურტის სკოლაზე ექსისტენციალიზმის განსაკუთრებულ გავლენაზე ლაპარაკობს ე. სოლოვიოვი წერილში — „ექსისტენციალიზმი და ფრანკფურტის სკოლა“ (69, 65). მისი აზრით, ეს გავლენა ჩანს თვით ძირითად ცნებებში, რომელსაც ეს სკოლა იყენებს: „რაციონალიზმა“ მათ გაგებულ აქვთ როგორც ჰაიდეგერს და იასპერსს, მათ თანახმად თვლიან, რომ „კალკულიაციის“ ტოტალიზაცია ემყარება რწმენას, რომ „არსი“ და „ყოფიერება“ საერთოდ გამოთვლადზე დაიყვანება. „პროექტი“, „პირველ არჩევანში“, „გარღვევაში“ ძნელი არ არის აღნიშნულ ექსისტენციალისტებს გარდა ფ. პ. სარტრთან და ა. კამიუსთან კავშირის დანახვა, თუმცა ეს უკანასკნელნი მკაცრად გააკრიტიკეს ჰორკჰაიმერმა და აღორნომ ნაშრომში — „ნამდვილობის უარგონი“ (69.68).

მ. ჰორკჰაიმერისა და ამდენად, გარკვეული აზრით. მთელი კრიტიკული თეორიისათვის კანტის დიდი მნიშვნელობა იმაში ჩანს, რომ ამ სკოლის პროგრამული ნაშრომი, მ. ჰორკჰაიმერის „ტრადიციული და კრიტიკული თეორია“ (1937 წ.) არსებითად არის სუბიექტ-ობიექტის მიმართების კანტისეული თეორიის გნოსეოლოგიიდან სოციოლოგიაში გადატანა, ისე რომ კანტის ტრანსცენდენტალური სუბიექტის, როგორც ემპირიულ სუბიექტთა გამაერთიანებლის და მათი, ასე ვთქვათ, პრესტაბილური ჰარმონიის დამდგენის როლში გამოვლინდეს „სა-

ზოგადობრივი წარმობა* (40. 47). საზოგადოებრივი წარმოებით განაახლვრული კონკრეტული სუბიექტები წარმოადგენენ ცნობიერ და არაცნობიერი მოქმედებების და ამ მოქმედებათა შედეგების ერთიანობას. გაუცხოება და გასაგნება აქ ისევე, როგორც კლასიკურ გერმანულ იდეალიზმში, გაიგივებულია და საფუძვლად არაცნობიერი მოქმედება უდევს. ეს აზრი მოგვიანებით „განმანათლებლობის დიალექტიკაში“ ჰორკჰაიმერმა და აღორნომ ლაკონიური პარადოქსული ფორმით გამოთქვეს — „ყოველი გასაგნება არის დავიწყება“ (129. 244).

ჰორკჰაიმერის ტრადიციულ და კრიტიკულ თეორიაში მარტო კანტის მემკვიდრეობა როდი იჩენს თავს. აქ იგულისხმება კრიტიკული მემკვიდრეობა ბეკონის მიერ იდოლათა კრიტიკიდან დაწყებული. ამასთან განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს ავტორიტეტის იდოლის კრიტიკას. ჰორკჰაიმერი სპეციალურად იკვლევდა ცრურწმენების საკითხს, ანტისემიტიზმის სოციალურ-ეკონომიკურ ბაზისს (34. 440). რაც შეეხება ავტორიტეტს, ჰორკჰაიმერის აზრით, იგი საზოგადოებრივი ცხოვრების აუცილებელი კომპონენტია, თუმცა ხშირად მისი ძალა საზოგადოების საზიანოდ წარიმართება. თავისუფალ საზოგადოებაში ამგვარი წინააღმდეგობა არ წარმოიშვება, პირიქით ავტორიტეტი აუცილებელ საზღვრებს მიუჩენს ადამიანის თავისუფლებას (127. 329). თავად ჰორკჰაიმერი თვლიდა, რომ იგი მარქსის მიერ „კაპიტალში“ დაწყებულ ბურჟუაზიული პოლიტიკური ეკონომიის კრიტიკას აგრძელებდა, კერძოდ ბურჟუაზიული პოლიტეკონომიის კრიტიკა შეავსო ბურჟუაზიული სოციოლოგიის კრიტიკით (40. 44).

რამდენადაც XX ს. ოციანი წლების ბოლოს ბურჟუაზიულმა სოციოლოგიამ ისარგებლა ტრადიციული ფილოსოფიური მიმართულებების კრიტიკით, დიდი პოპულარობა მოიხვეჭა და ფაქტიურად საერთოდ ფილოსოფიის შეცვლის პრეტენზიით გამოდიოდა, მიზანშეწონილი იქნება იმ პერიოდის სოციოლოგიურ თეორიებს შორის ყველაზე პოპულარულის — კ. მანჰაიმის ცოდნის სოციოლოგიის ჰორკჰაიმერისეული კრიტიკის გაცნობა.

იდეოლოგიის მანჰაიმისეული ცნების კრიტიკა ჰორკჰაიმერის მიერ

XX ს. დასავლეთის სოციოლოგიური ნააზრევის უმნიშვნელოვანეს შედეგთა ამსახველი ნარკვევების კრებულის გამომცემელმა პ. ი. ლიბერმა თავის კრებულს — „იდეოლოგიის შესახებ მოძღვრება და ცოდნის სოციოლოგია“ (1974 წ.)-„იდეოლოგიის“ ცნების ისტორიის ვრცელი გამოკვლევა წარუმიძღვარა. იმ სალექსიკონო ფაქტების აღნიშვნასთან ერთად, რომ ეს ცნება მეცნიერულ სმარებაში ურანგმა

ფილოსოფოსმა დესტიუ დე ტრასიმ (1754—1836) შემოიტანა თავის ხუთტომიან ნაშრომში — „იდეოლოგიის ელემენტები“ (1801 წ.), რომ ნაპოლეონმა, საფრანგეთის ბურჟუაზიული რევოლუციის თეორეტიკოსებს დაპირისპირებულმა, რომელნიც თავს იდეოლოგებს უწოდებდნენ, ეს სახელი სასაცილოდ აქცია, როგორც ცხოვრებას მოწყვეტილი მოაზროვნეების აღმნიშვნელი, ანუ უტოპისტები, ხაზი გაუსვა იმ გარემოებას, რომ ამ ცნების ისტორიაში განმსაზღვრელ შინაარსს ქმნის მარქსის მიერ იდეოლოგიის, როგორც „სოციალური ტყუილის“, როგორც რომელიმე კლასის ინტერესებისათვის ქვეშაობების დამახინჯების და დაფარვის გაგება. მარქსმა იდეოლოგია გაიგო როგორც უშუალოდ საზოგადოებრივი ინტერესებით განპირობებული, გარკვეული კლასის გამმართლებელი თეორია და ამით განსაზღვრა ამ ცნების ისტორია (131, 9).

რამდენადაც დღეს ცნობიერების საზოგადოებრივი ყოფიერებით განპირობებულობის დებულებას ვერავინ ვერ უარყოფს, ბურჟუაზიული ფილოსოფიის წარმომადგენლები ცდილობენ ამ უმნიშვნელოვანესი მეცნიერული დებულების აღმოჩენაში პრიმატი წაართვან მარქსს. ლიბერი მიუთითებს, რომ თეორია აზრების საზოგადოებრივ მიმართებებზე დამოკიდებულების შესახებ პირველად წამოყენებული იქნა ჯ. მილერის მიერ 1771 წ., ხოლო გერმანიაში ამგვარი მოსაზრება განავითარა გ. ვ. ფროლიხმა 1792 წ. ფროლიხი არა მარტო განმანათლებლობის იდეებს აყენებს ექვს ქვეშ, როგორც გარკვეული საზოგადოებრივი მიმართებებით განპირობებულს და ამდენად არაქვეშაობრივს, არამედ, განსხვავებით მილერისაგან, მოითხოვს რელიგიის და მეტაფიზიკის კრიტიკის ბოლომდე მიყვანას, საკუთრებითი ურთიერთობების შეცვლით (131, 15). ფროლიხი ამტკიცებდა, რომ მხოლოდ საკუთრებისაგან თავისუფალ საზოგადოებაში იქნება შესაძლებელი სწორი აზროვნება და სათანადო ზნეობრივი მოქმედება. ლიბერის აზრით, „აქ ისმის იდეოლოგიის კრიტიკის ის მოტივები, რომელნიც შემდეგ სისტემურ დასაბუთებას ნახავენ მარქსთან“ (იქვე). აქ არაფერია ნათქვამი იმაზე, რომ ასეთი დასაბუთებისათვის აუცილებელი იყო პრინციპულად ახალი რეალური და მეცნიერული საფუძვლის ნახვა პროლეტარიატისა და ფილოსოფიის კავშირში. უამისოდ ეს თეორია მეცნიერულად ვერ იქცეოდა. აქ არც იმაზეა რაიმე ნათქვამი, რომ მარქსიზმის მიხედვით ისტორიული მატერიალიზმის ჩამოყალიბების შემდეგ, მისთვის როგორც პროლეტარიატის იდეოლოგიისათვის, შესაძლებელი ხდება პარტიულობისა და ობიექტურობის შეთანხმება, ე. ი. შესაძლებელი ხდება იდეოლოგია, რომელიც არ არის ყალბი ცნობიერება, არა მარტო ამ ახალი მეცნიერების თეორიული

საფუძვლების გამო. არამედ პროლეტარიატის როგორც უკანასკნელი ექსპლოატირებული კლასის თავისებურების საფუძველზე.

მ. ჰორკაჰიმერი თავის წერილში — „იდეოლოგიის ახალი ცნება?“ (1930 წ.), იძლევა ცოდნის სოციოლოგიის ერთ-ერთი შემქმნელის კ. მანჰაიმის გახმაურებული წიგნის — „იდეოლოგია და უტოპია“ (1930 წ.) კრიტიკას. წერილი დაიბეჭდა ჟურნალში — „სოციალიზმისა და მუშათა მოძრაობის არქივი“. მანჰაიმი იძლევა იდეოლოგიის ცნების „გადარჩენის“, ე. ი. მისი მეცნიერული ღირებულების შესაძლებლობის დასაბუთების კიდევ ერთ, მარქსიზმისაგან განსხვავებულ გზას.

კ. მანჰაიმის (1893—1947) დასახელებული წიგნი, რომელიც ბურჟუაზიული სოციოლოგიის ერთ-ერთ ძირითად ნაშრომად ითვლებოდა, მიზნად ისახავდა იდეოლოგიის შესახებ მოძღვრება რომელიმე პარტიის საბრძოლო იარაღიდან ექცია პარტიულობაზე მაღლა მდგომ „გონის სოციოლოგიურ ისტორიად“ (131. 505). მანჰაიმი იღებდა სოციალური განპირობებულობის დებულებას მარქსიზმიდან იღებდა, გნოსეოლოგიურ მოსაზრებებს ნეოკანტიანელებიდან. ბუნების და საზოგადოების შესახებ მეცნიერებების განსხვავების იდეას რაკერტიდან და დილთაიდან. იგი ფიქრობდა, რომ ყველა წინამორბედის შეცდომას ასწორებდა და სავსებით ახალ მეცნიერებას ქმნიდა.

თუ აქამდე, მანჰაიმის აზრით, იდეოლოგიას ის დანიშნულება ჰქონდა, რომ პოლიტიკურ მტრებს მათი შეხედულებების საზოგადოებრივ და კლასობრივ გამიზნულებაზე მიუთითებდა და ამით გააუფასურებდა, მისი (მანჰაიმის) წყალობით იდეოლოგიის ცნება იქცა „საერთოდ შემეცნების ერთ-ერთ საშუალებად“. მისი საშუალებით არა მარტო დგინდება თანამედროვე აზროვნების კრიზისული მდგომარეობა, არამედ ერთადერთი გამოსავალი იქმნება ამ სულიერი კრიზისიდან. ეს გამოსავალია ცოდნის სოციოლოგია. ეს ახალი დისციპლინა მსოფლმხედველობებზე მაღლა მდგომია, რადგან დღეს მსოფლმხედველობებს ერთმანეთის მიერ ისე აქვთ გატეხილი სახელი, რომ შეუძლებელია რომელიმე მათგანი უპირობო მნიშვნელობის მქონედ ჩაითვალოს. ცოდნის სოციოლოგიის საფუძვლად მდებარე ახალ ცნებას იდეოლოგიისა მანჰაიმი ამყარებს მის მიერ შემოტანილ განსხვავებაზე იდეოლოგიის „ტოტალურ“ და „პარტიკულარულ“ ცნებებს შორის. თუ აქამდე იდეოლოგიის ცნება იმას ნიშნავდა, რომ მტკიცდებოდა საპირისპირო შეხედულებების კაუზალური კავშირი საზოგადოებრივ ინტერესებთან, რაც მათ აიძულებდა ყოფილიყვნენ ჭეშმარიტების დაფარვა და ტყუილი, მანჰაიმი წამოაყენებს იდეოლოგიის ტოტალურ ცნებას, რომლის თანახმადაც კითხვის ქვეშ დგება მოწინააღმდეგის მთელი მსოფლმხედველობა აზროვნების კატეგორიალური

აპარატის ჩათვლით. ეს უკიდურესობა, რომელიც მანჰაიმს მნიშვნელოვან მეცნიერულ წინსვლად მიაჩნია, ჰორკჰაიმერის სამართლიანი მითითებით, იმეორებს კანტის პოზიციას, რამდენადაც სწორედ კანტმა დაასაბუთა, რომ მთელი ჩვენი გამოცდილება, რომელიც გაფორმებულია ჩვენი განსჯისაგან, თავისთავად არსებული სამყაროს სურათი, მისი სარკე კი არ არის. არამედ სუბიექტუა და მოკიდებული. განსხვავებით კანტისაგან მანჰაიმთან სუბიექტი ამ სფეროში უპირობო და საყოველთაო კი არ არის, არამედ მთელი თავისი შემეცნებითი აპარატით, კატეგორიებით და ჰერტის ფორმებით დამოკიდებულია ისტორიულ და სოციალურ პირობებზე. ყველა კლასი თავისებურად შემეცნებს. თუ ადრე საყვედურობდნენ მოწინააღმდეგეს, რომ ის გარკვეული ინტერესებით განზრახ აყალბებს სინამდვილეს, ახლა შეტევა უფრო ღრმავდება იმით, რომ არა მარტო ფსიქოლოგიურ, არამედ უკვე ნოოლოგიურ დონეზეც შეუძლებლად ცხადდება, რომ ცნობიერებამ ჰეგელიანობა ასახოს, რამდენადაც საქმე სოციალურ სფეროს შეეხება.

მანჰაიმის აზრით, იდეოლოგიის ტოტალური ცნება პირველად მარქსიზმში გამომუშავდა, როგორც ცნობიერების კლასობრივი განპირობებულობა, მაგრამ ბოლომდე არ იქნა თანმიმდევრულად გააზრებული. ეს იმაში გამოიხატა, რომ მარქსიზმის ფუძემდებელთა მიერ საკუთარი თეორიისათვის გამონაკლისი იქნა დაშვებული, თუმცა გარკვეული კლასის წარმომადგენლობაზე უარს არ ამბობდნენ (131. 506—507). თუ მარქსს სურდა ფილოსოფია პოზიტიურ მეცნიერებად და პრაქტიკად ექცია, ცოდნის სოციოლოგია მიისწრაფის საკუთრივ ფილოსოფიის საბოლოო მიზნისაკენ. იგი თავის დანიშნულებას ხედავს აბსოლუტური ჰეგელიანობის პრობლემის გარკვევაში, მისი ფორმისა და შინაარსის ნათელყოფაში (131, 510).

ჰორკჰაიმერი ნათლად ხედავს ცოდნის სოციოლოგიის კავშირს ისტორიის დილთაისებურ გაგებასთან. ისიც დილთაისავით ამტკიცებს, რომ ისტორიაში თანდათან ვლინდება ადამიანის ბუნება. დილთაისთან ეს გასაგებია, რადგან იგი უშვებს „ადამიანის არსებას“, რომელიც მარად იგივეა და თავის სხვადასხვა შესაძლებლობებს ავლენს ისტორიაში. მანჰაიმის შეხედულებებში კი ასეთი დაშვებით ახალი წინააღმდეგობა წარმოიშობა. ადამიანის არსებაზე ამგვარი შეხედულება იდეოლოგიის პარტიკულარულ ან ტოტალურ ცნებაში მოექცევა და ყალბად იქნება ჩათვლილი (131. 513). მანჰაიმი იძულებული იქნება ისტორიაზე მალა მდგომი ეს „ადამიანის არსება“ ერთადერთ გამონაკლისად გამოაცხადოს ჩვენი ცნობიერების მთელ შინაარსში. ამის საფუძვლად. ცხადია, არ გამოდგება იმაზე მითითება, რომ ისტორია ერთმნიშვნელოვნად მიუთითებს ამგვარ გაგებაზე. მთელი ევროპული

ისტორია უდავოდ მიუთითებს ღმერთის მნიშვნელობაზე. მაგრამ ეს არ გამოდგება ღმერთის რეალობის საბუთად (131. 515). მარქსი, მიუთითებს ჰორკჰაიმერი, ადამიანის არსების ამგვარი გაგების დაშვებას გაუმართლებლად თვლიდა. მანჰაიმი კი ამ დამამშვიდებელ იდეალისტურ რწმენას თავისი მეცნიერების საფუძვლად და მამოძრავებლად აქცევს და ამით სურს რელატივიზმი აიცილოს. ჰორკჰაიმერი დამაჯერებლად უჩვენებს მანჰაიმის შეხედულებათა მეტაფიზიკურობას. მანჰაიმმა ისიც ვერ აჩვენა, თუ რატომ ნიშნავს ყოველი აზრის ყოფიერებით განსაზღვრულობის დებულება ამ აზრის აუცილებელ მცდარობას. რატომღა გამორიცხული, რომ იგი სწორი შეხედულება იყოს? მანჰაიმი ფიქრობს, რომ აბსოლუტური ჭეშმარიტებისაგან მიმავალ გზაზე დგას. თავისი პოზიციის დასაცავად იგი ჭეშმარიტების და მცდარობის პრაგმატისტულ ცნებებს შემოიტანს და სიცოცხლის ფილოსოფიას უახლოვდება. მანჰაიმი ფიქრობს, რომ ამის საშუალებით იდეოლოგიის ცნება ღრმავდება, სინამდვილეში კი იგი თავის პირვანდელ აზრს კარგავს. ეკლექტიზმი იქამდე მიდის, რომ ჭეშმარიტება-მცდარობის პრაგმატისტული გაგება ცდილობს შეუთავსოს, „საერთო გონის“ საფუძველზე, სულიერი კავშირის ცნებას. რომელიც ხალხის სულის შესახებ ჰეგელიანურ მოძღვრებას უახლოვდება და საერთოდ წყდება ემპირიას (131. 519—523).

იდეოლოგიის ტოტალური ცნება, რომელიც სიახლის პრეტენზიით გამოდის, ჰორკჰაიმერის აზრით, მეცნიერულად არაფრისმთქმელია. იგი ყველა თეორიას ჭეშმარიტების თვალსაზრისით ერთნაირ მდგომარეობაში აყენებს და ჭეშმარიტების არავითარ დადებით კრიტერიუმს არ იძლევა. ასეთი თეორია საზოგადოების შემეცნებისათვის სავსებით უმნიშვნელოა. ჰორკჰაიმერმა საკმაოდ დამაჯერებლად უარყო მანჰაიმის თეორიული პრეტენზიები, მაგრამ აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ როცა იგი მოგვიანებით თავად დააპირებს საზოგადოების შესახებ ახალი კრიტიკული მოძღვრების ჩამოყალიბებას, მანჰაიმის მსგავსად შეეცდება კლასობრივ ინტერესებზე მაღლა მდგომი სოციალური თეორიის შესაძლებლობა დაასაბუთოს.

საზოგადოების შესახებ „უახლესი“ და „უმნიშვნელოვანესი“ თეორიის უარყოფის შემდეგ ჰორკჰაიმერი თვლის, რომ ადგილი განთავისუფლებულია იდეოლოგიის და საერთოდ საზოგადოების ახალი გაგებისათვის, რომელიც წარმოდგენილი იქნა ნაშრომებში: „ბურჟუაზიული საზოგადოების ფილოსოფიის საწყისები“ (1930 წ.), „სოციალური ფილოსოფიის თანამედროვე მდგომარეობა“ (1931 წ.), „მატერიალიზმი და მეტაფიზიკა“ (1933 წ.), „ჭეშმარიტების პრობლემისათვის“ (1935 წ.), „ეგოიზმი და გამათვისუფლებელი მოძრაობა“ (1936 წ.), „ტრადიციული და კრიტიკული თეორია“ (1937 წ.).

საზოგადოების კრიტიკული თეორიის ჩამოყალიბების შემდეგ ჰორკჰაიმერი და ფრანკფურტის სკოლის სხვა წარმომადგენლები ამუშავებდნენ ახალი თეორიის სხვადასხვა ასპექტებს. ცხოვრებამ მრავალი გაუთვალისწინებელი კორექტივი შეიტანა მათ გეგმებში. გერმანიაში ფაშიზმის გაბატონების შემდეგ ისინი ამერიკაში იმყოფებოდნენ ემიგრაციაში და აქტიურად იბრძოდნენ ფაშიზმის წინააღმდეგ. II მსოფლიო ომის შემდეგ მრავალი მათგანი დაბრუნდა ევროპაში. აღდგენილი იქნა „სოციალურ გამოკვლევათა ინსტიტუტი“, რომელსაც 1953 წ. ჰორკჰაიმერი, ხოლო შემდეგ თ. ადორნო ხელმძღვანელობდა. ფაშიზმის დამარცხებამ პრობლემები არ მოაკლო სკოლას. ფაშიზმის წარმოშობის და არსებობის ფაქტი ისე თავზარდამცემი გამოდგა მათთვის, რომ სათანადოდ ვერ აფასებდნენ იმ ძალეს, რომელთაც ფაშიზმი გაანადგურეს. ფაშიზმის თვით შესაძლებლობა, რაც ომის შემდეგაც სავსებით გამორიცხული არ იყო, ჰორკჰაიმერის პესიმიზმის საფუძველი გახდა. პესიმისტურია ჰორკჰაიმერის და ადორნოს საერთო ნაშრომი — „განმანათლებლობის დიალექტიკა“, რომელიც 1944 წ. დაიწერა ემიგრაციაში, როცა ფაშიზმის აღსასრული უკვე უეჭველი იყო. ამ წიგნის პესიმისტური დასკვნები ემყარება ვარკვეულ პერიოდში ევროპის შუაგულში ფაშიზმის ბატონობის ფაქტს, თეორიულად კი რაციონალიზმის ცნების ახლებურ გაგებას. რომელიც ფრანკფურტის სკოლაში ირაციონალიზმის გაძლიერებაზე მიუთითებდა. ავტორები რაციონალურობაში შინაგან წინააღმდეგურობას (ანტი-ნომიურობას) ხედავენ, რომელიც იმაში მდგომარეობს, რომ ადამიანის თავისუფლება შეუძლებელია გონების საფუძველზე ბუნებაზე გაბატონების და მისი გამოთვლისადმი დაქვემდებარების გარეშე, მაგრამ ამავე დროს ამ პროცესს აუცილებლობით მიეყვართ თავისუფლების დაკარგვამდე. განმანათლებლობის ანუ საერთოდ რაციონალურობის დიალექტიკა ამ ნაშრომში გაგებულია, როგორც საპირისპიროში გადასვლა, როგორც რაციონალური მოქმედების ირაციონალურ შედეგებში გამოვლინება. ესაა თავისებური ანტითეატური დიალექტიკა. რომელიც ჰეგელის სისტემის კრახის შემდეგ კირკევგორმა წამოაყენა, კანტის ანტინომიების სქემის მიხედვით. აქ თეზისის და ანტითეზისის დაპირისპირებას არასდროს არ მოსდევს სინთეზი. კირკევგორთან, ისევე როგორც ფრანკფურტელებთან, თეზისისა და ანტითეზისის სინთეზის შეუძლებლობა გამორიცხავს პროგრესს. რჩება მარადიული უარყოფა რაიმე სტაბილური სისტემის თუ ავტორიტეტის, რაც ვერაფერს გვაძლევს საზოგადოებაში ორიენტირებისათვის.

აქვეარი დიალექტიკა ფაქტურად არარაობის წინაშე აყენებს ადამიანს. ისევე როგორც ბაკუნინმა თავის დროზე ვერ დაასაბუთა, რომ „ნგრევის სურვილი შემოქმედებითი სურვილია“, ასევე ფრანკფურტელები ვერ ასაბუთებენ მარადიული უარყოფის ღირებულებას. არავითარი გარანტია არ არის, რომ უარყოფილის ადგილს არ დაიკავებს უარესი, რომლის უარყოფის ძალა უკვე აღარ ექნება ადამიანს თავისი „კრიტიკული“ განწყობით, და კლასებზე მალა მდგომი პოზიციით.

ღირებულებითი კრიტერიუმის უქონლობა, როგორც პესიმიზმია აშკარა ნიშანი. ჩანს ჰორკჰაიმერის ნაშრომში — „ინსტრუმენტული გონების კრიტიკა“, რომელიც „განმანათლებლობის დიალექტიკის“ შექმნის პერიოდში დაიწერა. აქ ლაპარაკია იმის თაობაზე, რომ ობიექტური კრიტერიუმის უქონლობის გამო შეუძლებელია ერთი პოლიტიკური სისტემის მეორეზე უპირატესობის თეორიული დასაბუთება (25. 8).

ღირებულების ობიექტურობის პრობლემა, რომლის დაფუძნების შესაძლებლობაზე თავის დროზე ნეოკანტიანელებმა უარი თქვეს, ხელახლა დგება ჰორკჰაიმერის წინაშე. ამ კითხვაზე პასუხი მან სცადა 1951 წ. გამოქვეყნებულ ნარკვევში — „იდეოლოგია და ღირებულების მინიჭება“. იგი დაიბეჭდა კ. გ. შპეტის მიერ გამოცემულ კრებულში — „სოციოლოგიური კვლევა ჩვენს დროში“.

ჰორკჰაიმერი იმ პერიოდის ფილოსოფიაში „იდეოლოგიის“ სულ სხვადასხვაგვარ გაგებათა შორის ნახულობს საერთო და მდგრად მომენტს, რომელიც იმაში მდგომარეობს, რომ ყველა ისინი უარყოფენ აზროვნების აბსოლუტურობის დაშვებას, ანდა, როგორც ჰორკჰაიმერი ამბობს, უარყოფენ იდეალისტურ მსოფლმხედველობას. ყოველი მათგანისათვის „გონი როგორც იდეოლოგია არ არის აბსოლუტი“ (130, 259). არაფერი რომ არ ვთქვათ იმაზე, რომ იდეალიზმის ცნება აქ ჰორკჰაიმერს ძალზე შეზღუდულად ესმის, კერძოდ მისთვის იდეალიზმია მხოლოდ აზროვნების აბსოლუტურობის აღიარება და ამდენად. ჰეგელისა და ფიხტეს გარდა მას ცოტა ვინაზე შეეძლება მოთითება, იდეოლოგიის მის მიერ გამოყოფილი „მდგრადი“ და საერთო მომენტი არაფერს იძლევა ამ ცნების გასაგებად. ჰეგელის სკოლის კრახის შემდეგ ყველა ფილოსოფოსი, როგორც მატერიალისტი ისე იდეალისტი ერთხმად უარყოფდა აზროვნების აბსოლუტურობას. ეს თეზისი პანთეიზმის რაციონალისტური სახის წინააღმდეგ იყო მართული და სულაც არ გამორიცხავდა ღმერთის ან არაცნობიერების აბსოლუტურობის დაშვებას, რაც აშკარაა კირკეგორთან, შოპენჰაუერთან, შელინგთან.

„იდეოლოგიის“ ცნების ისტორიას ჰორკჰაიმერი იწყებს ფრანგული განმანათლებლობიდან, რომელმაც მისი აზრით, სული მაშინვე

განუტევა. როგორც კი განადგურებული იქნა აბსოლუტიზმი, განმანათლებლობის არსებობას აზრს რომ აძლევდა. განმანათლებლობიდან „რაც დარჩა, იყო პოზიტივიზმი“. ინგლისიდან საფრანგეთში გადმოტანილი სენსუალიზმი ამ დროს შედეგდა ფილოსოფიური სკოლის კრედოდ, რომელსაც „იდეოლოგთა ასოციაცია ეწოდებოდა“ და რომელიც დესტიუ დე ტრასიმ დაარსა. მათ ადამიანთა სულიერი ცხოვრება წარმოდგინათ, როგორც თავისებურ წარმოდგენათა მექანიკა. ეს ფიზიოლოგიური მატერიალიზმი, ჰორკჰაიმერის აზრით, აისახა დესტიუ დე ტრასის ნააზრევში, რომელიც იდეოლოგიის შესახებ მოძღვრებას თვლიდა ზოოლოგიის ნაწილად. ამ სიტყვამ თავისი სპეციფიკური მნიშვნელობა მიიღო მარქსისა და ენგელსის „ეკონომიურ მატერიალიზმში“, რამდენადაც აქ ცნობიერება გაგებულია არა როგორც ადამიანის სხეულებრივ პროცესებზე დამოკიდებული, არამედ როგორც საზოგადოების ძირითადი სტრუქტურით განპირობებული (130, 261).

თანამედროვე სოციოლოგიამ გამოიყენა რა იდეოლოგიის ცნება, უკვე თავის დამაარსებელთან მაქს შელერთან დაიწყო ღირებულების ობიექტურობის ძიება. ვერც შელერმა და ვერც მ. ვებერმა თავისი პოზიტივიზმით ვერ შეძლო საძიებელი ობიექტურობის დაფუძნება. ვერც ღირებულების აბსოლუტურმა თეორიამ და ვერც რელატივისტურმა ვერ გაიგეს ღირებულების ჰუმანიტური ბუნება, რადგან არ ესმოდათ თეორიისა და პრაქტიკის რეალური ურთიერთმოქმედება. თავად ჰორკჰაიმერს მარქსიზმიდან აღებული დებულებებით სურს ამ საკითხის მოვლა. იგი აღნიშნავს, რომ „თეორია არაა რეცეპტი“, რომ მოქმედებაში ყოველთვის არის ისეთი მომენტი, რომელიც არ აისახება თეორიის კონტემპლაციურ ფორმაში, მაგრამ მათ შორის მაინც თავისებური აუცილებელი მიმართებაა. თეორიისა და პრაქტიკის მიმართება საერთოდ ფრანკფურტელების მოძღვრების უმნიშვნელოვანესი ნაწილია და ისინი ამაყობდნენ, რომ მხოლოდ მათ გაიგეს პრაქტიკისა და თეორიის დიალექტიკური ერთიანობა, მაგრამ, თუ როგორია ეს დიალექტიკა. ნათელი გახდება იმაზე მითითებით, რომ უკვე 1954 წ. აღორძნომ ფსიქონალიზზე მიუთითა, როგორც თეორიისა და პრაქტიკის ფრანკფურტის სკოლისეული დიალექტიკური გაგების გამომხატველ მოდელზე (ნაშრომში — „იდეოლოგია და ინდივიდუუმი“). შემდეგ მის კვალს გაჰყვნენ ჰ. მარკუსე, ი. ჰაბერმასი და ფრანკფურტის სკოლის სხვა წარმომადგენლები (130, 17).

როცა იდეები კარგავენ პრაქტიკასთან უშუალო კავშირს და მნიშვნელობას ინარჩუნებენ მაშინაც, როცა პრაქტიკაში მათი არსებობის გამოპწვევი და გამმართლებელი აღარ არსებობს, მაშინ, ჰორკჰაიმერის აზრით, „იყინებიან იდეები იდეოლოგიად“ (130, 268). რასაკვირ-

ველია ჰორკჰაიმერს ყურადღება არ მიუქცევია იმ გარემოებაზე, რომ ამ გაგების მიყენება მისსავე თეორიაზე არასასურველ ვითარებას გამოააშკარავებს. ფაშოზმის განადგურებამდე მის თეორიას მართლაც ჰქონდა აქტუალური მნიშვნელობა. ფაშოზმის განადგურების შემდეგ კი „იდეოლოგიად გაიყინა“.

იდეოლოგიის სახელი. ჰორკჰაიმერის მტკიცებით. მიეკუთვნება იმ მოძღვრებას, რომელსაც არა აქვს გაცნობიერებული თავისი დამოკიდებულება საზოგადოებრივი პრაქტიკისაგან და განვითარებული შემეცნების თვალსაზრისით ჭეშმარიტების საპირისპირო პოზიციას იცავს. ღირებულების მინიჭება რაიმესათვის ხდება იდეოლოგიური პოზიციიდან, ამასთანავე იმის რწმენით, რომ ღირებულება ობიექტური და ისტორიული კავშირების წარმავლობიდან თავისუფალია, წინააღმდეგ შემთხვევაში კი მხოლოდ შემთხვევითობა და ნიჰილიზმის სამეფოში დარჩენა მიაჩნიათ აუცილებლად. ღირებულების ამგვარი მინიჭება „თავად არის იდეოლოგია ვიწრო და ზუსტი აზრით“ (130, 269). რამდენადაც ჰორკჰაიმერი ღირებულების სხვაგვარი მინიჭების შესაძლებლობაზე არაფერს ამბობს, ჩანს მას შეუძლებლად მიაჩნია სხვაგვარი ღირებულების არსებობა. მისი პესიმიზმი სხვაგვარი დასკვნის უფლებას არც აძლევდა მას.

11. თ. ადორნოს ნეგატიური დიალექტიკა

1. საკითხის დაყენება — სასოწარკვეთილი ცნობიერება

ფრანკფურტის სკოლის მთავარ წარმომადგენელთა ფილოსოფიური და სოციოლოგიური შეხედულებანი მჭიდროდაა ერთმანეთს დაკავშირებული. ისინი ერთიან მთელს ქმნიან, რომელიც კარგად ჩანს თითოეული წარმომადგენლის ნააზრევში. თითოეული მათგანი — ჰორკჰაიმერი, ადორნო, მარკუზე, ფრომი, ჰაბერმასი — ფრანკფურტის სკოლისათვის თითქმის ყველა მნიშვნელოვან საკითხს ეხება. მაგრამ სკოლის საერთო განვითარებაში, თითოეულს გარკვეული ასპექტი აქვს აღებული, რაც ძირითადად განსაზღვრავს მის ადვილს და ღირებულებას.

გერმანელი ფილოსოფოსის და სოციოლოგის თეოდორ ვიზენგრუნდ ადორნოს (1903—1969) ადგილი ფრანკფურტის სკოლაში არსებითად განისაზღვრება დიალექტიკის თეორიის დამუშავებით. რაც ყველაზე სრულყოფილად გამოიხატა ადორნოს მოღვაწეობის შემაჯამებელ ნაშრომში — „ნეგატიური დიალექტიკა“. ეს წიგნი მაინის ფრანკფურტში გამოვიდა 1966 წ. მასში ფრანკფურტის სკოლის ფილო-

სოფის ე. წ. კრიტიკული თეორიის მეთოდი უკიდურესობამდე მი-
ყვანილი, იმ უკიდურესობამდე, რომელიც ყველაზე უკეთ ნათელყოფს
კრიტიკული თეორიის არა მარტო მცდარობას, არამედ მის მიუღებ-
ლობასაც საზოგადოებრივი პრაქტიკის თვალსაზრისითაც.

1933 წელს, როცა ფაშისტებმა გერმანიაში ძალაუფლება ხელში
ჩაიგდეს, ფრანკფურტის უნივერსიტეტის დოცენტი თ. ადორნო ინგ-
ლისში მიდის ემიგრაციაში, ხოლო 1938 წლიდან ამერიკაში. იგი დარ-
წმუნებულია, რომ ფაშიზმის საფუძველი საერთოდ თანამედროვე ინ-
დუსტრიულ საზოგადოებაში და იმ ცვლილებებშია, რომელიც ამ-
გვარმა ორგანიზებულმა ტოტალურად გეგმიანმა საზოგადოებამ გა-
მოიწვია თანამედროვე ადამიანის ფსიქიკაში. ამიტომ იგი ამერიკაში
ფსიქოანალიზის მოშველიებით იკვლევს ადამიანთა ტიპებს და ანსხვა-
ვებს იმის მიხედვით, დემოკრატიის მისაღებად არიან ისინი განწყო-
ბილი, თუ ამჯობინებენ ავტორიტეტს დაემორჩილონ. სწორედ ამ
უქანასკნელში ხედავს ადორნო ფაშისტური ტიპის სახელმწიფოს
საყრდენს. ამ გამოკვლევათა შედეგები ადორნომ შეაჯამა 1950 წ.
ნიუ-იორკში გამოქვეყნებულ ნაშრომში — „ავტორიტეტული პერსო-
ნალობა“. მიუხედავად ამგვარი კვლევის საჭიროებისა, უნდა აღინიშ-
ნოს, რომ ადორნო ამარტივებს საქმის ვითარებას, რამდენადაც ფა-
შიზმის სოციალური განპირობებულობის მთელი სირთულე ინდუს-
ტრიის დონეზე და ადამიანის ფსიქიკის თავისებურებაზე დაჰყავს. ეს
გამარტივება მნიშვნელოვანი შეცდომაა, რამაც თავი იჩინა იმაში,
რომ ადორნო ლაპარაკობს თანამედროვე ინდუსტრიულ საზოგადო-
ებაზე საერთოდ, მისგან გამომდინარე საშიშროებაზე და არ ასხვავებს
კაპიტალისტური და სოციალისტური საზოგადოების შესაძლებლო-
ბებს.

ფაშიზმის განადგურების შეზღვევ ადორნო ბრუნდება სამშობლო-
ში. მისი ცნობიერება შოკირებულია და სასოწარკვეთილი 11 მსოფ-
ლიო ომის საშინელებებით, ფაშისტების დანაშაულებრივი საქმიანო-
ბით კაცობრიობის წინაშე. მას ეკარგება რწმენა საზოგადოებრივი
პროგრესიის შესაძლებლობაში, საზოგადოებრივი კანონების ობიექტუ-
რობაში, გონების ჰეგემარიტ ღირებულებაში. ეს ჩანს მაქს ჰორკჰაი-
მერთან ერთად დაწერილ შრომაში — „განმანათლებლობის დიალექ-
ტიკა“ — რომელიც 1944 წ. დასრულდა ამერიკაში, ხოლო გამოვიდა
1947 წ. ამსტერდამში. ადორნოს შემდგომ შრომებში სულ უფრო
ძლიერდება ეს შეხედულება.

1953 წ. ადორნო ჰორკჰაიმერს ცვლის ფრანკფურტის სოციალურ
გამოკვლევათა ინსტიტუტის დირექტორის პოსტზე. დასავლეთის
კულტურაში ჰაიდეგერის ნაზრევის ბატონობის პირობებში და თანაც
მასთან აშკარა დაპირისპირებით (რაც ვერ ფარავდა ჰაიდეგერის გავ-

ლენას მასზე). აღორნომ შეძლო შეენარჩუნებინა ის ანტისისტემური სულისკვეთება, რომელიც დასავლეთის აზროვნებაში ნიცშემ წამოიწყო და რომლის წინააღმდეგ ბრძოლა უკვე XX ს. ოციანი წლებიდან ახალმა ონტოლოგიამ, მეტაფიზიკამ და თეოლოგიამ შესამჩნევად შეასუსტეს. აღორნო ფილოსოფიის და საერთოდ ცნობიერების იმ გაგებას, რომელიც ფრანკფურტის სკოლის სახელთანაა დაკავშირებული, თანმიმდევრულად ავრცელებს არა მარტო კონკრეტულ ფილოსოფიურ დისციპლინებზე, არამედ თითქმის მთელს სულიერ კულტურაზე. იგი XX ს. ხელოვნების, განსაკუთრებით ახალი მუსიკის, აღიარებული სპეციალისტია. მის ნარკვევებს მალერზე, ბერგზე, შენბერგზე, ახალ თეატრზე და ახალ რომანზე დღეს დასავლეთში მოწინააღმდეგეებიც კი ვერ უვლიან გვერდს (164, 8). მისი ნარკვევები ახლავს თანამედროვე მუსიკის მამამთავართა გრამფირფიტებს (მაგ., შენბერგის), გამოდიოდა რადიოთი თანამედროვეობის აქტუალურ საკითხებზე, როგორც პოლიტიკურზე, ისე პედაგოგიურზე და მეცნიერულზე (მაგ., გამოსვლები ტელევიზორის გავლენის შესახებ, არასპეციალისტებისათვის ფილოსოფიაში გამოცდის მნიშვნელობის შესახებ და სხვ.). აღორნოს თვალთახედვის სიფართოე კარგად ჩანს მისი ნაშრომების ოცტომეულში, რომელიც მოიცავს როგორც ფილოსოფიის ისტორიას (ტ. 2. კირკეგორი), (ტ. 5. ჰეგელი); მორალის პრობლემებს (ტ. 4), შემეცნების თეორიის მეტაფიზიკას (ტ. 5), ნარკვევებს ესთეტიკაში (ტ. 7), სოციოლოგიას (ტ. 8 და 9), ლიტერატურის თეორიას (ტ. 11), ახალი მუსიკის თეორიას და ნარკვევებს ახალ მუსიკაზე (ტ. 12, 13, 16, 17, 18, 19), მუსიკის სოციოლოგიას (ტ. 14), ნარკვევებს კინოს შესახებ (ტ. 15) და სხვ.

ნაშრომი, რომელსაც ჩვენ ამჯერად უპირატესად ვეხებით და რომლის საფუძველზეც შესაძლებელია აღორნოს მრავალმხრივი მოღვაწეობის ერთიანობაში წარმოდგენა, არის „ნეგატიური დიალექტიკა“, რომელიც აღნიშნული ოცტომეულის VI ტომშია მოთავსებული, 1964 წ. გამოსულ ნაშრომთან — „საკუთრივობის ყარგონი“ — ერთად. „ნეგატიურ დიალექტიკას“ თავად ავტორიც და რეცენზენტებიც შემეძაბებელ ნაშრომად თვლიან. წინასიტყვაობაში აღორნო მიუთითებს, რომ „ნეგატიური დიალექტიკა“ წარმოადგენს იმ ამოცანის განხორციელების ცდას, რომელიც მას მისმა მასწავლებელმა, XX ს. ოციან წლებში აღორძინებული მეტაფიზიკის წინააღმდეგ შეურიგებელმა მებრძოლმა ვალტერ ბენიამინმა დაუყენა, როცა აღორნოს ნაშრომს — „შემეცნების თეორიის მეტაფიზიკა“ — გაეცნო: საჭიროა აბსტრაქტული ფილოსოფიის უდაბნოდან როგორმე თანმიმდევრულად მივადწიოთ კონკრეტულ ფილოსოფოსობას (85, 7). აქვე სურს აღორნოს დასაბუთებული პასუხი გასცეს მის მიერვე 1962 წ.

დასმულ კითხვაზე: რაღა საჭიროა ფილოსოფია?

ისევე როგორც ფრანკფურტის სკოლის სხვა წარმომადგენლებთან, ადორნოსთანაც აშკარაა ყველა პრობლემის სოციალ-პოლიტიკურ ასპექტში განხილვა. მისთვის აზრი არის აზრი საგანზე და ყოველი თეორიული და საერთოდ კულტურული მოვლენა სოციალურადაა განპირობებული, სოციალურ დაკვეთას ასრულებს. არ არსებობს, რაიმე ღირებულება სოციალურ სინამდვილესთან კავშირის გარეშე. ამ სწორ თეზისს ადორნო ძალზე სწორბაზოვნად, შეიძლება რთქვას ვულგარულად იყენებს, მაგრამ მისი ფილოსოფიის, ისევე როგორც სოციოლოგიის მთავარი ნაკლი ეს კი არაა, არამედ ის, რომ იგი პრინციპულად წყვეტს რა ერთმანეთს ბუნებისმეტყველებას და საზოგადოებრივ მეცნიერებებს, უარყოფს საზოგადოების როგორც ჰუმანურობის სრულყოფის ინსტიტუტის განვითარების კანონზომიერების შესაძლებლობას.

გამოდინდა რა იმ ფაქტიდან, რომ ტექნიკური პროგრესი აუცილებლობით არ იწვევს მორალურს, რაც ასე უთამბეჭდავად აღნიშნა რუსომ და რის საფუძველზეც კანტმა შემეცნების და ზნეობრივი ცნობიერების კანონები ერთმანეთისაგან გამოჰყო, II მსოფლიო ომში ფაშისტთა მოქმედებით თავზარდაცემული ადორნო შეუძლებლად თვლის ზნეობრივი პროგრესის ობიექტურობის დაშვებას: „არავითარი უნივერსალური ისტორიული გზა არ არსებობს ველურობიდან ჰუმანურობამდე, მაგრამ ასეთი გზა დიახაც არის ქვის სროლიდან მეგობობამდე“ (85. 312).

ყველა სოციალური და კულტურული მოვლენის შეფასებას ადორნო ასე თუ ისე II მსოფლიო ომის ფაქტს უკავშირებს და სამართლიანად ცდილობს არავის მისცეს მისი დავიწყების საშუალება. თუ ძალზე მკვეთრად გამოვთქვამთ, რაც, ვფიქრობთ, დამახინჯება არ იქნება, ადორნოს მთელი ნააზრვეის მამოძრავებელი არის ორი აპორია: I. ფაშიზმი, მეორე მსოფლიო ომი და აუშვიცი შემთხვევითი იყო თუ არა? II. მეორე მსოფლიო ომში ფაშიზმის დამარცხება აუცილებელი იყო თუ არა? მას არც ერთი ამ პასუხის თანმიმდევრული გატარება არ სურს, რადგან ეს სისტემის აღიარება იქნებოდა აზრში და ობიექტური კანონზომიერებისა სოციალურ სინამდვილეში. ამასთანავე, ადორნოს სურს გარკვეული ორიენტაცია ჰქონდეს მომავლისათვის. ნეგატიური დიალექტიკა უნდა იყოს სახელმძღვანელო თანამედროვე ადამიანისათვის იმ უიმედობის ატმოსფეროში, რომელიც საყოველთაოა. აუშვიცის შემდეგ ყოველი მსჯელობა ადამიანის შინაგან ღირებულებაზე ლაყბობაა (85, 352). ადორნო ვ. ბენიამინთან თანხმობით აცხადებს, რომ გარკვეულ სიტუაციებში (მაგ., აუშვიცის დამნაშავეების წინართ) სიკვდილით დასჯა შეიძლება მორალურადაც ჩაი-

ავალოს (85. 280). ფაშიზმის და მისი ნაშთების წინააღმდეგ ამ ბრძოლის პათოსში არ შეიძლება დადებითი არ დავინახოთ, მაგრამ აღორნოს თეორიას და მის სოციალურ აქტივობას ჭეშმარიტ ღირებულებას უკარგავს ის გარემოება, რომ მას სურს მარქსიზმი კლასობრივი პოზიციის გარეშე შეინარჩუნოს და უპირისპირდება დიალექტიკურ მატერიალიზმს. მისი აზრით თანამედროვე ადამიანის პიროვნულობა ერთნაირად სახიფათო მდგომარეობაშია, როგორც აღმოსავლეთში, ისე დასავლეთში. ორივეგან ერთნაირი ბიუროკრატიული აპარატი მართავს ინდუსტრიულ საზოგადოებას.

აღორნოს არ სურს პასუხისმგებლობა აიღოს რომელიმე სოციალური სისტემის სინამდვილესა. ის ერთნაირი გულმოდგინეობით აკრიტიკებს როგორც კაპიტალიზმს, ისე სოციალიზმს; ყურადღებას არ აქცევს იმ გარემოებას, რომ კრიტიკა კონკრეტული პერსპექტივის გარეშე სწორედ არსებულის აპოლოგიაა. თუ მომავლის უკეთესობის დასაბუთება არ შეიძლება, მაშინ აწმყოც გამართლებულია და კრიტიკა ღირებულებას კარგავს. არსებულის კრიტიკა, ამ კრიტიკის საზომად დასაბუთებული სისტემის თეორიას თუ არა უტოპიას მაინც მოითხოვს. თუნდაც ისე აბსტრაქტულს როგორც კანტის კატეგორიული იმპერატივია, მაგრამ სისტემა აღორნოს არც უტოპიაში სურს მიიღოს. სისტემურობა და განსაზღვრულობა მას აზრის შემოქმედებითი ძალის პარალიზებად მიაჩნია, თუნდაც ეს რაიმე ცნების დასაბუთება — განსაზღვრება იყოს. იგი ხედავს, რომ თუნდაც ერთი ცნების განსაზღვრება უკვე სისტემის ჩანასახია (40. 191). ამიტომაც მჭიდრო კავშირში მისი ბრძოლა სისტემის წინააღმდეგ რაციონალიზმის წინააღმდეგ ბრძოლასთან. ის, რომ ყოველი განსაზღვრება უარყოფაა, სპინოზას შემდეგ საყოველთაოდ აღიარებული და იგი (ეს უარყოფა) განსაზღვრების ნაკლად არ ითვლებოდა, მაგრამ დაწყებული შელინგის მოღვაწეობის მეორე პერიოდიდან, კირკეგორის, ნიცშეს, და ექსისტენციალისტების გავლით, თანდათან ძლიერდება ცნებაში უარყოფილისათვის უფრო მეტი ღირებულების მიწერა, ვიდრე ცნებაში დადგენილისათვის. აქ თავისებურად გამოვლინდა ჰეგელის მიერ ცნების ფორმალურ-ლოგიკური გაგების კრიტიკაც. საერთოდ ეს გონების თვითკრიტიკაა, ურომლისოდაც რაციონალიზმი საერთოდ არ არსებებდა. აღორნოსთან გონების ეს თვითკრიტიკა ირაციონალიზმის გამარჯვებით მთავრდება.

თუ კანტის ფილოსოფიაში მორალურის, საერთოდ ადამიანის თვითმოქმედების სფერო შემეცნებისთეორიულს უპირისპირდება. მაგრამ ირაციონალური არ არის, მას სავესებით გარკვეული სტრუქტურა და ცნებითი თავისებურება აქვს, აღორნოს ტერმინები რომ ვიხმაროთ, იგი არსებულს უპირისპირდება, როგორც ჯერარსის სისტემა.

ადორნო კანტს იმეორებს. ოღონდ ჯერ არსს ირაციონალურად აქცევს და მის შინაარსად მხოლოდ არსთან დაპირისპირება, მისი უარყოფა ექცევა. რამდენადაც ადორნო მოუწოდებს ყოველი რეალობის უარყოფისაკენ, ყოველ რეალობაში მეფისტოფელივით იმას ხედავს, რაც დალუპვას იმსახურებს. ამდენად იგი კანტით ჯერ არსის განუხორციელებლობას ცნობს, მაგრამ ისე, რომ არ იცის, რა არის ეს ჯერ არსი, განსხვავებით კანტისაგან.

„ნეგატიური დიალექტიკა“ როგორც ფილოსოფიური მეთოდის არსის გამოხატულება, მარტო ფილოსოფიური სისტემის წინააღმდეგ საუკუნის დასაწყისში დაწყებული ბრძოლის გაგრძელება კი არ არის, არამედ XX ს. სულიერი სიღუბნის გამოხატველი ანტიტრადიციულობისაც. ანტირომანის და ანტიდრამის არსებობა ადორნოს უბიძგებს მეთოდზე თავის შეხედულებებს ანტისისტემა უწოდოს. ის რომ უ. ზონემანი ამავე დროს მუშაობდა „ნეგატიური ანთროპოლოგიის“ შექმნაზე. რომელიც ასევე უარყოფს სისტემურობას, ადორნოს აზრით, ნეგატიური დიალექტიკის ძირითადი აზრის და სახელის სისწორის კიდევ ერთი საბუთია (85, 9).

ფილოსოფიაში სისტემის შექმნა და მისი დაცვა რომ ძნელია, ეს საყოველთაოდ ცნობილია, მაგრამ ანტისისტემურობის პრინციპის გატარება და დაცვა ბურჟუაზიული ფილოსოფიის ზოგიერთი თანამედროვე წარმომადგენლისათვის, ვინც ასეთ მიზანს ისახავდა, უფრო ადვილი როდი აღმოჩნდა. მაგრამ ანტისისტემის დამცველები ყოველგვარ წინააღმდეგობას საკუთარი პრინციპის გამოვლინებად აცხადებენ. ამგვარი „დიალექტიკა“ უკვე არავითარ ლოგიკას არ ემორჩილება. ასეა თუ ისე, ადორნო იმედოვნებს, რომ სისტემაზე უარის თქმა საშუალებას მისცემს მას „ღია კარტებით ითამაშოს“ (85, 7), როგორც დავინახავთ ესეც ერთ-ერთი ხერხი აღმოჩნდება მთავარი კარტის დასაფარავად.

იდენტობის პრინციპის როგორც იდეალიზმის საფუძვლის კრიტიკა იდენტობის პრინციპში ადორნოს ესმის იდეალისტური ფილოსოფიის ძირითადი პრინციპი, რომლის თანახმადაც შემეცნების პროცესში ყოველი არსებული ცნობიერების სფეროში ექცევა, სუბიექტი განსხვავებულს მხოლოდ საკუთარ სპეციფიკურ შინაარსად დაადგენს და არა დამოუკიდებლად არსებულად. ამ პრინციპის საფუძველზე ჭეშმარიტი დიალექტიკის, როგორც ნამდვილ დაპირისპირებულთა ბრძოლის დაშვება შეუძლებელი იყო. ამის გამო, პლატონიდან დაწყებული, ის თეორიები, რომლებიც ტრადიციულად დიალექტიკურად იწოდებოდნენ, დიალექტიკას იყენებდნენ როგორც აზროვნების საშუალებას, რათა ნეგაციის საშუალებით პოზიტიური მიეღოთ. ეს მიზანი შემდეგ ნათლად გამოიხატა ნეგაციის ნეგაციის ფორმულაში

ჰეგელთან. აღორნოს ეს დიალექტიკის საკუთრივი აზრის დალატად მიაჩნია და აუცილებლად თვლის დიალექტიკა პოზიტიურობისაკენ ამგვარი ნისწრაფებიდან გაანთავისუფლოს (85,7).

„ნეგატიური დიალექტიკის“ პირველი ნაწილი მიძღვნილია „გერმანიაში გაბატონებული ონტოლოგიის“ იმანენტური კრიტიკისადმი. მაგრამ გერმანიაში გაბატონებულში მხოლოდ გერმანული არ იგულისხმება. აქ საფუძვლიანადაა გაკრიტიკებული ა. ბერგსონის თეორია. ბერგსონსა და ჰუსერლს ავტორი თანამედროვე ფილოსოფიის ორ ბურჯს უწოდებს (85.18). ვრცლადაა და საინტერესოდ მოცემული ჰაიდეგერის ფილოსოფიის კრიტიკა, გაკრიტიკებულია პოზიტივისტური მიმართულებებიც. ყველაფერი ეს ხდება კანტისა და ჰეგელის მოძღვრებათა ანალიზის ფონზე. განსაკუთრებულ ყურადღებას უთმობს აღორნო კანტის ეთიკურ მოძღვრებას, ცდილობს გამოიყენოს ის თანამედროვე ადამიანის წინაშე მდგარი პრობლემების გადასაქრელად, მაგრამ იდენტობის პრინციპისაგან თავისუფლად არც კანტის მოძღვრებას მიიჩნევს, ეს კი მისთვის კრიტიკარაუმაია. თითქმის ყველგან და ყველა ნაკლის საფუძვლად აღორნო ნახულობს იდენტობის იდეალისტურ პრინციპს, რომელიც საშუალებას არ აძლევს აზროვნებას სათანადო პოზიცია დაიკავოს მისგან დამოუკიდებელი სინამდვილის მიმართ და სწორად გაიგოს საკუთარი დანიშნულება.

აღორნო იქედან გამოდის, რომ ცნობიერებისა და ადამიანის ნებისაგან დამოუკიდებელი სინამდვილე არსებობს, რომ ადამიანის მთელი ცნობიერება და ცნებითი აპარატი, უპირველეს ყოვლისა, ადამიანის არსებობის შესანარჩუნებლადაა მოწოდებული. ცნობიერების ამ პირველადი დანიშნულების გააბსოლუტურების გამონატულებაა სისტემისაკენ სწრაფვა. რომელსაც დღევანდელი ადამიანი რაციონალიზმის უგუნურ გააბსოლუტურების სურვილამდე და წარმოების ინდუსტრიალიზაციის იდეოლოგიად ქცევამდე მიჰყავს. ცნობიერების ყოფიერებისადმი დამოკიდებულებას აღორნო ჩვეული უკიდურესობით გამოთქვამს: „სისტემა არის გონად ქცეული მუცელი“ (85.32). გონი გაგებულია როგორც ცნებათა ერთიანობა, რომელსაც მიზნადა აქვს თავის გარეთ გავიდეს, მაგრამ ისე, რომ თავისში მოაქციოს განსხვავებული¹. ამდენად, აღორნო იდეალიზმს სამართლიანად თვლის ცნობიერების თავდაპირველი დანიშნულების უარყოფად, მაგრამ ვულგარულ მატერიალისტურ შეცდომას უშვებს, როდესაც ამ შეცდომას აუცილებლობით უკავშირებს სისტემურობას.

ცნებითი შემეცნების ნაკლოვანებაზე ფილოსოფოსები პლატო-

¹ ჰეგელის ცნობილი დებულების — „ქეშმარიტება არის მთელი“ — საპირისპიროდ აღორნო ამტკიცებს: „მთელი არ არის ქეშმარიტება“.

ნამდევ ლაპარაკობდნენ, იდეალისტები ამ ნაკლის გადალახვას მისტიკის საშუალებით ცდილობდნენ, მატერიალისტები გამოცდილებასთან უწყვეტი კავშირით, სკეპტიკოსები კი საერთოდ უარს ამბობდნენ შემეცნების დასაბუთების შესაძლებლობაზე. ცნებითი შემეცნების ნაკლოვანების ახსნა ძალდაუტანებლად შეიძლება შემეცნებებს საგნის ექსტენსიური და ინტენსიური უსასრულობის ფაქტით, საიდანაც აუცილებლობით გამომდინარეობს შემეცნების პროცესის უსასრულობა, რომელიც აღმავალი პროცესის სახეს იღებს ობიექტურ და შეფარდებით ქვეშარიტებათა დიალექტიკის დასაბუთებისას. მაგრამ აღორნოს, რომელსაც მთელ ფრანკფურტის სკოლასთან ერთად, ფსიქოანალიზისტური თეორიის დიდი გავლენა აქვს, სურს ცნებითი აზროვნების ფუნქციური შეზღუდულობა იმისი ირაციონალური ბუნებით ახსნას, რაც ცნების ვარეთ რჩება. ამ საკითხების ანალიზისას აღორნო ემილ ლასკს იხსენებს, მაგრამ ის ავიწყდება, რომ სწორედ ლასკი იყო, ვინც ხაზი გაუსვა რაციონალურისა და ირაციონალურის შეფარდებითობას. იმას რომ თავისთავად ირაციონალური ან რაციონალური არაფერია, რომ ეს ნებისმიერი შინაარსის ფუნქციური ადგილით განისაზღვრება: ფორმა ყოველთვის რაციონალურია, შინაარსი — ყოველთვის ირაციონალური. ლასკის ირაციონალიზმის დახასიათებას აქ არ უეუდგებით, მაგრამ იმას კი ავლნიშნავთ, რომ ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში, ლასკის შემდეგ, უკვე ჰაიდეგერიდან დაწყებული, ირაციონალური თავისთავადი ვითარება ხდება, რომელიც ყოველთვის და ყველა ვითარებაში ირაციონალურია. აღორნო მუდამ აკრიტიკებს ჰაიდეგერს. მაგრამ აქაც მისი გავლენის ქვეშ რჩება.

აქ ნათელია არა მარტო ის, რომ აღორნო ეთანხმება რაინჰოლდ-ფიხტეს იმ დებულებას: რაციონალიზმის საფუძველზე საგანი და მისი ქვეშარიტი გაგება, ანდა საგანი და აუცილებელი ცნება მის შესახებ ერთი და იგივეაო, არამედ ისიც, რომ ცნობიერებას, როგორც მისგან განსხვავებული, მხოლოდ ირაციონალური პრაქტიკა შემორჩა. პრაქტიკა ადამიანის საგნობრივი მოქმედებაა, რომლის ობიექტურობა მისი საგნობრიობითაა გარანტირებული, აღორნოსათვის კი ამ ობიექტურობას ადამიანის არაცნობიერი მოქმედება აპირობებს. მან ჭერ კიდევ 50-ანი წლების დასაწყისში („დარმშტადტის დიალოგები“) მიუთითა ფსიქოანალიზზე, როგორც მოდელზე იმის გასაგებად, თუ რა ესმის ფრანკფურტის სკოლას პრაქტიკისა და თეორიის დიალექტიკური ერთიანობის ქვეშ. ამ მოდელის მიხედვით პრაქტიკა და თეორია ერთმანეთს უპირისპირდება, როგორც რაციონალური და ირაციონალური, ცნობიერი და არაცნობიერი. მართალია, აღორნო აზროვნების რაიმე მოდელს არ ააბსოლუტურებს და განსხვავებული ამოცანისათვის განსხვავებული მოდელის შესაძლებლობას სტოვებს, მაგრამ პრაქტიკი-

სა და თეორიის, როგორც რაციონალურისა და ირაციონალურის მო-
დელი ყველა სხვა მოდელში იჯულისხმება და ავტორის ნების საპი-
რისპიროდ გარკვეულ სისტემურ მთლიანობისაკენ მიჰყავს ნეგატი-
ური დიალექტიკა როგორც მოდელთა კავშირი.

ადორნო იღებს ადვილად დასაშვებ, მაგრამ ძნელად დასაფუძნე-
ბელ დებულებას, რომ სამყარო, ისევე როგორც მისი ყოველი ნა-
წილი, რაციონალურისა და ირაციონალურის ერთიანობაა. ასევეა შე-
მეცნებაც, რომლის ბუნებას ადორნოს მიერ ირაციონალისტურად გა-
გებული „დიალექტიკური ლოგიკა“ გამოხატავს. ცნება, როგორც
რაციონალური, აქაც ირაციონალურშია ჩაწნული. „ცნება არის ერთი
მომენტი, ისევე როგორც ყოველივე სხვა, დიალექტიკურ ლოგიკაში“
(85. 22). ის, რაც ცნებაში არ ექცევა, არაცნებიერია და ფაქტიურ
საბუთს წარმოადგენს იდენტობის ფილოსოფიის წინააღმდეგ. კანტი
შეეცადა, წერს ადორნო, არ დაეშვა იდენტობის პრინციპის აბსოლუ-
ტურობა, რამდენადაც თავისთავადი ნივთის შეუმეცნებადობა გამო-
აცხადა. მაგრამ კანტის მემკვიდრეები მტკიცედ შემოიფარგლნენ იდენ-
ტობის პრინციპით. ჰეგელს სურდა იდენტობის პრინციპის საბოლოო
დასაბუთება სისტემისა და ქმნადობის შეერთებით, მაგრამ ვერ მო-
ახერხა. ქმნადობის რეალობა მან ვერ დაასაბუთა. მის სისტემაში ყო-
ველი ცალკეული პუნქტი წინასწარ იმპლიციტურად იყო მოფიქრე-
ბული, ე. ი. სინამდვილეში არავითარ ქმნადობას არ ჰქონია ადგილი
(85. 36). ჰეგელი ყველგან წინააღმდეგობაზე მიუთითებს, მაგრამ მას-
თან მთავარია წინააღმდეგობა, რომელიც სუბიექტს, ე. ი. საერთოდ
შემეცნებას საკუთარ საზღვრებს გარეთ გასვლის საშუალებას არ
აძლევს.

ადორნო თვლის, რომ ჰეგელის ისეთი მოწინააღმდეგეებიც, რო-
გორც იყვნენ ბერგსონი და ჰუსერლი, ვერ გადაიან იდენტობის პრინ-
ციპს გარეთ. ამის გამო საბოლოო ანგარიშით, ისინიც ტრადიციულ
მეტაფიზიკას დაუბრუნდნენ. ბერგსონს ზოგადი ცნებების სიძულვილ-
მა დააკარგვინა „დიალექტიკის მარილი“. იგი შემოიტანს შემეცნე-
ბის ახალ ტიპს, როგორც ირაციონალური, არათავისუფალი უშუალო-
ობის ტიპს. ბერგსონმა ისევე დუალისტურად გათიშა ერთმანეთისაგან
შემეცნების ორი სახე, როგორც თავის დროზე დეკარტმა და კანტმა.
ბერგსონი, რომელიც მათ მკაცრად აკრიტიკებდა, თავად სთიშავს
კაუზალურმეცნიერულს, როგორც პრაგმატულს, ინტუიციურისაგან.
ადორნო სწორად შენიშნავს, რომ ინტუიციია ბერგსონთან თავად გა-
მოვიდა აბსტრაქტული, რომ ბერგსონი ვერ გავიდა დროის ფენომენა-
ლური ცნობიერების გარეთ. გონის ინტუიტიური რეაგირება მასთან,
ფაქტიურად, მომენტური რეაგირების არქაულ რუდიმენტად რჩება.
გარდა ამისა, იგი არამყარი და უმართავი საშუალებაა. რისთვისაც

ბერგსონი თავად მოითხოვს მისგან მოძულებულ რაციონალურობას. საყურადღებოა ისიც, რომ გრძობა ბერგსონთან, როგორც წმინდა ქმნადობა, დროის ფარგლებს გარეთ რჩება, რისთვისაც იგი პლატონსა და არისტოტელეს საყვედურობდა (85. 18—19).

რაც შეეხება ჰუსერლს, რომელმაც მკვეთრად გაილაშქრა მაგენერალიზებული აბსტრაქციის წინააღმდეგ, იგი ცდილობდა სპეციფიკური გონითი გამოცდილების მეთოდურ გამოყოფას, რაც საშუალებას მისცემდა მას კერძობითიდან მისი არსება გამოვევლინებინა. საყურადღებოა აღორნოს ახრი ჰუსერლის ძიების შედეგების შესახებ: არსება რომელიც ჰუსერლმა წამოაყენა, როგორც ახალი სახით ვითარება, „არაფრით განსხვავდება ჩვეულებრივი ზოგადი ცნებისაგან“. აღორნო იმაშიც სწორია, რომ ვერც ჰუსერლი და ვერც ბერგსონი ვერ გადიან იდეალიზმის ფარგლებს გარეთ; ორივენი იდენტობის პრინციპის, ე. ი. „სუბიექტური იმანენტობის სფეროში დარჩნენ“ (85. 19). საერთოდ არაცნებითის ცნების საშუალებით მიღწევის ცდას აღორნო განუხორციელებელ ფანტაზიად თვლის. ცნებას ცნებისავე მოცემა შეუძლია და მეტი არაფრის. როგორც ვხედავთ, ცნება აღორნოს რაციონალისტურად ესმის. იგი თვლის, რომ ფიქტემ და ჰეგელმა სწორად გაიგეს რაციონალიზმის არსი, თუმცა იმას ვერ მიხვდნენ, რომ თავად რაციონალიზმია მცდარი პოზიცია. აღორნო, რომელიც სამართლიანად აკრიტიკებს რაციონალიზმს, ახალი არასწორი პოზიციის დასაფუძნებლად იყენებს რაციონალიზმის ნაკლოვანებებს. იგი თითქოს ვერ ამჩნევს იმას, რომ მატერიალიზმის ნიადაგზე გონების პრინციპის შენარჩუნება აღნიშნულ წინააღმდეგობას არ აწყდება, რადგან ცნებას აქ სწორედ მისგან დამოუკიდებელი აქვს საგნად, რომლის ასახვა არ შეიძლება ნიშნავდეს ასახულის და ასახვის გაიგივებას. აღორნოს მრავალმხრივი და მრავალგზისი შეტევა რაციონალიზმის წინააღმდეგ დაიყვანება მარტივ ტავტოლოგიაზე: ცნება საგნის არსებით ნიშანთა ერთიანობაა და მას არ შეუძლია არარსებითი. შემთხვევითი მოიცავს, რომელიც ამის გამო არაცნებითის და არაცნობიერის სახელს იმსახურებს. ძნელი დასანახი არაა, რომ არაცნებიერი არაა არაცნობიერი და არაცნობიერის და ირაციონალურის პირდაპირი გაიგივება არ შეიძლება.

აღორნოს კრიტიკაში ყველგან იგულისხმება, რომ იდეალიზმი საერთოდ, და კერძოდ, გერმანული იდეალიზმი, სუბიექტის იდეალიზმია. მას არ სურს დაინახოს ის გარემოება, რომ ვერც ერთი იდეალისტური სისტემა ვერ ახერხებს თავისი პრინციპის ბოლომდე გატარებას, ე. ი. იდენტობის პრინციპის სფეროში დარჩენას, რაც ჰეგელის ფილოსოფიის მიმართ ნათლად აჩვენა ფოიერბახმა, ხოლო საერთოდ იდეალიზმის შესახებ — პროფ. კ. ბაქრაძემ („იდეალიზმი ახასიათებს

მთელს გერმანულ იდეალიზმს“... 10. 31). აღორნო აიგივებს იდეალიზმს და რაციონალიზმს. მას ასე ვიწროდ გაგებული იდეალიზმი სავსებით დრომოქმულად მიაჩნია. დღეს იდეალიზმის ქადაგება, — წარს იგი. — კომიკური იქნებოდა „თუნდაც იმ შემთხვევაში, მას რომ დაკარგული ფილოსოფიური აქტუალობა შენარჩუნებული ჰქონოდა“ (83. 53). აღორნოს მუდმივი ბრძოლა იდეალიზმის როგორც სუბიექტივიზმის წინააღმდეგ, არაა საკმაო საფუძველი იმისათვის, რომ მან იდეალიზმს თავი დააღწიოს საზოგადოების გაგებაში. ობიექტური კანონზომიერების უარყოფა საზოგადოებაში, როგორც მატერიალისტურად, ისე ჰაიდეგერის მიერ გაგებულის, საზოგადოებას უქვემდებარებს პიროვნებათა ნება-სურვილებს, რაც ვოლუნტარიზმია.

აღორნო კარგად ხედავს აბსოლუტიზმის და რელატივიზმის კავშირს: „რელატივიზმი აბსოლუტიზმის ძმაა“ (85. 42). რელატივიზმის ნაკლად მას პირველისა და აბსოლუტურის ძიებაზე უარის თქმა კი არ მიაჩნია, არამედ ყალბი რაციონალიზმი და აქედან გამომდინარე, აზროვნების დიალექტიკის ვერგაგება. რელატივიზმი ისევე უპირისპირდება დიალექტიკას, როგორც აბსოლუტიზმი. აღორნოს ბრძოლაში რელატივიზმის წინააღმდეგ მაინც შეინიშნება გარკვეული სიმაპათია. რელატივიზმს იგი ცნობიერების შეზღუდულ ფორმად თვლის და არ ცნობს რელატივიზმის წინააღმდეგ სოკრატედან მომდინარე არგუმენტს, რომელიც ლ. ნელსონმა ო. შპენგლერის თეორიის წინააღმდეგ წამოაყენა: რელატივიზმი წანამძღვრად უშვებს, ყოველ შემთხვევაში, ერთ აბსოლუტს მაინც, სახელდობრ, საკუთარ ღირებულებას (85. 44). აღორნოს საბუთს სიტყვასიტყვით მოვიყვანთ, რადგან მას აღორნოს საკუთარი პოზიციის — ნეგატიური დიალექტიკის გასაგებად აქვს მნიშვნელობა. აღორნო ხედავს, რომ ეს არგუმენტი შეიძლება ნეგატიური დიალექტიკის შინაგანი რელატივიზმის წინააღმდეგ იქნას წამოყენებული. ეს არგუმენტი, ამტკიცებს აღორნო, „ერთმანეთში ურევს რაიმე პრინციპის საერთო უარყოფას და მის საკუთარე წამოყენებას მტკიცებისათვის და ყურადღება არ ექცევა ამ ორი მტკიცების სპეციფიკურ განსხვავებას, გამომდინარეს მათი პოზიციური ღირებულებიდან“ (des Stellenwertes. 85. 44) „ნეგატიური დიალექტიკის“ ავტორს ეს საკმარისად მიაჩნია. მაგრამ პოზიციური ღირებულების ცნება აქ ვერაფერს გვშველის. ამ ცნებამ თავისი მნიშვნელობა უკვე კანტთან და ჰეგელთან გვიჩვენა, როცა კატეგორიათა სწორედ პოზიციურ ღირებულებაზე მიუთითა სისტემაში, მაგრამ რაიმეს საერთოდ უარყოფის, ანდა რაიმეს ამავე საფუძველით დაშვების აშკარა წინააღმდეგობას იგი ვერავითარ შემთხვევაში ვერ მოხსნის. სოკრატეს არგუმენტი ისევე მოქმედებს თანამედროვე რელატივიზმის წინააღმდეგ, როგორც ანტიკურის. ამის საფუძველი ისაა, რომ

„ნაწილობრივი“ რელატივიზმი, რომელიც თითქოს მხოლოდ შემეცნების აბსოლუტურობას უარყოფს, დიალექტიკური მიდგომის გარეშე, ყოველთვის დაიყვანება სრულ რელატივიზმზე, რომელიც თავის თავში წინააღმდეგობრივი პოზიციაა, ისევე როგორც „ნაწილობრივი“ სკეპტიციზმი დაიყვანება სრულ სკეპტიციზმზე.

ცნებათა რეალიზმის, ანუ აკადემიური ფილოსოფიის დაძლევის უახლეს ცდად აღორნო მიიჩნევს ექსისტენციალიზმს. ამ სახელით იგი აღნიშნავს ფრანგულ ექსისტენციალიზმს და უპირველეს ყოვლისა სარტრს. იგი ხედავს, რომ ფრანგული გერმანული ექსისტენციალიზმიდანაა დავალებული თავისი არსებობით. მათ შორის კავშირი მას ისე მნიშვნელოვნად მიაჩნია, რომ ფიქრობს: ჰაიდეგერის ფუნდამენტურ ონტოლოგიას ფრანგული ექსისტენციალიზმი მხოლოდ „პოლიტიკური თვალსაზრისით“ გამოეყო (85. 57). სამართლიანია აღორნოს მიერ სარტრის მოძღვრების ფიხტეს ნააზრევის თავისებურ აღორძინებად მიჩნევა, რამდენადაც სარტრისათვის, ისევე როგორც ფიხტესათვის, საბოლოო ანგარიშით, ყოველი ობიექტურობა უმნიშვნელოა. სარტრის შრომებში საზოგადოებრივი მიმართებანი და პირობები, მართალია, მნიშვნელოვანი დამატებაა, მაგრამ „სტრუქტურულად მხოლოდ საბაბია მოქმედებისათვის“ (85. 57—58). ეს მიუთითებს სარტრის ფილოსოფიის სუბიექტივისტურ ორიენტაციაზე და ირაციონალიზმისთვის სწირავს მას. „ნეგატიური დიალექტიკის“ ავტორი სარტრს, ძირითადად აკრიტიკებს უმოტივო, თავისუფალი გადაწყვეტილების დაშვებისათვის. ეს აღორნოს ისევე ილუზორულად მიაჩნია, როგორც აბსოლუტური მეს დაშვება, რომელიც ფიხტესთან სამყაროს თავის თავიდან წარმოშობს. სარტრის დრამებში იგი ფრანგი ფილოსოფოსის მთავარი ფილოსოფიური ნაშრომის — „ყოფიერება და არაა“ — საპირისპირო რეალურ, დადებით აზრს და ძალას ხედავს. ეს შემთხვევითი არაა. აღორნო დარწმუნებულია, რომ ხელოვნება დღეს ჭეშმარიტებისათვის ბრძოლის ყველაზე ეფექტური და საიმედო იარაღია. იგი გამოყენებითი ფილოსოფია კი არაა, არამედ თავად იქცა ფილოსოფიად. აქ იგულისხმება ახალი ხელოვნება (შენბერგი, ბერგი, ბრენტი, ბეკეტი და სხვ.), რომელიც სინამდვილეს მის მოუცლვებელ ტრაგიკულობაში გადმოსცემს და წინააღმდეგია ყოველი სისტემატიზაციის, ე. ი. დამშვიდების და დაკმაყოფილების. ნამდვილი ხელოვნება არსებულს უარყოფს და ამდენად იგი „ჭეშმარიტების შედიუშია“ (86. 139—140). ამ მოსაზრებათა გაცნობისას მკითხველი ელის ფრანგი მწერლის და ფილოსოფოსის ა. კამიუს ხსენებას, რომელიც ანალოგიურ შეხედულებას ავითარებდა, მაგრამ ამაოდ.

რამდენადაც აღორნო ხელოვნებას თავად მიიჩნევს ფილოსოფიად. მისი პოზიცია მიგვითითებს შელინგის ანალოგიურ იდეებზე. მაგრამ

თავისებური პანესთეტიზმი შელინგმა და აღორნომ სხვადასხვა მიზნისათვის წამოაყენეს. შელინგს ხელოვნება არსებულის გასაგებად და მისაღებად სურდა გამოეყენებინა, აღორნოს კი — პირიქით. შელინგის მიზანი იყო ესთეტიკური ჰერეტიკის საშუალებით ფილოსოფოსს სამყაროს მრავალგვარობის პარმონიულობა დაენახა, აღორნოს კი ხელოვნება სჭირდება ფილოსოფიური სისტემატიკის უარსაყოფად და სამყაროს დისპარმონიის დასადგენად. ხელოვნება გვიჩვენებს იმ პარმონიულობის ილუზორულობას, საითყენაც მისწრაფვის ცნებითი, ე. ი. რაციონალური აზროვნება. ალბათ არ იყო შემთხვევითი, რომ აღორნო 1961 წ. ფრანკფურტში სტუდენტებისათვის წაკითხულ მოხსენებაში, რომელიც შემდეგ ჰესენის მხარის რადიოთივ იქნა გადაცემული, გარკვევით აცხადებდა, რომ ძალზე საჭიროა გავიხსენოთ შელინგის ლექციები აკადემიური სწავლების მეთოდის შესახებ (აღორნოს მოხსენებას ეწოდებოდა — „ფილოსოფია და მასწავლებელი“ (83. 52). ამ ლექციებში შელინგი ფილოსოფიის და ხელოვნების შინაგან იდენტობაზე ლაპარაკობს, მაგრამ მათ შორის განსხვავებასაც ინარჩუნებს. ფილოსოფოსი ხელოვნებაში ხედავს საკუთარი მოძღვრების შინაგან არსებას, როგორც მაგიურ და სიმბოლურ სარკეში (185, II. 681). ისევე როგორც კანტსა და ჰეგელს, აღორნო შელინგსაც ისე იყენებს, რომ მისი ნააზრევის ჰეშმარიტ ასპექტებზე უარს ამბობს.

ჰაიდეგერის, როგორც ახალი ონტოლოგიის და ამდენად სისტემისაკენ სწრაფვის აღორძინების, მთავარი წარმომადგენლის კრიტიკას აღორნო განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს. მრავალ საყურადღებო მოსაზრებათა შორის ალბათ ყველაზე მნიშვნელოვანია ჰაიდეგერის ნააზრევის სოციალური საფუძვლის და ფუნქციის ანალიზი. აღორნო ერთ-ერთი იმათგანია, ვინც ვერასდროს ვერ აპატია ჰაიდეგერს ფაშიზმთან თანამშრომლობა, მაგრამ უბრალო საყვედურებით კი არ კმაყოფილდებოდა, არამედ მიუთითებდა გერმანული ექსისტენციალიზმის მამამთავრის ფილოსოფიის შინაგან ბუნებაზე, რომელიც შესაძლებლად ხდიდა ფაშიზმთან კავშირს.

1962 წ. წერილში — „რისთვისღა საჭირო ფილოსოფია?“, ვკითხულობთ: „ჰაიდეგერის ჩართვა ჰიტლერის ფიურერულ სახელმწიფოში ოპორტუნისტული აქტი კი არ იყო, არამედ გამომდინარეობდა იმ ფილოსოფიიდან, რომელიც ყოფიერებას და ფიურერს აიგივებდა“ (83.17). აღორნო იმას გულისხმობს, რომ ჰაიდეგერის თანახმად სამყაროს ბედ-იღბალს წყვეტს შეუმეცნებადი ყოფიერების გაუთვალისწინებელი გამოვლენა. ადამიანის მოვალეობა კი ისაა, რომ მოემზადოს ამ გამოვლენის გასაგებად, ყოფიერების ხმის მოსასმენად და უსიტყვოდ, როგორც ფიურერის ბრძანება, შეასრულოს იგი.

„ნეგატიური დიალექტიკის“ ავტორს საკმაო სოციალური ალღო

და პოლიტიკური ბრძოლის გამოცდილება აქვს იმისათვის, რომ ნათლად დაინახოს თანამედროვე დასავლეთის ონტოლოგიის აპოლოგეტური ხასიათი (83. 67). დაინახოს მისი სიმპათიები თეოლოგიისადმი, რომელიც უკვე ჰუსერლის ლოზუნგით: „თვით საგნებისაკენ“ — იწყება. მისთვის ისიც ნათელია, რომ ამ ონტოლოგიის (იგულისხმება ჰაიდეგერის ფილოსოფია) გავლენის ახსნა შეუძლებელია. თუ არ გავითვალისწინებთ, რომ თანამედროვე დასავლეთში ონტოლოგიის აშკარა მოთხოვნილება არსებობს. მაგრამ ის, რასაც აღორნო ვერ ამჩნევს, ისაა, რომ მისი ფილოსოფიაც, დიალექტიკის პოზიტიური ასპექტის უარყოფით, სოციალურ დაკვეთას ასრულებს ბურჟუაზიის სასარგებლოდ და შეიძლება იგი ამას უფრო მოხერხებულად ასრულებდეს, ვიდრე ჰაიდეგერის ონტოლოგია, რომელიც თანამშრომლობდა ფაშიზმთან, აღორნო კი ბოლომდე ფაშიზმის და საერთოდ ინდუსტრიული საზოგადოების შეურიგებელი მებრძოლის სახელით იყო ცნობილი.

ჰაიდეგერმა, ვკითხულობთ „ნეგატიურ დიალექტიკაში“, ის ნაბიჯი გადადგა, რომელიც ჰუსერლმა ვერ გადაწყვიტა გადაედგა. ჰაიდეგერმა უარყო ის რაციონალური მომენტი, რომელსაც ჰუსერლი იცავდა „იდეებში“. გასწირა რა დისკურსიული ცნება, როგორც აზროვნების აუცილებელი მომენტი, ჰაიდეგერი უფრო ბერგსონს დაუახლოვდა (85. 75). გამოდიოდა რა შემეცნების თეორიული პოზიციის საყოველთაოდ აღიარებული უკმარობიდან. ჰაიდეგერმა საერთოდ უარი თქვა შემეცნებისთეორიულთან კავშირზე, შეეცადა ბერძნული აზროვნების შემეცნებისთეორიულ შინაარსს დაბრუნებოდა. მაგ., დაბრუნებოდა სიტყვა „ყოფიერების“ იმ მნიშვნელობას, უკეთ. ორმნიშვნელოვნებას, რომელიც იონელებთან აღნიშნავდა მასალასაც და წმინდა არსსაც, პრინციპებსაც (85. 76). ამ პირველადმა გაგებამ უნდა განკურნოს ყოფიერების ცნება მისი ცნებიერების კრილობისაგან, აზრისა და გააზრებულის განხეთქილებისაგან. ეს ანტიშემეცნებისთეორიული ხაზი, ჰეგელის „გონის ფენომენოლოგიიდან“ რომ მოდის, ჰაიდეგერმა ჰუსერლიდან მიიღო, რომელიც თავის მოძღვრებას არაშემეცნებისთეორიულს უწოდებდა და რომელმაც ლოზუნგი „თვით საგნებისაკენ“ სწორედ შემეცნების თეორიის ფარგლებს გარეთ გასასვლელად წამოაყენა.

აღორნო ეთანხმება გ. ანდერსის წერილს — „ჰაიდეგერის ფილოსოფიის ფსევდო კონკრეტულობის შესახებ“ რომელიც „ფილოსოფიური და ფენომენოლოგიური კვლევის“ VIII ტომის № 3 გამოკვეყნდა (85. 80). სწორია აღორნო იმაშიც, რომ ჰაიდეგერის ფუნდამენტური ონტოლოგია, ისევე როგორც ჰუსერლის ფენომენოლოგია, პოზიტივიზმის წინააღმდეგ ბრძოლის მიუხედავად მაინც პოზიტივიზ-

მის ფარგლებში და მის მემკვიდრეებად რჩებიან, რადგან სუბიექტურ მათში მოძღვრების ზედმეტ ორნამენტად რჩება (85. 84). ეს სწორი დასკვნა უფრო მეტად იქნებოდა დაფუძნებული, აღორძინოს რომ აღნიშნულ მოძღვრებათა პოზიტივისტური არსი მათ მიერ ჰეგელზე უარის თქმით და ირაციონალიზმის აღიარებით ყოფილიყო განმტკიცებული.

ჰაიდეგერი „ნეგატიურ დიალექტიკაში“ წარმოდგენილია როგორც მოაზროვნე, რომელიც არა მარტო იმით ბაძავს წარსულის დედუქციურ სისტემებს, რომ მისთვის ყოველ წინადადებას მხოლოდ მთელში აქვს ღირებულება. არამედ იმითაც, რომ ყოფიერების ცნებაში, როცა მისგან ჰაიდეგერი გამორიცხავს ყოფიერთ, თავისთავადი ნივთის შინაარსის მეტი არაფერი რჩება. ამ გამორიცხვით ჰაიდეგერი უგულვებლყოფს ყოფიერის და ყოფიერების დიალექტიკას, მათ კორელატურობას (85. 119). ამგვარად წარმოდგენილი ყოფიერება ჰაიდეგერს სურს გაიაზროს ცნებების გარეშე, მაგრამ აზროვნება ცნების გარეშე განუხორციელებელი სურვილია.

საინტერესოა აღორძინოს აზრი ჰაიდეგერთან „ონტოლოგიური დიფერენცის“ შესახებ. ეს ტავტოლოგიური დებულება მხოლოდ იმას გამოთქვამს, რომ ყოფიერება არ არის ყოფიერი, თანაც არაფერს ამბობს მათ განსხვავებაზე. ეს ტრადიციული ონტოლოგიის ტიპური შეცდომაა. „ონტოლოგიური დიფერენცის“ მთელი რთული კონსტრუქცია აღორძინოს „პოტიომკინის სოფლად“ მიაჩნია (85. 120).

საინტერესოა, რომ თანამედროვე დასავლეთის ფილოსოფიის მეორე მნიშვნელოვანი წარმომადგენელი, მაინცის უნივერსიტეტის პროფ. ი. შტალმახიცი აღნიშნულ ასპექტს ტრადიციულად მიიჩნევს. ჰაიდეგერთან. იგი ჰაიდეგერს ნეგატიური ონტოლოგიის შემქმნელს უწოდებს, რომელიც ძველი ნეგატიური ონტოლოგიის ხაზს აგრძელებს. (189, 591—592).

აღორძინოს მიზანი იყო თანამედროვე დასავლური ონტოლოგია წარმოდგინა როგორც ძველ იდეალისტურ შეცდომათა საფუძველზე არსებული ნააზრევი, რომელმაც ვერ გადალახა ტრადიციული შეცდომები და ვერც ფილოსოფიის წინაშე ახალი ეპოქის მიერ წამოყენებულ ამოცანებს გასცა პასუხი.

მ. ნეგატიური დიალექტიკის არსი და დანიშნულება

აღორძინოს მიზანია საერთოდ დიალექტიკური აზროვნების და განსაკუთრებით ჰეგელის „დიალექტიკური ლოგიკის“ გამოყენების გამოცილებიდან იმგვარი დიალექტიკური მეთოდი გამოიმუშაოს, რომელიც არასდროს დაემორჩილება რაიმე სისტემას, დიფერენცს არას-

დროს დაუშორჩილებს იდენტობას, იგივეობის განსხვავებაზე, ერთიანობის დაპირისპირებაზე გაბატონებას არ დაუშვებს და დოგმად არასდროს იქცევა.

აღორნო თვლის, რომ არა მარტო ჰეგელის მეთოდი აბსოლუტურებს იდენტობას და ჩაკეტილ სისტემას იძლევა, არამედ ასეთივეა ყველა მისი კრიტიკოსის საკუთარი პოზიციაც. ნეგატიური დიალექტიკა, განსხვავებით იდეალისტური ან მატერიალისტური დიალექტიკისაგან, ემყარება შესაძლებლობას, რომელიც სინამდვილეს არა აქვს. ე. ი. სინამდვილეში არასდროს არ განხორციელდება, მაგრამ ყოველი სინამდვილიდან გამოიყურება (85. 64), ე. ი. ყოველი ერთიანობის, ყოველი იდენტობის შინაგან არაიდენტურ, წინააღმდეგობრივ ბუნებაზე იღებს ორიენტაციას. ამასთანავე, ეს ზოგადი სახელმძღვანელო პოზიცია, რომელსაც ავტორი ანტისისტემის სახელით აღნიშნავს, არასგზის არ უნდა იძლეოდეს ანარქიას. პირიქით, მეთოდმა რალაც სავალდებულო მოთხოვნა უნდა წამოაყენოს და მისი სავალდებულება დაასაბუთოს, სხვა შესაძლებელი მოთხოვნებისაგან განსხვავებით. მაგრამ ეს სავალდებულება უნდა ეხებოდეს მხოლოდ მოცემულ სიტუაციას და თავის თავი არ უნდა აიყვანოს უნივერსალურობამდე. ეს აზროვნების და ჩვენი მოქმედების სახელმძღვანელო ისეთი მოდელი უნდა იყოს. რომელიც „სავალდებულებას სისტემის გარეშე გვთავაზობს“. როგორც მოცემული ობიექტური ვითარების ამსახველს და მისი შემეცნებისა და შეცვლის ადეკვატურ საშუალებას. უარყოფილია რა ერთი რომელიმე მოდელის, ერთი მიდგომის წესის გაბსოლუტურება. თუნდაც ერთი სიტუაციის მიმართ, ნეგატიური დიალექტიკა წარმოგვიდგება, როგორც „მოდელური ანალიზების ანსამბლი“ (85.37).

ცნობილია, რომ ხშირად ახლის სახელით გამოდის კარგად დაეიწყებული ძეგლი. ამჯერად საქმე გვაქვს სისტემურობის უარყოფის იმ ტიპთან, რომელიც კანტის წინააღმდეგ მისმა თაყვანისმცემელმა და ამავე დროს კრიტიკოსმა სალომონ მაიმონმა გამოიყენა. სწორედ მაიმონი იყო ის, რომელიც მოუწოდებდა კანტის ტრანსცენდენტალური მეთოდის ამოცანად ერთხელ და სამუდამოდ დადგენილი სახელმძღვანელოს შექმნა კი არ მიეჩნიათ, არამედ ყოველ კონკრეტულ სიტუაციაში სისტემაზე და მარადიულობაზე პრეტენზიის გარეშე, ამ სიტუაციაში გარკვევის, მისი დაუფლების წესის დადგენა. მაგრამ მაიმონი იმდენად გულახდილი იყო, რომ ამ საფუძველზე მთელი ადამიანური შემეცნების აპარატს ობიექტური რეალობის ასახვის თვალსაზრისით მხოლოდ ფიქციის ღირებულებას ანიჭებდა. აღორნოს კი, როგორც მისი კრიტიკოსებიც ერთხმად აღნიშნავენ, ვერც თანმიმდევრულობას დაეაბრალებთ და ვერც გულახდილობას (176. 509). იგი

ყოველი საშუალებით ცდილობს აჩვენოს, რომ როგორც წარსული, ისე არსებული უარყოფის ღირსია. ამ მიზნის თვალსაზრისით შეიძლება მას თანმიმდევრული ვეწოდოთ, საშუალებათა ასპექტით კი -- არასგზით.

ადორნო ერთმანეთს უიგივებს შემეცნების სუბიექტურ პრინციპს და სინთეზს, იდენტობას და წრეს ფილოსოფიაში. ჰეგელის მიერ ფილოსოფიის წრეში ჩაქცევა, სისტემის აგება, სადაც შედეგი დასაწყისში დაბრუნდება. დიალექტიკის სიკვდილად მიაჩნია. უნდა ითქვას, რომ სუბიექტის და ობიექტის სრულ იდენტობას მართლაც იძლევა იდეალისტური ფილოსოფია, რამდენადაც ის ყოველსმომცველი სინთეზის განხორციელებას ცდილობს, მაგრამ „ნეგატიურ დიალექტიკაში“ ეს ბრალდება როგორღაც მატერიალისტურ დიალექტიკის მიმართაცაა წამოყენებული. რომელიც თურმე „დოგმად იქცა“ (85. 157).

ადორნო ცდილობს არა მხოლოდ ცნობიერების შინაარსიდან ამოიკითხოს ნეგატიური დიალექტიკის უპირატესობა, არამედ ჰეგელისავე სანუკვარ აზრადაც გამოაცხადოს იგი; აზრად, რომლის სიმართლეზე დიალექტიკის დიდოსტატიც კი ვერ დარჩა. „გონის ფენომენოლოგიაში“ ჰეგელი მკიდროდ მიადგა მის მიერ გაშლილი დიალექტიკური ლოგიკის ნეგატიური არსების ვაცნობიერებას“. ამ პუნქტად მიჩნეულია ჰეგელის მოთხოვნა, რომ ყველა ცნება იდენტურიდან არა-იდენტურად იქცეს (85.137), რომ აუცილებელია ცნების სტატიკამ საკუთარი დინამიკა გამოამყდევნოს. ეს სწორი მოთხოვნაა, მაგრამ თუ დინამიკას ერთიანი საფუძველი არ ექნა, თუ ადორნოსავით სინთეზზე უარი ეთქვით, მაშინ ნეგატიური დიალექტიკა კი დაგვრჩება, მაგრამ იგი შემეცნების იარაღად არ გამოგვადგება. ადორნომ დაივიწყა კანტის დებულება, რომ ცვალებადობა როგორც აზრში, ისე არსში რაღაც უცვლელს გულისხმობს. ურომლისოდაც თვით ცვლილების ფიქსირებაც შეუძლებელი იქნებოდა.

ნებისმიერი ვითარება; რომელსაც აზრი იკვლევს. რაღაცნაირი მთელია, როგორ წინააღმდეგობასაც არ უნდა ფარავდეს იგი თავისში. ამ მთელის ასახვა კი მხოლოდ სინთეზითაა შესაძლებელი. ამისი აზროვნებას არ უნდა ეშინოდეს. რამდენადაც აზროვნებას სურს დაპირისპირებულობანი შეინარჩუნოს, ამ დაპირისპირებულობათა გარკვეულ საფუძველზეც უნდა მიუთითოს, თუნდაც იმიტომ, რომ დაპირისპირებულობანი შემთხვევითი არ გამოჩნდნენ ერთმანეთისათვის. ადორნო კი სინთეზზე უარს ამბობს. საერთოდ უნდა ითქვას, რომ დიალექტიკა სინთეზის გარეშე შემეცნებას მხოლოდ ანალიზად აქცევს, ხოლო სინამდვილეს რაღაც ემანირებულის მსგავს ვითარებად, რომელშიც გამოირიცხულია ყოველივე ახალი და განვითარება, რადგან ისინი სინთეზის გარეშე მოუაზრებელია. მაგრამ ადორნო აქაც არ არის

თანმიმდევრული. რამდენადაც იგი ტექნიკისა და მეცნიერების განვითარებას აღიარებს (გავიხსენოთ აუცილებელი გზა ქვის სროლიდან მეგაბომბამდე), ამდენად ფილოსოფიურმა მეთოდმა უნდა სცადოს ამ განვითარების ახსნა, ეს კი სინთეზის დაშვების გარეშე შეუძლებელია იქნება.

დიალექტიკურ მეთოდს „ნეგატიური დიალექტიკის“ ავტორი ფილოსოფიის თვითკრიტიკად თვლის, რომელიც ფილოსოფიას დამშვიდების საშუალებას არ აძლევს. ფილოსოფიას არ უნდა ემინოდეს იმის ბრალდების, რომ იგი „ობიექტური ანტაგონიზმის იდეა ფიქსეთაა შეპყრობილი“, „რადგან მშფოთვარე მთელში, როგორცაც მსოფლიო წარმოადგენს, არ შეიძლება რაიმე ერთეულმა სიმშვიდე ჰპოვოს“ (85.154). როგორც ვხედავთ, აქ ნაგულისხმევია სამყაროს როგორც უსასრულოს შინაგანი მთლიანობა, თავისებური სისტემურობა, რომელიც იდენტურობას უნდა ემორჩილებოდეს, რაც ეწინააღმდეგება აღორნოსავე შეხედულებას საბოლოო სინთეზის, ანუ იდენტობის პოზიტიურობის შეუძლებლობის შესახებ.

დიალექტიკური წინააღმდეგობა, აღორნოს თანახმად, გადაუწყვეტელი წინააღმდეგობის გამოთქმა უნდა იყოს, სინთეზის, როგორც ნეგაციის ნეგაციის დაშვება, წინააღმდეგობის მოხსნის, მისი გადაწყვეტის მოჩვენებაა. ამიტომაც, რომ მისთვის „ნეგაციის ნეგაცია არაა საკმაოდ ნეგატიური“ (85. 160). იგი ნეგაციის, როგორც იდენტობის უარყოფის ნეგაციაა, ე. ი. იდენტობის აღდგენა. ნეგატიური დიალექტიკა, წინააღმდეგობის გადაუჭრელობის აღმნიშვნელი ცნებაა, რომელიც გამორიცხავს წინააღმდეგობის მიერ თავის მოხსნის შესაძლებლობას, ე. ი. დიალექტიკის მიერ საკუთარი თავის მოხსნის შესაძლებლობას (85.161).

მარქსისტული დიალექტიკა. რამდენადაც იგი მატერიალისტურია, ყოფიერების პრიმატიდან გამოდის. არღვევს იდენტობის. ანუ სუბიექტურობის სფეროს, მაგრამ რამდენადაც იგი უარყოფის უარყოფის დიალექტიკას აღიარებს, ამდენად. აღორნოს აზრით, საბოლოო ანგარიშით. იდენტობის სფეროში რჩება. აღორნოს ობიექტური სინამდვილის შემეცნების შესაძლებლობის დაშვება გულისხმობს სუბიექტსა და ობიექტს შორის განსხვავების მოხსნის დაშვებას. ამ მცდარი დასკვნის საფუძველია შემეცნების მარქსისტული დიალექტიკის გაუგებრობა. აბსოლუტური ჰემმარიტების მიუღწევლობა და ობიექტური ჰემმარიტების არსებობა შეფარდებითში, ყოველგვარ საფუძველს აცლის აღორნოს მტკიცებას დიალექტიკური მატერიალიზმის შემეცნების თეორიაში სუბიექტურის და ობიექტურის გაიგივების დაშვების შესაძლებლობის შესახებ.

„ნეგატიური დიალექტიკის“ ავტორი თვლის, რომ თავდაპირველად

მ. ჰორკჰაიმერის მიერ ფორმულირებული კრიტიკული თეორია, თანმიმდევრულად ინარჩუნებს ყოფიერების პრიმატს ცნობიერებაზე, რაც ნეგატიური, უსინთეზო დიალექტიკის საფუძველს წარმოადგენს (85. 198). აქედან გამომდინარე გასაგებია, რომ აღორნოს არ სწამს დიალექტიკური ლოგიკა, როგორც აზროვნების სპეციფიკური კანონზომიერების ამსახველი. ყოველი აზრი მისთვის მხოლოდ არსის ასახვა უნდა იყოს. თვით აზროვნებაში სუბიექტის და ობიექტის განსხვავება და სპეციფიკური სინთეზის დაშვება მისთვის კვლავ აზროვნების გააბსოლუტურების საწინდარია. აზროვნების დამოუკიდებლობის უარყოფის დროს აღორნო ფიქრბახის მოსაზრებებს იმეორებს, მაგრამ ნიცშეზე მიუთითებს¹. „ყოველი ტკივილი და ყოველი ნეგატიურობა წარმოადგენს დიალექტიკური აზროვნების მოტორს“. ტკივილი შეცვლის აუცილებლობის გამოხატულებას და ამავე დროს სუბიექტის ობიექტისაგან განსხვავების. ასახვის თეორია კი, რომელიც გამარჯვებული სოციალიზმის ქვეყნებშია გაბატონებული, აღორნოს აზრით, სუბიექტის სპონტანურობას უარყოფს (85.203). როცა ასახვის თეორიაზე ლაპარაკობენ მარქსიზმის კრიტიკოსები, თითქმის ყველა სარკისებურ ასახვას გულისხმობს და ასახვის დიალექტიკურ ბუნებას. რომელიც დიალექტიკური მატერიალიზმისათვის მთავარია, არც ეხებიან. ასევეა აღორნოც. იგი ხან იდენტობის პრინციპის გააბსოლუტურებას აბრალებს საბჭოთა მარქსიზმს, ხანაც სუბიექტის დამოუკიდებლობის უარყოფას. ეს ორი რამ რომ შეუთავსებელია, ეს მას არ აწუხებს. მისთვის, ისევე როგორც მრავალი ინტელიგენტისათვის დასავლეთში (პ. რიდი, უ. იეიტის და სხვ.), რუსეთის რევოლუციის პრაქტიკული სახე არ შეესაბამება მათ წარმოდგენებს რევოლუციის შედეგებზე და ამიტომ უარყოფენ ამ რევოლუციის თეორიას და მის ფილოსოფიას.

აღორნო სიტყვიერად მკვეთრად უარყოფს იდეალიზმს. იდეალისტობას აბრალებს მათაც კი, ვინც აშკარად ცდილობს მას გაემიჯნოს, მაგრამ მისი ნეგატიური დიალექტიკა, დიალექტიკა სინთეზის გარეშე, მისი შემქმნელის სურვილისაგან დამოუკიდებლად, ააშკარავებს, რომ საზოგადოების იდეალისტური გაგება ხშირად საერთოდ არსებულის იდეალისტურ გაგებაზე მიდის. ნეგატიური დიალექტიკა იმ ოპოზიციონერის იარაღია, რომელსაც იმედი არა აქვს საკუთარი მრწამსის საზოგადოებაში განხორციელების და ამიტომ წინასწარ ყოველგვარ შესაძლებელ რეალობას ერთიანად უარსაყოფად აცხადებს. თეორიულად ამისი უფლება მოაზროვნეს მხოლოდ აბსოლუ-

¹ ტკივილი ხმამაღალი პროტესტია სუბიექტურის და ობიექტურის გაიგივების წინააღმდეგ, — წერდა ფიქრბახი (73. 71).

ტური შემეცნების საფუძველზე შეიძლება ჰქონდეს, სხვაგვარად იგი მომავალში შესაძლებელ ყოველ საზოგადოებრივ სინამდვილეს წინასწარ განაჩენს ვერ გამოუტანს. აღორნოს კი სურს დაასაბუთოს თავისი უფლება ამგვარ განაჩენზე, მაგრამ აბსოლუტური შემეცნების უარყოფის პირობებში. აქ უკვე ნათლად ჩანს, თუ რატომ უარყოფდა აღორნო ნელსონის მიერ შპენგლერის რელატივიზმის უარსაყოფად წამოყენებული არგუმენტის უფლებიანობას. იგი მის საკუთარ პოზიციასაც უარყოფს.

რაც შეეხება ჩვენს მითითებას იმის თაობაზე, რომ საზოგადოების ბუნების იდეალისტური გაგება მიდრეკილია საერთოდ იდეალიზმში გადაზრდისაკენ, ამის საბუთია „ნეგატიურ დიალექტიკაში“ მატერიისა და ცნობიერების ურთიერთმიმართების გაგება. როცა აქ საგნობრივ დიალექტიკაზეა ლაპარაკი, იგულისხმება საზოგადოებრივი ცხოვრების დიალექტიკა და აქ გასაგებია და მისაღებიც აღორნოს დებულება: „დიალექტიკა საგნებშია, მაგრამ არ იქნებოდა ცნობიერების გარეშე, რომელიც მის რეფლექტირებას წარმოადგენს“, მაგრამ აქვე აღორნო წამოაყენებს ზოგადი მნიშვნელობის მქონე დებულებას: „სავსებით ერთიან, ტოტალურ, განუსხვავებელ მატერიაში არ იქნებოდა დიალექტიკა“ (203). ჭერ ერთი ეს ტავტოლოგიაა. დიალექტიკა განსხვავებას და დაპირისპირებულთა ბრძოლას ნიშნავს და განუსხვავებელში ის არ იქნება, ეს ნათელია. მაგრამ ასეთი მატერია არც არსებობს. რეალურად. ეს, ცხადია, აღორნომ კარგად იცის. ამიტომ რამდენადაც მატერია ყოველთვის, თუნდაც როგორც მხოლოდ დროში და სივრცეში არსებული, განსხვავებულთა კავშირია, ამდენად იგი მუდმივ კავშირში ყოფილა ცნობიერებასთან. ერთ დროს მოსე მენდელსონი ამტკიცებდა, რომ მატერიალურის სპეციფიკა დაშლადობაა, არც ერთი მატერიალური ნაწილაკი მეორეს არ მოითხოვს თავისი არსებობისათვის და ამიტომ მათი ყოველი კავშირი, ე. ი. ნებისმიერი მატერიალური სხეული, მასში სულის არსებობის საბუთია (159. 335 — 336). აღორნო აქაც არ მიუთითებს თავის წინამორბედზე, რომელიც იდეალიზმს იცავდა და არც ფარავდა ამას.

4. ადამიანის თავისუფლება, როგორც ფილოსოფიის დანიშნულება

„ნეგატიურ დიალექტიკის“ შესავალშივე აღორნო ამდღის მარქსის მიერ დასმული საკითხიდან და უპირისპირდება მას. „ფილოსოფოსები მხოლოდ სხვადასხვაგვარად განმარტავდნენ სამყაროს, მაგრამ საქმე ისაა, რომ იგი შეცვლილი იქნეს“ (2. 487). სამყაროს გარდაქმნა, ამტკიცებს ფრანკფურტელი მოაზროვნე, არ გამოვიდა და ამიტომ ფილოსოფია გადარჩა. იგი აგრძელებს არსებობას.

და, რაკი იცის, რომ სამყაროს გარდაქმნა არ შეუძლია, ახვა მიზანთა უნდა დაისახოს თავისი არსებობის გასამართლებლად. რამდენადაც სამყაროს გარდაქმნის ქვეშ იგულისხმება ფილოსოფიის იდეალის მიხედვით მისი გარდაქმნა, ამდენად ფილოსოფიის დანიშნულებად რჩება მისგან დამოუკიდებლად ცვალებადი სამყაროს ნეგაციურობის მომენტის კატალიზატორობა. ფილოსოფიის დანიშნულებაა შეუბრალებელი თვითკრიტიკა და ასეთივე შეუბრალებელი კრიტიკა არსებული საზოგადოების, გაბატონებული წყობის, გაბატონებულ შეხედულებების, ყოველგვარი ავტორიტეტის. ტოტალური კრიტიკა როგორც ტოტალური უარყოფა ფილოსოფიის მიზნად ჰორკჰაიმერმა წამოაყენა თავის „კრიტიკულ თეორიაში“ (66.534), აღორძინა კი უარყოფის მეთოდის გამართლებას შეეცადა. ამ მეთოდის წინამორბედად კირკეგორის უსინთეზო ანტინომიები გამოდიან, რომელსაც ასევე გადაწყვეტილი ჰქონდა მისაღები საზოგადოებრივი სწამდვილის არსებობის იმედი. შეიძლებოდა აგრეთვე მიხეილ ბაკუნინის მიერ ანარქისტულად ინტერპრეტირებული ჰეგელის მეთოდი გაგვეხსენებინა, მაგრამ ბაკუნინი, რომელიც არსებულის ტოტალური უარყოფისაკენ მოუწოდებდა, პოზიტიური მიზნის განხორციელებას შესაძლებლად თვლიდა. 1842 წ. „გერმანული წელიწადულის“ ოქტომბრის ნომერში გამოქვეყნებულ ნაშრომში — „რეაქცია გერმანიაში“, ბაკუნინი წერდა: „დანგრევის სურვილი, ამავე დროს შემოქმედებითი სურვილია“ (199. 203). აქაც დიალექტიკაში პოზიტიურის მიმართ ნეგატიურის პრიმატია დაცული, მაგრამ ამით უარყოფილია დიალექტიკური უარყოფა, რომელიც წარსულის შენახვაცაა და სასურველად ცხადდება ამგვარი წმინდა ნეგაციით მიღებული მიზანი, ანუ საზოგადოებრივი მდგომარეობა. აღორძინომ ანარქისტებსაც კი აჯობა ნეგაციის გააბსოლუტურებაში.

ფრანკფურტის სკოლის მოაზროვნეებისათვის დამახასიათებელია მარქსის კანტზე დაყვანის, ანდა კანტიდან გამოყვანის ცდა. ეს ნათლად ჩანს აღორძინის მიერ თავისუფლების მარქსისტული გაგების ანალიზში. იგი თვლის, რომ მარქსმა აიღო კანტის და გერმანული იდეალიზმისათვის დამახასიათებელი მოძღვრება პრაქტიკული გონების პრიმატის შესახებ და სამყაროს შეცვლა მოითხოვა მისი უბრალო ინტერპრეტაციის ნაცვლად. მისი განხორციელების პირობების დასაფუძნებლად მან შემეცნებისაკენ მისწრაფების ბურჟუაზიულ მოდელს შეუერთა ბუნებაზე აბსოლუტური ბატონობის განხორციელების შესაძლებლობა. ეს კი იდენტობის დებულების აღორძინებაა (85. 240). მაგრამ თავისუფლების ეს მოძღვრება დაბერდა ისე, რომ განხორციელებას ვერ მოესწრო, თანაც ეს არავის მიუჩნევია ტრაგედიად. დღევანდელი საზოგადოების ინტეგრირება, რომელიც სუბიექტის

გაუფასურებას ნიშნავს, გამოიხატება როგორც თავისუფლების, ისე მისი ცნებისადმი გულგრილობაში.

თავისუფლების მარქსისტული გაგება რომ კანტიდან და არა, ვოქვათ, სპინოზასაგან მოდის, აღორნოს აზრით, იმით საბუთდება, რომ თავისუფლება, როგორც კაუზალობის სპეციფიკური შემთხვევა, პირველად სწორედ კანტმა გაიაზრა. იგი თავისუფლებასაც ისე იაზრებს, როგორც კანონს, რაც იმაზე მიუთითებს, რომ კანტი, ისევე როგორც მისი კლასი — ბურჟუაზია, სერიოზულად არ ფიქრობდა თავისუფლების განხორციელებას. კანტისათვის ხომ სუბიექტი მხოლოდ ნოუმენალურ სამყაროში შეიძლება იყოს თავისუფალი, რეალური ადამიანი კი დროში და სივრცეში არსებობს (85. 348).

დღეს სიტყვა კაუზალობა თითქოს მოძველდა, ვკითხულობთ „ნე-გატიურ დიალექტიკაში“. მას ნაკლებად ხმარობენ, მაგრამ ეს ეხება ტერმინს და არა მის შინაარსს. ამ შინაარსის წარმომადგენელია დღეს სიტყვა — „ინტეგრაცია“, რომელიც აღნიშნავს საზოგადოებაში და, საერთოდ, მომენტების ერთმანეთისადმი უნივერსალურ დაქვემდებარებას ისე, რომ თავისუფალი არავინ რჩება (85.263). ავტორი ფიქრობს, რომ მარქსი თავისუფლების სამეფოს იაზრებდა აუცილებლობის სამეფოს საფუძველზე არსებულად, მაგრამ არა საკუთარი აუცილებელი კანონზომიერების მქონედ. მარქსი თვლიდა, რომ ადამიანთა საზოგადოება მხოლოდ გარკვეულ ეტაპამდე ემორჩილება ბუნებრივ კანონებს. ამ ეტაპზე კი ბუნების კანონების ბატონობა მოიხსნება. სადაც თავისუფლების სამყარო იწყება, ამ კანონებს ძალა აღარა აქვს, რაც კანტმა თავისუფლების და აუცილებლობის სამყაროდ თიშვით გააკეთა, მარქსთან ჰეგელით გაშუალებული გამეორების ფილოსოფიის გავლენა იმაში გამოვლინდა, რომ ის, კანტთან ერთიგვარად გვერდით არსებობდა, განვითარების ერთ ხაზზე დადგინდა. თავისუფლების სამყარო აუცილებლობის საფუძველზე და მის შემდეგაა (85.345). დიალექტიკური მატერიალიზმის მიერ თავისუფლების სამეფოს კვლავ აუცილებლობის სფეროში დატოვება აღორნოს მარქსის დებულების გაყალბებად მიაჩნია. მაგრამ არა მარტო მარქსი, ჰეგელზე რომ არაფერი ვთქვათ, კანტიც არ ფიქრობდა, რომ თავისუფლების სფერო ყოველგვარი აუცილებლობისაგან თავისუფალი თვითნებობის სფეროა. კატეგორიული იმპერატივის სფერო, უდავოა, ყოველგვარ თვითნებობას გამორიცხავს. რაც შეეხება მარქსს, იგი სწორედ ბუნებაზე და საზოგადოებაზე გაბატონების შედეგად გამოთავისუფლებულ თავისუფალ დროში ადამიანის შესაძლებლობების მაქსიმალურ, მაგრამ კანონზომიერ და არა ანარქისტულ გაშლაზე მიუთითებს. ეს უკანასკნელი დაარღვევდა საკუთარ

საზღვრებს და საკუთარ საფუძველსაც. ე. ბუნებაზე და საზოგადოებაზე ბატონობას.

XX ს. ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში სიცოცხლის ფილოსოფიისა და ექსისტენციალიზმის გავლენით მოხდა მობრუნება აბსტრაქტულიდან კონკრეტულისაკენ, ზოგადიდან ერთეულისაკენ, იდეალურიდან რეალურისაკენ. დღეს კონკრეტული და წარმავალი მოჩვენებითად აღარავის მიაჩნია, ხოლო მარადიული და უცვლელი — ჰუმბოლტად (85.352). მაგრამ ეს ანტიპლატონური მიმართულება, სინამდვილეში იდეალიზმის ახლებური დაცვის ცდა იყო. რაც შეეხება საზოგადოებრივ პრაქტიკას აქაც ბურჟუაზიულმა საზოგადოებამ აღნიშნული პრინციპის ყველაზე ცინიკური უარყოფა მოგვცა ფაშისტური საკონცენტრაციო ბანაკების სახით. აღორნო ამ ორი ფაქტის გაცნობიერებიდან გამოდის. მისთვის „აუშვიცის შემდეგ ყოველი კულტურა, მისი დამაჯერებელი კრიტიკის ჩათვლით, ნაგავია“ (85.357). იგი იმაზეც სწორად მიუთითებს, რომ ამგვარ ფაქტებს საერთოდ ადგილი არ ექნებოდა, ბურჟუაზიული არსებობის წესისათვის შინაგანი რომ არ იყოს 'სყალბე, სიცივე და გულგრილობა სხვების მიმართ (85.354).

აღორნო ხშირად უნარიანად აკრიტიკებს სხვებს, ვისაც მოცუ-
თული სინამდვილის ამგვარადყოფისათვის პასუხისმგებლად სთვლის,
მაგრამ თავად სამაგიეროს არაფერს ვეთავაზობს, მომავალი რეალო-
ბის კვლავ მკვეთრი გაკრიტიკების მეტს. ძნელია, რომ ამ პოზიციას
ანტიმანური ვუწოდოთ. აღორნო შოკირებულია ცივილიზებულ ქვეყა-
ში სიკვდილის ბანაკების არსებობის ფაქტით, და ეს სავსებით გა-
ნააზრებელია, მაგრამ გაუგებარი, უფრო ზუსტად, გაუმართლებელია ის,
რას არ სურს დაინახოს იმ ძალების არსებობა, რომელთაც
აუცილებელია აუშვიცის შემქმნელები გაანადგურეს. იგი იმაშიც მართალია, რომ
აუშვიცის გამეორება არაა გამორიცხული და ამიტომ ყველაფერს ნი-
ჭილისტურად უყურებს, მაგრამ გაუგებარია და გაუმართლებელი, თუ
რატომ არ აქცევს ყურადღებას იმ გარემოებას, რომ აუშვიცი დღეს
აუცილებელი არ არის, თუ მისი საწინააღმდეგო ძალთა შეკავშირება
მოხდება. უარყოფის უარყოფის საფუძველზე მდგარი ნეგატიური
დიალექტიკა, რეალური ხდომილების მართვას მოწინააღმდეგეს უთ-
მობს, თავისთვის კი მუდმივი კრიტიკოსის როლს კისრულობს, რო-
მელსაც თავისი კრიტიკის ქმედითობის არავითარი იმედი არ შეიძ-
ლება ჰქონდეს. ფაქტიურად ეს ლოდინის პოზიციას, აქტიურობაზე
მეთოდური უარის თქმა. ნეგატიური დიალექტიკის ღირებულება თა-
ვადაა ნეგატიური. 1953 წ. წერილში — „ტელევიზია, როგორც იდე-
ოლოგია“ აღორნო სინანულით აღნიშნავდა, რომ „ტელევიზია ცდი-
ლობს ანტიინტელექტუალიზმის საერთაშორისო კლიმატის ნდობა

მოიპოვოს“ (83.69). იგივე უნდა ითქვას მის ნეგატიურ დიალექტიკაზე. იგი სწორედ რომ ამართლებს ანტიინტელექტუალიზმს.

III. 3. მარკუზეს „ერთგანჯომილვაიანი“ თეორია

გერმანელი ფილოსოფოსი ჰერბერტ მარკუზე (1898—1979) ფრანკფურტის სკოლის ერთ-ერთ ძირითად წარმომადგენლად ითვლება ჰორკჰაიმერისა და ადორნოს გვერდით. მათთან ერთად წავიდა ის ემიგრაციაში ფაშიზმის გაბატონების შემდეგ (1933 წ.) და თუმცა ამერიკიდან მათთან ერთად არ დაბრუნებულა, მაგრამ მთელი სიცოცხლე ამ სკოლის ძირითადი პრინციპების ერთგული დარჩა. ეს პრინციპებია: მარქსიზმის „ჰუმანიზაციის“ მოთხოვნა, ნეგატიური დიალექტიკა, თეორიისა და პრაქტიკის ერთიანობა, რეალური სოციალიზმის უარყოფა. თუ სკოლის სხვა წარმომადგენლები სსრკ-ში რეალური სოციალიზმის გამოცდილების, მისი წარმატებების და სიძნელების გაუგებრობამ მალე ანარქისტული დიალექტიკის საფუძველზე ფაქტიურად სრულ პესიმიზმამდე მიიყვანა, მარკუზე ყველაზე დიდი ხანს ცდილობდა ოპტიმიზმის შენარჩუნებას, არსებულის უარყოფის აუცილებლობის დაფუძნებასთან ერთად, მომავალი საზოგადოების პრინციპების დაფუძნებას. საზოგადოებრივი პრაქტიკის განვითარება აიძულებდა მას საკუთარ მოდელზე უარი ეთქვა და ახლის ძიება წამოეწყო. მარკუზეს ფილოსოფიური განვითარება ამ ძიებათა და მათი მარცხის გაცნობიერების ჯაჭვია.

მარკუზე ახერხებდა აშშ სადაზვერვო სამართველოში ემსახურა და მოჩანყე ახალგაზრდობის მესიტყვეც ყოფილიყო. გასაკვირი არაა. რომ მისი ძიებანიც ანარქისტული დიალექტიკით და პესიმიზმით დამთავრდა, რადგან იგი უგულებელყოფდა მუშათა კლასის წამყვან როლს საზოგადოების რევოლუციური გარდაქმნის საქმეში. მარკუზესთან ყველაზე ნათლად ჩანს ფრანკფურტის სკოლის შესედეულებათა მცდარობის ძირითადი საფუძველი, რაც გამოიხატა დებულეებაში: პროლეტარიატი განვითარებულ ქვეყნებში თავად ზდება საკუთრების მქონე კლასი და საკუთრების შექენასთან ერთად მან დაკარგა რევოლუციურობაც. მარკუზემ რევოლუციურა იდეების გამანორციელებელს საზოგადოების სხვა ფენებში დაუწყო ძებნა, მაგრამ სიცოცხლის ბოლო წლებში იძულებული გახდა საკუთარი შეცდომა ეღიარებინა.

ჰერბერტ მარკუზე დაიბადა ბერლინში. მონაწილეობდა პირველ მსოფლიო ომში. 1917 წ. სოციალ-დემოკრატიული პარტიის წევრია. როზა ლუქსემბურგის მომხრე. მისი მკვლელობის შემდეგ, რევოლუციაზე გულაცრუებული და პარტიის პოლიტიკით უკმაყოფილო

მარკუზე ტოვებს მის რიგებს (80.54). ბერლინის და ფრაიბურგის უნივერსიტეტებში სწავლის შემდეგ ერთხანს გამომცემლობაში მუშაობს, 1929 წლიდან სწავლას აგრძელებს ჰუსერლთან და ჰაიდეგერთან. იგი ფენომენოლოგიური მეთოდის მიმდევარია მის იმ ვარიანტში, რომელიც ჰაიდეგერის სახელთანაა დაკავშირებული. მარკუზეს არ შეუძლია თვალი აარიდოს სოციალურ პრობლემებს და საზოგადოების გარდაქმნის რეალური გზის ძიებაში მარქსიზმის სწავლას იწყებს. როგორც წვრილი ბურჟუაზიის წარმომადგენელი, იგი საბჭოთა სინამდვილეს არ თვლიდა მარქსისტული იდეების ჭეშმარიტ განხორციელებად, თუმცა თავი მარქსისტად მიაჩნდა (მაგ., შრომაში „გონება და რევოლუცია, ჰეგელი და საზოგადოების თეორიის წარმოშობა“. 1941 წ. იგი აღიარებდა მარქსიზმს და ლენინიზმს, 80.13,81) და ლენინის მიერ შემუშავებულ ცნებათა გავლენაც ემჩნეოდა, მაგ., „ძირითადი სიტუაციის“ მარკუზესეული გაგება ლენინის მიერ შემუშავებული ცნების — „რევოლუციური სიტუაციის“ თავისებური გამოყენება ჩანს. მარკუზე იმთავითვე ცდილობდა მარქსიზმი გამოეყენებინა საზოგადოების გარდაქმნის ისეთი გზის ძიებაში, რომელიც წვრილი ბურჟუაზიისათვის მისაღები იქნებოდა. ეს იყო მისი ენერგიული მოღვაწეობის წარმართველი ახალგაზრდა მარქსის ხელნაწერების გამოცემაში.

ამ ხელნაწერების ცალმხრივი ინტერპრეტაციიდან გამოსული მარკუზე ცდილობდა მარქსის (ენგელსის გარეშე) ნაზრევი ხან ჰაიდეგერის თეორიასთან დაეკავშირებია, ხან კი ფროიდის ფსიქოანალიზთან, ხანაც ორივესთან ერთად.

1934 წლიდან მარკუზე ნიუ-იორკში მუშაობს კოლუმბიის უნივერსიტეტის სოციალურ გამოკვლევათა ინსტიტუტში. იგი აქტიურად ებრძვის ფაშისტურ იდეოლოგიას, ასაბუთებს ტოტალური სახელმწიფოს დამლუპველ გავლენას პიროვნების ბუნებაზე და სხვ. 1942—1950 წწ. მარკუზე გვევლინება ვაშინგტონში სახელმწიფო დეპარტამენტის და სტრატეგიული სამსახურის სექციის ხელმძღვანელად¹. თუ ომისწინა და ომის პერიოდში მისი შრომები ძირითადად ნაციონალ-სოციალისტური რეჟიმის იდეოლოგიის და პრაქტიკის წინააღმდეგ იყო მიმართული, ფაშიზმის განადგურების შემდეგ თანდათან აშკარა ხდება, რომ იგი აგრეთვე რეალური სოციალიზმის შეურიგებელი მოწინააღმდეგეა. ამიტომ აღმოჩნდა მარკუზე კოლუმბიის უნივერსიტეტის რუსეთის ინსტიტუტში, ასევე ჰარვარდის უნივერსიტეტის რუ-

¹ 1969 წ. მარკუზეს საჯაროდ დააბრალეს ცენტრალური სადაზვერვო სამსახურის აგენტობა ევროპაში (ომის შემდეგ). მარკუზეს ეს ოფიციალურად არ უარუყვია (80.323—325).

სეთის კვლევის ცენტრში. ამ ხაზს აგრძელებდა ივი, როცა ბრანდის უნივერსიტეტის პოლიტიკურ მეცნიერებათა პროფესორი გახდა (1954). აქ მან გამოაქვეყნა ნაშრომი — „საბჭოთა მარქსიზმი. კრიტიკული ანალიზი“ (1961 წ.), რომლის მოჩვენებითი ობიექტურობა სოციალისტური სინამდვილისადმი შეურიგებლობას ცუდად ფარავდა. იგი ამტკიცებდა, რომ მის მიერ წამოყენებული „მესამე გზის“ რეალურობა იქიდანაც ჩანს, რომ მის შრომებს საბჭოთა კავშირში ბურჟუაზიულ პროპაგანდად თვლიან, ხოლო შეერთებულ შტატებში — საბჭოთა კავშირისადმი ზედმეტად პოზიტიურად განწყობილად (80. 180): აქვე მარკუზე მეორედ გამოსცემს ნაშრომს — „გონება და რევოლუცია“ (1960 წ.), სადაც ცდილობს მარქსიზმის აქამდე დაფარულ ღრმა საფუძვლებს წვდეს და ჰეგელის მარქსისტული გაგებისაგან განსხვავებული კონცეფცია მოგვეცეს. კვლავ გამეორებულია პირველ გამოცემაში წამოყენებული დებულება იმის თაობაზე, რომ ამერიკის შეერთებული შტატები „მომავლის ერთ-ერთი ქვეყანაა“ (80.267).

1965 წლიდან მარკუზე კალიფორნიის უნივერსიტეტში მოღვაწეობდა. მისი შრომები, ე. პ. სარტრის შრომებთან ერთად, დიდ გავლენას ახდენდა ახალგაზრდობის საპროტესტო მოძრაობაზე, როგორც ამერიკაში, ისე დასავლეთ და აღმოსავლეთ ევროპაში (მაგ., ჩეხოსლოვაკიაში).

3. მარკუზეს ფილოსოფიური განვითარება, ისევე როგორც საერთოდ XX ს. კულტურისა და ფილოსოფიის განვითარება შეიძლება ორ ძირითად პერიოდად გაიყოს: II მსოფლიო ომამდე და ომის შემდეგ. ომმა ახალი პრობლემები დააყენა და მისმა შედეგებმა ღირებულებათა დიდი ცვლილება მოიყოლა. ყოველი კლასის წარმომადგენლისათვის აუცილებელი შეიქნა საკუთარი პრინციპების ახლებური შემოწმება. თავად მარკუზე თვლის, რომ თუნდაც ომამდე (უფრო კონკრეტულად აუშვიცამდე) წამოყენებული თეორია მცდარი არ იყოს, იგი მაინც წარსულია, მოწყვეტილია სინამდვილეს, რადგან ვერც ერთი თეორია ვერ ითვალისწინებდა იმ ბარბაროსობის შესაძლებლობას. რაც ომის დროს მოხდა (155.11).

მარკუზეს ფილოსოფიური განვითარების პირველ პერიოდს, მისი ძირითადი შინაარსის მიხედვით, შეიძლება ეწოდოს „კონკრეტული ფილოსოფიის“ როგორც „ექსისტენციალური მარქსიზმის“ დაფუძნების ცდის პერიოდი; მეორეს კი — საზოგადოების გარდაქმნის ახალი გზების დაფუძნების ცდისა. ეს უკანასკნელი კვლავ ორ საფეხურს გაშოკვეთს თავისი შინაარსით: საზოგადოების გარდაქმნის პანესტეტური თეორიის და ფსიქოანალიზური თეორიის საფეხურებს.

1. კონკრეტული ფილოსოფიის როგორც ექსისტენციალისტური მარქსიზმის დაფუძნების ცდა

ფენომენოლოგიურ მოძრაობაში ჰაიდეგერის მიმართულების დამცველი ჰ. მარკუზე, რომელიც მ. ჰორკჰაიმერს თავად ჰუსერლის რეკომენდაციით გაეცნო (174.622), ცდილობდა ფენომენოლოგია ეპოქის კონკრეტულ-სოციალური ამოცანებისათვის დაეკავშირებინა, სურდა ექსისტენციალიზმი ნამდვილ კონკრეტულ ისტორიულ ექსისტენცს შეხებოდა. მარკუზე ფიქრობდა და ბოლომდე ამ აზრის ერთგული დარჩა, რომ ფილოსოფიამ მუდამ პრაქტიკასთან ერთიანობით უნდა დაასაბუთოს თავისი ღირებულება.

ფენომენოლოგიის პრაქტიკასთან დასაკავშირებლად მან გეორგ ლუკაჩის შრომების (მაგ., ისტორია და კლასობრივი ცნობიერება. 1923) გავლენით მარქსისტულ ფილოსოფიას მიმართა¹. მისი აზრით, რამდენადაც მარქსმა თავის დროს ფილოსოფია როგორც პრაქტიკას მოწყვეტილი თეორეტიზირება გადაჭრით უარყო, ამდენად ისტორიული მატერიალიზმი უბრალო მეცნიერული თეორია — ჰეგელმარტიკებათა სისტემა კი არ არის, რომლის ღირებულება სწორი შემეცნებაა, არამედ „საზოგადოებრივი მოქმედების, ისტორიული საქმის თეორია“ (156.41). მარკუზეს იმის თქმა კი არ სურდა, რომ ისტორიული მატერიალიზმი არამეცნიერულია, ანდა არაჰეგელმარტიკა, არამედ იმისი, რომ მისთვის მთავარია რევოლუციური, გარდამქმნელი საქმიანობა და მეცნიერებისა თუ სისწორის ფაქტორს მხოლოდ დაქვემდებარებული მნიშვნელობა აქვს თეორიისა და პრაქტიკის ერთიანობაში. „მარქსიზმის ჰეგელმარტიკებანი შემეცნების რაიმე ჰეგელმარტიკებანი კი არ არიან, არამედ ხდომილების“ (156.41). მარკუზეს პრაქტიკის პრიმატი მარქსიზმში პრაგმატიკულად აქვს გაგებული და ამით არა მარტო თეორიის მარქსისტულ გაგებას აყალბებს, არამედ თავად პრაქტიკას უკარგავს საიმედო ორიენტაციას. ამ პოზიციამ გამოხატულება ჰპოვა მარკუზეს ნაშრომში — „ნარკვევები ისტორიული მატერიალიზმის ფენომენოლოგიისათვის“. იგი გამოქვეყნდა 1928 წ. ჰ. ბეკის ჟურნალ — „ფილოსოფიური რვეულების“ პირველ ნომერში.

„მარქსიზმის შიგნით ისტორიული მატერიალიზმი აღნიშნავს იმ შემეცნებათა მთლიანობას, რომელიც მიმართულია ისტორიულობაზე, ე. ი. ყოფიერებაზე, ხდომილებათა სტრუქტურაზე და მოძრაობაზე“ (156.42). მარქსიზმი ემყარება ადამიანური მუნყოფიერების (Dasein)

¹ ფრანგი ექსისტენციალისტი მერლო-პონტის აზრით გ. ლუკაჩის და ე. კორშის მიერ ინტერპრეტირებული მარქსიზმი „დასავლური მარქსიზმის“ განმსაზღვრელი წყარო გახდა (156. 18).

ისტორიულობის აღმოჩენას, რაც მისი რადიკალური ცვლილების შესაძლებლობას იძლევა. მარქსიზმი აქამდე მივიდა ისტორიის გარკვეულ მომენტში ძირითადი სიტუაციის (Grundsituation) როგორც ისეთი მომენტის დადგენით, როცა საზოგადოება მზადაა რევოლუციური ცვლილებისათვის (156.42). მარკუზე. ისევე როგორც მოგვიანებით სარტრი და სხვები, გ. ლუკაჩის აღნიშნული წიგნის გავლენით. დიალექტიკას უშვებს მხოლოდ საზოგადოებაში, უარყოფილია „ენგელსისეული“ ბუნების დიალექტიკა. ბუნება განიხილება როგორც საზოგადოებრივი კატეგორია (80.40).

მარკუზე თვლის, რომ ეს მართლაც ძალზე მნიშვნელოვანი აღმოჩენა იყო, მაგრამ მაინც ემპირიის ფარგლებში დარჩა. რაც შეეხება ჰაიდეგერს, მან „ყოფიერება და დროში“ (1927) ისტორიულობის ახლებური გაგების წმინდა ფილოსოფიური დაფუძნება მოგვცა. ჰაიდეგერის მიერ განხორციელებული „ფუნდამენტური ანალიზი“ შესაძლებლობას იძლევა, რომ მარქსიზმის ის დებულებანი, რომელნიც ისტორიულობის სტრუქტურას ეხებიან, „ინტერპრეტირებული იქნან ისტორიული ფენომენის ასპექტით“ (156.42).

ადამიანის ძირითადი პოზიცია, მარკუზეს აზრით, ისაა, რომელშიც იგი შეძლებს სოციალური გარემოსადმი თავისი პოზიციის განუმეორებლობა გაიგოს და აქედან გამომდინარე საკუთარი რადიკალური ცვლილების ამოცანა განსაზღვროს. მარქსის შრომები ის ისტორიული მასალაა, რაზეც. ფენომენოლოგიის დახმარებით, შესაძლებელია ძირითადი სიტუაციის განსაზღვრა (156. 43—44). ძირითადი სიტუაცია აერთიანებს ისტორიულ პერიოდებს, თუმცა იგი როგორც ყოველივე ისტორიაში, ერთხელადია და არ მეორდება. რამდენადაც აქ საქმე ადამიანური მუნყოფიერების რადიკალური შეცვლის შესაძლებლობას ეხება, მისი ფენომენოლოგიური ანალიზი საერთო ღირებულებას იძენს.

„ჰეგელის სამართლის ფილოსოფიის კრიტიკაში“ მარქსი წერდა, რომ რადიკალურია ის საქმე, რომელიც ფესვს წვდება, ფესვი კი ადამიანისათვის თავად ადამიანია. „საქმე“ მარკუზეს ესმის, როგორც ექსისტენციალი, ე. ი. როგორც ადამიანური მუნყოფიერების ქცევის არსებითი წესი. ამგვარი მოქმედება პრაქტიკა და პრაქტიკაში უნდა აიხსნას ყოველი მისტერია. ყოველი საქმე ხომ რაღაც მდგომარეობის, რალაციონირი შეცვლაა, მაგრამ არა ადამიანის ექსისტენციის. ექსისტენციის შეცვლა რადიკალური შემობრუნებაა ისტორიაში. ექსისტენცი თავადაა ისტორიული და ამდენად ისტორიის მეცნიერება ერთადერთ მეცნიერებად იქცევა. საჭიროა ადამიანის ექსისტენციის ისტორიაში გამოვლენილი და გამოვლენადი შესაძლებლობების შესწავლის საფუძველზე ფაქტიურად არსებულ ექსისტენცს ჰემპარიტი ექსისტენცი

დაუპირისპიროთ. ისტორიის მიზანი ამ ჰეშმარიტი ექსისტენცის გ-
ნორციელება (156. 46—47).

მარქსიზმმა, ამტყეებს მარკუზე, მართალია სწორად წამოსწია ის-
ტორიულობის არსებითობის პრობლემა, ასევე თეორიისა და პრაქტი-
კის ერთიანობისა და ისიც, რომ საქმე სამყაროს სხვადასხვაგვარი ინ-
ტერპრეტაციით კი არ უნდა დამთავრდეს. არამედ მისი შეცვლით და
სხვ. მაგრამ მარქსიზმს თურმე არა აქვს ამ ჰეშმარიტებათა დასაბუთების
მეცნიერული მეთოდი, რომელიც ადამიანური მუნყოფიერების რო-
გორც პრიმარულად ისტორიულის დაკითხვას შეძლებს და ამით ისტო-
რიულობას სრულად მოაქცევს ხედვის არეში. ფენომენოლოგიურმა
ონტოლოგიამ და შემეცნების დიალექტიკურმა მეთოდმა ერთმანეთი
უნდა შეაესონ და გაანაყოფიერონ (156.68).

მარკუზეს სურს თანამედროვე ფილოსოფიაში ისტორიულობის
არსებითობის გაცნობიერება მარქსიზმის გავლენის გარეშე ახსნას.
ისტორიულობა რომ საერთოდ მეცნიერების ძირითადი საკითხია, თან-
დათან ბატონდებოდაო დილთაის შემდეგ და მისი წყალობით (გ. ზი-
მელა, ე. ტროელში, მ. ვებერი. ჰ. რიკერტი). დაბოლოს, ჰაიდეგერ-
მა საკითხის მთელი რადიკალური მნიშვნელობა გააანალიზა. მისი „ყო-
ფიერება და დრო“ მობრუნების პუნქტია ფილოსოფიის ისტორიაში.
ეს ის პუნქტია, სადაც „ბურჟუაზიული ფილოსოფია თავად წყვეტს
არსებობას და გზას ათავისუფლებს ახალი, „კონკრეტული“ მეცნიერ-
ებისათვის“ (156.54).

ახალგაზრდა მარკუზე თვლიდა, რომ თავად ისტორიამ მოუმზადა
ადგილი მის საკუთარ „კონკრეტულ ფილოსოფიას“ როგორც მარქ-
სისტული თეორიისა და ფენომენოლოგიის ჰაიდეგერისეული ვარიან-
ტის სინთეზს. იგი ფიქრობდა, რომ მარქსიზმის ფუძემდებლების მიერ
აღმოჩენილი ადამიანის შინაგანი ისტორიულობის ფაქტი, ჰეგელის
დიალექტიკასთან კავშირში სათანადოდ ვერ იქნა თეორიულად დაფუძ-
ნებული, და რაც მთავარია, პრაქტიკის რადიკალურად გარდამქმნელად
ვერ იქცა. ამიტომ მარკუზე აგრძელებს XX ს. დასაწყისში გავრცელე-
ბულ მარქსიზმის „შეესების“ ტენდენციას (კანტი და მარქსი, მარქსი
და ემპირიოკრიტიციზმი და სხვ.). მაგრამ საქმე ისაა, რომ მის მიერ
ჰაიდეგერის ონტოლოგიის გადმოცემა, ისევე როგორც მისი საშუალ-
ებით მარქსისტული თეორიის ანალიზი ვერაფერს ისეთს ვერ გვიჩ-
ვენებს, რისთვისაც მარქსიზმს ჰაიდეგერის მოძღვრება დასჭირდება.
იქნება ეს დეკარტესთან აზროვნების პირველადობის პრობლემის
კრიტიკა (მისი შეცვლა სამყარო-ში-ყოფნით), სამყაროსადმი თეორი-
ული მიმართების მეორადობა, გაუცხოება თუ არასაკუთრივი არსე-
ბობა, წარსულის, აწმყოს და მომავლის მიმართება, გაგება თუ გადა-
წყვეტილება, მარკუზე ვერაფერს გვთავაზობს ისეთს, რაც მარქსიზმის

ფილოსოფიურ არსენალში გადაწყვეტილი ანდა გადაწყვეტადი არ იყოს.

როდესაც მარკუზე ჰაიდეგერის ცნებებს კონკრეტულ სინამდვილესთან აკავშირებს, ამას მარქსის თეორიის შინაარსის ჰაიდეგერისეული ტერმინებით გადმოცემის ხარჯზე აკეთებს. ეს ყველაზე ნათლად ჩანს „საკუთრივ ისტორიული ექსისტენციის“ ცნების ანალიზისას. ეს ცნება, როგორც მარკუზე აღნიშნავს, მარქსმა გამოჰქედა. ჰაიდეგერმა კი, თურმე, მისი ხელახალი ინტერპრეტაცია მოგვცა (156. 82—83). ამ სიახლის ღირებულებას მარკუზე ვერ აჩვენებს. მარქსის დამსახურება კი უიმისოდაც ნათელი იყო.

მაგრამ არის პუნქტი, რომელიც არც ამგვარი აისტორიული მიდგომისას არ შეიძლება მარქსის თეორიის არსს დაუკავშირდეს. ესაა ჰაიდეგერის მოძღვრება ბედისწერის (Schicksal) შესახებ. მარქსისათვის ადამიანი თავად ქმნის თავის არსებას, გარკვეული სოციალურ-ეკონომიკური გარემოებების საფუძველზე. არ არსებობს რაიმე წინასწარდადგენილი ადამიანური ბუნება. რაც შეეხება ჰაიდეგერის მოძღვრებას ბედისწერის შესახებ (ისევე როგორც ფროიდის ფსიქოანალიზს), იგი ადამიანის უკვე ჩამოყალიბებულ და შემდეგ დაფარულ არსებას გულისხმობს. მომავლის შექმნა ექსისტენციის გადაწყვეტილებისა და აქტივობის საშუალებით, არსებითად ამ წინასწარდადგენილი არსების „გამეორებაა“ (156.58). ადამიანის აქტიობას ფაქტიურად ბედისწერა განაგებს და მისადმი სრულ მორჩილებას გულისხმობს. მოგვიანებით ჰაიდეგერმა თავად უწოდა „ყოფიერების ხმის“ მოსმენას და გაგებას უმაღლესი აქტიობა. ეს ერთადერთი პუნქტი როდია. მარკუზე მათ გვერდს უვლის და ცდილობს ახალი ტიპის სინთეზური ფილოსოფია შექმნას.

ამ თვალსაზრისითაა დაწერილი ნაშრომები: „კონკრეტული ფილოსოფიის შესახებ“ (1929 წ.). „ტრანსცენდენტალური მარქსიზმი“ (1930 წ.), „ახალი წყაროები ისტორიული მატერიალიზმის დაფუძნებისათვის“ (1932 წ.).

„კონკრეტული ფილოსოფია“, მარკუზეს განზრახვით, ის მოძღვრება უნდა იყოს, რომელიც მარქსიზმის და ჰაიდეგერის ფენომენოლოგიური ონტოლოგიის შეერთების საფუძველზე წარმოიშობა და ეპოქის მიერ წამოყენებულ გადაუდებელ კონკრეტულ საკითხებზე ასეთივე კონკრეტულ პასუხებს შემოგვთავაზებს.

ფილოსოფოსობა, ასე იწყებს მარკუზე თავის წერილს, ადამიანური ექსისტენციის წესია, ყველაფერი, რასაც ადამიანი აკეთებს, ექვემდებარება კითხვას ამ მოქმედების საზრისის შესახებ. ადამიანმა წინასწარ უნდა იცოდეს თავისი მოქმედების ტრანსცენდენტური მიზანი, უნდა ესმოდეს თავისი მოქმედების „რისთვის?“, ე. ი. საზრისი (154,143), რომელსაც წინასწარ შეიძლება ჰეშმარტება ვუწოდოთ

ქეშმარიტების მრავალ მნიშვნელობათა შორის ჩვენთვის უახლოესია ღირებულება (Geltung). იგი ქეშმარიტების არსებას მიეკუთვნება. მაგრამ ქეშმარიტება მისით არ ამოიწურება. არაღირებული ქეშმარიტებანი არ არსებობენ. ამავე დროს ნათელია, რომ ღირებულება მხოლოდ ადამიანურ ექსისტენციას მიმართებაში არსებობს. ბუნების კანონები ბუნებაში მოქმედებენ, მაგრამ მნიშვნელობენ მხოლოდ მათი შემეცნებელი ადამიანისათვის. ადამიანმა მათი საშუალებით ბუნების გაგება და მასზე ზემოქმედება უნდა შეძლოს. ამდენად ქეშმარიტებას ექსისტენციალური მნიშვნელობა აქვს. მისი შინაარსის ადამიანური არსებობისაგან მთელი დამოუკიდებლობის მიუხედავად, ქეშმარიტება მოითხოვს ათვისებას (Aneignung) ადამიანური ექსისტენციის მიერ. ამ ათვისებაში ხორციელდება ქეშმარიტების „რისთვის?“-ი. მაგრამ ქეშმარიტებას შესაძლებელია არ იქნენ, არამედ გამოყენებისათვის.. ქეშმარიტება „ცოდნა და ქონება“ გამოყენებისათვის. იგი ქმედითი უნდა გახდეს ექსისტირებაში, რომელიც სამყაროსთან მიმართებას წარმოადგენს. ამიტომ ქეშმარიტ ფილოსოფოსს ქეშმარიტებაში დარჩენა კი არ სურს. არამედ მის გარეთა კონკრეტული სინამდვილის ათვისება ადამიანური ექსისტენციის საშუალებით და მისთვის. ადამიანური ექსისტენციისათვის ეს ზრუნვა ფილოსოფიას პრაქტიკულ მეცნიერებად აქცევს (154.148).

მარკუზე გულისხმობს არა ზოგად პრაქტიკულ პრობლემებს, არამედ იმ საკვებით კონკრეტულ სიტუაციას, რომელშიც ადამიანი ექცევა მისი დაბადებით. ადამიანი გადაცემულია ამ სიტუაციას და იგი მისი მუნყოფიერების საკუთრივ ბედისწერას წარმოადგენს. მარკუზე იმედოვნებს, რომ ფენომენოლოგიური რედუქცია საშუალებას მოგვცემს კონკრეტული საგანი თუ ხდომილება სწორედ მის კონკრეტულობაში, ერთხელადობაში ავიდეთ. გამოვრიცხოთ: ყოველი ტრანსცენდენტური დაშვება, რომელიც სინამდვილეს, ე. ი. ნამდვილ ისტორიულობას ააცილებს ფილოსოფიურ კვლევას და აბსტრაქციების ტყვეობაში აქცევს. ასე მოუვიდა მ. ვებერს. როცა „რედუალური ტიპის“ თეორია შექმნა. ხომ არაა გამორიცხული, რომ სწორედ გადახრები ქმნიდნენ სათანადო ხდომილების კონკრეტულობას? (154.157). სამი ათეული წლის შემდეგ მარკუზე დასავლეთ ევროპულ სოციოლოგთა კონგრესზე (1961 წ.) მადლიერებით მოიხსენიებს ვებერის მიერ ინდუსტრიული საზოგადოების საფუძველზე რაციონალიზმის ირაციონალიზმად გადაქცევის მზარდი პროცესის განჭვრეტას (47.12). მაგრამ ამ შედეგს კვლავ ვებერის ზოგადფილოსოფიური (ნეოკანტიანური) თეორიის პრინციპებს კი არ დაუკავშირებს, არამედ კონკრეტულ კვლევაში ვებერის პიროვნულ ალღოს.

მარკუზეს აღიარებულ ფაქტად მიაჩნია, რომ კაპიტალისტურ საზო-

გადობაში ყოველმა პერსონალურმა ღირებულებამ ფასი დაკარგა და ტექნიკურ საგნობრიობას დაემორჩილა. ეს ფილოსოფიის წინაშე აყენებს უძნელეს ამოცანას. მან ადამიანი ისეთ სიტუაციაში უნდა მოაქციოს, რომელშიც მას შეეძლება საკუთარ არსებით შესაძლებლობებს წვდეს და ამ საფუძველზე კემშარიტს ხელი შეუწყოს, არაქემშარიტი კი ჩაახშოს. ამით ფილოსოფია თეორიისა და პრაქტიკის ერთიანობას განახორციელებს (154.168).

ამგვარად დაკონკრეტების მიუხედავად ფილოსოფია, მარკუზეს აზრით, არ ერევა ისტორიკოსის, სოციოლოგის ანდა ეკონომისტის საქმეში. თუმცა მათ მიერ მოწოდებულ მასალას დიახაც იყენებს. კონკრეტული ფილოსოფია ფენომენოლოგიური მეთოდით იკვლევს მუნყოფიერებას ექსისტირების წესში. ისტორიკოსი თავის საგნად იხდის ამავე მუნყოფიერების პოლიტიკურ სიტუაციას, ეკონომისტი — მისი მეურნეობის ფაქტიურ წესებს. სოციოლოგი კი — ამავე მუნყოფიერების საზოგადოებრივი მუნყოფიერების ფაქტიურ წესებს... და არა თავად ექსისტენცს (154. 171). ისინი იმ წესებს შეისწავლიან, რომელშიც არსებობს და ვლინდება ადამიანის ექსისტენცი. კემშარიტმა ფილოსოფიამ მხედველობაში უნდა იქონიოს ამ კონკრეტული მუნყოფიერების და მისი სამყაროს ონტოლოგიური სტრუქტურა, ამით მარკუზე ფენომენოლოგიის გზით კვლავ დაუბრუნდა ძველი ფილოსოფიის გზას, ე. ი. აბსტრაქციების სფეროს. ეს ასეა, რადგან ონტოლოგიურმა სტრუქტურამ საზომი უნდა მოგვეცეს ფაქტიურის შესაფასებლად. გამოდის რომ ონტოლოგიური თავად აღარაა ფაქტიური და ძალაუნებურად ზოგადის და აბსტრაქტულის სფეროში ექცევა, ამდენად მისი კონკრეტულ სინამდვილესთან დაკავშირების საკითხი ხელახლა გადასაჭრელი გახდება.

კირკეგორის მარცხმა (განეხორციელებინა საკუთარი კონკრეტული ფილოსოფია), მარკუზეს აზრით, დაგვანახა, რომ ისტორიის სუბიექტი ერთეული ადამიანი კი არაა, არამედ მისი სხვა ადამიანებთან კავშირი, რომ ერთეული, არსებითად, ყოველთვის არის „საზოგადოება“ (154. 181). ამ საზოგადოების გარეშე ის არასდროს არ არსებობს. ეს არის პიროვნების ისტორიული სიტუაცია. ამრიგად მარკუზე კვლავ საზოგადოება-პიროვნების ტრადიციული დაპირისპირების წინაშე აღმოჩნდა. იგი ამას ხედავს და ცდილობს სიძნელეები იმით აიცილოს, რომ საზოგადოება არც ერთეულის გვერდით არსებულ ფაქტად მიიჩნიოს და არც ერთეულთა ჯამად. საზოგადოება ყოფილა სხვა რამ, კერძოდ, „საზოგადოებაა ყოველი ერთეული თავად, სავსებით კონკრეტული აზრით აღებულთა“. ეს ისეთი არსებითი კავშირი ყოფილა, რომ შეუძლებელია ერთეულის კემშარიტი არსებობა არაქემშარიტ საზოგადოებაში. ამიტომ ნამდვილი ფილოსოფია არასოდეს არ უნდა დარჩეს

თეორიული, ე. ი. ერთეულში, როგორც ერთეულში. ფილოსოფიას ევალეზა საჯარო საქმე. ასეთი საქმეა. მაგ., სოკრატეს მიერ თავისი მოძღვრების დაცვა და მისი სიკვდილი, პლატონის პოლიტიკური საქმიანობა სირაკუზში, კირკეგორის ბრძოლა ეკლესიის წინააღმდეგ (154.187). მარკუზემ შეძლო არც აქ მოეხსენებინა საბჭოთა სინამდვილე როგორც მარქსისტული ფილოსოფიის პრაქტიკული საქმე და მისი შედეგი. თანაც იმ დროს, როცა იგი უბრალოდ იმეორებდა ლენინს. როცა ამტკიცებდა, რომ ძირეული ცვლილების პერიოდში ფილოსოფია ღალატობს თავის დანიშნულებას, თუ „ზედროული“ კამათის სფეროში რჩება, რომ ფილოსოფია როგორც „პირველი მეცნიერება მხოლოდ მაშინ ასრულებს თავის დანიშნულებას. როცა აქ სიტუაციაში ხელმძღვანელობას კისრულობს“ (154.189). არ შეიძლება ისიც არ აღინიშნოს, რომ მარკუზე „აიგივებს“ რა პიროვნებას და საზოგადოებას, მაინც ტოვებს მათ რეალურ განსხვავებას და ფაქტიურად სოფისტურად იყენებს ამგვარად შექმნილი ცნების გაურკვევლობას საძიებელი საკითხის გადაჭრის დროს.

მარკუზე არც მაშინ იხსენიებს რუსი მარქსისტების დამსახურებას, როცა 1930 წ. წერილში — „ტრანსცენდენტალური მარქსიზმი“ უარყოფს მ. ადლერის კლას შეაერთოს კანტი და მარქსიზმი, იმ საფუძველზე, რომ ორივემ, კანტმაც და მარქსმაც. „შემეცნების კრიტიკაზე დაფუძნებული სოციალური თეორია დააფუძნეს“ (154.6). მარკუზე სამართლიანად მიუთითებდა, რომ „ტრანსცენდენტალური მარქსიზმი“ წინააღმდეგობრივი ცნებაა, რომ ტრანსცენდენტალურ ფილოსოფიას, მისი არსის თანახმად, არ შეუძლია დააფუძნოს სოციალური გამოცდილება, რადგან სოციალური გამოცდილება კონკრეტულ სინამდვილეშია, რომელსაც ტრანსცენდენტალური ფილოსოფია გამოირიცხავს. ასევე არ შეიძლება „ცნობიერება საერთოდ“ გაგებული იქნას, როგორც „სოციალური კატეგორია“. მოკლედ „სოციალური გამოცდილების ტრანსცენდენტალური დაფუძნება უაზრობაა“ (154.29). კანტის მიზანი სინამდვილის თეორიული დაფუძნება იყო, მარქსის დიალექტიკური მეთოდის ამოცანა კი სინამდვილის პრაქტიკული შეცვლაა (154.37). მარქსის მეთოდის დაკონკრეტება, ამტკიცებს მარკუზე, მხოლოდ ჰაიდეგერის ფენომენოლოგიური მეთოდითაა შესაძლებელი. ჩვენ ზემოთ ვნახეთ, რომ აქტიობა და გაბედულება ჰაიდეგერის ფილოსოფიაში ფაქტიურად ბრმა დამორჩილების ვადაწყვეტილებაა ბედისწერისადმი, და არა ნამდვილი შემოქმედება. ე. ი. გარდაქმნა სინამდვილისა.

ისტორიამ მართლაც ძალიან მალე მწარედ დასცინა მარკუზეს ცდას. ამ წერილის გამოქვეყნებიდან რამდენიმე წლის შემდეგ ჰაიდეგერი ოფიციალურად ჩადგა ფაშიზმის სამსახურში. ბედისწერის

ჰაიდეგერისეული გაგება გერმანელი ნაცონალ-სოციალისტების ახალ მითოლოგიას უფრო ეგუებოდა. ვიდრე პროლეტარიატის იდეოლოგიას. 1934 წ. პარიზში, „სოციალურ კვლევებს“ ჟურნალში გამოქვეყნებულ წერილში ლიბერალიზმის წინააღმდეგ ბრძოლა ტოტალურ სახელმწიფოში“, მარკუზე იძულებულა აღიაროს, რომ ექსისტენციალიზმი ტოტალური სახელმწიფოს იდეოლოგიის კონსტიტუციურ ნაწილად იქცა, რომ მის პოლიტიკურ ფორმაში იგი „საერთოდ გაუმართლებლის გამართლების ნეგატიური თეორიის სახეს იღებს“ (155, 44).

მარკუზესათვის ნათელი გახდა, რომ მის შორ ევროპული აზროვნების მწვერვალად აღიარებული ექსისტენციალიზმი რადიკალურად დაუპირისპირდა ამ აზროვნების ჰემმარიტად ლირებულ შინაარსს. კანტი ამტკიცებდა, გვახსენებს მარკუზე, რომ ადამიანი ისაა, ვინც თავის თავს აძლევს ვალდებულებას. ექსისტენციალისტებმა კი გონება უარყვეს და ადამიანი ფიურერს და მის სახელთან დაკავშირებულ მოძრაობას უპირობოდ დაუმორჩილეს (155.54). გონებისა და იდეალიზმის წინააღმდეგ ბრძოლამ, ერთეული ექსისტენციის გადასარჩენად, ჰაიდეგერი ტოტალური სახელმწიფოს მმართველთა ბრმა მორჩილებაში მოაქცია. მარკუზე ერთმანეთს ადარებს 1818 წ. ჰეგელის მიმართვას მსმენელებისადმი ჰემმარიტებისათვის თავდადების შესახებ და 1933 წ. 3 ნოემბერს ფრაიბურგის უნივერსიტეტის რექტორის მ. ჰაიდეგერის სიტყვებს სტუდენტთა გაზეთში: „დებულებები და თავად „იდეები“ კი არ არიან თქვენი ყოფიერების წესები, არამედ თვით ფიურერი და მხოლოდ და მხოლოდ იგია დღევანდელი და მომავალი გერმანული სინამდვილე და მისი კანონი“ (156.54). მარკუზე ხედავს საკუთარ შეცდომასაც და დასავლეთის კულტურის ტრაგიზმის კულმინაციასაც. იგი ოდნავი ცვლილებით იმეორებს კ. შმიდტის სიტყვებს. „ჰეგელის სიკვდილით კი არ დასრულდა კლასიკური გერმანული ფილოსოფია, არამედ ის მაშინ დაემხო, როცა ჰაიდეგერმა ეს სიტყვები წარმოთქვა“. მიუხედავად ამ აღიარებისა, მარკუზე მაინც ვერ აფასებს მუშათა მოძრაობას და მის იდეოლოგიას. იგი ერთ მთლიანობაში იხილავს მთელ ევროპულ კულტურას და მუშათა მოძრაობის ბედს გაურკვეველად მიიჩნევს (156.55).

არ უნდა ვიფიქროთ, რომ მარკუზემ საბოლოოდ თქვა უარი ექსისტენციალიზმზე, როგორც ფილოსოფიურ თეორიაზე. თითქოს იგი არასგზით არ უშვებდა თეორიისა და პრაქტიკის გათიშვას, მაგრამ ექსისტენციალიზმისათვის ეს გამონაკლისი დაუშვა. იგი ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად იხილავს ექსისტენციალიზმის თეორიას და პოლიტიკას. თურმე უკუსაგდები ექსისტენციალიზმის მხოლოდ პოლიტიკური ფორმაა. თურმე მის პოლიტიკურ ფორმაში იქცა ექსისტენ-

ციალიზმი საერთოდ გაუმართლებლის გამართლების თეორიად. „ჩვენ აქ — გვაფრთხილებს მარკუზე — ექსისტენციალიზმის ფილოსოფიურ ფორმაზე კი არ ვლაპარაკობთ, არამედ მის პოლიტიკურ სახეზე. რითაც იგი ტოტალური სახელმწიფოს თეორიის გადამწყვეტი მომენტი გახდა“ (155.44).

ეს პატარა წერილი — „ლიბერალიზმის წინააღმდეგ ბრძოლა ტოტალურ სახელმწიფოში“ (1934 წ.) — საინტერესოა იმითაც, რომ მარკუზე ვერ ამჩნევს ირაციონალიზმისა და ექსისტენციალიზმის შინაგან კავშირს. იგი საინტერესოდ აკრიტიკებს სიცოცხლის ფილოსოფიის იმ სახეს, რომელიც ო. შპენგლერის სახელთანაა კავშირში, სწორად აღნიშნავს, რომ იმდროინდელმა ირაციონალისტურმა ნატურალიზმმა ნიციშესაგან მხოლოდ არაარსებითი მხარე და მისი პათოსი გადმოიღო. მისი აზრით დილთაის სიცოცხლის ფილოსოფიას ამ მიმართულებასთან მხოლოდ სახელი აკავშირებს (155,19). ამგვარი ნატურალიზმის თანახმად ისტორიაში გადამწყვეტი გამოდის ეკონომიკურს და სოციალურს იქეთ მდებარე მარადიული და უცვლელი ბუნება. იგი მითიური წინასმოცემულობა ხდება, რომელიც გონების იმმხარეულია. მარკუზე მკაცრად აკრიტიკებს ფაშიზმის ისეთ იდეოლოგიებს, როგორიც იყვნენ: ე. კრიკი („ნაციონალ-პოლიტიკური აღზერა“, 1933), ო. შპანი („საზოგადოების თეორია“, 1930), ჰ. ფორსტ-ჰოფი („ერთი ჰუმანისტური ილუზიის აღსასრული“ 1933), ფონ დე ბუკი („მესამე რაიხი“, 1929).

ხალხის სულის, როგორც ირაციონალური უმადლესი ინსტანციის დაშვებიდან გამოსულნი ისინი აყენებდნენ ჰეროიკულ-სახალხო რეალიზმის თეორიას და უპირისპირდებოდნენ ლიბერალიზმს. ამგვარ სიტუაციაში რეალობის ალღოს მქონე თეორეტიკოსი, თითქოს მარქსისტულ იდეოლოგიას უნდა დაახლოებოდა, როგორც ჰეროიკულ-სახალხო რეალიზმის წინააღმდეგ მიმართულ ყველაზე უფრო შეურიგებელ და ყველაზე უფრო ძლიერ ძალას. მარკუზე ამ მდგომარეობაშიც ორ ფრონტზე ბრძოლას ამჟობინებს. მას გაუგებრობად მიაჩნია, რომ ნაციონალ-სოციალიზმის იდეოლოგიებს მარქსიზმიც ლიბერალიზმად მიაჩნიათ. მარკუზეში ფილოსოფიური აკრიბია. ამეტყველდება. იგი მიუთითებს მოწინააღმდეგეებს ლექსიკონურ ჭეშმარიტებებზე. მას ავიწყდება, რომ ეს ის მოწინააღმდეგეებია, რომელთაც თეორიული არგუმენტები სულაც არ მიაჩნიათ უმადლეს ინსტანციად. მარკუზე მათ ასწავლის, რომ ისტორიულად ლიბერალიზმისათვის მთავარი იყო საწარმოო საშუალებებზე კერძო საკუთრების დამყარება. ე. ი. მისი ერთადერთი ნამდვილი მტერი სწორედ მარქსისტული სოციალიზმია (155.23).

როგორც წერილი ბურჟუაზიის იდეოლოგი, მარკუზე კერძო საკუთ-

რების უარყოფას საწარმოო საშუალებებზე ვერ შეურიგდება. მეორე მხრივ, მისთვის ძვირფასია პიროვნების თავისუფლების პრინციპი, რომელსაც აშკარად უარყოფს ჰეროიკულ-ხალხური რეალიზმი. ამ უკანასკნელის ძირითადი პრინციპია მთელის („ხალხის“) პირველადობა და უპირობო უპირატესობა ნაწილების მიმართ, ე. ი. პიროვნებების მიმართ. ეს შესაძლებლობას იძლეოდა ხელისუფლების ზიერ ხალხის ინტერესების სახელით, ერის სახელით მისი ყოველი წარმომადგენლის ბედი თვითნებურად გადაეწყვიტათ (155. 33).

ფილოსოფიური განვითარების ამ პერიოდში მარკუზე ირაციონალიზმს ვერ ამჩნევდა ექსისტენციალიზმში და ვერც ფროიდის ფსიქოანალიზს ამჩნევდა. თუმცა იგი ფართოდ იყო გავრცელებული და საბჭოთა კავშირში ზოგიერთები უკვე ცდილობდნენ მარქსისტულ თეორიასთან მის გაუმართლებელ დაკავშირებას (მაგ., ბუხარინი). მარკუზე ამაშიც თავის მასწავლებელს ჰაიდეგერს ბაძავდა. ჰაიდეგერსაც არ სურდა ფსიქოანალიზში რაიმე ღირებული დაენახა. მაგრამ მარკუზეს ახალი გზის ძიებაში, II მსოფლიო ომის შემდეგ მოუხდება ფროიდის ფსიქოანალიზის, ექსისტენციალიზმის და ცალმხრივად გაგებული მარქსიზმის „გაერთიანება“.

2. საზოგადოების გარდაქმნის ახალი გზების დაფუძნების ცდა

განსხვავებით ადორნოსაგან მარკუზე ცდილობს არ შეჩერდეს „ნეგატიურ დიალექტიკაზე“. იგი იყენებს ადორნოს დასკვნებს, განსაკუთრებით თანამედროვე ხელოვნების ადორნოსეულ შეფასებას, მაგრამ ცდილობს უფრო ოპტიმისტი იყოს, უფრო კონკრეტული გზები დასახოს მომავლის საზოგადოებისაკენ. ეს საზოგადოება, მისი აზრით, ჩვეულებრივი, მორიგი უარსაყოფი კი არ იქნება უკვე უარყოფილის შემდეგ, არამედ შენარჩუნების ღირსი „ჯანსაღი საზოგადოება“, რომელიც თვისებრივად ახალ პრინციპებს ემყარება. ტერმინს „ჯანსაღი საზოგადოება“ მარკუზე ე. ფრომისაგან სესხულობს და მასთან ერთად ფროიდის ფსიქოანალიზს მიმართავს, რათა პიროვნების ცნობიერების ფენებში მისი რადიკალური შეცვლის შესაძლებლობა ამოიკითხოს.

ფრანკფურტის სკოლის წარმომადგენლები 50-ანი წლების დასაწყისიდან მიმართავენ ფსიქოანალიზს, როგორც მათი ძირითადი დებულებების: თეორიისა და პრაქტიკის ერთიანობის განხორციელების ნიმუშს და მთელი საზოგადოების სულიერი ცხოვრების დინამიკის გასაღებს.

ამ მხრივ საყურადღებოა მარკუზეს განმაურებული ნაშრომი — „ეროსი და ცივილიზაცია“, როგორც ფროიდის თეორიის ფილოსო-

ფიური ანალიზი. იგი 1955 წ. გამოიცა, მაგრამ მისი ძირითადი იდეებ-
მარკუზემ განავითარა 1950—1951 წწ. ვაშინგტონის ფსიქოლოგიურ
სკოლაში წაკითხულ ლექციებში (157.XVII).

საზოგადოების გარდაქმნის გზების ძიებაში მარკუზე სამოცანი
წლების დასაწყისამდე მშვიდობიანი განვითარების მომხრე იყო და
თავისებური ესთეტიკური მსოფლმხედველობის აღმზრდელი
ძალაზე ამყარებდა იმედს. 1961 წ. „ეროსი და ცივილიზაციის“ მეორე
გამოცემის წინასიტყვაობაში მარკუზე აღნიშნავს, რომ ინდივიდის
გათავისუფლება, „როგორც ინსტიტუტების, ასევე ინტელექტუალურ
დონეზე, პოლიტიკური საქმეა და თეორია ამგვარი გათავისუფლების
შესაძლებლობებისა და პირობების შესახებ სოციალური ცვლილების
თეორია უნდა იყოს“ (157.XI).

საზოგადოების გარდაქმნის პანესთეტური თეორია

ინდუსტრიული საზოგადოების დამორგუნველი ზეგავლენისაგან
პიროვნების განთავისუფლების თეორიული გზის დაფუძნებას მარკუზე
ჯერ კიდევ 1937 წ. შეეცადა წერილში — „ჰედონიზმის კრიტიკი-
სათვის“. აქ იგი უარყოფს ჰედონიზმის არისტიპეიულ გაგებას და
ცნობს ეპიკურეს ჰედონიზმის დიდ სოციალურ ღირებულებას. ეპი-
კურესთან „ჰედონიზმის შიგნით გონებაც სიამოვნებად იქცევა, ანდა
სიამოვნება გონიერი ხდება“ (155.140). ჰედონიზმი, თურმე, შეიცავს
„სწორ შეხედულებას საზოგადოების შესახებ“ და კრიტიკულმა თეო-
რიამ, ანუ ფრანკფურტის სკოლამ მარქსის დიალექტიკური ფილოსო-
ფიისა და პოლიტიკონომიის კრიტიკის საფუძველზე ჰედონიზმს ახალი
ქეშმარიტი შინაარსი უნდა მისცეს (155,178)¹.

ამ წერილში მარკუზე კლასობრივი ინტერესების შერიგებაზე არ
ლაპარაკობდა. იგი ამტკიცებდა, რომ კლასობრივ საზოგადოებაში
„თვით სიამოვნებასაც კლასობრივი ხასიათი აქვს. რაიმე იაფი ისე
კარგად არ ითვლება, როგორც ძვირიანი“ და სხვ. ყველაფერი: სპორ-
ტი, კინო, მასობრივი სანახაობანი გაბატონებული კლასის მიზნებს
ემორჩილება. კულტურა კაპიტალისტური საზოგადოების ხელშე-
წყობის ხასიათს იღებს და ამ „აფირმატული კულტურის“ საპირისპი-
როს შექმნის ცდა დიდ სიძნელეებს აწყდება (155.99).

კრიტიკული თეორია, რომელიც მომავალ საზოგადოებაში პიროვ-

¹ მარკუზე პირველად ამ წერილში იყენებს „კრიტიკულ თეორიას“, როგორც
ფრანკფურტის სკოლის პოზიციის აღმნიშვნელ სახელს. ერთი თვით ადრე გა-
ნოქვეყნებულ წერილში — „ფილოსოფია და კრიტიკული თეორია“ — იგი ამ
თეორიას XIX ს. 30—40-იან წლებში წარმოშობილად თვლის (155. 107). ტერ-
მინი — „კრიტიკული თეორია“ მ. ჰორკჰაიმერმა შემოიტანა ხმარებაში (20. 93).

ნების და საზოგადოების ინტერესების ჰარმონიის გარანტირებულ გზებს ეძებს. ცდილობს განსაზღვროს ჰედონისტური პრინციპის ღირებულება კაპიტალისტურ საზოგადოებაში და ასევე, ახალ — „ჯანსაღ საზოგადოებაში“, რომელიც თავისუფლების სამყარო უნდა იყოს.

კაპიტალისტურ სამყაროში, რომელიც ბრმა კანონებს ემორჩილება და რომელშიც არ არსებობს ობიექტური პირობები პიროვნების ნამდვილი ბედნიერების განხორციელებისათვის, მარკუზეს აზრით, ჰედონიზმი მაინც უფრო სასარგებლოა, ვიდრე რიგორიზმი. მართალია აქ ჰედონიზმი მოჩვენებით ბედნიერების უპირატესობას ქადაგებს, მაგრამ ამგვარ საზოგადოებაში ადამიანი ბედნიერებას რალაცნაირად მაინც თუ განიცდის, ეს ღვთის წყალობაა, რომელზედაც უარი არ უნდა ვთქვათ, რადგან იგი რალაცნაირად თვით ცხოვრებას ხდის შესაძლებლად (155.159).

ბედნიერების რაობა, ამტკიცებს მარკუზე, მხოლოდ მომავლის თვალსაზრისით შეიძლება გახდეს კრიტიკის საგანი. იმაზე მითითება, რომ ინდივიდის თავისუფლება მხოლოდ საყოველთაო თავისუფლების პირობებშია შესაძლებელი, რომ ბედნიერება საბოლოო ანგარიშში, თავისუფლებაში მდგომარეობს და სხვ., განპირობებულია თანამედროვე საზოგადოების მდგომარეობით. ამ საკითხებს იხილავს ფილოსოფიური ანთროპოლოგია (მარქსიზმის კლასიკოსებს მარკუზე არც აქ ახსენებს), მაგრამ რეალურ გზას ვერ უჩვენებს თავისუფლების დასამყარებლად. ამისათვის მარკუზეს აზრით, მორალური აღზრდა კი არაა საკმარისი, „არამედ ეკონომიკური და პოლიტიკური პროცესები“ (155.161). რევოლუციის გზით ხორციელდება თუ არა ეს პროცესები, ამაზე გარკვეულად არაფერია ნათქვამი. მარკუზე ჭერჭერობით მაინც უფრო რეფორმისაკენ იხრება, რადგან კაპიტალისტურ სამყაროში ტოტალურ ინტეგრაციას ვერ ხედავს და იმედი აქვს, რომ მასები არჩევნებში აღარ მისცემენ ხმას საკუთარი ინტერესების წინააღმდეგ.

ახალ საზოგადოებაში საქმე მოთხოვნილებათა განთავისუფლებით დაიწყება. კრიტიკული თეორიის თანახმად იქ გაცნობიერდება, რომ კერძო მოთხოვნილებანი და საერთო ინტერესები არ გამორიცხავენ ერთმანეთს. ამის საფუძველზე განხორციელდება ვალდებულების და ბედნიერების ნამდვილი კავშირი, ე. ი. ის, რასაც ვულისხმობდა კანტი, როცა ვალდებულების ცნებას პერსონის ავტონომიაზე აფუძნებდა (155.162). ამის შეგნება შემეცნების საფუძველზეა შესაძლებელი. ეს იქნება განხორციელება „ჰედონიზმის ძველი სურვილისა ბედნიერების და ჰეშმარიტების დამთხვევის“ შესახებ. ეს არ განხორციელდება მანამ, სანამ არ მოიხსნება გაუცხოება, ე. ი. ინდივიდი სხვებს თავის ტოლად და სამყაროს თავის სამყაროდ არ ჩათვლის (155.163).

ამ საზოგადოებაში საყოველთაო გონება აღარ მოატყუილებს ინდივიდებს. პროგრესის გამახორციელებელი აღარ ჩათვლება დამნაშავედ (როგორც სოკრატე ჩათვალეს ათენელებმა). ამდენად „ჰედონიზმი მოიხსნება კრიტიკულ თეორიაში და პრაქტიკაში“. ამ წერილს მარკუზე ამთავრებს ჰეგელის აზრით იდეალის განხორციელების შესახებ მისი „ესთეტიკის ლექციებიდან“:

აქ ჩვენ მარტო ის კი არ გვაინტერესებს, რომ მარკუზე, თუმცა საკუთარი თეორიის საფუძვლად მარქსის მიერ ჰეგელის კრიტიკას აცხადებს, სინამდვილეში ცდილობს თვით ჰეგელის არსენალით, მარქსის გარეშე, გავიდეს ფონს, არამედ ისიც, რომ იგი აქ ჰეგელის სისტემას ფაქტიურად ესთეტიკური იდეალის განხორციელებით ამთავრებს, იმ დროს როცა ჰეგელისათვის ესთეტიკური ლოგიკურში მოიხსნება, როგორც უფრო მაღალში. ამ წერილში მარკუზემ ახალი საზოგადოების ესთეტიკური იდეალის ასპექტით გააზრებაზე აიღო ორიენტაცია. ეს თვალსაზრისი ჩამოყალიბებულ სახეს მიიღებს ნაშრომში: „ეროსი და ცივილიზაცია“. როგორც ამ წიგნის ქვესათაურიდან ჩანს, ესაა ფროიდის თეორიის ფილოსოფიური ანალიზი. დასავლეთში ეს წიგნი საძიებელი საკითხის თაობაზე უმნიშვნელოვანესად ითვლებოდა ფროიდის შრომების შემდეგ.

რატომ მიმართა მარკუზემ ფროიდს? არა მარტო იმიტომ, რომ ფროიდი აღამიანის ფსიქიკის ახლებურ ახსნას იძლეოდა. ეს მისთვის ალბათ ომამდეც იყო ცნობილი, როცა იგი თავის წერილებში სექსუალობის მნიშვნელობაზე და ტაბუზე ლაპარაკობდა (155,158). მაშინ იგი ფროიდს არ ახსენებდა. საქმე ალბათ იმაშია, რომ „ეროსი და ცივილიზაციის“ შექმნის დროისათვის ფროიდის გავლენა შორს გაცდა სამეცნიერო წრეებს და საყოველთაო ყურადღების ცენტრში მოექცა. მარკუზე კი მუდამ ეძებდა მასებისაკენ, პრაქტიკული მოქმედებისაკენ გასასვლელს. მან მიზნად დაისახა მარქსიზმისა და ექსისტენციალიზმის საკუთარი სიმბიოზისათვის ფროიდის ფსიქოანალიზიც დაერთო. ამ ნაერთის წმინდა თეორიული უსაფუძვლობის მიუხედავად მარკუზემ შეძლო ისეთი სოციალური თეორია მოეცა, რომელიც ორი ათეული წელი დიდ გავლენას ახდენდა დასავლეთის ახალგაზრდობის საპროტესტო მოძრაობაზე.

წინააღმდეგ რევიზიონისტული ნეო-ფროიდიზმისა (ე. ფრომი, ი. სალივანი, თ. ადორნო და სხვ. (15. 96, 236), მარკუზე დარწმუნებულია, რომ ფროიდის თეორია სწორედ თავის არსებითაა სოციალური. მისი „ბიოლოგიზმის“ სიღრმითი განზომილება სოციალურია. მარკუზეს მიზანია სწორედ ამ ასპექტით წარმოაჩინოს „ფსიქოანალიზის ფილოსოფია და არა თავად ფსიქოანალიზი“ (157.6). მან ხომ „შეაერთა“ აღამიანისა და საზოგადოების შესახებ მარქსისა და ჰაიდეგერის მოძღვ-

რებანი, ახლა მათი სიღრმითი განზომილების პოვნის იმედი. აქვს, ფროიდის დანმარებით სურს ბიოფსიქიკურ დონეზე იკვლიოს ინსტიქტები და მოთხოვნილებანი, რათა მათი შეცვლის გზები დაადგინოს. ამ საფუძველზე უნდა მას „არა-რეპრესიული ცივილიზაციის“ შესაძლებლობა გაიზაროს.

არარეპრესიულ საზოგადოებას მარკუზე მომავლის თავისუფალ საზოგადოებას უწოდებს. ეს სახელი მან აირჩია, რადგან თვლიდა, რომ ამით ომის შემდგომ კაპიტალისტურ და საერთოდ ინდუსტრიული საზოგადოების ნაკლი ამით ყველაზე უკეთ გამოიხატება. ეს ტერმინი ფროიდის თეორიის წყალობით უკვე გასაგები იყო ფართო საზოგადოებისათვის. გარდა ამისა, მარკუზე დარწმუნებულია, რომ 50-ანი წლების დასაწყისისათვის „ფსიქოლოგიური კატეგორიები პოლიტიკური კატეგორიები ხდებიან და მათი ანალიზის გარეშე პიროვნების თავისუფლების დაფუძნება შეუძლებელია“ (157,VIII).

ამ პერიოდში მარკუზე თვლის, რომ კაპიტალისტური საზოგადოება ტექნიკური პროგრესის წყალობით თანდათან უფრო სრულად დააკმაყოფილებს მოსახლეობის სულ უფრო ფართო ფენებს, რომ თანდათან გადიდდება თავისუფალი დრო, თანდათან უფრო რეალური გახდება „ყველასთვის უკეთესი ცხოვრების დაპირება“ (157,4). მაგრამ ეს არაა თავისუფლება. როგორც ფროიდმა უჩვენა, საერთოდ კულტურისა და ცივილიზაციის საფუძველი არის გარკვეულ ძირეულ ლტოლვათა დათრგუნვა. ეს დათრგუნვა, რეპრესია თანდათან ძლიერდება ცივილიზაციის განვითარებასთან ერთად. სწორედ ამ განასერში სვამს მარკუზე კითხვას: იქნებ მაინც შესაძლებელია არარეპრესიული საზოგადოების კონცეფცია? ისეთი საზოგადოებისა, რომელიც არსებობის ფუნდამენტურად განსხვავებულ პრინციპებს დაემყარება, როგორც ადამიანთა შორის, ასევე ბუნებასა და ადამიანს შორის პრინციპულად განსხვავებული ურთიერთობის შესაძლებლობას განახორციელებს?

ფროიდი ამტკიცებდა, რომ ადამიანის ისტორია რეპრესიის ისტორიაა. კულტურა ზღუდავს არა მხოლოდ მის სოციალურ, არამედ მის ბიოლოგიურ ექსისტენცსაც, თრგუნავს მის ინსტიქტურ სტრუქტურას. ესაა პროგრესის პირობა. „უკონტროლო ეროსი ისევე ფატალურია, როგორც მისი შეურიგებელი მოწინააღმდეგე — სიკვდილის ინსტინქტი“ (157,11). ცივილიზაცია იწყება სიამოვნების პრინციპის რეალობის პრინციპით შეცვლით. რეალობის პრინციპი უბრალოდ კი არ იმორჩილებს სიამოვნებისას, არამედ თვით მათ არსებაში ცვლის ლტოლვებს „გარანტირებული სიამოვნების“ დაპირებით, ამდენად ეს რეპრესია ისტორიული ფენომენია. მარკუზე აქ გადმოსცემს ფროიდის მიერ იმის ფსიქოანალიზურ ახსნას, რაც გაცილებით მარტივად გა-

ნახორციელა თომას ჰობსმა თავის ხელშეკრულების თეორიაში, ოღონდ გონების აშკარა პრიმატიდან გამოსულმა.

რეალობის პრინციპის ძალით ადამიანთა მისწრაფებანი, რომელნიც ცხოველურ ლტოლვათა მეტი არაფერი იყო, იქცევიან ორგანიზებულ „მედ.“ რეალობის პრინციპი ანვითარებს დამორჩილებულ გონებას. ადამიანში ამ პრინციპს მხოლოდ ერთი უნარი დაუსხლტა. ესაა აზრის აქტივობის, ფანტაზიის უნარი. სიამოვნების პრინციპს თავის განკარგულებაში მხოლოდ ფანტაზიის უნარი შერჩა. ამიტომაა რომ რეალობის პრინციპის ბატონობა სიამოვნების პრინციპზე არასდროს არაა სრული და გარანტირებული (157.15).

მართალია არა-რეპრესიული საზოგადოების შესაძლებლობას მარკუზესათვის მნიშვნელობა აქვს სწორედ როგორც რეალობაში მის შესაძლებლობას, მაგრამ იგი მაინც იმედს ამყარებს ისეთ „არარეალურ“ პრინციპზე, როგორცაა ფანტაზია. წარმოსახვის ძალა არ ემორჩილება რეალობის ფიზიკურ პრინციპს და მას გარკვეული გავლენა აქვს სიამოვნების პრინციპზე. ამდენად, უკვე გარკვეული გამოცდის ჩნდება რეალობის პრინციპის ყოვლისშემძლეობაში. სიახლის დაფუძნება შესაძლებელი იქნება, თუ ეს არარეალისტური პრინციპი შეძლებს გარკვეულ პირობებში შეცვალოს ლიბიდოს მიზანსწრაფვა. „არა-რეპრესიული ცივილიზაციის ჰიპოთეზა თეორიულად ღირებული მხოლოდ მაშინ გახდება, როცა მომწიფებული ცივილიზაციის პირობებში, ლიბიდოს არა-რეპრესიული განვითარების შესაძლებლობა იქნება დასაბუთებული“ (157.126).

რეალობის პრინციპის ბატონობისას ფანტაზია ცხადდება, მართალია თავისუფალ, მაგრამ უსარგებლო თამაშად. მისი სფერო არარეალურია, უტოპიურია. მაგრამ ფანტაზია ჯიუტობს, თვლის, რომ შეუძლია რეალური გახდეს, რომ ილუზიის უკან ცოდნა იმალება. ამის საბუთია ხელოვნება, სადაც ფანტაზია იძლევა გრძნობებისა და გონების ჰარმონიას. ხელოვნება ძველი, დაკარგული თავისუფლების არაცნობიერი მეხსიერებაა და თავის სახეებში მის აღდგენას ცდილობს. ამიტომაა, რომ არ არსებობს ხელოვნების დიდი ნაწარმოები, რომელიც არქეტიპულ კონტექსტს არ ააშკარავებდეს, არ წარმოადგენდეს რეპრესიულობის უარყოფას. მარკუზე აქ ემყარება ხელოვნების ადორნოსეულ ანალიზს, რომელიც მოცემულია მის ნაშრომებში: „მუსიკა, რომელიც ფეხს იდგამს“ და „ახალი მუსიკის ფილოსოფია“ (1949 წ.).

ფროიდი ამჩნევდა მენტალურ დინამიკაში ფანტაზიის ამ უნიკალურ როლს, მაგრამ თვლიდა, რომ რეპრესიისაგან თავისუფალი მწოდლოდ არაცნობიერი შეიძლება იყოს და არარეპრესიული საზოგადოება მიუღწეველი იდეალია. თუ ოციანი წლების დასასრულს მარკუზეს

სურდა ფენომენოლოგიური ონტოლოგიით დაესაბუთებინა მარქსისტული თეორიის შინაარსი, ახლა ის ცდილობს თავად ფსიქოანალიზში ნახოს მომავლის მარქსისტული გაგების განხორციელების საშუალება. მას სურს, ასე ვთქვათ, მომავლისაკენ მოაბრუნოს ფსიქოანალიზი.

წარმოსახვის უნარს კანტის მემკვიდრეები, ფიხტედან დაწყებული, განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევდნენ. მაგრამ მარკუზეს არ სურს ეს უნარი არსებული რეალობის მწარმოებლად დაინახოს. ამიტომ მას არ მოსწონს ნოვალისის მოთხოვნა: ყოველი შინაგანი თუ გარეგანი უნარი და ძალა ადამიანში გამოყვანილიყო პროდუქციული წარმოსახვიდან. მარკუზეს სურს წარმოსახვის ღირებულება დაინახოს სწორედ გონების და რეალობის საპირისპიროდ ისეთი სამყაროს შექმნაში, რომელიც მისი უტოპიურობის მიუხედავად, მაინც მოქმედებს ადამიანის შინაგან სტრუქტურაზე. წარმოსახვა და გონება, ამტკიცებს მარკუზე, ევროპული კულტურის ისტორიაში ისევე უპირისპირდებოდნენ ერთმანეთს, როგორც ერთი მხრივ. პრომეთეს არქეტიპი და, მეორე მხრივ, ორფეოსის და ხარციის არქეტიპები (157.156).

ესთეტიკურის ცენტრალური როლი პირველად კანტმა გააცნობიერა. ესთეტიკური სიამოვნებას გვანიჭებს, ამდენად იგი არსებითად სუბიექტურია, მაგრამ ეს ხდება სუბიექტის წმინდა ფორმით — ამდენად ის უნივერსალურია ყოველი აღმქმელი სუბიექტისათვის. ესთეტიკური წარმოსახვა შემოქმედებითია, იგი საკუთარი, თავისუფალი სინთეზით ქმნის მშვენიერებას. ესთეტიკურის ორი ძირითადი კატეგორიაა „მიზნობრიობა მიზნის გარეშე“ და „კანონზომიერება კანონის გარეშე“. ეს ორი კატეგორია, ცხადია, კანტიანური კონტექსტის გარეშე „ქმნიან ჰემარიტი არარეპრესული წესრიგის არსებას“. თავად კანტი ასე შორს არ წასულა, იგი მხოლოდ განაზრებების სფეროში რჩებოდა, მაგრამ შილერმა „მსჯელობის უნარის კრიტიკის“ გაშოქვეყნებიდან რამდენიმე წლის შემდეგ „კანტის თეორიიდან განავითარა ნიშნები ცივილიზაციის ახალი სახის შესახებ“ (157, 161—162).

ეს თეორია შილერმა მაშინ შექმნა, როცა ნათელი გახდა ადამიანის გაუცხოება, ე. ი. ნათელი გახდა არსებული ცივილიზაციის გარდაქმნის საჭიროება. შილერი თვლის, რომ მშვენიერებას მივყავართ თავისუფლებისაკენ. ესთეტიკური განცდა, რომელიც მშვენიერებასთან მიმართებისას არსებობს, ჩვენი უნარების ისეთი წონასწორობაა, როცა ჩვენ თამაშის განცდა გვაქვს. თამაშია სწორედ ყველაზე ნათელი მაჩვენებელი რეალობის აუცილებელი სერიოზულობიდან გამოსავალისა. ხაზგასასმელია, რომ თამაშის დროს რეალობიდან (აუცილებლობიდან) გათავისუფლება ხდება არა ტრანსცენდენტურად, ან მხოლოდ შინაგანად, ანდა ინტელექტუალურად, არამედ, რო-

გორც ამას შილერი ხაზგასმით აღნიშნავს, „ეს თავისუფლება არის რეალობაში“ (157,171). ადამიანი სერიოზულია მაშინ, როცა საქმე აქვს დათანხმების, სიკეთის განხორციელების, სრულყოფილების რეალობების პროცესთან, მაგრამ „მშვენიერებასთან მიმართებაში ის თამაშობს“ (157,172).

ესთეტიკური რევოლუცია ვულისხმობს „აღქმებისა და გრძნობების ტოტალურ რევოლუციას“ (157,178). ეს კი, თავის მხრივ, ვულისხმობს წინაპირობად ცივილიზაციის უმაღლეს ფიზიკურ და ინტელექტუალურ სიმწიფეს. შილერმა, მარკუზეს აზრით, დიაგნოზი დაუსვა ცივილიზაციის ავადმყოფობას. ეს ავადმყოფობაა გონების ტირანია გრძნობიერებაზე. გადარჩენა და განკურნება იქნება გრძნობიერების განთავისუფლება გონების ტირანიისაგან. ესაა ესთეტიკური განათლების ძირითადი იდეა. ესთეტიკურს შეუძლია საერთოდ მოხსნას ტირანია იმით, რომ თამაშში შეარიგებს გონებისა და გრძნობიერების მოთხოვნებს. თავისუფალ თამაშს დროის მსვლელობის შეჩერებაც კი შეუძლია; ე. ი. შეუძლია არსებულისა და მომავლის, ცვალებადობისა და იდენტობის შეთანხმება (157,175). ეს იქნება ადამიანური კულტურის კულმინაცია. მარკუზეს შეეძლო მიეთაძებინა, რომ გოეთემ ამჯერადაც უფრო რეალისტურად შეხედა უმაღლეს ბედნიერებისა და დროის შეჩერების განცდის პრობლემას, ედრე მისმა შეგობარმა. ფაუსტი უმაღლეს ბედნიერებას სწორედ აუცილებელი; მაგრამ თავისუფალი შრომის საფუძველზე თვლის შესაძლებლად.

შილერი თავად ხედავდა, რომ ამგვარი რევოლუცია უცებ ვერ განხორციელდება. იგი კიდევაც რომ შესაძლებელი გახდეს, თუ მას ხანგრძლივი აღმზრდელი პროცესი არ უძღვის შედეგად. თავისუფლების მაგიერ ინსტინქტების ბარბაროსობას მოგვეცემს. გადასვლის თანდათანობის მნიშვნელობა შილერთან, მარკუზეს აზრით, ვერ დაინახა კ. იუნგმა და უსამართლოდ გააკრიტიკა მისი თეორია (157,142).

ამგვარი ესთეტიკური ფილოსოფიის გაბატონება, ცხადია, შესაძლებელია მხოლოდ სიუხვის საზოგადოებაში. არარეპრესიული წყობილება აუცილებლობის წინააღმდეგ კი არ ხორციელდება, არამედ მის საფუძველზე, მაგრამ მის ზემოთ. საზოგადოების აუცილებელი. ე. ი. რეპრესიული შრომა მინიმალურად უნდა იქნას შემცირებული. მხოლოდ ასეთი საზოგადოება დაუშვებს შრომის პროცესისაგან გამოთავისუფლებულ დროში სუბიექტსა და ობიექტს, ადამიანსა და ადამიანს, ადამიანსა და ბუნებას შორის ესთეტიკური მიმართების არსებობას.

წინააღმდეგ ფურაესი, მარკუზეს, ფროიდთან ერთად, მიაჩნია, რომ შრომა მუდამ აუცილებლობის სფეროა. იგი ყოველთვის საზოგადოებრივად ორგანიზებული და წარმართული უნდა იყოს. არსებობის

თავისუფალი წესი კი, რომელიც „თამაშის“ ტერმინით გამოითქმის, ამგვარ გარედან ძალდატანებას გამოორიციხავს (157, 199—203). შემდეგ მარკუზე მარქსსაც დაიმოწმებს იმაში, რომ შრომა არ შეიძლება თამაში გახდეს (157.251).

