

ივანე ჯავახიშვილის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი

ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი

ფილოსოფიის სასწავლო-სამეცნიერო ინსტიტუტი

სადოქტორო პროგრამა:

ფილოსოფია

ოთარ ჭულუხაძე

ხელოვნება ნიციშესა და ჰაიდეგერის ფილოსოფიაში

ფილოსოფიის დოქტორის (Ph.D) აკადემიური

ხარისხის მოსაპოვებლად წარმოდგენილი

დისერტაცია

სამეცნიერო ხელმძღვანელი: აკაკი ყულიჯანიშვილი

ფილოსოფიის მეცნიერებათა დოქტორი,

თსუ-ს პროფესორი

თბილისი

2022

სარჩევი

შესავალი	1
თემის აქტუალობა	2
თემის მეცნიერული შესწავლის დონე	3
ნაშრომის მიზნები	4
მეცნიერული სიახლე	5
ნაშრომის მეთოდოლოგია	5
თავი 1 - ნიცშეს ფილოსოფია	
1.1 ნიცშეს ფილოსოფია – პრინციპები და მთავარი ასპექტები	7
1.2 ნიცშეს ფილოსოფიის სისტემა.....	12
1.3 შეჯამება - ნიცშეს ფილოსოფიის სქემა	34
თავი 2 - ხელოვნების გაგება ნიცშესთან	
2.1 საკითხის დასმა	35
2.2 ტრაგედიის დაბადება	39
2.3 სიცოცხლის მტკიცების (აფირმაციის) მექანიზმები	46
2.4. შეჯამება	53
თავი 3 - ჰაიდეგერის ფილოსოფია	
3.1 ჰაიდეგერის ფილოსოფია – პრინციპები და მთავარი ასპექტები	55
3.2 ჰაიდეგერის ფილოსოფიის სისტემა	57
3.3 შეჯამება - „ყოფიერება და დროის“ სქემა	103
თავი 4 - ჰაიდეგერი ხელოვნების შესახებ	
4.1 შესავალი	104
4.2 ხელოვნება და ჭეშმარიტება	105
4.3 კონკრეტული პოეტები	112
4.4 შეჯამება	117
თავი 5 - ჰაიდეგერის თეზისი – ნიცშე როგორც უკანასკნელი მეტაფიზიკოსი	
5.1 საკითხის დასმა	119
5.2 ტერმინი „მეტაფიზიკა“	120

5.3 ორი ისტორიული ექსკურსი.....	127
5.4 ყოფიერების წილნაყარობა არარასთან და ნიჰილიზმი	142
5.5 მეტაფიზიკის ორი გაგება	146
5.6 შეჯამება	150
თავი 6 - ნიცშესა და ჰაიდეგერის ფილოსოფიური სისტემების შედარებითი ანალიზი	
6.1 პირველი მიახლოება.....	154
6.2 ყოფიერება, ქმნადობა, დრო	156
6.3 არარა, ნიჰილიზმი, მეტაფიზიკა.....	171
6.4 ჭეშმარიტება.....	188
6.5 შეჯამება	210
თავი 7 - ხელოვნება ნიცშესთან და ჰაიდეგერთან	
7.1 შესავალი.....	214
7.2 ყოფიერება, ქმნადობა და ხელოვნება.....	214
7.3 არარა და ხელოვნება.....	216
7.4 ჭეშმარიტება და ხელოვნება.....	222
დასკვნა	227
ბიბლიოგრაფია.....	235

შესავალი

უკანასკნელი ორი საუკუნის განმავლობაში, ტექნოლოგიების არნახულმა განვითარებამ და ცხოვრების ახლებური წესის უსწრაფესი ტემპებით დანერგვამ კულტურის მრავალი გამყარებული, თავისთავადად მიჩნეული ფორმა თუ შინაარსი კითხვის ნიშნის ქვეშ დააყენა. კაპიტალისტურმა წარმოების წესმა და მისმა ზედნაშენმა – კულტურის ინდუსტრიამ ადამიანის გაუცხოების მანამდე არნახული ფორმები წარმოშვა, რაც ყოველივე ტრადიციულის შერყევით იყო გამოწვეული. ეპოქის ამ საერთო სურათში არც ხელოვნება აღმოჩნდა გამონაკლისი.

დღევანდელ, პოსტ-მოდერნულ ეპოქაში ნებისმიერი არტეფაქტი, ხელნაკეთი თუ ინდუსტრიული ნაწარმი პრეტენზიას აცხადებს, ხელოვნებად იწოდებოდეს. ამგვარი მოთხოვნები, თავის მხრივ, უკიდურეს სუბიექტოცენტრულ, რელატივისტურ ფილოსოფიას ეფუძნება და ამავდროულად, წარმოადგენს ლოგიკურ შედეგს „მასების ამბოხისა“, რომელზეც, მაგალითად, ხოსე ორტეგა ი გასეტი მეოცე საუკუნეში წერდა. შესაბამისად, მეტად მნიშვნელოვანია ყოველივეს ერთ თარგზე გამომჭრელი, „პროკრუსტეს“ იდეოლოგიით განმსჭვალული ეპოქის საწინააღმდეგო ფილოსოფიური განზრახვების განვითარება და თეორიული კონსტრუქციების აგება, რომლებიც არ დაუშვებენ სიახლის სახელით წარიხოცოს უცვლელი და ეგზისტენციურად უპირატესი, ხოლო ეპოქის იდეოლოგიზებულ ტენდენციებს არ მისცემენ საშუალებას, ყოველივე განსხვავებულის გაერთფეროვნება ნორმად გამოაცხადოს. წინამდებარე ნაშრომის ამ სულისკვეთების ორი მთავარი შთაგონება, ნიცშესა და ჰაიდეგერის ფილოსოფია, ამავე ნაშრომის კვლევის საგანს წარმოადგენს.

ნიცშესა და ჰაიდეგერის ფილოსოფია საეტაპო და გარდამტეხია დასავლური ფილოსოფიის განვითარებისთვის. ერთი მხრივ, ნიცშე, ძალაუფლების ნების, მარადიული კვლავდაბრუნების, ქმნადობის, სიცოცხლისთვის ზიანისა და სარგებლის პრინციპების წინა პლანზე წამოწევით, ხოლო, მეორე მხრივ, ჰაიდეგერი, ყოფიერების, ზრუნვის, დროის და ეგზისტირების მოდუსთა ორიგინალური თეორეტიზებით, ქმნიან იმ სააზროვნო ველს, რომელიც გვიბიძგებს დავსვათ კითხვები: რა საერთო და რა განმასხვავებელი გააჩნიათ ამ ორ ფილოსოფიურ სისტემას? ნიცშესა და ჰაიდეგერის

ხელოვნებაზე განაზრებათა ჭრილში რა ტიპის სინთეზირების საშუალებს იძლევა მათი ფილოსოფიური სისტემები? შეკითხვები მძაფრდება მეტადრე იმით, რომ ჰაიდეგერმა ნიცშეს რამდენიმე სალექციო კურსი მიუძღვნა (მათ შორის, ხელოვნების შესახებ), რომლებშიც მეტად ორიგინალურად განმარტა ნიცშეს ფილოსოფია და ის დასავლეთის უკანასკნელ მეტაფიზიკად მიიჩნია; ეს მაშინ, როდესაც ნიცშე დასავლური ფილოსოფიის ისტორიაში, პირიქით, მეტაფიზიკისა და დუალიზმის კრიტიკოსადაა მიჩნეული.

როგორც ნიცშე, ისე ჰაიდეგერი, განუდგებოდნენ რა განმანათლებლობის დოგმატურ რაციონალიზმსა და სციენტიზმს, განსაკუთრებულ, შეიძლება ითქვას, გადამწყვეტ მნიშვნელობას ანიჭებდნენ ხელოვნებას. მაგალითად, ნიცშე ხელოვნებას სიცოცხლის მტკიცების (აფირმაციის) უპირატეს საშუალებად მიიჩნევს, ხოლო ჰაიდეგერი – ჭეშმარიტების მის მიერვე ხელახლა აქტუალიზებული გაგების – „ალითიას“ (დაუფარველობის) გამჟღავნების აუცილებელ სახედ.

მათი ამგვარი პრეფერენცია ჩვენი კვლევის ვექტორს განსაზღვრავს: უწინარესად ვეცდებით, სტრუქტურულად განვიხილოთ ნიცშესა და ჰაიდეგერის მოსაზრებები; გადმოვცეთ ნიცშეს შესახებ ჰაიდეგერისეული რეფლექსიების ძირითადი მიმართულებანი. შემდგომ ამისა, მათი ფილოსოფიის მთავარი ასპექტების ჭრილში განვახორციელოთ შედარებითი ანალიზი; მიღებული თეორიული დასკვნები კი გამოვიყენოთ ხელოვნებაზე ჰაიდეგერისა და ნიცშეს მსჯელობათა გააზრებისთვის.

თემის აქტუალურობა

თემა აქტუალურია იმდენად, რამდენადაც ის ეხება დასავლური ფილოსოფიის ორი უდიდესი მოაზროვნის – ფრიდრიხ ნიცშესა და მარტინ ჰაიდეგერის – ფილოსოფიას. ნიცშესა და ჰაიდეგერის შრომებს არაერთი მნიშვნელოვანი კვლევა, მონოგრაფია თუ წერილი მიეძღვნა. მათი ნაშრომები ნათარგმნია და ითარგმნება უამრავ, მათ შორის, ქართულ ენაზე.

ნიცშესა და ჰაიდეგერის მნიშვნელობა იმატებს დღეს, როდესაც კაცობრიობის მზარდი ნაწილი ტექნოლოგიათა და დაჩქარებული ცხოვრებისგან გამოწვეულ სტრესს განიცდის, არ მოსწონს სამომხმარებლო ეთიკა და კულტურის დეგრადაცია – ანუ

ყოველივე ის, რაც მთლიანობაში იმ მოდერნული რაციონალობის შედეგია, რომელსაც ახალი დროის ადრეულ სტადიაში დაედო სათავე, და რომლის გამორჩეული კრიტიკოსები სწორედ ნიცშე და ჰაიდეგერი არიან. მათი ფილოსოფიური სისტემებისადმი ინტერესი არ განელეზულა, და დღევანდელი ტენდენციები გვიჩვენებს, რომ მომავალი რამდენიმე საუკუნის განმავლობაში არც განელდება. როგორც ჰაიდეგერის, ისე ნიცშეს ფილოსოფია დღესდღეობით ხშირად გამოიყენება პოლიტიკურ, ესთეტიკურ და ფსიქოლოგიურ აზრში.

თემის მეცნიერული შესწავლის დონე

როგორც ნიცშეს, ისე ჰაიდეგერის ფილოსოფიას უამრავი ნაშრომი მიეძღვნა საქართველოშიც და საზღვარგარეთაც. მათ შორის, გამორჩეულია: ჯონ რიჩარდსონის „ნიცშეს სისტემა“ და „ჰაიდეგერი“; ჟილ დელიოზის „ნიცშე და ფილოსოფია“; რუდიგერ საფრანსკის „სიკეთესა და ბოროტებას შორის“; ალექსანდრ დუგინის „ჰაიდეგერი - ახალი დასაწყისის ფილოსოფია“; დანიელ დალსტრომის „ჰაიდეგერის ლექსიკონი“; კარლ იასპერსის „ნიცშე: შესავალი მისი ფილოსოფიური აქტივობის გაგებისთვის“. ჯულიან იანგის „ნიცშეს ხელოვნების ფილოსოფია“ და „ჰაიდეგერის ხელოვნების ფილოსოფია“.

ქართულ აკადემიურ სივრცეში, სხვადასხვა დროს, ნიცშესა და ჰაიდეგერს ნაშრომები მიუძღვნეს: შალვა ნუცუბიძემ - „ფილოსოფია და სიბრძნე“ (1931 წ.); ანგია ბოჭორიშვილმა - „მხატვრული ნაწარმოების საწყისის შესახებ მ. ჰაიდეგერის ონტოლოგიაში“ (1973 წ.); ედუარდ კოდუამ - „გერმანულ ეგზისტენციალიზმში ფილოსოფიის არსის გაგების კრიტიკისთვის“ (1979 წ.); გივი მარგველაშვილმა - „ფინალობის პრობლემა ნ.ჰარტმანის და მ.ჰაიდეგერის ონტოლოგიაში“ (1983 წ.); თამაზ ბუაჩიძემ - „თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის სათავეებთან : (ა. შოპენჰაუერი, ფ. ნიცშე, ს. კირკეგორი)“ (1986 წ.); ავთანდილ პოპიაშვილმა - „ინდივიდის პრობლემა ს. კირკეგორისა და ფ. ნიცშეს ფილოსოფიაში“ (1988 წ.); თენგიზ ირემიძემ (შემდგენელი) - „ნიცშე საქართველოში“ (2007 წ.); რევაზ გორდეზიანმა - „ადამიანის პრობლემა ჰაიდეგერის ფუნდამენტურ ონტოლოგიაში“ (2012 წ.); ვალერიან რამიშვილმა - „გზად

ყოფიერებისკენ“ (2018 წ.); ლევან კობახიძემ - „ნიცშეს ‘მორალის გენეალოგიაზე’: კეთილშობილური ღირებულებების დასტურყოფა“ (2021 წ.).

ზემოთჩამოთვლილი ნაშრომები მეტწილად იკვლევდა ცალკე ნიცშეს, ან ცალკე ჰაიდეგერის ფილოსოფიას. მათი ფილოსოფიური სისტემების თანაკვეთის ველის კვლევა შედარებით ახლებური წამოწყებაა. ამ მხრივ, ვხვდებით რამდენიმე ყურადსაღებ ნაშრომს: მეგან ფლოკენის „ჰაიდეგერის ძალაუფლების ნება და ნიცშეს ნიჰილიზმი“; ლუი ბლონდის „ჰაიდეგერი და ნიცშე“; პაულ კატანუს „ჰაიდეგერის ნიცშე“; ლორენს პოლ ჰემინგის, ბოგდან კოსტეას და კოსტად ამირიდისის „ჰაიდეგერის აზროვნება ნიცშეს შემდეგ“.

ნაშრომის მიზნები

ნაშრომის მიზანი ნიცშესა და ჰაიდეგერის ფილოსოფიურ სისტემათა შედარებითი ანალიზის ფონზე, ხელოვნებაზე მათ განაზრებათა სტრუქტურული კვლევაა.

ამ მიზანს ემსახურება რამდენიმე ამოცანის გადაჭრა, რაც კვლევის სხვადასხვა თავებშია მოცემული:

- ნიცშეს ფილოსოფიის ძირითადი პრინციპებისა და იდეების სტრუქტურირებული გადმოცემა (თავი 1);
- ხელოვნების შესახებ ნიცშეს განაზრებათა ექსპლიკაცია და მათი ტექსტობრივი გაშუქება ნიცშეს ფილოსოფიის ფონზე (თავი 2);
- ჰაიდეგერის ფილოსოფიის ძირითადი პრინციპებისა და იდეების სტრუქტურირებული გადმოცემა (თავი 3);
- ხელოვნების შესახებ ჰაიდეგერის განაზრებათა ექსპლიკაცია და მათი ტექსტობრივი გაშუქება ჰაიდეგერის ფილოსოფიის ფონზე (თავი 4);
- ნიცშეს შესახებ ჰაიდეგერის განაზრებათა ტექსტობრივი განხილვა და მთავარი ფილოსოფიური ვექტორების გამოკვეთა (თავი 5);
- ნიცშესა და ჰაიდეგერის ფილოსოფიური სისტემების შედარებითი ანალიზი მათი ფილოსოფიის მთავარი პრინციპების შუქზე (თავი 6);

- სისტემური ანალიზის შედეგების ფონზე, ხელოვნების შესახებ ნიცშესა და ჰაიდეგერის მოსაზრებების გააზრება (თავი 7).

კვლევის უმთავრესი მიზანი მხოლოდ ამგვარი კვლევითი გზის გავლის შემდეგ მიიღწევა.

მეცნიერული სიახლე

ნაშრომის სიახლე მდგომარეობს მის თემატიკაში – მაქსიმალურად სისტემურად შეადაროს ნიცშესა და ჰაიდეგერის ფილოსოფიური სისტემები, გამოკვეთოს მათი ფილოსოფიის სინთეზირების არეალი და მიღებული შედეგები ხელოვნების შესახებ მათ განაზრებათა ჭრილში დააკონკრეტოს.

ამ თემაზე შექმნილი ჩვენთვის ცნობილი შრომებისაგან განსხვავებით, წინამდებარე ნაშრომი ცდილობს სისტემატიზაციისა და თემატიზების შედარებით მაღალი ხარისხით მიუდგეს საკითხს – ჰაიდეგერისა და ნიცშეს ფილოსოფიათა სისტემური დალაგებისა და ტექსტობრივი კორპუსის გადმოცემის შემდეგ, მიაკვლიოს ორი ფილოსოფიური სისტემის თანაკვეთის წერტილებს და მხოლოდ მათ შუქზე გაიაზროს ჰაიდეგერისა და ნიცშეს მსჯელობები ხელოვნებაზე.

ნაშრომში ნაჩვენებია იქნება უმთავრესი პრინციპების არარას, ყოფიერების, ქმნადობის, ჭეშმარიტების შუქზე ხელოვნების შესახებ ნიცშესა და ჰაიდეგერის გააზრების შესაძლებლობა, რაც, ჩვენთვის ხელმისაწვდომ ლიტერატურაში, სისტემატიზებული სახით არსად შეგვხვედრია.

ნაშრომის მეთოდოლოგია

ნაშრომში გამოყენებულია შედარებითი და დესკრიფციული ანალიზის, სინთეზური, პოლემიკური, ტექსტობრივ-ემპირიული და ტექსტობრივ-ჰერმენევტიკული მეთოდები. მეთოდის სხვადასხვა კომპონენტები ნაშრომის სხვადასხვა თავს მიემართება.

საწყის ოთხ თავში გადმოცემულია ნიცშესა და ჰაიდეგერის ფილოსოფიის ზოგადი ასპექტები და ის განაზრებანი, რომლებიც ხელოვნებას მიემართებიან. ამ თავებში გამოვიყენეთ დესკრიფციული და პოლემიკური მეთოდები. ტექსტობრივ-ემპირიული

არგუმენტებით არის გამყარებული კრიტიკა, მიმართული მეორეულ ლიტერატურაში გადმოცემული მოსაზრებებისადმი.

მეექვსე და მეშვიდე თავი გულისხმობს ანალიზისა და სინთეზის მეთოდების კომბინირებულ გამოყენებას, ტექსტობრივ-ემპირიული და ტექსტობრივ-ჰერმენევტიკული მეთოდების შენარჩუნების ფონზე. სინთეზური მიდგომა მოიცავს წინა ხუთი თავის შედეგად გამოკვეთილ უმთავრეს მომენტთა გააზრებას ნიცშესა და ჰაიდეგერის ფილოსოფიური სისტემების მთავარ პრინციპთა – ყოფიერება, ქმნადობა, დრო, არარა, ნიჰილიზმი, მეტაფიზიკა, ჭეშმარიტება – ჭრილში. მიღებული დასკვნების შუქზე განხილულია ხელოვნების შესახებ ჰაიდეგერისა და ნიცშეს განაზრებანი.

თავი 1

ნიცშეს ფილოსოფია

1.1 ნიცშეს ფილოსოფია - პრინციპები და მთავარი ასპექტები

„არათანადროული განაზრებანი“ – ასე ასათაურებს თავის ესეთა კრებულს ფრიდრიხ ნიცშე. მიუხედავად იმისა, რომ კრებული ნიცშეს შემოქმედების ადრეულ ეტაპს ეკუთვნის, არათანადროულობა მთლიანად მისი ფილოსოფიის ლაიტმოტივად რჩება. ნიცშეს ფილოსოფიის არათანადროულობა და მნიშვნელობა იმ კრიტიკული, გამანადგურებელი პათოსითაა განპირობებული, რომლითაც იგი უწინდელ და მის თანამედროვე ფილოსოფიურ სისტემებს უტევს და მოითხოვს ახალს, პრინციპულად ახალ მიდგომებს, შეფასებებსა და სასიცოცხლო განწყობებს.

ნიცშე მოითხოვს იდეურ სიახლეს, რადგან იგი სხვადასხვა დასავლურ ფილოსოფიურ თუ რელიგიურ სისტემებში აღმოაჩენს სიცოცხლისათვის საზიანო ტენდენციებს. ამ სისტემათა უმრავლესობა, ნიცშეს თვალსაზრისით, პლატონისა და ქრისტიანობის – რომელსაც ნიცშე „ხალხისთვის განკუთვნილ პლატონიზმს“ უწოდებს (Nietzsche, 2002: 4) – შეფასებითი მიდგომებითაა განმსჭვალული. ასეთებია, მაგალითად, კანტის, ჰეგელის, სოციალისტების, რუსოს ფილოსოფიური თუ მსოფლმხედველობრივი სისტემები. ნიცშეს მიერ მათი საერთო საფუძვლის განჭვრეტა და კრიტიკა განპირობებულია ამ საფუძვლის რაობით. უწინდელი ფილოსოფიური სისტემები მეტწილად წარმოადგენდნენ სიცოცხლის უარყოფას, ნიჰილიზმის ზეიმს. ამ ტენდენციის უმთავრეს მიზეზად ნიცშე აქაურ და მიღმურ სამყაროთა დუალისტურ მსოფლალქმას მიიჩნევს. ნიცშე ამგვარ მსოფლალქმას გენეალოგიურად და სიმპტომატოლოგიურად იაზრებს: ეს ფილოსოფიური სისტემები გარკვეულ ფსიქოლოგიურ მდგომარეობათა, სამყაროსადმი სპეციფიკურ დამოკიდებულებათა სიმპტომებია; საჭიროა არა მათი უპირობოდ და გაუაზრებლად მიღება, არამედ მათი გენეალოგიის, ანუ წარმოშობის ფარული ფსიქო-კულტურული და ეგზისტენციური ალგორითმების გაშიფვრა. ფსიქოლოგიური მდგომარეობის, სამყაროსადმი ამა თუ იმ შეფასებითი

დამოკიდებულების მიღმა კი იმალება ის, რაც ნიცშეს ფილოსოფიის საკვანძო მომენტი, კერძოდ, *ძალაუფლების ნება*.

ნიცშესეული შეფასებითი ანალიზი მოითხოვს სამყაროს პრინციპულად ახლებურ ხედვას, იმ ღირებულებათა გადააზრებას, რომლებზეც დასავლელი ადამიანი საუკუნეთა განმავლობაში აფუძნებდა საკუთარ არსებობას. ნიცშე ამ ღირებულებათა საყრდენებს ესხმის თავს:

(1) *ქრისტიანობას* – ქრისტიანობის თეოლოგიური თუ სოციალური პრინციპები ნიცშესთვის მიუღებელია: მიღმური, მოწყალე ღმერთის იდეა; თანაგრძნობის პათოსი; ჯოჯოხეთის ცეცხლი მარადიული სასჯელით; სხეულისა და სექსუალობის დათრგუნვისკენ მოწოდება; ალტრუისტული მორალი, დაბალ სოციალურ ფენებზე აქცენტირება; ასკეტური იდეალი;

(2) *სოკრატულ ოპტიმიზმს* – რწმენას იმისა, რომ ადამიანს არსებობის საშინელებათა გადალახვა მხოლოდ რაციონალური მიდგომებით შეუძლია;

(3) *პლატონს* – მართალია, ნიცშე არაერთგან დადებით კონტექსტში საუბრობს პლატონზე,¹ მაგრამ პლატონმა თავისი დუალიზმით – მოძღვრებით იდეათა და გრძნობად სამყაროს შესახებ – დააფუძნა ცვალებადობის, ქმნადობის საპირწონე სამყაროს მოდელი. ეს კი ნიცშესთვის დადებითი სიცოცხლისა და დაღმავალი ეპოქის სიმპტომია – სიცოცხლის ცვალებადი, ქმნადი ბუნებისგან გაქცევის მაჩვენებელია;

(4) *შოპენჰაუერს* – თავის მასწავლებელს, რომელსაც, მართალია, ნიცშე ცალკე ესეს („შოპენჰაუერი როგორც აღმზრდელი“) უძღვნის და საკუთარ შემოქმედებაზე მის დადებით გავლენას აღიარებს, მაგრამ, საბოლოოდ, დისტანცირდება მასწავლებლის პესიმისტური სწავლებისგან;

(5) *„ინგლისელებს“* – „ინგლისელები“ ზოგადი აღმნიშვნელია, რომლითაც ნიცშე ბრიტანულ ემპირიზმს, უტილიტარიზმს და ამ ფილოსოფიურ სისტემათა მეთოდოლოგიურ თუ მსოფლმხედველობრივ შეზღუდულობას აღნიშნავს.

¹ (Nietzsche, 2002: 4); (Nietzsche, 2002: 9); (Nietzsche, 2002: 15); (Nietzsche, 2002: 79-80); (Nietzsche, 1974: 91); (Nietzsche, 1974: 333); (Nietzsche, 1930: 390).

ნიცშეს ფილოსოფიის პოზიტიური განაზრებები სწორედ ამ მოძღვრებათა და ფილოსოფიურ სისტემათა საპირწონედ ვითარდება. რა არის ნიცშეს ფილოსოფიის მთავარი პრინციპები, ასპექტები და მიმართებები?

ყოველი ფილოსოფიური სწავლების მსგავსად, ნიცშეს ფილოსოფიის განმარტებისას განსხვავებული მიდგომები არსებობს. თუმცა, ცხადია, გარკვეულ თეორიულ, ფილოსოფიურ მუდმივებს ნიცშეს ვერც ერთი ინტერპრეტატორი ვერ აუვლის გვერდს. ნიცშეს ხშირად „არასისტემურ“ ფილოსოფოსად მიიჩნევენ (დერიდა, ნეჰამასი), მაგრამ არსებობს მისი ფილოსოფიის „სისტემური წაკითხვაც“ (დელიოზი, რიჩარდსონი, ჰაიდეგერი).

ნიცშეს ფილოსოფიის მთელ რიგ ასპექტებს შორის მყარი კავშირები დგინდება. ნებისმიერი ფილოსოფია ჭეშმარიტების ილუზორულობასა და ინტერპრეტაციათა პირველადობას რომც წარმოაჩენდეს (როგორც ეს ნიცშეს ფილოსოფიის შემთხვევაშია), ის მაინც დგება კრიტიკული შეკითხვის წინაშე: „ეს მართლა ასეა?“ – ანუ: „რასაც გვასწავლი, ჭეშმარიტია?“ ესა თუ ის ფილოსოფოსი, რაოდენაც არ უნდა აქცენტირებდეს ცვალებადობისა და ქმნადობის პრინციპების აღმატებულობაზე, ისევ ეს პრინციპები – ცვალებადობა და ქმნადობა – წარმოჩნდებიან მათი ფილოსოფიის მუდმივებად.

შესაძლოა, ნიცშეს ტექსტებში ექსპლიკაციური და დედუქციური სახით არაა გადმოცემული *ფილოსოფიური სისტემა, როგორც ასეთი*. თუმცა ნიცშეს კორპუსის ინტერტექსტობრივი წაკითხვა და გააზრება ნათელს ხდის იმ ურთიერთკავშირს, რაც მისი ფილოსოფიის პრინციპებს, მიმართებებსა და ასპექტებს ახასიათებთ. ნიცშეს ფილოსოფიის მთლიანობაში გასააზრებლად, მნიშვნელოვანია, თუ როგორი მეთოდოლოგიით მივუდგებით ნიცშეს იმ ნაწერს, რომელიც მისი სიცოცხლის შემდეგ გამოიცა სახელწოდებით – „ძალაუფლების ნება“. შემოქმედების უკანასკნელი პერიოდის წერილებში ნიცშე ხშირად და ნათლად საუბრობდა მთავარ პროექტზე, „საკუთარ ფილოსოფიაზე“, რომელშიაც ძალაუფლების ნება ამოსავალი წერტილი უნდა ყოფილიყო.² თუმცა, საბედისწერო ავადმყოფობის გამო, ნიცშეს ამ გეგმის განხორციელება არ დასცალდა.

² იხილეთ: დისა და სიძისადმი წერილი (2.09.1886) - <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/BVN-1886>

სრულიად მართებულად შენიშნავს ნიცშესა და ჰაიდეგერის გამორჩეული მკვლევარი, ფილოსოფოსი ჯულიან იანგი, რომ ნიცშეს ფილოსოფიის განმარტებისას მნიშვნელოვანია, სწორი „პოლიტიკა“ შევარჩიოთ ერთი ტექსტისადმი – „ძალაუფლების ნება“ (Young, 1992: 4). თუმცა, გასაკვირია საკუთრივ იანგის პოზიცია – იგი „ძალაუფლების ნებაში“ შესულ ტექსტებს მხოლოდ დამხმარე და მეორეხარისხოვან როლს ანიჭებს და იმასაც კი შენიშნავს, რომ ნიცშე ამ ტექსტების ორი მესამედის გამოქვეყნებას საერთოდ არ აპირებდა (Young, 1992: 4). იანგი იქვე დასძენს, რომ ამ ნაშრომის პასაჟებს უპირატესობა არ უნდა მიენიჭოს ნიცშეს გამოქვეყნებულ სხვა ნაშრომებთან მიმართებაში. არადა, ნიცშე, როგორც ზემოთ უკვე ვაჩვენეთ, თავის წერილებში ღიად საუბრობს საკუთარ მთავარ პროექტზე – „ძალაუფლების ნება“. ნიცშე ამას ადასტურებს 1887 წელს გამოსულ ნაწარმოებშიც – „მორალის გენეალოგია“: *„ამისთვის [ასკეტური იდეალის განსახილველად] მივუთითებ წიგნზე, რომელსაც ვამზადებ – ‘ძალაუფლების ნებაზე’“* (Nietzsche, 2006: 118). შესაბამისად, შეგვიძლია ვიფიქროთ, რომ ნიცშეს მიერ მოყვანილი თეზისები საბოლოოდ აღმოჩნდებოდნენ მის მთავარ წიგნში, ან, სულ მცირე, მათი ერთი მესამედი მაინც, თუ ჯულიან იანგს ვენდობით. უდავოა, რომ ეს განაზრებანი ამ წიგნის მთავარი მამოძრავებელი იქნებოდნენ, რადგან ნიცშეს ხსენებულ ნაწერებში – როგორც წინამდებარე ნაშრომში არაერთხელ დავინახავთ – ხშირადაა გამოყენებული სიტყვათშეთანხმება „ძალაუფლების ნება“. ასევე გასაკვირია კრებულში „ძალაუფლების ნება“ შესულ ტექსტებსა და ნიცშეს გამოქვეყნებულ ნაწარმოებებს შორის ურთიერთკავშირის ვერ დანახვა იანგის მხრიდან.

რომ არაფერი ვთქვათ ნიცშეს ხსენებულ წერილებსა თუ „ძალაუფლების ნებაში“ შესულ პასაჟებზე, ნიცშეს ფილოსოფიის მკვლევარისთვის საერთოდ არ უნდა ყოფილიყო გასაკვირი, ნიცშეს ფილოსოფიური განვითარება „ძალაუფლების ნებაზე“ განაზრებებით თუ „დაგვირგინდებოდა“. ნიცშეს ფილოსოფია ხომ, – ადრეული ესეებიდან დაწყებული,

(1) მეგობრის, ფრანკ ოვერბერკისადმი წერილი (2.07.1885) - <http://www.nietzschsource.org/#eKGWB/BVN-1885>

(2) წერილი ფრანკ ოვერბერკს (7.04.1884) - <http://www.nietzschsource.org/#eKGWB/BVN-1884>

(3) წერილი ფილოსოფოს ქალს, რეზა ფონ შირნჰოფერს (2.09.1884) - <http://www.nietzschsource.org/#eKGWB/BVN-1884>

შემოქმედების გვიანდელ სტადიამდე, – მოცულია სიცოცხლის მტკიცების (აფირმაციის) იდეით, ხოლო სიცოცხლის მტკიცებიდან ძალაუფლების ნების ფილოსოფიამდე არც ისე შორია, როგორც ამას იანგი წარმოაჩენს.

ამრიგად, მნიშვნელოვანია ნიცშეს ფილოსოფიის მთავარ პრინციპებს შორის ურთიერთკავშირის დადგენა. მანამ კი, ჩამონათვალის სახით წარმოვადგინოთ ეს პრინციპები, ასპექტები და მიმართებები:

- ძალაუფლების ნება;
- ღირებულებები, როგორც ძალაუფლების ნების საყრდენები;
- ღირებულებები, როგორც პერსპექტივები;
- გენეალოგიური მეთოდი და ფსიქოლოგიური სიმპტომატოლოგია;
- ქმნადობა, ქმნადობის უცოდველობა; ანტი-ისტორიზმი, ანტი-ტელეოლოგიურობა; იგივეს მარადიული კვლავდაბრუნება;
- ტრანსვალუაცია – ღირებულებათა ძირფესვიანი გადაფასება; ანტი-ქრისტიანობა;
- Amor Fati;
- ძალთა პლურალიზმი – სიკეთისა და ბოროტების მიღმა; ჩაქუჩის მეტაფორა; რანგების ტაბულა;
- იმორალობა;
- არისტოკრატია/მდაბიობა; დისტანციის პათოსი;
- თვითგადალახვის პათოსი;
- მიღმური სამყაროს ნგრევა; ნიჰილიზმი, პესიმიზმი; ღმერთის სიკვდილი; უკანასკნელი ადამიანი;
- ტრიადული მეტამორფოზა (აქლემი – ლომი – ბავშვი); სიცოცხლის მტკიცება და უარყოფა; ზეადამიანი;
- სხეული;
- ტიპოლოგია: აქტიური და რეაქტიული;

- ფსიქო-ეგზისტენციალური მომენტები: რესენტიმენტი, არასუფთა სინდისი, ასკეტური იდეალი, დეკადენტურობა, დავიწყების უნარი.

1.2 ნიცშეს ფილოსოფიის სისტემა

ნიცშეს უმთავრეს ნაშრომად ხშირად მიიჩნევენ „ძალაუფლების ნებას“, რომელიც მისი გარდაცვალების შემდეგ გამოიცა და რომელიც თავად ნიცშეს დამოუკიდებელ, ერთიან წიგნად არ დაუწერია. ეს კრებული შედგება სხვადასხვა დროის ჩანაწერებისაგან და განაზრებებისგან. თავად ეს კონცეპტი – „ძალაუფლების ნება“ – განსხვავებულ და ხშირად შეცდომაში შემყვან ინტერპრეტაციებს ბადებს.

