

ევროპული პასუხისმგებლობა

მერაბ მამარდაშვილის დაბადებიდან
80 წლისთავისადმი მიძღვნილი
საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენციის
მასალები
(14 დეკემბერი, 2010 წელი, თბილისი)

რედაქტორ-შემდგენელი
თენგიზ ირემაძე

LA RESPONSABILITÉ EUROPÉENNE

**Le recueil des travaux de la conférence scientifique
internationale
dédiée à Merab Mamardachvili en hommage de
son 80-ième anniversaire
(le 14 décembre, 2010, Tbilissi)**

sous la direction de professeur
Tenguize Iremadzé

თბილისი 2011 Tbilissi

**გრიგოლ რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტი
ფილოსოფიისა და სოციალურ მეცნიერებათა
კვლევითი ინსტიტუტი**

**GRIGOL ROBAKIDZE UNIVERSITY
INSTITUTE OF PHILOSOPHY AND SOCIAL SCIENCES**

მთავარი რედაქტორი:

პროფესორი, დოქტორი **თენგიზ ირემაძე** (თბილისი)

რედაქტორები:

პროფესორი, დოქტორი **ლალი ზაქარაძე** (ბათუმი/თბილისი)

პროფესორი, დოქტორი **დოდო ლაბუჩიძე** (თბილისი)

პროფესორი, დოქტორი **გიორგი ბარამიძე** (თბილისი)

რეცენზენტი:

პროფესორი, დოქტორი **ნინო ფიფია** (თბილისი)

Editor-in-Chief:

Prof. Dr. **Tengiz Iremadze** (Tbilisi)

Editors:

Prof. Dr. **Lali Zakaradze** (Batumi/Tbilisi)

Prof. Dr. **Dodo Labuchidze** (Tbilisi)

Prof. Dr. **Giorgi Baramidze** (Tbilisi)

Reviewer:

Prof. Dr. **Nino Pipia** (Tbilisi)

© თენგიზ ირემაძე, 2011

© Tengiz Iremadze, 2011

პირველი ქართული გამოცემა, 2011

გამომცემლობა „ნეკერი“, 2011

Publishing House „Nekeri“, 2011

ISBN 978-9941-436-03-1

სარჩევი

წინათქმა	7
<i>გურამ თევზაძე</i> მერაბ მამარდაშვილი და ქართული ფილოსოფია ...	9
<i>Joël Bastenaire / ჟოელ ბასტენერი</i> Le « Français » de la philosophie soviétique	16
[„ფრანგი“ საბჭოთა ფილოსოფიაში]	
<i>დოდო ლაბუჩიძე</i> მერაბ მამარდაშვილი – ფილოსოფოსი, დემოკრატი, მოქალაქე	24
<i>გიორგი ბარამიძე</i> ფილოსოფიის გაგება მერაბ მამარდაშვილთან	37
<i>ლალი ზაქარაძე</i> მერაბ მამარდაშვილის აზროვნება თანამედროვე კულტურის კვლევების ქრილში	51
<i>ლალი ანთიძე</i> მერაბ მამარდაშვილის „კარტეზიანული განაზრებების“ ზოგიერთი ასპექტის შესახებ	64
<i>გიორგი თავაძე</i> მერაბ მამარდაშვილის რეცეფცია უცხოეთში (ფილოსოფიური ენციკლოპედიები და ლექსიკონები)...76	
<i>Lancelot R. Fletcher / ლანსელოტ რ. ფლეთჩერი</i> A slow reading of “The Civil Society: An Interview with Merab Mamardashvili”	93
[„სამოქალაქო საზოგადოება: ინტერვიუ მერაბ მამარდაშვილთან“ – „ნელი კითხვის“ პერსპექტივაში]	

გიორგი მასალკინი მერაბ მამარდაშვილის ერთი მეტად ცნობილი გამონათქვამის შესახებ	119
მიხეილ გოგატიშვილი სოციალური მოქმედების გაუკუღმართებული ფორმები	132
რევაზ ჯორბენაძე საბჭოთა ტოტალიტარიზმის პირმშო: <i>Homo Sovieticus</i> (მერაბ მამარდაშვილის შეხედულებების შუქზე)	144
ჰელმუტ შნაიდერი მშვენიერება, ქეშმარიტება და თავისუფლება ხელოვნებაში. განაზრებანი ჰეგელზე დაყრდნობით	155
ნოდარ ბელქანია „ევროპული პასუხისმგებლობა“ – როგორც გამონკვევა	176
თენგიზ ირემაძე ევროპული ძალისხმევა	198
დანართი	205
მერაბ მამარდაშვილი ევროპული პასუხისმგებლობა	206
სახელთა საძიებელი	215
კრებულის ავტორები	219

CONTENTS

Foreword	7
<i>Guram Tevzadze</i>	
Merab Mamardashvili and Georgian philosophy	9
<i>Joël Bastenaire</i>	
Le « Français » de la philosophie soviétique	16
<i>Dodo Labouchidzé</i>	
Merab Mamardachvili – philosophe, démocrate, citoyen	24
<i>Giorgi Baramidze</i>	
Understanding of Philosophy in Merab Mamardashvili	37
<i>Lali Zakaradzé</i>	
La pensée de Merab Mamardachvili dans le cadre des recherches de la culture moderne	51
<i>Lali Antidze</i>	
On Some Aspects of Merab Mamardashvili’s “Cartesian Reflections”	64
<i>Giorgi Tavadze</i>	
Merab Mamardashvili’s reception abroad (Philosophical encyclopedias and dictionaries)	76
<i>Lancelot R. Fletcher</i>	
A slow reading of “The Civil Society: An Interview with Merab Mamardashvili”	93
<i>Giorgi Masalkini</i>	
Concerning Merab Mamardashvili’s Famous Expression	119

<i>Mikheil Gogatishvili</i>	
Distorted forms of social action	132
<i>Revaz Jorbenadze</i>	
The firstborn of the Soviet totalitarianism: <i>Homo Sovieticus</i> (according to Merab Mamardashvili)	144
<i>Helmut Schneider</i>	
Beauty, truth and freedom in art. Considerations based on Hegel	155
<i>Nodar Belkania</i>	
“European responsibility” as a challenge	176
<i>Tenguize Iremadzé</i>	
L’effort européen	198
Appendix	205
<i>Merab Mamardashvili</i>	
European responsibility	206
Index of Names	215
Notes on Contributors	221

წინათქმა

წინამდებარე სამეცნიერო კრებულში შესულია მერაბ მამარდაშვილის დაბადებიდან 80 წლისთავისადმი მიძღვნილი საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენციის მასალები. ეს კონფერენცია 2010 წლის 14 დეკემბერს ჩატარდა გრიგოლ რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტის ფილოსოფიისა და სოციალურ მეცნიერებათა კვლევითი ინსტიტუტის ორგანიზებით და მასში, ქართველ მეცნიერებთან ერთად, მონაწილეობას იღებდნენ გერმანელი, ფრანგი და ამერიკელი მეცნიერები.

წინამდებარე კრებულის სათაურად „ევროპული პასუხისმგებლობა“ შემთხვევით არ შეგვიჩვენია. ეს გახლავთ მერაბ მამარდაშვილის მიერ 1989 წელს ბარსელონაში წაკითხული მოხსენების სათაური, სადაც ქართველი ფილოსოფოსი საბჭოთა აზროვნების მიერ დატოვებული მძიმე მემკვიდრეობის გადალახვის გზებს ეძიებს და გამოსავალს ევროპული მენტალობის დამკვიდრებაში ხედავს. აქვე, პირველად ვაქვეყნებთ ამ მოხსენების სრულ ვარიანტს, რომელიც ფრანგულიდან თარგმნა პროფ. დოდო ლაბუჩიძემ. როგორც ჩანს, მერაბ მამარდაშვილს ამ ტექსტის რამდენიმე ვერსია ჰქონდა დამუშავებული. „ევროპული პასუხისმგებლობის“ ამ კრებულში გამოქვეყნებული ვერსია მკვეთრად განსხვავდება ამავე ტექსტის იმ ვერსიებისაგან, რომლებიც მკითხველისთვის რუსული გამოცემებითაა ცნობილი.

წინამდებარე კრებულის მომზადებაში განსაკუთრებული წვლილი შეიტანეს ჩემმა კოლეგებმა, რისთვისაც მათ უღრმესი მადლობა მინდა გადავუხადო; პროფ. ლალი ზაქარაძემ ქართული ტექსტების საფუძვლიანი რედაქცია გააკეთა; პროფ. დოდო ლაბუჩიძემ კრებულის ფრანგული ნაწილი მოამზადა, ხოლო პროფ. გიორგი ბარამიძემ კი ტექსტების ინგლისური ნაწილი დაამუშავა. აქვე, დიდი მადლობა მინდა გადავუხადო პროფ. ვაჟა ლორთქიფანიძეს, რომლის ქმედითი დახმარებითაც შესაძლებელი გახდა ამ კრებულის ბეჭდვა და გამოცემა.

იმედი გვაქვს, რომ წინამდებარე სამეცნიერო კრებული ხელს შეუწყობს მერაბ მამარდაშვილის ფილოსოფიური მემკვიდრეობის შესწავლის საქმეს. ის, ასევე, საინტერესო იქნება ამ საქვეყნოდ ცნობილი ქართველი ფილოსოფოსის შემოქმედებით დაინტერესებულ მკითხველთა ფართო წრისათვის.

თენგიზ ირემაძე

ქ. თბილისი, 25 მარტი, 2011 წელი

მერაბ მამარდაშვილი და ქართული ფილოსოფია

XX საუკუნის სამოციანი წლებიდან დაწყებული, თუკი ვინმე – ქართველ ფილოსოფოსთაგან – მაშინდელი საბჭოთა კავშირის რომელიმე კუთხეში მოხვდებოდა, კოლეგები შურით ეტყოდნენ ხოლმე: თქვენ მამარდაშვილი გყავთ! მოგვიანებით, იგივე ხდებოდა საზღვარგარეთ: დასავლეთ ევროპაში, ამერიკაში. ფაქტი იყო, თუ რომელიმე მოაზროვნეს უსმენდა მოსკოვის ახალგაზრდობა, – არა მარტო ფილოსოფოსები, არამედ ყველანი, ვისაც კი სადღეისო და საჭირბოროტო მსოფლმხედველობრივი პრობლემები და, უპირველეს ყოვლისა, საკუთარ სულიერ სამყაროში გარკვევა აინტერესებდა – ეს იყო მერაბ მამარდაშვილი: მისკენ ლტოლვას მხოლოდ ბულატ ოკუჯავასაკენ ახალგაზრდობის ლტოლვას თუ შევადარებდით. ოფიციალური ფილოსოფიის წარმომადგენლები გაკვირვებით შლიდნენ ხელებს და კითხულობდნენ: რას ამბობს იგი ასე ახალს და გაუგონარს? რა პასუხიც არ უნდა მიეცათ ახალგაზრდებს, ისინი მაინც ამბობდნენ: განა ეს ახალია? მართლაც, ახალ დებულებებს, რომლებიც არავის არასდროს უთქვამს, ამ ლექციებში ვერ მოისმენდით. ახალი იყო პოზიცია, თანამედროვე აზრის, თუ

ქვეყნის გასაჭირის ზუსტი დიაგნოზი და გამოსავლის ძიებისათვის საჭირო მიმართულების მიცემა. ის, რაც მსმენელთა მეხსიერების კუნჭულში მშვიდად ევანა, შემოქმედებით იმპულსად იქცეოდა და მთელ ცნობიერებას აფორიაქებდა.

ბატონი მერაბი, როგორც თავად ამბობდა, ასწავლიდა ფილოსოფოსობას და არა ფილოსოფიას, ე.ი. რომელიმე ფილოსოფოსის მიერ ჩამოყალიბებულ აზრთა წყობას. სულ ერთია რა იქნებოდა ეს, მისთვის უდიდესი მაძიებლების, პლატონის, დეკარტის, კანტის ნააზრევი, თუ მისივე საკუთარი, უკვე გამოცემული ნაშრომი.

ჭეშმარიტი მოაზროვნის ტექსტი მისთვის ყოველთვის მხოლოდ სტიმული იყო, რომელიც სულ ახალი განზომილებებისაკენ ხსნიდა გზას. მაგრამ ეს არ იყო კომენტირება. იგი საერთოდ კომენტატორული ფილოსოფიის წინააღმდეგი იყო. ფიქრობდა, რომ კომენტირება შემოქმედების ცოცხალ პროცესს გამორიცხავს, რამდენადაც მხოლოდ იმის გაგება სურს, რაც უკვე არის ტექსტში მოცემული. ეს პოზიცია მისთვის იმდენად არსებითი იყო, რომ იგი თავის წიგნებს, შეიძლება ითქვას, კი არ წერდა, არამედ ჩაინერდა ხოლმე; ჩაინერდა აუდიტორიასთან უშუალო კონტაქტში შექმნილ აზრებს. როდესაც (XX საუკუნის 80-იანი წლების ბოლოს) ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფილოსოფიის ისტორიის კათედრასთან არსებულ სემინარებზე მოვიწვიეთ, იგი მაგნიტოფონით მოვიდა. როცა შევეკითხე, თუ როგორი იყო შემოთავა-

ზებული პრობლემების მისეული გადაჭრა, რაზე უნდა გაემახვილებინათ ყურადღება მსმენელებს, მიპასუხა, რომ ეს ჯერ თავადაც არ იცის, რომ ამას ჩვენთან ერთად გაიგებს ლექციის ბოლოს. ასეც მოხდა, მაგრამ ამ საკითხზე ფილოსოფოსობის იმ გზის შემოთავაზების შედეგად, რომელიც მან ჩაინერა საათნახევრიანი საჯარო აზროვნების პროცესში, საკითხის გადაჭრის რამოდენიმე ვარიანტი გამოიკვეთა. ეს პროცესი გარეგნულად მონოლოგი იყო, შინაარსობრივად კი – დიალოგი. ეს იყო ბრძოლა შედეგისათვის, რომელიც სულაც არ იყო გარანტირებული. ამიტომ უნოდებდა იგი თავის ლექციებს რისკს და ყოველ ლექციას ამ რისკით კითხულობდა: იგი ეკამათებოდა არსებულ ფილოსოფიურ დონეს, ეკამათებოდა მსმენელებს, იგი იყოლიებდა მათ არა მარტო ლოგიკური არგუმენტებით, არამედ საოცრად მარჯვედ შერჩეული მაგალითებითაც. თანაც ცდილობდა მსმენელი მაგალითის დონეზე არ დაეტოვებინა: იქამდე მიეყვანა, რისთვისაც ეს მაგალითი იყო მოხმობილი. მას ტყუილად არ უნოდებდნენ *მეოცე საუკუნის სოკრატეს*. მისი საუბრები მართლაც ცოდნის დაბადებაში დახმარება იყო. შედეგი ყველას საკუთარი, მისთვის სპეციფიკური ჰქონდა. ეს საუბრები ჯერ კიდევ თავის პირუთვნელ მკვლევარს ელის.

ბატონი მერაბი მრავალმხრივი მოაზროვნე და საზოგადო მოღვაწე იყო. როგორც ჩვენში, ისე საზღვარგარეთ, იგი ყველაფერს აკეთებდა იმისათვის, რომ პიროვნების თავისუფლება და ზნე-

ობრივი მრწამსის უმაღლესობა დაემკვიდრებინა. ამას უქვემდებარებდა იგი კულტურის მთელ შინაარსს და, უპირველეს ყოვლისა, საკუთარ ფილოსოფოსობას. ურყევად სწამდა, რომ ჭეშმარიტი თავისუფლება ზნეობისა და თავისუფალი აზროვნების გარეშე შეუძლებელია, რომ ნამდვილად თავისუფალ აზროვნებას, ე.ი. ფილოსოფოსობას ზნეობისაკენ მივყავართ. თავისუფალი აზროვნება ადამიანური აზროვნების აუცილებელ პირობად მიაჩნდა. აქ იგი არავითარ ავტორიტეტს არ ერიდებოდა. მან, ცხადია, სხვაზე უკეთ იცოდა მარტინ ჰაიდეგერის გავლენა თანამედროვე ფილოსოფიაზე, მაგრამ მაინც ამბობდა, რომ ფუჭად მიაჩნდა ჰაიდეგერის ძიება. იგი იმასვე გულისხმობდა, რასაც თეოდორ ადორნო, რომელიც ჰაიდეგერისეულ „ყოფიერების ხმას“, რის მოსასმენადაც ამზადებდა დიდი გერმანელი მოაზროვნე თანამედროვეობას, ფიურერის ხმას ადარებდა, ე.ი. ადარებდა ბრძანებას, რომელსაც ბრმად უნდა დაემორჩილო, რომელიც ადგილს არ ტოვებს თავისუფლებისათვის. მერაბ მამარდაშვილისათვის ეს ზნეობრიობის გამორიცხვას ნიშნავდა.

ვიცოდი რა მისი ამგვარი პოზიცია, არ გამკვირვებია, როცა ბატონმა მერაბმა მკაცრად შეუტია ცნობილ გერმანელ ფილოსოფოსს, საქსონიის აკადემიის წევრს, პროფესორ ზიგფრიდ ვოლგასტს. იგი 1985 წლის მაისში სამუშაო ვიზიტით იმყოფებოდა ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფილოსოფიის ფაკულტეტზე. აღმოსავლეთ

გერმანიაში არსებული მაშინდელი პოლიტიკური სიტუაციიდან გამომდინარე, გასაგები იყო ვოლგასტის ფრთხილი პოზიცია მარქსისტული ფილოსოფიის ავტორიტეტის მიმართ. ბატონი მერაბის რეაქცია ისე მკაცრი იყო, რომ ვოლგასტი სახტად დარჩა. არაფერი უპასუხა, რადგან ყველაფერში ეთანხმებოდა, მაგრამ ვერ წარმოედგინა, რომ ამის ხმამალა და თანაც უნივერსიტეტში თქმა შეიძლებოდა. მე ბევრი გამიგია მერაბ მამარდაშვილის გაბედულებაზე, მაგრამ ამას მაინც არ ველოდიო, – მითხრა მან სხდომის შემდეგ.

თბილისიდან მოსკოვს მერაბ მამარდაშვილი ცხრამეტი წლის, ფილოსოფიას მონყურებული ახალგაზრდა წავიდა. დაბრუნდა სავსებით ჩამოყალიბებული, მსოფლიო სახელის მქონე მოაზროვნე. ეს არ იყო მხოლოდ ოჯახური, ანდა პოლიტიკური გარემოებებით განპირობებული დაბრუნება. ეს იყო მისი, როგორც მოაზროვნის, შინ დაბრუნება. სხვა რომ არ ყოფილიყო, აქ მას გივი მარგველაშვილი დახვდა. ბატონი მერაბი თავად აღნიშნავდა, რომ ის, რისთვისაც იგი მოსკოვს წავიდა ამაოდ, თურმე აქ, თბილისის უნივერსიტეტში, ელოდა გერმანიაში განსწავლულ მკვლევართა მთელი თაობის ნამოღვანარის სახით. ამიტომ ჩაენერა იგი ბუნებრივად თანამედროვე ქართულ ფილოსოფიაში, საერთოდ, მის კულტურაში. ქართულმა აზროვნებამ დაიბრუნა მეოცე საუკუნის მეორე ნახევრის ყველაზე სახელგანთქმული ქართველი ფილოსოფოსი, მერაბ მამარდაშვილისათვის კი ეს იყო საკუთარი ძიებების გენეტიკური

და კულტურულ-ისტორიული ფესვების გაცნობიერება. ბუნებრივად გაერთიანდა მის ნააზრევში ფრანგული, გერმანული და ქართული კულტურა.

ბატონმა მერაბმა ჩვენში ყველაზე ადრე შეამჩნია ვინრო ნაციონალიზმის დამლუპველი გავლენა განთავისუფლების პერსპექტივით თავბრუდახვეული ხალხის სულზე და საზღვრული სიცხადით განაცხადა, რომ ჭეშმარიტება სამშობლოზე მაღლა დგას. რეაქცია მძაფრი და ხანგრძლივი იყო. სამშობლოს ღალატს აბრალებდნენ. არ სურდათ გაეგოთ, რომ სამშობლოს ნამდვილი ინტერესები და ჭეშმარიტება არ შეიძლება ენინა-ალმდეგებოდეს ერთმანეთს, და თუ გვგონია, რომ ეს ასეა, მაშინ მიზეზი ჩვენს შიგნითვე უნდა ვეძიოთ და გავთავისუფლდეთ მისგან.

ამ დებულებას, ისევე, როგორც მის სხვა პრინციპებს, გაგების ფენები აქვს, რომელთაგან თითოეულს თავისი ფუნქცია გააჩნია. ზედა ფენა მსმენელთა მისაზიდი და აზრის ამაფორიაქებელია, მეორე – სიღრმისეული და ბევრისათვის გაუგებარი. აზრის სირთულე, როგორც ამბობენ, იმგვარი ფაქტია, რომელიც თავისთავად არც უპირატესობის და არც ნაკლის ნიშანი არ არის. ამის დასადგენად იმის გაგებაა საჭირო, თუ რას ფარავს ეს სირთულე. ამ სიტუაციაში სანიმუშოდ ისევ სოკრატეს პოზიცია უნდა გავისენოთ: როცა მას ჰკითხეს, თუ რა მნიშვნელობას ანიჭებს იგი ჰერაკლიტეს მოძღვრებას, დიდმა მოაზროვნემ, რომელსაც მართლაც ჰქონდა მსჯავრის უფლება, თქვა: რაც გავიგე, დიდებულია, რაც ვერა –

ის, ალბათ, უკეთესი იქნებო. ჩვენც მაღლობელი უნდა ვიყოთ იმისათვის, რაც გავიგეთ მერაბ მამარდაშვილის ნაშრომებიდან და იმისთვისაც, რაც დღეს დაფარულია და სამომავლო კვლევის საფუძველს ქმნის.

Guram Tevzadze

MERAB MAMARDASHVILI AND GEORGIAN PHILOSOPHY

Abstract

This article is an attempt to represent Merab Mamardashvili's philosophical outlook. In addition, it discusses his attitude toward the Georgian philosophical thinking and indicates his place in Georgian culture and philosophy.

LE « FRANÇAIS » DE LA PHILOSOPHIE SOVIÉTIQUE

Présenté de-ci de-là comme simple commentateur de la philosophie cartésienne, on ne saurait dire que Mamardachvili soit largement connu en France et sans doute guère plus dans le reste du monde, hors du cercle étroit de ses amis et des quelques dizaines de disciples éblouis qui eurent le bonheur de le croiser à Prague, Moscou ou Tbilissi. Cependant, sitôt que l'on accorde un peu plus d'attention aux effets de l'œuvre, on s'aperçoit que ce cercle qui s'élargit chaque jour davantage comprenait dès l'origine des personnes dont le rôle n'a pas été négligeable en Europe entre le début des années 1960 et la fin du siècle passé.

La séduction s'exerce d'abord à Prague au début des années 1960, dans l'atmosphère exaltante des prémices du printemps tchèque, qui fut intellectuel bien longtemps avant de devenir politique. A Prague, on parle beaucoup, on se déplace facilement et le jeune Mamardachvili va même se rendre à Paris sans en demander le droit ni s'embarrasser de démarches consulaires. C'est dans cette atmosphère qu'il prend acte de l'existence d'une société civile bien longtemps avant que ce concept ne devienne à la mode. Il est déjà convaincant pour quelques condisciples et entretient des relations

suivies avec certains des penseurs les plus remarquables de ce temps-là. De ce moment datent les premiers contacts suivis avec des Français qui tomberont sous le charme et ne ménageront pas leurs efforts pour faire connaître sa pensée. C'est à ces personnes, si elles avaient été disponibles, qu'il revenait de rédiger ces quelques mots plutôt qu'au témoin de seconde main que je suis.

J'ai parlé de charme. C'est le mot qui convient si j'en crois ceux de mes amis de Moscou et Tbilissi qui l'ont connu et m'en ont parlé, pour l'essentiel des non philosophes qui ont eu recours à ses lumières pour se faire un jugement sur ce qui dépassait la portée de leur étroite spécialité. Charme est aussi le mot qui revient sous la plume des plus austères spécialistes de son domaine. Ce charme est relié à son abord facile, son amabilité, son intérêt pour autrui et sa parole. Il aime parler, mais il écoute aussi, tous ses familiers en témoignent, c'est donc le dialogue qu'il appelle. Il laisse bien plus de textes posthumes reconstitués à partir de discours que d'écrits de sa main. Mamardachvili pouvait avoir pour élèves des artistes, cinéastes en particulier, un peu comme Alexandre Kojève aura formé dans les années 1930 la fine fleur des écrivains français et ne laisse pour œuvre que leurs notes de cours. C'est qu'à l'instar de ce Russe émigré, Mamardachvili est un maître de l'improvisation, un orfèvre de la langue dont le flux de paroles ouvre à l'auditeur des espaces insoupçonnés. Le moment essentiel de sa pensée se cristallise dans le mouvement de la parole.

Bon vivant, gros mangeur et amateur de bons mots,

le philosophe d'expression russe, imprégné de Pouchkine et de Pasternak, est on ne peut plus géorgien dans son approche de l'échange en même temps que français par son besoin de Lumières. Ce qui est français chez lui c'est le goût de l'universalisme et le rejet du particularisme et du relativisme. S'il mesure l'importance de sa culture nationale et peut avoir des mots très durs contre le chaos et l'avilissement russes, véhiculés par une armée qui a pour mission d'instaurer l'esclavage, s'il oppose à cette barbarie l'individualisme et le respect de soi,¹ ce n'est pas pour se placer dans une perspective étroite de défense des valeurs nationales. Il revendique l'indépendance du sujet à l'égard de sa culture et ne craindra pas de dire : « je ne bats pas pour la langue géorgienne, mais pour ce qui se dit en géorgien ». Car pour Mamardachvili la philosophie n'a pas de patrie, sa mission est universelle. Il est de ceux qui renouent les fils de l'histoire, qui ne veulent pas laisser l'oubli recouvrir ce que le totalitarisme a tenté de gommer.

En vrai Géorgien héritier de l'antique Colchide hellénisée, il ne trouve pas de meilleur espace pour s'exprimer que celui de la convivialité. Admirable vulgarisateur, abordant toutes les facettes de la philosophie

1 «Существует грузинское достоинство. Мы не хотели принимать эту дерьмовую, нищую жизнь, которой довольствуются русские. Они с ней согласны, мы – грузины – нет. ... Русские готовы есть селедку на клочке газеты. Нормальный, не выродившийся грузин на это не способен. Внутренняя поверхность раковины отражает образ самоуважения грузина, его чувство собственного достоинства».

occidentale du 20e siècle, celui que Jean Pierre Vernant qualifie de « Socrate géorgien » faisait luire dans le brouillard sémantique de l'idéologie officielle les lucioles d'une éthique rigoureuse, exprimée sans excès de sévérité. On a dit de lui qu'il avait su insuffler la liberté dans l'espace de la non liberté. Son message non écrit est une véritable théorie de l'« Espace libre de la conscience » qui ne débouche sur aucun manifeste au nom d'une stratégie d'évitement de la confrontation avec les censeurs. On se souviendra que ses « Méditations cartésiennes », qui n'avaient pas pu être éditées en URSS et ne l'ont été que très récemment en Russie, ont été d'abord lues en France.

Mamadachvili connaît bien les Allemands qu'il lit dans l'original et ne cache pas une certaine fascination pour le jeune Marx ainsi que pour Husserl, mais il choisit néanmoins de travailler sur des objets littéraires qu'il comprend mieux que la logomachie machiniste de l'idéalisme allemand. Montaigne, La Boétie, Montesquieu et Rousseau auront été ses lectures de jeunesse, mais elles ne l'auront pas porté vers l'étude de notre langue, à laquelle il préfère d'abord l'italien, ni forcé à s'intéresser à tout ce qui est français : ni Sartre, ni rien de l'existentialisme à la mode de son temps, ni Foucault dont il rejette le rigorisme et ne lira pas ses livres proches de ses préoccupations comme « le Souci de soi »... Platon, Descartes et Kant constituent la triade de ses préférés, par goût de la forme, fascination de l'élégance, parce que la philosophie lui semble un art fondé sur un style. Ce goût du mot et du mouvement

de la phrase l'amènent à préférer les phénoménologues français à leurs maîtres allemands et l'écrivain Proust à l'idéologue Bergson parce que le témoignage lui semble supérieur à la logique pure, parce que le sensible est la pierre angulaire de son approche. Le sensible au sens de ce qui est tangible car rien n'est plus loin de lui que le sentimentalisme ou le romantisme. Avec Mamardachvili on est dans le concret, la projection de l'Être dans l'espace physique et c'est à partir de cette situation que s'envisage notre présence au monde historique, dimension dans laquelle la culture sert de fil conducteur.

On évoque à son sujet une « philosophie de l'étonnement » qui est de toute évidence une vraie maïeutique. Mamardachvili s'étonne ou bien affecte de ne pas comprendre pour susciter le questionnement. On lui a beaucoup reproché ses arrangements avec les faits historiques, un certain amateurisme apparent qui était en fait une méthode. Comment comprendre autrement qu'il ait pu prononcer, au détour d'une « Méditation cartésienne » ces mots inattendus : « je ne suis pas certain de bien comprendre ce que je dis moi-même » ? N'est-ce pas la confirmation d'une honnêteté absolue, d'une vraie adéquation avec son programme de promoteur de la philosophie pour qui « la matière du philosophe est lui-même et non pas la correction des autres » ? On parle bien ici d'une philosophie de la vie, où la vie est envisagée comme le seul mouvement de l'esprit qui s'inscrit dans le réel, et la seule œuvre d'art possible. En ce sens, bien que Mamardachvili – contrairement à Camus, ne fonde pas son discours sur un commentai-

re de Nietzsche, il est comme lui un philosophe pour qui vaut seul le mouvement réel du partage, une impulsion de nature morale qui génère la transmutation du réel. S'il n'avait pas mis, dès l'abord, l'éthique au centre, Mamardachvili aurait pu, lui aussi, considérer que la négation de la vie est « le seul problème vraiment sérieux ».

Sur la France et ce qu'il croit lui devoir, il a un jour ces mots révélateurs : « l'une de mes découvertes principales a été celle du don purement français de la vie. Vivre de toutes ses forces, intensément, ne pas construire une théorie de la liberté, mais vivre la liberté. » Son modèle est ici le combat singulier, un corps à corps avec le monde dont il cherche l'exemple dans les figures de Marcel Proust et d'Antonin Artaud. Mais comment ne pas y reconnaître aussi l'auteur de *La Peste* ? Car Mamardachvili est bel et bien un moraliste, la référence à Kant n'est pas chez lui une simple coquetterie, l'engagement dont témoigne « *La Pensée empêchée* » le confirme. Il s'agissait là d'une tentative de formaliser une philosophie politique malgré les entraves posées par le totalitarisme. Et cette posture de résistance prend une couleur stoïcienne quand Mérab répond à son ami Louis Althusser qui se demande s'il ne va pas, à son tour, émigrer : « je reste, car c'est ici qu'on voit le fond des choses, à nu ».

„ფრანგი“ საჭოთა ფილოსოფიაში

რეზიუმე

წინამდებარე სტატიაში ხაზგასმით აღნიშნულია, რომ მერაბ მამარდაშვილი იყო ანტიკური კოლხეთის ელინისტური ცივილიზაციის ქვეყნის მემკვიდრე, რომელმაც შეძლო ტოტალიტარული სამყაროს „არათავისუფალი სივრცისათვის თავისუფლების სულისკვეთების შთაბერვა“ და „ჰომო სოვიეტიკუსად“ ფორმირებულ ადამიანში პიროვნების გაღვიძება; ის იყო ფილოსოფოსი, ვისთვისაც არსებითია აზრის ამბოხი ისეთი საზოგადოების წინააღმდეგ, სადაც „ადგილი არ არის აზროვნებისათვის“.

გასული საუკუნის სამოციან წლებში არაორდინალურად მოაზროვნე ახალგაზრდა ფილოსოფოსის მალაღმა კულტურამ, აზროვნებისა და ქცევის სტილმა, შინაგანმა თავისუფლებამ და თავმდაბლობამ იმთავითვე მოხიბლა პრალელი ინტელექტუალები, შემდეგ კი, პირველივე შეხვედრისთანავე, მონუსხა პარიზელი ინტელექტუალებიც, რომელთაც დიდად არ გასძნელებიათ მისი აზრების წვდომა. მამარდაშვილი იყო იმპროვიზაციის მეტრი, რომლის აზრი საოცარ კრისტალიზაციას აღწევდა სიტყვათა მდინარეებაში; დიალოგის დიდოსტატს ფრანგმა ჟან პიერ ვერნანმა „ქართველი სოკრატე“ უწოდა.

მამარდაშვილი, ძირითადად, ეყრდნობოდა პლატონის, დეკარტის, კანტის ნააზრევს. მათ კონცეფციათა განხილვას ეძღვნება მისი ფუნდამენტური შრომები. აღსანიშნავია, რომ მამარდაშვილის შრომა „კარტეზიული მედიტაციები“ საფრანგეთში, ფრანგულ ენაზე, 1997 წელს გამოქვეყნდა.

სტატიის ავტორის აზრით, მერაბ მამარდაშვილის მსოფლმხედველობისა და აზროვნების ჩამოყალიბებაზე დიდი ზეგავლენა მოახდინა ფრანგულმა კულტურამ, ფრანგული ფილოსოფიური აზრის ისტორიაში იმგვარ მოაზროვნეთა სიმრავლემ, ვინც, თვით მამარდაშვილისვე სიტყვების თანახმად, თავისუფლებაზე თეორიების აგებას კი არ დასჯერდნენ, არამედ შეძლეს თავისუფლების რეალიზაცია და ცხოვრება განვლეს თავისუფლებით. მამარდაშვილის თქმით, „ფილოსოფიას არა აქვს სამშობლო, მისი მისია – უნივერსალიზმია“.

სტატიის ავტორის მიხედვით, ის, რაც მართლაც ფრანგულია მამარდაშვილის ნააზრევში, ესაა სწრაფვა უნივერსალიზმისადმი, პარტიკულარიზმისა და რელატივიზმის უკუგდება; სწორედ ამიტომ სრული საფუძვლით შეიძლება მასზე ითქვას, რომ მამარდაშვილი იყო „ფრანგი“ საბჭოთა ფილოსოფიაში.

მერაბ მამარდაშვილი – ფილოსოფოსი, დემოკრატი, მოქალაქე

1. აზროვნების ფილოსოფიური პრობლემების ორიგინალური ხედვით, მერაბ მამარდაშვილმა (1930-1990) თავისი წვლილი შეიტანა თეორიული ფილოსოფიის, მეცნიერების მეთოდოლოგიის, სოციალური ფილოსოფიის, კულტურისა და ესთეტიკის საკითხთა კვლევაში. იგი, ძირითადად, ეყრდნობოდა ფილოსოფიის კლასიკურ ტრადიციას – პლატონის, კანტის, განსაკუთრებით, დეკარტის ნააზრევს. მათ ეძღვნება მამარდაშვილის ფუნდამენტური შრომები: „ანტიკური ფილოსოფია“, „კანტიანური ვარიაციები“, „კარტეზიული მედიტაციები“ (ეს ნაშრომი ითარგმნა ფრანგულ ენაზე და 1997 წელს გამოქვეყნდა საფრანგეთში). მას არ დასცალდა გამოსაცემად მომზადებული ათზე მეტი ნაშრომის – „რაციონალობის კლასიკური და არაკლასიკური იდეალები“, „საუბრები ფილოსოფიაზე“, „ჩემი ცდა არატიპურია“, „ლექციები ფსიქონალიზის შესახებ“, „ლექციები პრუსტის შესახებ“ და ა.შ. – გამოქვეყნება. საბედნიეროდ, მისი მეგობრებისა და დის, ქ-ნ იზა მამარდაშვილის დიდი მონდომებითა და შემწეობით, ფართო საზოგადოებას მათი გაცნობის შესაძლებლობა მიეცა.

მერაბ მამარდაშვილი დაიბადა 1930 წლის 15 სექტემბერს საქართველოში, ქ. გორში; მშობლიურ ქალაქშივე გაატარა ბავშვობის წლები. მამამისი, კონსტანტინე მამარდაშვილი, სამხედრო პირი გახლდათ. ლენინგრადის [დღევანდელი სანკტ-პეტერბურგის] სამხედრო-პოლიტიკური აკადემიის დამთავრების შემდეგ, იგი სამუშაოდ გაგზავნეს უკრაინაში [თავდაპირველად კიევიში, შემდეგ კი ვინიცაში], რის გამოც მის ოჯახს – მეუღლეს, ქსენია გარსევანიშვილსა და შვილებს, მერაბსა და იზას – სამშობლოს დატოვება მოუხდა. დაწყებითი განათლება მერაბ მამარდაშვილმა ვინიცის საშუალო სკოლაში მიიღო. მეორე მსოფლიო ომის დაწყებისთანავე კონსტანტინე მამარდაშვილი ფრონტზე გაიწვიეს, მისი ოჯახი კი საქართველოში დაბრუნდა. მერაბ მამარდაშვილმა წარმატებით დაამთავრა თბილისის მე-14 სკოლა (ოქროს მედალზე), შემდეგ ჩაირიცხა მოსკოვის სახელმწიფო უნივერსიტეტში ფილოსოფიის ფაკულტეტზე. ასპირანტურის დამთავრების შემდეგ, 1962 წელს, დაიცვა საკანდიდატო დისერტაცია [მოსკოვში], 1970 წელს კი – სადოქტორო დისერტაცია [თბილისში]. 1961-66 წლებში მუშაობდა პრელაში, ჟურნალ „მსოფლიოსა და სოციალიზმის პრობლემები“-ს თანამშრომლად, 1968 წლიდან ჟურნალ „ვოპროსი ფილოსოფიი“-ს მთავარი რედაქტორის მოადგილედ. იგი კითხულობდა ლექციებს მოსკოვის, რიგის, ვილნიუსის, როსტოვის უნივერსიტეტებსა და უმაღლეს სასწავლებლებში; მიაჩნდა, რომ ფილოსოფიის

სწავლება მისთვის იყო იშვიათი შესაძლებლობა მონტენისეული სიტყვების – ყველაზე უმაღლესი ეს არის იცხოვრო დროის შესაბამისად – ხორც-შესასხმელად. მერაბ მამარდაშვილი ფართო აღიარებით სარგებლობდა: ხშირად მონაწილეობდა ამერიკის შეერთებულ შტატებსა თუ ევროპაში [საფრანგეთი, ესპანეთი, გერმანია, ინგლისი, იტალია] გამართულ საერთაშორისო კონგრესებსა და სემინარებში. 1988-1990 წლებში მან წაიკითხა ლექციები ბარსელონასა და პარიზში. ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ მამარდაშვილი სრულყოფილად ფლობდა რუსულ, ფრანგულ, იტალიურ, ინგლისურ ენებს. სიცოცხლის ბოლო ათი (1980-90) წლის განმავლობაში მამარდაშვილი მუშაობდა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტში, ნაყოფიერად აგრძელებდა მისთვის ძირეულად საინტერესო პრობლემათა კვლევას. იმავდროულად, იგი აქტიურად ჩაება საზოგადოებრივ ცხოვრებაში და თავის შეხედულებათა ძირითად მიზანს ამგვარად აყალიბებდა: ცხოვრება თავისთავადაა ფილოსოფიური, ხოლო ფილოსოფოსის პოზიცია უკვე თავისთავად სამოქალაქო პოზიციაა. ასე აღმოჩნდა ფილოსოფოსი მერაბ მამარდაშვილი გასული საუკუნის 80-იანი წლების ბობოქარი საზოგადოებრივი მოვლენების შუაგულში, თუმცა არ ყოფილა კოლექტიური წინააღმდეგობის ლიდერი: ხელისუფლებისადმი მისი დაპირისპირება, ეს იყო ფილოსოფოსის აზრობრივი და სიტყვიერი დაპირისპირება. მან მონაწილეობა მიიღო საქართველოს სახალხო ფრონტის შექ-

მნაში, იყო განმკარგულებელი კომიტეტის წევრი, მაგრამ მის ყოველდღიურ საქმიანობაში აქტიურად არ მონაწილეობდა, რადგან, მისივე სიტყვებით რომ ვთქვათ, ფილოსოფოსის პირობა გამორიცხავს პოლიტიკურ ხმაურს, მას ესაჭიროება მარტოობა და სიჩუმე.

ხსენებულ პერიოდში ჩვენში მიმდინარე სოციალურ-პოლიტიკური პროცესებისადმი ფილოსოფოს მამარდაშვილის მოქალაქეობრივი პოზიცია ნათლად იკვეთება არა მხოლოდ თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტსა და სხვადასხვა ინსტიტუტებში გამართულ საჯარო მოხსენებებსა თუ ლექციებში, არამედ ქართული საზოგადოებისათვის ნაკლებად ცნობილ წამყვან ფრანგულ ჟურნალებში – *Le Nouvel Observateur*, *Le Monde*, *L'Autre Journal*, *La Missive* – გამოქვეყნებულ სტატიებსა თუ ინტერვიუებში. ეს უკანასკნელნი ცხადყოფენ, რომ, გარკვეულწილად, მამარდაშვილის ფილოსოფია ცხოვრების სწორი ორიენტირების ძიებაა ტოტალიტარული საზოგადოების სოციალურ-კულტურულ რეალობაში, რითაც აიხსნება მისი ინტერესი სოციალურ-პოლიტიკური საკითხებისადმი. სწორედ ხსენებულ ჟურნალებში გამოქვეყნებული სტატიები შევარჩიეთ ჩვენი განხილვის საგნად. ვფიქრობთ, ქართველი მკითხველი დღესაც თავისთვის მრავალ საყურადღებო აზრს ამოიკითხავს მათში.

2. მამარდაშვილი ხშირად იმეორებდა, რომ, ძველბერძნული ტრადიციით, ფილოსოფოსი ვაჟკაცის სინონიმი; ფილოსოფიის არსში ჩაბუ-

დებული ვაჟკაცური სულის ერთგულს, განსაკუთრებულად იზიდავდა ფრანგული ფილოსოფიური აზრის ისტორიაში იმგვარ მოაზროვნეთა სიმრავლე, ვინც, მისივე სიტყვების თანახმად, გაბედა საკუთარი ნაჭუჭის გამომსხვრევა და შეიცნო სიცოცხლის საფრთხე, ვინც გაბედა ესწავლა უმაღლეს სამყაროს ნიგნიდან, ვიდრე ელაპარაკა იმ წუთების მიხედვით, რომლებიც უზრუნველყოფდნენ მათ უსაფრთხოებას. ამ მხრივ, დეკარტი და პრუსტი გაცილებით მეტს მასწავლიან, ვიდრე მონობის მწარე თუ სულისშემძვრელი მხილებანი.¹ ფრანგული კულტურისა და ფილოსოფიისადმი ასეთმა დამოკიდებულებამ განსაკუთრებით დიდი გავლენა იქონია მისი ფილოსოფიური აზროვნების, ზოგადად, მენტალიტეტის ჩამოყალიბებაზე.

ფილოსოფოსთა განსჯის ერთ-ერთ მარადიულ საკითხს – სახელმწიფოსა და მმართველობის რაობასთან მიმართებით ადამიანის თავისუფლების საკითხს – მამარდაშვილი განიხილავდა თანამედროვეობის პრობლემათა ჭრილში. თავისუფლებაზე იგი საუბრობს როგორც ამქვეყნად მყოფობის კუნთოვან სხეულზე, რომელიც 400 წლის განმავლობაში იქმნებოდა დასავლეთში,² სადაც, დღესდღეობით, საზოგადოების განვითა-

1 იხ. მ. მამარდაშვილი, „იცხოვრო დროის შესაბამისად“, ფრანგულიდან თარგმნა დ. ლაბუჩიძე-ხოფერიამ, იხ.: „არილი“, 12 ოქტომბერი (თბილისი, 2000 წ.), გვ. 3.

2 შდრ. მ. მამარდაშვილი, იყო ფილოსოფოსი მართლაც ბედისწერაა (ინტერვიუ), იხ.: „განახლებული ივერია“, № 18, 1 ნოემბერი (თბილისი, 2001 წ.), გვ. 12.

რება ეფუძნება დამოუკიდებელი, თავისუფალი ინდივიდის ფენომენს და მიიღწევა დემოკრატიულ მმართველობაში. შესაბამისად, მისი მიზანი იყო იმის ნათელყოფა, რომ პოსტსაბჭოთა სივრცეში თავისუფლების აღწერა მხოლოდ სიტყვებით აბსტრაქციის ტოლფასი გახლდათ; თავისუფლების, ღვთივობიძებული ამ უმაღლესი ღირებულების, ხორცშესასხმელად აუცილებელ პირობად მას მი-აჩნდა ბრძოლა: ადამიანმა უნდა მოიპოვოს თავისი შინაგანი თავისუფლება საკუთარ თავთან და ადამიანთა საზოგადოებასთან ბრძოლაში.³

მამარდაშვილის აზრით, თავისუფლების და-კარგვის მიზეზი საბჭოურ რეალობაში რაციოს უკმარობა იყო; აქედან გამომდინარე, საზოგადოების კონტექსტში ინდივიდის ცნობიერების ძირეული, არსისმიერი დამახინჯების წარმოჩენით ცდილობდა იგი პიროვნების გაღვიძებას „ჰომო სოვიეტიკუსად“ ფორმირებულ ადამიანში, მის განთავისუფლებას ანტისაზოგადოებრივი ქიმერებისაგან, რათა სამოქალაქო საზოგადოების ფორმირებისა და დამოუკიდებლობისათვის ბრძოლის გზაზე ყველას, მათ შორის ქართველებსაც, შეეგნო, რომ საკუთარი აზროვნებისა და ენის დესოვიეტიზაცია თავად ჰმართებდათ. ამ მიზნის მისაღწევ არსებით პირობად კი მას ადამიანის მიერ საკუთარი სულის სპირიტუალობით ინსპირირებული უკეთილშობილესი უნარის – პოლიტიკური და შინაგანი თავისუფლების მოპ-

3 იხ. მ. მამარდაშვილი, „იცხოვრო დროის შესაბამისად“, გვ. 3.

