

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია
ფილოსოფიის ინსტიტუტი

გიორგი ცინცაძე

გაგების მეთოდი ფილოსოფიაში და პიროვნების პრობლემა



გამომცემლობა „მეცნიერება“
თბილისი
1975

გაგების როგორც ერთხელად-გაუმეორებადი, პიროვნული სულიერ-გონითი სისტემებისა და შესაბამისად ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა შემეცნების სპეციფიკური პრინციპისა და მეთოდის პრობლემათა განხილვა ნაშრომში მიმდინარეობს ჰერმენევტიკისა (გაგების ფილოსოფიის) და ე. წ. ჰერმენევტული გაგების თეორიათა ისტორიულ-კრიტიკული ანალიზის ფონზე.

გაგების ფილოსოფიური წანამძღვრის დადგენისას ავტორის ამოსავალია დებულება: გაგება პიროვნულის პიროვნულთან შეხვედრის გამოთქმაა; ამიტომ გაგებისა და პიროვნებადყოფნის წანამძღვარი ერთმანეთს უნდა ემთხვეოდეს. ეს წანამძღვარია „ადამიანის ადამიანთან საზოგადოებრივი მიმართება“ (კ. მარქსი), იგივე „დიאלოგი მესა და შენს შორის“ (ლ. ფოიერბახი), რომლის არსია შენის, სხვა პიროვნების არსებობის აღიარება.

გაგებისა და პიროვნების ცნებათა ასეთი ურთიერთდაკავშირება განაპირობებს იმას, რომ ნაშრომის წაწყვეანი თემაა პიროვნება და გაგება.

შესავალი

ადამიანის რაობა თანამედროვე ფილოსოფიის ერთ-ერთი წამყვანი თემაა. ადამიანი კი არსებობს როგორც პიროვნება და როგორც ისტორია და ამასთან ისე, რომ ამ ორი იპოსტასის ერთმანეთისაგან დაცილება საერთოდ მოუაზრებადია. ისტორია ადამიანთა, პიროვნებათა საზოგადოების ისტორიაა და ამიტომ ადამიანი და პიროვნება სოციალური კატეგორიაა. სოციალურობის ბირთვის კი ქმნის მესა და შენის, პიროვნებების, ურთიერთმიმართება და ურთიერთკომუნიკაცია, ხოლო შენის, სხვა პიროვნების არსებობა და მასთან კომუნიკაცია მოასწავებს მისი გავების პრობლემის არსებობასაც.

ადამიანში პიროვნულისა და ისტორიულის ურთიერთდაუცილებელი კორელაციის გამო პიროვნების წვდომის პრობლემა შეიძლება დაისვას საერთოდ ისტორიულისა და ისტორიის შემეცნების ასპექტში, იმ ასპექტში, რომელიც ერთადერთი იძლევა ადამიანის ნამდვილი არსის ზილვის საშუალებას. სახელდობრ: ყოველი ისტორიული მოვლენა (ეპოქა, კულტურის ძეგლი, მატერიალიზირებული სულიერ-გონითი) გამოთქვამს რაღაც თავისას და თავისებურს, და ამიტომ ისინი ყოველთვის განუშემორებად-ერთხელადი, პიროვნული წარმონაქმნებია. მაგრამ თუ ყოველ ისტორიულ მოვლენას გააჩნია თავისი საკუთარი „სახე“, თავისი მე, რომელიც ერთხელად-განუშემორებადია და ამიტომ არც რაიმეზე დაიყვანება და არც რაიმედან გამოიყვანება, მაშინ აქედან გამოდის, რომ პიროვნული ყოფიერების წვდომის პრობლემა თავის ზოგად ზაზებში უნდა ემთხვეოდეს ისტორიის შემეცნების პრობლემას.

ისტორიასთან, ამ სიტყვის იმ მნიშვნელობით, რომელსაც ჩვენ აქ ვგულისხმობთ, საქმე აქვთ ე. წ. ისტორიულ (იმავე გონის ან ჰუმანიტარულ) მეცნიერებებს, ხოლო ესენი, როგორც ცნობილია, ის მეცნიერებებია, „რომლებიც არ არიან მეცნიერებები ბუნების შესახებ“¹.

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 13, изд. 2, стр. 491.

მეცნიერებები, რომლებიც არ არიან ბუნებისმეტყველური მეცნიერებები, საჭიროებენ შემეცნების თავიანთ სპეციფიკურ, არაბუნებისმეტყველურ პრინციპსა და მეთოდს. ისტორიულისა და პიროვნულის დაუცილებადობის გამო ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა შემეცნების პრინციპისა და მეთოდის საკითხი შეიძლება გადაჭრილ იქნეს იმავე ფილოსოფიური წანამძღვრებიდან ამოსვლით, საიდანაც პიროვნული ყოფიერების წვდომის პრინციპისა და მეთოდის საკითხი.

ბუნებისმეტყველური „ახსნის“ პრინციპისა და მეთოდისაგან განსხვავებით, ისტორიულ მეცნიერებათა შემეცნების პრინციპი და მეთოდი ხასიათდება როგორც „გაგება“. გაგების საფუძვლების, წანამძღვრებისა და ფენომენოლოგიის ფილოსოფიური პრობლემებია წინამდებარე გამოკვლევის საკუთრივი თემაც.

გაგების ცნებას ისტორიულად უკავშირდება და ავსებს ჰერმენევტიკის ცნება, რომელიც აღნიშნავს: 1. ანტიური ტექსტების ინტერპრეტაციის ხელოვნებას (ფლაციუსის „Glavis“, 1567 წ.); 2. „ჰერმენევტულ ოპერაციებს“, ე. ი., როცა მე „გაგების ჩვეულებრივი ხარისხით კი არ ვკმაყოფილდები, არამედ ვცდილობ გამოვიკვლიო, თუ როგორ ხდება მოლაპარაკეში ერთი აზრიდან მეორეზე გადასვლა, ანდა, როცა მე ვეძებ იმ თვალსაზრისს, მისწრაფებებსა და მსჯელობებს, რომლებიც განაპირობებენ იმას, რომ იგი საუბრის საგანზე სწორედ ასე მსჯელობს და არა სხვაგვარად“ (შლაიერმახერი); 3. გაგების წანამძღვრებისა და ფენომენოლოგიის შესახებ მოძღვრებას — ფილოსოფიურ ჰერმენევტიკას ან იმავე გაგების ფილოსოფიას; 4. გაგებით მეთოდს — ე. წ. „ჰერმენევტულ წრეს“, რომელიც ნიშნავს: მთელიდან ნაწილისა და ნაწილის მთლიანიდან გაგებას; 5. გაგების ჰერმენევტულ დაფუძნებას, — ე. წ. „ჰერმენევტულ გაგებას“, — როცა გაგების დაფუძნებელ ინსტანციად მიჩნეულია „შუამავალი“, „ჰერმესი“, გასაგებისა და გამგების tertium comparationis, ის შედარების მესამე, რაშიაც ისინი იდენტურნი არიან — გაგების წრის ონტოლოგიზაციას; 6. ადამიანური ყოფიერებისა და თვითყოფიერების გაგების საწყისისეულ წესს და, შესაბამისად, ყოველგვარი შემეცნების ფუნდამენტურ ცნებას (ჰაიდეგერი და ჰაიდეგერით განსაზღვრული უახლესი ფილოსოფია).

წინამდებარე გამოკვლევის საკუთრივი თემაა ფილოსოფიური ჰერმენევტიკა — გაგების წანამძღვრებისა და ფენომენოლოგიის

ფილოსოფიური პრობლემები და მათი გადაჭრის შესაძლებელი გზები. გაგების ფილოსოფიურ პრობლემათა გადაჭრის ზოგადი მიმართულება თანამედროვე დასავლეთის ფილოსოფიაში შეიძლება განისაზღვროს როგორც გაგების ჰერმენევტული დაფუძნება. მისი წინამძღვარია „ჰერმენევტული გაგების“ ცნება, რომელიც წარმოადგენს იდეალისტურ გონისმეცნიერებათა შემეცნების თეორიის საკუთრივ საფუძველს. რამ განაპირობა გაგების ფილოსოფიურ პრობლემათა „ჰერმენევტული“ გადაჭრა, როგორია მისი ლოგიკური შედეგი და რას გვავალებს ჩვენ ეს შედეგი? რა პრობლემის წინაშე აღმოჩნდნენ ჰუმანიტარული (ისტორიული) მეცნიერებები და როგორ უნდა გადაჭრილიყო იგი ჰერმენევტული გაგების პრინციპიდან ამოსვლით? ამ კითხვებზე პასუხი, ცხადია, საჭიროებს ჰერმენევტიკის ისტორიის მთლიანობაში გააზრებას, ჰერმენევტული აზრისა და ტრადიციების განვითარება-ჩამოყალიბების წარმმართველ ტენდენციათა გამოვლენას; ეს უკანასკნელი კი შეუძლებელია იმ ამოსავალი თვალსაზრისის გარეშე, საიდანაც ჰერმენევტიკის ისტორიის კრიტიკული ანალიზი იწარმოებს და რომლის გამართლებასაც, თავისი მხრით, ეს ანალიზი მოგვეცემს.

ის ღირითადი პოზიცია, რომლის გატარებასა და გამართლებას წინამდებარე ნაშრომი ცდილობს, შეიძლება ასე მოიხაზოს: 1. გაგება არის გასაგების გაგება თვითონ მასში და მისგან ამოსვლით — მისი საკუთარი ყოფნის მაფუძნებელი ბირთვის, საზრისის, წვდომა თვითონ მასში და მისგან. მისი საგანია ერთხელად-განუშვორებადი, „პიროვნული“, სულიერ-გონითი; 2. გაგება არა მხოლოდ ასახვავა, არამედ განგრძობა — ახალი პიროვნული სულიერ-გონითი სისტემის შექმნა. შესაბამისად, მისაღები შეიძლება იყოს მხოლოდ გაგების ისეთი თეორია, რომელიც აფუძნებს როგორც გაგების საგნის — ერთხელადის, პიროვნულის — რეალურ არსებობასა და გაგებას, ისე ახალი სულიერ-გონითი სისტემის შექმნას; 3. პიროვნების არსებობის საფუძველია „აღამიანის ადამიანთან საზოგადოებრივი მიმართება“ (კ. მარქსი), როგორც „მე და შენის დიალოგი“ (ფოიერბახი), რომელიც შესაძლებელია მხოლოდ იქ და მაშინ, სადაც და როცა აღიარებულია სხვა მეს, შენის, არსებობა, მეორე პიროვნების არსებობა. იგივე უნდა იყოს გაგების ძირითადი წინამძღვარიც.

ზემოთქმულითაა განსაზღვრული წინამდებარე ნაშრომის სტრუქტურაც. იგი სამი ნაწილისაგან შედგება. პირველი უხება გაგების, ჰერმენევტული გაგებისა და გაგების მეთოდურ ცნებათა შინაარსი-

სა და მათი პრობლემების დადგენას; მეორე — ჰერმენევტიკის ისტორიის კრიტიკულ ანალიზს; მესამე — გაგების ისეთი წინამძღვრებიდან გამოყვანის ცდას, საიდანაც დაფუძნდება როგორც გასაგების გაგების, ისე მისი რეალური არსებობის შესაძლებლობა. გამოკვლევის ძირითადი თემა კი შეიძლება ასე განისაზღვროს: პიროვნება და გაგება.

თემის ასეთი შემოსაზღვრიდან თავისთავად გამომდინარეობს, რომ ჩვენს გამოკვლევაში ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა მეთოდური დაფუძნების პრობლემა დაქვემდებარებული პრობლემაა. ჩვენთვის წამყვანია გაგების საფუძვლები და გაგების ფენომენოლოგია, ის, თუ რაა აუცილებელი საერთოდ გაგება რომ მოხდეს, და, მაშასადამე, რაა აუცილებელი გონისმეცნიერებათა სფეროშიც საიმისოდ, რომ ამ მეცნიერებათა საგნის (ერთხელად-განუგებობადის, პიროვნულის) გაგება და ნამდვილი გაგება განხორციელდეს. ამ საზღვრებში მიგვაჩნია ჩვენ შესაძლებლად და დასაშვებლად ჰუმანიტარული მეცნიერებებისა და „პიროვნული“ სულიერგონითი სისტემების შემეცნების პრინციპისა და მეთოდის ერთი და იმავე ფილოსოფიური წინამძღვარებიდან გამოყვანა, და მხოლოდ ამ საზღვრებშივე მიგვაჩნია ჩვენ შესაძლებლად პიროვნებისა და გაგების პრობლემა საერთოდ ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა შემეცნების პრინციპისა და მეთოდის პრობლემას გავუიგივოთ.

რაც შეეხება საკითხის სპეციფიკურ, ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ასპექტში დაყენებას: ამ მეცნიერებებს, როგორც მეცნიერებებს საერთოდ, აინტერესებთ არა მხოლოდ ერთეული, არამედ ის, რაც მათი კვლევის სფეროში შემაგალ ერთეულ-განუგებობად ფაქტებს რაღაც ერთიან სისტემაში გააერთიანებს. გამაერთიანებელი კი ყოველთვის მოდის ფილოსოფიური თვალსაზრისიდან, მსოფლგაგებიდან. ჰერმენევტიკული გაგების თეორიები (და საერთოდ ფილოსოფიური ჰერმენევტიკა) ამ გა მ ა ე რ თ ი ა ნ ე ბ ლ ი ს რაობის დადგენას ისახავენ მიზნად. ჩვენი კრიტიკა ეხება არა გამაერთიანებლის პრობლემის კანონიერებას (იგი ეჭვს გარეშეა), არამედ იმას, თუ რამდენად გაიგება თვითონ ერთხელად-პიროვნული იქედან, რაც მას სისტემის წევრად ხდის, და რას უქადის მას ასეთი „სისტემიდან“ გაგება.

რაც შეეხება თვითონ საკითხის დამუშავების აქტუალობას, იგი, ჩვენი აზრით, განსაკუთრებულ დასაბუთებას აღარ საჭიროებს. ჭერ ერთი, აღამიანი აღამიანად მე და შენის დაპირისპირებასა და კომუნიკაციაში იქცევა და აღამიანი მაშინ არის აღამიანი, რო-

ცა მისთვის არსებობს არამე, შენ, როცა იგი პიროვნებაა. შენის არსებობა კი ნიშნავს მისი გაგების საკითხის არსებობასაც. მეორეც, გონისმეცნიერული შემეცნების საგნისა და თვითონ გონისმეცნიერული შემეცნების თავისებურება აუცილებლობით აყენებს ამ სფეროში როგორც შემეცნების პრინციპისა და მეთოდის, ისე მისი წინამძღვრების საკითხს, რომელთა გადაჭრა, ცხადია, სულ სხვა მიდგომას მოითხოვს, ვიდრე ეს ბუნებისმეტყველურ მეცნიერებებშია მიღებული. ბოლოს, არ შეიძლება ყურადღება არ მიექცეს იმ ფაქტს, რომ საპეციალისტები თანამედროვე დასავლეთის ფილოსოფიის ერთ-ერთ დამახასიათებელ თავისებურებას შემეცნების ტრადიციული, კონსტრუქტული ცნების შემეცნების ახალი, „მომსმენი გაგების“ ცნებით შეცვლაში. ხედავენ², ხოლო „ევროპული გონის განვითარების“ თანამედროვე ფაზას „გაგების ეპოქის“ სახელწოდებით აღნიშნავენ³. ამ სახელწოდებას კი თავისთავად ამართლებენ მეოცე საუკუნის ისეთი ფილოსოფოსები, როგორც არიან დილთაი, იასპერსი და ჰაიდეგერი გერმანიაში, ბენედეტო კროჩე იტალიაში, ორტეგა ი გასეტი ესპანეთში და ის მრავალრიცხოვანი ფილოსოფიური მიმდინარეობანი საფრანგეთსა და ლათინურ ამერიკაში, რომლებიც იასპერსისა და ჰაიდეგერის გავლენის ქვეშ იმყოფებიან. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ არც გაგების პრობლემატიკაა უცაღბი და გამოგონილი, და არც „გაგების ეპოქა“ ისეთი რაღაც, რისი გვერდის ავლა და იგნორირება შეიძლებოდა: „გაგების ეპოქა“ ჩვენი ეპოქაა და ამ ეპოქასთან მიმართების დამყარება, მასში მონაწილეობა და მისი გაგებითი ათვისება, ჩვენი ფილოსოფიური ყოფნის აუცილებელი პირობაა.

სამწუხაროდ, ჩვენს ფილოსოფიურ ლიტერატურაში ამ მიმართულებით ძალიან ცოტაა გაკეთებული: ჩვენში დღესდღეობით გაგების პრობლემატიკის სისტემური ხასიათის კვლევა მოცემული აქვს მხოლოდ ერთ მკვლევარს: აკად. ანგია ბოჭორიშვილს, რომელთანაც გაგების პრობლემატიკა ორი მიმართულებითაა განვითარებული: როგორც „შემეცნების ზოგადი მეთოდოლოგიისა“ და როგორც ერთეულის, პიროვნებისა და პიროვნულის წვდომის პრო-

² Franz Iosef Brecht, Einführung in die Philosophie der Existenz, 1948, S. 80. ff.

³ K. O. Apel, Das Verstehen. Archiv für Begriffsgeschichte, Bd I, S. 163 (ქვემოთ შემოკლებით: Apel).

ბლემა. პრობლემის გადაჭრის თავისებურებას კი ა. ბოჭორიშვილ-თან ქმნის „ჭერმენევეტული“ (გაშუალებული) გაგების პრინციპის საპირისპირო „თავისთავადი გაგების“ პრინციპიდან ამოსვლა, „გაგებითი შემეცნების ისეთი სისტემა“, რომელიც „თავის თავში იქნება დასაბუთებული“ და ამიტომ აღარ მოითხოვს „ტრანსცენდენტური ინსტანციით დასაბუთებას“. ჩვენთვის გაგებითი შემეცნების „თავისთავადი დასაბუთებულობის“ პრინციპი და მასზე დამყარებული „თავისთავადი გაგების“ თეორია არა მხოლოდ გაგების ფილოსოფიის ისტორიის ნაწილია, არამედ რამდენადმე ჩვენი საკუთარი პოზიციის განმსაზღვრელიც.

გ ა გ ე ბ ის ა დ ა ჰ ი რ მ ე ნ ე მ ტ უ ლ ი გ ა გ ე ბ ის ც ნ ე ბ ა და პრობლემა

§ 1. გ ა გ ე ბ ის ც ნ ე ბ ა და გ ა გ ე ბ ის პრობლემა

გაგება შემეცნების აღმნიშვნელი ცნებაა და როგორც ასეთი, იგი ბუნებისმეტყველური ახსნის ანტიპოდი. ახსნა და ახსნითი შემეცნება კი, როგორც ცნობილია, მიმართულია ან მოვლენის გამომწვევი მიზეზის, ან და იმ ზოგადის დადგენისაკენ, საიდანაც მოვლენა გამოიყვანება და რომელზედაც მოვლენა დაიყვანება. პირველ შემთხვევაში შემეცნების ფაქტიური საგანია არა თვითონ მოვლენა არამედ მოვლენის ან მოვლენათა თანამიმდევრობის გამომწვევი მიზეზი ხოლო მეორე შემთხვევაში ის ზოგადი, რომლის კერძო, ეგზემპლარულ მოვლენადაც შესამეცნებელი განიხილება.

ბუნებისმეტყველური ახსნის საპირისპიროდ, გაგება კითხულობს მოვლენის გარკვეულობის საკუთარ საფუძველს და ამ საფუძველს ეძებს თვითონ მოვლენაში და მოვლენიდან ამოსვლით. გაგების საგანია საკუთარი საზრისის თავის თავში მატარებელი მოვლენა, ისეთი მოვლენა, რომლის ყოფნა კონსტიტუირებულია მისი საკუთარი, შინაგანი საზრისით. მოვლენათა ასეთი კლასი შეადგენს სულიერ-გონითის, კულტურის, ადამიანურის სამყაროს, იმას, რასაც ისტორიის სამყაროს უწოდებენ და რაც ისტორიულ (იმავე გონის ან ჰუმანიტარულ) მეცნიერებათა კვლევის სფეროს — გაგებისა და გაგებადის სამყაროს ქმნის.

გაგების, როგორც სულიერ-გონითის შემეცნების სპეციფიკური პრინციპისა და მეთოდის, უფლებამოსილება სულიერ-გონითის თავისებურებას ემყარება. ამ თავისებურებას კი ორი მომენტის ერთიანობა ქმნის:

1. სულიერ-გონითი ფიზიკურში გამოსახული თვისობრიობაა; ამიტომ მისი მათემატიკურ-ფიზიკალისტური მეთოდით ახსნის ყო-

ველგვარი ცდა გარდაუვალად აწყდება ისეთ რალაცას, რაც ამ ახსნის გარეთ რჩება. ეს ნაშთია ფიზიკურზე დაუყვანადი თვისობრიობა გაგების პრობლემაც ამ „ნაშთის“ შემეცნების პრობლემაა. ესაა პრობლემა, რომლის შინაარსი შეიძლება ენგელსის ცნობილი სიტყვებით გადმოიცეს: „ჩვენ, უსათუოდ, ოდესმე ექსპერიმენტული გზით აზროვნებას „დავიყვანთ“ მოლეკულურ და ქიმიურ მოძრაობებზე ტვინში; მაგრამ განა ამით ამოიწურება აზროვნების არსი?“¹.

2. სულიერ-გონითი ერთხელად-განუშეორებადი თვისობრიობაა; ყველა სულიერ-გონითი გამოსახულება რალაც თავისას გამოსახავს და თავისას ამბობს და ამიტომ იგი არ შეიძლება განხილულ იქნეს როგორც „ზოგადის ეგზემპლარი“, მისი კერძო მოვლენა თუ შემთხვევა. ამიტომ სულიერ-გონითი, ერთხელად-განუშეორებადი, შეიმეცნება თვითონ მისგან ამოსვლით და არა მისი რაიმეზე დაყვანით ან რაიმედან გამოყვანით, არა იმ ოპერაციებით, რომელთა ერთადერთი შედეგი სულიერ-გონითის სპეციფიკურობისა და თავისთავადობის მოსპობა შეიძლება იყოს.

სულიერ-გონითის დასახელებული თავისებურებანი თავის მთლიანობაში განაპირობებენ სულიერ-გონითის შემეცნებისა და ამ შემეცნების მეცნიერულობის პრობლემის არსებობას. პრობლემის გადაჭრის ბუნებისმეტყველური „ახსნის“ საპირისპირო გზაა გაგება, შემეცნების ის თავისებური პრინციპი და წესი, რომელიც მოვლენას, შესამეცნებელს იმეცნებს თვითონ მისგან ამოსვლით, მოვლენის საზრისის თვითონ მოვლენაში წვდომით.

გაგების პრინციპის თავისებურებას, უპირველეს ყოვლისა, ქმნის გაგებაში მონაწილე სულიერ-გონითი უნარის თავისებურება: გაგების „ორგანოა“ არა ის გონება, რომელიც თავის საფუძველს იღებს „გაზომვაში“ (კუზანელი), ე. ი. ის გამომთვლელ-გაზომმავი გონება, რომლისთვისაც საგნის შემეცნება და შემეცნების საგნის შექმნა ერთმანეთს ემთხვევა, არამედ ის გონება, რომლის საფუძველია და საწყისი მოსმენა (ჰამანი, ჰერდერი): გაგება ნიშნავს „მომსმენ გაგებას“ და რახან ადამიანს მხოლოდ იმის გაგონება შეუძლია, რაც მან უკვე „იცის“, ამიტომ გაგებისათვის საჭიროა გასაგები „როგორღაც უკვე გქონდეს გაგებული“ (ჰუმბოლდტი).

მომსმენი გაგების ცნებიდან გამომდინარეობს ჯაგებითი შემეცნების ის თავისებურება, რომელიც გაგების მეთოდური ცნების

¹ ენგელსი, ბუნების დიალექტიკა, 1950, გვ. 255.

შინაარსს ქმნის: მომამენი ვაგება, როგორც „გამზომავი შემეცნებლს“ — ახსნითი შემეცნების — ანტიპოლი, საჭიროებს თავისი განხორციელების გზას — მეთოდს. თუ ახსნითი შემეცნების გზაა ზომასა და თვალზე დამყარებული ექსპერიმენტი, ვაგებითი შემეცნების გზაა თვითონ ვაგება — ინტერპრეტაცია. ინტერპრეტაციის მეთოდი (ვაგებითი მეთოდი) არის წრე და „წრეში ბრუნვა“, მთელის, ე. ი. ვასაგების მთლიანობის მათუქმნებელი საზრისის პოვნა ვასაგების ნაწილში, და ნაწილის პოვნა მთელში; იმავე ნაწილი-მთელის ურთიერთვაშუქება. თუ რას ეხება აქ საქმე, ეს ვანსაკუთრებით კარგად ჩანს ე. წ. „ისტორიულ ვაგებაში“, ვთქვათ ისტორიული „წყაროს“ ვაგებაში: რომ ვავიგოთ, თუ რას ამბობს „წყარო“. (ტექსტი ზოგადად), საამისოდ საჭიროა ორი რამ. უპირველეს ყოვლისა საჭიროა იმის ვაგება, რაც ტექსტში ლაპარაკობს თავისი თავის შესახებ — ისტორიული ფაქტი როგორც ისტორიული ყოფიერება, და მეორეც, საჭიროა იმის ვაგება, თუ რას ამბობს ეს წყარო — ეს ტექსტი და ტექსტის ავტორი ამ ფაქტის შესახებ. „ტექსტის“ ვასაგებად, მაშასადამე, საჭიროა იმ ყოფიერების, ობიექტური გონის, ცოდნა, რომელიც ტექსტში ლაპარაკობს, და ასევე საჭიროა იმ სუბიექტური ყოფიერების, სუბიექტური გონის ცოდნა, რომლის პირითაც ლაპარაკობს ობიექტური გონი, ისტორიული ყოფიერება, და რომლის სათვალეებითაცაა დანახული ეს ყოფიერება. მაგრამ როგორც ის გონი, ის ისტორიული ეპოქა და ვარემო, რომელიც ტექსტშია ასახული, ისე ის სუბიექტური გონი, რომელმაც ეს ვარემო ასახა, ჩვენთვის არსებობს ტექსტის სახით. ამიტომ ტექსტში უნდა იქნეს ნაპოვნი ის მთლიანი, ის ისტორიული ვარემო, საიდანაც ტექსტი ვაიგება. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ტექსტიდან (ნაწილიდან) ვაგებულნი უნდა იქნეს ისტორიული ვარემო (მთელი) და ისტორიული ვარემოდან, როგორც მთელიდან, ვაგებულნი უნდა იქნეს ნაწილი — ისტორიული წყარო.

„ტექსტის“ ვაგების პრობლემა შეიძლება უფრო გამარტივებული სახითაც წარმოვადგინოთ: ტექსტის ვასაგებად საჭიროა იმ ეპოქის, გონითი სიტუაციის, ზოგადად ისტორიულ ვარემოს, ცოდნა, რომელიც ტექსტის დაწერის დროს არსებობდა და რომლის „წარმომადგენელიც“ იყო ტექსტის დამწერი; მაგრამ ეს ეპოქის გონი ჩვენთვის არსებობს მხოლოდ ამ ეპოქიდან მოდწეულ ტექსტში; ამიტომ იგი ტექსტში უნდა დავინახოთ. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ეპოქის გონი ვაიგება მისი ნაწილიდან, და ეს ნაწილი, თავისი მხრით, ვაიგება მასშივე ნაპოვნი მთელიდან. ამგვარად, ყოველ-

გვარ გაგებაში საქმე გვაქვს წრესთან და ამ წრის „მეთოდურობა“, მისი „ისტორიული შემეცნების“ ორგანონად გარდაქმნა, განპირობებულია თვითონ გასაგების მოცემულობის თავისებურებით — იმით, რომ ჩვენ ყოველთვის გვეძლევა ნაწილი, მაგრამ არასოდეს არ გვეძლევა ის მთლიანი, საიდანაც ეს ნაწილი გაიგება. ამიტომ გასაგების გაგების ერთადერთი გზაა მისი ინტერპრეტაცია, იგივე გაგება. ლათინური „ინტერპრეტარი“-ს ბერძნული შესატყვისია „ჰერმენეუენ“-ი. ამიტომ გაგების როგორც სულიერ-გონითის შემეცნების გზაა ჰერმენევტიკა.

ინტერპრეტაციის როგორც გაგებითი მუშაობის არსი შეიძლება ისევე ტექსტის გაგების მაგალითით გადმოიციეს: ტექსტის გაცნობა, ჩვეულებრივ, იწყება მისი ნაწილის გაცნობით; ეს ნაწილი არა უბრალო, მექანიკური ნაწილია ტექსტის, არამედ ისეთი რაღაც, რაც თავის თავში შეიცავს მთლიანის ტექსტის იდეას თუნდაც იმით, რომ იგი ამ მთლიანისკენაა გამიზნული და თავისი არსებობით ამ მთლიანზე მიუთითებს; ამიტომ ნაწილის გაცნობა თითქოსდა თავისთავად აღძრავს ჩვენში მთლიანის წარმოდგენას, და ეს მთლიანის წარმოდგენა ურთგვარად განსაზღვრავს ტექსტის ყველა მომდევნო ნაწილის გაგებასაც. თავისი მხრით, ტექსტის ყოველი მომდევნო ნაწილი რაღაც კორექტივს შეიტანს ამ პირვანდელ, ე. წ. პროვიზორულ გაგებაში, რაღაცას დაუმატებს მას, რაღაცას გამოაკლებს, და, ამით, მოგვეცემს მთლიანის ახალ წარმოდგენას, რომელიც განაპირობებს ტექსტის ნაწილთა ახლებურ-გაგებას, მათი საზრისის უფრო ღრმა გაგებას, რაც, თავისი მხრით, გამოიწვევს ისევ ახალ წარმოდგენას მთლიანის შესახებ... და ა. შ. ეს წრე ისეთი ბუნებისაა, რომ იგი თავის თავში ფართოვდება, ღრმავდება და თავის ერთგვარ დასასრულს მაშინ მიაღწევს, როცა გაგების წინააღმდეგობისაგან თავისუფალ სურათად ჩამოყალიბდება.

პრობლემები, რომლებიც გაგების პრინციპისა და გაგების მეთოდის მიმართ დაისმის, შეიძლება ასე იქნეს ჩამოყალიბებული: ჩვენ ყოველთვის გვეძლევა ნაწილი, მაგრამ არ გვეძლევა წინასწარ ის მთელი, საიდანაც ეს ნაწილი გაიგება; ამიტომ ნაწილის მეშვეობით აღძრული მთლიანის წარმოდგენა შეუძლებელია რაიმესთან იქნეს იდენტიფიცირებული. როგორაა შესაძლებელი „გაგების წრეში სწორად შესვლა“ (ჰაიდეგერი)? რა გვარწმუნებს გაგების სისწორეში და როგორაა შესაძლებელი მისი ინტერსუბიექტურობა? ინდივიდუალ-პიროვნულია როგორც გასაგები, ისე გამგები. პიროვნება კი თავისებური „მონადაა“, საკუთარი პიროვნულო-

ბის საფუძვლის საკუთარ თავში მატარებელი. რატომ და როგორაა შესაძლებელი ერთი ინდივიდუალის მიერ მეორე ინდივიდუალის გაგება? რა აკავშირებს გასაგებას და გამგებას?

გაგების პრობლემა ყოველთვის უცხო, სხვის მიმართ დაისმის. სხვა კი იმიტომაც სხვა და უცხო, რომ იგი სხვაგვარადაა „აწყობილი“, სხვა ენაზე ლაპარაკობს და რაღაცას თავისას ლაპარაკობს. რა არის ის, რაც ამ უცხოობას მოხსნის, და იმას, რასაც ეს უცხო ამბობს, გამგებისათვის მისაწვდომ ენაზე თარგმნის? უცხო და სხვა, როგორც გაგების ობიექტი, ადამიანის კულტურულ-ისტორიული განვითარების მაღალ საფეხურზე ჩნდება. პრაიმტიული ადამიანი ყველას და ყველაფერს „იგებს“ თავისი თავიდან, თავისი მეს ანალოგიით. ის, რაც მისი მეს საზღვარს სცილდება, უბრალოდ „ბოროტი ნებისა და სისულელიდან წარმომდგარად განიხილება“ (იასპერსი). უცხოს საგნობრივი მოცემულობა იწყება მაშინ, როცა ადამიანი თავისი ყოფნის განხორციელებისას ისეთ რაღაცას წააწყდება, რაც მას „წინააღმდეგობას უწევს“ (დილთაი), რაც არ ემორჩილება მისი ყოფნის სქემას და რაც მას გაუგებრობისა და მკდარი გაგების ფაქტში დაარწმუნებს. ეს კი პრობლემის საწყისია: როგორაა შესაძლებელი გაუგებრობისა და მკდარი გაგების თავიდან აცილება? როგორაა შესაძლებელი გაგება?

„გაუგებრობის თავიდან აცილების“ პრობლემა შეიძლება სხვა ასპექტშიც დაისვას: პიროვნული ზედით განპირობებული გასაგების სურათი რომ თვითონაც პიროვნული არ იყოს, შეუძლებელია. როგორია გაგებაში სუბიექტურისა და ობიექტურის შეფარდება და რომელი მხარე სჭარბობს? იძლევა თუ არა სინამდვილეში გაგება გასაგების შესატყვის სურათს, თუ აქ ყოველთვის საკუთარი მეს სხვაში პროეცირებასთან გვაქვს საქმე? შეიძლება თუ არა, და როგორ შეიძლება, თავიდან ავიცილოთ სუბიექტური თვითნებობა, ჰერმენევტული სოლიპსიზმი? შეიძლება თუ არა, და საერთოდ საჭიროა თუ არა, გაგების წრის დასრულება, თუ გაგება უსასრულო ამოცანაა?

ამ უკანასკნელ პრობლემათა წრეს ჩვენ მივეყვართ გაგებოსა და გაგებითი შემეცნების იმ თავისებურებასთან, რომელიც, განსაკუთრებით ახალ ფილოსოფიაში, შეხვედრის ცნებით გადმოიცემა: „შეხვედრა“ („Begegnung“) სუბიექტ-ობიექტის გარეგნული უსაზრისო შეხება, ან და მოვლენათა რიგის ჟაზრო ურთიერთგადახლართვა კი არაა, არამედ იგია სხვასთან პაემანი, პაემანი, რომელიც ადამიანისაგან მისი საკუთარი მნიშვნელობის

გამო ისეთი გადაწყვეტილების მიღებას მოითხოვს, რომლის პასუხისმგებელიც თვითონვე იქნება, ანდა, რომელიც მის შემდგომ ყოფნას სხვაგვარად, ახლებურად განსაზღვრავს. სტილთა, ცალკეულ ადამიანთა და საზოგადოებათა შეხვედრაა სწორედ ის, რაშია ცხორციელდება ისტორია და რაც საერთოდ ახალის, პიროვნულის, წარმოქმნის საკუთრივი წყაროა².

შესაბამისად, გაგება ნიშნავს არა მხოლოდ ამსახველო, ვნოსეოლოგიური ცნობიერების შემეცნებით მუშაობას, არამედ განგრძობასა და ახლის შექმნას; იგია, შეიძლება ითქვას, იცნობიერების ფუნქცია, რომელიც არა „მხოლოდ ასახავს სინამდვილეს, არამედ ქმნის კიდევაც მას“³. გაგების ამ თავისებურებიდან გამომდინარეობს ყოველგვარი გაგების თეორიის ის ერთ-ერთი ძირითადი პრობლემა, რომელიც ეხება გაგებაში ასახვისა და ახლის შექმნის თანაშეფარდებასა და უპირატესობას. რამდენადაც ასახვა შექმნა ადამიანის მთლიანი ყოფნის მაკონსტიტუირებელი ფენომენია, ამდენად არაა გასაოცარი, რომ გაგების კვალიფიკაციის პრობლემა მთლიანი ადამიანური ყოფნისა და შემეცნების ფილოსოფიური კვალიფიკაციის პრობლემას ერწყმის. ასე უკიდურესად განვრცობილი, გაგების ფენომენი იქვემდებარებს როგორც გაგების, ისე ახსნის მეთოდურ ცნებებს და საერთოდ ყოველგვარი შემეცნების მათემატიკური ინსტანციის როლში გამოდის.

ვინაიდან როგორც გაგების უნივერსალური, ისე სპეციალურ-მეთოდური მნიშვნელობა განპირობებულია თვითონ ცნების ასეთი თუ ისეთი გაგებით, ამიტომ გაგების თეორიათა ისტორიულ ანალიზს, პირველ რიგში, აინტერესებს ის ფილოსოფიური წინამძღვრები, რომლებიც გაგების რაობის გაგებასა და გაგების პრობლემათა ასეთ თუ ისეთ გაგებას წარმართავენ — საკუთრივი ჰერმენევტიკა როგორც გაგების ფილოსოფია. ჩვენი გამოკვლევის პრობლემათა წრეც, შესაბამისად, შეიძლება ასე დაზუსტდეს: რა არის გაგების, სულიერ-გონითის სულიერ-გონითთან შეხვედრის მათემატიკური? რა არის გაგება და როგორია მისი ადგილი ადამიანური ყოფნის განხორციელებაში და სტრუქტურაში? გაგების საკითხი ჩვეულებრივ უცხოს მიმართ დაისმის; ეს უცხო კი ყოველთვის არის არამე, შენ; ამიტომ ჩვენი ძირითადი თემაც შეიძლება ასე

² „შეხვედრის“ ცნების შესახებ იხ. Hoffmeister, Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Art. „Begegnung“. შდრ. ასევე: Heidegger, Sein und Zeit, S. 366.

³ В. И. Ленин, Сочинения, т. 38, стр. 204.

იქნეს ფორმულირებული: რას ნიშნავს გაგება როგორც შენს, სხვა პიროვნების გაგება და რას ემყარება იგი?

ერთხელად-განუმეორებადი (პიროვნული) სულიერ-გონითი სისტემები ქმნიან კულტურის სინამდვილეს, ისტორიისა და ისტორიულ სინამდვილეს. როგორაა შესაძლებელი ისტორიულ მეცნიერებათა მეცნიერულობა, როცა მეცნიერულობა მოითხოვს შესამეცნებლის ზოგადისადმი დაქვემდებარებას, ხოლო ერთხელად-განუმეორებადის ზოგადისადმი დაქვემდებარება ერთხელადსა და პიროვნულს „ტიპიურში“ გათქვეფასა და ნიველირებას უქადის? რა არის ისტორიის სამყაროს ფაქტების ურთიერთმაკავშირებელი და რა არის ის, რაც ამ ფაქტების შემეცნებას მეცნიერულ-სისტემურ ხასიათს მისცემს? ესაა საერთოდ გონისმეცნიერული შემეცნების პრინციპისა და მეთოდის, და მისი მეცნიერულობის შესაძლებლობის პრობლემა. მისი სრული შინაარსი თემატიზირებულია ე. წ. „ჭერმენევტული გაგების“ ცნებასა და პრობლემაში.

§ 2. პერპენიკტული გაგების ცნება და პრობლემა

გონისმეცნიერული „გაგების“ ცნების აღმოცენება, გარკვეული აზრით, ჰუმანიტარულ და ტექნიკურ (ბუნებისმეტყველურ) მეცნიერებათა შორის არსებული იმ ძველი დავის შედეგია, რომელიც თვითონ ჰუმანიზმში (განსაკუთრებით პიკო დელა მირანდოლასა და ჯამბატისტა ვიკოს შემდეგ) ასე იყო ფორმულირებული: რას უნდა მიენიჭოს გნოსეოლოგიური უპირატესობა — „ისტორიას“ თუ „ფიზიკას“?

ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა მდგომარეობა განსაკუთრებით საეჭვო გახდა მას შემდეგ, როცა „უპირატესობის“ საკითხი დაუკავშირდა მეცნიერულობის საკითხს, ხოლო ეს უკანასკნელი, მეცნიერულობის საკუთრივ საფუძველს — მეთოდის პრობლემას. თუ ბუნების შემსწავლელი მეცნიერებების („ფიზიკის“) მეცნიერულობა მათემატიკასა და მათემატიკური აპარატით მომუშავე „გამზომაგ-გამომთვლელ ექსპერიმენტს“ ეყრდნობოდა, გონისმეცნიერებებს, იდეალისტური კონცეფციების დანგრევის შემდეგ, აღარ გააჩნდათ ის სახელმძღვანელო პრინციპი, რომელიც სულიერი სამყაროს ფაქტების გაერთიანებასა და ამით გონისმეცნიერული შემეცნების

მეცნიერულობის დაფუძნებას შეძლებდა. მეორე მხრით, ბუნებისმეტყველების ტრიუმფი, რომელიც ახალი დროის რაციონალისტური და მექანიცისტურ-ფიზიკალისტური აზროვნების უეჭველი ტრიუმფიც იყო, ბუნებრივად აყენებდა ფიზიკალისტური მეთოდის გონის მეცნიერებათა სფეროში გადატანის შესაძლებლობის საკითხს და ამით ბუნებისმეტყველურად ორიენტირებულ მკვლევარებს გონისმეცნიერებათა ობიექტური მეთოდებით დაფუძნების გზების ძიებისაკენ წარმართავდა.

მაგრამ მათემატიკური ბუნებისმეტყველება თავის მეცნიერულობას ორ ძირითად წანამძღვარებზე აფუძნებს: 1. მეცნიერება მხოლოდ იქაა, სადაც გაზომვა და დათვლაა შესაძლებელი; 2. „სადაც მატერიაა, გაზომვაც იქაა“ (კეპლერი). ამიტომ გონისმეცნიერებათა მეცნიერულობის მათემატიკაზე დაფუძნება მოითხოვს სულიერ-გონითის მათემატიზაციას, ხოლო ეს უკანასკნელი სულიერ-გონითის მატერიალურზე, ან თუნდაც „ტვინის მოლეკულურ და ქიმიურ პროცესებზე“, დაყვანის შესაძლებლობის დასაბუთებას.

სულიერის მათემატიზაციისა და სულიერის ფიზიკურზე დაყვანის მრავალრიცხოვან ცდებს, გონისმეცნიერებათა მათემატიკური დაფუძნების თვალსაზრისით, მხოლოდ უარყოფითი ინსტანციის მნიშვნელობა ჰქონდათ. ამ ცდებმა არა მხოლოდ სულიერის მათემატიზაციის შეუძლებლობა გახადეს თვალსაჩინო, არამედ ისიც, რომ სულიერის მატერიალურზე „დაყვანისა“ და სულიერის „ფიზიკურ ენაზე“ თარგმნის ყოველგვარი ცდა ფაქტიურად ემსახურება არა გონისმეცნიერებათა დაფუძნებას არამედ მათ გაუქმებას მექანიკურ-ფიზიკალისტური მეთოდის უნივერსალიზაციის გზით⁴. ამით, დღის წესრიგში დადგა გონისმეცნიერებათა მეცნიერულობის მეთოდური დაფუძნების საკითხი.

რამდენადაც ახალი დროის მეცნიერულობის იდეალს „ზუსტი მეცნიერების“ ცნება ქმნიდა, ამდენად გონისმეცნიერებათა ფუძემდებლებისთვისაც „განმსაზღვრელი და წამყვანია „ზუსტ“ მეცნიერებათა მეცნიერულობის ცნება“⁵. ოლონდ ერთი არსებითი განსხვავებით: გონისმეცნიერებათა მეცნიერულობა მიღწეულ უნდა

⁴ A. Diemer, Grundriß der Philos., Bd II, 1964, S. 31.

⁵ სულიერის „მათემატიზაციის“ შეუძლებლობა ჩვენ შევეცადეთ გვეჩვენებინა ნაშრომში: „მათემატიკური ფსიქოლოგიის ფილოსოფიური საფუძვლების კრიტიკისათვის“, 1968. წიამადებარე გამოკვლევა ამ ნაშრომის ერთგვარი გაგრძელებაა.

იქნეს არა ბუნებისმეტყველური „ახსნის“ მეთოდით, არამედ „გაგებით“. მაშასადამე, „გაგების“, როგორც ბუნებისმეტყველური „ახსნის“ საპირისპირო მეთოდის ცნების აღმოცენება შეიძლება დახასიათდეს როგორც ახალი დროის რაციონალიზმისა და მექანიციკურ-ფიზიკალისტური აზროვნების წინააღმდეგ მიმართული რეაქცია, რომელიც მიზნად ისახავს გონისმეცნიერებათა მეცნიერულობის დაფუძნებას სულიერ-გონითის თავისებურების შენარჩუნებით.

მაგრამ რა იძლეოდა იმის გარანტიას, რომ გაგება და გაგებითი მეთოდი სულიერ-გონითის კვლევას მეცნიერულ დასაბუთებას მიანიჭებდა და ამავე დროს სულიერ-გონითს მის თავისებურებას შეუნარჩუნებდა? საერთოდ, როგორ შეიძლებოდა გაგება გონისმეცნიერებათა სამაზხურში ჩამდგარიყო? ამ კითხვებზე პასუხი მოითხოვს გაგების პრობლემათა არეალის ნათელ წარმოდგენას.

ადამიანი მხოლოდ ადამიანურ ინსტიტუტებსა და ორგანიზაციებში ახდენს თავისი ყოფნისა და ყოფნის შესაძლებლობების განხორციელებას; მისი ყოფნა ყოველთვის სხვებთან თანაყოფნა და სხვებთან ურთიერთობაში ყოფნაა. ეს კი შეუძლებელია ურთიერთგაგების გარეშე. გაგება, მაშასადამე, ჩვენი ყოველდღიური ყოფნის დახასიათება-აღწერაა და როგორც ასეთი, თითქოს, ყველასათვის ნაცნობი და ახლობელი ფაქტია. მაგრამ გაგება ამავე დროს გულისხმობს არა იმდენად ურთიერთგაგებაში იმთავითვე ყოფნას, რამდენადაც ურთიერთგაგების ცდას; გაგება მართლ ისეთი მდგომარეობაა კი არაა, რომელიც ჩვენ ჩვენდა უნებურად „გვემართება“, არამედ იგია განზრახვა, გაიგოს სხვა და რაც შეიძლება უკეთ გაიგოს. ეს განზრახვა კი მხოლოდ მაშინ აღმოცენდება, როცა ადამიანი თავის სიცოცხლესა და თავის სამყაროში ისეთი რალაცის წინაშე აღმოჩნდება, რაც აღარაა მისთვის „თავისთავად გასაგები“, რაც მისთვის უცხოა და გარეგანი. მაგრამ ასეთ „უცხოა“-და „გარეგანს“ ადამიანი გვერდს ვერ აუვლის თავისი ყოფნის განხორციელების ვერც ერთ მონაკვეთზე. სხვა ადამიანი ჩემთვის ყოველთვის უცხოა და ამიტომ იგი არასოდეს არაა „თავისთავად“, ე. ი. ჩემი საკუთარი სიცოცხლის სამყაროდან ამოხვლით გასაგები. გაუგებრობა და მცდარი იგაგება ისეთივე საწყისისეული ფენომენია, როგორც გაგება: შეცდომა ადამიანური მოვლენაა.

„გაუგებრობა“ და „მცდარი გაგების“ ფაქტია ის, რაც გაგებას პრობლემად აქცევს: როგორ უნდა ავიცილოთ გაუგებრობა და მცდარი გაგება? როგორაა შესაძლებელი გაგება?⁶.

მცდარი გაგების თავიდან აცილების პრობლემა, მაინც, ყველაზე მწვავეა იქ, სადაც საქმე ეხება არა „სახეზე მყოფ“ ადამიანს, არამედ ისტორიაში ობიექტივირებულ სულიერ-გონითს: ადამიანი არა მხოლოდ არსებობს როგორც ისტორია, არამედ იგი ამავე დროს არსებობს როგორც ისტორიულობა: როგორც თავისი ისტორიის ამთვისებელი და ამით თავისი თავის შემქმნელი არსება ისტორია კი ადამიანს მოცემული აქვს წერილობითი ძეგლების, ხელოვნების ნაწარმოებების, ფილოსოფიური და რელიგიური სისტემების, ტექსტებისა და კულტურის მატერიალური ძეგლების სახით. როგორ უნდა გავიგოთ ისინი და რას ნიშნავს მათი გაგება? ისტორიაში ობიექტივირებული სულერ-გონითს, ისტორიის, გაგების საკითხია სწორედ ის, რითაც გაგება პირველად აღწევს როგორც შემეცნების თავისებურების აღმნიშვნელ ცნებაში ჩამოყალიბებას, ისე თავისი მოქმედების არეალის გაცნობიერებასაც: „ისტორია“ და „ისტორიული სინამდვილე“ ისტორიულ, იმავე ჰუმანიტარულ (გონის) მეცნიერებათა სფეროა და ეს სფერო შედგება ერთხელად-განუმეორებადი სულიერ-გონითი სისტემებისაგან; მაშასადამე, უნდა შეიძლებოდეს გაგების როგორც სულიერ-გონითის შემეცნების პრინციპისა და მეთოდის ისეთი გარდაქმნა, რომელიც მას უნივერსალურ, გონისმეცნიერულ მნიშვნელობას მიანიჭებს. შესაძლებელია თუ არა, და როგორაა შესაძლებელი ასეთი გარდაქმნა?

სულიერ-გონითის ყოველი გამოსახვა ერთხელად-განუმეორებადია; ერთხელადი და განუმეორებადი კი თავის „პიროვნულობას“ იძენს თავისი საკუთარი, პიროვნული საზრისის მეოხებით, რომელიც გარედან კი არაა მოსული, არამედ ყოველთვის მისი საკუთრება და საიდუმლოებაა. შესაძლებელია თუ არა გონისმეცნიერებათა გაგების პრინციპით დაფუძნება, გონისმეცნიერული შემეცნების მეცნიერულობა, როცა მეცნიერულობა ნიშნავს ისეთ ზოგად-საყოველთაო დებულებათა სისტემას, რომელსაც დაექვემდებარება შესაბამისი სფეროს ყველა ფაქტი როგორც ზოგადის ეგზემპლარული შემთხვევა? როგორაა შესაძლებელი, რომ ერთეულმა შეინარჩუნოს თავისი ერთხელად-განუმეორებადობა და ამა-

⁶ I. Wach, Das Verstehen, I, S. 1—2.

ვე დროს იყო მცნიერული მსჯელობის საგანიც? ესაა კითხვები, რომლებიც ერთიანდებიან მეცხრამეტე საუკუნის „ტიპიურ პრობლემაში“ — გონისმეცნიერებათა თვითდაფუძნებისა და თვითგამორკვევის პრობლემაში, იმ პრობლემაში, რომლის გადაჭრასთანაა დაკავშირებული „გაგების“ გადაზრდა „ჰერმენევტული (გონისმეცნიერული) გაგების“ ცნებაში.

ჰერმენევტული გაგების ცნების აღმოცენება ორი, რეფორმატორული და ფილოლოგიური ინტერესების ურთიერთშეხვედრის შედეგია. ეს შეხვედრა კი მოხდა იმ საერთო, ჰუმანიტურ, ნიადაგზე, რომელიც ფაქტიურად ასაზრდოებდათ როგორც რეფორმაციის, ისე კლასიკური ფილოლოგიის ფუძემდებლებს. რეფორმაციას, ფორმალურად, ჰქირდებოდა ბიბლიის წიგნების საკუთარი გაგების გამართლება და დაფუძნება, მიმართული ბიბლიის კათოლიკური ეკლესიის მიერ შეზღუდული დოგმიდან გაგების წინააღმდეგ. რაც შეეხება კლასიკურ ფილოლოგიას, აქ საქმე ეხებოდა ანტიურობის წერილობითი ძეგლების გაგებას, წერილობითი ძეგლებისა, რომლებიც ახალ დრომდე მოვიდნენ ქრისტიანულ სამყაროზე გავლით და რომელთა გაგებაც, ამიტომ, ქრისტიანული მსოფლგაგებით იყო დამძიმებული და განსაზღვრული. ორივე შემთხვევაში კი ინტერპრეტაციის საგანი იყო ისეთი რაღაც, რაც მოდიოდა სხვაენოვანი (ბერძნული და ებრაული) სამყაროდან, და ახალი დროის მკითხველთან აღწევდა ლათინური ენის მეშვეობით, რომელიც, თავის მხრით, აუცილებელ გაწმენდას საჭიროებდა. ძველი დროიდან მოღწეული წერილობითი ძეგლების თვითონ მათგან გაგების მიღწევა იყო, მაშასადამე, ჰერმენევტიკის, როგორც ინტერპრეტაციის ხელოვნების მიზანი.

რეფორმაციის ფუძემდებლებისათვის (ლუთერი, მელანხთონი) ბიბლიის „თვითონ ბიბლიიდან“ გაგების ძირითადი წინამძღვარია „წერილის პრინციპი“: ბიბლიას, ლუთერის მიხედვით, აქვს საზრისი, რომელიც თვითონ მისგან და მისი მეშვეობით უნდა გავიგოთ — ე. წ. *sensus literalis*; ამიტომ ბიბლია არის *sui ipsius interpretaris*, თვითონ მისგან და არა კათოლიკური ეკლესიის ტრადიციიდან გასაგები. ბიბლია გაგებულ უნდა იქნეს სიტყვა-სიტყვით — ბიბლიიდან ამოღებულ უნდა იქნეს ის, რაც მასში ჩადო „სულიწმიდამ“. და ღმერთსა და ღვთის სიტყვას მხოლოდ ის გაიგებს, ვინც ამ სულს („Geist“) „თავის თავში გრძნობს როგორც თავის ნაწილს“. ბიბლიის ყოველ სიტყვაში ეს „სულია“ წარმოდგენილი და ეს სულია ის მთლიანი, ის „სენსუს ლიტერა-

ლის“, რომელიც უზრუნველყოფს ბიბლიის თვითონ ბიბლიიდან გაგებას. რახან სულიწმიდა ბიბლიაში განხორციელებულია როგორც სიტყვა, ამიტომ ის, ვინც „თავის თავში თავის ნაწილად გრძნობს“ სულიწმიდას, შესძლებს კიდევაც ბიბლიის გაგებას სიტყვა-სიტყვით, ყოველგვარი შუამავლის გარეშე, ცოცხალი გამოცდილებით. ამიტომ საკმარისია აიღო თუნდაც ფსალმუნის ერთადერთი ლექსი, იკითხო იგი და ივარჯიშო მის გაგებაში; ბოლოს და ბოლოს შენ მიაღწევ იმ მდგომარეობას, როცა ეს ერთადერთი ლექსი შენთვის „ისე აივსება სიცოცხლით“, რომ შენ „იგრძნობ მასში დაფარული აფექტის სუნთქვას“⁷.

მაინც, სპეციფიკურ, გონისმეცნიერულ ასპექტში საკითხის დაყენება კლასიკური ფილოლოგიის ფუძემდებელთა დამსახურებაა. იგი მომზადებული იყო ჰუმანიზმის ჰუმანიორით, რომლის მიზანი იყო ადამიანის განათლება და „გაადამიანება“ ძველი დროის, უმეტესად ბერძნულ-რომაული კულტურის ძეგლების ხელახლა აღმოჩენისა და მათი ხელახლაგაცოცხლების მეშვეობით. ამ ძეგლების ხელახლაგაცოცხლება მოითხოვდა როგორც ტექსტის ფილოლოგიურ კვლევას, ისე ტექსტის ინტერპრეტაციის სახელმძღვანელო პრინციპს. ეს პრინციპი კი უკვე რეფორმაციაში ჩამოყალიბდა და მოითხოვდა შემდეგს: „ტექსტის ყველა ცალკეული ნაწილი გაგებულ უნდა იქნეს კონტექსტიდან, კავშირიდან, და იმ ერთიანი საზღვრიდან, scopus-იდან, რომლისკენაცაა გამიზნული მთლიანი“⁸. მაგრამ ტექსტის საზღვრისი ჩვენთვის აღარაა თავისთავად გასაგები: იგი სხვა დროის ადამიანთა გონის ნაწარმოებია, სხვა ენითა და სხვა თვალსაზრისით, სხვა, არაქრისტიანული მსოფლგაგებით ლაპარაკობს, და ამიტომ მისი ჩემთვის ხელახლა გაცოცხლება მოითხოვს განსაზღვრულ წანამძღვარებს — როგორც წმიდა ტექნიკურს, ისე გონითს. თუ ტექნიკური მხარე ინტერპრეტაციისათვის აუცილებელი ხერხების დადგენას ეხება, ინტერპრეტაციის გონითი წანამძღვარი შეიძლება იყოს მხოლოდ ისეთი რაღაც, რაც გასაგების უცხოობას მოხსნის და მასში დაფარულ საზღვრის ჩემთვის გა-

⁷ ლუთერის პერმენენტის შესახებ იხ. 1. K. Holl, *Luthers Bedeutung für die Fortschritte der Auslegungskunst. Gesammelte Schriften zur Kirchengeschichte*, 1921. 2. G. Ebeling, *Evangelieauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik*, 1942. 3. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 2. Aufl., S. 162 f. 4. I. Wach, *Das Verstehen*, I, S. 13 f.. 5. Dilthey, *G. S.*, V, S. 317—338.

⁸ Gadamer, *Wahrheit und Methode*, S. 164.

საგებ ენაზე აამეტყველებს. ვინაიდან ბერძნულ მითოლოგიაში „დაფარულის განმცხადებლის“ მოვალეობას ასრულებდა ჰერმესი — ღმერთების მაცნე ადამიანებთან, ამიტომ კლასიკური ფილოლოგიის იმ სპეციალურ დისციპლინას, რომელსაც ძველი დროის ტექსტების ინტერპრეტაციასთან ჰქონდა საკმე, ეწოდა ჰერმენევტიკა⁹.

სიტყვა ჰერმენევტიკა, მაშასადამე, თავის შინაარსში შეიცავს სამ, ერთმანეთთან მჭიდროდ დაკავშირებულ მომენტზე მითითებას: იგი აღნიშნავს ინტერპრეტაციას, ინტერპრეტაციის წესებს, და იმ „ჰერმესის“ შესახებ მოძღვრებას, რომელიც გასაგებსა და გამგებს შორის შუამავლობს და ამით ჰერმენეუტინ-ის, გაგების, შესაძლებლობას აფუძნებს.

კლასიკური ფილოლოგიის ჰერმენევტიკაში გაგების მაფუძნებელი ინსტანციაა გონის რომანტიკული ცნება და ცოცხალი გონიდან უნივერსალური თანაგამომდინარეობის ემანატისტური დებულება: გამგები და გასაგები, ორივე, ერთი და იმავე ცოცხალი გონის ნაწილებია, ერთი და იმავე გონიდან გამომდინარეობენ და ეს თანაგამომდინარეობაა სწორედ გაგების საკუთრივი საფუძველი.

ჰერმენევტული აზრის შემდგომი ისტორიის ნათელსაყოფად საჭიროა იმ მეტაბაზისის გაცნობიერება, რომელიც ნაწილი-მთელის ურთიერთგაშუქების პრინციპმა განიცადა როგორც რეფორმატორულ, ისე ფილოლოგიურ ჰერმენევტიკაში: გაგება ნიშნავს მთლიანიდან ნაწილის და ნაწილიდან მთლიანის დანახვას, და გაგება იმიტომაცა შესაძლებელი, რომ გამგები და გასაგები ერთი და იმავე მთლიანის ნაწილებია; ეს „მთლიანია“ გონი, და გონია ის მაცნე, რომელიც გამგებსა და გასაგებს შუამავლობს და რომელშიაც და რომლის მეშვეობითაც გამგები და გასაგები ერთმანეთს ზედებიან. ეს იყო „გაგების წრის“ ონტოლოგიზაციის დასაწყისი, რითაც საფუძველი ეყრება ჰერმენევტული გაგების ცნებას,

⁹ სიტყვა „ჰერმენევტიკა“, როგორც ჩანს, პირველად ჰუმანიზმში აღმოცენდა. ყოველ შემთხვევაში, როგორც „ამოხსნის ხელოვნება“, იგი იხმარება ფლაციუსის „clavis“-ის (1567 წ.) დროიდან. დიდი ილირიელის ეს ნაწარმოები, რომელიც ლუთერის „წერილის მთლიანობის“ პრინციპს ემყარება, მთელ მჩვიდმეტე საუკუნის ჰერმენევტიკაზე იყო გაბატონებული. შდრ.: 1. Dilthey, G. S., V, 317—338; 2. I. Wach, Das Verstehen, I, S. 12; 3. Hoffmeister, Wörterbuch d. Philos. Begriffe; 4. Brecht, Einleitung in die Philosophie der Existenz, S. 81.

იდეალისტურ გონისმეცნიერებათა შემეცნების ფილოსოფიის საკუთრივ საყრდენს.

გაგებისა და ჰერმენევტული გაგების ცნებათა გონისმეცნიერული შემეცნების საყოველთაო პრინციპად გამოცხადება განაპირობა ისტორიისა და ისტორიულობის პრობლემათა გაცნობიერებაში, გაგების საკითხის გადატანამ იმ სფეროში, რომელიც თავისთავში შეიცავს საერთოდ ყველა „გონის მეცნიერებას“. თვითონ აზრის ერთგვარი წარმმართველი კი ისევ ჰუმანისტური ტრადიცია და ჰუმანიორაზის ის იდეალი იყო, რომელიც ნამდვილი ადამიანური ღირებულების მქონედ მხოლოდ „ისტორიულ“ განათლებას თვლიდა და ამით ისტორიის გნოსეოლოგიური და ონტოლოგიური უპირატესობის დებულებას იცავდა. როგორც ამ პარაგრაფის დასაწყისში აღვნიშნეთ, ჰუმანური განათლების ამ იდეალს ახალი დროიდან მოუხდა შეჯახება ისეთ ძლიერ მოწინააღმდეგესთან, როგორიც იყო მათემატიკური ბუნებისმეტყველება და მეცნიერულობის ის ცნება, რომელიც ბუნებისმეტყველთა მათემატიკურ ექსპერიმენტს, ყველასათვის ზუსტად ერთნაირი მნიშვნელობის მქონე დებულებათა მიღების ამ საკუთრივ წყაროს, ეყრდნობოდა. მეცნიერულობის ეს იდეალი — მეცნიერულ დებულებათა ზოგადსაყოველთაო მნიშვნელობა — არ შეიძლებოდა ანგარიშგასაწევი არ ყოფილიყო იმისთვისაც, ვისაც ისტორია და ისტორიის შემეცნება აინტერესებს. მაგრამ ისტორიის მეცნიერულობა მხოლოდ მაშინ მიიღწევა, თუ მოხერხდება ისტორიის სამყაროს შემადგენელი ფაქტებს გამაერთიანებელი საზრისის წვდომა და ისტორიული შემეცნების ისეთი საფუძვლის მინიშნება, რომელიც ისტორიული შემეცნების მეცნიერულობასა და ზოგადსაყოველთაო მნიშვნელობას გაამართლებს. სადაა ეს საზრისი და როგორ ვიპოვით მას? როგორაა შესაძლებელი ისტორია როგორც მეცნიერება?

ისტორიის მეცნიერულობისა და ისტორიის გნოსეოლოგიური პრიორიტეტის დაფუძნების პირველი ცდა ეკუთვნის ჯამბატისტა ვიკოსს, რომლისთვისაც ისტორიის მეცნიერულობის საფუძველია შემეცნების ახალი პრინციპი — გაგება — ხოლო გაგების წინამძღვარია ისტორიის განსაკუთრებული სტატუსი, ის, რომ ისტორიაში ერთია ისტორიის შემქმნელი და მისი შემეცნებელი. ვინაიდან, ვიკოს მიხედვით, ადამიანი ისტორიაში იმეცნებს არა იმას, რაც მან მართლაც თვითონ გააკეთა, არამედ იმას, რაც მისი მეშვეობით გააკეთა განგებამ, „ადამიანურ მოქმედებათა ამ დედოფალმა“, ამიტომ ვიკოა ნამდვილი პირველადმომჩენი „დიალექტიკუ-

რი იდენტობის იმავე „გაგების წრის“ პრინციპისა, რომლის მიხედ-
ვითაც გაგების საფუძველია გასაგებისა და გამგების იგივეობა
რალაც მესამეში, რასაც ემყარება როგორც გაგების შესაძლებლო-
ბა, ისე მისი ზოგადსაყოველთაო მნიშვნელობა. ეს იყო სწორედ ის
პრინციპი, რომელიც შემდგომში, უკვე „პერმენენტული გაგების“
სახელწოდებით, ჯერ „ტექსტის ინტერპრეტაციის“, ხოლო შემდეგ
მთლიანი გონისმეცნიერული შემეცნების უნივერსალურ მეთოდად
გამოცხადდა.

გაგების ასეთი უნივერსალიზაცია, თავისთავად, იმ მთლიანი
პროცესის საერთო შედეგია, რომელსაც ახალ დროში გაღვივებუ-
ლი „ისტორიულობის“ გრძნობა ქმნიდა (მისი მანიშნებლებია:
ტოლერანტობის იდეის აღმოცენება, ჯამბატისტა ვიკო, და ე. წ.
„გერმანული მოძრაობა“) და რომელიც მოასწავებდა „ისტორი-
ული აზროვნებისა და მისი შედეგების შეტანას მსოფლმხედვე-
ლობასა და ფილოსოფიაში“ (დილთაი). ისტორიული აზროვნება
კი ნიშნავს არა მარტო იმის გაცნობიერებას, რომ რალაც მოვლენა
ისტორიული გარემოს ფუნქციაა, არამედ და უპირველეს ყოვლისა
იმას, რომ ნამდვილი ისტორიული განცდილობა, ცხოვ-
რებისეულია, და ისტორიული იმდენად არის ისტორიული
(Geschichtlich), რამდენადც და სანამდისაც იგი განცილილია და
განცდაშია¹⁰. ცხოვრებისეულ-განცდილობისეული კი ყოველთვის ერთხე-
ლად-განუყოფადია და როგორც ასეთი, იგი იდეა კი აღარაა,
არამედ ეგზისტენცია. შესაბამისად, „ისტორიულის“ „ღირებულება
იმაში კი არაა, რაც მისგან გამომდინარეობს, არამედ მის ეგზის-
ტენციაში, მის საკუთარ თვითონში“ (რანკე).

„ისტორიის“ ცნების ჩამოთვლილი მომენტები თავიანთ სტრუ-
ქტურულობას იქნენ იმ ონტოლოგიურ სიბრტყეზე, რომელიც
ვიკოსთან ისტორიაში ისტორიის შემქმნელისა და ისტორიის გამ-
გების იდენტობის დებულებით გამოითქმება და რომელიც, დი-
ლთაისა და გრაფი იორკის გავლით, თავის საბოლოო ფორმული-
რებას ჰაიდელბერგთან დებულობს: „ისტორია არის არსებული ად-
მიანის დროში მიმდინარე სპეციფიკური ხდომილება, ამასთან...
„წარსული“ და ამავე დროს „გადმოცემული“ და თავისი მოქმედე-

¹⁰ გერმანული Geschichte-ს ასეთი მნიშვნელობა კარგადაა შენახული გამოთქმა-
ში Geschichte und Gesichte—განცდილი და ნანახი. ქართულ ენაში ვაქვს ამ ცნების
ძარქვე შესატყვისი—ცხოვრება.

ბის განმგრობი ხდომილებების ერთადყოფნა¹¹. ეს ნიშნავს: ადამიანი იმიტომაა „ისტორიული“, რომ იგია თავისი ისტორიის თავის თავში მქონე და თავისი ისტორიის თავისი ისტორიულობიდან ამთვისებელი არსება: ადამიანი ისტორიაა და მას თავისი თავიდან, როგორც ისტორიული მიკროკოსმოსიდან, შეუძლია გაიგოს ისტორიის ნათლანი და ამ მთლანიდან გაიგოს შემდეგ ისევ თავისი თავი, რითაც იგი შექმნის თავის თავს როგორც თავის ისტორიას. ისტორიის წერა, ამიტომ ნიშნავს ისტორიის გაგებას („ისტორიული სკოლა“).

გაგების ასეთი უნივერსალიზაცია, თავისი მხრით, შესაძლებელი იყო გაგების პრინციპის თეორიისა და შემავსებლის—ჰერმენევტიკის—უნივერსალიზაციის საფუძველზე: თუ გაგება ისტორიის შემეცნების პრინციპია, მაშინ ჰერმენევტიკას ეხება არა მხოლოდ ტექსტის ინტერპრეტაციის ხერხებისა და წანამძღვრების დადგენა, არამედ მთლიანი ისტორიული შემეცნების მეცნიერულობის დაფუძნებაც. სახელდობრ: ჰერმენევტულად დაფუძნებული გაგება უნდა იყოს ისტორიულ მეცნიერებათა მეცნიერულობის საკუთრივი საფუძველი.

ჰერმენევტული აზრის ამ სახით ფორმულირებას წინ უსწრებდა კლასიკური „ჰერმენევტიკის დოგმიდან გათავისუფლება“ (დილთაი), მისი დეთეოლოგიზაცია. თეოლოგიის ბატონობა კი ჰერმენევტიკაზე თითქმის აბსოლუტური იყო რეფორმაციის შემდგომ ეპოქაში, კერძოდ, მეთვრამეტე საუკუნის პირველ ნახევარში, როცა ჰერმენევტიკა მთლიანად ბიბლიის ჰერმენევტიკა იყო, ხოლო ბიბლია წარმოდგენილი იყო როგორც ინსპირებული მთლიანი, აღმოცენებული ვერბალური ინსპირაციის მეშვეობით, ბიბლიის ავტორთა მიერ უშუალოდ სულიწმიდიდან მიღებული ღვთის სიტყვის მეშვეობით. ამიტომ ბიბლიას გაგების ძირითად კანონს წარმოადგენდა „რწმენის ანალოგია“, ხოლო თვითონ გაგების ძირითად ორგანოს „შინაგანი სინათლე“, რომელსაც უნდა მოეცა ბიბლიის ყველა ადგილის ემფატური გაგება, „მისგან რმის ამოღება, რაც მასში ღმერთმა ჩადო“¹².

მდგომარეობა შეიცვალა მას შემდეგ, რაც ზემლერისა და ერნესტის მიერ დადგენილ იქნა ბიბლიის ავტორთა სხვადასხვაობა, რითაც საფუძველი გამოეცალა თვითონ ბიბლიის წიგნთა ერ-

¹¹ Heidegger, Sein und Zeit, S. 381.

¹² Wach, Das Verstehen, I, S. 15 (Anm.).

თიანობის დოგმასაც. ამით ბიბლიის წიგნები იქცა ჩვეულებრივი ისტორიული ხასიათის ნაწერებად, რომელთა გაგება საჭიროებს როგორც გრამატიკულ, ისე ისტორიულ ინტერპრეტაციას, იმ ისტორიული სიცოცხლის აღდგენას, საიდანაც ისინი მომდინარეობენ. ეს კი ნიშნავდა ერთი ჰერმენევტიკის არსებობის აღიარებას, ჰერმენევტიკისა, რომელიც ერთნაირად ეხება როგორც ჰასულიერო, ისე საერო ტექსტებს, და რაც განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია, ინტერპრეტაციის კანონის — ნაწილისა და მთელის ურთიერთგაშუქების — გავრცელებას იმ ისტორიულ სინამდვილეზეც, რომელსაც ცალკეული ტექსტი ეკუთვნის, ამ პრინციპის ისტორიული შემეცნების ძირითად პრინციპში გადაზრდას. მართლაც, თუ „ცალკეული წერილობითი ძეგლისათვის მნიშვნელობს ის, რომ მისი თვითეული დებულება გაგებულ უნდა იქნეს მხოლოდ მასში არსებული კავშირიდან, იგივე მნიშვნელობს ასევე იმ შინაარსის მიზართ, რომელსაც ისინი გვაწვდიან. არც მათი მნიშველობაა თავისთავად ცხადი. ის მსოფლიოისტორიული კავშირი, რომელშიაც კვლევის ცალკეული საგანი... თავის ნამდვილ რელატურ მნიშვნელობაში ვლინდება, თვითონ წარმოადგენს მთლიანს, საიდანაც ცალკეულთა საზრისის სრულყოფილი გაგება შეიძლება და რომელიც პირიქით მხოლოდ ამ ცალკეულებიდან გაიგება სრულყოფილად: მსოფლიო ისტორია წარმოადგენს დიდ ბნელ წიგნს, წარსულის ენაზე დაწერილ ადამიანური გონის თხზულებათა სრულ კრებულს, რომელიც გაგებულ უნდა იქნეს“¹³.

ამგვარად, მსოფლიო ისტორიის მთლიანი, როგორც ადამიანური გონის მთლიანი, გაგებულ უნდა იქნეს „ნაწილიდან“, მთლიანი გონის იმ ნაწილიდან, რომელიც ტექსტის სახით არსებობს, და ეს ნაწილი, თავისი მხრით, გაგებულ უნდა იქნეს იმ მთლიანი გონიდან (ისტორიიდან), რომელშიაც იმთავითვეა ჩართული როგორც გამგები, ისე გასაგები როგორც მისი ნაწილები და წარმომადგენლები; გაგება წრეა, და „გაგების წრეში სწორი შესვლა“ იმიტომაა შესაძლებელი, რომ გამგები და გასაგები იმთავითვე იმყოფებიან „ჰერმენევტულ წრეში“. თვითონ გონია გონითის გონითთან მაკავშირებელი „ჰერმესი“ და გაგება იმიტომაა შესაძლებელი, რომ გამგები და გასაგები იდენტური არიან თავიანთი „შედარების მესამეში“. ეს იყო „გაგების წრის“ ონტოლოგიზაციის ფაქტიური დასასრული, რომელიც ასევე მოასწავებდა ჰერმენევტული გაგების

¹³ Gadamer, Wahrheit und Methode. 2. Aufl., S. 168.

ცნების საბოლოო ჩამოყალიბებას, გაგების ჰერმენევტულ დაფუძნებას.

ყოველივე ზემოთქმულის შემდეგ აღარაა ძნელი იმ მოტივის მინიშნება, რომელმაც ისტორიულ მეცნიერებათა შემეცნების თეორიის ჰერმენევტული დაფუძნება განსაზღვრა: ჰერმენევტული გაგების წანამძღვარია გასაგებისა და გამგების იდენტობა და მსგავსება იმ შესამეში, რომელიც მათ შოიცავს და რომელიც მათი მეშვეობით ვლინდება. ეს შესამეა ის tertium comparationis, რაც აფუძნებს როგორც გაგებას, ისე მის საყოველთაო მნიშვნელობასაც; ხოლო თუ ყოველგვარი გაგება წარმოადგენს გონის თავის თავთან შეხვედრასა და მის თვითგაგებას, მაშინ გონის თვითგაგებაც ერთნაირად უნდა მნიშვნელობდეს ყველა გამგებისათვის; გონი, როგორც ერთეულში მოცემული ტრანსცენდენტური, ერთნაირად ალაპარაკდება ყველგან, სადაც გონის გონითთან შეხვედრა ხდება. გონის მეცნიერებათა სფერო, გაგებადის სფერო, ერთხელად-უნიკალურთაგან შედგება, მაგრამ უნიკალური იმთავითვე იმყოფებიან „ჰერმენევტულ წრეში“ და ამიტომ გონის მეცნიერებათა მეცნიერულობა ისეთსავე საიმედო ფუნდამენტს ეყრდნობა, როგორცაა ბუნებისმეტყველურ მეცნიერებათა მეცნიერულობა. ეს ფუნდამენტია ჰერმენევტული გაგების მეთოდი, ჰერმენევტიკა, რომელიც ინდივიდურსა და პიროვნულს იგებს გამგებისა და გასაგების საერთო ტრანსცენდენტური ინსტანციის მეშვეობით, ისეთი ინსტანციის მეშვეობით, რომელიც წარმოადგენს იმანენტურში მოცემულ ტრანსცენდენტურს, ტ რ ა ნ ს ც ე ნ დ ე ნ ტ ა ლ ს.

ჰერმენევტული გაგების პრინციპის საბოლოო ფორმულირება დილთაის მიხედვით შეიძლება: „კერძოდან მთლიანი, ხოლო მთლიანიდან ისევ კერძო... გაგება, მაშასადამე, მთლიანიდან, მაშინ როცა მთლიანი შინც კერძოებიდან“¹⁴; „მთლიანი ჩვენ უნდა ავაგოთ ნაწილებისგან, და შინც მთლიანში უნდა იყოს ის მომენტი, რომლის მეშვეობითაც მნიშვნელობის განაწილება ხდება და რომელიც ამით ნაწილს შის ადგილს მიუჩენს“¹⁵. გაგება წრეა და გაგების წრის ჩამკეტია თვითონ გამგები, როგორც მთლიანის რეპრეზენტანტი, რომელიც გასაგებში სიმბოლიზირებულ, მაგრამ დაფარულ საზრისს თავის თავში აღმოაჩენს და ამით გასაგებს გაიგებს:

¹⁴ Dilthey, G. S., V, S. 334.

¹⁵ Dilthey, G. S., VII, S. 262.

„...იმას, რასაც მე სხვაში ვიგებ, მე აღმოვაჩინე ჩემში როგორც განცდას, და ის, რასაც მე განვიცდი, მე შემიძლია ხელახლა ვიპოვო სხვაში გაგების მეშვეობით“¹⁶. მსგავსი იმეცნებს მსგავსს — ანტიური ფილოსოფიიდან მომდინარე ეს დებულებაა მაშასადამე, ჰერმენევტული გაგების საკუთრივი არსი.

შესაბამისად, ჰერმენევტული გაგების, და საერთოდ ჰერმენევტიკის, პირველი ძირითადი ფილოსოფიური საკითხია იმ „tertium comparation“-ის, იმ „შედარების მესამე წევრის“ რაობა, რომელშიაც გასაგები და გამგები მსგავსნი არიან და რომლის მეშვეობითაც გაგების შესაძლებლობა ფუძნდება. ამ პირველ, ასე ვთქვათ, ონტოლოგიურ საკითხს ერწყმის მეორე საკითხი, საკითხი იმ პოზიტიურისა, რომელიც მოცემულია ერთეულში როგორც ტრანსცენდენტურის წარმომადგენელში, და რომელშიაც და რომლისგანაც გაიგება როგორც ნაწილი, ისე მთელი.

აზრის ის მიმართულება, რომელიც ფილოსოფიური ჰერმენევტიკისა და საერთოდ გაგების ფილოსოფიის ამ ძირითად პრობლემათა გადაჭრას განსაზღვრავს, თავის საწყისს იღებს წინარეზუსტმეცნიერულ და წინარეგნოსეოლოგიურ აზროვნებაში, იმ აზროვნებაში, რომელიც „გრძნობის მითურ მეტაფიზიკაშია დაფუძნებული“ და რომლის „ახსნის ეპოქასა“ და მის პირმშო — „ზუსტ ბუნებისმეტყველებასთან ბრძოლაში“ აღმოცენდა სწორედ „გაგების ეპოქა“ (როგორც ევროპული გონის განვითარების მესამე ფაზა)¹⁷.

წინარეზუსტმეცნიერული გრძნობისა და აზროვნებისათვის კი არსებობდა მხოლოდ შემეცნების ერთიანი ცნება, რომლის დაფუძნება ხდებოდა ან პანთეისტურ-ანთროპომორფული, ანდა ტელეოლოგიური (სქოლასტიკის „Ordo“) წინამძღვრებიდან ამოსვლით, ამასთან ისე, რომ შემეცნების ეს საფუძვლები ყოველთვის წარმოდგენილა იყო როგორც იმანენტურში მოცემული ტრანსცენდენტური — როგორც ტრანსცენდენტალი. აზრის ასეთ განწყობას ახალი მათემატიკური ბუნებისმეტყველების ფუძემდებლებმა (კეპლერი, კუზანელი, გალილეი, დეკარტე, ლაიბნიცი) დაუპირისპირეს რაციონალური გაგების ის იდეალი, რომლის მიხედვითაც შემეცნების ამოსავალი უნდა ყოფილიყო არა ბუნებასთან ერთიანობის პანთეისტური გრძნობა ან სქოლასტიკის „საბო-

¹⁶ Dilthey, G. S., VII. 315.

¹⁷ Apel, S. 163 (Anm.).

ლოო მიზანი“, არამედ „ღვთაებრივი გონებისა“ და მათემატიკოსის გონების ურთიერთმსგავსება. ეს იყო ის, რაც ახალი მათემატიკური ზუნებისმეტყველების ფუძემდებლებისათვის „ღმერთის მიერ შექმნილი ბუნების“ მათემატიკურ ინტერპრეტაციას ამართლებდა მათემატიკოსის, როგორც „მეორე ღმერთის“ მიერ შექმნილი მათემატიკური კონსტრუქციების მეოხებით. ასეთი ინტერპრეტაციის საკუთრივი მიზანი კი გულისხმობდა არა ბუნების საგნების გაგებას, არამედ თვითონ ტრანსცენდენტურ ღმერთს მის მოქმედებაში; ღმერთის გაგებას მისი მოქმედების და შემოქმედების განმეორების მეშვეობით.

„ღმერთის მოქმედების“ განმმეორებელი გაგებიდან, „ღმერთი-ინჟინერის“ ელიმინირების შემდეგ, რჩება მხოლოდ საკუთარი მოქმედების, საკუთარი გაკეთებულის კვლავგაგების პრინციპი, რომლის თანმიმდევრული განვითარება საბოლოოდ მიღის იმ დებულებამდე, რომ გონებას მხოლოდ ის ესმის, რაც მას შეუქმნია. შემეცნების როგორც შემეცნების საგნის შექმნის დებულება, თავისი მხრით, აფუძნებს „მხოლოდ ახსნის“ იმ პოზიტივისტურ იდეალს, რომელიც საბოლოოდ ცდილობს დაიქვემდებაროს როგორც ბუნების, ასევე გონის შემსწავლელი მეცნიერებებიც.

„ახსნის“ ასეთი უნივერსალიზაციაა მისი ანტიპოდის, გონის-მეცნიერული „გაგების“ მეთოდის შემუშავების დასაწყისიც. „გაგების“ ცნებას მეთოდურ პრინციპამდე ამაღლება, თავისი მხრით, ხელახლა აყენებს „გაგების“ მაფუძნებელი ინსტანციის საკითხს, რომლის გადაჭრასაც ცდილობენ ისევ ძველი, პანთეისტურ-ანთროპომორფული და ტელეოლოგიურ-იდეალისტური წანამძღვრებიდან ამოსვლით.

„გაგების“ პანთეისტურ-ანთროპომორფულ თეორიათა წანამძღვარია „ონიდიდისა“ და „სიცოცხლის“ პანთეისტური ცნებები და მათთან სიმპათეტიკური ერთიანობა; ტელეოლოგიურ თეორიებში ასეთი წანამძღვარია ობიექტური გონი, საზრისი, ღირებულება ან „ყოფიერება“. „გაგების“ ასეთი დაფუძნება განსაზღვრავს შემდეგ თვითონ „გაგების“ რაობის გაგებასაც. ეს განსაზღვრა ეხება როგორც „გაგებაში“ მონაწილე სუბიექტურ უნარებს, ისე თვითონ „გაგების“ ფენომენოლოგიურ კვალიფიცირებასაც. ტელეოლოგიური გაგება უპირატესობას ანიჭებს რაციოს, განსჯას, აზროვნებას; პანთეისტურ-ანთროპომორფული — „სულიერი ცოცხლობის ტოტალობას“, გრძნობას, ღვიწკნისა და კონგენი-ალობას. შესაბამისად, ტელეოლოგიური გაგება ნიშნავს მიზნიდან

გაგებას როგორც მიზნიდან გამოყვანას, მიზნის ან საზრისის შესატყვის „გაფორმებას“ (შპრანგერი), „აქტურ აღნიშვნას“ (ჰუსერლი), კონსტრუირებას. რაც შეეხება „გაგების“ პანთეისტურ თეორიებს, აქ „გაგება“ დახასიათებულია როგორც „შთაგრძობა“, „გასაგებთან შერწყმა“, ან „მეს ხელახლა პოვნა შენში“. „გაგების“ ტელეოლოგიური თეორიები შეიძლება დახასიათდეს როგორც რაციონალისტური თეორიები; პანთეისტურ-ანთროპომორფული — როგორც სასიცოცხლო-იმანენტური და ფსიქოლოგიური თეორიები. მათი ურთიერთდაპირისპირება ნიშნავს მათი მათუძნე-ზელი ფილოსოფიური წანამძღვრების დაპირისპირებას. ესაა ის, რაც ჩვენთვის „გაგების“ თეორიათა კლასიფიციკრებისა და სისტემატიზირების მაროიენტირებელ პრინციპს ქმნის.

„ახსნისა“ და „გაგების“ ურთიერთდაპირისპირებულ ცნებათა ჩამოყალიბების წინაპირობაა „მხოლოდ ახსნადი“ და „მხოლოდ გაგებადა“ რეგიონების არსებობის გაცნობიერება, რომელიც ჰუმანისტური ტრადიციის შესაბამისად, აღნიშნავს „ფიზიკისა“ და „ისტორიის“ ურთიერთსაპირისპირო რეგიონთა არსებობის გაცნობიერებას. შემეცნების ორი, ურთიერთსაპირისპირო პრინციპისა და მეთოდის არსებობა ბუნებრივად წამოქრის მათი გნოსეოლოგიური და საერთოდ ადამიანურგანმანათლებლური უპირატესობის საკითხს. ამ დავაში ახსნის სასარგებლოდ ლაბარაკობს მისი ზუსტ-მეცნიერულობა, ახსნის გზით მიღებულ დებულებათა ყველასათვის ზუსტად ერთნაირი მნიშვნელობა. რაც შეეხება „გაგებას“, მიხი დამცველები ამოდიან როგორც ინდივიდურ-პიროვნულის უნაშთოდ ახსნის შეუძლებლობის ფაქტიდან, ისე „ისტორიის“ ყოვლისმომცველობის ძირითადი დებულებიდან. „ისტორია“ კი, როგორც ითქვა, აქ გულისხმობს არა ისტორიის წერძს „ხელობას“, არამედ ამ სიტყვის იმ მნიშვნელობას, რომელიც მას „განცდასა“ და „ცხოვრებასთან“ აიგივებს. სახელდობრ: ყოველგვარი მეცნიერება და ყოველგვარი შემეცნება „ისტორიულის“, „ცხოვრებისეულის“ ყოფნისა და თვითყოფნის ფორმას; ამიტომ გაგება, როგორც ისტორიის მეთოდი, იქვემდებარებს ყველა კერძომეცნიერულ მეთოდს — ისინი ისტორიულის „გაგებითი ყოფნის შორეული დერივატები“ (ჰაიდეგერი).

ზემოთქმულის შემდეგ ჩვენ შეგვეძლო გაგების ცნების ისტორია ასეთი სქემის სახით წარმოგვედგინა: 1. ბუნებისმეტყველური ახსნისა და მისი ანტიპოდის — გაგების — ჩამოყალიბება; 2. გაგება როგორც ისტორიულ (ჰუმანიტარულ) მეცნიერებათა შემეც-

ნების პრინციპი და მეთოდი; 3. გაგება როგორც შემეცნების ფუნ-
დამენტური ცნება.

ქვემოთ ჩვენ შევეცდებით ვუჩვენოთ ჰერმენევტული აზრის-
განვითარება როგორც გაგების ფილოსოფიური დაფუძნების, ისე.
მისი სპეციფიკურმეთოდური და უნივერსალონტოლოგიური გააზ-
რების ასპექტში. ვინაიდან გაგების საკუთრივი საგანია ერთეული,
ინდივიდუალ-პიროვნული სულიერ-გონითი, ამდენად ეს იქნება ინ-
დივიდუალ-პიროვნულის გაგების ფილოსოფიური დაფუძნების შე-
საძლებლობის თვალსაზრისით ჩატარებული გაგების თეორიათა
ისტორიულ-კრიტიკული ანალიზი, რომლის ძირითადი მიზანია იმის
ჩვენება, თუ რა ბედი ეწია ერთხელადს, პიროვნულს, როცა გა-
გების პრინციპი ჰერმენევტული გაგების პრინციპში გადაიზარდა.

ბუნებისმეტყველური „ახსნა“ და მისი ფილოსოფიური წანამკვრები

ვინაიდან „გაგების“ ცნების თავდაპირველი ინტენცია ბუნებისმეტყველური „ახსნის“ ცნებისადმი დაპირისპირებაა, ამიტომ ჩვენი ამოცანაა, უპირველეს ყოვლისა, აზრის იმ განწყობის გამოვლენა, რომელმაც „ახსნისა“ და „გაგების“ ცნებათა ტერმინოლოგიური კრისტალიზაცია და მათი ურთიერთდაპირისპირება განაპირობა. ეს ნიშნავს ამავე დროს „გაგების“ გონისმეცნიერული ცნების წინაისტორიის აღდგენას.

„ახსნის“ კატეგორიის შემეცნების ძირითად იდეალში გადაზრდა, რომელიც თანამედროვე მათემატიკური ბუნებისმეტყველების ფუძემდებელთა დამსახურებაა, წარმოადგენდა შემეცნების (გაგების) როგორც პანთეისტურ-სიმპათეტიკური, ისე ტელეოლოგიური დაფუძნების უარყოფის შედეგს. „გაგების“ პანთეისტურ-სიმპათეტიკური, (ანთროპომორფული) ცნების „სამშობლო“ რენესანსის ნატურფილოსოფიაა; ტელეოლოგიურისა — სქოლასტიკა. ამიტომ ჩვენი უახლოესი ამოცანაა იმ პრინციპების ზოგადი კონტურების მოხაზვა, რომლებიც „გაგების“ წინარეგონისმეცნიერულ, სიმპათეტიკურ-პანთეისტურ და ტელეოლოგიურ ცნებათა შინაარსებს განსაზღვრავენ.

§ 1. „გაგების“ ცნება რენესანსის ნატურფილოსოფიასა და შუა საუკუნეების სქოლასტიკაში

რენესანსის ნატურფილოსოფიის ერთ-ერთი თავისებურებაა ძველი ბერძნული ფილოსოფიის პანთეისტიზმისა და პანთეიზმის

აღდგენა. აქედან გამომდინარეობს ამ ფილოსოფიაში დამკვიდრებული გაგების სიმპათეთიკურ-პანთეისტური ცნება, რომელიც ცოცხალისა და საერთოდ სამყაროს გაგების მედიუმს ხედავს „ყოვლადსიცოცხლეში“ თანამონაწილეობით განპირობებულ გრძნობის იდუმალ მოქმედებაში, თანაგრძნობაში, სულიერ-გონით ნათესაობასა და დამთხვევაში, ბუნებასთან ერთიანობის პანთეისტურ გრძნობაში.

ამ მხრივ შეიძლება პირველ რიგში დავასახელოთ იტალიელი ნატურფილოსოფოსი ფრანჩესკო პატრიცი (1529—1597), რომელსაც „სამყაროს ახალ ფილოსოფიაში“ თავისი ნეოპლატონიურ-პანთეისტური თვალსაზრისი ასე აქვს ჩამოყალიბებული: ფილოსოფია არის „სიბრძნის კვლევა“. სიბრძნე არის საგანთა ყოვლადერთიანობის შემეცნება¹. „ყოვლადერთიანობაში“ აუცილებლობითაა მოცემული რაღაც პირველი. ესაა ღმერთი. ამ „საწყისშია ყველაფერი მოთავსებული“, „ყველაფერი ამ საწყისიდან გამომდინარეობს“² და ყველაფერი ამ საწყისსავე უნდა დაუბრუნდეს³.

პატრიცის მიხედვით, სამყაროს სხეულს „სიცოცხლეს, შემეცნებასა და მოძრაობას“ აძლევს „მსოფლიო სული“, იგივე „მსოფლიოს მაცოცხლებელი სული“, რომელსაც, პატრიცის მიხედვით, აღიარებდა ყველა ბერძენი ფილოსოფოსი, ეპიკურესა და ლევიპუს გამოკლებით⁴. მაშასადამე, „მთელი სამყარო სულის მქონეა“ და ეს სულია ის, რაც „სამყაროს სხეულს“ კოსმოსად აქცევს. ხოლო სული „თვითონ თავისი ყოფიერებით“, თავისი სამყაროში მონაწილეობით ახორციელებს შემდეგ სამ მოქმედებას: „ასულიერებს, აცოცხლებს და ამოძრავებს“. სულია ის, რაც სამყაროს ნაწილებს აკავშირებს. იგი თვითონ ეს კავშირია. სული რომ სამყაროს კავშირი არ ყოფილიყო, მაშინ „სამყაროს ნაწილებს არ ექნებოდათ ურთიერთსიმპატია; რომ არ ჰქონოდათ სიმპატია, არ მოითმენდნენ ერთმანეთს. ერთმანეთს რომ არ ითმენდნენ, ვერც ერთმანეთზე იმოქმედებდნენ“⁵. ეს „სიმპათია“ სწორედ ის, რაც განაპირობებს, ურთიერთგაგებას და საერთოდ გაგებას. ვინაიდან ასეთი შემეცნება-გაგების საბოლოო მიზანი „ღმერთთან დაბრუნე-

1 П а т р и ц и, Новая философия вселенной, Антология мировой философии, том 2, 1970, стр. 148.

2 იქვე, გვ. 150 .

3 იქვე, გვ. 148.

4 იქვე, გვ. 150.

5 იქვე. გვ. 154.

ბაა“, ამიტომ პატრიცისათვის „გაგება“ („cognitio“) არის „შესაცნობთან შეერთება“⁶.

მსგავსივე წანამძღვრებიდან ამოდის ტომაზო კამპანელა (1568—1639), ფილოსოფოსი და უტოპისტი კომუნისტი, რომლის მიხედვით, ადამიანი არის „ხატი“ იმ „უქცდავი მამის“ (ე. ი. ლმერთის), რომელიც „ჩვენ ისევე გვარტყია გარს, როგორც თევზს ზღვა“. ადამიანის უმაღლესი მიზანია „ლმერთად ქცევა“ და „ღვთაებრიობით გაჟღენთა“⁷. „ლმერთად ქცევის“ გზას, კამპანელას მიხედვით, გვიჩვენებს მისი „შეგრძნებებით დამტკიცებული ფილოსოფია“⁸. შეგრძნება „აგზნების გრძნობადობაა“. აგზნება ახასიათებს სამყაროს ყველა ელემენტს, მაშასადამე, „საყოველთაო მატერიალსაც“ და ამიტომ „ისინი შეიგრძნობენ“. ვინაიდან „შეგრძნება არის არა მხოლოდ აღგზნება, არამედ აღგზნების ცნობიერება, და აღგზნების გამომწვევ საგანზე მსჯელობაც“⁹, ამიტომ „საგნებს შორის ხორციელდება საყოველთაო ურთიერთშეტყობინება, რომელიც შეხების მიოხებით ხდება“. შეხებით კი ყველა არსება ერთმანეთს ეხება (ან უშუალოდ, ან შუალობით) და მაშასადამე, „ყველა შეიგრძნობს ერთმანეთს ან უშუალოდ, ან ანალოგიის ხელმძღვანელობით“. „ანალოგიით შეგრძნობა“ არის დასკვნა, რომელიც „ძალიან ჰგავს შეგრძნებას“. წინასწარ განჭვრეტილი (предвосхищенное) შეგრძნება არის მეხსიერება, ხოლო აღდგენილი შეგრძნება არის მოგონება; „მრავალი მსგავსის შეგრძნება როგორც ერთიანისა არის გაგება“ (ხაზი ჩეზია — გ. ც.).

მაშასადამე, შეგრძნება, შეგრძნებათა აღდგენა (მოგონება), წინასწარგანჭვრეტა (მეხსიერება), მსჯელობა, შემეცნება, გაგება და სხვ. „შეგრძნების სახეებია“, სახელდობრ „ყველაფერში არსებული ერთიანი შეგრძნების“¹⁰.

ყველაფრის ყველაფერთან შეხებასა და მაშასადამე „ურთიერთშეტყობინებაში“ ყოფნა, კამპანელას მიხედვით, საბოლოოდ იმას ნიშნავს, რომ „შემეცნება არის შესაცნობ საგნად გახდომა“

⁶ K. O. Apel. S. 145.

⁷ Кампанелла, Дух бессмертный, Антология мировой философии, т. 2, стр. 192.

⁸ ასეთია კამპანელას ერთ-ერთი ნაშრომის სათაური.

⁹ იქვე, გვ. 189.

¹⁰ იქვე, გვ. 190—191.

(„cognocere est fieri rem cognitam“)¹¹, და, მაშასადამე, „სულის ყოფნა და შემეცნებლის ყოფნა არის საკუთარი თავის შემეცნება“ („esse animae et cuiuslibet cognoscentis est cognitio sui“)¹².

თავის მხრით, როგორც პატრიცის, ისე კამპანელას თვალსაზრისის წანამძღვრები შეიძლება ვიპოვოთ მათ უფროს თანამედროვე ტელეზიოსთან, რომლისთვისაც „გაგება“ — „intellectio“ — ანალოგიით დასკვნაზე, საბოლოოდ შესაცნობ საგანთან გრძნობადად გაერთიანებაზეა დამყარებული. „ყოველი გაგების საფუძველია გრძნობადი ხატი“; „არ შეიძლება იმის დაშვება, რომ შემგრძნები სული... განსხვავებულია შემეცნებლისაგან“¹³.

შემეცნების (გაგების) სიმპათეტიკურ-პანთეისტური ცნება არსებითად შენარჩუნებულია ჯორდანო ბრუნოსთანაც, რომლის მიხედვით, ღმერთს აქვს სამი ატრიბუტი: ყოვლად ძლიერება, სიბრძნე და სიკეთე; სხვა სიტყვებით: „გონება, ინტელექტი და სიყვარული“. მათი წყალობით საგნები არსებობენ (გონების მოქმედება), აქვთ მოწესრიგებული და განთავისუფლებული არსებობა (ინტელექტის მოქმედება), და ფლობენ თანხმობასა და სიმეტრიას (სიყვარულის მოქმედება). ღმერთი, თავისი სამივე ატრიბუტით, იმყოფება ყველაფერში და „ყველაფერზე მაღლა“. მაშასადამე არც ერთი საგანი არ შეიძლება არსებობდეს მასში „ღვთაებრივი მონაწილეობის გარეშე“¹⁴.

ზემოთქმულიდან გასაგებია, რომ ბრუნოსათვის ყოველგვარი შემეცნება და გაგება ემყარება იმ სიმპათეტიკურ ერთიანობას, რომელიც ცალკეულ ადაშიანს, როგორც განსულიერებული უნივერსუმის ნაწილს, ამ უნივერსუმის ყველა სხვა წევრთან აკავშირებს.. „ამ აზრით გაგება ყოველთვის არის „შინაგანი კითხვა“¹⁵. ამ სიმპათეტიკური გაგებით შეიმეცნება როგორც ყველა საგანი, ყველა მეორე მე, ისე წარსულიცა და მომავალიც: რაც არის, ესაა ის, რაც იყო, და რაც იყო, ის იქნება“¹⁶.

¹¹ Apel, S. 145.

¹² იქვე.

¹³ იქვე.

¹⁴ Бруно, О причине, начале и едином. Антология мировой философии, 2, стр. 168—169.

¹⁵ Apel, 145.

¹⁶ Документы венецианской инквизиции. Антология мировой философии, стр. 174, 175.

გაგების სიმპათეთიკურ-პანთეისტურ ცნებას სქოლასტიკაში თავისებურად ესაზღვრება და უპირისპირდება გაგების ტელეოლოგიური ცნება, რომელიც აღნიშნავს არისტოტელესეულ „საბოლოო მიზეზს“ ან „საბოლოო მიზანს“ („kausa finalis“), კაუზალობის კატეგორიით გამოთქმული „საწყისი მიზეზისაგან“ განსხვავებით. ამის შესაბამისად ქრ. ვოლფს (რომელმაც პირველად შემოიტანა ეს ცნება ფილოსოფიაში), „ტელეოლოგია“ განმარტებული აქვს, როგორც „ნატურფილოსოფიის ის ნაწილი, რომელიც საგანთა საბოლოო მიზანს გადმოსცემს“¹⁷.

არისტოტელეს ეს „მიზან-მიზეზის“ ცნება გახდა სწორედ ერთ-ერთი უმთავრესი წყარო „ეკლესიის მამებისა“ და სქოლასტიკის მსოფლგაგებისათვის: სამყარო გაგებულ უნდა იქნეს როგორც ისეთი ყოფიერებითი წესრიგი, რომელშიც ჩართულია ყველაფერი როგორც მისი მიზანშეწონილი წევრი. ამ გაგებით, შუასაუკუნეობრივ ქრისტიანულ აზროვნებაში „მიზან-მიზეზი“, როგორც საბოლოო მიზანი, ქმნის „განრიგს“ („Ordo“), ყოველივე მიწიერის ჩართვასა და განწესრიგებას ღმერთში, როგორც საბოლოო მიზანში¹⁸. აქედან, როგორც სამყარო, ისე მისი თვითეული წევრი გაგებულ უნდა იქნეს ღმერთში და ღმერთიდან, იმ საბოლოო მდგომარეობიდან, რომელიც ყოველივეს წარმართავს როგორც ყოველივეს მიზან-მიზეზი.

§ 2. „გაგების“ რაციონალისტური ცნება ახალი ბუნებისმეტყველების ფუძემდებლებთან

გაგების როგორც პანთეისტურ-სიმპათეთიკურ, ისე ტელეოლოგიურ ცნებას თანამედროვე ბუნებისმეტყველების ფუძემდებლებმა დაუპირისპირეს გაგების, როგორც მათემატიკაზე დამყარებული ბუნების რაციონალური ინტერპრეტაციის იდეალი, საიდანაც შემდეგ აღმოცენდა ბუნების კაუზალური ახსნის, როგორც

¹⁷ Chr. Wolf, Philos. raz., III, 1728, § 85.

¹⁸ H. Krigs, Ordo-Philos.-histor. Grundlegung e.erer abendländischen Idee. 1941.

რაციონალური „გაგების“ შემავსებლისა და გონისმეცნიერული „გაგების“ მომავალი ანტიპოდის პოზიტივისტური ცნება.

ახალი მათემატიკური ბუნებისმეტყველების ფუძემდებელთა მოღვაწეობა მიმართულია სქოლასტიკის წინააღმდეგ, რომელიც ერთადერთ კემპარიტებას ბიბლიის წიგნებში ხედავდა, ხოლო ამ კემპარიტებასთან მისასვლელ ერთადერთ გზას — ბიბლიის „ერთადერთი სწორი გაგებისათვის“ შემუშავებულ დოგმატიკურ წესებში. მათემატიკური ბუნებისმეტყველების ფუძემდებელთა მიხედვით, ღმერთის გამოცხადება ხდება როგორც ბიბლიის, ისე ბუნების მეშვეობით, და, მამასაღამე, არსებობს ორი „წიგნი“ — ბიბლია და ბუნება — და ორივე წიგნი საჭიროებს გაშიფრვას, წაკითხვას. ფილოსოფიას „ბუნების წიგნთან“ აქვს საქმე და ამიტომ ამ თვალსაზრისით აქ საქმე ეხება მხოლოდ და მხოლოდ „ღმერთის მიერ დაწერილი ბუნების წიგნის“ მათემატიკურ ინტერპრეტაციას.

„ბუნების წიგნის ინტერპრეტაციის“ ბუნების მათემატიკური ინტერპრეტაციის იდეალში გადაზრდა ფორმალურად მომზადებული იყო „შიფრის“ ცნების თავდაპირველი მნიშვნელობით: „შიფრი“ აღნიშნავს „რიცხვით ნიშანს“, რომლითაც ძველები „საიდუმლო ნაწერების“ (მაგიის წიგნების) ასოებს ცვლიდნენ, აქედან, „შიფრით ნაწერი“ ნიშნავდა „საიდუმლო ნაწერს“, რომელიც მსოფლიო გონის მიერაა დაწერილი და რომელიც აღამიანებმა უნდა ამოხსნან, გაშიფრონ, „გაციფრონ“¹⁹.

„შიფრის“ ცნების ნატურფილოსოფიური გადამუშავებისათვის კი გადამწყვეტი მნიშველობა ჰქონდა იმას, რომ ავგუსტინეს შემდეგ „შიფრად“ (ღმერთის გამოცხადებად) იქნა მიჩნეული როგორც ბიბლია, ისე ბუნება. ვინაიდან შრიფტი ციფრად (რიცხვია), ამიტომ „ბუნების წიგნის“ წაკითხვა ნიშნავს ბუნების მათემატიკურ ინტერპრეტაციას და ეს ინტერპრეტაცია მიმართულია არა საკუთრივ ბუნების საგანსა ან მის გამოვლენაზე, არამედ „თვითონ ტრანსცენდენტურ ღმერთზე თავის შემოქმედებით მოღვაწეობაში“. ამიტომ თანამედროვე ბუნებისმეტყველების ფუძემდებლები თავის თავს ჯერ კიდევ არ უპირისპირებენ უცხო, გაუგებარ „საგანს“, მათი თვალსაზრისი ჯერ კიდევ არაა იმ ეკონომიურ-პრაგმატული განწყობის შედეგი, რომელმაც თავისი სრულყოფილი სახით პირველად ბეკონთან იჩინა თავი, არამედ ესაა „გაგების სპეკულატური თვალსაზრისი (ინტერპრეტაცია ეს ხომ გაგება!)“,

¹⁹ Dornseiff, Das Alphabet in Mystik und Magie, 1925.

„ბუნების ინტერპრეტაცია“ როგორც ღმერთის ვაგება მის მოღვაწეობაში²⁰, ღმერთის მოქმედების კვლავვაგება.

ჩენესანის ნატურფილოსოფიაში ეს თვალსაზრისი ძირითადად შეჰიოტანა ნიკოლაი კუზანელმა, და მისი ვავლენა იმდენად მყარი აღმოჩნდა, რომ როგორც ახალი ბუნებისმეტყველების ფუძემდებლები, ისე ახალი ღროის რაციონალისტებიც „ღვთაებრივი კუზანელის“ მოწაფეებად შეიძლება ჩაითვაღონ.

კუზანელის მიხედვით, ღმერთი „თვითონ საგანთა არსებაა“ და ამიტომ მათი შემეცნება-ვაგება ღმერთის შემეცნება-ვაგების მომასწავებელიცაა. „საგანთა არსებები“ გაღმოცემულია „ბუნების წიგნში“ და მისი წაჯითხვა ნიშნავს „ღმერთის წიგნებიღან კითხვას, რომლებიც მან თავისი საკუთარი თითით დაწერა“²¹. ბუნების წიგნი კი დაწერიღია რიცხვით, მათემატიკური ნიშნებით და ამიტომ, კუზანელის მიხედვით, „ჩვენს ცოდნაში ჩვენ მათემატიკის გარდა არაფერი ვვაქვს უეჭველი“. მაშასადამე, „ღვთის საქმეთა წვღომის საშუალებაც“ ჩვენთვის მხოლოდ მათემატიკაა. მათემატიკა კი იმიტომაა „ღვთის საქმეთა წვღომის საშუალება“, რომ „სამყაროს შექმნისას ღმერთი სარგებლობდა არითმეტიკით, გეომეტრიით, მუსიკითა და ასტრონომიით“²², რომ „რიცხვი უცილობღად იყო შემოქმედის აზრში მისი ძირითადი ნიმუში საგანთა შექმნისათვის“²³.

ვინაიღან კუზანელისათვის რიცხვია ის ნიმუში, რომლის მიხედვითაც ღმერთი საგნებს ქმნის, ამიტომ მას „ღმერთის ვონება“ („intellectus divinus“) წარმოღდენიღი აქვს როგორც მათემატიკური არხეტიპების კომპლიკაცია. შესაბამისად, კუზანელის მიხედვით, ის, რასაც აღწევს ბუნების მათემატიკური მეთოღით მკვლევარი გეომეტრიის მოღდელის მიხედვით შექმნიღ ჰიპოთეტურ კონსტრუქციებში, ესაა ღმერთის აზრების ანტიციპატიური „კვლავვაგება“: აღამიანი „მარაღიულ ჰეშმარიტებებში“, მარაღიულ შესაძღლებლობათა სამყაროში მონაწიღეობს და ამ შესაძღლებლობებიღან (მათემატიკური, მარაღიული ჰეშმარიტებებიღან) გამოსვღით

²⁰ Apel, გვ. 146.

²¹ Cusanus, Idiola de sapientia, op. Paris, 1514, fol. 137 (ცტირებულა: Apel, S. 146).

²² Н. Кузанский, О5 ученoм незнании; Антология мировой философии, т. 2, стр. 68.

²³ იქვე, გვ. 59.

შეუძლია ადამიანს გაიგოს ის სინამდვილე, რომელიც ღმერთმა შექმნა, და ამითვე შეუძლია მას ხელახლა შექმნას ეს სინამდვილე, გაიმეოროს ღმერთის მოქმედება იმ მათემატიკური კონსტრუქციების მეოხებით, რომლებიც ღმერთის შემოქმედების იდეალურ რეპრეზენტაციას წარმოადგენენ.

ბუნების ეს კონსტრუქციულ-მათემატიკური „გაგების“ იდეა, რომელიც ისტორიულად უკავშირდება ავგუსტინიუდან მომდინარე, ღვთაებრივი ხელოვანის ადამიანურ ხელოვანთან შედარებას, ცხადია, კუზანელთან არ ნიშნავს ამ ორი „ხელოვანის“ იგივეობას: „სასრულოსა (ე. ი. ადამიანს — გ. ც.) და უსასრულოს (ე. ი. ღმერთს — გ. ც.) არავითარი ურთიერთპროპორცია არა აქვთ“ („*finiti et infiniti nulla proportio*“); ამიტომ ღმერთსა და ადამიანს შორის არც რაიმე უშუალო, ფაქტიურ-შინაარსობრივი მსგავსება შეიძლება იყოს. მაგრამ შესაძლებელია მოიძებნოს „შედარების მესამე“ ადამიანის გონსა, როგორც ყველა ცნების კომპლიკაციასა და ღმერთს, როგორც რეალურად არსებული სამყაროს არსობრივ სტრუქტურათა კომპლიკაციას შორის. ეს „*tertium comparationis*“ არის ოპერაციითა როგორც მის შესატყვისობა: „ღმერთსა და ღმერთის ქმნილებებს შორის მაშასადამე ისეთივე მიმართებაა, როგორც ჩვენი გონის ქმნილებებსა და თვითონ გონს შორის“²⁴.

ამის მიხედვით, კუზანელისათვის „ყველა ადამიანური ხელოვნება უსასრულო ღვთაებრივი ხელოვნების განსაზღვრული ასახვა“²⁵, და ადამიანიც მაშასადამე, „მეორე ღმერთია“. იგია ამავე დროს „ღმერთის ცოცხალი პორტრეტი“, „იმ გაგებით, რომ მას შეუძლია სულ უფრო და უფრო დაემსგავსოს თავის თავს“, ე. ი. თავის ნიმუშს, ღვთაებრივ მხატვარს²⁶, რომლის „ნაწარმოებსაც“ ადამიანი წარმოადგენს, როგორც „*creatio divina*“ — „ღმერთის შენაქმნი“. როგორც ადამიანია „ღმერთის ცოცხალი პორტრეტი“, და როგორც „ყველა ღვთაებრივი ხელოვნებაა უსასრულო ღვთაებრივი ხელოვნების ასახვა“, ასევეა კუზანელისათვის მათემატიკა და მათემატიკოსის მოქმედებაც ღმერთის მოქმედების ასახვა და ამით იგი აღწევს, ქრისტიანული მეტაფიზიკის საზღვრებში, განავითაროს „ზუსტი შემეცნების“ ისეთი ცნება, რომლის მიხედვითაც

²⁴ Н. Кузанский, О знании, гл. VII. Избранные фил. произвед., стр. 6—16.

²⁵ იქვე, თავი 2.

²⁶ იქვე, თავი 13.

„გონება („mens“) თვითონაა თავისი თავის საზომი: „გონება ეს ისაა, საიდანაც აღმოცენდება ყველა საგნის საზღვარი და ზომა... შამშასადამე, სიტყვა mens (გონება) ნაწარმოებია სიტყვიდან mensurare (გაზომვა)“²⁷. ამით გაგების ცნებაში პირველად შეიჭრა ეს მოტივი, რომ ადამიანი მხოლოდ იმას იგებს ზუსტად, რაც მას თვითონ გაუკეთებია: „მათემატიკურ ნაწარმოებებში, რომლებიც ჩვენი განსჯიდან გამომდინარეობენ, და რომელთა შესახებ ჩვენ გამოცდილების მიხედვით ვიცით, რომ თავიანთი პრინციპი მათ ჩვენში აქვთ, ჩვენ ისევე ზუსტად ვიცით, ე. ი. რაციონალური სიზუსტის ფორმით, ჩვენი იგივე განსჯის საგნების შესახებ, როგორც რეალური საგნები გვაქვს გაცნობიერებული იმ ღვთაებრივი სიზუსტის მეოხებით, საიდანაც მათი არსებობა გამოიწვევა“²⁸.

ეს „სიზუსტე“, რა თქმა უნდა, ეხება საკუთარი გონების (განსჯის) მიერ შექმნილის შემეცნებას, და არა თვითონ ბუნებას, რომელიც მხოლოდ ღვთაებრივ გონებაშია ზუსტად გაცნობიერებული. მაინც, რამდენადაც კუზანელისათვის „ყველა ადამიანური ხელოვნება უსასრულო ღვთაებრივი ხელოვნების განსაზღვრელი ასახვაა“²⁹, ამიტომ გეომეტრიულ კონსტრუქციებში განხორციელებული ბუნების შემეცნებაც „სიზუსტის“ განსაზღვრული ხარისხის მქონეა, თუმცა იგი არასოდეს არაა აბსოლუტური: მართალია, ღმერთი, როგორც „აბსოლუტური სინათლე“, „ცოცხალთა გონიერ სიცოცხლეში იმყოფება“³⁰, მაგრამ მხოლოდ შემოსაზღვრული სახით. ამიტომ „ადამიანის ბუნება წრეში ჩახატული მრავალკუთხედი, წრე კი ღვთაებრივი ბუნებაა“³¹, და, შესაბამისად, „ბუნების მათემატიკური ინტერპრეტაცია“ უსასრულო ამოცანაა, მრავალკუთხედის წრესთან მიახლოების მსგავსი.

ზემოთქმულიდან ჩვენ შეგვიძლია კუზანელთან ორი ძირითადი ტენდენციის მონიშვნა: ერთის მიხედვით, მათემატიკოსი როგორც „მეორე ღმერთი“, ახორციელებს ღვთაებრივი მოქმედების რეპრეზენტანტულ კვლევებას; მეორეს მიხედვით, გონება მხოლოდ იმას იმეცნებს ზუსტად, რაც მისივე შექმნილია. ორივე ეს ტენდენცია უცვლელადაა შენარჩუნებული ახალი ბუნებისმეტყველების დაფუძნების მთელ წინა ეპოქაში და ამიტომ „გაგების“

27 იქვე.

28 იქვე, თავი 21.

29 იქვე, თავი 2.

30 იქვე, თავი 13.

31 იქვე.

ცნებაც აქ ყოველთვის „რეპრეზენტანტული კვლავგაგების“ შინაარსს ატარებს.

მაგალითისათვის შეიძლება დავასახელოთ ლეონარდო და ვინჩი, რომლისთვისაც ადამიანი, როგორც ხელოვანი, ბუნების მკვლევარი და ტექნიკოსი (რაც ლეონარდოსათვის თითქმის ერთი და იგივეა) „მეორე შექმნას“ ახორციელებს; კვლერი, რომლისთვისაც „გეომეტრია ერთადერთია და მარადიული, ღმერთის გონის ანარეკლი. ის, რომ ადამიანი მასში მონაწილეობს, ...იმის საბუთია, რომ ადამიანი ღმერთის ზატებაა“³², და განსაკუთრებით გალილეი, რომლისთვისაც (ისე როგორც კუზანელთან), „ბუნების წიგნი“ წარმოადგენს იმ მათემატიკური არხეტიპების განმეორებას, საიდანაც ლვთაებრივი გონება შედგება. „ბუნების წიგნის“ „...ასობია სამკუთხედები, მრავალკუთხედები, წრეები... და სხვა მათემატიკური ფიგურები, რომლებიც აუცილებელი არიან კითხვისათვის“. „ფილოსოფია იმ დიად წიგნშია დაწერილი, რომელიც ყოველთვის ჩვენს თვალწინაა, მაგრამ რომელსაც ისე ვერავინ წაიკითხავს თუ წინასწარ იმ შიფრს არ შეისწავლის, რომლითაც იგია გამოცემული, ე. ი. თუ მათემატიკური ფიგურებისა და მათი აუცილებელი შეკავშირების გაგებას არ შეისწავლის“. „თუ ავიღებთ ინტენსიურ გაგებას, რამდენადაც გამოთქმა „ინტენსიურობა“ აღნიშნავს რაიმე ჭეშმარიტების შემეცნების სრულყოფილობას, მაშინ მე ვამტკიცებ, რომ ადამიანის გონება ისევე სრულყოფილად და ისევე აბსოლუტური სარწმუნოებით იმეცნებს ზოგიერთ ჭეშმარიტებას, როგორც ეს თვითონ ბუნებაშია. ესენია წმინდა მათემატიკური მეცნიერებები, გეომეტრია და არითმეტიკა. მართალია ლვთაებრივი გონება იმეცნებს უსასრულოდ მეტ მათემატიკურ ჭეშმარიტებას, რადგან იგი იმეცნებს ყველას. მაგრამ იმ მცირეთა შემეცნება, რომლებსაც ადამიანის გონება წვდება, ჩემის აზრით, თავისი ობიექტური სარწმუნოებით ლვთაებრივ შემეცნებას უტოლდება“ (გალილეი)³³.

ადამიანის გონის მეშვეობით ლვთაებრივი შემოქმედებითი მოღვაწეობის ფორმალურ-ფუნქციონალური რეპრეზენტაციის აზრი თავის შემეცნების თეორიულ დამთავრებას ღებულობს ლაიბნიცთან, რომელთანაც, ერთის მხრით, გაგების სქოლასტიკურ-ტელელოგიური და პანთეისტური კონცეფციის პრობლემებია წამ-

³² Apel, S. 151.

³³ იქვე, გვ. 146, 147.

ყვანი, მაგრამ, მეორე მხრით, ამ პრობლემათა გადაჭრა მთლიანად დეკავშირებულია „უნივერსალური მეცნიერების“ იმ იდეალთან, რომელიც დეკარტეს შემდეგ ყოველგვარი ცნებითი აზროვნების სახელმძღვანელო პრინციპად იქცა. „უნივერსალური მეცნიერება“ კი, ლაიბნიცის მიხედვით, აგებულ უნდა იქნეს ნიშანთა „უნივერსალური ქარაქტერისტიკის“ მეოხებით, და ნიშანთა უნივერსალური ქარაქტერისტიკის მეოხებით აგებული უნივერსალური მეცნიერებაა ის, რაც ადამიანს, როგორც „მეორე ღმერთს“, ბუნების მათემატიკური ინტერპრეტაციის საშუალებას მისცემს. ამ ინტერპრეტაციას კი აფუძნებს ისევ „ადამიანური გონის დინამურ-ობიექტიური მსგავსება შემოქმედ ღვთაებრივ გონთან“³⁴.

მეტაფიზიკური წარმოდგენა, რომელიც არსებულს განიხილავს როგორც „შექმნილ არსს“ („ens creatum“), ხოლო ადამიანს როგორც „ღვთის სახეს“, ცხადია, ჯერ კიდევ არ იძლეოდა „მხოლოდ გაააგები“ და „მხოლოდ ახსნადი“ ყოფიერების დაპირისპირება-გაცნობიერების საშუალებას. საამისოდ საჭირო იყო გაგების კონსტრუქციულ-მათემატიკური ცნების განთავისუფლება „რელაციონალური რეპრეზენტაციის მომენტისაგან“³⁵, მისი დაფუძნება თვითონ მათემატიკური კონსტრუქციების შემქმნელ აზროვნებაში, რომლისთვისაც საძვაროს გაგება-შემეცნება ღმერთის მოქმედების „კვლავგაგება“ კი აღარ იქნებოდა, არამედ იმის შემეცნება-ვაგება, რაც მან თვითონ „გააკეთა“. მაშასადამე, გაგების წანამდვარი უნდა ყოფილიყო არა ის, რომ ადამიანი „ღმერთის ხატებაა“, არამედ თავის თავზე მიბრუნებული აზროვნება. მოკლედ ის, რასაც დეკარტემ „ego cogito“ უწოდა. ეს იყო სწორედ როგორც ახალი ბუნებისმეტყველების დაფუძნების, ისე გაგების ცნების სრული „რაციონალიზირების“ დასასრულის დასაწყისიც: დეკარტეს „cogito“—ა ის, რაც შესაძლებელს ხდის როგორც ბუნების ყოველგვარი ახსნის საფუძვლის — მათემატიკური გაგების, ავტონომიური შემეცნების თეორიულ დაფუძნებას, ისე მის განთავისუფლებას „რელაციონალური რეპრეზენტაციის მომენტისაგან“. ამის წყალობით რჩება „მე ვაზროვნებ“ „როგორც მოთხოვნა, ყოველგვარი გაგება ამოდიოდეს „რაციოდან“ და მისი მარტივი და ნათელი ცნებებიდან და მათი ურთიერთდაკავშირებიდან, იქედან მაშასადამე, რისი სიზუსტეც ჯერ კიდევ კუზანელისათვის იმაში

³⁴ Apel, S. 150.

³⁵ იქვე, გვ. 151.

მდგომარეობდა, რომ ადამიანურმა განსჯამ იგი თვითონ გააკეთა“³⁶. დეკარტეს მიხედვით, მხოლოდ „... ამით გახდება ნათელი, თუ რატომ შედგება არითმეტიკა და გეომეტრია გაცილებით მეტი სარწმუნოებისაგან ცოდნის სხვა დარგებთან შედარებით, სახელდობრ იმიტომ, რომ მხოლოდ მათ აქვთ საქმე ისეთ წმინდა და მარტივ საგნებთან, რომლებიც არაფერს ისეთს არ გულისხმობენ თავიანთ წანამძღვარად, რის არასარწმუნოდ ქცევასაც გამოცდილება შეძლებდა, არამედ მხოლოდ განსჯისეულად გამოყვანილი შედეგებიდან შედგებიან“³⁷; ყველაფერი ის, „... რასაც ჩვენ ნამდვილად ვიგებთ და ვიაზრებთ“, წარმოადგენს „ჩვენი ჰერეტიკა და ჩვენი განსჯის წარმონაქმნს“³⁸.

ასე მომზადდა „გაგებისა“ და განსჯის სრული იდენტიფიცირება, რომლის საბოლოო ფორმულირება, „გაგების“ „განსჯიდან“ განსაზღვრის საფუძველზე, მოცემულია კანტთან: „ჰერეტიკის მრავალფეროვნებისას რაიმეს გაგება, ე. ი. მისი ობიექტის მოაზრება“ განსჯას მხოლოდ კატეგორიების დახმარებით შეუძლია³⁹; მაინც, კუზანელიდან მომდინარე ტენდენცია ყველაზე სრულყოფილად კანტის ცნობილ დებულებაშია მოხსნილი: „მაგრამ ჩვენ ნამდვილად მხოლოდ ის გვესმის, რისი გაკეთებაც ამავე დროს შეგვიძლია, როცა საამისო მასალა გვექნება მოცემული“⁴⁰. თუ ამასთან კანტის ტრანსცენდენტალური იდეალიზმის ცენტრალურ დებულებასაც გავითვალისწინებთ, რომლის მიხედვითაც „ბუნებას განსჯა მიაწერს კანონებს“, მაშინ ცხადი გახდება, რომ ახალი დროის ტენდენციაც საბოლოოდ კანტთან გამოიკვეთა: განსჯა, რომელიც ბუნებას მიაწერს კანონებს, თვითონაა თავისი შექმნილის საზომი და თვითონაც „გაზომვიდან“ მომდინარეობს (კუზანელი); განსჯა „საზომიცაა“ და „გამზომავიც“.

ამით, „გაგების“ ცნების ისტორიაში მიღწეულ იქნა ის ზღვარი, საიდანაც შესაძლებელი ხდება ბუნებისმეტყველური „ახსნის“ ცნების ჩამოყალიბება: ბუნების მოვლენათა ახსნა ნიშნავს იმის „ნათლად ჩვენებას, თუ როგორ ექვემდებარებიან ისინი ამ კარგად

³⁶ Apel, S. 151.

³⁷ Декарт, Правила для руководства ума, стр. 54. правило II.

³⁸ Descartes, Brief an Clerselier über Einwände Gassendis (Apel, 152).

³⁹ კანტი, წმინდა გონების კრიტიკა. ტრანსცენდენტალური ანალიტიკა, § 10.

⁴⁰ Reflexionen, Wr. 395 (Apel, 152).

დამტკიცებულ წესებს“ (ნიუტონი)⁴¹. „მოცემულ მოვლენათა ასახ-
სნელად შეიძლება გამოვიყენოთ მხოლოდ ისეთი სხვა საგნები და
ახსნის საფუძვლები, რომლებიც მოცემულ მოვლენებთან დაკავ-
შირებული არიან მოვლენათა უკვე ცნობილი კანონების თანა-
ხმად“⁴².

ზოგადად კი საგანი ან მოვლენა მაშინაა ახსნილი, როცა:
1. გრძნობადი მონაცემების მრავალფეროვნება რაღაც მარეგულირე-
ბელი პრინციპითაა მოწესრიგებული და გაფორმებული (კანტი, —
ნეოკანტიანელები); 2. საგანი ან მოვლენა მაშინაა ახსნილი, როცა
იგი გამოყვანილია ზოგადი კანონიდან ინდუქციის წესით (ლოკი —
პოზიტივიზმი). ამ აზრმა თავისი კლასიკური ფორმულირება მიი-
ღო ბუნებისმეტყველურ პოზიტივიზმში (კონტი, ჯ. სტ. მილი),
სადაც „ახსნა“ შეიძლება დახასიათდეს როგორც „ახსნის საფუძვ-
ლები“, კანტისეული დეფინიციის ემპირისტულ-პოზიტივისტური
გამოძახილი: „ფაქტის ახსნა... ამიერიდან არის მხოლოდ და მხო-
ლოდ სხვადასხვა პარტიკულარულ ცალკეულთა და სხვადასხვა ზო-
გად ფაქტებს შორის კავშირის დამყარება, საიდანაც მეცნოერება-
თა პროგრესი მიმართულია რაოდენობის სულ უფრო და უფრო
მეტად შემცირებისაკენ“ (კონტი); „რაიმე ინდივიდუალური ფაქტი
მაშინაა ახსნილი, როცა მისი მიზეზია ნაჩვენები, ე. ი. როცა დად-
გენილია ის მიზეზობრივი კანონი ან მიზეზობრივი კანონები, რო-
მელთა მოქმედების ერთადერთ შემთხვევადაც იგი წარმოადგენს“
(ჯ. სტ. მილი)⁴³.

კონტისა და ჯ. სტ. მილის მოყვანილი დებულებები არსებითად
ამოწურავს „ახსნის“ ცნების იმ მნიშვნელობას, რომელიც ბუნე-
ბისმეტყველურ პოზიტივიზმში დამკვიდრდა და რომლის მიზანია
მოვლენათა მიზეზ-შედგომბრივი კავშირის დადგენა, მოვლენის ზო-
გადიდან გამოყვანა ან ზოგადზე დაყვანა, საბოლოოდ — „ერთად-
ერთი შესაძლებელი ახსნა“. თავისი მხრით, „ერთადერთი შესა-
ლებელი ახსნა“, როცა საქმე ზუსტ ბუნებისმეტყველებას
ეხება, ნიშნავს ზომასა და თვლაზე დამყარებულ მუშაობას, „გამზომავ
ექსპერიმენტს“, და იგი, როგორც მეთოდური იდეალი, წარმოად-
გენს კუზანელიდან მომდინარე ტენდენციის (mens — mensurare)
ისეთ მოდიფიცირებას, რომელიც „მეცნიერულობის“ ცნების ში-

⁴¹ Newton, Nat. Theol., 2 Btr. (Apel, 153).

⁴² Кант, Критика чистого разума, стр. 639 (Сочинения, т. 3, 1561).

⁴³ Apel, S. 153.

ნაარსს „სციენტურობის“ იდეალით შემოსაზღვრავს და ამით თანამედროვე ტექნიკიზაციის ეპოქას აფუძნებს. „ახსნის“ ასეთი ცნებაა აწორედ ის, რაც საბოლოოდ (ბოკლსა და ჯ. სტ. მილთან) ცდილობს თავის მეთოდურ აპარატს დაუქვემდებაროს არა მხოლოდ ბუნების, არამედ გონის შემსწავლელი მეცნიერებებიც და რასაც, თანამედროვე ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფუძემდებლებმა, გონისმეცნიერული (ჰერმენევტული) „გაგების“ ცნება დაუპირისპირეს.

პერმენვიტიკის აღმოცენება

„ახსნის“ უნივერსალიზაციის განხორციელება, ცხადია, მოითხოვდა გონისმეცნიერებათა შეტანას „მათეზის უნივერსალის“ საზღვრებში, რაც, თავის მხრით, გონისმეცნიერებათა მათემატიზაციის შესაძლებლობის დასაბუთებას გულისხმობდა, ასე დაუქავშირდა სულიერ-გონითის, ადამიანისა და მისი ისტორიის შემეცნების პრობლემა სულიერ-გონითის მათემატიზაციის შესაძლებლობის პრობლემას, რომელიც „მათემატიკურის“ მეცნიერულთან გაიგივების შემდეგ გონისმეცნიერებათა („ისტორიის“) მეცნიერულობის შესაძლებლობის პრობლემად იქცა. აზრის ის განწყობა, რომელიც სულიერ-გონითის მათემატიზაციის შესაძლებლობის საკითხის გადაჭრას განსაზღვრავს, ახალი ბუნებისმეტყველების ფუძემდებლებთან კეპლერის ცნობილი დებულებითაა გადმოცემული: „სადაც მატერიაა, გაზომვაც იქაა“. ამ დებულებიდან ორი დასკვნა იქნა გამოტანილი: 1. მხოლოდ ბუნებისმეტყველებაა ზუსტი (რადგან მხოლოდ მისი საგანია გაზომვადი); 2. მეცნიერული მხოლოდ ბუნებისმეტყველებაა და ამიტომ გნოსეოლოგიურად, და საერთოდ, ნამდვილ ღირებულებად მხოლოდ ბუნებისმეტყველების სამყარო უნდა ჩაითვალოს. ახალ დროში ეს ნიშნავდა „ფიზიკისა“ და „ისტორიის“ ძველი დავის გადაჭრას „ფიზიკის“ სასარგებლოდ: ვინაიდან „ისტორიის“ სამყარო არ ემორჩილება ზუსტი შემეცნების მეთოდს, ამიტომ ისტორია მკითხაობისა და ალბათური მსჯელობების სფეროა და არა მეცნიერებისა (დეკარტე, არნაულდი, მალბრანში).

„მეცნიერულის“ „ზუსტმეცნიერულთან“ გაიგივება მოასწავებდა „ჰუმანიორას“ ძველი იდეალის შეცვლას ტექნიკიზაციის ეპოქის შესატყვისი „სციენტიზმის“ იდეალით, რომლისთვისაც ერთადერთ ღირებულს, „ნამდვილ ადამიანურს“, წარმოადგენს ტექ-

ნიკურ-ბუნებისმეტყველური და მისი შემქმნელი განსჯითი აპარატი. ზემოთქმულიდან არაა გასაოცარი, რომ გონისმეცნიერებათა დაფუძნება დაიწყო როგორც ძველი „ჰუმანიორას“ იდეალის დაცვის, ისე ამ იდეალის მიღწევის შესაძლებლობის მეთოდურ საშუალებათა ძიებით. ეს ნიშნავდა შემეცნების ისეთი ცნებისა და შემეცნების ისეთი მეთოდის ძიებას, რომელიც სულიერ-გონითის, აღმიანურის, შემსწავლელ მეცნიერებათა მეცნიერულობას დააფუძნებდა „მეცნიერების“ ცნების „სციენტურობის“ იდეალის ვიწროებისაგან გათავისუფლებით. ამ საქმის დაწყება დაკავშირებულია ჯამბატისტა ვიკოს სახელთან, რომელსაც ამით წილად ჰვდა ყოფილიყო როგორც ძველი, „ზუსტ-მეცნიერულ-ამხსნელი“ ეპოქის წინანდელი, ტრადიციული „განსწავლულობის“ უკანასკნელი წარმომადგენელი“, ასევე „გაგების“ ახალი პრინციპის პირველი აღმომჩენიცი¹.