ახალგაზრდა ნიცშე გატაცებული იყო არტურ შოპენჰაუერით, რომელმაც *ნება მნიშვნელოვან ფილოსოფიურ ხარისხში* აიყვანა. თუმც, შოპენჰაუერისგან განსხვავებით, ნიცშეს ნებისგან პესიმისტური მსოფლალქმა კი არ გამოჰყავს დედუქციურად, არამედ პესიმიზმისა და ნიჰილიზმის გადალახვას სწორედ *ნებაზე, ძალაუფლების ნებაზე* დაფუძნებული ფილოსოფიით ცდილობს. ნიცშეს აზრთა წყობა ასეთია: საუკუნეთა განმავლობაში, ფილოსოფიურმა თუ მსოფლმხედველობრივმა სისტემებმა, რომლებიც მეტწილად პლატონის ფილოსოფიასა და ქრისტიანობას ეფუძნებოდნენ, ადამიანში არსებულ ძალაუფლების ნებას სიცოცხლის უარმყოფელი ხარისხი მიანიჭეს და ადამიანში ძალაუფლების ნება თვითგვემასა და დეკადენტურ შეფასებებს დაუქვემდებარეს. მაგალითად, ნიცშეს აზრით,³ ქრისტიანობამ, სასჯელისა და ბრალეულობის სულისკვეთებით, თანაგრძნობისა და სხეულის დათრგუნვის პათოსით, ამქვეყნიურობის უარყოფით, ხოლო პლატონმა კი, იდეათა მარადიული სამყაროს – როგორც ცვალებადი სამყაროს საპირწონის და მასზე აღმატებული მოცემულობის – დაფუძნებით, ორი რამ მოახერხეს: (1) სხვადასხვა ილუზიათა და შეფასებების წარმოებით, მათ საშუალება არ მისცეს „დასავლელ ადამიანს“,⁴ გაეაზრებინა საკუთარი

³ (Nietzsche, 1997a: 36); (Nietzsche, 1997a: 82); (Nietzsche, 2006: 94-99); (Nietzsche, 1930: 304-305).

⁴ „დასავლელ ადამიანში“ ვგულისხმობთ ადამიანს, რომელიც იმ ტერიტორიულ არეალზე ცხოვრობდა, სადაც საუკუნეთა განმავლობაში ვრცელდებოდა და ვრცელდება პლატონისა და ქრისტიანობის იდეური თუ სოციო-კულტურული გავლენა.

თავი ძალაუფლების ნებად და ამ ნებისთვის სიცოცხლის მამტიკიციებელი ხარისხი მიენიჭებინა; (2) ძალაუფლების ნება აწარმოეს ნიჰილისტურად, ე.ი. სიცოცხლის უარმყოფლად. ამ ორი შედეგიდან, ძალაუფლების რაობის დასადგენად, განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია მეორე მომენტი. ის გვივლენს ძალაუფლების ნების ფენომენს, როგორც ამას ნიცშე ხედავდა. ძალაუფლების ნება ერთგვარი წინდაწინვე მოცემული „ფორმა“ და შინაარს იძენს, ანუ იტვირთება მორალური შეფერილობით. სწორედ ეს მორალური შემადგენელი, სამყაროსადმი შეფასებითი მიმართება, განსაზღვრავს ძალაუფლების ნების ამგვარი გამოვლინების ხარისხს. ანუ, მარტივად რომ ვთქვათ, ძალაუფლების ნება შეიძლება ჰქონდეს, მაგალითად, მონას; ასეთ შემთხვევაში, ძალაუფლების ნება იქნება ნიჰილისტური, არარასკენ სწრაფვა, როგორც ამას ნიცშე უწოდებს (Nietzsche, 2006: 120).

მეტაფორა რომ მოვიშველიოთ, ძალაუფლების ნება ერთგვარი უცვლელი მანტიაა, რომელიც იქნება სუფთა, თუ მას სუფთა ადამიანი მოისხამს, ხოლო – უსუფთაო, თუ მას ბინძური ადამიანი მოირგებს. სწორედ მეორე შემთხვევას შეესაბამება, ნიცშეს მიხედვით, კაცობრიობის ისტორიის მთელი რიგი მოვლენები და ფილოსოფიური სისტემები. ნიცშესთვის, ამგვარი, სიცოცხლის უარმყოფელი, მენტალობის მიერ ამ მანტიის (ძალაუფლების ნების) მორგების პროცესს წარმოადგენდა მიღმურობის, თავისთავადი ღირებულებების⁵ დანერგვა და შემდეგ ამ მოსაზრებაზე დამყარებული ფილოსოფიისა თუ რელიგიის გავრცელება. ხოლო პირველი შემთხვევა, ნიცშეს მიხედვით, იყო წინაქრისტიანული, პაგანური, დიონისური. ნიცშეს ფილოსოფია ესწრაფვის სიცოცხლის მამტიკიციებელი კულტურული ასპექტების აღორძინებას.

სადაც სიცოცხლეა, იქ არის ძალაუფლების ნება; თავად სიცოცხლეა ძალაუფლების ნება, ამბობს ნიცშე (Nietzsche, 2002: 15). ჰაიდეგერი სრულიად სამართლიანად შენიშნავს, რომ ნიცშესთვის ძალაუფლება და ნება არ არიან ერთმანეთისგან დაშორებული პრინციპები – „ნება სხვა არაფერია თუ არა ძალაუფლების ნება, ხოლო ძალაუფლება სხვა არაფერია თუ არა ნების არსი“ (Heidegger, 1996: 33). თუ გვნებავს, ე.ი. ძალაუფლება გვნებავს, ხოლო თუ ვფლობთ ძალაუფლებას, ე.ი. გვნებავს. სწორედ ეს სურვილი არის

⁵ „არ არსებობს მორალური ფენომენები, არამედ – მხოლოდ მორალური ინტერპრეტაციები ამ ფენომენებისა. თავად ეს ინტერპრეტაცია ზემორალური წარმოშობისა“ (Nietzsche, 1930: 185-186).

ძალაუფლების ნების ერთ-ერთი საყრდენი – იგი უნდა მატულობდეს, მუდმივად უნდა გადალახავდეს საკუთარ თავს, ფუნდებოდეს ახალ შინაარსებში. „*გქონდეს და გინდოდეს უფრო მეტი, ერთი სიტყვით, ზრდა – ამაშია თვით სიცოცხლე*“ (Nietzsche, 1930: 91). ძალაუფლების ზრდა არ უნდა ჩერდებოდეს, რადგან ძალაუფლების სტაგნაცია იწვევს რეგრესს, ზრდის შეჩერება კი – უკუსვლას.

როგორც ვთქვით, ნიცშესთან, ძალაუფლების ნება დაკავშირებულია სამყაროსადმი შეფასებით დამოკიდებულებასთან. შეფასებითი მიმართებები ის კონკრეტული შინაარსებია, რომლებშიაც და რომლებითაც ვლინდება მუდმივა – *ძალაუფლების ნება*. ძალაუფლების ნება კი ახასიათებს ყოველ არსებას და მაშასადამე, ყოველ ადამიანს. ძალაუფლების ნება არ არის დაშორებული კონკრეტული მოვლენებისგან და მოქმედებისგან. წინააღმდეგ შემთხვევაში, იგი წმინდა აბსტრაქცია იქნებოდა; ნიცშესთან, ღირებულებები წარმოადგენენ არა მიღმურ, ზეგრძნობად სამყაროში არსებულ ფიქსირებულ პრინციპებს, არამედ ასახიერებენ აქაურს, მიწიერს, ძალაუფლების ნებით გამყარებულ მუდმივებს. ძალაუფლების ნებას ჭირდება შენახვა და ზრდა, ღირებულებები კი მას ამაში „*ეხმარებიან*“: „*რაში მდგომარეობს ღირებულებათა ობიექტური საზომი? მხოლოდ რაოდენობაში ზრდადი და ორგანიზებული ძალაუფლებისა*“, – ამბობს ნიცშე (Nietzsche, 1930: 51).

ძალაუფლების ნებას უშუალოდ უკავშირდებიან ნიცშეს ფილოსოფიის უმთავრესი მომენტები: პერსპექტიულობა, სიცოცხლის მტკიცება და უარყოფა, სიცოცხლისთვის სარგებლიანობა თუ საზიანოობა, გენეალოგია, სიმპტომატოლოგია, ტრანსვალუაცია (ღირებულებათა გადაფასება), რანგების ტაბულა, იმორალობა, ძალთა პლურალიზმი, სამყაროს სიკეთე/ბოროტების მიღმა განჭვრეტისკენ მოწოდება.

უპირველეს ყოვლისა, აღსანიშნავია, სიცოცხლის, ანუ ძალაუფლების ნების პერსპექტიული ბუნება. ნიცშეს მიხედვით, თითოეული ძალაუფლების ცენტრი სამყაროს მისეულ ხედვას, საკუთარ პერსპექტივას აყალიბებს. არ არსებობს აბსოლუტური, ყოვლისმომცველი ჭეშმარიტებები, მორალური ფაქტები. ამ მოსაზრებით, ის უპირისპირდება მთელ რიგ ფილოსოფიურ თუ რელიგიურ სისტემებს: პლატონიზმს, ქრისტიანობას, კანტისა და ჰეგელის სწავლებებს. ნიცშეს პერსპექტივიზმი საფუძველია

ინტერპრეტაციათა პლურალიზმისა; ნიცშე უარყოფს პლატონის ფილოსოფიიდან მომდინარე დომინანტურ ტენდენციას, რომლის მიხედვითაც, ცოდნა არსებითად მოიცავს ობიექტურობას, ყველა სუბიექტური გამოვლინების მიღმა რომ აღწევს და დამოუკიდებელი რომაა ყოველგვარი თვალსაზრისისგან.

ნიცშეს აზრთა წყობა შემდეგია: ყოველი ძალაუფლება (ფილოსოფიური თუ რელიგიური სისტემები კი სწორედ ასეთებია ნიცშესთვის) აყალიბებს თავის პერსპექტივებს. ჩვენის მხრივ, უნდა ვიკითხოთ, თუ როგორია ამ პერსპექტივების ჩამოყალიბების ალგორითმები, მათი განვითარება, ანუ მათი გენეალოგია, თუ რად ყალიბდება ესა თუ ის სისტემა, ე.ი. ძალაუფლების ნების გამოვლინება: სიცოცხლის მამტიცივებლად თუ უარმყოფლად? ნიცშე სწორედ ამ გენეალოგიური ალგორითმების კვლევისას გვევლინება *ფსიქოლოგიურ სიმპტომატოლოგად*. ყოველგვარი ფილოსოფიური სისტემის გააზრებისას, იგი ძალაუფლების ნებით გამაგრებულ იმ ფსიქოლოგიურ მდგომარეობას გვიჩვენებს, რომლის სიმპტომებიც არიან ეს სისტემები. ჟილ დელიოზის შენიშვნით (Deleuze, 2002: 8), წარმოშობითი განსხვავება იკვეთება იერარქიაში, ანუ ის არის განსხვავება დომინანტსა და დომინირების ობიექტს შორის, დამორჩილებულსა და დამმორჩილებელ ნებას შორის.

ამრიგად, პერსპექტივა არის ძალაუფლების ნების ღირებულებითი ოპტიკა, თვალსაზრისის ნაირგვარობა, რომლითაც ეს ნება საკუთარ თავს ამყარებს. ფილოსოფიური სისტემები სწორედ ძალაუფლების ნების გამოვლენას წარმოადგენენ. ჩნდება კითხვა: თავად ნიცშეს პერსპექტივაც ხომ არაა პერსპექტივა? ანუ თუ ისიც ამგვარი პერსპექტივაა, ხომ არ გამოდის, რომ არსებობს მარადიული ჭეშმარიტებები და, მათ შორის, სამყაროს პერსპექტიულობაც სწორედ ასეთია? ამ კითხვაზე პასუხის გასაცემად, საჭიროა ნიცშეს ფილოსოფიის ორი უმთავრესი კონცეპტის – *ქმნადობისა და იგივეს მარადიული კვლავდაბრუნების* – დახასიათება.

ნიცშე თავს ჰერაკლიტეს მოწაფედ მიიჩნევდა. არცაა გასაკვირი, რომ მას იმ ფილოსოფოსის ადეპტად მიეჩნია თავი, რომელიც უტევს დუალისტურ სისტემას და უმთავრეს როლს ქმნადობის პრინციპს ანიჭებს. ნიცშესთვისაც სიცოცხლე უპირველესად ქმნადობაა: ყოველივე იქმნება და არ არსებობენ მარადიული ჭეშმარიტებები; ისინი

მხოლოდ და მხოლოდ კონკრეტული ძალაუფლების ნების პერსპექტივის ნაწილები არიან. ეს პერსპექტივა კი საჭიროა ცოცხალი არსებისათვის, ჭეშმარიტება ცოცხალი არსების გადარჩენის წინაპირობაა და არა მარადიული ღირებულება. ქმნადობის ნაკადს ბევრი რამ მოაქვს: მათ შორის, ჭეშმარიტება და ტყუილი. ადამიანი, საკუთარი ცნობიერებითა და გრძნობებით, არჩევს ერთ-ერთს, ამყარებს და აფიქსირებს მას, ანიჭებს ამაღლებულ, მიღმურ, ზეგრძნობად ხარისხს. თუმცა, ნიცშესთვის, ტყუილიცა და ჭეშმარიტებაც კონკრეტული ძალაუფლების ნების ღირებულებით პერსპექტივებად რჩებიან. მაგალითად, ჭეშმარიტებას, – რომელიც საჭიროა ძალაუფლების განსაზღვრული პერსპექტივისთვის, კონკრეტული ჯგუფისა თუ მოდემის შენარჩუნება-გაძლიერებისთვის, – ძალაუფლების ნების მიერ აღმატებული ხარისხი ენიჭება. ხოლო, როცა ესა თუ ის სისტემა ინგრევა, ადამიანს უკვირს, თუ რატომ ხდება ეს – რატომ ქრებიან ერთ დროს მარადიულ ღირებულებებად, ან მისთვის ძვირფასად მიჩნეული პრინციპები. ასეთი ადამიანი ვერ აცნობიერებს, რომ ამას ქმნადობა და ქმნადობის უცოდველობა განაპირობებს. ქმნადობა უცოდველია, ის ანგრევს სისტემებს. აღარ არსებობს საბჭოთა კავშირი, რომი, ძველი ეგვიპტე - ისინი „ქმნადობის მდინარემ“ წალეკა.

ნიცშესთან, ქმნადობის პრინციპი განუყოფელია ისტორიის პრინციპისგან. ფრიდრიხ იუნგერი სავსებით სამართლიანად შენიშნავს (Юнгер, 2001: 102), რომ ნიცშე ისტორიული ფილოსოფოსია; თუმცა, მნიშვნელოვანია, ერთმანეთისგან გავმიჯნოთ *ისტორიულობა* და *ისტორიზმი*; ისტორიის ფეტიშს და ისტორიაში იდეის თვითგამოვლენას, რომელიც „კარგის“, „კეთილის“ გამარჯვებით უნდა დასრულდეს, ნიცშე უარყოფს. ნიცშე ისტორიას ანტი-ტელეოლოგიურად განჭვრეტს და ისტორიის ტელეოლოგიურ ხედვას მარადიულ ქმნადობას უპირისპირებს. ჩვენი შეხედულებები, მორალური პერსპექტივები განპირობებულია ისტორიული პროცესის – ქმნადობის ამ ადამიანური ასპარეზის – ამა თუ იმ მონაკვეთში გაბატონებული ძალაუფლების შეხედულებათა სისტემით. მარტივად თუ ვიტყვით, ნიცშესთან თეორიული უპირატესობა ენიჭება ქმნადობას და არა მორალურ მუდმივებსა თუ ისტორიაში გამოვლენილ აბსოლუტს, – ისტორიას და არა ისტორიზმს. მორალური მიდგომები კი, ნიცშესთვის, ძალაუფლების ნების – ქმნადობის ამ მოუცილებელი თანმდევის -

გამოხატულებებია; ამ ყოველივეს თეორიულად „კრავს“ *ქმნადობის უცოდველობის* პირობა. სიცოცხლე მარადიული წარმოქმნისა და ნგრევის პროცესია. არ უნდა ველოდოთ „ისტორიის დასასრულს“ და „კეთილის ბოროტზე“ გამარჯვებას, რადგან არ არსებობს „კეთილი“ და „ბოროტი“. არსებობს მხოლოდ ისტორიულ, ძალაუფლების ნების მქონე ძალთა სიმრავლე, მათი ბალანსი და მათი გამამყარებელი თუ შემასუსტებელი პერსპექტივები.

რატომაა ქმნადობა უცოდველი? ამ შეკითხვაზე პასუხი ჩვენთვის, კაცთა მოდემისთვის, სასტიკია: სამყაროს არ აინტერესებს შექმნისას და ნგრევისას გამოწვეულ მსხვერპლთა რაოდენობა და არც მსხვერპლთა განცდილი ტანჯვა. ქმნადობა ქმნის უ-ბრალ-ოდ, ბრალის გარეშე. ის უ-ბრალ-ა; დელიოზი გამოყოფს იმ ხუთ არგუმენტს, რომლითაც ნიცშე უპირისპირდება ბრალდების, დამნაშავეს ძიების ლოგიკას: (1) არაფერი არსებობს მთლიანის მიღმა; (2) უ-ბრალეობა არის მრავალგვარობის ჭეშმარიტება; (3) უ-ბრალეობა უშუალოდ მომდინარეობს ძალისა და ნების ფილოსოფიიდან; (4) ყოველი მოვლენა თუ საგანი მიჩნეულია ძალად, რომელიც გაუმიჯნავია იმისგან, თუ რის გაკეთება ძალუძს მას; (5) არ არსებობს მყარი მთლიანი (Deleuze, 2002: 22). ნიცშე უახლოვდება ჰერაკლიტეს, რადგან ეს უკანასკნელი სიცოცხლეს თამაშისა და ესთეტიკის პრიზმით უყურებდა და არა რელიგიისა და მორალის პრიზმით. ჰერაკლიტე უარყოფდა დუალიზმს. სიმრავლე განუყოფელი მანიფესტაციაა, არსობრივი ტრანსფორმაცია და მუდმივი სიმპტომია ერთიანობისა; სიმრავლე ერთიანობის აღიარებაა. როგორ უკავშირდება ამ ყოველივეს იგივეს მარადიული კვლავდაბრუნება?

„იგივეს მარადიულ კვლავდაბრუნების“ კონცეპტს ნიცშე პირველად ნაწარმოებში – „მხიარული მეცნიერება“ (Nietzsche, 1974: 230) იყენებს. მარადიული კვლავდაბრუნების იდეა ხშირად გვხვდება მის ჩანაწერებში და, როგორც თავად ნიცშე შენიშნავს (Nietzsche, 2007: 65), წარმოადგენს მისი ნაწარმოების – „ასე იტყოდა ზარატუსტრას“ უმთავრეს აზრს. „მარადიული კვლავდაბრუნების“ განმარტების ორი გზა არსებობს. ერთია – „კოსმოლოგიური“, ანუ მოსაზრება, რომ საგნები მარადიულად იმეორებენ საკუთარ თავს. „კოსმოლოგიურ“ განაზრებებს მეტწილად ვხვდებით ნიცშეს ჩანაწერებში, რომელიც მოგვიანებით შევიდა ნიცშეს სიცოცხლის შემდგომ გამოსულ კრებულში –

„ძალაუფლების ნება“.⁶ ხოლო მეორეა – მარადიული კვლავდაბრუნების ადამიანური განმარტება, ადამიანური პერსპექტივა, რაც გულისხმობს ადამიანთა კონკრეტულ მიდგომას სამყაროსადმი, ვითარცა ცხოვრებისეულ საშინელებათა გაძლების ძალისხმევას. ამგვარი მიდგომა სიცოცხლის მამტიციცებელი გააზრებაა იმისა, რომ, არსებობის მარადგანმეორებად საშინელებათა მიუხედავად, „*მაინც*“ უნდა ვიცხოვროთ, რომ „*მაინც*“ უნდა ვიბრძოლოთ.

სიტყვათშეთანხმებაში – „იგივეს მარადიული კვლავდაბრუნება“ ყურადღებას იპყრობს სიტყვა „იგივე“. რა არის ეს „იგივე“, რაც ბრუნდება? ეს ძალაუფლების ნებაა – მარადიული, გარეგან მიზეზებს მოკლებული, – არა ღირებულებათა მიერ განსაზღვრული, არამედ ღირებულებათა განმსაზღვრელი. ყოველივე ქმნადობაშია, ყოველივე ძალაუფლების ნებით იქმნება, ყოველი ღირებულება ემსახურება ძალაუფლების ნებას. დელიოზის მართებული შენიშვნით, მარადიული კვლავდაბრუნების ნიცშესეული გააზრება გულისხმობს კრიტიკას თეორიებისა ისტორიის საბოლოო ან წონასწორობის მდგომარეობათა შესახებ (Deleuze, 2002: 47). იგივეს მარადიული კვლავდაბრუნება უნდა გავიგოთ, როგორც გამოვლინება პრინციპისა, რომლითაც განიმარტება მრავალფეროვნება და მრავალფეროვნების კვლავწარმოება, განსხვავება და მისი განმეორება. მარადიული კვლავდაბრუნება უარყოფს ტელეოლოგიას (სწავლებას ისტორიაში საბოლოო მიზნების არსებობის შესახებ) და საბოლოო ისტორიული მდგომარეობის შესაძლებლობას; მარადიული კვლავდაბრუნება საგანთა მრავალფეროვნების პრინციპია, რადგან მისით კვლავდაბრუნდება ძალაუფლების ნება; ის არ არის „ერთი და იმავე“ მდგომარეობის განმეორება; იგივეს მარადიული კვლავდაბრუნება არ ნიშნავს ბანალურ „ყველაფერი მეორდება“-ს; ნაცვლად ამისა, ის ამტკიცებს ქმნადობასა და მის მოუშორებელ, ძალაუფლებით ბუნებას. ნიცშეს მიხედვით, მარადიულად კვლავდაბრუნდება არა მხოლოდ ძალაუფლების ნების დადებითი ხარისხი, არამედ მისი უარყოფითი ხარისხიც, – ანუ „ბრბოც“ და „ნახირიც“ კვლავდაბრუნდებიან. „*აჰ, ადამიანი მარადიულად კვლავდაბრუნდება! მცირე ადამიანი კვლავდაბრუნდება! შიშველი ვიხილე მე ერთხელაც*

⁶ (Nietzsche, 1930: 690, 691, 692, 693)

ორივე, დიდი და პატარა ადამიანი: ერთმანეთის მეტად მსგავსნი – ერთობ ადამიანური დიდი ადამიანიც! მეტად პატარაა ყველაზე დიდიც! ასე მოვიბეზრე მე ადამიანები! და მარადიული კვლავდაბრუნება მცირესიც! – ასე მომყირჭდა მე მთლიანად არსებობა!” (Nietzsche, 1967: 274).⁷

ნიცშე თვალს უსწორებს ვითარებას, რომ მუდამ იარსებს „ნახირი“ და მდაბიო, დეკადენტური ღირებულებები. თუმცა, იგი ფსონს დებს აფირმაციულ, სიცოცხლის მამტიციებელ ღირებულებებზე. მიუხედავად იმისა, რომ მარადიულ კვლავდაბრუნებას ზედაპირზე ამოაქვს სიმახინჯე, ტკივილი, დეკადენსი, სატანჯველი და ყოველივე, რაც ადამიანს სძაგს და რასაც გაურბის, მარადიული კვლავდაბრუნება მაინც ტოვებს ერთგვარ ეგზისტენციურ სივრცეს, არჩევანს „უკეთესობისთვის“. ეს „უკეთესობა“ შეიძლება მიღწეულ იქნას ტრანსვალუაციით, ანუ უწინდელ ღირებულებათა გადაფასებითა და უარყოფის ძალის მტკიცების ძალად ქცევით, – განადგურებაში არის შექმნის პოტენციალი. მარადიული კვლავდაბრუნება ნიცშეს სიცოცხლის ჰოყოფის, სიცოცხლის მტკიცების, კონტექსტში ესმის: *„პირველად სწორედ დიონისურ მისტერიებში, დიონისური მდგომარეობის ფსიქოლოგიაში გამოიხატება არსებითი ფაქტი ელინური ინსტინქტისა – მისი 'სიცოცხლის ნება'. რას უზრუნველყოფდა ელინელი ამ მისტერიებით? მარადიულ სიცოცხლეს, სიცოცხლის მარადიულ დაბრუნებას, – მომავალს, აღქმულსა და კურთხეულს წარსულში; მოზიემე 'კი'-ს სიცოცხლისადმი სიკვდილისა და ცვალებადობის მიღმა; ჭეშმარიტ ცხოვრებას, როგორც ზოგადად სიცოცხლის საზოგადო გაგრძელებას განაყოფიერებით, მისტერიებით სქესობრივი ცხოვრებისა“* (Nietzsche, 1997: 90). „კი“-ს თქმა ნიცშესთვის დიონისურია – არაფერია უფრო დიონისური ვიდრე მარადიული კვლავდაბრუნების იდეა: *„ყოველგვარ უფსკრულში ვიახლებ მწყალობელ კი-ს თქმას’... და კვლავაც ეს აზრია დიონისესი“* (Nietzsche, 2007: 73).

მსოფლიოს მარადიული თვით-ქმნა და თვით-დესტრუქცია განპირობებულია დროით. არ არსებობს არავითარი ისტორიული ტელოსი, საბოლოო მიზანი: „სიყვარულისა და კაცთა შორის სათნოების ზრდა“, „მარადიული სამეფო“, „საყოველთაო ბედნიერება“, „პაციფიზმი“, „პლანეტარული კომუნიზმი“. სამყარო ჰერაკლიტესეული

⁷ მსგავსი პათოსითაა განმსჭვალული კიდევ ერთი პასაჟი „ზარასტუსტრადან“ – (Nietzsche, 1967: 276).

ბავშვია, ანუ ბავშვი, რომელიც ქვიშის შენობებს განუწყვეტლივ ანგრევს და აშენებს. ამ სასტიკი რეალობის გაცნობიერების მიუხედავად, ნიცშეს აზრით, ბედისწერა მაინც უნდა გვიყვარდეს; სწორედ ამ მიმართების აღსაწერად იყენებს ნიცშე ლათინურ სიტყვათშეთანხმებას – *Amor fati* (Nietzsche, 2007: 35). მარადიული კვლავდაბრუნება სამყაროს ცვალებადობისა და უცვლელობის დიალექტიკური ერთიანობის მიმდებლობაა.

მარადიული კვლავდაბრუნებისა და სიცოცხლის მტკიცების კონცეპტუალურ ერთობას კარგად ასახავს ნიცშეს სიტყვები „მხიარული მეცნიერებიდან“: „რა მოხდებოდა, ერთ დღეს ან ღამეს, შენს ყველაზე განმარტოებულ მარტოობაში დემონი რომ მოგპარვოდა და ეთქვა: ‘ეს ცხოვრება, როგორც ახლა ცხოვრობ და როგორც გიცხოვრია, მოგიწევს ასე იცხოვრო კვლავაც და უამრავჯერ; და არაფერი იქნება მასში ახალი, არამედ ყოველი ტკივილი და სიხარული, ყოველი აზრი და ამოსუნთქვა, ყოველივე გამოუთქმელად მცირე და დიდი შენს ცხოვრებაში უნდა დაგიბრუნდეს; და ყოველივე იმავე თანმიმდევრობითა და შედეგებით – თვით ეს ობობა და მთვარის შუქი ხეთა შორის [...] განა, შენ არ დაეცემოდი, არ დააღჭენდი კბილებს და არ დაწყევლიდი დემონს, ასე რომ მოგმართავდა? ან ეგებ ერთხელ მაინც განგიცდია ის დიდებული წამი, როდესაც უპასუხებდი მას: ‘შენ ხარ ღმერთი და უფრო ღვთაებრივი არა მსმენია მე.’“ (Nietzsche, 1974: 273-274). ნიცშეს ეს სიტყვები შეიძლება გავაკრიტიკოთ და დავწვრილმანდეთ: თუ ობობები ამოწყდებიან 2000 წლის შემდეგ, ხოლო ადამიანი განაგრძობს სიცოცხლეს, მაშინ ობობას როგორღა ვნახავთ ისევ? ამგვარი „საყვედური“ გამართლებული გამოგვივა თუ მარადიული კვლავდაბრუნების იდეას პოზიტივისტურად და ზედაპირულად წავიკითხავთ. სინამდვილეში, ნიცშეს ეს ფრაზა მიემართება „მარადიულ მე“-ს, ანუ იმას, რაც ჩვენში მარადიულად ცვალებადია და ამავდროულად, მარადიულად იგივეცაა (!). ნიცშეს მარადიული კვლავდაბრუნების იდეა ცვალებადობისა და უცვლელობის ტოლპირველადობაზე მიგვანიშნებს.

ყოველივეს პერსპექტიული წარმოქმნა, ე.ი. მისი ღირებულებითი გენეალოგია და ფსიქოლოგიური-სიმპტომატოლოგია ერთმანეთს უკავშირდება. ნიცშესთვის ფსიქოლოგია არის არა ექსპერიმენტული კვლევა, არამედ ის ძალაუფლების ფსიქოლოგია და ამ ფსიქოლოგიის სიმპტომების, ანუ ამა თუ იმ ფილოსოფიური და სოციალური

მოვლენების, ძალაუფლების ნების შუქზე გააზრებაცაა. მაგალითად, ნიცშეს მიხედვით, ქრისტიანობის მიერ მოწყალე ღმერთის აღიარება ავლენს ჩაგრული სოციალური ფენების ფსიქოლოგიურ მდგომარეობას და მის ერთგვარ სიმპტომებს წარმოადგენს. სწორედ პერსპექტივას, ძალაუფლების ნების შედეგად დადგენილ თვალსაზრისს უკავშირებს ნიცშე ძალთა პლურალიზმის კონცეპტს და მოგვიწოდებს, გავცდეთ სიკეთე/ბოროტების მარტივ, მორალისტურ პარადიგმას. ნიცშესთვის, არ არსებობს სიკეთე და ბოროტება თავისთავად, ისინი მხოლოდ პერსპექტივებს წარმოადგენენ. ერთი კონკრეტული ჯგუფი ადამიანებისა, ეყრდნობა რა კონკრეტულ ფილოსოფიურ თუ მსოფლმხედველობრივ სისტემას, ქმნადობს ამა თუ იმ ასპექტს მიიჩნევს ბოროტებად. მაგალითად, ერთ კონკრეტულ არსებას გააჩნია თავისი ოპტიკა, მორალური ათვლის სისტემა, რაც განსხვავებულია სხვა ქმნილებათა ხედვისგან: მაგალითად, კაცობრიობისთვის შეიძლება „ბოროტება“ იყოს, თუ მომავალ ას წელიწადში, დედამიწის მოსახლეობის ნახევარი სასტიკად დაასრულებს სიცოცხლეს; მაგრამ პლანეტა დედამიწის პერსპექტივიდან, ეს, შესაძლოა, სულაც არ იყოს „ბოროტება“, რადგან ადამიანთა სიჭარბე და მათი ეკონომიკური საქმიანობა აბრკოლებს პლანეტის სხვა მცხოვრებელთა (მწერების, ცხოველების, მცენარეების) სიცოცხლისთვის სასარგებლოდ ფუნქციონირებას.

პერსპექტიულობა მოქმედებს ცხოვრების ყველა სფეროში, მაგალითად, იდეოლოგიაში: თუ ვარ მილიონერი, მაშინ ჩემთვის ისაა „სიკეთე“, რაც ჩემს ძალაუფლების ინტერესებში შედის; დაბალი სოციალური ფენისთვის კი ისაა სიკეთე, რაც მათ ინტერესებშია. ნაცვლად „კეთილისა“ და „ბოროტის“ ძიებისა, უნდა ვაღიაროთ, რომ ორი კონკრეტული ჯგუფი იბრძვის ძალაუფლებისთვის და რომ ისტორიის სცენაზე ასეთი უამრავი „ორი ჯგუფი“ არსებობს. სწორედ მათი თანაკვეთა წარმოქმნის ძალთა პლურალიზმს. ადამიანი, ისევე როგორც პლანეტაზე მიმდინარე სასიცოცხლო პროცესი მთლიანად, მრავალ ძალთა პლურალისტური დაპირისპირების შედეგია. ადამიანის შემთხვევაში კი სახეზეა ძალაუფლების ნების მატარებელ არსებათა, ანუ *დომინანტი ინტერპრეტაციისთვის* მეზრძოლ ძალთა ურთიერთდაპირისპირება, ხოლო მათ მიერ გამოყენება ტერმინებისა – „სიკეთე“ და „ბოროტება“ ძალაუფლების ნების მქონე კონკრეტული ჯგუფის ხერხია, მიმართული დაპირისპირებული ჯგუფის

დამარცხებისკენ. პლურალიზმი, ძალთა მრავალგვარობა არის მტკიცება და უპირატესი ინტერპრეტაციისთვის ბრძოლა; ნიცშეს მიხედვით, პლურალისტური იდეა, – ანუ ის, რომ (ა) საგანს უამრავი აზრი და იდეა აქვს, ის, (ბ) რომ მრავალი ურთიერთდაპირისპირებული საგანი არსებობს და (გ) რომ მხოლოდ ერთი საგანი, რომელიც შეიძლება ჯერ ერთგვარად, შემდეგ კი სხვაგვარად დავინახოთ, – არის მოხელთება იმისა, რამაც უნდა შეცვალოს სიკეთე/ზოროტების შეფასებითი პარადიგმა.

ნიცშე მიიჩნევდა, რომ უნდა მომხდარიყო ფილოსოფიური, მორალური სისტემების გადაფასება. ეს გადაფასება კი მიმდინარეობს „ჩაქუჩით“; „ჩაქუჩი“ ამსხვრევს უწინდელ ღირებულებებს. „ჩაქუჩი“ ნიცშეს მეტაფორაა, რომელიც მისი ფილოსოფიის კრიტიკულ, გამანადგურებელ ხასიათს გადმოსცემს. „ჩაქუჩი“ მეტაფორაა იმისა, რომ ნიცშე მენტალური შემართებით ებრძოდა მისთვის მიუღებელ ფილოსოფოსთა შეხედულებებს, რომლებშიც გამოვლენილი⁸ ძალაუფლების ნება შეიცავს ნიჰილისტურ, სიცოცხლის უარყოფელ მიმართებებს. ღირებულებათა გადაფასება, ტრანსვალუაცია, „ჩაქუჩის“ მეშვეობით რომ უნდა მომხდარიყო (Nietzsche, 2002: 91-92), ნიცშეს ფილოსოფიის ერთ-ერთი მთავარი ასპექტია. ნიცშე ილაშქრებს აქამდე არსებულ ფილოსოფიურ სისტემათა წინააღმდეგ და მიიჩნევს, რომ ახალი დროის, – მოდერნის – ფილოსოფიური სისტემები თუ ცალკეულ მოაზროვნეთა შეხედულებანი – კანტისა და ჰეგელის ფილოსოფია, რუსოს შეხედულებები, სოციალიზმი, პოზიტივიზმი – წარმოადგენენ ქრისტიანობისა და პლატონის ფილოსოფიის სეკულარულ, ან ნახევრად-სეკულარულ ვერსიებს და ინარჩუნებენ მთავარს: ძალაუფლების ნებას *არარასკენ*, ანუ ნიჰილიზმს. მათი პათოსი სიცოცხლის მამტკიცებელი კი არაა, არამედ სიცოცხლის უარყოფელია.

ტექნოლოგიების განვითარების შედეგად, ადამიანმა დაკარგა მონოთეისტური ღმერთის რწმენა. „*ღმერთი მოკვდა! ... ჩვენ მოვკალით ის*“, ამბობს ნიცშე „მხიარულ მეცნიერებაში“ (Nietzsche, 1974: 181). დაისადგურა ნიჰილიზმმა, ვედარ ვპასუხობთ

⁸ როდესაც ვამბობთ „მათში გამოვლენილი“, არ უნდა მივიჩნიოთ ძალაუფლების ნება „დაშორებულად“, „განცალკევებულად“ იმისგან, რაშიც და რადაც ის ვლინდება; ძალაუფლების ნება უნდა გავიგოთ არა მიდმური აზრით, არამედ მისი გამოვლენის შეფასებითი პრიზმისგან მოუშორებლად.