ოვება მიაჩნდა. იგი წერს: ის, რაც ჩვენ გვინდა, ეს არის – ვიყოთ თავისუფალი. თავი დაგვანებონ, რათა ვიმუშაოთ ჩვენებურად, ცენტრიდან განკარგულების გარეშე.⁴

ამდენად, მისთვის არსებითია აზრის ამბოხი ტოტალიტარული საზოგადოების სოციალურ-კულტურული რეალობისა და მისგან თავსმოხვეული ცხოვრების წესის წინააღმდეგ, რომელმაც, მისი აზრით, ღრმა ჭრილობა მიაყენა საბჭოთა იმპერიაში მცხოვრებ ადამიანთა პიროვნულ ღირსებას.⁵ სწორედ ტოტალიტარული რეჟიმით მიყენებული იარების განკურნებისა და ღირსების აღდგენის მიზნით, იგი აანალიზებს ტოტალიტარული რეჟიმის ტირანულ ბუნებას, სადაც ადგილი არ არის აზროვნებისათვის, სადაც აზროვნების, პატიოსნებისა და ღირსების სანაცვლოდ ცხოვრების წესად უგუნურება დადგენილა.⁶

მამარდაშვილის თანახმად, საბჭოთა რეჟიმის ფანტომების სამყაროსაგან ადამიანის დახსნის მიზნით, უმთავრესი იყო ეროვნული თავისუფლება და საზოგადოების მატერიის დიფერენციაციის რთული პროცესის მოქცევა მისსავე კალაპოტში, ანუ სამოქალაქო საზოგადოებაში, რომლის დაბრუნება, მამარდაშვილის თქმით, იმავდროულად

4 იხ. მ. მამარდაშვილი, „დემოკრატია ნაციონალისტურ ლოზუნგებს ვერ დაეფუძნება“ (ინტერვიუ), ფრანგულიდან თარგმნა დ. ლაბუჩიძე-ხოფერიამ, იხ.: „არილი“, 12 ოქტომბერი (თბილისი, 2000 წ.), გვ. 5.

5 იხ. იქვე, გვ. 5.

6 იხ. მ. მამარდაშვილი, „იცხოვრო დროის შესაბამისად“, გვ. 4.

არის დაბრუნება კულტურასა და ცივილიზაცია-სთან; ტოტალიტარული სახელმწიფო კი, მისი არსებითი ნიშნების თანახმად, არის ანტისაზოგადოება, პირუკუ ხატი სამოქალაქო საზოგადოებისა, რომელიც გამორიცხავს ტოტალიტარიზმს, როგორც საზოგადოების შესაძლო ფორმას. მისი სრულიად მართებული აზრის თანახმად, ტოტალიტარული რეჟიმის მარწუხებში მყოფი სამოქალაქო საზოგადოება, რომელმაც სიკვდილის დარი სიცოცხლით იცხოვრა, ამავე რეჟიმის უმთავრესი მტერია, მან იგი უნდა დაამარცხოს და კიდევაც დაამარცხა.⁷

საჯარო ლექციებისა თუ მოხსენებების დროს, ტოტალიტარული რეჟიმის დამლუპველი მექანიზმების გააზრებითა და განსჯით, მამარდაშვილი ყოველთვის ღიად ეუბნებოდა სიმართლეს უშუალო მოსაუბრესაც და მსმენელთა ფართო მასასაც. ხათრიანობას მოკლებული მისი ანალიზი გამოირჩეოდა სიმკვეთრით, ძირითად მიზანს იგი ასე აყალიბებს: ქართველებმა უნდა იმუშაონ საკუთარ თავზე, განდევნონ უვიცობა და ისტორიული წყვდიადი მათ ზნეში, საქმიანობაში, ცოდნაში რომ დაგროვდა. ენერგიადაშრეტილებმა დაკვარგეთ პოლიტიკის შეგრძნების უნარი, აღარ ვიცით, როგორ ვიცხოვროთ რთულ საზოგადოებაში. საბჭოთა ადამიანთა მთელი ერთობლიობის დარად, ჩვენც იმდენ ხანს ვთვლემდით, რომ ხე-

7 იხ. მ. მამარდაშვილი, ნაციონალიზმი და პოსტ-ტოტალიტარული საზოგადოება, ფრანგულიდან თარგმნა დ. ლაბუჩიძე-ხოფერიამ, იხ.: „არილი“, 16 სექტემბერი (თბილისი, 1995 წ.), გვ. 9.

ლახლა უნდა ვისწავლოთ სიცოცხლის გარჩევა სიკვდილისაგან, ოცნებისა – რეალობისაგან.⁸

3. მამარდაშვილი იმასაც ნათლად აცნობიერებდა, რომ საბჭოურ სივრცეში ეროვნულ სახელმწიფოთა ყოფისათვის დამახასიათებელი კანონები და ცხოვრების რიტმი ართულებდნენ და ამძაფრებდნენ გათანამედროვეობის პროცესს; რომ სამოქალაქო საზოგადოების ჩამოყალიბების მცდელობისას საბჭოური სივრცის მკვიდრი ხალხი [მათ შორის ქართველებიც], რომელთაც ოქტომბრის რევოლუციამდე ვერ აუბეს მხარი დროს, სამოქალაქო საზოგადოების მოქალაქეებად ფორმირების პროცესში მძიმე მდგომარეობაში აღმოჩნდებოდნენ; ასეთი ვითარება მრავალ სირთულეს შეუქმნიდა მოქალაქეებს, რადგან პოსტ-ტოტალიტარულ საზოგადოებაში, ბლოკირებული ტოტალიტარული სტრუქტურების ბურუსში მიმდინარე ამ რთულ პროცესში, უმთავრეს სირთულეს ქმნიდა აზროვნების საბჭოური ნესი – სოვიეტიზმი, რომელიც კვლავ ბატონობდა ჩვენს პოლიტიკურ, სოციალურ და განსაკუთრებით მენტალურ სივრცეში. ასეთ ვითარებაში ცხოვრების მართებული ორიენტირებისა და ჭეშმარიტი ადამიანური იდეალების დაცვა უზადო ზნეობასა და დიდ სულიერ სიმტკიცეს საჭიროებდა; ბუნებით ოპტიმისტ მამარდაშვილს სწამდა საქართველოს ნათელი მომავლის: „ჩვენ, ქართველებმა უნდა დავინახოთ საკუთარი თავი, თუ რა არის ჩვენში

8 იხ. მ. მამარდაშვილი, „იცხოვრო დროის შესაბამისად“, გვ. 2.

კარგი და რა ცუდი, რა იყო სწორი და რა მცდარი ჩვენს მიერ განვლილ გზაზე და ჩვენს ისტორიაში. ეს იქნება დიდი ნაბიჯი ცივილიზაციისკენ, სამოქალაქო სახელმწიფოსაკენ, განვითარებისაკენ [...] მოდით, ჩავწვდეთ იმ უხილავ ძაფებს, რომლებიც მსოფლიო ბედთან გვაკავშირებს. ჩვენი ბედი სწორედ იქიდან მოვა [...]“.⁹ ჩვენს სახელმწიფოს სჭირდება მეცნიერები, რომლებიც ფუტკრებივით თავიანთი პატარა საქმით იქნებიან დაკავებულნი და მეცნიერს სჭირდება დიდი სიმამაცე, რათა გახდეს მოაზროვნე.¹⁰

ფართო საზოგადოების დიდ ინტერესს ფილოსოფოს მერაბ მამარდაშვილისადმი მისი მოქალაქეობრივი პოზიციაც – დაუოკებელი სწრაფვა თავისუფლებისა და სამოქალაქო საზოგადოებისაკენ – განაპირობებდა. ჭეშმარიტი დემოკრატიული ღირებულებების დამკვიდრების მოსურნე ფილოსოფოსი მკაცრად ილაშქრებდა იმ ნერვიულად აღგზნებულ ადამიანთა წინააღმდეგ, ვისთვისაც პოლიტიკური ბრძოლა მხოლოდ ეროვნული ლოზუნგებით იფარგლებოდა და ყოველივე ეროვნული გრძნობებით მარტივ მანიპულაციებამდე დაიყვანებოდა. მამარდაშვილი დაუფარავად ამხელდა ამგვარი პოზიციის არასაკმარისობას დემოკრატიული მოძრაობისათვის; მისი ანალიზი მკვეთრი და ძალზე კრიტიკულია: ზოგი მიელტვის სიმბოლოებს, ლოზუნგებს და

9 იხ. მ. მამარდაშვილი, ნაციონალიზმი და პოსტკოტალიტარული საზოგადოება, გვ. 9.

10 იხ. მ. მამარდაშვილი, „იცხოვრო დროის შესაბამისად“, გვ. 4.

არ ფიქრობს, რომ ყველაფრის მოპოვებას სწავლა სჭირდება. ჩვენში არსებობს საფრთხე, რომ ეროვნულმა მოძრაობამ ჩვენი ხალხი ჩაძიროს განუვითარებელი ეკონომიკის მქონე ქვეყნების მორევში და ხელახლა დაუბრუნოს მათ მიწისა და სისხლის მძაფრი ვნებები, რომლებიც წარმოქმნიან ყველაზე ულმობელ მხეცს ადამიანურ მხეცთაგან.¹¹

ასე აფასებდა გასული საუკუნის 80-იან წლებში საქართველოში მიმდინარე რთულ პროცესებს ფილოსოფოსი მერაბ მამარდაშვილი. ამ არაორდინალურად მოაზროვნე, თავისუფალი პიროვნებისადმი ხიბლს ერთიორად ზრდიდა მისი აზროვნების მაღალი კულტურა, თავმდაბლობა, დახვეწილი გემოვნება და დიდი შინაგანი თავისუფლება.

11 იქვე, გვ. 3.

**MERAB MAMARDACHVILI – PHILOSOPHE,
DÉMOCRATE, CITOYEN**

Résumé

Dans cet article il est démontré que le principal chez Merab Mamardachvili c'est la révolte de la pensée contre une société où il n'y a pas de place pour la pensée, où contre la dignité de la pensée et de la conscience, la bêtise est érigée en règle de vie. Et ce qui était libérateur pour Mamardachvili, c'était le spectacle de l'homme qui conquiert sa liberté intérieure en luttant avec soi et avec le monde. Ce spectacle il le trouvait chez les philosophes français et ce qui l'attirait dans l'esprit français, c'était le grand nombre de penseurs qui ont osé connaître le risque de la vie. Assurément, les conditions de la philosophie ne sont pas celles du vacarme politique, elle a besoin de solitude et de silence. Mais la philosophie transforme ce qui est figé en un mouvement pour le faire revenir à son état de feu. Pour le salut de l'âme cet acte est nécessaire.

Philosophe Mamardachvili a été aussi militant de la cause géorgienne; il s'apercevait que tout ce qui le dérangeait, c'était ce qui dérangeait la vie, que les Géorgiens étaient soviétiquement réduits, ils ne savaient comment vivre dans une société complexe: le rapport intérieur possible avec les penseurs passés a été

rompu. Il fallait sortir de l'illusion de l'aide qui avait des effets totalitaires. Il est bien connu que les slogans nationalistes ne fondent pas une démocratie, cela ne suffit pas pour un véritable mouvement démocratique: la société civile se forme à partir d'autonomies particulières. Une vérité lui paraît fort claire: sur leur chemin vers l'indépendance les Géorgiens devaient comprendre qu'ils étaient seuls et qu'ils devaient travailler sur eux-mêmes pour chasser l'ignorance et les ténèbres historiques accumulées dans leurs moeurs, les arts, le savoir-faire qu'ils n'appartenaient qu'à eux seuls de désoviétiser leur pensée et leur langue. Mamardachvili se battait pour «ce qui se disait en géorgien». Son analyse était sans complaisance.

ფილოსოფიის გაგება მერაბ მამარდაშვილთან

დეკარტი და ფილოსოფია

ეს სტატია შეიძლება ასე დაწყებულიყო: მამარდაშვილი არის ის, ვინც აზროვნებისთვის ბიძგს იძლევა; ეს არის დეკარტის შესახებ მისივე სიტყვების პერიფრაზი. მამარდაშვილს შეიძლება ისე მოეპყრო, როგორც იგი თვითონ ეპყრობა დეკარტს; ოღონდ ერთი განსხვავებით: არ არის საჭირო მისი შერხევა, ვინაიდან მას არ ადევს აკადემიური მტვერი.

მამარდაშვილი ერთგან ამბობს: მე მეძინა და პრუსტმა გამომალვინაო. ძილი და ღვიძილი მასთან არ არის მეტაფორა. მამარდაშვილის გაგებაში ეს ორი რამ დეკარტს (ცხოვრება სიზმარია და უნდა გაიღვიძოო) უკავშირდება და ყველაფერი ერთად – ფილოსოფიას და ფილოსოფოსობას.

მამარდაშვილს ერთგან მოჰყავს დეკარტის სიტყვები: გამოვდივარ ნიღბით. თეატრული სიტყვებია. სად თეატრი და სად ფილოსოფია? მაგრამ ასე ერთი შეხედვით გვეჩვენება. თუ სხვა სადამკვირვებლო ნერტილიდან (ამ გაგებით არ არსებობს პრივილეგირებული პუნქტი) შევხედავთ, მაშინ თეატრიდან თეორეო გვეყურება, ეს უკანასკნელი

სხვას არაფერს ნიშნავს, თუ არა ჭვრეტას. ჭვრეტა კი ხედვას – ჰორაოს უკავშირდება; ორივე ერთად კი – ფილოსოფიას. ნილაბი რაღაა? სად ფილოსოფია და სად ნილაბი? ფილოსოფიის შესახებ წარმოდგენებიდან ასეთი რამ ხომ არასერიოზულობაა? მაგრამ ეს უკანასკნელი მოცალეობას უკავშირდება; მოცალეობა კი – მოსვენებას.

ეს სტატია შეიძლება ისე დანყებულიყო, როგორც შეიძლება რომ დანყებულიყო. მაგრამ მე მას ვინყებ მამარდაშვილის სიტყვებით, რომელიც დაახლოებით ასეთ რამეს გვეუბნება: თუ შენ მართლა ფიქრობ, რომ ქრისტე სადღაც ეწამა ორი ათასი წლის წინ, მაშინ შენი საქმე წასულია. პირიქით, იფიქრე, რომ მას ახლა, აქ, შენს გვერდით (*près de toi*) აწამებენ და იმოქმედებ.

ამასთან დაკავშირებით უპრიანია დეკარტის მამარდაშვილისეული განმარტებიდან გავიხსენოთ, რომ ადამიანის სულში ყველაფერი ღმერთის თანდასწრებით ხდება. ეს აზრი დაახლოებით ასე ჟღერს: *მე ვაზროვნებ ნიშნავს მე ვაზროვნებ ახლა; ხოლო მე ვაზროვნებ ახლა ნიშნავს მე ვაზროვნებ ღმერთის თანდასწრებით.*

ფილოსოფია, აზროვნება, თეატრი, ნილაბი, გამოსვლა, მოქმედება, როგორც თეატრალური აქტი, ღმერთი. გარდა ამისა, მამარდაშვილი გველაპარაკება თეატრალურ პირობითობათა შესახებ. უფრო მეტიც, დეკარტთან იგი ყურადღებას ამახვილებს იმაზე, რომ ცხოვრებას თეატრალურად უნდა უყურო: გულთან არაფერი არ უნდა მიიტანო; რაც შეგემთხვევა ცხოვრება-

ში, ისე უნდა მიიღო, თითქოსდა, ეს ყველაფერი თეატრშია და შენ გეხება, როგორც მხოლოდ მაყურებელს. მავანი იტყვის, რომ ეს არ არის მამადამშვილის აზრები, ისინი დეკარტს ეკუთვნისო. რა თქმა უნდა, მაგრამ ყველა მოტანილი აზრი (საქმე სწორედ ის მანერაა, რითაც ისინი მამადამშვილს მოაქვს მკითხველამდე და მსმენელამდე), ალბათ, უპრიანია, განვიხილოთ როგორც მოაზროვნის არსენალი: მკითხველის წინაშე მისი პრეზენტაციის მედიუმი. საქმე სწორედ პრეზენტაციაა. ალბათ, უნდა დავეთანხმოთ იმ აზრს, რომ ყველა პრეზენტაცია თავისი არსით არის თეოლოგიური, ანუ ის ნიშნავს თავისი თავის წარდგენას ღმერთის წინაშე. მაგრამ როგორღა უკავშირდება ერთმანეთს ამგვარი პრეზენტაცია და ნილაბი? ანუ ღმერთის წინაშე წარდგომა და მაყურებლის წინაშე წარდგომა? რას ნიშნავს ნილბით გამოსვლა: ნილბით გამოსვლას ღმერთის წინაშე? ხომ არ არის უპრიანი ყოველივე ეს აღინეროს, როგორც სიმულაცია – თვალთმაქცობა?

აქვე უპრიანია მოვიტანოთ კიდევ ერთი გაგება, რომელიც ნიშანდობლივია მამადამშვილის აზროვნებისთვის სწორედაც ფილოსოფიისა და ფილოსოფოსობის ასპექტით. საქმე ეხება ისეთ გამოცდილებას, როგორიცაა რისკი, საფრთხე. პრუსტის შესახებ ერთ-ერთ საუბარში მამადამშვილი ახსენებს იმ წყვილადს, რომელიც თან ახლავს ადამიანურ ცნობიერებას, როგორც ნათელს. სწორედ ნათლის თანამდევი ეს წყვილი გვიბიძგებს გაბედულებისკენ. ამგვარი გაბედ-

ულემა კი წარმოგვიდგება როგორც ღირსება. რისკი და ღირსება დაკავშირებულია ტოპოსთან – ადგილთან – სამყაროში ადგილის დაკავებასთან (უპრიანია გავიხსენოთ დერიდასეული *la clôture* – მეტაფიზიკა, როგორც ტოპოსი). ადგილის დაკავება გამოითქმება ფრანგული (მამარდაშვილი ხშირად მიმართავს ინტერპრეტაციულ პრაქტიკას – თუმცა არა ჰერმენევტიკული, არამედ უფრო დეკონსტრუქციული გაგებით – ფრანგული და რუსული ენების ნიაღში) სიტყვით: *compris*. მაგრამ ეს უკანასკნელი ნიშნავს გაგებასაც: ადგილის (ტოპოსის) დაკავება ნიშნავს იმას, რომ ის გვემის, რომ ის გაგებული გვაქვს (უპრიანი იქნება, თუ ამასთან დაკავშირებით მკითხველი გაითვალისწინებს იმანუელ ლევინასის გამოცდილებას ნიგნიდან „უსასრულობა და ტოტალობა“).

მამარდაშვილი გველაპარაკება დეკარტთან იმ სიუხვისა თუ დიდსულოვნების შესახებ, რომელიც განმარტობიდან იბადება. მაგრამ ეს უკანასკნელი ნიშნავს არა ცხოვრებისგან გადგომას – ასკეზას, არამედ განმარტობა ნიშნავს: მოახერხო მარტო ყოფნა ცხოვრების სავსეობაში. ღირსება, განმატობა ცხოვრების სავსეობაში, სიუხვე – ყოველივე ეს უკავშირდება იმას, რასაც თავისუფლებას უწოდებენ.

ამგვარად კი ჰორიზონტზე იკვეთება სხვა მოაზროვნის ფიგურა. ეს უკანასკნელი კი სხვა არავინაა, თუ არა სოკრატე. ვფიქრობ, კარტეზიუსი არაფერ შუაშია: მამარდაშვილის კარტეზიული აზრები უფრო სოკრატული აზრებია.

სოკრატე და ფილოსოფია

მამარდაშვილთან ალბათ ასეა: ფილოსოფიის დანყება ნიშნავს იმას, რომ სოკრატე გამოდის (სცენაზე თუ ცხოვრების სცენაზე). ისევ ეს გამოსვლა: მაგრამ ეს არ უნდა გვიკვირდეს იმიტომ, რომ დანყება, ამ გაგებით, სხვა არაფერია თუ არა გამოსვლა; უპრიანი იქნება, მკითხველს შევახსენოთ ამ გაგების მნიშვნელობა აზროვნებისთვის და ისევ იმანუელ ლევინასზე მივანიშნოთ, ვინც გველაპარაკება *ექსოდუს*-ის (*გამოსვლის*) შესახებ – ნაცვლად *ანაგეინ*-ისა (*აღყვანებისა*).

ფილოსოფიის დანყება და ფილოსოფოსობის დასაწყისი არის სოკრატე, მისი გამოსვლა. ფილოსოფია იმდენჯერ იწყება, რამდენჯერაც გამოდის სოკრატე. ერთხელ ფილოსოფია დაიწყო სოკრატეთი; კიდევ ერთხელ იგი დაიწყო დეკარტით – დეკარტით, როგორც სოკრატეთი. ამ გაგებით ფილოსოფოსობა სხვა არაფერია, თუ არა სოკრატეს გამეორება. მამარდაშვილი ერთგან ისევ თეატრალურად შენიშნავს, რომ სოკრატეს ყოველი გამოსვლა უნდა გავიგოთ როგორც პრემიერა: ყოველ ჯერზე იგი, თითქოსდა, გამოდის პირველად. რა ნიშნავს თითქოსდა? ჩვეულებრივ, ეს იმას ნიშნავს, რომ რალაც სინამდველში ასე არ არის, არამედ ასე გვეჩვენება. აქ რამდენიმე შესაძლებლობა არსებობს: ან რალაც (სინამდველზე) თავის თავს სხვად ასაღებს, ვიდრე არის, ან კიდევ ჩვენ გვეჩვენება ასე; ანდა მოჩვენება ერთადერთი სინამდვილეა.

ამ მხრივ, ჩვენს წინაშე ისეთი სიტუაცია იშლება, როგორც პლატონის „სოფისტშია“. მაგრამ მაშინ ყველა, ვინც კი მამარდაშვილის მოსმენას ან მასზე საუბარს შეეცდება, დგება ერთი (უცნაური) სიძნელის წინაშე: როგორ მოიხელთოს იგი. მოხელთება, ალბათ, უპრიანი სიტყვაა, რაკი საქმე ეხება ისეთ რამეს, როგორც არის ნიღბით გამოსვლა და მრავალსახოვნება. ორივე ეს გაგება უკავშირდება იამს, რასაც ჰქვია გადაცემა და გადაცემული. ეს უკანასკნელი ჩაცმასა და შემოსვას უკავშირდება. თეო-ეპისტემური გაგებით სამოსი, შესამოსელი არის ცოდნა. ხოლო გახდა, ამავე გაგებით, იგივეა, რაც არცოდნა. სიშიშველე არცოდნაა, შემოსვა კი – ცოდნა.

მამარდაშვილს მოსწონს სოკრატე. იგი მას, შესაძლოა, თავის „პროტოტიპადაც“ მიაჩნდეს. მაგრამ არის სხვა პერსონაჟიც პლატონთან, რომელსაც შეიძლება იგი ჰგავდეს. მსგავსება კი არ ჰქონდეს მასთან, არამედ მხოლოდ გვანება – იყოს მგვანი. ლაპარაკია უცხოზე, რომლის (მათ) შესახებაც სოფისტი გვეუბნება, რომ ისინი ყველანი გადაცემულნი, შენიღბულნი არიანო.

აქვს მამარდაშვილს იმის ამბიცია, რომ იგი იწყებს ფილოსოფიას (ყოველ შემთხვევაში, საბჭოთა კავშირში)? თუკი მას ასეთი ამბიცია აქვს, მაშინ იგი გამოდის, როგორც სოკრატე გამოდის ზემოთ დახასიათებული მნიშვნელობით. ალბათ, შესაძლებელია, ვივარაუდოთ (არ მივანეროთ) მასთან ამგვარი ამბიცია: მამარდაშვილი ამბობს, რომ მას უნდა ჩააბაროს მოსკოვის უნივერსიტე-

ტის ფილოსოფიის ფაკულტეტზე და გახდეს ფილოსოფოსი არაფილოსოფიურ – მეტიც – ანტი-ფილოსოფიურ გარემოში.

ასეთი დილემის წინაშე ვდგებით: მამარდაშვილი უცხო, თუ მამარდაშვილი სოკრატე? შესაძლებელია კი მისი მოხელთება? თუ იგი სოკრატეა, მაშინ რომელი სოკრატეა იგი? ის სოკრატე ხომ არა, რომელიც თეეტეტმა და უცხომ გამოიჭირეს, როგორც სოფისტი? ან იქნებ იგი უცხოა, რომელსაც სოფისტი ღვთაებრივს უწოდებს? ამ კითხვების გასარკვევად, ალბათ, უპრიანი იქნება, მამარდაშვილი განვიხილოთ მის აუდიტორიასთან მიმართებაში.

მამარდაშვილი და მისი აუდიტორია

აქ ასეთი საკითხი წამოიჭრება: აქვს თუ არა მამარდაშვილს ის, რასაც იგი ასწავლის (თავის აუდიტორიას) – ხელოვნებას (აზროვნების ხელოვნებას)? თუ იგი არწმუნებს მსმენელს, რომ აქვს ის, რაც არ აქვს? იგი თვალთმაქცობს? რა თქმა უნდა, არა – გვეტყვიან ერთნი: იგი არის წრფელი (ამის სანინდარი არის ქრისტი, რომელიც მას სწამს). მასში არ არის ტყუილი.

მოჩვენებითობა მამარდაშვილში კი არ არის, არამედ მის მიმდევრებშია, რომელთაც ჰგონიათ, რომ მამარდაშვილი არის პარადიგმა, ნიმუში, რომლის მიბაძვა შეიძლება. სად არის შეცდომის სათავე? იმაში, რომ მიმდევრებს იგი ჰგონიათ სოკრატე. სოკრატე კი ჰგონიათ პარადიგმა. მა-

გრამ ჯერ ერთი, სოკრატე არ არის პარადიგმა (მამარდაშვილიდან გამომდინარე); და, მეორეც, მამარდაშვილი არ არის სოკრატე.

მაგრამ, მეორე მხრივ, იმ ისტორიულ-მეტა-ფიზიკური ეპოქის (დერიდა) ნიშანი, რომელშიც მამარდაშვილი გამოდის არის სწორედ გამოსვლა და არა პირველსაფუძვლისკენ სვლა – აღყვანება. ყველაფერი არის ეპიფანია – მოჩვენება იმიტომ, რომ თუ მის მიღმა არაფერია, მაშინ მოჩვენებაა ერთადერთი სინამდვილე. ის ტოპოსი, რომელშიც გამოსვლა ხდება, არ არის რეალური, არამედ ტრანსცენდენტალურ-ფენომენოლოგიურია, რომელშიც დისკრეტული დრო მოქმედებს. დროის დისკრეტულობა, მისი წყვეტილობა კი ისეთ რამედ გვევლინება, რაც შეუძლებელს ხდის ნიშანთა ნებისმიერი სისტემის გაყალბებას: შეუძლებელია (დაუშვებელიცაა) ახლანდელი „ახლა“-ს პოზიციიდან ფალსიფიცირებულ იქნეს წარსულის ნებისმიერი „ახლა“. ყოველ ახლას აქვს თავისი ჭეშმარიტება. ამის საწინდარია ის დიადი განურჩევლობა, საიდანაც ყველაფერი იბადება: ყველა მდგომარეობა არის თანაბარმნიშვნელოვანი და თანაბარშემთხვევითი. მაგრამ რა სურათი იშლება აქ? ღმერთი არის სტრუქტურული სიმბოლო, რომლის მიღმა უნივერსალური ცნობიერების სტრუქტურა იგულისხმება? როგორ შემოდის ღმერთი ჩვენში? სიმბოლოებით? აზროვნებით, რომელიც არის საუბარი თავის თავთან? თუ, საერთოდ, უნდა დავტოვოთ გაგების ველი? რა პერსპექტივა იშლება აზროვნების წინაშე, თუ

გათვალისწინებული იქნება კირკეგორის გამოცდილება: მნამს, მაშასადამე, ვაზროვნებ? რაკი ნულოვანი ნერტილი, ანუ დიადი განურჩევლობა ამგვარ საკითხებს არ ითვალისწინებს, საკითხის კარტეზიული დასმა ვერ სცდება სპეკულაციის სფეროს. ამ სფეროში კი შეუძლებელია ცოცხალ ღმერთთან ცოცხალი ურთიერთობა.

ისე რომ, როგორც ჩანს, შეუძლებელია მამარდაშვილის, როგორც ფილოსოფოსის, მიბაძვა. იმიტომ, რომ ფილოსოფიაში, მამარდაშვილის მიხედვით, პარადიგმა არ არსებობს. ფოლოსოფოსი არ არის პარადიგმა. მამარდაშვილს ვერ მიბაძავ, მაგრამ იგი ამბობს, უნდა მიბაძოთ მხოლოდ ქრისტეს (გავიხსენოთ, ზემოთ მოყვანილი პასაჟი).

რაკი მამარდაშვილის მიბაძვა შეუძლებელია, მისი აუდიტორია დგას საშიშროებისა (და ცდუნების) წინაშე: იქცეს სიმულაკრად. სიმულაკრი კი სხვა არავინაა, თუ არა ცრუ პრეტენდენტი. მაგრამ საქმე ისაა, რომ ამგვარ პრეტენდენტებს არაფრით არ შეუძლიათ თავიანთი პრეტენზიის დასაბუთება. ამიტომ, ამგვარი დასაბუთების მცდელობა, საუკეთესო შემთხვევაში, ვერ სცდება დამსგავსების გარეგნულ ნიშნებს. პრეტენზია კი გამიზნულია იმაზე, რომ დაიკავოს მამარდაშვილის ტოპოსი. ასე რომ, მთავარი საშიშროება მამარდაშვილს, შესაძლოა, მისივე აუდიტორიის მხრიდან ემუქრებოდეს.

მაგრამ სხვა სათვალთვალ პუნქტიდან მამარდაშვილი არ შეიძლება იყოს ე.წ. იმიჯქილერი (სახეთამკვლელი). იმიტომ, რომ, ერთი გაგე-

ბით, მისთვის ადამიანში მთავარი არის სწორედ ის, რომ ის არის შექმნილი ღვთის ხატად. ხატის მოკვლა მისთვის მიუღებელია.

- სოკრატე, პირიქით, არის იმიჯქილერი!
- რატომ კლავს სოკრატე იმიჯებს?
- რა არის იმიჯი?

ეს უკანასკნელი უკავშირდება ჰალუცინაციებს, მოჩვენებებს. რაც შეიძლება არ იყოს ნამდვილი. ის, რაც არ არის ნამდვილი, არის მოჩვენებითი, ილუზორული. ეს უკანასკნელი სანუკვარი რამაა და მას ადამიანები ვერ ელევან. იგი უკავშირდება იდეალურსა და იდილიურს, რომელიც უპირისპირდება ცხოვრების, ანუ სინამდვილის საზიზღრობებს (სოკრატე ერთგან თავად ამბობს: სინამდვილის საგნები საზიზღარნი არიანო). ილუზორული კი დაკავშირებულია სინრფელესა და უმნიკლოებასთან.

იგივე საკითხი ისმის ცოდნის ასპექტით: რატომ? იმიტომ, რომ სოკრატე გამოდის ეპისტემის სახელით. ეს უკანასკნელი ნამდვილი ცოდნაა. სიმბოლურად (გავიხსენოთ, მისი მნიშვნელობა აზროვნებისთვის. ეს უპრიანია, რაკი მამარდაშვილი მასთან ნათესაობას ამჟღავნებს) ცოდნა არის სამოსელი. ტანსაცმლის გახდა, სამოსლის შემოძარცვა, ანუ გაშიშვლება, არის იმიჯების, როგორც ილუზიების მსხვრევა. მაიევიკა ამას ემსახურება. ასევე სიმბოლური მნიშვნელობით ილუზიების მსხვრევა ნიშნავს სინრფელის და უმნიკლოების დაკარგვას. ასევე სიმბოლური მნიშ-

ვნელობით ეს არის გარყვნა. ამ აზრით, სოკრატე სიმბოლურად (სიმბოლოების გამო) გაასამართლეს. ეს იყო სიმბოლური სასამართლო. ასეთი რამ შესაძლებელია იმ პირობებში, როცა უკვე სიმბოლო, ნიშანი გვევლინება ერთადერთ რეალობად (თანამედროვე ფრანგული აზროვნებისთვის კარგადაა ცნობილი ეს მოტივი).

სოკრატეს მრავალსახოვნება ცნობილია. დასავლეთმა ძალზე შეიყვარა სოკრატეს ის სახე, რომლითაც იგი გვევლინება, როგორც განხორციელებული სიბრძნე (ბერძნული გაგებით, სულმა ვერ შეისხა ხორცი, ვერ განხორციელდა). სამაგიეროდ, სიბრძნემ შეისხა ხორცი, იგი განხორციელდა. სოკრატე სხვა არვინ არის (ორაკულთა თვალში), თუ არა ხორცშესხმული სიბრძნე. ორაკულები, როგორც იმიჯმეიკერები, ქმნიან სოკრატეს იმიჯს. ქალაქი, პოლისი კი გვევლინება, როგორც იმიჯქილერი, ანუ სოკრატეს მიმართ ქალაქი გამოდის იმავე როლში, როგორშიც სოკრატე სხვების მიმართ, თავისი მათევეტიკით. ეს მოსწონთ, მაგრამ ხშირად არ არის გათვალისწინებული ამგვარი ინკარნაციის შედეგი თავად ფილოსოფიისთვის. გავისხენოთ, რომ ფილოსოფია სიბრძნის სიყვარულია. მაგრამ სიბრძნე ხომ თავად სოკრატეა. მაშ, რა ყოფილა ფილოსოფია: სოკრატეს სიყვარული! მამარდაშვილი ერთგან სოკრატეზე ამბობს: „Этот счастливый и нас ошастлививший философ“ („კარტეზიანული განაზრებები“). რას გულისხმობს იგი? უნდა ვივარაუდოთ შემდეგი: სოკრატემ გვიჩვენა სიბრძ-

ნის აბსურდული (წარმართული) ბუნება. ბედნიერია იგი იმიტომ, რომ თვითონ არ ამბობს თავისთავზე ბრძენი ვარო, ამას ორაკულები ამბობენ მასზე. ჩვენ გაგვაბედნიერა იმიტომ, რომ გვიჩვენა სიბრძნის აბსურდული (და სახიფათო) ხასიათი. მამარდაშვილი არ არის სიბრძნის მოყვარული და, მით უმეტეს, განხორციელებული სიბრძნე.

სოკრატეს ხიბლი არის მაიევეტიკაში, მისი ხერხია შეცბუნება – აპორია: მსმენელი იძულებული ხდება დათმოს ის, რასაც ელოლიავენ: ილუზორული სამყარო, ბავშვობის სამოთხე.

მამარდაშვილის მეთოდი არის ზრუნვა ფრანგული მნიშვნელობით – *le souci*. რაზე, თუ ვისზე ზრუნვა? სწორედ იმაზე, რაც მას ასე ძლიერ მოსწონს დეკარტთან: მე ვაზროვნებ ახლა და ვაზროვნებ ღმერთის წინაშე, მისი თანდასწრებით. მაგრამ ასეა საბოლოო ჯამში. იდეალურთან, იდილიურთან თუ ილუზორულთან მიმართებაში კი ზრუნვა სწორედ მათზე ზრუნვად გვევლინება. სოკრატე ყველაფერს აკეთებს იმისათვის, რომ დაჯახების ეფექტი გამოიწვიოს. იგულისხმება ილუზიების დაჯახება იმასთან, რასაც გამოცდილება, ცხოვრებისეული გამოცდილება ჰქვია. ამგვარ დაჯახებას მოსდევს სწორედ ილუზიების მსხვერვეა. სიმბოლურ პლანში ეს იმას ნიშნავს, რომ ადამიანში გონება ეჯახება გულს, რაკი სახეების, იმიჯების თავშესაფარი არის გული. მაგრამ გული არის, აგრეთვე, თეოლოგიის ორგანო, ღმერთის ადგილსამყოფელი ადამიანში.

მამარდაშვილი მოსწონთ მორწმუნეებსაც

და ურწმუნოებსაც. ურწმუნოებს, ალბათ, იმიტომ, რომ მათ სთავაზობენ გზას, რომელიც არ გამოიწვევს გამოცდილებასთან შეჯახებას და ამასთან დაკავშირებულ თითქმის აუტანელ ტკივილს. მსმენელს, რომელსაც თავი მამარდაშვილის მიმდევრად დაუგულვებია, სწორედ ილუზიებთან, იმიჯებთან თანაცხოვრების პერსპექტივა იზიდავს, ხიბლავს (რაც დაკავშირებულია იმასთან, რასაც ფრანგი მოაზროვნეები უწოდებენ *la jouissance*-ს).

მორწმუნეებს მოსწონთ მამარდაშვილი იმიტომ, რომ მათ წინაშე იშლება ღმერთთან რალაცნაირი ურთიერთობის პერსპექტივა. მამარდაშვილის შემთხვევაშიც ჩვენს წინაშეა შეცბუნება – აპორიის ეფექტი: ოღონდ ამჟამად იმ გაგებით, რომ უქმდება ყველა გზის (ჰოდოს) შესაძლებლობა, რაკი თვალსაწიერში შემოდის მაცხოვარი: მე ვარ გზა და ჭეშმარიტება.

არის შეცბუნების კიდევ ერთი ნაირობა, რომელსაც მამარდაშვილთან ვაწყდებით: ის ეუფლება მათ, ვინც ანაზდეულად შემდეგი დილემის წინაშე დადგა: როგორ შეუთავსოს ერთმანეთს: ილუზია, იდილია და ის, რასაც ჰქვია ღმერთთან ურთიერთობა.

თუმცა, დასავლეთშივე არსებობს მცდელობა იმისა, რომ სოკრატეს სხვა სახე დასახონ პარადიგმად – გავიხსენოთ, მაგალითად, სიორენ კირკეგორის შეგონება: „სოკრატული არცოდნა ბერძნულად გარდათქმული იუდეური გაგებააო“. კირკეგორი გულისხმობს ბიბლიურ შეგონებას

(ფსალმ. 11.10): „სიბრძნის დასაბამია შიში უფლისა“.

დაბოლოს, ალბათ, უპრიანია დავსვათ შეკითხვა: მამარდაშვილი გამოცანაა? თუკი არის, აქვს კი მას ამოხსნა? თუკი აქვს, რამდენი ამოხსნა შეიძლება ჰქონდეს მას?

Giorgi Baramidze

UNDERSTANDING OF PHILOSOPHY IN MERAB MAMARDASHVILI

Abstract

This article deals with Mamardashvili's understanding of philosophy. Mamardashvili thinks that philosophical practice is always connected with Socrates. To start Philosophy means: Socrates appears on the stage i.e. the starting point of philosophy is a theatrical one. As such it is characterized by conditionality or is apparitional. The author of this article thinks that Socrates is not a paradigm, therefore he can not be imitated. Also, it is impossible Mamardashvili to be imitated. He often is named as a new Socrates. But he is always disguised like a stranger in Plato's Sophist. It seems almost impossible to catch him.

მერაბ მამარდაშვილის აზროვნება თანამედროვე კულტურის კვლევების ჭრილში

საბჭოთა კავშირში გაბატონებული ტოტალიტარული რეჟიმი ხელს უშლიდა აზროვნების ღიაობას და ცდილობდა ღრმა ინდივიდუალობით აღბეჭდილი სააზროვნო გამოცდილებები მის ფარგლებს არ გასცდენოდა. სწორედ ეს ვითარება უწყობდა ხელს დასავლეთის ფართო საზოგადოებრივ წრეებში საბჭოთა (მათ შორის, ქართული) მეცნიერების შესახებ სკეპტიკური შეფასებების არსებობას. ეს ტენდენცია კარგად გამოიკვეთა მერაბ მამარდაშვილის პარიზში ყოფნის დროს, 1989 წლის ნოემბერში, როცა ფრანგი ჟურნალისტი, ანი ეპელბუანი პირველივე კითხვაში ასე აფასებს ე.წ. საბჭოთა ფილოსოფიას: „ბოლო ათწლეულების მანძილზე სსრკ-ში ‘ფილოსოფიად’ აღიარებულ მეცნიერებას ღირებული არაფერი შეუქმნია“.¹

ქართული ფილოსოფიური მეცნიერების ევროპულ სამეცნიერო სივრცეში ეფექტური ჩართვა (და მისი ისტორიული მემკვიდრეობის ადეკვატური რეციპირება) რომ მოხდეს, საჭიროა სათა-

1 მ. მამარდაშვილი, ჩახშული ფიქრი, საუბრები ანი ეპელბუანთან, ფრანგულიდან თარგმნა მ. ბაქრაძემ, თბილისი, 1992, გვ. 5.

ნადოდ გავიხილოთ წარსულის წინააღმდეგობები, ის ფაქტორები, რამაც ხელი შეუშალა ამ პროცესს. ამასთან ერთად, უაღრესად მნიშვნელოვანია ისიც, თუ როგორ ხდება ჩვენი ფილოსოფიის ახლო წარსულის შეფასება თანამედროვე დასავლური ფილოსოფიის გადასახედიდან!

ამ თვალსაზრისით უაღრესად საგულისხმო შეფასებებს გვთავაზობს ცნობილი გერმანელი ფილოსოფოსი, უდო რაინჰოლდ იეკი, თავის ნაშრომში „განაზრებანი ქართული ფილოსოფიის შესახებ“.² მისი აზრით, დასავლეთ ევროპის მაღალი კულტურებისთვის ყოველთვის იყო დამახასიათებელი ევროპოცენტრიზმი. თუმცა, დღეს, ევროპოცენტრიზმს არავითარი მომავალი აღარ აქვს; ცხადი ხდება ახლებური აზროვნების ტენდენციები, ნაბიჯ-ნაბიჯ ყალიბდება ახალი პერსპექტივა, რომლის თანახმად, მართალია, დასავლური ფილოსოფია არის მნიშვნელოვანი კვანძი ფილოსოფიური აზროვნების ინტერნაციონალური ქსელის სტრუქტურაში, თუმცა ის საკუთარ ისტორიას მოიაზრებს, როგორც მისკენ მიმავალ გზას.³ იეკი, ამ კონტექსტში, შემდეგ პრობლემებზე ამახვილებს ყურადღებას:

1. ანგლო-ამერიკული აზროვნების თანმიმდევრული შემოტევა, რომელსაც ფილოსოფიური დისკურსის ენობრივ ნიველირებამდე მივყავართ.

2 იხ. უ. რ. იეკი, განაზრებანი ქართული ფილოსოფიის შესახებ, გერმანულიდან თარგმნა ლ. ზაქარაძემ, თბილისი, 2010.

3 იქვე, გვ. 46.

2. ალტერნატიული ენობრივი კულტურები, ამის საპირისპიროდ, ძალზე რთულად იმპედირებენ საკუთარ ადგილს.

3. დასავლური ფილოსოფია, ზოგჯერ, თავადაც იქმნიდა ხელოვნურ ბარიერებს. მისი წამყვანი წარმომადგენლების არასაკმარისი მზაობა ინტერკულტურული თანამშრომლობისათვის და გარკვეული ქედმაღლობა, ხელისშემშლელი აღმოჩნდა კულტურათა შორის ეფექტური დიალოგის წარმართვისათვის.

ამის ნათელი მაგალითია XX საუკუნის ქართული ფილოსოფია, რომელიც ამავე საუკუნის 90-იან წლებამდე დასავლეთისთვის თითქმის უცნობი რჩებოდა. აღმოსავლეთ-დასავლეთის კონფლიქტი, ჩაკეტილი სივრცე, რკინის ფარდა, ენობრივი ბარიერები არ იძლეოდა ქართულ და ევროპულ კულტურას შორის კონტაქტის შესაძლებლობას. რკინის ფარდა, რომელიც XX საუკუნეში აზრებისა და პიროვნებების გაცვლას საქართველოსა და ევროპას შორის ხელს უშლიდა, კარგა ხანია დაირღვა, მაგრამ საუკუნეთა განმავლობაში წარმოქმნილი ენობრივი, გეოგრაფიული და პოლიტიკური ბარიერების რღვევა ასე უცებ ვერ ხერხდება.

უფო იეკის აზრით, ამ ჩაკეტილი სისტემის შეცვლა ისევ ქართველ ფილოსოფოსებს ხვდათ წილად. ქართველი ფილოსოფოსები, დასავლური ფილოსოფიის განვითარებას თვალს ადევნებდნენ და ევროპელი მოაზროვნეების მთავარ შრომებს

გულდასმით სწავლობდნენ.⁴ ამის საფუძველზე XX საუკუნის 90-იან წლებში დასავლეთთან განყვეტილი კავშირების აღდგენა შესაძლებელი გახდა.

* * *

მერაბ მამარდაშვილის ფილოსოფოსობა საბჭოეთის არსებობის პერიოდში იშვიათ გამოჩენილ ნარმოადგენდა; მისი ფილოსოფოსობის სტილი ევროპულ ფილოსოფიასთან შინაგან კავშირს ავლენდა. შემთხვევითი არ იყო, რომ მას „ქართველების სოკრატე“ უწოდეს.⁵ მისთვის ფილოსოფოსობა და აზროვნება, სოკრატეს მსგავსად, ცხოვრებას ნიშნავდა. ევროპული ფილოსოფია, მამარდაშვილის აზრით, ბერძნებიდან მოდის. მამარდაშვილი არაერთგზის აღნიშნავდა, რომ ფრანგული ფილოსოფიის გავლენას განიცდიდა, მაგრამ, ფრანგულ ფილოსოფიაზე საუბრისას, იგი სინამდვილეში ევროპულ (ბერძნულ) ფილოსოფიას გულისხმობდა.⁶

მერაბ მამარდაშვილი ცდილობდა გაერღვია საბჭოთა სისტემის მიერ ჩაკეტილი საზღვრები და საბჭოთა ფილოსოფიაში სხვა კულტურების გამოცდილება შემოეტანა.⁷

4 იხ. იქვე, გვ. 71.

5 შდრ. ჟ. პ. ვერნანი, ქართველი სოკრატე, თარგმნა მ. ხარბედიამ, იხ.: „არილი“, 12 ოქტომბერი (თბილისი, 2000 წ.), გვ. 6-8.

6 იხ. მ. მამარდაშვილი, ჩახშული ფიქრი, გვ. 43.

7 შდრ. ჟ. პ. ვერნანი, ქართველი სოკრატე, გვ. 8:

საბჭოთა ადამიანის ტრაგიზმი სწორედ ის იყო, რომ ის ეწინააღმდეგებოდა კულტურათა შორის დიალოგს. მამარდაშვილის მოღვაწეობა კი იყო მცდელობა, საბჭოეთში თავისუფალი აზროვნება დაემკვიდრებინა. იგი განსაკუთრებულ ყურადღებას ამახვილებდა იმ პრობლემებზე, რაც ხელს უშლიდა თავისუფალი აზროვნებისა და განსხვავებულ კულტურათა შორის დიალოგის პროცესს. ამდენად, უპრიანია, მერაბ მამარდაშვილის აზროვნება თანამედროვე კულტურის კვლევების ჭრილში განვიხილოთ და ის ფილოსოფიური თეზისები გამოვყოთ, რაც ამ ასპექტით არის მნიშვნელოვანი!