§ 1. ჯამბატისტა ვიკო (კუმანისტური ტრადიციები)

ჯამბატისტა ვიკოს (1668—1744), როგორც ისტორიკოსის, ძირითადი ინტენცია უკვე მისი მთავარი ნაშრომის სათაურიდან ჩანს: „ახალი მეცნიერება“² ზალხთა „საზოგადოებრივი ბუნების“ — ისტორიის — შემეცნების მეცნიერულობის შესაძლებლობის დასაბუთებისადრმა მიძღვნილი. საამისოდ ვიკოს სჭირდებოდა „მეცნიერულობის“ იმ ცნებასთან დაპირისპირება, რომელიც იმდროინდელი ეპოქის დამახასიათებელ განწყობას ასახავდა: მეთვრამეტე საუკუნის დასაწყისისათვის ერთადერთ ნამდვილ მეცნიერებად ითვლებოდა მათემატიკურ-ფიზიკალისტური ბუნებისმეტყველება; რაც შეეხება ისტორიას, მისთვის მეცნიერულობის იმდროინდელ, კარტეზიანულ იდეალში ადგილი აღარ რჩებოდა: „ისტორია“ არ არის მეცნიერება, რადგან ისტორიულ გადმოცემებში არავითარი აბსოლუტური სიცხადე არა გვაქვს; ერთადერთი უეჭველი, ფორმალური სიცხადეა მხოლოდ „ვაზროვ-

¹ *Apel*, S. 154.

² *Vico*, *Neue Wissenschaft*, Übersetz. von Auerbach, 1924.

ნებ მაშასადამე ვარსებობ“; აქედან გამოსვლითაა შესაძლებელი, მათემატიკური იდეების დახმარებით, ფიზიკალური სამყაროს ხელახლა აგება; და მათემატიკური მეცნიერებებია სწორედ ის იდეალი, რომლის მიხედვითაც ფილოსოფიის რეფორმა უნდა განხორციელდეს.

ვიკო იზიარებს „სიცხადის“ იმ კარტეზიანულ პრინციპს, რომლის მიხედვითაც სიცხადე მხოლოდ იქაა, სადაც შექმნა და შექმენება ერთი და იგივეა, და ამ პრინციპზე დაყრდნობითვე უარყოფს იმ კარტეზიანულ დებულებას, რომლის მიხედვითაც მხოლოდ მათემატიკური ბუნებისმეტყველება შეიძლება ეყრდნობოდეს ნამდვილ სიცხადეს, რადგან მხოლოდ აქ იმეცნებს ადამიანი თავისსავე შექმნილს. საამისოდ ვიკო გამოდის იმავე ქრისტიანული წინამძღვრიდან, საიდანაც კუზანელი ამოდიოდა: მათემატიკოსი ისევე ქმნის მათემატიკის სამყაროს, როგორც ღმერთი ფიზიკურ სამყაროს; ამიტომ მათემატიკოსს შეუძლია ისეთივე სიზუსტით შეიმეცნოს თავისივე შექმნილი მათემატიკის სამყარო, როგორც ღმერთს ფიზიკის სამყარო. მაგრამ აქედან განა გამოიყვანება მათემატიკური მეთოდით აგებული ბუნების ცოდნის შესაძლებლობა?

ვიკოს მიხედვით, არაა საკამათო ის, რომ მათემატიკოსის მოქმედება (მათემატიკის სამყაროს შექმნა) ემსგავსება ღმერთის მიერ სამყაროს შექმნას. მაგრამ ვინ დაამტკიცა ადამიანის გონებით შექმნილი მათემატიკური სამყაროსა და ღმერთის მიერ შექმნილი ფიზიკური სამყაროს იგივეობა? ბუნება ღმერთის ქმნილებაა და არა ადამიანის; ადამიანს, ამიტომ, ბუნების ინტერპრეტაცია შეუძლია და ეს ინტერპრეტაცია ხორციელდება სწორედ მათემატიკური მეთოდით აგებულ ბუნების შემსწავლელ მეცნიერებაში. მაგრამ რაკი მათემატიკას ყოველთვის სხვის შექმნასთან აქვს საქმე, ამიტომ მათემატიკური მეთოდით მიღწეული შემეცნებაც ყოველთვის საალბათო და საიჭვო ცოდნა იქნება: მათემატიკური ბუნების მეცნიერება, თუ აქ მართლაც „ბუნების ცოდნა“ იგულისხმება, შეუძლებელია. „მხოლოდ ყოველისშემძლე ღმერთშია საგანთა ის ნამდვილი ფორმები, რომელთა მიხედვითაც ბუნებაა შექმნილი“ და ამიტომ, ვიკოს მიხედვით, „ჭეშმარიტებანი, რომელიც სურათ ფიზიკას მიანიჭონ გეომეტრიული მეთოდის ძალით, სხვა არაფერია, გარდა ალბათობებისა, რომლებსაც გეომეტრიიდან მხოლოდ მეთოდი აქვთ, მაგრამ არა მტკიცების სიცხადე. გეომეტრიულის დამტკიცება ჩვენ იმიტომ ძალგვიძს, რომ

თვითონვე ვქმნით მას; ჩვენ რომ ფიზიკურის დამტკიცება შეგძლებოდა, მაშინ მას შევქმნიდით კიდევაც“.

ვიკოს მიხედვით, თუ ერთადერთი სიცხადე და სარწმუნოება მხოლოდ იქაა, სადაც შექმნა და შემეცნება ერთი და იგივეა, თუ ქეშმარიტი და სარწმუნო (verum) იზომება ფაქტით, და თუ „verum-ისა და factum-ის ურთიერთშენაცვლებადობაა“ ის, რაც შემეცნების მეცნიერულობას ადასტურებს, მაშინ უნდა დაიძებნოს ადამიანური მოქმედების ისეთი სფერო, სადაც ასეთ ურთიერთშენაცვლებადობას აქვს ადგილი, სადაც ადამიანი ნამდვილი „პატარა ღმერთია“. ეს სფეროა ისტორია. ვიკოს „ახალი მეცნიერება“ აქედან ამოდის: „ჩრდილებით სავსე ღამეში, რომელიც ჩვენგან დაშორებულ წარსულს ფარავს, მოჩანს იმ ქეშმარიტების მარადიული სინათლე, რომელიც არავითარ შემთხვევაში აღარ შეიძლება საექვო იყოს: რომ ეს ისტორიულ-საზოგადოებრივი სამყარო მთლიანად ადამიანების მიერაა შექმნილი. ამიტომ მისი პრინციპები შეიძლება და საჭიროა ჩვენი საკუთარი ადამიანური გონის მოდიფიკაციებში იქნეს ნაპოვნი“³.

ჩვენი საკუთარი გონის ვარიაციებში ძველი ისტორიის კვლევის შესაძლებლობის გაცნობიერების შემდეგ, ვიკოს აზრით, არ შეიძლება არ გაგვაოცოს იმან, რომ აქამდე ფილოსოფოსები ასე მრავალს და ასე ამაოდ შრომობდნენ ბუნების მეცნიერების შექმნისათვის, ხოლო „ხალხთა სამყაროს“, იმ ერთადერთ „ბუნებას“, რომელიც ნამდვილად ჩვენს მიერაა შექმნილი და ამიტომ შემეცნებადია, ათვალწუნებითა და დაცინვით უყურებდნენ.

რახან „ადამიანებისა და ხალხთა ისტორია“ თვითონ ადამიანებისა და ხალხების „გონის მოდიფიკაციებში უნდა იქნეს ნაპოვნი“, ამიტომ შეიძლება ითქვას, რომ „ადამიანებისა და ხალხთა ბუნება თვითონ თავის თავშია ადამიანური და ისტორიული“⁴. მაგრამ თუ ადამიანი თვითონაა ისტორიული, მაშინ მას შეუძლია როგორც კაცობრიობის ისტორიის შემეცნება, ისე იმ პრინციპების აღმოჩენაც, რომლის მიხედვითაც ეს ისტორია მიმდინარეობს. ესაა ის ამოცანა, რომლის გადაჭრასაც ვიკოს „ახალი მეცნიერება“ ისახავს მიზნად: იგი უნდა იყოს როგორც კაცობრიობის ისტორია, ისე მისი ფილოსოფიაც, იმ მარადიული, იდეალური ისტორიის გამოსახვა, რომლის მიხედვითაც ყველა ხალხის ისტორია მიმდი-

³ Vico, Neue Wissenschaft, S. 125.

⁴ K. Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen, S. 113.

ნარეობს. მაშასადამე, „ეს მეცნიერება ისევე მუშაობს, როგორც გეომეტრია, რომელიც სიდიდეთა სამყაროს ქმნის...; მხოლოდ გაცილებით მეტი რეალობით, რადგან ადამიანურ საქმეთა კანონებს გაცილებით მეტი რეალობა გააჩნიათ, ვიდრე წერტილებს, სიბრტყეებს, ზახებსა და ფიგურებს“⁵.

ზემოთქმულიდან ვიკოსათვის თავისთავად გამომდინარეობს პოეტურ-რიტორიკული განათლების, ანტიურობისა და ტრადიციის („ისტორიის“) შესწავლის ღირებულებითი უპირატესობაც. ამასთან, თუ მეცნიერებათა შუასაუკუნეობრივ იერარქიაში „მეცნიერულობა“ იზომებოდა შინაარსის ღირებულებითი სიდიდით და არა მისი მეთოდის სიზუსტის ხარისხით, ვიკოს სურს ისტორიის ჰუმანური უპირატესობა არა მხოლოდ შინაარსობრივი, არამედ მისი შემეცნების მეცნიერულობის მეთოდური დაფუძნებითაც განამტკიცოს. როგორც ვნახეთ, ისტორიის შინაარსობრივი უპირატესობა ვიკოსთან ისტორიის შემქმნელისა და ისტორიის შემმეცნებლის იგივეობის დებულებით მტკიცდება. რაც შეეხება ისტორიის მეცნიერულობის მეთოდურ დაფუძნებას, აქ ვიკოს შემოაქვს შემეცნების — გაგების — ახალი ცნება, რომელსაც, მისი აზრით, შეუძლია ისტორია მკითხაობებისა და ალბათობების სფეროდან მეცნიერების დონეზე აიყვანოს.

ისტორიის შემეცნების მეთოდური დაფუძნება, ცხადია, ვიკოსთან გულისხმობს თვითონ ამ მეთოდის გნოსეოლოგიური უპირატესობის დაფუძნებასაც. ეს უპირატესობა ვიკოსთან ემყარება ისტორიის „ონტოლოგიურ სტატუსს“, ისტორიის სამყაროს ონტოლოგიურ უპირატესობას მათემატიკური ბუნებისმეტყველების სამყაროს მიმართ. ისტორიის ონტოლოგიური უპირატესობაა ის, რაც ვიკოსთან ისტორიის გნოსეოლოგიურ უპირატესობასაც აფუძნებს. ვნახოთ თუ როგორ ესახება ვიკოს ისტორიის მეთოდური დაფუძნების შესაძლებლობა, როცა ისტორიის სამყაროს პრინციპები „ჩვენი საკუთარი ადამიანური გონის მოდიფიკაციებში უნდა იქნეს ნაპოვნი“, როცა ჰეგელის იდეალიზმი და სარწმუნო უღრის შექმნილს, როცა, მაშასადამე, ძირითადი წინამძღვარი ისტორიის შემქმნელისა და ისტორიის შემმეცნებლის იგივეობის დებულებაა.

რას ნიშნავს ვიკოსთან „შექმნა“ და რამდენადაა მისთვის ერთი და იგივე ისტორიის შემქმნელი და შემმეცნებელი? ვიკოსთან ეს საკითხი საკმაოდ ორაზროვნადაა გადაჭრილი. ეს ორაზროვნება კი,

⁵ Vico, Neue Wissenschaft, S, 138.

თავისი მხრით, განპირობებულია ვიკოს კონცეფციის ერთ-ერთი ძირითადი ცნების — განგების — ორატორიებით. „განგებას“ ვიკო უწოდებს „ადამიანურ მოქმედებათა დედოფალს“⁶. იგია ის, რაც ადამიანურ მოქმედებას (ისტორიის სამყაროს) წარმართავს და იგივეა ის, რაც ადამიანმა „საკუთარი გონის მორღიფიკაციებში“ უნდა იპოვოს როგორც ისტორიის სამყაროს პრინციპები. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ადამიანი ისტორიაში იმეცნებს არა იმას, რაც თვითონ გააკეთა, არამედ იმას, რაც მისი მეშვეობით განგებამ განახორციელა.

მაგრამ „ისტორიის სამყაროს პრინციპები“ მხოლოდ ისტორიაში არსებობს. ისტორია კი ადამიანთა ისტორიაა და ეს ისტორია არსებობს ადამიანის როგორც ისტორიული არსების სახით. ამიტომ „განგება“ არსებითად სხვა არაფერია, თუ არა ადამიანის ისტორიული ყოფნის შინაგანი კანონზომიერება, რომელიც მხოლოდ ადამიანურ ყოფნაში არსებობს როგორც ამ ყოფნის განმსაზღვრელი და წარმმართველი. აქედან შეიძლება ითქვას, რომ ადამიანი ქმნის ისტორიულ სამყაროს თავისი შინაგანი ბუნებიდან ამოსვლით (მაგრამ არა თავისუფლად) და ამიტომ ისტორიული შემეცნება არსებითად საკუთარი „გაკეთებულის“ როგორც საკუთარი თავის შემეცნებაა.

რამდენადაც „განგების“ ცნება ვიკოსთან ადამიანის ისტორიული ყოფნის შინაგან კანონზომიერებას ემთხვევა, ამდენად შეიძლება ითქვას, რომ ერთეული, შემეცნებელი ადამიანი მისთვის არის უნივერსალური ინდივიდის რეპრეზენტატი — იგი კონკრეტული ზოგადია. ეს „კონკრეტული ზოგადი“ ქმნის ისტორიის სამყაროს თავისი თავიდან, თავისი ყოფნის შინაგანი კანონზომიერებიდან. ესაა მისი „ნამდვილი სამყარო და ადამიანი მასში ნამდვილი ღმერთის მსგავსება“⁷.

„განგების“ როგორც ადამიანის ისტორიული ყოფნის შინაგანი კანონზომიერების დახასიათებიდან გამომდინარეობს შემდეგ ვიკოსთან თვითონ ისტორიის შემეცნების შესაძლებლობა და თავისებურება: ვიკოს მიხედვით, სიტყვა „განგება“ (divinitas), მომდინარეობს სიტყვიდან „წინასწარხედვა“ (divinatio), რომელიც თვითონ ადამიანში მოცემული წინასწარხედვისა და წინასწარკერეტის უნარია. ამიტომ აქვს ადამიანს საერთოდ „განგების“

⁶ Vico, გვ. 113.

⁷ Groce, Die Philosophie Giambattista Vicos, 1927, S. 28.

როგორც „ღვთიური წინასწარხედვის“ ცნებაც. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ისტორიის წარმმართველი „განგება“ როგორც წინასწარხედვა, განგების ნების განჭვრეტის უნარის — დივინაციის — მეშვეობით თავის თავს დაკითხავს თავისი თავის შესახებ და ამით გაიგებს თავის თავს, ისტორიას. გაგება, მაშასადამე, აქ ემყარება ღვთაებრივი განგებისა (divinitas), და ადამიანური წინასწარხედვის (divinatio) თანხედენილობას. ამით აიხსნება ის გარემოება, რომ ვიკო „განგებას“ ახასიათებს როგორც „ახალი მეცნოერების“ მეთოდს⁸.

„განგება“ როგორც მეთოდი, მაშასადამე, ნიშნავს საკუთარი თავის როგორც ისტორიის მქონე („ისტორიული“) არსების დაკითხვას საკუთარი თავის შესახებ, „წრეში ბრუნვას“. ესაა შემეცნების ის წრე, რომელმაც ჰუმანიზმის დროიდან „ჰერმენევტული წრის“ სახელწოდება მიიღო და რომელიც გაგებითი მეთოდის ადექვატურ დახასიათებად ითვლება. ამით ვიკომ პირველმა აღმოაჩინა „დიალექტიკური იდენტობის“ იმავე „გაგების წრის“ პრობლემატიკა, გაგების წრისა, რომელიც ყოველთვის თვითონაა თავისი თავის საზომი და ამავე დროს თავის თავს მაინც ისევე გასაგებიდან აღწევს, ქმნის და ამდიდრებს⁹.

ისტორიის აღმოჩენა „საკუთარი გონის მოდიფიკაციებში“, წარსულთან შეხვედრა, ვიკოს მიხედვით, საჭიროებს საკუთარი თავის ჩაყენებას „უალრესი უცოდინარობისა და წმინდა გაგების მდგომარეობაში“¹⁰. თუ რას გულისხმობს ვიკო „გაგების მდგომარეობაში თავისი თავის ჩაყენების საჭიროების“ ქვეშ, ეს ერთგვარად ნათელი ჩდება მისი 1708 წელს გამოქვეყნებული ნაშრომის იმ ადგილიდან, სადაც შემეცნების ახალი, კარტეზიანიზმის საპირისპირო ცნებაა მითითებული: „ადამიანთა მოქმედებები არ შეიძლება განსჯის სწორხაზოვანი, გაქვავებული დებულებებით შეფასდეს; ისინი განხილულ უნდა იქნენ ლესბიელთა იმ ელასტური კანონით, რომელიც სხეულებს კი არ იქვემდებარებს, არამედ თავის თავს სხეულებზე მოარგებს (...sed illa corpora inflectit)“¹¹.

ადამიანური შემეცნება, რომელიც „გამოცდილების მოწესრიგებას“ კი არ ახდენს, არამედ თავის თავს „სხეულებზე მოარ-

⁸ Vico, *Neue Wissenschaft*, S. 33, 156.

⁹ Apel, I, S. 156.

¹⁰ Vico, *Opere*, IV, 33 (Apel, S. 154).

¹¹ Apel, S. 155.

გებს“ და თავის ისტორიას და ისტორიის სამყაროს პრინციპებს საკუთარი, ადამიანური „გონის მრავლიფიკაციებში პოულობს“, ცხადია, არ შეიძლება დახასიათდეს „რეპრეზენტანტული კვლავგაგების“ (კუზნანელი — დეკარტე) ცნებით. აქ ადამიანი ღმერთის მოქმედების მათემატიკურ ინტერპრეტაციას კი არ ახდენს, იგი ღვთაებრივ გონებას კი არ წარმოშადგენლობს, არამედ საკუთარ ისტორიულ თვითონს. ადამიანი აქ იმეცნებს იმას, რაც თვითონ მან გააკეთა „განგებასთან“ დიალექტიკურ ერთიანობაში ყოფნის შეშვეობით. ამ ერთიანობის საფუძველზე შეუძლია ადამიანს „წინასწარგანჭვრეტა“ იმისი, რაც „ოყო, უნდა ყოფილიყო და იქნება“ — ისტორიის.

ისტორიის ონტოლოგიური სტატუსის დადგენის შემდეგ ვიკოსთვის აღარაა ძნელი ამტიკოს ფიზიკის მიმართ ისტორიის მეცნიერულ-გნოსეოლოგიური უპირატესობაც: ადამიანი ისტორიაში იმეცნებს იმას, რაც მან თვითონ გააკეთა, და ამიტომ „სიცხადე“, რომელიც შემეცნების სარწმუნოების მაჩვენებელია (ამ კარტუზიანულ დებულებას, როგორც აღენიშნეთ, ვიკოც იზიარებს)¹², მხოლოდ ისტორიულ შემეცნებას შეიძლება ახლდეს: ნამდვილი სიცხადე მხოლოდ იქაა, „სადაც საუნების შემქმნელი მოგვითხრობს კიდევაც მათ შესახებ“. და რადგანაც „შექმნა და შემეცნება ერთი და იგივე მხოლოდ ღმერთშია“, ამიტომ, ვიკოს მიხედვით, ისტორიული შემეცნების წყალობით ადამიანი ღმერთს უტოლდება და ნამდვილ „ღვთაებრივ სიამოვნებასაც“ ადამიანს მხოლოდ ასეთი შემეცნება მიანიჭებს¹³.

რა შემთხვევაში ჩაითვლება ისტორია მეცნიერებად? ვიკოს მიხედვით, მხოლოდ მაშინ და იმდენად, რამდენადაც შემეცნებელი „ამ მეცნიერებას გაიაზრებს, რამდენადაც იგი თავის თავს მოუთხრობს მარადიულ ისტორიას, როცა იგი მტკიცებით: ასე უნდა ყოფილიყო, ასეა, ასე იქნება, თავის თავს ქმნის“¹⁴. მაგრამ როგორ შეუძლია შემეცნებელს „მარადიული იდეალური ისტორიის გააზრება“, როცა მას არასოდეს არა აქვს მოცემული „მსოფლიო ისტორიის“ ის სქემა, რომელშიაც შემდეგ ცალკეული ისტორიული ფაქტი განლაგდება და გაიგება? ვიკოსთვის აქ ამოსავალია რაციონალური თეოლოგია და „ისტორიის წრიულობის“ თვალსაზრისი:

¹² Vico. Neue Wissenschaft, S. 138.

¹³ იქვე.

¹⁴ იქვე.

ისტორიული განვითარება წრიული ბუნებისაა და ისტორიული ეპოქები ამ წრეში თანამიმდევრობენ. ამ სქემიდან ამოსვლით შეგვიძლია ჩვენ, ვიკოს მიხედვით, წარსულის ხელახლა აღმოჩენა. მაგრამ შეიძლება თუ არა ეს ხელახლა აღმოჩენა სხვა რამე იყოს, თუ არა შესამეცნებლის ხელახლაკონსტრუირება?

ეს „ხელახლაკონსტრუირება“ კი ერთ შემთხვევაში ვიკოსთან შეიძლება წარმოადგენდეს „განგების“ თვითკონსტრუირებასა და თვითშექმნას. ამის წყალობით ისტორიული ფაქტი, ეპოქა, როგორც ინდივიდუური და უნიკალური, საერთოდ არ არსებობს. განგება აქ თავის თავს იგებს და ქმნის იმით, რომ იგი თავის თავს მოუთხრობს თავის საკუთარ „მარადიულ ისტორიას“. ხოლო მაშინ, თუ „განგებისა“ და ადამიანის ისტორიული ყოფნის შინაგანი კანონზომიერების იგივეობის თეზისიდან გამომავლად, ე. ი. თუ ისტორიული ინდივიდისა და ერთეულის, შემეცნებელი ინდივიდის იგივეობას ვაღიარებთ, მაშინ, ცხადია, ყოველგვარი გაგება სხვა ვერაფერი იქნება, თუ არა თვითგაგება. ასეთ გაგებას კი აღარაფერი ესაქმება სხვის გაგებასთან: არავითარი „სხვა“ სინამდვილეში არ იარსებებს, რადგან ისტორიის შემეცნება, თვითშექმნა და თვითშემეცნება ერთმანეთს დაუმთხვევია. ამით, იარსებებს იმდენი „ისტორია“, რამდენი შემეცნებელიცაა.

ვიკოსთან ეს გარემოება შეიძლება იმითაც აიხსნებოდეს, რომ მისთვის ისტორიული შემეცნების მეცნიერულობის საკითხი „ზუსტმეცნიერულობის“ სფეროში კი არ წყდება, არამედ შინაარსობრივი ღირებულების, ადამიანური მნიშვნელობის სფეროში: ისტორია იმიტომ კი არაა მეცნიერული, რომ იგი ზუსტია, არამედ იმიტომ, რომ ისტორია და ადამიანი ერთია და, მაშასადამე, „ზუსტმეცნიერული“ ამ ერთის თვითქმნადობის ერთ-ერთი მომენტია. ჩვენ ქვემოთ ვნახავთ, თუ როგორ იქცა ჰერმენევტიკის ჩასახვასთან ერთად ჩასახული ეს იდეა თანამედროვე ჰერმენევტიკული თეორიების ლეიტმოტივად.

ვიკოს იდეებს მის უშუალო თანამედროვეობაზე, კარტეზიანული „მათეზის უნივერსალის“ ეპოქაში, თითქმის არავითარი ზეგავლენა არ მოუხდენიათ. ჩემი წიგნი თითქმის „უღაბნოში იგამომეცნა“, ჩიოდა ვიკო¹⁵. შეიძლება ამითაც აიხსნებოდეს ის გარემოება, რომ ვიკოს „ახალი მეცნიერების“ ნამდვილი აღმოჩენა

¹⁵ K. L ö w i t h, Weltgeschichte und Heilsgeschehen, 5. Aufl., S. 109.

მისი გამოქვეყნების ორი საუკუნის შემდეგ მოხდა¹⁶. მაგრამ ამ აღმოჩენის შემდეგ უკვე ძნელია გადაჭარბებით შეფასდეს ვიკოს ადგილი და მნიშვნელობა ჰერმენევტიკის ისტორიაში: „გაგების წრე“, დივინაცია როგორც გაგება, ისტორიის ხელახლაპოვნა „საკუთარი გონის მოდიფიკაციებში“ დივინაციის მეშვეობით, და ბოლოს, წარსულის წინასწარგანჭვრეტა, როცა წინასწარგანჭვრეტა ფაქტიურად მომავალსა და მომავალ თვითშექმნაზეა მიმართული, — ესაა პრობლემები, რომელთა გარშემოც ჰერმენევტული აზრის მთელი ისტორია ტრიალებს. თუ რამდენადაა ეს ისტორია ვიკოსაგან დავალებული, ეს განსაკუთრებით ნათელი გახდება დილთაისა და ჰაიდეგერის კონცეფციათა გაცნობის შემდეგ.

§ 2. რომანტიკული სკოლა (ნეოჰუმანიზმი)

ვიკოს იდეებს თავისებურად ეხმაურება „რომანტიკულ სკოლასა“ და რომანტიზმის ფილოსოფიაში შემუშავებული შემეცნების (გაგების) ის იდეალი, რომლითაც ახალი დროის ნეოჰუმანიზმი (ვინკელმანი, გოეთე, ჰერდერი, ჰუმბოლდტი) განმანათლებლობის რაციონალიზმს დაუპირისპირდა. შემეცნების ანტირაციონალისტური იდეალი რომანტიზმის ფილოსოფიაში დაკავშირებულია აზროვნების სიმპათეტიკურ-პანთეისტურ განწყობასთან, რომელსაც ჰერმან ნოლი „გერმანულ მოძრაობას“ უწოდებს და რომელიც, მისივე მიხედვით, 1770 წლიდან გოეთეს სიკვდილამდე გრძელდება¹⁷.

ადრეულ რომანტიზმში შემუშავებული „გაგების“ ცნების პირველწყაროდ შეიძლება მივიჩნიოთ ჰოლანდიელი ფილოსოფოსი ჰე. მ. ს. ტე. რ. ჰ. ს. ი. (1721—1790), რომლისთვისაც წამყვანია „მორალური გრძნობის“ როგორც იმ „ორგანოს“ ცნება, „რომელიც ჩვენს არსებობას გვაგრძნობინებს, რადგან იგი გვასწავლის შევიგრძნოთ ჩვენი მიმართებები ჩვენს გარე მყოფ საგნებთან, მაშინ

¹⁶ ვიკოს „ხელახლააღმოჩენა“ ბენედიტო კროჩეს დამსახურებაა. იხ. B. Croce, Die Philosophie Giambattista Vicos, 1927.

¹⁷ H. Nol, Die deutsche Bewegung und die idealistische Systeme, Logos, IV, 1911.

როცა ყველა სხვა ორგანო ჩვენ გვასწავლის გარეგანი საგნების ჩვენამდე მიმართების აღქმას¹⁸. „მორალური გრძნობის ორგანო“, პენსტერპუისის მიხედვით, არა მხოლოდ გარეგანი საგნებისადმი ჩვენი მიმართებების აღქმას გვასწავლის, არამედ იგი ასევე გვაწვდის სენსაციებს „უნივერსუმის იმ მხარის შესახებ, რომლის ნაწილსაც შეადგენს ჩვენი სული, ჩვენი მე...“. როცა ადამიანს „მორალური გრძნობის მეშვეობით კავშირი და ურთიერთობა აქვს სწორედ იმავე სახის სხვა ადამიანებთან, მაშინ მოსი მე მრავლდება ყველა იმ ინდივიდთა რიცხვით, რომლებსაც იგი იცნობს“¹⁹.

„გაგების“ რომანტიკული ცნების საკუთრივ თავისებურებას ქმნის „მორალური გრძნობის ორგანოს“ მოტივის დაკავშირება „გამგონე გონების“ მოტივთან, თუ „გაგების“ რაციონალისტ ფუძემდებელთათვის გონებას მხოლოდ ის ესმის, რაც მას გაუკეთებია, ე. ი., თუ რაციონალისტური გაგება „შექმნა“ (კუზანელი. დეკარტე, კანტი), „გაგების“ რომანტიკულ ცნებაში „შექმნას“ ცვლის გასაგებში თანამონაწილეობა, გასაგებების გაგონება. გაგება ნიშნავს არა გასაგებების შექმნას, არამედ მის „მოსმენით გაგებას“; გონება „გაზომვიდან“ კი არ გამოიყვანება (კუზანელი), არამედ „მოსმენიდან“ (ჰამანი, ჰერდერი). თუ „გრძნობისა“ და „მომსმენი გონების“ ცნებებს დავემატებთ რომანტიკულ-ჰუმანისტური განწყობის ძირითად წარმმართველს — ინდივიდსა და ინდივიდუალურს, ადამიანის სულის სიღრმეებსა და მის მეს — მაშინ ერთგვარად ნათელი გახდება როგორც „გაგების“ რომანტიკული ცნება, ისე რომანტიკული გაგების ძირითადი საგანიც: „გაგება“ აქ ნიშნავს ინდივიდუალურს მოსმენით გაგებას.

ჰამანთან (1730—1778) „გამგონე გონების“ ცნება ბუნების მექანიკური აღქმის, ბუნების გაგების „ბუნების წიგნის“ მათემატიკურ ინტერპრეტაციასთან გაიგივების წინააღმდეგაა მიმართული. ბუნება, ჰამანის მიხედვით, „საზრისისა და ენებების მეშვეობით მოქმედებს“²⁰ და ამიტომ „საგნების გამოცხადებაც ჯანსაღი აღქმადობის აქტში ხორციელდება“²¹. რადგან „საგნების გამოცხადება“ („Offenbarung“) „აღქმადობის“ (Empfänglichkeit) მეშვეობით ხორციელდება, ამიტომ მათემატიკურ გონებას, გამ-

¹⁸ Hemsterhuis, Über den Menschen, I. S. 145. (Afel, Das Verstehen. S. 165).

¹⁹ იქვე, II, გვ. 169.

²⁰ Hamann, Schriften, 1821—1843, II, S. 280.

²¹ იქვე, IV, გვ. 462 (სქოლიო).

ზომავ გონებას, შეუძლია იცოდეს „ბუნების წიგნის ყველა ასო“, მას შეუძლია ისწავლოს „მასში გამოყენებული ყველა სიტყვის გამოთქმა“, მაგრამ ყოველივე ეს მაინც არ იქნება „საკმარისი... წიგნის გასაგებად“²².

მაინც, ჰამანის ადგილი გაგების პრობლემატიკის დამუშავების ისტორიაში ყველაზე უკეთ მისი ისტორიული გაგების კონცეფციით შეიძლება განისაზღვროს. ჰამანი ისტორიის („ისტორიული წიგნების“) გაგებურს ორ ძირითად პირობას ასახელებს: პირველია ისტორიული წიგნების წაკითხვა „მათი ავტორის გონით და გონში“; მეორეა „ყველას შემოწმება მისი საკუთარი დებულების მიხედვით“, რისთვისაც აუცილებელია „თავისი თავის დაყენება ავტორის ადგილას“²³. წამკითხველს ყოველთვის უნდა ახსოვდეს, რომ ავტორის გამოთქმის თავისებურების განმსაზღვრელია ავტორის მიზანი, დრო და ადგილი, რომ „სასახლე, სკოლა, ... დახურული ძმობა, ბრზო და სექტები, თავიანთი საკუთარი ლექსიკონის მქონენი არიან“²⁴.

ჰამანის მიხედვით, „თავისი თავის ავტორის ადგილას დაყენება“ მოითხოვს „წარმოსახვის ძალის“ ქონას. წარმოსახვის ძალა სწორედ ის, რაც ჰამანთან ისტორიული გაგების ცენტრალური ორგანოა²⁵ და რაც მასთან არსებითად ნიშნავს „მომავლის წარმოსახვის“ მეშვეობით წარსულის გაგებას: წარსულის გაგება მოითხოვს აწმყოს ცოდნას; მაგრამ „ვის შეუძლია სწორი წარმოდგენა ჰქონდეს აწმყოზე მომავლის ცოდნის გარეშე? მომავალი განსაზღვრავს აწმყოს და აწმყო წარსულს, ისე როგორც განზრახვა მდგომარეობას და გამოყენება საშუალებას“. ამიტომ, ჰამანის მიხედვით, ისტორიის გაგება უნდა იყოს ერთგვარი „vis divinandi“ (მისნობის უნარი), რათა „წარსული წაკითხულ იქნეს როგორც მომავალი“²⁶. საკითხის ასეთი დაყენებით ჰამანი ეხმაურება, როგორც ვიკოს, ისე ჰერმენევტიკული აზრის იმ მიმართულებას, რომელიც თანამედროვე დასავლეთის ფილოსოფიაში ჰაიდეგერიითაა წარმოდგენილი.

გაგების ონტოლოგიური ამოსავლის საკითხი ჰამანთან სულ სხვა მიმართულებითაა გადაჭრილი, ვიდრე ეს ვიკოსთან იყო. თუ:

²² Hamann, I, გვ. 508.

²³ იქვე, III, №, გვ. 116.

²⁴ იქვე, II, გვ. 210.

²⁵ იქვე, I, გვ. 54.

²⁶ იქვე, II, გვ. 217.

ვიკოსთან გაგების ონტოლოგიური ამოსავალი ისტორია და ისტორიის შემქმნელისა და ისტორიის შემმეცნებლის იგივეობაა, ჰამანთან ასეთი ამოსავალია თვითონ გონება, რომელიც მისთვის არის ენა. სიტყვა, მაშასადამე, ჰამანის მიხედვით, ისევე შეიცავს ყველაფერს, როგორც გონება; ამიტომ ფილოსოფია, როგორც საზრისით ნაჯერი სიტყვის ინტერპრეტაცია, სხვა არაფერია, თუ არა გრამატიკა. გაგება, მაშასადამე, სიტყვის გაგებაა და გაგების ონტოლოგიური ამოსავალიც, შესაბამისად, არის ენა. გონებისა და ენის გაიგივებიდან გამომდინარეობს „გაგების წრის“ ცნობილი პრინციპი: გაგებაში გონება როგორც სიტყვა იგებს თავის თავს თავისივე თავიდან.

ჰერდერს, ჰამანის მეგობარსა და მოწაფეს, გაგების ცნება ბუნებასთან ერთიანობის გრძნობიდან გამოყავს. ჰერდერის ამოსავალია ევოლუციის თეორიის საფუძველზე გადამუშავებული რენესანსულ-პანთეისტური თეალსაზრისი: რაც უფრო ჰარმონიულადაა დაკავშირებული ერთი არსების „შემგრძნებისიმების თამაში“ („das empfindsame Saitenspiel“) მეორე არსების ასეთსავე სიმებთან, „მით უფრო მეტად გრძნობენ ისინი ერთმანეთს... თანაზომიერად იძაბება მათი ნერვები, თანაზომიერად უღერს მათი სულები, ისინი ნამდვილად თანაუგრძნობენ ერთმანეთს“²⁷. ეს თანაგრძნობა კი შესაძლებელია „ბუნების იმ კანონის“ საფუძველზე, რომლის ძალითაც „შეგრძნების ტონი სიმპათეტიკურმა არსებამ ამავე ტონში უნდა გარდაქმნას“²⁸. ეს კანონი, როგორც „მსგავსად მგრძნობი ექო“, ჰერდერის მიხედვით, ადამიანს უწევებს: „შეიგრძნე არა მხოლოდ შენთვის, არამედ გაახშიანე კიდევაც შენი გრძნობა“. ეს კანონი ერთნაირია ადამიანის მთლიანი გვარისათვის და ამიტომ იგი ნიშნავს: „შენი შეგრძნება ერთნაირად უღერს შენ, გვარისათვის და ამიტომ იგი ყველასაგან ერთნაირად აღიქმება თანაგრძნობის მეშვეობით“²⁹.

ადამიანის გვარისათვის „ერთნაირად მუღერი“ შეგრძნების სიმპათეტიკური აღქმის საფუძველია გრძნობა, რომელიც, ჰერდერის მიხედვით, „ყველა შეგრძნების საფუძველია“³⁰. ამიტომ სამყაროს ყოველი შეგრძნება „გრძნობის“ საფუძველს უმყარება.

27 იქვე, VI, გვ. 365 და შმდ.

28 Herder, Ursprung der Sprache, Werke, 2. Bd, 1969, S. 79.

29 იქვე, გვ. 80.

30 იქვე, გვ. 124.

გრძნობასთან დაკავშირებულ ყველა შთაბეჭდილებას შეესაბამება თავისი საკუთარი ბგერითი გამოვლენა და ამიტომ ყოველი შთაბეჭდილება აღინიშნება თავისი საკუთარი ტონით. ეს უღერადობა, ეს „ტონები წარმოადგენენ ენას“³¹. როცა ტონს უერთდება ობიექტის ამა თუ იმ, სუბიექტისათვის საინტერესო ნიშანზე წარმართული რეფლექსია, მაშინ აღმოცენდება სიტყვა³². ეს რეფლექსია, როგორც ადამიანში მოქმედ „ყველა ძალთა მიმართულება“, ჰერდერისათვის წარმოადგენს გონებას. გონებაა ის, რაც ახდენს ნიშნის შემჩნევასა და მის სიტყვაში გარდაქმნას და ამიტომ ჰერდერი გონებას ფაქსაზღვრავს როგორც „ჩვენი სულის შემჩნევებისა და ვარჯიშის აგრეგატს, ჩვენი ჯიშის აღზრდის შედეგს“. გონება, მაშასადამე, გრძნობებთანაა დაკავშირებული, იგი მათი მიმართულებაა.

ადამიანი რეფლექსიის უნარს ამტკიცებს შეგრძნებათა მონაცემებზე თავისი სულის ძალების წარმართვით, ყურადღებით³³. გონება, რომელიც თავის ყურადღებას წარმართავს შეგრძნებებზე, „მასწავლებელი ბუნების ენაზე“, ბუნებას (იმავე შეგრძნებებს) უსმენს. ამიტომ, ჰერდერისათვის „მოსმენა (Gehör) წარმოადგენს... გრძნობების შუაგულს. სულის საკუთრივ ჭიშკარს, და სხვა გრძნობათა მაკავშირებელს“³⁴. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ადამიანი, ჰერდერის მიხედვით, იმიტომაა გონიერი არსება, რომ იგი „გამგონე არსებაა“. როგორც „გამგონე არსება ჩვენ შუაში ვლგავართ: ჩვენ ვხუდავთ, ვგრძნობთ, და დანახული, ნაგრძნობი ბუნება უღერს, იგი ტონების ენის მასწავლებელი ხდება; ამავე დროს ჩვენ ვისმენთ ყველა გრძნობის მემკვიდრით“. მაშასადამე, გონება „გაზომვა“ კი არაა, არამედ მოსმენა, გაგონება. გამგონე ფონებას კი, ცხადია, შეუძლია არა „გამოგონება, არამედ პოვნა, მიბაძვა“³⁵.

ადამიანი, როგორც „გამგონე არსება“, როგორც ისეთი არსება, რომელიც ბუნების ცენტრში იმყოფება და ბუნებას ისმენს, აღარ „საჭიროებს. არავითარ გარეგან დამოწმებას; მხოლოდ ადამიანის გონმა იცის რაც ადამიანშია“ და ამიტომ იგი „ერთდროულად თავის თავს ემყარება და თავის სიღრმეებში იკვლევს“³⁶.

31 Herder, იქვე, გვ. 80.

32 იქვე, გვ. 102, 103, 104.

33 იქვე, გვ. 103.

34 იქვე, გვ. 127.

35 იქვე, გვ. 128.

36 Herder, Werke, VIII, S. 183.

აწით ბუნებასთან პანთეისტური ერთიანობის გრძნობაზე დამყარებული გაგების სიმპათეტიკურ-ანთროპომორფული ცნება დასრულებულ მნიშვნელობას იღებს: ადამიანშია თავმოყრილი ბუნების საგანთა ყველა „ტონი“ და ამიტომ გაგება ნიშნავს საკუთარი გონების „სიღრმეებში კვლევას“, ყოველგვარი „გარეგანი დამოწმების გარეშე“. ასეთი გაგება იქნება თანაგრძნობის მეშვეობით გაგება, გასაგების მიერ გამოცემული ტონის სიმპათეტიკური გაზმიანება. ასეთი, „თანაგრძნობითი გაგების“ ცოზიციიდანაა ჰერდერთან ჩამოყალიბებული ისტორიული გაგების პროგრამაც: „შედი ეპოქაში, მთელს ისტორიაში, მოახდინე ყველაფერში საკუთარი თავის შთაგრძნობა“³⁷.

გაგების პანთეისტურ-ანთროპომორფული ცნების შემდგომი დაფუძნება რომანტიზმში იდენტობის ფილოსოფიის მიმართულებით ვითარდება. ასე მაგალითად, ფრ. შლეგელის მიხედვით, „აზრისა და გემოვნების ცალმხრივობა“ ისტორიული განათლების მცოხებით დაიძლევა; „გაუგებრობა მომდინარეობს არა განსჯის, არამედ გრძნობის სინაკლულიდან“. გრძნობა „მხოლოდ იმის მეშვეობით იგებს რაღაცას, რომ იგი მას თავისში მიიღებს როგორც კვირტს, ასაზრდოებს და გაზრდის მას თვით აყვავებამდე და მოსხმამდე“. ამის უნარი კი, შელინგის მიხედვით, მხოლოდ „მონათესავე გონს“ გააჩნია, იმ გონს, რომელსაც შეუძლია იგრძნოს სხვა თავისთავში. ესაა გონის რომანტიკული ცნება, რომელიც თავის საწყისს ჰამანსა და ჰერდერთან იღებს და რომლის ჩამოყალიბების საბოლოო ეტაპსაც შელინგის იდენტობის ფილოსოფია წარმოადგენს. ამ ცნების შესაბამისადაა თვითონ შლეგელთან ფორმულირებული რომანტიკული „გაგების“ საფუძვლილიც: „ვინ გახსნის ხელოვნების ჯადოსნურ წიგნს და ვინ გაათავისუფლებს ჩაკეტილ წმინდა გონს? მხოლოდ მონათესავე გონს“³⁸.

ნ.ო.ვ.ალისსაც — შლეგელის მეგობარს, გაგება „შინაგანი გრძნობიდან“ გამოყავს. მისთვის გაგება არის ის შინაგანი გრძნობის სახე, რომელიც საშუალებას გვაძლევს „ბუნება ან გარესამყარო ადამიანურ არსად ვიგულოთ“... „...ცხადია, ჩვენ ვიგებთ ყველაფერს უცხოს თვითგაუცხოების, თვითგადასხვაფერების — თვითდაკვირვების მეშვეობით“; „ჩვენ მაშინ გავიგებთ სამ-

³⁷ იქვე, V. გვ. 503.

³⁸ Schlegel, Jugendschriften, II, S. 215, 289, 306.

ყაროს, როცა გავიგებთ ჩვენს თავს, რადგან ჩვენ და ის ინტეგრან-
ტული ნახევრები ვართ³⁹.

გაგების დაფუძნება იდენტობის იდეალისტური ფილოსოფიის
პოზიციებიდან საბოლოო ფორმულირებას აღწევს შელინგთან,
რომელთანაც „გაგების“ ცნება აგრძელებს როგორც რენესანსის
პანთეისტურ ნატურფილოსოფიას, ისე ჰერდერის რენესანსულ
პანთეიზმს. ჰერდერს ეხმაურება შელინგთან საკითხის ის გნოსე-
ოლოგიური დაყენება, რომელიც ბუნების მთლიან შემეცნებას
შეეხება და რომელიც ეძიებს „იმ იდუმალის“ რაობას, „რაც ჩვენს
გონს ბუნებასთან აკავშირებს“, იმ „ფარულ ორგანოს“, „რომლის
მეშვეობითაც ბუნება ჩვენს გონთან და ჩვენი გონი ბუნებასთან
ლაპარაკობს“. შელინგის მიხედვით, გონისა და ბუნების ასეთი
ურთიერთსაუბრის საფუძველი მათი იდენტობაა: „რამდენადაც
მე თვითონ ბუნების იდენტური ვარ, მე ისევე კარგად შესმის რა
არის ცოცხალი ბუნება, როგორც ჩემი საკუთარი სიცოცხლე შეს-
მის“.

ბუნებისა და გამგები გონის იდენტობის პანთეისტური დებუ-
ლება რომანტიკულ ფილოსოფიაში „გამგები“ და „განსჯიტი“ შე-
მეცნების დაპირისპირებას განსაკუთრებით გამოკვეთილ სახეს აწ-
ლევს. შელინგთან ეს დაპირისპირება ასეა ფორმულირებული:
„ბუნება მით უფრო გასაგები ენით გველაპარაკება, რაც უფრო
ნაკლებ ვაზროვნებთ ჩვენ მის შესახებ მხოლოდ რეფლექტუ-
რად“⁴⁰.

მაგრამ რას ნიშნავს ბუნებისა და გამგები გონის იდენტობა?
შელინგისათვის ესაა ბუნებისა და გონის თანამონაწილეობა მათ
საერთო პირველსაფუძველში — აბსოლუტში. ბუნება და გონი
(ისტორია), შელინგის მიხედვით, ქმნიან განვითარების რიგებს,
რომელთა ცალკეული საფეხურები წარმოადგენენ „პოტენციებს“;
ამ საფეხურებს ერთმანეთთან აკავშირებთ მხოლოდ მათი თანა-
მონაწილეობა აბსოლუტში. მასასადამე, საფეხურები ერთმანეთი-
დან კი არ აღმოცენდებიან და ერთმანეთს კი არ აგრძელებენ, არა-
მედ შათ აბსოლუტი გამოყოფს თავისი თავიდან თავისი თვითგაშ-
ლის მიზნით. ამით, საფეხური, იგივე „პოტენცია“, ინარჩუნებს თა-
ვის ინდივიდუალობას და ამავე დროს აბსოლუტსაც წარმოად-
გენლობს. „გაგებითი შემეცნების“ დახასიათების თვალსაზრისით
ეს ნიშნავს: აბსოლუტიდან გაიგება ინდივიდი და აბსოლუტი გა-

³⁹ Apel, S. 166.

⁴⁰ Schelling, Ideen zu einer Philosophie der Natur, 2, S. 55, 47.

იგება ინდივიდიდან როგორც აბსოლუტის წარმომადგენელიდან — გაგება წრეა.

რამდენადაა შესაძლებელი აბსოლუტის ერთი წარმომადგენლის მიერ აბსოლუტის მეორე წარმომადგენლის გაგება. როცა ეს წარმომადგენლები აბსოლუტის თვითგაშლის სხვადასხვა საფეხურებს წარმოადგენენ? ცხადია, ყველა წარმომადგენელს შეუძლია თავისი თავი აბსოლუტად მიიჩნიოს და ამით სხვა გაიგოს როგორც თავისი სხვა, თავისი სხვაგვარად ყოფნა. მაგრამ რაღა ჩება ამ შემთხვევაში ინდივიდუალობიდან? არსებობს თუ არა სხვა და როგორაა შესაძლებელი მისი წვდომა? თუ ინდივიდები იდენტური არიან მათი აბსოლუტში თანამონაწილეობის ძალით, იმავე აბსოლუტის ძალით ისინი არ ემთხვევიან ერთმანეთს: აბსოლუტის თვითგაშლის საფეხურთა სხვადასხვაობა აფუძნებს ამ საფეხურთა სხვაობას, ინდივიდუალურ წარმონაქმნთა სხვაობას. ამიტომ მე შემიძლია გავიგო სხვა იმდენად, რამდენადაც მე და სხვა, ორივე, ერთსა და იმავე აბსოლუტში ვმონაწილეობთ. მაგრამ ჩემს გაგებას საზღვარი ედება იქ, სადაც ინდივიდი აბსოლუტის, და არა ჩემი სხვაგვარად ყოფნაა, სადაც, მაშასადამე, თვითონ ინდივიდუალობის გაგებას ეხება საქმე.

გაგების ცნების შემდგომი მეტამორფოზა განაპირობა ჰუმანისტური ტრადიციებისა და რეფორმაციიდან მომდინარე ანტი-დოგმატური ტენდენციების ერთმანეთთან დაკავშირებამ. როგორც დილთაი აღნიშნავს, რეფორმაციას სჭირდებოდა ბიბლიის საკუთარი გაგების გამართლება ბიბლიის ტრადიციული გაგების წინააღმდეგ; „ტრადიციული“ გულისხმობს ბიბლიის იმ გაგებას, რომელიც შემუშავდა ქრისტიანულ ეკლესიაში მისი მრავალსაუკუნოვანი ისტორიის მანძილზე და რომელიც, როგორც დოგმა, სავალდებულო იყო ყველა მართლმორწმუნისათვის⁴¹. რეფორმაციის მიხედვით, ეკლესიის დოგმატური ტრადიცია იყო სწორედ ბიბლიის სწორი გაგების ზედსწეული; საჭიროა ყოველგვარი დოგმატური წანამძღვარების უკუგდება, თვითონ პირველწყაროსთან მისვლა და მისი გაგება თვითონ მისგან ამოსვლით. ეს იყო ლუთერისა და შელანხტონის მიერ შემუშავებული „წერილის პრინციპი“, რომლის მიხედვითაც ბიბლიის წიგნებს აერთიანებს რაღაც მათი საკუთარი ერთგვარად საზრისი, რომელიც თვითონ

⁴¹ Dilthey, Die Entstehung d. Hermeneutik, G. Schr., V, S. 317—338.

ბიბლიის წიგნებიდან გამომდინარეობს და ბიბლიის წიგნებიდან-ვე გვეცნობება⁴².

თავისი მხრით, თვითონ რეფორმაცია იმ საერთო მიმდინარეობის გამოძახილია, რომელიც ალორძინების ეპოქიდან მომდინარეობს და რომელიც (ნეოჰუმანიზმსა და „მაღალ რენესანსში“) კლასიკური დროის ძეგლებთან ქრისტიანული მსოფლზნეღვის უშუამავლობის გარეშე „დაბრუნების“ მოთხოვნაში გამოიხატა. კლასიკური ზანის ძეგლებთან (ტექსტებთან) უშუალო მისვლა ნიშნავს გასაგების (ტექსტის) საზრისის გაგებას თვითონ გასაგებიდან ამოსვლით. მაგრამ საზრისი ყოველთვის დაფარულადაა მოცემული; საზრისი დაფარულია ფამოსახულებაში, რომელიც ტექსტია და რომელიც ყოველთვის რალაც თავისას, სხვისგან განსხვავებულს გამოთქვამს. როგორაა შესაძლებელი ტექსტში დაფარული საზრისის გახსნა?

რახან ყოველი ტექსტი თავისას ამბობს და თავისებურად ამბობს, ამიტომ იგი ერთხელადია. როგორაა შესაძლებელი ამ ერთხელადის საზრისიანი ინტერპრეტაცია, მისი დაფარული საზრისის გაცხადება? როგორ მოახერხებს ამას გასაგებისაგან დროთა და მანაილით დაშორებული, სულ სხვა ისტორიულ-სოციალურ გარემოში მყოფი, თვითონაც ერთხელადი გამგები? როგორ გახსნის გამგების ფონი ტექსტში დაფარულ გონს? რა აკავშირებს მათ და როგორაა შესაძლებელი მათი ერთმანეთთან დაკავშირება? საქმე ეხება, მაშასადამე, იმ „შუამავალს“, იმ „მაცნეს“ („ჰერმესს“), რომელიც ტექსტში დაფარულ გონსა და ტექსტის მკითხველს შორის ამყარებს კავშირს და ამით გაგებას აფუძნებს. ასე შეიქმნა ჰერმენევტიკა, რომელიც მიზნად ისახავდა დაედგინა როგორც გაგების წანამძღვარები, ისე გაგებისათვის საჭირო წესები.

რომანტიკულ-ჰუმანიტური ჰერმენევტიკის თავისებურების გასაგებად ერთი მომენტის გათვალისწინებაა საჭირო: ნეოჰუმანიზმის „ჰუმანიორა“ ორი, ერთმანეთის საპირისპირო ტენდენციის შემცველია. ერთი ადამიანობის იდეალსა და ნიმუშს ანტიურობაში ზედავს: ადამიანობა ნიშნავს პიროვნებად და ინდივიდად ყოფნას; პიროვნულ და ინდივიდურ ფორმათა სიმრავლით კი მხოლოდ ანტიკურობა ხასიათდება. მეორე ტენდენცია არ იზიარებს „ნორმისა და ნიმუშის“ კლასიციკურ იდეალს: განუმეორებადი, პიროვნული და ინდივიდუალურია საერთოდ ყოველი ეპოქა და ამიტომ

⁴² Gadamer, Wahrheit und Methode, 2. Aufl., S. 163, 164.

ყველა „ნორმისა და ნიმუშის“ დონეზე დგას. პირველი (კლასიცი-ტური) ტენდენცია განმსაზღვრელი აღმოჩნდა ე. წ. „ფილოლოგიური ჰემერნევეტიკის“, მეორე — ე. წ. „ისტორიული სკოლის“ წარმომადგენლებისა და ამ სკოლის ფილოსოფიური საფუძვლების საკუთრივი შემქმნელის, დილთაისათვის.

§ 3. ფილოლოგიური კარმენაჰტია

რომანტიკული ჰერმენევეტიკის საკუთრივი ისტორია იწყება ფრიდრიხ ასტიმ, (1778—1841), რომელიც პირველი ქმნის ჰერმენევეტული გაგების დასრულებულ თეორიას. ასტი პლოტინისა და შელინგის ყაიდის პლატონიკოსია. მისი მოღვაწეობის ძირითადი სფერო კი ფილოლოგიაა. ფილოლოგია ასტის მიხედვით, არის კლასიკური სამყაროს შესწავლა მის მთლიან სიცოცხლეში. ასეთი შესწავლის გამოსავალია „ძველი დროის გონი“, რომლის წვდომა, თავისი მხრით, ყოველი გაგების უმაღლესი მიზანი უნდა იყოს. ანტიურობის გაგება კი, ასტის მიხედვით, იმიტომაა საჭირო, რომ ანტიურობა ადამიანობის იდეალს წარმოადგენს: გაგება ჩვენ დაგვაბრუნებს ძველი დროის გონთან და ამით თვალსაჩინოს გახდის ჩვენს მონაწილეობას კაცობრიობის ჰარმონიულ მთლიანში. ასტისათვის ეს ნიშნავს ასევე ჩვენი სუბიექტური და ინდივიდუალობაში გაფანტული განათლების გასრულქმნილებას: ჩვენ კლასიკური უნდა გავხდეთ, საკუთარი ინდივიდუალობა უნდა შევინარჩუნოთ, მაგრამ ამავე დროს მთლიანის გონიც უნდა ავსახოთ. როგორაა ეს შესაძლებელი?

ასტის მიხედვით, უნივერსუმის ყოველი წარმონაქმნი თავის თავში ატარებს თავის საკუთარ ცენტრს, საკუთარი სიცოცხლის პრინციპს, მაგრამ ამავე დროს იგი უსასრულო მთლიანის ცენტრში ცოცხლობს⁴³. ადამიანის ბუნება ყველგან და ყოველთვის იდენტურია: ყოველგვარი სიცოცხლე არის გონი და გონის გარეშე არ არსებობს არავითარი სიცოცხლე, არავითარი ყოფიერება⁴⁴. თვით ისეთი საგნებიც კი, რომლებიც მექანიციკური თვალსაზრისით თავის უსიცოცხლო და მატერიალურია, „ღრმა მკვლე-

⁴³ Fr. A st, Grundriß d. Philologie, 1808, S. 11 ff.

⁴⁴ Fr. A st, Grundlinien d. Grammatik, Hermeneutik und Kritik, 1808, S. V.

ვარისათვის“ წარმოადგენს „პროდუქტში დაბინდულ“, „არსებობაში გაქვევებულ“ გონს. ასეთმა მკვლევარმა იცის, რომ არსებობას არ შეუძლია აღარ იყოს სიცოცხლე, რომ იგი მყისვე გამოავლენს თავის სასიცოცხლო ძალას, როგორც კი მასთან მისი შესატყვისი სიმპათეტიკური ძალა მოვა შეხებაში.

მაშასადამე, ასტის მიხედვით, ჩვენ ვერ გავიგებდით ანტიურობასა და ანტიურობის ძეგლებს, ჩვენი გონი, თავისთავად და საწყისისეულად, ანტიურობის გონის იდენტური რომ არ ყოფილიყო. გონის სხვადასხვაობა ემყარება მხოლოდ დროულსა და გარეგნულს. მათ გარეშე ყოველი გონიერი ერთნაირია. ყველაფერი გამოდის ერთი გონიდან და იმავე გონისაქენ მიისწრაფვის. ესაა ასტთან გაგების უნივერსალური წანამძღვარი. ამ ზოგადი წანამძღვრიდან ასტს გამოყავს ჰერმენევტული გაგების როგორც „ჰერმენევტული წრის“ ის პრინციპი, რომელიც შემდეგ ყოველთვის ძირითადია იქ, სადაც „გაგება“ გასაგების წვდომის მეთოდის, გაგებითი შემეცნების მნიშვნელობით გამოიყენება: ვინაიდან გონი წარმოადგენს როგორც ყოველგვარი განვითარებისა და ქმნადობის წყაროს, ისე მისგან გამომდინარე მოვლენათა გამაერთიანებელ ცენტრს, ამიტომ მოვლენათა რაიმე ერთიანობის გასაგებად საჭიროა ამ მთლიანის გონის პოვნა, რაც, თავისი მხრით, ცალკეულიდან უნდა იქნეს ნაპოვნი. ეს ნიშნავს: ცალკეულიდან ნაპოვნი უნდა იქნეს მთლიანის გონი, და მთლიანიდან გაგებულ უნდა იქნეს ცალკეული. ესაა, ასტის მიხედვით, საერთოდ ყოველგვარი შემეცნების ძირითადი კანონი.

მაგრამ როგორაა შესაძლებელი ცალკეულის შემეცნება, თუ ეს შემეცნება თავისი მხრით მთლიანის ცოდნას გულისხმობს? ჩვენ ხომ ყოველთვის გვეძლევა ცალკეული; როგორ უნდა ვიპოვოთ ამ ცალკეულში მთლიანი, როცა ცალკეულის შემეცნება შეუძლებელია მთლიანის შემეცნების გარეშე? ასტის მიხედვით, ეს სიძნელე მოჩვენებითია: სინამდვილეში ხომ ცალკეული მოვლენები „ერთი მთლიანის ინდივიდუალური გამოსახულებანია, რომელშიაც ისინი ამავე დროს იმყოფებიან და საიდანაც მათი გაშლა ხდება“. მთლიანი, მაშასადამე, ნაწილებიდან კი არ მიიღება არამედ იგი წინ უსწრებს ნაწილებს და ამავე დროს მათშია: ნაწილი და მთელი ერთმანეთშია და თავისთავად ერთიან ჰარმონიულ სიცოცხლეს წარმოადგენენ⁴⁵. ამიტომ, ასტის მიხედვით, ცალკეულთა გაგებას წინ უსწრებს მთლიანი გონის იდეის მიხედვით

⁴⁵ Fr. Ast, იქვე, გვ 168, 171, 178.

წინაგრძობა (Ahndung), რომელსაც იგი განსაზღვრავს როგორც „გაურკვეველ და განუვითარებელ წინასწარშემცენებას“.

ვინაიდან ყოველ ცალკეულში მთლიანია მოცემული, ამიტომ ყოველი ცალკეული მთლიანის „გამოცხადებაა“, და, მაშასადამე, მთლიანის იდეის მიხვედრაც ყოველ კერძოსთან ურთიერთობაში აღიძვრის. ამიტომ, ასტის მიხედვით, სრულიადაც არაა საჭირო ცალკეულთა უსასრულო მწკრივის ჩამოვლა, რათა მათი ერთიანობა ვიპოვოთ. მაგრამ გაგება მაინც მით უფრო სრულყოფილი ხდება, რაც უფრო მეტია ერთეულის წვდომის ფაქტი: უფრო ცხადი და ცხოველი ხდება ჩვენთვის გონი, უფრო გაშლილად წარმოგვიდგება მთლიანის იდეა, რომელიც უკვე პირველი კერძის მეშვეობით აღიჭრა ჩვენში.

ძველი დროის, ანტიურობის მიმართ, მთლიანიდან გაგების დებულება ნიშნავს: თვითონ ანტიურობაც, ე. ი. მისი გონიც, გაგებულ უნდა იქნეს ისევ უფრო მაღალი ერთიანობიდან — გონის მთლიანი განვითარებიდან. ესაა ის „მთლიანის საწყისი ერთიანობა“, რომელიც გონია და რომლიდანაც სიცოცხლის ყველა მოვლენა გამოჰდინარეობს. ანტიურობის გონი მოცემულია ცალკეულ ნაწარმოებებში. ჰერმენევტიკის ამოცანაა მათი ახსნა, მათი საზღვრის გადმოცემა, მათი შინაგანი და გარეგანი კავშირების გამოსახვა. ეს კი მაშინაა მიღწეული, როცა ნაწარმოები გაგებულთა თვის შინაარსსა და ფორმაში: შინაარსი და ფორმა ერთმანეთს შეესატყვისება, ფორმა არის შინაარსის გამოსახვა და გამოცხადება; შინაარსი არის ის, რაც შექმნილია, ფორმა კი მისი შექმნის გამოსახვა. ყოველი შექმნილი არის სიცოცხლის თვითქმნადობა და ამ ქმნადობის გარეგანი გამოსახულება არის ფორმა⁴⁶.

ის ფორმა, რომლის სახითაც ძველი დროის წერილობით ძეგლებში გონია გამოსახული, არის ენა. ამიტომ ძველი ენების ცოდნა ანტიკური ძეგლების გაგების აუცილებელი წინამძღვარია. ვინაიდან გონი ყოველთვის ინდივიდუალურ ნაწარმოებებშია გამოსახული, ამიტომ, ასტის მიხედვით, ძეგლის გაგება მოითხოვს მისი შექმნილი ინდივიდის გონის შემეცნებასაც. ამით, მწერლის სრული გაგება ნიშნავს მასში გამოცხადებული „ანტიურობის გონის“ გაგებას თვითონ მწერლის ინდივიდუალურ გონთან ერთიანობაში.

⁴⁶ იქვე, გვ. 181, 175, 173, 174.

ზემოთქმულიდან, ასტი განასხვავებს გაგების სამ ფორმას: ისტორიულს, რომელიც მიმართულია ნაწარმოების შინაარსზე, გრამატიკულს, რომელიც მიმართულია ფორმაზე (ენა), და გონითს, რომლის მიზანია ნაწარმოების საზრისის წვდომა ცალკეული ავტორის გონისა და მთლიანი ანტიკურობის გონიდან გამოსვლით. ისტორიული გაგება იმეცნებს რას ქმნის გონი, გრამატიკული — როგორ ქმნის გონი, ხოლო ფონითი გაგება ამ „რას“ და „როგორს“, მასალასა და ფორმას, უკან დააბრუნებს გონის თავდაპირველ ერთიან სიცოცხლეს. გონითი გაგება გაგების ის უმაღლესი სახეა, რომელშიაც კვლავ აღდგება შინაარსისა და ფორმის ერთიანობა, მათი ერთიან სიცოცხლედ ურთიერთშერწყმის გზით. თვითონ გონით გაგებაში ასტი ორ მომენტს გამოყოფს. ესენია სუბიექტური და ობიექტური გაგება. სუბიექტური გაგება ტექსტის იმანენტური გაგებაა, მისი ძირითადი იდეის, შინაგანი კომპოზიციის შემეცნება თვითონ მისგან ამოსვლით. ასეთ გაგებას ასტი აბსოლუტურს უწოდებს. ობიექტური გაგების მიზანია ტექსტის იდეის დაკავშირება სხვა, მონათესავე იდეებთან, მისი შემეცნება მთლიანი იდეური სიტუაციიდან, გარემოდან და ა. შ. ასეთ გაგებას ასტი უწოდებს რელატიურ გაგებას⁴⁷.

ასტი განასხვავებს ჰერმენევტული მოქმედების ორ მხარეს: პირველია გაგება, მეორეა გაგებულის განვითარება და გადმოცემა — ახსნა. ორივე ეს მოქმედება, ასტის მიხედვით, ემყარება ანალიზისა და სინთეზის მეთოდის ერთიანობას: აუცილებელია როგორც ცალკეულის აღქმა, ისე მათი გაერთიანება შეგრძნების ამ იდეის მთლიანობად, მათი დანაწილება ელემენტებად და დანაწილებულის კვლავდაკავშირება ჰერეტიკისა და ცნების მთლიანობად. თვითონ გაგება კი, როგორც ვთქვით, ყოველთვის იწყებს მთლიანის „მიხვედრით“ თუ „წინაგრძნობით“, რომელსაც ცალკეული უქვემდებარდება და რომელიც, თავისი შხრით, ამ წინასწარ მიხვედრას თვალსაჩინო და ნათელ შემეცნებად აქცევს.

ცალკეული ნაწარმოების იდეის მიხვედრა ნიშნავს იმ ჩანახსნის პოვნას, საიდანაც მთლიანი ნაწარმოები ვითარდება. ესაა, ასტის მიხედვით, „სიცოცხლის ფაქტორი“, მაცოცხლებელი ბირევი, რომელიც თავის თავს ქმნის და თავის თავს განასახიერებს. ამ ბირთვის პოვნა ნიშნავს „შექმნის პროცესის“ გამოსავალი პუნქტის პოვნას და რადგანაც ნაწარმოების შინაარსს სწორედ ეს

47 Fr. Ast. იქვე, გვ. 177, 184, 203.

ბირთვი ქმნის, ამიტომ ნაწარმოებიც სხვა არაფერია, თუ არა ჰერველადი ჩანასახის თვითგანვითარების, თვითჩამოყალიბების სურათი, მისი გამოსახულება. ამის გამო ასტი გაგებასა და ახსნას ახასიათებს როგორც „შექმნის პროცესის განმეორებას“⁴⁸.

„მიხედვისა“ და „განმეორებელი გაგების“ დებულებები გეცხრამეტე საუკუნის ჰერმენევტიული თეორიების ძირითად დებულებებს წარმოადგენენ. განსაკუთრებით „განმეორებელი გაგების“ („კვლავგაგების“) თეორია არ იწვევდა დიდი ხნის მანძილზე დავას. იგი საექვო გახდა მხოლოდ ფენომენოლოგების დროიდან, როცა გონითი ობიექტივაციებისა და მათი საკუთარი კანონზომიერების კვლევა დაიწყო.

ასტი საერთოდ არ იცნობს გაგების ობიექტურობის პრობლემას. როგორც იოახიმ ვახი აღნიშნავს, ეს გარემოება საერთოდ დამახასიათებელია ჰერმენევტიული თეორიებისათვის ჰერდერიდან დაწყებული ჰუმბოლდტამდე, რომლებიც გაგების ძირითად მახასიათებელს გაგების ესთეტიკურ მომენტში ხედავენ⁴⁹.

ფრ. ა. ვოლფი (1759—1828), ასტის უფროსი თანამედდროვე, ჰერმენევტიკის დანიშნულებას ძველი დროის ტექსტების გაშიფვრაში ხედავს. ვოლფი ჰერმენევტიკის ორნაირ განმარტებას იძლევა. ერთი განმარტების მიხედვით, ჰერმენევტიკა არის მეცნიერება იმ წესების შესახებ, რომელთა მეშვეობითაც ნიშანთა მნიშვნელობა შეიმეცნება⁵⁰. ვოლფის მეორე განმარტებით, ჰერმენევტიკა არის ზელოვნება, სხვისი დაწერილი ან ზეპირად გამოთქმული აზრი ისევე გაიგო, როგორც იგი ესმოდა მის ავტორს⁵¹. ვოლფი ერთმანეთისაგან განასხვავებს გაგებასა და ახსნას: როცა „ნიშნებიდან“ სხვისი იდეების ან შეგრძნებების შინაგან ათვისებას ვახდენთ, როცა მათ ვაშინავნებთ, მაშინ საქმე გვაქვს გაგებასთან; როცა გაგებულის ზეპირ გამოვლენას ვახდენთ, მაშინ საქმე გვაქვს ახსნასთან. ახსნა, მაშასადამე, ვოლფის მიხედვით, გულისხმობს თავის წანამძღვრად გაგებას. ამის შესაბამისად, ჰერმენევტიკაც ორ ნაწილად — გამგებ და ამხსნელ ჰერმენევტიკად იყოფა. გარდა ამისა, ვოლფის მიხედვით, სამი კატეგორიის ჰერმენევტიკა არსებობს: გრამატიკული, ისტორიული და ფილოსო-

⁴⁸ იქვე, გვ. 187.

⁴⁹ I. Wach, Das Verstehen, I, S. 59 (Anmerk.).

⁵⁰ Fr. Aug. Wolf, Vorlesungen üb. d. Enzyklopädie d. Altertumswissenschaft, 1831, S. 24.

⁵¹ იქვე, გვ. 291, 293.

ფიური (interpretatio grammatica, interpretatio hictorica, interpretatio philosophica).

გაგების პირველი ძირითადი წესი, ვოლფის მიხედვით, შემდეგია: „ჩასვი შენი თავი იმის მდგომარეობასა და იდეების მიმდინარეობაში, ვინც აქ წერდა“. საამისოდ კი საჭიროა ფლობდე „სულის სიმსუბუქეს“, რათა „სწრაფად ჩაექსოვო სხვის აზრებში“⁸². „სხვისი სულიერი მდგომარეობა“, ცხადია, ეხება არა მხოლოდ აზრებს, არამედ გასაგების მთლიან ფსიქოლოგიურ მდგომარეობას. ამით ვოლფმა პირველმა დააყენა ფსიქოლოგიური გაგების პრობლემა და მისი ადგილიც ჰერმენევტიკის ისტორიაში ამით განისაზღვრება.

საერთოდ კი როგორც ასტის, ისე ვოლფის იდეალი კლასიციტურია: მათი მიზანია ინდივიდის აღზრდა იმ ეპოქის მიხედვით. რომელიც, მათი აზრით, ყველაზე მეტადაა მდიდარი ინდივიდუალური ფორმებით. ეს „ფორმები“ ჩვენამდე ტექსტების სახითაა მოღწეული და ამიტომ ჰერმენევტიკის საგანია ტექსტი როგორც გასაგები ინდივიდუალობა.

მაგრამ რამდენადაა გამართლებული ჰერმენევტიკის საგნის შემოსაზღვრა მხოლოდ ტექსტით? გაუგებრობა ხომ ინდივიდის ყოველგვარმა გამოვლენამ შეიძლება გამოიწვიოს და ეს ინდივიდი შეიძლება იყოს როგორც ძველი დროის ტექსტი, ისე ჩვენს გვერდით მყოფი ადამიანი. ამიტომ გაგების პრობლემა დგება ყველგან. სადაც კი გაუგებრობის შესაძლებლობა არსებობს და ამიტომ ჰერმენევტიკის სფეროც არ შეიძლება მხოლოდ ძველი დროის ტექსტით შემოსაზღვროს. ჰერმენევტიკას უნივერსალური, ინდივიდის ყოველმხრივი გაგების ამოცანა უნდა დაეკისროს. საკიანის ასეთი დაყენება შლაიერმახერის დამსახურებაა; ფილოლოგიური ჰერმენევტიკის გონისმეცნიერული მეტამორფოზაც არსებითად შლაიერმახერით იწყება.

შლაიერმახერი, ფილოსოფოსი, პლატონის ფილოლოგი, რომანტიკოსი და თეოლოგი, პირველი ქმნის ჰერმენევტიკის ზისტემატურ, ფილოსოფიურად გააზრებულ თეორიას, მიმართულს „ინდივიდის იმდენად ღრმა გაგებისაკენ, რამდენადაც ეს შესაძლებელია“. შლაიერმახერს თავისი გაგების თეორია მოცემული აქვს ორ სააკადემიო სიტყვაში. პირველით იგი დაუპირის-

⁸² Fr. Aug. Wolf, იქვე, გვ. 295.

პირდა თავის მასწავლებელს ვოლფს, მეორით — ასტს⁵³. გარდა ამისა, შლაიერმახერს გამოქვეყნებული აქვს „ლექციები ჰერმენევტიკის შესახებ“, სადაც იგი იძლევა გაგების ზოგად თეორიას⁵⁴. ჩვენ ვიწყებთ ამ უკანასკნელით.

შლაიერმახერი გაგების საჭიროებას მცდარი გაგების ფაქტით ჰსენის: მცდარი გაგება „თავისთავად ხდება“ და გაგების ხელოვნების თეორიაც ამიტომაც აუცილებელი — „ჰერმენევტიკა არის მცდარი გაგების თავიდან აცილების ხელოვნება“⁵⁵. მცდარი გაგების თავიდან აცილების ამოცანა, შლაიერმახერის მიხედვით, შეიძლება გადაჭრილ იქნეს გაგების გრამატიკული და ფსიქოლოგიური წესების დადგენით. გაგების გრამატიკული წესები გავვაგებინებს სიტყვასა და სიტყვის ობიექტურ საზრისს, ფსიქოლოგიური — მოლაპარაკისა და ავტორის ინდივიდუალობას. რამდენადაც სიტყვის ობიექტური საზრისი მოლაპარაკის ინდივიდუალობითაა სახეშეცვლილი, ამიტომ მცდარი გაგების თავიდან აცილების ძირითადი პირობაა „აზრის საწყისთან“ დაბრუნება, იმ თავისებურ, ინდივიდუალურ სიტყვასთან მისვლა, რომლის „ამონაშხეფ მომენტებსაც“ წარმოადგენს მოლაპარაკისა და ავტორის „აზრთა მწკრივები“⁵⁶. ინდივიდუალობის გაგება ამით, ფსიქოლოგიური გაგებაა და შლაიერმახერის ფსიქოლოგიური გაგების თეორიაა სწორედ ის, რამაც მეცხრამეტე საუკუნის ჰერმენევტიკული გაგების თეორიათა ისტორია განსაზღვრა.

ფსიქოლოგიური ინტერპრეტაციის ხელოვნება შლაიერმახერთან არის დიფინატორული მუშაობა, „მწერლის მთლიან აგებულებაში თავისი თავის ჩასმა“, შემოქმედებითი აქტის „კვლავშექმნა“, პირვანდელის რეპროდუქცია, „შემეცნებულის შემეცნება“, რომელიც გამოდის კომპოზიციის მარგანიზებელი ბირთვიდან, „ჩანასახიდან“. ეს ბირთვი, შლაიერმახერის მიხედვით, ინდივიდის თავისუფლებიდანაა განსაზღვრული და ამიტომ ნამდვილი შემოქმედებაც ყოველთვის ინდივიდუალური აზრის თავისუფალი გამოვლენაა. მაგრამ ინდივიდუალობის განმსაზღვრელი „თავისუფლების მომენტი“ ასევე მონაწილეობს ინდივიდის ყველა გამოვლენაში; ინდივიდის ყველა გამოვლენა ამ „თავისუფლების მომენტითაა“ ლოგო-

⁵³ Schleiermacher, Sämtl. Werken, III Abt., 3. Bd.

⁵⁴ Schleiermacher, Vorlesungen über Hermeneutik, Sämtl. Werken, I Abt., 7. Bd.

⁵⁵ იქვე, გვ. 29.

⁵⁶ იქვე, გვ. 30.

სის მქონე და ამიტომ ინდივიდის ყველა გამოვლენა შეიძლება დახასიათდეს როგორც სიტყვა, ლაპარაკი. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ შლაიერმახერისათვის პერმენექტიკა არის სიტყვის როგორც ლაპარაკის გაგების ხელოვნება. რას ნიშნავს „სიტყვის“ როგორც ინდივიდის გაგება და რას ემყარება გაგების შესაძლებლობა?

შლაიერმახერის მიხედვით, გაგება, როცა საქმე ეხება „წესების მიხედვით შექმნილ ნაწარმოებს“, მიიღწევა ნაწარმოების კომპოზიციის ცნობიერი კვლავშექმნის გზით; მაგრამ როცა საქმე გვაქვს გენიის წარმონაქმნთან, ნამდვილ ინდივიდუალურსა და შემოქმედებითთან, მაშინ ასეთი, „წესების მიხედვით კვლავშექმნა“, აღარ გამოდგება: გენია არღვევს წესებს და თავისუფლად ქმნის ახალს. ამიტომ აქ საჭიროა დივინაცია, უშუალო გამოცნობა, კონგენიალობა. ვინაიდან, მაინც, ყოველი ნაწარმოები თუ სიტყვა მისი ავტორის ინდივიდუალობის ამსახველია, რომელშიაც ყოველთვის მოქმედებს „თავისუფლების მომენტი“, ამიტომ გაგების საბოლოო საფუძველია „კონგენიალობის დივინატორული აქტი“. ამ უკანასკნელის შესაძლებლობა კი ემყარება ინდივიდთა წინასწარ ურთიერთკავშირს „ყოვლადსიცოცხლეში“: ინდივიდუალობა, შლაიერმახერის მიხედვით, ყოვლადსიცოცხლის მანიფესტაციაა; ამიტომ „თვითეული ატარებს თავის თავში თვითეულის მინიმუმს და აქედან დივინაცია თავისთავთან შედარებით აღიძვრის“⁵⁷.

დივინაციის მიზანია მთლიანი, საზრისი, ის, საიდანაც ცალკეულის მნიშვნელობა განისაზღვრება. ეს თეზისი, რომელიც თავისთავად ვასაგებია გრამატიკულ ინტერპრეტაციაში, სადაც სიტყვა წინადადებიდან, წინადადება აბზაციდან და ა. შ. გაიგება, შლაიერმახერს გადააქვს ფსიქოლოგიურ გაგებაზე: აზრის ყოველი წარმონაქმნი გაგებულ უნდა იქნეს როგორც გასაგების „შინაგანი ტოტალური კავშირიდან“ გამომდინარე სასიცოცხლო მომენტი. შესაბამისად, გაგება ნიშნავს წრეში ბრუნვას: მთელიდან ნაწილი, ნაწილიდან მთელი. გაგება ამ წრეში თვითბრუნვაა: წრე განუწყვეტლივ ფართოვდება, რადგან მთელის ცნება ყოველთვის რელატურია და ახალ, ვრცელ კავშირებში ჩართვა ყოველთვის ცვლის ცალკეულის საზრისს. მთელი, მაშასადამე, არ არის ცალკეულებზე აღრე მოცემული; მთელი ნაწილებში და ნაწილებთან ერთად გვეძლევა, იგი ყოველთვის „თავისთავთან შედარებით აღიძვრის“.

⁵⁷ Schleiermacher. Sämtl. Werke, I, 7, 146.

გაგების წრე, ფორმალურად, გაგების უსასრულობაზე მიუ-
თითებს: გაგება, შლაიერმახერის მიხედვით, უსასრულო ამოცა-
ნაა — ინდივიდი ამოუწურავია. მაინც, ეს უსასრულობა ეხება გან-
სჯით გაგებას, და მას ზღვარი ედება იქ, სადაც გაგება „დივინა-
ტორულ ტრანსპოზიციას“ ემყარება. ჰიმმათეტიკური და კონგე-
ნიალური გაგება სრულყოფილი გაგებაა და მისი საფუძველია ინ-
დივიდთა იმთავითი ურთიერთკავშირი ყოვლადსიცოცხლემი.

შლაიერმახერი სპეციალურად შეეხო ფილოლოგიური ჰერ-
მენევტიკის საკუთრივი საგნის — ძველი დროის ტექსტის გაგე-
ბის საკითხს. რას ნიშნავს ძველი დროის ტექსტის გაგება? შლა-
იერმახერისათვის ტექსტის გაგება არის ტექსტის ავტორთან გა-
იგივება პროდუქციის რეპროდუქტული განხორციელება, რის
მეშვეობითაც გამოჩნდება ის, რაც მწერლისათვის შეიძლება
აჩააცნობიერი ყოფილიყო. ამიტომ ტექსტის ავტორთან გაიგივება
შლაიერმახერთან ნიშნავს მწერალი უკეთ გაიგო, ვიდრე
მას ეს მოდასაკუთარი თავი⁸⁸. ესაა ფორმულა, რომელ-
მაც ჰერმენევტიკის მთელი ახალი ისტორია განსაზღვრა. მაგრამ
რამდენადაა შესაძლებელი სხვისი აზრის, სხვა ავტორის ერთმნი-
შენელოვანი გაგება? და საერთოდ რას ნიშნავს გაგება? ამით ჩვენ
გადავდივართ შლაიერმახერის ორი სააკადემიო სიტყვის განხილ-
ვაზე.

როგორც აღვნიშნეთ, თავის პირველ სააკადემიო სიტყვაში
შლაიერმახერი ვოლფს დაუპირისპირდა. კერძოდ, შლაიერმახერი
არ იზიარებს თავისი მასწავლებლის დებულებას იმის შესახებ,
რომ ავტორის აზრი ინტერპრეტაციის მეშვეობით ერთმნიშვნელო-
ვნად უნდა იქნეს დადგენილი. ერთმნიშვნელოვანი ინტერპრეტა-
ციის საწინააღმდეგოდ შლაიერმახერი ორ დებულებას აყენებს:
ჯერ ერთი, სიტყვა წინადადებაში, წინადადება თუ დებულება რა-
იმე მთლიანში, შეიძლება სხვადასხვანაირად იქნეს გაგებული. სა-
დაა რამდენიმე შესაძლებლობიდან ერთადერთი სწორის ამორ-
ჩევის კრიტერიუმი? მეორეც, შლაიერმახერი ილაშქრებს ისტო-
რული ინტერპრეტაციის იმ მეთოდის წინააღმდეგ, რომლითაც
ვოლფს „აუცილებელი გაგების“ მიღწევის იმედი ჰქონდა. „აუცი-
ლებელი გაგება“ არ შეიძლება ცალკეული ისტორიული მომენტე-
ბის დაპირისპირება-ურთიერთშეჯერებით მივიღოთ: ისტორიული
მომენტები სხვადასხვა ინდივიდიდან მომდინარეობენ და ამიტომ
უცვლა მომენტი თავისებურ „გადამწყვეტ როლს“ თამაშობს. რა

თქმა უნდა, სწორი გაგება შესაძლებელია, მაგრამ იგი, შლაიერმახერის მიხედვით, დივინაციის შედეგია და არა თვისობრივად განსხვავებულ მომენტთა ერთმანეთთან დაპირისპირება-შეჭერების რაციონალური მეთოდის.

დივინაცია, როგორც სრული გაგების ერთადერთი უნარი, შლაიერმახერის მიხედვით, განსაკუთრებული ნიჭია; იგი, ცხადია, გულისხმობს ისტორიული და გრამატიკული ცოდნის დაგროვებას. მაგრამ თვითონ ამ ცოდნის შედეგი არ შეიძლება იყოს. ამიტომ შლაიერმახერს სამუშაოს ასეთი განაწილება მიაჩნია მიზანშეწონილად: ერთნი ნაწარმოების გაგებას უნდა შეეცადონ ენისა და ისტორიის ანალიზის გზით (კომპარატული მეთოდით); მეორენი, დივინაციის უნარით დაჯილდოებულნი, ენასა და ისტორიას განიხილავენ იმ მედიუმებად, რომლებიც გაგების საკუთრივი საგნის — პიროვნების წვდომის საშუალებას იძლევიან⁵⁹.

შლაიერმახერის მეორე სააკადემიო ჰიტყვიდან ჩვენთვის შემდეგი მომენტებია მნიშვნელოვანი: 1. მთლიანისა და ცალკეულის „ურთიერთგანათების“ საკითხი. გაგება ყოველთვის პროვიზორულია; იგი მით უფრო სრულყოფილი ხდება, რაც უფრო დიდ ნაწილებს მიმოვიხილავთ. მიუხედავად ამისა, ყოველი ახალი მონაკვეთი ეჭვითა და ხელის ცეცებით იწყება; რაც უფრო შორს მიდის ასეთი მოქმედება, მით უფრო სრულყოფილად აშუქებს მომდევნო მომენტი წინამავალს, ვიდრე, ბოლოს და ბოლოს, ყველა ცალკეული თავის სრულ გარკვეულობას არ შეიძენს; 2. გაგება იწყებს მთლიანის წინასწარი დივინაციით. რაც უფრო ძნელია მთლიანის სტრუქტურის აღქმა, მით უფრო მეტი ყურადღება ექცევა ცალკეულს; რაც უფრო ნაკლებ მნიშვნელოვანია ცალკეული, მით უფროა თვალმისაღვენი მისი მიმართება მთლიანთან; 3. ყოველი ნაწარმოები ორმაგი საზრისის მქონეა: ენობრივ-გრამატიკულად იგია ლიტერატურული ენარის ნაწილი; ფსიქოლოგიური თვალსაზრისით, იგია შემოქმედის სიცოცხლის გამოვლენა. ამიტომ არსებობს ორი პერმენენტია — ობიექტური და სუბიექტური, გრამატიკული და ფსიქოლოგიური. ფსიქოლოგიური გაგება ემყარება დივინატორულ მეთოდს, გრამატიკული — კომპარატულს. სრული გაგებასათვის მაინც ამ ორი მეთოდის შეთანხმებული მუშაობაა საჭირო. გაგების ამ ორ მეთოდს შუა წრისებურად მოძრავ პროცესს შლაიერმახერი უწოდებს „მოაზროვნე გონის თანდათანობით“

59 Schleiermacher, იქვე, I, 3, გვ. 355, 360.

თვითპოვნას⁶⁰. შესაბამისად, ჰერმენევტიკაც ასეთ განსაზღვრებას იღებს: „ჰერმენევტიკა არის მოცემული სიტყვის ისტორიული და დივინატორული, ობიექტური და სუბიექტური ხელახლაკონსტრუირება“⁶¹.

სიტყვა როგორც ჰერმენევტიკის საგანი, და სიტყვა როგორც ინდივიდის უნივერსალური გამოვლენა. მიუთითებს იმ ძირითად ინტერესს, რომლითაც შლაიერმახერთან ჰერმენევტიკის უნივერსალობა შემოისაზღვრება: ესაა ბიბლია (და ჰაერთოდ თეოლოგია). და ეს არა მხოლოდ იმიტომ, რომ შლაიერმახერისათვის ბიბლიაა ის უნივერსალური სიტყვა, რომელიც ადამიანებს აქვთ მოცემული გასაგებად, არამედ იმიტომაც, რომ, შლაიერმახერის მიხედვით, ადამიანის ადამიანობა რელიგიური ცნობიერებით იზომება და ეს ცნობიერება თავის თავს სიტყვაში გამოთქვამს.

სიტყვა როგორც „ღვთის სიტყვა“, და სიტყვა როგორც ინდივიდის უნივერსალური გამოვლენა, ერთმანეთს უკავშირდება შლაიერმახერის კონცეფციის ძირითადი ცნების მეშვეობით. ესაა პანთეისტურად გააზრებული ინდივიდი. პანთეისტური ინდივიდია სწორედ ის „მოაზროვნე გონი“, რომელიც თავის სიტყვაში თავის თავს პროულობს. ის გონი, რომელიც თავის თავში ბრუნავს და ამით თავის თავს იგებს⁶².

თავის სიტყვაში თავისი თავის პოვნა ნიშნავს „მოცემული სიტყვის“ ე. ი. იმ სიტყვის, რომელშიაც გასაგები ინდივიდია გამოსახული, „ხელახლაკონსტრუირებას“ და ესაა ის, რასაც შლაიერმახერი ჰერმენევტიკას უწოდებს. ვაგება, როგორც მოცემული სიტყვის ხელახლაკონსტრუირება შლაიერმახერისათვის ნიშნავს ინდივიდის უკეთ ვაგებას, ვიდრე თვითონ მას ესმოდა ჰაკუთარი თავი. „უკეთესი ვაგების“ ფორმულაა სწორედ ის, რაშიაც „ახალი ჰერმენევტიკის საკუთრივი პრობლემაა მოთავსებული“⁶³, და რაშიაც შლაიერმახერის ბიოგრაფი, ვ. დილთაი, „ჰერმენევტიკის უმაღლეს ტრიუმფს“ ხელავდა⁶⁴.

⁶⁰ იქვე, გვ. 369.

⁶¹ იქვე, I, 7, გვ. 31 და შშდ.

⁶² იქვე, III, 3, გვ. 365.

⁶³ Gadamer, Wahrheit und Methode, 2. Aufl., S. 180.

⁶⁴ Dilthey, Ges. Schr., V, S. 335.

შლაიერმახერის ჰერმენევტიკა რომანტიკული ჰერმენევტიკის მწვერვალია. იგი მოიცავს არა მხოლოდ გაგების ხელოვნების თეორიას, არამედ გაგების ფილოსოფიური დაფუძნების ცდასაც. შლაიერმახერის შემდეგ რომანტიკული ჰერმენევტიკა ისევ უბრუნდება თავის რომანტიკულ — კლასიციტურ იდეალს, რომლისთვისაც ძირითადია არა გაგების ფილოსოფიურ-რელიგიური დაფუძნება, არამედ „ინტერპრეტაციის ფილოლოგიური თეორია... გაგების პროცესის, მისი გზების, მიზნებისა და საზღვრების გაშუქება“⁶⁵. ფილოლოგიური ჰერმენევტიკის ფუძემდებლებთან ეს ნიშნავდა გაგების წესების სისტემაში მოყვანის მოთხოვნას, რომანტიკული ჰერმენევტიკის „გაგების ხელოვნების“ თეორიად გარდაქმნას. რომანტიკული ფილოსოფიის წანამძღვრებიდან შექმნილი „ინტერპრეტაციის ფილოლოგიური თეორია“ ასეთ სისტემურ სახეს პირველად აუგუსტ ბოეკჰთან იძენს.

აუგუსტ ბოეკჰი, შლაიერმახერისა და ვოლფის მოწაფე, შელინგიანელი, თავის „ფილოლოგიურ მეცნიერებათა ენციკლოპედიასა და მეთოდოლოგიაში“ ფილოლოგიის ამოცანას ზედავს იმის შემეცნებაში, რაც ოდესღაც უკვე იყო შემეცნებული. „შემეცნებულში“ ბოეკჰი გულისხმობს ყველაფერს — ფილოსოფიას, ხელოვნებას, პოეზიას, ისტორიას. ყველაფერი ეს, ბოეკჰის მიხედვით, მოცემულია ნიშნებისა და სიმბოლოების სახით და ამ ნიშნებსა და სიმბოლოებში ჩვენ ადამიანური გონი გვეცხადება; მათში ადამიანური გონი თავის თავს გვიზიარებს. მაინც, რამდენადაც გვიზიარებისა და გაგების აუცილებელი მედიუმი სიტყვაა, ამდენად ფილოლოგიის ძირითადი საგანია სიტყვა — ენა.

„შემეცნებულის შემეცნება“, ფილოლოგიის ეს ძირითადი ამოცანა, ბოეკჰის მიხედვით, მანამ ვერ განხორციელდება, სანამ შესამეცნებელი უცხოდ რჩება: უცხო შეიძლება რეპროდუცირებულ იქნეს მხოლოდ როგორც საკუთრად გამხდარი; საჭიროა გასაგების სრული ასიმილაცია, რათა მასში აღარაფერი დარჩეს უცხო. მაგრამ ასიმილაცია გაგების პირველი საფეხურია: გაგები გასაგებს მხოლოდ მაშინ გაიგებს, როცა იგი თავის საკუთრებად გამხდარ რეპროდუცირებულს გაასაგნებს, როცა მას ობიექტისდაგვარად დაუპირისპირდება⁶⁶.

⁶⁵ Wach, Das Verstehen, I, S. 177.

⁶⁶ Aug. Boekh, Enzyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften, 1877. S. 4, 20.

შემეცნებულის შემეცნების, ე. ი. ანტიურობის გაგების, პირველ ძირითად პირობად ბოეკი ასახელებს ანტიურობის მთლიანობად განხილვას და შემდეგ ამ მთლიანის გონის ძებნას, მის კვლევას. მთლიანის გონი გულისხმობს მთლიანის მაცოცხლებელ პრინციპს, იმას, საიდანაც ცალკეული ფაქტები „ხასიათის ერთიანობად“ შეიკვრება და რომელიც თავის მხრით თვითეულ ცალკეულში დაინახება. ეს ნიშნავს: მთლიანიდან (გონიდან) გაიგება ცალკეული, ცალკეულიდან კი მთელი. რახან მთლიანი ნაპოვნი უნდა იქნეს ერთეულში და ერთეულიდან, ამიტომ, ბოეკის მიხედვით, მთლიანის მიღების მეთოდია არა დედუქცია, არამედ ინდუქცია.

ბოეკი ასახელებს გაგების სუბიექტურ და ობიექტურ პირობებს: სუბიექტის მხრიდან აუცილებელია წმინდა „გული“ (Gemüt), გრძნობის ღიაობა, გრძნობის, ფანტაზიისა და განსჯის ურთიერთკავშირი; ობიექტის მხრიდან აუცილებელია, რომ იგი იყოს ხალხის გონის გამოვლენა, ხალხის ან ეპოქის პრინციპის გამოვლენა⁶⁷. თუ ეს პირობები მოცემულია, მაშინ, ბოეკის მიხედვით, შესაძლებელია კიდევაც ერთეულში იმ მთლიანის დანახვა, რომელიც ცალკეულზე „ხასიათის ერთიანობად“ შეკრავს. ეს მთლიანი კი, როგორც აღვნიშნეთ, წარმოადგენს გონს და ეს გონი სხვა არაფერია, თუ არა ისტორიაში გაშლილი ადამიანური გონი. ამიტომ, ბოეკის მიხედვით, კაცობრიობის მთლიანი ისტორია წარმოადგენს „ადამიანის გონში ჩადებული ძალების ყოველმხრივ გაშლას“, რომლის საწყისიც ანტიურობაა⁶⁸.

ვინაიდან ადამიანურ გონში მოცემული ძალების გაშლის საწყისი ანტიურობაა, ამიტომ, ბოეკის მიხედვით, საჭიროა ანტიურობასთან დაბრუნება, რათა მოხერხდეს ისტორიის მანძილზე გაბუნდოვანებული გონის პრინციპების სიწმინდეში ხილვა, იმის ხელახლა შემეცნება, რაც უკვე იყო ანტიურობაში შემეცნებულში⁶⁹. ესაა, ბოეკის მიხედვით, ფილოლოგიის ამოცანა და ამ აზრითაა გაგების თეორიაც ფილოლოგიური მეცნიერების აუცილებელი ნაწილი. სახელდობრ: გაგების თეორია, ბოეკის მიხედვით, ფილოლოგიური შემეცნების ფორმალური თეორიაა. ამ თეორიას ორი რაიმეს გამუქება ევალება: გაგების აქტისა და გაგებადობის

67 იქვე, გვ. 56.

68 იქვე, გვ. 297.

69 იქვე, გვ. 32.

(Verständnis) მომენტების. გაგების აქტი, გაგებითი მოქმედებები წინ უსწრებს თავის რეზულტატს, ამიტომ „ფილოლოგიურ მეცნიერებათა ენციკლოპედია“ ამ აქტის განხილვით იწყებს.

ბოეკი ფილოლოგიური მეცნიერების ფორმალურ ნაწილს (გაგების თეორიას) ისევ ორ ნაწილად ყოფს. ეს დაყოფა გაგების ორმაგი ბუნებითაა განპირობებული: გაგება ერთი მხრით რელატურია, მეორე მხრით აბსოლუტური. პირველი ცდილობს ობიექტის გაგებას სხვასთან მიმართებაში და სხვასთან მიმართებიდან; მეორე — თვითონ მასში და მისგან ამოსვლით. აბსოლუტურ გაგებას იკვლევს ჰერმენევტიკა, რელატურს — კრიტიკა. გაგების სახეების სხვადასხვაგვარობა თვითონ ჰერმენევტული მოქმედების სხვადასხვაგვარობიდან გამომდინარეობს. ჰერმენევტიკას კი საერთოდ ერთი საგანი აქვს. ესაა, როგორც აღვნიშნეთ, გაზიარების საყოველთაო ორგანო: ენა.

ბოეკი ინტერპრეტაციის ოთხ სახეს ასახელებს (იმისდა მიხედვით, თუ რითაა განპირობებული და განსაზღვრული გაზიარებული მნიშვნელობა). პირველია გ რ ა მ ა ტ ი კ უ ლ ი ინ ტ ე რ პ რ ე ტ ა ც ი ა: სიტყვის საზრისი შეიძლება გაგებულ იქნეს მხოლოდ „ენის მთლიანიდან“, ცოცხალი ენიდან. ესაა ობიექტური პირობებიდან გაგება. მეორეა ინ დ ი ვ ი დ უ ა ლ უ რ ი ინ ტ ე რ პ რ ე ტ ა ც ი ა: სიტყვის საზრისი განისაზღვრება იმ მოდიფიკაციით, რომელსაც ენა განიცდის ცალკეულ სუბიექტში. მესამეა ის ტ ო რ ი უ ლ ი ინ ტ ე რ პ რ ე ტ ა ც ი ა: სიტყვის საზრისი განისაზღვრება ობიექტური, რეალური მიმართებებით. მეოთხეა გ ე ნ ე რ უ ლ ი ინ ტ ე რ პ რ ე ტ ა ც ი ა: სიტყვის საზრისი განისაზღვრება თვითონ სუბიექტით, სუბიექტის სუბიექტური მიმართებებიდან, რომლებიც განსაზღვრავენ გაზიარებულის მიმართულებასა და მიზნებს⁷⁰. გაგების არც ერთი ჩამოთვლილი სახე არაა სრულყოფილი. ყოველი ინდივიდუალური მოვლენა მიმართებათა უსასრულო რიცხვითაა განპირობებული, ამიტომ მისი ამომწურავი და სრულყოფილი გაგება შეუძლებელია.

მიუხედავად ზემოთქმულისა, სრულყოფილი გაგება მაინცაა შესაძლებელი: იგი მიიღწევა გ რ ძ ნ ო ბ ი ს მეშვეობით⁷¹. ინდივიდები, განსხვავების მიუხედავად, მრავალ რამეში ერთმანეთის მსგავსნი არიან; ამას ემყარება, ბოეკის მიხედვით, მათი მთლიანი გაგების შესაძლებლობა „ცოცხალი ჰერმენეტიკის უნარის მეშვე-

70 Aug. Boekh, იქვე, გვ. 83.

71 იქვე, გვ. 86.

ობით, რომელიც სწორედ გრძნობაშია მოცემული“. გრძნობა ევიდენტობის ინსტანციაცაა და სხვისი სულის ერთბაშად გაგების უნარის მატარებელიც. გამგების გამგებნიანობა მით უფრო სრულყოფილია, რაც უფრო სრულად ფლობს იგი ამ გრძნობას. თვითონ ეს გრძნობა კი, ბოეკოს მიხედვით, შემდგომ ანალიზს არ ემორჩილება. მისი მეშვეობით მიღწეულ გაგებაში „გამგები ავლენს თავის კონგენიალობას თავის ობიექტთან“, და, მაშასადამე, კონგენიალობაა ის, რაც სრულყოფილ ცვალებას შესაძლებელყოფს. ამ აზრს თავის „ენციკლოპედიაში“ ბოეკი ასეთი უკიდურესი ფორმით გამოთქვამს: ის, ვისაც ისტორიაში განხორციელებული თუ არსებული იდეები ჩანასახისდაგვარად მაინც არა აქვს, მათ ვერც შესაბამის მასალაში იპოვის⁷².

ეყრდნობა რა შეღინგის თეორიას არაცნობიერი პროდუქტულობის შესახებ, ბოეკი აყენებს მოთხოვნას: გამგებმა ავტორი უკეთ უნდა გაიგოს, ვიდრე მას ესმოდა საკუთარი თავი: „მწერალი წერს გრამატიკისა და სტილისტიკის კანონების მიხედვით, მაგრამ უმეტესად გაუცნობიერებლად. ამის საწინააღმდეგოდ, ამხსნელს არ შეუძლია სრულყოფილად ახსნას ამ კანონების გაცნობიერების გარეშე... ამხსნელმა ნათელ ცნობიერებაში უნდა შემოიტანოს ის, რაც ავტორმა გაუცნობიერებლად შექმნა, და ამასთან მას ყოველთვის გადაეშლება ზოგიერთი ისეთი პერსპექტივა, რომლებიც უცხო იყო თვითონ ავტორისათვის“⁷³.

აუგუსტ ბოეკით მთავრდება რომანტიკულ-კლასიციკლური პერმენეტიკის ის პერიოდი, რომელიც ხასიათდება გაგების ობიექტურობის საკითხის სრული უგულველყოფით, ყურადღების ცენტრში მხოლოდ გაგების ესთეტიკური მხარის დაყენებით. ცხადია, გაგებლს სრულყოფილები სპრობლემა, როგორც გასაგების ამომწურავი, ერთადერთი სწორი გაგების შესაძლებლობის პრობლემა, საერთოდ ყველას აინტერესებდა და პერმენეტიკის, როგორც გაგების ხელოვნების მიზანსაც სწორედ ეს ქმნიდა. მაგრამ არასოდეს გამხდარა პრობლემად თვითონ გაგების სრული ობიექტურობის შესაძლებლობა, გაგებისა და არგაგების ურთიერთკავშირის პრობლემა; ყოველთვის, ინტერპრეტაციის წესების უკმარობის აღიარების შემთხვევაში, სცენაზე გამოდარდა ინდივიდის პანთეისტური ცნებით დაფუძნებული დივინაცია, კონგენიალობა, გრძნობა და თანაგრ-

72 იქვე, გვ. 186.

73 იქვე, გვ. 87.

ძნობა, რომლებიც, ცხადია, გაუგებარს აღარაფერს ტოვებენ-
მაგრამ ინდივიდის პანთეისტური ცნებით დაფუძნებული გაგე-
ბა ამტიციებს ინდივიდთა თვისობრივ ერთნაირობას და ამით
გამორიცხავს ინდივიდურ ფორმათა ნამდვილ სიმრავლეს, იმას,
რაც რომანტიკულ-კლასიციტური ინტერესის საკუთრივი წარმმარ-
თველია. შეიძლება თუ არა ინდივიდის გადარჩენა და რას უნდა
ნიშნავდეს ამ შემხთევევაში გაგება? რომანტიკულ ჰერმენეუტიკაში
ე, საკითხი პირველად ვ. ფონ ჰუმბოლდტმა დააყენა.

ჰუმბოლდტის გაგების თეორია ჰუმანურობის კლასიციტ-
ურ იდეალთანაა დაკავშირებული და მას, შესაბამისად, ეთიკური
ფუნქცია ეკისრება: „მხოლოდ იმიტომ და მხოლოდ იმდენადაა
აუცილებელი რაც შეიძლება ფართოდ გაეცნო კაცობრიობის ხა-
სიათს, რომ გამოიმუშავო და გააქლიერო სხვადასხვა ნასახებისა
და მიდრეკილებების ფაქიზი ურთიერთნათესაობის სწრაფი და
იოლი აღმოჩენის უნარი, და განიმსჭვალო უმალღესი სრულყოფი-
ლებით, მტიციედ და გარკვეულად დაადგინო, თუ რა არის თვი-
თეულ სახეში კარგი და წმინდად შესანარჩუნებელი“ და რაა შემ-
თხვევითი და უკუსაგდები⁷⁴.

გაგება, ჰუმბოლდტის მიხედვით, „ადამიანის უმალღესი, თა-
ნაზომიერი განათლების“ გზაა; მის მისალწეველ, ადამიანის ან ერის
ბასიათის გასაგებად, „აუცილებელია საქმეში ჩაერთო თვითონ,
საკუთარი გაერთიანებული ძალებით“⁷⁵. მაგრამ ინდივიდი ამოუ-
წურავია; იმიტომ გაგების ამოცანა და საზრისია არა სინამდვილის
რეგისტრირება, არამედ „ადამიანობის გაღრმავება“, რაც, თავის
მზრით, გაგებოს უნარის გაზრდასა და გაღრმავებას მოასწავებს: გა-
გებისათვის საჭიროა სულში ვატარებდეთ ადამიანობის მრავალ-
სახოვან ფორმებს, რათა ყოველი ახალი სახე მათი მეშვეობით
შემოწმდეს და გამოიცადოს. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ჰუმბოლდ-
ტისათვის გაგება ყოველთვის წინასწარგაგებაშია დაფუძნებული:
„სადაც ორი არსება ერთმანეთისაგან უფსკრულითაა გაყოფილი,
იქ ერთიდან მეორემდე გაგების არავითარი გზა არ მიდის, და იმი-
სათვის, რომ გაიგო, საჭიროა სხვა აზრით უკვე გქონდეს გაგებუ-
ლი“⁷⁶. ინდივიდის მიმართ ასეთი წინასწარგაგებულიდან. გაგება
ნიშნავს ინდივიდების გაგებას მათი იდეის („ადამიანობის“), იმა-
ვე მათი შესაძლებელი განვითარების გათვალისწინების მეშვეო-

⁷⁴ W. von Humboldt, W. W., II, S. 2, 3.

⁷⁵ იქვე, I, 33-260.

⁷⁶ იქვე, IV, 33-47.

ზეთ, ხოლო ეპოქის მიმართ ეპოქების გაგებას მათი შესაბამისა „იდეალის“ გათვალისწინებით⁷⁷.

იდეიდან და იდეალიდან გაგების საზღვრები კი ჰუმბოლდტ-თან მისი ენობრივი გაგების თეორიით შეიძლება მოიხაზოს. ჰუმბოლდტის მიხედვით, „ადამიანები ერთმანეთს იგებენ არა იმის მგეშეგობით, რომ ისინი მართლაც საგანთა ნიშნებს ემორჩილებიან, და არც იმით, რომ ისინი ერთმანეთს უთანხმდებიან ზუსტად და მთლიანად იგივე ცნებები გამოიწვიონ, არამედ იმით, რომ ისინი ერთმანეთში თავიანთი გრძნობადი წარმოდგენებისა და ცნების შინაგანი შექმნის ჯაჭვის იმავე რგოლს აამოძრავებენ, თავიანთი სულიერი ინსტრუმენტის იმავე კლავისშე შეეხებიან, საიდანაც შემდეგ აღმოცენდება შესატყვისი, მაგრამ არა იგივე ცნება. მხოლოდ ამ მერყეობით და ამ საზღვრებით ვხვდებით ჩვენ ერთმანეთს ერთსა და იმავე სიტყვასთან“⁷⁸; ყველა ადამიანს ენის საკუთარი ფორმები აქვს და ამიტომ სიტყვის აღმქმელმა ეს სიტყვა „იმ ფორმაში უნდა ჩამოასხას, რომელიც მას მისთვის აქვს მომზადებული... ესაა ის, რასაც გაგებას უწოდებენ“. „გაგონილი სიტყვა ჩვენ მხოლოდ იმიტომ გვესმის, რომ მისი თქმა ჩვენ თვითონ შეგვეძლო“⁷⁹. ეს გაგება კი იქნება „შესატყვისი სიტყვის“, მაგრამ არა „რამავე სიტყვის“ აღმოცენება, გაგონილი სიტყვის ჩამოსხმა აღმქმელის ინდივიდუალურ „ფორმაში“, იმ ფორმაში, რომელიც მომსწენს წინასწარ აქვს მომზადებული. აქედან კი თავისთავად გამომდინარეობს ჰუმბოლდტის კონცეფციის ის ძირითადი დებულება, რომ ყოველთვის რჩება რადაც გაუგებადი, ინდივიდუალური ნაშთი, რის გამოც ყოველი გაგება ამავდროს არ გაგებაა.

გაგება როგორც წინასწარგაგებულიდან გაგება, ჰუმბოლდტ-თან აფუძნებს გაგების ტექნიკის შესაბამის დახასიათებასაც: გაგება არის „ადრე მოცემული ზოგადის მიყენება ახალი განსაკუთრებულიისადმი“⁸⁰.

ჰუმბოლდტის გაგების თეორია ზოგადად შეიძლება დახასიათდეს როგორც რომანტიკული პერმენეტიკის კლასიციკურ-ესთეტიკური პერიოდის დასასრული. პერმენეტიკის მომდევნო ის-

77 იქვე, II, გვ. 32.

78 იქვე, VII, გვ. 170.

79 იქვე, VI, გვ. 121, 174.

80 იქვე, გვ. 177, 178.

ტორია უკვე „გაგებოს“ ცნების „გაგებითი მეთოდის“ ცნებაში გარდაქმნის ისტორიაა, ეს გარდაქმნა, რომელიც რომანტიკულ პერმენეტიკაში დაიწყო, თავისი მხრით გონისმეცნიერებათა თვითდაფუძნებისა და თვითგამორკვევის ბრძოლის დაწყებასთანა დაკავშირებული. ეინაიდან გონისმეცნიერებათა თვითდაფუძნება ერთეულის, ინდივიდუალურის შემეცნების მეცნიერულობის მეთოდურ დაფუძნებას მოითხოვდა, ამიტომ გაგების ცნება იმთავითვე დაუპირისპირდა ორ უძლიერეს მოწინააღმდეგეს: განათლების ეპოქაში შემუშავებულ ისტორიის სქემასა და ჰეგელის ფილოსოფიას, რომელიც ინდივიდუალურს ცნებაში თქვეფდა, და „მხოლოდ ახსნის“ პოზიტივისტურ იდეალს, რომელიც თავისი შემეცნებითი პრინციპის უნივერსალიზაციას ცდილობდა და ამით საექვოდ ხდიდა როგორც ინდივიდუალურის, ისე საერთოდ სულიერ-გონითის რეალურ არსებობას.

§ 4. „გაგება“ როგორც ისტორიის წარის მეთოდი. „ისტორიული სკოლა“

ის ჰუმანიტურ-კლასიციკლური იდეალი, რომელიც წარსულს ნორმისა და ნიმუშის მნიშვნელობას აძლევს, თავის წანამძღვრად ადამიანისა და მისი ისტორიის იგივეობის დებულებას გულისხმობს და ამით ისტორიის შემეცნების პრობლემას გონისმეცნიერული შემეცნების წინა პლანზე აყენებს. ზევ უკვე ვნახეთ, თუ როგორ იქცა ახალ დროში ისტორიისა და ფიზიკის უპირატესობის ძველი პრობლემა ისტორიის გნოსელოგიური დაფუძნების პრობლემად და როგორ ესახებოდა მისი გადაჭრა გაგების ცნების პირველადმოძიენს — ვიკოს, რომლის „განგება“ შეიძლება, განათლების ეპოქისა და ჰეგელის ისტორიის ფილოსოფიის ძირითად ცნებად მივიჩნიოთ. მაგრამ „განგება“, აბსოლუტური იდეა და ცნება, გამორიცხავს ისტორიული ეპოქის ინდივიდუალობასა და საკუთარ ღირებულებას და ამით აჩსებითად ეწინააღმდეგება რომანტიზმის მთელ სულისკვეთებას, რომელიც თავის წამყვან ამოცანას ინდივიდის კვლევასა და ინდივიდუალობის დადგენაში ხედავდა. ამიტომ არაა გასაოცარი, რომ რომანტიზმის ფილოსოფიაზე აღზრდილი მკვლევარები ისტორიის მეცნიერების სახელმძ-

ღვანელო პრინციპს (იმპეუ ისტორიული შემეცნების სახელმძღვანელო პრინციპს) ეძებენ არა ფილოსოფოსთა რაციონალურ კონსტრუქციებში, არამედ ინდივიდის პანთეისტურ ცნებაზე დაყარებულ ჰერმენევტულ გაგებაში.

აზრის ასეთი მიმართულება უკვე ჰუმანისტურობის იმ კლასიციტური იდეალით განისაზღვრა, რომლის მიხედვითაც ანტიურობა, როგორც დიად ინდივიდუალურ ფორმათა მრავალფეროვნების ეპოქა, თანამედროვეობის მისაბაძ ნიმუშად ცხადდებოდა: წარსულის გამოცხადება აწმყოს იდეალად მოითხოვს ისტორიულ შემეცნებას, წარსულის ერთხელადობისა და განუმეორებლობის მიზნითა კვლევა-ძიებას. მართალია, აზრის შემდგომი განვითარება გაყვა არა ვინკელმანისა და ვ. ფონ ჰუმბოლდტის მიერ დადგენილ ამ კლასიციტურ იდეალს, არამედ ჰერდერს, მაგრამ „მსოფლიო ისტორიის მთლიანობის“ განმსაზღვრელი ჰუმანისტური იდეალის შენარჩუნებით: ჰერდერმა განუმეორებად-ერთხელადად მიიჩნია არა მხოლოდ წარსული, არამედ საერთოდ ყოველი ეპოქა: ისტორიული აზროვნება ყოველი ეპოქის საკუთარი ყოფნის უფლებისა და სრულყოფილების აღიარებით მიიღწევა; მსოფლიო ისტორია იმიტომაა მთლიანი, რომ მის მთლიანობას, ისტორიის საკუთრივ ღირებულებასა და საზრისს, ინდივიდუალურ ფორმათა მრავალფეროვნების აღმოცენება ქმნის; ისტორიული სიცოცხლე ინდივიდუალურ ფორმათა სიმრავლეში ვლინდება და ისტორიული სიცოცხლის გამოვლენის, ინდივიდუალურ ფორმათა სიმრავლის შესაძლებლობის საფუძველი წარმავლობა და მიმდინარეობაა.

ეს იყო ის, რითაც ე. წ. „ისტორიული სკოლა“ დაუპირისპირდა როგორც ჰეგელის, ისე ბოკლისა და ჯ. სტ. მილის პოზიტივიზმს: ინდივიდუალური, ისტორიული ეპოქა, „არც მხოლოდ ნივთიერებათა ცვლა“, როგორც ეს ბოკლსა და პოზიტივისტებს ეგონათ, და არც აბსოლუტური იდეის თვითგაშლა, არამედ თავის თავში თავისი ღირებულებისა და საზრისის მქონე მთლიანი. ამიტომ უნივერსალურ ისტორიულ ხედვამდე მიგვიყვანს არა ისტორიის აპრიორული კონსტრუქცია, არამედ მხოლოდ „ისტორიული კვლევა“ და „კვლევითად გაგება“.

მაგრამ როგორ მიიღება „უნივერსალური ისტორიული თვალსაზრისი“, როცა ისტორიკოსს ფაქტიურად მხოლოდ ერთეულთან, ინდივიდუალურთან აქვს საქმე? როგორაა შესაძლებელი ინდივიდუალურ მრავალფეროვნებათა ერთიანობაში გააზრება, მათი ერთმანეთთან დაკავშირება, ისტორიის მეცნიერების შექმნა ისე,

რომ ისტორია ინდივიდუალობათა კავშირი იყოს და არა ზოგადი-
სა და კერძოს ლოგიკური მიმართება? ამ საკითხის გადაჭრას „ის-
ტორიული სკოლა“ შეეცადა ინდივიდუალობის პანთეისტურ მეტა-
ფიზიკაზე დამყარებული რომანტიკული ჰერმენევტიკოს პრინცი-
პებოდიან ამოსვლით: გასაგები ინდივიდუალობაა, სხვა ინდივიდია,
და იგი თვითონ მისგან ამოსვლით უნდა განისაჯოს, მაგრამ მისი
გაგება მანაც შესაძლებელია, რადგან „მე“ და „შენ“, ორივე, ერთი
და იმავე ს ი ც ო ც ხ ლ ის მომენტებს წარმოადგენენ.

ინდივიდუალურთა ყოვლადსიცოცხლეში ურთიერთკავშირის
პანთეისტური წანამძღვრით, ისტორიული სკოლის წარმომადგე-
ნელთაგან, განსაკუთრებით ძლიერ დავალებულია რანკეს ისტო-
რიული გაგების კონცეფცია, კონცეფცია, რომელშიაც ისტორი-
ულმა აზროვნებამ პირველად გამოაცხადა თავისი თავი როგორც
ყოვლადსიცოცხლის თვითგამოვლენამა და თვითგამართლებამ
ინდივიდუალურსა და ცალკეულში. ამიტომ სწორედ რანკეს გული-
სხმობდა ისტორიული სკოლის ფილოსოფიური საფუძვლების სა-
კუთრივი შემქმნელი, ვილჰელმ დილთაი, როცა ამბობდა: „მე ის-
ტორიიდან მოვედი“⁸¹.

რ ა ნ კ ე ს მიხედვით, მრავალფეროვნება როგორც ინდივი-
დუალურ ფორმათა არსებობის ფორმალური პრინციპი, ისტორიის
ერთადერთ საზრისსა და ისტორიული სიცოცხლის გამოვლენის
ერთადერთ მაჩვენებელს წარმოადგენს. ამიტომ, რანკეს მიხედ-
ვით, არც ამ ინდივიდუალურ წარმონაქმნთა რაიმე ერთი მასშტა-
ბისადმი დაქვემდებარებაა შესაძლებელი: „თვითეული ისტორიუ-
ლი ეპოქა უშუალოდ შედის ღმერთში, და მისი ღირებულება იმით
კი არ გაიზომება, რაც მისგან გამომდინარეობს, არამედ თვითონ
მისი ეგზისტენციით, მისი საკუთარი თვითონით“⁸². ცხადია, ინდი-
ვიდუალური, როგორც ისტორიის ფორმალური საზრისი, როგორც
მისი მამოძრავებელი „ტელოსი“, წმინდა ფორმალური პრინციპია
და არა ისეთი რაღაც, საიდანაც რაიმეს გამოყვანაა შესაძლებელი.
მისი გაგების მიზნით. მაშინ როგორაა შესაძლებელი ინდივიდუა-
ლურის გაგება მის საკუთარ თვითონსა და ეგზისტენციაში? რანკეს-
თან ამ კითხვაზე პასუხს იძლევა ძ ა ლ ის როგორც ყ ო ვ ლ ა დ-
ს ი ც ო ც ხ ლ ის უშუალო გამოვლენის, კატეგორიის შინაარსის.
ანალიზი: მსოფლიო ისტორია „თავისუფლების სცენათა“ ნაკრე-
ბია; თავისუფლების სცენა ნიშნავს მოვლენათა უსასრულო მწყრი-

⁸¹ Dilthey, Werke, V, S. 10.

⁸² Ranke, Über die Epochen der neueren Geschichte, 1854, 1. Vortr.

ვის ერთ რაღაც განსაზღვრულ მომენტში კონცენტრირებას ერთეული მოქმედის გადაწყვეტილების (ე. წ. „ისტორიული გადაწყვეტილების“) მეშვეობით. ესაა გადაწყვეტილება, რომელიც ისტორიის მიმდინარეობას ისტორიულ წაშში მოამწყვედევს და ამით მართლაც ისტორიას ქმნის. არსებობს თუ არა ისეთი რაღაც, რაც ისტორიულ გადაწყვეტილებებს ერთმანეთთან დააკავშირებს? რა არის ის, რაც აფუძნებს როგორც ისტორიის წერას, ისე ისტორიულ წარმონაქმნთა გაგებას მათ საკუთარ თვითონში, რაც ისტორიის უწყვეტობას ქმნის და რაშიაღ „თავისუფლების სცენათა“ შენახვა და მათი ზელახლაგაცოცხლებაა შესაძლებელი? ესაა ძალა⁸³. ძალა ვლინდება თავისუფლებაში მოქმედის გადაწყვეტილების სახით: „თავისუფლებად ერთიანდება ძალა, ამასთან საწყისისეული ძალა“, რომელიც „ყველა აღამიანური მოქმედების წყაროს“ წარმოადგენს; ძალა ყოვლადსიცოცხლის უშუალო გამოვლენაა და იგი არსებობს როგორც „ძალების თამაში“. ძალა კი იმით ხასიათდება, რომ მასში თავისებურადაა გაერთიანებული „შინაგანობა და გარეგანობა“: მართალია ძალა არსებობს თავისი გამოვლენის სახით, მაგრამ იგი მაინც მეტია თავის გამოვლენაზე; სახელდობრ, ძალა, თავისი მოქმედების გარდა, წარმოადგენს მომავალში მოქმედების უნარსაც. „მისი არსებობის ფორმა მასადამე... განსხვავებულია მოქმედებისაგან“. მაგრამ ის, რაც მეტია თავის გამოვლენაზე, არც ამ გამოვლენა-მოქმედებაზე დაიყვანება. ამიტომ „...ძალა მისი გამოვლენებით კი არ შეიმეცნება და გაიზომება, არამედ იგი მხოლოდ შინაგანად ყოფნის წესით შეიძლება განიცადოს“; ძალა თავის თავზეა მიმართული, იგი ასე აშინაგნებს საკუთარ თავს და ამიტომაც შინაგანდყოფნა ძალის გამოვლენის ფორმა⁸⁴. როგორც შინაგან გამოვლენებაში განცდილი მოქმედების უნარი, ძალა არის თავისუფლება.

როცა ძალა როგორც თავისუფლება თავისი მოქმედების შედეგს უპირისპირდება, მაშინ მას საქმე აქვს აუცილებლობასთან, რომელიც თავისუფლებას ზღუდავს და წინააღმდეგობას უწევს. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ აუცილებლობაც, ე. ი. ის, რაც წინააღმდეგობას უწევს ძალის (თავისუფლების) ახლანდელ მოქმედებას, სხვა არაფერია, თუ არა წარსული თავისუფალი მოქმედების გამოვლენის შედეგი. ესაა სწორედ ისტორიულის არსებობის წესი;

⁸³ R a n k e, Weltgeschichte, IX, S. XIV.

⁸⁴ G a d a m e r, Wahrheit und Methode, S. 195.

რაც მოხდა, აღარ შეიძლება მოისპოს; პირიქით, ქმნადი, ის რაც უნდა მოხდეს, სწორედ იმიტომ მოხდება, რომ არსებობს წარსული, რომელიც წინააღმდეგობას უწევს თავისუფლებას და აიძულებს მას თავისი თავი განიცადოს როგორც მოქმედების უნარის მქონემ, როგორც ძალამ. ასეა ერთმანეთთან დაკავშირებული მოვლენები და ამ მოვლენათა თანამიმდევრობა ქმნის საუკუნეს, ეპოქას⁸⁵. ყველაფერი დაკავშირებულია საწყისისეულ ძალასთან და ესაა ის, რაც ინდივიდუალურ წარმონაქმნებს ერთმანეთთან აკავშირებს.

მაგრამ როგორაა მოცემული ისტორიკოსის ცნობიერებაში მსოფლიო ისტორიული კავშირი და ისტორიული განვითარების უწყვეტობა? ესაა კითხვა, რომელიც საერთოდ „ისტორიული სკოლის“ ჰერმენევტული პრინციპის ნათელყოფას გულისხმობს და რომელზედაც პასუხს აქ ისევ „ძალის“ კატეგორიის ანალიზით ცდილობენ. ძალა, როგორც აღვნიშნეთ, შინაგანადყოფნით, თავისთავზე მიმართულობით ზასიათდება: ძალა თავის თავს აცნობიერებს წინააღმდეგობის მეშვეობით როგორც თავისი მოქმედებისაგან განსხვავებულს—ძალა რეფლექსურობით ზასიათდება. იგია თავისი შესაძლებლობის გამოცდილებაში ქონა—განცდილი შესაძლებლობა. ძალის რეფლექსური სტრუქტურაა სწორედ ის, რაც ისტორიულად ძალისა და სულის ცნებების გაიგივების საშუალებას იძლევა და რაც პირველად არისტოტელესთანაა მოცემული სულის უნარის (Dinameys) შესახებ მოძღვრებით⁸⁶. სული თვითცნობიერებაა და იგი არსებობს მხოლოდ მაშინ, როცა სული რაღაც გარეშესთან მოვა შეხებაში, როცა იგი წინააღმდეგობას, სხვას წააწყდება. მაშინ სულს უჩნდება თვითცნობიერება (იგი თავის თავს მიექცევა) და ეს თვითცნობიერება, ეს რეფლექსურობა, არის თვითონ სული, რომელიც „მოიცავს“ როგორც თავის თავს, ისე სხვას, იმას, რამაც იგი თავისი თავისაქენ მიაქცია და რაც არსებითად მისი საკუთარი ყოფნაა.

სულია და ადამიანის ცნებათა გაიგივების შემდეგ გასაგებები ხდება ის გარემოება, რომ რანკესათვის ადამიანი, როგორც თავისუფლად მოქმედი არსება, წარმოადგენს არა მონადურ სუბიექტურობას, არამედ „ცოცხალ ძალას“, რომელიც სხვასთან მიმართებაში თავის თავს აშინავანებს, იქცევა ნამდვილ არსებულად და

⁸⁵ Ranke, Weltgeschichte, IX, S. XIII.

⁸⁶ Gadamer, Wahrheit und Methode, 2. Aufl., S. 193.

იმეცნებს როგორც გარეგანს, იმას, რამაც იგი თავისი თავისაკენ მიაბრუნა, ისე თავის თავსაც. შემეცნებელი ისტორიკოსი, მაშასადამე, არის ძალის გამოვლენა და როცა იგი შეხვდება ძალის სხვა გამოვლენას, სხვა ინდივიდუალობას, მაშინ შემეცნებელი თავის თავს გააშინანებებს როგორც ძალას და ამით შეიმეცნებს კიდევაც მას როგორც „ძალის სხვა გამოვლენას“, როგორც სხვა მეს.

რანკეს მოყვანილი თვალსაზრისი შეიძლება უფრო გასაგები გახდეს, თუ გავითვალისწინებთ ერთ გარემოებას: რანკე ისტორიკოსის მოქმედებას უიგივებს მღვდლის მოქმედებას: როგორც ისტორიკოსი, ისე მღვდელი, მოვლენათა შეწყნარებას ახდენს⁸⁷. ამგვარად, გაგება არსებითად სხვა არაფერია, თუ არა შეწყნარება. როცა მე სხვისი მეშვეობით ჩემს თავს ვაშინანებ როგორც „საწყისისეულ ძალას“, ამით მე ვივებ არა სხვას, არამედ ვიწყნარებ სხვას როგორც ძალის სხვა გამოვლენას და მაშასადამე როგორც ჩემი არსებობის აუცილებელ კორელატს. მაგრამ შეწყნარება და მიტევება არც გაგებაა და ყოველთვის არც გაგებას საჭიროებს. მით უმეტეს ვერ ჩაითვლება გაგებად ისეთი „შეწყნარება“, რომელიც გამგებსა და გასაგებს დიფუზური „საწყისისეული ძალის“ ბურუსში გააღობს და ამით ორივეს „აშინანებს“ როგორც საწყისისეულ ძალას, მაგრამ არა როგორც სხვას, მეორე ინდივიდს.

ზემოთქმულიდან ერთგვარად ნათელი ხდება ისტორიული სკოლის „გაგების“ პრინციპი: გაგები, როგორც ძალის გამოვლენა, თავის თავში შეიცავს ისტორიას როგორც ძალების თამაშს. ამიტომ ის კავშირი, ისტორიულ მოვლენათა ის გამაერთიანებელი ძაფი, საიდანაც ისტორიული შემეცნება უნდა ამოდიოდეს, კონსტრუირებული კი არაა, არამედ პირველადი მოცემულობაა. იგი უშუალოდ ეძლევა გამგებს როგორც თავისი შინაგანი გამოცდილება. ესაა ის, რაც, რანკეს მიხედვით, ისტორიული განვითარების უწყვეტობას აფუძნებს და რაც ყველა გამგებს შეუძლია იპოვნოს⁸⁸.

ამგვარად, რანკესთან ისტორია „ძალების თამაშია“ და ამ საწყისისეულ ძალას თავის თავში ის იპოვნის, ვინც გაგებას შეეცდება თავისი საკუთარი თავისუფალი გადაწყვეტილების საფუძველზე. მაშინ გამგები თავის თავსა და გასაგებს გააშინანებებს რო-

⁸⁷ R a n k e, Weltgeschichte. IX. 2, S. 5.

⁸⁸ იქვე, გვ. XIII.

გორც საწყისისეულ ძალას და აღმოჩნდება მასთან როგორც ღვთა-
 ებასთან უ შ უ ა ლ ო მიმართებაში (რანკე ლუთერიანელია); მას
 თავის თავში ექნება ღმერთი და იგი იქნება ღმერთი. ასე გაიგებს
 გამგები თავისი თავიდან ღმერთს (იმავე საწყისისეულ ძალას, იმა-
 ვე ყოვლადსიცოცხლეს, იმავე ისტორიას) და ღმერთიდან საკუთარ
 თავს — ერთეულიდან მთელს და მთელიდან ერთეულს. ამით, ის-
 ტორიული განვითარების უწყვეტობა, ისტორიულ მოვლენათა
 ურთიერთკავშირი, საძიებელი კი არაა, არამედ პირველადი მოცე-
 მულობაა. ეს კავშირი, რანკეს მიხედვით, ჩვენ ისევე გვეალება.
 როგორც ღვთაებას, რომელიც „დროის გარეშე დგას,... მთელ ის-
 ტორიულ კაცობრიობას ხედავს და ყველგან ერთნაირ ღირებუ-
 ლებას პოულობს“⁸⁹. ამიტომ რანკესათვის ისტორიულად იაზროვნო
 ნიშნავს ღმერთის მსგავსად იაზროვნო, გაიგო ყველაფერი, რო-
 გორც ყოვლადობის გამოვლენა და, მაშასადამე, როგორც თანა-
 ბრად ღირებული. ეს კი შესაძლებელია ყოვლადობაში „თვითგალ-
 ლობის“ („Selbstausslösung“) მეშვეობით, რომელიც რანკესათ-
 ვის ამავე დროს ნიშნავს ყოვლადობაში თანამონაწილეობას —
 გაგების როგორც „ყოვლადობის თანაცოდნისა და თანაგრძნო-
 ბის“ საკუთრივ საფუძველს⁹⁰.

გაგების როგორც ყოვლადობაში (სიცოცხლეში) თანამონაწი-
 ლეობის დახასიათების შემდეგ აღარაა გასაოცარი, რომ რანკეს
 ისტორიკოსის ამოცანად შიამნია არა ზინამდვილის ცნებითი ასა-
 ჯვა, არამედ იმ ბირთვის მიღწევა, სადაც „სიცოცხლე აზროვნებს
 და აზრი ცოცხლობს“⁹¹. ისტორიკოსი ამიტომ ისევე უნდა მუშა-
 ობდეს, როგორც პოეტი; ისინი, რანკეს მიხედვით, არსებითად
 ერთსა და იმავე საქმეს აკეთებენ⁹².

ის ესთეტიკურ-პანთეისტური შინაარსი, რომელიც „გაგების“
 ცნებას რანკესთან ჰქონდა, ცხადია, ვერ ეგუებოდა „ისტორიული
 სკოლას“ პრაქტიკულ ინტერესებს. ბოკლის „ცივილიზაციის ის-
 ტორიის“ შემდეგ, „ისტორიის“ მეცნიერულობის თავისებურების
 გამართლება, მისი დამოუკიდებლობისა და ბუნებისმეტყველურ
 მეცნიერებებთან მისი უფლებრივი გათანაბრების საკითხი ისევე
 დადგა დღის წესრიგში, როგორც ადრე ჰეგელის უნივერსალური

⁸⁹ Ranke, იქვე.

⁹⁰ Ranke, (ed. Rothaker), S. 53.

⁹¹ Ranke, Lutherfragment, 13 (Gadamer, S. 19f.).

⁹² Ranke, Lutherfragment, 1 (Gadamer, ibd.).