ნათელი უნდა იყოს, რომ თამაში მარკუზესთან უბრალო სიტყვა კი არაა. არამედ ახალი საზოგადოების, ე. წ. ნამდვილი სოციალიზმის არსების გამომხატველი. უფრო ადრინდელ ნაშრომში — „საბჭოთა მარქსიზმის მოძღვრება საზოგადოების შესახებ“, მარკუზე ამავე მიმართებას არადეტერმინირებულ დიალექტიკას უწოდებდა. თურმე მხოლოდ კლასობრივ საზოგადოებაშია დიალექტიკა დეტერმინირებული, უკლასოში კი არა (80, 194), რადგან ეს უკანასკნელი თავისუფალი შემოქმედების, „თამაშის სამეფო უნდა იყოს“, სინამდვილეში კი ეს „თამაში“ შეიძლება ძალზე აგრესიულ „შემოქმედებაში“ გადაიზარდოს და ხელთ ანარქისტული დიალექტიკის სამეფო შეგვრჩება.

არარეპრესიულ საზოგადოებაში, მარკუზეს აზრით, სექსუალობას ექნება ტენდენცია გადაიზარდოს ეროსში, ე. ი. თვითსუბლიმაციაში, რომელიც უფრო ინტენსიური და გაზრდილი ინსტინქტური დაკმაყოფილების საშუალებას იძლევა (157.203). მაგრამ ეს არ იქნება თვითნებური სურვილების დაკმაყოფილების სამეფო, არ იქნება უკანონობა, რომელიც სხვა პიროვნებათა მისწრაფებას შეიძლება ეწინააღმდეგებოდეს. მარკუზეს ანარქიზმის აკილება სურს „გრძნობითი რაციონალიზმის“ გაურკვეველი კატეგორიით. „გრძნობითი“ რაციონალიზმის სამყარო საკუთარ მორალურ კანონს შეიცავს.

ახალ საზოგადოებაში ლიბიდოური მორალურობის პრობლემის გარდა გადაიჭრება სიკვდილის ფაქტიდან გამომდინარე რეპრესიულობის პრობლემაც. „სიკვდილის აუცილებლობა — წერს მარკუზე — არ უარყოფს საბოლოო განთავისუფლების შესაძლებლობას. სხვა აუცილებლობათა მსგავსად, ისიც შეიძლება იქცეს რაციონალ-უმტკივნეულოდ... სავსე ცხოვრების შემდეგ ადამიანებს შეუძლიათ სიკვდილი მიიღონ მათი საკუთარი არჩევანის მომენტში“ (157, 216).

ძნელი შესამჩნევი არაა, რომ მარკუზე უტოპიური საზოგადოების ამ ახალი ვარიანტის ანალიზისას სწორედ ძნელ პრობლემებს უვლის გვერდს. თუ თამაშის მდგომარეობა ისეთია, რიშელსაც საკუთარი სფეროს გარდა არაფერი სურს, ეს იქნება სწორედ აუცილებლობის და თავისუფლების სფეროების მოწყვეტა, ასევე საზოგადოების ატომარული დაშლა. საუკეთესო შემთხვევაში ეს იქნება, ასე ვთქვათ, კაცობრიობის ესთეტიკური დასასრული. გარდა ამისა, მარკუზე თითქოს განზრახ არაფერს ლაპარაკობს მარქსის მიერ „კაპიტალში“ თავისუფლებისა და აუცილებლობის სფეროთა მიმართების მეცნიერული ანალიზის შესახებ. მარქსი ხომ სწორედ სინამდვილის მშვენიერების

კანონების მიხედვით გარდაქმნაზე ლაპარაკობს, თანაც ისე, რომ გამორიცხულია აღნიშნული ორი სფეროს ერთმანეთისაგან მოწყვეტა.

მარკუზე ამ ნაშრომში ოპტიმისტურად აფასებს კაპიტალიზმის ბატონობის შედეგებს და ახალი საზოგადოების შესაძლებლობას. მაგრამ მალე როგორც საყოველთაო, ისე მის ყურადღებასაც მიიქცევს ის გარემოება, რომ ინდუსტრიული საზოგადოების მჩაგვრელი გავლენისაგან განთავისუფლება შეუძლებელია ესთეტიკური აღზრდის შილერ-ფროიდიანული თეორიის გავრცელებით. მარკუზე შეაძინევს, რომ კაპიტალიზმმა თვით ადამიანთა მოთხოვნანი და ლტოლვანი დაიმორჩილა. ადამიანთა სურვილი გაბატონებული წყობის მიზანთან თანხმობადი გახდა. ამიტომ მაღალგანვითარებული „სიჭარბის საზოგადოება“, რომელიც გეგმაზომიერად ვითარდება და კრიზისისაგან თავისუფალია (მარკუზემ დაუჯერა 50-იანი წლების ბურჟუაზიულ სოციოლოგებს და ეკონომისტებს). თანდათან უზრუნველყოფს მაღალ საყოფაცხოვრებო სტანდარტს. მთავრობა სულ უფრო ჩაერევა და წარმართავს ადამიანთა თავისუფალ დროს, მათ ქცევებს და მისწრაფებებს. ამიტომ მარკუზე ამ საზოგადოების მჩაგვრელი ზეგავლენისაგან თავის დასაღწევად ესთეტიკური აღზრდისაგან განსხვავებული გზის ძიებას დაიწყებს.

ბ. საზოგადოების გარდაქმნის ფსიქოანალიზური თეორია, როგორც ერთგანზომილებიანი ადამიანის ძირეული გარდაქმნის საშუალება

თანამედროვე საზოგადოებაში, — წერდა მარკუზე 50-ანი წლების II ნახევარში, — გაბატონებული ძალები პიროვნებაზე ზემოქმედებისათვის იყენებენ არა მხოლოდ ეკონომიკურ საშუალებებს, სპორტს, თავისუფალი დროის ორგანიზაციას. არამედ მეცნიერულ ცოდნასაც ფსიქიკაზე, ცნობიერის და არაცნობიერის მიმართებაზე. ამის საშუალებით ახერხებენ საზოგადოების ნორმალურ ფუნქციონირებას. მაგრამ რაა ნორმალური და რა ჯანმრთელი, ამის გარკვევა საზოგადოების მიმართ ადვილი არაა. ე. ფრომი თავის წიგნში — „ჯანმრთელი საზოგადოება“, ჯანმრთელად მომავლის საზოგადოებას გულისხმობდა, თანამედროვე კი ავადმყოფად მიაჩნდა, რადგან მისი სტრუქტურა ისეთია, რომ ნებას არ იძლევა არსებული მატერიალური და ინტელექტუალური საშუალებანი გამოყენებული იქნან ადამიანური ექსისტენციის (ჰუმანურობის) ოპტიმალური გაშლისათვის.

განვითარებული ინდუსტრიული საზოგადოების წყობილება თითქოს არავის არაფერს აძლებს, მაგრამ მით უფრო ღრმად იჭრება და ამახინჯებს ინდივიდის ნამდვილ ბუნებას. ამ საზოგადოებაში თითქოს უკველაფერი ნათელია. ამდენად თითქოს ძალას კარგავს მარქსის დე-

ბულება, რომ საზოგადოების განვითარების ობიექტური ტენდენციები ინდივიდთა ზურგს უკან ხორციელდებიან. რაკი საზოგადოება გეგმაზომიერად ვითარდება, მარქსის კანონიც დიდად იზღუდება (157,12). მაგრამ მარკუზე აქვე იძულებულაა აღიაროს, რომ კაპიტალისტურ საზოგადოებაში დაგეგმვა, პოლიტიკა, მეურნეობა, „მხესავით ნათელია საყოველთაო სიბრძავის სიტუაციაში“ (158,11).

განვითარებული ინდუსტრიის საზოგადოებაში ყველაფერი გაბატონებული წყობის ძლიერებას ემსახურება. მისი კონტროლი მთელს საზოგადოებაზე ვრცელდება. კონტროლს ახორციელებენ არა მარტო სათანადო ინსტანციები და ინსტიტუტები, არამედ მეზობლები, ჯგუფები და სხვ. პიროვნება ისეა დამოკიდებული საზოგადოებაზე, რომ ფსიქიკური ჯანმრთელობა და ნორმალურობა ერთეულის კი არა საზოგადოების საქმეა. ამიტომ აქ ინდივიდის პრობლემა არ გადაიჭრება რაიმე ინდივიდუალური თერაპიით და ფსიქოლოგიით, იგი შეიძლება ნბოლოდ პოლიტიკურ დონეზე მოხდეს.

არსებულის საფუძველზე განვითარება ინდივიდის სულ უფრო მეტ დამახინჩებას იწვევს. ამ საზოგადოებაში ეროსი და თანატოსი, როგორც სიცოცხლისა და სიკვდილისაკენ სწრაფვა, მძალადევად ერთიანდებიან და კულტურის მამოძრავებელ ძალებად იქცევიან. მაგრამ ამ ნაძალადევ ერთიანობაში მათი თვისებები მაინც უცვლელია. თანდათან ძლიერდება დესტრუქციული ძხარე (თანატოსი), ეს ჩანს გამალებულ შეიარაღებაში, ნაციის ინტერესების სახელით ისეთი უაზრო ომების წარმოებაში, როგორც ვიეტნამში ომი იყო და სხვ პიროვნების დესტრუქციული ლტოლვანი მყარ ბაზისს ნახულობენ კაცობრიობის ტოტალური განადგურების საფრთხესთან თამაშში.

მარკუზე ამ შემთხვევაშიც არ ასხვავებს კაპიტალისტურ და სოციალისტურ საზოგადოებას და ამით სწორედ კაპიტალისტური სამყაროს ინტერესებს ემსახურება მოჩვენებითი ობიექტურობის და ნეიტრალიზაციის საფარქვეშ. მისი ყველაზე ცნობილი ნაშრომის „ერთგანზომილებიანი ადამიანი“ (1964 წ.) წინასიტყვაობა სწორედ ამ გატოლებით იწყება: „ატომური კატასტროფის მუქარა, რომელსაც კაცობრიობის განადგურება შეუძლია, იმასაც ხომ არ ემსახურება, რომ დაიცვას ის ძალები, რომელნიც ამ ძალებს ამარადიულებენ?“ ეს დაძაბულობა და აღმოსავლეთისა და დასავლეთის მიერ ერთიმეორის დადანაშაულება ხელს უშლიან თანამედროვე ინდუსტრიულ საზოგადოებაში შესაძლებელი მიზეზების ძიებას (158,11). ეს მუქარა და ომისათვის მზადება აერთიანებს საზოგადოებას, იძლევა სამუშაოს, ზრდის ადამიანის ბატონობას ბუნებაზე. აქ თითქოს ყველაფერს გონება მართავს და მაინც ეს საზოგადოება, როგორც მთელი, ირაციონალურია.

თეორია საზოგადოების შესახებ აპრიორულად უშვებს, რომ ადამიანი სიცოცხლის ღირსია. ანდა, რომ იგი შეიძლება ასეთი გასდეს. უამისოდ თეორია თავის თავს მოხსნის. მეორე წანამძღვარი ისაა, რომ მოცემულ საზოგადოებას გააჩნია სპეკულირებადი შესაძლებლობანი ადამიანური ცხოვრების გაუმჯობესების და ასევე სპეციფიკური საშუალებანი მათ განსახორციელებლად. კრიტიკული თეორია სწორედ მათ ანალიზსა და გამორჩევას წარმოადგენს. საჭიროა გამოკვლეული იქნას, რა ბუნებისაა კაპიტალსა და შრომას შორის მოჩვენებითი შეთანხმება, არის თუ არა იგი დაპირისპირებულთა ინტეგრაცია (158, 14).

კაპიტალისტურ საზოგადოებაში რომ ბურჟუაზია და პროლეტარიატი კვლავ ორ ძირითად დაპირისპირებულ კლასად ჩნებიან. ამას მარკუსე არ უარყოფს. მაგრამ თვლის, რომ მათი სტრუქტურა და ფუნქციები ისე შეიცვალა, რომ ისინი „აღარ ჩანან ისტორიული ცვლილებების მატარებლად“. ძველ მოწინააღმდეგეებს აერთიანებს არსებულის შენარჩუნების და გაერთიანების სურვილი (158.15). რაც უფრო მეტად იძლევა ტექნიკის განვითარება კომუნისტური საზოგადოების არსებობის შესაძლებლობას, მით უფრო დაბეჭითებით იკავებს თვისებრივი ცვლილების იდეის ადგილს, არააფეთქებადი ევოლუციის რეალისტური გაგება. და მაინც სწორედ საზოგადოების გადაარჩენისათვის აუცილებელია თვისებრივი ცვლილების გზების მონახვა და მისი განმარტოების გამოცნობა, ამ მიზნით იკვლევს მარკუსე თანამედროვე მაღალგანვითარებულ ინდუსტრიულ საზოგადოებას. და გვთავაზობს მისი ტენდენციების ანალიზის საფუძველზე „ზოგიერთ ჰიპოთეზას, მეტს არაფერს“ (158.20). ჰიპოთეზით დაკმაყოფილება თავმდაბლობა კი არაა. არამედ გამოხატვაა ფრანკფურტის სკოლის შეხედულებისა ისტორიული კვლევის შესაძლებლობის შესახებ. ისტორია მათთვის ირაციონალური პროცესი რჩება და მისი საყოველთაო და აუცილებელი კანონების დადგენაზე უარო უნდა ვთქვათ.

„განვითარებულ ინდუსტრიულ ცივილიზაციაში ბატონობს კონფორტული, უკონფლიქტო, გონითი, დემოკრატიული არათავისუფლება“. (158.21). ამ საზოგადოებაში აშკარაა ტოტალიტარის ტენდენცია. „ტოტალური“ მართო ტერორისტული პოლიტიკური წყობა კი არაა. არამედ საზოგადოებაში მოთხოვნათა და მისწრაფებათა მანიპულირება, რაც მშვენივრად ეგუება მრავალპარტიულობას, გაზეთების თავისუფლებას და სხვ.

მარკუსე იმას კი არ ამტკიცებს, რომ თანამედროვე ინდუსტრიულ საზოგადოებაში კლასები გაქრა, რაკი მუშა და მისი უფროსი ერთი სატელევიზიო პროგრამით კმაყოფილდებიან, ერთსა და იმავე აგარაკზე დადიან, რაკი მბეჭდავ ქალს ისევე კარგად აცვია, როგორც

მისი დამქირავებლის ქალიშვილს, რაკი ზანგსაც კადილაკი ჰყავს და ყველანი ერთსა და იმავე გაზეთებს ყიდულობენ, არამედ იმას, რომ გაბატონებული კლასები უკვე ჩაგრულებს შემოსავალს უნაწილებენ, რითაც მათ ინიციატივას ართმევენ და არსებული წყობილების მომხრედ ხდებიან. ამდენად, როგორც აღორძნო აღნიშნავდა. იდეოლოგია თავად პროდუქციის პროცესში იმალება, ყველა ოპოზიცია ერთიანდება და ალტერნატივები შერიგდება. „ამ ცივილიზაციის ირაციონალობას რაციონალური ხასიათი აქვს“ (158.28—31). ეს ქმნის ერთგანზომილებიანი ადამიანის ტიპს, საერთოს მთელი საზოგადოებისათვის.

ინდუსტრიულ საზოგადოებაში, მარკუზეს აზრით, მუშათა კლასმა გადამწყვეტი მნიშვნელობის ტრანსფორმაცია განიცადა. თუ მარქსისათვის პროლეტარიატი უპირველეს ყოვლისა ფიზიკურ შრომას ასრულებდა, ახლა ეს საქმე თანდათან ავტომატების საშუალებით სრულდება. ამასთანავე არც აბსოლუტური ვალუტების პროცესი მიმდინარეობს. ავტომატიზაცია შრომის პროცესში, როგორც პროდუქტის წარმოების პროცესში დაკავებულ მუშათა რიცხვს ამცირებს, ხოლო თვით წარმოების პროცესის ორგანიზატორებს და მფლობელებსაც იქვემდებარებს. მაგრამ, გვაფრთხილებს მარკუზე, აქ არაა ბატონისა და მონის დიალექტიკური მიმართება, არამედ მანკიერი წრე, რომელიც ორივეს მოიცავს, ბატონსაც და მონასაც (158,44—53).

ავტომატიზაცია უბრალოდ მანქანურობის გარემოს შექმნა კი არაა, არამედ ცვლილებაა თვით ძირითად საწარმოო ძალებში. ბოლომდე მიყვანილი ავტომატიზაცია რომ შეუთავსებელია იმ საზოგადოებასთან, რომელიც წარმოების პროცესში ადამიანის სამუშაო ძალის პრივატულ ჩაგვრას ემყარება, ეს მარქსმა თითქმის ერთი საუკუნის წინათ გაითვალისწინა პოლიტიკური ეკონომიის კრიტიკის საფუძვლებში. სრული ავტომატიზაცია თავისუფალი დროის განზომილებას შექმნის და ეს ახალ ცივილიზაციაში ისტორიული გადასვლა იქნება (158.57).

ეს ავტომატურად რომ არ მოხდება, მარკუზესათვის ამის საბუთია თანამედროვე კულტურის განვითარების ტენდენცია. თავისუფალი დროის და კეთილდღეობის ზრდასთან კავშირში ხდება არა მაღალი კულტურის დაყვანა მასობრივ კულტურაზე, არამედ ამ კულტურის უარყოფა. „სინამდვილემ დაძლია თავისი კულტურა“ (158,76). დაძლია იმ აზრით, რომ დღეს არა სწამთ მაღალი კულტურის ტრანსცენდენტური ელემენტები. მათი ამოძირკვით კულტურა ხდება სინამდვილის ერთ-ერთი განზომილება. ეს მისი ორგანზომილებიანობის ლიკვიდაციაა, ე. ი. მისი შერწყმა წარმოების მიზნებთან, მასობრივი ტირაჟით გამოცემა, გასართობად და უბრალო სანახაობად მისი გა-

დაქვევა. ხელოვნება კარგავს თავის სპეციფიკას. ხელოვნების ნიმუშებს ნახულობენ. იყენებენ, ყიდულობენ, თუნდაც ეს ეწინააღმდეგებოდეს იმას, რასაც ეს მყიდველები წარმოადგენენ. ამ საზოგადოებაში იქმნება დიდი სექსუალური თავისუფლება. ამით კიდევ ერთი ზღუდე დაირღვა, რომელიც ინდივიდს საზოგადოებისაგან ჰყოფდა. სექსუალური კავშირებიც პრივატული საქმის მაგიერ საჯარო და სანახაობითი, სავაჭრო საქმე გახდა. ისიც ჩაერთო საზოგადოებრივ შრომის დანაწილებაში და ემორჩილება მოთხოვნილებათა შემოწმებად დაკმაყოფილების წესს, რაც აქ ხდება, ველურია და სავსებით ამორალური. სწორედ ამიტომ სავსებით უსაფრთხოა იგი არსებული საზოგადოებისათვის (158,97).

სექსუალობის ამგვარი წარმართვა მისი ენტსუბლიმაციაა და წარმოადგენს ერთგანზომილებიან საზოგადოებაში „ტრანსცენდენტურის დაუფლების“ ერთ-ერთ ასპექტს. ესეც იმას ემსახურება, რომ დამარცხდეს „უბედური ცნობიერება“ და გაბატონდეს „ბედნიერი ცნობიერება“. რომლისთვისაც ყოველი არსებული გონიერია (158,98).

ერთგანზომილებიანი საზოგადოება ზემოქმედებს სალაპარაკო ენაზეც. მაგ., ისეთი შემოკლებები, როგორცაა „ნატო“, „სეატიო“ და სხვა, ისე იძლევიან ინფორმაციას, რომ სახიფათო რეალობას თითქოს ფარავენ. ასევე მოქმედებს ეს საზოგადოება აზროვნებაზეც, რომელიც მჭიდრო კავშირშია პრაქტიკულ ცხოვრებასთან. მარკუზესათვის ეს კავშირი ისე ძლიერია, რომ თვით „ლოგიკური აბსტრაქციები. ასევე სოციალური აბსტრაქციებია“. „არსებობს გარკვეული მიმდისი, რომელიც აზროვნების კანონებს ლოგიკამდელ თანხმობაში მოიყვანს საზოგადოების კანონებთან. მაგრამ ეს აზროვნების მხოლოდ ერთი წესია სხვებს შორის“ (158, 153—154).

მარკუზე ფორმალური და დიალექტიკურ ლოგიკათა დაპირისპირების დამცველია. იგი ამტკიცებს, რომ დიალექტიკური ლოგიკა, რომელიც სინამდვილეში წინააღმდეგობების მიმართებას აქცევდა ყურადღებას, იმთავითვე ეწინააღმდეგებოდა ფორმალურს, როგორც პლატონის ლოგიკა არისტოტელეს ლოგიკას. თანამედროვე მათემატიკური და სიმბოლური ლოგიკანი მათი კლასიკური წინამორბედი-საგან მთელი განსხვავების მიუხედავად, თანხმობაში არიან მასთან დიალექტიკურ ლოგიკისადმი რადიკალურ დაპირისპირებაში. ისინი თვალს არიდებენ სინამდვილის ნეგატიურ მხარეებს. აბსტრაქციას ახდენენ მათგან. ამის ხარჯზე ინარჩუნებენ მკაცრ მეცნიერულობას. დიალექტიკური ლოგიკა კი ამ აზრით, არამეცნიერულია. იგი იხილავს ობიექტებს მათ ნამდვილ კონკრეტულობაში. ის გამორიცხავს ყოველ აბსტრაქციას, რომელიც კონკრეტულ შინაარს გვერდს უვლის. ჰეგელის სიტყვებით რომ ვთქვათ, იგი ცდილობს დაძლიოს

„შიში ობიექტის მიმართ“ და საგანი მთელს მის კონკრეტულობაში გაიაზროს. ეს დიალექტიკა ეწინააღმდეგება როგორც ოპერაციონალიზმს, ისე ჭანსად ადამიანურ გონებას, რომელიც მათემატიკურს და ლოგიკურს აბსოლუტურებს, თანაც შეიძლება სულაც ვერ ერკვეოდეს მათში. ასევე ეწინააღმდეგება დიალექტიკა ემპირიულ ფილოსოფიასაც, რომელიც მიდრეკილია გაამართლოს სინამდვილე. ემპირიზმი პოზიტივისტური ფილოსოფიაა, თავისი ბუნების აფირმატური. ის კრიტიკულია მხოლოდ მოცემული საზოგადოების პრინციპების ფარგლებში და აკრიტიკებს არაპოზიტიურ ცნებებს, როგორიც არიან, მაგ., შიშველი სპეკულაციის, ოცნებისა და ფანტაზიის პროდუქტები (158,155,186).

ამგვარი პოზიტივისტური ფილოსოფიისათვის, რომელიც სენსიმიონიდან მოდის. ობიექტური სამყარო საშუალებად იქცევა. ის, რაც მასში შეუცნობელი და ბნელია, მეცნიერული და ტექნიკური წინსვლის ველად ცხადდება. პოზიტივიზმის ეს აფირმატული ხასიათი ჩანს ნეოპოზიტივიზმშიც. ეს ჩანს ვიტგენშტაინის დებულებაშიც: ფილოსოფია „ყველაფერს ტოვებს ისე, როგორც ის არის“ და ანალიზის ფილოსოფიაშიც, მის ნდობაში არსებული სალაპარაკო ენისადმი. ასე რომ იყოს, რაღა დარჩებოდა ფილოსოფიისაგან? სავსებით სამართლიანად კითხულობს მარკუზე და იხსენებს მარქსის თეზისს ფოიერბახის შესახებ. ნუთუ ფილოსოფია უნდა შეუთანხმდეს გამოცდილებას. დატოვოს ყველაფერი ისე, როგორც ის არის, ე. ი. საკონცენტრაციო ბანაჟი, ხიროსიმა. ნაგასაკი და სხვ. ამდენად ფილოსოფიის თერაპიული ხასიათი იმაში მდგომარეობს, რომ ადამიანს კურნავს იმისაგან, რაც არ ეგუება და არ ეთანხმება არსებულ საზოგადოებრივ არსს. კრიტიკული ფილოსოფიის მიხედვით ფილოსოფია არაა ექიმი. მისი საქმეა არა იწდივიდთა განკურნვა, არამედ იმ სამყაროს გაგება, რომელშიც ისინი ცხოვრობენ და ავადდებიან. ამ სამყაროს გარდაქმნა, მეტიც, დანგრევა არის ფილოსოფიის ისტორიული ამოცანა (158. 197—199).

ცხადია. მარკუზე ენის ანალიზს კი არ უქრძალავს ფილოსოფიას, არამედ თვლის, რომ ფილოსოფოსისათვის ენის ანალიზი უნდა ემსახურებოდეს იმის გაგების და შეცვლის შესაძლებლობებს, რაც ენის გარეთ ხდება (158,212). საჭიროა ამ მიზნით საზოგადოებაში აღმოჩენილი იქნეს ალტერნატივები და განსაზღვრული იქნეს მათი ღირებულება. არსებულის შეცვლის თვალსაზრისით.

ეს ალტერნატივები ისტორიის მომავალი განვითარების შესაძლებლობანია, რომელთაც ადამიანები ირჩევენ გასახორციელებლად. ეს პირველადი ამორჩევაა და მას მარკუზე ჰაიდეგერის ტერმინით —

„მონაბაზი“ — აღნიშნავს (158. 230). მონაბაზის ქვეშარიტება მის განხორციელებაში არ მდგომარეობს, გალილეს მეცნიერება მაშინაც ქვეშარიტი იყო, როცა დაწყველეს, მარქსის თეორია „კომუნისტური მანიფესტის“ დაწერის დროსაც ქვეშარიტი იყო, თუმცა განხორციელებული არ იყო: ფაშიზმი კი მაშინაც ყალბი იყო, როცა ინტერნაციონალური მასშტაბის განხორციელება მიიღო (158,235). ეს მართლაც ასეა, მაგრამ ამ ასპექტის სწორ ანალიზს მარკუზე აყალბებს 'საერთისადმი ფორმალური, არამარქსისტული მიდგომის გამო. იგი ფატალიზმში ვარდება, როცა ამტკიცებს, რომ „რაც ისტორიული შესაძლებლობაა, ის, ადრე თუ გვიან, ნამდვილი გახდება“ (158,233).

ერთგანზომილებიანი საზოგადოება ირაციონალურსა და რაციონალურს შორის მიმართებასაც შეცვლის. უმაღლესი რაციონალიზმის უკან ირაციონალიზმი ძალას ინარჩუნებს. ამას მხოლოდ ხელოვანიდა ხედავს და გამოხატავს, სხვებს რაციონალიზმის ფარგლებს იქით გახედვა არ შეუძლიათ. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ აუცილებლობის სფეროს გარეთ ვერ გადაიან. ამიტომაც, რომ მხოლოდ ესთეტიკურ განზომილებაში შემორჩა გამოხატვის თავისუფლება, სხვაგვარად დაუსახელებელის სახელდების უნარი. ირაციონალურ-რაციონალურის ფუნქციათა შეცვლა იმაში გამოიხატა, რომ დღეს ხელოვნებაში სწორედ გონება ლაპარაკობს, როგორც წამყვანი (ს. ბეკეტი, რ. ჰოხპუტი), რადგან სინამდვილის საშინელებამ ყოველ წარმოსახვას გაუსწრო. გარდა ამისა, ფანტაზიაც დაემორჩილა საყოველთაო გასაგნების პროცესს (158,258—261). ამ მანიკერი წრიდან გამოსავალი, მარკუზეს ფილოსოფიის პრინციპების თანახმად, არ შეიძლება თავად ამ საზოგადოებაში მოინახოს, რადგან ერთად-ერთი მატრანსცენდირებელი ძალა, წარმოსახვაც ერთგანზომილებიანი ხდება.

ეს ტოტალური გასაგნება მარკუზეს ისე ყოვლისმომცველად მიაჩნია, რომ გამოსავლის ძიებაში არც ახსენდება ესთეტიკური აღზრდა, როგორც ახლის განხორციელების შესაძლებლობა, თუმცა მას სულ რამდენიმე წლის წინათ იცავდა. „პასუხი“. რომელსაც მარკუზე ამჟერად იძლევა, სავსებით მოკლებულია კონკრეტულობას და არც ახალია: „საზოგადოება იმდენად იქნება გონივრული და თავისუფალი, რამდენადაც იგი მოახერხებს ახალი ისტორიული სუბიექტის ორგანიზებას, შენარჩუნებას და რეპროდუქციას“ (158, 263). მაგრამ ამას ეწინააღმდეგება განვითარებული ინდუსტრიული საზოგადოების როგორც მატერიალური, ისე კულტურული სისტემა, რომელიც ყოვლისმომცველია და ყოვლისშემძლე, ამიტომ მუშათა კლასს დაკარგული აქვს ნეგაციად ყოფნის უნარი. მართალია, ამ საზოგადოებაში ცვლილების შესაძლებლობა არსებობს „მთელის მატებად ირაციონალიზმის სახით“. აგრესიული ექსპანსიები და ომის მუდმივი მუქარა მიუთი-

თებენ ამგვარი არსებობის შეცვლის საჭიროებაზე. დაუსაქმებელი დროის თავისუფალ დროდ ქცევაზე, არსებობისათვის ბრძოლის მშვიდობიანად შეცვლის აუცილებლობაზე და სხვ. მაგრამ ამ შესაძლებლობებს უნდა გამახორციელებელი, მატარებელი სუბიექტი, რომელსაც კრიტიკული თეორია ვერ ნახულობს მოცემულ საზოგადოებაში. მაგრამ იგი მაინც ოპტიმისტურია, რადგან საზოგადოების გარეთ მოძებნა შესაძლებელი ცვლილების სუბიექტი. საზოგადოების ცნებაში მარკუზე აერთიანებს მხოლოდ იმათ, ვინც დასაქმებულია რამენაირად წარმოების პროცესში. ამიტომ ამ საზოგადოებაში არსებულ უმუშევრებს და შრომისუნარობებს ის საზოგადოების გარეთ არსებულად თვლის. მათ უერთებს სხვა რასისა და ფერის წარმომადგენელ ჩაგრულებს. „ისინი არსებობენ დემოკრატიული პროცესის გარეთ“: მათ მართლაც არაფერი აქვთ დასაკარგი და მათი ცხოვრება მოითხოვს არსებული აუტანელი წყობის მოხსნას. „ამდენად მათი ოპოზიცია, თუმცა არა მათი ცნობიერება, რევოლუციურია“. რევოლუციური აქ ნიშნავს რადიკალური შეცვლის სურვილს და არა შეცვლის რადიკალური საშუალების დახასიათებას. მარკუზე მოუწოდებს მათ მშვიდობიანი პოლიტიკური დემონსტრაციებისაკენ, რაც ძველი პერიოდის დასასრულის მაუწყებელი იქნება. მარკუზე არ იძლევა იმის გარანტიას, რომ ეს კარგი დასასრული იქნება. შეიძლება ის ისეთივე რამ იყოს, როგორც რომის დაპყრობა ბარბაროსების მიერ, შეიძლება ისიც, რომ მოხერხდეს ამ მოძრაობასთან კაცობრიობის პროგრესული აზროვნების კავშირი, მაგრამ ამის მტკიცება არ შეიძლება. მარკუზე აღიარებს: „საზოგადოების კრიტიკულ თეორიას არ გააჩნია ცნება, რომელიც აწმყოსა და მომავალს დააკავშირებს... იგი არაფერს გვპირდება და არ მიგვითითებს, ამდენად იგი ნეგატიური რჩება“ (158,263—268).

ალენ ტურენმა ნაშრომში „მაისის მოძრაობა თუ უტოპიური სოციალიზმი“ (პარიზი, 1968 წ.) მარკუზეს მოძღვრებას სამართლიანად უწოდა „ანტისაზოგადოების უტოპია“ (152, 39). ასევე შეიძლებოდა მისი თეორიისათვის „ანტიორგანიზაციის უტოპია“ გვეწოდებინა, თუმცა 1968 წ. მარკუზემ კატეგორიულად უარყო თავისი ანარქისტობა და გარკვეული ორგანიზაციის აუცილებლობა საჭიროდ მიიჩნია ახლისათვის ბრძოლაში, მაგრამ ტოტალური ორგანიზაციის კვლავ წინააღმდეგი იყო, რაც მისთვის „ლენინურ ტენდენციას“ ნიშნავს (163,52). იმპერიალიზმის ეპოქაში წვრილი ბურჟუის მიერ საშუალოს ძიება საკუთარი არსებობის გადასარჩენად აქაც ნათლად იჩენს თავს. ნათელია აგრეთვე ისიც, რომ ეს საშუალო, მესამე გზა ობიექტურად არსებულის შენარჩუნებას უწყობს ხელს, ეს ასეა, რამდენადაც მარკუზე ფრანკფურტის სკოლის საერთო პოზიციის, „ნეგატიური“

დიალექტიკის“ ფარგლებს გარეთ არ გადის. ის ამტკიცებს, რომ არსებული უდავოდ შეცვლის ღირსია, მაგრამ არ გვპირდება, რომ შემცვლელი უკეთესი იქნება. ამგვარი მიზნისათვის თავის შეწირვის მოწოდების უფლება მარკუზეს არ მოუპოვებია და მისი მოპოვება საერთოდ არ შეიძლება. იგი ანარქისტულია ამ სიტყვის ყველაზე ცუდი გაგებით.

„ერთგანზომილებიანი ადამიანის“ შემდეგ მარკუზეს ახალი პოზიცია არ შეუძმუშავებია, თუმცა ფაქტიურად არც ერთი მისი პროგნოზი არ გამართლდა. მარკუზე ცდილობდა ყოველ ახალ მოვლენას საზოგადოებრივ ცხოვრებაში რაღაცნაირად შეგუებოდა, რაღაცნაირად მიესადაგებინა მისთვის ადამიანის ფსიქიკური სტრუქტურის შეცვლის, მესამე გზის, დიადი უარყოფის, აბსოლუტურად თავისუფალი საზოგადოების საკუთარი იდეები.

საკვირველი ის კი არაა, რომ მარკუზე თავისი მოღვაწეობის 40 წ. მანძილზე თითქმის ვერც ერთ მოვლენას წინასწარ ვერ ითვალისწინებდა, არამედ ის, რომ რაიმე ახალი საპროტესტო მოძრაობის გაჩენასთან ერთად მის იდეოლოგთა რიგში ექცეოდა. იგი ამას საკმაო ოსტატობით აკეთებდა, რაშიც ხელს უწყობდა საერთოდ ფრანკფურტის სკოლისათვის დამახასიათებელი ბუნდოვანი ფორმულირებანი. მას ყოველთვის შეეძლო ეთქვა, რომ ამ გარკვეულ რაიმეს კი არ გულისხმობდა არამედ სხვას და ა. შ. მიუხედავად ამისა, ერთ რაიმეს მარკუზე, როგორც საერთოდ ფრანკფურტის სკოლა, სავსებით ნათლად აყალიბებს, ესაა დებულება ისტორიული კანონზომიერების დადგენისა და გათვალისწინების შეუძლებლობის შესახებ. 1966 წ. ნაშრომში — „სოციალისტური ჰუმანიზმი“, რომელიც ე. ფრომის წინასიტყვაობით გამოიცა ნიუ-იორკში, მარკუზე წერდა: „სოციალისტურ თეორიას, რა ჰუმანიტიც არ უნდა იყოს იგი, ისტორიული ტრანსფორმაციების მომავალი მამოძრავებლების არც წინასწარმიწერა და არც გათვალისწინება არ შეუძლია“ (163,39).

ოპოზიციურ ძალებს, განსაკუთრებით სტუდენტობას, მასში აინტერესებდათ ძველი, ანდა საერთოდ დაკანონებული საზოგადოების მოწინააღმდეგე, რომელიც მუდამ რადიკალური ცვლილებისაკენ მოუწოდებდა. მარკუზე უადვილებდა მათ ძველის დანგრევის ამოცანას, ისევე როგორც ე. პ. სარტრი და მათ ძედუნის მიმდევრები. ჟურნალ „ექსპრესში“ 1968 წ. სექტემბერში გამოქვეყნებულ ინტერვიუში მარკუზე ცდილობს შეასუსტოს სტუდენტობასთან თავისი კავშირი. მან აღნიშნა, რომ მოჯანყე სტუდენტობასთან სოლიდარულია, მაგრამ მათი მესიტყვე არაა, რომ ალბათ ცოტა სტუდენტს თუ წაუკითხავს მისი შრომები (163,12). ეს, ალბათ, ნამდვილად ასე იყო, მაგრამ სტუდენტებს სწორედ მისი, როგორც ცნობილი ფილოსოფოსის სო-

ლიდარობა და დასკვნები აინტერესებდათ.

„ერთგანზომილებიან ადამიანში“ სტუდენტების როგორც სოციალური ძალის შესახებ არაფერია ნათქვამი. სულ მალე კი სწორედ სტუდენტების გამოსვლებმა მიიქციეს ყურადღება როგორც საფრანგეთში, ისე გერმანიაში. ამიტომაც „ერთგანზომილებიანი ადამიანის“ ფრანგული გამოცემის წინასიტყვაობაში 1967 წ. გაჩნდა მოსაზრებანი სტუდენტობის როგორც სოციალური ძალის შესახებ, ხოლო ერთი წლის შემდეგ, წერილში „უტოპიის დასასრული“ და ასევე მოსხენებაში „რევოლუციის მარქსისტული კონცეფციის რევიზია“ მარკუზე სტუდენტებს კაპიტალიზმის წინააღმდეგ მებრძოლ ყველაზე აქტიურ სოციალურ ძალად თვლის (163,42).

1968 წ. სტუდენტებმა ხელში ჩაიგდეს ფრანგურტის უნივერსიტეტი და გოეთეს მაგიერ „კარლ მარქსის უნივერსიტეტი“ უწოდეს მას (80,107). მარკუზე თავდაპირველად აყვა ამ დინებას. ქადაგებდა „ყველა ღირებულების ნამდვილი გადაფასების“ საჭიროებას, ინსტიტუტების თავისუფლებას, თანამედროვე ქალაქების დანგრევას და მათ მაგიერ უკეთესის შექმნას და სხვ. ამ დროს იგი თავს მარქსისტს უწოდებდა, მაგ., ჟურნალ „ახალ ფორუმში“, რომელიც ვენაში გამოდიოდა, ასევე იუგოსლაველ რევიზიონისტთა „პრაქსისში“ (81, 329).

ჩვენ ვიცით, რომ მარკუზე ინდუსტრიულ საზოგადოებაში მუშათა კლასის ინტეგრაციაზე ლაპარაკობდა, მაგრამ როდესაც საფრანგეთში მუშათა ძლიერმა მოძრაობამ იჩინა თავი და თანაც სტუდენტები შეეცადნენ მუშებთან კავშირში წარსულისათვის ბოლო მოეღოთ (156,8), მარკუზემ შეიცვალა აზრი მუშათა კლასზე. მისი დასკვნები „ერთგანზომილებიან ადამიანში“ ამერიკის მუშათა კლასს ეხებოდა, — ამტკიცებდა მარკუზე. — ევროპაში კი მუშათა კლასს ჯერ კიდევ შერჩა რევოლუციურობა. ეს განცხადებაც არაგულწრფელი იყო. რადგან იგი რევოლუციური ძალების ძიებაში განუვითარებელი ქვეყნების მოსახლეობამდე მივიდა, ისე რომ ევროპის მუშათა კლასში ამერიკელისაგან თვისებრივი სპეციფიკა არ შეუმჩნევია.

მარკუზე ვერც სტუდენტების ანარქისტული გამოსვლებისათვის პასუხისმგებლობას აიცილებს. მან ამჯერადაც ნაჩქარევი დასკვნები გააკეთა მისთვის მოულოდნელად გაჩენილი სტუდენტური მოძრაობის პირველი წარმატებებიდან. და მათ თეორიულად შესაიარაღებლად წამოაყენა უარყოფის „ახალი“, მარქსისტულისა და ჰეგელიანურისაგან განსხვავებული გაგება. ეს მოხდა 1966 წ. ჰეგელის კონგრესზე პრალაში. ფაქტიურად უარყოფის ეს გაგება ედო საფუძვლად „ერთგანზომილებიან ადამიანს“. მარკუზეს არ მოსწონს უარყოფის უარყოფის, როგორც შინაგანი, ე. ი. საგნის თვითგანვითარებიდან გამომდი-

ნარის გავება. ასე გაგებული იგი რაღაცას ინახავს, ინარჩუნებს წარსულიდან და ამდენად არაა სრული უარყოფა. იგი წარსულისადმი დამორჩილებაა (80. 254). ეს უბრალოდ ერთი ცნების გაგების რევიზია როდია, არამედ განვითარებისადმი პრინციპულად არამარქსისტული და არაპეგელიანური მიდგომის წესი. აქედან გამომდინარეობს, რომ თავისუფლება აუცილებლობის მოხსნა და შენახვა კი არაა, არამედ მისი ტოტალური უარყოფა. თუ წარსულში შრომა აუცილებელი პროცესი იყო, ახალში იგი თავისუფლების თამაშის პროცესმა უნდა შეცვალოს. ისე ადამიანი თავს ვერ დაიხსნის გაუცხოებისაგან. ამ გაგებით უარყოფა რაოდენობრივ ცვლილებათა საფუძველზე მომზადებული თვისებრივი ცვლილებაა. ასეთი ცვლილება, მარკუზეს აზრით, არ შეიძლება ნამდვილი სიახლე იყოს. ამ „რაოდენობრივ დიალექტიკას“ მარკუზე უპირისპირებს „თვისებრივ დიალექტიკას“. აქ ჰეგელისა და მარქსის დიალექტიკის რევიზია ხდება ჰაიდეგერისეული „დიალი უარყოფის“ საფუძველზე (80. 267).

მარკუზეს კვლავ მალე მოუხდა სტუდენტთა და საერთოდ ახალგაზრდობისაგან განდგომა. 1968 წ. მაისში მან დაინახა, რომ სტუდენტთა ანარქისტულმა გამოსვლებმა უფრო საშიში სახე მიიღეს, ვიდრე იგი მოელოდა. მეორე მხრივ, აშკარა გახდა, რომ არსებულის შეცვლა არც ისე იოლია. სტუდენტებისა და უკმაყოფილო ინტელიგენციის წარმომადგენლებმაც არ დააყოვნეს მარკუზეს შეფასება. სერჟ მალემ „ახალ მემარცხენეთა“ ჟურნალ „ახალ დამკვირვებელში“ 1968 წ. მაისშივე აღნიშნა, რომ გაბატონებული საზოგადოების მარკუზესეული ანალიზი მხოლოდ ელფერი თანსხვავდება ამ საზოგადოების აპოლოგეტთა პოზიციისაგან (152. 35).

სტუდენტთა ანარქისტულ გამოხატულებში რომ საკუთარი თეორიის რეალური შედეგი დაინახა. მარკუზე შეეცადა დაბრუნებოდა მარქსისტულ პოზიციას. ამჯერად ის ამტკიცებდა, რომ „რევოლუციურ ძალას წარმოების პროცესში გადამწყვეტი ადგილი უნდა ეკავოს“, ამასთანავე უშვებს ევროპაში მუშათა კლასის რადიკალიზაციის შესაძლებლობას (80. 273). აქედან თითქოს საზოგადოების შესახებ მარკუზეს მოსძვრების ძირეული გარდაქმნა უნდა მიგვეღო, მაგრამ ასე არ მოხდა. ამ პერიოდის შემაჯამებელ და საერთოდ მარკუზეს უკანასკნელ სოლიდურ ნაშრომში — „ნარკვევი განთავისუფლების შესახებ“ (1969 წ.), მარკუზე კვლავ ძირითად მტერს ინტეგრაციასა და ტოტალიზმში ხედავს. იგი ამჩნევს, რომ ანარქიზმისაგან მემარცხენეებმა ზურგი იბრუნეს და ეჩვენება, რომ ისინი ნეოსტალინიზმისაკენ მიდიან. ამიტომ იგი დაუღალავად იბრძვის სტალინიზმის მემკვიდრეობისაგან სრული განთავისუფლებისათვის (87.238—239). მარკუზე კვლავ ერთნაირად აკრიტიკებს ყველას და ყველაფერს, როგორც

ვიეტნამში აშშ-ს ომს, ისევე სსრკ-ს პოლიტიკას და პრაქტიკას. კვლავ ცდილობს მარქსის, ფროიდისა და ჰაიდეგერის გაერთიანებას, ლაპარაკობს ინსტინქტების რეპრესიული სტრუქტურის დანგრევას შესაძლებლობაზე, უარყოფს სექსუალური აკრძალვების სამართლიანობას, ცენტრალიზაციას თვით ოპოზიციურ მოძრაობაშიც კი ვერ ურიგდება, როგორც ტოტალიზმის საფუძველს. მაგრამ ყველაზე საყურადღებო ალბათ ისაა, რომ ანარქისტული გზის „უარყოფის“ შემდეგ კვლავ საზოგადოების ესთეტიკური გარდაქმნის თავის ძველ თეორიას ააღორძინებს, მას კვლავ მიაჩნია, რომ „ესთეტიკური არის შესაძლებელი ფორმა თავისუფალი საზოგადოებისა“ (87.46). იგი კვლავ აიგივებს თავისუფალ საზოგადოებაში შრომის პროცესს და „ფანტაზიის თამაშს“ და სხვ.

მესამე გზის მაძიებელი მარკუზე. თითქოს თავისუფალი საზოგადოების რაობის გათვალისწინებაშიც საშუალო გზას უნდა ეძებდეს, მაგრამ იგი ისეთ სრულ თავისუფლებას მოითხოვს, რომელსაც არავითარი კავშირი არა აქვს აუცილებლობასთან. ბურჟუაზიული კულტურის უარყოფის მოთხოვნა ვრცელდება მის დიად მონაპოვარზეც და თომას შანის დოქტორ ფაუსტუსის მსგავსად „მეცხრე სიმფონიის უარყოფას მოითხოვს“ (152. 136). მესამე გზის მაძიებელს თითქოს უნდა მოსწონებოდა ლენინის დებულება, რომ იმპერიალიზმის ჯაჭვი შეიძლება იქ გაწყდეს, სადაც იგი ყველაზე სუსტია. არა, ამტკიცებს მარკუზე, იგი ყველაზე მძლავრ რგოლში შეიძლება გაწყდეს (80, 296).

ყოველგვარი გაბატონებული თეორიის, ყოველი გაბატონებული ავტორიტეტის უარყოფა, მარკუზეს და საერთოდ ფრანკფურტის სკოლის ერთ-ერთი პრინციპია, მაგრამ მათ საკუთარი გამოცდილებით დაინახეს, რომ ძველის უსაფუძვლო უარყოფა, სწორედ ამ ძველის გაძლიერებას უწყობს ხელს.

მარკუზეს კრიტიკოსები არც დასავლეთში აკლდა, არც აღმოსავლეთში და არც საკუთარ სკოლაში. 1968 წ. ი. ჰაბერმასმა სპეციალური კრებული გამოსცა — „პასუხები ჰერბერტ მარკუზეს“. მარკუზეს აკრიტიკებდნენ კ. პოპერი, ი. ბერგმანი, კ. უფე, რ. შტაიგერვალდი და სხვ. ისინი მიუთითებდნენ მისი მოძღვრების შინაგან წინააღმდეგობებზე, ფაქტობრივ შეუსაბამობებზე, გამოსავალი გზების დაუსაბუთებლობაზე და სხვ. მარქსისტმა ფილოსოფოსებმა (რ. შტაიგერვალდი, გ. კორფი, ნ. მოტროშილოვა, ი. ზამოშკინი, ი. დავილოვი და სხვ.) უჩვენეს მარკუზეს ფილოსოფიურ ფერისცვალებათა სოციალური და კლასობრივი საფუძველი.

17. ი. ჰაბერმასის რეფორმისტული ფილოსოფია

ფრანკფურტის სკოლა კრიტიკული რაციონალიზმის სკოლის და სტრუქტურალისტების მიმართულების გვერდით XX ს. ბურჟუაზულ

ფილოსოფიაში და საერთოდ იდეოლოგიაში წამყვან ძალას წარმოადგენს. ამ სკოლას სხვებზე უფრო მჭიდრო კავშირი ჰქონდა დასავლეთის სოციალურ სინამდვილესთან და სწორედ ამიტომ სხვებზე უფრო მკვეთრად გამოჩნდა მისი ნაკლოვანებანი. ამ სკოლის წარმომადგენლებმა ვერ გაუძლეს იმ რეალობას, იმ საზოგადოებრივ პრაქტიკას, რომელიც თითქოს მათი პრინციპების თანახმად ხდებოდა. ამით ნათლად გამოჩნდა ბურჟუაზიული რევოლუციური იდეალების მოჩვენებითი ხასიათი XX საუკუნეში.

მრავალი წინააღმდეგობის და შინაგანი დაპირისპირების მიუხედავად ფრანკფურტის სკოლამ მაინც შეძლო ერთიანი სახე შეენარჩუნებია XX ს. იდეოლოგიურ სამყაროში. მეორე მსოფლიო ომში ფაშიზმის განადგურების შემდეგ ამ სკოლას არსებობის პრაქტიკული გამამართლებელი საფუძველი გამოეცალა. ფრანკფურტის სკოლის უფროსი თაობის წარმომადგენლების თავდადებული ბრძოლა (როგორც თეორიული, ისე პრაქტიკული) ფაშიზმის წინააღმდეგ მის შეხედულებებს საზოგადოების პრაქტიკასთან და ამ პრაქტიკის პროგრესულ ძალებთან აკავშირებდა. ომის შემდეგ საჭირო გახდა თეორიის მიყენება ახალ საზოგადოებრივ ვითარებაზე. სწორედ აქ გამოჩნდა სკოლის ახალი, აქამდე დაფარული ასპექტი.

ფრანკფურტელთა თეორია, რომელიც მუდამ პრაქტიკაზე იყო ორიენტირებული, ველარ გაერკვა კაპიტალისტური საზოგადოების რთულ მექანიზმში. კაპიტალისტური საზოგადოების ცვლილებები, გამოწვეული წარმოების განვითარებით, მძლავრი სოციალისტური სახელმწიფოს და შემდეგ სოციალისტური ბანაკის შექმნით, მათ ამ წყობილების არსის ცვლილებად მიიღეს. დაიწყეს მსჯელობა საერთოდ სახელმწიფოზე და საერთოდ საზოგადოებაზე, საერთოდ ადამიანის განთავისუფლების პირობებზე და სხვ. თუ ანსხვავებდნენ სოციალისტურ სახელმწიფოს, ეს ამ უკანასკნელისათვის სასარგებლო გამოორჩევა სულაც არ იყო. შეიძლება ითქვას, რომ ფაშიზმის განადგურების შემდეგ ფრანკფურტელებისათვის საბჭოთა სახელმწიფოს ფაქტიურად პროგრესული ფუნქცია აღარ ღარჩა. ფრანკფურტის სკოლა, რომელიც თავს „საზოგადოების კრიტიკული თეორიის“ შემქმნელად თვლიდა, იქცა საერთოდ ყოველი საზოგადოების არსებული ფორმის კრიტიკად. მაგრამ სხვადასხვა საზოგადოებრივი წყობის ამ ნიველირების შედეგად ვიღებთ არსებული კაპიტალისტური წყობის გამართლებას. ამგვარი დასკვნა ფრანკფურტელთა მოძღვრების რიგი სხვა ასპექტიდანაც გამოდის, რაც უფლებას გვაძლევს მათ ბურჟუაზიის იდეოლოგიები ვუწოდოთ, მიუხედავად ამ წყობის მრავალმრივი და მკაცრი კრიტიკისა. ეს ვითარება ნათელი ხდება სკოლის მეორე

თაობის ლიდერის იორგენ ჰაბერმასის (დაბ. 1929 წ.) მოძღვრებიდან, რომელიც ექსტრემისტული ახალგაზრდობის ბელადიდან გულმოდგინე რეფორმისტად იქცა.

ფრანკფურტის სკოლის მთავარი წარმომადგენლები თვლიდნენ, რომ პროლეტარიატი კაპიტალისტურ საზოგადოებაში აღარაა რევოლუციური კლასი და საკუთარი „რევოლუციური თეორიის“ მატარებელი მატერიალური ძალის ძიებაში ექსტრემისტულ სტუდენტობას და საზოგადოებისაგან გარიყულთ მიმართეს. ეს ჩვენ უკვე დავინახეთ აღორნოსა და განსაკუთრებით მარკუსეს მოძღვრებათა განხილვის დროს. ორივე მათგანს შეეშინდა იმ პრაქტიკული მოძრაობის რეალობისა, რომელსაც თეორიულად ქადაგებდნენ.

ი. ჰაბერმასი თავის მასწავლებლებზე ადრე ემიჯნება მემარცხენეთა მოძრაობას. რაც საკმაოდ კრიტიკულ სიტუაციას ქმნის მის გარშემო. მას მკვეთრად უპირისპირდებიან მისი ყოფილი თანამოაზრენი, ფრანკფურტის სკოლის მესამე თაობის წარმომადგენლები: ო. ჰეგტი; მ. კრალი, ვ. ციმერლი და სხვ. ო. ნეგტის წიგნი — „მემარცხენეები პასუხობენ იორგენ ჰაბერმასს“ (ფრანკფურტი, 1968 წ.) ამ მესამე თაობის აზრს გამოხატავდა. თუ ჯერ კიდევ ახალგაზრდა მასწავლებელი თავის ყოფილ თანამოაზრეებს „ფაშიზმში“ სდებდა ბრალს, ყოფილი თანამოაზრეები მას კონტრრევოლუციონერობასა და კონფორმისტობას აბრალდებენ (40. 36—37). საქმე ისაა, რომ ორივე მართალი იყო ერთიმეორის მიმართ. ტრადიციის, ავტორიტეტისა და კულტურის ანარქისტული უარყოფა თავისი შინაარსით მართლაც ფაშისტური მოძრაობის მსგავსი ხდებოდა, ხოლო, მეორე მხრივ, ჰაბერმასის მიერ ანტაგონისტური საზოგადოების წინააღმდეგობათა თეორიული დისკუსიების, კომუნიკაციის თეორიის სრულყოფითა და ურთიერთგაგებისათვის ჰერმენევტიკული მეთოდის გამოყენებით განკურნვის გზა ცხადია კონფორმიზმისაკენ მიდიოდა. ეს ჰაბერმასის თეორიული შესვლულებების შემდგომმა განვითარებამ და შესაბამისმა პოლიტიკურმა პოზიციამაც დაადასტურა.

საზოგადოების განხილვა როგორც ორგანიზმის, სახელდობრ პიროვნებისა. ფილოსოფიაში დიდი ხანია ცნობილია (მაგ., დ. დიდრო, ორგანული სკოლა სოციოლოგიაში და სხვ.). ცნობილია კლასთა ბრძოლის, კრიზისების ორგანიზმის დაავადების ანალოგიურად განხილვის ცდებიც. ჰაბერმასს სურს ფსიქოანალიზი გამოიყენოს როგორც საზოგადოების თერაპიის საშუალებათა გზების ძიება, რათა დაპირისპირების და კრიზისული სიტუაციის დაფარული მიზეზების (დისკუსიათა გზით) ნათელყოფით მოიცილოს მათი უარყოფითი შედეგები. კრიტიკისა და თვითკრიტიკის ქმედითი როლი დიდი ხანია ცნობილია მარქსისტულ ფილოსოფიაში, მაგრამ ჰაბერმასი მათ აცილებს კლა-

სობრივ საფუძვლებს და ფსიქოანალიზს უკავშირებს. ამიტომ მას საზოგადოებრივი ცნობიერების გვერდით მოუხდება საზოგადოებრივი არაცნობიერის (ი.დ.რ. კ. იუნგის „კოლექტიური არაცნობიერი“) დაშვება. ამავე მიზანს ემსახურება კომუნიკაციის თეორიის დამუშავებისათვის ნ. ხომსკის ლინგვისტური მანიპულაციების გამოყენება. მას ჰეგელის გამოყენებაც დაპირისპირებათა გამოვლენის, პროგნოზირების და გადალახვის გზების საძიებლად სურს. იგივე იქმნის გადამერიდან აღებულ ჰერმენევტიკაზე. მას ევალუბა ისტორიის გაგება და მისგან გაკვეთილების გამოტანა არსებული საზოგადოების თერაპიისათვის. ფრანკფურტის სკოლის ჰაბერმასისეულ ვარიანტს ხომ ისტორიულად ორიენტირებულ სოციალურ თეორიას და დიალექტიკას უწოდებენ! გაგების დიალექტიკური წესის და კაუზალობის ანალიზის კომბინაციით სურს მას აიცილოს „თეორიის და ისტორიის გათიშვა“ (61. 154).

ჰაბერმასი ყველაფერს ამ მიზანს უქვემდებარებს. ეკლექტიზმი. აქ. ისევე როგორც ფრანგული განმანათლებლობის დროს, დოგმატიზმის საპირისპირო პოზიციადაა მიჩნეული. მაგრამ თუ ფრანგი განმანათლებლები და მატერიალისტები ამ ტერმინის საშუალებით აღნიშნავდნენ, თავიანთ, თავისი დროისათვის წარმატებულ ცდას, ქმედითი ფილოსოფიური მეთოდის შექმნისა, ჰაბერმასთან ეკლექტიზმი მხოლოდ ისტორიული მატერიალიზმის მეცნიერული მეთოდიდან უკანდახევას ნიშნავს. კერძოდ დასპირისპირებათა ობიექტური კანონზომიერების ფსიქიკურით შეცვლის ცდას, რომელიც შეიძლება ფსიქოანალიზით განიკურნოს. ამით იმის თქმა სულაც არ გვინდა, რომ რივი დაძაბულობანი საზოგადოებრივ ცხოვრებაში ეფექტურად არ შეიძლება იქნეს შენიშნული და აცილებულიც ფსიქოანალიტური მეთოდის გამოყენებით, არამედ მხოლოდ იმისი, რომ ამგვარი გამოყენება უნდა ემყარებოდეს შესაბამისი საზოგადოების ისტორიულად განსაზღვრული სტრუქტურის ზუსტ ანალიზს, მისი განვითარების ტენდენციისა და განვითარების დინამიკის დასაბუთებას, რაც არასგზით არ ეტევა ფსიქოანალიზის სფეროში. ეს კი შესაძლებელია მაშინ, თუ საზოგადოებაში, ისევე როგორც საერთოდ შემეცნების ობიექტში უარყოფილია შეუმეცნებადის არსებობა და ამ აზრის „შეუზღუდველი რაციონალიზმია“ დაცული. შეუმეცნებადის დაშვება თანამედროვე პოზიტივიზმის აუცილებელი საფუძველია, რომელსაც სკეპტიციზმისაკენ მივყავართ.

მაგრამ ჰაბერმასი აქტიურად იბრძვის პოზიტივიზმის წინააღმდეგ. ამ საკითხზე საკმაოდ დიდი ლიტერატურაც არსებობს. ჰაბერმასი იბრძვის დღეს ყველაზე გავრცელებული და გავლენიანი პოზიტივიზმის, პოპერის სკოლის ე. წ. შეზღუდული, „კრიტიკული პოზიტივიზ-

მის“ წინააღმდეგ. იგი უნარიანად მიუთითებს კრიტიკული რაციონალიზმის რიგ ნაკლოვანებაზე. მხოლოდ ზუსტი მეცნიერების მონაცემთა საფუძველზე მსოფლმხედველობის აგების გაუმართლებლობაზე და სხვ. მაგრამ შეუზღუდველი რაციონალიზმი, რომელსაც ჰაბერმასი თითქოს იცავს, შეუძლებელია დასაბუთდეს ახალგაზრდა ჰეგელის მოსაზრებათა, ანდა ფსიქოანალიზიდან აღებულ დებულებათა მოშველიებით. ვერც ჰერმენევტიკა მოგვეცემს ამის გარანტიას. ამიტომაც, რომ მას რაციონალიზმის ყოველი შეზღუდული საზღვრის უარყოფა, რაც ეკლექტიზმის საფუძველზე ხდება, შეუზღუდველ რაციონალიზმამდე კი არა, არამედ მითოსის თავისებურ აღორძინებამდე მიიყვანს. მითოსი ხომ სხვა არაფერია თუ არა წინამეცნიერულ ან არამეცნიერულ ცნობიერებაში მოცემული წინააღმდეგობრივი შინაარსის გაერთიანების ცდა ანთროპომორფიზმის საფუძველზე. ჰაბერმასის სამყარო ადამიანური საზოგადოებით იფარგლება და მის მიერ არჩეულ შემეცნებით მეთოდებში ფსიქოანალიზის პრევალირება სწორედ მისი მოძღვრების ანთროპომორფისტულ ხასიათზე მიუთითებს. ამგვარი ხერხით „კრიტიკული რაციონალიზმის“ საზღვრების გადალახვა სულაც არაა პოზიტივიზმის უარყოფა, რადგან პოზიტივიზმი სულაც არ უარყოფს მეცნიერული გამოცდილების გარეთ არსებულ შინაარსს, ოღონდ უარს ეუბნება მას ზუსტ მეცნიერულ მნიშვნელობაზე. მათ შორის არსებით საერთოს, რაც მეცნიერულად შეუმეცნებადის დაშვებას ემყარება, ვერ წაშლის მათი დაპირისპირება კონკრეტულ საკითხებში, თუნდაც ისე მნიშვნელოვანში, როგორცაა ფრანკფურტელთა ბრძოლა ფორმალური ლოგიკის წინააღმდეგ. საერთოდ კი შეიძლება ითქვას, რომ ჰაბერმასი იმას კი არ ცდილობს, საკვლევი საგნის ბუნება ერთმნიშვნელოვან ტერმინებში და დებულებებში გამოხატოს, არამედ იმას, რომ საკუთარი დასკვნები მოუხელთებელი გახადოს კრიტიკისათვის. ფორმალური ლოგიკის კრიტიკა მას ამ მხრივ მართლაც დიდ სამსახურს უწევს.

ცნობილია, რომ „პრაქტიკა“ უალრესად მრავალმნიშვნელოვანი ტერმინია. „პრაქტიკას“ სულ სხვადასხვა მიმართულება შეიძლება დაემყაროს; როგორც იმ აზრით, რომ რაღაც პრაქტიკიდან გამოდის. ასევე იმ აზრითაც, რომ რაღაც პრაქტიკაზეა მიმართული და ეს ამართლებს მის არსებობას. წინააღმდეგ შემთხვევაში მათ განხილვას აზრიც არ ექნებოდა. ანტაგონისტურ საზოგადოებაში თავისი პრაქტიკა აქვს დაპირისპირებული კლასებისა და ფენების ინტერესთა გამომხატველ შეხედულებებს. ამ პრაქტიკაზე არიან ისინი მიმართული ცნობიერად თუ არაცნობიერად. ამდენად პრაქტიკა თავისთავად ისეთივე წინააღმდეგობრივი და გაურკვეველი ცნებაა, როგორც მაგ., სამყარო, საზოგადოება და ა. შ. ეს არაა გადაჭარბება. მარქსიზმის

ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი აღმოჩენა ხომ ისაა, რომ ჩვენ სამყარო, საერთოდ არსებული, მხოლოდ პრაქტიკის საშუალებით მოგვეცემა და თანაც პრაქტიკის მთლიანობაში თეორიაც შედის. ჰაბერმასის ტერმინი რომ ვიხმართ, თეორია თავად გამოდის როგორც პრაქტიკის თვითრეფლექსია. თეორიისა და პრაქტიკის მიმართების ფილოსოფიური გააზრებისათვის საჭიროა დადგინდეს პრაქტიკის როგორც ყოვლისმომცველის ცნება ადამიანის ბუნებასთან და სხვა ადამიანებთან მიმართებაში. შემდეგ კი თეორიის ადეკვატურობის შესაძლებლობა მასთან მიმართებაში. ჰაბერმასი კი, როგორც ცნობილია, თავისი პოზიციის ზუსტი განსაზღვრით არ გამოირჩევა. იგი ახერხებს სიტყვიერად მოხდენილ და ზუსტ ფორმულირებაში საოცრად ლაბილური, ანდა სულაც გაურკვეველი აზრი ჩადოს. მაგ., წერილში — „ფილოსოფიის როლი მარქსიზმში“, ჰაბერმასი ამტკიცებს, რომ ფილოსოფია როგორც თვითრეფლექსია ერთადერთი საშუალებაა საზოგადოების და მისი წევრების იდენტობის შესაქმნელად. ეს დებულება გასაგები მაშინ იქნება, როცა გამოიკვეთება თვითრეფლექსიის სპეციფიკური ღასიათი. ამის დანახვა კი წერილში არაა მოცემული, უამისოდ თვითრეფლექსიის აუცილებელი მიმართება იდენტობის აღნიშნულ სახესთან გაუგებარია, რადგან თანამედროვეობის მრავალი თეორია სწორედ თვითრეფლექსიის საფუძველზე თვლის შეუძლებლად საზოგადოების და მისი წევრების მიმართებაში იდენტური, გამაერთიანებელი საფუძვლის დაშვებას.

საერთოდ ფრანკფურტის სკოლაში ჰეგელიანობის ტრადიცია თავისებურად გამოვლინდა ფორმალური ლოგიკის მკაცრ კრიტიკაში. ეს კრიტიკა ნეოპლატონიკოსებთან (პლოტინი, პროკლე და სხვ.) დაწყებული აღორძინების ეპოქის და ახალი დროის ფილოსოფიის მამამთავართა გავლით, ხელახლა იჩენს თავს კანტის მემკვიდრეებთან. კერძოდ შელინგთან და შადთან. ეს იყო მათი ბრძოლა გერმანულ განმანათლებლობის დაუსაბუთებელი რაციონალიზმის წინააღმდეგ. მათი გავლენით ჰეგელიც ფორმალურ ლოგიკას უყურებდა როგორც შემეცნების მეთოდს და მის წინააღმდეგ მკაცრი ბრძოლა ჩრდილავს ჰეგელის მემკვიდრეობაში ფორმალური ლოგიკის საკუთრივი ადგილის დაფუძნებას. ანტიდიალექტიკოსები ამის გამო ჰეგელს ებრძოდნენ, როგორც ნორმალური ადამიანური ლოგიკის, როგორც კერძო მეცნიერებათა ლოგიკის დამცველები (ა. შოპენჰაუერი, ე. ფ. ჰარტმანი და სხვ.). იგივე მეორდება XX ს. მეორე ნახევარში პოპერის მიმდევარ ე. წ. „კრიტიკული რაციონალისტებისა“ და ფრანკფურტის სკოლის წარმომადგენელთა კამათის დროს. „ნეგატიური დიალექტიკის“ ავტორის, ანდა მარკუზესაგან გასაგები იყო ფორმალური ლოგიკის ფილოსოფიური მნიშვნელობის უარყოფა, მაგრამ ჰაბერმასი-

სათვის, რომელიც, რეფორმიზმის გზას დაადგა და დაპირისპირებულთა შერიგება უნდა, ეს თითქოს. ხელსაყრელი არ უნდა იყოს, მაგრამ უნდა გავიხსენოთ, რომ შეურიგებელთა შერიგებას. ჩვეულებრივი ადამიანური ლოგიკისათვის გაუერთიანებელის დაკავშირებას, ყოველთვის ცდილობდნენ ხოლმე გონებაჰკრეტის განსაკუთრებული მეთოდით (არეოპაგელი, ნ. კუზანელი, შელინგი). ჰეგელის ფილოსოფიის ერთ-ერთი დამსახურება ის იყო, რომ მან დაპირისპირებულთა ბრძოლის და მათი ერთიანობის გაგება დიალექტიკურად გაგებულ ლოგიკურს დაუქვემდებარა, რომელიც თავის აუცილებელ მომენტად შეიცავს ფორმალურ ლოგიკურს. ამავე ხაზს ავითარებს მარქსიზმიც. ამიტომ არ არიან მართებული ჰაბერმასის პოზიტივისტი კრიტიკოსები, რომელნიც ამტკიცებენ, რომ „ჰაბერმასს სურს რაციონალური შემეცნების დაკარგული საზღვრები აღადგინოს ჰეგელის იმ ზემოქმედების დახმარებით, რომელიც მარქსიზმშია შემორჩენილი“ (61.137). მის მიერ ფორმალური ლოგიკის მიჩნევა რაღაც სავესებით უაზროდ (6: 144), რასაც ჰაბერმასის კრიტიკოსები ერთხმად აღნიშნავენ (113.178). ამ მოაზროვნეს მეცნიერული კვლევის მკაცრი ფარგლებიდან განთავისუფლებისა და საკუთარი თეორიის შეურიგებელი კომპონენტების ერთიანობის შესანარჩუნებლად სჭირდება.

ჰაბერმასი, ისევე როგორც მისი მასწავლებლები, იმთავითვე ეძებდა საზოგადოებრივ ძალას, რომელიც თეორიის მატარებელი იქნებოდა. სტუდენტური მოძრაობაც თითქოს მისი თეორიის შესამოწმებლად გაძლიერდა 60-ანი წლების დასაწყისიდან. სტუდენტებისაკენაც გაკვალული ჰქონდა მას გზა წინამორბედების მიერ. ამიტომ გასაკვირი არაა, რომ მისი პირველი შრომები ამ მოძრაობას ეხება. 1961 წ. ყურადღებას იქცევს ფრიდებურგთან, ელერთან და ველცთან ერთად დაწერილი მისი ნაშრომი — „სტუდენტი და პოლიტიკა“. ამავე წელს იცავს სადოქტორო დისერტაციას თემაზე — „საზოგადოებრივი აზრის სტრუქტურის ცვალებადობა“ (გამოცა 1962 წ.). სოციალური თეორიისა და პოლიტიკური პრაქტიკის მიმართების პრობლემა, რომელიც ფრანკფურტელთათვის არსებითია, გამოკვეთილ სახეს იღებს ჰაბერმასის ცნობილ ნაშრომში — „თეორია და პრაქტიკა“ (1963 წ.). ამავე წლებში იწყება მისი ბრძოლა პოზიტივიზმის წინააღმდეგ.

ი. ჰაბერმასი ძალზე აქტიური და ნაყოფიერი მწერალია. მისი მრავალრიცხოვანი ნაშრომებიდან აქ დავასახელებთ მხოლოდ კრებულს — „სოციალურ მეცნიერებათა ლოგიკისათვის“ (1967), წიგნებს: „ტექნიკა და მეცნიერება როგორც იდეოლოგია“ (1968), „შემეცნება და ინტერესი“ (1968), „საპროტესტო მოძრაობა და უმადლესა

სკოლის რეფორმა“ (1969). აქ ჩვენ შედარებით დაწვრილებით განვიხილავთ ნაშრომს — „შემეცნება და ინტერესი“. რომელიც ჰაბერმასის მოღვაწეობის ორივე პერიოდის (მემარჯვენე სტუდენტურ მოძრაობასთან და მის წინააღმდეგ) შემაჯამებელ პოზიციას წარმოადგენს. ეს ნაშრომი ჰაბერმასის ასალი თეორიის. ანუ „ერთიანი სოციალური თეორიის“ ფილოსოფიურ-ისტორიული დასაბუთების ცდაა. უსარმაზარი მასალის ანალიზი. ჰეგელის მიერ კანტის კრიტიკიდან დაწყებული, კონტის, მახის, პირსის, დილთაის, ნიქსენსა და ფსიქოანალიზის ჩათვლით, ჰაბერმასს მომარჯვებულ აქვს იმის დასაბუთებლად. რომ ყველაფერი, რაც საყოფადღებო შეუქმნია დასაჯღღერის სულიერ კულტურას. გაერთიანებას პოულობს მის ასალ. კრიტიკულ შესხედულებებში. ეს წიგნი ამავე დროს „ახალი პოზიტივიზმის“ წინააღმდეგაცაა მიმართული. პოზიტივიზმის გენეზისი წარმოდგენილია როგორც რეფლექსიაზე თანდათანობითი უარის თქმა.

„შემეცნებისა და ინტერესის კავშირის ანალიზმა უნდა დაასაბუთოს ის დებულება. — წერს ჰაბერმასი, — რომ შემეცნების რადიკალური კრიტიკა შესაძლებელია მხოლოდ როგორც საზოგადოების თეორია“ (116.9). ჰაბერმასი არ მალავს. რომ ეს იდეა იგულისხმება მარქსის მოძღვრებაში, მაგრამ თურმე იგი არც მარქსისა და არც მარქსისტების თვითცნობიერებამდე არ ამალლებულა. მარქსიზმის ამგვარი, ერთდროული თითქოს შექებითა და ფაქტიური კრიტიკით იწყება ი. ჰაბერმასის წიგნი — „შემეცნება და ინტერესი“. ჰაბერმასი არ კმაყოფილდება მარქსისა და მარქსიზმის გავრცელებული ღაპირისპირებით; იგი თავად მარქსში ასხვავებს მისი თეორიის საწყისი სახის. (ახალგაზრდა მარქსის მოსაზრებების) შესაძლებლობებს და მარქსის მიერ ამ შესაძლებლობათა შორის ამორჩეულს და მისი განხორციელებისათვის დასახულ გზებს. ჰაბერმასი აღნიშნულ შესაძლებლობებს. დიდ უპირატესობას ანიჭებს მარქსის მიერ ჩამოყალიბებულ თეორიასთან შედარებით, რომელიც „კაპიტალში“ მოცემული.

საძიებელი საკითხის თაობაზე ჰაბერმასი იმას კი არ ამტკიცებს. რომ მარქსი საზოგადოების ბუნების გაგებაში არ ხედავდა შემეცნების გაგების გასაღებს, არამედ იმას, რომ მარქსის მიერ საზოგადოების და ბუნების გაგება არ იყო ბოლომდე დამაკმაყოფილებელი. რომ მარქსმა გენიალურად გააკრიტიკა ჰეგელი და დასახა ერთდერთი რეალური გზა კრიზისიდან ფილოსოფიის გამოსასვლელად, მაგრამ, თურმე, თავად ვერ გაიგო თავისი აღმოჩენის ღირებულება. ეს შეუფასებლობა იმაში გამოიხატა, რომ მარქსმა საზოგადოებრივი მიმართებებისა და ადამიანური ინტერესების მდიდარი შინაარსი შეზღულდა საწარმოო ძალებისა და წარმოებით ურთიერთობათა მიმართებით.

ინტერესს ჰაბერმასი უწოდებს ვვარის არსებობის ფუნდამენტური პირობების შემქმნელ ძირითად ორიენტაციებს ადამიანურ კულტურაში. არის სამი ძირითადი ინტერესი: ტექნიკური. პრაქტიკული და შემეცნებითი. ისინი, შესაბამისად, ქმნიან შრომის, ენის და ბატონობის სფეროებს (116.242)¹.

ჰაბერმასის მეთოდის ნაკლის დანახვა ძნელი არ არის. იგი მეოცე საუკუნის ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში გაბატონებული პლურალიზმის ერთ-ერთი გამოვლინებაა, რომელიც მონისტური ტრადიციის (ჰეგელი) და თანამედროვე მატერიალისტური ფილოსოფიის წინააღმდეგაა მიმართული. ჰაბერმასი ფიქრობს, რომ ადამიანის ინტერესთა სხვადასხვა ასპექტის დაყვანა რაიმე ძირითადზე წარმოადგენს დაყვანის გაუფასურებას. მონიზმი ფილოსოფიაში ნაკლია. XX ს. ბურჟუაზიული ფილოსოფიის ამ დებულებას იზიარებს ჰაბერმასიც. პლურალიზმს არამეცნიერული მონისტური მოძღვრებების საპირისპიროდ მართლაც ბევრი რამ აქვს სათქმელი, მაგრამ თავად მისი პოზიცია ვერ უძლებს კრიტიკას და მისი ღირებულება, საბოლოო ანგარიშში, სკეპტიციზმის ღირებულებაზე დაიყვანება. ე. ი. იგი ხშირად მარჯვედ მიუთითებს მოწინააღმდეგის ნაკლზე. მაგრამ. რასაც თავად გვთავაზობს ამ ნაკლის მაგიერ. ის კიდევ უფრო ნაკლოვანია. ხაზგასმით უნდა აღინიშნოს, რომ მონიზმის საპირისპირო პოზიცია, თანმიმდევრულობის შემთხვევაში, ყოველთვის ემპირიზმის ტყვეობაში ექცევა. იგი ვერავითარ კრიტერიუმს ვერ ნახავს საკვლევი საგნის ძირითად ასპექტთა და მათი ურთიერთმიმართების დასადგენად. ამ პოზიციიდან შედეგად, მეცნიერების მაგიერ ვიღებთ მხოლოდ უკვე განხორციელებული მოვლენების აღრიცხვას, რომელიც საკვლევის არსების შესახებ ვერაფერს გვეტყვის. იმულებული ვიქნებით საძიებლის არსების ახალ შესაძლებელ გამოვლინებებს დაველოდოთ და ა. შ. ამავე დროს ჰაბერმასს პოზიტივიზმის წინააღმდეგ მებრძოლად მიაჩნია თავი, თანაც ისეთ მებრძოლად, რომელიც რაციონალიზმს იცავს ყოველგვარი ემპირისტული, თუ კერძომეცნიერული მეთოდების ფარგლებით შესლუღვისაგან.

როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული. ჰაბერმასი თვლის, რომ აუცილებელია მარქსის მოძღვრების შევსება ახალი თეორიებით. მას წინასწარ აქვს მიღებული. რომ ამ თეორიათა პოზიტიური შინაარსის ახსნა მარქსის მოძღვრებიდან შეუძლებელია. ეს იწვევს შესარიგებელ მხარეთა მოდერნიზაციისაკენ მისწრაფებას.

ახალი ფილოსოფიის ძირითად საქმედ ჰაბერმასი სამართლიანად

¹ ამ ნაკვეთის რიგი ძირითადი დებულება გამოქვეყნებულია 1977 წ. იხ. 15, 15—35.

მიიჩნევს იმის დადგენის ცდას, თუ როგორ მიიღწევა სანდო, სარწმუნო შემეცნება. ეს საჭირო იყო ახალ მეცნიერებათა დასაფუძნებლად. კანტის ფილოსოფიაში ეს საჭიროება მთელი სიგრძე-სიგანით უნა გაცნობიერებული (იგულისხმება ფილოსოფიის დაფუძნება, როგორც მეცნიერული შემეცნების მეთოდის. როგორც პასუხი კითხვაზე: როგორ არის შესაძლებელი კონკრეტული მეცნიერებანი. ანუ მათში მოცემული ჭეშმარიტება, რის არსებობაშიც კანტს არასოდეს ეჭვი არ შეჰპარვია). კანტის მემკვიდრეებმა კი დაჰკარგეს მეცნიერებათაღმის ფილოსოფიის მიმართების აუცილებლობის გაგება და ამით პოზიტივიზმის წარმოშობას შეუწყვეს ხელი: რაკი მეცნიერება ფილოსოფიის გარეშეც ვითარდებოდა და ფილოსოფიამ ამ დამოუკიდებლობით მხოლოდ წააგო, წარმოიშვა პოზიტივისტური რწმენა, რომ მეცნიერება ცოდნის ერთ-ერთი სახე კი არ არის. არამედ ერთადერთია, რომ ცოდნა ნიშნავს კონკრეტულ მეცნიერულ ცოდნას (116.13). ამას ემყარება პოზიტივიზმი, რომელმაც ჰეგელის მიერ დამოუკიდებელ მეცნიერებათა უფლებების მოჩვენებით უზურპაციას დაუპირისპირა დებულება კონკრეტულ მეცნიერებათაგან განსხვავებული ფილოსოფიის უფლებების შესახებ. ჰეგელის ფილოსოფიის უარყოფის შედეგად პოზიტივიზმს კარგი პირობები შეექმნა. „მხოლოდ მარქსს შეეძლო მას წარმატებით შებრძოლებოდა, რამდენადაც მარქსი მისდევდა ჰეგელის მიერ კანტის კრიტიკას, იდენტობის ფილოსოფიის იმ ძირითად დებულების გარეშე, რომელიც ხელს უშლიდა ჰეგელთან შემეცნების კრატის ერთმნიშვნელოვან რადიკალიზირებას“ (116.35). საქმე ეხება სუბიექტისა და ობიექტის იდენტობის დებულებას, რომელიც მარქსმა უარყო და გონება დაუშვა. როგორც გონის მიმართ აბსოლუტურად პირველი. ეს სამუშაო მარქსმა ჩაატარა 1844 წ. ეკონომიკურ-ფილოსოფიურ ხელნაწერებში, სახელდობრ მის ბოლო ნაწილში. ფოიერბახისაგან განსხვავებით მარქსი აქ მიუთითებს ადამიანის აქტივობაზე, მაგრამ მიუხედავად ამისა, მათ შორის არსებით სხვაობას ვერ აღვილი არა აქვს. ეს განხორციელდება მარქსის მიერ ფოიერბახის შესახებ დაწერილ პირველ თეზისში, რომელშიც ადამიანის მოქმედება უბრალოდ აქტიური კი არ არის, არამედ საგნის მკონსტრუირებელი მოქმედების სპეციფიკურ შინაარსს იღებს. ამ თეორიაში „სამყაროს მკონსტიტუირებელი სუბიექტი არის არა ტრანსცენდენტალური სუბიექტი საერთოდ. არამედ კონკრეტული ადამიანური გვარი, რომელიც ბუნებრივ პირობებში ახდენს თავისი ცხოვრების რეპროდუქციას“. ჩვენნი გარემომცველი ბუნება, როგორც ობიექტური, აიგება შრომის პროცესში. ასე ხორციელდება „ნივთიერების გაცვლა ადამიანსა და ბუნებას შორის“ (მარქსი). ამიტომ შრომა წარმოადგენს არა მხოლოდ ანთროპოლოგიურად, არამედ შე-

მეცნებისთეორიულადაც ძირითად კატეგორიას. როცა ჩვენ ადამიანს: იარაღის მკეთებელ ცხოველს ვუწოდებთ, ამით ვიძლევიტ როგორც მისი მოქმედების, ასევე მის მიერ სამყაროს გაგების სქემასაც (116. 38—39).

მარქსის თეორიაში შრომის, როგორც სამყაროს მაკონსტრუირებელი ფაქტორის და სამყაროსი, როგორც ადამიანურ პრაქტიკაში მოცემულის, გაგება ცხადია, ჰაბერმასის აღმოჩენა არაა: მაგრამ ჰაბერმასის კუთვნილება არაა არც ამ ცნების ის კანტიანური ინტერპრეტაცია, რომელსაც იგი იცავს. პ. მარკუზე მიმდინარე საუკუნის 30-ან წლებში, მაშინ როცა ჯერ კიდევ ჰაიდეგერის მოწაფედ ითვლებოდა, ამგვარ გაგებას ავითარებდა ჰაიდეგერისა და ჰუსერლის გაგლებით! შემდეგ ამ გაგებას მიემხრნენ ე. პ. სარტრი და რევიზიონისტები ჩეხოსლოვაკიასა და იუგოსლავიაში. ამგვარი გაგების პირველწყარო არის პრაქტიკის ჰაიდეგერისეული გაგება და ასევე, მატერიალიზმის დახასიათება მის მიერ წერილში: „ჰუმანიზმის შესახებ“: ჰაიდეგერი წერდა, რომ მატერიალიზმის დასახასიათებლად არაა საკმარისი ამ მიმართულებისა და ტექნიკის კავშირზე მითითება. ზთავარია ხაზი გაესვას იმას, რომ თავად ტექნიკა წარმოადგენს ჰუმანიზმს, როგორც ყოფიერების გამოვლენის ერთ-ერთ სახეს, თანაც ისეთს, რომელიც აქამდე ისტორიაში უმნიშვნელოვანესი იყო. დღეს მისი ბატონობა უკვე საფრთხედ იქცა და საჭიროა ყოფიერების ახალ გამოვლინებათა ძიება (122. 171—172). მიუხედავად იმისა, რომ ფრანკფურტელები მკაცრად აკრიტიკებდნენ ჰაიდეგერს გერმანულ ფაშოიზმთან თანამშრომლობის გამო, მაინც ფრანკფურტელები მისი ძლიერი გავლენის ქვეშ არიან და ჰაბერმასის ნააზრევში ძნელი არ არის ჰაიდეგერის მიერ დასახული პროგრამის განხორციელების ცდა დაჯინახოთ. ჰაბერმასი ცდილობს დაამტკიცოს, რომ შრომის პროცესში შექმნილი სამყარო ფარავს ჩვენგან თავისთავადს (ადამიანური სამყარო მას ესმის კანტის ფენომენთა სფეროს ჰაიდეგერისეული ინტერპრეტაციის მიხედვით).

როცა ადამიანის სამოქმედო სამყაროს და თავისთავადი რეალობის მიმართების ამგვარ ტრანსფორმაციას მოვახდენთ, ძნელი აღარ იქნება ახალგაზრდა მარქსს მივაწეროთ შრომითი დამოკიდებულების პროცესში მისტიკურის დაშვება, რასაც ჰაბერმასამდე ხაზს უსვამდნენ ვ. ბენიამინი, ე. ბლოხი, მარკუზე და ადორნო. „შემეცნება და ინტერესი“ მათ მარქსისტული ტრადიციის სპეკულატურად მოახროვნე წარმომადგენლები ეწოდებოდათ (116.45). თურმე აქ კანტის თავისთავადი ნივთი კვლავ გამოდის როგორც ბუნება, რომელიც წინ უძღვის ადამიანის ისტორიას. დასახულია შემეცნებისთეორიულად

ქნიშენელოვანი ამოცანა: ბუნება. მიუხედავად იმისა, რომ იგი ისტორიულად შედამ მოქცეული იყო მშრომელი სუბიექტის უნივერსალურ გამაშუალებელ კავშირებში, გარანტირებული უხდა იქნეს გონის უპრალო გარეთმყოფობად მიჩნევისაგან. მეორე მხრივ, საზოგადოებრივი შრომა, როგორც ბუნებისა და ადამიანის სინთეზი, კანტის პირველადი აპერცეფციის მსგავსად. ფორმისა და მატერიის განსხვავებულობის თავისებური სახეა. „მართალია ფორმები უპირველესად განსჯის კატეგორიები არ არიან, არამედ საგნობრივი მოქმედებაა; ასევე, შესაქლებელი საგნების ობიექტურობის ერთიანობა იქმნება არა ტრანსცენდენტურ ცნობიერებაში, არამედ ინსტრუმენტული მოქმედების ფუნქციურ წრეში — მაგრამ მოცემული მატერია თავის პირველ გაფორმებას იღებს შრომის პროცესში, როგორც შემეცნების პროცესში“.

საბუთად ჰაბერმასს მარქსის სიტყვები მოყავს „კაპიტალიდან“: „ადამიანს თავის წარმოებაში მხოლოდ ისე შეუძლია მოიქცეს, როგორც თავად ბუნება იქცევა, ე. ი. მხოლოდ მასალის ფორმები შეცვალოს“, მოშველიებულია, აგრეთვე, მსგავსი მოსაზრება ნაშრომიდან — „პოლიტიკური ეკონომიის კრიტიკისათვის“. სპეციფიკურ განსხვავებას კანტსა და მარქსს შორის ჰაბერმასი ხედავს ამ ორი მოაზროვნის მიერ წარმოდგენილ სინთეზთა ელემენტების განსხვავებაში. შრომის მასალა, შრომის ხელსაწყო და ცოცხალი შრომა მარქსთან — გრძნობადი მასალა, განსჯის კატეგორიები და წარმოსახვის ძალა კანტთან. მოცემული მასალის გაფორმების ჩარჩოები, ჰაბერმასის აზრით, ერთი და იგივეა. ადამიანი მოქმედებს მის სხეულებრივ ორგანიზაციაში ღრმად ჩამჯდარი სტრუქტურების მიხედვით. მარქსი სუბიექტის და ობიექტის იდენტობის ჰეგელისეული დებულების კრიტიკისას კანტის დებულებას დაუბრუნდა (116. 47—49). ჰაბერმასი საკუთარი ინტერპრეტაციის საყრდენად მიუთითებს 1962 წ. ფრანკფურტში გამოსულ ნაშრომს — „ბუნების ცნება მარქსის მოძღვრებაში“. ავტორი, ა. შმიდტი ამტკიცებს, რომ ჰეგელის მატერიალისტურმა კრიტიკამ მარქსი კანტისკენ წაიყვანა. აზროვნებასთან არაიდენტური ყოფიერება გამოვიდა როგორც ნივთი თავისთავად. ჰეგელის კრიტიკისას კანტის პოზიციის გარკვეული ასპექტის აღორძინება რომ ხდება მარქსთან, ამის უარყოფა არ შეიძლება. ეს კანტის მოძღვრების დუალისტური ბუნებითაა განსაზღვრული და ამაზე ჰაბერმასზე, შმიდტზე და ნებისმიერ ფრანკფურტელზე ადრე ლენინმა მიუთითა „მატერიალიზმში და ემპირიოკრიტიციზმში“. საქმე ეხება თავისთავადი ნივთის, როგორც ჩვენი ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელის გაგებას, რომელსაც ყველა მატერიალისტი იზიარებს (8.348). მაგრამ ლენინი აქვე კატეგორიულად უარყოფს თავისთავადი ნივთის კანტიანეული გაგების იდეალისტური ასპექტის, ე. ი. მისი შეუმეცნებადო-

ბის რაიმე კავშირს მატერიალიზმთან. ჰაბერმასის აღნიშნულ ნაშრომში ლენინი საერთოდ ნახსენებიც არაა. არც ჰაბერმასი და არც შმიდტი ყურადღებას არ აქცევენ იმას, რომ თავისთავადი ნივთი კანტთან საერთოდ ცნობიერებისაგან, საერთოდ აზროვნებისაგან დამოუკიდებელი კი არაა, არამედ მხოლოდ ადამიანურისაგან. მისი ძირითადი მნიშვნელობა, მართალია, ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლობაა, მაგრამ კანტის არათანმიმდევრობა იმაშიც გამოვლინდა, რომ თავისთავადი ნივთი გამოდის აგრეთვე როგორც ღმერთი და თავისუფლება, საერთოდ როგორც ზნეობრივი მოქმედების და ესთეტიკური ხედვის სფეროც.

ამ განსხვავებულ სფეროთა, როგორც ადამიანის განსხვავებულ უნართა და ინტერესთა სფეროების მარქსისეული გაგების მთელი სპეციფიკა, რომელიც მას არსებითად განასხვავებს კანტისაგან, ისევე როგორც მარქსამდელი მატერიალისტებისაგანაც. ეს ისაა, რომ მარქსი ადამიანის ყველა სხვა ინტერესთა და მოღვაწეობის სფეროთა გამაერთიანებელს და საბოლოო განმსაზღვრელს შრომის პროცესში ხედავს. ეს ამ სფეროთა დამოუკიდებლობას კი არ აუქმებს, არამედ მათი სპეციფიკის მეცნიერული კვლევის შესაძლებლობას იძლევა. ფრანკფურტელებს ამ მხარის დანახვაც არ სურთ. მათ დაკავშირება და თუნდაც საბოლოო ანგარიშით რაიმეს რაიმეზე დაფუძნება მხოლოდ სპეციფიკის უარყოფის ხარჯზე მიაჩნიათ შესაძლებლად. ყურადღება არ ექცევა იმას, რომ თავად დაყვანის ცნება გულისხმობს სპეციფიკის არსებობას, იმ ასპექტისა, რომელიც რაღაც საერთოს საფუძველზე შეიძლება იქნას ახსნილი და რომელიც კვლევის სპეციალურ მეთოდებს საკუთარ სფეროებს მიუჩენს. მაგ. ყველა ცოცხალი არსების ცნება რომ მოიცავს მცენარესაც, ცხოველსაც და ადამიანსაც, ეს სულაც არ ნიშნავს მათი, როგორც სპეციფიკური კვლევის სფეროების უგულვებელყოფას, არამედ მხოლოდ მათი საბოლოო გამაერთიანებლის დადგენას, რაც სწორედ სპეციფიკურის არსებობისათვისაა აუცილებელი. ჰაბერმასს ამ მონისტურ მეთოდში პოზიტივიზმის გავლენა ეჩვენება. მისი აზრით მარქსმა მოინდომა ყველა ადამიანური ინტერესის დაყვანა შრომაზე და ამიტომ შემეცნების თეორია ვერ დაიცვა პოზიტივისტური გაღარიბებისაგან (116.59). ჰაბერმასი განსხვავებულთა სუბორდინაციას განსხვავებულთა სპეციფიკის გაუქმებად მიიჩნევს, ასევე, განსხვავებულთა შორის იგივეობრივის გამოყოფას — სპეციფიკურის გაუქმებად. მაგრამ სპეციფიკური და საერთო ხომ კორელატური ცნებებია?

მარქსი, ამტკიცებს ჰაბერმასი, გაცილებით სწორ გზას ადგას მაშინ, როცა პრობლემათა შინაარსეულ ანალიზს ახორციელებს. სახელდობრ, იგი აანალიზებს ისეთი მნიშვნელოვანი პრობლემების სპე-

ციფიკურ ასპექტებს, როგორც არიან: იდეოლოგიის კრიტიკული მოხსნა, ინსტრუმენტალური მოქმედება, რევოლუციური პრაქტიკა, შრომა და რეფლექსია. მიუხედავად ამისა. შემაჯამებელი ანალიზისას. ანუ ერთიანი ინტერპრეტაციის დროს მარქსს მთელი ეს მრავალფეროვნება დაჰყავს ადამიანური გვარის მიერ საკუთარი არსების აგებაზე „მხოლოდ შრომის საშუალებით“ (116. იქვე). ჰაბერმასს ეს მიაჩნია მარქსის შრომებში ჩაქსოვილ შინაგან წინააღმდეგობად კვლევის პრაქტიკისა და მის შეუსაბამო. შეზღუდულ ფილოსოფიურ „თვითგაგებას“ შორის. ნარქსმა, თურმე, რეფლექსიის პროცესი ინსტრუმენტული მოქმედების დონეზე დაიყვანა. რითაც რეფლექსია. როგორც ისტორიის მამოძრავებელი ძალა, დაიკარგა. რეფლექსიის როლი ქრება პროდუქციისა და ათვისების, გასაგნებისა და გასაგნებული შრომის ათვისების პროცესში. მარქსს სურს რეფლექსიაც წარმოების ნიმუშის მიხედვით გაიგოს. აღდენად მისი შემეცნების თეორია არის ინსტრუმენტული, რითაც საფრთხე შეექმნა საზოგადოებაში ფილოსოფიის როგორც კრიტიკის ადგალს. მარქსმა მოისურვა კრიტიკაც ბუნებისმეცნიერებისათვის გაეტოლებინა. ამიტომ საჭირო გახდა ადამიანური ინტერესებისა და მეცნიერებათა მთელი სიმდიდრის ხელახლა გადაახრება თითოეული მათგანის სპეციფიკის შესანარჩუნებლად. ამ ფუნქციას საერთოდ ფრანკფურტის სკოლა, კერძოდ კი ი. ჰაბერმასი კისრულობს. „განმანათლებლობის დიალექტიკაზე“ დაქარბულ სკოლას ყურადღება უნდა მიექცია იმისათვის, რომ წარმოების და მეცნიერების პროცესს მოწყვეტილი რეფლექსია, როგორც კრიტიკა, სწორედ დიალექტიკურ ცვლილებას განიცდის და ფილოსოფიის როლის განმანათლებლურ გაგებას ააღორძინებს, რომლის თანახმადაც კრიტიკის მიერ აღმოჩენილ ჰემშარიტებას თავად შეუძლია გაიკვალოს გზა საზოგადოებრივი პრაქტიკისაგან დამოუკიდებლად.

მას შემდეგ, რაც ჰაბერმასმა მარქსის მეთოდი უკიდურესად ცალმხრივად წარმოადგინა, იგი საჭიროდ მიიჩნევს ამ მოძღვრების გამდიდრებას ჩ. ს. პირსისა და ვ. დილთაის მეთოდებით. „პირსმა ბუნებისმეცნიერებათა, დილთაიმ კი — გონისმეცნიერებათა თვითრეფლექსია აიყვანეს იმ დონემდე, რომელზედაც საწვდომია შემეცნების სახელმძღვანელო ინტერესები“ (116.235). პირველთან საქმე ეხება ტექნიკურად გამოყენებადი ცოდნის, მეორესთან კი — პრაქტიკულად მოქმედი ცოდნის ახსნას. პირველის მიზანია ბუნების ტექნიკური დამორჩილება, მეორესი — ინტერსუბიექტური შესაძლებელი მოქმედების ორიენტირის გაგება. ორივე შემთხვევაში პრინციპულად განსხვავებულია აუცილებელი ელემენტების: ენის მოქმედების და გამოცდილების კონსტელაცია. ინსტრუმენტულ მოქმედებაში

პარაკია გამოთვლაზე ლოგიკური ფორმების მიხედვით. ენის გამოყენება აქ მონოლოკურია. იგი თეორიულ დებულებებს აკავშირებს გამომდინარეობის და დაქვემდებარების მაიიულბელი წესების მიხედვით. კო მ უ ნ ი კ ა ც ი უ რ მ ო ქ მ ე დ ე ბ ა შ ი მთავარია სამყაროს გაგება და ადამიანთა შესაძლებელ ურთიერთობათა შესაძლებელი სქემების დადგენა. აქ გვაინტერესებს არა ფორმალური, გაბატონებისათვის აუცილებელი ენა, არამედ — ყოველდღიური, რადგან რეალურ, ე. კანსაზოგადოებულ სუბიექტებს შორის მიმართებებს ყოველდღიური ენა აკვებს. სინამდვილე, რამდენადაც იგი ადამიანთა საზოგადოების საშუალებით მოგვეცემა იმ ჭგუფების ორგანიზებული სასიცოცხლო ფორმების ჩარჩოებში, რომლებიც ერთმანეთთან ურთიერთობაში იმყოფებიან ყოველდღიური, სალაპარაკო ენის მეოხებით. ამ ასპექტით ნამდვილია ის, რაც შეიძლება განიცადო მოქმედი სიმბოლიკის ინტერპრეტაციის სახით (116.136—142).

ჰაბერმასის მტკიცებით აქ ორ, პრინციპულად განსხვავებულ ინტერესთან გვაქვს საქმე. მათი ერთმანეთზე რედუქცია არ უნდა მოსდეს. ინტერესს, როგორც ვიცით, იგი უწოდებს ძირითად ორიენტაციებს, რომელნიც მოცემულია ადამიანის გვარის არსებობის ფუნდამენტურ პირობებში, სახელდობრ შრომასა და ურთიერთმოქმედებაში (ინტერაქციაში). ადამიანთა სასიცოცხლო კავშირები ინტერესთა კავშირებია მხოლოდ. ამდენად ერთმანეთზე დაუყვანელ ინტერესთა პრობლემა არის ადამიანის მთლიანობაში გაგების პრობლემა. ჰაბერმასი ამ საკითხსაც საკმაოდ მიმზიდველად არჩევს, მაგრამ ყოველივე ეს საქმის ვითარების ცალმხრივი წარმოდგენის ხარჯზე ხდება. ის გარემოება, რომ ადამიანის მთლიანობაში გაგების პრობლემა მის ერთმანეთზე დაუყვანელი ინტერესების გაგების პრობლემაა, ეს კანტმა გვასწავლა, მაგრამ მას, განსხვავებით ფრანკფურტელებისაგან, არ დავიწყნია პრობლემის ნეორე, არანაკლებ მნიშვნელოვანი მხარე: განსხვავებულ ინტერესთა ერთიანობის გაგება. მან ხომ სწორედ ამიტომ დაუმატა ცნობილ სამ კითხვას (რა შემიძლია ვიცოდეთ? რა უნდა გავაკეთოთ? და რისი იმედი შეიძლება მქონდეს?), მეოთხე: რა არის ადამიანი?, რადგან ადამიანი ამ ინტერესთა უბრალო ჯამი არ არის.

ინტერესთა ჰაბერმასისეული გაგება არ ემთხვევა კანტისას. ერთ-ერთი ამგვარი ინტერესის გამოვლენას ჰაბერმასი ხედავს იმ სფეროში, რომელსაც ფსიქოანალიზი იკვლევს. მას ეჭვი არ ეპარება, რომ მარქსიზმი ფსიქოანალიზითაც შეიძლება შეივსოს. ჰაბერმასის აზრით, საზოგადოების ფსიქოანალიზური გაგება (ჰაბერმასი ფროიდით იფარგლება), მთელი მისი სიახლის მიუხედავად. „საოცრად კარგად ეგუება“ კაცობრიობის ისტორიის მარქსისტულ გაგებას. თურმე, ფროიდსაც ისევე ესმის საზოგადოება, რომელსაც იგი „კულტურას“

უწოდებს. როგორც მარქსს. ფროიდიც უშვებს საწარმოო ძალებსა და წარმოებით ურთიერთობათა შორის განსხვავებას, ოღონდ სხვა ტერმინებში. ჰაბერმასისათვის არსებითი არაა ის განსხვავება, რომ მარქსისათვის კლასობრივი საზოგადოების ძირითადი მამოძრავებელი ძალა კლასობრივი ბრძოლაა, ფროიდი კი ადამიანს როგორც სექსუალურ ობიექტს და როგორც სამუშაო ძალას ტოლძალოვან ვითარებებად თვლის (116.336). ჰაბერმასისათვის მთავარია ის, რომ ფროიდმა „შეძლო“ სინამდვილისა და ილუზიის დაკავშირება. რასაც თითქოს გამოირიცხავს მარქსისტული მოძღვრება (116.341). ფროიდისათვის ადამიანი არის ცხოველი, რომელსაც „უნარი აქვს ჩაახშოს ლტოლვანი და ამავე დროს იოცნებოს“. ეს ფრანკფურტელი მოაზროვნის მიხედვით ავსებს ადამიანის მარქსისტულ გაგებას. რომელიც მხოლოდ შრომის პროცესის ასპექტით იზღუდება.

როცა დასავლეთის ფილოსოფიაში ფროიდის მოძღვრების ამ „სიახლეზე“ ლაპარაკობენ, არ არჩევენ ერთმანეთისაგან ფროიდის კერძომეცნიერულ კვლევის მეთოდს. რომელიც უდავოდ საყურადღებოა, და მის განზოგადებას ზოგად თეორიამდე, ამ თვალსაზრისით კი ფროიდს ახალი არაფერი უთქვამს ფ. ნიცშესთან შედარებით. ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ნიცშემდე კანტი განიხილავდა ადამიანს, როგორც ლტოლვების ჩახშობის უნარიან არსებას (კატეგორიული იმპერატივი), რომელსაც, ამავე დროს უნარი აქვს იოცნებოს (წარმოსახვის ძალა) და თანაც მთელი ადამიანური აქტივობის საფუძველს ამაში ხედავდა, როგორც მეცნიერების, ისე ეთიკურისა და ესთეტიკურის შინაარსი კანტისათვის ხომ სხვა არა იყო რა, თუ არა წარმოსახვის ძალის სამნაირი მოწესრიგება (შსბ. შეზღუდვა) აპრიორული კანონების სამი სახით. კანტისათვის ადამიანის ნებისაგან დამოუკიდებლად მხოლოდ თეორიული აპრიორის მოქმედება ხდება, რაც კონკრეტულ მეცნიერებათა საგნის სფეროს ქმნის. დანარჩენი ორი სახის აპრიორულმა სწორედ შეგნებულად და ცნობიერად უნდა „შეზღუდოს“ ის, რასაც კანტი „წარმოსახვის ძალის მეოცნებობას“ უწოდებდა (19. ბ, 798).

XX ს. ბურჟუაზიული ფილოსოფიის წარმომადგენლები მთელი მათი ურთიერთდაპირისპირებულობის მიუხედავად, ერთიან მთელს ქმნიან. ისინი არა მარტო საერთო მიზანს ისახავენ (კაპიტალიზმის სტაბილიზაციასა და მარქსისტული ფილოსოფიის უარყოფას, რა სახითაც იგი მოცემულია საბჭოთა ფილოსოფიაში). არამედ გარკვეული საერთო საშუალებებითაც ოპერირებენ ამ მიზნის მისაღწევად. ეს იძლევა საშუალებას თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფია გავასხვავოთ არა მარტო XIX ს. ბურჟუაზიული ფილოსოფიისაგან, არამედ თავად XX ს.-ში. პირველი და მეორე ნახევრის წარმომადგენ-

ლების მოძღვრებანი (მაგ., მარქსიზმის იგნორირება საერთოდ როგორც ფილოსოფიისა XIX საუკუნეში, მარქსის დაპირისპირება საბჭოთა მარქსიზმთან XX ს. პირველ ნახევარში, რაც დღესაც გრძელდება და ანარქისტული, ნეგატური დიალექტიკა XX ს. მეორე ნახევარში. რომელიც არსებითად ფრანკფურტელთა „შეურიგებელი“ მოწინააღმდეგის „კრიტიკული რაციონალიზმის“ ფალსიფიცირების მეთოდსაც მოიცავს). საერთოა მათ შორის აგრეთვე, წარსული ფილოსოფიის ათვისების ასპექტიც, მაგ., პლატონის სახელმწიფო თეორიის ტოტალიზირებული სახელმწიფოს წინამორბედად ჩათვლა (რასელი. პოპერი და სხვ), ასევე ნიცშეს აღიარება მისი ოპტიმიზმის გარეშე და სხვ. იგივე ითქმის ფილოსოფიაზე როგორც მეცნიერულ მსოფლმხედველობაზე უარის თქმის შესახებ.

დღეს ფილოსოფიას, როგორც მსოფლმხედველობას, არ თვლიან მეცნიერებად არა მარტო პოზიტივისტები (ამ სიტყვის ვიწრო გაგებით), არამედ არც ფრანკფურტელები საერთოდ და კერძოდ ჰაბერმასი. ჰაბერმასის ერთ-ერთი ძირითადი საყვედური მარქსის მიმართ, როგორც ცნობილია, ისაა, რომ მან მოინდომა საზოგადოების თეორია, რომელიც ფილოსოფიური პრობლემების გასაღები უნდა ყოფილიყო, აეგო როგორც ბუნებისმეტყველური მეცნიერების ტიპის მეცნიერება. ჰაბერმასს ეკლექტიზმმა აქაც შეუშალა ხელი მარქსის ნამდვილი მიზანი და მისი საქმის ჰუმანიტარული ღირებულება დაენახა. ეკლექტიკოსი იმის ეკლექტიკოსია, რომ იგივეობისა და განსხვავების დიალექტიკა, რომელიც ყოველგვარ მსგავსებაშია მოცემული, ერთ-ერთი მხარის გააბსოლუტურებამდე მიიყვანოს და ამგვარად გაგებული დაპირისპირებულთა ერთიანობის პრინციპის „ნაკლი“ შეავსოს სხვა, თუნდაც სულაც საპირისპირო პრინციპიდან.

ის გარემოება, რომ მარქსი საზოგადოების განვითარების აუცილებელი იმანენტური კანონების ამოცნობის შემდეგ, ე. ი. ისტორიული მატერიალიზმის შექმნის შემდეგ, მიუთითებდა: საზოგადოების ეკონომიკური სტრუქტურა და მისი ცვლილება ბუნებისმეტყველური სიზუსტით შეიძლება იქნეს დადგენილი, არასგზით არ ნიშნავდა ბუნებისმეტყველურ და საზოგადოებრივ მეცნიერებათა შორის განსხვავების უგულვებელყოფას, არც მატერიალური და იდეალური ვითარებების განვითარების კანონების განსხვავების უარყოფას. „ამგვარ გადატრიალებათა განხილვისას, — წერდა მარქსი სოციალური რევოლუციის ეპოქის თაობაზე, — ეკონომიური საწარმოო პირობების გადატრიალება, რომლის განსაზღვრა ბუნებისმეტყველური ზედმიწევნულობით არის შესაძლებელი, აუცლებლობით უნდა გავარჩიოთ იმ იურიდიული, პოლიტიკური, რელიგიური, ხელოვნებითი ან ფილოსოფიური, მოკლედ. — იდეოლოგიური ფორმებისაგან, რომელთა სახით

ადამიანები ამ კონფლიქტს შეიცნობენ და მათთან ბრძოლას აწარმოებენ (1.407—408).

ტერმინი „ბუნებისმეტყველური ზედმიწევნულობა“ აქ მეცნიერულობის სინონიმადაა ნახმარი. მარქსი მას იყენებს ომისათვის, რომ იმ პერიოდში ბუნებისმეტყველება დიდ აღმავლობას განიცდიდა. სინამდვილის შესახებ რაიმე მოძღვრების შედარება ბუნებისმეტყველებასთან, მით უმეტეს საზოგადოების შესახებ მოძღვრებისა, წარმოადგენდა ახალი ფილოსოფიის, როგორც მეცნიერული მსოფლმხედველობის წარმოშობასა და მეცნიერების ისტორიაში ახალი ეპოქის დაწყებაზე ნითითებას. საზოგადოების განვითარების უზოგადესი კანონების შესახებ მეცნიერების შექმნა, რასაკვირველია, მისი სპეციფიკის, ე. ი. ბუნებისმეტყველებიდან საზოგადოებრივის განსხვავების დადგენით მოხდა, მაგრამ ამ ახალი მეცნიერების არსის გადმოცემა იმით უნდა დაწყებულყო, რომ მის მეცნიერულობას გასმოდა ხაზი, ე. ი. იმას, რაც მას საერთო ჰქონდა სხვა მეცნიერებებთან.

თუ ფილოსოფიას როგორც მსოფლმხედველობას სურდა საკუთარი მეცნიერულობა დაესაბუთებინა, მას, ისევე როგორც ყოველ სხვა მეცნიერებას, განსხვავებით მითისაგან, უნდა ეჩვენებინა, რომ გარკვეული, აუცილებელი კანონების დადგენა შეუძლია თავის სფეროში, ასევე, უნდა დაესაბუთებინა, რომ მას გარკვეული, მეცნიერულად დასაბუთებული წინასწარკვრეტის უნარი აქვს. ეს საერთოა ყოველი მეცნიერებისათვის, თუნდაც იგი წარსულისაკენ იყოს მიმართული (მაგ., არქეოლოგია, საზოგადოების ისტორია და სხვ. ხომ სწორედ მოცემული ეპოქის თუ მოცემული სფეროს ვითარებათა არსებობის აუცილებელ პირობებს ადგენენ, რაც შესაძლებლობას უნდა იძლეოდეს ემპირიული მოცემულობის მოსალოდნელი მრავალგვარობის მოწესრიგებისა).

როდესაც ბურჟუაზიული მეცნიერების წარმომადგენლები (ვ. ვინდელბანდი, ჰ. რიკერტი, ვ. დილთაი და სხვ.) საზოგადოების შესახებ მეცნიერებას განასხვავებდნენ ბუნების შესახებ მეცნიერებისაგან. განსხვავების ჩვენებას იმ საერთოს უარყოფის ხარჯზე ახერხებდნენ, რაც ამ ორი სახის მეცნიერებას, როგორც მეცნიერებას შეიძლებოდა ჰქონოდა. ჰაბერმასი აქაც ბურჟუაზიული ფილოსოფიის ტრადიციის გამგრძელებელია. ისიც ფიქრობს, რომ რაკი მარქსი საზოგადოების შემსწავლელ მეცნიერებაში ზოგად და აუცილებელ კანონებს აღიარებს, იგი უკვე ველარ განასხვავებს მას ბუნებისმეტყველური მეცნიერებისაგან. ჰაბერმასისათვის არსებითი მნიშვნელობა აღარა აქვს იმას, რომ მარქსმა დაასაბუთა საზოგადოების კანონების მოქმედების ხასიათის, ადამიანთან მათი მიმართების (განსაკუთრებით უკლასო

საზოგადოებაში) თვისებრივი განსხვავება ბუნების კანონებისაგან. არ უნდა ვიფიქროთ, რომ ჰაბერმასისათვის საკმარისი არ არის მარქსის მიერ მოყვანილი არგუმენტები ფილოსოფიის მეცნიერულობისათვის, თითქოს მარქსმა ვერ მოახერხა ფილოსოფიიდან მითის და საერთოდ რელიგიური ელემენტების განდევნა. ე. ი. ის, რისთვისაც იბრძოდა ფილოსოფია თალესიდან დაწყებული და რაზეც უარი თქვა ჰეგელმა (ფილოსოფიას არ შეუძლიაო რელიგიის გარეშე არსებობა!). ჰაბერმასი თვლის, რომ ეს სულაც არ იყო მარქსამდელი ფილოსოფიის ნაკლი. პირიქით, რელიგიის წინააღმდეგ ფილოსოფიის ბრძოლა საბედისწერო ყოფილა არა რელიგიისათვის, არამედ თავად ფილოსოფიისათვის. წივნი — „ფილოსოფიურ-პოლიტიკური პროფილები“ (1971 წ). ჰაბერმასი ამტკიცებს, რომ სწორედ მითოლოგიისა და რელიგიის განდევნამ გამოიწვია კულტურის კრიზისი. ფილოსოფია როგორც მსოფლმხედველობა შეუძლებელიაო რელიგიისა და მითის გარეშე (120.21—22). ამგვარად გაგებული ფილოსოფია, რასაკვირველია, ვერაფერს ნახავს საერთოს მეცნიერებასთან.

ამ ერთი შეხედვით ეფექტურ მსჯელობაში, რომელიც საკმარისად გავრცელებულია ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში, ნიცშეს, დოსტოევსკის და ჰაიდეგერის გავლენით შეთხზულ ისტორიაზე მითითება მეტია, ვიდრე ნამდვილზე. როდის იყო ფილოსოფია მარქსამდე (ხოლო ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში მარქსის შემდეგაც) მითისა და რელიგიისაგან თავისუფალი? ფაქტიურად — არასდროს. ჰეგელის პოზიცია ამ საკითხზე ჩვენ ვიცით, რაც შეეხება მის შემდეგ გამოსულ სკოლებს, არც ფოიერბახის მატერიალიზმი და არც თვით კონტის პოზიტივიზმი არ ცდილობდა ფილოსოფია რელიგიისაგან გაეთავისუფლებინა. ისინი ხომ ძეგლის მაგიერ ახალ რელიგიას გვთავაზობდნენ? შოპენჰაუერი და ნიცშე, მართალია, ტრადიციული რელიგიების ძალას უარყოფდნენ, მაგრამ მათი ირაციონალიზმი ახალი მითოლოგიის ნაყოფიერ ნიადაგს იძლეოდა. ერთადერთი XX ს. პოზიტივიზმი იყო, რომელიც ყოველგვარი მეტაფიზიკური პრობლემის გამოდევნას ცდილობდა ფილოსოფიიდან, მაგრამ მისი ნაკლი უკვე ოციან წლებში გახდა ცნობილი. რაც შეეხება პოპერის „კრიტიკულ რაციონალიზმს“, ეს შეზღუდული რაციონალიზმი საკმაოზე მეტ ადგილს ტოვებს რელიგიისათვის. ამ ასპექტით ყველაზე საინტერესო თავად ჰაბერმასია. იგი თითქოს შეუზღუდველი რაციონალიზმისათვის იბრძვის პოზიტივიზმის წინააღმდეგ და ამავე დროს რელიგიისა და მითის აუცილებლობას ამტკიცებს. აქ ნათლად ჩანს, რომ ჰაბერმასის რაციონალიზმი სულაც არ გამორიცხავს ირაციონალიზმს, ისევე როგორც საუკუნის დასაწყისში რიკერტისა და ჰუსერლის მოწაფის ე. ლასკის (1875—1915) თეორია, რომელიც ყოველმომცველი რაციონალიზმის გვერდით (ლოგიკურის

მიყენების ზღვარდაუდებლობა) გულისხმობდა ასევე ყოველისშომ-
ცველ ირაციონალიზმს (მასალის საყოველთაო ირაციონალურობა,
ნებისმიერ სფეროში).

ისევე როგორც ადამიანის არსების გაგება „ყველა საზოგადოებ-
რივ ურთიერთობათა ერთობლიობად“ არ ნიშნავს პიროვნების საზო-
გადოებაში გათქვეფის დაშვებას, ასევე საზოგადოების ეკონომიკური
სტრუქტურის განმსაზღვრელობა მარქსისათვის არ ნიშნავს სხვა სა-
ზოგადოებრივ მიმართებათა მნიშვნელობის უგულებელყოფას, მათ
გამოცხადებას ეკონომიკურის უბრალო თანმხლებ პროცესად, რო-
გორც ამას ჰაბერმასი ამტკიცებს. სინამდვილეში ეს კავშირი იძლევა
შესაძლებლობას დავადგინოთ სხვა საზოგადოებრივ მიმართებათა
სპეციფიკა მათსავე კონკრეტულობაში, მოცემულ ეპოქასთან კავ-
შირში. ამ კავშირის გარეშე ვერ გავიგებდით, მაგ., პლატონის ან არის-
ტოტელეს მოძღვრებათა გამოყენების სპეციფიკას ანტიკურობაში.
შუა საუკუნეებში, ანდა ახალ ფილოსოფიაში. მათი ცვალებადობის
დინამიკა მხოლოდ ეკონომიკურ ურთიერთობებთან კავშირში შეიძ-
ლება გახდეს სპეციალური კვლევის საგანი.

ეკონომიკური მიმართებების მნიშვნელობის გააბსოლუტურება და
ადამიანური მოღვაწეობის სხვა სფეროთა სპეციფიკის უარყოფა მარქ-
სიზმის კლასიკოსების მიერ არაერთხელ იქნა დაგმობილი. ჰაბერმა-
სისათვის, როგორც ჩანს, ძალაში დარჩა მარქსიზმის ის დრომოჭ-
მული კრიტიკა, რომელიც მას ეკონომიკურ მატერიალიზმთან აიგი-
ვებდა.

საზოგადოება, ისევე როგორც ყოველი არსებული, დიალექტი-
კური მთლიანია. თეორიული და პრაქტიკული, მატერიალური და იდე-
ალური, პირადი და საზოგადოებრივი, ისევე როგორც მატერიალურის.
იდეალურისა და ა. შ. შინაგანი დაპირისპირებულობა განუყოფელ ერ-
თიანობაშია და მხოლოდ ამ გზით ინარჩუნებს თავის სპეციფიკას.
საზოგადოების შემეცნებაც დიალექტიკურად მიმდინარეობს არა
მარტო იმ აზრით, რომ შემეცნება საზოგადოებას წარმოგვიდგენს
როგორც დაპირისპირებულთა ბრძოლისა და ერთიანობის სახით არ-
სებულს, არამედ იმ აზრითაც, რომ თავად შემეცნების პროცესი დია-
ლექტიკურად მიმდინარეობს: აზროვნება აუცილებლობით გადადის
გაპირობებულებიდან გამაპირობებელზე, ერთი დაპირისპირებულობიდან
მეორეზე, როგორც თვისებრივად ახალზე, შედარებით თვითყოფნე
და დამოუკიდებელზე. ამ პროცესში დაპირისპირებულები მხოლოდ
ერთმანეთთან კავშირში ინარჩუნებენ თავის არსებას.

ჰაბერმასისათვის, ისევე როგორც მთელი ფრანკფურტის სკო-
ლისათვის, მიუღებელია ჰემმარიტი დიალექტიკა, ე. ი. განვითარების
გამართლება და ახსნა დაპირისპირებულთა ერთიანობისა და ბრძოლის

საფუძველზე. ჰაბერმასი ცდილობს უდიდესი დიალექტიკოსები (ჰეგელი და მარქსი) თავისი თეორიისათვის გამოიყენოს დიალექტიკის გარეშე, და არა მარტო დიალექტიკოსები. ეკლექტიკური მეთოდი საშუალებას აძლევს მას საკუთარი შეხედულებანი „გუგულის კვერცხით“ ჩადოს სულ სხვადასხვა მიმართულების მოაზროვნეთა ნაზრევში (ამ გამოთქმას ფრანკფურტის სკოლის შეხედულებათა მიმართ კარგა ხანია ხმარობენ დასავლეთ გერმანიაში, 188.165). მართალია, ფრანკფურტის სკოლის შეხედულებანი ყველგან ერთნაირად უცხო არ რჩება, მაგრამ ორგანულ ერთიანობას იგი ვერც ერთ სოლიდურ ფილოსოფიურ მიმართულებასთან ვერ აღწევს.

ჰაბერმასისათვის მიუღებელია მარქსისტული დებულება საზოგადოების და ადამიანის ისტორიულობის შესახებ. აქ საქმე მარტო იმას კი არ ეხება, რომ მას მარკუზესა და ჰორკჰაიმერის კვალად არ სურს კლასობრივი ბრძოლის გადამწყვეტი მნიშვნელობის და თანამედროვე ინდუსტრიულ საზოგადოებაში მისი არსებობის თვით ფაქტის აღიარება (ერთგანზომილებიან ადამიანთა საზოგადოებაში არ არსებობს კლასობრივი განსხვავება), არამედ იმასაც, რომ ადამიანი მის მიერ გაგებულია, როგორც ერთხელ და სამუდამოდ ჩამოყალიბებული. რაც იმას ნიშნავს, რომ იგი, საბოლოო ანგარიშით გაგებულია, როგორც ბიოლოგიური არსება. საზოგადოებაც ამ უცვლელი არსების უცვლელ ბიოლოგიურ გარემოდ იქცევა, ამგვარ გაგებას ემყარება არა მარტო ჰაბერმასის რეფორმიზმი, არამედ, რა უცნაურადაც არ უნდა გვეჩვენოს, აგრეთვე ადორნოს „ნეგატიური დიალექტიკაც“ რეფორმიზმი თვისებრივი ცვლილების უარყოფით, არსებითაც მარადიულად აცხადებს მოცემულ მდგომარეობას, ხოლო ნეგატიური დიალექტიკა, მიუხედავად მთელი მისი მოჩვენებითი რევოლუციურობისა, მაინც არსებულის გამართლებას, რამდენადაც არსებულის უარყოფით მიღებულ ნებისმიერ შედეგს ისევე უაზროდ აცხადებს, როგორც უარყოფილს. რამდენადაც ახლის, როგორც უფრო მაღალის დასაბუთება გამოიციხულია, ცვლილება არსებითაც გაუმართლებელი რჩება, ხოლო ცვლილების ფაქტიური ხდომილება ახალს არაფერს შეიძლება იძლეოდეს.

ადამიანის და საზოგადოების ზემოთ აღნიშნული გაგებიდან გამომდინარე ჰაბერმასისათვის მარქსისა და ფროიდის შეერთება ძნელი არაა. ფრანკფურტის სკოლის სხვადასხვა წარმომადგენლები ფსიქოანალიზის მრავალფეროვანი მიმართულებიდან სხვადასხვა წარმომადგენელს ანიჭებენ უპირატესობას. ჰაბერმასი ფროიდის თეორიით იზღუდება, რომელიც მან ზიგმუნდ ფროიდის ინსტიტუტში ა. მიჩერლიხის სემინარებზე შეისწავლა (116,10). „ფსიქოანალიზი — გვარწმუნებს ჰაბერმასი — შესაძლებლობას გვაძლევს თავად კვლევის ლოგიკის მიერ

გაკვალულ მეთოდოლოგიური მისასვლელისა პოზიტივიზმის მიერ შერყეულ განზომილებებთან“. ეს შესაძლებლობა თავად ფროიდთან, რომელიც „ფილოსოფოსი არ იყო“, არ განხორციელებულა (116.263). ეს არც მის შემევიდრებთან მომხდარა. ჰაბერმასი, როგორც ჩანს, უმნიშვნელოდ თვლის ადლერის, იუნგის და სხვათა მიერ ფროიდის კრიტიკას. რამდენადაც ჰაბერმასისათვის „იარაღის მკეთებლობა“ ადამიანის შეზღუდული გაგებაა, ადამიანის ფროიდისეული კონცეფცია (ლტოლვის ჩაჩხობი და ამავე დროს მეოცნებე არსება) ამ შეზღუდულობის შემვსებადაა მიჩნეული. ადამიანის ორივე აღნიშნული განსაზღვრება ჰაბერმასს არაისტორიულადა აქვს გაგებული. მისთვის არსებობთ მნიშვნელობა არა აქვს იმას, რომ იარაღის მკეთებლობა არაა ერთხელ და სამუდამოდ მოცემული უცვლელი თვისება, რომ იგი ყოველთვის ისტორიული პროცესის შედეგია და თავად ამზადებს საკუთარი არსებობის ახალ ფორმას. ასევე არც „ლტოლვების ჩაჩხობა“ და „ოცნება“ არის განვითარების პროცესისაგან დამოუკიდებელი. როგორც ლტოლვათა ჩაჩხობა, ისე ჩაჩხობილის შესახებ ოცნება სხვადასხვა კულტურულ დონეზე სხვადასხვანაირად ხდება და ეს, საბოლოო ანგარიშით, წარმოების წესით განისაზღვრება. ეს არ ნიშნავს ყველაფრის აუცილებლობისთვის დამორჩილებას და რეალობის სიმდიდრის ნიველირებას ერთ რაიმე განზომილებაზე: საკვლევის სპეციფიკა რჩება, ოღონდ იგი უკავშირდება იმ მთლიანს, რომლის ნაწილსაც წარმოადგენს, სახელდობრ ეპოქას და თვით ძარცვის წესიც — წერდა მარქსი — წარმოების წესით განისაზღვრება. მაგალითად, ერი, რომელშიაც განვითარებული საბირჟო სპეკულიაციაა, არ შეიძლება იმავე წესით იქნას გაძარცვული, როგორც ერი, რომელიც მწყემსობას ეწევა“ (1.277). აკრძალვა, რომელიც ფროიდისათვის ყოველი კულტურის აუცილებელი თანმხლებია, და, ამავე დროს, კულტურის წარმოშობის საშუალებაც, სხვადასხვა კულტურაში და სხვადასხვა დონეზე სხვადასხვანაირად ხდება.

თავისთავად არაა გამორიცხული ისეთი კულტურის არსებობა, სადაც არ არსებობს სექსუალური შეზღუდვა, ანდა არსებითი მნიშვნელობა არა აქვს მას. ისტორიული მატერიალიზმი საშუალებას იძლევა გავიგოთ, რამ განაპირობა საზოგადოების გადასვლა ველურობიდან კულტურაზე, ახუ „ლტოლვათა შეზღუდვაზე“, რამ განაპირობა სექსუალურ შეზღუდვათა ფორმები და ის როლი, რომელიც მას აქვს კულტურაში (თუნდაც დავუშვათ ფროიდის მიერ მათი როლის გადაჭარბებული შეფასების სისწორე).

ფსიქოანალიზი ჰაბერმასს სჭირდება როგორც განსაკუთრებული ფორმა ინტერპრეტაციისა, „იგი გვაძლევს თეორიულ თვალსაზრისებს და ტექნიკურ წესებს სიმბოლური კავშირების ასახსნელად“. იგი

სპეციფიკურად გაფართოებულ ჰერმენევტიკას მოითხოვს. რომელიც განსხვავებით ჩვეულებრივი გონისმეცნიერული ინტერპრეტაციები-საგან, მხედველობაში იღებს ახალ განზომილებას (116. 263). ფროიდმა დილთაის ფილოლოგიურ ჰერმენევტიკას დაუპირის-პირა სიღრმის ჰერმენევტიკა (116.267) და ა. შ.

როგორც ფილოსოფიურ მოძღვრებას (და არა როგორც თერაპიას) ფროიდის თეორიას მხოლოდ მაშინ ექნება მეცნიერული მნიშვნელობა, როცა აიხსნება, თუ რამ განაპირობა საზოგადოებაში პიროვნების ისეთი მდგომარეობა, რომლის დროსაც მისი ცნობიერი სურვილების გარკვეულ ნაწილს ცალკე სფერო შეექმნა არაცნობიერის თუ ქვე-ცნობიერის სახით, რათა შემდეგ როგორც განდევნილ სურვილებს, ანდა, ფროიდის სიტყვებს თუ ვიხმართ, „შინაგან საზღვარგარეთს“ (116. 268) სხვადასხვა საშუალებით თავისი სება ეკარნახა ადამიანის ცნობიერი მოქმედებისათვის. უამისოდ ფროიდის თეორია, მთელს მისი პოპულარობის მიუხედავად, მაინც მითის დონეზე დარჩება. მითისა, რომელსაც ვიღებთ იმის გამო, რომ ძველი მითების რიგი ასპექტის მოხერხებულ ინტერპრეტაციას იძლევა.

ჰაბერმასი, ისევე როგორც ფროიდის ბევრი სხვა მკვლევარი, სრული სიზუსტით არ ხმარობს არაცნობიერის და ქვეცნობიერის ცნებებს ფროიდთან. მათ ისე წყვეტენ ცნობიერებას, რომ შემდეგ მათი კავშირი სავსებით გაუგებარი ჩანს. მხედველობაში არაა მიღებული ის, რომ არაცნობიერი ფროიდთან თავისი არსებობისათვის ცნობიერების მინიმალურ ხარისხს მაინც მოითხოვს, წინააღმდეგ შემთხვევაში იგი არც იარსებებს ცნობიერებისათვის (ლაიბნიცის მოძღვრება მონადეში ცნობიერის და არაცნობიერის ხარისხების შესახებ, ალბათ, ბევრს გაარკვევდა ფროიდის ფსიქოანალიზის შინაგანი სტრუქტურის გამოსავლენად).

ბურჟუაზიულმა ფილოსოფიამ ერთ დროს დარვიინის თეორიის ზეგავლენით შეიმუშავა სოციალ-დარვინიზმი, ე. ი. თეორია, რომელიც ვერ ხედავდა საზოგადოების სპეციფიკას და საზოგადოების მთავარ მამოძრავებლად მიიჩნევდა არსებობისათვის ბრძოლას და მის შედეგს — ბუნებრივ შერჩევას. დღეს ბურჟუაზიული ფილოსოფიის მრავალი წარმომადგენელი ისევეა გატაცებული ფროიდის თეორიით, და საერთოდ ფსიქოანალიზით. დასავლეთ გერმანიის ფილოსოფოსთა ახალგაზრდა თაობა თანდათან თავისუფლდება ამ გავლენისაგან. ეს ფილოსოფოსები, ადრე, შესაძლოა, სტუდენტური მოძრაობის, ანდა „სექსუალური რევოლუციის“ მონაწილეები, დღეს უფრო სერიოზულ საფუძვლებს ეძებენ კაპიტალისტური საზოგადოების ასახსნელად და შესაცვლელად, ვიდრე მათი ყოფილი ბელადები ფრანკ-ფურტის სკოლიდან. ერთ-ერთი მათგანი, როლანდ სიმონ-შეფერს

ფრანკფურტის სკოლისადმი მიძღვნილ ნარკვევში — „თეორი პრაქტიკის გარეშე“ — წერს: „ფსიქოანალიზით გატაცებულმა ბერმანმა ვერ შეამჩნია ძირითადი განსხვავება ნევროზსა და კაპიტალისტურ საზოგადოებას შორის. ნევროზი ხელსაყრელ შემთხვევაში შეიძლება გავაქროთ იმით, რომ მას შევიძენებთ, კაპიტალისტური საზოგადოება კი იმ შემთხვევაშიც. თუ იგი გამოაშქარავებულად შემეცნებულა, ზუსტად ისევე ნამდვილი რჩება როგორც მანამდე. იგი ავტომატურად არ ქრება“ (60.159).

სიმონ-შეფერს მოყავს ცნობილი დასავლეთგერმანელი ფილოსოფოსის რ. ბუბნერის შეხედულება იმის თაობაზე, რომ ფრანკფურტელთა მიმართება პრაქტიკაზე მხოლოდ თეორიული მიმართულება და ფრანკფურტელები ამით კმაყოფილდებიან: „კრიტიკული თეორიის მიერ უარის თქმა პრაქტიკაზე, რომელიც მათ მუდამ პირზე აკერძაო, დამოკიდებულია მის როგორც თეორიის არამყარ სტატუსზე. რადგანაც იგი უკვე იმთავითვე ფიქრობს, რომ კრიტიკულადაა გადასული პრაქტიკის სფეროში“ (იქვე.). ფრანკფურტელებს თეორია თავად მიაჩნიათ პრაქტიკულ ძალად, რაც თავისთავად სწორია, მაგრამ მათ არ სურთ იმის დანახვა, რომ თეორია მხოლოდ მაშინ გახდება პრაქტიკული ძალა, როცა პრაქტიკულად ქმედით მასებს დაეუფლება. ამგვარ მოქმედებაზე კი (სტუდენტური მოძრაობა) თავად ფრანკფურტელებმა თქვეს უარი. ამდენად მათ თეორია კი არ დაუკავშირეს პრაქტიკას, არამედ თავად პრაქტიკაც თეორიულად, ადამიანის ცნობიერების ემანსიპაციად აქციეს.

სიმონ-შეფერი არაა მარქსისტი. ისევე როგორც მისი ოპონენტი აღნიშნულ კრებულში ციურხის უნივერსიტეტის ასპროფესორი ვალტერ ციმერლი (დაბ. 1945 წ.), მაგრამ ორივენი თვლიან, რომ საბჭოთა მარქსიზმს რალაც უფრო სერიოზული უნდა დაუპირისპირდეს, ვიდრე ფრანკფურტის სკოლის თეორიას. სიმონ-შეფერი თავს წარმოგვიდგენს, როგორც კრიტიკული რაციონალიზმისადმი სიმპათიურად განწყობილი მოაზროვნე, ციმერლი კი ცდილობს დიალექტიკისა და ფილოსოფიური ჰერმენევტიკის რაკონსტრუქციის სინთეზი შეიმუშაოს. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ მათი საკუთარი შეხედულებები იმაზე ნაკლებ კრიტიკას როდი იმსახურებენ, ვიდრე მათ მიერ სამართლიანად გაკრიტიკებული ფრანკფურტის სკოლის თეორია. ავიღოთ ციმერლის წერილი — „საკუთრივ რას წარმოადგენს დიალექტიკა?“ წერილის მიზანია ჰეგელისა და შელინგის მოძღვრებათა, აგრეთვე დიალექტიკის და რეალობის თაობაზე დაწერილი სხვა ნარკვევების საფუძველზე შეიმუშაოს დიალექტიკის ყოველმომცველი მეცნიერული განმარტება. ამ საფუძველზე სურს მას

შემდეგ შეაფასოს დიალექტიკის თეორიები საერთოდ და ფრანკფურტის სკოლისა კერძოდ.

მიზანი, როგორც ვხედავთ, საჭირო და სასარგებლოა, მაგრამ ციმერლის კვლევის შედეგები გვარწმუნებს, რომ ეს მიზანი განუხორციელებელი დარჩა. დიალექტიკის ციმერლისეული გაგების ანალიზი გვარწმუნებს, რომ მასში ადგილი არა აქვს დიალექტიკას, როგორც ახლის წარმოშობის შესახებ უნივერსალურ მოძღვრებას. ეს კი ღირებულებას უკარგავს ციმერლის ფორმალურად სწორ განცხადებას:

„... ჩემის აზრით, სიტყვა „დიალექტიკით“ აღნიშნული ვითარება წარმოადგენს არსებით და აუცილებელ ელემენტს ფილოსოფიისა, სულ ერთია რა სახითაც არ უნდა გამოდიოდეს იგი“ (188.166). უნაყოფო კამათის თავიდან ასაცილებლად ავტორი გვერდს უვლის აღორძინის მიერ საკითხის დაყენებას: დიალექტიკა განსაზღვრებადია თუ საერთოდ „დეფინიციის კრიტერიუმის“ კრიტიკას წარმოადგენს. ციმერლი გვიპირდება არა დიალექტიკის დეფინიციას, არამედ მის ექსპლიკაციას, მაგრამ ამით, რასაკვირველია, კამათს გვერდს ვერ აუვლის. რადგან ყოველი ექსპლიკაცია (განმარტება, ახსნა) კვლევის დასაწყისში მუდამ გულისხმობს გარკვეულ დეფინიციას, როგორც სამუშაო ჰიპოთეზას, რომელიც კვლევის შედეგად ან სხვით შეიცვლება და ან გამოიკვეთება და დადასტურდება.

ბუნებაში და საზოგადოებაში დიალექტიკის დაშვება და ამავდროს, „აზროვნების თითქოსდა ავტონომიური დიალექტიკის“ ამ რეალური დიალექტიკის ასახვად აღიარება, რაც მოცემულია „დიალექტიკური მატერიალიზმის დიალექტიკის ოფიციალურ ცნებაში“, ციმერლის აზრით, დაუსაბუთებელი აღიარება და კანტამდელი მეტაფიზიკისადმი დაბრუნებაა. მაგრამ ამ საკუთარი „აღიარების“ დასაბუთებლად რაიმე არგუმენტის მოყვანა თვით მას საჭიროდ არ შიანჩნია. ციმერლის მაგალითზე კარგად ჩანს, რომ სინამდვილის დიალექტიკურობის უარყოფას თავისი ლოგიკა აქვს, რომლის შედეგი თავად აზროვნებაში დიალექტიკის უარყოფაა. აზროვნების დიალექტიკა ცხადდება ჩვენი შემეცნების ინტერსუბიექტური ნაკლის გაცნობიერებად. აქ არ შეიძლება კრიტიკული რაციონალიზმის გავლენა არ დავინახოთ, რომელიც ამ მიმართულების მოწინააღმდეგეებზეც ვრცელდება. ამ გაგებით დიალექტიკა იქცევა ჩვენი შემეცნების ნაკლის დაძლევის გზით არადიალექტიკური სინამდვილისადმი მიახლოების შესაძლებლობის კვლევად. ეს არსებითად პლატონის რიგი დიალოგის (მაგრამ არა „პარმენიდეს“ და „სოფისტეს“) დიალექტიკის აღდგენაა. პლატონის აზრით. აზროვნებაში დაპირისპირებულობის გადალახვის შედეგად მივადგებით დაპირისპირებულობაზე მაღლა მდგომ იდეას. ამასთანავე, ეს მიახლოება მარადიული პროცესია, რომელსაც

ამ ქვეყნად ადამიანი ვერასდროს ვერ აღწევს. მიმართულების სისწორე კი ვარანტირებულად არის მიჩნეული ძველი ბერძენი ფილოსოფოსის მიერ. ციმერლის პოზიციაში ტერმინოლოგიური სიახლის საფუძველზე ეს შეხედულება იგულისხმება. იგი აცხადებს: „დიალექტიკა არც რეალობის სტრუქტურაა და არც მეთოდი, არამედ მომწესრიგებელი რეფლექსია, მარად ნაკლოვანი გამოცდილების შესახებ, რასაც ამხსნელი და აღმწერი ცნობიერება აწარმოებს ნისთვის მუდამ კონტინგენტური და მიუწვდომელი რეალობის მიმართ“ (19.169).

ვ. ციმერლი თავის წერილში — „შრომისდანაწილებითი ფილოსოფია?“, რომელიც 1978 წ. გამოქვეყნდა ჰ. ლუბეს მიერ შედგენილ კრებულში — „რალა საჭიროა ფილოსოფია?“, უარყოფდა ჰაბერმასის გავრცელებულ დებულებას იმაზე, რომ „ფილოსოფია თავისი დიდი ტრადიციის ერთგული რჩება მაშინ, როცა იგი მას უარყოფს“ (200, 210). ციმერლი აყენებს სწორ საპირისპირო დებულებას — „ფილოსოფია პირიქით, მხოლოდ მაშინაა ერთგული თავისი დიდი ტრადიციის, როდესაც იგი მას განაახლებს“ (იქვე). მაგრამ ზოგადი დებულება, თუნდაც სწორი, არასდროს არაა მისი კონკრეტული გამოყენების სისწორის გარანტია, არამედ მხოლოდ შესაძლებლობა ამგვარი ვითარებისა. ციმერლისაც ასე მოსდის. იგი თვლის, რომ განაახლა, თუ აღორძინა ჰეგელის ადრეულ პერიოდში დიალექტიკის გაგება, სინამდვილეში კი პლატონის დიალოგების (თანაც არა უმთავრესის) მეთოდის რეკონსტრუქცია მოახდინა.

ჰეგელის მოღვაწეობის ადრინდელი პერიოდი ნეოჰეგელიანელია მოღვაწეობის შემდეგ მუდამ ბურჟუაზიული ფილოსოფიის ყურადღების ცენტრში იყო. მიზანიც მუდამ ერთი იყო: ჰეგელის რაციონალური დიალექტიკის გაუფასურებით მარქსისტული დიალექტიკის ფილოსოფიურ-ისტორიული საფუძვლების უარყოფა. ჰეგელის ადრინდელი შრომების განდიდებაში ციმერლის უშუალო წინამორბედი ჰაბერმასია, რომელიც ამტკიცებს, რომ ზემოაღნიშნული პერიოდის ჰეგელი იყო „ჰეგელი, ფოიერბახი და მარქსი ერთად“ (113.107).

დიალექტიკის უარყოფაში ციმერლი ჰაბერმასზე უფრო თანმიმდევრულია. ჰაბერმასი ცდილობს „დიალექტიკა“ საზოგადოებაში დაუშვას, მისი მოქმედების ნორმებიც ამ სინამდვილიდან ამოიკითხოს, მაგრამ რევოლუცია უარყოს და ამ საქმეში ჰეგელი გამოიყენოს. ერთი კი უნდა ითქვას, რომ ჰაბერმასი, ისევე როგორც მარკუზე და ადორნო, მემარცხენათა მოძრაობით დაშინებულნი. გერმანული იდეალიზმის იმ შეხედულებას აღადგენენ, რომლის თანახმადაც აზროვნებაში მოხდენილი რევოლუცია სინამდვილეში ცვლილებას უიგავდება. ეს აზრი გერმანულმა იდეალიზმმა მემკვიდრეობით მიიღო გერმანული განმანათლებლობიდან. ფრანკფურტის სკოლა თავისი მოღვაწეობის

უკანასკნელ პერიოდში ამ პოზიციაზე დგება, ოღონდ გერმანული იდეალიზმის დიალექტიკის რაციონალური ასპექტების გარეშე.

დიალექტიკის იმ გაგებაში, რომელიც ციმერლიმ წამოაყენა, ჰაბერმასისეული გაგება ერთ-ერთ კონკრეტულ სახედ შევა. თავად ციმერლი ორ კონკრეტულ სახეს გამოჰყოფს, რუდიგერ ბუბნერისა და სიმონ-შაფერის თეორიათა სახით ფრანკფურტის უნივერსიტეტის პროფესორი რ. ბუბნერი წიგნში — „დიალექტიკა და მეცნიერება“ (ფრანკფურტი, 1973), გამოდის ჰეგელის ლოგიკიდან და ცდილობს დაადგინოს კვლევის პროცესის ავტონომიური ლოგიკა. საერთოდ კვლევის ლოგიკა პოპერის ცნობილი წიგნის შემდეგ ძალზე გავრცელებული თემა გახდა. განსაკუთრებით ეს ითქმის დასავლეთის აზროვნებაზე XX ს. მეორე ნახევრიდან. ბუბნერის წიგნის მიზანია კვლევის ლოგიკის პოპერისეული გაგება ჰეგელის ლოგიკით გაამართლოს, ან უკეთ, იგი ჰეგელთან ამოიკითხოს, მაგრამ ამისათვის ჰეგელთან აბსოლუტურდება წინააღმდეგობის გზით არსებულის გადალახვის აუცილებლობა, მაგრამ არა მოხსნა-შენახვის როლი ამ პროცესში და მიზანთან მიახლოების გარანტია. კვლევის ლოგიკა გაგებულია როგორც წინააღმდეგობის დადგენა, რომელიც აუცილებლობით არსებობს ყოველ თეორიაში და მისი გადალახვის წესი, რაც ახალ თეორიის საფუძველი უნდა იყოს და ა. შ. მეცნიერული კვლევის ამგვარი ლოგიკა, ფაქტიურად მეცნიერული თეორიის მუდმივ წინააღმდეგურობაზე და ამდენად მის მუდმივ კრიზისზე მიუთითებს. წინააღმდეგობა ჰეშმარიტ თეორიაში გამორიცხულია, რადგან შემეცნების საგანი წინააღმდეგობისაგან თავისუფლადაა მიჩნეული (იგულისხმება მეცნიერული კვლევის საგანი და არა თავად მეცნიერული კვლევა, რომელიც სწორედ ფილოსოფიური კვლევის წინააღმდეგობრივი საგანი გამოდის). მეცნიერების განვითარების ამგვარ გაგებას კარგად ეგუება რ. ბუბნერის მიერ ფილოსოფიის რაობის გაგება. ჰ. ლუბეს მიერ გამოკეპულ ზემოაღნიშნულ კრებულში ბუბნერის წერილის სათაურია: „რა შეუძლია, რა ევალება და რისი უფლება აქვს ფილოსოფიას?“ იგი ფიქრობს, რომ ფილოსოფიის თანამედროვე კრიზისი არაა გამოწვეული. არსებობს უფლებისათვის ბრძოლა მუდამ თან ახლავს ფილოსოფიას. კითხვა: რა საჭიროა ფილოსოფია? მუდამ იდგა. ოღონდ ფორმები იყო განსხვავებული. ასეთია საერთოდ ფილოსოფიის არსებობის წესი. ფილოსოფიის ისტორია ამგვარი ლეგიტიმაციური კრიზისების ისტორიაა და იმასაც გვასწავლის, რომ ეს კრიზისი ფილოსოფიისათვის დამლუბველი არ შეიძლება იყოს (200.6). ფილოსოფიური კვლევაც ისეთსავე კანონებს ემორჩილება. ბუბნერის აზრით, როგორც კერძომეცნიერული, არსებულში ნაკლის და წინააღმდეგობის გაცნობიერება ახალ კრიზისს წარმოშობს, რომე-

ლიც ახალ საფეხურზე მეორდება და ა. შ. მაგრამ ეს შემდგომი დონე რომ უფრო მაღალია, ამის თქმის უფლებას არ იძლევა წარმოდგენილი თეორიის პრინციპები, ისევე როგორც პოპერის „კრიტიკული რაციონალიზმი“.

განსხვავებით ბუზნერისაგან, სიმონ-შაფერის აზრით, დიალექტიკა ორ სიბრტყეზე უნდა იქნას განხილული: მეტათეორიულ სიბრტყეზე, როგორც მოდელი თავად თეორიის აღწერისათვის და თეორიულ სიბრტყეზე, როგორც მოდელი სინამდვილის აღწერისათვის. ეს უკანასკნელი წარმოდგენილია კვლევის დროს ერთიმეორის შემავსებელი წესების დაკავშირების სახით. ეს გაგება არსებითად ემთხვევა ბუზნერისეულს, მაგრამ გაცილებით უფრო წინააღმდეგობრივია, რადგან შემეცნების მიერ მოცემული „დიალექტიკა“ არავითარ კრიტერიუმს არ იძლევა სინამდვილის დიალექტიკურობის დასადასტურებლად. შემეცნების დიალექტიკური პროცესის წარმოდგენის ცდა ერთმანეთის შემსგებ წესთა დაკავშირების მეთოდად არა თუ დიალექტიკის დაშვებას (სინამდვილეში), არამედ მოძრაობის და ცვლილების დაშვების კრიტერიუმსაც ვერ გვაძლევს. აქედან ვერ დავადგენთ, თეორიაში ცვლილებები ჩვენი შემეცნების ნაკლია, თუ სინამდვილის ცვლილების, ან განვითარების, შედეგი.

ჰაბერმასის და საერთოდ ფრანკფურტის სკოლის მიერ დიალექტიკის არსების ვერგაგებას ბუნებრივ შედეგად მოჰყვა საზოგადოების დინამიკის გაუგებრობა და ამდენად პრაქტიკასთან კავშირის დაკარგვა, რაზედაც ამ სკოლას დასავლეთის ფილოსოფიის სულ სხვადასხვა მიმართულების წარმომადგენლები მიუთითებენ. მაგალითად, „მაკრო-სოციოლოგიისა და გადაწყვეტილების ლოგიკის“ ავტორი პ. ალბერტი, რომლის ნაშრომს — „მითი ტოტალური გონების შესახებ“ სპირად იყენებენ (61.132—187); ასევე, რ. ბუზნერი და გ. როზმოზერა, რომელმაც სპეციალური ნაშრომი — „კრიტიკული ფილოსოფიის სილატაკე“ — დაწერა ფრანკფურტის სკოლაზე და სხვები.

ჰაბერმასი თავის თავს მარქსის მიმდევარს უწოდებდა, მაგრამ მისი ნეომარქსიზმი სულ უფრო შორდება მარქსიზმს. „შემეცნების და ინტერესის“ გამოსვლიდან ერთი წლის შემდეგ, ე. ი. 1969 წ. ქვეყნდება ჰაბერმასის ნაშრომი: „ტექნიკა და მეცნიერება როგორც იდეოლოგია“, რომელიც მიზნად ისახავს დაასაბუთოს მარქსისტული ფილოსოფიისათვის ისეთი არსებითი მნიშვნელობის მქონე ცნებების, როგორცაა „საწარმოო ძალები“ და „წარმოებითი ურთიერთობანი“ სხვა ტერმინებით შეცვლის აუცილებლობა. ეს ტერმინები: „შრომა“ და „ინტერაქცია“ თითქოს უფრო ზოგადია და შეძლებენ შეითავსონ ის ახალი კრიტიკული აზრი, რომელიც ისტორიული მატერიალიზმის კატეგორიებში უკვე აღარ მოექცევა. ჰაბერმასის გან-

მანათლებლური თვალსაზრისი აშკარად გამოვლინდა იმის მტკიცებით-სას, თითქოს დღეს საზოგადოების ზედნაშენმა დაკარგა ბაზისისადმი ძველი, დაქვემდებარებული დამოკიდებულება, ასევე. მუშათა კლას-მაც დაკარგა რევოლუციური როლი. დღეს საზოგადოებას აპოქალიფს არა საწარმოო ძალები, არამედ პროგრამა. იგი იმეორებს ჰორ-კჰაიმერის დებულებებს იმის თაობაზე, რომ დღევანდელ საზოგადო-ებაში საერთოდ აზრი დაკარგა ცნებამ „სოციალური კლასი“, რადგან წარმოების სოციალური მესაკუთრე თითქოს უძლურია წარმოების ფაქტიური ხელმძღვანელის მიმართ.

ჰაბერმასის ფილოსოფიურ განვითარებაში შემდგომი ნაბიჯი ლო-გიკურად გამომდინარეობს აღნიშნული პოზიციიდან, იგი ფორმდება ნაშრომში, რომელსაც ეწოდება — „ფილოსოფიურ-პოლიტიკური პრო-ფილები“ (ფრანკფურტი, 1971). აქ ჰაბერმასი ამტკიცებს, რომ ფილო-სოფია, რომელიც ერთ რომელიმე გარკვეულ კლასს უკავშირდება.. კარგავს თავის მნიშვნელობას. მარქსმა ფილოსოფია მოკლათ იმით, რომ მუშათა კლასს დაუკავშირა. იგი არც თავის სკოლას არ ინდობს და აღნიშნავს, რომ ფილოსოფია ვერ გადაარჩინა ვერც კრიტიკულმა სტადიამ (22.177). მაგრამ ისმის კითხვა: რა დანიშნულება აქვს ფილო-სოფიას? ამ კითხვაზე, რომელიც აღნიშნულ ნაშრომში უპასუხობდაა დატოვებული, ჰაბერმასმა პრაქტიკულად გასცა პასუხი, როცა დასავ-ლეთ გერმანიის ს.-დ. პარტიის იდეოლოგი გახდა, ახალ უტოპიურ თეორიას აგებს („ერთიანი სოციალური თეორია“), იმედოვნებს რე-ფორმებით დაძლევს კაპიტალისტური საზოგადოების კრიზისულ სი-ტუაციას.

V. პრის ფრომის ფილოსოფიურ შეხედულებათა კრიტიკა

ცნობილი ფსიქოლოგი, სოციოლოგი და ფილოსოფოსი ერიხ-ფრომი (1900—1980), კაპიტალისტურ სამყაროში გავრცელებული ორი გავლენიანი მიმართულების: ნეოფროიდიზმის და ნეომარქსიზ-მის ერთ-ერთი ცენტრალური ფიგურაა. ნეოფროიდიზმი მიზნად ისა-ხავს ფროიდის თეორიის ვიწრო ბიოლოგიზმის გადალახვას და სო-ციალურზე დაფუძნებას. ფრომს გარდა ამ მიმართულებას ეკუთვნი-ან ისეთი ცნობილი ფსიქოლოგები, როგორც არიან კ. ჰორნი და ჰ. ს. სალივანი. რაც შეეხება ნეომარქსიზმს, ფრანკფურტის სკოლის გარდა მის რიგებში ითვლიან ე. პ. სარტრს, სტრუქტურალისტ ლ. გოლდმანს, სოციოლოგებს ჩ. რ. მილზს, ნ. ბირნბაუმს და სხვ. ფრო-მის მიზანია ფსიქოანალიზისა და მარქსიზმის სინთეზის საფუძველზე მოგვეცეს ადამიანისა და მისი საზოგადოების შესახებ მეცნიერული თეორია, რომელსაც შეეძლება თანამედროვე საყოველთაო კრიზი-სიდან გამოსავალზე მითითება. ფრომი მას „ჰუმანისტური სოცია-ლიზმის“ თეორიას უწოდებს.

ერის ფრომი ფრანკფურტში დაიბადა. სოციოლოგიას და ფსიქოლოგიას სწავლობდა ჰაიდელბერგის, ფრანკფურტისა და მიუნხენის უნივერსიტეტებში. როგორც ფსიქოანალიტიკოსი მუშაობდა ბერლინის ფსიქოანალიტიკურ ინსტიტუტში. 1929—1932 წწ. ფრანკფურტის სოციალურ გამოკვლევათა ინსტიტუტის თანამშრომელია. გერმანიაში ფაშიზმის გაბატონების შემდეგ, 1933 წ. ფრანკფურტის სკოლის წარმომადგენლებთან ერთად, ტოვებს გერმანიას და მიემგზავრება ამერიკაში, მაგრამ ომის შემდეგ მათთან ერთად არ ბრუნდება სამშობლოში. იღებს ამერიკის მოქალაქეობას, შედის სოციალისტური პარტიის რიგებში და მისი ერთ-ერთი იდეოლოგი ხდება. თანამედროვე საზოგადოებაში ადამიანის მდგომარეობა მას ყველგან კრიზისულად მიაჩნდა, მაგრამ აშშ-ს მანც ამჯობინებდა სხვებს. ფრომი ლექციებს კითხულობდა კოლუმბიის, მეხიკოს და იელის უნივერსიტეტებში. ეწეოდა ექიმი ფსიქიატრის საქმიანობას განსხვავებით ფროიდისაგან ნევროზების ახსნისას, ისევე როგორც არაცნობიერში რეფლექსური ცნობიერების გარკვეული შინაარსების განუღვინის მექანიზმის გარკვევისას, საზოგადოებასთან პიროვნების მიმართებას ანიჭებდა გადაწყვეტ მნიშვნელობას. გარდაიცვალა შვეიცარიაში.

მკვლევართა რიგი ფრომს ფრანკფურტის სკოლას არ შიაკუთვნებს. ამერიკაში ის მართლაც დასცილდა სკოლის წარმომადგენლებს. მარკუზე მკაცრად აკრიტიკებდა საერთოდ ნეოფროიდიზმს და კერძოდ ფრომს. იგი ამტკიცებდა, რომ პიროვნების ბიოლოგიურ გამაპირობებლის გარემოთი და სოციალურით შეცვლა რაიმე ახალს კი არ იძლევა, არამედ მხოლოდ სხვაგვარად ალაგებს ფროიდის მიერ მოპოვებულ ასპექტებს (157.6; 217—236). თავის მხრივ ფრომი უაზრობად და სოციალურად მავნედ თვლიდა მარკუზეს მიერ დასავლეთის ახალგაზრდული მოძრაობის წარმართვას ჯანყისაყენ ჯანყის გულისათვის, ტრადიციისა და ავტორიტეტის სრული უარყოფისაკენ, რის შედეგადაც ან სავსებით აპათიური პიროვნებები, ანდა „ნგრევის უბედური ფანატიკოსები“ ყალიბდებოდნენ (105,78). მაგრამ მარკუზე და ფრანკფურტის სკოლა ერთი და იგივე არაა. მარკუზეს ექსტრემიზმს არც ი. ჰაბერმასი იზიარებდა.

1922 წ. დოქტორი ე. ფრომი მიემხრო ხუთი წლით მასზე უფროსი მ. ჰორკჰაიმერის გარშემო შემოკრებილ მეცნიერთა წრეს. აქ იყვნენ ჰ. მარკუზე, ლ. ლოუვენთალი, თ. ადორნო, ვ. ბენიამინი, ფ. პოლოკი (106. 1). ისინი ცდილობდნენ გარკვეულიყვნენ იმ ახალ და გამოუცნობ მოვლენებში, რომლებიც ომისა და ოქტომბრის რევოლუციის შედეგად გამოვლინდნენ, როგორც სოციალურ ისე პიროვნული ქცევის სფეროში. დასავლეთ ევროპაში ფაშიზმის გაბატონე-

ბამ და II მსოფლიო ომმა ადამიანის არსებაში ჩამალული შემადრ-
წუნებელ შესაძლებლობათა ადგილი და მნიშვნელობა ადამიანის
სტრუქტურაში გაცილებით მეტი ძალით ნათელყო. მათი შემთხვე-
ვითად ჩათვლა მხოლოდ მიუტყეველ ცინიზმს, ანდა ასეთსავე ზე-
რელობას თუ შეეძლო. ნათელი გახდა, რომ ადამიანი და საზოგა-
დოება გაცილებით უფრო რთული ქმნილებანი არიან, ვიდრე მარქ-
სიზმს დაპირისპირებულ თეორიებს წარმოედგინათ. მარქსის „ახლე-
ბური“ წაკითხვა ფრანკფურტელებმა ოციანი წლების ბოლოს დაიწ-
ყეს, ხოლო ფროიდის ფსიქოანალიზისა და მარქსიზმის შეერთების
აუცილებლობა საერთოდ სკოლისათვის 50-იან წლებში გახდა დამა-
ხასიათებელი. ფრომი გამონაკლისი იყო. შეიძლება ითქვას, რომ ამ
მხრივ სკოლამ მისი პოზიცია გაიზიარა, თუმცა ზოგიერთი (ჰაბერმასი,
მარკუზე) ნეოფროიდიზმის მნიშვნელობას უარყოფდა კლასიკური
ფროიდიზმის სასარგებლოდ.

ე. ფრომი უკვე ოციანი წლებიდან იწყებს მარქსისა და ფროიდის
მოძღვრებათა შედარებით შესწავლას. მისი სინთეზის მიზანი იყო
ფროიდის თეორიაში მარქსის წყალობით სოციალური შინაარსი
შეეტანა, ხოლო მეორე მხრივ, მარქსის მოძღვრება ადამიანის შესა-
ხებ ფსიქოანალიზით გაემდიდრებინა. ფროიდი ცდილობდა ადამიანი
ნტანჯველი ილუზიებიდან გაენთავისუფლებინა იმით, რომ მათ ნამდ-
ვილ საფუძველზე მიუთითებდა, მარქსის მიზანი იყო გაუცხოების
ბუნების ამოხსნის შემდეგ რეალური გზები დაედგინა იმგვარი საზო-
გადოების შესაქმნელად, რომელიც გაუცხოებას აღარ წარმოშობდა.

ფრანკფურტის სკოლის წარმომადგენლებთან ფრომის შეხედულე-
ბათა საერთო პრინციპები შეიძლებაოდა ასე ჩამოგვეყალიბებინა: 1.
არსებული სოციალური სინამდვილის გაგებისა და მისი მომავლის
გათვალისწინებისათვის მარქსიზმისა და ფროიდიზმის შეერთების
ცდა, 2. დასავლური და საბჭოთა მარქსიზმის მკვეთრი გამოიჯნა, 3.
მატერიალიზმზე და იდეალიზმზე, ისევე როგორც სოციალიზმის და
კაპიტალიზმის დაპირისპირებაზე მალა დგომის პრეტენზია, ხოლო
სინამდვილეში ადამიანისა და საზოგადოების იდეალისტური კონ-
ცეფციის დაცვა, 4. ახალი საზოგადოებისათვის ბრძოლაში პროლე-
ტარიატის და საერთოდ მშრომელი მასების წამყვანი როლის უარ-
ყოფა. ინდუსტრიულ საზოგადოებაში „ერთგანზომილებიანობის“ ბა-
ტონობა, 5. ახალი საზოგადოებისათვის ბრძოლაში საზოგადოებრივი
ცნობიერების პრიმატი საზოგადოებრივი ყოფიერების მიმართ.

1957 წ. ნიუ-იორკში გამოცემულ კაპიტალურ ნაშრომში — „თანა-
მედროვე სოციოლოგიური თეორია“ — ფრომი და მისი მამდეურები
(მაგ. 1950 წ. ნიუ-იორკში გამოცემული წიგნის: „ფსიქოანალიზი და
ანთროპოლოგია“ ავტორი გ. როპინი) თანამედროვე ფსიქოანალი-

ტიკის ყველაზე გამოჩენილ წარმომადგენლებად ითვლებიან, რომელნიც განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევენ ინდივიდების ჯგუფებთან (რელიგიური ჯგუფების ჩათვლით) მიმართებას (34,512). სხვებთან ერთად ფრომის დანსახურებაა, რომ სოციოლოგებმა დაიწყეს თავის მუშაობაში ფსიქიატრიის ტერმინების გამოყენება. რამაც ხელი შეუწყო მცირე სოციალურ ჯგუფთა კვლევის საქმეს (34. 356). აღნიშნული წიგნის ავტორები თვლიდნენ, რომ ფრომის როლი მით უფრო გაიზარდება, რაც უფრო მეტად მოახერხებს იგი „ადრეული ფროიდისმისაგან“ განთავისუფლებას (34,538). მომდევნო წლებში ფრომი მართლაც აძლიერებს როგორც ტრადიციული ფროიდისმის, ისე „საბჭოთა მარქსიზმის“ კრიტიკას და ამ კრიტიკის პარალელურად ორივეს სულ უფრო უკავშირებდა იუდაურ კულტურულ ტრადიციებს: ფროიდს — სპინოზას მოძღვრებას, ხოლო მარქსის თეორიას — იუდაურ მესიანისმს.

მარქსიზმის და მესიანისმის კავშირის ფრომისეულ გაგებაზე შემდეგ ვიძსჯელებთ, რაც შეეხება მარქსს, ფროიდის და სპინოზას მოძღვრებათა კავშირს, ფრომი მას ასე წარმოადგენს: „სპინოზა, მარქსი და ფროიდი იმგვარად გამოთქვამდნენ აზრებს, რომ დეტერმინისტებად ხასიათდებოდნენ და ნრავალ მათ მოწაფეს ასე ესმოდა ისინი. ეს განსაკუთრებით მარქსზე და ფროიდზე ითქმის. მრავალ „მარქსისტს“ გამოუთქვამს თავისი შეხედულებანი, რომელნიც იქითკენ მიდიოდნენ, რომ არსებობს ისტორიის შეუცვლელი მდინარება, რომ მომავალი წარსულითაა განსაზღვრული და გარკვეული მოვლენები აუცილებლობით ხდებიან. ფროიდის მრავალი მოწაფე იმავეს ამტკიცებდა ფროიდზე: ფროიდის თეორია სწორედ იმიტომააო მეცნიერული, რომ შეუძლია შედეგების გათვალისწინება წინასწარმოცემული მიზეზებიდან.

მაგრამ სპინოზას, მარქსის და ფროიდის ეს ინტერპრეტაციები საკესებით უყურადღებოდ ტოვებენ ამ სამი მოაზროვნის ფილოსოფიის მეორე ასპექტს. რატომ ჰქვია „დეტერმინისტ“ სპინოზას ძირითად ნაშრომს ნაშრომი ეთიკაზე? როგორ იყო მარქსის ძირითადი მიზანი სოციალისტური რევოლუცია, ხოლო ფროიდისა — თერაპია, რომელსაც სულიერად ავადმყოფნი მათი ნევროზებისაგან უნდა გაეთავისუფლებინა (104. 151—152)?.

პასუხი, ფრომის აზრით, მარტივია. ისინი ხედავდნენ, რომ ადამიანები და მთლიანად საზოგადოება იმდენადაა მიდრეკილი განსაზღვრული წესით იმოქმედონ, რომ „ეს მიდრეკილება დეტერმინაციად იქცევა“. ეს იყო მათ მიერ მოვლენათა ახსნა და ინტერპრეტაცია. მაგრამ ისინი მხოლოდ ფილოსოფოსები კი არ იყვნენ, არამედ ადამიანებიც. რომელთაც არსებულის შეცვლა სურდათ (104. 152).

ძნელი დასანახი არაა, რომ ფრომი მარქსის XI თეზისს ფოიერბახის შესახებ, რომელსაც იგი არც ერთ წინამორბედ ფილოსოფოსზე, და ე. ი. არც სპინოზაზე არ ავრცელებდა. მიუყენებს სამივე მოაზროვნეს. ნათელი უნდა იყოს ისიც, რომ ფრომისათვის, ისევე როგორც ფრანკფურტის სკოლის სხვა წარმომადგენლებისათვის (მაგ., თ. ადორნო), მიუღებელია ტექნიკური პროგრესის საბოლოო ანგარიშში მდებარე მინიჭებული ძალა საზოგადოებრივი პროგრესისათვის. რაც მარქსს საზოგადოების შესახებ მეცნიერებათა, როგორც მეცნიერებათა, არსებობის პირობად მიაჩნდა. საზოგადოების და პიროვნების სულიერი ცხოვრების დამოუკიდებლობის საფუძვლების კანონიერ ძიებაში ფრომი, ისევე როგორც დასავლური მარქსიზმის მრავალმა წარმომადგენელმა, სულიერი კულტურა მოწყვიტა მატერიალურს და საზოგადოების განვითარების ვოლუნტარისტულ გაგებას დაუხსლოვდა.

სპინოზას, მარქსისა და ფროიდს გარდა ფრომის მოძღვრების მნიშვნელოვანი წყაროა მარტინ ჰაიდეგერი. ფრომისათვის არსებითია თანამედროვე ადამიანის კრიზისის ჰაიდეგერისეული გაგება, მისი მოძღვრება „მანის“ შესახებ. ასევე აღმოსავლური და დასავლური აზროვნების ტიპთა განსხვავება და მათი სინთეზის შესაძლებლობის ანალიზი. ფრომისა და იაპონელი ძენ-ბუდისტის სუძუკის თანამშრომლობა აგრძელებს ჰაიდეგერის დაკვირვებებს იაპონელ მოაზროვნეთა და პოეტთა მსოფლხედვის თავისებურებაზე (105. 28—29).

მაგრამ ფრომს არასგზით არ სურს, რომ მას ფროიდის ფსიქოანალიზის, ე. წ. „ექსისტენციალისტური ანალიზით“ შეცვლა მიაწერონ. ასეთ მცდელობას იგი მხოლოდ ზედაპირულად მიიჩნევს, სადაც საფუძვლიანად გააზრებულ კლინიკურ ფაქტებზე დაფუძნების გარეშე იყენებენ ჰაიდეგერის, სარტრის, ანდა ჰუსერლის ცნებებს. იმავეს ფიქრობს იგი ზოგი „ექსისტენციალისტური ფსიქოანალიტიკოსის“ და ასევე, ე. ბ. სარტრის ფსიქოლოგიურ იდეებზე, „რომლებიც, მართალია, ბრწყინვალედაა ფორმულირებული, მაგრამ მაინც ზედაპირულია და სოლიდური კლინიკური დაფუძნება აქლია“ (104. 9). საერთოდ ჰაიდეგერის და სარტრის ექსისტენციალიზმში იგი ხედავს არა ახლის დასაწყისს, არამედ ძველის დასასრულს. ისინი გამოხატავენ დასავლეთის ადამიანის სასოწარკვეთილებას ორი მსოფლიო ომისა და ჰიტლერისა და სტალინის რეჟიმთა შებენი¹. მათ ნააზრევს ფრომი თვლის არა მარტო სასოწარკვეთილების, არამედ ამავე დროს „უკიდურესი ბურჟუაზიული ეგოიზმისა და სოლიფსიზმის გამოხატულებად“. ჰაიდეგერისაგან მას ეს არ უკვირს. რადგან მას „ესიმპათიურებოდა ფემიზმი“, სხვა საქმეა სარტრი, რომელიც „ამტკიცებს,

ამ ხელაღებით გაიგივებაში ნათლად ჩანს ფრომის კლასობრივი პოზიცია.

რომ მარქსისტი და მომავლის ფილოსოფოსია“ (104. 9). ჰაიდეგერისა და სარტრისაგან ამგვარი გამოცენის მიუხედავად ძნელია მათი საერთო პრინციპების შეუმჩნეველობა. სარტრის მიერ „ბრწყინვალედ ფორმულირებულ“ პრინციპებს მსოფლმხედველობითი თვალსაზრისით ცოტას თუ მატებს ფრომისათვის სპეციფიკური კლინიკური ფაქტების საფუძველი. „ადამიანი დაწყვეტილია თავისუფლებით“ ამტკიცებდა სარტრი; ადამიანი „გაურბის თავისუფლებას“, ასწავლიდა ფრომი. ორივე გაუცხოების და საშუალო ადამიანის ჰაიდეგერიული ანალიზიდან გამოდიოდა, ორივეს მიზანი გაუცხოების მოხსნის გზების დადგენა იყო. ამ ძიებაში მიმართეს მათ მარქსს. მიუხედავად იმისა, რომ მარქსის საბჭოურ გაგებას და მით უმეტეს მის პრაქტიკას უარყოფდნენ, უდავო უნდა იყოს, რომ სწორედ ეს პრაქტიკა იყო ძირითადი მიზეზი, როგორც მათი, ასევე მთელი ბურჟუაზიული იდეოლოგიის მარქსიზმისკენ მიბრუნებისა. ისიც ნათელია, რომ მათ მიერ სხვაგვარად ინტერპრეტირებული მარქსი არსებითად არ განსხვავდება სხვა ტრადიციულად ცნობილ მოაზროვნეთაგან. მარქსის სახელით მათ სურთ მარქსიზმთან დაკავშირებული სინამდვილის უარყოფა. ამავე დროს, თუ დაუუკვირდებით, მარქსის ღირებულებას მათთვის სწორედ ეს სინამდვილე ქმნის. ფსიქოანალიტიკოსის ენით თუ ვიტყვით, ეს სინამდვილე, როგორც დადებითი ღირებულების მქონე, მათი მოღვაწეობის მამოძრავებელია, მაგრამ ისეთი, რომელიც განდევნილია. განდევნილი კი, ფრომთან თანხმობით, ცნობიერად ნამყოფია და სწორედ ამიტომაა განდევნილი, როგორც ცხოვრებაში ხელისშემშლელი (105.99—100). ეს კი ნევროზის საფუძველია. ამ ნევროზის მოხსნის ცდა ნეომარქსიზმისათვის მარქსის პრინციპულად არასაბჭოური ინტერპრეტაციის უმართებულობის აღიარება იქნებოდა.

გარკვეული აზრით შემაჯამებელი ხასიათის ნაშრომში, რომელსაც ფრომმა „ფლობა თუ ყოფნა“ უწოდა (1976 წ.) მოკლედაა გადმოცემული მარქსის ფრომისეული გაგების სპეციფიკა. ავტორი ცდილობს გაემიჯნოს, როგორც მარქსიზმის“, საესებით დამახინჯებას საბჭოთა კომუნიზმის მიერ, ასევე დასავლეთის რეფორმატორულ სოციალიზმს მიმართულს მატერიალიზმისაკენ, რომლის მიზანია „სიმდიდრე ყველასათვის“ (105,151). საბჭოთა მარქსიზმისაგან ფრომის კონცეფციის განსხვავების ჩვენება ძნელი არ იყო, რაც შეეხება დასავლურ მარქსიზმს, როგორც დავინახავთ, განსხვავება არაარსებითია. აქ საქმე ეხება ერთი მიზნისათვის რაც შეიძლება გამოსადეგი გზების ძიებას.

ფრომი ამოდის კოპენის და შემდეგ, ე. ბლოხის დებულებიდან იმის თაობაზე, რომ „სოციალიზმი წინასწარმეტყველთა მესიანიზმის

საერო ეკვივალენტია“ (იქვე). მეცნიერული სოციალიზმის თეორიის წარმოშობამდე ეს დებულება ძირითადად სწორი იყო. ამაში დარწმუნება ადვილია თუ თავდაპირველ ქრისტიანობის, ასევე შუა საუკუნეების „კომუნების“ ისტორიას გავიხსენებთ (შდ. 4 და 21). დიდი უტოპისტებიც, რომელთაც მარქსიზმის ერთ-ერთი წყარო შექმნეს, ამ ტრადიციის გაგრძელებას წარმოადგენდნენ. ამ კავშირებზე მარქსიზმის კლასიკოსებიც (4,19) და კ. კაუტსკიც (21,71) არაერთხელ მიუთითებდნენ. მაგრამ ფრომს ეს კავშირები არ აინტერესებს. მისი „წინასწარმეტყველთა მესიანიზმი“ სწორედ რომ არაქრისტიანულ ტრადიციას ვულისხმობს. მარქსის ძირითადი იდეა, რომლისთვისაც იგი ჰუმანისტის სახელს იმსახურებს, რომელიც შემდეგ თავად მარქსმა არ განავითარა და, ცხადია, არც საბჭოთა მარქსიზმს გადასცემია, ფრომის აზრით, წმინდა ებრაულ ტრადიციასთანაა კავშირში. ამის დამამტკიცებელ საუკეთესო საბუთად მას მოსე ზიჰონიდეს (1135—1204) „კოდექსში“ წინასწარმეტყველთა დებულების ინტერპრეტაცია მიაჩნია. ფრომი თვალს არიდებს იმას, რომ ეს ინტერპრეტაცია არსებითად თავისუფალი ვარიაციაა წინასწარმეტყველთა თემზე და თავისი ეპოქის უდავო კვალს ატარებს. მაიმონიდესთან წინასწარმეტყველთა ნაციონალიზმი ჰუმანისტურ ინტერნაციონალიზმად იქცევა. სალადინის პირად ექიმს, რომელსაც საუკეთესო შემთხვევაში ქრისტიანთა. ანდა მაჰმადიანთა ბატონობას შორის შეეძლო აერჩია და რომელსაც ერთხელ მოუხდა კიდევ ნაბალღევად მაჰმადიანობის მიღება, არ შეეძლო ებრაელთა განსაკუთრებულობის შესახებ წინასწარმეტყველთა რადიკალური შეხედულებების აღიარება. ეს არც მისი საკუთარი მოძღვრების ჰუმანისტურ არსს შეგესაბამებოდა. საღვთო წიგნების განმარტების მაშინდელი მოქნილი კრიტერიუმი, ამ შემთხვევაშიც იძლეოდა წინასწარმეტყველებთან თანხმობის შესაძლებლობას. და მაიმონიდემაც ამ გზას მიმართა.

ბრძენნი და წინასწარმეტყველები იმიტომ კი არ ნატრობდნენ მესიის მოსვლას, რომ „ისრაელი ქვეყნად გაბატონებულიყო ანდა წარმართებო დაემორჩილებინათ“, რათა მათ სასამელ-საქმელი ჰქონოდათ და ეზვიმათ. ისინი იმას იმედოვნებდნენ, რომ ისრაელი როცა განთავისუფლდებოდა „კანონსა და მის სიბრძნეს მიეცემოდა... რითაც მომავალ სამყაროში ცხოვრების ღირსი გახდებოდა“ (105,151). ამ დროს არც სიხარბე იქნება, არც ომი, არც შიმშილი, არც ბრძოლა. მიწიერი სიმდიდრის სიუხვე ყველას სასიამოვნო ცხოვრების საშუალებას მისცემს. ამდენად სურვილი და მიზანი აღარ იქნება მიწაერზე მიმართული. მთელს ქვეყანას ექნება მხოლოდ ერთი სურვილი — „ღმერთის შემეცნება. ისრაელი გაიგებს ღღეს დაფარულ ცოდნას და მათ შემეცნელსაც, რამდენადაც ეს ადამიანის გონებისათვისაა შე-

საძლებელი. ამიტომ ამბობდაო ესაია (11,9): „აღივსო თანა ყოველი ქვეყანაჲ მეცნიერებითა (უფლისათა, ვითარცა წყალმან მრავალმან და-რავი-ფარნის ზღუანი“ (23,84).

ისტორიის მიზნად აქ ისეთი საზოგადოება დასახული, რომელიც ადამიანი გათავისუფლებული იქნება როგორც მატერიალური შეჭირვებისაგან, ისე ყოველი უარყოფითი თვისებისაგან (შური, სი-ხარბე და სხვ.). რამდენადაც ამქვეყნიური სიკეთით დატკობა ყვე-ლასთვის გარანტირებული იქნება, ამიტომ მას მიზნადაც არავინ დაი-სახავს. ერთადერთი მიზანი იქნება ღმერთის შემეცნება, რომელიც სხვა არაფერს ექვემდებარება. ესაა შემეცნება შემეცნებისათვის. მას არც ეთიკური მიზანი აქვს, რადგან ადამიანთა შორის ამქვეყნიური მიმართებანი უკვე მანამდეა მოწესრიგებული. უხეშად თუ ვიტყვით, ეს ამქვეყნიური თვალსაზრისით უფუნქციოდ დარჩენილი ადამიანუ-რი ძალების მიზანია.

საზოგადოების ამგვარი მდგომარეობა მიიღწევა არა თავად საზო-გადოების წევრთა შინაგანი განვითარებით, არა საზოგადოებ-ის თან-დათანობითი განვითარებით, არამედ გარედან ჩარევის (მესიის მოსე-ლის) წყალობით უცებ შეიცვლება რადიკალურად. როგორც შემდეგ ვნახავთ, ადამიანთა ხასიათის, მათი ინტერესების ძირითადი ორიენ-ტაციის ამგვარ უცებ შეცვლას (მაგრამ ცხადია, არა მესიის ჩარე-ვით) ფრომის თეორიისათვის არსებითი მნიშვნელობა აქვს. ახლა კი სანამ ფრომის მიერ მაიმონიდეს მოსაზრებათა ახლებურ ინტერპრე-ტაციას გავეცნობოდეთ, ყურადღება მივაქციოთ თავად უმაღლესი მიზნის ბუნებას, რომელიც ალექსანდრე ქვეყანაში იმოქმედებს. ესაა ღმერთის შემეცნება, ე. ი. თეორიული შემეცნება, ცოდნა ცოდნისა-თვის. ამგვარი მიზანი ძველი ალექსანდრის სამყაროსათვის შინაგანი არაა. აქ, საბოლოო ანგარიშში ყველაფერი ამქვეყნიურობას ემსახურება. საბოლოო მიზნის ამგვარი ფორმულირება ბერძნული კულტურის გავლენაა, უფრო ზუსტად არისტოტელეს ფილოსოფიისა, რომლის დიდი გავლენა მაიმონიდეზე არასდროს არ იყო საეჭვო. მას ხომ წი-ნისწარმეტყველთა სწორედ ამგვარი ინტერპრეტაციისათვის აბრა-ლებდნენ: „საღვთო წერილი ბერძნებს მიჰყიდაო“ (75,333). ფრომს არც ამ ფაქტიური ისტორიული ვითარების გახსენება აწყობს. იგი მაიმონიდეს „კოდექსიდან“ ჰირდაპირ მარქსის „კაპიტალის“ მესამე ტომის დასკვნით ნაწილზე გადადის. მაიმონიდესეული ინტერპრე-ტაცია, მისი აზრით, „დიდად ემსგავსება ისტორიის მიზნის მარქს-სეულ გაგებას, რომელიც მან „კაპიტალის“ მესამე ტომის ბოლოში წამოაყენა“ (105.152).

თავისუფლების სამეფოს დადგომის საყოველთაოდ ცნობილი მარ-ქსისეული გაგება, სწორედ ყოველგვარი მესიანიზმისაგან განსხვავე-

ბით, ამგვარ საზოგადოებას მისი განვითარების შინაგანი კანონზომიერებიდან აღგენს. მაიმონიდეს გაგებასთან მას საერთო ისა აქვს, რომ თავისუფლების სამეფოს წინაპირობა მატერიალური სრული სიუბვეა, მაგრამ იგი არანაკლებ თანხმობაშია არისტოტელეს დებულებასთან, რომ ადამიანები ფილოსოფოსობენ. ე. ი. ეწევიან შემეცნებას შემეცნებისათვის მხოლოდ მაშინ, როცა ისინი თავისუფალი არიან არსებობისათვის ბრძოლასთან დაკავშირებული საქმიანობისაგან. ეს მას რჩეულთათვის შესაძლებლად მიაჩნდა თვით მონათმფლობელობის დროს. ორივე ამ გაგებისაგან მარქსის თეორია არსებითად იმით განსხვავდება, რომ არც თავისუფალ სამყაროს ადამიანს წყვეტს აუცილებლობის სამეფოს. ნებისმიერად განვითარებული მატერიალური წარმოების სფეროში, მარქსის აზრით, თავისუფლება მხოლოდ იმაში შეიძლება მდგომარეობდეს, რომ ბუნებასთან ნივთიერების ცვლა „რაციონალურად მოაწესრიგოს, საზოგადოებრივ კონტროლს დაუმორჩილოს იმის მაგიერ, რომ მას, როგორც ბნელ ძალას დაემორჩილოს“. მაგრამ „ეს მუდამ აუცილებლობის სამეფო რჩება“. ადამიანის ძალთა განვითარება, როგორც თვითმიზანი „თავისუფლების ჭეშმარიტი სამეფო“ მხოლოდ იმ მოწესრიგებული აუცილებლობის სამეფოს საფუძველზეა შესაძლებელი. და მარქსი კონკრეტულად მიუთითებს ამ უწყვეტ კავშირზე — „სამუშაო დროის შემცირება არის ძირითადი პირობა“.

თავისუფლების სამეფოსა და აუცილებელი შრომის ეს უწყვეტი კავშირი, რომელსაც ვერავითარი მეცნიერულ ტექნიკური პროგრესი ვერ მოხსნის, არსებითია ისტორიის მატერიალისტური გაგებისათვის. მაიმონიდესთან იგი არა გვაქვს. ფრომს კი სურს ის სწორედ მაიმონიდესთან დაინახოს, „განსხვავებით ქრისტიანულ და სხვა იუდაურ“ წინასწარეტყველთაგან (105.153). თუ ძველი სამყაროდან ვინმემ წინასწარ იგრძნო მარქსის მიერ დასაბუთებული კავშირის მნიშვნელობა ადამიანთა თავისუფლებისათვის, ეს არისტოტელე იყო, რომელმაც მონათა განთავისუფლების შესაძლებლობა მათი შემეცნელი მანქანის გამოგონებას დაუკავშირა.

მარქსისტული პოზიციის არსის დასადგენად ფრომი „კაპიტალის“ სამი ტომის შინაარსს კი არ მიმართავს, არამედ მარქსის „ეკონომიურ-ფილოსოფიურ ხელნაწერებს“, რომლებსაც ოციანი წლების ბოლოდან ასე ხალისით იყენებენ ფრანკფურტის სკოლის წარმომადგენლები. იგი ამტკიცებს, რომ „ახალი ადამიანის წარმოშობის თაობაზე მარქსის იდეების ბირთვის წარმოადგენს ადამიანური არსებობის ორ განსხვავებულ ფორმად ფლობისა და ყოფნის დადგენა“ (105.153).

ეს ცნებები, არც ეს ტერმინები ფრომს არ შემოუტანია. 1935 წ.

გამოცემული მთავარი ნაშრომი გ. მარსელისა „ყოფნა და ფლობის“ სახელს ატარებს. ასევე იწოდება ბ. შთეპელინის ნაშრომი. ფრომი თვლის, რომ ერთსა და იმავე თემას მარსელი თეოლოგიური და ფილოსოფიური პოზიციებიდან იხილავს, შთეპელინი მიზნად მოცემული რეალობის ანალიზს ისახავს, ხოლო თავად კი — ადამიანური არსებობის ამ ორი წესის ემპირიულ-ფიქოლოგიურ და სოციალურ ანალიზს იძლევა (105.9) ახალი ადამიანის და ახალი საზოგადოების წარმოშობისათვის მათი მნიშვნელობის თვალსაზრისით (იქვე, 21).

ქონებისა და ფლობის ალტერნატივა „ჩანსადი ადამიანური გონებისათვის“, ფრომის აზრით. გაუგებარია. რაღაცას უნდა ფლობდე, რომ იცხოვრო, საერთოდ, რომ იყო. ეს არცაა გასაკვირი იმ საზოგადოებაში, სადაც, მაგ., ვინმეზე იტყვიან — მილიონი ლირსო. აქ ყოფნის არსებას სწორედ ფლობაში ხედავენ. ვისაც არაფერი აქვს, ის არც არაფერია. ცხოვრების დიდი მასწავლებლები კი ამ დაპირისპირებაში თავიანთი მოძღვრებების არსებას ხედავდნენ, და ყოფნის პრიმატს ასაბუთებდნენ. ასეთები იყვნენ: ბუდა, ქრისტე. მაისტერ ეკპარტი, სპინოზა, მარქსი და ლენინი.

ეს ორი ცნება თავისი შინაარსით თითქმის ემთხვევა ეგოიზმის და ალტრუიზმის ცნებებს და ძნელი არაა ამ კუთხით წარმოვადგინოთ კაცობრიობის კულტურის განვითარება, მაგრამ მათი დინამიკური ურთიერთდამოკიდებულების და მათი მომავლის ანალიზი ამხსნელად საზოგადოების რთულ სტრუქტურაზე და მისი განვითარების ძირითად მამოძრავებელზე მიუთითებს. რომლის დადგენას მიუძღვნა მარქსმა მთელი ცხოვრება. ფრომს, ისევე როგორც სხვა ფრანკფურტელებს, არ მოსწონთ მარქსის მიერ ამ საკითხების გადაწყვეტა და თვლიან, რომ „ნამდვილ მარქსთან, რადიკალურ ჰუმანიტთან“ საქმე მხოლოდ „ეკონომიკურ-ფილოსოფიურ ხელნაწერებში“ გვაქვს.

ვეროპულ აზროვნებაში ეგოიზმის და ალტრუიზმის დაპირისპირებაზეც ბევრი თქმულა (შოპენჰაუერი, კონტი და სხვ.) და მათ შთანხმების შესაძლებლობაზეც (ჰობსი, სპინოზა, ჰეგელი და სხვ.). ფრომი ანთროპოლოგიისა და ფსიქოანალიზის მონაცემების საფუძველზე იხილავს საკითხს. „ფლობა და ყოფნა — წერს იგი — ადამიანური განცდის ორი ძირეულად განსხვავებული ფორმაა. რომელთა ძალა ხასიათთა ინდივიდურ და კოლექტიურ განსხვავებაშია“ (105.26). ხასიათი კი ადამიანის და საზოგადოების ძირითადი ორიენტაციაა ფრომისათვის და გადამწყვეტია, როგორც აწმყოს. ისე მომავლისათვის.

არსებობის ფლობითი ფორმა თითქოს სხეულთან ერთად დაყვება ადამიანს. ბავშვები და პრიმიტიული ხალხი ფლობას და შთანთქმას აიგივებს. ევროპული საზოგადოების განვითარება იმდენად უწყობდა ხელს ამგვარ მიმართებას სინამდვილისადმი, რომ თვით გრამატი-

კაშიც აისახა. დიუ მარეს და ბენვენისტის დამოწმებით ფრომი უდავოდ თვლის დასავლეთ ევროპის ენებში „ზმნის არსებობის სახელით შეცვლის“ ტენდენციას (თუ მაგ. ერთი საუკუნის წინათ ექიმს ეტყოდენ: მე რაღაც მაწუხებსო, დღეს იტყვიან — „მე გარკვეული პრობლემები მაქვსო“ (105.32). ეს ის გასუბსტანტივებაა, რომლისთვისაც მარქსმა და ენგელსმა მკაცრად გააკრიტიკეს ე. ბაუერი. აქ გაუცხოების პროცესის ცნობილი ანალიზი იგულისხმება, რომლის ღროსაც საგნებს წყდება მათი თვისებები და უცხო ძალად უპირობირდება მათ. ფრომი თვლის, რომ ეს სიტყვა „ფლობა“ კერძო საკუთრების წარმოშობასთან დაკავშირებით განვითარდა და ამით ხანის, რომ მრავალ ენაში „ფლობა“ სიტყვა არ არის. ამ საინტერესო ჰიპოთეზის საპირისპიროდ ლაპარაკობენ თავად ფრომის მიერ აღნიშნული ფაქტები: ძუძუთა ბავშვები, ისევე, როგორც პრიმიტიული ხალხები აიგივებენ ფლობასა და შთანთქმას. ამაზე მეტი ძალა ფლობის ორიენტაციისა ძნელი წარმოსადგენია. გარდა ამისა, თუ ეს კერძო საკუთრებაზეა დამოკიდებული. მაშინ აღმოსავლურ ენებში მისი სუსტი ძალა ძნელი ასახსნელია, რადგან ამ ქვეყნებში კერძო საკუთრება უარყოფა არავის მოსვლია აზრად.

ფრომი ჰეგელის, ფოიერბახის, შოპენჰაუერის და ჰაიდეგერის კვლავ ცდილობს აღმოსავლეთში აზროვნების, ანდა უფრო ზუსტად სამყაროსადმი მიმართების პრინციპულად განსხვავებული წესი დაინახოს. ჰეგელი ამას აღმოსავლეთის ნაკლად, შოპენჰაუერი მის უპირატესობად თვლიდა. ჰაიდეგერი და ფრომი მის კვალს მიჰყვებიან.

ფლობის, როგორც არსებობის ფორმის, ე. ი. როგორც ცხოვრებაში ძირითადი ორიენტირის განმსაზღვრელის განასხვავებლად ყოფნის ფორმისაგან ფრომს მოჰყავს დ. ტ. სუტუკის მიერ ნაშრომში — „ლექციები ბენ-ბუდიზმის შესახებ“ — გამოყენებული შედარება ინგლისელი მწერლის ა. ტენისონის (1809—1892) და იაპონელი მწერლის ნ. ბასიეს (1644—1694) ერთი და იგივე შინაარსის ლექსი. ორივე გადმოგვცემს სეირნობისას ყვავილის დანახვით გამოწვეულ გრძობას (35.17). ინგლისელს სურს, დაეუფლოს მას, გააანალიზოს და ამ გზით სამყაროს (ღმერთის, ადამიანის) საიდუმლოება გაიგოს. იგი ამოთხრის ყვავილს. ბასიეს რეაქტია სავსებით საწინააღმდეგოა. იგი არც ეხება ყვავილს. მხოლოდ აკვირდება მას, რათა „დაინახოს“. სუტუკი წერს, რომ ამ დაკვირვების შედეგი რაიმე მოქმედება კი არაა, არამედ აღტაცების გამოხატვა. გოეთეს ასეთივე შინაარსის ლექსში თავისებური საშუალო პოზიციაა. გოეთეს მშვენიერი ყვავილი შემეცნების თვალსაზრისითაც აინტერესებს, მაგრამ იცის, რომ ეს მოკლავს მშვენიერებას. ამიტომ ის ფრთხილად ვადარგავს ყვავილს თავის ბაღში. ფრომი თვლის, რომ განსხვავებით ტენისონისა-

გან „ბასიესა და გოეთეს დამოკიდებულება ყოფნის ნიშანს ატარებს“ (105.28).

ფრომი მარტივად არ აიგივებს ფლობისა და ყოფნის განსხვავებას აღმოსავლური და დასავლური აზროვნების განსხვავებასთან. ეს მისთვის არის განსხვავება ორგვარი საზოგადოების ტენდენციას შორის. სადაც ერთისათვის არსებითია პიროვნება და მეორესათვის კი საგნები და მათი ფლობა. ევროპაში დღესაა ამგვარი სული, რაც ინდუსტრიალიზაციამ გამოიწვია. იმ დროს, როცა გაუცხოება ნაკლებად იყო (მაგ., შუა საუკუნეებში, ანდა ინდიელებთან, ანდა აფრიკის ვარკვეულ ტომებთან), ყველას ჰყავდა თავისი ბასიეები. ხოლო მეორე მხრივ. რამდენიმე თაობის შემდეგ, ინდუსტრიალიზაციის გამო

პოელებმაც დაჰკარგეს ამგვარად ხედვის უნარი. ამით ფრომი დადებითად განსხვავდება აღმოსავლეთზე ორიენტირებული წინამორბედებისაგან. იგი არც კ. იუნგს ეთანხმება, რომ ძენ-ბუდიზმს დასავლეთის ადამიანი მთლად ვერასდროს ვერ გაიგებს. ხელისშემშლელი აქ მხოლოდ ინდუსტრიული საზოგადოების მიერ კერძო საკუთრების, ფლობის ტენდენციის გააბსოლუტურებაა. ევროპელისათვის დღეს ბასიე და ძენ-ბუდიზმი ისევეა ძნელი გასაგები, როგორც მაისტერ ექჰარტი. „ექჰარტი და ბუდიზმი სინამდვილეში ერთი და იგივე ენის ორი დიალექტია“ (105.29).