**1. ფილოსოფიისა და ნაციონალიზმის მიმართე-
ბა.** ამ პრობლემას მერაბ მამარდაშვილი ვრცლად ეხება თავის ერთ-ერთ ინტერვიუში „მარტოობა ჩემი პროფესიაა“.⁸ მისი აზრით, ნაციონალური

„საიდან გაისმის ის ხმა, რომელმაც აიძულა მერაბი გზას დადგომოდა [...]. სად იღებს სათავეს ყველასთან დიალოგის მისეული ძაფი, რომელიც კაცობრიობის ისტორიის მანძილზე ცდილობდა სიტყვით გაეცოცხლებინა აზრი [...]. ეს ხმა ვიიონის, მონტენის, დეკარტის, რასინისა და პრუსტის ფრანგულით ლაპარაკობდა. მიხვდებით, რომ ჩვენი წარმოდგენა [...] „Homo Sovieticus“-ის შესახებ [...] მითია, რომლის მიღმაც იმალება საბჭოთა ინტელიგენციის ნამდვილი, ცხოვრებისეული დრამა და რეალური სამკვდრო-სასიცოცხლო ბრძოლა, რომელიც ბოლშევიზმის გამარჯვების შემდეგ არასოდეს შემწყდარა.“

8 იხ. მ. კ. მამარდაშვილი, “Одиночество-моя профессия...” (Интервью в записи Улдиса Тиронса (Рига)

ფილოსოფია შეუძლებელია, საჭიროა სიტყვა „ნაციონალურის“ გააზრებულად გამოყენება და მეტ-ნაკლებად მისი ზუსტი შინაარსის განსაზღვრა: მართალია, ფილოსოფოსი არის ადამიანი, რომელიც გარკვეულ ერს (ნაციას) წარმოადგენს, მაგრამ მისი ნაციონალური ნიშნით განსაზღვრა პრინციპულად შეუძლებელია. თუკი ჩვენ ფილოსოფოსის ნაციონალური ნიშან-თვისებებით განსაზღვრას ვეცდებით, მაშინ მასში ფილოსოფია კი არ გვაინტერესებს, არამედ რაღაც სხვა: ფილოსოფიის ისტორია, მამარდაშვილის აზრით, გვიჩვენებს, რომ ის ადამიანები, რომლებიც თავიანთ თავს „ნაციონალურ ფილოსოფოსებს“ უწოდებენ, როგორც წესი, მოსაწყენ პერიოდს ქმნიან აზროვნების ისტორიაში. ფილოსოფოსი, თუკი ის ნამდვილად ფილოსოფოსია, არაფილოსოფოსად ვერ იქცევა. კანტი გერმანელი ფილოსოფოსია, მაგრამ ნათელია, რომ ეს ბოლო განმანათლებელი, კოსმოპოლიტიურ ევროპას ეკუთვნოდა, კოსმოპოლიტიური განათლებული ევროპის ნაწილს. იგი თავის თავს ნაციონალური იდეოლოგიის ტერმინებით არ მოიაზრებდა. აღსანიშნავია, რომ მამარდაშვილმა დროულად და კარგად შეამჩნია „ვინრო ნაციონალიზმის“ დამლუპველი გავლენა. სწორედ ამით იყო განპირობებული მისი ბრძოლა ამგვარი სახით გაგებული ეროვნულობის წინააღმდეგ: „ჭეშმარიტება სამშობლოზე მაღლა დგას!“ – აი, ის ფრაზა, რის გამოც მას სამშობლოს ღა-

Вестн. 1990 г.): <http://www.philosophy.ru/library/mmk/odinoch.html>

ლატი დასწამეს. იგი წერდა: „მე ვიბრძვი არა ქართული ენისთვის, არამედ იმისთვის, რაც ქართულ ენაზე ითქმება. მე რწმენა არ მინდა, მე სინდისის თავისუფლება მინდა!“ მისი აზრით, საქართველოში პატრიოტიზმით მოხდა განმანათლებლობის იდეის ჩანაცვლება, რაც საბედისწერო აღმოჩნდა კიდევ ჩვენი სახელმწიფოებრიობის განვითარების პროცესში.

II. საბჭოთა ადამიანის აზროვნების ტიპი. საბჭოთა ადამიანის აზროვნების ტიპის წარმოშობას მამარდაშვილი 1917 წლით ათარიღებს და მის ანალიზსაც აქედან იწყებს: სწორედ ამ დროს მოხდა სსრკ-ს თუ რუსეთის გასვლა დროიდან, ისტორიიდან, ცხოვრებიდან;⁹ ამ დროიდან საბჭოთა ადამიანისათვის დამახასიათებელია „დაბეჩავებული აზროვნება“, „არყოფნის რისკი“: „ჩვენ იმდენ ხანს ვთლემდით, ისე გავიყინეთ, რომ დღეს ხელახლა უნდა ვისწავლოთ სიცოცხლის გარჩევა სიკვდილისაგან, ოცნებისა – რეალობისაგან [...] საბჭოურად დაპატარავებულებმა, ენერგიადაშრეტილებმა დავკარგეთ პოლიტიკის შეგრძნების უნარი [...] ნივთთა ფანტომურობა და ადამიანთა ფანტომური, ზომბური ხასიათი ცხოვრების წესად იქცა.“¹⁰ მამარდაშვილი ადეკვატურად აანალიზებდა ტოტალიტარული სისტემისა და მარქსიზმ-ლენინიზმის იდეოლოგიის სავალალო ზეგავლენის

9 იხ. მ. მამარდაშვილი, ჩახშული ფიქრი, გვ. 6.

10 იხ. მ. მამარდაშვილი, „იცხოვრო დროის შესაბამისად“, ფრანგულიდან თარგმნა დ. ლაბუჩიძე-ხოფერიამ, იხ.: „არილი“, 12 ოქტომბერი (თბილისი, 2000 წ.), გვ. 2.

შედეგებს ადამიანთა აზროვნებაზე. მისი აზრით, ეს შედეგები ასეთი სახისაა: (ა) ტოტალიტარულმა სისტემამ შეძლო ნებისმიერი მენტალური აქტივობის შეჩერება: რა საჭიროა აზროვნება? სხვა ფიქრობს შენს ნაცვლად და ეს იმას ნიშნავს, რომ შენთვის უკვე ნაფიქრია; იქმნება „მოჩვენებითი რეალობა“: მოჩვენებითი პრობლემები, ყალბი პიროვნებები, რეალურ არსებას მოკლებული მკვდარი ხატები, „უსულო მანეკენები“, აჩრდილები სოკრატე-პლატონისეული გაგებით.¹¹ (ბ) საბჭოთა სისტემა განუყოფელი იყო შესაბამისი იდეოლოგიისაგან; მარქსიზმ-ლენინიზმის, „უკიდურესობამდე გამარტივებული კონცეფციის“ მიზანი იყო „მთელი სამყაროს ერთ პატარა თავში ჩატენვა“, „იმ ნახევრად ატროფირებულ ტვინში, ვისაც ცხოვრებაში არასდროს უაზროვნია“.¹² რა შეიძლება იყოს ამაზე მეტად არაკომფორტული მოაზროვნე ადამიანისათვის? „მე ცოცხლად დამწვეს სპილენძის ჩემი ხატის შიგნით. ვინვოდი იმაში, რასაც ვგრძნობ და ვფიქრობ, რადგან უკვე ჩემს მაგივრად ყველაფერი მოფიქრებული იყო.“¹³ როგორც მამარდაშვილისთვის, ისე ნებისმიერი თავისუფალი ადამიანისთვის, თვითგამორკვევა ეს იყო დაპირისპირება ერთგვარი „შავი გვირაბის“ მიმართ, რომელშიც, საბჭოთა ადამიანები იძულებულნი იყვნენ ეცხოვრათ ცხოვრების გარეშე. აი, სწორედ ეს უშლიდა ხელს თავისუფალ

11 ფ. პ. ვერნანი, ქართველი სოკრატე, გვ. 7.

12 იქვე.

13 მ. მამარდაშვილი, ჩახშული ფიქრი, გვ. 24.

აზროვნებასა და კულტურათა შორის დიალოგს.

III. კულტურათა შორის დიალოგი. ამ დიალოგის განსახორციელებლად საჭიროა განსხვავებულ კულტურათა მრავალმხრივი სტრატეგიების შესწავლა და სინთეზი: მამარდაშვილის ფილოსოფიური პრაქტიკა ამის თვალსაჩინო მაგალითია; მისი ნააზრევი სხვადასხვა – ფრანგული (მონტენი, დეკარტი, რუსო, პრუსტი და ა.შ.), გერმანული (კანტი, ჰეგელი, მარქსი, ნიცშე, ფროიდი), რუსული (ჩაადაევი) და ა.შ. – კულტურული ტრადიციის ორიგინალური სინთეზის მცდელობას წარმოადგენს. ქართული ფილოსოფიის შესახებ კი იგი თავად ამბობს, რომ თბილისში ქართულ ფილოსოფიურ ტრადიციას ვერ გაცნო: „[...] ჩემი თავი სიმარტოვეში ჩამოვაცალიბე [...] ფრანგული წიგნების წყალობით და არც კი ვიცოდი, რომ ჩემს გვერდით, თბილისის უნივერსიტეტში იყვნენ [...] ქართველები, რომლებიც გერმანიაში იყვნენ გაგზავნილნი ფილოსოფიის შესასწავლად და დაბრუნდნენ. მე კი „სიბრძნის“ სასწავლებლად მოსკოვის უნივერსიტეტში გავემგზავრე და იქ „ვერაფერი“ ვიპოვე. მოსკოვში ისეთი არავინ იყო, ვისი ლექციების მოსმენაც ღირდა ამ სიტყვის სრული მნიშვნელობით, მოგესმინა და გესწავლა, რაღაც აღმოგეჩინა.“¹⁴ განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი და ნაყოფიერი მამარდაშვილისთვის მაინც ფრანგულ კულტურასთან დიალოგი აღმოჩნდა: დიდი ფრანგი მოაზროვნეების შესწავლითა და გათავისებით მან

14 იქვე, გვ. 46.

ცხოვრებისა და აზროვნების „ფრანგული ყაიდა“ აღმოაჩინა, რომელიც შემდეგ მისი ფილოსოფიური შემოქმედების ბიძგის მიმცემი ელემენტი აღმოჩნდა კიდევაც.

IV. აზროვნების მაინტეგრირებელი ძალა და თავისუფლება. მამარდაშვილის უმთავრესი მიზანი იყო აზროვნების საერთო ძირების პოვნა. აზროვნებაში საერთო ფილოსოფოსობაა და არა რომელიმე ფილოსოფოსის (პლატონი, დეკარტი, კანტი და ა.შ.) მიერ ჩამოყალიბებული აზრთა წყობა. მამარდაშვილის აზროვნების მასშტაბური სტილი ამ საერთო ფესვების ძიების დასტური იყო: „ყველაფერი, რაც მე მანუხებს, ეს არის ის, რაც ანუხებს სიცოცხლეს“.¹⁵ სწორედ ფილოსოფიური აზროვნების საერთოობაა განსაკუთრებული ყურადღების ღირსი. აღსანიშნავია, რომ აქ თავად აზროვნება და მისი სიღრმისეული განზომილება იძენს უმთავრეს მნიშვნელობას. ყველაზე საიმედო საყრდენი, მამარდაშვილის აზრით, „საკუთარი აზროვნებით აზროვნების ძალაა“. ეს განმანათლებლობის რეალური ძალაცაა, „როცა ფლობ შინაგან უნარს, თავად გაერკვე და გაუძღვე საკუთარ თავს ჩირაღდანის ან იმ ხელების გარეშე, რომლებსაც დავეყრდნობოდით“.¹⁶ ეს პიროვნების შინაგანი თავისუფლებაა. ფილოსო-

15 იხ. M. K. Мамардашвили, “Одиночество-моя профессия...” (*Интервью в записи Улдиса Тиронса (Puza) Весна. 1990 г.*): <http://www.philosophy.ru/library/mmk/odinoch.html>

16 მ. მამარდაშვილი, „იცხოვრო დროის შესაბამისად“, გვ. 3.

ფიამ გაქვავებული და უძრავი დინებად უნდა გარდაქმნას, პროცესად, მოძრაობად, რათა იგი დაუბრუნოს თავისივე ცხოველ მდგომარეობას. მამარდაშვილს ამგვარი ფილოსოფიის განსახიერებად პრომეთე წარმოუდგენია, რომელსაც არაერთხელ დაუმსახურებია ცნობილ მოაზროვნეთა (მაგ., მარქსი) ყურადღება: „კავკასიონზე სიკვდილმისჯილი პრომეთე არის ფილოსოფიის სიმბოლო, პირველი ფილოსოფოსი; იგი ცნობიერების მგზნებარე მდგომარეობაა, რომელიც შეუძლებელია დაიჭიროთ [...], ელვარებაა, რომელიც ხელებს გიდაღავს; იგი აგიზგიზებული ყოფიერებაა!“¹⁷

V. „მტრის ხატი“ საბჭოთა აზროვნებაში.

„მტრის ხატის“ შექმნა მერაბ მამარდაშვილს საბჭოთა ხელისუფლების მიღწევად მიაჩნია. სწორედ საბჭოთა მენტალიტეტის გამოხატულებაა გამოთქმა „ხალხის მტერი“, „ერის მოღალატე“.¹⁸ მამარდაშვილი ანალიზებს „მტრის ხატი“-ს ფენომენს საბჭოთა აზროვნებაში და ხაზგასმით მიუთითებს მის დამანგრეველ, ნეგატიურ გავლენებზე. ეჭვი – უძლურებაა. მტერი არის განსხეულება იმისა, რაც ჩემშივეა ფესვგადგმული, როგორც უძლურება. აღსანიშნავია, რომ მამარდაშვილს პოზიტიურად მიაჩნდა პოლიტიკური მონესრიგების ნებისმიერი პროცესი. ამ კონტექსტში, ვფიქრობთ, ხელახლა უნდა გაანალიზდეს

17 იქვე, გვ. 4.

18 შდრ. მ. მამარდაშვილი, საუბრები ფილოსოფიაზე (ლექციები ციკლი), თბილისი, 1992, გვ. 196-197.

ქართულ საუნივერსიტეტო სივრცეში ბოლო პერიოდში გამართული დისკუსია „ეროვნული იდენტობის“ შესახებ და აქ გამოთქმული თვალსაზრისი „მტრის ხატის“, როგორც „ეროვნული იდენტობის“ ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი მაკონსტიტუირებელი ელემენტის შესახებ.¹⁹ „სხვის“ წინაშე შიში და მისგან სრული გამიჯვნის ტენდენციები ხელს უშლის კულტურათა შორის დიალოგს; ეს შიში ხელს უშლის ადამიანებს თავიდან აიცილონ კონფლიქტები და ძალადობის გარეშე გადაჭრან საუკუნეთა განმავლობაში წარმოქმნილი და/ან ახლად შექმნილი პოლიტიკური პრობლემები: „ადამიანური კულტურა [...] შეიძლება განვსაზღვროთ როგორც ის ფორმა, ნიჭი და უნარი, რისი მეშვეობითაც ადამიანს შეუძლია იარსებობს და იმოქმედოს ისეთ სიტუაციაში, რომელიც გამოუცნობ ელემენტს შეიცავს. კულტურა არის უცნობის პირისპირ საზრიანი, გონივრული მოქმედება“.²⁰

19 შდრ. თ. ბაბუაძე, მტრის ხატი – ეროვნული იდენტობის შესაქმნელად, იხ.: <http://www.shokoladi.ge/node/3380>

20 იქვე, გვ. 198.

**LA PENSÉE DE MERAB MAMARDACHVILI
DANS LE CADRE DES RECHERCHES DE LA
CULTURE MODERNE**

Résumé

Cet article a pour objectif l'analyse des opinions philosophiques de Merab Mamardachvili dans le cadre de la problématique qui soulève actuellement encore les sujets plus ou moins cruciaux de philosophie de la culture moderne. Du point de vue culturaliste, il est dégagé quelques thèses assez importantes, notamment: la philosophie et le problème du nationalisme; le rôle de l'étude des différentes stratégies et la possibilité de leur synthèse dans le processus du dialogue entre des cultures; la pensée, l'importance de sa profondeur et la recherche des liens naturels entre des esprits; le caractère typique de la mentalité soviétique; le nationalisme étroit et le processus du nivellement des cultures; le problème de "l'identité nationale" à la lumière des événements actuels en Géorgie post-soviétique et l'analyse du phénomène – "l'image de l'ennemi" dans la mentalité de l'homme soviétique – selon l'opinion de Merab Mamardachvili.

**მერაბ მამარდაშვილის
„კარტეზიანული განაზრებების“
ზოგიერთი ასპექტის შესახებ**

მერაბ მამარდაშვილმა (1930-1990) „კარტეზიანული განაზრებების“ სახელწოდებით ცნობილი ლექციების კურსი 1981 წელს, მოსკოვში წაიკითხა. უნდა აღინიშნოს, რომ მისი ფილოსოფიური მემკვიდრეობის მკვლევრები ამ ლექციათა კურსს, ხშირ შემთხვევაში, ედმუნდ ჰუსერლის „კარტეზიანულ მედიტაციებს“ უკავშირებენ და ფენომენოლოგიურ კონტექსტში განიხილავენ.

იმ საკითხთა ანალიზი, რომელსაც მამარდაშვილი თავის „კარტეზიანულ განაზრებებში“ ეხება, შეუძლებელია ერთი სტატიის ფარგლებში იქნეს განხილული. ეს საკითხებია: დეკარტის ბიოგრაფიული დეტალები; ღმერთის, პიროვნებისა და სამყაროს დამოკიდებულება; თავისუფლება და დროის დისკრეტულობა; შემეცნების თეორიის საკითხები; მეტაფიზიკური და ონტოლოგიური პრობლემები და სხვ. წინამდებარე სტატიაში ჩვენ მხოლოდ ზოგიერთი მათგანის წინა პლანზე წამოწევით შემოვიფარგლებით; ჩვენი აზრით, ეს ის საკითხებია, რომლებიც ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანია როგორც მამარდაშვილის, ისე დეკარტის აზროვნების რეცეფციის თვალსაზრისით.

მამარდაშვილი დეკარტის ფილოსოფიას ერთიანი ევროპული აზროვნების ქრილში განიხილავს. იგი მიიჩნევს, რომ დეკარტის აზროვნების წესი ანტიკური ფილოსოფიის პირდაპირ მემკვიდრეობას წარმოადგენს. უფრო მეტიც, დეკარტის ფენომენში იგი სოკრატეს ხელახალ მოვლინებას ხედავს, ხოლო თავად დეკარტის ხაზის გაგრძელებას – ექსისტენციალიზმსა და ტრანსცენდენტალურ იდეალიზმში. მისი აზრით, კანტის, ჰაიდეგერისა და სარტრის მოძღვრებები დეკარტთან განწყვეტილი ძაფის გადაბმას წარმოადგენს.

საინტერესოა ის მეთოდოლოგიური მიდგომა, რომელსაც მამარდაშვილი იყენებს დეკარტის ფილოსოფიის ანალიზისას. ეს არის საკუთარი ეგოს გარდასახვით დეკარტის მიერ განვლილი გზის რესტავრირება და მისი კვლავ გაახლება. იგი მარტო კი არ გადის დეკარტის აზროვნების დაფარულ შრეებში, არამედ მსმენელსაც იწვევს თანა-აზროვნებისაკენ. ეს არის ერთგვარი ჩვენება იმ გზისა, თუ როგორ არის შესაძლებელი მასთან ერთად გაიარო განაზრებების რთული პლასტები. აქედან გამომდინარე, განაზრებათა ინტერპეტაციის უსასრულო შესაძლებლობების საფუძველი იქმნება. ამ თვალსაზრისით, შეიძლება ითქვას, რომ მამარდაშვილი ერთდროულად მიმართავს საკითხისადმი როგორც ფენომენოლოგიურ, ისე სოკრატულ მიდგომას.

დეკარტის ფილოსოფიის მამარდაშვილისეული ანალიზი თვით დეკარტის მეტაფიზიკური მედი-

ტაციების იმანენტურია. იგი ცდილობს დეკარტის შემოქმედება მისი პიროვნების კონტექსტში განიხილოს და დეკარტის ფილოსოფიის შესახებ წამოჭრილ კითხვებს მისივე ბიოგრაფიიდან უპასუხოს. მას მიაჩნია, რომ დეკარტის ტექსტები ავტორის რეალური მედიტაციური გამოცდილების შედეგია.

„კარტეზიანულ განაზრებებში“ მამარდაშვილი დეკარტის თანამოაზრედ გვევლინება. ამასთან ერთად, თუ გავითვალისწინებთ იმ პათოსს, რომელითაც ლექციების ეს ციკლია გამსჭვალული, მათი მოსაზრებების ერთმანეთისაგან გამიჯვნა საკმაოდ რთული ხდება.

მამარდაშვილი ყურადღებას ამახვილებს დეკარტის წერის ცხად და ელეგანტურ სტილზე. მიუხედავად ამისა, იგი საუბრობს იმ გარემოებაზეც, რომ ფილოსოფიის ისტორიაში მასზე უფრო საიდუმლოებით მოცული ფილოსოფოსი თითქმის არ მოიძებნება.¹

მამარდაშვილის აზრით, დეკარტისათვის ყველაზე დიდ სასწაულს აზრის წარმოშობა წარმოადგენს. ამ სასწაულის განცდის გამოვლინებას მის ნაწერებში ასეთი ფრაზების სახით ვხვდებით: „ახლა, როცა...“, „იმ მომენტში, როცა ვაზროვნებ...“, „ყოველთვის, როცა ვხედავ...“, „იმდენ ხანს, რამდენ ხანსაც ვაზროვნებ, ან აზროვნების მდგომარეობაში ვარ...“, „ყოველთვის, როცა...“. ეს არის ფრაზები, რომელსაც, ქართველი ფი-

1 იხ. М. Мамардашвили, Картезианские размышления (январь 1981 года), Москва, 1993, გვ. 8.

ლოსოფოსის აზრით, ხშირად იმეორებს დეკარტი. „აქ“ და „ახლა“ აზრის წარმოშობის კვლევა პოზიტიური მეცნიერების საგანს არ შეიძლება წარმოადგენდეს. აზრის კონსტრუირების რაციონალური მოდელის აგება შეუძლებელია, მიუხედავად იმისა, რომ ის თავად წარმოადგენს რაციონალობას. როდესაც ჩვენ რაიმეს ვიგებთ, გაგებული (ანუ ის, რაც გავიგეთ) თავად აზრის ერთგვარ „მატერიას“ წარმოადგენს. ეს არ არის ბუნების მოვლენა და არც იმ საგნების თვისებებს ფლობს, რომლის გაგებაც მოხდა. ამდენად, არავითარი მნიშვნელობა არ აქვს იმ საგნების ბუნების ძიებას, რომელიც გაგებულია ან რომლის საშუალებითაც გაგება განხორციელდა. დეკარტის ამ მოსაზრების საილუსტრაციოდ მამარდაშვილი ქრისტეს სიტყვების ერთგვარ ინტერპრეტაციას ახდენს: „ვინც არ იცის, ის ვერ გაიგებს. ვინც ჩემთან მოვა, მან უკვე გაიგო და ესმის კიდევ“. შეიძლება ითქვას, რომ აქაც ისეთივე ტავტოლოგიაა, როგორსაც დეკარტისეული „კოგიტოს“ პრინციპი შეიცავს.

მამარდაშვილის აზრით, ეს არის ის „წერტილი“, სადაც, დეკარტი იმ ნაბიჯს დგამს, რომელსაც მთელი ახალი დროის აზროვნება დაეყრდნო: „ვაზროვნებ, მაშასადამე, ვარსებობ“, – ამ დებულებით დეკარტი აგებს თავის წარმოდგენებს ცნობიერების შესახებ, რომელსაც არავითარი ფიზიკური მატარებელი და, შესაბამისად, არანაირი მექანიზმი არ გააჩნია. შეიძლება ითქვას, რომ ეს არის აზროვნება წმინდა ფორმით. მას,

რა თქმა უნდა, უარყოფითი პასუხი აქვს კითხვაზე: სჭირდება კი აზრს, ცნობიერებას გრძნობის ორგანოები?

შემდეგი ნაბიჯი არის იმის დადგენა, თუ როგორ ფუნქციონირებს აზრი. ეს საკითხი მხოლოდ მას შემდეგ წარმოიშვა, როცა დაეჭვება განხორციელდა, როცა აზრი, როგორც ფაქტობრივი მოცემულობა, დადგინდა, როცა გაირკვა, რომ აზრის შინაარსის წყაროს თავად ცნობიერების აქტუალიზაცია წარმოადგენს, როცა ცხადი გახდა, რომ არავითარი ფიზიკური სხეული ან შეგრძნება არ შეიძლება მისი წარმოშობის მიზეზი გახდეს: „სული სხეულის გარეშე აზროვნებს“.² მამარდაშვილის აზრით, დებულებით, რომ „მე ვაზროვნებ...“ დეკარტმა იპოვა „არქიმედეს წერტილი“, რომელიც ერთადერთი საყრდენია მის ფილოსოფიაში. სწორედ ამ დებულების საშუალებით შეუძლია მას ყველა კითხვაზე პასუხის გაცემა.

თუ გავიხსენებთ თავად მამარდაშვილის შეხედულებებს ფილოსოფიის შესახებ, აშკარაა მისი მოსაზრებების თანხვედრა დეკარტის ნააზრევთან. „მისი აზრით, ფილოსოფია არის აზრის დაბადების პროცესი, გარკვეული აზროვნებითი აქტი, არა თეორია, რომელიც აზროვნების შედეგად ყალიბდება, არამედ შედეგებამდე არსებული აზრი. სწორედ ასეთ აზრს თვლიდა იგი ჭეშმარიტ ფილოსოფიად. აქედან გამომდინარე, მისთვის შედეგს არავითარი მნიშვნელობა არა

2 იქვე, გვ. 117.

აქვს.³ აქედან გამომდინარე, ცხადი ხდება, თუ რატომ ეკიდება ის ესოდენ განსაკუთრებული სიფრთხილით აზროვნების აქტს. ამის საილუსტრაციოდ საკმარისია გავისხენოთ ცნობილი ციტატები მისი ინტერვიუებიდან: „ისე ვიაზროვნო, რომ საკუთარ თავთან წინააღმდეგობაში არ მოვიდე“;⁴ ან კიდევ: „ემშაკი გვათამაშებს, როცა ზუსტად არ ვაზროვნებთ“.⁵

მამარდაშვილი ყოველგვარ თანშობილ იდეას მოიაზრებს როგორც ტავტოლოგიას. უფრო მეტიც, იგი წერს: „ამ გაგებით, ცნობიერების ქონა ტავტოლოგიის ქონას ნიშნავს: ვხვდებით, იმიტომ, რომ ვხვდებით“.⁶

მამარდაშვილის აზრით, „დეკარტს, უპირველეს ყოვლისა, აზრის მოძრაობა აინტერესებდა“.⁷ „ვხედავ“ ტოლფასია მსჯელობისა: „მე მოვიაზრებ, რომ ვხედავ“. მასში აზროვნების აქტი აზროვნების შინაარსისაგან არის გამიჯნული. ამ მიგნებით იგი ცნობიერების სტრუქტურას ადგენს. ამგვარი ცნობიერება უნივერსალურია. ის წმინდა აზროვნებაა. შეიძლება ითქვას, რომ ის ფენომენის ფენომენი, ორმაგი ფენომენია.

ეს იყო დეკარტის პასუხი, რომლითაც იგი

3 დ. ბეჭვაია, აზროვნება, როგორც სიცოცხლის საზღვრისი, იხ.: მერაბ მამარდაშვილი, შემდგენელი და შესავალი წერილის ავტორი თ. მთიბელაშვილი, „ინტელექტი“, თბილისი, 2007, გვ. 205.

4 М. Мамардашвили, Как я понимаю философию, Москва, 1990, гв. 41.

5 იქვე, გვ. 126.

6 М. Мамардашвили Картезианские размышления, гв. 96.

7 იქვე, გვ. 9.

მატერიალისტების შემეცნების გაგებას დაუპირისპირდა. წინააღმდეგობა, რომელიც დეკარტმა შენიშნა, ასეთია: მატერიალისტური გაგებით, არსებობს შემეცნების ობიექტი, რომელიც მიზეზობრივი გზით აისახება შემეცნებელი სუბიექტის ცნობიერებაში და წარმოშობს მასში იდეებს, რომლებიც სრულ შესატყვისობაში იმყოფება შესამეცნებელ საგანთან. შემეცნების ამგვარი მოდელი უშვებს ე.წ. „მესამე ინსტანციის“ არსებობას, რომელიც შესამეცნებლისა და მის მიერ გამოწვეული ხატის შესაბამისობას ადგენს. „მაგრამ სადღა არის ეს მესამე თვალი?“⁸ – კითხულობს დეკარტი. თავად მისი მოძღვრება არ საჭიროებს ამგვარი „მესამე ინსტანციის“ არსებობას. აქ ადამიანური ტრანსცენდენტალური „მე“ გამოდის საკუთარი ქმედებების, მდგომარეობის და სამყაროში ყოფნის აგენტი.

დეკარტის მსგავსად, მამარდაშვილიც მიიჩნევს, რომ „მე ვერავითარი ემპირიული მდგომარეობიდან ვერ გამოვიყვან იმ ფაქტს, რომ ჩემს თავში დაიბადა რაღაც სურვილი, აზრი ან განცდა... მისი აზრით, კაცობრიობის მთელი გამოცდილება გვიჩვენებს, რომ ჩვენს გარეთ არაფერია ისეთი, რაც შეიძლება იყოს საბაბი, მიზეზი ასეთი ფიქრისა. ყოველივე ეს ხომ აზროვნებაშია.“⁹ ორივე მათგანის აზრით, სუბიექტის ყოფნა სამყაროში ისეთი სახის თვითკმარი მოვლენაა, რო-

8 იქვე, გვ. 126.

9 დ. ბეჭვაია, აზროვნება, როგორც სიცოცხლის საზრისი, გვ. 213.

მელიც საკუთარი თავის განხორციელებას ახდენს.

მამარდაშვილის სიტყვებით, დეკარტის ფილოსოფიის არსი ერთი ფრაზით შეიძლება გამოიხატოს: სამყარო ყოველთვის ახალია, მასში შენს გარეშე არაფერი არ ხდება. უფრო მეტიც, მასში შენი ადგილი ყოველთვის არის და ის შენ გელოდება.

მამარდაშვილი, დეკარტის მსგავსად, მიიჩნევს, რომ წარსული აზრის მტერია. მასში მზა სახით არის მოცემული ის, რაც მუდმივ განახლებას მოითხოვს და ხელახალი გააზრების საგანი უნდა გახდეს. წარსულთან ბრძოლაში ჩვენ საკუთარ თავს აღვადგენთ. ხოლო ჩემს მდგომარეობაში ყველაფერი მხოლოდ ჩემზე თუ არის დამოკიდებული, შესაბამისად, ჩემს გარეშე ამ სამყაროში არ იქნება წესრიგი, ქეშმარიტება და სილამაზე.¹⁰ ქეშმარიტება დადგენილი კი არ არის, ის ყოველთვის დადგენის მდგომარეობაშია. როგორც ჩანს, სწორედ ამიტომ ხდება დეკარტისთვის საკრალური „ახლა“ და „აქ ყოფნის“ ფაქტი, ვინაიდან ცოდნა სწორედ მარადიულ ანმყოშია. მამარდაშვილის აზრით, „ის, რასაც ფილოსოფოსები ისტორიის ან ყოფიერების საზრისს უწოდებენ, არასოდეს არ ხორციელდება დროში და სივრცეში. ის უნდა განხორციელდეს აზროვნებაში, რომელიც დროს და სივრცეს არ ექვემდებარება.“¹¹ დეკარტი კი თვლის, რომ ყოველგვარი ცოდნა

10 იხ. M. მამარდაშვილი, *კარტეზიანские размышления*, გვ. 41.

11 დ. ბეჭვაია, *აზროვნება, როგორც სიცოცხლის საზრისი*, გვ. 214.

მარადიული განახლების საგანია და თითოეულ ჯერზე თავიდან უნდა მოხდეს იმის გაცნობიერება, რაც გგონია, რომ იცი. წინააღმდეგ შემთხვევაში, ცოდნის მთელი სტრუქტურა დაინგრევა. და ეს დროის მუდმივი განახლების საშუალებას იძლევა. ამის აუცილებლობას ის გარემოება ქმნის, რომ ცნობიერებას ობიექტები არ გააჩნია და ცოდნა მხოლოდ ანმყოში, ასეთი კონცენტრაციის პირობებში ხდება შესაძლებელი.

დეკარტი მსჯელობის ორ ფორმაზე საუბრობს: I. მსჯელობა, რომელიც ადამიანსა და მის შესაძლებლობებს შეესაბამება; II. მსჯელობა, როცა ჩვენ უნდა შეგვეძლოს სამყაროსა და ადამიანების შესაძლებლობებს შორის არსებული შესაბამისობისაგან დამოუკიდებელი აზროვნება. მსჯელობის მეორე ფორმა მხოლოდ ფილოსოფიაში უნდა იყოს გამოყენებული. „დეკარტი თვლიდა, რომ ნამდვილი ფილოსოფია ფილოსოფოსობის საშუალებას იძლევა მაშინ, როცა ეს მოგინდება, ვინაიდან ჩვენ უნებლიეთ ვფილოსოფოსობთ“¹² და ამისათვის არანაირი გარე გამლიზიანებლის დაშვების აუცილებლობა არ არსებობს. დეკარტის ამ გადანყვეტილების სასარგებლოდ მამარდაშვილი ერთგვარ არგუმენტებს პოულობს. მიუხედავად საბუნებისმეტყველო მეცნიერებათა დღევანდელი მიღწევებისა, ფსიქო-ფიზიკური პარალელიზმის ახსნა შეუძლებელი აღმოჩნდა. არ არის შემეცნებელი, თუ როგორ გადაიქცევა ფიზიკური მოქმედებები შეგრძნებებად. მაგრამ ეს გარემოე-

12 M. Мамардашвили, Картезианские размышления, гв. 23.

ბა ფიზიკური მოვლენების სრული უკუგდების საფუძველიც არ შეიძლება იყოს. ამდენად, დეკარტმა სწორი გადანწყვეტილება მიიღო, როდესაც ყოველგვარ აზრს მოკლებული ძიებების ნაცვლად, ცნობიერების ცნება შემოიტანა, რომელზეც შესაძლებელია ფიზიკის დაფუძნება – იმის მიუხედავად, ვიცით რაიმე ამგვარი გარდაქმნების შესახებ, თუ არა. ეს კი მხოლოდ იმის გამო ხდება, რომ გაცნობიერების ტრანსცენდენტალურ ფენომენში გრძნობის ორგანოებზე დამოკიდებული არ ვართ. მაშასადამე, მამარდაშვილი იწონებს დეკარტის მიერ ფსიქო-ფიზიკური პარალელიზმის დაშვებას. უფრო მეტიც, მას მიაჩნია, რომ დეკარტს ამ წინააღმდეგობის გადალახვის მცდელობაც კი არ ჰქონია იმ მარტივი მიზეზის გამო, რომ მისი მოძღვრების ფარგლებში ეს გარემოება წინააღმდეგობას არ წარმოადგენდა.

უნდა აღინიშნოს, რომ მამარდაშვილი, დიდი ფრანგი მოაზროვნის ანალიზისას, სინამდვილეში საკუთარ ფილოსოფიურ განაზრებებს ავითარებდა. ამისათვის ძალზე ხელსაყრელ საშუალებას წარმოადგენდა ფილოსოფოსობის ის ფორმა, რომელსაც ის მიმართავდა – ღია ლექციების კურსი. სწორედ ამის საუკეთესო მაგალითია მისი ნაშრომი „კარტეზიანული განაზრებები“.

**ON SOME ASPECTS OF
MERAB MAMARDASHVILI'S
"CARTESIAN REFLECTIONS"**

Abstract

The article deals with some aspects of the lecture course of Merab Mamardashvili (1930-1990) that is known as "Cartesian Reflections".

It should be noted that Mamardashvili does not subject any points of Descartes' philosophy to criticism. Analysis that he accomplishes are immanent to Descartes' metaphysical meditations. The methodological approach that Mamardashvili uses while analyzing Descartes' philosophy is of great interest as well. It is a restoration of Descartes' own way through transformation of ego and its renovation. He invites listeners to co-thinking that gives ground to the endless possibilities of interpreting the reflections. It should be mentioned in this respect that the author simultaneously applies phenomenological as well as Socratic approach to the issue.

Both thinkers consider that all types of knowledge are subjected to eternal renovation and at every turn it should be comprehended anew over and over again what you think you know. Thus, the most important is the fact of "now" and "being here" as far as the knowledge is in the eternal present.

It should be noted that Mamardashvili approves the admission of psycho-physical parallels by Descartes. Moreover, he assumes that Descartes did not even have any attempts to overcome this obstruction due to a simple reason that this circumstance did not represent an obstruction within the frames of his teaching.

მერაბ მამარლაშვილის რეცეფცია უცხოეთში

(ფილოსოფიური ენციკლოპედიები
და ლექსიკონები)

ი. მ. მამარლაშვილის რეცეფცია ინგლისურენოვან ფილოსოფიურ სივრცეში

A philosopher is not surprised at evil, destruction, chaos or disorder, although usually we, people, are surprised at that... What is surprising and remarkable is that there is good... Just a tiny island of order in the chaos – that's remarkable.

ფილოსოფოსს არ უკვირს, როდესაც მის წინაშე ბოროტებას, განადგურებას, ქაოსსა და უნესრიგობას ხედავს. თუმცა, ჩვენ, ჩვეულებრივ, გვიკვირს ყოველივე ეს... რაც ყველაზე უფრო გასაოცარი და საკვირველია, ეს არის სიკეთე... წესრიგის პანანინა კუნძული ქაოსის ოკეანეში – აი, რა არის გასაოცარი.

მ. მამარლაშვილი

მ. მამარდაშვილის რეცეფცია საზღვარგარეთ ერთობ ვრცელი თემაა. ამიტომ, წინამდებარე სტატიაში ყურადღება გავამახვილეთ მხოლოდ ფილოსოფიურ ლექსიკონებსა და ენციკლოპედიებზე. რა თქმა უნდა, სრული სპექტრის ანალიზი ამ კონკრეტულ შემთხვევაშიც შეუძლებელია. ამდენად, შევეცადე, ისეთი ლექსიკონები და ენციკლოპედიები შემერჩია, რომლებიც, როგორც თავიანთი მოცულობით, ასევე, მიზნებით, მკვეთრად განსხვავდებიან სხვა ლექსიკონებისაგან. ასეთი ენციკლოპედიების შედგენაზე ავტორთა მრავალრიცხოვანი კოლექტივი მუშაობს და ისინი მიზნად ისახავენ, რომ მოცემული ეპოქის ფილოსოფიური ცოდნა ენციკლოპედიაში მაქსიმალურად სრულყოფილად წარმოაჩინონ. ამრიგად, თითოეული სტატიისა თუ თემის შერჩევას აქ განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება. ბუნებრივია, ასეთ ენციკლოპედიებში ცალკე სტატია მერაბ მამარდაშვილზე ქართველი ფილოსოფოსის აღიარებასა და დამსახურებაზე მიანიშნებს.

წინამდებარე სტატიაში საგანგებო ყურადღებას დავეთმობ ინგლისურენოვან ფილოსოფიურ სივრცეს. მაგრამ რატომ ინგლისურენოვანს და არა გერმანულენოვანს, ან თუნდაც ფრანგულენოვანს? პასუხი მარტივია: უბრალოდ იმიტომ, რომ ინგლისური ენა, დღესდღეობით, აკადემიურ სივრცეში ყველაზე გავრცელებული ენაა. გარდა ამისა, მ. მამარდაშვილის რეცეფციის ანალიზის დანყება ინგლისურენოვანი ფილოსოფიური სივრცით სულაც არ გამორიცხავს შემდგომში

მამარდაშვილის რეცეფციის კვლევას სხვა კულტურულ-ენობრივ ველებში. ამ კონტექსტში მამარდაშვილის რეცეფციას წინამდებარე სტატიამი მხოლოდ გაკვრით შევეხებით.

საგანგებოდ უნდა აღინიშნოს რუსული ფილოსოფიური სივრცის შესახებ. ჩვენდა სამწუხაროდ, უნდა აღინიშნოს, რომ, ჯერჯერობით, რუსულ ფილოსოფიურ სივრცეში მამარდაშვილის შემოქმედება გაცილებით უფრო ინტენსიურადაა ათვისებული, ვიდრე მის სამშობლოში, საქართველოში. ეს ეხება როგორც მამარდაშვილის ნაშრომების გამოცემას, ასევე, მის რეცეფციას. მამარდაშვილის შემოქმედების კვლევის გაძლიერება საქართველოში რუსეთ-საქართველოს შორის არსებულ ამ კულტურულ „ნაპრალს“ ამოავსებს.

* * *

ინგლისურენოვან ფილოსოფიურ სივრცეში ცნობილია რუტლეჯის ფილოსოფიური ენციკლოპედია.¹ მ. მამარდაშვილს აქ ცალკე სტატია ეძღვნება. სტატიის ავტორია ქერილ ემერსონი. იგი მამარდაშვილს „ფენომენოლოგიისა და ცნობიერების ფილოსოფიის სფეროში საბჭოთა კავშირის ერთ-ერთ ყველაზე გავლენიან მოაზროვნეს“ უწოდებს. მამარდაშვილი ფილოსოფოსობის „სოკრატულ სტილს“ ანიჭებდა უპირატე-

1 Routledge Encyclopedia of Philosophy (General Editor – Edward Craig), 1998.

სობას, აღნიშნავს სტატიის ავტორი, თუმცა, მან მნიშვნელოვანი ნაშრომები გამოაქვეყნა რ. დეკარტის, გ. ვ. ფ. ჰეგელის, ი. კანტისა და ფრანგული ლიტერატურის (განსაკუთრებით კი, მარსელ პრუსტის) შესახებ.

ქ. ემერსონის სტატია მამარდაშვილის შესახებ რამდენიმე ქვეპუნქტად იყოფა. ესენია: 1. მამარდაშვილის ცხოვრება; 2. მამარდაშვილის კრიტიკული შრომები; 3. მამარდაშვილის „ფილოსოფოსობა“ „რუსული“ ფილოსოფიის წინააღმდეგ; 4. მამარდაშვილის წვლილი გამოყენებით ხელოვნებასა და პრაქტიკულ ესთეტიკაში.

მამარდაშვილის ცხოვრების შტრიხები ემერსონს მოკლედ, მაგრამ კომპაქტურად აქვს გადმოცემული: სტატიაში აღნიშნულია, რომ მამარდაშვილი დაიბადა საქართველოში, გორში (სტალინის მშობლიურ ქალაქში). 1954 წელს მან დაამთავრა მოსკოვის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფილოსოფიის ფაკულტეტი, 1957 წელს მეცნიერებათა კანდიდატი გახდა, ხოლო 1970 წელს თბილისში სადოქტორო დისერტაცია დაიცვა. 1957-1961 წლებში მამარდაშვილი მუშაობდა ჟურნალ “Вопросы философии”-ს რედაქციაში, ხოლო 1961 წელს იგი ჟურნალ “Проблемы мира и социализма”-ს რედაქციაში მიაველინეს, სადაც 1966 წლამდე მუშაობდა.

ემერსონი აღნიშნავს, რომ პოსტსაბჭოთა რუსეთში მ. მამარდაშვილის ნააზრევი საკმაოდ აქტუალურია. ამ მხრივ განსაკუთრებით აღსანიშნავია პოსტკლასიკური კვლევების ლაბორატორია

(რუსეთის მეცნიერებათა აკადემია, ფილოსოფიის ინსტიტუტი), სადაც სიმბოლურ ცნობიერებას, მეცნიერების ისტორიას და სხვა პრობლემებს იკვლევენ. მამარდაშვილის ყველაზე გამოჩენილ მოსწავლეებად ემერსონი ა. პიატიგორსკის, მ. რიკლინს, ა. ახუტინს და მ. მამარდაშვილის არქივისტს, ი. სენოკოსოვს მიიჩნევს.

სტატიის ავტორი განსაკუთრებულ ყურადღებას ამახვილებს მამარდაშვილის ფილოსოფოსობის სტილზე: საყოველთაოდ ცნობილია, რომ აკადემიური ფილოსოფიის „მკაცრ“, მეცნიერულ სტილთან შედარებით, მამარდაშვილი უპირატესობას ანიჭებდა ინტერვიუებს, დისკუსიებს, „ცოცხალ“ საუბრებს. ფილოსოფოსობის ასეთ მანერას მ. მამარდაშვილი „ხმამალლა ფილოსოფოსობას“ (*философствование вслух*) უწოდებდა.

სტატიამი ხაზგასმულია, რომ მამარდაშვილი არ იყო დადებითად განწყობილი რუსული რელიგიური ფილოსოფიის მიმართ; იგი აღნიშნავდა, რომ „ერთ-ერთი იდეა, რომელმაც გაანადგურა რუსული კულტურა XX საუკუნის დასაწყისში, იყო თეურგიის იდეა“. რუსულ კულტურას მამარდაშვილი „ინფანტილურ კულტურას“ უწოდებდა. ზოგადად ადამიანები არ ფიქრობენ, თუ როგორ აზროვნებენ, ისინი არც თავიანთი აზრებიდან გამომდინარე შედეგებს ითვალისწინებენ. ამ მხრივ რუსეთი განსაკუთრებით გამოირჩეოდა. რუსეთში შედეგების მიღებას სიტყვების გამოყენებას ამჯობინებდნენ. ამიტომ ეს ქვეყანა მუდამ „მარადიული ორსულობის ჯოჯოხეთურ მდგომარეო-

ბაში“ იმყოფებოდა.

მამარდაშვილი მიიჩნევს, რომ იდეები არ არის მასების შემოქმედების ნაყოფი. კულტურის ასიმილაცია ინდივიდუალურად ხდება, მისი კოლექტივიზაცია შეუძლებელია. ამით აიხსნება მამარდაშვილის დაინტერესება ინდივიდუალური ავტონომიის პრობლემით.

ფილოსოფია, მამარდაშვილის მიხედვით, დინამიური პროცესია. ის ერთგვარი შინაგანი რეფლექსიაა, რომელიც, ერთხელ გააქტიურების შემთხვევაში, დასახული გზიდან არ გადაუხვევს. სოკრატეს მსგავსად, მამარდაშვილიც მიიჩნევს, რომ ფილოსოფოსობის პროცესი (სიქველის მსგავსად) მუდამ უნდა სრულდებოდეს. ფილოსოფოსობისათვის აუცილებელია პატიოსნად, ნრფელად აზროვნება (*мыслить честно*). ამის გაკეთება კი უკიდურესად რთულია. სწორედ ამიტომ, რ. დეკარტსა და ი. კანტს მამარდაშვილი უდიდეს ევროპელ ფილოსოფოსებად მიიჩნევდა.

ემერსონი მიუთითებს „სამი K“-ს პრინციპზე მამარდაშვილის შემოქმედებაში. ესენია: კარტეზიუსი (რენე დეკარტი), იმანუელ კანტი და ფრანც კაფკა. ცნობილი ფილოსოფოსების გვერდით ასევე ცნობილი მწერლის დასახელება არ უნდა გაგვიკვირდეს, რადგან მამარდაშვილი მკვეთრ ზღვარს არ ავლებდა ასეთი სტილის ლიტერატურასა და ფილოსოფიას შორის. საყოველთაოდ ცნობილია, მაგალითად, მისი დაინტერესება მარსელ პრუსტით.