კონსტრუქციისაგან ერთეულის გადაჩენის პრობლემა. გაგების თეორიას, ამ მოთხოვნილებათა შესაბამისად, ახლა ევალუბოდა როგორც ერთეულში ისტორიის მთლიანის მოცემულობის ნაირობის გარკვევა, ისე თვითონ ამ მოცემულის კვლევის მეცნიერულობის რალაცნაირი დამტკიცება. ამის გაკეთება, ცხადია, არ შეიძლება მოცემულობის პანთეისტური ცნებისა და ყოვლადობის პანთეისტური თანაგრძნობის წანამძღვრებიდან ამოსვლით. მოცემული ხომ, ახალი დროის პოზიტივისტური იდეალის შესაბამისად, კვრეტაში მოცემულს, ვრცეულად მოცემულს გულისხმობდა და არა „გრძნობით დამოწმებულს“; და ამიტომ, შესაბამისად, „მეცნიერულობის“ შესაძლებლობაც მხოლოდ იქ იყო დაშვებული, სადაც ანალიზის საგანი ასეთი „სახეზე მყოფი“ რეალობა იყო და არა ბუნდოვანი „ყოვლადობის სიმპათეტიკური თანაგრძნობა“.

გაგების ცნების პანთეისტურ-ესთეტიკური ბურუსიდან გამოყვანას, გაგების „რეალური“ წანამძღვრების დადგენასა და ამით გაგებითი შემეცნების მეცნიერულობის დაფუძნებას, გაგებითი მეთოდის შემეცნების სხვა მეთოდებთან უფლებრივი გათანაბრების გზით, პირველად შეეცადა ისტორიული სკოლის მეორე დიდი წარმომადგენელი იოჰან გუსტავ დროიზენი.

დროიზენისათვის, როგორც რომანტიკულ-ჰუმანისტური ტრადიციების წარმომადგენლისათვის, სამი მომენტი ყოველთვის წამყვანი რჩება. ესენია პიროვნება, ინდივიდის პანთეისტურ-რომანტიკული ცნება და ისტორია. „ისტორიის წერის ხელოვნების“ კუთხით კი, ცხადია, ძირითადია ისტორიის მოცემულობისა და ისტორიის წერის მეთოდის საკითხი. მათემატიკურ ბუნებისმეტყველებაში მათემატიკური მეთოდის, „გამზომავი ექსპერიმენტის“, გამოყენებას ამართლებს და აფუძნებს გასაზომის ვრცეული მოცემულობა: საგანი აქ სახეზეა და ამიტომ შეიძლება მისი გაზომვა და გამოთვლა — ნაწილებად დაშლა და შემდეგ კვლავ შეკრება. მაგრამ როგორაა მოცემული ისტორიის მთლიანი ერთეულში, როგორაა იგი შემდეგ მოცემული თავისთავად, გარეგნულად და ყველასათვის, და როგორ აფუძნებს ისტორიის მოცემულობის ეს ნაირობა გაგებითი მეთოდის გამოყენებას და მისი შედეგის საყოველთაო მნიშვნელობას?

ისტორიის მოცემულობის საკითხი დროიზენტან ორმაგ გადაწყვეტას იღებს: ისტორია, მისი კონცეფციის თანახმად, გვეძლევა როგორც სული და როგორც გამოსახულება — ის, რაც გასა-

გებ და გაგებად სამყაროს ქმნის. ვნახოთ თუ რას გულისხმობს დროიზენი აქ.

დროიზენის მიხედვით, ისტორიის პრობლემის გარკვევა ისტორიის უწყვეტობის, როგორც ისტორიის საკუთრივი არსის პრობლემაა: ისტორია უწყვეტი განვითარებით ხასიათდება. ისტორიის შემეცნებაც, მაშასადამე, მისი უწყვეტობის მატარებელი „სუბსტანციის“, მისი მაცოცხლებელი პრინციპის შემეცნებაა. რა არის ეს პრინციპი? ამ კითხვაზე პასუხს დროიზენთანაც „ძალის“ კატეგორიის ანალიზი იძლევა: ისტორია „ძალის“ გამოვლენაა და ამიტომ ისტორია და სული ერთი და იგივეა. სული კი წარმოადგენს თავის თავში მატებას, ზრდას (აქ დროიზენი იმოწმებს ისევ არისტოტელეს): ბუნებისაგან განსხვავებით, სადაც მხოლოდ იმავეს განმეორება ხდება, ისტორია ასეთი ზრდით ხასიათდება. ისტორია რაღაცას ინახავს და ამავე დროს ამ შენახულის გარეთ გადის. როგორც შენახვა, ისე „შენახულიდან გასვლა“ კი გულისხმობს თვითცოდნას. ამიტომ ისტორია (იგივე სული) არა მხოლოდ ცოდნის საგანია, არამედ თვითცოდნაა; ესაა ის, რაც მის არსს ქმნის: „ცოდნა მის შესახებ არის თვითონ იგი“. რაღაცის შენახვა და შენახულიდან გასვლა კი არის დრო და აქედან, დროიზენის მხედვით, გასაგებია, თუ რატომაც უწყვეტობა ისტორიის საკუთრივი არსება: ისტორია, ბუნებისაგან განსხვავებით, თავის თავში შეიცავს დროის მომენტს⁸⁸.

დებულება: ისტორია არის სული როგორც თვითცოდნა — გასაგებს ხდის, თუ რატომაც შესაძლებელი ისტორიკოსის ცნობიერებაში ისტორიის ხელახლა პოვნა, მისი შემეცნება: ადამიანი არის ისტორია და ისტორია არის ადამიანი (სული). მაგრამ აქ დგება ისტორიის საგნის თავისებურებით განპირობებული ისტორიული შემეცნების პრობლემა: ისტორიის საგანია არა „სული“, არამედ ისტორიული მოვლენა, ისტორიული ძეგლი, პიროვნება, ეპოქა. ისტორიკოსს საკვლევად ეძლევა ისტორიული ძეგლი, რომელიც „ისტორიის წიგნის“, ამასთან უკვე დაშლილი წიგნის ერთ-ერთი ფურცელია, და მისი ამოცანაა ამ ერთ ფურცელში მთლიანი წიგნის სტრუქტურა იპოვოს და შემდეგ ამ მთლიანი სტრუქტურიდან ამოსვლით ისიც განსაზღვროს, თუ ისტორიის წიგნის რომელ, მერამდენე გვერდთან აქვს საქმე მკითხველს. ისტორიკოსს ასეთ მოცემულობებთან აქვს საქმე და ასეთი მოცემულობე-

⁸⁸ Droysen. Historik, § 15.

ბია ის, რაც გასაგებ სამყაროს ქმნის. ასეთ მოცემულობებს (ისინო სახეზემყოფი, გრძნობადი მოცემულობებია), დროიზენი უწოდებს გამოსახულებას. გამოსახულება სწორედ დროიზენთან გაგების პირველი ძირითადი წანამძღვარი.

გაგება, მაშასადამე, გამოსახულების გაგებაა. გამოსახულების თავისებურება კი ისაა, რომ მასში „შინაგანი არსია“ მოცემული და ამასთან მოცემულია უშუალოდ, იგი სახეზეა როგორც აწმყომოცემულობა. გამოსახულება, მაშასადამე, ორმაგი ბუნებისაა, იგი შეიცავს როგორც ჟრწნობადსხეულებრივ, ისე გონისეულ მხარეებს და ეს ორბუნებოვანება სწორედ ის, რითაც განცალკევებულად მდგომი ერთეული მე გასაგები სამყაროს კუთვნილებად იქცევა. ცალკეული მე, როგორც გამოსახულება, „შინაგანი არსის“ უშუალო გამოთქმაა და ამიტომ იგი გაგებადია კიდევაც.

მაგრამ მაინც რატომაა გაგებადი ცალკეული და რა არის ის, რაც ცალკეულს „გაგებადი სამყაროს“ კუთვნილებად აქცევს? ესაა, დროიზენის მიხედვით, ეთიკური ძალა. ისტორიის სამყარო ეთიკურის გამოვლენის სამყაროა; იგი ვლინდება ადამიანებში და ადამიანთა მეშვეობით და ამიტომ ისტორია „არც მხოლოდ დოკეტურია და არც მხოლოდ ნივთიერებათა ცვლაა“; ისტორია ორბუნებოვანია და ეს ორმაგობა განპირობებულია ადამიანის იმ „ასე ბედნიერად არასრულყოფილი ქარიზმით, რომ იგი, ერთდროულად გონითი და ტანისეულიც, ვალდებულია ეთიკურად იმოქმედოს“⁹⁴. ამგვარად, ისტორია დროიზენისათვის აღარაა „თავისუფლების სცენათა“, იმავე „ისტორიულ გადაწყვეტილებათა“ ნაკრები: ისტორიული გადაწყვეტილებანი მორალური სამყაროს აღმავალი მოძრაობის მომენტებია, მორალური სამყარო კი თავისუფლების სამყაროა და ამიტომ თავისუფლება ისტორიის ძირითადი მამობრავებელია და არა ისეთი რაღაც, რაც შეიძლება ხან იყოს და ხან არა.

ძალა, როგორც თავისუფლების (ეთიკურის) მანიფესტაცია, ადამიანთა მუშაობაში ვლინდება და ადამიანთა მუშაობით იზრდება: „ძალები მუშაობით იზრდებიან“ და ეს ზრდაა ის, რასაც ისტორიის უწყვეტობა და ზეაღმავლობა ეწოდება⁹⁵. და იგივეა ის, რაც ისტორიის სამყაროს (და ცალკეულ შეს) გაგებადი სამყაროს კუთვნილებად აქცევს: ერთეული არის ძალის გამოვლენა და ძალა

⁹⁴ Droysen, (ed. Rothacker), S. 65.

⁹⁵ Droysen, Historik, § 97.

ყოველთვის თავის თავზეა მიმართული — ძალა (იგივე სული და ისტორია) თვითცოდნით ხასიათდება და ამიტომაც სწორედ ერთეულაშე გაგებად: იგი მორალური ძალის გამოვლენაა და როგორც ეთიკურად მოქმედი არსება, თავისი მოქმედებით ამ მორალურ ძალას ამრავლებს. აღამიანი ყოველთვის რაღაცნაირ მიმართებაშია მორალურ სამყაროსთან და ამ მიმართებაში იგი ქმნის ახალ მორალურ ძალას — „ძალები მუშაობით იზრდებიან“.

ზემოთქმულიდან გასაგებია, რომ დროიზენისათვის ისტორიის გაგება აღარ ემსგავსება პოეტის მოქმედებას: „პოეტი მოვლენებს ურთავს მათ ფსიქოლოგიურ ინტერპრეტაციას“; პოეტი ისტორიულ სინამდვილეს ისე განიხილავს, თითქოს იგი მოქმედი პიროვნების დაგეგმვისა და განზრახვის შედეგი იყოს. მაგრამ ისტორია არ არის ასეთი „განზრახული“ რეალობა. ამიტომ, დროიზენის მიხედვით, არც მოქმედის ნება და სურვილია ისტორიული გაგების ნამდვილი საგანი; ცალკეული ინდივიდის ფსიქოლოგიური ინტერპრეტაცია ვერ მოგვცემს ისტორიულ მოვლენათა საზრისიან ინტერპრეტაციას. ისტორიულ ფაქტში, დროიზენის მიხედვით, არც მნებავი პიროვნება შედის მთლიანად და არც ეს ფაქტია მხოლოდ მისი პირადი ნების შედეგი. ამიტომ ფსიქოლოგიური გაგება ისტორიულ გაგებას უნდა დაექვემდებაროს და ასეთი დაქვემდებარება აუცილებელია არა მხოლოდ იმიტომ, რომ პიროვნების შინაგანობა, მისი სინდისი, ყოველთვის პიროვნების საიდუმლოებად რჩება, არამედ იმიტომაც, რომ ისტორიკოსის კვლევის საკუთრივი საგანია არა ცალკეული, არამედ ის, რაც ამ ცალკეულს „მორალური ძალების“ მოძრაობის მომენტად აქცევს⁹⁶.

როგორც ვხედავთ, დროიზენის მიხედვით, ცალკეული იმიტომაცაა გაგებადი, რომ იგი მორალური ძალების მოძრაობის მომენტია, და ცალკეული იმდენადაა გაგებადი, რამდენადაც იგი მორალური ძალების მოძრაობის რაღაც მომენტს ქმნის. რაც შეეხება თვითონ პიროვნების (ცალკეულის) საკუთარ ბირთვს, პიროვნულობის მაცოცხლებელ პრინციპს, იგი ყოველთვის გაგების მიღმა რჩება. პიროვნება გამგებია, მაგრამ თვითონ არაა გაგების ობიექტი. პიროვნების ამოცანა, დროიზენის თანახმად, საკუთარი არსებობის გამართლებაა გაგების მცდელობის მეშვეობით. გაგების საკუთრივი საგანი კი ის მორალური ძალებია, რომლებიც ისტორიის საკუთრივ სინამდვილეს ქმნიან და რომლებთანაც გაგებითი

⁹⁶ Droysen, Historik, § 41.

მიახლოება საკუთარი მეს ჯანცალკევებულობის გადალახვას ნაშ-
ნავს. ისტორიკოსი, ცალკეული, ყოველთვის რაღაც განსაზღვრულ
მორალურ სფეროს ეკუთვნის, იგი ყოველთვის რაღაც ისტორიული
ჯარემოთაა შეზღუდული, მაგრამ მისი ამოცანაა ამ განსაზღვრუ-
ლობისა და ჯანცალკევებულობის გადალახვა, მორალურ ძალებ-
თან მიახლოებისა და მათი გაგების გზით. ეს კი, დროიზენის მიხედ-
ვით, ნიშნავს: განსაზღვრულის, ბოლოვადის, ცალკეულის, საკუთ-
რივი ექსისტენციის გამართლებას. „მისი გამართლება კი ისაა,
რომ იგი გაგებას ცდილობს“⁹⁷.

მორალურ ძალებთან მიახლოება, მათი გაგება, ნიშნავს ისტო-
რიისა და ისტორიული სინამდვილის გაგებას, ამ სინამდვილესთან
მიახლოებას, ადამიანის გაუმჯობესებას. სინამდვილესთან, მორა-
ლურ საწყისებთან მიახლოება, მათი შემეცნება და ამით საკუთარი
ევზისტენციის გამართლება, შესაძლებელია არა ექსპერიმენტული
მეთოდით, არამედ „კვლევითი გაგებით“. „კვლევითი გაგება“, —
ასეთია, დროიზენის მიხედვით, ისტორიული შემეცნების გზა⁹⁸.

კვლევის თავისებურებას ისტორიულ მეცნიერებებში განსაზ-
ღვრავს ისტორიკოსის საგნის თავისებურება: ისტორიკოსის სა-
განია წარსული, რომელიც თვითონ არასოდეს არაა მოცემული. ამი-
ტომაა აქ ექსპერიმენტის გამოყენება შეუძლებელი: ისტორიკო-
სის კვლევის საგნის განმეორება შეუძლებელია; ისტორიკოსს საქ-
მე აქვს გადმოცემებთან, რომლებიც თვითონ იცვლებიან; ისტორი-
ული კვლევა შეკითხვას, მაგრამ იგი ყოველთვის ახალ რაღაცას
კითხულობს. ამიტომ ვერც მისი პასუხი იქნება ერთმნიშვნელოვან-
ი. მაშასადამე, ისტორია ვერც კანონებს დაადგენს. ისტორიკო-
სი თავის საგანს უსასრულო „შუამავლობითაა“ დაშორებული⁹⁹.

ზაინც, ისტორიის შემეცნების „არაკანონისეულობა“, დროი-
ზენის მიხედვით, არ ნიშნავს ისტორიის შემეცნების, „გაგებითი
კვლევის“ არამეცნიერულობასაც — იგი მხოლოდ მისი თავისებუ-
რების გამოთქმაა: „ადამიანური აზროვნების ობიექტებისა და ბუ-
ნების მიხედვით სამი შესაძლებელი მეცნიერული მეთოდი არსე-
ბობს: 1. სპექულატური (ფილოსოფიური ან თეოლოგიური);
2. მათემატიკურ-ფიზიკალური; 3. ისტორიული. მათი არსია: შემეც-

⁹⁷ იქვე, § 91.

⁹⁸ იქვე, § 8.

⁹⁹ Droysen, Manuskript., S. 73.

ნება, ახსნა, გაგება“¹⁰⁰. ამით დროიზენთან პირველად იქცა „გაგება“ ისტორიული შემეცნების მეთოდის აღმნიშვნელ ტერმინად-თვითონ გაგების შესაძლებლობა კი, დროიზენის მიხედვით, ემყარება „გამოვლენის ჩვენთვის კონვენიალურ ფორმას, რომელიც ისტორიული მასალის (გამოსახულების, — გ. ც.) სახითაა მოცემული. იგი იმითაა განპირობებული, რომ ადამიანის გონით-გრძნობადი ბუნება თვითეულ შინაგან პროცესს გამოავლენს როგორც გრძნობადად აღქმადს, თვითეულ გამოვლენაში შინაგან პროცესს არეკლავს. გამოვლენილის აღქმა, აღქმელში მისი პროექციის მეშვეობით, იმავე შინაგან პროცესს აღძრავს“. ამიტომ, დროიზენის მიხედვით, „ჩვენთვის გასაგებია მხოლოდ... ადამიანები, ადამიანური გამოვლენები“; რაც შეეხება ცხოველებს, მცენარეებს, ან ორგანულ სამყაროს, ისინი ჩვენ გვესმის მხოლოდ „განსაზღვრული მიმართებების მეშვეობით, მაგრამ არა მათ ინდივიდუალურ ყოფნაში“¹⁰¹.

გაგების საბოლოო მიზანი კი დროიზენისათვის „ისტორიის ტექსტის ხელახლა აღდგენაში“, ამ ტექსტის დაფანტული ფურცლების ხელახლა აკინძვაში მდგომარეობს. ამ აღდგენის საფუძველი, „კვლევითი გაგება“, კი რიტორიკული პერმენევიტიკის პრინციპს ემყარება: „ერთეული გაიგება მთელიდან, მთელი კი ერთეულიდან“¹⁰². ამიტომ გაგება „ინდუქციაა და დედუქციაა“. ამასთან დროიზენი განასხეავებს „გაგების ლოგიკურ მექანიზმს“ „გაგების აქტისაგან“, რომელიც ზორციელდება „როგორც უშუალო ინტუიცია, როგორც შემოქმედებითი აქტი“. ასეთი დასკვნა, რა თქმა უნდა, სავსებით კანონზომიერია დროიზენისათვის: როცა ადამიანი და ისტორია ერთია, როცა ისტორია „ძალის“ გამოვლენაა და, ბოლოს, როცა „ძალა“ რეფლექსურობით, „შინაგანადყოფნით“, თვითცოდნით ხასიათდება, მაშინ, ცხადია, გაგების ლოგიკური მექანიზმი („ინდუქცია და დედუქცია“) კონვენიალობაზე დამყარებული „გაგებას აქტის“, „ინტუიციისა და შემოქმედებითი აქტის“ წინაპირობაა და არა თვითონ გაგება. როგორც ვხედავთ, დროიზენთანაც გაგების მათუძნებელია ინდივიდის პანთეისტურ-რომანტიკული ცნება, რომელიც აქ გათავისუფლებულია „სიმპათეტიკური თანაგრძნობის“ მომენტისაგან: ის, რაც „გამოსახულე-

¹⁰⁰ Droysen, Grundriß d. Historik, 1868, S. 11.

¹⁰¹ იქვე, გვ. 9.

¹⁰² იქვე, გვ. 327.

ბაში“ გამოთქმული „შინაგანი არის“ წვდომის საშუალებას იძლევა, არის გონი და არა „გრძნობა“. თვითონ გამოსახულება, როგორც გრძნობადად მოცემული ფენომენი, ის მედიუმია, რომელსაც გონთან მოაქვს გონითი. დროიზენთან ეს ნიშნავს: ადამიანთან ადამიანურის როგორც ისტორიის მიტანას ამ ისტორიის საკუთარ თავში ძიების მეშვეობით, კვლევითი გაგების მეთოდით.

ასეთია, მოკლედ, ის წინამძღვრები, რომლებმაც „გაგების“ ესთეტიკურ-პანთეისტური ცნება შემეცნების ერთ-ერთი მეთოდის (ამასთან სრულუფლებიანი მეთოდის) აღმნიშვნელ ტერმინად ხარდაქმნეს. ეს მეთოდი რომ უკვე საბოლოოდ ჩამოყალიბებული ჰერმენევტული გაგების მეთოდია, ეს დროიზენის განსაზღვრებიდანაა ნათელი: გაგება ნიშნავს ნაწილი-მთელის ურთიერთგაშუქებას, იმას, რომ მთელიდან გაიგება ნაწილი და ნაწილიდან მთელი. ნაწილი-მთელის ურთიერთგაშუქების, „ჰერმენევტულ წრეში სწორად შესვლის“ პირობას კი წარმოადგენს ინდივიდის პანთეისტური ცნება, რომელსაც „ისტორიულ სკოლაში“ ადამიანის ისტორიულობის მატარებლისა და ისტორიის გაგების მათუქმებლის როლები დაეკისრა. მაგრამ რა ბედი ეწია „ისტორიულ სკოლაში“ ამ სკოლის ინტერესის საკუთრივ წარმმართველს — ერთეულს, განუმეორებად-პიროვნულს? რამდენად მოახერხა ინდივიდის პანთეისტურ ცნებაზე აგებულმა ჰერმენევტიკამ თავისი ამოცანის გადაჭრა „ისტორიულ სკოლაში“?

„ისტორიული სკოლის“ ძირითადი ტენდენცია ჰეგელთან დაპირისპირება, ისტორიის აპრიორისტული კონსტრუქციების უარყოფაა: ისტორიის მთლიანი „ისტორიულმა კვლევამ“ უნდა დაგვანახოს. ისტორიული კვლევა და ისტორიული აზროვნება კი გულსხმობს ყოველი ისტორიული ეპოქის საკუთარი, თავისთავადი ღირებულების აღიარებასა და გამართლებას: „ყოველი ეპოქა უშუალოდ დგას ღმერთთან და მისი ღირებულება იმას კი არ ემყარება, რაც მისგან გამომდინარეობს, არამედ თვითონ მის საკუთარ ეგზისტენცს, მის საკუთარ თვითონს“ (რანკე). მაგრამ ინდივიდუალურის საკუთარი ღირებულების აღიარება და გამართლება მისი გაგებით მიიღწევა; როგორაა ეს გაგება შესაძლებელი? რა არის ის, რაც მე-შენის დიალოგს შესაძლებელყოფს? საამისოდ, როგორც ვნახეთ, „ისტორიული სკოლა“ იძულებული შეიქნა ისევ „ყოველადობისა“ და „ყოველდსიცოცხლის“ ცნებებისათვის მიემართა და ამით კვლავ აღედგინა (მართალია „რომანტიზირებული“

ფორმით) ჰეგელის ფილოსოფიის ძირითადი ცნება, როგორც ჰერმენევტიული გაგების მეთოდის ერთადერთი დაფუძნებული.

ასე ჩაეყარა საფუძველი იმ თავისებურ მდგომარეობას, რომელიც დასავლეთის ფილოსოფიაში დღემდე გრძელდება: ინდივიდუალურის, პიროვნულის გაგების გზად მიჩნეულ იქნა „ჰერმენევტიული გაგება“ — მეთოდი, რომელიც მხოლოდ და მხოლოდ „ყოვლადობის“ კატეგორიით მუშაობს. ზემოთქმულიდან, „ისტორიული სკოლის“ წარმომადგენლებს მხოლოდ ორი, ურთიერთგამომრიცხავი გამოსავალი რჩებათ: ერთია ინდივიდის, პიროვნების რეალური არსებობის უარყოფა; მეორეა სკეპტიციზმი, ინდივიდის გაგების შეუძლებლობის აღიარება. პირველი გზა ფაქტიურად რანკეს გზაა, რომლის მიხედვითაც გაგების უკანასკნელი მიზანი და შედეგი ყოვლადობაში გაღლობა, მისი თანაგრძნობა და თანაცოდნა, მე-შენის დაპირისპირებულობის მოხსნაა; მეორე გზა დროიზენის რაციონალიზირებული პანთეიზმია, რომლისთვისაც ერთეული, პიროვნება, იმდენადაა ვასაგები, რამდენადაც იგი „ეთიკური ძალების“ მოძრაობის მომენტი, ზოლო თვითონ პიროვნება, მისი საკუთარი არსი, მისი სინდისი, ყოველთვის გაგების მიღმა რჩება.

* * *

ჰერმენევტიკის შემდგომი განვითარებისათვის ორ მომენტს ჰქონდა არსებითი მნიშვნელობა: ადამიანის ისტორიულობისა და გონისმეცნიერებათა მეთოდური დაფუძნების საკითხებს. ადამიანისა და მისი ისტორიის იგივეობის აღიარების შემდეგ ადამიანის ისტორიულობა ისტორიის შემეცნების მეცნიერულობის მეთოდური დაფუძნების იმედს იძლეოდა. მაგრამ ის მუშაობა, რომელიც ამ მიმართულებით „ისტორიულ სკოლაში“ ჩატარდა, ცხადია, ვერ დააკმაყოფილებდა „მეცნიერულობის“ მეცხრამეტე საუკუნეში შემუშავებულ იდეალს, რომელსაც, საუკუნის ბოლოსათვის მაინც, აშკარა პოზიტივისტური ელფერი დაკრავდა: მართალია „ისტორიის ცოდნა და ისტორია ერთია“ (დროიზენი), მაგრამ რა არის ერთეულ ისტორიკოსში, საერთოდ ერთეულში, ის პოზიტივიზმი მონაცემი, რომელშიც „სიცოცხლე აზროვნებს და აზრი ცოცხლობს“ (რანკე)?

ისტორიისა და ადამიანის გაიგივება დღის წესრიგში აყენებდა აგრეთვე ჰერმენევტიული გაგების მეთოდით ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა მეცნიერულობის დაფუძნების შესაძლებლობის სა-

კითხსაც. ეს საკითხი უკვე გონისმეცნიერებათა მეცნიერულობისა და ბუნების შემსწავლელ მეცნიერებებთან მათი უფლებრივი გათანაბრების საკითხს წარმოადგენდა, მისი გადაჭრის წინაპირობას კი, ცხადია, ისევ ისტორიულობის საკითხის გადაჭრა ქმნიდა. ეს იყო „გონისმეცნიერებებში ისტორიული სამყაროს აგების“ პრობლემა, რომელიც დილთაისთან სიცოცხლის ფილოსოფიის თემატურ ველში მოექცა.

ჰერმენევტიული გაგების კანთეისტურ- ანთროპომორფული (სიმპათეტიკური) თეორიები

კანტის „კრიტიკის“ შემდეგ „წმინდა ბუნებისმეტყველების“ შესაძლებლობა დამტკიცებულად იყო მიჩნეული: აპრიორულ ცნებათა და მათემატიკურ კონსტრუქციათა გამოყენება აქ სავსებით გამართლებული ჩანდა. კანტის მომდევნო ფილოსოფია, ჰეგელის სპეკულატიური იდეალიზმის სახით, შეეცადა ისტორიის სამყაროს გონების თვითშემეცნებაში შეტანას, რითაც, თითქოს, მოხერხდა „გონების წმინდა მეცნიერების ისტორიის სფეროზე გავრცელება“¹. მაგრამ ისტორიის სამყაროს შეტანა გონის თვითშემეცნებაში ნიშნავდა თვითონ ისტორიის სამყაროს, ისტორიულის როგორც ერთხელადისა და განუმეორებადის, რეალური არსებობის ფაქტიურ უარყოფას, მის გათქვეფას „ცნების“ თვითგაშლასა და თვითშემეცნებაში.

„ცნების“ ძალმოშრობის წინააღმდეგ იყო სწორედ მიმართული ის „ერთეულის ჯანყი“, რომელიც ჰეგელის შემდგომ ფილოსოფიაში დაიწყო და რომლის დამახასიათებელი ტენდენცია და პროგრამა, როცა საქმე ისტორიის მეცნიერულობას ეხება, შეიძლება რანკეს ცნობილი სიტყვებით გადმოვიცეს: „თვითეული ეპოქა უშუალოდ დგას ღმერთის წინაშე და მისი ღირებულება იმას კი არ ემყარება, რაც მისგან გამომდინარეობს, არამედ თვითონ მის საკუთარ ეგზისტენცს, მის საკუთარ თვითონს“².

მაგრამ თუ არაა გამართლებული ცალკეულ ისტორიულ ეპოქათა („ინდივიდუალობების“) „იდეალურ კავშირებში“ ჩართვა და ასე მათი ერთმანეთზე გადაბმა, მაშინ დგება ისტორიის მეცნიე-

¹ Gadamer, Wahrheit und Methode, 2. Aufl., 1965, S. 206.

² Ranke, Über die Epochen der neueren Geschichte, 1854, 1. Vortr.

რების შესაძლებლობის სპეციფიკური საკითხი: ისტორიკოსს ხომ აინტერესებს „ისტორიის მთლიანი“, ცალკეული ისტორიული ფაქტებისა და ეპოქების გამაერთიანებელი ძაფი, ის „კავშირი“, რომელიც ისტორიის დაფანტული ფურცლების აკინძვაში დაგვეხმარება! როგორ ვღებულობთ ამ „კავშირს“? ინდივიდუალობაა როგორც ცალკეული ეპოქა, ისე ამა თუ იმ ეპოქაში მცხოვრები ისტორიკოსი, რომელიც, ამასთან, ყოველთვის თავისი ეპოქის საზღვრებშია ჩაკეტილი. როგორაა შესაძლებელი თავისი საკუთარი ეპოქიდან, თავისი საკუთარი ინდივიდუალობიდან გასვლა და ისტორიის მთლიანის, სხვა ეპოქის, სხვა ინდივიდუალობის გაგება?

ჰეგლისეული ისტორიის ფილოსოფიის კრახის შემდეგ ისტორიის შემეცნებისა და ამ შემეცნების მეცნიერულობის პრობლემა ისტორიის ფილოსოფიის ძირითად საკითხად იქცა. ბუნებისმეტყველური შემეცნების პრობლემა კანტთან გაირკვა განსჯის იმ კატეგორიების ჩვენებით, რომლებიც ბუნებისმეტყველების სამყაროს აკონსტიტუირებენ. მაგრამ რომელი კატეგორიები უზრუნველყოფენ „გონისმეცნიერებებში ისტორიული სამყაროს აგებას“ და სად უნდა ვიგულოთ ისინი?

მართალია ისტორიული სამყაროს კატეგორიების საკითხი პირველად დილთაისთან გამოიკვეთა, მაგრამ იგი არსებითად უკვე დროიზენმა დააყენა, რომელიც ჯერ კიდევ 1843 წელს აღნიშნავდა, რომ „ნამდვილად არ არსებობს სხვა ისეთი მეცნიერული სფერო, რომელიც ისე იქნებოდა დაშორებული თეორიულ გამართლებასა, შემოსაზღვრასა და განაწევრებისაგან, როგორც ისტორია“. ამ მდგომარეობიდან თავის დაღწევა, დროიზენის მიხედვით, „ისტორიის კანტის“ დანმარებითაა მხოლოდ შესაძლებელი. მხოლოდ მაშინ მოხერხდება „ისტორიის კატეგორიული იმპერატივის“ დადგენა და „იმ ცოცხალი წყაროს ჩვენება, საიდანაც კაცობრიობის ისტორიული ცხოვრება გამოედინება“; და მაშინ „იქცევა ისტორიის ღრმად გაგებული ცნება იმ გრავეიტაციის წერტილად, რომელსაც დაეფუძნება ამჟამად უგზო-უკვლოდ მოხეტიალე გონისმეცნიერებათა სიმყარე და პროგრესის შესაძლებლობა“³.

დროიზენის მოყვანილ სიტყვებში ჩვენთვის ორი მომენტია მნიშვნელოვანი: პირველია „ისტორიის კანტი“; მეორეა ისტორიის ისეთი „ღრმადგაგებული ცნება“, რომელიც გონისმეცნიერებათა საყრდენად გამოდგება. ამ მომენტთა ერთმანეთ-

³ Droysen, Historik, 1925, S. 97.

თან დაკავშირება, ცხადია, არ იყო შემთხვევითი: იგი ნიშნავდა როგორც „ისტორიისა“ და გონისმეცნიერებათა გაიგივებას, ისე იმასაც, რომ „ისტორიის კანტის“ არსებითად „გონისმეცნიერებათა კანტის“ მოვალეობა ექნებოდა.

§ 1. ბაბაბა სიციხის ფილოსოფიაში (ბანდლიან როგორც ისტორიულობიდან ბაბაბა). დილთაი

„ისტორიისა“ და გონისმეცნიერებათა გაიგივება, ყოველშემთხვევაში მაშინ, როცა ამ გაიგივებას „ისტორიული სკოლის“ მეთოდური პრინციპის ფუძემდებელი ახდენს, ცხადია, ნიშნავს გაგებითი მეთოდის გონისმეცნიერებათა მთლიანზე გავრცელების, ჰერმენევტიკის მეშვეობით გონისმეცნიერებათა დაფუძნების მოთხოვნას.

მაგრამ ისტორიისა და გონისმეცნიერებათა გაიგივება იმასაც ნიშნავს, რომ ინდივიდუალური ცხადდება არა მხოლოდ ისტორიის, არამედ საერთოდ გონისმეცნიერებათა საგნადაც. რას უნდა გმყარებოდეს ამ შემთხვევაში გონისმეცნიერული შემეცნების მეცნიერულობა? საკითხის სიძნელე შეიძლება ისევ დროიზენის სიტყვებით გახდეს თვალსაჩინო: „ისტორიული სიცოცხლის მატარებელია თავისუფლებასა და ნებელობაში დაფუძნებული ინდივიდუალიზირებული“; ისტორიაში „ყოველთვის ინდივიდუალიზირებულია“ წამყვანი; მაგრამ „ისტორიაც ცდილობს ის... შეიმეცნოს, რაც ყველაფერს მოიცავს როგორც ზოგადი“⁴. და როგორაა შესაძლებელი ინდივიდუალურში იმის შემეცნება, რაც ზოგადია და ყოვლისმომცველი? როგორ უნდა ვიპოვოთ ისტორიის დაფანტულ ფურცლებში ის მთელი, რაც მათ ერთიან „წიგნად“ შეკრავს? როგორც ჩანს, აქ აუცილებელია როგორღაც უკვე წინასწარ ვიცოდეთ ის „კავშირი“, რომელიც შემდეგ ნაწილებს გაამთლიანებს. როგორ და საიდან აქვს ისტორიკოსს ეს „გამაერთიანებელი პრინციპი“, თუ იგი უარს ამბობს „გამოცდილების მასალის“ გაერთიანების მიზნით წინასწარ შემუშავებულ ლოგიკურ კონსტრუქციასზე?

„ისტორიულ სკოლაში“, როგორც ვნახეთ, ეს საკითხი დაუკავშირდა იმ „ცოცხალი წყაროს“ რაობის საკითხს, საიდანაც „კა-

⁴ Droysen, Manuskript, S. 73.

ცობრიობის ისტორიული ცხოვრება გამომდინარეობს“. რა არის ეს წყარო და რა არის მისი მატარებელი ერთეულ ინდივიდში? ამ კითხვის გადაჭრა ნიშნავდა „ისტორიული სკოლის“ მეთოდური პრინციპების ფილოსოფიური საფუძვლების დადგენას. იგი დილთაის ხანგრძლივი ფილოსოფიური მოღვაწეობის ერთ-ერთი წამყვანი თემაა.

ის ძირითადი ინტენცია, რომელიც დილთაისთან საკითხის გადაჭრას განსაზღვრავს, ზოგად ხაზებში ასე შეიძლება ჩამოყალიბდეს: ისტორია სიცოცხლის ისტორიაა; ამიტომ „ისტორიული სამყაროს“ კატეგორიებიც სიცოცხლის კატეგორიებია. სიცოცხლე კი სხვა არაფერია, თუ არა ადამიანი მის ისტორიულ ყოფნა-განვითარებაში, რომელიც, თავის მხრით, წარმოადგენს „განცდის“, როგორც სიცოცხლის გონითი ფენომენის ერთიანობას — ადამიანი არის სიცოცხლის „ფსიქიკური ერთიანობა“. ეს ნიშნავს: ადამიანი („განცდა“) თვითონაა ისტორიული; იგი თვითონაა თავისთავში თავისი ისტორიის მატარებელი და ამიტომ გაგების საფუძველი უნდა იყოს განცდის როგორც სიცოცხლის თვითგაცხადების ისტორიულობა.

„სიცოცხლის თვითგაცხადება“ კი დილთაისთან ნიშნავს სიცოცხლის თვითწვდომას, სიცოცხლის თვითგაგებას. ამით, გაგება ემთხვევა სიცოცხლის თვითგაცხადებას თავის გონით მხარეში — განცდაში როგორც „სიცოცხლის განცდით ერთიანობაში“ (ადამიანში).

ასე გაერთიანდა დილთაის მსოფლმხედველობაში ვიკოს ისტორიული კონცეფცია, ინდივიდის რომანტიკულ-პანთეისტური ცნება, და, მიუხედავად ჰეგელთან ყოველგვარი დაპირისპირებისა, ჰეგელის „გონის“ ფილოსოფია. ამ ტენდენციათა გამაერთიანებელი კი დილთაისთან არის სიცოცხლის ფილოსოფია, რომელმაც „განცდიდან“ ამოსვლით უნდა დააფუძნოს როგორც გონისმეცნიერული გაგების მეთოდი, ისე გონისმეცნიერებათა მეცნიერულობა.

რას წარმოადგენს სიცოცხლის ფილოსოფიაში „განცდა“, როგორაა იგი ისტორიული, და როგორ აფუძნებს მისი ისტორიულობა გაგებით მეთოდს და ამ მეთოდით აგებულ გონისმეცნიერებათა მეცნიერულობას?

სიცოცხლის ფილოსოფიის მიზანი და ამოცანა პირველად მეთვრამეტე საუკუნის ერთ ანონიმურ წერილში განსაზღვრა რო-

გორც „სულის ძალებისა და თვისებების ზუსტი აღწერა მათი ადამიანის სიცოცხლეში გამოვლენის მიხედვით, ისტორიის დახმარებით“⁵. მეთვრამეტე საუკუნეშივე იყო ხაზგასმული ამ ამოცანის სიძნელეც, ის, რომ „არაფერია ზოგადი გრძნობისათვის ისე აშკარა როგორც სიცოცხლე, და არაფერია განსჯისათვის ისე ბნელი როგორც სიცოცხლე“⁶.

სიცოცხლის ფილოსოფია სიცოცხლის „მიუწვდომელი საიდუმლოების“ ამოხსნას ცდილობს განცდიდან გამოსვლით, რომელიც გაგებულა როგორც სიცოცხლის გონითი ფენომენი. რაიმეს განცდა ნიშნავს არა მხოლოდ იმას, რომ ეს რაღაც ჩემთვის უბრალოდ ნაცნობია, არამედ იმასაც, რომ იგი „ჩვენ საკუთრებად ან ჩვენი თვითონის ნაწილადაა ქცეული, ჩვენი არსების სიღრმეშია ჩადირული და იქაა ფესვგადგმული“⁷. ამ გაგებით, სიცოცხლის ფილოსოფიაში „განცდის“ ცნება შემოსისაზღვრება მდგომარეობის განცდით და საგნები მხოლოდ იმდენად ითვლება განცდილად, რამდენადაც ისინი განმცდელი სუბიექტის მდგომარეობაშია ჩართული და მის ცნობიერებაშია ასახული, განმცდელისაგან მათი ობიექტისდაგვარად გამოყოფის გარეშე: „განცდის ცნობიერება და მისი თვისება, მისი ჩემთვისყოფნა და ის, რაც ჩემთვისაა მასში აქ, ერთია; განცდა ობიექტისდაგვარად კი არ უპირისპირდება აღმქმელს, არამედ მისი არსებობა ჩემთვის განუსხვავებელია იმისაგან, რაც ჩემთვისაა მასში აქ“⁸.

განცდა როგორც მდგომარეობის განცდა, ნიშნავს უშუალობას, რაღაცის აღქმის საკუთარი განცდით დამოწმებას, რაიმეს შემოსვლას ჩემში ისე, რომ მე იგი განცდისეული უშუალოებით მეძლევა, რაიმეს რეალობის განცდის ქონებას. ასეთი „განცდისეული დამოწმება“ განსხვავდება ისეთი ცოდნისაგან, რომელიც მე სხვისგან მაქვს უბრალოდ გაგებული ან გადაღებული. „ამიტომ განცდილი არის ყოველთვის თვითგანცდილი“⁹. ამავე დროს სიტყვა „განცდილი“ აღნიშნავს იმასაც, რაც განცდილში მოვლენის მყარ შინაარსს ქმნის, იმას, რაც განცდის წარმავლობაში ხ ა ნ ი ე რ ო ბ ა ს ა და მ ნ ი შ ვ ე ლ ო ბ ა ს აღწევს. მაშასადამე, განცდა ნიშ-

⁵ „Über die moralische Schönheit und d. Philos. des Lebens.“ Altenburg, 1772.

⁶ Fr. Chr. Oetinger, Die Philos. d. Alten, 1762, II, S. 33.

⁷ H. Rickert, Die Phil. d. Lebens, 1920, S. 43.

⁸ W. Dilthey, G. S., VII, S. 139.

⁹ Gadamer, Wahrh. u. Methode, S. 57.

ნავს „როგორც უშუალობას, რომელიც წინ უძღვის ყველა განმარტებას, გადაშუშავებასა და გაშუალებას და მხოლოდ განმარტების საფუძველსა და გაფორმების მასალას იძლევა, ისე მისი მეშვეობით მიღებულს, მის მყარ შედეგს“¹⁰ — „განცდა“ სიცოცხლის თანმხლები „მდგომარეობის გრძნობაცაა“ და „მნიშვნელობის მქონე განცდილიც“ (Erlebnis).

განცდა როგორც „რეალობის განცდა“ რომანტიკულ-პანთეისტური ცნებაა; იგი ყოვლთვის ყოვლადსიცოცხლის მთლიანზეა მიმართული და ყოვლადსიცოცხლეში თანამონაწილეობას გულისხმობს. ესაა სიცოცხლის „განცდიდან გაგების“ საფუძველი სიცოცხლის ფილოსოფიაში: სიცოცხლისა და განცდის ურთიერთმიმართება არ წარმოადგენს ზოგადისა და ცალკეულის ურთიერთმიმართებას. განცდის ერთიანობა, რომელიც ინტენციონალური შინაარსითაა განსაზღვრული, სიცოცხლის ტოტალობასთან იმყოფება იმ განსაკუთრებულ მიმართებაში, რომელიც ბერგსონთან დახასიათებულია როგორც „მთლიანის რეპრეზენტაცია“¹¹, ხოლო გ. ზიმელთან როგორც „სიცოცხლის თავის თავზე ამადლება“ („Hinausgreifen des Lebens über sich selbst“)¹². განცდა არის სიცოცხლის მთლიანობის რეპრეზენტაცია წამიერ განცდაში, იგია „უხასრულო სიცოცხლის მომენტი“¹³. განცდა იმით ხასიათდება, რომ აქ „ობიექტური არა მხოლოდ ხატად ან წარმოდგენად იქცევა, როგორც შემეცნებაში, არამედ თვითონ სიცოცხლის პროცესის მომენტად“¹⁴; განცდას „ფათერაკის“, „განსაცდლის“, თავგადასავლის (Abenteuer) თვისება აქვს¹⁵; ფათერაკში მთელი სიცოცხლე გამოჩნდება, იგი სიცოცხლის სავსეობის განცდაა და განცდილი სიცოცხლის სავსეობაა. ასეა ეს განცდაშიც: თვითეული განცდა საკუთარი სიცოცხლის უწყვეტობისაგანაა გამოყოფილი და ამავე დროს საკუთარი სიცოცხლის მთლიანზეა მიმართული, მასში სიცოცხლის მთლიანია მოცემული: იგი „...წარმოადგენს მთელი სულიერი სინამდვილის გაშინაგანებას რაიმე მოცემულ მდგომარეობაში“¹⁶. განცდა მთლიანობაა.

¹⁰ Gadamer, Wahrh. u. Methode, S. 57.

¹¹ Бергсон, Творческая эволюция, стр. 87.

¹² G. Simmel, Lebensanschauung, 2. Aufl. 1922, S. 13.

¹³ Schlegel, Über die Religion, II. Abschnitt.

¹⁴ G. Simmel, Brücke und Tür, 1957, S. 8.

¹⁵ G. Simmel, Philosophische Kultur, Gesammelte Essays, 1911, S. 11f.

¹⁶ Dilthey, G. S., V, S. 11 f.

ამგვარად, „განცდის“ ცნება სიცოცხლის ფილოსოფიაში აღნიშნავს როგორც „უშუალო ქონებას“, ცნობიერ „მდგომარეობის გარძობას“, ისე „მნიშვნელობის მქონე ხანიერ განცდილს“, რომელშიც მთლიანი ჰიცოცხლეა რეპრეზენტირებული როგორც სიცოცხლის ცოცხლობის წამიერი გამოსახვა.

„განცდის“ ცნების ასეთი მნიშვნელობაა სწორედ დილთაის პერმენენტის საფუძველი, რომელთანაც განცდა, როგორც „განცდისეულად დამოწმებული“, და განცდა, როგორც „ხანიერი და მნიშვნელობის მქონე“, წარმოადგენს ჯამ პოზიტიურ მონაცემს, რომელშიც სიცოცხლის მთლიანია რეპრეზენტირებული და რომელსაც ამიტომ სიცოცხლის სიცოცხლიდან გაგებისა და სიცოცხლის კვლევის მეცნიერულობის დაფუძნება ევალება. ამით, სიცოცხლის სიცოცხლიდან გაგება დილთაისთან მიღწეულ უნდა იქნეს „განცდის“ რომანტიკულ-პანთეისტური და პოზიტივისტური ცნებებიდან ამოსვლით. შესაბამისად, „გაგების“ ცნებაც დილთაისთან ამ ორი ტენდენციის მატარებელია და ყოველთვის ნიშნავს „განცდიდან გაგებას“. რას ნიშნავს კონკრეტულად, სიცოცხლის „განცდიდან გაგება?“

ვინაიდან სიცოცხლე მარადი ქმნადობა და მიმდინარეობაა, ამიტომ, დილთაის მიხედვით მისი „ჩაეკტვა“ ამა თუ იმ ფილოსოფიურ სისტემაში შეუძლებელია. სისტემით კი არ უნდა მივიდეთ სიცოცხლესთან, არამედ თვითონ „სიცოცხლის ანალიზიდან უნდა გამოვიდეთ“ და ასე შევეცადოთ სიცოცხლის გაგებას¹⁷. „სიცოცხლიდან გამოსვლა“ ნიშნავს უშუალო გამოცდილებიდან გამოსვლას. სიცოცხლე უშუალოდ გვეძლევა განცდაში, და ამიტომ ფილოსოფოსი განცდიდან უნდა ამოვიდეს, რათა სიცოცხლე შეიმეცნოს¹⁸. რადგანაც სიცოცხლე „გონითი განცდის“ სახით მხოლოდ ადამიანშია, ამიტომ სიცოცხლის სიცოცხლიდან გაგება ნიშნავს ადამიანის გაგებას განცდიდან: სიცოცხლე არის ადამიანის მისი „ისტორიული მოქმედებისა და განვითარების კავშირში“. ზოლო ადამიანი, თავის მხრით, სხვა არაფერია, თუ არა „სიცოცხლის ფსიქიკური ერთიანობა“¹⁹. მაგრამ ერთეული ადამიანის „ისტორიული ცნობიერების“ არეალი მხოლოდ უშუალო გამოცდილებაზე, საკუთარ განცდებაზე ვრცელდება. რატომ იძლევა ერთეული ადამიანის განცდა-

¹⁷ Dilthey, G. Schr., VII, S. 276.

¹⁸ იქვე, გვ. 27, 230.

¹⁹ იქვე, გვ. 131.

თა სამყაროში ჩაღრმავება „ისტორიული ადამიანის“, სიცოცხლის გაგებას?

როგორაა შესაძლებელი „განცდის მონაცემებზე“ დაყრდნობით მეცნიერული კვლევის წარმოება და შეიძლება თუ არა საერთოდ სიცოცხლისა და გონის მეცნიერება? როგორც ცნობილია, მათემატიკური ბუნებისმეტყველების უარყოფითი პოზიცია ამ საკითხში საბოლოოდ კანტთან იღებს ფილოსოფიურ დასაბუთებას: მეცნიერება ნიშნავს ბუნების მათემატიკურ შემეცნებას. ამიტომ დილთაიც ამ პუნქტის უარყოფით იწყებს. მისი აზრით, თვითნებობაა და მეტი არაფერი მეცნიერების ცნების შემოსაზღვრა ბუნების მათემატიკური შემეცნებით²⁰. და ამასთან, საექვოა სწორედ არა გონის, არამედ ბუნების მეცნიერების შესაძლებლობა; ყოველშემთხვევაში, დილთაის მიხედვით, გონის მეცნიერებებს ის უქვეელი უპირატესობა აქვთ ბუნების მეცნიერებებთან შედარებით, რომ „მათი საგანი წარმოდგენს არა გრძობებში მოცემულ მოვლენას, არა სინამდვილის შიშველ რეფლექსს ცნობიერებაში, არამედ თვითონ უშუალო შინაგან სინამდვილეს, და ამასთან ამას როგორც შინაგანად განცდილ კავშირს“²¹.

განცდათა სინამდვილის ეს დახასიათება იყო ის ძირითადი პუნქტი, რომლითაც დილთაი კანტს დაუპირისპირდა: კანტისათვის შინაგანი და გარეგანი გამოცდილება, მათი ფენომენალური ხასიათის მიხედვით, არაფრით განსხვავდება ერთმანეთისაგან; ორივე შემთხვევაში ერთმანეთს უპირისპირდება ნივთი თავისთავად ერთის მხრით, და მისი ცნობიერებაში მოვლინება, მეორეს მხრით. დილთაი, ამის საპირისპიროდ, ამტკიცებს შინაგან გამოცდილებებში ობიექტის და მისი მოვლენების იდენტურობას: განცდა საგნობრივ მოცემულობად მხოლოდ აზროვნებაში იქცევა, მანამდის კი განცდის „არსებობა ჩემთვის განუსხვავებელია იმისაგან, რაც მასშია ჩემთვის მოცემული“²². ამიტომ განცდაში არ არსებობს არავითარი სუბიექტ-ობიექტის დაპირისპირება. განცდის არსი იმაშია, რომ აქ „რაიმე პროცესი ან მდგომარეობა განუსხვავებელია მისი ცნობიერებისაგან“²³. განცდა „უშუალოდ ქონებაა“, იგი თვითცნობიერებით ხასიათდება და „თავისთავში შეიცავს აზროვნების ელე-

²⁰ Dilthey, G. S., VII, S. 277 f.; I, S. XVIII.

²¹ იქვე, V, S. 317.

²² იქვე, VII, გვ. 42, 139.

²³ იქვე, გვ. 141.

მენტურ მოქმედებას“, რასაც დილთაი განცდის „ინტელექტურობას“ უწოდებს. „იგი ცნობიერების გაძლიერებასთან ერთად გამოვლინდება“²⁴. აზრის ამ მოქმედებას ემყარება გონითი აქტივობა, რაც ცნობიერების შემდგომი გაძლიერების მეშვეობით, მნიშვნელობის მქონე გამოსახულებას წარმოქმნის და მის გაგებამდე მიდის.

აქედან ნათელია ის უპირატესობა, რომელიც დილთაისათვის განცდის შემსწავლელ მეცნიერებებს ბუნების შემსწავლელი მეცნიერებების წინაშე აქვთ: ყველა მეცნიერება „გამოცდილების შესახებ მეცნიერებაა“²⁵; მაგრამ ბუნების მკვლევარს გამოცდილებაში ეძლევა ფენომენები, რომლებიც გარედან მომდინარეობენ და რომელთა ერთმანეთთან დაკავშირება ჰიპოთეზების მეშვეობითაა შესაძლებელი. რაც შეეხება გონისმეცნიერებას, აქ აღარაა საჭირო მოცემულობების ხელოვნური დაკავშირება: კავშირი აქ „ყველგან საწყისისეულადაა მოცემული“. განცდათა კავშირი „ცოცხალი კავშირია“, იგი უშუალოდ გვეძლევა. ამიტომ „ბუნებას ვხსნი, სულიერ სიცოცხლეს ვიგებთ“²⁶. „რეალობას, ისე როგორც ის არის, ჩვენ მხოლოდ შინაგან გამოცდილებაში მოცემულ ცნობიერების ფაქტებში ვფლობთ. [ამიტომ] გონის მეცნიერებათა ცენტრს ამ ფაქტების ანალიზი ქმნის“²⁷.

განცდათა კავშირი არაა ნაწილებისაგან შედგენილი აგრეგატი. იგია ისეთი მთლიანობა, სადაც მთელი წინ უსწრებს ნაწილებს. სულიერი სიცოცხლე „საწყისისეულად და ყოველთვის ერთიანობას წარმოადგენს. ამ ერთიანობიდან გამოდიფერენცირდებიან სულიერი ფუნქციები“, მაგრამ ისე, რომ ამასთან ერთად ისინი ყოველთვის სულიერი სიცოცხლის კავშირთან არიან მიჯაჭვული. სულიერ სიცოცხლეს სხეულებრივი სამყაროსაგან განასხვავებს სწორედ „ეს ფაქტი, რომლის გამოთქმასაც უმაღლეს საფეხურზე წარმოადგენს ცნობიერების ერთიანობა და პიროვნების ერთიანობა“.

ეს კავშირი, ეს ერთიანობა, ჩვენ განცდისეულად გვეძლევა, იგია ის პირველადი ფენომენი, საიდანაც სულიერი კვლევა უნდა ამოვიდეს²⁸.

²⁴ Dillthey, G. S. 196.

²⁵ იქვე, I, გვ. XVI.

²⁶ იქვე, V, გვ. 144.

²⁷ იქვე, I გვ. XVIII.

²⁸ იქვე, V, გვ. 211.

სულიერი სიცოცხლის მთლიანობა და ერთიანობა, ის, რომ აქ ყველაფერი ერთმანეთშია გადახლართულ-ჩაქსოვილი, გამოორი-ცხავს სულიერის მიმდინარეობის კანონების დადგენის შესაძლებ-ლობას. მაგრამ გამოორიცხავს თუ არა იგი საერთოდ ცალკეული სულიერი მთლიანის, ცალკეული განცდის ან განცდათა ერთი-ანობის შესწავლის შესაძლებლობას? მართალია, სულიერი არ ემორჩილება კანონებს, არ შეიძლება გამოთვლილ და გაზომილ იქ-ნეს, მაგრამ ერთგვარი „წეს-ზომიერების“ დადგენა აქ მაინცაა შე-საძლებელი, წეს-ზომიერებისა, რომელიც ნაწილი-მთელის მიმარ-თებაში არსებობს²⁹. ეს მიმართება ქმნის სტრუქტურულ კავში-რებს, რისი წყალობითაც სულიერი სიცოცხლე არსებობს როგორც თავის თავში განაწევრებული მთლიანობა.

სულიერი, განცდა, არ არის ნაწილებისაგან შედგენილი აგ-რეგატი ან სინთეზი; სულიერი ისეთი მთლიანობაა, რომლის ნა-წილთა ფუნქციონირება, მათი დანიშნულება და რაობა, რაღაც ში-ნაგანი, მიზანწარმართული ბირთვითაა გაცოცხლებული და გაერ-თიანებული. განცდა სტრუქტურული კავშირია, იგი „შინაგანი გან-ცდადი მიმართებითაა“ შეკავშირებული. ამიტომ დილთაი სტრუქ-ტურას უწოდებს იმ „მიმართებას, რომელიც არსებობს განცდის შემადგენელ ნაწილთა შორის“³⁰. „მიმართება“ გულისხმობს მი-მარეთების წესს, განრიგს (Anordnung) და ამიტომ „ფსიქიკური სტრუქტურა არის ის განრიგი, რომლის მიხედვითაც განვითარე-ბულ სულიერ სიცოცხლეში სხვადასხვანაირი თვისების მქონე ფსიქიკური ფაქტები მოწესრიგებულადაა ერთმანეთთან დაკავში-რებული შინაგანი განცდადი მიმართების მეშვეობით“³¹.

რა არის ეს „განცდადი მიმართება“, რომელიც სტრუქტურის არსს ქმნის? რას ნიშნავს სტრუქტურა და სტრუქტურული კავში-რი, რა არის ის ბირთვი, რომელიც ნაწილთა ფუნქციონირებას წარმართავს და მათ ერთიან მთელად აქცევს?

ეს კითხვა დილთაისთან არსებითადაა დაკავშირებული გონის-მეცნიერებებისა და ბუნებისმეცნიერებათა უფლებრივი გათანაბრე-ბის საკითხთან. საამისოდ დილთაის სჭირდებოდა გონითი სამყა-როს შიგნით არსებული მიმართებების გამოჩენა ბუნების კავში-რებში არსებული მიზეზობრივი მიმართებებისაგან. გონითი, სული-

²⁹ Dilthey, G. S., VII, S. 15.

³⁰ იქვე, VI, გვ. 318.

³¹ იქვე, VII, გვ. 15.

ერი სტრუქტურულობით ხასიათდება. მაგრამ როგორ უნდა ვიაზროთ „სტრუქტურული კავშირის“ მიზეზობრივი მიმართებისაგან განსხვავება? ეს საკითხი დილთაიმ საბოლოოდ იმით გადაჭრა, რომ მან „სტრუქტურისა“ და „სტრუქტურული კავშირების“ ცნებები ჰუსერლის „ინტენციის“ ცნებას გაუიგივავა. როგორც ცნობილია, ჰუსერლთან ინტენციონალური საგანი არა რეალურ-ფსიქიკური მოცემულობაა, არამედ იდეალური ერთიანობა, „ნაგულისხმევი როგორც ასეთი“. ესაა იდეალური მნიშვნელობა; იგი „მნიშვნელობს“. ამგვარად, ინტენციონალობა უდრის მნიშვნელობას. დილთაიმაც ასე განსაზღვრა სტრუქტურის არსი: ესაა მნიშვნელობა. სტრუქტურა მოცემულია როგორც ინტენციონალური საგანი, როგორც მნიშვნელობა. ეს მნიშვნელობა ქმნის განცდათა კავშირებს და ცნობიერება ყოველთვის ასეთ კავშირებში და ასეთი კავშირების (იმავე მნიშვნელობების) გულისხმობაში არსებობს³².

მაშასადამე, განცდა სტრუქტურული კავშირია და ამ კავშირის მნიშვნელობას ინტენცია ქმნის. განცდა ნიშნავს მნიშვნელობის მქონე განცდას. არაინტენციონალური განცდა, დილთაის მიხედვით, არ არსებობს. მნიშვნელობა (ინტენციონალობა) არის სწორედ ის, რაც სიცოცხლის მიმდინარეობის ერთიანობას ქმნის; იგია მარგანიზებული ცენტრი (როგორც ბერგსონის „ორგანიზაცია“), სიცოცხლის ქმნადობის ლეიტმოტივი, ისე როგორც მელოდიაში მცლოდიურობას, მელოდიის გეშტალტურ ერთიანობას ქმნის არა ტონების თანმიმდევრობა, არამედ მუსიკალური მოტივი.

თვითონ „მნიშვნელობა“ დილთაისთან ორი სფეროს მიმართ გამოიყენება: ერთია ის „მნიშვნელობები“, რომლებიც ერთეულის, ინდივიდის „სასიცოცხლო მიმართებებით“ იქმნება. მეორეა ის „მნიშვნელობები“, რომლებშიც თვითონ სიცოცხლე იგებს თავის თავს.

ინდივიდის „სასიცოცხლო მიმართებები“, დილთაის მიხედვით, წარმოადგენს იმ „სიცოცხლის საძირკველს“, რომელიც ყოველგვარი ცნობიერი აზროვნებისა და ნებელობის საფუძველია: მასში „მე აღვიქვამ სხვა ადამიანებსა და საგნებს არა მხოლოდ როგორც ისეთ სინამდვილეებს, რომლებიც ჩემდამი და ერთმანეთისადმი მიზეზობრივ კავშირში იმყოფებიან; სასიცოცხლო მიმართებები (Lebensbezüge) მიდიან ჩემგან ყველა მიმართულებით, მე მიმართებას ვამყარებ ადამიანებთან და საგნებთან, განსაზღვრულ

³² Dilthey, G. S., VII, 13a.

პოზიციაში ვლადები მათ მიმართ, ვასრულებ ჩემდამი მათ მოთხოვნებს და რალაცას ველოდები მათგან. ზოგიერთ მათგანს ბედნიერება მოაქვს ჩემთვის, აფართოებს ჩემს არსებობას, ამრავლებს ჩემს ძალას, სხვები მზლუდავენ მე“. აღამიანი ყველგან ამჩნევს და გრძნობს ამ „მიმართებებს“: „მეგობარი მისთვის ის ძალაა, რომელიც მის საკუთარ არსებობას აძლიერებს, ოჯახის თვითეულ წევრს თავისი ადგილი (Platz) აქვს მის სიცოცხლეში, და ყველაფერა, რაც მის გარშემოა, მისგან გაიგება როგორც მასში ობიექტივირებული სიცოცხლე და გონი. მერხს მისი სახლის წინ, ჩრდილიან ხეს, სახლსა და ბაღს თავისი არსი და მნიშვნელობა (ხაზი ჩემია — გ. ც.) აქვს ამ ობიექტივაციებში. ასე ქმნის თვითეული ინდივიდის სიცოცხლე თავისი თავიდან საკუთარ სამყაროს“³³. ეს „საძირკველია“ („Untergrund“) ის, საიდანაც „დიფერენცირებული ნაქმნობები აღმოცენდებიან“ და ამ საძირკველში „არაფერია ისეთი, რაც არ შეიცავდეს მეს სასიცოცხლო მიმართებას“: სიცოცხლის ამ საფუძვლიდან წარმოდგებიან შემდეგ... საგნობრივი შეზღუდვებიანი, შეფასებები, მიზანდასახულობანი როგორც მოქმედების ტიპები“³⁴.

საგნის „ადგილი“, რომელიც „სასიცოცხლო მიმართებების“ მეშვეობით იქმნება, აფუძნებს თვითონ საგნის გაგების შესაძლებლობას, „რადგან აღამიანური მიზანდასახულობები, განრიგები, შეფასებები, თვითეულ აღამიანსა და თვითეულ საგანს... თავის საკუთარ ადგილს მიუჩნევს“³⁵. ეს „ადგილია“ ის, რასაც „მნიშვნელობა“ ეწოდება და რაც „სასიცოცხლო მიმართებებითაა“ კონსტიტუირებული. ყველაფერი, რაც ჩემს მეს „სასიცოცხლო მიმართებებში“ უკავშირდება, ჩემთვის მათი მეშვეობით იძენს თავის მნიშვნელობას და ამის წყალობით გაიგება თავის მნიშვნელობაში ყველაფერი ის, რაც „სასიცოცხლო მიმართებებში“ მხვდება. მაშასადამე, ყოველი „სასიცოცხლო მიმართება“ უკვე შეიცავს თავის თავში სიცოცხლის გაგებასაც: ყველაფერი, რასთანაც მე სასიცოცხლო მართებაში ვარ დაკავშირებული, თავის მნიშვნელობას სასიცოცხლო მიმართებებით იძენს. ასეთ „სასიცოცხლო მიმართებებში“ დაფუძნებული მნიშვნელობა და მისი გაგებაა ის,

³³ Dilthey, G. S., VIII, S. 78.

³⁴ იქვე, VII, გვ. 131 და შმდ.

³⁵ Dilthey, G. S., VII, S. 208; შეადარე მისევე: Das Erlebnis und die Dichtung, 2. Aufl., 1939, S. 178.

რაც დილთაის მიხედვით, აფუძნებს შემდეგ წმინდა თეორიულ შემეცნებასაც. „ყველაფერი დაიყვანება სიცოცხლეზე, რომელშიც შემეცნება თავის განსაზღვრულ ფუნქციას ასრულებს“³⁶.

მეორე მხრით, „მნიშვნელობა“ სიცოცხლის მიმდინარეობის, მისი „ისტორიული ნამდვილობის“ წარმონაქმნია. სიცოცხლე თვითონ აყალიბებს თავის თავს გასაგებ მთლიანობებად. ეს მთლიანობები ინდივიდუალური მთლიანობებია და, მაშასადამე, ცალკეული ინდივიდია ის, საიდანაც სიცოცხლის ერთიანობები გაიგებიან. ვინაიდან ეს ინდივიდი სიცოცხლის „მნიშვნელობით“ გაერთმთლიანებული კავშირია, სიცოცხლე კი მარადი მიმდინარეობაა, „ისტორიულობაა“, ამიტომ არსებობს არა ზოგადი სუბიექტი, არამედ მხოლოდ ისტორიული ინდივიდი.

ისტორიული ინდივიდი ის ცალკეულია, რომელიც მთლიანი სიცოცხლის თვითგამოსახვაა. ინდივიდუალური სიცოცხლე მთლიანი სიცოცხლის გამოსახვაა, სახელდობრ, მისი რალაც ნაწილის გამოთქმაა. თვითეული ეს ნაწილი რალაცს გამოთქვამს მთლიანის შესახებ, და, მაშასადამე, მასაც რალაც მნიშვნელობა აქვს ამ მთლიანისათვის და ეს მნიშვნელობაა ის, რაც მისი, როგორც ინდივიდის, ე. ი. როგორც მთლიანი სიცოცხლის მიმდინარეობის რალაც მონაკვეთის, მთლიანობას (ინდივიდუალურობას) აფუძნებს. მაშასადამე, ინდივიდი უნდა გაიგოს სიცოცხლის იმ მნიშვნელობიდან, რომელიც მოცემულ ინდივიდს მოცემულ „სიცოცხლის ფსიქიკურ ერთიანობას“, პიროვნებას ქმნის და პირიქით, მთლიანი სიცოცხლე გაგებულ უნდა იქნეს მისი „ნაწილიდან“ — ინდივიდიდან, „სიცოცხლის ფსიქიკური ერთიანობიდან“. ვინაიდან ცალკეული სიცოცხლის გამოსახვაა, და ვინაიდან თვითონ სიცოცხლეა ის, რაც მყარ, სტრუქტურულ, მნიშვნელობით ერთიანობებში გამოსახება და რაც თავის თავს განმარტავს ამ გამოსახულებებში, ამიტომ დილთაის მიხედვით, სიცოცხლე წარმოადგენს გონის მეცნიერებათა ნამდვილ საფუძველს და ამიტომვეა გონისმეცნიერული შემეცნების მეთოდი ჰერმენევტიკა: „სიცოცხლის განცდითი ერთიანობა“ სიცოცხლის მთლიანის ნაწილია, მისი გამოსახვაა; ამ ნაწილიდან უნდა გაიგოს მთლიანი სიცოცხლე და „მთლიანი სიცოცხლიდან“ უნდა გაიგოს ეს ნაწილი. სიცოცხლის გაგება სიცოცხლიდან ამოსვლით ნიშნავს ჰერმენევტულ წრეში ტრიალს, როგორც „სიცოცხლის თვითგაცხადებას“ (ჰაიდელგერი), და ჰერმენევტიკა უპირვე-

³⁶ Bollnow, Phil. d. Erkenntnis, 1970, S. 35.

ლეს ყოვლისა ასეთი „წრეში მბრუნავი“ თავისთავიდან გამომდინარე და თავისთავში დაბრუნებული გონითი შემეცნების თავისებურების დახასიათებაა.

სიცოცხლის წრეში ბრუნვა კი წარმოადგენს სიცოცხლის ცოცხლობას. სიცოცხლე თავისი ცოცხლობით ქმნის თავის ახალ და ახალ გამოსახულებებს და ვინაიდან სიცოცხლის ცოცხლობის გონითი მხარე არის განცდა, ამიტომ „გამოსახულებაში“ ყოველთვის განცდაა (იგივე სიცოცხლე) ობიექტივირებული და ამიტომ სიცოცხლეს შეუძლია გაიგოს თავისი თავი იმ მნიშვნელობებით და იმ მნიშვნელობებიდან ამოსვლით, რომლებიც გამოსახულებაშია ობიექტივირებული და რომლებიც ყოველთვის ერთეულისა და ინდივიდუალურის სახით არსებობს.

ჩახან სიცოცხლე დილთაისათვის არის ადამიანი, ადამიანი კი ყოველთვის არის ერთეული, ისტორიულ-ბოლოვადი არსება, ამიტომ გაგების უნივერსალური ამოცანაც ამ ბოლოვადს ეკისრება; მისი გადაჭრა ნიშნავს ინდივიდუალური გამოსახულების გაგებას და მისთვის საჭირო მეთოდის დამუშავებას.

ინდივიდუალური ყოველთვის სიცოცხლის რაღაც მნიშვნელობის გამოთქმაა და ამიტომ ინდივიდის გაგებაც მხოლოდ იმ სიცოცხლის ცოცხლობაში „უკან დაბრუნებითაა“ შესაძლებელი, საიდანაც იგი გამომდინარეობს. ამით მე გავიგებ ნაწილს მთელიდან. მეორე მხრით, თვითონ ნაწილიც (ინდივიდუალური), როგორც „სიცოცხლის განცდითი ერთიანობა“, როგორც „სიცოცხლის მომენტრ“, თავის თავში შეიცავს მთლიანი სიცოცხლის ცოცხლობის მომენტურ მნიშვნელობას და ამიტომ ნაწილიდან გაიგება მთელი. ესაა კლასიკური ფილოლოგიისა და რომანტიკული ჰერმენევტიკის ნაწილი-მთელის ურთიერთ გაშუქებაზე დამყარებული „გაგების მეთოდი“ და დილთაისთან ამ მეთოდის დანიშნულებაა გონისმეცნიერული შემეცნების თავისებურების დაცვით გონისმეცნიერებათა მეცნიერულობის მიღწევა და დაფუძნება.

ვინაიდან სიცოცხლის თვითგაცხადება ხდება სიცოცხლის თვითგამოსახვაში შოკეპული სიცოცხლის მნიშვნელობის გაგების მეოხებით, ამიტომ დილთაის ჰერმენევტიკის საფუძველცნებებია განცდა (სიცოცხლის გონითი მხარე), გამოსახულება და გაგება. ესენია, დილთაის მიხედვით, ის კატეგორიები, რომლებიც უზრუნველყოფენ „გონის მეცნიერებებში ისტორიული სამყაროს აგებას“. როგორ ხორციელდება განცდიდან გაგება და

რას ნიშნავს კონკრეტულად იგი? ეს კითხვა გულისხმობს ორი ძირითადი მომენტის გარკვევას:

1. დილთაისათვის სიცოცხლე არის ადამიანი „თავისი ისტორიული განვითარებისა და მოქმედების კავშირში“, რომელსაც, როგორც „ისტორიული განვითარებისა და მოქმედების კავშირს“, თავისი თავი ობიექტივირებული აქვს „გარეგანი ორგანიზაციებისა“ (სახელმწიფო, ერი, ოჯახი...) და „კულტურის სისტემების“ (ფილოსოფია, რელიგია, სამართალი, ხელოვნება, მეცნიერება, ეკონომიკა) სახით. ესაა განცდათა ის ორი დიდი „კავშირი“, რომელსაც ისტორიის უნივერსალურში შევყავართ³⁷ და რომელთა შექმნება მათში გამოსახული სიცოცხლის ცოცხლობის შემეცნება იქნება. ამიტომ პირველი საკითხია განცდიდან ისტორიის გაგების საკითხი.

2. ადამიანი როგორც სიცოცხლის განცდითი გამოსახვა მოცემულია ინდივიდის, ერთეული „სიცოცხლის ფსიქიკური ერთიანობის“ სახით. როგორ გაიგება განცდიდან ერთეული, ინდივიდუალური, მეორე მე? რას ნიშნავს მისი „განცდიდან გაგება“? ეს ორი კითხვა დილთაის ამოსავალი თეზისის შესაბამისად (გაგება როგორც განცდიდან გაგება), დაიყვანება ერთ საერთო კითხვაზე: რა არის „განცდაში“ ისეთი, რაც მისგან გამოსვლით „ისტორიის უნივერსალურისა“ (ისტორიაში ობიექტივირებული გონის, იმავე სიცოცხლის) და მეორე მეს გაგებას აფუძნებს?

დილთაის მიხედვით, ესაა განცდის „ტელეოლოგიური ერთიანობა“³⁸, რომელიც განისაზღვრება „პრეზენცის“ ცნებით და რომელიც თავის მხრივ ისევ „მნიშვნელობის“ ცნებას ემყარება³⁹. „პრეზენცი“ (აწმყოობა, სახეზემყოფობა), „აწმყოს“ ჩვეულებრივი ცნებისაგან განსხვავებით, წარსულისა და მომავლის გამყოფი, ხანგრძობის არმქონე გადასვლის წერტილი კი არაა, არამედ თავის თავში მოიცავს დროის ნებისმიერად დიდ მონაკვეთს — როგორც წარსულს, ისე მომავალს. ამით განცდა დროული სტრუქტურის მქონეა და ეს სტრუქტურა განცდის აწმყოობასა და წამიერობაში (პრეზენცში) აერთიანებს დროის ყველა განზომილებას და ეს ერთიანობაა ის, რაც „განცდილ პრეზენცს“ ქმნის. ვინაიდან დილთაისათვის „სტრუქტურა“ უდრის „მნიშვნელობას“, ამიტომ დროის

³⁷ Dilthey, G. S. I, S. 42f.

³⁸ იქვე, VI, გვ. 314.

³⁹ იქვე, გვ. 319.

მონაკვეთების „განცდილ პრეზენტად“ გაერთიანების საფუძველად თვითონ მასში მოცემული „სიცოცხლის მიმდინარეობის რეალობის ავსების მნიშვნელობა“ და „მნიშვნელობა“ ის, რაც განცდას ქმნის: „განცდა“ იქაა, სადაც მნიშვნელობა „ქმნის პრეზენტის ერთიანობას დროის მიმდინარეობაში“⁴⁰ და ამიტომ განცდის სახელით აღინიშნება დილთაისთან ასევე „სიცოცხლის ნაწილთა ყველა ვრცელი ერთიანობა, რომლებიც შეკავშირებული არიან სიცოცხლის მიმდინარეობის საერთო მნიშვნელობით,... იქაც კი, სადაც ნაწილები ერთმანეთს წყვეტილი პროცესებით არიან დაცლებული“⁴¹.

ვინაიდან განცდა მთლიანი „სიცოცხლის ცოცხლობის“ გააწყობებაა, ვინაიდან განცდაში მთელი სიცოცხლეა წარმოდგენილი, ამიტომ „განცდის პრეზენტულობა“ ნიშნავს წამიერ განცდაში მთლიანი სიცოცხლის ისტორიის აწმყო მოცემულობას, განცდის ისტორიულობას. „ინდივიდუალური არსებობის საზრისი, როგორც ლაიბნიცის მონადა,... თავისებურად წარმომადგენლობს“⁴². მაშასადამე, ადამიანიც, როგორც „სიცოცხლის განცდითი ერთიანობა“ თავის თავში შეიცავს თავის (სიცოცხლის) მთლიან ისტორიას და ამით იგიც ისტორიული არსებაა. ეს ისტორია, როგორც ერთიანი სიცოცხლე, აისახება თვითეულ წამიერ განცდაში და ამიტომ განცდიდან გაგება ნიშნავს (განცდის) ისტორიულობიდან გაგებას. სწორედ განცდის ისტორიულობაა, ის, რაც „ისტორიის“ გაგებას აფუძნებს და ადამიანი როგორც „სიცოცხლის განცდითი ერთიანობა“ ის, საიდანაც ისტორია გაიგება.

მაშასადამე ადამიანის ისტორიულობა ნიშნავს არა მხოლოდ იმას, რომ იგი ისტორიულ განვითარებაშია ჩართული, რომ იგი უნივერსალური პროცესის შემადგენელი ნაწილია, არამედ იმასაც, რომ თვითეული ადამიანის განცდათა სამყარო თავის თავში, შემცირებული სახით, ატარებს გონით-ისტორიულ სამყაროს, რომ იგი ამავე დროს ისტორიული მიკროკოსმოსია. „გონი... ისტორიული არსებაა, ე. ი. იგი ავსილია მთელი ადამიანის ჯიშის მოგონებით, რომელიც მასში შემცირებული სახით ცოცხლობს, და მას იმიტომ წეუძლია მისით იყოს ავსილი, რომ მას უნარი აქვს თავისი თავი-

⁴⁰ Dilthey, VII. S. 194.

⁴¹ იქვე.

⁴² იქვე, გვ. 199.

დან გამოიწვიოს იგი“⁴³; ჩვენ ისტორიული არსება ვართ მანამ, სანამ ისტორიის დამკვირვებელი გავხდებოდეთ; „ის, ვინც ისტორიას იკვლევს, იგივეა, ვინც ისტორიას აკეთებს“⁴⁴, და მას იმიტომ შეუძლია ისტორიის შემეცნება, რომ ისტორიაში იგი იმეცნებს თავის გაკეთებულს, თავის თავს. ვიკოდან მომდინარე ეს დებულება, ამგვარად, დილთაის ჰერმენევტიკის ერთ-ერთი ძირითადი საფუძველია. იმისთვის, ვისაც გაცნობიერებული აქვს საკუთარი არსი, ისტორიულის რეალობა და იდეალურობა წარმოადგენს იმ რეალობას, რომელშიაც საკუთარი თვითონის განცდა უნივერსალური ისტორიის იდენტურია; ამიტომ „რა ხარისხითაც მოქმედებს ჩვენში ისტორიული ძალები, [იმ ხარისხით] შეგვიძლია ისტორია გავიგოთ“⁴⁵. გაგება და განმარტება საერთოდ „შეუძლებელი იქნებოდა, სიცოცხლის გამოვლენანი მთლიანად უცხო რომ ყოფილიყო“⁴⁶. იგი არ იქნებოდა საპირო, მათში რომ არაფერი ყოფილიყო უცხო. მაშასადამე ამ ორ გარეგან დაპირისპირებას შორის ძევს იგი“⁴⁶.

ადამიანის ბუნების იგივეობით განპირობებული ისტორიული გაგება უპირველეს ყოვლისა წარმართულია დიდი საზოგადოებრივი მოვლენების ინტერპრეტაციაზე. ეს ინტერპრეტაცია კი იმიტომეა შესაძლებელი, რომ „საზოგადოებრივი სისტემები... იმავე ადამიანური ბუნებიდან არიან გამოსული, რომელთაც მე ჩემში განვიციდი, ხოლო სხვებში ვიგებ“⁴⁷; „ყველაფერი, რაშიაც გონია გაობიექტივირებული, შეიცავს თავის თავში მესა და შენის საერთოს“⁴⁸. ყოველი გასაგნებული თავის საფუძველს იღებს ინდივიდთა „იგივეობიდან“; მათი გაგების საფუძველსაც „ინტერინდივიდუალური ერთიანობა“ წარმოადგენს⁴⁹.

ადამიანური სიცოცხლის ერთნაირობა განპირობებს არა მხოლოდ ისტორიის გაგების შესაძლებლობას, არამედ ცალკეული ადამიანისაც: გაგება არის „მეს ხელახლა პოვნა შენში“⁵⁰. ადამიან-

⁴³ Dilthey, G. S., VII, S. 161.

⁴⁴ იქვე, გვ. 278.

⁴⁵ იქვე, V, გვ. 281.

⁴⁶ იქვე, VII გვ. 225

⁴⁷ იქვე, გვ. 278.

⁴⁸ იქვე, გვ. 208.

⁴⁹ იქვე, გვ. 191.

⁵⁰ იქვე.

თა ურთიერთგაგება შეუძლებელი იქნებოდა მათი ბუნების ნათესაობის გარეშე: „არავითარ უცხო ინდივიდუალურ გამოვლენაში არ შეიძლება გამოჩნდეს ისეთი რამ, რასაც არ შეიცავდეს ასევე აღმქმელი ცოცხლობა. ყველა ინდივიდუალობაში ერთი და იგივე ფუნქციები და შემადგენელი ნაწილებია, და მხოლოდ მათი სიძლიერის ხარისხით განსხვავდებიან სხვადასხვა აღამიანის წასახები“⁵¹.

ისტორიული აღამიანების გაგებასაც ეს პრინციპი უძევს საფუძვლად: „ყველა ინდივიდუალური განსხვავება საბოლოოდ განპირობებულია არა პიროვნებათა ქვალიტატური სხვადასხვაობით..., არამედ მათი სულიერი პროცესების ხარისხობრივი განსხვავებით“; ვინაიდან იღვის მიხედვით მაინც, ყველა ყველაფრის მქონეა, ამიტომ, იღვის მიხედვით მაინც, ყველას აქვს თავისი საკუთარი საზღვრიდან გასვლის შესაძლებლობა. ეს „საკუთარი თავიდან გასვლა“ ხორციელდება „კვლავგანცდის“ პროცესში: „ინდივიდებს იმიტომ ესმით ერთმანეთის, რომ ინდივიდს განსაზღვრულ ფარგლებში აქვს შესაძლებლობები სულ სხვაგვარად გაფორმებული ინდივიდის გამოთქმებისა და მოქმედებიდან კვლავ განიცადოს მისი შინაგანი მდგომარეობები და პროცესები როგორც მათი კუთვნილი. ეს იმიტომ, რომ მას თავის თავში აქვს შესაძლებლობები, რომლებიც სცილდება იმის საზღვრებს, რისი, როგორც საკუთარი სიცოცხლის რეალიზების უნარიც მას შესწევს“. მართალია ჩვენ „ეცოცხლობთ ჩვენი არსების მემკვიდრეობით ათვისებულ სიმაგრეებში“, მაგრამ ამასთან ჩვენში ძევს სიცოცხლის მრავალი შესაძლებლობა, „და ესაა ის, რასაც თვისუფლების ცნობიერება ემყარება,.. ამიტომ ჩვენი ფანტაზია გადის იმის გარეთ, რისი განცდაც და განხორციელებაც შეგვიძლია ჩვენ ჩვენს თვითონში“⁵².

„კვლავგანცდის“ რაობის ზუსტი გარკვევა დილთაისთან გული-სხმობს იმის გათვალისწინებას, რომ „კვლავგანცდა“ ემყარება „ტრანსპოზიციას“, ჩვენი შინაგანი სამყაროს სხვაში გადატანას („პროექციას“), მისი „გამრავლების“ მეოხებით: „გარე სამყაროში გონითი ფაქტები და გონითი არსებები არსებობენ ჩვენი შინაგანის მათში გადატანის პროცესის საშუალებით; როგორც მზის ყურებით აკრელებული თვალი მის სურათს სხვადასხვა ფერებში და სივრცის სხვადასხვა ადგილზე იმეორებს, ასევე ამრავლებს ჩვენი

⁵¹ იქვე, V, გვ. 334.

⁵² იქვე, VII, გვ. 259.

აქმა ჩვენი შინაგანი სულიერი სიცოცხლის სურათს და სვამს მას... ჩვენს ირგვლივ მყოფ ბუნების მთლიანობებში“; ამ პროცესის ლოგიკური დახასიათება კი, დილთაის მიხედვით, შესაძლებელია როგორც ანალოგიით დასკვნა⁵³.

ის „სხვა“, რომელშიც ეს ტრანსპოზიცია ხდება, ეს „უცხო არსებობა... ჩვენ გარედან გვეძლევა უპირველეს ყოვლისა გრძობად ფაქტებში, ჟესტებში, ბგერებსა და მოქმედებაში“, იგი გვეძლევა როგორც ჩვეულებრივი აქმის საგანი, „უცხო სხეული“⁵⁴. ამიტომ სხვა ადამიანის გაგება ნიშნავს „შინაგანი სამყაროს ტრანსპოზიციას უცხო სხეულში“⁵⁵. შესაბამისად, სხვისი „გაგება არის მეს ხელახლა პოვნა შენში“⁵⁶ და ეს გაგება სხვა არაფერია, თუ არა „სიცოცხლის საკუთარი მდგომარეობის გაფართოება ან პროექცია“⁵⁷.

ამგვარად „სხვა“ როგორც „სიცოცხლის ფსიქიკური ერთიანობა“, როგორც სიცოცხლის გამოსახვა, წარმოადგენს ნიშანს, საბაბს, რომლის დანიშნულებაც ჩემი შინაგანი სულიერი სამყაროს ამოძრავება და მისი თავის თავში გაგებითი ჩაღრმავება. რომ არ ყოფილიყო სხვა, გარეგანი, „გაგება“ ვერ ამოქმედდებოდა; რომ არ ყოფილიყო „შინაგანი“, არ იარსებებდა სხვა, გარეგანი. ამიტომ დილთაი გაგებას უწოდებს იმ „პროცესს, რომელშიაც გარეგანი ნიშნების საფუძველზე შინაგანს ვიმეცნებთ“.

როგორც ვხედავთ, დილთაის „გაგების“ კონცეფცია ემყარება ცველი ბერძნული (არსებითად პანთეისტური) ფილოსოფიიდან მომდინარე პრინციპს: მსგავსი იმეცნებს მსგავსს. ეს დებულება დილთაისთან ასეა ფორმულირებული: „ინტერპრეტატორის გენიალობა ემყარება ნათესაობას... ესაა ინტერპრეტაციაში დივანატორულის საფუძველი“⁵⁸. „ნათესაობა“, ცხადია, აქ ნიშნავს ერთი და იმავე სიცოცხლის ნაწილად ყოფნას, სიცოცხლეში თანამონაწილეობას, ადამიანური სიცოცხლის ერთნაირობას. ეს ერთნაირობაა ის, რაც გაგებას განაპირობებს და რაც, დილთაის მიხედვით, არ ნიშნავს გამგებისა და გასაგების იგივეობას: სიცოცხლის ყოველგვარი განსაზღვრული გამოსახვა წარმოადგენს სიცოცხლის თვით-

53 Dilthey, იქვე, I, გვ. 20 და შემდ.

54 იქვე, V, გვ. 318.

55 იქვე, გვ. 246.

56 იქვე, VII, გვ. 191.

57 იქვე, VI, გვ. 175.

58 იქვე, V, გვ. 332.

დაგეგმვასა და თვითგაგებას განსაზღვრულ მნიშვნელობაზე და მნიშვნელობის მეოხებით და ამ მნიშვნელობებით დასტრუქტურებული სიცოცხლის რეალური ერთიანობები არასოდეს არ იქნებიან იგივეობრივნი. ესაა ის, რაც გაგებას პრობლემად ზღის: გაგება და განმარტება საერთოდ „შეუძლებელი იქნებოდა, სიცოცხლის გამოვლენანი მთლიანად უცხო რომ ყოფილიყვნენ. იგი არ იქნებოდა საჭირო, მათში რომ არაფერი ყოფილიყო უცხო. მაშასადამე, ამ ორ გარეგან დაპირისპირებათა შორის დევს იგი“⁵⁹.

სიცოცხლის უცხო გამოვლენა სიცოცხლის ინდივიდუალური გამოვლენაა და ამით ჩვენ ხელახლა მივადექით ინდივიდის გაგების პრობლემას. შეუძლია თუ არა გაგების მეთოდს გაგვაგებინოს ის „მნიშვნელობა“, რომელიც ინდივიდის ინდივიდუალობას ქმნის? დილთაის პასუხი ამ საკითხზე უარყოფითია. მისი აზრით, ინდივიდისა და სიცოცხლის მთლიანის არსობრივი კავშირი შეუძლებელს ზღის ინდივიდის სრულ გაგებას. გაგების მეთოდი, ინდივიდუალური არსებობის უნივერსალობის გამო, უძლურია ამოწუროს მისი შინაარსი. ინდივიდუალური მიკროკოსმოსის ამოუწყველობა არა მარტო იმაში მდგომარეობს, რომ შეუძლებელია ისტორიის ტოტალობასთან მისი მიმართების ყოვლისმომცველი მიმოხილვა, არამედ იმაშიც, რომ ვერავითარი გაგება ვერ შეძლებს იმ პრინციპის ჩაწვდომას, რომლის მიხედვითაც საერთოდ და ერთნაირი ფაქტების მრავალფეროვნება ინდივიდუალურ რეალობად ერთიანდება⁶⁰. „ინდივიდი ინეფაბილურია“, იმეორებს დილთაი რომანტიკოსთა დებულებას. „ინდივიდი არის... არადეფინირებადი, ერთხელობრივი, არა მხოლოდ იმ მიმართების მიხედვით, რომელშიაც იგი დგას, არამედ თვითონ თავის არსში“⁶¹. იქ, სადაც იწყება ინდივიდუალობა, ზღვარი ედება გაგებასაც, და შემეცნების ვერავითარი ძალა ვერ ჩასწვდება, თუ რა არის ამ სამყაროს მაკავშირებელი: „ინდივიდუალური არსებობის საზრისი... მთლიანად სინგულარულია, შემეცნებისათვის ამოუხსნადი“⁶².

თუ ცალკეული ადამიანის ჰრულყოფილი გაგებაა შეუძლებელი, მით უფრო შეუძლებელია მთელი კაცობრიობის ამომწურავი შემეცნება: ინდივიდის ანალიზს მივყევართ ისტორიულ სამყაროს-

59 იქვე, VII, გვ. 225.

60 იქვე, V, გვ. 425.

61 იქვე, VII, გვ. 256.

62 იქვე, გვ. 199.

თან, რომელიც თვითონ წარმოადგენს ინდივიდუალობის უმაღლეს განხორციელებას; გონით-ისტორიული სამყაროს საფუძველს სინგულარულობები ქმნიან⁶³. ამიტომ გაგების საგანი ყოველთვის შეიცავს რაღაც ნაშთს, რომლის მიღწევაც შეუძლებელია. გაგების იდეა ვერასოდეს მოახერხებს სრულ განხორციელებას; „ყოველი გაგება ზღვარდებულია“⁶⁴; „გაგება უსასრულო ამოცანაა“, იგი ყოველთვის რელატურია და ვერასოდეს დამთავრდება⁶⁵.

ასეთია დილთაის „ჰერმენევტული გაგების“ თეორიის ძირითადი დებულებები. რამდენად აფუძნებენ ისინი ინდივიდუალურის გაგების შესაძლებლობას?

დილთაის ადგილი ფილოსოფიის ისტორიაში განისაზღვრება არა იმდენად გონისმეცნიერებათა სპეციფიკური მეთოდის ძიებითა და დაფუძნებით (ჰერმენევტიკა, როგორც გონისმეცნიერული შემეცნების მეთოდი, არსებითად რომანტიზმში ჩამოყალიბდა), არამედ თვითონ გონისმეცნიერული შემეცნების თავისებურების ჰერმენევტიკასთან გაიგივებით: ჰერმენევტიკა, როგორც სიცოცხლის თვითგაცხადება, როგორც გონის თავის თავში ტრიალი, დილთაისთან უპირველეს ყოვლისა აღნიშნავს გონისმეცნიერული შემეცნების თავისებურებას და შემდეგ კი იმ მეთოდს, რომელსაც გონისმეცნიერული შემეცნების მეცნიერულობის დაფუძნება ევალება.

ვინაიდან ჰერმენევტიკის ასეთი გაგების ამოსავალი დილთაისთან „განცდის“ პანთეისტურ-ანთროპომორფული და პოზიტივისტური ცნებებია, ამიტომ მთელი მისი კონცეფცია შეიძლება დახასიათდეს როგორც სიცოცხლისფილოსოფიური და პოზიტივისტური ტენდენციების მორიგების ცდა სიცოცხლის ფილოსოფიის წანამძღვრიდან ამოსვლით. მოახერხა თუ არა დილთაიმ ამ ორი ტენდენციის მორიგება? სჭირდება თუ არა თავის თავში მზრუნავ გონს ჰერმენევტიკა როგორც მეთოდი თვითშემეცნებისათვის? სხვაგვარად: ჰერმენევტული მეთოდია გაგების მიღწევის საფუძველი, თუ გაგება ისედაც „ხდება“ (როგორც განცდის თვითწედომაჲ ფუნქცია) და მამასადამე, ფაქტიურად არავითარ ჰერმენევტულ „მეთოდთან“ არა გვაქვს საქმე?

რახან ყოველგვარი „ჰერმენევტიკის“ საკუთრივი საგანია ინდივიდუარი, ერთხელადი და განუმეორებადი, თავისი ყოფნის სა-

⁶³ Dillthey, G. S. VII, S. 199.

⁶⁴ Dillthey, Über die Einbildungskraft der Dichter, in. Zschrft. Fölkpsychol, 1877, S. 45.

⁶⁵ მისივე, G. S., V, S. 330.

ფუძვლის (საზრისის) თავის თავში მქონე, ამიტომ ჯერ ვნახოთ, თუ რამდენადაა დილთაისთან დაფუძნებული ინდივიდუალურის გაგების შესაძლებლობა და რას ნიშნავს მისი გაგება. ამ საკითხის გარკვევა დაგვარწმუნებს, რომ სწორედ „სინგულარულია“ ის, რაც დილთაის ჰერმენევტიკის ორი ამოსავალი — სიცოცხლისფილოსოფიური და პოზიტივისტური—წინამძღვრის მოურიგებლობას ავლენს.

ინდივიდი, დილთაის მიხედვით, სინგულარულია, ერთხელადია და ასეთი სინგულარულობებია სწორედ „გონით-ისტორიული სამყაროს საფუძველი“. მაგრამ მეორე მხრით იგივე „ინდივიდი წარმომადგენლობს, როგორც ლაიბნიცის მონადა“: სიცოცხლე არის ადამიანი მის ისტორიულობაში და ერთეული ადამიანიც სხვა არაფერია, თუ არა იგივე „ისტორიული ადამიანი“, იგივე სიცოცხლე მის ქმნადობა-მიმდინარეობაში. ამით, ცხადია, ერთეული და ზოგადი ემთხვევა. გამოდის, რომ „სინგულარობა“ მხოლოდ მოჩვენება და ილუზიაა და მამასადამე, ასეთივე ილუზიაა „ნაწილი-მთელი“ მიმართებაც. სიცოცხლე იგებს თავის თავს იმავე სიცოცხლიდან. რაც შეეხება ერთეულს, იგი ის „ნაშთია“, რომელიც პრინციპულად გაუგებადია. მაგრამ თუ ერთეული, როგორც „სიცოცხლის ცოცხლობის“, სიცოცხლის მიმდინარეობის ტელეოლოგიური ერთიანობის „პრეზენცი“, პრინციპულად გაუგებადია, თუ გაუგებადია ის მნიშვნელობა, რომელიც ინდივიდუალურ რეალობას ქმნის, მაშინ ამ გაუგებადიდან მთლიანი სიცოცხლის გაგება არა მხოლოდ უსასრულო ამოცანაა, არამედ გადაუჭრადიც.

ისმის საკითხი: რაღა რჩება გამგებს გასაგები მას შემდეგ, როცა იგი უარს ამბობს იმ „მნიშვნელობის“ წვდომაზე, რომელიც გასაგების პიროვნულობას ქმნის? რას ნიშნავს ამ შემთხვევაში გაგება როგორც „კვლავგანცდა“, „შთაგრძნობა“, „ტრანსპოზიცია“? კვლავგანცდა დილთაისთან ემყარება გასაგებისა და გამგების იგივეობას. „სხვა“ ჩემი სხვაგვარად ორგანიზებული შესაძლებლობებია და ამ შესაძლებლობათა აქტუალიზირებით მე შემიძლია გავიგო სხვა. მამასადამე, სხვაში მე გავიგებ ჩემ თავს და ამიტომ სხვა, სინამდვილეში არც არსებობს. არსებობს ჩემი მე და მისი სხვა პერსპექტივაში მოცემული ანარეკლები, რომლებიც გაიგებიან არა თვითონ მათგან, არამედ ჩემგან ამოსვლით. ამით, თუ დილთაისთან გაგების თეორია, ერთის მხრით, სკეპტიციზმამდე მიდის (უარყოფს სხვა პიროვნების გაგების შესაძლებლობას), მეორეს მხრით, იგი დაფუძნებადს ხდის ერთეულის, პიროვნების არსებობას.

ეს გარემოება დილთაის ამოსავალი დებულების ლოგიკური შედეგია: გაგება, როგორც განცდიდან გაგება, ცხადია, განცდაში მოცემულიდან უნდა ამოდიოდეს. განცდაში კი ადამიანს მხოლოდ საკუთარი განცდები ეძლევა — აქ არც მეორე მერა მოცემული და არც მისი განცდები. ამიტომ „განცდიდან გაგება“ შეიძლება ნიშნავდეს მხოლოდ საკუთარი მეს სხვაში ტრანსპოზიციას ან შთაგრძნობას, „მეს ხელახლა პოვნას შენში“.

მაგრამ იქ, სადაც არ არსებობს „შენ“, შეუძლებელია არა თუ მეს „ხელახლა“ პოვნა, არამედ საერთოდ მისი არსებობაც: „მე“ და „შენ“ კორელატური კატეგორიებია და ერთის არსებობის უარყოფა თავისთავად იწვევს მეორის უარყოფასაც. რა თქმა უნდა, დილთაისთან ასეთი დასკვნა სავსებით კანონზომიერი: ინდივიდი მისთვის პანთეისტური ცნებაა და ამიტომ „მეს ხელახლა პოვნა შენში“ სხვა არაფერია, თუ არა ის, რომ „აქ სიცოცხლე იგებს სიცოცხლეს“ — იგი იგებს თავის თავს თვითწვდომის მეშვეობით. ამას ერწყმის ის გარემოება, რომ დილთაისთან სამი ცნება — „განცდა“, „გამოსახულება“ და „გაგება“ — ფაქტურად ერთსა და იმავეს აღნიშნავს. სამივე ერთიანდება განცდის ცნებაში არა მხოლოდ ფორმალურად, არამედ შინაარსობრივადაც: გამოსახულება განცდის გამოსახულებაა და გაგება კვლავ განცდაა. თუ ახლა იმასაც გავიხსენებთ, რომ განცდა სიცოცხლის ისტორიის პრეზენცია, მაშინ ნათელი გახდება, რომ ეს „პრეზენცია“ ინდივიდუალურს კი არ გამოსახავს, არამედ ისტორიულს; იგი „სიცოცხლის თვითგაშლაა და მასში სიცოცხლე იგებს თავის თავს, ყოველგვარი ტრანსპოზიციისა და კვლავ განცდის გარეშე. გაგება, მაშასადამე სიცოცხლის თვითგაცხადებაა, იგი სიცოცხლის „თვითწვდომის ფუნქცია“⁶⁶. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ჰერმენევტიკა როგორც სიცოცხლის თვითგაცხადება დილთაისთან ერთეულის გაგების წანამძღვარი კი არაა, არამედ ერთეულის „სიცოცხლეში“ მოხსნის მეფუძნებელი.

ამის შემდეგ აღარაა გასაოცარი, რომ დილთაისთან სიცოცხლის თვითგაცხადებაზე დაფუძნებული გაგების „მეცნიერული მე-

66 ა. ბოკორიშვილი, ფსიქოლოგიის პრინციპული საკითხები, ნაწ. 111, გვ. 133.

თოდი“ არსებითად უარს ამბობს თავისი საგნის — ინდივიდუალის გაგების შესაძლებლობაზე: ჭერ ერთი, რახან ინდივიდური უნივერსალურ სიცოცხლეს ემთხვევა, და რახან სიცოცხლე მარადიული ქმნადობა-ცვალებადობაა, ამიტომ მისი ამომწურავი გაგების საშუალება არ არსებობს. მეორეც, ვერავითარი მეთოდი ვერ მიგვიყვანს იმ „მნიშვნელობასთან“, რომელიც ინდივიდუალური ყოფნის საზრისია. საამისოდ მხოლოდ ერთადერთი საშუალებაა — დივინაცია. მაგრამ დივინაცია ხომ მეთოდი არაა და გარდა ამისა რისი „დივინაცია“ უნდა მოხდეს, როცა მეორე მე ფაქტიურად ჩემი მეორე მეა?

ამგვარად, დილთაისთან ჰერმენევტიკა როგორც „მსგავსის მიერ მსგავსის შემეცნება“ და ჰერმენევტიკა როგორც გონისშეცნირებათა სპეციფიკური მეთოდი, როგორღაც ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად არსებობს: მსგავსის მიერ მსგავსის შემეცნება არც ჰერმენევტული მეთოდის საფუძველია და საერთოდ არც რაიმე მეთოდს საჭიროებს. ასევე, არც „მეთოდს“ შეუძლია რაიმე დახმარება აღმოუჩინოს სიცოცხლის თვითგაცხადებას: ინდივიდუალური ყოფნის საზრისი ამ მეთოდისათვის მიუღწევადია.

§ 2. „გაგება“ ანარხნალიზში

გაგების სიცოცხლისფილოსოფიურ და რაციონალისტურ (ნეოკანტიანურ) თეორიათა⁶⁷ დაპირისპირება არსებითად წარმოებდა სხვისი მეს კონსტრუირების მათუძნებელი ინსტანციის გარშემო: გაგების სიცოცხლისფილოსოფიური თეორია ასეთ მათუძნებელს ხედავს საკუთარ მეში, რომელიც პანთეისტურად გაგებულ ინდივიდს ერწყმის, ხოლო ნეოკანტიანელობა ირრეალურ საზრისსა და ტრანსცენდენტურ ღირებულებებში, რომელთა ადგილს, მათი ყოველთვის შესაძლებელი ელიმინირების შემდეგ, გამგების საკუთარი მე იკავებს (ამასთან მე, რომელიც „სიცოცხლის ტოტალობის“ ნაცვლად სხვისი კონსტრუირებისას უფრო განსჯითი აპარატის რესურსებით ხელმძღვანელობს). სხვისი მე, მაშასადამე ყოველთვის კონსტრუირებულია და ეს კონსტრუირებაა ის, რასაც

67 იხ. ქვემოთ, თავი V.

„გაგება“ ეწოდება. ეს იყო დასკვნა, რომელიც ლოგიკურად გამომდინარეობდა როგორც „გაგების“ დილთაიანური, ისე ნეოკანტიანური წინამძღვრების თანმიმდევრული განვითარებიდან. ამ წინამძღვართა განვითარების მეორე შედეგი კი იყო სხვა მეს რეალური არსებობის, ანდა მისი გაგების შესაძლებლობის ფაქტიური უარყოფა.

როგორც მოსალოდნელი იყო, სხვისი მეს „კონსტრუირების“ თეორიას ყველაზე ძლიერ ის თვალსაზრისი დაუპირისპირდა, რომელიც სამყაროს არსს პერსონულ არსთა სიმრავლეში ხედავს და რომლისთვისაც პირისა და პიროვნების ცნება თეორიის ის საკუთრივი საფუძველია, რომელთანაც დაბრუნება ყოველგვარი კვლევის სისწორის ერთადერთი გარანტიაა. მაგრამ რას ნიშნავს სხვა პიროვნების გაგება იქ, სადაც „მე“ და „შენ“ ერთნაირი სუბსტანციულობით ხასიათდება და როგორაა შესაძლებელი მათი ურთიერთდიალოგი? როგორ ესმის სხვისი მეს გაგების შესაძლებლობა პერსონალიზმს?

წინამდებარე გამოკვლევაში ჩვენ შემოვისაზღვრებით ორი პერსონალისტის, ვ. შტერნისა და მ. შელერის კონცეფციითა ანალიზით, კონცეფციებისა, რომლებიც, შეიძლება ითქვას, ერთგვარად ავსებენ ერთმანეთს. და ამასთან ქმნიან „გაგების“ პრობლემატიკის შემდგომი განვითარების მანიშნებლებსაც. სახელდობრ: „გაგების“ პერსონალისტური დაფუძნება ხასიათდება არა მხოლოდ კვლევის ცენტრში პიროვნულის დაყენებით, არამედ იმითაც, რომ იგი მოასწავებს როგორც გაგების ცნების გასვლას გონისმეცნიერებათა მეთოდის საზღვრებიდან, „გაგების“ შემეცნების ფუნდამენტურ ცნებად გარდაქმნის დასაწყისს, ისე „გაგების“ გათავისუფლებას ლოგიკისა და ფსიქოლოგიის ვიწროებიდან. მართალია ორივე ეს ტენდენცია უკვე დილთაისთანაა საგრძნობი (საერთოდ კი აზრის ასეთი მიმართულება „ისტორიისა“ და „ფიზიკის“ ძველი დავის „ისტორიის“ სასარგებლოდ გადაჭრის ერთ-ერთი ვარიანტია), მაგრამ იქ იგი დაჩრდილულია გონისმეცნიერებათა მეთოდური დაფუძნების საკითხით. რაც შეეხება პერსონალიზმს, მისთვის წაწყვანია არა გონისმეცნიერებათა მეთოდი, არამედ სხვა მე, მეორე პიროვნება და მისი გაგება, რაც, რახან ყოველგვარი შემეცნება და ყოველგვარი გაგება ყოველთვის ადამიანურ-პიროვნულია, თავის თავში შეიცავს „გაგების“ უნივერსალიზაციის საკმაოდ მძლავრ ტენდენციას.

I. ვ. შტერნის „ინტროცეფციული გაგების“ თეორია მიმართულია „გაგების“ ნეოკანტიანური წინამძღვრებიდან კონსტრუირებულ „ტიპებსა“ და ღირებულებათა ობიექტურ სფეროზე ორიენტირების წინააღმდეგ. ამასთან შტერნი თავისი კრიტიკული პერსონალიზმიდან გამოსვლით მიზნად ისახავს ერთეულისა და ერთხელადის (პიროვნების) გაგება გამგების პიროვნულობის დამადასტურებლად და მაჩვენებლად გამოიყენოს.

პიროვნება შტერნისათვის არის ინდივიდუალური, მიზანსწრაფული, თვითღირებული ერთიანობა. პიროვნების მიზანსწრაფულობა და თვითღირებულება მის ერთხელადობასა და განუმეორებლობას ნიშნავს: პიროვნება არ შეიძლება სხვა რამეთი შეიცვალოს: მისი შეცვლა მის მოსპობას და, მაშასადამე, სამყაროს, როგორც პიროვნულ არსთა იერარქიის, გაღარბებებს იწვევს. ეს გარემოება კი, თავის მხრით, შეუძლებლად ხდის არა მხოლოდ პიროვნების კანონზომიერებაში ჩართვას, მის გამოყენებას რაღაც ზემდებარე ზოგადიდან, არამედ მის გაიგივებას საკუთარ თავთანაც და ამით მის მოთავსებას „იდეაში“: პიროვნება, როგორც მიზანსწრაფული არსი, თვითგანვითარებაა; იგი არა მხოლოდ აწმყოა ან წარსული, არამედ (და ეს უმთავრესია) მომავალიცაა. პიროვნება ქმნადობა და ცვალებადობაა და ასეთი, ქმნადი და ცვალებადი არსებისაგან შედგება მთელი სამყარო. რადგანაც თვითეული პიროვნება პიროვნებათა სამყაროსთან დაკავშირებულია თავისი განსაკუთრებულობით და თავისი განუმეორებადი თავისებურებით, ამიტომ სხვა პიროვნება და საერთოდ პიროვნებათა სამყარო მისთვის საკუთარი პიროვნულობის პრიზმაში გადატეხილი სამყაროა და როგორც ასეთი, პიროვნების პიროვნულობის განხორციელების, დადასტურებისა და გამოვლენის ერთადერთი საშუალებაა.

შტერნი პიროვნების პიროვნებათა სამყაროსთან კავშირს, ზოგადად, ახასიათებს როგორც „სამყაროს ადამიანურ შემეცნებას“. ეს შემეცნება ხორციელდება „პრიმიტიული ინტუიციის“, აზროვნებისა და „მაღალი ინტუიციის“ საფეხურების გავლით. რადგანაც სამყაროს (პიროვნებისა და პიროვნულ არსთა იერარქიის, იმავე „ყოვლადპერსონის“) ადამიანური შემეცნების ორივე წესი, როგორც აზროვნება ისე ინტუიცია, „გაგებითი შემეცნების“ თავისებური ფორმაა, ამიტომ პერსონული არსის წვდომის საკითხი შტერნთან დაკავშირებულია ზუსტმეცნიერული („განმეებითი“, ე. ი. პიროვნულობისაგან დამცლელი) შემეცნებისა და „ინტროცეფციული გაგების“ ურთიერთმიმართების გარკვევასთან.

ინტუიცია, თავისი ორივე საფეხურის ერთიანობაში, შტერნს. თან ერთხელადის, განუმეორებადის (პერსონის) არსებობის აღიარებაა და ამიტომ, ფაქტიურად პერსონალისტიკური განწყობის დახასიათებას უფრო წარმოადგენს, ვიდრე თვითონ პიროვნების შინაგანი რაობის წვდომას. ასეა ეს პირვანდელი, პრიმიტიული ინტუიციის საფეხურზე, რომელიც, შტერნის მიხედვით, პიროვნული არსის არსებობის პირველადი აღიარებაა, კონკრეტული ეგზისტენციისადმი უკრიტიკო „ჰოს. თქმა“; იმის აღიარება რომ „აქ რაღაცაა“. ასევეა ეს არსებითად, „მაღალი ინტუიციის“ საფეხურზეც, რომელიც არა მხოლოდ უკრიტიკოდ აღიარებს, არამედ „იმეცნებს და ცნობს“ კიდევაც ერთხელადს, პიროვნებასა და პიროვნულს.

მაგრამ პირველად და მაღალ ინტუიციას შორის თავსდება ინტუიციის მოცემულის შემეცნებისადმი სწრაფვა, რომელიც ორი წინართულებით მოძრაობს: გენერალიზირებისა და ინდივიდუალიზირების. პირველი წარმოადგენს ზუსტმეცნიერულ, „გან-მეებით“, ე. ი. პიროვნულ-ინდივიდუალიზირებულ და გამაზოგადებელ აბსტრაქციას; მეორეც აბსტრაქციაა, მაგრამ საწინააღმდეგო მიმართულებით: აბსტრაქცია ერთეულისაკენ, პიროვნებისაკენ.

პიროვნულის, ინდივიდისა და ინდივიდუალიზირებულისაკენ წარმართული აბსტრაქციაა სწორედ ის, რამაც, შტერნის მიხედვით, გულუბრყვილო ინტუიციის მოცემულ პიროვნულ არსთა რწმენით აღიარებას შესაბამისი მეცნიერული დასაბუთება უნდა მისცეს და ამით პიროვნება და პიროვნულ არსთა ერთხელადი და განუმეორებადი ყოფნა მაღალი ინტუიციის (იმავე „ინტელექტუალური ჰერეტიკის“) ობიექტად აქციოს. „მაღალი ინტუიციის“ არა მარტო რწმენითად აღიარებს პიროვნულ არსთა არსებობას, არამედ ცდილობს კიდევაც შეიმეცნოს ისინი მათ პიროვნულ, განსაკუთრებულ თვითღირებულებაში. როგორაა შესაძლებელი ერთი პერსონული არსის მიერ მეორე პერსონული არსის შემეცნება?

შტერნის მიხედვით, სხვისი წვდომის ამოსავალია ის, რომ პიროვნება უპირველეს ყოვლისა აღიარებს სხვა პიროვნების ღირებულებას (ე. ი. სხვას მიიჩნევს პიროვნებად, ერთხელადად და განსაკუთრებულად — „ექსცენტროლიზებულებად“). სხვა პიროვნების არსებობის აღიარება კი არაპირდაპირ ადასტურებს და აფუძნებს ჩემი პიროვნების არსებობასაც: „მე“ არსებობს მხოლოდ „შენ“-თან მიმართებაში; პიროვნება მხოლოდ მაშინაა პიროვნება, როცა იგი აღიარებს სხვა, მეორე პიროვნების არსებობას. ამით, მეორე პიროვნება აფუძნებს ჩემს პიროვნულობას, რაც შტერნისათვის

ემას ნიშნავს, რომ მეორე პიროვნება, როგორც ერთხელადი და განსაკუთრებული ღირებულებითი მთლიანი, ჩაერთვის ჩემს ღირებულებით მთლიანობაში, მის საკუთრებად იქცევა და მაშასადამე ჩემი საკუთარი თვითღირებულების არსებობასა და გაზრდას შესაძლებელყოფს. სხვისი მიზნებისა და ღირებულების საკუთარ მიზანდასახულებათა სისტემაში შეტანის ამ აქტს შტერნი ინტროცეფციას უწოდებს.

ინტროცეფციის აქტი, შტერნის მიხედვით, ზეცნობიერია. იგი გულისხმობს მესა და არამეს დაპირისპირების მოხსნას. ამასთან ეს მოხსნა შეიძლება ნიშნავდეს როგორც თავისი თავის სხვაში შთაგრძნობას ან შთააზრებას, ისე პირიქით — სხვის შთაგრძნობასა და შთააზრებას ჩემში. ვინაიდან მესა და არამეს დაპირისპირება ყოველთვის ცნობიერების აქტია, ამიტომ შტერნთან ინტროცეფციის გამოსავალი ცნობიერია: მე ცნობიერად უნდა ვალიარო არამეს, როგორც ჩემი სპირისპიროს არსებობა. ეს აღიარება, თავისი მხრით, ემყარება „პერსონალისტურ განწყობას“, ინტუიციას, როგორც პიროვნულ არსთა არსებობის ცნობიერ აღიარებას.

ინტროცეფცია, მაშასადამე, ყოველთვის პიროვნებაზე, ერთხელად კონკრეტულზეა მიმართული და მის საფუძველს ყოველთვის ინტუიციის ნაგულისხმევი პიროვნული არსის არსებობა ქმნის. ამ გულისხმობას კი შემოწმება სჭირდება: საჭიროა გონის ისეთი ფუნქციის მინაწილება, რომელიც ინტუიციის ობექტურ მნიშვნელობას დაამტკიცებს. ეს ფუნქციაა გაგება, რომელიც შტერნისათვის ინტროცეფციული შემეცნების ერთ-ერთი, ამასთან ყველაზე ობიექტური ფორმაა.

ზემოთქმულიდან, შტერნი მიუთითებს შემეცნების ორ წესს: ზუსტმეცნიერულს („გან-მეებითს“) და ინტროცეფციულს (მეობრივისაყენ, პიროვნებისა და პიროვნულისაყენ წარმართულს). მართალია ზუსტმეცნიერული შემეცნება პიროვნულ-ინდივიდუალურიდან განყენებას ნიშნავს, მაგრამ ისიც, თავის დასაწყისსა და დასასრულში, პიროვნული კატეგორიებით ხელმძღვანელობს: იგი იმით იწყებს, რომ პიროვნებას, ინდივიდუალურს მოსწყდება, და თავის საბოლოო მიზნად არსისა და მოქმედების შემეცნებას ისახავს. არსი და მოქმედება კი, შტერნის მიხედვით, პიროვნული, პერსონული კატეგორიებია და ამიტომ „გან-მეებითი“ მეცნიერებაც საბოლოოდ გაგებას უნდა დაეფუძნოს: პიროვნულთან, განსაკუთრებულთან, მხოლოდ გაგებით შემეცნებას მივყევართ. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ შტერნისათვის არც „ახსნითი“ და „გაგებითი“ შემე-

ცნების ურთიერთდაპირისპირებაა გამართლებული: აქ უბრალოდ შეიძლება „სამუშაოს განაწილების“ შესახებ ვილაპარაკოთ. ზუსტ-ბეცნიერული შემეცნებისა და გაგების განსხვავება „გან-მეებისა“ და „ინტროცეფციის“ განსხვავებითაა განპირობებული. შტერნის მიხედვით, „გან-მეებითაა მეს ისეთი შეფასებითი ქცევა, რომელშიაც სამყაროს მნიშვნელობა მესათვის შეძლებისდაგვარად გამორთულია“⁶⁸. „გან-მეებით შეფასებას“ მივყავართ „ობიექტივიზმისაკენ, რომელიც თავის უმაღლეს ფორმაში მარობიექტივებელი მეცნიერებაა“. მაგრამ მარობიექტივებელ შემეცნებას შეუძლია მხოლოდ „დადგენა“ და „ახსნა“. „დადგენით“ შეიმეცნება ცალკეული მონაცემები, ხოლო „ახსნით“ კავშირები, ცალკეული მონაცემებისადმი ზოგადი კატეგორიების მიყენების მეშვეობით. ამიტომ მარობიექტივებელი მეცნიერების სამუშაო სფეროში აღარ შედის „პერსონული არსის კონკრეტულობა“, ინდივიდუალობა როგორც ინდივიდუალობა, როგორც „მარობიექტივებელი“ არსება, რომელიც „ინტროცეფციული გაგების“ ობიექტია.

გაგებითი შემეცნების, როგორც ინტროცეფციის ყველაზე ობიექტური ფორმის, მიზანია „სხვა პიროვნების არსისა და ღირებულების წმინდა სულიერი აღქმა“, მასზე ყოველგვარი ზემოქმედების გარეშე. საერთოდ, გაგებას ერთი მიზანი უნდა ჰქონდეს: სხვა პიროვნების სიცოცხლის ხელახლა გაცოცხლება. ასეთი, ყოველგვარი წინასწარი განზრახვიდან თავისუფალი ხედვის მიზანი სხვის არსებაში შეჭრაა, და გაგება არის სწორედ ეს „ნების თავისუფალი ჰკრეტა, რომელიც მეორის არსების სიღრმეში... იჭრება — რომელსაც, ცხადია, მხოლოდ იმიტომ შეუძლია შეჭრა, რომ საკუთარ მეს შეუძლია მეორე აღადგინოს თავის თავში tat twam asi-ს საფუძველზე“⁶⁹. მაგალითად, რომელიმე დიდი პიროვნება „მაშინ გაიგება და სხვისთვისაც გახდება გასაგები, როცა გაირკვევა, თუ როგორ ცდილობდა მისი საკუთარი თვითღირებულება განხორციელებულიყო ღირებულებათა ობიექტური სფეროსადმი და დროის ღირებულებათა მეტაფიზიკური სიტუაციისადმი განსაკუთრებულ საზრისობრივ მიმართებებში“⁷⁰.

„ღირებულებათა ობიექტური სფერო“ კი, შტერნის მიხედვით, არსებობს ერთკული პიროვნული მიზანსისტემების (იმავე ღირებუ-

⁶⁸ W. Stern, Person und Sache, III, 1924, S. 346.

⁶⁹ იქვე, გვ. 373 და შდ.

⁷⁰ იქვე, გვ. 375.

ლებების) სახით, რომელთა იერარქიაც ქმნის იმას, რასაც ყოვლად-პერსონა (იგივე სამყარო, იგივე ღმერთი) ეწოდება. ერთეული პიროვნების თვითღირებულება, მაშასადამე, ხორციელდება ღირებულებათა ამ ობიექტურ სფეროსადმი მიმართების, მისი შინაგანად ათვისების მეშვეობით. ამით, თვითონ პიროვნების, როგორც „ღირებულებათა კოსმოსის საკუთარი ცენტრის“ ვინაობის დანახვის, მისი თვითღირებულების დანახვისა და გაგების საშუალებაა ფორმულა: „მითხარი რაა შენთვის ღირებული და გეტყვი ვინ ხარ შენ“⁷¹.

შტერნის მიხედვით, „გამგები მეცნიერების“ სიწმინდეს ერთი საფრთხე ემუქრება „აბსტრაქტულ-ნორმატული განხილვიდან“, რომელიც, იმის მიაგვირად რომ სუბიექტის შემეცნება სუბიექტის საკუთარ იდეალურ თვითღირებულებაზე წარმართოს, „გამოდის ღირებულებათა ობიექტური სფეროდან“ (როგორც ეს შპრანგერთან იყო). გაგების ადგილს აქ იჭერს „კონსტრუირება“, რითაც „ისტორიული წარმონაქმნის იმანენტური და ირაციონალური ღირებულებითი სტრუქტურა“ გაუგებარი რჩება⁷². მეორე საფრთხე მოდის ზელოვნებიდან: შექმნა არ არის გაგება. საერთოდ, „სინამდვილის პატივისცემის გარეშე გაგება არ არსებობს“. სხვა სინამდვილის, სხვა პიროვნების ნამდვილი გაგების შემდეგაა მხოლოდ ნაყოფიერი სხვა თვითღირებულების შეტანა ღირებულებათა საკუთარ სისტემაში, რაც საკუთარი პიროვნების ახალი ღირებულებით გამდიდრებაა და მის ზრდას ნიშნავს. ამიტომ, შტერნის მიხედვით, პიროვნების ნამდვილი გაგება რომ მისი კონსტრუირებითა და აგებით არ შეიცვალოს, ზუსტმეცნიერული (ამხსნელი) და გაგებითი მეთოდებას ურთიერთკავშირია აუცილებელი: გაგების მეცნიერული მეთოდი „ყველგან და ყოველთვის შემეცნების „გან-მეებელი“ მეთოდის დამსაბუთებელ, მაკონტროლირებელ და შემავსებელ თანამშრომლობას“ საჭიროებს⁷³.

ზუსტმეცნიერული (ამხსნელი) და გაგებითი მეთოდების ურთიერთკავშირი და საბოლოოდ პირველის მეორეზე დაფუძნება შტერნთან მისი „კრიტიკული პერსონალიზმის“ ძირითადი წინამძღვრებიდან გამომდინარეობს. ამ წინამძღვრების მიხედვით, „ნივთი“ იმპერსონალური, მექანიკური, სინამდვილეში არ არსებობს. სამყარო პიროვნებათა იერარქიაა და ამ იერარქიაში ქვემდებარე

71 იქვე, გვ. 450.

72 იქვე, გვ. 376, 377.

73 იქვე, გვ. 379.

პერსონა წარმოადგენს ზემდებარე პერსონის „ნივთს“. ამ აზრით, მაშასადამე, საბყაროს შემეცნების უმაღლესი ინსტანცია „ინტრო-ცეფციული გაგება“ უნდა იყოს. მაგრამ ინტროცეფცია მხოლოდ იქაა შესაძლებელი და საჭირო, სადაც უზრუნველყოფილია სხვა პიროვნების არსებობა. დაკულია თუ არა შტერნის „კრიტიკულ პერსონალიზმში“ პიროვნებისა და პიროვნულ არსთა სიმრავლის არსებობა?

შტერნის „კრიტიკული პერსონალიზმში“ ვალდებულია დაიც-ვას როგორც ცალკეული პერსონის დამოუკიდებელი, ერთხელადი და განუმეორებადი არსებობა, ისე „ყოვლადპერსონაში“ ცალკეული პერსონების იერარქიული წყობა და მისი „მრავალერთიანობა“. „ერთიანობაა სიმრავლეში“ არა მხოლოდ ცალკეული პერსონა, არამედ ყოვლადპერსონაც, როგორც ცალკეული პერსონებისაგან შედგენილი „მრავალერთიანობა“. პერსონათა იერარქიული დალა-გება იმას გულისხმობს, რომ ყოველი ქვემდებარე პერსონა ნივთია ზემდებარესთვის. მაგრამ იერარქიის კიბეზე დაშვებისას ბოლოს და ბოლოს ჩვენ უნდა მივიღეთ ისეთ არსებულთან, რომელსაც აღარ ექნება დაქვემდებარებული და მაშასადამე მხოლოდ „ნივთი“ იქნება და არა „პერსონა“. მეორე მხრით, პერსონათა იერარქიის მწვერვალზე ზედმეტი ხდება „ნივთის“ ცნება: ყოვლადპერსონა არავის არ უქვემდებარდება და მაშასადამე იგი ვეღარ იქნება ნივ-თი. ამით ვღებულობთ ორ, აბსოლუტურად საპირისპირო ცნებას: პერსონასა და ნივთს. მათი გაერთიანება შეუძლებელი ხდება, ამით, „კრიტიკული პერსონალიზმის“ ძირითადი ინტენციაც განუ-ხორციელებადია.

„პერსონისა“ და „ნივთის“, ტელეოლოგიურისა და ატელეო-ლოგიურის ერთმანეთთან დაკავშირება „კრიტიკულ პერსონალიზმ-ში“ მხოლოდ იერარქიის საწყისი და საბოლოო წევრების („პერ-სონისა“ და „ნივთის“) ერთმანეთთან გაიგივებით შეიძლება: პერ-სონა ერთდროულად „ნივთი-პერსონა“ უნდა იყოს. მაგრამ რაკი შტერნისთვის პერსონა და ნივთი ტოლფასოვანი ცნებებია, ამით „ერთეული პერსონაც“ „ყოვლადპერსონას“ უიგივდება. აღამი-ანის პიროვნების მიმართ ასეთი გაიგივება მოგვცემს აღამიანური პიროვნებისა და ყოვლადპიროვნების ერთმანეთთან გაიგივებას. მაგრამ ამით იკარგება ერთეული, ერთხელადი და განუმეორებადი. ყველაფერი ითქვიფება „ყოვლადპერსონაში“, განცალკევებული კი ილუზიაა. მართალია, „tat twam asi“ ამ დროს დაფუძნებულია,

რადგან არ არსებობს არავითარი „სხვა“, მაგრამ ამით გაგება კონკრეტული, ერთხელადი ეგზისტენციის გაგება კი არ არის, არამედ მხოლოდ თვითგაგება. ცხადია, ამით გამორიცხულია სხვა პიროვნების არსებობა და, შესაბამისად, სხვისი მიზნების საკუთარ მიზანთა სისტემაში შეტანა, მათი „შინაგანი ათვისება“. ეს კი საერთოდ ზედმეტს ხდის ყოველგვარ „ინტროცეფციულ გაგებასაც“.

როგორც ვხედავთ, შტერნთან სხვისი გაგების, სხვა პიროვნების გაგების შესაძლებლობა საბოლოოდ სხვა პიროვნების ფაქტიური არსებობის უარყოფითაა დაფუძნებული. ეს გარემოება, თავის მხრივ, გაგების თეორიის პანთეისტურ-ანთროპომორფული დაფუძნების ლოგიკური შედეგია. თუ „ყოველივე ეს (სხვა) ხარ შენ“ („tat twam asi“), მაშინ არსებობს მხოლოდ ერთი პიროვნება, რომელიც სხვისი მიზნების ინტროცეფციობას კი არ ახდენს, არამედ საკუთარი ყოფნის თვითგაშლას ცალკეული პერსონების სახით. ინტროცეფცია, როგორც „tat twam asi“-ში დაფუძნებული „სუბიექტ-ობიექტის“, ე. ი. მესა და არამეს დაპირისპირების მოხსნა, შტერნთან სხვას არაფერს ნიშნავს: ეს დაპირისპირება მაშინ მოიხსნება, როცა ყველა ყოვლადპერსონაში გაითქვიფება.

ზემოთქმულიდან ნათელია, რომ გაგების „ღირებულებათა ობიექტურ სფეროზე ორიენტირება“ შტერნთანაც უცვლელადაა დატოვებული: პიროვნება გაიგება არა თვითონ მისგან ამოსვლით, არამედ იქედან, თუ რას ნიშნავს იგი „საზრისებისა და ღირებულებების კავშირში“. ვინაიდან ეს „კავშირი“ თავის უმაღლეს საფეხურზე „ყოვლადპერსონაა“, ამიტომ ერთეული, როგორც „ყოვლადპერსონის ორგანო“, რაღაცას უნდა ნიშნავდეს ყოვლადპერსონისათვის და მისი რაობაც ამ „სხვისთვის მნიშვნელობით“ ამოიწურება. რაც შეეხება ამ მნიშვნელობის მატარებელს, იგი, როგორც ერთეული, საერთოდ არ არსებობს; ერთეული „მოჩვენებაა და მაიას პირბადე“.

II. 8. შეღერის პერსონალიზმი ფენომენოლოგიური პრობლემატიკიდან გამოდის. სახელდობრ: შეღერთან ხდება „ინტენციონალობის საკითხის დაკონკრეტება ადამიანური პერსონის მიმართულებით“⁷⁴, ინტენციონალობის დაფუძნება თვითონ პიროვნების საკუთრივ არსებაში. აქედან, შეღერის წამყვანი საკითხია ადამიანი, მისი გაგება და „ადამიანის ადგილი სამყაროში“.

⁷⁴ F. I. Brecht. Einführung in die Philosophie der Existenz, S. 48.

ადამიანის გაგების საკითხი შელერთან შეიძლება ორი ასპექტით წარმოვადგინოთ: სხვისი მეს გაგება და სხვისი პიროვნების გაგება. დავიწყოთ სხვისი მეს გაგებით.

სხვისი მეს შემეცნების საკითხი შელერთან დაკავშირებულია სხვისი მეს კონსტიტუირების საკითხთან და გულისხმობს იმ განსაკუთრებული აქტების გამოვლენას, რომლებშიც სხვისი მე კონსტიტუირდება. ეს აქტებია „შინაგანი აღქმის ან ჰერეტის“ აქტები. შესაბამისად, სხვისი მეს კონსტიტუირების საკითხს შელერი ჰერეტის „შინაგანი აღქმის“ თეორიით.

„შინაგანი აღქმის თეორია“ ამოდის განცდათა ნაკადის მოცემულობის ფენომენოლოგიური ანალიზიდან. ეს ანალიზი, შელერის მიხედვით, ვერ ავლენს არა თუ „სულისა და სხეულის“, არამედ საერთოდ საკუთარი და სხვისი განცდების განსხვავებას. ამით, უარყოფილია ის მოსაზრება, რომელიც ამტკიცებს, რომ ჩვენ, უპირველეს ყოვლისა, საკუთარი განცდები გვეძლევა: „ვინ ამბობს, რომ უწინარეს ყოვლისა საკუთარი ინდივიდი და მისი განცდებია მოცემული ჰერეტის იმ მიმართულებაში, სახელდობრ, „შინაგანი“ ჰერეტის ან აღქმის მიმართულებაში, რომლის მეოხებითაც საერთოდ ფსიქიკური, მე და მისი განცდები აღიქმება“⁷⁵.

შელერის მიხედვით, ფენომენოლოგიური ანალიზი სწორედ ამის საწინააღმდეგოს ამტკიცებს: „არაფერია იმაზე ცხადი, რომ ჩვენ შეგვიძლია ასევე ჩვენი აზრები სხვის აზრებად ვიაზროთ, ჩვენი გრძნობები სხვათა გრძნობებად ვიგრძნოთ“⁷⁶. რა თქმა უნდა, ნორმალურ მდგომარეობაში ჩვენ ვასხვავებთ ჩვენსა და სხვის აზრებს; მაგრამ ისიც ხდება, რომ ჩვენ რაღაც აზრი ჩვენად მიგვაჩნია, მაშინ როცა სინამდვილეში აქ საქმე ეხება ოდესღაც წაკითხული ან გაგონილი აზრის „არაცნობიერ რემინისცენციას“. იგივე ითქმის გარემოდან და ტრადიციიდან შეთვისებული აზრებისა და გრძნობების შესახებ, რომლებიც ჩვენ ჩვენს საკუთრებად მიგვაჩნია: ჩვენ ვახდენთ მათ კვლავააზრებას ან კვლავგრძნობას ისე, რომ „ამასთან ერთად არა გვაქვს კვლავააზრებისა და კვლავგრძნობის ფუნქციის ფენომენალური ცნობიერება. ამით გვეძლევიან სწორედ ისინი როგორც ჩვენი“⁷⁷.

⁷⁵ M. Scheler, Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß. Mit einem Anhang über den Grund zur Annahme des fremden Ich. Hall, 1913. S. 124 (შემდეგში შემოკლებით: Sympathiegefühle).

⁷⁶ იქვე, გვ. 125.

⁷⁷ იქვე, გვ. 126.

ხდება პირიქითაც: ჩვენ საკუთარ აზრებს სხვაში ვდებთ, საკუთარი გრძნობების სხვაში შთაგრძნობას ვახდენთ ისე, რომ ისინი სხვის აზრებად ან გრძნობებად გვეჩვენება. შელერის მიხედვით, აქ საქმე გვაქვს „შთაგრძნობის ილუზიასთან“, ამ ილუზიის საფუძველი კი ისაა, რომ სინამდვილეში „აქ არაა მოცემული შთაგრძნობის პროცესი“; იგი რომ მოცემული გექნონდა, მაშინ მასში იმის ცოდნაც გვექნებოდა მოცემული, რომ ჩვენ თვითონ მოვახდინეთ საკუთარი გრძნობის სხვაში შთაგრძნობა.