შეკითხვას – „რატომ“? თუ უწინ ღმერთი, „ზემოდან“ უზრუნველყოფდა ცხოვრების საზრისს, ახლა, ტექნოლოგიების განვითარების, ადამიანის ზრდადი, პროგრესირებადი რაციონალიზაციისა და ბურჟუაზიზაციის ფონზე, ადამიანში მონოთეისტური ღმერთის რწმენა შეირყა, რის შედეგადაც მივიღეთ ნიჰილიზმის მზარდი დონე. თუმც, აღსანიშნავია, რომ, ნიცშესთვის, თავად ეს ღმერთი და, ზოგადად, მიღმურობის იდეა, – ღირებულებათა სიცოცხლისგან განყენება და მათი ვითომდა თავისთავადობა ატარებდა ნიჰილისტურ პათოსს; მიღმურობის იდეა, დუალისტური მსოფლალქმა, უარყოფდა სიცოცხლეს, სააქაო ცხოვრებას, რაც საფუძველშივე იყო ნიჰილისტური, რადგან ეს ამქვეყნიერების დაკნინებას და მიღმური ალტერნატივის, თავისთავადი მორალური სამეფოს შექმნას გულისხმობდა. თუ ისევ მეტაფორას მოვიშველიებთ: ნიჰილიზმით ნაგები შენობა ჩამოიშალა. ადამიანები კი ცხოვრებას ნანგრევების „ნიჰილისტურ მტვერში“ განაგრძობენ. სწორედ ამ „მტვერის“ გაფანტვას ესწრაფოდა საკუთარი ფილოსოფიით ნიცშე. მას სურდა ღირებულებათა გადაფასება, ტრანსვალუაცია, რანგების ახლებური ტაბულის დაფუძნება, რომლითაც ნიჰილიზმი გადაილახებოდა; ნიცშე კარგად ხვდებოდა, რომ ეს პროცესი არ იქნებოდა მარტივი: მან იწინასწარმეტყველა „ღმერთის დაკარგვის“ და „სეკულარული ქრისტიანობის“ (სოციალიზმი, მუშათა მოძრაობა) შედეგები: „დიდი ომები“ და კოლექტივისტური იდეოლოგიებისადმი ბრმა მორჩილება, გერმანული ნაციონალიზმის საფრთხე და ისიც დასძინა, რომ მორალის, – რომელიც ამ დრომდე პლატონსა და ქრისტიანობას ეფუძნებოდა – დაღმასვლის გამო, მომდევნო ორი საუკუნის ევროპაში უსაშინლესი დრამა გათამაშდებოდა, ეჭვებით და ამავდროულად, იმედებით აღსავე დრამა (Nietzsche, 2006: 119).

როგორ ვითარდება ეს დრამა? – ადამიანი ვეღარ პოულობს მისთვის სასიცოცხლოდ აუცილებელ ღირებულებით საყრდენებს; მას უწევს ღმერთის გარეშე ცხოვრება; შედეგად, ზეძალისადმი ინსტინქტური და საუკუნეებით გამყარებული მორჩილება გარდაისახება კოლექტიური იდეოლოგიებისადმი ბრმა მიდევნებად: იბადება უკანასკნელი ადამიანი – ტექნოლოგიათა ტყვე, „ნეგატიური თავისუფლების“ მონა, უმიზნო, ულხინო და უსიხარულო არსება, ფუნქციური ნიჰილიზმის ადეპტი, „ერთგანზომილებიანი“ მომხმარებელი, რომელიც, საზოგადოებრივი კოლექტივიზმის

წნების გამო, სიცოცხლის ადრეული წლებიდანვე, რუსული სიტყვა რომ გამოვიყენოთ, *доживает* (ცხოვრებას ჩაამთავრებს). თუმცა, ასეთი ადამიანი მიიჩნევს, რომ მან მიაკვლია ბედნიერებას; მისი დევიზია – ყველა თანაბარია! თანასწორობაა მისი იარაღი! „*გაქრა მწყემსი, დარჩა მხოლოდ ფარა!*“ – ამბობს ნიცშე (Nietzsche, 1967: 20). ნიცშესთვის ადამიანები უთანასწორონი არიან და სწორედ ამაშია სიცოცხლის უზენაესი გამოვლინება.

ასეთი – „ფარის“ – ადამიანი, ნიცშეს აზრით, მატარებელია იმ თავდაპირველი ნიჰილიზმისა, ჯერ ღმერთის და მიღმურობის კონსტრუქციის აგებამ, შემდეგ კი მისმა დამხობამ რომ გამოიწვია. ადამიანი ჯერაც ჩაისუნთქავს ამ ჩამონაშალის „ნიჰილისტურ მტვერს“. თუმცა, ნიცშეს სწორედ იმის ეიმედება, რომ ადამიანმა თავი უნდა დააღწიოს ასეთ ვითარებას, მან უნდა გამოიყენოს ეს ნიჰილიზმი და ის საკუთარი თავის გადალახვის ხიდად აქციოს. სწორედ ამგვარი მდგომარეობისთვის გვთავაზობს ნიცშე მის ცნობილ მოწოდებას „ზარატუსტრადან“: „*ადამიანი არის ის, რაც უნდა გადაილახოს ... ადამიანში მნიშვნელოვანია ის, რომ იგი არის ხიდი და არა მიზანი*“ (Nietzsche, 1967: 14, 16-17). ადამიანმა ინდივიდუალური ძალისხმევით უნდა სცადოს იმ სახიფათო ხიდის გადალახვა, რასაც ადამიანობა ჰქვია. თუ კანტისთვის, ქრისტიანული პათოსიდან გამომდინარე, მიზანი ადამიანია, ნიცშესთვის ეს – ადამიანის თვითგადალახვაა. ამიტომაც უნდა მოხდეს ტრანსვალუაცია, ღირებულებათა ძირეული გადაფასება, რის შედეგადაც უნდა გავხდეთ *იმორალისტები*.

მნიშვნელოვანია აღვნიშნოთ, თუ რა იგულისხმება ნიცშეს მიერ ნახსენებ ფრაზებში: „*იმორალიზმი*“, „*ჩვენ, იმორალისტები*“. უპირველეს ყოვლისა, უნდა გაიმიჯნოს *იმორალიზმი* და *ამორალიზმი*; არ უნდა ვიფიქროთ, რომ ნიცშე მოიწონებდა ისეთ საქციელებს, როგორცაა, მაგალითად, პედოფილია, ან კორუფცია. ამას თავად ნიცშეს ფრაზაც ადასტურებს თხზულებიდან „განთიადი“: „*ცხადია, სულელი უნდა ვიყო, უარყო, რომ ბევრი ქმედება, რომელსაც ამორალურს უწოდებენ, თავიდან უნდა ავირიდოთ და შევეჩინა აღმდევოთ; ასევე, ბევრი რამ, რასაც მორალურს უწოდებენ, უნდა შესრულდეს და წახალისდეს; თუმც, მივიჩნევ, რომ ორივე შემთხვევაში, ეს ქმედებები უნდა განხორციელდეს, იმ მოტივებისგან განსხვავებით, რომლებიც დღემდეა*

გაბატონებული. ჩვენ უნდა ვისწავლოთ ახლიდან, რათა ... შევძლოთ უფრო მეტი: შევიგრძნოთ ახლებურად“ (Nietzsche, 1887: 89-90).⁹ ახლებურად კი დიდი გადაფასების შემდეგ შევიგრძნობთ ანუ მას შემდეგ, რაც ადამიანი ძალაუფლების ნებას გაიაზრებს და სწორედ ამ მოტივაციით ჩადის, ან არ ჩადის ამა თუ იმ ქმედებას, და არა – იმქვეყნიური სატანჯველისა თუ ჯოჯოხეთის ცეცხლის შიშით.¹⁰ ნიცშესთვის იმორალიზმს პრინციპული აზრი აქვს და ნიშნავს ანტი-ქრისტიანული მორალის (ნიჰილიზმის საწინააღმდეგოს) დაფუძნებას. იმორალიზმი არის იმ კონვენციური ქრისტიანული მორალისა და თვალსაზრისის საწინააღმდეგო, რომლითაც ადამიანი, ნიცშეს მიხედვით, საუკუნეთა განმავლობაში იტანჯებოდა.

როგორც დელიოზი შენიშნავს (Deleuze, 2002: 2), ნიცშე ილაშქრებს ორი ტიპის „მორალისტების“ წინააღმდეგ: (1) მათ წინააღმდეგ, რომლებიც ღირებულებებს ამორებენ კრიტიკას და უპირობოდ აღიარებენ გარკვეულ ღირებულებებს და მათზე დაყრდნობით მსჯელობენ (კანტი, შოპენჰაუერი) და (2) იმათ წინააღმდეგ, რომლებსაც ღირებულებები გამოჰყავთ „ობიექტური ფაქტებიდან“ (უტილიტარისტები; „მეცნიერები“). ნიცშეს წარმოდგენით, ფილოსოფოსი არის გენეალოგი და არა კანტისეული ტრიბუნალი

⁹ თუმცა, ნიცშეს ფილოსოფიაში აღმოვაჩენთ მოსაზრებებს, რომლებმაც შესაძლოა, საპირისპირო ინტერპრეტაციები წაახალისოს. მაგალითად, „მორალის გენეალოგიაში“ ნიცშე წერს: „არაა გასაკვირი, რომ ბატონებს დიდ მტაცებელ ფრინველთა ჯავრი სჭირთ: თუმც, ეს არაა მიზეზი, ვუჯავრდებოდეთ დიდ მტაცებელ ფრინველებს პატარა ბატონების წაყვანისთვის. და თუ ბატონები ერთმანეთში ამბობენ – ‘ეს მტაცებელი ფრინველები ბოროტები არიან; და ვინც ნაკლებად მოგვავგონებს მტაცებელ ფრინველს, უფრო მეტად კი, მის საპირისპიროს – ბატკანს, განა, ის კეთილი არ უნდა იყოს?’, მაშინ იდეალის ამგვარი აღმართვა არ უნდა გავკიცხოთ, თვით მტაცებელი ფრინველები შეხედავენ მას ოდნავ დამცინავად და თავისთვის იტყვიან: ‘ჩვენ საერთოდ არ გვეჯავრება ეს კეთილი ბატკნები, ჩვენ ისინი გვიყვარს კიდევ: რა შეიძლება იყოს ქორფა ბატკანზე უფრო გემრიელი?’“ (Nietzsche, 2006: 25-26). ზოგადად, ნიცშეს ფილოსოფიისადმი გავრცელებული საყვედური, რომლის მიხედვითაც, იგი „პოეტია“ იმასაც ეყრდნობა, რომ ნიცშე ხშირად ურთიერთგამომრიცხავ მოსაზრებებს აწვითარებს. ამგვარი საყვედური შეგვიძლია იმ მარტივი არგუმენტით უკუვაგდოთ, რომ, ფილოსოფიური განვითარებისას, აზრის შეცვლა არ ნიშნავს მოსაზრებათა ურთიერთგამომრიცხაობას. ამ და სხვა არგუმენტებზე დაყრდნობით, ნიცშეს ფილოსოფიის ვითომდა „პოეტურობას“ ნაშრომის მეექვსე თავში განვიხილავთ და მას ნიცშესავე პლურალისტური მეთოდოლოგიის ჭრილში გავიაზრებთ.

¹⁰ ქრისტიანულ მოძღვრებაში ოდნავ ჩახედული ადამიანი შეიძლება შეედავოს ნიცშეს და თქვას, რომ ჯოჯოხეთური ცეცხლით დაშინება მხოლოდ „ერთი ხაზია“ ქრისტიანობისა და რომ, მაგალითად, ამ რელიგიის არსი „მშრალი ლეგალიზმის“ საწინააღმდეგოა ანუ კანონების ბრმა მორჩილებას უპირისპირდება. ზოგადად, ნიცშესა და ქრისტიანობის მიმართება ცალკე ნაშრომის თემაა და სცდება წინამდებარე კვლევის მიზნებს.

მსაჯული ან უტილიტარისტი მექანიკოსი (Deleuze, 2002: 2). გენეალოგია ეწინააღმდეგება აბსოლუტურ ღირებულებებს; ასევე – რელატიურსა¹¹ და უტილიტარულს.

ღირებულებები, ნიცშეს მიხედვით, იქმნებოდნენ არა ფაქტებით, არამედ „დისტანციის პათოსით“. ეს პათოსი მიჯნავს არისტოკრატიულ მორალს მდაბიოთა მორალისგან. ნიცშეს ფილოსოფიაში სიტყვა – „დისტანცია“ გამოიყენება სოციალურ კლასებს შორის არსებული ეგზისტენციური, მენტალური და მსოფლმხედველობრივი დაშორების აზრით. ნიცშე დადებით კონტექსტში საუბრობს „დისტანციის პათოსზე“, რაც არისტოკრატიის პლებსისადმი მიმართებას ახასიათებდა. ნიცშე ამ მიმართებას მორალის წარმომავლობის ერთ-ერთ უმთავრეს წინაპირობად მიიჩნევს (Nietzsche, 2006: 11, 91).

ამრიგად, ნიცშესთვის სიცოცხლე არის ძალაუფლების ნება; ძალაუფლების ნება ვლინდება მარადიულ, უმიზნო ქმნადობაში; ძალაუფლების ნება მარადიული, უმიზნო, მიზანს მოკლებული ქმნადობით ვლინდება; ის მარადიულად კვლავდაბრუნდება. მას სურს შენახვა, ზრდა და ამისთვის ესაჭიროება ღირებულებები; ეს ღირებულებები ამა თუ იმ კონკრეტული ნების პერსპექტივის შედეგია. ისინი არ არიან მარადიულნი, ცხოვრებას მოწყვეტილნი, თავისთავადნი და მიღმურნი; არ არსებობს აბსოლუტური ჭეშმარიტება, მორალური, მიღმური საუფლო; მორალური, მიღმური საუფლოს აგება ძალაუფლების ნების ნიჰილისტური გამოვლინება, ამქვეყნიურის უარმყოფელი პერსპექტივაა; დროთა განმავლობაში, ცივილიზაციის განვითარებასთან ერთად, მონოთეისტური ღმერთისა და მთლიანად მიღმურობის რწმენა იკარგება; ნიჰილიზმი ძლიერდება, რადგან ქრება

¹¹ ნიცშეს ფილოსოფიის რელატივისტურად განმარტების ცდუნება დიდია. ეს გამოწვეულია მისი შეხედულებებით, რომლებიც ჭეშმარიტების ტრადიციული, მეტაფიზიკური გაგების წინააღმდეგაა მიმართული და ასევე – მის მიერ მარადიული ღირებულებების კრიტიკის გამო. თუმცა, „ღმერთი მოკვდა, ყველაფერი დაშვებულია“, „აღარაა მწყემსი, დარჩა მხოლოდ ფარა“, მხოლოდ მიღმური სამყაროს ილუზორულობის გაცნობიერების შემდგომი პირველი შოკური რეაქციებია, რომლებიც თითქოსდა ამგვარ რელატივიზმს – „ყველაფერი დაშვებულია, ყველაფერი თანასწორია“ – აფუძნებს. საპირისპიროდ ამისა, ნიცშეს ფილოსოფია საკითხის უფრო სიღრმისეულ ხედვას გვთავაზობს, „კი“-ს და „არა“-ს ძალაუფლებით ონტოლოგიას აფუძნებს და რანგების მყარ ტაბულას წარმოგვიდგენს, სადაც სიცოცხლის მტკიცებას უპირატესობა ენიჭება სიცოცხლის უარყოფასთან მიმართებით. შესაბამისად, ნიცშეს მიერ პერსპექტივათა (თვალსაზრისთა) მრავალგვარობის აღიარება არ გულისხმობს ამ პერსპექტივათა შეფასების კრიტერიუმის არ არსებობას. ნიცშეს ფილოსოფია სწორედ ამ პერსპექტივათა განსხვავების კვლევაა.

ილუზია მიღმურის სამყაროს შესახებ; ეს ვითარება უნდა გადაილახოს ღირებულებათა გადაფასებით, საკუთარი თავის გადალახვით და პრინციპულად ახალი მორალის – ნიცშესთვის, ანტი-ქრისტიანული მორალის – დაფუძნებით; ეს ახალი მორალი იმორალისტურია – განსხვავებულია რა კონვენციური ქრისტიანული მორალისგან, ის მოითხოვს თვითგადალახვას, საკუთარი ცხოვრების გამართლებას, არა გარე, ზეციური ხელდასმით, არამედ ჭეშმარიტ ინდივიდუალობას, მიზნების დასახვის სიძლიერეს, ძალაუფლების ნების ახლებურ, ავთენტურ, მამტკიცებელ გამოვლინებას.

ნიცშე უკვე ადრეულ ნაწერებში საუბრობს თვითგადალახვის მნიშვნელობაზე: *„მაშინაც კი, მომავალი უიმედოდ თუ გვტოვებს, ჩვენი უცნაური არსებობა ყველაზე ძლიერად გვიბიძგებს, სწორედ ახლა ვიცხოვროთ საკუთარი საზომისა და კანონის მიხედვით – სწორედ ის აუხსნელი ფაქტი, რომ ვცხოვრობთ ახლა, თუმც კი შეიძლება დროითი უსასრულობის ნებისმიერ მონაკვეთში გავჩენილიყავით, რომ დღევანდელი დღის მონაკვეთის გარდა არაფერს ვფლობთ და რომ მასში უნდა ვაჩვენოთ, რატომ და რისთვის გავჩნდით სწორედ ახლა. ჩვენი არსებობის შესახებ შეკითხვას თავად უნდა ვუპასუხოთ; შესაბამისად, ასევე გვსურს, ამ არსებობის ნამდვილი მესაჭეები ვიყოთ და არ დავუშვათ, ჩვენი არსებობა უაზრო შემთხვევითობას შეადარონ. ჩვენს არსებობასთან მიმართებაში გაბედულად და რისკიანად უნდა ვიმოქმედოთ, მით უფრო იმიტომ, რომ, როგორც ცუდ, ისე კარგ შემთხვევაში მაინც დავკარგავთ მას“* (Nietzsche, 1997b: 128). სწორედ ამ თვითგადალახვას ასახავს ნიცშეს მიერ ჩამოყალიბებული მეტამორფოზული ტრიადა აქლემის, ლომისა და ბავშვის შესახებ, რომელსაც ნიცშესეული პროტაგონისტი – ზარატუსტრა გადმოგცემს. ადამიანმა ამ ტრიადის სამივე საფეხური მეტამორფოზათა გზით უნდა გაიაროს. აქლემი მორალით დახუნძლოლობისა და სულიერად დამძიმებული მდგომარეობის სიმბოლოა; მისგან უნდა გარდავისახოთ ლომად, ანუ არსებად, რომელიც ამბობს „არა“-ს აქლემის ტვირთზე, ყოველგვარ „შენ უნდა“-ზე. თუმც, ლომი მხოლოდ უარმყოფელია და საბოლოოდ, ბავშვის სიმბოლოში ამოიცნობა ის მეტამორფოზული შინაარსი, რომელიც ადამიანს სიცოცხლისთვის „ჰო“-ს მიქმელად, ახალი ღირებულებების დამფუძნებლად, ტრანსვალუაციის ჭეშმარიტ აგენტად, ძალაუფლების ნების პოზიტიურ ადეპტად, ზეკაცად აქცევს.

ამ ტრიადულ გზასთან დაკავშირებულია პესიმიზმის, ნიჰილიზმის ნიცშესეული გაგება და მათი განვითარების ალგორითმი. ნიცშე პესიმიზმს მიიჩნევს ნიჰილიზმის წინმსწრებ ფორმად (Nietzsche, 1930: 12; Nietzsche, 1930: 28). პესიმიზმი ორგვარია: (ა) მოქმედი, როგორც ძალა და (ბ) მოქმედი, როგორც სისუსტე. პირველს არ გააჩნია ილუზიები და პირდაპირ ხედავს სამყაროს; ის „ანალიტიკურია“ ანუ „ყოველგვარი შელამაზების გარეშე“ ანალიზებს სამყაროს. მეორე კი ყველაფერში დაცემის მიზეზს ხედავს; მისთვის ყველაფერი წინასწარაა მარცხისთვის განწირული. ის მიისწრაფვის კოსმოპოლიტური „ყველაფრის გაგებისაკენ“, ისტორიზმისკენ.

ნიცშესთვის ნიჰილიზმი ნიშნავს მდგომარეობას, როდესაც „უმაღლესი ღირებულებები“ კარგავენ ძალას და უმიზნობის განცდა მწვავედება. ყველანი „საზრისს“ ეძებენ ქმნადობაში, რაც მასში არ არის: მაძიებელი საბოლოოდ სულით ეცემა. ნიჰილიზმი ამ დროს წარმოდგება გაცნობიერებად იმისა, რომ დიდი ხანი თავს ვიტყუებდით, და რომ „ყოველივე ამაოა“. ვაცნობიერებთ, რომ ქმნადობით არაფერი მიიღწევა და რომ ადამიანი არაა ქმნადობის გვირგვინი; ნიჰილიზმის დადგომის ერთ-ერთი მიზეზი ადამიანის უნარია, ქმნადისგან ააგოს გარკვეული ტიპის მთლიანობა, სისტემა და ორგანიზაცია. ეს კი ადამიანის ფსიქოლოგიური და ცხოვრებისეული მოთხოვნილებაა: სურს რა აღფრთოვანება, ადამიანი მიელტვის, თავი წარმოადგინოს საკუთარ თავზე აღმატებული მთლიანის ნაწილად და ჰქონდეს ღრმა კავშირი უსასრულოდ მოცემულ მთელთან. იგი ფიქრობს, რომ ღვთაების მოდუსია. თუმცა, ადრე თუ გვიან, აღმოჩნდება, რომ ასეთი ღვთაებრივი მთლიანობა არ არსებობს. მან შექმნა ეს მთლიანობა, რათა შეძლებოდა, ერწმუნა საკუთარი არსებობისა. ქმნადობა რადგანაც უმიზნოა (მისით რადგან არაფერი მიიღწევა) და მას საფუძვლად არავითარი მთლიანი არ უდევს, ამიტომ ადამიანს ამ ქმნადობის მიღმა თავად უწევს შექმნას „მიღმური“, „ჭეშმარიტი“ ღირებულებები.¹² თუმცა, როგორც კი ადამიანი აცნობიერებს, რომ არავითარი უფლება არ ჰქონია ამგვარი სამყაროს აგებისა, და რომ ის მხოლოდ და მხოლოდ მისი ფსიქოლოგიური საჭიროებით იყო გამოწვეული, ადამიანი კარგავს მეტაფიზიკურ სამყაროს რწმენას და შესაბამისად,

¹² საინტერესოა, რომ ღირებულებათა ამ „მოჩვენებითობას“ კარგად ავლენს ინგლისური სიტყვების – virtue (ღირსება, სათნოება, ღირებულება) და virtual (ვირტუალური, არანამდვილი) ეტიმოლოგიური ნათესაობა.

საკუთარი თავის რწმენასაც, რადგან სწორედ მთლიანის ღირებულებით დაპროექტებაზე იყო დამოკიდებული მისი თვითრწმენა. სააქაო მსოფლიოს უარყოფა შეუძლებელი ხდება.

ყოფიერების ტრადიციული გაგება – ანუ უცვლელი, მარადიულად ჭეშმარიტი სამყაროსი, რომელიც ცვალებადი და ქმნადი სამყაროს საპირწონეა, – ნიცშესთვის არის არა ჭეშმარიტი, არამედ მცდარი. ყოფიერებაში ჩვენივ ჩანერგილი ღირებულებითი ასპექტები თავადვე ამოვძირკვეთ და ამდენად, ნიცშესთან, „მიზანი“, „ჭეშმარიტება“, „ერთიანობა“ – გონების კატეგორიებამდე ქვეითდებიან. ნიჰილიზმის მიზეზი, ნიცშესთვის, სწორედ ეს კატეგორიებია, „გამონაგონ მსოფლიოს“ რომ მიემართებიან. ის ფაქტი, რომ ღირებულებები მიენიჭათ საგნებსა და მოვლენებს, წარმოადგენდა ადამიანური სარგებლიანობის პერსპექტივის ნაწილს და ემსახურებოდა ადამიანის ძალაუფლებას ხელშეწყობას. ეს ღირებულებები ჩვენ მიერ არიან პროეცირებულნი, – ამბობს ნიცშე (Nietzsche, 1930: 16).

ნიცშეს მიხედვით, ნიჰილიზმს სხვა მიზეზებიც იწვევს: არ არსებობს ადამიანის ამაღლებული ტიპი, რომლის უშრეტი ნაყოფიერება და ძალა კაცობრიობას ადამიანის რწმენას შეუნარჩუნებდა. დაბალი ტიპი („ფარა“, „მასა“, „საზოგადოება“) გადაეჩვია მოკრძალებას და თავიანთი მოთხოვნილებები მეტაფიზიკურ ხარისხში აიყვანა. ამით კი სიცოცხლის ვულგარიზაცია ხდება; გაბატონებულია მასა; ის ძლიერი, სიცოცხლის მამტკიცებელი ტიპების წარმოჩენას ეწინააღმდეგება.

პესიმიზმი გადადის ნიჰილიზმში; თავდაპირველად იგი *არასრულ ნიჰილიზმად* გვევლინება; ნიცშეს მიხედვით, მისი ეპოქა განეკუთვნებოდა არასრულ ნიჰილიზმს. არასრულ ნიჰილიზმს ახასიათებს მცდელობები, დამკვიდრდეს ახალი იდეალები, ღირებულებათა ძირეული გადაფასების გარეშე; ამით კი, პრობლემა უფრო მწვავედება. ღირებულებათა კვარცხლბეკზე იცვლება ქანდაკება; თუმცა, ნიცშესთვის, თავად ეს კვარცხლბეკია მოსაშორებელი. წინააღმდეგ შემთხვევაში, არასრული ნიჰილიზმის მდგომარეობაში დავრჩებით. მაგალითად, კომუნიზმი თავს მიწიერ ჭეშმარიტებად მიიჩნევდა და მარადიული საუფლოს დაფუძნების პრეტენზია ჰქონდა, რითაც ის „ქრისტიანული პროექტის“ ფარგლებში მოქმედებდა. ნიცშეს მიხედვით, არასრულ ნიჰილიზმს ახასიათებს: ტრაგიკული ტკბობა, გამოწვეული კეთილშობილი ადამიანის

დალუპკით; ბრმა და მეოცნებე გატაცება ცალკეული ადამიანებითა და ეპოქებით. დაუფიქრებელი მუშაობა; მეცნიერების იარაღად ბრმად ქცევა; საკუთარი თავის წინაშე დამორცხვება; „პატარ-პატარა“ სიამოვნებათა პოვნა; განზოგადების უარყოფა, როდესაც საქმე საკუთარ თავს ეხება; მისტიკა; ავხორცობა; ხელოვნება ხელოვნებისთვის; წმინდა შემეცნება, როგორც საკუთარი თავის ზიზღის საწინააღმდეგო ნარკოტიკი; გარკვეული სახის მუდმივი სამუშაო; პატარა, სულელური ფანატიზმი; (Nietzsche, 1930: 23-24). ნიჰილიზმის ეს სახე ნარჩუნდება, თუმცა, მას გამოეყოფა ნიჰილიზმის განსხვავებული ტიპი – „უკიდურესი“ ნიჰილიზმი. მისი მეშვეობით ნიჰილიზმმა უნდა მიაღწიოს თავის დასრულებულ ფორმას, ჰაიდეგერი კლასიკურს რომ უწოდებს (Хайдеггер, 2007: 29); მან უნდა გაიაროს „უკიდურესი ნიჰილიზმის“ სტადია. არ არსებობს საგანთა აბსოლუტური ბუნება ან „ნივთი-თავისთავადი“. „უკიდურესი ნიჰილიზმი“ საგანთა ღირებულებებს ხედავს იმაში, რომ ისინი არ შეესაბამებიან არავითარ რეალობას და ღირებულებათა დამფუძნებლების ძალის სიმპტომს წარმოადგენენ (Nietzsche, 1930: 16).

უკიდურეს ნიჰილიზმს გააჩნია ხარისხები: თუ ის პასიურია, რჩება „ამაღლებულ ღირებულებათა“ უარყოფის დონეზე, ხოლო თუ აქტიურია, მაშინ უარყოფს როგორც ძველ ღირებულებებს, ასევე მათ ადგილსამყოფელს, „კვარცხლბეკს“ და ახალი ტიპის ღირებულებებით შეფასებებს პირველ შესაძლებლობებს ანიჭებს. უკიდურესი ნიჰილიზმის აქტიური სახე გადადის ექსტატურ ნიჰილიზმში, რომელიც „ჩაქუჩის მუშაობით“ უთავისუფლებს გზას ახალი ტიპის ღირებულებებს, – ისეთებს, რომლებიც სიცოცხლის მამტიციცებელი იქნებოდნენ. ეს კი მას შემდეგ ხდება, რაც ის საბოლოოდ იაზრებს, რომ ყოველივეს ქმნის ნება და რომ ღირებულებები არ არიან დამორებულნი ნებას. ნებას ეძლევა საშუალება იყოს უდიდესი ძლიერება. სწორედ ნებაში უნდა ჩანდეს მისი სიმღიერე და ქმნადობა. ნიცშე ხვდება, რომ ნება მარადიულად კვლავდაბრუნდება და რომ სწორედ ამ საფუძველზე უნდა წარმოიშვას ახალი ყაიდის ადამიანი.

როგორ უკავშირდებიან ნიჰილიზმის ტიპები ტრადიულ მეტამორფოზას? აშკარაა, რომ აქლემიდან ლომის სტადიაზე გადასვლა ახასიათებს უკიდურეს, ოღონდ პასიურ ნიჰილიზმს: ანუ, ნიჰილიზმს, რომელიც ამბობს „არა!“-ს, ხოლო ლომიდან ბავშვად ქცევას – ექსტატური ნიჰილიზმი, ანუ მზადება ბავშვად ქცევისთვის, „კი!“-ს თქმისთვის

საფუძვლის მომზადება. სიცოცხლისთვის „კი“-ს თქმით, ადამიანი იშორებს ძველ ღირებულებებს, იაზრებს საკუთარ თავს მარადიულ კვლავდაბრუნებაში, უმიზნო ქმნადობაში ჩართულ ძალაუფლების ნების კვანტორად, გვევლინება ახალ ღირებულებათა დამდგენად ან გამტარებლად და ამით, „ზეკაცად“ იქცევა.

ძალაუფლების ნებამ, ადამიანის მეშვეობით შეიძინა ახლებური, სუბიექტური ხასიათი, ის ნიცშეს ფილოსოფიის მეშვეობით შემოვიდა ცნობიერებაში. ნიცშე კიდევ ერთხელ გვივლენს საკუთარ ანტი-ქრისტიანულ პათოსს, უარყოფს რა სხეულის ზიზღს და საპირისპიროდ ამისა, სხეულს ყოველგვარი ძალაუფლების ნების საუფლოდ წარმოაჩენს, სულსა და გონებას კი ამ სხეულის დანამატად გვისახავს; ნიცშე სწორედ იმ ფილოსოფოსებს აკრიტიკებს, რომლებიც რაციოს, გონების პირველადობაზე საუბრობდნენ. ნიცშესთვის მიუღებელია, როგორც დამკვირვებელი სუბიექტი-აბსტრაქცია, ვითომდა დაუინტერესებელი მეცნიერის პროტოტიპი, ისე სულის შესახებ ქრისტიანული დისკურსები. მისთვის წინა პლანზე დგას სხეული, ვითარცა სიცოცხლისა და ცხოველმყოფელობის წყარო: *„მე ვარ სხეული, მხოლოდ სხეული და არაფერი სხვა; სული მხოლოდ სიტყვაა რაღაცისთვის, რაც სხეულშია. სხეულია დიდი გონება, სიმრავლე ერთი ცნობიერებით, ომი და მშვიდობა, ფარა და მწყემსი ... შენს სხეულში უფრო მეტი გონებაა, ვიდრე შენს უმაღლეს სიბრძნეში“* (Nietzsche, 1967: 39).

არის კი ძალაუფლების ნება მონოლითური? გააჩნია კი მას ხარისხები? ნიცშეს პასუხი მის მიერვე ჩამოყალიბებული განსხვავებაა *აქტიურსა* და *რეაქტიულ* ტიპებს შორის. სწორედ ამ ორ ფსიქო-მენტალურ ტიპს შორის განსხვავებაზე დგას მთელი ის სოციო-კულტურული ალგორითმები, ნიცშე რომ აღწერს. სწორედ ეს ალგორითმები აყალიბებენ ძალაუფლების ნების იმ პერსპექტივას, რომელსაც ნიცშე ებრძვის, მიიჩნევს რა მას სიცოცხლის უარმყოფლად.

„აქტიურ“ ტიპში ძლიერია დავიწყების მექანიზმი და ნაკლებია ფსიქოლოგიური კვალი; მას გააჩნია ფსიქო-მენტალური „მონელების“ ძლიერი უნარი. ნიცშეს ფილოსოფიაში მნიშვნელოვანი როლი ენიჭება დავიწყებას. დავიწყება ცხოველურ მდგომარეობას უკავშირდება (Nietzsche, 1997b: 63) და ბედნიერების წინაპირობადაა მიჩნეული: *„ვისაც არ შეუძლია წამიერების ზღვარზე დაეშვას, დაივიწყოს ყოველგვარი*

წარსული, ვისაც, თავბრუსხვევისა და შიშის გარეშე, არ ძალუძს ერთ წერტილზე დგომა, გამარჯვების ქალღმერთის მსგავსად, მან არ იცის, თუ რა არის ბედნიერება და უფრო მეტიც: ის ვერასდროს მოიმოქმედებს იმას, რაც სხვებს აბედნიერებს. წარმოიდგინეთ უკიდურესი მაგალითი იმ ადამიანისა, ვისაც საერთოდ არ გააჩნია დავიწყების უნარი და მისჯილი აქვს ყველგან მხოლოდ ქმნადობას ხედავდეს: ასეთ ადამიანს აღარ სწამს საკუთარი არსებობისა, არ წამს საკუთარი თავის, ყოველივეს ერთმანეთისგან გამდინარ მოძრავ წერტილებში ხედავს და ქმნადობის ამ დინებაში იკარგება: და, საბოლოოდ, ჰერაკლიტეს ერთგული მოწაფის მსგავსად, თითის განძრევასაც კი ვეღარ ხედავს. ყოველ საქმიანობას სჭირდება დავიწყება: ზუსტად ისევე, როგორც ყოველ ორგანიზმს სჭირდება არა მხოლოდ სინათლე, არამედ სიბნელები“ (Nietzsche, 1997b: 62).