კარტეზიანული „მე“ პირველი პირის სინ-

გულარულ ექსისტენციას გამოხატავს (*cogito*), ხოლო კანტიანურ „მე“-ს მესამე პირის ტრანსცენდენტალური პოზიცია შეესაბამება. მათგან განსხვავებით, კაფკასეული „მე“-სთვის უცნობია როგორც პირველი, ასევე, მესამე პირი. ის ზომბია, რომელიც აბსურდის სამყაროში ფუნქციონირებს. სწორედ ასეთი ზომბებით „დასახლებულად“ მიაჩნდა მამარდაშვილს საბჭოთა კავშირის არსებობის ის პერიოდი, რომელსაც „საჯაროობას“ (*гласность*) უწოდებდნენ.

ემერსონის სტატიას თან ერთვის მამარდაშვილის შრომების ვრცელი ბიბლიოგრაფია. თითოეულ ნაშრომს თან ერთვის მოკლე აღწერა (ეს, საერთოდ, დამახასიათებელია მოცემული ენციკლოპედიისათვის); ასე რომ, დაინტერესებულ მკითხველს თვალის ერთი გადავლებით შეუძლია გაეცნოს მამარდაშვილის შრომების ძირითად პრობლემატიკას.

მეორადი ლიტერატურიდან ემერსონს მითითებული აქვს რუსულენოვანი ნაშრომი „აზრის კონგენიალურობა“² და, რაც მოცემულ შემთხვევაში ჩვენთვის უფრო მნიშვნელოვანია, იგი ასახელებს ინგლისურენოვან წყაროს. ესაა ბ. მერჩლანდის შრომა „მამარდაშვილის გონება“³, რომელსაც საფუძვლად დაედო ავტორის პირადი საუბრები მამარდაშვილთან.

შემდეგი ენციკლოპედია, სადაც მოვიძიე სტა-

2 იხ. В. Кругликов, Конгениальность мысли: о философе Мерабе Мамардашвили, Москва, 1994.

3 იხ. B. Murchland, The Mind of Mamardashvili, Ohio: Kettering Foundation, 1991.

ტია მ. მამარდაშვილის შესახებ, არის დ. ბორშეთის რედაქტორობით შედგენილი ანთომიანი „ფილოსოფიის ენციკლოპედია“.⁴ სტატიის ავტორია ნელი მოტროშილოვა. ინგლისურ ენაზე თარგმანი შესრულებულია ბორის იაკიმის მიერ. უნდა აღინიშნოს, რომ „რუსული კვალი“ სტატიის სათაურშივე ვლინდება, რაც ქართველი ფილოსოფოსის მამის სახელის გამოყენებაში გამოიხატება: ენციკლოპედიის სტატიას მ. მამარდაშვილის შესახებ ეწოდება „Mamardashvili, Merab Konstantinovich“.

ნ. მოტროშილოვას სტატიას მ. მამარდაშვილის შესახებ შემდეგი სტრუქტურა აქვს: 1. შესავალი; 2. ცნობიერებისა და ცნობიერების გარდაქმნილი ფორმების (კ. მარქსი) ანალიზი; 3. ექსისტენციალიზმი და ფრანგული მარქსიზმი; 4. რაციონალურობის შედარებითი ანალიზი; 5. ცნობილი ფილოსოფოსების მოძღვრებების ანალიზი.

სტატიის დასაწყისში აღნიშნულია, რომ მამარდაშვილის კვლევის ძირითადი სფეროები იყო ცნობიერების ფილოსოფია, რაციონალურობის კლასიკური და არაკლასიკური იდეალები, სიცოცხლის, სიყვარულისა და სიკვდილის ფენომენოლოგია, „ანთროპოლოგიური კატასტროფის“ საკითხი და სხვა.

მამარდაშვილის ფილოსოფოსობის სტილის შესახებ ნ. მოტროშილოვას ქ. ემერსონისაგან განსხვავებული პოზიცია უკავია. მოტროშილოვა

4 იხ. Encyclopedia of Philosophy (Editor in chief: Donald M. Borchert), 2nd edition, MacMillan Reference, 2006.

მიიჩნევს, რომ მამარდაშვილი იძულებული იყო ფილოსოფოსობის სოკრატული სტილი აერჩია, რადგან, საბჭოთა მმართველობის პირობებში, ცენზურა არ დაუშვებდა ისეთი ნაწარმოებების გამოქვეყნებას, სადაც არსებული რეჟიმის სანი-ნაალმდეგო თვალსაზრისები იყო გამოთქმული.⁵ მოტროშილოვა აღნიშნავს, რომ მამარდაშვილის ლექციებს ასეულობით მსმენელი ჰყავდა. გამორჩეული ფილოსოფიური და ორატორული მონაცემების გამო, მამარდაშვილს „ქართველ სოკრატეს“ უწოდებდნენ.

მარქსზე (განსაკუთრებით კი, ადრეულ მარქსზე) მითითებით მამარდაშვილი გაბატონებულ დოგმატურ მარქსიზმს უპირისპირდებოდა. მარქსის ნააზრევმა საკმაოდ დიდი გავლენა მოახდინა მამარდაშვილის შემოქმედებაზე. იგი ამბობდა, რომ ფენომენოლოგიამდე ის ჰუსერლმა კი არა, არამედ მარქსმა მიიყვანა. ამასთან, მამარდაშვილი განსაკუთრებულად იყო დაინტერესებული ფრანგული მარქსიზმით (ლ. ალთიუსერი, ჟ.-პ. სარტრი).

ემერსონის მსგავსად, მოტროშილოვაც მიუ-

5 ამ თვალსაზრისს მოტროშილოვა შემდეგ ფაქტზე მითითებით ამყარებს: მამარდაშვილმა თავის სიცოცხლეში მხოლოდ სამი წიგნი გამოაქვეყნა: (1.) „აზროვნების ფორმები და შინაარსი. შემეცნების ფორმების ჰეგელისეული მოძღვრების კრიტიკისათვის“, მოსკოვი, 1968 წ. (რუსულ ენაზე); (2.) „რაციონალურობის კლასიკური და არაკლასიკური იდეალები“, თბილისი, 1984 წ. (რუსულ ენაზე); (3.) „როგორ მესმის ფილოსოფია“, მოსკოვი, 1990 წ. (რუსულ ენაზე).

თითებს „სამი K“-ს პრინციპზე მამარდაშვილის შემოქმედებაში, რომელსაც ისტორიულ-ფილოსოფიურ და სოციალურ-ფილოსოფიურ ჭრილში სამი მნიშვნელოვანი ფიგურა (დეკარტი, ანუ რენატუს კარტეზიუსი, კანტი და კაფკა) შეესატყვისება. პირველი „K“-ს (დეკარტი) შემთხვევაში მამარდაშვილი განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს *cogito*-ს პრინციპს, რომელსაც იგი „ფენომენტა ფენომენს“ უწოდებს. მეორე „K“ (კანტი), მამარდაშვილის ინტერპრეტაციით, მიუთითებს იმ პირობებზე, რომლებშიც სასრული არსება, ადამიანი, ქმნის ისეთ სამყაროს, სადაც არის არჩევანი, შეფასება, გადაწყვეტილება, ერთი სიტყვით, თავისუფლება.

რაც შეეხება მესამე „K“-ს (კაფკა), ის ადამიანურ სამყაროში „ზომბური სიტუაციების“ არსებობაზე მიუთითებს და „K“ პრინციპის რეგრესულ, გადაგვარებულ ვარიანტს წარმოადგენს. ადამიანურ ისტორიაში (თანამედროვე ისტორიის ჩათვლით) აბსურდული პოტენციალის დაგროვებას შედეგად შეიძლება მოჰყვეს საყოველთაო ქაოსი და „ანთროპოლოგიური კატასტროფა“.

მოტროშილოვას სტატიას თან ერთვის მამარდაშვილის ნაშრომების ჩამონათვალი (სულ ექვსი), რომლებიც 1997-2004 წლებშია გამოქვეყნებული. ამ ნაშრომებიდან ოთხი რუსულ ენაზეა, ერთი – ფრანგულად და ერთიც – იტალიურად.⁶ რაც

6 იხ. M. Mamardashvili, *Méditations cartésiennes*, Solin, 1997; M. Mamardashvili, *Variationi Kantiane*, Torino, 2003.

შეეხება მეორად ლიტერატურას, დასახელებულია ვ. კრუგლიკოვის ზემოთ ნახსენები ნაშრომი „აზრის კონგენიალურობა“ (ოლონდ გამოცემის წელია განსხვავებული – 1999 წ. მოტროშილოვას სტატიაში) და თავად მოტროშილოვას მიერ 2005 წელს გამოცემული მამარდაშვილის რჩეული სტატიები.

* * *

დაბოლოს, ორიოდე სიტყვით მინდა შევეხო ელექტრონულ ენციკლოპედიებს. სტენფორდის ელექტრონულ ენციკლოპედიაში (<http://plato.stanford.edu/>) მ. მამარდაშვილზე სტატია არ მოიპოვება. ქართველი მოაზროვნეებიდან ცალკე სტატია იქ მხოლოდ იოანე პეტრინს ეძღვნება⁷ (სტატიის ავტორია პროფ. თენგიზ ირემაძე), რაც, თავისთავად, დიდი მიღწევაა ქართული ფილოსოფიური სივრცისათვის. ამ ფონზე, რა თქმა უნდა, სასურველია, თუ ასეთი მაღალი დონის ელექტრონულ ფილოსოფიურ ენციკლოპედიაში მ. მამარდაშვილზეც იქნება ცალკე სტატია.

მართალია, ვიკიპედიის ელექტრონული ენციკლოპედია (<http://en.wikipedia.org/>) მეცნიერული სანდოობის მაღალი ხარისხით არ გამოირჩევა, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, აღნიშნული ენციკლოპედიის ჩართვა რეცეფციის ანალიზის ჩემეულ სქემაში მიზანშეწონილად მიმაჩნია ორი მიზეზის

7 იხ. <http://plato.stanford.edu/entries/joane-pettrizi/> (წვდომა განხორციელდა 2011 წლის 8 იანვარს).

გამო: 1. ვიკიპედია უნივერსალური ენციკლოპედიაა. სტატიის დასაწყისში კი მე მივუთითე, რომ ყურადღებას გავამახვილებდი ფართომასშტაბიან, უნივერსალურ პროექტებზე; 2. ვიკიპედია მრავალენოვანია და, თანაც, ის შესწორებადია. ეს იმას ნიშნავს, რომ მამარდაშვილზე სტატიის ნაკითხვა ერთდროულად რამდენიმე ენაზეა შესაძლებელი. მაგალითად, ინგლისური ენის შემთხვევაში, მილიონობით ადამიანს შეუძლია, მამარდაშვილის შესახებ კომპეტენტური ინფორმაცია მიიღოს (რა თქმა უნდა, სტატიის ინგლისური ვერსიის ადეკვატური რედაქციის პირობებში). გარდა ამისა, შესწორებადობა გულისხმობს, რომ არსებული ხარვეზების შესწორება შესაძლებელია. მოცემულ შემთხვევაში, რომელიც ვიკიპედიას ეხება, ყურადღებას, ძირითადად, ვამახვილებ არა მამარდაშვილის შემოქმედების სრულყოფილ მეცნიერულ შესწავლაზე, არამედ მისი ცხოვრების, შემოქმედებისა და მოღვაწეობის ძირითადი ასპექტების ადეკვატურ გაშუქებაზე. აღნიშნული ასპექტი განსაკუთრებულ მნიშვნელობას შეიძენს, თუ გავითვალისწინებთ იმ ფაქტს, რომ ქართველები მცირერიცხოვანი ერი ვართ. ასეთ ფონზე, ნებისმიერი ხარისხიანი სტატია ქართველი ფილოსოფოსების შესახებ (რომელიც აკადემიური ფილოსოფიური წრის წარმომადგენლის მიერ იქნება შესრულებული), გაზრდის მათი ცნობადობის ხარისხს და ხელს შეუწყობს ქართული კულტურის ექსპორტს საზღვარგარეთ.

2011 წლის 8 იანვრის მონაცემებით ვიკიპედიის ინგლისურ ვერსიაში არსებული სტატია მ. მამარდაშვილის შესახებ უაღრესად მწირია. ის, ფაქტიურად, ქართული (ასევე მწირი) ვერსიის კიდევ უფრო შემოკლებულ ვარიანტს წარმოადგენს.⁸ მასში, მამარდაშვილის ბიოგრაფიის ძირითადი შტრიხების გარდა, არაფერია მოცემული (თუ არ ჩავთლით ორ წინადადებას: პირველში ნათქვამია, რომ მამარდაშვილზე კანტმა მოახდინა გავლენა; მეორე კი გვაუწყებს, რომ მამარდაშვილს 2001 წელს თბილისში ძეგლი დაუდგეს). შედარებით ვრცლადაა წარმოდგენილი ბიბლიოგრაფია, სადაც მამარდაშვილის ცხრა ნაშრომია დასახელებული. რაც შეეხება გარე ბმულებს (*External links*), აქ საინტერესოა ბმული მამარდაშვილის 1989 წლის ინტერვიუზე (ინგლისურ ენაზე). დამატების სახით შეიძლება ითქვას, რომ ყველაზე სრულყოფილი სტატია მ. მამარდაშვილის შესახებ ვიკიპედიაში რუსულ ენაზეა.⁹ ჩემი აზრით, ეს გარემოება ცხადად მიანიშნებს იმ კულტურულ „ნაპრალზე“, რომელზეც ზემოთ მქონდა საუბარი.

8 ინგლისური ვერსიისთვის იხ.: http://en.wikipedia.org/wiki/Merab_Mamardashvili (წვდომა განხორციელდა 2011 წლის 8 იანვარს); ხოლო ქართული ვერსიისთვის: http://ka.wikipedia.org/wiki/მერაბ_მამარდაშვილი (წვდომა განხორციელდა 2011 წლის 8 იანვარს).

9 იხ. http://ru.wikipedia.org/wiki/Мамардашвили,_Мераб-Константинович (წვდომა განხორციელდა 2011 წლის 8 იანვარს). უნდა აღინიშნოს, რომ რუნეტში (რუსულენოვან ინტერნეტში) ცალკე ვებ-გვერდიც არსებობს, რომელიც საგანგებოდ მ. მამარდაშვილს ეძღვნება. იხ.: <http://mamardashvili.ru/>.

ამრიგად, ზემოთქმული, შესაძლოა, შემდეგნაირად შევაჯამოთ:

1. მ. მამარდაშვილის რეცეფციის კვლევისას, შესაძლებელია, განსაკუთრებული ყურადღება გავამახვილოთ ფილოსოფიურ ლექსიკონებსა და ენციკლოპედიებზე. სანყის ეტაპზე ინგლისური ენის პრიორიტეტად შერჩევა მოცემული ენის ფართო გავრცელებით აიხსნება. შემდეგ ეტაპებზე ყურადღება გამახვილდება მ. მამარდაშვილის რეცეფციაზე რუსულ, ფრანგულ და გერმანულ სააზროვნო სივრცეში.
2. მ. მამარდაშვილის შესახებ ვრცელი სტატიებია რუტლეჯისა და თომსონ-გეილის მიერ გამოცემულ ფილოსოფიურ ენციკლოპედიებში. სავარაუდოდ, მ. მამარდაშვილის რეცეფცია აღნიშნული ენციკლოპედიებით არ შემოიფარგლება. საჭიროა მოცემული მიმართულებით სათანადო მასალების მოძიება.
3. სტენფორდის ელექტრონულ ენციკლოპედიაში მ. მამარდაშვილის შესახებ სტატია არ მოიპოვება. სამაგიეროდ, არის სტატია იოანე პეტრინის შესახებ. სასურველია, რომ მ. მამარდაშვილს აქ ცალკე სტატია მიეძღვნას.

4. ვიკიპედიაში განთავსებული ინგლისურენოვანი მასალა მ. მამარდაშვილის შესახებ უაღრესად მწირია (იგივე უნდა ითქვას ქართულენოვან სტატიაზეც!). ყველაზე სრულყოფილი სტატია ვიკიპედიაში მ. მამარდაშვილის შესახებ რუსულენოვანია. ძალზე სასარგებლო იქნება, თუ მოხდება აღნიშნული მწირი სტატიების რედაქტირება აკადემიური ფილოსოფიის წარმომადგენლების მხრივ.
5. არსებობს კულტურული „ნაპრალი“ მ. მამარდაშვილის რუსულსა და ქართულ რეცეფციას შორის. არსებული ნაპრალი ქართულ ფილოსოფიურ სივრცეზე არასახარბიელოდ აისახება. აღნიშნული „ნაპრალის“ ამოსავსებად საჭიროა მ. მამარდაშვილის ფილოსოფიური შემოქმედების მეცნიერული ანალიზი და რეცეფცია, რომელიც თავისუფალი იქნება მემუარული, პირადული, თუ პოლიტიკურად ანგაჟირებული მცდელობებისაგან.

**MERAB MAMARDASHVILI'S
RECEPTION ABROAD
(Philosophical encyclopedias and dictionaries)**

Abstract

The following article presents the analysis of M. Mamardashvili's reception in English philosophical encyclopedias. There is discussed K. Emerson's article in Routledge Encyclopedia of Philosophy (by Edward Craig, Routledge, 1998), also N. Motroshilova's article in Encyclopedia of Philosophy (by Donald M. Borchert, MacMillan Reference, 2006, 2nd edition). The attention is given to online encyclopedias as well. In Stanford Online Encyclopedia (<http://plato.stanford.edu/>) is the article about Georgian philosopher Joane Petrizi (author – Prof. Dr. Tengiz Iremadze), but there does not exist particular article about M. Mamardashvili. The author of the article hopes that the appearance of such an article will promote the understanding of M. Mamardashvili's work in English-speaking (and not only English-speaking) world.

The English article in Wikipedia about M. Mamardashvili is quite poor. This prevents Georgian philosopher's proper reception abroad. The main initiative of editing these articles should come from academic circles.

There exists cultural “break” between Russian and Georgian receptions of M. Mamardashvili. The existed “break” is reflected badly on Georgian philosophy. To fill this “break” it is necessary intensification of scientific analysis of M. Mamardashvili’s work in Georgian philosophical space.

**A SLOW READING OF “THE CIVIL SOCIETY:
AN INTERVIEW WITH
MERAB MAMARDASHVILI”**

The Civic Arts Review, Vol. 2, no. 3, Summer 1989.
<http://car.owu.edu/pdfs/1989-2-3.pdf>

The interview was published in Vol 2, no. 3, the summer, 1989 issue of the Civic Arts Review, a journal published at Ohio Wesleyan University in Delaware, Ohio. The journal describes itself as, “a journal relating liberal education and public life.” The identity of the interviewer is not revealed in the publication. The introduction to the transcript of the interview mentions two books that were published in 1988 and mentions another which was to be published “this year.” It also states that Mamardashvili “...was recently appointed a Richard D. Lombard International Fellow at the Kettering Foundation in Dayton, Ohio, and late in the summer he conducted a series of seminars there. The following interview reflects what was on Mamardashvili’s mind at that time.” From this it seems safe to infer that the interview was conducted in the summer or fall of 1989, either at the Kettering Foundation in Dayton or at Ohio Wesleyan University in Delaware, Ohio. From the fact that the text refers to the interview in the past tense, it is safe to infer that this introduction was not spoken during the interview itself (as it might have been if the

interview had been conducted on the radio or on TV).

Although the introductory paragraphs are not part of the interview and were almost certainly written afterward, there is a kind of disconnection between the title and the introduction, on the one hand, and the content of the interview itself which merits some preliminary comment. The title of the interview refers to civil society. Likewise, the introductory paragraphs are focused on the subject of civil society. They speak of the idea of civil society as something that is “in the air these days.” Daniel Bell is quoted as writing that “the demand for a return to civil society is the demand for a return to a manageable scale of social life. It emphasizes voluntary associations, churches, and communities, arguing that decisions should be made locally and should not be controlled by the State and its bureaucracies.” The unidentified author of these introductory paragraphs then asserts that “This demand is keenly felt in the Soviet Union...” And, in the context of this assertion, the author then introduces Mamardashvili by saying, “Pre-eminent among those calling for a return to the civil society in the Soviet Union is Merab Mamardashvili.”

Now, this may be so, but the author of the introduction does not cite any source for this assertion or any lecture or text in which Mamardashvili issued such a call. A Google search on “Mamardashvili + “civil society”” produced nearly 700 hits, but, with one exception, all the references to Mamardashvili and civil society were references to this interview. (the exception is an article by Bakar Berekashvili in *A Different View*, the

monthly newsletter of the International Association for Political Science Students; Issue 21, March, 2008., in which Berekashvili says that, “Mamardashvili strongly promoted the idea of civic participation and need for civil society for any state and he delivered his lectures with such visions and views during Soviet era...” but Berekashvili does not cite any particular lecture or published document in which Mamardashvili did this.) So it appears that Mamardashvili’s “pre-eminence” as a Soviet advocate for a return to civil society may be almost entirely based on this one interview from 1989.

Based on the title, and on the content of these introductory remarks, one would expect to find that civil society was to be the principal subject of the interview; we would expect that the interviewer would say something like, “We have heard that you are among those people in the Soviet Union who have recently been calling for a return to civil society. Please tell us your ideas about civil society and what you are advocating. But nothing of that kind happens. We don’t, of course, know what words were exchanged between the interviewer and Mamardashvili prior to the interview, but in what is published here the interviewer never prompts Mamardashvili to speak about civil society.

In fact the whole conversation seems to unfold more or less organically from biographical questions addressed to Mamardashvili, and it is Mamardashvili, not the interviewer, who first begins to talk about civil society – not in connection with a political position that he holds, not in connection with some “...call for a re-

turn to civil society,” but in answer to a question from the interviewer about how one knows that one is in history – a question that is itself provoked by a very round-about answer from Mamardashvili to an earlier question about how he happened to become a philosopher.

In the course of the following “slow reading” of Mamardashvili’s conversation with the unnamed interviewer we will see for ourselves exactly how Mamardashvili’s expression of ideas about civil society emerges from fundamental philosophical considerations. And I hope it will become clear that the philosophically intrinsic character of Mamardashvili’s ideas about civil society is both the most interesting and the most problematic thing revealed in the interview.

The interviewer begins with what seems to be a casual, background-establishing question, “What is it like being a professor in the Soviet Union today?” To this Mamardashvili responds that he doesn’t do much teaching and explains something that is probably unfamiliar to the American audience, namely that in the Soviet Union the functions of teaching and research were quite strictly separated.

The interviewer then asks him if he would like to do more teaching. Mamardashvili responds, “Not in the conditions as they exist now. Marxist-Leninist philosophy is required of every student in the universities and it takes armies of professors to meet this demand. If I were a professor I would become part of that army and I wouldn’t find that very interesting. Research is more energizing and liberating.”

At first sight this may seem to be an insignificant piece of conversation, like the exchanges of two strangers meeting in an airport terminal – polite but inconsequential. But after reading it over a few times it begins to appear that there is a lot going on beneath the surface which may be relevant to what comes later.

The first question that comes to my mind is, why does the interviewer ask this question? I can think of two possible partial answers. In the first place, I think the interviewer's question reveals that he was surprised by Mamardashvili's answer. It confronted him with a significant difference between the Soviet Union and the US in terms of the cultural expectations about the organization of higher education.

In most American universities it is assumed that teaching and research are naturally complementary activities and faculty members are generally not granted tenure (lifetime employment) unless they publish a sufficient quantity of original research in their fields. But, in the second place, the interviewer probably asks Mamardashvili if he would like to do more teaching because the interviewer, if he or she were in a strictly research position, would want to do more teaching.

Why? Not because everybody in research institutions wants to teach. That is not the case. Some scientists enjoy teaching, but many do not. In fact many research universities attempt to attract well-known scientists to join their faculties by promising to exempt them from most of the normal teaching duties that are borne by less eminent faculty members. So, for people

who are dedicated to pursuing the truth, teaching obligations may simply be a distraction.

But we may suppose that the interviewer in this case is a person who is not merely interested in discovering some value-free truth about things. He and his institute are not merely interested in studying civil society. He is interested in promoting civil society. And I suspect that he sees teaching as one way to achieve this.

But this means that, for an American academic advocate of civil society, the classroom becomes a kind of political space. And, like most American academics, the interviewer, we may imagine, sees no difficulty or contradiction in using his teaching activity as a form of political action which expresses his own political commitments. (Recall that this interview is being conducted for publication in a journal devoted to “relating liberal education and public life.”) Mamardashvili, however, quickly lets the interviewer know that in the Soviet Union teaching was very explicitly a form of political conversation. That might not be a problem from the viewpoint of the interviewer, provided that the teacher was allowed to teach the students from within the framework of his own political commitments and understandings. But in the Soviet Union the political conversation of the classroom provided practically no safe opportunities for the expression of the teacher’s own political opinions or intentions. In the Soviet Union the political conversation of the classroom was intended to produce indoctrination in Marxism-Leninism. Armies of professors of “scientific communism” were required

to accomplish this massive task, but there was no expectation that such professors would teach Marxism-Leninism or scientific communism based on their own opinions or ideas. Quite the contrary. Any teacher of these subjects who did express ideas or opinions at variance from those contained in the official textbooks was putting himself in grave danger of dismissal or worse.

For this reason, as a person with an extraordinary habit (given the circumstances) of thinking for himself, Mamardashvili recognized that teaching would not be a safe or rewarding activity, and it is no wonder that he should consider life as a researcher to be more energizing and liberating – and safer – than a career of teaching.

But what about the promotion of civil society? In the Soviet Union, based on what Mamardashvili says (and lots of other reports as well) it appears that the university classroom was not a safe or available place for civil society development. That much is pretty obvious. But what about the assumption of many western academics that, where academic freedom exists, the classroom IS the appropriate locus for stimulating the development of civil society? We have grown accustomed to the phenomenon of student political activists, to the notion that universities are breeding places for political action. If Mamardashvili were here, I would want to ask him, if the universities in the former Soviet Union were to enjoy academic freedom, would this provide an adequate space for the proper development of civil society? And does it provide an adequate space for

the development of civil society anywhere?

Having failed to learn much about Mamardashvili as a professor, the interviewer next asks him to talk about his education, about where he obtained his university degree. Mamardashvili responds that he had earned his diploma at the University of Moscow — but then he spontaneously adds, “That was a mistake. I should have stayed in Georgia.” Asked why, he said it was a mistake because there was nobody in Moscow who could teach him anything he wanted to know, so he was forced to learn by himself. If the interview had been conducted in Georgia it is likely that the interviewer would have posed a follow-up inquiry: “If you think it was a mistake to go to Moscow because there was nobody there who could teach you what you wanted to know, how would things have been different in Georgia? Do you think that in Georgia you would have found people who could teach you what you wanted to know? If not, would you at least have felt less alone being among your own people?”

Apparently the answer to that would have had to be no, because when he is asked how he became interested in philosophy, Mamardashvili answers that it was by way of life - that he came to philosophy out of his sense of aloneness, his sense that he was like a person who had come from another planet and found everything here strange. But it looks as if this feeling of aloneness must have been vividly present to him in childhood, long before he went to Russia. Things that “go by themselves” for other people, he says, do not go

by themselves for him. Life, he says, is full of signs to be interpreted. Most we let pass. Some we think about. Then we become philosophers. Then the signs begin to shed light on events. And then Mamardashvili says that one of his earliest recollections was of just such an event — and this is the recollection that sets in motion the reflections that lead to his discussion of civil society:

When he was studying the history of Egypt as a child, Mamardashvili says, he was assigned to read a text in which a slave boy (presumably an Egyptian slave boy from ancient times) complains about life and expresses a desire to commit suicide in order to go to paradise sooner than he would have done if he had stayed alive for a normal lifetime. Mamardashvili tells us that, at the time he first encountered this text, the slave's desire raised questions about justice and rights in his mind, because he had come to see reality as the slave saw it.

Later on, however, Mamardashvili came to see the slave as wrong in wanting to attain an ideal life through suicide. Why? Here are Mamardashvili's exact words: "The ideal always has to be an aspect of the real to be effective. The above is in the below. We can't take short cuts through history. We can't jump out of history." This notion of jumping out of history is what generates the following discussion. What does it mean? And what does Mamardashvili mean by saying that the ideal has to be an aspect of the real to be effective, that "the above is in the below?"

If Mamardashvili is thinking of history as if it were the natural course of development of some kind of organism, it would make sense to say that we can't take short cuts in history. So this would be clear at least with respect to Mamardashvili's thoughts about the Egyptian slave and why he shouldn't commit suicide. But is this what Mamardashvili means by history? When Mamardashvili uses this word, is he thinking of history as if history itself were an individual, something linear the order of whose events is somehow predetermined? Does he mean that one cannot jump out of the circumstance that conditions all finite beings, the necessity to act and shape its being through time? Would Mamardashvili say the same thing about the American experiment — that the Founders of the United States tried to jump out of history and bypass reality in order to attain the ideal? I think we will see that this is not at all what Mamardashvili means. In any case, the example that Mamardashvili offers is not the United States but Russia.

Mamardashvili says that it gradually occurred to him that Russia did something similar to what the Egyptian slave boy wanted to do – Russia, he says, jumped out of history and committed metaphysical suicide in trying to bypass reality for the ideal.

The interviewer asks Mamardashvili to “explain all of that.” Mamardashvili replies, “We have to go back,” but it turns out that what he means at this point by “back” is not back in history but back to more fundamental philosophical questions. A little later in the interview, as we will see shortly, he also goes back in

history. But at this point Mamardashvili begins talking about the phenomenon of consciousness (which he had said is his main interest in philosophy), how consciousness shapes reality, perceives reality and can be mistaken about reality. He then goes on to mention Kant and then Marx and then Orwell.

At this point in the interview something curious happens. Mamardashvili takes so long in making his point (about Russia jumping out of history) that the interviewer seems to have thought that Mamardashvili was just rambling off the topic and starts asking him some other questions — about whether he is a Marxist and why he is not a Marxist, and what Marx was wrong about. This reminded me of the experience of reading one of Plato's dialogues and noticing that the interlocutor is not really following what Socrates is saying. As in those cases, so here, noticing that the interviewer is not quite following Mamardashvili's train of thought is actually helpful to the reader, because it forces us to look more carefully at what Mamardashvili is trying to say. In this case, when the interviewer asks him questions about whether he is a Marxist, etc., Mamardashvili says, "I'll come to that. I was explaining about consciousness and history." In other words, Mamardashvili had not wandered off the topic at all; it just looked that way. And in fact it turns out that the connection between consciousness and history is what provides, for Mamardashvili, the link to civil society, so we may suppose that Mamardashvili was going there all the time.

So it seems we ourselves need to go back and examine this long thread a bit more closely, and see if we can understand what Mamardashvili is trying to say. He began by saying that, as a philosopher interested in the phenomenon of consciousness and in how consciousness shapes reality, he naturally drew heavily on Kant. What about Kant? What did he draw from Kant? At this point in his discourse Mamardashvili does not say anything more about Kant. In fact it looks as if he would not have come back to Kant at all, except that, at the very end of the interview, the interviewer asks him to say what political lessons he has learned from Kant, and at that point he does indeed say more about how Kant understood the structure of consciousness:

“Kant believed that the structure of consciousness was the same in everyone so bringing intelligence to bear on social problems was by the same token within the grasp of all. He believed that the spread of reason by its own logic would result in greater freedom and more civil liberties. He spoke about governments treating people with the dignity that should be accorded rational people. The particular idea I like in Kant is what he says about “the citizen of the world.” One of Kant’s rules of thought was to always think through the eyes of another and thus become cosmopolitan in outlook. Today we must all think from each other’s perspectives and thus become citizens of the world.”

I am not sure this is exactly what Mamardashvili

was thinking about when he was “explaining about consciousness and history,” as he says. But I think we will find that the spirit of Kant is somehow presiding over this conversation. At this earlier point, however, Mamardashvili only mentions Kant in passing, and then says that it was actually through Marx that he came to the problem in the first place, especially, he says, from what Marx had to say about false consciousness. (I am not sure whether or not it matters, but in fact the phrase “false consciousness” never occurs in the published writings of Marx; the serious discussion of false consciousness was largely due to Lukács and Mannheim.)

Mamardashvili indicates that the question that occurred to him from considering the phenomenon of false consciousness was: Is it possible for there to be a social situation that so co-opts consciousness that no philosophical question could ever arise, that no ideas would ever come into our heads that were not controlled by the social situation?

Mamardashvili goes on to say that he had read Orwell as a student and that Orwell and Marx agreed on the question of how language works to mediate reality and to let consciousness emerge or not emerge. As a result, Mamardashvili continues, the whole question of critical thought became central for him. It is at this point that the interviewer intervenes with a question about whether Mamardashvili is a Marxist, and after a couple of brief responses Mamardashvili insists on going back to his explanation about consciousness and history.

In his continuation, Mamardashvili now connects his question about the possibility of a social situation in which no philosophical questions could arise with the Soviet Union: It occurred to him, he says, that the Soviet Union was a state that had complete control of the structures of consciousness, such that no critical questions could arise.

Of course, the idea that a totalitarian regime is distinguished by its attempt to control the thoughts of its subjects is not a new thought, nor is it the main point that Mamardashvili is trying to express. What he goes on to say is more original and it is also what brings the subject of history back into view: Mamardashvili goes on to say that, as he thought about this characteristic of the Soviet Union, he realized that this condition of control of the structures of consciousness had not started with the Soviet Union — that the long history of Russia had in fact prepared the ground for the kind of state that the Soviet Union became in the 20th Century.

Now the interviewer asks him how far back in history he thinks this goes, and Mamardashvili answers that it is necessary to go back at least to the time of Ivan the Terrible in the 16th century. In that period of Russian history, Mamardashvili says, we find the substitution of what he calls “anthropomorphic thought for historical thought.” By anthropomorphic thought I am guessing he means identifying the institutions of the state completely with the person of the ruler. If that is what Mamardashvili means, it seems to me that it raises some questions — how is this different

from other examples of personalized despotism? It is said that Ivan was the first to call himself the Tsar — which is simply the Russian spelling of Caesar, which started out as a proper name, the cognomen of Julius Caesar, and became the word denoting a holder of the position of head of the Roman Empire. What connection is there between this and the notion of Moscow as the “Third Rome” which became popular among some in the Orthodox world after the fall of Constantinople in 1453? Mamardashvili asserts that it was Ivan who made the tsar the central social and political reality of Russia, such that all of society became what he calls an elongated shadow of the tsar. As a result, he says, the Enlightenment bypassed Russia. I also find this notion somewhat debatable. Wasn’t Catherine the Great considered to be an Enlightenment monarch?

But the really important question is, what does Mamardashvili mean by “historical thought” in the phrase quoted above where he speaks of the substitution of “anthropomorphic thought for historical thought?” In this part of the interview the term is not defined and one can only guess at its meaning from what it is opposed to, which is the unreality that he says became the condition of social life in Russia, the destruction of an independent class of noble land owners. He specifically notes that the Russian aristocracy was, at the time of Ivan, developing the idea of property as something that was to be held by its owners in perpetuity — so he implies that, in attempting to destroy the land-owning aristocracy, Ivan was anticipating the formal expropria-

tion of private property that occurred after the October Revolution. Hence, according to Mamardashvili, the Communist revolution merely formalized the long ahistorical tradition that had started with Ivan the Terrible.

Mamardashvili then describes life in the Soviet Union in terms of an endless process of getting formal permissions for the simplest things from a faceless bureaucracy in which one never knows who actually holds the power. The interviewer tells him that he sounds like Kafka, and Mamardashvili agrees that this was like what Kafka was describing (although, of course, Kafka was describing the Austro-Hungarian Empire.).

The interviewer again thinks that Mamardashvili has wandered away from the question of consciousness and history and tries to bring him back to that question by asking him how we know when we are in history, a question that Mamardashvili at first seems to ignore, but which ultimately brings him the the question of civil society.

At this point, however, Mamardashvili still seems to be following out the thread of what he had been saying before, about how the Soviet Union formalized the ahistorical tradition that started with Ivan the Terrible. He responds to the interviewer's question by saying, "Some cultural symbols may help explain this better than analysis," but, when Mamardashvili speaks of explaining "this", what is he talking about? If he were responding directly to the interviewer's question, he would be referring to how we know when we are in history. But it quickly becomes clear that that is not

what he means, and that Mamardashvili is continuing his analysis of the ahistorical tradition and its relationship to religion.

The cultural symbols to which Mamardashvili refers are those of religion. He speaks of how, during Lenin's funeral, banners were displayed which invoked traditional Christian themes of leading humanity into paradise and letting little children come to us. And he says that Lenin was buried in a position and in clothes that remind one of Christ in the tomb. And then Mamardashvili calls what he has been describing a deliberate parody of religious symbolism which is, he says, in itself indicative of ahistorical thinking, which he defines as "a form of thought that postulates ideals in such a way that they can never effectively interact with the real."

Mamardashvili then quickly moves to the next step in his analysis, coming back explicitly to Marx. He says that Marx mystified the social process by appealing to the utopian "thinking" of the classless society, which Mamardashvili characterizes as an updated version of the Golden Age myth. In his next comment Mamardashvili seems to bring back into view what he had said before in connection with the question of why the Egyptian slave boy should not commit suicide to jump out of history and get to paradise sooner. Then, earlier in the interview, he had said, "The ideal always has to be an aspect of the real to be effective. The above is in the below." Now he says, "But where does the Golden Age exist? Nowhere. U-topia. To be effective, symbolic

thinking has to be a way of illuminating reality. The symbol of the Golden Age doesn't say such an age once existed and we must recover it. It is not something material. It cannot be destroyed by a material event nor can it be realized in a material event."

This is not, perhaps, quite as explicit as it needed to have been, but if you put the two passages together I think it is clear that when Mamardashvili refers to "symbolic thinking" here and says that it has to be "a way of illuminating reality," he is illuminating what he meant earlier when he said that the ideal has to be an aspect of the real to be effective. Symbolic thinking, in other words, is itself an aspect of the real and does not refer to some actual other realm.

Earlier the interviewer had asked Mamardashvili what Marx was wrong about, and Mamardashvili had put him off, saying, "I'll come to that. I was explaining about consciousness and history." Now Mamardashvili comes back to that question. Marx, he says, made the mistake of taking the Golden Age for a material event. "He thought by getting rid of private property a classless society would come about. He converted a metaphysical entity into a material possibility."

Once again, the interviewer repeats his question, "How do we know we are in history?" This time, however, Mamardashvili is ready to answer it, and his answer is quite remarkable. As we examine his answer we will see why, earlier in the interview, Mamardashvili mentioned Kant before passing on to Marx. Here is the first sentence of Mamardashvili's answer to the ques-

tion, how do we know we are in history?

“Historical existence,” Mamardashvili says, “requires conscious human participation in the events of history.” At first sight this still does not appear to be a direct answer to the interviewer’s question. Why? Because the interviewer’s question is based on the assumption that when Mamardashvili speaks about consciousness he is speaking about consciousness OF something. In other words, when the interviewer asks how you know that you are in history, he is thinking of being “in history” as something like being in a particular place, so the question, how do you know you are in history? is like the question, When you wake up in your bed in a hotel room, how do you know that your hotel is in Georgia and not in New York or Brazil?

But Mamardashvili’s answer to the question, “how do we know we are in history?” is not expressed in terms of knowing (at least not at this point); it is expressed in terms of existence or being. Let’s read Mamardashvili’s answer again:

“Historical existence requires conscious human participation in the events of history.”

Often we associate the word “conscious” with the idea of knowing or being aware of something, but that association would be misleading as an interpretation of Mamardashvili’s sentence in this case, because Mamardashvili is clearly not speaking about consciousness of history. It is as if, in understanding the interviewer’s

question, Mamardashvili has shifted the emphasis from “How do we KNOW we are in history?” to “How do we know we ARE in history?” That, at least, is how I understand the fact that Mamardashvili here speaks here of what is required by “historical existence.”

To say it again, Mamardashvili answers the interviewer’s question, not in terms of knowing, but in terms of being. Not, “What is required for us to Know that we are in history?” but, “What is required for us to BE in history? And Mamardashvili’s answer to this question is that to BE in history requires that we consciously participate in the events of history. Thus in Mamardashvili’s sentence the word “conscious” does not relate to what we know. It relates to what we do. The word “conscious” is used to characterize the kind of participation in the events of history that, in Mamardashvili’s view, would give rise to “historical existence”.

To use a Kantian expression, we may find it useful to say that, according to Mamardashvili, the role of consciousness, is constitutive, not cognitive. It helps to constitute the form of existence that Mamardashvili calls historical. And, to use another Kantian expression, we may say that Mamardashvili is speaking here, not in terms of perception, but in terms of apperception. (Earlier I remarked that we would find that the spirit of Kant was somehow presiding over this conversation. This is the part of the interview that I was especially thinking of when I made that statement.)

So it turns out that, in apparently answering the interviewer’s repeated question, Mamardashvili is actually

answering a different question from the one that the interviewer asked. Implicitly Mamardashvili is telling the interviewer that he is asking the wrong question. The question that needs an answer is not how we can know whether or not we are in history. The question that matters is, How can we BE in history? How can we PARTICIPATE in historical existence? And the question of consciousness is not about consciousness of HISTORY; it is a matter of human beings being conscious of THEMSELVES as participants in shaping the events of history.

But what does it mean for human beings to be conscious of themselves as participants in shaping the events of history? What could that refer to if not to citizens engaged in political action? And Mamardashvili affirms this interpretation when he tells the interviewer, “This is how I get from my philosophical concept of consciousness to a political theory.”

Mamardashvili’s next two sentences are very difficult to interpret, but since in the second of these two sentences Mamardashvili for the first time uses the expression, “my theory of civil society,” we need to consider this passage very carefully. To begin with, we need to bear in mind that these two sentences are a continuation of the same speech by Mamardashvili that we have been considering above. To help us to consider these two sentences in their proper context, let me quote the entire exchange once again:

The interviewer asks, “So how do we know we are in history?”

Mamardashvili responds: “Historical existence requires conscious human participation in the events of history. This is how I get from my philosophical concept of consciousness to a political theory. History begins with the ability to describe history reflectively, the ability to fill in the blank spaces and provide meaning. If I were to put it in terms of my theory of the civil society I would say that historical reality is disclosed by citizens deliberating together in public forums.”

Evidently the last two sentences must be intended to elaborate further how Mamardashvili gets from his philosophical concept of consciousness to a political theory. I think it is important to specify that, in the first of these two sentences, when Mamardashvili uses the word “history” he must mean “historical existence” as he had used that expression just before. (Otherwise, if by “history” he meant “historiography”, then we would have, “Historiography begins with the ability to describe historiography reflectively...” which would be absurd.) In that case the first part of the first sentence must mean that historical existence begins with the ability to describe historical existence reflectively. This is consistent with my earlier assertion that, for Mamardashvili, historical being is somehow apperceptive, that it involves some kind of self-consciousness.

Does he mean that historical existence requires historians? No. Not, at least, on the basis of any ordinary understanding of “historian,” because Mamardashvili has just said that historical existence requires conscious human participation in the events of history, whereas

when Titus Livy writes a history of the Roman Republic he is not participating in the events of that history.

Now let us look at the second clause of the sentence we are examining, "...the ability to fill in the blank spaces and provide meaning." This clause stands grammatically in apposition to the first clause, so it seems fair to say that, according to Mamardashvili, the ability to describe history reflectively MEANS the ability to fill in the blank spaces and provide meaning. I think in this sentence Mamardashvili is already thinking of what he will say in the next paragraph, where he speaks of civic life taking place in the pauses, the intervals, the spaces of public life. but I feel confident that Mamardashvili is saying that historical existence necessarily involves speaking in public, speaking of a kind that declares and explains intentions, speaking that is, so to speak, "on the record." And that points to a connection between historical existence and historiography. But this connection, it seems to me, is one that contains a challenge to our ordinary notions of historiography.

Historical existence, Mamardashvili is saying, necessarily involves public conversation. And the publicity of the conversation reveals this active historical existence – even to those who are not actual participants in the conversation. As he says, "If I were to put it in terms of my theory of the civil society I would say that historical reality is disclosed by citizens deliberating together in public forums." In this sentence, Mamardashvili uses a word – "disclosed" – which makes the sentence sound, at long last, like a direct answer to the

interviewer's question, "How to we know we are in history?" Apparently we know we are in history when we are either participants or spectators of public forums in which citizens deliberate together.

But, if we know historical existence only when we are either participants or observers of public forums in which citizens deliberate, then can we know history without knowing historical existence in this sense? Unfortunately, this is a question that the interviewer did not ask.

The interviewer now asks Mamardashvili to tell us more about his theory of civil society. Mamardashvili's response once again reveals his habit of thinking about things, not based on observation but based on a kind of reinvention – he does not appear to be describing civil society as a set of phenomena which he has observed. He speaks as though something that he calls civil society can be discovered in the problem that is constituted by its absence. This absence is what Mamardashvili calls "compressed society." He says, "All my life I have lived in a compressed society. The distinction between the state and society was eliminated. Our public life was like a black hole in the universe, so dense that it collapsed in on itself..."

Although the interview continues on for another page or two, I will conclude my slow reading here because, while Mamardashvili shows that he has clearly discerned the absence of what Hannah Arendt called the public space, he does not, in this interview, say anything about how one might go about creating the conditions for building or rebuilding a public space.

**„სამოქალაქო საზოგადოება: ინტერვიუ
მერაბ მამარდაშვილთან“ –
„ნელი კითხვის“ პერსპექტივაში**

რეზიუმე

სტატიაში მოცემულია „ნელი კითხვა“ იმ ინტერვიუსი, რომელიც მამარდაშვილმა 1989 წელს შეერთებულ შტატებში, ოჰაიოში, ჩარლზ კეტინგის ფონდში, საერთაშორისო წევრად ყოფნის დროს მისცა. გამოქვეყნებული ინტერვიუს სათაური „სამოქალაქო საზოგადოება: ინტერვიუ მერაბ მამარდაშვილთან“ ცოტა არ იყოს დამაბნეველია. საქმე ის არის, რომ მთელი ინტერვიუ მამარდაშვილის მიმართ დასმული ბიოგრაფიული შეკითხვებისგან შედგება. ამიტომ სამოქალაქო საზოგადოებაზე ლაპარაკს იწყებს არა ინტერვიუერი, არამედ მამარდაშვილი. ერთ მომენტში იგი მამარდაშვილს ეკითხება იმის შესახებ, თუ საიდან უნდა იცოდეს ადამიანმა, რომ ისტორიაში მონაწილეობს. მაგრამ ეს შეკითხვა გამონეველია მამარდაშვილის პასუხით ადრე დასმულ შეკითხვაზე, თუ როგორ გახდა ის ფილოსოფოსი. მამარდაშვილის ინტერვიუს ჩვენეული „ნელი კითხვა“ იმის ჩვენებას ეძღვნება, რომ მისი შეხედულებები სამოქალაქო საზოგადოებაზე მომდინარეობს ცნობიერებასა და ისტორიაზე ღრმა ფილოსო-

ფიური დაკვირვებიდან. კერძოდ, მამარდაშვილი ამტკიცებს, რომ სწორედ სამოქალაქო საზოგადოებაა აუცილებელი იმისთვის, რომ ადამიანი ისტორიაში იყოს.