ბოლოს, ისიც ხდება, რომ „უბრალოდ „მოცემულია“ განცდა, ისე რომ არაა მოცემული თუ ვისია იგი, საკუთარი თუ სხვისი“, როცა, მაგალითად, ჩვენთვის საეჭვოა მისი წარმოშობა. შელერი ასეთ განცდებში ხედავს იმ საერთო გამოსავალს, საიდანაც უნდა მოხდეს „ასე მოცემული“ განცდების მასალის „თვითონ ჩვენად“ და „სხვად“ დანაწილება“. მაშასადამე, შელერის მიხედვით, საქმე ისე კი არაა, როგორც „კვლავანცლისა“ და „შთაგრძნობის“ თეორიებს წარმოუდგენიათ, თითქოს ჩვენ „ჭერ“ ჩვენი განცდები გვეძლეოდეს და მათი მეშვეობით ვაგებდეთ სხვისი განცდების წარმოდგენას, რათა შემდეგ ისინი სხვის სხეულში მოვათავსოთ; პირიქით, შეგრძნებათა ინდიფერენტული ნაკადი არ შეიცავს „სხვისას“ და „ჩემსას“ — ისინი მხოლოდ შემდეგ აღმოცენდებიან აღქმის ასე თუ ისე წარმართვის მეშვეობით.

უმთავრესი, შელერის მიხედვით, აქ ის კი არაა, რომ განცდა ჩემი ან სხვისია, არამედ ის, რომ 1. თვითეული განცდა ეკუთვნის საერთოდ მეს, და სადაც მოცემულია განცდა, იქ მოცემულია მეც; 2. და რომ ეს მე წარმოდგენს ინდივიდს, რომელიც თვითონაა სახეზე თვითეულ განცდაში, რამდენადაც ეს განცდა აღექვატურია. „მე“, მაშასადამე, განცდებისაგან კი არ უნდა „შედგეს“, არამედ იგი თვითეულ განცდაშია ყოველთვის მოცემული. მაგრამ ის, რაც „არაა აუცილებლად მოცემული განცდის პირველად მოცემულობაში“, ესაა ის, თუ ვიპოვებ ინდივიდს ის, ვისაც ეს განცდა ეკუთვნის — ჩემი თუ სხვისი?.

მაგრამ მაინც როგორ ხდება ფაქტიურად სხვისი სულიერი ცხოვრების აღქმა და რა არის აღქმულის სხვისადმი მიწერის საფუძველი?

აქ აუცილებელია იმის გათვალისწინება, რომ შელერთან და ფენომენოლოგიურად ორიენტირებულ მკვლევარებთან, „აღქმა“

⁷⁸ M. Scheler, Sympathiefühle, S. 126—128.

ნიშნავს ინტენციონალური ცნობიერების ან აქტიური ცნობიერების განსაკუთრებულ სახეს, აღმქმელ გულის ხმოებას. აღქმული საგანი, ისე როგორც საერთოდ ყოველი ინტენციონალური საგანი, „მოცემულია“ არა ტანისეულად ან ჰერეტიკულად, არამედ ნაგულისხმევია, ინტენდირებულია, როგორც „თავის ტანისეულ თვითონობაში სახეზე მყოფი“, ამიტომ, შელერის მიხედვით, ჰერეტიკულად, თვალსაჩინოდ, ჩვენ არც სხვისი „სული“ გვეძლევა და არც სხვისი სხეული. ორივე „ნაგულისხმევია ან მიაზრებული მოვლენებში“. ამიტომ არც სხვისი სულიერი სიცოცხლის აღქმა და მყარებული სხვისი სხეულის გარეგნულ აღქმაზე, არამედ იგი წარმოადგენს გარეგანი აღქმის „თანასწორუფლებიან“ „აქტიურ მიმართულებას“. სწორედ ამ აქტიურ მიმართულებას უწოდებს შელერი „შინაგან აღქმას“, ამასთან, მისი აზრით, „არა აქვს მნიშვნელობა, „თავის თავს“ ზღიქვამს აღმქმელი თუ სხვას“⁷⁹.

მაშასადამე, შელერი შინაგან აღქმას (იმავე „შინაგან ჰერეტას“) არ განსაზღვრავს ობიექტის მიხედვით. არ შეიძლება „თვითაღქმა, თვითდაკვირვება ან თვითცნობიერება შინაგან აღქმასთან“ გადვიდვივოთ⁸⁰: მე ისევე შემიძლია საკუთარი თავის „გარეგნული აღქმა“ (საკუთარ სხეულზე ყურებით, მისი შეხებით), როგორც სხვისი. მეორე მხრით, მე ისეთივე არასრულყოფილებით შემიძლია საკუთარი „თვითონის“ შინაგანი აღქმა, როგორც სხვისი „თვითონისა“. „შინაგანი აღქმა წარმოადგენს აქტიური მიმართულებას, რომელშიც შესაძლებელია ჩვენი და სხვისი კუთვნილი აქტების განხორციელება. ეს აქტი „შეძლების“ მიხედვით იმთავითვე მოიცავს აგრეთვე სხვების მესა და განცდებს, ზუსტად ისევე, როგორც მოიცავს იგი ჩემს მესა და განცდებს საერთოდ და არა მხოლოდ უშუალო „აწმყოს“⁸¹.

შინაგანი ჰერეტის აქტში სხვისი განცდების „გამოსაჩენად“ საჭიროა „განსაზღვრული პირობები“, სახელდობრ, საჭიროა, რომ „ჩემმა სხეულმა განიცადოს ისეთი ზემოქმედებანი, რომელთა მაზეზიც სხვა სხეულშია ან მისგან გამომდინარეობს“. ეს ზემოქმედებანი, შელერის მიხედვით, თვითონ კი არ იწვევენ სხვისი განცდის, როგორც ასეთის, აღქმას, არამედ მათი დანიშნულებაა „მხოლოდ ამ აქტის გამოწვევისა და ამავე დროს შინაგანი სხვისი აღ-

⁷⁹ M. Scheler, Sympathiegefühle, S. 125 (სქოლიო).

⁸⁰ M. Scheler, Abhandlungen und Aufsätze. Leipzig, 1915, II, S. 31.

⁸¹ M. Scheler, Sympathiegefühle, S. 130.

ქმის შესაძლებელ სფეროში განსაზღვრული შინაარსის ამორჩევის“ განპირობება. „მაშასადამე, ის, რაც ჩვენს სხეულებს შორის არსებული პროცესებითაა განპირობებული, ესაა არა სწვისი შეებისა და მათი განცდების აღქმა, არამედ მხოლოდ შესაბამისი განსაკუთრებული შინაარსი, რომელიც ჩვენთვის ამ დიდი მთლიანიდან გაცოცხლდება, მესა და მისი განცდების ამოტივტივება უნივერსალური სულიერი სიცოცხლის მთლიანი ნაკადიდან“⁸². ამგვარად, თ ვ ი თ ო ნ გ ა ნ ც დ ე ბ ს ჩვენ უშუალოდ აღვიქვამთ და ეს აღქმაა განპირობებული სხეულებრივი პროცესის ცვალებადობით, მაგრამ არა თვითონ სულიერი პროცესი და მისი შინაარსი. განცდები „თავისთავად არსებობენ“ და ისინი „ტანის ვარიაციებში“ გამოიხატებიან⁸³. ეს ვარიაციები მოქმედებს ჩვენს სხეულზე და განპირობებს იმ აქტის ამოქმედებას, რომელშიც „სხვისი განცდა“ გამოჩნდება.

შეღერის მიხედვით, იგივე ითქმის საკუთარი სულიერი პროცესის აღქმის შესახებაც: განცდის ის „ცოცხლობა“, რომელიც საკუთარი განცდების მთლიანობიდან მისი ამოტივტივებისათვისაა აუცილებელი, „ისევე ნაკლებაა მიჯაჭვული მხოლოდ შინაგანი ქვრეტის აქტზე, როგორც სხვისი სულიერი პროცესი, არამედ ასევე იმაზე, რომ მას შეუძლია გამოიწვიოს „ტანი — მეს“ პერიფერიული ზონების განსაზღვრული ქმედითი ცვლილებები. საკუთარი განცდა მხოლოდ იმდენად შემოდის განსაკუთრებულ აღქმაში, რამდენადაც იგი მოძრაობის ინტენციასა და (სულ მცირე) გამოსახვის ტენდენციაში განიმუხტება“⁸⁴. მაშასადამე, „სიცოცხლის მთლიანი ნაკადიდან“ საკუთარი განცდის გამოყოფა საკუთარ თავზე მიმართულ შინაგან ქვრეტას უშუალოდ კი არ შეუძლია, „არამედ, მხოლოდ ტანის მდგომარეობაზე განცდის ზემოქმედების შუალობით“. ამიტომ არავითარი არსებითი განსხვავება არაა თვითაღქმასა და სხვის აღქმას შორის — „ერთსადაც და მეორესაც მხოლოდ იმდენადაა აქვს ადგილი, რამდენადაც ტანის მდგომარეობაა ასეთ თუ ისე მოდიფიცირებული და აღმქმელი მე-მდგომარეობა გამოსახვის ამა თუ იმ ფორმაშია გადაართული; „წმინდა „შინაგანსულიერი“ თვითაღქმა შიშველი ფიქციაა“⁸⁵.

⁸² M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, S. 131, 132.

⁸³ იქვე, გვ. 137.

⁸⁴ იქვე, გვ. 131.

⁸⁵ იქვე, გვ. 133, 134.

შელერის მიხედვით, ერთადერთი, რასაც ჩვენ ვერასოდეს აღვიქვამთ სხვის აღქმაში, ესაა სხვის მიერ განცდილი „ტანის მდგომარეობა“ (ორგანული შეგრძნებები და მარტივი გრძნობები — ზრდნობადი შეგრძნებები); მხოლოდ ამას ემყარება ადამიანის ადამიანისაგან განსხვავება: „...თვითელს შეუძლია (სხვისი) განცდის ზუსტად ისევე უშუალოდ (და გაშუალებულად) აღქმა, როგორც თავისი საკუთარს. ერთადერთი, მხოლოდ ტანის მდგომარეობის წარუშლელი სხვადასხვაობაა ის, ...რის გამოც B-ს იმავე ფაქტიური განცდის შემთხვევაში ყოველთვის მისი სხვა „სურათი“ ეძლევა ვიდრე A-ს“⁸⁶.

ზემოთქმულიდან, შელერთან სხვისი მეს კონსტიტუირება და იმის შემეცნება, რაც „მასში ხდება“, ერთმანეთს ემთხვევა: „შინაგანი აღქმა“ „აკონსტიტუირებს“ სხვა მეს იმ განცდების მეშვეობით, რომლებიც აღმქმელში აღმოცენდება მის მე-სხეულზე სხვისი მე-სხეულის ზემოქმედებით. სინამდვილეში, ცხადია, აქ არც სხვისი „მეს“ აღქმა ხდება და არც მისი კონსტიტუირება: თუ „მე“ განცდების ერთიანობაა (შელერთან კი ეს ასეა), და თუ ჩემი და სხვისი განცდები ერთმანეთისაგან არ განსხვავდებიან, (შელერთან კი ეს ასეა), მაშინ ჩვენს „შინაგან აღქმას“ ეძლევა მხოლოდ სხვისი სხეული, რომელშიც მას შეუძლია მხოლოდ და მხოლოდ საკუთარი განცდების „შთაგრძნობა“. ამით, შელერის „შინაგანი აღქმის“ თეორია სავსებით ემთხვევა „შთაგრძნობის“ თეორიას და, მაშასადამე, შთაგრძნობის თეორიის შელერისეული კრიტიკა მთლიანად ვრცელდება შელერის „შინაგანი აღქმის“ თეორიაზეც.

შეიძლება ამითაც იყოს გამოწვეული, რომ შელერთან მეს გაგების სპეციფიკური საკითხი ეხება არა აქტების შინაარსს, არამედ აქტების განხორციელებას. „მე“, როგორც აქტის შინაარსი, წარმოადგენს აქტის (ცნობიერების) ინტენციონალურ საგანს, რომელზედაცაა ცნობიერება მიმართული და რომლის გულისხმობაშიც არსებობს ცნობიერება. რაც შეეხება თვითონ აქტს, იგი არსებობს მხოლოდ განხორციელებაში და ამიტომ მისი გასაგნება, მისი ინტენციიაში მოცემულობა გამორიცხულია. აქტების განხორციელების როგორცაა სწორედ, შელერის მიხედვით, ადამიანთა ინდივიდუალიზაციის საფუძველი. აქტების განხორციელების როგორცაა ქმნის ერთიანობას და აქტების განხორციელების ერთიანობაა ის,

⁸⁶ M. Scheler, Wesen und Formen der Sympathie. S. 138.

რასაც შელერი პირს (Person) უწოდებს⁸⁷. ამიტომ პირი, როგორც ისეთი „კონკრეტული, თვითონ განსხვავებული არსების აქტთა არსების მქონე ყოფიერებითი ერთიანობა, რომელიც თავისთავად წინ უსწრებს... ყველა არსობრივ აქტთა დიფერენციაციას“⁸⁸. ფსიქიკური მე კი აღარაა, არამედ გონითი არსება. გონითი პერსონა, როგორც არაგასაგნებად აქტთა განხორციელების ერთიანობა თვითონაც არაგასაგნებადია და ამიტომ საგნობრივი შემეცნების მეთოდით მისი შემეცნებაც შეუძლებელია.

ეს, რაც არ არის საგანი, არც დროულ-ვრცელ არსებობას ფლობს, და, მაშასადამე, არც დროულ-ვრცელი სამყაროს ნაწილი შეიძლება იყვეს. ამიტომ პიროვნების „ადგილსამყოფელია“ „თვითონ ყოფიერების უმაღლესი საფუძველი“, რომელიც, შელერის მიხედვით, წარმოადგენს გონითი „აქტების ცენტრს“, და, მაშასადამე, თვითონ გონს როგორც პირს, როგორც წმინდა აქტუალობას. პიროვნება არის გონის ცენტრი⁸⁹ და როგორც „ყოფიერების უმაღლესი საფუძველი“, იგი წარმოადგენს ღმერთს — სრულყოფილ პერსონას. ადამიანის პიროვნება „ყოფიერების უმაღლესი საფუძველის“ არასრულყოფილი ანარეკლია — იგი არასრულყოფილი პერსონაა.

რადგანაც პირის, როგორც მხოლოდ განხორციელების ერთიანობის გასაგნება შეუძლებელია, ამიტომ მისი შემეცნება ნიშნავს მის თანაგანცდას, თანაგრძნობას, თანაზროვნებას, თანანდობას — ესაა სიმპათია როგორც „კვლავგანცდა“ და „კვლავგრძნობა“.

პიროვნების სიმპათეტიკური „შემეცნება“ არის გაგება, რაც ნიშნავს სხვისი არსებობის (სხვისი „განხორციელების“) „თანაგანხორციელებას“ და ამით სხვაში „მონაწილეობას“⁹⁰: „გაგება. ზუსტად ისევე როგორც აქტი... არის ყოველგვარი აღქმისაგან განსხვავებული და არაერთარ შემთხვევაში აღქმაზე დამყარებული გონითი არსების ყოფიერების მონაწილეობა მეორე გონის გარკვეულობაში (Sosein)“⁹¹. ამასთან სიმპათიას შელერთან ორი ფუნქ-

⁸⁷ M. Scheler, Die Formalismus in der Ethik und materiele Wertethik, 1954, S. 382.

⁸⁸ იქვე, გვ. 393.

⁸⁹ M. Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos, 1952, S. 48.

⁹⁰ M. Scheler, Wesen und Formen der Sympathie, S. 257, 256.

⁹¹ იქვე, გვ. 8.

ცია აქვს: იგია სხვისი ყოფიერების შემეცნება (ამას შელერი, სიმ-
პათიის „კოგნიტიურ“ ფუნქციას უწოდებს), და იგია „სხვისი ცნო-
ბიერების სუბიექტის რეალობის პრელოგიკური ცნობიერების წყა-
რო“⁹².

შელერთან არაფერია ნათქვამი იმის შესახებ, თუ რას ნიშნავს
კონკრეტულად „სხვისი ცნობიერების სუბიექტის“ რეალობის
ცნობიერება. როგორც ჩანს აქ იგულისხმება სხვისი ყოფო-
რების „თანაგანხორციელებასთან“ ერთად მოცემული ამ აქტის
რეფლექსური ცნობიერება, აქტის თვითცნობიერება. სხვისი ყოფ-
ნის განხორციელებს თანაგანხორციელება თავის თავში შეიცავს
თავისი რეალობის ცნობიერებას და ამით „სხვისი“, სხვა მეს ცოდ-
ნას — გაგებას. მაგრამ რას ემყარება იმის ცოდნა, რომ მე სხვის თა-
ნაგანხორციელებას ვახდენ? როგორ შეიძლება სხვასთან „იდენ-
ტიფიცირება“ და სხვისი: „თანაგანხორციელება“, თუ ის მართლაც
სხვაა, ხოლო თუ სხვა დინამდვილეში არ არსებობს მაშინ რისი და
ვისი თანაგანხორციელების შესახებაა ლაპარაკი?

აქ შელერი ასეთი ალტერნატივის წინაშე დგას:

1. მე მეძლევა მხოლოდ ჩემი პიროვნება როგორც ჩემი გონი-
თი „აქტების ყოფიერებითი ერთიანობა“, როგორც „განცდათა
უშუალოდ თანაგანცდილი ერთიანობა“ და „არა მხოლოდ მოაზრე-
ბული ნივთი უშუალოდ განცდილის უკან და გარეთ“⁹³. რაც შეეხე-
ბა „სხვას“, იგი გვეძლევა როგორც სხვა სხეული, რომელიც მოქმე-
დებს ჩემს სხეულზე და ამით ჩემს „შინაგან აღქმაში“ აღძრავს გან-
საზღვრულ განცდებს, რომელთაც მე შემდეგ სხვა სხეულში გადა-
ვიტან. ამით ავაგებ სხვა მეს, როგორც სხვა განცდათა ერთიანობას.
მაგრამ იმის გაგება, თუ რატომ იყო ამა და ამ მეში სწორედ ასე-
თი და ასეთი განცდები, საჭიროებს იმ აქტების წვდომას, რომელ-
თა შინაარსსაც ეს განცდები ქმნიდნენ და რომლებიც არსებობენ
მხოლოდ ამ შექმნაში (ინტენციაში).

ესაა უკვე სხვისი პიროვნების „კონსტიტუირების“ საკითხი.
როგორ უნდა აღვადგინო მე ჩემში სხვისი „აქტების ყოფიერებითი
ერთიანობა?“ მხოლოდ სხვისი მოქმედების „მიყოლით“, მიდევნე-
ბით, სხვისი მოქმედების გამომწვევი აქტების ჩემში „თანაგან-
ხორციელებით“ და მერე მათი სხვაში გადატანით. ეს კი იქნება
ჩემი პიროვნების სხვაში შთაგრძნობა და სხვა არაფერი. ამით,

⁹² M. Scheler, Wesen und Formen der Sympathie, S. XIII.

⁹³ M. Scheler, Jb. f. Phän u. phän. For. II, S. 243.

ჩვენ ხელახლა დავუბრუნდით „შთაგრძნობის“ იმ თეორიას, რომლის წინააღმდეგაც ასე გადაჭრით და საფუძვლიანად ილაშქრებს თვითონ შელერი⁹⁴.

2. მაგრამ ჩვენთვის აქ უმთავრესი ისაა, რომ ეს „შთაგრძნობა“ ზღბა არა მეორე მეში ან მეორე პიროვნებაში — მეორე პიროვნება ხომ ჩემთვის არსებობს მაშინ, როცა მე მის თანაგანხორციელების ვახდენ — არამედ ისევე მეორე სხეულში. ამ სხეულში მე ვერ ვახდენ განცდების შთაგრძნობას და ასე ვაკონსტიტუირებ სხვა მეს; ხოლო შემდეგ მიემართავ იმ აქტების თანაგანხორციელების აქტებს, რომელთა შინაარსს სხვისი მეს შემადგენელი განცდები შეადგენენ, და ეს „აქტების თანაგანხორციელების აქტთა“ „ყოფიერებითი ერთიანობა“, მათი „უშუალოდ თანაგანცდილი ერთიანობა“ იქნება სწორედ პიროვნება. მაგრამ ვისი პიროვნება? ჩემი თუ სხვისი? რა თქმა უნდა, ჩემი, რადგან იგი ყოველთვის ჩემი აქტების „ყოფიერებითი ერთიანობა“ და ეს ერთიანობა გადმომაქვს მე სხვა სხეულში. ამით, როგორც სხვისი მე, ისე სხვა პიროვნება, მოხსნილია ჩემს შესა და ჩემს პიროვნებაში.

რადგანაც შელერისათვის სხვისი და ჩემი განცდები ერთიან ფსიქიკურ რეალობას შეერწყმის, ხოლო ადამიანის პიროვნება, როგორც უსუბსტანციო არსება, „უმაღლესი ყოფიერების საფუძველშია“ მოთავსებული და თვითონ არსად არ არის, ამიტომ არსებობს მხოლოდ ერთი მე და ერთი პიროვნება, და ყოველგვარი სხვისი კონსტიტუირება და სხვისი გაგება ყოველთვის თვითკონსტიტუირება და თვითგაგებაა. ამით უარყოფილია ერთეულს, მეს, პიროვნების არსებობაც. პიროვნება მხოლოდ „გადასვლაა“, იგია ღვთიური პერსონის გამოვლენა და ღვთიური პერსონისაკენ მიმავალი გზა. ამიტომ „სხვაში თანამონაწილეობა“, როგორც „სხვისი“ გაგება, ყოველთვის ნიშნავს ღვთიურ პერსონაში თანამონაწილეობასა და მასში თვითგაიგივებას — თეომორფიას. ერთეული მე, ერთეული პიროვნება, „სხვა“, ესაა სიცოცხლის ლოცვა, მიმართული თავისი თავის მიღმა⁹⁵.

ის, რაც სიმპათეტიკურ თანაგანცდასა და თანაგრძნობას მიუღწეველი რჩება, ესაა სხვისი „ტანი“, და სხვის მიერ განცდილი „ტანის მდგომარეობა“, რომელიც, ფაქტიურად, ერთადერთია, რითაც ერთი ადამიანი მეორისაგან განსხვავდება და რომელსაც ჩვენ

⁹⁴ M. Scheler, Wesen und Formen der Sympathie, S. 8.

⁹⁵ M. Scheler, Zur Idee des Menschen.

ვერასოდეს აღვიქვამთ. „ნამდვილ ერთეულადაც“, მაშასადამე ეს „გაგების მიღმა“ მყოფი ბიოლოგიური პერსონა შეგვეძლო ჩაგვეთვალა, ისიც რომ შელერთან საბოლოოდ „უმადლესი საფუძვლის“ გამოვლენა არ იყოს⁹⁶.

§ 3. „გაგება“ ეგზისტენციალიზმში (გაგება როგორც დროულობიდან გაგება). კ. იასპერსი

ეგზისტენციალიზმი, ზოგადად, შეიძლება დახასიათდეს როგორც პერსონალიზმსა და სიცოცხლის ფილოსოფიაში დასმული საკითხების რადიკალიზირება. ამ რადიკალიზირების საკუთრივი საზღვრის დანახვა კი დროის კატეგორიის სიცოცხლის ფილოსოფიური და ეგზისტენციალისტური გააზრების ერთმანეთთან შედარებითაა შესაძლებელი.

დროის კატეგორიის სიცოცხლის ფილოსოფიურ და ეგზისტენციალისტურ გააზრებათა ზოგადი დახასიათება წინასწარ საჭიროებს იმის გათვალისწინებას, რომ არსებობს დროის ცნების ორი ძირი: ობიექტური და სუბიექტური დრო. დროის ობიექტურ ცნებაში დრო მოაზრებულია როგორც უსასრულო თანამიმდევრობა, „რიგი“, რომელშიაც განლაგებულია როგორც ყველა გარეგანი, ასევე შინაგანი, სულიერი მოვლენა. ობიექტური დრო გაზომვადია და დროის ეს გაზომვა უდევს სწორედ საფუძვლად ბუნების ზუსტ მეცნიერებას, მეცნიერებას დათვლადი და გაზომვადი ბუნების შესახებ.

ობიექტური დროის სამი კომპონენტი — წარსული, აწმყო და ნომავალი ერთმანეთთან იმყოფება შეუბრუნებად მიმართებაში: ობიექტური დრო შეუბრუნებადია: წარსული ადრეა აწმყოზე, ხოლო აწმყო — მომავალზე. ამასთან, აწმყო აქ გაგებულია როგორც რაღაც განფენილობის, ხანიერობის არმქონე გადასვლის წერტილი, როგორც „ახლა“, იმათ შუამდებარე, „რაც უკვე აღარ არის“, და „რაც ჭერ კიდევ არ არის“. ამ აწმყოს, ამ ახლას, როგორც ხანიერობის არმქონე გადასვლის წერტილს, ეწოდება წ ა მ ი.

დროის ცნების მეორე ძირია სუბიექტური, განცდაში მოცემული დრო, დროის განცდა, რომელიც ფსიქოლოგიაში „პრეზენ-

⁹⁶ M. Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos, 1962, S. 37f.

ტული დროის“ საბელწოდებითაა ცნობილი. დროის ცნების ამ მეორე ძირზეა მითითებული სწორედ კანტთან, რომლის მიხედვითაც „ობიექტურ დროს“ სინამდვილეში არავითარი ობიექტურობა არ გააჩნია, რომ ისაა ადამიანურ სუბიექტში მყოფი „ჰერეტიკის წმინდა ფორმა“, რომელიც „გრძნობადობის მასალას“ აღიქვამს როგორც ვრცეულობის, ისე დროის ფორმაში და ასე აძლევს ამ მასალას მის პირველ წესრიგს; „... დრო სხვა არაფერია, თუ არა შინაგანი გრძნობის, ე. ი. ჩვენი თვითონისა და ჩვენი შინაგანი მდგომარეობის ფორმა... დრო წარმოადგენს საერთოდ ყველა მოვლენის აპრიორულ ფორმალურ პირობას“⁹⁷.

დროის, როგორც „ჩვენი თვითონისა და ჩვენი შინაგანი მდგომარეობის ფორმის“ კანტისეული გაგება ერთგვარად ეხმაურება დროის ცნების იმ ანალიზს, რომელიც ავგუსტინეს აქვს მოცემული თავის „აღსარებაში“. ავგუსტინე დროის სამივე ფორმას განიხილავს, როგორც აწმყო ცნობიერების სამ მიმართულებას: „არსებობს სამი დრო: აწმყო, რომელსაც მხედველობაში აქვს აწმყო, აწმყო, რომელსაც მხედველობაში აქვს წარსული, და აწმყო, რომელსაც მხედველობაში აქვს მომავალი. ჩვენს სულში ისინი სამი მომენტის სახით არიან და სხვაგან მე მათ ვერ ვხედავ: აწმყოა წარსულის მიმართ მოგონება, აწმყოა აწმყოს მიმართ ჰერეტიკა და აწმყოა მომავლის მიმართ მოლოდინი“⁹⁸.

დროის, როგორც „შინაგანი გრძნობის, ე. ი. ჩვენი თვითონისა და ჩვენი შინაგანი მდგომარეობის ფორმის“ (კანტი) დახასიათება, ან მისი გაიგივება აწმყოცნობიერების სამ ფორმასა და ამით მარადიულ აწმყოსთან (ავგუსტინე), როგორც აღვნიშნეთ, მიუთითებს დროის ცნების იმ ძირზე, რომელიც განცდაშია მოცემული და რომელიც ფსიქოლოგიაში „პრეზენტაციის დროის“ სახელითაა ცნობილი. ამ დროის თავისებურება, მისი პარადოქსულობა ობიექტურ დროსთან შედარებით (მაგალითად ის, რომ მოლოდინის შემთხვევაში, იმისდა მიხედვით, სასიამოვნოს ველოდებით თუ უსიამოვნოს, დრო ან მეტისმეტად მოკლეა, ან მეტისმეტად გრძელი, რომ ცარიელი, უშინაარსოდ გატარებული დრო მოგონებაში ხანმოკლეა, ხოლო თვითონ ამ უშინაარსო დროში ყოფნისას უსამველოდ გრძელდება), რა თქმა უნდა, ადრეც იყო ცნობილი, მაგრამ მკვლე-

⁹⁷ Кант, Критика чистого разума, 2-я гл. трансц. эстетики.

⁹⁸ ციტირებულია წიგნიდან: Bollnow, Existenzphilosophie, S. 90. შტრ. ასევე: Gerd Brand, Ich, Welt und Zeit, 1955, S. 139.

ვართა ყურადღება წარმართული იყო არა თვითონ დროის განცდისა და ადამიანის სულიერ სიცოცხლეში მისი მნიშვნელობის გამოვლენისაკენ, არამედ იმის დადგენისაკენ, თუ რა რაოდენობრივი მაჩვენებლით გამოიხატება სუბიექტური დროის ობიექტურისაგან გადახრა და როგორ შეიძლება ამ გადახრის ნიველირება.

დროის ცნებასადმი ასეთი მიდგომა რადიკალურად შეიცვალა მას შემდეგ, როცა სიცოცხლის ფილოსოფიამ ამოსავალი განცდასა და განცდით მოცემულობებში დაინახა. ამიერიდან, ცხადია, აღარ შეიძლებოდა სულიერა ცხოვრების რომელიმე მომენტის თავისებურების უარყოფა. პირიქით, სწორედ ეს თავისებურებანი ხდებოდა ღირებულნი და კვლევის ინტერესსაც ისინი წარმართავენ. ადამიანის სულიერი სიცოცხლის ერთ-ერთ არსებით თავისებურებად კი ახალ დროში, ჯერ სიცოცხლის ფილოსოფიაში, ხოლო შემდეგ ეგზისტენციალიზმში, დროის განცდა და დროისადმი ადამიანური მიმართება იქნა მიჩნეული. ასე გაუთანაბრდა სუბიექტური დროს რაობის საკითხი ადამიანის რაობის საკითხს.

ვინაიდან სიცოცხლის ფილოსოფია გამოდის განცდიდან, როგორც სიცოცხლის გონითი ფენომენიდან, ამიტომ გასაგებია, რომ მისი ინტერესის საგანია, პირველ რიგში, დროისადმი ადამიანური მიმართება, მისი განცდისეულად მოცემულობის ფორმები და მისი ადგილი ადამიანის სიცოცხლეში. სიცოცხლის ფილოსოფიის წარმომადგენელთაგან ამ მიმართულებით ყველაზე მეტი გააკეთა ანრი ბერგსონმა, რომლის ფილოსოფიის ძირითადი ცნებაა დრო როგორც წმინდა ხანიერობა, „ჰეტეროგენული, ქვალიტატური, შემოქმედებითი ხანიერობა“, რომელიც წარმოადგენს ამავე დროს „სიცოცხლის აღმაფრენას“ და მეხსიერებას. ხანიერობის რაობის ხილვის საშუალებას ბერგსონისათვის იძლევა სიტყვა „არსებობის“ ზუსტი საზრისის ძიება⁹⁹, რომელიც იწყება ჩვენი საკუთარი არსებობის, როგორც ჩვენთვის ყველაზე ნაცნობი და უეჭველის, საზრისის ციებით.

ჩვენი არსებობა, ზერელე დაკვირვებისათვის წარმოადგენს მდგომარეობიდან მდგომარეობაში გადასვლას. იგი, თითქოს, დანაწილებულია იმ მდგომარეობებს შორის, რომლებიც თვითონ, როგორღაც, თავის უცვლელობას ინარჩუნებენ დროის განსაზღვრულ მონაკვეთში. სინამდვილეში სულის ასეთი უცვლელი მდგომარეობა არ არსებობს, იგი განუწყვეტელი იცვლება და ეს ცვლილება

⁹⁹ Бергсон. Творческая эволюция. 1914, стр. 1.

წარმოადგენს „ხანიერობის დინებას“. არსებობს მხოლოდ „სიცოცხლის აღმაფრენა“, რომელიც არსებობის ორგანიზაციის წყაროა; სიცოცხლის აღმაფრენა მოძრაობაა და ეს მოძრაობა შეადგენს წმინდა ხანიერობას, რომელსაც, როგორც მეხსიერებას, რაღაც გადააქვს წარსულიდან აწმყოში. ამის წყალობით, სულიერი მდგომარეობა, რომელიც „დროის გზაზე მოძრაობს“, მუდმივად ხანიერდება, ისე, რომ იგი ამავე დროს თავის ხანიერობას თავისი თავის გარშემო იხვევს, იგი თავისი თავიდან აკეთებს შორგვს ამიტომ არსებობს მხოლოდ სულის ერთი მდგომარეობა, და ეს მდგომარეობა თვითონაა ცვლილება. ერთი მდგომარეობიდან მეორეში გადასვლა სინამდვილეში სხვა არაფერია, თუ არა ერთი და იგივე „ხანიერი მდგომარეობა“; რაც შეეხება ფსიქოლოგიური სიცოცხლის წყვეტილობას, მას ჩვენი ყურადღების მუშაობა ქმნის: ყურადღება უწყვეტი მიმდინარეობიდან მხოლოდ იმ მომენტებზე ჩერდება, რომელიც სხეულს ახალ მიმართულებას აძლევს. სინამდვილეში თითოეული ეს მომენტი მოაქვს „ჩვენი მთელი ფსიქოლოგიური სიცოცხლის დინებად მასას“, ყველა ისინი წარმოადგენს იმ ზონის შედარებით სხვასთან განათებულ ნაწილებს, რომლებიც მოიცავენ ყველაფერ იმას, რასაც ჩვენ წარმოვადგენთ მოცემულ მომენტში. ეს ზონა, როგორც მთლიანი, ქმნის სწორედ ჩვენს მდგომარეობას¹⁰⁰. თვითონ მდგომარეობები კი, ცხადია, არ წარმოადგენენ ცალკეულ ელემენტებს: „ისინი გრძელდებიან ერთმანეთში უსასრულო გამომდინარეობაში“. ეს წმინდა „ხანიერობა“ ქმნის სწორედ ჩვენი არსებობის ქარგას.

ჩვენი ხანიერობის უწყვეტობაა იმის საფუძველი, რომ ადამიანს არა მხოლოდ აწმყო აქვს, არამედ აწმყოში წარსული გრძელდება, რომ ადგილი აქვს ევოლუციას; ხანიერობა — ესაა „წარსულის უწყვეტი განვითარება, რომელიც თავის თავში აგროვებს მომავალს“; წარსული უსასრულოდ იზრდება და, მაშასადამე, უსასრულოდაც ინახება. ეს შენახვაა ის, რასაც მეხსიერებას უწოდებენ¹⁰¹.

დრო, როგორც წმინდა ხანიერობა, არა მარტო ჩვენი სულიერი სიცოცხლის უწყვეტობის საზრისია, არამედ დრო თვითონაა ჩვენი სულიერი სიცოცხლის უწყვეტობა. ესაა უწყვეტობა მიმდინარეობისა და გადასვლისა, „რომელიც თვითონაა უმთავრესი“:

¹⁰⁰ იქვე, გვ. 2, 3.

¹⁰¹ იქვე, გვ. 4.

მიმდინარეობა, რომელაც არ შეიცავს მიმდინარე საგანს, და გადასვლა, რომელიც არ გულისხმობს გადასასვლელ მდგომარეობას. საგანი და მდგომარეობა ხელოვნურადაა ამოგლეჯილი ერთიანი მიმდინარეობიდან; ეს მიმდინარეობა, ეს გადასვლა ის ერთადერთი რაც დაკვირვებადი და შემჩნეველია — ესაა თვითონ ხანიერობა. ხანიერობა მეხსიერებაა, მაგრამ არა პიროვნების მეხსიერება, რომელიც გარეგანია იმის მიმართ, რასაც იგი ინახავს; და განსხვავებული წარსულისაგან, რომლის შენახვის პრეტენზიაც მას აქვს. ესაა მეხსიერება, რომელიც თვითონ მოძრაობის შინაგანი თავისებურებაა და რომელიც აგრძელებს „წინას“ „მომღევნოში“ და არ აძლევს მათ საშუალებას დარჩნენ წმინდა წამებად, რომლებიც აღმოცენდებიან და ქრებიან მარად ცვალებადი აწმყოს სახით.

მელოდია, რომელსაც ჩვენ ვუხმენთ თვალებდახუჭული, თითქმის ემთხვევა ამ დროს, „რომელიც წარმოგვიდგება თვითონ ჩვენი შინაგანი სიცოცხლის მიმდინარეობად. მაგრამ მელოდიას ჯერ კიდევ ბევრი თვისება, ბევრი განსაზღვრულობა აქვს. აბსოლუტური დრო რომ ვიპოვოთ, საამისოდ საჭიროა წინასწარ წაიშალოს განსხვავება ბგერებს შორის, შემდეგ მოიხსოს თვითონ ბგერის დამასასიათებელი ნიშნები და მელოდიიდან შენარჩუნებულ იქნეს მხოლოდ წინამავალის მომღევნოში გაგრძელება და უწყვეტი გადასვლა, სიმრავლე განსხვავებების გარეშე და თანამიმდევრობა გაყოფის გარეშე. ასეთია ჩვენს მიერ უშუალოდ აღქმული ხანიერობა, რომლის ცოდნის გარეშეც ჩვენ არ გვექნებოდა არავითარი წარმოდგენა დროზე“¹⁰².

ამგვარად, ბერგსონისათვის დრო, როგორც „წმინდა ხანიერობა“, გვევლინება სულიერი სიცოცხლის უწყვეტ თანმიმდევრობად; იგი არის „სასიცოცხლო აღმაფრენა“ და მოძრაობა; დინება, რომელიც, მოქმედებს რა თავისი მოძრაობით მატერიაზე, იმ წინააღმდეგობის შესაბამისად, რომელსაც მის მოძრაობას ეს მატერია უწევს, ქმნის სიცოცხლის ამა თუ იმ ფორმას. მოძრაობის ძალისხმევა წარმოადგენს „ორგანიზაციას“ და მისი მუშაობა „მიდის ცენტრიდან პერიფერიისაკენ“; ამით განსხვავდება ორგანიზაცია „ფაბრიკისაკენ“, წარმოებისაგან, რომელიც პერიფერიიდან ცენტრისაკენ მოძრაობს¹⁰³. სასიცოცხლო მოძრაობის აღმაფრენა, ან სასიცოცხლო აღმაფრენა, როგორც მოძრაობა არის წმინდა ხანი-

¹⁰² Бергсон. Длительность и одновременность. 1923, стр. 39.

¹⁰³ იქვე.

ერობა, ნამდვილი დრო, და იგია შინაგანი არსი იმისა, რასაც სიტყვა „არსებობა“ გულისხმობს: „არსებობა ცნობიერი არსებისათვის ნიშნავს შეიცვალოს; შეიცვალოს, რათა მომწიფდეს; მომწიფდეს, რათა უსასრულოდ შექმნას თავისი თავი“¹⁰⁴. ადამიანის არსებობა მდგომარეობს მის ხანიერობაში და ხანიერობა ყოველთვის წარსულის ხანიერობაა; ჩვენ ვართ ჩვენი წარსული და ამიტომ ის, რასაც ვაკეთებთ, დამოკიდებულია იმისაგან, რაც ჩვენ ვართ. მაგრამ ამავე დროს ვართ ის, რასაც ვაკეთებთ: ის, რასაც ვაკეთებთ, ყოველთვის ჩვენს ხანიერობას შეერთვის, იგი მასში კონდენსირდება, იქცევა მუხსიერებად, გადავა წარსულში და, მასასა-დამე, გახდება ის, რაც ვართ აწმყოში. ესაა შემოქმედებითი განვითარების საწინდარი. ადამიანი თავისი წარსულიდან მიემართება ყოველთვის თავის მომავალს, ეს მომავალი ყოველთვის წინაა და ეს წინისაყენ მიმართება თავისი თავის განუწყვეტელი შექმნა და, მასასადამე, განუწყვეტლივ წინსვლაა.

ერთ მნიშვნელოვან დეტალს უნდა მიექცეს ყურადღება ხანიერობის, როგორც შენახული და მარად მომავლისაკენ დინებადი წარსულის ბერგსონისეულ გაგებაში: ბერგსონისათვის წარსულის შენახვიდან გამომდინარეობს საკუთარი წარსულის განმეორების შეუძლებლობა: ჩვენს ცნობიერებას არ შეუძლია ორჯერ შევიდეს ერთსა და იმავე სულიერ მდგომარეობაში; შეიძლება განმეორდეს ვარემოება, მაგრამ ეს გარემოება უკვე იმოქმედებს სხვა პიროვნებაზე, „რადგან იგი იპოვის მას მისი ისტორიის ახალ მომენტში“. პიროვნება შენდება განუწყვეტლივ და ამიტომ იგი განუწყვეტლივ იცვლება. ეს ცვალებადობა გამოჩნდება წარსული მდგომარეობის დაბრუნებას: „აი რატომ არსებობს შეუქცევადობა“. ჩვენ არ შეგვიძლია ხელახლა განვიცადოთ „ჩვენი ხანიერობის არცერთი ნაწილაკი“¹⁰⁵. ამგვარად, ბერგსონთან ხანიერობა (დრო) ნიშნავს სიცოცხლის ხანიერობას, დინებას, რომელიც თავის თავშია „ჩახვეულია“. ამ აზრით, ადამიანი არის თავისი წარსული, თავისი „ნაცოცხლები სიცოცხლე“, რომელიც ნამყოდან მომავლისაკენ მიემართება.

დროის, როგორც ადამიანის საკუთრივი არსების ცნების შემდგომი დამუშავებისათვის, გადამწყვეტი მნიშვნელობა ჰქონდა ადამიანის ისტორიულობის დილთაისეულ გაგებას; დილთაისთან დად-

¹⁰⁴ Бергсон, Творческая эволюция, стр. 78—87.

¹⁰⁵ იქვე, გვ. 5—7.

გა სიცოცხლის სიცოცხლიდან გაგების საკითხი. ამ საკითხის გადაჭრას დილთაი შეეცადა ადამიანიდან ამოვლით: სიცოცხლე არის ადამიანი მის ისტორიულობაში. სიცოცხლე თავისი თავიდან ქმნის ცალკეულ განცდით ერთიანობებს, რომლებიც სიცოცხლის „მნიშვნელობას“ გამოსახავენ. ადამიანიც ასეთი „სიცოცხლის ფსიქიკური ერთიანობაა“. ამ მნიშვნელობის გაგება შეგვიძლია სიცოცხლის გონითი მხარის — განცდის — თვითცნობიერებიდან ამოსვლით. განცდაში პრეზენტირებულია სიცოცხლის მიმდინარეობის ყველა „მონაკვეთი“ — როგორც წარსული, ისე აწმყო. განცდაში პრეზენტირებულია სიცოცხლის ისტორია. ადამიანი, როგორც სიცოცხლის განცდითი ერთიანობა, წარმომადგენლობს სიცოცხლის ისტორიას. ამიტომაც ადამიანი ისტორიული არსება. ამით სიცოცხლის ხანიერობა დილთაისთან გაიგივებულია სიცოცხლის ისტორიულობასთან, რომელიც განცდაშია პრეზენტირებული. განცდის პრეზენტულობა უზრუნველყოფს ისტორიის გაგებას, რადგან განცდის პრეზენტულობა ნიშნავს სიცოცხლის ისტორიის, როგორც სიცოცხლის ქმნადობის, აწმყოში ყოფნას, აწმყოშროცემულობას.

ადამიანის დროული სტრუქტურის შემდგომი კვლევის გასაღები დანახულ იქნა სწორედ „პრეზენტში“ (განცდაში) მოცემული სიცოცხლის ისტორიის ცნებაში: „პრეზენტი“ ის აწმყოა, რომელიც თავის თავში შეიცავს „მთელ დროს“ როგორც ისტორიას. აწმყო, როგორც წარსულისა და მომავლის გამყოფი, წარმოადგენს წამს. მაშასადამე წამი, რაკი იგი თავის თავში შეიცავს სიცოცხლის მთელ ისტორიას (წამი როგორც აწმყო, პრეზენტი), აღარ შეიძლება დახასიათდეს როგორც შინაგან სტრუქტურას მოკლებული, ხანიერობის არმქონე „გადასვლის წერტილი“. აწმყო ხანიერობის მქონეა და ამ ხანიერობას წამის ფსიქოლოგიური ანალიზიც ადასტურებს: ფსიქოლოგიურად „აწმყო დროის ის მონაკვეთია, რომელსაც ერთი, მეტად თუ ნაკლებად რთული მთლიანი ნაწილების განცდა ავსებს. როგორც ეს ნაწილებია ერთად მთლიანში მოცემული, ისეა მათი დროც მთლიანის მომენტანური განცდის დროში მოცემული. ამიტომაც რომ ჩვენს განცდაში აწმყოს ხანგრძლივობა აქვს“; აწმყოს განცდის ხანიერობას მისი ნაწილების თანამიმდევრობა ქმნის: წამის ხანიერობა მისი „შემადგენელი ნაწილებითაა“ ავსებული და რახან „აწმყო თანამიმდევრობას შეიცავს, ნაკრამ ისეთ თანამიმდევრობას, რომლის წინა წევრებიც შემდგომი წევრების გვერდით განაგრძნობენ არსებობას, თუ იგი წერტი-

ლად კი არა, უფრო ხაზად განიცდება, მაშინ გასაგებია, რომ აწმ-
ყოში წარსულიც გვეძლევა, რომ აწმყოს განცდა წარსულის გან-
ცდასაც შეიცავს, რომ, მაშასადამე, წარსულს, როგორც ახლა
მოცემულს, როგორც აქტუალურს განვიცდით. ერთი
სიტყვით, გასაგები ხდება წარსულის აღქმის ფაქტი¹⁰⁶.

ადამიანის დროული სტრუქტურის ასეთ დახასიათებაში ეგზის-
ტენციალიზმი მთლიანად ეთანხმება სიცოცხლის ფილოსოფიას:
ადამიანი არის მისი „ნაცოცხლები სიცოცხლე“, და ეს ნაცოცხლე-
ბი სიცოცხლე არის დრო. ეს დრო, მთელი თავისი ხანიერობით,
თვითწვდომას ეძლევა აწმყოში, წამში („პრეზენტში“), და, მაშა-
სადამე, წამი თვითონაა დროული სტრუქტურის და ხანიერობის
მქონე. მაგრამ ეგზისტენციალიზმი აქ არ ჩერდება. დროის ეგზის-
ტენციალური გაგების საკუთრივ არსებით თავისებურებას ქმნის ადა-
მიანის ყოფნის აქტიური მომენტისადმი ხაზის გასმა: ადამიანი არა
მხოლოდ არის, არამედ თვითონაც ქმნის თავის ყოფნას. ყოფნა
როგორც ყოველთვის აწმყო ყოფნა ადამიანს შეუძლია შექმნას თა-
ვისი მომავალი ყოფნის გეგმიდან. მაგრამ ის „მასალა“, რომე-
ლიც გეგმის განხორციელებისათვისაა საჭირო, ადამიანს ეძლევა
როგორც თავისივე წარსული: ადამიანი თავისი მომავალი ყოფნის
გეგმიდან მიდის თავის წარსულთან (ნამყოფობასთან, როგორც ჰაი-
დეგერი იტყვის) და ასე ქმნის თავის აწმყოყოფნას, აწმყოს. ვინა-
იდან აწმყო ყოველთვის წამია, ამიტომ წამი, რომელიც თავის
თავში მოიცავს „ყველა დროს“ (მომავალი, წარსული, აწმყო),
უტოლდება მარადიულობას.

წამი, როგორც მარადიულობა, წარმოადგენს დროის კაირო-
ლოგიურ ცნებას, რომელიც ეგზისტენციალიზმმა პლატონის ფი-
ლოსოფიიდან და პლატონით დავალებული ადრექრისტიანული თე-
ოლოგიიდან შეითვისა.

პლატონთან წამი გადასვლის კატეგორიად გამოიყენება, სა-
ხელდობრ, ისეთ რაღაცად, რაშიაც და რისი მეოხებითაც სიმშვი-
დიდან მოძრაობაში, ერთიდან სიმრავლეში გადასვლა ხორციელ-
დება. პლატონი ასე მსჯელობს: ერთიდან სიმრავლეში, მოძრაობი-
დან უძრაობაში გადასვლა და პირიქით — სიმრავლიდან ერთში და
უძრაობიდან მოძრაობაში გადასვლის წარმოდგენა შეუძლებელია.
ეს გადასვლა უნდა იყოს ისეთი დრო, რომელშიაც რაღაც არც მო-
ძრაობს და არც გაჩერებულია. მაგრამ ასეთი დრო არ არსებობს.

¹⁰⁶ დ. უზნაძე, შრომები, III—IV, გვ. 320, 322, 323.

ამიტომ ის, რაშიაც გადასვლა ხდება, ის, რაშიაც ერთი სიმრავლეში გადადის და უძრავი მოძრაობაში, უნდა იყოს არა დრო, არამედ სხვა რაღაც. რა არის ის „საოცარი, რაშიაც იგი იმყოფება როცა გადადის?“ ესაა, პლატონის მიხედვით, „დაუნაწილებადი წამი: რადგან იგი ისეთი რაღაცის აღმნიშვნელად ჩანს, რომლიდანაც ერთი მდგომარეობიდან მეორეში ხდება გადასვლა. არ გადადის იგი ხომ არც სიმშვიდიდან, რომელშიაც იგია დავანებული, არც მოძრაობიდან, რომელშიაც იგი მოძრაობს, არამედ თვითონ დაუნაწილებადი წამის ბუნება, რომელიც ასე საოცარია და საერთოდ არ არის დროში, ძევს მათ შუა, სახელდობრ, მოძრაობასა და სიმშვიდეს შუა, და მასში და მისგან გადადის მოძრავი სიმშვიდეში და უძრავი მოძრაობაში“¹⁰⁷.

წამის პლატონისეული ინტერპრეტაცია მეორდება არისტოტელესთან, ხოლო შემდეგ არისტოტელეს მეშვეობით, ბრუნოსთან, რომლისთვისაც წამი არის „დროის მარადიული აწმყო“ და „წამისა და ყველა დროის მარადიულობა სხვა არაფერია, თუ არა აწმყო“; წამში გვეძლევა მთელი დრო ან მარადიულობა: „დრო... სხვა არაფერია, თუ არა მუდმივი აწმყო, მარადიული წამი“¹⁰⁸. წამის ასეთი გაგება არსებითად მიიღო შემდეგ ჰეგელმაც, რომელმაც თავის „ლოგიკაში“ წამი გაპატონებულ კატეგორიად აქცია.

წამის ასეთ (ლოგიკურ) გაგებას უპირისპირდება მისი ფსიქოლოგიურ-ეთიკური გაგება, რომელიც კლასიკური ფორმით მოცემულია კირკეგორთან. კირკეგორისათვის წამი არის მოჩვენებასა და ჭეშმარიტებას შორის გადაწყვეტა, რაც ნიშნავს არჩევანს როგორც გონივრულ-სულიერ რისკს, რომელიც ადამიანს დააყენებს საკუთარი არსებობის საწყისისეული კითხვის წინაშე და რომელიც ამით ადამიანს საკუთარი არსებობის ბნელ საფუძველს განაცდევინებს და გაუნათებს.

კირკეგორი უარყოფს წამის პლატონისეულ და ჰეგელისეულ გაგებას: წამი პლატონთან „უტყვი ატომისტური აბსტრაქციაა“; ხოლო ჰეგელთან „გადასვლა“, რომელიც „წამში“ ხდება, ლოგიკურის სფეროს ეჭება; მაგრამ „გადასვლა“, კირკეგორის მიხედვით, „ისტორიული თავისუფლების“ სფეროა და არა ლოგიკურის: „გადასვლა მდგომარეობაა და ნამდვილია“¹⁰⁹. „მდგომარეო-

¹⁰⁷ Parmen., S. 63, 64. შტრ. ასევე რუსული თარგმანი: Платон. Парменид, соч., т. 2, стр. 451—458.

¹⁰⁸ K. Iaspers, Psychologie d. Weltanschauungen, S. 108, 109.

¹⁰⁹ Kierkegard, V, S. 16.

ბა“ ნიშნავს „განწყობალებაში შემოსვლას“, გრძნობის დამოწმებას, „მდგომარეობის ცნობიერებას“. მდგომარეობა „სულიერი განწყობილებაა და, მამასადამე, გადასვლა, როგორც მდგომარეობა, არ არის ლოგიკურის სფერო. „გადასვლა“ ქვალიტეტური ნახტომია: აქ ახალი ცნებითად კი არაა გააზრებული, არამედ „აქაა“. „აქ“ ნიშნავს „ახლას“. რაღაც შემოსულია აწმყოში და ეს „აწმყო“ არაა დროის ცნება, არამედ იგი მარადიულობაა: აქ აღარაა წარსულისა და მომავლის განსხვავება და ამიტომ მარადიული არის აწმყო. რადგანაც „მდგომარეობა“ ყოველთვის გადაწყვეტილებების რისკთანაა დაკავშირებული და მისი შედეგია, ამიტომ წამი შეიძლება დახასიათდეს როგორც ახლა, ამ მდგომარეობაში შემოსული მარადიულობა, მარადიულობა, რომელიც არ შეიცავს წარსულს და მომავალს. ამით, „წამი“ არის არა დროის ატომი, არამედ მარადიულობის ატომი. წამი არის ის, რითაც მარადიულობა დროში იჭრება და რითაც მარადიულობა დროს აჩერებს. მარადიულობა მხოლოდ მაშინ არსებობს, როცა არსებობს წამი. ესაა, კირკეგორის მიხედვით, ქრისტიანული თვალსაზრისი. გადაწყვეტილების რისკის გარეშე არ არსებობს „მდგომარეობა“. მანამდე ადამიანი იმყოფება დროში, რომელიც შედგება წარსულის, აწმყოსა და მომავლისაგან. მაგრამ მიღებული გადაწყვეტილება უკვე აღარ იცნობს არც წარსულს და არც მომავალს — იგი „დროის დინებას აჩერებს“ ახლაში, წამში და ამით მარადიულობა შემოაქვს დროში¹¹⁰.

წამის გაგებაში კირკეგორს უერთდებიან იასპერსი და ჰაიდუგერი. ესაა ის საერთო ფონი, რომელიც ქმნის გაგებას ეგზისტენციალიზმში.

წამის ეგზისტენციალისტური გაგების ანალიზის შემდეგ საშუალება გვეძლევა დროის ეგზისტენციალისტური გაგება დავუპირისპიროთ იმ სურათს, რომელიც სიცოცხლის ფილოსოფიაშია მოცემული. საერთოა ორივესათვის ადამიანის დროული სტრუქტურის რწმენა; ადამიანის არსებობას ორივე დროში ხედავს. რაღა ქმნის განსხვავებას?

სიცოცხლის ფილოსოფიაში დრო გაიგივებულია სიცოცხლის დინებასთან: დრო აქ თვითონ ამ დინების „ხანიერობაა“. სიცოცხლის დინება, მისი ხანიერობა, რომელიც სიცოცხლის ფორმების მათარგანიზებელია, იწყება წარსულიდან და ყოველ-

¹¹⁰ იქვე, გვ. 84, 85 და შმდ. შტრ. ასევე: K. Jaspers, *Psychologie d. Weltansch.*, S. 109 ff.

თვის წარსულად რჩება; იგი ყოველთვის „უკან გვრჩება“ და უკან მოგვსდევს და ჩვენ სხვა არაფერი ვართ, გარდა ჩვენი წარსულისა; ჩვენ ჩვენი წარსულისაგან დახვეული მორგევი ვართ.

ეგზისტენციალიზმმა მიიღო დროისა და სიცოცხლის იგივეობის თეზისი. სიცოცხლე ცვალებადობა და მოძრაობაა და მოძრაობის სამბოლო არის ხანიერობა, დრო. მაგრამ „სასიცოცხლო აღმადრენის“ („elan vital“) მოძრაობა წარმოადგენს სიცოცხლის ყველა ფორმის ორგანიზაციას. სიცოცხლის იმ ფორმის თავისებურებას, რომელსაც „ადამიანი“ ეწოდება, ქმნის არა დრო, არამედ დროის ცოცხლობა; ადამიანი დროს ცოცხლობს, მას შეუძლია თავის სიცოცხლეს მიემართოს, მიიღოს გადაწყვეტილება და ამით წამში მოათავსოს თავისი მომავალი და წარსული ერთად და ამით წამი გაუტოლოს მარადიულობას, რომელიც მისი საკუთარი სიცოცხლის ცოცხლობით იქნება ავსებული. ესაა ის, რაც ეგზისტენციალიზმში ადამიანის ყოფნის საზრისს ქმნის: ადამიანის ყოფნა არა მხოლოდ „დროისაგან შედგება“, არამედ ადამიანი ამ დროს ცოცხლობს როგორც თავის სიცოცხლეს. დროის ცოცხლობა ნიშნავს „დროულობას“: ადამიანი ცოცხლობს საკუთარ სიცოცხლეს, რითაც იგი „დროულობს“, და ეს დროულობაა ის, რაც შემდეგ დროს ქმნის. სიცოცხლე, რომელიც თავის სიცოცხლეს ცოცხლობს, თვითონ აყალიბებს თავის აწმყოყოფნას თავისი მთლიანი სიცოცხლის აწმყოში (წამში) კონდენსირებით. წამში კონდენსირებული არსებობა კი „გამომდინარეობს“ არა წარსულიდან, არამედ მომავლიდან: იგია მომავალი ყოფნის გეგმით დაგეგმილი აწმყო.

მომავალი, რომელიც აწმყოს ქმნის, იმეორებს თავის წარსულს: ადამიანის ყოფნა უსაზღვრო „წინ სვლა“ კი არაა, არამედ თავის ნამყოფობასთან განმეორებითი დაბრუნება თავისი მომავალყოფნის გეგმიდან (პაიდეგერი). მაშასადამე, თუ სიცოცხლის ფილოსოფიაში ადამიანის აწმყოყოფნის საფუძველსა და განსაზღვრელს წარსული წარმოადგენდა, ეგზისტენციალიზმში ასეთი განსაზღვრელია მომავალი: მომავალი წარმოადგენს ადამიანის განწყობას მემკვიდრეობით მიღებული საკუთარი ყოფნის განხორციელების შესაძლებლობებისადმი, რომლებშიც იგი „წინასწარ შეირბენს“ და საიდანაც იგი თავის აწმყოს, იმავე წამს აყალიბებს (პაიდეგერი). მაშასადამე, აწმყოს ქმნის მომავალი, რომელიც „წინ უსწრებს“ წარსულს და ამავე დროს თავის თავში შეიცავს მას.

ყოფნას, რომელსაც თავისი მომავალი ყოფნის გეგმაში შეაქვს თავისი წარსული და ასე ქმნის თავის აწმყოს. ეწოდება დროულო-

ბა: დროულობა არის მომავალი, რომელიც შეიცავს წარსულს და ქმნის აწმყოს.

რამდენადაც ეგზისტენციალიზმში ადამიანის ყოფნა ყოველთვის „დროულობის დროულობას“, ე. ი. დროულობის გამოვლენას წარმოადგენს, ამდენად ყოველგვარი გაგება აქ ინტერპრეტირებულია როგორც „დროულობის დროულობის წესი“ (ჰაიდეგერი). როცა საქმე ეხება ამა თუ იმ ადამიანის გაგებას, მაშინ გაგების საფუძველი უნდა იყოს იმის დანახვა, თუ „როგორ ცოცხლობს იგი წამს“ (იასპერსი). მაშასადამე, თუ სიცოცხლის ფილოსოფიაში გაგება იყო სიცოცხლიდან (განცდიდან) როგორც ისტორიულობიდან გაგება, ეგზისტენციალიზმში გაგება არის სიცოცხლის ცოცხლობიდან როგორც დროულობიდან გაგება.

ქვემოთ შევეცდებით ვუჩვენოთ, თუ როგორაა განხორციელებული „დროულობიდან გაგების“ პრინციპი „ეგზისტენციის ფილოსოფიის“ ორ ძირითად განშტოებაში: საკუთრივ ეგზისტენციალიზმში, სადაც ეგზისტენცი „ეგზისტენციის განათების საგანია“ (ე. იასპერსი) და ეგზისტენციალ-ონტოლოგიაში, სადაც „ეგზისტენცი ეგზისტენციალ-ონტოლოგიის თემა“ (მ. ჰაიდეგერი)¹¹¹. ვინაიდან „ეგზისტენციალური ონტოლოგია“ თავის პრობლემატიკას ფენომენოლოგიური ონტოლოგიის პოზიციებიდან აშუქებს, ამიტომ „გაგების“ ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიური ცნებაც ჩვენთვის ფენომენოლოგიის თემატურ ველში შედის. ეს „ველი“ მოიცავს ჰუსერლსა და ჰაიდეგერს.

კარლი იასპერსთან გაგების ცნება აერთიანებს როგორც დილთაიდან, ისე ნეოკანტიანელობიდან (მაქს ვებერი) მომდინარე ტენდენციებს. ეს ვლინდება როგორც „მსოფლმხედველობითი ტიპების“ დადგენის, ისე მეორე მეს „განცდიდან“ გაგების ეგზისტენციალისტური დაფუძნების ცდაში.

მსოფლმხედველობითი ტიპების დადგენა იასპერსთან ნიშნავს მსოფლმხედველობრივ განწყობათა ტიპების დადგენას: ადამიანი რომ გავიგოთ, უნდა ვიცოდეთ, თუ მსოფლმხედველობრივი განწყობის რომელ ტიპს ეკუთვნის იგი.

იასპერსთან განწყობათა კლასიფიკაციის საფუძველია მე — საგნის დაპირისპირება: ამ საფუძველზე იასპერსი გამოყოფს განწყობათა სამ ტიპს: საგნობრივ, თვითმარეფლექსირებელ, ანუ თავის თავზე მიმართულ და ენთუ-

¹¹¹ F. I. Brecht, Einführung in die Philosophie der Existenz, 1948, S. 4.

ზიასტურ განწყობებს, რომელშიაც პირველი ორის დაპირისპირება მოიხსნება¹¹².

საგნობრივი განწყობები წარმოადგენენ ან აქტიურ, დროში მოცემულ სინამდვილეზე წარმართულ განწყობებს, ან კონტემპლატურ განწყობებს, რომლებიც წარმართული არიან დროის გარეშე მყოფ საგნობრიობაზე. პირველის მიზანია მოვლენის დაწვრილება, მეორესი — ზედვა, დაკვირვება.

ამათგან განსხვავებით, თვითმარეფლექსირებელი (თავის თავზე მიმართული) განწყობების საგანია მე, პიროვნება, სული. ეს განწყობებიც ან აქტიური განწყობებია, ან კონტემპლატური. კონტემპლატურ თვითრეფლექსირებაში ადამიანი თავის თავს უყურებს წმინდა შემეცნების თვალსაზრისით; რაც შეეხება აქტიურ თვითრეფლექსირებას, მასში „ადამიანი არა მხოლოდ უყურებს თავის თავს, არამედ უნდა თავისი თავი“; იგია „ერთდროულად მასალაც და მოქანდაკე“. აქ „თვითშემეცნება თვითქმნადობის მედიუმს წარმოადგენს“. მაგრამ კონტემპლატური თვითშემეცნება ხელმძღვანელობს არა რეალურით, არამედ „მთლიანის სქემით“, რომელიც აწესრიგებს ცალკეულ რეალურ სულიერ განცდებს. კონტემპლატურ განწყობაში ასეთი სქემით ფასდება და კონსტრუირდება საკუთარი და სხვისი წარსული, და რადგანაც ასეთ განწყობაში მე, თვითონ, „ნაგულისხმევია როგორც მთლიანი“, ჩამოყალიბებული და განსაზღვრული რაღაც, ამიტომ ასეთი თვითშემეცნება ყოველთვის ილუზიამდე მიდის¹¹³. აქტიურ განწყობებში ამ სქემის ადგილს იჭერს სანამ უშო სურათი, რომელსაც ექვემდებარება ადამიანის სიცოცხლის ყველა მომენტანური გამოვლენა და რომლის მიხედვითაც უნდა მოხდეს საბოლოოდ თვითჩამოყალიბება, თვითშექმნა. თვითმარეფლექსირებელი განწყობის ორივე სახეს აერთიანებს რეალური, ცოცხალი განცდის უგულვებლყოფა, მისი დაქვემდებარება მომავლისა და წარსულისადმი. მათი მიზანია რაციონალური თვითჩამოყალიბება, თვითშექმნა, საკუთარი, პირველადი ბუნების დამორჩილების საფუძველზე. ამით აქ სინამდვილეში თვითგაგებასთან კი არა გვაქვს საქმე, არამედ თავისი თავის დათრგუნვასა და დავიწყებასთან.

ინსპერსი ასეთ თვითდამორჩილებას უპირისპირებს თვით-
ეჩევას, რომელსაც იგი, კირკეგორიდან გამომდინარე, განსაზ-

¹¹² K. Jaspers, Psychol. d. Weltanschauungen, 1922, 2. Aufl., S. 51.

¹¹³ იქვე, გვ. 90, 91, 92.

ღვრავს როგორც „შემთხვევითისადმი სიმპათიას“, „როგორც კონკრეტულში სიცოცხლეს, რომელიც ჩვენთვის ყოველთვის დროულად არსებობს და მოცემულია როგორც ისტორია“. თუ „თვითჩამოყალიბება“ ყოველთვის რაციონალურია, „თავისი თავის არჩევან“ ყოველთვის ირაციონალურშია დაფუძნებული¹¹⁴. თავისი თავის არჩევან ყოველთვის კონკრეტულია, ყოველთვის „ცოცხალი აქტია“. ამიტომ იგი ფორმულებსა და რეკუპტებში ვერ გამოიხატება. თავისი თავის არჩევან „თვითონის მომცველ ცოცხლობაშია დავანებული“. ცოცხლობა კი ყოველთვის აწმყოცოცხლობაა, უშუალო სინამდვილეა, უშუალო, სულიერი სიცოცხლეა. ესაა „პრეზენცში“ მოცემული სიცოცხლე, რომელსაც შეესაბამება წამის რეალობაზე მიმართული განწყობები, „უშუალო განწყობა როგორც წამი“¹¹⁵.

წამზე მიმართული განწყობა, წამის რეალიზების წესია ის, რაც ადამიანის თვითარჩევანის ფორმას განსაზღვრავს. ადამიანის თვითარჩევანის ფორმა კი აფუძნებს მსოფლმხედველობრივი განწყობის ტიპს. მსოფლმხედველობრივი განწყობის ტიპი, მაშასადამე, დამოკიდებულია იმაზე, თუ რა მიმართებაშია ადამიანი თავის ნამდვილ სიცოცხლესთან, რომელიც მას ყოველთვის წამის სახით ეძლევა, როგორ უყურებს იგი წამს, როგორც საშუალებას, თუ როგორც ერთადერთ რეალობას, რომელიც „დროის ატომი“ კი არაა, არამედ დროის მოხსნა და დროზე ამაღლება, მარადიულობა.

მაშასადამე, შეიძლება ითქვას, რომ იასპერსთან მსოფლმხედველობრივ განწყობათა ტიპები „დროის ცოცხლობის“ ტიპები იასპერსის განასხვავებს დროის ცოცხლობის ექვს ტიპს: პირველი დროს უყურებს ფიზიკოსის სათვალევით. მისთვის დრო ობიექტური და გაზომვადია, ამასთან ისე, რომ წარსული და მომავალი ერთმანეთისგან გამოყოფილია ხანიერობის არმქონე აწმყოს მეშვეობით; მეორე „დროის უშუალო ცნობიერებას“ ზომავს ობიექტური დროის მასშტაბით; მესამე მიმართავს დროის გნოსეოლოგიურ გააზრებას (კანტი); მეოთხეა „დროის ცნების ფორმალურ-დიალექტიკური“ გაგება, როელიც პლატონით იწყება და რომელთანაც საქმე ეხება არა დროს, არამედ წამს. პლატონთან წამი, როგორც მარადიულობის აბსოლუტური საპირისპირო, coincidentia oppositorum-ის პრინციპით, მისი უახლოესი მონათესავეა. დროის

114 იქვე, გვ. 106, 107.

115 იქვე, გვ. 108.

ცნების ფორმალურ-დიალექტიკურ გაგებას (რომელიც მისი საკუთარი თვალსაზრისია), იასპერსი უკავშირებს წამის კირკეგორისეულ (მეხუთე) და მეტაფიზიკურ (მეექვსე) გაგებას, რომლის მიზანაც, იასპერსის მიხედვით, „ავსებული მარადიულობის“ წვდო-
 მაა. დ რ ო ის მ ე ტ ა ფ ი ზ ი კ უ რ ი გ ა გ ე ბ ა, მოძრაობს იმ „აზ-
 რებსა და სახეებში“, რომლებიც დროს აუქმებენ, რათა მისწვდნენ
 „ავსებულ მარადიულობას“. ეს „ავსებული მარადიულობა“, რო-
 მელიც „აბსოლუტურად პარადოქსული წარმოუდგენადი ცნებაა“,
 შეიძლება შევადაროთ ბორბალს, რომელიც ისე სწრაფად ბრუნავს,
 რომ გვეჩვენება თითქოს გაჩერებული იყოს. იგი ათვალსაჩინ-
 ნობებს „უსწრაფესი მოძრაობის სიმშვიდეს, მარადიულობას დროის
 უსასრულო მიმდინარეობის ტოტალობაში“, იმას, „რომ დროის
 უსასრულო მიმდინარეობის ცოცხლობა“ შეიძლება მოცემული
 იყოს „ერთდრულად“, წამში რომელიც თავის თავში შეიცავს
 წარსულსა და მომავალს, მთელ მარადიულობას.

ვინაიდან წამი უსასრულობის (მარადიულობის) შემცველია,
 ამიტომ იასპერსის მიხედვით, „ფორმა როგორც განიცდება წამში,
 არ შეიძლება გავიზიაროთ (...ist nicht zu fassen)..., მაგრამ მასში
 ჩახედო, (ეს ნიშნავს) ადამიანის სასიცოცხლო განწყობის არსები-
 თი მიხედვით ისწავლო. ადამიანის სიცოცხლე რომ დაინახო, უნდა
 დაინახო, როგორ ცოცხლობს იგი წამს“. წამი ესაა ერთადერთი
 რეალობა და საერთოდ რეალობა სულიერ სიცოცხლეში. ნაცო-
 ცხლები წამი წარმოადგენს უკანასკნელ, უშუალო, ცოცხალ, „ტა-
 ნისეულად მოცემულს“, რეალურის ტოტალობას, ერთადერთ კონ-
 კრეტულს. აწმყოდან წარსულსა და მომავალში დაკარგვის მაგივ-
 რად, „ადამიანი ეგზისტენცისა და აბსოლუტურს ბოლოს და ბოლოს
 მხოლოდ წამში პოულობს“¹¹⁶.

იასპერსისათვის „ეგზისტენციის პოვნა“ ნიშნავს გადაწყვეტასა
 და არჩევანს, თავისი თავის პოვნას აბსოლუტთან, იმავე ტრანს-
 ცენდენტთან მიმართებაში — წამში კონდენსირებულ არსებობას.
 ვინაიდან წამი უსასრულობის შემცველია, ამიტომ წამის ცოცხლო-
 ბის როგორობაც გაუაზრებადი და წარმოუდგენელია. იგია პარა-
 დოქსი, რომელიც შეიძლება მხოლოდ მიხვედრილ იქნეს. ამიტომ
 ეგზისტენციის წვდომა შეიძლება ნიშნავდეს მხოლოდ ეგზის-
 ტენციის განათებას, ეს უკანასკნელი კი — წამის ცო-
 ცხლობის წესის მიხვედრას.

¹¹⁶ K. Jaspers, Psychol. d. Weltansch, S. 112.

ვინაიდან წამი უსასრულოა, ამიტომ ეგზისტენციის განათება, იგივე წამის ცოცხლობის წესის ხილვა, ხდება „კომუნიკაციაში“: „სხვა“ მე გამინათდება მაშინ, როცა გამინათდება ჩემი საკუთარი ეგზისტენცი: „როცა მე ვრწმუნდები შესაძლებელ ეგზისტენციაში, მაშინ მე სინამდვილეში არც ეგზისტენციას მძივს საქმე და არც საერთოდ ეგზისტენციაში ვრწმუნდები, არამედ მხოლოდ ჩემს საკუთარ და ჩემთან კომუნიკაციაში მყოფ ეგზისტენციაში. ჩვენ ვართ... შეუცვლადი, არა გვაროვნული ცნება „ეგზისტენციის“ რაიმე კერძო შემთხვევა“¹¹⁷.

იასპერსის მიხედვით, ეგზისტენცი რომ გამინათდეს, მეორე მეს თვითარჩევის ტიპი რომ დავინახო, საამისოდ ჩემი და სხვისი განწყობების ურთიერთშეხმიანება უნდა იყოს შესაძლებელი: ადამიანებს ერთმანეთის ესმით მხოლოდ მაშინ, როცა მათი ურთიერთკომუნიკაცია „ერთი და იმავე განწყობის შიგნით“ მყარდება. განსხვავებული განწყობებიდან გაგება ვერ მიიღწევა. განწყობები, როგორც „განცდის სფეროები“, შეიძლება ერთსა და იმავე ადამიანს სხვადასხვა ჰქონდეს, მაგრამ ისინი სულში ქმნიან განწყობათა იერარქიას, რომელშიაც „ერთი ექვემდებარება მეორეს და მხოლოდ რელატური თავისთავადობით არსებობს“. ამიტომ „ანალოგიური იერარქიული წესრიგის ადამიანებს შორის გაგება შეიძლება სხვადასხვა განწყობებიდანაც გამომდინარეობდეს, რადგან ისინი... თითქოსდა პირამიდის ერთი და იმავე მწვერვალისაკენ არიან მიმართული“¹¹⁸.

ვინაიდან იასპერსისათვის ერთეული ადამიანი არაა „ზოგადი ცნება, „ეგზისტენციის“ რაიმე კერძო შემთხვევა“, ამიტომ ზემოთქმულიდან ისიცაა ნათელი, რომ აქ „ტიპი“ და „ტიპს დაქვემდებარებულა“ ერთეული ერთადაა მოცემული და ამიტომ „ეგზისტენციის განათებაში“ ფაქტიურად არავითარი „დაქვემდებარება“ არ ხდება: აქ საქმე ეხება მხოლოდ განწყობისეულ დამოწმებას.

რახან სხვისი ეგზისტენციის განათება, როგორც სხვისი წამის ცოცხლობის წესის განათება, ნიშნავს საკუთარი ეგზისტენციის იმავე წამის ცოცხლობის როგორობის განათებას, მის განწყობისეულ დამოწმებას, ამიტომ აქ მოხსნილია მე — საგნის დაპირისპირება: „სხვა“ საგანი კი არ არის, არამედ ეგზისტენცი, რომელიც მაშინ „მინათდება“, როცა მეც ეგზისტენცი ვარ, როცა ჩემი ცოცხლო-

¹¹⁷ K. Jaspers. Philosophie, I, 2 Aufl., 1948. S. 16.

¹¹⁸ K. Jaspers. Psychol. d. Weltansch., S. 51.

ბაც წამში ცოცხლობაა, როცა მე ვარ ისეთი ყოფნა, რომელიც წარმოადგენს წამის რეალობაზე მიმართულ განწყობას, „უშუალო განწყობას როგორც წამს“¹¹⁹. უშუალო, წამის რეალობაზე წარმართულ განწყობას, განწყობას, რომელშიც მოხსნილია მე — საგნის დაპირისპირება, ემყარება სწორედ ენთუზიასტური განწყობები, რომლებშიც, შესაბამისად, მოხსნილია საგნობრივი და თვითმარეფლექსირებელი განწყობების ურთიერთდაპირისპირება¹²⁰.

ამგვარად, ადამიანის გაგების ძირითადი „მეთოდი“ იასპერსისათვის არის ეგზისტენციის განათება, რომელიც უდრის საკუთარი ეგზისტენციის განათებას. ეგზისტენციის განათებაში დანახული „წამის ცოცხლობის როგორობა“ გვაძლევს მსოფლმხედველობრივი განწყობის ტიპს, რომელიც არც გამოცდილებიდან მიიღება და არც გამოცდილებას ემყარება, არამედ კომუნიკაციის პროცესში გაშინათლება. ასეთი „განათება“ ნიშნავს მე — არამეს დაპირისპირების მოხსნას, არამესათვის საგნობრიობის მომენტის ჩამოცილებას. ესაა, იასპერსის მიხედვით, მეორე მეს წვდომის გზა, რომელიც მხოლოდ კომუნიკაციაში ხორციელდება. მაგრამ კომუნიკაცია გულისხმობს ფანსაზღვრულ წინაპირობას. ეს წინაპირობაა სხვისი საგნობრივი მოცემულობა სხვისი გასაგნების საფუძველზე, როგორ მიიღწევა გასაგნება? იასპერსთან ეს კითხვა ნიშნავს ასევე გაგებადის, როგორც გაგების საგნის, აღმოცენების პირობების გარკვევასაც.

იასპერსის მიხედვით, „სული სუბიექტ-ობიექტად დანაწილებაში“¹²¹ არსებობს და ამიტომ „გაგებადიც“ ორ რაიმეს გულისხმობს: სუბიექტს, როგორც გაგებად სულს და ობიექტს, როგორც გაგებად შინაარსებს. „გაგებადი“, იასპერსთან თავის „ტიპიურ გეშტალტებში“ ასე ხასიათდება:

1. უშუალო სამყარო: თითოეული ადამიანი გაგებადს ატარებს თავის საკუთარ სულში. ესაა ის პირველადი გაგება, რომლითაც ჩვენ გარესამყაროს ვხედავთ, ვიგებთ და ვაფასებთ. იასპერსი ამას უწოდებს „პრაქტიკულ გაგებას“, რომელიც „არაა საგნობრივად გაცნობიერებული“. ასეთი „არასაგნობრივი გაგება“ ყველაფერს იგებს თავის თავთან ანალოგიით. მისთვის „გონიერია“ მხოლოდ საკუთარი არსებობა. ყველა სხვა უბრალოდ „შეშლილია“, „ბოროტი ნების ან სისულელის“ წარმონაქმნია. ამასთან,

¹¹⁹ K. Jaspers, იქვე, გვ. 108.

¹²⁰ იქვე, გვ. 118.

¹²¹ იქვე, გვ. 141.

იასპერსის მიხედვით, ეს არ ნიშნავს, თითქოს „სხვა“ არ იყვეს გაცდილი — „ყველა განიცდის მრავალს, მაგრამ იგი ამით მაინც არ შეერთვის მისი სამყაროს სურათს“¹²².

2. ს ხ ვ ი ს ი და უ ც ხ ო სამყარო. გაგებად შინაარსთა მქონე სამყაროს სურათი, იასპერსის მიხედვით, მხოლოდ მაშინ აღმოცენდება, როცა გაგებული „საგნობრივი, ე. ი. ცნობიერი გახდება“, როგორ მიიღწევა ეს? „უწინარეს ყოვლისა, დაინახება, რომ საერთოდ არსებობენ სხვები, უცხო სამყაროები; ამოტივტივდება ცნობიერება: კიდევ არის რაღაც სხვა ბედი, მიმართულებები, განცდები“. ეს უცხო იწვევს მისი გაცნობის ინტერესს. „თავისი თავის დაკარგვის გარეშე..., როგორც თავისი თავის დამამტკიცებელი და შემადარებელი, ადამიანური გონი იხსნება უცხო-სათვის, რათა იგი დაინახოს და თავისი სამყაროს სურათი საკუთარი რეალობისა და გამოცდილების იქეთ გააფართოს თავისი თავის თვითშენარჩუნების მიზნით“¹²³. სხვისი არსებობის გასაგნებით ადამიანი იწყებს თავისი თავის სხვასთან შედარებას და ამ შედარების მეოხებით აღმოცენდება სამყაროს განაწევრებული სურათი გონითი ცნობიერი სფეროებით: ლოგიკურის, ესთეტიკურის, რელიგიურისა და ა. შ. „და ასე დაუპირისპირდება სუბიექტი, როგორც გაგებადი სული, ობიექტებს როგორც გაგებად შინაარსებს, რომლებიც ამ სულის გამოსახვა, შემოქმედება, შედიუმი და საგნებია“¹²⁴.

ასე ხდება, იასპერსის მიხედვით, გაგებადის გასაგნება. გასაგნებული გაგებადი კი მისი გაგების ინტერესის აღმძვრელია. როგორ ხორციელდება გაგება, რომელიც ყოველთვის საგნობრივზეა მიმართული, და რა ურთიერთკავშირშია გაგება და „ეგზისტენციის განათება“, რომელიც საგნობრიობის მოხსნას გულისხმობს? რას ნიშნავს საერთოდ „გაგება“?

გამოთქმა „გაგება“ იასპერსთან ზოგადად გამოიყენება მხოლოდ „სულიერის შიგნიდან მიღწეული ხედვის“ დასაანსიათებლად. როცა სულიერი კავშირები გარედან დანახვადი (მიზეზობრივი) კავშირებია, მაშინ საქმე ჯვავს სულიერის ახსნასთან. რაც შეეხება ისეთ შემთხვევას, როცა ან მდგომარეობა გაურკვეველია, ან-

¹²² K. Jaspers, იქვე, გვ. 170, 171.

¹²³ იქვე, გვ. 172.

¹²⁴ იქვე, გვ. 173.

და გაგება და ახსნა ერთადაა ნაგულისხმევი, მაშინ იასპერსი ხმარობს ტერმინს „რაციონალური გაგება“ („Begreifen“)¹²⁵.

სულიერის „შიგნიდან მიღწეული ხედვა“ შეიძლება როგორც გენეტურ, ისე სტატიკურ გაგებაში. სტატიკური გაგება ფენომენოლოგიური გაგებაა, ცალკეული ქვალიტეტებისა და მდგომარეობების წარმოდგენა მათ სიმშვიდეში. გენეტურ გაგებას საქმე აქვს გამომდინარეობასთან. ესაა „სულიერი კავშირების სუბიექტური, ევიდენტური წვდომა შიგნიდან, რამდენადაც ისინი ამ წესით არიან წვდომადი“ — აქ „სულიერი „გამოდის“ სულიერიდან ჩვენთვის გასაგები წესით“¹²⁶. გენეტურად გასაგები კავშირები „იდეალტაური კავშირებია“. იდეალური ტიპები წარმოდგენენ ისეთ „ყოვლისმომცველ ერთიან წარმონაქმნებს, რომლებიც, თუმცა ზოგჯერ ცდიდან მიიღებიან, მაგრამ არა ცდის შეშვეობით, არამედ რამდენიმე მოცემული წანამძღვრიდან აიგებიან აპრიორული საშუალებებით“¹²⁷. იდეალური ტიპები არიან „თავის თავში ევიდენტურნი (არა ინდუქციურად მიღებულნი), არ მიყვავართ თეორიასთან, არამედ წარმოდგენენ მასშტაბს, რომლითაც ცალკეული ნამდვილი პროცესები გაიზომებიან და მეტნაკლებად გასაგებად შეიმეცნებიან“¹²⁸.

ამის საპირისპიროდ, ბუნებისმეტყველური ახსნა არის „იმ კავშირების, შედეგების, წესზომიერებების ობიექტური ჩვენება, რომლებიც გაუგებარი და მხოლოდ კაუზალურად ახსნადი არიან“. ახსნითი მეთოდი ინდუქციური მეთოდია. მისგან მიიღება მიზეზობრივი წესები, რომლებიც „მთავრდებიან თეორიებით“ და „რომლებიც რაღაც უშუალოდ მოცემულს იაზრებენ სინამდვილის საფუძვლად. მათ უქვემდებარდება შემთხვევა“¹²⁹.

გაგება შეიძლება იყოს: 1. „რაციონალური გაგება“ (მაგ., ლოგიკის წესების მიხედვით აზრითი შინაარსების ურთიერთიდან გამოყვანა განსჯის შეშვეობით); 2. თვითონ სულიერ კავშირებში შთაგრძნობითი გაგება (როცა მაგ., ჩვენ აზრით შინაარსს ვიგებთ როგორც მოაზროვნის განწყობილებიდან, სურვილიდან ან შიშოდან წარმომდგარს)...; 3. ინტერპრეტაცია. როცა გაგების პირობები არაა საკმარისი, განსაკუთრებით მაშინ, როცა საქმე სხვის გა-

¹²⁵ K. Jaspers. Allgemeine Psychopathologie. 7. Aufl. S. 23.

¹²⁶ K. Jaspers. Allgem. Psychopath., 2. Aufl., 1920, S. 171.

¹²⁷ იქვე, გვ. 338.

¹²⁸ იქვე, გვ. 172.

¹²⁹ იქვე.

გებას ეხება ე. ი. როცა „გამომეტყველებით მოძრაობებში, ენობრივ გამოვლენებში, მოქმედებებში სრულ გამოსახვას“ გასაგები ვერ პოულობს, მაშინ გაგება იქცევა „ინტერპრეტაციად“ („Deuten“), რაც იმას ნიშნავს, რომ „უქვე აღრე როგორღაც გაგებულ კავშირები“¹³⁰ „განსაზღვრული ალბათობით მოცემულ შემთხვევაზე“ გადაიტანებიან.

საერთოდ, იასპერსის მიხედვით, მცდარია ის შეხედულება, რომელიც ამტკიცებს, თითქოს ფსიქიკური მხოლოდ გაგების სფეროა, ფიზიკური კი — ახსნის. არ არსებობს ისეთი რეალური პროცესი, ფსიქიკური იქნება იგი თუ ფიზიკური, რომელიც პრინციპულად, კაუზალურ ახსნას არ ექვემდებარებოდეს. მიზეზ-შედეგის პრობლემა სულიერშიც ისევე არსებობს, როგორც ფიზიკურში. კაუზალური შემეცნება ზღვარუდებელია: „ამის საწინააღმდეგოდ გაგება ყველგან პოულობს საზღვარს“. გაგების საზღვარია ყველაფერი ის, „რასაც სულიერის საფუძველი“ შეიძლება ვუწოდოთ (განსაკუთრებული სულიერი ნასახების არსებობა, მეხსიერების დისპოზიციითა შექენა და დაკარგვა და ა. შ.). „გაგების ყოველი საზღვარი წარმოადგენს საკითხის კაუზალური დაყენების საბაზს“¹³¹.

„გაგების“ მოყვანილი დახასიათება იასპერსთან არსებითად ეხება „გაგების“ როგორც „გაგებითი ფსიქოლოგიის“ მეთოდს (ტერმინი „გაგებითი ფსიქოლოგია“, როგორც ჩანს, იასპერსის შემოღებულია)¹³². იგი აქ ემპირიულ-ფსიქოლოგიური გაგების დახასიათებაა, რომელიც აპრიორულად კონსტრუირებული „იდეალური ტიპებით“ ხელმძღვანელობს. ეს „იდეალური ტიპები“ რომ იგივე „მსოფლმხედველობრივ განწყობათა“ ტიპებია, ჩვენი აზრით, არ უნდა იყოს სადავო (თუმცა თვითონ იასპერსთან ამაზე პირდაპირი მითითება არ არსებობს); ამიტომ მათი საფუძველიც „განცდისეულ-განწყობისეულ დამოწმებაში“, იმავე „ეგზისტენციის განათებაში“ საძიებელი, რომელიც „მთლიანობაში“ მოიცავს გონითს, ეგზისტენციალურსა და მეტაფიზიკურ გაგებებს. როგორა აქვს იასპერსს წარმო-

¹³⁰ იქვე, გ. 173, 174, 175.

¹³¹ K. Jaspers, Allgem. Psychopath., 2. Aufl., S. 175. შეადარე აგრეთვე ამავე ნაშრომის მეშვიდე გამოცემა, გვ. 253.

¹³² ყოველ შემთხვევაში, ამ აზრისა თვითონ იასპერსი. იხ. მისი „ზოგადი ფსიქოპათოლოგია“, VII გამოცემა, გვ. 250.

დგენილი ეს „მთლიანი გაგება“ და მისი კავშირი ემპირიულ-ფსიქოლოგიურ გაგებასთან?

გონით გაგებაში იასპერსი გულისხმობს „გონის გაგებას“. ესაა „რაციონალური შინაარსები როგორც ობიექტურის საზრისები“, „ოდესმე ნაგულისხმევი შინაარსები, გეშტალტები, სურათები და სიმბოლოები, მოთხოვნები და იდეალები“. ყველა ესენი გონის მეშვეობით გაიგებიან ისე, რომ ფსიქოლოგიის დახმარებას საერთოდ არ საჭიროებენ. მაგრამ მათი გაგება. იასპერსის მიხედვით, ჯერ კიდევ არ ნიშნავს „სულის გაგებას“: „სული იმდენადაა მისაწვდომი, რამდენადაც გასაგები გახდება, თუ რომელ შინაარსებში (Gehalten) ცოცხლობს იგი, რომელ შინაარსებს ხედავს იგი, რომელს ცნობს იგი და რომელს აძლევს თავის თავში ქმედითად გახდომის საშუალებას“¹³³. „სული“ კი გაგებითი ფსიქოლოგიის სფეროა და იგი ემპირიულ კვლევას ყოველთვის ამა თუ იმ სულიერი კავშირის სახით ეძლევა. „სულიერი კავშირი“ კი ყოველთვის მიუთითებს ისეთ რალაცაზე, რაც მასში აღარაა მოცემული. სწორედ აქ დგება „ეგზისტენცილური გაგების“ საჭიროება.

ეგზისტენცილური გაგების თავისებურებას ის გარემოება განაპირობებს, რომ „სულიერი კავშირი“ ყოველთვის ორ ზღვარს შუა იმყოფება; ერთი მხრით, ესაა გაუგებარი როგორც ამ სულიერი კავშირის, ამ „გაგებადის“ საზღვარი, ის, რის იქითაც გაგება ვერ წავა და მხოლოდ კაუზალური კვლევის საგანი შეიძლება იყოს (ბიოლოგიური, სომატური და ა. შ.); მეორე მხრით, ესაა თვითონ ის, საიდანაც „სულიერი კავშირი“, გაგებადი აღმოცენდება, მისი „საწყისი“. აქ უკვე საქმე ეხება არა ბიოლოგიურ-სომატურ ფაქტორს, არამედ თვითონ ადამიანს როგორც ინტელიგიბელურ არსებას (კანტის გაგებით), ეგზისტენცს, რომელიც თავისი ყოფნის პასუხისმგებლობას თავის თავზე იღებს თავისივე გადაწყვეტილებით. „გაუგებარის“ პირველი საზღვარია „კაუზალურად საკვლევი მხარე“, „გაუგებარის“ მეორე საზღვარი „ეგზისტენცის მხრიდან“ არის თავისუფლება. „სულიერი კავშირი“, განცდა ამ ორი ზღვარს შუა ყოველთვის, და ფსიქოლოგიური გაგების საგნის „მდებარეობის“ ეს თავისებურება განაპირობებს თვითონ ფსიქოლოგიური გაგების თავისებურებასაც: ფსიქოლოგიური გაგება მიმართულია როგორც იმ „გაუგებარის ბიძგზე“, რომელიც კაუზალური ახსნის საქმეა,

¹³³ A. K. Jaspers, *Allgem. Psychopath.*, 7. Aufl., 1946, S. 256.

ისე „შესაძლებელი ეგზისტენციის გამოვლენაზე“. პირველ შემთხვევაში იგი იქცევა ემპირიულ ფსიქოლოგიად, მეორე შემთხვევაში — „ეგზისტენციის ფილოსოფიურ განათებად“. ემპირიული ფსიქოლოგია დაადგენს, როგორაა და როგორ ხდება რაღაც, „ეგზისტენციის განათება“ კი, „შესაძლებლობების შეშვეობით თვითონ ადამიანს მიმართავს“. მაშასადამე, ემპირიული ფსიქოლოგია და „ეგზისტენციის განათება“ ერთმანეთთან „ყოველთვის ფსიქოლოგიურ გაგებაში არიან დაკავშირებული“. ეს კავშირი ქმნის თითქმის გადაუღალაზრებელ ორაზროვნებას: „საერთოა ის, რომ გაგებაში ყოველთვის იგულისხმება და მოიაზრება რაღაც გაუგებარი. ეს გაუგებარი კი ორნაირი, ჰეტეროგენული ბუნებისაა ერთის გარეშე გაგებადს არ ექნებოდა არსებობა (მიზნობრიობათა მოცემულობანი), მეორეს გარეშე—შინაარსი (ეგზისტენციის თვითყოფნა)“.

გაუგებარი „კაუზალურად საკვლევია მხრიდან“ ვლინდება იმპულსებში, ბიოლოგიურ სომატურ ფაქტებში, „სპეციფიკურ ცნობიერსგარე მექანიზმებში“; გაუგებარი „ეგზისტენციის მხრიდან“ არის თავისუფლება, რომელიც ვლინდება უპირობო გადაწყვეტაში, აბსოლუტური საზრისის წვდომაში, და ვლინდება იმ ძირითად გამოცდილებებში, როცა ემპირიული სიტუაციიდან „აღმოცენდება სასაზღვრო სიტუაცია, რომელიც ადამიანს (Dasein) თვითყოფნას მოახლოებს“. მაგრამ ემპირიულ კვლევაში არც თავისუფლება გვეძლევა და არც ის, რაც „ეგზისტენციის ფილოსოფიურ განათებაში ნაგულისხმევია როგორც თავისუფლებისადმი აპელაცია: სერიოზულობა (Ernst), აბსოლუტური ცნობიერება, სასაზღვრო სიტუაციები, გადაწყვეტილებები, თავის თავზე მიღება (Übernehmen), საწყისი (Ursprung)“. ეგზისტენციის განათება გაგებითი ფსიქოლოგიის მეშვეობით ეხება ამ მეტ-ვიდრე-გაგებადს. ეხება საკუთრივ ღრმადვილეს მისი თვითყოფნის შესაძლებლობაში, რასაც იგი იმით აღწევს, „რომ იგი მოიგონებს, ყურადღებას მიაქცევს და თვალსაჩინოდ ფახდომის უფლებას მისცემს“¹³⁴. ასეთ, „ეგზისტენციალური განათების“ ხელმძღვანელობით მიღწეულ ფსიქოლოგიურ გაგებას (სულიერი კავშირების გაგებას) უწოდებს იასპერსი „ეგზისტენციალურ გაგებას“. „ეგზისტენციალური“ იმას ნიშნავს, რაც მომდინარეობს ეგზისტენციიდან. ეგზისტენცი კი იასპერსისათვის არის მეს მიმართების წესი საკუთარ თავსა და ტრანსცენდენტთან. საკუთარ თავსა და ტრანსცენდენტთან მიმართება ქმნის

უშუალო განცდის შინაარსს, იმ „სულიერ კავშირს“, რომელიც ფსიქოლოგიური გაგების საგანია. ის, რაც ეგზისტენციის თვით-ყოფნიდან“ მომდინარეობს, „ეგზისტენციის განათებაში“ უნდა მოგვეცეს, და შესაბამისად, ემპირიული გაგებაც „ეგზისტენციალური განათებით“ უნდა ხელმძღვანელობდეს¹³⁵.

ვინაიდან ფსიქოლოგიური გაგების საგანი იმყოფება საქმის ობიექტური მდგომარეობების, განცდილი ფენომენების, ცნობიერ-გარე შექანიზმებისა და თავისუფალ ეგზისტენციის შუაში, ამიტომ გაგებით ფსიქოლოგიას არ შეუძლია თავის თავში ჩაიკეტოს, ერთი რაიმე მტკიცედ გარკვეული მდგომარეობა მიიღოს: „იგი ან ემპირიული ფსიქოლოგია იქნება ფენომენების, გამომეტყველების, შინაარსების, ცნობიერგარე შექანიზმების წველომაში — ან იგი ეგზისტენციის ფილოსოფიური განათება იქნება“¹³⁶.

ეგზისტენციის „განათებისა“ და გამგები ფსიქოლოგიის ურთი-ერთზემოქმედება იასპერსს ასე აქვს დახასიათებული: „ეგზისტენციის გამნათებელი აზროვნება — გაგებით ფსიქოლოგიასთან მიმართებაში — თვითონ წარმოადგენს სტიმულს გამგები ფსიქოლოგიისათვის. შებრუნებით... თვითეული ფსიქოლოგი, სურს თუ არა მას ეს, იცის თუ არა მან ეს, თავის პრაქტიკაში ეგზისტენციის გამნათებელი ფილოსოფოსი იქნება (თუმცა ცხადია, ეგზისტენციის ფილოსოფია არავითარ შემთხვევაში არ არის ფსიქოლოგიის სფერო)¹³⁷. ამიტომ, „შიუხედავად გასაგები კავშირების ყველა ევიდენტობისა, გაგებით ფსიქოლოგიაში მათ გამოყენებას ინდივიდუალური შემთხვევის მიმართ მიეყავართ... მხოლოდ ალბათურ შემდეგამდე“. გაგებით ფსიქოლოგიას არ გააჩნია რაიმე ზოგადი ცოდნა, რომელიც შემდეგ მექანიკურად გამოიყენება; იგი „ყოველთვის ხელახლა საჭიროებს პერსონულ ინტუიციას“. ამიტომ „განმარტება მხოლოდ პრინციპშია შეცნიერება, თავის გამოყენებაში იგი ხელოვნებაა“¹³⁸.

რაც შეეხება ახლა „გაგებას“, როგორც ფსიქოლოგიური კვლევის მეთოდს: იასპერსის მიხედვით, ვინაიდან გაგებადს არსებობის სულ სხვა ფორმა აქვს, ვიდრე ბუნებისმეტყველურ საგნებს. ამიტომ გაგებაც სხვა მეთოდს საჭიროებს, ვიდრე ბუნებისმეტყვე-

¹³⁵ K. Jaspers, Allg. Psychopathologie, 7. Aufl., S. 541.

¹³⁶ იქვე, გვ. 259.

¹³⁷ იქვე, გვ. 648, 649.

¹³⁸ იქვე, გვ. 260.

ლება. გაგებებს მეთოდები ემორჩილება ზოგად დებულებებს. საჭიროა მათი ფორმულირება, რათა ვიცოდეთ „რა კეთდება გაგებაში, რა არაა აქ მოსალოდნელი“ და რაში შეიძლება მდგომარეობდეს შემეცნების საკუთრივი განხორციელება ამ სფეროში. იასპერსის აზრით, გასაგებს გააჩნია თვისებები, რომლებსაც გაგების მეთოდში შემდეგი ძირითადი დებულებები შეესატყვისება:

1. გაგებადი მხოლოდ იმდენადაა ემპირიულად ნამდვილი, რამდენადაც იგი საქმის აღქმად მდგომარეობაში ელინდება ამას შეესატყვისება ის, რომ ყველა ემპირიული გაგება ინტერპრეტაციაა.

2. გაგებადი როგორც ერთეული ჩართულია მთლიანში, თავის საზრისსა და ტონალობაში ამ მთლიანითაა განსაზღვრული. ამას შეესატყვისება ის, რომ ყოველი გაგება ხორციელდება „ჰერმენევტულ წრეში“; ცალკეული გაგება მხოლოდ მთელიდან, მთელი კი — „ერთეულებზე გავლით“. ცხადია, ჩვენ შეგვიძლია გავიგოთ რაიმე ცალკეული აზრის ან ქცევის შინაარსი, მაგრამ ასეთი „იზოლირებაში“ გაგება მწირია და ზოგადი. მთლიანი არსება, ობიექტური კავშირი, სულის მოტივაცია ყველა ამ ცალკეულში გამოსკვივის. ამიტომ გაგება იზოლირებულიდან მთლიანისაკენ მიისწრაფის, საიდანაც გამოსვლით დაინახება ერთეული მთელ თავის მნიშვნელობაში. „ფაქტიურად გაგებადი არაიზოლირებადია. აქედან, იმ ობიექტური საქმის მდგომარეობათა შეგროვება, რომლებიც ყოველი გაგების გამოსავალს წარმოადგენენ დაუსრულებადია“. ყოველ ცალკეულ გამოსავალ წერტილს შეუძლია ჩვენი გაგებისათვის ახალი საზრისი მიიღოს საქმის ახალი მდგომარეობის აღმოჩენით. „გაგება ხორციელდება წრეში“, რაც მოითხოვს ცალკეულიდან მთელისაკენ სვლას, და შემდეგ „მიღწეული მთელიდან — უკან“, იმ ერთეულისაკენ, რომელიც განმარტების საგანია. ეს წრე ისეთი თვისებისაა, რომ იგი „თავის თავში ფართოვდება და ყველა თავის წევრებში გაგებითად მოწმდება და გარდაიქმნება“¹³⁹.

3. „ყოველი გაგება მოძრაობს დაპირისპირებულებებში“. ამას შეესატყვისება ის, რომ „მეთოდურად დაპირისპირებულებები ერთნაირად გასაგები არიან“.

4. გაგებადი, როგორც სინამდვილე, დაკავშირებულია ცნობიერგარე მექანიზმებთან და დაფუძნებულია თავისუფლებაში. ამიტომ გაგება დაუბოლოვებადია.

5. იზოლირებული ერთეული საზრისით უფრო ღარიბია, ვიდრე რაიმე კავშირში ჩართული. ამას შეესატყვისება გაგების საგნის უსასრულო განმარტებადობა და ხელახლა განმარტებადობა.

6. გაგებადი მოვლენაში შეიძლება გახდეს როგორც თვალსაჩინო, ასევე დაიფაროს. ამას შეესატყვისება ის, რომ გაგება „ან განათება ან გამოაშკარავება“¹⁴⁰.

გაგება როგორც გამოაშკარავება, და აქედან „გამომამაშკარავებელი ფსიქოლოგია“ ამდაბლებს და პოულობს „არაფერს სხვას გარდა...“; ამის საწინააღმდეგოდ, „გაგება როგორც განათება ჰომოთქმელი ძირითადი განწყობაა. იგი სიყვარულით მიდის არსებასთან, იგი წარმოადგენს, აღრმავებს ამ ჰერეტას, ხედავს, თუ როგორ იზრდება სუბსტანციური არსება მის თვალწინ... განათებელი ფსიქოლოგია პოზიტიურად აცნობიერებს იმას, რაც არის. გამომქვადანებული ფსიქოლოგია აუცილებელი გამწმენდი ცეცხლია, რომელშიაც ადამიანი თავისი თავი უნდა შეამოწმოს და გამოავლინოს, გაიწმინდოს და გარდაიქმნას. განათებელი ფსიქოლოგია ის საჩქეა, რომელშიაც შესაძლებელი ხდება ჰომოთქმელი თვითცნობიერება და სხვისი სინამდვილის მოყვარული ჰერეტა“¹⁴¹.

გაგების პრობლემატიკის ისტორიული დამუშავების თვალსაზრისით უაღრესად მნიშვნელოვანია იასპერსის შემდეგი დებულება: „ყველგან..., სადაც რაიმე იდეის მთლიანი, არასავსებრივი აზრი საგნობრივში, ანდა მთლიანი ადამიანი გვეძლევა, მაშასადამე ყველაფერ იმაში, რისი მეშვეობითაც განსაზღვრული სასრულო საზრისი ჩვენთვის თავის საზრისს იძენს, იქ გაგება დაუცილებელია მცდარი გაგებისაგან“¹⁴². გაგებისა და მცდარი გაგების ერთმანეთისაგან დაუცილებლობის თეზისით მთავრდება უახლეს ფილოსოფიაში იმ პრობლემის გადაჭრა, რომლის დაძლევაც შლაიერმახერმა გონისმეცნიერული გაგების თეორიის ძირითად მიზნად დასახა: როგორ უნდა ავიცდინოთ მცდარი გაგება? ყოველი გაგება არაგაგებაცაა, ასეთი იყო პირველი, ჰუმბოლდტის მიერ ფორმულირებული პასუხი; გაგება დაუცილებელია მცდარი გაგებისაგან — ასეთი დებულებით ეხმიანება ჰუმბოლდტს იასპერსი.

ცხადია, გაგებისა და მცდარი გაგების დაპირისპირება მოხსნილია „ეგზისტენციის განათებაში“, რომელიც იასპერსისათვის ყო-

140 K. Jaspers, იქვე, გვ. 296.

141 იქვე, გვ. 299.

142 იქვე, გვ. 522.

ველგვარი ემპირიული ფსიქოლოგიური გაგების აუცილებელი წანამძღვარი და შედეგია. მაგრამ „ეგზისტენციის განათებაში“ განათებულია უსასრულობა, წამი. როცა უსასრულობა ემპირიულ გაგებას „გაუზიარდება“ საგნობრივ-სასრულოში, მაშინ, ცხადია, გაგებისა და მცდარი გაგების ურთიერთდაცილება შეუძლებელი ხდება.

ამ მდგომარეობის დაძლევა იასპერსს შესაძლებლად მიაჩნია მეტაფიზიკურ გაგებაში: „მეტაფიზიკური გაგება ეხება საზრისს, რომელიც გადის ყოველივე იმისგან, რაც ჩვენ მიერაა განცდილი და თავისუფლებიდანაა გაკეთებული, საზრისის ყოვლისმომცველ კავშირს, რომელშიაც ყველა საზრისი, რომელიც ჩვეულებრივ ზღვარდებულაა, მოხსნილადაა მოაზრებული და დაფარულია. მეტაფიზიკური გაგება გარემოებებსა და თავისუფლებას განმარტავს როგორც აბსოლუტური ყოფიერების ენას“. ეს „განმარტება“ რაციონალური შემეცნება კი არაა, არამედ „საწყისისეული გამოცდილებების განათება ხატებითა და აზრებით“¹⁴³.

რამდენადაც „საწყისისეული გამოცდილებების ხატებითა და აზრებით განათება“ მიმართულია „აბსოლუტურ ყოფიერებაზე“, ამდენად აქ საქმე ეხება არა თვითონ მოვლენის გაგებას მის თავისთავადობაში, არამედ მოვლენას, როგორც იმ შიფრს, რომლითაც ჩვენ ყოფიერება გველაპარაკება. სწორედ ამ „ლაპარაკის“, „აბსოლუტური ყოფიერების ენის“ (იმავე „ტრანსცენდენტის ენის“) გაშიფვრას უწოდებს იასპერსი მეტაფიზიკურ გაგებას და ასეთი „გაგება“ საბოლოოდ ისეთსავე შინაარსს იღებს, როგორიც აქვს „ეგზისტენციის განათებას“: მეტაფიზიკური გაგება, იასპერსის მიხედვით, ესაა აბსოლუტური ყოფიერების, ტრანსცენდენტის „გამოძახება“ („Beschwören“) მეტაფიზიკის მეშვეობით. ყოფიერება, როგორც ტრანსცენდენტი კი, იასპერსთან წარმოადგენს იმავე ეგზისტენცს და ეს ეგზისტენცი ვარ მე თვითონ — „ეს ყოფიერება ვარ მე თვითონ როგორც ეგზისტენცი“¹⁴⁴. მეტაფიზიკურ გაგებაში, მაშასადამე, მე გამოვიძახებ ყოფიერებას როგორც ჩემს საკუთარ თავს და ამით მე გამინათდება ჩემის საკუთარი ეგზისტენცი, როგორც ყოფიერების შიფრი.

143 იქვე, გვ. 257.

144 K. Jaspers, Philosophie, S. 196, 469, 780. ზღრ ასევე: Brecht, Franz Josef, Einführung in die Philosophie der Existenz, 1948, S. 150.

ცხადია, როცა გასაგები „ყოფიერება ვარ მე თვითონ როგორც ეგზისტენცი“, მაშინ მოხსნილია მე და არამეს ყოველგვარი დაპირისპირება: არამეს სცილდება საგნობრიობის ყველა ნიშანი და იგი ჩემს მეს შეერწყმის. ამით, გაგებაც „დამთავრებულია“: იგი იქცევა ეგზისტენციის განათებად, რომელიც ნიშნავს წამში როგორც დროისა და მარადიულობის ერთიანობაში ყოფნას, „საკუთარ ეგზისტენციაში დარწმუნებას“.

როცა „გასაგები ყოფიერება ვარ მე თვითონ როგორც ეგზისტენცი“, და როცა ეგზისტენციის განათებაში მე საკუთარი ეგზისტენციის განათებასა და საკუთარ ეგზისტენციაში დარწმუნებასთან მაქვს საქმე, მაშინ დგება სხვა მეს არსებობისა და გაგების შესაძლებლობის „ძველი“ საკითხი. ეს საკითხი რომ ეგზისტენციალიზმის საკუთრივი თემაა, არ საჭიროებს განსაკუთრებულ მტკიცებას. მით უმეტეს, არ უნდა იყოს სადავო, რომ ერთეულის, სხვა მეს გაგების ეგზისტენციალიზმის დაფუძნება იმავე დროს უნდა აფუძნებდეს სხვა მეს რეალურ არსებობასაც. ამართლებს თუ არა „ეგზისტენციის განათებისადმი“ დაქვემდებარებული „გაგება“ სხვა მეს თავისთავად არსებობას?

იასპერსთან, როგორც ვნახეთ, თვითონ „გაგება“, როგორც ემპირიული ფსიქოლოგიის მეთოდი, ყოველთვის საგნობრივზეა მიმართული და თავისი ამოქმედებისათვის გულისხმობს გასაგებებას ცნობიერ აქტს. საგნობრივად ყოფნა, რომელიც გასაგებანს კუთვნილი მომენტია, გრძელდება მანამ, სანამდისაც გრძელდება თვითონ ინტერპრეტაციის პროცესი. ეს პროცესი კი, როგორც ვნახეთ, იასპერსის მიხედვით, დაუბლოკვებადია. მაგრამ მდგომარეობა იცვლება მაშინ, როცა „გაგება“ იქცევა ეგზისტენციის ფილოსოფიურ განათებად. გაგების უსასრულობა აღარ ეხება ეგზისტენციას, რადგან მეორე მე როგორც ეგზისტენციის განათებადია კომუნიკაციაში და ეს განათება არის მე — არამეს დაპირისპირების მოხსნა, სხვისი საგნობრიობის მოხსნა. სხვისი საგნობრივი მოცემულობის მოხსნა კი შეუძლებელია სხვისი რეალური არსებობის მოხსნის გარეშე. ამიტომ აქ სინამდვილეში სხვა მეს, სხვა ეგზისტენციის განათებასთან კი არა გვაქვს საქმე, არამედ საკუთარი ეგზისტენციის განათებასთან და ამ „განათებაში“ დანახულის სხვაში გადატანასთან. მეორე მხრით, თუ იმასაც გავიხსენებთ, რომ იასპერსისათვის ეგზისტენციის და ყოფიერება ერთმანეთს ემთხვევა, მაშინ ნათელი გახდება, რომ ეგზისტენციის განათებაში, როგორც მეტაფიზიკურ გაგებაში, საქმე გვაქვს ყოფიერების შიფრისა და

არა რაიმე მეს გაგებასთან: მეს არსებობა აქ საერთოდ გამორიცხულია; ერთეული როგორც განუყოფელი-ერთხელადი არსებობა მოჩვენებაა. მაგრამ იქ სადაც უარყოფილია მე — შენის დაპირისპირება, იქ, სადაც უარყოფილია შენის რეალური, მესაგან დამოუკიდებელი არსებობა, იქ ცხადია, გამორიცხულია ყოველგვარი კომუნიკაციის საჭიროება და შესაძლებლობა. ხოლო იქ, სადაც გამორიცხულია კომუნიკაცია, გამორიცხულია გაგების ყოველგვარი შესაძლებლობაც... გამოდის, რომ ადამიანს მხოლოდ თავის თავთან შეუძლია „კომუნიკაცია“ და, მაშასადამე, იგი სამუდამო მარტოობისათვისაა განწირული.

დებულება: „ყოფიერება ვარ მე თვითონ როგორც ეგზისტენცია“, აზრის სხვაგვარი განვითარების საშუალებას არც იძლევა: ესაა არსებითად „გაგების“ „ძველი“ პანთეისტურ-ანთროპომორფისტული ამოსავალი, და მისი ლოგიკური განვითარება მხოლოდ ერთი მიმართულებითაა შესაძლებელი. ესაა ან სხვა მეს თავისთავადი არსებობის ფაქტიური უარყოფა, ან სხვა მეში ისევ საკუთარი მეს პოვნა (რაც არსებითად იმავეს ნიშნავს). ამით გაუფასურდა იასპერსის ფილოსოფიის ერთ-ერთი უძვირფასესი მონაპოვარი — ეგზისტენციალური კომუნიკაციის ცნება და იდეა.

„გაგების“ შემდგომი ფილოსოფიური დაფუძნებისა და ინტერპრეტაციის თვალსაზრისით უაღრესად მნიშვნელოვანია ის, რომ იასპერსთან „მსოფლმხედველობრივ განწყობათა“ ტიპები ემთხვევა „დროის ცოცხლობის“ ტიპს. ამით „განცდის პრეზენტი“, რომელიც სიცოცხლის ფილოსოფიაში ადამიანის ისტორიულობას აფუძნებდა, საბოლოოდ იღებს განცდის იმავე ადამიანის დროულობის, როგორც ადამიანის ისტორიულობის საკუთრივი საფუძვლის, შინაარსს. რახან იასპერსისათვის ადამიანის გაგება ნიშნავს იმის ხილვას, თუ როგორ „ცოცხლობს იგი დროს“, ამიტომ, ცხადია, რომ იასპერსი დროულობაში ხედავს როგორც ადამიანის ყოფნის, ისე მისი გაგების გასაღებსაც. ესაა დებულება, რომელიც ჰაიდეგერთან ონტოლოგიის მიმართულებით გაიშალა და რომელშიაც ადამიანის დროულობა პირველსაწყისი დროის დროულობაა, ხოლო გაგება — ადამიანის დროულობის როგორც მისი ყოფნის განხორციელების ძირითადი წესი.

ჰერმენევტული გაგების რაციონალური თეორიები

(„გაგება“ როგორც ირრეალური საზრისიდან გაგება)

დილთაიდან მოყოლებული, ჰერმენევტული აზრის განვითარება მიმდინარეობს დილთაისა და კანტის ტენდენციების ერთმანეთთან დაპირისპირებისა და ერთმანეთთან შერიგების ნიშნით.

კანტმა თავის „მსჯელობის უნარის კრიტიკაში“ გარკვევით მიუთითა იმ მიჯნას, რომელსაც „გამომთვლელ-გამზომავი“ განსჯა ვეღარ გადალახავს: „ჩვენ არ შეგვიძლია საკმარისად შევიცნოთ და, მით უმეტეს, ავხსნათ ორგანიზმები და მათი შინაგანი შესაძლებლობები მხოლოდ ბუნების მექანიკური პრინციპებიდან გამოსვლით; ...ადამიანებისათვის სისულელე იქნებოდა ეფიქრათ ეს ან იმედი ჰქონოდათ, რომ ოდესმე გამოჩნდება ახალი ნიუტონი, რომელიც შეძლებს გასაგები გახადოს თუნდაც ბალახის აღმოცენება...“¹

თავისი მხრით, დილთაიმ მიზნად დაისახა კანტისეული „ბუნებისმეტყველური გონების „კრიტიკის“ შევსება „ისტორიული გონების“ კრიტიკით, რათა ამ გზით „ბალახის აღმოცენების“, სიცოცხლისა და სიცოცხლის წარმონაქმნთა შემეცნების მეცნიერულობის დასაბუთებისათვის მიეღწია. მაგრამ დილთაიმ თვითონვე აღიარა იმ მიჯნის არსებობა, რომელიც ისტორიული მსოფლმხედველობის მეცნიერულობას ელობება: მართალია ისტორიული მსოფლმხედველობა „ადამიანურ გონს ათავისუფლებს იმ უკანასკნელი ბორკილებისაგან, რომელიც ჭერ კიდევ არ დაუმსხვრევიათ ბუნებისმეტყველებასა და ფილოსოფიას — მაგრამ სადაა რწმენათა მოსალოდნელი ან არქიის საშიშროებისაგან თავის დაღწევის საშუალება?“².

¹ Кант. Сочинения, т. 5. стр. 428.

² Dilthey, G. Schr., V. S. 9.

„რწმენათა ანარქიის“ ერთ-ერთ ძირითად გამომწვეველად დილთა-ის მოწინააღმდეგეებმა მიიჩნიეს თვითონ დილთაიდან მომდინარე „გაგების“ ფსიქოლოგისტური და სასიცოცხლო-იმანენტური დაფუძნება: „განცილილიდან“ გაგება ყოველთვის თავის საკუთარი განცილიდან გაგებაა და ასეთი „გაგების“ შედეგი იქნება არა ზოგადსაყოველთაო მეცნიერული დებულებები, არამედ „რწმენათა ანარქია“, „საკუთარი მეს პოვნა შენში“. ასე ჩაეყარა საფუძველი „გაგების“ ანტიფსიქოლოგისტურ თეორიებს, რომლებიც, ძირითადად, თუმცა ნეოკანტიანელობის წინამძღვრებიდან ამოდიან, მაგრამ ამასთან სიცოცხლისფილოსოფიური ტენდენციების ათვისებასაც ცდილობენ.

გაგების ლოგიკურ (რაციონალისტურ) თეორიებს ერთგვარად წინ უსწრებს გ. ზიმელის „გაგების“ თეორია, რომელიც თავის თავში აერთიანებს სიცოცხლის ფილოსოფიურ და ნეოკანტიანურ წინამძღვრებს და რომელიც, შეიძლება ითქვას, პირველი მიჭნავს ერთმანეთისგან ლოგიკურ და ფსიქოლოგიურ გაგებებს.

I. გ. ზ ი მ ე ლ ი ს ინტერესის საგანია ისტორია და მისი შემეცნებობს პირობების გარკვევა. ისტორიის შემეცნება კი მისთვის ნიშნავს ისტორიული პიროვნების შემეცნებას. „როგორაა შესაძლებელი ისტორია?“³ როგორაა შესაძლებელი ისტორიული პიროვნების გაგება? ამ საკითხის გადაჭრისას გ. ზიმელი იმ დებულებიდან ამოდის, რომ „სულიერის გამოცდილება „შესაძლებელია“ მხოლოდ იმ აპრიორული წინამძღვრების მეშვეობით, რომლებიც კანტის სისტემაში არ არიან მოცემული“⁴. რა წინამძღვრებია ეს?

ზიმელის მიხედვით, სულიერის გაგება ხორციელდება რალაც კატეგორიის შიგნით, თითქოსდა წარმოსახვის აგრეგატულ მდგომარეობაში, რომლისთვისაც შემეცნების თეორიას ჯერ კიდევ არ მიუქცევია საკმაო ყურადღება“⁵. აქ საქმე გვაქვს კვლავშექმნასთან, ამასთან ისე, რომ პიროვნების გაგებისას საქმე ეხება არა ცალკეული თვისებების მოაზრებასა და მათ მექანიკურ შეერთებას, არამედ იმას, რომ ჩვენ მათ ვგრძნობთ „პერსონის ერთიანობად მათ ფუნქციონალურ დაკავშირებულადყოფნაში“⁶. ამ ერთიანობას (რა განსხვავებულადაც არ უნდა გვეჩვენებოდეს მისი შემადგენელი ელემენ-

³ G. S i m m e l. Die Probleme d. Geschichtsphil., 3. Aufl., 1907, S. 1.

⁴ იქვე, გვ. 5.

⁵ იქვე, გვ. 23.

⁶ იქვე, გვ. 31.

ტები ლოგიკურად) გააჩნია როგორც ზემდგომი კანონიდან, ისე „ცალკეულიდან გამოუყვანადი აუცილებლობა“⁷.

ფსიქიკური ელემენტების პერსონულ ერთიანობად „გრძნობას“ ზიმიელი უწოდებს აგრეთვე კონსტრუირებას, რომელსაც, მისი მიხედვით, თან ახლავს „სიცხადის განცდა“. სულიერი კავშირების ეს კონსტრუირებადობა, სწორედ იმიტომ, რომ მას სიცხადის განცდა ახლავს, შესაძლებელყოფს „სულის მიერ წარმოქმნილი ისტორიული მოვლენის გაგებას“. ეს გაგება ნიშნავს ზოგადისა და აუცილებლის კატეგორიის სავსებით თავისებურ სინთეზს უბრალოდ ინდივიდუალურთან; ან პირიქით, უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, იგი იმ დაპირისპირების მიღმა დგას, რომელიც აქამდე შემეცნების ყოველ გზას უკომპრომისო ან-ანის წინაშე აყენებდა⁸. ასეთ გაგებას, ცხადია, ზიმიელისათვის არაფერი აქვს საერთო „სილოგისტურ გამომდინარეობასთან“: აქ „ჩვენ ერთი სულიერი ელემენტის რაგვარობისა და ხარისხის მიხედვით ისტორიულ სახეებში დავასკვნით მეორე ელემენტის რაგვარობასა და ხარისხზე — ოღონდ არა სილოგიზმში, რომელიც ამოდის ზოგადი ღირებულებიდან, არამედ ფანტაზიის სინთეზში, რომელსაც უბრალოდ ინდივიდუალურის საპირისპიროდ აქვს ძალა-უფლება რაციონალურის ღირებულება გადაიტანოს წმინდა ხდომილებათა შემთხვევითობაზე“⁹.

თუ ზიმიელისათვის სულიერი პროცესის (პიროვნების) გაგება ნიშნავს „თავისი თავის ჩასმას“, „მისი ცნობიერების აქტების კვლავ-შექმნას“¹⁰, კონსტრუირებას, რომელიც „ფანტაზიის სინთეზში“ ხორციელდება, სულ სხვაგვარადაა საქმე „თეორიული აზრის შინაარსის“ გაგებისას. აქ ზიმიელი უკვე მკაცრად ასხვავებს ერთმანეთასგან „ნათქვამის გაგებასა და მთქმელის გაგებას“: „თეორიული აზრის შინაარსის“ გაგებისას არაა არსებითი ის, რომ იგი განსაზღვრული ინდივიდის კუთვნილებაა და მისგან მომდინარეობს, მთავარია ის, რომ იგი ყველას თანაბრად აწვდის ფაქტიურ შინაარსს ლოგიკურ ფორმაში“. „მე მესმის არა მოლაპარაკე, არამედ ნათქვამი“¹¹.

ზიმიელი, საბოლოოდ, განასხვავებს სულიერი კავშირების წვდომის სამ ფორმას: 1. „ბუნებრივ-კაუზალური“, რომელიც მიმართუ-

⁷ G. Simmel. Die Probleme d. Geschichtsphil., 3. Aufl., 1907, S. 35.

⁸ იქვე, გვ. 36.

⁹ იქვე, გვ. 40.

¹⁰ იქვე, გვ. 28.

¹¹ იქვე, გვ. 28.

ლია ფსიქიკური მოვლენის „ბუნებრივ კანონზე“ (მაგალითი: ასო-ციაციის კანონები); 2. ფსიქიკური შინაარსის გამოყვანა საფუძვლედ-ბიდან (ლოგიკურის საფუძველ-შედევობრივი მიმართება); 3. „ისტორიული ხასიათის“ მომენტების, რაიმე „ისტორიული მოქმედების ფონზე წარმოდგენათა კომპლექსების“ ურთიერთდაკავშირება, მათი შეერთება „გასაგებ მთლიანობად“, მათი კონსტრუქციულ მთლიანში გაერთიანება.

II. 3. რ ი კ ე რ ტ ა ნ ბადენის ნეოკანტიანური სკოლის წანამ-ცდვრებიდან პირველად იჩენს თავს გაგების სასიცოცხლო-იმანენტუ-რი პრინციპებით დაფუძნების საწინააღმდეგო ტენდენცია, რომე-ლიც აქ მთლიანად ერთეულის „ობიექტური ღირებულებიდან“, რო-გორც „საზრისიდან“ გაგებაზეა ორიენტირებული.

3. რიკერტს, „პრობლემის ნათლად დაყენების მიზნით“, საჭი-როდ შიაჩნია, ყოველთვის წინასწარ გაირკვეს, თუ რა იგულისხმება „გაგებაში“: „ინდივიდუური ფსიქიკური ყოფნის კვლავგანცდა“, თუ „ზეინდვიდუური, არანამდვილი საზრისის „ათვისება“ („Auffass-ung“), და როგორაა გაგების ეს ორი სახე ერთმანეთთან დაკავში-რებული¹². რიკერტის მიხედვით, „კვლავგანცდა“ და „შთაგრძნო-ბა“ ჯერ კიდევ არ ნიშნავს „გაგებას“, რადგან ნამდვილი ფსიქიკუ-რი პროცესი არ შეიძლება „თავისთავიდან“ იქნეს გაგებული. აქ რიკერტი აკრიტიკებს დილთაის, რომელმაც, მისი აზრით, „კულტუ-რის არანამდვილი საზრისის მქონე შინაარსი, რომელიც ისტორი-ულ რეალობებში მოიპოვება, შეცვლა ნამდვილი ფსიქიკური ყო-ფიერებით, რომელიც ფაქტიურად მიმდინარეობს ცალკეული ინდი-ვიდის ცხოვრებაში“¹³. გაგების ცნების დილთაისეული განსაზღვ-რის საწინააღმდეგოდ („პროცესს, რომელშიაც გარედან გრძნობა-დად მოცემული ნიშნებიდან შინაგანს ვიმეცნებთ, ჩვენ გაგებას ვუ-წოდებთ“), რიკერტი ამტკიცებს, რომ გარედან მოცემულმა ნიშნებ-მა სწორედ მეტის შემეცნება უნდა შეგვაძლებინოს, ვიდრე ამ რე-ალური შინაგანისა, რათა ამ „რეალური შინაგანის“ გაგება გახდეს შესაძლებელი¹⁴.

რიკერტის მიხედვით, ეს „მეტი“ ყოველთვის ირრეალური საზ-რისიდან მომდინარეობს. რეალური მხოლოდ იმდენადაა გასაგებო,

¹² H. Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. 2. Aufl., 1913, S. 522.

¹³ იქვე. 5 Aufl., S. 543.

¹⁴ იქვე. გვ. 560.

„რამდენადაც და სანამდისაც იგი ირრეალური საზრისის მატარებელია“. სხვანაირად იგი ვერ გაიგება. ამიტომ გაგება შეიძლება მხოლოდ „ირრეალური საზრისის გააზრებას (Begreifen)“ ეწოდოს. ასეთი „რაციონალური გაგება“ კი, რიკერტის მიხედვით, განსხვავებული უნდა იქნეს „ფსიქიკურა და ფიზიკური მასალის შიშველი ახსნისაგან“¹⁵.

ამასთან რიკერტი არ უარყოფს „შთაგრძობისა“ და „კვლავ-განცდის“ განსაზღვრულ მნიშვნელობასაც. მაგრამ, მისი აზრით, ამ ფენომენებს საკუთრივ გაგებასთან საერთო არაფერი აქვთ¹⁶. ნამდვილი გაგება მხოლოდ ობიექტური საზრისისადმი დაქვემდებარებით მიიღწევა. ასეთი დაქვემდებარება კი იმიტომაა შესაძლებელი, რომ როგორც გამგები, ისე გასაგები, ირრეალურ საზრისში თანა-მონაწილეობენ. ეს ირრეალური საზრისია ის, რაც საკუთარ და სხვის სულიერ ცხოვრებას აკავშირებს და რაც მათ შორის ხიდს დებს. და მას იმიტომ შეუძლია „საკუთარ რეალურსა და სხვის რეალურ სულიერ სიცოცხლეს შორის ხიდის გადება, რომ იგი, როგორც ირრეალური საზრისი, არც საკუთარია და არც სხვისი“¹⁷.

„ირრეალური საზრისი“, რომელიც „არც საკუთარია და არც სხვისი“, ცხადია, ვერც სხვისი გაგების საფუძველი იქნება და ვერც საკუთარი თავის. მისგან გამოყვანილ დებულებებს, რა თქმა უნდა, ექნებათ „ზოგადსაყოველთაო“ მნიშვნელობა, მაგრამ გონისმეცნიერებათა მეცნიერულობის ასეთი დაფუძნება ფაქტიურად მიიღწევა გონისმეცნიერული შემეცნების საკუთრივი საგნის — ერთხელადისა და განუმეორებადის — გონისმეცნიერებათა სფეროდან განდევნის ხარჯზე.

თვითონ რიკერტს, ცხადია, აქ მხედველობაში ჰქონდა არა ერთხელადის გაუქმება, არამედ მისი დაქვემდებარება შემეცნების იმ ოდელისადმი, რომელიც შემეცნებაში ხელავს შემეცნების საგნის შექმნას, კონსტრუირებას. რიკერტის მიხედვით, ასეთი კონსტრუირება, როცა საქმე ერთეულ-განუმეორებადს ეხება (გონისმეცნიერებათა საგანს კი, რიკერტის მიხედვითაც, ერთეულ-განუმეორებადი ქმნის), მიმდინარეობს ინდივიდუალური მიმართულებით: გონისმეცნიერებათა მეთოდი მაინდივიდუალური მიმართულებითაა და ამით განსხვავდება ისინი ბუნების შემსწავლელი

15 H. Rickert, იქვე, გვ. 562.

16 იქვე, გვ. 566.

17 იქვე, გვ. 578.

მეცნიერებებისაგან, რომლებიც მაგენერალიზირებელი, განმაზოგადებელი მეთოდით მუშაობენ¹⁸. მაგრამ როცა „მინდივიდუალიზირებელი“ მეთოდი გულისხმობს ერთეულ-განუშეორებადის ირრეალური საზრისიდან გამოყვანასა და კონსტრუირებას, მაშინ ფაქტიურად გაუქმებულია როგორც გონისმეცნიერებათა მეთოდის, ისე მისი საგნის თავისებურებაც: მეთოდის როლში აქ გამოდის „შემეცნებას საგნის კონსტრუირება“, რომელიც ერთნაირად ეხება როგორც გონის, ისე ბუნების შემსწავლელ მეცნიერებებს. ოღონდ, გონისმეცნიერულ შემეცნებაში ხდება ინდივიდუალიზირებულის კონსტრუირება, ბუნებისმეტყველურში კი ზოგადის. რა უშლის ხელს საწინააღმდეგო მოქმედებას?

თვითონ ჰერმენევტული მეთოდის სტრუქტურა რიკერტთანაც დაცულია: „გაგება“ აქაც ერთეული-მთელის ურთიერთგაშუქებას გულისხმობს. ერთეული „ირრეალური საზრისის“ შემცველია და რეალურმა ერთეულებმა ეს საზრისი უნდა დამანახოს, რათა თვითონ ერთეულის გაგება მოხერხდეს. მაგრამ საქმე იმაშია, რომ თვითონ რეალური სულიერი ცხოვრება რიკერტთან ყოველთვის „ჰერმენევტული წრის“ გარეთ რჩება. ეს გარემოება, ჩვენის აზრით, ლოგიკური გაგების, როგორც ირრეალური საზრისიდან გაგების, აუცილებელი შედეგია: ერთეულიდან გაიგება მთელი („ირრეალური საზრისის“), მაგრამ მთელიდან გაიგება არა „ნამდვილი ფსიქიკური ყოფიერება, რომელიც ფაქტიურად მიმდინარეობს ცალკეული ინდივიდის ცხოვრებაში“, არამედ ერთეული, როგორც „ირრეალური საზრისის“ ინდივიდუალიზირება.

ზემოთქმულიდან, ნეოკანტიანელობაში გონისმეცნიერებათა დაფუძნების შემდგომი ცდები შეიძლება დახასიათდეს როგორც „ნამდვილი სულიერი ყოფიერების“ ჰერმენევტულ წრეში შემოტანის გზათა ძიება, „გაგების“ ისეთი მაფუძნებელი ინსტანციის ძიება, რომელიც „ჩემიც იქნება და სხვისიც“. რამდენადაც „ნამდვილი სულიერი ყოფიერება“ არა მხოლოდ ინდივიდუალიზირებული ირრეალური საზრისია, არამედ ამასთან იგი ყოველთვის „პიროვნული“ ყოფიერებაა, ამდენად ეს ნიშნავდა „გაგების“ პრობლემის შემოსაზღვრას პიროვნების გაგების საკითხით: „მხოლოდ პიროვნებაა საზრისიანი და მხოლოდ პიროვნებაა გასაგები“ (შპრანგერი).

¹⁸ იქვე, 5. Aufl., 1928, S. 540 ff.