ფლობის და ყოფნის ტენდენციების განსხვავებას ფრომი თანამედროვე საზოგადოების ყოველ ასპექტში ნახულობს, იქნება ეს ატლანტიკის დამოკიდებულება ლექციასთან, კამათი, უბრალოდ ლიტერატურის კითხვა, ავტორიტეტთან დამოკიდებულება, რწმენა. სიყვარული თუ აზვ. (105.42—48).

თანამედროვე საზოგადოებაში გაბატონებულია ფლობის ტიპი, მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ყოფნის არსებობის წესი, ე. ი. არა-ეგოისტური არსებობა, რომლის დროსაც ადამიანი სინაზულს და აზრს ნახულობს არა მოხვეჭაში. არამედ გაცემაში, არა გაბატონებაში. არამედ ჰერეტაში და გაგებაში — გამქრალია. აქ ლაპარაკია საზოგადოების ძირითად ორიენტაციაზე. რომელიც ადამიანს ხასიათს აყალიბებს. ფრომი ფლობისა და ყოფნის ცნებების ასპექტით ინგოროებს ადამიანის ბუნების როგორც კეთილისა და ბოროტის ერთდროულად შემცველის კანტისეულ მოძღვრებას. ისევე როგორც კანტისათვის ბოროტი ნიშნავს ადამიანს, რომელიც თრგუნავს კეთილსაწყისს თავისში, კეთილთან კი პირიქითაა, ისე რომ ორივე შემთხვევაში ადამიანს, რამდენადაც იგი ადამიანია ყოველთვის, აქვს ორივე შესაძლებლობა, ასევე ფრომისათვისაც ფლობის და ყოფნის მიდრეკილებანი ყველა ადამიანშია. უკიდურესობანი ყოველთვის გამოწყლისია, მაგრამ ისინიც ორივე მიდრეკილებას. ფლობენ. თუმცა თა-

ვად მფლობელს შეიძლება ეს გაცნობიერებული არ ჰქონდეს. უმრავლესობა ამა თუ იმ ორიენტაციას აბატონებს საზოგადოების ბუნების გავლენით. ადამიანში „სინარბე და შური თავისთავად არც ისე ძლიერია, არამედ შედეგია იმ საერთო დაწოლის, რომელიც მოითხოვს მგელი იყო მგლებს შორის, მაგრამ როგორც კი საზოგადოებრივი კლიმატი, სავალდებულო საზომი ღირებულებათა შეიცვლება, გადასვლა ეგოიზმიდან ალტრუიზმზე გაცილებით ადვილი იქნება“ (105,195). თავის მხრივ, ეს გადასვლა ფრომის თეორიის თანახმად სწორედ ხასიათის რადიკალურ შეცვლას მოითხოვს. ამ წრიდან გამოსავალი ფრომისათვის მხოლოდ საყოველთაო განადგურების წინაშე დგომის გაცნობიერებაა, რომელიც თავს აღწევს ინდუსტრიული საზოგადოების მონობას, უარს ამბობს ფლობით ორიენტაციაზე ცხოვრებაში.

განადგურებისადმი ალტერნატიული პოზიცია, რომელიც ადამიანის თავისუფალი ნების გამოღვივება და ფლობის წესიდან თავის დახსნაა, წარმოადგენს ძრწოლის ექსისტენციალისტური გაგების თავისებურ ვარიანტს. და თუმცა, ფრომი ბუდას, ქრისტესა და სხვათა მაგალითებით ცდილობს გვიჩვენოს შიშისა და ძრწოლის განსხვავება, როგორც ფლობისა და ყოფნის კორელატებისა, მაინც თანამედროვე საზოგადოების კრიზისიდან გამოსვლის ძიებაში ძრწოლა სწორედ კაცობრიობის განადგურების წინაშე შიშის სახეს იღებს (105,126). ამგვარი მათი ურთიერთდამთხვევა სავსებით გასაგები უნდა იყოს, მაგრამ ფრომს ამ დამთხვევის აღიარება არ სურს.

ძრწოლას შეუძლია გამოიწვიოს ადამიანში, რომელსაც ყველა ფლობის მოდუსის განხორციელებად თვლის, და თავისი თავიც ასეთად მიაჩნია, მასში მიჩქმალული და დათრგუნვილი ყოფნის ინტერესი. ფრომი იხსენებს მოციქულ პავლეს, რომელიც მოქცევამდე სავლეს სახელს ატარებდა. დამასკოში ქრისტიანების ასაწიოკებლად მიმავალი სავლე ქრისტეს გამოცხადებამ შეაძრწუნა და ქრისტიანობა მიიღო. ეს ცხადია, მხოლოდ გარეგნული ბლომილების შედეგი არ შეიძლება ყოფილიყო. მომავალ აპოსტოლს აწუხებდა ადამიანის არსებობის საზრისის საკითხი და თავის თავსაც უფარავდა, რომ გამუდმებით ფიქრობდა უმწეო ქრისტიანების მიერ არჩეულ ცხოვრებაზე. ამ ილუმინაში ძიებამ იჩინა თავი დამასკოს გზაზე, როგორც ქრისტეს გამოცხადებამ, რომელიც სავლეს მხლებლებისათვის შეუმჩნეველი დარჩა. ეს არის ფრომისათვის ადამიანში მოცემული ყოფნის არსებობის წესის გამოვლენა. ასევეა ყველა ადამიანში, იგი ისეთად ვერაფრად იქცევა, რაც თავისშივე არა აქვს შესაძლებლობის, მიდრეკილების, დათრგუნვილი სურვილის ანდა მიუღწევლად მიჩნეული

იდეალის სახით. ამას ნიშნავს მისი სიტყვები — „ვერც ერთი საელევერ გახდება პავლე. თუ იგი თავის მოქცევამდე რაღაცნიარად პავლე არ იყო“ (105.195).

აღამიანში მედამ არსებული ორი ურთიერთსაპირისპირო მიდრეკილება, რომელიც არსებობის ორ — ფლობისა და ყოფნის — წესებად ვლინდებიან. იმის საფუძველი იყო, რომ ყოველთვის სიბრძნეობდა აღამიანები კაცობრიობის დიდ მასწავლებელთა სახით. რომელიც ალტრუსტულ ყოფნის წესის პრინციპს იცავდნენ და სანიმუშოდ, მის მიხედვით ცხოვრობდნენ. მათი გავლენის საფუძველიც ამ მიდრეკილების ყველა აღამიანში რაღაცნიარი არსებობა იყო: საილუსტრაციოდ მას მოჰყავს მაგალითები ძველი და ახალი აღთქმიდან, ბუდას ცხოვრებიდან, ეკლესიის მამებიდან (იუსტინე, ტერტილიანე, ბასილი, რომელსაც ზოგი კომუნისტური ტენდენციების წარმომადგენლად თვლის), მაისტერ ეკჰარტი.

ძველი აღთქმის ცალმხრივი ინტერპრეტაციით ფრომს სურს იქ არა მარტო ფლობის პრინციპის საწინააღმდეგო ყოფნის პრინციპის დომინირება დაინახოს, არამედ იმ პრინციპის პირველი ფორმულირებაც, „რითაც მარქსმა სახელი გაითქვა: ყველას მისი მოთხოვნილები მიხედვით“ (105.56). „გამოსვლათას XVI, 17,18“ ამგვარი ინტერპრეტაციით ფრომი არ კმაყოფილდება. მისი აზრით ებრაული შაბათი აღამიანის აღამიანთან და აღამიანის ბუნებასთან ჰარმონიის დღეა. ეს ნამდვილი „ყოფნის“ დღე ყოფილა, როცა აღამიანი არაფერს აკეთებს ლოცვის, ჭამა-სმის, სიძლერისა და სიყვარულს გარდა. მესიის მოსვლა ამის მიხედვით ჰქონდათ წარმოდგენილი. „მესიანური დროის ბილვა მცორე სპეციფიკურად იუდაური წველილია მსოფლიო კულტურაში, წველილი, რომელიც არსებითად შაბათის იდენტურობა“. ფრომი კითხულობს: „ხომ არაა დრო შემოგველო შაბათი, როგორც ჰარმონიისა და მშვიდობის უნივერსალური დღე, როგორც დღე აღამიანისა, რომელიც კაცობრიობის მომავალს წინასწარწვდება“ (105.58).

ფრომს არ სურს საკუთარი მოსაზრებების ჰიდრეგერისაგან დაშოკდებულება აღიაროს, მაგრამ იგი ძალიან ხშირად იჩენს თავს. ზემო-მოყვანილი ინტერპრეტაცია ძველი აღთქმისა ერთ-ერთი გამოვლენაა ფრომის ტენდეციისა, რომელიც იმაში გამოიხატება, რომ კაცობრიობის დღევანდელი და მით უმეტეს მისი მომავალი ჩამოაცილოს. ბერძნულ კულტურას და იუდაურს დაუკავშიროს. ჰაიდელერს, ცხადია, ეს მიზანი არ ჰქონია. მაგრამ ბერძნული კულტურის, სამყაროს ბერძნული ხედვის ტექნიკურ ცივილიზაციასთან და თანამედროვე კრიზისთან მჭიდროდ დაკავშირება სწორედ მისი იდეაა. ფრომი იქამდეც კი მიდის, რომ მსოფლიო ოლიმპიადების წინააღმდეგია.

ისინი არ ემსახურებიანო მშვიდობის საქმეს. „ოლიმპიადების პოპულარობა თავისთავად დასავლური წარმართობის გამოხატულებაა. ის არის წარმართული გმირების გამარჯვებულის, უძლიერესის, თავისისგამტანის საპატივცემულო ზეიმი... ქრისტიანულ კულტურაში ოლიმპიადების აღგილს იკავებს ქრისტეს ვნებათა წარმოდგენა“ (105, 140). ფრომი უფრო შორს მიდის. ჰომეროსის „ილიადა“ მართალია პოეტურად დიდებულია, მაგრამ ის ყოფილა დამპყრობთა და ყაჩაღთა აპოთეოზი (105.139). საოცარი ისაა, რატომ არ ფიქრობს ავტორი იმაზე, რომ ეს მეტი უფლებით შეიძლება ძველ აღთქმანზე ითქვას? ამის შემდეგ არავის გაუყვირდება, რომ ფრომი ალორძინების ეპოქის დამსახურებასაც უარყოფს. იგი წუხს, რომ ევროპა არ ვაყვებ წარმართობას დაპირისპირებული ქრისტიანული კულტურის გზას, რომელიც მისი აზრით XIII ს. ევროპაში იყო. თურმე XIII ს. რომ განვითარებინა ევროპას და რენესანსის წყვეტი არ ყოფილიყო: „დღეს ალბათ უკეთეს მდგომარეობაში ვიქნებოდით“ (105.138).

თავისი დებულებების ისტორიულ-ფილოსოფიური დაფუძნება ფრომს საოცრად სუსტი აქვს. XIII ს. ევროპულმა ფილოსოფიამ მართლაც დიდ წარმატებებს მიაღწია, იგივე ითქმის საერთოდ კულტურაზე. ეს მაღალი სქოლასტიკის პერიოდი, მაგრამ ხომ ცნობილია, რომ ეს მოხდა ბერძნული კულტურის, კერძოდ არისტოტელეს უკეთ გაცნობის საფუძველზე (ალბერტი, თომა, ბონავენტურა). არავითარი „წყვეტი“ არ ყოფილა XIII ს. და რენესანსს შორის. იყო მხოლოდ მისი განვითარება და თვისებრივად ახალი საფეხურის წარმოშობა. კოლოზეუმი მანამდე იდგა და ანტიკურ ძეგლებს მანამდეც ხედავდნენ და კითხულობდნენ. თვისებრივად შეიცვალა მხოლოდ მათი ხედვის წესი. ფრომის ტერმინებით თუ ვიტყვით, შეიცვალა ადამიანის ხასიათი, მისი ორიენტაცია სამყაროში. კერძოდ, ტრანსცენდენტურს და იმანენტურს, ციურ და მიწიერ ვენერას შორის ჰარმონიის დანახვა გახდა მიზანი. არც კუზანელს, არც ფლორენციის აკადემიის წარმომადგენლებს ქრისტიანობაზე უარის თქმა აზრადაც არ მოსვლიათ, მაგრამ ისინი ნეოპლატონური ემანაციის პრინციპის საფუძველზე თვლიდნენ, რომ ყველაფერშია ღვთის წილი და ამიტომ ყველაფერი ამქვეყნიური ღირებულია. ამ დროს შესაძლებელი გახდა წამოწეულიყო ეპიკურული ასპექტი ნეოპლატონიზმში, რომელზედაც მარქსი მიუთითებდა. ამ დროს გაბატონებული შემწყნარებლობის პრინციპი გაცილებით უფრო ესადაგება ყოფნის არსებობის წესის ფრომიანულ გაგებას, ვიდრე XIII საუკუნე. ფრომი კი დანაწევრებით აცხადებს: რენესანსის დროს „ქრისტიანიზაციის მოკლე პერიოდი დამთავრდა და ევროპა ხელახლა დაუბრუნდა პირველად წარმართობას“ (105.138). ამ ხაზმა მიგვიყვანაო თანამედროვე კრი-

ზისამდე, როცა ფლობის წესია გაბატონებული. ამით ბერძნული კულტურული ნემეკიდროების მონაწილეობა ახალი საზოგადოების და ახალი სამყაროს ძიებისას გამოირიცხვლია.

გამოსავალი „ადამიანის შესახებ ახალმა მეცნიერებამ“ უნდა გვიჩვენოს (105,171). იგი იქნება საზოგადოების შესახებ ახალი მოძღვრებაც. რადგან ადამიანი მხოლოდ საზოგადოებაში არსებობს. ამის უპირველესი პირობაა გაუცხოების დაძლევა. ნიღბის მოხსნა ერთნაირად ცენტრალური ყოფილა, როგორც ეკპარტისათვის, ისე პინოსასა და მარქსისათვის. ფროიდს ამ საქმეში ყველაზე მეტი კონკრეტული დამსახურება აქვს. მან შექმნა ნიღაბსა და რეალობას შორის სხვაობის გამოაშკარავების მეთოდი. იგი იმას გაგვიცნობიერებს, რაზედაც თვალს ვხუჭავთ. თუ ასეთი ფროიდისათვის წმინდა პიროვნულ-სექსუალური იყო, ფრომისათვის სოციალურითაა გაშუალებული. იგი სამართლიანად აღნიშნავს, რომ განდევნილი ისაა, რაც ჩვენ ვიცოდით. „რაც განიღვენება, ის რეალობის შესახებ ცოდნაა, ქეშმარიტების ცოდნა. რადიოდან განდევნილი ირაციონალურის სფეროში ექცევა და საზოგადოება ამ ირაციონალურს ორნაირად აღეტერმინირებს. „იგი ქმნის ირაციონალურ ვნებებს და თანაც ამარაგებს თავის წევრებს სხვადასხვა სახის ფიქციებით, რითაც ქეშმარიტებას მოჩვენებითი რაციონალობის ტყვედ აქცევს“. განდევნა განდევნილის ცოდნას გულისხმობს. ე. ი. ჩვენ ცოდნა კი არ გვაკლია საკუთარი თავის ანდა სხვების შესახებ, არამედ გაბედულება და ძალა, რომ ეს ქეშმარიტება ვალიართ, სიმართლეს თვალეში შევხედოთ. ჩვენ იმედი არა გვაქვს, რომ მის შეცვლას შევძლებთ და ამიტომ ვდევნით. ვცდილობთ დავივიწყოთ მისი ცოდნა (105.99). ადამიანი ისეა მოწყობილი, რომ „ჩვენ ვიცით თითქმის ყველაფერი არსებითი ადამიანურ ქცევებზე, ისევე როგორც ჩვენი ვამოცდილება საოცრად ბევრს ვვეუბნება ვარსკვლავთა გზების თაობაზე“, მაგრამ როცა სამყაროს შესახებ ცოდნას შეგნებულად ვიყენებთ. ფრომს როგორც ფსიქოანალიტიკოსს, ამის საბუთად ის მიაჩნია, რომ სიზმარში, ზღაპარში. მიწში სხვა ადამიანების უფრო მეტს გავებას ვხვდებით, რაც სიფხაზლეში სულაც არა გვაქვს. სინამდვილეში ჩვენ ჩვენი ენერჯის დიდ ნაწილს იმას ვანდომებთ, რომ ჩვენს თავს დაუშვალთ, რაც ჩვენ ვიცით და ამ განდევნილი ცოდნის ზომა ძნელია გადაათვასო (105.101).

ახალმა მეცნიერებამ ადამიანის შესახებ ფსიქოანალიზისა და მარქსიზმის სინთეზის საფუძველზე თანამედროვე ადამიანი უნდა დააჯეროს, რომ მას ნიღბის ტარება ძვირი უჯდება, ვიდრე მისი მოხსნა. მან უნდა ყველას გაუცნობიეროს ის შედეგები, რომელიც ფლობის მოღუსის გაბატონებას მოსდევს ყველასთვის და თითოეულისა-

თვის. ღღეს ეს ყველაზე უკეთესადაა შესაძლებელი ატომური კატასტროფის მუქარის ფონზე. ფრომს არ უნდა თქვას, რომ ადამიანის სამყაროში ორიენტაციის შეცვლის მისეული კონცეფცია სწორედ სიკვდილის შიშს ემყარება. იგი ვრცლად ლაპარაკობს იმაზე, რომ ფლობის მოდუსის ბატონობისაგან განთავისუფლება სიკვდილის შიშისაგანაც განთავისუფლება იქნება. მაგრამ რიგი ფაქტის მორალურ-ფსიქონაღლიზური განხილვის შემდეგ მაინც ნათელი ხდება, რომ ყოფნის მოდუსს ყოველთვის წინ უსწრებდა ადამიანის არსებობის წესის რაღაც შემადრწუნებელი მხარის დანახვა და კაცობრიობისათვის (და არა პირადი) ეს არსებითი საფრთხე იწვევდა არსებით ცვლილებას მათში. ღღეს ასეთი კაცობრიობის განადგურების, კულტურის სიკვდილის საფრთხეა. ეს სულაც არაა ეგოისტური შიში. იგი ნამდვილი ძრწოლაა და ფრომს შეეძლო ამ ფაქტიდან მოეხდინა ახალი „რელიგიის“ და ახალი მორალური კოდექსის დედუქცია. იგი საკმაო საფუძველია „გულის ღრმა ცვლილებისათვის“, რათა ახალ საზოგადოებაში „მინდობის ახალმა ობიექტმა შეცვალოს ძველი კერპები“ (105.131). ახალი საზოგადოება ახალ რელიგიას გულისხმობს. არასდროს არ ღდას საკითხი: „რელიგია თუ არა? არამედ პირიქით: რა სახის რელიგია“ (105.133). ეს ცნება ფრომს ისე ფართოდ ესმის, რომ იგი სპეციფიკურ შინაარსს კარგავს. ეს ყოფილა „აზროვნებისა და მოქმედების სისტემა, რომელსაც რაიმე ჯგუფი იზიარებს და რომელიც ამ ჯგუფის წარმომადგენლებს ორიენტაციის რაიმე ჩარჩოს და თაყვანისცემის რაიმე ობიექტს აწვდის“ (იქვე). არც რელიგიის ცნების ამგვარი გაფართოებაა სიახლე. ბუდას გარდა მის ადებტებად შოპენჰაუერი, კონტი და ფოიერბახია ცნობილი.

„რელიგიის“ შეცვლა ფრომისათვის ნიშნავს ადამიანის სოციალური ხასიათის შეცვლას. ეს საინტერესო ცნება მჭიდროდ აკავშირებს ინდივიდის ფსიქიკასა და საზოგადოების სტრუქტურას. ნაცალია მათი დიალექტიკური ურთიერთმომართების გაგება, როგორც მოცემულ საზოგადოებაში, ისე განვითარების პერსპექტივის თვალსაზრისით, მაგრამ მათი ურთიერთმომქმედების ჩაკეტილი წრიდან გამოსავლის ძიებაში ფრომი მარქსიდან უკან უტოპიურ სოციალისტებისაკენ წავიდა. იგი წერს: „სოციალურ ხასიათს მე ვუწოდებ ინდივიდუალური ფსიქიკური სტრუქტურისა და რაიმე საზოგადოების სოციალურ-ეკონომიკური სტრუქტურის ურთიერთზემოქმედების შედეგს. საზოგადოების სოციოეკონომიკური სტრუქტურა იმგვარად აყალიბებს თავისი წევრების სოციალურ ხასიათს, რომ მათ სურთ იმის გაკეთება, რაც მათ უნდა გააკეთონ. ამავე დროს სოციალური ხასიათი ზემოქმედებს საზოგადოების სოციოეკონომიკურ სტრუქტურაზე: როგორც წესი იგი ცემენტია, რომელიც საზოგადოებრივ წყობას დამატებით სტაბი-

ლერობას აძლევს. განსაკუთრებულ ვითარებებში კი მის ანაფთქკ-ზელ მასალას ქმნის“ (105.—131).

რელიგიის ფრომისეული გაცება „ათეისტურ რელიგიებსაც“ მოიცავს. რის შესახებაც ფრომამდე ბევრს წერდა ე. ბლოხი. და ესაკვირი არაა მისი მტკიცება, რომ „რელიგიური მოთხოვნანი ადამიანის გვარის არსებობის პირობებშია ფესვგადგმული“ (105.134). არც ის, რომ სოციალურ-ეკონომიკური სტრუქტურა. ხასიათის სტრუქტურა და რელიგიური სტრუქტურა ერთმანეთთან უწყვეტ კავშირშია და რევოლუციაც სხვა არაფერია თუ არა ერთი რელიგიის მეორეთი შეცვლა. ამ კომპონენტთა დინამიკური ურთიერთმოქმედების ისტორიულ პროცესში ჩამოყალიბდა ხასიათის განსხვავებული ტიპები: რომელთაც სხვადასხვა საზოგადოებაში სხვადასხვა გავლენა აქვთ. ფრომი ემყარება ფროიდისეულ მოძღვრებას, რომელმაც შექმნაო პირველი და ყველაზე ძლიერი თეორია ხასიათისა. როგორც მიღრეკილებათა სისტემისა, რომელიც საფუძვლად უდევს ქცევებს. მაგრამ მათი იდენტური არ არის (107. 62—63). ხასიათის ახლა ადამიანის სინამდვილეში ორიენტაციის ოთხ ძირითად ტიპს (რეცეპტულს, ექსპლოატატორულს, დამგროვებლურს და ბაზრულს) თავისი პოზიტიური და ნეგატიური მხარეები გააჩნიათ (იქვე, 120—121). XVI საუკუნიდან დაიწყო ექსპლოატატორულ-დამგროვებლური ხასიათის განვითარება, რომელიც XIX ს. ბოლოს გაბატონდა. შემდეგ მას თანდათანობით შეერია ბაზრული ხასიათი და განდევნა იგი. დღეს გაბატონებულ ხასიათს ბაზრული იმიტომ ჰქვია, რომ ერთეული ადამიანი დღეს თავს საქონელად თვლის და საკუთარ ღირებულებას განიცდის არა როგორც „საბმარ ღირებულებას“, არამედ როგორც „საცვლელ ღირებულებას“. ხასიათის ამ ტიპს ფრომი აღნიშნავს აგრეთვე მარქსის ცნებით — „გაუცხოება“. „ამ ტიპის ადამიანისათვის გაუცხოებულისა მისი 'შრომა, საკუთარი თავი, თანადადამიანები და ბუნება“ (105. 147). მას შეესაბამება „კიბერნეტიკული რელიგია“. მისი ძირები, ფრომის აზრით, ანტიქრისტიანული და ღრმა წარმართულია. ტექნიკის იმედით ადამიანი სამყაროს გარდაქმნას და ხელახლა შექმნას ცდილობს, თავის თავს ღმერთს უტოლებს მანქანების იმედით. ადამიანი ვერ ამჩნევს, რომ ყველაზე მეტი უძღურების პერიოდში, მეცნიერული და ტექნიკური პროგრესის წყალობით, თავი ყოველისშემძლედ წარმოუდგენია (იქვე, 150).

ამ საშიშროების წინაშე ფრომის აზრით სულ სხვადასხვა მიმართულებების მოაზროვნეები გაერთიანდნენ: კათოლიკე მოაზროვნე ფ. ბაადერი, კონსერვატორი პოლიტიკოსი ბ. დიზრაელი და მარქსი. მათი ჰუმანიტური პროტესტის ძირი ბერძნული და წარმართული კი არ ყოფილა, არამედ „გვიანდელი შუასაუკუნეების

„ჩრისტიანული და ფილოსოფიური ჰუმანიზმი“ (იქვე). ფრომი ამ ჰუმანიზმის გამგრძელებლად თვლის თავს. მას მიაჩნია, რომ რაკი საზოგადოების განვითარების მიმართულების შეცვლის იმედი ფუჭია, ამიტომ ფსიქოლოგიური და ეკონომიკური კატასტროფიდან შეიძლება „ადამიანის ხასიათის სტრუქტურის ფუნდამენტურმა შეცვლამ დაგვიხსნას“. ეს იქნება ფლობის უარყოფა და ყოფნაზე ორიენტაცია. ფრომი დარწმუნებულია, რომ ეს შესაძლებელია, თუ ჩვენ გავაცნობიერებთ ჩვენს დღევანდელ მდგომარეობას, ე. ი. თუ გავაცნობიერებთ, რომ ჩვენი დღევანდელი მდგომარეობა ტანჯვაა, რომ ჩვენ შეცნობილი გვაქვს ჩვენი შემოფთობების მიზეზები და მათი გადალახვის შესაძლებლობა, რომ ჩვენ მოვალენი ვართ შეცვალათ ჩვენი ცხოვრების დღევანდელი პრაქტიკა (105,165). თურმე ამ „ოთხი კეთილშობილური ჭეშმარიტებისა“ სწამდა ბუდას და მარქსმაც პროლეტარიატის განთავისუფლებას ისინი დაუდო საფუძვლად. მარქსიც ხომ ცდილობდა, რომ პროლეტარიატისათვის მისი ტანჯვა გავცნობიერებინა. შემდეგ, გავცნობიერებინა, რომ მათი ტანჯვის მიზეზი კაპიტალიზმი იყო. მესამე ნაბიჯს წარმოადგენდა ტანჯვის აცილების გზის ჩვენება, მიზეზის, ე. ი. კაპიტალიზმის აცილების საშუალებით. მეოთხე ჭეშმარიტება კი იყო ახალი ცხოვრების, ახალი პრაქტიკის პრინციპები, სადაც ტანჯვას ადგილი არ ექნებოდა. თურმე პრინციპულად ასეთივე ყოფილა განკურნების ფროიდისეული მეთოდი, ოღონდ „ტრადიციული ფსიქოანალიზი“, ნაკლებ აფასებსო მეოთხე ნაბიჯის მნიშვნელობას. თვლის, რომ განდევნილის ნათელყოფას უკვე აქვს განმკურნებელი ზემოქმედება. ფრომი ფიქრობს, რომ ფაქტიურად ეს ძალაშია, როცა პაციენტი გამოკვეთილი სიმპტომით, მაგ., ისტერიით იტანჯება, მაგრამ დიფუზური უსიამოვნებების მოსახსნელად აუცილებელია ცხოვრების წესის შესაბამისი ცვლილება (105.167). იგივე ითქმის თანამედროვე ადამიანზე საერთოდ.

ფრომი ფრანგი განმანათლებლების მსგავსად ფიქრობს, რომ თუ ჭეშმარიტება აღმოჩენილი იქნება, იგი თავად გაიკვლევს გზას ადამიანთა ცნობიერებასა და პრაქტიკაში. ფრომის აზრით, ახალი საზოგადოების მის მიერ ნოცემული სურათი საკმარისია იმისათვის, რომ ადამიანებმა დაუშვან ალტერნატივა გარდუვალი დაღუპვის მიმართ, რომ ინდუსტრიული ქვეყნების — სულ ერთია კაპიტალისტურის თუ სოციალისტურის — ერთგანზომილებიან ადამიანებში სოციალური ხასიათის ძირეული ცვლილება მოხდეს. ფრომი იძლევა ახალი ადამიანის დამახასიათებელ ნიშნებს. ამგვარი ადამიანის ჩამოყალიბებას უნდა შეუწყოს ხელი ახალმა საზოგადოებამ, რომელიც, თავის მხრივ, გულისხმობს სწორედ ამ ადამიანების გადაწყვეტილებას ამგვარი საზოგადოების სასარგებლოდ.

ახალი ადამიანის ხასიათის სტრუქტურა ფრომთან 21 ნიშანს მოიცავს. ამ ნიშნების საწინააღმდეგო მიუყვებოებელ მკითხველს არაფერი შეიძლება ჰქონდეს. მათი მფლობელი ადამიანი მართლაც ახალი იქნება, მაგრამ ნამდვილად იქნება იგი ოდესმე თუ არა, ამის დადგენას ფრომის მოძღვრება არ იძლევა და ვერც მოგვეძებს, რადგან მან, ისევე როგორც მთელმა ფრანკფურტის სკოლამ, დაკარგა ინდივიდუალური და საზოგადოებრივი ცნობიერებათა საზოგადოებრივ ყოფიერებასთან მარქსის მიერ დადგენილი კავშირი. ამიტომ მის მიერ ჩამოთვლილი ნიშნები კეთილ სურვილებადღა რჩება და კიდევ უფრო მნიშვნელოვანია ის, რომ მათი კრიტიკიკული მხოლოდ შინაგანი და წმინდა ინდივიდუალურია. ეს ნიშნებია მაგ., „მზაობა, რათა უარყო ფლობის ყველა ფორმა, რათა მთლად იყო, იმის გაგება, რომ ცხოვრებას საზრისს ჩვენს გარდა ვერაფერი და ვერავინ ვერ მისცემს, ისე რომ ეს რადიკალური დამოუკიდებლობა და არაობა შეიძლებოდეს წინამძღვარი იყოს იმ სრული აქტიუობისათვის, რომელიც გაცემასა და გაზიარებისადმი მიძღვნილი... სიცოცხლისადმი მის ნებისმიერ გამოვლინებაში სიყვარულისა და პატივისცემის გრძობა, რომ წმინდაა მხოლოდ ცხოვრება და ის, რაც მის ზრდას უწყობს ხელს... იმის უნარი, რომ იცხოვრო იდოლების თაყვანისცემისა და ილუზიების გარეშე... იმის შეგნება, რომ ადამიანის ცხოვრების უმაღლესი მიზანია საკუთარი და სხვა ადამიანების პიროვნულობის სრული განვითარება, საკუთარი ფანტაზიის განვითარება არა მხოლოდ აუტანელი პირობებიდან გასაქცევად, არამედ რეალური შესაძლებლობების გასათვალისწინებლად, იმის ცოდნა, რომ ბოროტება და დისტრუქციულობა აუცილებელი შედეგები არიან შეზღუდული ზრდისა... ბუნების დაპყრობა და დამსხვრევა კი არ უნდა ეცადოს, არამედ მისი გაგება და მასთან კოოპერირება, თვისუფლება თვითნებობად კი არ უნდა მიიჩნიოს, არამედ შესაძლებლობად თვისთავადად ყოფნისა“ და სხვ. (105,167—168).

ახალი საზოგადოების წინაშე მღვარი სიძნელეებიდან ფრონი გამოარჩევს: ინდუსტრიული წარმოების წესის შენარჩუნებას ტოტალური ცენტრალიზაციის გარეშე, დაგეგმვის შენარჩუნება დეცენტრალიზაციასთან კავშირში, შეუზღუდველი სამეურნეო ზრდის, როგორც მიზნის უარყოფა, რათა ზრდა მოხდეს კატასტროფის რისკის გარეშე, შრომისადმი ახალი დამოკიდებულების შექმნა, როცა მატერიალური მოგება არ იქნება გადამწყვეტი, ასევე აუცილებელია ერთეულთა დამოუკიდებლობა ბიუროკრატიაზე (105.172). ამ ამოცანების განხორციელება ფრომის აზრით შესაძლებელი იქნება თუ კაცობრიო-

ბის საუკეთესო ძალები ბუნებისმეცნიერებიდან საზოგადოების მეცნიერებაში გადაინაცვლებენ; ე. ი. თუ საზოგადოებრივ მეცნიერებებს მიეცემათ პრიმატი (იქვე, 173). როგორც ვხედავთ, ფრომი იზიარებს დღეს გავრცელებულ მითს, რომელსაც შეიძლება აინშტაინის მითი ვუწოდოთ. იგი გულისხმობს, რომ ამ დიდ მეცნიერს ან მის მსგავსს რომ მოენდომებინათ, საზოგადოების სატივიარსაც ისევე მოუვლიდნენ, როგორც ბუნებისმეცნიერულ პრობლემებს. ფრომის „თუ-მან“-ის ოპტიმიზმის მიხედვით თუ ვიმსჯელებთ, ყველა ისინი ფსიქოლოგებად და ფსიქოანალიტიკოსებად უნდა იქცნენ, რათა ადამიანი შინაგანად დაარწმუნონ რადიკალური შემობრუნების აუცილებლობაში. ცნობიერებას ახალი სტიმული უნდა მიეცეს. „ჩვენი ერთადერთი იმედი არის ენერჯის მომცემი ძალა, რომელიც ახალი ხედვიდან გამოდის“. ეს რაიმე რეფორმა კი არ უნდა იყოს, არამედ სისტემის ძირეული განახლება, ისე იგი ვერ იქნება ჩვენი ცნობიერების ორიენტაციის, ჩვენი სოციალური ხასიათის შეცვლის ძლიერი მოტივი (105.197). ეს ახალი სამეფო უნდა იყოს ცხოვრების შუასაუკუნეებრივი და ბურჟუაზიულ ცხოვრების წესთა როგორც თეზისის და ანტითეზისის სინთეზი.

ახალი საზოგადოების აუცილებლობა. ფრომთან ემყარება არა საზოგადოების შინაგანი განვითარების კანონზომიერებას, რომელსაც მისი აზრით, გარდუვალი კატასტროფისაკენ მივყავართ, არამედ ჩვენს ცნობიერებაში მის ალტერნატივას, ე. ი. ატომური კატასტროფა რომ არა, იგი არ იქნებოდა საჭირო და საკმაო ძალის მოტივი. მაგრამ თუ დავუკვირდებით, ამ დაპირისპირების რეალური შედეგი ახალი საზოგადოება კი არა, არამედ მშვიდობა შეიძლება იყოს, რაც სოციალური პრობლემების კვლავ სხვაგვარ გადაჭრას მოითხოვს. გადაწყვეტილება, ცხადია, უდიდესი მნიშვნელობის საქმეა. შეიძლება ითქვას, რომ შუა საუკუნეებში ანდა მონათმფლობელობის დროს, რომ მომხდარიყო ხასიათის რადიკალური ცვლილება, ე. ი. ყველას რომ მტკიცედ და გულწრფელად გადაეწყვიტა ახალი უკლასო საზოგადოების აწენება, იგი უდავოდ აშენდებოდა. მაგრამ საქმეც ის არის, რომ იმ პირობებში ამგვარი გადაწყვეტილება შეუძლებელია საყოველთაო და მტკიცე ყოფილიყო, თუნდაც საყოველთაო კატასტროფის მოახლოებაში ეჭვი არავის შეჰპარვოდა. ფრომი თავად ხედავს, რომ ამგვარ ალტერნატივას ახალი საზოგადოებისკენ სწრაფვა რეალურად მხოლოდ თანამედროვე საზოგადოებაში, თანამედროვე წარმოების დონეზე შეიძლება მოჰყვეს, ეს კი ცნობიერების ამ აქტივობის კიდევ მეტ დამოკიდებულებასზე მიუთითებს თანამედროვე კაპიტალისტური

საზოგადოების სტრუქტურისაგან. „ახალი საზოგადოება არავის საკუთრებას არ ემუქრება, — გვარწმუნებს ფრომი, — რაც შეეხება შემოსავალს, აქ საქმე ეხება ღარიბთა ცხოვრების დონის ამაღლებას“ (105.197). ფრომის უტოპიის არსებული საზოგადოებრივი ყოფიერებით განპირობებულობა სავსებით ნათელია. ცნობიერების აქტივობა, მისი რადიკალური შეცვლა, ინდუსტრიულ კლასობრივ საზოგადოებასთან დაპირისპირება კი არ არის, არამედ მისი გადარჩენის და განკურნების ცდა.

2. ერნსტ ბლოხის ფილოსოფიური მემორუალობა

ერნსტ ბლოხი მთელ თავის მოღვაწეობაში მუდამ პარადოქსებში ექცეოდა, რის საფუძველსაც შეადგენდა გამოუვალი წინააღმდეგობანი მის მიერ საკმაოდ სწორად გაანალიზებულ სოციალური მოვლენების შეფასებასა და მათი გარდაქმნისათვის შექმნილ თეორიულ დასკვნებს შორის, რომელთაც არასოდეს განხორციელება არ ეწერათ. ერთი სიტყვით, მისი მიდგომა სოციალური პროცესებისადმი საკმაოდ რეალისტური იყო, მაგრამ მის მიერ დასახული გზები არ შეეფერებოდა ამ რეალისტურ განწყობას, ისინი სრულიად არარეალიზებადი იდეალების სახეს ატარებდნენ.

ე. ბლოხი ისწრაფოდა „ჰუმანიზმის“ ახლებური დაფუძნებისათვის. მარქსიზმისა და ექსისტენციალიზმის, აგრეთვე ეგრეთ წოდებული წვრილბურჟუაზიული ჰუმანიტური თვალსაზრისისაგან გახსნავაგებული, და ამავე დროს მათთან მიმსგავსებული, — თანამედროვეობის დონესთან შესაბამისი „უტოპიური ჰუმანიზმის“ გამართლებისათვის. იგი თავგამოდებით ებრძოდა იმპერიალიზმს, მილიტარიზმს, ფაშიზმს, მაგრამ ამ რეალურ სოციალურ უკუღმართობას სხვას ვერაფერს უპირობებდა, თუ არა უკიდურესად აბსტრაქტულ ჰუმანიზმს, თავისებურად გაგებულ „უტოპიის“ პრინციპს.

ე. ბლოხი თავისი ხანგრძლივი ცხოვრების მანძილზე (1885—1977) დიდი ისტორიული მოვლენების მოწმე გახდა. მან მოღვაწეობა დაიწყო როგორც კაცობრიობის პროგრესისათვის მებრძოლი სულისკვეთების ახალგაზრდამ, მის სამსახურში იღვა პირველი მსოფლიო ომის დროს, სოციალისტური რევოლუციის გამარჯვების წლებში, გერმანიაში ფაშიზმის ბატონობის პერიოდში, მეორე მსოფლიო ომისა და მის შემდეგ მშვიდობიანი მშენებლობის დროსაც.

პირველი მსოფლიო ომის დროს ჩამოყალიბდა მისი იდეები შრომის თავისუფლებისა და უტოპიის საკითხებზე. დიდი აღფრთოვანებით შეხვდა ოქტომბრის სოციალისტურ რევოლუციას. ამ დროისათვის მას უკვე მოფიქრებული ჰქონდა თავისი ფილოსოფიური თეორიის ძირითადი პრინციპები ე. წ. იმედის ფილოსოფიის ძირითადი დებულებანი და ბლოხი ამ რევოლუციაში „იმედის“ თეორიის განხორციელების გზას ხედავდა.

გერმანიაში ჰიტლერის მიერ ფაშისტური დიქტატურის დამყარება-
მდე ჩატარებული აქციები ერისათვის დიდ საშიშროებად მიაჩნდა
და გერმანელებს წინასწარ აფრთხილებდა მათგან მოსალოდნელი შე-
დეგების საშიშროებაზე. ფაშიზმის გამარჯვების შემდეგ დაიწყო მი-
სი ემიგრაციაში ცხოვრების პერიოდი, თავდაპირველად მოლვაწეობ-
და ავსტრიაში, — ვენაში, შემდეგ კი დიდი ხნით, 1933 წლიდან აშშ-
ში გადასახლდა, საიდანაც მეორე მსოფლიო ომის დამთავრების შემ-
დეგ 1948 წელს დაბრუნდა გერმანიაში. ე. ბლოხი ერთდროულად
მიწვიეს დასავლეთ და აღმოსავლეთ გერმანიაში, დასავლეთში
ფრანკფურტში აღორნომ მიიწვია, ხოლო გერ-ში ლაიფციგის უნივერ-
სიტეტმა; მან ეს უქანასკნელი აირჩია და აქ გახდა ფილოსოფიის კა-
თედრის გამგე; აგრეთვე 1953 წ. ბერლინში დაარსებული გერმანუ-
ლი ფილოსოფიური ჟურნალის Deutsche Zeitschrift für Philo-
sophie (DZfPh) რედაქციის წევრი.

50-იანი წლები ე. ბლოხის მოღვაწეობაში ჰეგელიანელობით გა-
ტაცების პერიოდია, რომლის მარქსიზმთან შეთავსებას იგი თავდადებ-
ით ცდილობდა.

1956 წლიდან დაიწყო ე. ბლოხის სერიოზული უთანხმოებანი
ბერლინის მარქსისტ ფილოსოფოსებთან, იგი კვლავ იცავდა და ანვი-
თარებდა „იმედის ფილოსოფიის“ პრინციპებს და ფართოდ იყენებ-
და ბიბლიის ტექსტს იმედის ცნების დამუშავებისათვის. 1961 წელს
ე. ბლოხი გადავიდა გერმანიის ფედერაციულ რესპუბლიკაში და ტიუ-
ბინგენის უნივერსიტეტის პროფესორი გახდა. გარდაიცვალა. 1977 წ.
4 აგვისტოს 92 წლის ასაკში.

ე. ბლოხის შრომებიდან ყველაზე ადრეულია საკმაოდ დიდი ნაშ-
რომი, მიძღვნილი „უტოპიის პრინციპის დამკვიდრებისადმი — „უტო-
პიის გონი“, გამოცემული მიუნხენსა და ლაიფციგში 1918 წელს. გან-
მეორებით გამოიცა 1923 წ. და უფრო გვიან 1964 წელს. ავტორი აქ
წინ წამძღვარებულ გეგმაში, თავისი მიზანდასახულობის მოკლე ფორ-
მულირებაში ცხოვრების საზრისის შესახებ, აღნიშნავს, რომ ჩვენ
ცხოვრება გვეძლევა როგორც რაღაც თავისთავადი სიცარიელე, რო-
მელიც უნდა შევავსოთ, ჩვენ მყარად ვდგავართ მასში და გვინდა
განვახორციელოთ „ჩვენი ფაუსტი“ და „ჩვენი მიზნები“, ცხოვრება
მიღის, რაც ახლა იყო, მალე დავიწყებას მიეცემა და მისგან მოგონე-
ბაღა დაგვრჩება. ამისი დაძლევაა საჭირო, ამისათვის მოქმედება,
უფლების მოპოვებაა აუცილებელი, ორგანიზებულობა მოგვეთხო-
ვება, უნდა მოვხაზოთ ფანტასტიკურად ორგანიზებული გზები, ვაშე-
ნოთ და ვეძებოთ ჭეშმარიტება, სინამდვილე, რომელშიც ნამდვილად
განხორციელდება პრინციპი: „ვიწყებ ახალ ცხოვრებას!“

აღნიშნული ნაშრომის პირველი დიდი ნაწილი დასათაურებულა

როგორც „შეხვედრა საკუთარ თავთან“. მასში გადმოცემულია ხელოვნების ფილოსოფიის საკითხები: „ორნამენტის წარმოება“, „კომიკური გმირი“, „მუსიკის ფილოსოფია“; შემდეგი ნაწილია „ამ დროის სააზროვნო ატმოსფეროს შესახებ“, რომელშიც განხილულია თანამედროვე ფილოსოფია, დაყოფილი ასეთ საკითხებად: „ძიების მეტაფიზიკა“ „ლირებულების თეორეტიკოსი“, „ბერგსონი“, „პუსერლი და ჰარტმანი“, „ნიცშე, ეკლესია და ფილოსოფია“, „სისტემის შინაგანობა“ (სადაც ურთიერთმიმართებაშია განხილული კანტი და ჰეგელი). ბოლო თავში გადმოცემულია დასკვნა, პროგრამა და პრობლემა, რაც მთელი ნაწარმოების დედაარსის განმარტებას იძლევა.

ბლოხის აზრით, „ყოველი ჭეშმარიტად დიდი ხელოვანი თავისი მეს მომცველ სახლს აგებს“, რომელშიც იგი თავისთვის გარკვეულ „მდგომარეობად“ ყალიბდება. მასში შეუძლია იცხოვროს „თავისი გონების იქითა მხარეს“, რადგან იგი აქ თავისუფალია, მაგრამ ნაწარმოების ლირებულება დგინდება ისტორიულ-სოციალურში (67, 89).

ე. ბლოხის ამ ნაშრომის ბოლო ნაწილია „კარლ მარქსი, სიკვდილი და აპოკალიპსი“, სადაც იგი დიდ სიმპატიებს ავლენს მარქსიზმის მიმართ და ამ პოზიციიდან უპირისპირდება შელერს.

აღამიანი მისწრაფებაა, მაგრამ იმისათვის, რომ სწრაფვა განახორციელოს, უწინარეს ყოვლისა, ჭამა-სმას უნდა მიმართოს, ეს მისი მომავალი არსებობის პირობაა.

ე. ბლოხი არჩევს არსებულის წინააღმდეგ პროტესტის სამ ტიპს, პირველი თვალსაზრისის მიხედვით აღამიანები ერთმანეთს ებრძვიან, არის ომები და ამისი საფუძველი წარმოებით კავშირებში კი არ არის, არამედ ბრძოლის მიზეზია აღამიანთა ინდივიდუალური თავისებურებები, მათი ნერვული დაძაბულობა. აღამიანთა ერთ ნაწილს თავისუფალი ყოფის მოპოვება სურს ცხოვრების აუცილებლობის ჭაჭვიდან თავის დაღწევით. მას ასაზრდოებს ახალგაზრდობის მჩქეფარე სისხლი ან „გლუხის“ სისხლი, თავისი შეურიგებლობით, სათავგადასავლო შეკახებებით. ეს ქმნის ომის მოტივებს (67,393).

მეორე თვალსაზრისი შელერის მოძღვრებიდან ამოდის, ისიც უარყოფს ეკონომიკური საფუძვლების მნიშვნელობას. ბრძოლა აღამიანთა შორის მუდმივ ფაქტადაა გამოცხადებული, რომლის პირველადი წყაროა სწრაფვა ხელისუფლებისაკენ. იგი არ არის მოთხოვნილებით განსაზღვრული. ეს ძალა შინაგანია, შინაგანი წესრიგის გამოხატულება და ისწრაფვის ეთიკური დემოკრატიის განხორციელებისაკენ.

ე. ბლოხი კრიტიკულად იხილავს ორივე თვალსაზრისს, არსებულის წინააღმდეგ პროტესტის ორივე ფორმას. მისი აზრით, აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ხალხთა „ფენომენოლოგიის“ ყველა წინააღმდეგობანი ვერ აიხსნებიან წმინდა მორალური მოტივების ან

ადამიანთა ვიწრო ჯგუფის ინდივიდუალური აღზნებების საფუძველზე. თვით ის პიროვნებანი, ვინც ისტორიულად არსებულის წინააღმდეგ პროტესტით გამოდიოდნენ, დაკავშირებულნი იყვნენ იმ ისტორიულ ვითარებასთან, რომლის მიზეზები წარმოებაშია საძებნი. არ იარსებებდა ზოკინგენი გლენთა ომის გარეშე, არც ბონაპარტი საფრანგეთის რევოლუციისაგან დამოუკიდებლად, გმირული „ნატურები“ დონ კიხოტის მდგომარეობაში ჩაყარდებიან, თუ არ არის დაძებნილი მათი მოქმედების „წარმოებითი“ მიზეზები (67.394).

ასე იქმნება აუცილებლობა, განაგრძობს ე. ბლოხი, „ვიაზროვნოთ წარმოებრივად“. მხოლოდ წარმოებითი ინტერესებით აიხსნება 1914 წლის ომი. გერმანიაში ვერმახტი. ამგვარად, ადამიანთა ინდივიდუალური მიზნების გარეთ მოქმედებს ომის, სოციალურ წინააღმდეგობათა მიზეზები, ისინი არ არიან დამოკიდებულნი ადამიანთა კერძო წინააღმდეგობებზე, მათ ნერვულ დაძაბულობაზე (67.395).

კაპიტალისტური წარმოების წესი თავისი სპეციფიკის გამო იწვევს დაძაბულობებს, იქმნება კოალიციები, ყალიბდებიან გაბატონებული ერები.

არსებულის წინააღმდეგ პროტესტის მესამე ფორმად ე. ბლოხი მარქსიზმს განიხილავს. ეს თვალსაზრისი მოითხოვს „ხალხთა ამხანაგობებს“, „დამობილებას“. აყენებს ინტერნაციონალური კლასობრივი ინტერესების საერთოდ ადამიანთა ინტერესებთან იგივეობის იდეას, მოითხოვს სოციალისტურ მმართველ პარტიას.

ე. ბლოხს სოციალიზმის თეორიაში ის მოსწონს, რომ ამ თეორიის მიხედვით ადამიანის არსება როდი დაიყვანება მის მატერიალურ ყოფიერებაზე, რომ „ადამიანი მხოლოდ პურით არ ცოცხლობს“, მან რომ წარმოებრივი ყოფით უნდა იცხოვროს, ეს დაკავშირებულა მის ზნეობრიობასთან, მისი სურვილების ღირებულებათა გარკვევასთან. სოციალიზმი მოითხოვს უკვე დადგენილი ეკონომიკური კომპონენტებიდან როგორც „სწორი“ აპრიორული საფუძველებიდან „კონსექვენტურ გასვლას“ მორალურ და კულტურული ურთიერთობის სფეროებში. მარქსი მოითხოვდა სამყაროს გონივრულ გარდაქმნას, იგი იწყებდა „მომხმარებლური მეურნეობის“ ორგანიზებულობის მოთხოვნით, რაც საგანთა ნაყოფიერ მეურნეობრივ ორგანიზაციას ვულისხმობს.

მარქსმა დაამუშავა დიალექტიკურ სინთეზური ერთიანობა თავისუფლების, თანასწორობის, ძმობის იდეებისა, რომლის პირველი მაგალითი ძველი თემური წყობა იყო და მას მისცა ედუალ-კონსტრუქციული სახე. მარქსიზმში არის ლატენტურად ტრანსცენდენტალური მომენტი, რითაც იგი ახლოს დგას „წმინდა გონების“ ახსნასთან, მაგრამ ჭერ კიდევ არ დაწერილა მარქსისტული „პრაქტიკული გონების

კოტიკა“. სწორედ ამ მომენტზე აკეთებს აქცენტს ე. ბლოხი. მისი მიზანია მარქსიზმთან კავშირში განავითაროს ადამიანის ზნეობის, მისი მომავლის, ესთეტიკურისა და ეთიკური სრულყოფის თეორია. მისი აზრით, თანამედროვე ადამიანი სიკვდილის შიშის წინაშეა, იგი თანადადამიანებთან (Mitmenschen) ერთად განიცდის აპოკალიფსის სიახლოვეს. სიკვდილის შიშის წინააღმდეგ იმედს იძლევა რელიგია. ე. ბლოხი ფართოდ იყენებს ბიბლიის ტექსტს. აგრეთვე ბუღისტური და განსაკუთრებით ქრისტიანული რელიგიის დებულებებს.

სიკვდილის შიშის დაძლევის, ადამიანის სამყაროსეული ბედის ახსნის ძიებით ე. ბლოხი მიდის იმედის ცნების დადგენამდე, იგი იმედის ცნებაში ხედავს ადამიანისა და სამყაროს ერთიანობის საფუძველს, უფრო მეტი, კოსმიური თვითშემეცნების შესაძლებლობას; იგი ადამიანის სამყაროსთან შინაგანი ერთიანობის მატყუებელია. „საკუთარ თავთან უნივერსალური შეხვედრის ერთიანობას“ ე. ბლოხი განსაზღვრავს როგორც ესხატოლოგიას: ადამიანი მომავლით, იმედით ცხოვრობს, ეს მისი „პარუსიაა“. ეს ის დემონური ძალაა, რაც მას განუწყვეტლივ წინ ეწევა. ამიტომ ადამიანი არა მხოლოდ შრომობს. თავის ყოფას უზრუნველყოფს, არამედ იგი „დოსტოევსკისებურადაც“ ცხოვრობს. მას თავისი მორალური სწრაფვა ამოძრავებს (67.432).

სოციალისტური იდეოლოგია უნდა დაუკავშირდეს ცივილიზაციასა და კულტურას, პოლიტიკა არ არის კულტურის გარეშე, სოციალისტური თვალსაზრისი ეხება სულის რაობას, მესიისა და აპოკალიფსის პრობლემებს, ისევე როგორც მისთვის ძირითადია ცხოვრება, შრომა, სამყაროსთან დამოკიდებულება.

ე. ბლოხი ათეიზმსა და პანლოგიზმს უთავსებს ღმერთის არსებობის საკითხს. ამის თაობაზე მას გამოყენებული აქვს დოსტოევსკის კარამაზოვების (ივანესა და ალიოშას) დიალოგები (89.440).

ნაშრომი „უტოპიის გონი“ მთავრდება „იმედისა“ და „უტოპიის“ ცნებების დაფუძნებით, რომელთაც ევალებათ ადამიანისა და საერთოდ ყოფიერების პრობლემების გადაწყვეტა. „უტოპიური“ ე. ბლოხისათვის არის „ინტენსიური უარყოფით მოცემული რამ“, „ესენციალური რეალიტეტი“. აზროვნება მუდმივ მიმართავს ოცნებას, მთელი სამყაროს ჭეშმარიტების მიღწევა ოცნების განხორციელებით ხდება.

„იმედისა“ და „უტოპიის“ ცნებებმა ე. ბლოხის მოღვაწეობას ყველა პერიოდისათვის არსებითი მნიშვნელობა შეინარჩუნა. იგი შემდეგ ეტაპებზე ცდილობდა უფრო ვასაგები და შინაარსობრივი გაეხადა ისინი, არ გაეწყვიტა კავშირი მარქსიზმთან, შეეცაო იგი ექსისტენციალიზმისა და ჰეგელიანელობის ნარევით.

1960 წლამდე ე. ბლოხმა დაწერა შემდეგი შრომები: „უტოპიის გონი“ (1918), „შექმენ ეს დრო!“ (1935), „სუბიექტ-ობიექტი. განმარტებანი ჰეგელის თაობაზე“ (1952). „იმედის პრინციპი“ (სამტომეული 1954, 1955, 1959), „ცოდნა და იმედი“ (1955). „მარქსიზმის რვიზია“ (1956).

ეურნალ DZIfh-ში თანამშრომლობის დროს გამოაქვეყნა ვრცელი სტატია მარქსის თეზისებზე ფიციზბახის შესახებ. თეზისების ინტერპრეტაციისას ფართოდ არის გამოყენებული პლატონისა და არისტოტელეს ფილოსოფიიდან ანალოგიები და საერთოდ მარქსის ტექსტი რევიზიონისტული გადასინჯვით დაახლოვებულია ე. ბლოხის საკუთარ ფილოსოფიურ პოზიციასთან. ამავე წლის ეურნალის № 3-4 დაიბეჭდა ე. ბლოხის ნაშრომი „წინასწარმწვდომი ფუნქცია“. რომელშიც უტოპიის ცნების სხვადასხვა ასპექტია განხილული. დაწერილია მეტად ძნელად გასაგები ენით, უხვად არის გამოყენებული ჰაიდეგერისეული ენობრივი კონსტრუქციები, მისეული აზროვნების მანერის სტილიზებული ფორმები. ეს ნაშრომი მისი ფუნდამენტური მონოგრაფიის „იმედის პრინციპის“ პირველ ტომში მეორე ნაწილად შევიდა.

1956 წლიდან ე. ბლოხმა ამავე ეურნალის ფურცლებზე დაიწყო დისკუსია ჰეგელის დიალექტიკასთან მარქსიზმის დამოკიდებულების შესახებ. ამ დისკუსიამ შემდეგ საკმაოდ ფართო ხასიათი მიიღო.

ე. ბლოხი, თუ თავისი მოღვაწეობის ადრეულ პერიოდში მარქსიზმის ათვისებასა და აქტიურ გამოყენებას ცდილობდა, მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ იგი მარქსიზმის რევიზიაზე გადავიდა და მის მოღვაწეობაში ეს პოზიცია თანდათანობით სულ უფრო ძლიერ სახეს იღებდა. 60-იანი წლებიდან დასავლეთ გერმანიაში, ტიუბინგენში ცხოვრების დროს აქტიურად თანამშრომლობდა ეურნალში He-gel-Studien. აქვე დაწერა და 1968 წელს ორ ტომად გამოაქვეყნა „ტიუბინგენური პრელუდიები ფილოსოფიაში“, 1969 წელს გამოიცა „ათეიზმი ქრისტიანობაში“. მისი გარდაცვალების შემდეგ გამოქვეყნდა „უტოპიის რევოლუცია“ (1979).

ჰეგელიანური პოზიციიდან მარქსიზმის რევიზიის ამოცანა დგას ე. ბლოხის შრომაში „სუბიექტ-ობიექტი. განმარტებანი ჰეგელის თაობაზე“. იგი აქ გვევლინება როგორც თანამედროვე ნეოჰეგელიანობის იმ მიმართულების წარმომადგენელი, რომელიც ახლებურად გაგებული ჰეგელის დიალექტიკის განვითარების შეთავსებას ცდილობდა მარქსიზმთან. ამ მიზნით ეწეოდა მარქსიზმის რევიზიას და ცდილობდა ჰეგელიანური ასპექტით გადამუშავებულ მარქსისტულ თეორიასთან შეთანხმებას.

აღნიშნულ ნაშრომში ე. ბლოხს ჰეგელის მთელი ფილოსოფია სუ-

ბიექტ-ობიექტის დიალექტიკაზე დაჰყავს და ამ პოზიციიდან ცდილობს მარქსიზმთან დაახლოვებას. მისი ძირითადი პრობლემების ახსნას სუბიექტ-ობიექტის, ანუ ადამიანისა და გარემოს ურთიერთგარდაქმნითი დიალექტიკური მიმართებით.

ნაშრომის დანიშნულება, ე. ბლოხის აზრით, იმაში მდგომარეობს, რომ ისტორიული პროცესი აიხსნას სამი კითხვის მიხედვით: საიდან? საითყენ? რისთვის? ამ მიზნის განხორციელებისათვის საჭიროა არა „ჰეგელისაგან გარეთ გასვლა“. არამედ ისტორიული პროცესის ახსნა ჰეგელის „საშუალებით“.

თუ ჰეგელიანელობა აქამდე ეპიგონობა იყო. ამიერიდან ჰეგელიანებურად უნდა დავამკვიდროთ „ცოცხალი მოძრაობის პროცესი“ როგორც „თვითონ“ (Selbst), რომლითაც სუბიექტ-ობიექტი შერწყმულად გაიგება.

ჰეგელის „გონის ფენომენოლოგია“ სუბიექტის ისტორიაა, რომელიც თავისი ობიექტით ვითარდება, იგი ობიექტის ისტორიაა, რომელიც სუბიექტზე იმარჯვებს, ქმნის უმადლეს ისტორიულ და მსოფლიო ქმნილებებს, ვიდრე ბოლოს სუბიექტი თავის ობიექტურობაში, გასხვიებაში თვით თავისთავს არ ათვისებს და არ შექმნის ცნებით ისტორიას, აბსოლუტურ ცოდნას (90,61.62). ჰეგელი „ფენომენოლოგიაში“ ამართლებს წინასიტყვაობაში წამოყენებულ დებულებას: ჰეგელიანობა წვდომილ უნდა იქნეს არა მარტო როგორც სუბსტანცია, არამედ როგორც სუბიექტი.

ჰეგელის დიალექტიკა პროცესის ლოგიკაა. პოზიტივისტები ჰეგელს აკრიტიკებენ სინამდვილის გაადამიანურების გამო, თითქოს და ამ მეთოდით აწმყოფდნენ მომავალი ადამიანის მიხედვით არის გამოყვანილი. დიალექტიკის ნამდვილი ნაკლი პროცესის გაადამიანურება კი არ არის, არამედ პროცესის ცნებისეული ბუნება, პროცესისა და ლოგიკურის იგივეობა, რეალური მიმდინარეობისა და ლოგიკური გამომდინარეობის იგივეობა.

განსხვავება, დაპირისპირება, წინააღმდეგობა — ასეთია მოძრაობა-განვითარების კანონზომიერება თავისი მარტივი ფორმიდან რთულისკენ. გარეგანი შედარებით დადგენილი განსხვავებიდან, დაპირისპირების გავლით, სადაც პოზიტიურს ნეგატიური უპირისპირდება, წინააღმდეგობამდე — დაპირისპირებულთა ერთიანობამდე. დიალექტიკური კანონზომიერება ჰეგელმა გაიგო როგორც სამყაროში მოქმედი მთავროვნე გონება და „მსოფლიო აზროვნების კარდიოგრამა სილოგისტურ სპირალში გამოხატა“ (90,142). ჰეგელმა შექმნა „ღვთაებრივი ლოგიკა“ მის პანლოგისტურ სისტემაში „გონი ქმნის განსხვავებას და მას თავის თავისათვის აძუშავებს“. ეს განსხვავება არარაა, რომელსაც ყოველივე წინააღმდეგობის სფეროში გადაჰყავს.

არსი თვით წარმოშობს არარას, როგორც თავის ნეგატიურ განსაზღვრულობას და იგი მოქმედებს სასწაულებრივი ძალით“. „ნეგატიური აქ პროდუქტიული ქმედებაა“ (90,143). ეს ნეგატიური გადასვლებში მოქმედებს, რაღაც „შუაში“ როგორც. მაგალითად, ღამე გადაღის განთიადში. სინათლეში და ნეგატიური, ამგვარად არარას სახით მთლიანად შერწყმული ხდება არსის მოძრაობასთან.

ე. ბლოხი ცდილობს ჰეგელის ლოგიკის მთელი შინაარსი სუბიექტ-ობიექტის მიმართებით ახსნას, ხოლო ჰეგელის დიალექტიკის სიღრმისეული გაგების საფუძვლად მას მიაჩნია სუბიექტ-ობიექტის დიალექტიკით მთელი განვითარების ახსნა. ჰეგელის შემდეგ განვითარებული ორი მიმართულებიდან ერთი მთლიანად უარყოფდა ამ მოძღვრებას (შოპენჰაუერი, ვაგნერი და ნიცშე). ამათ უერთდებიან დღეს პოზიტივისტები, „ვაიფილოსოფოსები“, რომელთაც არაფერი გაეგებათ ჰეგელის ლოგიკისა (სამამდე დათვლაც რომ არ შეუძლიათ და მათემატიკური ლოგიკის შექმნას კი (მოთხოვნენ) (90,359).

ნხოლოდ ჰეგელის მემარცხენე ფრთიდან ამოსულმა ფოიერბახმა, მარქსმა და ენგელსმა აჩვენეს, თუ ჰეგელის „უახრობაში“ რამდენი საზრისი იყო. ჰეგელის ფილოსოფიის განვითარება დაიწყეს არა ჰეგელიანელებმა, არამედ მატერიალისტებმა (90,369). ჰეგელის ფილოსოფიის ნაკლი ლოგიკურ აპრიორიზმში გამოხატული მხილებული და გაკრიტიკებული იყო შელინგის, ედ. ჰარტმანის, ფოიერბახის მიერ. მარქსი ამათგან თავის დამოკიდებულებაში ჰეგელთან იმათი განსხვავდება. რომ მან უარყო დიალექტიკა როგორც მეთოდი და იგი გაიგო როგორც თვით ისტორია. დიალექტიკა საგნებს, მათ არსებას ეკუთვნის (90,390). დიალექტიკური მატერიის განვითარების უმაღლესი ფორმაა შემოქმედებული სუბიექტი. რომელიც ქმედითაა. გარდაქმნის და ქმნის სინამდვილეს. სუბიექტი სუბიექტ-ობიექტის დამოკიდებულებაში არის ისტორიული სუბიექტი, შემოქმედი სუბიექტი. მარქსისათვის არსებობს მხოლოდ ერთი მეცნიერება — ისტორია. ისტორიული სუბიექტის გასავლობრივება ხდება შრომის პროცესში. მთელი სამყარო მარქსთან წარმოდგენილია დიალექტიკის ღია სისტემაში. ასე გავრცელდა მარქსთან ჰეგელის სიკოცხლე (90,390).

მარქსმა ჰეგელის სუბიექტის ქმედითი ბუნება პრაქტიკულ-ისტორიულ მოქმედებამდე განავითარა. მარქსის გარდა ვერაინ ამოიცნო ჰეგელის ფილოსოფიის საფუძვლადდებული მთავარი მომენტი, რომ ერთი შეხედვით სუბიექტ-ობიექტის თეორიული დამოკიდებულება თავის არსებაში არის გარდაქმნითი პრაქტიკული დამოკიდებულება, ისევე „გარდაქმნით-პრაქტიკული“. როგორც „შრომითი დამოკიდებულება“ (90,399). ჰეგელთან არ არის მხოლოდ წმინდა ცნებითი კავშირები, არამედ მთელი მოძღვრება სუბიექტ-ობიექტის პრაქტიკუ-

ლი ურთიერთგარდაქმნითი მიმართებით არის გამსჭვალული. მხოლოდ ამ ნიადაგზე შეიძლება აზროვნებისა და უხეში მატერიალური სინამდვილის ერთმანეთთან დაკავშირება, ხოლო თუ ჰეგელთან ეს იდეალისტურ საფუძველზე საბუთდებოდა, მარქსმა აქედან გამოიყენა დიალექტიკური მეთოდის ისტორიული საფუძველი და სუბიექტობიექტის დიალექტიკურ მიმართებაზე ააგო ისტორიული მატერიალიზმი, ეს მიმართება გაიგო როგორც შრომის პროცესი.

ე. ბლოხის მიხედვით მარქსის მიერ ათვისებული ჰეგელის ფილოსოფიის საზრისის ნიადაგზე უნდა აიგოს სისტემა, გზა გაკვლეულია და „უნდა განვავარძოთ ბოლომდე მოგზაურობა“ (90,455). უნდა აიგოს სისტემა, რომლის მამოძრავებელი იქნება სუბიექტობიექტის მიმართება, სისტემაში განმსაზღვრელად უნდა იქცეს ადამიანი. სუბსტანციად გაგებულ უნდა იქნეს სუბიექტი, რომელიც სისტემაში განუხორციელებელი ტოტალობაა (90,443). სუბიექტი არის „თვით“ რომელზეც ზემოქმედებენ საგნები და რაც თავის მხრივ უკუ ზემოქმედებს საგნებზე. ეს მეტად რთული და ძნელი გზაა, რადგან ადამიანი იმთავითვე არის „ღარიბი“, სამყარო კი „უხეში“.

ამ პუნქტიდან ე. ბლოხი უხვად იყენებს სისტემის გამართლებისათვის ექსისტენციალიზმს. ექსისტენციალიზმის ცნებები თავის უფლებას მოაპოვებენ ბლოხის მიერ აკვებულ სისტემაში და მარქსისობიექტური დიალექტიკა თანდათანობით გადაიქცევა სუბიექტის დიალექტიკად, პერსონიფიცირებული ხდება.

ე. ბლოხი ამოცანად ისახავდა მარქსიზმის გამოყენებით აეგო „თავისუფლების ღია სისტემა“, ღია სისტემა ერთი შეხედვით *Contradictio in adjecto*-ა, მაგრამ ეს ერთადერთი შესაძლებელი სისტემა შეიძლება განხორციელდეს, როგორც მიზნობრივად მოქმედი სუბიექტის, როგორც სუბსტანციის „უტოპიური ტოტალობა“. სისტემა კონკრეტული უნდა იყოს, მან „უნდა მოიცვას ისტორიული ცხოვრების მრავალფეროვანებანი და აქედან ახლად წარმოშობილი ფაქტები, როგორც სისტემატური მატერიალური განსაზღვრულობანი“ (90, 446). ეს ხორციელდება მხოლოდ ღია სისტემაში და იგი უნდა იყოს თავისუფლების ღია სისტემა, რადგან განსაზღვრულია თავისუფლების სამეფოს შექმნის მიზნით. რომელიც იქნება „ობიექტის დასრულება სუბიექტის განთავისუფლების გზით და სუბიექტის დასრულება ობიექტის გაუცხოების გარეშე“ (90,467).

დიალექტიკის სუბიექტივაცია სულ უფრო სრულყოფილ სახეს იღებს ე. ბლოხის აღნიშნული შრომის დასკვნით ნაწილში, სადაც სისტემამ უნდა მიიღოს „იმედის ფილოსოფიის“ სახე. „იმედის ფილოსოფია“ შეიძლება გაგებული იქნეს როგორც ექსისტენციალიზმის

ნიუანსი, რადგან მსჯელობის წესი და ძირითადი ცნებებიც უხვად არის დასესხებული ექსისტენციალისტური ლიტერატურის არსენალიდან (91, 1, 467).

სისტემის განმსაზღვრელი სუბიექტი, ადამიანია, რომელსაც ადრეულად დაბადებულს უწოდებენ იმის გამო, რომ იგი სამყაროში მოდის მოუშვადებელი და დახმარებას მოკლებული, მას იმთავითვე არ შეუძლია გარემოში ორიენტაცია (მაშინ როცა ცხოველები მემკვიდრეობით მიღებულ მანიპულაციებს მიმართავენ და უცვლელად იმეორებენ). ცხოველისაგან განსხვავებით ადამიანი მზა სახით არ იბადება და არც არაფერს იღებს მზამზარეულად. მან უნდა შექმნას თავისი თავი და თავისი გარემო. ადამიანი არ იმეორებს მემკვიდრეობით მიღებულს, იგი ცხოველისაგან იმითი განსხვავდება, რომ ახალს ქმნის. ადამიანი არის ცხოველი, რომელმაც „გადახრა“ შეასრულა თავის განვითარებაში და ეს მის შემოქმედებით ბუნებაშია გამოხატული.

მთელი აქამდელი ისტორია არის კაცობრიობის წინა ისტორია, ადამიანთა თვითგასხვისების ეპოქა. ეს არის ბუნება თავისთავად არსებული, რომელშიც თვით ადამიანი იწარმოება წარმოების პროცესში, მაგრამ წარმოებული ჯერ არ არის წვდომილი, იგი არსებობს როგორც „თავისთავის გარეთ ყოფნა“. ისტორია მოქმედებს როგორც „უკონტროლო ბედისწერა“, ეს არის „წარმოების ქვემარტივი ლოგიკა“, რომელიც მოქმედი ადამიანების ზურგს უკან მოქმედებს, მათ ცნობიერებამდე როგორც გარეგანი, ბრმა აუცილებლობა.

სუბიექტი თავის თავში წარმოებულ საწარმოო ძალის ობიექტივაციას ახდენს მოცემულ არსში. დიალექტიკა თვით ადამიანის მიერ შექმნილ სამყაროშია, მხოლოდ სუბიექტ-ობიექტის მიმართებაში. ხოლო მთელი დიალექტიკური მატერიალური მოძრაობის სტიმიული და მამოძრავებელი არის მიზანი (91, 1, 469). ისტორიისათვის ეს არის იქედი. ადამიანი აღარ არის მონა, მაგრამ იგი არც ბატონია. ბატონობის პირობაა ტოტალობის მოპოვება, არსის თავისთავიდან გამოყვანა, გაუცხოების მოხსნა. იმედი არის ტოტალობისაკენ მულმივად წინ წაშევი, მიმართული ჯერ კიდევ არ ქონებულისკენ ჯერ კიდევ არ მომხდარისკენ.

ე. ბლოხის დასკვნით ობიექტური დიალექტიკა ავტომატურად არც იქმნება და არც მოქმედებს. მას მართავს სუბიექტური ფაქტორი, ეს სუბიექტური ფაქტორი იმარჯვებს წინააღმდეგობებით, „იმედით“. სუბიექტმა უნდა მოხსნას სამყაროს გაუცხოება; S ჯერ კიდევ არ არის P, პროლეტარიატი ჯერ არ არის მოხსნილი, ბუნება ჯერ არ არის ადამიანის სამშობლო, საკუთრება ჯერ არ არის კუთვნილი სინამდვილე, მაგრამ ეს ხორციელდება პროცესში, ადამიანთა ზრუნ-

ვით, თანდათანობით გაბატონებით, მებრძოლი ოპტიმიზმით. იმედით (91, I, 473). ადამიანები მისდევენ მიზანს და მიზნობრივი შინაარსები ერთად აღებული, როგორც მამობრავებელი, ქმნიან იმედს, — რომლის მიხედვით გონიერი შეიძლება ნამდვილი გახდეს და ნამდვილი კი გონიერი. რითაც შესაბამისობაში მოვა ცოდნა და პრაქტიკა სინამდვილესთან. განხორციელება ნახტომი მონობის. აუცილებლობის სამეფოდან თავისუფლების სამეფოში. ამ პუნქტში „გააგრძელა“ მარქსმა ჰეგელი, მოხსნა და შემოინახა, „ფილოსოფია გარდაქმნა. გარდაქმნის ფილოსოფიად“ (91, I, 275).

სოციალიზმი გულისხმობს საზოგადოების გათავისუფლებას ცხოვრებისაგან, ჰუმანიზირების სრულ განხორციელებას, მაგრამ ეს არის განზრახვა, რომელიც არასოდეს არ არის განხორციელებული. იგი მუდმივად მოქმედებს როგორც მომავლისაკენ მისწრაფება, როგორც ბედნიერების განხორციელების უძველესი განზრახვა. იდეალურად, როგორც მიზანი, ეს მომავალი მეტად ახლოს არის, მაგრამ სახეზე არსებული, განხორციელებული სახით იგი უტოაბიურად შორს არის. ეს არის დიადი დია ჰორიზონტები, რომლისაკენ მისწრაფება ხდება სუბიექტის „გასხვისებისაგან“ განთავისუფლების გზით, კითხვაზე „საითკენ?“ ე. ბლოხის პასუხია: მომავლისაკენ! რომელიც მუდმივად არსებობს როგორც მიზანი და ამ მიზნების განხორციელების იმედი, ხოლო კითხვაზე „რისთვის?“ ე. ბლოხი „თავისუფლების“ ფილოსოფიის პოზიციიდან იძლევა პასუხს: სუბიექტისათვის, სამყაროს ჰუმანიზაციისათვის, ადამიანის თავისუფლების, ბედნიერების განხორციელებისათვის, რომელიც არასოდეს არ იქნება დასრულებული, არამედ ყოველთვის იქნება პროცესი!

ძნელი შესამჩნევი არ არის, რომ ე. ბლოხი დიალექტიკის თეორიის მნიშვნელობას მეტად ავიწროებს, როცა მას სუბიექტ-ობიექტის მიმართების საზღვრებით შემოფარგლავს. თუმცა ბლოხს სუბიექტ-ობიექტის მიმართება თეორიულ-გნოსეოლოგიურის საზღვრებიდან გააქვს და პრაქტიკულ, გარდაქმნელი, აქტიურ მიმართებებად აცხადებს, მაგრამ საქმის დედაარსი ის არის, რომ დიალექტიკური მოძრაობის, განვითარების პროცესის განმსაზღვრელი პირობა მიზნობრივად მოქმედი ადამიანი, სუბიექტია, რომელიც ბუნების ქმნილებებს შორის ყველაზე უსუსური აღმოჩნდა ამ სამყაროში მოვლინების დროს და სწორედ ამიტომ, თავისი არსებობა რომ უზრუნველყოს, იგი მისდევს მიზანს: — გარდაქმნას სინამდვილე, გამოეყოს ბუნებას, ობიექტს, დაუპირისპირდეს მას და გაბატონდეს მასზე. ობიექტი სუბიექტის თვითგანსხვავებაა, ბუნება „თავისთავის გარეთ ყოფნა“ და ადამიანმა უნდა მოხსნას ეს გასხვისება.

დიალექტიკა ე. ბლოხის მიხედვით, ფაქტიურად სუბიექტის გარ-

დამქმნელი მოქმედებაა, რომელიც ყოველთვის დაკავშირებულია იმედთან. ისე როგორც ადამიანი, რომელიც გემით მოგზაურობისას იმედით არის გამსჭვალული, რომ ყოველ წინააღმდეგობას გადალახავს და მიზანს მიაღწევს, ასევე ისტორიული ადამიანები სხედან „ერთმანეთის მსგავს ნაკვებში“ და მოქმედებენ მიზნითა და იმედით, ყოველი მათი მოქმედების საფუძველია მიზანი და იმედი.

ფილოსოფიამ უარყო წინასწარ მოცემული აბსოლუტი და მან დაიტოვა მხოლოდ იმედი, რწმენა, რომ აბსოლუტი უნდა განხორციელდეს თავის ტოტალობაში.

ე. ბლოხი დიალექტიკის სუბიექტივაციას ახდენს, როცა მას სუბიექტის მოქმედების სფეროთი შემოსაზღვრავს, უარყოფს ობიექტურ დიალექტიკას, რომელიც სუბიექტისაგან დამოუკიდებლად, თავისთავად, ავტომატურად ხორციელდება. დიალექტიკა მოითხოვს აქტიურ მამოძრავებელს, ეს კი სუბიექტია. ის, რასაც ობიექტური დიალექტიკა შეიძლება ეწოდოს, ეს მხოლოდ სუბიექტის აქტიური მოქმედების შედეგია. ე. ბლოხის აზრით, უარყოფის უარყოფა არასოდეს არ განხორციელდება საკუთარ ობიექტურ საფუძველზე, იგი ხორციელდება ისტორიულ სინამდვილეში სუბიექტების აქტივობით, სუბიექტ-ობიექტის აქტიურ ურთიერთმოქმედებაში.

დიალექტიკის სუბიექტივიზაციის შემდეგ ე. ბლოხი ამაოდ ცდილობს ჰეგელი გაიგოს მარქსისტული პოზიციიდან და, თავის მხრივ, განავითაროს მარქსისტული დიალექტიკის თეორია. მარქსმა ძველი მატერიალიზმის წინააღმდეგ მოითხოვა სუბიექტის აქტივობის, „პრაქტიკულ-კრიტიკული“ მოღვაწეობის გათვალისწინება, მწარმოებელი ადამიანის გარდამქმნელი მოქმედების საფუძველზე „ისტორიული მოვლენების ახსნა, მაგრამ ამით მარქსი სუბიექტს სუბსტანციად კი არ აქცევს, არამედ მას სათანადო ადგილს უჩენს მატერიალისტურ კონცეფციაში და ახსნის მის როლსა და მნიშვნელობას. ე. ბლოხი ფაქტიურად უარყოფს მატერიალურ სინამდვილეს. ეს მის „თავისუფლების“ ფილოსოფიაში სუბიექტის თვითგასხვინებაა, ის მიზეზია, რომლის მოხსნისათვის ხორციელდება სუბიექტის დიალექტიკური მოქმედება. ჰეგელის აბსოლუტური გონის ადგილს აქ იჭერს ობიექტის გარდამქმნელი სუბიექტი, რომელიც პირველისაგან მხოლოდ იმითი განსხვავდება, რომ იგი განხილულია უფრო კონკრეტული განსაზღვრულობებში „ჰუმანიზმის“ ასპექტით, როგორც მწარმოებელი, ისტორიული ადამიანი, რომელიც ბუნების ჰუმანიზაციას ახდენს.

1954—1955 წლებში გამოქვეყნდა ე. ბლოხის სამტომიანი მონოგრაფია „იმედის პრინციპი“, შედგენილი ხუთი უმთავრესი ნაწილისაგან: 1. „ოცნებანი“ — გამოკვლევის წინასწარი ინფორმაციული ნა-

წილი. 2. „წინასწარწვდომი ცნობიერება“ — დამფუძნებელი ნაწილი. 3. „სმანებანი სარკეში“ — გადასვლითი ნაწილი. 4. „უკეთესი სამყაროს მონახაზები“ — კონსტრუქციული ნაწილი. 5. „განხორციელებული წამის ზმანებანი“ — იგივეობრივ ნაწილად იწოდება. ე. ი. ჯერ პრობლემის დაყენებაა, შემდეგ „იმედის ფილოსოფიის“ საფუძვლების დადგენა „ჯერ-არ-ცნობიერების“ ფორმით, აქედან გადასვლა სდება „ცნობიერების წინარეფლექსურ ოცნებისეულ“ ფორმებზე, რომლის შემდეგ „უკეთესი სამყაროს“ კონსტრუქციების გზებით განხილული. ბოლო კვლავ „ოცნების“ სამყარო, ცნობიერების ოცნებისეულ მდგომარეობასთან „იგივეობრივი“, მაგრამ ამავე დროს ამაღლებული წინარეფლექსური ცნობიერების დონიდან უმაღლესი დონის ოცნებებზე, რომლის რეალიზაციის სფეროებია: მორალი, მუსიკა, ბუნების გარდაქმნა და ბოლოს სათნოება.

„იმედის ფილოსოფიის“ საყრდენია იმედის ცნების ონტოლოგიზაცია. იმედი სამყაროს ძირითადი განსაზღვრულობაა, რადგან სამყარო მუდმივ რაღაცას ელის; სამყაროს განვითარება სრულყოფისაკენ მიმართული მოძრაობის პროცესია და ამ მოძრაობის ამოსავალი და ბოლო, საფუძველი და არსება ერთმანეთს უნდა დაემთხვეს, მაგრამ რადგანაც დამთხვევა სრული სახით არასოდეს არ ხდება. ანტიტომ არის მუდმივი სწრაფვა წინ იმედით უკეთესისა, იმედით სრულყოფილის განხორციელებისა. ამის შესაბამისად ე. ბლოხის მიერ აგებულია განვითარების შემდეგნაირი სქემა: 1. „არა“, „არარა“ (ნაკლებობა, უკმარობა), 2. „ჯერ-კიდევ-არა“ (განხორციელების საფეხური), 3. „ყველაფერი“ (რაც განხორციელებაში მაინც მუდმივ მიზნად რჩება (91, I, 17).

საწყისის, პირველი საფეხურის „არას“ და „არარას“ დახასიათებისას ე. ბლოხი პეგელის „ლოგიკის“ პირველი კატეგორიის დიალექტიკური ანალიზის მოდელით ხელმძღვანელობს: „არა“ არის არა აქ, მაგრამ რამდენადაც იგი „არა-აქ“ ყოფნის სახეა, ის აღარ არის მართივად „არა“, არამედ ამავე დროს არის „არა-აქ“. როგორც ასეთი „არა“ თავისთავში არაფერს შეიცავს, მაგრამ მაინც რაიმეს მომართვაა „აქ“-ეთკენ. „არა“ არის რაიმეს ნაკლი და ასევე „გაქცევა“ ამ ნაკლისაგან, რადგან მიდევნებაა იმისადმი, რაც მას აკლია. „არა“ საწყისში ძევს როგორც ჯერ კიდევ ცარიელი, განუსაზღვრელი, გაურჩეველი, როგორც „სტარტი“ დასაწყისისა. „არარა“ კი პირიქით, უკვე რაღაც განსაზღვრულია. „არაზეა“ დამოკიდებული განცდილი წამიერების ბუნდოვანება, „არარაზე“ კი — თავდაპირველი ნეგატიური გაოცება (91, I, 332).

სამყაროს იმთავითვე ახასიათებს ნაკლი და ამიტომ მასში თავიდანვე ჩიენს თავს მოსწრაფება მისი გადალახვისა; ეს არის იმედის

საფუძველი. ამგვარად, იმედი არის სინამდვილის ობიექტური განსაზღვრულობა. ყოველი არსის ბოლოც და დასაწყისიც.

ე. ბლოხის აზრით, „იმედის“ მნიშვნელობა ისტორიულად ისევე გამოურკვეველი იყო როგორც „ანტარქტიდა“, ამავე დროს კი იგი იძლევა არა მარტო ადამიანური არსების, საზოგადოების, ისტორიული წინვლის გაგებას, ე. ი. „კულტურის სამყაროს“ ახსნას. არამედ ის სამყაროში მოქმედებს როგორც მამოძრავებელი პრინციპი. როგორც პროცესის საფუძველი (91, I, 15).

ე. ბლოხი ამაცხობს, რომ იგი „გარკვეულ ვითარებაში შეუდგა „იმედის“ შესწავლას, რაც ყოველი არსის „პორიზონტს“ წარმოადგენს და „ყოვლის გამკოლი“ რამ არის. „იმედი“ არის „ჯერ-არ-ცნობიერი“ და „ჯერ-არ-ყოფნა“ და როგორც ასეთზე, ე. ბლოხის აზრით, ფალოსოფიას აქამდე არაფერი უთქვამს. „...იმედი თავისი პოზიტიური კორელატივით არის: ჯერ კიდევ შემოუსაზღვრელი მუნარსის ვარკვეულობა, ყოველი სასრულო არსის (res finita) მიღმა მყოფი; მეცნიერების ისტორიაში იგი ამ საზიით არ გვხვდება, არც როგორც ფსიქიკოლოგი. არც როგორც კოსმოსურ არსად და მით უმეტეს არც როგორც ჯერ-არ-ყოფილი შესაძლებელი აზლის ფუნქციონერი“ (91, I, 15).

შრომაში „იმედის პრინციპი“ ე. ბლოხი ძირითადად თანამიმდევრულად ავითარებს 20-იანი წლებიდან ჩამოყალიბებულ თავის თვალსაზრისს ეგრეთ წოდებული „უტოპიის გონის“ შესახებ. მაგრამ ამხანად იგი უკვე ექსისტენციალისტური პრობლემატიკის დიდ გავლენასაც განიცდის. მასთან იმედის ცნებასთან ერთად თავი იჩინა მისმა კორელატმა, შიშის ცნებამ. მაგრამ ადამიანური არსების სირითადი ექსისტენციალისტური განსაზღვრულობანი (ექსისტენციალები) ე. ბლოხს მთელ სინამდვილეზე აქვს გავრცელებული და ამით სამყარო ერთგვარ ანთროპომორფულ სახეს იღებს. ექსისტენციალიზმის დებულებები კოსმოსურ მასშტაბებშია გადატანილი. ე. ბლოხისათვის სამყარო არის „განწყობა რაიმესაკენ, ტენდენცია რაიმეზე; დაფარული რაიმესი“, „მისწრაფებული რაიმესადმი, რაც თავად მისწრაფებულის შესრულებაა“. „სამყარო ჩვენთან ადექვატური სამყაროა, ჩვენი უღირის ვნებების გარეშე“ (91, I, 27).

„იმედის პრინციპის“ მეორე ტომი „კონსტრუქციულ“ ნაწილად იწოდება და მასში განხილულია „უკეთესი სამყაროს საფუძვლების“ მოძუადების წინა ისტორია და მისკენ სწრაფვის ფორმებიც. თავისუფლებისა და წესრიგისაკენ სწრაფვის სოციალური უტოპიების ისტორია განხილულია სოლონისა და დიოგენეს, არისტიპესი და პლატონის, ავგუსტინეს (ღვთის ქალაქი), თომას მორისა და კამპანელას, უტოპისტი სოციალისტების, შტაინერის, პრუდონისა და ბაკუ-

ნინოს თვალსაზრისები. აქვეა განხილული მარქსიზმი როგორც „სოციალუტოპიის“ ფორმა. შემდეგ გადმოცემულია „ტექნიკური უტოპიის“ ისტორიული ასპექტი. აქ ტექნიკური ხასიათის პროცესებთან ერთად, როგორცაა აღქმია და სხვ., განხილულია ბეკონის „ახალი ატლანტიდა“. „არქიტექტორული უტოპიის“ სახეებად წარმოდგენილია უძველესი საამშენებლო ხელოვნების ნიმუშები (ეგვიპტის ხელოვნება, გოთიკა, ბაროკო და ა. შ.). „გეოგრაფიულ უტოპიაზე“ იწოდება გეოგრაფიული ძიებანი და აღმოჩენები. ბლოხი აქვე იხილავს „ოცნების სამყაროს“ ხელოვნებაში (ფერწერა, ოპერა, პოეზია), მეცნიერებაში და სოციალურ სინამდვილეში (სახელმწიფო კაპიტალიზმი და სახელმწიფო სოციალიზმი, ოქტომბრის რევოლუცია).

ამ მონოგრაფიის ბოლო მე-3 ტომში „ოცნების სფეროები“ განხილულია მორალის, მუსიკის, რელიგიის, უმაღლესი სათნოების შესაბამისად. აქ სხვა ფორმებთან შედარებით დიდი ადგილი აქვს დათმობილი რელიგიას, მას ე. ბლოხი „სავგარეულო სუბსტრატს“ (Erbsubstrat) უწოდებს, იმას, რომელშიც „იმედი ტოტალიტეტში“ მოქცეული, რელიგია არის „მთლიანად იმედი“ (91.3.290).

იმედის პრინციპზე დაფუძნებული რელიგიის ცნება, ე. ბლოხის აზრით, ათეიზმს არ ეწინააღმდეგება, პირიქით „რელიგიური საუფლოს ინტენციები როგორც ასეთნი მოიცავენ ათეიზმს თავის საბოლოო მნიშვნელობით“, რადგან ათეიზმი არ უნდა გავიგოთ როგორც მხოლოდ კრურწმენათა უარყოფა, მათი პოზიტიურობის უსუსურობის მტკიცება. ათეიზმს თავის ღმერთის ქვეშ ესმის „დასრულებული არსი“, სამყარო თავისი საწყისიდან მიმართული ბოლოსაკენ. ათეიზმს თავისი ესხატოლოგიური მხარით რელიგიასთან აქვს საერთო, მასში „უმაღლესი უტოპიური პრობლემა“ ყოველთვის დგას. იმედის შინაარსობრივი მხარე თანდათანობით ხსნის ღმერთებს, იხსნება იუდაიზმი, ქრისტიანობა, უმაღლესი რელიგიური, მაგრამ კვლავ რჩება ღმერთის პიპოთეზი, რელიგიის გარკვეული ექსპერიმენტული ფორმა. რელიგიის უარყოფელი ადამიანი მაღლდება თავისთავზე, რელიგიის ბოლო არის „ტოტალიტეტში წვდომილი იმედი“. მაგრამ ეს არ არის რელიგიის მარტივი უარყოფა, ის ძიებაა „უსრულყოფილესი არსისა“ უნივერსალური სამყაროსი. ეს მარქსიზმია, „ახალი რელიგიის ანთროპოლოგია“. ესხატოლოგიის სფეროში საკითხი ასე დგას — საბოლოოდ საით? და რისთვის? (91, I, 289).

„იმედის პრინციპის“ უმთავრესი ამოცანა ასე შეიძლება წარმოვადგინოთ: 1. ჰეგელის დიალექტიკური განვითარების თეორიას უნივერსალურობა აკლდა; იგი ლოგიკური იყო, ბლოხს ეს თეორია ვააქვს მეტად ფართო ასპარეზზე ისტორიული პროცესის ისეთ ჯართო განზომილებებში, რომელიც მოიცავს მატერიას, ბუნებას სუბიექტთან

მიმართებაში მყოფს, მის მიერ გარდაქმნილსა და შექმნილს. ადამიანის სულიერ სიცარიელეს ავსებს ბუნება, თავისთავადი უხეში მასალა. ბუნება მისთვის „სუბიექტის პრობლემაა“. ამიტომ გაუმართლებლადაა მიჩნეული მატერიის „სუბსტანციადობით სისტემის დაწყება. ყოველივეს საწყისი სუბიექტ-ობიექტის, სულისა და სხეულის ურთიერთმოქმედებაშია საძებნი. მთელი სინამდვილე ისტორიული პროცესია და მიისწრაფვის თავისუფლების სამეფოსაკენ, ყოველ საფეხურზე უკეთესი სამყაროსაკენ იმედით, ოცნებით. ისტორიული პროცესი უტოპიურია, მას აქვს მიზანი მისწრაფებისა: აბსოლუტური ქეშმარიტება, სრულყოფილი არსი, თავისუფლების სამეფო, რომლის რეალიზება არ ხდება. ამიტომ არის ისტორიის შინაარსი დაყვანილი „უტოპიური აზროვნების“ რეალიზაციაზე, რომელსაც თავის წინსვლით მოძრაობაში მართავს უკეთესი ცხოვრების იმედი. „იმედის პრინციპის“ სამივე ტომში ამ თვალსაზრისით არის გაანალიზებული სულიერი და მატერიალური კულტურის ისტორია, გეოგრაფიული აღმოჩენები, სოციალური თეორიებისა და ფილოსოფიური აზრის განვითარება, რეალურ ისტორიული განმანთავისუფლებელი ბრძოლები, რევოლუციები და კლასთა ბრძოლა.

2. ე. ბლოხი „იმედის ფილოსოფიაში“ ჰეგელის მოძღვრების დელაარსის, დიალექტიკის ისტორიზაციას, და ამ გზით მარქსიზმის საფუძველზე დადგომას შეეცადა. ამავე მიზანს მისდევდა ეს მოაზროვნე 1918 წელს გამოქვეყნებულ „უტოპიის გონში“. ამ უკანასკნელში მის მიერ მოაზრებული სქემა თითქმის უცვლელადაა განვითარებული „იმედის პრინციპში“ და ის დიდი დრო, რაც ამ ორ ნაწარმოებს ერთმანეთისაგან აშორებს (30 წელზე მეტი) ვერ აღმოჩნდა დიდად ნაყოფიერი ე. ბლოხის ფილოსოფიური მოძღვრების პროგრესული განვითარებისათვის. ის სიახლეები, რაც მან ამ პერიოდში ათვისა, უფრო მეტად ეხება ამ მოძღვრების კონცეპტუალურ ასპექტში ექსისტენციალიზმის გავლენით რიგი ცვლილებების შეტანას, რაც, ცხადია, მარქსიზმთან დაახლოების მისეული ცდის პირობებში საწინააღმდეგო შედეგს იძლეოდა.

ე. ბლოხი მუდმივ მსჯელობს ისტორიულ პროცესზე, ყოველივეს გაგებას ამ განზომილების მიხედვით ცდილობს, მაგრამ ისტორიული მისთვის კანონზომიერებას მოკლებული პროცესია. განვითარებაში, წინ სწრაფვაში არის მხოლოდ ტენდენციები და არა კანონზომიერება. საზოგადოებას არა აქვს განვითარების კანონზომიერება, იგი მთლიანად დამოკიდებულია ტენდენციებზე, რომელნიც მოქმედებენ ადამიანთა ცნობიერებაში პროგრესის იმედის მიხედვით, უკეთესი ცხოვრებისაკენ სწრაფვის ოცნებებით, ადამიანის მორალური სრულ-

ყოფის მიზნებით. ისტორიის ყოველი საფეხური. ე. ბლოხის აზრით, სულის მორალური განახლება, მისი სრულყოფაა, რომლის შესაბამისად უნდა შეიცვალოს სოციალური გარემო. მარქსის მოძღვრების დედაარსად ე. ბლოხს მიაჩნდა თვალსაზრისის გაუცხოებისაგან თავისუფლად აღამიანზე, მთლიან სრულყოფილ აღამიანზე, რომელიც თავისუფლების სამეფოს კუთვნილება უნდა გახდეს. იგი თვლიდა, რომ რეალური სოციალიზმი არ შეესაბამება მარქსის მოძღვრებას, რადგან ეს სოციალიზმი სოციალურ გარდაქმნების განხორციელებით გულისხმობს აღამიანთა მორალურ სრულყოფას, მაშინ როცა ე. ბლოხს მარქსიზმი შებრუნებულად ესმის, ჯერ ცნობიერების გარდაქმნად, მორალურად სრულყოფილი აღამიანის ჩამოყალიბებად, რომელსაც შედეგად მოჰყვება რეალური სოციალური გარდაქმნები.

თუმცა ე. ბლოხის შრომებში ხშირად არის მითითებანი, რომ აღამიანი დამოკიდებულია გარემოებებზე, მაგრამ არსებითად მისთვის აპოსეფალია აღამიანი „ცოდნა—სიხდისის“ Wissens — Gewissen-ის სფეროში მოღვაწე, ოცნების, მისწრაფების განხორციელებში იმედისა და შიშის სუბიექტი, ბუნების, ობიექტის გარდაქმნელი, მაგრამ როგორც უპირატესად სულიერი მოღვაწე; ამიტომ მისი ანთროპოლოგიაში მეტად დაშორებულია მარქსისტულ ანთროპოლოგიას, იგი თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ერთ-ერთ სახესხვაობას წარმოადგენს.

აქ აუცილებელია აღინიშნოს ერთი გარემოება. ე. ბლოხის ნაშრომ „სუბიექტ-ობიექტი“ გამოიცა ლაიფციგში, გერმანიის დემოკრატიულ რესპუბლიკაში. იმ დროს, როცა ამ ფილოსოფოსმა დასავლეთსა თუ აღმოსავლეთ გერმანიაში თავისი მომავალი მოღვაწეობის ალტერნატივა აღმოსავლეთის სასარგებლოდ გადაწყვიტა და სამოღვაწეო ასპარეზად ლაიფციგის უნივერსიტეტი აირჩია. ნაწი იქ მოღვაწეობის დროს თითქოს სერიოზული მობრუნება სცადა ჭეშმარიტი მარქსიზმისაკენ, „სოციალიზმისათვის მებრძოლთა რიგებში ჩაღმა“ და პატრივისტულად დაიმსახურა. მოსალოდნელი იყო, რომ ეს ძვრები გაცვენას ნიშნავდა მისი „იმედის ფილოსოფიის“ შემდგომ განვითარებაზე, იგი უფრო ახლოს დადგებოდა მარქსიზმთან, პირიქით მოხდა, გაცილებით უფრო მეტად დაშორდა მას და სულ უფრო ერთგულად მიჰყვა თავისი ოციანი წლების იდეებს.

ე. ბლოხის ნაშრომს „იმედის პრინციპი“ ე. DZfPh.-ში 1958 წ. № 4 და 1960 წ. № 4 კრიტიკული წერილებით გამოეხმაურა მ. ბური. იგი ბოლო წერილში აღნიშნავს, რომ „ბლოხის ფილოსოფოსობის ძირითად მიმართულებაში ცვლილება არ მომხდარა“, იგი „კონსექვენტურად“ წავიდა წინ იმ იდეების განვითარების გზით, რაც „უტოპიის გონში“ ჩამოაყალიბა. ბლოხმა „სოციალიზმისაკენ მიმავალი გზი-

დან გადასახვევი ბილკი მოძებნა“ და კვლავ იმ პრობლემათა ძიებას დონეზე დარჩა, რაც ახლა 1960 წელს „ანაქრონიზმად“ ჩანს. მისი აზრები იმ იდეების რესტავრაციაა, რაც ისტორიამ უკვე გადალახა (DZiPh. 1960, № 4, S. 365).

„იმედის ფილოსოფია“ ასახავდა კაპიტალიზმის საერთო კრიზისის პერიოდს, I მსოფლიო ომის შემდეგ ბურჟუაზიის უიმედო განწყობილებას. ვითარება შეიცვალა, ბლოხი კი ერთგული დარჩა თავისი თვალსაზრისისა. ამავე დროს ზოხდა ის, რომ 60-იანი წლებისათვის ე. ბლოხის პოპულარობა, მისი გავლენა დასავლეთის ფილოსოფოსებზე გაიზარდა (იმათხეც, რომელნიც მის მიმართ აქამდე ესოდენ მწყრალ დამოკიდებულებაში იყვნენ). იმედის ფილოსოფიას დიდი უურადღენით მოეპყრნენ შულცი („ფრანკფურტერ ალგემაინე“), ფუნკერი. ბოლნოვი, საფრანგეთში — მერლო-პონტი. ჟურნალი Preuves (რქვე).

1956 წ. ჟურნალის DZiPh. № 5-ში გამოქვეყნდა ე. ბლოხის სადისკუსიო კრიტიკული წერილი ჰეგელის მეთოდისა და სისტემის „დასჯი“ დამოკიდებულების შესახებ, მიძღვნილი ჰეგელის გარდაცვალების 125 წლისთავისადმი. წერილში გაკრიტიკებულია ედანოვის ფორმულირება ფილოსოფიის ისტორიის მატერიალიზმისა და იდეალიზმის ბრძოლის ისტორიაზე დაყვანის შესახებ. ასეთი გავება. ავტორის აზრით, სადისკუსიოდ ზღის ფილოსოფიის ისტორიაში ძველისა და ახლის ბრძოლის შესახებ აზრს, კამათის ცენტრში აყენებს ჰეგელთან დამოკიდებულების ასპექტებს. ე. ბლოხი ებრძვის „ეპიგონებს“, რომელთაც სისტემა განადიდეს და იმათაც, ვინც მოწყვიტეს ერთმანეთს სისტემა და მეთოდი და სისტემა დაამცირეს.

ჰეგელის მთელი „სააზროვნო სიმდიდრე“ სისტემაშია მოქცეული და დიალექტიკა მასში მოძრაობს იმგვარად, რომ სამყაროს ნაწილებს ყოვლისმომცველ ერთიანობად აყალიბებს, ამავე დროს ჰეგელისათვის სისტემა დახურულია, არ არის მომავალი, მის გარეშე ყოფი რამ. სისტემაში ყოველივე პლატონისეული ანამნეზისის პლანშია მოქცეული. სისტემა ანამნეზთან დაკავშირებულ ციკლურობას მოითხოვს, უკანდაბრუნების ფორმას და მასში აჩვენებს უკანდაბრუნებულ შინაარსს. სწორედ იმის გამო, რომ ჰეგელის დიალექტიკური მეთოდი ასეთი სისტემის მეთოდია, ანამნეზთან შინაგან კავშირშია, იგი შეუძლებელია იყოს ისტორიულ-განვითარებადი.

თუ დიალექტიკის საწყისია ობიექტურ-რეალური, მაშინ იხსნება ანამნეზის საფუძველი და იხსნება დახურული სისტემის მოთხოვნაც, სისტემა ღია, დაუმთავრებელი ხდება. დიალექტიკა ღია სისტემის საფუძვლად უნდა იქცეს. აქ ე. ბლოხი ფარულად თავის თვალსაზრისის გადმოცემას იწყებს და მიუთითებს მარქსისტების მხრივ ჰეგელისა-

დმი შემოქმედებით მიდგომის, კატეხიზმის მეთოდისაგან, ციტირების ტყვეობისაგან განთავისუფლების აუცილებლობაზე.

თუ სამყაროს საფუძველი ობიექტურია, მისი ანამნეზი იქნება სამყაროს მთელი საიდუმლოება, კოსმოსური კანონზომიერება. კოსმოსური ციკლურობა მოითხოვს საზოგადოებრივი ცხოვრების განუწყვეტელ განახლებას. უნდა ამოვიდეთ დიალექტიკის როგორც პროცესის ანხსნელის გაგებიდან, დიალექტიკისა, რომელიც მოითხოვს შინაგანი წინააღმდეგობის სისტემატურ დასაბუთებას.

ე. ბლოხი მკაცრად გმობს ფორმულას — ჰეგელის ფილოსოფია არის არისტოკრატიული რეაქცია ფრანგულ რევოლუციისა და მატერიალიზმზე. მისი აზრით, უნდა დაიძებნოს ახალი წანამძღვრები, „პრემისები“, მარქსიზმის შემოქმედებით განვითარებას რომ ხელს შეუწყობს და ღია სისტემას გაამართლებს.

დიალექტიკურად გაგებული ჰეგმარიტება შეუძლებელია აბოლოგეტური იყოს. ჰეგელმა საბოლოოდ ასეთად აქცია ჰეგმარიტება. ჰეგმარიტების საკითხი, რასაც ფილოსოფია აყენებს, შეუძლებელია მითოლოგიიდან გავიგოთ. ფილოსოფიამ თავისი თავი უნდა დაიცვას, თავის თავი გაამართლოს, ამისათვის ფილოსოფია უარყოფს წინასწარ მოცემულ აბსოლუტს, რადგან ეს დიალექტიკის საწინააღმდეგოა, ეს შეუძლია მიიღოს მითოლოგიამ, რელიგიამ, თეოლოგიამ.

„სუბიექტ-ობიექტში“ ე. ბლოხი არკვევს თავისი მოძღვრების ერთ-ერთ კარდინალურ პრობლემას დიალექტიკისა და იმედის შიშობას, ფილოსოფია ვერ მიიღებს აბსოლუტად ვერც მექანიკურ მატერიას, ვერც ღმერთის ჰიპოთეზს. ფილოსოფიას საქმე აქვს ისტორიულთან, ისტორია კი თავის ჰეგმარიტებას იმედში ეძებს, მასში იმეცნებს ის თავისთავს და მასშივე განეფინება.

არსი იმიტომ არის არარასთან ერთად არსებული და კონსტრუირებადი, რომ მას თავისთავიდან ამოსვლა არ შეუძლია. ადამიანი ის არის, რაც შრომის განაწილებით მოიპოვება, იგი იწყებს საგნებზე ბატონობას. მაგრამ ეს ჯერ ტოტალობა არ არის. ადამიანი არც მონაა და არც ბატონი, მაგრამ გაუცხოება აქცევს მას ამაღ. ტოტალობა უნდა განხორციელდეს გაუცხოების მოხსნის გზით. ტოტალობისაკენ ძინსკრაფებელია შეურიგებლობა და იმედი. შეურიგებლობა, მოუსვენრობა, ერთიანობის ნეგატიურობა; ეს თავისებური შინაგანი, საკუთარი გაუცხოებაა, ადამიანის ის მდგომარეობაა, როცა ის „თავისთავს არა ფლობს“. ეს არის სწორედ იმედი როგორც იმისი შესაძლებლობა, რომ ადამიანმა თავისი ფლობის რეპრეზინტაცია მოახდინოს.

„გონიერი შეიძლება ნამდვილი გახდეს, ნამდვილი — გონიერი“, ეს ხდება ფენომენოლოგიაში, ანუ მოვლენათა ისტორიაში. ეს არის სამყაროს გარდაქმნა მთლიანი დიალექტიკურ-მატერიალური ტენ-

დენციებით. პასიური ჰერეტიკა არაფერს იძლევა. ცოდნა ამავე დროს პრაქტიკული უნდა იყოს. ასე მიიღწევა თავისუფლებაში საზღვარი, „სოციალისტური“ გაგებით, ნახტომი მონობიდან აუცილებლობის სამყაროში.

ე. ბლოხის აზრით, აქ არის თვისებრივი განსხვავება მარქსიზმისა წინამორბედი ფილოსოფიისაგან, მარქსმა „ფილოსოფიის გარდაქმნა“ „გარდაქმნის ფილოსოფიად“ აქცია, მარქსმა „მოხსნა“ და „ააქალა“ ჰეგელი. ფილოსოფია დიალექტიკური მატერიალიზმის სახით მიიღო ჩვენს დიადი „ღია ჰორიზონტებისაკენ“. ეს წინსვლა არის თეორიულ-პრაქტიკული მუშაობა, გაუცხოების წინააღმდეგ მიმართული, ეს არის შრომა „გასხვისების გასხვიებისათვის“, ადამიანის სამყაროსაგან განთავისუფლებისათვის, რამდენადაც სოციალიზმი ათავისუფლებს ყოველი არსებობის პირობებს, რაც გაუცხოებასთან იყო დაკავშირებული, იგი ათავისუფლებს მთელ საზოგადოებას გაუცხოებისაგან, ხდება „ჰუმანიზმის სრული განხორციელება“, ეს არის სინამდვილის ძირითადი თვისების—„მომავლისაკენ მისწრაფების“ — სრული გამოვლენა და განხორციელება.

როგორც ნათქვამიდან ჩანს, ე. ბლოხი მარქსისტული ფილოსოფიის შეფასებას იძლევა უაღრესად ზოგად, აბსტრაქტურ-ჰუმანიტური და რევიზიონისტული პოზიციიდან, არამცთუ არ არის გამოკვეთილი ამ მოძღვრების კონკრეტულ ისტორიული დანიშნულება, არამედ პირიქით, ნაცადია მისი მიახლოება „იმედის ფილოსოფიის“ უტოპიურ იდეებთან.

თანამედროვე ბურჟუაზიული „მარქსოლოგები“ ორთოდოქსალური მარქსისტებისაგან გამოყოფილად და მათ საპირისპიროდ განიხილავენ ეგრეთ წოდებული „არაკომუნისტი მარქსისტების“ მოღვაწეობას (ფრომი, მერლო-პონტი, მარკუზე), და მათ შორის საპატიო ადგილს უთმობენ ერნსტ ბლოხს როგორც „შემოქმედებითი მარქსისტებისა“ და „თანამედროვეობის საუკეთესო სოციალისტური გონების“ წარმომადგენელს.

ე. ბლოხის მსჯელობანი ჰუმანიზმზე, სოციალიზმზე უაღრესად აბსტრაქტულია, შინაარსობრივად ცარიელი, გრძნობად რეალური სინამდვილისაგან, ისტორიული პროცესებისაგან სრულიად მოწყვეტილი და ამიტომ ფაქტიურად არაფრის ამხსნელი. ამის გამო ასეთი აბსტრაქტული მორალისა და უტოპიურ-ჰუმანიტური ოცნებების სახე მიიღო მასთან სოციალიზმის თეორიამ და საერთოდ სოციალისტური მოძრაობის გაგებამ. სრულიად ბუნებრივია, რომ ასე გრძნობად მიწიერს მოწყვეტილი თვალსაზრისი ვერ გასცდა აბსტრაქტული ჰუმანიზმის საზღვრებს და დიალექტიკაც, ასევე აბსტრაქციების სფეროში გატანილი, იდეალური მიმართებებით შემოიფარგლა.

3. გარმანული ნეოჰეგელიანელოგია მეორე მსოფლიო ომის უამდეგ

XX საუკუნის პირველი ათეულის ბოლოს ჰეგელის ფილოსოფიისადმი მიბრუნების, „ჰეგელიანიზმის განახლების“ მოთხოვნა, „ჰეგელის რენესანსის“ დღის წესრიგში დაყენება, — თავისებურად ახალ ფორმაში გამეორდა მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ. როცა კულტურის ფილოსოფიის მკვლევარმა ნეოჰეგელიანელმა თ. ლიტმა 1953 წელს პირდაპირ დააყენა საკითხი ჰეგელის „კრიტიკული განახლების“ შესახებ, ხოლო შემდეგ ორთოდოქსალურმა ნეოჰეგელიანელმა რ. კრონერმა კონკრეტულ ამოცანად დასახა, გარკვეულიყო ჰეგელის როლი 60-იანი წლების იდეოლოგიური და პოლიტიკური დაძაბულობის პირობებში. თავისი განვითარების ამ ბოლო პერიოდში ნეოჰეგელიანელობამ გენოვლინა ახალი ნიშნები და პრაქტიკული მისწრაფებანი და ამავე დროს გამოამზეურა შინაგანი თეორიული კრიზისული ვითარებანი.

ნეოჰეგელიანელობას თავისი წარმოშობის დღიდან თანამიმდევრულად მოსდევს ამ მოძღვრებისათვის დამახასიათებელი შინაგანი სირთულე, რისი მიზეზიც, ჯერ ერთი, ის იყო, რომ მას ყოველთვის თან ახლდა უახლოეს მოძღვრებათა მიერთებისაკენ ლტოლვა, რაც თავის მხრივ იწვევდა ნეოჰეგელიანელთა ორიენტაციის პერიოდულ ცვლას როგორც თვით ჰეგელის ფილოსოფიის ცალკეული მომენტებისადმი, ისე სხვა ფილოსოფიური მიმართულებებისადმი. ამიტომ ნეოჰეგელიანელობაში ყოველთვის იყო განსხვავებული განზტოებანი და ამ მიმართულებამ ვერასოდეს ვერ შეიძინა ერთიანი სახე; ყოველ ახალ პერიოდში იგი ჰეგელის ფილოსოფიის რომელიმე მომენტთან ახალი ფილოსოფიური თეორიების მიერთებით მნიშვნელოვნად შორდებოდა წინანდელს. ამ ვითარების ობიექტური საფუძველი იყო ის, რომ ამა თუ იმ ახალი მოძღვრების შეთვისებით ჰეგელის ფილოსოფიის განახლების განსხვავებული ცდები ნეოჰეგელიანელობაში ძალზე მჭიდროდ იყო დაკავშირებული გერმანიის საზოგადოებრივი ცხოვრების დიდმნიშვნელოვან მოვლენებთან და ამის შესაბამისად იცვლებოდა ფილოსოფიური ორიენტაცია, პრობლემები და განვითარების ეტაპები.

ნეოპეგელიანელობის მიერ განვლილი გზის, თვით მოიღვრების და ყოველი მისი საფეხურის სირთულე ნათლად ჩანს თავშიც და ბოლოშიც. დასაწყისშიც და თანამედროვეობაშიც. ამ სირთულეზე მიაწინებდნენ თავად ნეოპეგელიანელები და განსაკუთრებით პ. გლოკნერი, რომელმაც პეგელიანელობის განვითარება ვერმანიაში „კრიზისებისა და ტრანსფორმაციათა“ ისტორიად წარმოადგინა.

ნეოპეგელიანური მოძრაობის განვითარება XX ს. პირველი ათეულიდან ნეოკანტიანელთა წრიდან გამოსული ფილოსოფოსებით დაწყებული (გ. ლასონი, ა. ლიბერტი, ი. კონი, რ. კრონერი, პ. გლოკნერი) თავის მწვერვალს აღწევს 30-იანი წლებისათვის, პეგელის გარდაცვალების 100 წლის თავზე, როდესაც ჰოლანდიელი ნეოპეგელიანელის ბოლანდის ინიციატივით შეიქმნა „პეგელის საზოგადოება“ (რ. კრონერის ნეთაურობით). მაგრამ გერმანიაში ფაშისტური დიქტატურის გაბატონების შემდეგ ნეოპეგელიანელობა თანდათან დაიშალა, 1934 წელს „პეგელის საზოგადოებამ“ არსებობა შეწყვიტა, ნეოპეგელიანელები (რ. კრონერი, ი. კონი, ზ. მარკი, ა. ლიბერტი, პ. მარკუზე) იძულებით ემიგრაციაში გაემგზავრნენ. პეგელის ფილოსოფიიდან აღებული „ძლიერი სახელწიფოს“ იდეის დამკველები (თ. ლიტი, რ. ჰაისი, ი. ბინდერი, ფ. როზენცვაიგი) ფაშისტურ იდეოლოგიას დაუკავშირდნენ, მაგრამ მისი დამარცხების შემდეგ ზოგიერთი მისი კრიტიკოსი და მოწინააღმდეგე გახდა.

მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ შექმნილმა სოციალ-პოლიტიკურმა დაძაბულობამ, ფილოსოფიაში ნეოპოზიტივიზმის საერთო კრიზისული ვითარების გაბატონებამ, რომლის ვადალახვას ამაოდ ცდილობდა გონის ფილოსოფია, ექსისტენციალიზმი, კულტურის იდეალისტური ფილოსოფია, — კვლავ დღის წესრიგში დააყენა წინააღმდეგობათა მომრიგებელი სისტემური მოძღვრების განახლება. 50-იან წლებში ორი მსოფლიო სისტემის მკვეთრი დაპირისპირების დროიდან კვლავ გაისმა ხმა „პეგელის განახლების“ შესახებ, გაჩნდა „პეგელისაკენ დაბრუნების“ მოთხოვნა, მოდაში შემოვიდა მსჯელობა „პეგელის რენესანსზე“. კასპარ ნინკი 1948 წელს პეგელის ფენომენოლოგიის კომენტარებში აცხადებდა, რომ ჩვენ უკვე ვიმყოფებით პეგელის რენესანსის შუაგულში.

მნიშვნელოვანი მსგავსებაა გერმანიაში ნეოპეგელიანელობის წარმოშობის, ანუ „პეგელიანელობის განახლების“ თავისებურებებსა და ნეოპეგელიანელობის ბოლო პერიოდს შორის. კერძოდ, ეს იმაში მდგომარეობს, რომ, თუ ნეოკანტიანელობის წიაღში ჩასახულ ნეოპეგელიანელობაზე არსებითი ზეგავლენა იქონია დილთაის გონის ფილოსოფიამ და პირველი მსოფლიო ომის წინ შექმნილმა საზოგადოებრივ-ისტორიულმა გარემოებებმა, — მეორე მსოფლიო ომის შემ-

დევ პოლიტიკური დაძაბულობის ვითარებაში ნეოჰეგელიანელობა ხელახლა მიემართება მსგავსი გარდაქმნების გზით ახლებური აღორძინებისაკენ გონის ფილოსოფიის ახალ სახესხვაობებთან, კულტურის ფილოსოფიურ და ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიურ მიმართულებებთან მჭიდრო კონტაქტში.

ძიისი დადგენა, თუ როგორ ვითარდება ნეოჰეგელიანელობა 50-იანი წლების შემდეგ, საფუძვლიანი იქნება მაშინ, როდესაც გამოიკვლევა ამ პერიოდში მოღვაწე ახალ თაობასთან ერთად ძველი პლუტონის ნეოჰეგელიანელთა განახლებული პოზიციები, მათი ძიებანი და ცდები მჭიდრო კავშირი დაამყარონ ექსისტენციალიზმთან, ჯერათოდ სიცოცხლის ფილოსოფიის თანამედროვე სახესხვაობებთან და ორიენტაცია აიღონ ისტორიის ფილოსოფიის კვლევაზე, ჰეგელის ფილოსოფიის თავისებური გამოყენებით ეძიონ ისტორიის საზრისი, საზოგადოების, კულტურის განვითარების სპეციფიკა. ძველი თაობის წარმომადგენელი რ. კრონერი, ჰ. გლოკერი, თ. ლიტი, ე. ბლოხი აღნიშნულ პერიოდში წარგნ ფუნდამენტალურ გამოკვლევებს ისტორიის ფილოსოფიის დარგში, ცდილობენ სიცოცხლის ფილოსოფიის გამოყენებით გადაწყვიტონ თანამედროვეობის სოციალური პრობლემები. დათმონ მათ მიერ აღრეულ პერიოდში აღიარებული სუბიექტური გონის პრივილეგიები, ზოგჯერ ანგარიში გაუწიონ მარქსის ისტორიულ მატერიალისტურ თვალსაზრისს. სერიოზულად იკვლიონ ობიექტური გონი და საზოგადოებრივ-ისტორიულთან ინდივიდის დიალექტიკური კავშირი.

ნეოჰეგელიანელობის ამ უახლესი ფორმის გაძლიერებას მნიშვნელოვნად შეუწყო ხელი 60-იანი წლებიდან ჟურნალ Hegel-Studien-ის დაარსებამ. ამ ეტაპზე საჭირო გახდა „მთლიანი“ ჰეგელის ხელახალი „შტუდირება“, მისი შრომების გამოცემის მოწესრიგება და საფუძვლიანი კვლევის გაშლა. სწორედ ეს როლი დაეკისრა აღნიშნულ ჟურნალს, რომელიც 1961 წლიდან გამოდის ბონში „გერმანული კვლევის საზოგადოების ჰეგელის კომისიის“ თაოსნობით, რომლის შექმნის დროს იყვნენ ცნობილი დასავლეთ გერმანელი ფილოსოფოსები: ჰ. ჰაიმზოეთი (თავმჯდომარე), გ. გადასერი, ლ. ლანდგრეპი, თ. ლიტი და ი. რიტერი.

ჟურნალის № 1-ში დაბეჭდილ საპროგრამო წერილში ჰ. ჰაიმზოეთი აღნიშნავს: როგორც ჩვენი საუკუნის პირველი ათეულიდან ვინდებლანდმა ჰეგელის განახლების მოთხოვნაზე მიუთითა, კროჩემ ჰეგელის მოძღვრებაში „ცოცხალისა და მკვდარის“ ანალიზი დაიწყო, ხოლო ჯილთაიმ ჰეგელის კვლევაში ისტორიულად ახალ ფაზას მისცა დასაბამი და მრავალი მოაზროვნე მიიმხრო, — ამყამადაც აქტუალური გახდა ჰეგელის მნიშვნელობა თანამედროვეობისათვის. მისი

აზრით, „ჰეგელის თემაზე“ ახლებური ყურადღებას გამახვილებამ მოითხოვა ისტორიულ-კრიტიკული ასპექტით გაერთიანებული მუშაობა.

ყურნალის ამავე ნომერში დაიბეჭდა ნეოჰეგელიანელობის ცნობილი ლიდერის რ. კრონერის ვრცელი თეორიული საპროგრამო წერილი „ჰეგელი დღეს“. აქვე გამოქვეყნდა ჰეგელის შედარებით ადრინდელი ნაწერები: „გონის ფენომენოლოგიის“ ფრაგმენტი კომენტარებით, ჰეგელისეული თარგმანი არისტოტელეს შრომისა „სულის შესახებ“, ჰამანის რეცენზიის ეპილოგი, ფრაგმენტები დილთაის ნაშრომიდან ჰეგელზე, ე. ბლოხის „ფაუსტური მოტივი გონის ფენომენოლოგიაში“, გ. გადამერის „ჰეგელი და ანტიკური დიალექტიკა“ (მიძღვნილი თ. ლიტის 80 წლისთავისადმი), რ. ბეერლინგის „ჰეგელი და ნიცშე“, ე. ჰაინტელის, მ. ვუნდტის წერილები, აგრეთვე ვრცელი ბიბლიოგრაფია და ანოტაციები ჰეგელის შესახებ.

1962 წელს ჩატარდა „ჰაიდელბერგის ჰეგელის დღეები“ და მას შეიძღვნა Hegel-Studien-ის № 1-ის დამატება (1964). ამ კრებულის ანალიზიდან ჩანს, თუ როგორ ფართო გავრცელება დაიწყო ჰეგელის თემაზე მუშაობამ. „ჰაიდელბერგის ჰეგელის დღეების“ გახსნაზე რ. კრონერმა თავის გამოსვლაში აღნიშნა: „ჰეგელიანელობის განახლების“ ვინდელბანდისეული მოწოდება ჰაიდელბერგში ახლაც ძალაშია, კვლავ დაიწყო ჰეგელიანელობის აღორძინება აქ. სადაც ჰეგელი ცნობილი „სწავლული“ გახდა, სადაც მოღვაწეობდნენ ჰეგელის ერთგული მიმდევრები გ. ლასონი და კ. ფიშერი.

რ. კრონერმა თანამედროვე ჰეგელიანური კვლევის ორი პრობლემა გამოკვეთა: 1. სისტემისა და ისტორიის დამოკიდებულება და 2. ლმერთა და ადამიანის მიმართება. მისი აზრით, ამ პრობლემების მარქსისტული და ლუთერანული გადაწყვეტა ჰეგელის ფილოსოფიასთან მიმართებაში ერთმანეთს ისევე დაუპირისპირდა როგორც თავის დროზე მემარჯვენე და მემარცხენე ჰეგელიანელთა პოზიციები. მათ შორის შემრიგებლის როლის შესრულება დაიწყო ექსისტენციალიზმმა. ამჟამად დადგა ის დრო, როცა უნდა გამოისახოს ჰეგელის მოძღვრებისა და პიროვნების გამაერთიანებელი პორტრეტი; უნდა დაიწყოს ჰეგელის ადრინდელი და გვიანდელი ტექსტების დეტალური შესწავლა და ჰეგელის მიერ განვლილი ეტაპების მთლიანობაში თვალისწინება.

ყურნალი Hegel-Studien აღნიშნული ამოცანების გადაწყვეტას შეუდგა 1961 წლიდან და 1980 წლის № 15-ის ჩათვლით მისი შინაარსობრივი ანალიზი აჩვენებს, რომ ყველა ნომერში წარმოდგენილია ჰეგელის ტექსტებისა და დოკუმენტების პუბლიკაცია, კომენტარები

მათზე, თეორიული და სადისკუსიო წერილები ჰეგელის თემაზე. განსაკუთრებით წინა პლანზე დგას დიალექტიკის პრობლემები. აგრეთვე ჰერმენევტიკის, ლოგიკის, თეოლოგიის და გარდა ამისა თანამედროვეობის მეთოდოლოგიური და თეორიული საკითხები. საყურადღებოა, რომ მასში მკვეთრად აისახა ჰეგელის დიალექტიკის ახალი ლოგიკური ინტერპრეტაციები (ვ. ფლაიხი, გ. გუნთერი).

ნეოჰეგელიანელობის ახლებური აღორძინების მაუწყებელი იყო აგრეთვე 1954 წელს დასავლეთ გერმანიის მეცნიერებისა და კულტურის პროგრესული მოღვაწეების თაოსნობით ნიურნბერგში ჩამოყალიბებული ინტერნაციონალური ჰეგელიანური საზოგადოება, რომელიც მიზნად ისახავდა ჰეგელის ფილოსოფიური მემკვიდრეობის ღრმად შესწავლას და გამოყენებას თანამედროვე პრობლემების გადაწყვეტისათვის. 1956 წელს დამტკიცდა ჰეგელის ამ საზოგადოების პროგრამა და დაფუძნდა წრე Hegelianum, რომელიც 1958 წლიდან ცნობილი გახდა ინტერნაციონალური ჰეგელიანური საზოგადოების სახელით. ამავე პერიოდში დაარსდა „ჰეგელის არქივი“ და შრომების გამოცემული „ჰეგელის კომისია“. საზოგადოების თაოსნობით 60-იანი წლებიდან ჩატარდა რამდენიმე მსოფლიო კონგრესი, გამოიცა უზრუნალი Hegel-Jahrbucher.

50-იანი წლებიდან ჰეგელის თემის აქტუალიზაციის, ჰეგელის მოძღვრებისათვის ახალი სოციალური ფუნქციის დაკისრებისა და საერთოდ „ჰეგელის რენესანსის“ ცნების დამკვიდრების თვალსაზრისით პირველი სერიოზული გამოძახილი იყო თ. ლიტის გამოკვლევა „ჰეგელი. კრიტიკული განახლების ცდა“.

1. თეოლოგ ლიტი

ნეოჰეგელიანელთა ერთ-ერთი უხუცესი წარმომადგენელი თეოდორ ლიტი (1880—1962) კულტურის ფილოსოფიის მკვლევარი, 50-იანი წლებიდან ისტორიის საზრისის პრობლემებზე მუშაობდა. იგი 1920 წლიდან 1946 წლამდე დროგამოშვებით ლაიფციგის უნივერსიტეტში მოღვაწეობდა; 1931—1932 წლებში რექტორი იყო. 1946 წლიდან ბონში გადავიდა და ამ დროიდან დასავლეთ გერმანიაშია. ვაიჰარის რესპუბლიკის დროს განავითარა კულტურის ფილოსოფიის პრინციპები. ბოლო წლებში როგორც ფსიქოლოგიური ომის სპეციალისტი, ბონში ნატოს არმიის გენერალური შტაბის ოფიცრად ითვლებოდა. ერთ ხანს ნაცისტური იდეოლოგიის დამცველი, მგორე მსოფლიო ომის შემდეგ ანტიფაშისტი გახდა.

თ. ლიტი გონისა და კულტურის ისტორიის კვლევისას ჰეგელის დიალექტიკასთან ერთად იყენებდა დილთაის ჰერმენევტიკას. მის

ჭიბებში გამოყენებულია აგრეთვე ადამიანის ცხოვრების საზრის-სადმი ფენომენოლოგიური და ექსისტენციალისტური მიდგომა. მის მრავალრიცხოვან შრომებში ფილოსოფიური პოზიციის განმსაზღვრელია, ერთი მხრივ, გონისა და ბუნების ფილოსოფიის გაგებაში ჰეგელის ლოგიციზმის დაძლევა და, მეორე მხრივ, დილთაისა და რიკერტის გონისმეცნიერებათა და ბუნებისმეცნიერებათა გათიშვის გადალახვა.

თ. ლიტი საჭიროდ მიიჩნევდა შეესწორებინა ჰეგელთან ბუნების გაგება „სხვა არსის“ ფორმაში, თითქოსდა ბუნება იდეისათვის ნეგატიურია. ბუნების პოზიტიური გაგება, მისი აზრით, ნიშნავს გონთან მის ისეთ დაახლოებას, როცა ბუნებაში გონის გასვლა დახასიათდება როგორც გონის თავისთავთან მისვლის აუცილებელი პირობა. მეორე მხრივ, გონისა და ბუნების შესახებ მეცნიერებათა დაპირისპირების მოხსნა თ. ლიტს ისევე აუცილებლად მიაჩნია, როგორც ჰუსერლს, რომელმაც ასეთი გაორების, დუალიზმის მოხსნისათვის „ფილოსოფიის როგორც მკაცრი მეცნიერების“ პრინციპი გამოიყენა. ლიტი მოითხოვს ფილოსოფია გახდეს ორი ჰეტეროგენულის, „უცხო“ შეერთების ინსტრუმენტი, ფილოსოფიური საყოველთაო მნიშვნელობა და გონის მუდმივი ცვალებადობა ერთ მთლიანში მოაქციოს. ამ ამოცანის გადაწყვეტისათვის მან „სტრუქტურული ფილოსოფიის“ იდეა წამოაყენა.

თ. ლიტის პირველ ფილოსოფიურ ნაშრომებში „ისტორია და სინანდვილი“ (1918, მე-2 გამ. 1930 წ.) და „ინდივიდი და ერთობა“ (1919, მე-2 გამ. 1930) დასმულია ისტორიისა და კულტურის ფილოსოფიის საკითხები, რომელნიც შემდეგ უფრო ღრმად დაამუშავა აღრეული პერიოდის შრომებში „შემეცნება და სიცოცხლე“ (1923) და „კულტურის ფილოსოფიის დაფუძნება“ („ინდივიდისა და ერთობის“ შესამე გადაამუშავებული ვარიანტი). ფაქტიურად ამით დაიწყო თ. ლიტის ფილოსოფიური მოღვაწეობის პირველი პერიოდი, როცა უძირითადესი იყო ჰეგელისა და ჰუსერლის ფენომენოლოგიის გამოყენებით გონის ფილოსოფიის პრინციპების დამუშავება. ამ მოაზროვნის ფილოსოფიურ განვითარებაში საეტაპო აღმოჩნდა 1948 წელს გამოქვეყნებული ნაშრომები „აზროვნება და არსი“, „ადამიანი და სამყარო“, სადაც გათვალისწინებულია ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში ონტოლოგიის ახლებური დაფუძნებისათვის დაწყებული მნიშვნელოვანი ძვრები. ავტორი განსაკუთრებული ყურადღებით მოექცა არსის პრობლემის იმჟამინდელ აქტუალიზაციას. იგი ებრძოდა წმინდა გნოსეოლოგიზმსაც და ცალმხრივ ონტოლოგიზმსაც. მისი მიზანია ამათი ერთიანობის მტკიცება გონის ფილოსოფიის საფუძველზე.

თ. ლიტი მოითხოვს აზროვნებისა და არსის, ადამიანისა და სამ-

ყაროს მიმართების კვლევას ქვევიდან ზევით და, პირიქით, ზევიდან ქვევით, ფიზიკურიდან ცნობიერებისაკენ და ცნობიერებიდან, აზროვნებიდან სამყაროსკენ. ამ მიმართების განმსაზღვრელია ადამიანი, მასში ფიზიკურისა და ფსიქიკურის, სოციალურისა და ისტორიულის ერთიანობით. ამიტომ არის ზემოაღნიშნული პრობლემის განხილვა „ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის“ ამოცანა, რომელსაც ძალუძს მისი ყოვლისმომცველად განხილვა.

დასახელებული ორი ნაშრომი ორი სისტემის რეალიზაციის სახეებია ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის პოზიციიდან: „აზროვნება და არსი“ გნოსეოლოგიური ასპექტით აგებული სისტემაა, „ადამიანი და სამყარო“ კი მიზნად ისახავს ონტოლოგიური ასპექტით გაამართლოს გონის განვითარებაში მისი უნივერსალობა. აქ გადმოცემულ თვალსაზრისს ლიტი უწოდებს გონის ისეთ ფილოსოფიას, რომელიც „გონის დაბადებას“ ჰეგელიანური აზროვნების წესის მიხედვით ახსნის. მართლაც მთელი ტექსტი ჰეგელის ბუნების ფილოსოფიის ცნებებისა და ფრაზების მომარჯვებაზეა აგებული და აქ უკვე მომზადებულია ჰეგელის რენესანსის ის იდეა, რომელზეც ლიტი ოთხი წლის შემდეგ სერიოზულ მსჯელობას გამართავს (145,193).

„აზროვნება და არსის“ პროლოგში დგას შემეცნების მეთოდების და სუბიექტის პრობლემა, შემდეგ კი გადმოცემულია მეცნიერებათა ფენომენოლოგია მათემატიკიდან ნოლოლოგიამდე ანუ გონის შესახებ მეცნიერებამდე. რომელშიც გონი თვით თავისთავს გაიაზრებს, ე. ი. ის არის მეცნიერება მეცნიერების შესახებ, მეცნიერების თეორია. მათ შუა განლაგებულია მეცნიერებანი სიცოცხლეზე, სულზე. ასეთი განხილვით ლიტი შეეცადა მეცნიერებები ერთმანეთთან დაეკავშირებინა და გადაეღაზა ბუნებისმეცნიერებათა და გონისმეცნიერებათა დაპირისპირების იმ ხანად გაბატონებული ტრადიცია. როგორც ზევით ითქვა, აქ არჩეულია გნოსეოლოგიური ასპექტი და ამის შესაბამისად არის გადმოცემული შემეცნების თეორიის პრობლემები სამყაროს საფეხურებრივი წყობის, ევოლუციური თეორიის ღირებულებებისა და ქმნადობის ერთიანობის საკითხები.

თუმცა ბუნებისმეცნიერება ბუნების ობიექტური კანონების შესახებ მეცნიერებაა, ის იძლევა ცოდნას აუცილებელ კავშირებზე, მიზეზ-შედეგობრიობაზე, მაგრამ ამ მეცნიერების შინაარსის „მნიშვნელობა“ და „ქმეშმარიტება“ სრულიად სხვა რამ არის, ის არც ამ შინაარსზეა დამოკიდებული და არც ბუნების შემეცნებელ ინდივიდზე. ვი არის სუბიექტისაგან დამოუკიდებელი და ბუნების შემეცნებისას ჩნდება სააზროვნო მიზანი — დადგენა იმისა, რაც სუბიექტის გარეშეა, რასთანაც სუბიექტის ცოდნა შეთანხმებული არ არის, — ეს შეთანხმება კი მიღწეული უნდა იყოს.

ბუნების შემეცნება და მიზნის დასახვა ორი სრულიად განსხვავებული სფეროა, მაგრამ ამავე დროს ერთმანეთთან დაკავშირებული, ერთია ის, რაც ნამდვილად არის, მეორე კი ის, რაც ნამდვილი უნდა გახდეს. ერთს თავისი ძირი ბუნების აქტებში აქვს და შემდეგ „ვან-სანდერავს სულის მოძრაობას“, მეორე — ტელეოლოგიურია, სულში ძვს.

მეცნიერებას ორი მხარე აქვს: მეცნიერების კანონები (შინაარსი) და მათი ფუნქცია (ამ გარკვეული შინაარსების შემეცნება). მეცნიერებას, რომელიც მეცნიერების შინაარსსა და მის ფუნქციას ერთ მთლიანობაში შეისწავლის, „სტრუქტურული ფილოსოფია“ ეწოდება. ამ ფილოსოფიური თეორიის ნიშანია ტრანსცენდირება, რაღაც ვარეშესადმი მიმართვა. რაც შეეხება გონის მეცნიერებებს, მათ ტრანსცენდირება არ ახასიათებთ, არ არის დასახული გარეშე მიზანი, მათ მიეყვებათ „შინაგანი არსის გაფართოებასა და ამბლებისაკენ“.

ლიტის „სტრუქტურულ ფილოსოფიაში“ ის, რაც ჭერ კიდევ დასახულებელი იყო კულტურის ფილოსოფიაში, ანთროპოლოგიური მიდგომით უფრო ნათელი გახდა. კერძოდ, ხაზი გაესვა იმ ვითარებას, რომ სულიერა ცხოვრების სტრუქტურული ანალიზის მეთოდის განოყენებისას მთავარია ერთეულების ურთიერთკავშირში ჩვენება, რომლის საფუძვლად უნდა გამოვიდეს მთელი კლასის სტრუქტურა. ეს ამოცანა შედარებით გაადვილებულია, როცა სტრუქტურული ანალიზი დაკავშირებულია ჰეგელის მეთოდთან, დიალექტიკასთან. დიალექტიკა ავტორს საშუალებას აძლევს ამტიკოს: ერთეულში ერთეულზე მეტის წვდომა შესაძლებელი, ინდივიდუალურში რაღაც საერთოც არის, ისევე როგორც საერთოშიც რაღაც ინდივიდუალურია. მე-ში ვწვდებით შენ-ს, — შენ-ში მე-ს, მყარში ცვალებას და პირიქით.

დიალექტიკას ლიტი მეთოდური პრინციპის მნიშვნელობით იყენებს: დაპირისპირებულნი ერთიანობაში არიან, ისევე როგორც ერთიანი თავისთავში დაპირისპირებაშია. ეს დიალექტიკა „მრავალწევროვანია“, იგი მოიცავს არა მარტო ერთ წყვილ დაპირისპირებას, ერთ წყვილ მტრულ, ურთიერთდაპირისპირებულ ცნებებს, არამედ ყოველ ერთეულ ცნებაში ან ელემენტში „მთელის“ ისეთ მოცემულობას, როცა ყოველი მათგანი მთელის ყოველ სხვა ელემენტთან დიალექტიკურ ურთიერთობაში განიხილება.

ელემენტებზე ყოველი გამოთქმა აუცილებლობით გამომდინარეობს მთელის შინაგანი ურთიერთკავშირიდან. ამიტომ ფენომენოლოგიური ანალიზი „იზოლირებულ“ განხილვას გამორიცხავს, იგი გამოყენებულია სულიერის სტრუქტურული ანალიზისათვის, განცდების გარკვევისათვის და ამგვარი ანალიზისათვის საკმარისი აღარ არის

ემპირიულად უწინარესი გამოცალკევდეს მისი მსგავსი განცდების სინრაელისაგან. ამ ანალიზით განცდილ მოტივი განიხილება თავის მსგავს განცდებთან სტრუქტურულ მთლიანობაში, რომელთა მოტივებთან იგი აუცილებლობით არის დაკავშირებული.

თ. ლიტი სტრუქტურული მიდგომის მეთოდს აფუძნებს ჰეგელის ცნობილ დებულებაზე: „ქვეშარიტება მთელია“. ასეთი მიდგომით არ არის საკმარისი ვთქვათ — მე-ში არის შენ, არამედ უფრო მეტი უნდა ვამტყიცოთ, რომ მე-ში არის არა მხოლოდ შენ, რომ მასში შედის მთელი სულიერი სამყარო, — დაწყებული მცირე კავშირებიდან, დამთავრებული „კულტურული მთელის“ მიმართებებით.

ჰეგელისაგან არის აგრეთვე განვითარებული გონის მოძრაობა წრეში და აზროვნების განვითარება ისე, რომ დასაწყისი და ბოლო იგივეობრივნი არიან. ე. ი. ჰეგელის დიალექტიკური მეთოდი ვაჟოყენებულია საკმაოდ ეფექტურად, ჯერ სტრუქტურული ფილოსოფიის დაფუძნებისათვის მთელისა (სტრუქტურისა) და ჩაწილის მიმართებათა დიალექტიკის სახით, შემდეგ კი, განვითარების საფეხურების ახსნისათვის ციკლური მოძრობის პრინციპის მიხედვით.

თ. ლიტის მტკიცებით, აზროვნების განვითარება დროში მიმდინარე საფეხურებრივი აღმასვლის პროცესია, რომელშიც წინააღმდეგობათა აღმოჩენა და გადალახვა ხდება, რაც გულისხმობს ყოველი წინას რელატივიზაციას. მაგრამ გონი მთლიანია, ასევე მთლიანია იგი თავისი განვითარების საფეხურებზე განხორციელებული სტრუქტურებით. და მაშინ საკითხავია, წინსვლაში რელატივიზირებულნი ხომ არ გადაიქცევიან მთელის შესაძლებელ ნომენტებად? და თუ ეს ასეა, მაშინ მთელს როგორც სტრუქტურულ მთელს საფუძველი გამოეცლება.

თ. ლიტი მთელს ბოლოში მიღწეულ მთლიანობად არა სცნობს, არამედ მისთვის შემეცნების პროცესში მთელი წანამძღვარია და ამიტომ შემეცნების საფეხურების შემეცნება არა ჰგავს შენობის აგებას, რომლის დროს ქვას ქვაზე ვადებთ და მთელი სახლი ბოლოშია; მთელის, სტრუქტურულის შესახებ კითხვის დასმა — ის თავშია თუ ბოლოშია, უპართებულოა, რადგან იგი თავშიც არის და ბოლოშიც.

თ. ლიტი დიდი დატვირთვით იყენებს კულტურის ფილოსოფიისათვის დიალექტიკურ მეთოდს, ეს მეთოდი მსჭვალავს ყოველგვს, ყველაფერს ყოფს და აერთიანებს, უპირისპირებს და ამთლიანებს ერთიანში.

ზოგადად მთელი ამ სისტემის სტრუქტურის საფუძველია მე-სი და სამყაროს ურთიერთმიმართებითი დაპირისპირება, რაც თავის მხრივ გამოიხატება ყოველისმოპყველ მთელში, — განცდაში, რომელიც თავისთავში შეიცავს მეს ტოტალიტეტს. მას ეკუთვნის პრიმატი

შენეცნებასთან მიმართებაში, რადგან შემეცნებაში აღაზიხი „მხოლოდ“ მოაზროვნე მეა, სუბიექტია, შემეცნებელ სუბიექტს უპირისპირდება წმინდა აზრის მიერ წვდომილი ობიექტი.

თ. ლიტი დილთაის პოზიციიდან ასხვავებს განცდასა და აზროვნებას, რამდენადაც განცდის პრიმატს ამტკიცებს ჩვენი სხეულის ექსისტენციით, მისი განფენით და სივრცეშივე ჩვენთვის მოცემული საგნებით. აზროვნებისათვის საგნები ობიექტებია, განცდაში კი საგნები უშუალოდ ჩემი სხეულით არის მოცემული, სხეულით განვიცდი მე დროის ნამდვილობას და მასში მყოფ საგნებს.

განცდის გარეშე დროის, სივრცისა და საგნების თავისთავადი არსებობის შესახებ კითხვის დასმა სტრუქტურული ანალიზის დროს უაზროა, რადგან სწორედ მასში ქმნიან გარესამყარო და შინაგანი სამყარო ერთ სტრუქტურულ მთელს; ამიტომ არსებობა განცდაშია მოცემული.

რა არის თვით ეს განცდის ფენომენი? იგი არის შინაგანის, — სულის და გარეგანის, — სხეულის ერთიანობის გამოსახვა და ეს გამოსახვა ინტენციანა, მიმართვანა სამყაროსაკენ; ის არის აგრეთვე მოთხოვნა სამყაროსი, რომელიც თავის მხრივ მე მომმართავს და მასშივეა მოცემული შენ.

მთელი სიცოცხლე განცდებია, განცდა ინდივიდუალურია, ცხოვრების ყოველი მომენტი განსაკუთრებულობით ხასიათდება. მკაცრი ინდივიდუალიზმი რელატივიზმამდე მიდის, მაგრამ ლიტი ცდილობს თავი დააღწიოს რელატივიზმს. რატომ ხდება, რომ ცხოვრების ყოველი მომენტი განსაკუთრებულობით არის განსაზღვრული, რომ ყოველ განცდაში ადამიანი სამყაროს ჰერეტიკს გარკვეულ მომენტშია, გარკვეულ ადგილას და დროს, მაგრამ ამის მიუხედავად ყოველი მომენტის გამოთქმა ხდება საყოველთაო მნიშვნელობის დებულებით? ეს იმიტომ, რომ ყოველი განსაკუთრებული ხდება მთელში, სტრუქტურული მთელი მას საყოველთაობას ანიჭებს.

„მე და სამყაროს“ მიმართებიდან გადასვლა ხდება მეორე საფეხურზე — „მე და შენ“. ეს მიმართება მეტია ვიდრე სამყაროს განცდა, ეს არის უკვე არსების ფორმირება. მე და შენს შორის უშუალოებაში მათი ურთიერთგამოსახვის გარდა არის აგრეთვე საგნობრივისკენ მიმართული გამოსახულებითი მიმართებაც, „სიმბოლური“ მოძრაობა, რომელშიც საზრისი და მთლიან-ადამიანური გეშტალტი ერთმანეთს მოითხოვენ და დროში მოძრაობის აქტებით დროის ვარჯთ გადიან. დროს გარეთ არის საზრისი და ამიტომ ამ მიმართებაში არის საზრისის საუფლოსაკენ მიმართვა.

„მე და შენ“ თავის შინაგან მიმართებაში ერთმანეთისათვის არიან, მე საგნობრივად გაუცხოებული ხდება. იგი ერთი მხრივ რჩება ცოც-

ხალ, შემგრძნობ მედ, მეორე მხრივ საზრისისაქენ არის მიქართული. მე ფასდება ანტინომიაში, იგი ეძებს იმ „ცოცხალ ნამდვილს“, რომელშიც თავისთავს განიცდის (შეგრძნობს).

ლიტის აზრით, „მე და შენ“-ის მიმართება მრავალმხრივია და ყოველ მათგანში აღმოჩნდება რაღაც მესამე, რომელიც უნდა გადაილახოს და ასე იღებს ეს მოძრაობა მე-ს და შენ-ის მიმართებათა „პორიზონტში“ ისეთ სახეს, როცა ჩნდება ახალი სასიცოცხლო ცენტრები და კვლავ იწყება მოძრაობა ახლისაქენ. ამ მოძრაობის დროს იკვრება წრეები, რადგან ყოველი მე ყოველ შენ-თან ურთიერთობათა პერსპექტიულ მიმართებაშია. დამოკიდებულება მეს განცდებსა და მის ირგვლივ შექმნილი „შეკრული წრის“ საერთო განცდებს შორის ის მიმართებაა, როცა მე „სოციალურად შეზღუდული“ ხდება.

აქედან ლიტი განიხილავს მეს გასვლას „სოციალიტეტში“, იდეალურში, ზედროულში, კულტურაში.

ინდივიდი არის მონადა. იგი თავისთავში ერთიანია, მაგრამ „გარედან“ დაწვევებულ სიმრავლედ ჩანს. ერთიანი მასში სხვის საშუალებითაა და სხვაშია. პერსონალური ერთიანობა და ზეპერსონალური გონითი მთლიანობა ურთიერთქმედების წესით ერთმანეთზეა დამოკიდებული.

ამ საფუძვლებზეა აგებული ლიტის კულტურის ფილოსოფიური თეორია. გონის მოქმედების ობიექტური სარბიელი გაშლილია როგორც მე-ს სფეროდან გამოსული გონის ამადლება ობიექტური გონის საფეხურზე მეცნიერების, რელიგიის, ზნეობის, სახელმწიფოს, ხელოვნების ფორმებში.

ლიტი კვლავ ჰეგელს მიმართავს. ლიტის მიზანია გონის ფენომენოლოგიის ახალი ვარიანტი შექმნას, — „გონითი არსის ფენომენოლოგია“, რომლის საფეხურებია მე და სამყარო, მე და შენ, მე და სოციალური (ანუ ინდივიდი და საზოგადოება). ეს უკანასკნელი საფეხური კულტურის ფილოსოფიის საგანია. ამ საფეხურზე ინდივიდი ქმნის ღირებულებათა სამყაროს, მასში მოიპოვებს „საგნობრივ საყოღნს“ და აქ უკავშირდება ობიექტურ გონს. ჰეგელის დიალექტიკით ცდილობს ლიტი, აგრეთვე, ინდივიდის როგორც განსაკუთრებულის და ობიექტური გონის როგორც საყოველთაოს დაკავშირებას. მაგრამ ამავე დროს იგი ჰეგელს შორდება გონის რაობის ვაკებაში და მისი განვითარების საფეხურების ჰეგელიანურ ფენომენოლოგიურ ანალიზშიც. თუ ჰეგელისათვის გონი თავისთავადი სუბსტანციური საწყისია, რომელიც თავის თავში განვითარების პოტენციებს ატარებს, ლიტი წინა პლანზე ინდივიდს, მის განცდებს, მის მიმართებებს აყენებს და გონი ფუნქციონირებს მხოლოდ მე და სამყაროს, ან მე და შენ, მე და საზოგადოების მიმართებებში, ამავე დროს აღნიშნული-

დან თავისთავადვე გაკეთებულია დასკვნა იმის უმართებულობის შესახებ, რომ გონი დანაწილდეს სუბიექტურ, ობიექტურ და აბსოლუტურ გონად.

ლიტი ცდილობს დინამიური სისტემა ააგოს, ამიტომ მას ჰეგელიანელობის განახლება სჭირდება დიალექტიკური მეთოდის თავის პიტემასთან პოზიტიური მიმართების თვალსაზრისით. „დიალექტიკური ფილოსოფია“ ლიტის განსაზღვრით „ქმნადობის“ ფილოსოფიაა, გონის სფერო კი „ქმნადობის“ სფეროა, ის არის შემოქმედებითი დაუოკებელი მოუსვენრობა, სიცოცხლე მიყვანილი ცნობიერებისა და თვითცნობიერების სინამდვილემდე. გონს თავისი პირველი სახიდან სულისა და სხეულის შინაგანისა და გარეგანის პოლარული სტრუქტურიდან ეძლევა ის ძალა, რომელიც ყოველ ახალ საფეხურზე განახლებულ წინააღმდეგობებში ვლინდება.

ამ საფეხურებს შეესატყვისება მეცნიერებათა დალაგება, რომელიც იწყება სხეულის შესახებ მეცნიერებებით (ფიზიკა, ქიმია, ასტრონომია). შემდეგია მეცნიერებები სიცოცხლის შესახებ (ბიოლოგიური), სულის შესახებ (ფსიქოლოგია, სოციოლოგია, ისტორია) და ბოლოს გონის შესახებ (ნოლოგია). ერთმანეთისაგან გამიჯნულია ბუნებათმეცნიერებანი და გონითი მეცნიერებანი თავისი მეთოდების სხვაობით!.

ლიტი თავის ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას იწყებს ბუნების, როგორც განცდილი ბუნების განხილვით. ანთროპოლოგიურად დანახული ბუნება „ადამიანის სამყაროსეული ღიაობაა“. ადამიანი ბუნების ბატონი კი არ არის, რომელსაც შეეძლება მისი შემეცნებითი დამორჩილება, თავისი არსით ბუნების არსის შემოსაზღვრა, არამედ პირიქით ბუნება ღიაა, გახსნილია ადამიანთათვის. აქ ლიტი უხვად სარგებლობს ექსისტენციალიზმის მიერ მოპოვებული ცნებებით, იგი ხშირად მიუთითებს თავის დამოკიდებულებების შესახებ ჰაიდეგერთან, გარდა ამისა ადამიანის „ქრისტიანულ ჰუმანისტური“ გაგებისათვის დამოწმებულია ლუთერი, პასკალი, ჰამანი, კირკეგორი.

აღნიშნულის გარდა ლიტის ანთროპოლოგიურ მოძღვრებაში ერთერთი ცენტრალური საკითხია ადამიანის არსის ორმაგი მნიშვნელობის, ამბივალენტობის დადგენა. ადამიანის არსებაში ყველაფერი ერთმანეთთანაა დაკავშირებული, რაც ადამიანის დაუკმაყოფილებელობის მიზეზი ხდება. მასშია ბოროტებაც და სიკეთეც, თქმაც და არათქმაც, ყოველ დადებითს თავისი უარყოფითი ახლავს შესაძლებლობის სახით. ადამიანურ არსებაშია მისი ექსისტენცის განმსაზღვრელი

¹ არსისა და აზრის, სინამდვილისა და მეცნიერებათა დალაგების სანტერესო სქემაა წარმოდგენილი შრომაში „აზროვნება და ყოფიერება“ (142,133).

თავისუფლება, რაც ადამიანის ადამიანთან ურთიერთობის საფუძველია და რაც აგრეთვე ქმნის ადამიანური არსების გაორებას.

გაორება რომ გააცნობიეროს, ინდივიდი თავისთავში აზროვნებით უნდა ჩაწვდეს ამ გაორებას და მას შესწევს ამის უნარი. „ადამიანი ლერწამია, ყველაზე უსუსტესი ბუნებაში“, მაგრამ იგი მოაზროვნე ლერწამია. მისი სიკვდილისთვის ერთი წვეთი წყალიც კი კმარა, მაგრამ იგი აცნობიერებს იმას, რომ მოკვდება და ამაშია მისი სიძლიერე. ადამიანი იდეალური წესრიგის მონაწილეა და ამით იგი მონაწილეობს საზრისის სამყაროში და სამყაროზე მალა დგება*. მას შეუძლია ის გახდეს, რაც სურს. ინდივიდის გაორება განსაზღვრავს ადამიანური არსის „პერმანენტულ ტრიუმფს“ ნეგატიურის გადალახვისათვის, თავისი ტრაგიკული ექსისტენციით ადამიანს ძალუძს დაამყაროს მიმართება იდეების არაგრძნობად სამყაროსთან, რომელშიც იგი თანამონაწილეა.

ტრაგიკული ადამიანი და ეს წინააღმდეგობაში კი არ მოდის ქრისტიანულ რწმენასთან, არამედ მას აძლიერებს კიდევ, რადგან ქრისტიანობა მხოლოდ ადამიანის წარმავლობას არ ქადაგებს, იგი მოითხოვს რწმენას და ამით ღვთაებრივ ძლიერებასთან დაკავშირებას, მოს არსთან შეერთებას.

თუმცა თანამედროვე ტექნიკის დონეზე ადამიანი თავისი მოქმედებით, საქმით მართავს ბუნებას, ბატონობს მასზე, ფლობს ტექნიკას, მანქანებს, თითქოს „აღარ არის ამბივალენტური ბუნებათმეცნიერული აზროვნება და ტექნიკური მოქმედება“, მაგრამ ყველა მდგომარეობაში ადამიანი გაორებულია, რადგან მის არსებას გამოხატავს განცდა, რომელშიც ადამიანი ყოველთვის გაორებულია კონკრეტულ ინდივიდად და ურთიერთობაში მყოფ სოციალურად.

სამყაროს ღიაობა და ამბივალენტობა ადამიანურ არსებაში თავსებადნი არიან, ისინი ურთიერთს არ გამორიცხავენ, ორივე ერთად შეადგენს ადამიანური ექსისტენციის მთლიანობას.

ლიტის თვალსაზრისის ასეთი მოკლე გადმოცემიდანაც კი ჩანს, თუ რაოდენ ძლიერად იგრძნობა ექსისტენციალიზმის გავლენა, მაგრამ ისიც ცხადი ხდება, თუ მისი გამოყენებისას როგორ ეცვლება სახე, როგორ იკარგება ზრუნვის, შიშის, საზღვრის ექსისტენცები და რაოდენ გააბსოლუტებულია ინდივიდის შინაგანი გაორების, ამბივალენტობის ცნების მნიშვნელობა.

ამავე დროს დიალექტიკური მეთოდით დაინტერესებამ თ. ლიტი

* ადამიანის არსების გაორების ახსნისათვის თ. ლიტი იმოწმებს კანტის „კლასიკურ თვალსაზრისს“, — ადამიანი მოვლენათა სამყაროსაც ეკუთვნის და იდეალური საზრისის სამყაროსაც, ადამიანში დროულიცაა და ზედროულიც (142, 254, 255).

ჰეგელის ფილოსოფიის „განახლების“ იდეაზე მიიყვანა, ხოლო ეს აზრი მას ჩამოუყალიბდა მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ პერიოდში, როცა აღმოაჩინა, რომ ფენომენოლოგიური მეთოდით მუშაობა შორს ვერ წაიყვანდა, ამით ვერ გადაწყდებოდა ადამიანისა და სამყაროს, შემეცნებისა და ცხოვრების, აზროვნებისა და არსის ერთიანობის სიძნელე და რაც მთავარია, ვერ აიხსნებოდა ისტორიაში ინდივიდუალურისა და საყოველთაოობის ფილოსოფიური დილემა. თ. ლიტი დაბეჯითებით ამტკიცებდა, რომ ფენომენოლოგია თვით მოითხოვს გადაზრდას აზრის დიალექტიკურ მოძრაობად, რადგან მისი საგანია ასეთი, საგანი კი გონის მოძრაობაა, მისი საფეხურებია ისტორიაში, მისი გაორება და გამთლიანება ისტორიულ ფენომენებში.

1953 წელს გამოქვეყნებული თ. ლიტის შრომის „ჰეგელი. განახლების კრიტიკული ცდა“ ძირითადი ამოცანა სწორედ დიალექტიკის მოდერნიზაციაა. ეს ავტორს შესაძლებლად მიაჩნია იმის გამო. რომ ჰეგელის სისტემაში ლოგიკურის სინათლეზე გამოტანილი ფილოსოფიის მკაცრად შერეული მიმართებები, „მეცნიერებათა მთლიანობა“ წარმოდგენილია მთელი სიფართოვითა და საფუძვლიანობით (145,306). ეს ჰეგელის სისტემის „ფუნდამენტალური დამსახურებაა“; მას მარტო კრიტიკული გადახალისება, სპეკულატური აზროვნების გადაჭარბებული შეფასების, ავტონომიურობის მოხსნა სჭირდება და ამის შემდეგ კარგად გაირკვევა ის კავშირები, რაც ფილოსოფიას პოზიტიურ მეცნიერებებთან აქვს.

თ. ლიტის აღნიშნული მონოგრაფია ოთხი ნაწილისაგან შედგება: 1. აზროვნების მოძრაობა, 2. გონის ფილოსოფია, 3. ბუნების ფილოსოფია, 4. ლოგიკა. ყურადღების ცენტრში დგას ლოგიკისა და „რეალური ფილოსოფიის“ მიმართება, მათი შესაბამისობა. შრომის შესავალში ავტორი შორს იჭერს თავს ჰეგელის შეფასებაში ორი პოზიციის გავლენისაგან, რომელთაგან ერთი ორთოდოქსალური თვალსაზრისით ერთგულად ცდილობს სველი ჰეგელის დაცვას, მეორე კი უპირისპირად კრიტიკული მიდგომით მთელ გერმანულ ფილოსოფიასთან ერთად ჰეგელსაც უარყოფილად მიიჩნევენ. ლიტი პათეტიკურად აცხადებს: ჩვენ გერმანელები ძალზე ვცოდავთ, როცა არ ვიყენებთ „შოაზროვნე გონების გმირებს“ დღევანდელობის „ტოტალური კრიზისის პირობებში“. ეხლა ჩვენ უკვე მოწმენი გავხდით იმისა, თუ როგორ დაუბრუნდა ცხოვრებას ნაწილობრივ დავიწყებული, ნაწილობრივ კი სასაცილოდ აგებული ჰეგელი და როგორ დაიწყო „ჰეგელის რენესანსი“ (145,9). ჰეგელის „განახლება“ ნიშნავს მის მიერ აგებული სპეკულატური აზრის „ცნებათა სასახლის“ ახლებურ საფუძვლიან გამოკვლევასა და ანალიზს, რათა იგი ჩვენი დროის აზროვნების წინსვლას დაუკავშირდეს. წინა თეორიის გამოცხადება რელიქვიად,

ხელუხლებელ კულტად მისი ღირებულების უარყოფა. ჰეგელას ნი-
მართ უნდა გამოვიყენოთ მისი ფილოსოფიურ-ისტორიული კონცეფ-
ცია მომდევნო თეორიაში წინას მოხსნა-შენახვის შესახებ (145,13).

ჰეგელმა ააგო „ფილოსოფიის ლოგიკა“, ეს მთელი მისი სისტემის
რიტმია, ეს განვითარების ლოგიკაა, განვითარებისა წინააღმდეგობე-
ბით. ეს ისტორიული პროცესია მარტივიდან რთულისკენ, აბსტრაქ-
ტულიდან კონკრეტულისკენ. ჰეგელმა უარყო more geometrico-ს
მეთოდი, ამით არ აიხსნება აზროვნების ფილოსოფიურობა, მისი
მთლიანობა, ორგანული მთელის ბუნება. ფილოსოფიურ ლოგიკას
საქმე აქვს მთელთან.

აზროვნების სამი წესიდან მათემატიკური, ორგანული (გენეტუ-
რი) და ფილოსოფიური, — განვითარების ამხსნელია ფილოსოფიური
აზროვნება. ჰეგელის „განახლების“ ცდის თვალსაზრისით განსაკუთ-
რებით საყურადღებოა ლიტის მონოგრაფიის ბოლო თავი „ლოგიკა
და თავისუფლება“. ავტორს საჭიროდ მიაჩნია ჰეგელის მიერ ლოგი-
ზირებული სინამდვილისაგან ახსნას ადამიანური ინდივიდუალური
„გადაწყვეტილების“ თავისუფლება. ერთმანეთისაგან განსხვავებუ-
ლია ინდივიდუალური „გადაწყვეტის“ აქტი და ამ აქტის გაცნობიე-
რება, მისი ლოგიკური რეფლექსია. ამ ორი მხარის განსხვავების მხე-
დველობის გარეთ დატოვებას სავალალო შედეგებამდე მივყავართ,
აღნიშნავს იგი, რადგან გადაწყვეტის აქტი ირაციონალურია, არ ექ-
ვემდებარება „აღრიცხვას, გაუთვალისწინებელია, თავისებურია და
განუმეორებელია“ (145,296). თავისი უნიკალობით ის ვერ თავსდება
მეცნიერულ ცნებებში გაფორმებულ სტრუქტურაში, ამიტომ ლოგი-
კურის გარეა. ლოგიკა მხოლოდ „რეფლექსიის სფეროს“ ეხება,
რადგან აქ გადაწყვეტა დამთავრებულ ფაქტადაა მოცემული, „ვინც
რეფლექსიას ახდენს გადაწყვეტაზე, იგი სრულიადაც არ იმყოფება
გადაწყვეტის მდგომარეობაში. იგი ისწრაფვის საერთოდ „გადაწყვე-
ტის“ არსების წვდომისა და განსაზღვრებისთვის და არა ამა თუ იმ
გარკვეული გადაწყვეტის განხორციელებისა და შინაარსისკენ; მაშა-
სადამე, იგი თავისი სააზროვნო ძალებით მოძრაობს საყოველთაოს
სფეროში“ (145,297).

ე. ი. გადაწყვეტასა და მასზე რეფლექსიას, ამ პროცესის რაციო-
ნალურ შემეცნებას შორის ინდივიდუალურისა და საყოველთაოს,
ირაციონალურისა და რაციონალურის განსხვავებაა. მათი დაპირის-
პირების მომხსნელია „განახლებული“ ჰეგელიანური დიალექტიკა
ფიქსირებული „საყოველთაოს“ ახლებურ გაგებაში. ასეთი „საყო-
ველთაოა“ სუბიექტი, როგორც ის საერთო მოდელი, რომელმაც შე-
იძლება მიიღოს ცალკეული ინდივიდის, გონის, საზოგადოების სახე
მის მთლიანობაში. სუბიექტი ისეთი „საყოველთაოა“, რომელიც ყო-

ველ თავის „გადაწყვეტაში“ გამოეყოფა, გაეუცხოება თავისთავს და ამით იგი თავის საპირისპიროში გადადის, ინდივიდუალური ხდება, რადგან „გადაწყვეტა“ საყოველთაოსთვის იმას ნიშნავს, რომ იგი „წარმოებს თავის თავს როგორც ერთჯერადი და განუმეორებელი მოქმედება“ (145,299).

ჰეგელი ამ აქტს ვერ ახსნიდა სუბიექტის თავისთავადი აქტივობით, რადგან მისთვის სუბიექტი საყოველთაო გონის მიზანს მისდევს, მის საქმეს აკეთებს. ლიტის აზრით, აქ არის საჭირო ჰეგელის „ახლებური“ გაგება, სუბიექტის აქტუალიზაცია, გადაწყვეტის ახსნა როგორც თავისუფლებისა. „გადაწყვეტა რომ განხორციელდეს, ორი მომენტის ურთიერთთან შეხვედრაა საჭირო: მე, რომელიც ფუნქციონირებს როგორც გადაწყვეტის სუბიექტი და სიტუაცია, რომლის გამოც მე თავისთავში აღმოაჩენს გადაწყვეტილებისათვის მოწოდებას (145,299). სწორედ გადაწყვეტის აქტში ამ ორი მომენტის შეხვედრით სუბიექტი გაუცხოვდება და ამ სხვად ქცევით იგი ხელახლა დაადგენს თავისთავს თვითობის მდგომარეობაში. თავისუფლება მიიღწევა „გადაწყვეტის“ აქტში. ეს თავისუფლება სუბიექტში როგორც მთელში შეზღუდულია; „დატანჯულია“ და მხოლოდ გადაწყვეტის წუთიერ გასვლებში იგრძნობს სუბიექტი თავისთავის პრივილეგიას. განიცდის თავის ყოფნას „თვითობაში“, ყოფნას თავისთავთან (145, 304).

ასე „გამოათავისუფლა“ ჰეგელის სპექულაციებისაგან ლიტმა სუბიექტი როგორც თავისუფალი, თვითობას ზიარებელი და ეს თითქოს იმით მოხდა, რომ გადაწყვეტის აქტში მას აქვს თავისი თავის რწმენა, ინდივიდუალური თავისუფლების განხორციელებაში დარწმუნებულობა.

ლიტის მიზანი იყო ჰეგელის ფილოსოფიური ლოგიკის მთლიანობასთან შეეთავსებინა ინდივიდის თავისუფლება, ამ რაციონალისტურ სისტემასთან მოერიგებინა ინდივიდის ირაციონალური აქტები. „გადაწყვეტა“, „დაჯერებულობა“ თავისუფალ არსად ყოფნაში დარწმუნებულობა, რწმენა. ასე განხორციელდა ცდა ჰეგელის „განახლების“ ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის მიმართულებით და ამ „განახლებას“ ფაქტიურად შეეწირა ჰეგელის ფილოსოფიის არსება, — ობიექტური გონის საყოველთაო დიალექტიკური მოძრაობა.

ეს კარგად შენიშნა რ. კრონერი, როცა წერილში „ჰეგელი დღეს“ (1961) ჰეგელის „განახლებისა“ და ინდივიდის თავისუფლების ხსენისათვის ლიტის მიერ წარმოებულ ცდას ის „მომაკვდინებელი ოპერაცია“ უწოდა, როცა „ჰეგელიანური ორგანიზმიდან გული ამოიჭრა“. მაგრამ ამავე დროს მან გაამართლა ამგვარი „ოპერაცია“ თანამედროვეობის მოთხოვნებით. რ. კრონერი თ. ლიტის დაბადებიდან 80 წლის-

თავზე გამოცემულ კრებულში „შემეცნება და პასუხისმგებლობა“ (რომელშიც მისი თანაავტორებია ცნობილი ფილოსოფოსები: ე. როთაკერი, ვ. ფიშერი, გ. ფუნკე, მ. ჰორკჰაიმერი, ჰ. ჰაიმზოეთი და სხვ.) აქებდა თ. ლიტის მხრივ ჰეგელის ამგვარ „განახლებას“; დიალექტიკის სინკრეტიზაციას ფენომენოლოგიასა და ექსისტენციალისტური გაორების პრინციპთან და დროის მოთხოვნად მიიჩნევდა დიალექტიკის ირაციონალიზაციას, მის გატანას ლოგიკურის საზღვრებს გარეთ და ისტორიულის გაგების საფუძვლად გამოცხადებას*.

რ. კრონერის აზრით, თ. ლიტი ჰეგელს თავისებურად იყენებს, მას ხიბლავს ჰეგელიანობის კონკრეტულობის თეორია, ამ პოზიციიდან აბსტრაქტული იდეალიზმის კრიტიკა და ჰეგელის მოძღვრებიდან ისტორიის შესახებ ასეთ დასკვნას აკეთებს: ისტორია არ არის აბსტრაქტული ხდომილობების სფერო, ისტორიულს ვერ გაიმეორებ, ცდას ვერ დააყენებ (ფიზიკური ხდომილობების მსგავსად). ისტორიულში ყოველივე განსხვავებულია, საზრისისეულია. მაგრამ რა არის ეს საზრისი? გარკვეული აზრით სწორი იყო ნიცშე: — ღირებულებებს ჩვენ ვქმნით, ჩვენვე განვსაზღვრავთ ჩვენი მოქმედების საზრისს და ჩვენი არსებობის ღირებულებას ამ საზრისის მიხედვით ვეძებთო. ეს გზა, კრონერის აზრით, რელატივიზმამდე მიდის, ამიტომ თ. ლიტი იყენებს „ისტორიის დრამის“ ცნებას. ისტორიის საზრისი მისთვის საბოლოოდ არის მხოლოდ დრამა, რომლის მთავარი გმირებია ინდივიდები, მთლიანი ინდივიდუალური არსებანი. ასეთი არსებანი წვდებიან ისტორიის საზრისს ან ცოლნით („იციან“) ან გაგებით (კონკრეტული სახეებით). დიალექტიკურად მოაზროვნე ცნებებით ცდილობს საზრისის წვდომას, მაგრამ შემოქმედს, ხელოვანს უკეთ შეუძლია იცოდეს ისტორიის საზრისი, რადგან შემოქმედება თავისი არსებით კონკრეტულია და იგი დიალექტიკურ ცვალებადში საზრისის ზოგადობას მის კონკრეტულობაში ჰკრეტს.

თ. ლიტი ამტკიცებს, რომ ისტორიის საზრისი ისტორიული განვითარების ყოველ მომენტში განსაკუთრებული სახით ვლინდება და მისი გამოვლენა მით უფრო ეფექტურია, რაც უფრო შეზღუდულია თავისუფლება. როცა ადამიანი ჰკარგავს თავისუფლებას, მაშინ უფრო ადვილი მისახვედრია არსებობის საზრისი, უფრო მკვეთრად

ლაიფციგის უნივერსიტეტის შრომებში (1959) დაიბეჭდა ვ. მიულერის წერილი თ. ლიტის შესახებ როგორც ამ უნივერსიტეტის ყოფილ ორდინალურ პროფესორსა და რექტორზე. მასში მწვავე კრიტიკული ტონით დახასიათებულია ფილოსოფიაში თ. ლიტის ელექტიზმი (165,4).

ჩანს ადამიანმა რისთვის უნდა იარსებოს, როგორ წარმართოს ცხოვრება.

ისტორიის საზრისი, ლიტის მიხედვით, შეფარდებითია, თუნცა ისტორია ერთიანი პროცესია წარსულიდან მომავლისაკენ მიმართული, მაგრამ მასში არის ინდივიდუალური მომენტები. ისტორიული საზრისის არსებობის გამართლებისათვის თ. ლიტმა უარყო საზრისის თეოლოგიური გაგება, უკუაგდო ჰეგელიანური სუვერენული გონი, აბსოლუტი, — უარყო საზრისის აბსოლუტურობა, მაგრამ ამით ის დადებითიც უარყო, რაც ჰეგელის ისტორიის ფილოსოფიის ღიღი მიღწევა იყო, უარყო ობიექტური კანონზომიერება და ისტორია დანაწილდა მონაკვეთებად, სადაც საზრისები თავისებურად უნდა მოქმედებდნენ. მაგრამ ამით მოხდა ის, რომ ისტორიის ერთიანი კავშირი დაიშალა, კანონზომიერი გადასვლა ეპოქებს შორის აუხსნელი დარჩა (145,325).

1956 წელს გამოქვეყნდა ლიტის შრომა „ისტორიული ცნობიერების აღორძინება“, რომელშიც მინიშნებულია ისტორიული შემცვლების უდიდეს ღირებულებაზე. აქ ავტორი თავგადადებით ებრძვის ისტორიის როგორც განვლილი პროცესის, წარსულის, მნიშვნელობის უგულვებლყოფას, ანტიისტორიზმს, პრეზენტიზმს. ლიტი ყურადღებას ამახვილებს ისტორიულის გაგების მთლიანობაზე დროის სამი ნომენტის თვალსაზრისით და მასში ზოგადისა და განსაკუთრებულის დიალექტიკურ ერთიანობას ხედავს. ამ თვალსაზრისით ავტორი თანდათანობით არკვევს ისტორიის საზრისის საკითხს. აქაც იგი ცდილობს დიალექტიკის პოზიცია ერთგულად დაიცვას და საზრისის აბსოლუტურობის უარყოფით ამტკიცოს ცალკეულ ისტორიულ აქტებში განხორციელებადი ისტორიის საზრისის არსებობა.

ლიტი გონებამახვილურად შენიშნავს, რომ საზრისის ძიება ისტორიულის მიღმა, ისტორიული დროის გარეშე რელიგიაა. რადგან იგი სპობს ადამიანის მოქმედებათა თავისუფლებას და ღმერთის ნებით შექმნილი ყველაფერი საზრისიანი გამოდის. საზრისი თვით ისტორიულის სფეროშია საქმენი და არა მის გარეთ. იგი რეალიზირებადია ისტორიული დროის სამივე განზომილებაში და ვლინდება ისტორიულ ურთიერთმიმართებებში, მათ ურთიერთგადასვლებში. ლიტი საზრისის ასეთ გაგებას მარქსის დამსახურებად მიიჩნევს, მაგრამ კლასობრივი პოზიციიდან მიდგომას არ იზიარებს და მას საჭიროდ მიაჩნია ამის გადალახვაც ადამიანის თავისუფლების, ე. ი. ისტორიის „ჭეშმარიტი“ საზრისის ახსნისათვის. მარქსიზმმა იწინასწარმეტყველა უკლასო საზოგადოება როგორც საზოგადოებრივი განვითარე-

ბის საზრისი, ლიტის აზრით, ისტორიის საზრისი მთლიანია, იგი არ არის მომავალში, რომლის წინასწარმეტყველება, პროგნოზირება შეიძლება მოხდეს (146,219,220). იგი არც მხოლოდ აწმყოშია რეალაზებადი; საზრისი ისეთივე მთელია როგორც ყოველი ერთეული ინდივიდის ცხოვრება, ისტორიას თავისი საზრისის ინდივიდუალური განმახორციელებელი ჰყავს, — ეს არის მთელი საზოგადოება, ეს არის ხალხი და კულტურა.

4. 3. 3. გაღამერის ჰერმენევტიკის კრიტიკა

ეკროპული გონის განვითარების თანამედროვე ფაზა, არც თუ უსაფუძვლოდ, ხასიათდება როგორც გაგების ეპოქა (კ. ო. აპელი). გაგების ხელოვნებას, მის წესებსა და შესაძლებლობას კი სწავლობს ჰერმენევტიკა (ბერძნული *hermeneuo* — გამოთქმა, განმარტება, თარგმნა), რომელიც ნიშნავს როგორც გაგებაში გაწაფულობას, ისე გაგების თეორიას. ძველ ბერძნულ ფილოსოფიაში ჰერმენევტიკის საგანია მრავალმნიშვნელოვანი გამოთქმები და სიმბოლოები, ნეოპლატონიკოსებთან ძველი პოეტები (განსაკუთრებით ჰომეროსი), იუროსპრუდენციაში — ბიბლია. დღევანდელ აზროვნებაში ჰერმენევტიკა გამოიყენება თეოლოგიურ, იურიდიულ, ფილოლოგიურ, არქეოლოგიურ, ლიტერატურულ (ფართო აზრით), ხელოვნებისა და მუსიკის სფეროებში, და აღნიშნავს როგორც საზრისის გაგებას, ისე საზრისის მინიჭებას. ეს უკანასკნელია ის, რითაც იქმნება ჰერმენევტიკის განვითარების თანამედროვე ფაზა, გაგების ეპოქა.

ვიდრე ამ ეპოქის თავისებურებას შევხებოდეთ, მანამდე უნდა განვსაზღვროთ ის, რაც გაგების საკუთრივი საგანია. ესაა ყოველთვის საზრისი: გაგება არის საზრისის გაგება. საზრისი კი არის მნიშვნელობა, მიზანი, წინადადების, სიტყვის, ხელოვნების ნაწარმოების, ტექსტის, მოქმედების (ასევე სამყაროს, სიცოცხლის) გაგებადი და გასაგები შინაარსი, ის, რაც გაგებაში იქმნება და დაინახება და რაც შემდეგ ერთგვარ ობიექტურ არსებობას იძენს. როგორც ასეთი, გაგება ყოველთვის მიმართულია საზრისის თავის თავში მქონეზე, ერთხელადაა და პიროვნულზე, იმაზე, რაც არის არა-მე, უცხო და სხვა. სხვა კი ლაპარაკობს სხვა ენაზე, ლაპარაკობს თავისას და თავისებურად. რა აკავშირებს მესა და არამეს, ისტორიულ ეპოქებს, პიროვნულ წარმონაქმნებს? რა არის ის „ჰერმესი“ („მაცნე“ — ღმერთებისა და ადამიანების შუამავალი ბერძნულ მითოლოგიაში), რომელიც გასაგების საზრისს გამგებთან მოიტანს და რომელიც მათ ერთმანეთთან დააკავშირებს, და რა არის თვითონ გაგება და რა საზღვრებშია იგი შესაძლებელი? ესაა კითხვები, რომელთა გაცნობიერებითაც საფუძველი ეყრება ჰერმენევტიკას, რომელიც არის როგორც გაგების ხელოვნება, ისე გაგების ფილოსოფია.

გაგების ფილოსოფიის სათავეებთან დვას ჯანბატისტა ვიკო (1668—1744), იტალიელი ფილოსოფოსი, რომელმაც, ჰუმანიტური ტრადიციებიდან გამოსვლით, პირველმა დაუპირისპირა კარტეზიანულ რაციონალიზმსა და მის იდეალს — „მათების უნივერსალისს“ — შემეცნების ახალი ცნება: გაგება. ვიკოსთან ესაა შემეცნების საფუძნის (ისტორიის) პოვნა „საკუთარი გონის მოღიფიკაციებში“, რასაც შემადგებელყოფს ისტორიისა და ისტორიის შემეცნებელი ადამიანის იდენტობა გაანგებაში: ისტორიას ქმნის განგება ადამიანის მემკვიდრებით და ადამიანი ისტორიაში იგებს იმას, რაც მან გააყვთა განგების ნებით. განგებაა მათსადამე ის ჰერმესი, შუამავალი გონი, რომელიც გასაგება და გამგებს აკავშირებს და რომელიც არის ისტორიის ის საზრისი, ისტორიკოსმა რომ უნდა იპოვოს საკუთარ გონში. რახან გაგება ამოღის გასაგების საზრისის წინასწარი გაგებიდან (ვიკოსთან ესაა ღვთაებრივი განგებით წარმართული ადამიანის ხსნის პროცესი) და ისტორიაში აღმოაჩენს ამ საზრისის თვითგამოვლენას, ამიტომ გაგება არის წრე: მთლიანის საზრისი ვაიგება მისი გამოვლენის ერთხელადობიდან როგორც მთლიანის ნაწილიდან, და ეს ნაწილი გაიგება ისევ მთელიდან როგორც საზრისიდან. ნაწილი-მთელის ასეთ ურთიერთგაშუქებას ეწოდება ჰერმენევტიული წრე. ეს წრე არის როგორც გაგება, ისე გაგების მეოთღი.

ჰერმენევტიკის საბოლოო ჩამოყალიბებისათვის გადამწყვეტი მნიშვნელობა ჰქონდა კლასიკური ფილოლოგიისა და რეფორმაციის ინტერესთა ურთიერთდამთხვევას: ორივეს ჰირღებოდა „ტექსტების“ (პირველს—ანტიურობის, მეორეს— ბიბლიის) ინტერპრეტაციის ის პრინციპი, საიღანაც მათი საკუთრივი საზრისი ვაიგება. კლასიკური ფილოლოგიაში ეს პრინციპია „ცოცხალი გონის“ რომანტიკული ცნება და მისგან უნივერსალური თანაგამომღინარეობის ემანატისტური თეორია, ხოლო თეოლოგიურ (რეფორმაცია) ჰერმენევტიკაში სიტყვა: ბიბლიის საზრისია ღვთის სიტყვა, და ღვთის სიტყვას ის ვაიგებს, ვისაც იგი უკვე აქვს (ლუთერი). სიტყვა ვაიგება თვითონ სიტყვიღან, რომელიც გამოთქვამს ერთხელ და სამუღამოდ განსაზღვრულ საზრისს, და ეს ვაგება არ საჰიროებს არავითარ ღოვმასა და ტრადიციას; ღოვმა და ტრადიცია ბიბლიის ვაგებას ხელს კი არ უწყობს, არამედ, პირიქით, ამახინჯებს.

ფილოლოგიური და თეოლოგიური ჰერმენევტიკის ვაერთიანება ერთ უნივერსალურ ჰერმენევტიკაში წარმოადგენს შლაიერმახერის (1768—1834), ფილოლოგის, თეოლოგისა და რომანტიზმთან ახლომდგომი ფილოსოფოსის დამსახურებას. ამ ვაერთიანების საფუძველია სიტყვა და ინდივიდი, სიტყვა როგორც ინდივიდუალური სიტყვა:

ჰერმენევტიკის ამოცანაა გასაგები გახადოს ის, რასაც სხვა გულისხმობს თავის სიტყვაში, ის საზრისი, რომელიც სიტყვას წარმართავს. ეს საზრისი კი ყოველთვის ინდივიდუალურია და გამოთქვამს ინდივიდს. ინდივიდუალური სიტყვა გაგება სიტყვითვე. ამიტომ შლაიერნახტრისათვის „ჰერმენევტიკაში ყველაფრის წანამძღვარია მხოლოდ ენა“. შესაბამისად, გაგება არის „სიტყვის ხელახლა კონსტრუირება“ ინდივიდუალური „სიცოცხლის იმ მთლიანიდან, საიდანაც იგი გამოიღო“. ვინაიდან ეს მთლიანი არასოდეს არაა მოცემული სიტყვაზე უწინარეს, არამედ სიტყვის შენაღვენელი მომენტებიდან უნდა მივიღოთ, ამიტომ გაგება არის წრეში ნოძრაობა. ჰერმენევტიკა არის წრეში ნოძრაობის ხელოვნება და ეს გაგების წრე უსასრულოა. ჰერმენევტული წრის უსასრულობა მაინც არ ნიშნავს სრულყოფილი გაგების შეუძლებლობას. გაგება მთავრდება დივინაციაში, რომელიც არის კონვენიანობა, დამყარებული იმაზე, რომ თითოეული ინდივიდი არის ყოველდღის სიცოცხლის მანიფესტაცია, ამიტომ თითოეული შეიცავს თავის თავში თითოეულს, და დივინაცია აღიძვრის გასაგების საკუთარ თავთან შედარების მეშვეობით.

ჰერმენევტიკის მომდევნო ისტორიაში გაგება იძენს ჰუმანიტარულ (ისტორიულ) მეცნიერებათა შემეცნების მეთოდის მნიშვნელობას, რომლის დანიშნულებაცაა ამ მეცნიერებათა შემეცნების უფლებრივი გათანაბრება შემეცნების ბუნებისმეტყველურ წესთან. ეს დაიწყო ისტორიულ სკოლაში (რანკე, ღროიზენი), და დამთავრდა დილთაისთან, სიცოცხლის ფილოსოფიის ერთ-ერთ მთავარ წარმომადგენელთან, რომლისთვისაც სიცოცხლე არის ადამიანი მის ისტორიულ ყოფაში, სიცოცხლის სულიერი მხარეა განცდა, და ამიტომ ადამიანი არის „სიცოცხლის ფსიქიკური ერთიანობა“. სიცოცხლე როგორც ისტორია და ადამიანი არსებობს ობიექტივირებული „სტრუქტურული ერთიანობების“, მნიშვნელობების სახით, რომლებსაც ქმნის თვითონ სიცოცხლე. ასეთი სტრუქტურული ერთიანობაა როგორც ისტორია, ისე ის, ვინც ისტორიას იგებს. გაგება, მაშასადამე, იმითმთავს შესაძლებელი, რომ „ის, ვინც ისტორიას იგებს, იგივეა, ვინც ისტორიას ქმნის“. გასაგები და გამგები ამით იდენტური არიან პანთეისტურ ინდივიდში, იმავე სიცოცხლესა და ცოცხალ გონში. ეს იდენტობაა ის, რაც შესაძლებლობას იძლევა წავიკითხოთ ისტორიის წიგნი როგორც საზრისის მთლიანი, მოცემული მყარ სტრუქტურულ ერთიანობებში.

დილთაის მნიშვნელობა ჰერმენევტული აზრის ისტორიაში ძნელია გადაჭარბებით შეფასდეს: დილთაისთან დასრულდა ჰერმენევტიკა როგორც გონისმეცნიერული გაგების საკუთრივი თეორია და მასთანვე მომზადდა გადასვლა გაგების თანამედროვე ეპოქაზე, რომელ-

შიაც გაგება არის არა მხოლოდ ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა სპეცი-
ფიკური მეთოდი, არამედ, უპირველეს ყოვლისა, ადამიანის ყოფიე-
რებითი სტრუქტურა და ამიტომ ყოველგვარი შემეცნება და მისი მე-
თოდი ამ პირველადი გაგების წარმოებულებია. შესაბამისად, გაგება
არის არა მხოლოდ საზრისის გაგება, არამედ იგია თვითონ საზრისის
ყოფიერება, რადგან საზრისი თვითონ არის ჰერმენევტული ფენომე-
ნი და ჰერმენევტული წრეც, ამიტომ მისი ყოფიერებითი სტრუქ-
ტურაა.

ჰერმენევტიკის ეს უახლესი ფაზა, ერთგვარად, შედეგია იმ შინა-
განი წინააღმდეგობის ვაცნობიერებისა, რომელსაც გონისმეცნიერუ-
ლი ჰერმენევტიკა შეიცავდა. გაგება ნიშნავს როგორც შემეცნებას,
ისე შემეცნების მეთოდს, ინტერპრეტაციას, რომელიც წარმოადგენს
წრეს (ჰერმენევტულ წრეს). წრე კი უსასრულოა. ამიტომ უსასრუ-
ლოა გაგებაც. მაგრამ გაგების ეს უსასრულობა არ შეესატყვისება
გაგების საგნის — საზრისის — იმ გააზრებას, რომელიც სახელმძღ-
ვანელო იყო გონისმეცნიერული ჰერმენევტიკისათვის: საზრისი აქ
წარმოიდგინებოდა როგორც თავის თავში დასრულებული, თავისი
თავის იგივეობრივი რაღაც, რომლის წვდომა ნიშნავდა გაგების დამ-
თავრებასაც. ჰერმენევტული წრის უსასრულობა, მაშასადამე, წმიდა
ფორმალური იყო. წრე ქრებოდა სრულყოფილ გაგებაში, რომლითაც
წრე „ამოივსებოდა“, და რომელიც ამით გაგებას ამთავრებდა. ამი-
ტომ პრობლემას წარმოადგენდა არა სრულყოფილი გაგების შესაძ-
ლებლობა, არამედ „გაგების წრეში სწორად შესვლა“, „ჰერმენევტი-
კა ტეხნე“.

ერთადერთი შესაძლებელი გაგების ილუზია, ამასთან, იმდენად
ძლიერი იყო, რომ თეორიული აზროვნება ვერ ამჩნევდა იმ გამოცდი-
ლებას, რომელთანაც აქვს საქმე იურისპრუდენციასა და ეელოვებას.
სამართალში კანონი როგორც საზრისი არსებობს არა თავისთავად,
არამედ აპლიკაციაში, შემთხვევასთან დაკავშირებით, და საზრისი
იმდენნაირია. რამდენნაირიცაა შემთხვევა, რომლის მიწართაც კანო-
ნი გამოიყენება. ასევეა საქმე ხელოვნებაშიც: ხელოვნების ნაწარმოე-
ბი არსებობს მის გაგებაში; დრამის საზრისი გაიგება მის წარმოდგე-
ნაში, მუსიკისა მოსმენასა და შესრულებაში და ყოველი ასეთი გაგე-
ბა იგებს არა „ძველ საზრისს“, არამედ გაგებაში ცოცხლობს საზრი-
სი და ამით იგი არის ყოველთვის თავისი სხვა — საზრისი არის არა
ზედროული, არამედ დროულობს.

საზრისის ყოფიერებაზე ჰერმენევტული წრის უსასრულობის გა-
ვრცელებაა სწორედ ის, რითაც ჰერმენევტიკა ტოვებს გონის მეცნიე-
რებების — და საერთოდ მეთოდურ-მეცნიერულის — საზღვრებს და
იქცევა საზრისის ფილოსოფიად: გაგება იმიტომაცა წრიული პროცესი,

რომ ის, რაც გაიგება — საზრისი — თვითონაა ვაგებიდად; იგი არის თვითგამოვლენაში და თავის თავს უბრუნდება მალალ დონეზე. მისი ხლომილება წრიული პროცესია.

ჰერმენევტული აზრის ასეთი განვითარება, ზოგადად, ორი ფილოსოფიური სკოლის ურთიერთმეხვედრითაა განპირობებული. ესაა ჰერსერლის ფენომენოლოგია (სამყაროს ნოემატური კონსტიტუირება) და დილთაის სიცოცხლის ფილოსოფია („ენიშენლობა“, რომელიც იქმნება სიცოცხლის თვითმიმართებებში). ამ შეხვედრით აღმოცენდა ჰაიდეგერის ჰერმენევტული ფენომენოლოგია, რომელშიაც ფენომენოლოგიური ჰერმენევტიკა არის *veritas transcendentalis*, და ეს იმიტომ, რომ ყოფიერება როგორც საზრისი „მხოლოდ იმდენად არის“, რამდენადაც არის ჰერმენევტიკა; ჰერმენევტიკა კი იმდენად არის, რამდენადაც და ვიდრე ადამიანი როგორც მუწყოფიერება არის ვაგება. ამით ვაგება იქცევა ონტოლოგიურ ფენომენად; იგია ადამიანის არსებობის ყოფიერებითი სტრუქტურა, რომელშიაც იქმნება სამყარო როგორც საზრისი. საზრისი კი არის სიტყვა — ენა როგორც მეტყველება. ამიტომ „ენა არის ყოფიერების სავანე“; ვაგება საზრისი (სიტყვა), იგებს საზრისი (სიტყვა) და სიტყვაა ის, რაც ინახავს საზრისს როგორც ყოფიერებას. ენა, ამიტომ, ჰერმენევტული ფენომენია.

რა ამოძრავებს საზრისს და რა არის თვითონ საზრისი როგორც სიტყვა და მეტყველება? ესაა ფილოსოფიური ჰერმენევტიკის თემა. მისი ავტორია გერმანელი ფილოსოფოსი ჰანს გეორგ გადამერი (დ. 1900 წ.). გადამერის მთავარი ნაშრომია „ჰერმენევტიკა და მეთოდი. ფილოსოფიური ჰერმენევტიკის ძირითადი ხაზები“ (108) წინამდებარე გამოკვლევაა ამ ნაშრომს ემყარება.