სტატია ეძღვნება მერაბ მამარდაშვილის ფილოსოფიური ვინაობის გამორკვევას. ვინ არის იგი – მეტაფიზიკოსი თუ პოლიტიკური ფილოსოფოსი? სტატიის ავტორი, მამარდაშვილის მოსაზრებაზე დაყრდნობით, ამტკიცებს, რომ მეტაფიზიკა ყოველთვის მიემართება პოლიტიკური ფილოსოფიისკენ. იდეალური ანუ მეტაფიზიკური სხვა არაფერია, თუ არა რეალობის ასპექტი, რომელიც მას ეფექტურობას ანიჭებს. ასე რომ, შეუძლებელია ისტორიიდან ამოხტომა. მამარდაშვილის აზრით, ასეთი რამ მოუვიდა რუსეთს: იგი ამოხტა ისტორიიდან და ჩაიდინა მეტაფიზიკური თვითმკვლევლობა, რაკი შეეცადა გვერდი აეგლო რეალობისთვის და თავი იდეალურისთვის მიეცა.

მერაბ მამარდაშვილის ერთი მეტად ცნობილი გამოხატულების შესახებ

XX საუკუნის 80-იანი წლების როსტოვის (რუსეთი) უნივერსიტეტის ფილოსოფიის ფაკულტეტზე, სადაც მე ფილოსოფიას ვსწავლობდი, მერაბ მამარდაშვილზე ჰყვებოდნენ, რომ მის ლექციებს ესწრება არა მარტო საქართველოს უმაღლესი სასწავლებლების სხვადასხვა ფაკულტეტის სტუდენტი-ახალგაზრდობა, არამედ ქართული საზოგადოების ფართო სპექტრი. ჰყვებოდნენ აგრეთვე, რომ საკმარისი იყო მოსკოვის ფილოსოფიის ინსტიტუტში გამოეფინათ პატარა, თუნდაც ხელით ნაწერი განცხადება მამარდაშვილის გამოსვლის თაობაზე, რომ მითითებულ აუდიტორიაში წინასწარ უნდა დაგეგმავებინა ადგილი.

შეიძლება ითქვას, რომ მამარდაშვილისადმი დამოკიდებულება საქართველოში უფრო კრიტიკულია, ვიდრე საქართველოს ფარგლებს გარეთ. მამარდაშვილს საყვედურობენ: (1) რომ ის მოდერნისტი იყო და პოსტმოდერნიზმი მისთვის აუთვისებელი დარჩა; (2) რომ მისი ფილოსოფიის ძირითადი დებულებები უფრო ადრე სხვების მიერ იყო გამოთქმული; (3) რომ ის ბოლომდე ვერ განთავისუფლდა მარქსისტული პარადიგმებისაგან; (4) რომ მისი ფილოსოფია არ არის ორიგი-

ნალური; (5) რომ მისი ჩართვა პოლიტიკურ პროცესებში არასასურველი იყო ქვეყნისათვის და ა.შ. მე ამ „ბრალდებებიდან“ მხოლოდ ერთს შევხვები, კერძოდ, არაორიგინალურობის „ბრალდებას“.

საქართველოში დაბრუნებულს, მერაბ მამარდაშვილთან შეხვედრა ორჯერ მომიხდა. პირველი შეხვედრის დროს ვისაუბრეთ კიდეც, ხოლო მეორე შეხვედრა საჯარო ხასიათს ატარებდა. ორივე ეს შეხვედრა, საოცრად საინტერესოდ წარიმართა და, ვფიქრობ, მათი გახსენება გარკვეულ ინტერესს იმსახურებს.

პირველი შეხვედრა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში ჩემი საკანდიდატო დისერტაციის დაცვის დღეს შედგა. 1989 წელს თბილისი უკვე მიტინგების ქალაქად იყო ქცეული... დისერტაცია ორს უნდა დაგვეცვა, პირველი ირაკლი ბათიაშვილი იყო... მისი ხათრით სადისერტაციო საბჭო სრული შემადგენლობით იყო წარმოდგენილი და, მათ შორის, იყო მისი მეცნიერ-ხელმძღვანელი მერაბ მამარდაშვილი, რომელიც, ჩვეულებრივ, ეტყობა, დიდად არ ანებივრებდა საბჭოს თავისი დასწრებით. ჩემი უკრაინელი მეცნიერ-ხელმძღვანელის ხათრით კი ნიკო ჭავჭავაძე იყო მობრძანებული. მოკლედ, საინტერესო საზოგადოებამ მოიყარა თავი! მაგრამ, პირველი დისერტანტი, ირაკლი ბათიაშვილი... არ ჩანდა! გარკვეული ლოდინის შემდეგ, დაბნეულმა საბჭომ, ტრიბუნასთან მე მიმიწვია. გამოსვლა დაწყებული მქონდა, როდესაც ირაკლი შემოვიდა (ეტყობა, მორიგი მიტინგიდან!). ყველასთან ბოდიში მოიხადა და გა-

ნაცხადა, რომ არ დაიცავს დისერტაციას მანამდე, სანამ არსებობს „ვაკი“ (ახალგაზრდებისთვის: ინსტანცია მოსკოვში, რომელსაც გამოჰქონდა საბოლოო ვერდიქტი სადისერტაციო ნაშრომების შესახებ). მისმა განცხადებამ დამსწრეთა შორის გარკვეული გაღიზიანება გამოიწვია. გამოითქვა პრეტენზია, რომ ეს გადაწყვეტილება დაცვის დღემდე უნდა გახმოვანებულიყო; მით უმეტეს, რომ ირაკლის თემა ყოველგვარი იმ დროისათვის ჩვეული იდეოლოგიური ჩარჩოებისგან თავისუფალი იყო და, თუ არ ვცდები, დროის ფილოსოფიური გაგების პრობლემას ეხებოდა. სწორედ ირაკლის ლოდინის დროს გამოველაპარაკე მამარდაშვილს (რომელიც საბჭოს წევრებივით ცოტა დაბნეული ჩანდა) და ვეცადე გამერკვია, თუ როდის დაიბეჭდებოდა მისი ნაშრომები. მისი პასუხებიდან და მთელი საუბრიდან დამრჩა საოცარი თავმდაბლობისა და კეთილგანწყობის შთაბეჭდილება.

მამარდაშვილთან მეორე შეხვედრა გაცილებით უფრო საინტერესო და მეტყველი გამოდგა. ის სახალხო ფრონტის პირველ ყრილობაზე შედგა, რომლის დელეგატიც გახლდით. 1989 წელს კომუნისტური რეჟიმი აგონიაში იყო, ხოლო ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობა, პირიქით, აღმავლობას განიცდიდა. ფილარმონიის სავსე დარბაზი საოცრად დამუხტული და ეგზალტირებული იყო. მამარდაშვილი ტრიბუნიდან, მისთვის ჩვეული, აუჩქარებელი მანერით მიმართავს დარბაზს: არსებობს უზენაესი, აბსოლუ-

ტური ღირებულება „ჭეშმარიტება“, რომელიც ჩემთვის ყველა სხვა ღირებულებაზე, მათ შორის, სამშობლოს სიყვარულზე მაღლა დგას. ეს ძირეული ქრისტიანული მიდგომაა. ეს თეზისი მას არაერთხელ გამოუთქვამს სხვადასხვა სტატიაში თუ ფორუმზე, მაგრამ ამ თეზისის გაცვილებით უფრო „სახიფათო“ გაგრძელება მე პირველად მხოლოდ ამ გამოსვლისას მოვისმინე: და თუ მე დავინახავ, რომ ჩემი ერი მიდის *ჭეშმარიტების წინააღმდეგ, მე გამოვალ ჩემი ერის წინააღმდეგ...* დარბაზის ერთმა ნახევარმა ფილოსოფოსს მხურვალე ტაში დაუკრა, მეორემ კი – აღშფოთებულმა დაუსტვინა. გამოსვლის გაგრძელება შეუძლებელი გახდა. გამოცხადდა შესვენება, რომლის დროსაც მამარდაშვილის ამ გამოსვლისადმი ჩემი დადებითი განწყობის გაზიარება ფილოსოფოს რობერტ პეტრიაშვილთან (გურამ პეტრიაშვილის ძმასთან) ვცადე... მისი რეაქცია ჩემთვის მოულოდნელი აღმოჩნდა. როდესაც სამშობლო განსაცდელშია, როდესაც სამშობლოს უჭირს, მაშინ სამშობლოს ინტერესები *ჭეშმარიტებაზე* მაღლა უნდა დააყენო, – განმიცხადა მან. მოგეხსენებათ, იმდროინდელი საქართველოსთვის სწორედ ასეთი პერიოდი იდგა. მე დღესაც არ ვარ მზად აბსოლუტურად უარყო ამ თვალსაზრისის მართებულება, მაგრამ უკვე მაშინ, 20 წლის წინ, ჩემთვის ნათელი გახდა ის გარემოება, რომ ყოველთვის იარსებებს წყალგამყოფი (მსოფლმხედველობრივი) ჩემსა და მათ შორის, რომლებიც, ამა თუ იმ გარემოებათა გამო, გარკვეულ ღი-

რებულებას ჭეშმარიტების ღირებულებაზე მაღლა დააყენებს... მიმაჩნია, რომ ეს წყალგამყოფი დღესაც არსებობს და „მნიშვნელობს“ საქართველოს სოციალურ-პოლიტიკურ დისკურსში.

ეკუთვნის თუ არა მამარდაშვილს პირველობა ჭეშმარიტებისა და პატრიოტიზმის ურთიერთმართების საკითხის დასმაში? ბუნებრივია, არა! მას არაერთხელ უთქვამს, რომ ეს ბიბლიური, ქრისტიანული ჭეშმარიტებაა, მათ შორის, გარკვეულ პირობებში, საკუთარი ერის წინააღმდეგ გალაშქრება... მამარდაშვილის ფენომენი ის არის, რომ ჭეშმარიტებისა და პატრიოტიზმის ურთიერთმართების საკითხის ნათლად და ხმამაღლად დასმა ქართულ სინამდვილეში სწორედ მას ერგო წილად (რაც სიცოცხლის ფასად დაუჯდა კიდეც!).

მიმაჩნია, რომ ამ საკითხის გადმოცემა, გააზრება დილემით – ჭეშმარიტება, თუ პატრიოტიზმი – არ არის ბოლომდე კორექტული და ამახინჯებს მამარდაშვილის აზრს. მოვიყვანოთ მამარდაშვილის ერთი მოსაზრება: „თუკი ერში მის პიროვნულ სანყისებს გავანადგურებთ, რომელიც ნაციონალიზმის გარეშეა, და ადამიანის, როგორც ასეთის, ისტორიულ სანყისებს წარმოადგენს, მისი ეთნიკური კუთვნილებისგან დამოუკიდებლად, მაშინ ერის საუკეთესო თვისებები გაქრება. ამასთანავე, ეს ყოველგვარი სულიერების სანყისია, რამეთუ მისი არსი იმაშია, რომ ჭეშმარიტება ყოველთვის სამშობლოზე მაღლა დგას (ეს სწორედ რომ ქრისტიანული მცნებაა!); მხოლოდ

პიროვნებას შეუძლია მისი ძიება და მთელი დამაჯერებლობით მისი გამოთქმა. მე ჭეშმარიტებას ჩემს სამშობლოზე მაღლა ვაყენებ და მებადება კითხვა: შეუძლია კი ბევრ ქართველს სამშობლოს ინტერესებზე მაღლა ჭეშმარიტების დაყენება? და თუკი მათ ეს არ შეუძლიათ, მაშინ ისინი ცუდი ქრისტიანები არიან.¹ როგორც ვხედავთ, მამარდაშვილი ერთმანეთს უპირისპირებს არა ჭეშმარიტებას და, ზოგადად, ერის ინტერესებს, არამედ ჭეშმარიტებასა და ერის „მოჩვენებით“ ინტერესებს. საბოლოოდ, ჭეშმარიტება არ შეიძლება ეწინააღმდეგებოდეს სამშობლოს ინტერესებს, ის შეიძლება ეწინააღმდეგებოდეს მხოლოდ სამშობლოს „მოჩვენებით“ ინტერესებს. ამ განმარტების გარეშე დისპოზიცია „ჭეშმარიტება, თუ პატრიოტიზმი“ არაკორექტულად ჟღერს. მამარდაშვილის ნააზრევის კონტექსტიდან გამომდინარე, უფრო კორექტული იქნებოდა შემდეგი დისპოზიციის გამოყენება: „ჭეშმარიტება და პატრიოტიზმი“, „ჭეშმარიტება და ქვეყნის რეალური ინტერესები“ და ა.შ.

მამარდაშვილს მიაჩნდა, რომ ადამიანები გასხვაგვადებიან ერთმანეთისგან ეროვნულობით, კულტურით, სახელმწიფოთი, ხოლო ემსგავსებიან ერთმანეთს იმდენად, რამდენადაც ყოველ მათგანში არსებობს პიროვნება, რომელიც შინაგანად უნივერსალურია. „იროკეზთან მე, შეიძლება, მაკავშირებდეს მხოლოდ ის, რომ ჩვენში

1 М. Мамардашвили, Как я понимаю философию, Москва, 1990, гл. 207.

ორივეში ალაპარაკდა პიროვნება“, – წერს მამარდაშვილი. ამ შემთხვევაში, ჩვენ ვართ ადამიანები, უნივერსალური არსებები. უშუალოდ იროკეზული იროკეზში არის არა პიროვნული, არამედ ის, რაც მას ჩემგან განასხვავებს.² მაგრამ რა პირობებში „ალაპარაკდება“ უკეთ იროკეზში პიროვნება? რამდენად იქნება ის პიროვნება იმ შემთხვევაში, როდესაც არ ეკუთვნის თავის თავს სახელმწიფოებრივად, კულტურულად, რელიგიურად, ანუ ვერ არის „ბოლომდე“ იროკეზი? ვისში ალაპარაკდება უკეთ პიროვნება? იროკეზში, რომელიც ცხოვრობს თავისუფალი, სრული ცხოვრებით, თავისი მორალური ტრადიციული კანონების მიხედვით, აქვს საშუალება თავის კულტურულ მატრიცაში ორგანული განვითარებისა? თუ იროკეზში, რომელსაც დაკარგული აქვს ეთნიკური და რელიგიური იდენტობა და არაკვალიფიციურ სამუშაოს ასრულებს რომელიღაც მტვრიან რეზერვაციაში? ამ მხრივ, მამარდაშვილის ზოგიერთი გამონათქვამი შეიძლება მეტყველებდეს იმაზე, რომ ის სათანადოდ ვერ აფასებდა პიროვნების ჩამოყალიბების პროცესში კულტურულ-რელიგიური, სახელმწიფოებრივი ფაქტორების მნიშვნელობას. ხომ არ უსწრებს წინ ეროვნულის ფორმირება პიროვნულს? აქვს კი, მაგალითად, ინგლისს ან საფრანგეთს გარკვეული „ფორა“ იმ პირობების ჩამოყალიბებაში, რომლებმაც პიროვნული ცნობიერება უნდა ჩამოაყალიბონ? „ფორა“

2 იხ. М. Мамардашвили, Необходимость себя, Москва, 1996, გვ. 32.

იმ ხალხის, იმ ერების წინაშე, რომლებიც სახელმწიფოებრიობის შექმნის ან აღდგენის ამოცანის წინაშე დგანან, მთელი მისი, მათ შორის, კულტურული და სულიერი ხასიათის ატრიბუტიკით.

ქრისტიანობის ჭეშმარიტებისადმი დამოკიდებულებისა და ჭეშმარიტებისა და სამშობლოს ინტერესების დამოკიდებულების საკითხები დღეს ისეთივე აქტუალურია, როგორც ის ძველი ებრაელების დროში იყო. მით უფრო აქტუალურია ეს საკითხები ისეთი ერებისათვის, რომლებიც ჩვენსავით ხელახლა ბრუნდებიან ისტორიაში. ასე რომ, მამარდაშვილის ფენომენი ჩვენ მისი ფილოსოფიის „ორიგინალობაში“ კი არ უნდა ვეძიოთ (აქვე მინდა აღვნიშნო, რომ არ ვიზიარებ მოსაზრებას მისი ფილოსოფიის „არაორიგინალოზობის“ შესახებ), არამედ მისი, როგორც ფილოსოფოსისა და მოაზროვნის უკომპრომისო პოზიციაში. მისი ეს უკომპრომისობა (როგორც აზროვნებაში, ასევე, საზოგადოებრივ პოზიციაში) იმ თვისებებში გამოიხატებოდა, რომლებსაც თავის ერთ-ერთ ნაშრომში ის დოსტოევსკის მიანერდა: „ჭეშმარიტების დამოუკიდებელი ძიება“, „თავის სულში დანახულის ბოლომდე ჩანვდომის სიმამაცე“, „თავისი წრის დემოკრატიული რიტუალების არგაზიარება“.

ბევრი ვერ ბედავს „გაებუტოს“ თავის სამშობლოს... მამარდაშვილმა ეს გაბედა... ასეთი ტიპის მოაზროვნეები ბევრს არ უყვარს, არ უყვარს მასას, რომელსაც ის აღიზიანებს და აწუხებს თავისი შეკითხვებით და თავისი რეფლექსიით, რომელს-

აც ის აღვიძებს, აიძულებს სიფხიზლეს და ამით არღვევს მის კომფორტულ ყოფას – გონების ძილის თანდაყოლილ პროდუქტს. აღიზიანებს მათ, ვისაც ურჩევნია ძილი, ვინც მიჩვეულია ძილს... სწორედ ძილია კომფორტის მომტანი, სწორედ ძილში შემიძლია მე მოვიხსნა პასუხისმგებლობა, სხვას გადავაბარო არჩევანის გაკეთება.... ასეთი მოაზროვნე არ უყვარს ხელისუფლებას, იმიტომ რომ სწვდება მის განზრახვებს და ახდენს მისი გეგმებისა და საქმიანობის „რევიზიას“. ამ მხრივ, დროში არაფერი შეცვლილა: სოკრატე შეიძულა და სიკვდილისთვის გაიმეტა ათენის საზოგადოებამ, ტოლსტოი ოფიციალური ეკლესიისგან განიკვეთა მეცხრამეტე საუკუნეში, თომას მანის წიგნებს წვავდნენ მეოცე საუკუნეშიც კი... სიკვდილისთვის გავიმეტეთ ქართველებმა სწორედ ის პიროვნება, რომლის მთელი შემოქმედება და მოღვაწეობა ერის გამოღვიძების საქმეს ემსახურებოდა – ილია: „სულ ძილი, ძილი...“ მეოცე საუკუნეშივე გულის შეტევით გარდაიცვალნენ ის ფილოსოფოსები, რომლებმაც გაბედეს „მეინსტრიმთან“ დაპირისპირება – ჩეხი იან პატორკა და ქართველი მერაბ მამარდაშვილი. არც ხელისუფლება და არც მასა არ ჰპატიობს მათ, ვინც თავის მიზნად ისახავს ჭეშმარიტების დამოუკიდებლად ძიებას.

მამარდაშვილმა თავისი სათქმელი იმ დროში თქვა, როდესაც აღგზნებული ხალხი ეთნიკური ნაციონალიზმის გზას დაადგა, რაც ძალიან ძვირად დაგვიჯდა კიდეც. ეს იმ დროში, როდესაც

ხალხის სიყვარულის მოსაპოვებლად საკმარისი იყო ტრიბუნიდან რამდენიმე რიტუალური ფრაზის ხმამაღლა წარმოთქმა, რასაც, ასევე, რიტუალური შეძახილები მოჰყვებოდა („გაუმარჯოს!“).

ხომ არ წარმოადგენს მამარდაშვილის ჭეშმარიტებისადმი დამოკიდებულება მოდერნისტული ხასიათის „გადმონაშთს“? ხომ არ გვაქვს საქმე მისი მხრიდან ჭეშმარიტების ფლობის პრეტენზიასთან (კიდევ ერთი „ბრალდება“)? საქმე ისაა, რომ მამარდაშვილი არასდროს გვთავაზობდა მზარეცეპტებს. მას არ ჰქონდა ილუზია, რომ იცის, თუ რა არის ჭეშმარიტება ყოველი მოცემული მომენტისათვის. მას სხვა პოზიცია გააჩნდა. ის დარწმუნებული იყო, რომ არცერთმა სხვა ინტერესმა, მოთხოვნილებამ, გარემოებათა თუ პირობების ერთობლიობამ არ უნდა გადაგვიღობოს გზა ჭეშმარიტებისკენ. ამ თეზისს ჩვენ ვხდებით ქრისტიანობაშიც, ბუდიზმშიც, თანამედროვე ნეონდუისტურ შრომებშიც. ყველაფერი შეიძლება კერპად იქცეს: სამსახური, ოჯახი, ღირსება, ანტიკომუნიზმი, დიდება, სამშობლო, თვით ჭეშმარიტება და თვით ღმერთიც კი. „კუმირად“ შეიძლება იქცეს ასევე ჭეშმარიტებისა და ღმერთის ძიებაც. ამ კუთხით, პიროვნება, რომლისთვისაც ჭეშმარიტება კერპად იქცა, არაფრით განსხვავდება რომელიმე „ურა-პატრიოტისაგან“, რომლისთვისაც სამშობლო იქცა კერპად. აქ განსაკუთრებულ მნიშვნელობას აზროვნების ტაქტი, აზროვნების სიფხიზლე, აზროვნების თავმდაბლობა იძენს. ეს

სწორედ ის თვისებებია, რომლებიც ახასიათებდა მამარდაშვილს, რომელიც სრულიად არ სტოვებდა დავდაჯერებული ადამიანის შთაბეჭდილებას, – ამისათვის მას ზედმეტად სევდიანი მზერა ჰქონდა... არიან ადამიანები, რომლებიც თითქოსდა „აცრილი“ არიან „კერპების“ მიმართ... თანაც დარწმუნებული ვარ, რომ ყველაზე ნაკლებად კერპად გადაქცევა სწორედ ჭეშმარიტების ძიების პროცესს ემუქრება, თუნდაც იმის გამო, რომ ეს პროცესი თითქმის არ ექვემდებარება დოგმატიზაციას და განსხვავებულ პერსპექტივებს მოითხოვს.

ქვეყნის ისტორიაში დაბრუნების პროცესი მოდერნიზაციის საუკეთესო გზების ძიებას და მსოფლიოსა და, კერძოდ, რეგიონულ პოლიტიკურ რუკაზე საკუთარი ადგილის დამკვიდრებას განაპირობებს. ასე რომ, ბოლო წლებში, მამარდაშვილისეულმა რეფლექსიამ კიდევ უფრო მეტი სიმძაფრე შეიძინა. განსაკუთრებით ისეთი მიდგომების ანალიზისას, როგორცაა: ქვეყნის ეფექტური მმართველობა, ახალ პირობებში ქვეყნის უსაფრთხოების უზრუნველყოფა, ავტორიტარული მოდერნიზაცია და სხვა.

ჭეშმარიტების სივრცე დღეს ისეთივე ვიწროა, როგორც ის მერაბ მამარდაშვილის დროს, სახალხო ფრონტის პირველ ყრილობაზე გამოსვლისას იყო... სამშობლო ისევ განსაცდელშია, სამშობლოს ისევ უჭირს. ტრანზიტის პერიოდმა საქართველოში ადაპტაცია განიცადა და ქვეყნის დემოკრატიზაციის პროცესი თავის ჩარჩოებში

მოაქცია. მამარდაშვილის რეფლექსია ამ ახალ პირობებში ისევ მიუღებელია, ის ისევ უშლის ხელს მათ, ვინც „იცის“, თუ რა არის გასაკეთებელი ქვეყანაში, „იცის“, თუ რა არის ქვეყნის ინტერესები. მამარდაშვილს აღიარებენ მხოლოდ მისი საერთაშორისო ავტორიტეტის გამო... ამიტომ მას გაიხსენებენ ხოლმე, აკი რუსთაველზე დგას მისი ბიუსტი, მაგრამ მას არ კითხულობენ. ეს სიტუაცია გარკვეულად ვაჟა ფშაველას შემოქმედებასთან ქართველი ხალხის დამოკიდებულებას მაგონებს. ვაჟას აღიღებენ, ასწავლიან სკოლაში, მაგრამ ერი არ/ვერ ცხოვრობს მისი მორალით. ვაჟას მორალური კოდექსი ჩვენი ცნობიერების პერიფერიაზე მოვათავსეთ და მას მხოლოდ რიტუალური პერფომანსების დროს ვიხსენებთ.

**CONCERNING MERAB MAMARDASHVILI'S
FAMOUS EXPRESSION**

Abstract

The article deals with an opinion that the attitude towards Mamardashvili is more critical in Georgia than outside the country. Among other “accusations” against Mamardashvili the article deals only with one of them, namely the “accusation” in non-originality.

The article expresses the idea that it is not entirely correct to understand the interrelation of the truth and patriotism with the dilemma: Truth or Patriotism; it distorts Mamardashvili’s viewpoint that truth cannot contradict the interests of homeland; it can only contradict the “seemingly” interests of homeland.

An idea is expressed that Mamardashvili could not have properly estimated the significance of cultural-religious and statehood factors in the process of personality formation.

The article proves the topicality of the stated dilemma for the present-day Georgia.

სოციალური მოქმედების გაუკუღმართებული ფორმაები

მერაბ მამარდაშვილის ფილოსოფიაში განსაკუთრებულ სიღრმისეულ გამოხატულებას ჰპოვებს მოძღვრება „გაუკუღმართებული ფორმის“ შესახებ. ამ კატეგორიას ორმხრივი გამოვლენა აქვს, ერთი მხრივ, ის მიუთითებს რეალობის სისტემაზე, ხოლო მეორე მხრივ, ცნობიერების სტრუქტურაზე, რომელიც რეფლექსიის დონეზე გაშლას არ ექვემდებარება. მამარდაშვილს გაუკუღმართებული ფორმის ონტოლოგიური სტატუსის დადგენა სურს და ამისათვის ამ გამოვლენის ფენომენოლოგიურ დესკრიფციას ახდენს. როგორია გაუკუღმართებული ფორმის ონტოლოგიური სტატუსი? მამარდაშვილის აზრით, განსაკუთრებულად რთული ეპირიული სისტემების გამოვლენისათვის საჭიროა კაუზალობის განსაკუთრებული სახის – გაუკუღმართებული მოქმედების, ან „გაუკუღმართებული ფორმის“ – განზოგადოება.¹ ფაქტობრივად საქმე ეხება ჰუმანიტარული მეცნიერების კონცეპტუალურ

1 იხ. М. Мамардашвили, Превращенные формы (О необходимости иррациональных выражений), см.: М. Мамардашвили, Как Я понимаю философию, Москва, 1990, гв. 315.

აპარატში სხვა მოვლენებისაგან გამოცალკავებული სპეციალური ოპერატორის (მოქმედი პირის, ან სტრუქტურული აგენტის) კონსტრუირებას, რომელიც განსაკუთრებულ ონტოლოგიურ რეალობას აღნიშნავს; ესენი არიან გადაგვარებული ობიექტები – სოციალური მოქმედების „გაუკულმართებული ფორმები“.²

ცნებას „გაუკულმართებული ფორმა“ მამარდაშვილი მარქსის ფილოსოფიიდან იღებს. მარქსთან ეს ტერმინი კომუნიკაციების რთული სისტემის ფუნქციონირების აღსანიშნავად იყო გამოყენებული, რომელიც საზოგადოებრივი ცხოვრების ზედაპირზე გამოვლენილ მოჩვენებით ეფექტებს ავლენდა. მარქსის აზრით, პარადოქსალური ეფექტები საზოგადოებრივი ურთიერთობის ზედაპირზე მისი სინამდვილის ფორმის, ან, უფრო სწორად თუ ვიტყვით, მისი რეალური არსებობის ფორმის სახით ვლინდება. ყოფიერების ამგვარი ფორმები რთული სისტემების შიდა მიმართებების გადაგვარებულ სახეობას წარმოადგენს. ისინი იმავდროულად სისტემაში დამოუკიდებელად არსებობენ, როგორც თვისობრივად მთლიანი მოვლენა. ზუსტად ამ „ყოფნაშია“ გაუკულმართებული ფორმის პრობლემა, რომელიც აღქმადი (და პრაქტიკულად უეჭველი) სახით წარმოსდგება მთლიანობაში სისტემის ფუნქციონირების ანალიზისას. მამარდაშვილი ასეთ გაუკულმარებულ ფორმად და გადაგვარებულ მიმართებებად წარმოადგენს კაპიტალიზირებულ ღირებულებას ბურჟუაზიულ ეკო-

2 იხ. იქვე, გვ. 315.

ნომიკაში, რომელსაც „თვითგანახლების“ უნარი აქვს. მამარდაშვილი აქ არ აკონკრეტებს, თუ როგორ უკავშირდება კაპიტალიზებული ღირებულება შრომის გაუცხოების აქტს. არადა, კარლ მარქსი განსაკუთრებულ ყურადღებას უთმობს იმას, თუ როგორ იწვევს შრომის გაუცხოება სანარმოო ძალების საგნობრივ გაუცხოებას; მწარმოებელსა და მის მიერ შექმნილ შრომის პროდუქტს შორის წარმოქმნილი გაუცხოება კი იწვევს შრომის არსის გაუკუღმართებას და ადამიანური ურთიერთობების გაუცხოებას. მამარდაშვილის აზრით, ეს არის ირაციონალურად გაუკუღმართებული ფორმის ტიპური შემთხვევა, როცა საგანს (მოვლენას) საზოგადოებრივი მიმართებების თვისებები ენიჭება და ეს თვისებები ადამიანური მოღვაწეობის მიღმა არსებობს და სრულიად ბუნებრივი სახით ევლინება დამკვირვებელს.³

მამარდაშვილის აზრით, გაუკუღმართებული ფორმის განსაკუთრებულობა, რომელიც განსხვავდება ფორმისა და შინაარსის კლასიკური მიმართებისაგან, მისთვის შინაარსობრივი განსაზღვრებების ჩამოცილებაში მდგომარეობს: გამოვლენის ფორმას დამოუკიდებელი „არსობრივი“ მნიშვნელობა ენიჭება და მის შინაარსში სხვა მიმართებები ჩაენაცვლება. ის გამოცალკევდება სხვა მოვლენებისაგან და შეერწყმის ფორმის თვისებებს და ნამდვილი მიმართებების ადგილს იკავებს.⁴ გაუკუღმართებული ფორმის და

3 იხ. იქვე, გვ. 316.

4 იხ. იქვე, გვ. 317.

შინაარსის მიმართების მაგალითად მონყალების გაცემის ქრისტიანული საზრისის მაგალითს მოვიყვანთ. თავისი არსით მონყალების გაცემა ქრისტიანულ სიქველეთა ერთ-ერთ რიგს განეკუთვნება, ხოლო მონყალების მიმღები არის „ღვთის გლახა“. თუ ამ მოვლენას თანამედროვე კონტექსტში განვიხილავთ, თუ მონყალება ფულის შოვნის საშუალებად არის ქცეული, ფორმისა და შინაარსის მიმართება არსობრივად იცვლება. რჩება მხოლოდ მონყალების გაღების გაუკუღმართებული ფორმა, რომელსაც დაკარგული აქვს მისი პირველსაწყისი შინაარსი.

უფრო რთული მაგალითი გეორგ ზიმელის „ფულის ფილოსოფიის“ მიხედვით შეიძლება განვიხილოთ. გეორგ ზიმელის აზრით, თავის პირველ არსში მყოფი უფორმო და უშინაარსო სოციალური სტიქიონები თავის თავში შეიცავენ ინსტიტუტურ, სოციალურ და სულიერ ძალებს, რომლებიც ფორმასა და შინაარსში გაიშლებიან. ფორმასა და შინაარსში განფენილ სოციალურ სტიქიონებს კი ერთმანეთთან აქვთ ინტერაქცია. ზიმელის თანახმად, ამ სოციალურ ინტერაქციაში ფორმა წარმოსდგება როგორც უნივერსალური, უპიროვნო და ინერტული, ხოლო შინაარსი – როგორც პიროვნული, კონკრეტული და სიცოცხლისეული.⁵

5 იხ. მ. გოგატიშვილი, გეორგ ზიმელის სიცოცხლის ფილოსოფიის ძირითადი სტიქიონები: ფული და ინტელექტი, იხ.: სიცოცხლის ფილოსოფია. პრობლემები და პერსპექტივები, რედ. ლ. ზაქარაძე, მ. გოგატიშვილი, თბილისი, 2009, გვ. 16-22.

გეორგ ზიმელის სოციოლოგიური კონცეფციის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ასპექტი არის ფულისა და პროსტიტუციის ანალოგიური ბუნების თემატიზება. აქ მთავარ ნიშნულად ფულისა და პროსტიტუციის შინარსობრივი იგივეობა გამოდის. ორივე მათგანს ახასიათებს ინდიფერენტულობა, რომელსაც ისინი მიეცემიან მათი ყოველი ახალი გამოყენებისას და სიმსუბუქე, რომლითაც ისინი სტოვებენ ნებისმიერ სუბიექტს. ფული და მეძავი სინამდვილეში არავისთან და არაფერთან არ არიან მჭიდროდ დაკავშირებულნი, ისინი გამორიცხავენ ყოველგვარ გულითად მიმართებას საგნობრიობისადმი.⁶ ყოველივე ეს კი მათ წარმოაჩენს მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილების წმინდა საშუალებებად. ზიმელის აზრით, ეს საკმარისი პირობაა საიმისოდ, რომ „სავალალო ანალოგია გავავლოთ ფულსა და პროსტიტუციას შორის“.⁷ პროსტიტუცია ფაქტობრივად ფულის უკიდურესად გაუკუღმართებული ფორმაა.

სინამდვილეში (და არა ცნობიერებაში) არ-

6 იხ. იქვე, გვ. 376-377: „ფული, თავისი შეხებით, ანადგურებს საგანთა ბუნებას. იმთავითვე, როგორც კი საგანი ფულადი ღირებულების მიხედვით განიხილება და ფასდება, ის მაშინვე ამოვარდება მისი საკუთრივი (საგნების) კატეგორიიდან. მისი თვისებრივი ღირებულება იმნუთმივე გადადის რაოდენობრივ ღირებულებაში და საკუთარი თავისადმი კუთვნილება, ე.ი. ორმაგი მიმართება საკუთარი თავისადმი და სხვისადმი [...] იკარგება და უჩინარდება. პროსტიტუციის არსი, რომელიც ჩვენ ფულში აღმოვაჩინეთ, გადაეცემა საგნებს.“

7 იხ. იქვე, გვ. 376.

სებული გაუკუღმართებული ფორმის სპეციფიკას გაუკუღმართებული შინაარსი წარმოადგენს ან მისი ისეთი გარდასახვა, რომ პირდაპირ მისი ცნობა შეუძლებელი ხდება. გაუკუღმართებული ობიექტები განსაკუთრებული სახით არსებობენ; ისინი არ დაიყვანებიან სუბიექტურ ფიქციებზე ან ცნობიერების ილუზიებზე.⁸ მამარდაშვილი გაუკუღმართებული ფორმის იმ არსებობას ან მოქმედებას ახასიათებს, რომელიც, იმავდროულად, მის ონტოლოგიურ სტრუქტურაზე მიუთითებს; გაუკუღმართებული ფორმას ან მოქმედებას აქვს: (1) კვაზიარსებობის ფორმა; (2) ის სისტემაში (სოციალური, მეცნიერული, ფუნქციონალური და ა.შ.) გამოტოვებულ რგოლებს ავსებს და მის სტაბილურობას (თუმცა გაუკუღმართებული ფორმით) უზრუნველყოფს;⁹ (3) ყოველდღიურ ცნობიერებაში გაუკუღმართებული ფორმა მოქმედებს უშუალოდ, როგორც საბოლოო, დაუშლელი რეალობა; ის არ ქრება მისი ფუნქციონირების მექანიზმების აღმოჩენის შემდეგაც, თუკი თავად სისტემა არ შეიცვლება; (4) მან შეიძლება სისტემის განვითარებაში გადამწყვეტი (როგორც პოზიტიური, ისე უარყოფითი) როლი ითამაშოს; ის შესაძლო მოქმედებების ველს აყალიბებს: როგორც გაგების ველს, ასევე არგაგების ველსაც,

8 იხ. М. Мамардашвили, *Превращенные формы (О необходимости иррациональных выражений)*, გვ. 318.

9 მეცნიერებაში, მაგალითად, არასწორი თეორია წარმოადგენს გაუკუღმართებულ ფორმას. მან შეიძლება რაღაც ნაკლი შეავსოს თეორიის სისტემაში და დამოუკიდებლად იფუნქციოს.

რომელიც ცნობიერებისათვის არ არის მიღწევადი; (5) ის ქრება მხოლოდ სისტემის განვითარების პროცესში, ან სხვა ფორმას ჩაენაცვლება, ან ნადგურდება სისტემის ნგრევასთან ერთად.¹⁰

ზემოთ მოყვანილი გაუკუღმართებული ფორმის ან მოქმედების ონტოლოგიური სტრუქტურა ჩვენ გაუკუღმართებული სოციალური მოქმედების სტრუქტურის დასახასიათებლად შეიძლება გამოვიყენოთ. ეს გაუკუღმართებული სოციალური მოქმედებები იმავე ტერმინოლოგიით შეიძლება აღვწეროთ, რაც თანამედროვე სოციალურ მეცნიერებებში გამოიყენება:

1. პირდაპირი სოციალური მიმართებები.¹¹ აქ რეფერენტი ადამიანებს შორის კავშირების ფაქტობრივი ქსელია;¹² ეს პირდაპირი სოციალ-

10 მაგალითად, საბჭოთა კავშირის ან ნაცისტური გერმანიის ნგრევის შემდეგ გაქრა მოქმედების ის გაუკუღმართებული ფორმები, რომლებიც ამ სისტემებში არსებობდნენ. იმავდროულად გაუკუღმართებული მოქმედების ფორმებმა ტრანსფორმაცია განიცადეს და ისინი რუსეთის ფედერაციის სისტემაში აგრძელებენ არსებობას.

11 ამ პრობლემის თაობაზე იხ. C. Calhoun, *Indirect Relationships and Imagined Communities: Large Scale Social Integration and the Transformation of Everyday Life*, in: P. Bourdieu, J. S. Coleman (eds.), *Social Theory for a Changing Society*, New York, 1991, pp. 95-120.

12 ამგვარ ქსელს არ აქვს პოტენცია, რომ უფრო კომპლექსური წარმონაქმნი შექმნას, მაგალითად, ისეთი, როგორცაა საზოგადოება. ამიტომაც ის პირდაპირი მოქმედებების ვიწრო ჩარჩოში რჩება; იხ. S. Nadel, *The Theory of Social Structure*, London, 1957; H. C. White, *Identity and Control: A Structural Theory of Social Action*, Princeton, 1992.

ური მიმართებები განსაზღვრავენ რა ერთმანეთს, ამასთანავე, ობიექტივიზრდებიან როგორც კონკრეტული პირები. საზოგადოების ხშირი რეფერირება პრივილეგირებულ მდგომარეობაში აყენებს პირდაპირი მიმართებების ამგვარ სამყაროს; მაგრამ როცა ცნება გამოყენებულია იმისათვის, რომ მთელ საზოგადოებაში ან საზოგადოების რომელიმე კლასტერში სოლიდარობის რაიმე ფორმა იქნეს აღნიშნული, მაშინ ის პირდაპირი სოციალური მოქმედების გაუკუღმართებას გამოხატავს. სოლიდარობა აქ გამოდის, როგორც დომინანტი რეფერენტი, რომელიც პირდაპირი სოციალური მიმართებების სტრუქტურას არღვევს და მის ჩარჩოში მოქცევას ცდილობს. აქედან გამომდინარე, საზოგადოების სოლიდარობის რეფერირება პირდაპირ სოციალურ მოქმედებებში მას კვაზი-პირდაპირ სოციალურ მოქმედებებად აქცევს. მხოლოდ პირდაპირ მიმართებებზე რეფერირება კი, ასევე, ანგრევს საზოგადოების ერთიანი შემეცნების ჰარმონიას და მისადმი მიკედლებულობას; ეს მაშინ, როცა სოციალური სტრუქტურები და სხვა ფართო მასშტაბის გაერთიანებები პირდაპირი სოციალური მიმართებების სუბსტანციურ სტრუქტურას აყალიბებს; ის, ასევე, არჩევანის გაკეთების სტრუქტურაცაა. თუმცა ისიც შეიძლება მოხდეს, რომ მასში კვაზი-პირდაპირმა სოციალურმა მოქმედებამ ფართო საზოგადოების სოციალური სტრუქტ-

ტურის სისტემური გაუკუღმართება გამოიწვიოს. ეს შეიძლება მოხდეს პირდაპირ (როცა ადამიანები სოციალური ურთიერთობის ამა თუ იმ ფორმას ირჩევენ სხვა ადამიანებთან მიმართებაში) და არაპირდაპირ (როცა ისინი სოციალური მონაწილეობის ფორმას ირჩევენ, მაგალითად, სოციალურ მოძრაობას, სამუშაოს, კეთილდღეობის მოპოვების დევიანტურ და არადევიანტურ ხერხებს).

2. **ფუნქციონალური ურთიერთდამოკიდებულება.** ეს ის კონცეპტია, რომელიც ემილ დიურკემის, ტალკოტ პარსონსისა და ნიკლას ლუმანის მიერ იქნა განვითარებული;¹³ მას ინტენსიურად იყენებს იურგენ შაბერმასიც.¹⁴ ფუნქციონალური ურთიერთდამოკიდებულება სხვადასხვა ტიპის სოციალურ ნაკადებზეა დამოკიდებული, მაგალითად, კეთილდღეობაზე, რომელიც ერთმანეთთან აკავშირებს ადამიანებს; მიუხედავად იმისა, რომ ის მათი საერთო აღიარების ობიექტს არ წარმოადგენს, ის ფუნქციობს, მეტაფორულად თუ ვი-

13 იხ. E. Durkheim, *The Division of Labor in Society*, translated by G. Simpson, New York, 1947; T. Parsons, *Prolegomena to a Theory of Social Institutions*, in: *American Sociological Review* 55 (1990), გვ. 318-333; N. Luhmann, *A Sociological Theory of Law*, translated by E. King-Utz and M. Albrow, London, 1985.

14 იხ. J. Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, translated by Th. Burger with the assistance of F. Lawrence, Cambridge, 1989.

ტყვიტ, ადამიანების ზურგს უკან მოქმედებს. თანამედროვე ცხოვრება კვაზიავტონომიური სისტემების ფუნქციონირებას ეყრდნობა (ამ შემთხვევაში, ჩვენ არ გვაქვს მხედველობაში მხოლოდ კეთილდღეობა). საზოგადოებრივ სისტემაში ასევე ფუნქციონირებს კეთილდღეობის მიღწევის გაუკუღმართებული ფორმა. ეს ფორმაც შინაარსობრივად აკავშირებს ერთმანეთთან ადამიანებს, მაგრამ ისინი მას არ აღიარებენ და, ამდენად, ის მათ ზურგს უკან მოქმედებს. შესაძლებელია, რომ ფუნქციონალური ინტეგრაციის სოციალურმა სისტემებმა „გამოააშკარავოს“, რომ ადამიანების არჩევნები სოციალურ პრაქტიკაში მათი ნამდვილი არჩევანი არ არის. თუმცაი გაუკუღმართებული ფორმა მათ მაინც აიძულებს მონაწილეობა მიიღონ გაუკუღმართულ ფუნქციონალურ ურთიერთდამოკიდებულებაში.

- 3. საზოგადოებრიობა.** საზოგადოებრიობა ანუ განსაზოგადოება წარმოადგენს დისკურსების თვითორგანიზებად სივრცეს, რომელშიც მონაწილეობა არ ეფუძნება პირდაპირ პერსონალურ ურთიერთობებს და ყოველთვის ღიაა უცხოსათვის. საზოგადოებრივი სფერო თავის თავში შეიცავს საზოგადოებრიობის მცირე ან დიდ ჯგუფებს, რომელთაგანაც ზოგიერთი ეფემერულია, ზოგიერთი წარმატებული, ზოგიერთი კი დომინანტური ორგანიზაციის წინააღმდეგ ბრძოლაში ყალიბდება. საზოგადოებრივ ცხოვრებაში ჩართვა სოციალურ სოლი-

დარობას აყალიბებს, რომელიც ნაწილობრივ პირდაპირი სოციალური მოქმედებების თანამონაწილეობის გზით ხორციელდება. ადამიანების მონაწილეობა საზოგადოებრივ ცხოვრებაში სოციალური სოლიდარობის ფორმას აყალიბებს. ეს მონაწილეობა არა მარტო რაციონალურ-კრიტიკულ დისკურსს გულისხმობს, არამედ საერთო საზრუნავზე საქმიანობასაც. რიგ შემთხვევაში, საერთო საზრუნავი გადაფარავს რაციონალურ კრიტიკულ დისკურსს და სწორედ ეს ვითარება აყალიბებს საერთო საზრუნავის ირაციონალურ მახასიათებლებს (რომელიც სოციალური სოლიდარობის გაუკუღმართებულ ფორმებში ვლინდება. ასე მაგალითად, უკიდურესი ნაციონალიზმი, შოვინიზმი და ა.შ.). საზოგადოებრივი კომუნიკაციები ასევე ასოციალური წარმოსახვების საერთო კონტექსტების ჩამოყალიბებას უწყობს ხელს, რომელიც სოციალური ცხოვრების გაგების გზებს ამარტივებს. ეს გამარტივებული იმიჯები შეიძლება გაუკუღმართებული სოციალური ფორმის სახით იყოს წარმოდგენილი, რომელიც საზოგადოებაში დომინანტი კონცეპტების, მტრული ბინარული სტერეოტიპების ფუნქციონირებას განაპირობებს. საზოგადოებრივი ცხოვრების გაუკუღმართებული სტერეოტიპები, ასევე, კულტურული თვითშემეცნების გაუკუღმართებულ მოდელს ქმნის – კულტურის ნარცისულ ფორმას.¹⁵

15 იხ. A. Honneth, *The Pathologies of Individual Freedom:*

კულტურისა და იდენტურობის ეს ფორმა ნანილობრივ საზოგადოებრივი ქმედებებით და ინტერაქციებით ხორციელდება, რომელიც, საბოლოო ჯამში, გაუკუღმართებულ საზოგადოებრივ პრაქტიკას აყალიბებს.

Mikheil Gogatishvili

DISTORTED FORMS OF SOCIAL ACTION

Abstract

This article deals with the concept of distorted form processed by Merab Mamardashvili. A manifestation of this category, on the one hand, points to the reality, on the other hand – to the structure of human consciousness. Mamardashvili desires to talk about the Ontological Status of distorted form. In fact, in this case the matter concerns a special constructing (to differentiate from each other) operator in the conceptual apparatus of the Humanities, designating a special ontological reality – the distorted objects or “distorted form”.

Hegel’s Social Theory, translated from the German by L. Löb, Princeton – Oxford, 2010.