III. შპრანგერის „გაგების“ თეორია შეიძლება დახასიათდეს როგორც დილთაისეული „მსოფლმხედველობრივი ტიპების“ ნეოკანტიანური (ნეოკანტიანელთა შემეცნების თეორია) წინამძღვრებიდან დაფუძნების თავისებური ცდა.

შპრანგერის ინტერესის ძირითადი საგანია კულტურის ფილოსოფია. კულტურა თავის საზრისს ადამიანის გონიდან იღებს — კულტურის პირობები და მისი ფორმები გონშია მოთავსებული და გონის შინაგანი განაწევრებიდან გაიგება. გონის შინაგანი განაწევრება შეიძლება აისახოს „სიცოცხლის ფორმათა“ ძირითადი ტიპების მეშვეობით; ტიპის ცნებას კი საფუძვლად უძევს ხასიათის (ქარაქტერის) ცნება, რომელშიც შპრანგერს ესმის ის „ერთიანი კანონი, ან კანონთა ჯამი, რომლის მეშვეობითაც რაიმე დროში რელატიურად კონსტანტურ სუბიექტს აზრობრივად ვსაზღვრავთ“¹⁹. ეს „კანონზომიერება“ კონდენსირებულია სუბიექტის აქტებისა და განცდების დისპოზიციებში. რადგანაც სულიერი მთლიანობა საზრისიანი კავშირია, ამიტომ სულიერი აქტებიცა და დისპოზიციებიც საზრისის მქონენი უნდა იყვნენ. აქტის ქვეშ შპრანგერს ესმის ადამიანის სულის სიცოცხლის სპონტანური, საზრისის მიმნიჭებელი, ხოლო განცდის ქვეშ — რეცეპტული, საზრისის განმანორციელებელი მოქმედება. ეს „საზრისის განმანორციელებელი“ მოქმედებაა სწორედ გონისმეცნიერული ფსიქოლოგიის საგანი.

გონისმეცნიერული ფსიქოლოგია სტრუქტურული ფსიქოლოგიაა — იგი გამოდის სულიერი სტრუქტურის მთლიანიდან, რომელშიც შპრანგერს ესმის „მინალწევართა კავშირი“, ე. ი. სულიერი ფუნქციების ისეთი ურთიერთგადახლართვა, რომლის მეშვეობითაც ხდება ობიექტური საზრისობრივი წარმონაქმნის აღმოცენება. ეს საზრისობრივი წარმონაქმნებია ის, რითაც ადამიანები ერთმანეთთან ურთიერთგაზიარებაში მოდიან: ადამიანებს საერთო აქვთ მხოლოდ საზრისი. საზრისიანი კი მხოლოდ ისეთი კავშირია, რომელიც ღირებულებით მთლიანს ქმნის, ღირებულებით მთლიანზეა მიმართული და მას ემსახურება; „საზრისი აქვს იმას, რაც ღირებულებით მთლიანში შედის როგორც მისი მაკონსტიტუირებელი წევრი“²⁰.

აქტების განსაზღვრული სპეციფიკური კლასი (მაგ. თეორიული, ესთეტიკური და ა. შ.) ქმნის რაიმე სპეციფიკურ საზრისს; განცდა-

¹⁹ Spranger, Lebensformen. 1925, S. 410.

²⁰ Spranger, Psychologie d. Jugendalters. 10 Aufl., S. 40.

თა შესაბამისი კლასი ამ საზრისს იგებს. ამიტომ შპრანგერი გაგე-
ჯაში გულისხმობს იმ „თეორიულ აქტს, რომელშიაც ჩვენ... ადამიან-
ნის (ან ადამიანთა ჯგუფის) არსებობისა და მოქმედების, განცდისა
და ქცევის შინაგან საზრისიან კავშირებს ან გონითი ობიექტივაცი-
ის კავშირებს ვწვდებით“²¹. მაშასადამე, სხვისი სიცოცხლე ან სი-
ცოცხლის გამოვლენა საზრისიანი კავშირი უნდა იყოს და ამ კავში-
რიდან უნდა გამომდინარეობდეს, რომ მე იგი გავიგო. ეს უნდა
გვექონდეს სწორედ მხედველობაში, როცა გაგებას ცნებითი შემეც-
ნებისა და მიზეზობრივი ახსნისაგან გამოვეყოფთ: გაგება ისეთ მი-
ზეზობრივ ახსნას უპირისპირდება, რომლის საგანია მოვლენათა შო-
რის არსებული გარეგანი კავშირების შემეცნება. მაგრამ გაგებისა
და კაუზალური ახსნის ცნება რამდენადმე ემთხვევიან, თუ კაუზა-
ლობის ქვეშ ისეთ გარემოებას ვიგულისხმებთ, როცა მიზეზ-შედე-
გობრივი გამომდინარეობა არსებითი ხასიათისაა²².

შპრანგერი გონის პირველადი აქტების დადგენისას ამოდის არა
კულტურის ობიექტთა განაწევრებიდან, არამედ თვითონ ადამიანის
სულის შინაგანი კანონზომიერების ანალიზიდან და ასე დაადგენს
„სულიერი კანონზომიერების ძირითად სქემას“, როგორც ინდივი-
დური გონის ისეთ სტრუქტურას, რომელიც „შეფასების ნორ-
მატული კანონზომიერების განსაზღვრული რაოდენობისაგან“ შედ-
გება. იგი, შპრანგერის აზრით, წარმოადგენს ინდივიდის გონიერი
ცხოვრების ჩონჩხს და შეიძლება კლასიფიცირებულ იქნეს როგორც
გონის ინდივიდუალური და საზოგადოებრივი აქტები. ინ დ ი ვ ი-
დ უ ა ლ უ რ ი ა ქ ტ ი ო თხია: 1. შემეცნებითი აქტები (მიმართუ-
ლი არიან საგნის ზოგად იდენტურ არსზე, მის იდეალურ განმეორე-
ბად პრინციპზე); 2. ესთეტიკური აქტები (მიმართული არიან გრძო-
ბად-კონკრეტულზე, საგნის სინგულარულ გამოვლენაზე, რომელ-
თანაც ჩვენ შეგვიძლია ისე ვიყოთ შერწყმული, რომ მისი გამოსახ-
ვა ჩვენში ამავე დროს იქცევა თვითონ ჩვენს გამოსახვად); 3. ეკო-
ნომიური აქტები (მიმართული არიან საგნის დამოკიდებულებაზე
ჩვენს ფსიქო-ფიზიკურ პიროვნებასთან, მის სარგებლიანობაზე); 4.
რელიგიური აქტები (დაადგენენ საგნის განცდის ღირებულებას
„ჩვენთვის უმაღლესი ღირებულების“ — ღვთაების — განცდასთან
მიმართებაში). საზოგადოებრივი აქტი ორია: 1. სოცია-
ლური აქტები (მიმართული არიან საზოგადოებრივი წარმონაქმნე-

²¹ Spranger, Lebensformen, 1925, S. 410.

²² Spranger, Psychologie d. Jugendsalters, S. 3.

ბის გამორკვევაზე): 2. პოლიტიკური აქტები (მიმართული არიან უფლებრივი წარმონაქმნების გამორკვევაზე, რომელთა არსს შეადგენს საზოგადოების წევრთა აღზევება-დაქვემდებარება და მათი ნების მართვა).

გონითი აქტების თითოეული სპეციფიკური სფერო, შპრანგერის მიხედვით, საკუთარი კანონზომიერებით ხასიათდება. ეს კანონზომიერება, გონის ტელეოლოგიური სტრუქტურის შესაბამისად, ღირებულების განხორციელების აუცილებლობის გამოთქმაა და ამიტომ იგი ნორმული კანონზომიერებაა. გონითი აქტების თითოეულ კლასს შეესაბამება ღირებულებათა საკუთარი სფერო, რომლებსაც ღირებულებათა საკუთარი ნორმატული კანონი აქვთ. მათი გამოვლენა, როგორც ზემოთ ითქვა, ნიშნავს „შეფასების ნორმატულ კანონიერებათა“, როგორც ინდივიდუალური გონითი სიცოცხლის ჩონჩხის გამოვლენას. შპრანგერი ღირებულებათა ცალკეული სფეროს ნორმატულ კანონებს შემდეგნაირად ახასიათებს: 1. მეცნიერების ნორმატული კანონი იმყოფება „საფუძვლის პრინციპში“, რაც ნიშნავს ყოველგვარი შემეცნების რაც შეიძლება სრულყოფილ დაფუძნებას, დასაბუთებას; 2. ესთეტიკურის ნორმატული კანონია „ფორმის პრინციპი“, რაც ნიშნავს მოთხოვნას, ესთეტიკური ღირებულების მქონე ნაწარმოებში განხორციელდეს პიროვნების რაც შეიძლება სრული გამოსახვა; 3. ეკონომიკის ნორმატული კანონი იმყოფება „ძალის უმცირესი ხარჯვის“ პრინციპში; 4. უფლების (ბატონობის) სფეროს ნორმატული კანონი იმყოფება უფლებისა და მართვის სურვილის პრინციპში, რაც გამოიხატება საზოგადოების წევრთა ნების შესაძლებლად ერთიანი მოწესრიგების პრინციპში; 5. საზოგადოების სფეროს ნორმატული კანონი იმყოფება ერთგულების პრინციპში, ხანიერი კავშირების მოთხოვნაში; 6. რელიგიური მოქმედების ნორმატული კანონი ზნეობის პრინციპში იმყოფება, ჩემთვის შესაძლებელი ღირებულების სრულყოფილი განხორციელების მოთხოვნაში.

თვითეული საზრისობრივი სფეროს მიმართ ადამიანი ავლენს განსაზღვრულ განწყობას: თეორიულს, ესთეტიკურს და ა. შ., საიდანაც შპანგერს გამოჰყავს თავისი ქარაქტეროლოგია, რომელიც იძლევა ინდივიდუალობების იდეალურ გონით ტიპებს — „სიცოცხლის ფორმებს“. ეს ფორმები, გონითი აქტებს კლასთა შესაბამისად, ექვსია: თეორიული, ესთეტიკური, ეკონომიური, რელიგიური, სოციალური და პოლიტიკური. ამით შპრანგერს დადგენილად მიაჩნია „გონის ინდივიდუალური სიცოცხლის“ სქემა, რომელიც ხელმ-

ძღვანელობს იმ ზოგადი მოსაზრებით, რომ „შემეცნება ადამიანებისათვის ყოველთვის ღირებულა, რომ ადამიანში ყოველთვის ბატონობს ეკონომიური მოტივი, რომ ესთეტიკური განცდა და სასუბიექტური მისი ღირებულების აუცილებელ მიმართულებას ნიშნავს, და რომ საზოგადოებისადმი მისი მიმართება ყოველთვის ძალაუფლებისა და სიყვარულის ღირებულებითი ტენდენციებითაა წარმართული“. ეს დიფერენცირებული ღირებულებითი მიმართულებები კი, თავის მხრით, უქვემდებარდებიან ეთიკურ-რელიგიურ ღირებულებებს, როგორც მათ ნორმატულ კანონს²³.

ღირებულებათა ცალკეულ სფეროში ყოფიერებისა და მოვლენის კანონი იმდენად ექვემდებარება ღირებულების დამდგენ, ნორმატულ კანონებს, „რამდენადაც ისინი ღირებულებისა და ნორმის განმსაზღვრელ ცნობიერებაში გავლის მეშვეობით საერთოდ გონით მნიშვნელობას იძენენ“: მოვლენის წესები განსაზღვრავენ საშუალების არჩევას, მაგრამ ნორმები კრძალავენ ან ნებას რთავენ თვითონ ღირებულების დადგენას. ამის შესაბამისად, გავებისათვის ყოველთვის საჭიროა: 1. არანორმატული კანონის მიმართ ვიკითხოთ, მოცემულია თუ არა იგი გასაგების ცნობიერებაში მხოლოდ ინსტიტუტურად, ან იმდენად ნათლად, რომ ადგილი ჰქონდა ქცევის ცნობიერ დამთხვევას მასთან; 2. ნორმატული კანონის მიმართ უნდა ვიკითხოთ, ექვემდებარებოდა თუ არა მას გასაგების ცნობიერება. ამაშია გაგების წანამძღვარი და საკუთრივი აპრიორი: გონითი ცხოვრების გასაგებად საჭიროა ღრმად მდებარე, საზრისთა განსაკუთრებულ კავშირებზე დავიყვანოთ ის, რაც საზრისიანობისაგან მოჩვენებითი გადახრავს. ამიტომ „გაგება ეწოდება რაიმე გონითი კავშირის განსაკუთრებულ ღირებულებით კონსტელაციაში შექრას“. ამასთან, სრულყოფილი გაგებისათვის საჭიროა გავითვალისწინოთ შემდეგი „მეორადი ფაქტორები“: შეხედულების ის დონე, რომელიც აქვს გასაგებს ყოფიერებისა და მოვლენების კანონების შესახებ, და მისი ქცევის შესატყვისობა ღირებულების ამა თუ იმ სფეროს ნორმატულ კანონთან. მაშასადამე, გაგება თავის საგანს სამი მხრიდან შემოსაზღვრავს: ღირებულებით განსაზღვრული გონის საერთო განაწევრებიდან (ღირებულებითი მიმართულებები და მათი ურთიერთმიმართება); ყოფიერებისა და მოვლენების კანონთა შესაძლებ-

²³ Spranger, Lebensformen, 1925, S. 412.

ლად სრულქმნილი წევდომის იდეალიდან; ნორმისადმი შესატყვისობის იდეალიდან²⁴.

მაგრამ როგორ ხორციელდება გაგება და როგორაა საერთოდ შესაძლებელი გასაგების დაქვემდებარება ამა თუ იმ „სიცოცხლას ფორმისადმი?“

ვინაიდან შპრანგერისათვის შემეცნება არის განსაზღვრად და არა ასახვა, ამიტომ მისთვის არც გაგებაა სხვისი განცდების საწყაროს კვლავშექმნა; გაგება მეტია, ვიდრე „თავისი თავის ჩასმა“. იგი ყოველთვის შეიცავს აზრობრივ აქტებს. ზოგჯერ დასკვნებსაც, რომლებიც განცდათა ტრანსსუბიექტურ კავშირზეა მიმართული და რომლის დროსაც ჩემი საკუთარი სულიერი განცდა თვალსაჩინო, მაგრამ არა მთლიანად ადექვატური ილუსტრაციის როლს თამაშობს²⁵. განცდათა ტრანსსუბიექტურ კავშირთან მიმართება კი იმიტომაა შესაძლებელი, რომ გამგებისა და გასაგების ვონი ერთნაირი კანონზომიერების მქონეა: „გონის კანონზომიერება გაგებაში თვითონ გონის კანონზომიერების იდენტურია“. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ გონის სიცოცხლის კანონზომიერებაა ის, რაც ცალკეულ სიცოცხლის ფორმებად ნაწილდება და ამიტომ „სიცოცხლის ფორმები“, იგივე ქარაკტეროლოგიური ტიპები, „ნამდვილი სიცოცხლის ფოტოსურათებს კი არ წარმოადგენენ, არამედ ეპყარებიან მაიზოლირებელ და მაიდეალიზირებელ მეთოდს. ამ გზით აღმოცენდებიან ზედროული იდეალტიპები, რომლებიც ისტორიული და საზოგადოებრივი სინამდვილის მოვლენებს მიეყენებიან როგორც სქემები, ან ნორმული სტრუქტურები“.

ზემოთქმულიდან, სუბიექტური სიცოცხლის გასაგებად საჭიროა იმ ზოგადი საზრისობრივი კავშირების შემეცნება, რომლებიც სუბიექტისათვის არ არიან ცნობიერად მოცემული; იმ „ზეინდივიდური წარმონაქმნების“ (მეცნიერება, ეკონომიკა, სახელმწიფო, მორალი, რელიგია) ცოდნა, რომლებიც შეადგენენ „ობიექტურ გონს“ და თავის მხრით ტოტალური გონის შინაგან სტრუქტურას ასახავენ. „ჩვენ მხოლოდ იმდენად გვესმის რაიმე დროის ადამიანი, რამდენადაც... მისი სუბიექტური საზრისობრივი განცდების შედარება შეგვიძლია ასეთ ობიექტურ საზრისთან“²⁶.

²⁴ Spranger, იქვე, გვ. 413, 414.

²⁵ იქვე, გვ. 410.

²⁶ Spranger, Psychologie d. Jungsalters, S. 7 ff.

გაგების განხორციელებისათვის, მაშასადამე, შპრანგერთან ორი რამაა აუცილებელი: 1. გაგებს უნდა შეეძლოს გასაგების შედარება „ობიექტური საზრისის“ რაიმე მთლიანთან; 2. გასაგები უნდა იყოს საზრისიანი, კანონზომიერი შინაგანი სტრუქტურის მქონე; სტრუქტურულობას ქმნის ღირებულებისადმი მიმართება; „ღირებულებითი სიცოცხლეა ის, რაც ადამიანს შინაგანად აყალიბებს“²⁷ და რაც პიროვნებას ქმნის. რადგანაც გაგების ყოველგვარი ობიექტი პიროვნების ღირებულებითი სიცოცხლის გამოსახვაა, ამიტომ „ივენ მხოლოდ პერსონებს ვიგებთ“²⁸.

შესაბამისად, შპრანგერისათვის გაგების ობიექტია: 1. პიროვნება, 2. პიროვნების ღირებულებითი სიცოცხლის გამოსახვა; 3. წარსულის პიროვნება. ამის შესაბამისად, შპრანგერი აყალიბებს გაგების ოთხ სახეს: იდეოფიზიკურს, პიროვნულს, საგნობრივს, ისტორიულს.

იდეოფიზიკური გაგების წანამძღვარია გონითი საზრისის მატერიალურთან დაკავშირებულობა: გონითი, ან უშუალოდაა მატერიალურთან გადაჯაჭვული (მაგ. ეკონომიური ღირებულებები), ან მატერიალური გონითის სიმბოლო ან გამოვლენის საშუალებაა. საერთოდ კი „გონიდან მთლიანად დაცლილი მატერიის ცნება შეცნიერული აბსტრაქციის პროდუქტია“. იდეოფიზიკური გაგების უმნიშვნელოვანესი მაგალითია, შპრანგერის მიხედვით, ენობრივი გაგება, რომელიც წარმოადგენს „გონითი საზრისის ინტერპრეტაციას ფიზიკური ნიშნებიდან“. ამასთან, ენობრივი გაგება „იდეოფიზიკური გაგების“ მხოლოდ კერძო შემთხვევაა და ამიტომ შეცდომაა მისი გაიგივება საერთოდ გაგების არსთან²⁹.

ენობრივი გაგება გულისხმობს გაგების ისეთ აქტებს, რომლებიც არ შეიძლება ფიზიკური ნიშნების ინტერპრეტაციას ემყარებოდეს. სრული გაგებისათვის საჭიროა იმის ცოდნაც, თუ როგორია მოცემულის „გონითი კანონზომიერება თავის თავად“; ამიტომ ადამიანი უნდა გავიგოთ არა მხოლოდ მისი წარმოთქმული თუ დაწერილი სიტყვებიდან, არამედ „მისი შინაგანი არსებიდან, მისი მთლიანი კულტურული გარემოდან, ამ კულტურაზე მისი ზემოქმედები-

²⁷ Spranger, Der Gegenwärtige Stand der Geisteswissenschaften und die Schule, 1922, S. 20.

²⁸ Spranger, Zur Theorie des Verstehens und zur geisteswiss. Psychologie, 1918, S. 390.

²⁹ Spranger, Lebensformen, S. 415, 416.

დან და მისი „შედგვიდან“ ეს კი ნიშნავს სვლას „პერსონულ გაგებებამდე და საგნობრივ გაგებებამდე“³⁰.

პერსონული გაგების ტიპური სურათი, შპრანგერისათვის, იმით ხასიათდება, რომ „პერსონის მოქმედებებისა და განცდების საზრისიანი კავშირი მისი გონითი არსის მთლიანობასა და ტოტალობაში იქნება ნაპოვნი“, რითაც დადგინდება ის პიროვნული მთლიანი, საიდანაც შემდეგ მისი სიცოცხლის ცალკეულ გამოვლენებს გავიგებთ. პიროვნული გაგება ორ მომენტად იყოფა: უპირველეს ყოვლისა, გასაგებში ვგულისხმობთ ისეთსავე ინდივიდური გონის მთლიან სტრუქტურას, აქტებისა და განცდების დიფერენცირებული კომპლექსით, რომელიც ჩვენც გაგვაჩნია; ჩვენ ვგულისხმობთ, რომ გასაგები გონითი არსებაა. ესაა გაგების აუცილებელი აპრიორი, რომელიც გასაგების გონითი სტრუქტურის ფორმალურ და არა შინაარსობრივ დაბასიათებას იძლევა. ამის შემდეგ საჭიროა გასაგების ცალკეული გონითი აქტი გამგებმაც გამოიწვიოს თავის თავში და იგი გაიგოს საკუთარი გონითი სტრუქტურის მთლიანობასთან მიმართებიდან. ეს იქნება „შთაგრძნობითი გაგება“.

ზემოთქმულიდან გამომდინარეობს, შპრანგერის მიხედვით, პიროვნული გაგების თავისებურებაც: ვინაიდან ყოველი ინდივიდუალური ტოტალსტრუქტურა და მისი ცალკეული აქტი ყოველთვის განსაკუთრებული ფორმით არსებობს და ისინი ერთმანეთს არ ემთხვევიან, ამიტომ ყოველი გაგება ინტერპრეტაციაა; ვინაიდან გაგების საგანი ყოველთვის ჰერეტიითა და კონკრეტული და ამაში უნდა მოხდეს შთაგრძნობა, რათა იგი ინდივიდუალობად აღვიქვათ, ამიტომ ყოველი გაგება ესთეტიკური მომენტის შემცველია; ვინაიდან მთლიანი ადამიანის საბოლოო გაგება მხოლოდ „სამყაროს მთლიანობიდანაა“ შესაძლებელი, ამიტომ ყოველგვარ გაგებას რელიგიური ხასიათი აქვს. ბოლოს, განსაკუთრებით უნდა აღინიშნოს პერსონული გაგების ის თავისებურება, რომ ადამიანის მთლიანად გასაგებად აუცილებლობით ამოვდივართ რაღაც კონსტანტურიდან, პიროვნების მაცოცხლებელი ბირთვიდან, რომელიც თვითონ ყოველთვის გაგების მიღმა რჩება. „ამიტომ ჩვენ გვესმის მისი შინაგანი ურთიერთკავშირი; გვესმის ასევე მისი განპირობებულობა იმ ობიექტურ-გონითი ურთიერთკავშირით, რომელსაც იგი ეკუთვნის; მაგრამ თავიდან მოტანილი კანონი („რომლის მიხედვითაც იგია აწყობილი“)

³⁰ Spranger, იქვე, გვ. 417.

რჩება იმ პირველად ფაქტორად, რომლის გადალახვაც გაგებას აღარ შეუძლია³¹.

ს ა გ ნ ო ბ რ ი ვ ი გა გ ე ბ ი ს სიძნელეს შპრანგერი იმაში ხედავს, რომ აქ გაგების ობიექტი მოწყვეტილია მისი შემქმნელისაგან, იქნისაგან, ვისი საზრისიანი აქტებითაა გასაგები შექმნილი. ამიტომ აქ სხვა გამოსავალი არაა, თუ არა გასაგების „გაცოცხლება“ „ჩვენი საკუთარი გონითი სტრუქტურის როგორც საზრისის მიმნიჭებელი და საზრისით ამვსები სუბიექტის მიწერით“³².

გაგება სრულ პრობლემად მხოლოდ მაშინ იქცევა, და მხოლოდ „მაშინ იქნება იგი ასევე გამგები გონისთვისაც ნაყოფიერი“, როცა საქმე ეხება „შორსმიმავალ სტრუქტურულ სხვაგვარადყოფნას“. ესაა ისტორიული გაგების პრობლემა და საგანი. როგორ ხდება ისტორიული სტრუქტურების, „სხვა მიმართულებათა სტრუქტურების“ გაგება?

შპრანგერის მიხედვით, „ყველა, ვისაც გაგება სურს, უპირველეს ყოვლისა, გულუბრყვილოდ გამოდის თავისი ცნობიერებისა და თავისი დროის კულტურის სტრუქტურიდან“. სხვა სიტყვებით: ყველა გულუბრყვილო ადამიანი აზროვნებს არაისტორიულად და მიდრეკილება აქვს თავის თავსა და თავის მსგავსებს საყოველთაო მნიშვნელობა მიაწეროს. მაგრამ აწმყო ცხოვრების გამოცდილება მალე აიძულებს მას შინაგანად გადაეწყოს, რათა სხვისი ცნობიერების მდგომარეობიდან შეხედოს სამყაროს. ეს „თავისი თავის ჩასმა“ იღუმალი უნარია. „ცოტა საყრდენი წერტილიდან იგი მაშინვე მიდის სხვისი სიცოცხლის მთლიანი სურათისაკენ“. ეს კი იმიტომაა შესაძლებელი, რომ ჩვენი ფანტაზია თავის თავში ატარებს მზა სიტუაციათა მრავალფეროვნებას, რომლებითაც ჩვენ ჩვენს მომავალ მოქმედებას წარმოვისახავთ. „სიცოცხლის ინდივიდუალური მდგომარეობების ეს „მარაგი“ („Vorrat“) გვეხმარება შევიდეთ სხვაშიც ჩვენი წარმოსახვის განმმარტებელი ძალით“. ამ უნარის საფუძველი ესთეტიკურია და შეიძლება გენიალობამდე გაძლიერდეს. თვითონ მთლიანი სურათის უფრო ზუსტი დამუშავება მისი ცალკეული მხარეებისა და თვისებების, ჩვენგან მისი დამახასიათებელი გადახრებისა და მისი ინდივიდუური კანონზომიერი სტრუქტურის მიხედვით, მეცნიერული აზროვნების საქმეა, რომელ-

³¹ Spranger, იქვე, გვ. 419 (სქოლიო).

³² იქვე, გვ. 420.

მაც უნდა იმუშაოს სულ უფრო ზუსტად დამუშავებული ცნებე-
ბით³³.

ეს თეორიულ-მეცნიერული ინტერპრეტაციის პროცესი ეყრდნობა სამ ან ოთხ ფაქტორს, რომელთა დაყოფა მხოლოდ ხე-
ლოვნურადაა შესაძლებელი: 1. ხდება იმ ცალკეული მონაცემების
დაკვირვება ან შეკრება, რომლებიც ისტორიულ გადმოცემებსა, ენ-
ობრივ გამოვლინებებსა, მოქმედებებსა და მოვლენებში არსებობს;
2. წარმოსახვის განმმარტებელი ძალა მათგან ქმნის გარდასული
ადამიანების ჭკრეტით მთლიან სურათს, რომელშიც, თუნდაც მო-
ნახაზის სახით, მოცემულია დროის ხასიათი, გარემო და ძირითადი
მოვლენები; 3. ამ წარმოდგენილი მთლიანი სიტუაციიდან, ბოლომდე,
გამგები მსჯელობს ისტორიულ-განსაკუთრებული პერსონის კონ-
კრეტული ქცევის შესახებ; აქ გამგები გონითი სტრუქტურის კა-
ნონზომიერების ზოგად სქემას იმ ვარაიაციებით ცვლის, რომელ-
საც ჭკრეტითი სურათი მოითხოვს და ამასთან იგი მათ შინაგან
თანაგანხორციელებას ახდენს იმ საზრისით განსაზღვრული აქტე-
ბითა და განცდებით, რომლებიც ამ განსაკუთრებული ხასიათიდან
და სასიცოცხლო მდგომარეობიდან გამომდინარეობს; 4. თუ ამ
გზით არ მიიღება საზრისის მქონე სურათი, მაშინ ხდება იმ გამო-
სავალი პოზიციის შესწორება, რომელიც საფუძვლად ედო პირველ,
არსებითად ესთეტიკურ ინტუიციას.

ეს ოთხი მომენტი მონაწილეობს ყოველ ისტორიულ კვლევა-
ში. ისტორიულ მეცნიერებებში ყველგან საქმე ეხება არა წმინდა
ფაქტებს, არამედ ყოველთვის „ათვისებებს“ („Auffassungen“),
რომლებიც „ვიწრო ისტორიული პერსპექტივიდანაა დანახუ-
ლი“³⁴.

ისმება კითხვა: რამდენად და რა აზრითაა შესაძლებელი გაგე-
ბის ობიექტურობის შესახებ ლაპარაკი?

შპრანგერის მიხედვით, „გაგების მაცოცხლებელი“ ელემენტი
— ჩვენგან განსხვავებულში ჩვენი საკუთარი სტრუქტურის ჩასმის
უნარი — ამავე დროს აღნიშნავს შეცდომის წყაროსაც: „ეს ის-
ტორიული „შთაგრძნობა“ ხომ თავიდან ესთეტური ფუნქციაა“. ამიტომ, წარსულის ადამიანების მაგივრად რომ მათი სუბიექტურ-
პოეტური სურათი არ მივიღოთ, საჭიროა მეცნიერულად გაშუქე-

³³ S p r a n g e r, Lebensformen, S. 422.

³⁴ იქვე, გვ. 423.

ბული და დაფუძნებული გაგება, რომელიც კანონზომიერი ურთიერთკავშირებიდან ამოდის³⁵.

მაგრამ აღწევს თუ არა ასეთი, მეცნიერულად დაფუძნებული გაგება, ობიექტური კავშირების ნამდვილ, სრულ გაგებას? შპრანგერის მიხედვით, ამ საკითხზე ჰოს თქმა შეუძლებელია: 1. ჩვენ საკუთარ თავში ვატარებთ არა გონის წმიდა, აბსოლუტურ სტრუქტურას, არამედ. სულს, რომელიც ისტორიულად და პერსონულადაა განპირობებული. გონის სტრუქტურული კავშირების კანონზომიერება, ცხადია, აქაც მოქმედებს, მაგრამ იგი თავისებური ისტორიული საფეხურითაა განპირობებული და განსაკუთრებული ინდივიდუალობის სამოსელშია გახვეული. მაშინ რა არის გაგებითი შემეცნების შედეგი? შპრანგერის მიხედვით, გეგებაში საქმე ეხება „არც წმიდა ობიექტს და არც წმიდა სუბიექტს“, არამედ აქ „მიიღება რეზულტანტი, შეხების ფენომენი, მათი ორივეს მომცველი მესამე“³⁶. თვითონ „თავისი მიზნის საბოლოო წერტილს: ობიექტს თავის გონით თავისთავად აგებულებაში... გაგება ვერ აღწევს“; „გაგება არა ასახვაა, არამედ გონითი გაფორმება“. ის, რაც გაგების მეშვეობით მიიღება, არც ობიექტურია და არც სუბიექტური; გაგების დანიშნულებაა „შექმნას რაღაც მესამე, უმაღლესი, სუბიექტსა და ობიექტზე მალლა მდგომი“³⁷.

ის მესამე სამყარო, რომელიც შიშველი სუბიექტურობისა და ობიექტურობის მიღმა აღმოცენდება, საზრისის ზეპერსონული სამყაროა, რომელშიც წარსულს, აწმყოსა და მომავალს ერთი გონითი უნარით ვაერთიანებთ. ისტორიის „შინაარსი“ სწორედ „ეს გაგებაში გამომუშავებული ზეისტორიულია“, რომელიც ჩვენი ეთაკური მუშაობით შემდგომ გაზრდას საჭიროებს. საბოლოოდ: „თვითონ გონია ის, ვინც თავის ინდივიდუალიზირებებსა და კონკრეტულობებში თავის თავს იგებს“³⁸. ასეთია შპრანგერთან „გაგების“ ფილოსოფიური დაფუძნება, რომელიც თვითონ მას პოზიტუვისტური და იდეალისტური კონცეფციების სინთეზად მიაჩნია, და რითაც იგი, მისივე სიტყვებით, დილთაის თვალსაზრისს უერთდება³⁹.

შპრანგერის უდავო დამსახურებაა კვლევის ინტერესის პიროვნულისაკენ წარმართვა, იმის ხაზგასმა, რომ მხოლოდ პიროვნ-

³⁵ Spranger, იქვე, გვ. 428.

³⁶ იქვე, გვ. 429.

³⁷ იქვე, გვ. 431.

³⁸ იქვე, გვ. 436.

³⁹ იქვე, გვ. 429.

ნულია საზრისის მქონე და, მაშასადამე, გაგებადიც. არ შეიძლება არ აღინიშნოს ასევე შპრანგერის ქარაქტეროლოგია („სიცოცხლის ფორმები“), რომელიც, როგორც ჩანს, ერთეულის გაგების აუტო-ლებელი დამხმარე საშუალებაა. მაგრამ აღწევს თუ არა შპრანგერ-თან გაგება თავის საკუთრივ მიზანს — პიროვნებას თავის ერთ-ხელადობასა და განუმეორებლობაში?

შპრანგერი საკმაოდ ლოგიკური იყო იმისათვის, რომ თავისი ფილოსოფიური მრწამსიდან გამოსვლით ასეთი რამ დაეშვა. გაგება, როგორც „ფორმირება“, „თვითონ გასაგებს“ ვერასოდეს გაი-გებს. აქ ყოველთვის საქმე გვაქვს კონსტრუირებასთან, რითაც იქ-მნება გაგების ახალი ობიექტი როგორც ობიექტური გონის თვით-გაგების ახალი ფორმა.

თვითონ შპრანგერს ასეთი თვალსაზრისი მიაჩნია პოზიტივის-ტური (ჟ. სტ. მილი და ტენი) და იდეალისტური თვალსაზრისების სინთეზად, რომელიც, მისი აზრით, დილთაისთან განხორციელდა. ცხადია აქ დილთაიზე მითითება ვერ არის გამართლებული: ის, რომ დილთაის გონის მეცნიერება სურდა შეექმნა, ცნობი-ლია. ამაშია მისი ჰერმენევტიკის პოზიტივისტური მარცვალი. მაგ-რამ ეს გამოსავალი დილთაისთან სრულიადაც არ გულისხმობს გონის მეცნიერებათა პოზიტივისტური მეთოდით დაფუძნებას. პო-ზიტივიზმი არსებითად აგრძელებს კუზანელიდან მომდინარე ტენ-დენციას, რომლის თანახმადაც „გონებას, როგორც გაზომვას“ („mens \rightleftharpoons mensurare“), მხოლოდ თავისივე შექმნილის შემეცნება შეუძლია. ეს იყო ახალი დროის ბუნებისმეტყველების ფუძემდე-ბელთა შემეცნების ის იდეალი, რომელიც საბოლოოდ „ახსნის“ პოზიტივისტურ კატეგორიაში გადაიზარდა.

რაც შეეხება დილთაის, მასთან ბუნებისმეტყველების მეცნიე-რულობა იყო მისაბაძი და არა ის მეთოდი, რომლითაც ეს მეცნიე-რულობა მიიღწევა. დილთაის სწორედ იმის დამტკიცება სურდა, რომ გაგების მეთოდით დაფუძნებული გონის მეცნიერება გაცი-ლებით უფრო მეცნიერული შეიძლება იყოს, ვიდრე ჰიპოთეზების მიხედვით აგებული ბუნების პოზიტივისტური მეცნიერება. თვი-თონ გაგება კი, დილთაის მიხედვით, დაფუძნებულია არა განსჯა-ში, რომელიც თავისავე შექმნილს იმეცნებს, არამედ „სიცოცხლის ტოტალობაში“, რომელიც მოიცავს ადამიანის ყველა სულიერ-გო-ნით უნარს.

საინტერესოა, რომ შპრანგერი (ისევე როგორც რიკერტი) არ უარყოფს „შთაგრძნობის“ როლსაც პერსონულ გაგებაში. მაგრამ

რაში ხდება ეს შთაგრძნობა? მხოლოდ და მხოლოდ განსჯის მიერ კონსტრუირებულში, იმაში რაც ყოველთვის ჩემ მიერაა „გაფორმებული“ და რომელშიც მე მხოლოდ ჩემივე თავის შთაგრძნობა შემიძლია: ამგვარი „გაგებისათვის“, ცხადია, გასაგები სხვა არაფერია, თუ არა ჩემი მეორე მე და მისი „სხვაგვარად ყოფნა“, მისი ვარიანტი; სხვა შეიძლება არც ყოფილიყო და ამით ჩემს მეობას, თითქოს, არაფერი დააკლდებოდა. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ შპრანგერთან „გონის თვითგაგება“, პერსონული გაგება, სინამდვილეში შემოისაზღვრება საკუთარი მეთი და ეს საკუთარი მეა ის, რაშიც გონი თავის თავს იგებს.

ერთ გარემოებას უნდა მიექცეს განსაკუთრებული ყურადღება: შპრანგერი უშვებს ისეთი კონსტანტური მაცოცხლებელი ბირთვის არსებობას, „რომლის მიხედვითაც პიროვნებაა აწყობილი“ და რომლის გულისხმობიდანაც ამოდის ყოველთვის გამგები. თვითონ ეს ბირთვი, თვითონ პიროვნების პიროვნულობა, შპრანგერის მიხედვით, ყოველთვის გაგების მიღმა რჩება, ამიტომ „პიროვნულ გაგებაში“ გაიგება არა პიროვნება, არამედ ის ზემდებარე მთლიანი, რასაც პიროვნება ექვემდებარება და რასაც პიროვნება ემსახურება. ესაა უკვე ჰერმენევტული გაგების პრინციპის სრული რაციონალიზირება: გასაგები „გაფორმებულ“ უნდა იქნეს რალაც, მის მიღმა მყოფი საზრისის მიხედვით; გასაგების გაგებისათვის გასაგებზე მალამდგომ ინსტანციას უნდა მივმართოთ. ზემდებარე მთლიანისადმი აპელირება კი ვერასოდეს დამთავრდება: პიროვნული მოქმედება შეიძლება დავუქვემდებაროთ უსასრულოდ ზეადმაველ მთლიანობებს, რომელთა მწვერვალამდე ვერასოდეს მივადწევთ. „ეს კი იმას ნიშნავს, რომ გაუგებარი რჩება სწორედ ის, რის საფუძველზედაც გაგება ხორციელდება“. ამიტომ „რა ღირებულეა შეიძლება მიენიქოს ისეთ გაგებას, რომელიც გაუგებარს ემყარება საბოლოო ანგარიშში?“⁴⁰.

⁴⁰ ა. ბ. კ. ო. რ. ი. შ. ვ. ი. ლ. ი, ფსიქოლოგიის პრინციპული საკითხები, III, გვ. 407.

„გაგება“ ფენომენოლოგიაში. „გაგება“ როგორც ფემინიზმის ფუნდამენტური ცნება

ჰერმენევტული გაგების თანამედროვე ფაზა არსებითად ფენომენოლოგიის ნიშანს ატარებს. მისი წინაპირობაა სიცოცხლის ფილოსოფიური და ტრანსცენდენტალური ტენდენციების ურთიერთშეხვედრა, რის წყალობითაც „გაგება“, უპირველეს ყოვლისა, წარმოადგენს სამყაროს საზრისის წინარემეცნიერულ კონსტიტუციასა და მის მეცნიერულ გაცხადებას, ხოლო შემდეგ, გამოყვანილი ფორმით, შემეცნების თავისებურ მეთოდს. ეს ფაზა იწყება ჰუსერლით, რომელთანაც საქმე ეხება „სიცოცხლის“ ანონიმური ინტენციონალობით განხორციელებულ, სამყაროს წინარემეცნიერული კონსტიტუციის „ნოემატურ კონსტიტუციას“ (იმავე გაგებას ან განმარტებას), და თავის უკიდურეს განვითარებას აღწევს ჰაიდეგერთან, რომელთანაც გაგება, როგორც „თვითონ იმ ფაქტიური ყოფნის“ წესი, რომელშიაც სამყარო კონსტიტუირდება, წარმოადგენს შემეცნების იმ ძირითად ცნებას, საიდანაც იღებს თავის საზრისსა და დანიშნულებას საერთოდ ყოველგვარი შემეცნების ყოველგვარი მეთოდი.

კონსტიტუციის ჰერმენევტული თეორიის ჩამოყალიბებისათვის, დილთაის (სიცოცხლის ფილოსოფიის) მხრიდან არსებითი მნიშვნელობა ჰქონდა იმ „მნიშვნელობების“ ცნებებს, რომლებაც, დილთაის მიხედვით, „სასიცოცხლო მიმართებების“ მეშვეობით იქმნება. სიცოცხლის ანონიმური ინტენციონალობით კონსტიტუირებული „მნიშვნელობებია“ სწორედ ის, რის „ნოემატურ კონსტიტუირებასაც“ ეხება საქმე ჰუსერლთან და რომლებიც ჰაიდეგერთან „ლიაობის“ პირველადი, არათემატური დაგეგმვის, იმავე „განწყობილი გაგების“ წარმოებულადაა ინტერპრეტირებული. რახან „განწყობილი გაგება“ ჰაიდეგერისათვის წარმოადგენს „დროულობის დროულობას“, მის გამოვლენას, ამიტომ აქ არსებითად საქმე გვაქვს დილ-

თაისეული „განცდის პრეზენტულობის“ (ისტორიულობის) ცნებას ეგზისტენციალისტური ონტოლოგიის შესაბამის მოდიფიცირებასთან, რის წყალობითაც „განცდის ისტორიულობა“ საბოლოოდ ექვემდებარება დროულობის ონტოლოგიურ კატეგორიას.

კონსტიტუციის ჰერმენევტული თეორიის ტრანსცენდენტალურა ფილოსოფიიდან მომდინარე წყაროა კანტისეული „ტრანსცენდენტალური სინთეზისა“ (ისე, როგორც ეს „წმიდა გონების კრიტიკის“ პირველ გამოცემაშია, სადაც სინთეზის ფუნქცია „წარმოსახვას ძალას“ მიეწერება და არა განსჯას, როგორც ეს „წმიდა გონების“ შემდგომ გამოცემებშია) და ტრანსცენდენტალური აპერცეფციის ცნებები, რომელთა შინაარსი ჰაიდელგერთან გახსნილია როგორც „ყოფიერების საწყისისეული გაგების“ ჰერმენევტული სინთეზის“... პრობლემა“¹.

თვითონ „გაგების“ ტრანსცენდენტალური დაფუძნების თვალსაზრისით, ჰაიდელგერთან საკმაოდ ახლო დგას ნეოკანტიანელთა (მარბურგის სკოლა) ცნობილი წარმომადგენელი ე. კასირერი, რომლისთვისაც ადამიანის თვითგანთავისუფლება და მისი თავისთავთან დაბრუნება, როგორც მისი არსი, სორციელდება ადამიანური კულტურის შექმნის წესით, რომელშიაც თანაბრად მონაწილეობს ადამიანის ყველა სულიერ-გონითი უნარი. ისინი ქმნიან „სიმბოლოებს“, რომლებიც სამყაროს ადამიანურ „გაგებებს“ წარმოადგენენ. „გაგება“ ამით კასირერთან ადამიანის ტრანსცენდენტალურ სტრუქტურაშია დაფუძნებული და იგი, შესაბამისად, ტრანსცენდენტალური სუბიექტის თეორიულ მოღვაწეობას წარმოადგენს².

ჰაიდელგერისათვის მისაღებია „გაგების“ ტრანსცენდენტალური დაფუძნება; მაგრამ იმ პირობით, თუ ნაჩვენები იქნება „ის ძირითადი ფორმა „სიცოცხლის“ყოფიერებისა“, რაც გაგებას აკონსტიტუირებს. საამისოდ კი ჰაიდელგერს საჭიროდ მიაჩნია „საერთოდ ადამიანის ძირითადი ონტოლოგიური სტრუქტურის გამოკვლევა“, რომელიც, ამასთან, გასაგებს გახდის იმასაც, თუ რატომ უბრუნდება ადამიანი თავის თავს მხოლოდ სამყაროზე გავლით“³.

¹ K. O. Apel, Das Verstehen, S. 190.

² კასირერის შესახებ იხ.: გ. ცინცაძე. ადამიანის პრობლემა ტრანსცენდენტალურ ფილოსოფიაში, ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საკითხები, 1, გვ. 128 და შშდ.

³ M. Heidegger, Ernst Gasserer, Philosophie der symbolischen Formen. Deutsche Literaturzeitung. 1928, 21, Heft, S. 1012.

გაგების ცნება ჰუსერლთან სამყაროს „ნოემატური კონსტიტუციის“ პრობლემის გაშუქებას ემსახურება.

ნოემატური კონსტიტუცია ხორციელდება ინტენციონალობის ფორმით, რომელიც უწესრიგო და აბსურდულ გამოცდილების მონაცემს საზრისს, მნიშვნელობასა და წესრიგს ანიჭებს. თავის მხრით, ასე მიღწეული ობიექტური, მეცნიერული შემეცნება ფუძნდება „ბუნებრივი განწყობის“, იმავე „სიცოცხლის სამყაროში“ ჩამოყალიბებული ევიდენტური ჭეშმარიტებებით, რომლებიც ქმნიან ყოველგვარი ლოგიკური და თეორიული ჭეშმარიტებების გამოსავალ წინარელოგიკურ მნიშვნელობებს.

„ბუნებრივი განწყობა“, ჰუსერლის მიხედვით, ადამიანის ყოფნის წესია: „ამ სახით ვპოულობ მე ყოველთვის ჩემს თავს ფხიზელი ცნობიერებით, ერთსა და იმავე თუმცა შინაარსობრივი შემადგენლობის მხრივ ცვალებად სამყაროსთან მიმართებაში, და ისე, რომ მე მისი შეცვლა არასოდეს არ შემიძლია“. იგი ჩემთვის ყოველთვის „ხელზეა“, და მე ყოველთვის მისი წევრი ვარ. ამასთან ეს სამყარო ჩემთვის არსებობს არა როგორც უბრალო ნივთების სამყარო, არამედ იმავე უშუალობაში, როგორც ღირებულების სამყარო, სიკეთის სამყარო, პრაქტიკული სამყარო. ამ უშუალო მოცემულობაში საგნები უკვე წინასწარაა განსაზღვრული როგორც მათი „საგნობრივი ჰტრუქტურით, ისე ღირებულებითი თვისებებით“; ესინი არიან ან ლამაზი, ან უშნო, სასიამოვნო, ან უსიამოვნო და ა. შ., „საგნები უშუალოდ არიან წარმოდგენილი როგორც გამოყენების ობიექტები“ — მაგიდა თავისი წიგნებით, ჭიქა, ვაზა და ა. შ., მოცემული არიან როგორც იმთავითი ღირებულებითი და პრაქტიკული ხასიათის მქონენი. ეს თვისებები „კონსტიტუციურად მიეკუთვნებიან „ხელზემყოფ“ ობიექტებს როგორც ასეთებს“, იმისგან დამოუკიდებლად, ყურადღებას ვაქცევ თუ არა მე ამ თვისებებს და აქ ობიექტებს⁴.

„ბუნებრივი განწყობის“ ეს სამყარო მოგვიანებით ჰუსერლს დახასიათებული აქვს როგორც ისეთი „სიცოცხლის გარემო“, რომ-

⁴ Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie..., 1. Bd., 1928, S. 50.

ლის მნიშვნელობა თავისთავად გასაგებია; როგორც „სიცოცხლის ბუნებრივად მნიშვნელადი გარემო“, როგორც „სიცოცხლის ყოველდღიური გარემო“⁵, „სიცოცხლის სამყარო“, რომელიც მეცნიერების სამყაროსაგანაა განსხვავებული და ამასთან მისი მათუძნებელია: სიცოცხლის სამყაროს „წინალოგიკური მნიშვნელობები ლოგიკური, თეორიული ჰეშმარიტებების მათუძნებელია“⁶; სიცოცხლე როგორც „მოქმედი სიცოცხლე“ („leistende Leben“) ათუძნებს „ობიექტურ-ლოგიკურ მოქმედებათა ყველა ევიდენტობას“, რომლებსაც „თავიანთი დაფარული მათუძნებელი წყარო საბოლოოდ მოქმედ სიცოცხლეში აქვთ“⁷. სიცოცხლის სამყაროს ყველა ევიდენტური მოცემულობა „სიცოცხლის მოქმედებიდან“ იძენს თავის „წინარემეცნიერულ ყოფიერებით საზრისს“, მათ ეს საზრისი მასში „აქვთ მიღწეული და ხელახლა აღწევენ“⁸.

მართალია, ჰუსერლისათვის „სიცოცხლის სამყარო“ „ყველაზე ნაცნობი, ყველა ადამიანური სიცოცხლისათვის ყოველთვის უკვე თავისთავად გასაგები“⁹ რაღაცაა, მაგრამ სწორედ ეს „თავისთავად გასაგებადობაა“ ის, რის გამოც „სიცოცხლის სამყარო“ ყურადღების გარეშე რჩება. ამიტომ, ჰუსერლის მიხედვით, საჭიროა განსაკუთრებული, თეორიულ განწყობაზე დამყარებული ხედვის წესი, რათა ნათელი წარმოდგენა შეგვექმნას ჩვენი „თავისთავად გასაგები“ და ამიტომ გაუცნობიერებელი სამყაროს შესახებ. „თეორიული განწყობის“ შესაბამისად, ჰუსერლის მთელი ფილოსოფიური მუშაობა პირველადსიცოცხლეში კონსტიტუირებული „სიცოცხლის სამყაროს“ ნოემატური კონსტიტუციისაკენ წარიმართა და ამიტომ „გასაგების“ ცნებაც მასთან ამ ამოცანის გადაჭრას ემსახურება.

ჰუსერლისთვის სამყაროს ნოემატური კონსტიტუცია ინტენციონალობაში ხორციელდება, ხოლო „აქტიითი თვისება“, „ნოეზასი“, „ათვისება“, „ინტენციონალობა“ და „განმარტება“ მისთვის ერთია¹⁰ და გულისხმობს „აქტურ აღნიშვნას“, საზრისის მიმნიჭე-

⁵ Husserl, *Der Krisis der Europäischen wissenschaften und die Transzendentale Phänomenologie*, 2. Aufl., 1962, S. 105 ff.

⁶ იქვე, გვ. 127.

⁷ იქვე, გვ. 106.

⁸ იქვე, გვ. 131.

⁹ იქვე, გვ. 126.

¹⁰ Husserl, *Log. Unters.*, II, 1. Aufl., 1901, S. 360—364. ზღრ. აგრეთვე: *Log. Unters.*, 2 Bd, I, Teil, 1913, S. 344, 346, 368, 379.

ბელი აქტის განხორციელებას, იმავე „გაგებით ათვისებას“ („verstehende Auffassung“), როგორც აპერცეფციას და ინტერპრეტაციას: „ყოველგვარი ათვისება... გაგება ან ინტერპრეტაციაა“¹¹. „ათვისება“ („Auffassung“) კი ცნობიერების ახალი შინაარსის ათვისების ისეთი ფორმაა, რომელშიც ხდება მთლიანი შთაბეჭდილებიდან ცალკეულ შინაარსთა გამოყოფა და დანაწევრება და ასე მიღებული კავშირების დაქვემდებარება და დაკავშირება: განცდათა ადრეულ მონაცემებთან, ამასთან ყოველთვის ყურადღების მათორგანიზებული მოქმედებით. „ათვისება“ ცნობიერების თეორიული, მაკონსტრუირებელი მოქმედებაა, „აქტური აღნიშვნაა“ და ესაა ის, რასაც „გაგება“ ეწოდება¹². ამით ჰუსერლთან გაგების პრობლემა არსებობს არა მხოლოდ იქ, სადაც საქმე „მოლაპარაკისა და მსმენელის ურთიერთობას“ ეხება; „მონოლოგიური მოაზროვნეც „იგებს“ თავის სიტყვებს და ეს გაგება უბრალოდ აქტური აღნიშვნაა“¹³.

როგორ ხორციელდება, კონკრეტულად გაგება მაშინ, როცა „გაგება“ ნიშნავს „აქტურ აღნიშვნას“, „ინტენციონალობას“, „აპერცეპციას“? როგორ ხორციელდება „აპერცეპცია გამოთქმაში“ (ენობრივი გაგება) და „აპერცეპცია ჰერეტიკით წარმოდგენაში“ (საგნობრივი და პიროვნული გაგება)?

ენობრივი გაგების საკითხის გარკვევისას ჰუსერლი გამოდის სიტყვა „ნიშნის“ ორაზროვნებიდან, რომელიც ზოგჯერ აღნიშნავს „რალაციის ნიშანს“, ზოგჯერ კი — „რალაციის გამოთქმას“: „ყოველი ნიშანი რალაციის ნიშანია, მაგრამ ყველას არა აქვს „მნიშვნელობა“, „საზრისი“, რომელიც ნიშნითაა „გამოთქმული“¹⁴. როცა ნიშანი რალაციის ნიშანს ნიშნავს, მაშინ ის არაფერს არ გამოთქვამს; იგი თუმცა რალაცაზე მიუთითებს, მაგრამ გამოთქმა და მნიშვნელობა სულ სხვა რალაცაა, ვიდრე მიმთითებელ ნიშნად ყოფნა: „მიმთითებელი ნიშანი“ (მაგ., ამა თუ იმ ერის დროშა) იმით ხასიათდება, რომ იგი თავისი არსებობის აქტუალური ცოდნით მიუთითებს სხვა საგნის არსებობაზე, ამასთან ისე, რომ მისი არსებობის რწმენა „განიცდება მეორეს არსებობის რწმენის ან გულისხმობის... მოტივად“. აქ დამახასიათებელია ის, რომ

¹¹ Husserl, Log. Unters., 2 Bd. I Teil, § 23.

¹² იქვე, გვ. 74 (სქოლიო).

¹³ იქვე.

¹⁴ იქვე, § 23.

ასეთი მოტივი ყოველთვის არაგანსჯისეული მოტივია¹⁵ იგი მიუ-
თითებს, მაგრამ არ ამტკიცებს, იგი მხოლოდ საალბათო კავშირბ-
ზეა მიმართული.

რაც შეხება „ნიშნის“ მეორე მნიშვნელობას — ნიშანს რო-
გორც გამოთქმას, ჰუსერლთან იგი აღნიშნავს „მნიშვნელობის
ჩქონე ნიშანს“, ისეთ სიტყვას, რომელშიაც მოლაპარაკე მსმენელს
რალაცას უზიარებს, რომელშიაც მონაწილეობს განსაზღვრული აზ-
რის გამოთქმის ინტენციას¹⁶. ასეთ „მნიშვნელოვან ნიშანში“ ჩვეუ-
ლებრივ განასხვავებენ ორ მომენტს: ერთია გამოთქმა თავისი ფი-
ზიკური მხარის მიხედვით (გრძნობადი ნიშნების, ბგერათა წარმოთ-
ქმული კომპლექსის და სხვ.), მეორეა — ფსიქიკური განცდების გან-
საზღვრული ჯამი, რომელიც, ასოციაციურად უკავშირდება რა
გამოთქმას, მას ამით რალაცის შესახებ გამოთქმად აქცევს. სწორედ
ამ ფსიქიკურ განცდებს უწოდებენ უმეტესად გამოთქმის საზრისს
ან მნიშვნელობას, მაგრამ ეს შეხედულება მცდარია: „უბრალო განს-
ხვავება ფიზიკურ ნიშნებსა და საზრისის მიმნიჭებელ განცდებს
შორის არ კმარა საერთოდ, და, პირველ ყოვლისა, ლოგიკური მიზ-
ნებისათვის“¹⁷, ბგერათა გამოთქმული კომპლექსი ხომ წარ-
მოთქმულ სიტყვად იქცევა მხოლოდ იმის მეშვეობით, რომ მოლა-
პარაკე მას წარმოთქვამს „რალაცის შესახებ გამოვლენის“ გან-
ზრახვით, სხვა სიტყვებით, იმით, რომ იგი მას განსაზღვრულ
ფსიქიკურ აქტებში ანიჭებს განსაზღვრულ საზრისს.

საკომუნიკაციო საუბარში მონაწილე გამოთქმის შესახებ შევ-
ვიძლია ვთქვათ, რომ იგი წარმოადგენს მოლაპარაკის აზრების, მისი
საზრისის მიმნიჭებელი განცდების ნიშანს. ენობრივი გამოთქმის ამ
ფუნქციას ჰუსერლი უწოდებს „გამომცხადებელ ფუნქციას“, რაც,
ჰუსერლის მიხედვით, არ ემთხვევა „გამოთქმის“ მთლიან მნიშვნე-
ლობას. ჰუსერლი არჩევს ტერმინი „გამოთქმა“ შემოინახოს საზრი-
სით გაცოცხლებული გამოთქმის მთლიანი ფენომენისათვის, რო-
მელშიც გამოცხადება მხოლოდ ერთი (თუმცა არსებითი) მომენტია.

ჩემი განცდების შესახებ მე ვაცნობებ სხვა გამოთქმული ნიშ-
ნის საშუალებით. ეს კი იმიტომაა შესაძლებელი, რომ სიტყვის გა-

¹⁵ Husserl, Log. Unters., 2. Bd, I. Teil, S. 25.

¹⁶ იქვე, გვ. 25.

¹⁷ იქვე.

მოქმედს ჩემის მხრივ თან ახლავს სიტყვისადმი საზრისის მინიჭების აქტის განხორციელება. წინაშე მე სწორედ ამ საზრისს ვღებ, მე მასში შევდივარ და მასში ვცოცხლობ და სხვა იგებს ამ საზრისს. რას ეხება საქმე „გამოცხადების“ გაგებისას? ცხადია, არა მსჯელობით განხორციელებულ ცნებისეულ ცოდნას, არამედ იმას, „რომ მსმენელი მოლაპარაკეს ჰკრეტიტად ითვისებს (აპერცეპციურებას ახდენს), როგორც პიროვნებას, რომელიც ამასა და ამას გამოთქვამს, ანდა... აღიქვამს მას როგორც ასეთს“¹⁸.

აქ საჭიროა გავითვალისწინოთ ჰუსერლის მოძღვრება აღქმის შესახებ: ჰუსერლი განასხვავებს აღქმას როგორც ჰკრეტიტად „გულისხმობას“ („Vermeinen“), „ინტენდირების“, აღქვატური აღქმისაგან. „ნაგულისხმევი“ აღქმაში ჩვენ მხოლოდ ვგულისხმობთ, რომ რაიმე საფანს ან პროცესს აღვიქვამთ როგორც „სახეზე მყოფს“. ეს „ნაგულისხმევი აღქმა“, ანუ „აღქმითი ინტენცია“, განსხვავდება „აღქვატური აღქმისაგან“, ნამდვილი ჰკრეტიტისაგან, სადაც საქმე ეხება „რაიმე ყოფნის (Seins) ნამდვილ აღქმას აღქვატურ ჰკრეტიტში“, განსხვავებით „ასეთის ნაგულისხმევი აღქმისაგან ჰკრეტიტით, მაგრამ ინაღქვატური წარმოდგენის საფუძველზე“. პირველ შემთხვევაში მოცემულია „განცდილი, უკანასკნელ შემთხვევაში ნაგულისხმევი ყოფიერება, რომელსაც ჰეშმარითება საერთოდ არ შეესატყვისება“¹⁹.

მაშასადამე, როცა ჰუსერლი ამბობს, რომ მსმენელი მოლაპარაკეს „ჰკრეტიტად ითვისებს“ როგორც პიროვნებას, ანდა, რომ იგი მას აღიქვამს როგორც ასეთს, აქ საქმე შეიძლება ეხებოდეს მხოლოდ ხსენებულ „ჰკრეტიტად გულისხმობას“, ან „ნაგულისხმევი აღქმას“. ამ აზრით მე შემიძლია ვთქვა, რომ მე აღვიქვამ თვითონ „გამოცხადებას“, (Kundgabe), ე. ი. მე ამას ვაკეთებ იმავე გაგებით, რა გაგებითაც აღვიქვამ თვითონ გამომცხადებელ პერსონას, სახელდობრ „ნაგულისხმევიად“: აღქვატურ, ნამდვილ ან „შინაგან“ აღქმას იმ ფსიქიკური ფენომენებისა, რომლებიც სხვის პერსონას პერსონად აქცევენ, მე ვერასოდეს ვერ შევიძლება; ეს ფენომენები ისე, როგორც ისინი არიან, ვერასოდეს მოხვდებიან სხვა ჰკრეტიტში. სხვა პერსონის ფსიქიკური განცდები მე შემიძლია აღვიქვა „ნაგულისხმევიად“, ინაღქვატურად, ზუსტად ისევე, როგორც გარე სხეულებს აღვიქვამ. ამ აზრით, მე სრული უფლება მაქვს ვთქვა, რომ მე „ვხედავ“ სხვის

¹⁸ Husserl. იქვე, გვ. 34.

¹⁹ იქვე.

განცდას (ტკივილს, სიბრაზეს), მიუხედავად იმისა, რომ მე მას საერთოდ არ განვიციდი: განცდის ნამდვილი აღქმა აღექვატურ ჰერეტაში მხოლოდ განმცდელს შეუძლია. მაგრამ ურთიერთგაგება საჭიროებს „გამოცხადებაში და გამოცხადებულის აღქმაში გაშლილი ორმხრივი ფსიქიკური აქტების განსაზღვრულ კორელაციას“ და არა „მათს სრულ იგივეობას“²⁰.

ვინაიდან ჰუსერლს ტერმინი „გამოთქმა“ შეუფერებლად მიაჩნია როგორც იმ სხეულებრივი ნიშნებისათვის, რომლებითაც ჩვენ სულიერს „მარტო გამოვთქვამთ“, ისე მხოლოდ გამოცხადებისათვის, რომელშიაც ჩვენ ჩვენს განცდებს სხვას ვუცხადებთ, ამიტომ უნდა გაირკვეს, რას შეიცავს „გამოცხადების“ გარდა გამოთქმის ფენომენი; რა რჩება გამოთქმაში მას შემდეგ, როცა მას „ლაბარაკისათვის“ აღარ ვიყენებთ, როცა გამოთქმას აღარა აქვს საკომუნიკაციო მნიშვნელობა, როცა მას მოცილებული აქვს „ნიშნის თვისება?“ თვითონ გამოთქმა და ის, რასაც იგი გამოთქვამს როგორც თავის საზრისს ან მნიშვნელობას. ესაა ლოგიკური საზრისი²¹. აქ საქმე ეხება ისეთ გამოთქმას, რომელიც „ცალკეულ სიცოცხლეში ხორციელდება და სადაც გამოთქმა განცდების ნიშანი კი არაა, არამედ მნიშვნელობის გამოთქმა. ეს „საზრისით გაცოცხლებული“, „საზრისიანი“ გამოთქმა შეიცავს ფიზიკურ ფენომენს, „რომელშიც გამოთქმა კონსტიტუირდება თავისი ფიზიკური მხრიდან“, და იმ აქტებს, „რომლებიც მას მნიშვნელობასა და შესაძლებელ ჰერეტიტთ სავსეობას აძლევენ და რომელშიც შემდეგ კონსტიტუირდება გამოთქმულ საგნობრიობასთან მიმართება“. ამ აქტების წყალობით გამოთქმა მეტიც, ვიდრე მხოლოდ წარმოთქმული ბგერა; „იგი რაღაცას გულისხმობს და ამ გულისხმობით იგი საგნობრივზეა მიმართული“²² — სულ ერთია როგორ იქნება ეს საგნობრივი მოცემული, აქტუალურად ან ჰერეტიტად თუ არა. პირველ შემთხვევაში, ე. ი. როცა საგანი ჰერეტაშია მოცემული, მნიშვნელობითი ინტენცია „ავსებულია“ მეორე შემთხვევაში, მაგალითად, როცა მე რაიმე სახელს ვიაზრებ რსე, რომ მისი საგანი არ არის მოცემული სინამდვილეში ან ფანტაზიაში, არ ხდება მნიშვნელობის მიმნიჭებელი ან საზრისის მიმ-

²⁰ Husserl, Log. Unters., 2. Bd, I Teil, S. 35.

²¹ იქვე, გვ. 37.

²² იქვე.

ცემი აქტების „ავსება“. მიუხედავად ამისა, წარმოთქმული ბგერა მაინც „საზრისითაა გაცოცხლებული“ ყოველთვის.

ჩვეულებრივ საურთიერთო საუბარში შეიძლება მონაწილეობდეს როგორც საზრისით ამვსები, ისე საზრისის მიმნიჭებელი აქტები. მაგრამ მთავარ როლს თამაშობს საზრისის მიმნიჭებელი აქტები, ისინი, პირველ რიგში, უნდა გახდნენ მსმენელისათვის ცნობილი, რადგან მსმენელი მოლაპარაკეს მხოლოდ იმით იგებს, რომ იგი ამ აქტებს „მოლაპარაკეში დებს“²³.

გამოთქმის გრძნობადი გამოვლენა და მნიშვნელობის ან საზრისის მიმნიჭებელი აქტები ცნობიერებაში ქმნიან „შინაგანად შედუღებულ ერთიანობას“, რომლის შემადგენელი ნაწილები არ არიან ერთნაირი ღირებულების მქონე. „განცილილია ორივე, სიტყვის წარმოდგენა და საზრისის მიმცემი აქტი მაგრამ მაშინ, როცა სიტყვის წარმოდგენას განვიციდით, მაინც სიტყვის წარმოდგენაში კი არ ვცოცხლობთ მთლიანად, არამედ მხოლოდ მისი საზრისის, მისი მნიშვნელობის განხორციელებაში. და იმით, რომ ჩვენ ამას ვაკეთებთ, იმით, რომ ჩვენ შევდივართ მნიშვნელობის ინტენციასა და ევენტუალურად მის ავსებაში, მთელი ჩვენი ინტერესი მიეკუთვნება მასში ინტენდირებულ და მისი მეშვეობით დასახელებულ საგანს (ზუსტად განხილული, ერთიკა და მეორეც იმავეს ამბობს). სიტყვის (ან პირიქით სიტყვის კვრეტიითი წარმოდგენის). ფუნქცია სწორედ ისაა, რომ ჩვენში საზრისის მიმნიჭებელი აქტი აღძრას და იმაზე მიუთითოს, რაც მას-„შია“ ინტენდირებული... ჩვენი ინტერესი მხოლოდ ამ მიმართულებით წარმართოს“²⁴.

ამით ჩვენ გადავდივართ ლოგიკურის სფეროში, სადაც აღარაა ლაპარაკი გასაგები გამოთქმის, როგორც კონკრეტული განცდის, გამოთქმის გამოვლენისა და საზრისის მიმნიჭებელი თუ საზრისით ამვსები აქტების შესახებ. ახლა რეფლექსირება ხდება იმაზე, რაც ამ ფაქტორებშია მოცემული, სახელდობრ, თვითონ გამოთქმაზე, მის საზრისსა და შესაბამის საგნობრიობაზე. ახლა ტერმინი „გამოთქმა“ აღნიშნავს იმას, რაც ყოველთვის იგივეობრივი რჩება, დამოუკიდებლად იმისა, თუ ვის მიერ და როდის გამოვლინდება იგი, მოკლედ, ობიექტურ საზრისს, მსჯელობის ობიექტურ შინაარსს: „მსჯელობის აქტი შემთხვევიდან შემთხვევამდე სხვადასხვაა. მაგრამ ის, რასაც იგი სჯის, რასაც გამოთქმა ამბობს, იგი ყველგან

²³ Husserl. Log. Unters., 2 Bd, I Teil, S. 39.

²⁴ იქვე.

იგივეა. იგია ამ სიტყვის მკაცრი გაგებით იდენტური... ქეშმარიტება²⁵. ჰუსერლი ამ იდენტურს მსჯელობაში უწოდებს მსჯელობის „იდეალურ ერთიანობას“ და მკაცრად განასხვავებს მას „აღნიშვნის აქტიური თვისებისაგან“ („Aktcharakter des Bedeutens“). „პიროვნებისა და აქტების რიცხვთან ერთად დებულების შინაარსი არ მრავლდება, მსჯელობა იდეალური ლოგიკური გაგებით ერთია“²⁶.

სწორედ ამ იდეალურ ერთიანობებთან აქვს საქმე წმიდა ლოგიკას და არა აქტების მრავალფეროვნებასთან. ეს წმიდა ლოგიკა წარმოადგენს „მეცნიერებას მნიშვნელობების როგორც ასეთის, მათი არსებითი სახეებისა და განსხვავებების, ასევე მათში დაფუძნებული (მაშასადამე იდეალური) წმიდა კანონების შესახებ“²⁷.

ამგვარად, გამოთქმაში გამოითქმება: 1. ჩვენი განცდები; იგი ემსახურება საზრისის მიმცემი და შესაძლებელი საზრისით ამვსები აქტების ცნობებსა და გამოცხადებას (Kundgabe); 2. მნიშვნელობა, ის, რასაც ეს განცდები შეიცავენ, მნიშვნელობის იდეალურ ერთიანობას, საქმის მდგომარეობას. 3. საგნობრიობა; გამოთქმა გამოთქვამს საგნობრიობას, რომელიც მნიშვნელობაშია ნაგულისხმევი და მისი საშუალებითაა გამოთქმული. თითოეული გამოთქმა ამბობს არა მხოლოდ რაღაცას, არამედ აგრეთვე რაღაცის შესახებაც; მას არა მხოლოდ აქვს თავისი მნიშვნელობა, არამედ იგი ასევე მიმართულია რომელიმე საგანზე²⁸. ეს ნათელი გახდება თუ გავითვალისწინებთ, რომ რამდენიმე გამოთქმას შეიძლება ჰქონდეს ერთი და იგივე მნიშვნელობა, მაგრამ სხვადასხვა საგანი და პირიქით. მაგალითად, გამოთქმები „იენასთან გამარჯვებული“ და „ვატერლოოსთან დამარცხებული“ სხვადასხვა მნიშვნელობის მქონეა, მაგრამ მიმართული არიან ერთსა და იმავე საგანზე. თუ გვინდა ნათელი გავხადოთ კავშირი მნიშვნელობასა და საგნობრივ მიმართებას შორის უნდა ვთქვათ, რომ გამოთქმა საგანს აღნიშნავს თავისი მნიშვნელობის მეშვეობით.

აქედან შეგვიძლია ვთქვათ, რომ თითოეული გამოთქმა შეიცავს გამოცხადებას (Kundgabe), მნიშვნელობასა და საგანს: თითოეული გამოთქმით რაღაცა ცხადდება (ist Kundgegehen), თითოეულში რაღაცაა აღნიშნული (bedeutet) და რაღაცაა დასახელებუ-

25 იქვე, გვ. 44.

26 იქვე, გვ. 99.

27 იქვე, გვ. 92.

28 იქვე, გვ. 50.

ლი. ესაა ის, რასაც „ჩვეულებრივ მეტყველებაში გამოთქმულა ეწოდება“²⁹.

ვინაიდან „მნიშვნელობათა ობიექტური ერთიანობა“ არ შედის სამყაროს ნოემატური კონსტიტუციის პრობლემატიკაში („მნიშვნელობება“ „სიცოცხლის სამყაროში“ კონსტიტუირებული წინარელოგიკური ფენომენებია), ამიტომ, ჰუსერლის მიხედვით, ინტენციონალობაში მიღწეული სამყაროს ნოემატური კონსტიტუცია ხორციელდება მნიშვნელობის მიმნიჭებელ აქტებში. აქ მნიშვნელობის მქონე გამოთქმის წამყვან მომენტს ქმნის მნიშვნელობის მიმნიჭებელი აქტი, ინტენცია — გაგება როგორც „აქტური აღნიშვნა“. ესაა გამოთქმის გაგების საფუძველი და არა გამოთქმის კონსტანტურად დაქვემდებარებული ფანტაზიის სურათების აღძვრა. სიტყვის, სემბოლოს გაგებას შესაძლებელყოფს არა ფანტაზიის სურათები, არამედ გაგება მათ გარეშეც ხორციელდება; გაგება „თავისებური, გამოთქმაზე მიმართული, მისი გამშუქებელი, მისთვის მნიშვნელობისა და ამით საგნობრივი მიმართების მიმნიჭებელი აქტივანცდა“³⁰. გაგება არ ემყარება ახალი ფსიქიკური შინაარსის ძველისადმი მიმატებას, აქ საქმე არ ეხება „სრულუფლებიან შინაარსთა ჯამს ან შეკავშირებას“, „არამედ ფიზიკურად მოვლენილი არის ნიშანი, რომელსაც ჩვენ ვიგებთ“. და ეს „გაგებაში ცოცხლობა“ ნიშნავს არა წარმოდგენის ან მსჯელობის განხორციელებას, რაც მიმართულია ნიშანზე, როგორც გრძნობად ობიექტზე, არამედ სულ სხვაგვარ მოქმედებას, „რაც მიმართულია აღნიშნულ საგანზე. მაშასადამე, აქტის საზრისის მიმნიჭებელ თვისებაში... ძევს მნიშვნელობა“³¹. მაგალითისათვის შეიძლება შახმატის ფიგურები დავასახელოთ: ესენი „შახმატის ფიგურებად, ე. ი. შესაბამისი თამაშის სათამაშო ნიშნებად... იქცევიან თამაშის იმ წესების მეშვეობით, რომლებიც მათ სათამაშო მნიშვნელობას აძლევენ“³².

ამით ჰუსერლთან გაგების ცნება უპირისპირდება ამ ცნების პოზიტივისტურ ინტერპრეტაციას. ჰუსერლი, კერძოდ, ასახელებს რ ი ლ ს, რომლის მიხედვითაც გაგება „ნაცნობობის თვისებაა“, და ჰ ე დ ი ნ გ ს, რომელიც გაგებას ხსნის „ხელახლა ცნობის“, „ნაცნობობის ქვალიტეტის“ ფსიქოლოგიური თეორიით³³. ვინაიდან „მნიშ-

²⁹ Husserl, იქვე, 50.

³⁰ იქვე, გვ. 66.

³¹ იქვე.

³² იქვე, გვ. 69.

³³ იქვე, გვ. 74.

ენელობა არ არის იგივე, რაც გაგების აქტის შესაძლებელი თანმხლები წარმოდგენა, ამიტომ გაგება არ ემყარება სიტყვითი ნიშნების ასოციაციურ ნაცნობობას³⁴. სიტყვები და ბგერები, ჰუსერლის მიხედვით, მნიშვნელობათა შემთხვევითი მატარებელი არიან. ხომ ფაქტია, რომ მნიშვნელობა იდენტური რჩება, სიტყვები კი იცვლებიან (მაგ. ილიომები). ასევე ცნობილია, რომ უცნობი სიტყვებიც ხშირად „ძველი ნაცნობების“ სახით მოგვევლინებიან: კარგად გაზუთხული ბერძნული ლექსი გაცილებით მეტხანს ძლებს ჩვენს მეხსიერებაში, ვიდრე მისი გაგება. მაშასადამე, იგი არის ისეთი რაღაც, რაც „კარგად ნაცნობია და მაინც აღარაა გასაგები“. გაგება „გაგებითი ათვისება“ და იგი „აქტურ აღნიშვნას“ გულისხმობს. აღნიშვნა კი მნიშვნელობის მეოხებით ხდება და საკუთრივი გაგებაც მხოლოდ აქაა მიღწეული³⁵.

„გაგების“ ფენომენოლოგიური სტრუქტურის დახასიათებასათვის ყურადღება უნდა მიექცეს შემდეგს: ჰუსერლთან „გაგებითი ათვისება, რაშიაც რაიმე ნიშნის აღნიშვნა ხორციელდება, რამდენადაც ყოველი ათვისება განსაზღვრული აზრით გაგება ან განმარტებაა, ...იმ მობიექტივირებელ ათვისებათა მონათესავეა, რომლებშიც ჩვენ შეგარძნებათა განცდილი კომპლექსის მეშვეობით რაიმე საგნის (მაგ. „რაღაც გარეგანი“ ნივთის) ჰერეტიკით წარმოდგენა (აღქმა, წარმოსახვა, ასახვა და ა. შ.) აღმოგვიცენდება“³⁵, „მონათესავეობა“, ცხადია, არ ნიშნავს იგივეობას. რა ქმნის „გაგებითი ათვისებისა“ და „მობიექტივირებელი ათვისების“ განსხვავებას?

მობიექტივირებელი ათვისება უშუალოდ შეგარძნების ინტერპრეტაციას ახდენს. ჩვენ შეიძლება წარმოვიდგინოთ ყოველგვარ გამოცდილებამდე არსებული ცნობიერება, რომელსაც მხოლოდ შეგარძნებები აქვს და არა მათი „ათვისება“. ასეთი ცნობიერება, ცხადია, დაინახავს არა საგნებსა და საგნობრივ მოვლენებს, იგი აღიქვამს არა ხეებსა და სახლებს, ჩიტის ფრენასა და ძაღლის ყეფას, არამედ მხოლოდ შეგარძნებათა მნიშვნელობასმოკლებულ ქაოსს. ასეთი ცნობიერებისათვის შეგარძნებებს არ ექნებათ არავითარი მნიშვნელობა, ისინი ვერც საგანს აღნიშნავენ და ვერც მის თვისებას. ამიტომ „აღქმითი წარმოდგენის“ განხორციელებისათვის საჭიროა, რომ „შეგარძნებათა განცდილი კომპლექსი განსაზღვრული აქტითი თვისებით, განსაზღვრული ათვისებით, განსაზღვრული გულისხმი-

³⁴ Husserl, Log. Unters., 2 Bd., I Teil, S. 74.

³⁵ იქვე.

ბით გაცოცხლდეს“. სწორედ ამითაა პირობადებული საგნის აღქმა, აღქმითი წარმოდგენა. რაც შეეხება შეგრძნებათა კომპლექსს, „იგი ისევე ნაკლებ ვლინდება, როგორც ის აქტი, რომელშიც კონსტიტუირდება აღქმული საგანი როგორც ასეთი“³⁶.

ასეთივე ინტერპრეტაციასთან (Deuten) გვაქვს საქმე გამოთქმითი ნიშნების „გაგებითი ათვისების“ შემთხვევაშიც. აქაც, პირველ ყოვლისა, შეგრძნებათა განცდილი კომპლექსის (ბგერის) ინტერპრეტაციაა საჭირო. მაგრამ ეს ინტერპრეტაცია არაა საბოლოო: იგი მხოლოდ „პირველადი ათვისებაა“. მისი მეშვეობით აღმოცენდება მხოლოდ აქ და ახლა მოცემული ფიზიკური ობიექტის (სიტყვის) „შიშველი ნიშნის მოვლენა“. აქ ისეთივე მდგომარეობასთან გვაქვს საქმე, როგორც „მაობიექტივირებელი აღქმის“ შემთხვევაში: ორივეგან შეგრძნებები ქმნიან წარმოდგენილი საგნის „სამშენებლო მასალას“. მაგრამ გამოთქმის „გაგებითი ათვისება“ აქ არ ჩერდება: აქ „პირველადი ათვისება აფუძნებს მეორეს, რომელიც მთლიანად გადის შეგრძნებათა განცდილი მასალიდან“. „მეორადა ათვისება“ კი შეგრძნებებში უკვე ველარაფერს იპოვის ისეთს, რაც მას გამოადგებოდეს „ამეჩრიდან ნაგულისხმევი და მთლიანად ახალი საგნობრიობის“ საშენ მასალად. ახალი საგნობრიობა „ნაგულისხმევი ალნიშვნის ახალ აქტში, მაგრამ არ არის შეგრძნებებში მოცემული“. ალნიშვნა გულისხმობს აღსანიშნს, იმას, რისი ალნიშვნაც იგი უნდა იყოს. ჰუსერლი იძლევა ამ მოვლენის „წმიდა ფენომენოლოგიურ“ აღწერასაც: „ალნიშვნა წარმოადგენს ასე და ასე შეფერილ აქტით თვისებას, რომლის წანამძღვარია ჰერეტიკითი წარმოდგენის აქტი, როგორც მისი აუცილებელი ფუნდამენტი“. ფუნდამენტში (პირველად ათვისებაში) კონსტიტუირდება გამოთქმა როგორც ფიზიკური ობიექტი. „მაგრამ გამოთქმად, სრული და საკუთრივი აზრით, იგი იქცევა მხოლოდ მაფუძნებელი აქტის მეშვეობით“³⁷.

იმ იდეალურ ერთიანობებს (გამოთქმებს), რომლებთანაც საქმე აქვს წმიდა ლოგიკას, ჩვენ ვკითხულობთ და ვიგებთ „საერთოდ მოლაპარაკეზე ფიქრის გარეშე“. გამომთქმელი პერსონის, ან გამოთქმის პირობების დანახვა აქ არაა საჭირო. მაგრამ სულ სხვაგვარადაა საქმე ისეთი გამოთქმების შემთხვევაში, „რომლებიც ემსახურებიან ერთად ცხოვრების პრაქტიკულ საჭიროებებს“. გასაგე-

³⁶ Husserl. იქვე. გვ. 75.

³⁷ იქვე. გვ. 76.

ბია, რომ გამოთქმათა ამ კლასს მიეკუთვნება, სახელდობრ, ის გამოთქმები, რომელთა საფუძველზედაც ჩვენ „ვითვისებთ“ სხვა მეს, სხვა პიროვნებას. ჰუსერლი ასეთ გამოთქმებს უწოდებს არსებობის უბიექტურს და ოკაზიონალურს, ან მოკლედ — არსებობის უბიექტურს. ამათში შედის ყველა ის გამოთქმა, „რომელსაც შესაძლებელ მნიშვნელობათა ზოგადად ერთიანი ჯგუფი ისე მიეკუთვნება, რომ მისთვის არსებითია, თავისი აქტუალური მნიშვნელობა წარმართოს შემთხვევის, მოლაპარაკე პერსონისა და მისი მდგომარეობის მიხედვით. მხოლოდ გამოვლენის ფაქტიური გარემოებების გათვალისწინებით შეიძლება მსმენელისათვის აქ ერთმანეთს მიკუთვნებული მნიშვნელობებიდან საერთოდ რაიმე განსაზღვრულის კონსტიტუირება. ამ გარემოებების წარმოდგენასა და თვითონ გამოთქმასთან მათ მოწესრიგებულ მიმართებაში უნდა იყოს, მაშასადამე, ... ის ყველასათვის მისაწვდომი და საკმაოდ სარწმუნო საყრდენი მოთავსებული, რომელიც მსმენელის წარმართვას შეძლებს მოცემულ შემთხვევაში ნაგულისხმევი მნიშვნელობისაკენ“³⁸. ეს „ნაგულისხმევი მნიშვნელობა“ აქ გულისხმობს სხვა „მეს“, იმ კონკრეტულ „მეს“, რომელიც ახლა ჩემ წინ დგას და მე მელაპარაკება. როგორ ვაღწევ მე აქ სხვისი „მეს“ ათვისებასა და მის კონსტიტუირებას (გაგებას)?

ჰუსერლი ასე მსჯელობს: პირის ნაცვალსახელი „მე“ ყოველთვის სხვადასხვა პიროვნებათა მიერ გამოიყენება, და ამასთან ყოველთვის ახალი მნიშვნელობით. ეს მნიშვნელობა კი შეიძლება „მხოლოდ ცოცხალი მეტყველებიდან და მისი კუთვნილი ჰერეტიკთი მდგომარეობიდან იქნეს ამოღებული“³⁹. რაც იმითმია შესაძლებელი, რომ ჩვენ ვიცით, თითოეული, ვინც თავის თავის შესახებ ლაპარაკობს, ამბობს სიტყვას „მე“. მაშასადამე, სიტყვა „მეს“ გააჩნია „ამ ფაქტის საყოველთაოდ ქმედითი აღნიშვნისთვის“. ამ მითითების საშუალებით მსმენელისათვის შესაძლებელი ხდება მნიშვნელობის გაგება. იგი ახლა აღიქვამს მის წინ ჰერეტიკთად მდგომ პიროვნებას არა მხოლოდ როგორც მოლაპარაკეს, არამედ აგრეთვე როგორც თავისი ლაპარაკის უშუალო საგანს“. ცხადია, სიტყვა „მეს“ თავისთავად არ შეუძლია იმ „მე-წარმოდგენის“ გაიწვევა, რომელიც მის მნიშვნელობას განსაზღვრავს ამ მოცემულ შემთხვევაში, რომელიც დაადგენს ჩვენთვის იმ ინდივიდუალური

³⁸ იქვე, გვ. 81.

³⁹ იქვე, გვ. 82.

„მე“-ს მნიშვნელობას, რომელსაც სწორედ აი ამ ლაპარაკში ეხება საქმე; მას მხოლოდ მიმთითებელი ფუნქცია აქვს, რომელიც მსმენელს ეუბნება: „შენი მოპირისპირე გულისხმობს თავის თავს“⁴⁰, თავის მეს.

მაგრამ როგორ ხდება თვითონ მეორე, ინდივიდუალური მეს კონსტიტუირება? სიტყვა მე, როგორც „საყოველთაოდ ქმედითი აღნიშვნის“ თვისება, არაფერს ამბობს იმ მეს თავისებურების შესახებ, რომელთანაც ამა თუ იმ შემთხვევაში გვაქვს საქმე. და საერთოდ საიდან გვაქვს აღებული სიტყვა მე, როგორც „საყოველთაოდ ქმედითი აღნიშვნა“? ჰუსერლის მიხედვით, „...მეს მნიშვნელობა არსებითად ხორციელდება საკუთარი პიროვნების უშუალო წარმოდგენაში, და მაშასადამე მასში ძვეს სიტყვის ის მნიშვნელობაც“, რომელიც საკომუნიკაციო საუბარში იგულისხმება⁴¹. თითოეულ მოლაპარაკეს თავისი საკუთარი „მე-წარმოდგენა“ აქვს და ამიტომ სიტყვა „მეს“ მნიშვნელობა ყოველთვის სხვადასხვაა, მაგრამ ვინაიდან ყველა, ვინც თავისი თავის შესახებ ლაპარაკობს, ამბობს „მეს“, ამიტომ ამ სიტყვას გააჩნია „ამ ფაქტის საყოველთაოდ ქმედითი ნიშნის ხასიათი“. ამ მითითების წყალობით ხდება სწორედ კონკრეტული მეს მნიშვნელობის გაგება⁴².

ამასთან, ჰუსერლის მიხედვით, არ უნდა ვიფიქროთ, თითქოს ზოლაპარაკე პიროვნების შესახები უშუალო წარმოდგენა თავის თავში შეიცავდეს სიტყვა მეს სრულ მნიშვნელობას: ამ სიტყვის მნიშვნელობაში შედის როგორც „თავისი თავის გულისხმობის წარმოდგენა“, ისე ამ წარმოდგენაში „მოთავსებული მითითება მოლაპარაკე პიროვნების პირდაპირ ინდივიდუალურ პიროვნებაზე“. მაშასადამე, აქ ორი მნიშვნელობაა ერთმანეთზე დაშენებული. ერთი ზოგად ფუნქციას ასრულებს და შეუძლია აქტუალურ წარმოდგენაში მიმთითებელი ფუნქცია შეასრულოს. თავის მხრივ, ეს წარმოდგენა ეხმარება მეორე, სინგულარულ წარმოდგენას და აღნიშნავს მის საგანს, ამასთან დაქვემდებარების წესით, როგორც აქ და ახლა ნაგულისხმევს⁴³.

სიძნელეები, რომლებიც აქ იჩენენ თავს, არაა ძნელი გამოსადიფერენცირებელი: „მიმთითებელი ფუნქცია“, მეს საყოველთაოდ

⁴⁰ Husserl, იქვე, გვ. 82, 83.

⁴¹ იქვე, გვ. 82.

⁴² იქვე.

⁴³ იქვე, გვ. 83.

მნიშვნელობა, არსებითად საკუთარი მეს წარმოდგენიდანაა აღებული. მაშასადამე, ეს მნიშვნელობა ვერ გამაგებინებს მეორე, სინგულარული მეს მნიშვნელობას. იგი მიმანიშნებს მეორე მეს არსებობაზე, მაგრამ მისი კონსტიტუირების საფუძვლად არ გამოდგება, რადგან ინტენციიაში მეორე მე კი არაა მოცემული, არამედ მასზე მითითება. როგორ კონსტიტუირდება მეორე მე? შეიძლება თუ არა აქ „ანალოგიით დასკვნის“ ან „შთაგრძნობის“ შესახებ ლაპარაკი? მეორე მეს წარმოდგენა, როგორც ჰუსერლი ამბობს, ორი მეს — მიმითებლისა და მითითებულის მნიშვნელობას შეიცავს. თუ ეს ორი მე ერთი და იგივეა, მაშინ მეორე მეს კონსტიტუციაც ზედმეტია. თუ მეორე მე მხოლოდ ჩემი „მეორე მეა“, თუ მეს „საყოველთაოდ ქმედითი აღნიშვნის თვისება“ გააჩნია მხოლოდ ჩემს მეს, მაშინ შესაძლებელია სხვა მე ვაგებულ იქნეს როგორც ანალოგიით დასკვნის, ისე შთაგრძნობის წესით.

მაგრამ სხვა მე არა მხოლოდ „მეორე მეა“, არამედ იგი ჩემთვის ასევე მნიშვნელობს როგორც „შენ“. მნიშვნელობის ინტენციასა (მნიშვნელობის მინიჭებას) და მნიშვნელობით ავსებას კი მხოლოდ მნიშვნელობის ერთიანობა აფუძნებს. ამიტომ, მსგავსად იმ სიტყვებისა, რომლებსაც ჩვენ ვიყენებთ, ჩემთვის მნიშვნელად ყოველ არსებულს უნდა შეესატყვისებოდეს „მოცემულობის იმ სახეების იდეელური ზოგადობა, რომლებიც ნამდვილად განიცდებიან ან შეიძლება განცდილ იქნენ“⁴⁴. ეს „ყოველი არსებული“, რომელიც ჩემთვის ყოველთვის მნიშვნელობს, აქ გულისხმობს „სხვა მეს“, „შენს“. თუ ყველა ცალკეულ მეს ცალკეული საკუთარი იდეური „მნიშვნელობა“ მიეკუთვნება, მაშინ გამორიცხულია მისი „აქტური აღნიშვნაც“ (ვაგება), რადგან ეს უკანასკნელი ჰუსერლისათვის „იდეელურად ერთიან მნიშვნელობას“ უნდა ეყრდნობოდეს.

ანალოგიით დასკვნასა და შთაგრძნობას აქ ერთი დაუძლეველი გარემოებაც აფერხებს: ჩემი მედან გამოსვლით რომ სხვა მეზე დავასკვნა, საამისოდ საჭიროა წინასწარ უკვე მქონდეს კონსტიტუირებული საკუთარი მეს მნიშვნელობა. ეს კი ჰუსერლისათვის ნიშნავს საკუთარი მეს „აქტურ აღნიშვნას“ „იდეელურად ერთიანი მნიშვნელობის“ („მეს“ იდეელური მნიშვნელობის) საშუალებით. ეს იდეელური მნიშვნელობა კი მეს აღებული აქვს საკუთარი მეა წარმოდგენიდან. მაგრამ როგორ და რის მიზეზდევით „აღნიშნა“ მემ თავისი მე, თუ ასეთი აღნიშვნა უკვე გულისხმობს მეს ზოგად

⁴⁴ Husserl, Der Krisis..., S. 169.

მნიშვნელობის არსებობას? ამგვარად, არსებითია უკვე არა სხვა-სი მეს კონსტიტუირება, არამედ თვითკონსტიტუირებისა და თვით-ჯაგების პრობლემა. ეს საკითხი ჰუსერლთან გადაჭრილი არაა. გადაუჭრელია, შესაბამისად, სხვისი „მეს“ გაგების პრობლემაც.

ჰუსერლს, ცხადია, ეს სიძნელეები არ დაარჩენია შეუმჩნეველი. პირიქით, როგორც მისი, ისე მისი მოწაფეების ყურადღება, არსე-ბითად, ყოველთვის ამ სიძნელეთა დაძლევისაკენ იყო წარმართუ-ლი⁴⁵. თვითონ ჰუსერლი ამ საკითხებზე მუშაობამ საბოლოოდ და-უახლოვა სიცოცხლის ფილოსოფიას, კერძოდ კი, დილთაის. ამას წყალობით ჰუსერლთანაც ყველაფერი დაიყვანება „სიცოცხლეზე“: სიცოცხლეა ის უნივერსალური მათემატიკური, რომელიც თა-ვის „მიმდინარე, მომენტურობაში“ („in strömender Jeweiligkeit“) აკონსტიტუირებს როგორც მნიშვნელობებს, ისე მათ კორელა-ტებს⁴⁶. ამით ჰუსერლთანაც არსებითად საქმე ეხება სიცოცხლის მიერ კონსტიტუირებულის „ნოემატურ კონსტიტუციას“. არ არის გასაოცარი, რომ აქედან მხოლოდ დილთაის გზა რჩებოდა: ნო-ემატური კონსტიტუციის მეთოდური საფუძველი მხოლოდ გან-ცდის, როგორც სიცოცხლის გონითი მხარის, თვითმოცემულობა, განცდის, „შინაგანი ცნობიერებაა“. მაგრამ მოხერხდა თუ არა გან-ცდის შინაგანი ცნობიერებიდან ამოსვლით სხვისი მეს, სხვისი სუბი-ექტურობის კონსტიტუირება (გაგება)? მეს, როგორც „იდე-ელურ ერთიან მნიშვნელობას“ მოეპოვება კორელატი გარე-სამყაროში სხვა სუბიექტების სახით. სხვა სუბიექტი არის სხვა მე, „მეორე მე“ (alter ego). ეს მეორე მე გაიგება მედან და ამავე დროს გაიგება როგორც მედან მოწყვეტილი თავისთავადი მე. მაგრამ საქმე იმაშია, რომ ცნობიერების შინაგანი მონაცემები არ შეიცავს „სხვა მეს“ უშუალოდ და ორიგინერულად. როგორღა ხდება ჩემს სუბიექტურობაში სხვა სუბიექტის კონსტიტუირება და გაგება?

ჰუსერლი შეეცადა ეს საკითხი გადაეჭრა „უნივერსალური სი-ცოცხლიდან“ გამოსვლით. სიცოცხლე არის „ტრანსცენდენტალუ-რად რედუცირებული სუბიექტი“, რომელიც წარმოადგენს ყო-ველგვარი ობიექტურობის წყაროს. სიცოცხლეა ის, რაც ცალკე-

⁴⁵ უფრო დაწვრილებით ამის შესახებ იხ.: ა. ბოჭორიშვილი, ადა-შინის პრობლემა ედ. ჰუსერლის ფენომენოლოგიაში, ფილოსოფიური ანთრო-პოლოგიის საკითხები, II, 1971.

⁴⁶ Husserl, Der Krisis... S. 148.

ულ სუბიექტებად ნაწილდება და ამდენად თითოეული ცალკეული მე „პირველადი მეს“ (იმავე ტრანსცენდენტალური სუბიექტის, იმავე სიცოცხლის) წარმონაქმნია და მისგან გაიგება⁴⁷.

ეს „ტრანსსუბიექტი“ უნდა გავიგოთ როგორც „ანონიმური ინტენციონალობა“, როგორც ისეთი ინტენციონალობა, რომელიც აღარ ხორციელდება ცალკეულ სუბიექტში. ეს „ანონიმური ინტენციონალობა“ ის, რაც სამყაროს ჰორიზონტს აკონსტიტუირებს. ეს სამყარო, მაშასადამე, წარმოადგენს „სიცოცხლის სამყაროს“⁴⁸. ვინაიდან „სიცოცხლის სამყარო“ ამავე დროს „საერთო სამყარო“, „საზოგადოებრივი სამყაროა“, ამიტომ იგი შეიცავს სხვა ადამიანების ყოფნასაც, შეიცავს „სხვა მესაც“. ამით სიცოცხლის სამყარო პერსონალური სამყაროა, და ეს პერსონალური სამყარო, ეს სხვა მე, ნატურალურ განწყობაში ყოველთვის განიხილება როგორც მნიშვნელოვანი. სხვა მე ჩემთვის ყოველთვის მნიშვნელოვანია, მისი მნიშვნელობა ჩემს ნატურალურ განწყობაში ყოველთვის ნაგულისხმევი. ეს „მნიშვნელობა“ მდგომარეობს მეორე მეს თავისთავადობის აღიარებაში, იმის აღიარებაში, რომ მეორე მე ჩემი მეს ობიექტი კი არაა (მას ხომ არ შეიცავს ცნობიერების შინაგანი მოცემულობა), არამედ თვითონაა მე⁴⁹, რომელიც გაიგება შესაბამისად, საერთო „სიცოცხლის სამყაროს“ ინტერსუბიექტურობის საფუძველზე. მაშასადამე, „პირველადი სუბიექტი“ თავის თავში შეიცავს ყველა სუბიექტს, იგი მათი ირრელატურია.

მაგრამ ეს არაა პასუხი ჰუსერლის საკუთარ კითხვაზე: როგორ აღმოცენდება ტრანსცენდენტალურ მეში სხვა მე, რომელიც თვითონაა მე და სამყაროს მაკონსტიტუირებელი? როგორ აღმოცენდება ჩემს მეში, როგორც სამყაროს მაკონსტიტუირებელ პირველად ცნობიერებაში, სხვა მე? ტრანსცენდენტალური ცნობიერების იმანენტური ველი, ჰუსერლის მიხედვით, არ შეიცავს, პირველ რიგში, მეს, და მეორე საერთოდ მეორე მეს. როგორღა მნიშვნელობს იგი ჩემთვის? ჰუსერლი აქაც ფაქტიურად დილთაის პოზიციასზე დარჩა: სხვა მე პირველად აღიქმება როგორც ჩვეულებრივი აღქმის საგანი, რომელიც ამის შემდეგ, შთაგრძნობის მეოხებით, იქცევა მეორე მედ, „შენ“-ად⁵⁰. მაგრამ როგორ და რის საფუძველზე ხდება ეს

⁴⁷ Husserl, Der Krisis... S. 149.

⁴⁸ იქვე, გვ. 148.

⁴⁹ იქვე, გვ. 116.

⁵⁰ Husserliana, I, S. 140.

შთაგრძნობა? ჰუსერლი ამოდის „ჩემი სხეულიდან“, როგორც სამყაროს პირველადი მნიშვნელობიდან. სამყაროს პირველად მნიშვნელობას ქმნის ჩემი სხეულის, როგორც ჩემი „ფუნქციის შემსრულებელი ორგანოს“ მნიშვნელობა. სამყაროში არსებობს ისეთი „სხვა სხეულები“, რომლებიც თავიანთი ფუნქციონირებით ჩემი სხეულის ანალოგიურნი არიან. ეს სხეულები მართალია ჩემგან განცალკევებით არსებობენ, მაგრამ მათი ფუნქციონირების როგორობა საშუალებას მაძლევს მე დავასკვნა, რომ ისინი ჩემი სხეულის ანალოგიურნი არიან. ვინაიდან ჩემი სხეულის მნიშვნელობის მაკონსტიტუირებელია ჩემი მე, ამიტომ სხვა სხეულისა და ჩემი სხეულის ფუნქციონირების ანალოგიურობა უფლებას მაძლევს დავასკვნა, რომ მეორე სხეული წარმოადგენს მეორე მეს „ფუნქციის შემსრულებელ ორგანოს“. ასე კონსტიტუირდება, ჰუსერლის მიხედვით, მეორე მეს მნიშვნელობა⁵¹.

მაგრამ საქმე იმაშია, რომ „სხვა სხეული“ კონსტიტუირებულია სხვა ინტენციების მქონე მეს მიერ. თუ ეს „სხვა ინტენციებიც“ ჩემი ინტენციების ანალოგიურია, მაშინ სხვა მეს კონსტიტუირებაც ზედმეტია: გამოდის, რომ არსებობს მხოლოდ ჩემი მე და მისი ირრელატური მეები. თუ არა და მაშინ რის შთაგრძნობას ვახდენ სხვის სხეულში? საიდან მაქვს კონსტიტუირებული იმ მეს მნიშვნელობა, რომელიც სხვა სხეულში უნდა „ჩაისვას“? ყოველივე ამას ემატება საკუთარი მეს კონსტიტუირების შეუძლებლობა: ცნობიერების უშუალო მონაცემები არ შეიცავს არა თუ მეორე, არამედ საკუთარი მეს „იდეელურ ერთიან მნიშვნელობას“, საიდანაც გამოსვლით მისი ნოემატური კონსტიტუცია იქნებოდა შესაძლებელი. მაგრამ თუ მე არა მაქვს კონსტიტუირებული საკუთარი მე, როგორღა უნდა გავიგო სხვა როგორც მისი ანალოგონი?

ამგვარად, ვაგება როგორც „აქტური აღნიშვნა“, „კონსტიტუირება“, არა თუ ვერ სწვდება ერთეულს, პიროვნულს, სხვა მეს თავის ერთხელადობასა და განუმეორებლობაში, არამედ საერთოდ დაუფუძნებლადს ხდის ასეთის არსებობას: არსებობს მხოლოდ ერთეულთა ირრელატური ტრანსცენდენტალური სუბიექტი; ნაგულისხმევ, ინადექვატურ აღქმაში მოცემული მეორე მე სამყაროს „ნოემატური კონსტიტუციისათვის“ მიუღწევადია: ცნობიერების უშუალო მონაცემები არ შეიცავს „მეს“, ამიტომ იგი პარადოქსია და, მაშასადამე, გაუგებელი.

⁵¹ Husserliana. I. S. 140.

თვითონ „გაგება“ კი ჰუსერლთან ფაქტიურად უდრის რაციონალური გაგების იმ ცნებას, რომლის თანახმადაც „გაგება“ ნიშნავს შექმნილის კვლავშექმნას, კონსტრუირებას. ჰუსერლის ძირითადი ინტერესიც — „წმიდა ცნობიერების ფენომენოლოგია“ — სხვა არაფერია, თუ არა ყოველგვარი „კვლავშექმნის“ — იმავე „საგნობრიობის“ კონსტიტუციის დესკრიფცია, რომელშიც „გაგების“ ცნების მნიშვნელობა გასაგების ხელახლაკონსტიტუირებით შეგნობისაზღვრება. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ჰუსერლი, რომელიც თავის ერთ-ერთ ძირითად ამოცანას „ევროპული აზროვნების გულუბრყვილო ობიექტურობის გადალახვაში“ ხედავდა⁵², მთლიანად ამ ობიექტივიზმის საზღვრებში დარჩა. „ბუნებრივ განწყობაში“ მოცემული სიცოცხლის სამყარო ამორთულია და აზრის მუშაობა წარმართულია პირველადსიცოცხლეში კონსტიტუირებულის „ნოემატური კონსტიტუციისაკენ“. მაშასადამე, სამყაროს ტრანსცენდენტალური კონსტიტუციის სუბიექტი სხვაა, და სხვაა ის სუბიექტი, რომელშიც სამყაროს ნოემატური კონსტიტუცია ხორციელდება. პირველი „მოქმედი სიცოცხლეა“, ანონიმური ინტენციონალობაა, მეორე — თეორიული და გნოსეოლოგიური ცნობიერებაა, რომელიც იგებს ინტენციონალობის როგორც „აქტური აღნიშვნის“ აპერცეფციის, კონსტიტუირების მეოხებით. ეს „ორი ინტენციონალობა“ ცალ-ცალკე არსებობს ჰუსერლთან, მათი გამაერთიანებელი არსად ჩანს. შესაძლებელია თუ არა მათი გაერთიანება და რა უნდა იყოს მათი გამაერთიანებელი? ესაა კითხვა, რომელიც ჰაიდეგერთან კონსტიტუციის ჰერმენევტულ თეორიას აფუძნებს.

§ 2. კაიდეგერის ფენომენოლოგიური კარაენეპტიკა როგორც კონსტიტუციის კარაენეპტული თეორია

გაგების პრობლემატიკა ჰაიდეგერთან ორი, თითქოსდა ერთმანეთის გამომრიცხავი ტენდენციის მორიგების ნიშანს ატარებს. ესაა, ერთის მხრით, დილთაის სიცოცხლის ფილოსოფია, მეორე მხრით კი, კანტიანურ-ჰუსერლიანური ტრანსცენდენტალიზმი. ამ ტენდენციათა გაერთიანების მიზანი კი იმის ჩვენებაა, „რომ ადა-

⁵² Husserl, Der Krisis..., S. 339.

მიანური მუნყოფიერების ყოფნის წესი მთლიანად განსხვავდება ყველა სხვა არსებულისაგან, და რომ იგი, როგორც ასეთი, სწორედ თავის თავში შეიცავს ტრანსცენდენტალური კონსტიტუციის შესაძლებლობას“. ამიტომ ძირითადი პრობლემა იმ არსებულის არსებობის ფორმა, „რომელშიც „სამყარო“ კონსტიტუირდება“: „ტრანსცენდენტალური კონსტიტუცია არის ფაქტიური თვითონის ეგზისტენციის ძირითადი შესაძლებლობა“⁵³, რომელიც ხორციელდება ცნობიერების ინტენციონალობის მეშვეობით. ამიტომ საკითხი ჰაიდეგერთან ასეთ ფორმულირებას იღებს: რა არის „ინტენციონალობის ყოფნის“ საზრისი?

რადგანაც ინტენციონალობა (ტრანსცენდენტალური კონსტიტუცია) ნიშნავს „გაგებას“, ამიტომ ინტენციონალობის საზრისის ძიება წარმოადგენს „გაგების“ საზრისის ძიებას. რა არის გაგების „ყოფიერების საზრისი“? და რას წარმოადგენს ის „ფაქტიური თვითონ“, ადამიანური არსებობის ის ფორმა, რომელშიც სამყარო კონსტიტუირდება? ამგვარად, საქმე ეხება იმ არსებულის ყოფიერებითი საზრისის გარკვევას, რომელიც ინტენციონალობის (გაგების) სუბიექტია და რომლის არსებობის „ძირითად შესაძლებლობას“, ჰაიდეგერის მიხედვით, ტრანსცენდენტალური კონსტიტუცია (გაგება) წარმოადგენს.

ის „ფაქტიური თვითონი“ (ადამიანი), რომელშიც ტრანსცენდენტალური კონსტიტუცია ხორციელდება, ჰაიდეგერის მიხედვით, არის „ღია ყოფიერება“, რომელიც თვითონაა თავისი ღიადობის გამნათებელი და რომელიც სხვა არაფერია, თუ არა თავისივე ღიადობა. ადამიანს, როგორც „ღია ყოფიერებას“, ჰაიდეგერი უწოდებს „მუნყოფიერებას“. მაშასადამე, გაგება არის „მუნყოფიერების როგორც ყოფნის-შესაძლებლობის ყოფნის წესი“⁵⁴ და ამიტომ „გაგების საზრისი“ „მუნყოფიერების ყოფნის“ საზრისიდან უნდა გაირკვეს.

მუნყოფიერების ყოფნის საზრისის კვლევა, ჰაიდეგერის მიხედვით, უნდა ამოლიოღეს მუნყოფიერების „ყოფიერებითი განსაზღვრულობების“ („ეგზისტენციალიების“), როგორც „ეგზისტენ-

⁵³ W. Biemel, Husserls Enzyklopädie—Britanica Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu, in: Tijdschrift voor Philosophie Bd. XII, S. 246 ff. ციტატები მომკეს ჰოგელერის მიხედვით: Otto Pöggeler, Sein als Ereignis, Zschr f. philosoph. Forschung, Bd. XIII, Heft 4, S. 610.

⁵⁴ Heidegger, SuZ, S. 143.

ციალური ონტოლოგიის“ საკუთრივი საგნის, ანალიზიდან. ჰაიდ-გერი ასახელებს მუნყოფიერების ორ ძირითად ეგზისტენციას: ეგზისტენცი და ყოველთვისჩემობა. „ეგზისტენცი“ იმაზე მიუთითებს, რომ ადამიანის არსება ძვეს მის მიმართებაში თავის საკუთარ ყოფნასთან: ადამიანი გამოტყორცნილია სამყაროში, ჩაბარებული აქვს საკუთარი თავი და არსებობს როგორც თავისი „იყოს-ყოფნა“ („Zu—sein“). ესაა ის, რასაც ეგზისტენცი („ეგზისტენცია“ ფართო გაგებით) ეწოდება. „ყოველთვისჩემობა“ მუნყოფიერების ინდივიდუალიზირების აღმნიშვნელია: მუნყოფიერება ვარ მე, შენ... იგი ყველასათვის „ყოველთვის ჩემია“. ეს „ყოველთვის ჩემობა“ სწორედ იმის საფუძველი, რომ ადამიანს შეუძლია ამა თუ იმ მიმართებაში დადგეს თავის ყოფნასთან—ან იყოს ისე, როგორც ეს მისი შესაძლებლობებიდან გამომდინარეობს („საკუთრივი“), ან იყოს როგორც თავისი თავის დამვიწყებელი ყოფნა („არასაკუთრივი“). არასაკუთრივ ყოფნას ჰაიდგერთან შეესაბამება „ყოველდღიურობაში ყოფნა“. საკუთრივ ყოფნას — ეგზისტენცად ყოფნა („ეგზისტენცი“ ვიწრო გაგებით).

აქვე უნდა აღინიშნოს ის ორი მომენტი, რომელსაც მუნყოფიერების „ყოველთვისჩემობა“ შეიცავს: ის, რომ ჩემი შესაძლებლობები მე შემიძლია განვახორციელო ან არ განვახორციელო, მიუთითებს ადამიანის თავისუფლებასზე. მაგრამ იგივე „ყოველთვისჩემობა“ იმაზედაც მიუთითებს, რომ მუნყოფიერება ყოველთვის თავის არსებობაზეა მიჭაქვეული და თავის არსებობასაა „ჩაბარებული“. იგი გამოტყორცნილია რაღაც განსაზღვრულ გარემოში, აღჭურვილია განსაზღვრული შესაძლებლობებით და, მაშასადამე, ჩაკეტილია აუცილებლობაში—დეტერმინირებულშია. ადამიანმა თავის თავზე უნდა მიიღოს თავისი „გამოტყორცნილი ყოფნა“, ყოფნა, რომელიც თვითონ მას კი არ დაუდგენია, არამედ სხვამ დაგეგმა და დაადგინა, და უნდა განახორციელოს თავისი თავი თავის საკუთრივ შესაძლებლობებზე თვითდაგეგმვით. ამით, ადამიანი არის გამოტყორცნილი გეგმა და დამგეგმავი (გამგები) გატყორცნილობა—აუცილებლობა და თავისუფლება. ჰაიდგერთან ამას ეწოდება მუნყოფიერების ფაქტიური ყოფნა. „ფაქტიურობის“ ცნება, მაშასადამე, ჰაიდგერთან აერთიანებს „ეგზისტენცის“ ორივე, ფართო და ვიწრო ცნებას („ეგზისტენცის“ როგორც შესაძლებლობების შესაძლებელ განხორციელებას და „ეგზისტენცის“ როგორც შესაძლებლობათა განხორციელებაში ყოფნას), და მოიცავს როგორც გატყორცნილობას, ისე საკუთარი გატ-

ყორცილობის მიღებასა და მასზე ამაღლებას — „მუნყოფიერების ფაქტის ფაქტიურობას“⁵⁵.

საკუთარი თავის განხორციელება საკუთარი შესაძლებლობებიდან ნიშნავს საკუთარი ყოფნის დაგეგმვას საკუთარ შესაძლებლობებზე. საკუთარ შესაძლებლობებზე საკუთარი თავის დაგეგმვა კი არის „თავისი თავის გაგება თავის უსაკუთრივეს შესაძლებლობებში“ — გაგება, მაშასადამე, არის თავისი ყოფნის დაგეგმვა თავის საკუთრივ შესაძლებლობებზე.

სამყაროში ყოფნა მუნყოფიერებისათვის „მეორადი მდგომარეობა“ კი არაა, არამედ იგი მისთვის ისევე არსებითია, როგორც საკუთარ „ტანში ყოფნა“. ადამიანი ისევე „არსებობს“ სამყაროში, როგორც თავის სხეულში: ერთი და მეორეც მისი „აქყოფნის“ („Dasein“ — აქყოფნასაც ნიშნავს!) ფორმაა.

ადამიანი ფაქტიური ყოფნა მხოლოდ როგორც სამყაროში მყოფი არსება. ამიტომ სამყარო-ში-ყოფნა წარმოადგენს მუნყოფიერების იმ არსებით ყოფიერებით სტრუქტურას (ეგზისტენციალს), რომელშიც და რომლიდანაც დანახულ უნდა იქნეს ადამიანის „ფაქტიური ყოფნის“ — მისი თვითგაგებისა და თვითგანხორციელების წესი. როგორ აკონსტიტუირებს (იგებს) მუნყოფიერება თავის თავს როგორც სამყაროში ყოფნას თავისი საკუთრივი შესაძლებლობებიდან? ვინაიდან ადამიანის სამყაროში ყოფნა პირველად უდრის საშუალო ყოველდღიურობაში ყოფნას, ამიტომ უახლოესი ამოცანაა იმის გარკვევა, თუ რას ნიშნავს ყოველდღიურობა და გაგება.

ა. ყოველდღიურობა და გაგება

სამყაროში ყოფნა, რომელიც ჰაიდეგერისათვის მუნყოფიერების არსებითი „ყოფიერებითი სტრუქტურაა“, იმაზე მიუთითებს, რომ ადამიანი ყოველთვის არსებობს როგორც „ში“ ყოფნა: იგი ყოველთვის არის სამყაროში და სამყაროსთან და ამიტომ მას ყოველთვის „უკვე აქვს აღმოჩენილი... სამყარო, საიდანაც შეეძლება არსებულს თავისი თავი გამოაცხადოს შეხებაში, რათა ასე გახდეს თავის სახე-ზემყოფობაში მისაწვდომი“⁵⁶. ეს ნიშნავს: რახან ადამიანი არსებობს როგორც „ში“ ყოფნა, ამიტომ იგი ასევე არსებობს როგორც სამ-

⁵⁵ Heidegger, SuZ, S. 384.

⁵⁶ იქვე, გვ. 55.

ყაროს მქონე არსება, იმ სამყაროსი, რომელიც ზან თვითონ „აღმოაჩინა“. ამიტომ „სამყარო“, რომელიც ადამიანს აქვს „აღმოჩენილი“, ნიშნავს „სოფლურ“, „საერო“ სამყაროს — „სამყაროს სოფლურობას“. ესაა „სამყარო“, რომელიც შექმნილია ადამიანის როგორც „ში—ყოფნის“ „საქმიანობით“ („Besorgen“) და რომლის სახეებია „რალაცასთან საქმის ქონა“, „დამზადება“, „განსაზღვრა“, „დაკვირვება“⁵⁷... ადამიანური საქმიანობის ამ ფორმებით ჩამოყალიბებულ „საერო“ სამყაროში არსებობს ყოველთვის ადამიანი და ამ სამყაროს სათვალეებით შეუძლია მას დაინახოს და გაიგოს ყოველივე ის, რაც მას თავის სამყაროში ხვდება. „სამყარო არის ტრანსცენდენტი“ და იგი უკვე უნდა იყოს „აღმოჩენილი“, რათა „მისგან გამოსვლით შეიძლებოდეს შინასამყაროსეული არსებულის შეხვედრა“⁵⁸.

როგორ აკონსტიტუირებს ადამიანი „სოფლურ სამყაროს“ და რას ნიშნავს ამ სამყაროში არსებული „საგნების“ გაგება?

ის საქმიანობა და საქმიანი ურთიერთობა, რომლითაც მუნყოფიერება თავის „სოფლურ სამყაროს“ აგებს, ჰაიდელგერისათვის ნიშნავს მოცემულისადმი, „სახეზეყოფისადმი“ განსაზღვრული პოზიციის დაჭერას, მის „მიზანში ამოღებას“⁵⁹, მაგრამ არა მუნყოფიერების „თავისი თავიდან გასვლას“: ვინაიდან „სამყარო ტრანსცენდენტი“ა, ამიტომ სამყაროში მოცემულზე თვითწარმართვისას ადამიანი „თავის თავიდან კი არ გადის“, არამედ იგი „ყოველთვის გარეთაა ყოველთვის უკვე აღმოჩენილი სამყაროს რალაც შეხვედრილ არსებულთან“. იგი იმ „სამყაროში ყოფნაა“, რომელიც იმეცნებს. მე ყოველთვის „გარეთ სამყაროში“ ვარ საგნებთან ერთად; ამიტომ თეორიული შემეცნება არის „მუნყოფიერების სამყაროში ყოფნაზე დაფუძნებული მოდუსი“⁶⁰.

მაგრამ როგორ აგებს „ში-ყოფნა“, როგორც საქმიანობა, „საერო სამყაროს“? რას ნიშნავს სამყაროს საეროობა? საამისოდ ჰაიდელგერი მიმართავს ადამიანის ყოველდღიური ყოფნის (რომელსაც იგი ახასიათებს როგორც „სამყაროში და სამყაროსთან ურთიერთობით“ შექმნილ გარემოში ყოფნას) ანალიზს. როგორ აგებს ეს ურთიერთობა ყოველდღიურ გარემოს? საამისოდ საჭიროა გაირკვეს თვითონ „ურთიერთობის“ რაობა.

57 იქვე, გვ. 61.

58 იქვე, გვ. 366.

59 იქვე, გვ. 62.

60 იქვე.

ჰაიდეგერი „ურთიერთობას“ განსაზღვრავს როგორც „ხელოსნურ, გამოყენებელ საქმიანობას... რასაც თავისი „შემეცნება“ აქვს“. რაში მდგომარეობს ასეთ ურთიერთობაში შეხვედრილი სავანის გაგება? ჰაიდეგერის მიხედვით, საქმიანობით ურთიერთობაში შეხვედრილი არსებულები უნდა გავიგოთ როგორც „ყოფიერების გაგების ის განხორციელება, რომელიც ყოველთვის უკვე ეკუთვნის მუხყოფიერებას და რომელიც „ცოცხლად“ მოცემული არსებულთან ყოველ ურთიერთობაში“. მაშასადამე, თვითონ ეს არსებულებიც გაგებადი არიან მხოლოდ ასეთ „საქმიან ურთიერთობაში“ როგორც ადამიანის ყოველდღიური ყოფნის წესში: „ყოველდღიური მუხყოფიერება ყოველთვის უკვე ამ წესით არსებობს, მაგალითად, ვალებ რა კარს, მე ვიყენებ სახელურს“⁶¹, და ამით ვიგებთ თუ რა არის სახელური. სახელური („საგანი“ საერთოდ) არის ის, რაც განსაზღვრული საქმიანობის გამო არსებობს და ან განსაზღვრულ საქმიანობას ემსახურება. ამიტომ ჰაიდეგერი სავანის მაგივრად ამბობს „ხელსაწყოს“ („Zeug“), რადგან ხელსაწყოს ხელსაწყოდ აქცევს მისი რაღაცისათვის ყოფნა: იგი ყოველთვის „ხელზეა“ როგორც „რაღაც, რაღაცისათვის“ (საწერი ხელსაწყო არსებობს წერისათვის, საათი დროის გასაზომად და ა. შ.)⁶². მაშასადამე, ხელსაწყოს იზოლირებული არსებობა კი არა აქვს, არამედ ყოველი ხელსაწყო ჩართულია და განლაგებულია რაღაც მთლიანობაში, რაც მათ ერთმანეთთან აკავშირებს და საიდანაც ისინი ერთმანეთზე მიუთითებენ: საწერი მოწყობილობა — მელანი, ქალაღი, კალამი — თავის ერთიანობაში დაკავშირებულია „წერასთან“ და ესაა ის მთლიანობა, რომელიც საწერ მოწყობილობას ერთმანეთთან აკავშირებს და საიდანაც საწერი ხელსაწყოები ერთმანეთზე მიუთითებენ. ამიტომ ცალკეულ ხელსაწყოზე უწინარეს „ყოველთვის უკვე არის აღმოჩენილი ხელსაწყოს მთლიანობა“⁶³. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ მე საგანს ვიგებ და ვეცნობი გამოყენებაში. რა არის საგანი გაიგებ: იქედან, თუ რისთვის არის იგი. ამიტომ ხელსაწყოსთან ურთიერთობისას ჩვენ თვითონ ხელსაწყო კი არა გვაქვს მხედველობაში, არამედ სამუშაო, რომელიც ამ ხელსაწყოთი უნდა შესრულდეს: ხელსაწყო მაშინაა ხელსაწყო, მაშინაა იგი „ნამდვილად ხელზე“, როცა თვითონ იგი „უკანა პლანზე დგას“, როცა შეგვიძ-

⁶¹ Heidegger, SuZ, S. 67.

⁶² იქვე, გვ. 68.

⁶³ იქვე, გვ. 69.

ლია მისი ისე ხმარება, რომ მას არც კი ვუყურებდეთ. ეს კი იმიტომაა შესაძლებელი, რომ „სამუშაო ატარებს მითითებათა მთლიანს, რომელშიაც ხელსაწყო გვხვდება“⁶⁴. ხელსაწყო, როგორც „ამისათვის“ („Um—Zu“) თავის თავში შეიცავს სხვაზე მითითებას.

ეს „მითითებაა“ ის, რაც, ჰაიდეგერის მიხედვით, „ხელსაწყო“ სტრუქტურას ქმნის. ეს მითითებებია: სარგებლიანობა, მავნებლობა, გამოყენებადობა და სხვ. „სარგებლიანობის რისთვის და გამოყენებადობის რისმავივრად ყოველთვის აღნიშნავს მითითების შესაძლებელ „კონკრეციას“. „აღნიშვნა“ ყოველთვის იმას მიუთითებს, თუ რისთვისაა გამოსაყენებელი ეს საგანი. ხელზემყოფის ყოფიერებათი სტრუქტურაა გამოყენებითობა (Bewandtnis) გამოყენებითობას კი აკონსტიტუირებს მიმართებები: „რალაცი“ „რალაციასთან“. ეს „ით“ და „თან“ მიმართებებია ის, რასაც ჰაიდეგერი „მითითებას“ უწოდებს⁶⁵. მაშასადამე, ხელსაწყოსთან ერთად ყოველთვის მოცემულია მისი „გამოყენებითობა“ („Bewandtnis“), ის, თუ „რასთან აქვს მას საქმე“, თუ როგორია მისი ადგილი საქმიანობაში. ცალკეულის გამოყენებითობა, თავის მხრით, მიუთითებს „გამოყენების მთლიანზე“. („Bewandtnisganzheit“), რაშიაც იგია დაფუძნებული და საიდანაც იგი გაიგება: „გამოყენების მთლიანობა, რომელიც, მაგალითად, რაიმე საწარმოში ხელზემყოფს თავის ხელზემყოფობაში აკონსტიტუირებს, უფრო „ადრეა“, ვიდრე ცალკეული ხელსაწყო“. ჩაქუჩს „საქმე აქვს“ ჰედვასთან, ჰედვას — დამაგრებასთან, დამაგრებას — სახურავთან, რომელმაც უამინდობისაგან უნდა დაიცვას მუნყოფიერება და რომლის გულისთვისაც, რომლის ყოფნის შესაძლებლობისთვისაც კეთდება ყველაფერი ეს.

მაშასადამე, ყოველგვარი „გამოყენების მთლიანობა“ („რალაცი რალაციისათვის“) საბოლოოდ მიდის მუნყოფიერებაში, რომელიც არსებობს თავისი ყოფიერების გულისათვის. ესაა ის პირველადი „რისთვის“ („Wozu“), საიდანაც ფუძნდება ყოველი ცალკეული საგნის გაგება⁶⁶. ეს „რისთვის“ და „რისი გულისთვის“ („Worumwillen“) წარმოადგენს მუნყოფიერების დაბასიათებას, რომელსაც თავის ყოფნაში საქმე აქვს თავის ყოფნასთან. მუნყოფი-

64 იქვე, გვ. 70.

65 იქვე, გვ. 84.

66 იქვე.

ერება, როგორც ყოფნის შესაძლებლობა, არის თავისი ყოფნის შესაძლებლობა და ყოველთვის თავისი გულისთვის არსებობს: ყოველთვის თავისი ყოფნის შესაძლებლობებიდან „მიუთითებს თავის თავს“ „რაღაცაზე“, „რაღაცასთან“, „რაღაცით“. მას ყოველთვის წინასწარ აქვს გაგებულნი ეს მიმართებები. გაგება ყოველთვის ამ წინასწარ გაღებულ მიმართებებს ემყარება და მათგან „მიუთითებს თავის თავს“, მათში მოძრაობს. ასეთ „მითითების მიმართებას“ ჰაიდეგერი უწოდებს აღნიშვნას⁶⁷. იმის სტრუქტურა, რაზედაც მუნყოფიერება თავის თავს მიუთითებს, არის სამყაროს საეროობა⁶⁸. აღნიშვნათა მიმართების მთლიანობას ჰაიდეგერი უწოდებს მნიშვნელობადობებს. მაშასადამე, „საერო სამყარო“ არის მნიშვნელობათა მთლიანობა, რომლებიც ადამიანის ტრანსცენდენტალური სტრუქტურაა. ეს მნიშვნელობებია ის, საიდანაც ადამიანი იღებს თავის თავს და „თავის ყოფნის შესაძლებლობებს თავისი სამყაროში ყოფნის მხედველობაში ქონით“⁶⁹. ამის წყალობით მუნყოფიერებას, როგორც სამყაროში ყოფნას, ყოველთვის უკვე აქვს გაღებულნი რაღაც სამყარო და ეს აღმოჩენა რაღაც მიმართულებით ხდება, იგი ყოველთვის „მნიშვნელობათა წინასწარგაგებაშია“ დაფუძნებული და ასე შესაძლებელყოფს „არსებულის გამოვლენას მის ხელზემყოფობაში“⁷⁰. „სამყარო“ წარმოადგენს მუნყოფიერების როგორც „ში-ყოფნის“ „ტრანსცენდენტს“ „მოცემულს“ მუნყოფიერებისავე ტრანსცენდენტალურ სტრუქტურაში. ამიტომ მუნყოფიერება „სამყაროობს“.

ზემოთქმულიდან, ყოველდღიური ყოფნის შესაძლებლობის განხორციელებას (გაგებას) ჰაიდეგერი ახასიათებს როგორც „არათემატურ, მიმოხედვით გაშლას (Aufgehen) ხელსაწყოს მთლიანის ხელზემყოფობის მაკონსტიტუირებელ მითითებებში“⁷¹. ამ დებულების მიახლოებითი კომენტარი ბოლნოვს ასე აქვს წარმოდგენილი: „სიცოცხლე თავის თავდაპირველ ფორმაში ნიშნავს ჭერ კიდევ თავისთავად გასაგებ, თვითკმარ საზრისიან მოქმედებას თავიანთ მნიშვნელობაში გაგებულ სასიცოცხლო მიმართებათა მთლიანში“⁷². სიცოცხლე თავის „არათემატურ, მიმოხედვით გაშლაში“

⁶⁷ Heidegger, იქვე, გვ. 87.

⁶⁸ იქვე, გვ. 86.

⁶⁹ იქვე, გვ. 87.

⁷⁰ იქვე, გვ. 85.

⁷¹ იქვე, გვ. 76.

⁷² O. F. Bollnow, Philosophie der Erkenntnis, 1970, S. 48.

კონსტიტუირებს თავის ყოფნას და ეს ნიშნავს „სამყაროს“ გაგებას იმ არსების მიერ, რომელიც ყოველთვის არის სამყაროში ყოფნა.

როგორ იძლევა სასიცოცხლო მიმართებაში არათემატური თვითგაშლა სხვა ადამიანის გაგების საშუალებას?

ჰაიდეგერი მეორე ადამიანის გაგების პრობლემის გადაჭრისას მუხყოფიერების, როგორც სამყარო-ში-ყოფნის ფენომენიდან ამოდის. ეს ფენომენი ორ რაიმეზე მიუთითებს: 1. „შიშველი სუბიექტი რაღაც სამყაროს გარეშე არც წინასწარ „არის“ და არც არასოდეს არაა მოცემული“; და რომ 2. არ არსებობს არავითარი, სხვების გარეშე მოცემული, იზოლირებული „მე“. სამყაროში ყოფნა ყოველთვის სხვებთან „თანაყოფნაა“, ამიტომ მეორე ადამიანის, როგორც თანამუხყოფიერების „ვინ“, მისი „თვითონ“, მხოლოდ „სამყაროში-ყოფნის“ ფენომენის ანალიზით გაიგება⁷³. რადგანაც ჰაიდეგერთან ადამიანი თავისი „თვითონ“ არის ყოველთვის თავისი არსებობით — ადამიანის „სუბსტანცია“ არის „ეგზისტენცია“⁷⁴ — ამიტომ საძიებელი პასუხიც „ეგზისტირების“, „არსებობის“, ანალიზით უნდა მივიღოთ. ადამიანის არსებობა კი არის „სამყარო-ში-ყოფნა“, სადაც „სამყარო“ ნიშნავს „საერო სამყაროს“, ყოველდღიური ყოფნით კონსტიტუირებულ გარემოს. გარემო არის მოქმედების გარემო. როგორ გვხვდებიან ამ „გარემოში“ სხვები? ჰაიდეგერის მიხედვით, მხოლოდ და მხოლოდ „სამუშაო ხელსაწყოთა“ ერთად. ხელსაწყო ყოველთვის „ხელზემყოფია“, იგი ყოველთვის გამოყენებადია რალაციისთვის, სახელლობრ, მუხყოფიერების ამა თუ იმ მიზნისათვის: მისი „გამოყენებალობა“ მიუთითებს გამომყენებელზე, რომლის „ტანზედაც უნდა იყოს იგი მორგებული“ და რომელიც თავისი მუშაობით ქმნის თავის „საერო სამყაროს“. ამიტომ „საგანი“ ყოველთვის გაიგება „იმ სამყაროდან ამოსვლით, რომელშიც ისინი სხვისთვის არიან ხელზემყოფნი“. მაგრამ ამით გაიგება სხვაც. რადგან „სხვა“ ყოველთვის არის „სამყარო-ში-ყოფნა“, იმ სამყაროში ყოფნა, „რომელი სამყაროც აგრეთვე იმთავითვე წარმოადგენს ჩემს სამყაროს“.

მაშასადამე, არამეც ყოველთვის სამყაროში ყოფნის წესით არსებობს. რადგანაც სამყარო ყოველთვის ჩემი სამყაროა, ამიტომ სხვა არის ამ სამყაროში „აგრეთვე და თან“ — სხვა არის თა-

⁷³ Heidegger. SuZ, S. 116, 117.

⁷⁴ იქვე, გვ. 117.

ნამუხაფიერება. თუ სამყაროსა და ამ სამყაროში არსებულის იდენტიფიცირებას მოვხაზდნთ, მაშინ შეგვეძლო გვეთქვა: „სამყარო“ არის აგრეთვე მუხაფიერება“⁷⁶. ეს ნიშნავს: „სხვა“, საერთოდ მუხაფიერება, გაიგება თვითონ მისი სამყაროდან, სამყაროდან, რომელიც მისი ყოფნიტაა შექმნილი და რომლის სახითაც არსებობს იგი. პირველადად ადამიანი როგორც სხვას, ისე თავის თავს იგებს იქედან, რასაც იგი აკეთებს, ელოდება, უფრთხის — „პრაქტიკულ გარემოსეულ ხელზემყოფიდან“⁷⁶.

ამით მნიშვნელობების ერთიანობა, რომლებიც „საერთო სამყაროს“ სტრუქტურას ქმნიან, კონსტიტუირებულია არა ერთეული ადამიანის, არამედ თანამუხაფიერების მიერ. მუხაფიერება აქ არის „სხვების გულისთვის“. ამიტომ „მუხაფიერების გაგებაში, რახან მისი ყოფიერება თანაყოფიერებაა, უკვეა მოცემული სხვების გაგება“⁷⁷.

მუხაფიერების თანამუხაფიერებითობა შესაძლებლობას გვაძლევს განვსაზღვროთ იმ „ფაქტიური თვითონის ვინაობაც“, რომელშიც „სამყარო კონსტიტუირდება“: ესაა არა ერთეული, იზოლირებული და განთვისებული ყოფნა, არამედ ყოველთვის სხვებთანყოფნა და სხვებთან ერთადყოფნა. ფაქტიურობა როგორც თანამუხაფიერება.