გადამერი ჰაიდეგერის მოწაფე და იდეური მემკვიდრეა იმ ვაგებით, რომ იგი უბრალოდ კი არ იმეორებს ჰაიდეგერს, არამედ თავისებურად და ახლებურად იაზრებს ყოფიერების ჰაიდეგერისეულ ვაგებას, რათა გახსნას ამ ვაგებაში ნაგულისხმევი, მაგრამ დაფარული და გამოუთქმელი შესაძლებლობები. გადამერმა ამ მიმართულებით მართლაც მიაღწია ერთგვარ წარმატებას: მან შეძლო როგორც იმ მომენტთა გათვალსაზრისება, რომლებიც ჰაიდეგერთან მჩქმალული იყო ყოველივე ტრადიციულის დესტრუქციისაკენ მიმართული აზრითა და ამ აზრის გამოთქმის თავისებურებათა ვამო, ისე იმ ძირითადის გამოვლენა, რომელზედაცაა ინტენდირებული ჰაიდეგერის მთელი აზროვნება. ეს ძირითადია საზრისი როგორც ღმერთი, გადამერის ინტერპრეტაციით სამება, რომელიც არის შესაქმე — სიტყვა და რომელიც მონაწილეობს და სახეზეა ყოველ შექმნილში როგორც სიტყვა და სინათლე, „უღროობის ერთდროულობა“ როგორც დროუ-

ლობა. ერთდროულობის (Gleichzeitigkeit) ცნება, რომელიც ეკუთვნის კირკევორსა და დიალექტიკურ თეოლოგიას და გულისხმობს „საკუთარი აწმყოსა და ქრისტეს მხსნელი მოქმედების“ ერთმანეთთან რაღაც დაკავშირებას, რომ „იგი განიცადოს როგორც საკუთარი აწმყო“ (108.121) გადამერთან გაშუქებულია ესთეტიკური ცნობიერების ანალიზით.

ხელოვნების ნაწარმოების — და ამით საერთოდ ესთეტიკურის — ონტოლოგია კითხულობს არა იმას, თუ რა არის ესთეტიკური ფენომენი თავისთავად, არამედ იმას, თუ როგორ არის იგი. ხელოვნების ნაწარმოები კი ყოველთვის არის როგორც გამოცდილება, და ეს გამოცდილება ნიშნავს ნაწარმოებთან როგორც საზრისთან შეხვედრას, რომელიც ხდება უსასრულოდ — თაობათა უსასრულო მწკრივში. შესაბამისად, ესთეტიკური ფენომენის საზრისიც დანახული უნდა იქნეს ხელოვნების ნაწარმოებთან ამა თუ იმ შეხვედრიდან, როგორც საზრისის „უსასრულო ხდომილების“ აქ და ახლა გამოთქმა. „ხელოვნების ენასთან ყველა შეხვედრა წარმოადგენს დაუბოლოებელ ხდომილებასთან შეხვედრას და თვითონ არის ამ ხდომილების ნაწილი“ (108.94).

ხელოვნების ნაწარმოებთან შეხვედრა წარმოადგენს მის გაგებას. „გაგება ეკუთვნის თვითონ ხელოვნების ნაწარმოებთან შეხვედრას“; გამგები და გასაგები ამით „ურთიერთკუთვნილი“ არიან (108.95), რადგან ისინი თანამონაწილეობენ საზრისში, ვინაიდან გაგებას „აკეთებს“ ყოველთვის ბოლოვადი არსება — აღამიანი, ამიტომ ხელოვნების გამოცდილებაში არასოდეს არაა შემოსული გასაგების „დამთავრებული ქეშმარიტება“, აქ ჩვენ საქმე გვაქვს ყოველთვის გამოცდილებასთან, რომელიც „გაგებას შეიცავს“ და რომელშიაც გასაგების საზრისი ვლინდება. საზრისი, რომელიც ვლინდება გამგებისა და გასაგების შეხვედრაში, ამით ყოველთვის არის თვითონ და მანც თავისი სხვა. იგია თავის ყველა გამოვლენაში ერთდროული და აწმყო: ესთეტიკურის დროულობა ნიშნავს „ერთდროულობას და აწმყობითობას“, რომელიც, ზოგადად, შეიძლება დახასიათდეს როგორც ესთეტიკურის დროის გარეშეობა. დროისგარეშეობა, მაშასადამე, უდრის დროულობას (108.115).

ხელოვნების ნაწარმოებში ნაწარმოების „საკუთრივი ყოფიერება დაუცილებელია მისი გამოსახვისაგან“, და ეს ისე, რომ „ნაწარმოების ერთიანობა და თვითონობა გამოსახვაში გამოჩნდება. მის არსს ეკუთვნის თვითგამოსახვაზე დამოკიდებულება“. ნაწარმოების გამოსახვა იცვლება, მაგრამ ამ ცვალებადობაში უცვლელი რჩება მისი „თვითონ“. ეს თვითონია ის, რაც ცვალებადობს. ამიტომ გამოსახვას აქვს მსგავსის განმეორების თვისება, რაც არ ნიშნავს პირვანდელი სახით განმეორებას: განმეორება ისეთივე პირვანდელია, როგორც თვითონ

ნაწარმოები. აქ ისეთივე მდგომარეობაა, როგორც დღეს ასწავლის მიმართ: საზეიმო დღეები მეორეებიან პერიოდულად, წლის განსაზღვრულ დროს. ესაა ამ დღეების მობრუნება, ზეიმის დადგომა. მობრუნებული დღესასწაული არც ახალია და არც ისაა, რაც ოდესღაც იყო ნაზეიმები. ამიტომ ზეიმის ხასიათი არ შეიძლება გავიგოთ დროის იმ ცნებიდან, რომელიც შეიცავს აწმყოს, მოგონებისა და მხოლოდინის განსხვავებას. ზეიმის დროის განცდა არის თვითონ ზეიმობა, შესრულება. დღესასწაულში იდღესასწაულება ყოველთვის ერთი და იგივე რაღაც; იგი არის ყოველთვის თავისი სხვა და სხვანაირად იგი არ არის. არსებული კი, „რომელიც მხოლოდ იმით არსებობს, რომ იგი ყოველთვის სხვაა... დროულია“, მისი ყოფიერება მდგომარეობს „ქმნადობასა და მობრუნებაში“ (108,117). ამის მაგალითია დრამა, რომელიც თუმცა მაყურებლისთვის უნდა იქნეს წარმოდგენილი, მაგრამ მაყურებელი აქ არის როგორც „ამასთანყოფნა“. მას წილი უდევს წარმოდგენაში, იგი მასში მონაწილეობს. მაყურებელი მონაწილეობს წარმოდგენაში და იჩემებს მას. ამით ნაწარმოები ხდება აწმყო: იგი მაყურებლის თანადროულია. ნაწარმოები, მასთანადამე, აწმყოდ იქცევა წარმოდგენაში, შესრულებაში; ნაწარმოები, შესრულება და მაყურებელი არსებობენ ერთდროულად. ამ ერთდროულობაში, ამ აწმყოებაში მდგომარეობს სწორედ ნაწარმოების დროულობა (108,120,121).

ამით, გადამერის მიხედვით, ნათელია, რომ არაა გამართლებული ესთეტიკური ცნობიერებისა და მისი საგნის დაპირისპირება, თამაშისა და მოთამაშის დაპირისპირება: თამაში „საგანი“ კი არ არის, არამედ თამაში „არსებობს თამაშში“. თამაშის დროს მოთამაშე თამაშშია შესული და ის, რაც თამაშის შემდეგ „ჩება და ხანიერობს“, არის არა მოთამაშის სუბიექტურობა, არამედ „თვითონ ხელოვნების ნაწარმოები“. ამიტომ თამაშის სუბიექტია არა მოთამაშე, არამედ მოთამაშის მეშვეობით თამაში ლებულობს გამოსახვას (108,98). თამაშის სუბიექტია თვითონ თამაში (108,99). ეს ნიშნავს თამაშის პრიმატს მოთამაშის ცნობიერების მიმართ. თამაშში იგულისხმება მხოლოდ „იქით და აქეთ მოძრაობა“. ამ მოძრაობას არა აქვს მიზანი, რომლის მიღწევის შემდეგ თამაში შეწყდება. თამაშის მოძრაობა კი არ მთავრდება, არამედ „ნახლდება მუდმივ განმეორებაში“; თამაში გამოსახავს ისეთ წესრიგს, რომელშიაც მიმდინარეობს მოძრაობის „იქით და აქეთ“.

ყოველი ნათქვამი, გადამერის მიხედვით, ახასიათებს არა მხოლოდ ადამიანის თამაშს, არამედ საერთოდ მთელ ბუნებას და სწორედ ამიტომ ახასიათებს იგი ადამიანსაც. თამაში არის „წმიდა თვითგამოსახვა“ (108,100). თამაში მედიუმი; იგი რაღაცას შუამავლობს, რაღაცა

გადმოცემს, და ამიტომ მას „მედიალური საზრისი“ აქვს. იგი შუამავლობს საზრისს ისე, როგორცაა ეს საზრისი ნაპოვნი მოთამაშის მიერ; ისე, როგორც შემოვიდა შემსრულებელში თვითონ საზრისი. ამიტომ „შუამავალი შუამავლობაში თავის თავს მოხსნის“. შუამავლობის მეშვეობით ნაწარმოები „გამოსახავს თავის თავს“ და ამიტომ წარსულის ნაწარმოები ყოველგვარი აწმყოს თანადროულია. ნაწარმოების თვითონი იდენტურია დროთა ცვალებადობის ცვალებად გამოსახვაში და გამოსახვათა ყველა ასპექტი ამ თვითონის კუთვნილებაა, ისინი, ყველა, მასში არსებობენ და მისი ერთდროული არიან: ესთეტიკური დროულია (108, 111, 112, 115). ამ დროულობაში დროულობს საზრისი, რომელიც დროის სიშორეს გადალახავს „საზრისის აწმყოობით“ — იმით, რომ იგი გაიგება და ამით გაცოცხლდება და გასრულქმნილდება. ტექსტის საზრისის ხდომილების გაგება ისევე ეკუთვნის ტექსტს, როგორც მუსიკას მისი მოსმენა: მუსიკა მოსმენაში ცოცხლდება და იძენს ახალ ყოფიერებას, იმ ყოფიერებას, რომელიც ეკუთვნის მუსიკალური ტექსტის საზრისს როგორც მისი საკუთარი შესაძლებლობა (108,156).

რადგანაც გაგება არის ყოველთვის საზრისის ხდომილება, ამიტომ გაგებები თავის სუბიექტურ საზრისს კი არ ქმნის, არამედ გაგებაში გაგებები და გასაგებები ურთიერთმიკუთვნებულები არიან: ისინი ეკუთვნიან თვითონ საზრისს და მის ხდომილებას. და ამიტომვე არ არსებობს არავითარი საბოლოო და ერთადერთი სწორი გაგება. გაგება არ არის ტექსტის პირვანდელი საზრისის აღდგენა: ყოველი „აღდგენილი საზრისი“ იქნება „ძველი“ საზრისის გაგება და როგორც ასეთი — ყოველთვის მისი სხვა.

ამიტომ, გადამერის მიხედვით. გაგება „მოაზრებულ უნდა იქნეს როგორც საზრისის ხდომილების ისეთი ნაწილი, რომელშიაც ყოველი გამოთქმის საზრისი — როგორც ხელოვნების, ისე საერთოდ ყოველი სხვა ვადმოცემის — ფორმდება და სრულქმნილდება“. ყველაფერი ის, რაც მოსცილდა თავის საზღვარს და გაუცხოვდა, ე. ი. ის, რაც უშუალოდ აღარაა გასაგები, რაც წარსულია და ვადმოცემულია — ტრადიციაა, „თავის საწყისისეული საზრისიდანაა გასხვისებული და დამოკიდებულია იმ გამლებ და შუამავალ გონზე“, რომელსაც ბერძნები ჰერმესს ეძახდენ (108,157).

აქედან გადამერისათვის ნათელია, რომ ისტორიული ცნობიერების წანამძღვრებიდან ვერ გადაიჭრება ის საკითხები, რომელიც ჰერმენევტიკის საკუთრივი ინტერესის მამოძრავებელია. გაგება, ცხადია, ყოველთვის ისტორიულადაა გაშუალებული, მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ გაგება ისტორიულის რეკონსტრუქციაა, პირვანდელი „პროლექციის რეპროლექციაა“. ასეთი რამ, გადამერის მიხედვით,

შეუძლებელია; საერთოდ, პირვანდელი საზრისის ძიება „მკვდარი საზრისის“ ძიებაა და ასეთი ძიება ფაქტიურად საზრისის მკვლელობაა. გაგება, ამიტომ, რეკონსტრუქცია კი არაა, არამედ ინტეგრაცია— წარსულთან დაბრუნება უფრო მაღალ საფეხურზე. წარსულის გადმოცემულ ტექსტში გონია გასხვისებული და ამ გონს უნდა დაუბრუნდეს შემმეცნებელი გონი. ეს იქნება გასხვისებული გონის გაშინაგნება (Er-Innerung) და მოგონება. ფილოსოფიაც ესაა და ჰერმენევტიული ამოცანაც მხოლოდ ასე გადაიჭრება.

რეკონსტრუქციული ჰერმენევტიკის მომხრედ გადამერი მიიჩნევენ შლაიერმახერს, ინტეგრაციულისა — ჰეგელს (108, 160, 161). მასთანადავს, გადამერი მისივე სიტყვებით, „უფრო ჰეგელს მიყვება, ვიდრე შლაიერმახერს“ (108,162).

ინტეგრაცია, ჰერმენევტიკა, რომელიც აქ ნიშნავს გასხვისებული გონის გონშივე შოხსნას, საზრისის ხდომილებას, იგებს არა ავტორს, არამედ იმ საგნობრივს, საზრისს, რომელზედაც ლაპარაკობს ტექსტი. ეს საზრისი კი არც ტექსტის კუთვნილებაა და არც ინტერპრეტატორის; იგია გადმოცემა, ტრადიცია და ამ ტრადიციას ეკუთვნის როგორც გასაგები, ისე გამგები. ორივე მონაწილეობს ამ ტრადიციასში როგორც საზრისის ხდომილებაში. ამიტომ „ტექსტის საზრისი ყოველთვის მეტია ტექსტის ავტორზე“. ამიტომაც გაგება მეტის გაგება, რაც ნიშნავს არა „უკეთესად გაგებას“, არამედ სხვაგვარად გაგებას (108,280). ნამდვილი გაგებაც ესაა. თითოეული დრო თავისებურად იგებს გადმოცემულ ტექსტს, რადგან „იგი შედის გადმოცემის მთლიანში, ... რომელშიც იგი თვითგაგებას ეძიებს“.

აქედან გადამერი მიუთითებს „დროითი სიშორის“ პოზიტიურ მნიშვალეობას: გასაგები დროითი სიშორეა ის, რაც „გაგების პროდუქციულ შესაძლებლობას“ აფუძნებს, რადგან დროითი მანძილი კლავს ყოველგვარ სუბიექტურს და ტოვებს თვითონ გადმოცემას, საზრისს, რომლის შუქშიც ჩანს ყოველგვარი გადმოცემა. ამით დროითი სიშორე არის ის ფილტრი, რომელიც გადმოცემას ასუფთავებს ყოველგვარი „ძველი“ წინასწარი განსჯიდან, იმ განსჯიდან, წინასწარ აღებული მსჯელობიდან (Vorurteil), რომელიც გაგებას წარმართავდა ოდესღაც და რომელიც ახალ ისტორიულ გარემოში, საზრისის ახალ ხდომილებაში, უკვე ყალბი მსჯელობაა და რომელიც ამიტომ მკდარი გაგების წინამძღვარია. ამგვარად, გაგებაში შემოდის თვითონ ტრადიცია, თვითონ გადმოცემა, რომელიც გამგებს უსვამს კითხვას თავისი რაობის შესახებ, ამით იგი „ჩვენს აზრს ღიაში აყენებს“ (108,280), აიძულებს მას „გააღოს და ღია დატოვოს შესაძლებლობები“ (108,280), დააყენოს კითხვა. ამ შეკითხვაში ვლინდება რო-

გორც ყოფიერების ქეშმარიტება. ისე შექმითხველის ყოფიერება როგორც ქეშმარიტება. შექმითხველს წილი უდევს ყოფიერების ქეშმარიტებაში და ყოფიერების ქეშმარიტება არის მხოლოდ შექმითხვაში და შექმითხვით. ის, რაც ყოველთვის არის მხოლოდ შექმითხვაში, და შექმითხვით, არის როგორც გაგება და თვითგაგება — როგორც ყოფიერების ყოფნა: შექმითხვით დაიგეგმება პასუხი (იურისპრუდენციაში ცნობილი „განმარყობელი შექმითხვა“, რომელიც გეგმავს პასუხს), და პასუხი პასუხობს კითხვას, რომელიც ეძებს და აღებს ქეშმარიტებას. მაშასადამე, კითხვა-პასუხში რაღაც მოღის და მიდის და ეს რაღაცაა როგორც ის, რასაც შექმითხვა იძიებს, ისე თვითონ ეს ძიება: ნაძიებია ქეშმარიტება, და ძიება ავლენს ქეშმარიტებას. თვითონ ქეშმარიტებაა ის ჰერმესი, ის მაცნე, რომელიც მოდის და მიდის, მაშასადამე, რომელიც არის ჰერმენევტულად.

ყოფიერება ამით არის ჰერმენევტულად; ჰერმენევტიკა არის ონტოლოგია, ხოლო ონტოლოგია არის ონტოსის — ყოფიერების ის გაგებები, რომელიც „შეიქმნა“ ბოლოვადი არსებების, ადამიანების, წარმავალ თაობათა მიერ დასმული კითხვების და მათზე მიღებული პასუხების მეშვეობით. შექმითხვა ამიტომ მიმართულია ყოველთვის ამ გაგებებზე და მათში გამოჩენილ ქეშმარიტებაზე, და ეს გაგებები არსებობს როგორც გადმოცემა — ტრადიცია და ისტორია. შექმითხვა დაკითხავს ტრადიციას როგორც იმ ერთადერთ ყოფიერებას, რომელიც შექმითხველმა იცის, მაგრამ არა იმის შესამეცნებლად, რაც „იქ იყო“ როგორც ყოფიერების ქეშმარიტების „ძველი“ გაგება, არამედ თვითონ იმ ქეშმარიტების გასაგებად, რომელიც იყო გადმოცემაში დასმული კითხვის პასუხი. ამ შექმითხვით გამოჩნდება ყოფიერების ახალი ქეშმარიტება, ახალი პასუხი, თვითონ ყოფიერება როგორც ყოფიერების აქ და ახლა ყოფნა.

ამით კითხვას აყენებს სინამდვილეში არა შექმითხველი, არამედ გადმოცემა და შექმითხველი თავისი შექმითხვით პასუხობს მას: შექმითხვა ხომ უკვე მოელის და გულისხმობს პასუხს. კითხვა-პასუხი ხორციელდება დიალოგში, საუბარში; ამიტომ „ის ყოფიერება, რომელიც გაიგება, არის ენა“. გაგება არის დიალოგის უსასრულობა. იგივეა ჰერმენევტიკა როგორც ონტოლოგია.

ყოფიერება, რომელიც არსებობს (არის) ყოველთვის ჰერმენევტულად, ე. ი. კითხვა-პასუხში, არ შეიძლება იყოს რაღაც ზედროული, გაჩერებული სუბსტანცია: ქეშმარიტება, რომელიც გამოჩნდება დიალოგში, ხდება; იგი გამოიკვესება შექმითხველისა და გამოკითხულის შეხვედრაში. და ეს ნაკვესი ყოველთვის ერთხელადია და ბოლოვადი. აქედან გამომდინარეობს ჰერმენევტული ფილოსოფიის ერთ-ერთი ძირითადი დებულება: ყოფიერება არის დრო როგორც

დროულობა-ხდომილება. ხოლო ადამიანი, რომელიც აყენებს ყოფიერების საზრისის კითხვას და ამიტომ რომელშიაც არის ყოფიერება, არის ბოლოვადი არსება — დროული არსება.

დიალოგში გახსნილი ჭეშმარიტება, გადამერის მიხედვით. ღირებულია არა იმით, რომ აქ ადამიანი იძენს რაღაც ცოდნას, არამედ იმით, რომ ადამიანი ხდება გამოცდილი. ჰერმენევტიკა, შესაბამისად, ნიშნავს ჰერმენევტულ გამოცდილებას. გამოცდილება კი აქვს მხოლოდ იმას, ვინც იცის „გამოცდილების შინაგანი ისტორიულობა“ და არა იმას, ვისაც ჰგონია, რომ მას გააჩნია რაღაც ობიექტური და მყარი ცოდნა (108,329). გამოცდილების ისტორიულობა მდგომარეობს იმაში, რომ იგია „ყოველთვის ახალ გამოცდილებაზე მიმართება“. შესაბამისად, გამოცდილია ის, ვინც ღიაა ახალი გამოცდილებებისათვის, „ღიაობის გამოცდილებისათვის, რაც თვითონ გამოცდილებით აღიჭვრის“ (108,338). გამოცდილების მქონე ისაა, ვინც იცის, „რომ იგი არაა დროისა და მომავლის მბრძანებელი“, ვისაც ესმის ყველა წინასწარმეტყველებისა და გეგმის ზღვარდებულობა. საკუთრივი გამოცდილება ამით არის საკუთარი ისტორიულობის გამოცდილება, საკუთარი ბოლოვადობის გაცნობიერება: „გამოცდილება ადამიანური ბოლოვადობის გაცნობიერება“ (108,339) და ადამიანის სხვაგვარად გახდომა.

ადამიანის ბოლოვადობაა სწორედ ის, რაც ადამიანს ყოველთვის ხელახლა აიძულებს დაკითხოს ტრადიციას და იყოს ტრადიციაში და ტრადიციით. ესაა ადამიანის ისტორიულობის ონტოლოგიურობა: ადამიანი ვერ გავა ისტორიიდან ისევე, როგორც ვერ გავა იგი საკუთარი თავიდან. აქედან კი გამომდინარეობს გაგების წრიული ხასიათი: ჰერმენევტიკა ნიშნავს წრეში ბრუნვას და ეს წრე ონტოლოგიურია. „ცოცხალი ტრადიციის მოქმედება და ისტორიული კვლევა-ძიების მოქმედება ჰქმნიან ქმედით ერთიანობას“ (108,367). ამ ერთიანობის საფუძველი კი ისაა, რომ კითხვა-პასუხში, დიალოგში ვლინდება და გაიგება ის, რაც მასში მონაწილეობს და რაც მას შუამავლობს: მნიშვნელობა, საზრისი (108,266).

ვინაიდან ტრადიციის მიმართ დასმული შეკითხვა ყოველთვის შემონახვას და გეგმავს პასუხს, ამიტომ ყოველგვარი გაგება იწყება წინასწარი გაგებით, წინასწარ აღებული განსჯით (Vorurteil): ადამიანმა წინასწარ „იცის“ რას ეიებს, რა პასუხია მოსალოდნელი მის მიერ დასმულ შეკითხვაზე. რახან შეკითხვაში, გადამერის მიხედვით, გაიგება ის შეკითხვა, რომელზედაც პასუხობს ტექსტი, და რახან, სინამდვილეში, შეკითხვას აყენებს არა სუბიექტი, არამედ ტექსტი, რომელიც გამგებს ეკითხება თუ „რა ვარ მე“, და ამ კითხვის შემხვედრი შეკითხვაა ის შეკითხვა, რომელსაც

შემდეგ გამგები აყენებს, ამიტომ გაგებაში ხდება გასაგებისა და გამგების ჰორიზონტთა შერწყმა. ესაა ურთიერთგაგება, ს.ა.ერთო ენის პოვნა. ჰორიზონტთა შერწყმა ათის ენის მოქმედება. კითხვა-პასუხის წანამძღვარია საერთო ენა და დიალოგი ნიშნავს საერთო ენის პოვნას (108,359). დიალოგში ლაპარაკობს არა ჩვენ, არამედ თვითონ ენა „ჩვენი და ჩვენში“.

ამგვარად, ჰერმენევტული ფენომენის ანალიზმა გადამერი მეტყველების უნივერსალური ფუნქციის აღიარებამდე მიიყვანა. თავის მხრივ, რადგანაც ჰერმენევტული ფენომენი ენოვნებაში ვლინდება და მეტყველებაში არსებობს, ამიტომ გაგება და ენა მოიცავენ ყველაფერს, რაც კი ოდესმე შეიძლება ფაქტი და საგანი გახდეს. გაგება არის „ენის სიცოცხლე მის ცოცხალ განხორციელებაში“ (108,382). ამიტომ „ჰერმენევტიკაში ყველაფრას წანამძღვარია მხოლოდ ენა“ (შლაიერმახერი). ამით ფილოსოფიური ჰერმენევტიკა თავისებურად აერთიანებს ჰეგელსა და შლაიერმახერს, ცნებას როგორც ლოგოსს (საზრისს) და ენას როგორც ლოგოსის არტიკულაციას — მეტყველებას. შესაბამისად, ფილოსოფიური ჰერმენევტიკის ცენტრალური თემაა სიტყვის ონტოლოგია.

ლოგოსისა და მეტყველების სინთეზი შესაძლებელია მხოლოდ მაშინ, როცა ლოგოსი (საზრისი) „არსებობს“ როგორც მეტყველება და ამიტომ როგორც რაღაცნაირი ხდომილება. მეტყველება არის ენა და იგი ყოველთვის ადამიანური ფენომენია. ლოგოსი არის ის საზრისი, რომელიც მეტყველებს ადამიანურ ენაში. ამიტომ ენა გააზრებულ უნდა იქნეს როგორც „ლოგოსის არტიკულაცია“ და იგი, თავისი მხრით, უნდა ასახავდეს იმას, რაც „ხდება“ ლოგოსში (ჰერმენევტული წრე!). რაც შეეხება კითხვას, თუ რა არის თვითონ ლოგოსი, იგი გადამერისათვის გარკვეულია: ესაა ერთაჩსება სამება, სიტყვა რომელიც არის ღმერთი ღმერთთან, რომელიც ქრისტეში განხორციელდა და რომელიც არის კაცთა სიცოცხლე და სინათლე.

ზემოთქმულიდან, სიტყვის ონტოლოგია გადამერთან მოიცავს შემდეგ კითხვებს: ენა (სიტყვა) როგორც მეტყველება; „ენის მისტერიუმი“ როგორც „ტრინიტეტის მისტერიუმი“ ასახვავ; ენა როგორც ჰერმენევტული ფენომენი.

სიტყვა გადამერის მიხედვით, არის ჰერმენევტული ფენომენი, თვითონ გაგება, და ამიტომ ენოვნება (მეტყველება) ისეა შერწყმული საგნის გააზრებასთან, რომ შეცდომაა ვევაზაუდოთ რაღაც ყოფიერების შესაძლებლობათა წინასწარმოცემული ჰემმარიტების სისტემა, რომელსაც ექვემდებარება ის ნიშნები, სუბიექტის მიერ რომ გამოიყენება; იგი არც ის ნიშანია, რომელიც კეთდება და სხვას გადაეცემა, რაღაც საგანი, რომელსაც აიღებ და მნიშვნელობის იღეა-

ლობით აავსებ, რათა მისით სხვა არსებულის გათვალსაზრეობა შეიძლებოდეს. პირიქით, მნიშვნელობის იდეალობა ჩადებულია თვითონ სიტყვაში: იგი ყოველთვის არის მნიშვნელობა, მაგრამ არა იმ გაგებით, რომ სიტყვა წინ უსწრებს ყოფიერების გამოცდილებას და ამ გამოცდილებას შემდეგ გარედან მიესადაგება, მაგ., კასირერის „სიმბოლური ფორმა“, არამედ იმ აზრით, რომ თვითონ გამოცდილება ექმნება სიტყვას და პოულობს სიტყვას, რომელიც მას გამოთქვამს“. გამოცდილება ექმნება სიტყვას, რომელშიაც სიტყვად იქცევა თვითონ გამოცდილება — საგანი. გამოცდილება არის გაგება, რომელშიაც ყალიბდება მნიშვნელობა, საზრისი, როგორც ყოფიერების ქვეშეპირიქება, გაღებულნი მუნყოფიერების აქ და ახლა ყოფნაში, სამყაროში ყოფნაში. სწორედ ეს მნიშვნელობა-საზრისია ის, რაც სიტყვად მოდის სიტყვაში, საზრისი არის სიტყვაში, და სიტყვა არის საზრისის გამოვლენა, მისი აქ და ახლა ყოფნა (108,394). სიტყვა-საზრისი (ენა) არის ჰერმენევტიული ფენომენი. იგი არის ადამიანური ფენომენი როგორც გაგება.

ესაა ის, რითაც გადამერი უპირისპირდება მთელ ძველ მეტაფიზიკას როგორც (ამ მიმართებით) ენის ფილოსოფიას, რომელშიც, გადაშვრით, დაივიწყა ამ მეტაფიზიკაში იმთავითვე ჩადებული სიტყვისა და საგნის მიმართების ყოფიერებითი გაგება. ამ დავიწყების შედეგია ის, რომ ფილოსოფიამ მოინდომა აზროვნების გათავისუფლება „ენის ძალმომრეობისაგან“. ეს საქმე აღრიდანვე დაიწყო ბერძნულმა ფილოსოფიამ. რომელიც ფიქრობდა, რომ „სახელი“ („ონომა“) აბნევს აზროვნებას და მცდარი გზით მიჰყავს იგი და ამიტომ საჭიროა ენაში ყოველთვის მოცემულ იდეალურობაზე მიმართება: რადგანაც აქ ლოგოსის განმსაზღვრელად მოიაზრებოდა ეიდოსი (ფორმა, Species), ამიტომ ენის საკუთრივი ყოფიერება გაგებულ იქნა როგორც ეთომილების წყარო, საიდანაც აზროვნება უნდა გათავისუფლდეს. პლატონთან („კრატელი“) ჩატარებული სახელთა სისწორის კრიტიკა წარმოადგენს იმ მიმართულებით გადადგმულ ნაბიჯს, რომლის დასასრულშიც, გადამერის მიხედვით, დგას თანამედროვე ენის ინსტრუმენტალისტური თეორია და „ნიშანთა სისტემის“ იდეალი, რომელსაც ენის ყოფიერება ნიშანთა სისტემაზე დაჰყავს (108,395).

ცხადია, ენა გაგების პირობაა, მაგრამ იგია ამავე დროს და უპირატესად, თვითონ გაგება, რომელიც სიტყვად იქცევა. იგია გონის მიერ საგნის გააზრების პერფექცია — დასრულება, და ეს პერფექცია არის თვითონ სიტყვა; სიტყვა გამოთქვამს არა გონს, არამედ იმ საგნობრივს, რასაც გონი იაზრებს. ამიტომ ყოველ სიტყვაში „შესულია საზრისი“, და ამიტომვე ყოველი გაგება და განმარტება საზრისიანია. გაგება ახალ ცნებებს კი არ იყენებს, არამედ სიტყვას, მეტყველება-

სა და გადმოცემასთან საუბარში ყოველთვის ხდება ცნებათა ჩამოყალიბება, ცნების ჩამოყალიბების განგრძობა-განვითარება. გაგება არის „თვითონ ენის სიცოცხლე მის ცოცხალ განხორციელებაში“. ენა ცოცხლობს მეტყველებაში, მოიცავს ყოველგვარ გაგებას და იგი იქვე განუყრელადაა დაკავშირებული „აზროვნების იმავე განმარტების განხორციელებასთან, რომ ჩვენ თითქმის აღარაფერი დაგვრჩება ხელში, თუ უყურადღებოდ დავტოვებთ იმას, რასაც ენები შინაარსობლივად გადმოგვცემენ და ენას გავიაზრებთ როგორც მხოლოდ ფორმას“ (108 381.382). ესაა ის, რითაც გონება მალა დგას ამა თუ იმ კონკრეტული ენის სტრუქტურულ თავისებურებაზე. მაგრამ როგორ მოქმედებს, გამოთქმის ფორმათა (ენების) მრავალფეროვნების მიუხედავად, ყველა ენაში აზროვნებისა და მეტყველების ერთიანობა? (108,379,380) ვინაიდან აზროვნებისა და მეტყველების ერთიანობა გადამერთან ნიშნავს სიტყვისა და საგნის ერთიანობას (სიტყვა ხომ არის საგნის „გააზრების პერფექცია“), ამიტომ აქ საკითხი ეხება სიტყვისა და საგნის უნივერსალური ერთიანობის ნათელყოფას. საკითხის გადაჭრის გზაა გადამერისათვის შუასაუკუნეთა ქრისტიანული აზროვნება, რომელმაც, თავისი „არაბერძნული ბუნების გამო“, მოახერხა ამ ერთიანობის საიდუმლოების, და ამით ენის ბუნების, ახლებურად და სწორად გააზრება (108,381.382). ესაა მოძღვრება ინკარნაციისაზე, რომელიც ნიშნავს არა ღმერთის სხვად გახდომას, არამედ „იმ მსხვერპლს, რომელსაც თავის თავზე იღებს ჭვარცმული როგორც ძე კაცისა“, და რომლის თეოლოგიურ ამოცნობასაც იძლევა სამების ცნება (108.395). თავის მხრივ, ტრინიტეტის საიდუმლოების ამოხსნა შუასაუკუნეთა ქრისტიანობაში მჭიდროდაა დაკავშირებული ენისა და აზროვნების ადამიანური მიმართების საკითხთან, ამასთან ისე, რომ ყურადღების ცენტრშია არა თვითონ ადამიანური ენა, არამედ ღვთის სიტყვა (Verbum Dei), მამამერთისა და ძემერთის ერთიანობა. მაგრამ აქ უმთავრესი ისაა, რომ ამ „ერთიანობის მისტერიუმში“ ენის ფენომენით გაშუქდა.

აქ უნდა გავითვალისწინოთ შემდეგი: ქრისტიანულ თეოლოგიაში სიტყვა როგორც ღმერთი და სიტყვა როგორც განხორციელებული სიტყვა (ქრისტე) არის ღმერთი ღმერთთან. ქრისტე, მაშასადამე, არის ღვთის შინაგანი სიტყვა. ეს შინაგანი სიტყვა, ცხადია, არის წარმოთქმული სიტყვა, და თუმცა ეს თქმა მარადიულობაში ხდება და არა დროში, მაგრამ, გადამერთ, იგი მაინც ხდება და ამიტომ იგია ზედროული პროცესი, ქმნადობა. ამით, მაშასადამე, აღმოჩნდა, რომ „სიტყვა არის წმიდა ხლომილება“ (გადამერი იმეორებს აქ აკვინელს). ასეთივე ქმნადობასთან გვაქვს საქმე, გადამერთ, ხსნის მისტერიუმშიც, ქრისტეს ქვეყნად მოსვლაშიც: ქმნადობა, რომელსაც

ეხება საქმე ორივე შემთხვევაში, არ ნიშნავს რაღაცადან სხვა რაღაცის შექმნას. აქ არც გამოყოფაზეა ლაპარაკი, და არც შინაგანი სიტყვის შემცირებასა და დაკლებაზე მისი გარეგამოვლენით; აქ საერთოდ არ ეხება საქმე სხვადასხვადგომას (გადამერი იმწმებს ავგუსტინეს „სამების შესახებ“ 15,11): ენის უმთავრესი სასწაული ის კი არაა, რომ სიტყვა განხორციელდა და გარეყოფიერებაში შევიდა, არამედ ის, რომ იგი ყოველთვის არის ისევე სიტყვა. სიტყვის ღმერთში მარადიულობიდან ყოფნაა სწორედ გადამერისათვის ეკლესიის ის მოძღვრება, რომელმაც ენის პრობლემაც „მთლიანად აზრის შინაგანობაში“ დააბრუნა (108,397). საქმე ეხება სახელდობრ ადამიანურ ენას (და სწორედ ესაა „სამების მისტერიუმის“ გასაღები), რომელშიაც ასევე უნდა განვასხვაოთ შინაგანი და გარეგანი სიტყვა: გარეგანი სიტყვა. ისე როგორც შინაგანად წარმოთქმული სიტყვა, ყოველთვის განსაზღვრულ ენაზეა მიჯაჭვული. მაგრამ ის ფაქტი, რომ ზმნა ყველა ენაში სხვადასხვაგვარად გამოითქმის, მხოლოდ იმას ნიშნავს, რომ „ადამიანის ენას არ ძალუძს მისი ჩვენება მის ნამდვილ ყოფიერებაში“. „ნამდვილი სიტყვა“, „გულის სიტყვა“ (Verbum cordi) დამოუკიდებელია ასეთი გამოვლენისაგან. „იგი არც წარმოთქმულია და არც მოაზრებული ხმის მიბადივით“ (იმ ხმის, რომელსაც საგნები გამოსცემენ); ეს შინაგანი სიტყვა არის ღვთიური სიტყვის სარკე და ხატი. როცა ავგუსტინე და სქოლასტიკა ვერბუმის (ზმნის) საკითხს იკვლევენ, რათა სამების საიდუმლოების გახსნის ცნებითი საშუალებები იპოვონ, საქმე ეხება მხოლოდ ამ „გულის სიტყვას“ და ინტელიგენციასთან მის მიმართებას.

ამით, გადამერის მიხედვით, ნათელი ხდება ენის არსის სრულიად განსაზღვრული მხარე. სამების საიდუმლოება იმდენად პოულობს თავის არეკვლას ენის სასწაულში, რამდენადაც „სიტყვა, რომელიც იმიტომაა ნამდვილი, რომ იგი ამბობს როგორაა საგანი, თავისთავად არაფერია და არც უნდა რომ რაიმე იყოს“. თავისი ყოფიერება მას აქვს „თავის თვალსაჩინოდ ქმნაში“. ზუსტად იგივეა ტრინიტეტის მისტერიუმში. აქაც საქმე ეხება არა მაცხოვრის მიწიერ მოსვლას როგორც ასეთს, არამედ მის სრულ ღვთაებრიობას, ღმერთთან მის არსობრივ იგივეობას. ამ არსობრივი იგივეობის მიუხედავად ქრისტეს პიროვნული ექსისტენციის თავისთავადობის გააზრებაა თეოლოგიური ამოცანა. აქ იქნა სწორედ გამოყენებული აზრისა და მეტყველების ადამიანური მიმართება; ეს მიმართება, მიუხედავად მისი არასრულყოფილებისა, „ტრინიტეტის ღვთაებრივი მიმართების“ შესატყვისია. გონის შინაგანი სიტყვა (გულის სიტყვა) ისეთსავე არსისეულ მსგავსებაშია აზროვნებასთან, როგორც მამალმერთი ძელმერთთან (108,397,398).

შინაგანი სიტყვა (აქ გადამერი იმოწმებს თომასა და ავგუსტინეს) არაა დაკავშირებული რაიმე განსაზღვრულ ენასთან; მას საერთოდ არა აქვს „მეხსიერებიდან გამოსული“ სიტყვების წარმოდგენის ხასიათი, „არამედ იგია ბოლომდე გააზრებული საჭმის მდგომარეობა“ (forma excogitata). და ვინაიდან აქ საჭმე ეხება ბოლომდე გასაზრებელს, ამიტომ მასშიაც უნდა ვაღიაროთ „პროცესუალური მომენტი“. იგი მიემართება თავის თავს „გამომდინარეობის სახით“ (per modum egredientis). იგი თუმცა აზროვნებაა და არა გაგარეგნულება, მაგრამ იგია აზროვნების დასრულება (Perfektion), რომელიც ამ „თვით, თქმაში მიიღწევა“. შინაგანი სიტყვა, იმით რომ იგი აზროვნებას გამოთქვამს, ამავე დროს ასახავს ჩვენი დისკურსიული განსჯის ბოლოვადობას. „ვინაიდან ჩვენი განსჯა იმას, რაც მან იცის, ვერ მოიცავს აზრის ერთ ხედვაში, ამიტომ განსჯამ იგი, რასაც იგი იაზრებს, მხოლოდ თავისი თავიდან უნდა გამოიტანოს და როგორც შინაგან თვითგამოთქმაში თვითონ თავისი თავის წინ დაიყენოს“ (108.398,399).

მაგრამ თუ „შინაგანი სიტყვა“ ადამიანური აზროვნებისა და მეტყველების დისკურსიულობის გარდა სხვას არაფერს გულისხმობს, მაშინ როგორ უნდა ჰქმნიდეს „სიტყვა“ სამების ცნებაში მოკცემული „ღვთაებრივ პერსონათა პროცესის ანალოგიას“? რა აქვთ საერთო „აზრის“ სიტყვაში დასრულებასა და „ღვთაებრივი პერსონების“ პროცესებს? პირველი ხომ, თითქოს, დროული პროცესია, ხოლო მეორე „ადება მარადიულობიდან“ და ამიტომ დროის გარეშე! გადამერი აქაც მიყვება აკვინელსა და ავგუსტინეს: უეჭველია, რომ ღვთაებრივ პერსონათა ურთიერთმიმართება არ არის დროული პროცესი, მათი თანმიმდევრობითი სცენაზე გამოსვლა; მაგრამ „არც ადამიანური აზროვნების დისკურსიულობისათვის დამახასიათებელი ერთმანეთის შემდგომობაა არსებითად დროული მიმართება“. როცა ადამიანის აზრი ერთიდან მეორეზე გადადის, ჯერ ერთს იაზრებს და მერე მეორეს, ამით იგი სრულიადაც არ მიჰყვება ამ გააზრებას თან: აზროვნება, მაშასადამე, იაზრებს ხან ამას და ხან იმას, მაგრამ თვითონ ამით, და სწორედ ამით, „დროის გარეშეა“, ერთდროულია. მან, უბრალოდ, იცის თუ რას აკეთებს ამით. „ამდენად ჩვენს წინაა არა დროული მიმართება, არამედ გონითი პროცესი, ინტელექტუალური ემანაცია“ (108.399,400). მაშასადამე, აქ საჭმე გვაქვს არა დროით მიმართებასთან, არამედ „გონით ემანაციასთან“ (emanatio intellectualis): ემანაციის ნეოპლატონური ცნება გაცილებით მეტს გულისხმობს. ვიდრე ფიზიკური გამომდინარეობის ფენომენს — მოძრაობის პროცესს. ემანაციით ის, საიდანაც რაღაც გამომდინარეობს, არც მცირდება და არც ღარბდება. ასევეა ეს შვილის მამისაგან შობისას;

აქ მამა კი არაფერს იყენებს. არამედ „თავის თავში იღებს რაღაცას“. ასევეა საქმე გონითი გამომდინარეობის შემთხვევაშიც. აზროვნების პროცესშიც; ასეთი გამომდინარეობა ამავე დროს არის სრული თავის თავში დარჩენა (108. 400,474).

თუკი შესაძლებელია სიტყვისა და ინტელექტის ღვთაებრივი მიმართების ისე აღწერა, რომ სიტყვა კი არ მონაწილეობს ინტელექტში, არამედ მთლიანად ინტელექტისეულია, მთლიანად ინტელექტიდანაა წარმოშობილი, მაშინ ასევე შეიძლება ითქვას, რომ ადამიანური სიტყვაც „გონიდანაა წარმოშობილი, ისევე როგორც დასკვნის მიმდინარეობა წანამძღვრებიდან“. აზროვნების პროცესი და გამომდინარეობა, ამდენად, ცვლილების პროცესი (motus — მოძრაობა) კი არაა, მაშასადამე, იგი პოტენციიდან აქტში გადასვლა კი არაა, არამედ იგია გამომდინარეობა „აქტიდან აქტისაკენ (ut actus ex actu)“. სიტყვა მაშინ კი არ წარმოიქმნება, როცა აზროვნება დასრულდება, არამედ სიტყვა არის თვითონ შემეცნების განხორციელება. „ამდენად სიტყვა არის ინტელექტის ამ ჩამოყალიბების (formatio) თანადროული“ (108.401). სიტყვა მაშინაა სახეზე, როცა აზროვნება დასრულდება. სიტყვა ყალიბდება აზრში და მასში წარმოდგენილია საგანი. ამიტომ სიტყვა არის საგნის ხატი, მისი დასრულებული სურათი. მან უკან მოიტოვა აზროვნების ვხა, ის გზა, რომლის წყალობითაც არსებობს იგი მხოლოდ.

ამ გარემოებასთანაა დაკავშირებული ადამიანური სიტყვის არასრულყოფილება და სიმრავლე: ადამიანური ვონი მოკლებულია „სრულყოფილ თვითაწმყოობას“, იგი ყოველთვის გაფანტულია იმიტომ თუ ამის გულისხმობაა. გონი არ არის სრულყოფილად მოცემული იმაში, რაც მან იცის, რადგან მან ნამდვილად არ იცის ის. რაც იცის. ამიტომაც, რომ ადამიანის სიტყვა მრავალია და არა ერთადერთი. ამიტომ ყველა ადამიანური აზრი და ყველა სიტყვა, რომელშიაც ეს აზრი დასრულდება. წარმოადგენს გონის აკციდენციას—მეორად ნიშანს. სიტყვა თუმცა საგანზეა დამოკიდებული, მაგრამ მას არ შეუძლია საგნის როგორც მთლიანის თავის თავში მოცვა. ასე ადგია ადამიანური გონი ყოველთვის „ახალ კონცეფციათა გზას“ და ამ არასრულყოფილებას აქვს თავისი პოზიტიური მხარე: ესაა გონის უსასრულობა, ყოველ ახალ გონით პროცესში თავის თავზე ამაღლების შესაძლებლობა და ამით ყოველთვის ახალ დაგეგმვათა თავისუფლება (108, 401, 402, 403).

სამგებისა და ადამიანური ენის ანალოგია, ცხადია, არ არის აბსოლუტური. სამება ერთი სიტყვაა; ეს ერთი სიტყვა არის გონება, ნათელი და კაცთა სიცოცხლე, და ეს ერთარსება სამება განხორციელდა და მოვიდა ქვეყნად როგორც შესაქმე — სიტყვა და როგორც

მხსნელი სიტყვა. განსხვავებით ამ ერთადერთი სიტყვისაგან, ადამიანური სიტყვა ყოველთვის მრავალია: იგი იშლება ჯერ ენებად, რომელშიაც „შესულია საზრისი“ (ქრისტეს მხსნელი სიტყვა) და რომელიც ქმნის ამა თუ იმ ენის მსოფლმხედველობრივ მთლიანს. და შემდეგ მეტყველებად, რომელშიც ზღება ენაში შემოსული საზრისის, მამასადამე სიტყვის, ხელახლა სიტყვად ქცევა, მისი გაგება და ამით ახალი სიტყვის იმავე ცნების შემუშავება. გადამერი ამას უწოდებს ენის სპეკულატივობას (სიტყვიდან „სპეკულუმ“ — სარკე). ენის სპეკულატივობა მდგომარეობს „საზრისის განხორციელებაში“, „სპეკულატიურია ასეთი განხორციელება იმდენად. რამდენადაც სიტყვის სასრული შესაძლებლობები უქვემდებარდება ნაგულისხმევ საზრისს როგორც უსასრულობისაკენ მიმავალ მიმართულებას“. რისამე თქმა, ურთიერსაუბარი და გაგება, საზრისის ერთიანობაში ერთმანეთთან აკავშირებს „ნათქვამსა და გამოუთქმელის უსასრულობას“ და ამით გასაგებს ხდის მას. ვინც ასე ლაპარაკობს, მას შეუძლია ამეტიყველოს ის, რაც გამოუთქმელია და სათქმელია. ამდენად იგი, ვინც ლაპარაკობს, სპეკულატიურად იქცევა, რადგან მისი სიტყვები ასახავს არა არსებულს, არამედ გამოთქვამს ყოფიერების მთლიანს და მას ალაპარაკებს (108,444—446).

ეს ასახვა ნიშნავს არეკვლას: სიტყვა როგორც სარკე არეკლავს იმ სინათლეს, რომელიც არის პირველადი სიტყვის სინათლე — „კაცთა ნათელი“. სინათლე კი არის იგივე კეთილი (დაბადება 1,4). სინათლე, როგორც კარგი და კეთილი, ახდენს როგორც თვალსაჩინო, ისე ინტელიგიბელური სამყაროს არტიკულირებას და იგია „გონის, ნუსის სინათლე“. ეს სინათლე მონაწილეობს გასაგებში და იგივეა ის, რაც ერთმანეთთან აკავშირებს ხედვასა და დანახვადს და რომლის გარეშეც არ არსებობს, საერთოდ, არც ხედვა და არც დანახვადი. სინათლე, რომელიც მონაწილეობს ყოველგვარ ხედვაში, რადგან იგია ის, რაც სახეს აძლევს ყველაფერს და ყველაფრის არტიკულირებას ახდენს, არის სიტყვის სინათლე (108, 458). სიტყვა მონაწილეობს და სახეზეა ყველა გაგებაში როგორც საზრისის აწმყოობა (პარუსია).

გადამერი აქ იმოწმებს ავგუსტინეს, რომელმაც დაბაოიპის კომენტარში იმაზე მიუთითა, რომ ღმერთი ცაისა და ქვეყანას ქმნის უსიტყვოდ. მხოლოდ სინათლის შექმნიას ლაპარაკობს ღმერთი პირველად. ეს ლაპარაკი, რომლითაც სინათლე განათდა და შეიქმნა, არის „გონითი ვანათება“ (geistige Lichtwerdung), რომელიც სახემოდებულ საგანთა ვარჩევას შესაძლებელყოფს (იქვე). სიტყვის ეს ნათელია ის, რაც ადამიანურ ენაში აირეკლება. გაიგება, და რაც არის ყოფიერება. ყოფიერება, ამიტომ, არსებობს „მხოლოდ იმ სინათლე“.

ში, რომელიც ამა თუ იმ მოაზროვნისათვის განათდა“. მაშასადამე, ყოფიერება როგორც გაგება. არსებობს არა იმიტომ, რომ არსებობს ადამიანი, რომელიც საკუთარ ყოფიერებასთანაა მიმართებაში, არამედ იმიტომ, რომ არის „ნათელი ყოფიერებაში, ე. ი. ყოფიერებისა და ყოფიერის დიფერენცი“ (108,243). ესაა „გადამერისათვის ე. წ. „ონტოლოგიური დიფერენცი“ (ცხადია, აქ „გამოსჭვივის“ ჰაიდეგერი), რომელიც „დაფუძნებულია“ უსასრულო საზრდის თვითგამოვლენაში, იმაში, რომ ადამიანთა მიერ აქ და ახლა წარმოთქმული სიტყვა არის „პირველადი სიტყვის“ ბოლოვადი ანარეკლი.

„არეკლის რადიკალური ბოლოვადობა“ სწორედ გადამერისათვის ჰერმენევტული გამოცდილების საფუძველი, რომელიც მას ასევე შესაძლებლობას აძლევს გადაჭრას გაგების დასაწყისის საკითხიც: განმარტება, ცხადია, საიდანღაც იწყება; მაგრამ ეს დაწყება არც ნებშიმეორია და „სინამდვილეში არავითარი დასაწყისი არაა“; გასაგები ყოველთვის „რალაც სიტუაციაში ლაპარაკობს, რომელიც წინასწარღებული აზრითაა განსაზღვრული“. ესაა ის ჰერმენევტული სიტუაცია, რომელიც გაგების პირობაა: გამგებზე ხომ ყოველთვის თავისი სიტუაციიდან იგებს და გაგების პირობა ისაა, რომ ტექსტი უცხოა, სხვა სიტუაციიდან ლაპარაკობს და ამიტომ იგი კითხვის საგანია. ტექსტი მოითხოვს გაგებას იმით, რომ იგი თვითონ აყენებს კითხვას თავისი რაობის შესახებ. და „რადგანაც ტექსტი ამას მოითხოვს, იგი შემოდის განმარტებაში და მხოლოდ ისე, როგორც იგი ამას მოითხოვს“. ამიტომ „განმარტების საწყისია სინამდვილეში პასუხი, განმარტების საზრისიც იმ კითხვითაა განსაზღვრული, რომელიც დასმულია. ამით კითხვისა და პასუხის დიალექტიკა ყოველთვის წინ უსწრებს განმარტების დიალექტიკას. იგია ის, რაც გაგებას როგორც ხდომილებას განსაზღვრავს“ (108,447).

შესაბამისადაა გაშუქებული გადამერთან „ცნებათა ჩამოყალიბების“ საკითხიც. გადამერისათვის აქ წამყვანია არა ის თვალსაზრისი, რომელიც ცნებათა ჩამოყალიბებაში უპირატესობას აძლევს „არსებათა ლოგიკურ წყობას“ და რომელიც სუბსტანციისა და აკციდენციის ცნებებით ხელმძღვანელობს (პლატონი, არისტოტელე, აკვინელი), არამედ ცნებათა ბუნებრივი შემუშავება, რომელიც ბუნებრივ ენაში ხდება. როცა ცნებათა ჩამოყალიბების თეორია „არსებათა ლოგიკური წყობით“ ხელმძღვანელობს, ე. ი. როცა იგი გამოდის საგანთა იმ წყობიდან, „რომელიც თვალწინა აქვს უსასრულო გონს“, მაშინ ცნების ბუნებრივი ჩამოყალიბება განიხილება როგორც ადამიანის „ბოლოვადი გონის სინაკლულე“, რომელმაც იცის მხოლოდ აკციდენციები — მეორადი ნიშნები, და ის მიმართებები, რომლებშიაც თვითონ იმყოფება. ადამიანური ენის ეს ნაკლია გადამერი-

სათვის სწორედ იმის მაჩვენებელი, რომ ადამიანს აქვს „ცნებათა უსასრულო ჩამოყალიბების თავისუფლება, ამიტომ მეტყველებასთან ერთად შექმნილ ბუნებრივ ცნებას უცქველი და თავისებური უპირატესობა აქვს.

აქ ხედავს გადამერი „ჰერმენევტული გამოცდილების“ საკუთრივ საფუძველს: ადამიანი, ცხადია, ლაპარაკში ზოგადი მნიშვნელობის სიტყვებს იყენებს; მაგრამ იგი ისეა მიმართული რაღაც „საგნობრივ კერეტაზე, რომ ყველაფერი, რასაც იგი ამბობს, მონაწილეობს გარემოების იმ განსაკუთრებულში, რომელსაც იგი ხედავს“. ამით ზოგადი ცნება თვითონ მდიდრდება საგნის ამა თუ იმ ხედვით, ასე რომ ბოლოს აღმოცენდება ახალი სიტყვითი წარმონაქმნი, რომელიც „საგნის კერეტის განსაკუთრებულობას“ უკეთ შეესატყვისება. ამიტომ ენა როგორც ლაპარაკი ამავე დროს არის ცნების აუდმივი წარმონაქმნი, რისი მეშვეობითაც ვითარდება „ენის მნიშვნელობითი სიცოცხლე“ (108. 405).

უნაყოფოა, გადამერის მიხედვით, ცნებათა ერთმნიშვნელოვანების დადგენის ყველა სემანტიკური ცდაც: ამ თეორიებს ავიწყლებათ, რომ ციებები წარმოსდგებიან იმ ელემენტიდან, რომელშიაც ჩვენ თვითონ ვართ ჩართულნი. ტერმინოლოგიის ხელოვნური ფორმებიც, საბოლოოდ, იმ „კომუნიკატიური პროცესის შემოტანილია და შედეგია, რომელსაც ჩვენ ლაპარაკში ვანხორციელებთ: და რომელშიც ჩვენ გაგებასა და ურთიერთგაგებას ვაღწევთ“ (109). სიტყვა არ ასახავს რაიმე წინასწარმოცემულ წესრიგს. იგი არის საგნის გააზრების დამთავრება და იგი ემთხვევა იმ საგნობრივ კერეტას, რომელსაც გადმოსცემს. საგნის ხედვა ცვალებადობს, რადგან ბოლოვადი არსება ადამიანი ყოველთვის თავიდან და ახლებურად იგებს გადმოცემას, ახალ სიტყვაში გამოთქვამს ამ გაგებას და ასეთი გაგება არასოდეს არაა ამომწურავი და ზუსტი.

საქმე ეხება არა მხოლოდ გამოთქმათა ვარიაციებს, არამედ საგნის კერეტათა ვარიაციებს და მის მიმყოლ ცნებათა წარმოქმნას, ამით არსობრივ უზუსტობას. უზუსტობა მაშინ დაიძლევა, როცა გონი უსასრულობამდე ამაღლდება. უსასრულობაში კი არსებობს მხოლოდ ერთი საგანი — forma, და ერთი სიტყვა — „ღმერთის გამოთქმადი სიტყვა (Verbum Dei), რომელიც აირეკლება ყველა სიტყვაში (109. 414, 415).

გონის ამ ერთადერთი სიტყვის მიმართ უნდა ითქვას რაღაც, რაღაც უნდა გადაწყდეს ყოველთვის და ყველგან, სადაც ჩვენ გადმოცემა გველაპარაკება. გადმოცემა იმით ამტკიცებს თავის უფლებას, რომ იგი ჩვენგან გაიგება, და იგივეა ის, რაც „გადასწევს იმ ჰორიზონტს, რომელიც აქაქდე მოგვიცავდა. ესაა ჰერმენევტული გამოცდილება; მისი წანამძღვარია ადამიანის ბოლოვადობა. რაც შეეხება თვი-

თონ უსასრულო გონს, რომელიც ყოველგვარ საზრისს „თავის- თავიდან გაშლის და თავისი თვითონის სრულ ჰერმეტიკაში ყველა გააზრებადს იაზრებს“, მას ჰერმენევტიკა არ ეხება. ღმერთს არ სჭირდება ფილოსოფია, „ეს ბოლოვადი ექსისტენციის მოძრაობა“ (109. 460).

ფილოსოფიური ჰერმენევტიკის ადგილის განსაზღვრისათვის. გადაამერის ფილოსოფიური ჰერმენევტიკა ჰაიდეგერის იდეათა მეთოდური გადამუშავების შედეგია. გადაამერი ამ მეთოდს უწოდებს ფენომენოლოგიურს, რომლის საფუძველია ჰაიდეგერისეული „საკითხის ტრანსცენდენტალური დაყენების კრიტიკა“ და „მბრუნავი აზროვნება (108. XXII). „მბრუნავი აზროვნება“ კი გულისხმობს ტრადიციის გადააზრებასა და მის ახალ სიტყვაში გამოთქმას, რომელშიაც მოხსნილია „ძველი სიტყვა“. ნაწილობრივ, თვითონ ჰაიდეგერიც. ამ „გადააზრების“ წარმატებაზე მეტყველებს გადაამერის მთავარი ნაშრომით გააოწვეული რეზონანსი, რომლითაც „ჰერმენევტიკა გახდა თანამედროვეობის ძირითადი პრობლემა“ (95.228). ამ პრობლემის განხილვას მიეძღვნა როგორც მრავალი წიგნი და სტატია, ისე საგანგებო ფილოსოფიური სიმპოზიუმები, რომელთა მასალებიც გამოქვეყნებულია ცალკეული კრებულების სახით. ცხადია, ამ დისკუსიათა ობიექტი არ არის მხოლოდ გადაამერი: მართალია, ფილოსოფიური ჰერმენევტიკა გადაამერის შექმნილია. მაგრამ იგია მაინც ჰაიდეგერის თვალსაზრისის გადააზრება, რომელშიაც გამოთქმულია ის, რაც (ყოველ შემთხვევაში გადაამერის მიხედვით) ნაგულისხმევი იყო ჰაიდეგერთან. ამით აიხსნება ის, რომ ფილოსოფიური ჰერმენევტიკისადმი მიძღვნილი ყველა სიმპოზიუმში თუ ნაშრომი ერთნაირად ეხება როგორც გადაამერს, ისე ჰაიდეგერს.

იმ საკითხთა შორის, რომლებიც ფილოსოფიურ ჰერმენევტიკასთანა დაკავშირებული, ღღეს განსაკუთრებული ყურადღების საგანია შემდეგი: 1. ჰერმენევტიკა როგორღ ფილოსოფია და ახალი ონტოლოგია: 2. ჰერმენევტიკა როგორც ჰუმანიტარულ და ბუნებისმეტყველურ მეცნიერებათა უნივერსალური მეთოდი: „წინასწარი გაგება“ და მისი „ენობრივი“ დაფუძნება. ამ მხრივ კლასიკურია თ. კობლი, რომლის მიხედვითაც „ბუნების წიგნი იკითხება ისეთი ფუნდამენტური სიტყვების მეშვეობით, როგორცაა სივრცე, ჰატერია, სიცოცხლე, სიტყვებისა, რომლებიც უძირონი არიან თავიანთ შესაძლებლობებში. რადგან ისინი გაღებული არიან იმაში, რასაც ჰაიდეგერმა „ყოფიერების უფსკრულები“ უწოდა (136. 134—135). 3. ენა და ლოგია: 4. ჰერმენევტიკა და თეოლოგია (აქ განსაკუთრებულ ყურადღებას იპყრობს როგორც გადაამერის სიტყვის ონტოლოგია, ისე ჰერმენევტიკის ადგილი საერთოდ ადამიანურ მოღვაწეობაში). ცალკე უნდა აღინიშნოს საკითხი, რომელიც ეხება ფილოსოფიური ჰერმენევტიკის მიმართებას

მარქსიზმთან. აქ ორი ხაზია ძირითადი. ერთი (განსაკუთრებით ჰაბერმასი) თვლის, რომ ჰერმენევტიკა სოციალური ყოფიერების ონტოლოგია კი არაა (ასეთია ჰაბერმასისათვის სოციოლოგია), არამედ იგია სოციოლოგიის ერთი მომენტი (112), მეორის მიხედვით „მარქსიზმი არის და ყოველთვის იყო ჰერმენევტიკა (151. 31).

წინამდებარე ნაშრომში ჩვენი ინტერესის საგანია ე. წ. „ონტოლოგიური დიფერენცის“ საკითხი ფილოსოფიურ ჰერმენევტიკაში, რომლის საზრისია არა უბრალოდ ენობრივ გაგებათა ბოლოვადობა, მათი სხვადასხვაობა და სიმრავლე, არამედ პიროვნება და პიროვნული, რომლის წვდომაც ყოველთვის გაგების საკუთრივი საგანი იყო. ვადამერის მიპართ ამ საკითხის დასმა მით უფროა აუცილებელი, რომ მისი ფილოსოფიური ჰერმენევტიკის ამოსავალია პიროვნული სიტყვა — ღმერთი, რომელთანაც „ცხოვრებაი იყო და ცხოვრებაი იგი იყო ნათელ კაცთა“ (იოანე 1,4). კაცთა ნათელი ცხადია, გულისხმობს კაცთა სიმრავლესა და სხვადასხვაობას, მათ პიროვნულობას: პიროვნებათა სიმრავლე ერთადერთი ფსიქეს ანარეკლი კი არაა (თითქოსდა იგი მრავალ სარკეში იყურება ერთდროულად), როგორც ამას ნეოპლატონიზმი და კერძოდ პლოტინი მიიჩნევდა (ენეადები 1, 8,1), არამედ პიროვნება არის „ხატი და მსგავსი“; არა უბრალოდ სიტყვის სინათლე, არამედ ის, ვინც ხედავს იმ სინათლეს, რომელიც არ არის თვითონ. და ხედავს იმიტომ, რომ ადამიანიც არის სინათლისმიერი. ადამიანი არის განათებული, მხედველი ყოფიერი, რომელიც დიალოგურ მიმართებაშია ღმერთთან (ავგუსტინე). მაშასადამე, განათლება ადამიანს კი არ ემართება, თავისთავად კი არ ხდება, არამედ წარმოადგენს თვითონ მისი ექსისტენცის მოძრაობას, რაც ავგუსტინესთან ნიშნავდა ღმერთის შემეცნებასა და ცნობას, თვითგაგებას და ამით ნამდვილ სიცოცხლეს, რომელიც იგივე სინათლეა (128. 3,51). სიტყვის სიმბოლიკისა და სინათლის სიმბოლიკის ურთიერთშენაცვლებადობაზე დამყარებული პერსონალიზმია სწორედ ის, რითაც ქრისტიანობამ სძლია ნეოპლატონიზმს (კლასიკური მაგალითია ისევ ავგუსტინე: „დაბადების კომენტარი“) და რითაც საფუძველი ჩაეყარა ასევე ახალ პერსონალისტურ ანთროპოლოგიას.

გადამერთანაც ამოსავალია სინათლისა და სიტყვის სიმბოლიკა და ამ სიმბოლიკით განსაზღვრული მეტაფიზიკა და ანთროპოლოგია. მაგრამ ამ ანთროპოლოგიაში აღარ ფუნქციონირებს ერთეული ანთროპოსი როგორც პიროვნება: არა პიროვნებები, არამედ ერთადერთი სიტყვა — სინათლის როგორც საზრისის ანარეკლები, რომლებიც როგორღაც ერთმანეთს ხვდებიან, ერთმანეთში აირეკლებიან და ამით ახალ სიტყვად იქცევიან, საბოლოოდ კი თავიანთ პირველსამშობლოში — ერთადერთ სიტყვაში მოიხსნებიან, ესაა გადამერის

ქრისტიანული ანთროპოლოგია, როგორც ძველი ბერძნული და შუასაუკუნეთა „არაბერძნული ქრისტიანული აზროვნების“ გადააზრების შედეგი. ეს შედეგი, უპირველეს ყოვლისა, ანტიჰუმანისტურია. რაც შეეხება მის „ქრისტიანულობას“, აქ ერთი რამ უეჭველია: შუასაუკუნეთა ქრისტიანულ აზროვნებას (ავგუსტინე, თომა აკვინელი...) გაყოლებით უკეთ ესმოდა სიტყვისა და ადამიანის ნამდვილი არსი, ვიდრე იმას, ვინც სამყაროში ადამიანის ადგილის თეოლოგიური გააზრების შინაგანი წინააღმდეგობიდან ხსნას ქრისტიანობის ნეოპლატონისტურ „გადააზრებაში“ ეძებს.

5. მერლო-პონტის ექსისტენციალიზმი

მორის მერლო-პონტი (1908 — 1961) ფრანგული ექსისტენციალიზმის ერთი უმთავრესი წარმომადგენელია. 1930 წელს დაამთავრა საფრანგეთის უმაღლესი პედაგოგიური ინსტიტუტი, მიიღო ხარისხი ფილოსოფიაში. 1930 — 1931 წლებში მოიხადა სამხედრო ბეგარა, ასწავლიდა ფილოსოფიას ლიცეუმებში, შემდეგ თანამშრომლობდა უმაღლეს პედაგოგიურ ინსტიტუტში, 1939—1940 წლებში სამხედრო სამსახურში იმყოფებოდა. 1940—1945 წლებში კვლავ ფილოსოფიას ასწავლიდა ლიცეუმში და დაკავშირებული იყო წინააღმდეგობის მოძრაობასთან. 1945 წლიდან ლიონის უნივერსიტეტშია, შემდეგ სორბონაში და College de France-ში. ომის შემდგომ წლებში ძალიან აქტიურად თანამშრომლობდა რევითუში Les Temps Modernes, რომელიც მან დააარსა თავის მეგობარ სარტრთან ერთად, მაგრამ ჩამოშორდა ამ რევითუს სიცოცხლის უკანასკნელ წლებში იღეური უთანხმოების გამო. მერლო-პონტი თანაუგრძობდა მარქსიზმს, მაგრამ შემდეგ დაშორდა მას და მისი სარტრთან დაპირისპირების პირველი მიზეზიც სარტრის მიერ წერილის „კომუნისმი და მშვიდობა“ გამოქვეყნება იყო. მერლო-პონტის წიგნს „დიალექტიკის თავგადასავალი“ ამ დროის ფრანგმა კომუნისტებმა უპასუხეს მწვავე კრიტიკით.

მერლო-პონტის ძირითადი შრომებია: „ქცევის სტრუქტურა“, 1942, „აღქმის ფენომენოლოგია“ 1944, „დიალექტიკის თავგადასავალი“, 1945, სტატიების კრებულები „ჰუმანიზმი და შიში“ 1947, „საზრისი და უსაზრისობა“ 1948, „ნიშნები“ 1960. დაუმთავრებელი დარჩა შრომა სათაურით „ხილული და უხილავი“.

მერლო-პონტის უმთავრესი ლიტერატურული წყაროებია ჰუსერლი (პირველ ყოვლისა) და კრიტიკული ფილოსოფიის ტრადიცია, დეკარტი, ექსისტენციალისტებში — სარტრი და ჰაიდეგერი. მის დიდ ლიტერატურულ მემკვიდრეობას არ ახასიათებს მკვეთრი გამოყოფილობა თანადროული ფილოსოფიის ფონზე არც სპეციფიკური პრობლემებით, არც სპეციფიკური მეთოდით, არც საკუთარი სისტემით. კომენტატორისა არ იყოს, მის ფილოსოფიას არ მოეპოვება „საკუთარი ტერიტორიული წყლები“, თუცა ეს არ ამცირებს მისი აზრის

ორიგინალობას, რომელიც მეტ-ნაკლებად ყველა განხილული პრობლემის გაგებაში მეტავნდება.

მერლო-პონტის ფილოსოფიას ამოსავლად ჰუსერლის ფენომენოლოგია აქვს. მისი გზა აქედან ექსისტენციალიზმისაკენ, არსებითად, დამოუკიდებელია (თუმცა ჰაიდეგერის და, განსაკუთრებით, სარტრის ნააზრევთან მას გარკვეული კავშირი აქვს). ჰაიდეგერის „ყოფიერებისა და დროის“ შესახებ იგი იმ აზრისაა, რომ ეს „მხოლოდ ექსპლიკაციაა ჰუსერლისეული „სამყაროს ბუნებითი ცნებისა“ („Natürlicher Weltbegriff) და „საცხოვრებელი სამყაროს“ (Lebenswelt) ცნებისა.

მერლო-პონტის მიაჩნდა, რომ ჰუსერლის აზრი ვითარდებოდა — და უნდა განვითარებულიყო — იმ მიმართულებით, რომელსაც თვითონ მერლო-პონტი დაადგა. მერლო-პონტის ნააზრევის მთავარი სიახლე და ამავე დროს მისი ფილოსოფოსობის მთავარი ამოცანა იყო არა უსამყარო ცნობიერების, არა ტრანსცენდენტალური ეგოს, არამედ სამყაროში „ჩართული“ (engaged) ცნობიერების კვლევა. „ყოველივე ის, რაც მე ვიცი სამყაროს შესახებ — ისიც კი, რაც ზუსტი მეცნიერებისაგან ვიცი — მე ვიცი, გამომდინარე ჩემი საკუთარი თვალთახედვიდან და სამყაროს ჩემეული ცდიდან, რომლის გარეშეც ზუსტმეცნიერებისეული სიმბოლოები არაფრის მთქმელი იქნებოდა“ (160.11). (ზუსტი) მეცნიერების სამყარო აგებულია განცდილ („ცხოვრებულ“, vécu)¹ სამყაროზე, იგი სამყაროს ჩვენეული ცდის (experience) მეორეული გამოხატულებაა; მეცნიერება აღქმული სამყაროს განსაზღვრა (determination) ანუ ექსპლიკაციაა. ამგვარად, ჰი აღარ ვარ არც მხოლოდ „ცოცხალი არსება“, არც მხოლოდ „ადამიანი“ და არც — ასე გასინჯეთ, — მხოლოდ „ცნობიერება“, ანუ ის, რადაც ზოოლოგია, სოციოლოგია თუ ინდუსტრიული ფსიქოლოგია მთელის, არამედ ვარ „აბსოლუტური წყარო“. ჩემი არსებობა არ მოდის და არ გამომდინარეობს ჩემი ანტეცედენტებისაგან, ჩემი ფიზიკური და სოციალური გარემოსაგან — პირიქით, ჩემი არსებობა თვითაა მიმართული მათკენ და მათ საყრდენს წარმოადგენს, რადგან ჩემი და მხოლოდ ჩემი წყალობითაა, რომ ჩემთვის არის ესა თუ ის პორიზონტები, რომლებშიც სამყარო და მისი მიმართებები თავსდება. „ის ზუსტმეცნიერული შეხედულებანი, რომელთა მიხედვითაც მე სამყაროს მხოლოდ ერთ-ერთი მოჰენტი ვარ, ყოველთვის გულუბრყვილო და

¹ ავტორი ზმნას „vivre“ (სიცოცხლე, ცხოვრება) ხმარობს როგორც გარდამავალს. vécu — „ცხოვრებულ“, განცდილი, ცხოვრებას გზით ათვისებული და მოცემული.

ფარსეველურია, ვინაიდან ისინი გულისხმობენ, — თუმცა არ ახსენებენ, — მეორე შეხედულებას, რომლის მიხედვითაც სამყარო ჩემს გარშემო ლაგდება და ჩემთვის არსებობას იწყებს ცნობიერების წყალობით“ (ხაზი ჩემია—ნ. ნ.). „თვით საგნებთან მიბრუნება“, — რაც ფენომენოლოგიის მიზანია, — ნიშნავს მიბრუნებას ჩემი შემეცნება-მდელი სამყაროსაკენ, რომელზედაც მუდამ ლაპარაკობს შემეცნება და რომელთან მიმართებითაც „ყოველივე მეცნიერული განსაზღვრა აბსტრაქტულია, ნიშნური ხასიათისაა და დამოკიდებულია ისევე, როგორც გეოგრაფია დამოკიდებულია პეიზაჟზე, სადაც ჩვენ პირველად გავიგეთ, რაა ტყე, ველი ან მდინარე“ (160. III).

მაგრამ ჩემი ამგვარი დაყენება სამყაროს ცენტრში, როგორც მისი „აბსოლუტური წყაროსი“, მერლო-პონტის სიტყვით, სრულებითაც არაა იგივე, რაც იდეალისტური მობრუნება (წმინდა) ცნობიერებისაკენ. „წმინდა აღწერა (ჩემი და ჩემი სამყაროს ურთიერთობისა აღქმნის აქტში, მათი „აგების“ ამ დასაწყისისა) ისევე გამოირიცხავს რეფლექსური ანალიზის ხერხს, როგორც ზუსტმეცნიერული ახსნისას“. პირველში ავტორს ესმის ისეთი თვალსაზრისი, რომელსაც საბოლოო ჯამში მივყავართ (წმინდა) ცნობიერებასთან, როგორც იმ სინთეზის გამახორციელებელ ინსტანციასთან, რომლის შედეგსაც წარმოადგენს სამყარო, როგორც მთლიანობა. კანტისა და დეკარტისთვის ცნობიერება, — ჩემი თავისთვის ჩემი თავის აბსოლუტური უტყუარობა — არის პირობა, რომლის გარეშეც არ იქნებოდა არაფერი. კანტთან ცნობიერების ერთიანობა ზუსტად „თანადროულია“ სამყაროს ერთიანობისა, დეკარტთან კი სამყარო, „ჩვენ ცდაში მოცემულის უფლებით მაინც“, შეცულია „კოგიტოში“ — და უტყუარია მასთან ერთადვე, ოღონდ ინდექსით „აზრი მის (სამყაროს) შესახებ...“. მიუხედავად ამ განსხვავებისა, ორივე კრიტიკას იმსახურებს იმ მხრივ, რომ მათთან მაინც „სუბიექტისა და სამყაროს მიმართება არაა მკაცრი აზრით ორმხრივი“, არამედ უპირატესობა სუბიექტის მხარეზეა. წინააღმდეგ შემთხვევაში დეკარტთან სამყაროს უტყუარობა ამთავითვე იქნებოდა მოცემული კოგიტოში, ხოლო კანტი „კოპერნიკულ გადატრიალებაზე“ ველარ ილაპარაკებდა. ამგვარად, რეფლექსური ანალიზი, რომელიც სამყაროს ჩვენეული ცდიდან (notre experience du monde) გამოდის, ადის სუბიექტთან. როგორც იმ უნივერსალური სინთეზის წინაპირობასთან, რომლის გარეშეც სამყარო არ იქნებოდა. ამით რეფლექსური ანალიზი წყდება, ლატობს ჩვენს ცდას, იგი „ანგარიშგებას“ ცნობიერების ნამდვილ ხდომილებებზე, მათს აღწერას მათი რეკონსტრუქციით ცვლის. აქედან, მერლო-პონტის სიტყვით, გასაგები ხდება ჰუსერლის საყვედური კან-

ტისადმი „სულის უნართა ფსიქოლოგიზმის“ გამო და ის, რომ მან (ჰუსერლმა) ნოეტურ ანალიზს (ანუ იმას, რომელიც სამყაროს მთლიანობას სუბიექტის მასინთეზირებელ აქტივობაზე აგებდა) დაუპირისპირა თავისი „ნოემატური რეფლექსია“, რომელიც „ობიექტში რჩება“ „სახლობს“ და მის პირველად ერთიანობას განმარტავს.

წინააღმდეგ „რეფლექსიის“ ამ თვალსაზრისისა, ფაქტია, რომ „სამყარო მოცემულია ყოველგვარ ანალიზამდე“. ხელოვნური იქნებოდა მისი გამოყვანა სინთეზთა სერიიდან, რომლებიც შეგარძნებებისა და ობიექტთა პერსპექტიული ასპექტების დაკავშირებას ასდენენ; ერთნიც და მეორენიც, პირიქით, სწორედ ანალიზის პროდუქტები არიან. რეფლექსურ ანალიზს ჰგონია, რომ შებრუნებული მიმართულებით მისდევს (სამყაროს) წინასწარი კონსტიტუირების გზას და „შინაგან ადამიანში“ — ავგუსტინეს სიტყვები რომ ვინმართ — უერთდება მაკონსტიტუირებელ ძალას, რომელიც იმთავითვე მოცემულია (dejala). მაგრამ რეფლექსიის ასეთი გზა „შეუვალი“ (invulnerable) სუბიექტურობისაკენ, რომელშიაც იგი თავისთავს ათავსებს, „მხოლოდ მიამიტობაა და ბოლომდე მიუყვანელი რეფლექსია, რომელსაც თავისი საკუთარი საწყისი დაპიწყებია“; რეფლექსია, რომელიც არარეფლექსირებულზე (irreflechie) რეფლექსიას იწყებს — სხვაგვარი რეფლექსია კი უაზრობაა — გარდუვალად ამჩნევს თავისთავს, როგორც ზღომილებას, და ამიტომ მას თავისი თავი ეხატება ნამდვილ შემოქმედებად, ცნობიერების სტრუქტურის ცვლად. მას ჰგონია, რომ აღმოაჩენს სამყაროს, „მოცემულს სუბიექტისათვის, ვინაიდან (ხაზი ჩემია — ნ. ნ.) სუბიექტი მოცემულია თვით თავისთავისათვის“ (160. გვ. IV), მაგრამ ეს მიდგომა არ ვარგა, რადგანაც „რეალობა უნდა აღწერილი იქნეს და არა აგებული ან კონსტიტუირებული“ (იქვე). ეს იმას ნიშნავს, რომ „არ შეიძლება აღქმა მივა-მსგავსო სინთეზებს, რომლებიც მსჯელობათა, აქტთა ან წინასწარმეტყველებათა რიგისანი არიან“, — იგი პათზე უწინარესია. ჩემი „აღქმითი ველი“ ყოველ წამს სავსეა სწრაფწარმავალი შთაბეჭდილებებით, რომელთაც მე დაზუსტებით ვერ დავუკავშირებ აღქმულ კონტექსტს, მაგრამ მაინც იმთავითვე ვათავსებ სამყაროში და არ ვრევ მათ ჩემსავე ფანტაზიის წარმონაქმნებში. თუმცა ეს უკანასკნელნი შესაძლოა სავსებით თავსებადნი იყონ ჩემი აღქმის კონტექსტთან. ჩემი აღქმის რეალობა არაა დამყარებული მის შინაარსთა („წარმოდგენათა) შინაგან ურთიერთთავსებადობაზე. „რეალური“ „მყარი ქსოვილია“, იგი არ ელოდება ჩვენს მსჯელობებს იმისთვის, რომ ასეთად იქცეს. შესაბამისად, აღქმა არაა „მეცნიერება სამყაროს შესახებ“, იგი არაა აქტიც კი, რაღაცა ნებისმიერი პოზიციის დაჭერაც კი სამყაროს მიმართ, არამედ იგი არის „ფონი, რომელზედაც ყველა ჩემი აქტები

იშლება და იგი ნაგულისხმევია მათში“. ამგვარად, სამყარო არაა ობიექტი, რომლის აგების, კონსტიტუირების კანონიც მე ხელთა მაქვს — ესაა ყველა ჩემი აზრების და ყველა ჩემი აღქმების ბუნებრივი გარემო და ველი. „ქეშმარიტება როდი სახლობს მხოლოდ „შინაგან ადამიანში“ (როგორც ავეუსტინე ფიქრობდა). უფრო ზუსტად, ეს „შინაგანი ადამიანი“ არც არსებობს. ადამიანი სამყაროშია და იგი თავისთავს სამყაროში იმეცნებს. როცა მე ვტოვებ სალი აზრის დოგმატიზმსა და ზუსტი მეცნიერების დოგმატიზმს და ჩემს თავს ვუბრუნდები, მე აქ ვხედავ არა შინაგანი ქეშმარიტების კერას, არამედ „სამყაროსადმი დათმობილ (მიძღვნილ, voué) სუბიექტს“ (160, V).

როგორც მოაზროვნე „მე“, მე ადვილად ვასხვავებ ჩემს თავს საგნებისაგან, რომლებიც ჩემგან განსხვავებული წესით არსებობენ, და თვით ჩემი სხეულისაგანაც კი, როგორც ფიზიკურ-ქიმიურ პროცესთა ჯამისაგან. ეს ქმნის „კოგიტოს“ ფორმულას. მაგრამ სამყაროს, რომელიც მე ჩემი თავისგან განვასხვავებ, როგორც საგანთა და პროცესთა ჯამი, მე კვლავ აღმოვაჩენ, ვპოულობ „ჩემს თავში“, როგორც ყველა ჩემი კოგიტაციების მუდმივ ჰორიზონტს და როგორც განზომილებას, რომლის მიმართაც მე მუდამ ასეთ ან ისეთნაირად „ვათავსებ“ (situer) ჩემს თავს. „ნამდვილი კოგიტო (რომლის აღმოჩენასაც ლამობს მერლო-პონტი დეკარტისეულის ნაცვლად) სუბიექტის არსებობას არ განსაზღვრავს მისი ფიქრით (pensée), რომ იგი არსებობს: იგი სამყაროს უტყუარობას (certitude) არ აქცევს სამყაროზე აზრის უტყუარობად“, არამედ, პირიქით, იგი თვით ჩემს აზროვნებას (pensée) სცნობს როგორც დაუყვანად ფაქტს და ყოველსავე იდეალიზმს სპობს იმით, რომ მე აღმომაჩენს როგორც „სამყაროში ყოფნას“.

აღსანიშნავია, რომ სწორედ იმის გამო, რომ ჩვენ, მთლიანად და უნაშთოდ, მიმართებაში ვართ სამყაროსთან. ჩვენთვის მისი შემჩნევა სხვა არა არის რა თუ არა ის, რომ მისგან დისტანციაზე დავდგეთ, მას ვუქვერიტოთ ისე, რომ არ ავყვეთ მას, იგი წამიერად „თამაშის გარეთ“ დავტოვოთ (ფენომენოლოგიური რედუქცია!), თუმცა ეს სრულებითაც არ ნიშნავს ხელის აღებას სალი გონებისეულ დარწმუნებულობებზე (certitudes) და ბუნებრივ განწყობაზე. პირიქით, ესენი ფილოსოფიის მუდმივი თემა არიან, — რეფლექსია რომ სამყაროს „განუდგება“, ეს იმას როდი ნიშნავს, რომ ეს განდგომა ხდება ცნობიერების ერთიანობისაკენ, როგორც სამყაროს დამფუძნებლისკენ: რეფლექსია „უკან იხევს“ იმისთვის, რომ „დაინახოს, როგორ ჩქეფს ტრანსცენდენციები“ ანუ როგორ „გავდივარ“ მე ყოველ წამს ამ სამყაროსკენ და რა აუცილებლობით ვაბამ ყოველ წამს „ინტენციონალურ ძაფებს“ ამ სამყაროსთან.

ფენომენოლოგიური რედუქცია, როგორც ცნობილია, ტრანსცენდენტალურია და. ამასთან, აუცილებლობით, ეიდეტური: სამყაროს აღქმას ჩვენ ვერ გავხდით ფილოსოფიური განხილვის საგნად, თუ არ გამოვეთიშებით სამყაროს, ინტერესს მისდამი, რითაც განსაზღვრულნი ვართ. — და ჩვენს ჩაბმულობას (engagement) მასში (სამყაროში), რათა თვით ეს ჩაბმულობა ხედვის საგნად, „სპექტაკლად“ (სანახობად) გავიხადოთ, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, თუ ჩვენი არსებობის (existence) ფაქტიდან ჩვენი არსების ბუნებაზე, Dasein-იდან Wesen-ზე არ გადავალთ. მაგრამ, მერლო-პონტი, „არსება“ (ესენცია) აქ საშუალებაა და არა მიზანი: ის, რის გაგებასა და ცნებებთან მიყვანასაც ვეძებთ, სწორედ ეს ჩვენი „სამყაროში ჩაბმულობა“ გახლავთ. ის ფაქტი, რომ ფილოსოფია იძულებულია არსებათა (ესენციათა) გზით იაროს, იქას არ მოასწავებს, რომ მისი ობიექტი ისინი არიან, არამედ. პირიქით, იმას, რომ ჩვენი არსებობა მეტისმეტად მჭიდროდაა ჩართული სამყაროში და არ შეუძლია თავისთავი ასეთად შეიცნოს ამ ჩართულობის ვითარებაში: „მას ესაჭიროება იდეალურობის ველი, რათა შეიმეცნოს და დასძლიოს თავისი ფაქტობრიობა“ (160. IX). მაგრამ ეს როდი ნიშნავს, რომ არ არსებობს ცნობიერების „პრედიკატიულობამდელი სიცოცხლე“, ჯერ „გაუმჟღავნებელი“ და დიფუზური, რომლის მიგნებაც და აღწერაც ფილოსოფიას ჰპარტება.

ამგვარად, მერლო-პონტის ფილოსოფიის ერთი მახასიათებელია მისი ამოცანა — უფრო რადიკალურად დასვას საკითხი ცნობიერებისა და სამყაროს მიმართებისა, ვიდრე მას ჰუსერლი სვამდა. იმ „კოგიტოზე“ უწინარესი, რომელიც დეკარტმა აღმოაჩინა როგორც ჩვენი შემეცნების უტყუარი საწყისი, მერლო-პონტის აზრით, არის „რეფლექსიამდელი კოგიტო“, ადამიანის შეხვედრა არა „გამჟღავნებელ“ უტყუარ ჰემარიტებათა სამყაროსთან, როქელსაც კოგიტოს კონცეფცია გულისხმობს (შემეცნების სფეროს ეს „გამჟღავნებლობა“ ჰუსერლისთვის მისი ფილოსოფიის მუდმივ თანმხლები წანამძღვარია), არამედ „გაუმჟღავნებელი“ ყოფიერებასთან. „ველურ ყოფიერებასთან“, რომელიც სულისა და სხეულის, სუბიექტისა და ობიექტის დაპირისპირებაზე უწინარესია და რომელშიც სათავეს იღებს ამ დაპირისპირებულ წყვილთა ორივე მხარეები. მერლო-პონტის ფილოსოფოსობის მეორე თავისებურება ფენომენოლოგიურ-ექსისტენციალისტური ტრადიციის ფონზე ისაა, რომ თავისი ამ ძირითადი თეზისის დასაბუთებას იგი ეძებს პოზიტიურ მეცნიერებათა მონაცემების ანალიზისა და კრიტიკის უფართოესი გამოყენებით და მეცნიერულ-კაუზალური ახსნითი სქემებისთვის მიუწვდომელი სფეროს (ადამიანის შეხვედრას „სამყაროსთან“) პოზიტიურ-მეცნიერული მეთოდებით მოხაზვას ცდი-

ლობს. თავისი მსჯელობის ამ ნაწილში, როველიც უმთავრესად ფიზიოლოგიისა და ფსიქოლოგიის ხასიათისაა, მერლო-პონტი კრიტიკულად უპირისპირდება ბიჰევიორიზმსა და პავლოვის რეფლექსოლოგიას და იყენებს (თუმცა აგრეთვე კრიტიკულად) გეშტალტფსიქოლოგიის დასკვნებს და ფაქტებს.

მერლო-პონტი ანალიზს იწყებს „ქვემოდან“ — ქცევიდან, რომლის ცნებაც, თავისთავად აღებული, „ნეიტრალურია „ფსიქიკურისა“ და „ფიზიოლოგიურის“ კლასიკური ურთიერთგარჩევის მიმართ“, და აღქმიდან. წინააღმდეგ რეფლექსოლოგიისა და ბიჰევიორიზმის ატომისტური თვალსაზრისისა, ცოცხალი ორგანიზმი რეაგირობს არა გალიზიანებაზე, არამედ სიტუაციაზე მთლიანად, და რეაგირობს არა ესა თუ ის ორგანო, არამედ ორგანიზმი, ცოცხალი არსება მთლიანად. რეფლექსთა კონკრეტულმა შესწავლამ ვერ დაამტკიცა, რომ, — წინააღმდეგ „სალი აზრის“ პირველადი წანამძღვრისა — „ინტენციის“ და „ღირებულების“ ცნებები, ვითარცა სუბიექტური და ანთროპომორფისტული, უკუგდებულ უნდა იქნენ ორგანიზმის ფუნქციონირების აღწერისას. „ღირებულების“ და „მნიშვნელობის“ (იგულისხმება ორგანიზმისთვის ამა თუ იმ სიტუაციის ან მასზე ამა თუ იმ პასუხის „მნიშვნელობა“) გარდა მერლო-პონტი ოპერირებს „წინასწარობისა“ და ქცევის „ფორმის“ ცნებებით. „წინასწარობა“ გეშტალტფსიქოლოგიაში აღნიშნავს იმ მდგომარეობას, რომლისკენაც მიისწრაფის ნერვული სისტემა მის მთლიანობაში და რომელიც, ამგვარად, მის ფუნქციებში უძრავი მამოძრავებლის როლს ასრულებს (მაგ., ასეთი „პრივილეგიური“ ანუ წინასწარობის მდგომარეობაა განათებული ლაქის ყოფნა თვალის ბადურის ცენტრში. აქედან — თვალს მიმართვა სინათლისაკენ). ეს „პრივილეგიური წინასწარობის“ მდგომარეობები ორგანიზმისთვის ობიექტური ღირებულებებია და ჩვენ უფლება გვაქვს ამათ მიხედვით ქცევები დავაკლასიფიციროთ „მოწესრიგებულ“, ანუ მნიშვნელობის მქონე, და „მოუწესრიგებულ“, ანუ მნიშვნელობის არმქონე ქცევებად (161. 38). თქმულის შესაბამისად, მოიხსენება ორგანიზმის მოქმედებათა მკვეთრი კლასიფიკაცია „რეფლექსურ“, „ინსტინქტურ“ და „გონიერ“ მოქმედებებად. ქცევის „ფორმა“ (ესეც გეშტალტფსიქოლოგიის ცნებაა, ცოტა სახეცვლილი) განისაზღვრება როგორც მთლიანობითი პროცესი, რომლის თვისებები არ დაიყვანება მის კომპონენტთა ჯამზე და „გადატანადია“ სხვა მასშტაბებში). ფორმა — და არა რეფლექსი — წარმოადგენს ნერვული სისტემის ფუნქციონირების გაგების საფუძველს — გაგებისა, რომელიც უარყოფს როგორც მექანიციზმს, ისე ვიტალიზმს.

მე აღვიქვამ არა ნივთებს, საგნებს თავისთავად აღებულს, არამედ გამოყენების ობიექტებს და, ამგვარად, სამყაროდან ჩემს აღქმაში

ჩემს გარემოს გამოვყოფ. თუ როგორ გამოიყენება ამ ვითარების აღწერაში „ფორმის“ ცნება, ამის ნიჰუშს სივრცის აღქმა იძლევა. გარემოსადმი ადაპტირებული ქცევა — ჩემი ქცევა კი სწორედ ასეთია — მოითხოვს, რომ ჩემ მიერ ამ წუთში ხილული კონკრეტული სივრცის (etendue — განფენილობა) ყოველ პუნქტს თავისი ლოკალიზაცია ჰქონდეს შესაძლო, ვირტუალურ სივრცეშიც (ასეთი კი მრავალია), რომელიც გაჩნდება, როცა ჩემი სხეულის მდგომარეობას შევიცვლი, და რომლის მხოლოდ წაიერი ასპექტია ეს, აწ ჩემთვის აღქმაში მოცემული სივრცე. გარდა ამისა, მე ორიენტირებული ვარ საერთოდ სივრცეში. ეს ვითარება, რომელსაც რეფლექსოლოგია ვერ ხსნის, არგუმენტია არა მხოლოდ ფიზიოლოგიური ემპირიზმის წინააღმდეგ, არამედ საერთოდ აღქმისა და შეგრძნების, ფორმისა და მატერიის (ფორმა — აღქმის აგებულება, მატერია — შეგრძნებები) დუალიზმის წინააღმდეგ. მაგრამ თუ აღქმის ან ქცევის სივრცითი „ველი“ ვერ აიგება, როგორც დავინახეთ, „ლოკალიზებული რეფლექსების“ ჯამის სახით, ანუ ატომისტურად, შეუძლებელია მისი აგებაც უფრო მაღალი სისტემიდან ამოსვლით, რაც ინტელექტუალისტური შეცდომა იქნებოდა (პათოლოგიურ შემთხვევებში ირღვევა ვირტუალური სივრცის აღქმა და არ ირღვევა კონკრეტულისა, ან ირღვევა საერთოდ სივრცე — ამ შემთხვევაში „უქაღლესი სისტემა“ — და არ ირღვევა ვირტუალური და კონკრეტული, ან პირიქით). „ფორმის“ ცნება, მერლო-პონტის სიტყვით, ღირებულია სწორედ იმიტომ, რომ იგი ისე გვათავისუფლებს ნერვული ფუნქციების ატომისტური თეორიისაგან, რომ მის ინტელექტუალისტურ ანტითეზაში არ გვაგდებს. აღქმის ანაღზი „ფორმის“ ამ ცნების გამოყენებით, ავტორის სიტყვით, მიგვიყვანს ქცევაში და აღქმაში სადემარკაციო ხაზის ხელახლა გავლებაზე, მაგრამ ამჟერად არა შეგრძნებასა და აღქმას ან გრძნობადობასა და გონებას (intelligence) შორის, არამედ, ელემენტთა ორგანიზაციის სხვადასხვა ტიპებს ანუ დონეებს შორის (ფიზიკური, ვიტალური, ფსიქიკური).

ქცევის მაღალ ფორმათა კონკრეტული განხილვის საფუძველზე მერლო-პონტი, როგორც ითქვა, უარყოფს მისი ახსნის როგორც ემპირიულ (ატომისტურ, კაუზალურ), ისე ინტელექტუალისტურ ცდას. იგი ხაზს უსვამს, რომ ამ ორივე ახსნის უარყოფა ბუნებრივად აღძრავს აზრს, რომ აქ იმპლიციტურად ვგულისხმობთ „რალაცა თავისთავადს (en soi) რეალობას, რალაცა საფუძველს, რომლიდანაც ამოიზრდება გონება, რომელთან მიმართებაც ამ უკანასკნელს შეიძლება ზედაპირული ეწოდოს და რომელშიაც ისეთი მნიშვნელობები შეიძლება ვცნოთ, რომელნიც ლოგიკური რიგისანი არ არიან“.

თავისთავად მყოფიც (en soi), ანუ ის, რასაც აქვს „დაბალი“ რე-

აქციები. სტიმულზე რეაქციები ფიზიკური რიგისა და „თავისთვის-მყოფიც“ (pour soi), ანუ ის, რასაც აქვს „მაღალი“ რეაქციები, სიტუაციაზე რეაქცია (რაც სიტუაციას „ხელავს“), გონებისთვის „გამპკვირვალა“. „პირველი გამპკვირვალა ისევე, როგორც თვით ფიზიკური რეალობა თავისი მიზეზ-შედგომბრივი ჰიმართებებით, მეორე კი გამპკვირვალა ჩვენი რეფლექსური ცნობიერებისათვის, ვითარცა შინაგანი წესრიგი, „სადაც ყველაფერი, რაც კი ხდება, დამოკიდებულია რაღაც ინტენციაზე“. მაგრამ ქცევა არ ეკუთვნის არც ერთს ამ ორ რიგთაგანს. იგი არ დაიყვანება იმაზე, რომ იგი იშლება ობიექტურ დროსა და სივრცეში ფიზიკურ ხდომილებასავით. სწავლის პროცესში (სწავლა კი „ქცევაში“ თანანაგულსხმევია) ამ „ახლას“ ჩვენ გამოვყოფთ „ახლა“-თა რიგიდან და იგი იძენს განსაკუთრებულ მნიშვნელობას: იგი აჯამებს „ახლა“-თა იმ დაჯგუფებებს, რომელნიც მას უსწრებდნენ, და მომავალი ქცევის ანტიციპაციას ახდენს, აწყობს სიტუაციას „ტიპურ სიტუაციად“ გარდაქმნის, ზოლო ამჟამინდელ რეაქციას — ჩვევად. ამ მომენტიდან ქცევა სწყდება „თავისთავად-მყოფის“ რიგს და ხდება „ორგანიზმს გარეთ იმ შესაძლებლობის პროექციად. რომელიც მისთვის შინაგანია“. ამგვარად ხდება სამყაროში „ფულტროს გაჩენა“ თავისთვის-ყოფნისთვის, ყოფნის სულ სხვა წესისათვის. ქცევის ამ მერლო-პონტისეული გაგების სწორად გათვალისწინებისათვის უნდა მიექცეს ყურადღება, ერთი, იმას, რომ აქ ლაპარაკია ქცევაზე საერთოდ, ცხოველის ქცევის ჩათვლით, მეორეც, იმა. რომ ეს „ფულტროს გაჩენა“ (ავტორი აქ ყველგან მეტაფორათა ენას ხმარობს) არაა „შედწევა“ ყოფიერებაში, როგორც ასეთში, „ნახვრეტი“ (frou) მასში, რომლის იქითაც ჩვენ მისი დანახვა შეგვეძლება რამდენადმე მაინც. არამედ სწორედ რომ მხოლოდ ფულტროა (ამოღრმავებულია, creux), რომლის იქითაც ყოველივე ისეა, როგორც ქცევის არარსებობის შემთხვევაშიც იქნებოდა.

მერლო-პონტი ცალკე უსვამს ხაზს იმას, რომ ქცევა ვერ მიიჩნევა უსათუოდ „ცნობიერად“; უფრო ზოგადად რომ ვთქვათ, არა მარტო ცხოველისთვის, რომლის ქცევაც მიმართულია მხოლოდ მისი ამჟამინდელი გარემოსადმი, არამედ ადამიანისთვისაც არ არსებობს ქცევა, რომელიც მის უკან მდგარი ცნობიერების გარანტიას იძლეოდეს, ვინაიდან უცხო ცნობიერების დაშვება ჩემს სამყაროს დაპყოფდა „სამყაროზე წარმოდგენათა“ (ანუ სხვა ცნობიერების შინაარსთა) სიმრავლედ. მიუხედავად ამისა, მე მაინც ვხედავ და ვამჩნევ, რომ აღვიქვამ სამყაროსაც და მასში მოცემულ ქცევებსაც, რომელთაც — ყველას უკლებლივ — მხედველობაში აქვთ ნუმერულად ერთი და იგივე სამყარო. სხვა სიტყვებით რომ ითქვას, ეს იმას ნიშნავს, რომ როცა ცდაში შეძლება ქცევა, მე „თავისთავად-მყოფისა და თავისთვის-მყოფის“

ფის ალტერნატივის ფარგლებს იქით გავდივარ¹. ბიპევიორიზმის, სო-
ლიპსიზმის და პროექციონალისტური თეორიების (ქცევის „მნიშვნე-
ლობა“ მაყურებლებს შეგვაქვსო მასში) ცდომილება, მერლო-პონტის
აზრით, იმას ემყარება, რომ ისინი ქცევას უყურებდნენ როგორც,
უბრალოდ. ფაქტობრივად მოცემულ რასმე. მაგრამ თუ ცხოველს არ
მივაწერთ წმინდა ცნობიერებას და „კოგიტაციოს“, ეს ჯერ კიდევ არ
გვაძლევს უფლებას, იგი ყოველგვარ შინაგანობას მოკლებულ ავტო-
მატად ვცნოთ. იგიც სხვა არსებაა („სხვა არსებობაა“) და არა ავტო-
მატი. აპიტომაცაა, რომ ქცევა პერცეპტულ ცდას წარმოუდგება ისეთ
რამედ, რაც არც ნივთია, არც იდეა, და იგი გონებისთვის „გაუმჟივრ-
ვალია“.

„ვიტალურ ფორმას“ ანუ სიცოცხლეს მერლო-პონტი ასე განსა-
ზღვრავს: თუ ფიზიკური სტრუქტურისთვის წონასწორობის აღდგე-
ნის უნარი (რაც მას ზოგჯერ აქვს) მოსვენების (repos უძრაობა) მდგო-
მარეობის აღდგენაში მდგომარეობს, ვიტალური სტრუქტურები ისე-
თებია, რომელნიც წინასწარობას ესწრაფიან და აღწევენ არა აწმყო
რეალური პირობებისადმი მიმართებაში, არამედ ვირტუალურისადმი,
როკელიც თვითონ ამ მოცემულ სისტემამ უნდა შექმნას (თავისი
„პრივილეგიური წონასწორობის“ მდგომარეობას ეძებენ და იქმნიან).
ორგანიზმის რეაქციები უნდა გავიგოთ არა მხოლოდ როგორც ფიზი-
ოლოგიური ქმედებანი, არამედ როგორც აქტები, მიმართული მოცე-
მული ან ვირტუალური (შესაძლებელი) გარემოსაკენ. ავტორს მიაჩ-
ნია, რომ ამ გზით გავცდით მექანიციზმისა და ვიტალიზმის ალტერნა-
ტივას, რომლის ორივე წევრი თანაბრად მცდარია, და აღარა ვართ
იძულებული, „სასიცოცხლო ლტოლვის“ (elan) დახმარებას მივმარ-
თოთ, ვინაიდან მის ცარიელ ადგილს „მნიშვნელობის“ ცნება გვივ-
სებს (რას რა „მნიშვნელობა“ აქვს მოცემული ორგანიზმისთვის, მისი
„ინტერესებიდან“ გამომდინარე). როგორ მოუბრუნდა განფენილობის
ეს ნაგლეჯი — ორგანიზმი — თავისთავს? როგორ მოხდა, რომ ორ-
განიზმის ქმედებამ მისი გარემო განსაზღვრა, ხოლო გარემომ, თვით
იგი და მისი ქმედება? ამ კითხვების არსებობა იმას განაპირობებს,
რომ ავტორი აქ „სასიცოცხლო დიალექტიკის“ ცნებას იშველიებს
(და მისი კონსტატაციის იქით. ბუნებრივია, ვეღარ მიდის)¹.

შეცდომა იქნებოდა იმის ფიქრი, რომ ორგანიზმისთვის „რჩეული“
ქცევა ისაა, რომელიც უფრო მარტივია, რომელიც ყველაზე ბუნებ-
რივი ტოლქმედია სხვადასხვა, ცალ-ცალკე წარმოდგენადი ძალებისა,
როგორც, მაგალითად, საპნის ბუშტის სფერული ფორმა ფიზიკურ სი-

¹ დიალექტიკა მერლო-პონტისთვის „ორწევროვანია“ და არა, ჰეგელისებურად,
„სამწევროვანი“.

სტემაში. ფაქტები მოწმობს, რომ ასეთი კორელაცია არ არსებობს.. ამა თუ იმ ქცევის „რჩეულობას“ ორგანიზმისთვის ვერც ენერჯის ეკონომიის ფაქტორი განსაზღვრავს და ვერც სხვა რამ ანალოგიური ფაქტორები. რჩეული ქცევა ისაა, რომელიც უმარტივესი და ეკონომიურია იმ ამოცანასთან მიმართებით, რომლის გადაჭრაშიც ჩაბმულია ორგანიზმი. ფიზიკური სისტემისაგან განსხვავებით, ორგანიზმში „პრივილეგიური წინასწარობა“ მიღწეულია არა მრავალი ვექტორის შეკრებით, არამედ ზოგადი განწყობით (attitude, პოზიციით, მიმართებით) სამყაროს მიმართ. თუ არაორგანული სტრუქტურები შეიძლება აღვწეროთ კანონით, ორგანულები შეიძლება გავიგოთ მხოლოდ ნორმიდან: ორგანიზმი თვითონ განსაზღვრავს თავის გარემოს წრიული პროცესით, რომელსაც არა აქვს ანალოგონი ფიზიკურ სამყაროში, და ამიტომ მისი ახალ მიმართებებს რომლებიც ვერ შეედრება ფიზიკური სისტემისა და მისი გარემოცვის მიმართებებს.

მერლო-პონტის მიაჩნია, რომ, თუნდაც დავუშვათ, რომ ორგანიზმი პრინციპულად უსასრულო ფიზიკურ ანალიზს ექვემდებარება, მაინც უდავოა, რომ ზემოხსენებული „ფორმები“, — მისი ქცევის სტრუქტურები — ვერ პოვებენ თავიანთ ეკვივალენტს ფიზიკურ სტრუქტურებში. ორგანიზმის ფიზიკური მოდელის აგება ისევ ორგანიზმის აგება იქნებოდა. ეს თვალსაზრისი, მერლო-პონტის სიტყვით, არაა ვიტალიზმი. „ჩვენ არ ვამბობთ, რომ ცოცხალი არსების ანალიზი აწყდება საზღვარს დაუყვანადი სასიცოცხლო ძალის სახით“. არამედ მხოლოდ იმას, რომ ორგანიზმის რეაქციები უნდა გავიგოთ არა მხოლოდ როგორც ფიზიოლოგიური ქმედებები (მაგ., კუნთის შეკუმშვა), არამედ როგორც აქტები, მიმართული მოცემული ან ვირტუალური გარემოსაკენ. სწორედ ამ „აქტების“ შემსრულებელი მთლიანობა — ორგანიზმი. ანუ, როგორც ავტორი ამბობს, „იდეალური ორგანიზმი“ — არის ბიოლოგიის ნამდვილი ობიექტი. ბიოლოგია მასში მიმდინარე ყველა რეაქციებს კი არ სწავლობს (მაგ., ლაბორატორიულს), არამედ მხოლოდ მის რეაქციებს, ანუ მნიშვნელობის მქონე, ადეკვატურ რეაქციებს. ორგანიზმის „უმიზეზობაზე“. მერლო-პონტის თქმით, ჩვენ ვლაპარაკობთ იმ აზრით, რომ მისი აქტები არაა უნაშთოდ დეტერმინირებული პირობებით და ფიზიკური მექანიზმებით. მაგრამ „უმიზეზო“ მონაცემები კვანტურ ფიზიკასაც შემოჰყავს ფიზიკურ სამყაროში. განსხვავება ისაა, რომ ჩვენთვის ორგანიზმის „უმიზეზობა“ მართლა უ-მიზეზობა, წმინდა ნეგატიური რამ კი არ არის, არამედ მას პოზიტიური შინაარსი აქვს — ორგანიზმი თვითონ ცვლის და იქმნის თავის გარემოს აქტივობის თავისი ნორმების შესაბამისად. ამიტომ ფიზიკოსი ხდომილების ამ უმიზეზობას მათემატიკურ მიმართებათა ახალი კომბინაციით ფარავს და შით გვერდს უვლის ამ დაბრკოლე-

ნას. ორგანიზმის აღწერისას კი, თუ გვინდა ვიტალურ კატეგორიათა პირველადობა შევიწარმოოთ და ბიოლოგიური სტრუქტურა განვასხვავოთ ისეთი მხოლოდ de facto სტრუქტურებისაგან, რომელთაც ფიზიკა იცნობს, მასში უნდა ვიპოვოთ რაღაც მარტივი აქტი. რომლისაგანაც ყველა ნაწილობრივი მოვლენა, მისგან გამომდინარე, თავის არსებობას იღებს. ამგვარად, სიცოცხლის ლტოლვის ცნებას აქ, თითქოს, ვერ უნდა გავექცეთ.

ავტორის აზრით, ამ საშიშროებიდან გამოსავალს „მნიშვნელობის“ შემოხსენებული ცნება იძლევა. მისი გამოყენებით ჩვენ შეგვიძლია შევიწარმოოთ სიცოცხლის კატეგორია სასიცოცხლო ლტოლვის ცნების გარეშე: ის „კონკრეტული“ და დაუყვანადი, რაც წინააღმდეგობას უწევს კანონისმიერ ცოდნას ფიზიკაში, ვითარცა არავერიფიცირებადი, „ანონიმურია“: ბიოლოგიაში, პირიქით — ის „არა-მიმართებებისეული ფონი“, რომელიც ამ ახსნითს ბიოლოგიას მიუწვდომელი რჩება, ჩვენ გვეძლევა პოზიტიური დახასიათებებით. იგი ახალი ტიპის ობიექტურ მიმართებათა გამომხატველია. სხვადასხვა ქმედებათა ურთიერთკავშირი აქ დამოკიდებულია მათ საერთო ორიენტირებულობაზე ორგანიზმის პრივილეგიური მოქმედებისა და პრივილეგიური მდგომარეობებისადმი, ამ ქმედებათა მნიშვნელობაზე¹. მაგრამ რამდენადაც დაუყვანადი მომენტი ფიზიკის ობიექტებშიც არის და ბიოლოგიის ობიექტებშიც, შეიძლება ითქვას, რომ როგორც სავსებით დედუქციური ფიზიკა, ისე სავსებით ახსნითი ბიოლოგია შეუძლებელია.

„მნიშვნელობები“ თვით ორგანიზმის ქცევაშია, ჩვენ არ ვახდენთ

თუ რას გულისხმობს ავტორი, ამას ნათლად დავინახავთ მის მიერ მოყვანილი სამაგალითო სიტუაციის აღწერიდან: ფეხბურთის მოთამაშისათვის, მაგალითად, მინდორი არაა ობიექტი, ანუ იდეალური ტერმინი, რომელმაც შეიძლება პერსპექტიულ ხედვათა განუსაზღვრელი მრავალგვარობა წარმოშვას, მაგრამ ამ თავის მოჩვენებით ტრანსფორმაციებში შაინც თავისთვის ტოლად (ეკვივალენტურად) დარჩეს. იგი სავსეა ძალხაზებით (საჭარიზო მოედანი და ა. შ.) და დანაწევრებულია სექტორებად (მაგ., „გახსნილი“ ადგილები მოწინააღმდეგეებს შორის), რომლებიც მოქმედების გარკვეული სახისათვის გიწვევენ, წარმოშობენ და წარმართავენ ამ მოქმედებას ისე, თითქოს მოთამაშე მათ ვერც ამჩნევდეს. თვით მინდორი მას მოცემული კი არ აქვს, არამედ იგი „აქაა“ (უშუალოდ სახეზეა, est la) მისთვის, როგორც მისი პრაქტიკული ინტენციების იმანენტური ტერმინი. „მოთამაშე ეერთდება“ მინდორთან და კარის მიმართულებას გრძნობს ისევე უშუალოდ, როგორც თავისი სხეულის ვერტიკალურ ან ჰორიზონტალურ მდგომარეობას. აქ არაა საკმარისი იმის თქმა, რომ ცნობიერება დასადგურებულა ამ გარემოში. ამ მომენტში ცნობიერება სხვა არაფერია, თუ არა გარემოსა და მოქმედების დიალექტიკა, მოთამაშის მიერ განხორციელებული ყოველი მანევრი უცვლის მინდორს ხასიათს და ადგენს მასში ახალ ძალხაზებს...“.

მათს პროიცირებას. შეტანას მასში (ამ ქცევაში) არც მაშინ, როცა მას ვიკვლევთ (რაც ერთგვარი „ანთროპომორფიზმი“ იქნებოდა). არც მისი უშუალო აღქმისას. ორგანიზმში მართლაც არის ეს რაღაც მთლიანობები, რომლებიც უშუალო აღქმაშივე გვეძლევა — როგორც მნიშვნელობა, საზრისი. მაგალითად, ბავშვს ესმის ღიმილი და წარბშეკრულება მაშინაც, როცა ჯერ არაა თვითონ დაუფლებული მიმიკის ამ სახეობებს. ადამიანში და მის მოქმედებაში სქესსაც ვცნობთ უშუალოდ, მისი გამოხატვის ნიშნებიდან ინდუქციის გარეშე. ეს „უშუალო აღქმა“ ორგანიზმის ქცევის „მნიშვნელობით“ დატვირთულობისა წარმოადგენს თავისებურ გნოსეოლოგიურ საფუძველსაც. „ობიექტური“, ნამდვილი სამყაროს აგებისათვის საერთოდ და ამ უკანასკნელის არსებობის ქვემარტებისათვის. მას მერლო-პონტის ფილოსოფიაში ერთ-ერთი იმ პირველადი სიცხადის (ევიდენტობის) ადგილი უჭირავს, რომლებზედაც აიგება შემეცნების მთელი შენობა.

მსჯელობა ასეთია: რათა ორგანიზმისთვის სამყაროსგან (მისი გარემოდან) „ნამდვილი სამყარო“ შეიქმნას. საჭიროა მან სხვა „სუბიექტები“ დაინახოს, თავისთავის „დერეალიზაცია“ მოახდინოს, გახდეს alter ego (სხვა მე) — არა ერთადერთი შემეცნებელი, არამედ ერთ-ერთი. ეს, კონკრეტულად, „სიმბოლური ქცევის“ — მეტყველების — დონეზე ხდება ხოლმე. მაგრამ სხვა ვერასოდეს გახდება ჩემი თავის, როგორც მოაზროვნის, სრული ეკვივალენტი (სხვის ფსიქიკაში ვერ ჩავიხედავ, მის ადგილზე ვერ დავდგები) და, ამგვარად, ცნობიერება, პრინციპში, საექვო ხდება არა მხოლოდ ცხოველებში, არამედ სხვაშიც საერთოდ. სხვისი ცნობიერების დაშვება იმ წამსვე აქცევს სამყაროს მხოლოდ კერძო სანახაობად (მე ჩემ სამყაროს ვხედავ, სხვა — თავისას), სამყარო დაიშლება სამყაროზე წარმოდგენათა სიმრავლედ და სხვა არაფერი იქნება, თუ არ ის, რაც ამ წარმოდგენებში საერთოა; ის, რასაც ჩვენ ნამდვილ სამყაროს ვეძახით, სხვა არაფერი იქნება, თუ არა „მონადათა სისტემის ინვარიანტი“. „მაგრამ ფაქტობრივად მე აღვიქვამ იმას, რომ აღვიქვამ სამყაროს და შიგ — ქცევას (მრავალი ორგანიზმისას), რომელსაც მხედველობაში აქვს ნუმერულად ერთი და იგივე სამყარო“, ქცევას, რომელიც ერთი და იმავე სამყაროს „ინტენდირებას ახდენს“, და სწორედ ესაა „ნამდვილი სამყაროს“ არსებობის გნოსეოლოგიური საფუძველი.

ცოცხლის თავისებური ნაირსახეობაა ადამიანი. თუ ფიზიკური სისტემა წონასწორობას იცავს მოცემული ძალების მიმართ, ხოლო ცხოველის ორგანიზმი იკონსტრუირებს სტაბილურ გარემოს თავისი მოთხოვნილებისა და ინსტინქტის სტაბილური („მონოტონური“) a priori-ების შესაფერისად, ადამიანი „მესამე დიალექტიკას“ იწყებს, —

თავისთავსა და ფიზიკურ-ქიმიურ სტიმულებს შორის იგი „მოსახმარობიექტებს“ (პალტო, სკამი...) და კულტურის ობიექტებს (მუსიკა, წიგნი, ენა...) აყენებს, — რითაც ახალ, სპეციალურ ადამიანურ გარემოს იქმნის. მაგრამ საკითხის ასეთი დასმა მხოლოდ „გარეგანი მაყურებლის“ თვალსაზრისის ასახვას და მის მიხედვით ადამიანი მხოლოდ ახალი სტრუქტურების შექმნით ხასიათდება დანარჩენ ცხოველებთან შედარებით. კითხვის ასეთი დასმა საკითხს ვერ ამოწურავს. საქმე ისაა, რომ „შრომა“, რასაც ადამიანი ეწევა, არაა მხოლოდ „ქმედება“, როგორცაა, მაგალითად, ცხოველის მიერ თავისი გარემოს შექმნა. იგი ისეთი რაღაცაა, რაც თავისთავში შეიცავს ცნობიერებასაც და ქმედებასაც და რისი ჯეროვანი ანალიზიც საშუალებას გვაძლევს, მათი შინაგანი კავშირი დავინახოთ. ავტორის მსჯელობა ასეთია: დღემდე ფსიქოლოგიასა და ფილოსოფიაში ცნობიერების რეალობასთან მაკავშირებლად რჩება ან „რეალობის ფუნქცია“ (ჟანე) — ეს ფსიქოლოგიური ფენომენი, რეალობის განცდა, დაკავშირებული გარკვეულ სხეულებრივ შეგრძნებებთან, — ან კიდევ ექსისტენციალური მსჯელობები („ეს არის“) სრულებით განუსაზღვრელი ქვემდებარით (რა არის), როგორც პირველი და უმარტივესი ელემენტარული საწყისი აღქმისა. მაგრამ ცნობიერების უმარტივეს აქტსვე — აღქმას — არ უნდა შევხედოთ როგორც ჰერტის აქტს, „თითქოს ადამიანის პირვანდელი პოზიცია მაყურებლისა ყოფილიყოს“, არაჟედ უნდა უკუვაგდოთ ცნობიერების, როგორც თავისთავის ცოდნის, განსაზღვრა და შემოვიტანოთ „ცნობიერების სიცოცხლის იდეა, რომელიც სცილდება მის მიერ საკუთარი თავის ექსპლიციტურ ცოდნას“. მაგრამ ესეც არ კმარა. საჭიროა „აღწეროთ მოქმედებისა და შემეცნების სტრუქტურები, რომლებშიც ჩაბმულია (engagée) ცნობიერება“. მერლოპონტის სიტყვით, აზრი, რომ ორგანიზმის მიერ სამყაროდან აპორჩეული, გამოყოფილი (იხ. ზემოთ) თავისი გარემო „განცილ („ცხოვრებულ“) აბსტრაქციას“ (abstraction vecu) წარმოადგენს. ცნობილია. მაგრამ რომ ადამიანისეული აღქმის შინაარსი ამგვარადვე დაეკავშირებინათ მისი მოქმედების სტრუქტურასთან, ეს აზრად არავის მოსვლია სხვაგვარად, თუ არ ისევ ატომისტურ რეალისტურ საფუძველზე: იმას კი ხედავენ, რომ მოცემული შეგრძნებებიდან (მაგ. ფერთა მოცემული შეგრძნებებიდან) ჩვენ ყურადღების ძალით ამოვრჩევთ იმას, რაც გვჭირდება, მაგრამ ეს არჩევანი, ამ შეხედულების თანახმად, ისევ და ისევ ცნობიერებამდელ შეგრძნებათა მოზაიკიდან ხდება და მოცემულ სტიმულს ცნობიერების მოცემული შინაარსი შეესაბამება. სუბიექტის ასეთი წარმოდგენა დაუინტერესებელ მოაზროვნედ, როგორც ვთქვით, უმართებულოა. „აღქმა არის მომენტი კონკრეტული სუბიექტის ცოცხალ დიალექტიკაში. იგი მონაწილეობს მის მთლიან

სტრუქტურაში და, შესაბამისად, მას აქვს თავისი საკუთარი პირველადი ობიექტიც — ...სხვა ადამიანი-სუბიექტები“. სწორედ იმიტომ, რომ შრომა ადამიანურ სამყაროზეა გამიზნული და მისი პროდუქტიც ადამიანურ სამყაროს ანუ სხვა ადამიანთა მომცველ სამყაროს გულისხმობს თავის საფუძვლად, შრომას განსაკუთრებული — პრივილეგიური — ადგილი ენიჭება ცნობიერებისა და მისი უპარტივესი აქტის — აღქმის ანალიზისთვის, აღქმისა, რომელსაც „პირველად ობიექტებად“ „სხვა ადამიანები“ ჰყავს.

რომ აღქმის პირველადი ობიექტი სწორედ „სხვა ადამიანებია“, ამას მერლო-პონტი ემპირიული (ბუნებისმეცნიერული) გზით ასაბუთებს. ჩანასახოვან (დამწყებ, commencent) ცნობიერებას აქვს თვისება, რომ, ჯერ ერთი, „მიმართული იყოს ადამიანური ინტენციებისაკენ უფრო, ვიდრე ბუნების ობიექტებისკენ ან წმინდა თვისებრიობებისაკენ (ცხელი, თეთრი...)“, ე. ი. ობიექტებში მათს „ადამიანურ შინაარსს“ სცნობდეს მანამდე, სანამ მათსავე ობიექტურ თვისებებს „იცნობდეს“, მეორეც, „სწვდეს მათ უფრო როგორც განცდილ (ცდაში მოცემულ, éprouvées) რეალობებს, ვიდრე ობიექტებს ამ სიტყვის სრული აზრით. ბავშვი ჯერ ეესტებს, მიმიკას გებულობს უშუალოდ და შემდეგ — საგნებს (ბუნების ობიექტთა წარმოდგენა და ჰეშმარიტების ცნობიერება უფრო მაღალ დონეს ეკუთვნის). მოზრდილები გებულობენ ფიზიოგნოზიას (გამომეტყველებას) მანამდე, სანამ სახის ნაკვეთებს შეამჩნევდნენ. „ადამიანური მნიშვნელობა“ ამ ობიექტებს ეძლევა მანამდე, სანამ აღიქმებოდეს მათი ნიშნები და მათი (ბავშვის შემთხვევაში) ობიექტობა. სახე „გამჭირვალე გარსია სხვათა სურვილებისა და პოზიცია-განწყობილებისათვის და ამიტომაც, რომ სხვათა სახეს და სხეულს, თვით არაცოცხალსაც კი, ვერ ვეკიდებით როგორც ნივთს. ბუნებრივია, რომ „შობადი“, ანუ ბავშვის, ცნობიერების (და, საერთოდ, ცნობიერების) ველში ადამიანური სხეულის მოპლევნო ადგილი შრომისეულ გარემოს — ადამიანის მიერ შექმნილ სახმარ ობიექტებს — უკავია.

მაგრამ ხომ არაა ადამიანისა და ადამიანური ობიექტების ზემოხსენებული პრივილეგიური მდგომარეობა ბავშვის ცნობიერებაში შეპირობებული სოციალურად, მაგალითად, ენით, იმით, რომ ჩვენ გარშემო ადამიანები არიან და ა. შ.? ან ის ფაქტი, რომ „აღქმა გახსნილია უფრო რეალობისკენ, რომელიც ჩვენს მოქმედებას თხოულობს, ვიდრე ჰეშმარიტებისკენ, შემეცნების ობიექტისკენ“, ხომ არაა იმის შედეგი, რომ ცნობიერებაში მისი თანხლები მოტორული მოქმედება „დაილექა“? ხომ არ გვხსნის სოციალური და ფიზიოლოგიური ახსნის ეს შესაძლებლობა იმის მოვალეობას, რომ რაღაც მოდიფიკაცია მოვახდინოთ ჩვენს შეხედულებებში ცნობიერების სტრუქტურის შესა-

ხებ? მერლო-პონტი თავს იღებს იმის დამტკიცებას, რომ ასე არაა, რომ „შობადი ცნობიერების დესკრიპციული განზომილება ცნობიერების ცნების ახალ ფორმულირებას ჰოითხოვს“. ადამიანთა და მოსახმარ საგანთა შემცველი გარესამყარო, ავტორის თქმით, ვერ აგვიხსნის მისი პირველადი აღქმის ფორმებს, როგორც მიზეზი — შედეგს: ამ აღქმის სტრუქტურები როგორღაც წინასწარ მოცემულია ბავშვის ცნობიერებაში. ბავშვს აქვს წინასწარი დისპოზიცია ენისადმი (ეს ფაქტებით მტკიცდება). სამყაროს ნაწილი — „ადამიანური სამყარო“ — იპიტომ იძენს იმთავითვე პრივილეგიურ მდგომარეობას ბავშვისათვის, რომ ბავშვს აქვს უნარი „უშუალოდ აღმოაჩინოს ამ აქტებში და ობიექტებში ინტენცია, რომლის თვალსაჩინო მოწმობებსაც ისინი წარმოადგენენ“ (161. 184). ეს გარემოება რომ არა, ამ ობიექტთა „ადამიანურობა“ (მათი საზრისი) ნელ-ნელა გამოვლინდებოდა შეგრძნებათა მასალის თანდათანობით გართულებული ინტერპრეტაციის შემდეგ, რაც ფაქტებს ეწინააღმდეგება.

ავტორის თქმით, როგორც კი დამწყებ (შობად) ცნობიერებას ანალიზის ობიექტად გავხდით, ჰაშინვე ცხადი ხდება, რომ შეუძლებელია მივუყენოთ მას „აპრიორული ფორმისა და ემპირიული შინაარსის განთქმული განსხვავებულობის“ საზომი. შეუძლებელია, კერძოდ, აქედან გამომდინარე, იმ თვალსაზრისზე დადგომა, რომლისთვისაც სხვა ადამიანი წარმოადგენს მხოლოდ გარეგანი ცდის ფენომენტა კოორდინაციას და შეჯამებას ცნების ქვეშ, ასე რომ „სხვა“ აქ დერივატ (წარმოებულ) ცნებად იქცევა. ბავშვის ფსიქოლოგია, ავტორის თქმით, აყენებს ლინგვისტური ცნობიერების და „სხვათა ცნობიერების“ გამოცანას, რომელიც (ეს ცნობიერება) „თითქმის წმინდაა, უწინარესია ბგერითსა და ხედვითს ფენომენტებზე. მეტყველებისა და „სხვათა“ საზრისი ვერ გამოიყვანება ბავშვის მიერ გრძნობადი მოვლენების სისტემატური ინტერპრეტაციის გზით, ეს დაუშლადი სტრუქტურებია და, ამ აზრით, აპრიორულია. აქედან კი გამომდინარეობს ორმაგი დასკვნა ცნობიერების დეფინიციის შესახებ: ა) ვინაიდან აპრიორული სტრუქტურისა და გრძნობადი შინაარსის გარჩევა მეორადი აღმოჩნდა (იგი მოზრდილებით და მათი ბუნებისეული ობიექტების სამყაროთი შემოიფარგლა), — ცნობიერება ველარ განისაზღვრება როგორც ცდის ორგანიზაციისათვის მოწოდებული უნივერსალური ფუნქცია, რომელიც ყველა ობიექტისთვის დაადგენს მათი ლოგიკური და ფიზიკური არსებობის პირობებს, ბ) თქმულიდან გამომდინარე, ხელი უნდა ავიღოთ გონებრივი (მენტალური) აქტივობის აღიარებაზეც ყოველივე კოორდინაციის საწყისად, კერძოდ, ის გარემოება, რომ პირველადი აღქმა მთლად „გამსჭვალულია ადამიანით“ (presence humaine) და ხარვეზოვანია ყოველივე დანარჩენის

ვიმართ, „გვაიძულებს იმ ფაქტის მიღებას, რომ „სხვები“, თუმცა მათ მოზრდილი ადამიანები სწვდებიან „შეგრძნებების“ ან „ხატების“ მეშვეობით, „შეიძლება წვდომილ იქნენ“, (მაგ., ბავშვების მიერ) „ძალიან გაღარიბებული რეპრეზენტაციული (წარმოდგენითი) შინაარსის მეშვეობითაც“ (161. 186—187). აქედან დასკვნა: მაშასადამე, არსებული სხვადასხვა გზები, რომლითაც ცნობიერება თავისი ობიექტების ინტენდირებას ახდენს, და ინტენციის სხვადასხვა სახეები, ობიექტის „რეპრეზენტაციის“ (წარმოდგენის) ქონა თავის შიგნით და შეგრძნებათა კოორდინაცია ყოფილა მხოლოდ ერთ-ერთი, და სრავ ერთადერთი, შესაძლო პოზიცია ცნობიერებისა, რომელიც (ეს პოზიცია) ვერ ახსნის მთელ მის ცხოვრებას, და, „ალბათ ისე შეეფარდება მის უფრო პირველადს სახეებს, როგორც თარგმანი — ორიგინალურ ტექსტს“. „სურვილი შეიძლება ვიმართებაში დაეყენოთ სასურველ ობიექტთან, ნება—ნებებულთან, შიში—საშიშართან ისე, რომ ეს მიმართება არ დავიყვანოთ რეპრეზენტირებულის (წარმოდგენილის) და რეპრეზენტანტის (წარმომადგენლის) მიმართებაზე, თუნდაც ეს მიმართება ყოველთვის კოგნიტიურ ბირთვის შეიცავდეს“ (161. 187). საძებარი ობიექტის „წინასწარ ცოდნა“, მნიშვნელობის ქონა, ამგვარად, აღარ იქნება მხოლოდ აზროვნების აქტთა მონოპოლია — გვექნება „ბრმა“ ცნობაც სასურველი ობიექტისა სურვილის მიერ, საშიშარისა — შიშის მიერ და ა. შ. და სწორედ ასეა „მოცეპული“ პიროვნება ბავშვისათვის და აგრეთვე ფიზიოგნომიები — ჩვენთვის. ამგვარად, „რეპრეზენტაციის (წარმოდგენის) ქონა და მსჯელობის აქტის განხორციელება არ უდრის ცნობიერების ცხოვრებას. „ცნობიერება, უფრო, მნიშვნელობიან ინტენციათა ბაღეა, რომლებიც ზოგჯერ ნათელი არიან თავისი თავისათვის და ზოგჯერ, პირიქით, უფრო განცდილნი („ცხოვრებულნი“) არიან, ვიდრე შემეცნებულნი“ (SC. 187).

ნათქვამიდან გამომდინარე, მერლო-პონტის აზრით, შესაძლებელი ხდება ცნობიერებაში „რეალობის კოეფიციენტის“ ჩართვა — მოცემული რეალობის იმ გრძნობისა, რომელიც გვეუბნება, რომ ჩვენს წინაშე ჰყოფი სამყარო ნამდვილია.

მაგრამ „ადამიანური დიალექტიკა“, მერლო-პონტის თქმით, ამით არ ამოიწურება. ადამიანის განმსაზღვრელია არა ის, რომ მას ძალუძს მეორე — ეკონომიკური, სოციალური და კულტურული — ბუნების შექმნა, არამედ ის, რომ იგი ამას აკეთებს არსებულ, შექმნილ სტრუქტურათა იქით გასვლის, ახლის შექმნის ცნობიერებით და, ამგვარად, მრავალ თვალსაზრისს აერთიანებს. მაიმუნისთვის იარაღად გამოყენებული ტოტი ტოტი აღარაა, არამედ იარაღია, კაცისთვის —

ტოტი-რომელიც-გოხად-ქცეულა. აქედან — კაცის შრომის თვისება, აწმყო გარემოს მიღმა სცნოს „ყოველი მე-სთვის ხილვადი „საგანთა სამყარო“ და დაეუფლოს განუსაზღვრელ დროსა და სივრცეს.“ ამ თავის შექმნილ სტრუქტურებში (სოციალური, კულტურული) ჩაკეტილობა და მათგან გასვლის, მათი უკან მოტოვების ტენდენცია ადამიანის დიალექტიკის ორაზროვნებას ქმნის.

შესაბამისად, აღქმაც „უნივერსუმის“ აღქმა ხდება. „უშუალო გარემოს განცდის (ცდაში მოცემულობის) ადგილას ჭეშმარიტების შემეცნება დგება“. „ადამიანი ისეთი ყოფიერია, რომელსაც ძალა შესწევს ობიექტების სტატუსამდე აიყვანოს თავისი გარემოს რეაქცია და წინააღმდეგობის ცენტრები, რომელთა შორის ჩაკეტილნი არიან ცხოველები“ (შელერი). მაგრამ სამყაროს შექმენება წინარეჩასახულია განცდილ („ცხოვრებულ“) აღქმაში, ისევე როგორც ყველა გარემოთა უარყოფა — მათს შემქმნელ შრომაში. უფრო ზოგადად რომ ვთქვათ, ცნობიერების ცხოვრება თავისთავს გარეთ, ერთი მხრივ, და თავისთავისა და სამყაროს ცნობიერება, მეორე მხრივ (რაზედაც ქვემოთ იქნება ლაპარაკი), — ანუ, ჰეგელის ტერმინოლოგიით, ცხოვიერება თავისთავად და ცნობიერება თავისთავად-და-თავისთვის — არ შეიძლება უბრალოდ და მარტივად დავაპირისპიროთ. აღქმის პრობლემა მთლიანად და სავსებით ამ ორმაგობაში ძვეს“ (161. 191).

ზემოთქმული ქცევის სტრუქტურის შესახებ მერლო-პონტიისთვის წარმოადგენს წანამძღვარს გნოსეოლოგიის ცენტრალური პრობლემის დასაძლევად.

მერლო-პონტის მიაჩნია, რომ დეკარტი ძალიან ახლოს მივიდა ცნობიერების თანამედროვე გაგებასთან, როგორც ფოკუსისა, რომელშიც ყველა ობიექტები, რომლებზედაც კი შეიძლება ვილაპარაკოთ, და ყველა მენტალური აქტები, რომლებიც მათ (ამ ობიექტთა) ინტენდირებას ახდენენ, უდავო სიციხადეს აღწევენ. მაგრამ დეკარტი ბოლომდე ვერ გაჰყვა თავის მიერ დასახულ გზას. მის მიერ აღმოჩენილი მეთოდით საგნის ანალიზი ავლენს მხოლოდ მის ინტელიგიბელურ სტრუქტურას, რომელიც საერთო ექნება, მაგ., აღქმულ ობიექტებს სიზმრის ობიექტებთან. წარმოსახვა უკვე შეიცავს, აღქმა კი — მით უფრო, ისეთ რასმე, რასაც იღეა არ შეიცავს, სახელდობრ, ექსისტენციალურ ინდექსს, რომლის ძალითაც საგანი „სახეზეა“ და რომელიც მიუთითებს საგანში „რალაცაზე“, რაც განსხვავებულია ჩემი გონებისაგან. დეკარტისთვის ეს გრძნობადი სახეზე-ყოფობის განცდა (ცდაში მოცემულობა) ახსნილია იმით, რომ სულს „აღიზიანებს“ აღქმისათვის სათანადო სხეულებრივი ხდომილობა, რომელიც, თავის მხრივ, „წარმომადგენლობს“ ხდომილებას რეალურ განფენილობაში. მაგრამ ზემოთ უკვე ნაჩვენები იქნა, რომ ამგვარი კაუზალური ახსნა

უმართებულოა. ამგვარად, „კოგიტოს“ მიერ აღმოჩენილი ცნობიერების სამყარო მხოლოდ აზრის სამყაროა შეზღუდული აზრით, ექსისტენციალური ცოდნა კი მის ფარგლებს გარეთ რჩება. იგი გვიხსნის „აზრს მხედველობაზე“, მაგრამ ვერ გვიხსნის თვით „მხედველობას“. დეკარტი არ ცდილა გაეერთიანებინა ჭეშმარიტების შემეცნება და რეალობის განცდა (ცდაში მოცემულობა), ინტელექტია და შეგრძნება. კრიტიკული სულისკვეთების ფილოსოფიაც, მერლო-პონტის სიტყვით, აიტაცებს გრძნობადი შემეცნების ამ დეკარტისეულ გაგებას იმ მხრივ, რომ ეს შემეცნება მას წარმოუდგება არა მხოლოდ როგორც მონაცემთა რაღაც ერთობლიობასთან ყოფნა, „მასში ცხოვრება“, მასთან თანა-შობა (co-naissance, სიტყვათათამაშზე დამყარებული ტერმინი, რომელიც კლოდელს ეკუთვნის), უშუალო კონტაქტი ობიექტებთან, მათში მონაწილეობა. იმისთვის, რომ ეს გრძნობადი შემეცნება იყოს, რომ იგი არ გაქრეს ჩემი ცნობიერებიდან, როგორც, მაგალითად, ტკივილი, ამ უშუალო კონტაქტშივე შეცული უნდა იყოს მოპირისპირე „მოდრობაც“ — ჩემითავის დაშორება ამ ნივთისაგან, რათა მისი საზრისი გავიგო (მაგ., წითელი როგორც შეგრძნება იქცეს წითლად როგორც რომელმად). მერლო-პონტის ფილოსოფოსობის მიზანია, კოგიტოს ამ შემოფარგლულობას გასცდეს საკითხის უფრო რადიკალური დასმით, რომელიც უკუაგდება არა მარტო დეკარტის მეთოდოლოგიური ეპქის მიერ უკუგდებულ რწმენებს, არამედ რწმენასაც სავსებით ნათელი ცნობიერების და თვითცნობიერების შესაძლებლობის შესახებ, როგორც შემეცნების საწყისისა. ორგანიზმისა და გარემოს ურთიერთობის „დიალექტიკის“, შობადი ცნობიერების ზემომოყვანილი ანალიზი უფლებას აძლევს მერლო-პონტის კოგიტოს უკან „რეფლექსიამდელი კოგიტო“ დაინახოს, არარეფლექსირებადის სფერო აღმოაჩინოს, სადაც თანაბრად „იბადება“ შემეცნებელი სუბიექტიც და ობიექტიც, სამყაროც და ინდივიდიც, ვინაიდან აქ პირველად ჩნდება „საზრისი“ ზემოთ დახასიათებული წესით. მერლო-პონტის ხატოვანი გამოთქმით, პირველი მიმართული ეესტი, რომელიც სამყაროს ფიზიკურ ისტორიაში განხორციელდა, ქმნის „საზრისს“. ამ ბნელი, დიფუზური, „არაგამჭვირვალე“ ვითარებიდან იწყება ის გაყოფა, რომლის შემდგომი კონცეპტუალიზაციაც „სუბიექტისა“ და „ობიექტის“ ცნებებს გვაძლევს. ამ პირველ აქტში ხდება როგორც სუბიექტის, ისე ობიექტის „დადგენა“, ოღონდ მერლო-პონტი ამ დადგენას „კონსტიტუირებას“ კი არ უწოდებს, არამედ „ინსტიტუირებას“ — დადგენას „წამოწყების“, „ახალი პროცესის, ახალი ურთიერთობის ამუშავებას“ „გაშვების“ აზრით, რათა ამ ტერმინოლოგიით განასხვა-

ვოს თავისი შეხედულება იმ კონცეფციისაგან, რომელიც მხოლოდ სამყაროს „დადგენაში“ მისგან იმთავითვე გამოყოფილი ცნობიერების როლზე ლაპარაკობს. პირველი, რაც ჩვენ გვეძლევა როგორც უდავო, ჩვენი როგორც შექმეცნებელი სუბიექტის თვითცნობიერება როდია: პირველადია „წარმომშობი“ აღქმა, რომელიც ჩემი და სამყაროს შეხვედრის წერტილია, უკეთ რომ ვთქვათ, ჩემი, როგორც სუბიექტისა, და სამყაროს გაჩენის საწყისი. ქეშმარიტი „კოგიტო“ ისაა, რომ მე მაქვს ცნობიერება რაღაცისა, რომ რაღაც ობიექტი სახეზეა. ეს პირველადი წარმომშობი (ქმნითი) ზონაა ის ერთადერთი, რასაც მეთოდოლოგიური ეჭვი ვერ შეეხება. თუ საგნები ეჭვის ქვეშ დაეყენეთ. ის, რომ არის საგნები, მაინც უეჭველია. აღქმა ნიშნავს „სამყაროსადმი რწმენის ქონას“, მასთან „მიკრულობას“ (adherer) პრეფლექსიური კოგიტოს წყალობით. ამ პირველადი, არარეფლექსიურებადი, „გაუმჭვირვალე“ სფეროს აღმოჩენა ფილოსოფიის მიერ — სფეროსი, სადაც მე ვხვდები ჯერ კიდევ დაუნაწევრებელ, თვისობრივად განუსაზღვრავ ყოფიერებას, ანუ, ისევ ხატოვნად რომ ვთქვათ, „ველურ ყოფიერებას“ (etre sauvage) — იმას ნიშნავს, რომ „ცნობიერება პირისპირ დაეუყენოთ მის არარეფლექსიურ ცხოვრებას საგნებში და გამოვალვიძოთ იგი თავისივე ისტორიის დასაანახავად“ (161. 40)!

საზრისი, ანუ ის, რისი პირველი მონიჭებითაც (პირველი „მიმართული ექსტის“ წყალობით) მე და სამყარო დავფუძნდით და ვფუძნდებით, ცხადია, სამყაროში ჩვენი მარეფლექსიურებული ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად არსებობს. იგი ჩვენი და სამყაროს პირველი შეხვედრის აქტმა წარმოშვა და წარმოშობს. ჩვენი რეფლექსიური ცნობიერება მხოლოდ აღმოაჩენს, „კვლავ პოულობს“ მას ფენომენოლოგიურა ანალიზის გზით — „საგნებთან მობრუნებით“, რომელნიც. როგორც ითქვა, ამ საზრისის წყალობით არიან, და ჩვენი ცნობიერების თავისავე „გაუმჭვირვალე“ რეფლექსიამდელ ინტენციონალურ ცხოვრებასთან „პირისპირ დაყენების“ გზით.

თქველიდან გამომდინარეობს „რეფლექსიამდელი სინთეზის“ ცნება და ამ უკანასკნელის როლი. ინტენციონალური სინთეზი, მერლო-პონტიის ზემოხსენებული თვალსაზრისიდან გამომდინარე, „სხეულებრივად ფუძვნილია (ფუნდირებული)“, იგი ხდება ჩემი უპირველესი

ამ აზრით ლაპარაკობენ „ფუნდამენტურ ონტოლოგიაზე“ მერლო-პონტის ნააზრევში, თუმცა თვითონ მერლო-პონტი ამ გამოთქმას არ ხმარობს. „ვერც ერთ ფილოსოფიას დეკარტიდან, ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის გავლით, ფენომენოლოგიის აყვავებამდე ვერ იქნება უფრო სამართლიანი პრეტენზია, რომ ფუნდამენტალური ონტოლოგია აბსოლუტურ საფუძვლამდე ჩაიყვანა, სადაც სალი აზრის აღარც ერთი ნამცეცი არ იქნა დატოვებული უკრიტიკოდ“.

შეხვედრისთანავე სამყაროსთან, რომელშიც, როგორც ითქვა, მეც და სამყაროც ვფუძნდებით, ვიშობით „საზრისის მინიკების“ აქტის შედეგად, და რომელშიც მე ვმონაწილეობ არა როგორც წმინდა ცნობიერება, არამედ ჩემი სხეულის გზით — სხეულისა, რომელიც, ამგვარად, „სამყაროს ყველა ობიექტთა საერთო ქსოვილია“ (161. 272). ამგვარად, მერლო-პონტის აზრით, ჩვენ ვიპოვეთ სამყაროს დამფუძნებელი პრინციპი, რომელიც ჩემთვის უცხო არაა (ჩემი სხეულებრიობის წყალობით, რომლითაც მე შემოვდივარ ამ ურთიერთობაში), მაგრამ ამავე დროს დაუყვანადია კოგიტოზე, ვითარცა ინიციატივის ინდივიდუალურ წყაროზე (როგორცაა „ტრანსცენდენტალური „მე“), — როგორც უკვე ითქვა, ჩემი და სამყაროს დამოკიდებულება „წრიულ დიალექტიკას“ წარმოადგენს, ჩვენ ერთად „ვფუძნდებით“ „საზრისის მოცემის“ აქტში.

6. სტრუქტურალიზმის კრიტიკული ანალიზი

სტრუქტურალიზმი, უწინარეს ყოვლისა, მეთოდოლოგიური მიმართულებაა, რომელიც საერთოა ჩვენი საუკუნის ბევრი მეცნიერებისათვის. მისი მიმდევრები არ აცხადებენ პრეტენზიას ახალი ფილოსოფიური მიმდინარეობის შექმნაზე და მხოლოდ კულტურის ანალიზის მეთოდოლოგიად თვლიან თავის მოძღვრებას. სტრუქტურალისტმა მ. ფუკომ განაცხადა, რომ სარტრი უკანასკნელი ფილოსოფოსია და დადგა ფილოსოფიის აღსასრულის დღე. თავის მხრივ, სარტრმა სტრუქტურალიზმის წარმოშობა ლოგიკურ სკანდალად მიიჩნია და ის შეათვალა როგორც უკანასკნელი დაბრკოლება, რომელიც ბურჟუაზიამ აღმართა მარქსიზმის წინააღმდეგ. მაგრამ სტრუქტურალისტურ მეთოდოლოგიას ფილოსოფიურ-მსოფლმხედველობრივი წანამძღვრები აქვს; რომელთა წყალობითაც სტრუქტურალიზმს თავისი ადგილი უკავია თანამედროვე დასავლეთის ფილოსოფიურ აზროვნებაში. სტრუქტურალისტები გარკვეულ ფილოსოფიურ ტრადიციებს აგრძელებენ და ასევე გარკვეულ ფილოსოფიურ მიმართულებებს ეკამათებიან. ისინი არ განიხილავენ ტრადიციულ ფილოსოფიურ პრობლემებს: არც ტრადიციული ონტოლოგიის, არც ტრადიციული გნოსეოლოგიის, ეთიკისა და ესთეტიკის პრობლემებს სვამენ და არ ცდილობენ გადაწყვიტონ. მაგრამ ამ მხრივ სტრუქტურალიზმი სწორედ XX საუკუნის ფილოსოფიას ეკუთვნის: თანამედროვე ფილოსოფიაში ტრადიციულმა პრობლემატიკამ დიდი ცვლილება განიცადა. ფილოსოფიისადმი სტრუქტურალიზმის ამ თავისებური დამოკიდებულების მიუხედავად, სტრუქტურალიზმის კრიტიკოსები მასში ხედავენ კანტის ტრანსცენდენტალიზმის გაგრძელებას ერთი მიმართულებით — იმ მიმართულებით, რომელიც ცდილობს გამოავლინოს მეცნიერული შემეცნების მეტაფიზიკური-ინტელექტუალური წინაპირობები, განსხვავებით ექსისტენციალიზმისაგან, რომელსაც ყურადღება გადააქვს ადამიანის მთელი საქმიანობის და, კერძოდ, თეორიული საქმიანობის სუბიექტურ წინაპირობებზე.

სტრუქტურალიზმის ძირითადი იდეაა შემეცნების ობიექტების როგორც სტრუქტურების განხილვის აუცილებლობა. ის დაუპირისპირდა ევოლუციონიზმს, რომლისთვისაც შემეცნების მიზანი გენეტიკური კავშირის დადგენაა. სტრუქტურალისტები კი თვლიან, რომ რაიმეს წარმოშობა არაფერს გვეუბნება მის მნიშვნელობაზე. ისინი ამი-

ტომ სინქრონულ ანალიზს ანიჭებენ უპირატესობას. სტრუქტურალისტებს ბრალს დებენ იმაში, რომ ისინი უგულვებელყოფენ დინამიკას. სტრუქტურალისტები და მათი ისტორიკოსები კი აღნიშნავენ, რომ სტრუქტურისა და ისტორიის დაპირისპირება ყალბია და რომ სინქრონული ანალიზი სრულიადაც არ ნიშნავს საწყაროს განხილვას მის სტატიურობაში.

სტრუქტურალიზმის წარმომადგენლები და მისი მკვლევრები ამ მიმართულების ბევრ თეორიულ წანამძღვარზე მიუთითებენ. მათ შორისაა დიურკჰეიმისა და მოსის სოციოლოგიური კონცეფცია, გეშტალტფსიქოლოგია, სტრუქტურულ-სისტემური გამოკვლევები ფიზიკასა და ბიოლოგიაში, კ. მარქსის პოლიტიკური ეკონომია და სხვ. მაგრამ თანამედროვე სტრუქტურალიზმის ძირითადი იდეები მაინც ენათმეცნიერებიდან, სტრუქტურალისტური ლინგვისტიკიდან მომდინარეობენ, რომლის ძირითად პრობლემატიკას ფერდინანდ დე სოსიურმა მისცა დასაბამი.

სოსიურის ძირითად დამსახურებას იმაში ხედავენ, რომ მან გამოიჭნა ერთმანეთისაგან ენა და მეტყველება და ამით აღმოაჩინა „ენა როგორც ასეთი“. სანამ ენა არ იყო გამოიჭნული მეტყველებისაგან, ლინგვისტური კვლევის მთავარი მეთოდი იყო ისტორიული, ხოლო იმის შემდეგ, რაც სოსიურმა ენათმეცნიერების საგნად გამოაცხადა „ენა, განხილული თავის თავში და თავისთვის“, კვლევის ასპექტი შეიცვალა. ენის სტრუქტურის გასაგებად, სოსიურის მიხედვით, სრულიად ზედმეტია ამ ენაზე მოლაპარაკე ხალხის ისტორიის ცოდნა. ენის წესებისათვის ისევე არა აქვს მნიშვნელობა მისი განვითარების პირობების განხილვას, როგორც ჭადრაკის წესების გასაგებად არის ზედმეტი იმის ცოდნა, თუ რა მასალისაგან არის გაკეთებული მისი ფიგურები.

ენისა და მეტყველების განსხვავებიდან გამომდინარეობს სინქრონული შესწავლის უპირატესობა დიაქრონულთან შედარებით. ენას როგორც განსხვავებათა სისტემას აზრი აქვს მხოლოდ როგორც თანადროული, სინქრონული ნიშნების წესრიგს. დიაქრონული ენაში მეტყველების საშუალებით არსებობს. სინქრონიისა და დიაქრონიის ურთიერთობა მძაფრი დავის საგანი გახდა სტრუქტურალისტურ ლინგვისტიკაში და მის შესახებ ლიტერატურაში. სოსიურის შემდეგ სტრუქტურალისტები ნაკლებ რადიკალურობას იჩენენ მათ დაპირისპირებაში. ცნობილი ლინგვისტი კოსერიუ ცდილობს დააკავშიროს სინქრონია და დიაქრონია. კოსერიუს მიხედვით, არც სინქრონია და არც დიაქრონია არ ახასიათებენ ენის ბუნებას. ისინი კვლევის ტექნიკას მიეკუთვნებიან: ერთი ობიექტის როგორც ასეთის გაგებაა, მეორე კი არის მისი ისტორიული დახასიათება. კოსერიუს აზრით, ენა

დიაქრონიულადაც შეიძლება განვიხილოთ, მაგრამ დიაქრონიული ლინგვისტიკა ჯერჯერობით მხოლოდ პროგრამული მოთხოვნაა და არა რეალური ფაქტი. კოსერიუს წარმოდგენით, ენის როგორც დინამიური სისტემის გაგების საშუალებით დიაქრონიული სტრუქტურალიზმი სტრუქტურულ ისტორიად უნდა გადაიქცეს.

სტრუქტურალისტური მიმდინარეობის ფილოსოფიური ხასიათი იმითაც დასტურდება, რომ ის ამჟღავნებს თავის სიახლოვეს ნეოკანტიანური ფილოსოფიის მარბურგის სკოლასთან და, კერძოდ, კასირერის თვალსაზრისთან კულტურის სიზბოლური ბუნების თაობაზე. კასირერმა, თავის მხრივ, ერთ-ერთმა პირველთაგან გააცნობიერა სტრუქტურული ლინგვისტიკის ზოგადმეცნიერული მნიშვნელობა, სტრუქტურული ლინგვისტიკა კი სტრუქტურალიზმის როგორც ზოგადმეცნიერული მეთოდოლოგიური მიმართულების ერთ-ერთი მთავარი წყაროა.

კასირერი, ისევე როგორც ნეოკანტიანური ფილოსოფიის მარბურგის სკოლა მთლიანად, ჰეგელის ისტორიზმს დაუპირისპირდა. კასირერის მიხედვით, ჰეგელისეულ ისტორიზმს იქითკენ მივყავართ, რომ გონის ფორმები, რომლებიც განვითარების მკაცრ რიტმს ემორჩილებიან და ამ განვითარების საფეხურებს ქმნიან, დამოუკიდებელ როლს კარგავენ. კასირერი უარს ამბობს ჰეგელის ამგვარ პოზიციას და ემხრობა ჰერდერის თვალსაზრისს, რომელიც არ ცდილობდა მარადიულად მიმდინარე ისტორია ჰეტაფიზიკური აზროვნებისათვის დაემორჩილებინა და მიზნად ისახავდა გაეთვალისწინებინა გონითი მოღვაწეობის სფეროების — ენის, პოეზიის, მითისა და ისტორიის თავისებურებანი.

კასირერი იმით ცდილობს შეინარჩუნოს გონითი ფორმების თავისებურება, რომ ამტკიცებს ფორმისა და შინაარსის ერთმანეთზე დაუყვანლობას. კულტურის ფორმების ანალიზი მისი შინაარსის ანალიზზე არ დაიყვანება. თუ კულტურის შინაარსი შეიძლება მიზეზობრივად განვიხილოთ, კულტურის ფორმების განხილვამ მათი სტრუქტურა უნდა დაახასიათოს. კასირერის აზრით, ბუნებისმეტყველიც იღებს ორიენტაციას კვლევის ამგვარ მიმართულებაზე, რაზეც მეტყველებს ფარადეი-მაქსველისეული ველის თეორია: ველი სწორედ ამგვარ სტრუქტურულ ცნებას წარმოადგენს. კიდევ უფრო აშკარად გამოჩნდა სტრუქტურულ-მთლიანობითი მიდგომის აუცილებლობა ბიოლოგიურ და, განსაკუთრებით, ფსიქოლოგიურ მეცნიერებაში: ელემენტარული ფსიქოლოგია ადგილს უთმობს გეშტალტ-ფსიქოლოგიას, რომელშიც სტრუქტურის ცნებაა წამყვანი პრინციპი.

კულტურის სტრუქტურის კვლევა არ უპირისპირდება და არ გამორიცხავს კულტურის შინაარსეულ ანალიზს. ის არის კულტურის

შინაარსში ჩაწვდომის აუცილებელი პირობა. კულტურის შინაარსი რომ გავარკვიოთ, აუცილებელია გავერკვეთ გონითი საქმიანობის ძირითად ფორმებსა და მიმართულებებში: ყოფნა (Sein) აქ არ შეიძლება სხვანაირად იქნას მოაზრებული, თუ არა როგორც მოქმედება, ქმნა (Tun). მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც, მაგალითად, არსებობს ესთეტიკური ფანტაზიისა და ესთეტიკური ჰერეტიკის გარკვეული მიმართულება, არსებობს ესთეტიკური ობიექტებიც.

კულტურის ფენომენებისადმი ამგვარი ნიღვა კასირერთან განუყოფლად არის დაკავშირებული მის ტრანსცენდენტალურ-იდეალისტურ გნოსეოლოგიასთან (24. 226—229). კასირერის მიხედვით, ყალბია თვალსაზრისი, რომელსაც კულტურის ფენომენების — ენის, მითის, ხელოვნების — მიზნად სამყაროს გარკვეული ფენების ასახვა მიაჩნია. ვითარება ისე კი არ უნდა წარმოვიდგინოთ, თითქოს არსებობდეს პირველსახე (Urbild) და მისი ასახვა (Abbild), „სინამდვილე“ და „მოჩვენება“. „შინაგანი“ და „გარეგანი“ სამყარო. სინამდვილეში კითხვა იმის შესახებ უნდა დაისვას, ხომ არ იქნებიან ეს განსხვავებანი სწორედ ხელოვნების საშუალებით, ენისა და მითის საშუალებით. გონი თავის თავსა და ობიექტური სამყაროსადმი თავის დაპირისპირებას გაიცნობიერებს იმით, რომ მის მიერ დადგენილ განსხვავებებს ფენომენების განხილვის განსხვავებებად იაზრებს. ასე მაგალითად. „ნივთები“, „თვისებები“, „მოქმედებები“ უნდა განიხილებოდნენ არა როგორც ცნობიერების მოცემული შინაარსები, არამედ როგორც მისი ჩამოყალიბების მიმართულებები.

კასირერის მოძღვრებას კულტურაზე ბევრი საერთო აქვს კულტურის სტრუქტურალისტურ გაგებასთან. თანამედროვე სტრუქტურალიზმთან კასირერის თეორიის სიახლოვეზე ლაპარაკობს კასირერის მიერ შემეცნების ემპირისტულ მოდელზე უარის თქმა და შემეცნების პროცესის როგორც სტრუქტურირების გაგება და თვით კულტურის არსებით მოქმედებად მისი ფორმის, სტრუქტურის მიჩნევა. თანამედროვე სტრუქტურალიზმისაგან კასირერს უმთავრესად ის განასხვავებს, რომ მასთან აშკარად არ არის გამოვლენილი სტრუქტურისა და სუბიექტის დაპირისპირება, „დეანთროპოლოგიზაციის“ ტენდენცია. რაც სტრუქტურალიზმისათვის არის დამახასიათებელი. კასირერისათვის კულტურის პროცესი შემოქმედებითი, პროდუქციული ხასიათისაა და არა რეპროდუქციული.

კულტურის სტრუქტურის, ფორმის ანალიზის დასახვა ამოცანად თავისთავად რეალური, ამასთან უაღრესად მნიშვნელოვანი პრობლემის დასმას ნიშნავს. პრობლემის დასმის გარდა, კულტურის კასირერისეული გაგების დადებითი მომენტი ის ცდა არის, რომ კულტურის ფორმები ადამიანის მოქმედებიდან, მისი აქტივობიდან იქნან გა-

მოყვანილი. მაგრამ კასირეთან არ ჩანს ნათლად. თუ რას ემყარება კულტურის ეს „სუბიექტივისტური“ გაგება. კულტურის არსებად მისი სიმბოლური ხასიათის მიჩნევა, ადამიანის როგორც სიმბოლოების შემქმნელი არსების განსაზღვრა ნიშნავს ადამიანის საქმიანობის შინაარსის, ადამიანის სოციალური ბუნების გადაწევას უკანა პლანზე, ამდენად — ადამიანის ინსტრუმენტალურ გაგებას, ადამიანის, როგორც ისტორიის სუბიექტის, თავისუფლების რეალური საფუძვლის უგულვებელყოფას და ის მოასწავებს გადამწყვეტ ნაბიჯს ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა „დეანთროპოლოგიზაციის“ გზაზე. ეს გზა ბოლომდე თანამედროვე სტრუქტურალიზმმა გაიარა.

თუმცა კასირერი მიიჩნევს, რომ კულტურის სტრუქტურის, ფორმის შესწავლა არ გამორიცხავს მისი შინაარსეული ანალიზის აუცილებლობას, მაგრამ მისი მოძღვრება ჰაინც შეიცავს შინაარსის მნიშვნელობის დამცირების ტენდენციას, რომელიც ძლიერდება თანამედროვე სტრუქტურალისტების გამოკვლევებში.

I. კლოდ ლევი-სტროსი

კ. ლევი-სტროსს. ფრანგ ეთნოგრაფსა და სოციოლოგს, მიიჩნევენ თანამედროვე სტრუქტურალიზმის ყველაზე თვალსაჩინო წარმომადგენლად. მან, მართლაც, ყველაზე გამოკვეთილად ჩამოაყალიბა დღევანდელი სტრუქტურალიზმის მთავარი იდეები.

კ. ლევი-სტროსი შეგნებულად ემიჯნება ისტორიულ მიდგომას — აცხადებს, რომ ის არ უარყოფს ისტორიას, უბრალოდ მისი კვლევის სფერო სხვა არის, მიუხედავად ამისა სწორედ ლევი-სტროსის იდეები დაედო საფუძვლად თანამედროვე სტრუქტურალიზმს. რომელსაც მიაწერენ ანტიისტორიზმს, ისტორიისადმი ნიჰილისტურ დამოკიდებულებას.

ლევი-სტროსი თავის გამოკვლევებში არაერთხელ იმოწმებს მარქსს, ისტორიის მატერიალისტურ გაგებას. იგი თვლის, რომ სამმა შეხვედრამ განსაზღვრა მისი როგორც მეცნიერისა და ადამიანის გზა — მარქსთან, ფროიდთან და გეოლოგიასთან შეხვედრებმა. მაგრამ ლევი-სტროსი იმის წინააღმდეგაა. რომ ისტორიის მატერიალისტური გაგება ყველა ეპოქისათვის გასაღებად იქნეს მიჩნეული. მისი აზრით, ისტორიის მატერიალისტური გაგება კარგად ხსნის დასავლეთის ცივილიზაციის ისტორიას XIV საუკუნიდან. რაც შეეხება კაცობრიობის ისტორიის უფრო ადრეულ ეტაპებს, განსაკუთრებით ე. წ. პრიმიტიულ საზოგადოებას, აქ საზოგადოებრივი ცხოვრების ახსნა ეკონომიკური მხარის დეტერმინანტობის აღიარების საფუძველზე მას შეუძლებლად მიაჩნია. ლევი-სტროსი შენიშნავს, რომ თვით მარქსიცა და ენგელსიც წინააღმდეგი იყვნენ მათ მიერ აღმოჩენილი პრინციპების

უნივერსალიზაციისა. კერძოდ პირველყოფილი საზოგადოების მიმართ მათ მიუთითეს ნათესაობრივი ურთიერთობის განსაკუთრებულ მნიშვნელობაზე.

ლევინ-სტროსის თეორიის ამოსავალი პრინციპია საზოგადოებრივი ცხოვრების როგორც ენის, კომუნიკაციის განხილვა. მართალია, ლევინ-სტროსი აცხადებს, რომ ის არ აიგივებს ენასა და საზოგადოებას, — საზოგადოებას კომუნიკაციის გარდა სხვა ასპექტებიც აქვს, მაგრამ ამ სხვა ასპექტების მნიშვნელობა ლევინ-სტროსთან აშკარად დამცირებულია. მითი, რომელიც ლევინ-სტროსისათვის კვლევის ერთ-ერთი მთავარი ობიექტია, მას ენად მიაჩნია, ოღონდ ენად, რომელიც ძალიან მაღალ დონეზე „მუშაობს“. ფრანგი სტრუქტურალისტის მიხედვით, მითის, ისევე როგორც სხვა საზოგადოებრივი მოვლენების, შესწავლა შეიძლება შინაარსეულადაც, მაგრამ ეთნოლოგია მეცნიერებად შეიძლება იქცეს მხოლოდ მაშინ, თუ ის საზოგადოებას როგორც ენას განიხილავს. ამიტომ ამბობს ლევინ-სტროსი: „ადამიანის შესახებ მეცნიერებანი ან სტრუქტურალისტურნი იქნებიან ან სულაც არ იქნებიან მეცნიერებანი“.

საზოგადოების როგორც ენის განხილვა შესაძლებელს ხდის საზოგადოებრივი მოვლენების შესწავლაში ფორმალურ-მათემატიკური მეთოდები გამოვიყენოთ. საზოგადოების ამგვარი განხილვის უპირატესობა ისიც არის, რომ კვლევა ცნობიერების დონიდან არაცნობიერი მიმართულებით გადაინაცვლებს (იგულისხმება, რომ არაცნობიერი დონე უფრო ადვილად ემორჩილება კვლევის ობიექტურ მეთოდს). ისტორიასა და ეთნოლოგიას ერთი და იგივე საგანი, მიზანი და მეთოდი აქვთ, წერს ლევინ-სტროსი, განსხვავებას მათ შორის ის ქმნის, რომ პირველი თავისი მონაცემების ორგანიზებას ახდენს საზოგადოებრივი ცხოვრების ცნობიერ გამოხატულებათა მიმართ, მეორე კი — საზოგადოებრივი ცხოვრების არაცნობიერი პირობების მიმართ. ამერიკელი ეთნოლოგის, კულტურის ანთროპოლოგიის ფუძემდებლის, ფრ. ბოასის დამსახურებად იგი იქნას თვლის, რომ მან განსაზღვრა კულტურის ფენომენების არაცნობიერი ბუნება. ლევინ-სტროსი თანამედროვე ისტორიული მეცნიერების ღირსებად იმას თვლის, რომ პოლიტიკური ისტორიის ეპოქისაგან განსხვავებით, როცა ისტორია დინასტიებისა და ომების ქრონოლოგიაზე იყო დამყარებული, თანამედროვე ისტორია უფრო ეკონომიკური მოვლენების შესწავლას ცდილობს და ეს მოვლენები კი უმთავრესად არაცნობიერ ოპერაციებს წარმოადგენენ. ამ კონტექსტში ნათელი ხდება, რომ როდესაც ლევინ-სტროსი აცხადებს: მარქსის ფორმულას — ადაპიანები თვითონ აკეთებენ ისტორიას, მაგრამ მათ არა აქვთ ეს განცნობიერებული — პირველი ნაწილი ისტორიას ეხება, მეორე კი — ეთნოლოგიას, ამით თანამედ-

როვე სტრუქტურალიზმის მამამთავარი ეთნოლოგიას მეცნიერებათა შორის ათავსებს, ისტორიას კი საუკეთესო შემთხვევაში მოსამზადებელ ჯგუფში ჩარიცხავს.

ფროიდისაგან განსხვავებით, ლევი-სტროსი არ უპირისპირებს ერთმანეთს არაცნობიერსა და ცნობიერს. არაცნობიერი არის სოციალური რეალობის, ჰაგალითად, გაცვლისა და კომუნიკაციის ფორმის, არსი. სოციალურის არსად არაცნობიერის მიჩნევა ნიშნავს აგრეთვე ადამიანის როგორც ისტორიის სუბიექტის უარყოფას. ფროიდიც ხომ კოპერნიკულ გადატრიალებად მიიჩნევს იმას, რომ მან ადამიანს უარი უთხრა მისივე სამყაროს ცენტრად ყოფნაზე. ლევი-სტროსის მიხედვითაც. ადამიანი წარმოადგენს ინსტრუმენტს იმპერსონალური ძალების ხელში — ადამიანი კი არ აზროვნებს ვითებში, არამედ „მითები აზროვნებენ“ ადამიანთა საშუალებით. კულტურის ფენომენი, უწინარეს ყოვლისა, სიმბოლური არაცნობიერია. ეს არის ის ახალი, რაც ბუნებას ემატება, წერს ლევი-სტროსი.

ისევე როგორც სტრუქტურალიზმის სხვა წარმომადგენლებთან, ლევი-სტროსთანაც სოციალური მოვლენების არაცნობიერი ხასიათის მტკიცება თეორიული ანტიჰუმანიზმის სახეს იღებს: ლევი-სტროსი მიიჩნევს, რომ ადამიანის შესახებ მეცნიერების ჰიზანი ადამიანის (მისი ცნების) კონსტიტუირება კი არ არის, არამედ მისი დაშლა.

საზოგადოების როგორც ენის განხილვა, საზოგადოებრივი ფენომენის არსებად არაცნობიერის მიჩნევა, ადამიანის როგორც სოციალური პროცესის სუბიექტის უარყოფის ტენდენცია ანტიისტორიულ ხასიათს ანიჭებს ლევი-სტროსის კონცეფციას. ასეთივე შედეგი აქვს საზოგადოების როგორც სტრუქტურის ლევი-სტროსისეულ ინტერპრეტაციასაც. საზოგადოებრივ მთლიანობას ლევი-სტროსი განიხილავს როგორც ურთიერთგამაპირობებელი მიმართებების, ფუნქციების სისტემას. ასეთ სისტემას წარმოადგენს, ჰაგალითად, ე. წ. პრიმიტიული საზოგადოება. ეს საზოგადოება განუსაზღვრელად იარსებებდა, სისტემის შიგნით არსებული ფაქტორებით რომ ყოფილიყო ის მხოლოდ დეტერმინირებული. მაგრამ რადგან სინამდვილეში საზოგადოება არ გაჩერებულა პრიმიტიული წყობილების დონეზე, უნდა დაეუშვათ ახალი ელემენტების წარმოშობა, რათა აეხსნათ დიაქრონული ტრანსფორმაციები. როგორც ჩანს, ლევი-სტროსი სტატიკას (სინქრონიას) ანიჭებს უპირატესობას დინამიკასთან (დიაქრონიასთან) შედარებით, თუმცა უკანასკნელსაც არ უარყოფს.

სტრუქტურალისტებს არაერთხელ უცდიათ მოძრაობა შეეტანათ სტრუქტურებში. ერთ-ერთი ასეთი ცდაა ლუსიენ გოლდმანის გენეტიკური სტრუქტურალიზმი. ლ. გოლდმანის მიხედვით, რაიმე სოციალური თუ კულტურული მოვლენის განხილვა როგორც გარკვეული

სტრუქტურული მოლიანობის ელემენტისა ნიშნავს ამ მოვლენის და შესაბამისი სტრუქტურის გაგებას, ხოლო თუ მოცემულ სტრუქტურას განვიხილავთ როგორც უფრო ფართო სტრუქტურის ელემენტს, მაშინ შეეძლება მისი წარმოშობის ახსნას. ასე, მაგალითად, ჩვენ შეიძლება გავიგოთ პასკალის „აზრების“ შინაგანი კოპერენტულობა, მაგრამ თუ მას განვიხილავთ იანსენიზმის მიმართ, შეიძლება ავხსნათ „აზრების“ წარმოშობა, ხოლო თუ იანსენიზმს განვიხილავთ XVIII საუკუნის საფრანგეთის კლასებთან მიმართებაში, შეიძლება იანსენიზმის წარმოშობა ავხსნათ და ა. შ.

ლ. გოლდმანის ეს ცდა, მოარიგოს სტრუქტურალიზმი და ისტორია. სტრუქტურალიზმის კლასიკური ფორმის დაძლევისაქენ მისწრაფების მაჩვენებელია. მაგრამ ამგვარი ცდები ჯერ ვერ აღწევენ ერთი საზოგადოებრივი ფორმაციიდან მეორეზე გადასვლის ახსნას და ალბათ ვერ მიაღწევენ, თუ უარი არ თქვენ სტრუქტურალიზმის ძირითად იდეებზე.

ისტორიისადმი ამა თუ იმ კონცეფციის მკაფიო მაჩვენებელია პროგრესის იდეასთან დამოკიდებულება. ისევე როგორც ისტორიის შესახებ, პროგრესის თაობაზეც ლევი-სტროსი აცხადებს, რომ ის არ უარყოფს მას. მაგრამ ის უარყოფს პროგრესს როგორც ადამიანთა საზოგადოების განვითარების უნივერსალურ კატეგორიას: პროგრესი მხოლოდ ზოგიერთი საზოგადოების არსებობის ფორმაა, ლევი-სტროსის მიხედვით. პროგრესის უნივერსალურობის აგვარ უარყოფას ერთგვარად ამართლებს ე. წ. „გაყინული ცივილიზაციების“ არსებობის ფაქტები. ლევი-სტროსის კონცეფციის ანტიისტორიული ტენდენცია უფრო იმაში მელაუნდება, რომ ფრანგი სტრუქტურალისტი ცდილობს დაახლოოს ე. წ. პრიმიტიული და თანამედროვე აზროვნება. ის, მაგალითად, უარყოფს ტოტემიზმის, როგორც პირველყოფილი რელიგიის ფორმის არსებობას და მიიჩნევს, რომ ის არსებითად კლასიციციკლებისადმი მისწრაფებას გამოხატავდა. რაც თანამედროვე აზროვნებასაც ახასიათებს. შესაძლებელია, ტოტემიზმი მართლაც წარმოადგენდა კლასიციციკლების — გვარებისა და ტომების გამოქვინის — საშუალებას. მაგრამ თავისი ფორმით ის მაინც იმდენად თავისებურია, რომ მისი დაახლოება თანამედროვე ადამიანის აზროვნებასთან არ შეიძლება არ მივიჩნიოთ პირველყოფილი საზოგადოებისა და აზროვნების იმ გაიდულებლის შედეგად, რის გამოც ლევი-სტროსს რუსოს მიმდევრად თვლიან.

ლევი-სტროსი შეგნებულად ემიჯნება ისტორიას და ამით თავიდან იშორებს ანტიისტორიზმში მოსალოდნელ ბრალდებას. მაგრამ ანტიისტორიზმი, რითაც განსაკუთრებით კულტურისა და მისი ისტორიის ინტერპრეტაცია ხასიათდება, უეჭველად სათავეებს ლევი-

სტროსის სტრუქტურალისტურ ეთნოლოგიაში იღებს. გარდა იმისა, რომ ლევი-სტროსმა განსაკუთრებით გაუსვა ხაზი ლინგვისტიკის ზოგადმეცნიერულ მნიშვნელობას ჰუმანიტარული მეცნიერებისათვის, და ამით კულტურის მოვლენების სტრუქტურალისტურ ინტერპრეტაციას მისცა მძლავრი ბიძგი, მან მითების როგორც გარკვეული სიმბოლოების, ნიშნების სისტემის, თავისებური ენის განხილვით დასაბამისცა კულტურის სემიოტიკის განვითარებას (სხვა მკვლევრებთან ერთად). ლევი-სტროსის გამოკვლევებმა მითის შესახებ დაადსტურეს სემიოტიკის მეთოდებით კულტურის განხილვის შესაძლებლობა და ნაყოფიერება. მაგრამ მიუხედავად ამისა, კულტურა არ დაიყენება მის ისეთ ასპექტებზე, რომლებიც სემიოტიკური მეთოდით შეისწავლება. საზოგადოების შესახებ მეცნიერების დაყვანა მის სემიოტიკურ განხილვაზე იწვევს საზოგადოებისა და კულტურის შინაარსეული მხარის მნიშვნელობის უგულებელყოფას. ლევი-სტროსთან ენის კანონების ზედმეტად რიგორისტულ გამოყენებას მივყავართ ერთგვარ სქემატიზმამდე, რასაც მას მისი მკვლევრები საყვედურობენ.

ენის კანონების ყოველგვარი უნივერსალიზაცია როდია დაკავშირებული ანტიისტორიზმთან. სტრუქტურალიზმი როგორც ზოგადმეცნიერული მეთოდოლოგიური მიმართულება ლინგვისტიკის გარკვეული მიმდინარეობის სტრუქტურული ლინგვისტიკის — და გარკვეულ დისციპლინის — სემიოტიკის — მიერ დადგენილ კანონებს ავრცელებს. სხვა საზოგადოებრივ სფეროებზე. სტრუქტურული ლინგვისტიკა და სემიოტიკა კი იკვლევენ არა ენას როგორც კონკრეტულ-ისტორიულ რეალობას, არამედ, როგორც სოსიური ამბობდა, „ენას როგორც ასეთს“, კანონებს, რომლებიც სავალდებულოა ყოველგვარი ნიშნობრივი სისტემისათვის. საზოგადოების გაიგივებამ ამგვარად გაგებულ ენასთან არ შეიძლება არ განაპირობოს ფორმალიზმი და დინამიკის წინაშე სტატისტიკისათვის უპირატესობის მინიჭება. თანამედროვე „პოსტსტრუქტურალისტური“ ლინგვისტიკა კი ცდილობს კლასიკური სტრუქტურალისტური ლინგვისტიკის ამ ნაკლოვანებათა დაძლევის და საზოგადოებისა და კულტურის თანამედროვე სტრუქტურალისტურად ორიენტირებული ინტერპრეტატორებიც იპედოვნებენ. რომ შეძლებენ სტრუქტურული მეთოდოლოგიის მორიგებას ისტორიზმთან.

ლევი-სტროსი ეთნოლოგია და მისი ინტერესები იქითკენ არის მიმართული, რომ გამოავლინოს ე. წ. პრიმიტიული საზოგადოების, ადამიანთა საზოგადოების ამ საწყისი ფორმის სტრუქტურა. მაგრამ ლევი-სტროსი გადაჭარბებით აფასებს იმ სფეროს მნიშვნელობას, როგელსაც ის იკვლევს. ამიტომ მასთან ისტორიას, რომლის ძირითადი განზომილება არის დრო, მანაც უპირისპირდება ეთნოლოგია, რომლის-

თვისაც. როგორც ჩანს, დროს ნაკლები მნიშვნელობა აქვს, ვიდრე თვით ისტორიისათვის. სტრუქტურალიზმის მეორე მნიშვნელოვანი წარმომადგენელი, მ. ფუკო, ორიენტაციას იღებს მეორე დამხმარე ისტორიულ დისციპლინაზე — არქეოლოგიაზე, რომელიც კიდევ უფრო შორს არის დროული პროცესების აღწერის ამოცანისაგან.

II. გიჟალ ფუკო

სტრუქტურალისტების ანტიისტორიზმი არ ნიშნავს იმას, რომ ისინი უარყოფენ ისტორიას როგორც საზოგადოებრივი მოვლენების დროულ მიმდევრობას. არც იმის თქმა შეიძლება, თითქოს სტრუქტურალიზმი ცდილობდეს გამოავლინოს ყველა ეპოქისათვის საერთო სტრუქტურები. ყოველ შემთხვევაში ამგვარი ვარაუდი გამართლებული არ იქნებოდა თანამედროვე სტრუქტურალიზმის ერთ-ერთი მთავარი წარმომადგენლის, ფრანგი ფილოსოფოსისა და კულტურის ისტორიკოსის მიშელ ფუკოს მიმართ. მ. ფუკო თვითონ დებს ბრალს ისტორიას იმაში, რომ ის იგივეობას ანიჭებს უპირატესობას და არა განსხვავებას, კონტინუუმს და არა დისკონტინუუმს. ისტორია, კერძოდ კულტურის, გონის (mentalité) ისტორია, სხვადასხვა კულტურული წარმონაქმნების არსებობა სხვადასხვა ეპოქებში ფაქტია და დავა შეიძლება ეხებოდეს არა მათ არსებობა-არასებობას, არამედ იმას, თუ როგორ უნდა გავიაზროთ ისინი, როგორ უნდა გამოვხატოთ ცნებებით.

მ. ფუკო უარყოფს შემეცნების ემპირისტულ მოდელს. მისთვის შემეცნების პროცესი არ არის უბრალოდ საგნის ახალი მხარის დანახვა: ახალი რაიმე რომ ითქვას საგანზე, შემეცნების სფეროში ახალი საგანი რომ შემოვიდეს, ამისათვის არ არის საკმარისი უბრალოდ „თვალების გახელა“, „ყურადღების მიქცევა“, „გაცნობიერება“. საგანი არ ელოდება მისაღებში ბრძანებას, რომელიც მას ხილულ ობიექტად გადააქცევდა. ახალი საგნის ჩამოსაყალიბებლად საჭიროა შემეცნების ველი ახლებურად აიგოს, მას ახალი სტრუქტურა მიეცეს, რის შედეგადაც შემეცნების წინაშე დაისახება ახალი ამოცანები, წარმოიშობა ახალი კითხვები. ფუკოს აზრით, თვით ისტორიის მიმართაც შეიცვალა დამოკიდებულება: წინათ ისტორიკოსი ინდივიდუალური მოვლენების გენეტიკური კავშირის დადგენას ცდილობდა, ახლა მას ისტორიის დიდ შუალედებში გამეორებადობის, რიტმის დადგენა აინტერესებს. ტრადიციული ისტორიის კითხვები იყვნენ: როგორია სხვადასხვა მოვლენების კავშირი, როგორ დავამყაროთ აუცილებელი კავშირი ამ მოვლენებს შორის, წარმოდგენენ თუ არა ურთიერთკავშირში მყოფი მოვლენები ტოტალობებს და ა. შ. ახლა კი ისინი შეცვლილია სხვა ყაიდის კითხვებით: რა ფენები შეიძლება გამო-

ყოფიერებათა მოვლენათა ცვლილების პროცესში, ცვლილებათა რიგების რა ტიპები შეიძლება დავადგინოთ, პერიოდიზაციის რა კრიტერიუმები შეიძლება ვალიაროთ მათთვის. ურთიერთობის რა სისტემით (იერარქია. ბატონობა, ურთიერთგაპირობებულობა და სხვ.) შეიძლება აღეწეროს ისინი, როგორი სერიების სერიები შეიძლება დავადგინოთ, როგორი მატრიცით შეიძლება განვსაზღვროთ მოვლენათა სხვადასხვა რიგები? სხვანაირად რომ ვთქვათ, თუ წინათ თვითონ არქეოლოგიას ჰქონდა მიდრეკილება ისტორიზმისაკენ, ახლა ისტორია ცდილობს დაემსგავსოს არქეოლოგიას.

მ. ფუკო ცდილობს შესატყვისი ცნებებით გამოხატოს ისტორიისადმი დამოკიდებულების ამგვარი შეცვლა. ამოსავალი პრინციპი ისტორიის ახალი ცნების ჩამოსაყალიბებლად ის არის, რომ ტრადიციული ისტორია, მისი აზრით. უწყვეტობის გააზრებას ცდილობდა, ისტორიის ახალი გააზრებისათვის საჭიროა ის წყვეტადობაში იქნას განხილული. ტრადიციული ისტორიული ცნობიერება თავის ობიექტს იაზრებდა შესატყვისი ცნებებით. უწინარეს ყოვლისა, ეს იყო ტრადიციის ცნება: იგი საშუალებას იძლეოდა ისტორია განხილული ყოფილიყო როგორც გარკვეული იდენტური რაიმეს ცვლილებათა დროული თანამიმდევრობა, ტრადიციული ისტორიის მეორე მაკონსტრუირებელი ცნება იყო გავლენის ცნება, რომელიც, თავის მხრივ, მიზნობრიობის ცნებას ემყარებოდა. ეს ცნება საშუალებას იძლეოდა დაგვეკავშირებინა დროსა და სივრცეში დაშორებული მოვლენები. ტრადიციული ისტორიის კიდევ ერთი მაკონსტრუირებელი ცნება იყო განვითარების ანუ ევოლუციის ცნება. იგი საშუალებას იძლეოდა წარმოდგენილი ყოფილიყო წარსული და მომავალი როგორც მოვლენების შეუბრუნებელი რიგი. რაც შეეხება ცალკეულ ეპოქებს, მათ გამოსახატავად ტრადიციული ისტორია ხმარობდა „აზროვნების“ ანუ „გონის“ ცნებებს.

მ. ფუკოს პიანჩია, რომ ტრადიციული ისტორიის მიერ გამოყენებულ ამ ფორმებს გამართლება სჭირდება. გამართლებას საჭიროებს მოვლენათა ის დაყოფაც, რომელსაც შევეჩვიეთ: მეცნიერებად. ლიტერატურად, წარმოსახვად (ფიქციად) და ა. შ. ამ დაყოფის პირობითობა თუნდაც იქიდან ჩანს, რომ, მაგალითად, „ლიტერატურა“ და „პოლიტიკა“ ახალი კატეგორიები არიან და არ გამოდგებიან საშუალო საუკუნეების ან თუნდაც კლასიციზმის კულტურის დასახასიათებლად. რა თქმა უნდა, საზოგადოებისა და მისი კულტურის ანალიზის დროს რაღაც ერთეულები უნდა გვქონდეს მხედველობაში. ასე იქცევა ფუკოც: იგი ანალიზს უკეთებს გარკვეულ ერთეულებს — მაგალითად. ფსიქოპათოლოგიას, პედიციანს, პოლიტიკურ ეკონომიას, მაგრამ მას არ მიაჩნია ისინი ძირითად, ამოსავალ ერთეულებად და არ ისახავს

მიზნად გამოავლინოს მათი შინაგანი სტრუქტურა ან მათში დაფარული წინააღმდეგობები. ისტორიის ზედაპირზე მოცემული ერთეულები ფუკოს მიერ განიხილება ფართო კონტექსტში, რათა გამოვლენილი იქნეს კულტურის უფრო ძირეული ერთეულები. როდესაც ისტორიულად მოცემულ ერთეულებს აბსოლუტური ხასიათი ერთმევათ, ცოდნის მთელი სფერო წარმოგვიდგება როგორც გამოთქმების (énoncés) ერთობლიობა. მეტყველებითი მოვლენების (événements discursifs) წმინდა აღწერა აუცილებელი ხდება მათი შემადგენელი ერთეულების გამოსაკვლევადა. კითხვა, რომელიც ისმის მეტყველებითი მოვლენების მკვლევრის წინაშე, მდგომარეობს შემდეგში: რა განაპირობებს იმას, რომ სწორედ ეს გამოთქმა წარმოიშვა და არა სხვა?

გამოთქმების აღწერას ფუკო მკვეთრად განასხვავებს აზრის ისტორიისაგან. უკანასკნელის ამოცანაა გამოთქმების საშუალებით გამოავლინოს სუბიექტის მიზანდასახულობა, მისი ცნობიერი მოღვაწეობა ან არაცნობიერი მისწრაფებები, ე. ი. ჩაწვდეს „დაფარულ სიტყვას“. აზრის მკვლევარი კითხულობს: რა არის ნამდვილად ნათქვამი იმით, რაც ითქვა? მეტყველებითი ფაქტების მკვლევარი კი მიზნად ისახავს აღწეროს გამოთქმა ის განსაკუთრებულობაში, განსაზღვროს მისი არსებობის პირობები, დაადგინოს მისი კავშირურთიერთობა სხვა გამოთქმებთან. გამოთქმები არ შეიძლება აღწეროს არც სიტყვებისა და არც ნივთების დონეზე: საქმე ეხება არა იმ ფორმების აღწერას, რომლებითაც ეს გამოთქმებია ჩამოყალიბებული, არამედ იმის დადგენას, თუ რატომ გვევლინებიან ისინი სწორედ ამ ფორმებში. ხოლო ამის საფუძველი არის არა საგანი, არამედ ადამიანების გარკვეული მეტყველებითი პრაქტიკა. გამოთქმების კლასიფიკაციის პრინციპად არც საგნების ნიშნები გამოდგებიან და არც ტრანსცენდენტალური თუ ფსიქოლოგიური სუბიექტი. გამოთქმა არ არის ისეთივე ერთეული, როგორცაა ფრაზა, ენობრივი აქტი. მით უფრო არ არის ის ისეთივე ერთეული, როგორცაა მატერიალური ობიექტი. გამოთქმა არ არის ერთ-ერთი ელემენტი ელემენტთა შორის, ის არც სტრუქტურა, ე. ი. ელემენტების მიმართებათა ერთობლიობაა. ის არის ფუნქცია, რომელიც აზრს აძლევს ელემენტებს, განსაზღვრავს მათ მიმდევრობას. განაპირობებს ერთეულების წარმოშობას.

გამოთქმის სუბიექტი არ არის „გამომთქმელი“. გამოთქმის აღწერა არ ნიშნავს ავტორსა და მის ნათქვამს შორის ურთიერთობის დახასიათებას, არამედ იმის განსაზღვრას, თუ როგორი უნდა იყო პოზიცია, რომელიც ინდივიდმა უნდა დაიკავოს, რათა სუბიექტი გახდეს. გამოთქმის ავტორად არ შეიძლება მივიჩნიოთ არც ინდივიდუალური სუბიექტი, არც კოლექტიური ცნობიერება ან ტრანსცენდენტალური

სუბიექტი. გამოთქმების აღსაწერად საჭიროა ანონიმური ველის დახასიათება, რომელიც განსაზღვრავს სუბიექტის შესაძლებელ ადგილს. გამოთქმის ანონიმური ველი არ უნდა გავიგოთ კვლავ სუბიექტური მოდელის მიხედვით, როგორც რაღაც ანონიმური სუბიექტი. გამოთქმის ანალიზის თვალსაზრისით, „სულ ერთია, ვინ ლაპარაკობს“, მაგრამ არ არის სულ ერთი ის, თუ სად არის ნათქვამი ის. რაც არის ნათქვამი.

გამოთქმების ამგვარი გაგება იმას განაპირობებს, რომ მათი ერთობლიობა აღიწერება არა როგორც დასრულებული მთლიანობა, არამედ როგორც წყვეტილი ფიგურა. საზოგადოებრივი მოვლენებისადმი აპგვარ მიდგომას ფუკო ახასიათებს როგორც პოზიტიურს, ტელეოლოგიური რაციონალიზმისაგან განსხვავებით, რომელიც ამ მოვლენებს განიხილავს როგორც სუბიექტის აზროვნების, მისი განზრახვების შედეგს.

გამოთქმების ერთობლიობისადმი პოზიტიურ მიდგომას ფუკო ისტორიულ აპრიორიზმს უწოდებს. ისტორიული აპრიორი მსჯელობის საყოველთაო მნიშვნელობის პირობას კი არ განსაზღვრავს, არამედ გამოთქმის რეალობის, სხვა გამოთქმებთან მისი თანაარსებობის პირობებს, იგი წარმოადგენს ამ გამოთქმათა წარმოშობის, ტრანსფორმაციისა და გაქრობის პრინციპებს. ისტორიული აპრიორის მიხედვით დასახსრული გამოთქმათა სისტემები არქივებს წარმოადგენენ. არქივი გაგებულია როგორც კანონი, რომელიც იმას განსაზღვრავს, რაც შეიძლება ითქვას. ის არის გამოთქმების ფუნქციონირების სისტემა. არქივი „არის გამოთქმების ჩამოყალიბებისა და გარდაქმნის ზოგადი სისტემა“. სწორედ ამიტომ წარმოადგენს კულტურის შესწავლა არქეოლოგიას.

ცოდნის არქეოლოგიური აღწერა ფუკოსთან იდეების ისტორიას უპირისპირდება. ცოდნის არქეოლოგიასა და იდეების ისტორიას შორის ფუკო შემდეგ ძირითად განსხვავებებს ხედავს: იდეების ისტორიისაგან განსხვავებით, ცოდნის არქეოლოგია არ განიხილავს სხვადასხვა მეტყველებით პრაქტიკებს მათი „დამსახურების“ მიხედვით. ერთადერთი, რაც მას აინტერესებს, გამოთქმათა რეალობის დადგენაა. იდეების ისტორიისათვის წინააღმდეგობები ან მოჩვენებით, გარეგნულ ხასიათს ატარებენ და იგი ცდილობს მათგან განთავისუფლდეს, ან ისინი შეადგენენ მეტყველების ღრმა საფუძველს და ამ შემთხვევაში მეტყველება არის ერთი წინააღმდეგობიდან მეორეზე გადასვლის გზა. არქეოლოგიური ანალიზისათვის კი წინააღმდეგობები უბრალოდ ობიექტებია, რომლებიც აღწერილ უნდა იქნენ, იდეების ისტორია სხვადასხვა მოვლენების შედარებისას ცდილობს უგულვებელყოს განსხვავებანი და ერთმანეთზე დაიყვანოს ისინი, არქეოლოგიისათვის კი

შედარების მიზანია არა გაერთიანება, არამედ გამრავლება: სხვადასხვა სფეროების (ეკონომიკური, პოლიტიკური და სხვ.) მოვლენების შედარებისას ის არ ცდილობს გამოიკვლიოს გენეტიკური კავშირები, არც ის. თუ რომელი მოვლენა რას გამოხატავს. — ის ცდილობს გაარკვიოს თითოეული დასახსერის. არტიკულაციის სპეციფიკური ფორმა. იდეების ისტორიის არსებითი შინაარსია მოვლენათა დროული თანამიმდევრობა და ურთიერთკავშირი, სააზროვნო წარმონაქმნთა ისტორიული განვითარება. არქეოლოგია კი ისტორიას იმისათვის განიხილავს, რომ გააქვავოს ის. სინამდვილეში გამოთქმათა ერთობლიობის ჩამოყალიბების წესები, რომლებსაც ცოდნის არქეოლოგია ადგენს, არ განსაზღვრავენ მხოლოდ თანადროულობის ურთიერთობებს. ურთიერთობებიდან, რომლებსაც ეს წესები ეხებიან. ზოგიერთი ნეიტრალურია დროის მიმართ, სხვები დროულ მიმართებებს გამოხატავენ. არქეოლოგიურ მოდელს არ წარმოადგენს არც თანადროულობის ლოგიკური სქემა. არც მოვლენათა ერთხაზოვანი მიმდევრობა. არქეოლოგია არ წარმოადგენს თანადროულად იმას, რაც დროულ თანამიმდევრობაშია, იგი უარყოფს დროული თანამიმდევრობის აბსოლუტიზაციას. არქეოლოგიის თავისებურება ის არის, რომ იდეების ისტორიაზე უფრო მეტად ლაპარაკობს ნახტომებზე, ძვრებზე, ხარვეზებზე, სრულიად ახალ ფორმებზე, უეცარ გადანაწილებებზე. იდეების ისტორია ცდილობს აჩვენოს, როგორ ამზადდებდნენ თეორიულად ამა თუ იმ მოაზროვნეს მისი წინამორბედები. არქეოლოგია კი მიზნად ისახავს გამოავლინოს განსხვავებანი მოაზროვნეებს შორის. იდეების ისტორიისათვის, ამტიციებს ფუკო, განსხვავება არის შეცდომა, რომელიც უნდა გამოაშკარავდეს, არქეოლოგიის მიზანია არა განსხვავებათა მოხსნა, არამედ მათი ექსპლიკაცია. იდეების ისტორიას თითქოს ცვლილებებზე გადააქვს ყურადღება, მაგრამ იმისათვის, რომ ზუსტად დახასიათდეს ეს ცვლილებები, აუცილებელია ტრანსფორმაციის ანალიზი. არქეოლოგია კი სწორედ მიზნად ისახავს ტრანსფორმაციის სისტემის დადგენას. თუ იდეების ისტორიისათვის კონტინუუმი ისეთ ბუნებრივ მონაცემს წარმოადგენს, რომელსაც ახსნა აღარ სჭირდება, არქეოლოგიისათვის კონტინუუმი ისევე საჭიროებს ახსნას, როგორც ნახტომი. არც ერთი, არც მეორე არ არის ანალიზის საბოლოო მიზანი.