საბჭოთა ტოტალიტარიზმის პირგომო: *Homo Sovieticus*

(მერაბ მამარდაშვილის შეხედულებების შუქზე)

ოცი წელი გავიდა, რაც საბჭოთა კავშირი, როგორც იმპერიული სახელმწიფო, დაიშალა. ყოველი იმპერიის დაშლა, მასში შემავალ ქვეყნებს კრიზისის, პოლიტიკური, სოციალური, ეთნიკური კატაკლიზმების წინაშე აყენებს. ეს პროცესი ციკლური ბუნებისაა და დღესაც მეორდება. მოვლენები სწრაფად ვითარდება და „ბრძოლა არსებობისათვის“ დაძაბულ ვითარებაში მიმდინარეობს.

საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდეგ, საქართველომ დამოუკიდებლობა მოიპოვა, დაადგა დემოკრატიზაციის გზას, მაგრამ უამრავი ხელშემშლელი ფაქტორი აღმოჩნდა საიმისოდ, რომ ქვეყნის აღმშენებლობა სწორი გზით წარმართულიყო, რომ თავიდან აგვეცილებინა დაპირისპირებები და კომფლიქტები.

ოცი წელი საკმარისი არ აღმოჩნდა, რომ კრიზისულ საზოგადოებაში რადიკალური ცვლილებები სწრაფად განხორციელებულიყო. ამ პროცესებს ჯერ კიდევ გავრცელებული საბჭოთა მენტალიტეტის გადმონაშთები ემატება. ამგვარი შეხედულებების არსებობა საბჭოთა იდეოლო-

გის და პროპაგანდის მარცვალს შეიცავს, რომლის ზეგავლენის ქვეშ მოსახლეობის უმეტესი ნაწილია აღზრდილი. ამ ეპოქაში მცხოვრები ადამიანების სოციალიზაციის ყველა ეტაპი იმ სახის აღზრდას გულისხმობდა, რაც საბჭოთა სისტემისთვის იქნებოდა გამოსადეგი. ამიტომაცაა, რომ საზოგადოების ტრანსფორმირების პროცესი თანამედროვე პირობებში რთულად მიმდინარეობს.

დღევანდელი გადმოსახედიდან, ადამიანები აცნობიერებენ იმ მუხტის არსებობას, რაც საბჭოთა პერიოდიდან მათ ცნობიერებაში იყო „ჩადებული“. აქედან გამომდინარე, მნიშვნელოვანია ადეკვატურად გავიაზროთ და გავიგოთ ის კონცეფციები, სადაც საბჭოთა ადამიანის (*Homo Sovieticus*) თავისებურებანია გაანალიზებული. საქართველოში ამ საკითხს საგანგებოდ განიხილავდა ფილოსოფოსი მერაბ მამარდაშვილი. უნდა აღინიშნოს, რომ მისი შეხედულებები სოციალური მოქმედებისა და ადამიანის აზროვნების ტრანსფორმაციის პერსპექტივების შესახებ დღესაც უაღრესად აქტუალური და მნიშვნელოვანია.

Homo Sovieticus-ზე ერთ-ერთმა პირველმა საუბარი დაიწყო რუსმა სოციოლოგმა ალექსანდრე ზინოვიევმა; ის ამ თემის შესახებ უცხოეთში ემიგრაციის პერიოდში წერდა. მისი აზრით, საბჭოთა ადამიანი ორგვარ – პიროვნულ და სოციალურ – ჭრილში უნდა იქნეს განხილული; საბჭოთა იდეოლოგიის წნეხის ქვეშ, ასეთი სახეობა ადამიანისა „გამანადგურებელია“; ის არსებული სისტემის წინააღმდეგ კი არ მიდის, არამედ ამ

სახის მოქმედებებს სხვებზე და ხშირად საკუთარ თავზე ახორციელებს. პიროვნულად ის ჩამოყალიბებულია, როგორც მატყუარა და ცრუპენტელა ადამიანი. საბჭოთა პირობებში ხანგრძლივად ცხოვრება მის დეგრადირებას იწვევს და, უმეტეს შემთხვევაში, ფსიქიკური დაავადების მქონედ წარმოადგენს მას. ამ ადამიანების ბუნება „ფიზიკურ“ ორიენტაციაზე უფროა მიმართული, ვიდრე „სულიერზე“. „ფიზიკური“ გულისხმობს პიროვნულ, სოციალურ და საგნობრივ მხარეს, ხოლო რაც შეეხება „სულიერს“, ის საკუთარი თავის მტრადაა წარმოდგენილი. საბჭოთა ადამიანი ასეთი შეხედულებების მოქმედებაში გადატანას ადვილად ახერხებს. ა. ზინოვიევის შრომა 1981 წელს დაინერა,¹ მაგრამ მასში აღწერილი საბჭოთა ადამიანის მახასიათებლებს დღესაც ვპოულობთ თანამედროვეთა ცხოვრებაში.

როგორი იყო *Homo Sovieticus*-ი? როგორია იგი დღეს? რა ცვლილებები განიცადა მან? დღეს საუბრობენ *Homo Post-Sovieticus*-ზე, რომელსაც შეცვლილი აქვს თავისი ძირითადი მახასიათებლები, მაგრამ ახალ სისტემასთან მიმართებაში ინარჩუნებს სოციალური მოქმედების და შეხედულებების იმ ფორმას, რაც მას გაუკუღმართებული სახით წარმოგვიდგენს.

მერაბ მამარდაშვილი თავის გამოსვლებში სწორედ ამ საკითხებზე ამახვილებდა ყურადღებას. აღსანიშნავია, რომ მის ადრეულ შრომებშიც არის გაუკუღმართებულ მოქმედებებზე საუ-

1 იხ. А. Зиновьев, *Homo Sovieticus*, Мюнхен, 1981.

ბარი.² სოციალური მოქმედების გაუკუღმართება არა მარტო ეკონომიკური თვალსაზრისითაა წარმოდგენილი, არამედ ფსიქოპათოლოგიურადაც – გავიხსენოთ, მაგალითად, დევიანტური ქცევის ფორმები და ა.შ. ეს სოციალური მოქმედების განსაკუთრებული ფორმებია და ისინი ახალ სისტემაში ახალ მნიშვნელობასა და საზრისს იძენენ. ასეთ შემთხვევაში, შინაარსი იცვლება, ყალიბდება ახლებური ხედვა, რომელიც, თითქოსდა, ლოგიკურადაა დაფუძნებული. ეს ის ხედვაა, რომლის საფუძველზეც ხდება ახალი სამყაროს მოდელირება, რომელშიც სუბიექტი მოქმედებს. ასე ყალიბდება „კვაზისოციალური ქცევა“ იმ საგნის ნაცვლად, რაც რეალურია. მათ შორის მ. მამარდაშვილი მოიაზრებს სიზმრებში ნანახ ხატებს, ჰალუცინაციას, ნერვიულ გამოხატვებს და ა.შ.³ საბოლოო ჯამში, გაუკუღმართებული ფორმები სისტემის სტაბილობას უზრუნველყოფენ და ხშირად მის შეცვლას ეწინააღმდეგებიან. არის შემთხვევები, როცა ასეთი ფორმები შინაგან წინააღმდეგობას აღძრავენ, ასევე, განვითარების პროცესში ხდება მათი დაშლა (მაგალითად, ეკონომიკური კრიზისის პირობებში, როდესაც ურთიერთდაკავშირებული სტრუქტურები, თავისი ფუნქციონირებით, სხვადასხვა შესაძლო ვარიანტებს ავითარებენ, ასევეა ფსიქიკური აშ-

2 იხ. მ. მამარდაშვილი, *Как Я понимаю философию*, Москва, 1992.

3 იხ. მ. მამარდაშვილი, *Как Я понимаю философию*, გვ. 276.

ლილობებისას და სხვა).⁴

მოგვიანებით, 1990 წლის ლექციების ციკლში, მ. მამარდაშვილი შეეხო ასეთ გაუკუღმართებულ ფორმებს და თვლიდა, რომ საბჭოთა ადამიანი სწორედ ასეთი გაუკუღმართებული ფორმებით მოქმედებს და აზროვნებს. XX საუკუნის 90-იან წლებში ამ სახის აზროვნებად იგი „აზროვნების დამანგრეველ ველს“ მიიჩნევდა, რომელიც, ძირითადად, იდეოლოგიური თარგით მუშაობდა. ტოტალიტარიზმის პირობებში აზროვნება აკრძალულია, ანუ „ჩვენ კი ვფიქრობთ, მაგრამ გამოთქმა არ შეგვიძლია“. ამის შემოსაბრუნებლად ცნობიერებაში უნდა მოხდეს რევოლუცია და არა საზოგადოებაში. „საუბრები ფილოსოფიაზე“ ქართველმა მკითხველმა 1992 წელს იხილა. ეს წიგნი დიალოგის სახითაა შექმნილი და მამარდაშვილის პასუხები კითხვებზე არა მარტო ფილოსოფიურია, არამედ მასში პოლიტიკური შეხედულებებიც იკითხება.⁵

Homo Sovieticus-ი ადამიანის ისეთი სახეობაა, რომელიც განსაკუთრებული მახასიათებლებით გამოირჩევა. ის იმდენად განსხვავებულია, რომ ბუნებრივი და სოციალური მდგომარეობის სრულ ანტიპოდს წარმოადგენს, რომელიც „იდეოლოგიურ სოციალურ კავშირშია“ ჩართული. ის ავ-

4 სოციალური მოქმედების გაუკუღმართებული ფორმების შესახებ ამავე კრებულში იხილეთ: მ. გოგატიშვილი, სოციალური მოქმედების გაუკუღმართებული ფორმები, გვ. 132-143.

5 იხ. მ. მამარდაშვილი, საუბრები ფილოსოფიაზე (ლექციების ციკლი), თბილისი, 1992.

ლენს კერპთაყვანისცემას, ჰყავს რეალური და წარმოსახული მტრები, მუდმივად მტრის ძიებაშია, მასობრივი ფსიქოზის მსხვერპლია და მისი საუბარი „ჩვენ/ისინის“ ცნებობრივი წყვილითაა პოლარიზებული.

მამარდაშვილი მიიჩნევს, რომ *Homo Sovieticus*-ი, როგორც მატყუარა სუბიექტი, იატაკქვეშეთში ჩამოყალიბდა. პირველმა ბოლშევიკებმა იატაკქვეშეთის პარასაზოგადოების როლი და სტატუსი კარგად გამოიყენეს თავიანთ საქმიანობაში. კომუნისტური პარტია დაამსგავსეს იატაკქვეშეთის ქურდულ ბანდებს, რომლებიც სანყისს ეტაპზე ტერორს ახორციელებდნენ. საქართველოში, ამ ტიპის ადამიანის ფორმირება, საქართველოს გასაბჭოების პირველივე დღეებიდან დაიწყო. მამარდაშვილი თვლიდა, რომ ტრადიციულად ქართულ მენტალიტეტს არ ახასიათებდა ამგვარი აზროვნება, მაგრამ ქართველებმა კარგად მოირგეს ეს როლი, რათა ბოლშევიზმის პირობებში თავი გადაერჩინათ. ამ პერიოდიდან მოყოლებული, სწორედ რუსეთის საბჭოურმა ელიტამ მოახდინა ქართულ მენტალიტეტზე გავლენა. სამოქალაქო ომის მემკვიდრეობა, რომელიც საქართველომ რუსეთიდან მიიღო 1921 წელს, საბჭოთა კავშირის დაშლამდე არსებობდა. ამ ტიპის რეციდივები დღესაც იჩენს თავს. აქედან გამომდინარე, მ. მამარდაშვილი დაასკვნის, რომ XX საუკუნის 80-90 წლების ეროვნული მოძრაობის ლიდერებს და ბევრ ქართველ პატრიოტსაც რუსული მენტალიტეტი ჰქონდა, მაგრამ ისინი ფსიქოლოგიური

ხედვით განსხვავდებოდნენ ერთმანეთისაგან. სწორედ ეროვნული მოძრაობის პირველ წლებში საბჭოთა სამიზნე („ხალხის მტრები“) ახალმა პოლიტიკურმა მითმა („ერის მოლალატი“) შეცვალა. მ. მამარდაშვილის აზრით, ამ სახის განწყობის გამოვლენა ორი განსხვავებული ეპოქის ადამიანების აზროვნების მსგავსებაზე მიუთითებს.

რუსეთის ბოლშევიკ-რევოლუციონერებს, ვლადიმერ ილიას ძე ლენინის მეთაურობით, სწამდათ, რომ ხალხის ახალი სტილით აღზრდა და მათ გონებაში ახალი იდეოლოგიის ჩანერგვა შესაძლებელია. ამ მიზნით მათ დაიწყეს კიდეც ახალი ტიპის ადამიანის ფორმირება.

მამარდაშვილი მიიჩნევდა, რომ საქართველო ოკუპირებულია არა იმპერიის მიერ, არამედ ასეთი ახალი ადამიანის (ანუ *Homo Sovieticus*-ის) მიერ. ახალი ადამიანის ფაბრიკაცია სწრაფი ტემპით მიმდინარეობდა. *Homo Sovieticus*-ის აზრების აქსიომატურ ბუნებასთან ერთად დამახასიათებელია ნიღაბს ამოფარებული ორპირობა – ერთს ამბობდეს და მეორეს აკეთებდეს. საერთო ჯამში, საბჭოთა ადამიანი მითოლოგიური აზროვნებით ცხოვრობს. თუმცა, ეროვნული მოძრაობის წლებში აღმოჩნდა, რომ ჩვენ საზოგადოებაში არის განსხვავებული აზროვნებაც.

მამარდაშვილი თვლიდა, რომ საბჭოთა ადამიანი არ აზროვნებს ზუსტი კრიტერიუმებით და მისი შეცვლა, პირველ რიგში, მოითხოვს ნებას, სურვილს, რათა პიროვნება იყოს თავისუფალი და პასუხისმგებელი თავის შეხედულებებზე. ეს კი

მოქალაქეობრივი აზროვნების ჩარჩოებში უნდა მოთავსდეს, რაც აზრების ბუნებასთან ერთად, თავის მხრივ, სამოქალაქო საზოგადოების ქვაკუთხედიანია. ამგვარად, აუცილებელია აზროვნების შეცვლა, ტრადიციული აზროვნების სტილის აღდგენა, სტერეოტიპული აზროვნების უარყოფა, საკუთარი ნებისყოფის გამოყენება და საკუთარ თავზე პასუხისმგებლობის აღება. ყოველივე ეს კი საბჭოური ნიღბის ჩამოხსნას და „სულიერი ქირურგიის“ ჩატარებას გულისხმობს. თავისუფლება ჯერ საკუთარ თავს უნდა მივანიჭოთ, ხოლო შემდეგ კი პროფესიონალიზმზე და პოლიტიკაზე გავავრცელოთ.

მამარდაშვილის შეხედულებები შეიძლება გავრცელდეს *Homo Post-Sovieticus*-ის შესახებაც, რომლის აზროვნებაც, გარკვეულწილად, პათოლოგიური აზროვნების გამომხატველიცაა. ეს ამ ტიპის ადამიანის ქმედებებშიც ხორციელდება; მისი ტრანსფორმირებაც რთული და ხანგრძლივი პროცესია. აქვე უნდა ვთქვათ, რომ პათოლოგიური ცნობიერების ჩანაცვლება სხვა პათოლოგიური გამოვლინებებით ხდება.

თანამედროვე საზოგადოებაში ამ პროცესებმა აშკარად იჩინა თავი. მათ შორის თვალშისაცემია ორი – *ვუაიერიზმი* და *ეკსპიზიციონიზმი*. პირველი გულისხმობს ფარულ თვალთვალს, რაც სქესობრივ აღგზნებას იწვევს. ვუაიერი ისეთი ადგილიდან აკვირდება, სადაც ის შეუმჩნეველია. ის ასეთი სახით იკმაყოფილებს სექსუალურ ლტოლვებს. თვალთვალს, ძირითადად, საპირისპირო

სქესის წარმომადგენლებზე ვრცელდება. მეორე – ექსპიბიციონიზმი – ჩვენებას, გამოფენას ნიშნავს და ვლინდება ძლიერ ტენდენციაში, მიიქციოს ყურადღება, რაც გენიტალიების ჩვენებით ხორციელდება. ეს ქმედება საჯარო თავყრილობებზე ან თავშეყრის ადგილებში ხორციელდება. სექსუალური სიამოვნების მიღება მაშინაა შესაძლებელი, როდესაც ყურადღებას აქცევენ და მის მიმართ ძლიერ აგრესიას გამოხატავენ, ანუ მთავარია მას შეხედონ. აქვე საჭიროა მივუთითოთ, რომ „ექსპიბიციური მოთხოვნილება“, ანუ ყურადღების ცენტრში ყოფნა ნიშნავს იმას, რომ საკუთარი ქმედებით სხვა შოკში ჩააგდოს.

ჩამოთვლილი დარღვევები ადამიანების პოლიტიკურ და სოციალურ ცხოვრებაში იჩენს თავს. მაგალითად, *Homo Sovieticus*-ს ვუაიერიზმის მიდრეკილება ჰქონდა, რადგან ის ჩუმად უჭვრეტდა დასავლეთს, ან სხვა ადამიანების ცხოვრებას. მართალია, ეს ტენდენცია დღესაც შეიმჩნევა, მაგრამ საქართველოში, დამოუკიდებლობის აღდგენის შემდეგ, ექსპიბიციონიზმა უფრო მეტად იჩინა თავი, რაც სრულ გაშიშვლებას, შოკის მომგვრელ ქმედებას გულისხმობს და გარეთაა მიმართული. ვუაიერიზმის მაგალითია სხვის ქმედებაზე, ქონებაზე დაკვირვება. XX საუკუნის 90-იან წლებში საქართველოში პოპულარული იყო სხვისი ქონების „მონიტორინგი“, რაც მაღალრეიტინგულ ტელეგადაცემებშიც აისახა. პოლიტიკურ სფეროში, სხვადასხვა წლებში, განსხვავებული შეხედულებების პოლიტიკოსები ლუსტრაციის

კანონის მიღებას ითხოვდნენ. თუ დღევანდებლობას დავაკვირდებით, ანუ *Homo Post-Sovieticus*-ს, ის უკვე „შიშვლდება“ ყველას წინაშე. მასმედია ცფართოდ აშუქებს „სიშიშვლეს“, როგორც პრესით, ასევე ტელევიზიის რეიტინგული და პოპულარული გადაცემებით. ეკონომიკურ სფეროშიც იჩინა თავი „სიშიშვლემ“, ქვეყნის მოკეთებების და მოკავშირეების მიმართ შეიმჩნევა ტენდენცია – ინვესტიციების მოზიდვის მიზნით ტერიტორიების შეთავაზება, საერთაშორისო ორგანიზაციების მიმართ თვითგახსნა და ა.შ. „სიშიშვლე“ სხვის თვალში უმეტესად აგრესიას იწვევს. „ჩვენში“ კი ასეთი ქმედების პოზიციონირება კმაყოფილებას იწვევს. ასეთი სახის გაუკუღმართებული ქმედება თანამედროვე ელექტრონული ქსელებითაც ვრცელდება.

მაშასადამე, *Homo Sovieticus*-ი არის ადამიანის სახე, რომელიც ტრანსფორმირებას განიცდის და ცდილობს შეეგუოს ახალ სისტემას, მაგრამ იგი, უმეტეს შემთხვევაში, სოციალური მოქმედების გაუკუღმართებულ ფორმებს იყენებს.

**THE FIRSTBORN OF THE SOVIET
TOTALITARIANISM: *HOMO SOVIETICUS*
(according to Merab Mamardashvili)**

Abstract

This article deals with the Merab Mamardashvili's critical point of view about Soviet people's way of life and thinking. Mamardashvili indicates the distorted human psychology. The roots of this psychology can be found out in the distorted mentality of the communist system. Merab Mamardashvili's critical concept of *Homo Sovieticus* is still relevant and important today.

**მშვენიერება, ჭეშმარიტება და
თავისუფლება ხელოვნებაში.
ბანაზრაბანი ჰეგელზე დაყრდნობით**

„ხელოვნება იმისთვის გვჭირდება, რათა
ჭეშმარიტებამ არ გადაგვიყოლოს.“

ფრიდრიხ ნიცშე

„ხელოვნება ჭეშმარიტებითაა შენიღბუ-
ლი. სინათლე, რომელიც დაღვლარჭნილ
სახეს ეცემა, ჭეშმარიტია.“

„ხელოვნება ჭეშმარიტებას მიელტვის,
მაგრამ ამ ლტოლვაში საკუთარი თავის
დაფერფვლას როდი ესწრაფვის. მას ძა-
ლუძს, უკუნ სიბნელეში ისეთი ადგილი
გამოძებნოს, სადაც შესაძლებელია, სი-
ნათლის სხივს მის ხილვამდე მძალვრად
ჩაეჭიდო.“

ფრანც კაფკა

I. მშვენიერება და ჭეშმარიტება

**1. მშვენიერება და ჭეშმარიტება
ერთმანეთს არ უპირისპირდება**

ჰეგელი მშვენიერებას ირაციონალურად არ
მოიაზრებდა. მშვენიერება მან ცნებისა და იდეის
სტრუქტურებს დაუკავშირა. საყოველთაო, ყოველ-

დღიური და არაფილოსოფიური ცრურწმენის მიხედვით, ხელოვნება და ლოგიკა ერთმანეთს უპირისპირდება, მათ საერთო არაფერი აქვთ, ხოლო ხელოვნება თავისი არსებით ირაციონალურია. მშვენიერებისა და ხელოვნების ანალიზისას ჰეგელი უპირატესობას ანიჭებს ლოგიკურს, ცნებას, იდეასა და ჭეშმარიტებას. ასეთ ფონზე ხომ არ არის სამართლიანი ის საყვედური (თუ ამას შეიძლება საერთოდ საყვედური ვუნოდოთ), რომელიც ადრე ხშირად გაისმოდა ჰეგელის მისამართით, კერძოდ, ის, რომ ჰეგელი პანლოგისტია? თუმცა, შედარებით ღრმა ანალიზი ამ „საყვედურის“ უსაფუძვლობას აჩვენებს, რადგან ჰეგელი სათანადოდ აფასებდა მატერიალურის, რეალურის, გარეგანისა და გრძნობადის როლს ხელოვნებისა და მშვენიერების კონსტიტუციის პროცესში.

„თუმცა, მშვენიერების სფერო უნდა განსხვავდებოდეს ცნების სფეროსაგან, რადგან მშვენიერების ფორმას გრძნობადი წარმოადგენს, ხოლო ცნების ფორმას სულიერების სფერო და აზრი შეადგენს. გავრცელებული აზრის მიხედვით, მშვენიერს ვერ ჩავნვდებით, რადგან, თუკი ცნება აბსტრაქტულ განსაზღვრულობას წარმოადგენს, მაშინ ნათელია, რომ ეს აბსტრაქტული განსაზღვრულობა მშვენიერს ვერ შეიმეცნებს.“¹

1 G. W. F. Hegel, Vorlesung über Ästhetik. Berlin 1820/21. Eine Nachschrift. I. Textband. Hrsg. v. H. Schneider. Frankfurt a. M., 1995 (= Hegeliana. Studien und Quellen zur Philosophie Hegels und zum Hegelianismus. Hrsg. v. H. Schneider, Bd. 3.), გვ. 47.

თუმცა, როგორც ვნახავთ, ჰეგელისათვის ცნება აბსტრაქტულ განსაზღვრულობას არ წარმოადგენს. ორივე სფერო იმდენად არსებითადაა ნაზიარები ხელოვნებასა და მშვენიერებას, რომ მათი ურთიერთდაპირისპირება გაუმართლებელია. სწორედ სულიერისა და გრძნობადის ერთიანობა შეადგენს ხელოვნებისა და მშვენიერების არსებას. დაპირისპირება ლოგიკურსა და ესთეტიკურს შორის კიდევ უფრო შერბილდება, თუ გავითვალისწინებთ, რომ ჰეგელისთვის სულიერი და გონებრივი (აგრეთვე, ღვთაებრივიც) ლოგიკურსა და ესთეტიკურს უკავშირდება.

ჰეგელთან ლოგიკასა და ესთეტიკას შორის არსებული მიმართების შესწავლა როგორც საგნობრივად, ასევე ისტორიულად, უკავშირდება XVIII საუკუნის ესთეტიკისა და ლოგიკის შესახებ ალფრედ ბოიმლერის მიერ აღნიშნულ თემატიკაზე შესრულებულ გამოკვლევას. „მსჯელობის უნარის კრიტიკაში“ კანტი სინთეზს ესწრაფოდა. ამრიგად, ბოიმლერს შეეძლო თავისი გამოკვლევის წინასიტყვაობა შემდეგი წინადადებით დაესრულებინა: „[...] ‘მსჯელობის უნარის კრიტიკის’ გადმოცემას ცნების შინაარსის მიხედვით უშუალოდ ჰეგელის ფილოსოფიასთან მივყავართ.“²

თავის პირველ ლექციაში ესთეტიკის შესახებ (1820-21 წწ.) ჰეგელმა განსაკუთრებული ყურ-

2 A. Baeumler, *Das Individualitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft*, Darmstadt, 1981. (Reprografischer Nachdruck der 2. Auflage 1967; 1. Auflage 1923), გვ. 17.

ადლება გაამახვილა ჭეშმარიტებასა და მშვენიერებას შორის არსებულ კავშირზე. უმეტესწილად ჰეგელი საუბრობს არა „ჭეშმარიტების“ (Wahrheit), არამედ „ჭეშმარიტის“ (Wahre) შესახებ, „რადგან ხელოვნების (მშვენიერების) მიზანი თავად ჭეშმარიტია. ის გარემოება, რომ მშვენიერი და ჭეშმარიტი შინაგანადაა ურთიერთდაკავშირებული, წინასწარ უნდა იქნეს აღნიშნული. მაგრამ ეს დებულება ზედაპირულია, რადგან ჩვენ ვნახავთ, რომ მშვენიერება და ჭეშმარიტი ერთი და იგივეა.“³

2. რა არის ჭეშმარიტება?

რას მოიაზრებს ჰეგელი ჭეშმარიტების ცნებაში და რაში გამოიხატება მისი კავშირი მშვენიერებასთან? ჰეგელი ამოსავალ წერტილად იღებს „ჩვეულებრივი“, არაფილოსოფიური აზროვნების ჭეშმარიტების ცნებას. ასეთი სახის აზროვნება ჭეშმარიტების ცნებას ყოველდღიურ მეტყველებაში მიუჩენს ადგილს. „ყოველდღიურ ცხოვრებაში ჭეშმარიტების ცნებაში ჩვენ, ერთი მხრივ, არსებობას, ხოლო, მეორე მხრივ, წარმოდგენას მოვიაზრებთ. ჭეშმარიტის ასეთი განსაზღვრებისას მნიშვნელობა არ ენიჭება იმ გარემოებას, თუ როგორაა ფორმირებული შინაარსი იმ შემთხვევაში, თუ ის ჩემს წარმოდგენასთან მოდის შესატყვისობაში. რა თქმა უნდა,

3 Hegel, Vorlesung über Ästhetik, გვ. 28.

ფილოსოფიაში ქეშმარიტების ასეთი ფორმალური ცნება არ არსებობს.⁴ ამრიგად, ფილოსოფიურ ტრადიციაში (და არა მხოლოდ ყოველდღიურ აზროვნებაში), ჰეგელი უარყოფს, როგორც წმინდად ფორმალურს, ქეშმარიტების ისეთ გაგებას, რომელიც ქეშმარიტებას განსაზღვრავს, როგორც საგნისა და აზროვნების (ჰეგელთან: არსებობისა და წარმოდგენის) თანხვედრას, *adaequatio rei et intellectus*. ფილოსოფიაში ქეშმარიტება შინაარსზეა დამოკიდებული. თუმცა, ჰეგელის მიერ მონონებულ შესაძლებლობას, რომლის თანახმად, საგანსა და აზროვნებას, შესაძლოა, ერთი და იგივე შინაარსი ჰქონდეს, მხოლოდ ქეშმარიტ წარმოდგენებამდე მივყავართ. ჰეგელი ამას ეწინააღმდეგება: „ფილოსოფია შინაარსთანაა დაკავშირებული. ის კითხულობს: რა არის თავისთავად და თავისთვის ქეშმარიტი? ის არ კითხულობს: არის თუ არა წარმოდგენა ქეშმარიტი?“⁵

3. ცნებისა და რეალობის ერთიანობა

შინაარსობრივად განსაზღვრული ქეშმარიტების ცნება რეალობისა და ცნების ერთიანობას წარმოადგენს. მაგრამ თვით ამ შინაარსობრივ განსაზღვრულობაში გვხვდება ფორმალური მომენტი, რადგან აქ ცნებაც ფორმის სახითაა გაგებული. ამიტომაც ცნებისა და რეალობის ერთიანო-

4 Hegel, Vorlesung über Ästhetik, გვ. 28 და შმდ.

5 Hegel, Vorlesung über Ästhetik, გვ. 29.

ბას კიდევ უფრო მეტი ყურადღება უნდა მიექცეს. ცნების უმაღლესი შინაარსი ღვთაებრივია. ცნება და რეალობა უსასრულოდ ბევრი ერთიანობისა და თანხვედრის შესაძლებლობას უშვებს. ეს არის ყოვლისმომცველი იდეის სტრუქტურა, ღვთაებრივის დეფინიცია. „თავად აზროვნება უდიდესი ზოგადობაა, რადგან ის ყველაფერს მოიცავს. ნებისმიერი საგანი მას წარმოუდგება, როგორც მის მიერ დანესებული, როგორც მისი განსაკუთრებული შემთხვევა.“⁶ ჭეშმარიტებას, მშვენიერებას და იდეას ერთი და იგივე სტრუქტურა აქვთ: ისინი ცნებისა და რეალობის ერთიანობას წარმოადგენენ. და პირიქით, ცნებისა და რეალობის არათანხვედრას მნიშვნელოვანი შედეგები მოჰყვება: „ყოველივე არაღვთაებრივს, დროულსა და ამქვეყნიურს ცნებისა და რეალობის არათანხვედრა უდევს საფუძვლად.“⁷ ბოროტებისა და სიმახინჯის საფუძვლებიც სწორედ აქ უნდა ვეძიოთ.

4. ცნებისა და რეალობის გაშუალების სტრუქტურა და ცნებობრიობა

ჭეშმარიტებასა და მშვენიერებას შორის არსებული მიმართება ცნებასა და რეალობას შორის არსებული მიმართების ანალოგიურია. ერთიანობის მიმართება, აგრეთვე, გამოვლინებადის გადმოცემის, მანიფესტაციის, გამოჩენის, ექსისტენ-

6 Hegel, Vorlesung über Ästhetik, გვ. 30.

7 იქვე.

ციის, გამოხატვის, გარეგანობის, ობიექტივიზაციისა და ობიექტურობის მიმართებაცაა. ცნების შემდეგი თვისებებია საკუთარი თავის მოაზრება, უმაღლესი თვითკმაყოფილება საკუთარი თავის გააზრებისას და თავისუფლება. ჰეგელი ახსენებს არისტოტელეს, რომელიც ამ განსაზღვრულობებს ღვთაებრივ გონებას, ნუსს მიანერდა. ჰეგელი, ასევე, განსაკუთრებულ ყურადღებას ამახვილებს თვითცნობიერების თეორიაზე (კანტის შემდეგ) და მას ფილოსოფიის წამყვან თემად თვლის. ჭეშმარიტი შესაძლოა შევიმეცნოთ, როგორც ცნებისა და რეალობის ერთიანობა (სულისა და სხეულის ანალოგიის მიხედვით), სადაც ცნებას სული, ხოლო სხეულს – რეალობა შეესატყვისება.

5. ჭეშმარიტება და მშვენიერება იდეაში

ჭეშმარიტება და მშვენიერება იდეის მომენტებია, სადაც ცნებისა და რეალობის ერთიანობა მოხსნილია იდეის ერთიანობაში. რეალობა მხოლოდ სულის სამოსელია. „ზოგადად ეს არის იდეის ბუნება. იდეა არსებობს მხოლოდ როგორც ჭეშმარიტება და მშვენიერება, რომლებიც ერთიანობას ქმნიან. მშვენიერი არის ჭეშმარიტი მისი გარეგანი არსებობის ფორმაში, მის გრძნობად წარმოდგენაში.“⁸ რამდენიმე მცდელობის მიუხედავად, ჰეგელმა ნიურნბერგულ პერიოდში თავის „მეცნიერებათა ლოგიკაში“ მშვენიერება არ განიხ-

8 Hegel, Vorlesung über Ästhetik, გვ. 49.

ილა. მან ეს მოგვიანებით გააკეთა და მშვენიერება იდეაში მოაქცია. ესთეტიკის შესახებ ლექციაში ჰეგელმა ელიმინაცია გაუკეთა სიკეთის გადმოცემას მშვენიერებაში და ჭეშმარიტებით შემოიფარგლა. ამ – კანტისაგან განსხვავებული – აზრის დასაფუძნებლად ჰეგელმა წამოაყენა თეზისი, რომლის მიხედვით, მშვენიერების განხილვას თავის უმაღლეს მიზნად სიკეთე არა აქვს დასახული. სიკეთე, ჯერ კიდევ რეალიზებადი ვალდებულების მიზნის ფორმით, არის რალაც შეზღუდული და სუბიექტური, შესაბამისად, უცხო. ის უპირისპირდება მშვენიერების განცდას, რომლითაც ადამიანი საკუთარ თავს საკუთარი თავისაკენ წარმართავს. სიკეთე, როგორც ვალდებულება, ადამიანს თავისუფლების საშუალებას არ აძლევს, განსხვავებით მშვენიერებისაგან, რომელიც თავისუფლებას უკავშირდება. სიკეთისა და მშვენიერების დაკავშირება, რომელიც ბერძნებმა განახორციელეს, კალოკაგათიის ცნებაში გაუქმდა.

6. მოჩვენებითობა და გამოვლენა (Schein und Scheinen)

ა). მშვენიერის გამოვლინება (*Scheinen des Schönen*)

როდესაც ცნების ჭეშმარიტება რეალობაში პოულობს გამოხატულებას, მშვენიერება წარმოიშობა. ჰეგელი აქ ეტიმოლოგიურ კავშირზე მიანიშნებს: სიტყვა „schön“ (მშვენიერი) მომდ-

ნარეობს სიტყვა „Scheinen“-იდან (გამოვლენა). მაგრამ გამოვლენა უფრო მეტს ნიშნავს, ვიდრე გამოჩენა (*Er-Scheinen*). სიტყვა „Scheinen“-ს „ნათების,“ „კაშკაშის“ მნიშვნელობაც აქვს. ლათინურად ეს იქნება „splendor formae“ (ფორმის ბრწყინვალეობა). ამ მეტაფორის მიღმა სინათლის მეტაფიზიკის ტრადიცია დგას. ჰეგელი, აგრეთვე, მიანიშნებს თეოლოგიურ საფუძველზე: ცნება ღმერთია, რომელიც უნდა გამოვლინდეს და გაცხადდეს. წინააღმდეგ შემთხვევაში, ის წმინდა აბსტრაქციად დარჩება. გამოვლინებას ჰეგელი ხელოვნებისეული მშვენიერით (*Kunstschöne*) შემოსაზღვრავდა. სამყარო ბუნებასთან და სასრულ სულთან ერთად ჭეშმარიტი კი არის, მაგრამ თავისთავადი ჭეშმარიტი, რადგან ის არ ვლინდება. მას გამოვლინება არ ახასიათებს.

ბ). არსებობა და მოჩვენებითობა (*Sein und Schein*)

არსებობა და მოჩვენებითობა ენაში ურთიერთდაპირისპირებულია, რაშიც ნვლილი შეაქვს წმინდა შემთხვევითობის წყალობით მსგავსად ჟღერად სიტყვებს. არსებობა განიხილება როგორც უფრო მაღალი სახის ცნება, გაცილებით უფრო ღირებული, ჭეშმარიტი და სუბსტანციური, მაშინ როცა მოჩვენებითობა მეორეხარისხოვან კონტექსტში განიხილება და მას დაკნინებული მდგომარეობა უკავია. ჰეგელი გვერდს უვლის ყოველდღიურ სამეტყველო ენაში გაბატონებულ ამ თვალსაზრისს და მოჩვენებითობას პოზიტიურ,

დადებით მნიშვნელობას ანიჭებს და არსებობაზე მალლა აყენებს. ამრიგად, ჰეგელი მოჩვენებითობის ცნებას გამოვლენის ნებას უქვემდებარებს. არსებობა პირველი, საფუძველმდებარე საფეხურია, რომელიც გამოვლენის ნყალობით გარეგანში პოულობს გამოხატულებას. ამიტომაც, გამოვლენა არსებობაზე მალლა დგას. ხშირად გამეორებული მითითება, რომლის თანახმად, მშვენიერების განსაზღვრულობა იდეის გრძნობადი ფორმით გამოვლინებაა (რომელიც ჰეგელის მოსწავლის, ჰ. გ. ჰოტოს ჩანაწერებში გვხვდება), ფორმალურად სწორია, მაგრამ რეალურად მნიშვნელობა არ გააჩნია. შინაარსობრივად აქ საუბარია ცნების გრძნობად გამოვლინებაზე და, შესაბამისად, იდეაზე. ჭეშმარიტება და მოჩვენებითობა (*Wahrheit und Schein*) დაპირისპირებულობას როდი ქმნის. პირიქით, ჭეშმარიტება უნდა გამოვლინდეს (*Wahrheit muß „scheinen“*).

გ). ესთეტიკა, როგორც ხელოვნების ფილოსოფია

მშვენიერის ლოგიკურობას ბუნებისეული მშვენიერის (*Naturschöne*) ელიმინირებით კიდევ უფრო მეტად გაესმება ხაზი. მშვენიერი ჰეგელთან ბუნებისეული მშვენიერი კი არ არის, არამედ ხელოვნებისეული მშვენიერია. ხელოვნებისეული მშვენიერი ბუნებისადმი მიბაძვით კი არ წარმოიქმნება, არამედ ის იდეის თვითწარმოჩენით იღებს დასაბამს. თავის ლექციას ესთეტიკის შესახებ ჰეგელმა უწოდა „ესთეტიკა, ანუ ხელოვნების ფილოსოფია.“

II. მშვენიერება და თავისუფლება

1. ცნების თავისუფლება საკუთარ თავთან მიმართებაში

ცნების თავისუფლება მშვენიერებისა და თავისუფლების დაკავშირების საფუძველს წარმოადგენს. ცნების თავისუფლება ცნების თვითმიმართების შედეგად წარმოიშობა. ცნების თავისუფლებაში, რასაც ცნების საკუთარ თავთან მიმართება შეადგენს, ძვეს მშვენიერების თავისუფლებაც. ამრიგად, მშვენიერება საკუთარ თავისუფლებაში ცნების ლოგიკურობითაა გამსჭვალული. „ეს ცნება უმაღლესი თავისუფლების ცნებაცაა, რადგან იქ, სადაც მე სხვასთან, უცხოსთან მაქვს მიმართება, არათავისუფლება ბატონობს. მაგრამ ცნება თავად საკუთარ თავს მიემართება. ის საკუთარ თავს თავის საგნად განსაზღვრავს და მას უცხოდ არ მოიაზრებს. სწორედ აქაა დამკვიდრებული უდიდესი თავისუფლება.“⁹

ეს თვითმიმართება შეესატყვისება ცნების თვითმიმართების სტრუქტურას აზროვნებაში და იმ ცნების შემეცნებას, რომელიც საკუთარ თავს მოიაზრებს. საკუთარ თავთან მიმართება ცნების თავისუფლებას წარმოადგენს. თვითმიმართების თავისუფლება თვითფლობის თავისუფლებაა არათავისუფლების საპირისპიროდ, რომელიც სხვასთან, უცხოსთან, გარეგან ობიექტთან მიმართებით წარმოიშობა, რითაც ერთგვარი ზღვარი წესდება, რო-

9 Hegel, Vorlesung über Ästhetik, გვ. 30.

მელიც თავისუფლების შეზღუდვაზე მიაწინებს.

ცნების თვითმიმართება ცნებისა და რეალობის ერთიანობაში მშვენიერის თვითმიმართებას იწვევს. მშვენიერებას, ცნების მსგავსად, თავისუფლების ნიშან-თვისება მიენერება. არსებობის ტრანსცენდენტალიების შესახებ კლასიკური მოძღვრება ჰეგელმა აქ კიდევ ერთი მომენტით განავრცო: ერთს, ჭეშმარიტს, სიკეთეს, მშვენიერს განეკუთვნება თავისუფალიც, ანუ *unum*-ს, *verum*-ს, *bonum*-სა და *pulchrum*-ს განეკუთვნება, აგრეთვე, *liberum*-იც. ისევე, როგორც ბუნებისეული მშვენიერი, ასევე, იდეალი (ხელოვნებისეული მშვენიერი), თავისუფალი მშვენიერია. თვითმიმართება ჰარმონიასა და სიმშვიდეს იწვევს.

2. საგნისა და სუბიექტის გათავისუფლება მშვენიერების განხილვის მეშვეობით

ა). მიზნისაგან გათავისუფლება

„მშვენიერების განხილვისას ეს სასრულობა მოიხსნება და არათავისუფლება ქრება. საგნის განხილვა მისი და მის მიმართ ჩვენი დაუბრკოლებელი მიმართების გათავისუფლებაა.“¹⁰

ჰეგელი ამოსავალ პუნქტად მიზნის მნიშვნელობას იღებს. ნორმალური განხილვა საგნის მიზნიდან იწყებს, ან საგანს სუბიექტის მიზანს უქვემდებარებს. საგნის გათავისუფლება მიზნობრიობის (რომელიც მშვენიერს უპირისპირდება)

10 Hegel, Vorlesung über Ästhetik, გვ. 53.

დისტანცირებით მიიღწევა. ამის შედეგად საგანი მშვენიერ საგნად იქცევა. მიზნობრიობის დისტანცირების დროს სუბიექტს არ აინტერესებს არც საგნის მიზანი და არც საკუთარი მიზანი (მაგ., საგნის გამოყენებადობა, მისი სარგებლიანობა და ა.შ.). მშვენიერი უპირისპირდება მიზანს, რადგან ის თვითმიზანს წარმოადგენს. ამავდროულად, ამ პროცესში ხდება სუბიექტის გათავისუფლება, რომელიც მშვენიერის განხილვისას მიზნის არათავისუფლებისაგან თავისუფლდება. მიზანი აუცილებლობის სფეროს განეკუთვნება. მშვენიერის თვითმიზნობრიობა ხელოვნების ნიმუშსა და მის მჭვრეტელს ცნების ლოგიკურობაზე დამყარებულ თავისუფლებას ანიჭებს.

ბ). მჭვრეტელი სუბიექტის თავისუფლება მშვენიერთან (როგორც ადამიანის საკუთრივ არსებასთან) თავისუფალი მიმართების მეშვეობით

„იმდენად, რამდენადაც საგანი ჩემთვის მშვენიერია, ამ მშვენიერის განხილვა რეალიზებული ცნების, ჭეშმარიტების განხილვაა, რომელიც, ასევე, ჩემი არსებაცაა. ამრიგად, მშვენიერი ჩემთვის უცხო არაა. მე მიმართებაში ვარ მშვენიერთან, მაგრამ არა როგორც სხვასთან, არამედ როგორც ჩემს საკუთარ არსებასთან. სწორედ ამაში მდგომარეობს სუბიექტისა და ობიექტის თავისუფლება.“¹¹

11 Hegel, Vorlesung über Ästhetik, გვ. 54.

ამრიგად, მჭვრეტელ სუბიექტსა და მშვენიერს შორის ჰეგელი იდენტურობის კავშირს ხედავს. ასე რომ, ცნება საკუთარ თავთან რჩება, როდესაც ის მშვენიერებაში სუბიექტის მიერ მიიწვდომება. ადამიანი და მშვენიერი ცნებაში არსებული ერთიანობის გამოხატულებას წარმოადგენს. მიუხედავად იმისა, რომ ეს კავშირი აუცილებელ ხასიათს ატარებს, ის სუბიექტსა და ობიექტს, ადამიანსა და მშვენიერს, თავისუფლებას ანიჭებს.

3. სუბიექტის, ხელოვანის გათავისუფლება ხელოვნების მეშვეობით

ხელოვნების ნიმუშის ცნება და შინაარსი ადამიანისათვის შინაგანია, რომელიც ხელოვნებაში პოულობს ობიექტივაციას. ვიდრე ეს პროცესი არ ხორციელდება, ხელოვანი არაა თავისუფალი. გათავისუფლება ხდება მაშინ, როდესაც ხელოვნების ნიმუშის შინაგანი შინაარსი ცნობიერებისთვის ხდება მისაწვდომი.

„თავისუფალი ვარ მაშინ, როცა საკუთარი თავისათვის მე „მე“ ვარ, როცა ყოველგვარი შინაარსი აბსტრაჰირებულია. კონკრეტული თავისუფლება ყველა განსაზღვრულობისა და განსხვავების განვითარების შედეგს წარმოადგენს. მაგრამ ამის საფუძვლად ყოველთვის წმინდა თვითცნობიერება რჩება. როცა ეს წარმოდგენები ჯერ კიდევ ჩემშია, მაშინ ჯერ კიდევ არ ვარ თავისუფალი, რადგან, როცა შინაარსით ვარ აღვსილი,

სწორედ ეს შინაარსი მბორკავს და მაფერხებს. თვითმგრძნობი სული ჯერ კიდევ ბუნებრივი არსების სახით არსებობს თავისი თავის ჯერ კიდევ არმცოდნე სულის სახით. მისი გათავისუფლება სწორედ ხელოვნების საქმეა.“¹²

4. ხელოვნება და თავისუფლება 1830 წლის „ენციკლოპედიაში“

1830 წლის „ენციკლოპედიაში“ ჰეგელმა, კიდევ ერთხელ, საკმაოდ ღრმად გაანალიზა ხელოვნებისა და თავისუფლების საკითხები. იგი ასახელებს ხელოვანსა და მჭვრეტელს, ანუ რეციპიენტს, რომელიც ხელოვნების ნიმუშის მეშვეობით აღწევს თავისუფლებას. ხელოვნების თავისუფალმა სულმა ისეთივე წარმატებებს მიაღწია, როგორც ფილოსოფიამ. ანტიკური ხელოვნება და ანტიკური ფილოსოფია თავისუფლების გზაზე „პარალელურ გზებს“ წარმოადგენს. ამიტომ ხელოვნების თავისუფლება მხოლოდ გათავისუფლების ერთი საფეხურია და არა გათავისუფლების უმაღლესი საფეხური. ეს უკანასკნელი მხოლოდ ქრისტიანულ რელიგიასა და ახალი დროის ფილოსოფიაში მიიღწევა.