„აქტიური“ ადამიანი კეთილშობილი და კანონმდებელია; მისი ძალაუფლების ნების ხარისხია სიცოცხლის მტკიცება (აფირმაცია). მისგან განსხვავდება „რეაქტიული“ ტიპი: ის სავსეა რესენტიმენტით (ყველაფერს სხვას აბრალებს) და არასუფთა სინდისით (ყველაფერში საკუთარ თავს ადანაშაულებს). მასში ბევრი კვალია ანუ მოუნელებელი ფსიქო-მენტალური შინაარსია; ის შეიძლება იყოს მარადიული ბრალმდებელი, ან ადამიანი, რომელიც საკუთარ ტკივილს ამრავლებს. ის არ არის კანონმდებელი, მას საკუთარი საქციელის გასამართლებლად გარე ხელდასმა ჭირდება. ერთი სიტყვით, ის დეკადენტია. ნიცშეს მიხედვით, დეკადენტის ბუნებაა: მანკი – მანკისადმი მიდრეკილება; ცელიბატობა, სტერილურობა, ისტერიულობა, ნების სისუსტე, ალკოჰოლიზმი, პესიმიზმი, ანარქიზმი, ლიბერტინაჟი (ასევე, სულის). ასეთები ცილისმწამებლები, განმქიქებლები, ეჭვიანები, გამანადგურებლები არიან (Nietzsche, 1930: 32). თუმცა, დეკადენტიც საჭიროა ცხოვრებისთვის, მიიჩნევს ნიცშე (Nietzsche, 1930: 30). ძალაუფლების ნება მასაც ახასიათებს; ძალაუფლების ნების მისეული ხარისხია უარყოფა (negation).

სწორედ „მამტკიცებელი“ და „უარყოფელი“ ნების პრიზმაში წარმოჩნდება ინტერპრეტაციის პრობლემა: განისაზღვროს ხარისხი ძალისა, რომელიც მნიშვნელობას ანიჭებს კონკრეტულ მოვლენას და რომლითაც უნდა გავზომოთ მოცემული ხარისხი. ძალაუფლების ხარისხთა პრინციპი არის ძალაუფლების ნება. თუ ვიკითხავთ: „ვინ

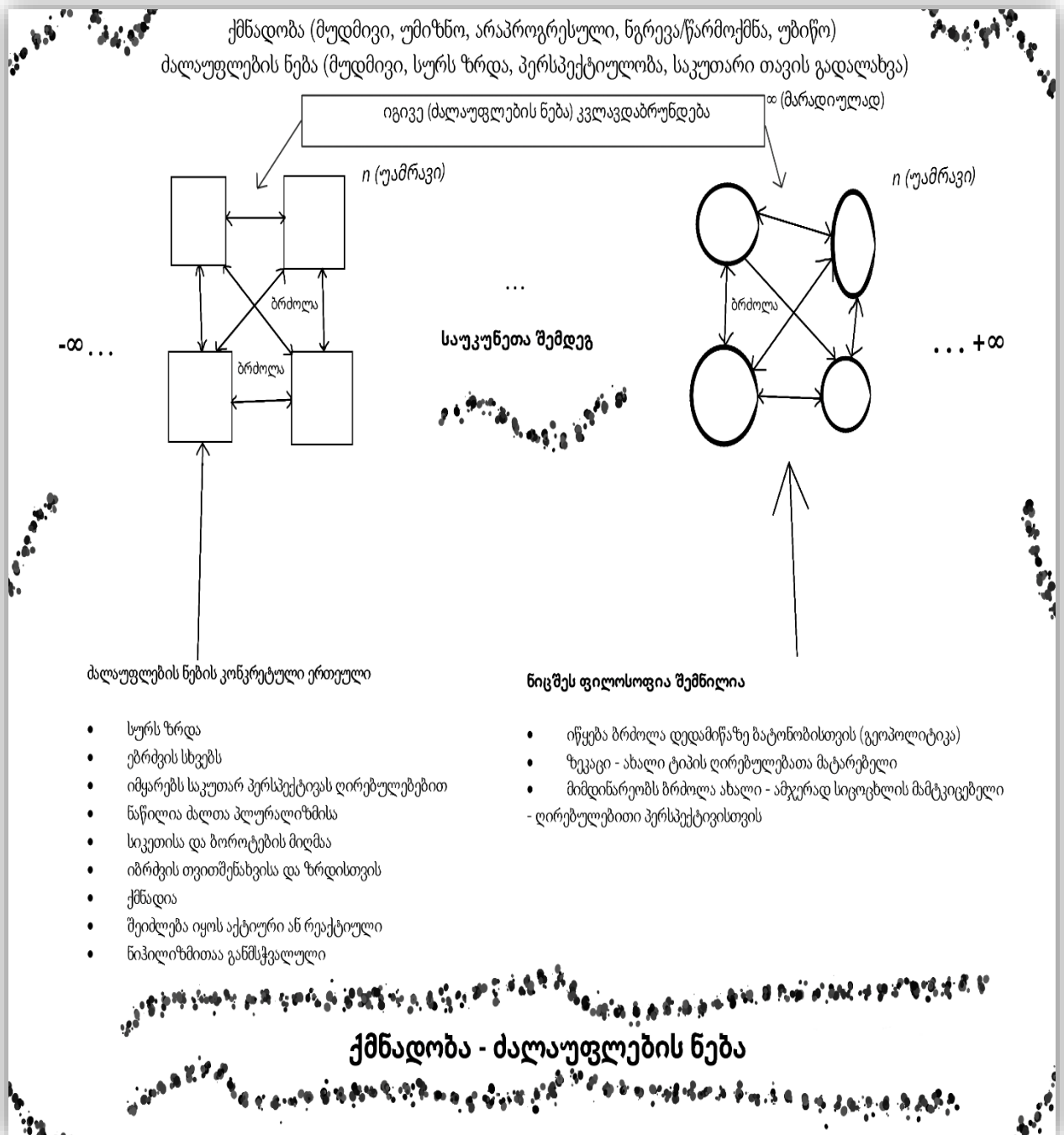
ახდენს ინტერპრეტაციას?“, პასუხი ასეთი იქნება: „ძალაუფლების ნება ინტერპრეტირებს“. ძალაუფლების ნებას კი შეიძლება გამოხატავდეს, როგორც აქტიური, ისე რეაქტიული ტიპი.

ნიცშეს ფილოსოფიაში პერსპექტივიზმის განხილვა მოითხოვს პასუხს კითხვაზე: ნიცშეს მიერ სამყაროს პერსპექტიული ბუნების ხაზგასმა მხოლოდ კონკრეტული ფილოსოფოსის შეხედულება ხომ არაა? ეგებ, პერსპექტიულობა სამყაროს უცვლელი მოცემულობაა? ჩვენ მეორე ვერსიას ვემხრობით. პერსპექტიულობა არის ის, რაც მუდამ, უცვლელად, მარადიულად ახასიათებს ძალაუფლების ნებას. მუდმივია პერსპექტიულობა, და არა კონკრეტული ღირებულებითი პერსპექტივები; ზუსტად ასევე, არაა მუდმივი (კონსტანტური) კონკრეტული ძალაუფლების მატარებელი (მაგალითად, რომის იმპერია), თუმც, რამაც იგი გამოავლინა, ძალაუფლების ნებამ, მუდმივია; მუდმივია ქმნადობაც, თუმცა, მუდმივობის მიუხედავად, ის შინაგანი ბუნებით განსხვავებულთა მარადცვალებად, მრავალგვარ კომბინაციებს აწარმოებს; ქმნადობით მარადიულად კვლავდაბრუნდება იგივე ანუ ძალაუფლების ნება. ეს „იგივე“ მრავალფეროვნების, სიკეთე/ბოროტების მიღმა მყოფი ძალთა პლურალიზმის, პრინციპიცაა.

ქმნადობის თემას ვრცლად მეექვსე თავში განვიხილავთ. მანამდე კი, ნაშრომის მიზნებიდან გამომდინარე, მნიშვნელოვანია, გადმოვცეთ ნიცშეს მოსაზრებები ხელოვნებაზე და ვაჩვენოთ მისი კავშირი ნიცშეს ფილოსოფიის ძირითად პრინციპებთან. შემდგომ ამისა, წარმოვადგინოთ ჰაიდეგერის ფილოსოფიის უმთავრესი მომენტები და მათი კავშირები ხელოვნების შესახებ უკვე ჰაიდეგერისეულ განაზრებებთან. ამის შემდეგ კი, – მეხუთე და მეექვსე თავში – მოვნიშნოთ ამ ორი ფილოსოფიური სისტემის თანაკვეთის უმთავრესი სივრცეები.

1.3 შეჯამება - ნიცშეს ფილოსოფიის სქემა

ნიცშეს ფილოსოფიის სისტემის წარმოსაჩენად, შეგვიძლია გამოვიყენოთ შემდეგი სქემა.



დანართი 1 - ნიცშეს ფილოსოფიის სქემა

თავი 2

ხელოვნების გაგება ნიცშესთან

2.1 საკითხის დასმა

ნიცშე ერთ-ერთ ჩანაწერში ამბობს: „ჩვენი რელიგია, მორალი და ფილოსოფია ადამიანის დეკადენტური ფორმები არიან. – საწინააღმდეგო მოძრაობა: ხელოვნება“ (Nietzsche, 1930: 533).

შესაძლოა, ნიცშეს ფილოსოფიური შემოქმედების განვითარებისას მთელ რიგ მომენტებთან მიმართებაში აზრი შეუცვლია, გადაუაზრებია ამა თუ იმ მოაზროვნესთან მიმართება (მაგ., შოპენჰაუერთან, ვაგნერთან), მაგრამ არსებობს რამდენიმე ტენდენცია, რომელიც ფონად გასდევს მთელ მის ფილოსოფიას. ეს, უპირველეს ყოვლისა, სიცოცხლის აფირმაციის (მტკიცების) იდეაა და ამ მტკიცებაში ხელოვნების უმნიშვნელოვანესი, შეიძლება ვთქვათ, გადამწყვეტი როლია. „გვიანდელი ნიცშე“, როცა მას უკვე შემუშავებული აქვს ძალაუფლების ნების კონცეპტი, ხელოვნებას, ვითარცა „კი“-ს მთქმელს, ძალაუფლების ნების გამოვლინებად უკვე ექსპლიციტურად განიხილავს (Nietzsche, 1930: 554); ხელოვნებას მნიშვნელობა ენიჭება ნიცშეს შემოქმედების ადრეულ ეტაპზეც (1872-1876 წწ.).

ნიცშეს პირველი მნიშვნელოვანი ნაწარმოები - „ტრაგედიის დაბადება მუსიკის სულიდან“ ეძღვნება ანტიკურ ტრაგედიას, მისი სტრუქტურის გააზრებასა და მის უმნიშვნელოვანეს როლს ელინურ კულტურაში. აღსანიშნავია, რომ ნიცშეს, ფილოსოფიური განვითარების „სიმწიფის“ ხანაში (1882-1888 წწ.), ხელოვნების შესახებ სპეციალური ნაშრომი არ შეუქმნია, თუმცა ხელოვნებაზე რეფლექსიები, რომლებიც მის სხვადასხვა ჩანაწერებსა თუ ნაწარმოებებშია გაბნეული, ნიცშეს ფილოსოფიის ზოგადი სურათის ორგანული ნაწილია. ამგვარი ურთიერთკავშირი, უპირველესად, ნიცშეს მიერ სწორედ ხელოვნებისათვის გამორჩეული როლის მინიჭებას უკავშირდება – ნიცშე ხელოვნებას უმაღლეს ფუნქციებს ანიჭებს, მხედველობაში თუ არ ჩავთვლით რამდენიმე პასაჟს მისი ე.წ. „პოზიტივისტური“ პერიოდის (1876-1882 წწ.) ნაწარმოებებიდან –

„ადამიანური ერთობ ადამიანური“ და „განთიადი“.¹³ ამ ნაშრომებში მეცნიერებას გარკვეული უპირატესობა ენიჭება ხელოვნებასთან შედარებით და ზოგადად, ხელოვნება ერთგვარ „უარყოფით კონტექსტში“ კი წარმოჩნდება (Nietzsche, 1887: 291; Nietzsche, 1910: 44-45, 157, 163-164, 199, 204-206).

ნიცშესთვის ხელოვნებაც, როგორც სხვა ყველაფერი, ძალაუფლების ნებაა, მისი გამოვლინებაა, ამ ნების ერთ-ერთი განზომილებაა. აქაც, როგორც ცხოვრების სხვა სფეროებში, ძალაუფლების გამოვლინება შეიძლება იყოს აფირმაციული (მტკიცებითი) ან ნეგაციური (უარყოფითი). ნიცშე ამ – აფირმაციულ/ნეგაციურ – მიმართებას ხელოვნების კლასიფიკაციაზე ავრცელებს, როდესაც თანამედროვე ხელოვნებას მასის მოთხოვნებთან ადაპტაციის გამო აკრიტიკებს (Nietzsche, 1997b: 220), ხოლო რომანტიზმს – დეკადენტური, რეაქციული ბუნების გამო (Nietzsche, 1930: 556, 563).

¹³ ფრიდრიხ ნიცშეს ფილოსოფიის პერიოდიზაცია შესაძლებელია სამ ეტაპად:

1. *ადრეული* (1872-1876 წწ.), – როდესაც ნიცშე ამუშავებს საწყის ფილოსოფიურ განაზრებებს; ამ პერიოდში იგი კრიტიკულადაა განწყობილი მეცნიერების მიმართ და ხელოვნებას უპირატეს როლს ანიჭებს. ამ ეტაპის ბოლოს, ესეთა კრებულში „არათანადროული განაზრებები“, ნიცშეს უკვე მტკიცედ აქვს ჩამოყალიბებული კრიტიკული მიმართებები თავისი მასწავლებლებისადმი, შოპენჰაუერისა და ვაგნერისადმი;
2. *პოზიტივისტური* (1876-1882 წწ.), – ამ ეტაპზე ნიცშე მეცნიერების უახლეს მიღწევებს ეცნობა, საბოლოოდ განუდგება დუალისტურ ფილოსოფიას (რომლის გავლენაც ჯერ კიდევ მკვეთრად იგრძნობა ადრეული პერიოდის „ტრაგედიის დაბადებაში“). მეცნიერებას და სამეცნიერო მიდგომებს გარკვეული უპირატესობა ენიჭებათ საკუთრივ ხელოვნებასთან მიმართებაშიც;
3. *სიმწიფის* (1882-1888 წწ.), – ამ პერიოდში მეცნიერების უპირატესი როლი კრიტიკულადაა გადააზრებული. ხელოვნება იბრუნებს თავის მნიშვნელოვან ფუნქციას – ამჟამად უკვე ნიცშეს შემოქმედების სიმწიფის ხანის ერთ-ერთი უმთავრესი კონცეპტის, „ძალაუფლების ნების“ ჭრილში. ამავე პერიოდს განეკუთვნება ნიცშეს უმნიშვნელოვანესი შრომები – „ასე იტყოდა ზარატუსტრა“ (1883), „სიკეთისა და ბოროტების მიღმა“ (1886), „მორალის გენეალოგია“ (1887), „კერპების მწუხრი“ (1888).

ნიცშეს ფილოსოფიური განვითარების პერიოდიზაციიდან გამომდინარე, წინამდებარე ნაშრომში პოზიტივისტური პერიოდი მიჩნეულია ერთგვარ აუცილებელ დიალექტიკურ „საზვერედ“, ერთგვარ „გარდაუვალ სახადად“, რომელიც მნიშვნელოვანი იყო, რათა ნიცშეს სიღმისეულად შეეგრძნო საბუნებისმეტყველო მეცნიერებათა სული, გადაეაზრებინა საკუთარი ადრეული შეხედულებანი და რათა სიმწიფის პერიოდის განაზრებებს ჰქონოდათ მტკიცების მეტი ძალა და სულიერების გამოცდილების სიმძლავრე. ადრეული და სიმწიფის პერიოდის განაზრებათა შორის მსგავსება მეტ სითამამეს სძენს ნიცშეს მკვლევარს მის მოსაზრებათა მთლიანობით ჭრილში განსახილველად.

„ტრაგედიის დაბადებაში“ ნიცშე ამბობს: „*მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ხელოვანი არტისტულ შემოქმედებაში მსოფლიოს თავდაპირველ შემოქმედთან ერთიანდება, უწყის მან ხელოვნების მარადიული არსი; რადგან ამ მდგომარეობაში ... ის არის ერთდროულად სუბიექტიცა და ობიექტიც, ერთდროულად პოეტიც, მსახიობიცა და მაყურებელიც*“ (Nietzsche, 2000: 38).

მეცნიერება გნოსეოლოგიურად (შემეცნებითად) შეზღუდულია. ეს კი მისი ეგზისტენციური შეზღუდულობიდან გამომდინარეობს. მეცნიერება თავისთავად ვერ ამართლებს არსებობას, – არა მხოლოდ ონტოლოგიურ დონეზე, არამედ იგი ვერც საკუთარი თავის არსებობას ამართლებს. მას „გარე ნარატივი“ სჭირდება გასამართლებლად. მეცნიერების მთავარი „კოზირი“ მისი შემეცნებითი ბუნება და მეთოდოლოგიური აპარატია. მისი ამგვარი ბუნება და მეთოდები უძღურნი აღმოჩნდებიან არსებობის მთელ რიგ არსებით საკითხებში – მაგალითად, საზრისის შესახებ მსჯელობებში, ტანჯვის გარდაუვალობისა და სხვა ეგზისტენციურ პრობლემატიკაში (სიკვდილი/სიცოცხლე, ადამიანური მდგომარეობა და ა.შ.).

ნიცშე ეძიებს აფირმაციულ პრინციპს და მას ხელოვნებასა და ფილოსოფიაში მიაკვლევს. ოღონდ, მომავლის ფილოსოფიაში, რომელიც რაციოცენტრიზმისა და დეკადანსის ყოველგვარი ფორმებს განეშორებოდა, ესთეტიკური ხაზი წამყვანი იქნებოდა.

ამრიგად, ნიცშე საკუთარი ფილოსოფიური შემოქმედების განმავლობაში, სხვადასხვა სიმწვავეთა და სიცხადით, საუბრობს იმის შესახებ, რომ საჭიროა სიცოცხლის აფირმაცია, მაგრამ ეს ვერ მოხერხდება რელიგიით (მისი დუალისტური ბუნების გამო) და ვერც მეცნიერებით (გნოსეოლოგიურ-ეგზისტენციური შეზღუდულობის გამო), და ვერც „ძველებური“ ფილოსოფიით (მათი რაციოცენტრიზმის გამო). სიცოცხლის აფირმაციისთვის გვესაჭიროება ხელოვნება და ფილოსოფიის ახლებური ტიპი.

ჩნდება შემდეგი შეკითხვები:

- რისთვისაა საჭირო სიცოცხლის აფირმაცია?
- რა არის ის პირველსაწყისი სამყაროსეული კოდები, ამგვარ აფირმაციას საჭიროდ რომ აქცევს?

- აფირმაციის რა „მექანიზმები“ მოქმედებენ?
- ამასთან დაკავშირებით, რა გამოსავალს გვთავაზობს თავად ნიცშე მისი შემოქმედების სხვადასხვა ეტაპზე?

სიცოცხლის მტკიცების ზოგად-ადამიანურ საჭიროებაზე კარგად მიუთითებს ნიცშეს მიმართება შოპენჰაუერის ფილოსოფიისადმი. შოპენჰაუერი, ეყრდნობა რა ბუდისტური ფილოსოფიის მომენტებს, მიიჩნევს, რომ ყოველგვარი სურვილი იწვევს ტანჯვას: გნებავდეს ნიშნავს იტანჯო, შესაბამისად, იცოცხლო, ნიშნავს იტანჯებოდე. თავად არსებობის საზრისს დაესმის შეკითხვა; შოპენჰაუერის პასუხი არის რეზიგნაცია (არარსებობა ჯობს არსებობას, რადგან არსებობა ტანჯვას იწვევს), ნიცშეს პასუხი კი – აფირმაცია. სიცოცხლის ჰოყოფა/უარყოფის საკითხში ნიცშეს შოპენჰაუერთან მიმართება მნიშვნელოვანია. ნიცშემ კარგად გაიაზრა პესიმიზმი, მაგრამ მან მისგან გამოსვლა განიზრახა. თუ შოპენჰაუერი ამბობს (პირობითად), „არ ღირს ცხოვრება“, ნიცშე ამბობს „მაინც“, ცხოვრება „მაინც“ ღირს; თუმც, ცხადია, ასე მარტივად არაა საქმე. ეს სირთულე კი გამოიხატება ნიცშეს შემდეგ ფრაზაში: *„ჩვენ მოგვეცა ხელოვნება, რათა არ დავლუპულიყავით ჭეშმარიტების გამო“* (Nietzsche, 1930: 554).

რა იგულისხმება ჭეშმარიტებაში? ამ კითხვაზე პასუხისას, სიფრთხილეს საჭირო, რადგან ნიცშესთან „ჭეშმარიტება“ სხვადასხვა მნიშვნელობით გამოიყენება. ნიცშესთან ჭეშმარიტება გულისხმობს არა იმდენად ე.წ. „უწყინარ ჭეშმარიტებებს“ (მაგ., „2+2=4“, „ადამიანი იძინებს და იღვიძებს“), რამდენადაც „ჭეშმარიტებას ადამიანური მდგომარეობის შესახებ“, რომლის გააზრებაც შოპენჰაუერისეული პესიმიზმის წინაპირობაა და რომელსაც ეყრდნობა ჰაიდეგერისეული განაზრებანი არარას შესახებ. ანუ, ნიცშეს მიხედვით, სავარაუდოდ, ასეთი იქნებოდა „მწარე“ ჭეშმარიტებები:

- ადამიანი მოკვდავია;
- ადამიანს მოკვდავობასთან თვალის გასწორება უწევს;
- იგი, მისდა უნებურად, ჩართულია ძალაუფლებით ურთიერთობებში;
- ადამიანს უწევს არსებობა – მისთვის არავის უკითხავს ქვეყნად მოვლინების შესახებ და არსებითად, მას არც ქვეყნიდან წასვლის გამო შეეკითხებიან;

- იგი ემორჩილება შემთხვევითობებს, ბუნების კაპრიზებს, ცხოვრების საშინელებებს;
- მას უწევს, გარკვეულ დონეზე, დაემორჩილოს ბედს და შეიყვაროს იგი (Amor fati);
- გამომდინარე ყოველივე აქედან, ადამიანს უწევს, გაუმკლავდეს სილენოსის სიბრძნეს - *„ყოველი კაცისა და ქალისათვის საუკეთესო იქნებოდა, რომ არ დაბადებულიყვნენ; ... შემდგომ ამისა, რაც შეიძლება სწრაფად მომკვდარიყვნენ“* (Plutarch, 1928: 179). სწორედ ამგვარ პესიმისტურ ჭეშმარიტებათა გადალახვისა და გააზრების მნიშვნელობაზე საუბრობს ნიცშე თავის პირველ ნაწარმოებში – „ტრაგედიის დაბადება მუსიკის სულიდან“.

2.2 ტრაგედიის დაბადება

„ტრაგედიის დაბადება მუსიკის სულიდან“ ნიცშეს პირველი მნიშვნელოვანი ნაწარმოებია. მის მრავალ მოტივს ნიცშე მთლიანად შემოქმედების განმავლობაში ინარჩუნებს. თუმცა, ნაწარმოებში ასახული მიდგომებისა და ხედვების ნაწილი წლების განმავლობაში იცვლებოდა. მაგალითად, „ტრაგედიის დაბადების“ მეორე გამოცემის¹⁴ წინასიტყვაობაში, 1886 წელს, ნიცშე საუბრობს, რომ იგი განუდგა ვაგნერსა და შოპენჰაუერს და თვითკრიტიკულად დასძენს, რომ მათი გავლენები ჯერ კიდევ იგრძნობოდა წიგნის პირველ გამოცემაში. ნიცშე აგრეთვე განუდგება ყოველივე მეტაფიზიკურს, რაც გამოკვეთილია ხსენებული ნაწარმოების პირველ გამოცემაში. თუმცა, ნიცშეს შემოქმედებაში ნარჩუნდება „ტრაგედიის დაბადებაში“ მოცემული რამდენიმე მნიშვნელოვანი იდეა – აზრი სიცოცხლის მტკიცების შესახებ, ძველბერძნული ღმერთის დიონისეს განდიდება და არარასკენ სწრაფვის უარყოფით კონტექსტში გააზრება.

ნიცშე არ ეთანხმებოდა ძველბერძნულ კულტურაზე ტიპურ განმანათლებლურ მოსაზრებას, რომლის მიხედვითაც, ძველი საბერძნეთი იყო „წყნარი კეთილდღეობის“,

¹⁴ ნიცშე მეორე გამოცემას თვითკრიტიკულ პასაჟს დაურთავს და ნაწარმოებს უცვლის ქვესათაურს – „ტრაგედიის დაბადება: ელინობა და პესიმიზმი“.

უბრალოებისა და ელევანტურობის კულტურა. ნიცშეს მიხედვით (Nietzsche, 2000: 7), ბერძნული სული ელტვოდა პესიმიზმს. ნიცშე ათენურ ტრაგედიაში აღმოაჩენს მხატვრულ ფორმას, რომელიც ეფუძნება სამყაროს უსაზრობისა და მასთან ბრძოლის იდეას. ანტიკურ ტრაგედიას ნიცშე „დიონისური“ და „აპოლონური“ საწყისების ერთიანობად მიიჩნევს (Nietzsche, 2000: 68).

ძველმა საბერძნეთმა, ტრაგიკული ხელოვნების განვითარებამდე, გაიარა სტატიკური, იდეალიზებული პლასტიკური ხელოვნების ეპოქა, როდესაც ხელოვნების წამყვან დარგს სკულპტურა წარმოადგენდა. სკულპტურა სამყაროს წმინდად აპოლონურ ხედვას ასახიერებდა. ხოლო დიონისური ელემენტები გხვდებოდა სახალხო დღესასწაულის ღრეობაში, უმთავრესად კი – მუსიკაში. ამ ორი საწყისის, დიონისურისა და აპოლონურის, ერთ ფორმაში, შერწყმამ მიგვიყვანა ტრაგედიის დაბადებამდე. ნიცშეს აზრით (Nietzsche, 2000: ix), არც ერთ საწყისს არ ძალუძს სრულად დაჩაგროს მეორე და ამიტომაც მათ წონასწორობაში ყოფნა უწყვეთ.

„დიონისური“ გაუფორმებელი, არაინდივიდუალიზებული სტიქიაა, ხოლო „აპოლონური“ ერთმანეთისგან მკვეთრად გამიჯნულ ფორმებს წარმოგვიდგენს. დიონისური საწყისის ფუნქციონირების მთავარი წესი არის *თრობა* (Rausch). თრობას ნიცშეს სხვა ნაშრომებსა თუ ჩანაწერებში დიდი მნიშვნელობა ენიჭება. თრობა სუბიექტურ ძალთა მატებაა, შემოქმედების წინაპირობაა, რასაც ნიცშე სექსუალურ ინსტინქტთან (Nietzsche, 1930: 536) და ძალაუფლების მომატებულ განცდასთან (Nietzsche, 1930: 545) აკავშირებს. ამგვარ თრობას, ერთი მხრივ, ინდივიდუალური არსებობის საზღვრებიდან გავყავართ; იგი არის ტრანსცენდირების წინაპირობა, თუმც, მისი ბუნება ორმაგია, – იგი ამავდროულად საზარელიცაა (Nietzsche, 2000: 25). ბერძნების დამსახურება ისაა, რომ დიონისეს ბუნების საშინელების „პოლუსის“ შემეცნების შემდეგ, აპოლონური საწყისის მეოხებით, მათ დიონისური საწყისის სიმბოლურ და შემოქმედებით გამომხატველობად გარდასახვა შეძლეს. სწორედ ეს განასხვავებდა ბერძნულ ცივილიზაციას სხვა ცივილიზაციათა „ბარბაროსობისგან“. *„ბუნება პირველად მათთან აღწევს თავის მხატვრულ აღტაცებას, პირველად მათთან იქცევა ინდივიდუალობის პრინციპის განადგურება მხატვრულ ფენომენად“* (Nietzsche, 2000: 25). დიონისურ საწყისში ხდება

ერთგვარი განზავება შემოქმედისა. დიონისურში ირღვევა ინდივიდუალობის პრინციპი. თითქოს აქ, ამ ერთიანობაში, ხარობს ბუნება, – წინააღმდეგ ინდივიდუალური დაყოფისა (Nietzsche, 2000: 30). „დიონისური“ ვლინდება, ვით მუდმივი ბედნიერება არსებობისა; მაგრამ ამ ბედნიერებას ჩვენ უნდა ვეძებდეთ არა მოვლენებში, არამედ მოვლენათა მიღმა, კერძოდ, იმის გახსენებაში, რომ ის, რაც იბადება, ტანჯვისა და სიკვდილისათვისაა განწირული. „დიონისურმა ადამიანმა“ უწყის ქმედების უაზრობა – მან იცის, რომ მისი ქმედებებით ვერაფერი შეიცვლება „საგანთა მარადიულ ბუნებაში“. თუმცა, ნიცშეს მიხედვით (Nietzsche, 2000: 112), სწორედ ტრაგედიის დახმარებით შეძლეს ბერძნებმა ბალანსის პოვნა რეალურ და რელიგიურ ცხოვრებას შორის. ამით მათ აირჩიეს ერთგვარი შუალედი სამხედრო-პოლიტიკურ (რომაულ სეკულარულ მოდელსა) და დომინანტურად სულიერ (ბუდისტურ) ცხოვრებას შორის. ეს კი, როგორც უკვე ვთქვით, ნიცშეს აზრით, ტრაგედიაში დიონისური და აპოლონური საწყისების შერწყმით განხორციელდა.

აპოლონური საწყისი „ინდივიდუაციის პრინციპთანაა“ ტოლპირველადი. იგი საზღვრის დამდგენია, ინდივიდთა მომწესრიგებელი საზომია. ესთეტიკური აპოლონური კი მეტაფიზიკური აპოლონურია, რომელიც მშვენიერებად აღიქმება.

დიონისური საწყისის მთავარი მოდუსი თუ *თრობაა*, აპოლონურის მოდუსი *სიზმარია*. ნიცშეს მიხედვით (Nietzsche, 2000: 25), სხვა ძველი ხალხებისგან განსხვავებით, ბერძნებს აპოლონი იცავდა ვაკხანალიისაგან. აპოლონი არტისტიზმის, ჰარმონიის, მშვენიერების, სიზმრის, ილუზიების სიმბოლოა. აპოლონური ილუზიურობის სიმბოლოა, რადგან ის არის ინდივიდუალური, ფენომენური, გამოვლენილი სამყაროს მომწესრიგებელი პრინციპი; შესაბამისად, ის განუყოფელია ილუზიურობისგან. ნიცშეს მიერ საკითხის ამგვარი განაზრება, ჯერ კიდევ ეყრდნობოდა შოპენჰაუერისეულ და კანტისეულ დუალიზმს – კერძოდ, ნიცშე „ტრაგედიის დაბადებაში“ მიჯნავს ინდივიდუალურ, ფენომენურ სამყაროს მიღმური, ზეინდივიდუალური, დაუნაწევრებელი, დიონისური სამყაროსგან. ნიცშეს გვიანდელი თვითკრიტიკის ერთ-ერთი მიზეზი საკითხის დუალისტური პრიზმით განჭვრეტაცაა.

აპოლონურ ილუზიას, სიზმარს აქვს ფუნქცია, რომ ყოველდღიურობის ფენომენურ ხასიათს გაესმებოდეს ხაზი. სიზმარში ჩვენ სამყაროს მთლიან სურათს ვამარტივებთ და

წარმოვშობთ სასურველ სახე-ხატებს და უკუვაგდებთ არასასურველ დეტალებს, რომლებიც უმნიშვნელონი არიან სიზმრის „ნარატივისთვის“. ანტიკური ბერძნებისთვის აპოლონური „ნარატივის“ ერთ-ერთი მთავარი ნაყოფი, ნიცშეს მიხედვით (Nietzsche, 2000: 27), ოლიმპოელი ღმერთები იყვნენ. *„ტიტანების თავდაპირველი საშინელი ღვთაებრივი წესრიგიდან, მშვენიერებისკენ აპოლონური სწრაფვით, ნელი გადასვლებით, ჩამოყალიბდა ოლიმპოელთა ღვთაებრივი წესრიგი“* (Nietzsche, 2000: 28). ძველი ბერძენი გრძნობდა არსებობის საშინელებებს და ამიტომაც, მას ოლიმპოელი ღმერთები დასჭირდა (Nietzsche, 2000: 28).

ნიცშე გვაფრთხილებს (Nietzsche, 2000: 27), რომ ოლიმპოს ღმერთებს არ უნდა შევხედოთ „სხვა რელიგიის“¹⁵ პრიზმით: მათში ვერ აღმოვაჩენთ მორალურ ამაღლებულობას და ვერც უსხეულო სულიერებასა თუ გულმოწყალებას, – აქ არაფერი მოგვავგონებს ასკეზასა და მოვალეობის მკაცრ შეგრძნებას; ოლიმპოელი ღმერთები ადამიანის იმპულსთა მრავალფეროვნების პროექციას წარმოადგენდნენ. ანტიკურ ბერძნებთან ყველაფერი დიდებულ არსებობაზე მეტყველებს; აქ ხორციელდება ყოველივე ღვთაებრივი, განურჩევლად იმისა, ის „სიკეთეა“ თუ „ბოროტება“. ოლიმპოელები ადამიანური ცხოვრებით ცხოვრობდნენ – ანტიკური ბერძენი ამით საკუთარ არსებობას ამართლებდა. მიუხედავად აპოლონური ხედვის (ოლიმპოელების) ილუზიური ბუნებისა, ის ერთგვარ „მართალ ილუზიას“ წარმოადგენდა, რადგან ოლიმპოელი ღმერთები არ ყოფილან „იდეალურნი“. ბერძნებმა, რომლებსაც სიღრმისეული შეხება ჰქონდათ დიონისურ საწყისთან, იცოდნენ, რომ აპოლონური საწყისი არსებობის სრულ სურათს არ წარმოაჩენდა. ისინი, უბრალოდ, სიღრმისეული ინსტინქტით ხვდებოდნენ ორი საწყისის – აპოლონურისა და დიონისურის – სინთეზირების აუცილებლობას.

აპოლონური და დიონისური საწყისები ხანგრძლივი ბრძოლის შემდეგ გაერთიანდნენ: აპოლონური ეთიკა იქცა ერთგვარ ეთიკად არსებობის საშინელებათაგან თავდასაცავად; ხოლო დიონისური თავად სიცოცხლის ძალას განასახიერებდა.

¹⁵ ნიცშეს ფილოსოფიის რაობა გვაფიქრებინებს, რომ სიტყვებში „სხვა რელიგია“ იგი ქრისტიანობას უნდა გულისხმობდეს.

დიონისური იგრძნობა სიმღერებსა და გუნდის მუსიკაში, ხოლო აპოლონისეული – მსახიობთა დიალოგებში. აპოლონურ საწყისს ელინურ ტრაგედიაში შეაქვს კონკრეტული სიმბოლიზმი, რომელიც დიონისური სტიქიის თავაშვებულობას აბალანსებს. აპოლონური სული ფორმას ანიჭებს მოუთოკავ დიონისურ გრძნობას. ნიცშე ამ ორი საწყისის ფონზე იაზრებს საკუთრივ ტრაგედიის სტრუქტურასა და მის კულტურულ-ისტორიულ დინამიკას.