ასეთია მ. ფუკოს ცოდნის არქეოლოგიის ძირითადი ცნებები და იდეები. რომელიც გადმოცემულია მის წიგნში „ცოდნის არქეოლოგია“. როგორც თვით ფუკო აღნიშნავს, ამ წიგნში მან სცადა გაეცნობიერებინა კულტურის ფენომენების კვლევის ის მეთოდები, რომელთაც ის „ბრმად“ მოიხმარდა უფრო ადრე დაწერილ წიგნებში „შეშლილობა და უგუნურება. შეშლილობის ისტორია კლასიკურ ეპოქაში“

(1961), „კლინიკის წარმოშობა. მედიცინის არქეოლოგია“ (1963) და „სიტყვები და საგნები. ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა არქეოლოგია“ (1966). ამ წიგნებიდან ყველაზე ახლოსაა „ცოდნის არქეოლოგია-სთან“ უკანასკნელი — „სიტყვები და საგნები“. მისი შინაარსის გაცნობაც დაგვეხმარება ფუკოს კონცეფციის უფრო ნათლად გააზრებაში.

თუ ფუკოს უკანასკნელი წიგნის ძირითადი ცნებაა „გაპოთქმა“ ანუ „მეტყველებითი პრაქტიკა“, „მეტყველებითი მოვლენა“, „სიტყვებსა და საგნებში“ ძირითადი ცნებაა ეპისტემე (épistémè). ამასთან ფუკო არ უპირისპირებს ერთმანეთს ეპისტემესა და გამოთქმას. პირველი მას უკანასკნელის კონკრეტიზაციად მიაჩნია.

ცოდნის არქეოლოგიის შესაბამისად „სიტყვებსა და საგნებშიც“, რომელშიც დახასიათებულია ევროპული კულტურის სხვადასხვა ეპოქები, მოცემულია არა ისტორია პირდაპირი აზრით, არა ის, თუ როგორ იცვლებოდა ერთი კულტურული ფენომენი მეორეთი, ფუკოს ტერმინოლოგიით — ერთი ეპისტემე მეორით. არამედ ნაცადია ამ ეპოქებისათვის დამახასიათებელი ნიშნების დადგენა და მათი უპირისპირება. ფუკო მიმოიხილავს შუა საუკუნეებისა და რენესანსის. XVII — XVIII საუკუნეებისა და XIX — XX საუკუნეების სააზროვნო მასალას და მათში დაინახავს აზროვნების ან, როგორც ფუკო ამბობს, მეტყველებითი პრაქტიკის სამ. ერთმანეთისადმი დაპირისპირებულ ტიპს — სამ სხვადასხვა ეპისტემეს. ეპისტემეს, რომელიც გაბატონებული იყო ევროპის კულტურაში XVI ს-ის ბოლომდე. კლასიციზმის ეპოქის ეპისტემე და თანამედროვეობის (XIX ს-დან) ეპისტემე.

პირველი ეპოქის ეპისტემესთვის დამახასიათებელია მსგავსების ნიშანი. ეს ნიშანი ხუროთმოძღვრის როლს ასრულებდა დასავლეთის სულიერ კულტურაში: ყველაფერში მსგავსებას ეძებდნენ — დედამიწა ცას იმეორებდა. ფერწერა სივრცეს ბაძავდა. წარმოდგენა — დღესასწაული იქნებოდა ეს თუ ცოდნა — ცხოვრების სარკედ გვევლინებოდა; ფუკო მიუთითებს მიკროკოსმოსის იდეის გავრცელებულობაზე შუა საუკუნეების ეპოქაში. XVII — XVIII ს-ებში კი მსგავსების იდეა კარგავს თავის მნიშვნელობას. ეს იმიტაც გაიოხხატა. რომ დაირღვა სიტყვისა და საგნის ერთიანობა: ამიერიდან ენა მხოლოდ ნიშანია და უნდა განისაზღვროს მისი მოხმარების პირობები. ფილოსოფოსების საზრუნავი ის არის, რომ გარეგნული მსგავსების საფუძველზე ნაჩქარევი დასკვნები არ გააკეთონ სახვით ხელოვნებაში, პოეზიაში. თეატრში მსგავსება ქიმერების, ალეგორიების, ილუზიების სახეს იღებს. მსგავსების ილუზორულობას კვაფოდ გამოხატავს დონ კიხოტის სახე: დონ კიხოტის მთელი თავგადა-

სავალი იმის ისტორიაა, თუ რამდენად მაცდურია მსგავსება. ახალი დროის აზროვნება ისევე წყვეტს კავშირს რეპრეზენტაციულ ეპისტემესთან, როგორც კლასიკური ეპოქის მეტყველებამ თქვა უარი მსგავსების კატეგორიის ფუნდამენტურ მნიშვნელობაზე. XIX ს-დან სიტყვები აღარ არიან უბრალოდ საგნების ნიშნები, ისინი საგნებს ენობრივი სისტემების საშუალებით უკავშირდებიან. ამიტომ არის, რომ ენათმეცნიერებას ეტიმოლოგიიდან ყურადღება ფლექსიების თეორიაზე გადააქვს. მსგავსი ცვლილებები ხდება ბიოლოგიასა და პოლიტიკონომიაშიც. ეპისტემურ ნახტომებს შეესაბამება სტრუქტურალისტური მიპინარეობის წარმოშობაც. ახალი ეპისტემეს წარმოშობის ერთ-ერთი მაუწყებელია ადამიანის ცნების გაჩენა: XIX ს-მდე ცოდნისათვის უცხო იყო ანთროპოლოგიაში, ახალ დროში კი ყურადღება ადამიანზე გადაიტანეს. ამას ადასტურებს დეკარტის კოგიტოს შედარება ჰუსერლისეულ კოგიტოსთან, ხოლო კანტის ტრანსცენდენტალიზმისა — ფენომენოლოგიურ ტრანსცენდენტალობასთან: დეკარტის კოგიტო აზრის ჰეგემონიების დასაბუთებას ემსახურებოდა. ჰუსერლთან მან აღადგინა აზრის რეალურობა უნდა დასაბუთოს. კანტთან ტრანსცენდენტალიზმი ჰეგემონიების პირობის დადგენა იყო, თანამედროვე ტრანსცენდენტალიზმი კი კვლავ ადამიანის ცნებას მიმართავს. ადამიანის ცნება თანამედროვე ცოდნის ძირითად კონფიგურაციას გამოხატავს და ის მაშინ გაქრება, როდესაც ეს კონფიგურაცია ისევე შეიცვლება, როგორც ის წარმოიშვა XVIII ს-ის მიწურულში.

ასეთია მ. ფუკოს სტრუქტურალისტური კონცეფციის ძირითადი დებულებები. მის ღირსებას ის შეადგენს, რომ მასში კულტურა განხილულია როგორც მთლიანობა და ნაცადია იმ სტრუქტურათა გამოვლენა, რომლებიც ახასიათებენ გარკვეული ეპოქის კულტურულ ფენომენებს. ასეთი განხილვის მიზანია ამ სტრუქტურათა შორის ურთიერთობის გარკვევა, მათი საფუძვლების, მათი „ფუნდამენტური პროექტების“ გამოჟღავნება. რამდენადაც ფუკო ცდილობს დაადგინოს სხვადასხვა ეპოქებისთვის დამახასიათებელი სტრუქტურები და მათი ურთიერთობანი, ეპისტემები, მას ყურადღება მსგავსებიდან განსხვავებაზე, უწყვეტობიდან წყვეტადობაზე გადააქვს. ასეთ თვალსაზრისს ის უპირატესობა აქვს, რომ ის საშუალებას იძლევა გავიზიაროთ და გავიგოთ ისტორიული სიახლე. რისი გაკეთებაც ხშირად უჭირს წყვეტადობის თვალსაზრისზე მდგომს, რომლის მთავარი საზრუნავი ის არის, რომ გამოავლინოს კავშირი ძველსა და ახალს შორის. — ის საერთო, რაც არის მათში, — და ამით არაიშვიათად ამცირებს სიახლეს. სპეციფიკის მნიშვნელობას.

სტრუქტურალისტური კონცეფცია ერთმანეთს უპირისპირებს

სტრუქტურასა და სუბიექტს, ცდილობს გამოავლინოს ცნობიერი ფენების საფუძვლები არაცნობიერში. როგორ ცალმხრივობამდეც არ უნდა მიდიოდეს ეს ტენდენცია, მას დადებითი მხარეც აქვს — იგი მამართულია სუბიექტივიზმის წინააღმდეგ. იმის წინააღმდეგ, რომ საზოგადოებრივი აოვლენების ამხსნელად მიიჩნიონ უბრალოდ სუბიექტის მისწრაფება. მოტივი, შეგნებული მიზანი. სტრუქტურა-ლოზმი ამ შემთხვევაში ხელმეორედ აღმოაჩენს მარქსიზმის მიერ უკვე დადგენილ ვითარებას და ეს იმიტომ ხდება, რომ ბურჟუაზიულ აზროვნებაში არსებობს ყალბი სტერეოტიპი — ისტორიის მატერიალისტურ გაგებას განმარტავენ როგორც ეკონომიკური მიზნებით საზოგადოებრივი განვითარების ახსნას.

სტრუქტურალიზმისათვის დამახასიათებელია ანტიისტორიზმი. მაგრამ ამავე დროს ფუკოს კონცეფციაში, სხვადასხვა კულტურული მთლიანობის სპეციფიკაზე ყურადღების გამახვილების შედეგად, ერთგვარად თავს იჩენს კვლავ ისტორიზმი, წარსულის ანტიისტორიული მოდერნიზაციის წინააღმდეგ ბრძოლის ტენდენცია. ამიტომ სტრუქტურალისტური კონცეფცია არ შეიძლება თავიდან ბოლომდე ანტიისტორიულ თვალსაზრისად ჩავთვალოთ, ისევე როგორც არ შეიძლება თანამიმდევრულ ისტორიულ თვალსაზრისად მივიჩნიოთ ყოველგვარი ევოლუციონიზმი. თანამიმდევრული ისტორიზმი მოითხოვს არა მარტო განვითარების თვალსაზრისზე დგომას, არამედ განვითარების ეტაპებს შორის განსხვავებათა მთლიან გათვალისწინებასა და განვითარებაში მყოფი სხვადასხვა საზოგადოებრივი მოვლენების სპეციფიკის დადგენასაც. ამისთვის კი საჭიროა საზოგადოებრივ მთლიანობაში სხვადასხვა ფენების გამოყოფა, მათი ფუნქციონირებისა და განვითარების სპეციფიკის შესწავლა, იმის გათვალისწინება, რომ საზოგადოებრივი ცხოვრების მხარეებს ურთიერთთან დაკავშირებული, მაგრამ მაინც განსხვავებული კანონზომიერებანი აქვთ, თავიანთი „სივრცე და დრო“ გააჩნიათ და ამიტომ მათი განხილვა ერთ სიბრტყეში შეცდომას წარმოადგენს.

თანამიმდევრული ისტორიზმით ხასიათდება ისტორიის ნატურალისტური გაგება, რომელიც სოციალური მოვლენების განხილვისას ამოსავალ პრინციპად ადამიანის პრაქტიკულ საქმიანობას მიიჩნევს — მისთვის ისტორიის პროცესი სხვა არაფერია, თუ არა ადამიანის მიერ ბუნებრივი და სოციალური გარემოს ათვისებისა და გარდაქმნის ისტორია. ისტორიული მატერიალიზმისათვის უცხოა როგორც ობიექტივისტური თვალსაზრისი, რომლისთვისაც არსებითად არა აქვს მნიშვნელობა ადამიანთა მიზნებსა და მისწრაფებებს. მათ აქტივობას, ისე სუბიექტივიზმი, რომლისთვისაც ისტორიის ერთადერთი ამხსნელი

ადამიანთა მიზნები და მისწრაფებებია. თუ ამ თვალსაზრისით შევხედავთ ცოდნის არქეოლოგიას, არ შეიძლება არ აღინიშნოს მისი ერთ-ერთი მთავარი ღირსება — ის, რომ მისთვის ამოსავალ კატეგორიას „მეტყველებითი პრაქტიკის“ ცნება შეადგენს. რა თქმა უნდა, სიტყვა „პრაქტიკა“ ჯერ კიდევ ცოტას ლაპარაკობს იმ თვალსაზრისის აკარგვიანობაზე, როელიც მას ხმარობს. მაგრამ ფუქოსთან მეტყველებითი პრაქტიკის ცნება ხაზს უსვამს ადამიანის პრაქტიკული საქმიანობის ანალიზის აუცილებლობას კულტურის გასაგებად და ამგვარი მიდგომა პერსპექტიული ჩანს. ამიტომ ზოგმა ფუქოს „ცოდნის არქეოლოგია“ აღიქვა როგორც ისტორიულ მატერიალიზმთან დაახლოების ცდა, თუმცა არ უნდა დავივიწყოთ, რომ, მართალია, ფუქო ლაპარაკობს სხვადასხვა პრაქტიკების ურთიერთკავშირზე. მაგრამ ის უარს ამბობს მათ შორის დეტერმინაციის ურთიერთობის საკითხის დასმაზე და ამის გამო ცოდნის არქეოლოგია ისტორიის მატერიალისტური გაგებისადმი დაპირისპირებული რჩება. ფუქომ „ცოდნის არქეოლოგიაში“ თუმცა გააფართოვა მის მიერ ადრე შექმნილი სქემის ფარგლები. არსებითად მისი თვალსაზრისი ანტიისტორიული და ფორმალური ხასიათისა დარჩა.

მ. ფუქოს თვალსაზრისის ძირითადი ნაკლი ის არის, რომ იგი მაინც არქეოლოგიურია და არა ისტორიული. თუ ლევი-სტროსი ეთნოლოგიას მიჯნავს ისტორიისაგან და პირდაპირ მაინც არ უარყოფს უკანასკნელს, ფუქო ცდილობს იდეების ისტორიას დაუპირისპიროს ცოდნის არქეოლოგია. მართალია, ცოდნის არქეოლოგიის მიზანია ჩაწვდეს კულტურის მოვლენების მაკონსტრუირებელ ფაქტორს — ადამიანთა მეტყველებით პრაქტიკას, — მაგრამ მეტყველებითი პრაქტიკა იმდენად ზოგად ფორმებში განიხილება, რომ ისტორიის ცოცხალი შინაარსი მის ფარგლებს გარეთ რჩება. მ. ფუქოს ესმის, რომ მეტყველებითი პრაქტიკა დაკავშირებულია არამეტყველებით პრაქტიკასთან (ეკონომიკასთან, პოლიტიკასთან), მაგრამ მათ შორის დეტერმინაციული მიმართების არსებობაზე უარის თქმის გამო ეს კავშირები გარეგნული შესატყვისობის ხასიათს ატარებენ.

ცოდნის არქეოლოგია უგულვებელყოფს არა მარტო კულტურის ფენომენების კავშირს სხვა სოციალურ მოვლენებთან. იგი არაფერს ამბობს მეტყველებითი ფაქტების, გამოთქმების, ეპისტემების დამოკიდებულებაზე მათი შინაარსული მხარისადმი; გაოხხატავს თუ არა გადასვლა მსგავსების ეპისტემედან რეპრეზენტაციის ეპისტემეზე და ამ უკანასკნელიდან თანამედროვეობის ეპისტემეზე პროგრესს ადამიანის მიერ სამყაროსა და თავისი თავის შემეცნებაში. ამ კანონიერი კითხვის დასმის უფლება არა გვაქვს, ვიდრე ფუქოს კონცეფციის ფარგლებში ვრჩებით.

7. ჰერბერტ რიდის ანარქისტული პანენთეიზმი

XX ს. 40-50-იანი წლების ინგლისის კულტურულ ცხოვრებაში სერ ჰერბერტ რიდის (1893 — 1968) შემოქმედებას თვალსაჩინო ადგილი უკავია. იგი დაიბადა იორკშირის საგრაფოში, კერბიმორსაიდის სიახლოვეს, ფერპერის ოჯახში. მამა ადრე გარდაეცვალა. სკოლის დამთავრების შემდეგ დედასთან ერთად ქალაქ ლიდსში გადავიდა საცხოვრებლად. სანამ ლიდსის უნივერსიტეტში იურისპრუდენციის შესწავლას დაიწყებდა, რამდენიმე ხანს ბანკში მუშაობდა. პირველმა მსოფლიო ომმა სწავლის პერიოდში მოუსწრო. ოთხნახევარი წელიწადი რიდმა ჯარში ოფიცრად იმსახურა. ომის დამთავრების შემდეგ ლონდონს მიამურა. დაიწყო მუშაობა სახელმწიფო ხაზინაში. კითხულობდა ძალიან ბევრს, წერდა ლექსებს, დაუახლოვდა ლიტერატურულ წრეებს, განსაკუთრებით იმიჯისტთა დაჯგუფებას, დაუმეგობრდა თომას ელიოტს. 1922 წელს ადგილი შესთავაზეს ვიქტორიას და ალბერტის მუზეუმში კერამიკისა და მხატვრული მინის განყოფილებაში. მუზეუმში გატარებულმა ათმა წელმა რიდის შემოქმედებისა და მოღვაწეობის მთავარი ხაზი განსაზღვრა. იგი ჩაუღრმავდა ხელოვნების ისტორიისა და თეორიის შესწავლას. 1931 წელს რიდი ხელოვნების პროფესორი გახდა. სხვადასხვა წლებში კითხულობდა ლექციებს ედინბურგის, კემბრიჯის, ლივერპულის, ჰარვარდის უნივერსიტეტებში. 1933—1938 წლებში გამოსცემდა ჟურნალს „ბერლინგტონ მეგზინ“. 1949 წელს როლანდ პენროუზთან ერთად რიდმა ლონდონში დააარსა თანამედროვე ხელოვნების ინსტიტუტი. რიდი არჩეული იყო ბრიტანეთის ესთეტიკოსთა საზოგადოებისა და სამეფო საზოგადოების — „ალზრდა ხელოვნების გზით“ — პრეზიდენტად. იყო საპატიო პრეზიდენტი ამავე სახელის მატარებელი საერთაშორისო საზოგადოებისა. 1953 წელს ელისაბედ მეორემ ლორდის ტიტული უბოძა.

რიდი თავისი ეპოქის ჭეშმარიტი თანამედროვეა. მას საზოგადოებრივი ცხოვრების, კულტურის ყველა მტკივნეული პრობლემა აღელვებს. რიდის შემოქმედება ჰოიცავს ხელოვნებისა და ესთეტიკის, სოციოლოგიისა და ლიტერატურის მრავალ საჭირობოროტო საკითხს. ინტერესთა მრავალპლანიანობა განსაზღვრავს რიდის აზრთა გადმოცე-

მის ფორმას. მისი შეხედულებანი უმეტეს შემთხვევაში ესეების სახით არის გადმოცემული. რიდის წიგნები ძირითადად სხვადასხვა წელს დაწერილი ესეების თემატურ გაერთიანებებს წარმოადგენს. მაგ., „აპოლიტიკურის პოლიტიკა“ (1945), „თანამედროვე ხელოვნების ფილოსოფია“ (1952), „ანარქია და წესრიგი“ (1954), „ჯანდაბას კულტურა“ (1964), „ხელოვნება და აღზრდა“ (1964), „ხელოვნება და გაუცხოება“ (1967) და ა. შ. რამდენიმე შრომა მთლიანი გამოკვლევის ხასიათსაც ატარებს, მაგ., „ხელოვნების მნიშვნელობა“ (1931), „ხელოვნება და საზოგადოება“ (1936), „აღზრდა ხელოვნების გზით“ (1944), „ხატი და იდეა“ (1955), „უცნობ საგანთა ფორმები“ (1960).

რიდის, როგორც პირადი ცხოვრების, ისე საზოგადოებრივი მოღვაწეობის და შემოქმედების მთავარი მიზანი თავისუფალი პიროვნებისკენ სწრაფვაა. თანამედროვე კაცობრიობის უმეტესობას, რიდის აზრით, ჭეშმარიტად პიროვნული ცხოვრებისათვის გზა მოჭრილი აქვს. XX საუკუნე მასობრივი ფსიქოზებისა და ნერვოზების ეპოქაა. დღევანდელ ადამიანს სჭირს ინდუსტრიალიზაციით გამწვავებული „სენი“ — გაუცხოება. რიდისთვის გაუცხოება პირველ რიგში ნიშნავს ბუნებრივი პროცესებისაგან „ადამიანური უნარების მზარდ დაშორებას“ (180, 21). გაუცხოების მთავარი საშიშროება ადამიანის ფსიქიკურ-პოლოგიური ბალანსის რღვევაშია, რასაც თანამედროვე ინდუსტრიული წარმოების პირობებში მხოლოდ გაღრმავება ელის. შრომის მკაცრი დიფერენციაციის გამო დღევანდელი საზოგადოების არც ერთი ფენის წარმომადგენელს არა აქვს საშუალება საკუთარი არსების ყოველმხრივი განვითარებისა. საქმიანობის ცალმხრიობა თრგუნავს პიროვნული მთლიანობის განცდას. ადამიანი აღარ არის ის, რაც უნდა ყოფილიყო, იგი უპირისპირდება თავის თავს, უცხოვდება მისი შესაძლებელი ჭეშმარიტი ბუნებითი ჰე-საგან. რიდი გაუცხოების ფენომენს განიხილავს წარმოების წესის განურჩევლად, დღევანდელი ინდუსტრიული ქვეყნების მაგალითზე. მისთვის საგანგაშოა გაუცხოების შედეგი — დისპარმონიული და უუნარო ადამიანი. „სიმართლე რომ ვთქვათ, შრომა კი არაა დანაწილებული, არამედ ადამიანი, ადამიანი არის დაყოფილ-დანაწილებული, — მოჰყავს რიდს რესკინის სიტყვები: — ადამიანები გახლეჩილები არიან უმარტივეს ნაწილებად და ნამცეცხებად, ისე რომ გონის მცირე ნაწილი, რომელიც კიდევ შორჩენია კაცს, საკმარისი აღარაა ქინძისთვის, გინდაც ლურსმნის დასამზადებლად. მას მხოლოდ ქინძისთვის წვერის დამზადება ან კიდევ ლურსმნის თავის გაკეთება შეუძლია“ (63, 197). ადამიანის ცალმხრივ-გონებრივი განვითარება მოხდა გრძნობად-ემოციური ბუნების დათრგუნვის ხარჯზე. შემზარავია ასეთი ადამიანის სახე. „ესაა გამოთავყვანებული გამოხედვის, მოსაწყენი და უსულგულო ავტომატი,

რომლის ერთადერთი სურვილი ამა თუ იმ სახის ძალადობაა: უხეში მოქმედება. მძევნვარე ხმები. ყველანაირი შეხლა-შემოხლა, რასაც კი შეუძლია შეუტოვოს ჩამკვლარი ნერვები. მისი საყვარელი გასართობი ადგილებია სპორტული მოედნები, კეკლის სათამაშო ხეივნები, საცეკვაო დარბაზები, დანაშაულის პასიური ქვრეტა. ფარსი და ძალადობა ტელევიზორის ეკრანზე. ახარტული თამაშები. ნარკოტიკები“ (180, 21). ადამიანის ასეთ გადაგვარებულ სახეს რიდის წარმოსახვაში უპირისპირდება ფსიქიკურად გაწონასწორებულნი, ჰარმონიულად განვითარებული პიროვნება. რომელსაც გააჩნია თვითგამოხატვისა და თვითდამკვიდრების მთავარი პირობა — შემოქმედებითი თავისუფლება. თავისუფლება მთარული აზრით არის თავისუფლება რაიმესაგან. ეს თავისუფლების ნეგატიური პირობაა. რიდისათვის მთავარია შინაარსეული, პოზიტიური მომენტი ცნებისა, რაც მოძრაობა-ქმნადობა-შემოქმედებაში მდგომარეობს. „თავისუფლება არაა მოსვენებულობის, მცირეოდენი წინააღმდეგობის გაწევის მდგომარეობა. იგი ქმედითობის, განწყვრეტის, თვითგანხორციელების მდგომარეობაა“ (182, 21). ასეთი თავისუფლების ძირი ქმედების სპონტანური ინსტიქტშია. იგი არსებობის ის პირობაა. რომელიც იგულისხმება გამოთქმებში — კიდურების თავისუფალი მოძრაობა, თავისუფალი სუნთქვა და სხვა. თავისუფლება საფუძველში სასიცოცხლო-ბიოლოგიური ჰოთხოვნა და ადამიანის ბუნებრივი სილალის გარანტია. რიდი თვლის, რომ თავისუფლების ასეთ გაგებას კარგად გამოხატავს ინგლისური ტერმინი „freedom“, რომლის ძირია სანსკრიტის „freeon“, რაც სიყვარულს ნიშნავს. ამ ტერმინით. ერთი მხრივ. მოაზრებულია ადამიანის კავშირი ტოტალურ სასიცოცხლო პროცესთან (სიყვარული — ნება სიცოცხლისა), მეორე მხრივ. იმის მინიშნებაცაა, რომ თავისუფლება ურთიერთსიყვარულს. ერთმანეთის ინტერესებით მოქმედებას გულისხმობს. თავისუფლების სოციალურ-პოლიტიკური ასპექტს სხვა ტერმინი გამოხატავს „liberty“, რომელიც ლათინური წარმოშობისაა და მისი ძველი მნიშვნელობა მონობიდან თავის დაღწევა. „liberty“ ამა თუ იმ დოზით განხორციელებული თავისუფლებაა, იგი ძირითადად მოქალაქის უფლებებში მდგომარეობს და გამოხატავს ადამიანის დამოკიდებულებას ეკონომიკურ პირობებთან. რიდის აზრით. თავისუფლების გაგება, როგორც შეცნობილი აუცილებლობისა. ვიწროა. მისი აზრით. თავისუფლების მთავარი მომენტია ქცევის სპონტანური ინსტიქტი. იგი თვლის, რომ საკმარისი არ არის საკუთარი თავისა და გარე ბუნების კონტროლი, ჩვენ უფლება უნდა მივცეთ თავს სპონტანური განვითარებისა, ამის შესაძლებლობა მხოლოდ მომავალ საზოგადოებაშია. თუმც რიდი გვაფრთხილებს, რომ თავისუფლება არ ნიშნავს

თავაშვებულობას, თავისუფლების მისეული გაგება მაინც სახიფათოდ გამოიყურება და ადაიანს აუცილებლობის ტყვეობაში გადაზრდით ემუქრება.

რიდისთვის ნათელია და უეჭველი არსებული საზოგადოების გარდაქმნის აუცილებლობა. მისი სოციალურ-პოლიტიკურ შეხედულებათა საფუძველი ანარქიზმშია. სიჭაბუკის წლებში კონსერვატიული პარტიის წევრი ყოფილა. მაგრამ წაუკითხავს ედუარდ კარპენტერის წიგნი — „უმთავრობო საზოგადოება“. რასაც დაუინტერესებია ანარქიზმით. გასცნობია ბაკუნინის, კროპოტკინის, პრუდონის შრომებს. ნიკშეს, იბსენის, ტოლსტოის, მორისის, განდის, ერიკ ჯილის იდეათა გაცნობა დახმარებია რიდს თავისი შეხედულება შეემუშავებინა სოციალურ გარდაქმნებსა და დემოკრატიზმზე. მთელი შეგნებული ცხოვრება რიდი ანარქიზმს არ გამოიჯვინა. მგზნებარე პოლიტიკოსი იგი არ ყოფილა. პოლიტიკაში მოხალისე ინტელექტუალად თვლიდა თავს. უყვარდა კანტის სიტყვების გამეორება: „ძალაუფლება გონებას რყენის“. არც ანარქისტულ დაჯგუფებებსა და ორგანიზაციებში იღებდა მონაწილეობას, თუმცა მათ პერიოდულ გამოცემებსა და გამომცემლობებში ხშირად იბეჭდებოდა. როგორც მისი მეგობარი ჯორჯ ვუდკოკი აღნიშნავს, ანარქიზმი რიდისთვის უფრო ცხოვრებისეულ რწმენას წარმოადგენდა, ვიდრე პოლიტიკას.

სიცოცხლის უპირველესი ნიშანი აქტივობაა. რაიმე მოდელი, სქემა. გეგმა მოულოდნელობით სავსე სიცოცხლის დინამიკას უპირისპირდება. ამიტომ საზოგადოების გარდაქმნა ყოველგვარი გეგმის, აპრიორული კონსტიტუციების გარეშე უნდა მოხდეს. სიცოცხლე და მისი გაიოვლენის ფორმა, საზოგადოება, მუდმივ ცვალებადობა-მოძრაობაშია. იგი ექვემდებარება მხოლოდ შინაგან ფარულ წესსა და რიგს, საკუთარ დინებას. უაზრობაა მომავლისათვის რეცეპტების გამოწერა. უახლესი ისტორია აჩვენებს, რომ კონცეპტუალური, წინასწარ იდეაში ნათელხილული საზოგადოება განხორციელების შემდეგ ტოტალიტარულ სახელმწიფოს წარმოადგენს. „ერთადერთი გეგმა არსებობს, ესაა ბუნების გეგმა, რომლის მიხედვითაც უნდა იცხოვროს კაცმა (178. 68). რიდს სჯერა, რომ წარმოების ნაციონალიზაციით შესაძლებელი იქნება სახელმწიფოს გაუქმება. სახელმწიფოს ფუნქციები გადაეცემა ნებაყოფლობით საზოგადოებებს. როგორცაა სინდიკატები, ხელოსანთა გაერთიანებები, პროფესიონალური კავშირები. ანარქისტული საზოგადოება ნიშნავს საზოგადოებას მმართველის, მესაჭის გარეშე. ასეთი საზოგადოება წარმოდგება როგორც წონასწორობა და პარმონია ჯგუფებს შორის. მათ გააერთიანებს საფუნქციო ხელშეკრულება (და არა საზოგადოებრივი ხელშეკრულება ტრადიციული

დემოკრატიზმის გაგებით). ასეთი საზოგადოებრივ ურთიერთობათა საფუძველი ადამიანის ბუნების უღრმეს ძირებშია. ესაა ინსტიქტი ურთიერთდახმარებისა, რომელიც მთელ ცხოველთა მოდგმას ახასიათებს და საბოლოო ჯამში გვარის შენახვა-გავრცელების პირობაა. პასუხისმგებლობა, მოვალეობა. ერთმანეთის ინტერესების გათვალისწინება მხოლოდ სოციალური ცხოვრების მონაპოვარი არაა. რიდი კროპოტკინის დიდ დამსახურებად თვლის იმას, რომ მან ცხოველთა სამყაროს ურიცხვი მაგალითების მოხმარებით აღნიშნული შეხედულების დამაჭრებლობა და საფუძვლიანობა აჩვენა. ეს მორალური გრძნობა ყალიბდება ევოლუციის პროცესში ჯერ კიდევ ცხოველთა სამყაროში და შეიძლება გამოხატული იქნეს ერთი სიტყვით — სოლიდარობა. ამ ინსტიქტის გარეშე საფრთხის შემთხვევაში საზოგადოება დაილუპებოდა. აგრესიულობაცა და ურთიერთდახმარებაც არსებობისათვის ბრძოლის ფორმებია (ძლიერი ჰაიმუნები, ვეფხვები, ლომები და სხვები მარტო ცხოვრობენ, რადგან მარტოც ახერხებენ თავდაცვას და გვარის შენახვას). ადამიანს ერთიც ახასიათებს და მეორეც. თავისი სასიცოცხლო მნიშვნელობით ურთიერთდახმარების ინსტიქტი არაფრით ჩამოუვარდება აგრესიულ სწრაფვას. სამართლიანია საზოგადოება, რომელიც ადამიანის ბუნებასთან კოორდინაციაშია, ე. ი. აგებულია ურთიერთდახმარების პრინციპის მიხედვით. ასეთი საზოგადოება წარმოადგენს არა კოლექტივს, არამედ თემს, ერთობას, ძმობას. კოლექტივი რიდს წარმოუდგება, როგორც პასში შემავალ წევრთა სურვილისა და შინაგანი თანხმობის გარეშე შექმნილი ჯგუფი. კავშირი მის წევრებს შორის გარედანაა მოხვეული და გარკვეული იძულების შედეგია. ერთობა, ძმობა ნათესაურ სულთა კავშირად ესახება, რომელსაც საფუძვლად უდევს ურთიერთსიყვარული, ზრუნვა და პასუხისმგებლობა. რიდისთვის მისაღები საზოგადოება ხასიათდება მაქსიმალური სიმარტივითა და უბრალოებით, რაც ნიშანდობლივი იყო ცივილიზაციის ადრეული პერიოდისათვის. „უნდა დავიწყოთ სოციალური სიჯანსაღისა და უბრალოების საფუძვლიდან, რასაც ისტორიულ პერსპექტივაში ჰომერული შეიძლება ეწოდოს“ (182, 41). თემის, ძმობის ცოცხალ მაგალითად რიდს მოჰყავს ჰუტერიტების კომუნები¹. მიუხედავად იმისა, რომ ჰემმარიტი ანარქისტი უნდა გაურბოდეს მოდელს, სქემას, ნიმუშს, რიდი ცდუნებას ვერ უძლებს და გვირჩევს, როგორი უნდა იყო „ნამდვილი“ საზოგადოება. იგი საზოგადოების სტრუქტურის ძირითად ერთეულად ასახელებს კომუნებს,

¹ რელიგიური სექტა, ანაბატიზმის ნარსახეობა, რომელიც სათავეს რეფორმაციის პერიოდთან იღებს, გავრცელებულია აშშ-სა და კანადაში, გააჩნიათ ძალიერი ფინანსური ბაზა. მათი კომუნები განსაკუთრებული ასკეტიზმით ხასიათდება.

თან სამაგალითოდ მოჰყავს ჰუტერიტთა „ძმობანი“, რომლებიც პიროვნულ თავისუფლებას, ინდივიდუალიზმს, პიროვნულ ალტრუიზმს გამორიცხავენ. ცივილიზაციის ადრეული პერიოდის საზოგადოების სიმარტივე და სიჯანსაღე ხომ ჯოგური ცხოვრების ნიშნებია, დახურულ საზოგადოებას კი, რასაც მთელი ცხოვრება ებრძოდა რიდი, სწორედ ტრაიბალიზმი (სიტყვიდან tribe — ტომი, გვარი) ახასიათებს. ძნელი დასაჯერებელია, რიდს პრიმიტიულ თემში ტოტალიტარული სახელმწიფოს პარადიგმა ვერ დაენახა, მით უმეტეს, რომ 1949 წელს, როცა ამ „იდილიურ“ ძმობაზე წერდა, კარლ პოპერის წიგნი „ღია საზოგადოება და მისი მტრები“ მისთვის ცნობილი უნდა ყოფილიყო. გასაგებია, რომ „ძმობაში“ შინაგანი ნებითა და გადაწყვეტილებით ერთიანდებიან: ურთიერთსიმამართის გათვალისწინებითაც, მაგრამ შემდეგ კომუნის წევრებს აუცილებლად უნდა დაიცვან გარკვეული ქცევის წესები და ნორმები, ხშირად საკმაოდ მკაცრი და, რაც მთავარია, მყარი და უცვლელი. მაშინ ბუნებრივად იბადება კითხვა, როგორ შეესაბამება ასეთ საზოგადოებას ინდივიდის სპონტანურ-შემოქმედებითი ბუნება, რა რჩება მისი პიროვნული თავისუფლებისაგან? რა უნდა იყოს მის პიროვნებაში გამოვლენილი? ყველა ახალი თვისება, სურვილი, აზრი, შეხედულება როგორ მიუსადაგოს მყარ და შეუვალ ნორმებს?

რიდი წინააღმდეგია დემოკრატიზმის თანამედროვე გაგების. მისი აზრით, რევოლუციის გზით დამკვიდრებული დემოკრატია უკვე სათავეში შეიცავს ძალმომრეობის ფაქტორს. განხორციელებული დემოკრატია ბადებს დემოკრატიის ცნების ჰემარატი მნიშვნელობის საწინააღმდეგო ძალას — ცენტრალიზაციას, რაც მთავრობისა და სახელმწიფო სხვა ინსტიტუტების სახით ისევ პიროვნების თანასწორობასა და თავისუფლებას უპირისპირდება. საზოგადოებას, რომლის მართვაშიც ყოველი მოქალაქე არ იღებს უშუალო მონაწილეობას, დემოკრატიაზე ლაპარაკის უფლება არა აქვს. როგორც კი იწყება წარმომადგენლობითი მართვა, იწყება ცენტრალიზაცია — დემოკრატიის განუკურნავი სენი (183, 45).

საზოგადოების გარდაქმნას რიდი მოითხოვს თანდათანობით, თანმიმდევრობით. იგი მომხრეა პოლიტიკური გრადუალიზმის¹ რაც ახლოა ფაბიანიზმთან². რევოლუცია რიდისთვის მიუღებელია, რადგან იგი ადა-

¹ Gradatio — ლათ. სიტყვა, ნიშნავს ერთი საფეხურიდან მეორეზე თანდათანობით გადასვლას.

² მომდინარეობს რომელიმე პოლიტიკური მოღვაწის სახელიდან ფაბიუს მაქსიმუს კუნცატორი. ანუ მომცველი, რომელიც ხშირად პოლიტიკურ სიტუაციებში მოცდას ამკობინებდა. 1884 წელს ინგლისში დაარსდა „ფაბიანური საზოგადოება“, რომელიც 1906 წელს ლეიბორისტულ პარტიაში ერთ-ერთ დაჯგუფებად შევიდა.

მიანებს იმასვე უნერგავს და ასწავლის, რის წინააღმდეგაც ეს აჯამიანე-
ბი იბრძვიან. ძალმომრეობისა და დათრგუნვის მეთოდებით საყოველ-
თაო სიყვარულის, ნდობისა და სათნოების ქვეყანა ვერ აშენდება.
რიდი უარყოფს რევოლუციას, მაგრამ გამართლებულად მიაჩნია ჯა-
ნყი. „რევოლუციები არაფერს ცვლიან, ან ყოველ შემთხვევაში ბატო-
ნთა ერთ წყებას მეორეთი ცვლიან: სოციალური ჯგუფები იღებენ
ახალ სახელებს, მაგრამ უწინდელი უთანასწორო მდგომარეობა ძალა-
ში რჩება. ჯანყი, რომელსაც ინსტინქტი უფრო განაგებს ვიდრე გონე-
ბა, გზნება, სპონტანურობა ვიდრე გულცივობა და ანგარიშობა,
საზოგადოების სხეულზე შოკის თერაპიის მსგავსად მოქმედებს. აქაა
შესაძლებლობა მის მიერ საზოგადოებრივი კრიტიკის ქიმიური შე-
მადგენლობის შეცვლისა“ (179. 17). რიდი ჯანყის თაობაზე 1953
წელს დაწერილ ესეში ლაპარაკობს, სავარაუდოა, კამიუს „აჯანყებუ-
ლი ადამიანის“ (1951) გაცნობის შემდეგ. ჯანყის კამიუსეული თეო-
რია არათუ არ ეწინააღმდეგება რიდის შეხედულებას, არამედ ავსებს
და თანმიმდევრულს ხდის მას. იმისათვის, რომ რამე შეიცვალოს, სა-
ჭიროა ადამიანებმა აღარ ისურვონ ძველებურად ცხოვრება, აჯანყდნენ,
აბუნტდნენ. ადამიანები „ტირანიის წინააღმდეგ რომ ჯანყდებიან,
ჰოყოფენ არა თავიანთ ინდივიდუალობას, არამედ ადამიანური ბუნ-
ნების ერთიანობას. ისინი ჰოყოფენ თავიანთ სურვილს. შექმნან ერთობა
საერთო იდეალების (ქეშმარიტებისა და სილამაზის) საფუძველზე“ (179,
18). ჯანყი კამიუს მიხედვით არის უარყოფა, რომელიც ჰოყოფას გუ-
ლისხმობს, იგი ინდივიდუალისტურია, მაგრამ საყოველთაო ღირებუ-
ლებას შეიცავს. კამიუ ლაპარაკობს საერთოდ ჯანყზე და არა მის რე-
ალურ-ისტორიულ ფორმებზე. რევოლუციაში გადაზრდილი ჯანყი ადამი-
ანის დამონების იარაღია. „წმინდა ჯანყი“ შეიცავს ღირებულების
დაპირებას — რწმენას. ერთადერთი სფერო, სადაც ეს დაპირება შე-
იძლება განხორციელდეს, ისე რომ საზრისი არ დაკარგოს, არის ხე-
ლოვნება. ხელოვნება თავისი ბუნებით ჯანყია, რადგან იგი უარყოფს
რეალობას, მაგრამ რეალობაში ნაპოვნი ღირებულების საფუძველზე.
ხელოვნება ერთიანობის დამცველია, მაგრამ ტოტალიზმის მტერი.

საზოგადოების განვითარების, გარდაქმნების წყარო, რიდის აზ-
რით, სწორედ ასეთი ჯანყია. მისი მოთავე და სულისჩამდგმელი არის
ხელოვანი, რომელიც ყველაზე ადრე შეიცნობს და განჭვრეტს საზო-
გადოების განვითარების ძირეულ ტენდენციებს. ხელოვანი ინტუი-
ციით გრძნობს და სახეებით გამოხატავს იმას, რაც შემდეგ თანდა-
თანობით ხდება გონების რეფლექსიის საგანი. რიდი გვარწმუნებს,
რომ ადამიანები საკუთარ ერთობას ყველაზე კარგად ხელოვნების

გზით შეიცნობენ. ამას ხელოვანი ახერხებს იმის გამო, რომ სხვაზე უკეთ წვდება საერთო ქვეცნობიერს, კოლექტიურ ინსტინქტებს. ხელოვანს შეუძლია შუამავლის როლი შეასრულოს ინდივიდუალურ ცნობიერსა და კოლექტიურ არაცნობიერს შორის. ამაშია სოციალური რეინტეგრაციის ხელოვნებისეული მისია. გარდა იმისა, რომ ხელოვნება არის ან უფრო სწორად უნდა იყოს ადამიანთა ჭეშმარიტი ერთიანობის საფუძველი, იგია ამავე დროს პიროვნული მთლიანობის გარანტია. ხელოვნება თაქამისეული ბუნებისაა და ამიტომ ადამიანური არსების ყველა მხარის ლალსა და შეუზღუდველ გამოყენებას გულისხმობს. იგი მოიცავს ადამიანის როგორც ფიზიკურ-ბიოლოგიურ, გრძნობად მხარეს, ისე ინტელექტუალურსა და გონითს. მხოლოდ ხელოვნებაზე გავლით შეუძლია ადამიანს შეინარჩუნოს ბუნებრივი წონასწორობა და ჰარმონია. ამიტომ რიდის დასკვნა ასეთია: გზა სამართლიანი საზოგადოებისაკენ ხელოვნებაზე დევს. ამიტომ ხელოვნებამ დღეს მთავარი ადგილი უნდა დაიკავოს აღზრდა-განათლების სისტემაში. სოციალური გარდაქმნები განათლების სისტემის რეფორმებით უნდა დაიწყოს.

ხელოვნების სოციალური როლის საკითხი რიდის შემოქმედებაში განსაკუთრებული სიმწვავეითა და აქტუალობით დადგა ორმოციან წლებში, მეორე მსოფლიო ომის პერიოდში. რიდი შეეცადა ახალი, მისეული ჰუმანისტური იდეალი დაეპირისპირებინა ფაშისტური საზოგადოების საშინელებისათვის. რიდა მთელი იმედები აღზრდასა და ხელოვნებაზე გადაიტანა, მისი შემდგომი მოღვაწეობა და შემოქმედება ძირითადად ამ ხაზმა განსაზღვრა. სიცოცხლის ბოლო წლებში რიდი წერდა: „კაცობრიობის ხსნა შეიძლება აღზრდის შესაძლებლობებს აღმატებოდეს, მაგრამ მე სხვა გზა ვერ ვნახე“. ომის წლებში რიდმა დაწერა წიგნი „აღზრდა ხელოვნების მეოხებით“, რასაც დიდი გამოხმაურება ჰქონდა ომის შემდგომ წლებში როგორც ინგლისში ისე. დასავლეთის ქვეყნებში, განსაკუთრებით ამერიკაში. რიდმა ბევრი მომხრე შეიძინა პედაგოგთა შორის, მისი გავლენით ბევრი ცვლილება მოხდა სკოლებში, დაარსდა საზოგადოებები — „აღზრდა ხელოვნების მეოხებით“.

ომის პერიოდში დაიწერა კარლ პოპერის წიგნი „ღია საზოგადოება და მისი მტრები“, რომელშიც მოცემულია მწვავე კრიტიკა ტოტალიტარული საზოგადოებისა და ნაჩვენებია მისი წარმოშობის ლოგიკურ-რაციონალური ძირები (170). საგულისხმოა, აღინიშნოს პოპერის და რიდის მიერ პლატონის დიამეტრალურად განსხვავებული შეფასება. პოპერი პლატონის „სახელმწიფოს“ მაგალითზე ნათელყოფს დახურული საზოგადოების რეაქციულობას, აჩვენებს, დღევანდელ უბედურებაში რა წილი უდევს დიდი მოაზროვნის დიდ შეცდომებს. მოკ-

ლედ. პოპერი ბრალს დებს პლატონს XX საუკუნეში გათამაშებული ტრაგედიისათვის, რიდი კი პლატონს თვლის შთამაგონებლად ამ ტრაგედიიდან თავის დაღწევის საშუალების გამოძებნაში. პოპერის აღწოთებას იწვევს გამოთქა „სახელმწიფო ხელოვნების ნაწარმოებია“: არ შეიძლება საზოგადოება მოაწყო იდეალის მიხედვით, როგორც ამას აკეთებს ხელოვანი, წინააღმდეგ შემთხვევაში, რა გინდ „ლა-მაზ“ — მოწესრიგებულ, ჰარმონიულ საზოგადოებას ესწრაფოდე, მაინც ჭოჯოხეთად იქცევა სხვებისათვის. პლატონის იმავე გამოთქაში რიდი პოზიტიურ შინაარსს კითხულობს. საზოგადოება ხელოვნების ნაწარმოებს უნდა ჰგავდეს იმ აზრით, რომ ისიც უნდა იყოს ხელოვნების ბუნებისა, ე. ი. ახასიათებდეს სილალე, სპონტანურობა, ვიტალურობა, ერთიანობა. წიგნის „ანარქია და წესრიგი“ წინასიტყვაობაში რიდი გაკვრით ეხება პოპერის მიმართებას პლატონისადმი. პლატონის „იდეალური საზოგადოება“ არავითარ შემთხვევაში არ არის რეალური საზოგადოების გეგმა და სქემა. იგი პლატონის პოეტური იდეალია. იდეალი კი აუცილებელია კაცობრიობის პროგრესისათვის. ყოველ მნიშვნელოვან ისტორიულ ეპოქას წინ უძღოდა ოცნება უკეთეს მომავალზე. „იდეალები სახიფათოა მაშინ, როცა ისინი დამაჯერებელ კონკრეტულ ფორმას იძენენ სინამდვილეში, ისინი აუცილებლად უნდა არსებობდნენ წარმოსახვაში, რათა საზოგადოება სასიცოცხლო ენერგიით მოამარაგონ“ (179, 21). უტოპიური იდეალები ტოტალიტარულ რეალობაში გადაიზრდება იმის გამო, რომ ადამიანებს არ გააჩნიათ იდეალი ზომიერებისა და თავშეკავებისა. საერთოდ პლატონისადმი დამოკიდებულება რთულია. რიდი არავის არ უსურვებს პლატონის უტოპიურ საზოგადოებაში ცხოვრებას. რეალობაში ეს აბსურდის ხასიათს მიიღებდა და რიდი დარწმუნებულია, იქ ცხოვრებას თვითონ პლატონიც არ ისურვებდა. მაგრამ ავიწყდება, ან განგებ ივიწყებს, რომ პლატონს მართლა ჰქონდა ჩაფიქრებული და მოლაპარაკებასაც აწარმოებდა სირაკუზის ტირანთან მსგავსი საზოგადოების ვოწყობის თაობაზე. რიდისთვის პლატონისეულ შეფასებაში მთავარია ხელოვნების უდიდესი სოციალური ძალის აღიარება. პლატონი იმდენად არსებით და გადამწყვეტ როლს ანიჭებდა ხელოვნებას ადამიანის ცხოვრებაში, რომ თავისი უტოპიური საზოგადოებიდან პოეტების, ხელოვანთა გაძევებას მოითხოვდა. აღზრდაც ხელოვნებაზე იყო დამოკიდებული, მოქალაქის სოციალური სახე ხელოვნებას უნდა განესაზღვრა, ამიტომ საზოგადოებისთვის უმაქნისი, მკენე თვისებები ხელოვნების რომელ დარგსაც შეეძლო ჩამოეყალიბებინა, ის დარგი კიდევ უნდა ამოეძიკვათ. კაცობრიობის უდიდესი მოაზროვნე თავის უტოპიაში ხელოვნების უარყოფით პოყოფს და ხაზს

უსვანს ხელოვნების უმნიშვნელოვანეს საზოგადოებრივ დანიშნულებას. პლატონზე დაყრდნობით რიდს უმტკიცდება რწმენა, რომ კაცობრიობის გარდაქმნის უპირველესი იარაღი ხელოვნებაა.

რიდი განიხილავს ხელოვნებას სხვადასხვა ასპექტში, მის კოორდინაციას ადამიანის ბუნებასთან, შემეცნებით და პრაქტიკულ მოღვაწეობასთან და აჩვენებს მისი გზით მორალური და სოციალური პრობლემების გადაჭრის შესაძლებლობას.

ხელოვნება იყო და არის არსებითი იარაღი ადამიანის ცნობიერების განვითარებაში. სახვითი ხელოვნების ისტორიისათვის თვალის გადავლება ამ აზრს ნათელყოფს. ხელოვნების გზით, ფიქრობს რიდი, ხდება შეცნობა და ფიქსირება იმისა, რაც მნიშვნელოვანია ადამიანის გამოცდილებაში და, რაც სამყაროში შემდგომ ორიენტაციას აძლევს. მხოლოდ ხელოვნებითი აქტივობის ბაზაზე ხდება აზროვნების ჩამოყალიბება. ხელოვნების გზით ადამიანის ფსიქიკის ერთი მზარე ახერხებს ყოფნის მოდუსების (ცხოველური, ინტელექტუალური, ნუმინალური, ტრანსცენდენტალური, რეალური და ზერეალური) ექსპანსიას და ყალიბდება ცნობიერებად. ასეთი ექსპანსიის პირველი ეტაპია პალეოლითის ხანა, რომლის ხელოვნება შეიძლება გაგებულ იქნას როგორც პასუხი ადამიანის სასიცოცხლო მოთხოვნილებებზე. პალეოლითის კედლის ნახატებში უკვე შეიმჩნევა ორი სტილი — ხატოვანი, რომელიც ეყრდნობა გარედან მიღებულ ხატებს, და ჰაპტიკური¹, რომელიც განპირობებულია შინაგანი შეგრძნებებით. პალეოლითის ნახატების დიდი უმრავლესობა ცხოველთა ფიგურებია, განსაკუთრებით იმ ცხოველებისა, რომლებზეც ნადირობდნენ. პეიზაჟი, ჩიტები, თევზები, მცენარეები, რაც დიდი დაძაბვისა და საფრთხის გარეშეც მოიპოვებოდა, გამოქვაბულის კედლებზე ასახული არაა. საქმე ისაა, რომ პერცეპტუალური ხატის რეპროდუქცია მოითხოვს სენსომოტორული კოორდინაციის სრულყოფას, რაც დიდი ფსიქიკური დაძაბვის გარეშე ვერ განხორციელდებოდა. ამის მიღწევა შეიძლებოდა მხოლოდ ბიოლოგიური სტრესის შედეგად. ეს სტრესი წარმოდგებოდა ნადირობის დროს დიდი საფრთხისაგან და გამძაფრებული იყო შიმშილით. საშიშ, ძლიერ და შიმშილისდაქცობვით ცხოველებზე ნადირობაში ფიქსირდებოდა ცხოველთა ცოცხალი ხატები. კარგი მო-

¹ ტერმინი „haptic“ ავსტრიელი ხელოვნების ისტორიკოსის ალოის რიგლის შემოტანილია, ხელოვნებაში იმ თავისებურების აღსანიშნავად, რომ ფორმა გამოსახულებისა ნაკარნახევია უფრო შინაგანი შეგრძნებით ვიდრე გარეგანი დაკვირვებით. პალეოლითის ნახატებში რიდი ჰაპტიკურად მიიჩნევს, მაგალითად, ადამიანთა მნიშვნელოვნად კიდურბდაგრძელებულ გამოსახულებებს. საქმე ისაა, რომ სირბილის დროს ადამიანი კიდურებს შეიგრძნობს გამახვილებულად, მძაფრად, წაგრძელებულად.

ნადირე კარგი მხატვარიც იყო. პალეოლითის ანიმალისტური სტილი ზოგადად შეიძლება იწოდოს ვიტალისტურად, რადგან აქ ცხოველთა სასიცოცხლო პოტენციაა გამძაფრებული. რიდი თვლის, რომ ცივილიზაციის ვანთიადისას ხელოვნება არ იყო არც თამაშობრივი აქტივობა, არც ზედმეტი ენერჯის ხარჯვა, არამედ გვარის შენახვისა და გადარჩენის საშუალება, „იმ უნარების გამძაფრება, რომლებიც მთავარია არსებობისთვის ბრძოლაში“ (183, 32). პალეოლითის ხელოვნების მაგალითზე კარგად ჩანს ხელოვნების სასიცოცხლო დანიშნულება, გარდა ამისა ცნობიერება პირველად წვდება გარკვეულ კავშირს საგანს. საგნის ხატსა და გამოსახულებას შორის.

ნეოლითის პერიოდში ვიტალური ნატურალიზმი ადგილს უთმობს აბსტრაქტულ გეომეტრიულ გამოსახულებებს. ამ ეტაპის ხელოვნებაში მთავარი ისაა, რომ მოხდა ფორმის გამოყოფა პრაქტიკული ფუნქციით და მისი გადატანა განსხვავებულ კონტექსტში. პრაქტიკულ საქმიანობაში (ლითონის და ქვის დამუშავება, ქურჭლის დამზადება, კალათების, ჭილოფების დაწვნა, ქსოვა) ხელი ფორმებს ავტომატურად იმახსოვრებს, ნეოლითის ხანამ არსებითად იცის მხოლოდ გეომეტრიული ორნამენტი. ეს იმის მაუწყებელია, რომ ხელოვნება აღარ არის მხოლოდ მეხსიერებაში დაჭერა სახისა და მისი ადეკვატური გადმოცემა. აქ ჩართულია უკვე ისეთი გონითი პროცესები, როგორიცაა შედარება, მასალის აქტიური ორგანიზაცია, განვითარებული წარმოსახვა. აბსტრაპირებული ფორმების საფუძველზე იქმნება ისეთი ფორმებიც, რომლებიც ბუნებაში არ გვხვდება. ხელოვნებაში ვიტალურობის ადგილს იკავებს სილამაზე, როგორც ინტელექტუალურ-გონითი მოღვაწეობა ადამიანისა. საუკუნეთა განმავლობაში ხელოვნების ნაწარმოების არსებად ითვლებოდა კომპოზიცია, რომელიც მიღწეულია ჰარმონიისა და პროპორციის კანონებით, გააჩნია მთლიანობა და წონასწორობა. ეს იყო პარადიგმა ინტელექტუალური იდეალისა, რასაც ბერძნები kalos-ს უწოდებდნენ და რასაც ჩვენ სილამაზეს ვეძახით (183, 51).

რიდის აზრით, „ესთეტიკური“ ორ განსხვავებულ მომენტს მოიცავს: ვიტალურობასა და სილამაზეს. თუ პირველი სტრესული მდგომარეობის გამოძახილია, მეორე სტრესს ხსნის და სიმშვიდის განწყობას ქმნის. იდეალურ მხატვრულ ნაწარმოებში ორივე მომენტი მონაწილეობს, ისინი ერთმანეთით არიან გაწონასწორებული. ვიტალურობისაკენ გადახრილია ბრინჯაოს, რკინის ხანის ხელოვნება, შუამდინარეთის, ძველი ჩინეთის, აგრეთვე, ვიკინგთა, კელტთა ხელოვნება. ამავე ენერჯიას უხვად აფრქვევს დელაკრუას სურათები. ვიტალიზმი არ ნიშნავს ანიმალიზმს. იგია სიცოცხლის ძალა თავისთავად,

რაც შეიძლება გაცხადდეს ყველაფერში, ადამიანების ფიგურებში, აბსტრაქტულ ორნამენტებში და სხვ. იგი მოდერნისტულ ხელოვნებაში წამყვანი მომენტია. აი, რას წერს ჰენრი მური: „ჩემი სკულპტურის მიზანი არაა სილამაზე... ჩემთვის მთავარია, ნაწარმოებს ჰქონდეს საკუთარი ვიტალურობა. მას უნდა გააჩნდეს ფარული ენერჯია, საკუთარი სიცოცხლე დამოუკიდებლად ობიექტისა, რომელსაც ის ასახავს“ (183, 33).

ყოფნის ნუმინურ მოდუსს რელიგიური ცნობიერება შეესაბამება. მაგიასა და რელიგიას პრინციპულად განასხვავებს მიღმურობის ცნება. მაგიამ არ იცის გამოცდილების იქით მდებარე სინამდვილე. ტრანსცენდენტურობას ადამიანი სივრცის შეცნობით მიაგნო. სივრცის იდეის ჩამოყალიბებას კი ადამიანი არქიტექტურაში გუმბათოვან-თაღოვან კონსტრუქციებს უნდა უმადლოდეს. სივრცე განცდილი იქნა, როგორც თავისთავად არსებული, იმატერიული სიცარიელე, ამან გზა გახსნა ტრანსცენდენტური რელიგიებისათვის (183, 64).

აღრე თუ გვიან ადამიანი უნდა მისულიყო იმ დონემდე, როცა აუცილებელი გახდებოდა გარკვევა წყაროსი, რომელიც ასახრდობდა სახეებსა და სიმბოლოებს, რომელთა მეშვეობითაც ქმნიდა გარე სამყაროს სურათს. ეს წყარო თავად ადამიანის ფსიქიკაში იყო, ამიტომ მას საკუთარი თავი უნდა შეეცნო, ანუ უნდა შეეცნო ადამიანი. ეს შეიძლებოდა ორი გზით განხორციელებულიყო. ჩაწვდომოდა თითოეული ინდივიდის განუმეორებლობას, ან დაედგინა ადამიანთა ფსიქიკაში საერთო, ტრანსცენდენტალური, ცდილიყო, გამოეცლინა ზოგადად ადამიანობა. ცნობიერების იმ დონეზე შესაძლებელი იყო მხოლოდ მეორე გზა. ბერძნული ხელოვნება იძლევა ადამიანის იდეალს, რომელიც არის სინთეზი ვიტალური საწყისისა და სილამაზისა, როგორც ზომისა.

რეალობის გადმოცემა რეალობის ილუზიით ხელოვნებაში ახალი დროის ნაყოფია. იგი შესაბამისობაშია წარმოების ბურჟუაზიულ წესთან და მეცნიერულ მიდგომასთან. იგი ცდილობს იყოს ჩაურეველი, ობიექტური, დაკვირვებული, განაზოგადოს კერძო შემთხვევები.

საკუთარი პიროვნება, როგორც მთლიანობა, რეფლექსიის საგნად მხოლოდ განვითარების მაღალ სტადიაზე იქცევა. მთელი ძველი ხელოვნება იმპერსონალურია. ადამიანს არ შეუძლია იცოდეს თავისი „მე“. მაგრამ მას შეუძლია ყოველ წუთს გასცეს თავისი თავი ინტონაციით, მიმოხრით, ქცევის მანერით, სახის გამომეტყველებით. ამ აზრით ყველანაირი ხელოვნება არის „თავის თავის ღალატი“. სხვა ვითარებასთან გვაქვს საქმე, როცა ამას ხელოვანი შეგნებულად აკე-

თებს. ისტორია აჩვენებს, რომ ადამიანები მუდამ იმის ცდაში იყვნენ, როგორმე დაეფარათ კვალი „თავის თავის გაცევისა“ და შეფარებოდნენ სოციალურ სტერეოტიპებს (მაგალითად, ინგლისელი ჯელტმენი იცვამს ისე, რომ მნახველს არ უნდა დაამახსოვრდეს, რა აცვია). ანტიკურმა ხელოვნებამ თითქმის არ იცის ავტოპორტრეტი. მაშინაც კი თუ ფაიუმის პორტრეტებში და ბიზანტიურ მედალიონებში ზოგიერთს მხატვრის ავტოპორტრეტად ვიგულებთ, მაინც საქმე გვექნება „პერსონასთან“, ნიღაბთან, რომელსაც ავტორი თავის თავს ჰიწერს. ნიღბის მოხსნა იწყება რემბრანდტთან, რომელიც მოდელთან მსგავსებას ინარჩუნებს. მაგრამ ახდენს გარეგანი იერ-სახის რღვევას იმისათვის, რომ პიროვნული შინაგანი სამყარო გადმოსცეს. თანდათან მსგავსება მოდელთან კნინდება და თანამედროვე მხატვრებთან საბოლოოდ ქრება. მოდერნისტი მხატვრები „უნიღბო“ მხატვრები არიან. ისინი „თვითობის“ ძიებაში არაცნობიერის და ცნობიერის ერთიანობის წვდომას ცდილობენ, სურთ ადამიანის ფსიქიკის ბნელსა და იღუმალეებით მოცულ სფეროში შეღწევა. ზერეალობა ადამიანის გონითი მხარეების ტოტალობაა, რომლის გარეშე გაუგებარი დარჩება პიროვნების, ინდივიდის განუმეორებლობა, მისი სოციალური თუ შემოქმედებითი აქტივობის სათავეები.

ყოველივე ზემოთქმულიდან ნათლად ჩანს, რომ რიდის შეხედულება ხელოვნებისა და შემეცნების ურთიერთმიმართებაზე მეცნიერული ფილოსოფიის პოზიციიდან გაუმართლებელია. რიდი გვერდს უვლის ასახვის ფაქტორს და არ აღიარებს, რომ შემეცნებას, მის არსებასა და საზღვრებს განაპირობებს ობიექტური სამყაროს კანონზომიერება, ხოლო გონითი კულტურის ბაზისი შეიძლება მხოლოდ საზოგადოებრივი ყოფიერება იყოს.

გარდა იმისა, რომ ხელოვნება სინამდვილის სხვადასხვა სფეროს „ექსპანსიის“ წყაროა, იგი ადამიანის ბიოლოგიური ცხოვრების რეგულიატორიცაა. მთავარი ფსიქიკური ენერგია „libido“ წარმოდგება საპირისპირო პოლუსებს შორის მერყეობის შედეგად. რაც მეტია დაძაბულობა პოლუსებს შორის. მით მეტია ენერგია. ასეთი პოლუსებია პროგრესი — რეგრესი, ცნობიერი — ქვეცნობიერი. ექსტრავერსია — ინტროვერსია, აზროვნება — გრძნობა და ა. შ. მოჭარბებული ენერგია იხარჯება, ან უნდა იხარჯებოდეს შრომასა და კულტურულ მოღვაწეობაზე. თავისი არსით ენერგია არის ლტოლვა ქმედებისაკენ. თუ ვერ მოხერხდა მისი რეალიზაცია სოციალურად სასარგებლო საქმიანობაში, იგი მძვინვარებაში, ნგრევასა და ძალადობაში იფეთქებს ან ადამიანს ფსიქიკურად დაავადებს. ნევროზები იმ ადამიანთა გარდაუვალი სენია, რომელთა მიერ ენერგიის ხარჯვის ერთადერთი ფორმა ბერკეტის გადაწევა და ლილაკზე თითის დაქერა. სიზარმაცე და

უსაქპურობა ხშირ შემთხვევაში გადაიზრდება ძალმომრეობასა და დანაშაულში. „როცა არაა სწრაფვა შემოქმედებისაკენ, წინ წამოიწევა სიკვდილის ინსტინქტი და უსაზღვრო, უმიზეზო ნგრევისაკენ მიმართავს ადამიანს“ (183, 159). ბიოლოგიური ორგანიზმის ორი ძირითადი იმპულსი — ლტოლვა სიცოცხლისაკენ და ლტოლვა სიკვდილისაკენ, არის ამავე დროს ცივილიზაციის ორი მთავარი ტენდენცია. ცივილიზაციის სიცოცხლისუნარიანობის უმაღლესი გამოხატულება, რიდის აზრით, არის ხელოვნება. იგი უფრო „ქეთია, ვიდრე ცხოვრების სამშვენისი. იგი თვითონ არის სიცოცხლე განვითარების ყველაზე ინტენსიურ მომენტში“ (181, 1). სიცოცხლის ლტოლვა ერთულ იმპულსებს ეყრდნობა. კულტურა ეროსით საზრდოობს. ამიტომ ხელოვნება ერთადერთია, რაც თვითნგრევისა და სიკვდილის ლტოლვას უპირისპირდება და ამ უკანასკნელს ადამიანის შემოქმედებით ნებას უმორჩილებს. „თუ მოკვდა ხელოვნება, ადამიანის სული დაუძლურდება და სამყარო ბარბაროსობაში გადაეშვება“. ხელოვნება რჩეულთა ხვედრი კი არაა, არამედ ყოველი ადამიანის თანდაყოლილი მოთხოვნილება. „ხელოვანი არაა განსაკუთრებული ადამიანი, თითოეული ადამიანი არის რომელიმე დარგის ხელოვანი“ (183, 24). თუ მოხერხდა ყოველი კაცის ზიარება ხელოვნებასთან, შემოქმედებასთან, მაშინ შეიძლება ჩაითვალოს, რომ კაცობრიობის განვითარება სწორი გზით მიდის. ხელოვნება ადამიანის გრძნობა-ემოცია-განცდაზე აპელირებს. მოჰყავს ის მოძრაობაში, ქმედებაში. ამით ადამიანში აღადგენს ფსიქიკურ ძალთა თანაფარდობას, ხსნის შინაგან ნერვულ დაძაბულობას. გარდა იმისა, რომ ბიოლოგიურად გამოაცოცხლებს ინდივიდს, გზას უხსნის ჭეშმარიტი პიროვნულობისაკენ, სოციალურობისაკენ. რადგან ხელოვნებით აღძრული გრძნობა-ემოციები არის და აღარც არის ადამიანის პირადი, კერძო გრძნობა-ემოციები. ისინი წარმოადგენენ თანაგრძნობას, თანაგანცდას, რაც ნიშნავს სხვისი სულიერი ცხოვრების გაზიარებას, გამსჭვალვას სხვისი ბედ-უბედობით. იხდივიდი მალღდება ზოგადი სუბიექტის დონეზე, აღწევს ჭეშმარიტ კაცობრიულობას, ანუ პიროვნულობას.

რიდი ხელოვნების დიდ როლს ხედავს კომუნიკაციის სფეროში. ადამიანები ერთმანეთთან არსებითად ვერბალური გზით ამყარებენ კომუნიკაციას. სიტყვის ზოგადი ბუნების გამო ინდივიდს გამოუთქმეული რჩება პიროვნულ-განუშეორებელი გაპოცდილება, განცდის ინტიმური სიღრმეები. საჯაროდ საერთო საკითხების და ამოცანების გამოტანა და გადაჭრაა შესაძლებელი. შინაგან-უნიკალური ცხოვრება, თავის მხრივ, ეძებს გამოსავალს, ისიც მოითხოვს გაგებას, გაზიარებას. აღიარებას. გამოუთქმელი ფსიქიკური შინაარსი არღვევს ადამიანის სულიერ წონასწორობასა და სიმშვიდეს. რაკი ადამიანმა ვერ

შეწლო საკუთარი სახის წარმოჩენა და თავის დადგენა, იგი ეფარება სოციალურ ნიღაბს. ადამიანთა შორის ფეხს იკიდებს სიყალბე და უნდობლობა. ისინი უცხოვდებიან ერთმანეთისაგან. განუმეორებლის გატანა პიროვნული ნაქუჭიდან შეუძლია მხოლოდ მხატვრულ შემოქმედებას, ხელოვნებას. ინდივიდუალური განუმეორებლობის საფუძველი, ფსიქიკური ფენა, რომლითაც ის საზრდოობს, არის ზოგადი, საერთო, კოლექტიური არაცნობიერი. განუმეორებლობა, რომელსაც ხელოვანი აღწევს, არაა შინაარსი, არამედ მანერა. შინაარსეულად ხელოვანი არაფერს ახალს არ ქმნის, აცხადებს რიდი. „მას ამოაქვს და ამხეურებს იმას, რაც ფსიქიკის სიღრმეშია. გადაცემის პროცესში ხდება ტრანსფორმაცია“ (181, 25). პაულ კლევს სიტყვებით, მხატვარი ხის ტანსა ჰგავს, რომელიც სასიცოცხლო წვეწვს ფესვებიდან კენწეროსა და ტოტებისაყენ ატარებს. ხელოვანი ახერხებს თავისი სულის უღრმესი ძირებიდან ამოზიდოს ის სახეები, რომლებიც გასაგებია და ახლობელი მეორე ინდივიდისათვის. ხელოვნება ესაა დიალოგი პიროვნებასა და პიროვნებას შორის. იგი ინტერპერსონალური ენაა. მას განსაკუთრებით დიდი მნიშვნელობა აქვს ადრეულ ასაკში, როცა ბავშვი გამოთქმის ვერბალურ საშუალებას არაა დაუფლებული. ოთხი-ხუთი წლის ბავშვი შინაგანად უკვე მდიდარი ცხოვრებით ცხოვრობს, მაგრამ გააოთქმით კი ვერ გამოაქვამს. ამ ასაკში გადატანილი და გამოუთქმელი მორალური თუ ფიზიკური ტრავმები შეიძლება მიზეზი შეიქმნას ფსიქიკის პათოლოგიისა ან მორალური დეგრადაციისა. ბავშვისთვის ყველაზე ხელმისაწვდომია სახვითი ხელოვნება. ბავშვი ფერების, ხაზების, მოდელირების საშუალებით გადმოსცემს მისთვის მნიშვნელოვან შინაარსს და იკმაყოფილებს კომუნიკაციის მოთხოვნილებას. ბავშვის შემოქმედებაში მთავარია არა ის, თუ როგორ ხატავს, არამედ რა სიმბოლურ შინაარსს დებს ნახატში.

ადამიანები გათიშულები არიან ერთმანეთისაგან დროით, სივრცით, მრავალი სოციალური, ეთნიკური, რელიგიური და ენობრივი ბარიერით. ასეთ შემთხვევაში ხელოვნება გამოდის უნივერსალურ ენად (გავრცელებული აზრით ხელოვნება ინტერნაციონალური ენაა. რიდი ამ ტერმინს უარყოფს, როგორც ეროვნული სეპარატიზმისა და აგრესიის ბაზაზე აღმოცენებულ პოლიტიკურ ცნებას). რაც ხელოვნებით ითქმის, გასაგებია (გასაგები უნდა იყოს) კაცობრიობის ყველა წევრისათვის.

როგორც ვხედავთ, ხელოვნების შესაძლებლობები რიდის წარმოდგენით უსაზღვროა. იგი სწორად წარმართავს ბიოლოგიურ ენერჯიას, ხელს უწყობს ადამიანთა თვითგამოვლენასა და თვითდამკვიდრებას,

არის კომუნიკაციის უნივერსალური იარაღი. ხელოვნება ის ჰაგიური გამოსავალია, რომელიც არც „უკან ბუნებისაკენ“ (ყან ყაყ რუსო) გვაბრუნებს და არც სციენტრიზმის საფრთხის წინაშე გვაყენებს.

ახლა გავყვეთ რიდს და წარმოვიდგინოთ, როგორ ხდება ხელოვნება საზოგადოებრივი ცხოვრების განუყოფელი, ორგანული ნაწილი. საზოგადოების და ხელოვნების ერთიანობის მაგალითია პირველყოფილი ხალხების ცხოვრება, როცა ხელოვნება სხვა სოციალური საქმიანობისაგან გაუმიჯნავია. კაცობრიობის ისტორია აჩვენებს, რომ არც ერთ საზოგადოებას ხელოვნების გარეშე არ უარსებია, ხოლო ხელოვნებაც თავის მხრივ სოციალური ღირებულებების გარეშე მოუაზრებელია. მათ შორის გათიშვა-დაშორება შრომის დანაწილებით დაიწყო. კაპიტალისტური წარმოების წესის პირობებში შრომითი საქმიანობის დიფერენციაცია ღრმავდება და ინდუსტრიალიზაციის ეპოქაში უკიდურესობას აღწევს, ამას მოჰყვება ხელოვნებისა და საზოგადოების კავშირის კატასტროფული რღვევა. ჭეშმარიტი ხელოვნების განვითარებას აფერხებს არსებული საზოგადოებრივი ურთიერთობები და ინსტიტუტები, ამიტომ ეს უკანასკნელი უნდა გარდაიქმნას და უნდა გარდაიქმნას ისევ ხელოვნების მეშვეობით. ხელოვნებამ კი თავისი მაღალი სოციალური მისია რომ შეასრულოს, ფართო გასაქანი უნდა მიეცეს განათლების სფეროში. საზოგადოების ბედი აღზრდა-განათლების სისტემაში გატარებულმა რეფორმებმა უნდა განსაზღვროს.

აღზრდის დანიშნულება ზოგადად ორ მხარეზე შეიძლება იქნას დაყვანილი: ა) აღიზარდოს ადამიანი იმად, რაც ის არის, ანუ განვითარდეს მასში ბუნებით მომადლებული შესაძლებლობანი, ნიჭი და უნარები; ბ) იქცეს იმად, რაც ის არ არის, გადაცდეს ბუნებით გზას, აიღოს მისთვის უცხო როლი. ამოდიოდა რა საკუთარი ინტერესებიდან და მოთხოვნებიდან, საზოგადოება იმუშავებდა განათლების ისეთ სისტემებსა და ფორმებს, რომლებიც ხელს შეუწყობდა და განამტკიცებდა მის წყობას, ძლიერებას, ავტორიტეტს. ასეთ საზოგადოებაში მომავალი მოქალაქე მზა პოდელის მიხედვით ყალიბდება და იძერწება. სკოლა ადამიანისთვის პროკრუსტეს სარეცელად იქცევა.

ის ფაქტი, რომ თანამედროვე სკოლების კურსში ხელოვნებას საკმაოდ დიდი ადგილი უკავია, გარდა ამისა, ბევრია ხელოვნების შემსწავლელი სპეციალიზებული სკოლა, რიდის აზრით, სანუგეშოს ვერაფერს ამბობს, რადგან პირველ შემთხვევაში სკოლა მხოლოდ განყენებულ ცოდნას იძლევა ხელოვნებაზე როგორც ერთ-ერთ დისციპლინაზე, ხოლო მეორე შემთხვევაში პროფესიონალ ხელოვანთა ჩამოყალიბებას ითვალისწინებს. ორივე საბოლოო ჯამში პიროვნების ცალმხრივ განვითარებას უწყობს ხელს. განათლების სისტემას მიზ-

ნად უნდა ჰქონდეს არა პროფესიონალი მხატვრის აღზრდა, არამედ ყველა ინდივიდში შემოქმედის ბუნების წარმოჩენა და მშვენიერებასთან ზიარება, როგორც პიროვნების ყოველგვარი საქმიანობის გარანტია. ამისათვის საჭიროა, სასწავლო პროგრამებიდან ხელოვნება, როგორც დამოუკიდებელი დისციპლინა, გამოირიცხოს. სამაგიეროდ უნდა შეუერთდეს სხვა მეცნიერების საფუძვლების სწავლებას და პრაქტიკული ჩვევების დაუფლებას, მოკლედ იქცეს სწავლა-აღზრდის მეთოდად. „ხელოვნება აღზრდის გზაა და არა სასწავლო საგანი. იგი მეთოდი აქვს სხვა საგნის სწავლებისა“. ადრეული ასაკიდან ხელოვნებით დასაქმება პიროვნების თავისუფლების გარანტიაა. რადგან შოუს სიტყვებისა არ იყოს, ხელოვნება ერთადერთი მასწავლებელია, რომელიც იძულებას არ მიმართავს. თუ აღზრდის პროცესში ადგილი არ ექნება ძალდატანებას, რეპრესიას. თავისთავად ხელი შეეწყობა პოზიტიური საწყისების წინ წამოწევას და მათ საბოლოო ღამკვიდრებას. რიდი გვარწმუნებს, რომ „სიყვარულით თავიდან ავიცილებთ სიძულვილს“. ადამიანის ფსიქიკური მოღვაწეობის ოთხი ძირითადი ფუნქციის გათვალისწინებით აღზრდა ოთხი ასპექტით უნდა წარამართოს. გრძნობიდან პერსონიფიკაციის გზით შეიძლება დრამაზე გადასვლა, შეგრძნებიდან — ხატვაზე, ინტუიციიდან — ცეკვასა და მუსიკაზე, აზროვნებიდან — ხელოსნობაზე. მხატვრული შემოქმედების ამ ოთხმა სახემ უნდა მოიცავს მთელი დაწყებითი განათლება მისი ყველა სასწავლო საგნით. დრამით შეიძლება კითხვის, მკვერმეტყველების, ენების შესწავლა. ცეკვა, მუსიკა მოიცავს ვარჯიშსაც. პრაქტიკულ ჩვევა-მოქმედებებსაც, ხატვა — ფერწერასა და მოდელირებას, ხელოსნობა გააერთიანებს ბიოლოგიის, ელემენტარული ფიზიკისა და ქიმიის საფუძვლებს. აღზრდა-განათლების ადგილი იქნება არა მხოლოდ სკოლა და აკადემია, არამედ საწარმო, სახელოსნო. ფერმა, ბუნება.

ასეთ საზოგადოებაში ხელოვნებას, როგორც ადამიანური მოღვაწეობის ცალკე, დამოუკიდებელ სფეროს, ადგილი აღარა აქვს. ამ საზოგადოებაში ვერ იცხოვრებს პროფესიონალი ხელოვანი. იქ ყველა პოეტი და მუსიკოსი, მხატვარი და მოქანდაკეა. სამოციანი წლების დასაწყისში რიდი წერს ესეც „ჯანდაბას კულტურა“, სადაც კულტურას, კერძოდ ხელოვნებას სასაქონლო ურთიერთობის შედეგად მიიჩნევს და გაქრობას უქადის მის მიერ წარმოსახულ ბუნებრივ და სამართლიან საზოგადოებაში. ძველ, ჰემარიტ ხელოვნებასთან ნაზიარებ ბერძნებს სპეციალური ტერმინი კულტურისათვის არა ჰქონიათ. მათ ჰქონდათ კარგი არქიტექტურა, კარგი ქანდაკება, პოეზია, მაგრამ არ ჰქონდათ კულტურის ცნება. პირველად „კულტურა“ რო-

გორც დამოუკიდებელი საქმიანობის აღმნიშვნელი ტერმინი შემოუტანიათ რომაელებს, რადგან სწორედ მათთან მოექცა ხელოვნება საბაზრო ურთიერთობებში, ხელოვნების ნაწარმოები იქცა საქონლად. შუა საუკუნეებში კულტურის ცნება კვლავ იკარგება. ამ პერიოდში ყველგან ჯა ყველაფერში ჩანს დიდი ხელოვნება, მაგრამ არა ჩანს რეფლექსია კულტურაზე, ხელოვნებაზე. ხელოვნობითობა ყოველგვარი საქმიანობის ფორმაა და ხარისხი. არ არსებობს ხელოვანის, როგორც ასეთის. პროფესია. მაშინდელი არქიტექტორი ისევე დროს კირთხუროა. მხატვარი — სასულიერო პირი, მოქანდაკე — ქვისმთლელი. „მათ არ ჰქონდათ ხელოვნების აღმნიშვნელი სიტყვა ჩვენი კაზმული ხელოვნების მნიშვნელობით. ხელოვნება იყო ყველაფერი, რაც თვალს სიამოვნებდა: ტაძარი, შანდალი, ჭადრაკის ფიგურა, ყველის ამოსაყვანი“ (183. 11). ხელოვნების ნაწარმოებია ყველაფერი, რაც შესატყვისი მასალისაგან არის დამზადებული, კარგად ასრულებს თავის ფუნქციას. შესაბამისობაშია თავის მიზანთან და დანიშნულებასთან. რიდი ოვლის, რომ ასეთი საგნის ესთეტიკური ღირებულება აღარაა საქოვმანო. იგი ავტომატურად უკვე ხელოვნების ნაწარმოებია. ხელოვნება მაშინ არის ჰეშმარიტი ხელოვნება, როცა მისი გამოყენება პრაქტიკაში შესაძლებელია, როცა ის ჩართულია ყოველდღიურობასა და უტრიტარიზმში. ამიტომ რიდს ხელოვნების უსაზღვრო ჰრავალფეროვნებიდან ხელში მხოლოდ „დიზაინი“ რჩება. ასეთი შედეგი ლოგიკურია. თუ გავითვალისწინებთ მის შეხედულებათა ცალმხრივობას ხელოვნების როლსა და დანიშნულებაზე. ხელოვნება სოციალურ მიზანს. რომელსაც რიდი აკისრებს, სხვაგვარად ვერ განახორციელებს, თუკი ათოთეული მოქალაქის მოწოდებად არ იქცევა. ასეთი რამ კი მაშინ იქნება შესაძლებელი, როცა ადამიანები თავიანთ უსაზღვრო მრავალფეროვან საქმიანობას ხელოვნებაზე გავლით შეასრულებენ. განვითარებული ინდუსტრიისა და ინფორმაციის საზოგადოებაში მსგავსი რამის წარმოდგენა სრულიად აუქმებს და აუფასურებს ხელოვნებას. ადამიანის გონითი მოღვაწეობის უდიდეს მონაპოვარს. საინტერესოა. ამ საკითხთან მიმართებაში გავიხსენოთ რუსეთში ოციანი წლების პროლეტარული კულტურის წარმომადგენლები. რომლებიც არსებულ ხელოვნებას და კულტურას განიხილავდნენ ბურჟუაზიულად, დამლუპველად, ახალი საზოგადოებისთვის მიუღებლად. პროლეტარულ სახელმწიფოს უნდა შეექმნა ახალი ხელოვნება. რომელიც არ იქნებოდა შრომისაგან დიფერენცირებული. აი, როგორ წარმოუდგება „პროლეტკულტის“ იდეოლოგს ხელოვნების ადგილი ახალ საზოგადოებაში: „საჭიროა აქტიორული ტრენაჟი ისე გარდაიქმნას, რომ თეატრალური საქმის ინსტრუქტორებს შეეძლოთ ასწავლონ ქუჩაში

სიარული, დღესასწაულების მოწყობა, სიტყვით გამოსვლა. სხვადასხვა კონკრეტულ შემთხვევაში თავის დაჭერა და შ. პოეტური ტრენაჟი კი საჭიროა ისე გარდაეჭმნათ, რომ მხატვრული სიტყვის ინსტრუქტორებმა შეძლონ სტატიების, ანგარიშების და ა. შ. დაწერის სწავლება. მთელი ხელოვნება ისე უნდა გარეეოლუციურდეს, რომ გახდეს იარაღი ცხოვრების ყველა სფეროს ორგანიზაციისა“ (29, 112). ყოველივე ამის აღნიშვნა მისთვის დაგვიჭირდა, რომ გვეჩვენებინა საბოლოოდ რასთან პოულობს ანალოგს რიდის ჰიპერტროფირებული წარმოდგენა ხელოვნებაზე. აი, სად იყო საჭირო ზომიერების „იდეალის“ ქონა, რასაც სხვებს ურჩევს რიდი. რიდის გახელოვნებული საზოგადოება, ერთის მხრივ, ისევ პლატონის „სახელმწიფოს“ უბრუნდება, საიდანაც გაძევებულია ხელოვანი და სადაც შემოქმედებითი თავისუფლება აღკვეთილია, მეორე მხრივ, „პროლეტკულტელთა“ ხელოვნების ვულგარიზაციაში გადადის. სამართლიანობის გულისათვის უნდა ითქვას, რომ რიდი გვაფრთხილებს. მისი ამოცანა არ იყო ემტიციებიანა ოქროს ხანის გარდუვალობა, მას მხოლოდ სურდა ეჩვენებინა „იდეალური საზოგადოების“ რწმენის ღირებულება (179. 4). რიდს თავისი შემოქმედება და მოღვაწეობა დონ კიხოტობად ესახება, იმ აზრით, რომ ისიც დონ კიხოტის მსგავსად იბრძოდა არა გარკვეული იდეისათვის, არამედ სულისათვის. ჰეტეც შეიძლება ითქვას, რიდს განწირულად და აბსურდულად მიაჩნია მთელი თავისი (როგორც საერთოდ ყველასი) მოღვაწეობა, მაგრამ თვლის. რომ ეს არის ადამიანის ყოფნის ხვედრი. ყოფნა აბსურდულია, მაგრამ მაინც არსად არის არგუმენტი იმისა, რომ კაცმა გულ-ხელი დაიკრიფოს, არაფერი აკეთოს ან კიდევ სიცოცხლე მოისწრაფოს. რადგან ასეთ გადაწყვეტილებასაც რამე უნდა განსაზღვრავდეს, ჰქონდეს საზრისი. ამიტომ სიზიფეს ხვედრს ვერც სერ ჰერბერტ რიდი აცდა.

8. კოსტოპოზიტივიზმი

პოსტპოზიტივიზმი ძირითადად არის თანამედროვე ინგლისურ-ამერიკული ფილოსოფიური მიმართულება, რომელიც მიმდინარე საუკუნის მეორე ნახევარში პოზიტივიზმის ნანგრევებზე წარმოიშვა. პოზიტივიზმი (ნეოპოზიტივიზმი, ლოგიკური პოზიტივიზმი, ლოგიკური ემპირიზმი) დაახლოებით ერთი საუკუნის მანძილზე (XIX საუკუნის 40-50-იანი წლებიდან) ერთ-ერთ ყველაზე მეტად გავრცელებულ ფილოსოფიურ მიმართულებას წარმოადგენდა. მის პოპულარობას ხელს უწყობდა ის გარემოებაც, რომ იგი მეცნიერების ფილოსოფიის იარლიყით სარგებლობდა და უახლესი დროის ბუნებისმეცნიერების (განსაკუთრებით ფიზიკის) ფილოსოფიად ითვლებოდა. ბევრი გამოჩენილი მეცნიერი — თანამედროვე ბუნებისმეცნიერების ფუძემდებელი — პოზიტივისტური ფილოსოფიის პოზიციებზე იდგა და იგი ფიზიკის უახლესი აღმოჩენების ერთადერთ შესაძლებელ ფილოსოფიურ ინტერპრეტაციად მიაჩნდა. მაგ., პ. იორდანი — ჩვენი დროის ერთ-ერთი უდიდესი ფიზიკოსი — ამტკიცებდა, რომ „თანამედროვე ფიზიკა შეუძლებელია პოზიტივისტური შემეცნების თეორიის ზემოქმედების გარეშე“ (134. 132). ერთი სიტყვით, პოზიტივიზმი იმთავითვე მეცნიერების ფილოსოფიის პრეტენზიით გამოვიდა და თავის დასაყრდენს, უწინარეს ყოვლისა, სპეციალურ მეცნიერებაში ეძებდა.

თანამედროვე პოზიტივიზმი (შლიკი, კარნაპი, რაიხენბახი, ფრანკი და სხვ.) ძირითადად საზრისის (Sinn, Meaning) პრობლემას იკვლევდა. საზრისიანი შეიძლება იყოს როგორც ჭეშმარიტი, ასევე მცდარი დებულება: უსაზრისოდ კი ისეთი დებულებები ითვლებოდა. რომელსაც არც ჭეშმარიტების და არც შეცდომის ნიშანი არ მიეწერება, ცხადია, ასეთ შემთხვევაში საჭირო იყო საზრისიანობის კრიტერიუმის შემოტანა. ასეთ კრიტერიუმად პოზიტივისტები (ნეოპოზიტივისტები) თვლიდნენ ემპირიული ვერიფიკაციის პრინციპს, რომლის მიხედვით საზრისიანია ის დებულება, რომლის ემპირიული ვერიფიკაცია (შემოწმება) შესაძლებელია. ემპირიული ვერიფიკაცია კი არსებითად ნიშნავდა ნებისმიერი დებულების უშუალო გრძნობად მონაცემებზე დაყვანის შესაძლებლობას. საზრისიანია ის დებულება, რომლის დაყვანა უშუალო გრძნობად მონაცემებზე შესაძლებელია; ყველა დანარჩენი

კი უსახრისო, მეტაფიზიკურ დებულებებად იყო გამოცხადებული, რომელთა შესახებ რაიმეს მტკიცება ან უარყოფა, პოზიტივისტების აზრით, შეუძლებელია. ასეთია მოჩვენებითი პრობლემები. რომელთაგან მეცნიერება და ფილოსოფია უნდა გაიწმინდოს. გაწმენდის შედეგად დაგვრჩება „მეცნიერული ფილოსოფია“, რომელიც, პოზიტივისტების მიხედვით, არსებითად მეცნიერების ლოგიკურ ანალიზს წარმოადგენს და მეტს არაფერს. იგი, ცხადია, არაფერს არ ამბობს ობიექტური სინამდვილის შესახებ, ვინაიდან ყოველგვარი ასეთი მტკიცება (ე. ი. თუ რა არის სინამდვილე თავისთავად, მოცემულობის გარეშე) მეტაფიზიკად და ფსევდოპრობლემებად იყო ჩათვლილი, რომელიც მეცნიერული (და ფილოსოფიური) აზროვნებიდან უნდა განიდევენოს. ერთი სიტყვით, ემპირიული ვერიფიკაციის პრინციპი პოზიტივიზმმა მეცნიერული და არამეცნიერული (მეტაფიზიკური) დებულებების გამიჯნავ კრიტერიუმად გამოაცხადა. მეტაფიზიკა, ე. ი. მოძღვრება ობიექტური, თავისთავად არსებული სინამდვილის შესახებ ყალბ, ფუჭ მოძღვრებად ჩათვალა და მისი ღირებულება ადამიანის სულიერ ცხოვრებაში მთლიანად უარყო. ერთი სიტყვით, პოზიტივიზმი ყოველგვარი მეტაფიზიკის წინააღმდეგ ბრძოლის დროშით გამოვიდა, ხოლო „მეტაფიზიკისაგან გაწმენდილ“ ფილოსოფიას „მეცნიერული ფილოსოფია“ უწოდა.

ასეთი „ოპერაციების“ შედეგად ფილოსოფიას ჩამოსცილდა მთავარი ფილოსოფიური დისციპლინა — ონტოლოგია, რომელიც ყოველთვის იყო და არის ფილოსოფიურ მეცნიერებათა საფუძველი, ანუ „პირველი ფილოსოფია“ (როგორც მას ხშირად უწოდებენ). ფილოსოფია დაყვანილ იქნა გნოსეოლოგიაზე, რომელსაც ჩამოერთვა უფლება ობიექტურ სინამდვილეზე, სამყაროს როგორც მთელის შესახებ აზრის გამოთქმისა. ასეთ შემთხვევაში ფილოსოფიის სფერო საგრძნობლად შევიწროვდა და იგი არსებითად სხვა სპეციალურ მეცნიერებათა რიგში ჩადგა; ეს კი ფილოსოფიის, როგორც შემეცნების განსაკუთრებული ფორმის, უარყოფას ნიშნავდა; სპეკულაციური ფილოსოფიის კრიტიკამ, რაც პოზიტივისტური მიმართულების დადებითი მომენტი იყო, ეს მიმართულება საერთოდ ფილოსოფიის უარყოფამდე მიიყვანა. ამით ერთგვარად განხორციელდა პოზიტივიზმის ფუძემდებლის ო. კონტის საპროგრამო თეზისი: „მეცნიერება თვითონ არის ფილოსოფია“.

პოზიტივიზმის საფუძველდებულება — ემპირიული ვერიფიკაციის პრინციპი ინდუქციის პრინციპს ემყარება. ნებისმიერი (როგორც მეცნიერული და არამეცნიერული, ასევე ფილოსოფიური) შექმენების ამოსავალია ცდა, უშუალო გრძნობადი მონაცემები, რომელთა საფუძველზე გარკვეული ლოგიკური ოპერაციების ჩატარების შედე-

გად ვაყალიბებთ ზოგად დებულებებს, მსჯელობებს, დასკვნებს და თვით მეცნიერების კანონებსაც კი. ერთი სიტყვით, მთელი ჩვენი ცოდნის შინაარსი უშუალო გრძნობად მონაცემებს ეფუძნება და იგი ჩამოყალიბებულია ინდუქციის პრინციპის საფუძველზე. ემპირიული ვერიფიკაციის პრინციპი, როგორც პოზიტივიზმის საფუძველდებულება, სწორედ ინდუქციის პრინციპიდან ამოდის, ამ მეთოდით ხელმძღვანელობს: ამიტომ პოზიტივისტები ინდუქციურ (საბუნებისმეტყველო) მეცნიერებებს განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევდნენ.

ინდუქციური მეთოდის საფუძველზე მიღებული დასკვნები (მეცნიერული დებულებები და, საერთოდ, მეცნიერების შინაარსი), ცხადია, ალბათურია. ამ მეთოდით მხოლოდ ალბათური დებულებების გამოყვანა შეიძლება. ინდუქცია აპოდიქტურ. ე. ი. აბსოლუტურად უეჭვო ცოდნას არ იძლევა, ვინაიდან იგი უსასრულობის („ყველა“) სფეროს ეხება, რომლის ემპირიული ვერიფიკაცია შეუძლებელია. თუ დებულება „ყველა ადამიანი მოკვდავია“ მიღებულია ინდუქციის გზით, მაშინ იგი, ცხადია, მხოლოდ ალბათური შეიძლება იყოს. ამრიგად, პოზიტივიზმმა ინდუქციური მეთოდის საფუძველზე მიღებული მეცნიერული კანონები ალბათურ ცოდნად გამოაცხადა და მეცნიერულ ცოდნას აპოდიქტურობის უფლება ჩამოართვა.

ამ საფუძველდებულებებზე აგებული პოზიტივისტური მიმართულებისათვის მეცნიერული ცოდნის ბუნება, კერძოდ, მისი განვითარების კანონზომიერება, ცხადია, ერთ-ერთი ძირითადი პრობლემა იყო. ამ გარემოებას ისიც განაპირობებდა, რომ პოზიტივიზმი, როგორც აღვნიშნეთ, მეცნიერების ფილოსოფიის იარაღით გამოვიდა, რომელსაც, უწინარეს ყოვლისა, მეცნიერული ცოდნის განვითარების კანონზომიერების ახსნა ევალებოდა. ამ შემთხვევაში იმთავითვე მიღებული იყო, რომ მეცნიერული ცოდნის განვითარებას ინდუქციური ხასიათი აქვს. ეს კი ნიშნავს, რომ მეცნიერება ევოლუციურად, თანდათანობით, ყოველგვარი თვისებრივი ნახტომის გარეშე ვითარდება. ასეთი კონცეფცია ცნობილი იყო აზროვნების ისტორიაში, რომელსაც ახალ დროში მეცნიერული ცოდნის განვითარების კუმულაციური მოდელი ანუ კუმულაციური თეორია უწოდეს. ეს თეორია პოზიტივისტური ფილოსოფიის ამოსავალი პრინციპების შესაბამისი აღმოჩნდა და იგი პოზიტივიზმმა თავის მეთოდოლოგიაში მიიღო. სწორედ ამიტომ ამჟამად მას მეცნიერული ცოდნის განვითარების პოზიტივისტურ მოდელად თვლიან. ამ მოდელის მიხედვით, მეცნიერული ცოდნა აბსოლუტური ჭეშმარიტების მარცვლებისაგან შედგება, რომელიც თანდათანობით გროვდება, ე. ი. ცოდნას ცოდნა ემატება და არ არსებობს არავითარი ნახტომი, რევოლუცია მეცნიერების

განვითარებაში. მეცნიერების შენობა აგურ-აგურ, ე. ი. თანდათანობით აიგება, ე. ი. მეცნიერული ცოდნის განვითარებას ანუ მის ზრდას ევოლუციური ხასიათი აქვს.

როგორც ვხედავთ, კუმულაციური თეორიის ამოსავალს მეცნიერული ცოდნის აბსოლუტურობის დაშვება წარმოადგენს. თუ მეცნიერული ცოდნა აბსოლუტური ჭეშმარიტების ელემენტებისაგან შედგება, მაშინ იგი, ცხადია, მარადიულია, ჭეშმარიტი მეცნიერული ცოდნა მოცემულია ერთხელ და სამუდამოდ. იმ მრავალ შეცდომათა გვერდით, რაც ადამიანის შემეცნებას ახასიათებს, ჭეშმარიტი ცოდნა თანდათან იზრდება, ისევე როგორც ოქროს მაძიებელი მრავალ ტონა ქვიშის გადამუშავების შედეგად თანდათან მოიპოვებს ოქროს მარცლებს. ეს მარცვლები კი ნამდვილი ოქროა და შემდგომ ცვლილებას აღარ განიცდის. ერთი სიტყვით, მეცნიერული ცოდნის ზრდა სხვა არაფერია, თუ არა ჭეშმარიტი, აბსოლუტური ცოდნის დაგროვება.

აქვე იგულისხმებოდა, რომ ესა თუ ის მეცნიერული თეორია კი არ უარყოფს წინა თეორიას, არამედ მოიცავს მას; ძველი თეორია ახალი თეორიით აიხსნება და მისგან გამოიყვანება. ერთი სიტყვით. ძველი და ახალი თეორიების ურთიერთობას დედუქციური ხასიათი აქვს. ეს ნიშნავს, რომ მეცნიერული თეორიები სრულიად თავსებადია და ისინი. საბოლოოდ, ერთიან მეცნიერულ ცოდნას ქმნიან.

მეცნიერული ცოდნის განვითარების კუმულაციური თეორიის საფუძვლები ჯერ კიდევ პლატონის ფილოსოფიაში გვხვდება. პლატონი ერთმანეთისაგან განასხვავებდა გულეებასა („დოქსა“) და ცოდნას („ეპისტემე“). პირველი მათგანი ჩვეულებრივი ადამიანური წარმოდგენაა, რომელიც შეცდომებს შეიცავს და რელატიური ხასიათი აქვს. ნამდვილი ცოდნა („ეპისტემე“) აბსოლუტურია, უცვლელია. იგი არის ნამდვილი სამყაროს (იდეათა სამყაროს) ცოდნა, რაც მის აბსოლუტურობას განაპირობებს. ეს ნიშნავს, რომ ცოდნა არ ვითარდება. იგი დასრულებულია, უცვლელია. ცოდნის განვითარება სხვა არაფერია, თუ არა მისი გაფართოება, ზრდა, დაგროვება (კუმულაცია).

არსებითად კუმულაციური თეორიის პოზიციებზე იდგა გალილეი, რო. ელიც მეცნიერების იდეალად აბსოლუტური ჭეშმარიტების მოპოვებას თვლიდა. მაგრამ ამ თეორიას უფრო ენერგიულად პირსი იცავდა, რომელიც კუმულაციური თეორიის საფუძვლებზე ამტკიცებდა შემეცნების სასრულობას.

ბეველი, რომელიც მისი დიალექტიკის თანახმად, ყველგან ისტორიზმის პრინციპს იცავდა, ვერ აცდა ცოდნის განვითარების კუმულაციური თეორიის გავლენას. ცოდნა, შემეცნება, მისი აზრით, განუწყვეტლად ვითარდება. მაგრამ მას ჰაინც აქვს საზღვრები; როდესაც აბ-

სოლუტური სული თვითშემეცნებას დაასრულებს, მაშინ აბსოლუტურ ცოდნას მივიღებთ და მისი განვითარებაც დასრულდება. თუ მეცნიერების განვითარებას აბსოლუტური სულის თვითშემეცნების მიხედვით უწავიხილავთ, მაშინ ვნახავთ, რომ აქაც საქმე გვაქვს ცოდნის დაგროვებასთან. ამრიგად, კუმულაციის კონცეფცია ჰეგელის დიალექტიკურ თეორიაშიც შეიჭრა.

ჩვენს დროში მეცნიერული ცოდნის განვითარების კუმულაციური თეორიის ყველაზე გავლენიან დამცველად პ. დიუჰემი ითვლება. ეს უკანასკნელი პოზიტივისტ ფილოსოფოსთა შორის პირველი იყო, რომელმაც მეცნიერული ცოდნის განვითარების კუმულაციური მოდელი პოზიტივისტური მეცნიერების მეთოდოლოგიის „საგანძურში“ შეიტანა და მის შემადგენელ ნაწილად აქცია. იგი ამტკიცებდა, რომ ცოდნა ისევე გადაეცემა თაობიდან თაობას, როგორც ძველ ოლიმპიურ თამაშობებში ერთი მორბენალი სპორტსმენი კოცონს გადასცემდა მეორე სპორტსმენს. დიუჰემმა მეცნიერული თეორიების ურთიერთობის დედუქციური მოდელი ჩამოაყალიბა, რომლის მიხედვით ყოველი ახალი T¹ თეორია შეიცავს ძველ T თეორიას, ანუ ძველი თეორია ახალი თეორიიდან გამოიყვანება.

მეცნიერული ცოდნის განვითარების კუმულაციური მოდელის მთავარ ნაკლს ანტიისტორიზმი, ე. ი. მეცნიერული ცოდნის განვითარების უარყოფა წარმოადგენდა. ეს განვითარება მას არსებითად ესმოდა როგორც მხოლოდ ცოდნის გაფართოება, რაოდენობრივი ზრდა, ხოლო მოპოვებულ ცოდნას მარადიულ ჭეშმარიტებად თვლიდა, ეს კი სხვა არაფერია, თუ არა ცოდნის განვითარების უარყოფა. ერთ-ერთი თანამედროვე პოსტპოზიტივისტის ჯ. სმარტის მაგალითით რომ ვისარგებლოთ, კუმულაციური თეორია ავსტრალიური ქალაქების მშენებლობის მეთოდის მსგავსია: ქალაქები თანდათან ფართოვდება, ახალი სახლები შენდება, მაგრამ ქალაქის ცენტრი უცვლელი რჩება; იგი იმავე სახით ინახება, როგორც თავდაპირველად ააგეს (71, 341).

ეს ნიშნავს, რომ კუმულაციური თეორია ანტიისტორიზმის პოზიციებზე დგას და, მაშასადამე, მეტაფიზიკური ხასიათი აქვს. იგი ფაქტობრივად მეცნიერული ცოდნის განვითარებას უარყოფდა. მეცნიერება გაგებულია როგორც აბსოლუტური ცოდნის ჯამი, ხოლო მეცნიერების განვითარება — როგორც აბსოლუტური ცოდნის ელემენტების დაგროვება. სწორედ ამიტომ ამ თეორიის დამცველნი მეცნიერული თეორიის დახურული მოდელის მომხრენი იყვნენ. ე. ი. თვლი-

ღწენ. რომ მეცნიერული შეშენება პრინციპულად დასრულებადია. თუ აბსოლუტური ცოდნის მოპოვება შეიძლება, მაშინ, ცხადია, მეცნიერების განვითარება ოდესმე უნდა დამთავრდეს. ასეთია მეცნიერული ცოდნის განვითარების კუმულაციური თეორიის ძირითადი შედეგი.

აზრივად, მიმდინარე საუკუნის დამდეგს მეცნიერული ცოდნის განვითარების კუმულაციური პოზიტივიზმმა „დაისაკუთრა“ მთელი თავისი დადებითი და უარყოფითი მხარეებით. ამიერიდან ამ მოდელის კრიტიკა იმავე დროს პოზიტივისტური ეპისტემოლოგიის კრიტიკასაც ნიშნავდა. ქვემოთ ვნახავთ, რომ პოსტპოზიტივიზმი, როგორც ახალი ფილოსოფიური მიმართულება, პოზიტივისტურად გაგებული მეცნიერული ცოდნის განვითარების კუმულაციურ მოდელთან დაპირისპირებაში ჩამოყალიბდა, რასაც შედეგად მოჰყვა პოზიტივიზმის საფუძველდებულებების კრიტიკა.

პოზიტივიზმის ამოსავალი პრინციპების კრიტიკა, მეცნიერული ცოდნის განვითარების კუმულაციური მოდელის დაძლევა და ისტორიზმის პრინციპის შემოტანა მეცნიერების მეთოდოლოგიაში (რაც შემდგომ საემპირისი არ აღმოჩნდა) დაკავშირებულია კარლ პოპერის სახელთან. პოპერი ლოგიკური პოზიტივიზმიდან ამოვიდა, მაგრამ მან ამ მიმართულებას ყველაზე სერიოზული დარტყმა მიაყენა¹. პოზიტივისტური „მეცნიერების ფილოსოფიის“ საპირისპიროდ მან შეიმუშავა ორიგინალური ფილოსოფიური კონცეფცია, რომელიც საფუძვლად დაედო მიმდინარე საუკუნის მეორე ნახევრის პოსტპოზიტივისტურ მეთოდოლოგიას.

მეცნიერული ცოდნის განვითარების კუმულაციური თეორიის უარყოფისა და ისტორიზმის პრინციპის დამკვიდრების საქმეში არანაკლები დამსახურება მიუძღვის ცნობილ ფრანგ მეცნიერებისა და ფილოსოფიის ისტორიკოსს ალექსანდრ კოირეს (1892 — 1964), რომელიც სამართლიანად ითვლება მეცნიერებისა და ფილოსოფიის ახალი ტიპის ისტორიკოსად (77. 142). კოირე მკაცრად აკრიტიკებს მეცნიერული ცოდნის განვითარების კუმულაციურ მოდელს, განსაკუთრებით დიუჰენის კონცეფციის სახით, და აყალიბებს „მეცნიერების არაკუმულაციური განვითარების“ კონცეფციას. კუმულაციური თეორიის მტკიცებანი, მისი აზრით, მარტოოდენ ილუზიას წარმოადგენს და მეტს არაფერს.

კოირეს ხშირად მეცნიერების ისტორიის გაგების დარგში რევოლუციონერად თვლიან იმის გამო, რომ მან მეტად ორიგინალური კონცეფცია შეიმუშავა; სახელდობრ, იგი თვლიდა, რომ მეცნიერების

¹ ერთგან პოპერი წერს: „მე მოვალე ლოგიკური პოზიტივიზმი“ (169. 87—90).

ისტორია არ არის ქრონოლოგიური წესით განლაგებული ანეკდოტებისა და ცალკეული ფაქტების კრებული, არაქედ იგი შინაგანი კანონზომიერების მქონე დროში გაშლილი პროცესია. რომელსაც საკუთარი ლოგიკა გააჩნია. კვირე გადაჭრით უარყოფს ე. წ. „ქრონიკალურ მიმართულებას“ მეცნიერებისა და ფილოსოფიის ისტორიაში, ე. ი. ისეთ მიმართულებას, რომელსაც ისტორია ესმის როგორც მხოლოდ დროში განლაგებული ცალკეული ფაქტების კრებული შინაგანი კავშირისა და კანონზომიერების გარეშე. ამასთანავე კვირე თვლის, რომ მეცნიერული ცოდნის განვითარების ისტორიის ახსნა მარტოდენ გარეგანი ფაქტორებით, სახელდობრ, საზოგადოების მატერიალური ცხოვრების საფუძველზე შეუძლებელია. ასეთ კონცეფციას, რომელიც მეცნიერების განვითარებას გარეგანი ფაქტორებით ხსნის და რომელსაც კვირე მტკიცედ უარყოფს, „ექსტერნალისტური მიმართულება“ ეწოდება. ამის საპირისპიროდ კვირემ შეიმუშავა ე. წ. „ინტერნალისტური მიმართულება“, რომელიც მეცნიერული ცოდნის ახსნას შინაგანი ლოგიკის, შინაგანი კანონზომიერების საფუძველზე ცდილობს და გარეგან ფაქტორებს (საზოგადოების განვითარების დონე და სხვ.) მეორეხარისხოვან მნიშვნელობას ანიჭებს. სახელდობრ, კვირე თვლის, რომ ადამიანი გონებით დაჯილდოებულ სულიერ სუბსტანციას წარმოადგენს: ამიტომ მისი ახსნა მატერიალური ცხოვრების პირობებით შეუძლებელია. მეცნიერება სულიერი მოღვაწეობაა; ამიტომ მისი გაგება მხოლოდ იმანენტური კანონების ცოდნის საფუძველზე შეიძლება, იმ კანონებისა, რომლებიც მეცნიერულ აღმოჩენებას ამოძრავებს. მეცნიერების განვითარებას თავისი საკუთარი, შინაგანი ლოგიკა აქვს და არ არის არსებითად დამოკიდებული გარეგან პირობებზე. სახელდობრ, საზოგადოების მატერიალური ცხოვრების პირობებზე. მეცნიერების ისტორიის ნამდვილი ბუნების გაგება, კვირეს აზრით, შესაძლებელია მხოლოდ და მხოლოდ შინაგანი კანონების ცოდნის საფუძველზე. ეს კანონები კი იდეალურია და არა მატერიალური. ასეთია კვირეს ისტორიზმის პრინციპი.

კვირეს კონცეფციამ დიდი გავლენა მოახდინა თანამედროვე მეცნიერების ფილოსოფიის ისეთ დედაბოძებზე, როგორიცაა თ. კუნნი და ი. ლაკატოსი. კვირეს ისტორიზმის პრინციპი სრულ თანხმობაში აღმოჩნდა პოპერის ფალსიფიკაციის პრინციპთან და, საერთოდ, პოსტპოზიტივისტურ მეცნიერების ფილოსოფიასთან, რის გამოც მისი კონცეფცია პოსტპოზიტივიზმში დიდი პატივისცემით სარგებლობს.

კვირეს ინტერნალისტური კონცეფცია იდეალისტურია და. ცხადია, მარქსისტული ფილოსოფიისათვის მიუღებელია. მაგრამ მასში არის „რაციონალური მარცვალი“, რისი უგულვებელყოფა შეუძლებელია. ეს „რაციონალური მარცვალი“ იმაში მდგომარეობს, რომ კვი-

რემ ხაზი გაუსვა მეცნიერული ცოდნის ისტორიულ ხასიათს, მისი განვითარების შინაგან კანონზომიერებას. მეცნიერება, რომელიც საზოგადოებრივი ცნობიერების ერთ-ერთ ძირითად ფორმას წარმოადგენს, არ შეიძლება დაიყვანოს გარეგანი ფაქტორების ურთიერთქმედების შედეგებზე; მას განვითარების საკუთარი კანონზომიერება გააჩნია, წინააღმდეგ შემთხვევაში არსებობასაც ვერ შეძლებდა. ამ გარემოების ხაზგასმით აღნიშვნა კოირეს დამსახურებად უნდა ჩაითვალოს.

მაგრამ, მეორე მხრივ, კოირემ გააზვიადა მეცნიერების განვითარების შინაგანი ფაქტორების როლი, ერთადერთად გამოაცხადა და, მაშასადამე, გარეგანი ფაქტორები თითქმის მთლიანად გაიორიცხა. ამაშია კოირეს შეცდომა. ამრიგად, ცალმხრივი ინტერნალიზმი ისევე შეცდომაა, როგორც ცალმხრივი ექსტერნალიზმი. მარქსისტული მეცნიერების მეთოდოლოგია მეცნიერების განვითარების შინაგანი და გარეგანი ფაქტორების ერთიანობის იდეიდან ამოდის და, მაშასადამე, ექსტერნალიზმისა და ინტერნალიზმის წინააღმდეგობას ხსნის.

მეცნიერული ცოდნის განვითარების კუმულაციური მოდელის საბოლოო დაძლევა და ამის საფუძველზე მეცნიერული რევოლუციის ცნების შემოტანა, ისევე როგორც ისტორიზმის პრინციპის მტკიცედ დამკვიდრება მეცნიერების მეთოდოლოგიაში დაკავშირებულია იმ პოსტპოზიტივისტების სახელებთან, რომლებიც სამოღვაწეო ასპარეზზე მიმდინარე საუკუნის სამოციან წლებში გამოვიდნენ (თ. კუნი, ი. ლაკატოსი, პ. ფეიერაბენდი, ჯ. აგასი, ს. ტულზინი, ჯ. უოტკინსი, მ. ვარტოფსკი და სხვ.). მათ კრიტიკულად შეითვისეს და განავითარეს კოირეს და, განსაკუთრებით, პოპერის იდეები მეცნიერების მეთოდოლოგიის დარგში და შექმნეს ახალი მეთოდოლოგიური მიმართულება, რომელიც მეცნიერული რევოლუციის პრინციპს ემყარება და ცნობილია პოსტპოზიტივიზმის სახელწოდებით. კოირემ და პოპერმა მომაკვდინებელი ლახვარი ჩასცეს პოზიტივიზმს და განაპირობეს ესოდენ ძლიერი და ფართოდ გავრცელებული ფილოსოფიური მიმართულების მზის ჩასვენება. პოზიტივიზმის დაცემის შედეგად მეცნიერების მეთოდოლოგიის ასპარეზი ცარიელი დარჩა. ეს ადგილი დაიჭირა პოზიტივისტური ფილოსოფიის ნანგრევებზე აღმოცენებულმა უახლესმა მეცნიერების მეთოდოლოგიამ პოსტპოზიტივიზმის სახით. ამრიგად, პოსტპოზიტივიზმი, ერთი მხრივ, პოზიტივისტური ფილოსოფიის მემკვიდრეა (აპიტომ ეწოდება „პოსტპოზიტივიზმი“), ხოლო, მეორე მხრივ, პოზიტივისტური მეცნიერების ფილოსოფიის წინააღმდეგ რეაქციას წარმოადგენს.

ეს რეაქცია, უწინარეს ყოვლისა, იმაში გამოიხატა, რომ პოსტპო-

ზიტვიცტებმა სცადეს პოზიტვიზმის მიერ განდევნილი მეტაფიზიკის აღდგენა. მისი გამოცხადება მეცნიერული და ფილოსოფიური აზროვნების აუცილებელ წინამძღვრად. პოსტპოზიტვიცტები ლაპარაკობენ „მეტაფიზიკის ევრისტიკულ როლზე მეცნიერებაში“ (მ. ვარტოფსკი) და, მაშასადამე, მას მეცნიერული შემეცნების პროცესში აუცილებელ მომენტად თვლიან. მართალია, მათ მეტაფიზიკის ცნების ქვეშ რამდენადმე განსხვავებული შინაარსი ესმით, მაგრამ მისი როლის წინ წამოწევა მეცნიერულ შექცევაში ამ ფილოსოფიური მიმართულების ანტიმეტაფიზიკურსა და, მაშასადამე, ანტიპოზიტვიცტურ ხასიათზე მეტყველებს.

პოსტპოზიტვიზმმა გაილაშქრა მეცნიერული ცოდნის განვითარების კუმულაციური მოდელის წინააღმდეგ და შემოიტანა მეცნიერული რევოლუციის ცნება, რასაც პოპერის მეთოდოლოგია ფალსიფიკაციის პრინციპის სახით უკვე გულისხმობდა. მან აჩვენა, რომ მეცნიერული ცოდნის განვითარების კუმულაციურ თეორიას არ ადასტურებს მეცნიერების ისტორია, რომელიც მეცნიერების შინაგან ბუნებას გამოავლენს. მეცნიერება ვითარდება არა ევოლუციურად (როგორც ამას კუმულაციის თეორია ვარაუდობდა), არამედ რევოლუციურად, ნახტომისებურად, როცა თითოეული ნახტომი მეცნიერული ცოდნის განვითარებაში ახალ თვისებრიობას ქმნის.

მეცნიერული ცოდნის განვითარების პოსტპოზიტვიცტური მოდელის ძირითადი პრინციპები მოცემული იყო პოპერის ნაშრომებში, რაც საფუძვლად დაედო უახლეს პოსტპოზიტვიცტურ მოძრაობას მიმდინარე საუკუნის სამოციანი წლებიდან. ამ მოძრაობის ლიდერია თ. კუნი, რომელმაც 1962 წელს გამოაქვეყნა წიგნი „მეცნიერული რევოლუციების სტრუქტურა“. ამ წიგნში თ. კუნმა შეიმუშავა მეცნიერული ცოდნის განვითარების ისეთი მოდელი, რომელიც უპირისპირდებოდა პოზიტვიცტურ მეთოდოლოგიას და მეცნიერული ცოდნის განვითარების პრობლემის პრინციპულად ახალ გადაწყვეტას იძლეოდა. სწორედ ამიტომ თ. კუნის ზემოაღნიშნული წიგნი იმთავითვე კლასიკურ თხზულებად აღიარეს, რომლის გარშემო ცხარე დისკუსია გაიმართა. ეს დისკუსია დღესაც გრძელდება დასავლეთის ფილოსოფიურ აზროვნებაში, თუმცა პოსტპოზიტვიზმმა თავისი დადებითი და უარყოფითი მხარეები საკმაო სისრულით გამოავლინა და ამჟამად კრიზისსაც კი განიცდის.

პოსტპოზიტვიზმის ისტორია უშუალოდ იწყება თ. კუნის ზემოაღნიშნული წიგნის გამოსვლიდან. პოსტპოზიტვიზმი მეცნიერების ფილოსოფიას (მეთოდოლოგიას) წარმოადგენს, რომლის კვლევის ძირითადი ობიექტი არის მეცნიერების ბუნება და მისი განვითარების კანონზომიერება. იგი მტკიცედ უარყოფს რა მეცნიერების განვითარე-

ბის კუმულაციურ მოდელს (ევოლუციურ თეორიას), თვლის, რომ მეცნიერება რევოლუციურად ვითარდება; მეცნიერული თეორიები ერთმანეთს ებრძვიან და ამარცხებენ, რაშიც მეცნიერული რევოლუცია გაიხიზაბება.

ამჟამად პოსტპოზიტივიზმი ფართოდ გავრცელებულია მთელ მსოფლიოში, განსაკუთრებით ინგლისურ-ამერიკულ ფილოსოფიაში. ასევე დასავლეთ გერმანიისა და საფრანგეთის ფილოსოფიურ წრეებში. განსაკუთრებით პოპულარულია თ. კუნის, ი. ლაკატოსის, პ. ფეიერაბენდის, ჯ. უოტკინსის, ჯ. აგასის, მ. ვარტოფსკის, ს. ტულმინის და სხვა პოსტპოზიტივისტების სახელები. აღარაფერს ვიტყვით პოპერზე, როგორც პოსტპოზიტივიზმის წინამორბედზე. რომელიც ამჟამად მთელ მსოფლიოში ერთ-ერთი ყველაზე პოპულარული ფილოსოფოსია. პოსტპოზიტივისტებს შორის უთანხმოება სუფევს მთელი რიგი პრინციპული მნიშვნელობის საკითხების გაგებაში: ამიტომ ისინი ხშირად ცხარედ კამათობენ. მათი უმრავლესობა ზოგჯერ მწვავედ ეკამათება პოპერს — მათ წინამორბედს, თვლიან რა მას არათანამიმდევარ პოსტპოზიტივისტად. ამის საფუძველს ის ქმნის, რომ პოპერის ფილოსოფიური მეთოდოლოგია ლოგიკური პოზიტივიზმის დაღს ატარებს, საიდანაც იგი თავის დროზე გამოვიდა; პოსტპოზიტივისტების უმრავლესობის ნაწერებში კი ისტორიზმისა და ფსიქოლოგიზმის პრინციპები ჭარბობს. პოპერთან მიმართების თვალსაზრისით პოსტპოზიტივისტები ორ ჯგუფად შეიძლება გავყოთ: ერთი ჯგუფი (მაგალითად, ი. ლაკატოსი, ჯ. აგასი და სხვ.) ახლოს დგას პოპერთან და მათ ზოგჯერ „პოპერიანელებსაც“ კი უწოდებენ (თუმცა ისინიც საკმაოდ კრიტიკულად უყურებენ პოპერს და თავიანთ დამოუკიდებლობას ავლენენ). პოსტპოზიტივისტთა ეს ჯგუფი ცნობილია აგრეთვე „კრიტიკული რაციონალისტების“ სახელწოდებით (ვინაიდან პოპერის მეთოდოლოგია რაციონალისტურია); მეორე ჯგუფი (თ. კუნი, პ. ფეიერაბენდი და სხვ.) უფრო რადიკალურად ემიჯნება პოპერს და მას მწვავედ აკრიტიკებს. ამ უკანასკნელთ ზოგჯერ „ირაციონალისტებს“ უწოდებენ. ამრიგად, პოსტპოზიტივისტთა შორის არსებობენ რაციონალისტებიც და ირაციონალისტებიც, თუ კონკრეტულად რაში გამოიხატება მათი რაციონალიზმი ან ირაციონალიზმი ამის შესახებ ქვემოთ გვექნება ლაპარაკი.

პოსტპოზიტივისტები, ისევე როგორც პოპერი, ერიდებიან ჰეგმარიტების შესახებ ლაპარაკს: ამის შესაბამისად ისინი ან საერთოდ არ ხმარობენ და ან ძალიან იშვიათად მიმართავენ მეცნიერული ცოდნის განვითარების ცნებას. უმეტესწილად ლაპარაკობენ ცოდნის ზრდაზე (growth) და არა განვითარებაზე, რაც იმით აიხსნება, რომ ცოდნის ზრდის შემთხვევაში შესაძლებელია ჰეგმარიტების ცნების

გარეშე ოლად წასვლა, მაშინ როცა მეცნიერული ცოდნის განვითარება ჰემპარიტების შემეცნების გარეშე შეუძლებელია.

პოსტპოზიტივიზმის ასაკი ჯერჯერობით მხოლოდ ერთ მეოთხედ საუკუნეს შეადგენს: მიუხედავად ამისა მსოფლიოს წიგნთსაცავებში უამრავი პოსტპოზიტივისტური ლიტერატურა დაგროვდა. მარტო ბოსტონის უნივერსიტეტმა (აშშ) 1963 წლიდან დღემდე რამდენიმე ათეული ტომი პოსტპოზიტივისტური თხზულება გამოსცა სერიით: „მეცნიერების ფილოსოფიის ბოსტონური გამოკვლევები“. ამ სერიის გამოცემლები რ. კოენი და პ. ვარტოფსკი თავს უყრიან სხვადასხვა ქვეყნებში მიმდინარე გამოკვლევებს და თავიანთ გამოცემებში აქვეყნებენ. ამ ინტენსიური მუშაობის შედეგად მეცნიერული ცოდნის ბუნებისა და მისი განვითარების კანონზომიერების მრავალი ახალი ასპექტი გამოვლინდა და მეცნიერების ფილოსოფიის მრავალი აქტუალური საკითხი დეტალურად იქნა შესწავლილი.

მიუხედავად ამისა. პოსტპოზიტივისტური მიმართულება ჯერ კიდევ არ არის ბოლომდე ჩამოყალიბებული და არც არავინ იცის, თუ საბოლოოდ რა სახეს მიიღებს. ეს გარემოება კი მის შეფასებას ართულებს. მაგრამ, მეორე მხრივ, მიუხედავად „ასაკის“ სიმცირისა, ეს მიმართულება უკვე კრიზისს განიცდის. იგი ისეთ ორგანიზმს ჰგავს, რომელიც სწრაფად იზრდება და ადრე ბერდება. პოსტპოზიტივიზმში იმთავითვე ჩასახული იყო ისეთი პომენტები, რამაც მალე მისი კრიზისი გამოიწვია და თითქოს ლოგიკური დასასრულიც შორს არ უნდა იყოს. ამას მეტყველებს პ. ფეიერაბენდის მეთოდოლოგია, რომელიც, ირაციონალიზმს გარდა, ნიჰილიზმითა და სკეპტიციზმითაა გაუღენთილი.

მიუხედავად ამისა, პოსტპოზიტივიზმმა დასვა მთელი რიგი ისეთი მეთოდოლოგიური პრობლემებისა, რომლებიც შემდგომ კვლევასა და გადაწყვეტას მოითხოვს მარქსისტულ-ლენინური ფილოსოფიის თვალთახედვით. ამაშია პოსტპოზიტივიზმის, როგორც უახლესი ფილოსოფიური მიმართულების „რაციონალური მარცვალი“.

1. კ. პოპერის ფალსიფიკაციის თეორია

კარლ რაიმუნდ პოპერი დაიბადა 1902 წელს ვენაში. 1918 — 1924 წლებში სწავლობდა ვენის უნივერსიტეტში. 1917 — 1937 წლებში ჩამოყალიბდა მისი ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა. 1934 წელს პოპერი აქვეყნებს მთავარ ნაშრომს „გამოკვლევების ლოგიკა“, რომელმაც, ინგლისური თარგმანის გამოქვეყნების (1959) შემდეგ, მსოფლიო აღიარება მოუპოვა ავტორს; 1937—1945 წლებში იგი ცხოვრობდა ახალ ზელანდიაში; შემდეგ ინგლისში გადასახლდა და 1969

წლამდე (პენსიაზე გასვლამდე) ეკონომიკისა და პოლიტიკურ მეცნიერებათა ლონდონის სკოლის ფილოსოფიის, ლოგიკისა და მეცნიერული მეთოდის პროფესორი იყო. მეცნიერებაში შეტანილი წვლილისათვის პოპერს ინგლისის დედოფალმა მაღალი არისტოკრატიული წოდება უბოძა („სერ“). აქემად იგი ამერიკის, ბრიტანეთის, გერმანიის, ავსტრიის, ახალი ზელანდიისა და კანადის 14 უნივერსიტეტის საპატიო დოქტორი და 12 აკადემიის — მათ შორის სამი უძველესის — წევრი ან საპატიო წევრია. მისი თხზულებანი თარგმნილია მსოფლიოს 22 ენაზე. ღრმა მოხუცებულობის მიუხედავად პოპერი ინტენსიურად მუშაობს; ზედიზედ აქვეყნებს წიგნებსა და ცალკეულ გამოკვლევებს (173. 227 — 228).

პოპერმა თავისი მოღვაწეობა ზოგად-მეთოდოლოგიური და ეპისტემოლოგიური პრობლემების კვლევით დაიწყო; მისი პირველი მთავარი თხზულება, რომელიც ამჟამად ბურჟუაზიულ ფილოსოფიურ მეთოდოლოგიაში კლასიკურად ითვლება, არის „გამოკვლევების ლოგიკა“. რომლის ინგლისურ თარგმანს „მეცნიერული აღმოჩენის ლოგიკა“ ეწოდება. ამ წიგნში ჩამოყალიბებულ იდეებს (განსაკუთრებით ფალსიფიკაციის პრინციპს) დიდი ხნის მანძილზე მაინცდამაინც არ მიუქცევია მკვლევართა ყურადღება. მაგრამ წიგნის ინგლისურმა თარგმანმა სპეციალისტების დიდი ინტერესი გამოიწვია და განაპირობა ფართო მეთოდოლოგიური კვლევა-ძიების წამოწყება დასავლეთის ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში. საკმარისია ითქვას, რომ პოპერი პოსტ-პოზიტივისტური მეცნიერების ფილოსოფიის წინამორბედი და ფუძემდებელი გახდა. მის მიერ პოზიტივისტური ეპისტემოლოგიის კრიტიკა და ახალი მეთოდოლოგიური პრინციპების შემოტანა საფუძვლად დაედო პოსტპოზიტივიზმის ჩამოყალიბებას.

პოპერის მეთოდოლოგიური კონცეფცია იმთავითვე ჩამოყალიბდა როგორც კრიტიკული რაციონალიზმი: მისი კრიტიციზმი, უწინარეს ყოვლისა, პოზიტივიზმის მეცნიერების ფილოსოფიას შეეხო, რომლის დაძლევის შედეგად კრიტიციზმის მეთოდი მეცნიერების განვითარების კანონზომიერების კვლევის პროცესში გამოიყენა და ფალსიფიკაციის პრინციპის აღმოჩენამდე მივიდა. თვითონ ფალსიფიკაციის პრინციპიც კრიტიციზმის სულისკვეთებით არის განმსჭვალული, რომელსაც აგრეთვე რაციონალური ხასიათი აქვს. მეცნიერული ცოდნის განვითარების პროცესი პოპერმა გაიგო როგორც შინაგანი კანონზომიერების („შინაგანი ლოგიკის“) მქონე და, მაშასადამე, რაციონალური აქტი. პოსტპოზიტივისტების თაობამ პოპერის კრიტიციზმი არა მარტო შეინარჩუნა, არამედ მას კიდევ უფრო რადიკალური ფორმა მისცა; ხოლო რაც შეეხება რაციონალურობის პრინციპს, იგი ყველა მათგანმა არ გაიზიარა და ამ პუნქტში პოპერს დაშორდა.

პოპერის კრიტიკული რაციონალიზმი ისტორიულადაც და ლოგიკურადაც დემარკაციის პრობლემით იწყება. როგორც ცნობილია, კანტის წინაშე იდგა მეცნიერებისა და მეტაფიზიკის გამმიჯნავი კრიტერიუმის პრობლემა, რომლის გადაწყვეტა მან სინთეზურ-აპრიორულ ცოდნაში დაინახა. პოპერიც აუცილებლად თვლის სადემარკაციო კრიტერიუმის პოვნას, თუმცა მისი მიზანი კანტისაგან განსხვავდება. კანტი მეცნიერებისა და მეტაფიზიკის გამმიჯნავ კრიტერიუმს ეძებდა; ამასთანავე მისი ამოცანა იყო მეტაფიზიკის გამორიცხვა მეცნიერული აზროვნებიდან. პოპერს კი სურს ემპირიული და არაემპირიული ცოდნის ერთმანეთისაგან გამოიჯნოს. ამავე დროს „არაემპირიულის“ ქვეშ იგულისხმება ფორმალური მეცნიერებანი (ლოგიკა. მათემატიკა) და „მეტაფიზიკური“ სისტემები, რომელთაც აგრეთვე არა აქვთ ემპირიული ბაზისი. „ისეთი კრიტერიუმის პოვნის პრობლემას, — წერს პოპერი, — რომელიც საშუალებას მოგვცემდა გამოგვევლინებია განსხვავება, ერთი მხრივ, ემპირიულ მეცნიერებებს, ხოლო, მეორე მხრივ, მათემატიკას, ლოგიკასა და „მეტაფიზიკურ“ სისტემებს შორის, მე ვუწოდებ დემარკაციის პრობლემას“ (58, 55). ამასთანავე მეტაფიზიკა, პოპერის მიხედვით, არ არის უსაზრისო დებულებების სისტემა (როგორადაც მას პოზიტივისტები თვლიდნენ), რომელიც მეცნიერული აზროვნებიდან უნდა გამოირიცხოს; იგი მეცნიერებისათვის უცხოა და მიუღებელს როდი წარმოადგენს. პოპერს უსაფუძვლოდ მიაჩნია ლოგიკური პოზიტივიზმის ბრძოლა მეტაფიზიკის წინააღმდეგ. თუ მეტაფიზიკას ვუწოდებთ და უკუვავადებთ ყველაფერს, რაც ემპირიული ვერიფიკაციის პრინციპს არ ექვემდებარება, მაშინ, ამტკიცებს პოპერი, მეტაფიზიკურ სისტემებთან ერთად ბუნებისმეცნიერებაც უნდა უარვყოთ, ვინაიდან „ბუნების კანონები ისევე არ დაიყვანება დაკვირვების გამოთქმებზე, როგორც მეტაფიზიკოსების მსჯელობანი“ (58, 238: შდრ. აგრეთვე გვ. 57—58). პოპერის ეს იდეა პოსტპოზიტივისტებმა ხელში აიტაცეს და მეტაფიზიკის ცნების რეაბილიტაცია სცადეს (მაგალითად, ცნობილი პოსტპოზიტივისტი მ. ვარტოფსკი ლაპარაკობს „მეტაფიზიკის ევრისტიკულ როლზე მეცნიერებაში“).

როგორც ცნობილია, დემარკაციის პრობლემა ლოგიკურ პოზიტივიზმშიც იდგა და ასეთ კრიტერიუმად ამ მიმართულების წარმომადგენლები ინდუქციის პრინციპსა და მის საფუძველზე შემუშავებულ ემპირიული ვერიფიკაციის პრინციპს თვლიდნენ. პოზიტივიზმი ცდილობს ამ პრინციპებზე დააფუძნოს მეცნიერული ცოდნა. ის გარემოება, რომ ინდუქცია ვერ იძლევა აპოდიქტიკურ ცოდნას, ე. ი. ისეთ ცოდნას, რომელიც საყოველთაოობითა და აუცილებლობით ხასიათდება, აღრეც კარგად იყო ცნობილი, მაგრამ ამ „ნაკლის“ შევსებას პო-

ზიტვიზში ჯ. ს. მილის მიერ შემოტანილი ბუნების ერთგვარობის კანონის ან რაიმე წინასწარი დაშვების საფუძველზე ცდილობდა. „ყველას“ (უსასრულოს) ემპირიული ვერიფიკაცია, რასაკვირველია, შეუძლებელია: მაგრამ ბუნების ერთგვარობის კანონი, ჯ. ს. მილის მხედვით, იმის გარანტიას იძლევა, რომ სამყაროში ერთი უნივერსალური კანონზომიერება სუფევს და ჩვენი მოლოდინი უსასრულობის სფეროში გასვლისას არ შეიძლება გამტყუნდეს.

პოპერისათვის პრინციპულად მიუღებელია ლოგიკური პოზიტივიზმის თვალსაზრისი ინდუქციისა და მის საფუძველზე აგებული ემპირიული ვერიფიკაციის პრინციპის შესახებ. პოზიტივიზმზე შეტევა მან სწორედ ინდუქციის პრინციპის კრიტიკით დაიწყო. ინდუქციის პრობლემა, რომელსაც იგი „იუმის პრობლემას“ უწოდებს. მისი მეტოდოლოგიური კონცეფციის ამოსავალსა და საფუძველს წარმოადგენს. კერძოდ, პოპერი ამტკიცებს, რომ ინდუქციას „არასოდეს არ შეუძლია მოგვეცეს ის კანონები, რაც მეცნიერებას ესაჭიროება“; მეცნიერების კანონები უნივერსალურია; ისინი ეხება „ყველას“. რაც ინდუქციის გზით არ შეიძლება შემოწმდეს, აქედან პოპერი დასკვნის, რომ „თეორიები ემპირიულად არასოდეს არ მოწმდება“. ეს კინიშნავს, რომ „ინდუქცია საერთოდ არ არსებობს“ (58, 62), ინდუქციის პრინციპის დაფუძნების ყველა ცდა, მისი აზრით, მარცხს განიცდის და, საერთოდ, მისი დაფუძნების საჭიროება არ არსებობს. „მე ვაცხადებ, რომ ინდუქციის პრინციპი სრულიად ზედმეტია და გარდა ამისა, მას აუცილებლობით მივყავართ ლოგიკურ წინააღმდეგობამდე“ (58, 48).

ინდუქციური დასკვნები, ამტკიცებს პოპერი, არასოდეს სანდო არ არის და არც არსებობს რაიმე გარანტია იმისა, რომ იგი მომავალში მცდარი არ აღმოჩნდება. ამიტომ ამ პრინციპზე მეცნიერების კანონები და მეცნიერული მტკიცებანი არ შეიძლება დაფუძნდეს.

აქედან გამომდინარეობს ინდუქციური ლოგიკის შეუძლებლობა, იმ ლოგიკისა, რომელიც ალბათობის ცნებას ემყარება. „ალბათური დასკვნის ლოგიკას — წერს პოპერი — ანუ „ალბათურ ლოგიკას“, ინდუქციური ლოგიკის ნებისმიერი სხვა ფორმის მსგავსად, მივყავართ ცუდ უსასრულობამდე და ან აპრიორიზმის დოქტრინამდე“ (58, 50). ყოველივე ეს კი ამტკიცებს, რომ ინდუქციის პრინციპი დემარკაციის კრიტერიუმად არ გამოდგება. „მთავარი მიზეზი, — წერს იგი, — რომელმაც მე სტიმული მომცა უარი მეტევა ინდუქციურ ლოგიკაზე, სწორედ ის არის, რომ იგი ვერ ადგენს შესაფერის განმასხვავებელ ნიშანს თეორიული სისტემების ემპირიული, არამეტაფიზიკური ხასიათისა, ანუ, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, შესაფერის დემარკაციის კრიტერიუმს“ (58, 54).

ინდუქციის პრინციპის უვარგისობას ისიც ამტკიცებს, რომ ემპირიული დაკვირვებებიდან არც ერთი მეცნიერული თეორიის გამოყვანა არ შეიძლება. ეს შეუძლებლობა კვლავ იმას ემყარება, რომ მეცნიერების კანონები, თავიანთი უნივერსალურობის გამო, ინდუქციის გზით არ დგინდება.

უარყო რა ინდუქციის მეთოდი და მასზე დაფუძნებული ემპირიული ვერიფიკაციის კრიტერიუმი, პოპერი თვლის, რომ ლოგიკურმა პოზიტივიზმმა ვერ გადაწყვიტა დემარკაციის პრობლემა, ვერ აჩვენა მეცნიერული და არამეცნიერული (მეტაფიზიკური) მსჯელობების ერთმანეთისაგან განმასხვავებელი კრიტერიუმი. ეს კი ლოგიკური ემპირიზმის, როგორც ფილოსოფიური მიმართულების, მარცხს ნიშნავს. სწორედ ამის საფუძველზე პოპერი აცხადებს, რომ მან „მოკლა ლოგიკური პოზიტივიზმი“.

ა.რიგად. ლოგიკურმა პოზიტივიზმმა ვერ შეასრულა თავისი მისია, ვერ აჩვენა ემპირიული და არაემპირიული მსჯელობების გამმიჯნავი კრიტერიუმი, ვერ გადაწყვიტა დემარკაციის პრობლემა. ამავდროს ეს პრობლემა პოპერს ძალიან მნიშვნელოვნად მიაჩნია, რომლის გადაწყვეტას თვითონ კისრულობს, ამ პრობლემის კვლევის პროცესში მან შეიმუშავა ფალსიფიკაციის პრინციპი, რომელიც მისი მეთოდოლოგიური კონცეფციის საფუძველდებულებად იქცა.

მეცნიერების კანონები, ამტკიცებს პოპერი. უნივერსალურ დებულებებს წარმოადგენს, რომელთა ვერიფიკაცია (შემოწმება) ინდუქციის პრინციპის საფუძველზე შეუძლებელია (ვინაიდან „ყველა“ ემპირიულ ვერიფიკაციას არ ექვემდებარება). სამაგიეროდ იოლია მათი ემპირიული ფალსიფიკაცია. საკმარისია მხოლოდ ერთი საწინააღმდეგო ფაქტი. რომ მოცემული უნივერსალური დებულება უარცყოთ. მაგალითად. თუ ვნახავთ თუნდაც ერთ გედს, რომელიც თეთრი არ არის (ასეთი გედები ავსტრალიაში ცხოვრობს), მაშინ ის დებულება, რომ „ყველა გედი თეთრია“ ფალსიფიცირებულია. ამაში მდგომარეობს ფალსიფიკაციის პრინციპის უპირატესობა ემპირიული ვერიფიკაციის პრინციპთან შედარებით. იქ, სადაც ემპირიული ვერიფიკაცია შეუძლებელია, ფალსიფიკაციის პრინციპი იოლად მუშაობს. „ყველას“ (უსასრულობის) ემპირიული ვერიფიკაცია არ შეიძლება, მაგრამ ერთი საწინააღმდეგო ფაქტის აღმოჩენა და ამ საფუძველზე უნივერსალური დებულების ფალსიფიკაცია შედარებით ადვილია.

ამ ნიშნის მიხედვით, პოპერის აზრით, შეიძლება ერთმანეთისაგან განვსხვავოთ ემპირიული და არაემპირიული თეორიული სისტემები, მეცნიერება და მეტაფიზიკა. ყველა ემპირიული დებულება ფალსიფი-

ცრებადია: იგი შეიძლება ცუდთან წინააღმდეგობაში მოვიდეს; მაგრამ ეს ნიშანი არაემპირიულ სისტემებს არ მიეწერება, ვინაიდან ისინი ცდისეული არ არის. ამით. პოპერის აზრით, მოიქმნება სადემარკაციო კრიტერიუმი და, მაშასადამე, გადაწყდა დემარკაციის პრობლემა. ფალსიფიცირებადობა — ცუდთან დაპირისპირების შედეგად გაყალბების შესაძლებლობა — მეცნიერული სისტემების ძირითად ნიშნად გამოცხადდა. „იმისათვის, რათა მეცნიერულად ითვლებოდეს, გამოთქმებს ან გამოთქმების სისტემას უნდა შეეძლოს კონფლიქტში აღმოჩნდნენ შესაძლებელ ან აზრისეულ დაკვირვებებთან“ (58, 249). ეს ნიშნავს, რომ მეცნიერული დებულებების ძირითად ნიშანს ფალსიფიკაციის შესაძლებლობა წარმოადგენს. ის დებულება. რომელიც არაფალსიფიცირებადია, ე. ი. რომელიც უცვლელია, მარადიულია, აბსოლუტურია ანუ შეუძლებელია მომავალში მცდარი აღმოჩნდეს ემპირიული შემოწმების შედეგად, არ არის მეცნიერული დებულება. „თეორიის მეცნიერულობის კრიტერიუმია მისი ფალსიფიცირებადობის, უარყოფის ან შემოწმების შესაძლებლობა“ (171, 36—37). ხოლო არაფალსიფიცირებადი თეორიები, იმავე დროს, არამეცნიერულიცაა. არაფალსიფიცირებადობა, გაყალბების შეუძლებლობა წარმოადგენს მეცნიერული თეორიის ნაკლს და არა ღირსებას.

არამეცნიერული, ანუ მეტაფიზიკური თეორიული სისტემა, რომელიც ფალსიფიკაციას არ ექვემდებარება პოპერის მეთოდოლოგიაში „არაემპირიულის“ (ხშირად „ფილოსოფიურის“) მნიშვნელობით იხმარება, რომლის ღირებულებას მეცნიერული შემეცნებისათვის იგი არ უარყოფს. „მე მიზნად არ ვისახავ მეტაფიზიკის უარყოფას“ — წერს პოპერი (58, 59).

პოპერი ერთმანეთისაგან განასხვავებს ფალსიფიცირებადობასა და ფალსიფიკაციას. „ფალსიფიცირებადობა — წერს იგი — ჩვენ შემოვიტანეთ როგორც მხოლოდ გამოთქმათა სისტემის ემპირიული ხასიათის კრიტერიუმი. რაც შეეხება ფალსიფიკაციას, უნდა ჩამოყალიბებულ იქნას სპეციალური წესები იმის დასადგენად, თუ რა პირობებში უნდა ჩაითვალოს სისტემა ფალსიფიცირებულად“ (58, 115). მაშასადამე. ფალსიფიკაციის პრინციპი არის გარკვეული წესების სისტემა, რომლის მიხედვით წყდება საკითხი იმის შესახებ, თუ რისი ფალსიფიკაცია შეიძლება. ფალსიფიცირებადად კი ის თეორია ითვლება, რომლის პოტენციალური ფალსიფიკატორების კლასი ცარიელი არ არის, ე. ი. რომლის ფალსიფიკაცია პრინციპულად შესაძლებელია. თეორიის შემოწმება მის ფალსიფიკაციას ნიშნავს: „შემოწმებადობა არის ფალსიფიცირებადობა“, ხოლო ის თეორიები, რომელთა ფალსიფიკაცია, ე. ი. შემოწმება შეუძლებელია, არამეცნიერულია.

ასეთად პოპერს მიაჩნია ფროიდის ფსიქონალიზის თეორია და მარქსისტული ფილოსოფია.

ფალსიფიკაციის პრინციპი არსებითად იმის მტკიცებას ნიშნავს, რომ ყველა მეცნიერული თეორია საბოლოოდ ყალბი აღმოჩნდება. ამ დებულებას პოპერი ზოგჯერ ასეთი ფორმით გამოთქვამს: მეცნიერება შესაძლებელია როგორც მხოლოდ ყალბი მეცნიერება. მეცნიერება (ცოდნა) და შეცდომა პოპერმა ორგანულად დაუკავშირა ერთმანეთს.

ამაში უნდა დავინახოთ პოპერის მეთოდოლოგიის როგორც დადებითი, ასევე უარყოფითი მხარე. იგი დადებითია იმდენად, რამდენადაც მან ხაზი გაუსვა მეცნიერული ცოდნის განუწყვეტელ ცვალებადობას, მის ისტორიულობას. მეცნიერება არ შედგება აბსოლუტური ჭეშმარიტებების ჯამისაგან, არამედ იგი რელატიურ ჭეშმარიტებას წარმოადგენს (თუმცა პოპერი რელატიურ ჭეშმარიტებას არ აღიარებს), რომელიც განუწყვეტლად იცვლება. პოპერის ერთმა მოწაფემ ჯ. აგასიმ თავისი ნაშრომი ასე დაასათაურა: „მეცნიერება დინებაში“ (Science in Flux), რითაც მან მისი მასწავლებლის მეთოდოლოგიური კონცეფციის არსი გამოხატა. მეცნიერული ცოდნის განუწყვეტელი ცვალებადობის აღიარება პოპერის ფალსიფიკაციის პრინციპის მთავარი დამსახურებაა.

მაგრამ, მეორე მხრივ, პოპერი გვერდს უვლის ჭეშმარიტების ცნებას, ვინაიდან იგი ჭეშმარიტებად თვლის მხოლოდ აბსოლუტურ ჭეშმარიტებას. რაც მიუღწეველია. ადამიანი, მისი აზრით, განუწყვეტლად ილტვის ჭეშმარიტებისაკენ, მაგრამ მას ვერასოდეს ვერ აღწევს. ამის საფუძველზე პოპერი ამტკიცებს, რომ ჩვენ ჭეშმარიტების მაძიებლები ვართ და არა მისი მფლობელები. მართალია, იგი სიტყვიერად მტკიცედ უარყოფს რელატივიზმს, მაგრამ აბსოლუტური ჭეშმარიტების უარყოფის შემდეგ ერთადერთ შესაძლებელ პოზიციას რელატივიზმი წარმოადგენს: ამ უქანასკნელის საფუძველზე კი შეუძლებელია მეცნიერული ეპისტემოლოგიის აგება.

პოპერის ფალსიფიკაციის პრინციპი დაუპირისპირდა აგრეთვე მეცნიერული ცოდნის ზრდის პოზიტივისტურ თეორიას, რომელსაც კუმულაციური ხასიათი ჰქონდა. მეცნიერული ცოდნის განუწყვეტელი ფალსიფიკირებადობა და აბსოლუტური ჭეშმარიტების არსებობის უარყოფა პრინციპულად გამორიცხავს ცოდნის კუმულაციის შესაძლებლობას. მეცნიერული ცოდნის განვითარება პოპერს ესმის როგორც განუწყვეტელი რევოლუციური პროცესი, როცა მუდამ რაღაც მტკიცდება და უარიყოფა. მეცნიერული ცოდნის პერმანენტული რევოლუციის თეორია პოსტპოზიტივისტთა უმრავლესობისათვის მისაღები აღმოჩნდა.

პოპერი ამტკიცებს, რომ ჩვენ არა გვაქვს არავითარი საშუალება ჭეშმარიტების შესამეცნებლად: ჭეშმარიტება კიდევ რომ მოვიპოვოთ, ჩვენ არ შეიძლება დარწმუნებული ვიყოთ, რომ იგი ნამდვილად ჭეშმარიტებაა, ვინაიდან ფალსიფიკაციის პრინციპი მხოლოდ სიყალბის დადასტურებას ემსახურება და არა ჭეშმარიტებისა; მას უარყოფითი ხასიათი აქვს. ამიტომ ჩვენ ჭეშმარიტება კი არ ვიცით, არამედ მისი მხოლოდ ვარაუდი გვაქვს. შემეცნება უნდა განვიხილოთ, გვეუბნება პოპერი, არა როგორც ჭეშმარიტების წვდომის აქტი. არამედ როგორც შეცდომების ელიმინაციის (გამორიცხვის) პროცესი ფალსიფიკაციის პრინციპის საფუძველზე. აქ გამორიცხვის შედეგად სისტემატურად ვუახლოვდებით ჭეშმარიტებას, მაგრამ ვერასოდეს ვერ ვწვდებით. სწორედ ამიტომ ვართ ჭეშმარიტების მაძიებელნი და არა მფლობელნი.

წიგნში „განოკვლევის ლოგიკა“ პოპერი თითქმის საერთოდ არ იხსენიებს ჭეშმარიტების ცნებას და უახლესი მეთოდოლოგიისა და ეპისტემოლოგიის აგებას მის გარეშე ცდილობს. „ჩვენი მეცნიერება არ არის ცოდნა (epistémé); მას არასოდეს არ შეიძლება ჰქონდეს ჭეშმარიტების ან რაიმე მისი შემეცვლელის, მაგალითად, ალბათობის პრეტენზია... ძველი მეცნიერული იდეალი epistémé აბსოლუტურად უდავო, დემონსტრირებადი ცოდნა — იდოლა აღმოჩნდა“ (2, გვ. 226, 229) — წერდა პოპერი ამ თხზულებაში. მაგრამ შემდეგ, ტარსკის გავლენით, პოპერი ჭეშმარიტების ცნების აუცილებლობაზე ლაპარაკობს, რომლის ქვეშ ფაქტებთან შესაბამისობა ესმის. მეცნიერების ერთ-ერთ მთავარ მიზანს, ამტკიცებს იგი, ჭეშმარიტების მიღწევა წარმოადგენს. მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ თითქოს პოპერი ჭეშმარიტების მატერიალისტურ მოძღვრებას იზიარებს. მის მეთოდოლოგიურ კონცეფციაში ჭეშმარიტებას მართოდენ რეგულაციური ფუნქცია ეკისრება. ჩვენ ყოველთვის უნდა ვისწრაფოდეთ ჭეშმარიტებისაკენ, თუმცა ვიცით, რომ მას ვერასოდეს ვერ მივალწევთ. ჭეშმარიტების ცოდნა არ შეიძლება გვქონდეს, ვინაიდან არა გვაქვს ჭეშმარიტების კრიტერიუმი. ტარსკის ერთ-ერთი დიდი დამსახურება, გვეუბნება პოპერი, იმაშია, რომ მან ჭეშმარიტების უნივერსალური კრიტერიუმის შეუძლებლობა დაამტკიცა. მაგრამ ჭეშმარიტების კრიტერიუმის არარსებობამ არ შეიძლება შეანელოს ჩვენი მისწრაფება ჭეშმარიტებისაკენ, ისევე როგორც ჯანმრთელობის კრიტერიუმის არქონის პირობებში არ შეიძლება გულგრილი ვიყოთ თვითონ ჯანმრთელობისადმი. ავადმყოფს მაშინაც სურს ჯანმრთელობა, როცა არ იცის, თუ რა არის იგი, ასევე შეცდომაში მყოფ ადამიანს სწყურია ჭეშმარიტების წვდომა იმისდა მიუხედავად, რომ ჭეშმარიტების უნივერსალური კრიტერიუმი მისთვის უცნობია.

ასეთ რთულ ვითარებაში კეშმარიტების ცნების გადარჩენის მიზნით პოპერს შემოაქვს „კეშმარიტების მაგვარობის“ (Verisimilitude) ცნება¹. რომელიც გამოხატავს კეშმარიტებასთან ჩვენი ცოდნის მიახლოების ხარისხს. ეს ცნებაც იმაზე მიუთითებს, რომ აბსოლუტური კეშმარიტება უარყოფილია. მაგრამ პოპერი რელატიური კეშმარიტების ცნებას არ ხმარობს, ვინაიდან მას კეშმარიტების ქვეშ მართოდ აღსაქმებული კეშმარიტება ესმის. ჩვენ არასოდეს არა ვართ და არც შეიძლება ვიყოთ კეშმარიტების მფლობელები; ჩვენი ცოდნა ყოველთვის შეცდომაებს შეიცავს. მაგრამ ჩვენს ცოდნაში რაც უფრო ჭარბობს კეშმარიტება, მით უფრო დიდი ხარისხის კეშმარიტების მაგვარობა გვაქვს. ამიტომ „კეშმარიტების მაგვარობის ცნება ამომწურავი კეშმარიტების მიღწევის იდეას გამოხატავს“ (58, 359). ეს ნიშნავს, რომ კეშმარიტება შემეცნების პროცესში რეგულაციური იდეის როლს თამაშობს.

აქედან გამომდინარეობს პოპერის ფალიბილიზმის ანუ ჰიპოთეტიზმის კონცეფცია. რომელიც მეცნიერული ცოდნის ჰრინციპულად ჰიპოთეზურ ხასიათს ამტკიცებს. სახელდობრ, პოპერი თვლის, რომ ჩვენს ცოდნას ყოველთვის ჰიპოთეზური ხასიათი აქვს, ე. ი. მხოლოდ ვარაუდებს შეიცავს, რომლის უდავო დასაბუთება შეუძლებელია. ამას პოპერი სხვაგვარად „ფალიბილიზმს“ უწოდებს. იგი წერს: „ცთომილების შესახებ მოძღვრების (ფალიბილიზმი — fallibilism) ქვეშ მე მესმის შეხედულება, რომელიც ორ ფაქტს აღიარებს: პირველი, რომ ჩვენ დაზღვეული არა ვართ შეცდომებისაგან და, მეორე, რომ ლტოლვა უტყუარობისაკენ (ან თუნდაც უმადლესი ალბათობისაკენ) შეცდომაა“ (58, 387). მაგრამ, პოპერის აზრით, ეს არ ნიშნავს კეშმარიტებისაკენ ლტოლვაზე ხელის ალებას. პირიქით, შეცდომის ცნება კეშმარიტების ცნებას გულისხმობს. რომელსაც შეიძლება ვერც მივაღწიოთ. მიუხედავად ამისა. ჩვენი ცოდნა წინ მიდის, პროგრესს განიცდის. ყოველი ახალი შეცდომის აღმოჩენა და მისი დაძლევა ჩვენი ცოდნის პროგრესის მაჩვენებელია. ამიტომ განუწყვეტლად უნდა ვეძიოთ ჩვენი შეცდომები, გავაკრიტიკოთ საკუთარი თეორიები, რათა მივაღწიოთ ეპისტემოლოგიურ პროგრესს.

ფალიბილიზმისა და ჰიპოთეტიზმის საფუძველზე პოპერი ამტკიცებს, რომ „ბუნების კანონები ფალსიფიცირებადი“ (58, 95). ამი-

¹ ჩვენ ვითვალისწინებთ იმ გარემოებას, რომ ტერმინი „კეშმარიტების მაგვარობა“ მარჯვე არ არის, მაგრამ უკეთესი პოვნაძე შესაძლებელია მით ვსარგებლოთ. უფრო უარესია „სიმართლის მაგვარობა“, რაც რუსული ტერმინის правдоподобие უშუალო თარგმანს წარმოადგენს. თუ შინაარსის მიხედვით ვიშკვლებთ, მაშინ არც правдоподобие გამოხატავს verisimilitude-ს, ვინაიდან ეს უკანასკნელი კეშმარიტებასთან (veritas — კეშმარიტება) არა სიმართლესთან მსგავსებაზე ლაპარაკობს.

ტომ შესაძლებელია მათ შესახებ მეცნიერული ცოდნა. მაგრამ ამასთანავე „მეცნიერების ყველა კანონი და თეორია მხოლოდ გამოცანები და სასინჯი ჰიპოთეზებია“. სხვა ადგილზე პოპერი წერს: „ყველა ჩვენი თეორია იყო და დარჩება ჰიპოთეზებად; ისინი არიან ვ. რაუდები (doxa) უქველი ცოდნისაგან (επιστήμη) განსხვავებით“ (171, 104). ამ კონცეფციას პოპერი ზოგჯერ „ჰიპოთეტიზმს“ უწოდებს. ვიხილავთ იგი მთელი ჩვენი ცოდნის ჰიპოთეზურ ხასიათს ამტკიცებს.

ჰიპოთეტიზმის კონცეფცია პოპერს ე. წ. ჯასტიფიკაციონიზმის (justification — გამართლება) წინააღმდეგ შემოაქვს, რომელიც მეცნიერებას დასაბუთებული ცოდნის სისტემად თვლის. პოპერი კი ჯასტიფიკაციონიზმს გნოსეოლოგიურ ცრურწმენად აცხადებს და მეცნიერული ცოდნის ჰიპოთეზურ ხასიათს ამტკიცებს.

ამასთანავე პოპერი გვაფრთხილებს, რომ ფალიბილიზმი ანუ ჰიპოთეტიზმი არ უნდა გავიგოთ, როგორც სკეპტიციზმი ან რელატივიზმი. ჩვენი შეცდომის შესაძლებლობის დაშვებისა და ქეშმარიტების კრიტერიუმის უარყოფიდან არ გამომდინარეობს თეორიების არჩევის თვითნებური და არარაციონალური ხასიათი. ჩვენი ცოდნა განუწყვეტლად იზრდება, ხოლო ჩვენ სულ უფრო და უფრო მეტად ვილტვით ქეშმარიტებისაკენ. ერთ-ერთ სტატიაში (თ. კუნის წინააღმდეგ) პოპერი ცდილობს დაგვარწმუნოს, რომ იგი არ არის რელატივისტი, არამედ სჯერა ქეშმარიტებისა. ამ შემთხვევაშიც ცხადია, ლაპარაკია ქეშმარიტებაზე როგორც რეგულაციურ იდეაზე და ან. უკიდურეს შემთხვევაში, ქეშმარიტებისმაგვარობის შესახებ.

ფალიბილიზმისა და ჰიპოთეტიზმის საფუძველზე, რომელშიც ცხადია, ქეშმარიტებისმაგვარობის კონცეფციაც შედის, პოპერი ცდილობს დაასაბუთოს მეცნიერული ცოდნის ზრდა, მისი ევოლუციური ხასიათი. საკუთარ კონცეფციას მეცნიერული ცოდნის ზრდის შესახებ პოპერი „ევოლუციურ ეპისტემოლოგიას“ უწოდებს, რომლის დაფუძნება მან ჯერ კიდევ 30-იან წლებში („გამოკვლევის ლოგიკა“) დაიწყო და 70-იან წლებში („ობიექტური ცოდნა“) დაამთავრა. ჯერ კიდევ „გამოკვლევის ლოგიკაში“ პოპერი გვეუბნება, რომ „ეპისტემოლოგიის ცენტრალური პრობლემა ყოველთვის იყო და არის მეცნიერული ცოდნის ზრდის პრობლემა“ (171, 35). ცოდნის ზრდა კი, ყოველ შემთხვევაში 70-იან წლებამდე, პოპერს ესმის როგორც მეცნიერული თეორიების ცვალებადობა ქეშმარიტებისმაგვარობის ზრდის შესაბამისად. მეცნიერული თეორიები ერთმანეთს ცვლის, ჩვენ თანდათან უფრო ვუახლოვდებით ქეშმარიტებას ანუ ქეშმარიტებისმაგვარობის ხარისხი განუწყვეტლად იზრდება. ამაში გაიხიხატება. პოპერის მიხედვით, მეცნიერული ცოდნის ზრდა, ცოდნა, მისი აზრით, განუწყვეტლად ევოლუციას განიცდის „ამებიდან აინსტიტუციონად“. ამ შემთხვე-

ვაში პოპერი განვითარების იდეას მიმართავს. ამასთანავე ამ ევოლუციურ პროცესს თან ახლავს განუწყვეტელი მეცნიერული რევოლუციები ფალსიფიკაციის პრინციპის თანახმად. ამა თუ იმ ცოდნის ფალსიფიკაციის პროცესი, მისი სიყალბის აღმოჩენა არის ჭეშმარიტებასთან ჰიპოთეზა, ჭეშმარიტებისმაგვარობის ხარისხის გაზრდა და, მაშასადამე, მეცნიერული ცოდნის ზრდა.

მეცნიერული ცოდნის ზრდას პოპერი ბიოლოგიური კანონზომიერების მიხედვით განიხილავს. სახელდობრ, იგი ამოდის დარვინის ევოლუციური თეორიიდან და ამ თვალსაზრისით ასაბუთებს ობიექტური ცოდნის ზრდას. ცოდნის ზრდა მას ესმის არა როგორც კუმულაციური პროცესი, არამედ როგორც შეცდომების განუწყვეტელი გამორიცხვა (ელიმინაცია) ფალსიფიკაციის პრინციპის საფუძველზე. შეცდომების გამორიცხვას იგი დარვინის ბუნებრივი შერჩევის პრინციპს ადარებს და თვითონ მეცნიერული ცოდნაც ობიექტური კანონზომიერების ქვეშე სინამდვილედ წარმოუდგენია, რომელსაც განვითარების შინაგანი კანონზომიერება აქვს. შემთხვევითი არ არის ის გარემოება, რომ მის ერთ-ერთ მთავარ ნაშრომს ასეთი სახელწოდება აქვს: „ობიექტური ცოდნა. ევოლუციური მიდგომა“.

მეცნიერული ცოდნის ზრდის შესაბამისად პოპერი ლაპარაკობს მემკვიდრეობითობაზე მეცნიერული თეორიების ცვალებადობის პროცესში. ამასთანავე ცოდნის თეორიული შინაარსის მემკვიდრეობითობას მისი ემპირიული შინაარსის მემკვიდრეობითობა განსაზღვრავს. საბოლოოდ კი მეცნიერული ცოდნის მემკვიდრეობითობა ჭეშმარიტებისმაგვარობის ხარისხის ზრდაში ვლინდება. ამ ზრდას, ცხადია, უსასრულო ხასიათი აქვს, ვინაიდან ჭეშმარიტების წვდომა შეუძლებელია. ამრიგად, პოპერის მეცნიერული ცოდნის ზრდის თეორია ცდილობს ცოდნის ზრდის ევოლუციური და რევოლუციური მომენტები გააერთიანოს და ეს ზრდა უსასრულო პროცესის სახით წარმოადგინოს.

მეცნიერული ცოდნის ზრდის პროცესი ძირითადად მეცნიერულ თეორიებს ეხება. თეორია პოპერს ესმის როგორც უნივერსალური გამოთქმების სისტემა, რომლის საშუალებით სამყაროს გაგებას ვაძლევთ. თეორია ბადეს ჰგავს, რომლის დახმარებით „ვიჭერთ“ იმას, რასაც „სამყაროს“ ვუწოდებთ. იგი არის ამ სამყაროს გაგების, ახსნისა და დაუფლების ინსტრუმენტი.

მეცნიერული თეორიების შემოწმების კრიტერიუმია ფალსიფიკაციის მეთოდი; ისინი ფალსიფიცირებადიან. თეორია ფალსიფიცირებადი მანია, „თუ მისი პოტენციალური ფალსიფიკატორების კლასი ცარიელი არ არის“ (58, 149). ფალსიფიკაციის შესაძლებლობა მისი მეცნიერულობის საზომია.

თეორიების არჩევის კრიტერიუმად პოპერს ის მიაჩნია, თუ რა-

მდენად შეუძლია ამა თუ იმ თეორიას გაუძლოს სხვა თეორიების კონკურენციას. მეცნიერული თეორიების ბრძოლის პროცესში ვლინდება ამა თუ იმ თეორიის უპირატესობა — სიცოცხლისუნარიანობა. ამ პროცესს პოპერი კვლავ ბიოლოგიური კანონზომიერების ანალოგიურად წარმოგვიდგენს. „ჩვენ ვირჩევთ იმ თეორიას — გვეუბნება იგი — რომელიც უფრო გაუძლებს სხვა თეორიებთან კონკურენციას, იმ თეორიას, რომელიც ბუნებრივი შერჩევის პროცესში სხვაზე მეტად გამძლე აღმოჩნდება“ (58, 144). როგორც ვხედავთ, მეცნიერული თეორიების ბრძოლა და, საერთოდ, მეცნიერული ცოდნის ზრდა პოპერს, ბიოლოგიური კანონზომიერების ანალოგიურად, სრულიად ობიექტურ პროცესად წარმოუდგენია.

პოპერის ეპისტემოლოგიურმა კონცეფციამ მისი მოღვაწეობის მეორე პერიოდში (60-70-იანი წლები) ევოლუცია განიცადა, რაც აშკარად გამოვლინდა მის ერთ-ერთ მთავარ თხზულებაში „ობიექტური ცოდნა. ევოლუციური მიდგომა“ (1972). ამ წიგნში პოპერმა შეიმუშავა „სამი სამყაროს“ თეორია და უფრო სრულყოფილად წარმოადგინა „ევოლუციური ეპისტემოლოგია“.

პოპერი ამტკიცებს, რომ მთელი სინამდვილე სამი სამყაროსაგან შედგება: ფიზიკური ობიექტების ანუ ფიზიკური მდგომარეობების სამყარო, ცნობიერების მდგომარეობათა ანუ აზრობრივი (მენტალური) მდგომარეობების სამყარო და აზროვნების ობიექტების შინაარსის სამყარო, რომელშიც, უწინარეს ყოვლისა, შედის მეცნიერული იდეების, პოეტური აზრებისა და ხელოვნების ნაწარმოებების შინაარსი. პირველი სამყარო მატერიალური სინამდვილეა, რომელიც ცნობიერების გარეშე და მისგან დამოუკიდებლად არსებობს, ხოლო მეორე არის ცნობიერების შინაარსი — სუბიექტური სამყარო — რომელიც პირველი სამყაროს ევოლუციური განვითარების პროდუქტს წარმოადგენს.

პოპერის ყურადღება მიპყრობილია მესამე სამყაროსაკენ, რომელიც პირველი და მეორე სამყაროს ურთიერთობის შედეგად წარმოიშობა და ამდენად ადამიანის სულის პროდუქტია. „მე განვიხილავ მესამე სამყაროს, როგორც არსებითად ადამიანის სულის პროდუქტს — წერს პოპერი—ჩვენ ვქმნით მესამე სამყაროს ობიექტებს“ (169, 186). ამრიგად, მესამე სამყარო ადამიანის ცნობიერების პირშეშოა, ვინაიდან სწორედ ცნობიერება იმეცნებს ობიექტურ, მატერიალურ სინამდვილეს (სამყარო პირველი) და ქმნის ცოდნას; მაგრამ ეს ცოდნა არ არის არც ფიზიკური და არც სუბიექტური სინამდვილე, ე. ი. არ ეკუთვნის არც პირველ და არც მეორე სამყაროს. ის არის „მესამე სამყარო“, ობიექტური ცოდნის სფერო,

რომელიც წარმოშობის შემდეგ უკვე აღარ არის დამოკიდებული შემეცნებელ სუბიექტზე; იგი არის ობიექტური, თავისთავად არსებული ცოდნა. ანუ „ცოდნა შემეცნებელი სუბიექტის გარეშე“. მეცნიერული თეორიები ჩამოყალიბების შემდეგ ავტონომიურობას იძენს და მის შემოქმედს (შემეცნებელ სუბიექტს) აღარ საჭიროებს. ჩიტის პუდე მაინაც ჩიტის ბუდედ რჩება, როცა მას მიატოვებენ. ასევე წიგნი არის წიგნი იმ შემთხვევაშიც, როცა მას არავინ არ კითხულობს; მასში ფიქსირებულია ობიექტური ცოდნა და წამკითხველს, მით უმეტეს, დამწერს აღარ საჭიროებს. პოპერი იმასაც კი ამბობს, რომ წიგნი იმ შემთხვევაშიც წიგნია, ე. ი. ობიექტური, ავტონომიური ცოდნის შემცველია, როცა იგი მანქანა (და არა ადამიანი) დაწერა და არც ერთ ადამიანს არ წაუკითხავს. ასევე ითქმის ხელოვნების ნაწარმოებებზეც. ისინი დამოუკიდებლობას იძენენ მაშინვე, როგორც კი მათ შექმნიან. შემეცნების პროდუქტებს შემეცნებელი სუბიექტი აღარ სჭირდება: იგი ცალკე, დამოუკიდებელი სამყაროა, რომელსაც საკუთარი ცხოვრება გააჩნია. მოძღვრებას „მესამე სამყაროს“ შესახებ პოპერმა უწოდა „ეპისტემოლოგია შემეცნებელი სუბიექტის გარეშე“.

პოპერი მესამე სამყაროს ობობას ქსელს ადარებს. ობობას როლში შემეცნებელი ადამიანი გამოდის, რომელიც სუბიექტური საქმიანობის შედეგად აყალიბებს ცოდნას — ქსოვს ბადეს: ეს ბადე ობობას შემოქმედების პროდუქტია და, მაშასადამე, სუბიექტური წარმომავლობა აქვს: მაგრამ ბადის მოქსოვის შემდეგ ობობა ზედაპეტი ხდება და ბადე დამოუკიდებელ არსებობას, ავტონომიურობას იძენს.

მესამე სამყაროს „მცხოვრებლებად“ პოპერი თვლის თეორიულ სისტემებს, პრობლემებსა და პრობლემურ სიტუაციებს, კრიტიკულ მსჯელობებს. მათვე მიეკუთვნება წიგნების, ჟურნალებისა და ბიბლიოთეკების შინაარსები. ეს სამყარო სწორედ ამ შინაარსების სახით არსებობს. ცხადია, ამ თეორიულ სისტემებში, ჟურნალებში, წიგნებსა და ბიბლიოთეკებში ჭეშმარიტებასთან ერთად შეცდომაც ბევრია. ამიტომ მესამე სამყაროში შედის როგორც ჭეშმარიტი, ასევე მცდარი თეორიები; სწორედ ეს განაპირობებს მესამე სამყაროს ზრდას (ცოდნის ზრდას), რომელიც შეცდომების ელიმინაციის გზით სრულდება.

პოპერი გვეუბნება, რომ მესამე სამყაროს კონცეფციას ბევრი რამ აკავშირებს პლატონის იდეების თეორიასა და ჰეგელის მოძღვრებასთან აბსოლუტური სულის შესახებ: სახელდობრ, ორივე შემთხვევაში საქმე გვაქვს იდეალურის ობიექტურად არსებობასთან. მესამე სამყარო ისევე ავტონომიური და თავისთავად არსებულია, როგორც

პლატონის იდეები ან ჰეგელის აბსოლუტური სული. ტრადიციული ეპისტემოლოგია ცოდნას სუბიექტურად თვლიდა იმის გამო, რომ იგი სუბიექტის შემოქმედების პროდუქტია. პოპერი კი ამ თვალსაზრისს ებრძვის და ცოდნის ობიექტურობას ამტკიცებს. მესამე სამყაროს იდეა: გვეუბნება იგი. პლატონმა შემოიტანა: „პლატონი იყო მესამე სამყაროს პირველადმომჩენი“. მაგრამ პლატონის მესამე სამყარო ღვთაებრივი, უცვლელი და ჰეგემარიტია. სწორედ ამიტომ „არსებობს უზარმაზარი უფსკრული მისსა და ჩემს მესამე სამყაროებს შორის; ჩემი მესამე სამყარო ადამიანის შექმნილია და იცვლება; იგი შედგება არა ხოლოდ ჰეგემარითი, არამედ მცდარი თეორიებისაგანაც“ (58, 459). ამრიგად, პოპერი თვლის, რომ მისი კონცეფცია მესამე სამყაროს შესახებ პლატონის იდეების თეორიას მარტოოდენ იმით ჰგავს, რომ ორივე ობიექტურობაზე, ავტონომიურობაზე ლაპარაკობს. მაგრამ პლატონის იდეების სამყარო ღვთაებრივია, უცვლელი და მხოლოდ ჰეგემარიტია, მაშინ როდესაც ობიექტური ცოდნა ადამიანის შემოქმედების პროდუქტია, განუწყვეტლად იცვლება (იზრდება) და არც მხოლოდ ჰეგემარიტია (არამედ შეცდომებსაც შეიცავს).

პოპერი ერთმანეთისაგან განასხვავებს სუბიექტურსა და ობიექტურ ცოდნასა და აზროვნებას; პირველი მათგანი ცნობიერების კუთვნილებაა („მე ვიცი“), სუბიექტურია, ე. ი. მეორე სამყაროს ეკუთვნის, ხოლო „ცოდნა ობიექტური აზრით არის ცოდნა იმის გარეშე, ვინც იცის: იგი არის ცოდნა მცოდნე სუბიექტის გარეშე“ (58, 442 — 443).

ეპისტემოლოგიის საგანია მესამე სამყარო, ე. ი. ობიექტური ცოდნა; მას ის კი არ აინტერესებს, თუ როგორ ყალიბდება ცოდნა, არამედ ის, თუ რას წარმოადგენს, რა კანონზოპიერება გააჩნია ობიექტურ ცოდნას, ე. ი. ცოდნას, როგორც ობიექტურ რეალობას. ასეთი ცოდნა ონტოლოგიური შინაარსის მქონეა, ონტოლოგიური რეალობაა.

პოპერი მტკიცე ზღვარს ატარებს მეორე და მესამე სამყაროებს, ანუ შემეცნებელი ცნობიერების შინაარსსა და შემეცნების პროდუქტებს შორის. „ჩემს მესამე სამყაროს — წერს იგი — საერთოდ არავითარი მსგავსება არა აქვს ადამიანის ცნობიერებასთან. თუმცა მისი პირველი მცხოვრებლები ადამიანის ცნობიერების ქმნილებანია, ისინი სრულიად განსხვავდება ცნობიერების იდეების ან მისი აზრებისაგან სუბიექტური მნიშვნელობით“ (171, 248—249). ასეთ შემ-

თხვევაში ობიექტური ცოდნის სამყარო მართლაც ონტოლოგიურ სტატუსს იძენს.

პოპერი ცდილობს მესამე სამყაროს კონცეფციის ბიოლოგიურ დაფუძნებას; იგი თვლის, რომ მესამე სამყაროს ახალგაზრდა წარმოადგენს ჩიტის ბუდე ან ობობას ქსელი, რომლებიც გაკეთების შემდეგ დამოუკიდებლობას იძენს. დაახლოებით ასევე შეიძლება ითქვას სხვა ბიოლოგიური წარმონაქმნების შესახებ.

ასეთია პოპერის „მესამე სამყაროს თეორია“, რომელიც მისი ეპისტემოლოგიური კონცეფციის გვირგვინს წარმოადგენს. საყურადღებოა ის გარემოება, რომ ეს თეორია შესაბამისობაში აღმოჩნდა ცნობილი ბიოლოგის, ნობელის პრემიის ლაურეატის ჯ. ეკლსის ბიოლოგიურ-ეპისტემოლოგიურ იდეებთან, რის შედეგად პოპერმა და ეკლსმა ერთად გამოაქვეყნეს წიგნი: „პიროვნება და მისი ტვინი“, რომელშიც მოცემულია პოპერის მესამე სამყაროს თეორიის იდეალისტური ინტერპრეტაცია.

პოპერის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის მესამე სფეროს ქმნის სოციალური ფილოსოფია. ამ საკითხებით იგი ჯერ კიდევ ახალგაზრდობის წლებში დაინტერესდა, როდესაც მამამისის — ვენის უნივერსიტეტის სამართლის პროფესორის ბიბლიოთეკაში გაეცნო მარქსის, ენგელსის, ლასალის, კაუტსკისა და ბერნშტეინის იდეებს (58. 9). ამ საკითხებს პოპერი მეორე მსოფლიო ომის პერიოდში დაუბრუნდა. კერძოდ, 1944 — 1945 წლებში მან გამოაქვეყნა ნაშრომი „ისტორიზმის სილატაკე“ (ცალკე გამოცემა 1957 წ.), ხოლო 1945 წელს — ორტომიანი თხზულება „ღია საზოგადოება და მისი მტრები“. პირველ ხანებში ამ უკანასკნელმა თხზულებამ განსაკუთრებული ყურადღება ვერ მიიქცია, მაგრამ 60-70-იანი წლებიდან იგი ანტიკომუნისტების სამაგიდო წიგნად იქცა.

პოპერის ანტიკომუნისტური განწყობილება აშკარად ჩანს თუნდაც იმ მიძღვნაში, რომელიც მან თავის წიგნს „ისტორიზმის სილატაკე“ დაურთო: „ედღვნება ყველა სარწმუნოების, ეროვნების ან რასების ურიცხვ მამაკაცებსა და ქალებს, რომლებიც ფაშისტური და კომუნისტური რწმენის მსხვერპლნი გახდნენ ისტორიული ბედის ულმობელი კანონებით“ (168. 153). პოპერის წიგნის ასეთი მტკიცე ანტიკომუნისტური მიმართულება ყველა რეაქციონერი სოციოლოგის სიმპათიას იმსახურებს.

უფრო ფართო მასშტაბის თხზულების „ღია საზოგადოება და მისი მტრები“ პირველ ტომში პოპერი პლატონის სოციალურ ფილოსოფიას განიხილავს, რომელშიც იგი პლატონს „ტოტალიტარიზმის“ პოლიტი-

კური ფილოსოფიის ფუძემდებლად თვლის. მეორე ტომში ძირითადად მარქსიზმს აკრიტიკებს. იქვე მოცემულია ჰეგელის კრიტიკა მარქსიზმთან დაკავშირებით. პოპერის კრიტიკის მახვილი შიშარტულია უმთავრესად ისტორიული მატერიალიზმისაკენ. სახელდობრ, იგი უარყოფს მარქსის მოძღვრებას ისტორიული აუცილებლობისა და მისი შემეცნების შესახებ. ეს აზრი მან ჯერ კიდევ „ისტორიზმის სილატაკეში“ გამოთქვა, სადაც იგი ამტკიცებს, რომ „საზოგადოების, როგორც ასეთის, მოძრაობის იდეა, ე. ი. იდეა იმის შესახებ, რომ საზოგადოება, ფიზიკური სხეულის მსგავსად, შეიძლება მოძრაობდეს, როგორც რაღაც მთელი, გარკვეული მიმართულებით, უბრალოდ პოლისტურ შეცდომას წარმოადგენს“ (172. 114).

სოციალური ისტორიზმის საპირისპიროდ პოპერმა წამოაყენა თვალსაზრისი ე. წ. სოციალური ანტიისტორიზმის შესახებ, რაც არსებითად ნიშნავდა ობიექტური კანონზომიერების არსებობის ურყოფას სოციალურ სფეროში. პოპერი მარქსიზმს ბრალს სდებს „მეთოდოლოგიურ კოლექტივიზმში“, რასაც იგი პლატონისა და ჰეგელის გავლენით ხსნის. ეს კონცეფცია, პოპერის აზრით, ობიექტურ იდეას, სულს, სახელმწიფოს, ერს ან კლასს საზოგადოების განვითარების მამოძრავებელ ძალად თვლის, ხოლო ცალკეული ადამიანი, ინდივიდი ამ ისტორიული აუცილებლობის განხორციელების საშუალებად იქცევა. ამაში ხედავს პოპერი მარქსიზმისა და მისი წინამორბედების (რომელთა რიცხვს იგი პლატონსაც მიაკუთვნებს) ძირითად შეცდომას. ამ შემთხვევაში პოპერი ნომინალისტის როლში გამოდის; იგი უარყოფს ზოგადს (კლასი, ერი, საზოგადოება) და აღიარებს ერთეულს (ინდივიდი). პოპერის სოციალური ფილოსოფია არსებითად სუბიექტურ იდეალიზმს წარმოადგენს.

სოციალური პრობლემების გადასაწყვეტად პოპერს შემოაქვს „შემოწმებისა და შეცდომების მეთოდი“. იგი არის პრობლემების ჩამოყალიბების, მათი გადაწყვეტის გზების ჩვენებისა და გადაწყვეტის პროცესში შეცდომების გამორიცხვის მეთოდი, რასაც ახალი პრობლემების ჩამოყალიბებამდე მივყავართ. ამ მეთოდის თანახმად, კერძო სოციალური პრობლემები მუდმივი კრიტიკის ობიექტი უნდა იყოს: ისინი განუწყვეტლად უნდა შევცვალოთ პრობლემების ახალი გადაწყვეტით, შევამოწმოთ და გამოვაკვლინოთ შეცდომები.

პოპერის ფილოსოფიას, განსაკუთრებით მის მეთოდოლოგიურ კონცეფციას ბევრი დამცველი და ასევე ბევრი კრიტიკოსი ჰყავს თვითონ ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაშიც კი. ერთი მხრივ, პოპერის ავტორიტეტი დასავლეთის ფილოსოფოსთა შორის უზომოდ დიდია (თუმცა უკანასკნელი ათეული წლის მანძილზე საგრძნობლად დაეცა), ხო-

ლო, მეორე მხრივ. მის მეთოდოლოგიურ კონცეფციას ცხარედ აკრიტიკებენ თვითონ პოსტპოზიტივისტებიც. ამის შესახებ ქვემოთ გვექნება ლაპარაკი პოსტპოზიტივიზმის ლიდერების ფილოსოფიური კონცეფციების ანალიზის პროცესში. ამჟამად კი ორიოდ შენიშვნით დავკმაყოფილდებით.

პოპერის მეცნიერების მეთოდოლოგიის, განსაკუთრებით ინდუქტივიზმის კრიტიკის წინააღმდეგ იმთავითვე გაილაშქრეს ლოგიკური პოზიტივიზმის ფუნდამენტლებმა — კარნაპმა და რაიხენბახმა. კარნაპი მიუთითებდა ლოგიკური პოზიტივიზმის იდეებისაგან პოპერის მოჩვენებით დაშორებაზე; მას ჰიაჩნდა, რომ პოპერი არსებითად ლოგიკური პოზიტივიზმის პოზიციებზე რჩება. საყურადღებოა ის გარემოება, რომ ზოგიერთი პოსტპოზიტივისტიც პოპერს ძირითადად ლოგიკურ პოზიტივისტად თვლის.

კიდევ უფრო მკაცრად აკრიტიკებდა პოპერს რაიხენბახი. „ის თეზისები, რომელსაც პოპერი თავის წიგნში (ლაპარაკია პოპერის წიგნზე „გამოკვლევის ლოგიკა“ ს. ა.) იცავს, მე სრულიად უსაფუძვლო მეჩვენება... ჩვენ არა გვაქვს მეტაფიზიკური რწმენის არავითარი უფლება, ხოლო თუ ჩვენ მაინც ამ პრობლემის პოპერისეული გადაწყვეტით დავკმაყოფილდებით, მაშინ ეს იქნება მთელი მეცნიერული ფილოსოფიის აღსასრული“ (58, 7).

კრიტიკას იმსახურებს პოპერის ჭეშმარიტებისმაგვარობის კონცეფციაც. ერთი მხრივ. პოპერი უარყოფს ჭეშმარიტების კრიტერიუმის არსებობას, ხოლო, მეორე მხრივ, ამტკიცებს მასთან მიახლოების შესაძლებლობას და ამ მიზნით ჭეშმარიტებისმაგვარობის, როგორც ჭეშმარიტებასთან მიახლოების ხარისხიც კი შემოაქვს. აქ უთუოდ ლოგიკური წინააღმდეგობაა; თუ არა გვაქვს ჭეშმარიტების კრიტერიუმი, მაშინ შეუძლებელია ლაპარაკი ჭეშმარიტებასთან მიახლოების შესახებ. კიდევ რომ ასეთი მიახლოება მოხდეს, მას ჩვენ ვერასოდეს ვერ შევიძენებდით ჭეშმარიტების კრიტერიუმის არარსებობის გამო, სწორედ ჭეშმარიტების კრიტერიუმი არის ჭეშმარიტებასთან მიახლოების საზომი, ხოლო თუ მის არსებობას უარყოფთ, მაშინ მიახლოებაზე ლაპარაკი ზედმეტია.

გარდა ამისა, თუ არ არსებობს აბსოლუტური ჭეშმარიტება (ან, ყოველ შემთხვევაში, თუ იგი ჩვენთვის მიუწვდომელია), მაშინ რას ვუახლოვდებით? მიახლოება შეიძლება იმასთან, რაც მისაწვდომია, ხოლო მიუწვდომელის მიახლოებაზე მსჯელობა ცარიელი სიტყვებია.

პოპერის ფალსიფიკაციის მეთოდი ამტკიცებს, რომ როდესაც თეორიის ფალსიფიკირება მოხდება, მაშინ იგი უკუგდებულა, სცენიდან ჩამოდის და მის ადგილს სხვა თეორია იკვრს. მაგრამ მეცნიერების ისტორია ამის საწინააღმდეგოს ამბობს. ფალსიფიკირებული

თეორია ასე იოლად არ სტოვებს ასპარეზს. არ თმობს პოზიციებს, იგი იბრძვის თავისი არსებობის შენარჩუნებისათვის და ამ ბრძოლაში ზოგჯერ კიდევ იმარჯვებს (ახალი მეცნიერული ფაქტების შეძენის, ე. ი. დადასტურების ხარისხის ზრდის შესაბამისად). ამრიგად, ფალსიფიცირებული თეორიის უარყოფა ისე მარტივად არ ხდება, როგორც იგი პოპერს წარმოუდგენია.

ხშირად აკრიტიკებენ პოპერის ანტიინდუქტივისტურ პოზიციებს. პოპერმა, პართალია, სერიოზული არგუმენტები წამოაყენა ინდუქციის მეთოდის (და ინდუქციური ლოგიკის) წინააღმდეგ, მაგრამ ინდუქციის უარყოფა მაინც შეუძლებლად ჩანს. საკმარისია ითქვას, რომ საბუნებისმეტყველო მეცნიერებანი ინდუქციური მეცნიერებანია (განსხვავებით ლოგიკისა და მათემატიკისაგან, როგორც დედუქციური მეცნიერებებისაგან). ფალსიფიკაციის პრინციპს, რომელსაც ნეგატიური ხასიათი აქვს, არავითარ შემთხვევაში არ შეუძლია ინდუქციის მეთოდის შეცვლა. პოპერის იერიშები ინდუქციური მეთოდის წინააღმდეგ ბოლომდე გამართლებული როდია.

პოპერის ეპისტემოლოგიური კონცეფციის მთავარ ნაკლს მაინც რელატივიზმი წარმოადგენს; მართალია, პოპერი სიტყვიერად გადაჭრით უარყოფს რელატივიზმსა და სკეპტიციზმს, მაგრამ აბსოლუტური ქეშმარიტების უარყოფა და მის ნაცვლად ქეშმარიტებისმაგვარობის ცნების შემოტანა სხვაგვარად არ შეიძლება იყოს კვალიფიცირებული. თუ არა რელატივიზმი. თვითონ ფალსიფიკაციის პრინციპიც რელატივისტური ბუნებისაა; თუ მეცნიერული ცოდნა ყოველთვის შეცდომებს შეიცავს, რის საფუძველზეც იგი ფალსიფიცირებადია, მაშინ ასეთი ცოდნა მხოლოდ რელატიური შეიძლება იყოს. მხოლოდ რელატიურის დაშვება და აბსოლუტურის უარყოფა კი არის რელატივიზმი, რომელსაც საბოლოოდ შემეცნების შესაძლებლობის უარყოფამდე მიყვავართ. პოპერის მეთოდოლოგიური კონცეფციის რელატივისტურია წანამძღვრები მემკვიდრეობით გადაეცა პოსტპოზიტივისტებს და მნიშვნელოვანწილად განაპირობა ამ უახლესი ფილოსოფიური მიმართულების კრიზისი.

მრავალი არგუმენტი იქნა წაჩოყნებული პოპერის ფალსიფიკაციის პრინციპის წინააღმდეგ, რომელთა განხილვა ამ შემთხვევაში შეუძლებელია. პოპერის ფილოსოფიური კონცეფციის წინააღმდეგ წამოყენებულ კრიტიკულ მოსაზრებებს ცალკეული პოსტპოზიტივისტების თვალსაზრისების გარჩევის პროცესში შევსვდებით.

ასეთია, მოკლედ, პოპერის ფილოსოფიის ძირითადი პრინციპები, რაც პოსტპოზიტივისტური მოძრაობის სათავე გახდა.

თ. ს. კუნი — ამერიკელი მეცნიერების ისტორიკოსი და პოსტპო-ზიტივიზმის ლიდერი — დაიბადა 1922 წელს. სწავლობდა ჰარვარდი-სა და კალიფორნიის უნივერსიტეტებში თეორიული ფიზიკის სპეცია-ლობით. მეცნიერების მეთოდოლოგიური პრობლემების შესწავლა და კვლევა დაიწყო 1947 წლიდან, როდესაც იგი ჯერ კიდევ ასპირანტი იყო. თ. კუნის პირველი სოლიდური ნაშრომი მეცნიერების ისტო-რიისა და მეთოდოლოგიის დარგში იყო „კოპერნიკული რევოლუ-ცია“ (1957). წიგნმა „მეცნიერული რევოლუციების სტრუქტურა“ (1962), რომელშიც ჩამოყალიბებულია მეცნიერული ცოდნის ზრდის რევოლუციური თეორია, ავტორს მსოფლიო აღიარება მოუპოვა. ამ-ჟამად იგი არის მასაჩუსეტსის ტექნოლოგიური ინსტიტუტის პრო-ფესორი.