ასე ქმნის მუხაფიერება „თავის სამყაროს“, თავისი ყოფნის ადგილს, რომელიც სხვა არაფერია, თუ არა თვითონ მუხაფიერების ყოფნის შესაძლებლობათა ინკარნაცია, მათი გამოსახულებაში განივთება, ე. ა. თვითონ მუხაფიერება. მუხაფიერებას, როგორც ყოფნის შესაძლებლობით აღჭურვილ არსებას, ყოველთვის აქვს რაღაც სამყარო, რაშიც მისი შესაძლებლობებია რეალიზებული. ესაა ის, რასაც ჰაიდეგერი „სამყაროს საერთობას“ უწოდებს და რაც ადამიანის ყოფნის ადგილია და რაც თვითონ ადამიანია. ადამიანი არსებობს ყოფნის შესაძლებლობების განხორციელებაში და ეს განხორციელებული შესაძლებლობები („ყოფნის ადგილი“) არის თვითონ ადამიანი, როგორც გაგებითი ყოფნა.

განხორციელებული შესაძლებლობები როგორც ყოფნის ადგილია ის, რაც მუხაფიერების ვრცეულობას აკონსტიტუირებს. ესაა ის „სივრცე“, რომელიც მუხაფიერებამ თავისი არსებობიდან

⁷⁶ Heidegger, იქვე, გვ. 118.

⁷⁶ იქვე, გვ. 119.

⁷⁷ იქვე, გვ. 123.

(თავისი „ეგზისტენციულირობიდან“) „გაალო“ და რომელიც „მანძილს და დაშორებას“ კი არ გულისხმობს, არამედ რაღაცის დაახლოებასა და ამ რაღაცაზე მიმართულად ყოფნას. ეგზისტენციალურ ვრცეულობაში იგულისხმება ის, რაც ადამიანმა თავის „ყოფნის ადგილში“ შემოიტანა. ამ აზრით შორეული კუნძული, რომელსაც მე ტელევიზორში ვხედავ, შემოსულია ჩემი ყოფნის ადგილში, ჩემს „ვრცეულობაში“, რადგან მე მას მოვაკელი სიშორე და დავიახლოვე იმით, რომ „გავაღე სივრცე“ როგორც ჩემი ყოფნის ადგილი⁷⁸.

ადამიანი, როგორც მისი შესაძლებლობებიდან შექმნილი მისივე ყოფნის ადგილი, არის „მუნ-ყოფიერება“ („Da—Sein“). „მუნ“ ნიშნავს იმ ადგილს, რომელიც ადამიანმა თავისი ყოფნით (გაგებით) გაალო და შემოსაზღვრა, და რომელშიც და რომლის სახითაც იგი არსებობს. ამიტომ ადამიანი, როგორც „მუნყოფიერება, არის თავისი ღიაობა“⁷⁹. ადამიანი თავისი მაკონსტიტუირებული მოქმედებით „ქმნის“ როგორც თავის თავს, ისე სამყაროს: მუნყოფიერება „სამყარობს“. ესაა მისი ყოფნა და ასეთ ყოფნაშია მისი არსება. ამიტომ ჰაიდეგერი ადამიანის ყოფნას მთლიანობაში უწოდებს ზ რ უ ნ ვ ა ს. სამყაროს ყოველგვარი კონსტიტუირება (გაგებაც), მაშასადამე, ადამიანის ყოფნის როგორც ზრუნვის გამოვლენაა. მაგრამ რა ქმნის თვითონ „ზრუნვის“ საზრისს?

ადამიანის ყოფნა, როგორც ზრუნვა, სამი ძირითადი მომენტი-საგან შედგება: 1. მუნყოფიერებას, როგორც ღიაობას თავის ყოფიერებაში ყოველთვის თავის ყოფიერებასთან აქვს საქმე. ეს „საქმის ქონება“ ნიშნავს მუნყოფიერების ყოფნას თავისი ყოფნის შესაძლებლობებისაკენ, მის ამაღლებას თავის თავზე. იგია „მუნყოფიერების-თვითონ-წინასწარ-ყოფნა“ ეგზისტენციალობა. 2. „თვითონ-წინასწარ-ყოფნა“ ეკუთვნის „ყოველთვის-უკვე-რაღაც-სამყაროში“ გატყორცნილ არსებულს — მუნყოფიერებას როგორც ფ ა ქ ტ ი უ რ ო ბ ა ს. ამით, მუნყოფიერება არის „თვითონ-წინასწარ-ყოფნა-რაღაც-სამყარო-ში-უკვე-ყოფნაში“: მუნყოფიერება არის ფაქტიური ეგზისტენცი. 3. „სამყარო-ში-ყოფნის“ ძირითადი სტრუქტურული მომენტის — „ში-ყოფნის“ არსი კი ჰაიდეგერთან დახასიათდა როგორც ყოველდღიურ სამყაროში შეხვედრილთან საქმიანი თ ა ნ ა ყ ო ფ ნ ა. მაშასადამე, მუნყოფიერების ყოფნის

⁷⁸ Heidegger, SuZ, § 23, 24. ჰაიდეგერი ასეთი „დაახლოების“ მაგალითად ასახელებს რადიოს.

⁷⁹ იქვე, 83, 132, 133.

სრული დახასიათება გამოითქმება ფორმულით: „თვითონ-წინასწარ-ყოფნა-რალაც-სამყარო-ში-უკვე-ყოფნაში როგორც (სამყაროს) თან ყოფნა“. ამ ფორმულით დახასიათებული ყოფნაა ის, რასაც ჰაიდეგერი „ზრუნვას“ უწოდებს: მუნყოფნის ყოფნა არის ზრუნვა⁸⁰. ამ ფორმულაში „წინასწარყოფნა“, „უკვე-ყოფნა“, „თანყოფნა“, აღნიშნავენ „მომავალყოფნას“, „წარსულყოფნას“ („ნამყოფობას“) და „აწმყოშიმოცემულთან („სახეზემყოფთან“) ყოფნას“.

მომავალი, ნამყო და აწმყო ღროის განსაზღვრებებია და ამით ადამიანის ყოფნა (ზრუნვა) გაიგივებულია დროსთან — დრო თავის თავს ავლენს როგორც ადამიანის ყოფნის იდენტური. სიცოცხლის ფილოსოფიიდან მომდინარე ეს დებულება უცვლელადაა შენარჩუნებული როგორც საერთოდ ეგზისტენციალიზმში, ისე, კერძოდ, „ეგზისტენციალურ ონტოლოგიაში“. მაგრამ ყოფნისა და ღროის იდენტობა არაფერს გვეუბნება ყოფნის საზრისის შესახებ. რა ქმნის ადამიანის ყოფნის საზრისს? არა „დრო“, არამედ „ღროის ცოცხლობა“ — ის, რასაც ეგზისტენციალიზმში „დროულობა“ ეწოდება.

რას ნიშნავს ჰაიდეგერთან დროულობა როგორც „სიცოცხლის ცოცხლობა“ და როგორ ქმნის დროულობა მუნყოფიერების ყოფნის — გაგების — საზრისს?

დროულობა, როგორც სიცოცხლის ცოცხლობა, გულისხმობს ადამიანის ყოფნის სამი „მონაკვეთის“ — წარსულის, აწმყოს და მომავლის — ერთიანობაში ცოცხლობას: თავის სიცოცხლეს მხოლოდ ის იცოცხლებს, ვინც მოახერხებს მის მთლიანობაში გააწმყოებას. როგორ მიიღწევა მუნყოფიერების მთლიანობა?

ჰაიდეგერი მომავალს, წარსულსა და აწმყოს უწოდებს „დროულობის ექსტაზებს“. ამიტომ მუნყოფიერების მთლიანდყოფნის შესაძლებლობის საკითხი „დროულობის ექსტაზების“ — ზრუნვის სტრუქტურული მომენტების — ერთიანობის საკითხია: როგორ ხდება მათი გაერთიანება?

როგორც ითქვა, ყოველდღიური სამყაროს მაკონსტიტუირებელი მუნყოფიერება არის „თანამუნყოფიერება“. ამით ყოველდღიურობის სამყაროც არის „ყველას და არავის სამყარო“. შესაბამისად, ყოველდღიურობაში ადამიანი არის „ყველა და არავინ“. იგია „მანი“ — „საზოგადოებრივ-უპიროვნო თვითონ“. ესაა ადამიანის

⁸⁰ Heidegger, იქვე, § 41.

„დაცემულობა“, არასაკუთრივობა. ასეთი ყოფნა გათქვეფილია სახეზემყოფთან საქმიან ურთიერთობაში და მხოლოდ აწმყოყოფნაა. რა არის ის, რაც ადამიანს ყოველდღიურობას მოგლევს და თავის მთლიანადყოფნას შეაძლებინებს? ვინაიდან ადამიანი არის თავისი წარსული, აწმყო და მომავალი, ამიტომ აქ საქმე ეხება ამ სამი „ეკსტაზის“ ერთიან ყოფნაში გაერთიანებას და თავისი ყოფნის დაგეგმვას თავის მთლიან ყოფნაზე. თუ ყოველდღიური ყოფნა არასაკუთრივი გაგება იყო, ახლა, შესაბამისად, საქმე ეხება საკუთრივი გაგების შესაძლებლობას, გაგებისა, რომელიც საკუთარი „არსის“, ეგზისტენციის არჩევითა და მიღწევის გადაწყვეტილებითაა წარმართული.

ბ. საკუთრივი გაგება.

როგორც აღვნიშნეთ, ჰაიდეგერთან ეგზისტენციის ცნება ორი მნიშვნელობით იხმარება. ფართო აზრით „ეგზისტენცია“ ნიშნავს უბრალოდ „რომ ყოფნას“, იმას, რომ ადამიანის არსი მის არსებობაშია და რახან ეს არსებობა ყოველთვის მისია, ამიტომ მას შეუძლია ასეთი თუ ისეთი მიმართება დამყაროს თავის არსებობასთან. ასე გაგებული ეგზისტენცია არის შესაძლებლობის შესაძლებელი განხორციელება. საკუთრივ ეგზისტენციათა მათ შინ გვაქვს საქმე, როცა ადამიანი თავისი თავისუფლებიდან იწყებს თავის ყოფნასთან მიმართების დამყარებას, თვითგაგებასა და თვითაგებას, როცა იგი ირჩევს თავის თავს თავის მთლიან ყოფნაში. ამ შემთხვევაში მუნყოფიერება „არსის მქონეა“: იგი აკონსტიტუირებს თავის ყოფნას თავისი საკუთრივი შესაძლებლობებიდან. როგორ ხორციელდება ეს საკუთრივი ინტენციონალობა (გაგება)? პასუხს იძლევა მუნყოფიერების „ფაქტიურობა“, რომელიც, როგორც აღვნიშნეთ, აერთიანებს „ეგზისტენციის“ ორივე ცნებას.

ჰაიდეგერი „ფაქტიურობას“ განსაზღვრავს როგორც სამყაროში გამოტყორცნილი არსებულის ისეთ ყოფნას, რომელიც თავის თავზე იღებს საკუთარი ყოფნის პასუხისმგებლობას. ფაქტიურობა ესაა „მუნყოფიერების ფაქტის ფაქტიურობა“; „ფაქტიურობის ცნება თავის თავში შეიცავს შინასამყაროსეული არსების სამყაროში ყოფნას, ამასთან ისე, რომ ამ არსებულს შეუძლია გაიგოს თავისი თავი როგორც თავისი „ხვედრის“ („Geschick“) განკარგულებაში მყოფი იმ არსებულის ყოფნასთან ერთად, რომელსაც იგი ხვდება

თავის საკუთარ სამყაროში⁸¹. „ხვედრი“ (მისი რაობა უფრო სრულად დახასიათებული იქნება ქვემოთ) წარმოადგენს ერთეული ადამიანის „ბედს“ („Schicksal“) „მის თაობაში და მის თაობასთან ერთად“⁸². „ბედი“ კი ჰაიდეგერისათვის ნიშნავს საკუთრივ არჩეულ შესაძლებლობებზე თვითდაგეგმვას, ამასთან ყოველთვის ისე, რომ ეს არჩევითი თვითდაგეგმვა წარმართულია იმ უკანასკნელი, უკიდურესი და უექველი შესაძლებლობით, რომელიც მხოლოდ ჩემია და რომელსაც მე ველარავინ წამართმევს — სიკვდილით. საკუთარი ყოფნის დაგეგმვა სიკვდილის მხედველობაში ქონის, „სიკვდალის აწმყომოცემულობად გრძნობის“ საფუძველზე ნიშნავს სიკვდილის შემოტანას საცოცხლეში. ასეთი სიცოცხლე, ჰაიდეგერის მიხედვით, „ცოცხლობს თავის სიცოცხლეს“ იმით, რომ იგი ცოცხლობს თავის ყველა შესაძლებლობას — სიკვდილის ჩათვლით და სიკვდილის საფუძველზე; მას შეგნებული აქვს თავისი გარდუვალი მოკვდავობა და ამ შეგნების საფუძველზე თავის თავს ახორციელებს თავისი შესაძლებლობებიდან — იგი მთლიანია⁸³.

მაგრამ რატომ აფუძნებს „სიკვდილის სიცოცხლეში შემოტანა“ მუნყოფიერების მთლიანობას? ვინაიდან მუნყოფიერების ყოფნა არის ზრუნვა, ამიტომ გასარკვევია, თუ როგორ აერთიანებს „სიკვდილის სიცოცხლეში შემოტანა“ ზრუნვის შემადგენელ დროულობის ექსტაზებს — წარსულს, აწმყოსა და მომავალს.

ჰაიდეგერი აქ ამოდის ადამიანის „ბოლოვადობიდან“: ადამიანი ბოლოვადი არსებაა. ადამიანის „ბოლო“ არის სიკვდილი. სიკვდილია სწორედ ის უკანასკნელი და გაუსწრებადი შესაძლებლობა, რომელიც ყოფნის ყოველგვარ შესაძლებლობას გამოორიქხავს და რომელთანაც შეჭახება ადამიანს თავისი თავისაკენ გადმოაგდებს⁸⁴. ამით ადამიანი გაიგებს, რომ სიკვდილია მისი ყოფნის ის უპირატესი შესაძლებლობა, რომელსაც მას ველარავინ წამართმევს და რომელსაც, ამასთან, იგი ვერ გაექცევა. ამიტომ ის, ვინც „სიკვდილს ემალება“, მალავს თავის თავსაც და ამით ჩადის დანაშაულს საკუთარი თავის წინაშე: სიკვდილი მაინც მოვა და ადამიანი ისე გაქრება, რომ ვერ იქნება ის, რაც უნდა ყოფილიყო.

⁸¹ Heidegger, SuZ, S. 56.

⁸² იქვე, გვ. 384.

⁸³ იქვე, გვ. 264.

⁸⁴ იქვე, გვ. 329, 330.

ამიტომ ადამიანი თავისი ყოფნა უნდა გაიგოს „სიკვდილთან ყო-
უნად“, ისეთ სიცოცხლედ, რომელშიაც სიკვდილია შემოსული და
რომელიც თავის „სიკვდილს ცოცხლობს“ იმით, რომ იგი თავის სიკ-
ვდილს „აწმყომოცემულობად გრძნობს“⁸⁵. ესაა, მაშასადამე, ისეთი
ზიცოცხლე, რომელმაც თავისი მთლიანობა იმით დააფუძნა, რომ
ზან სიკვდილით სძლია სიკვდილს, რომელიც სიკვდილს კი არ დაე-
ლოდა, არამედ იგი სიცოცხლეში შემოიტანა, თავისი ყოფნა მას
თვალწინ გაუტარა და ასე მიიტანა თავის თავთან.

სიკვდილთან ასეთ მიმართებას ჰაიდელგერი უწოდებს „სიკვდილ-
ში წინასწარ შერბენას“.

ვინაიდან სიკვდილი არა მხოლოდ ადამიანის ბოლოვადობის და-
მადასტურებელი „მომავალია“, არამედ იგია ასევე ერთადერთა,
ნამდვილად უქვეელი მ ო მ ა ვ ა ლ ი, ი ს უ ს ა კ უ თ რ ი ვ ე ს ი მ ო-
მ ა ვ ა ლ ი, რომელსაც ვერაფერს გაექცევა, ამიტომ სიკვდილში წი-
ნასწარ შერბენა ნიშნავს „საკუთრივ მომავალში წინასწარ შერ-
ბენას“. „მომავალში წინასწარ შერბენა“ ის, რითაც, ჰაი-
დელგერის მიხედვით, ადამიანი „თავის თავს როგორც ყოფნის
უსაკუთრივეს შესაძლებლობას, საშუალებას აძლევს თავის თავს
დაუბრუნდეს“⁸⁶. თავის თავთან დაბრუნებით ადამიანი თავის თავ-
ზე იღებს საკუთარ ყოფნას და შეეცდება მასზე ამაღლებას საკუთ-
რივ შესაძლებლობებზე თვითდაგეგმვის მეოხებით. მაგრამ თვით-
დაგეგმვა ნიშნავს უკვე იმად ყოფნას, რაც ჭერ კიდევ არა ხარ —
მომავალ ყოფნას. თვითდაგეგმვა, მაშასადამე, გულისხმობს „თვი-
თონ-ადრე-ყოფნას“ როგორც მომავალ ყოფნას. მომავალი ყოფნის
დაგეგმვა კი ადამიანს შეუძლია მხოლოდ იმ შესაძლებლობების მი-
ხედვით და მხოლოდ იმ შესაძლებლობებზე, რომელიც მას ყოველ-
თვის უკვე აქვს როგორც ფაქტიურ ყოფნას. ეს კი იმას ნიშნავს,
რომ ადამიანი ორჯერაა „თავის თავზე ადრე“ — როგორც სამყა-
როში გამოტყორცნილი და როგორც თავისი მომავალი ყოფნის
გეგმა.

მუნყოფიერება არა მხოლოდ „თვითონ წინასწარაა“, არამედ მას
შეუძლია თავისი მომავალი ყოფნის დაგეგმვით ი ყ ო ს თავის თავ-
ზე წინ როგორც მომავალი ყოფნის გეგმა. მომავალი ყოფნის და-
გეგმვა კი იმ შესაძლებლობებზეა შესაძლებელი, რომელიც მე მაქვს
როგორც „თვითონ წინასწარ მყოფს“. მაშასადამე, დაგეგმვაში — ეგ-

85 იქვე, გვ. 264.

86 იქვე, გვ. 337..

ზისტენციალურ გაგებაში — მე ჩემი მომავლიდან ვუბრუნდები ჩემს წარსულს და ასე ვქმნი აწმყოს.

მომავალი, მაშასადამე, წინ უსწრებს წარსულს, თავის თავში შეიცავს მას და მომავლიდან მოდიფიცირებული, მომავლის გეგნით დაგეგმილი წარსულია ის, რასაც აწმყო ეწოდება. მომავალი, რომელიც თავის თავში შეიცავს წარსულს და ქმნის აწმყოს, წარწოდგენს დ რ ო უ ლ ო ბ ა ს. დროულობა არის „ნამყოფობით-აწმყოობითი მომავლის“ ერთიანი ფენომენი. ამ ფენომენში, როგორც ვხედავთ, გაერთიანებულია ზრუნვის სამივე „ექსტაზი“ — მომავალი, წარსული, აწმყო — და მ ა თ ი გ ა მ ა ე რ თ ი ა ნ ე ბ ე ლ ი ა მ ო მ ა ვ ა ლ ი.

ამით დადგენილია ადამიანის ყოფნის — ზრუნვის — საზრისიც. ეს საზრისია დროულობა.

იმის წარმოსადგენად, თუ როგორ ქმნის ჰაიდეგერთან ეს დროულობა ადამიანის ყოფნის მაკონსტიტუირებელი გაგების საზრისს, საჭიროა გავეცნოთ „გადაწყვეტილების“ ფენომენს.

ჰაიდეგერის მიხედვით, „გადაწყვეტილებას“ ადამიანი იღებს მაშინ, როცა იგი, სიკვდილის მიერ თავისი თავისაკენ გადმოგდებული, თავს დაანებებს იმაზე ფიქრს, თუ რა სურთ სხვებს მისგან და რას მოითხოვენ სხვები მისგან; როცა ადამიანი დაინახავს, რომ მას დაეწყებული აქვს საკუთარი „ყოფნის შესაძლებლობები“, რომ „მეანისა და მეანის“ (იმის, რასაც „ყველა აკეთებს“) შემყურემ, მან თავისი თავი ცოცხლადვე დამარხა; ამით ადამიანში გარღვიძებს სინდისი, რომელიც ადამიანს დაანახვებს, რომ იგი არ არის ის, რაც უნდა იყოს თავისი შესაძლებლობებით და ჩავარდება თავისი თავის დაკარგვის საშიშროებით გამოწვეულ „ძრწოლის განწყობილებაში“. ეს „ძრწოლვა“ უკვე „სინდისისქონის-ნდომას“ ნიშნავს, იმას, რომ ადამიანმა გაიგონა სინდისის ხმა, რომელიც მისი მიჩქმალული შესაძლებლობების, განუხორციელებელი ეგზისტენცი ძახილია. ამით ადამიანი ყოფნის ნამდვილი შესაძლებლობების პირისპირ აღმოჩნდება, დაინახავს თავისი საკუთარი ყოფნის შესაძლებლობების განხორციელების „მოვალედ ყოფნას“.

საკუთრივი შესაძლებლობის პირისპირ მდგომი ადამიანი იძულებულია დადუმდეს და ეს დუმილი ნიშნავს სინდისის ძახილზე პასუხს: სინდისის ძახილი ხომ საკუთარი „თვითონის“ ძახილია, და ამიტომ ამ მანძილზე პასუხი ნიშნავს საკუთარ თავთან „ლაპარაკს“, რომელიც „უხმო“, „ჩუმი ლაპარაკია“. საკუთარი თვითონის ძა-

ხელის გაგონება კი იგივე „ყოფნის უსაკუთრივეს შესაძლებლობებში თვითგაგებაა“, საკუთარი თავის გაგება საკუთარი „ეგზისტენციილურობიდან“, იქედან, რაც ჩემი არსებიდან გამომდინარეობს⁸⁷. ამით ადამიანი მიაღწევს თავის უპირველეს „ლიაობას“: იგი „ღია“ იქნება საკუთარი შესაძლებლობებისათვის. „ღიაობა“, მაშასადამე, კონსტიტუირდება განწყობილების, გაგებისა და მეტყველების ფენომენებით. ამ სამი ფენომენით კონსტიტუირებულ უპირველეს ღიაობას — „საკუთარ მოვალედყოფნაზე ჩუმ, ძრწოლვით თვითდაგეგმვას“, უწოდებს ჰაიდეგერი „გადაწყვეტილებას“⁸⁸.

„წინასწარშემობენი გადაწყვეტილების“ ხდომილებაა ის, რაც ჰაიდეგერთან დროულობის „ფენომენალურად საწყისისეული... განცდის“ საშუალებას იძლევა: „წინასწარშემობენი გადაწყვეტილების“ მეშვეობით ადამიანი თავის თავს (თავის ნამყოფობას ე. ი. წარსულს) შეიტანს თავისი „მომავალი ყოფნის გაგებაში“ და ასე შექმნის თავის აწმყოყოფნას (აწმყოს). ეს აწმყოყოფნა, ამით, დაყრდნობილია წარსულზე და მომავალზე და „გაჩერებულია“. ასე იქნება ადამიანი მთლიანი ყოფნა, რომელიც თავის თავში მოიცავს საკუთარი ყოფნის სამივე განზომილებას — მომავალს, წარსულს, აწმყოს („დროულობის ექსტაზებს“).

აწმყოყოფნა, რომელიც დაყრდნობილია მომავალსა და წარსულზე, „საკუთრივი აწმყოა“. ასეთ აწმყოს უწოდებს ჰაიდეგერი წ ა მ ს. წამი თავის თავში მოიცავს დროულობის სამივე „ექსტაზს“, ადამიანის მთელ სიციცხლეს და ასეთ წამში ადამიანი ეგზისტენცია — იგია მთლიანი და „არსის მქონე“, მას თავისი ყოფნა დაგეგმილი აქვს საკუთარი შესაძლებლობების მიხედვით და იგი ღიაა საკუთარი შესაძლებლობებისათვის. ამით ადამიანი გახსნის როგორც საკუთარ შესაძლებლობებს, ისე „სიტუაციასაც“ — იგი სიტუაციას კი არ დაელოდება, არამედ სიტუაციას გააღებს თავისი საკუთრივი თვითდაგეგმვისა და თვითგაგების (ლიაობის) შესაბამისად. საკუთრივ შესაძლებლობებზე თვითდაგეგმვით ადამიანი ამაღლდება საკუთარ „ფაქტიურობაზე“ (გატყორცნილობაზე) და თავის თავთან (წარსულთან) დაბრუნდება იმისდა მიხედვით, რაც მას სურს და შეუძლია იყოს მომავალში. ასე „გააღებს“ ადამიანი თავის აწმყოსა და თავის აწმყოყოფნის გარემოს და ასე იქნება თვითონაც თავისი ღიაობა. ჰაიდეგერთან ეს აზრი ასეა გამოთქმული:

⁸⁷ Heidegger, იქვე, გვ. 295.

⁸⁸ იქვე, გვ. 296, 297.

ლიაობას „აკონსტიტუირებს ყოფიერი ისე, რომ მას არსებობით შეუძლია იყოს თვითონ თავისი ღიაობა („Da“)⁸⁹.

მაშასადამე, დროულობა ჰაიდეგერთან ნიშნავს მომავალს, რომელიც თავის თავში შეიცავს წარსულს და ქმნის აწმყოს.

თავის ღიაობას, მაშასადამე, აკონსტიტუირებს ადამიანი თავისი „სიცოცხლის ცოცხლობით“, დროულობის დროულობით. „გადება“ ნიშნავს გაგებას. მაშასადამე, გაგება არის „დროულობის დროულობის წესი“, რომელიც ემყარება ადამიანის საკუთარი შესაძლებლობებისაკენ ყოფნის განხორციელებას. ეს განხორციელება შეიძლება მოხდეს როგორც საკუთრივ შესაძლებლობებში (მომავალში) წინასწარშერბენით, ისე მომავლის ლოდინით. მომავალი ყოფნა, მაშასადამე, ყოველთვის განმსაზღვრელია და დროულობაც, შესაბამისად, ყოველთვის მომავლის ნიშნის ქვეშ მდგომი ხდომილებაა. მაგრამ აწმყოყოფნა, რომელიც მომავალს „ელოდება“, წარმოადგენს არასაკუთრივ დროულობას, დაცემულობას, ყოველდღიურობაში ყოფნას. მომავალში წინასწარშერბენი ყოფნა ნიშნავს საკუთრივ დროულობას, ეგზისტენციალობას. ორივე შემთხვევაში გაგება არის „დროულობის დროულობის წესი“.

საბოლოოდ კი როგორც საკუთრივობა, ისე არასაკუთრივობა, წარმოადგენს ადამიანის თვითგანხორციელებას, მისი თვითდაგეგმვისა და თვითგაგების ფორმას. ადამიანი ორივე შემთხვევაში ღიაა და მისი ღიაობა ემყარება „დროულობის დროულობის წესს“ — გაგებას. „გაგება პირველადად მომავალშია დაფუძნებული“⁹⁰.

მაგრამ საიდან იღებს ადამიანი თავის შესაძლებლობებს? რა შესაძლებლობებია ის, რასთანაც ადამიანი უნდა დაბრუნდეს თავისი „მომავალი ყოფნის გეგმიდან“, რათა თავისი თავი განხორციელოს? ჰაიდეგერი ამ შესაძლებლობებს ხედავს ადამიანის ისტორიულობაში.

გ. ისტორიულობა როგორც განმეორება. ისტორიის გაგება

ადამიანის, როგორც „თანამუნყოფიერების“ დახასიათებიდან უკვე თავისთავად გამომდინარეობს ჰაიდეგერის ის დებულება, რომ

⁸⁹ Heidegger, SuZ, S. 335.

⁹⁰ იქვე, გვ. 340.

მუხეფიერება „კონკრეტულ-ზოგადი“ ყოფიერებაა, რომ ამ მუხეფიერების „დროულობის დროულობის წესი“ — გაგება — თავის საყოველთაო მნიშვნელობას იძენს ყოველთვის კონკრეტული ადამიანების ისტორიულ თანაყოფნაში დაფუძნებული „გაგებითად ყოფნიდან“, „ყოფნის შესაძლებლობიდან“. გაგების ფენომენის სრული დახასიათებაც, შესაბამისად, ადამიანის ისტორიულობისა და ისტორიის გაგების ანალიზით მიიღება.

ადამიანის ისტორიულობის ჰაიდეგერისეული გაგების წყაროა, ჰაიდეგერისავე სიტყვებით, „დილთაის გამოკვლევები და გრაფ იორკის იდეები“⁹¹, რომელთა მიხედვითაც ისტორიულობა არის „მთლიანი ფაქტი ადამიანის“, „თვითონ სიცოცხლის ყოფნის“ წესი. მაგრამ რას ემყარება ადამიანის ისტორიულობა? ამის გარკვევა ჰაიდეგერის მიხედვით, მოითხოვს ისტორიულად არსებულის (ადამიანის) ყოფიერებითი სტრუქტურის ონტოლოგიური საფუძვლის გაშუქებას; ადამიანის ისტორიულობის (რაც დილთაისა და გრაფ იორკის საკუთრივი ამოსავალი დებულებაა) ონტოლოგიური საზრისის გამოვლენას.

როგორც ვიცით, დილთაისთან ადამიანის „ისტორიულობა“ ნიშნავდა განცდის „პრეზენტულობას“, იმას, რომ განცდა თავის თავში შეიცავს სიცოცხლის მიმდინარეობა-ქმნადობის მთელ ისტორიას; ეს ისტორია „აქაა“, პრეზენტია, აწმყოშეცემულობაა და ამიტომ ადამიანს, როგორც „სიცოცხლის განცდით ერთიანობას“, შეუძლია გაიგოს თავისი ისტორია თავისი საკუთარი განცდის თვითწვდომის საფუძველზე. ამიტომ გაგება დილთაისთან არის განცდიდან როგორც ისტორიულობიდან გაგება.

ჰაიდეგერისათვის მიუღებელია ადამიანის ისტორიულობის, როგორც ადამიანის ონტოლოგიური განსაზღვრულობის დილთაისეული თეზისი. თუ ადამიანის ყოფიერების საზრისის დროულობა ქმნის, მაშინ ადამიანის ისტორიულობაც დროის ონტოლოგიურ საფუძველს უნდა ეყრდნობოდეს.

ისტორიულობის დროულობაზე დაყვანის შესაძლებლობა ჰაიდეგერთან ასეა დასაბუთებული: ადამიანის ყოფნა წარმოადგენს დაბადებასა და სიკვდილს „შუა“ ყოფნას. იგი დაბადებასა და სიკვდილს შუა „განვრცობილი“ და ამავე დროს ისე, რომ თავისი განვრცობის „ცენტრს“ თვითონვე ქმნის — იგი არის „შუაყოფ-

⁹¹ Heidegger, SuZ, § 77.

ნა“, რომელიც არსებობს არა მხოლოდ მოცემულ, ნამდვილ „ახლაში“, არამედ იმ „ახლაშიც“, რომელიც უკვე წარსულია და აღარაა ნამდვილი, და იმ „ახლაშიც“, რომელიც ჯერ კიდევ არ დამდგარა (მომავალში) და რომელიც ჯერ კიდევ არაა ნამდვილი. ჰაიდეგერთან ეს ნიშნავს: მუხყოფნა არა მხოლოდ განვრცობილია, არამედ თვითგანვრცობადიც: იგი თავის ყოფნას განავრცობს თავის ზომავალ და წარსულ ყოფნაზე; ადამიანი ისე არსებობს, რომ იგი, ნამდვილი მხოლოდ მოცემულ ახლაში, ამასთან ერთად თავის წარსულ და მომავალ „ახლაებსაც“ „მიმოივლის“. „ამიტომ ითქმის რომ ადამიანი დროულია“⁹². მუხყოფნის დროულობას, როგორც „განვრცობილ თვითგანვრცობას“, ჰაიდეგერი უწოდებს მუხყოფიერების „ხდომილებას“ („Geschehen“). „ხდომილება“ ის, რაც მუხყოფიერების „ისტორიულობას“ (Geschichtlichkeit) აფუძნებს. ამით ადამიანის ისტორიულობა დაიყვანება მის საწყისზე — ხდომილებაზე, იმავე დროულობაზე⁹³.

დროულობა კი თავის საკუთრივობაში ჰაიდეგერთან დახასიათდა როგორც „წინასწარშემრბენი გადაწყვეტილება“; ამიტომ ადამიანის ისტორიულობაც „სიკვდილში გადაწყვეტილი წინასწარშემრბენის“ ხდომილებიდან უნდა გავიგოთ.

მაგრამ სიკვდილში წინშემსწრები თვითდაგეგმვა გვაძლევს მუხყოფნის მთლიანობისა და საკუთრივობის საწინდარს; გაურკვეველი რჩება თვითონ იმ შესაძლებლობათა წარმოშობა, რომელსაც ფაქტიური ადამიანი ალებს როგორც თავისი ეგზისტენცის შესაძლებლობებს. ადამიანი მათ სიკვდილს ვერ „დაესესხება“. ეს შესაძლებლობები უნდა მომდინარეობდნენ „გატყორცნილობიდან“ და საკითხის ნათელყოფაც „თავისი გატყორცნილობის თავის თავზე ალებაში“ უნდა ვეძებოთ: გატყორცნილობა ის საზღვარია, ის „რომ ყოფნა“, რომლის „უკან“ ადამიანი ველარ შეიხედავს; იგი არსებობს თავის „გატყორცნილობაში“: თავისი არსებობის „უკან“ მისთვის დაკეტილია. გადაწყვეტილებაში ადამიანი თავის თავთან მიდის უკან და არა იმას „იქით“. რა შესაძლებლობებს იპოვის ადამიანი თავის თავთან დაბრუნებისას?

ესაა ის შესაძლებლობები, რომლებსაც იგი მემკვიდრეობიდან განსნის. გადაწყვეტილებაში ხორციელდება იმ მემკვიდრეობათა ათვისება, რომლებიც საკუთრივ ეგზისტენცს უზრუნველ-

⁹² Heidegger. იქვე. გვ. 373.

⁹³ იქვე, გვ. 375.

ყოფს. რადგანაც მემკვიდრეობა შეიცავს უსასრულოდ მრავალ შესაძლებლობას, ამიტომ საჭიროა არჩევანი. არჩევანის საფუძველია „სიკვდილისაქენ ყოფნა“ რომელიც ადამიანს თავის ბოლოვადონასთან შეაჯახებს. ამ შეჯახებით ადამიანი გაიგებს თავის ბოლოვადობას და უკან გადმოვარდება თავის თავთან, ე. ი. თავის ნამყოფობასთან; იგი აირჩევს და ამით „გახსნის თავის ბედს“. მაშასადამე, ბედი აღნიშნავს „მუნყოფიერების საწყისისეულ ხდომილებას, რომელიც მის საკუთრივ ხდომილებაში ძვეს, [და] რომელშიაც იგი სიკვდილისათვის მზა, თავის თავს გადასცემს თვითონ მას მემკვიდრეობით მიღებულ, მაგრამ ამავე დროს არჩეულ შესაძლებლობებში“⁹⁴.

როგორც არჩეულ შესაძლებლობებზე თვითდაგეგმვა, ადამიანი იქნება მომავლისეული, და დაუბრუნდება რა თავის თავს, იგი ამით გახდება „ნამყოფი ყოფნა“. ესაა ის, რასაც ადამიანს ისტორიულობა გულისხმობს. საკუთრივი ისტორიულობა ნიშნავს მემკვიდრეობით შესაძლებლობებში წინასწარშერბენას, მათ თავისი თავისათვის გადაცემას და ასე განმეორებას — „ბედის მოდუსში“ არსებობას⁹⁵.

მაგრამ მუნყოფიერების სრული ხდომილება ამით ჯერ კიდევ არაა გათვალისწინებული. ადამიანი, როგორც სამყაროში ყოფნა, ასევე არსებითადაა „ხვევებთან თანაყოფნა“. ამიტომ მისი ხდომილება ამავე დროს „თანახდომილებაა“, რომელიც განისაზღვრება როგორც „ხვედრი“ („Geschick“). „ხვედრი“ საზოგადოების, ხალხის ხდომილებაა. ადამიანის სრულ ხდომილებას ქმნის მისი „ბედისწერიანი ხვედრი მის თაობაში და მის თაობასთან ერთად“⁹⁶.

ამგვარად, მუნყოფნას თავისი „წარსული“, როგორც მემკვიდრეობა, ყოველთვის წინ ხვდება, როგორც მისი „თვითონის“ განხორციელების შესაძლებლობები. ადამიანი თავის თავს გეგმავს იმ შესაძლებლობებზე, რომლებსაც იგი მემკვიდრეობიდან აირჩევს. ამით იგი გაიმეორებს „აქნამყოფი ეგზისტენციის“ შესაძლებლობებს. ისტორიულობა ნიშნავს ამ „მომავლისეულ-განმეორებით ნამყოფობას“, შესაძლებლის მობრუნებას. შესაძლებლობა კი მხოლოდ მაშინ მობრუნდება, როცა „ეგზისტენცი ბედისეულ-წამისეულადაა

⁹⁴ Heidegger. SuZ. S. 384.

⁹⁵ იქვე.

⁹⁶ იქვე, გვ. 385.

მისთვის ღია გადაწყვეტილ განმეორებაში⁹⁷. ისტორიის გაგებაც, შესაბამისად, თავის წარსულთან („ნამყოფობასთან“) მომავლისეულ-განმეორებითი დაბრუნებაა, ამიტომ, ჰაიდეგერის მიხედვით, ისტორიის სიმძიმის ცენტრი არც წარსულშია და არც დღევანდელი დღის წარსულთან კავშირში, „არამედ ეგზისტენციის საკუთრივ ხდომილებაში, რომელიც მუნყოფიერების მომავლიდან წარმოდგება“⁹⁸.

ადამიანის „მომავლიდან განსაზღვრული ხდომილება“ კი ჰაიდეგერისათვის წარმოადგენს ადამიანის დროულობას: დროულობა არის მომავალი, რამდენადაც იგი თავის თავში შეიცავს წარსულს და ქმნის აწმყოს, რადგანაც ადამიანის ყოფნა (ზრუნვა) არასოდეს არაა გაჩერებული რაიმე „ახალში“, აწმყოში, არამედ ყოველთვის „თავის თავზე აღრეა“ როგორც საკუთარი მომავალი ყოფნის თვითდაგეგმვა (საკუთარი თავის აგება საკუთარი შესაძლებლობებიდან), ამიტომ დროულობა და ყოფნა ერთმანთს ემთხვევა.

აქედან, ძნელი არ არის „დროულობის“ ჰაიდეგერისეული და იასპერსისეული ინტერპრეტაციების ურთიერთდაკავშირება (ცხადია, ჰაიდეგერის ეგზისტენციალური ანალიტიკის ონტოლოგიური გამიზნულობის მხედველობაში მიღების გარეშე): ორივესთან საქმე ეხება „დროის ცოცხლობის წესს“, „წამში“ კონდენსირებულ არსებობას, რომელიც „გადაწყვეტილებას“ ემყარება — იმას, რომ „ადამიანის სიცოცხლე რომ დაინახო, უნდა დაინახო როგორ ცოცხლობს იგი დროს“ (იასპერსი).

დ. ყოფიერების გაგება როგორც ყოფიერების ღიაობა

როგორც ვნახეთ, ჰაიდეგერთან ადამიანის ტრანსცენდენტალურ სტრუქტურაში დაფუძნებული საკუთარი ყოფნის დაგეგმვა (გაგება) თვითონ ადამიანს ავლენს როგორც ბოლოვად არსებას. ადამიანის ყოფნა ყოველთვის წინასწარმოცემული შესაძლებლობებითაა შემოზღუდული და მას მხოლოდ შეუძლია იყოს თავისი „არარაობრივი ყოფნის არარაობრივი საფუძველი“ — ადამიანს შეუძლია თავის თავზე აიღოს თავისი „გამოტყორცნილობა“ და თავისი თავი დაგეგმოს მასში უკვე მოცემული შესაძლებლობებიდან — გაიმეოროს თავისი ნამყოფობა. მაგრამ ვინ გამოტყორცნა ადამიანი სამყაროში და რა ურთიერთმიმართებაშია ერთმანეთთან გამო-

⁹⁷ Heidegger, იქვე, გვ. 391, 392.

⁹⁸ იქვე, გვ. 386.

მტყორცნი და გამოტყორცნილი? ამით „გაგების“ ფენომენი ჰაიდელგერთან მთლიანად ონტოლოგიის სამსახურში დგება.

ჰაიდელგერის, როგორც ონტოლოგის, საკუთრივი ინტერესაა ყოფიერება, როგორც ყოფიერების საზრისი (დრო). ყოფიერება, როგორც ყოფიერების საზრისი (დრო), ჰაიდელგერთან წარმოადგენს „ტრანსცენდენტს, იმავე ტრანსცენდენტალს“, რაც იმას ნიშნავს, რომ იგი განისაზღვრება ყოფიერების გამგები მუნყოფიერების „ეკსტატური დროულობიდან“, მისი „თავის გარეთ ყოფნიდან“, მისი „ეკსტატიკონიდან“⁹⁹. ადამიანის „თავის გარეთ“ ყოფნა ნიშნავს ყოფიერებაში ყოფნას: ადამიანი „ყოფიერებაშია გასული“. მაგრამ რამდენადაც ის ყოფიერება, რომელშიაც იგია „გასული“, თვითონ მისი „ეკსტატური დროულობიდან“ განისაზღვრება, ამიტომ ყოფიერებაც ადამიანშია შემოსული და ყოფიერება იმდენად „არსებობს“, რამდენადაც არსებობს ყოფიერების გამგები მუნყოფიერება¹⁰⁰. ყოფიერების „არსებობაში“, მამასადამე, იგულისხმება ყოფიერების თვითგაგება, რომელიც მიღწეულია მუნყოფიერების მეოხებით. ეს ნიშნავს: ყოფიერება ყოველთვის ტრანსცენდენტია, და ეს ტრანსცენდენტი მუნყოფნის ტრანსცენდენტალურ სტრუქტურაშია მოცემული: მუნყოფნა არა მხოლოდ საკუთარი ღიობის „ნათებაა“, არამედ ის „სანათურიც“, რომელშიც ყოფიერების სინათლე შემოდის. ადამიანის ამოცანაა თავისი თავის მუდმივი თვითდაგეგმვა თავის საკუთრივ შესაძლებლობებზე — ადამიანი უნდა გახდეს იმად, რაც ის თავისი შესაძლებლობებით უნდა იყვეს. მამასადამე, იგი უნდა ამაღლდეს თავის თავზე თავისსავე თავში და ესაა მისი „ტრანსცენდენტი“. ამით ტრანსცენდენტი ყოველთვის მომავალი ყოფნაა. მომავალი კი თავის თავში შეიცავს წარსულს და აყალიბებს აწმყოს. მამასადამე, ტრანსცენდენტი (ყოფიერება) განისაზღვრება მუნყოფიერების ეკსტატური დროულობიდან, მუნყოფიერების ტრანსცენდენტალური სტრუქტურიდან. ამიტომ „ყოფიერების როგორც ტრანსცენდენტის ყოველგვარი გახსნა არის ტრანსცენდენტალური შემეცნება“. ხოლო თვითონ „ფენომენოლოგიური ჰეშმარტება (ყოფიერების ღიობა)“, ე. ი. როცა რაღაც „თავის თავს აჩვენებს ისე, როგორც იგი თავის თავიდან დაინახება“, „არის *veritas transcendentalis*“¹⁰¹.

⁹⁹ იქვე, გვ. 328, 329.

¹⁰⁰ იქვე, გვ. 183.

¹⁰¹ იქვე, გვ. 35. შტრ. ასევე: Was ist Metaphysik? Einleitung z. 5. Aufl., 1949.

ყოფიერების დროსთან კავშირის გამო, გაგებით დაგვეგმვაში გახსნილი ყოფიერება („რალაც“) არასოდეს არ იქნება ის „უქანასკნელი არსებული“, საითკენაც ადამიანის შექმენება მიისწრაფვის: ყოფიერება როგორც დრო ყოველთვის სხვადასხვაგვარად გამოვლინდება; მუნყოფიერების თვითდაგვეგმვაში ყოფიერება გაიხსნება როგორც „ასეთი და ასეთი ფენომენი“ და ამ ფენომენში ყოფიერება ყოველთვის თავის თავს აჩვენებს. შესაბამისად, გაგება ნიშნავს არა მხოლოდ ადამიანის თვითდაგვეგმვას, არამედ ამ დაგვეგმვაში გახსნილ „ყოფიერების დაუფარველობასაც“: „იგია ექსტატური, ე. ი. გაღებულის სფეროში მდგომი გატყორცნილი გეგმა. იმ სფეროს, რომელიც დაგვეგმვაში თავის თავს მოიტანს როგორც ღია, რითაც მასში რალაც (აქაა ყოფიერება) თავის თავს როგორც რალაც (აქაა ყოფიერება როგორც თვითონ იგი თავის დაუფარველობაში) გამოავლენს, ეწოდება საზრისი“¹⁰².

საზრისი კი მხოლოდ ადამიანს აქვს: საზრისი ყოფიერების პირველადი დაგვეგმვა ყოფნის საკუთარ შესაძლებლობებზე, ესაა ის, რაც წინასწარგაგებას ქმნის და რის გაგებით ათვისებას ეხება შემდეგ საქმე: ჩვენ ყოველთვის გვაქვს ყოფიერების საზრისის რალაცნაირი გაგება და მაინც ეს საზრისი იღუმალეებითაა მოცული, ბურუსშია. ამიტომ ადამიანს სჭირდება „ყოფიერების საზრისის საკითხის განმეორება“¹⁰³. ამით ადამიანი თავის თავს აყენებს კითხვის ქვეშ და საჭიროებს ღიაობას, „დაგვეგმვით თვითგაგებას“¹⁰⁴. ეს „შეკითხვა როგორც გაგება“ კი თავისი მხრით ხელმძღვანელობს ისევე წინასწარგაგებულში გაგებულით¹⁰⁵ და ამ წინასწარგაგებულის გაგებითი ათვისება ნიშნავს მის განმარტებას, პერმენენტია. ამიტომ ჰაიდეგერისათვის ფენომენოლოგია, როგორც „მუნყოფიერების ანალიტიკა“ (და როგორც მისი ფილოსოფიის საფუძველი საერთოდ), წარმოადგენს „პერმენენტიას ამ სიტყვის თავდაპირველი მნიშვნელობით, რითაც განმარტების საქმიანობა ხასიათდება“¹⁰⁶.

ამგვარად, ჰაიდეგერთან ფენომენოლოგია ემყარება ფაქტიური სიცოცხლის გაგებას, „ფაქტიურობის პერმენენტიას“. ასე იქცევა ფენომენოლოგია „პერმენენტულ ფენომენოლოგიად“. პერმენენტია არის მეცნიერება, „რომელიც იკვლევს ლიტერატურული

¹⁰² Heidegger, იქვე.

¹⁰³ იქვე, გვ. 4.

¹⁰⁴ იქვე, გვ. 86.

¹⁰⁵ იქვე, გვ. 5.

¹⁰⁶ იქვე, გვ. 37.

ნაწარმოების ინტერპრეტაციის მიზნებს, გზებსა და წესებს“. ვრცელი აზრით ფენომენოლოგია არის „ყოველი სახის ინტერპრეტაციის თეორია და ინტერპრეტაციის მეთოდის შესახებ მოძღვრება“¹⁰⁷. როცა გამოთქმა „ჰერმენევტული“ ერთვის „ფენომენოლოგიას“, მაშინ იგი გულისხმობს არა ინტერპრეტაციის მეთოდის შესახებ მოძღვრებას, „არამედ თვითონ ამას“, თვითონ ინტერპრეტაციას¹⁰⁸. „ჰერმენევტიკა“ ჰერმენევტულ ფენომენოლოგიაში გულისხმობს „ცდას, ვანისაზღვროს ინტერპრეტაციის არსი იმთავითი ჰერმენევტულიდან“¹⁰⁹. ეს იმთავითვე ჰერმენევტული მითითებულია ამ სიტყვის ბერძნული ძირით: ჰერმენეიენ, რაც ნიშნავს „ცნობის მოტანას“. მაშასადამე, „ჰერმენევტული თავდაპირველად ნიშნავს არა ინტერპრეტაციას, არამედ ამაზე აღრე ამბისა და ცნობის მოტანას“. ჰერმენევტული ფენომენოლოგიის მიზანია არსებულის არსის შესახებ მოიტანოს ცნობა, მაგრამ ისე, რომ გამოჩნდეს თვითონ არსი¹¹⁰. ფენომენოლოგია მაშინ იქნება ჰერმენევტული, როცა იგი ყოფიერების გამგები მუნყოფიერებიდან გამოდის. მუნყოფიერება თვითონ თავისთავადაა ჰერმენევტული, რადგანაც მას ეცნობება როგორც საკუთარი ყოფნა და საერთოდ ყოფიერების საზრისი, ისე ამ საფუძველზე თითოეული არსებულის არსი¹¹¹.

ეს მუნყოფიერება არის არა თვითონ არარსებული, მაგრამ ყველაფრის მაკონსტიტუირებელი შე, არამედ იგი „ფაქტიური ევზისტენცია“, რომელიც სამყაროშია გადმოგდებული, ფაქტიურობაა, და თავის თავს პოულობს ყოველთვის თავის გატყორცნილ „მდგომარეობაში“. როგორც გამოტყორცნილი, იგი გადაცემულია თავის არსებობას როგორც ამ არსებობის ტყვე და იძულებულია აიტანოს ეს ტყვეობა. ადამიანი, ამასთან, ყოველთვის რაღაც განსაზღვრულ სამყაროშია ჩამოგდებული და მან არც თავისი „საიდან“ იცის, არც თავისი „საით“. იგი გამოტყორცნილია თავისი უოფნის ადგილში (Da), და თანაც ისე, რომ თვითონვეა თავისი „ლიაობა“, თავისი ყოფნის ადგილი¹¹². როგორც ასეთ არსებულს, მუნყოფიერებას ყოველთვის აქვს „რაღაც მდგომარეობითობა“, რომელიც „განწყობილების“ ონტოლოგიური აღნიშვნაა. ამას ემ-

¹⁰⁷ Heidegger. *Unterwegs zur Sprache*, S. 96.

¹⁰⁸ იქვე, გვ. 120.

¹⁰⁹ იქვე, გვ. 97.

¹¹⁰ იქვე, გვ. 121.

¹¹¹ Heidegger. *SuZ*, S. 37.

¹¹² იქვე, § 29, გვ. 135.

ყარება ფაქტურობის პირველადი ღიაობა: განწყობილება იმთავითვე აკონსტიტუირებს გატყორცნილობის ღიაობას იმით, რომ იგი ადამიანს გაუღებს მის გარდაუვალ სამყაროში ყოფნას. ამით „მდგომარეობითობა“ ყოველთვის განსაზღვრულად განაწყობს ადამიანს და ამიტომ ყოველგვარი თეორია და მეცნიერება ყოველთვის მდგომარეობითია, განწყობილია. მაშასადამე, „მდგომარეობითობა ერთი იმ ეგზისტენციალური სტრუქტურათაგანია, რომელსაც ემყარება „ღიაობის“ („Da“) ყოფიერება. საგნები მათ „თავისთავადობაში“ კი არ აღიქმებიან, არამედ განწყობილ სამყაროში ყოფნაში. ამიტომ ჰაიდეგერი ლაპარაკობს არა იმის შესახებ, რომ ადამიანია ასე და ასე განწყობილი, არამედ „ღია-ყოფიერების („Da—Sein“) როგორც მდგომარეობითობის“ შესახებ. მუნყოფიერება არის ყოფიერების ღიაობა და მას ყოველთვის აქვს რაღაც „მდგომარეობა“. ღიაობას როგორც „ღია-ყოფიერებას“, მდგომარეობასთან „ერთად საწყისისეულად აკონსტიტუირებს ამ ყოფიერების გაგება“. მდგომარეობითობას ყოველთვის აქვს თავისი გაგება, „გაგება ყოველთვის განწყობილია“¹¹³.

განწყობილი გაგებაა ის ძირითადი ეგზისტენციალი, რომელიც „გარემოს ღიაობას“, ე. ი. სიტუაციის ჰემმარიტებას აკონსტიტუირებს და რომელიც, მაშასადამე, წინ უსწრებს და წარმართავს ყოველგვარ „ხედვას“ — როგორც „ჰერეტას“, ისე „აზროვნებას“: ორივე „ჰერეტა“ და „აზროვნება“ გაგების შორეული დერივატებია¹¹⁴. ამით „გაგება“ ჰაიდეგერთან ნიშნავს არა შემეცნების განსაზღვრულ მეთოდს („ახსნის“ საპირისპიროს), არამედ საერთოდ შემეცნების ძირითად ცნებას, რომელიც იქვემდებარებს როგორც გონისმეცნიერული „გაგების“, ისე ბუნებისმეტყველური „ახსნის“ მეთოდებს. ორივე, გაგება და ახსნა „ინტერპრეტირებულ უნდა იქნენ როგორც ღიაობის ყოფიერების თანამაკონსტიტუირებელი პირველადი გაგების ეგზისტენციალური დერივატები“¹¹⁵. ზემოთქმულის შესაბამისად, ჰაიდეგერთან, ჯამბატისტა ვიკოდან მომდინარე, ისტორიის გნოსეოლოგიური უპირატესობის იდეაც ახალ, „ონტოლოგიურ“ დასაბუთებას იძენს: „რახან გაგება თავისი ეგზისტენციალური საზრისის მიხედვით თვითონ მუნყოფიერების ყოფიერების შესაძლებლობაა, ამიტომ ისტორიული შემეცნების ონტოლოგიური წინამძღვრები

¹¹³ Heidegger, SuZ, S. 142.

¹¹⁴ იქვე, გვ. 147.

¹¹⁵ იქვე, გვ. 143.

არსებითად მალლა დგანან ზუსტ მეცნიერებათა სიზუსტის იდეაზე. მათემატიკა ისტორიაზე ზუსტი კი არაა, არამედ უფრო ვიწრო, მისთვის მნიშვნელოვანი ეგზისტენციალური საფუძვლების მოცულობის მიხედვით¹¹⁶. ამით გაგების მთელმა პრობლემატიკამ ჰაიდეგერთან დამახასიათებელი მეტამორფოზა განიცადა; აქ საქმე აღარ ეხება ერთეულის, ინდივიდუალისა და განთვისებულის გაგებას: პირიქით, ფილოსოფიის მთელი მუშაობა უნდა დაეყრდნოს ერთეულის როგორც „ფაქტიური თვითონის“ უკვე განხორციელებულ შესაძლებლობებს, რათა უჩვენოს, თუ რას წარმოადგენს „ფაქტიური ყოფნა“ როგორც შესაძლებლობა.

ეს ფაქტიური ყოფნა, როგორც ყოფნის შესაძლებლობა, განხორციელება, არასოდეს არაა იზოლირებული, სამყაროსა და სამყაროში შეხვედრილ არსებულებისადმი დაპირისპირებული არსებობა. ყოფნა ყოველთვის სამყაროში და სამყაროში არსებულებთან ყოფნაა და ამიტომ ადამიანი, როგორც ყოფნის შესაძლებლობის განხორციელება, არის „მუნყოფიერება“. მაშასადამე, ფაქტიური ყოფნა ნიშნავს მუნყოფიერებას და თუმცა ეს მუნყოფიერება ყოველთვის ერთეულია, მაგრამ ისეთი ერთეული, რომელიც თავის ყოფნაში „მოიცავს“ როგორც „სამყაროს“, ისე სხვა მუნყოფიერებებს: ასე არსებობს იგი როგორც ყოფნის განხორციელება და სხვაგვარად საერთოდ არ შეუძლია არსებობა. მას შეუძლია იარსებოს მხოლოდ როგორც „ღია ყოფნამ“.

ვინაიდან გაგება უდრის შესაძლებლობის განხორციელებას, ამიტომ გაგება არის „მუნყოფიერების როგორც ყოფნის-შესაძლებლობის ყოფიერებითი ფორმა¹¹⁷. ყოფნის შესაძლებლობის განხორციელება არის თავისი ყოფნის გაგება; ვინაიდან ადამიანი არის ყოფნის შესაძლებლობის განხორციელების შესაძლებლობა, ამიტომ გაგება და შესაძლებლობა ერთმანეთს ემთხვევა. მუნყოფიერება ყოველთვის „გაგებითი ყოფნაა“ და იგი ნიშნავს ინტენციონალობას: ადამიანი როგორც „ფაქტიური ყოფნა“ თავისი ყოფნის შესაძლებლობების განხორციელების ფორმაში აკონსტიტუირებს სამყაროს როგორც თავის ყოფნას და ამით იგებს საკუთარ ყოფნას, როგორც სამყაროში და სხვებთან თანყოფნას.

მაგრამ რას „შეიძლებს“ მუნყოფიერება გაგებაში? რა არის აქ მიღწეული — „შეძლებული“? („Gekönnnte“)? თვითონ „ყოფი-

¹¹⁶ Heidegger, SuZ, S. 153.

¹¹⁷ იქვე, გვ. 143.

ერება, როგორც ეგზისტირება“, როგორც ყოფნა, ასეთია ჰაიდგერის პასუხი¹¹⁸. აქედან უკვე გასაგებია, თუ რატომ არის ჰაიდგერი „ონტოლოგი“ და არა „ეგზისტენციალისტი“: ჯერ ერთი, მუნყოფიერება, როგორც „ფაქტიური ყოფნა“, არ არის ერთეული, განუმეორებადი ეგზისტენცია: იგი „თანამუნყოფიერებაა“ არა მხოლოდ ყოველდღიურობაში, არამედ „ბედის“ მოდუსშიც. მეორეც, მუნყოფიერების გაგებით ყოფნაში გააგება „ყოფიერება როგორც ეგზისტირება“; ყოფიერება ის ტრანსცენდენტია, რომელიც მუნყოფიერების ტრანსცენდენტალურ სტრუქტურაშია მოცემული. „ფაქტიური ყოფნა“ ყოფიერების ყოფნაა და ამ ყოფნის თვითგაგება ყოფიერების თვითგაგებაა.

ყოველივე ზემოთქმული უფლებას გვაძლევს ჰაიდგერის „ტემპორალური ჰერმენევტიკა“ დავახასიათოთ როგორც „გაგების“ ტელეოლოგისტურ და ანთროპომორფისტულ წანამძღვართა დაპირისპირების მოხსნის თავისებური ცდა. მოხსნის საფუძველია „გაგების“ ტრანსცენდენტალური დაფუძნება და ტრანსცენდენტალიზმი, რომელიც თავის მხრით „თვითონ ისტორიულ, სუბიექტურობასა და პერსონულობაზე მაღლამდგომ ყოფიერებას“ ემყარება¹¹⁹. ამის შესაბამისად, გაგება, როგორც საკუთარ შესაძლებლობებზე თვითდაგეგმვა, ერთი მხრით, ნიშნავს „დროულობის დროულობის“ როგორც „სიცოცხლის ცოცხლობის“ ფორმას, და „განმეორებას“, რომელიც ისტორიულობაა და რომელიც ყოველთვის იგებს („იმეორებს“) თავისი „დროულობის დროულობიდან“. მეორეს მხრით კი, განმეორება როგორც ისტორიულობა ახასიათებს მუნყოფიერებას როგორც პირველსაწყისი დროის ღიაობის „მუნს“, ადგილს, და ამიტომ მუნყოფიერების გაგებაში ყოველთვის ყოფიერებაა „გაღებული“ და „დაგეგმილი“ და შესაბამისად, „სიცოცხლის ცოცხლობა“ როგორც გაგება და დროულობა წარმოადგენს „თვითონ ისტორიული ყოფიერების“ თვითცოცხლობასა და თვითგაგებას.

მუნყოფიერებისა და ყოფიერების გაიგივების შემდეგ ჰაიდგერის ტემპორალური ჰერმენევტიკის კრიტიკა შეიძლებოდა არც უოფილიყო წინამდებარე გამოკვლევის საგანი. მაგრამ საქმე ისაა, რომ „ყოფიერების ჰერმენევტიკა“, ჩვენის აზრით, როგორღაც უნ-

¹¹⁸ Heidegger. SuZ. S. 153.

¹¹⁹ W. Brüning. Anthropologische Grundprobleme im gegenwärtigen Transzendentalismus. Philosophisches Jahrbuch, XX, 1956, S. 93.

და აფუძნებდეს ადამიანის ყოფნის ჰერმენევტიკის შესაძლებლო-
ბასაც. ადამიანის ყოფნა კი ყოველთვის არ ამოიწურება „თან-
მუნყოფიერებად“ ყოფნით; ადამიანის ყოფნა, უპირველეს ყოვ-
ლისა, პიროვნებად ყოფნა და პიროვნებადყოფნის შესაძლებლო-
ბაა და თუ ფილოსოფიური თეორია ასეთ ყოფნას გამორიცხავს,
მაშინ იგი საერთოდ გამორიცხავს ადამიანის ყოფნას და შესაბამი-
სად „ყოფიერების გაღების“ შესაძლებლობასაც. აქედან, ჰაიდეგ-
ერის ჰერმენევტიკაში ჩვენ ამჟამად ორი მომენტი გვიანტერესებს:
1. როგორია აქ ერთეულის ბედი; 2. რას უქადის ერთეულს თა-
ვისი ყოფნის ისეთი გაგება, როცა ეს გაგება წარმოადგენს მემკვი-
დრეობით მიღებული შესაძლებლობების განმეორებას, „მომავლი-
სეულ-ნამყოფობით-განმეორებას“.

ადამიანი როგორც მუნყოფიერება ჰაიდეგერისათვის წარმოად-
გენს „საწყისისეული და უსასრულო დროულობის“ იმავე ყოფიე-
რების მიერ შედგენილ პროექტს, რომელშიაც ყოფიერება თავის
თავს აპროექტებს თავისივე შესაძლებლობებიდან. ადამიანი, მა-
შასადმე, „გატყორცნილი გეგმა“ და „დმგეგმავი გატყორცნილო-
ბაა“ და მისი რაობაც არსებითად ამით ამოიწურება. როგორც
ყოფიერების პროექტი, მართალია, იგი, ერთის მხრით, მთელა
ყოფიერებაა, მაგრამ, მეორე მხრით, როგორც ერთეული ყოფნა,
იგი ნამდვილი არაარობაა. ადამიანი სხვა არაფერია, თუ არა ყო-
ფიერების ხდომილების წამიერი გამოსახვა, ყოფიერების თვითდა-
გეგმვის ერთ-ერთი ფორმა და შესაძლებლობა. ამ „შესაძლებელ
ყოფნას“ ეკისრება სწორედ ამოცანა, გაიგოს თავისი ყოფიერება
და ამით იყოს ეგზისტენცი როგორც ყოფიერების დამგეგმავი ყო-
ფნა. ჰაიდეგერის მიხედვით, ადამიანი ამას ახერხებს ტრანსცენდი-
რებით — იგი უნდა დაეყრდნოს თავის უსაყრდენო და უსაძირ-
კვლო ყოფნას და ასე უნდა ამაღლდეს თავის თავში, მოახ-
დინოს „ტრანსცენდირება“, მაგრამ ამ „ტრანსცენდირებით“ იგი
სხვა ვერაფერი იქნება, თუ არა ყოფიერების ახალი პრო-
ექტი, რომელიც იძულებულია თავის გატყორცნილობაში ერთხელ
კიდევ გაიმეოროს თავისი ყოფნის უსაზრისობა და აბსურდულობა.

ამგვარად, ადამიანი როგორც „პირველსაწყისი დროულობის“
(ყოფიერების) „დროული გამოვლენა“, წარმოადგენს მხოლოდ იმ
პროექტის განხორციელებას, რომელიც სხვამ შეადგინა. მისი ყოფ-
ნის საზრისი ყოველთვის მის გარეთაა. მაგრამ ყოფნა, რომელიც სა-
კუთარი ყოფნის საზრისს თავის თავში არ ატარებს, ვერ იქნება თა-
ვისუფალი და, მაშასადამე, თავისი ყოფნისათვის პასუხისმგებელი.

შრსთვის ყველაფერი ნებადართულია, რადგან მისი ნება ყოველთვის იძულებითია. ამ „იძულებითობაში“ მდგომარეობს სწორედ ჰაიდეგერთან მუნყოფნის „თავისუფლება“ და არა „საკუთარი ყოფნის პასხისმგებლობის საკუთარ თავზე აღებაში“; ადამიანი, საკუთარ საზრისსა და ღირებულებას მოკლებული, ვერ იქნება პასუხისმგებელი საკუთარი ყოფნისთვის: მას შეუძლია ყველაფერი გააკეთოს, რადგან მას „შეუძლია“ ის, რაც მას სხვამ „შეაძლებინა“. მაგრამ ის, ვინც არ არის პასუხისმგებელი საკუთარი ყოფნისათვის, ვერც პიროვნებად ჩაითვლება.

აქედან ცხადია, რომ ჰაიდეგერისათვის ადამიანი როგორც გაგების სუბიექტი — მუნყოფიერება — საზოგადოებრივ-უპიროვნო „მანია“ არა მხოლოდ ყოველდღიურობაში, არამედ ეგზისტენციალობაშიც. მართლაც, ადამიანი როგორც თანამუნყოფიერება იმ „სამყარო-ში-ყოფნა“, რომელიც კონსტიტუირებულია ყველას და არავის მიერ. შესაბამისად, ასეთი არსებულიც ყოველთვის გაიგება როგორც არა ერთეული, არამედ როგორც „თანამუნყოფიერება“, საბოლოოდ როგორც „ჩემი სხვა“. ამასთან ყოველთვის ისე, რომ არც მე ვარ „ჩემი მე“, და არც სხვაა „სხვა მე“, მეორე პიროვნება. ორივენი ვართ სამყარო-ში-ყოფნა როგორც მუნყოფიერება.

რაც შეეხება ეგზისტენცს, მას თუმცა შეუძლია „არჩევანი“ მოახდინოს და ამით, თითქოს, დაფუძნებულია მისი თავისუფლება, მაგრამ ეს თავისუფლება ორგზის მოჩვენებითია. მოჩვენებითია იგი იმიტომ, რომ ადამიანი განსაზღვრულია „აქნამყოფი მუნყოფიერების“ შესაძლებლობებით და, მაშასადამე, მისთვის შეუძლებელია ნამდვილად ახალი შესაძლებლობების დაგეგმვა, და მოჩვენებითია იგი იმიტომაც, რომ იგი, როგორც თანამუნყოფიერება, მხოლოდ და მხოლოდ „თავის თაობასთან ერთად“ ირჩევს. ადამიანი, მაშასადამე, ყოველთვის არის „ფაქტიური სამყაროში ყოფნა“ და იგი ვერასოდეს ვერ იქნება თავისი „თვითონ“ — ერთეული როგორც პიროვნება, როგორც თავისი ყოფნის პასუხისმგებლობის თავის თავზე ამღები „ეგზისტენცია“: იგი არის ყოფიერების პროექტი, და ამასთან არა ინდივიდუალური, არამედ „მასიური“ პროექტი — თანამუნყოფიერება.

ადამიანის თანამუნყოფიერობას, მის „ფაქტიურობას“, ემყარება ჰაიდეგერთან სხვისი მეს გაგების, როგორც სხვისი „დროის ცოცხლობის“ წესის ხილვის შესაძლებლობა: ადამიანის „თვითდაგეგმვა“, როგორც მისი „დროულობის დროულობა“, როგორც მისი „თვითგაგება“ (ეს სამი ცნება ჰაიდეგერთან ერთსა და იმავეს აღნიშ-

ნავს), მოიცავს მის „სამყაროსაც“, რომელშიც შედის მთელი მისი თაობა. მაშასადამე, როცა მე ვგეგმავ (ვიგებ) ჩემს ყოფნას, ე. ო. როცა მე „ვდროულობ“, ამით ვგეგმავ სხვის ყოფნას, ვიგებ სხვის ყოფნას და „ვხედავ“ სხვისი „დროის ცოცხლობის“ ფორმას მთელი ჩემი „სიცოცხლის ცოცხლობით“. „სიცოცხლის ცოცხლობა“, როგორც დროულობა, ნიშნავს საკუთარი სიცოცხლის წამიერ განცდაში მომწყვდევას. ამით „გაგება“ ჰაიდეგერთანაც არის განცდიდან როგორც „დროულობიდან გაგება“.

განცდიდან როგორც დროულობიდან გაგება მოიცავს როგორც მგორე მეს, ისე, და ესაა ძირითადი, ყოფიერებასა და ისტორიას: ადამიანის ყოველ თვითდაგეგმვაში ყოფიერებაა დაგეგმილი და გაგებული, და ყოველგვარ „განმეორებაში“, როგორც თავის ნამყოფთან განმეორებით დაბრუნებაში, აქნამყოფი ეგზისტენციის ყოფიერების გაგებაა განმეორებით გაგებული. ასე დაეფუძნა დილთაისეული „განცდის პრეზენცია“, როგორც განცდის ისტორიულობა, დროულობის ონტოლოგიურ კატეგორიას, ხოლო „გაგება“ როგორც „განცდის ისტორიულობიდან გაგება“, „გაგებას“ როგორც განცდის დროულობიდან გაგებას.

ზემოთქმული კი იმასაც ნიშნავს, რომ ჰაიდეგერთან „გაგების“ ცნებაში მოხსნილია „გაგების“ ტელეოლოგისტური და სასიცოცხლო-იმანენტური, პანთეისტურ-ანთროპომორფული წანამძღვრების დაპირისპირება ტელეოლოგიურის (ყოფიერების) საფუძველზე. შესაბამისად, როგორც ერთეული, ისე მისი გაგების პრობლემაც ირაციონალურ, ზეპერსონულ (თუმცა ტრანსცენდენტალურ), ყოფიერებასა და მისი თვითგაგების როგორც მისი დროულობის დროულობის პრობლემაშია მოხსნილი.

ჰერმენევტიკა, როგორც „ჰერმენევტულ წრეში“ ტრიალი, ჰაიდეგერთან ყოფიერების, იმავე დროის, „დროულობაა“, ყოფიერების თვითათვისებისა და თვითგაგების თვითგაცხადება; ადამიანურ გაგებაში, ამიტომ, საქმე ეხება ყოველთვის ყოფიერების წინარეონტოლოგიური გაგებების, როგორც „მემკვიდრეობით მიღებული შესაძლებლობების“ განმეორებას. წინარეონტოლოგიური გაგებები ამით ქმნიან არა მხოლოდ წარსულის, არამედ მომავლის ზღუდეებსაც, რომლებსაც ადამიანი ვერასოდეს ვერ გაარღვევს. ამ ზღუდეებშია ადამიანი ჩაკეტილი და მისი „თვითგანხორციელება“ ამ საზღვრებს შორის მიმოქცევით ამოიწურება. არ უნდა იყოს სადავო, რომ ასეთ სამყაროში არაფერი ნამდვილად ახალი არ მოხდება და, მაშასადამე, არც „მომავლის“ შესახებ შეიძლება

ლაპარაკი: ადამიანს მომავალი კი არა აქვს, არამედ — წარსული და მისი განმეორება. „ახალი“ შეიძლება იყოს მხოლოდ კარგად დაეიწყებული ძველი, რომელიც განმეორებამ დაეიწყებას გამოსტაცა. წარსული, რომელიც შეუცვლადია და რომელსაც ველარაფერი დაემატება, გამორიცხავს როგორც ადამიანის ისტორიულობას, ისე საერთოდ ისტორიის ისტორიულობასაც: ესაა „ისტორი-ის არაისტორიული თეორია“, რომლის პარადოქსულობაზედაც სავსებით სამართლიანად მიუთითა ჯერ კიდევ გეორგ მიშმა თავის ცნობილ ნაშრომში¹²⁰.

¹²⁰ G. M i s c h, Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl. 2. Aufl., 1931, S. 16, 43, 254. ო. ატევე: O. F. Bollnow, Philosophie der Erkenntnis, 1970, S. 51, 106.

გაგების მარქსისტული ცნებისათვის

ჰაიდეგერის ტემპორალური ჰერმენევტიკა იდეალისტური ჰერმენევტიკის განვითარების უკანასკნელი ზღვარია; ამ ზღვარიდან ჰერმენევტულ აზროვნებას ორი მიმართულებით შეუძლია წავიდეს: ან დაუბრუნდეს ჰუმანისტურ-რომანტიკულ ტრადიციებს, ანდა, ექვბოს ჰაიდეგერის ფილოსოფიაში მოცემული შესაძლებლობების ახლებური „განმეორების“ გზები. ტრადიციული ჰერმენევტიკის აღდგენის მიზანია „გაგების“ დევალვაციასთან ბრძოლა, „გაგებისა“ და გაგებითი შემეცნების ობიექტურობის რაღაცნაირი დაფუძნება. ჰერმენევტული აზროვნების ეს მიმართულება დღესდღეობით ყველაზე გამოხატულად წარმოდგენილია იტალიელი ემილიო ბეტტით, რომლის „გაგების კანონების“ შესახებ ჩვენ ქვემოთ ვილაპარაკებთ.

თვითონ ჰაიდეგერის ფილოსოფიაში მოცემული შესაძლებლობების ახლებური განმეორების ცდები შეიძლება ორ ჯგუფად დაიყოს: მათში ერთი მხრით საქმე ეხება „ისტორიის არაისტორიული თეორიის“ დაძლევის, „წარსულის განმეორებიდან“ როგორც შემკვიდრეობით მიღებულ შესაძლებლობებში მარადიული ბრუნვიდან თავის დაღწევის ცდას (ბოლნოვი). ამ ცდის წარმატების გარანტიას კი დასახელებული მიმართულება მაინც ჰაიდეგერისეული „ჰერმენევტული სინთეზის შემოქმედებითობის“ პრინციპში ხედავს.

ამ მიმართულებას თავისებურად ავარძელებს „ჰერმენევტული სინთეზის შემოქმედებითობის“ დასაბუთების მეორე ცდა, რომელშიაც „გაგების“ პრობლემატიკა და პრობლემის გადაჭრის „აღგელი“ მთლიანად ჰაიდეგერიითაა განსაზღვრული. ეს „აღგელია“ ენა როგორც „იმ თქმის ხდომილება, რომელშიაც ამა თუ იმ ერს თავისი სამყარო ეხსენება“ (ჰაიდეგერი), აქედან გასაგებია, რომ „იმ აზროვნების ცენტრალურ პრობლემად, რომელსაც სურს ევროპული ფილოსოფიის ყოფიერებით-ისტორიულ წანამძღვრებში

შეაღწიოს, დედაენის წინარემეცნიერულ ფუნქციაში ყოველთვის უკვე მოცემული ყოფიერების გაგება (ყოფიერების გახსნა) გახდა¹. აზრის ასეთი მიმართულება ყველაზე უკეთ შეიძლება გადამერის სიტყვებით გადმოიციეს: „ის ყოფიერება, რომლის გაგებაც შეიძლება, არის ენა“².

შესაბამისად, „ყოფიერების“ მიმართულებითაა მოდიფიცირებული თანამედროვე იდეალისტურ გონისმეცნიერებებში გონისმეცნიერებათა საგნის განსაზღვრაც. ასე მაგალითად, როთაკერის მიხედვით, გონისმეცნიერებები ის „მეცნიერებებია, რომელთაც თავიანთ საგნად აქვთ სიცოცხლის წესრიგი სახელმწიფოსა, საზოგადოებასა, სამართალსა, მორალსა, აღზრდასა, მეურნეობასა, ტექნიკაში, და სამყაროს ინტერპრეტაციები ენასა, მითსა, ხელოვნებასა, რელიგიასა, ფილოსოფიასა და მეცნიერებაში“. „სიცოცხლის ეს წესრიგია“, როთაკერის მიხედვით, „გაგების“ საგანიც, და გაგებაა მისივე აზრით „შემეცნების ის თავისებური წესი“, რომლითაც გონისმეცნიერებები უნდა ხელმძღვანელობდნენ³.

დღევანდელ დასავლეთის ფილოსოფიაში არის საინტერესო ცდა გაგების ისეთ „ორგანონად“ გარდაქმნისა, რომელიც „ლოგისტიკისა“ და ენის ლოგიკური კრიტიკის, ტრადიციული „გააზრებისა“ და „ახსნის“ ამ საკუთრივი მემკვიდრეების, სრული საპირისპიროა. ასეთი ცდის მაგალითებია ჰანს ლიპსის „ჰერმენევტიული ლოგიკა“, რომელიც დედაენაში მოთავსებულ სამყაროს ინტერპრეტაციას ემყარება, ლოო მ ა ნ ი ს ა და სხვ. „ფილოლოგია როგორც მსოფლიო-ისტორია“, და ვ ა ი ს გ ე რ ბ ე რ ი ს ა და ტ რ ი რ ი ს შინაარსობრივად წარმართული ენათმეცნიერება როგორც „მნიშვნელობის ველის კვლევა“⁴. ამ თეორიათა განხილვა, რამდენადაც ჩვენი მიზანი იყო ერთხელადის, პიროვნების, გაგების კუთხით წაკითხული ჰერმენევტიკის ისტორია როგორც „გაგების“ პრინციპის ჩამოყალიბება-განვითარების განმსაზღვრელი გონითი ტენდენციების გამოვლენა, ცხადია, წინამდებარე გამოკვლევის საზღვრებს სცილდება. მაგრამ ჩვენი გამოკვლევის თემაა არა გაგების პრინციპის ისტორია თავისთავად, არამედ პ ი რ ო ვ ნ ე ბ ა და მ ი ს ი

¹ Apel, Das Verstehen, S. 190.

² H. G. Gadamer, Wahrheit und Methode, 2. Aufl., S. 483.

³ Rothacker, Logik und System d. Geisteswiss., 1926, S. 1, 120.

⁴ Apel, Das Verstehen, S. 199.

გ ა გ ე ბ ა. გაგების როგორც პიროვნების გაგების ფილოსოფიური წანამძღვრების დადგენა იყო სწორედ ის ძირითადი პრობლემა, რომლის გადაჭრის ერთ-ერთ გზად ჩვენ ჰერმენევტული გაგების თეორიათა ისტორიულ-კრიტიკული მიმოხილვა ავირჩიეთ და რომელზედაც პასუხი ჩვენთვის ამ თეორიების წანამძღვართა სისწორის საკუთრივ კრიტერიუმს ქმნიდა. თვითონ ჰერმენევტული გაგების თეორიათა ისტორიულ-კრიტიკული ანალიზის შედეგი ჩვენთვის სავსებით გარკვეულია: „გაგების“ ჰერმენევტული დაფუძნების წყალობით გონისმეცნიერებათა სფეროდან გაქრა გაგების (და მაშასადამე გონისმეცნიერული შემეცნებისაც) საკუთრივი საგანი — ერთხელად-პიროვნული, შენ.

არსებობდა თუ არა „გაგების“ ფილოსოფიური დაფუძნების სხვაგვარი შესაძლებლობა? შეუძლია თუ არა გაგების ფილოსოფიას ისეთი წანამძღვრიდან ამოსვლა, რომელიც დააფუძნებს როგორც გასაგების გაგების, ისე მისი რეალური არსებობის შესაძლებლობას? ჩვენი აზრით, „გაგების“ ასეთი წანამძღვარი მოცემულია კარლ მარქსთან, რომელიც თავის „ეკონომიურ-ფილოსოფიურ ზელნაწერებში“, ფოიერბახიდან ამოსვლით, „თეორიის ძირითად პრინციპად“, მიიჩნევს „ადამიანის ადამიანთან საზოგადოებრივ მიმართებას“⁶, იმ პრინციპს, რომელიც თვითონ ფოიერბახთან ასეა ფორმულირებული: „ქვეშარიტი დიალექტიკა არის არა ერთეული მზარდობის თავის თავთან დიალოგი, არამედ დიალოგი მესა და შენს შორის“⁷. ესაა პრინციპი, რომლის სრული შინაარსი კარლ მარქსთან საბოლოოდ ასეა გახსნილი: „...ადამიანი ამ ქვეყნად არც სარკით იბადება და არც ფიხტეანური ფილოსოფოსის სახით: „მე — მე ვარ“. ამიტომ თავის თავს იგი ჯერ სხვა ადამიანში ხედავს, როგორც სარკეში. მხოლოდ მიმართებით ადამიან პავლესთან როგორც თავის მსგავსთან, ამყარებს ადამიანი პეტრე მიმართებას თავის თავთან როგორც ადამიანთან“⁷. რახან ადამიანი „თავის თავს ხედავს“ მხოლოდ მაშინ, როცა იგი სხვასთან მიმართების მეშვეობით თავის თავთან ამყარებს მიმართებას, და რახან ადამიანი მხოლოდ მაშინ ხედავს სხვას, როცა იგი სხვასთან მიმართების დამყა-

⁶ К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений. I. 1956. стр. 623.

⁷ Л. Фейербах. Избранные философские произведения. I. 1955. стр. 203.

⁷ კარლ მარქსი, კაპიტალი, ტ. I, 1954, გვ. 71—72 (სქოლიო).

რების მეშვეობით თავის თავს ხედავს, ბოლოს, რახან „ადამიან-ადამიანთან საზოგადოებრივი მიმართება“ ნიშნავს „მე და შენის დიალოგს“, ამიტომ, ჩვენი აზრით, „გაგების“ მაფუძნებელი ინსტანციაც ასეთ მიმართებითობაში როგორც მე და შენის დიალოგში უნდა დაიძებნოს. ეს იქნება გაგებითი შემეცნების ისეთი სისტემა, რომელიც დაემყარება არა გასაგებისა და გამგების იგივეობას მათი „შედარების მესამეში“, არამედ ადამიანის ადამიანად ყოფნის საკუთრივ საფუძველს. მაშასადამე, არა გაშუალებული *tertium comparationis*-ით ჰერმენევტული გაგება, არამედ თავის თავში დასაბუთებული, შინაგან დასაბუთებაზე დამყარებული, უშუალო გაგება. „გაგების“ ასეთი დაფუძნების პირველი ცდა ჩვენს ფილოსოფიურ ლიტერატურაში ეკუთვნის აკადემიკოს ანგია ბოკორიშვილს.

1. თავისთავადი (უშუალო) გაგების ცნება აკადემიკოს ა. ბოკორიშვილთან

აკადემიკოს ანგია ბოკორიშვილთან გაგების თეორია მოიცავს „ნათელი შემეცნების ძირითადი მეთოდოლოგიისა“⁸ და მისადმი დაქვემდებარებულ, გონისმეცნიერული შემეცნების მეთოდური დაფუძნების პრობლემათა წრეს. გონისმეცნიერული შემეცნების პრინციპისა და მეთოდის თავისებურება გონისმეცნიერებათა საგნის თავისებურებითაა განსაზღვრული. ეს საგანია ერთხელად-განუყოფადი, პიროვნული სულიერ-გონითი; ამიტომ გაგების პრობლემაც ა. ბოკორიშვილთან პიროვნებისა და პიროვნულის წვდომის პრობლემაა.

რამდენადაც გაგების ფილოსოფიური პრობლემა გაგების წანამძღვრების, მისი მაფუძნებელი ინსტანციის პრობლემაა, ამდენად აკად. ა. ბოკორიშვილთანაც საქმე ეხება გაგების ფილოსოფიურ დაფუძნებას, გაგების მაფუძნებელი ინსტანციის დაძებნას. ბოლოს, ისტორიულად, გონისმეცნიერული გაგების თეორიები „გონისმეცნიერული ფსიქოლოგიის“ (ე. ი. ისეთი „ფსიქოლოგიის“,

⁸ ა. ბოკორიშვილი, ახსნითი და გაგებითი ფსიქოლოგიის ურთიერ-მიმართებისათვის. 1934. ქუთაისის პედინსტიტუტის შრომები, I სერია, I ნაკვეთი, გვ. 3.

რომელსაც სურდა ყოფილიყო როგორც განცდის, ისე ადამიანისა და პიროვნების შემსწავლელი მეცნიერება) თეორიებია; ამიტომ დასახელებულ პრობლემათა კვლევა ა. ბოკორიშვილთან უკავშირდება „გაგებიითი ფსიქოლოგიის“ კრიტიკას, როგორც საკუთარი პოზიციის გამოძერწვის აუცილებელ ფონს.

1. „გაგების“ და გაგებითი შემეცნების წანამძღვრების კვლევა აკად. ა. ბოკორიშვილთან ერთგვარად წარმართულია გაგებისა და ჰერმენევტიკის ერთმანეთთან დაკავშირების, გაგების ჰერმენევტული დაფუძნების კანონიერების საკითხის დაყენებით. რამ განაპირობა საკითხის ასეთი დაყენება?

შემეცნების მეცნიერულობა გულისხმობს ისეთ ზოგად-აპოდიქტურ დებულებათა სისტემას, რომელსაც დაექვემდებარება ამ მეცნიერების სფეროში შემავალი ყველა მოვლენა (ან მოვლენათა განსაზღვრული კლასი მაინც). მოვლენათა ზოგადისადმი დაქვემდებარება მოითხოვს მოვლენათა მსგავსებასა და განმეორებადობას — ერთხელადი, განუმეორებადი, ვერც ზოგადიდან გამოიყვანება, და ვერც ზოგადზე დაიყვანება. როგორაა შესაძლებელი ასეთი დებულებების მიღება იქ, სადაც კვლევის ობიექტებს სწორედ ერთხელად-განუმეორებადი, „პიროვნული“ მოვლენები ქმნიან? როგორ მიიღება ზოგად-აპოდიქტური დებულებები გონის მეცნიერებებში, და როგორაა შესაძლებელი მათი ინდივიდუალურ, განუმეორებად მოვლენაზე გავრცელება ისე, რომ ამით ინდივიდუალურმა თავისი ინდივიდუალურობა არ დაკარგოს?

ის, რაც ზოგად სქემაში არ თავსდება, ვერც აიხსნება. იგი შემეცნებულ უნდა იქნეს თვითონ მისგან ამოსვლით, მისი ინდივიდუალობისა და პიროვნულობის მაკონსტრუირებელი საზრისის თვითონ მასში პოვნით. შემეცნების ასეთ წესს ეწოდება გაგება. როგორაა შესაძლებელი „გაგების“ მეცნიერულობა, გაგებითი შემეცნებით მიღებულ დებულებათა ზოგადსაყოველთაობა და სარწმუნოობა? ესაა კითხვები, რომლებიც მეცხრამეტე საუკუნეში გონისმეცნიერებათა თვითდაფუძნებისა და ბუნებისმეტყველურ მეცნიერებებთან მათი უფლებრივი გათანასწოების საერთო პრობლემად გაერთიანდა.

გონისმეცნიერებებში ამ პრობლემის გადაჭრის ძირითადი ტენდენცია უკვე ვიკოსთანაა მოცემული. ვიკო ამოდის იმ კარტეზიანული პრინციპიდან, რომლის მიხედვითაც ნამდვილი სიცხადე (შემეცნების სარწმუნოობის კრიტერიუმი) მხოლოდ იქაა, სადაც

შექმნა და შემეცნება ერთმანეთს ემთხვევა. თავის შექმნილთან კი ადამიანს მხოლოდ ისტორიის შემეცნებისას აქვს საქმე: ისტორიას ადამიანი ქმნის და ამიტომ მისი შემეცნებაც უეჭველი სიცხადის ნქონია. ასეთი შემეცნების ზოგადსაყოველთაობას კი აფუძნებს არა დეკარტეს თავის თავზე დამყარებული „კოგიტო“, არამედ ის, რომ ადამიანი ისტორიაში იმეცნებს იმას, რაც მისი მეშვეობით გააქეთა „განგებამ“. ასეთი შემეცნება ნიშნავს საკუთრივ არა შემეცნების საგნის შექმნას, არამედ შექმნაში „მონაწილეობას“ — გაგებას. ადამიანი ისტორიის შექმნისას ანხორციელებს განგების ნებას და თავისი ისტორიის შემეცნებისას იგი იგებს ამ განგების ნებას.

ვიკოს იღებებს თავისებურად ავსებს კლასიკური ფილოლოგიის „ჰერმენევტიკა“, რომელიც ანტიურობიდან მიღწეული ტექსტების „თვითონ მათგან ამოსვლით“ გაგების წესებსა და წანამძღვრებს იკვლევდა. რა არის ძველი „ტექსტის“ გაგების სარწმუნოობის კრიტერიუმი? ვინ არის ის „ჰერმესი“, რომელიც გამგებსა და გასაგებს შორის შუამავლობს? ამ კითხვაზე პასუხი კლასიკური ფილოლოგიის ფუძემდებლებთან არსებითად ვიკოსეულია; იმ განსხვავებით, რომ აქ ვიკოს „განგების“ ადგილს იჭერს „გონის“ რომანტიკული ცნება და გონიდან უნივერსალური გამომდინარეობის ემანატისტური თეორია: როგორც ტექსტის საზრისი, მისი გონი, ისე ტექსტის გამგები, ერთი და იმავე გონიდან გამოედინებან, ორივეში ერთი და იგივე გონი ლაპარაკობს, და ამიტომ მათ ესმით კიდევაც ერთმანეთის.

„გაგების საფუძვლების“ ასეთი, ჰერმენევტული განსაზღვრაც სწორედ ის ნიმუში, რომელმაც მეცხრამეტე საუკუნეში გონისმეცნიერული შემეცნების სპეციფიკური ცნების — ჰერმენევტული გაგების — ჩამოყალიბება განსაზღვრა: გაგების ობიექტია არა მხოლოდ ტექსტი, არამედ ყოველგვარი სულიერ-გონითი, რომელიც გამოსახულებაშია ობიექტივირებული და რომელიც თავის თავში ატარებს თავისი ერთხელადობისა და განუმეორებადობის მაკონსტიტუირებელ საზრისს; ამიტომ უნდა შეიძლებოდეს ტექსტის გაგების მაფუძნებელი პრინციპის საერთოდ ყოველგვარი გაგების ძირითად პრინციპად გამოცხადება და ამით გონისმეცნიერული შემეცნებას მეცნიერულობის ფილოსოფიური (ჰერმენევტული) დაფუძნებაც.

ასე შეიქმნა გონისმეცნიერული (ჰერმენევტული) გაგების ცნება, რომელიც გონისმეცნიერული შემეცნების მეცნიერულობის საფუძველს ხელავს ისეთ ტრანსცენდენტურ ინსტანციაში, საიდან

ნაც ერთნაირად „თანაგამომდინარეობს“ და რომელსაც ერთნაირად „წარმომადგენლობს“ როგორც გამგები, ისე, გასაგები.

რა ბედი ეწია გონისმეცნიერებათა საკუთრივ საგანს — ერთხელად, განუმეორებად სულიერ-გონით სისტემას, როცა გაგებითი შემეცნების სისტემა ასეთ იმანენტურში მოცემულ ტრანსცენდენტურ ინსტანციას დაეფუძნა? კანონიერია თუ არა საერთოდ „გაგების“ ჰერმენევტიული დაფუძნება? ასეა საკითხი დაყენებული ა. ბოქორიშვილთან და საკითხის ასეთი დაყენებაა სწორედ ის, რაც ჩვენთვის „გაგების“ პრობლემატიკის გადაჭრის ზოგად მიმართულებას იძლევა.

2. როცა ეძებენ გაგების მაფუძნებელ ტრანსცენდენტურ ინსტანციას, მაშინ გულისხმობენ, რომ გასაგები გაგებულ უნდა იქნეს არა თვითონ მისგან, არამედ სხვა რალაციიდან. ამ შეხედულებით, გასაგების საკუთარი საზრისი სხვაშია მოთავსებული, და გასაგები სხვა არაფერია, თუ არა ამ „სხვას“ სიმბოლო ან ფუნქცია. ამიტომ სიმბოლოში დაფარული საზრისი გაცხადებულ უნდა იქნეს ტრანსცენდენტური ინსტანციის მეშვეობით და გაგებაც, თითქოს, ამას უნდა ეწოდოს. „ტრანსცენდენტური ინსტანციიდან“ გაგებას ა. ბოქორიშვილი უწოდებს „გამშუალებულ გაგებას“, როგორც ისეო გაგებას, რომელიც უარყოფს „უშუალო გაგების“ შესაძლებლობას⁹. ამით ა. ბოქორიშვილთან „ჰერმენევტულ გაგებას“ (ტრანსცენდენტური ინსტანციიდან გაგება) უპირისპირდება „უშუალო გაგების“ რიგვე „თავისთავადი გაგების“ ცნება და თეორია. რაში მდგომარეობს იგი?

ა. ბოქორიშვილის მიხედვით, გაგება არაა გარეგანის მეშვეობით შინაგანის წვდომა: „როცა გაგება წარმოდგენილია როგორც შემეცნება-წვდომა შინაგანისა გარეგანის საშუალებით.... ვერასოდეს თავს ვერ დავალწევთ იმ გნოსეოლოგიურ სიძნელეს“, რასაც ეწოდება „რეგრესი უსასრულობაში“¹⁰. ჰერმენევტულ გაგებაში გასაგების საზრისი გასაგებში კი არაა მოთავსებული, არამედ იმ მთლიანში, რომელსაც გასაგები ემსახურება. მაგრამ თუ „მოვლენა მხოლოდ იმდენად არის გასაგები, რამდენადაც იგი მოცემული

⁹ ა. ბოქორიშვილი, ფსიქოლოგიის პრინციპული საკითხები, III, გვ. 404, 460. „ჰერმენევტიკის“ ცნების შესახებ იხ. ა. ბოქორიშვილი, აღმნიანის პრობლემა ედ. ჰუსერლის ფენომენოლოგიაში, ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საკითხები, II, გვ. 154.

¹⁰ იქვე, გვ. 405.

მთლიანობისათვის საჭირო ფუნქციით განიხილება“, მაშინ „გაგება ტრანზიტორული ხასიათისაა, პირობითია და საბოლოოდ დადგენისათვის მოითხოვს ამ მთლიანის გაგებას. თავის მხრივ გაგებას მოითხოვს ის ზემდგომი მთლიანობაც, რომლის მიმართაც ქვედა მთლიანი ასრულებს საზრისიან ფუნქციას“. როცა ეს ზემდებარე მთლიანი გაუგებარია, მაშინ მისგან გამომდინარე გაგებაც აზრს კარგავს.

ა. ბოკორიშვილის მიხედვით, „გაგების პროცესი“ რომ „ცუდ უსასრულობაში“ არ გაიქრას, უნდა არსებობდეს თავისთავადი გაგება, ისეთი გაგება, რომელიც არ საჭიროებს „ტრანსცენდენტური ინსტანციით გამართლებას“ და რომელიც ემყარება „შინაგან დასაბუთებას“¹¹. ასეთი გაგება უნდა ვიაზროთ, როგორც „უშუალო ვაგება გამოსახულებაში“. მხოლოდ ამ შემთხვევაში ავიცილებთ თავიდან იმ აგნოსტიციზმსა და ნიჰილიზმს, სადამდეც მიდიან ე. წ. „გაგებითი ფსიქოლოგიის“ წარმომადგენლები, რომლებიც ფაქტიურად უარს ამბობენ იმის (პიროვნების) გაგების შესაძლებლობაზე, რისთვისაც არიან მოწოდებულნი¹².

ცხადია, უსაზრისო და უკანონო სინამდვილე არ არსებობს. ამიტომ გაგებაც ყოველთვის „საზრისიდან“ გაგებაა. მაგრამ არა იმ საზრისიდან, რომელიც გასაგების მიღმაა, არამედ თვითონ გასაგების საკუთარი არსებობის მაცოცხლებელი ბირთვია. მოვლენა კი, რომელიც თვითონაა თავისი საკუთარი საზრისის მატარებელი და ამ აზრით თვითონაა საკუთარი ყოფნის საფუძველი, წარმოადგენს ისეთ „მოვლენას, რომელიც თავისთავიდან არის გასაგები“, და ამიტომ იგი „არ საჭიროებს ზემდგომ ვითარებას, რომლიდანაც ის უნდა იქნეს გაგებულნი“¹³.

მაშასადამე, გაგება „საზრისის წვდომა“ და „საზრისიანი წვდომა“¹⁴, მაგრამ არა საზრისიდან გამოყვანა როგორც იმ ფუნქციის დადგენა, რასაც გასაგები ასრულებს ზემდებარე მთლიანში და მთლიანისათვის. გაგება ინდივიდუალურის გაგებაა და გაგებითი შემეცნება მაშინ აღწევს თავის მიზანს, როცა იგი „უშუალო გაგება“.

11 ა. ბოკორიშვილი, იქვე, გვ. 407.

12 იქვე, გვ. 405.

13 იქვე, გვ. 446, 447.

14 იქვე, გვ. 404.

„თავისთავადი გაგება“, როგორც აღვნიშნეთ, ა. ბოქორიშვილის მიხედვით, მაშინ მიიღწევა, როცა „გაგება“ ხელმძღვანელობს არა „გარეგანი დასაბუთებით“ (ტრანსცენდენტური ინსტანციით), არამედ „შინაგანი დასაბუთებით“, გასაგების არსებობის აუცილებელი და საკმაო პირობით¹⁵. გასაგების არსებობის საკმაო და აუცილებელი პირობა კი იმიტომ აფუძნებს თავისთავადი გაგების შესაძლებლობას, რომ „არსებობისათვის საკმაო პირობა... საკმაო აგრეთვე შეშეცნებისათვის“¹⁶.

პრობლემა, მაშასადამე, ახლა ასეთ სახეს იღებს: როგორ აღმოვაჩინოთ გასაგების „არსებობის საკმაო პირობა“? ა. ბოქორიშვილთან ეს საკითხი შეშეცნების „ძირითადი მეთოდოლოგიის საკითხია“; იგია კითხვა იმის შესახებ, „თუ საერთოდ როგორაა შესაძლებელი აპოდექტური მსჯელობა“¹⁷, ისეთი მსჯელობა, რომელსაც ზოგად-საყოველთაო მნიშვნელობა ექნება. ა. ბოქორიშვილის მიხედვით, აპოდექტური მსჯელობის მიღების ერთადერთი გზაა არა დედუქცია ან ინდუქცია, არამედ „მოვლენათა შინაგანი კავშირის წვდომა, კანონის აღმოჩენა. ეს შესაძლებელია მხოლოდ ცნებათა ანალიზის, მოვლენათა იდეალური სიწმინდით ხილვის აქტით“¹⁸.

ის თეორიული აზროვნება, რომელიც ანალიზს ახდენს, არაა ცნობიერება, ცნობიერება კი ა. ბოქორიშვილის მიხედვით, მიმართულად ყოფნაა, ინტენციაა. იგია მიმართება, არსებობს მხოლოდ როგორც მიმართება, და ამიტომ მას საკუთარი შინაარსი არა აქვს. ის, რაზედაც მიმართულია ცნობიერება, ესაა შესაცნობი, ყოფიერება, და ამიტომ „როცა ჩვენ გვაქვს ცნობიერება, მაშინ ჩვენ გვაქვს ყოფიერებაც“, და პირიქით, როცა ჩვენ გვაქვს ყოფიერება, მაშინ ჩვენ გვაქვს ცნობიერებაც¹⁹. ეს კი იმას ნიშნავს რომ როცა არსებობს ცნობიერება, ე. ი. ყოფიერებაზე მიმართულად ყოფნა, მაშინ ჩვენ გვაქვს კიდევაც ის „კანონი“, რომელიც ყოფიერის არსებობის საკმაო პირობას, მის გარკვეულობას ქმნის. ამიტომ ანალიზის, მოვ-

15 ა. ბოქორიშვილი, ფსიქოლოგიის პრინციპული საკითხები, III, გვ. 426.

16 იქვე.

17 იქვე, გვ. 369.

18 იქვე გვ. 385.

19 А. Бочоршвили, Основное субъективное условие адекватного познания. საქ. სსრ მეტ. აკად. მოამბე, XI, 1965, გვ. 8.

ლენის შინაგანი კანონის აღმოჩენის საფუძველია ყოფიერება-ცნობიერების აუცილებელი ურთიერთკორელატურობა.

მაშასადამე, ანალიზის „მწარმოებელია“ ცნობიერება როგორც „შიმართულად ყოფნა“. ცნობიერება არსებობს როგორც საგანზე მიმართულობა და საგანი ცნობიერებას მაშინ „აქვს“, როცა იგი მიმართულია საგანზე, როცა მასში საგანია ნაგულისხმევი, „ინტენდირებული“.

როცა ცნობიერებაში ყოფიერებაა მოცემული, მაშინ შესაძლებელია კიდევაც მისი ანალიზი როგორც მისი შინაგანი კანონის, ლოგოსის ხილვა.

ცნობიერება როგორც ცნობიერობა ნიშნავს ინტენციონალობას. ინტენცია კი, ა. ბოქორიშვილის მიხედვით, „... ინტერპრეტაციაა, თავისებურად გაგებული“²⁰. ვინაიდან ცნობიერება ინტენციონალობაა, ხოლო ეს უკანასკნელი წარმოადგენს „თავისებურად გაგებულ ინტერპრეტაციას“ (გაგებას), ამიტომ „ანალიზი“, როგორც მოვლენათა კანონის იდეალური სიწმინდით ხილვა, შეიძლება დახასიათდეს როგორც უმადლესი გაგება, როგორც კონკრეტული კვლევის ლოგიკა, რომლის მიზანია მიგვიყვანოს მოვლენათა ლოგოსის, მათი შინაგანი კანონის ხილვასთან²¹. იგივეა ის, რაც აფუძნებს თავისთავად გაგებას, გასაგების გაგებას უშუალოდ, თვითონ მისგან ამოსვლით.

როგორაა შესაძლებელი ამ თვალსაზრისის გამოყენება იქ, სადაც კვლევის ობიექტია ერთხელადი, პიროვნული სულიერ-გონითი? ესაა კითხვა, რომელიც გონისმეცნიერებათა მეთოდოლოგიურ დაფუძნებას ეხება და რომელიც ა. ბოქორიშვილთან გაგებითი ფსიქოლოგიის კრიტიკის ფონზეა გადაჭრილი.

4. „გაგებითი ფსიქოლოგია“ ისეთი ფსიქოლოგიაა, რომელიც ცდილობს სულიერის შესწავლის მეცნიერულობა ჰერმენევტული გაგების მეთოდით დააფუძნოს. ამასთან ეს ფსიქოლოგია საწევლობს „სულს“ როგორც განცდას, და „სულს“ როგორც გონს. ამიტომ იგი წარმოადგენს როგორც განცდის მეცნიერებას, ისე გონის მეცნიერებას. ვინაიდან „გონი“ მოცემულია როგორც ადამიანურ-პიროვნ-

²⁰ ა. ბოქორიშვილი, ახსნითი და გაგებითი ფსიქოლოგიის ურთიერთ-მიმართებისათვის. ქუთაისის პედ. ინსტიტუტის შრომები, I სერია, I ნაკვეთი, 1934, გვ. 9. შტრ. ასევე გვ. 1.

²¹ ა. ბოქორიშვილი, ფსიქოლოგიის პრინციპული საკითხები, III, გვ. 366.

ნული გამოსახულებანი, ამიტომ „გაგებითი ფსიქოლოგია“ ადამიანისა და პიროვნების შემსწავლელი ფსიქოლოგიაა.

აქედან, გაგებითი ფსიქოლოგიის კრიტიკაც ა. ბოჰორიშვილთან ორი მიმართულებით ხდება: როგორც განცდისა და როგორც გონის „ფსიქოლოგიის“. ამ კრიტიკის მიზანია უჩვენოს, თუ რა მრუვიდა ფსიქოლოგიას, როცა მან თავისი მეთოდი სხვა მეცნიერებიდან აიღო, როცა მან თავისი მეცნიერულობა ჰერმენევტულ გაგებაზე დააფუძნა.

როგორც ითქვა, ჰერმენევტული გაგება, ა. ბოჰორიშვილის მიხედვით, არის „საზრისიდან გაგება“ როგორც იმ მთლიანობიდან გაგება, რომელშიც გასაგები საზრისიან ფუნქციას ასრულებს. გასაგებს, ამ აზრით, აკისრია რაღაც როლი მთლიანში და გასაგების ყველა ქცევაში ეს როლია ინტენდირებული როგორც მისი ქცევის განმსაზღვრელი. ეს როლი გასაგების საზრისია, მაგრამ მხოლოდ გარედან მომდინარე საზრისი. შეიძლება თუ არა განცდის ასეთი გაგება?

ა. ბოჰორიშვილის მიხედვით, განცდის არსებობის თავისებურება გამორიცხავს როგორც მისი ახსნითი მეთოდით, ისე ჰერმენევტული გაგების მეთოდით წვდომის საშუალებას. ცხადია, განცდას, როგორც საერთოდ ყოველგვარ „სულიერს“, აქვს თავისი „წარმოშობა“ — განცდა სიცოცხლის „გამოხატულება“ და ამიტომ იგი ახსნადია: ჩვენ შეგვიძლია დავადგინოთ მისი გამომწვევი მიზეზობრივი ფაქტორი²². მაგრამ განცდის გამომწვევი ფაქტორას დადგენა ჭერ კიდევ არ ნიშნავს თვითონ გამომწვეულის, განცდის რაობის დადგენას. განცდა თვითონ არის რაღაცა და ეს რაღაც თვითონ უნდა გახდეს კვლევის საგანი. სწორედ ამან განაპირობა ფსიქოლოგიაში სპეციფიკური გაგებითი მეთოდის შემოჭრა. მაგრამ რამდენად იძლევა გაგებითი მეთოდი განცდის წვდომის საშუალებას, როცა ეს მეთოდი „ჰერმენევტული გაგების“ მეთოდია? შეიძლება თუ არა განცდის „საზრისიდან“ გაგება?

„საზრისი“, ა. ბოჰორიშვილის მიხედვით, არის ის, რაც ინტენდირებულია „სულიერში“ როგორც ის ტრანსცენდენტური ინსტანცია, რომელიც გასაგების ფუნქციას განსაზღვრავს. ინტენციონალობა კი, ა. ბოჰორიშვილის მიხედვით, ცნობიერების განსაზღვრაა:

22 ა. ბოჰორიშვილი, ახსნითი და გაგებითი ფსიქოლოგიის ურთიერთმიმართებისათვის, იქვე, გვ. 12. შტრ. მისივე: ფსიქოლოგიის პრინციპული საკითხები, II, გვ. 276.

ცნობიერება არსებობს როგორც საგნის ინტენცია, მასზე მიმართულად ყოფნა. ამიტომ ცნობიერება როგორც ინტენციონალობა არის ის საზრისი, საიდანაც ცნობიერება ვაიგება. ცნობიერება არის ინტენციონალობა და ცნობიერება არის საზრისი. როგორც ინტენციონალობა და საზრისი, ცნობიერება მიმართულად ყოფნაა.

აქვს თუ არა ფსიქიკას საზრისი როგორც საგანზე მიმართულად ყოფნა, აქვს თუ არა განცდას საგანი? არსებობენ თუ არა არაინტენციონალური განცდები? აქ აუცილებელია ა. ბოჭორიშვილის იმ ერთ-ერთი ძირითადი თვალსაზრისის გათვალისწინება, რომლის მიხედვითაც ინტენციონალობა მხოლოდ ცნობიერების დამახასიათებელი თავისებურებაა. ცნობიერება ყოველთვის ინტენციაა, განცდა კი არაა ინტენციის მქონე; განცდას „აქვს“ საგანი როგორც მისი გამომწვევი, მაგრამ განცდა არაა მიმართული საგანზე, მასში არაა საგანი ინტენდირებული. მაშასადამე, „განცდა არ არის საზრისი“²³. განცდა, თუ შეიძლება ასე ითქვას, „თვითმპარი მოვლენაა“, მას აქვს თავისი არსებობის თვითცნობიერება, და ესაა ის, რაც მის გასაგნებას (ინტენციონალურ ცნობიერებაში) შესაძლებელყოფს და რითაც იგი ჩვეულებრივი ფიზიკური ფაქტისგან განსხვავდება.

ამით უარყოფილია ფსიქიკური არაცნობიერი და ამასთან მოცემულია თვითონ ფსიქოლოგიის საგანთან, განცდასთან მისასვლელი გზებიც: განცდის მოცემულობა განცდის თვითცნობიერებაში (პრიმარულ ცნობიერებაში) შესაძლებელყოფს მის გასაგნებას მეორად, ინტენციონალურ ცნობიერებაში და ამიტომაც შესაძლებელი ფსიქოლოგიის მეცნიერების არსებობა: ინტენციონალური ცნობიერება მაინტერპრეტირებული ცნობიერებაა, იგი სჯის და ამიტომ შეიძლება შეცდეს. შეცდომა კი მეცნიერული შემეცნების აუცილებელი პირობაა.

რახან „ფსიქიკა არაა საზრისი“, ე. ი. რახან ფსიქიკა არ არის „საგანზე“ მიმართული, ამიტომ შეუძლებელია იგი ტრანსცენდენტური ინსტანციიდან, როგორც მისი საზრისიდან, იქნეს გაგებული. მაშასადამე, გაგებითი ფსიქოლოგიის როგორც „განცდის ფსიქოლოგიის“ მიზანიც მიუღწეველი რჩება: ჰერმენევტული გაგება გაგების გარეშე ტოვებს თვითონ განცდას და თავისი პრინციპის შე-

²³ ა. ბოჭორიშვილი, ფსიქოლოგიის პრინციპული საკითხები, III, გვ. 460. იხილე აგრეთვე მისივე: ფრანც ბრენტანო. წიგნში: „მეოცე. საუკ. ბურჟ. ფილოსოფია“, 1970, გვ. 372.

საბამისად იძულებულია მივიდეს პიროვნებასა და ადამიანთან, იმ მთლიანთან, საიდანაც, თითქოს, გაგებულ უნდა იქნეს განცდა. ეს „გადასვლა“, ცხადია, სხვა არაფერია, გარდა ფსიქოლოგიის გადაზრდისა პერსონოლოგიასა და ანთროპოლოგიაში. ამით, გონისმეცნიერული (გაგებითი) ფსიქოლოგიის საგნად პიროვნება და ინდივიდი იქცა.

რამდენად იძლევა პერმენევტული გაგების მეთოდი პიროვნებისა და ინდივიდის გაგების საშუალებას? ესაა ის მეორე მხარე, რომლიდანაც ა. ბოჭორიშვილი გაგებითი ფსიქოლოგიის კრიტიკას აწარმოებს.

ადამიანისა და პიროვნების გაგების საკითხი გონისმეცნიერულ ფსიქოლოგიაში შეიძლება გადაკრილიყო მხოლოდ პერმენევტული გაგების პრინციპზე დაყრდნობით: პიროვნება გაიგება არა თვითონ მისგან ამოსვლით, არამედ მისი ტრანსცენდენტური საზრისისადმი დაქვემდებარებით. ასეთია აქ სხვისი მეს გაგების ძირითადი პრინციპი, ეს ტრანსცენდენტი კი, გონისმეცნიერული ფსიქოლოგიის ფუძემდებლებთან, ყოველთვის ან პანთეისტური ინდივიდი და სიცოცხლეა, ან ობიექტური, გონითი ღირებულებებია. ამდენად მეორე მეს გაგება ყოველთვის ნიშნავს არა თვითონ სხვა მეს გაგებას, არამედ სიცოცხლის ან ობიექტური გონის თვითგაგებას: გაგებაში გონი (ან სიცოცხლე) იმეცნებს თავის თავს და ამით ამაღლდება თავის თავამდე. რაც შეეხება თვითონ პიროვნებას, ინდივიდს, იგი ყოველთვის გაგების მიღმა რჩება. ცხადია, გონისმეცნიერული ფსიქოლოგიის წარმომადგენლები არ უარყოფენ ინდივიდუალურისა და პიროვნულის რეალურ არსებობას. პირიქით, ისინი იმ დებულებიდან ამოდიან, რომ გონისმეცნიერული ფსიქოლოგიის ძირითადი ამოცანა ინდივიდის წვდომაა; მაგრამ პერმენევტული გაგების მეთოდიდან გამომდინარე, ისინი იძულებული არიან უარყონ თვითონ პიროვნების გაგების შესაძლებლობა: პერმენევტული გაგება ნიშნავს ზემდებარე მთლიანიდან გაგებას; ვინაიდან ის ზემდებარე მთლიანი, რომელსაც ერთეული ექვემდებარება, უსასრულოა, ამიტომ ჩვენთვის იგი გაუგებარია. მაგრამ როცა პიროვნებას გაგებას აფუძნებს გაუგებარი, მაშინ პიროვნებაც გაუგებარი რჩება. მაგრამ მაშინ „რა ღირებულება შეიძლება ჰქონდეთ ზოგად დებულებებს, თუ ერთადერთი რეალური სინამდვილის შესამეცნებლად, ინდივიდუალურის შესამეცნებლად,

მათ ბალა არ შესწევთ?“²⁴ გონისმეცნიერული ფსიქოლოგიის ფუძემდებლებთან კი მდგომარეობა სწორედ ასეთია: ისინი ამოდიან იმ თეზისიდან, რომ სულიერ-გონითის შემსწავლელი მეცნიერებისათვის არსებობს ერთადერთი რეალობა—ინდივიდუური, პიროვნული სულიერ-გონითი, და გონისმეცნიერული შემეცნების მეცნიერულობის ჰერმენევტული წანამძღვრებიდან „დასაბუთებით“ მიდიან თავიანთი საკუთრივი საგნის შემეცნების შესაძლებლობის უარყოფამდე. აქედან გასაგებია აკად. ბოჰორიშვილის თეზისი: „გაგებითი ფსიქოლოგიის... საფუძველია გნოსეოლოგიური სკეპტიციზმი“²⁵.

რამდენადაც სკეპტიციზმიდან მეცნიერება ვერ აიგება, ამდენად გონისმეცნიერებათა მეცნიერულობის „ჰერმენევტული გაგებით“ დაფუძნების შეუძლებლობაც აშკარაა. ამით, „გაგებითი ფსიქოლოგია“ ორგზის უარყოფს თავის თავს: იგი უარყოფს თავის თავს როგორც განცდის შემსწავლელი მეცნიერება, და იგი უარყოფს თავის თავს როგორც გონისმეცნიერული, ინდივიდუალურისა და პიროვნულის შემსწავლელი მეცნიერება.

5. რას ნიშნავს ადამიანისა და პიროვნების გაგება მაშინ, როცა „გაგების“ პრინციპია „თავისთავადი გაგება“ და არა გასაგების გაგება მისდამი ტრანსცენდენტური ინსტანციის მეშვეობით? საერთოდ, რა არის ის, რაც ყურადღების გარეშე რჩება ჰერმენევტულა გაგების თეორიებს?

ესაა, ა. ბოჰორიშვილის მიხედვით, ის, „მეცნიერული შემეცნების პირველი (ობიექტური) პირობა“, რომელიც „შესაცნობის კანონისეულობაში“ მდგომარეობს²⁶: „სინამდვილე არც მარტო მასალაა კანონს მოკლებული, და არც მარტო კანონი, მასალას მოკლებული“²⁷. სინამდვილეს, რეალობას, თვითონ აქვს თავისი შინაგანი კანონი, ლოგოსი; ესაა ის, რაც „მისი არსებობის საკმაო პირობას“ ქმნის და რაც ასევე „საკმაოა შემეცნებისათვისაც“. ამ „პირობის“, კანონის აღმოჩენა კი „შესაძლებელია მხოლოდ ცნებათა ანალიზის, მოვლენათა იდეალური სიწმინდით ხილვის“ აქტის მეშვეობით.

ამგვარად, აქ ანალიზის, როგორც უმაღლესი გაგებისა და გაგებითი შემეცნების ლოგიკის ამოცანაა ადამიანისა და პიროვნების

24 ა. ბოჰორიშვილი, ფსიქოლოგიის პრინციპული საკითხები, ნაწილი III, გვ. 451.

25 იქვე, გვ. 459.

26 იქვე, გვ. 381 და შმდ.

27 იქვე, გვ. 382.

არსებობის საკუთარი კანონის, როგორც მათი არსებობისა და მათი შემეცნების საკმაო პირობის დადგენა. რა არის ადამიანის „ლოგოსი“, მისი არსებობის „საკმაო პირობა“?

დებულება — „როცა ჩვენ გვაქვს ცნობიერება, მაშინ ჩვენ გვაქვს ყოფიერება, ე. ი. ყოფიერებაზე მიმართულობა“ — ა. ბოჭორიშვილთან წარმოადგენს მარქსის ცნობილი თეზისის — „ცნობიერება სხვა არაფერი შეიძლება იყოს, თუ არა გაცნობიერებული ყოფიერება“ — გაშლას²⁸. ასეთსავე მდგომარეობასთან გვაქვს არსებითად საქმე ადამიანის არსის განსაზღვრის შემთხვევაშიც. ადამიანი, ა. ბოჭორიშვილის მიხედვით, „ნაძებნი უნდა იქნეს მიმართებაში“. ესაა ადამიანის არსის მარქსისტული დეფინიცია, რომელიც ცნობიერების რაობის მარქსისტულსავე განსაზღვრასთან დაკავშირების მეოხებით, ადამიანის არსობრივი განსაზღვრის საშუალებას იძლევა: ცნობიერება და ცნობიერი მოქმედებაა ადამიანის ძირითადი მახასიათებელი და რახან ცნობიერება მიმართებაა და მხოლოდ მიმართებაში არსებობს, ამიტომ „ადამიანიც მიმართებაში უნდა იქნეს ნაძებნი“.

მაშასადამე, ის თეორიული აზროვნება, რომელიც ანალიზის „ორგანოა“ და ანალიზის მეშვეობით მოვლენათა არსის ხილვას აღწევს, ადამიანის არსს მიმართებითობაში პოულობს და ამით ახერხებს „...ატომიზმის დაძლევას ანთროპოლოგიაში, ადამიანის პრობლემის აყვანას ფალოსოფიის სიმაღლემდე“²⁹. „ატომიზმის დაძლევა“ კი, როცა საქმე ადამიანს ეხება, ნიშნავს ადამიანის ფუნქციონირების გამოყვანას არა მისი „შემადგენელი ფენებიდან“, არამედ იმ არსებითი მომენტიდან, რომელიც ამ ფენებს ამთლიანებს იმით, რომ თვითონაა ის მთლიანობა, რაც „ფენებს“ თავის თავში მოხსნის და მათ ერთიან გამომეტყველებას მისცემს. ეს საძიებელი მთლიანობაა სწორედ ის, რაც ადამიანის როგორც „სუბსტანციალური არსების“ რაობას გაგვიხსნის³⁰ და რაც „მიმართების“ კატეგორიით უნდა გახდეს საწვდომი. როდისაა ადამიანი სუბსტანციალური არსება? ესაა უკვე პიროვნების რაობის საკითხი.

ადამიანს შეუძლია მიმართებაში იყოს ორ რაიმესთან: პირველია სამყარო, რომლის „გადაკეთება“, ცხადია, მასთან მიმართებაში:

²⁸ А. Бочоришвили, Основное.... საქ. სსრ. მეცნ. აკად. „შაენი“, XL: I, 1965, გვ. 6, 8.

²⁹ ა. ბოჭორიშვილი, ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის შესახებ. ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საკითხები, I, გვ. 4. შტრ. ასევე გვ. 16.

³⁰ იქვე, გვ. 10.

ყოფნას გულისხმობს, მეორეა სოციალური ორგანიზაცია, რომელიც (რახან ადამიანი სოციალური არსებაა) თვითონ ადამიანია, მისი საკუთარი თვითონია. ადამიანი, მაშასადამე, მიმართებაშია სამყაროსთან და თავის თავთან და ესაა ის, რაც მის ყოფიერებას ქმნის. აქედან, ადამიანის როგორც გვარეობითი ყოფიერების გაგება ნიშნავს იმის გაგებას, თუ როგორ მიმართებაშია იგი ყოფიერებასთან, თუ როგორ „აქვს ადამიანს ყოფიერება“ — თავისი თვითონი და სამყარო.

ადამიანი, რომელიც მიმართებაშია სამყაროსა და თავის თავთან, აღწევს თავისი „შემადგენელი ფენების“ გაშლიანებას, მათ თავისებურ სტრუქტურისადაც, რომელიც მიმართების როგორობითაა განსაზღვრული.

ცნობიერების წყვეტილი ბუნების გამო, ადამიანის მთლიანობა წარმოადგენს შესაძლებლობას, რომელიც ყოველთვის ხელახლა უნდა იქნეს განხორციელებული: იგი თავის ყოფნასთან (სამყაროსა და თავის თავთან) აქტიური მიმართების შედეგია. აკად. ა. ბოჭორიშვილთან ეს აზრი ასეა გამოთქმული: „ადამიანმა ადამიანობა უნდა მოიპოვოს“³¹.

მიმართებაში აქტიურად მყოფი ადამიანი თავის თავსა და თავის სამყაროს განსაზღვრულ, ყოფიერებით გამომეტყველებას, სახეს აძლევს, და ესაა ის, რასაც პიროვნება ეწოდება. პიროვნება არის ყოფიერებასთან აქტიური მიმართების მეშვეობით ყოფიერების მქონე (სამყაროსა და თავისი თავის მქონე) ერთეული ადამიანი. ამიტომ „პიროვნება ადამიანის ცენტრია“³², „სუბსტანციაა“. „ადამიანობის მოპოვება“, მაშასადამე, ნიშნავს პიროვნებად გახდომას. ამიტომ ჩვენ შეგვეძლო გვეთქვა, რომ ადამიანის არსი არის პიროვნებად ყოფნის შესაძლებლობა.

ამგვარად, ზემოთქმული საშუალებას იძლევა დადგინდეს იქნეს ადამიანისა და პიროვნების „არსებობის არსი“, „არსებობის ის საკმაო პირობა“ და კანონი, რომელიც დააფუძნებს ასევე მათი გაგების შესაძლებლობასაც. ეს კანონია „მიმართებაში ყოფნა“.

მიმართებითობა, როგორც ადამიანის არსებობის ლოგოსი, ცხადია, ეხება „ადამიანს ზოგადად“. იგი ადამიანის არსებობის არსია. იგია ადამიანის მთლიანობის, პიროვნებადყოფნის ლოგოსი. მაგრამ ძნელი დასაჯერებელია, რომ არსებობის შემეცნება სრულყოფი-

31 ა. ბოჭორიშვილი, რა არის კულტურა? 1965, გვ. 17.

32 იქვე, გვ. 19.

ლად მოგვაწოდოს მისი არსის განჭვრეტამ³³. ადამიანის არსებობა ნიშნავს პიროვნებად არსებობას. პიროვნება კი ყოველთვის ინდივიდუალურ-უნიკალურია; იგია „სხვა მე“, რომლის „ერთ-ერთი თავისებურება მისი სპეციფიკური სულიერი წყობაა“³⁴. ამით ჩვენ ვუდგევართ სხვა მეს, სხვა პიროვნების გაგების პრობლემის წინაშე, პრობლემისა, რომელიც ა. ბოკორიშვილთან კანონიერად ერწყმის კულტურის, კულტურის პროდუქტებში გამოსახული და განივთებული პერსონული სულიერ-გონითის გაგების, როგორც გონისმეცნიერული შემეცნების ძირითად პრობლემას³⁵.

სამწუხაროდ, ყოველგვარი გაგების ეს საკუთრივი და ურთულესი პრობლემა ა. ბოკორიშვილთან სპეციალური კვლევის საგანი აღარ გამხდარა. მიუხედავად ამისა, როგორც „თავისთავადი გაგების“ პრინციპი, ისე ამ პრინციპის ავტორის შრომებში მოცემული ცალკეული დებულებანი, ჩვენის აზრით, საშუალებას იძლევა საკითხის გადაჭრის ზოგადი მიმართულება იქნეს მოხაზული. სახელდობრ: გაგება როგორც პიროვნების გაგება ა. ბოკორიშვილთან უნდა ეყრდნობოდეს თვითონ პიროვნების შინაგან კანონს, პიროვნებადყოფნის ლოგოსს, როგორც პიროვნების „არსებობის საკმაო პირობას“, საკმარისს „ასევე მისი შემეცნებისთვისაც“. პიროვნების გაგების საფუძველი უნდა იყოს, მაშასადამე, პიროვნების „არსებობის საკმაო პირობა“; რა პირობაა ეს?

რახან ადამიანის არსებითი ნიშანი მიმართებაში ყოფნის შესაძლებლობაა, ამიტომ, ცხადია, ადამიანის პიროვნებადყოფნის „საკმაო პირობაც“ მიმართების კატეგორიით უნდა გაიჩვენეს. ა. ბოკორიშვილის მიხედვით, ადამიანმა რომ „ადამიანობა მოიპოვოს“, იგი რომ პიროვნებად იქცეს და მთლიანი იყოს, „საჭიროა მოქმედება, გარკვეული მიმართულებით აქტივობა“³⁶. რა სახის აქტივობაა ეს. და რისი აქტივობაა ეს? ადამიანი, როგორც „მიმართებაში ყოფნის შესაძლებლობა“, გონის მქონე არსებაა და გონითი ცნობიერებაა ის, რაც „მიმართებაში ყოფნას“ შესაძლებელყოფს. სწორედ გონი „აძლევს ადამიანს იმის საშუალებას, რომ მან

33 ა. ბოკორიშვილი, ადამიანის პრობლემა ელ. ჰუსერლის ფენომენოლოგიაში. ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საკითხები, II, 1971, გვ. 202.

34 ა. ბოკორიშვილი, რა არის კულტურა? გვ. 25.

35 ა. ბოკორიშვილი, ფსიქოლოგიის პრინციპული საკითხები, III, 2003, 425.

36 ა. ბოკორიშვილი, რა არის კულტურა? გვ. 16, 17.

თავისი თავი დაუპირისპიროს ბუნებას, საზოგადოებას, სამყაროს³⁷.

ამ დაპირისპირებაში „ადამიანისათვის იქმნება მე და არამე, პირველ რიგში მე და შენ“³⁸. ესაა, ა. ბოჭორიშვილის მიხედვით, პიროვნების არსებობის დასაწყისი: პიროვნება იქმნება იქ და იმდენად, სადაც და რამდენადაც ადამიანი უპირისპირდება სხვას გონითი აქტის საფუძველზე. გონითი აქტის მწარმოებელი არსება არის პიროვნება და ეს აქტი იმდენად არსებობს, რამდენადაც მასში ნაგულისხმევია, ინტენდირებულია „სხვა“, არამე, შენ. გონით აქტში „შენის“ ინტენდირების წანამძღვარი კი გონითი ინტერესის განსაზღვრული მიმართულებით წარმართვა, „სათანადო გრძნობა და მისწრაფება“, „გემოვნებისა და შეფასების თავისებური განვითარებაა“³⁹.

„გემოვნებისა და შეფასების... განვითარება“, „მისწრაფება“, მიზანდასახული აქტია; იგი გონის მქონე არსების პრეროგატივაა და დაფუძნებულია თავისუფალ ნებაში. იგი ნიშნავს „შენის“ აღიარებას, არამეს არსებობის აღიარებას. ხოლო როცა აღიარებულია არამე, მაშინ არსებობს ის გონითი აქტი, რომელშიაც ინტენდირებულია ეს სხვა ყოფიერება, და რომელიც ქმნის თვითონ მაინტენდირებელ პიროვნებას, მეს, ჩემს ყოფიერებას.

მაშასადამე, მე და შენ, ჩემი და სხვა პიროვნება, ის დაპირისპირებულებებია, რომელთაც უერთმანეთოდ არსებობა არ შეუძლიათ: სხვისი არსებობის აღიარებით მე ვადასტურებ საკუთარ მეობას და ვარ პიროვნება: სხვა მეს არსებობის აღიარება, სხვა ყოფიერებასთან განზრახვითი მიმართებაა ის, რაც პიროვნების არსებობის საკმაო პირობას ქმნის.

როგორაა სხვისი „არსებობის დადასტურება“ სხვისი გაგების საკმაო პირობაც? შეიძლება თუ არა იგი გაგების ამოსავალი იყოს?

სხვა პიროვნების არსებობის აღიარება ნიშნავს სხვა სამყაროს, უცხოს არსებობის აღიარებას. ხოლო როცა აღიარებულია უცხოს არსებობა, მაშინ მიღწეულია კიდევაც მისი ერთგვარი, თუმცა უარყოფითი შემეცნება: მე ვაღიარებ, რომ არსებობს სხვა, არამე, და რახან „ყოველგვარი უარყოფა არის განსაზღვრა“, ამით, მაშა-

37 ა. ბოჭორიშვილი, რა არის კულტურა? 1965, გვ. 18.

38 იქვე.

39 იქვე, გვ. 27.

სადამე, მე ვალწევ სავესებით პოზიტიურ შედეგს: ჩემთვის არის სხვა და ამით ვარ მე როგორც გამგები პიროვნება. პიროვნების არსებობიდან კი თავისთავად გამომდინარეობს „გაგებითი მეთოდის“ უფლებამოსილება: „გაგების მეთოდი რომ ყოველდღიურობაში იხმარება, ადამიანთა საზოგადოებრივი ურთიერთობის რეალიზაციაში რომ იღებს მუდამ მონაწილეობას და ამიტომ ნაივურ, წინარემეცნიერულ ცნებად და მეთოდად იხსენიება, ეს არ უნდა იქნეს გამოყენებული იმისათვის, რომ იგი მეცნიერებიდან განიღვევოს... ამ წესით ჩვენ ბევრი არაფერი შეგვარჩებოდა მეცნიერების მეთოდებიდან; მათ შორის არც დაკვირვებისა და არც ექსპერიმენტის მეთოდები“. მართლაც და, რა იქნებოდა ადამიანთა კონტაქტის ერთადერთ გზად რომ მეცნიერულ-ექსპერიმენტული ფსიქოლოგიის რომელიმე მეთოდი, ვთქვათ ანალოგიით დასკვნის მეთოდი მიგვეჩინა? „ცხადია, ამ შემთხვევაში ადამიანთა ურთიერთგაგება ამჟამად და წარსულში შეუძლებლად უნდა მიგვეჩინა. მაგრამ ეს ხომ აბსურდია, რაც მისი წანამძღვრის აბსურდობაზე მიუთითებს“⁴⁰. ამიტომ აუცილებელია „დადებითად, იმედიანად განვეწყოთ ამ მეთოდისადმი და მისი სრულ მეცნიერულ სიმალემდე აყვანა შესაძლებლად და საჭიროდ მივიჩნიოთ“...

საერთოდ კი აკად. ა. ბოჭორიშვილს „ახსნა“ და „გაგება“, როგორც კვლევის მეთოდები, გადამკვეთ ცნებებად მიაჩნია: იგი ორივე ამ მეთოდს უქვემდებარებს ზოგადპოლიტიკური დებულებების მიღების ძირითად მეთოდს, რომელიც „ანალიზურ-წვდომითი“ მეთოდია, და რომელიც ეძიებს „უშუალოდ მოცემულს, უპირველესს და ამ აზრით ევიდენტურს“⁴¹.

რახან ანალიზი ა. ბოჭორიშვილთან არსებითად უმაღლესი გაგებაა, ამიტომ ცხადია, რომ იგი, როგორც საერთოდ ყოველგვარი შემეცნების ლოგიკა, იქვემდებარებს როგორც გონისმეცნიერულა „გაგების“, ისე ბუნებისმეტყველური „ახსნის“ მეთოდს.

საბოლოოდ, ა. ბოჭორიშვილის „გაგების“ კონცეფცია შეიძლება ასე ჩამოყალიბდეს: არა ჰერმენევტული გაგება, არა გაგებითი შემეცნების ტრანსცენდენტური ინსტანციით დაფუძნება, არა მედ უშუალო, თავის თავადი გაგება, „გაგებითი შემეცნების ისეთი სისტემა“, რომელიც „თავის თავში იქნება დასაბუთებული“.

40 იქვე, გვ. 431.

41 ა. ბოჭორიშვილი, ფსიქოლოგიის პრინციპული საკითხები, III, გვ. 427, 428.

გაგებითი შემეცნების ასეთი სისტემა ემყარება შესამეცნებლისა და შემეცნებლის „არსობრივი ხასიათის ურთიერთობას“ და ამიტომ იგი (გასაგები) აღარ „საკვიროებს ზემდგომ ვითარებას, საიდანაც ის უნდა იქნეს გაგებული“.