ნიცშეს მიხედვით (Nietzsche, 2000: 50), მაგალითად, ბერძნული ტრაგედია უნდა გავიგოთ, როგორც დიონისური გუნდი, რომელიც კვლავ და კვლავ აპოლონურ ხატოვანებაში განიმუხტება. „შილერი მართალია“ – ამბობს ნიცშე (Nietzsche, 2000: 47) – „გუნდი მართლაცდა ცოცხალი კედელია, აღმართული სინამდვილის ნაკადის წინააღმდეგ“, რადგან სატირათა გუნდში ყოფიერება უფრო მეტი სისავსითაა მოცემული, ვიდრე ეს კულტურულ ადამიანს წარმოუდგენია. დიონისური ბერძენი ჭეშმარიტებასა და ბუნებას საკუთარსავე უმაღლეს ძალაში ეძებს. იგი საკუთარ თავს სატირიკოსისგან მოჯადოებულად აღიქვამს.

ნიცშე განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებდა მუსიკას და მიიჩნევდა, რომ ტრაგედიის წარმოშობის ფესვები მუსიკაში უნდა ვეძებოთ. ნიცშე ამას ამოწმებს იმითაც, რომ ტრაგედიაში სამუსიკო შემადგენლის კლებასთან ერთად, ტრაგედია გადაგვარდება და იქცევა ევრიპიდესეულ დრამად. ნიცშე, შოპენჰაუერის ფილოსოფიისა და ვაგნერის მუსიკის გავლენით, ფიქრობს, რომ მუსიკა გამორჩეულ როლს თამაშობს ხელოვნებათა შორის, – მუსიკა, ვით ნების განსხეულება და უშუალო სუბსტანციური საწყისი ადამიანურ სულში. ამიტომაცაა, რომ ნიცშეს არ უყვარს ოპერა, რადგან იქ, მისი აზრით, მუსიკა მეორე პლანზეა გადაყვანილი, ხოლო სიტყვები და რაციონალურობა წინა პლანზე ინაცვლებს. ნიცშე ოპერას ერთგვარ სოკრატულ ხელოვნებას უწოდებს. ოპერაში მუსიკა მსხვერპლადაა შეწირული.

ტრაგედიაში გუნდის როლის შემცირებაც ერთ-ერთი მანიშნებელია მისი დაღმასვლისა. თანდათან გუნდი კარგავს როლს, ხოლო ევრიპიდესთან და სხვა დრამატურგებთან მისი გაქრობა შეუქცევად სახეს იღებს. ნიცშეს მიხედვით, სოკრატემდე და ევრიპიდემდე, აპოლონური და დიონისური საწყისები გადაჯაჭვული იყვნენ

ერთმანეთთან (Nietzsche, 2000: 68). ესქილესა და სოფოკლეს შემდეგ იწყება ტრაგედიის დაღმასვლა, რაც, ნიცშეს მიხედვით (Nietzsche, 2000: 61-62; 62-63), ევრიპიდეში განსხეულდა. ევრიპიდეშმ შუამცირა გუნდის გამოყენება, ადამიანური დრამა უფრო ნატურალისტურად წარმოადგინა და ის ყოველდღიური ცხოვრების რეალიებს დაუკავშირა. ევრიპიდეშთან, მაყურებელი თვითონ სწავლობს საუბარს. სწორედ ამით ცდილობს ევრიპიდე ესქილესთან მეტოქეობას. ევრიპიდეშთან ხალხი სწავლობდა სოფისტურ ხრიკებს – დაკვირვებას, განსჯას და დასკვნების გამოტანას.

ევრიპიდეშს მისია იყო დიონისური საწყისის აპოლონურისგან გამოყოფა და ხელახალი აგება ტრაგედიისა, ამჯერად სავსებით არადიონისურ საწყისზე. ევრიპიდეშით საუბრობდა უკვე არა დიონისური და არც აპოლონური, არამედ რაღაც სხვა – *სოკრატე*.

ევრიპიდეშმ ტრაგედია დრამატიზებულ ეპოსად აქცია, სადაც ტრაგიკული მოქმედება მიუღწეველია. მან ვერ შეძლო დაეფუძნებინა დრამა აპოლონურ ელემენტზე; ანტი-დიონისურმა ტენდენციამ იგი ნატურალისტურ გზაზე დააყენა. აქედან კი ერთი ნაბიჯია ესთეტიკურ სოკრატიზმამდე, რომლის ესთეტიკური პრინციპი ასე ჟღერს: „*ყველაფერი უნდა იყოს გონივრული, რათა იყოს მშვენიერი*“ (Nietzsche, 2000: 70). ნიცშეს თქმით, ევრიპიდე, ხელმძღვანელობდა ამ სოკრატესეული კანონით, რომლითაც დაიპყრო ესქილესეული ტრაგედია (Nietzsche, 2000: 69).

ნიცშე განსაკუთრებული შემართებით თავს ესხმის სოკრატეს. აპოლონურისა და დიონისური საწყისების გვერდით, ის გამოყოფს სამყაროსადმი *სოკრატესეულ* მიდგომას. ამგვარი მიმართება ე.წ. „თეორიული ადამიანის“ ჩამოყალიბების წინაპირობაა. თეორიული ადამიანის ნიშნებია – რაციონალიზმი და ოპტიმიზმი. ნიცშესთვის, სოკრატე არის ანტიკური კულტურის დაღმასვლის მაჩვენებელი. სოკრატესადმი ნიცშეს კრიტიკული მიდგომის კვინტესენცია შემდეგი სიტყვებია: „*სოკრატესთან ინსტინქტი ხდება კრიტიკოსი, ხოლო განსჯა – შემოქმედი*“ (Nietzsche, 2000: 75).

სოკრატული „თეორიული ოპტიმიზმი“ ნიშნეული ხდება ბერძენთათვის მაშინ, როცა მათი კულტურა კვდომას იწყებს. იწყება სამყაროს მეცნიერულ-ლოგიკური განმარტება. სოკრატე ნიცშესთვის განაასახიერებს ურყევ რწმენას იმისა, რომ აზროვნება შეიძლება გადაეშვას უღრმეს უფსკრულებში ყოფიერებისა და არა მხოლოდ შეიმეცნოს,

არამედ გამოასწოროს კიდევ იგი. ამიტომაც, ნიცშემ სოკრატე განჭვრიტა იმ ყოვლის მომაბრუნებელ წერტილად, რომლითაც იწყება გნოსეოლოგიური (შემეცნებითი) ოპტიმიზმი, რამაც, თავის მხრივ, რაციონალური შემეცნებისკენ სწრაფვა ადამიანური მიდრეკილებისა და საქმიანობათა დომინანტ მოდუსად აქცია.

ნიცშეს თქმით (Nietzsche, 2000: 79), ოპტიმიზტური დიალექტიკა, თავისი სილოგიზმებით, ტრაგედიას სწრაფად აქრობს, ე.ი. ანგრევს ტრაგედიის არსს – მუსიკასა და დიონისურ თრობას. ნიცშესთვის ტრაგედიას უპირისპირდება ოპტიმიზმი – ხედვა და წარმოდგენა იმისა, რომ ყოფიერების გამოსწორება შესაძლებელია გონების მეშვეობით. ამგვარი ხედვის პირშეა „თეორიული ადამიანი“. თანდათან იქმნება მეცნიერება; თუმცა, ლეგიტიმაციისთვის მეცნიერებას სჭირდება ერთგვარი „გარე ნარატივი“, რასაც სოკრატე უზრუნველყოფს. „სოკრატული ადამიანისთვის“ დადებითი მოვლენაა ილუზიისაგან გამოცალკევება, რაციონალიზაცია. ნიცშე კი ამბობს: *„თუ ის [კეთილშობილი და ნიჭიერი ადამიანი] მისდა საუბედუროდ ხედავს, თუ როგორ იკლავება ლოგიკა საკუთარი თავის გარშემო და საბოლოოდ, კუდზე იკბენს, მაშინ შემოიჭრება ცოდნის ახალი ფორმა, - ტრაგიკული შემეცნება, რომელსაც, რათა ასატანი გახდეს, ესაჭიროება ხელოვნება, ვით დამცველი და სამკურნალო საშუალება“* (Nietzsche, 2000: 84).

ნიცშე ტრაგიკული ხელოვნების სტრუქტურაში ხედავს ძველბერძნული სულის ისტორიულ დინამიკას: თავდაპირველად, ტრაგედია შედგებოდა მხოლოდ სატირებისგან, რაც იწვევდა ცივილიზაციის ილუზიურობის ეფექტს. სიმღერების გამო, მაყურებელი მხნევდებოდა ბუნების სულებით – სატირებით. ხოლო დიონისეს ხატ-სახე, რომელიც წარმოგვიდგებოდა გუნდის წინ, „აპოლონისეულად“ იყო სცენაზე გაფორმებული და ინდივიდუალიზებული. მსახიობები და სიუჟეტი მიიჩნეოდა განვითარებად გაფორმებული ხატისა, რომლის შინაგანი არსიც მდგომარეობდა ღმერთის დანაწევრებაში და ბაკხურ რიტუალებში, დაუნაწევრებელ ექსტაზსა და ადამიანურ არსებობაზე დარდში.

ადამიანური ბედისწერა უმთავრესი მოტივია ძველბერძნული ტრაგედიისა. ბედისწერა მდგომარეობს ზუსტად იმაში, რომ ის მოცული იყო ბნელი და პირველსაწყისი დიონისური ძალებით. ამავდროულად, ელინელი აპოლონური ილუზიებით

იმშვიდებდა თავს. დიონისური დითირამბი უბიძგებს უმაღლესი აღმასვლისაკენ სიმბოლური ძალებისა. ანტიკური ბერძენი უნდა მდგარიყო საკუთარ თავთან გაუცხოების იმ სტადიაზე, რათა მას გამოხატვის ამგვარი ფორმები ეძია.

„ამასთანავე, ჩემი აზრით, ბერძენ კულტურულ ადამიანს თავი უნდა ეგრძნო განადგურებულად სატირების გუნდის წინაშე: უახლოესი მოქმედება დიონისური ტრაგედიისა მდგომარეობს იმაში, რომ სახელმწიფო და საზოგადოება, ყველა უფსკრული ადამიანსა და ადამიანს შორის ქრება ერთიანობის განცდისას, რომელიც ბუნების წიაღში გვაბრუნებს“ (Nietzsche, 2000: 45).

სიღრმისეულად მოაზროვნე ელინელისთვის გუნდი დამამშვიდებელი იყო. ელინელის მახვილმა მხერამ შეაღწია ქმნადობის ერთ-ერთი მოდუსის – განადგურების საზრისში, რაც ფონად გასდევდა და გასდევს მსოფლიო ისტორიას.

2.3 სიცოცხლის მტკიცების (აფირმაციის) მექანიზმები

არსებობის ამ სისასტიკეთა ფონზე, როგორ უნდა შეძლოს ადამიანმა აფირმაცია, მტკიცება სიცოცხლისა? როგორ უნდა უთხრას მან სიცოცხლეს „ჰო“ – ის „ჰო“, რომელიც ნიცშეს ფილოსოფიის ლაიტმოტივაა? რა არის სიცოცხლის გაძლების აუცილებელი მექანიზმები? ამასთან დაკავშირებით, როგორ იცვლება ნიცშეს მოსაზრებები მისი ფილოსოფიური განვითარების შუა და გვიანდელ პერიოდებში?

ამ კითხვებზე პასუხი მნიშვნელოვანია იმდენად, რამდენადაც სწორედ გაძლების მექანიზმებსა და „მწარე“ ჭეშმარიტების გააზრების სიღრმეზეა დამოკიდებული, ესა თუ ის მსოფლხედვა აფირმაციულია (მტკიცებითია), თუ არა. სამყაროსეულ საშინელებათა გასაძლებად ადამიანს სჭირდება ერთგვარი საფარველი, ვუალი, რომელმაც ცნობიერებას უნდა დაუმალოს გარკვეული ტიპის ეგზისტენციური ინფორმაცია.

ტრაგედია ნიცშესთვის წარმოადგენს სამყაროს სიღრმისეულ და პესიმისტურ ხედვას. „ტრაგედიის დაბადებაში“ ნიცშე, შოპენჰაუერის გავლენით, ინდივიდუაციას, ბოროტების უმთავრეს მიზეზად წარმოადგენს, თუმცა აქვე ინდივიდუაციის გადალახვის გზებს გვთავაზობს – *„ხელოვნება, ვით მხიარული იმედი, რომ ინდივიდუაციის ნავსი შეიძლება გატყდეს, ვით წინათგრძნობა აღდგენილი ერთიანობისა“ (Nietzsche, 2000: 60).*

შესაბამისად, რთულია დაეთანხმო ჯულიან იანგს, რომლის მიხედვითაც (Young, 1992: 27), „ტრაგედიის დაბადებაში“ ნიცშე შოპენჰაუერისეულ პესიმიზმს ვერ გადალახავს. სინამდვილეში, ნიცშე სამყაროსეული დაპირისპირების, დიალექტიკის ორსახა ბუნებას აღმოაჩენს – დაპირისპირებაში (ანუ არსებობაში) არის ტკივილიცა და გამარჯვების შესაძლებლობაც. შესაბამისად, ნიცშეს გამოსავალი „პესიმისტური“ მხოლოდ ნაწილობრივია – იმ აზრით, რომ ნიცშე ინარჩუნებს მიღმურ სამყაროს, რომელსაც, აუცილებელია აღვნიშნოთ, შემდგომ ნაშრომებში განუდგება.

იანგის კიდევ ერთი „საყვედური“ ნიცშესადმი იმაში მდგომარეობს (Young, 1992: 48), რომ თრობის საჭიროება, რაზეც ნიცშე საუბრობს, უკვე იწვევს გარკვეულ პესიმისტურ ასოციაციებს ადამიანურ ცხოვრებასთან დაკავშირებით. აქ იანგი პესიმიზმსა და ოპტიმიზმს ისე იაზრებს, თითქოს ადამიანს შეეძლოს გააუქმოს ტანჯვის წინასწარგანსაზღვრულობა. „პესიმიზმი“, ან „ოპტიმიზმი“ გამოსავალთა ძებნაა, პასუხია ადამიანური ტანჯვის გარდაუვალობაზე, მისი შემსუბუქების ძიების გზებია და ტანჯვის საკუთარ ძალთა მატებად გარდასახვის პრაქტიკაა. „ტრაგედიის დაბადების“ ერთგვარი „მეტაფიზიკური შემადგენელი“, რასაც ნიცშე „თვითკრიტიკულ პასაჟში“ მოგვიანებით განუდგება, შესაძლოა, მართლაც სძენდეს ნიცშეს განაზრებებს ერთგვარ „პესიმისტურ“ ელფერს, თუმცა, ნიცშეს პესიმისტად შეფასება გაუმართლებელია იმიტომაც, რომ, ასეთი შეფასებით, „ტრაგედიის დაბადება“ განხილულია იზოლირებულად და არაა დანახული მთლიანად ნიცშეს ფილოსოფიის დინამიკაში. ქვევით ვაჩვენებთ, რომ იანგის კიდევ ერთი მოსაზრება, თითქოს „ტრაგედიის დაბადება“ არ იყოს კავშირში ნიცშეს პოზიტივისტურ პერიოდთან (Young, 1992: 28), გაუმართლებელია, მიუხედავად ხელოვნებისადმი მიდგომის ცვლილებისა, რომელსაც ნიცშეს „პოზიტივისტურ“ პერიოდში და მეტადრე კი ამ ეტაპის ნაწარმოებში – „ადამიანური ერთობ ადამიანური“ ვხვდებით.

ვერ დავეთანხმებით იანგის ვერც იმ პოზიციას, რომლის მიხედვითაც (Young, 1992: 49), „ტრაგედიის დაბადება“ სიცოცხლის უარყოფელია, რადგან მას აქვს რელიგიური ხასიათი და მოგვაგონებს ადამიანისათვის საეკლესიო ნუგეშისცემის ძიებას. ეს ასოციაცია მეტად ზედაპირულია, რადგან რელიგიურ (ქრისტიანულ) და დიონისურ ტრანსცენდირებას შორის ტოლობის ნიშნის დასმა გარკვეულ უხერხულობებს ქმნის.

დიონისურ ტრანსცენდირებას ნიცშე სიცოცხლის მამტიციებელ ძალას ანიჭებს, ხოლო ქრისტიანულს – ნეგაციურს. იანგის ეს პოზიცია მეტადრე გასაკვირია იმდენად, რამდენადაც იანგი თავადვე ამბობს (Young, 1992: 50), რომ ნიცშეს „რელიგიას“ უფრო მამტიციებელი ხასიათი აქვს და მოიცავს „სიცოცხლისთვის ‘ჰო’-ს თქმის“ პრაქტიკებს.

ტრაგედიის შესახებ ნიცშეს მსჯელობის შეფასებაში, ვერ დავეთანხმებით ნიცშეს კიდევ ერთ მკვლევარს, სებასტიან გარდნერს. მისი აზრით, ესთეტიკური შეფასებების ჩამოყალიბების ნიცშესეულ მიდგომა მეთოდოლოგიურად გაუმართლებელია, რადგან ნიცშემ ესთეტიკური თეორია მხოლოდ ძველბერძნულ ტრაგედიას დააყრდნო (Gardner, 2013: 609). უპირველეს ყოვლისა, გარდნერს უნდა სცოდნოდა, რომ ნიცშეს პრეფერენცია ტრაგედიისადმი გამოწვეულია ნიცშეს ფილოსოფიური პლასტების უკუფენით – ნიცშე ხელოვნების კლასიფიკაციას აფირმაცია/ნეგაციის გამყოფ ხაზებზე ახდენს. აღსანიშნავია, რომ ნიცშე თავად ანტიკური ტრაგედიის ისტორიაშიც გამოჰყოფს დაღმასვლის პერიოდს, რადაც ევრიპიდეს „რაციონალიზებულ“, მასაზე გათვლილ შემოქმედებას მიიჩნევს და მას „სოკრატული სულის მატარებლად“ დასახავს (Nietzsche, 2000: 64, 72, 73). გასახსენებელია აგრეთვე ისიც, რომ ნიცშე გვთავაზობს განაზრებებს რომანტიზმისა და ხელოვნების სხვა დარგებისა თუ მიმდინარეობების შესახებ. ნიცშესთვის ხელოვნების „დარგობრივი ანალიზი“ კი არაა მნიშვნელოვანი, არამედ ხელოვნების როლის გააზრება სიცოცხლის ჰოყოფა/უარყოფის სფეროში – სწორედ ესაა წამყვანი ხაზი, რომელსაც მიჰყვება მისი განაზრებები ხელოვნებაზე.

ნიცშესთვის რაციონალობა, პროპოზიციული ჭეშმარიტება და თუნდაც, მსჯელობის „ლოგიკურად გამართულობა“ არაა მთავარი და განმსაზღვრელი კრიტერიუმი. ამგვარ საზომად მისთვის სიცოცხლისთვის სარგებლიანობა გვევლინება. ამიტომაცაა, რომ ილუზიას შეიძლება უფრო დიდი სასიცოცხლო დატვირთვა ჰქონდეს, ვიდრე ჭეშმარიტებას. თუმცა, აღსანიშნავია, აგრეთვე, ისიც, რომ ტრაგიკული ილუზია უფრო მეტ ჭეშმარიტებას გვივლენს, ვიდრე, ვთქვათ, თეორიული ოპტიმიზმი, რომელსაც ვერ გაუაზრებია, რომ ჭეშმარიტებისკენ სწრაფვის (ე.ი. მისი ფუნქციონირების მთავარი ღერძის) ეგზისტენციური უკუფენა არის მოთხოვნილება არსებობის გამართლებისა.

ასეთია „ტრაგედიის დაბადების“ პათოსი, თუმცა, როგორც ვთქვით, ნიცშეს განაზრებები ხელოვნების შესახებ იცვლება, იხვეწება და შემოქმედების გვიანდელ პერიოდში უფრო ორგანულ კავშირს ამყარებს მის ფილოსოფიასთან. „ტრაგედიის დაბადება“, როგორც ვთქვით, ერთგვარი ათვლის წერტილია ხელოვნების შესახებ ნიცშეს განაზრებებში ორიენტაციისთვის. არანაკლებ მნიშვნელოვანია ნიცშეს შეხედულებები პოზიტივისტური და სიმწიფის პერიოდიდან.

ნიცშეს პოზიტივისტური ეტაპის ნაწარმოებთაგან, ხელოვნების მიმართ კრიტიკული პათოსით გამოირჩევა თხზულება „ადამიანური ერთობ ადამიანური“. „ტრაგედიის დაბადებისგან“ განსხვავებით, ნიცშე ფიქრობს, რომ ხელოვნებას გადავყავართ არა ზემეცნიერულ სამყაროში, არამედ წინამეცნიერულ სამყაროში (Nietzsche, 1910: 154-155, 162). ვხვდებით უფრო მწვავე პასაჟებსაც – „ხელოვანებს მალე მიიჩნევენ დიდებულ გადმონაშთად“ (Nietzsche, 1910: 206); „სამეცნიერო ადამიანი არის არტისტული ადამიანის შემდგომი განვითარება“ (Nietzsche, 1910: 205).

ხელოვნებისადმი კრიტიკული განაზრებების მიუხედავად, „ადამიანური ერთობ ადამიანურში“ მაინცაა აღნიშნული ხელოვნების მნიშვნელოვანი როლი (Nietzsche, 1910: 156-157). ზოგადად, პოზიტივისტურ პერიოდშიც ნიცშე ხელოვნებას ცალსახად „უარყოფითად“ არ მიიჩნევს. მთელ რიგ პასაჟებში, ხელოვნების მნიშვნელობას ხაზი გაესმის, უბრალოდ, იგი განმარცვულია რელიგიური და მიღმური ასპექტისგან, რომელიც მას „ტრაგედიის დაბადებაში“ ენიჭებოდა. რელიგიურ-მეტაფიზიკური გარსის მოცილების მიუხედავად, ნიცშე ხელოვანებს პოზიტიურ კონტექსტში მოიხსენიებს და ანტიკურ იდეალს წამოსწევს წინა პლანზე, როდესაც ხელოვანები მიიჩნეოდნენ: „ზრდასრულთა მასწავლებლებად“, „ცხოველთა გარდამქმნელად“ და „ადამიანთა შემქმნელად“. (Nietzsche, 1911: 90). იანგის ზემოხსენებული შენიშვნა (Young, 1992: 28), რომ ნიცშეს ნაწარმოები არაა კავშირში მის პოზიტივისტურ პერიოდთან, იმითაც ბათილდება, რომ აქ ჩამოთვლილი ნიცშესეული პასაჟები აშკარად ხაზს უსვამენ ხელოვანის როლს და ინარჩუნებენ ხელოვანის მნიშვნელობას. თუმც, ხელოვნების „მხარდამჭერ“ განაზრებებს ვხვდებით ხელოვნების დამაკნინებელ მოსაზრებათა ნაკადის პარალელურად, ხელოვნების ზესამყაროდან აქაურ სამყაროში „დამიწების“ ფონზე.

ხელოვნების „მიწაზე“ დაბრუნების ტენდენციაზე ისიც მიუთითებს, რომ ხელოვნებაზე საუბრისას, ვხვდებით მეცნიერულ მომენტებს – გონებას, ზომიერების, რაციოს: „*ზომიერება, სიმეტრია*“ (Nietzsche, 1911: 67); „*არაცნობიერი სიმკაცრე და დილის სიგრილე, ვნების თავიდან არიდება*“ (Nietzsche, 1911: 68); „*სიცივითა და სიფხიზლით*“ (Nietzsche, 1911: 73).

მოგვიანებით, შემოქმედების სიმწიფის ფაზაში, ნიცშე კვლავ კრიტიკულია სამეცნიერო გონების მიმართ – მისი განაზრებების პათოსი იმეორებს შემოქმედების ადრეული ეტაპის კრიტიკულ სულისკვეთებას მეცნიერებისადმი: „*[მეცნიერებას] თავდაპირველად ესაჭიროება ღირებულებითი იდეალი, ღირებულების შემქმნელი ძალა, რომლის სამსახურშიც შეუძლია მას ირწმუნოს საკუთარი თავის – თავად მეცნიერება ვერასდროს წარმოქმნის ღირებულებებს. ასკეტურ იდეალთან მიმართებით კი იგი სულაც არაა ანტაგონისტური*“ (Nietzsche, 2006: 113).

რამდენიმე დამატებით თემატიკას წამოსწევს ნიცშე ნაწარმოებით - „*მხიარული მეცნიერება*“. იგი კვლავ საუბრობს ხელოვნებისა და ჭეშმარიტების ურთიერთმიმართებაზე: „*რომ არ მივსალმებოდით ხელოვნებებს და არ გამოგვეგონებინა არაჭეშმარიტების კულტი, მაშინ გააზრება ზოგადი არაჭეშმარიტებისა და სიყალბისა, რაც ახლა მეცნიერებით მოგვეწოდება ... სავსებით აუტანელი იქნებოდა*“ (Nietzsche, 1974: 163); „*ოჰ, ეს ბერძნები! მათ იცოდნენ, როგორ ეცხოვრათ: ამისთვის საჭიროა – შეინარჩუნო გაბედულება და შეჩერდე ზედაპირთან, ნაკეცებთან, კანთან; თაყვანს სცემდე ილუზიას; გწამდეს ფორმების, ტონების, სიტყვებისა და ხილულობის მთელი ამ ოლიმპოსი. ეს ბერძნები იყვნენ ზედაპირულები სიღრმისგან*“. (Nietzsche, 1974: 38); „*როგორც ესთეტიკური ფენომენი, სიცოცხლე კვლავაც ასატანია ჩვენთვის*“ (Nietzsche, 1974: 163); ამ პასაჟების გვერდით, ერთი შეხედვით უცნაურად მოსჩანს მოწოდებები „*პათოსნებისაკენ*“ და „*ინტელექტუალური სინდისიერებისკენ*“ (Nietzsche, 1974: 266, 263-264). მართლაც: თუკი ვართ პათოსნები და ინტელექტუალურად სინდისიერნი, რატომ უნდა გვჭირდებოდეს ილუზია და „*არაჭეშმარიტების*“ დაფასება?

ეს შეკითხვა გამოკვეთს ნიცშეს ფილოსოფიის ორი მნიშვნელოვანი პრინციპის - Amor fati-სა და ილუზიის ურთიერთმიმართების საკითხს. თუ ბედისწერა უნდა

გვიყვარდეს და ვიღებდეთ მას, მაშინ რა საჭიროა ილუზიები? საქმე ისაა, რომ ბედისწერის სიყვარული არ გულისხმობს მისადმი სრულ მორჩილებასა და მოქმედებისთვის საჭირო ილუზიაზე უარის თქმას. ნიცშეს ფილოსოფიის მთლიანობითი აზრია ის, რომ პატიოსნად გვესმოდეს მთავარი ჭეშმარიტება, – რომ არსებითად უსაზრისო სამყარო „ილუზიებისთვის“ სივრცეს გვთავაზობს. მოცემულობა, რომ უსაზრისობა მისგან „თვალის არიდების“ საშუალებას ტოვებს (რასაც ნიცშე „ილუზიებს“ უწოდებს), ონტოლოგიურად უმნიშვნელოვანესია და წინასწარაა დადგენილი.

ამ „ილუზიებს“ კვლავაც მნიშვნელოვანი როლი ენიჭებათ ნიცშეს შემოქმედების გვიანდელ სტადიაზე. მაგალითად, ნაწარმოებში – „კერპების მწუხრი“ ნიცშე მყარად აფიქსირებს ხელოვანის უპირატეს როლს (Nietzsche, 1997a: 55-56, 56, 57). ნიცშესთვის მნიშვნელოვანია, რომ ხელოვნებას ვიაზრებდეთ შემოქმედის პრიზმიდან (Nietzsche, 2006: 74). არაა გასაკვირი, რომ ნიცშე ეწინააღმდეგება მაყურებლის, თანაშემოქმედის ესთეტიკას. ნაცვლად ამისა, მისთვის უპირველესია შემოქმედი, როგორც ძალაუფლების ნების აგენტი, რომელიც ძალთა აღმასვლის, გადმოდინების შედეგად, გააფორმებს ფორმის არმქონეს და საბოლოოდ, ავლენს იმ გარდამქმნელ პოტენციალს, რომლითაც ის ადამიანზე ზემოქმედებს. ნიცშესთვის ასევე მიუღებელია დაუინტერესებელი შემეცნების შესახებ მოსაზრებები, – ხელოვნება პრინციპულად სასიცოცხლო ფუნქციის მატარებელია. დაუინტერესებლობა კი ფუძნდება მაშინ, როცა არაფერი გვანადვლებს. ნიცშესთვის ხელოვნება არაა ვნებათა უბრალოდ განიავება, არამედ ადამიანური მდგომარეობის გაუმჯობესებაა, გზაა აფირმაციისკენ.

ნიცშესთვის მნიშვნელოვანია არსებობის ესთეტიკური გამართლება: ოცნება გვმკურნალობს, რადგან, ოცნებისას, ცხოვრების სასტიკი, მოსაწყენი და ბნელი მხარეები მშვენიერებად მიიჩნევა. ესთეტიზაციის მეშვეობით სიცოცხლე განიდარცვება მორალისაგან. ნიცშე მორალში ამჯერადაც დეკადენსის გამომწვევ დუალისტურ, რეზიგნაციურ მორალს გულისხმობს; ამიტომაც, მისთვის მნიშვნელოვანია ხელოვნების აფირმაციულ (სიცოცხლის მამტკიცებელ) და ტრანსვალუაციურ (ღირებულებათა გადაფასების) სქემებში ჩართვა (Nietzsche, 1930: 543, 552-553).

ხელოვნება არის ცხოვრებისეული სატანჯველისთვის საზრისის მინიჭება; ნიცშემც, მსგავსად შოპენჰაუერისა, საუბრობს ტანჯვის გარდაუვალობაზე. თუმცა, მასწავლებლისგან განსხვავებით, შეტევითი სულისკვეთებით წინა პლანზე წამოსწევს იმ მექანიზმებს, რომლებიც საზრისს ანიჭებენ ტანჯვას და სიცოცხლის „ჰოყოფას“ ახდენენ. ამგვარ უპირველეს მექანიზმად გვევლინება ცხოვრების ესთეტიზაცია, რომლის შინაგანი პათოსიც არის: „რაც არ გვკლავს, გვაძლიერებს“ (Nietzsche, 1997a: 6).

ხელოვნების ქმნილება საჭიროა, რათა ათვისებულ იქნას ის სფერო, რომელსაც ვერ ათვისებს საზრისის მიმნიჭებელი ვერცერთი მატრიცა – სწორედ აქ წარმოშობს ხელოვნება „ილუზიურს“. ნიცშეს სურს, რომ შემოქმედი, ერთი მხრივ, იყოს გულწრფელი, მაგრამ, მეორე მხრივ, ხვდება აუცილებლობას სიცოცხლის აფირმაციისა, რაოდენ საშინელიც არ უნდა იყოს ის. სწორედ ნიცშეს ფილოსოფიის ზოგადი პათოსი და ნიცშეს ფილოსოფიიდან ზემოთმოყვანილი მრავალი პასაჟი გვაფიქრებინებს, რომ გაუმართლებელია იანგის მიერ ნიცშეს შოპენჰაუერისეულ პესიმისტად წარმოჩენა და მისი ფილოსოფიის წარუმატებლობაზე საუბარი (Young, 1992: 140, 148). იანგი, იმასაც ამბობს (Young, 1992: 147), რომ ნიცშემ თავისი ეპოქის შვილი იყო. იანგი ამას იმოწმებს ნიცშეს სიტყვებით, სადაც იგი საკუთარ თავს ვაგნერის მსგავს დეკადენტს უწოდებდა. აქ ვხვდებით იანგის მიერ, საკუთარი ჰიპოთეზის გამყარების მიზნით, ნიცშეს ტექსტებთან სელექციურ მიდგომას – ნიცშეს არაერთი განაზრება არსებობს, რომელიც საპირისპიროს გვაფიქრებინებს. მეტადრე მაშინ, რომ ნიცშეს შემოქმედება წარმოადგენს ხელოვნების შესახებ განაზრებათა ცვალებადობის ერთგვარი ქრონიკებსაც. ეს კარგად იცის ჯულიან იანგმაც, რადგან მისი წიგნი ნიცშეს ფილოსოფიის სხვადასხვა ეტაპებს იაზრებს, თუმცა ამ შემთხვევაში, საკუთარი მოსაზრების განსამტკიცებლად, იანგს ერთი კონკრეტული პასაჟი მოჰყავს იზოლირებულად.

მნიშვნელოვანია ნიცშეს ფილოსოფიის დინამიკის მთლიანობაში დანახვა და მისი სასიცოცხლო შემართების გააზრება, „ყურის გდება“ ფილოსოფიურ იმპულსებზე. რაც მთავარია, უნდა გვახსოვდეს, რომ ნიცშეს ფილოსოფია სიცოცხლის სატანჯველზე პასუხის გაცემაა, სიცოცხლის ჰოყოფაა. ამასთანავე, არც ის უნდა დაგვავიწყდეს, თუ ვინ მოგვიწოდებს სიცოცხლის აფირმაციისკენ. – ადამიანი, რომელსაც ქრონიკული

დაავადებები ტანჯავდა, დღეების განმავლობაში ვერ ახერხებდა მუშაობას მხედველობის პრობლემათა გამო; ადამიანი, რომელმაც კარგად იცოდა, რომ როგორც სამყაროს სატანჯველი, ისე ამ სატანჯველზე აფირმაციული პასუხები წარმოადგენს სამყაროს კოდის უცილობელ შემადგენელს. სწორედ ეს სიღრმისეული ხედვა და გაბედულება მიგვიზიდავს ნიცშეს ფილოსოფიისადმი, რომელშიც ხელოვნება უმნიშვნელოვანეს, შეიძლება ითქვას, სასიცოცხლო როლს ასულებს.