თ. კუნის მეცნიერების ფილოსოფიის ამოსავალი ცნებაა პარადიგმა (ტერმინი აღებულია ვიტგენშტაინიდან). კერძოდ, იგი თვლის, რომ ყოველ ეპოქაში არსებობს აზროვნების გარკვეული მოდელი, რომელსაც შეიძლება ჰქონდეს მეცნიერული თეორიის ან მსოფლმხედვე-ლობის (შეხედულებათა სისტემის) სახე. აზროვნების ასეთ მოდელს მან პარადიგმა უწოდა. პარადიგმის ცნებას თ. კუნი ორი ერთმანეთთან დაახლოებული მნიშვნელობით ხმარობს: ერთ შემთხვევაში იგი აღ-ნიშნავს მოცემული მეცნიერული საზოგადოებრიობისათვის დამახა-სიათებელ შეხედულებათა, ღირებულებათა, ტექნიკურ საშუალებათა და ა. შ. ერთობლიობას, ხოლო მეორე შემთხვევაში იგი წარმოადგენს მოდელს ახალი აპოკანების გადასაწყვეტად. პარადიგმებია, მაგალი-თად, პტოლემეოსის გეოცენტრული სისტემა, კოპერნიკის პელიოცე-ნტრული სისტემა, გალილეი-ნიუტონის კლასიკური მექანიკა ანა-შტაინის რელატიურობის თეორია და ა. შ. ისინი ისეთი თეორიებია, რომელთა წარმოშობა მეცნიერების განვითარების ისტორიაში რევო-ლუციებს წარმოადგენდა. მაგრამ პარადიგმა მარტოოდენ მეცნიერული თეორია როდია; „პარადიგმის ქვეშ მე ვგულისხმობ ყველას მიერ აღიარებულ მეცნიერულ მიღწევებს, — წერს თ. კუნი, — რომლე-ბიც განსაზღვრული დროის მანძილზე მეცნიერულ საზოგადოებრიო-ბას აწოდებს პრობლემათა დაყენებისა და მათი გადაწყვეტის მო-დელს“ (48. 11). ამრიგად, პარადიგმა შეიძლება იყოს მეცნიერული თეორიაც, მაგრამ არა ნებისმიერი, არამედ ისეთი, რომელიც მეცნიე-რული აზროვნების მოდელს წარმოადგენს. პარადიგმა არის შემეცნე-ბის განსაკუთრებული მეთოდი, სამყაროს ხედვის განსაკუთრებული წესი. ყოველი ახალი პარადიგმა სამყაროს ახალი ხედვაა, კაცობრიო-ბის მიერ მოპოვებული ცოდნის ახლებური გააზრებაა. მაგალითად,

კოპერნიკის ჰელიოცენტრული სისტემა არ იყო მხოლოდ მეცნიერული თეორია, არამედ აგრეთვე აზროვნების ახალი წესი, მოდელი, რომლის საშუალებით არა მარტო ახლებურად იქნა დანახული სამყარო, არამედ აგრეთვე ახლებურად იქნა მოაზრებული მანამდე არსებული ასტრონომიული ცოდნა. ასევე ითქმის კლასიკური მექანიკის, რელატიურობის თეორიის და სხვა პარადიგმული მეცნიერული თეორიების შესახებ. ამაშია პარადიგმის მეთოდოლოგიური მნიშვნელობა. მისი აღმოჩენის შემდეგ თვითონ ძველი ცნებებიც ახალ შინაარსს იძენს და ახალ პარადიგმას ემსახურება. სივრცის, დროის, მოძრაობის, სიჩქარის და ა. შ. ცნებები კარგად იყო ცნობილი კლასიკურ მექანიკაშიც, მაგრამ მათ აინშტაინის რელატიურობის თეორიაში სულ სხვა შინაარსი შეიძინეს და ისინი ახალი პარადიგმის სამსახურში ჩადგა. რელატიურობის თეორია მხოლოდ მეცნიერული თეორია კი არ არის, არამედ აგრეთვე აზროვნების წესია, მეთოდია, ანუ სამყაროს ხედვის თავისებური მოდელია.

პარადიგმა მეცნიერული კვლევა-ძიების მოდელია მეცნიერ-მკვლევართა იმ ჯგუფისათვის, რომელიც ამ პარადიგმის ბატონობის პერიოდში ცხოვრობს და მის საფუძველზე ცალკეულ მეცნიერულ საკითხებს ამუშავებს. მეცნიერ-მკვლევართა ამ ჯგუფს თ. კუნმა „მეცნიერული საზოგადოებრიობა“ უწოდა. იგი შეიძლება იყოს დიდიც და მცირეც (სულ რაჰდენიმე კაცისაგან შემდგარი); ამით საქმის ვითარება არ იცვლება. მეცნიერული საზოგადოებრიობა კვლევას აწარმოებს მოცემული პარადიგმის ფარგლებში, წყვეტს მეტად მნიშვნელოვან საკითხებს; მაგრამ მთელი მისი შრომა მოცემული პარადიგმის განმტკიცებას ემსახურება; ეს პარადიგმა კი მოცემული საზოგადოებრიობის წევრებს დოგმად აქვთ მიღებული. მის შესახებ არა მარტო კამათი არ არის, არამედ იგი ყოველგვარი კამათის გადაჭრის საშუალებაა. თუ მეცნიერული საზოგადოებრიობის წევრებს შორის დავა წამოიჭრა, მაშინ ისინი მიმართავენ პარადიგმას და მის საფუძველზე გადაწყვეტენ, თუ მოკამათეთაგან რომელია მართალი. ცხადია, მართალია ის, ვინც მეტად ეთანხმება მოცემულ პარადიგმას.

ამრიგად, პარადიგმა არის ის (აზროვნების მოდელი), რომელიც აერთიანებს მეცნიერული საზოგადოებრიობის წევრებს. მეცნიერთა გარკვეული ჯგუფი სწორედ იმიტომ შეადგენს მეცნიერულ საზოგადოებრიობას, რომ ამ ჯგუფის თითოეული წევრი აღიარებს ამა თუ იმ პარადიგმას, თვის მას თავისი მეცნიერული კვლევა-ძიების ნიშნად, მოდელად, ამოდის მისგან და მას ემყარება. პარადიგმისა და მეცნიერული საზოგადოებრიობის ცნებების განსაზღვრებაში თ. კუნილოგიკურ წრეს ხედავს. სახელდობრ, პარადიგმას ვუწოდებთ იმას,

რაც მეცნიერული საზოგადოებრიობის წევრებს აერთიანებს და, პირიქით. მოცემული საზოგადოებრიობის წევრებს ვუწოდებთ იმათ, ვინც აღიარებს ამა თუ იმ პარადიგმას. მაგრამ თ. კუნი ასეთი ტიპის ლოგიკურ წრეს მანკიერად არ თვლის და შესაძლებლად ჰიაჩნია მისი დაწვევა. ვინაიდან პარადიგმისა და მეცნიერული საზოგადოებრიობის ცნებები მხოლოდ ერთმანეთის დახმარებით შეიძლება განისაზღვროს.

ქვე იგულისხმება, რომ მეცნიერული საზოგადოებრიობის წევრები ერთი და იგივე სპეციალობისაა: წინააღმდეგ შემოხვევაში მათი ერთიანობა შეუძლებელი იქნებოდა. მათ ასე თუ ისე ერთნაირი განათლება და პროფესიული ჩვევები აქვთ. კიდევ მეტიც, სასკოლო თუ საუნივერსიტეტო სწავლების პროცესში ისინი დაახლოებით ერთი და იგივე სახელმძღვანელოებით სარგებლობდნენ და ერთი და იგივე აზროვნების წესი გამოიჩინებდნენ. მხოლოდ ასეთ პირობებში შეიძლება იყოს მტკიცე მეცნიერული საზოგადოებრიობა.

მეცნიერული საზოგადოებრიობა სხვადასხვა დონისაა: ყველაზე გლობალურ მეცნიერულ საზოგადოებრიობად შეიძლება ჩაითვალოს, მაგალითად, საბუნებისმეტყველო (ან ჰუმანიტარულ) მეცნიერებათა წარმომადგენლები, რამდენადაც მათ რაღაც საერთო აზროვნების მოდელი, ანუ პარადიგმა გააჩნიათ. უფრო დაბალი დონის საზოგადოებრიობაა ცალკეული საბუნებისმეტყველო მეცნიერებების (ფიზიკის, ქიმიის, ბიოლოგიის და ა. შ.) წარმომადგენლები. კიდევ უფრო დაბალი დონის საზოგადოებრიობებია, მაგალითად, ორგანული ქიმიის, ან ცილების ქიმიის, მყარი სხეულების ან მაღალი ენერჯის ფიზიკის და ა. შ. სპეციალისტები. ისიც შეიძლება, რომ ესა თუ ის მეცნიერი ერთსა და იმავე ან სხვადასხვა დროს სხვადასხვა მეცნიერულ საზოგადოებრიობას ეკუთვნოდეს. არსებითად რომ ვთქვათ, ამბობს თ. კუნი, მეცნიერული საზოგადოებრიობა მეცნიერული კვლევის ცალკეული სფეროების იგივეობრივია. უფრო ზუსტად კი მეცნიერული საზოგადოებრიობის ცნება იმ ადამიანთა ერთობლიობას გულისხმობს, რომელთაც გარკვეული პარადიგმა აერთიანებს.

თ. კუნს პარადიგმის ცნება მაინცდამაინც დიდად არ მოსწონს იმის გამო, რომ იგი მასში ნაგულისხმებ შინაარსს ზუსტად ვერ გამოხატავს. მიუხედავად ამისა, მას შეუძლებლად მიაჩნია ამ ტერმინის შეცვლა ტერმინით „თეორია“. ეს უკანასკნელი, მისი აზრით, გაცილებით ვიწრო შინაარსის მქონეა, ვიდრე ის, რასაც პარადიგმის ქვეშ ვგულისხმობთ. სახელდობრ. პარადიგმა არ არის მარტოდენ თეორია. არამედ აზროვნების სტილი, მოდელი. ამიტომ თეორიის ცნება აქ არ გამოდგება. მაგრამ არც „პარადიგმა“ არის სრულყოფილი ცნება. ამიტომ თ. კუნი ზოგჯერ მის ნაცვლად ხმარობს „დისციპლინარული მატრიცის“ ცნებას. იგი დისციპლინარულია იმდენად, რამდენ-

ნადაც გულისხმობს მეცნიერ-მკვლევარების კუთვნილებას გარკვეული დისციპლინისადმი, ხოლო მატრიცა იმდენად. რამდენადაც იგი შედგენილია სხვადასხვაკვარი პოწესრიგებული ელემენტებისაგან, რომელთაგან თითოეული შემდგომ სპეციფიკაციას საჭიროებს (48, 237—238).

თ. კუნი ლაპარაკობს პარადიგმის ანუ დისციპლინარული მატრიცის ოთხ კომპონენტზე. პირველ კომპონენტად იგი ასახელებს „სიმბოლურ განზოგადებებს“. მათემატიკურ ფორმულებს, რომლებიც გარკვეული სიმბოლოებისაგან შედგება და გარკვეულ აზრს გამოთქვამს (მაგ., $F=ma$. რომელიც ნიუტონის მექანიკის მეორე კანონს გაიხატავს). ამ სიმბოლოებს მეცნიერული საზოგადოებრიობის წევრები შეთანხმებულად იყენებენ და ამაშიც შედარდება მათი ერთიანობა. პარადიგმის. ანუ დისციპლინარული მატრიცის მეორე კომპონენტია „პარადიგმის მეტაფიზიკური ნაწილები“. ასეთია ყველას მიერ მიღებული დებულებები, მაგალითად. სიტბო არის სხეულის შემადგენელი ნაწილების კინეტიკური ენერგია და სხვ. „მეტაფიზიკური“ ამ შემთხვევაში „საყოველთაოს“ ნიშნავს. მესამე კომპონენტს ღირებულება წარმოადგენს. მეცნიერული საზოგადოებრიობის წევრთა ერთიანობას უმთავრესად ღირებულებათა ერთიანობა განაპირობებს. ასეთი ღირებულებები გააჩნია, მაგალითად. დებულებებს: ყველა მკვლევარი უნდა იყოს ზუსტი; მოცემული კვლევის ფარგლებში უნდა მაქსიმალურად შევამციროთ შეცდომების შესაძლებლობა და ა. შ. დასასრულ, პარადიგმის მეოთხე კომპონენტს წარმოადგენს ე. წ. „ნიშუები“, რომელთაც მოსწავლე ამა თუ იმ მეცნიერების დაუფლების პროცესში ითვისებს ლაბორატორიებში, გამოცდებზე ან სახელმძღვანელოებიდან. ასეთ ნიშუებს ანუ აღიარებულ მაგალითებს წარმოადგენს ამოცანები: დახრილი სიბრტყე. კონუსური ქანქარა. კეპლერის ორბიტები; ხელსაწყოები: კალორიმეტრი. უიტსტონის ხიდი და ა. შ.

პარადიგმის ჩამოყალიბება მეცნიერული კვლევა-ძიების სიმწიფის მაჩვენებელია: ეს ნიშნავს, რომ პარადიგმა ყოველგვარი მეცნიერული კვლევისას არა გვაქვს. თ. კუნი თვლის, რომ გენეტიკაში პარადიგმა სულ უკანასკნელ დროს ჩამოყალიბდა, თუმცა ეს მეცნიერება კარგახანია არსებობს: სოციოლოგიაში კი პარადიგმის არსებობის საკითხი დღემდე ღიად რჩება. ერთი სიტყვით, მეცნიერებაში არსებობს პარადიგმამდელი პერიოდები.

პარადიგმის როლის შესრულება მხოლოდ ისეთ მეცნიერულ თეორიას შეუძლია, რომელიც ყველაზე მეტ ფაქტებს ხსნის სხვა თეორიებთან შედარებით. სწორედ ასეთი თეორია არის უკეთესი და უპი-

რატესი; მაგრამ ყველა ფაქტის ახსნა არც ერთ თეორიას არ ევალდება და არც ძალუძს.

პარადიგმის არსებობა მეცნიერული აზროვნების სიმწიფის ნიშანს იმიტომაც წარმოადგენს, რომ იგი მიუთითებს პრობლემის გადაწყვეტის შესაძლებლობაზე და ეს პარადიგმა ასეთ შესაძლებლობას თვითონაც ქმნის. როდესაც მეცნიერული საზოგადოებრიობა ამა თუ იმ პარადიგმას ირჩევს, მაშინ მას ხელთ აქვს იმ პრობლემების არჩევის კრიტერიუმი, რომლებიც ამ პარადიგმის ფარგლებში პრინციპულად გადაწყვეტადია. სხვა პრობლემების უგულებელყოფა ხდება. ამდენად პარადიგმა ზოგჯერ მეცნიერული საზოგადოებრიობის იზოლაციას უზრუნველყოფს ამა თუ იმ რიგის პრობლემებისაგან.

თ. კუნის თვლის, რომ ერთ ეპოქაში და. მით უმეტეს, ერთ მეცნიერულ საზოგადოებრიობაში მხოლოდ ერთი პარადიგმა შეიძლება არსებობდეს. მეცნიერული საზოგადოებრიობის ცნება სხვაგვარად უაზრო იქნება. ამ საზოგადოებრიობას სწორედ ერთი პარადიგმა ქმნის, იგი პარადიგმის ერთიანობის საფუძველზე არსებობს. სხვა ეპოქას და სხვა საზოგადოებრიობას სხვა პარადიგმა აქვს. ამავე დროს ეს პარადიგმები ერთმანეთის მიმართ უთანაზომოა (incommensurable); ეს ნიშნავს, რომ მათი ერთმანეთთან შედარება და, მით უმეტეს, დაპირისპირება შეუძლებელია. საჭიროა დავიხსოვოთ, რომ ეს ორი დებულება (პარადიგმების უნიკალურობა და მათი უთანაზომობა), რომელთაგან ერთავე თ. კუნის მეთოდოლოგიაში პრინციპული მნიშვნელობისაა, ამ მეთოდოლოგიისათვის „აქილევსის ქუსლი“ აღმოჩნდება, რომელმაც თ. კუნის მეცნიერების ფილოსოფიაში გამოუსწორებელი კრიზისი გამოიწვია. ამის შესახებ ქვემოთ გვექნება ლაპარაკი.

პარადიგმის ერთ-ერთ ძირითად ნიშანს ისიც წარმოადგენს, რომ იგი დოგმატურად არის მიღებული მეცნიერული საზოგადოებრიობის მიერ და, მაშასადამე, ამ საზოგადოებრიობისათვის ერთგვარი ნორმაა. რომლის მიხედვით წარმოებს მეცნიერული კვლევა. ამიტომ ამ მეცნიერულ კვლევას, რომელსაც მეცნიერული საზოგადოებრიობა მოცემული პარადიგმის საფუძველზე აწარმოებს, თ. კუნი ნორმალურ მეცნიერებას უწოდებს. იგი ნორმალურია იმიტომ, რომ გარკვეული ნორმების მიხედვით სრულდება. ეს ნორმა არის პარადიგმა. აქედან ცხადია, რომ ნორმალურ მეცნიერებას გარკვეული საზღვრები აქვს, რომელსაც ვერ გასცილდება.

ცხადია, ნორმალური მეცნიერების ფარგლებში არ ხდება დიდი მეცნიერული აღმოჩენები. მეცნიერული რევოლუციები მხოლოდ პარადიგმების ცვლებადობასთან არის დაკავშირებული, ხოლო მოცემული პარადიგმის ფარგლებში მხოლოდ და მხოლოდ ნორმალური კვლევა წარმოებს. შესაძლებელია, ეს კვლევა ძალიან მნიშვნელოვან-

ნიც იყოს, მაგრამ იგი „დიდი მეცნიერება“ მაინც არ არის, ამ ფარგლებში რევოლუციური აღმოჩენები არ ხდება. „ნორმალური“ მეცნიერი არ შეიძლება იყოს გენიოსი, ვინაიდან გენიოსს მეცნიერებაში რევოლუციური გარდაქმნები შეაქვს, ხოლო ნორმალური მეცნიერების ფარგლებში ასეთი რამ გამორიცხულია. მეცნიერული საზოგადოებრიობის წევრები მხოლოდ ნორმალური მეცნიერი-მკვლევარებია და არა გენიოსები.

აასთანავე, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, თ. კუნი თვლის, რომ ერთ ეპოქაში ორი ან მეტი პარადიგმის არსებობა შეუძლებელია. ყოველ ეპოქას თავისი პარადიგმა აქვს ანუ პარადიგმა თვითონ ქმნის მეცნიერულ ეპოქას. ერთი პარადიგმა მეორეს ცვლის და არა თანაარსებობს. პელიოცენტრული სისტემა არ შეიძლება და გეოცენტრული სისტემის გვერდით ყოფილიყო, ისევე როგორც შეუძლებელი იყო კლასიკური მექანიკისა და აინშტაინის რელატიურობის თეორიის თანაარსებობა. ყოველი ახალი პარადიგმა სპობს ძველს. ამ დებულებას თ. კუნის მეთოდოლოგიურ კონცეფციაში პრინციპული მნიშვნელობა აქვს.

ნორმალურ მეცნიერებაში ცოდნა გროვდება, ანუ მას კუმულაციური ხასიათი აქვს. თ. კუნი გადაჭრით უარყოფს კუმულაციურ კონცეფციას, მაგრამ იგი მას მისაღებად მიაჩნია ამა თუ იმ პარადიგმის ფარგლებში, ანუ ნორმალური მეცნიერების ჩარჩოებში. მეცნიერული საზოგადოებრიობის წევრები იკვლევენ ცალკეულ საკითხებს, წყვეტენ „თავსატეხ პრობლემებს“ (puzzle), რომლებიც მოცემული პარადიგმის დასაბუთებას ემსახურება და ამ პროცესში აგროვებენ ცოდნას გარკვეული მოდელის მიხედვით. ამრიგად, ნორმალურ კვლევაში იმეორებას კუმულაციური ხასიათი აქვს.

ნორმალური მეცნიერების წარმომადგენელი მტკიცედ უნდა იცავდეს პარადიგმას და არ გავიდეს მის ფარგლებს გარეთ. მას არ ევალება ახალი სახის მოვლენების წინასწარხედვა. პირიქით, ის ფაქტები, რომლებიც მოცემული პარადიგმის ფარგლებში არ თავსდება, მხედველობის გარეშე უნდა დარჩეს ან, კიდევ მეტიც, უგულებელყოფილი უნდა იქნას; ნორმალური მეცნიერების სფეროში არ ხდება ახალი თეორიების შექმნა; აქ მხოლოდ იმ თეორიებისა და პრობლემების დამუშავება წარმოებს, რომელთაც არსებული პარადიგმა თავის თავში გულისხმობს; ეს ნიშნავს, რომ ნორმალური მეცნიერების არე შეზღუდულია; სამაგიეროდ ამ ფარგლებში მიმდინარეობს ღრმა და დეტალური კვლევა. ამდენად ნორმალურ მეცნიერებას უფრო მეტად სიღრმისეული (ინტენსიური) ხასიათი აქვს, ვიდრე ექსტენსიური.

ნორმალური მეცნიერება სამი კლასის პრობლემებს გულისხმობს:

გარკვეული რიგის ფაქტების დადგენა, თეორიასთან მათი ურთიერთობის გარკვევა და თვითონ თეორიის დამუშავება. ამ პრობლემების არჩევაც პარადიგმის საფუძველზე ხდება. მეცნიერული საზოგადოებრიობა, რომელიც მოცემული პარადიგმის ფარგლებში ნორმალური მეცნიერების საკითხებს ამუშავებს, ირჩევს ისეთ პრობლემებს, რომლებიც ამ პარადიგმის ფარგლებში გადაწყვეტადია. ამრ გად, ნორმალური მეცნიერება დეტერმინირებულია მოცემული პარადიგმით, თუმცა ამ დეტერმინაციას არა აქვს ფატალური ხასიათი.

ნორმალური მეცნიერების ფარგლებში გვხვდება „თავსატეხი ამოცანები“, რომლის ქვეშ თ. კუნი ისეთ პრობლემებს გულისხმობს, რომელთა გადაწყვეტა მკვლევრის ნიჭისა და დახელოვნების მაკონტროლებელია. ამ პრობლემათა რიცხვს. ცხადია. არ მიეკუთვნება ის პრობლემები, რომლებიც საერთოდ არ წყდება.

ნორმალური მეცნიერების ერთ-ერთ ძირითად ნიშანს თ. კუნი შის კუმულაციურ ხასიათში ხედავს. იგი უარყოფს მეცნიერული ცოდნის განვითარების (ზრდის) კუმულაციურ მოდელს, მაგრამ ნორმალური მეცნიერების ფარგლებში ცოდნის დაგროვებას კი აღიარებს. სხვაგვარად არც შეიძლება იყოს, ვინაიდან მოცემული პარადიგმის ფარგლებში რევოლუციები არ ხდება, თვისებრივი ნახტომები გამორიცხულია: ცოდნა თანდათან იზრდება, გროვდება, ფართოვდება და, მამასადამე, მას ევოლუციური ხასიათი აქვს. ნორმალური მეცნიერება არც კი ისახავს მიზნად ახალი კანონზომიერების გახსნას ან ახალი თეორიის შექმნას. საერთოდ. თ. კუნი თვლის, რომ ახალი მეცნიერული თეორიები, რევოლუციები მეცნიერულ აზროვნებაში ყოველგვარი წინასწარი განზრახვის გარეშე ხდება; მას სუბიექტურად არავინ არ ამზადებს, არავინ მისკენ არ ისწრაფვის, არამედ სრულიად მოულოდნელად ჩნდება.

ამრიგად, ნორმალური მეცნიერება მოცემული პარადიგმიდან გამომდინარეობს, მას ემსახურება. ხელს უწყობს შის დასაბუთებასა და განმტკიცებას. მაგრამ იგი დროთა განმავლობაში ისეთ ფაქტებს აწყდება. რომლებიც მოცემულ პარადიგმას ეწინააღმდეგება და როქელთა. ახსნა ამ პარადიგმის საფუძველზე შეუიღებელია. მაგ. კლასიკური მექანიკის ბატონობის პერიოდში ნორმალური მეცნიერება ისეთ ფაქტებს წააწყდა, რომლებიც მას ეწინააღმდეგებოდა. ეს არის ანომალიები მოცემული პარადიგმის ფარგლებში. პირველ ხანებში მეცნიერული საზოგადოებრიობა ცდილობს აქ ახალი ფაქტების ახსნას, ანომალიების თავიდან აცილებას არსებული პარადიგმის ფარგლებში, მაგრამ ამოდ. სხვა შემთხვევაში ცდილობენ შის მიჩქმალვას, უგულებელყოფას. მაგრამ ახალი საწინააღმდეგო ფაქტების დაგროვების შედეგად იწყება კრიზისი ნორმალურ მეცნიერებაში, რაც საზო-

ლოოდ, მეცნიერულ რევოლუციას იწვევს. მეცნიერული რევოლუცია არის მოცემული პარადიგმის შეცვლა ახალი პარადიგმით. ასე იწვევა მოცემული პარადიგმა და მასთან ერთად ნორმალური მეცნიერება.

ამრიგად, მეცნიერული ცოდნის განვითარებისათვის, კერძოდ, ახალი მეცნიერული თეორიის წარმოშობისათვის აუცილებელია კრიზისი მოცემული პარადიგმის ფარგლებში. მაგრამ კრიზისი მაშინვე როდი იწვევს მეცნიერულ რევოლუციას. პართალია, ნორმალური მეცნიერების წარმომადგენლები ხედავენ ამ კრიზისს, მაგრამ ერთბაშად როდი ამბობენ პარადიგმაზე უარს. მოცემული პარადიგმის უარყოფა მხოლოდ მეორე პარადიგმას შეუძლია, თუ ამ უკანასკნელს უნარა აქვს დაიჭიროს უკუგდებული პარადიგმის ადგილი. ცდასა და ექსპერიმენტს ასეთი რამ არ შეუძლია. რარიგ ბევრი საპირისპირო ფაქტი არ უნდა აღმოჩნდეს, მოცემული თეორია ძალაში რჩება მანამდე. ვიდრე მას ახალი თეორია შეცვლის. თეორიის ადგილი თეორიამ უნდა დაიჭიროს: სხვაგვარად ეს ადგილი ცარიელი დარჩება. მოცემული პარადიგმის (თუ თეორიის) უარყოფა ახალი პარადიგმის (თეორიის) მიღების პარალელურად ხდება.

კრიზისი მეცნიერული თეორიის ისტორიაში, რაც ახალი, შეუთავსებადი ფაქტების აღმოჩენით იწვება, ნიშნავს მოცემული თეორიის სისწორეში დაუჭვებას. ყოველგვარი ასეთი კრიზისიდან სამი გაოსავალია: ზოგჯერ ნორმალური მეცნიერება თვითონ გადაწყვეტს იმ პრობლემას, რომელმაც კრიზისი გამოიწვია. ეს ინიშნავს, რომ იგი მოცემული პარადიგმის ფარგლებში და მის საფუძველზე იპოვნის პრობლემის გადაწყვეტას და, მამასადამე. მოხსნის კრიზისს. სხვა შემთხვევაში ნორმალური მეცნიერების წარმომადგენლები რწმუნდებიან, რომ მოცემული პრობლემა არსებული საშუალებებით არ გადაწყდება და იგი გვერდზე უნდა გადაიდოს, ე. ი. ამ პრობლემის გადაწყვეტას შთამომავლობას უანდერძებენ. მაგრამ არსებობს მესამე გზაც, რაც ყველაზე მთავარი და მნიშვნელოვანია. სახელდობრ. ინიგრევა მოცემული პარადიგმა და მის ადგილს ახალი პარადიგმა იკერს. ერთი პარადიგმის შეცვლა მეორე პარადიგმით კი არის მეცნიერული რევოლუცია. ეს უკანასკნელი ხსნის კრიზისს, ვინაიდან არსებული პრობლემა, რომელმაც კრიზისი გამოიწვია, ახალი პარადიგმის საფუძველზე დამაკმაყოფილებელ ახსნას პოულობს.

მეცნიერული რევოლუციის შედეგად მყარდება ახალი პარადიგმა: ეს ნიშნავს, რომ ხელახლა ყალიბდება ნორმალური მეცნიერება. რომელიც ძველის ანალოგიურად კუმულაციურ საქმიანობას ეწევა ახალი პარადიგმის საფუძველზე. მაგრამ ახალი ნორმალური მეცნიერების მუშაობას კვლავ იგივე ბედი ელის, რაც მის წინამორბედს. ამრი-

გად. მეცნიერული რევოლუციები გარკვეული სტრუქტურისა და კანონზომიერების მქონეა.

ამასთანავე თ. კუნი თვლის, რომ ერთი პარადიგმიდან მეორეზე გადასვლა არავითარ შემთხვევაში არ ატარებს კუმულაციურ, ე. ი. ევოლუციურ ხასიათს. იგი თავისი ბუნებით რევოლუციურია, ნახტომისებურია. ამავე დროს ეს რევოლუცია მყისიერია და საპირისპირო პარადიგმით შეცვლას ნიშნავს. მეცნიერული რევოლუცია ერთბაშად, ზოგჯერ სულ რაღაც ერთ ლამეში ხდება; იგი დაიბადა რომელიმე გენოსის თავში და მეორე დღეს მთელი მეცნიერული სამყარო შეცვალა. როგორც ვხედავთ. მემკვიდრეობითობა და უწყვეტობა ურთიერთშემცვლელ პარადიგმებს შორის გამორიცხულია. ამ გარემოებას პრინციპული მნიშვნელობა აქვს თ. კუნის მეცნიერების მეთოდოლოგიაში, რაც ამ მეთოდოლოგიის მთავარ ნაკლს წარმოადგენს.

მეცნიერული რევოლუცია, ე. ი. პარადიგმის შეცვლა ნიშნავს მოცემული სფეროს რეკონსტრუქციას ახალ საწყისებზე. პარადიგმის შეცვლასთან ერთად იცვლება ჩვენი შეხედულება სამყაროზე; „ის, რაც რევოლუციამდე მეცნიერს იხვი ეგონა, რევოლუციის შემდეგ კურჯლის ბაჭია აღმოჩნდება“ (48. 151). ერთი და იგივე ფაქტები რევოლუციამდე (ძველი პარადიგმის პირობებში) და რევოლუციის შემდეგ (ახალი პარადიგმის შუქზე) სხვადასხვაგვარად გამოიყურება. ამიტომ თ. კუნი მეცნიერულ რევოლუციას სამყაროს „ახლებურად წილვის“ საშუალებად თვლის. თვითონ ნორმალური მეცნიერების წარმომადგენლებიც ახალი პარადიგმის პირობებში იძულებული ხდებიან სამყაროს ახლებურ ხედვას შეეჩვიონ. მაგალითად, ფიზიკოსი, რომელიც კლასიკური ფიზიკის ნგრევას მოესწრო, იძულებულია ახალი ფიზიკის შუქზე ახლებურად დაინახოს ის, რასაც იგი ადრე სხვაგვარად ხედავდა. სწორედ ამიტომ საჭირო ხდება ყველაფრის თავიდან მოაზრება; თვითონ სახელმძღვანელოებიც კი მეცნიერული რევოლუციის შემდეგ ხელახლა იწერება. ის სახელმძღვანელოები, რომელთაც კლასიკური ფიზიკის (პარადიგმის) ბატონობის პერიოდში ხმარობდნენ, ამჟამად — ახალი პარადიგმის პირობებში — უვარგისი გახდა. მეცნიერული რევოლუცია ხომ სამყაროს ახალ ხედვას ნიშნავს.

მეცნიერული რევოლუციების არსებობას, თ. კუნის მიხედვით, პარადიგმების უთანაზომობა განაპირობებს, პარადიგმები რომ უთანაზოაონი არ იყოს, მაშინ მეცნიერული რევოლუციაც არ მოხდებოდა. უთანაზომობა წინააღმდეგობაზე მეტია; მოწინააღმდეგე (საპირისპირო) თეორიებს რაღაც საერთო აქვს, რაშიც ისინი ერთმანეთს უპირისპირდებიან, უთანაზომობა კი ამ დაპირისპირების შესაძლებლობასაც გამორიცხავს იმის გამო, რომ მათ შორის არაფერი საერთო არ არის. ეს კი ნიშნავს, რომ ურთიერთშემცვლელ პარადიგმებს შორის მემ-

კედრეობითობა არ არსებობს. ამ დებულებას თ. კუნის მეცნიერების ფილოსოფიაში არსებითი მნიშვნელობა აქვს.

პარადიგმა მეცნიერული საზოგადოებრიობისათვის ნორმალურ აკლევის პროცესში კრიტერიუმის როლს ასრულებს. იგი ამ კრიტერიუმით აფასებს ყველაფერს, ამ თვალთახედვით განიხილავს მეცნიერების ყოველ მონაპოვარს. მეცნიერული რევოლუციის შემდეგ კი კრიტერიუმშიც იცვლება, ვინაიდან ძველი პარადიგმის ადგილს ახალი იჭერს; კრიტერიუმის შეცვლა, თავის მხრივ, სამყაროს ახლებურ ხილვას განაპირობებს; ამ ახლებური ხილვის იარაღს კი პარადიგმა წარმოადგენს.

აქედან გამოქმდინარეობს, რომ მეცნიერული თეორიების ვერიფიკაციის აბსოლუტური კრიტერიუმი არ არსებობს; კრიტერიუმს თვითონ პარადიგმა წარმოადგენს, რომელიც უთანაზომოა და, მაშასადამე, თითოეული მათგანი დამოუკიდებლობას ინარჩუნებს; მათი დროში თანაარსებობა, თ. კუნის თეორიის თანახმად, გამორიცხულია; ისინი მხოლოდ ცვლიან ერთმანეთს და არა ერთდროულად არსებობენ.

ასეთია თ. კუნის მეცნიერული რევოლუციების თეორია, მისი მეცნიერების ფილოსოფია.

თ. კუნის მეცნიერული რევოლუციების თეორია იმთავითვე ცხარე კამათი გამოიწვია, რაც დღემდე გრძელდება. მას აკრიტიკებენ არა მხოლოდ სხვა სკოლისა და სხვა მიმართულების წარმომადგენლები, არამედ თვითონ პოსტპოზიტივისტებიც. კრიტიკოსთა უმრავლესობა თ. კუნს „ბრალს სდებს“ ირაციონალიზმში; პარადიგმები უთანაზომოა, რაც იმას ნიშნავს, რომ მათ შორის არავითარი საერთო არ არის; ერთი პარადიგმიდან მეორეზე გადასვლა, რასაც თ. კუნის თეორიაში მეცნიერული რევოლუცია ეწოდება, ხდება ერთბაშად და თანაც წინა პარადიგმის სრული წგრევის საფუძველზე. ახალი პარადიგმა ძველის ნანგრევებზე წარმოიშობა, ხოლო მათ შორის მემკვიდრეობითობა არ არსებობს. ამ შემთხვევაში გაუგებარია, ირაციონალურია. ერთი მხრივ, ის, თუ როგორ ვითარდება მეცნიერული ცოდნა, ხოლო, მეორე მხრივ, თვითონ მეცნიერული რევოლუციის ცნებაც — ერთი პარადიგმიდან მეორეზე გადასვლა. ერთი პარადიგმა როგორ შეცვლის მეორეს, თუკი ისინი უთანაზომოა, ე. ი. თუ მათ ერთმანეთთან არაფერი არ აკავშირებთ?

ამ მიმართულებით თ. კუნის თეორიას საკმაოდ მკაცრად აკრიტიკებს გამოჩენილი პოსტპოზიტივისტი ი. ლაკატოსი. „თ. კუნის მეცნიერული რევოლუციების თვალსაზრისი — ამბობს იგი — ირაციონალურია“ (96. 178). იგი არსებითად გამორიცხავს ცოდნის რაციონალური რეკონსტრუქციის შესაძლებლობას. ამაში ხედავს ი. ლაკატოსი თ. კუნის თეორიის მთავარ ნაკლს, რომლის საპირისპიროდ იგი სა-

კუთარ მეთოდოლოგიას შეიმუშავებს პოპერის კრიტიკული რაციონალიზმის საფუძველზე.

ერთ-ერთ უკანასკნელ ნაშრომში (135) თ. კუნი თავს იცავს ირაციონალიზმის „ბრალდებისაგან“ და ამტკიცებს, რომ იგი არ არის ირაციონალისტი, მაგრამ არაფერს არ ცვლის თავის მეცნიერების მეთოდოლოგიაში და, მაშასადამე, „ბრალდება“ უცვლელი რჩება. პოპერისაგან განსხვავებით (რომელიც კრიტიკული რაციონალიზმის წარმომადგენელია), თ. კუნი ირაციონალისტად ითვლება.

თ. კუნის თეორიის მეორე მთავარ ნაკლს ის წარმოადგენს, რომ მან ვერ აჩვენა მეცნიერული ცოდნის განვითარება. პარადიგმების უთანაზომობის მტკიცება და, მაშასადამე, მათ შორის მემკვიდრეობითობის უარყოფა მეცნიერული ცოდნის განვითარების შესაძლებლობას გამორიცხავს. თ. კუნის მეცნიერული რევოლუციის თეორია ძველი კუმულაციური თეორიის საპირისპიროდ შეიქმნა, იმ თეორიისა, რომელიც ანტიისტორიულობით ხასიათდებოდა და, მაშასადამე, მეცნიერული ცოდნის განვითარებას ვერ ხსნიდა. მაგრამ, მეორე მხრივ, ვერც თ. კუნმა ახსნა მეცნიერული ცოდნის განვითარების ბუნება: მართალია. მან სწორად მიუთითა მეცნიერული ცოდნის განვითარების რევოლუციურ ხასიათზე. მაგრამ „დაივიწყა“ რა მემკვიდრეობითობის პრინციპი (პარადიგმების უთანაზომობის საფუძველზე), მეცნიერული ცოდნის განვითარება აუხსნელი დარჩა.

ზოგიერთი კრიტიკოსი იმაზეც მიუთითებს, რომ თ. კუნი არაფერს ლაპარაკობს ქეშმარიტების შესახებ და ამდენად იგი პოპერის გზას განაგრძობს. მას შესაძლებლად მიაჩნია მეცნიერებაზე მსჯელობა ქეშმარიტების ცნების მოხმარების გარეშე. სწორედ ამიტომ შემთხვევითი არ არის, რომ იგი უმეტესწილად მეცნიერული ცოდნის „ზრდაზე“ ლაპარაკობს და არა მის განვითარებაზე. ეტყობა. თ. კუნს, ისევე როგორც პოპერს, ქეშმარიტების ცნების ქვეშ მარტოოდენ აბსოლუტური ქეშმარიტება ესმის, რომლის შემეცნების შესაძლებლობას იგი უარყოფს.

ბევრი კრიტიკოსი ჰყავს თ. კუნის „ნორმალური მეცნიერების“ კონცეფციასაც: პოპერის სტატის თ. კუნის წინააღმდეგ ასეთი სათაური აქვს: „ნორმალური მეცნიერება და მისი საფრთხე“ (96). ნორმალური მეცნიერების საფრთხეს პოპერი სწორედ იმაში ხედავს, რომ იგი „ნორმალურია“, აზროვნების ნორმებს აწესებს და, მაშასადამე, დოგმატიზმისაკენ გვიბიძგებს. უნივერსიტეტებში, ამბობს იგი, ჩვენ სტუდენტებს კრიტიკულ აზროვნებას ვაჩვენებთ, თ. კუნი კი მათ ურჩევთ, რომ იყვნენ „ნორმალური მეცნიერები“, დოგმატიკოსები, კრიტიკულ აზროვნებას მოკლებული მკვლევრები. ამაშია ნორმალური

მეცნიერების საფრთხე. მეცნიერი უნდა იყოს კრიტიკულად მოაზროვნე და არა დოგმატიკოსი.

პოპერი არ უარყოფს მეცნიერული აზროვნების ევოლუციური განვითარების პერიოდს, მაგრამ იგი წინააღმდეგია, რომ ასეთი პერიოდი იყოს „ნორმალური“, ე. ი. არაკრიტიკული და დოგმატური. მას მიაჩნია, რომ თ. კუნმა ვერ გაიგო მისი შეხედულება ნორმალური მეცნიერების შესახებ, რომელიც მოცემულია წიგნში „გაოკვლევის ლოგიკა“ და ჩათვალა, რომ თითქოს პოპერს ეს იდეა გამოორჩა.

პოპერისათვის მიუღებელია თ. კუნის ის აზრიც, რომ თითქოს ნორმალური მეცნიერების ფარგლებში წყდება „თავსატეხი ამოცანები“ (Puzzle). ამასთანავე იგი ბუნდოვნად თვლის „თავსატეხი ამოცანების“ ცნებას. რომელიც ვიტგენშტაინიდან არის აღებული. ვიტგენშტაინი მის ქვეშ ფსევდოპრობლემებს გულისხმობს, რომლებიც ფილოსოფიაში ნამდვილი პრობლემების ნაცვლად სუფევენ. თუ თ. კუნიც იპავე აზრისაა, მაშინ გამოდის, რომ ნორმალურ მეცნიერებაში არ არსებულა ნამდვილი მეცნიერული პრობლემები. არამედ მარტოდენ „თავსატეხი ამოცანები“. მე ვთვლი, ამბობს პოპერი, რომ ის, რასაც თ. კუნი „თავსატეხ ამოცანებს“ უწოდებს, ნამდვილ მეცნიერულ პრობლემებს წარმოადგენს.

პოპერისათვის მიუღებელია აგრეთვე თ. კუნის მეცნიერული რევოლუციის ცნება: იგი, რასაკვირველია, აღიარებს მეცნიერული რევოლუციების არსებობას, მაგრამ თვლის, რომ ამ რევოლუციებს პერმანენტული ხასიათი აქვს, ე. ი. განუწყვეტლად მიმდინარეობს მეცნიერული ცოდნის მუდმივი ფალსიფიკირების საფუძველზე. მეცნიერული ცოდნის ყოველი ფალსიფიკაცია, მისი აზრით, რევოლუციას ნიშნავს. ამიტომ პოპერი რაციონალისტია; ერთი თეორიიდან მეორეზე გადასვლა სრულიად კანონზომიერად და გასაგებად ხდება. თ. კუნის მიხედვით კი, მეცნიერული რევოლუციები იშვიათია და იგი ამა თუ იმ პარადიგმის უნაშთოდ მოსპობას ნიშნავს. ამ გადასვლას ნახტომისებური, უეცარი ხასიათი აქვს; ამიტომ იგი გაუგებარია. ირაციონალურია. მე ვერ დავიჯერებ, ამბობს პოპერი თ. კუნის წინააღმდეგ, რომ ნიუტონის მიზიდულობის თეორიიდან აინშტაინის თეორიაზე გადასვლა „ირაციონალურ ნახტომს“ (irrational leap) წარმოადგენს: წინააღმდეგ შემთხვევაში „ნახტომიც“ შეუძლებელი იქნებოდა (96. 57).

პოპერისათვის მიუღებელია თ. კუნის ფსიქოლოგიზმიც. მეცნიერულ აღმოჩენებს, ამტკიცებს პოპერი, ლოგიკური ხასიათი აქვს და არა ფსიქოლოგიური.

თ. კუნის ნორმალური მეცნიერების ცნებას კიდევ უფრო რადიკალურად აკრიტიკებს ცნობილი პოსტპოზიტივისტი ჯ. უოტკინსი. თუ

პოპერისათვის ნორმალური მეცნიერების ცნება ასე თუ ისე მაინც მისაღებია, სამაგიეროდ უოტკინსი მას საერთოდ უარყოფს. სახელდობრ, იგი თვლის, რომ ნორმალური მეცნიერება, როგორც იგი თ. კუნს ესმის, ვერასოდეს ვერ წარმოშობს მეცნიერულ რევოლუციას სწორედ იმის გამო, რომ იგი „ნორმალურია“ (დოგმატურია) და მოცემულ პარადიგმას ემყარება. ამასთანავე ჯ. უოტკინსი არ ეკვობს მეცნიერული რევოლუციების არსებობაში. იგი მხოლოდ თ. კუნის ნორმალური მეცნიერების კონცეფციას უარყოფს.

სულ სხვა კუთხით აკრიტიკებს თ. კუნის ნორმალური მეცნიერების კონცეფციას მეორე პოსტპოზიტივისტი ს. ტულმინი. იგი თვლის, რომ ნორმალური კვლევის პერიოდები არსებობს, მაგრამ მათ არა აქვთ პრინციპული მნიშვნელობა მეცნიერების განვითარებაში და მათ როლს თ. კუნი ამაოდ აზვიადებს. მეცნიერული რევოლუცია არ არის ნორმალურ მეცნიერებაში მომხდარი „დრამატული გადატრიალება“.

ამრიგად, პოსტპოზიტივისტთა ერთი ჯგუფი საერთოდ უარყოფს ნორმალური მეცნიერების არსებობას (ჯ. უოტკინსი და სხვ.), მეორე ჯგუფი კი მას შესაძლებლად თვლის, მაგრამ უარყოფს მის თ. კუნისეულ ინტერპრეტაციას (პოპერი და სხვ.), ხოლო მესამე ჯგუფი აღიარებს ნორმალური მეცნიერების არსებობას, მაგრამ მას თითქმის არავითარ მნიშვნელობას არ მიაწერს მეცნიერული რევოლუციების განხორციელებაში (ს. ტულმინი და სხვ.).

თ. კუნის პარადიგმის ცნებას აკრიტიკებს ცნობილი პოსტპოზიტივისტი მ. მასტერმანი (თუმცა ეს უკანასკნელი იცავს თ. კუნის მეცნიერული რევოლუციის თეორიის თითქმის ყველა ძირითად თეზისს, ხოლო თვითონ თ. კუნს „ჩვენი დროის ყველაზე გამოჩენილ მეცნიერების ფილოსოფოსად“ თვლის). მას მიაჩნია, რომ ეს ტერმინი თ. კუნის წიგნში („მეცნიერული რევოლუციების სტრუქტურა“) 21 მნიშვნელობით იხმარება, რაც მის გაგებას აძნელებს. ამავე დროს იგი ცდილობს, რომ წაშალოს განსხვავება თ. კუნისა და პ. ფეიერაბენდის თვალსაზრისებს შორის (თუმცა პ. ფეიერაბენდი ამას არ ეთანხმება) [96].

სერიოზულ კრიტიკას იმსახურებს პარადიგმების უთანაზომობის ცნება, რაც თ. კუნის მეცნიერული რევოლუციების თეორიის მანკიერების ყველა სათავეს წარმოადგენს. აქ, უწინარეს ყოვლისა, ის უნდა ვთქვათ, რომ „უთანაზომობის“ ცნებას წმინდა რაოდენობრივი შინაარსი აქვს. იგი იხმარება სხვადასხვა ჭიდიდის რაოდენობრივი შეუსაბამობის (არაპროპორციულობის) გამოსახატავად. ამიტომ ეს ცნება მეცნიერების ფილოსოფიაში არ გამოდგება (სამწუხაროდ, მას ხმარობს პოსტპოზიტივისტების უმრავლესობა). მაგრამ მთავარი მა-

ინც ის არის, რომ უთანაზომობის ცნება მისი საკუთარი მნიშვნელობით საერთოდ უვარგისია მეცნიერების განვითარების კანონზომიერების ასახვად. უთანაზომობა ნიშნავს, ორ ან მეტ ობიექტს შორის საერთო თვისებების, ზოგადი ნიშნების უქონლობას. ორი ობიექტი უთანაზომოა მაშინ, თუ მათ არა აქვთ საერთო თვისებები, რომელთა საფუძველზე შესაძლებელი იქნებოდა მათი ურთიერთშედარება. მაგრამ ასეთ (უთანაზომობის) შემთხვევაში მათ შორის არ შეიძლება იყოს წინააღმდეგობა, მით უმეტეს ბრძოლა, ვინაიდან ყოველგვარი წინააღმდეგობა, ბრძოლა დაპირისპირებულთა შორის, საერთოს არსებობას გულისხმობს, სახელდობრ იმის არსებობას, რის გამოც ისინი უპირისპირდებიან და ებრძვიან ერთმანეთს. თუკი ორ ან მეტ მეცნიერულ თეორიას არავითარი საერთო არა აქვთ, ე. ი. უთანაზომოა, მაშინ შეუძლებელი იქნებოდა მათ შორის წინააღმდეგობის არსებობა და, მაშასადამე, მეცნიერული რევოლუციაც. მეცნიერული თეორიების უთანაზომობის დაშვება კი არ ასაბუთებს, არამედ, პირიქით, გამორიცხავს მეცნიერული რევოლუციების შესაძლებლობას. ამიტომ სწორი არ არის თ. კუნი, როდესაც იგი პარადიგმების უთანაზომობას მეცნიერული რევოლუციების აუცილებელ პირობად თვლის. რასაკვირველია, თუ პარადიგმები თავსებადია (ე. ი. თუ ერთი პარადიგმა მეორისაგან გამოიყვანება), მაშინ მეცნიერული რევოლუცია შეუძლებელი იქნება, მაგრამ ეს უკანასკნელი შეუძლებელი იქნება პარადიგმების უთანაზომობის შემთხვევაშიც, ვინაიდან პარადიგმების (და, საერთოდ, მეცნიერული თეორიების) უთანაზომობა მათ შორის წინააღმდეგობის შესაძლებლობას გამორიცხავს, რომლის გარეშე მეცნიერული რევოლუცია შეუძლებელია. ეს გარემოება თ. კუნის კრიტიკოსებმა კარგად შენიშნეს. სახელდობრ, ერთერთი მათგანი წერს, რომ „თუ ორი პარადიგმა სინამდვილეში უთანაზომოა, მაშინ ისინი შეუთავსებადი არ იქნება“ და შემდეგ: „დაპირისპირებული თეორიები არ არის უთანაზომო“ მართლაც, აინშტაინის რელატივიზმის თეორია და ნიუტონის კლასიკური მექანიკა, მიუხედავად მთელი მათი შეუთავსებადობისა და ძირეული დაპირისპირებულობისა, უთანაზომო როდია (წინააღმდეგ შემთხვევაში მათი ურთიერთდაპირისპირებაც შეუძლებელი იქნებოდა), არამედ მათ ბევრი რამ აქვთ საერთო, თუნდაც ის, რომ ორივე არის სივრცისა და დროის თეორია. ისინი ერთმანეთს უპირისპირდება სწორედ სივრცისა და დროის გაგების საკითხში. ეს ნიშნავს, რომ ისინი თანაზომადია, ე. ი. შეხების წერტილები აქვთ.

ამრიგად, მეცნიერული თეორიების უთანაზომობის პრინციპი მეცნიერული რევოლუციების შესაძლებლობას გამორიცხავს და, მაშა-

სადამე, ეწინააღმდეგება თვითონ თ. კუნისა და სხვა პოსტპოზიტივისტების თვალსაზრისს.

მაგრამ არსებითად რომ ვთქვათ, უთანაზომობის ცნების ქვეშ თ. კუნი (და სხვა პოსტპოზიტივისტები) შეუთავსებადობას (incompatibility) გულისხმობენ და ზოგჯერ ამ ცნებებს იგივეობრივი შინაარსითაც კი ხმარობენ. შეუთავსებადობა მეცნიერული თეორიების (ან, თუნდაც, პარადიგმების) ურთიერთდაპირისპირებულობას გამოხატავს და, მაშასადამე, მეცნიერული რევოლუციის შესაძლებლობის აუცილებელი პირობაა. თ. კუნის მეთოდოლოგიური კონცეფციის კრიტიკოსებმა ისიც სწორად მიუთითეს, რომ უთანაზომობისა და შეუთავსებადობის ცნებების „შეთავსება“ შეუძლებელია. თუ ორი პარადიგმა უთანაზომაა, მაშინ ისინი არ შეიძლება შეუთავსებადი იყოს. შეუთავსებადობა და წინააღმდეგობა შესაძლებელია მხოლოდ და მხოლოდ პარადიგმების თანაზომობის პირობებში. ამრიგად, უთანაზომობის ცნებას თ. კუნის მეცნიერული რევოლუციების თეორიაში დისონანსი შეაქვს და ბევრ გაუგებრობას ბადებს.

თ. კუნის მეცნიერების ფილოსოფიის ერთ-ერთ ძირითად ნაკლოვანებას რელატივიზმი წარმოადგენს, რომელიც ჯერ კიდევ პოპერის ფილოსოფიაში საკმაოდ დიდი დოზით იყო მოცემული (თუმცა პოპერი მას სიტყვიერად მტკიცედ უარყოფს). თ. კუნის რელატივიზმი იმაშია, რომ მეცნიერული ცოდნა, მისი აზრით, ყველა კონკრეტულ შემთხვევაში მოცემულია ნორმალური მეცნიერების სახით, რომელსაც მნიშვნელობა აქვს მარტოოდენ მოცემული პარადიგმების ფარგლებში და მის მიმართ. სხვა პარადიგმის შემთხვევაში ნორმალური მეცნიერება სახეს იცვლის, მისი წარმომადგენლები იძულებული არიან ვარდაქმნან თავიანთი პოზიციები, სხვაგვარად დაინახონ სამყარო. რევოლუციის შემდეგ იცვლება თვითონ სასწავლო სახელმძღვანელოებიც კი, რომლებიც ამა თუ იმ პარადიგმას შეესაბამება. ამრიგად, გამოდის რომ მეცნიერულ ცოდნას ყველა მოცემულ შემთხვევაში რელატიური მნიშვნელობა აქვს და არა ჩანს აბსოლუტური ცოდნის არავითარი ნიშანწყალი. ასეთ პირობებში კი მეცნიერული ცოდნის განვითარების შესაძლებლობა მთლიანად გამორიცხულია. თ. კუნი ხაზგასმით ამბობს, რომ „რევოლუციის დროს... მეცნიერმა უნდა ისწავლოს გარეგანი სამყაროს ახლებური აღქმა“ [48. 152], ვინაიდან რევოლუციის შემდეგ ძველი მნიშვნელობანი და ღირებულებანი ძალას ჰკარგავს („ის, რაც რევოლუციამდე მეცნიერს იხვი ეგონა, რევოლუციის შემდეგ კურდღლის ბაჭია აღმოჩნდება“). ამრიგად, მივიღეთ მეცნიერული ცოდნის სრული რელატივიზმი, რაც შეუძლებელს ხდის მეცნიერების განვითარებაზე ლაპარაკს.

მეორე მხრივ, თ. კუნის მეთოდოლოგიური კონცეფციის რელატივისტური ხასიათი პარადიგმების უთანაზომობის დაშვებაში გამოვლენდა. თუ პარადიგმები უთანაზომა, მაშინ მათ ეკვივალენტური მნიშვნელობა აქვთ (თუმცა ამის დადგენაც შეუძლებელია მათი უთანაზომობის გამო); რევოლუციის შემდეგ ერთი პარადიგმა ცვლის მეორეს, რომელთაგან ორივე ტოლფასოვანია. ასეთ შემთხვევაში კი მეცნიერული ცოდნის განვითარების ფაქტი გაუგებარია, ერაციონალურია. რელატივიზმი თ. კუნის მეცნიერულ მეთოდოლოგიაში არაერთარ ეჭვს არ იწვევს.

ასეთია თ. კუნის მეცნიერული რევოლუციების თეორია და, საერთოდ, მისი მეცნიერების ფილოსოფია. უკანასკნელი ათი წლის განმავლობაში თ. კუნს თავისი კონცეფციისათვის არსებითად რაიმე ახალი არ მიუნატებია. იგი ამ მეთოდოლოგიის საფუძველზე განაგრძობს მეცნიერების ისტორიის ცალკეული პრობლემების კვლევას.

III. G. ლაკატოსი და პროგრამირების მეთოდოლოგია

იმრე ლაკატოსი დაიბადა უნგრეთში 1922 წელს. მისი ნამდვილი გვარია ლიფშიცი. „ლაკატოსის“ გვარი მან შეირქვა უნგრეთში ფაშისტური რეჟიმის დროს. იგი იყო აქტიური ანტიფაშისტი; 1945 წლიდან კომუნისტური პარტიის წევრი; გეორგ ლუქაჩის ასპირანტი. ეოთხანს ი. ლაკატოსი განათლების სამინისტროში მუშაობდა. 1950—1953 წლებში დაპატიმრებული იყო. 1956 წელს ი. ლაკატოსი ემიგრაციაში წავიდა და კემბრიჯის უნივერსიტეტში დოქტორის ხარისხი შოიპოვა. 1969 წლიდან გარდაცვალებამდე იყო ლონდონის ეკონომიკის სასწავლებლის ლოგიკის პროფესორი. გარდაიცვალა 1974 წელს.

ი. ლაკატოსმა შექმნა ორიგინალური მეცნიერების ფილოსოფია, რომელიც ცნობილია „სამეცნიერო-კვლევითი პროგრამების მეთოდოლოგიის“ (The Methodology of Scientific Research programmes) სახელწოდებით. ამ კონცეფციამ დიდი გავლენა მოახდინა თანამედროვე მეთოდოლოგიურ მოძრაობაზე და ერთ-ერთი ყველაზე ძლიერი პოსტპოზიტივისტური მეთოდოლოგიის სახით წარმოსდგა. „მეცნიერების ფილოსოფიის ბოსტონური გამოკვლევების“ (რედ. რ. კოენი და მ. ვარტოფსკი) სპეციალური ტომი მიძღვნა ი. ლაკატოსის ხსოვნას და მის წვლილს მეცნიერებაში. პოპერისა და თ. კუნის შემდეგ ი. ლაკატოსი პირველ პოსტპოზიტივისტად ითვლება. პოსტპოზიტივისტებიდან იგი, ჯ. აგასისთან ერთად, ყველაზე ახლოს დგას პოპერის ფილოსოფიასთან; მიუხედავად ამისა, ლაკატოსის მეთოდოლოგია პოპერის მეთოდოლოგიისაგან მკვეთრად განსხვავდება.

თავის აღრეულ თხზულებაში „მეტაციცებანი და უარყოფანი“ (არის

რუსული თარგმანიც — „Доказательства и опровержения“), რომელმაც სახელი გაუთქვა ლოგიკოსებსა და მათემატიკოსებს შორის, ი. ლაკატოსი პოპერს ემყარება. ცოტა მოგვიანებით მან საკუთარი მეთოდოლოგია შექმნა ისე, რომ პოპერის ფილოსოფიასთან კავშირი არ გაუწყვეტია. საკმარისია თუნდაც იმის თქმა, რომ ი. ლაკატოსი, ისევე როგორც პოპერი, რაციონალისტური მეთოდოლოგიის მომხრეა.

მიუხედავად ამისა, ი. ლაკატოსმა თავისი მეთოდოლოგია პოპერის მეთოდოლოგიის დაძლევის შედეგად ააგო. მან, უწინარეს ყოვლისა, ყურადღება მიაქცია იმ გარემოებას, რომ პოპერი სათანადოს არ მიუზღავს მეცნიერების ისტორიას, არ ითვალისწინებს მეცნიერული კვლევის პრაქტიკას. ამდენად პოპერის პოზიციები ი. ლაკატოსს არ აკმაყოფილებს.

რა უნდა იყოს მეთოდოლოგიური კონცეფციის შემოწმების, მისი ვარგისიანობის გამოცდის კრიტერიუმი? ი. ლაკატოსი თვლის, რომ ემპირიზმის პოზიციებიდან ასეთი კრიტერიუმი შეიძლება იყოს მხოლოდ მეცნიერული კვლევის პრაქტიკა, მეცნიერების ისტორია. მეცნიერული კვლევა-ძიების პრაქტიკა უნდა ადასტურებდეს ან უარყოფდეს ამა თუ იმ მეთოდოლოგიური კონცეფციის სისწორეს. უნდა მივიღოთ ის მეთოდოლოგია, რომელიც მეცნიერების ისტორიაში წარმატებით „მუშაობდა“.

ამის საფუძველზე ი. ლაკატოსი ლაპარაკობს მეცნიერების ისტორიის დიდ ევრისტიკულ როლზე მეცნიერული მეთოდოლოგიის განვითარებაში. იგი კანტის ცნობილი აფორიზმის ასეთ პერიფრაზირებას გვთავაზობს: „მეცნიერების ფილოსოფია მეცნიერების ისტორიის გარეშე ცარიელია; მეცნიერების ისტორია მეცნიერების ფილოსოფიის გარეშე ბრმაა“ (71.203). ერთი სიტყვით, ისინი ერთმანეთს საჭიროებს. ი. ლაკატოსი თვლის, რომ მეცნიერების ისტორიოგრაფიამ უნდა ისწავლოს მეცნიერების ფილოსოფიიდან და პირიქით, სახელდობრ, მეცნიერების ფილოსოფია გამოიმუშავეს ნორმატიულ მეთოდოლოგიას, რომლის საფუძველზეც მეცნიერების ისტორიკოსი „შინაგან ისტორიას“ აგებს და, შაშასადამე, ობიექტური ცოდნის ზრდის რაციონალურ რეკონსტრუქციას იძლევა. მეორე მხრივ, ისტორიის რაციონალური ახსნა ემპირიული „გარეგანი ისტორიით“ შევსებას საჭიროებს. „შინაგანი ისტორიის“ ქვეშ მეცნიერების განვითარების შინაგანი კანონზომიერება იგულისხმება, ხოლო „გარეგანი ისტორია“ არის ამ შინაგანი კანონზომიერების გარეგანი (ემპირიული) გამოვლინება. ამასთანავე ი. ლაკატოსი თვლის, რომ მეცნიერების „შინაგანი ისტორია“ პირველადია, ხოლო გარეგანი — მეორადი. კიდევ მეტიც, მას მიაჩნია, რომ მეცნიერების „გარეგანი ისტორიას“ არსებითი მნი-

შენელობა არა აქვს მეცნიერების ბუნების გასაგებად. ამ კონცეფციას მეცნიერების მეთოდოლოგიაში „ინტერნალიზმი“ ეწოდება (განსხვავებით „ექსტერნალიზმისაგან“, რომელიც მეცნიერების განვითარების ახსნას მარტოოდენ გარეგანი — სხვადასხვა სოციალურ-ეკონომიკური ფაქტორების საფუძველზე ცდილობს).

ამრიგად, ი. ლაკატოსმა მეცნიერების ისტორია მეცნიერული მეთოდოლოგიის არჩევისა და შემოწმების ერთ-ერთ ძირითად კრიტერიუმად გამოაცხადა. ამით იგი იმთავითვე გაემიჯნა პოპერს, რომელმაც სათანადოდ ვერ შეაფასა მეცნიერების ისტორიის როლი მეცნიერული მეთოდოლოგიის შემუშავებაში. პოპერის მეთოდოლოგიას არ შეუძლია მეცნიერების რეალური ისტორიის მრავალი ფაქტის ახსნა. მისი ფალსიფიკაციის მეთოდი საპირისპირო ფაქტების აღმოჩენის საფუძველზე შესაძლებლად მიიჩნევს თეორიის უარყოფას, მაგრამ მეცნიერების ისტორია სრულიად ამის საწინააღმდეგოს ამტკიცებს. სახელდობრ, იგი ასაბუთებს, რომ მეცნიერული თეორიები არსებობას განაგრძობს ანომალიის პირობებშიც, ე. ი. ემპირიულ ფაქტებს არ ძალუძთ ამა თუ იმ თეორიის უარყოფა. ეს ნიშნავს, რომ მეცნიერების რეალური ისტორია უარყოფს პოპერის მეთოდოლოგიურ პრინციპს.

გარდა ამისა, ლაკატოსი მეცნიერების ისტორიის ანალიზის შედეგად აღმოაჩენს, რომ ისტორიამ იცის მრავალი შემთხვევა, როდესაც ერთი და იგივე რიგის მოვლენების ასახსნელად არსებობს სხვადასხვა მეცნიერული თეორია, რომლებიც ერთმანეთს ებრძვის და კონკურენციაში იმყოფება. ეს გარემოებაც არ აიხსნება პოპერის ფალსიფიკაციის მეთოდის საფუძველზე, ვინაიდან ამ მეთოდის თანახმად, ფალსიფიციკრებული დებულება (ან თეორია) უბრძოლველად სტოვებს ასპარეზს. ი. ლაკატოსი ცდილობს ამ სიძნელეების მოხსნას და ისეთი მეთოდოლოგიური კონცეფციის აგებას, რომელიც მეცნიერების ისტორიას დაემყარება და მეცნიერული თეორიების მიღების ან უარყოფის კრიტერიუმად გამოდგება. ამასთანავე იგი თავისუფალი უნდა იყოს იმ სიძნელეებისაგან, რაც პოპერისა და თ. კუნის მეცნიერების მეთოდოლოგიას გააჩნია. ასეთ მეთოდოლოგიურ კონცეფციას, როგორც აღვნიშნეთ, ი. ლაკატოსი „სამეცნიერო-კვლევითი პროგრამების მეთოდოლოგიას“ უწოდებს. ეს პროგრამები არ არის იგივე, რაც პოპერის „თეორია“ ან თ. კუნის „პარადიგმა“; სამეცნიერო-კვლევითი პროგრამა არის არა მხოლოდ თეორია, არამედ მასზე მეტი; სახელდობრ, იგი არის სამეცნიერო-კვლევითი პროგრამა, რომელიც მეცნიერების ისტორიის ნებისმიერ მონაკვეთზე დგას და რომლის მიხედვით მეცნიერული კვლევა-ძიება წარმოებს. პარადიგმისაგან კი მას განასხვავებს ბევრი რამ, თუნდაც ის, რომ პარადიგმე-

ბი ერთიმეორის გვერდით არ არსებობს, სამეცნიერო-კვლევითი პროგრამები კი შეიძლება ერთდროულად არსებობდეს.

მაგრამ ვიდრე სამეცნიერო-კვლევითი პროგრამების მეთოდოლოგიის ანალიზზე გადავიდოდეთ, საჭიროდ მიგვაჩნია გავითვალისწინოთ სხვადასხვა მეთოდოლოგიური კონცეფციის ის შედარებითი ანალიზი, რომელსაც ი. ლაკატოსი აწარმოებს და რასაც იგი საკუთარი მეთოდოლოგიის შექმნამდე მიჰყავს.

ძველ მეთოდოლოგიურ კონცეფციებს, ი. ლაკატოსის აზრით, პრობლემების გადაწყვეტის წესების ფუნქციას აკისრებდნენ; მაგრამ აღმოჩნდა, რომ მეთოდოლოგიისაგან ასეთს არ შეიძლება მოველოდეთ. თანამედროვე მეთოდოლოგიური კონცეფციები, ამტკიცებს ი. ლაკატოსი, წარმოადგენს უკვე არსებულ მეცნიერული თეორიების შეფასების წესების ერთობლიობას. მეთოდოლოგიას თეორიების ავება კი არ ევალუბა, არამედ არსებული თეორიის შეფასება. ი. ლაკატოსი განიხილავს და ერთმანეთს ადარებს ოთხ თანამედროვე მეთოდოლოგიურ მოძღვრებას: ინდუქტივიზმს, კონვენციონალიზმს, ფალსიფიკაციონიზმსა და საკუთარ სამეცნიერო-კვლევითი პროგრამების მეთოდოლოგიას.

ინდუქტივიზმის მიხედვით, გვეუბნება ი. ლაკატოსი, მეცნიერული მხოლოდ ის დებულება, რომელიც ან აღწერს მტკიცედ დადგენილ ფაქტებს და ან მათ ინდუქციურ განზოგადებას წარმოადგენს. ეს არის ლოგიური პოზიტივიზმის (ნეოპოზიტივიზმის) ამოსავალი პრინციპი, რომელსაც ინდუქციის მეთოდის საფუძველზე ემპირიული საკითხის წანამძღვრებიდან ზოგადი დასკვნები გამოაქვს. ინდუქტივიზმი აქ მეცნიერული და არამეცნიერული დებულებების (და თეორიების) განმიჯნავი (სადემარკაციო) კრიტერიუმია. ინდუქტივისტი მხოლოდ იმ მეცნიერულ დებულებას იღებს, რომელსაც იგი უდავო ქვეყარტიბად თვლის, ხოლო თუ იგი ასეთს არ წარმოადგენს, მაშინ მას უარყოფს. მისი ლოგიკა ასეთია: „მსჯელობა უნდა იყოს ან ფაქტებზე დასაბუთებული და ან — დედუქციურად ან ინდუქციურად — გამოყვანილი წინათ დასაბუთებული დებულებებიდან“ [71. 205]. ინდუქტივისტი აღიარებს მხოლოდ ორი სახის მეცნიერულ აღმოჩენას: მსჯელობანი მტკიცედ დადგენილი ფაქტების შესახებ და ინდუქციური განზოგადებანი. გამოდის, რომ მეცნიერებას შინაგანი ისტორია გააჩნია, რაც ინტერნალისტურ კონცეფციას წარმოადგენს.

არსებობს, ი. ლაკატოსის აზრით, „ინდუქტივიზმის რადიკალური განშტოებაც“, რომელიც საერთოდ უარყოფს მეცნიერებაზე ნებისმიერი გარეგანი ფაქტორის გავლენას. ასეთი თვალსაზრისი „რადიკალური ინტერნალიზმის“ განსაკუთრებულ სახეს წარმოადგენს, რომლის მიხედვით მეცნიერულ თეორიაზე უარი უნდა ვთქვათ მა-

შენე, როგორც კი აღმოჩნდება მასზე გარეგანი ფაქტორების გავლენა. მაგრამ იწინაიდან გარეგანი ფაქტორების მთლიანად გამოორიცხვა შეუძლებელია, ამიტომ ასეთი მოთხოვნა უტოლიად რჩება.

კონვენციონალიზმი უშვებს ისეთი კლასიფიკაციის სისტემის აგების შესაძლებლობას, რომელიც ფაქტებს გააერთიანებს; მაგრამ ამ მაკლასიფიკირებელ სისტემებს იგი განიხილავს არა როგორც თავისთავად ქეშმარიტებას, არამედ როგორც კონვენციონალურ ქეშმარიტებას, ე. ი. ისეთ ქეშმარიტებას, რომელიც დადგენილია შეთანხმების საფუძველზე. მეცნიერების პროგრესი, ამ მეთოდოლოგიის მიხედვით, მდგომარეობს არა მისი შინაარსის ქეშმარიტების ზრდაში, არამედ სინარტივისა და სიმარჯვის მიღწევაში. კონვენციონალიზმის ვარიანტად, რომელიც ქეშმარიტების პრაგმატისტულ თეორიას უახლოვდება, ი. ლაკატოსი თვლის პოპერის მოძღვრებას ქეშმარიტების-მაგვარობის (verisimilitude) მესახებ.

ესაზე მეთოდოლოგიური კონცეფციის, სახელდობრ, „მეთოდოლოგიური ფალსიფიკაციონიზმი“ ქვეშ ი. ლაკატოსი გულისხმობს პოპერის მოძღვრებას, რომელიც პირველი ორი მეთოდოლოგიის — ინდუქტივიზმისა და დიუქემის ტიპის კონვენციონალიზმის — კრიტიკის საფუძველზე აღმოცენდა. თუ როგორ დაძლია პოპერმა ლოგიკური პოზიტივიზმის ინდუქტივიზმი, ამის შესახებ ზემოთ ვილაპარაკეთ. დიუქემის კონვენციონალიზმის წინააღმდეგ კი პოპერმა აჩვენა, რომ ეს მეთოდოლოგია სუბიექტივისტური და ორაზროვანია, რის გამოც მისი გამოყენება შეუძლებელია. პოპერის ფალსიფიკაციონიზმი ამტკიცებს, რომ „ესა თუ ის თეორია მეცნიერულია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ შესაძლებელია მისი შეჯახება რომელიმე ბაზისურ დებულებასთან და თეორია უნდა უარყოფთ, თუ ეწინააღმდეგება ძიებულ ბაზისურ დებულებას“ [71. 213]. გარდა ამისა, იმისათვის, რომ თეორია მეცნიერული იყოს, მას უნდა შეეძლოს ახალი ფაქტების წინასწარხედვა; ისეთი ფაქტებისა, რომელიც ძველი ცოდნის საფუძველზე მოულოდნელი ჩანს.

ი. ლაკატოსი ფალსიფიკაციონიზმის მეთოდოლოგიას მიმზიდველად თვლის თავისი სინათლისა და კონსტრუქციულობის გამო. მიუხედავად ამისა, მასაც აქვს საკუთარი სიძნელეები, რასაც ი. ლაკატოსი ზოგჯერ ძალიან მკაცრად აკრიტიკებს.

მეოთხე მეთოდოლოგიური კონცეფციის სახით ი. ლაკატოსი აყალიბებს საკუთარ სამეცნიერო-კვლევითი პროგრამების მეთოდოლოგიას. სამეცნიერო-კვლევითი პროგრამების ქვეშ იგი გულისხმობს ისეთი მეცნიერული თეორიების ჯგუფს, რომელთაც გარკვეული ამოსავალი პრინციპები, საერთო იდეები აკავშირებს. ამდენად სამეცნიერო-კვლევითი პროგრამა და მეცნიერული თეორია ერთი და იგი-

ვე არ არის. ამ პროგრამებს თავისი სტრუქტურა აქვთ; კერძოდ, ისინი შედგება ოთხი კომპონენტისაგან: პროგრამის ბირთვი, ნეგატიური ევრისტიკა, პოზიტიური ევრისტიკა და დამცავი სარტყელი. სამეცნიერო-კვლევითი პროგრამის ბირთვს წარმოადგენს ოსეთი კონკრეტულ-მეცნიერული და ონტოლოგიური დებულებანი, რომლებიც პროგრამის შემდგომი ცვლილებისას უცვლელი რჩება. ეს დებულებანი კი თავისთავად მიღებულია კონვენციის საფუძველზე. ი. ლაკატოსი ასეთ ბირთვად ნიუტონის ფიზიკურ თეორიაში, რომელიც მას ესმოდა როგორც სამეცნიერო-კვლევითი პროგრამა, თვლიდა დინამიკის სამ კანონს და მსოფლიო მიზიდულობის კანონს გარკვეული ონტოლოგიური დაშვებებითურთ. ამ უკანასკნელის ქვეშ იჯულისხმება ამ კანონების ობიექტურად არსებობა, რაც, ი. ლაკატოსის აზრით, კონვენციონალურად მიღებულ დებულებას წარმოადგენს. რაც შეეხება თვითონ ამ კანონებს, ისინი, როგორც სამეცნიერო-კვლევითი პროგრამის ბირთვი, უცვლელი რჩება ნიუტონის კლასიკური მექანიკის ცვლილებისა და განვითარების პროცესში.

ნეგატიურ ევრისტიკას ი. ლაკატოსი უწოდებს იმისაკენ ლტოლვას, რომ არ იქნას დაშვებული სამეცნიერო-კვლევითი პროგრამისა და შესაბამისი წესების ემპირიული უარყოფა. მან, ერთი მხრივ, უნდა ააცილოს მოცემული პროგრამა ემპირიულ უარყოფას, არ უნდა დაუშვას მისი უარყოფა ახალი ემპირიული მონაცემების საფუძველზე, ხოლო, მეორე მხრივ, გამორიცხოს პრინციპულად სხვაგვარი ახსნის შესაძლებლობა.

პოზიტიური ანუ დადებითი ევრისტიკის ფუნქცია კი იმაში მდგომარეობს, რომ ხელი შეუწყოს მოცემული სამეცნიერო-კვლევითი პროგრამის განვითარებას. მან გზა უნდა გაუკაფოს მეცნიერს ემპირიული მონაცემების ლაბორინთებში. ერთი სიტყვით, პოზიტიურ ევრისტიკას ევალება სამეცნიერო-კვლევითი პროგრამის განვითარების უზრუნველყოფა.

დასასრულ, სამეცნიერო-კვლევითი პროგრამის მეოთხე კომპონენტი — დამცავი სარტყელი — შედგება გარკვეული დამხმარე ჰიპოთეზებისაგან, რომელიც გარს აკრავს პროგრამის ბირთვს და იცავს მას ემპირიული უარყოფისაგან. პროგრამის ბირთვის მდგრადობას სწორედ დამცავ სარტყელს უნდა ვუმაღლოდეთ.

ი. ლაკატოსი ლაპარაკობს სამეცნიერო-კვლევითი პროგრამების პროგრესულობისა და რეგრესულობის შესახებ. „კვლევითი პროგრამა — წერს იგი — პროგრესულად ითვლება მაშინ, როდესაც მისი თეორიული ზრდა წინასწარ ითვალისწინებს მის ემპირიულ ზრდას, ე. ი. როდესაც მას გარკვეული წარმატებით შეუძლია ახალი ფაქტების წინასწარხედვა... პროგრამა რეგრესულია, როდესაც

თუ მისი თეორიული ზრდა ჩამორჩება მის ემპირიულ ზრდას“ [71.219—220]. სამეცნიერო-კვლევითი პროგრამის რეგრესის ქვეშ ი. ლაკატოსი გულისხმობს ისეთ შემთხვევას, როდესაც მეცნიერული თეორია იმაზე მეტ ემპირიულ ფაქტებს ავროვებს, ვიდრე მისი აზს-ნა შეუძლია. ასეთ შემთხვევაში მეცნიერული თეორია სულ უფრო და უფრო დაგვიანებით ხსნის ახალ ფაქტებს და, ამრიგად, თანდა-თან უფრო ჩამორჩება მის ემპირიულ ზრდას. ერთი სიტყვით, სამეც-ნიერო-კვლევითი პროგრამებს (ან მეცნიერული თეორიის) პროგრე-სულობის მაჩვენებლად მისი თეორიული შინაარსის ძლიერება ითვ-ლება.

ი. ლაკატოსი უშვებს სამეცნიერო-კვლევითი პროგრამების კონკუ-რენციისა და ბრძოლის შესაძლებლობასა და აუცილებლობას. მეც-ნიერების ისტორიამ იცის შემთხვევები, როცა ერთსა და იმავე ემ-პირიულ ბაზისზე დაპირისპირებული თეორიები არსებობდა და ერთ-სა და იმავე ფაქტებს სხვადასხვაგვარად ხსნიდა. ამასთანავე ეს არ არის შემთხვევითი მოვლენა, არამედ მეცნიერული თეორიების გან-ვითარების შინაგანი კანონზომიერების გამომხატველი. არსებითად რომ ვთქვათ, გვეუბნება ი. ლაკატოსი, „მეცნიერების ისტორია ყო-ველთვის იყო და უნდა იყოს კვლევითი პროგრამების ბრძოლის ის-ტორია“. დაპირისპირებული პროგრამები განუწყვეტლად ებრძვის და თანდათან ავიწროებს ერთმანეთს; ბრძოლის შედეგად ერთ-ერთი გა-მარჯვებული გამოდის, რაც მეცნიერულ რევოლუციას წარმოადგენს; მეორე კი — დამარცხებული — სტოვებს ასპარეზს. ამრიგად, მეც-ნიერულ რევოლუციებს ი. ლაკატოსთან, ისევე როგორც პოპერთან, პერმანენტული ხასიათი აქვს; ერთი პროგრამა მეორეს პროგრესუ-ლად ავიწროებს, მისდევნის და, ბოლოს, კიდევ ამარცხებს, რაც რევოლუციას ნიშნავს. როგორც ვხედავთ, ი. ლაკატოსის მეთოდო-ლოგია რაციონალისტურია; გადასვლა ერთი თეორიიდან მეორეზე, რაც მეცნიერული რევოლუციის შინაარსს შეადგენს, სრულიად კანონზომიერი აქტია.

ი. ლაკატოსი თავის მეთოდოლოგიას კრიტიკულ კონვენციონა-ლიზმად თვლის. მართლაც, სამეცნიერო-კვლევითი პროგრამების ბირთვი გარკვეული ტიპის კონვენციას გულისხმობს. ამ ტიპის კონ-ვენციონალიზმის განსხვავებას კლასიკური ტიპის კონვენციონალიზ-მისაგან ი. ლაკატოსი იმაში ხედავს, რომ ცდას გადამწყვეტ როლს ანიჭებს თეორიული ცოდნის მიღების ან უარყოფის პროცესში. მაგ-რამ ამასთანავე იგი უარყოფს „გადამწყვეტი ექსპერიმენტის“ არსე-ბობას. ცდას არ შეუძლია თეორიის უარყოფა; სამეცნიერო-კვლევითი პროგრამის უარყოფა მხოლოდ მეორე ასეთივე პროგრამის საქმეა.

ლაკატონი თვლის, რომ სამეცნიერო-კვლევითი პროგრამის ჩამოყალიბება მეცნიერების სიმწიფის მაჩვენებელია. ამ პროგრამების შეფასება კი ხდება მისი პროგრესულობის ან რეგრესულობის მიხედვით. ყოველ პროგრამას თან ახლავს ააწინააღმდეგო ემპირიული მონაცემები, ანომალიები, მაგრამ გარკვეულ დრომდე ამ წინააღმდეგობას უძლებს და კიდევ უგულვებელყოფს. ეს შესაძლებელი ხდება პოზიტიური ევრიტიკის საფუძველზე, რომელიც სამეცნიერო კვლევითი პროგრამების განვითარებას უზრუნველყოფს. მაგრამ მას შემდეგ, რაც პოზიტიური ევრიტიკა სუსტდება, ანომალიები თანდათან წარმოჩინდება და პროგრამაც რეგრესს განიცდის.

თ. კუნი მეცნიერულ რევოლუციას მოულოდნელად და მყისიერ მოვლენად თვლიდა. ახალი პარადიგმის აღმოჩენა, რომელიც შეიძლება ერთ დამეშიც კი მოხდეს, ერთბაშად ანგრევს ძველს და რევოლუციურად ვარდაქმნის მეცნიერულ სამყაროს. ი. ლაკატოსს ამგვარი რევოლუცია შეუძლებლად მიაჩნია: იგი თვლის, რომ სამეცნიერო პროგრამების შექმნა ან მოსპობა ერთბაშად არ ხდება; ისინი თანდათან ყალიბდება, ხოლო შემდეგ საკმაო ხნის მანძილზე არსებობს კონკურენციაში მყოფი პროგრამების სახით, რომელთა შორის ბრძოლა არასოდეს წყდება. მეცნიერული რევოლუციაც (ერთ-ერთი მათგანის დამარცხება ან გამარჯვება) თანდათან მზადდება. სწორედ ამიტომ მეცნიერული რევოლუციის სტრუქტურა სრულიად კანონზომიერი და რაციონალური მოვლენაა. ამასთანავე ამ განუწყვეტელ ბრძოლაში არ არსებობს გამარჯვების ან დამარცხების აბსოლუტური გარანტია. დამარცხების პროცესში მყოფი პროგრამა იოლად არ ნებდება. იგი შესაძლებელია კვლავ სერიოზულ მოწინააღმდეგედ იქცეს და კიდევ სძლიოს გამარჯვების ზღურბლზე მდგომი მოწინააღმდეგე. ამიტომ ი. ლაკატონი თვლის, რომ „არ არსებობს ამა თუ იმ პროგრამის ტრიუმფის არავითარი გარანტია“ (71.222). ყველაფერი დამოკიდებულია ბრძოლაზე და იმაზე, აქვს თუ არა მოცემულ პროგრამას უნარი, რომ შეინარჩუნოს საკუთარი არსებობა.

ექსტერნალიზმისა და ინტერნალიზმის დაპირისპირების აკეთხში ი. ლაკატოსი ინტერნალიზმის მხარეზე დგას. „შინაგანი ისტორია — წერს იგი — პირველადია, გარეგანი ისტორია კი — მხოლოდ მეორადი, ვინაიდან ვარეგანი ისტორიის ყველა მნიშვნელოვანი პრობლემა შინაგანი ისტორიით განისაზღვრება“ (71.431). ეს ნიშნავს მეცნიერების შინაგანი ლოგიკის, განვითარების შინაგანი კანონზომიერების წინ წამოწევას და გარეგანი ფაქტორების მეორეხარისხოვანი როლის მტკიცებას. მას მიაჩნია, რომ „მეცნიერების ზრდის რაციონალური ასპექტი მთლიანად აიხსნება მეცნიერული კვლევის გარკვე-

ული ლოგიკის საფუძველზე“ და დამატებით ფაქტორებს ალა სა-
ლორის (71.231).

ამათანავე ი. ლაკატოსი ბაზგასმით აღნიშნავს, რომ ინტერნალი-
ტური კონცეფცია არ არის ფსიქოლოგიზმი; „ნებისმიერი შინაგანი
ისტორიისათვის სუბიექტური ფაქტორები საინტერესო არ არის“
(71.231). მას აინტერესებს არა ამა თუ იმ მეცნიერის აზრი, როგორც
პიროვნებისა, არამედ მისი ნააზრების შინაგანი ლოგიკა, განვითარე-
ბის შინაგანი კანონზომიერება. ეს კი, პოპერის ტერმინი რომ ვახშა-
როთ, „მესამე სამყაროს“ კუთვნილებაა, მაშინ როცა ამა თუ იმ მეც-
ნიერის აზრი „მეორე სამყაროს“ ეკუთვნის.

ი. ლაკატოსი განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს რეალური ის-
ტორიის ანალიზს. მას მიაჩნია, რომ პოპერს ეს გარემოება მხედვე-
ლობიდან გამორჩა; იგი გატაცებული იყო მეცნიერული კვლევის
ლოგიკით და არა მეცნიერების ისტორიით, მაშინ როდესაც „ისტო-
რია შეიძლება განვიხილოთ როგორც მისი რაციონალური რეკონს-
ტრუქციის სასინჯი ქვა“ (71. 239). ამის გამო ლაკატოსისათვის მიუ-
ღებელია ფალსიფიკაციონისტური მეთოდოლოგია და ისტორიოგრა-
ფია. კიდევ მეტიც, იგი თვლის, რომ ვერც ერთი ზემოაღნიშნული
მეთოდოლოგიური კონცეფცია (ინდუქტივიზმი, კონვენციონალიზმი
და ფალსიფიკაციონიზმი), გარდა სამეცნიერო-კვლევითი პროგრამე-
ბის მეთოდოლოგიისა, ვერ იძლევა მეცნიერების ისტორიის რაციონა-
ლურ რეკონსტრუქციას. ვერ აჩვენებს მეცნიერების ისტორიის ეპი-
ზოდებს შორის შინაგან კავშირს, ვერ ხსნის მისი განვითარების ში-
ნაგან კანონზომიერებას. ამას ახერხებს მარტოოდენ მისი საკუთარი
მეთოდოლოგია სამეცნიერო-კვლევითი პროგრამებისა, რომელიც
რეალური ისტორიის რაციონალურ რეკონსტრუქციას წარმოადგენს.

ი. ლაკატოსის სამეცნიერო-კვლევითი პროგრამების მეთოდოლო-
გიის ჩამოყალიბებამ იძთავითვე მიიქცია თანამედროვე მკვლევარე-
ბის, განსაკუთრებით პოსტპოზიტივისტების ყურადღება. ძირითადად
მას აფასებენ როგორც მეთოდოლოგიური კვლევა-ძიების დიდ მო-
ნაპოვარს, რომელმაც ახლებურად მოიაზრა ყველაფერი, რაც მანამდე
მეცნიერების მეთოდოლოგიაში იყო ცნობილი. მიუხედავად ამისა,
ი. ლაკატოსის მეცნიერების მეთოდოლოგიურ კონცეფციას კრიტიკო-
სებიც უხვად ჰყავს. ი. ლაკატოსის ნააზრების პატივისცემელთა. მა-
გრამ, იმავე დროს, კრიტიკოსთა რიცხვს ეკუთვნის თ. კუნიც.

უწინარეს ყოვლისა, თ. კუნიც გამოთქვამს თავის აღტაცებას
ი. ლაკატოსის ნაშრომებით. განსაკუთრებით მისი წიგნით „მტკიცე-
ბანი და უარყოფანი“. რაც შეეხება ი. ლაკატოსის მეთოდოლოგიურ
კონცეფციას, იგი, თ. კუნის აზრით, ენათესავება მეცნიერული რე-

ვოლუციების კუნისეულ მეთოდოლოგიას. მაგრამ ამასთანავე იგი აღნიშნავს მათ შორის არსებულ უთანხმოებასაც.

ი. ლაკატოსი მართალი არ არის, ამტკიცებს თ. კუნი, როდესაც ჩემს მეთოდოლოგიურ კონცეფციას ირაციონალისტურად თვლის, თავისას კი — რაციონალისტურად. ჩვენი კონცეფციები ერთმანეთთან იმდენად ახლოსაა, რომ ორივე ან რაციონალისტები ვართ და ან ირაციონალისტები (71.273). უპირატესად კი თ. კუნი პირველისაკენ იხრება და გადაჭრით უარყოფს ირაციონალისტურ „ბრალდებას“.

ი. ლაკატოსი, აღნიშნავს თ. კუნი, მეცნიერებს შინაგანი და გარეგანი ისტორიის ცნებებს ისეთი მნიშვნელობით ხმარობს, რაც ამ ცნებების ჩვეულებრივი შინაარსისაგან განსხვავდება და გაუგებრობას ბაღებს. მეცნიერების შინაგანი ისტორიის ქვეშ ჩვეულებრივად გულისხმობენ მეცნიერული საზოგადოებრიობის ცალკეული წევრის (ამა თუ იმ მეცნიერის) პროფესიონალურ მოღვაწეობას, სახელდობრ იმას, თუ რა თეორიას უჭერს მხარს, რა ურთიერთობაა თეორიასა და ექსპერიმენტს შორის ახალი ცოდნის შექმნის პროცესში და ა. შ. გარეგანი ისტორია კი განიხილავს მეცნიერული საზოგადოებრიობების ურთიერთობას, კულტურულ გარემოს, რომელშიც ესა თუ ის მეცნიერული თეორია ყალიბდება. რელიგია, ეკონომიკა, განათლება და ა. შ. მეცნიერების გარეგან ფაქტორებში შედის. ხოლო ნიუტონის კანონები, შრედინგერის განტოლებანი და ლავუაზიეს ცდები — შინაგანი ისტორიის მიეკუთვნება; ი. ლაკატოსმა კი ამ ცნებების შინაარსი დაავიწროვა; შინაგანი ისტორიიდან მან გამორიცხა მეცნიერის პირადი მახასიათებლები და მარტოოდენ „რაციონალური“ მომენტები დატოვა. მეცნიერების რეალურ ისტორიაში, თ. კუნის აზრით, შედის ცალკეული მეცნიერის ფსიქოლოგიური მახასიათებლებიც; ი. ლაკატოსი კი მათ უარყოფს და რეალური ისტორიის ნაცვლად გვთავაზობს მის რაციონალურ რეკონსტრუქციას, რაც ინდივიდუალური ფაქტორებისაგან განწმენდილია. ერთი სიტყვით, თ. კუნი სხვა მოაზროვნეებთან ერთად მეცნიერების შინაგან ისტორიაში მეცნიერი მკვლევარების ფსიქოლოგიურ მომენტებსაც გულისხმობს, ი. ლაკატოსი კი მათ ელიმინაციას ახდენს და მეცნიერების შინაგან ისტორიად მის ლოგიკურ განვითარებას, შინაგან კანონზომიერებას („შინაგან ლოგიკას“) თვლის, რომელსაც მთლიანად ობიექტური ხასიათი აქვს. აქ ერთხელ კიდევ შევადგინებ თ. კუნის „ფსიქოლოგიზმისა“ და პოპერისა და ი. ლაკატოსის მეცნიერული კვლევის „ლოგიკის“ („მესამე სამყარო“ და სხვ.) დაპირისპირება.

თ. კუნის აზრით, მეცნიერების რეალურ ისტორიას ი. ლაკატოსი იმიტომ ერიდება (რომლის ნაცვლად იგი რაციონალურ რეკონსტრუქციას გვთავაზობს), რომ ამ ისტორიის ანალიზს შეუძლია მიგვიყვანოს

დასკვნამდე, თითქოს მეცნიერება არის ირაციონალური მოღვაწეობა. მაგრამ ეს შიში თ. კუნს უსაფუძვლოდ მიაჩნია. იგი თვლის, რომ ნაღიანობაში განხილული მეცნიერის ქცევა, რომლის აბსტრაქციას ი. ლაკატოსი ახდენს, რაციონალურობის მაჩვენებელია, თუმცა არ შეიძლება ითქვას, რომ ყოველი მეცნიერი რაციონალურად მოქმედებს. ამრიგად, არ არსებობს რეალური ისტორიის შეცვლის აუცილებლობა მისი რაციონალური რეკონსტრუქციით, როგორც ეს ი. ლაკატოსს ჰგონია.

ცნობილი ნეოპოზიტივისტი ჰ. ფეიგლი თვლის, რომ ი. ლაკატოს-მა ვერ დაძლია ინდუქტივიზმი და თვითონ დარჩა ინდუქტივისტად. ინდუქციის დაცვის გარეშე ვერ ღავეძლევთ სკეპტიციზმს და თავს ვერ დავალწევთ იუმის მიერ ნაჩვენებ სიძნელეს.

რიჩარდ ჰოლი არ იზიარებს ი. ლაკატოსის აზრს მეთოდოლოგიური კონცეფციების არჩევის კრიტერიუმის შესახებ. სახელდობრ, მას მიაჩნია, რომ ასეთ კრიტერიუმად მეცნიერების ისტორია არ გამოდგება. მეცნიერების ისტორია მეთოდოლოგიის არჩევის კრიტერიუმში იქნება, როგორც ამას ი. ლაკატოსი ფიქრობს, მაშინ სხვადასხვა მეთოდოლოგიურმა კონცეფციამ მეცნიერების შინაგანი და გარეგანი ისტორიის სხვადასხვაგვარი გავება უნდა მოგვეცეს, რაც ასე არ არის და არც შეიძლება იყოს.

იმავე ავტორს მიაჩნია, რომ ი. ლაკატოსის მეთოდოლოგია ვერ იძლევა მეცნიერის ქცევის რაციონალურობის კრიტერიუმს; მის საფუძველზე შეუძლებელია იმის გარკვევა, თუ მეცნიერის ინდივიდუალური ქცევებიდან (ვთქვათ, ამა თუ იმ მეცნიერული თეორიის ან ჰიპოთეზის მიღების ან არმიღების შემთხვევაში და ა. შ.), რომელი უნდა ჩაითვალოს რაციონალურად და რომელი არა. თუ სამეცნიერო-კვლევითი პროგრამების მეთოდოლოგიას ასეთი პრეტენზია ექნება, მაშინ საჭირო გახდება მისი დამატებითი დამუშავება.

ი. ლაკატოსის სამეცნიერო-კვლევითი პროგრამების მეთოდოლოგიის ერთ-ერთი მთავარი ნაკლი, რაც მან შემკვიდრებით პოპერისა და თ. კუნისაგან მიიღო, არის რელატივიზმი, რაც ი. ლაკატოსის მეთოდოლოგიაში კიდევ უფრო სისრულით წარმოსდგა. სამეცნიერო-კვლევითი პროგრამები ერთდროულად არსებობს და განუწყვეტელ კონკურენციაში იმყოფება (განსხვავებით თ. კუნისაგან, რომელიც პარადიგმების ერთდროულად არსებობას და, მაშასადამე, მათი კონკურენციის შესაძლებლობას იმთავითვე გამორიცხავს). მათ შორის არ არის რაიმე პრივილეგირებული პროგრამა; მათ წარმატებას ამ ბრძოლაში წყვეტს პროგრესულობა, რაც მხოლოდ იმაში მდგომარეობს, რომ ესა. თუ ის პროგრამა, რომელიც შემდგომ პროგრესული და გამარჯვებული აღმოჩნდება, თავისი თეორიული ზრდით წინ

უსწრებს მის ემპირიულ ზრდას და, მაშასადამე, ახალი ფაქტების წინასწარხედვა შეუძლია. ამრიგად, აქ ლაპარაკი არ არის რაიმე ობიექტურ უპირატესობაზე, რაიმე აბსოლუტურზე და, მაშასადამე, თ. კუნთან შედარებით კიდევ უფრო ღრმად ვიჭრებით მეთოდოლოგიურ რელატივიზმში. ამ რელატივიზმს ისიც განამტკიცებს, რომ ი. ლაკატოსი არაფერს ლაპარაკობს ქვეშარიტებაზე და სამეცნიერო-კვლევით პროგრამებს ამ ნიშნის მიხედვით საერთოდ არ ახასიათებს. მეცნიერების მეთოდოლოგიური კონცეფციების არჩევის კრიტერიუმად არსად ქვეშარიტების ცნება არ მოიხმარება. ქვეშარიტების ცხების გამორიცხვის გზას კი რელატივიზმამდე მივყავართ. ი. ლაკატოსი, სხვა პოსტპოზიტივისტებთან ერთად, ცდილობს მეცნიერული თეორიის აგებას, მისი შინაგანი და გარეგანი კანონზომიერების გაგებას ქვეშარიტების ცნების გარეშე. ასეთი ტიპის მეთოდოლოგია და ეპისტემოლოგია არ შეიძლება რელატივისტური არ იყოს. თავის მხრივ რელატივიზმს — აბსოლუტურის უარყოფას — ეპისტემოლოგიასა და მეცნიერულ მეთოდოლოგიაში თვითონ შემეცნებისა და მეცნიერების უარყოფამდე მივყავართ. მარტოაღენ ეს ნაკლი საკმარისია ყოველგვარი პოსტპოზიტივისტური, მათ შორის ი. ლაკატოსის მეცნიერების მეთოდოლოგიის უსაფუძვლობის საჩვენებლად. რელატივიზმი მეცნიერული შემეცნების და, საერთოდ, შემეცნებისა და აზროვნების მომაკვდინებელი სენია. ამას ამტკიცებს მეცნიერებისა და ფილოსოფიის ისტორია, რომლის ანალიზი პოსტპოზიტივისტების საყვარელ საქმიანობას წარმოადგენს. პროტაგორას რელატივიზმი გორგიას სკეპტიციზმითა და ნიპილიზმით დამთავრდა. მეცნიერული მეთოდოლოგიის სისწორის უკეთეს „სასიჩქ ქვას“ მეცნიერებისა და ფილოსოფიის ისტორია ვერ მოგვევძის.

IV. 3. ფეიერაბენდის ანარქისტული ეპისტემოლოგია

პოლ კ. ფეიერაბენდი დაიბადა 1924 წელს. ახალგაზრდობაში იმენდა პოპერის ლექციებს და ითვლებოდა მის მოწაფედ. ამჟამად იგი კალიფორნიის უნივერსიტეტისა (ქ. ბერკლი) და ციუიჩის ტექნიკური უმაღლესი სასწავლებლის პროფესორია.

3. ფეიერაბენდი თანამედროვე მეცნიერებებს ფილოსოფიაში ცნობილია როგორც პოსტპოზიტივისტებიდან ყველაზე რადიკალურად მოაზროვნე, რომელიც უკიდურეს დასკვნებამდე მიდის. სახელდობრ, იგი ითვლება ანარქისტული მეთოდოლოგიის (ანუ „მეთოდოლოგიური ანარქიზმის“, „ანარქისტული ეპისტემოლოგიის“) ფუძემდებლად თანამედროვე ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში.

3. ფეიერაბენდი თავდაპირველად პოპერიანელი იყო: შემდგომში იგი არა მარტო დაშორდა პოპერს, არამედ მის ნომერ პირველ კრ-

ტიკოსად იქცა. პოპერი რაციონალიზტა, პ. ფეიერაბენდი კი იოაკონალიზტი და ანარქისტი. მისთვის პრინციპულად მიუღებელია პოპერის კრიტიკული რაციონალიზმი. დაახლოებით ასევე ითქმის პ. ფეიერაბენდისა და ი. ლაკატოსის ურთიერთობის შესახებ. პ. ფეიერაბენდი ი. ლაკატოსის მეგობარი და მისი ნიჭის უდიდესი მატრის-მეცემელია; ი. ლაკატოსის გარდაცვალების გამო მან სპეციალური სტატია მოათავსა „მეცნიერების ფილოსოფიის ბრიტანულ ჟურნალში“ (1975), რომელშიც ვრცლად გაანალიზა ი. ლაკატოსის ცხოვრება, მოღვაწეობა და მისი მეთოდოლოგია. მიუხედავად ამისა, პ. ფეიერაბენდისა და ლაკატოსის მეთოდოლოგიურ კონცეფციებს შორის პრინციპული წინააღმდეგობაა. თავისი ერთ-ერთი მთავარი თხზულებას („მეთოდის წინააღმდეგ“) წინასიტყვაობაში პ. ფეიერაბენდი მოგვითხრობს, რომ მე და ი. ლაკატოსს განზრახული გვქონდა ეს წიგნი ერთად დაგვეწერა, რომელშიც წარმოდგენილი იქნებოდა ორი ურთიერთსაპირისპირო კონცეფციაო. ი. ლაკატოსი იცავდა რაციონალიზმს, მე კი ვებრძოდიო. ჩვენ ღიბხანს და ყოველდღე ვკამათობდით, ტელეფონითაც კი. ეს კამათი უნდა ასახულიყო ამ წიგნში, რაც შეუძლებელი გახდა ლაკატოსის გარდაცვალების გამო. ამიტომ ეს წიგნი მხოლოდ ნახევარია მთელი წიგნისა და იმას გვიჩვენებს; თუ რაოდენ დიდი გავლენა მოახდინა ი. ლაკატოსმა ყველა ჩვენთაგანზე (100).

პ. ფეიერაბენდმა თავისი მოღვაწეობა მეცნიერების ფილოსოფიის დარგში დაიწყო სტატიით: „როგორ ვიყოთ კარგი ემპირისტი?“ (1963). ამ პერიოდში იგი ემპირიზმის პოზიციებზე დგას. მაგრამ ვინაიდან ტრადიციული ემპირიზმი არ აკმაყოფილებს, საჭიროდ მიაჩნია ემპირიული მეცნიერების მეთოდოლოგიის გაუმჯობესება. ემპირიზმი თვლის, რომ მის მიერ არჩეული გზა (ემპირისტული მეთოდი) იხსნის მეცნიერებას მეტაფიზიკისაგან და უზრუნველყოფს მის განვითარებას. მაგრამ პ. ფეიერაბენდი ასაბუთებს ამ იმედების უსაფუძვლობას და ამტკიცებს, რომ ემპირიზმს თვითონ მიუყვართ მეტაფიზიკასა და დოგმატიზმამდე და, მაშასადამე, იგი თავის მისიას ვერ ამართლებს. საბედობრ, თუ ემპირიული ვერიფიკაციის პრინციპიდან ამოვალთ და, მაშასადამე, ცდას მივაკუთვნებთ გადაწყვეტ როლს მეცნიერული თეორიების დასაბუთებაში, მაშინ ვერიფიკირებული, ე. ი. დასაბუთებული თეორია თვითონ გადაიტყვევებ მეტაფიზიკურ დოგმად, ვინაიდან მას ცდის გზით უარყოფა აღარ ემუქრება. ეს კი დაბრკოლებს მეცნიერული აზრის განვითარებას. მაშასადამე, ტრადიციული ემპირიზმი ვერც მეტაფიზიკას აღწევს თავს და ვერც მეცნიერების პროგრესს უზრუნველყოფს.

იმისათვის, რომ გავაუმჯობესოთ ემპირიზმი, ე. ვიყოთ კარ-

ვი ემპირისტის, ამტკიცებს პ. ფეიერაბენდი, საჭიროა ემპირისტულ მეთოდოლოგიას დაემატოს თეორიული პლურალიზმის პრინციპი, რომელიც უშვებს სხვადასხვა ალტერნატიული თეორიების ერთდროულად არსებობას, რომელთა შორის ბრძოლა არასოდეს არ წყდება. მეცნიერების პროგრესი მხოლოდ ამ შემთხვევაში იქნება გარანტირებული.

ამრიგად, პ. ფეიერაბენდმა ამ სტატიაში უკვე წამოაყენა თავისი მეთოდოლოგიური კონცეფციის მთავარი დებულება, რომელსაც უფრო გვიან „პროლიფერაციის პრინციპი“ უწოდა და შემოიტანა ალტერნატიული თეორიების ცნება. ერთიც და მეორეც საფუძვლად დაედო პ. ფეიერაბენდის მეთოდოლოგიური კონცეფციის ჩამოყალიბებას.

ამ სტატიაში აშკარად ჩანს პოპერის გავლენა პ. ფეიერაბენდის შეხედულებებზე. ეს გავლენა უმთავრესად ლოგიკური ემპირიზმისადმი კრიტიკულ დამოკიდებულებაში გამოიხატა. მაგრამ უფრო გვიან, პ. ფეიერაბენდი, როგორც აღვნიშნეთ, არა მხოლოდ შორდებოდა პოპერს, არამედ მის რადიკალურ მოწინააღმდეგედ იქცევა. ამას ნათლად ადასტურებს მისი ერთ-ერთი უკანასკნელი ნაშრომი „დიპლომატი მეთოდზე“, რომელშიც იგი არა მარტო არ თვლის თავს პოპერის მოწაფედ. არამედ საერთოდ უარყოფს პოპერის ფილოსოფიის არსებობას. პ. ფეიერაბენდის მსოფლმხედველობის ევოლუცია ემპირიზმისა და კრიტიკული რაციონალიზმიდან ირაციონალიზმისა და ანარქიზმისაკენ, ცხადია, აღრეული ემპირისტული პოზიციებიდან დაშორებაშიც გამოიხატა. ამიერიდან პ. ფეიერაბენდი აღარ ცდილობს ემპირიზმის გაუმჯობესებას, არამედ სულ სხვა გზას ირჩევს მეცნიერების მეთოდოლოგიაში.

პ. ფეიერაბენდი თავისი მეთოდოლოგიური კონცეფციის აგებას იწყებს მეცნიერული ცოდნის პოზიტივისტური მოდელის კრიტიკით, იმ მოდელისა, რომელსაც დედუქციური და კუმულაციური ხასიათი ჰქონდა. ეს მოდელი, მისი აზრით, ორი ძირითადი დებულებიდან ამოდის: მეცნიერული თეორიების დედუქციურობისა (ერთმანეთისაგან გამოყვანისა) და მნიშვნელობათა ინვარიანტობიდან. იგი ცდილობს აჩვენოს ამ ორი ამოსავალი დებულების სიყალბე და, მაშასადამე, მეცნიერული ცოდნის პოზიტივისტური კონცეფციის უსაფუძვლობა.

მეცნიერული ცოდნის პოზიტივისტური მოდელი თვლის, რომ ცოდნა თანდათან (ევოლუციურად) გროვდება, იზრდება; ეს ნიშნავს, რომ მეცნიერული თეორიები ერთმანეთთან შეთავსებადია; აქედან ამოსული პოზიტივისტური მეთოდოლოგია შესაძლებლად სცნობს ახალი თეორიიდან ძველი თეორიის გამოყვანას, დედუქციურებას. მა-

გალითად, აინშტაინის რელატიურობის თეორია ნიუტონის მექანიკის განვითარების შედეგად წარმოიშვა; სწორედ ამიტომ ეს უკანასკნელი პირველიდან გამოიყვანება. ასეთი გამოყვანა (დედუქცია), შესაძლებელი ხდება იმიტომ, რომ ნიუტონის მექანიკა და აინშტაინის რელატიურობის თეორია ერთმანეთთან შეთავსებადია, მცირე პირველის განვითარების (გაზრდის, ცოდნის დაგროვების) შედეგია. ამაში მდგომარეობს მეცნიერული ცოდნის პოზიტივისტური მოდელის დედუქციური ხასიათი.

პ. ფეიერაბენდი მტკიცედ უარყოფს მეცნიერული თეორიების დედუქციურობის შესაძლებლობას, ვინაიდან იგი, თ. კუნთან ერთად, თვლის, რომ ეს თეორიები უთანაზომოა. ე. ი. ძველსა და ახალ თეორიებს შორის არავითარი კავშირი არ არსებობს (მათი ერთმანეთთან შედარებაც კი შეუძლებელია). ერთი სიტყვით, პ. ფეიერაბენდი, ისევე როგორც თ. კუნი, მეცნიერული თეორიების უთანაზომობის პრინციპს იცავს, რაც შეუძლებელს ხდის მეცნიერული თეორიების დედუქციურობის კონცეფციის მიღებას. ხოლო თუ მეცნიერული თეორიები დედუქციურებადი არ არის, მაშინ მეცნიერული ცოდნის განვითარების პოზიტივისტური მოდელი ყალბია.

ამ დებულების დასაბუთებრათვის პ. ფეიერაბენდი მეცნიერების ისტორიას მიმართავს. იგი ლაპარაკობს „ზოგადობის უნივერსალური ხარისხის მქონე თეორიებზე“, როგორცაა არისტოტელეს მოძრაობის თეორია, კლასიკური ფიზიკა, აინშტაინის რელატიურობის თეორია და ა. შ., რომლებიც უთანაზომოა და ერთმანეთსაც არ გამოიყვანება. ნიუტონის კლასიკური მექანიკა, მისი აზრით, არ გამოიყვანება აინშტაინის რელატიურობის თეორიიდან იმიტომ, რომ ისინი ერთმანეთს გამორიცხავენ. აინშტაინის თეორია შეიქმნა ნიუტონის კლასიკური მექანიკის ნგრევის საფუძველზე; ასეთ შემთხვევაში კი რაიმე დედუქციურობის შესახებ ლაპარაკი შეუძლებელია. ერთი სიტყვით, პ. ფეიერაბენდი ამტკიცებს, რომ მეცნიერების ისტორია დედუქციურებადობის პრინციპის წინააღმდეგ ლაპარაკობს.

დედუქციურებადობის პრინციპის სიყალბეს პ. ფეიერაბენდი იმაშიც ხედავს, რომ მას შეუძლია მეცნიერების განვითარების დამუხრუჭება. დავუშვათ, რომ დედუქციურებადობის პრინციპი მივიღეთ მეცნიერული თეორიების არჩევის კრიტერიუმად, ხოლო ყველა სხვა კრიტერიუმებზე უარი ვთქვით. ასეთ შემთხვევაში ისიც უნდა დავუშვათ, რომ ესა თუ ის მეცნიერული თეორია, ვთქვათ, აინშტაინის რელატიურობის თეორია მისაღებია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ მისგან ნიუტონის მექანიკა გამომდინარეობს. მაგრამ თუ ასეთი გამომდინარეობა არა გვაქვს, მაშინ იგი უნდა უარყოფთ იმ შემთხვევაშიც კი, როცა ეს თეორია ემპირიულად მტკიცედ დასაბუთებულა. ასეთ

ვითარებაში ემპირიული დასაბუთებადობა თავ-ს ძალას ჰკარგავს და მეცნიერული ცოდნის პროგრესის მასტიმულირებელ ფაქტორად აღარ გამოდგება. ერთი სიტყვით, ჩვენს მიერ მიღებული თეორია კონსერვატიულ ხასიათს მიიღებს და ცვალებადობა-განვითარების უნარს დაკარგავს.

ამრიგად, პ. ფეიერაბენდი დაასკვნის, რომ მეცნიერული თეორიების დედუცირებადობის პრინციპი ყალბია.

ანალოგიურად ხდება მნიშვნელობათა ინვარიანტობის პრინციპის უარყოფაც. ეს პრინციპი ამტკიცებს, რომ ვინაიდან შესაძლებელია ახალი თეორიიდან ძველი თეორიის დედუქცია, ამიტომ იმ ცნებებისა და ტერმინების მნიშვნელობანი, რომლებიც ძველ თეორიაში გვექონდა, ძალას ინარჩუნებს (ინვარიანტულია) ახალ თეორიაშიც. ერთი სიტყვით, მნიშვნელობათა ინვარიანტობის პრინციპი უშუალოდ გამომდინარეობს დედუცირებადობის პრინციპიდან. დედუცირებადობის პრინციპის სიყალბიდან ასევე გამომდინარეობს მნიშვნელობათა ინვარიანტობის პრინციპის სიყალბეც. მართლაც, თუ ძველი თეორია ახლიდან არ გამოიყვანება, ე. ი. თუ ისინი უთანაზომოა, მაშინ, ცხადია, შეუძლებელია ლაპარაკი ცნებებისა და ტერმინების მნიშვნელობათა ინვარიანტობის შესახებ. ახალი თეორია, პ. ფეიერაბენდის მიხედვით, მთლიანად ანგრევს ძველს და, რასაკვირველია, მისი ცნებებისა და ტერმინების მნიშვნელობანიც ახალ თეორიაში ძალას კარგავს. ფეიერაბენდი იმასაც კი ფიქრობს, რომ ის ცნებები და ტერმინები, რომლებიც ძველ თეორიაში იხმარებოდა, თეორიათა კონკურენციის (ბრძოლის) შედეგად გამარჯვებულ თეორიაში სულ სხვა მნიშვნელობას იძენს და სხვაგვარად წარმოსდგება. მაგალითად, სივრცის, დროის, მოძრაობის და ა. შ. ცნებები იხმარებოდა ნიუტონის მექანიკაშიც და აინშტაინის რელატიურობის თეორიაშიც, მაგრამ მათ სულ სხვადასხვა შინაარსი აქვთ. თუ პირველ შემთხვევაში მათ აბსოლუტური მნიშვნელობა მიეწერებოდა, სამაგიეროდ აინშტაინის თეორიაში ისინი რელატიურად ითვლება. ეს გარემოება, პ. ფეიერაბენდის აზრით, იმით არის განპირობებული, რომ ყოველი ახალი თეორია ახალ პოსტულატებს ემყარება; ამიტომ ძველი ტერმინები ახალ თეორიაში ამ პოსტულატების შუქზე სულ სხვა შინაარსს იძენს. ამრიგად, ვინაიდან ძველი ტერმინები ახალ თეორიაში ახლებურად წარმოსდგება, ამიტომ ცნებებისა და ტერმინების მნიშვნელობათა ინვარიანტობაზე ლაპარაკი შეუძლებელია.

მაშასადამე, მეცნიერული თეორიების დედუცირებადობისა და მნიშვნელობათა ინვარიანტობის პრინციპები ყალბია; ეს კი ნიშნავს, რომ მეცნიერული ცოდნის პოზიტივისტური მოდელი მიუღებელია. მასთან ერთად პ. ფეიერაბენდი უარყოფს მეცნიერული ცოდნის გან-

ვითარების კუმულაციურ თეორიას, რომელიც ზემოაღნიშნულ მეთოდოლოგიურ პრინციპებს ემყარება. თუ მეცნიერული თეორიები უთანაბროა, რასაც პ. ფეიერაბენდი უდავოდ თვლის, მაშინ მეცნიერული ცოდნის კუმულაციის (დაგროვების) შესახებ ლაპარაკი უსაფუძვლოა.

პ. ფეიერაბენდის მეთოდოლოგიური კონცეფციის ამოსავალია ალტერნატიული მეცნიერული თეორიების ცნება. მისთვის მიუღებელია თ. კუნის ის აზრი, რომლის მიხედვით, მოცემულ ეპოქაში (ან მეცნიერების განვითარების ამა თუ იმ სტადიაზე) მხოლოდ ერთი პარადიგმა ბატონობს და იგი სხვა პარადიგმების არსებობას არ ითავსებს. ეს რომ ასე იყოს, მაშინ პ. ფეიერაბენდის აზრით, მეცნიერების განვითარება შეუძლებელი იქნებოდა: ეთა პარადიგმის ბატონობის პირობებში მისი შეცვლა და, მაშასადამე, მეცნიერული რევოლუცია აუზნადი იქნება და, საერთოდ, მეცნიერების განვითარების ფაქტი გაუგებარი გახდება. ამიტომ მას უფრო მისაღებად მიაჩნია ი. ლაკატოსის მეცნიერული მეთოდოლოგია კონკურენციაში მყოფი (მებრძოლი) სამეცნიერო-კვლევითი პროგრამების არსებობის შესახებ. პ. ფეიერაბენდი თვლის, რომ მეცნიერების განვითარების ნებისმიერ სტადიაზე არსებობს დაპირისპირებული ანუ ალტერნატიული მეცნიერული თეორიები, რომლებიც განუწყვეტლად ებრძვის ერთმანეთს, არ იძლევა მეცნიერული აზრის მოღუწების, კონსერვატიზმის, დაობების საშუალებას. მხოლოდ ასეთ პირობებში შეიძლება მეცნიერების განვითარების უზრუნველყოფა. თუ ერთი თეორია გაბატონდა და მას თან არ ახლავს მებრძოლი (კონკურენტი) თეორია, მაშინ დომინანტიზმი გამეფდება და მეცნიერული აზროვნება დამუხრუჭდება. ამრიგად, ალტერნატიული თეორიების არსებობას პ. ფეიერაბენდი მეცნიერული ცოდნის განვითარების აუცილებელ პირობად თვლის.

ამ კონცეფციის საფუძველზე პ. ფეიერაბენდმა შეიმუშავა ე. წ. „პროლიფერაციის პრინციპი“ (ტერმინი აღებულია ბიოლოგიიდან, სადაც იგი ნიშნავს უჯრედების გამრავლებას ცაყოფის საფუძველზე), რომელიც მოითხოვს სულ ახალ-ახალი ალტერნატიული თეორიების შექმნას. რაც ამ თეორიათა შორის განუწყვეტელ ბრძოლას უზრუნველყოფს. „ჩემი კონცეფციის ძირითადი პრინციპია — წერს პ. ფეიერაბენდი — პროლიფერაციის პრინციპი, რომელიც მოგვიწოდებს შევქმნათ და დავამუშავოთ ისეთი ახალი თეორიები, რომლებიც შეუთავსებადია მიღებულ თვალსაზრისებთან იმ შემთხვევაშიც კი, თუ ეს უკანასკნელი უაღრესად დადასტურებული და აღიარებულია“ (71,420). ერთი სიტყვით, პ. ფეიერაბენდს მიაჩნია, რომ იმ შემთხვევაშიც კი, როცა ესა თუ ის თეორია საკმაოდ დასაბუთებულია როგორც ემპირიულად, ასევე ლოგიკურად და საყოველთაო

ადიარებით სარგებლობს, საჭიროა შევქმნათ ახალი თეორია, რომელიც მას დაუპირისპირდება, აიძულებს ჩაებას ბრძოლაში და არ მისცემს დამშვიდების, უმოქმედობის, კონსერვატიზმის საშუალებას. იგი ამაში ხედავს მეცნიერული ცოდნის განვითარების აუცილებელ პირობას.

პ. ფეიერაბენდის მეთოდოლოგიური კონცეფციის კომენტატორები მიუთითებენ, რომ ამ თვალსაზრისის შემუშავებაში დიდი როლი ითამაშა პ. ფეიერაბენდის მეგობრობამ გამოჩენილ ამერიკელ ფიზიკოს დ. ბომთან. ეს უკანასკნელი განუწყვეტლად ქნინდა კვანტური მექანიკის კოპენჰაგენური ინტერპრეტაციის საპირისპირო ალტერნატივებს, და ეს იმ დროს, როცა ეს ინტერპრეტაცია ბორის, ჰაიზენბერგის, ბორნის და სხვა გამოჩენილი ფიზიკოსების მიერ საკმაოდ დასაბუთებული და ფიზიკოსთა უმრავლესობის მიერ აღიარებული იყო. დ. ბომის ქცევაში პ. ფეიერაბენდმა იმ მეთოდოლოგიური პრინციპის განხორციელება დაინახა, რომ მეცნიერული თეორია არასოდეს არ უნდა შოვადუნოთ, არ მივცეთ მას დოგმატიზმისა და კონსერვატიზმის ქაობში ჩაფლობის საშუალება.

ამ კონცეფციას პ. ფეიერაბენდი ზოგჯერ „თეორიულ პლურალიზმს“ უწოდებს, ვინაიდან იგი ალტერნატიული მეცნიერული თეორიების სიმრავლეს მოითხოვს და მას მეცნიერული ცოდნის განვითარების აუცილებელ პირობად თვლის. თეორიული პლურალიზმის იდეა პ. ფეიერაბენდმა ჯერ კიდევ 60-იან წლებში შეიმუშავა, ხოლო უფრო გვიან მის საფუძველზე მეთოდოლოგიური ანარქიზმის თეორია შექმნა, რომელსაც უფრო გლობალური ხასიათი აქვს.

ალტერნატიული თეორიები, პ. ფეიერაბენდის აზრით, აგებულია ერთსა და იმავე ემპირიულ ბაზისზე, მაგრამ მათ სხვადასხვა ახსნას იძლევა. ამ თეორიებიდან ერთ-ერთის გამარჯვება შესაძლებელი ხდება იმ შემთხვევაში, თუ ახალ თეორიას ისეთი დამატებითი ფაქტები გააჩნია, რომელსაც წინა თეორია ვერ ხსნიდა. ალტერნატიული თეორიების დანიშნულება იმაშიც მდგომარეობს, რომ ისინი ამა თუ იმ თეორიის შემოწმების ან დადასტურების საშუალებას იძლევა. თეორია, რომელიც ბრძოლიდან გამარჯვებული გამოდის, ამ ბრძოლის შედეგად შემოწმებასა და დადასტურებას განიცდის. ბრძოლა და გამარჯვება თვითონ არის შემოწმება და დადასტურება; „თეორიის უარყოფა (ან დადასტურება)—გვეუბნება პ. ფეიერაბენდი — დაკავშირებულია მის ჩართვასთან ურთიერთშეუთავსებადი ალტერნატივების ოჯახში“. ამრიგად, დამარცხებულ თეორიას გარკვეული წვლილი შეაქვს გამარჯვებული თეორიის შემოწმებასა და დადასტურებაში; ამიტომ პ. ფეიერაბენდი გამარჯვებულ თეორიას მისი საპირისპირო ალტერნატივების მოქმედების შედეგად თვლის.

აქედან გამომდინარე პ. ფეიერაბენდი მტკიცედ უარყოფს თ. კუნის კონცეფციას ნორმალური მეცნიერების არსებობის შესახებ. ასეთის დაშვება, ამტკიცებს პ. ფეიერაბენდი, შეუძლებელია და მას არც მეცნიერების ისტორია ადასტურებს. მეცნიერების ისტორიამ არცის ნორმალური მეცნიერების პერიოდები, როცა ესა თუ ის თეორია განუყოფლად ბატონობს და მეცნიერულ აზროვნებაში დოგმატიზმი და კონსერვატიზმი სუფევს. ნამდვილად კი ყოველთვის არსებობდა და არსებობს ალტერნატიული თეორიები, წარმოებს ბრძოლა მათ შორის. თუ ნორმალური მეცნიერების არსებობას დავუშვებთ, მაშინ მეცნიერული რევოლუციის ბუნებაც აუხსნელი დარჩება; დოგმატიზმისა და არაკრიტიკული ვითარების შემთხვევაში მეცნიერული თეორიის შეცვლის შესაძლებლობა გამორიცხულია.

მეცნიერული რევოლუციის შემდეგ, ამტკიცებს პ. ფეიერაბენდი თ. კუნის წინააღმდეგ, არ მყარდება გაზარჯებული თეორიის მონოპოლია. ახალი თეორია იმთავითვე წარმოშობს მის ალტერნატივას და ხელახლა იმართება ბრძოლა ალტერნატიულ თეორიებს შორის; ამ ბრძოლას და, მაშასადამე, მეცნიერულ რევოლუციებს პერმანენტული ხასიათი აქვს. ამ პუნქტში პ. ფეიერაბენდი პოპერთან ახლოს დგას, რომელიც აგრეთვე პერმანენტული რევოლუციების თვალსაზრისს იზიარებდა, მაგრამ სულ სხვა გზით და სხვა მნიშვნელობით (სახელდობრ, ფალსიფიკაციის პრინციპის საფუძველზე).

მთელ ამ მეთოდოლოგიურ კონცეფციას პ. ფეიერაბენდი აფუძნებს მეცნიერული თეორიების უთანაზომობის პრინციპზე, რომელსაც იგი. თ. კუნთან ერთად, იზიარებს. მისი აზრით, მეცნიერული თეორიები თანაზომადი იქნება იმ შემთხვევაში, თუ არსებობს ნეიტრალური ენა, რომელშიც ემპირიული მონაცემები გამოიხატება. ნეიტრალური იქნება ის ენა, რომელიც სხვადასხვა (ალტერნატიული) თეორიების შინაარსის გამოთქმის საშუალებას მოგვცემს და რომელსაც ეს თეორიები ერთნაირად მოიხმარს. მაგრამ პ. ფეიერაბენდი გადაჭრით უარყოფს ასეთი ენის შესაძლებლობას; მხოლოდ პოზიტივისტებსა და პოპერის მიმდევრებს (ამ შემთხვევაში პ. ფეიერაბენდი პოპერსა და პოპერიანელებს პოზიტივისტებს მიაკუთვნებს) სჯერათ ასეთი ენის არსებობა, მაგრამ მეცნიერების ისტორია მას არ ადასტურებს. ყველა თეორიას თავისი ენა აქვს; დაკვირვების ენა თეორიული მონაცემებით არის დამძიმებული და მის ბეჭედს ატარებს. ყოველი ცნება, ტერმინი ახალ თეორიაში ახალ მნიშვნელობას იღებს და, მაშასადამე, თითოეული თეორია თავის ენას ქმნის ემპირიული მონაცემების აღწერის მიზნით. ამიტომ ყოველდღიური სალაპარაკო ენა, ე. ი. ენა, რომელსაც ადამიანები პრაქტიკული ცხოვრების პროცესში ხმარობენ, პ. ფეიერაბენდის აზრით, მეცნიერული შემეცნების

პროცესში არ გამოდგება; იგი არ არის მეცნიერული ენა და მეცნიერული თეორია მას ვერ გამოიყენებს. ისინი, ვინც ნეიტრალური (აბსოლუტური) ენას არსებობას უშვებენ, უმეტეს შემთხვევაში ყოველდღიურ სალაპარაკო ენას გულისხმობენ, რომელიც მართლაც ნეიტრალურია. მაგრამ ვინაიდან ეს ენა მეცნიერული ენა არ არის, ამიტომ ნეიტრალური ენის დაშვებაზე ხელი უნდა ავიღოთ. თითოეული მეცნიერული თეორია ერთი და იგივე ემპირიული ფაქტის გამოსაქმედად თავის ენას ქმნის და ეს ენა სწორედ ნოცემული თეორიის შინაგანი კანონზომიერებით არის განსაზღვრული. სწორედ ამიტომ იგი ამა თუ იმ თეორიის საკუთრებას წარმოადგენს, რაც აგრეთვე დიდ როლს თამაშობს ალტერნატიული თეორიების უთანაზომობაში. თითოეულ ალტერნატიულ მეცნიერულ თეორიას არა მარტო თავისი — სხვისგან პრინციპულად განსხვავებული — კონცეპტუალური შინაარსი აქვს. არამედ ასევე პრინციპულად განსხვავებული ენაც გააჩნია: სწორედ ამიტომ ეს თეორიები ერთმანეთის მიმართ უთანაზომოა.

მეცნიერული თეორიების უთანაზომობის პრინციპმა პ. ფეიერაბენდი რელატივიზმამდე მიიყვანა. მას შეუძლებლად მიაჩნია ამა თუ იმ თეორიის ხელაღებით უარყოფა; მოცემული ალტერნატიული თეორიის გამარჯვების შემთხვევაშიც კი არ შეიძლება მას აბსოლუტური მნიშვნელობა მივანიჭოთ, ხოლო სხვა (დამარცხებული) ასევე აბსოლუტურად უარყოფთ. არ არის გამორიცხული დამარცხებული თეორიის აღდგენის შესაძლებლობა, თუკი იგი ემპირიულ ბაზისს მოიპოვებს. ამ შემთხვევაში მას შეუძლია კვლავ ალტერნატიულ თეორიათა რიგში ჩადგეს, ე. ი. სიცოცხლისუნარიანობა აღიდგინოს. ამის მაგალითები მეცნიერების ისტორიამ ბევრი იცის. არისტოტელესა და პტოლემეოსის მიერ დავიწყებული დედამიწის ბრუნვის თეორია კოპერნიკმა აღადგინა; ჩინეთში აღდგა ნემსებითა და ბალახებით მკურნალობა და ა. შ. ეს ნიშნავს, რომ არც ერთი მათგანი ზედმეტი და გადასავდები არ ყოფილა; არ არსებობს ისეთი თეორია, რომელიც სრულ უარყოფას იმსახურებს.

ეს ნიშნავს რელატივიზმის პრინციპის შემოტანას მეცნიერულ მეთოდოლოგიაში: ამ რელატივიზმის საფუძველს კი უთანაზომობის კონცეფცია ქმნის; თუკი მეცნიერული თეორიები უთანაზომოა, მაშინ მათ თანაბარი (ეკვივალენტური) მნიშვნელობა აქვთ. როგორც პ. ფეიერაბენდის კრიტიკოსებმა აღნიშნეს, უთანაზომობის პრინციპი ზვითონ ეწინააღმდეგება ალტერნატიული თეორიების არსებობას და მეცნიერული რევოლუციის ცნებასაც, ვინაიდან გამარჯვებული და დამარცხებული თეორიები არ შეიძლება ეკვივალენტური იყოს. მაგრამ თუ უთანაზომობის კონცეფციის ფარგლებში დავრჩებით

(რაც პ. ფეიერაბენდის მეთოდოლოგიისათვის არსებითია). მაშინ ალტერნატიული მეცნიერული თეორიების ეკვივალენტურობაზე და, მაშასადამე, რელატიურობაზე უნდა ვილაპარაკოთ და პრივილეგიური მეცნიერული თეორიის არსებობა უნდა გამოვრიცხოთ.

სწორედ ასეთ შედეგებამდე მივიდა პ. ფეიერაბენდის მეთოდოლოგიური კონცეფცია. ძირითადი დასკვნა პ. ფეიერაბენდის ნათვარი თხზულებისა „მეთოდის წინააღმდეგ“ ორი სიტყვით გამოითქმება: „ყველაფერი დასაშვებია“ („Anything goes“), რაც იმას ნიშნავს, რომ პ. ფეიერაბენდი უარყოფს მეცნიერულ შედეგებს რაიმე ობიექტური მეთოდოლოგიის არსებობას მეცნიერული თეორიის აგების პროცესში; ყველა მეთოდი ეკვივალენტურია და ყოველგვარი თეორიული კონცეფცია დასაშვებია; არ არსებობს ისეთი აბსოლუტური და ყალბი იდეა, რომელიც ხელს არ უწყობდეს ჩვენი შედეგების წინსვლას.

თუ „ყველაფერი დასაშვებია“ და, მაშასადამე, რეგულაციური პრინციპი არ არსებობს, მაშინ მეცნიერულ მეთოდოლოგიაში სრული ანარქიზმი უნდა სუფევდეს. მართლაც, პ. ფეიერაბენდი სწორედ ასე ფიქრობს: იგი აფუძნებს მეთოდოლოგიურ ანარქიზმს ანუ ანარქისტულ მეთოდოლოგიას, ომენლსაც ზოგჯერ „დადაიზმი“ (dadaisme, dada — სიტყვების უაზრო დაკავშირება) უწოდებს. პ. ფეიერაბენდი გარკვეულ ანალოგიას ამყარებს მის „ეპისტემოლოგიურ ანარქიზმსა“ და პოლიტიკურ ან თეოლოგიურ ანარქიზმს შორის და ამ მიმართულებით იგი კიდევ უფრო შორს მიდის და ამაში ხედავს თავისი ანარქისტული პოზიციის განსხვავებას სხვა ტიპის ანარქიზმისაგან. თუ ლევიტოსი, გვეუბნება იგი, ყველაფერს განიხილავს, როგორც თანაბრად კარგს ან ცუდს ან საერთოდ თავს იკავებს მისი შეფასებისაგან, ეპისტემოლოგიურ ანარქისტს სინდისი არ ჰქეჩნის, ოდესაც იგი იცავს ყველაზე ბანალურ ან ყველაზე უკუღმის დებულებას. ასევე თუ პოლიტიკურ ანარქისტს სურს ცხოვრობის მხოლოდ ამა თუ იმ ფორმის ნოცილება, ეპისტემოლოგიური ანარქისტი შეიძლება მას იცავდეს, მაგრამ იგი მუდამ ლოიალობას როდი გამოიჩინს ნებისმიერი წყობილებისა და იდეოლოგიისადმი. ეპისტემოლოგიური ანარქისტი ჰგავს დადაისტს, რომელსაც არა მარტო არა აქვს პროგრამა, არამედ იგი ყოველგვარი პროგრამის წინააღმდეგია (100, 189). ამიტომ შემთხვევითი არ არის პ. ფეიერაბენდის სიმპათიები საერთაშორისო ანარქიზმის იდეოლოგიების ბაკუნინისა და კრამოტკინისადმი.

პ. ფეიერაბენდი ცდილობს მეთოდოლოგიური ანარქიზმის დარგში თავის მოკავშირედ დასახოს ი. ლაკატოსი. სამეცნიერო-კვლევითი პროგრამების სიმრავლე, რასაც ი. ლაკატოსი უშვებს, მათ რელატიურობას ნიშნავს; ამ უკანასკნელს კი ანარქიზმამდე მივყავართ. მაგ-

რამ ი. ლაკატოსის ანარქიზმი, პ. ფეიერაბენდის აზრით, შენიღბულია და იგი ტროულ ცხენებს ჰგავს. „რამდენადაც კვლევის პროგრამების მეთოდოლოგია რაციონალურია, ამდენად იგი არ განსხვავდება ანარქიზმისაგან; მაგრამ რამდენადაც იგი ანარქიზმისაგან განსხვავდება, ამდენად იგი არ არის რაციონალური“ (100,198).

ანარქისტულმა მეთოდოლოგიამ ანუ ეპისტემოლოგიურმა ანარქიზმმა პ. ფეიერაბენდი ირაციონალიზმამდე მიიყვანა. არსებითად რომ ვთქვათ, მისი ირაციონალიზმი იმთავითვე გამოვლინდა, როგორც კი მეცნიერული თეორიების უთანაბრობა დაუშვა. მაგრამ იგი სრულყოფილად ანარქისტულ ეპისტემოლოგიაში წარმოსდგა. მართლაც, პ. ფეიერაბენდი ამტკიცებს, რომ მეცნიერება უფრო მეტად ირაციონალურია, ვიდრე რაციონალური. მისი გაგება, როგორც რაციონალური ფენომენისა, მეცნიერების გაუქმებას ნიშნავს. მეცნიერების პროგრესი შესაძლებელია მხოლოდ და მხოლოდ ანარქიზმის პირობებში. რაციონალიზმი გვზღუდავს მოვალეობით, მორალით, ქვეშარტებით, არ გვაძლევს გასაქანს და გვართმევს თავისუფლებას. ირაციონალიზმის პირობებში კი ეს დაბრკოლებანი მოხსნილია და მეცნიერებას თავისუფალი პროგრესის საშუალება აქვს. იგი არ არის შეზღუდული რაიმე ნორმებით, რეგულაციური პრინციპითა და დოგმებით, არამედ თავისუფლად შეუძლია ამა თუ იმ გზის (მეთოდის) არჩევა, რაც მისი პროგრესის გარანტიას იძლევა. პ. ფეიერაბენდი დაასკვნის: „ანარქიზმი არა მხოლოდ შესაძლებელია, არამედ იგი აუცილებელიცაა მეცნიერების შინაგანი პროგრესისა (internal progress) და ჩვენი კულტურის, როგორც მთელს, განვითარებისათვის“ (100,180). ამრიგად, პ. ფეიერაბენდი არ ფარავს, რომ მისი ანარქისტული მეთოდოლოგია მიმართულია მეცნიერების რაციონალურობის წინააღმდეგ. „ანარქისტი ჰგავს საიდუმლო აგენტს (Undercover agent) — წერს იგი — რომელიც გონების (reason) როლს თამაშობს, რათა დასცეს გონების ავტორიტეტი (ქვეშარტება, პატიოსნება, სამართლიანობა და ა. შ.)“ (100,33).

ირაციონალურობის გამო მეცნიერება მითისაგან მაინც და მაინც დიდად არ განსხვავდება. მეცნიერებას უფრო მეტი ვავლენა როდი აქვს, ვიდრე ადამიანის სულიერი ცხოვრების სხვა ფორმებს. მისი მიზანი არ არის უფრო მნიშვნელოვანი, ვიდრე მითისა და რელიგიისა. სწორედ ამიტომ პ. ფეიერაბენდს შესაძლებლად მიაჩნია, რომ სკოლებში. საბუნებისმეტყველო და ჰუმანიტარული საგნების გვერდით, ისწავლებოდა თუნდაც მოსტიკა და მაგია, ვინაიდან ისინი ადამიანის სულიერი ცხოვრების ისეთივე ფორმებია, როგორც მეცნიერება. ეს, მით უმეტეს, ითქმის რელიგიის შესახებ, რომლის მიმართ მეცნიერებას, როგორც სულიერი ცხოვრების ფორმას, არავითარ

უპირატესობა არა აქვს. ანტიომ „სახელმწიფოსა და რელიგიის ერთ-
მანეთისაგან გამოყოფას უნდა დაემატოს სახელმწიფოსა და მეცნიე-
რების გამოყოფა“ (100,299). სახელმწიფოს მეცნიერება არ სჭირდუ-
ბა; „იდეალურად თანამედროვე სახელმწიფო იდეოლოგიურად ნეი-
ტრალურია“ (100,300). მაგრამ ამჟამად სახელმწიფო და მეცნიერება
მჭიდრო კავშირშია; სახელმწიფო უზარმაზარ ფულს ხარჯავს მეცნიე-
რებისათვის. დღეს ყველაზე მეტად ანარქისტიც კი მეცნიერების
წინაშე ქედს იხრის. კროპოტკინს ყველა დაწესებულების განადგურე-
ბა სურდა, მაგრამ მეცნიერებას არ ეხებოდა. პ. ფეიერაბენდი უფრო
რადიკალურ გზას ირჩევს. მას სურს დაიცვას საზოგადოება მეცნიე-
რებისაგან, ერთ-ერთ სტატიაში „როგორ დავიცვათ საზოგადოება
მეცნიერებისაგან“, პ. ფეიერაბენდი ამბობს: „მე მინდა დავიცვა სა-
ზოგადოება და მისი მცხოვრებნი ყოველგვარი იდეოლოგიისაგან მე-
ცნიერების ჩათვლით“ (100,156).

ეს რასაკვირველია, ისე არ უნდა გავიგოთ, რომ თითქოს
პ. ფეიერაბენდი მეცნიერებას წინააღმდეგ იბრძვის. მისი, როგორც
ანარქისტის, მიზანია ადამიანის განთავისუფლება ყოველგვარი შემ-
ზღუდავი ნორმისაგან, მათ შორის მეცნიერებისაგან. საზოგადოება,
ცხადია, მეცნიერების გარეშე ვერ იარსებებს, მაგრამ მეცნიერება არ
უნდა იყოს მიმართული ადამიანის თავისუფალი ნების წინააღმდეგ,
არ უნდა ზღუდავდეს მის თავისუფლებას.

მეცნიერებამ კი არ უნდა შეაღწიროს ადამიანი, გვეუბნება
პ. ფეიერაბენდი, არამედ პირიქით, მეცნიერება ადამიანის სულის
ქმნილებას და იგი მის ნებას უნდა ემსახურებოდეს. პოზიტივიზმი და
ბევრი პოსტპოზიტივისტიც (რომელთა რიცხვს პ. ფეიერაბენდი პო-
პერსა და ი. ლაკატოსს მიაკუთვნებს), მეცნიერებას წყვეტენ ადა-
მიანისაგან, ახდენენ მის დეჰუმანიზაციას; აი, სანამდე მივყავართ
მეცნიერების რაციონალურობის პრინციპს. ამ პრინციპისაგან განთა-
ვისუფლება კი მეცნიერების ჰუმანიზაციის პროცესია.

პ. ფეიერაბენდის მეთოდოლოგიურმა კონცეფციამ თავისი უკიდუ-
რესი რადიკალურობის გამო ცხარე კამათი გამოიწვია თვითონ პოსტ-
პოზიტივისტებს შორისაც კი. განსაკუთრებული კრიტიკის საგანი
გახდა მისი დებულება მეცნიერული თეორიების უთანაზომობის შე-
სახებ. თუ მეცნიერული თეორიები უთანაზომოა, თუ ამ თეორიებს
შორის არავითარი საერთო არ არის (სწორედ ამას ნიშნავს უთანა-
ზომობა), მაშინ ისინი არ შეიძლება იყოს ალტერნატიული და მათ
შორის ბრძოლა, რევოლუცია გამორიცხულია. მით უმეტეს, უთანა-
ზომობის შემთხვევაში შეუძლებელი იქნება მეცნიერული თეორიების
ერთმანეთთან შედარება და მათგან ერთ-ერთის მიღება (არჩევა).

აქ პ. ფეიერაბენდის მეთოდოლოგიური კონცეფცია შინაგან წინააღმდეგობას შეიცავს.

პ. ფეიერაბენდის წინააღმდეგ ის არგუმენტიც წამოაყენეს, რაც აღრე თ. კუნის წინააღმდეგ ი გამოითქვა: საბუნდობრ, თუ ახალი თეორია მთლიანად უარყოფს ძველს, მაშინ როგორ ავსნათ მეცნიერების პროგრესი? მეცნიერული ცოდნის განვითარების კუმულაციური მოდელი, მართალია, ყალბი იყო, მაგრამ იგი ასე თუ ისე მაინც ხსნიდა მეცნიერების განვითარების ფაქტს, ვინაიდან იგი მემკვიდრეობითობის პრინციპს ემყარებოდა; უთანაზომობის დაშვების შემთხვევაში კი მისი ახსნა შეუძლებელი ხდება (ვინაიდან მემკვიდრეობითობა გამოირიცხებოდა). ამდენად, ეს კონცეფცია კუმულაციურ მოდელთან შედარებით, გარკვეული აზრით, უკანგადადგმულ ნაბიჯს წარმოადგენს.

როგორც პ. ფეიერაბენდის კრიტიკოსებმა შენიშნეს, იგი ალბათებს მეცნიერების პროგრესს, რაც ტექნიკისა და მატერიალური წარმოების ზრდაში, აგრეთვე ადამიანთა შემოქმედებითი უნარების სრულყოფაში გამოიხატება. ასეთ შემთხვევაში პ. ფეიერაბენდს უფლება არა აქვს მეცნიერული თეორიების უთანაზომობა დაუშვას და, მაშასადამე, მეცნიერული ცოდნის განვითარებიდან მემკვიდრეობითობის პრინციპი გამოირიცხოს. ცნობილი პოსტპოზიტივისტი პ. პატნემი (H. Putnam) პ. ფეიერაბენდის მეთოდოლოგიური კონცეფციის ერთ-ერთ ნაკლოვანებას კუმულაციური თეორიის სრულ უარყოფაში ხედავს.

იმავე ავტორისათვის მიუღებელია პ. ფეიერაბენდის აზრი ტერმინების მწმუნელობათა შესახებ. თუ ყველა თეორიას საკუთარი ენა და ტერმინთა მწმუნელობა აქვს, მაშინ მათ შორის კავშირის შესაძლებლობა იმთავითვე გამოირიცხებოდა.

ზემოთ აღვნიშნეთ ი. ლაკატოსისა და პ. ფეიერაბენდის კამათი და მათი პოზიციების პრინციპული დაპირისპირება. ეს, მით უმეტეს, ითქმის პოპეოზე, რომლისთვისაც, როგორც რაციონალისტიკისათვის, პ. ფეიერაბენდის ანარქისტული ეპისტემოლოგია სრულიად მიუღებელია. თ. კუნი, რომელიც პ. ფეიერაბენდთან ერთად, უთანაზომობის პრინციპს იცავს, მაუღებლად თვლის ალტერნატიული თეორიების არსებობას და, განსაკუთრებით, მეთოდოლოგიურ ანარქიზმს და ა. შ.

პ. ფეიერაბენდის ანარქისტულ მეთოდოლოგიას საკმაოდ ბლომად ჰყავს თანამოაზრენიც, რომელთაც განსაკუთრებით მისი რადიკალური ხასიათი იზიდავს. პ. ფეიერაბენდი ამჟამად დასავლეთის მეთოდოლოგიურ მოძრაობაში ერთ-ერთ ყველაზე გავლენიან ფიგურას წარმოადგენს პოპერის, თ. კუნისა და ი. ლაკატოსის შემდეგ.

დიალექტიკური მატერიალიზმისათვის პ. ფეიერაბენდის მეთოდოლოგიური კონცეფცია პრინციპულად მიუღებელია. პ. ფეიერაბენდმა

დაამუშავა მეცნიერების მეთოდოლოგიის მრავალი საკითხი. განოავლინა ბევრი სიძნელე და სცადა მათი გადაწყვეტა: დადებითია ისიც, რომ იგი მტკიცედ დგას მეცნიერული რევოლუციების პოზიციებზე, იცავს ისტორიზმის პრინციპს მეცნიერების მეთოდოლოგიაში და სხვ. მაგრამ მისი მეთოდოლოგიური კონცეფცია, მთლიანად აღვებული, ყალბია და პოსტპოზიტივისტური მეთოდოლოგიის კრიზისს მოასწავებს.

3. ფეიერაბენდის ანარქისტული მეთოდოლოგია ანუ ანტიმეთოდოლოგია შემთხვევითი არ არის: იგი ლოგიკური შედეგია რელატივიზმისა, რომელიც პოსტპოზიტივიზმში იმთავითვე ჩაიბნა და თ. კუნისა და ი. ლაკატოსის გზით პ. ფეიერაბენდამდე განვითარდა. ჯერ კიდევ ძველთაგან ცნობილია, რომ აბსოლუტურის უარყოფასა და რელატივიზმის პრინციპს მოაზროვნეები სკეპტიციზმსა და ნიჰილიზმამდე მიჰყავდა. გორგიას სკეპტიციზმი და ნიჰილიზმი პროტაგორას რელატივიზმის შედეგი იყო. აბსოლუტურის დაკარგვა და რელატივიზმის გაბატონება სკეპტიციზმსა და ნიჰილიზმს იწვევს. აბსოლუტური სწორედ ის „ჯანმანია“, რომელიც ამ „უბედურებისაკან“ გვიცავს. პოსტპოზიტივიზმის შემთხვევაში ძველი სოფისტების (პროტაგორა-გორგიას) ისტორია საოცარი სიზუსტით განმეორდა. პოსტპოზიტივისტურ მეთოდოლოგიაში რელატივიზმი იმთავითვე ნოცემული იყო ჯერ კიდევ პოპერის ფალსიფიკაციონიზმის, ხოლო შემდეგ თ. კუნის თეორიის სახით. მეცნიერული თეორიების უთანაბრობა, რასაც თ. კუნი ამტკიცებს, მათ ეკვივალენტურობას ნიშნავს და, მაშასადამე, მას პოსტპოზიტივისტურ მეთოდოლოგიაში იმთავითვე რელატივიზმის მომენტი შემოაქვს. მეცნიერული ცოდნის მემკვიდრეობითობა უარყოფილია. ერთი პარადიგმა მეორეს ცვლის, ხოლო მათ შორის რაიმე პრივილეგიაზე ლაპარაკი შეუძლებელია.

პოპერისა და თ. კუნის მეთოდოლოგიური რელატივიზმი კიდევ უფრო განვითარებული სახით წარმოასდგა ლაკატოსის სანცენირო-კვლევითი პროგრამების მეთოდოლოგიაში. ეს პროგრამები ერთდროულად არსებობს და განუწყვეტელ კონკურენციაში იმყოფება; ამასთანავე არც ერთი მათგანი პრივილეგირებული არ არის. რაიმე უპირატესობით არ სარგებლობს; ყველა მათგანი ეკვივალენტურია: პრივილეგიურის, აბსოლუტურის უარყოფა კი სრულ რელატივიზმს ნიშნავს და, მაშასადამე, კიდევ უფრო ღრმად ვიჭრებით მეთოდოლოგიურ რელატივიზმში.

ამ მეთოდოლოგიური რელატივიზმის გვირგვინს პ. ფეიერაბენდის ანარქისტული მეთოდოლოგია წარმოადგენს. თუ ყველა თეორიას ეკვივალენტური მეთოდოლოგიური მნიშვნელობა აქვს და არ არსებობს არავითარი აბსოლუტური, რაც მეთოდოლოგიურ რელატივიზმს

შეაჩერებდა, მაშინ მეთოდოლოგიაში მხოლოდ ანარქიზმი შეიძლება სუფევდეს, რაც საბოლოოდ ყოველგვარი მეთოდისა და მეთოდოლოგიის უარყოფას ნიშნავს. ერთი პოსტპოზიტივისტი პ. ფეიერაბენდის შესახებ პირდაპირ წერს: „პ. ფეიერაბენდი უფრო უახლოვდება სოფისტებს, ვიდრე სოკრატეს... პ. ფეიერაბენდის ფილოსოფია სკეპტიციზმით მთავრდება“.

პოსტპოზიტივიზმის ევოლუცია, ჩვენი აზრით, ერთხელ კიდევ ადასტურებს რელატივიზმის სიყალბესა და აბსოლუტურის სრული გამორიცხვის შეუძლებლობას მეცნიერების ბუნებისა და მისი განვითარების კანონზომიერების გაგებიდან. მეცნიერების განვითარების კანონზომიერება შეუძლებელია ავხსნათ წმინდა რელატივიზმისა და აბსოლუტურის სრული უარყოფის პირობებში.

საერთოდ უნდა ითქვას, რომ მეცნიერული ცოდნის განვითარების კანონზომიერების ახსნა ვერ შეძლო ვერც პოზიტივიზმმა (მეცნიერული ცოდნის განვითარების კუმულაციური მოდელი) და ვერც პოსტპოზიტივიზმმა (მეცნიერული რევოლუციების თეორია). პოსტპოზიტივიზმი, როგორც მეცნიერების მეთოდოლოგია, სწორედ იმიტომ შეიქმნა, რომ პოზიტივიზმის საფუძველზე მეცნიერული ცოდნის განვითარების კანონზომიერების ახსნა შეუძლებელი აღმოჩნდა; მაგრამ ამ პრობლემის გადაწყვეტას ვერც პოსტპოზიტივიზმმა მეთოდოლოგიამ მიაღწია. მეცნიერული ცოდნის განვითარების ფაქტი კვლავ აუხსნელი დარჩა.

ზემოაღნიშნული თეორიების მარცხის მთავარ მიზეზს ის წარმოადგენს, რომ თითოეული მათგანი აბსოლუტურსა და რელატიურს ერთმანეთისაგან წყვეტს. ამაში გამოიხატება მათი ცალმხრივობა. კუმულაციური თეორია მხოლოდ აბსოლუტური ცოდნის დაგროვების პრინციპით ხელმძღვანელობს და ყურადღებას არ აქცევს მეცნიერული ცოდნის რელატიურობას. რევოლუციური თეორია, კი პირიქით, აბსოლუტურის მომენტს საერთოდ უგულებელყოფს და მხოლოდ რელატივიზმით იფარგლება, რასაც იგი სკეპტიციზმსა და მეთოდოლოგიურ ანარქიზმამდე მიჰყავს. ერთადერთი გამოსავალი უნდა იყოს ამ ცალმხრივობათა დაძლევა, რელატიურისა და აბსოლუტურის მომენტების ერთიანობის აღიარება. მეცნიერული ცოდნა ერთსა და იმავე დროს აბსოლუტურიც არის და რელატიურიც; იგი გააბსოლუტურებულ რელატიურს ანუ ფსევდოაბსოლუტურს წარმოადგენს. ამ ორი დაპირისპირებული მომენტებიდან ერთ-ერთის უარყოფა მეცნიერული ცოდნის შესაძლებლობის გამორიცხვას იწვევს. ამის შესაბამისად მეცნიერული ცოდნის განვითარების პროცესში ევოლუციური და რევოლუციური მომენტები მთლიანობაში წარმოსდგება. ძათი ერთმანეთისაგან მოწყვეტა, რასაც ადგილი აქვს პოზიტივიზმსა და

პოსტპოზიტივიზმი. შეუძლებელს ხდის მეცნიერული ცოდნის
ჯანვითარების პრობლემის გადაჭრას.

V. იააკო ჰინტიკას ლოგიკურ-ფილოსოფიური შეხედულებანი

იააკო ჰინტიკა — ფინელი ფილოსოფოსი და ლოგიკოსი, დაიბადა
1929 წ. ფინეთის ქ. ვანტაში. სწავლობდა ჰელსინკისა და ჰარვარ-
დის (აშშ) უნივერსიტეტებში. სამეცნიერო მუშაობა დაიწყო ცნობი-
ლი ფინელი ფილოსოფოსისა და ლოგიკოსის იგორგ ჰენრიკ ფონ
ვრიგთის ხელმძღვანელობით. ეწევა დიდ პედაგოგიურ, სამეცნიერო-
ორგანიზაციულ და სარედაქტორო საქმიანობას ფინეთში, აშშ-ში და
საერთაშორისო ორგანიზაციებში. არის ფინეთის მეცნიერებისა და
ხელოვნების აკადემიის, ფინეთის აკადემიის, აშშ-ს ხელოვნებისა და
მეცნიერების აკადემიის წევრი.

ი. ჰინტიკას სამეცნიერო და ფილოსოფიური მოღვაწეობის დაწ-
ყება დაემთხვა მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ. განსაკუთრებით კი
50-იან წლებში ნეოპოზიტივისტური ფილოსოფიის ყოველმხრივი
კრიტიკის, მისი კრიზისისა და მის მიერ დასავლეთის ფილოსოფიაში
წამყვანი პოზიციების დათმობის პერიოდს. ეს თავის გამოხატულე-
ბას პოულობს იმაში, რომ, ჯერ-ერთი, გაბატონებულ მდგომარეობას
დასავლეთში იკავებენ ანტიპოზიტივისტური ფილოსოფიური მიმარ-
თულებები (ექსისტენციალიზმი, ყოველღიური ენის ანალიზი და
სხვ.), მეორე, უფრო მძლავრი, გადაულახავი კი ხდება ლოგიკური
პოზიტივიზმის იმანენტური კრიტიკა და, მესამე, ნეოპოზიტივიზმის
ლიბერული უარს ამბობენ ბევრ ისეთ პრინციპზე, რომლებიც, შეიძ-
ლება ითქვას, ლოგიკური ემპირიზმის ბირთვს შეადგენდა; ამ მხრივ
აღსანიშნავია სემანტიკური პრობლემების, სრული ვერიფიკაციის
პოსტულატისა და მეტაფიზიკის (ონტოლოგიის) მიმართ მათი დამოკი-
დებულების შეცვლა.

როგორც ცნობილია, ნეოპოზიტივისტებს ფილოსოფიურ კონ-
ცეფციაში განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა მინიჭებული სიმ-
ბოლური, ანუ თანამედროვე ფორმალური ლოგიკის აპარატის განო-
ყენებას. გარდა ამისა ბევრი ცნობილი ნეოპოზიტივისტი ცნობილი
ლოგიკოსიც იყო (მაგ., რ. კარნაპი, ე. გიოდელი, ა. ტარსკი). მათ ძა-
ლიან დიდი წვლილი შეიტანეს ლოგიკის განვითარებაში. ყოველივე
ამან წარმოშვა ილუზიები, რომ ლოგიკური მეთოდების გამოყენება
ფილოსოფიურ ანალიზში უმართებულოა, ხოლო თავად თანამედრო-
ვე ფორმალური ლოგიკა არაადეკვატური ბაზაა მეცნიერების ფილო-
სოფიისა და მეთოდოლოგიის ასაგებად. მაგრამ ეს მხოლოდ ილუზიაა.
ჯერ ერთი არ არსებობს შინაგანი აუცილებელი კავშირი ნეოპოზი-
ტივიზმსა და სიმბოლურ ლოგიკას შორის. ლოგიკური ემპირიზმის

კრახი მის საფუძვლად მდებარე ფილოსოფიური პრინციპების მარცხია; მეორეც, ნეოპოზიტივიზმის გლობალური კრიტიკის პერიოდი, რომელზეც ახლა ვლაპარაკობდით, ამავე დროს არის ფორმალური ლოგიკის შემდგომი განვითარების პერიოდი; თუკი ადრე ძირითადი ყურადღება ექცეოდა კლასიკურ, ექსტენსიურ ლოგიკას და მის გამოყენებას მათემატიკის დაფუძნებისათვის, 50-იანი წლებიდან ლოგიკური კვლევის სფერო არსებითად ფართოვდება და მასში ექცევა არაკლასიკური — მოდალური, მრავალფასა, დროის, ცვალებადობისა და სხვა ლოგიკები და მათი „არამათემატიკური“ გამოყენების საკითხები.

ი. ჰინტიკა მოღვაწეობას ამ პერიოდში იწყებს, იგი არის ლოგიკის ახალი მიმართულებების პროდუქტიული მკვლევარი და მათი აქტიური პროპაგანდისტი. მის შემოქმედებას ამავე დროს აშკარა ზოგადფილოსოფიური ორიენტაცია ახასიათებს. მისი ინტერესები არ არის შესლულდული მხოლოდ მათემატიკის ან საზოგადოდ მეცნიერების ფილოსოფიური პრობლემებით, იგი ფილოსოფიასა და ფორმალურ ლოგიკას შორის უფართოესი, გარკვეული აზრით ტრადიციული კავშირის მომხრეა. ი. ჰინტიკა მუდამ ესწრაფვის, აჩვენოს, რომ თანამედროვე ლოგიკის სრულიად სხვადასხვა ნაწილები, მისი ყველაზე უფრო დახვეწილი და „ულტრათანამედროვე“ პრობლემები მჭიდრო კავშირშია ფილოსოფიის ისტორიიდან ცნობილ პრობლემებთან. „არ არსებობს მნიშვნელოვანი ფილოსოფიური განსხვავება, — წერს იგი, — ლოგიკის სხვადასხვა ნაწილებს შორის. მე მგონია, რომ ბევრი თანამედროვე დამოკვლევა მათემატიკური ლოგიკის ყველაზე უფრო ეზოთერულ სფეროებშიც კი, უეჭველად არსებით როლს თამაშობენ ფილოსოფიური პრობლემების დამუშავებაში“ (81,35).

მიუხედავად ამისა არ შეიძლება ვილაპარაკოთ ი. ჰინტიკას განსაკუთრებულ ფილოსოფიურ სისტემაზე. ამის მიზეზი შეიძლება ისიც არის, რომ იგი ბოლო 30 წლის მანძილზე განუდუმებულ შემოქმედებით ძიებაშია (81,30), მაგრამ არა მხოლოდ ეს. ჰინტიკა „ჯერ ლოგიკოსია და მერე ფილოსოფოსი“, ამიტომ მისი მთავარი ინტერესი ფილოსოფიური პრობლემების ლოგიკური ანალიზი და ლოგიკური კვლევის შედეგების ფილოსოფიური, ძირითადად გნოსეოლოგიური, ინტერპრეტაციაა. ამისათვის არ არის აუცილებელი მეცნიერს ჰქონდეს გლობალური ფილოსოფიური კონცეფცია, თუმცა საჭიროა აზროვნების ფილოსოფიური, არაკერძომეცნიერული სტილი, ფილოსოფიის ისტორიაში კვალიფიციური ორიენტაცია და ზოგიერთი ზოგადფილოსოფიური ტენდენცია. სამივე ეს მომენტი ჰინტიკას შრომებში საკმარისზე მეტად იჩენს თავს. რა ზოგადფილოსოფიური ტენდენციები იგაჟებს ჰინტიკას ნააზრევში? ეს არის ნკვეთრი ანტიპოზიტივისტური პოზიცია, მეცნიერული ცოდნის არაინსტრუმენტული გაგება

და მეცნიერული რეალიზმი, რომელიც შემეცნების მიზნად სამყაროს ადეკვატურ გაგებას მიიჩნევს.

საკმაოდ მრავალფეროვანია ჰინტიკას მიერ ლოგიკურ კვლევაში მოპოვებული შედეგები. ნათგან აღსანიშნავია მოდელ-სიმრავლისა და დისტრიბუციული ნორმალური ფორმების გამოყენებით წინადადებაში მოცემული ზედაპირული და სიღრმისეული ინფორმაციების განსხვავება, თამაშთა თეორიის საფუძველზე სემანტიკის აგება და მისი საშუალებით კვანტორების პრინციპულად ახლებური გაგება, თამაშთა თეორიის საფუძველზე აგებული სემანტიკის გამოყენება ბუნებრივი ენის ლოგიკური ანალიზისათვის, პროპოზიციული მიმართებების კვლევა და „შესაძლო სამყაროთა“ სემანტიკის შემუშავება, სემანტიკისა, სადამდეც დაახლოებით იმავე დროს სხვა მკვლევარებიც მივიდნენ და ამით რადიკალური ცვლილებები შეიტანეს მოდალური ლოგიკის შესწავლის მეთოდებში. ასევე მრავალფეროვანია ჰინტიკას მიერ მოპოვებული შედეგების ფილოსოფიური ღირებულება და ფილოსოფიურ ანალიზში მათი გამოყენების შესაძლებლობები. ზოგიერთ მათგანზე დაწვრილებით ქვემოთ შეჩვირდებათ.



ცოდნისა და რწმენის ცნებების ლოგიკური ანალიზი. ფილოსოფიურ და ლოგიკურ პრობლემათა ერთიანობა არ გამორიცხავს შესაძლებლობას, რომ ცალკე გამოვეყოთ ლოგიკის ნაწილები ან ცალკეული პრობლემები, რომლებსაც თუმცა დიდი „ტექნიკური“ (წმინდა ლოგიკური) ღირებულება არა აქვთ, მაგრამ უაღრესად საინტერესონი არიან ფილოსოფიური თვალსაზრისით. ასეთია, მაგალითად, მოდალური ლოგიკა. მოდალურ ლოგიკაში გარდა ჩვეულებრივი მოდალური ცნებებისა (აუცილებლობა, შესაძლებლობა, შემთხვევითობა), გრამატიკული დროებით დახასიათებებისა (იყო, ყოველთვის იყო, არის, იქნება, ყოველთვის იქნება), და დონტიკური მოდალობებისა (სვალდებულა, ნებადართულია, აკრძალულია) შეისწავლება აგრეთვე პირის მოდალობები ანუ პროპოზიციული მიმართებები (propositional attitudes). მათი მაგალითებია იმედის, ცოდნის, რწმენის, მოლოდინის, სურვილის, ზსოვნის და სხვა ცნებები. მათ ეწოდებათ პირის მოდალობები იმიტომ, რომ მათი როგორც ობიექტორების გაგებისას აუცილებელია მათი რელატივიზაცია რომელიმე სუბიექტის (პირის) მიმართ: „ა-ს აქვს იმედი, რომ“, „ა-მ იცის, რომ“ და ა. შ., სადაც „ა“ პირის მიმთითებელი ფრაზაა. ჰინტიკას ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი გამოკვლევა, რომელშიც გაანალიზებულია ცოდნისა და რწმენის მოდალობები და რომელშიც აგებულია „შესაძლო სამყაროების“ სემანტიკის მისეული ვარიანტი, არის წიგნი „ცოდნა და

რწმენა. ორი ცნების ლოგიკის შესავალი“ (124). ქვემოთ მოკლედ გადმოვცემთ ამ წიგნში განვითარებულ კონცეფციას. ამ გადმოცემისას ნათელი გახდება აგრეთვე პირის მოძალობების შესწავლის ფილოსოფიური მნიშვნელობა.

ცოდნის, რწმენისა და მათთან დაკავშირებული სხვა ცნებების (მათ ეპისტემიკური ფრაზები ეწოდებათ) ენაში გამოყენების უმარტივესი და ფუნდამენტური სახეა მათი ხმარება პროპოზიციულ მარტებებად დებულებებში (მტკიცებებში). მათში გამოთქმულია გარკვეული დამოკიდებულება (მიმართება) სუბიექტსა (ადამიანსა) და თხრობით წინადადებას (ან მასში მოცემულ საგნობრივ ვითარებას) შორის. ასეთი გამოყენების ტიპური ნიმუშებია: (1) „ა-მ იცის, რომ p“. (2) —ა-მ იცის p თუ არა“, (3) „ა-მ არ იცის, რომ p“. (4) ა-მ არ იცის p თუ არა“, (5) „ა-ს სწამს, რომ p“ (ან „ა დარწმუნებულია, რომ p“), (6) „ყველაფერ იმასთან ერთად, რაც იცის ა-მ, შესაძლებელია p“, (7) „ყველაფერ იმასთან, რაც სწამს ა-ს (რამაც დარწმუნებულია ა), თავსებადია p“. ამ ნიმუშებში „ა“ არის კონკრეტული ადამიანის აღმნიშვნელი საკუთარი სახელი, გარკვეული დესკრიფცია ანდა ნაცვალსახელი, „p“ კი — დამოუკიდებელი თხრობითი წინადადება (რომელშიც გადმოცემულია გარკვეული საგნობრივი ვითარება). პინტიკა მიზნად ისახავს ეპისტემიკური ფრაზებით აგებული წინადადებების სიმრავლეებისათვის თავსებადობის (არაწინააღმდეგობრიობის) კრიტერიუმის შემუშავებას (124.3). ასეთი ამოცანის დასა მარტებას საჭიროებს.

ეპისტემიკური ფრაზებით აგებული წინადადებები, ცხადია, „ემორჩილება“ ჩვეულებრივი ლოგიკის მოთხოვნებს: ასეთი წინადადებებისაგან შედგენილ ერთობლიობებს შეიძლება მიეუყენოთ თავსებადობის. ლოგიკური გამომდინარეობისა და სხვა ლოგიკური მიმართებების კრიტერიუმები, მაგრამ ეს ყოველთვის საკმარისი არ იქნება. სახელდობრ, გვექნება ისეთი შემთხვევები, როდესაც ექსტენსიურ ლოგიკაში მიღებული სტანდარტებით ვერ შევძლებთ ეპისტემიკური ფრაზებით აგებული წინადადებების ზოგიერთი სისტემის უთავსობის (წინააღმდეგობრიობის) დადგენას, თუმცა იგი სინამდვილეში შესაძლოა წინააღმდეგობრივიც იყოს. საქმე ის არის, რომ ეპისტემიკური ფრაზები როგორც ოპერატორები ლოგიკის სტანდარტულ ნაწილში — ექსტენსიურ ლოგიკაში არ განიხილება, რადგან არ შეიძლება მათი კონსტრუქცია ჩვეულებრივი მაკავშირებლების („და“, „ან“, „თუ...“, „მაშინ“, „არა“) და კვანტორების („ყველა“ და „ზოგიერთი“) საშუალებით. ამის შედეგად ექსტენსიურ ლოგიკაში (1), (5), (6) და (7) სახის კონსტრუქციები მიჩნეულია დაუნაწევრებელ მთლიანობებად, რის გამოც მხოლოდ სტანდარტული კრიტერიუ-

მის გამოყენებ-თ ვერ დავსაბუთებთ, რომ ერთმანეთს ეწინააღმდეგება, მაგალითად, წინადადებები „ა-მ იცის, რომ p“ და „ა-მ იცის, რომ არა-p (ანუ, რომ p მცდარია)“. ახლა ჰინტიკას ამოცანა ასეთ სახეს იღებს: ესპისტემიკური ფრაზების ლოგიკური გამოკვლევა ნიშნავს თავსებადობის, გამომდინარეობისა და სხვა ლოგიკური მიმართებების ექსტენსიურ ლოგიკაში მიღებული განსაზღვრებების ისეთ მოდიფიკაციას, რომელიც საშუალებას მოგვცემს თავიდან ავიცილოთ ასეთი შემთხვევები.

მანამ იმაზე გადავიდოდეთ, თუ როგორ წყვეტს დასმულ ამოცანას ჰინტიკა, უნდა გავაკეთოთ მოსამზადებელი ხასიათის ორი შენიშვნა.

პირველი. ყოველი წინადადება ან ჰეშმარიტია ან მცდარია და ამიტომ როდესაც ვინმე ამტკიცებს წინადადებას — „ა-მ იცის p თუ არა“ — ამით იგი ამტკიცებს, რომ a-სთვის ცნობილია ამ ალტერნატივებიდან რომელია განხორციელებული. ალტერნატივები „ან“ — სიტყვით (დისიუნქციის საშუალებით) გამოიჩენება, ამიტომ (2) უნდა გავიგოთ როგორც „ა-მ იცის, რომ p ან ა-მ იცის, რომ არა-p“. მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ მამტკიცებლისათვის ცნობილია, თუ რომელი ალტერნატივაა ცნობილი a-სთვის. ამით მოცემულია აგრეთვე (4)-ის გაგება, როგორც (2)-ის უარყოფისა. ცოტა უფრო რთულია (5). იგი ორი სხვადასხვა აზრის გამოსახატავად იხმარება სამეტყველო ენაში. ჩვეულებრივად, როდესაც ვამტკიცებთ (3)-ს, ვგულისხმობთ, რომ p განხორციელებულია, მაგრამ a-სთვის ეს არ არის ცნობილი. მაგრამ არის კონტექსტები, რომლებშიც არ იგულისხმება არც p-ს განხორციელება და არც მისი არგანხორციელება და (3) იგაგებულა, როგორც (1)-ის უბრალო უარყოფა. ასეთი გაგება მკაფიოდ რეალიზდება კითხვა-პასუხის კონტექსტში. ორზროვნება ახასიათებს (5)-საც, ოღონდ მასში შეიძლება რწმენის უარყოფა (დაურწმუნებლობა) იგულისხმებოდეს და შესაძლოა საწინააღმდეგოს (არა-p-ს) რწმენა. (6)-ის გაგებისათვის ყურადღება უნდა მიექცეს იმას, რომ „შესაძლებელია“ ნახმარია არა აბსოლუტური აზრით, არამედ იმასთან მიმართებაში, რაც იცის a-მ. ამავე დროს „შესაძლებელია“ — ამბობს ჰინტიკა — აქ მხოლოდ ლოგიკური მეტაფორააო, რადგან (6)-ში ჩვეულებრივად იგულისხმება შემდეგი: „იქიდან, რაც a-მ იცის, არ გამომდინარეობს არა-p“ ანუ „ყველაფერ იმასთან, რაც a-მ იცის, თავსებადია p“. მაგრამ მაშინ (6)-ის უარყოფა იქნება შეუძლებლობის დადასტურება: „იქიდან, რაც a-მ იცის გამომდინარეობს არა-p“ ანუ „ყველაფერ იმასთან, რაც იცის a-მ, არათავსებადია p“.

ესპისტემიკური ფრაზებით აკებულნი წინადადებების ჰეშმარიტების მნიშვნელობა შეიძლება სხვადასხვანაირი იყოს მათი წარმოთქ-

მის (მტკიცების) სხვადასხვა დროს, ან უფრო ზოგადად, სხვადასხვა ვითარებაში მათი წარმოთქმის დროს. მაგ., „ნუგზარმა იცის, რომ გუშინ გორში წვიმდა“ შესაძლოა მცდარი ყოფილიყო დღეს დილას და ჰქმნარიტი — შუადღეს. ჰინტიკა არ აანალიზებს საგანგებოდ ვითარების ცნებას, მაგრამ ჩამოაყალიბებს პირობებს, რომლებსაც უნდა აკმაყოფილებდეს იგი: ყველა მტკიცება, რომლებსაც ჩვენ განვიხილავთ, გაკეთებულია ერთსა და იმავე ვითარებაში; ერთი და იმავე ვითარების ფარგლებში არ ხდება დავიწყება; ერთი და იმავე ვითარების ფარგლებში არ ხდება ვისიმე ფაქტიური ცოდნის (ან რწმენის) ზრდა გარდა იმ შემთხვევებისა, როდესაც ცოდნა (რწმენა) იზრდება იმ შედეგების გაგებით, რომლებიც ლოგიკურად გამომდინარეობენ იქიდან, რაც ვიცით (ან გვწამს). რომ არა ეს შეზღუდვები, უთავსი არ იქნებოდა, მაგ., შემდეგი ორი დებულება: „ა-მ იცის, რომ p“ და „ა-მ არ იცის, რომ p“. ეს შეზღუდვები ატარებს მხოლოდ მეთოდოლოგიურ (და არა პრინციპულ) ხასიათს. მათი მიზანია გარკვეულ ეტაპამდე კვლევის გაიოლება, რადგან ვითარების ცნების აშკარა გამოყენება ეპისტემიკურ კონტექსტებში, გარდა ჩვეულებრივი ლოგიკური საშუალებებისა, საჭიროს გახდოდა დროის ლოგიკის აპარატის გამოყენებას.

მეორე. ლოგიკურ კვლევაში ფუნდამენტურ როლს თამაშობს ენისა და ინტერპრეტაციის ცნებები. ენის ძირითადი ერთეულია წინადადება. როგორ აიგება ის? სიმარტივისათვის შემოვი-საზღვროთ პირველი საფეხურის პრედიკატების ექსტენსიური ლოგიკის ენით. წინასწარ (ლოგიკური თვალსაზრისით, წინასწარ) მოცემული გვაქვს სასაგნო სიმბოლოები (მათ ვიყენებთ ხოლმე ინდივიდუარი საგნების სახელებად), სასაგნო ცვლადები (ისინი საშუალებას გვაძლევენ გამოვთქვათ რაიმე ყველა ან ზოგიერთ საგანზე ერთბაშად) და საპრედიკატო სიმბოლოები (მათ ვიყენებთ საგანთა თვისებებისა და მათ შორის არსებული მიმართებების აღსანიშნავად). მათგან „შენდება“ ნებისმიერი წინადადება. ვთქვათ, P არის თვისების ან ორადგილიანი ან სამადგილიანი და ა. შ. მიმართების აღმნიშვნელი საპრედიკატო სიმბოლო. ხოლო a_1, a_2, \dots ნებისმიერი სასაგნო სიმბოლოები, მაშინ ფრაზებს შესატყვისად „ a_1 არის P“. „ a_1 P მიმართებაშია a_2 -თან“ „ a_1, a_2 და a_3 ერთმანეთთან არიან P მიმართებაში“ და ა. შ. ელემენტარული წინადადებები ეწოდებათ. ექსტენსიური მაკავშირებლებისა — კონიუნქციის („და“), დისიუნქციის („ან“), უარყოფის („არა“) — და ზოგადობისა (ყოველი x-ისთვის“) და არსებობის („არსებობს x ისეთი, რომ“) კვანტორების გამოყენებით ელემენტარული წინადადებების მიმართ მიიღება ყველა სხვა წინადადება. მაგრამ ისინი რომ მართლაც წინადადებები იყოს, თითოეული მათგანი რაიმეს უნდა

ნ ი შ ნ ა ე დ ე ს. როგორ ხორციელდება ეს? დაახლოებით ისე, როგორც სამეტყველო ენაში: ენასთან ერთად მოცემულია „სინამდვილე“, „სამყარო“ — საგანთა არაცარიელი ერთობლიობა მათი ყველა შესაძლო თვისებითა და მიმართებით (ოღონდაც არ არის სავალდებულო, რომ იგი ჩვენს ემპირიულ სინამდვილეს ემთხვეოდეს) და თითოეული სასაგნო სიმბოლო აღნიშნავს საგანთა ამ ერთობლიობიდან რომელიმეს, ხოლო თითოეული საპრედიკატო სიმბოლო — რომელიმე თვისებას ან მიმართებას. ყოველი წინადადება ამით იძენს აზრს, სახელდობრ, თითოეული მათგანი იქნება ან ქეშმარიტი ან მცდარი (მაგრამ არა ორივე ერთად).

სინამდვილე, სამყარო მრავალ შემთხვევითობათა ნაყოფია და სულაც არ არის გამორიცხული, რომ არსებობდეს სხვაგვარი სიმრავლე საგნებისა, ან. საზოგადოდ, სხვა საგნების სიმრავლე, ან იმავე საგნებს სხვა თვისებები ქონდეთ და სხვაგვარი კავშირებით (მიმართებებით) იყვნენ ერთმანეთთან დაკავშირებული. ამიტომ, ცხადია, რომ არსებობს ენის მრავალგვარი ინტერპრეტაცია ანუ „მრავალი შესაძლო სამყარო“, თუმცა ასევე ცხადია, რომ მათგან მხოლოდ ერთია ნამდვილი, ფაქტიური. ამას დიდი შედეგი მოაქვს: თუკი აქამდე შეგვეძლო გველაპარაკა წინადადებათა მხოლოდ ქეშმარიტება-მცდარობაზე, ახლა უკვე საშუალება გვაქვს განვსაზღვროთ უაღრესად მნიშვნელოვანი მეთოდოლოგიური ცნებები: წინადადებათა სიმრავლეზე ვიტყვი, რომ ის თავისებადია (შესრულებადია), თუკი არსებობს ერთი მაინც ინტერპრეტაცია, რომელშიც ქეშმარიტია ამ სიმრავლეში შემავალი ყოველი წინადადება; წინადადებათა Γ სიმრავლიდან გამომდინარეობს ρ წინადადება, თუკი $\Gamma + \text{არა-}\rho$, როგორც ერთიანი სიმრავლე, უთავსია: წინადადება ზოგადმართებულია, თუკი ის ქეშმარიტია ყველა ინტერპრეტაციაში, ანუ თუ მისი კონტრადიქტორული წინადადება არის უთავსი და ა. შ.

დავუშვათ, რომ მიზნად დავისახეთ სამყაროს ამომწურავი აღწერა (მხედველობაში გვაქვს „სამყარო“ ზემოთ განმარტებული აზრით), ამომწურავი იმდენად, რამდენადაც ჩვენ ამის საშუალებას ენა გვაძლევს, ასეთი აღწერის შედეგი არის ყველა ქეშმარიტი წინადადების თავმოყრა, მათი ერთობლიობა, რომელიც აკმაყოფილებს შემდეგ პირობებს (სიმოკლისათვის აღწერა, როგორც წინადადებების ერთობლიობა აღვნიშნოთ δ ასოთი, ხოლო ფრაზა „ A წინადადება შედის აღწერაში“ ჩაეწეროს ასე: $A \in \delta$; (a_1) თუ A არის ელემენტარული წინადადება, მაშინ $A \in \delta$ ან არა- $A \in \delta$. ჰაერამ არა ორივე ერთად (გამორიცხული მესამისა და წინააღმდეგობის შეუძლებლობის პრინციპები), (a_2) „ A და B “ $\in \delta$ მაშინ და მხოლოდ მაშინ, როდესაც $A \in \delta$ და $B \in \delta$. (a_3) „ A ან B “ $\in \delta$ მაშინ და მხოლოდ მაშინ, როდესაც $A \in \delta$ ან $B \in \delta$ ანდა ორივე შედის

მასში, (n_4) „არა- A “ \in \bar{m} მანინ და მხოლოდ მაშინ, როდესაც თვითონ A არ შედის \bar{m} -ში, (n_5) „არსებობს x ისეთი, რომ $A(x)$ “ \in \bar{m} მაშინ და მხოლოდ მაშინ. როდესაც რომელიღაც სასაგნო სიმბოლო a ისეთია, რომ $A(a)$ \in \bar{m} . სიდაც $A(a)$ არის $A(r)$ -ში x -ის n -თი ჩანაცვლების რეზულტატი. (n_6) „ნებისმიერი x -ისთვის $A(x)$ “ \in \bar{m} მაშინ და მხოლოდ მაშინ. როდესაც $A(a)$ \in \bar{m} ში შემაჯავალ ყოველი სასაგნო a სიმბოლოსათვის. ამ წესების მიხედვით ყოველ „შესაძლო სამყაროს“ შეესაბამება აღწერა და პირუკუ. a -წესების დაცვით შედგენილი წინადადებების ყოველი სიმრავლე არის რომელიმე „შესაძლო სამყაროს“ აღწერა. მაგრამ მაშინ ენის ინტერპრეტაციად შეგვიძლია ავიღოთ არა სამყარო, არამედ მისი აღწერა და ვთქვათ, რომ წინადადება ჭეშმარიტია მოცემულ ინტერპრეტაციაში (აღწერაში), თუკი ეს წინადადება შედის მასში, მისი წევრობა \bar{m} ხაზი უნდა გაესვას იმ გარემოებას, რომ სამყაროს შეცვლა მისი აღწერით მეთოდოლოგიური პროცედურაა მხოლოდ და სამყარო ისევ ონტოლოგიური, ხოლო მისი აღწერა — ლინგვისტურ-ლოგიკურ ობიექტად რჩება.

ყველაფერი ეს კარგად იყო ცნობილი ჰინტიკამდეც და ლოგიკოსები ნაყოფიერად იყენებდნენ მას. ჰინტიკამ თავის 1955 წ. ერთ-ერთ შრომაში უჩვენა, რომ ყველა იმ მიზნისათვის, რომლისთვისაც ვიყენებთ სამყაროს აღწერის (ან ვითარების აღწერის, როგორც მას რ. კარნაპი უწოდებდა) ცნებას, საკმარისია გაცილებით უფრო ღარიბი და ამდენად უფრო მარტივი კონსტრუქციის გამოყენება, კონსტრუქციისა, რომელიც გარკვეული აზრით სამყაროს არაამომწურავი, მისი მხოლოდ ნაწილობრივი აღწერა იქნება. მას ჰინტიკამ მოდელები m -ს იმ რავლე უწოდა. თითქმის იმავე დროს იმავე შედეგამდე მივიდა ე. ბეტი. მოგვიანებით რ. სმულიანმა მოდელებს-სიმრავლეებს ჰინტიკასეული სიმრავლეები უწოდა. მოდელებს-სიმრავლე არის შედეგი პირობების დაცვით შედგენილი წინადადებების სიმრავლე (აღვნიშნოთ მოდელებს-სიმრავლე m -ასოთი): (b_1) არც ერთი m არ შეიცავს რაიმე ელემენტარულ წინადადებასაც და მის უარყოფასაც (წინააღმდეგობის შეუძლებლობის პრინციპი). (b_2) თუ „ A და B “ $\in m$, მაშინ $A \in m$, და $B \in m$, (b_3) თუ „ A ან B “ $\in m$. მაშინ $A \in m$ ან $B \in m$ ანდა ორივე ეკუთვნის მას, (b_4) თუ „არსებობს x ისეთი, რომ $A(x)$ “ $\in m$. მაშინ არსებობს ისეთი სასაგნო a სიმბოლო, რომ $A(a) \in m$, (b_5) „თუ ნებისმიერი x -ისათვის $A(x)$ “ $\in m$. მაშინ ყოველი სასაგნო a სიმბოლოსათვის, რომელიც გვხვდება m -ში, $A(a) \in m$; (c_1) თუ „არა (არა- A)“ $\in m$, მაშინ $A \in m$. (c_2) თუ „არა (A და B)“ $\in m$. მაშინ „არა- A ან არა- B “ $\in m$ (c_3) თუ „არა- $(A$ ან $B)$ “ $\in m$, მაშინ „არა- A და არა- B “ $\in m$, (c_4) თუ „არა-

ახსობს ისეთი, რომ $A(x) \in m$, მაშინ ნებსიერი x -სათვის არა $-A(x) \in m$, რადგან x -ისათვის $A(x) \in m$. მაშინ ახოვობს x ისეთი, რომ არა $-A(x) \in m$. როდესაც წინადადებათა რაიმე სიმრავლე გვინდა გავაფართოვოთ მოდელ-სიმრავლემდე, აღარ არის საჭირო მხედველობაში გვეჭინდეს ყველა წინადადებათა ერთობლიობა, საკმარისია შემოვიფარგლოთ მხოლოდ იმ წინადადებებითა და მათი ნაწილებით, რომლებიც ამ სიმრავლეში არიან გაერთიანებული. სწორედ ამიტომ არის მოდელ-სიმრავლე ნაწილობრივი აღწერა. მოდელ-სიმრავლეების გამოყენებით ზუსტად ძველებურად განისაზღვრება ყველა მეთოდოლოგიური ცნება.

ამის შემდეგ კიდევ უფრო შემოვიფარგლებით და მხედველობაში გვექნება წინადადებათა ექსტენსიური ლოგიკის ენა, ე. ი. ელემენტარული წინადადებებიდან მხოლოდ კონიუნქციის, დისიუნქციისა და უარყოფის გამოყენებით აგებული წინადადებები.

ახლა დავუბრუნდეთ ცოდნისა და რწმენის ლოგიკური ანალიზის საკითხს.

ცოდნის, როგორც ეპისტემიკური ფრაზის, საზრისის ანალიზისას. ჰინტიკასათვის ამოსავალია ამ ცნების „პირველადი“ მნიშვნელობა, რომელიც გამოკვლეულია ჯ. ო. ურმსონის, ა. ჯ. აიერის, რ. მ. ჩიზ-ჰოლმისა და სხვა ფილოსოფოსთა შრომებში ცოდნის პრობლემაზე. თანახმად ფილოსოფიური ანალიზის მონაცემებისა „მე ვიცი, რომ“ ნიშნავს ან გულისხმობს „მე მაქვს ყველა საჭირო საბუთი იმისა, რომ“, „მე მაქვს უფლება, დარწმუნებული ვიყო, რომ“, „მე მაქვს ადეკვატური დასაბუთება იმისა, რომ“ და როდესაც ვაცხადებ (წარმოვთქვამ) „მე ვიცი“-ს, ამით ვკისრულობ ვალდებულებას დავიცვა არა მხოლოდ ის, რაზედაც ვთქვი ვიცი-მეთქი, არამედ, აგრეთვე ვუჩვენო, რომ მე ვარ ისეთ მდგომარეობაში (პოზიციაში), რომელშიც ძალმიძს ამ განცხადების გაკეთება, რომელიც მისი გაკეთების უფლებას მაძლევს. რას ნიშნავს ჩემს ხელთ არსებული საბუთების ადეკვატურობა? ჩემი საბუთები „მე ვიცი“-ს განცხადებისას ისეთი უსდა იყოს, რომ შემძლოს უგულებელვყო ყველა ახალი საბუთი ან ინფორმაცია, ანუ: ჩემი აზრით ვერავითარი ახალი საბუთი. ინფორმაცია ან მომავალი კვლევის შედეგი ვერ შემავლევინებს ჩემს განცხადებას, ვერ გააბათილებს ჩემს საბუთებს არა, ვთქვათ, ჩემი სიჭიუტის ან ხასიათის სხვა თვისებების გამო, არამედ სწორედ ჩემს ხელთ არსებული საბუთების ხასიათის წყალობით. მოცემული განმარტების მიხედვით სწორად მტკიცდება „ა-მ იცის, რომ p“ მაშინ და მხოლოდ მაშინ, როდესაც „ა“-თი მითითებულ პირს ძალუძს გააკეთოს. განცხადება „მე ვიცი, რომ p“.

როგორ შეიძლება გავაკრიტიკოთ, დავარღვიოთ წინადადება — „ა-მ იცის, რომ p“? ზემოთ მოცემული განმარტებიდან ჩანს, რომ კრიტიკას ორი მიმართულება შეიძლება ჰქონდეს. ა) კრიტიკა p-სი: ვცდილობთ, გავაბათილოთ p და ამით ვუჩვენოთ, რომ არ არის ჭეშმარიტი ის, რისი ა-ს მიერ ცოდნის ვარაუდიც არის გამოთქმული; ბ) კრიტიკა მთლიანობისა: ვცდილობთ, ვუჩვენოთ, რომ ა-ს არ ძალუძს p-ს ცოდნა, ვუჩვენოთ, რომ ის არ არის იმ მდგომარეობაში (პოზიციაში), რომელიც აძლევს უფლებას განაცხადოს მე ვიცო p. კრიტიკული არგუმენტი თვითონ არის წინადადება და, მაშასადამე, კრიტიკისას ვცდილობთ, ვუჩვენოთ, რომ კრიტიკული არგუმენტი, ვთქვათ, q შეუთავსებელია: ა) p-სთან, ბ) წინადადებასთან „ა-მ იცის, რომ p“. უფრო ზოგადად, დავუშვათ, რომ ვინმე ერთსა და იმავე ვითარებაში აკეთებს შემდეგ მტკიცებებს:

„მე ვიცი, რომ p_1 “ „მე ვიცი, რომ p_2 “ ..., „მე ვიცი, რომ p_n “ და „ყველაფერ იმასთან ერთად, რაც მე ვიცი, შესაძლებელია q“. რა შემთხვევაშია მტკიცებათა ეს სიმრავლე თავსებადი? თუ გავიხსენებთ (6) წინადადების საზრისის განმარტებას, მივხვდებით, რომ მისი თავსებადობის აუცილებელი პირობაა შემდეგი: q არ უნდა იყოს ისეთი, რომ ის გამოდგეს კრიტიკულ არგუმენტად და ამით წავადექით „ცოდნა“-სიტყვის, როგორც ეპისტემიკური ოპერატორის, აშკარა ლოგიკურ თავისებურებებს. იმისათვის, რომ კომპაქტურად ჩამოვყალიბოთ ისინი. შემოვიღოთ შემოკლებები (ეს შემოკლებები თვითონ ჰინტიკას ეკუთვნის):

$Bap = a$ -ს სწამს, რომ p,

$Kap = a$ -მ იცის, რომ p,

$Pap =$ ყველაფერ იმასთან ერთად, რაც იცის a-მ. შესაძლებელია p.

$Cap =$ ყველაფერ იმასთან. რაც სწამს a-ს. თავსებადია p.

აღნიშნული თავისებურებები ახლა ორი ფუნდამენტური წესის სახეს იღებს:

(γ_1) თუ λ არის წინადადებათა თავსებადი სიმრავლე და Kap_1, \dots, Kap_n და Paq შედიან ამ სიმრავლეში, მაშინ თავსებადია აგრეთვე სიმრავლე $\{Kap_1, \dots, Kap_n, q\}$

(γ_2) თუ λ არის წინადადებათა თავსებადი სიმრავლე და Kap_1, \dots, Kap_n და Paq შედიან ამ სიმრავლეში, მაშინ თავსებადია აგრეთვე სიმრავლე $\{p_1, \dots, p_n, q\}$

თუმცა ყველაფერი, რაც „ცოდნის“ პირველად მნიშვნელობაზე ვილაპარაკეთ, სამართლიანი არ არის რწმენისათვისაც, მაგრამ რწმენის წინადადებების („ა-ს სწამს, რომ p“) კრიტიკაც ორი მიმართულებით შეიძლება წარიმართოს. თუ რაიმე თავსებადია ყველაფერ იმასთან, რაც შენ გწამს, მაშინ უნდა არსებობდეს შესაძლებლობა ამ

ზალაცისათვის, რომ ის ხორციელდებოდეს ყველაფერ იმასთან ერთად, რაც შენ გწამს ისე, რომ არ გაიძულებდეს ეს შენს რომელიმე რწმენაზე უარის თქმას; კერძოდ, თუ შენი რწმენები თავსებადია, მაშინ შესაძლებელი უნდა იყოს აგრეთვე ყველა შენი რწმენის ჭეშმარიტება ისე, რომ არ გაიძულოს ამან რომელიმე მათგანზე უარის თქმა. ამრიგად, ორივე ფუნდამენტური წესი, თუკი მათში K და P-ს შესატყვისაჲ შევცვლით B და C-თი. მართალი იქნება აგრეთვე რწმენისთვის (აღნიშნოთ ისინი რ1 და რ2-ით).

რა განსხვავებაა ცოდნასა და რწმენას შორის რამდენადაც საქმე თავსებადობას ეხება? როდესაც ვამტკიცებთ „ა-მ იცის, რომ p“, წინააღმდეგობაში მოვიდოდით ამ მტკიცებასთან, თუკი ვიტყვოდით, რომ იმავე დროს, ზუსტად იმავე ვითარებაში p განხორციელებული არ არისო. მოკლედ, ცოდნა ჭეშმარიტებას გულისხმობს, გულისხმობს, რომ ის, რაც ვიცით, მართლაც ასეა, რწმენა კი — არა; შესაძლოა ვამტკიცო წინადადება „ა-ს სწამს, რომ p“ და თანაც ვაცხადებდე, რომ იმავე ვითარებაში p არ არის-მეთქი განხორციელებული. ამრიგად, (γ) თუ λ არის წინადადებათა თავსებადი სიმრავლე, რომელიც შედის Kap, მაშინ სიმრავლე λ+p აგრეთვე თავსებადია. ამ წესის ანალოგი. როგორც ნათქვამიდან ჩანს, რწმენისთვის მართებული არ არის. ხშირად სიტყვა „ცოდნა“ ისე იხმარება ყოველდღიურ მეტყველებაში, რომ არ ეთანხმება ამ წესს: ასეთი ხმარება არ იქნება ხმარება პირველადი მნიშვნელობით, სიტყვა „ცოდნას“ ასეთ კონტექსტებში მეტაფორული ელფერი აქვს. მაგ., „ყველა ექსპერტმა იცოდა, რომ 1948 წ. ტრუმენი დაკარგავდა თავის ადგილს, მაგრამ ისინი თავიდან ბოლომდე შემცდარნი აღმოჩნდნენ“.

ჰინტიკა სამართლიანად შენიშნავს, რომ ც1 (და რ1) არ არის ცოდნის (და რწმენის) ცნების ტრივიალური დახასიათება, რადგან ის, ცხადია, შესატყვისი ცვლილებებით არ არის მართებული ბევრი სხვა პროპოზიციული მიმართებისათვის; სახელდობრ, არასწორი იქნებოდა ამ წესის გამოყენება მიმართებებისათვის „სურს, რომ“, „ჰგონია, რომ“, „ისეთი მთავებულება აქვს, რომ“ (ბოლო სამი არ უნდა აეურითოთ რწმენის მიმართებაში, რადგან დარწმუნებულობის გაცილებით ნაკლებ ხარისხზე მიუთითებენ), მაგ., თამამ, მაგრამ ოჯახის-მოყვარე ბიუს შეუძლია თქვას „შინ ყოფნა მინდა, მაგრამ მსურს, რომ ეს არ მინდოდეს“ და ამაში არავითარი ლოგიკური წინააღმდეგობა არ იქნება მაშინ, როდესაც შესატყვისი წინადადება რწმენისათვის „Bap და Ba(არა-Bap)“ სწორედ ამ წესის ძალით წინააღმდეგობის შემცველია. ცოდნასა და რწმენას, ერთი მხრივ, და სხვა პროპოზიციულ მიმართებებს შორის, მეორე მხრივ, არსებული ეს განსხვავება უფრო

მკაფიოდ გამოიხატება შემდეგი ფაქტი: ამ ცნებების პირველადო საზრისის თანახმად ერთმანეთის ტოლფასია „იცის“ და „იცის, რომ იცის“, ასევე „სწამს“ და „სწამს, რომ სწამს“, მაშინ, როდესაც ანალოგიური ტოლფასობები მაგალითებად მოტანილი სხვა პროპოზიციული მიმართებებისათვის სამართლიანი არ არის.