„ხელოვანისა და მჭვრეტელის გენია ამაღლებულ ღვთაებრიობას წარმოადგენს. მის გამოხატულებას ხელოვნების ნიმუში წარმოადგენს მისთვის დამახასიათებელი აზრითა და შინ-

12 Hegel, Vorlesung über Ästhetik, გვ. 36 და შმდ.

აურულობის, კმაყოფილებისა და თავისუფლების განცდით. ამით უზრუნველყოფილია თავისუფალი სულის მჭვრეტელობა და ცნობიერება. ხელოვნებაში, თავის მხრივ, იმავეს მიაღწია, რასაც ფილოსოფიამ, კერძოდ – სულის განმენდას არათავისუფლებისაგან. [...] მაგრამ მშვენიერი ხელოვნება გათავისუფლების მხოლოდ ერთ-ერთი საფეხურია და არა გათავისუფლების უმაღლესი საფეხური.“¹³

5. ხელოვანი, როგორც მატერიის გამათავისუფლებელი

აქ განსაკუთრებული ყურადღება უნდა მიექცეს ხელოვანის, როგორც შემოქმედებითი პროცესის დროს მატერიის გამათავისუფლებლის, როლს. მართალია, ეს აზრი ჰეგელს ექსპლიციტურად არ განუვითარებია, თუმცა, ის ეხმიანება მის შეხედულებებს. შემოქმედებით პროცესში ხელოვანი, ჰეგელის მიხედვით, აბსოლუტური სულის ინსტრუმენტს წარმოადგენს. იგი „ღვთის ოსტატია“. ხელოვანი თანამონაწილეა, რომელიც თავისი შემოქმედებითი ამოცანისათვის თავისუფლების საკუთარ „ორგანოს“ ქმნის. ეს არის შემოქმედებითი ფანტაზია, რომელიც რეალობის უბრალო მიბაძვა და გადმოცემა კი არ არის, არამედ თავისუფლების გარანტიად გვევლინება.

13 G. W. F. Hegel, Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Zum Gebrauch seiner Vorlesungen, Heidelberg, 1830. § 562. Anmerkung.

5. თავისუფლება ხელოვნებაში

ხელოვნებაში მატერიის გათავისუფლება ხელოვანის მეშვეობით ხდება. თითოეულ ხელოვნებაში ეს პროცესი თავისებურად წარიმართება. არქიტექტურაში ხელოვანი, როგორც არქიტექტორი, მატერიას სიმძიმისაგან ათავისუფლებს. მატერია ქვემოთ სწრაფვის გამოხატულებას წარმოადგენს. მისგან განსხვავებით, არქიტექტურული ნაგებობა ზევითკენაა მიმართული და სიმბოლურად სიმძიმის დაძლევის გამოხატავს. არქიტექტურულ ნაგებობას მშენიერიების თავისუფლებაში აქვს წილი, რადგან იქ მატერია მასისა და პროპორციის მიხედვითაა გაფორმებული. ამრიგად, არქიტექტურა ათავისუფლებს მატერიის შესაძლებლობას წესრიგისაკენ ამ შესაძლებლობის რეალიზაციის გზით.

ქანდაკებაში მოქანდაკე ფორმას ქვის, ან ხისგან ათავისუფლებს. ნედლი მატერია თავისუფლების ახალ საფეხურს აღწევს. ფერწერაში, მუსიკასა და პოეზიაში, ხელოვნების ყოველ ნიმუშში გრძნობადი ელემენტების ახალი და თავისუფალი კომბინაცია ხდება. სხვადასხვა ხელოვნებაში, თანდათან უფრო მზარდი თავისუფლების ფონზე, ხელოვანის თავისუფლების ხარისხიც იზრდება. ხელოვანი ემსგავსება გნოსტიკოსს, რომელიც მატერიაში სინათლის ნაპერწკლებს ათავისუფლებს.

III. მშვენიერების ბაღისწერა

1. მშვენიერების ისტორია „ხელოვნების დასასრულამდე“

ხელოვნების ისტორიაში ჰეგელი სიმბოლურ, კლასიკურ და რომანტიკულ ხელოვნების ფორმებს გამოჰყოფს. აქ თავს იჩენს მშვენიერების თეორიის პრობლემები. ძველი აღმოსავლეთის სიმბოლური ხელოვნების ფორმა ამაღლებულით უფრო იყო გამსჭვალული, ვიდრე მშვენიერებით. მშვენიერის სრულყოფა, მისი განვითარების უმაღლესი წერტილი, ჰეგელის მიხედვით, ბერძნულ ანტიკურობაში უნდა ვეძიოთ (ხელოვნების კლასიკური ფორმა), რომელიც ადამიანთა სრულყოფილ ფორმებს, ღმერთების ქანდაკებების მეშვეობით, იდეალური მშვენიერებით გამოხატავდა. ხელოვნების რომანტიკულმა ფორმამ სუბიექტურობასა და შინაგან სამყაროზე გაამახვილა ყურადღება. ქრისტიანობისათვის მშვენიერების იდეა უცხო იყო. ქრისტიანული ხელოვნება ქრისტესა და მონამეების ტანჯვას გამოხატავს; ასე რომ, ამ გზით ხელოვნებაში ნეგატიურის ასახვაც დამკვიდრდა. მშვენიერების გზა ისტორიაში უფრო და უფრო იზღუდებოდა და დიდხანს არც გაგრძელებულა.

2. მშვენიერების დაკარგვა ხელოვნების დასასრულს

ჰეგელი აღიარებდა ხელოვნების დასასრულს, ხელოვნების წარმავალ ხასიათს და ამ გარემოე-

ბას თანამედროვეობის ტენდენციად მიიჩნევა. ხელოვნების მეტაფიზიკურ საფუძველს იგი ცნებასა და რეალობას შორის არსებულ დამოკიდებულებაზე მითითებით ხსნიდა. თუმცა, ჰეგელი ხელოვნების შემდგომი განვითარების შესაძლებლობას როდი გამორიცხავდა. მართლაც, ჰეგელის შემდგომ, ხელოვნება მრავალი მიმართულებით განვითარდა. დღეს ჩვენ ე.წ. კლასიკური მოდერნის შესახებ ვსაუბრობთ. მაგრამ, ხელოვნების დაცემის ნიშნები იმაში გამოიხატა, რომ ბევრმა ხელოვანმა მშვენიერების იდეალს ზურგი აქცია. დღევანდელი გამოფენები ხშირად სტოვებენ შთაბეჭდილებას, რომ ჰეგელის დიაგნოზი ხელოვნების დასასრულის შესახებ სულ უფრო და უფრო მართლდება.

3. ხელოვანის უკუქცევა მშვენიერებისაგან და სიტყვა მშვენიერების დასაცავად

დღეს ბევრი ხელოვანი აღარ თვლის თავის ამოცანად მშვენიერების შექმნას ხელოვნების ნაწარმოებების მეშვეობით. მათ სურთ, ხელოვნების ნაწარმოებში აბსტრაქტული იდეები წარმოადგინონ (ანუ იფილოსოფოსონ), ან ხელოვნების ნაწარმოებების მეშვეობით საზოგადოებრივი, პოლიტიკური და სოციალური მიზნები განახორციელონ და გავლენა მოიპოვონ. ორივე შემთხვევაში ხელოვნება საშუალებად იქცევა, ის კარგავს საკუთარ ავტონომიურობას, რადგან თავის უსაკუთრივეს სფეროს, მშვენიერებას თმობს.

ხელოვნების ისტორიული განვითარების ჰეგელისეული ანალიზი (რომელსაც საფუძვლად ჰქონდა თეზისი ხელოვნების წარმავალი ბუნების შესახებ) მართებული იყო. მოდერნის დროს ხელოვნება აღარ იყო რელიგიის გამოხატვის საშუალება. ასე რომ, მას შემდეგ, რაც რელიგიამ საზოგადოებრივი მნიშვნელობა დაკარგა, ხელოვნებაც მნიშვნელობის გარეშე აღმოჩნდა. ხელოვნებამ სეკულარიზება განიცადა. გარდა ამისა, ჰეგელი განსაკუთრებულ ყურადღებას ამახვილებდა რეფლექსიურობისა და რაციონალურობის პრინციპებზე, რომლებიც სულ უფრო და უფრო მკვიდრდებოდნენ ახალ მეცნიერებებში. ეს პროცესები, თავის მხრივ, გავლენას ახდენდა ხელოვნებაზე. ამ გავლენისა და იმის მიუხედავად, რომ ბევრმა ხელოვანმა ზურგი აქცია მშვენიერებას, ის მაინც ფასდაუდებელ მნიშვნელობას ინარჩუნებს ადამიანებისათვის. მშვენიერების შექმნა კვლავაც ხელოვანთა საქმედ რჩება. მართლაც, მათ გარდა, სხვა ვინ შეძლებს ამას?

გერმანულიდან თარგმნა გიორგი თავაძემ

**BEAUTY, TRUTH AND FREEDOM IN ART.
CONSIDERATIONS BASED ON HEGEL**

Abstract

Subject of the interpretation is the relation and coherence of beauty, truth and freedom in Hegel's aesthetics. The spheres of beauty and truth are not contradictory, but identical. Beauty, truth and freedom are aspects of the absolute idea, the identity of concept and reality. The climax of beauty was for Hegel the classical art form in ancient Greece. The end of beauty was the end of art in the romantic art form. Modern and contemporary artists don't more care about beauty. Against this tendency the author pleads for the timeless value of beauty and the artist's competence for beauty.

„ევროპული პასუხისმგებლობა“ – როგორც გამონაკვეთი

დღევანდელ საქართველოში განათლების სისტემის მიზანია ევროპულ საგანმათლებლო სივრცეში გაერთიანება. ასეთი ინტეგრაცია ღირსეული ამოცანაა, მაგრამ ის გულისხმობს დასავლური კულტურის სიღრმისეულ რეცეფციას და მასზე რეფლექსიას, ვინაიდან ევროპული განათლება არ არსებობს ევროპული კულტურის გარეშე.¹ პირველი მეორის განუყოფელი ნაწილია.

1 აქ ცნება „კულტურა“ უპირატესად გამოყენებულია გერმანული გაგებით, როგორც სულის, ხელოვნების და რელიგიის სფეროთა მომცველი ცნება. ფრანგული და ინგლისურენოვანი სამყარო იყენებს „ცივილიზაციის“ ცნებას, რომელიც გულისხმობს კაცობრიობის მიღწევებს პოლიტიკურ, ეკონომიკურ, ტექნიკურ, მორალურ, რელიგიურ სფეროებში. ამის თაობაზე იხ. O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, München, 1920. ნ. ელიასი, *ცივილიზაციის პროცესის შესახებ*, წიგნი I, თბილისი, 2005, გვ. 62 და შმდ. ამ ორი ცნების შედარებითი ანალიზი მოცემულია ა. ბოჭორიშვილის მიერ (ა. ბოჭორიშვილი, *რა არის კულტურა?*, თბილისი, 1965).

ევროპის კულტურული ძირები

ალბერტ შვაიცერი თავისი წიგნის „კულტურა და ეთიკა“ დასაწყისში სვამს კითხვას – „რა არის კულტურა?“ – და იქვე პასუხობს: „ის არის ყველა სფეროში და ყოველი მიმართებით ადამიანის და კაცობრიობის ყველა წინსვლათა ერთობლიობა, რამდენადაც ის ემსახურება ცალკეული ინდივიდის, როგორც წინსვლათა წინსვლის სულიერ სრულქმნას“.² „ცალკეული ინდივიდის სულიერი სრულქმნის სამსახურში“ ჩამდგარი დასავლური კულტურა სამ სვეტს ემყარება. ამას სიმბოლურად სამი ქალაქი განასახიერებს, რომლებმაც ისტორიულად გადამწყვეტი გავლენა იქონიეს დასავლური კულტურის განვითარებაზე: ათენი, რომი, იერუსალიმი. არსებითად, ეს სამი ელემენტია „ევროპული პასუხისმგებლობის“ ქვაკუთხედი.³

ათენმა, რომელიც ძველი ბერძნული კულტურის სიმბოლური გამოხატულებაა, დასაბამი მისცა კაცობრიობის აზროვნების და ხელოვნების განვითარებას და, ამის საფუძველზე, საერთოდ, ადამიანის, როგორც ინდივიდუალობის დაბადებას. მანამდე ადამიანის ცნობიერება მითოსური იყო და ადამიანიც არა დამოუკიდებელ არსებას, არამედ ერთობის ნაწილს წარმოადგენდა.

2 A. Schweitzer, Kultur und Ethik, Bern, 1923, გვ. 7.

3 იხ. М. Мамардашвили, Европейская ответственность. В книге: Как я понимаю философию, Москва, 1992, гв. 311-320.

ამ ინდივიდუალურ ადამიანურ აზროვნებაზე დაყრდნობით შეიქმნა მთელი დასავლური ინტელექტუალური კულტურა, რომელმაც ახალ დროში დეკარტის სიტყვებით თქვა: „მე ვაზროვნებ, მაშასადამე, მე ვარ“.⁴ ამით დეკარტმა იპოვა ფორმულა, რომელსაც უეჭველობის პრეტენზია აქვს და რომელიც მისთვის შემეცნების თეორიის ქვაკუთხედიანია. ამ სიტყვებს, ამ სახით და ამ კონტექსტში, ვერ იტყოდა ვერც ძველი ბერძენი და ვერც შუა საუკუნეების ადამიანი, ვინაიდან ახალ დრომდე ადამიანის აზროვნება არ იყო იმ ხარისხით აბსტრაქტული და საკუთარი თავისკენ მიქცეული, რომ მას თავისი არსებობის საბუთად თავისივე აზროვნება მოეხმო და ეს მას არც სჭირდებოდა, ვინაიდან განცდისეულად ეს მისთვის თავისთავად ცხადი იყო.⁵ ის ჯერ კიდევ

4 ჩვენი აზრით, დეკარტის *Cogito ergo sum* ასე უნდა ითარგმნოს და არა როგორც „ვაზროვნებ, მაშასადამე, ვარსებობ“, როგორც ეს მიღებული იყო საბჭოთა ფილოსოფიურ პრაქტიკაში, ვინაიდან ამ შემთხვევაში იკარგება მისი უმნიშვნელოვანესი ასპექტი, რომელიც ტექსტშია მითითებული. აქ ლათინური *sum* ნიშნავს „მე ვარ“ და სწორედ ასე თარგმნიან მას ევროპელი მთარგმნელებიც.

5 დეკარტს უკვე სიცოცხლეშივე მიაქცევინეს ყურადღება მისი *Cogito*-ს მსგავსებაზე ავგუსტინეს მსჯელობასთან (ღვთის ქალაქი XI, 26), რომლის შინაარსიც, ერთი შეხედვით, თითქოს იგივეს გამოხატავს, რასაც დეკარტის დებულება. თუმცა ავგუსტინეს მსჯელობის მიზანი და კონტექსტი სულ სხვაა და ის რელიგიურის სფეროში რჩება, კერძოდ, სამშვივნელის ღვთისმოყვარეობის და რწმენის უე-

მნიშვნელოვანწილად ამ სამყაროს ნაწილი იყო და მისგან ემანსიპაციას მხოლოდ თანდათანობით ახდენდა. ამრიგად, მეტაფორულად რომ ვთქვათ, ათენმა უდიდესი წვლილი შეიტანა ადამიანის, როგორც პიროვნების განვითარებაში. დეკარტის ამ ფორმულით ისიც იყო ნათქვამი, რომ ადამიანი არა მარტო ჩვეულებრივი „არსებაა“, არამედ ის არის „მე ვარ“ არსება. მისი ფრაზა ერთგვარი გამოძახილი იყო მოსესთან მოსაუბრე ღმერთის სიტყვებისა „მე ვარ ის, ვინც მე ვარ“, რაც იმას ნიშნავს, რომ „მე ვარ“ ღმერთის სახელია. ქრისტიანობის შემდეგ ეს ღმერთი ადამიანში „გადმოვიდა“ და ახლა „მე ვარ“ ადამიანის სახელი გახდა. ძველ საბერძნეთში აგორებული ეს ზვავე დღემდე მოგორავს და მთელი ადამიანური კულტურის და ცივილიზაციის უმნიშვნელოვანესი შემოქმედია, თუმცა სამყაროსაგან ემანსიპირებული ადამიანის ხელში, იმავდროულად, საფრთხის შემცველიც. ამრიგად, კაცობრიობის აზროვნებითი გამოცდილება, რომლის სიმბოლოც ათენია, ევროპული კულტურის ერთ-ერთი ბურჯს წარმოადგენს.

ასევე განუზომელია რომის წვლილი ადამიანის, როგორც მოქალაქის, როგორც პიროვნების განვითარებაში. მან ეს სხვა კუთხით – სამოქალაქო სამართლის შემოტანით განახორციელა. ერთმანეთისგან განუყოფელია პიროვნული კულტურა და სამართლებრივი კულტურა. სამართალს ქმნის

ჭველობის დასაბუთებას ცდილობს. ამ საკითხის საფუძვლიანი ანალიზისათვის იხ. H. Glockner, Die europäische Philosophie, Stuttgart, 1958, გვ. 422 და შმდ.

მომნიფებული პიროვნება, მოქალაქე და, პირუკუ, სამართალი ქმნის პიროვნებას, მოქალაქეს. ღვთაებრივი სამართალი ყველა ძველ ერს ჰქონდა. ადამიანური სამართალი საბერძნეთში ჩაისახა, რომში დაიბადა და იმ დროისთვის გასაოცარ სიმალღემდეც ავიდა, თუმცა ამ სამართლით მხოლოდ რომაელი მოქალაქე სარგებლობდა და არა ყველა ადამიანი. რომაულმა სამართალმა და რომის სახელმწიფომ ადამიანს გაუჩინა გრძობა, რომ ის მოქალაქეა, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, მან ის პიროვნებად აქცია, ვინაიდან სახელმწიფო იცავდა, მაგალითად, მის კერძო საკუთრებას და სხვა უფლებებსაც. მან აღმოაჩინა ადამიანი, როგორც სრულუფლებიანი მოქალაქე („ქვირიტი“). უფრო გვიან რომაულ სამართალს ევროპული სამართალი დაეფუძნა. შუა საუკუნეებში, ინგლისის მეფე იოანე უმინანყლოსა და ინგლისელ ბარონებს შორის დადებული შეთანხმებით (*Magna Charta Libertatum*), არა მარტო მეფის უფლებები იზღუდებოდა ბარონების მიმართ, არამედ ადამიანების ელემენტარულ უფლებათა დაცვასაც ესმებოდა ხაზი და იკრძალებოდა სამართლებრივი საფუძვლის გარეშე ადამიანის თავისუფლებისა და საკუთრების უფლების ხელყოფა. ევროპაში ადამიანის უფლებათა დაცვა მომდევნო ეპოქებმა განავითარეს და გააფართოვეს, რამაც მე-20 საუკუნეში კულმინაციას მიაღწია 1948 წელს მიღებული ადამიანის უფლებათა საყოველთაო დეკლარაციით. ასე დაუდო საფუძველი რომაულმა სამართალმა თანამედროვე დასავლეთის სამოქალაქო

კულტურას და სამოქალაქო საზოგადოებას. რომი დასავლური კულტურის მეორე ბურჯი გახდა.

იერუსალიმი, როგორც იუდეურ-ქრისტიანული კულტურის სიმბოლო, თავისთავში ატარებდა ორივე ელემენტს და მან მძლავრი ბიძგი მისცა, როგორც თვითცნობიერებაზე დაფუძნებულ ინდივიდუალიზმს (ქრისტე, როგორც მე ვარ პრინციპი), ისე, რაც უნდა პარადოქსული იყოს, მის საპირისპირო ელემენტს – სხვა ადამიანის, როგორც მოყვასის სიყვარულს და, შესაბამისად, ტოლერანტობას და (განსაკუთრებით, დასავლურ ქრისტიანობაში) სამოქალაქო ცნობიერების განვითარებას. რაც შეეხება ქრისტიანობიდან მომდინარე ინდივიდუალურ იმპულსს, აქ უნდა განვასხვაოთ ინდივიდუალიზმი ეგოიზმისაგან. ეგოიზმის ისტორიული მისია იყო ადამიანის მომზადება ინდივიდუალური განვითარებისთვის. ეგოიზმს სხვა სიტყვებით შეგვიძლია ვუნოდოთ მე-ფორმა, რომელიც საჭიროებს მე-შინაარსს. მე-ფორმა ადამიანებს თიშავს სამყაროსა და ერთმანეთისაგან და ეს აუცილებელი საფეხურია და არა საბოლოო მიზანი. მიზანი ინდივიდუალობის განვითარებაა. ეგოიზმი ასოციალურია, ინდივიდუალობა კი, პირიქით, სოციალურსაც გულისხმობს. „ადამიანი ყველაზე უფრო ძლიერად აცნობიერებს საკუთარ მეს სხვა ადამიანებთან ერთად“, ვინაიდან „ვინც გრძნობს საკუთარ პიროვნებას, ის მას გრძნობს სხვაშიც“.⁶ ქრისტიანობის მიერ შემოტანილი

6 О. Вейнингер, Пол и характер, Ростов-на-Дону, 1998, гв. 255-256.

ინდივიდუალური იმპულსი სწორედ ასეთი იყო. ის თავისთავში აერთიანებდა ალტრუიზმსაც და ინდივიდუალიზმსაც. ქრისტიანობის დასაწყისში და შუა საუკუნეებში ინდივიდუალური იმპულსი უფრო შეფარული იყო და ნაკლებად ჩანდა, ვიდრე მოყვასის საყოველთაო სიყვარული და მასზე დაფუძნებული ალტრუიზმი. ახალი დროიდან კი ადამიანის მოღვაწეობის ყველა სფეროში იჩინა თავი მძლავრმა ინდივიდუალიზმმა. ეს განსაკუთრებით ქრისტიანულ დასავლეთს ეხება, სადაც ინდივიდუალიზმი იქამდე მივიდა, რომ გაჩნდა საფრთხე მისი ეგოიზმში დაკარგვისა. აღმოსავლეთმა კი ქრისტიანობა უპირატესად გაიგო, როგორც ერთობის იმპულსი, რომლის საფრთხეა კოლექტივიზმი, ანუ ერთობა პიროვნების, ინდივიდის გარეშე.

ამ სამი სვეტიდან ათენი და იერუსალიმი ასევე ქართული კულტურის სვეტებია, ხოლო რაც შეეხება რომს, ის მას ყველაზე მეტად აკლია. და, ამ მხრივ, საქართველო არანაკლებ არის აღმოსავლეთი, ვიდრე რუსეთი, რომლის ინტელიგენციამაც 1909 წელს გამოცემული ცნობილი კრებულის, *Bexu*-ის ერთ-ერთი ავტორი კისტიაკოვსკი ასე წერდა: „[...] რუსული ინტელიგენცია არასოდეს სცემდა პატივს სამართალს, არასოდეს ხედავდა მასში ღირებულებას; კულტურული ღირებულებებიდან სამართალი მის მიერ ყველაზე მეტად იყო აბუჩად აგდებული. ამ პირობებში ჩვენს ინტელიგენციას ვერ შეექმნებოდა მყარი სამართლებრივი ცნობიერება, პირიქით, ეს უკა-

ნასკნელი განვითარების უკიდურესად დაბალ დონეზე დგას.⁷ მოგვიანებით, ქრისტიანული აღმოსავლეთისთვის თავს დამტყდარი ბოლშევიზმი რომ სამართლებრივ ცნობიერებას წინ ვერ წასწევდა, ესეც ხომ ცხადი და ნათელია.

დასავლურმა ქრისტიანობამ შემდგომი განვითარება ახალ დროში ჰპოვა პროტესტანტიზმის სახით. პროტესტანტულ ეთიკაზე დაფუძნებულმა „კაპიტალიზმის სულისკვეთებამ“ ბიძგი მისცა ეკონომიკის მძლავრ განვითარებას დასავლეთში (მაქს ვებერი). ასე შეიქმნა ქრისტიანული დასავლეთის კულტურული იდენტობა და დასავლელი ადამიანი, როგორც ინდივიდუალობა და როგორც მოქალაქე.

განათლების იდეა

განათლების იდეა სოფისტებიდან მოდის. მას სოკრატემ დაუპირისპირა ალზრდის იდეა, „ვინაიდან განათლება გულისხმობს ერთ იდეალს მაინც როგორც მოცემულს, რომელსაც უნდა შეეზარდოს ახალგაზრდა ადამიანი. ალზრდის ცნებას კი ვერ შეეზრდები, რამეთუ, სოკრატესეული დეფინიციით, ის დამოუკიდებლად პოვნის დასწავლა და მიზნად ისახავს შემოქმედებით აზროვნებას და მონაფეს, არსებითად, შეძლების თავისუფ-

7 Вехи – Из глубины. Сборник статей, Москва, 1991, гл. 123.

ლებას (*die Freiheit des Könnens*) უნერგავს“.⁸ სხვა სიტყვებით თუ ვიტყვით: სოფისტები მოწაფეს გამზადებულ ცოდნას გადასცემდნენ, სოკრატე კი საუბარში, კითხვა-პასუხის ტექნიკით („დიალექტიკა“) „ახსენებდა“ მას დავინყებულ ცოდნას („ანამნეზისი“) და, რაც მთავარია, ამასთან ერთად, შეძლებასაც, სიქველესაც გამოუმუშავებდა. „მისთვის აღზრდა პრინციპულად ზნეობის აღზრდა იყო. და ზნეობრივი საქციელი ზნეობრივ ცოდნას ემყარებოდა. [...] ხოლო ყოველი ცოდნა [...] დასწავლადია“.⁹ თუმცა, აღზრდის სოკრატული იდეა ყოველთვის იყო დიდი პედაგოგებისთვის ინსპირაციის წყარო, ისტორიულად მაინც უფრო განათლების სოფისტურმა იდეამ მოიკიდა ფეხი მომდევნო ეპოქებში – განსაკუთრებით კი, ახალი დროის შემდეგ.

ქრისტიანობის შემდგომ საუკუნეებში ევროპაში ორი საგანმანათლებლო კანონი (განათლებისთვის აუცილებლად მიჩნეული დისციპლინების ჩამონათვალი – ნ.ბ.) ჩამოყალიბდა: 1. ქრისტიანული კანონი, რომელიც, ბიბლიის გარდა, მის კომენტარებსაც გულისხმობდა და, ასევე, ლიტურგიისთვის საჭირო ნაწერებსაც მოიცავდა; 2. საერო კანონი, რომელიც რომაელი ავტორების (მოგვიანებით, ჰუმანიზმის ეპოქიდან, ამას ბერძენი ავტორებიც დაემატა) ნაწარმოებებისგან და ე.წ. თავისუფალ ხელოვნებათა სახელმძღვანე-

8 E. Hoffmann, *Die griechische Philosophie bis Platon*, Heidelberg, 1951, გვ. 131.

9 იქვე, გვ. 132.

ლოებისგან შედგებოდა. თავდაპირველად ეს ორი ძირეულად განსხვავებული კანონი ერთმანეთთან თავსებადი იყო. ეს მოხდა განსაკუთრებით გრამატიკის წყალობით, ვინაიდან ის აუცილებელი პირობა იყო თეოლოგიური ტექსტების კომენტირებისას. როდესაც განმანათლებლობამ მე-18 საუკუნეში თეოლოგია ტახტიდან ჩამოაგდო და მის ნაცვლად ტახტზე ფილოსოფია აიყვანა, როგორც ცოდნის და განსჯის უმაღლესი ინსტანცია, ორი კანონი ერთმანეთს ისე დაუპირისპირდა, რომ საერო გამორიცხავდა ქრისტიანულს.¹⁰

მე-19 საუკუნის დასაწყისში, ნაპოლეონთან ომის წაგებას, პრუსიელი პოლიტიკოსები იქ გაბატონებული მერკანტილური სულისკვეთებით და ფართო წრეების ეგოისტური ინტერესებით ხსნიდნენ. ამიტომ ისინი ითხოვდნენ საგანმანათლებლო პროგრამას, რომელიც ახალგაზრდებს იდეალისტურ მრწამსს ჩაუნერგავდა. ამას კი ყველაზე კარგად ნეოჰუმანისტების სულისკვეთება შეესაბამებოდა, რომლებიც ძველ საბერძნეთს ჭეშმარიტი იდეალიზმის წყაროდ მიიჩნევდნენ. პრუსიული განათლების რეფორმას ვილჰელმ ფონ ჰუმბოლდტი ჩაუდგა სათავეში. მან და მისმა თანამოაზრეებმა (მათ შორის გოეთემ, ფიხტემ, შელინგმა, შლაიერმახერმა და სხვებმა) სულ მოკ-

10 აქ და ქვემოთ, ევროპული განათლების ისტორიის მიმოხილვისას, ძირითადად, ვეყრდნობით მანფრედ ფურმანის ნიგნს: M. Fuhrmann, *Bildung. Europas kulturelle Identität*, Stuttgart, 2004. ავტორი განიხილავს თანამედროვე ევროპული განათლების მრავალ საჭირობოროტო საკითხს.

ლე ხანში განათლების სამსაფეხურიანი სისტემა დანერგეს, რომელიც დაწყებითი სკოლის, გიმნაზიის და უნივერსიტეტისგან შედგებოდა. განსაკუთრებით საშუალო საფეხური – კლასიკური გიმნაზია – გახდა ბევრი სხვა ქვეყნისთვის მისაბაძი მაგალითი. მას უნდა მოემზადებინა მოწაფე უმაღლესი განათლებისთვის ისე, რომ მას უნივერსიტეტის პროგრამა არ გაემეორებინა.

მე-19 საუკუნის მეორე ნახევარში ინდუსტრიულმა რევოლუციამ ისეთი ძვრები გამოიწვია ევროპაში, რომ უმოკლეს დროში უფრო მეტი რამ შეიცვალა, ვიდრე მანამდე ათასწლეულების მანძილზე. ჰუმანისტურმა გიმნაზიებმა თანდათან რეალურ სასწავლებლებს დაუთმეს გზა და მე-20 საუკუნეში ერთი მეორის მიყოლებით შეწყვიტეს ფუნქციონირება. კლასიკური ბერძნული და ლათინური განათლება უკვე აღარ იყო უნივერსიტეტურად აქტუალური. ინტენსიური შესწავლის საგანი საბუნებისმეტყველო დისციპლინები და თანამედროვე ენები გახდა. ზოგადმა განათლებამ სპეციალურ და ტექნიკურ განათლებას დაუთმო ადგილი და, შესაბამისად, ზოგადმა განათლებამ თანდათან დაკარგა მაინტეგრირებელი ფუნქცია. ეს ტენდენციები გაიზარდა მე-20 საუკუნის მეორე ნახევარში. მე-20 საუკუნის ბოლოსკენ კი ელექტრონული ტექნოლოგიების განვითარებამ ისეთი არნახული ძვრები გამოიწვია, რომ ამის ფონზე წინა ტექნიკური რევოლუციები კუს ნაბიჯებს დაემსგავსა. ყოველივე ამან უდიდესი გავლენა მოახდინა განათლების სისტემაზე.

ევროპული განათლების ამ მოკლე ისტორი-
იდანაც ჩანს, რომ დასავლეთში განათლება ყო-
ველთვის მჭიდროდ იყო დაკავშირებული კულ-
ტურასთან და ცივილიზაციასთან. განათლებული
ადამიანი ნიშნავდა კულტურასთან და, მოგვიან-
ებით, აგრეთვე, ცივილიზაციასთან ნაზიარებ
ადამიანს. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, განათ-
ლება გაგებული იყო, როგორც კულტურული ღი-
რებულებების გათავისება. ლათინურად სიტყვა
„cultura“ ნიშნავს „განათლებას“, „გაკეთილშობი-
ლებას“. უკვე სოფისტებს ესმოდათ განათლება,
როგორც ადამიანის ბუნებაში ცნობიერი ჩარევა
და ამ გზით მისი განვითარება. პროტაგორას
მიხედვით: „ბუნება (φύσις) არის საფუძველი, რო-
მელსაც უნდა დაეშენოს ყოველგვარი აღზრდა.
თავად შენება ხდება სწავლის (μάθησις), ან სწავ-
ლების (διδασκαλία) და ვარჯიშის (ἀσκησις) სახით,
რომელიც ნასწავლს მეორე ბუნებად აქცევს“.¹¹

პლუტარქე თავის წიგნში მოზარდთა აღზრ-
დის შესახებ, რომელიც მრავალჯერ გამოიცა
ჰუმანიზმის და რენესანსის ეპოქაში და რომლის
შინაარსიც სრულად შეითვისა გვიანდელი დროის
პედაგოგიკამაც, აღზრდაში, მინათმოქმედების
კვალად, სამ ელემენტს გამოყოფს. მინათმოქმე-
დება მისთვის არის ადამიანის ცნობიერი ჩარევით
ბუნების დამუშავების პირველსახე. სწორი მინათ-
მოქმედება მოითხოვს კეთილ ნიადაგს, დახელოვ-
ნებულ მინათმოქმედს და ჯანსაღ თესლს. აღზრ-
დისთვის კეთილი ნიადაგი ადამიანის ბუნებაა,

11 W. Jaeger, *Paideia II*, Berlin und Leipzig, 1936, გვ. 387.

მინათმოქმედს შეესაბამება აღმზრდელი, ხოლო თესლი კი ის სწავლება და წესებია, რომელთაც სიტყვის წყალობით აღმზრდელი გადასცემს აღსაზრდელს. როდესაც სამივე პირობა სრულადაა დაცული, შედეგიც საუკეთესოა. ბუნებით მცირედი ნიჭიც, სწორად განვრთნილი და გაჩვეული, შეიძლება განვითარდეს კიდევ, მაგრამ, პირიქით, ზრუნვას მოკლებული უხვად დაჯილდოებული ბუნებაც კი დასალუპად არის განწირული. ბუნების გაკეთილშობილებით მოპოვებული რამ ხშირად თავად ბუნებაზე ძლიერია. ზრუნვას მოკლებული კეთილი ნიადაგი კი მით უფრო უნაყოფო ხდება, რაც უფრო ნაყოფიერი იყო მისი ბუნება. ვერნერ იეგერი მიიჩნევს, რომ პლუტარქემ ამ მოძღვრებაში გააერთიანა სოფისტების და სოფისტების შემდგომი ფილოსოფოსების შეხედულებები აღზრდის შესახებ. პლუტარქეს ლათინურად თარგმნის შემდეგ აღზრდის მინათმოქმედებასთან (*agricultura*) ანალოგია დასავლურ აზროვნებაში დამკვიდრდა და ამან ხელი შეუწყო ისეთი ცნების/ტერმინის გაჩენას, როგორცაა *cultura animi* – „სულის კულტურა“¹² (ეს ტერმინი, მანამდე, ციცერონმა „ტუსკულანურ საუბრებში“ ფილოსოფიის აღსანიშნად გამოიყენა – ნ.ბ.). ამ გაგებით ადამიანის განათლება არის „სულის კულტურა“. განათლების როგორც ადამიანის მიერ კულტურის გათავისების იდეა წითელ ზოლად გასდევს ევროპული განათლების ისტორიას უახლეს დრომდე. ადამიანი იმდენადაა კულტურ-

12 იხ. იქვე, გვ. 395 და შმდ.

რას და ცივილიზაციას ნაზიარები, რამდენადაც განათლებულია და მით უფრო მეტ პასუხისმგებლობას გრძნობს ორივეს წინაშე.

პასუხისმგებლობის ცნობიერება

პასუხისმგებლობაზე საუბარი ლეგიტიმურია მხოლოდ მაშინ, როდესაც ადამიანს აქვს მოქმედების თავისუფლება. თუ ადამიანს სხვაგვარად მოქმედება არ შეუძლია, ანუ არჩევანის თავისუფლება არ აქვს, მას პასუხისმგებლობაც ვერ დაეკისრება. პასუხისმგებლობა შეიძლება ან წარსულისკენ, ან მომავლისკენ იყოს მიმართული, შესაბამისად, განასხვავებენ რეტროსპექტიულ და პროსპექტიულ პასუხისმგებლობას.¹³ მაგალითად, როდესაც ვამბობთ „მასწავლებელს პასუხისმგებლობა აკისრია მოსწავლის ცოდნაზე“, ვგულისხმობთ პროსპექტიულ პასუხისმგებლობას. თავისთავად ცხადია, რომ ეს გამონათქვამი არა დესკრიფციული, არამედ ნორმატიული ხასიათისაა, როგორც ყოველი მორალური მსჯელობა. პასუხისმგებლობა გულისხმობს ერთგვარ მაკონტროლებელ ინსტანციას, რომელიც განსაზღვრავს იმას, თუ რა არის ჩვენი მოვალეობა ამა

13 აქ და ქვემოთ იხ. M. H. Werner, Verantwortung, in: M. Düwell, Chr. Hübenenthal, M. H. Werner (Hg.), Handbuch Ethik, Stuttgart – Weimar, 2002, S. 521-527. J. M. Bochenski, Die Struktur der Verantwortung, in: M. Sängler (Hg.), Verantwortung: Für die Sekundarstufe II. Arbeits-texte für den Unterricht, Stuttgart, 1991.

თუ იმ სიტუაციაში და რა – არა. ეს ინსტანცია შეიძლება იყოს რაიმე ნორმა, საზოგადოებრივი ამ სახელმწიფო ინსტიტუტი და ა.შ. მაგრამ ყველაზე მაღალი ინსტანცია, რომელიც სხვა დანარჩენებზე მაღლა დგას და მათ ან აძლიერებს ან ზღუდავს, არის ზნეობა, ზნეობრივი პასუხისმგებლობა. პროსპექტული პასუხისმგებლობის კერძო შემთხვევაა სხვა ადამიანებსა და ცოცხალ არსებებზე, გარემოზე ან ზოგადად ბუნებაზე და ა.შ. ზრუნვის პასუხისმგებლობა. პროსპექტულია მომავლის წინაშე პასუხისმგებლობაც, რაც მომავალი თაობების, საერთოდ, კაცობრიობის და დედამიწის მომავლის წინაშე პასუხისმგებლობას გულისხმობს და რომელიც, ტექნიკის და ტექნოლოგიების განვითარებასთან და მათთან დაკავშირებულ საფრთხესთან ერთად, სულ უფრო მეტად ეკისრება თითოეულ ადამიანს.

რეტროსპექტული პასუხისმგებლობა გულისხმობს უკვე განხორციელებულ მოქმედებას, მის პირდაპირ თუ არაპირდაპირ შედეგებს და ბრალდების ხასიათს ატარებს. ჩვენს წინადადებას თუ შევაბრუნებთ და ვიტყვით: „მასწავლებელია პასუხისმგებელი მოსწავლის უცოდინარობისთვის“, მივიღებთ რეტროსპექტული პასუხისმგებლობის მაგალითს. რეტროსპექტული პასუხისმგებლობა ნიშნავს იმპუტაციას ანუ ბრალდებას, პასუხისმგებლობის დაკისრებას ამა თუ იმ არასასურველი ან უარყოფითი მოქმედებისთვის და იმთავითვე იურიდიულად არის შეფერილი. როგორც პროსპექტული, ისე რეტროსპექტული პასუხისმგებლო-

ბა იმპლიციტურად გულისხმობს ავტონომიურ სუბიექტს, რომელსაც სუვერენული მოქმედების უნარი აქვს და შეეძლო სხვაგვარად მოქცეულიყო, ან თავიდან აეცილებინა უარყოფითი შედეგი. რეტროსპექტული პასუხისმგებლობა ვერ დაეკისრება ადამიანს, თუ მომხდარი მისი მიზეზობრივი გავლენის სფეროს სცილდებოდა, ანუ თუ მას არ ჰქონდა განმაპირობებელი კავშირი მომხდართან. მაგრამ იმპუტაცია, მომხდარის გარდა, აგრეთვე არმომხდარზეც ვრცელდება. სხვა სიტყვებით თუ ვიტყვით: ადამიანი ხშირად პასუხისმგებელია იმაზეც, რაც მას არ გაუკეთებია, მაგრამ უნდა გაეკეთებინა. თუმცა, შეუძლებელია მხოლოდ ნორმების და მოვალეობების საფუძველზე იმის წინასწარ ცოდნა, თუ რა შედეგი მოჰყვება არგაკეთებას და რისი გაკეთებაა ასეთ შემთხვევაში სწორი. ამის განსაზღვრა ყოველ კონკრეტულ სიტუაციაში თითოეული ადამიანის „მორალური ფანტაზიის“ და „მორალური ტექნიკის“ (რუდოლფ შტაინერის ცნებები) საქმეა. პროსპექტულ და რეტროსპექტულ პასუხისმგებლობას შორის პირდაპირი კავშირი არსებობს: მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც არსებობს პროსპექტული პასუხისმგებლობა ან მოვალეობა, შეიძლება პიროვნებას დავაკისროთ რეტროსპექტული პასუხისმგებლობა მათი შეუსრულებლობისთვის. ჩვენს მაგალითში, ვინაიდან მასწავლებელს ჰქონდა აღებული პასუხისმგებლობა მოსწავლის ცოდნაზე, ამიტომაც დაეკისრა მას პასუხისმგებლობა მისი უცოდინარობისთვის. ადვილი დასანახია, რომ რეტროსპე-

ქტული პასუხისმგებლობის ცნება, არსებითად, ბრალის ცნების იდენტურია და მე-19 საუკუნის მეორე ნახევრამდე, უპირატესად, სწორედ ამ ცნებას იყენებდნენ ეთიკაში რეტროსპექტული პასუხისმგებლობის აღსანიშნად. მოგვიანებით, მე-20 საუკუნიდან, მოვალეობის ცნებამაც დაუთმო თანდათან ადგილი პროსპექტული პასუხისმგებლობის ცნებას.¹⁴

ჰანს იონასი თავის წიგნში „პასუხისმგებლობის პრინციპი“ პასუხისმგებლობის ცნებას განიხილავს ადამიანის იმ ახალი გამოწვევების ფონზე, რომლებიც მე-20 საუკუნის მეორე ნახევარიდან ტექნიკის და ტექნოლოგიების განვითარებამ მოიტანა. ის განსაკუთრებით ამახვილებს ყურადღებას ბუნების წინაშე ადამიანის პასუხისმგებლობაზე. ბუნების დამორჩილება, რომელიც მიზნად დაისახა ახალი დროის ადამიანმა და რომელიც თითქოს ადამიანის ბედნიერებისთვის იყო აუცილებელი, თავად ადამიანის ბუნებასაც შეეხო და ადამიანური ეთიკისთვის უდიდეს გამოწვევად იქცა. საჭირო გახდა ახალი ეთიკა, რომელიც გაუმკლავდება იმ ძალას, რომელსაც ტექნიკური პროგრესი ჰქვია. ტექნიკის განვითარების პლანეტარულ მასშტაბებს პლანეტარული, კოსმოსური მასშტაბის ეთიკა სჭირდება. ასეთი ეთიკა არ არის მხოლოდ გონიერების ეთიკა, არამედ ის, იონასის აზრით, უნდა იყოს მოწინების ეთიკა. ასეთი ეთიკა ვერ დაეფუძნება ადამიანის დეტერმინისტულ გაგებას. დეტერმინიზმი ვერ ითავსებს

14 იხ. M. H. Werner, Verantwortung, გვ. 524.

ეთიკას და პასუხისმგებლობას. იონასის სიტყვებით: „დეტერმინიზმის ფარგლებში არ არსებობს ეთიკა, ანუ თავისუფლების გარეშე არ არსებობს ვალდებულება.“¹⁵ იონასმა, კანტის კვალდაკვალ, კატეგორიული იმპერატივის სახით ჩამოაყალიბა პასუხისმგებლობის მისეული ეთიკა: „მოიქეც ისე, რომ შენი მოქმედების შედეგები თავსებადი იყოს დედამიწაზე ნამდვილი ადამიანური ცხოვრების უწყვეტობასთან.“¹⁶ ადამიანის ბუნებაზე ძალაუფლების განუზომელი ზრდა განაპირობებს მისი პასუხისმგებლობის ზრდას მომავლის წინაშე. იონასმა კანტის ცნობილი შეგონება – „შენ ძალგიდს, რამეთუ შენ გმართებს“ – შემდეგნაირად შეაბრუნა: „შენ გმართებს, რამეთუ შენ იქმ, რამეთუ შენ ძალგიდს“,¹⁷ რაც იმას ნიშნავს, რომ ადამიანმა დედამიწაზე თავისი ნამოქმედართ, ერთი მხრივ, დაამტკიცა თავისი უდიდესი შესაძლებლობები, მეორე მხრივ კი, იმავდროულად, კაუზალურად აიღო მორალური ვალდებულება, ანუ პასუხისმგებლობა მისი მოქმედების ნეგატიური შედეგების გამოსწორებაზე. იონასისთვის აქ ის კი არ არის მთავარი, ადამიანს დაეკისროს წარსულზე რეტროსპექტიული პასუხისმგებლობა, რაც თავისთავად არაფრის მომცემია, არამედ მნიშვნელოვანია მის მიერ მომავლის წინაშე პროსპექტიული პასუხისმგებლობის გაცნობიერება,

15 H. Jonas, Das Prinzip Verantwortung, Frankfurt a. M., 1980, გვ. 10.

16 იქვე, გვ. 36.

17 იქვე, გვ. 230-231.

ვინაიდან სამყაროს განვითარებაში ძლიერი ჩარევით მან იმპლიციტურად უკვე აიღო ასეთი პასუხისმგებლობა თავის მოქმედებათა სამომავლო შედეგებისთვის.

კიდევ უფრო შორს მიდის გეორგ პიხტი, რომელიც ლაპარაკობს გამანადგურებელი ატომური იარაღის ეპოქაში ადამიანის პასუხისმგებლობაზე საკუთარი თავის და ისტორიის წინაშე. პიხტი ხაზს უსვამს, რომ ახალ დროში, დეკარტის შემდეგ, რომელმაც აზროვნების შესაძლო ჭეშმარიტება მხოლოდ საკუთარ თავთან მიმართებაზე და მის პრინციპებზე დააფუძნა, მოაზროვნე მე თავად გახდა ის ინსტანცია, რომლის წინაშეც ზნეობრივი გონება თავს პასუხისმგებლად გრძნობს. ამის საფუძველზე გაჩნდა საკუთარი სინდისის, საკუთარი თავის წინაშე პასუხისმგებლობის ანუ თვითპასუხისმგებლობის ცნება. „ამიერიდან ადამიანის პასუხისმგებლობა ნიშნავს: ადამიანის პასუხისმგებლობას თავისი თავის წინაშე და თავისი თავისთვის“.¹⁸

პიხტთან პასუხისმგებლობა ქმნის პიროვნების ბირთვის და მისი მოქმედების ძირითადი მამოძრავებელია. პასუხისმგებლობა იმ ამოცანების შესრულებას ნიშნავს, რომელთა წინაშეც დგას ადამიანი. „ადამიანი იმის წყალობით ხდება პიროვნება, რომ ის პასუხობს ამოცანებს, რომლებიც დგება მის წინაშე [...] პასუხობს როგორც მამა, როგორც დედა, პასუხობს სამსახურში,

18 G. Picht, Wahrheit, Vernunft, Verantwortung. Philosophische Studien, Stuttgart, 1969, გვ. 321.

პროფესიაში, საზოგადოებრივ თანამდებობაზე, როგორც სახელმწიფოს მოქალაქე, როგორც პოლიტიკური ფუნქციონერი [...] ადამიანი იმდენად აა პიროვნება, რამდენადაც ასრულებს განსაზღვრულ როლს.“¹⁹

პასუხისმგებლობას აქვს დროითი განზომილება, ვინაიდან ის, როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული, ან წარსულისკენ, ან მომავლისკენაა მიმართული, ე.ი. ან რეტროსპექტულია, ან პროსპექტული. „დროში მომხდარი ყველა პროცესის ერთობლიობა, რომელიც ადამიანის შესაძლო პასუხისმგებლობის სფეროს ეკუთვნის, ისტორიად იწოდება“.²⁰ მისი აზრით, რამდენად უუნარონიც აღმოვჩნდებით, გავაცნობიეროთ ჩვენი პასუხისმგებლობა წარსული ისტორიისა და მისი შეცდომებისთვის, იმდენად გაგვიჭირდება გავაცნობიეროთ ჩვენი პასუხისმგებლობა მომავალი ისტორიის წინაშე. „მოდგმა, რომელიც ივინყებს, რომ თავისი აზროვნების და მოქმედების შესაძლებლობებს ათასწლეულთა მემკვიდრეობას უნდა უმაღლოდეს, თავის მხრივ, ვერაფერს დატოვებს ისეთს, რაც მომდევნო თაობებს მემკვიდრეობით უნდა გადაეცეთ. მოდგმა, რომელიც მზად არ არის გადაიბაროს თავის წინაპართა ისტორიული ბრალი და მისი შედეგები, ვერასოდეს გააცნობიერებს იმ პასუხისმგებლობას, რომელიც მას თავად აკისრია მომავალი თაობების ბედზე“.²¹

19 იქვე.