2.4 შეჯამება:

ამრიგად, ნიცშეს ხელოვნების შესახებ განაზრებათა შესახებ შეგვიძლია ვთქვათ:

- ნიცშეს ფილოსოფიის ზოგადი ტენდენციაა ხელოვნებისთვის სიცოცხლის მამტიციკებელი, აფირმაციული როლის მინიჭება. ეს ტენდენცია სუსტდება მისი შემოქმედების „პოზიტივისტურ“ პერიოდში და კვლავ ძლიერდება სიმწიფის ეტაპზე. თვით პოზიტივისტურ პერიოდშიც შენარჩუნებულია ხელოვნების შესახებ „დადებითი“ განაზრებები, უარყოფითისა და კრიტიკულის გვერდით;
- ნიცშე ხელოვნების შესახებ განაზრებების ერთგვარი ნიშანსვეტია მისი ნაწარმოები „ტრაგედიის დაბადება“. ამ თხზულების არსი შემდეგშია: ბერძნული ტრაგედია შეიქმნა *აპოლონური* და *დიონისური* საწყისების გაერთიანებით. ტრაგედია საკუთარ თავს ამ ბალანსით ინარჩუნებდა. ბერძნებისთვის ტრაგედიას არსებითი მნიშვნელობა ჰქონდა. ისინი, ცხოვრების საშინელებებსა და ტერორს სწორედ ტრაგედიაში არსებული აპოლონურისა და დიონისურის სინთეზით უპირისპირდებოდნენ. ტრაგედიის დადმასვლა იწყება მისგან დიონისური მომენტისა და მუსიკის თანდათანობითი განლევით. ეს დადმასვლა ევრიპიდეშია განსხეულებული.
- ტრაგიკული, პესიმისტური ხედვის საპირწონედ მიიჩნევა სოკრატული, თეორიული ოპტიმიზმი, რომელიც ფიქრობს, რომ შესაძლებელია სამყაროს საშინელებათა „გამოსწორება“.
- ნიცშეს განაზრებები განხილულია მთლიანობაში და უკუგდებულია აზრი მისი პესიმისტობის შესახებ, რადგან როგორც სამყაროს სატანჯველი, ისე მისგან

გაქცევის გზები სამყაროს ონტოლოგიური კოდის ფუნდამენტური შემადგენლები არიან. ამ პოზიციიდან, შესაძლოა ნივთს ტერმინი – „ილუზია“ საერთოდ არ იყოს შესაბამისი სამყაროში მოქმედების გაგრძელების მამოძრავებლის დასახელებისთვის. „ილუზია“ ერთგვარი რაკურსია, რომლის არჩევის საშუალებასაც გვაძლევს სამყარო და რომლის არჩევაც სიცოცხლის ჰოყოფის წინაპირობაა.

თავი 3 ჰაიდეგერის ფილოსოფია

3.1 ჰაიდეგერის ფილოსოფია - პრინციპები და მთავარი ასპექტები

მარტინ ჰაიდეგერის ფილოსოფიის უმთავრესი შინაარსების გადმოცემა, ნიცშეს ფილოსოფიასთან შედარებით, ერთ დამატებით სირთულეს წარმოშობს. მისი ლიტერატურული კორპუსი ბევრად უფრო დიდია, ვიდრე ნიცშესი: თუ ნიცშეს შემოქმედების ოფიციალური Gesamtausgabe (სრული კრებული) თხუთმეტი ტომისგან შედგება, ჰაიდეგერის შემთხვევაში, ის ას ტომს აჭარბებს. შესაბამისად, ამ დიდი მასალის რამდენიმე გვერდზე დატევის მცდელობა უცილობლად გულისხმობს ფილოსოფიური სისტემის გარკვეული მომენტების წინ წამოწევას და ასევე, მთელ რიგ მომენტებზე შედარებით ნაკლებ აქცენტირებას. ჩვენთვის მნიშვნელოვანია გადმოვცეთ ის აუცილებელი პრინციპები, რომელიც გვიჩვენებს მისი ფილოსოფიისა და ხელოვნების უშუალო, ორგანულ კავშირს.

ჰაიდეგერის ფილოსოფიური მოღვაწეობის იდეები, განაზრებები კრისტალიზდება მის და მთლიანად დასავლური ფილოსოფიის საეტაპო წიგნში – „ყოფიერება და დრო“, რომელიც 1927 წელს გამოიცა. მისი შემოქმედების შემდგომ პერიოდში ჰაიდეგერი წინა პლანზე წამოსწევს ხელოვნების შესახებ განაზრებებს და შემოაქვს მისი ფილოსოფიური მოღვაწეობის ისეთი მნიშვნელოვანი ასპექტები, როგორებიცაა: Ereignis (გამთავისებელი მოვლენა), Sein (ისტორიული ყოფიერება). ორივე მათგანი არსებითადაა დაკავშირებული ხელოვნებასთან.

შესაბამისად, მნიშვნელოვანია, ყურადღებით შეირჩეს ჰაიდეგერის ფილოსოფიის გადმოცემის მეთოდოლოგია, რათა, ერთი მხრივ, ჰაიდეგერის ნააზრევის მრავალშრიანობიდან გამომდინარე, არ ავცდეთ ჩვენი კვლევის თემას, – ნიცშესა და ჰაიდეგერის ფილოსოფიათა შედარებას ხელოვნებაზე აქცენტირებით, – ხოლო, მეორე მხრივ, მხედველობიდან არ გამოგვრჩეს ის ზოგადი სურათი, რომელშიც წარმოდგება ჰაიდეგერის ფილოსოფია და რომლის ჩვენებაც აუცილებელია ხელოვნებასთან ჰაიდეგერისეულ მსჯელობათა გასააზრებლად. ამგვარ მიდგომად მივიჩნევთ შემდეგს:

წინამდებარე, მესამე თავში ჰაიდეგერის ფილოსოფიის ძირითადი შინაარსი გადმოვცემთ მისი *Magnum Opus*-ის – „ყოფიერება და დროს“ – მიხედვით; ამასთან, ავირჩიოთ ის ათვლის მთავარ სისტემად და მის ჭრილში გავიაზროთ ჰაიდეგერის ფილოსოფიური განვითარების სხვა ეტაპების მნიშვნელოვანი მომენტები (ახლებური ტერმინები, დაზუსტებები და სხვა); მეოთხე თავში განვიხილავთ ხელოვნების შესახებ ჰაიდეგერის განაზრებებს, ხოლო მეხუთე თავში გამოვიკვლევთ ჰაიდეგერის იმ ტექსტებს, რომლებშიც უშუალოდ ნიციშეს ფილოსოფიაა განხილული. მეექვსე თავში კი უფრო ფართოდ იქნება მოცემული ჰაიდეგერისა და ნიციშეს ფილოსოფიათა თემატურ-სტრუქტურული ანალიზი.

მაშ, რა არის ჰაიდეგერის ფილოსოფიის უმთავრესი მომენტები? რით არიან ისინი გამორჩეულნი?

შევინარჩუნოთ პირველი თავის სტილი და აქვე ჩამოვთვალოთ ჰაიდეგერის ფილოსოფიის მნიშვნელოვანი ასპექტები, ხოლო შემდეგ ქვეთავში უკვე დაწვრილებით მიმოვიხილოთ ისინი:

- ყოფიერება (ყოფიერებისა და არსებულის (ყოფიერის)¹⁶ განსხვავება);
- მუნყოფიერება (Dasein);
- სამყარო-ში-ყოფნა;
- სამყარო-ში-ყოფნის სამი სტრუქტურული ასპექტი: (ა) სამყარო, (ბ) თვითი, (გ) ში-ყოფნა;
- (1) სამყაროს სამყაროულობა; ხელთმყოფი და ხელმისაწვდომი; ხელსაწყობა მთლიანობა; გარემო;
- (2) თვითის ორი სახე - საკუთრივი და არასაკუთრივი თვითი;

¹⁶ „ყოფიერება და დრო“-ის ქართულ თარგმანში, გურამ თევზაძე ტერმინს *Seiende* აქართულებს, როგორც „ყოფიერი“. ეს თარგმანის სიზუსტის მხრივ უთუოდ გამართლებულია, რადგან ამ ვერსიაში შენარჩუნებულია *Sein* – ყოფიერების მომენტი; *Seiende*-ს თარგმანის მეორე ვერსია – „არსებული“ გასაგებობის მხრივაც უკეთესი. წინამდებარე ნაშრომში ორივე ვერსია მოგვყავს, – ერთ-ერთი ფრჩხილებში.

- (3) მუნყოფიერების საკუთრივი და არასაკუთრივი ეგზისტენციალები; ეგზისტენციალთა საწყისი (ნულოვანი – Default) მდგომარეობა; ჩავარდნა, სინდისი და სიკვდილი, როგორც ეგზისტენციალების მოდუსების „გარდამავალი პუნქტები“; გახსნილობა; გაბედულება (საკუთრივი გახსნილობა); მომლოდინე გაბედულება; კონკრეტული ეგზისტენციალები (ლაცობა, ცნობისმოყვარეობა ორაზროვნება);
 - ძრწოლა და შიში;
 - დრო;
 - არარა;
 - ისტორიული ყოფიერება (Seyn);
 - Ereignis (გამთავისებელი მოვლენა)

3.2. ჰაიდეგერის ფილოსოფიის სიტემა

დასავლური ფილოსოფიის ყოველი გამორჩეული მოაზროვნის მოძღვრებაში შეგვიძლია გამოვყოთ ერთი საკვანძო სიტყვა თუ ფრაზა, რაც ყველაზე უკეთ ასახავს მათ ფილოსოფიას. თუ პითაგორასა და პითაგორელებთან ესაა რიცხვი, პლატონთან – იდეა, არისტოტელესთან – სუბსტანცია, დეკარტთან - კოგიტო, ნიცშესთან - ძალაუფლების ნება, ჰაიდეგერის ფილოსოფიის უმთავრეს საზრუნავს ყოფიერება წარმოადგენს. მისი მთავარი წიგნის - „ყოფიერება და დრო“ საწყისი პარაგრაფი სწორედ ყოფიერების შესახებ კითხვის განახლების აუცილებლობაზე გვესაუბრება.

ყოფიერება (Das Sein) – წინდაწინვე უნდა აღინიშნოს: ჰაიდეგერის გაგება ყოფიერებისა ორიგინალურია და მკვეთრად განირჩევა მისი ტრადიციული გაგებისაგან, რომელიც გარკვეულ უცვლელ იდეათა სამეფოს გულისხმობს ან ზოგადად, უცვლელობის პრინციპითაა წარმართული. ყოფიერება ჰაიდეგერს ესმის არა როგორც მეტაფიზიკური აბსტრაქცია ან აბსოლუტი, არამედ როგორც ყოფიერთათვის (არსებულთათვის) სიცოცხლის მიმნიჭებელი და მათი ფუნდამენტი. ყოფიერება თითქოსდა გასაგებია, ის თითქოსდა ჩვენთანაა, მაგრამ სინამდვილეში, საქმე ასე

მარტივად როდია. ჰაიდეგერის მიხედვით, ყოფიერება დავიწყებულია დასავლური ფილოსოფიის მიერ, მოყოლებული პლატონიდან, გაგრძელებული შუა-საუკუნეებითა თუ დეკარტით, და დამთავრებული ნიცშით.

ჰაიდეგერი განასხვავებს ყოფიერებას (Das Sein) არსებულისგან (Das Seiende) (ჰაიდეგერი, 2019: 6)¹⁷ და მიიჩნევს, რომ დასავლურმა აზრმა, მისი განვითარების ისტორიაში, ისინი ერთმანეთისგან ვერ გამიჯნა, ანუ ვერ დააფიქსირა მათ შორის არსებული ონტოლოგიური განსხვავება (ontologische Differenz). ყოფიერებას არსებულის (ყოფიერის) იარლიყი მიაკერეს ან იგი არსებულთა მთლიანობად დასახეს. სხვადასხვა ფილოსოფოსთან ეს განსხვავებულად მოხდა: იდეა (პლატონი), ენერგია (არისტოტელე), სუბსტანცია (დეკარტი), მონადა (ლაიბნიცი), ძალაუფლების ნება (ნიცშე). ეს კი მიზეზია ყოფიერების დავიწყებისა, რაზეც ჰაიდეგერი „ყოფიერება და დროის“ დასაწყისში საუბრობს (ჰაიდეგერი, 2019: 2). შესაბამისად, ჰაიდეგერი „ყოფიერება და დრო“-ის მიზნად ყოფიერების საკითხის ხელახალ აქტუალიზაციას ისახავს. ამგვარი განახლება კი ყოფიერების საზრისის ძიებაში ვლინდება (ჰაიდეგერი, 2019: 2-3).

ჰაიდეგერის აზრით, ყოფიერების მიჩნევა დასწრებულობად (Anwesenheit, presence) – ე.ი. როგორც აქვე მყოფად, დასანახად, დასწრებულად, აწ-მყოფად – ატარებს ანტიკურობის კვალს. ყოფიერების მსგავსი განმარტება, ჰაიდეგერის აზრით, დაუსაბუთებელია. თუნდაც იმიტომ, რომ ამგვარი განმარტება ყოფიერებისა იყენებს დროის განზომილებას, რომელსაც არ უსვამს კითხვას. შესაბამისად, აღმოჩნდება, რომ არ შეუძლია თვალი გაუსწოროს ისეთ გზებს, რომლებითაც არყოფნა, როგორებიცაა წარსული და მომავალი, არიან აზრი იმისა, რაც არ ი ს (Dahlstrom, 2013: 33).

ჰაიდეგერი ყოფიერების საზრისის ძიების გზად მუნყოფიერების (Dasein) ანალიზს ირჩევს.¹⁸ ეს მიდგომა ეგზისტენციალური ანალიტიკაა ანუ იმგვარი ყოფიერის

¹⁷ „ყოფიერება და დროის“ ქართულ თარგმანის ტექსტს („კარპე დიემ“, 2019) პარალელურად მიჰყვება გერმანული დედანიც. შესაბამისად, წარმოებს გვერდების ორნაირი დანომვრა – პირველი, რომელიც საკუთრივ თარგმანის გვერდებს მიჰყვება და მეორე, რომელიც გერმანულის დედნის პაგინაციას ინარჩუნებს და ოთკუთხედშია ჩასმული. წინამდებარე ნაშრომში „ყოფიერება და დროის“ გვერდები მითითებულია მეორე დანომვრის მიხედვით.

¹⁸ მარტივი იქნებოდა, რომ მივყოლოდით Dasein-ის ანრი კორბენისეულ, საკმაოდ გონებამახვილურ თარგმანს, რომელიც Dasein-ს თარგმნის, როგორც La réalité humaine (ადამიანური რეალობა). ამგვარი თარგმანი მხოლოდ

(არსებულის) გაანალიზებაა, რომლისთვისაც ყოფიერება *მნიშვნელობს და შეუძლია არსებობის, როგორც ასეთის, შესახებ კითხვები დასვას.*

მუნყოფიერების გარეშე ანუ ყოფიერების იმ მოდიფიკაციის გარეშე, რომელსაც მხოლოდ ადამიანი ატარებს, შეიძლება ყოფილიყვნენ არსებულები, მაგრამ არა – ყოფნა/არყოფნა (presence or absence). ანუ არ იქნებოდა შეკითხვა/გაგება იმისა, თუ „რა არის?“. შესაბამისად, არ დაისმებოდა ეს ონტოლოგიური შეკითხვა, რომელიც მთლიანად დასავლური ფილოსოფიის მამოძრავებელია. მუნყოფიერება ავლენს ყოფიერთა (არსებულთა) ყოფიერებას, მათ შორის, საკუთარი თავის ყოფიერებასაც. ჰაიდეგერისთვის მუნყოფიერების ყოფიერება ზრუნვაა. მუნყოფიერება ზრუნავს მის სამყარო-ში ყოფნაზე, ხოლო მისთვის დამახასიათებელი დროითობის გარეშე, მუნყოფიერება ვერ შეძლებდა ზრუნვას.

ყოფიერების საკითხის განხილვა მნიშვნელოვანია იმდენად, რამდენადაც ყოფიერების განმარტებაზეა დამოკიდებული ადამიანის განსაზღვრება (IkarusKK, 2014: 0:54-1:10).

ჰაიდეგერი ახდენს ორ მნიშვნელოვან გამიჯვნას:

(ა) სხვაობა ონტიურსა და ონტოლოგიურს შორის – ონტიური ტერმინია, რომელსაც ჰაიდეგერი კონკრეტული არსებულების და მათი ინტერპეტაციისათვის იყენებს. ადამიანს ახასიათებს ონტიური გაგება სამყაროსი. ეს ფაქტების შესახებ კვლევაა, რომელიც არ სვამს შეკითხვას არსებულთა, როგორც ასეთთა, შესახებ. ონტიურ სფეროში, ჩვენ ვახარისხებთ და ვადარებთ საგნებს, ვიკვლევთ მათ ფუნქციობას. ონტიკა შეიძლება იყოს წინამეცნიერული ანდაც მეცნიერული. მეცნიერული კვლევა-ძიება, მაგალითად, განეკუთვნება ონტიურ სფეროს, რადგან არსებულს (ყოფიერს) მის უშუალოებაში იკვლევს და არ სვამს შეკითხვას არსებულის, როგორც ასეთის, შესახებ: მაგალითად, ექიმი აანალიზებს სისხლს, იკვლევს მის კონკრეტულ მახასიათებელს – სისხლის შედედების დონეს, სისხლში ერითროციტების რაოდენობას და ასე შემდეგ. ხოლო ონტოლოგიური

ნაწილობრივ გადმოცემს Dasein-ის ჰაიდეგერისეულ გაგებას, რადგან დაზიანი არა იმდენად ადამიანის უბრალოდ არსებობაა, რამდენადაც ყოფიერების სპეციფიური მოდიფიკაციაა, რომლიდანაც უნდა გამოვიკვლიოთ ყოფიერების საზრისი.

მიდგომა გულისხმობს მიმართებას არსებულისადმი, ვითარცა არსებულისადმი. ონტოლოგიური კითხვა არსებულთა ყოფნის წესს დაესმის.

(ბ) მეორე განსხვავებაა თვით ონტოლოგიებშია, მათი გამოკვლევის ტიპებშია. ჰაიდეგერი მიჯნავს რეგიონულ ონტოლოგიებს ფუნდამენტურისგან. რეგიონული ონტოლოგია დაკავებულია კონკრეტული სფეროთი: ბაქტერიოლოგიით, საბანკო საქმით და ა.შ. ჰაიდეგერი ესწრაფვის, დააფუძნოს ფუნდამენტური ონტოლოგია, რომელსაც აინტერესებს ტრანსცენდენტალური მდგომარეობები და პირობები, რომლებიც შესაძლებელს ხდიან რეგიონალურ ონტოლოგიებს.

მაგალითად, ჰაიდეგერის დეკარტისადმი მიმართულ კრიტიკას სწორედ ეს „ლოგიკა“ განსაზღვრავს: დეკარტის მიერ მოაზროვნე და განფენილ საგანს შორის განსხვავების დაფიქსირება – ჰაიდეგერის თქმით, (ჰაიდეგერი, 2019: 89) – ონტოლოგიურად განსაზღვრავს (დეკარტისთვის და შესაბამისად, ახალი დროისთვის) ბუნებისა და გონების განსხვავებულობას. განფენილი საგნის იდეა სუბსტანციურობის იდეას ეფუძნება. დეკარტი არ განიხილავს სუბსტანციურობის იდეაში მოცემულ ყოფიერების საზრისს და ამიტომაც, ჰაიდეგერის თქმით (ჰაიდეგერი, 2019: 49), ისიც თავისთავად გასაგებად მიიჩნევდა ყოფიერებას.

დეკარტი ამ ყოფიერთან, განფენილ საგანთან, ერთადერთ მისადგომად განსაზღვრავს ინტელექტსა და მათემატიკურ-ფიზიკურ შემეცნებას. დეკარტისთვის მნიშვნელოვანია დარწმუნებულობა. იგი სუბიექტ-ობიექტურ დისტინქციას (გამიჯვნას) მიუსჯის სამყაროს, ხოლო სუბსტანციურობად გააზრებულ ყოფიერებას – ყოფიერს (არსებულს) მიაკუთვნებს.

დეკარტისთვის საგანთა სიმაგრე არის წინააღმდეგობა. შესაბამისად, იგი ვერ გაიაზრებს ამ წინააღმდეგობას სხვანაირად, თუ არა ადგილის არ დათმობად. *„სიმაგრის გამოცდილების ამ ინტერპრეტაციაში გრძნობადი ათვისების ყოფნის წესი და ამდენად, ამგვარ ათვისებაში შემომხვედრი ყოფიერის მის ყოფიერებაში წვდომის შესაძლებლობა გამორიცხულია“* (ჰაიდეგერი, 2019: 97). ჰაიდეგერი აკრიტიკებს დეკარტს: სიმაგრე და წინააღმდეგობა სულაც არ ვლინდება, თუკი არ არსებობს მუნყოფიერების ყოფნის წესის

მქონე ყოფიერი (არსებული), ანდა სულ მცირე ცოცხალი არსება. ჰაიდეგერისთვის მიუღებელია, რომ დეკარტი განფენილ საგანს უიგივებდა სამყაროს (ჰაიდეგერი, 2019: 97).

დეკარტმა შეზღუდა სამყაროზე შეკითხვის არეალი და ის დაიყვანა სამყაროსშინა ყოფიერის (არსებულის) საკითხამდე: „*მან განამტკიცა აზრი, რომ ამა თუ იმ ყოფიერის თითქოსდა უმკაცრესი ონტური შემეცნება ამავე დროს ამგვარ შემეცნებაში აღმოჩენილი ყოფიერის პირველად ყოფიერებასთან შესაძლებელი მიდგომაცაა*“ (ჰაიდეგერი, 2019: 100). ანუ, მარტივად რომ ვთქვათ, დეკარტისეული მათემატიკურ-სუბსტანციური მიდგომა ვერ გვივლენს ადამიანის ფუნდამენტურ, სიღრმისეულ ექსისტენციურ სტრუქტურას. ნაცვლად ამისა, დეკარტი გვკარნახობს, თუ რა უნდა იყვნენ არსებულები, – როგორც ობიექტები, ისე სუბიექტები. იგი ქმნის „ახალი ეპოქის ნარატივს“. ჰაიდეგერისთვის დეკარტი არის არა შუა-საუკუნეების „სიბნელის“ მძლეველი, ახალი ფილოსოფიის „მამა“, არამედ ფილოსოფიის დეგენერაციის მორიგი და, ალბათ, მთავარი შემოქმედიც (Dahlstorm, 2013: 56).

ესა თუ ის ონტოლოგია, რაოდენ გამართულიც არ უნდა იყოს ცნებითად, იგი არ უნდა ივიწყებდეს ყოფიერებას. ყოფიერების საკითხის გამოსაკვლევად ჰაიდეგერი მუნყოფიერების ანალიზს გვთავაზობს, ე.ი. – ყოფიერების იმგვარი „მოდულიზაციის“ გააზრებას, რომელიც კონკრეტულ არსებულში, ადამიანში რეალიზდება.

სწორედ Dasein-ია (მუნყოფიერებაა) ის, რაც, ჰაიდეგერის მიხედვით, უნდა იყოს კვლევის საგანი.

მუნყოფიერება (Dasein) – რა არის მუნყოფიერება?

მუნყოფიერება... ეს „ტერმინი“, მასთან პირველი მიახლოებისას, ყურს გვჭრის ქართულ ენაზე. ხოლო თავად გერმანულ „ტერმინს“ – Dasein-ს – ჰაიდეგერი სიტყვის ტრადიციული მნიშვნელობისგან განსხვავებულად იყენებს. გერმანულ ენაში სიტყვის გავრცელებული მნიშვნელობა არის – „არსებობა“. რატომ გახდა საჭირო ამ გერმანული სიტყვის ახლებური შინაარსობრივი დატვირთვა? რას ნიშნავს Dasein?

ჰაიდეგერი ნათლად ახასიათებს მუნყოფიერებას. Dasein (მუნყოფიერება) არაა ბიოლოგიური ადამიანი და არც რაიმე უშინაარსო, პრედიკატს მოკლებული აბსტრაქციაა; „*მუნყოფიერება ფაქტობრივად ეგზისტირებს*“ (ჰაიდეგერი, 2019: 181).

მუნყოფიერებას ყოფიერების გაგების პრეტენზია გააჩნია, რადგან სწორედ მუნყოფიერებისთვის არის ყოფიერება საკითხი და პრობლემა. განსხვავებით არამუნყოფიერებისეული არსებულებისგან – ცხოველებისგან, ქვებისგან, მინერალებისგან, მცენარეებისგან – მუნყოფიერება არაა უბრალოდ ინსტინქტებით შეზღუდული ან რაიმე „უსულო“ არსება, არამედ მას ძალუმს, დასვას კითხვები არსებობის, როგორც ასეთის შესახებ და უძღვებოდეს თავის ცხოვრებას.

ტერმინში – Dasein განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ატარებს წინსართი – „Da“. „Da“ გერმანულში არ ნიშნავს განსაზღვრულ, ფიქსირებულ „იქ“-ს; შესაბამისად, ჰაიდეგერი იყენებს „Da“-ს, როგორც ერთგვარი შუალედურ ეგზისტენციურ ველს, რომელიც არის „აქ“-სა და „იქ“-ს შორის.¹⁹ Da-sein-ში „Da“ შეგვიძლია განვმარტოთ „გახსნილობად“, „იქ“ („მუნ“) ყოფნად, ინსტინქტური შებოჭილობიდან გათავისუფლებად, თუმცა, იგი ამავე დროს „აქ“ ყოფნაცაა, ადამიანის ფაქტობრივი არსებობაცაა. ამრიგად, მუნყოფიერება ერთგვარი „აქა-იქ-ყოფიერება“ („აქა-იქ ყოფნა“).

როგორც ჰაიდეგერი გვეუბნება (ჰაიდეგერი, 2019: 60, 132), უნდა გავფრთხილდეთ და Dasein-ში არ უნდა მოვიაზროთ ისეთი კონცეპტები, როგორებიცაა: სუბიექტი, ობიექტი, ცნობიერება. Dasein (მუნყოფიერება) არც ერთი მათგანი არაა. ის ერთგვარი შუალედური ველია სუბიექტსა და ობიექტს შორის, – ფუნდამენტია, ყოფიერების ღიაობის გამოვლენის ადგილია, რომელიც განაპირობებს კიდევ როგორც „სუბიექტს“ და „ობიექტს“ შორის განსხვავებას, ისე მათ ერთიანობასაც; მუნყოფიერება ერთგვარი ველია, რომელიც „სუბიექტს“ და „ობიექტს“ შორის თავისებურ მიმართებას ამყარებს და თავის თავში ატარებს ამ მიმართების სპეციფიკურ მუდმივებს, რომლებსაც ჰაიდეგერი „ეგზისტენციალებს“ უწოდებს. „დაზიანის“ ღია ეგზისტენციურ ველს მხოლოდ ერთი კონკრეტული არსებული, ადამიანი ატარებს. „Da“ არის უკვე „მუნ“ ყოფნა; ამ „მუნ“-ში ვლინდება, რომ ადამიანის არსებობა არის „გარეგადამწვდომი“, – ის არაა „ჩაკეტილი“ სუბიექტი, რომელიც გონებით აპროექტებს უშინაარსო res extensa-ს (განფენილ საგანს). ადამიანი წინდაწინვეა ჩაშენებული სამყაროში. ის არის „მუნ“.

¹⁹ ამიტომაცაა, რომ ზოგჯერ ამ ტერმინს ინგლისურად თარგმნიან, როგორც t/here being. იგულისხმება რომ მუნყოფიერება არის, როგორც there (იქ), ისე here (აქ).

მუნყოფიერება ეგზისტენციურად გახსნილია. სწორედ ამგვარ გახსნილობას გულისხმობს Dasein-ის ანრი კორბენისეული თარგმანი ფრანგულ ენაზე - la réalité-humaine. Dasein-ი არც სუბიექტია (ადამიანი) და არც ობიექტი (რეალობა), არამედ იგი მათი მომცველი ღია ველია – réalité-humaine-ია. შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ჰაიდეგერისთვის Dasein არის იმგვარი ყოფიერი (არსებული, Seiende), რომელშიც გამოიკითხება საზრისი ყოფიერებისა. მარტივად თუ ვიტყვით, მხოლოდ ადამიანს აქვს უნარი, დასვას კითხვები, იკითხოს სამყაროს საზრისის შესახებ. მაგალითად, კატებისა და ხეებისაგან განსხვავებით, საკუთარ არსებობას ნაწილობრივ ჩვენ თავად განვსაზღვრავთ. ჩვენ საამისოდ მუდამ გვეძლევა შესაძლებლობები ასარჩევად. ცხადია, ეს არ გულისხმობს, რომ ჩვენ „სრულად თავისუფლები“ ვართ. მეტაფორა რომ მოვიშველიოთ: ცხოველების ინსტინქტებით შემოზღუდული ცხოვრება გავს ბორანს, რომელიც მხოლოდ ერთი მიმართულებით მოძრაობს, ხოლო ადამიანის ეგზისტირება მოგვაგონებს გემს, რომელსაც შეუძლია თავისუფალი ნავიგაცია ზღვაში ნებისმიერი მიმართულებით. თუმცა, ეს „ადამიანი-გემიც“ შეზღუდულია იმით, რომ ნავიგაციის მიმართულებები წინასწარაა მოცემული, ხოლო ამა თუ იმ მიმართულების ამორჩევას კონკრეტული (მათ შორის, ფატალური) შედეგები შეიძლება მოჰყვეს „გემისთვის“. „ეს გემი“ შეზღუდულია იმითაც, რომ ისიც „არსებობის ზღვაშია“ და „საზღვაო ნავიგაციის წესები“ მასაც უდგენს გარკვეულ საზღვრებს.

მუნყოფიერება ეგზისტირებს, ხოლო სხვა ყოფიერები (არსებულები) არსებობენ. ჰაიდეგერი ტერმინს „ეგზისტენცია“ ლათინურ Ex-sistere-ზე დაყრდნობით იყენებს. ამ ტერმინში მნიშვნელოვანია გარე მიმართულება – „Ex“, ღია ეგზისტენციურ ველში გაჭრის შესაძლებლობა. სწორედ ამიტომაც საუბარი ჰაიდეგერთან მუნყოფიერების (ღიაობის) ეგზისტენციურ ანალიზზე. ჰაიდეგერი ყურადღებას ამახვილებს კითხვაზე – „როგორ?“, ვით არსებობის სპეციფიურ მოდუსზე, რამდენადაც მუნყოფიერება (აქა-იქ-ყოფიერება/აქა-იქ-ყოფნა) ღია სისტემაა; ამგვარი მეთოდოლოგიური ცვლილება მის მიდგომას გამოარჩევს მეტაფიზიკა-ონტოლოგიის ფარგლებში გაბატონებული ტრადიციული კითხვისგან – „რა?“. ჰაიდეგერი პირდაპირ ამბობს: „*გამოთქმა 'მუნ' ნიშნავს ამ არსებით გახსნილობას*“ (ჰაიდეგერი, 2019: 132). გახსნილობა, ჰაიდეგერისთვის

(ჰაიდგერი, 2019: 221), მუნყოფიერების (აქა-იქ-ყოფიერების/აქა-იქ-ყოფნის) ძირითადი სახეა, რის შესაბამისადაც იგი არის თავისი „მუნ“.

აღსანიშნავია, აგრეთვე „დაზაინის“ (მუნყოფიერების, აქა-იქ-ყოფიერების/აქა-იქ-ყოფნის) კიდევ ერთი მახასიათებელი: ჰაიდგერის თქმით (ჰაიდგერი, 2019: 13), სხვა არსებულებთან ურთიერთობაში შესვლისას, მუნყოფიერება პროეცირებას ახდენს ყოფიერების ონტოლოგიამდელი გაგებით. ანუ მუნყოფიერებას არ აქვს გააზრებული საკუთარი აპრიორი კონდიციები ანუ ის მდგომარეობები, რომლებიც საფუძველია იმისა, რომ ჩვენ ამა თუ იმ მოვლენას „რადაცნაირად“, ასე ან ისე აღვიქვამთ და ვაფასებთ. ამით კი გაუაზრებელი რჩება ის ფაქტი, რომ მუნყოფიერებას გარკვეული მოცემულობანი გააჩნია, რომელთა საფუძველზეც, ის სამყაროსთან ამა თუ იმ მიმართებას – მათ შორის, მაგალითად, მეცნიერულ მიმართებას – ამყარებს.²⁰

ფუნდამენტური ონტოლოგია – ჰაიდგერის „ახლებური“ ონტოლოგია – მუნყოფიერების ეგზისტენციური ანალიტიკიდან ხორციელდება. „დაზაინის“ ეგზისტენციური ანალიზი განსხვავდება ადამიანის ბუნების სხვა – ანთროპოლოგიური, ბიოლოგიური თუ ფსიქოლოგიური – კვლევებისგან. ეს უკანასკნელნი ხომ ადამიანს იმთავითვე წარმოაჩენენ, ვითარცა სხვა ბუნებრივი ფორმაციებისგან ონტოლოგიურად განურჩეველ ფენომენს; ადამიანი ასეთი ტიპის ანალიტიკური მოდელებისთვის მხოლოდ „ობიექტს“ წარმოადგენს (Dahlstrom, 2013: 36).

მუნყოფიერების ერთგვარი მეტონიმიცაა „სამყარო-ში-ყოფნა“. ის მიუთითებს ჰოლისტურ ფენომენზე, რომლის მეშვეობითაც, ჰაიდგერი ახდენს მუნყოფიერების (აქა-იქ-ყოფიერების, აქა-იქ-ყოფნის) სამყაროულობის ექსპლიკაციას და მის შუქზე წარმოაჩენს დაზაინის საშუალო ყოველდღიურობასა და მისი არსებით ეგზისტენციალებს.

²⁰ წინასწარი მონიშვნა: აღსანიშნავია, ამ ჰაიდგერისეული განაზრების მსგავსება ნიცშეს პასაჟთან მეცნიერთა მეცნიერებად ჩამოყალიბების მოტივაციაზე, რომელსაც ვხვდებით ნიცშეს ესეში – „შოპენჰაუერი როგორც აღმზრდელი“. ჰაიდგერის ფილოსოფია მიმართულია სციენტისმი, მეცნიერული მიმართების გამორჩეულობის პრეტენზიისა და მისი დომინანტობის წინააღმდეგ. საკითხის ამგვარი შეფასება ჰაიდგერს უდავოდ აკავშირებს ნიცშესთან.

სამყარო-ში-ყოფნა (In-der-Welt-sein) – სამყარო-ში-ყოფნა აპრიორი და აუცილებელი კონსტიტუციაა მუნყოფიერებისა, მაგრამ ეს განსაზღვრება არაა საკმარისი სამყარო-ში-ყოფნის ფუნდამენტური კონსტიტუციის განმარტებისთვის.

სამყარო-ში-ყოფნა წინაპირობაა მუნყოფიერების გათქვეფილობისა იმაში, რაც არის ხელთმყოფი (ე.ი. აქვე, „ხელთ“ არსებულ საგნებში, როგორებიცაა, მაგალითად: დაზგა, კომპიუტერი, ჩანგალი). ყოველდღიური სამყარო-ში-ყოფნა არის ჩავარდნილი, მაცდური და გამაუცხოებელი. როგორც სამყარო-ში-ყოფი, მუნყოფიერება ფაქტობრივად ეგზისტირებს სხვა, არამუნყოფიერებისნაირ არსებულებთან (მაგ., ცხენებთან, დაზგასთან, კომპიუტერთან). რადგან მუნყოფიერება არის სამყარო-ში-ყოფნა, იგი განწირულია, იყოს სამყაროული და შესაბამისად, ისტორიული.

სწორედ სამყარო-ში-ყოფნას ეფუძნება ჰაიდეგერის კრიტიკა, რომელიც რეალობის უწინდელ განმარტებას მიემართება. ყოფიერება – რაც, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ჰაიდეგერის ფილოსოფიის ცენტრალური გაგებაა – დასავლური ფილოსოფიის ტრადიციაში დავიწყებულია. ამიტომაც მნიშვნელოვნად ცხადდება, მოვიშორეთ ცალმხრივი ორიენტაცია, რომელიც ყოფიერებას „რეალობად“ განმარტავს. (ჰაიდეგერი, 2019: 201). *„ფილოსოფიის სირცხვილი“ ის კი არაა, რომ ეს დასაბუთება [რეალობისა] აქამდე არ გვექონია, არამედ ის, რომ ამგვარ დასაბუთებებს მუდამ ელოდებიან და ცდილობენ. ამგვარი მოლოდინი, მიზნები და მოთხოვნები ამოიზრდებიან იმის ონტოლოგიურად უკმარი დადგენიდან, რისგან დამოუკიდებლად და გარეთ უნდა იქნას დასაბუთებული სამყარო, როგორც ხელმისაწვდომი“* (ჰაიდეგერი, 2019: 205).