საკითხი. რომელიც განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს აქ, დაკავშირებულია სუბიექტის „უნარების“ გაგებასთან, იგი უკვე ტრადიციულ ლოგიკასა და მეცნიერების ფილოსოფიაში იდგა და ეხებოდა დედუქციასა და ცოდნის გაფართოებას შორის დამოკიდებულებას. დავსვათ კითხვა: ვთქვათ, p-დან ლოგიკურად გამომდინარეობს q, მაშინ იქიდან. რომ a-მ იცის. რომ p, გამომდინარეობს თუ არა, რომ a-მ იცის, რომ q? თუკი p და q ოდნავ რთული დებულებებია, a შეიძლება ვერ ამჩნევდეს გამომდინარეობის ფაქტს და ამტკიცებდეს „მე არ ვიცი, რომ p“-ო. როგორ უნდა შევაფასოთ a-ს ვანცხადება — როგორც წინააღმდეგობრივი (და მაშინ გამომდინარეობა გვაქვს), თუ როგორც თავსებადი? ტრადიციულ ლოგიკაში ეს სიტუაცია ასე შეფასდებოდა: „ჭეშმარიტად ახალი“ ცოდნის პოზიციებიდან ოა თქმა უნდა. აღნიშნული გამომდინარეობა გვაქვს და a-ს მტკიცება არის წინააღმდეგობრივი, მაგრამ ფსიქოლოგიურად, თუკი a-ს ემპირიულ შეზღუდულობებს მივიღებთ მხედველობაში, არაფერი წინააღმდეგობრივი არ არის იმაში, რომ a ვერ ხედავს გამომდინარეობის ფაქტს. ემპირიული სუბიექტები, ცხადია, განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან იმითაც, რომ მათ დედუქციური კავშირების სხვადასხვა ხედვა აქვთ, ზოგს შეუძლია დედუქციურ ჯაჭვს საკმაოდ შორს წაყვებს და წანამძღვრებიდან ძალიან შორეული შედეგები გამოიყვანოს, ზოგს — არა. როდესაც ტრადიციულ ლოგიკაში „ჭეშმარიტად ახალი“ ცოდნის პოზიციებიდან წყვეტდნენ დასმულ საკითხს, ფაქტიურად ახორციელებდნენ აბსტრაქციას ემპირიული სუბიექტის მიერ დედუქციური კავშირების ხედვის შეზღუდულობებიდან და განიხილავდნენ ი დ ე ა ლ ი ზ ე ბ უ ლ ს უ ბ ი ე ქ ტ ს, რომელსაც თეორიის სუბიექტი შეიძლება ვუწოდოთ. ასეთივე დილემის წინაშე დადგა ჰინტიკა და მან თავის წიგნში „ცოდნა და რწმენა“ ტრადიციული პოზიცია დაიკავა (თუმცა მითითებას ამ ტრადიციაზე მის წიგნში ვერ ვხვდებით)—ეპისტემიკური ფრაზებით აგებულ წინადადებებში ემპირიული სუბიექტი იდეალიზებულით შეცვალა. ამის საფუძველზე ჰინტიკა აყალიბებს წესს:

(უ3) თუ λ არის წინადადებათა თავსებადი სიმრავლე და „არა-Kap“ შედის მასში, მაშინ თავსებადია აგრეთვე სიმრავლე $\lambda + \{ \neg p \}$ არა-p“ $\{$ (რ3 მიიღება მასში K და P-ს შეცვლით B და C-თი).

როგორ ავხსნათ „ლოგიკურ-ფსიქოლოგიური“ არაწინააღმდეგობ-

რობა წინადადებისა „ა-მ არ იცის q“, მაშინ როდესაც ა-მ იცის, რომ p და p-დან გამომდინარეობს q? საქმე ის არის, ფიქრობს ჰინტიკა, რომ ცნება თავსებადობისა, რომელსაც ჩვენ ვსაზღვრავთ ეპისტემიკური ფრაზების შემცველი წინადადებებისათვის, არ არის თავსებადობა გავრცელებული აზრით და ისინი გულისყურით უნდა გავარჩიოთ ერთმანეთისაგან; მოკლედ, ფიქრობს ჰინტიკა, ტერმინოლოგია არ არის მარჯვედ შერჩეული და ის უნდა შეიცვალოს.

ის, რასაც მე თავსებადობას ვუწოდებო, ამბობს ჰინტიკა, ტიპურ შემთხვევებში არისო ანალიზური (ლოგიკური) კრიტიკის მიმართ გამძლეობა, 'მე უვალობა (immunity), ასეთი კრიტიკისაგან თავისუფლება. ვთქვათ, ვილაც გვეუბნება „მე ვიცი, რომ p, მაგრამ არ ვიცი q თუ არა“ და დავუშვათ, შეიძლება მისთვის მისაღები ბჭობით ჩვენება იმისა, რომ p-დან q ლოგიკურად გამომდინარეობს. იგი გონიერი, რაციონალური არსებაა (ეს ხომ სრულიად ბუნებრივი ვარაუდია), წარმოუდგენელია ამ ადამიანმა დაიხეოს q-ს არცოდნა და ამდენად ჩვენ ძალგვიძს მისთვის ყოველგვარი ახალი ფაქტიური ინფორმაციის მიწოდების გარეშე, მხოლოდ ლოგიკური კავშირების ნათელყოფის გზით, დავარწმუნოთ იგი, უარი თქვას თავის მტკიცებაზე, დავარწმუნოთ იმაში რომ იგი თვითონაც მივიდოდა q-ს ცოდნამდე, საკმაოდ შორს რომ გაპყოლოდა ლოგიკური გამომდინარეობის ჯაჭვს.

თუ ამ სახის (ე. ი. ანალიზური ხასიათის) ყოველ კრიტიკულ არგუმენტზე მამტიციებელს აქვს რაციონალური პასუხი, მაშინ ის ახერხებს თავისი მტკიცებების დაცვას და საკმაოდ შორს გაპყოლია თავისი ცოდნიდან გამომდინარე შედეგების ჯაჭვს. მოუხერხებელია ვუწოდოთ ამას თავსებადობა, ეს უფრო თავსებადობის ცოდნა ან თავსებადობის ჩვენების უნარია. ჰინტიკა მას დაცვადობას (defensibility) უწოდებს. მისი საშუალებით განსაზღვრავს ის აგრეთვე დაუცვადობას (წინააღმდეგობრიობის ანალოგი), თვითდაცვადობას (ზოგადმართებულობის ანალოგი), ვირტუალურ გამომდინარეობას (ლოგიკური გამომდინარეობის ანალოგი) და ა. შ. ახლა (33) უკვე ამბობს, თუ ა-ს შეუძლია „არა-Kap“ წინადადების დაცვა ისე, რომ გაუძლოს ანალიზურ კრიტიკას, მაშინ მას აგრეთვე შეუძლია „Pa არა-p“ წინადადების დაცვა; „თუ Kap, მაშინ Kaq“ წინადადების თვითდაცვადობა (ანუ „Kap“-დან „Kaq“-ს ვირტუალური გამომდინარეობა) არ ნიშნავს იმას, რომ ა-მ იცის q, როგორც კი იცის p, არამედ მხოლოდ შემდეგს: თუ ა-მ იცის, რომ p და გაპყვება თავისი ცოდნის შედეგების გამოკვლევას საკმაოდ ღრმად. ის მივა იქამდე, რომ ეცოდინება q-ც. არსებითია შევნიშნოთ — აქ არ იგულისხმება,

რომ ვინმე მართლაც აყეთებს ან გააკეთებს ამას, იგულისხმება მხოლოდ შესაძლებლობა.

მიუხედავად ჰინტიკას ცდისა რაიმენაირად სარწმუნო გაეხადა პრინციპი „თუ p-დან ლოგიკურად გამომდინარეობს q, მაშინ იქიდან, რომ a-მ იცის p, გამომდინარეობს, რომ a-მ იცის q-ც“, რომელიც მის მიერ შემოთავაზებული კრიტიკიუმით მართებულია, შემდგომში იგი მწვავე კრიტიკის საგნად იქცა და მას ეწოდა ლოგიკური ყოვლისმცოდნეობის (omniscience) პარადოქსი (ჰინტიკას სისტემაში გვაქვს ანალოგიური პარადოქსი რწმენისათვისაც). ამ პარადოქსის გადალახვის ცდებიც და საკმაოდ ბევრი ცდებიც არსებობს. საზოგადოდ ამ საკითხზე დიდძალი ლიტერატურა შეიქმნა (მიმოხილვა ამ ლიტერატურისა იხ. 14), მოგვიანებით თავად ჰინტიკამაც შეიმუშავა ყოვლისმცოდნეობის პარადოქსის ელიმინაციის გარკვეული მეთოდი, რომელიც ემყარება ზედაპირული და სიღრმისეული ინფორმაციის მისეულ განსაზღვრებებს (იხ. ქვემოთ).

მას შემდეგ, რაც გაირკვა ეპისტემიკური ოპერატორების თვისებები თავსებადობის (ჩვენ ისევ ვიხმართ ტერმინ „თავსებადობას“, თუმცა მხედველობაში გვექნება მისი შეზღუდული ვარიანტი — დაცვადობა) თვალსაზრისით, დადგა ჯერი დავსვათ კითხვა: როგორ შეიძლება განზოგადდეს მოდელ-სიმრავლის ცნება ისე, რომ ეპისტემიკური ფრაზების შემცველი წინადადებების სიმრავლის თავსებადობა მისი რომელიმე მოდელ-სიმრავლეში „ჩაშენების“ ტოლფასი აღმოჩნდეს? ფაქტიურად ეს კითხვა, თუკი მახვილს მის ფილოსოფიურ მხარეზე გავაკეთებთ, ასე უნდა ჩამოყალიბდეს: როგორი იქნება სამყაროს ნაწილობრივი აღწერა, როდესაც ჩვენი ცნებითი აპარატი ფართოვდება ეპისტემიკური ცნებებით?

ეპისტემიკური ფრაზების შემცველი წინადადებების სიმრავლე რომ მოდელ-სიმრავლედ გავაფართოვოთ, საკმარისი აღარ არის მხოლოდ ერთი მოდელ-სიმრავლის კონსტრუირება, საჭიროა ერთბაშად აიგოს მოდელ-სიმრავლეების ჯგუფი, სისტემა, რომელსაც ჰინტიკა სამოდელის სისტემას უწოდებს. ეს გაპირობებულია (ც1) და (ც2) (შესაბამისად (რ1) და (რ2)), წესებით, რომლებშიც შესაძლებლობის საფუძვლად მიჩნეულია მათი აქტუალიზაციის შესაძლებლობა. მართლაც, დავუშვათ, რომ μ არის სამყაროს ნაწილობრივი აღწერა (ან თვითონ სამყარო) და წინადადება „ყველაფერ იმასთან ერთად, რაც იცის a-მ შესაძლებელია q“ შედის (ჰეშმარითა) მასში. ამ წინადადების საზრისი არ შეიძლება დახასიათდეს მხოლოდ ამ ფაქტზე მითითებით, სახელდობრ, აღნიშნული წესების თანახმად ამ ფაქტის აუცილებელი პირობაა q-ს განხორციელების (აქტუალიზაციის) შესაძლებლობა ყველაფერ იმასთან ერთად, რაც იცის a-მ; მაგრამ

ასეთი შესაძლებლობა ნიშნავს, რომ შესაძლებელი უნდა იყოს ისეთი სამყარო (ისეთი ვითარება), რომელშიც q არის ჰემმარტი ყველაფერ იმასთან ერთად, რაც იცის a -მ μ ვითარებაში. ასეთი მეორე სამყარო აღენიშნოთ ის μ^* -თი, სპეციფიკურია μ -სათვის და ჰინტიკა მას უწოდებს μ -ს ეპისტემიკურ ალტერნატივას a -ს მიმართ (შემოკლებით, μ -ს ეპისტემიკურ a -ალტერნატივას). ამრიგად, ყოველი მოდელ-სიმრავლისათვის და მასში შემავალი „ Pa “ წინადადებისათვის აუცილებელია დახასიათებული თავისებურების მქონე ეპისტემიკური a -ალტერნატივის არსებობა.

სამოდელო სისტემა: არის მოდელ-სიმრავლების ისეთი Ω ერთობლიობა, რომ მასში შემავალი ყოველი μ მოდელ-სიმრავლე გარდა b და c — პირობებისა აკმაყოფილებს კიდევ შემდეგ პირობებს: (d_1) თუ „ Pa “ $\in \mu$. მაშინ Ω ში არსებობს ერთი მაინც მისი ისეთი ეპისტემიკური a -ალტერნატივა μ^* , რომ $q \in \mu^*$, (d_2) თუ „ Ka “ $\in \mu$ და μ^* არის მისი ეპისტემიკური a -ალტერნატივა, მაშინ „ Ka “ $\in \mu^*$, (d_3) თუ „ Ka “ $\in \mu$, მაშინ, აგრეთვე $p \in \mu$; (e_1) თუ „ a რა- Ka “ $\in \mu$, მაშინ „ Pa არა- P “ $\in \mu$ და (e_2) თუ „ a რა- Pa “ $\in \mu$, მაშინ „ Ka არა- p “ $\in \mu$, იოლი დასაწახია, რომ (d_1) და (d_2) პირობები შედეგია (γ^1) წესისა, ხოლო (d_3) — (γ) წესისა. ამავე დროს (γ^2) წესი რეალიზდება (d_2) და (d_3) პირობების საშუალებით. e -პირობები ასახავენ (γ^3) და (γ^4) წესებს და ფორმალურად იმავე როლს ასრულებენ, რასაც c -პირობები.

როგორი იქნება პირობები რწმენის მიმართების შემცველი წინადადებებისათვის? ერთადერთი წესი ცოდნისა, რომელსაც ანალოგი არ მოეპოვება რწმენისთვის, არის (γ) (სულაც არ არის აუცილებელი, რომ რაც გეწამს, ის ჰემმარტივ იყოს). ამიტომ ბუნებრივია, რომ ყველა მოცემული პირობა (თუკი მათში K -სა და P -ს შევცვლით B და C -თი შესატყვისად, ხოლო ფრაზას „ეპისტემიკური a -ალტერნატივა“ — ფრაზით „დოქსატიკური a -ალტერნატივა“) გარდა (d_3) -ისა სამართლიანი იქნება. (d_3) კი შეიცვლება უფრო მარტივი პირობით: $(d \cdot b)$ თუ „ Ba “ $\in \mu$, მაშინ Ω -ში არსებობს ერთი მაინც მისი ისეთი დოქსატიკური a -ალტერნატივა μ^* , რომ $p \in \mu^*$ ახლა უკვე შეგვიძლია განვსაზღვროთ თავსებადობა: სიმრავლე წინადადებებისა, რომლებიც მაკავშირებლებთან ერთად შეიცავენ ეპისტემიკურ ოპერატორებს, თავსებადია მაშინ და მხოლოდ მაშინ, როდესაც იგი შეიძლება გაფართოვდეს რომელიმე სამოდელო სისტემის წევრ მოდელ-სიმრავლემდე.

რა დამოკიდებულებაა ეპისტემიკურ და დოქსატიკურ ალტერნატივებს შორის? ამ კითხვაზე პასუხი ძალიან მნიშვნელოვანია ცოდნისა და რწმენის შორის ურთიერთობის გასარკვევად. ჰინტიკა ამ სა-

კითხს საგანგებოდ არჩევს. ეს გარჩევა საინტერესოა იმიტომაც, რომ საშუალებას იძლევა ეპისტემიკური ლოგიკის საშუალებებით ინტერპრეტირებულ და გაანალიზებულ იქნეს ინტროსპექციის ცნება.

მართებულია თუ არა პრინციპი: „თუ a -მ იცის, რომ q , მაშინ a -ს სწამს, რომ იცის, რომ q ?“ როგორც ზემოთ აღინიშნა „იცის“ და „იცის, რომ იცის“ ერთმანეთის ტოლფასია, ამიტომ საკმარისია ამის ნაცვლად ვუპასუხოთ კითხვას: გამომდინარეობს თუ არა ცოდნიდან რწმენა? ლოგიკური ყოვლისმცოდნეობის პარადოქსის განხილვისას მკვეთრად გამოვყავით ერთმანეთისაგან აქტიური და ვირტუალური ცოდნა. ბუნებრივია ვივარაუდოთ, რომ რაიმეს აქტიური ცოდნა გულისხმობს მისი ჭეშმარიტების რწმენას. მაგრამ ლოგიკური ყოვლისმცოდნეობის პარადოქსი ძალაშია რწმენისათვისაც და ამიტომ ის, რაც აქტიური ცოდნიდან გამომდინარეობს, გამომდინარეობს აგრეთვე მისგან, როგორც აქტიური რწმენისაგან. ამრიგად, განსახილველი პრინციპი სამართლიანი უნდა იყოს; ამიტომ სამართლიანი უნდა იყოს თავდაპირველი პრინციპიც — „თუ a -მ იცის, რომ p , მაშინ მას სწამს, რომ იცის, რომ p “. ეს კი ნიშნავს შემდეგს: სამოდულო სისტემაში ალტერნატივობის მიმართებები ისეთი უნდა იყოს, რომ ზოგადმართებული გამოდგეს ეს დებულება, მაგრამ მაშინ უნდა სრულდებოდეს პირობა — ნებისმიერ სამოდულო სისტემაში შემავალი ნებისმიერი მოდელ-სიმრავლე თუ შეიცავს „ Kap “ სახის წინადადებას, მაშინ ის შეიცავს აგრეთვე „ $BaKap$ “ სახის წინადადებასაც, ამ პირობის შესრულებისთვის კი აუცილებელი და საკმარისია სრულდებოდეს პირობა: მოდელ-სიმრავლის ყოველი დოქსატიკური a -ალტერნატივა არის მისი ეპისტემიკური a -ალტერნატივაც.

შებრუნებული დამოკიდებულების გამოკვლევა ემყარება ანალოგიური პრინციპის მართებულობის გარკვევას: თუ ვინმეს სწამს რაიმე, მაშინ მან იცის, რომ სწამს ეს. ერთი შეხედვით მართლაც მისაღებად გამოიყურება, რომ რწმენა გულისხმობს ამ რწმენის ცოდნას. მაგრამ მაშინ თუ რომელიმე მოდელ-სიმრავლეში (რომელიმე შესაძლო სამყაროში) a -ს სწამს p და ყველა მისი ეპისტემიკური a -ალტერნატივა არის მისი დოქსატიკური a -ალტერნატივაც, (d_2) წესის თანახმად a -ს უნდა სწამდეს p აგრეთვე ყველა იმ სამყაროში, რომელთა აღწერაც არის მოცემული მოდელ-სიმრავლის ეპისტემიკური a -ალტერნატივები. რადგან მოცემული მოდელ-სიმრავლიდან მის ყველა ეპისტემიკურ a -ალტერნატივაში გადადის ყველა „ Kap “ სახის წინადადება, ამიტომ ისინი ისეთი ვითარებებია, რომელშიც a პიროვნებამ იცის ყველაფერი ის, რაც იცოდა მოცემულ ვითარებაში, და შესაძლოა მეტიც; არავითარ შემთხვევაში უფრო ნაკლები — გავიხსენოთ ცოდნის პირველადი მნიშვნელობა „მე ვიცი, რომ p “ = „ p და

არავითარ შემდგომ ინფორმაციას არ ძალუძს ამ ჩემი მტკიცების შეცვლა. აშკარად შესაძლებელია, რომ ა პიროვნების ცოდნა გაფართოვდეს, თუკი ის მიიღებს დამატებით ინფორმაციას, ამის გამო კი მისი ზოგიერთი რწმენა გამტყუნდეს და მისთვის სარწმუნო იყოს უფრო ნაკლები, ვიდრე მას სწამდა მოცემულ სამყაროში. მოკლედ, ცოდნა არ კლებულობს, მას მხოლოდ გაფართოების ტენდენცია აქვს, რწმენა კი შეიძლება ვიწროვდებოდეს; დროთა ვითარებაში არც ერთი ჰეგელიანიტი „Kap“ სახის წინადადება არ შეიძლება შეიცვალოს „არა-Kap“-ით, ხოლო „Bap“ სახის წინადადებები შეიძლება ჰეგელიანიტიდან მცდარად იქცნენ. ყოველივე ამის საფუძველზე ჰინტიკა ასკენის, რომ უარი უნდა ვთქვათ განსახილველი პრინციპის მართებულობაზე და მივიღოთ, რომ არა ყოველი ეპისტემიკური ალტერნატივაა აგრეთვე დოქსატიკური ალტერნატივა.

მაგრამ პრინციპს „თუ ვინმეს სწამს რაიმე, მაშინ მან იცის, რომ სწამს ეს“ ინტუიციური თვალსაზრისით თითქოს დამაჯერებლობა არ აკლია. ის, რაც მას დამაჯერებლობას ანიჭებს და „გვაიძულებს“ დავეთანხმოთ მას, ჰინტიკას მიხედვით, შეიძლება ეწოდოს ინტროსპექციის არგუმენტი: შეუძლებელია ექვს ქვეშ დავაყენოთ, რომ გონებას ყოველთვის შეუძლია გააცნობიეროს, შეიგნოს საკუთარი მდგომარეობები. თუ საქმე აქტიურ რწმენას ეხება, მართლაც ეს ყველაფერი ასეა. მაგრამ მიუხედავად ინტროსპექციის არგუმენტის ლირებულებისა, ზემოთ მოტანილი მსჯელობა გვიჩვენებს, რომ ის მართებული არ არის. გარდა ამისა, ინტროსპექციის არგუმენტი გაცილებით მეტის დამტკიცების საშუალებას იძლევა, ვიდრე ეს საჭიროა პრინციპის „თუ სწამს, მაშინ იცის, რომ სწამს“ მართებულობის დასამტკიცებლად. ინტროსპექციის არგუმენტი რომ მართებული იყოს, ის უნდა მიეყენებოდეს ცოდნისა და რწმენის არარსებობის ფაქტსაც (ისინიც ხომ გონების მდგომარეობებია), თუ მხოლოდ ჩემი გონების გამოკვლევით შეიძლება აღმოვაჩინო, რაც ვიცი და რაც მწამს, ასევე უნდა შემეძლოს იმის, რაც არ ვიცი ან რაც არ მწამს, გამოვლენა; სახელობრ, იქიდან, რომ რაიმე არ ვიცი, უნდა გამომდინარეობდეს, რომ ვიცი, რომ არ ვიცი ეს, ანუ უნდა მივიღოთ პრინციპი: თუ p (ჰეგელიანიტი), მაშინ a-მ იცის, რომ ყველაფერი იმასთან ერთად, რაც მან იცის, შესაძლებელია, რომ p. ეს კი აშკარად მცდარია. ძირითადი იდეა, რომელსაც ჰინტიკა ეყრდნობა ინტროსპექციის არგუმენტის კრიტიკისას. არის შემდეგი: ცოდნა და რწმენა არ არის გონების ისეთი მდგომარეობები, რომელთა შესახებ ყველაფერი შეიძლება ვიცოდეთ მხოლოდ გონების ანალიზით ახალი, ფაქტუალური ინფორმაციის გამოყენების გარეშე.

ამით შეიძლება დავამთავროთ ცოდნისა და რწმენის ცნებების

ჰინტიკასეული ანალიზის ესკიზის გადმოცემა. თვითონ ჰინტიკა აქ არ ჩერდება. ის იხილავს ეპისტემიკურ კონტექსტებში კვანტიფიკაციის გამოყენების უაღრესად მნიშვნელოვან ლოგიკურ პრობლემას, დიდ ადგილს უთმობს ცოდნისა და რწმენის ბევრი ცნობილი ლოგიკურ-ფილოსოფიური პრობლემის ანალიზს შემოთავაზებული კონცეფციის ჩარჩოებში. ჰინტიკას შრომების საფუძველზე მიიღო გამოკვეთილი სახე მოდალური ლოგიკის დარგმა — ეპისტემიკურმა ლოგიკამ (იხ. ლენცენის დასახელებული შრომა). თვითონ ჰინტიკამაც გააგრძელა ამ მიმართულებით მუშაობა. მისი სხვა ნაშრომებიდან ეპისტემიკური ლოგიკის საკითხებზე აღსანიშნავია „ალქმის ლოგიკა“ (124).

„შესაძლო სამყაროების“ სემანტიკამ, რომლის ვარიანტია სამოდელი სისტემების კონცეფცია, 60-იან წლებში რადიკალურად შეცვალა მოდალური ლოგიკის სემანტიკური კვლევის მეთოდები. ი. ჰინტიკა კ. კანგერთან და ს. კრიპკესთან ერთად (კრიპკეს შრომებში მიიღო ამ მიდგომამ ყველაზე უფრო ბუნებრივი სახე) ამ სემანტიკის ფუძემდებელია. ამასთან აღსანიშნავია, რომ მისი კრიპკესეული პირველი ვარიანტი სტრუქტურულად უფრო ენათესავენა გონების ქეშმარიტებების გაგების ლაიბნიციუსეულ იდეას, ზემოგადმოცემული ჰინტიკასეული ვარიანტი კი უფრო მეტ სიახლოვეს ამჟღავნებს კანტის იდეასთან, გავიგოთ შესაძლებლობა როგორც მიმართებითი ცნება.

* * *

დედუქციის პროცესში მოპოვებული ცოდნის ხასიათი. სიღრმისეული და ზედაპირული ინფორმაცია (ამ საკითხის გარჩევისას ძირითადად ვეყრდნობით ჰინტიკას ორ შრომას „ზედაპირული ინფორმაცია და სიღრმისეული ინფორმაცია“ (81, გვ. 182—228) და „ინფორმაცია, დედუქცია და a priori“ (81, გვ. 158—182)). დედუქციის პროცესში მოპოვებული ცოდნის სიახლის საკითხის ტრადიციული გადაწყვეტა, რომელზეც ზემოთ ვისაუბრეთ, საყოველთაოდ გავრცელდა პოზიტივისტურ და ნეოპოზიტივისტურ ლიტერატურაში (ე. მახი, ლ. ვიტგენშტაინი, რ. კარნაპი). უფრო მეტიც, პოზიტივისტები ამ გადაწყვეტის კანონიერებას აძლიერებდნენ ლოგიკური ქეშმარიტების პოზიტივისტური გაგებით. დედუქციას საფუძვლად უდევს ლოგიკის კანონები (ლოგიკის კანონები თანამედროვე გაგებით და არა ტრადიციული აზროვნების კანონები!): თუ რაიმე წანამძღვრებიდან გამართული ბჭობით კეთდება დასკვნა, მაშინ პირობითი წინადადება „თუ... (წანამძღვრები), მაშინ... (დანასკვი)“ ქეშმარიტია ლოგიკურად ანუ ქეშმარიტია როგორც არ უნდა იყოს წანამძღვრებსა და დანასკვში შემაჯავლი დესკრიფცი-

ული ფრაზებისა და სიტყვების მნიშვნელობები. მაგრამ სწორედ ამის გამო ლოგიკურად ქეშმარიტი წინადადება ინფორმაციული თვალსაზრისით ცარიელია, „ტავტოლოგიაა“, მას არა აქვს ემპირიული ან, უფრო ზოგადად, ფაქტიური შინაარსი. ამიტომ დედუქციის პროცესში არ ხდება ობიექტური, ფაქტიური ინფორმაციის ზრდა. ასეთი მსჯელობისას პოზიტივისტები ეყრდნობიან ერთ უეჭველ და მნიშვნელოვან მოსაზრებას — დედუქცია, გარდა იმისა, რაც თავიდანვე მოცემულია მის წინამძღვრებში, არავითარ ახალ ინფორმაციას არ იძლევა რეალობის შესახებ. მაგრამ ეს არ აუქმებს საკითხს იმაზე, თუ რა სახის ინფორმაციას გვაწვდის დედუქციური ბჭობა. პოზიტივისტები ამ კითხვას სუბიექტივისტურ-ფსიქოლოგისტური პოზიციიდან პასუხობენ. მაგრამ „თუკი დედუქციაში არ ხდება ობიექტური (არაფსიქოლოგიური) ინფორმაციის ზრდა, — ასკენის პინტიკა, — მაშინ ყველა დედუქციური პროცესი გაპირობებულა ფსიქოლოგიურად და არის ინტელექტუალური ფსიქოანალიზის გარკვეული სახე, რომელიც ჩვენი გონების ხედვის არეში მოაქცევს იმას, რაც ობიექტურად უკვე იყო მოცემული“ (81, 159). ვინც ოდნავ მაინც იცნობს ლოგიკასა და მათემატიკას, იცის, რომ დედუქციური ბჭობა მოითხოვს დიდ დახვეწილობასა და გამომგონებლობას, ამავე დროს იგი ხშირად დაგვანახებს სრულიად ახალ პერსპექტივებს, გვაძლევს საგნის ახალ გაგებას და თუ დედუქციის გზით არავითარი ობიექტური ახალი ინფორმაცია არ მიიღება, მაშინ საიდან მოდის ლოგიკისა და მათემატიკის შინაარსის მთელი სიმდიდრე? თანამედროვე ფილოსოფოსთა უმრავლესობა, — წერს იქვე პინტიკა, — დღეს უკვე სკეპტიკურად უყურებს აღნიშნულ პოზიტივისტურ კონცეფციას. მიუხედავად ამისა პინტიკამდე არ არსებობდა სიცოცხლისუნარიანი ანტიპოზიტივისტური კონცეფცია, რომელიც გვიჩვენებდა ამ სკეპსისის სამართლიანობასა და დასაბუთებდა დედუქციის პროცესში მიღებული ინფორმაციის ობიექტურობას. პინტიკას თეორია სიღრმისეული და ზედაპირული ინფორმაციის შესახებ ამ ხარვეზს ავსებს.

როდესაც ინფორმაციაზე ვლაპარაკობთ, მხედველობაში გვაქვს ინფორმაცია ამ სიტყვის სემანტიკური გაგებით, ანუ ის, რაც შეიძლება გავიგოთ წინადადებიდან. ასეთი გაგება არ ემთხვევა ინფორმაციის სტატისტიკურ თეორიაში გამოყენებულ ცნებას და მას სემანტიკურ ინფორმაციას უწოდებენ. სემანტიკურ ინფორმაციის ცნებას მნიშვნელოვანი გამოყენებები შეიძლება ჰქონდეს შემეცნებისა და ენის თეორიებში, ლოგიკის ფილოსოფიაში. მისი შესწავლის პირველი ცდები ი. ბარ-ჰილელსა და რ. კარნაპს ეკუთვნის, ინფორმაციის სემანტიკური თეორიის ძირითადი ამოსავალი დებულება კი არაფორმალურ დონეზე ჯერ კიდევ 30-იან წლებში კ. პოპერმა გამოა-

ყალიბა. ეს დებულება არის ზოგადი ვერსია შემდეგი იდეისა — ინფორმაციის მიღება არის გაურკვეველობის თავიდან აცილება. ცოტა უფრო დაწვრილებით განვმარტოთ ეს. ბევრ საინტერესო ვითარებაში და შესაძლოა უმრავლესობა მათგანშიც, დასაშვებია, რომ შეგვიძლია შევადგინოთ ამომწურავი სია ყველა სხვადასხვა ალტერნატივისა ან შესაძლებლობისა, რომლებიც შეიძლება აღიწეროს მოცემულ ენობრივ ბაზაზე. ასეთ შემთხვევაში ამ ენის ნებისმიერი მტკიცება (დებულება. თხრობითი წინადადება) ეთანხმება ზოგიერთ ამ ალტერნატივას და გამორიცხავს დანარჩენს. ალტერნატივების რიცხვი, რომლებსაც ეს მტკიცება ეთანხმება, უხეშად რომ ვთქვათ, შეიძლება განვიხილოთ როგორც გაურკვეველობის ზომა, რომელშიც გვამყოფებს ჩვენი მტკიცება. რაც უფრო მეტ ალტერნატივას ეთანხმება მოცემული დებულება, მით უფრო დიდია მისი ჰემშარიტების ალბათობა (ალბათობის წმინდა ლოგიკური გაგების მიხედვით) და პირუტყვ, მით მეტი ინფორმაციის შემცველია ის, რაც უფრო მეტად ზღუდავს ალტერნატივების სიმრავლეს, რომელსაც ის ეთანხმება.

რადგან ჩამოყალიბებულ პრინციპს ეთანხმება ალბათობის საშუალებით ინფორმაციის და წინადადების შინაარსის ჩვეულებრივი განსაზღვრებები იმისათვის, რომ დასმული პრობლემის კვლევა სწორი გზით წარიმართოს, საჭიროა, ჯერ ერთი, ბაზისური ალტერნატივების დახასიათება იმ ენებისათვის. რომლებიც მეცნიერულ ბჭობაში უნივერსალურ როლს თამაშობენ (ასეთია, სახელდობრ, პირველი საფეხურის პრედიკატთა ლოგიკის ენა), და, მეორე, იმ წესების აღწერა, რომელთა მიხედვითაც ბაზისურ ალტერნატივებს აპრიორული ალბათობები მიეწერებათ.

ჯერ ავიღოთ მარტივი სიტუაცია: ვთქვათ, ენაში გვაქვს მხოლოდ ერთადგილიანი პრედიკატების სიმბოლოები (სიმბოლოები თვისებებისათვის). საგნის ამომწურავი დახასიათება ასეთ ენაში ნიშნავს, ყოველი თვისებისათვის მივუთითო, რომელი ახასიათებს მას და რომელი — არა. მაგ., თუ ენაში გვაქვს თვისების გამომთქმელი ორი სიმბოლო. მაშინ ამ ენით შეიძლება აღიწეროს სულ ოთხი საგანი — ერთი, რომელსაც ორივე თვისება აქვს, მეორე და მესამე, რომელსაც ერთ-ერთი თვისება აქვს, ხოლო მეორე — არა და მეოთხე, რომელსაც არც ერთი ამ თვისებათაგანი არ ახასიათებს. დავახასიათოთ სამყაროს მდგომარეობა, ნიშნავს ვთქვათ, რომელი საგნები (ყველა შესაძლო საგნებიდან) არსებობს და რომელი — არა. ეს იქნება სამყაროს ალტერნატიული მდგომარეობები (ბაზისური ალტერნატივები). ჩვენს მაგალითში ბაზისური ალტერნატივების რიცხვი იქნება 16. ნათელია, რომ თითოეული ბაზისური ალტერნატივის აღწერა ენაში არის კონიუნქცია. რომლის წევრები — წინადადებები ადასტურებენ ან უარ-

ყოფენ ასეთი და ასეთი საგნის არსებობას. ამ კონსტიტუციებს კოხსტიტუენტები ეწოდებათ. კონსტიტუენტა აღწერს ვითარების (სამყაროს) ბაზისურ ალტერნატივას. ჩვენი ენის ნებისმიერი არაწინააღმდეგობრივი წინადადება რომელიც ასეთი კონსტიტუენტების (შესაძლოა ყველა მათგანის) დისიუნქციაა. შევნიშნოთ აგრეთვე, რომ კონსტიტუენტები წყვილ-წყვილად ერთმანეთს გამოირიცხავენ, ამავე დროს ყველა ერთად ამოსწურავენ ყველა შესაძლებლობას (ანუ განსახილველი ვითარება აუცილებლად ისეთია, როგორც ის ერთ-ერთ ალტერნატივაშია წარმოდგენილი). ზოგადი შემთხვევა: როდესაც ენაში თვისებების გარდა მიმართებების სიმბოლოებიც გვხვდება, ბაზისური ალტერნატივების დახასიათების იდეა იგივე რჩება, ოღონდ საჭიროა გარკვეული შეზღუდვა, სახელდობრ უნდა შევზღუდოთ საგნების რაოდენობა, რომლებიც შეიძლება ერთმანეთთან დაკავშირებულნი იყვნენ მიმართებებით ერთდროულად. ეს შეზღუდვა ენაში ასე ისახება: როდესაც ალტერნატივებზე ვლაპარაკობთ. ფიქსირებული უნდა იყოს მიმდევრობით ერთმანეთის მოქმედების არეში შემავალი კვანტორების მაქსიმალური რიცხვი. მას სიღრმე ეწოდება. ასეთ ზოგად შემთხვევაშიც ყოველი წინადადება ტოლფასი იქნება რომელიც ისეთი კონსტიტუენტების დისიუნქციისა. რომელთა სიღრმე ემთხვევა მოცემული წინადადების სიღრმეს. ამავე დროს ყოველი კონსტიტუენტა შეიძლება წარმოდგენილი იქნეს მასზე უფრო მეტი სიღრმის კონსტიტუენტების დისიუნქციის სახით, მას მოცემულ კონსტიტუენტის გაფართოება ეწოდება ნამატ სიღრმეზე, ხოლო უფრო მეტი სიღრმის კონსტიტუენტებზე (დისიუნქციის წევრებზე) ვამბობთ, რომ ისინი ექვემდებარებიან თავდაპირველ კონსტიტუენტს (ეს არის არაზუსტი აღწერა ჰინტიკას მიერ შემოტანილი ე. წ. დისტრიბუციული ნორმალური ფორმისა: მისი ფორმულირება და გამოკვლევა ჰინტიკას ერთ-ერთ მნიშვნელოვან მიღწევად ითვლება).

არსებობს უმარტივესი მოთხოვნები, რომლებიც დატული უნდა იყოს ფიქსირებული სიღრმის კონსტიტუენტების აგების პროცესში, წინააღმდეგ შემთხვევაში კონსტიტუენტა უთავსი (წინააღმდეგობრივი) იქნება. ამას ჰინტიკა ტრივიალურ წინააღმდეგობრიობას უწოდებს. ამ უმარტივესი მოთხოვნების შესრულება მექანიკურად შემოწმებადი. მაგრამ თუ ეს მოთხოვნები შესრულებულია, ჯერ კიდევ არ შეიძლება თქმა იმისა, რომ მოცემული კონსტიტუენტა თავსებადი. მოკლედ რომ ვთქვათ, ფიქსირებულ სიღრმეზე ყველა წინააღმდეგობრივი კონსტიტუენტის ამოცნობა აღნიშნული მოთხოვნების შესრულება-არშესრულების მიხედვით არ ხერხდება. მიზეზი ამისი ძალზე მნიშვნელოვანია როგორც ლოგიკური. ისე ფილოსოფიური თვალსაზრისით. საქმე ის არის, რომ ღარიბ ენებში, მაგ., წინადადებათა ლო-

გიკის ენაში, არსებობს ერთიანი, მექანიკური პროცედურა (მეთოდი), რომელიც მიეყენება ამ ენის ნებისმიერ წინადადებას და მასზე სასრული სტანდარტული მანიპულაციების შესრულების შემდეგ გვაძლევს პასუხს კითხვაზე, წინააღმდეგობრივია თუ არა იგი. უფრო ძლიერ ენებში, მაგ., პირველი საფეხურის პრედიკატების ლოგიკის ენაში, ასეთი მექანიკური პროცედურა არ არსებობს და არ არსებობს არა იმის გამო, რომ ჯერ არ უპოვიათ, არამედ არ არსებობს პრინციპულად, შეუძლებელია მისი არსებობა. სწორედ ამის შედეგია, რომ არატრივიალურად წინააღმდეგობრივი კონსტიტუენტების ეფექტური ამოცნობის კრიტერიუმები არ არსებობს. მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ვდგავართ გადაულახავი ზღუდის წინაშე. საჭიროა კონსტიტუენტის გაფართოება და დაქვემდებარებული კონსტიტუენტების ტრივიალური წინააღმდეგობრიობის შემოწმება. კონსტიტუენტა წინააღმდეგობრივია მაშინ და მხოლოდ მაშინ, როდესაც არსებობს მისი ისეთ ნამატ სიღრმეზე გაფართოება, რომ ყველა დაქვემდებარებული კონსტიტუენტა აღმოჩნდება ტრივიალურად წინააღმდეგობრივი. მაგრამ აღნიშნული ერთიანი მექანიკური მეთოდის არარსებობის გამო ჩვენ წინასწარ არ ვიცით, რა ნამატ სიღრმეზეა გაფართოება საჭირო — ვერც ერთი გაფართოების შემდეგ, თუკი ვერ დავადგინეთ კონსტიტუენტას წინააღმდეგობრიობა, ვერ ვრწმუნდებით, რომ ის არაწინააღმდეგობრივია.

ჰეშმარიტების როგორი ალბათობები უნდა მიეწეროს კონსტიტუენტებს? რადგან ყველა კონსტიტუენტის დისიუნქცია ლოგიკურად ჰეშმარიტია, ე. ი. მას ახასიათებს აუცილებელი ჰეშმარიტება ანუ ალბათობა 1, თითოეულ კონსტიტუენტას უნდა მიეწეროს ისეთი ალბათობა, რომ ყველა ერთად ჯამში გამოვიდეს 1. ანალოგიურად დაქვემდებარებულ კონსტიტუენტებზე უნდა გადანაწილდეს ნაკლები სიღრმის იმ კონსტიტუენტის ალბათობა, რომელსაც ექვემდებარებიან ისინი. ჰინტიკასათვის აქ მთავარი პრობლემაა, რა ალბათობები უნდა მიეწეროს წინააღმდეგობრივ კონსტიტუენტებს.

ამ კითხვაზე პასუხი, ჰინტიკას აზრით, დამოკიდებულია იმაზე, თუ რა ინფორმაცია გვაქვს მხედველობაში. თუკი ჩვენ ვგულისხმობთ ინფორმაციას რეალობის შესახებ, რომელიც არ არის დამოკიდებული ჩვენს ცნებით კონსტრუქციებზე, მაშინ ყველა წინააღმდეგობრივ კონსტიტუენტას უნდა მიეწეროს ნულოვანი ალბათობა, რადგან იგი არ აღწერს სამყაროს არავითარ რეალურ ალტერნატივას იმ სახით, როგორითაც ის არსებობს ჩვენი ცნებითი აპარატისაგან დამოუკიდებლად. ამ გზით მივიღებთ კარგად ცნობილ ცნებას ინფორმაციისას, რომელსაც ჰინტიკა ს ი ღ რ მ ი ს ე უ ლ ი ნ ფ ო რ მ ა ც ი ა ს უწოდებს. მას შეიძლება ვუწოდოთ, ამბობს ჰინტიკა, პ ო ს ტ ლ ო გ ი კ უ

რიც, რადგან კონსტიტუენტას ისე ვეჭვავით. ოითქოს ყველა ლოგიკური ხერხით ბოლომდე, ამომწურავად გავაანალიზეთ იგი და დავადგინეთ, წინააღმდეგობრივია ის თუ არა. სიღრმისეული ინფორმაციის და შესატყვისად მის საფუძვლად მდებარე ალბათობის ზომა არ იზრდება დედუქციის პროცესში და ამიტომ უნდა ვივარაუდოთ, რომ ტრადიციულ და პოზიტივისტურ ლიტერატურაში მხედველობაში ჰქონდათ სიღრმისეული ინფორმაცია.

სიღრმისეული ინფორმაციისა და შესატყვისი ალბათობის ზომებს არსებითი ხარვეზები აქვს (ფილოსოფიური. მაგრამ არა ფორმალური თვალსაზრისით). შეუძლებელია მათი ეფექტური (რეკურსიული) გამოთვლა (ეს შედეგია წინააღმდეგობრიობის ამოცნობის მექანიკური პროცესის არარსებობისა. რაზეც ზემოთ ვილაპარაკეთ). ამის გამო ეს ცნებები ვერავითარ დახმარებას ვერ გაგვიწევენ კვლევის სტრატეგიის შემუშავებაში. სწორედ ამიტომ ამბობენ მეცნიერული აღმოჩენა ინტუიციისა და მყისიერი ხილვის პროდუქტიაო. ინფორმაციის ზომის გამოუთვლადობა თითქმის აბსურდულ სიტუაციას ქმნის. რა რეალური მნიშვნელობა უნდა ჰქონდეს ინფორმაციის ისეთ ზომებს, რომელთა დროსაც ჩვენ პრინციპულად ყოველთვის არ გვეცოდინება ინფორმაციის ის რაოდენობა, რომელსაც ვფლობთ?

დასმულ კითხვას შეიძლება სხვაგვარი, უფრო რეალისტური პასუხიც გაეცეს. მივაწეროთ არანულოვანი ალბათობა ყველა კონსტიტუენტას, რომელიც არ არის ტრივიალურად წინააღმდეგობრივი, ხოლო კონსტიტუენტის გაფართოებისას გადავანაწილოთ ხოლმე ეს ალბათობა მისადმი დაქვემდებარებულ ტრივიალურად არაწინააღმდეგობრივ კონსტიტუენტებზე. აქ ერთი „უცნაური“ სიტუაცია შეიძლება წარმოიშვას—კონსტიტუენტა ხასიათდება არანულოვანი ალბათობით, ხოლო ყველა მისადმი დაქვემდებარებული კონსტიტუენტა კი ტრივიალურად წინააღმდეგობრივია. ასეთ შემთხვევაში ბუნებრივია გადავანაწილოთ ამ კონსტიტუენტის არანულოვანი ალბათობა სხვა კონსტიტუენტებზე (ჰინტიკა გვთავაზობს ასეთი გადანაწილების „ტექნიკას“). ასეთ ალბათობას ჰინტიკა უწოდებს პ რ ე ლ ო გ ი კ უ რ ს, რადგან იგი გამოხატავს რაციონალური რწმენის ხარისხს მანამდე, სანამ წინადადება გაგვიანალიზებია ლოგიკური საშუალებებით (ამიტომ ბუნებრივია, რომ რწმენის ეს ხარისხი იცვლებოდეს ანალიზის პროცესში), ხოლო მისი საშუალებით განსაზღვრულ ინფორმაციის ცნებას — ზ ე დ ა პ ი რ უ ლ ი ნ ფ ო რ მ ა ც ი ა ს.

ზედაპირული ინფორმაციის მთავარი თავისებურებაა: სიღრმის ზრდის მიხედვით ინფორმაციის ზედაპირულობა კლებულობს. უფრო სრულად გამოხატული ეს პრინციპი ძალიან მნიშვნელოვან სახეს იღებს: თუ სიღრმის ზრდა უსასრულო პროცესია, მაშინ ზედაპირუ-

ლი ინფორმაციის ზომა უსასრულოდ უახლოვდება სიღრმისეული ინფორმაციის ზომას ანუ სიღრმისეული ინფორმაცია არის მისი ზღვარი.

ზედაპირული ინფორმაცია ობიექტური ზომაა ინფორმაციისა, რომელიც იზრდება ლოგიკურ და მათემატიკურ ბჭობაში. აპრიგად, ზედაპირული ინფორმაციის კონცეფცია არღვევს ლოგიკური პოზიტივიზმის ერთ-ერთ მთავარ დოგმას ლოგიკური ქეშმარიტების ინფორმაციული სიცარიელის, მისი ტავტოლოგიურობის შესახებ. ამავე დროს ჰინტიკა ფიქრობს, რომ ეს კონცეფცია გვაძღვეს გასაღებს კანტის სინთეზურ-აპრიორული მსჯელობების გასაგებად: ლოგიკურ-მათემატიკური ქეშმარიტება აპრიორულია (ემპირიულ ფაქტებზე არ არის დამოკიდებული) და იმავე დროს სინთეზური, რადგან იძღვევა გარკვეულ ინფორმაციას (ზედაპირულ ინფორმაციას).

რჩება ერთი მნიშვნელოვანი საკითხი, რომელსაც პასუხი უნდა გასცეს ჰინტიკამ: რის შესახებ არის ზედაპირული ინფორმაცია? რას გვაუწყებს იგი? პირველი შეხედვით პასუხი ასეთი უნდა იყოს: სიღრმისეული ინფორმაცია არის ინფორმაცია რეალობის შესახებ. ზედაპირული კი -- ინფორმაცია იმ კონცეპტუალური სისტემის შესახებ, რომლითაც ავსახავთ რეალობას. ჰინტიკას აზრით, ასეთი პასუხი სულაც არ არის უსაფუძვლო, ოღონდ მასში ზედმეტად არის გამარტივებული საქმის ნამდვილი ვითარება. მართლაც, არატრივიალურად წინააღმდეგობრივი კონსტიტუენტის გამოსავლენად ჩვეულებრივად საჭიროა მუყაითი, გულმოდგინე კვლევა, რომელიც შეიძლება ობიექტურად გაიზომოს, მაგრამ ამ კვლევის დროს არ მოითხოვება არც სინამდვილეზე დაკვირვება, არც ექსპერიმენტი. მაშასადამე, თუ ყურადღებას გავამახვილებთ ზედაპირული ინფორმაციის მოპოვების მეთოდებზე, უნდა ვთქვათ, რომ მას აქვს კონცეპტუალური ხასიათი. მეორე მხრივ, როდესაც ვიგებთ რომელიმე წინადადებით გამოთქმულ სიახლეს, ეს ჭერ კიდევ არ გვაძღვეს საშუალებას განვასხვაოთ ალტერნატივები, რომლებიც ნამდვილად ეთანხმებიან ამ წინადადებას, სინამდვილესთან კავშირის არმქონე და მხოლოდ ჩვენი კონცეპტუალური სისტემისაგან წარმოშობილი „მოჩვენებითი“ ალტერნატივებისაგან; რაც უფრო უკეთ გავერკვევით ჩვენი კონცეპტუალური სისტემის თავისებურებებში, მით უფრო მეტ მოჩვენებით ალტერნატივას უკუვაგდებთ და მით უფრო მეტად გავთავისუფლდებით გაურკვევლობისაგან. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ მით უფრო უკეთ ვიგებთ, რას გვაუწყებს ეს წინადადება ჩვენს გარეშე არსებულ რეალობაზე. ამით გამოაშქარავდა ზედაპირული ინფორმაციის ორმაგი ბუნება. ზედაპირული ინფორმაციის ზრდა ერთდროულად სრულყოფს ჩვენს ცოდნას როგორც რეალობის, ისე ჩვენი ცნებითი აპარატის შესახებ. შე-

უძლეველია მისი ამ ორი შრის ცალ-ცალკე გამოყოფა და ამიტომ არასწორია კითხვის ასეთი დასმა — ზედაპირული ინფორმაცია არის ინფორმაცია რეალობის, თუ ჩვენი ცნებითი სტრუქტურის შესახებ? ჩვენი ცნებითი სტრუქტურა იმდენად რთულია, რომ შეუძლებელია ვიცოდეთ მისი შინაარსიდან რა ეხება რეალობას და რა ასახავს ამ აპარატის მუშაობას. ყოველივე ეს არის შედეგი საკმარისად მდიდარი ენის წინადადებების წინააღმდეგობრიობის ამოცნობის მექანიკური მეთოდის არარსებობისა, რაც ადასტურებს ამ წმინდა ლოგიკური პრობლემის უდიდეს ფილოსოფიურ მნიშვნელობას.

ზედაპირული ინფორმაციის ცნებას პინტიკა სხვა გამოყენებებსაც უძებნის. ეს არის წინადადების ლინგვისტური საზრისის ექსპლიკაცია და ლოგიკური ყოვლისმცოდნეობის პარადოქსის თავიდან აცილება.

შესაძლო სამყაროების სემანტიკა და ონტოლოგიური დაშვებების კრიტიკიუმი. ლოგიკის ან მის საფუძველზე აგებული თეორიის ერთ-ერთი ფილოსოფიურად საყურადღებო ასპექტი მისი ონტოლოგიაა. ნებისმიერი ენა, ყოველ შემთხვევაში იმდენად, რამდენადაც მასში კვანტორებია მოხმარებული, გულისხმობს გარკვეულ სისტემას ობიექტებისა, რომლებზედაც ის ლაპარაკობს. ეს ობიექტები საკვანტიფიკაციო ცვლადების მნიშვნელობები, ფასდება. ამაზე პირდაპირ მიუთითებს კვანტორების შინაარსი: „ყველა (ან რომელიმე) ობიექტი ისეთია, რომ...“. საკითხი თუ რა არსებობს მოცემული ენის თვალსაზრისით, ამ ენის ონტოლოგიის საკითხია, მისი ცვლადების მნიშვნელობათა, ფასთა არის შესახებ საკითხია. ამ ფუნდამენტურ ფაქტს განსაკუთრებული ყურადღება მიაქცია უ. კვანინმა. საყოველთაოდ ცნობილია მისი გამოთქვა — „ყოფნა ნიშნავს ბმული ცვლადის მნიშვნელობად ყოფნას“. ადამიანის მიერ გამოყენებული ენა მას თავს ახვევს ონტოლოგიას, ხახვას-მით აღნიშნავს კვანინი, სადაც სწორედ იმ ობიექტებს ვხვდებით, რომელიც მას ამ ენის ცვლადების მნიშვნელობათა, ფასთა არეში შეაქვს. ნიშნავს თუ არა ეს, რომ ჩვენ მიერ გამოყენებული ენის ფორმალურად გამართული ინტერპრეტაცია ამ ენის ონტოლოგიაზეა დამოკიდებული? არა. არ ნიშნავს, ეს კავშირი უფრო სხვა ხასიათისაა. ვერც ენის ინტერპრეტაციაში, ვერც დებულებების დამტკიცებებში, რომლებსაც ამ ენის პრინციპების საშუალებით ვახორციელებთ, ვერ აღმოვაჩინთ უშუალო მითითებებს მიღებული ობიექტების ონტოლოგიურ სტატუსზე, მათ ბუნებაზე, ინტერსუბიექტურობაზე, მათი რეალობის თავისებურებებზე და სხვა მსგავს დახასიათებებზე. ეს მხო-

ლოდ იმას ნიშნავს, რომ ონტოლოგიამ, რომელსაც თავს გვახვევს ჩვენ მიერ გამოყენებული ენა, უნდა გაგვიფანტოს ფილოსოფიური ეპქები იმ ობიექტების რეალობის შესახებ, რომლებიც ამ ენის ცვლადების არეს მივაკუთვნეთ. სხვა სიტყვებით, ენის ონტოლოგია უნივერსალიების პრობლემის თავისებურ გადაწყვეტას უნდა გვთავაზობდეს. თუ ჩვენი ენა მხოლოდ საინდივიდო ცვლადებს შეიცავს და კვანტორებს მხოლოდ მათ მიმართ ვიყენებთ, მაშინ შეგვიძლია, მაგალითად, ნომინალისტური ონტოლოგიით შემოვიფარგლოთ და რეალურად მხოლოდ დროულ-ვრცეული მახასიათებლების მქონე საგნები განვიხილოთ. ასეთ ენაში არ უნდა გვხვდებოდეს ცვლადები კლასებისათვის. თვისებებისათვის, მიმართებებისათვის, არ უნდა გამოიყენებოდეს კვანტორები ამ ტიპის ცვლადების მიმართ. ხოლო თუ ჩვენი ენა შეიცავს ასეთ ცვლადებს, მაშინ მისთვის ნომინალისტური ონტოლოგია არ აღმოჩნდება დამაკმაყოფილებელი. ასეთია საზომი იმ ონტოლოგიური დაშვებებისა, რომლებსაც ლოგიკა ან მის საფუძველზე აგებული თეორია გულისხმობს. მას ხშირად ონტოლოგიური დაშვების კვანის კრიტერიუმს უწოდებენ.

შესაძლო სამყაროების სემანტიკის ძირითადი თავისებურება, როგორც ენახეთ, ის არის, რომ მოდალური ფრაზების შემკველი დებულებების ჭეშმარიტების პირობა გულისხმობს ალტერნატივობის გარკვეულ მიმართებაში მყოფი შესაძლო სამყაროების სიმრავლეს. იმისთვის, რომ ჩამოვყალიბოთ ჭეშმარიტების პირობა შესასწავლი ენის ისეთი დებულებებისათვის, როგორიცაა „...რომ p“, სადაც მრავალწერტილი შეესებულება რომელიმე მოდალური ფრაზით: „აუცილებელია“. „სავალდებულოა“, „ვიცი“, „მწამს“ და ა. შ. (ანდა „შესაძლებელია“, „ნებადართულია“ და ა. შ.), საჭიროა მოვანდინოთ კვანტიფიკაცია ყველა (ან რომელიმე) ალტერნატიული შესაძლო სამყაროს მიმართ. მაგალითად, „აუცილებელია (ან შესაძლებელია), რომ p“ ჭეშმარიტია μ სამყაროში მაშინ და მხოლოდ მაშინ, როდესაც μ ჭეშმარიტია μ -ს ალტერნატიულ ყველა (ან რომელიმე) სამყაროში. რას უნდა ნიშნავდეს ეს ონტოლოგიური დაშვების კვანის კრიტერიუმის თანახმად? ჰინტიკა სპეციალურად განიხილავს ამ საკითხს თავის 1969 წელს გამოქვეყნებულ წერილში „პროპოზიციული მიმართებების სემანტიკა“ [81]. ცხადია, ეს მხოლოდ იმას ნიშნავს, რომ შესაძლო სამყაროების სემანტიკური თეორიის მიღება თავს გვახვევს ონტოლოგიას, რომელიც არსებობის, რეალობის სტატუსს უნდა მიაწერდეს შესაძლო სამყაროების სიმრავლეს. მაგრამ ასეთი დასკვნის გაკეთება ჰინტიკას დაუშვებლად მიაჩნია. მეტიც, ამის მტკიცება, მისი აზრით, კვანის კრიტერიუმის კონტრმაგალითს გვაძლევს. ამით ზუსტდება და შემოისაზღვრება კვანის კრიტერიუმის გამოყენების სფერო. ჩვენ

სრული უფლება გვაქვს არ ჩავთვალოთ თავი ვალდებულად, რომ ჩვენს ონტოლოგიაში ვალიაროთ შესაძლო სამყაროების არსებობა, რაოდენ დიდიც არ უნდა იყოს მათი მნიშვნელობა სემანტიკისათვის. ჰინტიკას ეს განცხადება შემდეგ არგუმენტაციას ემყარება:

„რამდენადაც მე მესმის, — წერს ჰინტიკა, — ჩვენი ონტოლოგია შეიცავს ყველაფერს, რასაც ჩვენ არსებულად ვთვლით ჩვენს გარემომცველ სამყაროში. ეს არის ჩვენი გარემომცველი სამყაროს შინაარსის აღწერის მაგვარი რამ. მაგრამ ასეთ აღწერას აზრი აქვს მხოლოდ რომელიმე კონკრეტულ შესაძლო სამყაროში. ამიტომ კვანისის კრიტერიუმი მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეგვიძლია განვიხილოთ ონტოლოგიური დაშვებების კრიტერიუმად, როცა კვანტიფიკაცია, რომელზეც მასშია საუბარი, არის კვანტიფიკაცია რომელიმე ცალკე აღებული კონკრეტული სამყაროს არსებების მიმართ. შესაძლოა „ყოფნა“ ნიშნავს „ბმული ცვლადის მნიშვნელობად ყოფნას“. მაგრამ „არსებობა“ ონტოლოგიურად სრულფასოვანი აზრით, ანუ სამყაროს შინაარსის ნაწილად ყოფნა ნიშნავს „გარკვეული გვარის ბმული ცვლადის მნიშვნელობად ყოფნას“, კერძოდ ისეთი ცვლადისა, რომლის ყველა მნიშვნელობა ერთსა და იმავე შესაძლო სამყაროს ეკუთვნის“ (81,79). აქ განსაკუთრებული სიფრთხილის გამოჩენაა საჭირო. თუ ჩვენ ერთზე მეტ შესაძლო სამყაროს არ განვიხილავთ, მაშინ, ჰინტიკას აზრით, კვანისის კრიტერიუმი სამართლიანია ყოველგვარი შეზღუდვის გარეშე. ჰინტიკა არც ამტყუნებს კვანის ონტოლოგიური დაშვებების კრიტერიუმის უპირობო, შეუზღუდავი ფორმულირებისათვის: კვანისის წინაშე მდგომი ამოცანები არ მოითხოვდნენ ერთი სამყაროს საზღვრებს გარეთ გასვლას და ამიტომ მას ვერ წაუყუყუნებთ მოთხოვნას, გაეთვალისწინებინა ზემოთ მითითებული შეზღუდვა.

შესაძლო სამყაროების სტატუსის გასარკვევად ჰინტიკას საყურადღებოდ მიაჩნია კვანისისვე მიერ გატარებული განსხვავება თეორიის ონტოლოგიასა და „იდეოლოგიას“ შორის, თუკი ამ განსხვავებას ისე გადავაკეთებთ, რომ იგი მიეყენოს შესაძლო სამყაროების სტატუსის ანალიზს. ჰინტიკას მოდიფიკაციაში ეს ასე გამოიყურება. ჩვენ უნდა ვალიაროთ არსებები, რომლებსაც თავს გვახვევს ენის ონტოლოგია. ისინი ნამდვილ ან რომელიმე სხვა შესაძლო სამყაროში არსებობენ. მათგან უნდა განვასხვავოთ და ვალდებულნი ვართ ვალიაროთ კიდევ არსებები, რომლებიც სამყაროს ცნებითი ათვისების ჩვენი წესისგან განუყოფელნი არიან. ისინი ჩვენი კონცეპტუალური სისტემის ნაწილს შეადგენენ. პირველი გვარის არსებების დაშვება შეადგენს ჩვენი ენისა და, მაშასადამე, თეორიის ონტოლოგიას. მეორე გვარის არსებების დაშვება ქმნის მის „იდეოლოგიას“. ჰინტიკას აზრით, შესაძლო სამყაროები, რომელთა მიმართაც კვანტიფიკაციას ვიყენებთ,

„იდეოლოგიას“ უფრო განეკუთვნებიან, ვიდრე ონტოლოგიას. არ უნდა შეგვაშფოთოს იმ გარემოებამ, წერს ჰინტიკა, რომ „იდეოლოგიის“ სფეროში ვალდებულნი ვართ დავეშვათ ნამდვილი სამყაროსაგან განსხვავებული შესაძლო სამყაროების არსებობა. „როდესაც ვიხილავთ ადამიანების მიერ ხდომილობათა მსვლელობის ერთზე მეტი შესაძლებლობის გათვალისწინების რეალურ პროცესს, და კერძოდ, იმ ცნებებს, რომლებსაც ისინი ამ დროს გამოიყენებენ, არაფერი საკვირველი არ არის იმაში, რომ ამ ცნებების გამოყენების მაქსიმალურად სრული აღწერისათვის საჭიროა გავითვალისწინოთ ხდომილობათა განვითარების იმ მიმართულებებისაგან განსხვავებული მიმართულებები, რომელსაც გაჰყვა რეალური განვითარება“ (81,81).

ამგვარად, ჰინტიკას თანახმად, კვანტიფიკაცია ერთი კონკრეტული სამყაროს ელემენტების მიმართ მიეკუთვნება ონტოლოგიის სფეროს, ხოლო კვანტიფიკაცია შესაძლო სამყაროების სიმრავლის მიმართ უფრო ხშირად განეკუთვნება „იდეოლოგიის“ სფეროს. ასეთია ჰინტიკას დამოკიდებულება კვანტის კრიტერიუმისა და შესაძლო სამყაროების როგორც ობიექტების ფილოსოფიური სტატუსისადმი.

სანამ ამ პოზიციის ფილოსოფიურ დამაჯერებლობას შევხებოდეთ, გავარკვიოთ თუ რა ზომით მოახდინა ჰინტიკამ თეორიის ონტოლოგიისა და „იდეოლოგიის“ კვანტისეული განსხვავების მოდიფიკაცია, რა ზომით შეინარჩუნა ამ განსხვავების ძირითადი აზრი და დანიშნულება. ამისათვის გავიხსენოთ, თუ რას უწოდებდა კვანტი თეორიის (მის საფუძვლად მდებარე ლოგიკა თეორიის კერძო შემთხვევად შეიძლება ჩაითვალოს) „იდეოლოგიას“.

თეორიის ონტოლოგიასთან ერთად მის ფილოსოფიურად საინტერესო მეორე ასპექტს კვანტი ხედავდა თეორიის იდეოლოგიაში (ცუდი სიტყვის კარგი მნიშვნელობით, როგორც თვითონ აღნიშნავდა), სახელდობრ იმაში, თუ რა იდეები შეიძლება გამოისახოს თეორიაში. თეორიის ონტოლოგია არ არის მარტივ მიმართებაში მის იდეოლოგიასთან. თუ თეორიის ონტოლოგია მოიცავს ობიექტებს, რომლებიც აქ თეორიის საკვანტიფიკაციო ცვლადების არეს ეკუთვნიან. მის იდეოლოგიაში შედის ენაში გამოსახვადი ესა თუ ის იდეა, ვთქვათ იდეა ობიექტების მიღებული სისტემის გარკვეული ელემენტების სპეციფიკაციისა. მაგალითად, ნამდვილ რიცხვთა თეორიაში ჩვენ არ მოგვეპოვება ენობრივი საშუალებები ყოველი ნამდვილი რიცხვის ადეკვატური სპეციფიკაციისათვის (ნამდვილ რიცხვთა სიმრავლე არათვლადია, ენის სიმბოლოები კი — თვლადი). მისი ონტოლოგია მოიცავს ნამდვილ რიცხვთა მთელ სიმრავლეს, ხოლო იდეოლოგია — ისეთ იდეებს, როგორიცაა ჯამი, ფესვი, რაციონალური და ალგებრული რიცხვი და ა. შ. ამ იდეებს არ მოეპოვება ონტოლოგიური კორელა-

ტენი თეორიის საკვანტიფიკაციო ცვლადების მნიშვნელობათა, ფას-
თა არეში, ვინაიდან ასეთი სპეციფიკაცია არ საკვიროებს ახალი ტი-
პის ცვლადებისა და, მაშასადამე, ობიექტების ახალი სისტემის მი-
ღებას. განვიხილოთ, მაგალითად, პირველი საფეხურის ერთადგილია-
ნი პრედიკატების — თვისებების T_1 თეორია და პირველი საფეხურის
პრედიკატების — თვისებებისა და მიმართებების T_2 თეორია. მათ ერ-
თი და იგივე ონტოლოგია აქვთ, ვინაიდან კვანტორები მხოლოდ სა-
საგნო ცვლადების მიმართ გამოიყენება. T_1 არის სრული და ამოსს-
ნადი, ე. ი. მასში მტკიცდება ყველა ჭეშმარიტი დებულება საგნები-
სა და თვისებების შესახებ, რომლებიც T_1 -ის ენაში გამოისახება და
 T_1 -სათვის არსებობს სასრული. მექანიკური პროცედურა ასეთი ჭეშ-
მარიტებების დადგენისა. T_2 -ც სრულია, ოღონდ არ არის ამოსსნადი
(ე. ი. ეს თეორიები განსხვავებულია). მაგრამ T_1 -ის ენაში ჩვენ ვერ
გამოვსახავთ, ვთქვათ, მიმართებების ისეთ თვისებებს, როგორცაა
მიმართების რეფლექსურობა, სიმეტრიულობა, ტრანზიტულობა და
ა. შ., რომ არაფერი ვთქვათ თვით მიმართებებზე, ვერ გამოვსახავთ
საგანთა იგივეობას (თუ ენას სათანადოდ არ გავაფართოებთ ახალი
საკვანტიფიკაციო ცვლადების შემოღებითა, თუ სხვა ცნობილი გზით).
 T_2 -ის ენა საშუალებას გვაძლევს გამოვსახოთ მიმართებებიც და მი-
მართებათა აღნიშნული თვისებებიც. გარდა ამისა T_2 -ში შეგვიძლია
მისი ობიექტების სისტემის საგნების ისეთი სპეციფიკაცია მოვახდი-
ნოთ (ზემოთ აღნიშნული აზრით), რასაც T_1 -ში ვერ განვახორციე-
ლებთ. მაშასადამე, ერთი და იგივე ონტოლოგიის ქონების მიუხედა-
ვად T_1 -ისა და T_2 -ის იდეოლოგია არსებითად განსხვავდება ერთმანე-
თისაგან.

როგორც ვხედავთ, ჰინტიკა თეორიის ონტოლოგიისა და იდეო-
ლოგიის კვანტიფიკაციის განსხვავების მოდიფიკაციას კი არ ახდენს,
არამედ არსებითად ცვლის ამ განსხვავებას და იდეოლოგიის სრუ-
ლიად სხვა ცნებას გვთავაზობს. მეტიც, ის, რასაც ჰინტიკა „იდეოლო-
გიის“ სფეროს უწოდებს, ფაქტიურად კონცეპტუალისტური ონტო-
ლოგია — შესაძლო სამყაროთა სიმრავლის (ახალი ტიპის უნივერსა-
ლის) კონცეპტუალისტური დახასიათება-დაფუძნებაა, როგორც სამ-
ყაროს ცნებითი ათვისების განუყოფელი ელემენტისა.

თუ ჰინტიკას საეჭვოდ მიაჩნია შესაძლო სამყაროების ს ი მ რ ა ე-
ლ ი ს ა თ ვ ი ს რეალობის სტატუსის მინიჭება, ეს როგორც ჩანს არ
ეთანხმება ონტოლოგიის მისეულ გაგებას, მაშინ რატომ მიაკუთვნებს
ის სემანტიკური თეორიის ონტოლოგიის სფეროს არანამდვილ, მაგ-
რამ ცალკე აღებულ შესაძლო სამყაროს? ჰინტიკა უარს ამბობს შესა-
ძლო სამყაროების სემანტიკის მიმართ კვანტის კრიტერიუმის გამოყე-
ნებაზე, რადგან მას მეტად ვიწრო მნიშვნელობით ესმის სიტყვა „ონ-

ტოლოგია“. ამის საილუსტრაციოდ სრულებით არ არის საჭირო მივ-
მართოთ ონტოლოგიის თანამედროვე კონცეფციებს. საკმარისია გა-
ვიხსენოთ თუნდაც არისტოტელეს ონტოლოგია და მისი ძირითადი
ცნებები ყოფიერებისა სინამდვილის, აქტუალობის ასპექტით და ყო-
ფიერებისა შესაძლებლობის, პოტენციურობის ასპექტით. მართალია
ანტიკური აზროვნებისათვის უცნობი (და ალბათ მიუღებელიც) იყო
შესაძლო სამყაროების იდეა (ამ იდეამ მკაფიო და ლოგიკურად საყუ-
რადღებო შინაარსი პირველად ლაიბნიცის ონტოლოგიაში შეიძინა,
თუმცა იგი გვიანდელ საშუალო საუკუნეებში ჩაისახა), მაგრამ შესაძ-
ლებელი ვითარებებისათვის რეალობის გარკვეული ონტოლოგიური,
სახელდობრ პოტენციური სტატუსის მიწერა არისტოტელეს ონტო-
ლოგიის ერთ-ერთი თავისებურებაა. ყოფიერზე, „არსებულზე საზოგა-
დოდ ლაპარაკობენ სხვადასხვა მნიშვნელობით“, უნდა განვასხვაოთ
„არსებული შესაძლებლობაში და არსებული სინამდვილეში“ (იხ „მე-
ტაფიზიკა“, VI 2. 1026a 33—34, 1026b 2—3. იხ. აგრეთვე III 1, IX
1, 6, 7, XI 9). ეს არ ნიშნავს, რომ შესაძლო სამყაროების სემანტიკა
უშუალოდ დავუკავშიროთ არისტოტელეს ონტოლოგიას (არსებითი
ტრანსფორმაციის გარეშე ეს ალბათ შეუძლებელიცაა). მაგრამ არის-
ტოტელეს ონტოლოგიის მაგალითი გვიდასტურებს, რომ ჩვენ შეგვი-
ძლია რეალობის გარკვეული ონტოლოგიური სტატუსი მივაწეროთ
შესაძლო სამყაროთა სიმრავლეს, როგორც, ვთქვათ, ნამდვილი სამყა-
როს შესაძლო ალტერნატივების ერთობლიობას, როგორც სინამდვი-
ლეში არგანზორციელებულ, მაგრამ გარკვეული აზრით არსებულ-
ტენდენციებს და სხვ. ეს მხოლოდ აფართოებს უნივერსალიების
პრობლემას და მოითხოვს დაფუძნებას, რათა ფილოსოფიურად საეჭ-
ვოდ არ ჩაითვალოს არსებობა ნამდვილი სამყაროს ალტერნატივები-
სა, მისი შესაძლო განვითარების ტენდენციებისა და სხვ. ეს კიდევ
ერთხელ ადასტურებს კვანინის კრიტერიუმის შეუზღუდავი ფორმუ-
ლირების სამართლიანობას.

ამ თვალსაზრისით მეტად საინტერესოა ჰინტიკას 1973 წელს გა-
მოქვეყნებული წერილი „ლოგიკა ფილოსოფიაში და ლოგიკის ფი-
ლოსოფია“ [81]. ამ წერილის საფუძველზე ძნელია დავასკვნათ, შეი-
ცვალა თუ არა ჰინტიკას პოზიცია ონტოლოგიური დაშვებების კვაი-
ნის კრიტერიუმის მიმართ, მაგრამ ასეთი შთაბეჭდილება შეიძლება
შეგვექმნას ამ წერილის შემდგომ ნაწყვეტიდან, სადაც საუბარია შე-
საძლო სამყაროთა იდეის ლოგიკური ანალიზის მეთოდად გამოყენე-
ბის პროგრამაზე: „ხომ არ არის დაკავშირებული მოცემული პროგრამის
რეალიზაცია ფილოსოფიურად საეჭვო არსებების. მიღებასთან? ჩვენი
მიზანია რა თქმა უნდა, შეიძლება შეიცავს იმისგან განსხვავებულ
არსებებს, რომლებიც ჩვეულებრივად განიხილებოდნენ ფი-

ლოსოფოსების მიერ, მაგრამ საფუძველს მოკლებული არ არის მტკიცება, რომ ყოველი ჩვენგანი ყოველდღიურად აწყდება ასეთ „არსებებს“. ყველას, ვისაც კი ოდესმე უფიქრია, ვთქვათ, ხვალინდელ ამინდთან დაკავშირებული სხვადასხვა შესაძლებლობის ალბათობაზე, ამით განუხილავს ერთზე მეტი „საქმეთა შესაძლო ვითარება“... ასეთი სიტუაციების ფილოსოფიურ ანალიზს საბოლოო ანგარიშით შეუძლია გამოამყდენოს მასში დაფარული „ინტენსიონალური არსებები“ ან სხვა სახის ფილოსოფიურად საკამათო დაშვებები“... მაგრამ „არც ერთი ჩვენგანი არ განიცდის სინდისის ქენჯნას თავის ყოველდღიურ პრაქტიკაში „საქმეთა შესაძლო ვითარებების“ გამოყენების გამო“ (81, 39—40). ეს ხომ შესაძლო სამყაროთა სიმრავლის — გარკვეული ტიპის უნივერსალის თავისებურ ბუნებაზე, მისი არსებობის ონტოლოგიურ სტატუსზე და მის არასაექვობაზე საუბარია შესაძლო სამყაროთა სემანტიკური თეორიის ონტოლოგიისა და არა იდეოლოგიის ჩარჩოებში. ოღონდ აქვე ხაზი უნდა გაესვას იმ გარემოებას, რომ შესაძლო სამყაროების სიმრავლეზე, როგორც ახალი ტიპის ობიექტზე, რომლის სტატუსი განსხვავდება კონკრეტული შესაძლო სამყაროს სტატუსისაგან, ყურადღება პირველად სწორედ პინტიკამ მიგვაქცევინა.

კვანტორების თამაშთა თეორიული ინტერპრეტაცია. კანტიანური თემები ლოგიკის ფილოსოფიაში. უკანასკნელი ფრაზა პინტიკამ თავისი ერთ-ერთი წიგნის სათაურშიც კი გამოიყენა [იხ. სახელდობრ 124].

კანტიანური ტრადიციის სერიოზული ფილოსოფიური სისტემების უმრავლესობაში, ხაზგასმით აღნიშნავს პინტიკა, ყოველთვის დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა ცოდნის მოპოვებაში ადამიანის მოღვაწეობის როლს და ასეთი მოღვაწეობის წვლილს ადამიანის ცოდნის საერთო სტრუქტურაში. ამ მიმართულების ფილოსოფოსები მეტსაც ამტკიცებენ: ჩვენ მოგვეპოვება სინთეზურ-აპრიორული სახის სრულფასოვანი ცოდნა მხოლოდ ამ მოღვაწეობის შესახებ, იმ საგნების შესახებ, რომლებიც ჩვენ მიერ ამ პროცესში იქმნებიანო. უკვე ციტირებული წერილის — „პროპოზიციური მიმართებების სემანტიკის“ — ბოლო პარაგრაფს პინტიკამ „სემანტიკური ნეოკანტიანელობისათვის“ უწოდა, სადაც შესაძლო სამყაროების სტატუსზე საუბრის შეჯამებისას ნათქვამია: „ჩემი მედიტაციები აშკარად კანტიანური ნოტიო მთავრდება: ყველა ჩვენი დებულება გარემომცველი სამყაროს შესა-

სეზ ჩვენ მიერ შექმნილი ცნებებითაა გამსჭვალული... რამდენადაც საქმე ადამიანურ აზროვნებასთან გვაქვს, პრინციპულად შეუძლებელია რეალობის ცოდნა მთლიანად გამოიყოს მისი ცნებითი ათვისების ჩვენი წესისაგან“ (81, 99—100).

კანტიანურ მოტივს ლოგიკის ფილოსოფიაში ჰინტიკამ წერილების მთელი ციკლი მიუძღვნა. ამ თემას გაკვრით უკვე შეეხებოდა ზედაპირული და სიღრმისეული ინფორმაციის ჰინტიკასეული კონცეფციის განხილვისას. უფრო მკაფიოდ ეს მოტივი მელანდებდა თამაშთათეორიულ სემანტიკებში, კერძოდ, ენობრივი თამაშის წესებში კვანტორებისათვის.

საკვანტორო გამოსახულებების (ე. ი. „არსებობს“, „ყველასათვის“ და მსგავსი ფრაზების) თავისებურებები, აღნიშნავს ჰინტიკა, შესწავლილია მეტ-ნაკლებად მკაცრად ჩამოყალიბებული ფორმალური სისტემებისათვის. მაგრამ ყურადღების გარეშეა დატოვებული არა მარტო ამ გამოსახულებების მნიშვნელობის გამოკვლევა არაფორმალურ ბუბაში, არამედ ფორმალური ანალიზის კავშირიც საკვანტორო გამოსახულებების ჩვეულებრივ გამოყენებასთან. უკანასკნელი ასპექტით ჰინტიკას მეტად მნიშვნელოვნად მიაჩნია კავშირის გარკვევა სიტყვასა და იმ მოქმედებებს შორის, რომლებიც ჩვეულებრივად ამ სიტყვას თან სდევს. არსებობენ ზმნები, რომლებიც არათუ მკიდროდ უკავშირდებიან კვანტორებს, არამედ მათი უახლოესი „ნათესავეებიც“ კი არიან. თუმცა მათ ვერ ვიპოვნით იმ ზმნებს შორის, რომლებსაც ფილოსოფოსები ჩვეულებრივად ლოგიკას უკავშირებენ. ესენია: „გამოდის“, „შედეგია“, „ეწინააღმდეგება“. „არღვევს“ და ა. შ. ამ როლისთვის ჰინტიკას უკეთესი და უფრო შესაფერისი „კანდიდატები“ ეგულება: „კვლევა“, „ძიება“, „მოძებნა“, „პოვნა“. ბევრ ბუნებრივ ენაში არსებობა მართლაც გამოითქმის შესაძლებლობით მოძებნილი, ნაპოვნი იყოს (მაგალითისათვის ჰინტიკა შვედურ და არაბულ ენებს მიუთითებს; გვახსენებს, რომ ავეროესის მოწმობით, არაბულად სიტყვა „არსებობა“ „პოვნის“ თავდაპირველი მნიშვნელობიდან წარმოდგება. ამასვე ნიშნავს „არსებობა“ მათემატიკურ ჟარგონზეც). „არსებობს შავი გედი“ ძალიან ბევრ კონტექსტში ტოლფასია წინადადებისა: „მოიძებნება, შეგვიძლია ვიპოვოთ შავი გედი“, ხოლო „ყველა გედი თეთრია“ — წინადადებებისა: „არ მოიძებნება, შეუძლებელია ვიპოვოთ გედი, რომელიც არ არის თეთრი“. მაშასადამე, კვანტორების შემცველი წინადადებები შეგვიძლია შევადაროთ ძიების გარკვეული პროცესის რეზულტატის წინასწარჭვრეტას. მთელი ჩვენი ცოდნა რეალობის ობიექტების არსებობის შესახებ ძიებისა და პოვნის მოღვაწეობის შედეგად არის მოპოვებული. ოღონდ შესაძლო გაურკვეველობათა გამორიცხვის მიზნით საჭიროა სათანადო სიფრთხი-

ლის გამოჩენა. უკეთ რომ გავარკვიოთ კავშირი საკვანტორო გამოთქმებსა და ძიებისა და პოვნის ჩვენს მოღვაწეობას შორის, გამოვავლინოთ ამ კავშირის შედეგები, აუცილებელია, ჭერ ერთი, მკაცრად განვსაზღვროთ ძიების არე, თუნდაც ნაწილობრივ, და, მეორეც, მივუთითოთ მეთოდები, რომლებიც საშუალებას მოგვცემს დავადგინოთ, თუ როდის არის ნამდვილად ნაპოვნი ინდივიდი ან ინდივიდების სათანადო სახე. სხვა სიტყვებით, უნდა მივუთითოთ პირობები, თუ როდის ჩაითვლება ნაპოვნად საძიებელი ობიექტი. ეს შეგვიძლია წარმოვსახოთ გარკვეული ტიპის თამაშებით, რომლებსაც ჰინტიკა ძიებისა და პოვნის ენობრივ თამაშებს უწოდებს. ამგვარად, გავიგოთ კვანტორი ნიშნავს თუ როგორ წარვმართოთ ძიებისა და პოვნის ენობრივი თამაში.

ვიდრე ასეთი თამაშის წესებს ჩამოვყალიბებდეთ და გავარკვევდეთ კავშირს კვანტორების თამაშთა-თეორიულ ინტერპრეტაციასა და ცოდნის ტრანსცენდენტალურ პირობებს შორის, საჭიროა აღინიშნოს, რომ კვანტიფიკაციის თეორიაში (როგორც ხშირად უწოდებენ პირველი საფეხურის პრედიკატების ლოგიკას) თამაშთა თეორიის იდეების სისტემატური გამოყენების უფრო აღრინდელ ცდას ჩვენ ვხვდებით პ. ლორენცენისა და მისი მიმდევრების გამოკვლევებში. ამ ორი ტიპის თამაშებს შორის განსხვავებას ჰინტიკა პრინციპულად თვლის ფილოსოფიური (მაგრამ არა ტექნიკური) თვალსაზრისით. „თამაშები, რომლებზეც მე ვლაპარაკობ, დაკავშირებულია ლოგიკური სიმბოლოების გამოყენებასთან სამყაროს ზოგიერთი მხარის გამოკვლევაში. ეს სრულებით არ არის „ოთახის თამაშები“, თამაში მიმდინარეობს ვრცელ სამყაროში“... ასე ვთქვათ, „ჰაერზე“... „იმ ობიექტებს შორის, რომლებზედაც ჩვენი მტკიცებები ლაპარაკობენ. ყოველი ასეთი თამაშის არსებითი მხარე არის ისეთი ინდივიდის პოვნის ცდა, რომელიც გარკვეულ მოთხოვნებს აკმაყოფილებს“ (81.276). ლორენცენისეული კი „დილოგიური თამაშებია, რომლებიც სიტყვიერი „გამოწვევებითა“ და „პასუხებით“ „ოთახში“ გათამაშდება. ამგვარი თამაში შეიძლება, მაგალითად, სიმბოლოების სათანადო მიმდევრობებით გათამაშდეს“ (81.276) ქალაღზე ან დაფაზე. ასეთია ამ ორი ტიპის თამაშებს შორის განსხვავების მეტაფორული დახასიათება. მისი მკაცრი აზრი კი შემდეგში მდგომარეობს: პირველი ტიპის თამაშებში ჩვენ ვახდენთ ინტერპრეტირებული წინადადების ვერიფიკაციას ან ფალსიფიკაციას რეალური სამყაროს არსებებს შორის სათანადო ინდივიდების ძიებითა და პოვნით. მეორე ტიპის თამაშებში კი მანიპულაციებს ვაწარმოებთ არაინტერპრეტირებულ ფორმულებზე.

არსებობს კიდევ ერთი სხვაობა ამ ორი ტიპის თამაშებს შორის. ჰინტიკას წესები კვანტორებისა და მაკავშირებლებისათვის შეესატყ-

ვისება მათ კლასიკურ გაგებას, ლორენცენი კი აყალიბებს შესატყვის წესებს მათი როგორც კონსტრუქციული (ოპერაციული), ისე კლასიკური გაგებისათვის. პირველ შემთხვევაში ობიექტებიც კონსტრუქციულობის მოთხოვნებს უნდა აკმაყოფილებდნენ (ე. ი. მათემატიკური ინდუქციის საფუძველზე უნდა განისაზღვრებოდნენ) და ეს გარემოება ლოგიკის კარკასშიც აისახება. კანტიანურ ტრადიციას ობიექტების სტატუსისა და ჰუმპარიტების ბუნების გააზრებაში, ვფიქრობთ, უფრო მეტად შეესატყვისება თამაშები, რომლებიც კონსტრუქციულობის მოთხოვნას პასუხობენ, მაგრამ ამ საინტერესო საკითხის განხილვა ჩვენი წერილის საზღვრებს სცილდება.

ახლა კი აღვწეროთ, თუ როგორ წარიმართება ძიებისა და პოვნის ენობრივი თამაში. გამოყენებითი პირველი საფეხურის საპრედიკატორის ყოველ A წინადადებასთან ასოცირებულია თამაში, რომელშიც მონაწილეობს ორი პირი მე და (პერსონიფიცირებული) ბუნება. ეს არის თამაში სრული ინფორმაციითა და ნულოვანი ჯამით (ე. ი. მოთამაშე პირებმა იციან ერთმანეთის ყველა შესაძლო სვლა და მოგება-წაგების ოდენობები ერთმანეთის ტოლია).

რამდენადაც ჩვენი ენა ინტერპრეტირებულია, მოცემული უნდა იყოს ინდივიდების D არე, რომელზეც განსაზღვრულია A -ში შემავალი ყველა თვისება და მიმართება. თამაშის ყოველ სტადიაზე განვიხილავთ A -ს რომელიმე აზრიანი ნაწილის B -ს (B შეიძლება A -ს ემთხვეოდეს, ვინაიდან ყოველი ფორმულა მისივე აზრიანი ნაწილია) ჩანაცვლებით კერძო შემთხვევას. თამაში A -თი იწყება და მიმდინარეობს შემდეგი წესების შესაბამისად: (გ₁) თუ B -ს აქვს სახე: „არსებობს ისეთი x , რომ $B_0(x)$ “, მაშინ მე ვირჩევ რომელიმე ელემენტს D -დან, ვაძლევ მას სახელს, ვთქვათ a -ს (თუკი მას უკვე არ ჰქონდა სახელი) და თამაში გრძელდება $B_0(a)$ -სათვის; (გ₂) თუ B -ს აქვს სახე: „ყველა x -სათვის $B_0(x)$ “, მაშინ ბუნება ასეთნაირადვე ირჩევს რაიმე a ელემენტს D -დან და თამაში გრძელდება $B_0(a)$ -სათვის; (გ₃) თუ B -ს აქვს სახე „ B_1 ან B_2 “, მაშინ მე ვირჩევ B_1 -ს ან B_2 -ს და თამაში გრძელდება მის მიმართ; (გ₄) თუ B -ს აქვს სახე „ B_1 და B_2 “, მაშინ ბუნება ირჩევს B_1 -ს ან B_2 -ს და თამაში გრძელდება მის მიმართ; (გ₅) თუ B -ს აქვს სახე „არა- B_0 “, მაშინ თამაში გრძელდება B_0 -ის მიმართ მოთამაშეთა როლების შეცვლით. სასრული ნაბიჯების შედეგად მივიღებთ ელემენტარულ C წინადადებას, რომელშიც D -ს რაიმე ელემენტს მიეწერება D -ზე განსაზღვრული კონკრეტული თვისება ან D -ს რაიმე ელემენტებს შორის მყარდება D -ზე განსაზღვრული კონკრეტული მიმართება. ამიტომ C ჰუმპარიტი ან მცდარია. პირველ შემთხვევაში მე მოვიგე და ბუნებამ წააგო, მეორე შემთხვევაში ბუნებამ

მოგო და მე წავაგე (აქ არ შევხებებით ნიუანსებს, თუ როგორ მოვიცილოთ (გა) წესი ან ავიცილინო ბუნების პერსონიფიკაცია).

A ჭეშმარიტია D-ში მაშინ და მხოლოდ მაშინ, როდესაც მე მომეპოვება მომგებიანი სტრატეგია A-სთან ასოცირებულ თამაშში ინდივიდების D არეზე. ეს დეფინიცია გულისხმობს, რომ ჭეშმარიტება და მცდარობა უკვე განსაზღვრულია ელემენტარული წინადადებისათვის და იგი მას განაგრძობს ნებისმიერ კვანტორიან წინადადებებზე. მაშ, ჩვენ ხელთა გვაქვს ჭეშმარიტების თამაშთა-თეორიული ვაგება და იგი, როგორც ცნობილია, საშუალებას გვაძლევს განვსაზღვროთ სემანტიკის ყველა საჭირო ცნება. ამგვარად თამაშთა-თეორიული ინტერპრეტაცია პირველი საფეხურის საპრედიკატო ენების სრულ სემანტიკურ თეორიას გვაძლევს.

განვიხილოთ წინადადება (1) „ყოველი x -სათვის არა- $A(x)$ ან არსებობს ისეთი x , რომ $A(x)$ “. დავრწმუნდეთ, რომ მე ხელთა მაქვს მომგებიანი სტრატეგია, როცა $A(a)$ ჭეშმარიტია. მართლაც, (1)-ს აქვს დისიუნქციის სახე და (გა) წესის თანახმად მე ვირჩევ მეორე დისიუნქციურ წევრს. ბუნებას სვლა არა აქვს, მე ვიყენებ (გ₁)-ს, ვირჩევ a ინდივიდს D-დან და ვიგებ თამაშს. მომგებიანი სტრატეგია მაქვს მაშინაც, როცა $A(a)$ მცდარია. მართლაც, მე ვირჩევ პირველ დისიუნქციურ წევრს. ახლა ბუნების სვლაა, მან უნდა აირჩიოს ინდივიდი, ვთქვათ b და თამაშში გაგრძელდება არა- $A(b)$ -ს მიმართ. თუ b არის a , მაშინ (გა) წესის ძალით მოთამაშეთა როლები იცვლება და ვინაიდან $A(a)$ მცდარია, მე მოვიგებ. თუკი b განსხვავდება a -საგან და $A(b)$ მცდარია, იგივე მოხდება. ვთქვათ, D ისეთია, რომ $A(b)$ ჭეშმარიტია, მაშინ მე თავიდან ავირჩევ მეორე დისიუნქციურ წევრს და კვლავ მოვიგებ თამაშს (გ₁) წესის თანახმად b ინდივიდის არჩევით. (1)-სთვის მომგებიანი სტრატეგია მქონია ყველანაირი D-სათვის, ეს კი იმას ნიშნავს, რომ (1) თამაშთა-თეორიულად ზოგადმართებულია.

თუმცა (გ₁) წესის ფორმულირებაში ლაბარაკია ინდივიდის არჩევაზე და არა ძიებაზე, მაგრამ ამ წესის თანახმად შესრულებული ნაბიჯები მართლაც გულისხმობს თამაშში ინდივიდის ძიებასა და მისი პოვნის ვარაუდს, როგორც განხილული მაგალითიდან ჩანს. ამიტომ გ-წესებიანი თამაშში ნამდვილად არის სათანადო ინდივიდების ძიებისა და პოვნის თამაში.

როგორია გ-წესების კავშირი კვანტორებიან ლოგიკასთან, არაინტერპრეტირებული ფორმულების დამტკიცებასთან? გ-წესებში მოცემულია რაიმე A წინადადება და ინდივიდების D არე, უკანასკნელზე განსაზღვრული იმ თვისებებითა და მიმართებებით, რომლებიც A-ში შედიან. საკვლევი საკითხი შეეხება A-ს ჭეშმარიტებას D-ში.

ლოგიკაში კი მოცემულია მხოლოდ A წინადადება და ჩვენ ვიკვლევთ არსებობს, თუ არა ისეთი D არე მასზე განსაზღვრული თვისებებითა და მიმართებებით, რომ A ჭეშმარიტი იყოს D-ში, თუკი A-ში შემავალი საპრედიატო სიმბოლოები ინტერპრეტირებულია D-ზე განსაზღვრული თვისებებითა და მიმართებებით. ვთქვათ, A ჭეშმარიტია D-ში, ე. ი. ჩვენ ხელთაა მომგებიანი სტრატეგია A-სთან ასოცირებულ გ-თამაშში. როგორ დავახასიათოთ ამ შემთხვევაში A წინადადება, რომელსაც იგივე თვისება აქვს იმავე D-ში? თუ ვიგულისხმებთ, რომ D-ს ყველა ელემენტს აქვს სახელი, მაშინ გ-წესები გვიჩვენებენ, რომ c-წესებით გამდიდრებული b-წესების შესაბამისად მიღებული ფორმულების μ ერთობლიობა აკმაყოფილებს მოდელ-სიმრავლის მოთხოვნებს (მოდელ-სიმრავლის აგების პროცესის შებრუნებითა და ყველა ფორმულის თავისივე უარყოფით შეცვლის გზით, მივიღებთ ერბრანის ტიპის დამტკიცებებს პირველი საფეხურის ფორმულები-სათვის).

აქ ორი განსხვავებული ტიპის მოღვაწეობა გვაქვს. განსხვავება გ-წესებით წარმართულ მოღვაწეობასა და c-წესებით გამდიდრებული b-წესებით წარმართულ მოღვაწეობას შორის ისეთივეა, როგორც გ-თამაშებსა და დიალოგურ თამაშებს შორის. ორივეს შეგვიძლია „ენობრივი თამაშები“ ვუწოდოთ, ოღონდ მეორე შემთხვევაში არ გვექნება აგრეთვე ნამდვილი მეტოქეობა მოთამაშე პირებს შორის.

ჩვენ არ შევეხებით საკითხს, თუ როგორ გვეხმარებიან b,c-თამაშები გ-თამაშებში, მიგუთითებთ მხოლოდ, რომ საჭირო ხდება b-წესების გარკვეული ტრანსფორმაცია. b,c-თამაშებში, მაგალითად, (b₄) წესი ასეთ სახეს იღებს: თუ „არსებობს ისეთი x, რომ A(x)“ $\leq \mu$, მაგრამ „A(m)“ არ ეკუთვნის μ -ს არც ერთი n საინდივიდო, სასაგნო სიმბოლოსთვის, მაშინ შემოგვაქვს ახალი საინდივიდო n სიმბოლო და μ სიმრავლეს ვუმატებთ „A(n)“ ფორმულას. ამ წესს ჩვეულებრივად არსებობის კვანტორის მოცილების წესს უწოდებენ. ანალოგიურად გადაკეთდება სხვა წესებიც.

ცოდნის მოპოვების მოღვაწეობად განხილული ძიებისა და პოვნის თამაშები გვეხმარებიან კავშირი დავამყაროთ კანტის მოძღვრებასთან, სადაც ამ ტიპის მოღვაწეობას განსაკუთრებული როლი ენიჭება. ყველაზე უკეთ ეს ჩანს მათემატიკის, როგორც მეცნიერების შესაძლებლობის ძირითადი ტრანსცენდენტალური პრობლემის გარჩევაში. მართალია კანტის პრობლემა მათემატიკურ ცოდნას ეხება, მაგრამ ჰინტიკა თვლის, რომ საკითხის არსი თანამედროვე თვალსაზრისით არ შეიცვლება, თუკი მას კვანტიფიკაციის თეორიაზეც გავავრცელებთ. მათემატიკური ცოდნის ძირითად დამახასიათებელ ნიშანს კანტი ობიექტის კონსტრუირებადობაში, აგებადობაში ხედავდა (ჰინ-

ტიკა ობიექტებისა და ატრიბუტების აგებადობაზე ყოველთვის კლასიკური და არა კონსტრუქციული გაგების საზღვრებში ლაპარაკობს და კანტის პრობლემის ქვემოთ წარმოდგენილი ინტერპრეტაციაც კლასიკური გაგების ჩარჩოებს არ სცილდება). კანტის თანახმად მათემატიკა ვერაფერს აღწევს მხოლოდ ცნებებით. ის მაშინვე მიმართავს ჰერტას, რომელშიც ცნებას *in concreto* განიხილავს, ოღონდ არა ემპირიულ, არამედ აპრიორულ ჰერტაში კონსტრუირებულად. ასეთია მათემატიკური ცოდნის „პირველი და უმაღლესი“ პირობა. კანტისთვის ცნების კონსტრუირება ნიშნავს ვუჩვენოთ მისი შესაბამისი აპრიორული ჰერტა. ჰინტიკას მტკიცებით, ჰერტაში კანტი საწყისად ინდივიდის წარმოდგენას გულისხმობდა. მაშასადამე, ცნების აგებადობა ნიშნავს ინდივიდების წარმომადგენლების შემოტანას, რომლებმაც ზოგადი ცნებები უნდა შეცვალონ. სწორედ ასეთია არსებობის კვანტორის მოცილების წესი. კანტის აგებაშიც და არსებობის კვანტორის მოცილების წესშიც შემოდის ინდივიდის წარმომადგენელი (ჰერტა *in concreto* კანტისათვის, საინდივიდო სიმბოლო ჰინტიკასათვის) და იგი განსხვავებულია უკვე სახეზე მყოფი ინდივიდების წარმომადგენლებისაგან. მაგრამ ინდივიდის აპრიორული შემოტანა ახალ პრობლემას აჩენს. როგორ შეიძლება საზოგადოდ რაიმე ვჭვრიტოთ აპრიორულად? ეს კითხვა ჰინტიკას არსებობის კვანტორის მოცილების წესის გამართლების, მისი დაფუძნების ტოლფასად მიაჩნია. აქაც ხომ ჩვენ წინასწარ ვჭვრიტოთ ინდივიდის არსებობას, ვიდრე ცდაში მოგვეცემოდეს იგი. ეს პრობლემაა, ვინაიდან კანტისათვის მათემატიკური ცოდნა აპრიორულად და სარწმუნოდ მიეყენება მთელ ცდას, ისევე როგორც ჩვენ ვთვლით, რომ ლოგიკა აუცილებლობით მიეყენება მას. როგორ მიიღწევა ასეთი „მყარი“ ცოდნა ინდივიდუალური ობიექტების წინასწარი განჭვრიტით? აპრიორული ცოდნის ახსნის ერთადერთი გზაა დავუშვათ, რომ ჩვენ რალაცნაირად თვითონ ჩავდეთ მასში შესაბამისი თვისებები და მიმართებები. ჰინტიკას აზრით, ამ პასუხმა შეიძლება შეიძინოს დამაჯერებლობა, თუკი აპრიორულ ცოდნას დავახასიათებთ როგორც კონცეპტუალურს. მაშინ კანტის პრინციპი იმაზე დაიყვანება, რომ ჩვენ შეგვიძლია გვქონდეს გარკვეული საგნების ცოდნა, რომელიც კონცეპტუალურ საფუძველზეა ქეშმარიტი იმ და მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუკი ეს ცოდნა ემყარება ჩვენს მიერ ამ საგნების შემეცნების წესს და ასახავს შემეცნების პროცესის სტრუქტურას (აუცილებელი არ არის ეს სწორედ დროისა და სივრცის ფორმები იყო). ამგვარად გააზრებული კანტიანური გზით კვანტიფიკაციის თეორიის შედეგების საყოველთაობისა და აუცილებლობის ახსნა ჰინტიკას ლოგიკის ფილოსოფიის მნიშვნელოვან ამოცანად ესახება. იგი არსებითად იქნება დაკავშირებული

ძიებისა და პოვნის ჩვენი მოღვაწეობის სტრუქტურასთან (იხ. [1], გვ. 298—307).

ასეთია ლოგიკისა და ლოგიკის ფილოსოფიის პრობლემებისადმი ჰინტიკას მიდგომის ზოგიერთი არსებითი თავისებურება და კვლევის ძირითადი შედეგები. მაგრამ ჰინტიკას სამეცნიერო ინტერესების დიაპაზონი ადეკვატურად არ იქნება წარმოდგენილი, თუ უბრალოდ მაინც არ ჩამოვთვლით ლოგიკისა და მისი ფილოსოფიის თვალსაზრისით საყურადღებო საკითხებს ეპისტემოლოგიისა და ფილოსოფიის ისტორიიდან, რომლებიც ჰინტიკამ სპეციალურად შეისწავლა. მათ შორის აღსანიშნავია: პლატონი შემეცნებისა და მისი ობიექტების შესახებ, მოდალობა და დეტერმინიზმი არისტოტელეს თანახმად, არისტოტელეს მოდალური სილოგისტიკა, დროის, კემპარიტებისა და შემეცნების ცნებები არისტოტელესა და სხვა ბერძენი ფილოსოფოსების კონცეფციებში და სხვა მომიჯნავე საკითხები.

10. რელიგიური ფილოსოფია

მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ თეოლოგიაში ისეთივე ცვლილება შეიმჩნევა, როგორც ბურჟუაზიული კულტურის ყველა სხვა დარგში. გულწრფელმა თეოლოგებმა კარგად დაინახეს, რომ ფაშიზმის წინააღმდეგ ბრძოლის ყველაზე საიმედო საყრდენი ძალა სწორედ მათ მიერ დაწყებული მარქსისტული იდეოლოგიის სამყარო გამოდგა. ამიტომ იყო, რომ თავად გერმანიაშიც, როგორც ამას ე. ჰონეკერი აღნიშნავდა მ. ლუთერის იუბილესთან დაკავშირებით (166. 3), ისინი გვერდში ამოუდგენ კომუნისტებს და მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანეს ჰუმანიზმისათვის ბრძოლის საერთო საქმეში. მრავალი მათგანი ომის შემდეგაც გულწრფელად იბრძვის მშვიდობისათვის, პროგრესისათვის. ამის მაგალითია არა მარტო სოციალისტურ ქვეყნებში მათი თანამშრომლობა კომუნისტებთან, არამედ კაპიტალისტურ ქვეყნებში მათი ბრძოლა მშვიდობისათვის, ორ სისტემას შორის დიალოგისათვის, მომავლისაკენ ოპტიმალური გზების გამოსანახად.

ფსოფლმხედველობათა შეურიგებლობა არ გამორიცხავს თანამშრომლობას, როცა საქმე საერთოდ კაცობრიობის არსებობას ეხება. თუ კომუნისტები ადამიანის ადამიანური არსებობისათვის აუცილებელი სოციალურ-ეკონომიკური პირობების მეცნიერული ანალიზიდან გამომდინარე და ამ საფუძველზე მოითხოვენ ადამიანთა ჭეშმარიტ თავისუფლებას, თანასწორობას და კეთილდღეობას, კეთილსინდისიერი თეოლოგები ამავეს ითხოვენ ღმერთის მცნებებიდან გამომდინარე. საერთო მიზანი თანამშრომლობის კარგ საფუძველს იძლევა.

მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ თეოლოგთა აღნიშნული მეტამორფოზის კარგი მაგალითია ცნობილი მოაზროვნე კ. ბართი (1886 — 1969). იგი მუდამ ოპოზიციაში ედგა ფაშისტურ რეჟიმს, ომის შემდეგ კი აშკარად დაუპირისპირდა ანტიკომუნისტურ როგორც იდეოლოგიას. ბართმა ანტიკომუნისტის წინააღმდეგ ბრძოლა ქრისტიანთა დიდ ამოცანად გამოაცხადა 1956 წ. (74. 110). ის უცნაურად აფართოებს თეოლოგის ცნებას. თავის ერთ-ერთ ძირითად ნაშრომში, რომელსაც „საეკლესიო დოგმატიკა“ ეწოდება იგი ამტკიცებდა, რომ მოცარტი თეოლოგი იყო. ბართმა შესანიშნავად იცოდა, რომ მოცარტს თეოლოგიის პრობლემები სულ არ აინტერესებდა და არც თუ გულმო-

დგინე ქრისტიანი მორწმუნე იყო. ბართის აზრით, მოცარტის მუსიკა ყველა თეოლოგზე უფრო დამაჯერებლად ასაბუთებს სამყაროში სიკეთის, მშვენიერების და ჰარმონიის არსებობას, რომ მისი მუსიკა ნამდვილი თეოდიცეაა (იქვე, 110 — 111). ამგვარად გაფართოებულ თეოლოგიაში დიდ შემოქმედთა უმრავლესობა მოექცევა, მაგრამ მრავალი წმინდანად აღიარებულ მოაზროვნეს გამორიცხვა მოგვიხდება, კერძოდ იპათი, ვინც ამქვეყნიური არსებობის უარყოფითა და დაკნინებით გამოიჩინეს თავი. ბართის ნაბიჯი სიპსტომურია თანამედროვე თეოლოგიისათვის. თანამედროვეობის ერთ-ერთმა წამყვანმა თეოლოგმა. ჰაიდეგერის ყოფილმა მოწაფემ კ. რანერმა, ამავე მიზნით შექმნა დასავლეთში გავრცელებული ტერმინი — „ანონიმური ქრისტიანობა“ (იქვე, 123), რაც არსებითად ზნეობრივ ადაქიანს უდრის. თავად კათოლიკური ეკლესიის წამყვან თეოლოგთა შორის იყვნენ მოაზროვნეები, რომელთა ორთოდოქსული რელიგიურობა აშკარად საეჭვო იყო. მაგ., პ. კიუნგი (დაბ. 1928 წ.), რომლის ცნობილი ნაშრომი — „ქრისტიანად ყოფნა“ (1974), გამიზნულია „როგორც ქრისტიანების ისე ათეისტებისათვის, როგორც გნოსტიკოსებისათვის, ისე აგნოსტიკოსებისათვის, პიეტისტებისათვის და პოზიტივისტებისათვის, გულგრილი და თავგადაკლული კათოლიკებისათვის, პროტესტანტებისა და ორთოდოქსებისათვის“ (139. 682). მისი საეროობა იმდენად თვალშისაცემი გახდა, რომ „კათოლიკური დოქტრინის სრულუფლებიან ინტერპრეტატორის“ წოდება ჩამოართვეს (74. 133).

მართალია, თეოლოგებთან მშვიდობიანი დიალოგის შედეგი საბოლოოდ ისტორიულადაა განსაზღვრული, მაგრამ ეს არ გამორიცხავს დიალოგის არასასურველ შედეგებს, რაც რელიგიის საკითხებში მარქსისტული პრინციპული პოზიციის ღალატში გაჰოიხატება. ამის ნიმუშია ყოფილი ჩეხი მარქსისტის ვ. გარდავსკის ნაშრომი: „ღმერთი მთლად მკვდარი არ არის“ (1974). მისთვის კომუნისმი ჰარმონიული კაცობრიობის მომავალი იდილიური ჰუმანიზმის სახელია. ეს იდეალია და მისი განხორციელების იმედს გარდავსკი ღმერთზე არ ამყარებს, მაგრამ არც რელიგიური გამოცდილების მნიშვნელობაზე ამბობს უარს. მიუხედავად იმისა, რომ მისი წიგნი თავდება სიტყვებით: „ჩვენ ღმერთი იმიტომ არ გვწამს, რომ იგი აბსურდია“, მაინც დასავლეთის პრესა აღტაცებით შეხვდა ნაშრომს. პროფ. პ. თილიკე წერდა, რომ მიუხედავად ავტორის უდავო მარქსისტობისა, წიგნი იმედის მომცემია, რადგან ათეისტმა „ხელახლა აღმოაჩინა ბიბლია“ და ყურადღებით კითხულობს მას (110, 340). მეორე რეცენზენტი გარდავსკის უფასებს ქრისტიანობაში იმგვარი შემოქმედებითობის დანახვას, რომელიც ძალადობაზე უარს ამბობს, რომ ამ იდეას მარქსიზმის სახელმძღვანე-

ლოდ სახავს მომავალში. რეცენზენტს მოსწონს ამგვარი საფუძველი დიალოგისა და ქრისტიანების სახელით მადლობას უხდის ავტორს (110, 237).

რასაკვირველია, ეს არ ნიშნავს იმას, რომ თეოლოგიამ პირდაპირი ბრძოლა შეწყვიტა. მრავალი გავლენიანი თეოლოგი ტრადიციულ მეთოდებს იცავს და მათ მიერ თეოლოგიის თანამედროვე მეცნიერებისა და ფილოსოფიის მიღწევებთან შეთანხმების ცდა საკმაო გავლენას ახდენს მასებზე. ასეთებია ე. მარიტენი და ე. ჟილსონი საფრანგეთში, ხ. სუბირი ესპანეთში და სხვ. მაგრამ ამჟერად ჩვენ ხაზს ვუსვამთ ახალ ტენდენციას, რომელიც ეპოქის მოთხოვნების შესატყვისია. ამ მხრივ საინტერესოა სტუდენტური მოძრაობის პერიოდში 1968 წ. უპსალასა და ბოგოტაში ევანგელისტური, კათოლიკური და ლათინურ-ამერიკული ეკლესიების წარმომადგენელთა სპეციალური კრება. სადაც რევოლუციური მოძრაობის რაობის და მიზანშეწონილების პრობლემებს განიხილავდნენ. ამან ხელი შეუწყო გარკვეული „მიმართულების“ ჩამოყალიბებას, რომელსაც „რევოლუციის თეოლოგია“ ეწოდა. ავტორები (პ. ასმანი, ე. ფაილი, პ. გოლვიტერი, პ. ლემანი, მ. ლოთი, ა. ბ. ველო, რ. ვეთი და სხვ.) ცდილობენ ეკლესიის პოზიცია გაარკვიონ ისეთ მოვლენებთან მიმართებაში, როგორიცაა: სოციალ-რევოლუციური სიტუაცია მესამე სამყაროში, ტექნოლოგიური რევოლუცია ინდუსტრიულ ქვეყნებში, და სტუდენტური საპროტესტო მოძრაობა. მსგავსი დისკუსიები მიმდინარეობს თეოლოგთა ამქვეყნიურ საქმეებში ჩარევის გზების, საზღვრების და უფლებების შესახებ, რომელიც გაფორმდა როგორც „პოლიტიკური თეოლოგია“ და რომელიც ამ საკითხებზე საპირისპირო შეხედულებათა წარმომადგენლებს აერთიანებს (გ. ეპერკე, ფრ. ჰერცოგი, პ. პოიკერტი, თ. რენდოლფი და სხვ.). ყოველივე ეს მიუთითებს იმაზე, რომ ხდება რელიგიური ფილოსოფიის მორიგი უკანდახევა მეცნიერების განვითარებისა და საზოგადოებრივი პროგრესის ზეგავლენით.

1. პ. ტეიარ დე შარდენის თეოლოგია

ტეიარდინის, როგორც ფილოსოფიურ-რელიგიური მიმდინარეობის, ჩამოყალიბება მთლიანად არის დაკავშირებული გამოჩენილ ფრანგი მეცნიერ-პალეონტოლოგის და ფილოსოფოს-თეოლოგის, იეზუიტთა რელიგიური ორდენის წევრის, პიერ ტეიარ დე შარდენის (1881—1955) სახელთან.

პიერ ტეიარ დე შარდენი ღრმად მორწმუნე ადამიანი იყო. მის რელიგიურ რწმენისათვის გადამწყვეტი გახდა იეზუიტთა კოლეჯში გატარებული წლები, მაგრამ ცხოვრების უმეტესი ნაწილი მან მეც-

ნიერულ მუშაობას, კვლევას შესწირა. იგი განსაკუთრებული ნაყოფიერებით პალეონტოლოგიაში მუშაობდა¹.

1922 წლიდან ტეიარი პარიზის ერთ-ერთი კათოლიკური ინსტიტუტის კათედრის გამგეა. ამავე წელს სათავეში უდგება საფრანგეთის გეოლოგიურ საზოგადოებას.

მეტად ფართო და საინტერესო იყო ის პრობლემები, რომლებსაც ტეიარი იკვლევდა. იგი სწავლობდა დედამიწის ქერქის გეოლოგიური სტრუქტურის საკითხებს. მატერიკების წარმოშობის პრობლემებს, ზერხეშლის ევოლუციასთან დაკავშირებულ მონაცემებს და სხვა. საბუნებისმეტყველო, კერძოდ პალეონტოლოგიის, მეცნიერებაში მან დადებით შედეგებს მიაღწია, საინტერესო ექსპერიმენტული მონაცემების საფუძველზე დაადასტურა ევოლუციური განვითარების უნივერსალობა. მაგრამ პიერ ტეიარ დე შარდენი თავისივე აღმოჩენების სწორ, ობიექტურ შეფასებას ვერ ახდენდა. პირიქით, იგი საბუნებისმეტყველო მეცნიერებების აღმოჩენების საფუძველზე ქრისტიანობის მოდერნიზაციას, მეცნიერების და რელიგიის სინთეზს ცდილობდა. ტეიარი გაბედულად სვამდა მეთოდოლოგიური ხასიათის საკითხებსაც. შაგალითად, მის მიერვე გამოცხადებულ „მეცნიერულ ფენომენოლოგიაში“ სათანადო ადგილი აქვს დათმობილი როგორც დიალექტიკის საკითხებს, ასევე ეთიკის კატეგორიების დეფინიციის პრობლემებს (სიკეთის და ბოროტების კატეგორიები); როგორც სხვადასხვა ფილოსოფიური მიმდინარეობების შეფასებას, ასევე სოციალურ პრობლემებს (განსაკუთრებით კაცობრიობის მომავლის საკითხს). ამდენად ტეიარი მრავალმხრივი მკვლევარია. თავდაპირველად, „მეცნიერ-პალეონტოლოგ იეზუიტის“ ცდები კათოლიკურმა სამყარომ კატეგორიულად უარყო. მეტიც, ოფიციალური კათოლიკური ინსტიტუტების ხელმძღვანელთა აზრით „თავისუფალი“ იეზუიტის კათოლიკურ კოლეჯში გაჩერებაც კი საშიში იყო და აპიტომ იგი აიძულეს ევროპიდან აზიაში წასულიყო. სწორედ ინდოჩინეთში 20 წლის განმავლობაში მუშაობის შედეგად ტეიარი მთელი რიგი მეტად მნიშვნელოვანი აღმოჩენის ავტორი გახდა¹.

აზიიდან დაბრუნების შემდეგაც (1946 წ.) ტეიარის ვატიკანთან ურთიერთობა არ შეცვლილა. 1948 წელს იეზუიტები აღწევენ იმას, რომ იგი კოლეჯიდან პროფესორის თანამდებობიდან დაითხოვონ. 1951 წელს ტეიარი იძულებულია პარიზიდან აშშ-ში გადასახლდეს, სადაც იგი სიცოცხლის ბოლო წლებამდე ცხოვრობდა.

¹1959 წელს ჩინელ პალეონტოლოგ პეი ვენჩუენთან და კანადელ მეცნიერ დევიდსონ ბლეკთან ერთად პეკინის მახლობლად ტეიარმა სინანტროპის ჩონჩხი აღმოაჩინა.

კათოლიკური სამყარო წლების განმავლობაში ყოველგვარ საშუალებას ხმარობდა, რომ ტეიარის შეხედულებები არ გავრცელებულიყო. ამ მიზნით აკრძალა მისი შრომების გამოცემა. არალეგალურად გავრცელებული, როტოპრინტზე დასტამბული შრომები კი მთელი სისასტიკით იდევნებოდა. 1927 წელს ოფიციალურმა კათოლიკურმა ცენზურამ გამოსაცემად გამზადებულ შრომას — „ღვთაებრივი გარემო“ — აკრძალვის ყადაღა დაადო. 1938 წელს აკრძალა ტეიარის შრომა „ადამიანის ენერჯია“, 1950 წელს იგივე ხვედრი ერგო ტეიარის კიდევ ერთ შრომას — „ადამიანის ზოოლოგიური ჯგუფი“.

პიერ ტეიარ დე შარდენის ძირითადი, ფუნდამენტური შრომა „ადამიანის ფენომენი“ ავტორის სიცოცხლეში არ გამოცემულა. ჯერ კიდევ 1941 წელს ტეიარმა თხოვნით მიმართა ვატიკანის შესაბამის უწყებას „ადამიანის ფენომენის“ დასტამბვის უფლების შესახებ, მაგრამ უპასუხოდ დარჩა.

მკაცრი ტერორის მიუხედავად, ტეიარის მიმდევართა რიცხვი იზრდებოდა. კათოლიკური ორგანიზაციების ერთი ნაწილი, განსაკუთრებით კი ახალგაზრდა კათოლიკთა საზოგადოებები ტეიარის შეხედულებებით დაინტერესებულნი იყვნენ, ამიტომ 1957 წელს კათოლიკური ეკლესიის ოფიციალური ორგანოების მითითების შესაბამისად საეკლესიო ბიბლიოთეკების ფონდებიდან ამოიღეს ტეიარის შრომები. არც აღნიშნულმა ღონისძიებებმა მოიტანა სასურველი შედეგები. საუკირო შეიქმნა ტეიარდღიზმთან კათოლიკური ეკლესიის დამოკიდებულების ოფიციალური გარკვევა. ასეთ დოკუმენტად წარმოდგა ვატიკანის 1962 წლის 30 ივნისის ეპისტოლე, რომელშიც ჩამოყალიბებული იყო ტეიარდღიზმის მიუღებლობის ძირითადი არგუმენტები და რომლის პუნქტები კიდევ უფრო დააკონკრეტა ვატიკანის ოფიციალურმა ორგანომ, გაზეთმა „ოსსერვატორე რომანოჰ“.

— ორთოდოქსული ქრისტიანობა უშვებს „არაფრისაგან ქმნადობის“ შესაძლებლობას, ტეიარი პირდაპირ არ გამოდის ასეთი შესაძლებლობის წინააღმდეგ, მაგრამ მისი ევოლუციონიზმის პრინციპი ეწინააღმდეგება ქმნადობის (ღმერთის მიერ სამყაროს შექმნის) იდეას. ტეიარის მსჯელობებში ევოლუციური ეტაპის შესახებ არ გვხვდება სამყაროს შექმნის ბიბლიურ სურათზე მითითება, ბიბლიის ავტორიტეტის აღიარება.

— თეოლოგიაში სამყაროს წარმოშობა, მისი განვითარება და მისი მომავალი მთლიანად ღმერთზე არის დამოკიდებული, ღმერთის წინასწარგანსაზღვრულობა აბსოლუტურია. ტეიარის ევოლუციონიზმი კი უარყოფს სამყაროს და ღმერთის ურთიერთობის თეოლოგიურ მოდელს. ტეიარი მსჯელობს სამყაროს ობიექტურ კანონზომიერებაზე,

საბუნებისმეტყველო მეცნიერებების მონაცემებიდან გამომდინარე დასკვნების საფუძველზე აღიარებს ღმერთისეული წინასწარგანსაზღვრულობის გარეშე არსებულ კანონზომიერებას, რომელიც მეცნიერების შესასწავლ ობიექტად არის გამოცხადებული.

— ტეიარი პირდაპირ არ უარყოფს „ძე ღმერთის“ — ქრისტეს არსებობას, მაგრამ მის ავტორიტეტს არსად არ ცნობს. მხოლოდ თავისი ფილოსოფიური სისტემის ბოლო ნაწილში ზოგადად მსჯელობს ქრისტეს ზოგიერთ ქცევაზე. ყოველივე ეს ერესული ქმნადობის თანაბარია.

— ტეიარი არ ახდენს პრინციპულ გამიჯვნას ბუნებრივ და ზებუნებრივ წესრიგს შორის, რაც თავისთავად ზებუნებრივის არსებობას აყენებს ეპიქვემ და თეოლოგიის საწინააღმდეგოდ წარმოადგენს ღვთაების გარდასახვისა და ცოდვილიანობის მონანიების რელიგიურ დოგმებს. ტეიარი სამყაროს ერთიანობის პრინციპს იზიარებს.

— ტეიარი არ ეჭვრობა მატერიის და სულის საზღვრების ურთიერთდამოუკიდებლად არსებობის თეოლოგიურ სქემას. მისი აზრით, „სული მატერიის უმაღლესი მდგომარეობაა“ და იგი ევოლუციის პროცესში ბუნებრივი გზით წარმოიშვება ე. ი. არ იქმნება ღმერთის მიერ.

— ტეიარისათვის მიუღებელია ცოდვილთაანობის თეოლოგიური თეზისი, მისთვის ადამის და ევას ურთიერთობის საკითხი არ არის მეცნიერული კვლევის ობიექტი. მისი აზრით, იყვნენ თუ არა ადამი და ევა ადამიანის პირველსახეები, ამის კვლევა უნაყოფოა. ამდენად, ტეიართან იხსნება ადამიანთა მოდგმის ცოდვილიანობის იდეა, ამით იხსნება კაცობრიობის აპოკალიფსური ფინალიც. ყოველივე ეს კი კათოლიციზმის ძირითადი პრინციპების უარყოფელია.

კათოლიკური ეკლესიის თეორეტიკოსთა აზრით, ტეიარი ზედმეტად „ახდენს ზებუნებრივის ნატურალიზაციას... სამყაროს ძალიან დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს“.

მიღებული ღონისძიებების მიუხედავად, კათოლიკური სამყაროს მაღალი თანამდებობის წარმომადგენლებმაც კი დაიწყეს მსჯელობა ტეიარის შეხედულებებისადმი ლოიალური დამოკიდებულების შესაძლებლობის შესახებ, ზოგიერთმა ეპისკოპოსმა გამოთქვა მოსაზრება კათოლიციზმსა და ტეიარდიზმს შორის შეხების წერტილების ძიებათა სარგებლობის, მათ შორის დიალოგის წარმოების შესახებ.

საყურადღებოა ის გარემოება, რომ თეოლოგიის სასარგებლოდ ტეიარდიზმის გამოყენების საკითხი კათოლიციზმის ლიდერებამდე ადრე პროტესტანტიზმის და მართლმადიდებლობის მაღალი რანგის წარმომადგენლებმა დასვეს. კერძოდ, მათ ყურადღება მიაქციეს: მეცნი-

ერების და რელიგიის ურთიერთდამოკიდებულების ტეიარდისეულ მოდელს, სულიერი საწყისის არსებობის და სიცოცხლის უჩაღლესი ფორმის — ცნობიერების მარადისობის იდეებს. ამიტომ პროტესტანტი და მართლმადიდებელი თეოლოგები უხვად იყენებდნენ და ამჟამადაც ხშირად მიმართავენ ტეიარის მემკვიდრეობას. რუსული მართლმადიდებელი ეკლესიის ოფიციალური ჟურნალი — „ჟურნალ მოსკოვსკოი პატრიარხიი“ ამ მიმართებით სამოქმედო პროგრამად სახავს: „საჭიროა შესაბამისი ყურადღება გაეწიოს ტეიარ დე შარდენთან სინთეზს, სადაც ღმერთის ერთგულება და მეცნიერული ცოდნის ერთგულება, ყოფიერების აღფასა და ომეგასადმი რწმენა და სამყაროსადმი რწმენა, ადამიანის ინდივიდუალური ცხოვრება და სოციალიზაციის პროცესში მისი ქცევები ქმნიან ერთიან კომპლექსს, რომელიც მიისწრაფის წინ და მალლა ცნობიერებისა და საყაროს უმაღლესი მიზნის სრულყოფისაკენ“.

უკანასკნელ დროს ტეიარდისში თანამედროვე კათოლიკურ თეოლოგიისა და ფილოსოფიაში მეცნიერების და რელიგიის სინთეზის საუკეთესო საშუალებად არის აღიარებული. მსოფლიოს სხვადასხვა ქვეყნებში არსებობს ტეიარდისმის სხვადასხვა მიმდინარეობები, რომლებიც ტეიარდისმის ფართო პროპაგანდას ეწევიან, მისი ჭეშმარიტების, პროგრესული ხასიათის დასაბუთებას ცდილობენ.

პიერ ტეიარ დე შარდენის მემკვიდრეობის ინტერპრეტაციის შედეგად არსებული, ერთმანეთის საპირისპირო მიმდინარეობების და სკოლების წარმოქმნილები ტეიარდისმის მოძღვრების სხვადასხვა ასპექტებზე ამახვილებენ ყურადღებას, მის მიერ დასმული პრობლემების განსხვავებულ განმარტებებს იძლევიან. ამ სკოლებიდან თავისი აქტიურობით გამოირჩევიან ტეიარის მეგობრების საზოგადოებები საფრანგეთში, დასავლეთ გერმანიაში, პოლონეთში და აშშ-ში.

ტეიარდისმის ინტერპრეტატორებთან განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს ფრანგ მემარცხენე ქრისტიან-ტეიარდისტების საქმიანობა და მათ მიერ ტეიარდისმის შედარებით თავისუფალი გაგება. ამ ჯგუფს ცნობილი მეცნიერი პ. შოშარი ხელმძღვანელობს. ჯგუფის აქტიური წევრები თეოლოგებია, მათ შორის გამოირჩევა თეოლოგი კ. კენო.

ტეიარის მსჯელობის თანახმად ისტორიის გამოცდილება, საბუნებისმეტყველო მეცნიერებების მონაცემები ასაბუთებენ იმას, რომ განვითარების უნივერსალური კანონი ევოლუციის კანონია. მაგრამ ამ კანონიდან თეოლოგიის უარყოფა არ გამომდინარეობს, პირიქით, ევოლუციის კანონი თეოლოგიის ჭეშმარიტებას, მის აბსოლუტურ ღირებულებას ასაბუთებს.

როგორც მეცნიერ-პალეონტოლოგი, პიერ ტეიარ დე შარდენი ტრანსფორმიზმის მომხრეა. მაგრამ ტრანსფორმიზმი მასთან დარკინის ევოლუციური თეორიის ფეტიშიზაციის სახით წარმოდგა. ტეიარის მიერ ტრანსფორმიზმის დახასიათებაში ძირითად ნიშნად ნაგულისხმევა თანმიმდევრობის პრინციპი, რომელიც აღიარებს დაბლიდან უმაღლესისაკენ თანმიმდევრული ზრდის პრინციპს, განვითარების საფეხურებს შორის ურთიერთკავშირსა და ურთიერთგანპირობებულობას. ამასთან ერთად ტეიართან ტრანსფორმიზმი ვრცელდება არამხოლოდ მასზე, რაც სიცოცხლეს უსწრებდა წინ, არამედ მასზედ, რაც სიცოცხლეს სდევს თან. მეტიც, ტეიარის აზრით, განვითარების მიმართულება ზეაღმავალია. ამდენად ტეიართან დაძლეულ იქნა ტრანსფორმიზმის ნაკლი.

ტეიარი ააბსოლუტირებს ევოლუციონიზმის პრინციპს. მისი ღრპა რწმენით ევოლუციის კანონი არსის და არსების უძირითადესი კანონია. იგი „სამყაროს საერთო განზომილებაა“, ყოფიერებისა და შემეცნების ძირეული პირობაა. იგი მთელს კოსმოსზე ვრცელდება, ამიტომ კოსმოსი ისე უნდა იქნეს განხილული, როგორც კოსმოგენეზი. ევოლუცია, ტეიარის აზრით, არა მარტო ყოფიერების, არამედ ცნობიერების მიმართაც ვრცელდება. კოსმოგენეზი ნოოგენეზში გადადის. რა არის ევოლუცია — თეორია, სისტემა, ჰიპოთეზა? — სვამდა კითხვას პიერ ტეიარ დე შარდენი, — და თვითონვე პასუხობდა: „ევოლუცია არის უფრო მეტი რამ, ვიდრე ყოველივე ეს, ის ძირითადი პირობაა, რომელსაც უნდა დაეყრდნოს ყველა არსებული თეორია, ჰიპოთეზა და სისტემა, თუ მათ უნდათ, რომ იყვნენ საზრიანები და ჰეშმარიტნი“.

ტეიარის მიერ აღიარებული ევოლუციონიზმიდან გამომდინარე დასკვნები მატერიალისტური, ათეისტური მსოფლმხედველობის სისწორეს ასაბუთებენ, რადგან ევოლუციის უნივერსალობა პრინციპულად ეწინააღმდეგება მოძღვრებას პირველი მაჰომადიანების — ღმერთის და სხვა დოგმების რელიგიურ გაგებას. აღნიშნული ესმოდა ტეიარსაც, და ამიტომ იგი ცდილობდა თავისებური ინტერპრეტაციით წარმოედგინა პრობლემის არსი. ამაში მდგომარეობს ტეიარის ორიგინალობა. იგი არ გაუბოდა სიძნელეებს, წინააღმდეგობებს. პირიქით, თვითონ სვამდა მათ და ცდილობდა მათ გადაჭრას.

ტეიარი შეეცადა ევოლუციონიზმი მატერიალისტური, ათეისტური დასკვნებისათვის დაეპირისპირებინა. იგი ევოლუციონიზმის თეოლოგიასთან შეთანხმებას სპირიტისტული ინტერპრეტაციის საშუალებით ცდილობდა.

ტეიარის განპარტების თანახმად ევოლუციონიზმის უნივერსალობა არ ეწინააღმდეგება ღმერთის მიერ სამყაროს ქმნალობის იდეას. თვით-

366

ქმნადობაც ხანგრძლივი, ევოლუციური აქტია, მაგრამ ქმნადობის, როგორც ევოლუციური აქტის, ერთ-ერთ ფორმად აღიარება მისი აზრით არ ნიშნავს პრობლემის დაძლევას. ტეიარს პასუხი უნდა გაეცა საკმაოდ რთულ კითხვაზე: როგორ არის შესაძლებელი ღმერთის მიერ სამყაროს შექმნის იდეის შეთანხმება ევოლუციური განვითარების თეორიასთან? როგორ უნდა მოხდეს ურთიერთგამორიცხვის — ევოლუციონიზმის და დასაწყისის და დასასრულის პრინციპის სინთეზი, ერთმანეთთან შეთანხმება? ტეიარი შეეცადა პასუხი გაეცა ამ კითხვაზე, დაეძლია ეს სიძნელე.

პიერ ტეიარ დე შარდენის განმარტების თანახმად სამყარო და ღმერთი ერთმანეთთან ბუნებრივ, მჭიდრო კავშირშია. მაგრამ რას ნიშნავს ეს კავშირი? უფრო ზუსტად, როგორი ხასიათისაა ეს კავშირი? ევოლუციის კანონი იმას ასაბუთებს, რომ „მატერიის სფეროში ყველაფერი სერიებსა და ციკლებში უნდა იქნეს გაგებული. ეს პრინციპი მარტივი და ორთოდოქსული პრინციპია, მაგრამ აღნიშნული პრინციპი სამყაროს ელემენტების შექმნის პირველქიზების მოქმედების დროს არ იგულისხმება. ღმერთი საგნებს კი არ აკეთებს, არამედ მათ იძულებულს ხდის შეიქმნან“. ტეიარმა იგრძნო ამ მსჯელობის მექანიკური ხასიათი, კერძოდ ის რომ ევოლუციონიზმის უნივერსალობა შეფარდებითი ხასიათის გახდა და ამიტომ დამატებითი არგუმენტი წარუდგინა. „ქმნადობა, — აგრძელებდა მსჯელობას ტეიარი, — არ არის ერთდროული აქტი, იგი „ხანგრძლივი ძალის შედეგია“, ისეთი კანონზომიერებით მიმდინარე პროცესია, რომელიც მეცნიერებამ უნდა შეიცნოს. ადამიანის მსგავსად პირველსაწყისიც ხანგრძლივი პერიოდის განმავლობაშია შექმნილი“. რაც უფრო ღრმად იჭრება ტეიარი პრობლემის არსში, მით უფრო იხლართება წინააღმდეგობაში.

ტეიარის მსჯელობის თანახმად, ღმერთის მიერ ადამიანის მიწისაგან წარმოშობის ბიბლიური სურათი წარმოდგენილი უნდა იქნეს, როგორც გარკვეული სუბსტანციიდან ადამიანის შექმნის ალეგორიული გამოხატულება. „ამასთანავე, — განაგრძობდა მსჯელობას იგი, — ადამიანის შექმნა მისი წარმოშობით არ დამთავრებულა, პირიქით, ამ პროცესით იგი განვითარების გარკვეულ ფაზაში გადავიდა. ამჟამად განვითარება ადამიანის შეგნებულ მდგომარეობაში მიმდინარეობს. ადამიანს მინიჭებული აქვს ამ ქმნადობის დასრულების მისია ქმნადობისა, რომელიც „მიმდინარეობს მილიონობით წლების განმავლობაში“.

მაშასადამე, ტეიარი ღრმად შექმნის იდეის უარყოფით ევოლუციონიზმის პრინციპსა და ქმნადობის თეოლოგიურ გაგებას შორის არსებულ წინააღმდეგობის დაძლევას ცდილობდა. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ტეიარმა ქმნადობის პრინციპიც უნივერსალურ კანონს დაუ-

მორჩილა, მაგრამ ამ დამორჩილებამ გარკვეული ხარკის გაღებაც გახდა საჭირო. რაც იმაში გამოიხატა, რომ ტეიართან ყველაფრის პირველსაწყისი და არსი ერთმანეთში გაითქვიფა, ყოველივე, მათ შორის ღმერთი, ევოლუციონიზმს დაემორჩილა. ე. ი. იგი განსაზღვრული გახდა, ამდენად ევოლუციონიზმის პრინციპმა ღმერთს ცალკე, სუბსტანციის გარეშე არსებობის უფლება დაუკარგა. ყოველ შემთხვევაში ტეიარის მსჯელობამ პანთეისტური ხასიათი მიიღო.

საბუნებისმეტყველო მეცნიერებათა მონაცემების ანალიზს და მეცნიერული კვლევის მნიშვნელობის აღიარებას ტეიარი რელიგიის საწინააღმდეგო დებულებამდე მიჰყავდა. ასე მოხდა ამ შემთხვევაშიც. სწორედ ამიტომ უარყოფდნენ წლების განმავლობაში ტეიარის მოძღვრებას თეოლოგიური სკოლები და ოფიციალური ვატიკანი. თეოლოგიისათვის მიუღებელია ევოლუციონიზმი, სუბსტანციაში გათქვევლი ღმერთი. ასეთი ღმერთი „სპინოზას ღმერთის“ პროტოტიპი გამოდიოდა.

პიერ ტეიარ დე შარდენის ბიოგრაფებს მოჰყავთ ტეიარის და იეზუიტთა ორდენის გენერლის საუბრის ტექსტი, რომელიც 1939 წელს ჰინეთში შემდგარა. იეზუიტთა ორდენის გენერალი ტეიარს მიმართავს: „თქვენ არასაიმედო ბრძანდებით იმიტომ, რომ თქვენ ევოლუციონისტი და კომუნისტი ხართ“. „არა, მე კომუნისტი არა ვარ“, — პასუხობს ტეიარი. „თქვენ ევოლუციონისტი ხართ, ეს კი საკმარისია იმის მტკიცებისათვის, რომ თქვენ კომუნისტი ხართ“, განუმარტავს მას კათოლიკური რელიგიის ერთ-ერთი ცნობილი ორდენის წარმომადგენელი.

პიერ ტეიარ დე შარდენი მიხვდა იმას, რომ სუბსტანციაში ღმერთის გათქვევთა თეოლოგიისაგან გადახრას წარმოადგენდა და ამიტომ სუბსტანციის, მატერიის უნივერსალობის უარყოფას შეეცადა. მისი განქარტების თანახმად, მართალია მატერია რეალურად არსებობს, მაგრამ მატერიის არსებობის აღიარებით ქმნადობის პროცესის მუდმივობის და საერთოდ, ოპტიმიზმის გამართლება არ შეიძლება. ტეიარის აზრით ყველაფრის საწყისი, არსებობის მიზეზი არის სული. თვით ქმნადობის აქტიც სულისა და მატერიის ერთიანობას გამოხატავს, მაგრამ რას გულისხმობდა იგი სულისა და მატერიის ერთიანობაში?

ტეიარის მტკიცებით სამყაროს საფუძველი არასდროს არ უდრიდა ნულს, არ არსებობდა მატერიის გარეშე არსებული ჯერარსი, სამყაროს საფუძველი სუბსტანციაა, მაგრამ ეს სუბსტანცია უსულო რომ იყოს, მაშინ იგი არ იქნებოდა ყოველივეს საფუძველი. „ატომებს, ელემენტარულ ნაწილაკებს, — წერდა ტეიარი, — უნდა გააჩნდეთ იზანენტობის რულიმენტი, სულის ნაპერწკალი“.

ამიტომ სუბსტანცია როგორც მატერიალური, ასევე სულიერიცაა, აუცილებელია იმაზე მითითება, რომ საბუნებისმეტყველო მეცნიერებების საკითხებზე მსჯელობის დროს ტეიარი თანმიმდევრულია, ეპიპირიული ხასიათის მასალის გათვალისწინების მომხრეა. იცავს მეცნიერული კვლევისათვის საჭირო პირობებს. მაგრამ, როგორც კი იგი სუბსტანციის სულიერ მხარეზე ანდა სხვა სახის ირაციონალურ საწყისებზე იწყებდა მსჯელობას, ლოგიკურობაც და დასაბუთებისათვის საჭირო პირობებიც დაეიწყებას ეძლეოდა. სუბსტანციის სულიერ საწყისზე მსჯელობის დროსაც ასე ხდება. ტეიარს სრულიად დაუსაბუთებლად შემოაქვს სუბსტანციის ანალოგიური — „უნივერსუმის ქარგის“ მეტად ბუნდოვანი ცნება და ცდილობს მის დახასიათებას.

პიერ ტეიარ დე შარდენის განმარტების თანახმად, „უნივერსუმის ქარგა“ მეცნიერების ღრმა ანალიზის „უქანასკნელი ნარჩენია“, „იგი რომ აღწერო ისე, როგორც ეს საჭიროა. — წერდა ტეიარი, — მე არ მყოფნის მასთან პირდაპირი, მკიდრო კავშირი... მე მწამს აგრეთვე ისიც, თუ რამდენად საშუაია ხანგრძლივი კონსტრუქციის მასალად ისეთი ჰიპოთეზების აღიარება, რომლებიც ამ ჰიპოთეზების ავტორთა აზრით ეოთდღიანი არსებობით ხასიათდება“.

ვერ ახერხებდა რა „უნივერსუმის ქარგის“ დამახასიათებელი ატრიბუტების შესახებ აზროვნებაში ასახული ნიშნების აღწერას, ტეიარი თავს იმიო იპართლებდა, რომ იგი ნატურალისტის პოზიციებს იცავდა და არა ფიზიკოსისას. ტეიარი შემდეგი სახის განმარტებას იძლეოდა: განზოგადება ფიზიკოსს მოეთხოვება და არა ნატურალისტს. ტეიარი საბუნებისმეტყველო მეცნიერებების ამა თუ იმ პრობლემაზე მსჯელობის დროს ემპირიული მასალის განზოგადების მეთოდს იყენებს, ხოლო ირაციონალური ფენომენის შესახებ მსჯელობის დროს უარს აცხადებს ემპირიული მასალის მონაცემებზე.

„უნივერსუმის ქარგის“ დახასიათების დროს ტეიარი მონაცემების გარეშე აღიარებდა მის არსებობას, შემდეგ კი აგრძელებდა აპოსტერიული ხასიათის მსჯელობას „უნივერსუმის ქარგის“ ორი მხარის შესახებ. მისი განმარტების თანახმად ერთი მხარე შინაგანი ანუ სულიერი მხარეა, მეორე გარეგანი ანუ მატერიალური. ტეიარი ცდილობდა როგორც დედასაბუთებინა შინაგანის — სულიერის რეალურად არსებობა. მას კარგად ესმოდა ამ საკითხის პრინციპული მნიშვნელობა — თუ სულიერი ფენომენის არსებობა დასაბუთდებოდა, მაშინ აშკარა გახდებოდა ამ ფენომენის ასახვის საჭიროებაც. რამდენადაც ამ სფეროს ასახვა მეცნიერების ფუნქციებში არ შევიდოდა, ამდენად შესაძლებელი იქნებოდა „უნივერსუმის ქარგის“ შესახებ რელიგიის არსებობის აუცილებლობის მტკიცებაც.

პიერ ტეიარ დე შარდენი „უნივერსუმის ქარგის“ (საერთოდ, მისი სულიერი მხარის) არსებობის შესახებ კერძოდ, რეალობის დასამტკიცებლად არ იყენებს მტკიცების მეთოდს, არ მოჰყავს ემპირიული ხასიათის მასალა. ასევე დასაბუთების გარეშეა მიღებული სულიერი მხარის ამსახველის — რელიგიის არსებობაც. რჩება ამ სულიერი მხარის არსებობის და მისი შესატყვისის — რელიგიის აუცილებლობის კატეგორიული, აქსიომატური აღიარება, რაც მეცნიერებისათვის მიუღებელია.

შევნიშნავთ, რომ ტეიარის თეოლოგიურ-ფილოსოფიურ ნააზრევში მოცემულია „უნივერსუმის ქარგის“ სხვადასხვაგვარი დეფინიცია. ასე მაგალითად: სიცოცხლის და ცნობიერების წარმოშობის განხილვის დროს ტეიარი განმარტავს, რომ ეს ორი ფენოქენი „სხვა არაფერია, თუ არა თვისება მატერიისა, რომელმაც მიაღწია ორგანიზებულობისა და ცენტრაციის განსაზღვრულ დონეს. ისინი „უნივერსუმის ქარგის“ იმანენტურნი არიან. მაშასადამე, ამ შემთხვევაში „უნივერსუმის ქარგა“ წარმოდგება როგორც სიცოცხლის და ცნობიერების კომპლექსი.

პიერ ტეიარ დე შარდენი ევოლუციონიზმის და სამყაროს დროში შექმნის პრინციპთან შეთანხმების გადაწყვეტას, მეცნიერების და რელიგიის სინთეზს აღნიშნული სახის არგუმენტაციით შეეცადა. ეს ცდა არც ორიგინალური და არც სწორი არ იყო. თუ მეცნიერების განვითარების პრობლემებზე მსჯელობის დროს ტეიარი მეცნიერების მეხოტბე იყო, ამ შემთხვევაში იგი მეცნიერებას რელიგიასთან შედარებით დაბალ საფეხურზე ათავსებდა, რადგან „უნივერსუმის ქარგის“ შინაგანი (არსებითი, უფრო მნიშვნელოვანი) — სულიერი სფერო რელიგიის სფეროდ ცხადდებოდა, ხოლო გარეგანი (მეორეხარისხოვანი) — მატერიალური — მეცნიერების სფეროდ. ე. ი. ტეიარი ამ შემთხვევაში მის ჰიერვე თავდაპირველად უარყოფილი „ორმაგი ქეშმარიტების“ თეორიის სახეშეცვლილ ვარიანტს გვთავაზობდა. ტეიარი გამოუვალ წინააღმდეგობაში ჩავარდა. იგი მიხვდა ამ წინააღმდეგობის დაძლევის საჭიროებას და ამიტომ მეცნიერების და რელიგიის დაპირისპირებულობის მოხსნის ახალი არგუმენტი შეთხზა. უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, წინანდელი არგუმენტის ერთგვარი მოდერნიზაცია მოახდინა.

პიერ ტეიარ დე შარდენი უშვებდა ერთიანი, კოსმოსური ენერჯიის არსებობას. მისი განმარტებით კოსმოსური ენერჯია ორი სახის ენერჯიად ნაწილდება. ესენია — ტანგენციალური შემადგენელი ენერჯია და რადიალური შემადგენელი ენერჯია, რომელთა შორის, მისი აზრით, საერთო ის არის, რომ ორივე ფსიქიური ბუნების მქონე კოსმოსური

ენერჯის სხვადასხვა სახეებია და, საბოლოო ჯამში, ისინი ფსიქიკური ბუნების არიან. ტეიარის განმარტების თანახმად მსგავსების გარდა ენერჯის ამ ორ სახეს შორის განსხვავებაც არსებობს. რაში მდგომარეობს ეს განსხვავება?

ტანგენციალური შემადგენელი იგივე ფიზიკური ენერჯიაა. მისი მოქმედება ერთი რიგის ელემენტებს შორის კავშირების შექმნით შემოიფარგლება. ტანგენციალური შემადგენლისაგან განსხვავებით რადიალური შემადგენელი შინაგანის — სულიერის გამოხატულებას წარმოადგენს. თუ ტანგენციალური შემადგენელი ფიზიკურ კავშირებს უზრუნველყოფს, რადიალური შემადგენელი მატერიის „ორგანიზაციისა“ და „ამორტიზაციის“ ენერჯის სახით არის წარმოდგენილი, რომლის მიმართ არ ვრცელდება ენერჯის მუდმივობისა და გარდაქმნის კანონი, ენტროპიის პრინციპი და სხვა ფიზიკური კანონები.

ტეიარის მიერ ორი სახის — ტანგენციალური შემადგენლის (ფიზიკური სფერო) და რადიალური შემადგენლის (ფსიქიკურის სფერო) ენერჯიების აღიარების მიზანი იმაში მდგომარეობდა, რომ შესაბამისად დასაბუთებულიყო ტანგენციალური შემადგენლის შესატყვისის — მეცნიერების და რადიალური შემადგენლის შესატყვისის — რელიგიის არსებობა.

პიერ ტეიარ დე შარდენს ისიც კარგად ესმოდა, რომ მეცნიერების და რელიგიის სინთეზის პრობლემა მათი შესაბამისი ასასახი სფეროების არსებობით არ გადაწყდებოდა, საჭირო იყო მათ შორის კავშირის დამყარების, ურთიერთობის აუცილებლობის დასაბუთება. მაგრამ, სანამ მითითებული ამოცანის შესრულებას მოახდენდა, ტეიარი ერთხელ კიდევ უბრუნდება სულიერი ენერჯის არსებობის დასაბუთებას. „არ არის ჩვენთვის იმაზე უფრო ახლო ცნება, როგორც სულიერი ენერჯია, მაგრამ არ არის იმაზე უფრო გაუგებარი ცნება მეცნიერული თვალსაზრისით, ვიდრე სულიერის ცნება“ — წერდა ტეიარი. იგი დასძენდა, რომ სხეულის და სულის დაკავშირების საკითხი მეცნიერებამ მოხსნა, მაგრამ სინამდვილე ამ ორი სახის ენერჯიას შორის კავშირის დამყარების საჭიროებას აყენებს.

ტეიარმა იგრძნო სულიერი ენერჯის არსებობის დამტკიცებისათვის დამატებითი არგუმენტების ჩამოყალიბების აუცილებლობა, მაგრამ ვერ შეძლო რა ეს, ზოგადად მხოლოდ იმაზე მიუთითა, რომ სულიერი ენერჯია მეცნიერების მიერ უარყოფილია, მაგრამ მიუხედავად ამისა, იგი არსებობსო. „ადამიანის ფენომენის“ ფრაგმენტში — „ორი ენერჯიის პრობლემა“ ტეიარი ცდილობდა აღნიშნულ ენერჯიებს შორის კავშირის დადგენას.

ტანგენციალური და რადიალური შემადგენლობის ურთიერთკავშირი და ურთიერთდამოკიდებულება ტეიართან შემდეგნაირად წყდ-

ბოდა: მისი მსჯელობის თანახმად, საკმარისია საკუთარი თავის შესწავლა და მის საფუძველზე იმის დადგენა, რომ ადამიანის ფენომენში დინამიურ კავშირში იმყოფებიან „უნივერსუმის ქარგის“ გარეგანი და შინაგანი მხარეები. ჩვენ ვგრძნობთ, განაგრძობდა ტეიარის მსჯელობას, თუ როგორ ეთანხმება ერთმანეთს კონკრეტულ მოქმედებაში ორი განსხვავებული ძალა. ძრავა მუშაობს, მაგრამ მისი მოქმედების მიზნის შემეცნება, რომელიც თავისი ბუნებით წინააღმდეგობრივი ხასიათისაა, ჩვენ არ შეგვიძლია. განსაკუთრებით ჩვენს გონებას ის ალიზიანებს, რომ სულიერი ენერჯის პრობლემები მატერიის ძალების მოქმედების ერთდროულად, და ამასთანავე ერთად ჩვენი მოქმედების დამოუკიდებლად, ჩვენს შეგრძნებებს ყოველთვის თან სდევს. ეს თანმთხვევა სწორედ მატერიალურისა და სულიერის კავშირზე, მათ ურთიერთკავშირზე მიუთითებს. „რომ იაზროვნო, უნდა იკვებო“, მსჯელობდა ტეიარი, ამ მეტად უხეშ ეკონომიკურ ფორმულირებაში გამოხატულია მატერიის ტირანია ან პირიქით, მისი სულიერი სიძლიერე. „ცნობილია, რომ ყველაზე განყენებული აზრი, ყველაზე მხურვალე სიყვარული ფიზიკური ენერჯის დახარჯვით არის თანსლებული და განაღდებული. ამისათვის საჭიროა ან პური ან ღვინო, ანდა ქიმიური ენერჯის ან ჰორმონის შეყვანა“.

აღნიშნული მსჯელობა ტეიარს იმის საკმაო საფუძველად მიაჩნდა, რომ დამტკიცებულად გამოეცხადებინა მატერიალური და სულიერი ენერჯიების, მაშასადამე მათი ამსახველი მეცნიერების და რელიგიის, არა მარტო ერთმანეთთან დაკავშირება, არამედ მათი ურთიერთგანპირობებულობაც. ორივე სახის ენერჯია, განაგრძობდა მსჯელობას ტეიარი, — სამყაროს გარეგან და შინაგან მხარეებში არსებული ფიზიკური და სულიერი ენერჯიებია, ისინი მუდმივად შეერთებულნი არიან და ერთურთში გადადიან. მათი მრუდის წარმოდგენა შეუძლებელია იმიტომ, რომ ერთი მხრივ, სულიერი ენერჯიის მეტად მაღალი განვითარებისათვის „ფიზიკური“ ენერჯიის სულ მცირე დოზაა საჭირო, მეორე მხრივ, ეს უმნიშვნელო დოზა სრულიად მოულოდნელი რხევების შინაგან განპირობებულობაში გამოიხატება. ტეიარის აზრით, აღნიშნული დისპროპორცია იმის მტკიცების საფუძველს იძლევა, რომ როდესმე შეუძლებელი გახდება ნების და აზრის „მექანიკური ეკვივალენტის“ დადგენა.

მაშასადამე, ასკენის ტეიარი, საგნის, მოვლენის, შინაგან და გარეგან მხარეებს შორის „ენერგეტიკული დამოკიდებულება“ უცილობელია, მაგრამ, როგორც ჩანს, იგი შეიძლება გამოიხატოს მეტად რთული სიმბოლიკის დახმარებით, სადაც სხვადასხვა სიდიდეები უნდა ფიგურირებდნენ.

მეცნიერების და რელიგიის სინთეზის დროს ტეიარი ცდილობს წარმოშობილი წინააღმდეგობების აღნიშვნას და მათ დაძლევას, მაგრამ, საბოლოო ჯამში, იგი ვერ ახერხებს მეცნიერებასა და რელიგიას შორის კავშირის დამყარებას, რადგან ამისათვის შემოტანილი სულიერი ენერჯის არსებობა დამტკიცების გარეშე რჩება. აქედან გამომდინარე, ფიქტიურია სულიერ ენერჯიასა და ფიზიკურ ენერჯიას შორის არსებული კავშირის რეალობის დაშვებაც. უნდა მივუთითოთ იმაზეც, რომ ტეიარმა თავდაპირველად ორი სახის ენერჯია ერთმანეთისაგან გათიშა, შემდეგ კი მათი შეერთება მოიწადინა. თავისთავად ეს ხელოვნური შეერთება ამ ორი სახის ენერჯიის შესატყვისის — მეცნიერების და რელიგიის სინთეზისათვის მოხდა და არა პირიქით.

მაშასადამე. ტეიარდისეულ კონცეფციაში ტანგენციალური და რადიალური ენერჯიების, ამ ორი სახის შემადგენლების კავშირის არსებობის საფუძველზე მეცნიერების და რელიგიის ურთიერთობის, მათ შორის აუცილებელი მიმართების დამტკიცების არგუმენტი მცდარია.

ააშკარაა და რა მახის ცდას, ახალი მიმდინარეობა შეექმნა ფილოსოფიაში, კერძოდ ცნება „ელემენტის“ შემოტანით გადაეწყვიტა ურთულესი ფილოსოფიური პრობლემები, ვ. ი. ლენინი მიუთითებდა: „...სიტყვა „ელემენტით“ კი ვერ ასწორებთ თქვენი იდეალიზმის „ცალმხრივობას“, არამედ მხოლოდ ხლართავთ საქმეს, ლაჩრულად ემალებით თქვენს საკუთარ თეორიას. სიტყვიერად თქვენ სპობთ წინააღმდეგობას ფიზიკურსა და ფსიქიკურს შორის, მატერიალიზმსა... და იდეალიზმს... შორის, ხოლო ნამდვილად თქვენ მაშინვე ხელახლა აღადგენთ ამ წინააღმდეგობას, აღადგენთ მას ფარულად. ისე რომ თქვენსავე ძირითად დებულებას ლალატობთ!“.

აღნიშნული დებულება მთლიანად ვრცელდება ტეიარის ცდებზე ახალი, ბუნდოვანი ცნებების შემოტანით გადაწყვიტოს მეცნიერების და რელიგიის ურთიერთობის პრობლემა. ეს კიდევ ნათელი გახდება ტეიარის მიერ საზოგადოებრივი ცნობიერების ამ ორ ფორმას შორის არსებული დაპირისპირებულობის მოხსნისათვის კიდევ ერთი არგუმენტის გარკვევის შემდეგ. ტეიარი „ბუნქტი ომეგას“ ცნების საშუალებით შეეცდება პრობლემის გადაწყვეტას.

როგორც უკვე აღინიშნა, პიერ ტეიარ დე შარდენი ევოლუციის პრინციპს უნივერსალურ კანონად აცხადებდა, მაგრამ, ამასთან ერთად, ფინალსაც აღიარებდა. ევოლუციონიზმი და ფინალი კი ერთმანეთს ეწინააღმდეგებიან. ევოლუცია განვითარების დაუმთავრებლობას გულისხმობს, ფინალი კი განვითარების დამთავრებას მოითხოვს. ამ შემთხვევაში იმავე სახის ანალოგიურ წინააღმდეგობასთან გვაქვს საქმე, როგორც ჰეგელის იდეალისტურ სისტემასა და მის დია-

ლექტიკურ მეთოდს შორის აღინიშნებოდა (ამიტომ ტეიარის ფენომენოლოგია პეგელის ფენომენოლოგიას უფრო ჰგავს, ვიდრე ჰუსერლისას).

პიერ ტეიარ დე შარდენს ესმოდა ევოლუციონიზმსა და ფინალიზმს შორის არსებული წინააღმდეგობის დაძლევის საჭიროება და ამ მიზნით მან „პუნქტი ომეგას“ ცნება შემოიტანა. ტეიარის განმარტებით ევოლუციონიზმი და ფინალიზმი „პუნქტ ომეგაში“ თანხმდებიან და ერთმანეთს ერწყმიან.

ტეიარის მსოფლმხედველობის გარკვევისადმი მიძღვნილ შრომებში სათანადო ადგილი აქვს დათმობილი „პუნქტ ომეგას“ ცნებაში მოაზრებული შინაარსის დეფინიციას და შეფასებას. ვფიქრობთ, ამ გამოკვლევის ნაკლი იმაში მდგომარეობს, რომ მათში მთელი სიცხადით არ არის შემჩნეული პარალელი „პუნქტ ომეგასა“ და „ლმერთის“ ცნებებს შორის. სინამდვილეში კი ორთოდოქსული რელიგიის ღმერთსა და ტეიარის მიერ დახასიათებულ „პუნქტ ომეგას“ შორის განსხვავება მხოლოდ იმაში მდგომარეობს, რომ „პუნქტი ომეგა“ „გაბუნებისმეტყველური“ ღმერთია. აღნიშნული მოსაზრების სისწორეს „პუნქტ ომეგას“ შესახებ ტეიარის მოძღვრების შინაარსის ზოგადი მიმოხილვა დაადასტურებს.

პიერ ტეიარ დე შარდენის განმარტების თანახმად, თანამედროვე მეცნიერება ადგენს, რომ მოლეკულაში მეტი რამ არის, ვიდრე ატომში, უჯრედში მეტი რამ არის, ვიდრე მოლეკულაში, სოციალურში მეტი, ვიდრე ინდივიდუალურში, მათემატიკურ თეორიაში მეტი, ვიდრე თეორემებში. კომბინაციის თითოეულ საფეხურზე რაღაც მეტი არის, ვიდრე თითოეულ ელემენტზე დაყვანილი რამ, თუ რა არის ეს რაღაც, მეცნიერებისათვის გაურკვეველია. აღნიშნულის პარალელურად, საჰაერო მწვერვალზე რომელიმე სულის არსებობის იდეა არც თუ ისე უცხოა. ბოლოს და ბოლოს შეუძლია თუ არა ჩვენს აზროვნებას გამოიხატოს წარმოშობის პრინციპის გენერალიზაციის სხვა წესი? ამასთან ერთად, მიღებულია მხედველობაში, ანდა იგულისხმება ის, რომ სული, რომელიც ელემენტების და მიზეზების ალბათურ გაერთიანებას ეთანხმება, შეიძლება ენერგიის კანონების სრულიად საწინააღმდეგოდ მხოლოდ მომავალში წარმოიშვას.

სულის არსებობა, ისე როგორც ევოლუციონიზმი, ფინალიზმი და სხვა ტეიართან „პუნქტ ომეგაში“ იყრის თავს. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ყველაფერი და ყოველივე „პუნქტი ომეგით“ განისაზღვრება.

როგორი ატრიბუტით ახასიათებს ტეიარი „პუნქტ ომეგას“? თავდაპირველად მიეთითება „პუნქტ ომეგას“ ორ ძირითად ნიშანზე — სიყვარულის და სიცოცხლის მარადისობაზე. ტეიარის განმარტების თანახმად, სიყვარული სივრცეში გავრცელებადი, დროში დაუმთხვევა-

დია. ერთმანეთის სიყვარულისათვის აუცილებელია ერთმანეთს შორის თანამშრომლობა, მაგრამ ამისათვის იდეალური პოტენციური ცენტრის არსებობაც საჭიროა. ასეთად კი „პუნქტი ომეგა“ გვევლინება, რომელსაც თვითონ აქვს სიყვარულის უნივერსალური საწყისი. სწორედ სიყვარულის ენერჯის მეოხებით „პუნქტი ომეგა“ მსკვალავს სამყაროს ელემენტებს, როგორც პირველმამოძრავებელი და მიზნობრივი მიზეზი, რომლებიც მოქმედებენ საგნებზე ისე, რომ არ არღვევენ ბუნებრივი მიზეზობრიობის პრინციპს. ეს პრინციპი კი გამოიხატება შემდეგში: „ღმერთია ყველაფერი და ყველაფერში“. ბოროტებაც, ტეიარის აზრით, ღმერთისეული წარმოშობისაა, იგი პროგრესის ნახარჯია. იგუე უნდა ითქვას სიცოცხლის მარადიულობის შესახებ. ადამიანს ყოველდღიური საქმიანობის შთაბეჭდილებით ცხოვრების მუდმივობის შესახებ ისეთი აზრი უჩნდება, რომ თითქოს თავს აღწევს დროში ნგრევის პროცესს, მაგრამ სინამდვილეში იგი ცდება, როგორადაც დიდი არ უნდა იყოს ეს რეგიონი, რომელიც დროსა და სივრცეში გვაქვს გამოსახული, საკითხი მაინც დგას იმის შესახებ — მოიცავს თუ არა იგი იმაზე მეტს, ვიდრე წინათ იყო? პოზიტიურ სიმბოლოებში გამოხატული პროგრესის რწმენის რადიკალური ნაკლი იმაში მდგომარეობს, რომ იგი არ უარყოფს დასასრულს. მაშინ რაღა საჭიროა ევოლუციის დასაწყისში ისეთი კერის გამოხახვა, რომელიც აუცილებლად უნდა ჩაიკეტოს იმისათვის, რომ ჩვენი მოქმედების უმადლესი მოთხოვნილებები დააკმაყოფილოს. „პუნქტი ომეგა“ თავისუფალი უნდა იყოს ისეთი ძალებისაგან, როგორებიცაა — თანაყოფიერება და შეუქცევადობა.

ტეიარის განმარტებით „პუნქტი ომეგა“ რიგის უკანასკნელი წევრია და თანაც ამ რიგის გარეშე არსებობს. იგი არა მარტო აგვირგვინებს, არამედ აბოლოვებს კიდევ. წინააღმდეგ შემთხვევაში ჯამი თავის თავზე ნაკლები იქნება და თავის ოპერაციასთან წინააღმდეგობაში მოვა. როდესაც მოვლენების არსის გარკვევიდან გამოვდივართ, მაშინ არ არის საკპარისი იმის თქმა, რომ ეს უკანასკნელი ცნობიერების განვითარების შედეგად წარმოიშვება, საჭიროა იმის დამატებითი აღნიშვნაც, რომ ამ წარმოშობასთან ერთად იგი უკვე არსებობს. წინააღმდეგ შემთხვევაში შეუძლებელია სიყვარულით მოჯადოება და გაუხრწნელობის ფიქსაცია. თუ თავისი ბუნებით დროსა და სივრცეს არ გაექცა, მაშინ იგი „პუნქტი ომეგა“ არ იქნება.

დასახელებული ატრიბუტების დახასიათების შემდეგ ტეიარი ჩამოთვლის „პუნქტი ომეგას“ დამატებით ოთხ ატრიბუტს: ავტონომიურობა, თანაყოფიერება, შეუქცევადობა და ტრანსცენდენტობა. ტეიარის „პუნქტი ომეგა“ საწყაროს იმანენტურიცაა და იმდროულად ტრანსცენდენტურიც.

„პუნქტი ომეგას“ ატრიბუტები თამამად შეიძლება თეოლოგიაში დახასიათებული ღმერთის ატრიბუტების ანალოგიად იქნეს წარმოდგენილი. განსხვავება მხოლოდ იმაში მდგომარეობს, რომ „პუნქტი ომეგას“ ატრიბუტები „გამეცნიერებულია“. ამ „გამეცნიერებულობის“ მიუხედავად „პუნქტი ომეგას“ ბუნდოვანება, ხლართოვნება არ არის დაძლეული, ყოველივე ეს საკითხის გადაწყვეტისათვის სპეციალურად არის შეპოტანილი.

მაშასადამე, მეცნიერების და რელიგიის სინთეზისათვის პიერ ტეიარ დე შარდენის წამოყენებული არგუმენტები, ერთგვარი ორიგინალობის მიუხედავად, ეკლექტიკურად აერთიანებს მეცნიერების და რელიგიის დამოკიდებულების შესახებ ფილოსოფიის ისტორიაში და რელიგიის ფილოსოფიაში არსებული შეხედულების ნაწილს. თავისებურადაა წარმოდგენილი „ორმაგი ჰემარიტების“ თეორია, რწმენისა და ცოდნის ურთიერთობის კანტისეული სქემა, ბერგსონის ინტუიცივიზმი, უილიამ ჯემსის მიერ რელიგიური ცდის პრავალგვარობის საფუძველზე რელიგიურობის დასაბუთების თეზისი და სხვა სახის ირაციონალური, მისტიკური, ოკულტისტური მოსაზრებანი, საბუნებისმეტყველო მეცნიერებების მონაცემების თეოლოგიური ინტერპრეტაციის მასალები, რაც საბოლოო ჯამში, ტეიართან ღმერთის აშკარა არსებობის აღიარებაში იზრდება. „ადამიანის ფენომენში“ ტეიარი წერდა: „როგორადაც ღრმად არ უნდა განვითარდეს მეცნიერება ცეცხლის საიდუმლოებათა შემეცნებაში, როგორადაც არ უნდა იყოს იგი შესაძლებლობით აღჭურვილი, გარდაქმნას და დაავიკრავინოს ადაპიანური ინდივიდი, მიუხედავად ამისა, იგი ყოველთვის იდგება პრობლემის წინაშე თუ როგორ მისცეს ყველას და თითოეულს ამ ინდივიდებიდან მათი სასრული მნიშვნელობა“. საბოლოოდ ტეიართან რელიგია წარმოდგება როგორც „ბიოლოგიური ფენომენი“, რომელიც მოწოდებულია დააფუძნოს ევოლუციის მორალი და წარმართოს მოძრაობა და განვითარება უძირითადესი მიზნისაკენ, უნივერსუმის შემოქმედების დასრულებისაკენ. ამ ფუნქციის შესრულებისათვის, ტეიარის აზრით, ქრისტიანობამ უნდა განაახლოს თავისი პრინციპების ახსნა-განმარტება და იგი მოქმედების რელიგიად იქცეს, გაითვალისწინოს არსებული მდგომარეობა, კერძოდ მიიღოს ევოლუციის იდეის საყოველთაობა, გაამართლოს, აითვისოს და გააცხოველოს კოსმოსური პროცესი იმ სახით, რა სახითაც ის კაცობრიობის აღმავლობაში ვლინდება. ე. ი. მეცნიერებისა და რელიგიის კავშირი პროგრესის აუცილებელ პირობად ცხადდება, რადგან ეს უკანასკნელი „შესაძლებელია ევოლუციის უმაღლესი ღირებულებისადმი ნათელი და შეგნებული რწმენის პირობებში“.

აღნიშნავთ რა პიერ ტეიარ დე შარდენის იმ ცდების უსაფუძვლო-

ბას. რომლებიც მეცნიერებასა და რელიგიას შორის არსებული დაპირისპირებულობის მოხსნის გადაწყვეტლობაში მდგომარეობს. კითხვითობით რა ტეიარის თეოლოგიური შეხედულებების მცდარობაზე, ამასთან ერთად უნდა ვაღიაროთ ის გარემოებაც, რომ იგი მეცნიერულ მოღვაწეობაში და სამეცნიერო შრომებში ბევრ სწორ დებულებას იცავდა, სწორ პოზიციას იღვა. ასე მაგალითად: ტეიარი აღიარებდა რაციონალიზმის ინტუიტივიზმთან შედარებით უპირატესობას. სპირიტუალიზმთან შედარებით მეცნიერული ცოდნის მეტ ღირებულებას, პესიმიზმთან შედარებით ოპტიმიზმის პრიმატს, მეცნიერის შემდგომი განვითარების მნიშვნელობას. „მეცნიერულ ფენომენოლოგიაში“ გვხვდება ისეთი სახის მსჯელობები, რომლებიც აზროვნების დიალექტიკური წესის ნიმუშებს წარმოადგენენ: ტეიარი მტკიცედ იღვა იმ აზრზე, რომ ყველაფერი იცვლება, განვითარება დაბალი საფეხურიდან მაღალი საფეხურისაკენ მიმდინარეობს; რაოდენობრივი ცვლილებების თვისებრიობაში გადასვლა ნახტომის ფორმით ხდება და ა. შ. ტეიარის მემკვიდრეობის კოჰენტატორები და ტეიარის მიმდევრები სწორედ ტეიარის შეხედულებების ამ ადგილებს ეყრდნობიან, როდესაც მას დიალექტიკის ახალი სახის, ეგრეთ წოდებული „ევოლუციური დიალექტიკის“ მამამთავრად, თანამედროვეობის მარქსად წარმოადგენენ.

აღსანიშნავია ისიც, რომ ტეიარ დე შარდენი გაბედულად აყენებდა თანამედროვე მსოფლიოს ხალხთა ცხოვრების მნიშვნელოვან საკითხებს, ცდილობდა სოციოლოგიური და ეთიკური პრობლემების ახსნას, არ გაუბროდა ძნელად გადასაწყვეტ პრობლემებზე პასუხის გაცემას, მაგრამ, საბოლოო ჯამში, ამ საკითხების გადაწყვეტას იგი რელიგიის პოზიციებიდან ახდენდა, მათ რელიგიის არსებობის აუცილებლობის დამტკიცებისათვის იყენებდა. ე. ი. ტეიარდოზში მრავალმხრივი და წინააღმდეგობრივი ფილოსოფიურ-თეოლოგიური მოძღვრებაა. მასში აისახა თანამედროვე მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციის სოციალური შედეგები. მეცნიერების შემდგომი განვითარების ტენდენციები, კაპიტალისტური საზოგადოების კრიზისის შედეგად წამოჭრილი პრობლემები, საზოგადოების სეკულარიზაციის ჰზარდი ტემპების საწინააღმდეგოდ სათანადო ზომების მიღების საჭიროება და ა. შ.

ტეიარდოზში მეცნიერების და რელიგიის დაპირისპირებულობის მოხსნის, რელიგიური რწმენის არსებობის აუცილებლობის დასაბუთების ცდების უსაფუძვლოება ადასტურებს იმას, რომ მეცნიერება და რელიგია პრინციპულად ეწინააღმდეგებიან ერთმანეთს, საბუნებისმეტყველო მეცნიერებების მონაცემებიდან გამომდინარე დასკვნები ასაბუთებენ ამ დაპირისპირებულობის არსებობას. სწორედ ამ გარე-

მოებამ დააფიქრა თანამედროვე თეოლოგები და ისინი დავას განაგრძობდნენ. ამ დავის სიცხოველე კიდეც ერთხელ ხაზს უსვამს იმ ცდებს, რომელთა მიზანია გადაწყვიტოს ეპოქის კარდინალური პრობლემა: როგორ მოიხსნას ეს დაპირისპირება? და სწორედ ტეიარის წამოწყება კიდეც ერთი ისტორიული ნიშნულია იმისა, რომ ამგვარი გზით დაპირისპირებულობა არ მოიხსნება. მარქსისტული ათეიზმი სწორედ ასეთ ვითარებაში ამბობს თავის გამამწყვეტ სიტყვას — დაპირისპირება მოიხსნება ერთ-ერთი საპირისპიროს — რელიგიის დაძლევის ხარჯზე. კაცობრიობის ისტორია, საბუნებისმეტყველო მეცნიერებების განვითარების ეტაპები, მათი მონაცემები ამის სასარგებლოდ მეტყველებს.

ტეიარ დე შარდენის მოღვაწეობაში უნდა გავარჩიოთ ორი მხარე — მეცნიერული და რელიგიური. მეცნიერებაში ტეიარი გარკვეულ წარმატებას აღწევს როგორც პალეონტოლოგი, მკვლევარი, მაგრამ როგორც თეოლოგი და იეზუიტთა ორდენის წევრი, იგი თეოლოგიის მსახურად გამოდის, რის გამოც მისი პროგრესული, ოპტიმისტური იდეები და შეხედულებები რეაქციული, ჩაპორჩენილი იდეებისა და შეხედულებების სახეს იღებენ.

კაპიტალისტურ ქვეყნებში მცხოვრები ადამიანთა ნაწილი, „მემარცხენე“ კათოლიკები და განსაკუთრებით ახალგაზრდობის გარკვეული ნაწილი, ტეიარდოზმისადმი გარკვეულ ინტერესს ამ უახლოესი მიმდინარეობის ისეთი ნიშნების გამო იჩენს, როგორებიცაა: ოპტიმიზმი, ჰუმანიზმი, კოლექტიურობის პრინციპის დაცვის მოთხოვნა, მეცნიერების განვითარების ტენდენციების აღიარება, სიცოცხლისუნარიანობის პათოსი. კაპიტალისტური სინამდვილის პირობებში ტეიარდოზმი ადამიანთა ცხოვრებაში აღიქმება როგორც ოპოზიციური, ოფიციალური გაბატონებული იდეოლოგიის საწინააღმდეგო, განსხვავებული მსოფლგაგება. ამასთან ერთად გარკვეული რეაქციული, კლერიკალური ძალების მიერ ტეიარდოზმი გამოიყენება როგორც მარქსიზმის საწინააღმდეგო საშუალება და ამიტომ მას ანტიკომუნისტურ პროპაგანდაში განსაზღვრული ადგილი უჭირავს, რაც ერთხელ კიდეც ადასტურებს ტეიარდოზმის შრავალსახეობას და მრავალმნიშვნელობას.

II. 3. ტილიხის დიალექტიკური თეოლოგია

დიალექტიკური თეოლოგიის ერთ-ერთი თვალსაჩინო წარმომადგენელი პაულ ტილიხი (1886 — 1967) 1929 — 1933 წლებში ფრანკფურტის უნივერსიტეტში მუშაობდა პროფესორად. 1933 წლიდან როგორც ანტიფაშისტი ემიგრაციაში იმყოფებოდა აშშ-ში. 1955 — 1962 წლებში ჰარვარდის უნივერსიტეტის, 1962 წლიდან სიკვდილამდე ჩიკაგოს უნივერსიტეტის პროფესორია.

ტილიზის ფილოსოფიური და თეოლოგიური მოძღვრება პროტესტანტული ფილოსოფიისა და თეოლოგიის განვითარების პროცესის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან. ძირითად ეტაპად არის მიჩნეული.

პროტესტანტულმა თეოლოგიამ და ფილოსოფიამ ჩამოყალიბებ- განვითარების შემდეგი ძირითადი ეტაპები გაიარა: ორთოდოქსული პროტესტანტული თეოლოგია, ლიბერალური თეოლოგია ანუ ნეოპროტესტანტიზმი, რადიკალური თეოლოგია ანუ „კრიზისის თეოლოგია“ ანუ დიალექტიკური თეოლოგია.

ორთოდოქსული პროტესტანტული თეოლოგიისა და ფილოსოფიის მამამთავრების მ. ლუთერისა და ე. კალვინის მოძღვრება აღმავალი ბურჟუაზიული ინდივიდუალიზმის გამართლების იდეოლოგიურ ფორმას წარმოადგენდა. ქრისტიანობის ახალი სახესხვაობა ასპარეზზე აღრინდელი ქრისტიანიზმის ნამდვილი დამკველის პრეტენზიით გამოვიდა. ახალ მოძღვრებაში უცვლელად დარჩა ქრისტიანობის ძირითადი დოგმატიკური საფუძველი — მითი სამყაროს შექმნის, ადამიანთა მუდგმის ცოდვილიანობის, მოსანანიებელის. საიქიო ცხოვრების არსებობის, უბიწოდ ჩასახვის, მეორედ მოსვლის და ა. შ. შესახებ. მაგრამ მან თავისი იარაღი კათოლიკური ეკლესიის იმ პრეტენზიის წინააღმდეგ მიმართა, რომლის თანახმადაც ადამიანის, საზოგადოების მთელი ცხოვრება კათოლიკური ეკლესიის გავლენას უნდა დამორჩილებოდა. ადამიანსა და ღმერთს შორის საჭირო არ არის ეკლესიის მსახურის შუამავლობა, ღმერთის არსებობის დასაბუთება არ საჭიროებს გონებას, საჭიროა რწმენის, გამოცხადების უფლებების აღდგენა, თეოლოგია არ საჭიროებს ისეთ მსახურს როგორც ფილოსოფია და სხვა მსგავსი დებულებები მიმართული იყო კათოლიკური ეკლესიის კანონით შეუზღუდველი ბატონობის წინააღმდეგ: ეს დებულება ახალი იდეოლოგიის — პროტესტანტული იდეოლოგიის დამკვიდრებას ისახავდა მიზნად.

XVIII საუკუნის დამლევისა და XIX საუკუნის დასაწყისისათვის შეიკვალა ის სოციალურ-პოლიტიკური პირობები, რომელშიც პროტესტანტული აზროვნება უნდა განვითარებულიყო. კერძოდ, როგორც ევროპის უმეტეს ქვეყნებში, ასევე რეფორმაციის სამშობლოშიც ბურჟუაზიამ მთელ რიგ წარმატებებს მიაღწია. პროტესტანტიზმმა შეიღო თავისი იდეური მოწინააღმდეგის — კათოლიციზმის არა მარტო შევიწროება, არამედ დამარცხებაც. მონოპოლისტური კაპიტალიზმის განვითარების ისტორიულმა პერიოდმა ცხადი გახადა პროტესტანტიზმის პრეტენზიების ილუზორული ხასიათი, ცხოვრებაში არ განხორციელდა ზოგადი მოთხოვნა ადამიანის ბედნიერების მოპოვების შე-

სახებ. ადამიანი კიდევ უფრო დამოკიდებული გახდა სოციალურ ძალებისაგან. ფუჟი გამოდგა ორთოდოქსალური თეოლოგიის წარმომადგენელთა განცხადებები ფილოსოფიის, გონების გარეშე თეოლოგიის, რწმენის ჭეშმარიტების დასაბუთების შესაძლებლობის შესახებ. საჭირო გახდა თეოლოგიის გამართლების ახალი გზებისა და საშუალებების ძიება. პროტესტანტ თეოლოგთა ერთმა ნაწილმა შეიგნა იმის აუცილებლობა, რომ რელიგიის ჭეშმარიტების დასაბუთებისათვის საჭიროა ფილოსოფიური სისტემების გამოყენება. ამიტომ მათ მიმართეს ფილოსოფიური მემკვიდრეობის, პირველ რიგში კანტისა და ჰეგელის სისტემების გამოყენებას. სწორედ ამის საფუძველზე ჩამოყალიბდა ახალი სკოლა პროტესტანტულ თეოლოგიასა და ფილოსოფიაში, რომელიც ლიბერალური თეოლოგიის ანუ ნეოპროტესტანტიზმის სახელწოდებით არის ცნობილი (ფ. შლაიერმახერი, ბ. ბაუერი, ე. ტრიოლჩი, ა. ჰარნაკი და სხვები).

იმდენად დიდი იყო ლიბერალური თეოლოგიის წარმომადგენლებზე ფილოსოფიური მემკვიდრეობის გავლენა, რომ ისინი შეეცადნენ თავიანთი ფილოსოფიური მსჯელობების სისწორის დამტკიცებისათვის არა მარტო გამოეყენებინათ ზოგადი თეორიული მსჯელობები, არამედ რელიგიური ცდის შედეგად მიკვლეული ემპირიული მასალის საფუძველზე რელიგიის ჭეშმარიტება დაესაბუთებინათ.

ლიბერალური თეოლოგიის თვალსაჩინო წარმომადგენელი ფ. შლაიერმახერი (1768 — 1834) სუპრანატურალიზმის რაციონალიზმთან შეთავსებას, მათ სინთეზს შეეცადა. მისი მტკიცების თანახმად რელიგიურობის მასაზრდოებელი ფაქტორები ადამიანის ემოციებსა და გრძნობებში უნდა ვეძიოთ. „რელიგია არის. — წერდა ფ. შლაიერმახერი თავის ერთ-ერთ ძირითად შრომაში „საუბრები რელიგიაზე იმ ადამიანებთან, რომლებიც ამრეზად უყურებენ მას“, — გრძნობა და გეჰოვენება, მიმართული უსასრულობისაკენ“. რელიგიის არსებად გრძნობის მიჩნევა ორთოდოქსალური ქრისტიანობის ძირითადი დოგმის — გამოცხადების უარყოფას ნიშნავდა.

ფ. შლაიერმახერისაგან განსხვავებით ლიბერალური თეოლოგიის მეორე წარმომადგენელმა ა. ჰარნაკმა (1851—1930) რელიგიის არსებად მორალი გამოაცხადა. „რელიგია მორალის სულია, ხოლო მორალი — რელიგიის სხეული“, — წერდა ა. ჰარნაკი თავის ძირითად შრომაში „ქრისტიანობის არსება“. ე. ი. ჰარნაკი ადამიანის ხსნას ქრისტეს მკვდრეთით აღდგომის ბიბლიისეულ ეგზეტიკაში კი არ ეძებდა, არამედ ადამიანის მორალურ სრულყოფის ცხოვრებისეულ რეალიზაციაში.

მაშასადამე, ლიბერალური თეოლოგიის წარმომადგენლებმა უარი თქვეს ორთოდოქსალური პროტესტანტული თეოლოგიის მიერ დაცულ მკაცრ ღვთაებრივ წინასწარგანსაზღვრულობასა და გონებით თეოლოგიის გამართლების უარყოფის მოთხოვნებზე. გამოხატეს რა ბურჟუაზიულ საზოგადოებაში ბედნიერი ცხოვრების მიღწევის და ადამიანთა შორის სანიმუშო ურთიერთობის დამყარების შესაძლებლობის ილუზიები, მოგვეცეს რელიგიური რწმენის სიმბოლოს შედარებით თავისუფალი ინტერპრეტაცია.

მეორე მსოფლიო ომის დამთავრების შემდეგ პროტესტანტული თეოლოგია, შეცვლილი ისტორიული და პოლიტიკური პირობების გამო, კრიზისულ მდგომარეობაში ჩავარდა. ცხადი გახდა, რომ ბურჟუაზიულ სახელმწიფოებში შეუძლებელია ადამიანის ბედნიერების მიღწევა. დაიმსხვრა ადამიანის თავისუფლების მიღწევის ილუზიები. ომით გამოწვეულმა უბედურებებმა ადამიანების წინაშე მთელი სიმწვავეით დასვა ცხოვრების საზრისის ფილოსოფიური პრობლემების სირთულე. ასეთ პირობებში პროტესტანტული თეოლოგიისა და ფილოსოფიის წარმომადგენლებმა, ერთი მხრივ, გააცნობიერეს ბურჟუაზიული საზოგადოების კრიზისული მდგომარეობა, ამ საზოგადოებაში ადამიანის ყოფნის სირთულე და, მეორე მხრივ, შეეცადნენ კრიზისიდან თავის დახსნის გზებისა და საშუალებების გამოიხატავს. პროტესტანტ თეოლოგთა ერთი ჯგუფის აზრით ასეთ საშუალებად გამოყენებული უნდა იქნეს ლუთერისა და კალვინის მიერ დამუშავებული ორთოდოქსული პროტესტანტიზმის პრინციპები. ეს მიმართულება პროტესტანტულ ფილოსოფიასა და თეოლოგიაში ახალი ორთოდოქსიის სახელწოდებით არის ცნობილი. მისი მამამთავარია კ. ბართი (1886 — 1968). თეოლოგთა მეორე ჯგუფმა კრიზისის დაძლევის საშუალებად ბიბლიის თავისუფალი ინტერპრეტაცია, მისი ეგზეგეტიკა, თეოლოგიის თანამედროვე მსოფლიოსთან დაახლოება და ა. შ. მიიჩნია. პაულ ტილიჩი, სწორედ თეოლოგთა ამ დიდი ჯგუფის თვალსაჩინო წარმომადგენელია.

პროტესტანტულ თეოლოგიასა და ფილოსოფიაში პ. ტილიჩის ადგილისა და როლის გარკვევისათვის, კერძოდ, პროტესტანტული ფილოსოფიური აზროვნების განვითარებაში მისი მოძღვრების ეტაპობრივი მნიშვნელობის ჩვენებისათვის აუცილებელია შრომის — „ეპისტოლე რომაელთა მიმართ“ (კომენტარები პავლე მოციქულის ეპისტოლესათვის „რომაელთა მიმართ“ მიხედვით) ჩამოვყალიბოთ კარლ ბართის შეხედულებების ძირითადი პრინციპები.

კ. ბართი დაუპირისპირდა ლიბერალური თეოლოგიის წარმომადგენელთა ცდებს მიეკვლიათ ადამიანთა ისეთი ძალებისათვის, რომლებზე დაყრდნობით ისინი ბედნიერებას მოიპოვებდნენ. მისი ღრმა

რწმენით და მტკიცებით დედამიწაზე „ღვთაებრივი საფუძვლის“ დამკვიდრება ადამიანებს არ შეუძლიათ. მათ თავიანთი ცოდვილი ბუნების გამო არ შეუძლიათ დაძლიონ ბოროტება და მისგან გამოვლინარე უარყოფითი ხასიათის შედეგები. ადამიანის, საზოგადოების გადარჩენის ერთადერთ ძალად ბართი გამოცხადებას, რწმენას მიიჩნევს.

კ. ბართი პრინციპულად უარყოფს რელიგიის როგორც განცდის ან მორალის შედეგს. იგი მთლიანად აღადგენს ლუთერის მოთხოვნას ქრისტიანობის ძირითად საფუძვლად პირადი რწმენის აღიარების შესახებ.

კ. ბართი თეოცენტრიზმის მომხრეა. მისი აზრით, ღმერთი ყოველივესა და ყველაფრის განმსაზღვრელი და საფუძველია. ღმერთი შეუუმეცნებელია, ამასთან ერთად არ შეიძლება ღმერთის არსებობისათვის ლოგიკური არგუმენტების მოთხოვნა. ადამიანს ღმერთის შესახებ მხოლოდ იმის თქმა შეუძლია, რომ იგი ვერ ჩაწვდება მის არსს, არ შეუძლია მის შესახებ ცოდნა ჰქონდეს.

გამოცხადების ბართისეული თეოლოგია ჭეშმარიტების ერთ-ერთ კრიტერიუმად ბიბლიას მიიჩნევს. იგი უარყოფს ბიბლიის ეგზეტიკის ყოველგვარ ცდას. ბიბლია აბსოლუტური ჭეშმარიტებაა და იგი არ საჭიროებს არც ისტორიულ და არც სხვა სახის ვაგებას. იგი უნდა მივიღოთ ისეთად, როგორიცაა.

ბართისეული მსჯელობები ღმერთისა და ბიბლიის, ღმერთისა და ადამიანის ურთიერთობის და ა. შ. საკითხებზე მიზნად ისახავდა თეოლოგიის ფილოსოფიისაგან იზოლაციას, გონებასა და რწმენას შორის გადაულახავი წინააღმდეგობის დამტკიცებას. ლუთერის მსგავსად ბართი პრინციპულად იცავდა აზრს იმის შესახებ, რომ რწმენა უნდა დაეფუძვნოს თავის თავს და არა გონებას.

თეოლოგიური ირაციონალიზმი ბართის მოძღვრებაში იმდენად ცენტრალურ ადგილს იჭერდა, რომ იგი კალვინისებური წინასწარგანსაზღვრულობის პრინციპების ინტერპრეტაციას კი არ ახდენდა, არამედ მას ახალი რედაქციით იმეორებდა.

პროტესტანტულ ფილოსოფიას და თეოლოგიას ვერ დააკმაყოფილებდა ბართის ახალი ორთოდოქსიის პრინციპები, რომლებიც ფაქტიურად კაპიტალისტური სისტემის უცვლელობას, მიწიერი ძალების ცხოვრების პირობების შესაძლებლობას უარყოფდა და მთელ იმედებს ღმერთზე ამყარებდა ან არსებულს ღმერთისეული წინასწარგანსაზღვრულობით სამუდამოდ აკანონებდა.

ჩვენი საუკუნის 60-იანმა წლებმა საზოგადოების წინაშე მწვავე პრობლემები დააყენა, მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციის განვითარებამ და ამ რევოლუციიდან გამომდინარე სოციალურმა შედეგებმა ახალი პრობლემები წამოჭრა. ნათელი გახდა ისიც, რომ ადამიან-

ნების ბრძოლას უკეთესი ცხოვრებისათვის თავისი დადებითი შედეგები მოჰყვება, შეიცვალა ადამიანის სამყაროსთან დამოკიდებულება და ა. შ.

პაულ ტილიხი თავისი მოძღვრების პრინციპების შემუშავების დროს სწორედ ამ ისტორიულ პირობებს გაითვალისწინებს. იგი, ერთი მხრივ, მხედველობაში იღებს ორთოდოქსული პროტესტანტიზმის მამამთავრების ლუთერისა და კალვინის და ახალი ორთოდოქსიის ლიდერის კარლ ბართის მოთხოვნებს, მეორეს მხრივ, კრიტიკულად ითვისებს ლიბერალური თეოლოგიის წარმომადგენლების ფ. შლაიერმანხერის, ბ. ბაუერის, ე. ტრიოლჩის, ა. პარნაკის შრომებში გამოთქმულ დებულებებს, ამასთან ერთად იყენებს ექსისტენციალური ფილოსოფიის წარმომადგენლების, პირველ რიგში ს. კირკეგორის ნააზრევს და თავის ძირითად, ფუნდამენტალურ სამტომიან შრომაში: „სისტემატური თეოლოგია“ აყალიბებს მეტად ორიგინალურ პროტესტანტულ ფილოსოფიურ შეხედულებათა სისტემას, რომელსაც შეიძლება ეწოდოს რელიგიის ინტელექტუალური, ექსისტენციალურ თეოლოგიურ-ფილოსოფიური სისტემა — დიალექტიკური თეოლოგია. აქვე შევნიშნავთ, რომ პაულ ტილიხის შეხედულებების ხასიათზე ერთგვარი (არაძირითადი, არაარსებითი) გავლენა მოახდინა იმ გარემოებამაც, რომ იგი 1933 წლიდან სიკვდილამდე აშშ-ში ცხოვრობდა. ამ ქვეყანაში ორთოდოქსული პროტესტანტიზმის დამცველთა რიცხვი ძალიან მცირე იყო და მისი კრიტიკა შედარებით იოლი იყო.