შემეცნების „ზოგადი მეთოდოლოგიის“ ასპექტში ასეთი „არსობრივი ხასიათის ურთიერთობაა“ ცნობიერება — ყოფიერების ურთიერთკორელატურობა, ის, რომ „ცნობიერება სხვა არაფერი შეიძლება იყოს, თუ არა გაცნობიერებული ყოფიერება“. ესაა სწორედ ცნობიერებაში საგნის ადექვატური მოცემულობის სუბიექტური პირობა, რომელიც ასევე საგნის ადექვატური შემეცნების სუბიექტური პირობაცაა. ცნობიერებაში „საგნის“ ასეთი, ასახვითი, მოცემულობა, აფუძნებს შემდეგ „მოვლენათა შინაგანი კავშირის წვდომის, კანონის აღმოჩენის“ — ანალიზის — შესაძლებლობას: „ანალიზი იქ შეიძლება განხორციელდეს, სადაც საანალიზო ობიექტია მოცემული“⁴². თვითონ ანალიზი კი წარმოადგენს კონკრეტული კვლევის ლოგიკას; იგი ის „აბსტრაქტულ-ლოგიკური ხასიათის ძიებაა“, რომელიც „პრინციპულ-მოსამზადებელი პირობაა კონკრეტულ რეალურის შესამეცნებლად“⁴³. რაზან ანალიზის ორგანო არის ისევ ცნობიერება, რომელიც წარმოადგენს ინტენციონალობას, და რაზან ინტენციონალობა, თავისი მხრით „ინტერპრეტაციაა თავისებურად გაგებული“⁴⁴, ამიტომ ანალიზის უმადლესი გაგებაა, რომელიც კონკრეტული კვლევის სახელმძღვანელო აბოდიქტური ხასიათის დებულებებს იძლევა. გაგების, როგორც პიროვნების, შენის გაგების ასპექტში ის „არსობრივი ხასიათის ურთიერთობა“, რომელიც ქმნის როგორც პიროვნების არსებობის, ისე მისი გაგების „საკმაო პირობას“, არის მეშენის ურთიერთკორელატურობა, რომელსაც მაშინ აქვს ადგილი, როცა ადგილი აქვს გასაგების „არსებობის დადასტურებას“, შენის არსებობის აღიარებას.

* * *

გაგების პრინციპისა და მეთოდის უფლებამოსილება ჩვენს ფილოსოფიურ ლიტერატურაში დღეს თითქმის აღიარებულია; ყოველ

42 ა. ბოკორიშვილი, ფსიქოლოგიის პრინციპული საკითხები, III, გვ. 385, 381.

43 იქვე, გვ. 366.

44 ა. ბოკორიშვილი, ახსნითი და გაგებითი ფსიქოლოგიის ურთიერთმიმართებისათვის, 1934, გვ. 9.

შემთხვევაში იქ, სადაც გაცნობიერებულია კვლევის ობიექტის ერთხელად-განუმეორებადობა, მისი უნაშთოდ „ახსნის“ შესაძლებლობის შესახებ უკვე აღარავინ ლაპარაკობს. უკანასკნელ წლებში ჩვენთან შეიმჩნევა გაგების ფილოსოფიური საკითხებისადმი ინტერესის შესამჩნევი გაძლიერება, დაკავშირებული ერთის მხრით ადამიანის, ხოლო მეორეს მხრით „ესთეტიკური ცდის“ ფილოსოფიური პრობლემების კვლევასთან.

გაგებას როგორც ისეთ ფენომენს, რომელიც „სჭირდება ადამიანს“ ადამიანად ყოფნისათვის, ეხება ზ. კაკაბაძე ნაშრომში „ადამიანი როგორც ფილოსოფიური პრობლემა“, სადაც ავტორი სხვა ადამიანის, სხვა ინდივიდუალური ყოფიერების გაგებას განსაზღვრავს როგორც სხვის „გარეგან მოქმედებებში გამოსახული შინაგანი სამყაროს უშუალო ხილვას“, დამყარებულს იმაზე, რომ ეს მოქმედებები, რომლებიც „სიმბოლურად გამოთქვამენ“ სხვაში დაფარულ „მიზნებს, გრძნობებსა და განწყობილებებს, ჩემში აღვიძებენ ამ უკანასკნელთ როგორც ჩემში დაფარულ შესაძლებლობებს“. შესაბამისად, ზ. კაკაბაძის მიხედვით, სხვისი გაგება არის საკუთარი თავის „ხედვა“ მისი ყოფიერების სხვაგვარ შესაძლებლობათა ფონზე“, სხვისი „თანაგრძნობა“ ჩემში⁴⁵.

გაგების ცნებას მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია ნ. ქავჭავაძესთან, კერძოდ იმ ნაშრომში, რომელიც „ესთეტიკური ცდის ბუნებას“ ეხება და რომელშიც ავტორი მიზნად ისახავს გაარკვიოს, „თუ როგორ არის მოცემული საგნის შინაგანი ბუნება ესთეტიკურ ცდაში“. ესთეტიკური ცდა, ავტორის თანახმად, საერთო „ადამიანური ცდის“ ნაწილია, და როგორც ეს უკანასკნელი, გულისხმობს სუბიექტ-ობიექტის, მე-არამეს, ურთიერთობას. მე-არამეს „ურთიერთობა“ კი ორნაირი ბუნებისაა: იგი შეიძლება მიმდინარეობდეს მათი ურთიერთდაპირისპირების ფონზე; ამ შემთხვევაში „ურთიერთობის“ წევრები ქმნიან, თუ შეიძლება ასე ითქვას, მეცნიერული შემეცნების სუბიექტსა და ობიექტს, რომლებიც ერთმანეთს უპირისპირდებიან როგორც ერთმანეთისათვის აბსოლუტურად უცხონი. ასეთ „ცდაში“ ცდის ობიექტი განცდილია როგორც „მეს“ სა-

⁴⁵ ზ. კაკაბაძე, ადამიანი როგორც ფილოსოფიური პრობლემა (რუსულ ენაზე), გვ. 110, 111. შტრ მისივე: ე. დილთაი. წიგნი: მეოცე საუკუნის ბურჟუაზიული ფილოსოფია, 1970, გვ. 40; „ეგზისტენციალური კრიზისის“ პრობლემა და ედმუნდ ჰუსერლის ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგია“ (რუსულ ენაზე), 1966, გვ. 92, 93.

პირისპირო „არამე“⁴⁶; და ასეა განცდილი იმიტომ, რომ „მე“ აქ თავის ობიექტს მიემართება როგორც „არამეს“. რაც შეეხება ესთეტიკურ ცდას, აქ, ავტორის თანახმად, სუბიექტი, როგორც მე, არ უპირისპირდება თავის საგანს როგორც ჩვეულებრივ არამეს: „ესთეტიკური ცდის სუბიექტი არ უპირისპირდება თავის „ობიექტს“, არ თვლის მას გარეშე, უცხო მოვლენად. პირიქით, ესთეტიკური ცდა მხოლოდ მაშინ არის შესაძლებელი, თუ მისი „ობიექტი“ განცდილია „მეს“ საპირისპირო „არამედ“ კი არა, არამედ „მეს“ სწორად, „შენად“⁴⁷. ამიტომ ესთეტიკური ცდის სუბიექტი წარმოადგენს ესთეტიკური ცდის ობიექტზე „სპეციფიკურად მიმართულ მეს“, და ესაა ისეთი მიმართება, როცა „ადამიანი თავისი „მეს“ წიაღში პოულობს ადამიანობის ტიპს, იდეალს“⁴⁸.

ესთეტიკური ცდის ობიექტი, განცდილი როგორც „შენ“, წარმოადგენს „უნიკალურ“, განუმეორებელ, „ინდივიდუალურ მოვლენას“⁴⁹, რომელიც თავის თავშია დაფუძნებული და ნაწილებისაგან კი არაა შექმნილი, არამედ „გეშტალტია“, მთლიანობაა. ამ გარემოებითაა განპირობებული ესთეტიკურის წვდომის, მისი შემეცნების თავისებურებაც: ინდივიდის წვდომას, „ინდივიდუალურ სიღრმეში შეჭრას ფორმა-შინაარსეული ანალიზი ვერ მოახერხებს სწორედ იმიტომ, რომ იგი ცნებითი ანალიზია, ე. ი. ზოგადის გამომთქმელი საშუალებებით სარგებლობს. რა თქმა უნდა, ყოველ ინდივიდუალობას აქვს ისეთი მხარეები, რომლებიც საერთოა მისთვის და სხვა ინდივიდუალობისათვის და ამდენად ამ მხარეების გამოთქმა ზოგადი ცნებებით სავსებით შესაძლებელიცაა და უფლებამოსილიც. მაგრამ... ინდივიდუალობა არ ამოიწურება ამ ზოგადი მხარეების ჯამით“. ამიტომ არც ანალიზითა და ახსნით მიიწვდომება ინდივიდუალობა: „ინდივიდუალობა, როგორც ინდივიდუალობა, როგორც განუმეორებელი რაღაც, მხოლოდ ინტუიციას, მხოლოდ უშუალო ჰერეტიკას ეძლევა“⁵⁰. ასეთი „უშუალო ჰერეტიკა“ ნიშნავს ანალიტური ახსნის საპირისპირო „ურთიერთობას“, „ღია საზრისში შესვლას“ — გა გ ე ბ ა ს⁵¹. გაგების საფუძველს კი ქმნის „სიყვარული, სიმპათია“⁵².

⁴⁶ ნ. კ ა ვ კ ა ვ ა ძ ე, ესთეტიკური საგნის ბუნებისათვის, 1965, გვ. 20, 21, 40, 156.

⁴⁷ იქვე, გვ. 165.

⁴⁸ იქვე, გვ. 44.

⁴⁹ იქვე, გვ. 80, 81.

⁵⁰ იქვე, გვ. 107.

⁵¹ იქვე, გვ. 93.

⁵² იქვე, გვ. 102.

გაგება როგორც „საკუთარი თავის ხედვა მისი ყოფიერების სხვაგვარ შესაძლებლობათა ფონზე“ (ზ. კაკაბაძე), ან და როგორც „უშუალო კვრეტა“ და „ლიასაზრისში შესვლა“, დამყარებული გასაგებისა და გამგების სიმპათეტიკურ ერთიანობაზე (ნ. ჭავჭავაძე), გულისხმობს ისეთ არსებულს, რომელსაც სხვა ყოფიერებითი საზრისის „ხედვისა“ და „კვრეტის“ უნარი შესწევს. საზრისიანი კი მხოლოდ პიროვნებაა და საზრისის „ხედვაც“ მხოლოდ პიროვნებას ძალუძს — პიროვნება არსებობს როგორც პიროვნულის ხედვის გონითი აქტი, როგორც პიროვნულის, შენის ინტენდირება. ამით, პიროვნების არსებობისა და გაგების წანამძღვრები დაიყვანება იმ საერთო მაჩვენებელზე, რომელიც გასაგებისა და გამგების, მე და შენის, განუყრელი კორელაციით გამოითქმება. ასეთი კორელაცია ქმნის გაგების ონტოლოგიურ ამოსავალს.

2. „გაგების“ ონტოლოგიური წანამძღვრები

§ 1. „გაგება“ როგორც პიროვნების, შენის გაგება

გაგების პრინციპისა და გაგებითი შემეცნების უფლებამოსილება და თავისებურება განპირობებულია გაგების საკუთრივი საგნის — სულიერ-გონითის — თავისებურებით: სულიერ-გონითი თვისობრიობაა და ყოველთვის არსებობს როგორც გამოსახულებაში ობიექტივირებული ერთხელადი და განუმეორებადი თვისობრიობა. თუ გამოსახულებაში მოცემულობა სულიერ-გონითის შემეცნების აუცილებელი წანამძღვარია, სამაგიეროდ მისი თვისობრიობის სახით არსებობა და მისი ერთხელად-განუმეორებადობა მისი შემეცნების პრობლემურობისა და თავისებურების უშუალო განმსაზღვრელია: როგორც თვისობრიობა, სულიერ-გონითი შეუძლებელია ზომასა და თვლაზე დამყარებული მეთოდით იქნეს შემეცნებული; როგორც ერთხელად-განუმეორებადი, სულიერ-გონითი ვერც რაიმე ზოგადიდან გამოიყვანება და ვერც რაიმე ზოგადზე დაიყვანება; იგი, მაშასადამე, ის „ნაშთია“, რომელიც ყოველთვის ბუნებისმეტყველურ-პოზიტივისტური „ახსნის“ საზღვრებს გარეთ რჩება.

თვითონ ახალი მათემატიკური ბუნებისმეტყველებისა და მისი „ახსნის“ ფუძემდებლებს, ცხადია, თავიანთი მეთოდური პრინციპის საზღვრები კარგად ჰქონდათ გაცნობიერებული. ამას ადასტურებს კანტის ცნობილი სიტყვები იმის შესახებ, რომ შეუძლე-

ბელია ოდესმე გაჩნდეს „ბალახის ნიუტონი“, სიცოცხლის ნიუტონი, და ამასვე ადასტურებს თვისობრივ მოვლენათა ფიზიკის სფეროდან განდევნა და მათი „ფსიქოლოგიისათვის“ გადაცემა, რაც, ცხადია, სულიერ-გონითის მატერიალურზე დაყვანის შეუძლებლობისა და ამით მისი „აუხსნელობის“ უქველ აღიარებას ნიშნავდა. ეს „აუხსნადი“ მოვლენებია ის „გამოცდილების მასალა“, რომელიც ჰუმანიტარულ (იმავე გონის თუ ისტორიულ) მეცნიერებათა სფეროს ქმნის, და რომელიც მათ აიძულებს თავიანთი მეცნიერულობის დაფუძნებისათვის მიმართონ გაგებას, როგორც შემეცნების იმ თავისებურ პრინციპს, რომელიც, ახსნის პოზიტივისტური იდეალის საპირისპიროდ, მოვლენის გაზომვა-დათვლას ან ზოგადისადმი დაქვემდებარებას კი არ ესწრაფვის, არამედ მისი არსის წვდომას თვითონ მასში და მისგანვე ამოსვლით.

როგორ არის შესაძლებელი ასეთი შემეცნება? რა არის გაგების საფუძველი? რა არის თვითონ გაგება თავისი ფენომენოლოგიური შინაარსით და რა არის გაგებითი შემეცნების სარწმუნოების საზომი?

„გაგების საფუძვლების“ ძიება, თავისი ინტენციით, „ახსნის საფუძვლების“ ძიების საწინააღმდეგო მიმართულებისაა: თუ „მოცემულ მოვლენათა ასახსნელად“, კანტის კლასიკური განსაზღვრით, „შეიძლება მოყვანილ იქნენ მხოლოდ ისეთი სხვა საგნები და ახსნის საფუძვლები, რომლებიც მოცემულ მოვლენებთან დაკავშირებული არიან მოვლენათა უკვე ცნობილი კანონების თანახმად“⁵³, „მოცემული“, ინდივიდუალ-პიროვნული მოვლენის გაგებად, შეიძლება მოყვანილ იქნეს მხოლოდ ისეთი „საფუძვლები“, რომლებიც მოვლენის თვითყოფნის მაკონსტიტუირებელი არიან და იმყოფებიან თვითონ მოვლენაში: გაგება არის საგნის შემეცნება თვითონ მისგან და მასში. მაგრამ როგორაა შესაძლებელი სხვისი გაგება, თუ ის მართლაც სხვაა, და გამგებს არაფრით ემსგავსება? და რატომ არსებობს გაგების პრობლემის წყარო — გაუგებრობა და მცდარი გაგება — თუ გამგები და გასაგება ერთმანეთის მსგავსნი არიან და თუ ამიტომ სხვისი გაგება თვითგაგების საფუძველზეა შესაძლებელი?

გაგების პრობლემის წყარო რომ შენის, არა როგორც ჩემი მეორე მეს, არამედ სხვა მეს, არსებობაა, საერთოდ არაა სადავო.

⁵³ კ ა ნ ტ ი, წმიდა გონების კრიტიკა, ტრანსცენდენტალური მოძღვრება მეოთხე.

დავა წარმოებს შენის, პიროვნულისა და პიროვნების გაგების საფუძვლებებისა და შესაძლებლობის პრობლემის გარშემო და ეს პრობლემაა გაგების ფილოსოფიის ისტორიის საკუთრივი მამოძრავებელი. რაც შეეხება თვითონ პრობლემის გაცნობიერებას, იგი არსებითად ახალი დროის დამსახურებაა და განპირობებულია. თავისი მხრით, ისტორიულობის საკითხის გაცნობიერებით, „ისტორიული გრძნობის გაღვივებით“ (აპელი), რომლის ერთ-ერთი შედეგი იყო „ისტორიულის“, ცხოვრებისეულის, ერთხელად-განუშვებ-ორებადობისა და თავისთავადი ღირებულების აღიარება.

მაგრამ „ისტორიულია“, ერთხელად-განუშვებობადია, სულიერ-გონითის ყოველი გამოსახულება. ერთხელად-განუშვებობადი, პიროვნული სულიერ-გონითი სისტემები ქმნიან გონის (ისტორიულ) მეცნიერებათა საკუთრივ სფეროს, და ამიტომ ამ მეცნიერებებში შენის წვდომის „კერძო“ პრობლემას ემატება ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა მეცნიერულობის სპეციფიკური პრობლემა: „გამოცდილების მასალა“, რომელთანაც საქმე აქვთ ჰუმანიტარულ მეცნიერებებს, ერთხელად-განუშვებობადი სისტემებისაგან შედგება; მეცნიერების მეცნიერულობა კი უნდა ეყრდნობოდეს ისეთ ზოგადს, რომელსაც მნიშვნელობა ექნება არა მხოლოდ ერთეულის, არამედ მოვლენათა განსაზღვრული კლასისათვის მაინც; როგორაა შესაძლებელი ადამიანურის, გონისმეცნიერული სამყაროს შემადგენელი „მასალის“ მოწესრიგება, გონისმეცნიერული შემეცნების დებულებათა ზოგადსაყოველთაო მნიშვნელობის დაფუძნება?

ეს კითხვა გონისმეცნიერებებში შეიძლება გადაჭრილიყო მხოლოდ შემეცნების ისეთი პრინციპიდან ამოსვლით, რომლისთვისაც შემეცნება შემეცნების საგნის შექმნას კი არ ნიშნავს, არამედ მის „მოსმენით გაგებას“, მაგრამ ადამიანს მხოლოდ ის შეუძლია გაიგონოს, რაც მან როგორღაც უკვე იცის. როგორ, რისი მეშვეობით „იცის“ გამგებმა გასაგები?

პრობლემის თავისებურება აქ შეიძლება ასე გადმოიციეს: გაგება გულისხმობს სხვას, შენს, და ამავე დროს მესა და შენის რაღაცნაირ ნათესაობას, მსგავსებას; გაგება „საერთოდ შეუძლებელი იქნებოდა, სიცოცხლის გამოვლენანი მთლიანად უცხო რომ იყვნენ. იგი არ იქნებოდა საჭირო, მათში რომ არაფერი ყოფილიყო უცხო. მაშასადამე, ამ ორ გარეგან დაპირისპირებათა შორის იმყოფება იგი“ (დილთაი). გაგებისათვის, მაშასადამე, აუცილებელია, რომ გამგე-

ბი და გასაგები იგივეობრივნიც იყვნენ და განსხვავებულნიც, იყვნენ ერთხელად-პიროვნულიც და ამავე დროს ერთმანეთის „მსგავსნიც“. როგორ მიიღწევა ამ შემთხვევაში ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა მეცნიერულობა, მათი დებულებების ზოგადსაყოველთაო მნიშვნელობა? ზოგადსაყოველთაო მნიშვნელობის საწინდარია შეშეცნების საგანთა იგივეობა-მსგავსება; მაგრამ გაგების პრობლემა ხომ იქ ისმის, სადაც შეშეცნების საგანი მხოლოდ „თავისი თავის იგივეობრივია“, ერთხელად-განუყოფადია! რას ნიშნავს იმ მეცნიერებათა მეცნიერულობა, რომელთა საგანსაც ასეთი ერთხელად-განუყოფადი მოვლენები ქმნის?

ყველა სულიერ-გონითს რომ რაღაცა იგივეობრივი აქვს, ეს უდავოა; მაგრამ ასევე უდავოა ისიც, რომ სულიერ-გონითის არსებობა ერთხელად-განუყოფადის სახით არსებობდა. ამიტომ გონისმეცნიერული თეორიის ამოცანა „გაგებითი შეშეცნების ისეთი სისტემის“ აგებაა, რომელიც მეცნიერულობის იდეალს ერთხელად-პიროვნულის თავისთავადი არსებობის ფაქტს შეუთავსებს და ამით გონისმეცნიერებებს არაბუნებისმეტყველური მეთოდითა და პრინციპით დააფუძნებს. რა არის ის, რასაც როგორც გაგების ობიექტთა, ისე გასაგებისა და გამგების იგივეობა-სხვაობა ემყარება?

მეცხრამეტე საუკუნეში, გონისმეცნიერებათა მეცნიერულობის დაფუძნებისა და მეცნიერულობის პოზიტივისტური იდეალის ეპოქაში, ამ კითხვის გადაჭრა ნიშნავდა იმ tertium comparationis, იმ „შედარების მესამე წევრის“ ძიებას, რაც უზრუნველყოფს გასაგებისა და გამგების (საერთოდ გაგების საგნების) იგივეობას, და რაც, გააერთიანებს რა ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა სამყაროს შემადგენელ „პიროვნულ“ სულიერ-გონით სისტემებს, ამით უზრუნველყოფს კიდევაც როგორც საერთოდ გაგების შესაძლებლობას, ისე ამ მეცნიერებათა დებულებების ზოგადსაყოველთაო მნიშვნელობას, მათ მეცნიერულობას. ამ კითხვათა გადაჭრასთანაა დაკავშირებული გაგების ცნების ჰერმენევტიული გაგების ცნებაში გარდაქმნა, რაც ნიშნავს გაგების ფილოსოფიურ პრობლემათა ისეთ გადაჭრას, როცა გაგება არის „მსგავსის მიერ მსგავსის შეშეცნება“, ხოლო „მსგავსების“ საფუძველია გასაგებისა და გამგების მომკველი „შედარების მესამე“ — ტრანსცენდენტალურში მოცემული ტრანსცენდენტი — ტრანსცენდენტალი.

ამით, ჰერმენევტიკას დაევალა როგორც საერთოდ გაგების, ისე გონისმეცნიერებათა მეცნიერულობის მეთოდური და ფილოსო-

ფიური საკითხების გადაჭრა და ჰერმენევტული გაგების ცნება და პრინციპი იქცა იმ ბაზისად, რომელსაც ამ ამოცანის გადაჭრა უნდა დაეყარებოდა. რახან გაგების ცნების ჰერმენევტული გაგების ცნებაში გადაზრდა ჰუმანიტარულ (იგივე გონის ან ისტორიულ) მცენიერებათა დაფუძნებისა და თვითგამორკვევის საკითხებთანაა დაკავშირებული და თავისი მხრით წარმოადგენს გონისმეცნიერებათა შემეცნების თეორიის სავსებით განსაზღვრული ფილოსოფიური წინამძღვრებიდან აგებას, ამიტომ ჰერმენევტული გაგების ცნების სინონიმია გონისმეცნიერული გაგების ცნება.

რადგანაც მეცნიერულობის ერთ-ერთი ნიშანი მეცნიერული შემეცნების ზოგადსაყოველთაო მნიშვნელობაა, ამიტომ გონისმეცნიერებათა მეთოდური დაფუძნების პრობლემაც ასეთი ზოგადსაყოველთაო მნიშვნელობის მქონე დებულებების მოპოვების პრობლემად იქცა, ამასთან, და ეს გადამწყვეტი აღმოჩნდა გონისმეცნიერული გაგების შემდგომი თეორიული დაფუძნებისათვის, „ზოგადსაყოველთაო მნიშვნელობა“ გაუიგივდა მათემატიკური ბუნეზისმეტყველების „ერთმნიშვნელოვანებას“ და „გაგების“ მეთოდის დანიშნულებაც ასეთი, ყველასათვის ზუსტად ერთნაირი მნიშვნელობის მქონე“ დებულებების მოპოვებით განისაზღვრა. როგორ უნდა შეთავსებოდა „მოვლენის თვითონ მისგან ამოსვლით გაგების პრინციპი ყველასათვის ზუსტად ერთნაირი მნიშვნელობის“ პოზიტივისტურ იდეალს, როცა ერთხელადობა და განუყოფლობა არა მხოლოდ გასაგების თავისებურებაა, არამედ თვითონ გამგებისაც? ესაა პრობლემა, რომელიც ფილოსოფიური ჰერმენევტიკის მთელ ისტორიას გასდევს და რომელიც არსებითადაა დაკავშირებული „ჰერმენევტული წრის“ ცნებასთან, რომელიც გაგებითი შემეცნების თავისებურებას აღნიშნავს: ჩვენ ნაწილში, ერთეულში, ვხედავთ მთელს, საიდანაც გაგებულ უნდა იქნეს ეს ნაწილი და რომლის გაგებამაც შემდეგ ისევ მთელის ახლებური გაგება უნდა მოგვეცეს... და ასე უსასრულოდ. მაგრამ როგორაა შესაძლებელი, რომ მე და შენ, ორივე ერთსა და იმავე „მთელს“ „ვხედავდეთ“, და საერთოდ რატომ შემოძლია მე იმ „მთელის“ დანახვა, საიდანაც გასაგები გაიგება? საიდან მაქვს „მთელი“ მე, და საიდან გვაქვს მე და შენ ერთნაირი „მთელი“?.

ფილოსოფიური ჰერმენევტიკის ყველა ჩამოთვლილი კითხვა ერთიანდება გონისმეცნიერული გაგების საკვანძო პრობლემაში: როგორაა ერთეულის გაგება შესაძლებელი ისე, რომ ეს გაგება „ზო-

გადსაყოველთაო მნიშვნელობისა“ იყოს და ამავე დროს ერთეულს ზოგადით არ ამოწურავდეს? შეიძლება თუ არა ინდივიდუალობიდან მიღწეული და ინდივიდუალობაში დაფუძნებული გაგება ინდივიდუალურ-ერთხელადი იყოს და ზოგადსაყოველთაოდ მნიშვნელოვანი იყოს? შეიძლება თუ არა, რომ გაგება თავისუფალი იყოს „ზუსტად ყველასათვის ერთნაირი მნიშვნელობის“ პოზიტივურ-მექანიციკური სტანდარტისაგან და ამავე დროს ზოგადსაყოველთაოდ მნიშვნელოვანი იყოს?

ამ კითხვების გადაჭრა ნიშნავს როგორც გონისმეცნიერებათა მეცნიერულობის, ისე გონისმეცნიერული შემეცნების თავისებურების (გაგებითი შემეცნების) შენარჩუნებასა და გამართლებას: თუ გონისმეცნიერული შემეცნების მეცნიერულობა, მისი დებულებების ზოგადსაყოველთაო მნიშვნელობა, იმასვე ნიშნავს, რასაც ფიზიკალისტურ მეცნიერებათა შემეცნების მეცნიერულობა და მათი დებულებების „ყველასათვის ერთნაირი მნიშვნელობა“, მაშინ გონისმეცნიერებებს ერთადერთი გამოსავალი რჩებათ: უყოყმანოდ დაემორჩილონ „მეცნიერებათა დედოფალს“ და შეძლებისდაგვარად ხელი შეუწყონ „მათეზის უნივერსალის“ რაც შეიძლება მალე დამკვიდრებას.

ზემოთქმულიდან, „გაგების“ ფილოსოფიური დაფუძნება ვალდებულია „გაგებითი შემეცნების“ მეცნიერულობა შეახამოს ერთეულის რეალურ, დამოუკიდებელ და თავისთავად არსებობასთან; „გაგების“ პრობლემა სხვასთან მიმართებაში დაისმის, და ამიტომ გაგება და გაგებითი შემეცნების შედეგი თავის თავში უნდა შეიცავდეს სხვას როგორც სხვას, არა როგორც ჩემს არამეს, არამედ სხვას როგორც შენს. რამდენადაც მე და შენ კორელატიური ცნებებია, ამდენად აქ საქმე ეხება როგორც გასაგების, ისე გამგების რეალურ, თავისთავად არსებობას: „გაგების“ დაფუძნება უნდა აფუძნებდეს „მე“ და „შენის“ თავისთავადი არსებობის შესაძლებლობას და „გაგება“ თავის შედეგში უნდა შეიცავდეს ამ შესაძლებლობის განხორციელებას.

ვცადოთ საკითხის გადაჭრის კონტურების ერთგვარი, ნაწილობრივ განმეორებითი მოხაზვა თუნდაც იმ სიძნელის ნათელყოფის მიზნით, რომელსაც პრობლემა შეიცავს.

§ 2. ერთეულის ბაზი კირენეატიკური გაგების თეორიაში

„ჰერმენევტიკული გაგების“ თეორიათა ისტორიულ-კრიტიკული ანალიზიდან ჩვენ ვნახეთ, თუ რა ბედი ეწია ამ თეორიებში გონის-260

მეცნიერული გაგების საკუთრივ საგანს — ერთეულ, პიროვნულ სულიერ-გონიოს: ჰერმენევტული გაგების ტელეოლოგიურ-რაციონალისტური თეორიებისათვის დამახასიათებელია გაგებაში განსჯისა და განსჯითი მუშაობის წინა პლანზე დაყენება; განსჯითი შემეცნება კი ყოველთვის „მომწესრიგებელი შემეცნებაა“. ამის შესაბამისად, „გაგების“ ტელეოლოგიურ-რაციონალისტურ თეორიებში „გაგება“ ნიშნავს „არა ასახვას, არამედ ფორმირებას“ (შპრანგერი), „ირეალური საზრისისადმი“ (რიკერტი), ან აპრიორულად კონსტრუირებული „ტიპებისადმი“ დაქვემდებარებას (შპრანგერი, ვებერი), „აქტურ აღნიშვნას“ (ჰუსერლი), საბოლოოდ „კონსტრუირებას“. ასეთ „კონსტრუქტულ გაგებაში“ მიღებული გასაგების სურათის „დედანთან“ იდენტიფიცირების შეუძლებლობა (მაშასადამე, გასაგების გაგების შეუძლებლობა) აქ „კომპენსირებულია“ იმ დამოუკიდებელ ღირებულებებზე მითითებით, რომელიც გონით ობიექტივაციას აქვს გონის თვითშემეცნებისათვის: ერთეული, ინდივიდუალურ-პიროვნული, გონის თვითობიექტივაციაა, და გასაგების ყოველი ახალი „სურათი“ წარმოადგენს გასაგების საბაზით კონსტრუირებულ ახალ ინდივიდუალურ მოვლენას, რომელიც გასაგების ასახვა კი არაა, არამედ გონის თვითკონსტრუირების, როგორც მისი თვითგაგებისა და თვითაგების, ახალი ფორმა (შპრანგერი). ეს კი იმას ნიშნავს, რომ არც გასაგებია ინდივიდუალური და რეალური არსებობის მქონე და არც გამგები: ორივე „გონის“ თვითგაშლისა და თვითშემეცნების გამოვლენაა და ორივე გონში უნდა მოიხსნას.

მეორე მხრით, „ობიექტური გონისა“ და „საზრისის“ ყოველთვის შესაძლებელი ელიმინირების შემდეგ რჩება მხოლოდ ერთეული გამგები, რომელიც სხვა მეს აყალიბებს თავისი მეს მიხედვით და მერე თავისი საკუთარი მეს შთაგრძნობას ახდენს სხვა „სხეულში“ (შელერი, ჰუსერლი). თავისი მეს „სხვა სხეულში“ შთაგრძნობა რომ სხვისი მეს გაგება არაა, ეს ცხადია, და ამიტომ რჩება მხოლოდ ერთი გამოსავალი: სხვისი მეს „აქტური აღნიშვნა“ (ჰუსერლი) მისი საკუთარი მეს სტანდარტში ჩამოსხმის მეშვეობით. ეს კი ნიშნავს როგორც „სხვა მეს“, ისე საკუთარი „მეს“ არსებობის უარყოფას: „მეს“ ცნობიერება შეიძლება გამოიკვეთოს მხოლოდ „შენის“ გაცნობიერებასთან კორელაციაში.

იგივე მდგომარეობაა „გაგების“ პანთეისტურ-ანთროპომორფული დაფუძნების შემთხვევაშიც: „გაგების“ სასიცოცხლო-ემანენტურ თეორიებში „გაგება“ ნიშნავს „მეს ხელახლა პოვნას

შენში“, შთაგრძობას, ტრანსპოზიციას. „მეს ხელახლა პოვნა შენში“ კი აქ ემყარება გასაგებისა და გამგების სიმპათეტიკურ ერთიანობას, განპირობებულს იმით, რომ „მე“ და „შენ“, ორივე, ერთი და იმავე სიცოცხლის გამოვლენაა და ამიტომ „შენში“ არ უნდა იყოს რაიმე პრინციპულად უცხო და გაუგებარი ჩემთვის: „შენ“ არის მეორე მე, მისი ანალოგონი. ამგვარად, „გაგების“ სასიცოცხლო-იმანენტური თეორიებისათვისაც „გაგება“, საბოლოოდ, არის თვითგაგება. მეორე „მე“ მოხსნილია ან „სიცოცხლეში“, „პანთეისტურ ინდივიდში“ და ა. შ., ან გამგების საკუთარ „მეში“, რომელიც „სიცოცხლისა“ და პანთეისტური „ინდივიდის“ ადგილს იკავებს. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ „მე“ აქ კარგავს თავის მეობას: რჩება უპიროვნო ერთი, რომელიც ვერასოდეს ვერ გახდება „მე“, რადგან მისთვის არ არსებობს „შენ“.

„გაგების“ ფილოსოფიური დაფუძნების ორივე გარჩეულ მიმართულებას, ცხადია, ესმის როგორც ის, რომ ინდივიდუალიზირებულისა და პიროვნულის „მოხსნა“ მისი გაგება არაა, ისე აისიცი, რომ ერთეულის „მოხსნა“ ერთეულის ფაქტიურ არსებობას არ აუქმებს — მისი ყოფნა ფაქტია და გაგებას საჭიროებს ის, რაც ამ ყოფნას აფუძნებს, ის „პრინციპი, რომლითაც იგია აწყობილი“ (შპრანგერი), სიცოცხლის ის „მნიშვნელობა“, რომელიც მოცემული ინდივიდის ინდივიდუალობას ქმნის (დილთაი). ამით აიხსნება ის გარემოება, რომ როგორც „გაგების“ ტელეოლოგიურ-ლოგიკური, ისე სასიცოცხლო-იმანენტური თეორიები ხაზს უსვამენ სხვისი მესწვდომის ესთეტიკურ მხარეს, შთაგრძობას, კონგენიალობას და არა გაგების „მეცნიერულ მეთოდს“, რომლისთვისაც, მათივე მტკიცებით, პიროვნების „გული“, მისი „სინდისი“, სამუდამოდ დაფარულია.

ჰერმენევტიკული გაგების განხილულ თეორიებში ეს გარემოება, ფორმალურად, გამართლებულია გაგების წრისებური ბუნებით: ერთეულიდან გაგებულ უნდა იქნეს მთელი, ხოლო თვითონ ერთეული გაგებულ უნდა იქნეს მთელიდან. მაგრამ გამგების ბოლოვად ცნობიერებას არასოდეს არ ეძლევა გონითი სიცოცხლის მთლიანობა, ის, საიდანაც ერთეული უნდა იქნეს გაგებული. მას შეუძლია მხოლოდ განსაზღვრული დაშვებები გააკეთოს „მთლიანის“ შესახებ და ეს დაშვებები ყოველთვის განსაზღვრულია გამგების ინტელიგენტით, აღზრდით, გარემოთი და ა. შ. მეორე მხრით, რამდენადაც ერთეული, როგორც გონის (ან „სიცოცხლის“) თვითგაგების გამოსახვა, თავის თავში შეიცავს უსასრულობას (გონს, სი-

ცოცხლეს), ამდენად გამგების ბოლოვად ცნობიერებაში ვერც ის შემოვა. ამიტომ ჰერმენევტული მეთოდი იწყებს ერთეულის მიერ მინიშნებული ან ერთეულში როგორღაც დანახული მთლიანის ეარაუდით, რათა ამ ნავარაუდები მთლიანიდან შეეცადოს ერთეულის გაგებას. ასე გაგებული ერთეული, თავის მხრივ, წარმოშობს მისი შესაბამისი მთლიანის ახალ ვარაუდს, საიდანაც ერთეული ისევ ახალ გეშტალტში გამოჩნდება... ეს პროცესი უსასრულოა და ამ უსასრულობის გამოხატულებაა „ჰერმენევტული წრე“.

„ჰერმენევტული გაგების“ ეს მეთოდი უცვლელადაა შენარჩუნებული როგორც „გაგების“ ლოგიკურ, ისე ფსიქოლოგიურ თეორიებში. ის, რაც „გაგების“ ტელეოლოგიურ-ლოგიკური და სიმპათეტიკური, პანთეისტურ-ანთროპომორფული თეორიების ურთიერთ განსხვავებას ქმნის, ესაა ინტერპრეტაციის ამოსავლი დახასიათება. ლოგიკურ თეორიებში ეს ამოსავალი კონსტრუირებულია, ხოლო პანთეისტურ-სიმპათეტიკურ თეორიებში დივინაციითაა მიგნებული. ამ კონსტრუირებულსა და დივინაციით მიგნებულის სხვაში შთაგრძნობას ეხება შემდეგ საქმე ორივეგან. მაგრამ „შთაგრძნობა“ სხვის გაგებად შეიძლება ჩაითვალოს ან მაშინ, როცა გამგები და გასაგები წარმოდგენილია ყოვლისმომცველი გონისა და სიცოცხლის შიფრად — როცა „გაგება“ გაგებულია გონის ან სიცოცხლის თავის თავში ბრუნვად, ან და მაშინ, როცა გაგების ამოსავალია ჰერმენევტული სოლიპსიზმი, თვითონ გამგების საკუთარი მე. პირველ შემთხვევაში გაგების შედეგია „შენის“, გასაგების მოხსნა გონის ან სიცოცხლის თვითგაგებაში; მეორე შემთხვევაში, „გონისა“ და „სიცოცხლის“, კლასიკური ჰერმენევტიკის ამ „თავისთავად გასაგები წანამძღვრების“ ელიმინირების შემდეგ, რჩება გამგების საკუთარი „მე“, რომელიც სხვას უყურებს როგორც თავის ანალოგონს და რომლისთვისაც ფაქტიურად „შთაგრძნობითი მუშაობა“ აბსოლუტურად ზედმეტია: რაში უნდა მოახდინოს „მემ“ თავისი თავის შთაგრძნობა, თუ სხვა მე, „შენ“, რეალურად არ არსებობს?

ჰერმენევტული სოლიპსიზმი, როგორც გაგების ამოსავალი, კი იწვევს არა მხოლოდ „შენის“, არამედ ასევე „მეს“ რეალური არსებობის უარყოფასაც. ეს უარყოფა, ჰერმენევტული სოლიპსიზმის ორგვარი „დაფუძნების“ შესაძლებლობის შესაბამისად, ორგვარია: ერთის მხრით, თუ ყოველგვარი გაგება არის „გონის“ ან „სიცოცხლის“ (იმავე პანთეისტური ინდივიდის) თვითგაშლა და თვითგაგება, მაშინ არსებობს მხოლოდ ეს გონი ან პანთეისტური

ინდივიდი, და შესაბამისად ყოველგვარი „მე“, როგორც ერთეული და თავისთავად არსებული, ილუზიაა; მეორეს მხრით, თუ „გაგება“ ერთეული ადამიანის თვითგაგებაა, თუ „გაგება“ სხვაში საკუთარი მეს პოვნაა და მეტი არაფერი, მაშინ არ არსებობს „შენ“ და შესაბამისად, არ არსებობს „მე“. „მე“ და „შენ“ კორელატური მოვლენებია და ისინი უერთმანეთოდ ვერ იარსებებენ.

ამგვარად, ჰერმენევტული გაგების თეორიებიდან გამომდინარე დანასკვი ამტკიცებს ან სხვისი მეს, შენის, ერთეულის, რეალურ არარსებობას, ან მისი გაგების შეუძლებლობას. მაგრამ გაგების თეორია, რომელიც ლოგიკურად მიდის თავისი საგნის რეალური არსებობის, ან მისი გაგების შესაძლებლობის უარყოფამდე, თვითონ ამტკიცებს საკუთარ წანამძღვართა უკმარობას. რამ განაპირობა ეს გარემოება?

ისტორიულ მეცნიერებებს აინტერესებს არა მხოლოდ ერთხელად-განუმეორებადი სულიერ-გონითი ფაქტი, არამედ ისტორიის სამყაროს შემადგენელ ფაქტთა გამაერთიანებელი „საზრისი“, ის, რაც მათი მეცნიერულობის ერთადერთი გარანტიაა. მაგრამ იძლევა თუ არა ასეთი ზოგადი საზრისი ერთხელად-განუმეორებადის ამომწურავი, უნაშთო გაგების საშუალებას? ადამიანი რომ „თავისი დროის“ შვილია, არ არის სადავო. მაგრამ საკმარისია თუ არა დროის, ეპოქის, იდეალთა ცოდნა ამ ეპოქაში მცხოვრებ ადამიანთა ამომწურავი გაგებისათვის? ცხადია, არა. ადამიანი არა მხოლოდ თავისი ეპოქის „პროდუქტია“, არამედ თავის ეპოქასა და თავის დროულ ყოფნასთან მიმართების დამამყარებელიც — იგი პიროვნებაა. ამ მიმართების როგორობა კი თვითონ პიროვნების საკუთარი არსიდან მომდინარეობს და იგი პიროვნებაშივეა საძებნი. ცხადია, იგივე ითქმის გაგების ყოველგვარი საგნის — ეპოქის, ტექსტის, ხელოვნების ძეგლის — შესახებაც: ყველა ისინი რაღაცას თავისას ამბობენ, თავისებურად ამბობენ, და ამიტომ ისინი ინდივიდუალურ-პიროვნული, განუმეორებადნი არიან; მათი საზრისი მათშივეა საძებნი — მსოფლიო ისტორიის ფილოსოფიური სქემიდან მათი უნაშთოდ გამოყვანა შეუძლებელია. და რახან ეს ასეა, რახან ყოველთვის რჩება ზოგადზე დაუყვანადი და ზოგადიდან გამოუყვანადი პიროვნული „უნაშთი“, მაშინ აღიარებულ უნდა იქნეს ის გარემოებაც, რომ ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა მეცნიერულობა არ შეიძლება გააზრებულ იქნეს ბუნებისმეტყველურ მეცნიერებათა მეცნიერულობის ცნების ანალოგიით, და რომ, შესაბამისად, ჰუმანიტარული შემეცნების დებულებათა ზოგადსაყო-

ველათობა და სიზუსტე არ შეიძლება ნიშნავდეს იმასვე, რასაც ეს ცნებები აღნიშნავენ მათემატიკურ ექსპერიმენტზე დამყარებულ ბუნებისმეტყველურ მეცნიერებებში.

მაგრამ, თანამედროვე გონის მეცნიერებათა ჩამოყალიბების ხანაში, მეცნიერულობის იდეალს სწორედ ბუნებისმეტყველურ მეცნიერებათა მეცნიერულობა წარმოადგენდა. როგორ უნდა შეთავსებოდა ამ იდეალს ჰუმანისტურ-რომანტიკული ტრადიციებიდან მომდინარე ინდივიდუალურ ფორმათა სიმრავლის იდეალი, და შემეცნების ის პრინციპი, რომელიც შესამეცნებლის არსის თვითონ მისგან და მასში წვდომას (გაგებას) მოითხოვს?

დააყენეს რა სავსებით კანონიერი, ინდივიდუალურ ფაქტთა გამაერთიანებელი „ისტორიის“ საზრისის პრობლემა, გაგების თეორეტიკოსებს, ცხადია, არ შეეძლოთ არ გაეთვალისწინებინათ, რომ ერთხელად-პიროვნულთა ნამდვილი გამაერთიანებელი მოცემული უნდა იყვეს თვითონ მათშივე, რათა ისტორიკოსს შეეძლოს იპოვოს იგი „საკუთარი გონის მოდიფიკაციებში“ (ვიკო). მაგრამ ნიშნავს თუ არა „ისტორიის საზრისის“ ისტორიულში (პიროვნებაში) მოცემულობა ისტორიისა და პიროვნულობის საზრისთა იგივეობას?

ისტორიულში ისტორიის მოცემულობის კანონიერი თეზისიდან ამოსვლით, იდეალისტურად ორიენტირებულმა გონისმეცნიერებათა ფუძემდებლებმა „გაგების“ მეცნიერულობის საწინდარი დაინახეს ერთეული ყოფნის საზრისის, ერთეული გონის, ისტორიის საზრისისა და ისტორიის გონთან გაიგივებაში, ერთეულის როგორც ყოფიერების „შიფრისა“ და „სიმბოლოს“ გააზრებაში. აქედან კი თავისთავად გამომდინარეობდა დასკვნა ერთეულ-პიროვნულთა იდენტობის შესახებ მათ მომცველ და მათთვის საერთო „საზრისში“, გონში, რის შემდეგ ისტორიულ მეცნიერებათა მეცნიერულობის ფილოსოფიური პრობლემაც საკმაოდ იოლი გადასაჭრელი ჩანდა: თუ გასაგები და გამგები ერთი და იმავე „გონის“ თანაწარმომადგენლებია, და თუ ისინი მათში იდენტურნი არიან, მაშინ გასაგებთან შეზღვედრისას გამგებში გაიღვიძებს და ალაპარაკდება იგივე გონი, რომელიც ლაპარაკობს გასაგებში. ეს „გონი“ და ეს „საზრისია“, მაშასადამე, ის „ჭერმესი“, ის tertium comparationis, რომელშიაც და რომლის მეშვეობითაც ფუძნდება როგორც გაგების შესაძლებლობა, ისე მისი ზოგადსაყოველთაო მნიშვნელობა. გაგების ასეთად დაფუძნება წარმოადგენს გაგების ჰერმენევტულ დაფუძნებას —

ჰერმენევტულ გაგებას, რომელიც სხვა არაფერია, თუ არა „გაგე-
ზის“ იდენტობის ფილოსოფიური წანამძღვრიდან გამოყვანის ლო-
გიკური შედეგი.

შესაბამისად, ჰერმენევტული გაგების თეორიათა მარცხიც შე-
იძლება დახასიათდეს როგორც გაგების იგივეობის (იდენტობის)
ფილოსოფიური პოზიციიდან დაფუძნების ცდის მარცხი. „მსგავსი
იშეცნება მსგავსს“, ასეთია ჰერმენევტული გაგების პრინციპის ფაქ-
ტიური ამოსავალი. აქ, ცხადია, არა აქვს მნიშვნელობა იმას, რომ
ერთეულის გადარჩენის მიზნით ეძებენ იმ „შედარების მესამეს“,
რომელშიაც გასაგებისა და გამგების ურთიერთდამთხვევა ხდება,
რის წყალობითაც ერთეული უშუალოდ კი არ ემთხვევა მეორე ერ-
თეულს, არამედ გაშუალებულად, რაღაც მესამის მეშვეობით. მთა-
ვარია ის, რომ აქ გამგებს შეუძლია გასაგები გაიგოს მხოლოდ
ისეთი ტრანსცენდენტური ინსტანციის მეშვეობით, რომელიც მო-
იცავს მათ ორივეს და, ამასთან შეუძლია გაიგოს მხოლოდ იმდენ-
ნად, რამდენადაც ეს „შედარების მესამე“ მათ იგივეობა-მსგავსე-
ბას უზრუნველყოფს. გაგების ტელეოლოგიურ თეორიებში ეს
„შედარების მესამეა“ გონი, ყოფიერება, საზრისი ან ტელოსი; ან-
თროპომორფულში — სიცოცხლე, პანთეისტური ინდივიდუ-
ალიზმში — შემთხვევაში შედეგი ერთია: ერთეულის, შენის, პიროვნე-
ბის რეალური არსებობის უარყოფა.

რახან „გაგების“ საკუთარი საგანია ერთეული, პიროვნება,
შენ, და რახან „შენის“ არსებობის უარყოფა აუცილებლობით იწ-
ვევს „მეს“ არსებობის უარყოფასაც, ამიტომ „გაგების“ წანამძღვა-
რი უნდა ვეძებოთ გასაგებისა და გამგების, „მესა“ და „შენის“
აუცილებელ ურთიერთმიმართებაში. ამ ურთიერთკორელაციაში
უნდა იქნეს ნაპოვნი, ჩვენის აზრით, როგორც „გაგების“ იმ ან ე ნ-
ტ უ რ ი საფუძველი, ის საფუძველი, რომელიც მოგვცემს „გაგე-
ბის“ „შინაგან დასაბუთებას“ და რომელიც, ამიტომ, აღარ დაისაჭი-
როებს გაგების ტრანსცენდენტური ინსტანციით დასაბუთებას,
რსე-ის საფუძველი, რომელსაც ემყარება მედ, პიროვნებადყოფნის
შესაძლებლობა: პიროვნებადყოფნის წანამძღვარი გაგების წანამძღ-
ვარიც უნდა იყოს. როდის ჩნდება პიროვნება და რა არის პიროვნ-
ება?

§ 3. ადამიანი, პიროვნება, გაგება

ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ისტორია
არსებითად იმ დროიდან იწყება, როცა ადამიანი თავის თავს მი-
266

ემართა როგორც პირს (პერსონას)⁵⁴, როცა მან თავისი თავი გაიზარა ისეთ არსებულად, რომელსაც თავისი შემადგენელი ნაწილების („ფენების“) სიმრავლისა და ურთიერთდაპირისპირებულობის მიუხედავად, „ერთიანი მიზანწარმართული თვითმოქმედების განხორციელება შეუძლია“ (ვ. შტერნი) და, ამიტომ, „საკუთარი ქმედების პასუხისმგებელია“ (კანტი). საკუთარ ქმედებაზე კი პასუხს მხოლოდ ის აგებს, ვინც თავის თავს იაზრებს როგორც პირს (პერსონას), როგორც „ერთიანი მიზანწარმართული თვითქმედების“ უნარის მქონე არსებას. მაგრამ არაა საკმარისი თავისი თავის გააზრება „ერთიანი, მიზანწარმართული თვითქმედების“ უნარის მქონე არსებად, საჭიროა, რომ ადამიანმა გარდა ამისა განახორციელოს კიდევაც ეს თვითქმედება, იყოს არა მხოლოდ მიზანწარმართული ქმედების უნარის მქონე არსება (პირი), არამედ ამ უნარის აქტუალური განმახორციელებელიც: იყოს თავისი ერთიანი სახის, თავისი „პირის“ მქონე; იყოს პიროვნება. პიროვნებად ყოფნა, მაშასადამე, ნიშნავს „ერთიანობას სიმრავლეში,“ — ადამიანის შემადგენელი ფენების მთლიანობას.

როგორ იქმნება ადამიანის მთლიანობა? რა ქმნის, ადამიანის შემადგენელი „ნაწილების“ ერთიანობას, მათს მთლიანობას? „ნაწილთა ორგანიზაციის“ შედეგია იგი, თუ მთლიანობა თვითონაა ის პირველადი „მორგანიზებელი“, რომელიც ადამიანის შემადგენელ „ფენებს“ თავის თავში მოხსნის და მათ თავისნაირად აამეტყველებს? ერთი მხრივ, თუ ადამიანის პიროვნება ადამიანის შემადგენელი ფენების ორგანიზაციის შედეგია, თუ ის მთლიანობა, რომელიც ადამიანის შემადგენელ ნაწილებს თავისებურ, ერთიან გამომეტყველებას აძლევს, იმთავითვეა მოცემული, მაშინ ადამიანი უოველთვის „უდანაშაულოა“: იგი არ არის თავისი მოქმედების პასუხისმგებელი, რადგან მისი პიროვნულობა „უმისოდაა შექმნილი“. მეორე მხრივ, თუ ადამიანი თვითონ განეწყობა თავისი თავისადმი როგორც პირისადმი (პერსონისადმი) და ამ „პოზიციის“ თავისებურებაა ის, რაც ადამიანის პიროვნულობას ქმნის, — მაშინ როგორია პიროვნულობის ონტოლოგიური სტატუსი? რას ნიშნავს ჰიროვნებად ყოფნა: თავისი თავის (თავისი „სუბსტანციის“) განხორციელებას, თუ რაღაცა გარემყოფი ინსტანციის გამოვლენას და

⁵⁴ Hoffmeister, Wörterbuch der Philosophischen Begriffe, Art. „Anthropologie“.

ამით ისეთ განხორციელებას, რომელსაც თავისი განხორციელების საზრისი თავისი ყოფნის მიღმა აქვს?

ამგვარად, საკითხი — ადამიანი და პიროვნება — გულისხმობს სამი მომენტის ურთიერთგამიჯვნას, ესენია: ადამიანი, პირი, პიროვნება. ეს სამი მომენტი ერთი მთლიანის, ადამიანის სტრუქტურული მომენტებია. ამიტომ ადამიანში უნდა დაიძებნოს ის არსებითი, საიდანაც მისი სტრუქტურული მომენტები გამოიყვანება.

ადამიანის რაობის საკითხი გულისხმობს ადამიანის ისეთ რაღაც თავისებურებას, რაც მას სამყაროს სხვა მოვლენებისაგან განასხვავებს და რაც, შესაბამისად, მისი რაობის საკითხის დაყენებას განაპირობებს. ეს თავისებურება უკვე ადამიანის „ორბუნებოვნებიდან“ გამომდინარეობს: „ადამიანი როგორც თეორიული შემეცნების ობიექტი, ექვემდებარება აუცილებლობას... ხოლო ადამიანი თავისთავად, როცა ის ზნეობრივი აქტის სუბიექტად გვევლინება, ივარაუდება როგორც თავისუფალი არსება, ბუნების მოვლენების გარეთ არსებული ინსტანცია“⁵⁵. ადამიანის პრობლემა ეხება სწორედ ადამიანს, როგორც „ბუნების მოვლენების გარეთ არსებულ ინსტანციას“, იმის გარკვევას, „თუ რა ადგილი უჭირავს ადამიანს მსოფლიოში მისი მიმართების მიხედვით ბუნების აუცილებლობასთან, ბუნების მოვლენების სრულ დეტერმინაციასთან, ერთი მხრით, და ზნეობრივ სამყაროსთან, მეორე მხრით. როცა ამ განზომილებაში ადამიანის ადგილი გაირკვევა, მაშინ გარკვეული აღმოჩნდება ადამიანის სხვა კონსტიტუციური ნიშნებიც“⁵⁶.

მაშასადამე, ადამიანის რაობის საკითხი ეხება იმ არსებულს, რომელიც მიმართებაშია როგორც ბუნების მოვლენებთან, ასევე ზნეობრივ სამყაროსთან, თავის თავთან როგორც თავისუფალ არსებასთან. ამიტომ ადამიანის რაობის კვლევა ნიშნავს „ადამიანის ძებნას მიმართებაში“⁵⁷.

რას ნიშნავს „ადამიანის ძებნა მიმართებაში?“ უპირველეს ყოვლისა იმის გარკვევას, თუ რატომაა „მიმართებაში ყოფნა“ არსებითი ადამიანისათვის და რას გულისხმობს ასეთი ყოფნა; რა არის ადამიანის ის ძირითადი ნიშანი, რომელიც მხოლოდ მიმართებაში ვლინდება.

55 ა. ბ. კ. ო. რ. ი. შ. ვ. ი. ლი, ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის შესახებ. ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის. საკითხები, I, 1970, გვ. 24.

56 იქვე, გვ. 25.

57 იქვე, გვ. 4.

ადამიანის ფენომენი ხასიათდება არაერთგვაროვან, დაპირისპირებულ ფენათა თანაარსებობით. ამიტომ არაა გასაოცარი, რომ ადამიანის ცნების განსაზღვრას ყოველთვის ცდილობენ იმ არსებითის გამოვლენით, რომელიც ადამიანის შემადგენელ ფენებს მთლიან, თვისობრივ გამომეტყველებას აძლევს. რა არის ეს არსებითი? ჩვენთვის ესაა კითხვა იმ არსებითის შესახებ, რაც ადამიანის მიმართებით აფუძნებს.

ადამიანი, მარქსის თანახმად, საზოგადოებრივი არსებაა, სოციალურ ურთიერთობათა ჯამია და იგი ასევე ბიოლოგიური სამყაროს წარმომადგენელი და ამ სამყაროს ხანგრძლივი ევოლუციის შედეგია (და ამ ევოლუციის „გვარეობითი ყოფიერებაა“: „მაიმუნის ანატომიის გასაღები ადამიანის ანატომიაა“). გვაძლევს თუ არა მარქსიზმში ბიოლოგიურობა და სოციალურობა ადამიანის ამომწურავ დახასიათებას? საერთოდ, შეიძლება თუ არა მარქსისათვის ბიოლოგიურობა და სოციალურობა ადამიანის დეფინიციად, მისი სპეციფიკური ნიშნის აღნიშვნად ჩაითვალოს?

ადამიანი რომ სოციალური და ბიოლოგიური არსებაა, იგი რომ მატერიის განვითარების შედეგი და ერთ-ერთი ფორმაა, ცხადია, ჯერ კიდევ არ იძლევა პასუხს კითხვაზე: რა ქმნის თვითონ ამ „ფორმის“, ამ ბიოლოგიური და სოციალური არსების თავისებურებას; იმას, რითაც იგი სიცოცხლის სხვა ფორმებისაგან (და საერთოდ მატერიალური და ბიოლოგიური სამყაროს სხვა ფორმებისაგან) განსხვავდება. რა არის ის, რაც ადამიანს მის ადამიანურობას ანიჭებს? ეს რომ გავიგოთ, რომ გავიგოთ ის, თუ რა არის თვითონ ადამიანი, საამისოდ ადამიანის გარემყოფ ინსტანციებს კი არ უნდა მივმართოთ, არამედ თვითონ ადამიანს: ადამიანის გასაგებად თვითონ ადამიანიდან უნდა ამოვიდეთ, რადგან „ადამიანის ძირი თვითონ ადამიანია“⁵⁸.

რა არის ეს „ძირი“, რომელიც ადამიანს თავის განუმეორებელ თავისებურებას ანიჭებს და რომლის წვდომა იქნება ადამიანის გაგება თვითონ ადამიანიდან ამოსვლით? ამ კითხვაზე მარქსი იძლევა სავსებით გარკვეულ პასუხს: „ადამიანი უნდა გავიგოთ თავისუფლებიდან“⁵⁹, რას ნიშნავს თავისუფლებიდან გაგება?

58 К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. I, 1955, стр. 422.

59 К. Маркс и Ф. Энгельс, Из ранних произведений, 1954, стр.

ადამიანი ბიოლოგიური და სოციალური არსებაა; იგი მატერიალური სამყაროს ნაწილია და სამყაროსთან მისი ერთიანობის საფუძველი სამყაროს მატერიალურობაა. ამით, ადამიანი ორმხრივი განპირობებულობის საგანია: იგი დეტერმინირებულია მატერიალურითა და ბიოლოგიურით — იგი მატერიალურისა და ბიოლოგიურის განვითარების ჩარჩოებშია, ჩაყენებული, მათზეა მიჭაჭვული და მათ ვერასოდეს დააღწევს მთლიანად თავს; ადამიანი საზოგადოებაშია და სოციალური არსებაა და ეს სოციალურობა მას განსაზღვრავს ჯერ კიდევ მის დაბადებამდე იმ ტრადიციების, კანონების, წეს-ჩვეულებების სახით, რომლებიც მას არ შეუქმნია და რომლებიც მას მზამზარეულად ხედებიან როგორც მისი ყოფნის განხორციელების საფუძველი და განმსაზღვრელი. რას გვაძლევს ასეთი დეტერმინირებულობა? აგვიხსნის თუ არა იგი პროგრესს, განვითარებას, ისტორიას როგორც კაცობრიობის ქმნადობა-განვითარების ზეღმავალ პროცესს? ცხადია, ვერა.

ადამიანი როგორც ბიოლოგიურ-სოციალურის მონა ვერასოდეს შეძლებდა ამ „ბიოლოგიურ-სოციალურის“, სამყაროს, გადაკეთებას. სამყაროს გარდაქმნას, ისტორიის შექმნას, მხოლოდ მაშინ შეძლებს ადამიანი, როცა იგი თავის სოციალურ-ბიოლოგიურ ყოფნასთან მიმართებას დაამყარებს, როცა იგი თავისი საკუთარი განპირობებულობის გადალახვას იწყებს. ეს კი ადამიანს შეუძლია მხოლოდ თავისი თავისუფლებიდან ამოსვლით. ადამიანის ძირი თავისუფლება უნდა იყოს, რათა „ადამიანი გავიგოთ ადამიანიდან ამოსვლით“. მაშასადამე, „ადამიანის ძირი, თვითონ ადამიანია“ და „ადამიანი თავისუფლებიდან უნდა გავიგოთ“ ტოლფასოვანი დებულებებია. ისინი შეიძლება ასე გაერთიანდეს: „ადამიანის ძირი არის თავისუფლება“. ამით მიღწეულია ადამიანის გაგების ერთგვარი, წინასწარი ნათელყოფა.

მაგრამ რას ნიშნავს „თავისუფლებიდან გაგება?“ რა არის ადამიანში თავისუფლების მატარებელი?

მიმართების დამყარება გულისხმობს მიზანდასახულ მოქმედებას, განზრახულ თვითმიმართებას. მიმართებას კი ამყარებს ცნობიერება — ცნობიერება თვითონაა მიმართება და მიმართებაში არსებობს. ცნობიერება, მაშასადამე, ნიშნავს მიმართულად ყოფნას, ინტენციას, და იგი უნებური, გაუცნობიერებელი აქტი კი არაა, არამედ თავისუფლებაშია დაფუძნებული და თავისუფლებიდანაა განხორციელებული.

ცნობიერება, როგორც მიმართულად ყოფნა, ერთდროულადაა მიმართული როგორც ადამიანის საკუთარ ყოფნაზე, ისე სამყაროზე: ადამიანის ყოფნა არის ყოფნის განხორციელება, ყოფნის განხორციელება კი ადამიანს შეუძლია მხოლოდ მაშინ, როცა იგი თავის ყოფნაში შემოიტანს სამყაროს როგორც თავისი თავის აუცილებელ კორელატს. ადამიანი, მაშასადამე, მხოლოდ მაშინ არის, როცა იგი მიმართებაშია როგორც თავის თავთან, ისე სამყაროსთან. მიმართებაში კი ადამიანი იმიტომ არის, რომ მას შეუძლია მიმართება დაამყაროს თავისი ცნობიერებიდან ამოსვლით თავის თავთან და ამით იყოს მთლიანი.

ცნობიერება, რომელიც თავისთავთანაა მიმართებაში, წარმოადგენს თვითცნობიერებასაც: ცნობიერება როგორც თვითცნობიერება კი, არა მხოლოდ თეორიული, გნოსეოლოგიური — ამსახველი ცნობიერებაა, არამედ შემქმნელიც. იგი არა მხოლოდ ასახავს, არამედ ქმნის კიდევაც და თავის თავს ასახვისა და შექმნის ამოცანას უსახავს. ასეთი ცნობიერება არის ცოცხალი გონი. იგი „არა მხოლოდ ასახავს ობიექტურ სამყაროს, არამედ ქმნის კიდევაც მას“⁶⁰.

ცნობიერება როგორც გონი, როგორც ასახვა და შექმნა, ნიშნავს ამავე დროს თვითასახვასა და თვითშექმნასაც. ესაა თვითგაგება, რომელიც მოიცავს თვითგაგებას როგორც თვითგარდაქმნასა და სამყაროს გარდაქმნას: ადამიანს სამყაროს გარდაქმნა შეუძლია მხოლოდ მაშინ, როცა იგი გარდაქმნის თავის წარმოდგენას სამყაროს შესახებ. უფრო ზუსტად: სამყაროს წარმოდგენისა და სამყაროს გარდაქმნა ერთი ერთიანი პროცესის ორი მხარეა, მათი ერთმანეთისაგან დაცილება მხოლოდ აბსტრაქციითაა შესაძლებელი. ამით, ადამიანის თვითგაგება და სამყაროს გაგება ერთი მთლიანი ფენომენია.

თვითგაგება ნიშნავს საკუთარი სულიერ-ბიოლოგიურ-გონითი ყოფნის (თავისი თავის „შემადგენელი ფენების“) ცნობიერ დასტრუქტურებას. რადგანაც ცნობიერება (იგივე გონი) თავისუფლების მატარებელია და თავისუფლებიდან განხორციელებული აქტია, ამიტომ „ადამიანის თავისუფლებიდან გაგება“ ნიშნავს ადამიანის გონიდან გაგებას.

ვინაიდან ადამიანის „ყოფიერების ინდივიდუალური სპეციფიკური განსხვავებულობის“ საფუძველი არის თავისუფლება რო-

60 В. И. Ленин, Соч., т. 34, стр. 204.

გორც გონითი ცნობიერება, ამიტომ ადამიანი არა მხოლოდ მატერიალურ-ბიოლოგიურ-სოციალური ზოგადის დაქვემდებარებული მოვლენაა, არამედ ივია ასევე (და სწორედ ესაა მისი „არსი“) ისეთი რაღაც, რაც თავის დეტერმინირებულობას, თავის დაქვემდებარებულობას, აცნობიერებს, მასთან მიმართებაში დგება, და ამით თავისი ყოფნის თვითშექმნასა და გარდაქმნას ეწევა.

ის, ვინც თავისი ყოფნის შექმნასა და გარდაქმნას ეწევა, არის ისეთი არსება, რომელსაც შეუძლია თავისი თავი ამა თუ იმ სახით, ასეთი თუ ისეთი გეშტალტით, მთლიანობითი გამომეტყველებით წარმოადგინოს — არსება რომელსაც შეუძლია იყოს მთლიანი.

მაგრამ თავისი თვითშექმნა და თვითგანხორციელება ადამიანს შეუძლია მხოლოდ მაშინ, როცა მისი თვითგანხორციელება მოიცავს როგორც საკუთარ გონით-სულიერ-ვიტალურ ძალებს, ისე სამყაროს. ამიტომ ის არსება, რომელსაც შეუძლია იყოს მთლიანი, არის ის არსება, რომელსაც შეუძლია ჰქონდეს თავისი თავი და თავისი სამყარო — ყოფიერება. არსება, რომელსაც შეუძლია ჰქონდეს ყოფიერება, წარმოადგენს იმ არსებას, რომელსაც შეუძლია მიმართების დამყარება ყოფიერებასთან. ესაა ადამიანი. ა დ ა მ ი ა ნ ი, მ ა შ ა ს ა დ ა მ ე, ა რ ი ს ყ ო ფ ი ე რ ე ბ ა ს თ ა ნ მ ი მ ა რ თ ე ბ ი ს დ ა მ ყ ა რ ე ბ ი ს შ ე ს ა ძ ლ ე ბ ლ ო ბ ა.

ამგვარად, ადამიანის მიმართებითობას აფუძნებს ცნობიერება როგორც ცოცხალი გონი, რომელიც თვითონაა მიმართება და რომელიც მხოლოდ მიმართებაში არსებობს⁶¹. მიმართებაში მყოფი ადამიანი კი წარმოადგენს თავისი ყოფნის თავისი ყოფნის შესაძლებლობიდან მასტრუქტურებულ და მაგეშტალტებულ არსებას, არსებას, რომელიც საკუთარი ყოფნის შესაძლებლობებს — თავის სულიერ-გონით-ვიტალურ ძალებსა და სამყაროს — საკუთარი თავისუფლებიდან ასტრუქტურებს და აგეშტალტებს; მათ ახალ და ახალ თვისობრიობას ანიჭებს.

ცნობიერების წყვეტილი ბუნების გამო, ადამიანის მთლიანობა არასოდეს არ არის. იგი ყოველთვის ხელახლა იქმნება და ეს შექმნა მომდინარეობს გონითი თავისუფლებიდან, რომელიც მაშინ ვლინდება, როცა ადამიანი გადაწყვეტილებას იღებს. ადამიანის მთლიანობა თავისთავად კი არ „ხდება“, იგი მისი შემადგენელი ფე-

⁶¹ А. Бочорншвили, Основное субъективное условие адекватного познания, საქ. სსრ მეც. აკად. მოამბე, XL: 1, 1965, გვ. 6.

ნების ორგანიზაციიდან კი არ „გამომდინარეობს“, არამედ გონითა თავისუფლების, როგორც გადაწყვეტილების ფენომენია, მისი ფუნქციაა.

ადამიანის მთლიანობა იქმნება თავის საკუთარ ყოფნასთან მიმართებაში, და თუ ასეთი მიმართება არ არის, მაშინ არც მთლიანობაა.

ძთლიან ადამიანს აქვს ყოფიერება (საკუთარი თვითონი და საკუთარი სამყარო); ყოფიერება კი აქვს იმ არსებულს, რომელსაც მიმართულია ყოფიერებაზე. რადგანაც მიმართებას ამყარებს გონითი ცნობიერება, ამიტომ „როცა ჩვენ გვაქვს ცნობიერება, მაშინ ჩვენ გვაქვს ყოფიერება, ე. ი. ყოფიერებისაკენ მიმართულობა“⁶².

თვითცნობიერებისა და თვითაგების უნარის მქონე ერთეულ ადამიანს ეწოდება პირი (პერსონი). ესაა ისეთი არსება, რომელსაც შეუძლია თავისი თავის შექმნა საკუთარი თვითარჩევის საფუძველზე: ადამიანი ყოფიერებასთან შესაძლებელ მიმართებაში — ერთეული ადამიანი, რომელსაც შეუძლია ჰქონდეს ყოფიერება. ადამიანი, რომელსაც აქვს ყოფიერება თავისი თვითარჩევისა და თვითგანხორციელების საფუძველზე, არის პიროვნება. მიმართებაში შეგნებულად მყოფი ადამიანი, მაშასადამე, არის პიროვნება. „ადამიანის კვლევა მიმართებაში“, ამიტომ, არის ადამიანის როგორც პირის კვლევა მისი პიროვნულობის განხორციელებაში. პიროვნება არის ადამიანის „სუბსტანცია“, „პიროვნება ადამიანის ცენტრია“⁶³.

პირი და პიროვნება იმ ცნებებს მიეკუთვნება, რომლებიც აზრის ინტერესს კაცობრიობის მთელი ისტორიის მანძილზე წარმართავენ: სამყაროს ანიმისტურ-პანთეისტური განცდიდან მომდინარე პერსონის ცნება იჭრება რელიგიურ სისტემებში, ეთიკასა და იურისპრუდენციაში, ფილოსოფიურ თეორიებში, და ბოლოს სოციოლოგიასა და ფსიქოლოგიაში, რომლებიც, ამ უახლეს დროში მაინც, თავიანთ ძირითად ამოცანას პიროვნების შესწავლაში ხედავენ. რა თქმა უნდა, თავისთავად ეს გარემოება არაა შემთხვევითი: აქ ხომ საქმე არსებობის ისეთ ფორმასა და ისეთ არსებულს ეხება, რომელიც როგორღაც თვითონ ქმნის თავის ყოფნას და ამიტომ თვითონვეა თავისი ყოფნის პასუხისმგებელი. როგორაა ეს

62 А. Т. Бочоришвили, Основное субъективное условие адекватного познания, Сообщение АН ГССР, XL, 1, 1965, стр. 8.

63 ა. ბოჩორიშვილი, რა არის კულტურა? 1965, გვ. 19.

შესაძლებელი და ვინ არის და რა არის ეს არსებული, რომელიც თვითონ ქმნის თავის თავსა და თავის ყოფნას? სუბსტანცია იგი თუ მეორადი, გამოყვანილი რაღაც, თავისი ყოფნის საფუძვლის თავის გარეთ მქონე?

პიროვნულობის განხორციელება, პიროვნებად გახდომა, ნიშნავს განსაზღვრული სახის მიღებას, ეს უკანასკნელი კი გულისხმობს იმ თავისებურ, განსაკუთრებულ წესს, რომლის მიხედვითაც ადამიანი როგორც პირი, — თავისი შემადგენელი „ნაწილების სიმრავლის მიუხედავად, რეალურ, თავისებურ და თვითღირებულ ერთიანობას ქმნის და როგორც ასეთი ცალკეული ფუნქციების სიმრავლის მიუხედავად რაღაც ერთიან მიზანსწრაფულ თვითმოქმედებას ახორციელებს“⁶⁴. პიროვნების საიდუმლოების გასაღებია ის თავისებურება, რომლის მიხედვითაც ადამიანი თავის ყოფნას ასტრუქტურებს, თავის თავს უდგება როგორც პირს. რა ქმნის ამ თავისებურებას და რის მიხედვით იქმნება იგი? რა ქმნის პიროვნების განსაკუთრებულობასა და თავისებურებას?

როგორც აღვნიშნეთ, პიროვნება არის მიმართებაში მყოფი ადამიანი, ამიტომ მხოლოდ მიმართებაში მყოფ ადამიანს აქვს თავისი „სუბსტანცია“ როგორც პიროვნება; მაგრამ შესაძლებელია თუ არა ადამიანის „ცენტრისა“ და „სუბსტანციის“ შესახებ ლაპარაკი იქ, სადაც ფაქტიურად არავითარი ცენტრი და სუბსტანცია არაა გზა სახით მოცემული? როგორ „შეიძენს“ ადამიანი მიმართებაში თავის თავს, თუ მიმართების გარეშე მას არავითარი „თვითონი“ არა აქვს? არსებობს ამ კითხვის გადაჭრის ორი ალტერნატივა: პირველი უშვებს რაღაც „ნიმუშს“, ადამიანის გარემყოფ პერსონულ სუბსტანციას, რომელიც ადამიანს ავალდებულებს და წარმართავს. ამ თვალსაზრისისათვის, ცხადია, გამორიცხულია თვითონ ადამიანის სუბსტანციალობის პრობლემა: ადამიანი არის გზა, ქმნადობა, მის მიღმა მყოფი პერსონალური სუბსტანციის თვითგანხორციელება; ერთეული, ინდივიდუალური, პიროვნება როგორც განსაკუთრებულობა და განუმეორებლობა ილუზიაა. იგი არ არის თავისი ყოფნის პასუხისმგებელი, რადგან აკეთებს იმას, რაც მას სხვამ გააკეთებინა. მეორე თვალსაზრისის ამოსავალია ის ფაქტი, რომ ადამიანში არაფერი „გამზადებული“ და „ჩამოყალიბებული“ არაა მოცემული, რომ ადამიანი თავის „სახეს“, თავის პიროვნულობას ცხოვრების მანძილზე იძენს. აქედან ეს მიმართულება ასკვნის ადა-

⁶⁴ W. Stern, Person und Sache, II, S. 4.

მიანის სუბსტანციური გაგების უმართებულობას, ადამიანის იმ „ბირთვის“ არარსებობას, რომლის თვითგაშლაც პიროვნების ჩამოყალიბებას დააფუძნებდა. არ უნდა იყოს საკამათო ის გარემოება, რომ ამ თვალსაზრისისათვის პიროვნების არსია განხორციელება, რომლის საზრისია არა თავისუფალი ნება, არამედ თვითნებობა; პირადი პასუხისმგებლობა აქ შეცვლილია „ყველაფერი შესაძლებელია“ თეზისით.

ზემოთქმულის შესაბამისად, ფილოსოფიის ისტორიაში გამოიკვეთა პერსონის ორი ცნება: მეტაფიზიკურ-ონტოლოგიური და პრაქტიკული. მეტაფიზიკურ-ონტოლოგიური მიმართულების წარმომადგენლებისათვის არსებული პერსონულ არსთა იერარქიაა, რომლის მწვერვალზედაც იმყოფება ყოვლადპერსონა, როგორც პერსონულ არსთა მომცველი და გამგებელი (ლაიბნიცი, ლოტცე, ბოსტრემი, რენევიე, ტაიხმიულერი, შტერნი)⁶⁵. ჩვენი საუკუნის ოციანი წლებიდან, სიცოცხლის ფილოსოფიისა და განსაკუთრებით, ეგზისტენციალიზმიდან მომდინარე ტენდენციების შესაბამისად, პიროვნების მეტაფიზიკურ-სუბსტანციალური გაგება თანდათან უკანა პლანზე გადადის: სიცოცხლის ფილოსოფია წარმოადგენს ადამიანის გაგებას „ისტორიულობიდან“ (განცდის პრეზენტულობიდან), ხოლო ეგზისტენციალიზმი ადამიანის გაგებას „დროულულობიდან“. ამიტომ, ადამიანის სტატიკური, სუბსტანციალური გაგების ნაცვლად ამ მიმდინარეობებში ლაპარაკია არა იმის შესახებ, თუ რა არის ადამიანი, არამედ როგორ არის იგი. „როგორ“ ვლინდება მოქმედებაში და მოქმედებით, აქტში და აქტივობით; შესაბამისად, პიროვნებაც გაიგება როგორც „აქტობრივი“, აქტი და აქტივობის თვისების მქონე, როგორც „განხორციელება“.

პიროვნების სიცოცხლისფილოსოფიური გაგების მაგალითად შეიძლება დავასახელოთ შელერი, რომლისთვისაც ადამიანი გონითი არსებაა, გონი კი „წმინდა აქტუალობაა“, რომელიც მხოლოდ თავისი აქტების თავისუფალ განხორციელებაში არსებობს; ხოლო იმ აქტების ცენტრი, რომლებშიც გონი არსებობს როგორც ბოლოვად ყოფიერებაში მოვლენილი და მომწყვდეული რაღაც, არის პერსონა. პერსონა, მაშასადამე, გონითი აქტების ერთიანობაა და არსებობს მხოლოდ როგორც ამ აქტების „აქტობრივობა“, მათი გან-

⁶⁵ ცნების ისტორიისათვის: Trendlenburg. Zur Geschichte des Wortes Person. Kantstud., XIII, 1908; გ. ციციანიძე, პერსონალიზმი; წიგნში: XX საუკუნის ბურჟუაზიული ფილოსოფია, 1970.

ხორციელება. გონი კი ნიშნავს რეფლექსიას, თვითცნობიერებას, რომელსაც შეუძლია საკუთარი ცნობიერებისა და შემეცნების საგნად აქციოს როგორც სამყარო, ისე საკუთარი თავი. ამიტომ ადამიანის აქტების განხორციელების ცენტრიც, ე. ი. პერსონა, შეღერის მიხედვით, არ შეიძლება სამყაროს ნაწილი იყოს ან რაიმე განსაზღვრულ „სადმე ყოფნას“ ან „როდისმე ყოფნას“ ფლობდეს — „იგი შეიძლება მხოლოდ უმაღლეს ყოფიერებით საფუძველში იყოს მოთავსებული“⁶⁶, და ერთეულ ადამიანებში (ერთეულ პერსონაში) „არსებობს“ როგორც ამ „უმაღლესი ყოფიერებითი საფუძველის“ რეფლექსია, თვითცნობიერება. როგორც თვითრეფლექსია და თვითცნობიერება, პერსონა არის „განცდის უშუალოდ თანაგანცდადი ერთიანობა და არა მხოლოდ მოაზრებული საგანი უშუალოდ განცდილის უკან და გარეთ“⁶⁷, ამიტომ „პერსონა როგორც პერსონა ობიექტივირებადი ყოფიერება კი არაა, არამედ იგია, სწორედ როგორც „აქტი“... თავისი მუნყოფიერების მიხედვით მხოლოდ თანა-განხორციელების (თანააზროვნების, თანანდომის, თანაგრძნობის) მეშვეობით ყოფიერებითი მონაწილეობის უნარის მქონე ყოფიერება“⁶⁸. მაგრამ ის, რაც თვითონ „არსად არ არის“ და რაც მხოლოდ „ყოფიერების უმაღლეს საფუძველშია“, ცხადია, ვერც ჩაითვლება არსებულად. პიროვნება როგორც ერთხელადი, ფაქტიური არსებობა, ამ გაგებით, მოჩვენებაა, ფსიქოლოგიური ილუზია: იგია, შეღერის მიხედვით, მხოლოდ აქტების განხორციელება და ამ განხორციელების ერთიანობა. მაგრამ რა ქმნის ამ ერთიანობას? შეღერისათვის ამ ერთიანობის საფუძველია „უმაღლესი ყოფიერება“, და არა თვითონ პიროვნება, რომელიც ამიტომ არის „კონკრეტული, განსხვავებული არსის მქონე აქტების თვითონ არსისეული ყოფიერებითი ერთიანობა“, რომელიც „აქტების ყველა არსისეული დიფერენცის“ წინამძღვარია. ამით, მაშასადამე, პიროვნება აქტების ყოფიერებითი ერთიანობაა და ამ აქტების განხორციელების ერთიანობაა ის, რაც შემდეგ აფუძნებს პიროვნების სხვადასხვა განხორციელებებს და ამ განხორციელებათა „დიფერენცს“.

⁶⁶ M. Scheller, Die Stellung d. Menschen im Kosmos, 1962, S. 29, 41, 47.

⁶⁷ M. Scheller, Der Formalismus in der Ethik... 1954, S. 382.

⁶⁸ M. Scheller, Wesen und Formen d. Sympathie, 1923, S. 257. იქვე, გვ. 394, იხ. ასევე: ვ. კაკაბაძე, ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის რაობა მაქს შეღერის ნააზრევში. „ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საკითხები“, I, 1970.

მათს სხვადასხვაობას. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ შელერისათვის პიროვნება თვითონ კი არაა თავისი საკუთარი განხორციელების საფუძველი, არამედ იგი თავისი განხორციელების ერთიანობას სხვისი მეშვეობით იძენს.

შესაძლებელია თუ არა ადამიანში ისეთი რაიმეს დაძებნა, რაც მის პიროვნულობას, მის „განხორციელებას“ თვითონ მისგანვე დააფუძნებს? პიროვნულობა განხორციელებაში ყოფნაა, იგი აქტში და აქტივობით არსებობს. მაგრამ რა ქმნის ამ განხორციელების საზრისს? რა ქმნის პიროვნების ერთხელადობას? ყოფიერება „სპეციფიკურ ინდივიდუალურ განსხვავებულობათაგან“ (მარქსი) შედგება. „ინდივიდუალური განსხვავებულობა“ არა მხოლოდ „ადამიანი საერთოდ“, ადამიანი როგორც „გვაროვნული ყოფიერება“, არამედ — ცალკეული, ერთეული ადამიანიც. რა ქმნის ერთეული ადამიანის „სპეციფიკური ინდივიდუალური განსხვავებულობის“, ადამიანის პიროვნულობის საფუძველს? პერსონა „არაა ნივთი, არაა სუბსტანცია, არაა საგანი“, — პერსონა „ყოფნის“ განხორციელებაა; მაგრამ საჭიროა თვითონ განხორციელების პოზიტიური განსაზღვრა; რა არის „განხორციელების“ საზრისი და როგორ იღებს იგი ამ საზრისს? ეგზისტენციალიზმში ეს საკითხი ყველაზე მწვავედ მ. ჰაიდეგერმა დააყენა. ჰაიდეგერი ეთანხმება დილთაის, შელერსა და ჰუსერლს იმაში, რომ ადამიანი არც სუბსტანციაა და არც სუბიექტი⁶⁹, ადამიანი არის მხოლოდ გზა, განხორციელება, ამოცანა, ქმნადობა და არა მყარი არსებობა. ამ განხორციელების საზრისს კი ჰაიდეგერი ადამიანის როგორც „მუნყოფნის“ „დროულობაში“ ხედავს, რომელიც, თავის მხრით, დროის როგორც ყოფიერების საზრისის „ლიაობის ადგილია“. ამიტომ ჰაიდეგერისათვის „პერსონა“ სხვა არაფერია, თუ არა „ხელზე მყოფი ვინის მცდარი ძიება“, რაც ჩრდილავს „ყოფიერებათა ისტორიული ეგზისტენცის არსებითს“ („das Wesende“). ეს „არსებითი“ („das Wesende“) კი ჰაიდეგერისათვის არის პიროვნებისაგან წინასწარ დაცდილი ეგზისტენცის „ექსტატური შიგანდგომა“ ზეპერსონული „ყოფიერების ქეშმარიტებაში“⁷⁰.

მაგრამ რითი განსხვავდება ჰაიდეგერის წინასწარ გაუპიროვნებელი ეგზისტენცის ზეპერსონულ „ყოფიერების ქეშმარიტებაში შიგანდგომა“ შელერის „ყოფიერებით საფუძველში მდგომარეობა-

⁶⁹ M. Heidegger, SuZ, S. 50.

⁷⁰ M. Heidegger, Platos Lehre von der Wahrheit, 1947.

საგან“? პიროვნება, ერთხელადი, იქაც და აქაც მხოლოდ სხვისი განხორციელებაა, სხვისი გზაა; მაგრამ თავისი ყოფნის განხორციელების ერთიანობის თავის თავში საფუძვლის არმქონე ყოფნა, რომლის ყოფნის საფუძველი სხვამ ჩაყარა, — ასეთი ყოფნა ვერ შეძლებს გამართლება მისცეს საკუთარ ყოფნას; როგორც ეს ყოფნაა მყოფისათვის დაუფუძნებადი, ასევე დაუფუძნებადი და გაუმართლებელი იქნება ამ ყოფნის ყოველგვარი განხორციელებაც. ყველაფერი შეიძლება ასეც იყოს და სხვაგვარადაც. ჩვენი არსებობის ბოლოვადობა, — რომელსაც, ერთი მხრით, დაბადება, ხოლო, მეორე მხრით, სიკვდილი შემოსაზღვრავს, — ჩვენი ყოფნის განხორციელებას დაუფუძნებლად ხდის. ჩვენთვის უცნობია რა იყო ჩვენს „დაბადებამდე“ და რა სურდა ჩვენი ამ ქვეყანაში ჩამოგდებით ზეპერსონულ „ყოფიერების კეშმარტებას“ (ჰაიდელგერი), ან იმავე „უმაღლეს ყოფიერებითს საფუძველს“ (შელერი); აქედან, — საკუთარი ყოფნისა და მოქმედების გასამართლებლად მხოლოდ იმის აღიარება რჩება, რომ „ყველაფერი დასაშვებია“ და „ყველაფერი წარმავალია“: ესაა ისტორიზმი და რელატივიზმი, რომელიც თანამედროვე ეგზისტენციალიზმის გამოსავალიცაა და შედეგიც. აქედან, უახლესი ფილოსოფიის ერთ-ერთი ძირითადი პრობლემაა „ისტორიზმი და მისი გადალახვა“⁷¹.

ისტორიზმის გადალახვას პერსონალისტურად ორიენტირებული მკვლევარები პერსონის მეტაფიზიკურ და პრაქტიკულ ცნებათა თავისებური სინთეზით ცდილობენ. ეს მიმართულება მიზნად ისახავს, სუბსტანციის ცნების ახლებური გააზრებით, პიროვნების ისეთ მყარ რალაცას მიაგნოს, რაც მის პიროვნულობას თვითონ მისგან დააფუძნებს. ასეთი „მყარის“ ძიება, ცხადია, წარმოადგენს სიცოცხლის ფილოსოფიისა და ეგზისტენციალიზმის მიერ თითქოსდა საბოლოოდ დისკრედიტირებული ადამიანის სუბსტანციური გაგების ხელახლა აღდგენის თავისებურ ცდას. მაგრამ რა სიმყარე და სუბსტანციალობა შეიძლება იყოს მარად მიმდინარე და მარად ცვალებად ადამიანურ სიცოცხლესა და ყოფნაში? ამ მხრივ განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს თანამედროვე გერმანელი ფილოსოფოსის, რინტელენის ცდა — დაძლეულ იქნეს ეგზისტენციალიზმიდან მომდინარე რელატივიზმისა და ისტორიზ-

⁷¹ ასეთია ე. ტროელტის წიგნის სათაური: E. Troeltsch, Der Historismus und seine Überwindung, 2. Aufl. 1960.

მის საფრთხე. რინტელენი აზრის იმ განწყობას, რომელიც თანამედროვე ფილოსოფიას განსაზღვრავს, ახასიათებს როგორც „ბოლოვადობის ფილოსოფიას“, როგორც ისეთ ფილოსოფიას, რომლისთვისაც ყველაფერი დროულ-წარმავალია, ყველაფერი დინამიურია. რინტელენი საკითხს შემდეგნაირად აყენებს: ჩვენ დროულ არსებობაში რომ ყველაფერი აღრე თუ გვიან „მთავრდება“, არაა საკამათო; მაგრამ განა „აღარაფერია ისეთი, რაც ამის ზევით მიუთითებს, — თუ ყველა ე. წ. ქეშმარიტებები მხოლოდ ხანმოკლენი არიან? ნუთუ ეს ცვალებადობა ჩვენს გულს, ჩვენს ეგზისტენცსაც ეხება?“⁷².

რინტელენის აზრით, ბრძოლა ადამიანის პერსონული ყოფნის სუბსტანციური თვისების წინააღმდეგ დაიწყო მას შემდეგ, რაც სუბსტანცია ვიწრო, ნივთიერი მნიშვნელობით გაიგეს. „პერსონა არის გონიერი არსების დაუნაწილებადი სუბსტანცია“ — ასეთი იყო ზოეთიუისის მიერ მოცემული განსაზღვრა, რომელიც მთელს შუა საუკუნეებში ბატონობდა. საბოლოოდ, ასეთი ნივთიერი, „ხელზე მყოფი“ სუბსტანციის წინააღმდეგ ბრძოლამ ადამიანის საკითხში მიგვიყვანა იქამდე, რომ დღეს ლაპარაკობენ არა იმის შესახებ, თუ რა არის ადამიანი, არამედ როგორ არის იგი. ჩვენ ყოველთვის ვართ მხოლოდ გზა, განხორციელება, ამოცანა, ქმნადობა, არამყარი არსებობა. ამით, საბოლოოდ უარყოფილია ადამიანში ყოველივე ზედროული. ჰაიდეგერი, რინტელენის მიხედვით, აქ დასაწყისი კი არაა, არამედ შედეგია, იმის შედეგი, რომ „აღარ სცნობენ სუბსტანციას, როგორც იდეალურ, არსით ამვსებ (Wesens erfüllende) ერთიანობის საფუძველს, რომელიც სახეზეა, როგორც მავალდებულებელი“. ეს ერთიანობის საფუძველი, „ბირთვი“, რინტელენის მიხედვით, არის პერსონა: „ადამიანურ პერსონას თავის გონში შეუძლია ღია ჰქონდეს თავისთვის ის სფერო, რომელიც ბოლოვადობას გადალახავს“. ბოლოვადობის გადალახვა ნიშნავს ტრანსცენდენტთან მისვლას: „ბოლოვადობის გადალახვა, პერსონა და ტრანსცენდენტი“ ერთმანეთთანაა დაკავშირებული⁷³; ადამიანი ასეთი მთლიანია, — იგია „ბოლოვადობა და ტრანსცენდენტისაკენ სწრაფვა“ და, როგორც ასეთი, დისპარმონიულია; და დისპარმონიულის მთლიანობას კი ქმნის გონი, რომელიც „მიმართულების მიმცემია და ღირებულებითი მიმართე-

⁷² Rintelen. Philosophie der Endlichkeit, 2. Aufl., 1960, S. 60.

⁷³ იქვე, გვ. XI. 60.

ბის წვდომას ეხმარება“. ამიტომ ადამიანის გაგება სტატიკური უნდა იყოს და არა წმინდა დინამიკური.

რინტელენის მიხედვით, არაა საკამათო, რომ პერსონა „დროის შესაბამისია“, ერთხელადია, (Jeweiliges), და, როგორც ასეთი, „არ თავსდება ცნებაში“; მაგრამ ეს დროულ-წარმავალობა და ერთხელადობა არ გამოირიცხავს იმ არსს, რომელიც ამ წარმავალში ვლინდება და რომლითაც იგი განისაზღვრება. ადამიანში დაშვებულ უნდა იქნეს რაღაც გონითი სული (Geistseele), ან გონი, ანდა „საამისო ნასახი მაინც. — რომელიც ისე კი არ იცვლება. რომ არსად ვეღარ ჩაითვალოს; პირიქით, ცვალებადობა ნიშნავს იმას, „რომ ადამიანი სხვადასხვა დროში თავის სულის სულ სხვადასხვა გამოთქმას“ (როგორც რომელი, როგორც ინდოელი და ა. შ.) აღწევს და რომ ადამიანის ეს მუდმივი არსი „როგორც საზრისი და ღირებულებებითი შინაარსი“ ისტორიულობაში აღწევს სხვადასხვა სიღრმესა და განზომილებას, ვარიაციასა და გამოკვეთილობას და ამათი ერთხელადობაა ის, რაც ჩვენს ეგზისტენციალურ ამოცანას ქმნის; ამიტომ „არსი ყოველთვის იგივეა, მაგრამ ღირებულებათა რეალიზირების სავსეობის საფეხური ყოველთვის სხვადასხვაა“⁷⁴. ამიტომ, რინტელენის მიხედვით, ეგზისტენცი და პერსონა მეტაფიზიკური საწყისია: პერსონას, რომელიც ღირებულების დაფასებისა და, ნაწილობრივ, მისი განხორციელების საწყისია, შეუძლია ღირებულების მქონის ამოქმედებაც და მისთვის არას თქმაც; მაშასადამე, პერსონაა ის, რითაც ჩვენ შევდივართ ყოფიერების ახალ ფენაში — ესაა „ცოცხალი გონის შესაძლებელი თავისუფლების“ ფენა. ადამიანს საერთო აქვს ცხოველებთან თავისი ქვედა ფენები, რომლებიც ადამიანში გადასხვაფერებულია მისი გონითი არსის მეშვეობით; ადამიანი არის განსაკუთრებული სახის გონით-სულიერ-ვიტალური არსი, რომლის მუნყოფიერების უმაღლესი ღირებულებითი ფორმა განსაზღვრულია მისი პერსონული გონით; იგი უაღრესად ერთხელადია და სულ სხვა რაღაცაა, ვიდრე ზოგადი ცნება ან უსულო საგანი, — „მისი არსია... განხორციელებული გონი“. პერსონა ნიღაბი კი არ არის, „არამედ იგია ადამიანური არსების ყოფნისა და მისი ინტიმურობის გამომეტყველება“.

რინტელენი თანამედროვე ეგზისტენციფილოსოფიის დამსახურებას იმაში ხედავს, რომ იგი ადამიანის დამახასიათებელ თავისე-

⁷⁴ იქვე, გვ. 47—48.

ბურებას ეძებს მის ეგზისტენცში, მის ყოფნის შესაძლებლობაში; მაგრამ რინტელენი ამ თვალსაზრისს ოლპორტის შემდეგი დებულებით ავსებს: პერსონა „არის რაღაც და აკეთებს რაღაცას“; იგია არსი და მოქმედება ერთდროულად; პერსონა ყოველთვის მომავალზეა წარმართული, თავის თავზე წინაა და „ნავსაყუდელისაკენ მიისწრაფვის“⁷⁵. თავისი თავისადმი დასმული ამოცანის მეოხებით პერსონა თავის თავზე იღებს ვალდებულებებს, — მას შეუძლია თავის თავს მოუწოდოს ახალი სიმალეებისაკენ, თვითმალეებისაკენ; ამიტომ პერსონაა „არა მხოლოდ Sum-ი, არამედ — Sursum-იც, არა მხოლოდ ყოფნა, არამედ — ზევით“, ამალეობაც. პერსონა როგორც გონით-სულიერ-ვიტალური ან იგივე „სუბიექტურ-გონითი-სულიერი სიცოცხლე და მოქმედება“ ემყარება გონით-სულიერ-ვიტალური ძალების განხორციელების ერთიანობას და თავისი დამოუკიდებელი, თუმცა შეზღუდული თავისუფლებიდან, შესაძლებლობა აქვს ყველაფერს „თავისი ერთხელადი ანაბექტი დააჩინოს“. ამიტომაა იგი არა წმინდა აქტიური მოძრაობა და ცვლილება, არამედ — „საფუძველიც ყველა თავისი გაშლისა და გადასხვაფერებისა, რომელიც თავისი თავის მსგავსი რჩება“. ამით რინტელენი ილაშქრებს იმათ (ეგზისტენცფილოსოფოსების) წინააღმდეგ, ვინც „წმინდა დინამიკის გულისათვის“ ადამიანური არსებობა სავსებით გაძარცვა სტატიკური თვისებებისაგან.

რინტელენისათვის ერთხელადისა და ზოგადის ეგზისტენცფილოსოფიური დაპირისპირება არაა მისაღები; მისი აზრით, „აუცილებელია ეგზისტენციის შევსება... ღირებულების მინიჭებით; პერსონა თავის სიღრმეში ერთხელადი ეგზისტენცია, განხორციელებისა და გასრულქმნილების მისთვის დამახასიათებელი მიმართულებით, — ის არც ზოგადად, ცნებითად მიიწველამება და არც გრძნობადად დაიჭირება; მაგრამ პერსონა მხოლოდ მაშინაა ნამდვილი ეგზისტენცია, როცა იგი ადამიანურ ღირებულებებს შეიწყნარებს და მათი გაშინაგანებისათვის იზრუნებს, — ასეთი ადამიანური, ჰუმანური ღირებულებები თუ უარვეყვით, „მაშინ ჩვენ უახლოესი ისტორიული გამოცდილებიდან ვიციით, თუ საით შეიძლება მან წაგვიყვანოს და როგორ შეიძლება ადამიანმა თავისი არსი დაივიწყოს“⁷⁶. ამიტომ ადამიანური ღირებულებები ადამიანის არსის მაკონსტიტუირებლად უნდა მივიჩნიოთ.

⁷⁵ G. W. Allport, *Persönlichkeit. Struktur, Entwicklung und Erfassung der menschlichen Eigenart*, 1949.

⁷⁶ Rintelen, *ibid.*, S. 447. 448.

რინტელენს მიაჩნია, რომ „პერსონის არსით ბირთვში“, „აღამიანურ ეგზისტენცში“ სამი გადაწყვეტი ღირებულებით შესაძლებლობაა მოთავსებული: გონითი თავისუფლება, „შენთან“ მიმართება და გადაწყვეტის თვისება. თავისუფლებას როგორც „გონის უმაღლეს განსაზღვრულობას ემყარება სიყვარული, პატივისცემა, სრულყოფილი ხედვა, ნატვრა (Sehnsucht)“. შემოქმედებითი გონითი თავისუფლებით აღამიანი „ღმერთს ენათესავება“ და ამითაა ამაღლებული ყველა სხვა არსებულზე; თავისუფლება კი მიიღწევა მხოლოდ მისი ღირებულების მქონე საფუძვლიდან — ღირებულებათა სავსეობიდან (აღამიანური, ჰუმანური ღირებულებებიდან). თავისუფლება არის არაგონითის, მექანიკურის დეტერმინაციისაგან დამოუკიდებლობა, „მიბრუნებული იმისაკენ, რასაც ჩემი არსის ავსება შეუძლია“, ე. ი. აღამიანური ღირებულებებისაკენ; ამის შემდეგაა აღამიანი, აგრეთვე, განსაზღვრული „სიყვარულის, პატივისცემის, სრულყოფილი ხედვისა და ნატვრის“ მეშვეობითაც და გონის მიერ წაყვანილი, თუ მთლიანად დეტერმინირებული არა. ასე იძენს გონი უპირატესობას თვითნებობის წინააღმდეგ; ხოლო თავისუფლება ის საფუძველია, რომელსაც მეშენის ურთიერთობა ემყარება. ესაა ის, რასაც იასპერსი კომუნიკაციას უწოდებს: „მე-შენის მიმართებაში ამოძრავდება პირველად აღამიანის ბირთვი“, აღამიანური თავისუფლება კი „აღამიანური გადაწყვეტილების“ წინამძღვარიცაა; ამგვარად, „სიყვარული, ღირებულება და პიროვნება... უჩვენებენ გზას ტრანსცენდენტის ზღურბლისაკენ“⁷⁷, ღირებულებათა სავსეობისაკენ.

პრინციპები, რომელთა მეშვეობითაც რინტელენს „ბოლოვადობის ფილოსოფიის“ დაძლევა სურს, მოკლედ შეიძლება ასე ჩამოყალიბდეს: აღამიანი არის როგორც ეგზისტენცი (ყოფნის შესაძლებლობა), ისე პერსონაც. აღამიანი არის რაღაც და აკეთებს რაღაცას; როგორც რაღაც, იგია აღამიანურ ღირებულებათა სავსეობის რეალზაცია (პერსონა); როგორც რაღაცის კეთება, როგორც როგორ ყოფნაც (ეგზისტენცი), იგია ღირებულებათა რეალზაციის ერთიანობა, განხორციელების ერთიანობა, რომლის მაკოცხლებელია ღირებულებათა სავსეობაზე მიმართულად ყოფნა — გონითი თავისუფლება; ამიტომ პერსონა და ეგზისტენცი მეტაფიზიკური საწყისებია. ეგზისტენცი პერსონის ეგზისტენციობაა და პერსონა „აღამიანური არსების ყოფნისა და მისი ინტიმიურობის“ —

77 იქვე, გვ. 449—450, 453.

ე. ი. ეგზისტენციის — გამომეტყველებაა. ამით, რინტელენის მსოფლმხედველობა შეიძლება დახასიათდეს როგორც ვ. შტერნი-სა და კ. იასპერსის კონცეფციათა თავისებური სინთეზის ცდა. მისი მიზანი არსებითად ეთიკურია: ესაა პიროვნულობის ისეთი მეტაფიზიკური საფუძვლის ჩვენება, რომელიც ყოველგვარ „განხორციელებას“ კი არ შესაძლებელყოფს და გაამართლებს, არამედ — მხოლოდ ადამიანურ ღირებულებათა სამსახურში მყოფს. მაგრამ პიროვნება არის ის, ვინც თავის თავში ატარებს თავისი ყოფნის საფუძველს: პიროვნებას, თუ იგი რეალურად არსებობს, თავის თავში უნდა ჰქონდეს თავისი „შინაგანი, საკუთარი კანონი“ როგორც თავისი „არსებობის აუცილებელი პირობა“⁷⁸. პიროვნების ერთხელადობას, მაშასადამე, მისი ერთხელადი და „საკუთარი, შინაგანი კანონი“ უნდა აფუძნებდეს. ამიტომ რინტელენის პერსონალიზმიც ამ კუთხით უნდა შემოწმდეს.

რინტელენისათვის ადამიანის, პერსონის როგორც ერთეულა ზოგადის „არსი ყოველთვის იგივე რჩება“; მხოლოდ „ღირებულებათა საესეობის განხორციელების საფეხურია სხვადასხვა ყოველთვის“⁷⁹.

ეს ზოგადი „მეტაფიზიკური საწყისია“ ის, რაც თავის თავს ავლენს პიროვნებათა სახით; ამიტომ იგი ნიშნავს პიროვნული საწყისის ფაქტიურ უარყოფას. მაგრამ მაშინ რაღა განსხვავებაა „მეტაფიზიკურ საწყისსა“, „უმაღლეს ყოფიერებით საფუძველსა“ (შეღერი) და „ყოფიერების ქეშმარიტებაში ექსტატურ შიგანდგომას“ (პაიდეგერი) შორის, რაღა უფლებით აკრიტიკებს რინტელენი ამ დებულებებს და რაღა რჩება მისი „პერსონალიზმიდან“?

საინტერესოა, რომ რინტელენი თავის პერსონალიზმს უპირისპირებს მარქსიზმს, რომელიც მისთვის, როგორც კოლექტივიზმი, „პერსონალიზმის“ აბსოლუტური საპირისპიროა. მაგრამ გამორიცხავს თუ არა პერსონალიზმი, — როცა იგი წარმოადგენს არა მეტაფიზიკურ თეორიას, არამედ ადამიანის ღირსებისა და ღირებულების, მისი პიროვნულობის ხაზგასმას, — მარქსიზმს როგორც „კოლექტივიზმს?“ კოლექტივიზმი, ამ ცნების საყოველთაოდ მიღებული მნიშვნელობით, აზროვნებისა და სასიცოცხლო მოქმედების ისეთი ფორმაა, რომელიც უპირისპირდება კაპიტალისტურ ეგოიზმ-

⁷⁸ ა. ბ. ზ. ო. რ. ი. შ. ვ. ო. ლ. ო, ფსიქოლოგიის პრინციპული საკითხები, III, გვ. 426.

⁷⁹ Rintelen. Philosophie der Endlichkeit, S. 48.

სა და ინდივიდუალიზმს; მაგრამ პიროვნება და პიროვნებად ყოფნა ხომ სწორედ ე გ ო ი ზ მ ი ს ა და ინ დ ი ვ ი დ უ ა ლ ი ზ მ ი ს (და არა ინდივიდუალობის) გა და ლ ა ხ ვ ა ა; იგი მე და შენის ურთიერთობაში (კომუნიკაციაში) გაიშლება, როგორც ამას თვითონ რინტელენიც აღიარებს! რატომღა გამოორიცხავს კოლექტიურობა, მე და შენის ურთიერთობა, პერსონულობას, პიროვნებისა და პიროვნებად ყოფნის შესაძლებლობას? არ უნდა იყოს საკამათო ის გარეობა, რომ მარქსთან კოლექტიურობა სწორედ იმის საპირისპიროს გულისხმობს, რაც რინტელენს ესმის ამ ცნებაში; მარქსისათვის „კოლექტიურობა“ ადამიანთა ჯოგური თავყრილობა კი არაა, არამედ თვითონ ადამიანის არსია: „ადამიანური არსი არის ადამიანთა ჰეშ-მარიტი ერთობა“⁸⁰.

ზოგადისა და ერთხელადის დაპირისპირება, როცა საქმე ადამიანს ეხება, სწორედ იმიტომ არაა გამართლებული, რომ „ინდივიდუალურ ყოფიერებაში ადამიანის გვარეობითი ყოფიერებაა გამოხატული და პირიქით“⁸¹. ადამიანი ისეთი ერთხელადი და ერთეული არსებაა, რომელიც თავის თავში მოიცავს თავისი გვარის „გვარეობით ყოფიერებას“, იგი ერთეულიცაა და ზოგადიც და ეს „ზოგად ერთეული“ როგორც „ყოფიერების სპეციფიკური ინდივიდუალური განსხვავებულობა“ წარმოადგენს როგორც ცალკეულ ადამიანს, ისე ადამიანს საერთოდ. ამიტომ ადამიანი არა მხოლოდ გვარეობითი ყოფიერებაა, არამედ — პირიც, თვითცნობიერებისა და თვითაგების უნარის მქონე არსება, რომელსაც შეუძლია თავისი გონით-სულიერ-ვიტალური ძალების თვითგანხორციელება თავისი გონითი თავისუფლებიდან. ადამიანი ისეთი ზოგადია, რომლის ზოგადობაში აუცილებლობით შედის მისი ერთეულად ყოფნა, პირად ყოფნა; ადამიანი ერთეული ზოგადია, ე. ი. ისეთი ერთეული, რომელსაც თავისი ზოგადი თავის თავში აქვს. ამიტომ ყოველი ცალკეულის პირადობას აფუძნებს თავისუფლების პირადული ფორმა თუ წესი, როგორც თვითგანხორციელებისა და თვითაგების საკუთარი ამოცანა და პირადული შესაძლებლობა. ესაა ის ამოცანა, რომელიც ადამიანის, როგორც პირის (პერსონის) წინაშე დგას: იგი ვალდებულია თავისი თავი (ადამიანურობა) გაშალოს და განახორციელოს თავისი საკუთარი გონითი თავისუფლებიდან, საკუთარი შესაძლებლობების შესაბამისად, და ასე პირიდან (პერსონიდან) გახ-

⁸⁰ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 1, стр. 447.

⁸¹ К. Маркс и Ф. Энгельс, Из ранних произведений, стр. 591.

დეს პიროვნება, დაუბრუნდეს თავის თავს, იყოს ადამიანი. ამით პერსონა განხორციელებდა, მაგრამ ისეთი, რომელსაც განხორციელების საზრისი თუ მიზანი თავის თავშივე აქვს. იგია ერთეული ადამიანის როგორც პირის გონითი თავისუფლებით წარმართული თვითგანხორციელების წესი, რომლის მიზანია ადამიანურობის როგორც საკუთარი შესაძლებლობის განხორციელება. პერსონას საკუთარ თავში აქვს საკუთარი ტრანსცენდენტი — საკუთარი სუბსტანცია, ადამიანურობა, რომელთან მისვლა მისი მიზანი და ამოცანაა; პიროვნება ყოველთვის „თავის თავზე წინაა“ და მხოლოდ ასე ქმნის ადამიანის სუბსტანციას, მის ცენტრს.

მაგრამ როგორ „ხდება“ პიროვნებად ყოფნის ამოცანის გადაჭრა? როგორ აღწევს ადამიანი თავის თავს? რა არის საამისოდ საჭირო? როგორ იქცევა იგი სუბსტანციისა და ცენტრის მქონედ?

ადამიანი თავის თავში შეიცავს თავის ზოგადს—ადამიანობას როგორც საკუთარი გონით-ვიტალურ-სულიერი ძალების საკუთარი გონითი თავისუფლებიდან განხორციელების შესაძლებლობას; ადამიანს, მაშასადამე, შეუძლია იყოს პიროვნება, მაგრამ შესაძლებლობა არ ნიშნავს შესაძლებლობის განხორციელებასაც: „ადამიანისათვის ყველაზე მეტად ისაა დამახასიათებელი, რომ ის დაბადებისას მრავალი შესაძლებლობის მატარებელია, მაგრამ მხოლოდ შესაძლებლობისა. ჩამოყალიბებულად და საბოლოოდ გარკვეულად მას თითქმის არაფერი აქვს“; ადამიანს აქვს შესაძლებლობა ადამიანი გახდეს, „მაგრამ იგი ჯერ კიდევ არ არის ნამდვილი ადამიანი“; „საჭიროა მოქმედება, გარკვეული მიმართულებით აქტივობა“, რათა „ადამიანმა ადამიანობა... მოიპოვოს“⁸²; პიროვნება გახდეს. რა სახის „აქტივობაა“ ეს? — ესაა „თავის თავთან დაბრუნებისაკენ“ მიმართული აქტივობა: „ადამიანობის მოპოვება“, შესაბამისად, შესაძლებელია მხოლოდ ადამიანის „თავის თავთან დაბრუნების გზით“⁸³. თავის თავთან დაბრუნებული ადამიანი, ცხადია, იქნება თავისი თავის, თავისი ცენტრისა და სუბსტანციის მქონე ადამიანი — პიროვნება. როდისაა ადამიანი „თავის თავთან დაბრუნებული?“ როდისაა იგი „სუბსტანციისა“ და „ცენტრის“ მქონე?

82 ა. ბოქორიშვილი, რა არის კულტურა?, 1964, გვ. 16-17.

83 ა. ბოქორიშვილი, ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის შესახებ, „ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საკითხები“, 1, გვ. 3.

რახან ადამიანის არსებითი ნიშანი მიმართებაში ყოფნის შესაძლებლობაა, ამიტომ ადამიანის პიროვნულობაც მიმართებაში უნდა იქნეს ნაძიები. როგორ დაუბრუნდება მიმართების წყალობით თავის თავს ადამიანი?

ცხადია, ყოველგვარი მიმართების გარეშე არსებული ადამიანი აბსტრაქციაა: ადამიანი, ამიტომ, ყოველთვის წარმოადგენს პირს, თვითარჩევისა და თვითშექმნის უნარის მქონე არსებას, რომელიც „ერთიან მიზანწარმართულ თვითქმედებას ახორციელებს“ და „თავისი მოქმედების პასუხისმგებელია“. როდის გვაქვს საქმე იმ „მიზანწარმართულ“, ნებისმიერ მოქმედებასთან, რის პროცესშიც პიროვნება ჩნდება?

ადამიანი როგორც „მიმართებაში ყოფნის შესაძლებლობა“ გონის მქონე არსებაა და გონითი ცნობიერებაა ისიც, რაც „მიმართებაში ყოფნას“ შესაძლებელყოფს; სწორედ გონი „აძლევს ადამიანს იმის საშუალებას, რომ მან თავისი თავი დაუპირისპიროს ბუნებას, საზოგადოებას, სამყაროს“. ამ დაპირისპირებაში „ადამიანისათვის იქმნება მე და არამე. პირველ რიგში კი მე და შენ“⁸⁴. ესაა პიროვნების არსებობის დასაწყისი: პიროვნება იქმნება იქ და იმდენად, სადაც და რამდენადაც ადამიანი უპირისპირდება სხვას გონითი აქტის საფუძველზე. გონითი აქტის მწარმოებელი არსება არის პიროვნება და ეს აქტი იმდენად არსებობს, რამდენადაც მანში ნაგულისხმევია, ინტენდირებულია სხვა, არამე, შენ; გონით აქტში შენის ინტენდირების წანამძღვარი კი „გონითი ინტერესის განსაზღვრული მიმართულებით წარმართვია“⁸⁵, იგი ნებისმიერი მოქმედებაა და თავისუფალ ნებისყოფაშია დაფუძნებული. მაშასადამე პიროვნება ჩნდება მაშინ, როცა ადამიანი ახდენს შენის ინტენდირებას, როცა იგი აღიარებს მეორე მეს თავისთავად არსებობას. ამით მე და შენ, ჩემი და სხვა პიროვნება, ის დაპირისპირებულებანია, რომელთაც უერთმანეთოდ არსებობა არ შეუძლიათ: როცა მე ვაღიარებ სხვა პიროვნების არსებობას, მაშინ მე ამითვე ვადასტურებ ჩემი პიროვნების არსებობასაც და მაქვს როგორც სამყარო, ისე საკუთარი თვითონი, ვარ მთლიანი, მაქვს ყოფიერება. როცა ადამიანს აქვს ყოფიერება, მაშინ იგი იმყოფება კიდევაც ყოფიერებასთან (სამყაროსა და თავის თავთან) მიმართებაში და

⁸⁴ ა. ბოკორიშვილი, რა არის კულტურა? 1965, გვ. 18.

⁸⁵ E. Rothacker, Logik und System der Geisteswissenschaften, 1926, S. 128.

ამით ქმნის თავის თავსა და სამყაროს. ასეთი ადამიანი არის თავისი სუბსტანციისა და ცენტრის — პიროვნების — მქონე, იგი მთლიანია და თავის თავთანაა დაბრუნებული.

ზემოთქმულის შემდეგ ჩვენ შეგვიძლია პირის ცნების დაზუსტება: პირი (პერსონა) მიმართებაშია სამყაროსთან, მაგრამ არა თავის თავთან: მისთვის არ არსებობს სხვა და ამიტომ მას არა აქვს თავისი მე; ამიტომ პირს არა აქვს ყოფიერება, იგი არაა მთლიანი.

შენის არსებობის აღიარება, სხვა მეს, სხვა პიროვნების განზრახვითი ინტენდირება, ნიშნავს სხვისი არსებობის გაგებით აღიარებას, პირველად გაგებას. სახელდობრ: სხვა პიროვნების არსებობის აღიარება სხვა სამყაროს, უცხო არსებობის აღიარებაა; ხოლო როცა აღიარებულია უცხო არსებობა, მაშინ მიღებულია კიდევაც მისი ერთგვარი, თუმცა უარყოფითი შემეცნება: მე ვაღიარებ, რომ არსებობს სხვა, არამე და რახან „ყოველგვარი უარყოფა არის განსაზღვრება“, ამით, მაშასადამე, მე ვაღწევ სავესებით პოზიტიურ შედეგს: შენის არსებობის ცოდნას; ჩემთვის ჩნდება შენ, და ამით ჩნდება მე, პიროვნება, რომელსაც უნარი შესწევს სხვისი გაგების.

ვინაიდან პიროვნება თავის ყოფნაში მოიცავს სამყაროსაც, ვინაიდან პიროვნება არსებობს მხოლოდ თავისი თავისა და სამყაროს თავისუფალი დაგვეგმვა-არჩევის ერთიანობაში, — ამიტომ სხვა პიროვნების გაგებითი აღიარება ნიშნავს სხვა სამყაროს არსებობის გაგებითს აღიარებასაც, ამით პიროვნება არსებობს არა მხოლოდ სხვა პიროვნებასთან მიმართებაში, არამედ მისი არსებობისათვის ასევე აუცილებელია სამყაროსთან მიმართებაც. ოღონდ ის სამყარო, რომელთანაც მიმართებაში ჩნდება პიროვნება, არის პიროვნული სამყარო, სულიერ-გონითის სამყარო. მაშინ როცა ახსნითი შემეცნება შემეცნების პროგრესს ხედავს „რაოდენობის სულ უფრო და უფრო მზარდ შემცირებაში“ (კონტი), გაგებითი შემეცნების პროგრესი გასაგების რაოდენობის შემცირებაში კი არ მდგომარეობს, არამედ პირიქით, ზრდაში. გაგების ინტენსივობა და გამგები პიროვნების სიდიადე დამოკიდებულია იმ სულიერ-გონითი ინდივიდუალობების რაოდენობაზე, რომლებიც მისი გაგებითი აღიარების სფეროში შემოვლენ. „როცა ჩვენ გვაქვს ცნობიერება, მაშინ ჩვენ გვაქვს ყოფიერება“; შესაბამისად, როცა „ჩვენ გვაქვს“ ეს

გონითი აქტი, რომელიც პიროვნებას ქმნის პიროვნულის ინტენდი-რებით, მაშინ „ჩვენ გვაქვს“ პიროვნება.

ამგვარად, პიროვნება „თავისთავზე წინაა“ როგორც იმ გონითი აქტების განზრახული განხორციელების შესაძლებლობა, რომლებ-შიც სხვა პიროვნებაა აღიარებული. სხვისი, როგორც შენის აღიარე-ბა ნიშნავს სხვისი არსებობის, ღირებულებათა სხვა სისტემის გა-გებით აღიარებას და ამით თავისი პიროვნულობის დადასტურე-ბას. ამიტომ პიროვნების არსია გონითი ცნობიერებით წარმართული და გონით ცნობიერებაში დაფუძნებული „ნების თავისუფალი ხედ-ვა“ (შტერნი) — ის აქტი, რომელშიაც სხვა პიროვნებაა ინტენდი-რებული, ეს კი ნიშნავს როგორც სხვა ღირებულებათა სისტემის არსებობის გაგებით აღიარებას, ისე ამ ღირებულებათა სისტემის თავისებურ ხედვას. ამ თავისებური ხედვის გონით აქტში არა მხო-ლოდ აისახება სხვა პიროვნება, არამედ იქმნება კიდევაც ახალი პი-როვნება. ეს ახალი პიროვნებაა თვითონ გამგების პიროვნება. მაშა-სადამე, პიროვნება არის თავისუფალი გონითი აქტის ხედვის თა-ვისებურება და ამ ხედვის თავისებურებაა ის, რაც პიროვნებას საზრისს ქმნის და საიდანაც პიროვნება გაიგება. ამგვარად, პირო-ვნება გაიგება პიროვნულ ღირებულებათა სამყაროს მთლიანის პი-როვნული ხედვის თავისებურებისაგან; და პიროვნულ ღირებულე-ბათა სამყაროს მთლიანი გაიგება პიროვნების იმ გონითი ხედვი-დან, რომელშიც ეს სამყაროა ინტენდირებული და რომელიც პი-როვნების საზრისს ქმნის.

„მთლიანი ფენომენის“ ადამიანის მიმართ ეს ნიშნავს: ადამი-ანის მთლიანობას ქმნის ის გონითი ცნობიერება, რომელიც მიმარ-თებაში არსებობს და რომელიც თვითონაა მიმართება. როცა არსე-ბობს ასეთი მიმართება, ე. ი. როცა არის ის გონითი აქტი, რომე-ლიც მიმართულია ყოფიერებაზე (სამყაროსა და საკუთარ ყოფნა-ზე), მაშასადამე, „როცა ჩვენ გვაქვს ცნობიერება“, მაშინ „გვაქვს ყოფიერება, ე. ი. ყოფიერებაზე მიმართულობა“⁸⁶.

ყოფიერება როგორც ყოფიერებაზე მიმართულობაა ის „ძი-რი“, საიდანაც ადამიანი გაიგება, ამიტომ უბრალოდ არ არსებობს ის „გარეშე ინსტანცია“, საიდანაც ადამიანის გაგება იქნებოდა შე-საძლებელი; ადამიანი უნდა გავიგოთ თვითონ ადამიანიდან, მისი საკუთარი საზრისიდან როგორც მისი საკუთარი არსიდან ამოსე-

⁸⁶ А. Бочоришвили. Основное субъективное условие адекватного познания, Известия АН ГССР, XL: 1, стр. 8.

ლით, ეს საზრისი ადამიანისადმი ტრანსცენდენტური ინსტანციიდან კი არ უნდა იქნეს გარკვეული, არამედ თვითონ ადამიანში უნდა იქნეს ნაპოვნი. ასეთი შემეცნება იქნება „თავისთავადი გაგება, ისეთი გაგება, რომელიც არ საჭიროებს ტრანსცენდენტური ინსტანციით გამართლებას“, და რომელიც „შინაგან დასაბუთებას“ ემყარება.

ადამიანის გაგება კი მხოლოდ მაშინ დაემყარება „შინაგან დასაბუთებას“, როცა ის მიმართება, რომელიც თვითონ ადამიანის არსია და რომელიც ადამიანი-ყოფიერების მიმართებაა, „...არსობრივი ხასიათისად წარმოგვიდგება“, როცა ეს მიმართება არის ყოფიერების არსებობის საფუძველი — არა ადამიანისაგან დამოუკიდებელი გარესამყაროს არსებობის საფუძველი, არამედ ადამიანის თვითყოფნისა, რომელიც მაშინ არსებობს, როცა ადამიანს აქვს საშუარო და თავისი თავი — ყოფიერება. მხოლოდ ასეთი, ყოფიერების მქონე ადამიანია საკუთარი საზრისის მქონე; „თავის თავშია დასაბუთებული“, თავისთავიდან არის გასაგები და არ საჭიროებს „ზემდგომ ვითარებას, რომლიდანაც ის უნდა იქნეს გაგებული“.

ყოველივე ზემოთქმული, ჩვენი აზრით, იმას ნიშნავს, რომ გაგების თეორიის ამოსავალი უნდა იყოს „ადამიანის ადამიანთან საზოგადოებრივი მიმართება“ (კ. მარქსი), იგივე „მე და შენის დიალოგი“ (ლ. ფოიერბახი), როგორც ადამიანის ადამიანად გახდომის, მისი პიროვნებადყოფნის საკუთრივი საფუძველი, როგორც ის „ქვეშარტი დიალექტიკა“ (ლ. ფოიერბახი), რომელიც ერთადერთი იძლევა გასაგებში შეღწევის საშუალებას იმით, რომ ქმნის გამგებ პიროვნებას, მეს, გასაგების არსებობის, შენის არსებობის აღიარებით.

§ 4. ბაბაჰის უნოვენოლოგია

სხვა პიროვნების არსებობის გაგებითი აღიარება, ცხადია, არ ეხება თვითონ გასაგები მოვლენის თავისთავად არსებობას. გასაგები მაშინ კი არ ჩნდება, როცა მას „აღიარებენ“, არამედ ამ აღიარებით ჩნდება პიროვნება როგორც გაგება. თვითონ გაგებით აღიარებას წინ უსწრებს საგნის ცნობიერებაში მოცემულობა, როგორც ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად არსებულის ცნობიერებაში ასა-

ზვა, რაც, რატომ უნდა, ჯერ კიდევ არ ნიშნავს შემეცნებას. „ცნობიერების ფუნქციის შემეცნებელ სუბიექტს შემეცნების ობიექტი წარუდგინოს“; თვითონ შემეცნება ახდენს ცნობიერი ყოფიერებიდან, „რეალურად არსებულიდან იმის ამორჩევას“, გასაგნებას, რაც მას აინტერესებს და იწყებს შემეცნებით ოპერაციებას, — „შემეცნება არის მოცემულზე სხვადასხვა ოპერაციების ჩატარება“⁸⁷.

შემეცნება კი შეიძლება როგორც საგნის მიზეზ-შედგობრივ ჯაჭვში ჩართვით, ისე მიზეზობრივი ჯაჭვისაგან დამოუკიდებლად, თვითონ საგნის საკუთარი, მისი სხვაზე დაუყვანადი არსებისა და საზრისის ძიებით. პირველია ახსნითი შემეცნების გზა, მეორე — გაგებითი შემეცნების. მისი წინამძღვარია გასაგების არსებობის აღიარება როგორც გამგების არსებობის საკმაო პირობა და საფუძველი. ჩვენი ამოსავალი თეზისის თანახმად, პიროვნების არსებობის საფუძველი უნდა იყოს პიროვნების გაგების საფუძველიც. როგორაა ეს შესაძლებელი? უპირველეს ყოვლისა იმით, რომ „არსებობის აღიარება უკვე შეიცავს შემეცნებასაც“, იმის ცოდნას, რომ არსებობს სხვა, შენ, რასაც ემყარება მეს, როგორც გამგები პიროვნების არსებობა.

როცა არსებობს ის გონითი აქტი, რომელიც პიროვნებას ქმნის, და რომელიც შენის, არამეს ინტენდირებაში არსებობს, მაშინ არსებობს კიდევაც უცხო არსებობის განცდა, ის, რაც გააკვირვებთ ის საკუთრივი წყაროა და რაც, თავისი მხრით, შემეცნების დაწყების აუცილებელი პირობაა.

მაშასადამე, „არსებობის დადასტურების“, შენის არსებობის გაგებითი აღიარების, როგორც პირველადი გაგების შემდეგ, დგება გაგებითი შემეცნების პრობლემა: რა ქმნის გასაგების მაცოცხლებელ ბირთვის? ამ კითხვის გადაჭრისათვისაა მოწოდებული ე. წ. „გაგებითი მეთოდი“, რომელიც ნიშნავს „წრეში ბრუნვას“ — ნაწილის გაგებას მთელიდან და პირიქით — მთელის გაგებას ნაწილიდან. რამდენად გამართლებულია „გაგების მეთოდი“ იქ, სადაც გასაგები თვითონ მისგან უნდა იქნეს გაგებული?

⁸⁷ А. Бочоришвили, Основное субъективное условие адекватного познания, საქ. სსრ მეცნ. აკად. მოამბე, X, 1965, გვ. 8.

დავიწყეთ კითხვით: რა არის პიროვნების, სხვა მეს ინტენდი-რების საფუძველი თუ საბაზი? მარტო გამგების განზრახვა, და გაგებითი აღიარება, ცხადია, აქ არაა საკმარისი. უნდა მეძლეოდეს ცნობიერებაში ისეთი რაღაც, რაც „გაგების“ განზრახვას გამართლებას მისცემს. ასეთი „მოცემულობა“ ყოველგვარი სულიერ-გონითი, რომელიც გამოსახულებაშია ობიექტივირებული და რომელსაც საზრისის „მოძებნა“ სჭირდება. საზრისი კი მხოლოდ პიროვნება შეიძლება იყოს: სულიერ-გონითის გამოსახულება პიროვნული გამოსახულებაა და ყოველთვის პიროვნულს გამოთქვამს. ამით ჩვენ ვიწყებთ პიროვნების ინტენდირებას, მის გულისხმობას, მისი არსებობის გაგებით აღიარებას, მისი საზრისის ერთგვარი წინასწარი ვარაუდის სახით. ესაა ის „მთელი“, საიდანაც იწყება გასაგების ინტერპრეტაცია. ეს ინტერპრეტაცია ნიშნავს როგორც გასაგები სულიერ-გონითის „ნაწილების“ გასაგებ მთლიანობად გაერთიანების ცდას, ისევ ნავარაუდები მთლიანის მეშვეობით, ისე თვითონ „ნავარაუდები მთლიანის“ შემოწმებას იმავე გასაგები სულიერგონითის „ნაწილებიდან“ ამოსვლით. ცხადია, ყოველთვისაა მოსალოდნელი, რომ ნაწილები არ დაემორჩილონ მთლიანის იმ წარმოდგენას, რომელშიაც ჩვენ მათი ჩართვა გვსურს; თითოეულ ნაწილს შეუძლია სხვაგვარად უჩვენოს მთელი, ვიდრე ეს თავიდან იყო ნავადაუდები. ეს გვაიძულებს ვივარაუდოთ ისევ ახალი მთლიანი, საიდანაც შემდეგ ისევ ნაწილებს მივუბრუნდებით და საიდანაც შემდეგ ეს ნაწილები ისევ სხვაგვარად გამოჩნდებიან და, მაშასადამე, ისევ ახალი მთლიანის ვარაუდს წარმოშობენ. ესაა საკუთრივი შემეცნებითი გაგების პროცესი, და იგი მაშინ ჩაითვლება დასრულებულად, როცა მოხერხდება გასაგების ყველა „ნაწილის“ გაერთიანება რაღაც, წინააღმდეგობისაგან თავისუფალ სურათში.

გაგებითი მეთოდი და გაგებითი შემეცნება, ცხადია, გულისხმობს მიხვედრის, ანალოგიით დასკვნის, ინტუიციისა და კონგენიალობის „მეთოდთა“ დახმარებასა და გამოყენებას, მოკლედ ყველაფერ იმას, რასაც ჩვეულებრივ „ინტერპრეტაციისათვის საპირო ხერხებში“ გულისხმობენ. ყველა ეს „ხერხი“ კი საბოლოოდ ერთი მიზნისაკენ მიისწრაფვის: გამოიწვიოს ჩემში გასაგების სურათი მისი მაცოცხლებელი ბირთვის ჩემში მაცოცხლების მეოხებით. ასეთი გაგება, ცხადია, იქნება არა სხვაში ჩემი მეს შთაგრძნობა, არამედ ჩემში სხვისი თანაგრძნობა და თანაცოდნა, მისი „უშუალო ხილვა“.

„თანაგრძობა“ შეუძლებელია განცდის გარეშე. ამიტომ გარეგნობა მხოლოდ განცდილი. ადამიანს მხოლოდ განცდილის ხილვა შეუძლია.

„განცდასა“ და „ხილვას“ კი წინ უსწრებს „გონითი ინტერესის“ განზრახული წარმართვის აქტი, რითაც გასაგები (და გაგებული) „საგნობრივი, ე. ი. ცნობიერი გახდება“ (იასპერსი). „ინტეროცეფციის“ როგორც გაგების გამოსავალი და შედეგი ყოველთვის ცნობიერია“ (ვ. შტერნი).

„გაგება“ როგორც ერთეულის, ინდივიდუალურისა და პიროვნულის შემეცნების სპეციფიკური პრინციპი და მეთოდი, ცხადია, არ გამოირიცხავს აქ არაგონისმეცნიერული, კერძოდ კი „ახსნის“ მეთოდის გამოყენების შესაძლებლობასა და საჭიროებას. მაგრამ მიზეზობრივი ახსნის საბოლოო მიზანიც, როცა საქმე სულიერ-გონითს ეხება, გაგება უნდა იყოს. ამიტომ სულიერ-გონითის სფეროში „ახსნა“ თვითონ იქცევა სულიერის რაობის ერთ-ერთ შესაძლებელ ინტერპრეტაციად.

რამდენადაც პიროვნების „ცენტრი“ გონი და გონითი თავისუფლებათა ამდენად მისი „ზუსტი“, „ერთადერთი სწორი და ამოუწურავი ინტერპრეტაცია“ შეუძლებელია: ყოველთვის რჩება გონითი თავისუფლებით დაფუძნებული სხვაგვარად ყოფნის შესაძლებლობა და გასაგები შეიძლება ყოველთვის იყოს სხვაგვარი, ვიდრე ეს გამგებს აქვს წარმოდგენილი. გარდა ამისა, განსაკუთრებით იქ, სადაც საქმე „ტექსტის“ ინტერპრეტაციას ეხება, ყოველთვისაა შესაძლებელი გასაგების ახალ საზრობრივ მთლიანობაში ჩართვა, მისი ახალი თვალსაზრისით განხილვა. ეს ახალი გაგების შესაძლებლობები უსასრულოა და ამიტომ ყოველი გაგება ინტერპრეტაციაა. მაგრამ რას ნიშნავს გაგება როგორც ინტერპრეტაცია? ესაა უკვე გაგების როგორც გონისმეცნიერული შემეცნების თავისებურების ამსახველი ცნების რაობის პრობლემა.