20 იქვე, გვ. 327.

21 იქვე.

წარსულისთვის პასუხისმგებლობა და მომავლის წინაშე პასუხისმგებლობა იმასაც ნიშნავს, რომ ჩვენ პასუხს ვაგებთ წინა თაობათა მიერ ჩვენთვის დატოვებულ კულტურაზე და ვიღებთ პასუხისმგებლობას მის განვითარებაზეც მომავალში. კულტურაზე პასუხისმგებლობის აღება შეუძლია მხოლოდ იმას, ვინც აცნობიერებს მის მნიშვნელობას. ეს კი განათლების გარეშე შეუძლებელია. თუ განათლება კაცობრიობის კულტურის და ცივილიზაციის მონაპოვართა გათავისებაა, მაშინ განათლების გარეშე არ არსებობს პასუხისმგებლობის ცნობიერება, ვინაიდან რაც არ იცი, იმაზე ვერ აიღებ პასუხისმგებლობას. თუმცა არცოდნით გამონვეული ნეგატიური შედეგებისთვის მაინც იქნები პასუხისმგებელი, ვინაიდან, როგორც არისტოტელე იტყოდა, ასეთი არცოდნის მიზეზი თავად შენ ხარ. აღზრდის და განათლების ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ამოცანაა პასუხისმგებლობის ცნობიერების განვითარება ადამიანში. ეს კი ადრეული ბავშვობიდან იწყება. სწორი აღზრდა დამოუკიდებლობისთვის აღზრდაა. განათლებამ კი ეს დამოუკიდებლობა თავისუფლებისკენ უნდა წარმართოს. როგორც ზემოთ ითქვა, მხოლოდ თავისუფალ ადამიანს შეუძლია პასუხისმგებლობის აღება თავის მოქმედებაზეც და უმოქმედობაზეც. ასეთი აღზრდა და განათლება ქართული კულტურის და ქართული საგანმანათლებლო სისტემის უპირველესი ამოცანაა.

**“EUROPEAN RESPONSIBILITY”
AS A CHALLENGE**

Abstract

The article reviews the correlation of consciousness of culture, education and responsibility. Attention is directed to three pillars of European culture symbolically presented by Athens, Rome and Jerusalem.

European education is inseparable part of European culture. In Latin language the word *cultura* means education as well. Historically in Europe education was realized as assimilation of cultural achievements by young fellow.

Present time demands of the human to perceive deeply his responsibility before the nature and its future. Human also bears the responsibility before culture and history since his present activity will impact future history and culture of the mankind. Education is the basis for perception of this “European responsibility”.

ევროპული ძალისხმევა

„დაე, ცუდ გერმანელად ჩამთვალონ, ნები-
სმიერ შემთხვევაში, ძალიან კარგი ევროპელი
ვარ!“

ფრიდრიხ ნიცშე

„რა არის ფილოსოფია? ფილოსოფია არის
ძალისხმევა, რომელიც მდგომარეობს იმაში,
რომ გაიგო ის სიცხადე, შენს წინ რომაა. ეს
ადვილი არ არის. ადამიანს სურს თავი აარი-
დოს შრომასა და თავისუფლებას. ფილოსოფია
არის განხორციელებული თავისუფლება... ამ
აზრით, ყველა ადამიანი, ვინც ამ სახელს იმ-
სახურებს, ფილოსოფოსია.“

მერაბ მამარდაშვილი

ვერ გეტყვით, თუ რამდენად გამართლებუ-
ლია ერთმანეთს შევადართო ფრიდრიხ ნიცშე
და მერაბ მამარდაშვილი?! ვერც იმას გეტყვით,
თუ რამდენად ადეკვატურად აფასებდა ქართვე-
ლი ფილოსოფოსი დიდი გერმანელი მოაზროვნის
შემოქმედებას, მისი „ალტერნატიული მოძღვრე-
ბის“, „ექსპერიმენტული ფილოსოფიის“ ახალ
პროგრამას?!

მამარდაშვილისთვის, ალბათ, ნიცშეს რადიკა-

ლური პათოსი¹ – დაენგრია ჭეშმარიტების უნივერსალური კონცეფცია და მის ნაცვლად მხოლოდ პერსპექტივების იმედზელა დარჩენილიყო! – არ იქნებოდა მისაღები!

ნიცშეს პერსპექტივების სრული გადაადგილების, შენაცვლებისა თუ გადანაცვლების პერსპექტივა ხიზლავდა... სხვაგვარი ტიპის აზროვნება მისთვის რელიგიურობის უტყუარ ბეჭედს ატარებდა!

აი, მერაბ მამარდაშვილი კი აბსოლუტური ჭეშმარიტების დადგენის, მისკენ სწრაფვის დაუოკებელი პათოსით იყო აღსავსე! მისი მსოფლმხედველობრივი ორიენტაცია რენე დეკარტის აზროვნებაზე, პირველ რიგში, ამას აჩვენებს!²

ერთი შეხედვით, ეს ორი ფილოსოფოსი და მათი აზროვნების სტილი მკვეთრად, შეიძლება ითქვას, ძირეულად განსხვავდება ერთმანეთისაგან! თითქოსდა, ძალიან ძნელია მათი თანმხვედრი ადგილების პოვნა!

მკითხველმა შეიძლება იფიქროს, რომ ნიცშესა და მამარდაშვილს შორის პარალელების გავლება ნაკლებად ნაყოფიერი, უფრო მეტიც, ხშირად კონტრპროდუქტიულიც შეიძლება იყოს! მაგრამ

1 შდრ. თ. ირემაძე, ჭეშმარიტება, ინტერპრეტაცია და კომუნიკაციის პრობლემა ფრიდრიხ ნიცშეს ფილოსოფიაში, იხ.: სიცოცხლის ფილოსოფია. პრობლემები და პერსპექტივები, რედ.: ლ. ზაქარაძე, მ. გოგატიშვილი, თბილისი, 2009, გვ. 10-15.

2 შდრ. მ. მამარდაშვილი, ჩახშული ფიქრი, საუბრები ანი ეპელბუანთან, ფრანგულიდან თარგმნა მ. ბაქრაძემ, თბილისი, 1992, გვ. 20-21.

ეს მხოლოდ ერთი შეხედვით ჩანს ასე!

და მაინც: სადაც ეს ორი დიდი მოაზროვნე თანხედება კიდევ ერთმანეთს, ეს არის მათი ძალისხმევა, მოხაზონ უკეთესი მომავლის კონტურები და ესწრაფონ უკეთეს ყოფას.

ყოველივე ეს კი პრინციპულად ახალი პასუხისმგებლობის მქონე აზროვნების დამკვიდრებას გულისხმობს, რომელსაც ორივე მოაზროვნე *ევროპულ პასუხისმგებლობას* უწოდებს!

ცნობილია, რომ ნიცშე „დიდი ევროპული პოლიტიკის“ შესახებ საუბრობს, რათა ევროპას კვლავ დაუბრუნოს (ნაციონალიზმის მეშვეობით) დაკარგული საზრისი. „ანტიკულტურულმა დაავადებამ“ – ეროვნულმა ნევროზმა – დაავადა, დააქუცმაცა და ჩიხში შეიყვანა ის! ყოველივე ამას ნიცშე „პატარა ევროპული პოლიტიკის“ განმტკიცებას უწოდებს! აღსანიშნავია, რომ იგი გამოსავალს ევროპის პოლიტიკური და ეკონომიკური ერთიანობის მიღწევაში ხედავს.³ თუმცა იგი ფენომენი „ევროპა“ ნიცშეს აზროვნებაში ცალკე მსჯელობისა და საგანგებო ანალიზის თემაა და, ამჯერად, მასზე – წინამდებარე სტატიის სპეციფიკიდან და ფორმატიდან გამომდინარე – აღარ ვისაუბრებ!

ქვემოთ მხოლოდ რამდენიმე განაზრებას წარმოგიდგენთ მამარდაშვილის ფილოსოფიის ამ ერ-

3 იხ. ფ. ნიცშე, *Ecce homo*. როგორ ხდება ადამიანი ის, რაც ის არის, გერმანულიდან თარგმნა გ. თავაძემ, რედ.: თ. ირემაძე, ლ. ზაქარაძე (ფრიდრიხ ნიცშე: რჩეული თხზულებები, აკადემიურ-კრიტიკული გამოცემა ქართულ ენაზე, ტ. I), თბილისი, 2011, გვ. 108-109.

თობ უცნობი (ევროპული) ასპექტების შესახებ! მეტაფორულად თუ ვიტყვით, სწორედ აქ არის საძიებელი მერაბ მამარდაშვილის აზროვნების „ნიცშეანური მოტივები“!

ოღონდ აქ თავს იჩენს ერთი არსებითი განსხვავება! როცა მერაბ მამარდაშვილი ე.წ. „ევროპული პასუხისმგებლობის“ შესახებ საუბრობდა, მას მხედველობაში ჰქონდა „საბჭოთა ადამიანის“ გაუკუღმართებული აზროვნების ტიპის დაძლევა, მისი პრინციპული გადალახვა და ევროპული სამოქალაქო ცნობიერების დამკვიდრება. ასე რომ, ქართველი ფილოსოფოსი უფრო ევროპის უპირატესობებს წამოსწევდა წინა პლანზე, ვიდრე მის ჩრდილოვან მხარეებს!

ამდენად, მისი მიზანი – ნიცშეს „დიდი ევროპული პოლიტიკისაგან“ განსხვავებით – „მცირე ევროპული პოლიტიკის“ განხორციელება იყო! თუმცა ევროპული პასუხისმგებლობის მამარდაშვილისეული გაგება სწორედ იმის წინააღმდეგაა მიმართული, რასაც ნიცშე „პატარა ევროპული პოლიტიკის განმტკიცებას“ უწოდებდა! მამარდაშვილი ევროპის საერთო ძირებს, ჯანსაღ პათოსსა და სულისკვეთებას ეძებს და არა მისი ე.წ. „ნაციონალური ნევროზების“ გამოვლინებებს!

რას გულისხმობს „მცირე ევროპული პოლიტიკა“? ანუ რას წარმოადგენს „ევროპული პასუხისმგებლობა“ მერაბ მამარდაშვილის გაგებით?

მამარდაშვილი პიროვნული პასუხისმგებლობის ძირებს ევროპული მენტალობის ისტორიაში, ევროპელის სამოქალაქო ცნობიერებაში პო-

ულობს! ის მუდმივი განახლების, ქმნადობის პროცესშია! ეს ის არის, რაც, საბოლოო ჯამში, ევროპულ იდენტობას ქმნის კიდევ! აქ მშვიდად და ჰარმონიულად თანაარსებობს ბერძნულ-რომაული სამყარო და სახარებისეული ღირებულებები. პირველმა შექმნა სოციალური და სამოქალაქო იდეა, რომელსაც შემდეგ სამართლებრივი სახელმწიფოს მოდელი დაეფუძნა, ხოლო სახარებაში კი ადამიანის შინაგან ხმას, სინდისს მიენიჭა უპირატესობა.

ევროპელი ადამიანის ისტორია სწორედ ამ ორი ელემენტის სინთეზს, ნაზავს, კომბინაციას წარმოადგენს. ის მარადიული ძალისხმევის შედეგად იქმნება და მუდამ განახლების მდგომარეობაშია. ეს არის ადამიანის შეუჩერებელი ძალისხმევა, ბრძოლა უმჯობესის, უკეთესის დამკვიდრებისა! აქ ძალაშია თითოეული ინდივიდის უნივერსალური კანონი – მიჰყვეს თავის შინაგან ხმას და არასოდეს წავიდეს საკუთარი სინდისის წინააღმდეგ. ევროპელი ადამიანის თვითობა სწორედ ამ ელემენტებზე დაყრდნობით აიგება. იგი მარადიული დაბადების, ქმნადობის მდგომარეობაშია, მის ირგვლივ და მის მიერ ყოველთვის რაღაც ხდება! სწორედ ამით განსხვავდება ევროპელი (დასავლეთის) ადამიანი აღმოსავლეთის ადამიანისაგან. ეს უკანასკნელი ზემოთ დასახელებულ „ბუნებრივ მდგომარეობას“ მოკლებულია.⁴

ასეთი სახისაა ევროპული ძალისხმევა! თუკი

4 იხილეთ ქვემოთ: მ. მამარდაშვილი, ევროპული პასუხისმგებლობა, გვ. 211-212.

მამარდაშვილის მსჯელობას ბოლომდე განვაგრ-
ცობთ, მაშინ შეიძლება ითქვას, რომ ამგვარად
გაგებული ევროპული ძალისხმევა, თავისი არ-
სით, ანტიკონფორმისტული გამოდის!

აი, ასეთ ძალისხმევას ჩამოაშორეს ქართვე-
ლები – რუსული მენტალიტეტის შემოტანითა და
საბჭოთა ადამიანის ცნობიერების გავრცელებით!
ისინი განარიდეს როგორც ბერძნულ-რომაული
სამყაროს სამართლებრივ ღირებულებებს, ასევე
სახარების უმაღლეს იდეალებს!

ერთადერთი ხსნა, გამოსავალი ამ მძიმე მდ-
გომარეობიდან სოციალური ძალების გამოთა-
ვისუფლება და იმგვარი სამეტყველო სივრცის
შექმნაა, სადაც ნებისმიერი ადამიანი შეძლებს
საკუთარი თავის არტიკულირებას. ეს ერთგვა-
რი გაცოცხლებაა ბერძნული აგორასი („აგორა-
ზე უშიშრადაა წარმოდგენილი ჩემი გულწრფე-
ლი მდგომარეობები“⁵), მისი ხელახლა შექმნა და
ისტორიის ჯანსაღი ძალების გამოწვევა ევროპუ-
ლი ძალისხმევის განსახორციელებლად.

5 შდრ. მ. მამარდაშვილი, საუბრები ფილოსოფიაზე
(ლექციები ციკლი), თბილისი, 1992, გვ. 79.

L'EFFORT EUROPÉEN

Résumé

Dans cet article l'auteur démontre la compréhension de l'essence historique de l'Europe par Merab Mamardachvli et il est dégagé ces aspects de la vision européenne qui ont une valeur singulière dans l'œuvre du philosophe Géorgien.

დაწვარი

ევროპული პასუხისმგებლობა

(ბარსელონა, 1989 წ.)

თავდაპირველად, გთხოვთ, მომიტევეთ გარდუვალი ენობრივი შეცდომები (ფრანგული ენა არ გახლავთ ჩემი მშობლიური ენა) და ასევე ის გარემოებაც, რომ არ შემიძლია, წინასწარ დაწერილი ტექსტი წავიკითხო; მე ვამჯობინებ, რომ ვმუშაობდე თვით ლაპარაკის დროსაც. მიუხედავად იმისა, რომ, ბატონ ტურენის გამოსვლის შემდეგ, მინდოდა რუსულად მელაპარაკა (რუსული ენა კი ჩემთვის, ქართველისათვის, ესპანურია), მე მაინც ჩვენ ესპანურს ვარჩიე ფრანგული ენა – მაშ ასე, ვილაპარაკებ ფრანგულად!

მინდა ცოტა რამ ვთქვა კონცეპტებზე, რომლებიც ჩამოყალიბდა ჩემში, ანუ იმ კაცის ახალგაზრდული, პირადი გამოცდილების საფუძველზე, რომელიც ევროპაში კი არა, არამედ სხვაგან იღვიძებდა – ერთ პროვინციულ ქვეყანაში, სადაც იგი აცნობიერებდა საკუთარ თავს, თავის ქვეყანასა და კულტურას. ამ გამოცდილებისა და ჭკუის სწავლების მიმზიდველობა გახლდათ ის, რომ ჩემს წინაშე იყო პრივილეგია – დაკვირვებისა და აწონ-დაწონის უმაღლესი ნერტილი, საიდანაც მოვლენებს ვაკვირდებოდი. ამგვარი მოვლენები ევროპელმა, შესაძლოა, ვერ

დაინახოს. თქვენთვის, ევროპელებისათვის, მრავალი რამაა ისეთი, რაც თავისთავად ხდება, რაც თითქმის ბუნებრივია; იშვიათად უნევენ ანგარიშს საკუთარი არსებობის საფუძველს, მძაფრად არ აცნობიერებენ იმ ფაქტს, რომ ადამიანი არის დროში შეჩერებული, დროში დაკიდებული ძალისხმევა, მუდმივი, შეუწელებელი მცდელობა ადამიანად გახდომისა. ადამიანი – ეს არ არის ბუნებრივი მდგომარეობა, ეს არ არის ბუნების მდგომარეობა; ეს ისეთი მდგომარეობაა, რომელიც განუწყვეტლივ იქმნება.

სწორედ ჩემმა პირადმა გამოცდილებამ აღმაგზნო და ჩამომაცალიბა სამარადუამოდ; ვიმედოვნებ, რომ ეს იყო ფილოსოფია, როგორც თეორია უწყვეტი შემოქმედებისა, ქმნადობისა. ეს იყო ჭეშმარიტად კარტიზიული ფილოსოფია; ვალიარებ, რომ მე ფრანგულმა კულტურამ და ფილოსოფიამ შემქმნა მენტალურად.

ჩემი აზრის გადმოსაცემად გამოვიყენებ იმ განსაზღვრებას, რომლითაც პასკალი განსაზღვრავს სიყვარულს. ერთხელ მან თქვა, რომ სიყვარულს საერთოდ არ აქვს ასაკი, იგი ყოველთვის დაბადების მდგომარეობაშია. იგივე შეიძლება ითქვას ევროპულ იდენტობაზე, – მას საერთოდ არ გააჩნია ასაკი, იგი მუდამ დაბადების მდგომარეობაშია.

სწორედ ეს არის ევროპის პასუხისმგებლობა, ევროპული პასუხისმგებლობა საკუთარი თავის წინაშე. ამ აზრით, მე განვიცდიდი რალაცის უკმარისობის გრძნობას – რაც მე მიმაჩნდა არსები-

თად ცვლილებათა თუ ევოლუციის პროცესში – და ეს უკმარობა კარგად მიჩვენებდა ჩემი მოთხოვნილებების ბუნებას, მიბიძგებდა – უფრო მეტად გამეცნობიერებინა ეს ბუნება, ვიდრე ევროპელს, რომელიც ბუნებრივ მდგომარეობად იღებს ევროპულ მდგომარეობას, ე.ი. უკმარობის წყალობით, შესაძლოა, ჩვენ უკეთ ვიგებთ – და სწორედ ამიტომ ჩემი დაკვირვების, ანონ-დანონის ამოსავალ ნერტილს განვსაზღვრავ, როგორც პრივილეგიურებულ ნერტილს – ევროპული საზოგადოების არსსა და კულტურის ბუნებას.

ჩემთვის კულტურა, როგორც ასეთი, ეს არის შესაძლებლობა ან უნარი, ვესწრაფვით ცხოვრებაში მრავალსახეობის განხორციელებას. მე განსაკუთრებით ხაზს ვუსვამ სიტყვას – განხორციელება.

კულტურა არ არის ცოდნა; კულტურულ ადამიანს მას უნოდებენ, ვისაც აქვს უნარი პრაქტიკულად განახორციელოს მრავალსახეობა ყოფისა...

რენესანსიდან მოყოლებული, ჩვენ შეუქცევადად თანამედროვენი, ახალი დროის წარმომადგენლები ვართ. კარგად უნდა გავითვალისწინოთ, რისი ალორძინება ან ხელახლა დაბადება ხდებოდა რენესანსის დროს. რისი რენესანსი იყო ეს? ჩემთვის რენესანსი არის ჩვენი მოდერნულობის საფუძველი; თვით მისი უწყვეტობა შედგება სწორედ რენესანსის დროის ხელახლა დაბადებული შეუქცევადი ორი ელემენტისაგან.

პირველი ელემენტი ბერძნულ-რომაული სა-

მყაროა – სოციალური ან სამოქალაქო იდეა, ე.ი. სოციალური ფორმა, კონკრეტული საზოგადოება შეიძლება განხორციელდეს რეალურად მინაზე, რაღაც უსასრულო იდეალის სახით. სასრული ფორმა შეიძლება იყოს მატარებელი უსასრულობისა. ამას გამოხატავს სამართლებრივი სახელმწიფოს ფორმის რომაული კონცეფცია. ამ აზრით, მე შემიძლია ჩემი ქვეყანა აღვიქვა, როგორც პოსტკოლონიური (აქ გამოიყენეს ეს სიტყვა). მე ვიცი, რომ ქვეყანა, სადაც მე დავიბადე, არის ექსიმპერიის მოხეტიალე პარადოქსი და იმავდროულად პოსტკოლონიური იმ აზრით, რომ ჩემი ქვეყანა არასოდეს არსებულა ამ რომაული სამყაროდან, სამართლებრივი სახელმწიფოდან მოყოლებული.

მეორე ელემენტი არის სახარება; იგი ადამიანში არის როგორც იდეა, ის, რასაც ენოდება შინაგანი ხმა ან სიტყვა. ადამიანისათვის საკმარისია, კარგად გაიგონოს ამ სიტყვის ხმა და გაჰყვეს მას, რომ იგრძნოს, თითქოს ღმერთი ეხმარება გზაში. საჭიროა პრაქტიკული მხარდაჭერის, რაიმე გარანტიის გარეშე სიარული, სვლა მხოლოდ შინაგანი ხმის კვალდაკვალ. ასე ვლინდება ადამიანი, როგორც სიმშვიდის დამრღვევი ელემენტი, როგორც მოქმედი ელემენტი, როგორც ელემენტი, რომელიც ქმნის ისტორიას.

ჩემთვის ევროპა არის ის სამყარო, სადაც კარგად ხედავენ, რომ სიცოცხლის საშუალება, ადამიანის არსებობის იარაღი არის ისტორია. მაშასადამე, რენესანსი ჩემთვის არის ისტორია, რო-

გორც სიცოცხლის იარაღი. ის შეიძლება აღორძინდეს და ამის საფუძველზე შეიქმნას სამოქალაქო საზოგადოება – ორგანიზაცია იმ განსხვავებული ელემენტებისაგან შემდგარი, რომლებიც ხელს უწყობენ მისი, როგორც ერთიანის, მთლიანის ფუნქციობას. ჩვენ, ვისაც არ გაგვაჩნია არსებობის ისეთივე განვითარებული კორპუსი, არ გვახასიათებს ისეთივე სისრულე და სტრუქტურული აღნაგობა სამოქალაქო საზოგადოებისა, მაინც ძალზე კარგად გვესმის, რომ ზუსტად ეს არის ის, რაც უნდა გვექონდეს. მაგრამ, შესაძლოა, ეს გვექონდეს მხოლოდ ისტორიული ფორმით, ე.ი. დავინყოთ ძალისხმევის შეჩერება ან შენარჩუნება. დაველოდოთ, რომ მოვლენები წარმოიქმნებიან სივრცეში, რომელიც შეზღუდულია თავად ამ ძალისხმევით.

მაგრამ, ასევე, არსებობს უძლურება ან დავინყება ამ დასაბამისა. არ შეუძლიათ ძალისხმევას დაუჭირონ მხარი და სწორედ ეს არის ევროპული საფრთხე, ე.ი. ევროპული სამიშროება ეს არის ისტორიული მიმოხილვისათვის მძიმე შრომით გამოწვეული უძლურება უნარისა – მხარი დაუჭიროს ძალისხმევას, რათა ყოველ წუთს ხელახლა ააღორძინოს საკუთარი არსებობის საფუძვლები, ან შეაჩეროს იგი გარანტიისა და იერარქიის გარეშე.

ამასთანავე, მე ვლაპარაკობდი სახარებისეულ ელემენტზე და მსურდა საუბარი იმ სხვაობაზე, რომელიც დამახასიათებელია ევროპული კულტურისათვის; მკაფიო სხვაობაზე – შინაგან პრინ-

ციპზე, მთავარ რწმენაზე თითოეულში, რასაც უწოდებენ მეტყველების ძალას. ეს არის სხვაობა მეტყველების ძალასა და გარეგან კანონს შორის. მაშ ასე, ამ აზრით, ჩემთვის ევროპული კულტურა არის ანტიმორალის მქადაგებელი და წინააღმდეგი მისი, ვინც აბსოლუტურად პატივს სცემს რელიგიურ კანონს. ენის, მეტყველების უფლებამოსილება, რომელიც მომდინარეობს შინაგანი პრინციპიდან, არის ყველაზე არსებითი რამ, რაც მართავს ადამიანის ძალისხმევასა და ბრძოლას.

ჩემთვის ევროპული კულტურა არის პირველი და, შესაძლოა, ბოლო პასუხი მნიშვნელოვან კითხვაზე – შესაძლებელია თუ არა ცვლილება მსოფლიოში, შესაძლებელია თუ არა, რომ ბორკილდადებულ მდგომარეობაში მყოფმა ადამიანმა, წარმოდგენილმა და ჩამოყალიბებულმა ბორკილებით, შეძლოს ამოვიდეს ამგვარი მდგომარეობიდან, განვითარდეს, ამაღლდეს და კონკრეტულ, არასრულყოფილ ფორმებში განახორციელოს უსასრულობა – ადამიანის იდეალი.

ადამიანი ის ქმნილებაა, რომელიც მუდამ საკუთარი თავის შექმნის მდგომარეობაშია და მთელი ისტორია ეს არის ადამიანად გახდომის მცდელობის ისტორია. ადამიანი არ არსებობს, იგი იქმნება. ამით მე მსურს ვთქვა, რომ თქვენ – დასავლეთის ადამიანები – და ჩვენ – აღმოსავლეთის ადამიანები – ერთსა და იმავე ისტორიულ მომენტებში ვარსებობთ (ისტორიული მომენტები არ ემთხვევა ქრონოლოგიური მომენტების თანმიმდევრობას). ჩემთვის ხდება რაღაც იმავე ბუ-

ნებისა, რასაც აზრობრივად წარმომადგენინებს პირველი მსოფლიო ომი, რასაც თვალწინ მიყენებს მეორე მსოფლიო ომი – ჩვენ ვცხოვრობთ იმავე ზღვარზე, რაზედაც ეს კატასტროფები წარმოიშვა.

არის რაღაც, რაც ხდება ევროპული კულტურის, როგორც მადნის ძარღვებში, ის ახლა ხდება და ჩვენ ვდგებით იმავე საფრთხისა და იმავე პასუხისმგებლობის წინაშე. როგორ განვსაზღვროთ ეს პასუხისმგებლობა კიდევ სხვა მნიშვნელობით? პასუხი ამ კითხვაზე მრავალჯერ გაიცა – ეს არის მოდერნული, თანამედროვე ბარბაროსობა – აი, რა არის საფრთხე! ბარბაროსს არ აქვს ადამიანის ენა, მეტყველება (სწორედ ეს გახლავთ ბარბაროსის ბერძნული განსაზღვრება), ე.ი. ის არის ვინმე ისეთი, ვისაც არ აქვს ენა. სრულიად ცხადია, რომ ბერძენთა ირგვლივ მოსახლე სპარსელებს და სხვა ხალხებსაც ჰქონდათ ენა, მაგრამ სიტყვაში ენა ბერძენები გულისხმობდნენ სივრცეში ყველაფერ იმის გამოთქმას, რასაც ადამიანები განიცდიან, რაც სურთ და რასაც ფიქრობენ, აგრეთვე, გულისხმობდნენ ენის გამოყენებას სახალხო აგორაზე. მათი აზრით, ეს იყო ენა, მეტყველება.

მაშ, როგორ შეგვიძლია ვაღიარებდეთ იმ ფაქტს, რომ ადამიანი არსებობს შიშველი და მარტო სიტყვის წინაშე, – რომ ადამიანი მხოლოდ მაშინ არის ადამიანი, როდესაც არსებობს სივრცე ცოცხალი აგორისა, – სავსე სამეტყველო არტიკულაციით, – როცა უძღური ინდივიდი მიმართავს მედიტაციას ადამიანური მრავალსახეობისა,

რაც მას საშუალებას აძლევს ჩამოაყალიბოს თავისი წინასწარი აზრები, ნებას რთავს იფიქროს ის, რასაც ფიქრობს. ადამიანის ძირითადი თვისება არის ის, რომ თავისი თავი განახორციელოს, შვას ის, რაც დაბადების, წარმოქმნის მდგომარეობაშია და ეს – მე თქვენ გარწმუნებთ, თუმცა ვიცი, რომ თქვენ ეს კარგად იცით – ძალზე ძნელია. ისტორია, ხშირ შემთხვევაში, არის სასაფლაო ჩანასახშივე მკვდარი დაბადებისა, თავისუფლების უნიათო ნდომისა, აზროვნების დუნე სურვილისა, სიკვდილის, ღირსების, პატივის წადილისა, ისტორია არის სასაფლაო იმისა, რაც დარჩა არშობილ სულთა ენაში.

მაშ ასე, ამგვარ ექსპერიმენტს რალაციის არდაბადებისა, მე ბოლომდე განვიცდიდი, როგორც ჩემს პირად გამოცდას; ამით მე მივხვდი, რომ ადამიანის მისწრაფება ეს არის საკუთარი თავის რეალიზება. მაგრამ საკუთარი თავის რეალიზება ხდება მხოლოდ სამეტყველო სივრცით, არტიკულირებული სივრცით და ეს რეალიზება არის ჩვენი ამოცანა, საქმე (საკმაო დაგვიანებით რომ მოგვიწია) და ამ უკანასკნელის შესრულება. აქვე მე მოვიხმობდი პოლ ვალერის სიტყვებს: *მთლიანი ადამიანი არ არის ადამიანში.*

და სწორედ ეს იყო ჩემი იდეა; ადამიანის უდიდესი ნაწილი მისი ადამიანობის მიღმაა, იმ სივრცეში, რომელზეც მე ვილაპარაკე და ის განვსაზღვრე კიდევ მეტყველების სივრცედ.

ამდენად, უნდა გქონდეთ მხნეობა და გაძლება იმ ძალისხმევისა, რომლის სიმტკიცითა და

ცხოველმყოფლობითაცაა დალდასმული ევროპული ქმედობა, რათა ეს უკანასკნელი შეაჩეროთ და დაიცადოთ: დაველოდოთ საკუთარ თავს იმავე ძალისხმევით.

გმადლობთ.

ფრანგულიდან თარგმნა დოდო ლაბუჩიძემ

სახელთა საძიებელი

- ადორნო, თ. 12
ავგუსტინე 178
ალთიუსერი, ლ. 84
ანთიძე, ლ. 64
არისტოტელე 161, 196
ახუტინი, ა. 80
- ბაბუაძე, თ. 62
ბათიაშვილი, ი. 120-121
ბარამიძე, გ. 8, 37
ბასტენერი, ყ. 22
ბაქრაძე, მ. 51, 199
ბელქანია, ნ. 176, 184, 188
ბეჭვაია, დ. 69-71
ბოიმლერი, ა. 157
ბორშეთი, დ. 83
ბოჭორიშვილი, ა. 176
- გარსევანიშვილი, ქ. 25
გოგატიშვილი, მ. 132,
135, 148, 199
გოეთე, ი. ვ. ფონ 185
- დეკარტი, რ. 10, 23, 24,
37-41, 48, 55, 59-60,
64-73, 79, 81, 85,
178-179, 194, 199
- დერიდა, ყ. 40, 44
დიურკემი, ე. 140
დოსტოევსკი, თ. 126
- ელეასი, ნ. 176
ემერსონი, ქ. 76, 78-84
ეპელბუანი, ა. 51, 199
- ვალერი, პ. 213
ვაჟა ფშაველა 130
ვებერი, მ. 183
ვერნანი, ყ. პ. 22/23,
54, 58
ვიიონი, ფ. 55
ვოლგასტი, ზ. 12, 13
- ზაქარაძე, ლ. 8, 51-52,
135, 199-200
ზიმელი, გ. 135-136
ზინოვიევი, ა. 145-146
- თავაძე, გ. 76, 174, 200
თევზაძე, გ. 8
- იაკიმი, ბ. 83
იეკი, უ. რ. 52-53
იოანე პეტრინი 86-87
იოანე უმინანყოლო 180
იონასი, პ. 192-193
ირემაძე, თ. 8, 86, 198-200
- კანტი, ი. 10, 23-24, 56, 59-
60, 65, 79, 81-82, 85,
88, 157, 161-162, 193
- კაფკა, ფ. 81-82, 85, 155
კირკეგორი, ს. 45, 49
კრუგლიკოვი, ვ. 86
- ლაბუჩიძე, დ. (ლაბუჩიძე-
ხოფერია, დ.) 7-8, 24,
28, 30-31, 57, 214
ლევინასი, ი. 40-41

ლენინი, ვ. ი. 150
ლორთქიფანიძე, ვ. 8
ლუმანი, ნ. 140
მამარდაშვილი, ი. 24-25
მამარდაშვილი, კ. 25
მამარდაშვილი, მ. 7-15,
22-34, 37-51, 54-61,
64-73, 76-90, 117-
121, 123-130, 132-
134, 137, 144-151,
198-203, 206
მანი, თ. 127
მარგველაშვილი, გ. 13
მარქსი, კ. 59, 61, 83-84,
133-134
მასალკინი, გ. 119
მერჩლანდი, ბ. 82
მთიბელაშვილი, თ. 69
მონტენი, მ. 26, 55, 59
მოტროშილოვა, ნ. 83-86
ნიცუე, ფ. 59, 155, 198-201
ოკუჯავა, ბ. 9
პარსონსი, ტ. 140
პასკალი, ბ. 207
პატოჩკა, ი. 127
პეტრიაშვილი, გ. 122
პეტრიაშვილი, რ. 122
პიატიგორსკი, ა. 80
პიხტი, გ. 194
პლატონი 10, 23-24, 42,
58, 60
პლუტარქე 187-188

პრომეთე 61
პროტაგორა 187
პრუსტი, მ. 24, 28, 37,
39, 55, 59, 79, 81
რასინი 55
რიკლინი, მ. 80
რუსო, ფ. ფ. 59
სარტრი, ფ.-პ. 65, 84
სენოკოსოვი, ი. 80
სოკრატე 11, 14, 23, 40-44,
46-49, 54, 58, 65, 78,
81, 84, 127, 183-184
სტალინი, ი. 79
ტოლსტოი, ლ. 127
ტურენი, ა. 206
ფიხტი, ი. გ. 185
ფლეთჩერი, ლ. რ. 117
ფროიდი, ზ. 59
შვაიციერი, ა. 177
შელინგი, ფ. ვ. ი. 185
შლაიერმახერი, ფ. 185
შნაიდერი, ჰ. 155
შტაინერი, რ. 191
ჩაადაევი, პ. 59
ჭავჭავაძე, ი. 127
ჭავჭავაძე, ნ. 120
ხარბედია, მ. 54
ჯორბენაძე, რ. 144
ჰაბერმასი, ი. 140

ჰაიდგერი, მ. 12, 65
ჰეგელი, გ. ვ. ფ. 59, 79,
84, 155-159, 161-164,
166, 168-170, 172-174

ჰერაკლიტე 14
ჰოტო, ჰ. გ. 164
ჰუმბოლდტი, ვ. ფონ 185
ჰუსერლი, ედ. 64, 84

Albrow, M. 140
Althusser, L. 21
Antidze, L. 74
Arendt, H. 116
Artaud, d'Antonin 21

Baeumler, A. 157
Baramidze, G. 50
Bastenaire, J. 16
Belkania, N. 197
Bell, D. 94
Berekashvili, B. 94-95
Bergson, A. 20
Bochenski, J. M. 189
Borchert, D. M. 83, 91
Bourdieu, P. 138

Calhoun, C. 138
Camus, A. 20
Catherine the Great 107
Coleman, J. S. 138

Descartes 19, 74-75
Durkheim, E. 140
Düwell, M. 189

Emerson, K. 91

Fletcher, L. R. 93

Foucault, M. 19
Fuhrmann, M. 185

Glockner, H. 179
Gogatishvili, M. 143

Habermas, J. 140
Hegel, G. W. F. 143, 156,
158-161, 165-167, 169-
170, 175
Hoffmann, E. 184
Honneth, A. 142
Hübenthal, Chr. 189
Husserl, E. 19

Iremadze, T. (Iremadzé, T.)
91, 204
Jaeger, W. 187
Joane Petrizi 91
Jonas, H. 193
Jorbenadze, R. 154
Julius Caesar 107

Kafka, F. 108, 110
Kant, I. 19, 21, 103-105, 112
King-Utz, E. 140
Kojève, A. 17

Labouchidzé, D. 35

- Lenin, W. J. 109
 Löb, L. 143
 Lombard, R. D. 93
 Luhmann, N. 140
 Lukács, G. 105
 Mamardashvili, M.
 (Mamardachvili, M.) 15-
 21, 35-36, 50, 63, 74-75,
 82-83, 85, 88, 91-116,
 131, 143, 154, 204
 Mannheim, K. 105
 Marx, K. 19, 103, 105,
 109-110
 Masalkini, G. 131
 Montaigne, M. de 19
 Montesquieu, Ch.-L. 19
 Motroshilova, N. 91
 Murchland, B. 82
 Nadel, S. 138
 Nietzsche, F. 21
 Parsons, T. 140
 Pasternak, B. 18
 Picht, G. 194
 Platon (Plato) 19, 50, 103,
 184
 Proust, M. 20-21
 Orwell, G. 103, 105
 Rousseau, J.-J. 19
 Sartre, J.-P. 19
 Sängler, M. 189
 Schneider, H. 156, 175
 Schweitzer, A. 177
 Simpson, G. 140
 Socrates 50, 74
 Spengler, O. 176
 Tevzadze, G. 15, 91
 Titus Livy 115
 Vernant, J. P. 19
 Werner, M. H. 189, 192
 White, H. C. 138
 Zakaradzé, L. 63

- Вейнингер, О. 181
 Зиновьев, А. 146
 Кругликов, В. 82
 Мамардашвили, М. К. 55, 60,
 66, 69, 71-72, 82, 88, 124-
 125, 132, 137, 147, 177

კრეპულის ავტორები

ლალი ანთიძე – ფილოსოფიის დოქტორი, შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის და საქართველოს უნივერსიტეტის თანამშრომელი.

გიორგი ბარამიძე – ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სრული პროფესორი.

ჟოელ ბასტენერი – საქართველოში საფრანგეთის ელჩის მრჩეველი თანამშრომლობისა და კულტურის სფეროში; ფრანგული ინსტიტუტის დირექტორი.

ნოდარ ბელქანია – ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სრული პროფესორი.

მიხეილ გოგატიშვილი – გრიგოლ რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტის სრული პროფესორი ფილოსოფიისა და სოციალურ მეცნიერებათა მიმართულეებით.

ლალი ზაქარაძე – შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სრული პროფესორი ფილოსოფიის მიმართულეებით. გრიგოლ რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტის ფილოსოფიისა და სოციალურ მეცნიერებათა კვლევითი ინსტიტუტის კულტურის მეცნიერებათა განყოფილების გამგე.

გიორგი თავაძე – გრიგოლ რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტის ასისტენტ-პროფესორი ფილოსოფიის მიმართულეებით. ამავე უნივერსიტეტის ფილოსოფიისა და სოციალურ მეცნიერებათა კვლევითი ინსტიტუტის დირექტორის თანამშემე.

გურამ თევზაძე – საქართველოს მეცნიერებათა ეროვნული აკადემიის ვიცე-პრეზიდენტი, ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის სრული პროფესორი.

თენგიზ ირემაძე – გრიგოლ რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტის სრული პროფესორი ფილოსოფიისა და სოციალურ მეცნიერებათა მიმართულებით. ამავე უნივერსიტეტის ფილოსოფიისა და სოციალურ მეცნიერებათა კვლევითი ინსტიტუტის დირექტორი.

დოდო ლაბუჩიძე – გრიგოლ რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტის სრული პროფესორი ფილოსოფიისა და სოციალურ მეცნიერებათა მიმართულებით. ამავე უნივერსიტეტის ფილოსოფიისა და სოციალურ მეცნიერებათა კვლევითი ინსტიტუტის ფილოსოფიური და სოციოლოგიური აზრის თარგმანის განყოფილების გამგე.

გიორგი მასალკინი – შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი.

ლანსელოტ რ. ფლეთჩერი – გრიგოლ რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტის პროფესორი თავისუფალი მეცნიერებების მიმართულებით.

ჰელმუტ შნაიდერი – გრიგოლ რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტის სრული პროფესორი ფილოსოფიისა და სოციალურ მეცნიერებათა მიმართულებით. ამავე უნივერსიტეტის ფილოსოფიისა და სოციალურ მეცნიერებათა კვლევითი ინსტიტუტის ფილოსოფიის ისტორიის განყოფილების გამგე.

რევაზ ჯორბენაძე – ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი.

NOTES ON CONTRIBUTORS

- Dr. **Lali Antidze** – Teaching Philosophy at Shota Rustaveli State University (Batumi, Georgia) and at Georgian University (Batumi, Georgia).
- Prof. Dr. **Giorgi Baramidze** – Professor in Philosophy at Ivane Javakhishvili Tbilisi State University (Tbilisi, Georgia).
- Joël Bastenaire** – Conseiller de Coopération et d’action Culturelle de l’ambassadeur de France en Géorgie. Directeur de l’institut français.
- Prof. Dr. **Nodar Belkania** – Professor in Psychology at Ivane Javakhishvili Tbilisi State University (Tbilisi, Georgia).
- Prof. **Lancelot R. Fletcher** – Professor in Liberal Arts at the New Gelati Academy, Grigol Robakidze University (Tbilisi, Georgia).
- Prof. Dr. **Mikheil Gogatishvili** – Professor in Philosophy and Social Sciences at Grigol Robakidze University (Tbilisi, Georgia).
- Prof. Dr. **Tengiz Iremadze** [**Tenguize Iremadzé**] – Professor in Philosophy and Social Sciences at Grigol Robakidze University (Tbilisi, Georgia). The Director of Institute of Philosophy and Social Sciences (Grigol Robakidze University).
- Ass. Prof. Dr. **Revaz Jorbenadze** – Associate Professor in Psychology at Ivane Javakhishvili Tbilisi State University (Tbilisi, Georgia).

Prof. Dr. **Dodo Labuchidze** [**Dodo Laboutchidzé**] – Professor in Philosophy and Social Sciences at Grigol Robakidze University (Tbilisi, Georgia). Chair of the Department for Translations in Philosophy and Social Sciences (Grigol Robakidze University).

Ass. Prof. Dr. **Giorgi Masalkini** – Associate Professor in Philosophy at Shota Rustaveli State University (Batumi, Georgia).

Prof. Dr. **Helmut Schneider** – Professor in Philosophy at Grigol Robakidze University (Tbilisi, Georgia). The Head of the Department of History of Philosophy (Institute of Philosophy and Social Sciences, Grigol Robakidze University).

Assistant Prof. **Giorgi Tavadze** – Assistant Professor in Philosophy at Grigol Robakidze University (Tbilisi, Georgia). The Deputy Director of Institute of Philosophy and Social Sciences (Grigol Robakidze University).

Prof. Dr. **Guram Tevzadze** – The vice-president of the Georgian National Academy of Sciences. Professor in Philosophy at Ilia State University (Tbilisi, Georgia).

Prof. Dr. **Lali Zakaradze** [**Lali Zakaradzé**] – Professor in Philosophy at Shota Rustaveli State University (Batumi, Georgia). Chair of the Department of Cultural Studies of Institute of Philosophy and Social Sciences at Grigol Robakidze University (Tbilisi, Georgia).

**ბრიგოლ როგაჟიჩის სახელობის უნივერსიტეტის
ფილოსოფიისა და სოციალურ მეცნიერებათა
კვლევითმა ინსტიტუტმა
ენამდებარე ფორმატით გამოსცა:**

თენგიზ ირემაძე: ვალტერ ბენიამინი. ცხოვრება, მოღვაწეობა, აქტუალობა, გამომცემლობა „ნეკერი“, თბილისი, 2008, 108 გვ.

Tengiz Iremadze: Der Aletheiologische Realismus. Schalwa Nuzubidse und seine neuen Denkansätze, „Neke-ri“, Tbilissi, 2008, 117 S.

ბურეკჰარდ მოიზიში: ჰუმანიზმის ეპისტემოლოგია, ინგლისურიდან ქართულად თარგმნა გიორგი ბარამიძემ, გამომცემლობა „ნეკერი“, თბილისი, 2009, 90 გვ.

ჰელმუტ შნაიდერი: ფილოსოფიური გეოგრაფია, გერმანულიდან ქართულად თარგმნა გიორგი თავაძემ, გამომცემლობა „ნეკერი“, თბილისი, 2010, 120 გვ.

უდო რაინჰოლდ იეკი: განაზრებანი ქართული ფილოსოფიის შესახებ, გერმანულ და ქართულ ენებზე, გერმანულიდან ქართულად თარგმნა ლალი ზაქარაძემ, გამომცემლობა „ნეკერი“, თბილისი, 2010, 88 გვ.

ჰელმუტ შნაიდერი, ლალი ზაქარაძე, გიორგი თავაძე, დოდო ლაბუჩიძე, თენგიზ ირემაძე: რა არის თავისუფლება? დიდი მოაზროვნეები თავისუფლების არსის შესახებ, გამომცემლობა „ნეკერი“, თბილისი, 2010, 144 გვ.

გრიგოლ რობაქიძე და თანამედროვე აზროვნება,
რედაქტორ-შემდგენლები: მამუკა თავხელიძე,
თენგიზ ირემაძე, გამომცემლობა „ნეკერი“, თბი-
ლისი, 2011, 144 გვ.

ევროპული პასუხისმგებლობა. მერაბ მამარდაშვი-
ლის დაბადებიდან 80 წლისთავისადმი მიძღვნი-
ლი საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენციის
მასალები (14 დეკემბერი, 2010 წელი, თბილისი),
მთავარი რედაქტორი: თენგიზ ირემაძე, რე-
დაქტორები: ლალი ზაქარაძე, დოდო ლაბუჩი-
ძე, გიორგი ბარამიძე, გამომცემლობა „ნეკერი“,
თბილისი, 2011, 224 გვ.