ჰაიდეგერისთვის რეალობის დასაბუთების მცდელობები უაზროა. ამგვარ მცდელობებს ის „სამყარო-ში-ყოფნას“ უპირისპირებს. ჩვენ ფუნდამენტურად ვართ „ჩაშენებულნი“ სამყაროში. შესაბამისად, ამაო და ფუჭია უწინდელი ფილოსოფიის ყოველგვარი მცდელობები, „ყოფიერების“ არსებობის დასაბუთებისა. ამაოა ასევე მსჯელობები იმაზე – „ყოფიერება განსაზღვრავს ცნობიერებას“ თუ პირიქით, „ცნობიერება – ყოფიერებას“. ჰაიდეგერის ფილოსოფია ამოაყირავებს დეკარტის პრინციპს – „ვაზროვნებ, მაშასადამე ვარსებობ“ და პირიქით ამბობს: „ვარსებობ, მაშასადამე ვაზროვნებ“.

ჰაიდეგერის აზრით (ჰაიდეგერი, 2019: 206), მუნყოფიერების დაცემული მდგომარეობის ბრალია გარესამყაროს დასაბუთების მცდელობები, რომლებიც გარესამყაროს ჯერ არარა-ში მოისვრიან და შემდეგ ცდილობენ, ის გნოსეოლოგიურად (შემეცნების თეორიის მეშვეობით) დაასაბუთონ. მუნყოფიერებას არ გააჩნია მყარი საფუძველი და ამიტომ ის დასაბუთებას ესწრაფვის. მას სიმყარე სჭირდება. არადა გარესამყაროს საერთოდ არ სჭირდება ადამიანის დასაბუთება. სწორედ ამგვარი სიმყარის და დამტკიცებულობის (სამყაროსთვის არასაჭირო) მაძიებლად მიიჩნევა ჰაიდეგერი დეკარტს.²¹ მეტწილად სწორედ დეკარტს მიემართება ჰაიდეგერის სიტყვები, რომ ყოფიერების პრიმარული (პირველსაწყისი) გაგება გადაგვარდა ობიექტივირებულ ყოფიერებად (ჰაიდეგერი, 2019: 206).

ჰაიდეგერი მის მიერ განხორციელებულ მუნყოფიერების ეგზისტენციურ ანალიტიკას ადარებს დასავლურ ფილოსოფიაში გავრცელებულ ორ მიდგომას – რეალიზმსა და იდეალიზმს. იგი გვაფრთხილებს, რომ მუნყოფიერების ანალიტიკა შესაძლოა ემთხვეოდეს კიდევ რეალიზმს იმით, რომ სამყაროსშინა ყოფიერს (არსებულს) ორივენი აღიარებენ, მაგრამ მუნყოფიერების ეგზისტენციურ ანალიტიკას, განსხვავებით რეალიზმისა, არ მიაჩნია, რომ რეალობის დასაბუთება საჭიროა (ჰაიდეგერი, 2019: 207). იდეალიზმი ნაწილობრივ გამართლებულია ჰაიდეგერისთვის, რადგან ყოფიერებისა და რეალობის ცნობიერებაში განთავსებით, იგი დაუშვებს იმას, რომ ყოფიერება არ შეიძლება აიხსნას კერძო არსებულთ. თუმცა, ჰაიდეგერის შეხედულებით (ჰაიდეგერი, 2019: 207), საკუთრივ ამ ცნობიერების შესახებ კითხვის დაუსმელობა არის იდეალიზმის ნაკლი. *„წინააღმდეგობა ახასიათებს გარესამყაროს სამყაროსშინა ყოფიერის აზრით, მაგრამ არასდროს – სამყაროს აზრით. 'რეალობის ცნობიერება' თავად არის სამყარო-ში-ყოფნის ერთ-ერთი წესი. ამ ეგზისტენციალურ ძირეულ ფენომენზე აუცილებლობით დაიყვანება ყოველი 'გარე სამყაროს პრობლემატიკა'“* (ჰაიდეგერი, 2019: 211).

სუბსტანციის მეშვეობით ყოფიერებას რომ ვერ ვწვდებით, ეს ჰაიდეგერმა შემდეგი წინადადებით გამოხატა: *„ადამიანის სუბსტანცია არის მისი ექსისტენცია“* (ჰაიდეგერი,

²¹ დეკარტთან მიმართებით, უფრო დაწვრილებითი ანალიზისთვის, იხილეთ მეხუთე თავის მესამე ქვეთავი – „ორი ისტორიული ექსკურსი“.

2019: 212). მხოლოდ მაშინაა შესაძლებელი ყოფიერების, როგორც ყოფიერების, გაგება, თუ მუნყოფიერების ყოფნის წესის მქონე ყოფიერი (არსებული) ეგზისტირებს.

სამყარო-ში-ყოფნას გააჩნია სამი სტრუქტურული მომენტი: (1) სამყარო (Welt), (2) თვითი (Selbst), (3) ში-ყოფნა (In-sein).²²

(ა) სამყარო (Welt) – სამყარო-ში-ყოფნის პირველი სტრუქტურული მომენტია სამყარო. ჰაიდეგერი სამყაროს ორიგინალურად განმარტავს და აქაც განუდგება ტრადიციას, რომელსაც სამყარო ან მატერიალურ საგანთა ერთობლიობად ესმოდა, ან სულაც მატერიალურის მიღმა მყოფად განიხილავდა.

თუმც, სანამ სამყაროზე ჰაიდეგერის საკმაოდ საინტერესო კონცეფციას განვიხილავდეთ, მცირე გადახვევაა საჭირო, რათა განვმარტოთ ჰაიდეგერისეული ტერმინები: ხელთმყოფი (Zuhandenheit, Ready-to-hand) და ხელმისაწვდომი (წინმყოფი) (Vorhandenheit, Present-at-hand).

ხელთმყოფი უშუალო მოხმარების ინსტრუმენტია. ის აქვეა, ჩვენს ხელთაა. მაგალითად, ჩაქუჩი, რომელსაც ვიყენებთ ლურსმნის დაჭედებისთვის, ანდა ჭიქა, რომლითაც წყალს ვსვამთ. ჩაქუჩი, ჭიქა და უამრავი ასეთი ხელსაწყო გვეძლევა თავისთავადი მოხმარების კომპლექტში. ამგვარი მოცემულობა პირველადია. თავდაპირველად ჩვენ ჩაქუჩთან და სხვა ხელთმყოფებთან ერთად ვცხოვრობთ და მათ მხოლოდ ფუნქციურად მივემართებით. ხელთმყოფობა მუნყოფიერების მიმართებაა და საგანთა არსებობის მოდუსია.

ხელთმყოფობა არაა სამეცნიერო დაყოფა სუბიექტად და ობიექტებად. ის ხელსაწყოთა ფუნქციური გამოყენების მოდუსია.

„ხელსაწყოს ყოფნის წესს, რომელშიც იგი თავს თავისივე თავიდან ააშკარავებს, ჩვენ ხელთმყოფობას ვუწოდებთ“ (ჰაიდეგერი, 2019: 69).

„ხელთმყოფობა არის ონტოლოგიურ-კატეგორიული განსაზღვრა არსებულისა მის თავისთავადობაში“ (ჰაიდეგერი, 2019: 71).

²² ჰაიდეგერის „ყოფიერება და დროის“ გაგებისთვის და მისი მთლიანობითი სურათის დასანახად იხილეთ 3.3-ში მოცემული „ყოფიერება და დროის“ სქემა.

ხელთმყოფისგან მოდალურად განსხვავდება წინმყოფი. თუმცა, ის მისგან მომდინარეობს და მასთან კავშირს ინარჩუნებს. წინმყოფი²³ უკვე ობიექტივირებული ხელთმყოფია. როდესაც რაღაც მიზეზის გამო – მეტწილად ხელთმყოფი ხელსაწყოს გაფუჭების გამო – შევჩერდებით და აღმოვაჩინებთ, რომ, მაგალითად, ჩაქუჩს ან ჭიქას აქვთ დამოუკიდებელი, ობიექტური თვისებები, სამეცნიერო პარამეტრები (წონა, ზომა, ფერი, სიმძიმე და სხვა), ამ დროს, უკვე წინმყოფთან გვაქვს საქმე.

არსებულთა წინმყოფად დაფიქსირება მეცნიერებისკენ გადასვლის გზაა, არსებულთა დამოუკიდებელი განხილვის აუცილებელი წინაპირობაა. ჰაიდეგერისთვის ამგვარი „გახსნა“ დაკავშირებულია მუნყოფიერების განვითარებასთან. მაგალითად, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ სწორედ ხელთმყოფიდან წინმყოფზე გადასვლას და მის ადამიანთა გონებაში გამყარებას ემსახურებოდა სოკრატეს „საქმიანობა“, როდესაც იგი ათენელებს „გულს უწუხებდა“ შეკითხვებით ობიექტურად არსებული მშვენიერების, ქოთნის იდეის და მსგავსი ... *წინმყოფების* შესახებ.

ჰაიდეგერი საუბრობს აგრეთვე არახელთმყოფობაზე, როდესაც ინსტრუმენტი გამოუსადეგარია და „მოელის“, წინმყოფობის მოდუსში გადანაცვლებას, რათა შემდეგ კვლავ ხელთმყოფი გახდეს. ანუ არახელთმყოფობა უნდა გამოსწორდეს; იგი უნდა გაცნობიერდეს, გამოიკვეთოს ხელსაწყოს ობიექტური მახასიათებლები, რათა კვლავ გადაეშვას ხელთმყოფთა „ფუნქციურ ქსელში“. ჰაიდეგერისეული ეს განაზრება გვიჩვენებს, რომ მეცნიერება არის აქტივობა, რომელსაც უფრო ფუნდამენტურ საქმიანობაში აქვს ფესვი გადგმული. საბოლოოდ, ჰაიდეგერს სურს გვითხრას, – მეცნიერება, რომლის უცილობელი წინაპირობა არსებულთა წინმყოფად (ობიექტებად) დაფიქსირებაა, ფესვგადგმულია ადამიანის „პრაქტიკულ აქტივობაში“.

ამ ტერმინთა განმარტება აუცილებელი იყო, რათა ნათელი მოგვეჩინა იმისთვის, თუ როგორ ესმის ჰაიდეგერს *სამყარო*. ჰაიდეგერს სურს გვაჩვენოს, რომ დასავლური

²³ ტერმინის *Vorhandenheit* თევზადისეული თარგმანი – „ხელმისაწვდომი“ ეტიმოლოგიურად ზუსტად გადმოსცემს სიტყვის მნიშვნელობას. თუმცა, თევზადის თარგმანს ვამჯობინებ ტერმინი – „წინმყოფი“, რათა მენტალური წინდადგმის მომენტისთვის გამესვა ხაზი. ამ აზრს უთუოდ ატარებს ჰაიდეგერისეული ეს ტერმინი. *Vorhandenheit* არსებულის ობიექტად ქცევაა, რომელიც დროებით განმარცვულია პირველადი ფუნქციური ინტერესისგან, მაგალითად, ხელოსნის ინტერესისგან, ლურსმნის კედელში ჩაჭედება რომ განუზრახავს.

მეტაფიზიკის ფილოსოფიის მიერ დანახული *სამყარო* იყო არაადექვატური და წარმოშობდა შეუსაბამო პრობლემებს, რომლებიც ქრებიან ფუნდამენტურ-ონტოლოგიური ანალიზისას.

ჩვენ უკვე მივემართებით საგნებს, რომლებიც სამყაროში არიან. ეს შეიძლება არის კიდევ წინაპირობა იმისა, რომ ჩვენ გაგვაჩნია ონტოლოგიამდელი გაგება მსოფლიოსი. სამყარო არ არის ერთგვარი ჩარჩო, რომლის შიგნითაც ყველაფერი აღქმულია, რადგან თავად მსოფლიოსაც სჭირდება აღმქმელი ყოფიერი (არსებული) – ე.ი. მუნყოფიერება. სამყარო, ამავდროულად, არის რაღაც ისეთი, რაც არსებობს მუნყოფიერებასთან ერთად ზუსტად ისევე, როგორც არსებულები მუნყოფიერის გვერდით არსებობენ. ამგვარი თვალსაზრისი, ერთი შეხედვით, მოგვაგონებს უკიდურეს სუბიექტივიზმს (სოლიფსიზმს): თუ არ არსებობს აღმქმელი, არც სამყარო არსებობს. ჰაიდეგერი ამ სოლიფსისტურ²⁴ საფრთხეს *სამყაროულობის* (Weltlichkeit) პრინციპით დაუსხლტება.

ჰაიდეგერი აღწერს ოთხ მნიშვნელობას ტერმინისა „*სამყარო*“:

1. პირველია ონტური ცნება, რომელიც ნიშნავს ყოფიერთა მთლიანობას, რომელიც შეიძლება სამყაროს შიგნით არსებობდეს;
2. ონტოლოგიური აზრით: სამყარო არის ყოფიერება ამ არსებულისა სამყაროში. მაგალითად, მათემატიკოსის „სამყაროში“ არიან: რიცხვები, ფუნქციები; ფეხბურთის გულშემატკივარის „სამყაროში“ – გუნდები, გოლები, მოთამაშეები;
3. სამყაროს, როგორც ადგილს, სადაც ფაქტიური მუნყოფიერება ცხოვრობს. ანუ იგი ამ სამყაროს ერთ-ერთი მაცხოვრებელთაგანია;
4. მეოთხე კონცეპტი გვამღევს სამყაროულობის ონტოლოგიურ-ეგზისტენციურ ცნებას. „*სამყაროულობა თავად არის მოდიფიცირებადი კერძო 'სამყაროთა' სტრუქტურულ მთლიანობებად, მაგრამ შეიცავს საერთოდ სამყაროულობის აპრიორიორულს. ის აღწერს აპრიორი ხასიათს ნებისმიერი არსებულისა, რომელიც შეგვიძლია განვიხილოთ, როგორც სამყარო. სამყაროს ეს კონცეფცია*

²⁴ სოლიფსიზმი – სუბიექტური იდეალიზმის უკიდურესი ფორმა, რომელშიც უშუალო რეალობად მოაზროვნე სუბიექტი მიიჩნევა, ხოლო ყოველივე დანარჩენი მხოლოდ ინდივიდის ცნობიერებაში არსებულადაა გაგებული.

მოიცავს წინა სამს, რადგან ის შეიცავს კონსტრუირებას, რომელიც მოცემულია პირველ და მესამე პუნქტებში“ (ჰაიდეგერი, 2019: 64-65).

სამყაროს უპირველესად აღმოვაჩინთ არა როგორ წინმოფებს, არამედ როგორც ხელთმოფებს, როგორც პირველად პროდუქტებსა და რესურსებს. სამყაროულობა არის ონტოლოგიური კონცეპტი, რომელიც ამყარებს სამყარო-ში-ყოფნას. სამყაროულობა არის აპრიორი სტრუქტურა, რომელიც საშუალებას იძლევა ადამიანებმა დააპროექტონ თავიანთი შესაძლებლობები. სამყაროულობას არ აწუხებს კონსტიტუირების პრობლემები, რადგან მუნყოფიერება სამყაროულია, მისი მსოფლიოსთან მიმართება არ შეიძლება იყოს მხოლოდ და უწინარესად სუბიექტ-ობიექტური ბუნებით განსაზღვრული.

სამყაროს შესახებ შეკითხვა, ჰაიდეგერისთვის, მუნყოფიერების ანალიტიკას უკავშირდება:

„‘სამყაროულობა’ ონტოლოგიური ცნებაა და გულისხმობს სამყარო-ში-ყოფნის კონსტიტუტიური მომენტის სტრუქტურას. სამყარო-ში-ყოფნას ჩვენ ვიცნობთ როგორც მუნყოფიერების ეგზისტენციალურ განსაზღვრებას“ (ჰაიდეგერი, 2019: 64).

სამყაროულობას ექვემდებარება ხელსაწყოთა მთლიანობა (Zeugganzheit). ეს მთლიანობა მოიცავს ქსელს ხელსაწყოებისა, ერთმანეთს მნიშვნელობას რომ ანიჭებენ: მაგალითად, ჩაქუჩის მნიშვნელობა კედელში ლურსმნის ჩაჭედებაა, ლურსმნის – საგნის კედელზე დამაგრება; კედლის – საცხოვრებლის უზრუნველყოფა და ინსტრუმენტების (თაროების და სხვა) დატევა და ასე შემდეგ. ჰაიდეგერის თქმით (ჰაიდეგერი, 2019: 68), მკაცრი აზრით, არ არსებობს ცალკე ხელსაწყო; ხელსაწყო მუდამ იმ გარკვეულ მთლიანობაში, ერთგვარ ქსელში გვევლინება, რომელიც წინდაწინვე მოცემულია (ჰაიდეგერი, 2019: 68). სწორედ ამგვარ მნიშვნელობების (Bewandnis, relevance) გადაცემას აღნიშნავს ჰაიდეგერისეული ტერმინი bewenden lassen (მნიშვნელობის გადაცემა). ამგვარი მნიშვნელობა მოცემულია მნიშვნელობათა მთლიანობაში (Bewandnisganzheit). ონტოლოგიური აზრით, მნიშვნელობის გადაცემა არის ხელთმოფის გადახსნილობა. ამრიგად, ხელსაწყოთა მთლიანობა ქმნის მნიშვნელობათა მთლიანობას.

ცხადია, მუნყოფიერება ანიჭებს მნიშვნელობას ხელსაწყოებს. ხელსაწყოთა მთლიანობა მუნყოფიერების გარემოში (Umwelt), მის ყოველდღიურობაშია ჩაშენებული და მეტწილად არის კიდევ მისი ყოველდღიურობა. მუნყოფიერება ადგილს მიუჩენს ყოველგვარ ხელსაწყოს და დაიახლოვებს (Ent-fernen²⁵) მას. ჰაიდეგერისთვის დაახლოება არ ნიშნავს ფიზიკურ, მეტრებით გაზომილ სიახლოვეს, არამედ იგი მხოლოდ მუნყოფიერებისთვის დამახასიათებელ დაახლოებას გულისხმობს. მაგალითად, 5000 კილომეტრით დაშორებული შეყვარებული ჩემთვის უფრო ახლოა, ვიდრე 5 მეტრით დაშორებული ჩემი მეზობელი. მუნყოფიერება ყოველგვარ ხელსაწყოს მიუჩენს ადგილს (Platz) რეგიონში (Gegend). მუნყოფიერება მუდამ იახლოებს არსებულებს. ამით, ის გვივლენს იმ ვრცეულობას, რომელიც მხოლოდ მუნყოფიერებას ახასიათებს და არ ექვემდებარება სივრცის მეცნიერულ გაზომვას.

ჰაიდეგერი აკრიტიკებს დეკარტის მოდელს და მიიჩნევს, რომ ვრცეულობა (Räumlichkeit) არაა არამოაზროვნე სუბსტანციების განმსაზღვრელი თვისება. ხელთმყოფს უკვე წინდაწინვე აქვს სიახლოვე და მიმართულება, რომელიც ხელსაწყოს წინდახედულ გამოყენებაზეა დამოკიდებული. მუნყოფიერება თავად უნდა იყოს სივრცითი, რათა შეძლოს, ხელთმყოფს საკუთარი გარემოს სივრცეში წააწყდეს. მუნყოფიერების ვრცეულობა იმაში მდგომარეობს, რომ ცდილობს დაიახლოვოს ნივთები, რათა შემდეგ მათში ორიენტაცია შეეძლოს.

(ბ) თვითი (*selbst*) – სამყარო-ში-ყოფნის კიდევ ერთ სტრუქტურულ მომენტად გვევლინება „თვითი“. არსებობს ორი სახე თვითისა, – ესენია არასაკუთრივი თვითი (*uneigentliches selbst*), იგივე უპირო-თვითი (*man-selbst*) და საკუთრივი თვითი (*eigentliches selbst*). თვითის ეს ორი რეჟიმი გამომდინარეობს იქიდან, რომ მუნყოფიერება (*Dasein*) ყოველთვის თან-ყოფნაა (*mitsein*). ჩვენი სოციალური ბუნება განსაზღვრავს თვითის ამ ორ მოდულს.

²⁵ ჰაიდეგერი სიტყვას Ent-fernen გერმანულში დამკვიდრებული მნიშვნელობის საპირისპიროდ იყენებს. გერმანულად Entfernen „მოშორება“-ს ნიშნავს, თუმცა ჰაიდეგერი ცალკე გამოყოფს ნაწილს „Ent“, რომლის მნიშვნელობა არის საპირისპირო ზმნისა, რომელიც მას მოჰყვება (მაგ., kommen – მოსვლა; entkommen – გაქცევა). შესაბამისად, ჰაიდეგერისეულ განახლებაში, fern sein არის მოშორება, ხოლო Ent-fernen - დაახლოება.

მუნყოფიერების არასაკუთრივი ეგზისტირების „პროტაგონისტი“, მისი ერთგვარი „სუბიექტია“ – Das Man. Man გერმანულ ენაში უპირო ნაცვალსახელია: Man sagt (ამბობენ); Man denkt (ფიქრობენ). Man-ს ინგლისურ ენაში შეესაბამება სიტყვა „They“: They think; They say. ამგვარ წინადადებებში ჩვენ არ ვიცით, თუ ვინ ამბობს კონკრეტულად, თუ ვინ არის ეს „მანი“. მანი „დაზაინის“ პრიმარული (პირველადი) მოდუსია. მუნყოფიერების არასაკუთრივობა უფრო ხშირია; Man-ი უპიროვნო არსებაა – ის ერთგვარი „ეგზისტენციური ფორმა“, რომლითაც „დაზაინი“ თავდაპირველადაა მოცემული. ამგვარ მოცემულობას განაპირობებს მუნყოფიერების გადაგდებულობა (იხ. გადაგდებულობა), რაც ნიშნავს, რომ მუნყოფიერებას არა აქვს საფუძველი; ის გადაგდებულია სამყაროში; მისთვის არ განუსაზღვრავთ წინასწარი მოქმედების გეგმა; მუნყოფიერებას არ აქვს „თანდაყოლილი საზრისი“; საზრისი მან თვითონვე უნდა შეიქმნას; გადაგდებულობის პირველადი მოდუსი არის ჩავარდნა, მან-ში ყოფნა, ანუ ამა თუ იმ ჯგუფისადმი ბრმა, კონფორმისტული კუთვნილება.

„ყოველი უპირატესობა უჭუმრად დაითრგუნება. ყოველი საწყისისეული ერთ წამში ერთგვაროვნდება დიდი ხნის ცნობილად. ყოველი ბრძოლით მოპოვებული ხელწამოსაკრავი ხდება. ყოველი იდუმალემა კარგავს თავის ძალას ... საჯაროობა აბნელებს ყოველივეს და ამგვარად დაფარულს ასალებს, როგორც ცნობილსა და ყველასთვის მისაწვდომს“ (ჰაიდეგერი, 2019: 127).

თვითს აქვს საკუთრივი მოდუსი. ხოლო თუ რა აქცევს თვითს საკუთრივად ან რა არის მისი არასაკუთრივობის განმაპირობებლები, დამოკიდებულია ში-ყოფნი-ს ანალიზზე, რომელიც ეგზისტენციალებით წარმოებს.

(გ) ში-ყოფნა (*in-sein*) – ჰაიდეგერის თქმით (ჰაიდეგერი, 2019: 53), სამყარო-ში-ყოფნა (*in-der-Welt-sein*) მუნყოფიერების აუცილებელი სტრუქტურაა, მაგრამ არაა საკმარისი მუნყოფიერების ყოფიერების სრული განსაზღვრისთვის. ამიტომაც ჰაიდეგერი გვთავაზობს „ში“-ყოფნის ანალიზს, რაც გულისხმობს მეტ ნათელყოფას იმისა, რასაც ვერ გამოხატავს სამყარო-ში ყოფნის უფრო „ზოგადი“ მოცემულობა.

ში-ყოფნა (*in-sein*) არ გულისხმობს სივრცით მიმართებას („წყალი ჭიქაში“). იგი სივრცითი შიგნით ყოფნა კი არაა, არამედ მუნყოფიერების ყოფიერებითი სტრუქტურის

პრინციპია. „ში-ყოფნა არის მუნყოფიერების ყოფიერების ფორმალური ეგზისტენციალური გამოთქმა, რომელსაც (მუნ-ყოფიერების) სამყაროში ყოფნის არსებითი სტრუქტურა აქვს“ (ჰაიდეგერი, 2019: 54).

ჰაიდეგერი ხაზს უსვამს (ჰაიდეგერი, 2019: 55), რომ ში-ყოფნის ეგზისტენციურ სტრუქტურას თვალს არიდებენ, რადგან აპელირებენ „ხელმისაწვდობაზე“ (წინმყოფობაზე), ე.ი. მათემატიკურად ობიექტივირებულ საგნობრიობაზე, რომელიც არაა თავად ეს მუნყოფიერების ხელმისაწვდომობის წესი. მუნყოფიერება უნდა გავიგოთ მისი ფუნდამენტით ანუ შინაგანი, ეგზისტენციური სტრუქტურიდან, ე.ი. მისი „შიგნიდან განათებით“, და არა ამ სტრუქტურებიდან აბსტრაქტირებითა და მათგან დაშორებით.

ეგზისტენციური ანალიტიკა ეგზისტენციალებით წარმოებს. ეგზისტენციალი, კატეგორიისაგან განსხვავებით, მხოლოდ მუნყოფიერებას მიემართება. ის მას „შიგნიდან“ აშუქებს. კატეგორია გულისხმობს კერძოს დაქვემდებარებას ზოგადისადმი. მაგალითად, შინაური ცხენი განეკუთვნება ცხენების გვარს, ცხენების გვარი – ცხენისებრთა ოჯახს, ცხენისებრთა ოჯახი – კენტაქლოსანთა რიგს, კენტაქლოსანთა რიგი – ძუძუმწოვართა კლასს, ძუძუმწოვართა კლასი – ქორდიანთა ტიპს, ქორდიანთა ტიპი – ცხოველთა ოჯახს. ჰაიდეგერი ამგვარი, კატეგორიისმიერი მიდგომის ნაცვლად, გვთავაზობს ეგზისტენციალებს, რომლებიც „შიგნიდან განათებენ“ კვლევის „საგანს“ – მუნყოფიერებას.

ში-ყოფნის ეგზისტენციალური ანალიტიკის მარტივად გადმოსაცემად უნდა ითქვას, რომ ეგზისტენციალებს ახასიათებთ: საკუთრივი და არასაკუთრივი მოდუსები, ასევე ერთგვარი „ნულოვანი“ (Default) მდგომარეობაც. არსებობენ, ასევე, ერთგვარი ეგზისტენციალური სტადიები, რომელთა „გავლის“ შემდეგაც ეგზისტენციალები იცვლიან მოდუსს – გადადიან არასაკუთრივიდან საკუთრივ მოდუსში. სიმარტივისთვის, ჰაიდეგერის ეს სიღრმისეული განაზრება, რაც „ყოფიერება და დროის“ ფილოსოფიური დინამიკის ქვაკუთხედია, შეიძლება ცხრილში გადმოვცეთ, ხოლო შემდეგ კი მისი თითოეული კომპონენტი განვიხილოთ.

↓↓↓↓↓↓↓↓↓↓ გადაგდებულობა (<i>Geworfenheit</i>) ↓↓↓↓↓↓↓↓↓				
ნულოვანი (Default) მდგომარეობა	განწყობილება (<i>Befindlichkeit</i>)	გაგება (<i>Verstehen</i>)	მეტყველება (<i>Rede</i>)	<i>გახსნილობა</i> (<i>Erschlossenheit</i>)
↓↓↓↓↓↓↓↓↓↓ ჩავარდნა (<i>Vefallen</i>) ↓↓↓↓↓↓↓↓↓				
არასაკუთრივი (<i>Uneigentliches</i>) მოდუსი	ორაზროვნება (<i>Zweideutigkeit</i>) [არასაკუთრივი განწყობილება]	ცნობისმოყვარეობა (<i>Neugier</i>) [არასაკუთრივი გაგება]	ლაცობა (<i>Gerede</i>) [არასაკუთრივი მეტყველება]	
↓↓↓↓↓↓↓↓↓↓ სინდისი (<i>Gewissen</i>) ↓↓↓↓↓↓↓↓↓				
საკუთრივი (<i>Eigentliches</i>) მოდუსი	ძრწოლა (<i>Angst</i>) [საკუთრივი განწყობილება]	მოხაზვა (<i>Entwerfen</i>) [საკუთრივი გაგება]	მდუმარება (<i>Verschwiegenheit</i>) [საკუთრივი მეტყველება]	<i>გაბედულება</i> (<i>Entschlossenheit</i>) [საკუთრივი <i>გახსნილობა</i>]
სიკვდილი				
საკუთრივი (<i>Eigentliches</i>) მოდუსი	ძრწოლა (<i>Angst</i>) [საკუთრივი განწყობილება]	მოხაზვა (<i>Entwerfen</i>) [საკუთრივი გაგება]	მდუმარება (<i>Verschwiegenheit</i>) [საკუთრივი მეტყველება]	<i>მომლოდინე</i> <i>გაბედულება</i> (<i>Vorlaufende</i> <i>Entschlossenheit</i>))

გადაგდებულობა (*Geworfenheit*) – ჩვენ არ ვართ საფუძველი საკუთარი არსებობისა. ნაცვლად ამისა, ჩვენ გადაგდებულები ვართ მსოფლიოში და ეს არ შეიცვლება. გადაგდებულობა არც საკუთრივია და არც არასაკუთრივია. ის წინასწარი მდგომარეობაა, რომელიც *Dasein*-ის (მუნყოფიერების, აქა-იქ-ყოფიერების) უსაფუძველობაზე მიგვითითებს და შესაბამისად, განაპირობებს იმას, რომ ის ჩავარდნაშია (*Verfallen*) (იხ. ჩავარდნა), და ასევე იმას, რომ მას ძალუმს ამ ჩავარდნიდან ამოსვლა სინდისის ძახილის მეშვეობით (იხ. სინდისი).

ჩვენ გადაგდებულნი ვართ იმ მდგომარეობაში, რომელშიც საკუთარ თავზე ვიღებთ პასუხისმგებლობას, – ჩვენი შესაბამისი სამყარო-ში-ყოფნა დავაფუძნოთ. თუმცა, „გადაგდების აქტზე“ ჩვენ არა ვართ პასუხისმგებლები. ამგვარი ბათილობა (Nichtigkeit) არავითარ შემთხვევაში არაა არარა ან არახელმისაწვდომობა, არამედ ეს არის ა რ ა, რომელიც „აფუძნებს“ მუნყოფიერების გადაგდებულობას. განწყობა უვლენს მუნყოფიერებას, რომ ის არის და რომ ეს ყოფნა არის გადაგდება ამ არსებულისა მის „მუნ“-ში (მის გახსნილობაში).

თუმცა, მუნყოფიერება, თავისი განწყობებით, როგორც წესი, გაურბის ამ გადაგდებულობას, ვით მოცემულობას; ამ გაქცევის შედეგია თვით-მანი (Selbst-Man), ფსევდო-ინდივიდუალიზებული, „ყოველდღიურობაში გათქვეფილი“ უსახო ადამიანი.

ადამიანი საკუთარ თავს და არსებულებს მხოლოდ მაშინ შეიძლება დაუბრუნდეს, როდესაც გაიხსენებს გადაგდებულობას და განაგდებს ყოველგვარ პრეტენზიას, რომ თავად არის ყოფიერების შემოქმედი, და მაშინ, როდესაც არსებულებს ნივთიერ წარმოებამდე ან სუბიექტურ წარმოდგენამდე აღარ დაიყვანს.

გადაგდებულობაში ყოფნით მუნყოფიერება მსოფლიოში იკარგება, – მის ფაქტობრივ დამოკიდებულებაში იმაზე, რაც მიხედილი (besorgende) უნდა იყოს. Dasein-ი რადგან გადაგდებულია, მას შეუძლია თავისი არსებობა ფაქტობრივ შესაძლებლობებზე დააპროექტოს. განწყობათა უმეტესობა გააქცევს დაზაინს ამ გადაგდებულობისგან – მხოლოდ ძრწოლაა (იხ. ძრწოლა) გამონაკლისი. ძრწოლა ნიშანია არარასი და შესაბამისად, ჩვენი უსაკუთრივესი შესაძლებლობისა – სიკვდილისა. მუნყოფიერება თავის უსაკუთრივეს შესაძლებლობაში – სიკვდილშია გადაგდებული. საბოლოოდ, სწორედ სიკვდილისთვის თვალის გასწორებაა ის, რითაც ადამიანი გადაგდებულობიდან საკუთრივ ეგზისტირებას გამოძერწავს.

განწყობილება (Befindlichkeit)²⁶ – მუნყოფიერებას გააჩნია გუნება. ამას განაპირობებს ის, რომ იგი წინდაწინვე განწყობილია. განწყობილება განსხვავებულია ამა

²⁶ ჰაიდეგერის მიერ გამოყენებული ეს ტერმინი ნაწარმოებია გერმანული ზმნიდან sich befinden, რაც ნიშნავს თავის აღმოჩენას, მყოფობას, მდებარეობას. გურამ თევზაძე თარგმნის მას „განწყობილებად“ და კომენტარებში მიუთითებს, რომ ის აპრიორული საფუძველია იმისა, რომ ადამიანს ქონდეს განწყობები (მოწყენილობა, მხიარულება და ასე შემდეგ).

თუ იმ სულიერი მდგომარეობისაგან (განწყობებისაგან). განწყობილება ფუნდამენტური ეგზისტენციალია, ის არის მეთოდი, რომლითაც გვეხსნება სამყაროში ყოფნა.

განწყობილება, ვითარცა ფუნდამენტური ეგზისტენციალი, ეგზისტირების მაკონსტრუირებელია. გაგება, მაგალითად, ყოველთვის განწყობილია. შეგვიძლია ვთქვათ, რომ თვით ყველაზე „მკვდრული განურჩევლობის“ განწყობაც კი განწყობილია. განწყობილება არაა კონკრეტული განწყობა (მოწყენილობა, მხიარულება, შიში, ა.შ.), არამედ მუნყოფიერების ფუნდამენტური პრინციპია – მოცემულობა იმისა, რომ ჩვენ მუდმივად „მომართულნი“ ვართ.

გაგება (*Verstehen*) – მუნყოფიერებას საკუთარი თავი მუდამ უნდა ესმოდეს. მას საკუთარი არსებობა საკუთარი შესაძლებლობებიდან ესმის. ეგზისტენციის გაგება ყოველთვის სამყაროს გაგებაა. ჰაიდეგერის მიხედვით (ჰაიდეგერი, 2019: 151), სწორედ გაგება გვთავაზობს მუნყოფიერების „საზრისიანად“ და „უსაზრისოდ“ დაყოფის პრინციპებს.