თავდაპირველად პაულ ტილიხი კარლ ბართის თვალსაზრისს იზიარებდა, მისი მიმდევარი იყო. მაგრამ იგი ბართის თეოლოგიურ სისტემას მაშინ დაუპირისპირდა, როდესაც მის წინაშე დაისვა თანამედროვე სამყაროსთან რელიგიის დამოკიდებულების საკითხი. ტილიხი დარწმუნდა, რომ ბართის მკაცრი იზოლაციის პრინციპი არა თუ გაპოვდებოდა თეოლოგიის კრიზისული მდგომარეობის დაძლევისათვის, არამედ ასეთი პოზიცია კიდევ უფრო გაამწვავებდა კრიზისს და გადაუწყვეტელს გახდიდა ამ კრიზისიდან გამომდინარე შედეგებს. ამიტომ ტილიხი შეეცადა „ჩატეხილი ხიდის“ აღდგენას. ადამიანისა და ღმერთის, საზოგადოებისა და რელიგიის, გონებისა და რწმენის და ა. შ. ურთიერთობების მოგვარების შედარებით რეალური საშუალების განონახვას. იგი შეეცადა პროტესტანტიზმის სხვადასხვა მიმდინარეობების, კათოლიკური მოძღვრების და მართლმადიდებლური ორთოდოქსალიზმის საფუძველზე ისეთი სახის „კულტურული თეოლოგიის“ უნიფიცირებული სისტემა, მოდელი შეექმნა, რომელიც თანამედროვე ადამიანის, მთელი საზოგადოების ცხოვრების და საქმიანობის ყველა მხარეს მოიცავდა. ამ ამოცანის შესასრულებლად კი იგი, უპირველეს ყოვლისა, პროტესტანტული კარჩაკეტილობის პრინციპის უა-

რყოფას მოითხოვდა. ტილიხი ბოლომდე ითვალისწინებდა პროტესტანტიზმს და ამ პოზიციებიდან იწყებდა ორთოდოქსული პროტესტანტიზმის პრინციპების კრიტიკას. მისი აზრით, პროტესტანტიზმმა დაკარგა ადრინდელი ქრისტიანობისათვის დამახასიათებელი თავისებურებანი, დააპახინჯა ეკლესიის სიმბოლო, შეცვალა იგი განყენებული, აბსტრაქტული მსჯელობების, ვალდებულებების გამოგონილი სქემებით და სუბიექტური ემოციებით. რის შედეგადაც პროტესტანტიზმმა დაკარგა რეალური ადამიანი, ე. ი. დაივიწყა თავისი ძირითადი პრინციპი. პროტესტანტიზმმა, განაგრძობს მსჯელობას ტილიხი, ერთხელ და სამუდამოდ დააკანონა ადამიანის ტიპი, იგი აღარ ითვალისწინებს ადამიანური ცხოვრების სირთულეს, წინააღმდეგობრივ ხასიათს, ბრძოლას და ა. შ. ასეთ პირობებში აუცილებელია ადამიანზე მსჯელობის განახლება, ახალი სოციალური და პოლიტიკური ვითარების ადამიანზე ზემოქმედების შედეგების გათვალისწინება, ადამიანთა შორის არსებული ურთიერთობის და, რაც მთავარია, ადამიანის და ღმერთის მიმართების ახლებური გააზრება. მაშასადამე, პროტესტანტული თეოლოგიის ძირითადი საკითხი ანთროპოლოგიური პრობლემების გარკვევა უნდა გახდეს. „არ შეიძლება ღვთის აღიარება, — წერდა პ. ტილიხი, — მივიჩნიოთ ისეთი სახის ქვად, რომელიც ადამიანზე ვარდება შეუცნობელი სამყაროდან“. ტილიხს ესმის, რომ თანამედროვე ადამიანის ცნობიერების შინაარსი ყალიბდება არა აბსტრაქტული. ირაციონალური იდეების საფუძველზე, არამედ სოციალური და პოლიტიკური ცხოვრების გავლენით. ამიტომ თეოლოგიის მოქმედების ობიექტი უნდა იყოს არა აბსტრაქტული, ერთხელ და სამუდამოდ დაპროგრამებული ადამიანი, არამედ ცვლად და წინააღმდეგობებით სავსე საზოგადოებაში მცხოვრები ადამიანი, ადამიანი თავისი წინააღმდეგობებით და რთული ცხოვრებით. აღნიშნული მოთხოვნები გათვალისწინებით წყვეტდა პაულ ტილიხი თავისი თეოლოგიურ-ფილოსოფიური სისტემის სამ ძირითად საკითხს — რელიგიური რწმენის არსის, ღმერთის სუპრანატურალური ბუნების და ფილოსოფიასთან თეოლოგიის დამოკიდებულების საკითხებს.

ანვითარებდა რა შლეიერმახერისა და ჰარნაკის აზრებს რელიგიის არსის თავისუფალი გაგების შესაძლებლობის შესახებ, ტილიხი კიდევ უფრო აფართოებდა რელიგიის მოქმედების სფეროებს, იგი რელიგიას „კულტურის არსებად“ წარმოადგენდა, „კულტურას რელიგიის გამოხატულებად“ მიიჩნევდა. მისი მტკიცებით რელიგია მოიცავდა ადამიანის და საზოგადოების ცხოვრების ყველა მხარეს. ამდენად თეოლოგია კი არ უნდა გაემიჯნოს ადამიანს, არამედ ადამიანის ყოფიერება უნდა გაიგოს მასში რელიგიურობის არსებობისა და მისი გავ-

ლენის აღქმის საშუალებით. მეტიც, საზოგადოების, კულტურის განვითარების ისტორიის შესწავლა ადასტურებს, რომ ის თავისი ბუნებით რელიგიურია და ამიტომ მისი ახსნის გარეშე შეუძლებელია ადამიანის, საზოგადოების ცხოვრების არსის გარკვევა. პროტესტანტულ თეოლოგიასა და ფილოსოფიაში საპირისპირო პოზიციის დაქერამ დეკრისტაიანიზაცია გამოიწვია. ამ მდგომარეობის გამოსწორების ერთადერთი გზა ის არის, რომ მივიღოთ იმ თეზისის ქეშმარიტება, რომლის თანახმადაც რელიგია მსკვალავს ადამიანთა საზოგადოების როგორც მატერიალურ, ასევე სულიერ ცხოვრებასაც. რელიგია მთელი საზოგადოების. მისი კულტურის საფუძველია. იგი ისეთი სახის „აბსოლუტია“, რომელიც თანამედროვე ადამიანის წინაშე მდგომი ყველა პრობლემის გადაწყვეტის შესაძლებლობას იძლევა.

ტილიხი ითვალისწინებს იმას, რომ თანამედროვე პირობებში აუცილებელია სეკულარიზებული ე. ი. რელიგიის გავლენისაგან განთავისუფლებული საზოგადოების, კულტურის თავისებურებების გათვალისწინება. იგი „ახდენს“ სეკულარიზებული საზოგადოების „გარე-ლიგიურებას“ იმ აზრით, რომ ყველგან ეძებს რელიგიის, ღმერთის „ნაკვალევს“.

ონტოლოგიურ პრობლემებზე მსჯელობამ ტილიხი ღმერთის ცნებაში მოაზრებული შინაარსის დაზუსტებისა და მისი არსებობის დამატკიცებელი არგუმენტების გააზრების აუცილებლობაზე მიიყვანა.

ტილიხის მეთოდოლოგიური პრინციპებისათვის მიუღებელია ღმერთის სამყაროზე მაღლა მდგომის ბართისეული პრინციპი. ტილიხის გაგებით ღმერთი არ არის ირრაციონალური, იგი, ერთი მხრივ, სამყაროს იმანენტურია და, მეორე მხრივ, მისგან განსხვავებულიც. ღმერთი „ყოფიერების სიღრმეა“, „ყოველგვარი ყოფიერების საფუძველია“. იგი არის „ყოფიერება როგორც ასეთი“. ამასთანავე „ყოფიერებაზე მეტი“, ამიტომ მის შესახებ არც იმის მტკიცება შეიძლება, რომ იგი არ არსებობს და არც იმისი, რომ იგი არსებობს (ტილიხის ღმერთი ჰეგელის ქმნადობის კატეგორიის ატრიბუტებით ხასიათდება). ამ გაგებით ღმერთის შესახებ აზრი წინააღმდეგობრივი ხასიათისაა, დიალექტიკურია (ტილიხი დიალექტიკური თეოლოგიის ერთ-ერთი თვალსაჩინო წარმომადგენელია).

ტილიხის ძიებანი ახალი საშუალებებით დამატკიცოს ღმერთის არსებობა იმის ნათელი შავალითია, თუ რა რთულ სიტუაციაში უხდებოდათ არსებობაზე ზრუნვა თანამედროვე რელიგიებს. ეს ძიებანი იმაზედაც მიუთითებენ, რომ თანამედროვე რელიგიური ფილოსოფიის წარმომადგენლებს დიდი ხარჯის გაღება — ორთოდოქსული ქრისტიანობის პრინციპების თავისუფალი ინტერპრეტაცია სჭირდებათ იმისა-

თვის, რომ როგორმე გაამართლონ თანამედროვე პირობებში რელიგიის არსებობა, „დააბრუნონ“ ღმერთი მიწაზე, დაამკვიდრონ რელიგია საზოგადოებრივ ცხოვრებაში.

ტილიხი ცდილობს მსჯელობის დროს თანმიმდევრობის პრინციპი დაიცვას. „ონტოლოგიური პრობლემის“ გადაწყვეტის შემდეგ, იგი არკვევს ღმერთის შემეცნების შესაძლებლობის (გნოსეოლოგიური პრობლემა) საკითხს. შეუძლია თუ არა ადამიანს, — სვამს იგი კითხვას, — თავისი „ძირეული ინტერესების“ დაკმაყოფილების მიზნით „აბსოლუტის“ — „რელიგიის არსის“ — „ღმერთის“ წვდომა და თუ ეს შესაძლებელია რა საშუალებებით, რა გზებით. ტილიხის მტკიცების თანახმად გონების, აზროვნების, მსჯელობების საშუალებით ღმერთის არსის წვდომა შეუძლებელია. სასრული ვერ ჩაწვდება უსასრულოს არსს. მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ღმერთის არსებობის დატკიცებაში ვერ დავრწმუნდეთ. ამისათვის საჭიროა „ექსტაზური წვდომის ფსიქიკური აქტი“, რომლის საშუალებითაც შესაძლებელია ღმერთის არსის წვდომა. ასეთი სახის აქტი ეყრდნობა რწმენის ფენომენს, რომელიც რეალიზაციას გამოცხადების აქტის საშუალებით ახდენს (ტილიხი კარგად იცნობდა და იყენებდა ჯემსის „რელიგიური ცდის მრავალგვრობაში“ გამოთქმულ მოსაზრებებს).

„სისტემურ თეოლოგიაში“ სათანადო ადგილი აქვს დათმობილი ადამიანის ყოფისა და მისი გონის რაობის საკითხს. ამ პრობლემაზე მსჯელობის დროს იგრძნობა, ერთი მხრივ, ს. კირკეგორის ნააზრევის გავლენა და, მეორე მხრივ, თანამედროვე სამყაროში ადამიანის ყოფის სირთულეებთან დაკავშირებული სხვადასხვაგვარი ინტერპრეტაციების თავისებურებათა გათვალისწინება.

ტილიხის განმარტების თანახმად ადამიანს ღმერთს შეგნებული აქვს თავისი არსებობის უაზრობა, რაც ეწინააღმდეგება ადამიანის ცხოვრების საზრისს. ადამიანებმა თავიანთი არსებობის უაზრობასთან ერთად გაათვითცნობიერეს საერთოდ არსებობის სასრულობაც. ამიტომ გაუცხოების საკითხი მკიდროდ დაუკავშირდა აპოკალიპსის საკითხს. სწორედ ამ მიმართებაში უნდა იქნას გააზრებული ადამიანთა ცოდვილიანობის, სავოთხის, მონანიების და სხვა სახარებისეული დებულებები. რაც ძირითადია, ტილიხის აზრით, ქრისტეს პიროვნება უნდა იქნას გაგებული როგორც „ახალი ყოფიერება“, რომელიც წყვეტს ადამიანის გაუცხოებიდან გამომდინარე ყველა პრობლემას. აქედან გამომდინარე თეოლოგიას არ უნდა აინტერესებდეს არსებობდა თუ არა ისტორიულად ქრისტე. ქრისტე ადამიანის ცხოვრების საზრისის დადგენის საშუალებაა.

ტილიხთან ქრისტე გაგებულია, როგორც ადამიანის არსებისა და

მისი ექსისტენციალური ყოფის უნივერსალური კორელაციის სიმბოლო. ამასთან ერთად, მისი აზრით ასეთი სახის სიმბოლო არ შეიძლება გაგებულ იქნას როგორც ალევორიები ან პირობითი სიმბოლოები. სიმბოლოები რეალური ბუნების არიან. მითების საშუალებით ისინი ქმნიან რელიგიების „ბუნებრივ ენას“, მას სიცხადეს ანიჭებენ. ქმნიან მათთან დაკავშირების შესაძლებლობას. ერთ-ერთ ასეთი სახის სიმბოლოდ გამოცხადებულია ქრისტე.

მაშასადამე, ქრისტელოგიაშიც ტილიხი თავისებურ კონცეფციას ამუშავებს, რომელიც ითვალისწინებს თანამედროვე მორწმუნის განწყობილებებს, მის მოთხოვნებს.

პროტესტანტულ ფილოსოფიაში ონტოლოგიური და გნოსეოლოგიური პრობლემების „გადაწყვეტის“ შემდეგ ტილიხს აუცილებლად უნდა გამოეთქვა მოსაზრება გონებისა და რწმენის, ფილოსოფიისა და თეოლოგიის ურთიერთობის შესახებ.

პ. ტილიხი იზიარებდა იმ თეოლოგთა და ფილოსოფოსთა შეხედულებებს, რომლებიც გონებისა და რწმენის ურთიერთობის საკითხში მათ თანადროულად არსებობის თეზისს იცავდნენ და ცდილობდნენ ამ ურთიერთობის შემადგენელი კომპონენტების გარკვევას. მისი აზრით, რწმენას საქმე აქვს „უსასრულობასთან“, „აბსოლუტთან“. „მოვლენის სიღრმესთან“, ხოლო გონებას „სასრულთან“, „პირობით სტრუქტურებთან“. ეს ორი ფენომენი რეალობის სხვადასხვა სიღრმეს, სხვადასხვა მხარეს ეხებიან, მაგრამ ისინი ერთმანეთს არ ეწინააღმდეგებიან. „რწმენის პირობას, — წერდა პ. ტილიხი „სისტემაურ თეოლოგიაში“, — გონება წარმოადგენს, რომელიც სრულყოფილ რეალიზაციას რწმენაში პპოვებს. რწმენა, როგორც ძირეული ინტერესი, არის გონება ექსტაზურ მდგომარეობაში. ამდენად რწმენასა და გონებას შორის არ არსებობს წინააღმდეგობა, ისინი მსჭვალავენ ერთმანეთს“.

გონებისა და რწმენის თანადროულად არსებობის აღიარების შემდეგ ტილიხი დადებითად წყვეტდა თეოლოგიისა და ფილოსოფიის ურთიერთობის საკითხსაც. ფილოსოფია, ტილიხის განმარტებით, არის „რეალობისადმი კოგნიტური მიდგომა, რომლის დროსაც რეალობა როგორც ასეთი, გაჰოდის ობიექტის სახით“, იგი ირკვევს „თავისუფალი ყოფიერების სტრუქტურას“, ფილოსოფიისაგან განსხვავებით თეოლოგია ყოფიერების საზრისს ადგენს, ე. ი. თეოლოგია სტრუქტურის უფრო სიღრმისეულ საკითხებს წვდება, ვიდრე ფილოსოფია.

ტილიხის მტკიცებით თანამედროვე პირობებში აუცილებელია იმ შეხედულების მცდარობის ნათელი დასაბუთება, რომლის თანახმადაც რელიგიის, ღმერთის ჭეშმარიტების დასაბუთებისათვის საკმარისია გამოცხადება. აღნიშნული მიზნით გონების, მსჯელობების ცოდნის გამოყენებას შეუძლია შეცდომაში შეგვიყვანოს. ტილიხის მტკიცებით

თეოლოგიის კეშმარიტების დასაბუთებისათვის აუცილებელია ფილოსოფიის გამოყენება. რელიგიური რწმენის სიმბოლოს აბსოლუტური კეშმარიტება გონებით, მსჯელობებით, ცნებებით უნდა დასაბუთდეს. მაგრამ გონება ვერ ჩაწვდება მოვლენათა „სიღრმისეულ საწყისებს“, იგი აუცილებელი და შუალედური ეტაპია სუბსტანციურობას და თეოლოგიას შორის.

ტილიხს იმის საილუსტრაციოდ, რომ სამყაროს გონების საშუალებით კვლევამ კიდევ უფრო გაამწვავა პრობლემები, მოჰყავს მაგალითები საზოგადოების განვითარების ისტორიიდან: მისი მსჯელობის თანახმად ადამიანურმა აზრმა, გონებამ, რომელიც მოწყვეტილი იყო ღმერთისეულ, რელიგიურ ბუნებას, ბევრს მიაღწია კონკრეტული მეცნიერებების დარგებში — განავითარა ტექნიკა, ჩაწვდა ბუნებისა და საზოგადოების ბევრ საიდუმლოებას, მიაღწია მეცნიერულ-ტექნიკურ რევოლუციას და ა. შ. მაგრამ ყოველივე ამან გაამეფა ვიწრო პრაქტიციზმი, მსოფლმხედველობითი თვალსაზრისით ნატურალიზმი და პოზიტივიზმი, რომლებმაც ადამიანთა მთელი ცხოვრება მოიცვა. ამას მოჰყვა მორალურ ღირებულებათა დევალვაცია, საზოგადოების დეგრადაცია და დეჰუმანიზაცია. აღნიშნულის მიზეზი ტილიხის აზრით ის არის. რომ ადამიანებმა დაივიწყეს ღმერთი, უარყვეს რელიგიურობის პრინციპი. კრიზისიდან თავის დაღწევა, მისი მტკიცებით, უპირველეს ყოვლისა სწორედ მითითებული ფენომენების ემანსიპაციის საფუძველზე უნდა მოხდეს.

მაშასადამე, რელიგიის არსებობის დასაბუთებას ტილიხი მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციიდან გამომდინარე სოციალური და სხვა სახის პრობლემებზე მითითებით ცდილობს. მაგრამ ეს უკანასკნელი არ ნიშნავს იმას, თითქოსდა ტილიხი გონების, აზროვნების საჭიროებას უარყოფდეს.

როგორც ცნობილია, გონებისა და რწმენის თანადროულად არსებობის პრინციპის წარმომადგენელთა უმრავლესობა ფილოსოფია-თეოლოგიის ურთიერთობის საკითხის გარკვევის დროს აუცილებლად სვამდა საკითხს ერთ-ერთის პრიორიტეტის შესახებ. როგორც წესი, უპირატესობა თეოლოგიას ეძლეოდა, რადგან იგი არსებობის უფრო ძირითად საკითხს ეხებოდა. მეტიც, ფილოსოფია თეოლოგიის მსახურის როლში გამოდიოდა.

ტილიხი თავის მოძღვრებაში ძირითად ყურადღებას მითითებული ორი ფენომენიდან ერთ-ერთის პრიორიტეტზე მსჯელობას კი არ უთმობს, არამედ თეოლოგიისა და ფილოსოფიის „კორელაციის“ საკითხს პროტესტანტული თეოლოგიის მთავარ მეთოდოლოგიურ პრობლემად მიიჩნევს. ფილოსოფია, ტილიხის გაგებით, სვამს მსოფლმხედველობითი ხასიათის მწვავე კითხვებს, თეოლოგია პასუხს სცემს მათ, ამი-

ტომ თეოლოგია ფაქტიურად ფილოსოფიურ თეოლოგიას წარმოადგენს. ფილოსოფიაში დასმული და გადაწყვეტილი საკითხები კორელიცირებული არიან ამ საკითხების თეოლოგიაში გაგებასთან და პირიქით. ამიტომ თეოლოგია და ფილოსოფია კი არ ეწინააღმდეგებიან ერთმანეთს, არამედ ავსებენ ერთმანეთს, საჭიროებენ ერთმანეთს. ას შეეცადა ტილიხი ზებუნებრივსა და რეალობას შორის ურთიერთობის ბალანსირებას.

ტილიხს კარგად ესმის, რომ გონების უარყოფის პრინციპის დაცვა იმ ფორმით, რომლის დროსაც თეოლოგიის უპირატესობა ფილოსოფიასთან შედარებით აშკარად, ყოველგვარი შენიღბვის სახით წარმოებდა, თანამედროვე პირობებში არ გამოდგება. ამიტომ იგი ცდილობს ამ საკითხის თავისებურ, ახლებურ გააზრებასა და ინტერპრეტაციას. მაგრამ, საბოლოო ჯამში, ამ ცდების მიზანს თანამედროვე სამყაროში თეოლოგიის დამკვიდრების მიზანი განაპირობებს, საკითხის თავისებური ინტერპრეტაციის მიუხედავად ტილიხი ფილოსოფიასთან შედარებით თეოლოგიას ანიჭებს უპირატესობას. ფილოსოფია, საბოლოო ჯამში, თეოლოგიის მსახურის როლში გამოდის.

მივუთითებთ იმის შესახებ, რომ ერთიანი მსოფლმხედველობითი პრინციპების უქონლობის გამო ტილიხის თეოლოგიურ-ფილოსოფიურა სისტემა წინააღმდეგობრივი და ეკლექტიკური ხასიათისაა. ტილიხის „სისტემური თეოლოგიის“ სამი ტომის სხვადასხვა ადგილებში ერთმანეთის საწინააღმდეგო დებულებების სისწორის დამამტკიცებელი არგუმენტები არის წარმოდგენილი. ზოგიერთ ადგილას მტკიცებისათვის გამოყენებულია ემპირიული ან სხვა სახის მასალა, ზოგჯერ დებულებათა ჭეშმარიტება აპრიორულად არის ნაგულისხმევი და ა. შ.

ტილიხის ნააზრევმა დიდი გავლენა მოახდინა უახლოესი დროის პროტესტანტული ფილოსოფიის განვითარებაზე. რაც მთავარია, ტილიხის შემდეგ თითქმის არც ერთ პროტესტანტ თეოლოგს არ უცდია ორთოდოქსული პროტესტანტიზმისა და ახალი ორთოდოქსიის ძირითადი პრინციპების — რელიგიის სინაქდვილისაგან იზოლაციის, გონებით რელიგიის დასაბუთების უარყოფის და ა. შ. თეზისების სისწორე დაესაბუთებინა.

პროტესტანტ თეოლოგთა აბსოლუტური უმრავლესობა რელიგიის კრიზისის დაძლევის თეოლოგიის თანამედროვეობასთან დანათესაების, შემგუებლობის საფუძვლებზე ცდილობს. ამ მიზნით რ. ბულტმანმა (1884 — 1978) „დემითოლოგიზირებული“ თეოლოგიის საფუძვლები ჩამოაყალიბა, დ. ბონჰოფერმა (1906 — 1945) „ურელიგიოქრისტიანობის“ პრინციპები დაამუშავა. ჯ. რობინსონი, ტ. ალტიცერი, გ. კოკსი, ვ. ჰამილტონი, პ. ვანბურენი, გ. ვაჰანიანი და სხვები ტილი-

ხის მიერ მინიშნებული გზის „გაწმენდას“ შეუდგნენ და „მკვდარი ღმერთის თეოლოგიის“ შემუშავება დაისახეს მიზნათ.

საყურადღებო გაზოგვა ტილიხის შრომები ფსიქოთერაპიის, ეთიკის, აღზრდის და სოციოლოგიის საკითხებზე.

ტილიხის მოძღვრებამ ორთოდოქსული ქრისტიანობის პრინციპების შესახებ დიდი გავლენა მოახდინა არა მარტო თანამედროვე თეოლოგიისა და ფილოსოფიის განვითარებაზე, არამედ ქრისტიანული რელიგიის სხვა მიმდინარეობების (კათოლიციზმი, მართლმადიდებლობა) უახლოესი დროის ფილოსოფიურ სისტემებზე. ბევრი რამ „ისესეს“ ამ მოძღვრებიდან ნეოთომიზმის წარმომადგენლებმა. მეტად საინტერესო გამოდგა ტილიხის მიერ გამოთქმული მოსაზრება კათოლიციზმისა და პროტესტანტიზმის „ურთიერთ დამატებითობის“ შესაძლებლობის შესახებ. ტილიხის მტკიცების თანახმად, კათოლიციზმმა უკეთ შეინახა „ქრისტიანობის სუბსტანციურობის“ არსებულის სიწმინდის პრინციპი, ვიდრე პროტესტანტიზმმა თავისი ძირითადი პრინციპი — ვალდებულების სიწმინდე. ტილიხის აზრით, თანამედროვე პირობებში უნდა გამოინახოს ამ ორი პრინციპის გაერთიანების ყველაზე ოპტიმალური საშუალებები. მისი ღრმა რწმენით, თანამედროვე საეკლესიო ეკუმენური მოძრაობა სწორედ ამ მიმართულებით უნდა განვითარდეს, ეკუმენური თეოლოგიის მიზანს ამ მოძრაობის წარმმართველი გზების გამონახვა უნდა წარმოადგენდეს. თუ გავითვალისწინებთ იმ გარემოებას, რომ აღნიშნული მსჯელობის დროს ტილიხი კათოლიკურ ეკლესიასთან ერთად ანგლიკანურ, მართლმადიდებელ ეკლესიებსა და ქრისტიანული რელიგიის სხვა კონფესიებსაც გული-სხმობდა, მაშინ გასაგებია, თანამედროვე პირობებში — საეკლესიო ეკუმენიზმის გაფართოების პირობებში, თუ რაოდენ საინტერესოა ეკუმენიზმის ლიდერებისათვის ტილიხის მიერ ეკუმენისტური მოძრაობის შემდგომი გაფართოების საშუალებებისა და თვით ამ მოძრაობის თეორიული გამართლების მოდელი.

ტილიხი შეეცადა ქრისტიანობა საზოგადოების განვითარების თანამედროვე პირობებთან დაეკავშირებინა, ანთროპოლოგიური პრობლემების გადაწყვეტის დროს ქრისტიანობისათვის დამახასიათებელი სუპრანატურალისტური თვალსაზრისი უარეყო, გონებასა და ცოდნას, თეოლოგიასა და ფილოსოფიას შორის არსებული წინააღმდეგობა მოეხსნა, ახალი საშუალებებით ქრისტიანობის ჭეშმარიტება, მისი არსებობის აუცილებლობა დაესაბუთებინა და ა. შ. მაგრამ ეს ცდები უნაყოფო გამოდგა. ჰეტიცი, ამ ცდების დროს იგი არა მარტო საკმაოდ დაშორდა ორთოდოქსალური ქრისტიანობის პრინციპებს, არამედ ფაქტიურად მისი თავისებური, ინტელექტუალიზებული სინკრეტული ხასიათის მოძღვრება შექმნა, რომელიც თავისთავში გა-

დაუწყვეტელ წინააღმდეგობებს შეიცავდა და ეკლექტიკური ხასიათის გამოდგა.

პაულ ტილიხის ცდა, რეალობასა და ზებუნებრივს შორის ურთიერთობის პალანსირება მოეხდინა, მარცხით დამთავრდა, რაც ერთხელ კიდევ ცხადყოფს რელიგიის კრიზისული მდგომარეობის დაძლევის ცდების უსაფუძვლობას.

III. ლ. სპაუპის ეპისტანციალისტური ძენ-ბუდიზმი

ძენ-ბუდიზმი დღეს აღმოსავლური ფილოსოფიისა და რელიგიის, საერთოდ. სულიერი კულტურის კვინტესენციად ითვლება. იგი არის ბუდიზმის ყველაზე უფრო მნიშვნელოვანი, თავისი სპეციფიკური ნიშნებით ყველაზე საინტერესო შტო, რომელმაც ფართო გავრცელება პპოვა აღმოსავლეთის მრავალ ქვეყანაში, პირველ რიგში კი, ინდოეთსა, ჩინეთსა და იაპონიაში.

სიტყვა „ძენი“ არის იაპონური ტრანსლიტერაცია სანსკრიტული სიტყვისა — „დხიანა“, რაც ჰერეტას, განჰერეტას, მედიტაციას ნიშნავს. ამდენად, ძენ-ბუდიზმი სიტყვიერად ბუდიზმის მჰერეტელობით შტოს უნდა აღნიშნავდეს, მაგრამ როგორც ეს ქვევით იქნება ნაჩვენები, ძენი არ ემთხვევა დხიანას ანუ ჰერეტას. იგი დღეს გამოდის პრეტენზიით იყოს პრაქტიკული, მარტივი, უშუალო, ნამდვილად ცხოვრებისეული მსოფლმხედველობა. მას შინადა აქვს იქცეს ადამიანის არსების, მისი „შინაგანი ბუნების“ ჰემმარიტ რეალიზაციის საშუალებად.

ძენ-ბუდიზმი ცდილობს დაეშვას ტრადიციული ბუდიზმის მეტაფიზიკური სიმალღებებიდან და იქცეს პიროვნების რეალური ყოფის პრაქტიკულ მოძღვრებად. ამასთან ძენ-ბუდისტურ ჰემმარიტებებს თავის გავრცელების ადრესატად მთელი კაცობრიობა მიაჩნია. იგი უარყოფს რელიგიურ სექტანტურ საზღვრებს და თვლის, რომ ნებისმიერ ადამიანს აქვს საშუალება ძენ-ბუდიზმის გზით მიღწეოს თავის „შინაგან“, სულიერ განვითარებას. ძენ-ბუდიზმის ადებტების აზრით, ძენის ჰემმარიტებები ნებისმიერ რელიგიის წარმომადგენელს შეიძლება გამოადგეს სულიერი განვითარების გზად, რადგან ძენი არის „ოკეანე, სადაც ყოველგვარი თევზი — დიდი თუ პატარა — მშვენნიერად გრძნობს თავს“. (72.14).

ცნობილია, რომ თავდაპირველმა ბუდისტურმა მოძღვრებამ, რომელიც დაკავშირებულია თავისი ინდოელი დამაარსებლის ბუდა შაკიამუნის სახელთან (მე-6 ს. ჩვ. ერამდე), დიდი ცვლილებები განიცადა ინდოელ, ჩინელ და იაპონელ მოძღვართაგან. მკვლევართა ერთი ნაწილი ბუდიზმის ნაირსახეობებს ისტორიულად ორ ჯგუფად ყოფს: 1) ხინაიანა ანუ „მცირე გზა ხსნისა“ და 2) მახაიანა ანუ „დი-

დი გზა ხსნისა“. ძენ-ბუდიზმი ბუდიზმის მახაიანურ ნაირსახეობათა-
რიგს განეკუთვნება. უნდა აღინიშნოს, რომ მახაიანა დღეს ისე დი-
დად დაშორდა ბუდიზმის თავდაპირველ ე. ი. საწყის ანუ „პრიმი-
ტიულ“ ფორმას, რომ ზოგიერთი მკვლევარი მას ბუდიზმის სახეო-
ბად აღარც თვლის. დღეს ძენ-ბუდიზმი, როგორც მახაიანური მიმდი-
ნარეობა, თუმცა ბუდიზმის ნიადაგზე დგას, მაგრამ მკვეთრად გა-
მოირჩევა თავისი ორიგინალობითა და მდიდარი სპეციფიკური ნი-
შან-თვისებებით.

ძენ-ბუდიზმის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი წარმოადგენელია
დ. ტ. სუძუკი (1870 — 1966). მის სახელთანაა დაკავშირებული,
ერთი მხრივ, ძენ-ბუდიზმის პრინციპების დამუშავება-დაცვა თანა-
მედროვე აღმოსავლეთის ფილოსოფიურ-რელიგიურ ცხოვრებაში
და, მეორე მხრივ, ძენ-ბუდიზმის თვალსაზრისის, დიდი კოპულარნი-
ზაცია ევროპისა და ამერიკის მრავალ ბურჟუაზიულ ქვეყანაში.

დაისეცუ ტეიტარო სუძუკი გამოჩენილი იაპონელი ფილოსოფოსი
და თეოლოგია. დაისეცუ მისი ფსევდონიმია, ხოლო ნამდვილი სახე-
ლია ტეიტარო. დ. ტ. სუძუკი 1891 წ. — ენკაკუძის მონასტერში შედის
და მკაცრი სამონასტრო წესებით ცხოვრობს. მისი უშუალო მასწავ-
ლებელი იყო ძენ-ბუდიზმის ერთ-ერთი დიდი წარმომადგენელი სუ-
ენი. სწორედ სუენს მიუძღვის დამსახურება დ. ტ. სუძუკის შემდგომ
სულიერ განვითარებაში, აგრეთვე მის სამოღვაწეო ასპარეზზე გა-
მოსვლაში: 1893 წ. სუენი მონაწილეობას ღებულობს ქ. ჩიკაგოში
გამართულ რელიგიურ ორგანიზაციათა საერთაშორისო კონგრესში,
ხოლო 1897 წ. მისი შუამდგომლობით აშშ-ში მიწვეული იქნა აგ-
რეთვე დ. ტ. სუძუკიც. იმ დროიდან მოკიდებული დ. ტ. სუძუკი
მორიგეობით ხან აშშ-ში ცხოვრობს, ხან კი იაპონიაში. თავისი ხან-
გრძლივი ცხოვრების განმავლობაში იგი ეწევა ნაყოფიერ მუშაობას
ძენ-ბუდიზმის გავრცელებისათვის ამერიკასა და ევროპის მრავალ
ბურჟუაზიულ ქვეყანაში. საერთო აღიარებით აშშ-ში ამჟამად ძენ-
ბუდიზმის ფართო გავრცელება უშუალოდ მის სახელთანაა დაკავ-
შირებული. მრავალი ათეული წლის განმავლობაში დ. ტ. სუძუკი
თავისი მრავალრიცხოვანი შრომებითა და ლექცია-მოხსენებებით
ხელს უწყობდა დასავლეთისა და აღმოსავლეთის ფილოსოფიურ-
რელიგიური აზროვნების, საერთოდ სულიერი კულტურის ურთი-
ერთდაახლოების მნიშვნელოვან საქმეს.

დ. ტ. სუძუკის მოღვაწეობაში განსაკუთრებით აღსანიშნავია და-
სავლეთის ფილოსოფიური აზროვნების თანამედროვე სიტუაციის
სწორი გაგების და შეფასების ცდა: იგი სათანადო შეფასებას აძლე-
ვდა XX ს. ბურჟუაზიულ ფილოსოფიურ მიმდინარეობათა შორის
ყველაზე დომინანტურ სკოლას — ექსისტენციალიზმს. მეორე მსო-

ფლიო ომის შემდეგ ცხადი გახდა, რომ დასავლეთის ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში ექსისტენციალიზმი წარმოსდგა როგორც „ყველაზე უფრო თანამედროვე“, „ეპოქის კრიზისის“ გამომხატველი მსოფლმხედველობა. იგი, ისევე როგორც ძენ-ბუდიზმში, ასევე ექსისტენციალიზმშიც ეძებს გაუცხოებიდან ადამიანის გამოსვლის, „ხსნის“ გზას. სწორედ ამის გამო ძენ-ბუდიზმის ადვოკატი დ. ტ. სუძუკი ცდილობს საერთო ენა გამოიხატოს ექსისტენციალურ მსოფლმხედველობასთან. იგი ცდილობს თავისებურად ინტერპრეტირებული ექსისტენციალისტური დებულებები გაითავისოს და მიუსადაგოს ძენ-ბუდიზმის კარდინალურ პრინციპებს. ამ ცდას უნაყოფოდ არ ჩაუვლია, რაშიც ცხადლივ გვარწმუნებს მისი თვალსაზრისის გაცნობა.

ვიდრე უშუალოდ დ. ტ. სუძუკის თვალსაზრისს შევხებოდეთ, უნდა მოკლედ მაინც ითქვას საერთოდ ევროპული ექსისტენციალიზმისა და იაპონური ფილოსოფიურ-თეოლოგიური აზროვნების ურთიერთკავშირის შესახებ. საქმე ისაა, რომ დ. ტ. სუძუკის მცდელობა ორგანულად დააკავშიროს ექსისტენციალისტური აზროვნება აღმოსავლური აზროვნების ტრადიციებთან, არ წარმოადგენს რაიქე შემთხვევით გამოწკლისს, ჩახაზასმით უნდა აღინიშნოს, რომ ევროპულმა ექსისტენციალიზმმა და პირველ რიგში მისმა გერმანულმა შტომ (იასპერსი, ჰაიდეგერი) თავისი გავრცელებისთვის იაპონიაში მეტად ხელსაყრელი ნიადაგი ჰპოვა. შეიძლება თამამად ითქვას, რომ იაპონური ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიაში, ყოველ შემთხვევაში ბოლო რამდენიმე ათეული წლის განმავლობაში მაინც, ყველაზე გავლენიანი და მნიშვნელოვანი მიმდინარეობა სწორედ ექსისტენციალიზმია. ექსისტენციალიზმს იაპონიის ინტელიგენციის სულიერ ცხოვრებაში არ დაუკარგავს თავისი გავლენა პრაგმატიზმის მსგავსად ისეთ ვითარებაშიც კი, როცა ბოლო ათეული წლის განმავლობაში წინა პლანზე გამოვიდა ნეოპოზიტივიზმი თავისი ანალიტიკური და სემანტიკური ნაირსახეობებით.

იაპონიაში ექსისტენციალიზმის აყვავებისათვის ნიადაგი მოამზადა ს. კირკეგორისა და ფრ. ნიცშეს ფილოსოფიის გაცნობამ. თუმცა ექსისტენციალიზმი იაპონიაში უშუალოდ ვითარდება XX ს-ის 20-იანი წლების ბოლოდან, მაგრამ ეს პროცესი მოაჩაზდა ჯერ თარგმანმა ფრ. ნიცშეს წიგნისა — „ასე ამბობდა ზარათუსტრა“ (1911 წ.), ხოლო 1916 წ. მისი თხზულებების სრული კრებულის გამოცემამ. ცოტა მოგვიანებით იაპონიის ინტელიგენცია ექსისტენციალიზმის დიდ წინამორბედს ს. კირკეგორსაც გაეცნო. იაპონელებს არ დაუყოვნებიათ აგრეთვე თვით ექსისტენციალიზმის კორიფეების შრომების თარგმნაც. 1919 წ. ითარგმნა კ. იასპერსის „მსოფლმხედველობათა ფსი-

ქოლოგია“, ხოლო 1932 წ. მისი „ფილოსოფია“. იაპონურ ენაზე ითარგმნა აგრეთვე მ. ჰაიდეგერის „ყოფიერება და დრო“ და გ. მარსელის „მეტაფიზიკური ჩანაწერები“.

1951 წ. იაპონიაში დაარსდა „კ. იასპერსის საზოგადოება“, რომელიც სცემდა თავის ჟურნალს — „ექსისტენცი“. ერთი წლით ადრე უკვე არსებობდა „ს. კირკეგორის საზოგადოება“. შემდეგში თუმცა ეს ორი საზოგადოება გაერთიანდა „ექსისტენციალიზმის საზოგადოებად“ და 1957 წ-დან სცემდა ახალ ჟურნალს — „ექსისტენციალიზმი“, მაგრამ შემდეგში ს. კირკეგორის მომხრეები კვლავ გამოიყვნენ „ს. კირკეგორის საზოგადოებად“, რომელიც 1964 წ-დან სცემს თავის ჟურნალს — „ს. კირკეგორის შესწავლა“.

იაპონიაში ასევე ცნობილი და პოპულარული გახდნენ ექსისტენციალიზმის ფრანგი წარმომადგენლები (სარტრი, სიმონა დე ბოვუარი, ა. კამიუ) და „ცხოვრების ფილოსოფიის“ სხვა წარმომადგენლები (ბერგსონი, ფროიდი). აქვე უნდა ითქვას, რომ იაპონიაში შედარებით ნაკლები გავლენა ჰქონდა გ. მარსელს თავისი ფილოსოფიის არასისტემატურობისა და ქრისტიანული მოტივების დიდი სიჭარბის გამო, რაც შეუთავსებელი აღმოჩნდა იაპონურ ტრადიციასთან (45, 82). იაპონიაში გაჩნდა აგრეთვე ინტერესი ექსისტენციალიზმის სულისკვეთებით წაკითხული მხატვრული ნაწარმოებებისადმი (დოსტოევსკი, ჰელდერლინი, კაფკა, რილკე და სხვ.). ექსისტენციალიზმის პოპულარობით ხსნიან აგრეთვე იაპონიაში ისეთი ცნობილი მიმდინარეობებისადმი ჟურნალების ზრდას, როგორცაა ფენომენოლოგია, ფილოსოფიური ანთროპოლოგია, ფრანკფურტის სკოლა და სხვ. (57.84).

ექსისტენციალიზმის გავრცელებას იაპონიაში ხელი შეუწყო აგრეთვე გერმანული ექსისტენციალიზმის კორიფეების (მ. ჰაიდეგერი, კ. იასპერსი) და იაპონელ ფილოსოფოსთა პირადმა კონტაქტებმა. იაპონური ექსისტენციალიზმის ზოგიერთი წარმომადგენელი ადრე გერმანიაში სწავლობდა. ისინი უშუალოდ უსმენდნენ მ. ჰაიდეგერს და პ. იასპერსს, შემდეგში კი აგრძელებდნენ მათთან მიმოწერას და მათ მიმდევრებად თვლიდნენ თავს. მ. ჰაიდეგერის პოპულარობას იაპონიაში ხელი შეუწყო აგრეთვე მისი ცნობილი მიმდევრის კ. ლოვიტის პირადმა კონტაქტებმა იაპონელ ფილოსოფოს-ექსისტენციალისტებთან, როცა იგი 1936 — 1940 წწ-ში ლექციებს კითხულობდა ტოკიოს საიმპერატორო უნივერსიტეტში. საერთოდ უნდა ითქვას, რომ მ. ჰაიდეგერის გავლენა იაპონურ ექსისტენციალიზმზე არანაკლებია, ვიდრე კ. იასპერსისა, მიუხედავად იმისა, რომ ერთ პერიოდში გერმანული ფაშისტური რეჟიმი მ. ჰაიდეგერს წყალობის თვალთ უყურებდა. მაგრამ თუ ჩვენ გერმანულ-იაპონურ ექსისტენციალიზმის კავშირს ძენ-ბუდიზმისა და ექსისტენციალიზმის კავშირის ასპექტით შე-

ვხედავთ, მაშინ კ. იასპერსის როლი უფრო მნიშვნელოვანი და წარმოსაჩენი გახდება. მით უმეტეს, რომ იაპონიაში ექსისტენციალიზმის სწრაფი და ფართო გავრცელების ერთ-ერთ მთავარ მიზეზად, თვითონ იაპონელ ექსისტენციალისტებისა და მკვლევართა აზრით, მიჩნეულია ექსისტენციალიზმისა და ძენ-ბუდიზმის ზოგიერთ ამოსავალ პრინციპთა საოცარი მსგავსება.

დ. ტ. სუძუკის მოღვაწეობა XX ს-ის 50-60-იან წლებში იპიტომ გახდა განსაკუთრებით საყურადღებო, რომ მან გულდასმით სცადა გაეანალიზებინა ძენ-ბუდიზმისა და ექსისტენციალიზმის წამყვან მოტივთა შინაგანი ნათესაობა. ამით იქცა დ. ტ. სუძუკი იაპონელ ფილოსოფოსთა შორის ერთ-ერთ პირველ ძენ-ბუდიზმად და ექსისტენციალისტად, რომელსაც, თავის მხრივ, ბევრი მიმდევარი გამოუჩნდა.

თანამედროვე იაპონური ექსისტენციალიზმის უმთავრესი წარმომადგენლები არიან: ნისიდა კიტარო, კუსანაგა მასაო (კ. იასპერსის მიმდევარი), მიკი კიოსი, ტანაბე ხაძიმე (მ. ჰაიდეგერის მიმდევრები), კანეკო ტაკეძო, „ექსისტენციალური გონების ფილოსოფიის“ ავტორი, მუტაი რისაკუ (რომელიც კანეკო ტაკეძოსთან ერთად „კ. იასპერსის საზოგადოების“ დამაარსებელია) და სხვ.

დ. ტ. სუძუკის უმნიშვნელოვანესი შრომებია: „როგორ უნდა იცხოვროს ადამიანი?“ (ტოკიო, 1967 წ., ეს არის დ. ტ. სუძუკის საუბარი თავის მოწაფე ფურუტასთან, აგრეთვე სხვა იაპონელ და საზღვარგარეთელ მოღვაწეებთან); „ადამიანი და ექსისტენცია თანამედროვე ეპოქაში“, ტოკიო, 1967 წ., „ძენ-ბუდიზმის საფუძვლები“, ნიუ-იორკი, 1960 წ., „ნისიდას ფილოსოფია როგორც ექსისტენციალური აზრი“, ტოკიო, 1968 წ. და სხვ. მასვე ეკუთვნის აგრეთვე ძენ-ბუდიზმის ტერმინოლოგიური ლექსიკონის ინგლისური თარგმანები.

დ. ტ. სუძუკის ფილოსოფიურ-თეოლოგიური თვალსაზრისი რთული და მრავალწახნაგაა. მისი სრული განხილვა აქ შეუძლებელია. ამიტომ ჩვენ შევეცდებით დ. ტ. სუძუკის მოძღვრებიდან გამოვყოთ ის უმთავრესი, ნიშანდობლივი, ფუნდამენტური მნიშვნელობის მქონე საკვანძო პრობლემა, რომელზეც ფუძნდება მისი ფილოსოფიის წამყვანი მოტივები. საერთოდ, თავიდანვე უნდა ითქვას, რომ არ შეიძლება ძენ-ბუდიზმის თითქმის არც ერთი კარდინალური პრობლემის იზოლირებული ანალიზი. მასთან ყველა წამყვანი მოტივი ერთმანეთშია ჩაწნული, ისინი ერთმანეთს ავსებენ და ერთმანეთს ასე თუ ისე გასაგებს ხდიან. ამასთან, როგორც ქვევით დავინახავთ, დ. ტ. სუძუკისთვის, ისევე როგორც გერმანელი ექსისტენციალისტებისათვის, მკაცრი მეცნიერულ-ლოგიკური აზროვნება სრულიადაც არ არის სწორი, კუშმარტი აზროვნების ერთადერთი საუფლო.

დ. ტ. სუძუკის ძენ-ბუდიზმის ხერხემალს ქმნის პრობლემა სატო-

რის შესახებ. მოძღვრება სატორიზე არის სწორედ ძენ-ბუდიზმის ცენტრალური ნაწილი, რაშიც როგორც პრიზმაში, თავმოყრილია მისი მოძღვრების ძირითადი მოტივები: ინდივიდის დაუოკებელი სწრაფვა სულიერი აღმავლობა-განათებისაკენ; ადამიანის არსების, მისი თავისუფლების ე. ი. „შინაგანი ბუნების“ პრობლემა; ცხოვრების ყოველდღიურ, ტრაფარეტულ ხედვაზე ამაღლება, დროულობის (დროს) და მარადისობის კავშირი; ლოგიკურ-მეცნიერული აზროვნების უქმარისობა ადამიანის თვითგამორკვევის პროცესში და სხვ. სწორედ ამ და ამგვარ პრობლემათა რიგს აერთიანებს ორგანულად ის უმთავრესი რამ, რასაც ძენ-ბუდიზმში სატორიზე მოძღვრება ჰქვია: უპირველეს ყოვლისა, სწორედ სატორი არის ის, რაშიც მკვლევართა უმრავლესობა ძენ-ბუდიზმისა და ექსისტენციალიზმის შინაგან ნათესაობას ხედავს. სატორიზე მოძღვრება განსაზღვრავს აგრეთვე ძენ-ბუდიზმისა და ექსისტენციალიზმის სხვა მნიშვნელოვან პრობლემათა დიდ მსგავსებას.

ახლა შეიძლება დავსვათ კითხვა: რა არის სატორი? რასთან აქვს საქმე ადამიანს სატორის სახით? რას გულისხმობენ ძენ-ბუდიზტები სატორის ფენომენში?

მიუხედავად იმისა რომ სატორის მოვლენა არც შეიმეცნება და არც დაიგეგმება ინტელექტის მიერ, დ. ტ. სუძუკის აზრით. მაინც შეიძლება მისი აღწერა და დახასიათება, მის შესახებ ზოგადი დასკვნების გამოტანა. დ. ტ. სუძუკისეული ანალიზის თანახმად, შეიძლება გამოვყოთ სატორზე მიმთითებელი უმთავრესი მახასიათებლები:

სატორი არის ადამიანის ცნობიერების განსაკუთრებული მდგომარეობა, როცა ადამიანის ცნობიერება უკიდურეს ზეაღმავლობას, ეგზალტაციას აღწევს. სატორი ადამიანის უმაღლესი სულიერი სინათლეა. ამ ვითარების გასაგებად საჭიროა თავიდანვე მივუთითოთ, რომ სატორი არის ემპირიული, პირობითი ცნობიერების გადალახვა, მისი საზღვრების ნგრევა. საქმე ისაა, რომ ადამიანები ძენის მიხედვით თავიანთი შეგნებული ცხოვრების დასაწყისიდანვე შეჩვეულნი არიან შინაგან და გარეშე მოვლენებზე გარკვეული სახით რეაგირებას, კერძოდ, მათ განხილვას გონებრივი ანალიზის სიბრტყეზე. ამ დროს მოქმედებს პირობითი, ლოგიკურ-მეცნიერული აზროვნება, რომელიც ეყრდნობა სუბიექტ-ობიექტის მიმართებას. |

მნიშვნელობა არა აქვს ამ დროს იმას, თუ რის შესახებ აზროვნებს ადამიანის ინტელექტი, საგნობრივ სამყაროზე თუ რაიმე მეტაფიზიკურ თუ სიმბოლურ საგნებზე. თუკი ადამიანის გონება სუბიექტ-ობიექტის გათიშულობის სიბრტყეზე მოძრაობს, იგი ვერ ცილდება ფარდობითი, პირობითი, დეტერმინებული ცნობიერების დონეს. ადამი-

ანი ამ დროს რჩება ინტელექტის სამფლობელოში, ლოგიკურად სწორი აზროვნების სფეროში. ადამიანის მიზანი კი ამ მდგომარეობის დაძლევაა ე. ი. დეტერმინებული ცნობიერების საზღვრების დანგრევაა. ძენს მიაჩნია, რომ პირობითი ცნობიერება ხელოვნურად აგებული შენობაა, რომელიც უნდა დაინგრეს. მის ადგილზე უნდა აშენდეს ახალი შენობა, რომელიც ახალ ფუნდამენტს დაეყრდნობა. სწორედ ეს ახალი სულიერი შენობა არის სატორი, ხოლო დასანგრევად განწირული ძველი შენობა არის „არცოდნა“. სატორი, ამიტომ შეიძლება ითქვას, თუმცა არ არის ლოგიკურ-მეცნიერული ცოდნა, მაგრამ არის ამავე დროს უმაღლესი სახის ცოდნა, კერძოდ ტრანსცენდენტალური ცოდნა.

ამასთან აღსანიშნავია, რომ სატორი არ უნდა გავიგოთ როგორც ადამიანის თვითშთაგონების რაიმე ფორმა. სატორი არ არის მედიტაციის გზით მიღწეული რაიმე თვითშთაგონება იმის გამო, რომ ყოველგვარი თვითშთაგონების დროს ის მდგომარეობა, რომელსაც ესწრაფვის ადამიანი, როგორც თვითშთაგონების მიზანი, წინასწარ არის ცნობილი. სატორის განცდა კი წინასწარ განუქვრეტია, დაუგეგმავია, იგი სიახლეს წარმოადგენს.

სატორი ახალი ჭეშმარიტების მოულოდნელი გაცხადებაა. იგი ისეთი ჭეშმარიტების გამჟღავნებაა, რომელზედაც ადამიანს ადრე ოცნებაც არ შეეძლო. სატორში ადამიანის გონება აღწევს უკიდურეს დაძაბულობას, უმაღლეს საზღვარს, მთელ თავის შინაარსობრივ კრახს, მოულოდნელ ნგრევას, რასაც ახალი „ცის გახსნა“ მოსდევს. ეს პროცესი ადამიანის შინაგანი, სულიერი ცხოვრების გარდაქმნის, გადატრიალების პროცესია. სატორის წარმოშობა, მისი განცდა შეიძლება შევადაროთ იმას, რაც რელიგიის ენაზე ახალ დაბადებად, „მოქცევად“ იწოდება, ანდა იმას, რაც მორალის სიბრტყეზე სამყაროსადმი დამოკიდებულებების გადაფასებაა. სატორის სახით მოვლენილი ახალი ძალის მზარდი ცნობიერება იძლევა საშუალებას ახალი თვალთ დავინახოთ ყოველივე.

სატორი ძენის არსებაა. სატორის გარეშე ძენ-ბუდიზმი არ შეიძლება არსებობდეს. ვისაც არ გამოუცდია სატორი, მისთვის უცნობია ძენ-ბუდიზმის საიდუმლოება, აღნიშნავს დ. ტ. სუძუკი.

რადგან სატორი ძენის არსებაა და ძენის გავება სატორის გავებას უდრის, ამიტომ ყველა პრაქტიკული თუ თეორიული მნიშვნელობის გზები, რომლებიც ძენ-ბუდიზმშია ნაჩვენები, სატორის მიღწევისაკენ მიემართება. ძენის მოღვაწენი უსერიოზულესი სახით ცდილობენ სატორის გზაზე დააყენონ მოწაფეები. ერთი შეხედვით გაუგებარი და უცნაური მეთოდები და შეგონებები, რომლითაც ხდება ძენის მოძღვართა მიერ მოპოვებული ჭეშმარიტების დემონსტრირება, ისახავს

ერთადერთ მიზანს, — მოწაფე უმოკლესი გზით მიიყვანოს იმ გონებრივ მდგომარეობამდე, რომელიც გადაიზრდება სატორში ანუ სულიერ განათებაში. უკიდურესად თავისებური გზები და მეთოდები (მონდო და კოანი, რომელთაც ჩვენ აქ ვერ ვხეხებით) ძენის მოძღვართ მიაჩნიათ ერთადერთ ეფექტურ და ნაყოფიერ საშუალებად პირობით ცნობიერებაზე ასამაღლებლად. ამ საქმეს ვერ შველის ლოგიკური გაწაფულობა და მკვერმეტყველება. ამიტომაც ძენის მიმდევართ ამაოდ მიაჩნიათ რელიგიისა და ფილოსოფიის ბელადთა თავგამოდებული ქადაგებები, რომლებიც მხოლოდ ლოგიკურ-გონებრივი ხასიათისაა. ამგვარი შეგონებები უფრო აშორებენ მსმენელებს საძიებელ ჭეშმარიტებებს. სატორი უფრო მაღალია ვიდრე რელიგიური წერილობითი ძეგლები — საღვთო წერილი, სუტრები და შასტრები. სატორი უფრო მაღალია, ვიდრე ამ ძეგლებში მოცემული შინაარსების შესახებ გამართული სჯა-ბაასი. ეს კარგად ჰქონდათ გაცნობიერებული ძენის მოძღვრების დიდ მასწავლებლებს — ბოდხინდხარმას, ენოს, ბასოს და სხვებს.

სატორი არ უნდა გავაიგივოთ მედიტაციის იმ სისტემებთან, რომლებიც ფართოდ გამოიყენება ბუდიზმის მახაიანურ სკოლებში. თუმცა, როგორც ითქვა, ძენიც მახაიანურ სკოლათა რიგს მიეკუთვნება, მაგრამ იგი სხვადასხვა მახაიანურ სკოლებისაგან იმით განსხვავდება, რომ არ ახდენს ჰვრეტის ფეტიშიზაციას. მედიტაციური სკოლები ეყრდნობიან სიცარიელის (შუნიატა) იდეას. ამ იდეის მეშვეობით ცდილობენ ისინი ჭეშმარიტების მიღწევას. საქმე ისაა, რომ გონების წვრთვნის შედეგად ადამიანის ცნობიერებას შეუძლია მიაღწიოს აბსოლუტურ ჭეშმარიტებას, რაც იმაში მდგომარეობს, რომ ცნობიერებიდან განიღვენება ყოველგვარი აზრი და ცნობიერება აღარ ტოვებს არავითარ კვალს. არაქენ-ბუდისტურ მახაიანურ სკოლებში ითვლება, რომ ამგვარი მედიტაციით ადამიანი აღწევს უმაღლეს სრულყოფას, რასაც სუძჟუკის აზრით, შეიძლება ეწოდოს ექსტაზი ანუ ტრანსი, მაგრამ არა ძენი და სატორი. სატორი არ არის ექსტაზი. ექსტაზს, ტრანსს აქვს თავის დადებითი ფუნქციები — იგი ადამიანის შინაგანი სულიერი წვრთვნაა და ამშვიდებს გონებას, მაგრამ იგი არ არის სატორი. ძენში და, მაშასადამე, სატორში მთავარია არა თვითატრაჰირება და აზრის გაქრობა ე. ი. აბსოლუტური სიცარიელის მიღწევა, არამედ საერთო გონებრივი გადატრიალების განხორციელება, რაშიც ინგრევა ინტელექტის ძველი ძალები და ახალ რწმენას ეყრება საფუძველი. ამ დროს იღვიძებს ახალი გრძნობა, რომლის უქშეც ძველი საგნები ახალი რაკურსით ჩნდებიან. მედიტაციაში, დხიანაში კი ამ საგნებს საერთოდ აღარა აქვთ ადგილი.

სატორი არ არის რაიმე განსაკუთრებული მდგომარეობა, რომელ-

შიც ადამიანი თითქოს უშუალოდ ხედავს, კვრეტს ღმერთს. დ. ტ. სუძუკი განმარტავს. რომ სატორი ასე ესმის ბევრს, და მათ შორის ზოგიერთ ქრისტიან მისტიკოსსაც. მაგრამ ეს არ არის სწორი. ძენის მიხედვით სატორის მდგომარეობაში ადამიანი უშუალოდ ღმერთს კი არ ხედავს, არამედ ღმერთის შემოქმედებას. სატორის მიზანია შემოქმედის რეალობის, ცხოვრების საზრისის წვდომა და გაგება. სატორი არ საჭიროებს ღმერთის შემოქმედებითი პროცესის სახეზე ყოფნას, არც ღმერთის ხილვას და არც სატორში შემავალი ადამიანისათვის ღმერთის მხარდაჭერას. უნდა ითქვას რომ ძენის ამ დებულებებში ჩანს მისი ერთ-ერთი ფუნდამენტური პრინციპი: ძენი ესწრაფვის აბსოლუტურ თავისუფლებას. ადამიანი უნდა თავისუფალი იყოს ყველაფრისაგან, თვით ღმერთისაგანაც კი. თუ მისტიკური ღმერთი სახეზე გვეყოლებოდა, რომელიც უნდა შეგვემეცნებინა გარკვეული ობიექტის სახით, მაშინ გვექნებოდა ღმერთის შემოსაზღვრა სხვა ობიექტებისაგან და აგრეთვე ჩვენივე თავის თვითშემოსაზღვრა, რაც იქნებოდა აბსოლუტური თავისუფლებისაკენ მიმსწრაფავი ჩვენი ადამიანური არსების შეზღუდვა. აბსოლუტურ თავისუფლებისაკენ მოუწოდებენ ისეთი ძენ-ბუდისტური გამოთქმები როგორცაა „გადააფურთხეთ მაშინაც კი, როცა თქვენ წარმოთქვამთ სახელს ბუდას“, ანდა „არ გქონდეთ არავითარი ნავთსაყუდელი“.

ზემოთქმული ისე არ უნდა გავიგოთ, თითქოს ძენ-ბუდიზმი უღმერთობასა და თავნებობას ქადაგებდეს. პირიქით, იგი ღრმად რელიგიური მოძღვრებაა და ამას უაღრესად თავისებური ფორმებითა და გზებით ამჟღავნებს. ძენს სჯერა, რომ რეალობა და ადამიანიც ღვთაებრივი ბუნებისაა, მაგრამ ამ ჭეშმარიტების წვდომა ლოგიკურ-მეცნიერული მსჯელობებით შეუძლებლად მიაჩნია. ლოგიკური მტკიცება-უარყოფის გზა არ არის ღმერთისკენ მიმავალი გზა, ყოველივე რასაც სახელი ჰქვია, არის არასასურველი და შეზღუდული. ძენს საქმე აქვს იდუმალთან, გამოუთქმელთან, სიტყვიერად გამოუთქმელთან. სწორედ ამიტომ, წერს დ. ტ. სუძუკი, როცა იაკუსანს სთხოვენ ლექცია წაეკითხათ ძენის რაობაზე, მან კათედრა ღუმლით მიატოვა და გავიდა თავის ოთახში. ხოლო ხიაკუძო ანალოგიურ ვითარებაში გამოვიდა ოდნავ წინ, ღუმლით ასწია ხელი ზევით და ამდაგვარად მიუთითა ძენის დიადი პრინციპის თავის გაგებაზე (8, 160). დ. ტ. სუძუკი იმასაც აღნიშნავს, რომ ერთ-ერთი მასწავლებელი მოწაფეებს ხშირად აჩვენებდა ხელს და ეკითხებოდა, თუ რატომ ჰქვია მას ხელი. მისი აზრით, როცა ამის მიზეზი ცნობილია, მაშინ გვაქვს ძენი და სატორი, ხოლო მისტიკური ღმერთის სახეზე ყოფნა, როგორც გარკვეული ობიექტისა, ჯერ კიდევ არ ნიშნავს სატორს.

სატორის ერთ-ერთი თავისებურებაა ის, რომ მისი სახით საქმე

გვაქვს უაღრესად პირადულ და ინტიმურ მდგომარეობასთან. შეუქ-
ლებელია ერთმა ადამიანმა სიტყვებით ანდა სხვა რაიმე მეთოდებით
სრულად გადასცეს, გააგებინოს ვინმეს სატორის ინდივიდუალური
განცდა. ყველამ თვითონ უნდა გამოცადოს და გაიგოს თუ რა არის
სატორი. ერთ ადამიანს რაც შეუძლია გააკეთოს მეორე ადამიანისა-
თვის, არის მხოლოდ ის, რომ დაახლოებით მაინც უჩვენოს სატორი-
საქენ მიმავალი გზა, რასაც ძენის მასწავლებლები კიდევ ისახავენ
მიზნად. გზაზე დაყენება არის მაქსიმუმი, რაც შეიძლება მისცეს მას-
წავლებელმა მოსწავლეს. ამასთან, საგულისხმო და ახლობელია სატო-
რი მისთვის, ვინც ამისთვის შინაგანად უკვე მზადაა, ხოლო სხვა შემ-
თხვევებში სატორისაქენ სწრაფვა გაცრუებას განიცდის.

ჯარგადაა ცნობილი, რომ ზოგიერთ კრიტიკოსს ექსისტენციალუ-
რი განცდები ადამიანის არაჯანსაღი, ავადმყოფური სულიერი მდგო-
მარეობის გამოქვლავებად მიაჩნია, ხოლო ექსისტენციალიზმი მათ
მხოლოდ უთავბოლო აღწერად. დ. ტ. სუძუკი ცდილობს გვიჩვენოს,
რომ ძენ-ბუდიზმის მიმართ ანალოგიური ბრალდებები უსაფუძვლოა.
იგი აღნიშნავს, რომ სატორი არ უნდა გავიგოთ როგორც რაიმე არა-
ჯანსაღი, ავადმყოფური მდგომარეობა, რომელიც თითქოს ფსიქოპა-
თოლოგიის კვლევის საგანი უნდა იყოს (გავიხსენოთ, რომ ექსისტენ-
ციალიზმის მიმართაც არის გამოთქმული აზრი, თითქოს იგი მედიცი-
ნის თვალსაზრისით უფრო საინტერესო მოვლენაა, ვიდრე ფილოსო-
ფიური თვალსაზრისით). ის გარემოება, რომ ძენი მოითხოვს სატორში
გონებრივ გადატრიალებას, ინტელექტუალური საფუძვლის შეცვლას,
სინამდვილეში სრულიადაც არ ნიშნავს გონების უარყოფას, მისგან
განდგომას. პირიქით, საძირკველის, ფუძის გარდაქმნა იწვევს „ახალ
დაბადებას“, სამყაროსა და ადამიანების ახლებურ ხედვას, ყოველი-
ვეს საფუძვლით ახლებურად გაგებას. სატორი ადამიანის ცხოვრების
ტონის შეცვლაა, მისი რადიკალური გარდაქმნაა. იგი სულიერი რევო-
ლუციაა, რომელსაც მოსდევს პიროვნების ავსება ახალი ძალებითა და
უჩვეულო სიხარულით. ცხოვრება ხდება მშვენიერი და გონებრივი
მუშაობა, რომელიც უკვე ახალ ფუნდამენტს ეყრდნობა, იძენს ჯერ
არნახულ შეფერილობას, საზრისს. მისი მოქმედება „თვით სამყარო-
მდე ფართოვდება“. ამიტომაც სატორი არის სამყაროს ღირებულება-
თა ძირეული შეცვლა, სამყაროს ახალი კუთხით ხედვა. იგი მსოფ-
ლმხედველობათა წინსვლა კი არ არის, არამედ მათი შემობრუნება.

თუ „ჩვეულებრივი“ ადამიანური ცხოვრება არის არათავისუფლე-
ბა, მონობა, სამაგიეროდ, ძენით ცხოვრება არის თავისუფლება. სატო-
რია სწორედ პირველი ნაბიჯი ჰემარტი თავისუფლებისაკენ. სწო-
რედ ამგვარად გაგებული სატორი არის ძენის კულმინაცია. იგი რო-
გორც განათება ძენ-ბუდიზმის სულია და ამიტომაც ძენი არის აღმო-

საელური კულტურის საოცარი საგანძერი, ფიქრობს დ. ტ. სუძუკი. მას ანაწინა, რომ თვით ისეთ შემთხვევაშიც კი, როცა ძენი ჩათვლილია ბუდიზმის სპეკულატორულ მისტიციზმად, იმის ანალოგიურად, რაც გვხვდება ევროპაში პლოტინის, ეკპარტის და სხვ. მოძღვრებათა მსგავსად. ძენის თვალსაზრისი განსაკუთრებული შესწავლის ღირსია იმათ მპრიდან, ვინც ესწრაფის უმაღლეს კეშმპრიტებას.

სატორის სპეციფიკის უარსებითესი თვისებაა მასში წარმოდგარი მიღმურობის განცდა. სატორში ადამიანი გრძნობს, რომ მისი ცხოვრების ინდივიდუალური გარსი დარღვეული ხდება მომენტალურად. თუ ადრე ინდივიდი შემოსაზღვრული იყო აუცილებლობის მკაცრი ჩარჩოებით, სატორის დროს ადამიანი გრძნობს, რომ უერთდება რაღაც ალუწერელს, გაუგებარს, სრულიად სხვაგვარს, ვიდრე იგი აქამდე შეჩვეული იყო. იგი გრძნობს სრულ თავისუფლებას და სიმშვიდეს.

სატორის განცდაზე შეიძლება ითქვას, რომ იგი არის უკიდურესად პირადული რამ (როგორც მ. ჰაიდგერი იტყოდა, ყოფნის ეს სახე ხასიათდება „ყოველთვის ჩემობით“, რამდენადაც ადამიანის ინდივიდუალური ცხოვრება უკიდურესად ინტიმური, პიროვნული და თავისებურია. ეგზისტენცზე იგივე აზრისაა კ. იასპერსიც). მაგრამ სატორის განცდაზე შეიძლება ითქვას, რომ იგი აგრეთვე არაპირადული, არაპიროვნულია, რამდენადაც მისთვის არსებითი ხდება მიღმურის განცდა. საერთოდ აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ძენისთვის, ისევე როგორც ექსისტენციალიზმისათვის, დამახასიათებელი და ახლობელია პარადოქსული ნაჯელობები. ურთიერთგამომრიცხავი მსჯელობების ერთდროული მიღება, ლოგიკური წრე და ა. შ. — ძენის ანალოგიური მდგომარეობა გვაქვს გერმანულ ექსისტენციალიზმშიც: მართალია ექსისტენცი „ყოველთვის ჩემოაა“, მაგრამ ექსისტენციის არსებითი თვისებაა მისი ღიაობა, ყოფიერებასთან ადამიანის მიმართება (მ. ჰაიდგერი, :21. 42). ანდა ტრანსცენდენტთან ექსისტენციის მიმართება (კ. იასპერსი, 132, 111. 8). ასევე სატორი ექსისტენციალური ყოფიერების კულმინაციაა: უკიდურესად პიროვნული, პირადული ფორმით მოცემულია უკიდურესად შორეული, მიღმური რამ. იგი არ არის მეოცნთი, პიროვნული (პირადი) განცდა იმდენად, რამდენადაც იგი უკვე ემპირიული, პირობითი, ლოგიკური აუცილებლობის სფეროში მომწყვდეული გონების განცდა კი არ არის, არამედ მასზე ამაღლებული, უმაღლეს საფეხურზე მყოფი გონებაა, სატორი უმაღლეს საფეხურზე მყოფი ადამიანური ცნობიერების განცდაა.

სატორში გამომჟღავნებულ მიღმურობას აღარ მიეწერება ადამიანის პირობითი ცხოვრებისა და სუბიექტ-ობიექტად გათიშული აზროვნების ეპითეტები. სატორში არ გამოდგება ისეთი მისტიურ განცდა-

თა ზეგრძნობადობა და რომანტიულობა, როგორც ივჯლისსპება ქრისტიანული რელიგიის გამოთქმებში: „მამა ღმერთი“, „ძე ღვთისა“, „სული წმინდა“, „ჯვარცმა“, „ღვთაებრივი სიყვარულის ზღვა“, „სიყვარულის ცეცხლი, სხივები“ და სხვ. ძენის აზრით, ეს გამოთქმები სუბიექტ-ობიექტად გაყოფილი ჩვენი აზროვნების მიერ შექმნილი რელიგიურ-ფილოსოფიური თვალსაზრისის ნაყოფია. ისინი ჩვენი აზრების გარკვეულ სისტემას ეყრდნობა და ამასთან შეიძლება ბიოლოგიურ-სექსუალური ხასიათისა იყვნენ. სატორი არ წარმოიშობა რაიმე „წმინდა სულის ხმისაგან“ როგორც „ღვთაებრივი სიყვარულის ზღვის“ შედეგი, ანდა რაიმე სხვა რომანტიული სიტუაციებიდან, არამედ იგი შეიძლება გამოიწვიოს რაიმე მარტივმა, ჩვეულებრივმა სიტუაციამ. იგი არ არის რაიმე არაბუნებრივი, ზებუნებრივი მდგომარეობა. უფრო მეტიც. იგი ერთი შეხედვით პროზაული და უბრალოა თვით თავისი წარმოშობის მიზეზებისა და პირობების მხრივაც. თუ ადამიანის გონება საამისოდ განწყობილია, მაშინ უმარტივესი რამ შეიძლება გახდეს მისი გამომწვევი მიზეზი: მაგ., იგი შეიძლება გაჩნდეს კითხვისას, ჩაის სმის დროს, საუბრისას და ა. შ. ამგვარად, სატორის გამომწვევი რამ უპრეტენზიო, ჩვეულებრივი და შეიძლება უინტერესოც კი იყოს. მაგრამ, როგორც ითქვა, თვითონ სატორის განცდა ხასიათდება უჩვეულო აღფრთოვანებით, ეგზალტაციით, თავისუფლებით. ინდივიდუალური არსებობის საზღვრების გადალახვით, ერთი მხრივ, და, ინდივიდუალური არსებობის უჩვეულო გაფართოებით მეორე მხრივ.

ძენის განცდა, რაც აუცილებლად სატორის განცდის გადატანას გულისხმობს, თავისი სტადიების შემცველია. მასში შეიძლება გამოვარჩიოთ კითხვის დასმა, ძიება, მომწიფება და აფეთქება (72, 185).

აქ მაინც უმთავრესია იმის გათვალისწინება, რომ უმაღლესი ჭეშმარიტების მიღწევა ინტელექტს არ ძალუძს. სუბიექტ-ობიექტის მიმართების სიბრტყეზე ძენის მიზანი შეუსრულებელია. ადამიანი, როგორც სუბიექტი, იძულებულია ჩაღრმავდეს თავის თავში, გადალახოს ემპირიული ცნობიერების საზღვრები. ეს ჩაღრმავება უძნელესია, რადგან ადამიანმა არ იცის სად და როგორც ჩაღრმავდეს გონების სფეროში. ლოგიკურ-მეცნიერული აზროვნების სფეროში უმაღლესი ჭეშმარიტების ძიებას აუცილებლობით მოსდევს ჩიხში მომწყვდევა. სწორედ ეს მეტაფიზიკური ძიებები (ონტოლოგია) არის ძენის გონებრივი წინამძღვარი. ონტოლოგიურ ძიებებს მოსდევს გონების ჩიხში მოქცევა და მოუსვენრობის მძაფრი განცდა. მოუსვენრობის, სასოწარკვეთის მძაფრი განცდა გონების მიერ კი განიცდება როგორც ძიება. რანაირადაც არ უნდა გავიგოთ ეს მეტაფიზიკური ძიება — როგორც მოუსვენრობა ემოციურ სიბრტყეზე, ანდა როგორც რაიმე განსაზღვრულის ძიება გონებრივ სიბრტყეზე — ორივე შემთხვევაში

ადგილი აქვს ადამიანის სწრაფვას რაიმესადმი, რასაც იგი მშვიდად დაეყრდნობოდა, ინდივიდი ამ დროს ეძებს გამოსავალს, მსსნელს. გნება უკიდურესად აღელვებულა და იმის გამო, რომ ძიება ვერ აღწევს თავის შედეგს, ადამიანის სასოწარკვეთილი მდგომარეობა, მოუხვენრობა მიდის კულმინაციურ წერტილამდე. სწორედ ამ დროს ადამიანის გონება მოულოდნელად ფეთქდება და ინგრევა, რითაც ადამიანის ცნობიერების სტრუქტურა ლეზულობს სრულიად ახალ სახეს. სწორედ ეს ვითარებაა ძენის მიღწევა. თუმცა ყოველივე ამას აქვს მედიტაციის ფორმა, მაგრამ მასში გონებრივი ელემენტი უფრო ნაკლებ როლს თამაშობს, ვიდრე თვითონ ინდივიდის შინაგანი ძალების მობილიზაცია, ყურადღების გამახვილება, კონცენტრაცია.

აღსანიშნავია რომ ძენ-ბუდისტებს, ისევე როგორც იოგებს, აზროვნებისათვის სხეულის ყველაზე მოსახერხებელ მდგომარეობად მიანათ ჯდომის ინდური წესი, ლოტოსის პოზა. ამ პოზაში ახდენენ ისინი მთელი გონებრივი ენერჯის კონცენტრაციას.

ადამიანის შინაგანი დაძაბულობის ბოლო პუნქტი შეიძლება შევადაროთ უფსკრულის წინაშე დგომას. გონების ჩიხში მოქცეული სასოწარკვეთილი ინდივიდი გრძნობს, რომ გზა დაქოვრებულია და წინ მხოლოდ ბნელი უფსკრულია. არ ჩანს შუქი, რაიმე სხივი, რომელიც ადამიანს მიუთითებდა თუ როგორ გადალახოს წინ არსებული წყვილი, უფსკრული. დ. ტ. სუძუკი წერს, რომ ამ დროს ერთადერთი გზა, რომელიც ადამიანის წინაშე შეიძლება წარმოიშვას, არის ის, რომ მან გასწიოს რისკი, სასწორზე შეაგდოს მთელი თავისი ცხოვრება და ნებით გადახტეს უფსკრულში (აქ ბუნებრივად შეიძლება გაგვახსენდეს მ. ჰაიდეგერის ანალოგიური მსჯელობები ადამიანის როგორც „სიკვდილისათვის მყოფის“ „წყვილადში ნახტომზე“). ეს რისკი შეიძლება აღმოჩნდეს ადამიანისათვის ნამდვილი სიკვდილი, მაგრამ ახლა მას მაინც ძველებურად სიცოცხლე აღარ შეუძლია. რადგან ადამიანში ზეიმობს სასოწარკვეთა, ამაოება. ადამიანს, ერთი მხრივ, დაკარგული აქვს ყოველივე, მაგრამ მაინც მთლიანად ვერ მინდობია რაღაც უცნობს.

დ. ტ. სუძუკის აზრით, ინდივიდის ეს მდგომარეობა არის კრიტიკული მომენტი, რადგან ადამიანური ცხოვრების ამ სტადიაზე წყდება ყოველგვარი აბსტრაქტული აზროვნების პროცესი. ამ დროს მოაზროვნე და აზრი აღარ უპირისპირდებიან ერთმანეთს. ისპობა სუბიექტსა და ობიექტს შორის დაპირისპირება. ადამიანის მთელი არსებაა უკვე გაუღნთილი ერთიანი განცდით. საქმე ენება უკვე მთლიან ადამიანს და არა მის გონებრივ მუშაობას. გაქრობის განცდა, აზრი ეუფლება მთელ ადამიანურ არსებას. უფრო ზუსტად რომ ითქვას, აზრი კი არ ეუფლება მთელ ადამიანურ არსებას, არამედ მთელი ადამიანუ-

რი არსება წარმოადგენს „ყოველგვარი აზრის გამორიცხვას“ (აჩიტა)— იგულისხმება ყოველგვარი იმ აზრის გამორიცხვა, რაც კი შეიძლება წარმოსდგეს სუბიექტ-ობიექტად გათიშული აზროვნების ეკრანზე. დ. ტ. სუძუკი აღნიშნავს, რომ ამ მდგომარეობის აღწერა შეუძლებელია თეორიული აზროვნების, ლოგიკის თუ ფსიქოლოგიის ენაზე. ამ დროს მნიშვნელობა აღარა აქვს საგნობრივ აზროვნების პროდუქტებს. მთავარი მასში ისაა, რომ ამ დროს ხორციელდება ყველაზე ინტიმური პირადული განცდა, რომელიც შეიძლება წარმოიშვას ადამიანში და რომელსაც „ნახტომი“ ანუ „ნახტომი უფსკრულში“ შეიძლება ვუწოდოთ (იგივე სულისკვეთებით არის გაუღენთილი ს. კირკეგორის ცნობილი მსჯელობები „საკუთარი თავის არჩევის, რისკის, ნახტომის“ შესახებ). „უფსკრულში ნახტომის“ განცდა მოასწავებს, რომ მომწიფების სტადია აზროვნებაში დამთავრებულია.

ხაზგასამელია ის ვითარება, რომ მომწიფების სტადია, რომელიც იწყება მეტაფიზიკური ძიებით და მიდის ძენის მოძღვრების პილწევამდე. არ არის თვითდინებითი, პასიური პროცესი. ამის საწინააღმდეგოდ იგი არის ინდივიდის ცნობიერების დაძაბულობა და თავმოყრა ერთ გარკვეულ წერტილზე. მთელი ადამიანური ძალები უნდა დაეყრდნოს ამ წერტილს. სანამ მთელი ადამიანური არსება, მთელი ცნობიერება ნამდვილად არ მიადრწევს ამ ერთ წერტილს, აზროვნება ებრძვის წამოჭრილ აზრებს. სწორედ უძირო უფსკრულზე ყურადღების გამახვილება არის დასტური თავსმოხვეულ აზრებთან ბრძოლისა. ერთ წერტილზე (უფსკრულზე) ცნობიერების თავმოყრა მიიღწევა მხოლოდ მაშინ, როცა ადამიანის შინაგანი ცხოვრება მზადაა საბოლოო კატასტროფისათვის.

ამგვარად, „ნახტომი უფსკრულში“ არის უარის თქმა, არას თქმა, განდგომა, რომელიც გვიჩვენებს ადამიანის მორალურ ვაჟაკობას, მის უნარს გასწიოს რისკი. იგი პირობითი ცოდნის ფარგლებს გარეთ გასვლაა და უცნობში ჩაძირვაა. ამიტომ მას შეიძლება ეწოდოს „აბსტრაქტული ლოგიკის უცნობი სამეფო“, რომელიც თითოეულმა ადამიანმა თვითონ უნდა გამოცადოს. ამ დროს ჩვეულებრივად გავებუ-ლი ლოგიკა გარდაიქმნება ფსიქოლოგიად, ხოლო გონებრივი ჰერეტიკა, გონებრივი მოქმედება ადგილს უთმობს ცოცხალ განჭვრეტას. „უფსკრულში ნახტომის“ რისკი ადამიანს უჭირს იმის გამო, რომ იგი აკარგვინებს მას უბრალო, ჩვეულებრივ ეგოიზმს. ინდივიდს უჭირს გადადგას შემდგომი ნაბიჯი, ბოლომდე მიენდოს უმაღლეს არსებას, ყოველადკეთილსა და შემწყნარებელს, გაუიგივოს თავი უმაღლეს, ღვთაებრივ გონებას და „ფეხებში ჩაუვარდეს“ მას. ამიტომაც შეიძლება ითქვას, რომ განდგომა, „ნახტომი უფსკრულზე“ შესაძლოა მაშინ, როცა ქრება ადამიანური ეგოიზმის ყველა კვალი, იმ ეგოიზმისა, რო-

მელიც ეყრდნობა პირობით, დეტერმინირებულ, სუბიექტ-ობიექტის გათიშულობით მოცემულ ცხოვრებას.

ძენ-ბუღიზში არსებულ უნიკალურ განცდას — სულიერი ვანათების განცდას, მხოლოდ სატორის ტერმინით არ აღნიშნავენ. ხშირად გვხვდება სხვა სახელწოდებებიც იმის მიხედვით, თუ იგი ადამიანური ცხოვრების რომელ სფეროში ვლინდება. სატორის განცდას აღნიშნავენ, მაგ., „უსახლკარო, უთავშესაფრო გონებად“, „გონება, რომელიც არაფერთან არ არის დაკავშირებული, არაფრისმქონეა და არც არაფერზეა დამაგრებული“. სატორის სინონიმებია „გონების არყოფნის მდგომარეობა“, „ზრის არქონება“, „ერთიანი გონება“, „მარადიული აწმყო“, „ერთი აბსოლუტური აზრი“, „სიცარიელე“, „პირველქმნილი წმინდა“, „რეალობა“, „საკუთარი შინაგანი ბუნების წვდომა“ და სხვ. ყველა ეს სახელწოდებები ჩვეულებრივად გაგებული გონების გადალახვას ისახავენ მიზნად, როგორც ადრე მითითებული იყო. დ. ტ. სუძუკი ჩვეულებრივ გონებაში გულისხმობს ადამიანის აზროვნების, ცნობიერების იმ დონეს, რომელიც დეტერმინირებულ, შიზეზ-შედგებობრივ კავშირებში ჩართულ საგნობრივ სამყაროზეა მიჯაჭვული. ამ გონებაში იგულისხმება „საზოგადო. საერთო გონება“, რაც კანტის ფილოსოფიაში დახვეწილი სახით გვხვდება (აქვე უნდა ითქვას, რომ დ. ტ. სუძუკი სათანადო შეფასებას არ აძლევს კანტის მიერ მოცემული ცნებების — განსჯა და გონება — პრინციპულ განსხვავებას. იგი ხშირად გონებას და განსჯას ერთი და იმავე მნიშვნელობით ხმარობს). ძენი უარყოფს ამგვარი გონების რეალურ არსებობას. იგი მოითხოვს „საერთო, საზოგადო გონების“ გამორიცხვას, რაც, თავის მხრივ, შესაძლებელია არა ისევ ლოგიკური აზროვნებით, არამედ, მისი საზღვრების გადალახვით, რეალური ცდით, რეალური ფაქტებით.

ახლა საგანგებოდ უნდა შევჩერდეთ სატორის, დროის და მარადისობის კავშირზე. ეს ურთიერთკავშირი კიდევ უფრო ნათლად მიგვითითებს ძენ-ბუღიზმისა და ექსისტენციალიზმის ორგანულ ნათესაობაზე.

ძენის მოძღვრებაში სატორის განსაკუთრებული განცდის საიდუმლოება უკავშირდება დროისა და მარადისობის ურთიერთობას. საქმე ისაა, რომ ძენის მოძღვართა აზრით — ყოველ შემთხვევაში ასეთი სახე აქვს ძენ-ბუღიზმს დ. ტ. სუძუკის ინტერპრეტაციით — სატორი წარმოიშობა მაშინ, როდესაც ერთმანეთთან დაკავშირებული აღმოჩნდება მარადიულობა და დრო. ეს დაკავშირება შეიძლება გავიგოთ მარადიულობის „გადმოღვრად“ დროში, მარადისობის „შეხებად“ დროსთან. ანდა, რაც იგივეა, შეიძლება ეს ვითარება სხვა სიტყვები-

თაც ითქვას: სატორი გვაქვს მაშინ, როცა დრო „წარმოიშობა“ მარადიულობიდან. მარადიულობის დროსთან შეხება, დროდ გადმოღვრა, გამოქმედება, ბოლოს და ბოლოს დროის „წარმოშობად“ შეიძლება გავიგოთ. ძენ-ბუდიზმში დროისა და მარადიულობის აღსანიშნავად გამოიყენება ტერმინები: სიაბეცუ და ბედო. სატორი ამ ორი რაიმეს დაკავშირება-შევისებაა. მარადიულობის „შეხვედრა“ დროსთან ნიშნავს, რომ ეს ორი რაიმე ერთმანეთს ავსებენ, ერწყმიან. ანდა სხვა სიტყვებით თუ ვიტყვით, ეს პროცესი ნიშნავს, რომ ერთმანეთს უკავშირდება ორი რამ — უნივერსალური („რი“) და ინდივიდუალური („ძი“).

როდესაც ადამიანის მთელი ცნობიერება შეჩერებულია და კონცენტრირებულია „ერთ აზრზე“, მაშინ გვაქვს განსაკუთრებული მდგომარეობა: ერთ აზრზე ცნობიერების შეჩერება არის დროის შესაძლო უმცირესი ერთეული. „ერთი აზრი“ არის წამი, წამიერება. ერთი აზრი, როგორც წამი, არის იგივე დრო, რომელიც დაყვანილია აბსოლუტურ წერტილზე, დროის შესაძლო უმცირეს ნაწილაკზე, ერთეულზე. ეს ის ერთეულია, რომელსაც რაიმე ხანგრძლივობა, ხანიერება, განვრცობა აღარა აქვს. დ. ტ. სუძუკი ამასთან დაკავშირებით მიუთითებს საინტერესო ფაქტზე — სანსკრიტულ ენაზე ერთი და იგივე სიტყვა „ქსან“ ნიშნავს როგორც აზრს, ასევე წამსაც (72, 200).

მაშასადამე, როდესაც ცნობიერება ერთ აზრზეა შეჩერებული და კონცენტრირებული, მაშინ დრო დაიყვანება დროის შესაძლო უმცირეს ნაწილაკზე, ერთეულზე ე. ი. აბსოლუტურ წერტილზე ხანიერების გარეშე და ჩვენ ამით გვეძლევა „მარადიული ახლა“ ანუ „აბსოლუტური აწმყო“. ხდება დროისა და მარადიულობის ორგანული დაკავშირება, ურთიერთშევისება. ეს არის უაღრესად მნიშვნელოვანი ვითარება ძენის მოძღვრების გასაგებად, რამდენადაც ძენის სული და გული სატორის მდგომარეობის მიღწევას, სატორის არსი კი „მარადიულ ახლაში ანუ აბსოლუტურ აწმყოში“ მდგომარეობს. როგორც ცნობილია, აღნიშნული ვითარებაა აგრეთვე გერმანული ექსისტენციალიზმის ფილოსოფიური შენობის ერთ-ერთი მთავარი საყრდენი, ფუნდამენტი. ეს განსაკუთრებით ეხება კ. იასპერსს, რომლის მიხედვით ექსისტენციალური განათება, ტრანსცენდირება როგორც მეტაფიზიკაში „შიფრების კითხვა“, მარადიულ ახლას, აწმყოს მიღწევას გულისხმობს.

„აბსოლუტური აწმყო ან მარადიული ახლას“ განცდა გადამწყვეტი მნიშვნელობისაა ადამიანის შინაგანი სამყაროს გასაგებად. იგი არ არის რაიმე განყენებული, თეორიულ-ლოგიკური აზროვნების შედეგი. იგი არ არის რაიმე აბსტრაქცია ანდა აბსტრაქციის შედეგი. „აბსოლუტური აწმყო ან მარადიული ახლა“ არარის აგრეთვე ყოველი-

ვეს ლოგიკური უარყოფა, ლოგიკური „არარა“. იგი. პირიქით. სა წინააღმდეგოდ „არარასი“, ნამდვილი ადამიანური რეალობაა, თავად ცხოვრება შემოქმედებითი რეალობაა. აღსანიშნავია, რომ დ. ტ. სუძუკი „აბსოლუტური აწმყოს ან მარადიული ახლას“ დახასიათებისათვის, აგრეთვე იმის ხაზგასასმელად რომ ძენ-ბუდიზმი არ არის დაინტერესებული განყენებული, სპეკულატორული აზროვნებით, ხმარობს ტერმინს — „ექსისტენციალურ აზროვნებას“. იგი აღნიშნავს, რომ ამ ექსისტენციალურ აზროვნების თვალსაზრისით — რაც პირველ რიგში აინტერესებს ძენს — „აბსოლუტური აწმყო ანუ მარადიული ასღა არის სწორედ ადამიანის ცოცხალი, ნამდვილი. შემოქმედებითი ცხოვრება. შემოქმედებითი რეალობა.

ამგვარად, ძენის მოძღვრების მთავარი მიზანი — სატორის განცდა არის „აბსოლუტური აწმყოს ანუ მარადიული ახლას“ მოვლენის მოპოვება. ამ ფაქტის მიღწევა. ამიტომ შეიძლება ითქვას, რომ სატორი არის დროში მარადიულის გამოვლენის წარმავალი, წამიერი ფაქტის მიღწევა. მოპოვება.

ძენ-ბუდიზმში მარადისობისა და დროის ურთიერთკავშირი ასე აქვს დ. ტ. სუძუკის განმარტებული: ადამიანმა რომ მიაღწიოს უმაღლეს ჰუმანიტეტს და შეიძინოს ცხოვრების ნამდვილი საზრისი, საჭიროა მარადისობისა და დროის კავშირი. მარადისობა უნდა „ჩამოვიდეს“ დრომდე, სადაც მას შეუძლია თავისი შესაძლებლობების რეალიზაცია. მარადისობა დროს ქმნის თავისი მოქმედების სფეროდ. აისგან განსხვავებით დროს, მარადისობისაგან კავშირის გარეშე თუ ავიღებთ, დამოუკიდებლად არცა აქვს თავისი მოქმედების სფერო. დრომ რომ თავისი მნიშვნელობა შეიძინოს და მოქმედების ველში ჩაერთოს. ამისათვის საჭიროა მარადისობასთან მისი კავშირი. მარადისობაც. როგორც ითქვა, დროსთან დაკავშირებას საჭიროებს თავისი მოქმედებისათვის, მაგრამ ამ კავშირის გარეშეც მარადისობა პასიური სახით ჰაინც არსებობს, მაშინ როცა დრო თავისთავად მარადისობის გარეშე არც არსებობს. დროის ცნებას ძალა და მნიშვნელობა აქვს ადამიანთა შეფარდებითი ცხოვრების სფეროში. დრო ასრულებს თავის ფუნქციას ადამიანთა პირობით, ფარდობით არსებობაში. ცხოვრების თითოეული მომენტი, დროის მონაკვეთი, გამოხატავს მარადისობის საფეხურს და ამიტომაც, როდესაც ადამიანის ცნობიერება დგამს ნაბიჯს ამ საფეხურზე, იმ დროს იღვიძებს იგი. ამიტომაც გადამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭება დროის აბსოლუტურ წერტილს, რომელსაც აღარა აქვს „უკან წარსული“ და „წინ მომავალი“. ეს წერტილია „მარადიული ახლა“ ანუ „აბსოლუტური აწმყო“. სწორედ ამ წერტილშია უმაღლესი სულიერი განათება, სატორი. ადამიანის ცხოვრებაში ეს მომენტი არის ის მომენტი, რაც გამოხატავს თავისთავად

ცხოვრების საზრისს, ცხოვრების ნამდვილ ბუნებას. სატორის ამ განცდაში, ამ აბსოლუტურ წერტილში არის მზად ყოველი პოტენციური რამ. შესაძლებელი რამ, თავისი რეალიზაციისათვის. სიცარიელესთან მისვლა. სატორის განცდა, სიკვდილთან კი არ არის დაკავშირებული და ცნობიერების სიკვდილს კი არ მოასწავებს. არამედ აღნიშნულ რეალიზაციათა შესაძლებლობებიდან წარმოსდგება.

სატორი მტკიცედ დგას „აბსოლუტური აწმყოს ანუ მარადიული ახლას“ პოზიციაზე, რაშიც დრო და სივრცე ერთიან მთლიანობაში არიან და ამავე დროს იწყებენ დიფერენციაციას. იგი პოტენციათა რეალიზაციის წყაროა. შესაძლებლობები მასში, თუ შეიძლება ითქვას, „თვლემენ“. დრო და სივრცე მთელი ნაირფეროვნებით, თვისებებით, მასზე არიან დამყარებული. სატორის განცდას აპიტომ აქვს აბსოლუტურ აწმყოში დგომის უპირატესობა და შეუძლია „ჰკრიტოს“ წარსული და მომავალი.

ზემოთ ითქვა, რომ სატორის საყრდენ წერტილს, აბსოლუტურ წერტილს მარადიულ აწმყოს, არა აქვს წარსული და მომავალი, მაგრამ ახლა უნდა ითქვას ისიც, რომ სატორი არის სწორედ წარსულში და მომავალში ხელსაყრელი გადასახედი.

ძენ-ბუდიზმის ფუნდამენტურ ცნებათა რიცხვში ჩვენ ვფიქრობთ, განსაკუთრებული ადგილი უკავია რეალობის ცნებას. რეალობად ძენში აღინიშნება ის, რაც გერმანულ ექსისტენციალიზმში ყოფიერებად იწოდება.

ძენ-ბუდიზმის მიხედვით, ადამიანის გონების ერთ-ერთი ნამოქმედარი ჩვენ სახეზე გვაქვს იმით, რომ რეალობა გაორებული ფორმით გვეძლევა. გონება აორებს რეალობას. და ეს ხდება გარკვეული მიზნით. რეალობის გაორება ადამიანს ეხმარება მოვიდეს რეალობასთან ცხოვრებისეულ კონტექსტში, რათა ამით ადამიანმა დაიკმაყოფილოს თავისი ფიზიკური და გონებრივი მოთხოვნილებები. გონება აორებს რეალობას ე. ი. ობიექტად აქცევს გარემომცველ სამყაროს, მას დროში და სივრცეში წარმოადგენს და მასვე უპირისპირდება როგორც სუბიექტი. ამ გზით ჩვენ გვერდზე გვრჩება ჩვენი შინაგანი, სანუკვარი ინტერესები. ადამიანის უშინაგნისი, უძვირფასესი ინტერესების დაკმაყოფილებისათვის საჭიროა არა რეალობის გაორება, არამედ მისი წვდომა უშუალო განცდაში. რეალობა თავის განუყოფლობაში, მთლიანობაში უნდა იქნას მიწვდომილი, მოხელთებული. ეს იქნებოდა მისი უშუალო განცდითი წვდომა. რეალობის შემოსაზღვრით ვკარგავთ რეალობის ნამდვილ საზომს. რეალობას კი შემოსაზღვრავს დრო და სივრცე. გაორებული რეალობა, რომელიც დროისა და სივრცის ჩარჩოებში არის შემოსაზღვრული, არის რეალობის სიკვდილი.

წარმავლობის თვალსაზრისით საბოლოოდ ერთი და იგივეა სამყა-

როს ყველა მოვლენა: ინდივიდების, ერების, მრავალსაუკუნოვანი კულტურების, ვარსკვლავების არსებობა საბოლოოდ არის გაქრობა. ვარსკვლავის ჩამოვარდნას ანდა საპნის ბუშტის გაქრობას ჰგავს ყოველივე. დროულ-ვრცელ სამყაროში მოცემული საგანთა მრავალფეროვნება, წარმოშობა-მოსპობა ჩვენთვის საბოლოოდ გაუგებარია, რადგან სივრცე უსასრულობას უკავშირდება, დროში წარმოშობის თავი და ბოლო კი ადამიანებმა არ ვიცით. ფილოსოფოსები და სწავლულები ბევრს ცდილობენ გაიგონ ყოველივეს თავი და ბოლო, მაგრამ ამჟამად ისინი საკუთარი ნააზრევების სისტემების ტყვეები ხდებიან.

ადამიანი ასეთ გაორებულ მდგომარეობაში აღმოჩნდება: ერთი მხრივ, იგი მიელტვის, ესწრაფვის მარადიულს და, მეორე მხრივ, იგი დაქვემდებარებულია წარმავლობის კანონზომიერებას. დროული წარმოდგენა სამყაროსი ჩვენს გონებას აგდებს უკიდურესად აგზნებულ მდგომარეობაში, ხოლო სამყაროზე ვრცეული წარმოდგენა ამჟღავნებს ტენდენციას ყველა საგანი დაეაკავშიროთ აბსოლუტთან. ადამიანი იწყებს მარადიულის ძებნას.

წარმავლობაში განწირულად არსებული ადამიანის ხსნა არის სწორედ სატორის განცდა, დროში, დროულში მარადიულის გამოვლენა. ძენის მიხედვით, სატორი იძლევა რეალობის უშუალო განცდას, რაშიც დრო და სივრცე თავდაპირველად ერთიანია.

სატორისათვის აუცილებელი წინაპირობაა გადაგდებული. მოცილებული იქნას ლოგიკური აზროვნებისა და სივრცე-დროითი კანონების მოქმედებით გამოწვეული ცნობიერების ჯაჭვის ბორკილები.

ძენ-ბუდიზმის მოძღვართა მთავარი ამოცანა სწორედ იმაში მდგომარობს, რომ მოხსნილ იქნას მოწაფის გონებიდან ეს 'შემბოჭავი' ჯაჭვი, გაანთავისუფლოს ამ ბორკილებისაგან და გახადოს იგი თავისუფალი სულიერი არსება. ამას ემსახურებიან ძენის მოძღვართა ერთი შეხედვით ულოგიკო გამოთქმები, აგრეთვე ისეთი ქცევები, რომლებიც გამორიცხავენ ლოგიკურ-განსჯით მსჯელობებს: ხელის მაღლა აწევა, მითითება, სილის გარტყმა, ცხვირზე ხელის მოჭერა, მკერდში დარტყმა-მუჭლუგუნი, საყელოს მოქაჩვა და სხვა, რომლებიც გამოიყენება პასუხად კითხვაზე — თუ რა არის ძენის ქვეშაირება. იმის მისაღწევად, რომ ადამიანის გონება გახდეს უსახლკარო ე. ი. აღარაფერზე არ იყოს „დამაგრებული“, ძენ-ბუდიზმის მოძღვარნი გვთავაზობენ ზოგიერთ მეთოდებს. ერთ-ერთი მათგანი ასეთ გზას გვთავაზობს: რათა მივალწიოთ იმ გონების ბუნებას, რომელსაც არსად არა აქვს თავშესაფარი, უნდა დავკდეთ ინდურ, იოგის პოზაში და სათანადო მედიტაციას მივცეთ თავი (როგორც ადრე ითქვა, სატორის განცდა — არ არის აზროვნებითი ჰერეტიკა ერთი იდეიდან მეორეზე გადასვლა, მოძრაობა, მედიტაცია მისტიციზმის მიხედვით). ძენის მედიტაცია იმ

მდგომარეობის მიღწევაა, როცა ადამიანის გონებას უქრება რაიმე იდეა. რომელიც ბოროტებასთან ანდა სიკეთესთან იქნება დაკავშირებულ ანდა საერთოდ რაიმესთან იქნებოდა დაკავშირებული. თუ ჩვენ ამ დროს წარსულს არ გამოვედევნებთ, მაშინ წარსულისაკენ მხედველი გონება გაქრება თავისი აზრობრივი შინაარსებით. თუ გონება არ მიეცემა მომავლის ხედვას, მასზე ზრუნვას, მაშინ მომავლისაკენ მიმართული გონებაც გაქრება თავისი აზრობრივი შინაარსებით. ადამიანი ამ დროს არ უნდა მიეცეს აგრეთვე სიძულვილის თუ სიყვარულის გამომხატველ აწმყოსეულ აზრებს და გონება, აწმყოსკენ მიმართული, თავისი აზრობრივი შინაარსებით აგრეთვე გაქრება.

როდესაც ადამიანის გონება ამ გზით განთავისუფლდება დროის სამი სახისაგან — წარსულის, მომავლისა და აწმყოსაგან — მაშინ იგი, შეიძლება ითქვას, რომ არის დროის 3 ასპექტის გარეშე ე. დროის გარეშე. ეს გონება არის ის უმაღლესი გონება, რომელიც აღარსად არ სახლობს. იგი უსახლკაროა. მაგრამ სწორედ ეს არაფერში აღარ მყოფი გონების მდგომარეობა ხდება თავშესაფარი, რომელიც ფაქტიურად არ არსებობს.

როდესაც ასეთი უსახლკარო გონების მდგომარეობა გახდება მყარი, მაშინ იგი შეიძლება არსებობდეს სადმე, ეყრდნობოდეს რაიმეს, მაგრამ მაინც არ ჰქონდეს განსაზღვრული თავშესაფარი. უსახლკარობა დომინანტობს კონკრეტულ თავშესაფარზე. ამგვარი მდგომარეობის დროს ე. ი. როცა გონება არ არის მიმართული რაიმე განსაზღვრულ საგანზე ანდა იდეაზე, ადამიანი აღწევს ცნობიერების მდგომარეობის არსებას ანუ აღწევს პირველქმნილი გონების არსებას. ძენ-ბუდიზმში აწას უწოდებენ ადამიანის მიერ საკუთარი თავის შეცნობას, ხოლო გონება, რომელიც აღარსად აღარ სახლობს (უთავშესაფარო გონება). გაიგივებულია ბუდას გონებასთან (ბუდა სწორედ განათებულია ნიშნავს).

სწორედ ასეთი გონება, უსახლკარო გონება, რომელიც აღარ სახლობს არც წარსულში, არც აწმყოში და არც მომავალში, არის აბსოლუტური აწმყო, მარადიული ახლა. ეს მდგომარეობა მხოლოდ სატორით მიიღწევა და იცის მან, ვინც იგი უშუალოდ პირადად გამოსცადა.

ადამიანი ამგვარ მდგომარეობაში ე. ი. სატორის დროს მიდის თავის თათან, მასში იღვიძებს აქამდე გაუცნობიერებელი ცნობიერება ანუ ის, რასაც შეიძლება ეწოდოს ზეცნობიერება. ეს ზეცნობიერება იღვიძებს და მიდის თავის ბუნებრივ მდგომარეობამდე. ადამიანს კი გადაეხსნება აწმყოს უდროობა, არადროული აწმყოობა, რომელშიც და რომლიდანაც წარმოსდგება თავისი ჰეშმარტი ბუნებით დრო. სწორედ ამ არადროული აწმყოდან წარმოსდგება დრო, რომელიც შემდეგ შესაძლებელ ღიფერენციაციას, დაყოფას განიცდის.

ძენ-ბუღიზმის მიხედვით სატორის მდგომარეობასა და ლოგიკურ ვონიერებას. რაციონალურობას შორის უფსკრული არსებობს. მათ შორის განუწიომელი მანძილია, რადგან ისინი ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან არა რაოდენობრივად. არამედ თვისებრივად, სატორი და რაციონალურობა სხვადასხვა სიბრტყეზე მდებარეობენ და სხვადასხვა მნიშვნელობისა არიან. სწორედ ამიტომაც მათ შორის არსებული უფსკრულის გადალახვა შეუძლებელია რაიმე გონებრივი ძიებით, ლოგიკური აზროვნებით, ამის მიღწევა შეუძლებელია ისეთი საშუალებებით. რაც ადამიანის ინტელექტთან იქნება დაკავშირებული. ამ ვითარების განმარტებისათვის დ. სუძუკი მიუთითებს, რომ სატორისა და რაციონალურობას შორის უფსკრულის გადალახვა შესაძლებელია მხოლოდ იმ შემთხვევაში თუ ჩვენ აბსოლუტურად უარყოფთ თვითონ განსჯას, რაც ნიშნავს „ექსისტენციალურ ნახტომს“. ლოგიკური აზროვნებიდან, გონიერებიდან სატორის მდგომარეობაში გადასვლა არის უფსკრულში ნახტომი, ექსისტენციალური ნახტომი (ამ ტერმინს — ექსისტენციალურ ნახტომს — სუძუკი წინწყლებში სვამს, რაც ერთმნიშვნელოვნად მიგვიითითებს მის სოლიდარობაზე ექსისტენციალისტურ ფილოსოფიასთან).

დ. სუძუკი პირდაპირ წერს: „აზროვნება კვლავ არ შეიძლება ავრიოთ ინტელექტის პროდუქტებში, რამდენადაც იგი, თუ ვისარგებლებთ ს. კირკეგორის ტერმინოლოგიით, „ექსისტენციალური აზროვნება“ და არა დიალექტიკური განსჯა“ (27, 217). დიალექტიკურ განსჯაში დ. სუძუკის ესმის დაპირისპირებებზე აგებული ლოგიკური აზროვნება. ექსისტენციალურ აზროვნებაში კი ძენის მოძღვრებაში შოპოვებული ცნობიერება. აზროვნება (სატორი), როგორც ცნობიერების უმაღლესი ფორმა.

ზემოთქმული რაციონალური აზროვნებისათვის უაზრობად მოჩანს. ეს იმიტომ, რომ რაციონალურ-ლოგიკური აზროვნება, სუძუკის აზრით, მხოლოდ თავისი მოქმედების სფეროს ცნობს და ვერ ხედავს ადამიანის შინაგანი ცხოვრების უღრმეს ფენებს.

ძენის სამეფო არის იქ, სადაც თავის ძალას კარგავს ყოველგვარი რაციონალური აზროვნება.

უფრო მეტიც, ძენის გამოცდილება ქმნის პტიკე ფუნდამენტს, რაზედაც შენდება რაციონალური აზროვნება. სწორედ ძენი იძლევა ფაქტიურად რაციონალურ აზროვნების სფეროს, ტერიტორიას.

იმის საჩვენებლად, რომ სამყაროზე დაყრდნობილი ლოგიკურ-მეცნიერული ცოდნა მკვეთრად განსხვავებულია იმისაგან, რასთანაც საქმე აქვს ძენს, დ. სუძუკი მიმართავს საინტერესო ანალოგიას: ისეთ გავრცელებულ რელიგიურ-ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობაში, როგორიცაა ქრისტიანული, მთავარ როლს თამაშობს „ცოდნის ხის“ ცნე-

ბა, რამდენადაც მასზეა დაყრდნობილი ეს მსოფლმხედველობა. სამაგიეროდ ძენ-ბუდიზმში სულ სხვა ვითარება გვაქვს: ბუდიზმის სამყარო, მსოფლმხედველობა ცოდნას, კერძოდ „შემეცნების ხის ცოდნას“ კი არ ეყრდნობა, არამედ „არცოდნას“. შეიძლება ითქვას, რომ არცოდნა ცოდნის დასაწყისია. უმაღლესი ჭეშმარიტება არ შეიძლება მიღწეულ იქნას ცოდნის გამრავლების გზით, რაც იმას ნიშნავს, რომ ვამრავლებთ არცოდნასაც როგორც ცოდნის საწყისს. არცოდნა ამიტომ ცოდნის გამრავლებით, გაზრდით კი არ დაიძლევა, არამედ იმ მდგომარეობის მიღწევით, რაც უსწრებს მას. არცოდნას წინ უსწრებს ის მდგომარეობა, რაც ძენში სატორად იწოდება. სატორი არის ის მდგომარეობა. რაც წინ უსწრებს როგორც ცოდნას, ასევე ცოდნის წინაპირობას — არცოდნას. სატორით მეღავნდება არცოდნით (და ცოდნით) შეუბღალავი „ადამიანის შინაგანი ბუნება“.

ყოველივე ზემოთქმულიდან შეიძლება გავაკეთოთ აგრეთვე მოკლე დასკვნები:

1) ყველაზე უფრო მნიშვნელოვანი, რასაც ძენ-ბუდიზმი მიესწრავდვის და რასაც იგი ადამიანებს მოუწოდებს, ეს არის პიროვნების შინაგანი თავისუფლების მოპოვება — ადამიანმა შინაგანი, სულიერი კატაკლიზმების გზით უნდა მიაღწიოს გამოღვიძებების, ყოველდღიურ დეტერმინირებულ დუალისტურ, სუბიექტ-ობიექტად გაყოფილ აზროვნებაზე და ცხოვრებაზე ამაღლებას. პიროვნებამ სატორის გზით უნდა მიაღწიოს უმთავრეს მიზანს — გონების ნამდვილი ბუნების — სულის გამომეტავენებას თავის თავზე გაბატონებას, ე. ი. თავისუფლების მოპოვებას და დამკვიდრებას. ეს არის პიროვნების უმთავრესი მიზანი.

2) ამ მიზნის მიღწევისთვის არ გამოდგება მხოლოდ ლოგიკურ-მეცნიერული აზროვნება. პირიქით, უნდა გადაილახოს მისი საზღვრები. რაც შეიძლება მოხდეს „ექსისტენციალური ნახტომით“, სატორში ექსისტენციალური წამის — „მარადიული ახლას, უდროო აწმყოს“ მოპოვებით. ეს არის თავდაპირველი, სუბიექტ-ობიექტად გაუყოფელი რეალობის, „ადამიანის შინაგანი ბუნების“ მიღწევა ამავე დროს.

3) ეს გზა გადის მიღმურობის განცდაზე (ე. იასპერსის ენით რომ ვთქვათ. ტრანსცენდირებაზე, რომელიც ფილოსოფოსობის არსებაა). ფილოსოფია, უმაღლესი ჭეშმარიტების ძიება, ლოგიკურ-მეცნიერული ცნებების და სისტემების შემუშავება კი არ არის, არამედ „უდროო წამით“ თავდაპირველი რეალობასთან წილნაყრობის განცდის მოპოვება.

4) ძენ-ბუდიზმში უალრესად მნიშვნელოვანია ადამიანის „შინაგანი ბუნების“, მისი არსების გაცნობიერებისკენ მოწოდება. ეს მოძღვრება გაელენთილია თვითგამორკვევისა და თვითდამკვიდრების პათოსით.

სატორზე ანუ „შინაგან განათებაზე“, იმიტომ გავამახვილეთ ყურადღება, რომ გვეჩვენებინა თუ რა ორგანული კავშირებია თანამედროვე ტენ-ბუდიზმსა და გერმანულ ექსისტენციალიზმს შორის. განსაკუთრებით კი მის რელიგიურ ფრთას — კ. იასპერსის ფილოსოფიას შორის. სატორისაკენ ანუ შინაგან სულიერ განვითარებისაკენ მოწოდება, მისი განხორციელების სპეციფიკური ფორმები, იმანენტური და ანალოგიურია ექსისტენციალისტურ მსოფლმხედველობაშიც: კ. იასპერსთან ამის მსგავსად გვაქვს ტრანსცენდირების გზით ექსისტენციის „ამაღლება“ („Aufschwung“), მ. ჰაიდეგერთან „მანის“ გადალახვა და ამაღლება ნამდვილ თვითობამდე სინდისის ხმის მეშვეობით, ს. კირკეგორთან კი ჩვეულებრივი ყოფნის წესის დაძლევა საკუთარი თავის „არჩევის“ გზით. ვფიქრობთ, რომ ეს საინტერესო ვითარება არ არის შემთხვევითი. იგი განპირობებული უნდა იყოს არა მხოლოდ გერმანულ და იაპონულ ფილოსოფოსთა უშუალო კონტაქტებით, არამედ ადამიანთა ყოფნის საერთო კანონზომიერებით, ცალკეულ ინდივიდთა ზოგადადამიანური ბუნებით.

IV. 3. ვაიშედელის ახალი კარბოჰიანელოგია როგორც ფილოსოფიური თეოლოგია

გერმანელი ფილოსოფოსი ვილჰელმ ვაიშედელი (1905—1975), რომლის სახელთანაც დღეს ფილოსოფიური თეოლოგიის პრობლემებს აკავშირებენ. ჰაიდეგერის მოწაფე იყო. 1945 წლიდან იგი ტიუბინგენის უნივერსიტეტის დოცენტია, 1953 წლიდან პენსიაზე გასვლამდე (1970 წ.) დასავლეთ ბერლინის „თავისუფალ უნივერსიტეტში“ მუშაობდა. ოცდაათიან წლებში ჰაიდეგერის პრობლემატიკიდან პასუხისმგებლობის პრობლემა ამოიჩია. მისი 1933 წ. გამოცემული „პასუხისმგებლობის არსება“ 1958 წელსაც გამოიცა. ომის შემდეგ ჰაიდეგერის მეთოდს რწმენის პრობლემების ანალიზისათვის იყენებს. 50-ანი წლების ბოლოს მისი ლექციები ფილოსოფიურ თეოლოგიაში, ასევე სემინარები ავგუსტინეს „ღვთის ქალაქის“, პასკალის „აზრების“ და დეკარტის „მეტაფიზიკურ განაზრებანის“ შესახებ შორიდან იზიდავდა სტუდენტებს. ისევე როგორც ჰაიდეგერი, ისიც განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევდა ტექსტში „უთქმელად დაწანამძღვრებულის“ დაკითხვას. მოწაფეთა შორის იყვნენ ნორბერტ ჰინსკე, მარგჰერიტა ფონ ბრენტანო, მიხაელ თონისენი (198.34).

ვაიშედელის ბიოგრაფები მიუთითებენ ხოლმე მის მიერ კანტის ათ ტომეულის გემოვნებით შერჩეულ გამოცემაზე, ნ. ჰინსკესეული ახალი თარგმანით ლათინური ტექსტებისა, ასევე ნაშრომებს სამართალზე, ეთიკაზე, ხელოვნების მეტაფიზიკაზე, მაგრამ ვაიშედელის ადგილი თანამედროვე ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში განსაზღვრულია

რწმენის პრობლემებისადმი მიძღვნილი შრომებით: „გაორება ფისტეს აზროვნებაში“ (1962), „აზროვნება და რწმენა“ (კელმუტ გოლვიტ-ცერთან ერთად, 1965), „კამათი ღვთაებრივ საგნებზე“ (1967), „საზღვრის ფილოსოფიური გადალახვანი“ (1967), ყველაზე ცნობილია — „ფილოსოფოსთა ღმერთი. ფილოსოფიური თეოლოგიის დაფუძნება ნიჰილიზმის ეპოქაში“ (1971), მას მოჰყვენენ, „ღმერთის საკითხი სკეპტიკურ აზროვნებაში“ (1976), რომელიც სიცოცხლის უკანასკნელ წელს მიუნხენის კათოლიკურ აკადემიაში წაიკითხა და „სკეპტიკური ეთიკა“ (1976). სიცოცხლის ბოლო წლებში ვაიშედელი. ისევ როგორც მისი მასწავლებელი, რომელიც იმავე წელს გარდაიცვალა, დაინტერესებული იყო გერმანული მისტიკის უმნიშვნელოვანესი წარმომადგენლის მაისტერ ეკჰარტის ნააზრევით.

ერთხელ ფოიერბახმა ჰეგელის კრიტიკისას მისი მოძღვრება დაახასიათა, როგორც „რაციონალური მისტიკა“. ეს სახელი ყველაზე უფრო ვაიშედელის ნააზრევს შეეფერება, თუ კიდევ ერთ შეუთავსებელ ასპექტს შევეუერთებთ აღნიშნულ დაპირისპირებულობას — სკეპტიციზმს. ეს არის რაციონალურ-მისტიკური სკეპტიციზმი. ვაიშედელის კოლეგები და კრიტიკოსები თვლიან, რომ მისი ძირითადი ნაშრომი — „ფილოსოფოსთა ღმერთი“, ისევე როგორც სხვა ნაშრომები, უეჭველად მისტიკური აზროვნებიდან იკვებება, მეორე მხრივ, პრობლემათა რაციონალისტური დაფუძნების „უკიდურეს ფორმას“ მის ნაშრომებში გვერდს ვერავენ აუკლის. მისი ფილოსოფიის ძირითადი საკითხი ღმერთის და ადამიანის მასთან მიმართების საკითხია. მისი პოზიცია პრინციპულად მისტიკურია, რამდენადაც ღმერთი მისთვის არც ყოფიერებაა, არც არარა, არც ორივე ერთად. მიუხედავად ამისა, ვაიშედელი ცდილობს ღმერთი შეინარჩუნოს როგორც საორიენტაციო ადამიანის მიერ საზრისის ძიებისას და ჰაიდეგერის კვალად, ღუმლის ღვთაებასთან შესაძლებელი შესვედრის ადგილად და ფორმად მიიჩნევს (198, 36). მართალია ჰაიდეგერი ამ ტერმინს ყოფიერებასთან მიმართების შესაძლებელი ფორმის ნიშნად იყენებს, მაგრამ თუ გავიხსენებთ, რომ ჰაიდეგერისათვის ყოფიერება არ არის არსებული, ყოფიერი და რომ მას არც ერთი ჩვენს განკარგულებაში არსებული გამოთქმა არ აკმაყოფილებს იმ უძირითადესი ვითარების აღსანიშნავად, პირდაპირი კავშირი ჰაიდეგერის ყოფიერებასა და ვაიშედელის ღმერთს. შორის ნათელი გახდება.

ვაიშედელი იმედოვნებს, რომ „ფილოსოფოსთა ღმერთში“ მან ფილოსოფიური თეოლოგია, რომელიც იმთავითვე ფილოსოფიური ძიებების აუცილებელი ელემენტი იყო, შექმნა როგორც დამოუკიდებელი დისციპლინა, თავისი საზღვრებით, წარმოშობის, აღმავლობის და დაცემის ისტორიით, თავისი აუცილებლობით თანამედროვე აზროვნებაში.

ნებისა და კულტურისათვის. მისთვის გამოსავალია პასკალისეულ გამიჯვნა ფილოსოფოსთა და მეცნიერთა ღმერთისა, წმინდა რწმენის ღმერთიდან, რომელიც არავითარ დასაბუთებას არ საჭიროებს. როგორც იყო „აბრაამის ღმერთი, ისაკის ღმერთი, იაკობის ღმერთი“ (197, XVII).

ჰაიდეგერის დებულება იმის თაობაზე, რომ ქრისტიანული, და საერთოდ რელიგიური, ფილოსოფია წინააღმდეგობრივი წამოწყებაა, „ხის რკინაა“, რადგან ამგვარი რწმენა ფილოსოფიას, ანუ დასაბუთებულ ცოდნას გამოირიცხავს, ვაიშედელისათვის საკამათო არაა, მაგრამ იმედოვნებს, რომ ფილოსოფიურ თეოლოგიას კანონიერი საგანი გაუჩნდა ნიჰილიზმის ეპოქაში. ამ ეპოქაში, როცა ყველაფერი საეჭვო გახდა. უფლებიანია ხელახლა დადგეს ფილოსოფიური თეოლოგიის საკითხი, რომელიც ჰეგელიდან დაწყებული ჰაიდეგერამდე (ფოიერბახის, მარქსის და ნიცშეს გავლით) სავსებით გაუფასურდა.

ფილოსოფიური თეოლოგია, ვაიშედელის თანახმად, არ არის რელიგიის ფილოსოფია, რადგან ამ უკანასკნელის ოთხი შესაძლებელი მნიშვნელობიდან მხოლოდ მესამე ეჭრის ფილოსოფიურ თეოლოგიას, მაგრამ კი არ ემთხვევა მას, არამედ მხოლოდ საბუთად გამოდგება მისი, როგორც დამოუკიდებელი დისციპლინის საჭიროებისათვის. ეს მნიშვნელობებია: 1, გამოცხადების თეოლოგია როგორც დამხმარე დისციპლინა, ე. ი. როგორც თეოლოგიის მსახური, 2. რელიგიურ მიმართებათა როგორც სპეციფიკური სფეროს ახსნა, 3. ფილოსოფიური თეოლოგიის ზღურბლთან მდგარი კვლევა, მაგ., შლაიერმახერის „სიტყვები რელიგიაზე“ და ჰეგელის „ლექციები რელიგიის ფილოსოფიაზე“, 4. რელიგიის კრიტიკაც იმ აზრით, როგორაც მას ფოიერბახი აწარმოებდა, შეიძლება რელიგიის ფილოსოფიის ერთ-ერთ ფორმად ჩაითვალოს (იქვე, 3). ვაიშედელი საქმის ცოდნით აკრიტიკებს როგორც იმ თეოლოგებს, რომლებიც ფილოსოფიური თეოლოგიის შეუძლებლობას ამტკიცებენ, ისევე იმ მოაზროვნეებს, რომელთაც ვარკვეული ელემენტები წამოუყენებიათ ფილოსოფიური თეოლოგიის, მაგრამ მისთვის არა სასურველი მიმართულებით ავითარებენ. როდესაც იგი პ. ტილიხს განიხილავს, მოსწონს მისი მოსაზრებები იმის თაობაზე, რომ ფილოსოფია იმთავითვე შეიცავს თეოლოგიურ მომენტს, რომ „ექსისტენციალური კითხვა“ „თეოლოგიური ვნებაა“; რომ „ფილოსოფიისაკენ იმპულსს“ „თეოლოგიური მომენტი“ იძლევა, რომ „ყოველი შემოქმედი ფილოსოფოსი საიდუმლო თეოლოგია“ და სხვ.

ვაიშედელი ამტკიცებს, რომ მიუხედავად ამისა, ტილიხის ვხა ღმერთის ცნებისა და ფილოსოფიური თეოლოგიისაკენ წინააღმდეგობებს აწყდება. ეს გზა უპირობოზე გადის, მისი დასაბუთება კი არ

შეიძლება. „უაზროა. — წერს ტილიხი. — რომ უპირობოს უპირო-
პობაზე დავსვათ კითხვა, ეს ელემენტი ღმერთის იდეაში თავისთავად
სარწმუნოა“. განა ამისი თქმა ფილოსოფიური დასაბუთებისათვის
საკმარისია?—კითხულობს ვაიშედელი. ასევე დაუსაბუთებელი რჩებაო
ტილიხთან ადამიანის და საერთოდ სასრულოს ტრანსცენდირება ღმერ-
აზე. ფილოსოფიური თეოლოგიისაკენ მიმავალ გზაზე კი დაუსაბუთე-
ბელი არაფერი არ უნდა დარჩეს, რადგან იგი მაინც ფილოსოფიური
დისციპლინაა. მაგრამ თავად იმაში, რაც ამ გზის ბოლოში დგას, მრავ-
ალი შეიძლება გაუგებარი იყოს, რადგან იგი მაინც თეოლოგიაა (197.
2.96—97).

ფიხტესთან ვაიშედელს მარტო ის მისტიკა როდი აკავშირებდა,
რომელიც „ეთიკური იდეალიზმის“ შემქმნელის მოღვაწეობის მეორე
პერიოდში გამოაშკარავდა. არანაკლებ იზიდავდა მას ფიხტეს იდეა
ადამიანის პასუხისმგებლობისა იმ სამყაროსათვის, რომელშიც იგი
ცხოვრობს. 60-ანი წლებიდან ვაიშედელი ფიხტეს სემინარს ხელმძღვა-
ნელობდა, რომლის წევრებმა შემდეგ რიგი საყურადღებო შრომა შექ-
მნეს ფიხტეზე (მაგ., ვ. შრადერი — „ემპირიული და აბსოლუტური
მე“, ფრომანი, 1972). სემინარებზე განსაკუთრებული ყურადღება ექ-
ცეოდა ფიხტეს ნაშრომს — „ადამიანის დანიშნულება“. ვაიშედელის
„სკეპტიკურ ეთიკაში“ ნაცადია პიროვნების პასუხისმგებლობის და-
ფუძნება. ამასთანავე, იმის დამტკიცებაც, რომ წინააღმდეგობა ვალ-
დებულების მომთხოვნ ეთიკასა და სავალდებულოების უარყოფელ
სკეპტიციზმს შორის მოჩვენებითია, რომ, მეტიც, არა მარტო შესაძ-
ლებელია სკეპტიკური ეთიკა, არამედ ეთიკა სკეპტიციზმიდან წარ-
მოიშობა (198,38).

ვაიშედელს, ისევე როგორც მის მასწავლებელს, ერთი მხრივ,
პიროვნების აქტივობის და პასუხისმგებლობის შენარჩუნება სურს,
მეორე მხრივ, იგი ხედავს, რომ ჰაიდეგერის ყოფიერება, მართალია
შეუცნობადია, მაგრამ პიროვნებას ყოველივე პასუხისმგებლობას და
თავისუფლებას ართმევს. ყოფიერება ბედითია. რომელსაც თუ
ნებით არ ვაპყვები, ძალით წაგათრევს. ვაიშედელს იმედი აქვს, რომ
დეკარტისაგან მიღებული მეთოდოლოგიური სკეპტიციზმის კიდევ
უფრო მეტი რადიკალიზირებით, ვიდრე ეს ჰაიდეგერთან მოხდა, ყო-
ველგვარი გარკვეულობა შეარყიოს და ამით პასუხისმგებლობა შესაძ-
ლებელი გახადოს, როგორც სუბიექტისათვის ღირებული აქტი. ერთად-
ერთი რეალობა, რომელიც მყარი რჩება ამ სიტუაციაში, შეკითხვის
რეალობაა და რადგან შეკითხვა ინტენციურია, ამიტომ შესაკითხი
აუცილებელია მისი სრული შეუმეცნებადობით. სკეპტიკური პოზი-
ცია ამ დაშვებაზეც, ცხადია, პასუხისმგებლობას ადამიანს ავალებს.
სინამდვილეში ადამიანს ყოველივეს საეჭვოობის მიუხედავად მაინც

უხდება გადაწყვეტილების მიღება, როგორც ამას კირკეგორი აღნიშნავდა, თანაც მას არასოდეს ეცოდინება სწორად გადაწყვეტა თუ არა, რადგან ასეთი საზომი ვაიშედელისათვისაც არ არსებობს. აქ კითხვის რეალობის გვერდით მეორე, არანაკლებ სარწმუნო რეალობა გამოჩნდება. ესაა პიროვნების, გადაწყვეტილების მიმღების სურვილი, სწორედ ასე გადაწყვეტოს და არა სხვაგვარად. აქ კვლავ ფიხტეს ფილოსოფიის პრიმატი ჩანს ვაიშედელთან. მაგრამ მას არ უნდა დაუშვას ღმერთის სრული უარყოფის შესაძლებლობა და ამიტომ ყოველი გადაწყვეტილება რჩება არა ფიხტეს შემოქმედი სუბიექტის წინსვლის საფეხურად, არამედ ჰაიდეგერისეული ექსისტენციის „ნახტომად წყვდიადში“.

„ფილოსოფოსთა ღმერთის“ ავტორი ცდილობს ჰეგელიც გამოიყენოს, თუმცა ჰეგელთან ღმერთი ჯერ კიდევ გაგებადი იყო, რაც მისთვის მიუღებელია. მას მისაღებად მიაჩნია ჰეგელის „ლოგიკის“ პირველი სამი კატეგორია: არსი, არარსი და ქმნადობა, ოღონდ „ქმნადობის“, როგორც სინთეზის (სადაც არსიდან არარსში მუდმივი გადასვლა ხდება, ე.ი. გაურკვეველობა) ადგილას ვხვდებით ფიხტესა და შელინგისეულ კატეგორიას „ლივლივისა“. მისი გარკვეულობა ისაა, რომ არაფერი გარკვეული მასში არაა (197,11,207). ესააო. ნიჰილიზმის ეპოქაში ყოფიერებისა და საზრისის პრობლემურობის, სუბიექტის მიერ სამყაროში საკუთარი უძლურების არსებითი გამოცდილება, როგორც ვაიშედელის კრიტიკოსები აღნიშნავენ. ეს ცნება მართლაც კარგად გამოხატავს კაპიტალისტურ სამყაროში სიცოცხლის საზრისის კვლევის შედეგს, რასაც ვაიშედელი თავად ახასიათებს, როგორც დათრგუნვილობას, გამოუვალ მდგომარეობას, სასოწარკვეთილებას. „წყვდიადში ნახტომს“, კითხვის დასმას და იმის გაურკვეველობას, თუ რისკენაა ეს კითხვა მიმართული და რა მაიძულებს მე მის დასმას, ვაიშედელი უკავშირებს ჰაიდეგერის კიდევ ერთ ცნებას, რომელსაც „სადაურობა“ (Vonwoher) ეწოდება და „ლივლივის“ სუბიექტური განცდის ერთ-ერთი ასპექტია. სადაურობის დაუდგენლობა რადიკალური ეჭვის პირობაა. მისით შეიძლება შეიცვალოსო სამი ცნება: „საფუძველი“, „წყარო“ და „წარმოშობა“. იგი რაიმე ყოფიერზე კი არ მიუთითებს, არამედ მხოლოდ მიმართულებას უჩვენებს საიდანაც რაიმე ხდება (197,II,210).

ჰაიდეგერის ნააზრევის საფუძველზე სკეპტიციზმის ახალი სახის დაფუძნებით ვაიშედელი დაფუძნების შედეგების თვალსაზრისით პიროვნულ წინ ვერ წავიდა. იგი რატომღაც ერიდება საკუთარი პრინციპების შედარებას სკეპტიკოსთა ნააზრევთან. პირონს „ფილოსოფოსთა ღმერთის“ არც ერთ ტომში არ ახსენებს, ხოლო ჰიუმს მხოლოდ ორჯერ მოიხსენიებს, ისიც სხვათა შორის. შეიძლება ეს იმიტომ ხდებო-

დეს, რომ საკითხის ანალიზის საოცარი გართულების გზით მიღებული შედეგი პრინციპულად ახალს არაფერს იძლევა. თუმცა მისი მოწაფეები დაჟინებით მიუთითებენ ამ სიახლეზე.

კითხვის — „რალა საჭიროა ფილოსოფია? — პასუხად ნ. ჰინსე თანამედროვე ფილოსოფიაში გამოჰყოფდა ფილოსოფიის დანიშნულების სამგვარ გაგებას: 1. საბოლოო დასაბუთების პრინციპი (რომელიც ფრ. კამბარტელმა წამოაყენა 1967 წ. შრომაში — „რა არის და რა უნდა იყოს ფილოსოფია?“), 2. იტერაციის პრინციპი, ანუ მუდმივი დაკითხვისა და შემოწმების პრინციპი, იქაც კი, სადაც ვითარება თავისთავად ცხადი ჩანს (რომელიც კანტისა და ჰუსერლის ტრადიციასთან კავშირში, წამოაყენა გ. ფუნკემ 1965 წ. მაინცის უნივერსიტეტის რექტორად არჩევისას წარმოქმულ სიტყვაში), 3. ანიჰილაციის პინციპი, ფილოსოფოსობა. როგორც რადიკალური კითხვა, რომელიც უარყოფს რაიმე ურყევის და გარკვეულის შესაძლებლობას (რომლის დასაბუთებასაც ვაიშედელი შეეცადა 1961 წ. მოხსენებაში — „ფილოსოფიური თეოლოგია ნიჰილიზმის ჩრდილში“ (200.337). აქ ვაიშედელი ფილოსოფიის არსების გასაგებად შვიდ თეზისს აყენებდა: 1. ფილოსოფია იმდენად მისი საგნებიდან კი არ გაიგება, რამდენადაც მის მიერ ამ საგნების განხილვის წესიდან, II. ფილოსოფოსობა ხორციელდება როგორც შეკითხვათა, განსხვავებით მეცნიერული და ყოველდღიური შეკითხვისაგან. იგი რადიკალური კითხვაა, III. ვინც რაიმეს უეჭველს იღებს, ის აღარაა ფილოსოფოსი, IV, პასუხი კითხვაზე არაა ფილოსოფიის საიმედო ქონება, V. ფილოსოფოსობა ყოველი ყოფიერის ჭეშმარიტების საფუძვლისაქნ მარადი სვლაა, „რადიკალური შეკითხვაა“, VI. ფილოსოფოსმა უნდა აღიაროს, რომ რადიკალურ კითხვას ვერაფერი უძლებს არარას გარდა, რაც ყოველგვარი ჭეშმარიტების დალუპვაა, VII. ფილოსოფია რომ სწორედ ასეთია, ნათლად ჩანს მისი ისტორიიდან (200,337—338). მას რადიკალური სკეპსისი და ნიჰილიზმი ამოძრავებდნენ.

ფილოსოფია რომ მართლაც რადიკალური კითხვა თუ დაკითხვაა და უეჭველად მიჩნეულის ხელახლა შემოწმებას გულისხმობს, ეს სწორია, მაგრამ ეს უკვე სოკრატემ ჩამოაყალიბა. ვაიშედელისეული ამგვარი კითხვის სრულ ნიჰილიზმთან დაკავშირებაა, ყოველგვარი მყარი შედეგის წინასწარ გამორიცხვა. ეს კი მის წამოწყებას შინაგანად წინააღმდეგობრივად ხდის, ისევე როგორც ნებისმიერ სრულ სკეპტიციზმს.

ვაიშედელი უკანასკნელად გამოცემულ შრომაში — „ღმერთის საკითხი სკეპტიკურ აზროვნებაში“ აგრძელებს „ფილოსოფოსთა ღმერთში“ წამოყენებული დებულებების დასაბუთებას. მას სურს უარყოს.

საუკუნეებრივი აზრი იმის თაობაზე, რომ სკეპტიკოსი ღმერთის უარ-
მყოფეა. რომ ღმერთის რწმენა გამორიცხავს სკეპტიციზმს. მისი
აზრით, სკეპტიკოსს შეუძლია სკეპტიკოსი დარჩეს. ყველაზე უფრო
რადიკალური აზრით და მაინც დასვას კითხვა ღმერთის. სწორედ
როგორც ღმერთის შესახებ. ვაიმედელი ახლებურად ცდილობს დე-
კარტის გზის გავლას. სრული თანმიმდევრობის შემთხვევაშიც სკეპტი-
კოსი როცა ნაწილობრივ არაფრის არსებობას არ უშვებს, მაინც წარ-
მოდგება კითხვა ღმერთის შესახებ (198.10).

ცხადია. ვაიმედელმაც კარგად იცის, რომ ფილოსოფიაში ექვის
პრიმატი მისი მოგონილი არაა. იგი იმეორებს მონტესკიეს სიტყვებს:
„ფილოსოფოსობა ნიშნავს ექვობას“. ანდა ფრანგი თეოლოგი პ. შა-
რონისა (1541—1603). რომ „ჩვენ დავიბადეთ, რათა ჭეშმარიტება
ვეძიოთ. ხოლო მისი ფლობა უფრო მაღალი და დიდი ძალის ხვედ-
რია“. დეკარტი ფიქრობდა, რომ გადალახა ეს სკეპტიციზმი. პიუმიც
ცდილობდა გამიჯნოდა მას, როგორც ადამიანის ბუნებრივ შეხედუ-
ლებასთან ძალზე შეურიგებელს და „ზომიერი სკეპტიციზმით“ შეზ-
ღულდულიყო. არც კანტს სურდა სკეპტიციზმის პოზიციაზე დარჩენი-
ლიყო, რადგან ეს მისთვის იყო „ჯანსაღი ფილოსოფიის სიკვდილი“. მაგრამ
ანტინომიების პრობლემით კანტმა ახალი ბიძგი მისცა სკეპტი-
ციზმის განვითარებას, რომლის შედეგიც იყო ენსიდემ შულცეს
სკეპტიციზმი (198. 12). ნიცშემ გაბედა წმინდა სკეპტიციზმამდე მის-
ვლა. ჭეშმარიტება მისთვის ისეთი შეცდომაა, რომლის უარყოფა ადა-
მიანს არ შეუძლია. ამით სკეპტიციზმი ნიჰილიზმამდე მივიდა. სადაც
ჭეშმარიტებაში ეჭვი გადალახულია. იგი უეჭველად უარყოფილია.
ეს პოზიცია ღმერთის უარყოფას, მის სიკვდილს მოითხოვს. „ღმერ-
თი ჩვენი უგრძესი ტყუილია“. — თქვა ნიცშემ (იქვე, 14—15). პრინ-
ციპულად ახალს ნიცშეს ნიჰილიზმში ვაიმედელი სამართლიანად ხე-
დავს იმაში, რომ ნიცშე ნიჰილიზმს მსოფლმხედველობის სამარადისო
პოზიციად კი არ თვლის, არამედ „ისტორიულ ფენომენად“ მიაჩნია
იგი. რომელიც აუცილებლობით დგება. მაგრამ გადაილახება.

განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს ვაიმედელი კამიუს
სკეპტიციზმს, მის მიერ წამოყენებული აბსურდის ცნებით. რომელიც
კარგად ახასიათებს ჩვენს თანამედროვეობას, ადამიანის არსებობას
სამყაროში. აბსურდი წარმოიშობა სამყაროსთან შეხვედრისას და
ასევე საკუთარ თავში ჩახედვისას. თავად „სამყარო მხოლოდ უზარ-
მაზარი ირაციონალურია“. აზროვნების ისტორია. ვაიმედელის აზრით,
ამტიციებს ფილოსოფიის იმ ჯაგებას, რომელიც მან 1961 წ. წამოა-
ყენა. დღესო. ფილოსოფიის, როგორც კითხვის დასმის გაგება საყო-
ველთაოდ გაბატონებულია. ორიენტაციის უქონლობა და ღირებულე-
ბათა დაკარგვა ყოველმხრივ ფართოვდება, კულტურის ყველა სფე-

როში (იქვე, 17). „ყოველ მხრივ ღია სკეპტიციზმი“, ვაიშედელის აზრით, დღევანდელი ფილოსოფიის არსებობის ერთადერთი შესაძლებელი ფორმაა. ეს ნიჰილიზმის თავისებური ვადალახვაც იქნება. ვაიშედელს ხომ ნიკშეს მიერ უარყოფილი ღმერთის შესახებ საკითხის უფლებიანობა უნდა დაამტკიცოს, სწორედ სკეპტიციზმის საფუძველზე? რადიკალური სკეპტიციზმის შენარჩუნება, რომელიც ჩვენი დროის ადამიანის არსებითი სააზროვნო ამოცანაა, ვაიშედელის აზრით, უსაქმური კითხვები კი არაა, არამედ უაღრესად არსებითი ვითარება. იგი ექსისტენციის საქმეა, ე. ი. „ჩვენი მუხყოფიერების ძირითადი ხდომილება“ (იქვე, 20).

ასე გაგებული სკეპტიციზმი ღმერთს ვერ შეურიგდება და ვაიშედელი ცდილობს მის შესწორებას. მას სურს ისეთი სინამდვილე მონახოს, რომელიც ვაუძლებს ყოველგვარ კითხვას და ექვს. თეოლოგები ასეთ სინამდვილედ ღმერთს თვლიან. მაგრამ განა ცოტა ექვობს ღმერთის არსებობაში? იქნებ უექველი ისაა, რაც კანტმა დაადგინა, როგორც საექვო მოვლენებს უკანმდგომი უცნობი? ვაიშედელი არც ამას ენდობა. ხომ შეიძლება, რომ იგი ჩვენი წარმოსახვის ძალის შედეგი იყოს, და არა თავისთავად არსებული? როგორც ამას ფიხტე თვლიდა? მაგრამ ამის შემდეგაც რჩება უექველობა იმისა, რაც ამ გარე სინამდვილეს ქმნის, თუ წარმოსახავს. გამოდგება ეს მე სკეპტიციზმის საძიებელ საზღვრად? რადიკალური სკეპტიციზმი არც აქ მშვიდდება, ამტკიცებს ვაიშედელი. ის შესაძლებლობაც უნდა დაეუშვათ, რომ მოჩვენებითი ცოდნა სინამდვილის შესახებ სიზმარია იმის გარეშე, ვისაც ესიზმრება. ფიხტე ერთხელ მივიდა ამ აზრამდე და მაშინვე უარყო. ვაიშედელი იხილავს ამ პოზიციას. ეს უფრო ნიჰილიზმია, ვიდრე სკეპტიციზმი, ამბობს იგი. ესაა დოგმატიზმი, რადგან არარა დგინდება. „სკეპტიციზმი კი პირიქით, არარას კი არ ადგენს, არამედ ღიად ტოვებს საკითხს, საერთოდ არსებობს რაიმე თუ არა“ (იქვე, 23). მიუხედავად გულმოდგინე ძიებისა, ვაიშედელმა ვერ მოახერხა დაემტკიცებინა, რომ რადიკალური სკეპტიციზმი შეიძლება არ მივიდეს აგნოსტიციზმამდე და ნიჰილიზმამდე. ამ შედეგის აცილება ძხოლოდ ნების აქტი შეიძლება იყოს და არა ლოგიკური არგუმენტი.

ვაიშედელი ფიქრობს, რომ ყოველივეს რადიკალური უარყოფა შეუძლებელია. თავად ექვის შეტანის ფაქტი არ უარყოფა. მაგრამ ეს არაა ღეკარტის გამეორება, რადგან მუში შეეჭვება დაშვებულია. ვაიშედელი მოითხოვს განხორციელდეს ძნელი, მაგრამ აუცილებელი ოპერაცია: შეეჭვების, ანუ კითხვის დასმის პროცესი მეს გარეშე იქ-

ნეს გააზრებული (იქვე, 24). ამ სინამდვილეში შეეკვება შეუძლებელია, ე. ი. უეჭველია, რომ რაღაც სინამდვილე არსებობს. ნიჰილიზმი-საგან ამგვარი გადარჩენა არაფრის მომცემია. აზრის მოაზროვნის ვარეშე არსებობის დაშვება იდეალიზმის ისტორიაში ახალი არაა, მაგრამ ეჭვის მოეჭვიზ ფარეშე არსებობა მართლაც სიხსლეა, მაგრამ ისეთი, რომელსაც ვერაინ დაეთანხმება თუ საკუთარი მე არ დაუშვა. საეჭვო მეს ეჭვის პროცესის უეჭველობა ხომ მემ უნდა დაადგინოს? უეჭველობა ხომ რეფლექსურია და ინტენციური? ამიტომ მეს მუდამ ექნება იმდენი უეჭველობა მაინც, რამდენსაც იგი თავის ეჭვს ანიჭებს.

ვაიშედელი თეოლოგიის დიდ მცოდნედ ითვლება და წინასწარ გვაფრთხილებს, რათა ეჭვის როგორც სასრულოს დაშვებიდან ღმერთზე როგორც უსასრულოზე, საეჭვოდან უეჭველზე თომა აკვინელი-სეული გადასვლის აღორძინება არ დავაბრალოთ. ეს მოითხოვს იმ წინამძღვრის ქეშმარიტებას, რომელიც ამტკიცებს: სასრულო არსებობა აუცილებლობით მიუთითებს რაღაცაზე. რაც მას იწვევს. მაგრამ ამგვარი დებულების უეჭველობას რადიკალური სკეპტიციზმი ვერ დაუშვებს. ამ საფუძველზე ღმერთის არაფრითარ დასაბუთება არაა შესაძლებელი, ადგენს ვაიშედელი. თუ გვსურს, რომ ღმერთი ჩვენს ჰორიზონტში შემოვიდეს, საჭიროა ახალი ასპექტი გამოენახოს სკეპტიციზმის შედეგს.

ეს ახალი ასპექტი ის ყოფილა, რომ კითხვა კითხვის დასმის მიმენტში, რასაც მიემართება ის, მისთვის იღუმალებაა. საჭიროა კითხვაში ამ იღუმალის მომენტს მივაქციოთ ყურადღება. როცა ვამბობთ, რომ საგანი არის და ვკითხულობთ, თუ რას ნიშნავს ეს „არის“, მივადგებით ყოფიერების იღუმალებას, რომელიც, რაც უფრო მეტს ვკითხულობთ, უფრო იზრდება. საგანი რომ არის და მუდამ არარაში ვადასვლის შესაძლებლობაშია, ესაა ყოფიერების უკუნი იღუმალება. ასეთივე უკუნს წავაწყდებით, როცა სიკვდილის რაობაზე ვკითხულობთ. ასევეა სამყაროს, როგორც მთლიანობის თაობაზე კითხვა. ამრიგად, ჩვენ კი არ ვეხებით იღუმალებას, არამედ თვით ის გვეხება და გვაშფოთებს ჩვენ. ამიტომ, ვაიშედელის აზრით, მას უფლება აქვს დაასკვნას, რომ „იღუმალება არის სინამდვილე“ (იქვე, 28). აქვს თუ არა ვაიშედელს ამის უფლება: ცნობილია, რომ თუ თეოლოგმა იღუმალა და ირაციონალური მოიგდო ხელთ, მისგან ღმერთს ადვილად გამოიყვანს. „იღუმალა ისაა, რაც ყოველ აზროვნებას წინ უსწრებს“ — გვარწმუნებს ვაიშედელი (იქვე, 29). მაგრამ თავისი შინაარსით ხომ ასეთივე იღუმალაა თავად კითხვის პროცესისგან გამოთიშული მე? და თავად კითხვის პროცესიც როგორც ეჭვის უეჭველი არსებობა ხომ თავისში შეიცავს იღუმალს და არა მხოლოდ თავის კორელატად?

გარდა ამისა, აქ კიდევ ერთი წინააღმდეგობაა, ის, რის საფუძველზეც ჩვენ საექვოს უეჭველად საექვოდ ვთვლით, ე. ი. ჩვენი საზომი საექვოს დასადგენად უეჭველია.

ვაიშედელი არ ცდილობს იღუმალი ტრადიციულად გამოიყენოს და მისტიკოსთა გვარად პირდაპირ ღმერთს გაუთანაბროს. იღუმალი შეიძლება იყოს ღმერთი და შეიძლება არა, სამართლიანად ამტკიცებს იგი. მაგრამ რა არის ღმერთი? სვამს ვაიშედელი მთავარ კითხვას. ქრისტიანული ღმერთი არის ტრანსცენდენტური შემოქმედი. პერსონა და ღმერთკაცში გამოცხადებული. რადიკალური სკეპტიციზმის მიერ დაშვებული იღუმალეა ასეთი არ შეიძლება იყოს. ვაიშედელი ბულტმანის კვალად ამტკიცებს, რომ აღნიშნული სამება ქრისტიანული ღმერთის სატოვანი დახასიათებაა და ის თავისებურად მიუთითებს იღუმალეზე. ფარდა ამისა, არსებობს ღმერთის სხვაგვარი გაგებაც. ქრისტიანულს არ ემთხვევა არც ძველი ბერძნების „არხე“ და არც მისტიკოსების ღმერთი. ასევე სპინოზას, ადრინდელი შელინგისა და ჰეგელის ღმერთი. მას არც ტრანსცენდენტობა აქვს, არც პერსონულობა და არც ღმერთკაცში გამოცხადება. თუ ყოველივე ამას გავითვალისწინებთ, არ შევყოყმანდებით, რომ იღუმალსაც ღმერთი ვუწოდოთ. ამის სასარგებლოდ ლაპარაკობს ისიც, რომ იღუმალს მიეწერება ძლიერებაც. რაც იმაში ჩანს, რომ იგი ყოველივეს არყევს და საექვოდ აქცევს. ამიტომ თანამედროვე ეპოქის ამოცანაა, სკეპსისის სერიოზულად მოეკიდოს, მაგრამ არ დაავიწყდეს, რომ იგი „ღმერთზე კითხვას კი არ სპობს, არამედ ხელახლა უშუალოდ აყენებს მას აზროვნების წინაშე“ (იქვე, 32). ამრიგად ვაიშედელმა იღუმალეა მაინც გაუიგივა ღმერთს.

ძნელი დასაანახი არაა თეოლოგის მიერ ისტორიის ახალი საზომით შეფასება. აქ სპინოზა, ადრინდელი შელინგი და ჰეგელი ღმერთის რაობის საკითხში გაიგივებული არიან. ეს იმ დროს, როცა ფიხტე, რომელსაც ვაიშედელი ასე დიდ ყურადღებას აქცევს, სპინოზას სისტემას სანიმუშო მატერიალისტურ სისტემად თვლიდა. ვაიშედელი ამას არ იზიარებს, მაგრამ საკითხს უყურადღებოდ მაინც არ ტოვებს. თავის ძირითად ნაშრომში იგი სპინოზას, ისე როგორც ფიხტესა და ჰეგელის ათეიზმს, „შეზღუდულ ათეიზმს“ უწოდებს, უპირისპირებს მას „უკიდურეს ათეიზმს“, რომელიც საერთოდ ყოველგვარ ღმერთს (ქრისტიანულს, თეოლოგიურს, ფილოსოფიურს თუ მითოლოგიურს) უარყოფს. უკიდურესი ათეიზმის ხანგრძლივი ისტორიიდან ვაიშედელი გამოყოფს: ანტიკურობაში პროდიკოსსა და კრიტიასს, ახალ დროში დიდროს, ჰოლბახს, ფოიერბახს, მარქსსა და ნიცშეს (197, II. 158—159). იგი მათთან „შეთანხმებას“ არც ცდილობს, რაც შეეხება „ზომიერ ათეიზმს“, ისინი თურმე მხოლოდ ღმერთის იმ სპეციფიკას

უარყოფენ, რაც ქრისტიანულ გაგებას ახასიათებს. „უკიდურესი ათეისტები“ დოგმატური ათეისტები ყოფილან. მაგრამ ვაიშედელს არ შეუძლია არ აღიაროს, რომ „ფილოსოფოსობა არის აშკარა ათეიზმი“ (იქვე, 260), რომელიც მიუხედავად ღმერთზე არსებულ წარმოდგენათა კრიტიკისა, თუ თანმიმდევრული იქნება, რადიკალური სკეპტიციზმის გზას დაადგება და კვლავ ღმერთს მიადგება.

რელიგია და თეოლოგია ყოველთვის იცვლებოდა ეპოქის შესაბამისად. ვაიშედელი კარგად ჩასწვდა ახალ ეპოქას. იგი უარს ამბობს ქრისტიანული ღმერთის ატრიბუტების დაცვაზე, მას სურს შემეცნების საგნის ამოუწურაობისაგან გამომდინარე სიძნელეების გამოყენებით ადამიანური შემეცნების რელატიური ასპექტი ობიექტურს მოწყვიტოს და ღმერთისაკენ გზად გამოიყენოს. იგი ხედავს თავისი კვლევის შედეგების სიმწირეს. „ასეთი სიღარიბე ალბათ ბედისწერაა აზროვნებისა, როცა იგი ნიჰილიზმისა და რადიკალური ეჭვის ეპოქაში მაინც ღმერთს მიმართავს“ (იქვე, 257). ამგვარ პოზიციას გასულ საუკუნეში ოფიციალური თეოლოგია, ალბათ, განკვეთდა, დღეს კი ვაიშედელი პატივით სარგებლობს მათ შორის. ეს აღარაა გამონაკლისი. ფრანკმა თეოლოგებმაც „აპატიეს“ სარტრს ათეისტობა და მის მიერ უარყოფილი ღმერთი, სარტრის სურვილის წინააღმდეგ, არაჰუმარიტ ღმერთად ჩათვალეს. მისი გულწრფელი ბრძოლა ცრურწმენების წინააღმდეგ ჰუმარიტი რწმენისაკენ გზად მიიჩნიეს. პ. ტილიხმა ეს ჩათვალა „რწმენის აქტად“, როცა ღმერთის უარყოფა ღმერთისთვისვე ხდება (74.23).

ლიტერატურის სია

1. მარქსი კ., პოლიტიკური ეკონომიის კრიტიკისათვის, თბ., 1953.
2. მარქსი კ., თეზისები ფოიერბახის შესახებ (კ. მარქსი, ფ. ენგელსი, რჩეული ნაწერები, ტ. II, თბ., 1950).
3. მარქსი კ., კაპიტალი, ტ. 1, თბ., 1956.
4. ენგელსი ფ., ბრუნო ბაუერი და ადრინდელი ქრისტიანობა, თბ., 1939.
5. ენგელსი ფ., სოციალიზმის განვითარება უტოპიიდან მეცნიერებისაკენ. (კ. მარქსი, ფ. ენგელსი, რჩეული ნაწერები, ტ. II, თბ., 1950).
6. ენგელსი ფ., ლუდვიგ ფოიერბახი და კლასიკური გერმანული ფილოსოფიის დასასრული (იქვე).
7. ლენინი ვ. ი., მატერიალიზმი და ემპირიოკრიტიციზმი (თხზ. გამ. IV, ტ. 14).
8. ლენინი ვ. ი., ფილოსოფიური რვეულები (თხზ. გამ. IV, ტ. 29).
9. ავალიანი ს., მეცნიერების ბუნება და მისი განვითარების კანონზომიერება (იხ. „ფილოსოფია და მეცნიერება“, თბ., 1985).
10. ბაქრაძე კ., სისტემა და მეთოდი ჰეგელის ფილოსოფიაში (რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 2, თბ., 1979).
11. ბიდერმანი გ., ლაგანე უ., რელაგიის კრიტიკა გერმანულ კლასიკაში. თბ., 1934.
12. ბუაჩიძე გ., მიშელ ფუკო სიტყვებსა და საგნებს შუა („მიმომხილველი“, თბ., 1969).
13. გეგეშიძე დ., მეცნიერებისა და რელიგიის ტეიარდისეული კონცეპციის კრიტიკა. თბ., 1969.
14. ერქომაიშვილი ვ., ლოგიკური პოზიტივიზმი. თბ., 1974.
15. თანამედროვე ბურჟუაზიული და რევოიონისტული იდეოლოგიის კრიტიკა. თბ., 1977.
16. თანამედროვე უცხოური ფილოსოფიური ლიტერატურა (რეფერატული კრებული) თბ., 1984.
17. თევზაძე გ., ნიკოლაი ჰარტმანის ონტოლოგიის კრიტიკა. თბ., 1967.
18. კაკაბაძე ზ., ხელოვნება, ფილოსოფია, ცხოვრება. თბ., 1976.
19. კანტი ი., წმინდა გონების კრიტიკა. თბ., 1979.
20. კასირერი ე., 'სტრუქტურალიზმი თანამედროვე ლინგვისტიკაში („მიმომხილველი“, 4/5, თბ., 1969).
21. კაუცკი კ., უახლესი სოციალიზმის წინამორბედნი. ტფ. 1927.
22. კოლუა ე., ისტორიის ფილოსოფია, თბ., 1966.
23. კოლუა ე., ფილოსოფიის არსის გაგების კრიტიკისათვის გერმანულ ექსისტენციალიზმში. თბ., 1979.
- 23ა. მსხეთური ხელნაწერი, თბ., 1985.

24. XX ს. ბერეუზიელი ფილოსოფია, თბ., 1973.
25. ფრანკფურტის სოციალური სკოლა დასავლეთის ცივილიზაციის შესახებ (საქ. სსრ. მეც. აკად. ინფორმაციის ინსტ. თბ., 1980).
26. ჰაიდეგგერი მ., რა არის ეს — ფილოსოფია? («მომომხილველი», 6/9, თბ., 1972).
27. Маркс К., Энгельс Ф., Из ранних произведений. М., 1956.
28. «Америка». № 262 (IX. 1978 г.).
29. Арватов Б., Искусство и производство. М., 1926.
30. Антономова Н. С., Философские проблемы структурного анализа в гуманитарных науках. М., 1977.
31. Бакрадзе К. С., Очерки из истории новейшей и современной буржуазной философии. Тб., 1960.
32. Блох Э. («ФЭС», М., 1983).
33. Буачидзе Т. А., Гегель о сущности философии. Тб., 1981.
34. Беккер Г., Босков А., Современная социологическая теория. М., 1961.
35. Бреславец Т. Н., Поэзия Мацуо Басье. М., 1981.
36. Вивекანанда С., Лекции о Радже Йоге. Сосница, 1906.
37. Гараджа В. И., Протестантизм. М., 1981.
38. Гараджа В. И. Кризис современного протестантизма и поиски «Новой теологии». М., 1973.
39. Грецкий М. Н., Французский структурализм. М., 1971.
40. Давидов Ю. Н., Критика социально-философских воззрений Франкфуртской школы. М., 1977.
41. Зенковский В. В., Основы христианской философии, т. 2. М., 1964.
42. Какабадзе К. М., Человек как философская проблема. Тб., 1970.
43. Какабадзе З. М., Проблема «экзистенциального кризиса»... Тб., 1966.
44. Капелюш Ф. Д., Религия раннего коммунизма. М., 1931.
45. Козловский Ю. Б., Современная буржуазная философия в Японии. М., 1977.
46. Коллингвуд Р., Идея истории. М., 1980.
47. Корф Г., Критика теорий М. Вебера и Г. Маркузе. М., 1975.
48. Кун Т., Структура научных революций. М., 1977.
49. Кутасова И. М., Антифилософия «Новой философии». М., 1984.
50. Лакатош И., Доказательства и опровержения. М., 1967.
51. Лакатош И., История науки и ее рациональные реконструкции (Сб.: Структура и развитие науки. М., 1978).
52. Левада Ю. А., Современное христианство и социальный прогресс. М., 1962.
53. Леви-Строс К., Структурная антропология. М., 1984.
54. Люсьен С., Современная французская философия. М., 1968.
55. Минкулинский С. Р., Маркова Л. А., Чем интересна книга Т. Куна — «Структура научных революций». М., 1977.
56. Панин А. В., Диалектический материализм и постопозитивизм. М., 1981.
57. Поспелов Б. В., Очерки философии и социологии в современной Японии. М., 1974.
58. Попер К., Логика и рост научного знания. М., 1983.

59. Пасика В. М., Христианский эволюционизм Т. де Шадрена («Из истории зарубежной философии 19-20 вв. М., 1967).
60. Природа философского знания. «Р. С.», ч. 1. М., 1975.
61. Проблемы современной буржуазной философии. СНИ АН ГССР. Тб., 1977.
62. Радхакришнан С., Индийская философия, т. I-II. М., 1956.
63. Рескин Дж., Искусство и действительность. М., 1900.
64. Садовский П. А., Философско-религиозное учение Т. де Шардена («О законах перехода от социализма к коммунизму», т. 2. Душанбе, 1967.
65. Садовский В. Н. Логико-методологические концепции К. Полпера, М., 1981.
66. Современная буржуазная философия. М. 1978.
67. Современный правый ревизионизм. Москва-Прага, 1973.
68. Современное христианство и социальный прогресс. М., 1962.
69. Соловьев Э., Экзистенциализм и франкфуртская школа. Вопросы философии, № 4, 1975.
70. Структурализм «за» и «против» Сб. переводов %, М., 1975.
71. Структура и развитие науки. М., 1978.
72. Судзук Д. Т., Основы Дзен-Будизма. М., 1978.
73. Фейербах Л., Основы философии будущего. М., 1936.
74. Философия, религия, культура. М., 1982,
75. Философский энциклопедический словарь. М., 1983.
76. Фуко М., Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. М., 1977.
77. Черняк В., Генезис классической науки (Вопросы философии, № 1, 1976).
78. Шарден П. Т. де., Феномен человека. М., 1965.
79. Шварц Т., От Шопенгауэра к Хайдеггеру. М., 1971.
80. Штейгервальд Р., Третий путь Герберта Маркузе. М., 1980.
81. Хинтиikka Я., Логико-эпистемологические исследования. М., 1980.
82. Adams J. L., P. Tillich's philosophy of culture. Chicago, 1947.
83. Adorno Th. W., Eingriffe. Neun kritischen Modelle. Frankfurt a/M, 1963.
84. Adorno Th. W., Authoritarian personality. N. Y., 1950.
85. Adorno Th. W., Negative Dialektik. Frankfurt a/M., 1970.
86. Adorno Th. W., Asthetische Theorie. Frankfurt a/M., 1970.
87. Arnsperg C. J. P., Von Markuse zu Marx. Lichtenhand, 1971.
88. Ausias J., Les clefs pour le structuralism. P., 1967.
89. Bloch E., Geist der Utopie. München-Leipzig, 1918.
90. Bloch E., Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel. Leipzig. 1952.
91. Bloch E., Das Prinzip Hoffnung. Bd. I-III, Berlin, 1954—1959.
92. Bloch E., Über die Trennung von Hegels „Methode“ und „System“ Deutsche Zeitschrift für Philosophie, N 5, 1956.
93. Bolnow O. F., Französischer Existentialismus. Stuttgart, 1965.
94. Buhr M., Kritische Bemerkungen zu E. Blochs Hauptwerk. /DZfPh. N 5, 1960.
95. Coreth E., Grundlegung der Hermeneutik. Freiburg, 1969.
96. Criticism and the Growth of knowledge. Cambridge, 1970.

97. Diemer A., Die Idee einer enzyklopädischen systematischen Philosophie und... /Nachrichten für Dokumentation.. H 1 (2, 1968).
98. Erkenntnis und Verantwortung, Festschrift für Th. Litt. Düsseldorf, 1960.
99. Feyerabend P. K., How to be a good Empirist? (The Dalaware Seminar in Philosophy of Science. Vol. II, N. Y., 1963).
100. Feyerabend P. K., Against Method. Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge. L., 1979.
101. Feyerabend P. K., Science in Free Society. L., 1978.
102. Feyerabend P. K., How to Defend Society against Science (Scientific Revolutions. Oxford, 1983).
103. Foucault M., Folie et deraison. P., 1961.
104. Fromm E., Die Seele des Menschen. Ullsten Verlag, 1984.
105. Fromm E., Haben oder Sein. Deutsche Verlag Anstalt, 1976.
106. Fromm E. Jenseits der Illusionen., Rouwohlt, 1981.
107. Fromm E., Man for himself, N. Y., 1965.
108. Gadamer H. G., Wahrheit und Methode., 1965.
109. Gadamer H. G., Hermeneutik (in „Historisches Wörterbuch der Philosophie“, Hrsg. J. Ritter. B. 3. Basel-Stuttgart 1974).
110. Gardavsky V., Gott ist nicht ganz tot. München, 1971.
111. Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart, B. I-II. Hrsg. J. Specht. Göttingen, 1972—1973.
112. Hermeneutik und Ideologienkritik. Frankfurt a/M., 1971.
113. Habermas J., Theorie und Praxis, Neuwied-Berlin, 1963.
114. Habermas J., Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus. Frankfurt a/M., 1976.
115. Habermas J., Student und Politik. Neuwied, 1961.
116. Habermas J., Erkenntnis und Interesse. Frankfurt a/M., 1970.
117. Habermas J., Technik und Wissenschaft als Ideologie. Frankfurt a/M., 1978;
118. Habermas J., Zur Logik der Sozialwissenschaften. Frankfurt a/M., 1970.
119. Habermas J., Strukturwandeln der Öffentlichkeit. Frankfurt a/M., 1962.
120. Habermas J., Philosophisch-politische Profile, Frankfurt a/M., 1971.
121. Heidegger M., Sein und Zeit, Halle, 1927.
122. Heidegger M., Wegmarken. Frankfurt a/M., 1967.
123. Heidegger M., Unterwegs zur Sprache. Pfullingen, 1959.
124. Hintikka J., Knowledge and Belief. Introduction to the Logik of the Two Notions. Ithaca, 1962.
125. Hintikka J., Models of Modalities. Selected Essays. Dodrecht, 1969.
126. Hintikka J., Logic, Language-Games and Information. Oxford, 1973.
127. Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hrsg. J. Ritter. B. 1-5. Basel-Stuttgart, 1971—80.
128. Handbuch der theologischer Grundbegriffe. Hrsg. H. Fries. B. 1-4. München, 1970.
129. Horkheimer M., Adorno Th., Dialektik der Aufklärung. Frankfurt a/M., 1969.
130. Ideologie-Wissenschaft-Gesellschaft. Hrsg. H. J. Lieber. Darmstadt, 1970.

131. Ideologienlehre und Wissenssoziologie. Hrsg. H. J. Lieber. Darmstadt, 1969.
132. Jaspers K. Philosophie. Bd. 1-3. Berlin, 1973.
133. Jaspers K., Die großen Philosophen, München, 1957.
134. Jordan P., Philosophy of 20-th Century, 1936.
135. Kuhn Th., The Copernican Revolution. Cambridge, Mass., 1957.
136. Kuhn Th., The Essential Tension. Chicago-London, 1977.
137. Kiesiel Th., Commentary of Patrik Heelen's "Hermeneutic..." (Ztsch. für allgemeine Wissenschaftstheorie, B. 5, H. 1, 1974).
- 138 a. Kulturanthropologie, Hrsg. H. G. Gadamer, Stuttgart, 1973.
138. Kulturanthropologie, Hrsg. H. G. Gadamer, Stuttgart, 1973.
139. Küng H., Christ sein. München, 1974.
140. Lakatos I., Paper on Remaration and Induktion (The Philosophy of K. Popper, ed. Schilp I, Jllions, 1974).
141. Lenzen W., Resent Work in epistemic Logic (Acta philosophica finnica, v. 30, 1, 1978).
142. Litt Th., Denken und Sein, Stuttgart, 1948.
143. Litt Th., Mensch und Welt, München, 1948.
144. Litt Th., Naturwissenschaft und Menschenbildung, Heidelberg, 1952.
145. Litt Th., Hegel. Heidelberg, 1953.
146. Litt Th., Die Wiedererweckung des geschichtlichen Bewußtseins, Heidelberg, 1956.
148. Langan M., Ponty's Critique of Reason, London, 1977.
148. Levi-Strauss C., Le totemisme aujourd' hui, Paris, 1962.
149. Levi-Stross C., Anthropologie structurale, Paris, 1958.
150. Levi-Stross C., Mythologiques, v. 1-4. Paris, 1964—1971.
151. Marek J., Marksism a tradycja hermeneutyczna (Studie filozoficzne N 11, 1974).
152. Marcuse H., Versuch über die Befreiung. Frankfurt a/M., 1971.
154. Marcuse H., Soviet Marxism. A critical Analysis. Boston. 1962.
154. Marcuse H., Philosophie und Revolution. Berlin, 1967.
155. Marcuse H., Kultur und Gesellschaft. Frankfurt a/M., 1965.
156. Marcuse H., Schmidt A., Existentialistische Marx-Interpretation. Frankfurt a/M., 1973.
157. Marcuse H., Fros und Civilisation, N. Y., 1962.
158. Marcuse H., Eindimensionale Mensch. Luchterhand, 1970.
159. Mendelsohn M., Sämtliche Werke. Wien, 1838.
160. Merleau-Ponty M., Phanomenologie de la Perception Paris, 1945.
161. Merleau-Ponty M., La Structure de Comportement, Paris, 1967.
162. Merleau-Ponty M., La Visible et Invisible, Paris, 1971.
163. Motroschilova N., Samoschkin J., Marcuses Utopie über der Anti-gesellschaft. Berlin, 1971.
164. Musikalische Hermentik, Hrsg. C. Dahlhaus. Wien, 1978.
165. Müller W., Th. Litt-Apologet der „Freiheit“ im Bonner Staat (Leipziger Universitätsreden, H. 9, 1959).
166. Neues Deutschland (Ztg) 6. Oktober, 1983.
167. Negt O., Die Linke antwortet J. Habermas. Frankfurt a/M., 1968.

168. O'hear A., Karl Popper. London, 1980.
169. Popper K. R., Unended Quest. La Salle, 1974.
170. Popper K. R., The Open Society nad its Enimies. London, 1945.
171. Popper K. R., Conjectures and Refutations, London, 1963.
172. Popper K. R., The Poverty of Hystorism. N. Y. 1961.
173. Popper K. R., Quantum Theory and the Schism in Physics. London, 1982.
174. Philosophenlexikon. Hrsg. E. Lange; D. Alexander. Berlin, 1982.
175. Piaget J., Le structuralisme. Paris, 1968.
176. Plessner H., Adornos negative Dialektik (Kant-Studien. H. 4, 1970).
177. Proceedings of the Aristolclian Society, vol. 69. London, 1968.
179. Read H., Anarchy and Order. London, 1954.
180. Read H., Anarchy and Order. London, 1954.
181. Read H., Art and Alienation. London, 1944.
182. Read H., Art and Education. London, 1944.
183. Read H., Existentialism, Marxism and Anarchism. London, 1949.
184. Read H., To Hell with Culture. N. Y., 1964.
184. Read H., Icon and Idea. Cambridg, 1955.
185. Saner H., K. Jaspres in der Diskussion. München, 1973.
184. Saner H., K. Jaspers in der Diskussion. München, 1973.
185. Schelling F. W. J., Auswahl in 3 B. Hrsg. O. Weiß. Leipzig, 1907.
186. Sebag L., Marxisme et structuralism. Paris, 1964.
187. Schneiders W., Jaspers in der Kritik. Bonn, 1965.
188. Simon-Schaefer W., Zimmerly Ch., J. Habermas und die Frankfurter Schule. Stuttgart, 1975.
189. Stallmach J., Heideggers negative Ontologie („Philosophie“ Barse-lona, 1971).
190. Suzuki D. T., Esseis sur le Budhism Zen, v. 1-3. Paris, 1940—1944.
192. Suzuki D. T., Manuel of Zen Buddhism. N. Y., 1960.
192. Teilhard de Chardin P., Hymne de L'Univers. Paris, 1961.
193. Teilhard de Cradin P., Blondel et Teilhard de Chardin; par H. de Lubac. Paris, 1965.
195. Hillich P., Courige to be. Newe Haven. 1952.
195. Tillich P., Protestant Eva. Chicago, 1957.
196. Tillich P., Systematic Theology. Chicago, 1967.
197. Weisededel W., Der Golt der Philosophen. B. 1-2, DTV, O. J.
198. Weisededel W., Die Frage nach dem Golt im skeptischen Denken. Berlin-N. Y., 1976.
199. Wetter G., Der Dialektische Materialismus. Wien, 1960.
200. Wozu Philosophie? Hrsg. H. Lübbe. Berlin, 1978.

პირთა სპიჯებელი*

- ბგასი ჟ. 259, 261, 266, 295
 ადლერი მ. 59, 103
 ადორნო თ. 5, 13, 14, 16, 18, 19, 24,
 26—50, 62, 65, 67, 74, 84, 92, 102,
 106, 107, 111, 114, 133
 ავგუსტინე 145, 185, 186, 188, 192,
 193, 413.
 ავეროესი 352
 აიერი ა. ჟ. 329.
 აინშტაინი ა. 130, 271, 280, 281, 285, 291,
 293, 309, 310
 ალბერტი კ. 109, 124
 ალტიცერი ტ. 389
 ამონიოს ერმისი 11
 ანდერსი გ. 40
 ანჰალტი, დავით 11
 აპელი კ. ო. 171
 არეოპაგელი 88
 არისტოქე 63, 145
 არისტოტელე 36, 75, 101, 117, 118, 124,
 137, 155, 189, 309, 316, 350, 358
 ასმანი კ. 361
- ბადერი ფ. 127
 ბაკუნინი 25, 47, 145, 236, 315
 ბართი კ. 359, 360, 381—383, 385
 ბარტი რ. 14
 ბარ-ჰილელი ი. 339
 ბასიე მ. 120, 121
 ბასილი 123
 ბასო 398
 ბაუერი ბ. 380, 383
 ბაუერი ე. 120
 ბაქრაძე კ. 36
 ბეერლინგი რ. 155
 ბეკეტი ს. 38, 77
 ბეკი კ. 53
 ბეკონი ფრ. 19, 145
- ბენვენისტი 120
 ბენიამინი ვ. 29, 30, 92, 111
 ბერგი ა. 29, 38
 ბერგმანი ი. 82
 ბერგსონი ა. 33, 35, 36, 40, 134, 376,
 394
 ბერნშტეინი 276
 ბეტი ე. 328
 ბინდერი ი. 153
 ბირნბაუმი ნ. 110
 ბლეიკი დ. 362
 ბლოხი ე. 92, 115, 127, 132—151, 154,
 155
 ბოასი ფრ. 220
 ბოდხიდხარმა 398
 ბოუუარი ს. დე 394
 ბოლანდი 153
 ბოლოვი 149
 ბომი დ. 312
 ბონავენტურა 124
 ბონჰოფერი დ. 389
 ბორი ნ. 8, 312
 ბორნი 312
 ბრანდი გ. 12.
 ბრენტანო მ. ფონ 413
 ბრეტტი 38
 ბუზნერი რ. 105, 108, 109
 ბუკი. ფონ დე 61
 ბულტმანი რ. 389, 422
 ბური მ. 148
 ბუხარინი 62
- ბადაშერი კ. გ. 85, 154, 155, 171, 175,
 177—179, 181—186, 188, 189
 გალილეი 77, 255, 280
 განდი 236
 გარდავსკი ვ. 360
 გეომანი კ. ფ. 10
 გელნერი ე. 6

* შეადგინა ჟ. ქ ი რ ი ა მ

- გოდული 312
 გლოკნერი ჰ. 153, 154
 გოთე 16, 69, 80, 120, 121
 გოლდმანი ლ. 110, 221, 222
 გოლვიტერი ჰ. 361, 414
 გორბაჩოვი მ. ს. 3
 გორგია 306, 319
 გუნთერი მ. 156
- ღავეიდოვი ი. 82
 დარვინი 104, 272, 366
 დეკარტი 9, 35, 55, 194, 196, 198, 199, 211—213, 230, 413, 416, 419, 420
 დელაკრუა 243
 დიდრო ღ. 84, 422
 დიზრაელი ბ. 127
 დილთაი ე. 21, 22, 55, 61, 89, 98, 99, 104, 153—157, 161, 173, 175
 დიმერი ა. 5
 დიოგენე 145
 დიურჰეიმი 216
 დიუჰემი ჰ. 255, 257, 299
 დოსტოევსკი 100, 136, 394
 დროიზენი 173
- შკლსი ჟ. 276
 ეკარტი, მაისტერ 119, 121, 123, 125, 401, 414
 ელერი 88
 ელიოტი თ. 233
 ელისაბედ მეორე 233
 ემერკე გ. 361
 ენგელსი ფრ. 26, 51, 120, 139, 219, 276
 ენო 398
 ეპიკურე 63
 ერბრანი 356
- შავენერი 139
 ვაიმედელი ე. 413—423
 ვაიტზეკერი კ. ფ. 8
 ვანბურენი ჰ. 389
 ვარტოფსკი მ. 259—262, 264, 295
 ვაპანიანი გ. 389
 ვებერი მ. 26, 55, 57
 ვეტი რ. 361
 ველცი 88
 ვენეუენი. პეი 88
 ვიკო ჟ. 172
- ვინფელბანდი 99, 154, 155
 ვიტგენშტაინი ლ. 4, 76, 280, 291, 334
 ვონერიგოი გ. ჰ. 321
 ვულკოვი ჟ. 236
 ვუნდტი ჟ. 236
- ზ. მოსკონი ი. 82
 ზეინგენი 135
 ზიმელი გ. 55
 ზონემანი უ. 32
- თალესი 100
 თილიკე ჰ. 360
 თორნიანი მ. 413
 თომა აკვინელი 124, 184, 186, 189, 193, 421
- იაკუსანი 399
 იასპერსი კ. 18, 393—395, 401, 406, 412, 413
 იბსენი 236
 იეიტსი 45
 იოანე დამასკელი 11
 იორდანი ჰ. 252
 იუმი 305
 იუნგი კ. 69, 85, 103, 121.
 იუსტინე 123
- პალეონი ე. 379, 381, 383
 კამბარტელი ფრ. 418
 კამიუ ა. 13, 14, 18, 38, 239, 394, 419
 კამპანელა 145
 კანგერი კ. 338
 კანტი 10, 11, 17—19, 22, 24, 30—33, 35, 37, 39, 42, 43, 47, 48, 55, 59, 60, 64, 68, 87, 89, 91—94, 96, 97, 106, 121, 134, 164, 196, 215, 230, 236, 264, 296, 338, 344, 356, 357, 276, 380, 404, 413, 418—420
 კარნაპი რ. 252, 278, 321, 328, 338
 კარპენტერი ე. 236
 კასირერი 183, 217—219
 კაუტსკი 276
 კაფკა 394
 კენო კ. 365
 კეპლერი 283
 კეიანი უ. 345—350

- კიზილი თ. 191
 კირკეგორი ს. 3, 24, 25, 29, 31, 47,
 58, 59, 163, 176, 383, 386, 393,
 394, 404, 411, 413, 417
 კისოსო, მიკი 395
 კიტარო, ნისიდა 395
 კიუნგი პ. 360
 კლეე პ. 247
 კლოდელი 212
 კოენი რ. 235, 262
 კოირე ალ. 257—259
 კოკელმანსი ი. 9, 10
 კოკსი გ. 389
 კოლინგვედი რ. ჯ. 4
 კონი ი. 153
 კონტი ო. 89 100, 119, 126, 253
 კოპერნიკი 280, 281, 314
 კორნელიუსი პ. 16
 კორფი გ. 82
 კორში ე. 53
 კოსერიუ 216, 217
 კოპენი 115
 კრალი მ. 84
 კრიკი ე. 61
 კრინგსი პ. 8
 კრიპკე ს. 5, 338
 კრიტიასი 422
 კრონერი რ. 152—155, 167, 168
 კროპოტკინი 236, 237, 315, 317
 კროჩე 154
 კუზანელი ნ. 88
 კუნი თ. ს. 258—261, 271, 280—286,
 288—295, 297, 302—306, 309, 311,
 313, 318, 319
 კუნიატორი ფაბიუს მაქსიმ 238
 ლაუელაზე 304
 ლაიბნიცი 104, 338, 350
 ლაკატოსი ი. 258, 259, 261, 289, 295—
 307, 311, 315—319
 ლანდგრებე ლ. 154
 ლასკი ე. 34, 100
 ლასალი 276
 ლასონი გ. 153, 155
 ლევი-სტროსი კ. 219—223, 232
 ლემანი პ. 361
 ლენინი ვ. ი. 16, 51, 59, 82, 93, 94, 119,
 373
 ლენცენი 338
 ლიარდრო პ. 13
 ლიბერი პ. ი. 19, 20
 ლიბერტი ა. 153
 ლიტი თ. 152—170
 ლოვიტი კ. 394
 ლოთი მ. 361
 ლორენცენი კ. 353, 354
 ლოტვენთალი ლ. 111
 ლუბე პ. 6, 107, 108
 ლუთერი 163, 359, 379, 381—383
 ლუკაჩი გ. 53, 54, 295
 ლუქსემბურგი რ. 50
 მაიმონილე მ. 116—118
 მაიმონი ს. 42
 მალე ს. 81
 მალერი 29
 მანი თ. 82
 მანი პ. 155
 მანჰაიმი კ. 19, 21—23
 მაო ძედუნი 79
 მარე, დიუ 120
 მარიტენი ე. 361
 მარკი ზ. 153
 მარკუზე პ. 13, 16, 26, 27, 50—63,
 65—82, 84, 87, 92, 102, 107, 111,
 112, 151, 153
 მარსელი გ. 119, 394
 მარქსი კ. 18—20, 22, 23, 26, 46—48,
 51, 53—56, 59, 63, 65, 70—72, 74,
 76, 77, 80, 89—95, 97—103, 107,
 109, 110, 112—120, 123—129, 134,
 135, 137, 139, 140, 142, 143, 143,
 151, 154, 169, 216, 219, 220, 276,
 277, 377, 414, 422
 მასაო. კუსანაგა 395
 მასტერმანი მ. 292
 მაქსველი 217
 მახი ე. 89, 338, 373
 მელო ა. ბ. 361
 მენდელსონი მ. 46
 მერლო-პონტი მ. 53, 149, 151, 194—196,
 198—204, 206—214
 მილერი ჯ. 20
 მილზი ჩ. რ. 110
 მილი ჯ. ს. 265
 მოტროშილოვა ნ. 82

- მიუღერი ე. 168
 მიჩერლიხი ა. 102
 მონტესკიე 419
 მორი თ. 145
 მორისი 236
 მოსი 216
 მოცარტი 359, 360
 მუტი პ. 244
- ნაპოლეონი 20, 135
 ნეგტი ო. 84
 ნელსონი ლ. 37, 46
 ნიჩეი კ. 153
 ნიუტონი 280, 283, 291, 293, 300, 304, 309, 310
 ნიშე 3, 12, 18, 29, 31, 45, 61, 89, 97, 98, 100, 134, 139, 155, 168, 236, 393, 414, 419, 420, 422.
 ნოვალისი 68
- შავლე მოციქული 381
 პაელოვი 200
 პასკალი 163, 222, 413, 415
 პატენეი პ. 318
 პენროუზი რ. 233
 პირონი 417
 პირსი ჩ. ს. 89, 95, 255
 პლატონი 11, 12, 14, 32, 33, 36, 59, 75, 98, 101, 106, 107, 137, 145, 149, 183, 189, 240—242, 251, 255, 274—277, 358, 401
 პლოტინი 87, 192
 პოიკერტი პ. 361
 პოლოკი ვ. 111
 პოპერი კ. 12, 13, 82, 85—87, 98, 100, 108, 109, 238, 240, 241, 257, 259—292, 294—297, 299, 301, 303—308, 313, 317—319, 339
 პროდიკოსი 422
 პროკლე 87
 პროტაგორა 306, 319
 პრუდონი 145, 236
 პტოლემეოსი 280, 314
- შამბე კ. 13, 14
 ეანე 207
 ედანოვი ა. 149
 ეილსონი ე. 361
- რაინპოლდი 34
 რაინენბასი 252, 278
 რანერი კ. 360
 რანკე 173
 რასელი 98
 რემბრანტი 245
 რენდოლფი თ. 361
 რესკინი 234
 რიგლი ა. 242
 რიდელი მ. 10, 20
 რიდი პ. 13, 45, 233—243, 245—251
 რიკერტი კ. 21, 55, 99, 100, 157
 რილკე 394
 რისაკუ, მუტაი 395
 რიტერი ი. 154
 როზინსონი ჟ. 389
 როზენცვაიგი ვ. 153
 როზმოზერი გ. 109
 როთაკერი ე. 168
 როპინი გ. 112
 რუსო ე. — ე. 30, 222, 248
- ხალადინი 116
 ხალივანი ი. 65
 ხალივანი პ. ს. 110
 ხარტრი ე. პ. 18, 38, 52, 54, 79, 92, 111, 114, 115, 194, 195, 215, 394, 423
 ხენ-სიმონი 76
 სიმონ-შეფერი რ. 104, 105, 108
 სმარტი ჟ. 256
 სოკრატე 37, 59, 65, 320, 418
 სოლოვიოვი ე. 18
 სოლონი 145
 სოსიური ფ. დე 216, 223
 სპინოზა 31, 48, 113, 114, 119, 125, 422
 სტალინი 114
 სუბირი ბ. 361
 სუენი 392
 სმულიანი რ. 328
 სუშკი დ. ტ. 114, 120, 391—393, 395—397, 399, 400, 403—407, 411
- ტაკეძო, კანეკო 395
 ტარსკი ა. 269, 321
 ტეიარ დე შარდენი პ. 361—378
 ტენისონი ა. 120
 ტერტულიანე 123

ტილიხი ჰ. 378, 379, 381, 383—391, 415,
416, 423

ტონიბი 18

ტოლსტოი ლ. 236

ტრასი, დესტუე დე 20, 26

ტრიოლჩი ე. 380, 383

ტროელი ე. 55

ტრუმენი 331

ტულმინი ს. 259, 261, 292

ტურენი ა. 78

შოტკინსი ჯ. 259, 261, 291, 292

ურმსონი ჯ. ო. 329

უფე კ. 82

შაილი ე. 361

ფარადეი 217

ფეიგლი ჰ. 305

ფეიერაბენდი ჰ. 259, 261, 262, 292,
306—320

ფეჩერი 149

ფიშერი ე. 168

ფიშერი კ. 155

ფიხტე 25, 34, 36, 38, 68, 414, 416,
417, 420, 422

ფლაიხი ე. 156

ფოიერბახი 36, 45, 76, 91, 100, 107,
114, 120, 126, 137, 139, 414, 415,
422

ფორსტჰოფი ჰ. 61

ფრანკი 252

ფრიდენბერგი 88

ფროიდი 18, 51, 56, 62, 65, 66, 69, 71,
82, 96, 97, 102—104, 110—114,
125, 127, 128, 219, 221, 268, 394

ფრომი ე. 27, 62, 65, 71, 79, 110—131,
151

ფსოლიხი გ. ვ. 20

ფუკო მ. 215, 224—232

ფუნკე გ. 168, 418

ფურიე 69

ფურუტა 395

შადი 87

შარონი ჰ. 419

შელინგი 25, 31, 38, 39, 87, 88, 105,
139, 417, 422

შელერი 26, 134, 211

შენბერგი 29, 38

შთაინფორთი უ. 4.

შთექელინი ბ. 119

შილერი 68, 69, 71

შიაიერმახერი ფ. 172, 173, 179, 182,
380, 383, 415

შლიკი 252

შმიდტი ა. 93, 94

შმიდტი კ. 60

შოპენაუერი ა. 18, 25, 87, 100, 119,
120, 126, 139

შოუ 249

შოშარი ჰ. 365

შრედინგერი 304

შპანი ო. 61

შპენგლერი ო. 3, 18, 37, 46, 61

შპეტი კ. გ. 25

შპეხტი ო. 3, 8, 9

შრადერი ვ. 416

შტაიგერვალდი რ. 82

შტალმახი ო. 41

შტირნერი 145

შულცი, ენესიდემ 419

შულცი 149

ჩიზჰოლმი რ. მ. 329

ციმერლი ვ. ხ. 9, 84, 105—108

ხაიმიე, ტანაბე 395

ხიკუძო 399

ხომსკი ნ. 85

ჯემსი უ. 376, 386

ჯილი ე. 236

ჰაბერმასი ო. 2, 18, 26, 27, 82, 84—90,
92—105, 107—112, 192

ჰაიდგერი მ. 4, 6, 18, 28, 33, 34,
37—41, 51, 53—56, 59, 60, 62,
65, 76, 81, 82, 92, 114, 115, 120,
123, 137, 163, 175, 189, 191, 194,
195, 360, 393—395, 401, 403,
413—417

ჰაიზენბერგი 312

ჰაიზოეთი ჰ. 154, 168

ჰაინტელი ე. 155

ჰაისი რ. 153

ჰამანი 163

- შ. შილტონი ვ. 389
 შარნაკი ა. 380, 383
 შარტმანი ელ. 97, 134, 139
 შარტმანი ნ. 6
 ჭეგელი ვ. 7, 9, 11, 18, 23—25, 29, 31, 33, 35—37, 39—43, 47, 48, 51, 52, 54, 55, 60, 65, 75, 80, 81, 85—89, 100, 102, 105, 107, 108, 119, 120, 134, 137—140, 142—144, 146, 147, 149, 150—160, 162, 165—169, 179, 182, 203, 211, 217, 255, 256, 274, 275, 277, 380, 385, 373, 374, 414, 415, 417, 422
 ჭელდერლინი 394
 ჭერდერი 217
 ჭერცოგი ფრ. 361
 ჭინსკე ნ. 11, 12, 413, 418
 ჭინტიკა ი. 312—323, 325, 326, 328—335, 337—339, 341—353, 356—358
 ჭიტლერი 39, 114, 133
 ჭიუში 417, 419
 ჭობსი თ. 67, 119
 ჭოლბახი 422
 ჭოლი რ. 305
 ჭომეროსი 124, 171
 ჭონეკერი ე. 359
 ჭორკაიშერი მ. 16—19, 21—28, 45, 47, 50, 53, 63, 102, 110, 111, 168
 ჭორნი კ. 110
 ჭოსკეტი რ. 77
 ჭუსერლი 4, 5, 12, 33, 35, 36, 40, 51, 53, 92, 100, 114, 134, 157, 175, 194—197, 199, 230, 374, 418

შინაარსი

შესავალი: კრიზისის გაცნობიერების ახალი ეტაპი (გ. თევზაძე)	2
I. ფრანკფურტის სკოლა	16
I. მაქს ჰორკჰაიმერის ფილოსოფიური შეხედულებანი (გ. თევზაძე)	16
II. თ. ვ. ადორნოს ნეგატიური დიალექტიკა (გ. თევზაძე)	27
III. ჰ. მარკუზეს „ერთგანზომილებიანი“ თეორია (გ. თევზაძე)	50
IV. ი. ჰაბერმასის რეფორმისტული ფილოსოფია (გ. თევზაძე)	82
V. ერის ფრომის ფილოსოფიურ შეხედულებათა კრიტიკა (გ. თევზაძე)	110
II. ერნსტ ბლოხის ფილოსოფიური მეთაპორფოზები (მ. ქელიძე)	132
III. გერმანული ნეოჰეგელიანელობა მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ (მ. ქელიძე)	152
თეოდორ ლიტი (მ. ქელიძე)	156
IV. ჰ. გ. გადამერის პერმენენტციის კრიტიკა (გ. ცინცაძე)	171
V. მ. შერლო-პონტის ექსისტენციალიზმი (ნ. ნათაძე)	174
VI. სტრუქტურალიზმის კრიტიკული ანალიზი (ო. ჭიოევცი)	215
I. კლოდ ლევი-სტროსი (ო. ჭიოევცი)	219
II. მიშელ ფუკო (ო. ჭიოევცი)	224
ჰერბერტ რილის ანარქისტული პანესთეტიზმი (ზ. სარაძე)	233
III. პოსტპოზიტივიზმი (ს. ავალიანი)	252
I. კ. პოპერის ფალსიფიკაციის თეორია (ს. ავალიანი)	262
II. თ. კუნი მეცნიერული რევოლუციების შესახებ (ს. ავალიანი)	280
III. ი. ლაკატოსი და პროგრამირების მეთოდოლოგია (ს. ავალიანი)	295
IV. პ. ფეიერაბენდის ანარქისტული ეპისტემოლოგია (ს. ავალიანი)	305
V. იაკო პინტიკას ლოგიკურ-ფილოსოფიური შეხედულებანი (ლ. მკედელი, მ. ბეჟანიშვილი)	321
IV. რელიგიური ფილოსოფია (გ. თევზაძე)	352
I. ჰ. ტეიარ დე შარდენის თეოლოგია (დ. გეგეშიძე)	361
II. პ. ტილიხის დიალექტიკური თეოლოგია (დ. გეგეშიძე)	373
III. დ. სუძუკის ექსისტენციალისტური ბენ-ბუდიზმი (რ. გორდეზიანი)	391
IV. ვ. ვაიშედელის ახალი კარტეზიანელობა როგორც ფილოსოფიური თეოლოგია (გ. თევზაძე)	413
ლიტერატურის სია	424
პირთა საძიებელი	430

СОДЕРЖАНИЕ

Введение: новый этап осознания кризиса (Г. Тевзадзе)	3
1. Франкфуртская школа	16
I. Философские взгляды М. Хоркхаймера (Г. Тевзадзе)	16
II. Негативная диалектика Т. Адорно (Г. Тевзадзе)	27
III. «Одномерная» теория Г. Маркузе (Г. Тевзадзе)	50
IV. Реформистская философия И. Хабермаса (Г. Тевзадзе)	82
V. Критика философских взглядов Э. Фрома (Г. Тевзадзе)	110
2. Философские метаморфозы Э. Блоха (М. Челндзе)	132
3. Немецкое неогегелянство после второй мировой войны (М. Челндзе)	152
I. Т. Литт (М. Челндзе)	156
4. Критика герменевтики Х. Г. Гадамера (Г. Ципцадзе)	171
5. Экзистенциализм М. Мерло-Понти (Н. Натадзе)	191
6. Критический анализ структурализма (О. Джноев)	215
I. К. Леви-Строс (О. Джноев)	219
II. М. Фуко (О. Джноев)	224
7. Анархистский панэстетизм Г. Рида (З. Сарадзе)	233
8. Постпозитивизм (С. Авалнани)	252
I. Теория фальсификации К. Поппера (С. Авалнани)	262
II. Т. Кун о научной революции (С. Авалнани)	280
III. И. Лакатос и методология программирования (С. Авалнани)	295
IV. Анархистская эпистемология П. Фейерабенда (С. Авалнани)	306
V. Логико-философские взгляды Я. Хинтikka (Л. Мchedlishvili, М. Бежанишвили)	321
9. Религиозная философия (Г. Тевзадзе)	359
I. Теология П. Тейяр де Шардена (Д. Гегешидзе)	361
II. Диалектическая теология П. Тиллиха (Д. Гегешидзе)	378
III. Экзистенциалистский Дзэн-Буддизм Д. Т. Судзуки (Р. Гордеснани)	391
IV. Новое картезианство В. Вайшедела как философская теология (Г. Тевзадзе)	413
Список литературы	424
Указатель имен	430

გამომცემლობის რედაქტორი ჟ. ქ ი რ ი ა
ტექნიკური რედაქტორი ფ. ბ უ დ ა ლ ა შ ვ ი ლ ი
კორექტორი მ. ვ ა ჩ ი შ ვ ი ლ ი

სბ 1307

გადაეცა წარმოებას 17.06.86. ხელმოწერილია დასაბეჭდად 27.01.88.,
უე 02303 საბეჭდი ქალაღი 60X84¹/₁₆. პირობითი ნაბეჭდი
თაბახი 27,5. სააღრ.-საგამომც. თაბახი 26,19.
ტირაჟი 2500. შეკვეთის № 635.
ფასი 2 მან. 30 კაბ.

თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა,
თბილისი, 380028, ი. ჭავჭავაძის პროსპექტი, 14.
Издательство Тбилисского университета,
Тбилиси, 380028, пр. И. Чавчавадзе, 14.

თბილისის უნივერსიტეტის სტამბა,
თბილისი, 380028, ი. ჭავჭავაძის პროსპექტი, 1.
Типография Тбилисского университета,
Тбилиси, 380028, пр. И. Чавчавадзе, 1.

СОВРЕМЕННАЯ БУРЖУАЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ

(Вторая половина XX в.)

(На грузинском языке)

Издательство Тбилисского университета,

Тбилиси 1988