გაგება პიროვნულის პიროვნულთან შეხვედრის ფუნქციაა. და ამ შეხვედრაში არა მხოლოდ აისახება სხვა, „შენ“, არამედ ასევე იქმნება „მე“, პიროვნება. ეს კი უკვე ახლის შექმნაა. გაგება, ამით, არა მხოლოდ ასახვითი გაგებაა, არამედ განმგრძობიც. იგია იმ ცნობიერების მოღვაწეობის შედეგი, რომელიც „არა მხოლოდ ასახავს აინამდვილეს, არამედ ქმნის კიდევაც მას“ (ლენინი)⁸⁸.

⁸⁸ В. И. Ленин, Сочинения, т. 38, стр. 204.

„შექმნილი გაგების“ დასახასიათებლად ხშირად იყენებენ დრამის მაგალითს: დრამის ყველა ახალი წარმოდგენა ქმნის ამ დრამის ახალ გაგებას და ეს ახალი გაგება არის განგრძობა და შექმნა. განგრძობისა და შექმნის ფაქტის ცალმხრივმა გაზვიადებამ გამოიწვია დღევანდელ დასავლეთის ჰერმენევტიკაში იმ აზრის დამკვიდრება, რომ გაგება შენის გაგება კი არაა, არამედ იმ „ლაპარაკის განგრძობა“, რომელსაც ყოფიერება ეწევა თავის თავთან შენის მეშვეობით. ეს შენ, ამ თვალსაზრისის დამცველთა მიხედვით, არის ლიტერატურული ნაწარმოები, რომელიც არასოდეს არაა დასრულებული და გამზადებული მთლიანი, ერთმნიშვნელოვანი საზრისის მქონე რაღაც; მისი საზრისი ყოველთვის „ლია“, და ამიტომ შესაძლებელია ასევე ახალი საზრისის აღმოჩენა, ახალი საზრისის მიცემის განხორციელება. ესაა, ამ თეორიის წარმომადგენელთა მიხედვით, „გონითი რენესანსების“ წყარო: „თუ რა არის მაგალითად, ფაუსტი, ეს ერთხელ და სამუდამოდ კი არაა დადგენილი, არამედ იგი გაგების დაწყებასთან ერთად აღმოცენდება და ყოველი ახალი ინტერპრეტაცია ამავე დროს თვითონ ნაწარმოებს უმატებს რაღაც ახალს“ (ბოლნოვი)⁸⁹.

ცხადია, როცა გაგება გაგებულია როგორც მხოლოდ ახლის შექმნა, მაშინ არსებითად საქმე გვაქვს სხვისი მეს ისეთ „გაგებასთან“, რომელიც ნიშნავს ან კონსტრუირებას, ან შთაგრძობას, დაფუძნებულს გაგების საკუთარ თვითნებობაზე. არაა გასაოცარი ამიტომ, რომ გაგების ეს თეორიები უკეთეს შემთხვევაში გაგების მაფუძნებელ ინსტანციას ისევ „ყოფიერების“ ცნებაში ეძებენ და შესაბამისად ყოველგვარ გაგებაში ყოფიერების თვითგაგებას, მის თავის თავთან საუბარს, ხედავენ.

გაგების, ყოფიერებისა და ენის ურთიერთკავშირის ასეთი თეზისის დამცველთა შორის დღევანდელ დასავლეთში ყველაზე მნიშვნელოვანი ფიგურაა ჰაიდეგერის ცნობილი იდეური მემკვიდრე ჰანს გეორგ გადამერი, რომლისთვისაც „გაგება“ ყოფიერების როგორც ენის თვითგაგებაა და ამიტომ აღამიანს გაგება თავისდაუნებურად „ემართება“. ესაა, გადამერის აზრით, „ფსიქოლოგიზმის“ დაძლევის ერთადერთი გზა. იგი წერს: „მე არავითარ მეთოდს არ ვაძგენ, არამედ აღვწერ იმას, რაც ხდება... ისტორიული მეთოდის ოსტატსაც კი არ შეუძლიან მთლიანად თავისუფალი იყოს თავი-

⁸⁹ ციტატა მომყავს წიგნიდან: A. Diemer, Grundriß der Philosophie. Bd II, 1964, S. 46.

სი დროის, თავისი საზოგადოებრივი გარემოს, თავისი ნაციონალური პოზიციის გავლენისაგან. ნაკლია თუ არა ეს? მაგრამ ეს რომ ასეც იყოს მე ფილოსოფიურ ამოცანად მამაჩნია იმაზე ფიქრი, თუ რატომ არსებობს ეს ნაკლი ყველგან, სადაც კი რაიმე კეთდება... ამ აზრით ვცდილობ მე თანამედროვე მეცნიერების მეთოდის ცნებას (რასაც თავისი განსაზღვრული მნიშვნელობა აქვს) გავცდე და თავის პრინციპულ საყოველთაობაში გავიაზრო ის, რაც ყოველთვის ხდება⁹⁰.

მაგრამ რამდენადაც ინტერპრეტაციაში ინტერპრეტატორის წინასწარაღებული აზრის აუცილებელი მონაწილეობის ფაქტი ანტიფსიქოლოგიური არგუმენტი და რამდენადაც გამართლებული ამ ფაქტის „ყოფიერების“ დონეზე განხილვა? გადამერი, მისივე სიტყვებით, საკითხს ფილოსოფიურ ასპექტში აყენებს, „მეთოდი“ მას არ აინტერესებს. მაგრამ როცა „გაგება“ წინასწარაღებული (ამასთან გაუცნობიერებელი და უნებური) აზრიდან გაგებაა, მაშინ „სხვა“, ის, რაც ასეთ თვალსაზრისს არ ეთანხმება, მისთვის უბრალოდ „ბოროტი ნებისა და სისულელის ნაყოფი“ (იასპერსი) იქნება.

გადამერის მიხედვით, ის ყოფიერება, რომელიც გაგებაში გაიგება, არის „ჰერმენევტული უნივერსუმი“: ეს უნივერსუმია ის „ჰეშმარიტება“, რომელიც ისტორიულ გადმოცემებში გველაპარაკება და რომელიც ვრცელდება როგორც წარსულის სამყაროზე, ისე ჩვენს ყოფაზეც. ამას ემყარება ჰერმენევტული უნივერსუმისადმი ჩვენი „ღიაობა“: ჰერმენევტული უნივერსუმი ჩვენ გვეუბნება რაღაც ჰეშმარიტებას იმით, რომ ჩვენ რაღაცას ვამბობთ მის შესახებ: გაგება წრეა. ამიტომ, გადამერის მიხედვით, „ისტორიული გადმოცემა“ „ისტორიული ცოდნის ან ფილოსოფიური გააზრების საგანი“ კი არაა, არამედ „ჩვენი საკუთარი ყოფიერების მოქმედებითი მომენტი“. იგივე მდგომარეობაა, გადამერის მიხედვით, „შენის“ გაგების შემთხვევაშიც: „შენის გამოცდილება ცმულავენებს იმ პარადოქსს, რომ რაღაც, რაც მე მიპირისპირდება, თავის საკუთარ უფლებას ამტკიცებს და უპირობო აღიარების იძულებას იწვევს — და სწორედ ამით „გაიგება“. მაგრამ ასეთი გაგება იგებს არა „შენს“, არამედ იმას, რასაც იგი ჩვენ ჰეშმარიტს გვეუბნება“. ესაა ის ჰეშმარიტება, რომელიც მხოლოდ „შენის“ მეშვეობით ხდება დანახვადი, „და მხოლოდ იმის მეშვეობით, რომ იგი მის შესახებ რაღაცის

⁹⁰ Gadamer. Wahrheit und Methode. 2. Aufl., S. 483.

თქმის უფლებას იძლევა⁹¹. ამით ამოიწურება, გადამერის მიხედვით, „სხვისი გაგება“; გაგება მხოლოდ ლაპარაკის განგრძობაა, იმ ლაპარაკის, რომელსაც ყოფიერება თავის თავთან ეწევა⁹².

გადამერის კონცეფცია დღევანდელ დასავლეთში ცხარე დისკუსიისა და თავდასხმის ობიექტია. ამ მხრივ ყველაზე დამახასიათებელია იტალიელი ემილიო ბეტი, რომელიც გადამერის ფილოსოფიურ ჰერმენევტიკას ახასიათებს როგორც ცნებათა აღრევისა და „ექვივოკაციების“ შედეგს. თვითონ ბეტი „გაგების“ ობიექტურობას, რომელსაც, მისი აზრით, ძირს უთხრის როგორც გადამერი, ისე ყველა, ვინც ჰაიდელგერს ემხრობა, ამყარებს შლაიერმახერის, ბოეკისა და კროჩეს პოზიციებზე, იმ პოზიციებზე, რომლებსაც გადამერი „რომანტიკული ელფერის ფსიქოლოგიზმს“ უწოდებს⁹³. ბეტი თავის ცნობილ წიგნში: „ჰერმენევტიკა როგორც გონისმეცნიერებათა ზოგადი მეთოდი“⁹⁴, ცდილობს მოძებნოს „გაგების“ ობიექტური და სუბიექტური პირობების გაწონასწორებას საშუალება, ის ცენტრი, რომელიც „გაგებას“ ააცილებს როგორც „კონსტრუირების“ სცილას, ისე „შთაგრძობის“ ხარიბდას. ამ მიზნით ბეტი აყალიბებს „გაგების“ ოთხ კანონს, რომლებიც თუმცა „ძველ ნაცნობთა განმეორებას“ (დიმერი) წარმოადგენენ, მაგრამ თავიანთ მნიშვნელობას ამით მაინც არ კარგავენ. „გაგების“ პირველი კანონია, ბეტის მიხედვით, „ტექსტის საზრისობრივი ავტონომია“, რომლის მიხედვითაც გასაგების საზრისი გაგებულ უნდა იქნეს თვითონ გასაგებიდან; მეორე კანონია „გაგების აქტუალობის პრინციპი“, „გაგების“ ობიექტზე მორგების“ პრინციპი, რომელიც ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ ჰერმენევტული ქვეშეპარტიების მაინტეგრირებელი მომენტია ინტერპრეტატორის „სადგომი ადგილი“, მთელი მისი მე და მეს ისტორიულ-პიროვნული განსაზღვრულობა; მესამე კანონია (იგი ეხება ასევე თვითონ „გაგების“ რაობის საკითხს) „ინვერსიულობა“ — გაგება არის „შემოქმედებითი პროცესის შებრუნება“; და ამიტომ „ინტერპრეტაციამ თავის ჰერმენევტიკულ გზაზე შებრუნებით უნდა გაიაროს ის შემოქმედებითი გზა, რომლის კვლავგააზრებასაც ისახავს იგი მიზნად“; მეოთხე

91 იქვე, გვ. XXI.

92 იქვე, გვ. 340 და 360.

93 იქვე, გვ. 483.

94 E. Betti, Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften, 1962.

კანონია „ლიაობისა და შინაგანი სიმშვიდის“ კანონი, რომელიც მოითხოვს გაგებისადმი „შინაგან მზაობას“⁹⁵.

როგორც ვხედავთ, ბეტის „კანონები“ არსებითად „გაგების ხელოვნების“ კანონებია და მათში არც „გაგების“ მათუძნებელი ინსტანციის შესახებაა ლაპარაკი და არც გაგებითი შეშეცნების საკუთრივი ფაქტორების შესახებ. ამ „კანონებს“, ჩვენი აზრით, აქლია „გაგების“ ის ძირითადი „კანონი“, რომლის საზრისსაც მეშენის, გასაგებისა და გამგების აუცილებელი ურთიერთკორელატიურობა ქმნის: გაგება „შენის“ გაგებაა და იგი გულისხმობს და მოითხოვს „მეს“ არსებობას. მე კი მხოლოდ „შენის“ არსებობის დადასტურებით, მისი გაგებითი აღიარებით იქმნება. იგივეა პიროვნების არსებობის, პიროვნებადყოფნის აუცილებელი პირობა: პიროვნება გამგები შეა, იგი სხვისი არსებობის აღიარებისა და გაგების შედეგად ქმნის თავის თავს და სხვანაირად პიროვნება არ არსებობს.

გაგება სხვისი, „შენის“ არსებობის დადასტურება, მისი გაგებითი აღიარებაა და ასეთი აღიარების გარეშე გაგება არ ხდება. ამის შემდეგაა გაგება ასევე ასახვა, და ახლის შექმნაც, და ასეთი გაგება თავის შედეგში ყოველთვის შეიცავს სხვას როგორც სხვას, იმ „შენს“, რომელთანაც მიმართებაში არსებობს „მე“.

ახალი საზრისის მინიჭების განხორციელებით ადამიანი გასაგებში თავის თავს, თავის მინიჭებულ საზრისს კი არ ეძიებს, არამედ „შენს“, რითაც იგი ადასტურებს საკუთარ პიროვნულობას მეობას: ასე ჩნდება „შენ“ და „მე“ და ასე ხდება შესაძლებელი „მე-შენის დიალოგი“, პიროვნულის პიროვნულთან შეხვედრა. ამ შეხვედრის საფუძველი და პირობაა „შენის“ არსებობის დადასტურება, მისი გაგებითი აღიარება, როგორც მეს ყოფნის აუცილებელი პირობა.

„მე“, რომელიც იქმნება ყოველი „შენის“ გაგებითი აღიარებით, წარმოადგენს ახალ პიროვნებას, ახალ საზრისობრივ წარმონაქმნს, ახალ ერთხელად და განუმეორებად სულიერ-გონით სისტემას. ამით „გაგება“ არა მხოლოდ ემყარება „მეს“ „შენთან“, ერთეულის ერთეულთან აუცილებელ ურთიერთმიმართებას, არამედ თავის შედეგში ყოველთვის ქმნის ახალ პიროვნულ წარმონაქმნს. „გაგება“, მაშასადამე, ნიშნავს სხვისი არსებობის გაგებით აღიარებას, სხვისი არსებობის შინაგანი საზრისის გაგებით ასახვას,

⁹⁵ E. Betti, იქვე, გვ. 93, 94.

ინტერპრეტაციას, და ახლის შექმნას, როგორც უცხოსთან შეხვედრის, მე-შენის დიალოგის შედეგს.

გვაძლევს თუ არა გაგების ონტოლოგიური დაფუძნება „გაგებაში ინდივიდუალურისა და უნივერსალურის“ (დილთაი) მორიგების საშუალებას? შეიძლება თუ არა „გაგების“ ზოგადსაყოველთაო მნიშვნელობისა და მისი მეცნიერულობის შესახებ ლაპარაკი მაშინ, როცა „გაგების“ გამოსავალი და შედეგი ყოველთვის არის ერთხელადი და პიროვნული?

„გაგებაში ინდივიდუალურისა და უნივერსალურის“ პრობლემას ჩვენ სამი კუთხით განვიხილავთ: ა. „გაგების“ ზოგადადამიანური მნიშვნელობა; ბ. „გაგების“ ობიექტურობა; გ. „გაგების“ მცენიერულობა.

გ ა გ ე ბ ი თ ი შ ე მ ე ც ნ ე ბ ი ს ზ ო გ ა დ ა დ ა მ ი ნ უ რ ი მნიშვნელობა გაგებითი შემეცნების თავისებურებიდან გამომდინარეობს: „გაგება“, არამართო ასახავს, არამედ ქმნის კიდევაც. „გაგება“ ასახავს, იგებს ინდივიდუალურსა და პიროვნულს და ქმნის კიდევაც ინდივიდუალურსა და პიროვნულს. ამიტომ გაგებითი შემეცნების ზოგადსაყოველთაო მნიშვნელობის მაჩვენებელია მისი ზოგადადამიანური მნიშვნელობა. გონისმეცნიერებათა საგანია „ისტორიულ-საზოგადოებრივი სინამდვილე“⁹⁶. „ისტორიულ-საზოგადოებრივი სინამდვილე“ კი ადამიანური და ადამიანის მიერ შექმნილი სინამდვილეა და მას მხოლოდ ადამიანისათვის აქვს მნიშვნელობა. ეს სინამდვილე არსებობს ერთეული განუმეორებელი ინდივიდუალური სისტემების სახით და მათი ასეთი არსებობის წესია ის, რაც მათი შემეცნების სპეციფიკური გაგების, პრინციპის საჭიროებას იწვევს.

სულიერ-გონითის ერთხელადი, განუმეორებელ-ინდივიდუალური სისტემები, თავიანთ მთლიანობაში, ქმნიან იმას, რასაც კულტურას ვეძახით. კულტურას კი ადამიანი ქმნის და მხოლოდ „ადამიანია ისეთი არსება, რომელსაც ესაჭიროება კულტურა“⁹⁷. „ისტორიულ-საზოგადოებრივი სინამდვილე“, მამასადამე, კულტურის განუმეორებელ-ინდივიდუალური სისტემებისაგან შედგება და ამ სისტემებს მხოლოდ ადამიანისათვის აქვთ ღირებულება. ეს ღირებულება გამოიხატება ადამიანის ადამიანობის შექმნაში, „ადამიანის გაკულტურებაში“. ადამიანის გაადამიანება, ადამიანის ადამიანობა

⁹⁶ Dilthey, G. S., I. S. 4.

⁹⁷ ა. ბოკორიშვილი, რა არის კულტურა? თბ., 1965, გვ. 16.

კი იწყება მაშინ, როცა მისთვის არსებობს „შენ“, როცა იგი არის პიროვნება: ადამიანი მაშინ არის თავისი „თვითონ“, როცა მისთვის არსებობს სხვა „თვითონ“, ეს ნიშნავს: ადამიანი მაშინაა გაადამიანების გზაზე დამდგარი, როცა მისთვის „იქმნება“ მეორე პიროვნება, „სხვა“. ცხადია, „სხვა“ გულისხმობს არა მხოლოდ ცოცხალ სხვა „მეს“, არამედ საერთოდ ყოველგვარ სულიერ-გონით სისტემას, რომელიც ყოველთვის ერთხელად-განუშეორებადია და ინდივიდუალურ-პიროვნულია. ასეთი სულიერ-გონითი სისტემების გაგებაში იქმნება პიროვნება და ამიტომ გაგების დანიშნულებაა ადამიანის გაადამიანება, პიროვნების შექმნა კულტურის ინდივიდუალურ-პიროვნული სისტემების გაგებისა და შექმნის მეშვეობით. „კულტურა სუბიექტურისა და ობიექტურის ისეთი სინთეზია, რომელიც ახალ ღირებულებას ქმნის“⁹³. ახალი ღირებულების შექმნა აქ ნიშნავს პიროვნების შექმნას, იმის შექმნას „რითაც ადამიანის ადამიანობა იწყება“.

რამდენადაც გაგების საბოლოო დანიშნულება ადამიანის გაადამიანება, ე. ი. პიროვნების შექმნაა, ამდენად ინდივიდუალურსა და განუშეორებად გაგებას („ახალ ღირებულებას“) ყოველთვის ზოგადადამიანური მნიშვნელობა აქვს. მაშასადამე, „გაგების“ ზოგადსაყოველთაოება მის ყველასათვის „ზუსტად ერთნაირ მნიშვნელობაში“, მის სტანდარტულ-მასობრიობაში კი არაა საძებნი, არა-ღედ მის ზოგადსაკაცობრიო მნიშვნელობაში: ესაა ადამიანის გაადამიანება, სულიერ-გონითი სისტემების გამრავლება, პიროვნების დამკვიდრება კულტურის ინდივიდუალურ-პიროვნული სისტემების გამრავლების, კულტურის ახალი ღირებულებების შექმნის მეშვეობით.

გ ა გ ე ბ ი ს ო ბ ი ე ქ ტ უ რ ო ბ ი ს საკითხი პირველად ჰუმბოლდტთან დადგა. ჰერმენევტიკის ისტორია ჰუმბოლდტამდე ამ პრობლემას საერთოდ არ იცნობს. ერთის მხრით, ეს აიხსნება იმ ჰუმანისტურ-რომანტიკული ტრადიციით, რომლისთვისაც „გაგების“ ღირებულება იზომებოდა არა გაგებითი შემეცნების „ობიექტურობით“, არამედ იმ ადგილით, რომელიც ასეთ შემეცნებას ეჭირა „ჰუმანიორას“, ადამიანის გაადამიანების იდეალის განხორციელებაში. მეორე მხრით, რამდენადაც გაგებას აქ აფუძნებდა ან ისტორიის შემქმნელისა და მისი შემეცნებლის „განგებაში“ დაფუძნებული იგივეობა (ვიკო), ან „გონითი სიცოცხლე“ (გო-

⁹³ ა. ბოკორიშვილი, რა არის კულტურა? 1965, გვ. 20.

ნის რომანტიკული ცნება), ამდენად ამ თვალსაზრისისათვის გაგების ობიექტურობა არავითარ საექვოს არ შეიცავდა.

მაგრამ მეცხრამეტე საუკუნემ გაგების ობიექტურობის ასეთ დაფუძნებას ორი სიძნელე შეუქმნა: პირველი იყო იმ იდეალისტური სისტემების კრახი, რომლებიც ადრე „ისტორიის“ დაფანტული ფურცლების, სულიერ-გონითი სამყაროს ცალკეული ფაქტების ერთმანეთთან დაკავშირების საშუალებას იძლეოდა; მეორე იყო ერთეულის ბრძოლა თავისი თავისთავადობისათვის, ჰუმანიტურომანტიკული ტრადიციებიდან მომდინარე „ინდივიდუალურ ფორმათა მრავალფეროვნების“ იდეალი, რომელიც აბსოლუტურის ერთფეროვნებასთან მორიგების ყოველგვარ შესაძლებლობას იმთავითვე გამორიცხავდა. მაგრამ როგორაა შესაძლებელი იმის გაგება, რაც არც ჩემი „შექმნილია“ და არც ჩემი იდენტურია? რამდენადაა შესაძლებელი გაგების ობიექტურობა, გამგების საკუთარი თავიდან გასვლა და მისი „სხვაში“ შეღწევა? სად და რაში უნდა მოხდეს გასაგებისა და გამგების შეხვედრა?

ობიექტური გაგების შესაძლებლობის საკითხს ერწყმის და ექვემდებარება „გაგების“ მეცნიერულობისა და გაგებითი შემეცნების სარწმუნოების კრიტერიუმის საკითხი.

„გ ა გ ე ბ ი თ ი“ შე მ ე ც ნ ე ბ ი ს დ ე ბ უ ლ ე ბ ა თ ა მ ე ც ნ ი ე რ უ ლ ო ბ ი ს საკითხი პირველად გამოიკვეთა „გაგების“ ცნების პირველსავე აღმომჩენთან — ვიკოსთან, რომლისთვისაც გაგების მეცნიერულობის საფუძველს რაციონალური თეოლოგია და „ისტორიის“ შემქმნელისა და შემმეცნებლის იგივეობის დებულება წარმოადგენდა. დილთაიდან მოყოლებული (რომელიც პირველი შეეცადა გაგებითი მეთოდით გონისმეცნიერებათა მეცნიერულობის დაფუძნებას), „ისტორიის“ შემქმნელისა და „ისტორიის“ შემმეცნებლის იგივეობის თეზისი, ამა თუ იმ ვარიაციებით, იდეალისტურ ჰერმენევტიკაში გაგებითი შემეცნების ობიექტურობის და მეცნიერულობის ერთადერთი ფაქტიური მაფუძნებელია. გაგების ასეთი დაფუძნება რომ ყოველთვის მიდის გაგების საკუთრივი საგნის — ერთეულ-განუმეორებადის, პიროვნულის, „შენის“ — რეალური არსებობისა და გაგების შესაძლებლობის უარყოფამდე, ჩვენ ზემოთ არაერთხელ გვქონდა აღნიშნული. ეს კი იმას ნიშნავს რომ გაგების ობიექტურობის საკითხი ჰერმენევტული გაგების თეორიებში მხოლოდ უარყოფითად შეიძლება გადაიჭრას. მაგრამ როგორაა შესაძლებელი გაგებითი შემეცნების ობიექტურობა და სადაა საძიებელი გაგებითი შემეცნების მეცნიერულობის კრიტერიუმი?

გონისმეცნიერებათა მეცნიერულობის საკითხი გონისმეცნიერებათა მეთოდური თვითდაფუძნებისა და ბუნების მეცნიერებებთან („ფიზიკასთან“) მათი უფლებრივი გათანაბრების საკითხია. მაგრამ „ფიზიკის“ მეცნიერულობის გარანტიაა მასი სიზუსტე, ზომასა და თვლაზე დამყარებული მათემატიკური ექსპერიმენტი, როგორც მისი ზუსტმეცნიერულობისა და მისი დებულებების „ყველასათვის ერთნაირი მნიშვნელობის“ საკუთრივი საფუძველი.

რამდენადაც ახალი დროის ბუნებისმეტყველების ტრიუმფი არსებითად მათემატიკური აზროვნების ტრიუმფიც იყო, ამდენად არაა გასაოცარი, რომ გონისმეცნიერებათა მეცნიერულობის იდეალი თავდაპირველად მათემატიკაზე დამყარებული „ზუსტმეცნიერულობის“ პრინციპის მიხედვით ჩამოყალიბდა. ამ პრინციპზე გონის მეცნიერებათა დაფუძნების დამახასიათებელი მაგალითებია კოპენი, რომელიც თავის ტრანსცენდენტალურ ეთიკაში „გონისმეცნიერებათა მათემატიკის“ აგებას შეეცადა და ამერიკული ფილოსოფიის ბიჰევიორისტული განშტოება, რომელიც გონისმეცნიერული შემეცნების მეცნიერულობის საფუძველს ობიექტურ მეორედში, ზომასა და თვლაზე დამყარებულ მათემატიკურ ექსპერიმენტში ხედავს.

„გონისმეცნიერებათა მათემატიკის“ შექმნისა და სულიერ-გონითის შემსწავლელი მეცნიერებების მათემატიზაციის ყოველგვარი ცდა გულისხმობს სულიერ-გონითის ფიზიკურზე დაყვანის შესაძლებლობას და თავისი მხრით ამოდის ან სულიერის რეალური არსებობის, ანდა თვითონ მისი მათემატიზაციის შეუძლებლობის წინამძღვრებიდან. ამით კი წინასწარვეა უარყოფილი როგორც „გონისმეცნიერებათა მათემატიკის“ შესაძლებლობა, ისე გონისმეცნიერებათა მეცნიერულობის ცნების მათემატიკური იდეალის მიხედვით გააზრების მართებულობაც.

მაგრამ რას უნდა ნიშნავდეს „მეცნიერულობა“ მაშინ, როცა საქმე სულიერ-გონითის შემეცნებას ეხება? მეცნიერულობის საწინდარია მეცნიერების დებულებათა ზოგადსაყოველთაო მნიშვნელობა. ზოგადსაყოველთაო მნიშვნელობა კი გონისმეცნიერებებში მხოლოდ მაშინ ნიშნავს „ყველასათვის ერთნაირ მნიშვნელობას“ როცა იგი იზომება გამოთქმულ დებულებათა ზოგადადამიანური მნიშვნელობით. გაგებითი შემეცნების მეცნიერულობა, მაშასადავე, მაშინაა მიღწეული, როცა მისი მეშვეობით ასეთი ზოგადადამიანური მნიშვნელობის მქონე დებულებებია მიღებული.

მაგრამ „ზოგადსაყოველთაო დებულებები“ უპირველეს ყოველისა გასაგების შესახებ გამოთქმული დებულებებია. მათი უპირველესი მიზანი გასაგების გაგებაა და გაგების მეცნიერულობაც ამიტომ მოითხოვს ორ რამეს: გასაგების ისეთ ნეიტრალურ მოცემულობას, რომელიც ყველა გამგებისათვის ერთნაირ ამოსავალსა და საფუძველს უზრუნველყოფს, და თვითონ გაგების სისწორის, მისი „დედანთან შესატყვისობის“ კრიტერიუმს. როგორაა შესაძლებელი გასაგების ასეთი ნეიტრალური მოცემულობა და რა არის გაგების სისწორის კრიტერიუმი?

ზემოთ ჩვენ უკვე აღვნიშნეთ, რომ გასაგების „არსებობის აღიარება“, როგორც ყოველგვარი გაგების აუცილებელი წინამძღვარი, გულისხმობს გასაგების ცნობიერებაში მოცემულობას, იმ „მასალას“, რაზედაც გამგებს გაგებითი შემეცნების ოპერაციების ჩატარება შეეძლება. გასაგები მაშინ კი არ ჩნდება, როცა მას აღიარებენ, არამედ ასეთი აღიარებით, როგორც შენის აღიარებით ჩნდება მე, პიროვნება როგორც გაგება. ამიტომ „საგანი“ როგორც უკვე უნდა იყოს ცნობიერებაში მოცემული, რომ მისი „არსებობის აღიარება“ გამართლდეს. როგორაა ეს შესაძლებელი?

ცნობიერებაში საგნის მოცემულობის წინამძღვარია ცნობიერება-ყოფიერების აუცილებელი ურთიერთკორელატურობა, როგორც შემეცნების ონტოლოგიური ამოსავალი⁹⁹. ცნობიერება არსებობს მხოლოდ როგორც მიმართება და მიმართება ყოველთვის „ყოფიერებაზე“ („საგანზე“) მიმართებაა. როცა ცნობიერება საგანზეა მიმართული, მაშინ, რაზან ცნობიერება მიმართებაა, მასში აუცილებლობითაა კიდევაც მოცემული საგანი. ამიტომ „ცნობიერება (das Bewußtsein) არასოდეს არ შეიძლება იყოს სხვა რამე, გარდა გაცნობიერებული ყოფიერებისა...“¹⁰⁰, ცნობიერება-ყოფიერების ასეთი კორელატურობაა, ჩვენის აზრით, როგორც საერთოდ ყოველგვარი შემეცნების ონტოლოგიური ამოსავალი, ისე გაგებისა და გაგებითი შემეცნების „ნეიტრალობის“ საკუთრივი მათუძნებელიც. იგი ასევე შეიძლება დახასიათებულ იქნეს როგორც „ადექვატური შემეცნების სუბიექტური პირობა“,

⁹⁹ შემეცნების ონტოლოგიური ამოსავლის შესახებ იხ. გ. თევზაძე, გერმანული ნეოკანტიანელობის შემეცნების თეორია, 1963, გვ. 342 და შმდ.; მისივე, ნიკოლაი ჰარტმანის ონტოლოგიის კრიტიკა, 1967, გვ. 230 და შმდ. გვ. 234 და შმდ.

ყველა გამგებში ერთნაირად მოცემული ინტერსუბიექტური „ცნობიერება საერთოდ“. ასეთი ცნობიერება არის „შემეცნების საგნის მოცემულობის იდეალური პირობა“¹⁰¹.

მაგრამ საგნის ცნობიერება, მისი ცნობიერად მოცემულობა, ჯერ კიდევ არ ნიშნავს საგნის შემეცნებას: „ცნობიერების ფუნქცია შემეცნების ობიექტის შემეცნებელი სუბიექტის წინაშე წარდგენაა“. მხოლოდ ამის შემდეგ იწყება საკუთრივ შემეცნებითი მუშაობა, რომელიც „მოცემულზე სხვადასხვა ოპერაციების“ შემეცნებითი ოპერაციების ჩატარებაა¹⁰². „შემეცნებითი ოპერაციები“ კი შეიძლება წარმოადგენდეს როგორც ახსნითი, ისე გაგებით „ოპერაციებს“. რა არის გაგებითი შემეცნების სარწმუნოების კრიტერიუმი?

„გაგების პრობლემურობა“ მცდარი გაგების ფაქტითაა განპირობებული, ამიტომ გაგების ობიექტურობისა და სარწმუნოების საკითხი ვერ გადაიჭრება მცდარი გაგების „სუბიექტური პირობების“ გამოვლენის გარეშე. რა არის მცდარი გაგების „სუბიექტური პირობა?“.

ჯერ ერთი, ის ცნობიერება, რომელიც ასახავს, რომელიც ასახულზე „შემეცნებით ოპერაციებს“ აწარმოებს და რომელიც „სინამდვილეს ქმნის“, წარმოადგენს ცოცხალ გონს. იგი სუბიექტური გონია. ასეთი ცნობიერება თავისუფლების მატარებელია და მისი თავისუფალი ნებაა ის, რაც ყოფიერებასთან მისი მიმართების როგორობას განსაზღვრავს — იმ ყოფიერებასთან, რომელიც მას ყოველთვის უკვე აქვს მოცემული სამყაროსა და თავის თავზე მიმართულ ცნობიერებაში.

მეორეც, ცნობიერება როგორც გონი (სუბიექტური გონი) ისტორიული კატეგორიაა. იგი თავის თავში შეიცავს სუბიექტის ისტორიას და თვითონაა ის სუბიექტი, რომელიც თავისი ისტორიიდან და თავისი სუბიექტური შესაძლებლობებიდან თავის სუბიექტურობას, თავის თავს ქმნის. გამგები ცნობიერება ყოველთვის ასეთი სუბიექტური და ისტორიული ცნობიერებაა და ცნობიერება მხოლოდ მაშინაა გამგები, ცოცხალი გონი, როცა იგი სუბიექტურ-ისტორიული ცნობიერებაა.

101 А. Бочоришвили, Основное субъективное условие адекватного познания, стр. 8.

102 აქვე.

როცა სუბიექტურ-ისტორიული ცნობიერება იწყებს გასაგებ-
ის საზრისის ინტერპრეტაციას, ყოველთვისაა იმის საშიშროება,
რომ იგი მოახდენს ან „სხვაში თავისი თავის შთაგრძნობას“, ან თავის
თავში სხვის კონსტრუირებას და მერე მის სხვა „მე-სხეულში
გადატანას“. ასეთი მოქმედების თავიდან აცილების გზა იმ შედე-
გის გაცნობიერებაა, რომელსაც იგი ყოველთვის იწვევს. „სხვაში
თავის თავის პოვნა“ არის როგორც სხვისი, ისე საკუთარი მეს
არსებობის უარყოფა: სადაც არ არის შენ, იქ შეუძლებელია იყ-
ოს მე; გაგება არ არსებობს გასაგების პატივისცემის გარეშე“ (ვ.
შტერნი). ამიტომ გაგებითი შემეცნების დებულებათა სარწმუნოე-
ბის კრიტერიუმია თვითონ გასაგები როგორც გამგების აუცილ-
ბელი კორელატი, და ადამიანთა საზოგადოებრივი პრაქტიკა, მათი
„გაგებების“ ურთიერთშეჯერება და ურთიერთდაპირისპირება,
როგორც „ადამიანის ადამიანთან საზოგადოებრივი მიმართება“
იგივე „მე და შენის დიალოგი“¹⁰³.

ცხადია, მე და შენის დიალოგი შეუძლებელია ურთიერთმოს-
მენის გარეშე. მოსმენა კი იმისი შეიძლება, რაც ადამიანმა რო-
გორღაც იცის, და იგი იმიტომ შეიძლება, რომ არის რაღაც მომც-
ველი, საზრისი, რაც გასაგებსა და გამგებს აერთიანებს. ამიტომ
ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა შემეცნების თეორია ამ საზრისის გა-
ნსაზღვრით, ფილოსოფიური მსოფლმხედველობით უნდა ხელმძღ-
ვანელობდეს. ეს მსოფლგაგებაა „ისტორიის“ სამყაროს შემადგე-
ნელ ინდივიდუალურ-პიროვნულ ფაქტთა გაერთიანებისა და ამით
ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა მეცნიერულობის საკუთრივი საფუ-
ძველი. თავისი მხრით, ასეთი მსოფლგაგების სარწმუნოების კრიტე-
რიუმია ისევე ერთხელად-პიროვნული, მისი რეალური არსებობის
შესაძლებლობა ამ მსოფლგაგებით აგებულ „ისტორიის“ ფილოსო-
ფიურ სქემაში.

ასე უნდა აიგოს, ჩვენი აზრით, გაგებითი შემეცნების ის
სისტემა, რომელიც თავიდან აგვაცილებს როგორც გასაგების კონ-
სტრუირებას, ისე სხვაში საკუთარი მეს შთაგრძნობას. მისი წანამ-
ძღვარია „ადამიანის ადამიანთან საზოგადოებრივი მიმართება“
(მარქსი), „მე-შენის დიალოგი“ (ფოიერბახი), იგივე გასაგების „არ-
სებობის აღიარება“ როგორც პიროვნებადყოფნის აუცილებელი
პირობა და „გაგების“ ონტოლოგიური საფუძველი. გაგებითი შე-

¹⁰³ ა. ბ. ო. რ. ი. შ. ვ. ი. ლ. ი, რა არის კულტურა? 1965, გვ. 20.

შეცნების ასეთ სისტემაში „გაგების“ საგნის თავისებურებას, მის ინდივიდუალურ-ერთხელადობას, შეესაბამება გაგებითი შემეცნების თავისებურება და გაგებითი შემეცნება თავის შედეგში ყოველოვის შეაცავს სხვას როგორც არა ჩემს მეორე მეს, არამედ როგორც შეს.

МЕТОД ПОНИМАНИЯ В ФИЛОСОФИИ И ПРОБЛЕМА ЛИЧНОСТИ

(Резюме)

Проблема человека — одна из ведущих в современной философии. Человек же существует и как личность и как история, и притом так, что эти две ипостаси друг без друга просто немислимы. Личность — категория социальная, а ячейкой социальности является взаимоотношение и взаимная коммуникация между Я и ТЫ. С существованием же ТЫ возникает и проблема его постижения (познания).

Ввиду неразрывной корреляции личностного и исторического в человеке, проблему познания личности следует поставить в более широком аспекте — в аспекте истории, из которой только и может быть познана действительная сущность человека. Каждое историческое явление — эпоха, памятник культуры, вообще материализованное душевно-духовное — выражает что-то свое и по-своему: исторические явления всегда неповторимо-единичны, «личностны»; но если у каждого явления истории есть свое «Я», свое «лицо», не сводимое к чему-либо другому, то из этого следует, что проблема познания личностного бытия в своих общих чертах совпадает с проблемой постижения исторического бытия.

Историей, в употребляемом нами смысле этого слова, занимаются так называемые исторические (гуманитарные) науки, а они, как известно, «суть те, которые не являются науками о природе» (Энгельс)¹. Науки, не являющиеся «науками о природе», нуждаются в своем, отличном от естественнонаучного методе и принципе познания. Ввиду неразрывной корреляции исторического и личностного бытия, проблема принципа и метода познания гуманитарных наук

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, изд. 2-ое, т. 13, стр. 491.

должна решаться из тех же предпосылок, что и проблемы принципа и метода познания личностного бытия.

Принцип и метод познания гуманитарных наук в отличие от принципа и метода естественнонаучного «объяснения» характеризуются как понимание. С понятием понимания со времен гуманизма тесно связано понятие герменевтики, которая обозначает: 1. Искусство толкования античных текстов («Clavis» Флация, 1567). 2. «Герменевтические операции», т. е. когда я «...старюсь проследить, как происходит в говорящем переход от одной мысли к другой, или когда я ищу ту точку зрения, стремления и суждения, от которых зависит то, что он о предмете разговора именно судит так, а не иначе» (Шлейермахер). 3. Учение о предпосылках и феноменологии понимания — философская герменевтика как философия понимания. 4. Метод понимания, т. н. «герменевтический круг»: от целого частное, целое же от частного. 5. Герменевтическое обоснование понимания, когда фундамирующей инстанцией понимания признается «посредник» (Гермес) *tertium comparationis* понимающего с понимаемым; т. н. «герменевтическое понимание». 6. Философский метод понимания бытия и самобытия человека и соответственно с этим фундаментальное понятие всякого познания вообще.

Основная тема нашей работы — философская герменевтика как учение о предпосылках и феноменологии понимания — собственного метода и принципа познания как личностного бытия, так и гуманитарных наук в целом.

Общее направление решения философских проблем понимания в современной буржуазной философии можно охарактеризовать как герменевтическое обоснование понимания, которое здесь представлено теориями герменевтического понимания. Чем было вызвано герменевтическое решение философских проблем понимания, каковы его результаты и к чему обязывают они нас?

Ответить на эти вопросы невозможно ни без критического анализа теорий герменевтического понимания, ни без критического осмысления истории герменевтики вообще. Со своей стороны, критическое осмысление истории герменевтики подразумевает позицию, с точки зрения которой оно становится возможным и оправданию которой оно и служит. Суть этой исходной позиции предварительно может быть сформулирована так:

А. Мир понимания состоит из единичных, личностных, душевно-духовных систем, составляющих собственный «мате-

риал» т. н. гуманитарных (исторических) наук; поэтому проблема принципа и метода познания этих наук должна решаться из тех же предпосылок, что и проблема принципа и метода познания личностного бытия.

Б. Понимающее познание характеризуется не только тем, что оно является отражением познаваемого, но и тем, что оно является и созданием нового, новой духовно-душевной, личностной системы. Поэтому приемлемой следовало бы считать такую теорию понимания, из которой обосновывается возможность реального существования и постижения личностного бытия, а также возможность создания нового, новой духовно-духовной системы.

В. Ключ к пониманию личности следует искать в той плоскости, в которой и из которой образуется сама личность; это — «общественное отношение человека с человеком» (К. Маркс) как «диалог между Я и Ты» (Л. Фейербах), возможное лишь тогда, когда признается существование не Я, Ты.

Г. Марксизм, исходя из основного положения о том, что научность исторических наук должна опираться на принцип материалистического понимания истории, отрицает правомочность механистического подхода к душевно-духовному и считает, что стремление «свести» душевно-духовное («мышление», как говорит Энгельс в «Диалектике природы») к его материально-физиологическому субстрату не делает для нас понятной самое «суть мышления». Этим самым в марксизме, конечно, признается как законность проблемы специфического метода познания гуманитарных наук, так и необходимость философского обоснования и осмысления его предпосылок и его феноменологии.

И. Понимание означает такое познание, когда достигнуто постижение предмета в его качественной определенности, в нем самом и исходя из него же самого. Такой принцип познания — антипод естественнонаучного объяснения, которое стремится установить или вызывающую явления причину, или то общее, из которого выводится явление или к которому оно сводится.

Мир понимания — это мир душевно-духовного, гуманитарного, который существует всегда как объективированные в материальном единично-неповторимые системы культуры, являющиеся результатом, а не суммой вызывающих их условий и составляющих их частей. Поэтому если методом верификации объяснения служит математический, «измеряющий» эксперимент, то методом понимания является само понимание — интерпретация.

Интерпретация как метод понимания (т. н. «понимающий метод») подразумевает «вращение в кругу», вызванное благодаря встрече с понимаемым полагание определенного, конституирующего его целостность смысла, его проверка на частях понимаемого, новое, вызванное частями, обогащенное и углубленное полагание целого и его повторная проверка на частях понимаемого... и т. д., пока не удастся объединение всех частей в свободной от внутреннего противоречия картине понимания. Основное содержание этого метода может быть сформулировано так: «Из частных целое, из целого же опять частное..., понимание, следовательно, из целого, тогда как целое все же из частных»².

Однако, что такое то «целое», которое возникает и «мыслится» при «встрече» с понимаемым, как оно дается и где критерий соответствия картины понимания с ее оригиналом? Мир понимания — это мир человеческого, исторического, душевно-духовного; субъект же понимания всегда исторически ограниченный, психофизически детерминированный индивид. Возможно ли, и как возможно, избежать субъективистского произвола, герменевтического солипсизма? Человек, понимая, как бы сам становится понимаемым, он внутренне воспроизводит его в себе самом, участвует в нем и одновременно чувствует свое инобытие от понимаемого. Как это возможно? «Соучастие» в понимаемом предполагает внутреннее родство с ним; что для человека внутренне чуждо, то остается непонятным. Однако если человек понимает человеческое лишь потому, что для него, как для человека, «ничто человеческое не чуждо», если он понимает потому, что он «в самом себе содержит все», то откуда же тогда непонимание — собственное начало проблемы понимания?

Факт непонимания и ошибочного понимания, конечно, указывают на то, что Другой на самом деле не простое повторение моего Я, а другая личность, организованная своим собственным, личным ядром существования. Как возможно постичь это ядро, вызвать его существование в самом себе, участвовать в нем? Как возможно одновременно быть и другим, и самим собой? Эти вопросы объединяются в проблеме о фундирующей инстанции понимания, в проблеме сущности того «посредника», «вестника», который, связывая понимающего с понимаемым, объединяет их в единый круг понимания и, следовательно, обосновывает возможность и самого понимания. Почему и как возможно «правильно войти в круг» понимания?

² Dilthey, G. S., V. 334.

Ввиду того, что в древнегреческой мифологии «приносящим весть» являлся бог Гермес — посредник между богами и людьми, то и интерпретация как «искусство толкования» получила название герменевтики, а сам метод понимания — «вращение в кругу» — был охарактеризован как «герменевтический круг». Основной же философской проблемой герменевтики как теории «искусства толкования» стала проблема о сущности того «Гермеса», который не только приносит весть, но и переводит ее на доступный для понимания язык. Этим самым был заложен фундамент философской герменевтики — учения о предпосылках и основах понимания. И этим же самым начинает выкристаллизовываться понятие герменевтического понимания.

2. Проблема герменевтического понимания — проблема научности гуманитарных наук, проблема их методологического самоопределения.

Методологическое обоснование научности гуманитарных наук с самого начала велось в двух направлениях: 1) в естественнонаучном, «объективистском», целью которого, с одной стороны, является универсализация естественнонаучного метода познания или путем сведения качественного, душевнодуховного к его материальному субстрату, или же путем его подчинения какому-то общему и выведения его из этого общего, и 2) в гуманитарном — и в этом смысле в «субъективистском», которое, исходя из невозможности такого «сведения», обосновывает научность познания гуманитарных наук их собственным, гуманитарным методом — методом понимания, соответствующим специфике предмета их исследования.

Но в XIX веке, в эпоху образования гуманитарных наук, идеалом научности являлась научность естественных наук, в которых математический эксперимент обеспечивал возможность получения общих, объединяющих «материал опыта» и одинаково обязательных для всех положений. С этим идеалом научности, конечно, не могли не считаться и основоположники новых гуманитарных наук, которых ведь интересуют не только единичные, индивидуальные факты мира культуры, но и объединяющий их смысл, то, благодаря чему и возможна всякая научность как система общеобязательных суждений вообще. Поэтому обосновать научность гуманитарных наук методом понимания означало ответить на следующие вопросы: 1. Насколько возможны общеобязательные суждения в сфере гуманитарных наук и где критерий их достоверности? 2. Как объединить единичные, как бы раз-

308

розненные факты «истории», как подчинить их какому-то общему, не превратив их тем самым в его безличные экземпляры? Как возможна «история» как наука?

Поставив совершенно законную проблему о объединяющем индивидуальные факты смысле «истории», об «основании понимания» как метода гуманитарных наук, теоретически понимания, конечно, не могли не учесть, что подлинно объединяющим для единично-личностных явлений может считаться лишь то, что составляет их собственную сущность и что дано в них же самих. Исходя из этого, опять-таки совершенно правильного соображения, идеалистически ориентированные основоположники современных гуманитарных наук отождествили сущность личностного бытия со смыслом истории, обьявив тем самым единичное «шифром» и «символом» этого всеобъемлющего смысла. За этим выводом последовал второй — о идентичности единичных «шифров» в общем им смысле, после чего проблема научности гуманитарных наук казалась легко разрешимой: как понимаемый, так и понимающий — сопредставители одного и того же смысла, они идентичны в нем, и поэтому при встрече с предметом понимания в понимающем «возбудится» тот же смысл, который говорит и в понимаемом. Смысл, следовательно, является тем «гермесом», *tertium comparationis*, в котором и через который обосновывается и возможность понимания и его общеобязательность. Такое обоснование понимания и является герменевтическим обоснованием понимания — герменевтическим пониманием.

Герменевтическое понимание как метод гласит: «Из частных целое, из целого же опять частное..., понимание, следовательно, из целого, тогда как целое все же из частных»³; «Мы должны целое строить из частей и все же в целом должен находиться тот момент, посредством которого значение распределяется и который таким образом указывает частному свое место»⁴.

Метод герменевтического понимания, таким образом, подразумевает круг в понимании не только тогда, когда он направлен на понимание отдельной индивидуальности, но и тогда, когда ее цель постижение общего: постижение общего происходит в частном и из частного, а смысл частного раскрывается из общего, целого. Замыкается же этот круг в самом понимающем, как репрезентанте «всеобъемлющего», который, понимая, открывает символизированный через

³ Dilthey, G. S., V, 334.

⁴ Dilthey, G. S., VII, 262.

предмет понимания смысл в самом себе: «...то, что я понимаю в другом, я нахожу в самом себе как переживание, и то, что я переживаю, я могу снова найти в другом посредством понимания»⁵.

Следовательно, философской предпосылкой герменевтического понимания является подобие понимающего с пониманием в чем-то третьем, которое объемлет их и которое раскрывается через них.

Соответственно с этим, первой основной философской проблемой герменевтики становится определение сущности того *tertium comparationis*, того «третьего члена сравнения», который, замыкая круг понимания, обосновывает и общезначимость понимания; к этой онтологической проблеме присоединяется вторая, основная проблема философской герменевтики — проблема того позитивного, которое дано в единичном как носителе всеобъемлющего. Ответить на эти проблемы — собственная цель теорий герменевтического понимания; их критика и является для нас тем фоном, который поможет яснее обрисовать пути решения законной самой по себе проблемы о предпосылках и основах понимания — проблемы о фундирующей инстанции понимания.

Историко-критический анализ теорий герменевтического понимания требует установления принципа классификации и критерия критики теорий герменевтического понимания. Для нас принципом классификации теорий герменевтического понимания является противопоставление пантеистическо-антропоморфических (жизненно-имманентных) и телеологических (рационалистических) теорий понимания. Что же касается критерия их критики, то им служит следующее положение: теория понимания, логически отрицающая или реальное существование собственного предмета понимания — единично-неповторимого, личностного, или возможность его понимания, сама доказывает порочность своей исходной философской предпосылки. Следовательно, приемлемым следует считать такое обоснование понимания, из которого обосновывалось бы также и реальное существование единично-неповторимого, личностного как собственного предмета всякого понимания.

Историко-критический анализ теорий герменевтического понимания может вестись лишь на фоне критического осмысления истории самой герменевтики, цель которого — выявление определяющих становление и развитие принципа понимания духовных тенденций.

⁵ Dilthey. G. S., VII, 315.

Общая схема этой истории такова: а. Образование естественнонаучного «объяснения» и его антипода — понимания и герменевтического понимания. б. Понимание как метод гуманитарных наук (наук о духе). в. Понимание как фундаментальное понятие всякого познания.

3. Принцип точного научного объяснения впервые выдвигается основоположниками нового естествознания, у которых оно направлено, с одной стороны, против пантеистически-антропоморфистического (основанного на чувстве единения с природой — натурфилософия ренессанса), а с другой, — против телеологического (основанного на принципе «Огдо» — схоластика) понятий познания.

Основоположники нового математического естествознания противопоставляют пантеистическо-симпатетическому и телеологическому понятиям понимания (познания) идеал математической (рациональной) интерпретации природы, предпосылкой чего для них является оперативнo-динамическое подобие «человека-инженера» «богу-инженеру» (Н. Кузанский, Леонардо да Винчи, Кеплер, Галилей, Лейбниц, Декарт). После элиминации «бога-инженера» остается человеческое разум, для которого понимание не что иное, как познание собственного же творения, основанного на выводимых из разум, а потому безусловно достоверных и ясных, математических идей. Такая тенденция ясно обозначена еще у Кузанского, который уже в пределах христианского мировоззрения сумел развить такое понятие точного познания, предпосылкой которого является положение: слово *mens* (разум) происходит от слова *mensurare* (измерение). Это положение уже в «снятом» виде можно найти в известных словах И. Канта: «На самом деле мы можем понять лишь то, сделать что мы в состоянии, если к этому будет дан материал».

Тем самым создалась духовная ситуация, в которой мог зародиться идеал естественнонаучного объяснения: объяснение явлений природы обозначает «... ясную демонстрацию того, как они подчиняются этим хорошо доказанным правилам» (Ньютон); «Для объяснения данных явлений можно приводить только такие другие предметы и основания для объяснения, которые с данными явлениями связаны согласно уже известным законам явлений» (Кант). С этим положением Канта тесно связано эмпиристско-позитивистское определение объяснения: «Объяснение факта... является только лишь установлением связи между партикулярными единичными и между разными общими фактами, откуда прогресс науки направлен к возрастающему сокращению ко-

личества» (Конт); «Индивидуальный факт объяснен тогда, когда установлена его причина, т. е. когда установлены тот причинный закон или причинные законы, единственным случаем действия которых он и является» (Дж. Ст. Милль).

Идеалом «единственновозможного объяснения» установлен принцип сциентизма, который в XIX в. (у Бокля и Дж. Ст. Милля) стремится подчинить своему методологическому аппарату также и вновь образовавшиеся гуманитарные науки. Так был возрожден в XIX веке (уже с позиций философии позитивизма) картезианский идеал *mathesis universalis*, и так возникла проблема самоопределения и самообоснования гуманитарных наук, та «типичная проблема XIX-го века» для решения которой был использован принцип понимания, берущего свое происхождение из духовных традиций гуманизма и неогуманизма.

4. Гуманистические традиции в истории герменевтики представлены концепцией Дж. Вико, который в эпоху картезианского рационализма и его идеала «*mathesis universalis*» первый постарался философски обосновать такой принцип познания, исходя из которого можно было бы оправдать гносеологический и образовательный приоритет «истории» и исторического образования (идеала т. н. «гуманиоры») перед «физикой» и физическим образованием. Этим принципом для Вико является понимание как такой вид познания, который не конструирует и упорядочивает «материал опыта», а «самого себя к телам подгоняет (*inflectit*)», ставя тем самым самого себя «в состояние крайнего незнания и чистого понимания» и находя предмет своего познания («историю») «в модификациях собственного духа». Такое познание, согласно Вико, опирается на особый, онтологический статус истории, на идентичность мира истории с ее познающим — человеком: человек сам творит историю и потому «находит ее в модификациях собственного духа». Однако человек «делает историю» волею «провидения»; поэтому он познает в истории не то, что он «сам сделал», а то, что было сделано им «волею провидения». Этим самым Дж. Вико был впервые открыт как новый принцип понимания, так и круг понимания — диалектическая идентичность познаваемого с познающим как собственная онтологическая основа понимания. И этим же самым был впервые заложен фундамент как философской герменевтики, так и того направления в философском обосновании понимания, которое его онтологической предпосылкой считает идентичность понимающего с понимаемым в чем-то третьем — герменевтического понимания.

5. Источник неогуманистической герменевтики — фило-

софия романтизма, в котором «бездушному рационализму просвещения» противопоставляется идеал антирационалистического познания как понимания, связанное с симпатетико-пантеистической установкой мышления, характерной для т. н. «немецкого движения» (Г. Ноль). Собственная же особенность романтического «понимания» заключается в синтезе понятия морального чувства, взятого у голландца Хемстергуйса (Hemsterhuis), с понятием прислушивающегося разума, вследствие чего понимание характеризуется не как «создание понимаемого», а как «прислушивание» к нему. «Разум значит не измерять, а прислушиваться» (Гаман, Гердер), «Услышать» же возможно или потому, что человек владеет «словом», которое так же содержит в себе все, как и разум — язык (Гаман), или потому, что «тон ощущения симпатетическое существо вынуждено превращать в тот же самый тон» и «озвучить его» для других; этот закон одинаков для всех, и потому «твое ощущение», которое «одинаково звучит для твоей породы... одинаково воспринимается всеми посредством сочувствия» (Гердер).

Ввиду того, что все «тоны» природы сосредоточены в нас, мы можем направить наше внимание на ощущения и услышать их; этим самым человек доказывает способность к рефлексии, которая, как «направление всех сил», действующих в человеке, является разумом: разум же, в котором сосредоточены все «тоны природы», может «одновременно опираться на самого себя и исследовать в своих недрах» (Гердер).

В философии раннего романтизма предпосылками понимания являются или «дух» (который здесь означает «живой дух» — романтическое понятие духа), или «сила воображения» (Гаман), или же пантеистическое чувство единения всех живых (Гердер). Соответственно с этим, понимание здесь определяется или как способность предсказания (*vis divinatoria* — Гаман), или как вчувствование (Гердер). «Способность предсказания», когда речь идет о понимании истории (прошлого), означает «воображение будущего», чтобы «прошлое было прочтено как будущее» (Гаман).

Дальнейшее обоснование принципа понимания в романтизме было углублено в направлении философии идентичности (Фр. Шлегель, Новалис, Шеллинг) — пантеистического положения о идентичности природы с понимающим духом, благодаря чему делается возможным полное размежевание «понимающего» и «рассудочного» познаний. «Язык природы мы тем лучше понимаем, чем меньше размышляем о ней только рефлексивно» (Шеллинг).

Так определялся принцип понимания как антикартезианского и антимеханистического вида познания, цель которого не конструирование и упорядочение предметов познания, а их «прислушивающее понимание», основой чего является или идентичность в истории создателя истории с ее познающим (Вико), или пантеистическое чувство единения природы с ее познающим (романтическая школа). Со своей стороны, такое определение «основ понимания» обусловило зарождение двух противоположных тенденций в философском осмыслении понятия понимания: рационалистической (телеологической) и пантеистическо-антропоморфической; первая представлена Дж. Вико, который исходит из рационалистической теологии и принципа круговращения истории, чем, по существу, и обоснована у Вико верификация научности исторического познания; вторая — философией романтизма, согласно которой «мы с миром составляем интентантные половины и потому мы тогда поймем мир, когда поймем самого себя» (Новалис).

Дальнейшая история понимания, это история его превращения в герменевтическое понимание, связанное с началом образования гуманитарных наук.

6. Превращение понятия понимания в понятие герменевтического понимания было следствием встречи интересов классической филологии и реформации: обе они нуждались в принципах толкования «текстов» (античных и библии) — в тех принципах, благодаря которым нам будет сообщен собственный смысл этих книг.

В классической филологии существовала специальная вспомогательная дисциплина — герменевтика — разрабатывающая правила «искусства толкования» античных текстов. Эти тексты до нового времени дошли через христианское миропонимание, изменяющее их первоначальный смысл. Возможно ли подлинное понимание текста, исходя из самого же текста, а не через христианское миропонимание? Может ли современный читатель «услышать» то, что говорит «сам текст», написанный человеком другой культуры, на чужом языке, в другие, давно прошедшие времена? Где тот «вестник» («Гермес»), который раскроет познающему духу дух древнего текста? Ответить на эти вопросы уже означало создание (помимо «герменевтики» как «искусства понимания») философской герменевтики — учения о фундирующем понимании «Гермеса».

Такое же положение создано раньше в реформации: реформация нуждалась в защите и оправдании своего понимания библии, собственный смысл которой, по мнению Люте-

ра и его последователей, был искажен догматическим учением католической церкви; библия имеет свой собственный смысл, и его следует постичь из самой библии. Но как это возможно?

Для представителей филологической герменевтики (Аст, Вольф, Боекх) фундирующей инстанцией понимания является романтическое понятие «духа» и эманатистическая теория универсального «соистечения» из всеобщего духа: как понимаемый, так и понимающий — сопредставители одного и того же самого «живого духа», и поэтому они могут понять друг друга.

Что касается реформации, то здесь в роли фундирующей инстанции понимания выступает «слово»: в библии дано «божье слово», и «божье слово» тот поймет, кто его уже имеет (Лютер).

Ввиду того, что единичное трактуется как репрезентат всеобщего «живого духа», то и понимание — «круг»: для понимания единичного, индивидуального, необходимо исходить из общего, а общее, со своей стороны, можно найти в частном — индивидуальном (Аст, Вольф, Боекх, Шлейермахер, Гумбольдт); поэтому, пониманию отдельных частей как бы сопутствует или «предчувствие» («Ahndung» — Аст) или «дминистрация» (Шлейермахер) общего.

«Круг понимания» указывает на бесконечность понимания: *individuum est ineffabile* (Шлейермахер). Однако совершенное понимание все же возможно — или с помощью чувства (Вольф), или с помощью администрации (Шлейермахер).

Сама индивидуальность, по мнению представителей классической филологии, нам дана как тексты античного мира; поэтому основной предмет понимания — язык как слово. Слово как собственное «поле» понимания и является тем фокусом, в котором герменевтические тенденции, идущие от классической филологии, объединяются с тенденциями, питающимися как будто из противоположных — реформаторских — интересов; «слово поймет тот, кто его уже имеет».

Освобождение «слова» из узости античных текстов впервые провел Шлейермахер, который основную задачу герменевтики видит во всестороннем понимании индивида вообще, универсальным выявлением которого он считает опять-таки слово. Определение герменевтики, данное у Шлейермахера, можно считать характерным для всей романтической герменевтики: «Герменевтика является историческим и дивинаторным, объективным и субъективным вновь конструированием данного слова».

Пантеистическое понятие индивида, являясь собственной основой понимания, определенного как конгенность, дивинация, чувство и сочувствие, исходило из качественной идентичности индивидов, и тем самым исключало реальное многообразие индивидов. С таким поворотом дела, конечно, не могла примириться та романтико-гуманистическая традиция, ведущим для которой являлся индивид и многообразие индивидуальных форм. Но если многообразие реальный факт, то как должно мыслить понимание? Это — специальная проблема теории понимания В. фон Гумбольдта.

Основные принципы понимания, сформулированные Гумбольдтом, таковы: 1. Для понимания необходимо «включиться в дело тотальностью своих собственных сил»; 2. Понимание требует душевного родства, без которого понимание вообще невозможно. 3. Понимание исходит из предпонимания: «для того, чтобы понять, необходимо в ином смысле уже иметь понимание». 4. Всегда остается какой-то индивидуальный, недоступный пониманию остаток, поэтому «всякое понимание в то же время является непониманием». 5. Смысл «техники понимания» заключается в «применении заранее данного общего к новому особенному».

Этим самым проблема понимания индивида в философии романтизма (соответственно и в романтической герменевтике) получает довольно однозначный отрицательный ответ: индивидуальность всегда остается за пределами понимания. Притом этот ответ обосновывается или «неисчерпаемостью индивида», следовательно, тем, что отдельный индивид совпадает с пантеистически понимаемым индивидом (Шлейермахер), или тем, что другая индивидуальность организована отличным от моей индивидуальности принципом, и раз понимается только «родственное», то всегда «остается какой-то остаток» (значит, собственная сущность индивидуальности), который понять невозможно (Гумбольдт). Таким образом, в романтической герменевтике обоснование понимания приводит или к отрицанию реального существования единично-индивидуального или к отрицанию возможности его понимания.

Само понятие понимания в романтической герменевтике объединяет конструктивное (исходящее от Вико и Канта) и симпатетическое (ренессанса) понятия познания. След этой двойственности ясно выражен и в общем философском направлении романтико-классической герменевтики, которая, отправляясь от ренессансно-пантеистической философии, переработанной Гердером на почве теории эволюции, приходит, с

одной стороны, к философии тождества Шеллинга, а с другой, — к философии духа Гегеля.

Однако если философия Шеллинга все же оставляла какую-то надежду на реальное существование единичного тезисом идентичности Я и природы, то для Гегеля «в действительных предметах природы и в человеческих деятельности» дано «непосредственное единство абсолютного» и «единство человеческой и божественной природы есть ...осознанное единство, единство, могущее быть реализованным лишь посредством духовного знания и в духе» (Гегель, Соч., т. XXI, 333). «Непосредственное единство абсолютного», «найденное в предметах природы и человеческих деятельности», и является у Гегеля «абсолютным условием понимания», для которого, согласно Гегелю, необходима «субстанционная основа содержания, которая, в качестве абсолютной сущности духа, в нем закрепляется, его нутро затрагивает, в нем отзовется и в нем подтверждается».

Абсолют, объединяя все единичные и являясь «абсолютным условием понимания», является также и собственным принципом объединения разрозненных фактов истории, и этим — гарантом научности гуманитарных наук.

Но после краха философии Гегеля, в эпоху, которая обычно характеризуется как «бунт единичного» против диктата абсолюта, историческим наукам пришлось искать такой руководящий принцип, который, освободив единичное от засилия «понятия», вместе с тем помог бы осмыслить историю как единое целое. Проблема такого принципа впервые была поставлена представителями т. н. «исторической школы», которым пришлось свести счеты как с философией Гегеля, так и с естественнонаучным позитивизмом, стремившимся подчинить своему методу познания также и искавшие путь к самоутверждению гуманитарные науки.

7. В «Исторической школе» проблема методологии исторических наук была сформулирована так: «Как возможна история как наука?» Как найти «такое углубленное понятие истории», «на которое опирались бы ... возможность прочности и прогресса наук о духе»? (Дройзен). Представители «исторической школы» при решении этих проблем исходили опять-таки из романтической герменевтики, опирающейся на понятие пантеистического индивида. Однако если для романтической герменевтики ведущим является античность как идеал многообразия индивидуальных форм, то «историческая школа» следует не этому, установленному Винкельманом и В. фон Гумбольдтом классицистическому идеалу, а Гердеру, для которого индивидуально и человечески ценно не только прошлое, но и всякая историческая эпоха, ибо собственный

смысл истории — разнообразие индивидуальных форм. «Каждая эпоха непосредственно стоит перед богом, и ее цена измеряется не тем, что из нее вытекает, а ее собственным экзистенцом, ее собственной самостью» (Ранке).

Но научность истории подразумевает объединение исторических эпох (вообще единичных исторических фактов) в «целое мировой истории», а такое «целое» является не чем иным, как философской схемой истории. Однако такая схема истории, согласно принципам «исторической школы», должна быть получена из самой истории, «историческим исследованием», «исследовательским пониманием», а это возможно потому, что Я и Ты, историк и его предмет понимания, являются моментами одной и той же «всежизни».

Непосредственное выявление «всежизни» — сила, существующая всегда как «игра сил». Сила как игра сил — носитель непрерывности истории, и поэтому эта непрерывность не конструируется, а непосредственно дана историку в самом себе как «моменту» всежизни и первоначальной силы. Сила же характеризуется рефлексивностью: сила — пережитая возможность (Ранке) и поэтому она та же самая душа (Ранке, Дройзен); поэтому же «целое» истории историк может найти в самом себе при «встрече» с каждой исторической эпохой и тем самым познать и эту эпоху и самого себя как носителя и репрезентанта всежизни, бога, истории. Такое познание будет пониманием, собственная цель и результат которого — «сознание и сочувствие всеобщности» в самом себе, соучастие и саморастворение во всеобщности (Ранке).

Попытка «рационализировать» те основные пантеистические понятия, на которые опиралась теория понимания у Ранке, была сделана Дройзеном. В частности, Дройзен определяет силу, эту основную категорию «исторической школы», как выявление этических сил: история — выявление этих сил, совпадающих со свободой и душой; она нам дана как душа и как самосознание (что одно и то же), и поэтому историк может найти историю как в самом себе, так и в «выражениях», в которых проявляется игра «этических сил» и в которых дана, притом непосредственно, «внутренняя сущность».

Таким образом, история как наука потому возможна, что она как манифестация этической силы (свободы) осуществляется и дана в отдельных людях, а отдельный человек как «сила», характеризующаяся самосознанием, рефлексивностью, может найти (понять) ее в самом себе.

Дройзен в «исторической школе» первый указал на то, что неоднородность действительности исключает возможность

mathesis universalis: «По объектам и натуре человеческого мышления существуют три возможных научных метода. 1. Спекулятивный (философский или телеологический). 2. Математико-физикалистский. 3. Исторический. Их сущность: познание, объяснение, понимание». Тем самым понимание впервые стало термином метода исторического познания.

Что же является предметом исторического понимания в «исторической школе»? Согласно Дройзену, — «этические силы», моментом движения которых представляется отдельная личность; сама же личность, ее внутренний принцип и ее «собственная совесть», всегда остаются ее «личной тайной». Что же касается Ранке, то для него конечная цель понимания — «саморастворение во всежизни» и, следовательно, снятие индивида во всежизни. Тем самым, философское обоснование понимания в «исторической школе» приводит или к отрицанию реального существования единичного, или к отрицанию возможности его понимания. Такой результат — лучший аргумент против основных принципов «исторической школы».

«Исторической школой» завершается как становление идеалистической герменевтики, так и образование ее двух основных направлений: рационально-телеологического и пантенистически-антропоморфистического; для первого «все исходит из духа и снова стремится назад к духу» (Фр. Аст); для другого же — все исходит из единой «всезизни» и снова стремится к растворению в ней (Ранке). Соответственно с этим, понимание определяется или как конструирование и вновь конструирование (Вико, Аст, Гумбольдт, отчасти Шлейермахер — рациональное понятие понимания), или же как дивинация, конгенитальность, сочувствие (Гердер, Шеллинг, Шлейермахер, Ранке, Боекх — симпатетико-антропоморфистическое понятие понимания).

Оба эти направления идеалистической герменевтики сходятся в том, что возможность понимания должна быть обеспечена соучастием агентов понимающего познания в чем-то третьем и что поэтому понимание должно быть герменевтическим пониманием.

Дальнейшая история идеалистической герменевтики — это история экстенсификации принципа герменевтического понимания, его объявление вначале основным методом исторических (гуманитарных) наук, а потом фундаментальным понятием всякого познания вообще.

8. Предпосылки расширения принципа понимания в сторону основного метода гуманитарных наук фактически даны уже в «исторической школе» (особенно у Дройзена), где собственной целью исторического познания объявляется получение

ние «такого углубленного понятия истории», на который опиралась бы «возможность прочности и прогресса наук о духе». Выработке такого «углубленного понятия истории» в «исторической школе» способствовало осознание историчности (Geschichtlichkeit) человека (в частности, у Ранке), которое было подготовлено «немецким движением» и которое представляет собой «применение новых принципов жизни, достигнутых от Лейбница до смерти Гете, к исторической жизни» (Мейнеке). Историчность же человека подразумевает не только то, что человек — «результат» истории, но и то, что человек в самом себе содержит свою историю; поэтому понимая историю, человек находит (понимает) самого себя. Такое «углубленное понятие истории», конечно, подразумевает уже не специальную дисциплину «История», а то значение слова «история», которое связано с «жизнью» и «переживанием» (ср. немецкое «Geschichte und Gesichte — «пережитое и увиденное»; русское «житие»). Это этимологическое значение сохранено, в частности, и в грузинском языке). Поэтому, «исторические науки» («Geschichtliche Wissenschaften») — науки жизни, их предмет — жизнь, духовная сторона которой переживание, объективированное в «выражении».

После идентификации жизни (переживании), истории и человека обосновывается законность сначала распространения метода исторического познания (понимания) на все гуманитарные науки, а потом (исходя из той предпосылки, что все науки и все научное познание лишь «производные от жизни») и его объявления фундаментальным понятием всякого познания, тем способом человеческого «бытия в мире», дериватами которого признаются как естественнонаучное «объяснение», так и «понимание» гуманитарных наук (Хайдеггер). Предпосылками герменевтики как «теории познания» (А. Димер) идеалистических гуманитарных наук являются философия жизни и неокантианство; от первой исходит пантеистически-антропоморфистические, от второй — телеологические теории гуманитарного познания.

9. Общей предпосылкой пантеистически-антропоморфистических (симпатетических) теорий понимания является философия жизни. В. Дильтея, который, по его собственным словам, «из истории вышел» (Дильтей имел в виду Ранке) и у которого поэтому речь шла, по существу, о разработке философских основ методологических принципов «исторической школы».

Основные принципы философии Дильтея, поскольку речь идет о его философской герменевтике, суть следующие: предмет всякой философии — жизнь, которая не что иное, как

«человек в его исторических развитиях и связях»; душевной стороной жизни является переживание, и поэтому человек у Дильтея определяется как «психическое единство жизни». Ввиду того, что жизнь означает постоянное становление и изменение, ее нельзя постичь методом естественнонаучного объяснения — «жизнь можно понять только из нее самой».

Жизнь как история и как человек («психическое единство жизни») дана нам в виде объективированных «структурных единств», которые существуют или как внешние организации (государство, нация, семья ...), или как системы культур (философия, религия, искусство, наука); эти две связи переживаний, составляющие «универсум истории», и являются теми «выражениями» жизни, благодаря которым жизнь может понять самое себя и тем самым раскрыть (понять) себя из переживаний.

Однако жизнь как самопонимающее «психическое единство» существует как человек, а человек — как индивидуальное единство переживаний. Почему возможно понимание из индивидуальных переживаний как «универсума истории», так и других индивидов? Согласно Дильтею, ответ на эти фундаментальные вопросы «критики исторического разума» содержится в понятии историчности: человек — существо историческое, и его сущность можно понять только из истории. Для этого же необходима данность истории в индивиде как в «психическом единстве жизни» (истории): человек не только «поставлен» в истории, но и содержит в себе как в «психическом единстве» свою историю; переживание, следовательно, носитель историчности и поэтому понимать из переживания, значит понимать из переживания как из историчности.

Историчность переживания у Дильтея определяется как «телеологическое единство» переживания, основой которого является категория «презенц» (Präsenz). «Презенц», в отличие от понятия настоящее, является не лишенной длительности точкой перехода от прошлого к будущему, а содержит в самом себе отрезок времени любой величины — в нем «налицо» как прошедшее, так и будущее.

Телеологическое единство переживания, его презентность, является структурностью переживания, которая у Дильтея совпадает со значением (Bedeutung). Следовательно, переживание (Erlebnis) — такое психическое, которое имеет значение, и переживание только дано там, где «значение образует единство презенца в течение времени». Поэтому у Дильтея переживанием обозначаются все те «широкие единства частей жизни, которые объединены общим значением течения жизни».

Благодаря историчности переживания, его презентности, в переживании налицо вся «жизнь жизни», оно в своей мгновенности охватывает всю историю жизни, а поэтому понимание является функцией самопостижения жизни через свою духовную сторону — переживания.

Из историчности переживания вытекает возможность понимания «истории»; оно обосновывается тем, что «смысл индивидуального существования», как монада Лейбница, является презентантом универсальной истории; индивид — исторический микрокосмос; «Тот, кто историю исследует, является тем же самым, кто делает историю». Таким образом, принцип тождества в истории создателя истории с понимающим ее, высказанный впервые у Вико, является основополагающим также и для Дильтея. Однако если для Вико понимаемый с понимающим идентичны в провидении, то для Дильтея основа такой идентичности — пантеистически понимаемый индивид, который у него совпадает с жизнью и живым духом; универсум жизни в то же время есть «исторический индивид — человечество».

Принцип тождества самораскрывающейся в истории человеческой жизни обосновывает у Дильтея так же и возможность понимания другого человека: индивиды качественно одинаковы; они отличаются друг от друга лишь количественно; все содержит в себе все, и поэтому все могут выйти из своего Я. Этот «выход» осуществляется в процессе «вновьпереживания» (*Nacherlebnis*), которое опирается на транспозицию своей внутренней душевно-духовной жизни в чужое тело. Следовательно, «понимание» значит вновь найти Я в Ты⁶, расширить свою жизнь, «проецировав ее»⁷ в других «телах».

Ввиду того, что каждый индивид «презентует» бесконечно меняющуюся и самовыявляющуюся жизнь, его исчерпывающее понимание невозможно: «Индивид инеффабилен», и притом с двух сторон: со стороны его отношений к «тотальности истории» и со стороны того принципа, из которого образуется индивидуальность; следовательно, начало индивидуальности ставит непреодолимую границу и всякому пониманию⁸: «Смысл индивидуального существования... полностью сингулярен, не объяснимый для познания»⁹. Поскольку же основой духовно-исторического мира являются сингу-

⁶ G. S., VII, 191.

⁷ G. S., VI, 175.

⁸ G. S., V, 425; VII, 256.

⁹ G. S., VII, 199.

лярности, то из вышесказанного вытекает, что и его «понимание — бесконечная задача»¹⁰.

Таковы основные положения герменевтики Дильтея. Какова судьба индивидуально-личностного в этой концепции? Обосновывается ли в герменевтике Дильтея возможность как реального существования сингулярно-личностного, так и его понимания?

В концепции Дильтея реальное существование сингулярно-личностного логически исключается пантеистической предпосылкой его философии: единичное, Ты, с одной стороны, совпадает с абсолютным как момент в его самоявлении и самопостижении, с другой стороны, всякое Ты не что иное, как повторение моего Я как «представителя» абсолюта, поэтому «понимая» Ты, Я нахожу самого себя в его инобытии. Поскольку же и Я, как презентант и носитель жизни абсолюта, совпадает с самим абсолютом, то тем самым исключается возможность существования вообще всякого Я: абсолют, лишенный Ты, не может стать Я.

Как ни парадоксально, отрицание реального существования второго Я — Ты, и является той предпосылкой, из которой обосновывается у Дильтея возможность герменевтического понимания: индивиды, согласно Дильтею, качественно идентичны: «подобное же познается подобным». Но качественно идентичные составляют одну качественность, и поэтому говорить тут о существовании действительно сингулярных не имеет никакого смысла. Тем самым, конечно, отпадает и проблема их понимания.

Однако для Дильтея как для поборника романтико-гуманистических традиций индивид не просто досадный остаток «истории жизни», но ее собственный смысл. И когда речь идет о понимании подлинно индивидуального, то здесь у Дильтея только один выход — признать «смысл индивидуального существования... полностью сингулярным, не объяснимым для познания». Это и не удивительно. Принцип герменевтического понимания, требуя идентичность (и следовательно, отсутствие) индивидов, не может обосновать возможность понимания единично-неповторимого бытия.

Влияние Дильтея на развитие новейшей философии Запада трудно переоценить; что касается проблемы методологического обоснования научности гуманитарных наук, то после Дильтея спор идет не о том, является ли понимание методом индивидуализирующего познания, а об основах самого понимания. В этом споре непосредственными про-

¹⁰ G. S., V, 53.

должателями Дильтея являются персоналисты и философы экзистенца, его оппонентами же — неокантианцы.

10. В данной работе мы рассматриваем теории понимания двух персоналистов — В. Штерна и М. Шелера. Теорию интроцептивного понимания Штерна можно передать в следующих положениях: мир — иерархия субстанциальных персон, являющихся «индивидуальными, целенаправленными, имеющими собственную ценность сущностями»; поэтому понимание может быть «выведено» не из мира объективных ценностей (как это полагают неокантианцы), а из самой личности. Основа существования личности — интроцепция, т. е. «внесение» чужих целей в собственную систему целей и тем самым преодоление противоположности между Я и Ты. Предпосылкой интроцепции является первичная вера в существование персональных субстанций, наивная интуиция, требующая проверки. Эта проверка осуществляется специфической «функцией духа» — пониманием. Ввиду того, что личностью является лишь «интроцептирующий индивид», то и понимание, как та «функция духа», в которой происходит проверка и признание существования личностного бытия, характеризуется как интроцептивное понимание.

Цель интроцептивного понимания — свободное от всякой предвзятости «видение» и «чисто духовное восприятие сущности и ценности чужой личности», проникновение в нее; его предпосылкой же является сознательное противопоставление Я-ценности и не-Я-ценности, преодоление которого происходит «в мистериуме интроцепции», опять-таки в намеренном (сознательном) включении систем чужих ценностей в систему собственных ценностей. Этот последний акт и составляет собственное смысловое содержание всякого личностного бытия: признавая «эксцентроценности» (ценности не-Я), этим самым личность утверждает и осуществляет свою личностность.

Само интроцептивное понимание же, как то «видение свободной воли, которое проникает в сущностной глубине и последних движущих силах другого», возможно потому, что «собственное Я способно восстановить другое Я в самом себе на основе *tat twam asi*»¹¹.

Принцип *tat twam asi*, утверждающий идентичность Я и не-Я, и является тем фокусом, в котором сосредоточены все слабые стороны концепции Штерна; он выражает ту основную мысль его философии, согласно которой мир как иерархия персон, входит во «вселичности» (в бога), как ее сос-

¹¹ W. Stern, *Person und Sache*, III, 1924, 372, 373, 374.

тавная часть. Тем самым идентичность Я и не-Я, означая фактическую идентичность единичной личности со вселичностью, является и фактическим отрицанием реального существования единично-личностного бытия; с отрицанием же его существования становится излишним и невозможным и всякое интроцептивное понимание.

Если В. Штерн к понятию персоны обратился из-за своих метафизических и аксиологических интересов, то для другого персоналиста, М. Шелера, имеющего намного более глубокое влияние на современную философскую мысль, определяющей является проблема интенциональности. Именно: у Шелера осуществлено «конкретизирование проблемы интенциональности в сторону человеческой персоны», чтобы «выявить путем анализа актов сознания личность как их центральное место» (Ф. И. Брехт).

Исходя из этого, философское обоснование понимания у Шелера связано с решением проблемы «места человека в космосе». Человек же дан как Я и как личность; поэтому проблеме его понимания следует рассматривать в двух аспектах: как проблему понимания чужого Я и как проблему понимания чужой личности.

Для Шелера проблема понимания чужого Я является проблемой его конституирования и связана с выявлением конституирующих чужое Я актов «внутреннего восприятия». Теория внутреннего восприятия исходит из феноменологического анализа данных «потока переживаний». Согласно Шелеру (который защищает тезис реальности психического), феноменологический анализ потока переживаний убеждает в невозможности разделить переживания на «чужие» и «собственные»; переживание, психическое — интерсубъективная реальность, и «чужое» и «мое» возникают вследствие того или иного направления актов внутреннего восприятия. Внутреннее видение является активным направлением, в котором становится возможным осуществление актов, принадлежащим нам и другим. Этот акт «по возможности» изначально содержит в себе также чужое Я и переживания точно так, как содержит он в себе мое Я и переживания вообще, а не только непосредственного «настоящего».

Для Шелера это значит, что каждое психическое явление принадлежит вообще Я, и где дано переживание, там дано и Я, и что это Я является индивидом, который налицо в каждом адекватном переживании.

Акты внутреннего восприятия, по Шелеру, приходят в действие тогда, когда мое тело подвергается посторонним воздействиям; тогда акт внутреннего восприятия направляется во вне, на то тело, которое воздействовало на мое тело. и.

благодаря этой направленности, в моем внутреннем восприятии возникает переживание, причина которого находится в другом теле; в этом переживании как его репрезентант будет дано и другое Я. Единственное, согласно Шелеру, что нам никогда не дано в восприятии чужого восприятия, это его «состояние тела» (органические ощущения и т. н. чувственные или простые ощущения). Эти «неизгладимые различия состояния тел и являются» теми факторами, «посредством которых один человек отличается от другого, и которые, поскольку они также определяют выбор того, что тут из чистой душевной жизни появляется во внутреннем восприятии, и которые в этой функции называются «внутренним чувством», и делают то, что при одном и том же фактическом переживании у В возникает совсем другая его «картина», чем у А».

Таким образом, тело является единственным условием, приводящим в действие акты восприятия, но не существование и содержания душевных процессов; тело в своих вариациях является только условием для тех обликов, «выглядений», которые принимают наши переживания для внутреннего чувства, точно так, как оно является условием того своеобразия, в котором нам даны внешние предметы, скажем, луна и солнце. Акты внутреннего восприятия, направленные на новые переживания, данные во «внутреннем чувстве», являющемся анализатором «потока переживаний», смогут конституировать (в зависимости от того, откуда идут изменения моего тела) как чужое, так и собственное Я. И это «конституирование» будет не чем иным, как «со-осуществлением» тех актов, в которых конституируется вообще всякое Я.

Своеобразие осуществления актов, по Шелеру, является собственной основой индивидуализации; это своеобразие образует единство, и конкретное единство осуществления актов является личностью. Личность, как «бытийное единство» различных актов, предшествует «всякой дифференциации актов», и она — духовное существо; ее местонахождение — в высшей бытийной основе, в боге как в высшей персоне; поэтому она лишена временно-пространственного существования и, следовательно, не подвластна как опредмечиванию, так и бытийному, «предметному» познанию. Собственный путь ее постижения — симпатия как «вновь-переживание», «вновьчувствование», ее сопереживание, сочувствие.

Симпатическое постижение личности является ее пониманием — соосуществлением чужого существования (осуществления), соучастием в нем. Соучастие же опосредо-

вано высшей персоной, в которой содержатся все личности, являющиеся ее «несовершенными отблесками».

Таким образом, как конституирование чужого Я, так и понимание чужой личности возможны потому, что всякое Я и всякая личность объединены в интериндивидуальной и субстанциальной основе, на которой зиждется их диалектическая идентичность как собственная предпосылка герменевтического обоснования понимания. Но тем самым как Я, так и личность растворяются в высшей бытийной основе, и их всякое конституирование и всякое понимание является не чем иным, как самоконституированием и самопониманием этой высшей бытийной основы. Тем самым и у Шелера пантеистическо-симпатетическое понимание логически приводит к отрицанию реального существования собственного предмета понимания — единично-личностного бытия.

Говоря о логическом месте персоналистических теорий понимания в историческом развитии герменевтической мысли, следует указать на следующее: а. В персонализме, по существу, впервые тематизирована проблема понимания как проблема постижения единично-личностного бытия. Однако, повернув в правильное русло тенденции «исторической школы» и Дильтея, персонализм сохранил их философские предпосылки и тем самым обесценил свои несомненные достижения; в. В персонализме личность рассматривается как существующая до «общественного отношения человека к человеку» (Маркс), как некая субстанция, которая сперва есть, а потом ищет «мост» к другим личностям: «мостом» же может быть только «третья личность» как тот *tertium comparationis*, в котором снимаются все «персональные субстанции»; г. Поставив в центр внимания личностное бытие, персонализм знаменует начало перерастания понимания из термина, обозначающего метод познания гуманитарных наук, в фундаментальное понятие всякого познания вообще, которое сопровождалось его освобождением как от психологических, так и от логистических уз; завершается такое развитие мысли в т. н. «философии экзистенца».

11. Экзистенциализм, в известном смысле, является радикализацией проблем, поставленных и в философии жизни, и в персонализме. Собственный же смысл этой радикализации можно узреть из сопоставления пониманий категорий времени и в философии жизни и в экзистенциализме.

Время, о котором здесь идет речь, это переживание времени, время переживания (т. н. «презенц»), которое, являясь единым феноменом, охватывает как прошлое и будущее, так и настоящее, точнее, — оно настоящее (ибо переживание

всегда настоящее), содержащее в себе как прошлое, так и будущее. Настоящее время (время переживания) называется мгновением; поэтому мгновение — не лишенная измерения «точка перехода» между прошлым и будущим, а структурное целое, в котором сосуществуют «все времена». Такое понятие времени — время как мгновение — и является тем феноменом, в котором представители философии жизни и философии экзистенца усматривают ключ к разгадке тайны человека.

Из представителей философии жизни время и человеческое существование впервые отождествлено у Бергсона, для которого время как «течение длительности» и как память переносит что-то из прошлого в настоящее и сохраняет его в самом себе; притом длительность как память является не внешним «хранилищем» прошлого, а самим этим прошлым, которое бесконечно течет, меняется, сохраняется, а сохраняясь, растет — она из себя самой делает как бы клубок. Время, следовательно, для Бергсона является «течением нашей собственной внутренней жизни»; существование человека состоит в его длительности, и длительность всегда длительность прошлого, направленного и движущегося всегда впереди как к будущему.

Сохраненное и всегда впередтекущее прошлое (длительность), согласно Бергсону, исключает возможность повторения прошлого; личность строится непрерывно и потому непрерывно меняется — «вот почему существует необратимость»: хотя человек, в каждый момент своей жизни, есть свое прошлое, но когда он вернется к своему прошлому, он найдет его «в новый момент его истории» и, следовательно, найдет не прошлое, а свое настоящее.

Переход к экзистенциалистическому понятию времени был подготовлен пониманием историчности человека у другого великого представителя философии жизни В. Дильтея. Дильтей видел то позитивно данное, из которого можно понять «историю» (жизнь как человек в своем историческом развитии), в переживании — в духовной стороне жизни: в переживании в виде презенца содержатся все отрезки времени как истории — она дана в переживании (в настоящем), и поэтому мы можем найти свою (человеческую) историю посредством углубления в переживание; презенц — то настоящее время, которое в самом себе содержит «все времена». Ввиду того, что для Дильтея «презенц» создается значением (*Bedeutung*), образующим «единство в ходе времени», и ввиду того, что человек является как раз таким, сконструированным посредством значения «психическим единством

жизни», — то из вышесказанного ясно, что положение Дильтея «сущность человека в его историчности», по существу равно положению «сущность человека в его временности».

Однако такой вывод был сделан не Дильтеем, а философами экзистенца, у которых понятие презенца дополняется кайрологическим понятием времени, берущим свое начало от Платона и находящимся под его влиянием от раннехристианской теологии. Именно: экзистенциализм соглашается с философией жизни в том, что собственное время — это время переживания, переживаемый презенц и что этот презенц как структурное целое дает нам собственную сущность человека. Но экзистенциализм идет дальше; презенц как структурированное значением «прожитая жизнь», отнюдь не является подлинной и полной характеристикой феномена «Человек»; человек не только есть, но и сам создает свое бытие — самого себя; человек же всегда есть в настоящем — в презенце; поэтому его настоящее всегда плод его активного отношения к самому себе, к своей жизни. Что это значит?

Создавать самого себя человек может только из проекта своего будущего бытия — из будущего. Но проектировать он может все же самого себя, состоящего из своей прошлой жизни — из прошлого. Следовательно, проектируя будущее, человек возвращается к прошлому из плана собственного будущего и так создает свое настоящее, свой презенц. Следовательно, презенц является будущим, содержащим в самом себе прошлое — «бывалым быванием» («Gewesen—Sein» — Хайдеггер), и поэтому настоящее (презенц) хотя и есть мгновение, но мгновение, охватывающее «все времена» — вечное время (вечность).

Создавая самого себя из плана своего будущего бытия, человек обращается к своему подлинному бытию, и это отношение к своему бытию и составляет его подлинную сущность — его экзистенцию; поэтому сущность человека — в его экзистенции, в способности установить отношение, «обратиться» к своему существованию.

Ввиду того, что будущее всегда должно быть заново достигнуто посредством осуществления своей подлинной сущности, своего настоящего бытия, находящегося все же по ту сторону своего настоящего бытия и являющегося поэтому «трансцендентом», то и экзистенц определяется как «верность человека (Dasein) к своей основе» — трансценденту (К. Ясперс). Следовательно, человек является экзистенцем, обозначающим создание самого себя (настоящего) из проекта своего будущего, содержащего в самом себе прошлое и этим самым феномен времени совпадает с феноменом человека;

однако в таком времени определяющим и ведущим является не прошлое, а будущее, которое «предшествует прошлому» (Хайдеггер); будущее, предшествующее и содержащее в самом себе прошлое и образующее настоящее, является не временем, а в р е м ё н н о с т ь ю. Экзистенц, таким образом, можно определить как существование, сконденсированное в мгновении, «способ, как я отношусь к самому себе и к трансценденту» (К. Ясперс). Перефразируя выражение Хайдеггера, можно сказать, что экзистенц — это такое существование, которое имеет свой трансцендент (свое будущее) как данное в своем настоящем бытии; это возможно лишь в м г н о в е н и и; и поэтому м г н о в е н и е совпадает с в р е м ё н н о с т ь ю, как с будущим, содержащим в самом себе прошлое и так образующим настоящее.

Время как мгновение — это кайрологическое понятие времени; оно означает «поворот времени», наступление новой эры, «полноту времени», которое наступит не в «далеком будущем», скажем, через 1000 лет, как у хилиатов, а которое надо чувствовать в своем настоящем, посредством активного отношения к будущему как трансценденту.

Объявив сущностью человека его экзистенц, охарактеризованный как «способ, как я отношусь к самому себе и трансценденту», и отождествив это «отношение к трансценденту» с «жизнью в мгновении», с в р е м ё н н о с т ь ю, философы экзистенца делают вывод, что всякое понимание следует интерпретировать как способ проявления в р е м ё н н о с т и — как «в р е м ё н н о с т ь в р е м ё н н о с т и» (Хайдеггер). Когда же речь идет о понимании человека, то основой понимания должно явиться у з р е н и е того, «как он живет мгновение» (К. Ясперс). Следовательно, если в философии жизни понимание являлось пониманием из переживания как из историчности, то в экзистенциальной философии понимание есть понимание из «жизни жизни» как временности — «временность в р е м ё н н о с т и» (Хайдеггер).

Сама философия экзистенца (в частности, немецкая) существует в двух ответвлениях — как собственно экзистенциализм, для которого экзистенц — «предмет озарения экзистенца» (К. Ясперс), и как экзистенциалонтология, где экзистенц — «тема экзистенциалонтологии» (М. Хайдеггер). Ввиду того, что в экзистенциалонтологии понятие понимания освещено из феноменологических позиций, то оно для нас входит в тематический круг феноменологии и рассматривается в соответствующей главе.

У К. Ясперса проблемы понимания разрабатываются в двух аспектах: «понимающей психологии» (этот термин вве-

ден самим Ясперсом) и «экзистенциальной философии». В аспекте «понимающей психологии» основным является понятие генетического понимания, которое определено как «субъективное, эвидентное схватывание душевных связей изнутри» и в котором «душевное «выходит» из душевного понятным нам образом». Генетически понимаемые связи, по Ясперсу, являются «идеалтипическими связями»; они конструируются априорными средствами и служат мерилом для «понятного познания» частных реальных процессов, данных всегда предметно, в противопоставлении Я и не-Я.

Однако в понимании душевных связей мы наталкиваемся «на рубеж непонятного», которое является или причиной понимаемого и потому каузально объяснимо (биологическое, соматическое...), или началом (Ursprung) понимаемого, которое основано в самом человеке как интеллигибельном существе, действующем из своей свободной воли. Постичь его, значит выявить «возможный экзистенц» путем его озарения¹².

Тем самым теория понимания у Ясперса становится составной частью его экзистенциальной философии.

Если понимание подразумевает противопоставление Я и не-Я — предметность понимаемого — то выявление «возможного экзистенца» означает снятие этого противопоставления, перерастание психологического понимания в «философском озарении экзистенца». Что значит понимание как озарение? Это «увидеть то, как живет человек мгновением»¹³, то, как он «находит экзистенц и абсолют». Жить в мгновении, значит быть экзистенцем, историчным (geschichtlich), в котором объединяются время и вечность¹⁴. «Озарение экзистенца» осуществляется в коммуникации, которая возможна «лишь в пределах одних и тех же самых установок»¹⁵. Установки же бывают трех типов: предметная, саморефлектирующая и энтузиастивная, в которой снимается противопоставление первых двух. Энтузиазм и есть та установка, в которой озаряется экзистенц благодаря тому, что в энтузиазме человек «приходит к самому себе», у него есть ощущение того, что «он сам есть целиком», притом так, что этот «сам» уже не является эмпирическим индивидом. В энтузиастивной установке индивид становится самим собой тем, что живет в «едином и в сущности» (там же); индивид выходит за пределы

¹² K. Jaspers, Allg. Psychopath., 4. Aufl., S. 256.

¹³ K. Jaspers, Psychol. d. Weltansch., 2. Aufl., S. 112.

¹⁴ K. Jaspers, Philosophie, 2. Aufl., S. 402, 404.

¹⁵ K. Jaspers, Psychol. d. Weltansch., 2. Aufl., S. 51.

пространственно-временного к «внеземным ценностям» и в переживании достигает единства субъекта и объекта — он «выбирает себя», относясь к самому себе и к трансценденту, и становится экзистенцом, живет в мгновении (там же).

Благодаря такому активному отношению к самому себе и трансценденту (оно происходит в пограничных ситуациях) в «существование» («Dasein») входит бытие (Sein), и этим бытием являюсь Я как экзистенц¹⁶.

Экзистирование достигается в мгновении как во времени, и поэтому экзистенциальное озарение означает понимание из времени как мгновения, в которой объединяются время и вечность.

Когда бытием являюсь Я как экзистенц, тогда теряет всякий смысл говорить о множественности экзистенцов: «Когда я убеждаюсь в экзистенце, тогда моим предметом является не какой-нибудь экзистенц, и я убеждаюсь не в экзистенце вообще, а я убеждаюсь в моем собственном и находящемся со мной в коммуникации экзистенце. Мы являемся... не случаями родового понятия «экзистенц». Экзистенц — это знак (Signum), указывающий на бытие¹⁷; он шифр бытия и в каждом «озарении» экзистенца мы читаем шифр бытия. Это «чтение» же является метафизическим пониманием, в котором «обстоятельства и свободы интерпретируются на язык абсолютного бытия»¹⁸.

Экзистенц как бытие и является тем медиумом, в котором снимается противопоставление Я и не-Я и, следовательно, становится возможным понимание не-Я как озарение. Тем самым и у Ясперса понимание, поставленное «под началом экзистенциального озарения»¹⁹, является не чем иным, как герменевтическим обоснованием понимания, в котором роль обосновывающего понимание «гермеса» играет экзистенц как бытие. Но каковы последствия такого обоснования понимания? Оправдывается ли тут реальное существование единичного?

Согласно Ясперсу, понимание начинается с акта сознательного опредмечивания понимаемого, и оно само по себе бесконечный процесс. Однако предметное понимание наталкивается на непонимаемое, которое, как начало собственного смысла предмета, могло бы завершить процесс понимания, но которое нам никогда не дано как предмет.

¹⁶ K. Jaspers, Philosophie, 2. Aufl., S. 17 ff., S. 469.

¹⁷ K. Jaspers, Philosophie, 2. Aufl., S. 16.

¹⁸ K. Jaspers, Allg. Psychopath., 7. Aufl., S. 257.

¹⁹ K. Jaspers, Allg. Psychopath., 4. Aufl., S. 541.

Оно — сфера «экзистенциального озарения», в котором снимается предметность не-Я и я» убеждаюсь в собственном экзистенце», возведенном в ранг бытия. Но этим самым отрицается существование Ты — не-Я, и этим же самым становятся излишними как коммуникация, так и всякое понимание.

Само же понятие понимания, поставленное под начало экзистенциального «озарения», по существу, исходит из пантеистически-антропоморфистических предпосылок, и поэтому оно является симпатетическим понятием понимания, модифицированного из позиций философии экзистенца.

Для дальнейшего развития герменевтической мысли особое значение имело то, что у Ясперса «презентность переживания», в которой Дильтей видел онтологическую основу историчности человека и его понимания, окончательно получает смысл временности переживания (человека) как собственной основы его историчности. Это положение, развитое у Хайдеггера в сторону онтологии, характеризует современную фазу идеалистической герменевтики; однако эта фаза содержит в себе также и тенденции, идущие от трансцендентальной философии неокантианцев. Теории понимания, основанные на этих тенденциях, являются рационалистическими теориями понимания.

12. Рационалистические (телеологические) теории понимания возникли из стремления обосновать научность гуманитарных наук, освободив ее от психологистических палатов. Поэтому в них речь идет о той же критике «исторического разума», но проведенной из предпосылок не философии жизни Дильтея, а трансцендентальной философии неокантианцев. Собственная же цель этой критики — избежать «герменевтического солипсизма» и психологизма в обосновании общеобязательности результатов гуманитарного познания. Соответственно с этим следует принимать во внимание и то, что неокантианские теории понимания стремятся не к «отбрасыванию» Дильтея, а к снятию его в своей трансцендентально-логической установке.

Отличие психологистической и телеологической теорий понимания впервые тематизировано у Г. Зиммеля, согласно которому «теоретические содержания мысли» мы понимаем потому, что «они каждому одинаково доставляют фактическое содержание в логической форме»; «Я понимаю не говорящего, а сказанное». Что касается «возможности истории» — познания истории как исторической личности, — то «она осуществляется посредством тех априорных предпосылок, которые в системе Канта не даны». Этими предпосылками, сог-

ласно Зиммелю, являются «перенесение самого себя в душе другой личности» вновьсоздание в нас «актов его сознания», и связывание черт «исторического характера» «в понятное единство». Это же конструирующее понимание осуществляется в «синтезе фантазии», который сопровождается «чувством достоверности»²⁰.

Более радикален Риккерт, согласно которому, история как «индивидуализирующее познание» возможна постольку, поскольку единичное — «носитель... ирреального смысла»; «ирреальный смысл» и является тем третьим, который «перекидывает мост» понимания между «собственной и чужой реальной жизнью»; понимание, следовательно, всегда понимание из «ирреального смысла».

Шпрангер в своей теории понимания постарался синтезировать дильтейанские и неокантианские тенденции и точнее определить то, что же собственно достигается и понимается при понимании личности, являющейся «единственной носительницей смысла и поэтому единственно понимаемой». Согласно Шпрангеру, понимание — познание, а познание — не «отражение, а оформление», конструирование; следовательно, понимание не является «вновьпереживанием», «перенесением самого себя», «вчувствованием» — в понимании мы постигаем такие «смысловые связи», которые, «обуславливая субъективную жизнь», в субъективном сознании не даны. Эти «смысловые связи» происходят от «объективного духа», который структурирует самого себя в «формах жизни», являющихся «конstellациями ценностей». Из этих «форм жизни» как из типов характера и понимается личность. Поэтому «понимание значит проникать в особенную ценностную конstellацию какой-нибудь духовной связи». Для Шпрангера это достигается путем бесконечной субсумции единичного, понимаемого вышестоящим, «ценностным конstellациям», вплоть до абсолютного духа как бога, который уже не подлежит субсумции и который поэтому не понимаем.

Что же достигается при таком понимании? Шпрангер дает ясный ответ: в понимании речь идет «не о чистом субъекте и не о чистом объекте», а о «результанте», «содержащем в себе их обоих третьем»; сам же объект, «в его собственной духовной структуре», для «понимания не достигаем»; в понимании создается «что-то третье, высшее, стоящее над субъектом и объектом», и этим «высшим третьим» является «сам дух», «тот, кто в своих индивидуализациях и конкретизациях понимает самого себя.

²⁰ Simmel, Probleme Geschichtsphil., 3. Aufl., S. 1, 5, 23, 31, 40.

Ввиду того, что понимающий в самом себе содержит не «абсолютную структуру духа», а исторически и персонально обусловленную душу, то для Шпрангера из этого следует, что возможно понимание вышестоящим нижестоящего (в смысле культурного уровня), но не наоборот.

Таковы вкратце основные принципы рационалистических (телеологических) теорий понимания. Из анализа этих принципов явствует, что избавление от герменевтического солипсизма в этих теориях достигается за счет избавления от единичного, личностного бытия, которое растворяется или в «ирреальном смысле» и в «объективном духе», или в собственном Я понимающего, который, совпадая со «смыслом» или «духом», конструирует из своего собственного рассудка чужое Я и таким образом в понимании понимает собственное Я, а не Ты. Я же, лишённое Ты, теряет свою «яность».

Шпрангер, «спасая» личность, объявил ее недостижимой для понимания, а недостаток такого «понимания» компенсировал тем, что указал на то «третье», результата, которое возникает в «соприкосновении» Я и Ты. Однако этот третий, у Шпрангера, тот же высший дух, который во всех пониманиях выявляет, создает и понимает самого себя; тем самым личность объявляется несуществующей и непонимаемой. Таким образом, телеологическое обоснование понимания логически приводит к отрицанию или реального существования собственного предмета понимания, или возможности его понимания, чем само доказывает порочность своих философских предпосылок.

Из противопоставлений и встреч жизненнофилософских и трансцендентальных тенденций возникла новейшая, современная фаза идеалистической герменевтики, на которой понимание достигает третьей ступени своего развития — ступени универсализации; собственная суть ее — феноменологическое решение проблемы интенциональности, в которой понимание или «ноематическое конституирование» преднаучных, осуществленных «в анонимной интенциональности жизни» значений (Гуссерль), или же собственный смысл «бытия интенциональности» и основное понятие фундаментальной онтологии (Хайдеггер).

13. Согласно Гуссерлю, ноематическая конституция мира осуществляется в интенциональности, которая совпадает с «актовым обозначением», с осуществлением придающего смысл акта, с «понимающим восприятием» («*verstehende Auffassung*») как с апперцепцией и

интерпретацией — «всякое воспринимание... является пониманием или интерпретацией»²¹.

Конкретно проблема понимания у Гуссерля рассмотрена в двух аспектах — апперцепции в выражениях (понимание языка) и апперцепции в созерцательных представлениях (предметное и персональное понимание).

Апперцепция в выражениях направлена на интерпретацию слова как носителя определенного значения: слово имеет значение и направленно указывает на определенный предмет. Слово (выражение) может выполнять такую функцию лишь потому, что оно не только физический феномен, но и носитель актов, придающих ему значение; благодаря этим актам «оно что-то полагает и этим полаганием направлено на предметное».

Придающие смысл акты и являются основными при понимании выражения, ибо, согласно Гуссерлю, понять говорящего возможно лишь тогда, когда мы эти акты «вкладываем» в него. Сами же придающие смысл акты возникают в нас под влиянием слова, которое «приводя в движение» наши «придающие смысл акты», указывает на то, «что интердировано в нем». Что касается правомерности «вкладывания» (перенесения) наших придающих смысл актов в говорящего, оно основывается на том, что выражение содержит в себе нечто идентичное, не зависящее от «числа личностей и актов», — объективную истину, создающую «идеальное единство» суждения.

С таким же «актовым обозначением» имеем дело и при конституировании предметности: тут происходит «объективирующее воспринимание», интерпретирующее ощущения и «оживляющее их определенным восприниманием, полаганием».

Теория «ноематической конституции» мира неизбежно сталкивается с проблемой конституирования чужого Я — камнем преткновения для всякой теории понимания вообще. Гуссерль ее коснулся еще в своих «Логических исследованиях»²², где в аспекте конституирования чужой личности указал на то, что Я могу лишь полагать (в «инадекватном восприятии») существование другой личности, но Я никогда не смогу действительно, «внутренне» воспринять конституирующие ее акты; однако другое Я — Ты, пусть только полагаемое в инадекватном восприятии, все-таки является «зна-

²¹ Husserl, Log. Untersuch., 2. Bd. I Teil, § 23; Log. Untersuch., II, 1. Aufl., 1901, S. 360—364.

²² Husserl, Log. Untersuch., 2. Bd. I Teil, S. 75. 35.

чимым» и поэтому, согласно Гуссерлю, ему должна соответствовать «идеальная общность тех видов данностей, которые действительно переживаются или могут быть переживаемыми»²³. Как найти «идеальное значение» чужого Я и как конструировать («актово обозначать») его?

Гуссерль постарался ответить на эту проблему в тех же «Логических исследованиях»²⁴. Основные его положения таковы: значение Я осуществляется в «непосредственном представлении собственной личности», и поэтому в нем же следует искать то значение этого слова, которое подразумевается в коммуникативной речи; именно, ввиду того, что каждый, говорящий о себе, говорит слово «Я», то отсюда следует, что слово «Я» имеет «характер всеобщего знака», указывающего на существование конкретных Я. Однако и непосредственное представление второго Я, и его всеобщее значение взяты из представления собственного Я. Кем же является второе Я, и существует ли оно вообще? Для решения проблемы чужого Я у Гуссерля остается только «заклучение по аналогии» и «вчувствование». Но апология и вчувствование находят в Ты самого себя, и поэтому ими «обозначается» и понимается свое Я, а не Ты, которое, становясь «моим опытом», лишается права на реальное существование.

К вышесказанному примыкает проблема конституирования собственного Я, которое, согласно Гуссерлю, возможно лишь путем его «актового обозначения» посредством «идеально-всеобщего значения» Я. Но это идеальное значение своего Я Я может взять только из представления собственного же Я. Посредством чего и как могло Я «обозначить» свою «яность», если этот акт уже подразумевает существование всеобщего значения Я?

Гуссерль, неоднократно возвращаясь к проблемам конституирования чужого Я, в конце концов был вынужден вернуться к принципам «понимания» Дильтея: второе Я сначала воспринимается так, как и любой другой предмет восприятия; вторым Я — Ты, он становится лишь посредством вчувствования²⁵. Психологизм же, сопутствующий всякому «вчувствованию», Гуссерль надеялся преодолеть опять-таки из позиции философии жизни: «универсальная жизнь» как транссубъект и как «анонимная интенциональность» конституирует «мир жизни», «общественный мир», который, как таковой, содержит в себе и другие Я; транссубъект как пер-

²³ Husserl, *Der Krisis...*, S. 169.

²⁴ Husserl, *Log. Untersuch.*, 2. Bd, I Teil, S. 82, 83.

²⁵ *Husserliana*, I. S. 140.

вичный субъект иррелятивен всем субъектам, и поэтому они могут быть поняты из него²⁶.

Но этим ничего не меняется: трансцендентальное Я, как «идеельновсеобщее значение» («иррелевант») всех Я, я могу найти только в своем Я, и тем самым субъект совпадает с транссубъектом и как единичное исчезает. Однако остается в силе гуссерлевское положение о том, что любое значимое для меня существование, данное в натуральной установке, требует своего обоснования. Значимость же второго Я, данная в этой установке, у Гуссерля остается вне досягаемости, потому оно парадокс и непонимаемо.

Из вышесказанного следует, что у Гуссерля обоснование понимания как «актового обозначения» неизбежно приводит или к отрицанию реального существования личностного бытия, или к отрицанию возможности его понимания.

Само же понимание у Гуссерля, по существу, совпадает с понятием рационального понимания: «мир жизни», подразумеваемый в «натуральной установке», «выключен», и весь интерес направлен на «ноематическое конституирование» конституированного в «первичной жизни». Этим самым субъект трансцендентальной конституции мира и субъект, осуществляющий «ноематическую конституцию» мира как «актовое обозначение», апперцепцию и интенциональность существуют врозь, независимо друг от друга. Первый — транссубъект и анонимная интенциональность, второй — гносеологическое сознание, интенциональность как актовое обозначение и интерпретация. Объединение этих двух «интенциональностей» — собственная тема герменевтической теории конституции Хайдеггера.

14. В «темпоральной герменевтике» М. Хайдеггера, понимание, на основе онтологизации «герменевтического круга», окончательно превращается в фундаментальное понятие всякого познания вообще. Собственная же основа этой онтологизации — экзистенциалистское понятие времени, возведенное в ранг «смысла бытия». Благодаря этому, у Хайдеггера речь идет, конечно, не о понимании собственно лично-индивидуального, а об открытии в самопонимании единичного как «открытого бытия» смысла бытия («времени») вообще.

Смысл же самого «открытого бытия» — человеческого существования (Dasein) — Хайдеггер усматривает во временности (Zeitlichkeit), в которой три горизонта («экстаза») — будущее, прошлое, настоящее — стоят под знаком будущего, образующего из прошлого настоящее. Из этого следует,

²⁶ Husserl, Der Krisis..., S. 149.

что смысл бытия — первичное время, которое опять-таки «существует» как временность — открывается через медиум человеческого существования, смысл бытия которого лежит во временности, которая поэтому является фактическим горизонтом «всякого понимания бытия вообще».

Временность проявляется в форме проекта — проектирования своего настоящего из будущего, в котором, перерабатывая и повторяя прошлое, бытие осваивает и конституирует самого себя. Способ такого существования — экзистенциальность — у Хайдеггера характеризуется как понимание: понимание это «временность временности».

Ввиду того, что основным экзистенциалом человеческого существования у Хайдеггера является «бытие в мире», и ввиду того, что это «бытие в мире», со своей стороны, является бытием временности, в которой «проглядывает» первичное время как бытие, то становится ясным, что «способ существования человеческого бытия... в самом себе содержит возможность трансцендентальной конституции».

Субъект трансцендентальной конституции, смысл бытия которого составляет временность как проектирование собственного бытия на собственных возможностях, существует в форме «понимания самого себя в своих подлинных возможностях».

Таким образом, понимание как «вхождение в круг понимания», согласно Хайдеггеру, возможно потому, что мы «всегда уже находимся в нем». Находиться же «в кругу» значит двигаться по кругу и, двигаясь, возвращаться назад, к прошлому, повторяя его из проекта будущего бытия. Возвращаясь к прошлому, существование возвращается к «предонтологическому пониманию бытия», сохраненному в языке, чтобы достичь тем самым трансцендирующего самопонимания — понимающего освоения того, что уже «дано» в предонтологическом понимании, сохранным в языке. Понимание как повторение — является интерпретацией, герменевтикой. Она — собственный метод феноменологии.

Таким образом, герменевтика как метод феноменологической дескрипции, опирается у Хайдеггера на человеческое существование, в трансцендентальной структуре которого дано бытие как его «трансценденц», «пастьухом» которого он и является в своем бытии в мире — в своей открытости. Поэтому в каждом человеческом понимании дано «само бытие как экзистирование», бытие как бывание — временность.

Из отождествления временности, понимания и проекта у Хайдеггера вытекает универсализация понимания, объявление его фундаментальным понятием всякого познания как

способа человеческого бытия в мире вообще: «Понимание... в смысле одной из форм познания, например, отличного от «объяснения», должно быть вместе с ним интерпретировано как экзистенциальный дериват первичного, соконструирующего вообще бытие открытости (des Da) понимания».

Такова в общих чертах суть философии понимания М. Хайдеггера, которая у нас рассмотрена в следующих аспектах: 1. Ежедневность и понимание («неподлинное понимание» как модус «неподлинной времённости»). 2. Подлинное понимание (проектирование своего бытия из «подлинной времённости»). 3. Понимание истории (историчность как повторение). 4. Понимание бытия как открытость бытия.

Критика концепции Хайдеггера в работе ведется в аспекте проблемы единичного. Остается ли для него место в философии Хайдеггера? На этот вопрос можно ответить только отрицательно: человек для Хайдеггера является «заброшенным» в существовании проектом бытия, и его самопроектирование не что иное, как самопонимание и самовыявление того же самого бытия; смысл человеческого существования, следовательно, находится всегда вне его, и поэтому он не может быть свободным и ответственным за свои деяния. Но тот, кто лично не ответствен за свои поступки, не может считаться личностью — он лишь безличномассовый исполнитель чужой воли.

Это обезличенно-усредненное существование и является у Хайдеггера объектом как повседневности, где оно «все и никто», так и экзистенциальности и историчности, где оно как будто выбирает и проектирует самого себя: в повседневности (в «неподлинном существовании») человек просто «совместное бытие» (Mitsein) с другими; в экзистенциальности и историчности же человек осуществляет свои возможности, «выбирая вместе со своим поколением», а «выбирает» он лишь повторяя возможности «бывшего экзистенца» — наследие прошлого — «предонтологические понимания».

Со своей стороны, предонтологические понимания, являясь пределами будущего и прошлого, исключают как «историчность истории», так и ее поступательность — возможность рождения действительно нового: «новым» может быть только достаточно хорошо забытое старое. Разумеется, такой вывод вполне закономерен для самого Хайдеггера: когда субъектом истории является не подлинно личностное, а обезличенно-усредненное бытие, тогда невозможен и прогресс, ибо суть прогресса — новое, а новое — лишь лично-единичное, неповторимо-индивидуальное.

Темпоральная герменевтика Хайдеггера в целом является логическим завершением и крайним рубежом развития идеалистической герменевтической мысли. После Хайдеггера философская герменевтика Запада могла двигаться в двух направлениях: или вернуться к старым романтическим традициям, или искать пути нового «повторения возможностей», данных в философии Хайдеггера. Цель первого — борьба с девальвацией понимания, обоснование объективности «понимающего познания» (Э. Бетти); цель второго — обоснование «историчности истории» (О. Больнов, Г. Гадамер). Для Больнова определяющим является попытка обоснования «историчности истории», избавление от вечного круговращения «в наследованных возможностях», исходя из хайдеггеровского же принципа «творческого синтеза герменевтической мысли». Более ортодоксален Г. Гадамер, у которого как решение проблематики понимания, так и «место» ее решения полностью предопределено Хайдеггером; понимание «события бытия» и «то бытие, которое может быть понято, является языком».

15. Результаты историко-критического анализа теорий герменевтического понимания в пределах нашей основной тематики могут быть суммированы так:

Теории герменевтического понимания можно разделить на две группы: пантеистическо-антропоморфические и телеологические. Для первой группы предпосылкой понимания служит понятие жизни, пантеистического индивида и пантеистическое чувство единения всех живых. Для второй же группы фундирующей инстанцией понимания является «ирреальный смысл», «дух» или «бытие». Жизнь, пантеистический индивид, дух, бытие... суть те объемлющие, которые, являясь *tertium comparationis* понимающего с понимаемым, обосновывают их взаимное подобие и, соответственно, их взаимное понимание. «Подобное познается подобным», такова следовательно собственная философская посылка теорий герменевтического понимания.

Такое «имманентно-трансцендентное» обоснование понимания (герменевтическое обоснование понимания) логически приводит к отрицанию реального существования собственного предмета понимания — единичной, личностной, душевно-духовной системы. Это отрицание происходит по двум направлениям: 1) единичное совпадает с общим («жизнью», «духом», «бытием») или растворяется в нем как средство или форма его самовыявления и самопонимания; 2) после элиминирования «жизни», «духа» или «ирреального смысла» остается собственное Я понимающего, которое или

с помощью «тотальности» своих собственных душевно-духовных сил, или же ресурсов своего собственного рассудка, конструирует чужое Я и потом переносит его в другое Я—тело. Соответственно в пантеистическо-антропоморфических теориях герменевтики понимаемый всегда выводится из собственного переживания, «тотальности жизни», благодаря чему и само понимание определяется как «вчувствование», «конгенность», «дивинация» (*tat twam asi*), следовательно, как «нахождение своего Я в Ты», «слияние с понимаемым» (романтическая герменевтика, «историческая школа», Дильтей, персонализм, экзистенциализм). Телеологические же теории для такого выведения предпочтение дают рассудочному познанию и, «понимание» определяют как «формирование» (Шпрангер), «актовое обозначение» (Гуссерль), в конечном счете, как конструирование чужого Я и последующее перенесение его в другое «тело». Следовательно, и для телеологических теорий понимания понимание не что иное, как «нахождение своего Я в его инобытии».

Нахождение же своего Я в Ты (в его «инобытие») является не чем иным, как утверждением «герменевтического солипсизма» и соответственным отрицанием реального существования всякого Ты. Отрицанием же Ты отрицается и Я: Я и Ты коррелятивные феномены — где нет Ты, там нет и Я.

Этим самым доказывается как порочность исходных предпосылок герменевтического понимания, так и необходимость такого обоснования «понимания», исходя из которого «понимание» всегда было бы пониманием неповторимостного бытия, чужого Я и благодаря которому результатом понимания всегда было бы Ты не как повторение моего Я, а как его необходимый коррелят.

16. Против принципа опосредованного через *tertium comparationis* понимания («герменевтического понимания») в нашей философской литературе был выдвинут принцип «самостоятельного понимания», как такой «системы понимающего познания», которая «внутренне» обоснована и поэтому не нуждается «в обосновании трансцендентной инстанцией». Его автор — акад. А. Бочоришвили.

Акад. А. Бочоришвили исходит из следующих положений: в теориях герменевтического понимания понимаемый является шифром, символом трансцендента, и, понимая его, мы понимаем трансцендент как носитель смысла предмета понимания. Однако действительность (и, конечно, та ее сфера, с которой имеют дело гуманитарные науки) нельзя

рассматривать «ни как только материал, лишенный закона, ни как только закон, лишенный материала». Следовательно, «символ» не только шифр чего-то, но и сам является чем-то: у него есть свой собственный конституирующий его существование смысл, «логос», свое собственное «достаточное условие существования», из которого должно исходить и к которому должно стремиться всякое познание как понимание: «условие, достаточное для существования... достаточно также и для познания».

Из вышесказанного ясно, что для А. Бочоришвили проблема понимания смыкается с вопросом «общей методологии познания», с проблемой, как «вообще возможны аподиктические», имеющие общеобязательный характер суждения. Согласно А. Бочоришвили, путь к таким суждениям — анализ, непосредственное «постижение внутренней связи явлений», узрение е с с у щ е с т в и я предмета в нем самом и исходя из него же самого.

Возможность такого, «непосредственного познания», согласно А. Бочоришвили, заключается в том, что сознание не что иное, как «сознанное бытие» (К. Маркс). Сознание — интенция, направленность на «бытие», и поэтому «когда мы имеем сознание, тогда мы имеем и бытие» и можем произвести анализ, непосредственно узреть его сущность, «логос» в нем же самом и из него же самого, понимать его. Анализ и есть то высшее понимание, которое составляет конечную цель всякого познания и которое у А. Бочоришвили охарактеризовано как «логика конкретных исследований».

Однако «данность предмета в сознании» еще не является познанием в собственном смысле этого слова; познание — это «выбор» и «познавательные операции» над данными в сознании. Сами же «познавательные операции» могут вестись в двух направлениях — казуального объяснения и понимания — понимающего познания. Первое устанавливает причинно-следственный ряд, второе — собственную, не выводимую из чего-либо другого сущность познаваемого. Обе эти «операции» оправданы собственной структурой бытия, но подлинное понимание достигнуто лишь там, где понимающий исходит из самого понимаемого, и направлено на конституирующее его существование его же собственный внутренний «логос».

Что дает распространение этого принципа там, где предметом понимания являются единично-личностные душевно-духовные системы? Что значит, в частности, понимание другого Я — Ты? Проблема Ты — специфическая проблема

гуманитарных наук, предметом которых является мир «истории», данный всегда как единично-неповторимые, личностные системы культуры, как чужое Я в широком смысле этого понятия. Поэтому здесь можно поставить вопрос в такой формулировке: каково то «достаточное условие существования» личности, которое было бы достаточным и для его понимания?

17. Личность всегда человеческая личность. В чем «достаточное условие существования» человека? «Человека следует искать в отношениях», говорит К. Маркс. Однако «в отношениях» в известном смысле находятся все сущие... Для человека же характерно не простое «нахождение» в отношениях, а сознательное «постановление» самого себя в них: «переделать мир» человек может лишь тогда, когда он ставит самого себя в определенное отношение к миру.

Тот мир, в отношении к которому существует человек, не только мир естествознания, но и мир истории, человеческий и личностный мир, относясь к которому и создает самого себя Я — личность: начало существования Я — осознания существования не-Я, но не как просто не-Я, а в первую очередь как Ты. Ты, следовательно, необходимый коррелят Я, и Я существует лишь там, где для него есть Ты. Разумеется, человек, в определенном смысле, «осознает» весь мир. Осознание Ты, в отличие от осознания физических вещей, возможно лишь тем, что данное в сознании признается как личностное бытие, как Ты. Поэтому можно сказать, что «признание существования» Ты (другой личности) и является тем «достаточным условием» существования личности, которое, составляя «логос» личности, «должно быть достаточным и для понимания».

Таким образом, если неразрывная корреляция «сознание—бытие» является «необходимым субъективным условием адекватного познания» вообще, его необходимой предпосылкой, то «признание существования» Ты (другой личности) следует считать онтологической предпосылкой возникновения личностного бытия и его понимания как интерпретации. Следовательно, не герменевтическое обоснование понимания, не опосредованное через «*tertium comparationis*» понимание, приводящее к отрицанию возможности как реального существования, так и понимания личностного бытия, а такое обоснование понимания, которое являлось бы также и обоснованием личностного бытия. Такую основу понимания мы находим у К. Маркса, согласно которому «осно-

вой теории» следует считать «общественное отношение человека к человеку»²⁷, ту «истинную диалектику», которая у Фейербаха охарактеризована как «диалог между Я и Ты»²⁸. Я, личность создается и существует не в «монолог», человек «рождается без зеркала в руках и не в качестве фихтеанского философа: «Я — есмь Я», а «человек сначала смотрится, как в зеркало, только в другого человека. Лишь относясь к человеку Павлу как к себе подобному, человек Петр начинает относиться к самому себе как к человеку. Вместе с тем и Павел как таковой, во всей его павловской телесности, становится для него формой проявления рода «человек»²⁹.

«Диалог между Я и Ты» как «общественное отношение человека к человеку» возможен лишь тогда, когда человек признает существование другого Я — Ты. Благодаря такому признанию осознается и существование своего Я и тем самым возникает личность. Следовательно, личность существует лишь тогда, когда для человека существует Ты (другая личность), когда человек признает существование другой личности. Признание же существования другой личности является не чем иным, как понимающим признанием, именно: пониманием того, что тут личность, ее надо не объяснять, а понять. В этом смысле «признание существования уже содержит в себе познание» (А. Бочоршвили). Таким образом, «признанием существования» другой личности обосновывается как личностное бытие, так и само понимание; быть личностью, то же самое, что и быть понимающим. А быть понимающим (личностью) означает признать существование другой личности. Следовательно, фундирующая инстанция понимания единично-личностного — сама личность, которая существует лишь тогда, когда имеет место интендирование другой личности, понимающее признание ее существования.

Разумеется, другое Я возникает не тогда, когда оно признается. Всякому «признанию» предшествует данность предмета познания в сознании. Познание же возможно путем как объяснения, так и понимания. Познанием собственной личности является понимающее познание, которому предшествует признание за данным в сознании «предметом»

27 К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произвед. I, 1956, 623.

28 Л. Фейербах. Избранные филос. произв. I, 1955, 203.

29 К. Маркс. Капитал, I, 1956, 59.

право на личностное бытие. Этим самым возникает Ты и возникает Я как понимающая личность.

Признанием существования Ты создается как необходимая предпосылка его интерпретации, так и возможность возникновения нового, личностного бытия. Источником его является сама понимающая личность, которая, благодаря встрече с другим Я, по-новому модифицируется и по-новому определяется. Следовательно, «понимание» означает не «нахождение своего Я в Ты, в чужом Я», а создание своего Я, своей личности посредством понимающего признания другой личности — Ты. Этим самым, понимающее «сознание человека не только отражает объективный мир, но и творит его»³⁰. Это значит: понимание фундируется признанием существования предмета понимания как фундирующей инстанции личностного бытия, и результатом понимания всегда является новое личностное бытие; понимание не только отражение личностного бытия, но и «продолжение», создание нового личностного бытия.

18. Герменевтику, как философию познания гуманитарных наук интересует не только (и не столько) единично-неповторимые, а объединяющий их в некую систему смысл, то, в чем они могут быть поняты и из чего они могут быть выведены — основа общеобязательности (научности) суждений в сфере гуманитарных наук. В этом направлении в первую очередь ставится проблема возможности «нейтрального понимания». Возможно ли «нейтральное понимание» и где критерий достоверности и общеобязательности результатов понимания?

Возможность нейтрального понимания обосновывается онтологической предпосылкой вообще всякого познания как отражения тем, что «сознание никогда не может быть ничем иным, как осознанным бытием»³¹. Следовательно, неразрывная корреляция «бытие — сознание» и является тем intersубъективным условием, которое обеспечивает одинаковую данность предмета понимания в сознании, и, соответственно, возможность нейтрального понимания.

Однако познает не «сознание вообще», а сознание как историческая категория, как познающий и творящий субъективный дух. Такой субъект может неправильно понять, ошибиться, может принять сконструированное и сочиненное им за сам предмет понимания. Путь к избавлению от этих ошибок — взаимная сверка и взаимное противопоставление их

³⁰ В. И. Ленин, Сочинения, т. 38, стр. 204.

³¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., Т. 3. Изд. II. 1955, с. 25.

пониманий, как «диалог между Я и Ты», «общественное отношение человека к человеку».

Касаясь проблемы научности положений понимающего познания, следует иметь в виду, что «диалог между Я и Ты» возможен лишь тогда, когда они слышат друг друга. Если же предпосылкой слышания является признание существования партнера диалога, то для услышания необходимо иметь определенное предпонимание; человек может слышать то, что он каким-то образом уже знает. А это возможно потому, что есть некое «объемлющее», общее для Я и Ты «смысловое поле», в чем и из чего они могут понять друг друга. Поэтому теория познания гуманитарных наук должна руководствоваться уяснением этого смысла — определением философским миропониманием.

В марксизме ядром такого миропонимания является принцип материалистического понимания истории, имеющего значение «для всех исторических наук», согласно которому «все общественные и государственные отношения, все религиозные и правовые системы, все теоретические воззрения, появляющиеся в истории, могут быть поняты только тогда, когда поняты материальные условия жизни каждой соответствующей эпохи и когда из этих материальных условий выводится все остальное»³².

Понять историю из определенного миропонимания и вывести все исторические явления из этого миропонимания — вот собственный путь к научности «исторических наук».

Понять из определенного миропонимания значит иметь тот принцип, из которого только и возможны как диалог между Я и Ты, так и объединение в смысловое целое индивидуально-личностных фактов мира истории. Вывести же из определенного миропонимания индивидуально-личностные факты мира «истории» значит контролировать их понимание методом научного объяснения.

Контролирование понимания методом научного объяснения — основной путь как проверки правильности результатов понимания, так и общезначимости суждений в сфере гуманитарных наук.

³² К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. Т. 13. Изд. II, с. 491.

შ ი ნ ა ა რ ს ი

შესავალი	3
თ ა ვ ი I. გაგებისა და ჰერმენევტული გაგების ცნება და პრობლემა	9
§ 1. გაგების ცნება და გაგების პრობლემა	9
§ 2. ჰერმენევტული გაგების ცნება და პრობლემა	15
თ ა ვ ი II. ბუნებისმეტყველური „ახსნა“ და მისი ფილოსოფიური წანამძღვრები	31
§ 1. „გაგების“ ცნება რენესანსის ნატურფილოსოფიასა და შუა საუკუნეების სქოლასტიკაში	31
§ 2. „გაგების“ რაციონალისტური ცნება ახალი ბუნებისმეტყველების ფუძემდებლებთან	35
თ ა ვ ი III. ჰერმენევტიკის აღმოცენება	45
§ 1. ჯამბატისტა ვიკო (ჰუმანისტური ტრადიციები)	46
§ 2. რომანტიკული სკოლა (ნეოჰუმანიზმი)	54
§ 3. ფილოლოგიური ჰერმენევტიკა	63
§ 4. „გაგება“ როგორც ისტორიის წერის მეთოდი „ისტორიული სკოლა“	80
თ ა ვ ი IV. ჰერმენევტული გაგების პანთეისტურ-ანთროპომორფული (სიმპათეტიკური) თეორიები	96
§ 1. გაგება სიცოცხლის ფილოსოფიაში (განცდიდან როგორც ისტორიულობიდან გაგება). დილთაი	98
§ 2. „გაგება“ პერსონალიზმში	119
§ 3. „გაგება“ ეგზისტენციალიზმში (გაგება როგორც დროულობიდან გაგება) კ. იასპერსი	136
თ ა ვ ი V. ჰერმენტული გაგების რაციონალური თეორიები („გაგება“ როგორც ირრეალური საზრისიდან გაგება)	164
თ ა ვ ი VI. „გაგება“ ფენომენოლოგიაში. „გაგება“ როგორც შემეცნების ფუნდამენტური ცნება	<u>182</u>

§ 1. „გაგების“ ცნება ჰუსერლთან („გაგება“ როგორც „აქტური აღნიშვნა“ იგივე „ინტენციონალობა“)	184
§ 2. ჰაიდეგერის ფენომენოლოგიური ჰერმენევტიკა როგორც კონსტიტუციის ჰერმენევტული თეორია	201
თ ა ვ ი VII. გაგების მარქსისტული ცნებისათვის	233
1. თავისთავადი (უშუალო) გაგების ცნება აკადემიკოს ა. ბოჭორიშვილთან	236
2. „გაგების“ ონტოლოგიური წანამძღვრები	255
§ 1. „გაგება“ როგორც პიროვნების, შენის გაგება	255
§ 2. ერთეულის ბედი ჰერმენევტული გაგების თეორიებში	260
§ 3. ადამიანი, პიროვნება, გაგება	266
§ 4. გაგების ფენომენოლოგია	289
Метод понимания в философии и проблема личности (Резюме)	304

დაიბეჭდა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის
სარედაქციო-საგამომცემლო საბჭოს დადგენილებით

*

რედაქტორი ა. ბეგიაშვილი
გამომცემლობის რედაქტორი ც. შალამბერიძე
ტექნორედაქტორი ე. ბოკერიძე
მხატვარი მ. თუშმალისვილი
კორექტორი ნ. შამულაშვილი

გადაეცა წარმოებას 11.7.1975; ხელმოწერილია დასაბეჭდად 19.11.1975;
ქალაქის ზომა 60×90¹/₁₆; ქალაქი № 1; ნაბეჭდი თაბახი 22.00;
სააღრიცხვო-საგამომცემლო თაბახი 19.20;
უე 01110; ტირაჟი 1200; შეკვეთა №2500

ფასი 2 მან, 08 კაპ.

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

საქ. სსრ მეცნ. აკადემიის სტამბა, თბილისი, 380060, კუტუზოვის ქ., 19
Тип. АН Груз. ССР, Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19

Цинцадзе Георгий Иванович

**МЕТОД ПОНИМАНИЯ В ФИЛОСОФИИ И ПРОБЛЕМА
ЛИЧНОСТИ**

(на грузинском языке)