გაგება არის განწყობილების (*Befindlichkeit*) მოდუსი. განწყობილებას უნდა ესმოდეს. გაგება, როგორც ეგზისტენციალი შეიძლება იყოს საკუთრივი (ავთენტური) ან არასაკუთრივი (არაავთენტური). ორივე შემთხვევაში, გაგება მოდიფიკაციაა და პროექციაა სამყარო-ში-ყოფნისა, როგორც მთლიანობაში საკუთარი თავის აღმოჩენისა.

გაგება აყალიბებს სხვადასხვა „ხედს“, პერსპექტივას, ასევე, – წინდახედულებას, ჩვენი სამუშაოს საზრუნავს, სამყაროსეული გახსნილობის სიფრთხილეს. ეგზისტენციური გაგება ხედვის სხვადასხვა ფორმებს აფუძნებს. ასევე „გაუმჭვირვალობას“ (*Undurchsichtigkeit*), ე.ი. საკუთარი თავის შეუმეცნებად მდგომარეობას.

ინგლისურად ჰაიდეგერის ეს ტერმინი ნათარგმნია, როგორც – *disposedness*, რაც ასევე, განწყობილებას ნიშნავს; თუ გავითვალისწინებთ, რომ *sich befinden* ნიშნავს თავის აღმოჩენას, ეს ტერმინი შეიძლება „აღმოჩენილობად“ გვეთარგმნა, რადგან მუნყოფიერება მუდამ აღმოაჩენს საკუთარ თავს; არსებითად, ამავე აზრს გადმოცემს „განწყობილებაც“, თუმცა, ნაკლები სიზუსტით. გურამ თევზაძეს „აღმოჩენილობად“ ნათარგმნი აქვს სხვა ჰაიდეგერისეული ტერმინი – *Entdecktheit*, რაც ჰაიდეგერის ფილოსოფიაში აღნიშნავს ყოფიერების უნარს, ესა თუ ის კონკრეტული საგანი აღმოჩენილ და წვდომილ იქნას, მისი პრინციპული გახსნილობიდან გამომდინარე.

მეტყველება (Rede) – მეტყველება მუნყოფიერების მესამე ეგზისტენციალია. მეტყველება საფუძველია არტიკულაციისა და ინტერპრეტაციისა. ჩვენ ვარსებობთ, როგორც დისკურსული ცხოველები. მეტყველება არის „ეგზისტენციური ენა“, რომელშიაც ჩვენი ეგზისტენცია გაიხსნება. დისკურსში „საზრისია“ არტიკულირებული. მეტყველებაში გვეძლევა მთლიანობა.

ჰაიდეგერის თქმით (ჰაიდეგერი, 2019: 163), ჩვენ არასდროს მოგვესმის ხმების უბრალო კომპლექსები, არამედ კონკრეტულ საგანზე „მიბმული“ ხმა, – მაგალითად, მოტოციკლის ხმაური.

ჩავარდნა (Verfallen) – მუნყოფიერების ეგზისტირების წესი შეიძლება დახასიათდეს არასაკუთრივი (არაავთენტური) ეგზისტირების ეგზისტენციალებით. ამგვარი ეგზისტირების ერთგვარი წინაპირობაა ჩავარდნა (Verfallen). ვარდნა არ უნდა გავიგოთ უფრო მაღალი მდგომარეობიდან ჩამოვარდნა, „პირველადი მდგომარეობიდან“, როგორც, ვთქვათ, ეს ადამისა და ევას შესახებ ბიბლიურ ნარატივშია წარმოჩენილი. სამყარო-ში-ყოფნის ერთ-ერთი ეგზისტენციური მოდუსი ჩავარდნის ფენომენში ვლინდება. დავარდნადი ყოფნა დამამშვიდებელიცაა, რადგან იგი მოჩვენებით – „ყველაფერი კარგადაა“-ს ჩაგვაგონებს. თუმცა, მას მაინც მოუსვენრობასთან მივყავართ, რადგან სამყაროში ჩავარდნა დამშვიდების საშუალებას არ იძლევა.

საკუთარი გადაგდებულობის გამო, მუნყოფიერება იმთავითვე ჩავარდნილ მდგომარეობაში იმყოფება; ის მან-ის, ამ უპიროვნო არსების მოდუსშია დადგენილი. ჩავარდნა ამქლავნებს თვით მუნყოფიერების არსებით სტრუქტურას, რომელიც თავის თავს ყოველდღიურობაში აკონსტრუირებს.

მუნყოფიერების თანაობას, როგორც წესი, საჯაროობაში დაკარგულობის ხასიათი აქვს. მუნყოფიერების ეგზისტენციალები არიან მისი „დეფოლტ“ რეჟიმის პირველადი სახეები. სწორედ ჩავარდნის ერთგვარი „ეგზისტენციური აპრიორი“ განსაზღვრავს იმას, რომ თავდაპირველად მუნყოფიერებაში დომინირებენ არაავთენტური ეგზისტენციალები: ლაყბობა (არასაკუთრივი მეტყველება), ცნობისმოყვარეობა (არასაკუთრივი გაგება) და ორაზროვნება (არასაკუთრივი განწყობილება).

ლაყბობა (*Gerede*) – ლაყბობა დაუსრულებელია; მისი ეგზისტენციური საწყისი სამყაროს უსაფუძვლობაშია. სამყარო რადგან უსაფუძვლოა, მუნყოფიერება თავის ჩავარდნილობაში მუდამ ლაყბობს.

„მიტქმა-მოტქმაში და ჭორში მეტყველებისა, რისი საშუალებითაც დასაწყისში მყარი საფუძვლის უქონლობა სრულ უსაფუძვლობად გადაიქცევა, კონსტიტუირდება ლაყბობა“ (ჰაიდეგერი, 2019: 168). ლაყბობა არა მხოლოდ სიტყვიერი ჭორია. ის შეიძლება „არაცნობიერის ძახილებიც“ იყოს: მაგალითად, ფრაზები ტელემოუს წამყვანის გამოსვლიდან, ან თუნდაც აკვიატებული, დანაწევრებული არავერბალური აქტები.

ლაყბობა ხელს უშლის შემეცნებას. ის ამახინჯებს შემეცნებისა და გაგების გახსნილ ველს, და კეტავს მას, რადგან ლაყბობაში ნათქვამი უმაღლესია, როგორც მთქმელი. ლაყბობისთვის მოლაყბეა მნიშვნელოვანი. ვერბალური უსაფუძვლობის გამო, ლაყბობა ჩაკეტავს განსახილველის გაგებას. *„ეს ჩაკეტვა კვლავ და კვლავ იმის გამო გაძლიერდება ხოლმე, რომ ლაყბობა, რომელშიც თითქოსდა მიღწეულია განსახილველის გაგება, ამ მოჩვენებითობის საფუძველზე ყოველ ახალ შეკითხვას და ყოველ დაპირისპირებას შეაერთებს ხოლმე და მისთვის სპეციფიკური წესით თრგუნავს და აყოვნებს“* (ჰაიდეგერი, 2019: 169).

ლაყბობისას გვესმის ფაქტები, მაგრამ არ გვესმის კონტექსტი; იყო ფაქტების მანქანა, „მოსიარულე ენციკლოპედია“ და არ შეგეძლოს სამყაროს სიღრმისეული შეფასება – აი, რა არის ლაყბობა. ლაყბობა ფარავს. ის წალეკავს მუნყოფიერებას და მას არ აძლევს საშუალებას, გაიგოს ყოფიერების ხმა. თანამედროვე მასმედია, თავისი თოქ-შოუებით, ამის ნათელი მაგალითია. ლაყბობაში გამოთქმული ავტორიტარულად უნდა გავიგოთ – „ასე ვამბობ და ასეც არის“. სწორედ „თავისთავად გასაგებობასა“ და ავტორიტარულობაში მალავს ლაყბობა მუნყოფიერების უსაფუძვლობას.

ცნობისმოყვარეობა (Neugierde) – ცნობისმოყვარეობა გერმანულიდან სიტყვასიტყვით ითარგმნება, როგორც „სიახლეს დახარბება“. ის გაგების არასაკუთრივი სახესხვაობაა. ჰაიდეგერი მიუთითებს ცნობისმოყვარეობის კავშირს „თვალის სეირთან“. თვალს უპირატესობა აქვს გრძნობის სხვა ორგანოებთან შედარებით; ისიც, ლაყბობის

მსგავსად, ერთ საკითხზე დიდხანს ვერ ჩერდება. მისი მიზანია არა ცოდნა, არამედ საკუთარი თავის სამყაროსთვის მინებება (ჰაიდეგერი, 2019: 172).

ცნობისმოყვარეობა არ ყოვნდება უახლოესთან. მას არაფერი ესაქმება ყოფიერის აღტაცებულ განხილვასთან. მისი საქმე ის კი არაა, – გაცემის გზით გაუგებარის სფეროში აღმოჩნდეს, არამედ იგი მხოლოდ იმისათვის ეძიებს ცოდნას, რათა „ინფორმირებული“ იყოს. ცნობისმოყვარეობა ვერ ჩერდება. ცნობისმოყვარეობის ნათელი მაგალითია დღევანდელი კაცობრიობის ნაწილი, რომელიც სოციალური ქსელების ცალკეულ სიახლეზე მხოლოდ მცირე ხნით ყოვნდება, რათა მალევე გადავიდეს შემდეგზე. ეს კი ხდება ისე, რომ ცნობისმოყვარეობით წარმართული არსება კონკრეტული ფაქტის კონტექსტს საერთოდ ვერ გეზულობს. ცნობისმოყვარეობა ცდილობს დანახვას არა გაგებისთვის, არამედ მხოლოდ დანახვისთვის (ჰაიდეგერი, 2019: 172).

ორაზროვნება (Zweideutigkeit) – ის ფაქტი, რომ ყველა ყველაფერზე ლაპარაკობს, ერთგვარი წინაპირობაა იმისა, რომ ვეღარ ვიგებთ, თუ რა არის გაგებული და რა არა. ამგვარი თავისთავადი გასაგებობა ბადებს შეხედულებას, რომ რაღაც თან სწორია, თანაც არასწორი. ორაზროვნება იმთავითვეა ჩაბუდებული სამყაროში.

მუნყოფიერება მხოლოდ ორაზროვნადაა „მუნ“ ანუ ერთმანეთთან ყოფნის იმ საჯარო გახსნილობაშია, სადაც ყველაზე ყურისწამლები ლაყბობა და ყველაზე მოხერხებული ცნობისმოყვარეობა წარმართავენ საქმეს და, სადაც ყოველდღიურად ყველაფერი ხდება, მაგრამ არაფერი ხდება არსებითად (ჰაიდეგერი, 2019: 172).

სინდისი (Gewissen) – ადამიანს აქვს „შანსი“, დაეხსნას არასაკუთრივ ეგზისტირებას. ეს შანსი მუნყოფიერების კონსტიტუციის უცილობელი შემადგენელია. ეს შანსი არის სინდისი. სინდისი ის ხიდია, რომელსაც გამოვყავართ (ცდილობს გამოგვიყვანოს) არასაკუთრივობის მოდუსიდან.

ჰაიდეგერი ამბობს: „*რადგან მუნყოფიერება 'მანშია' დაკარგული, მან ჯერ უნდა მოძებნოს საკუთარი თავი. საერთოდ, თავის თავი რომ მოძებნოს, ჯერ მუნყოფიერებას თავის თავი მის შესაძლებელ საკუთრივობაში უნდა 'ვუჩვენოთ'. მუნყოფიერებას სჭირდება მოწმობა თვითად ყოფნის უნარისა, ე.ი. რომ ასეთი რამ შესაძლებლობის*

მიხედვით იმთავითვე არის. რაც ... ამგვარ მოწმობად იქნება მიჩნეული ... ცნობილია როგორც სინდისის ხმა“ (ჰაიდეგერი, 2019: 268).

სხვა რა ახასიათებს სინდისს?

- სინდისი, როგორც მუნყოფიერების ფენომენი არაა რაიმე მოსალოდნელი და ზოგჯერ მოცემული ფაქტი. ის არის მუნყოფიერების ყოფნის წესში და თავს ყოველთვის მხოლოდ ფაქტიურ ეგზისტენცთან ერთად და მასში გვაუწყებს (ჰაიდეგერი, 2019: 269);
- სინდისი გვეძახის. მისი ხმობის ხასიათია უსაკუთრივესად ბრალეულობის ყოფნაში;
- ჰაიდეგერი განმარტავს (ჰაიდეგერი, 2019: 269), რომ სინდისის მისეული, ეგზისტენციური გაგება შორსაა „ყოველდღიური“ გასაგებობისგან, თუმცა, ამგვარ, „ყოველდღიურ-ვულგარულ“ თეორიებს ეგზისტენციური განმარტება მეტ-ნაკლებად ესმოდათ.

სწორედ არაავთენტურობის ეგზისტენციალები აბრკოლებენ მუნყოფიერებას, გამოვიდეს უპიროვნო მან-ის არასაკუთრივობიდან. „მან-ის ლაყბობაში დაკარგულ მუნყოფიერებას 'თვით-მანის' მოსმენაში ვეღარ ესმის საკუთარი თვითი“ (ჰაიდეგერი, 2019: 271).

ჩვენს საშუალო ყოველდღიურობაში (durchschnittliche Alltäglichkeit) – ლაყბობაში, ცნობისმოყვარეობაში, ორაზროვნებაში – „გათქვეფილი“ დაზაინი ვერ გამოდის მანის წყევლიდან, მანკიერი... გახსნილობიდან. მან-იც გახსნილია, რადგან ისიც გარკვეულ საზრისებს აწარმოებს; მან-იც დაზაინია, მაგრამ მასში „ჩარჩენით“ დაზაინი „საკუთრივ თვითად“ (eigentliches Selbst) ვერ ყალიბდება. ნაცვლად ამისა, ის რჩება „თვით-მანად“ (selbst-man). თვით-მანი ერთგვარი ინტერნალიზებული (გაშინაგნებული) მან-ია კონკრეტული ადამიანის ფსიქეში. სწორედ ამგვარი ცრუ, არასაკუთრივი „მეობით“ გაჯერებული ინდივიდუალობიდან გამოსვლისკენ მოგვიწოდებს სინდისი.

თუმც, უნდა გავითვალისწინოთ, რომ, ჰაიდეგერისთვის, სინდისის ხმა რამე კონკრეტული შინაარსი კი არაა, არამედ გაგების წინაპირობაა. ჰაიდეგერი განაგდებს

სინდისის თეორიების ვულგარულ ინტერპრეტაციებს, რომელთა მიხედვით, სინდისი არის სულის, განსჯის, ნების, გრძნობის უნარი (ჰაიდეგერი, 2019: 271).

სინდისი მუნყოფიერებას უხმობს. ჰაიდეგერი გვეკითხება, თუ რას უძახის სინდისი ხმობილს? პასუხია: „*მკაცრად თუ ვიტყვით – არაფერს*“ (ჰაიდეგერი, 2019: 273). ძახილი არაფერს გამოთქვამს სამყაროს ხდომილებათა შესახებ, ის არაფერს ყვება. სინდისი ყველაზე ნაკლებად ესწრაფვის ხმობილში „მონოლოგის“ გაჩაღებას. ძახილი, თავისი „ბუნებიდან“ გამომდინარე, მოსაპალარაკებლად კი არ იწვევს ხმობილ თვითს, არამედ მას თავის უსაკუთრივეს შესაძლებლობასთან მოუხმობს. მართალია, ძახილი არ მოექცევა სიტყვებში, მაგრამ ის არაა ბუნდოვანი და განუსაზღვრელი. სინდისი მხოლოდ და მუდამ დუმილის მოდუსში მეტყველებს.

ძახილში დამახებულს სიტყვიერი ფორმულირება რომ არა აქვს, ეს იდუმალი განუსაზღვრელობის სფეროში კი არ მოაქცევს ამ ფენომენს, არამედ მას მიუთითებს იმას, რომ „დამახებული“ არ უნდა ებლაუჭებოდეს გაგებას (ჰაიდეგერი, 2019: 273-274). ანუ, ჰაიდეგერის თქმით, სინდისის კონკრეტული შინაარსი არა აქვს (მაგ., „ლალატი ცუდია“ ან „ლალატი კარგია“ – ესენი ვულგარული ინტერპრეტაციებია სინდისისა), რათა ის ვერ გაზიარდეს და არ იქცეს ლაყბობის საგნად. სინდისი უსაკუთრივესი ინდივიდუაციის პრინციპია, რომელიც სამყაროში გადაგდებულობის გაგებისკენ მიგვიძღვის. აკი, ლაყბობა ეგზისტენციალია არასაკუთრივი მოდუსისა, ხოლო სინდისი მისგან გამოხმობაა. მაშ, რატომ ხდება, რომ სინდისის ვერ ვგებულობთ? ეს არა დამახებლის, არამედ გამგონეს „ბრალია“. ნაცვლად იმისა, რომ სინდისი ქონა ინებოს, „თვით-მანი“ მონოლოგს მიეცემა და შერყვნის სინდისის მიერ ნაბომებ გახსნის შესაძლებლობებს.

ახლა საკითხავია, თუ ვინ იძახის? ჰაიდეგერის ფორმულირებით, „*ძახილის დამახებელი – ეს მის ფენომენურ ხასიათს მიეკუთვნება – კატეგორიულად იშორებს ყოველგვარ გაცნობას*“ (ჰაიდეგერი, 2019: 274). თუმც, დამახებელი არარა როდია; დამახებელი იმგვარი ფენომენია, რომელიც გაითქვიფება გამოძახებაში, რადგან მას არ სურს, იქცეს ჭორობის ობიექტად. ის ფენომენურია – მუნყოფიერება ეძახის თავის თავს (ჰაიდეგერი, 2019: 275). ჰაიდეგერი აკრიტიკებს სინდისის გააზრების მცდელობას

ობიექტური მეცნიერების სტილში, თითქოს სინდისი „ობიექტურად მოცემული“ უნდა იყოს, რათა მისი გააზრება შევძლოთ.

ჰაიდეგერი განაგრძობს: „აფორიაქებულობა თავს ამჟღავნებს საკუთრივ ძრწოლის ძირითად განწყობაში და როგორც გადაგდებული მუნყოფიერების უელემენტარულესი გახსნილობა, ის სამყაროში-ში ყოფნას აყენებს სამყაროს არარას წინაშე, რომლის წინაშე მუნყოფიერება ძრწის უსაკუთრივესი ყოფნის უნარისათვის ძრწოლაში. ხომ არაა თავისი აფორიაქებულობის საფუძველში მდებარე მუნყოფიერება სინდისის ძახილის დამძახებელი“ (ჰაიდეგერი, 2019: 276). ჰაიდეგერის ეს სიტყვები მეტად საყურადღებოა და განმარტებას საჭიროებს.

მხმობელი ანუ ზემოხსენებული „ვინ“ მუნყოფიერებაა მის აფორიაქებულობაში; მუნყოფიერება აფორიაქებულია, რადგანაც იგი სამყარო-შია გადაგდებული; ეს გადაგდებულობა არის მისი დაცემულობის მდგომარეობა. მუნყოფიერება „თავის თავს“, უფრო სწორედ, მის არასაკუთრივ „თავს“ (მან-ს) ეძახის. ძახილი კი დუმილის აფორიაქებულ მოდუსში ვლინდება. ის ლაყბობაში არ გვაგდებს და საკუთარი თავის შეუცვლელულობას გაგვანდობს.

აფორიაქებულობა არის სამყაროში-ში-ყოფნის ყოველდღიურად დაფარული ძირითადი სახე. თვით მუნყოფიერება, ვითარცა სინდისი, იძახის ამ ყოფიერების საფუძვლიდან. ეს ხმოვა ძრწოლითაა კურთხეული და საშუალებას იძლევა უსაკუთრივესი ინდივიდუაციისა. მუნყოფიერება მხმობელიც არის და ხმობილიც.

სინდისის შესაძლებლობა იმაში სუფევს, რომ მუნყოფიერების ყოფიერება არის ზრუნვა. სინდისი ზრუნვის ძახილია. ზრუნვა ჰაიდეგერის ფილოსოფიის კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი პრინციპია; დროითი ბუნებიდან გამომდინარე, ადამიანს ზრუნვის აპრიორიში აქვს ფესვი გადგმული (იხ. ზრუნვა).

ჰაიდეგერს სინდისის შინაარსის განსაზღვრის აუცილებლობა დაჰყავს სინდისის ძახილის შესატყვის მოსმენამდე. სინდისი აუცილებლად მოგვიხმობს მან-იდან; ის ერთგვარ ბრალეულობას გვამცნობს. მუნყოფიერება ბრალეულია, რადგან, როგორც გადაგდებული, იგი არ არის პასუხისმგებელი თავის საქციელზე. მიუხედავად იმისა, რომ მისთვის არ უკითხავთ სამყაროში გადაგდების შესახებ, ის მაინც პასუხისმგებელი

აღმოჩნდება საკუთარ ქმედებებზე. იგი მუდამ ბრალეულია. ბრალეულობა, როგორც რაღაცის სწორად ან არასწორად გაკეთება, მუდმივად თან სდევს ადამიანს. ამიტომაცაა, მაგალითად, რომ ერთი იდეოლოგია რომელიმე ერთი კონკრეტული ასპექტით ცდილობს ადამიანის „დამუნათებას“, ე.ი. მასში თანდაყოლილი ბრალეულობის აქტივაციას, ხოლო მეორე იდეოლოგია – სხვა ასპექტით.

ჰაიდეგერის მოსაზრებით (ჰაიდეგერი, 2019: 283), უნდა უკუვავდოთ სინდისის იურიდიული ინტერპრეტაციები. ჰაიდეგერი ამიტომაც განმარტავს ბრალეულის იდეას ეგზისტენციურად: საფუძველყოფა არა-ს საშუალებით განსაზღვრული არსებულისთვის, ე.ი. საფუძველყოფა ბათილობისათვის. დანაშაული ეფუძნება საწყის ბრალეულად ყოფნას. ყოფიერი, რომლის ყოფიერება ზრუნვაა (მუნყოფიერება, ადამიანი) – არა მხოლოდ ფაქტიური ბრალეულობით შეიძლება დაიტვირთოს, არამედ ბრალეული თავისი ყოფიერების საფუძველშივეა. ის არის საფუძველი იმისა, რომ საერთოდაც შეგვიძლია ვისაუბროთ ბოროტსა და კეთილზე. სინდისი მხოლოდ იმიტომაც შესაძლებელი, რომ მუნყოფიერება თავის ყოფიერების საფუძველშივეა ბრალეული და გადაგდებული ჩავარდნადი.

მანი უსაკუთრივეს ბრალეულად ყოფნას დაუსხლტება, რათა მით უფრო ხმამაღლა იმსჯელოს შეცდომებზე (მაგალითად, „შენ არ მოხვედი დროზე სამსახურში!“, „რატომ დაგრჩა უთო ჩართული?!“ და სხვა). მაგრამ ხმოვანში თვით-მანი მოიხმობა თვითის უსაკუთრივეს ბრალეულად ყოფნაში. ჰაიდეგერისთვის, უმთავრესია ეგზისტენციური ბრალეულობა, „სოციალური“ ბრალეულობა კი მხოლოდ მისი წარმოებულა.

ჰაიდეგერის თქმით (ჰაიდეგერი, 2019: 296), სინდისის ძახილი მუნყოფიერების ფუნდამენტური თვისებაა, რომელიც მას მან-ის ლაცობიდან მოუხმობს. მაგრამ ძახილს გაგება უნდა. ეს გაგება კი არის ამორჩევა. ამორჩეულია სინდისის ქონა, როგორც თავისუფლად ყოფნა უსაკუთრივესი ბრალეულად ყოფნისთვის. სინდისის ხმოვის გაგება სინდისის ქონის სურვილს ნიშნავს. ეს არაა ალალი-სინდისის ქონა, არამედ მზადყოფნაა ხმოვილად ქცევისთვის. მანი არაა მზად ამისათვის, მანი „კანონით“ მსჯელობს. ამ შემთხვევაში, იგი მოგვაგონებს ფარისეველს, – ფორმალისტსა და „მორალიზმის“ ყალბ ქურქში გახვეულს.

სინდისთან მიმართებით, ჰაიდეგერი წინა პლანზე წამოსწევს ასევე გაბედულების პრინციპს. გაბედულება საკუთრივი გახსნილობაა. გაბედულება, როგორც საკუთრივი გახსნილობა და სინდისის კორელატი, საშუალებას გვაძლევს ვიყოთ ხმობილნი ამა თუ იმ სოციალური ჯგუფისადმი ბრმა კონფორმიზმისგან (Dahlstrom, 2013: 184). თუმცა, გაბედული მუნყოფიერება არ განუდგება მსოფლიოს. სინდისი არაა ასკეზის წინაპირობა.

მუნყოფიერება არის გადაგდებული პროექცია. ის არაა საფუძველი თავისი თავისა (როგორც წარსული), მაგრამ საკუთარი პროექციის (ე.ი. მომავლის) საფუძველია. ამასთან, მისი ყოფიერება სიკვდილისკენაა მიმართული. შესაბამისად, ჩვენი ეგზისტენცი არის გადაგდებული, ინდივიდუალური მოვალეობითა და პასუხისმგებლობით გაჯერებული.

გაბედულება არის არჩევანი იმისა, რომ არჩევანი იყოს საკუთარი თავი. გაბედულება აქცევს მუნყოფიერებას ავთენტურად. ჰაიდეგერი განაზრებას მიმართავს დაზიანის ბოლოსკენ, სიკვდილისკენ; მუნყოფიერების ეგზისტენციური მიმართულება სიკვდილისკენაა – (Sein-zum-Tode). მხოლოდ სიკვდილის მოლოდინში ანუ მუნყოფიერების ყველაზე უეჭველსა და გარდაუვალ შესაძლებლობაში არის მუნყოფიერება საკუთრივად გაბედული. მუნყოფიერება არის საკუთრივად და სავსებით ის, რაც შეიძლება იყოს მხოლოდ, როგორც მომლოდინე (სიკვდილის) გაბედულება.

ამრიგად, შევაჯამოთ ზემოთქმული:

- სინდისი არის პირველადი ეგზისტენციური ფენომენი მუნყოფიერებისა; ის გზაა, რომლითაც დაზიანი (მუნყოფიერება) საკუთარ არსებას თავის თავის წინაშე გაამჟღავნებს;
- სინდისის ხმა მოდის არსებულის აფორიაქებულობიდან. არსებული აფორიაქებულია, რადგანაც იგი გადაგდებულია სამყაროში, რომელიც ვერ განისაზღვრება რაიმე სამყაროსეულით; მან საკუთარი თავიდანვე უნდა განმარტოს თავი;
- სინდისის ხმის საფუძველმდებარე განწყობაა ძრწოლა, რომელიც მუნყოფიერებას სამყაროს არარაობისა და საკუთარი ინდივიდუალური ყოფიერების უნარის წინაშე წარადგენს;

- სინდისის ხმა მოუხმობს მუნყოფიერებას იმ ფაქტისკენ, რომ ის ბრალეულია პირველადი აზრით – არა იმ აზრით, რომ მას „ვინმესი რამე მართებს“ ან „მან რამე დააშავა“, არამედ თავად არსებობის აზრით ანუ იმიტომ, რომ ის არსებობს და იმთავითვე არასაკუთრივადაა მოცემული;
- ადამიანი ვერ აირჩევს, მოუხმობს თუ არა მას სინდისი, მაგრამ მას შეუძლია აირჩიოს, მოუსმინოს თუ არა სინდისის ძახილს;
- სინდისი ამოწმებს ავთენტურ გახსნილობას მუნყოფიერებაში, რადგან მუნყოფიერება თავის თავს უსაკუთრივეს ბრალეულად ყოფნაში მდუმარებაში აპროექტებს, და, ამავე დროს, მზადაა ძრწოლისთვის;
- მუნყოფიერებას „ავთენტურ გახსნილობას“ პირველად გაბედულება ანიჭებს, ხსნის რა ვითარებას, რომელშიც ის თავს აღმოაჩენს;
- გაბედულება მდგომარეობს სინდისის ძახილის ავთენტურად გაგებაში, რაც უტოლდება იმას, რომ გქონდეს სინდისი ეგზისტენციალური გაგებით, ე.ი. ნება მისცე მის უსაკუთრივეს აქტს და იმავდროულად გაითავისო ეგზისტენციალური ბრალი, ანუ პასუხისმგებლობა არსებობისა.

ძრწოლა & შიში (Furcht & Angst) – ჰაიდეგერის ფილოსოფიის ერთ-ერთი საკვანძო ასპექტია ძრწოლა. ძრწოლა განსხვავდება შიშისგან; შიშს აქვს ობიექტი.

შიში კონკრეტული არსებულისადმი (ყოფიერისადმი) არსებული გრძნობაა; ხოლო ძრწოლა კი სამყაროში ყოფნისა და მისი „უსაზრისობის“ განცდაა. ყოფიერების გახსნილობით გამოწვეული ტრავმაა, რაც მიეყენება მუნყოფიერებას. ძრწოლა გაგვიხსნის არარას, რომელიც არის ყოფიერებასთან ტოლპირველადი. მუნყოფიერებას საკუთარ გახსნილობაში ძრწოლით ეძლევა არარას გამოცდილება - სამყაროში ყოფნის და არარას შესახებ. ამიტომაც, ჰაიდეგერი შეკითხვას სვამს ამ ძრწოლის განცდასა და სინდისის შორის კავშირის შესახებ. სწორედ ძრწოლის ასპექტია სინდისის ხმა, როგორც მისი ერთგვარი „ტყუპისცალი“ განცდა;

გახსნილობის მეშვეობით, ძრწოლა მუნყოფიერების ყოფიერების მთლიანობას გვივლენს, რაც არის ზრუნვა. ზრუნვისგან მომდინარეობენ: ნება, სურვილი, მიდრეკილება და სწრაფვა.

ჩავარდნისეული ზურგის შექცევა კი, პირიქით, ძრწოლას ემყარება, რომელიც, თავის მხრივ, შესაძლებელს ხდის შიშს. ძრწოლის „რის წინაშე“ არ არის რაიმე სამყაროს-შინა არსებული (ვეფხვი, ხანძარი, პირსისხლიანი ტირანი). ძრწოლაში არ გვხვდება დამმუქრებელი ყოფიერი. ძრწოლა გვიხსნის არარა-ს.

ჰაიდეგერის თქმით, *„განწყობა, რომელსაც შეუძლია ღიად დატოვოს მუდმივი და უპირობო, მუნყოფიერების უსაკუთრივესი გამოცალკევებული ყოფიერებიდან ამომავალი მუქარა არის ძრწოლა. მუნყოფიერება ძრწოლაშია თავისი ექსისტენციის შესაძლებელი შეუძლებლობის არარას წინაშე. ... ამრიგად, საკუთარი საფუძვლიდან მუნყოფიერების ამ თვითგაგებას მიეკუთვნება ძრწოლის ძირითადი განწყობა. სიკვდილისკენ ყოფნა არსებითად ძრწოლაა. ამის უტყუარ, თუმცა 'მხოლოდ' არაპირდაპირ მოწმობას იძლევა აღნიშნული ყოფიერება სიკვდილისკენ, როცა ის ძრწოლას მხდალ შიშად ამახინჯებს და ამ უკანასკნელის გადალახვით ძრწოლის წინაშე მხდალობას გვაუწყებს“* (ჰაიდეგერი, 2019: 265-266).

ძრწოლა პრეკონცეპტუალურია. ის საშუალებას ართმევს მუნყოფიერებას, საჯარო გათქვევის მოდუსით ისმენდეს. ძრწოლა აცალკევებს მუნყოფიერებას მის უსაკუთრივეს სამყარო-ში-ყოფნაში, რაც, როგორც გამგები, არსებითად, შესაძლებლობებზე მოიხაზება; ამრიგად, ძრწოლა და სინდისი ერთგვარ უსაკუთრივეს ინდივიდუაციის პროცესს წარმართავენ.

ადამიანი აფორიაქებულია ძრწოლაში. მას ევლინება, რომ ის არაა შინ. ძრწოლის „მეშვეობით“ „ში-ყოფნა“ „არა-შინყოფნის“ ეგზისტენციურ მოდუსში გადადის. *„დამამშვიდებლად მინდობილი სამყარო-ში-ყოფნა არის მუნყოფიერების აფორიაქებულობის მოდუსი და არა პირიქით. უ-შინაობა ექსისტენციალ-ონტოლოგიურად უნდა იქნეს გაგებული, როგორც უფრო პირველადი ფენომენი. სამყარო-ში-ყოფნას, როგორც 'სამყაროსთან' მიხედულ განწყობილებით ყოფნას იმიტომ შეუძლია შეშინდეს, რომ ძრწოლა მას ფარულად ყოველთვის განსაზღვრავს. შიში არის 'სამყაროზე' დაცემული, არასაკუთრივი და როგორც ასეთი თავის თავისთვის დაფარული ძრწოლა“* (ჰაიდეგერი, 2019: 189).

ძრწოლა იმიტომ ვლინდება ფიზიოლოგიურ დონეზე, რომ მუნყოფიერება მისსავე ყოფიერებაში ძრწის. ძრწოლა მოგვეცემა, მაგალითად, მაშინ, როდესაც მივხვდებით, რომ მნიშვნელობათა ის ბადე, რომლითაც ხელთმყოფებს აღვწყობავთ, არ შეიძლება თავისთავად მნიშვნელობდეს. თუმცა ძრწოლა, შესაძლოა, სავსებით „უწყინარ“ ვითარებაშიც „გვესტუმროს“. ძრწოლა წინაკონცეპტუალურად გვიხსნის, რომ ის, რაც საგანთა ხელთმყოფობას ხდის შესაძლებელს, თავადვე არაა ხელთმყოფი. ასევე, ძრწოლა გვივლენს „არარას“, ვით განადგურების პრინციპს ყოველგვარი არსებულისა (Dahlstrom, 2013: 15). თუ მსოფლიოში შინ-ყოფნა საზრისის ქონას ნიშნავს, მაშინ ძრწოლის განცდაა ის, რაც გვეუბნება, რომ „თქვენ არ ხართ შინ“.

საკუთრივი მოდუსი – საკუთრივ მოდუსში მუნყოფიერება ძრწოლის მეშვეობით იაზრებს იმას, რომ ის მოკვდავია, რომ მისი ყოფიერება არის სიკვდილისკენ ყოფნა. სინდისმა მოიხმო ის ორაზროვნებიდან, ცნობისმოყვარეობიდან და ლაყბობიდან. ავთენტური სამეული – ძრწოლა/მოხაზვა/მდუმარება – არ უნდა გავიგოთ ისე, თითქოს სინდისიერი ადამიანი „ყოველ დღე ძრწოდეს“; და არც ის უნდა ვიფიქროთ, თითქოს არასაკუთრივი მუნყოფიერება არ ადგენდეს გეგმებს (არ მოხაზავდეს) და არ „ჩუმდებოდეს“; ნაცვლად ამისა, ჰაიდეგერის ეს ტრიადა გაგებულ უნდა იქნას შემდეგნაირად: მდუმარე ძრწოლით მუნყოფიერებამ „თვალი გაუსწორა“ სიკვდილს, შესაბამისად, იგი საკუთარ არსებობას სიკვდილთან მიმართებაში აპროექტებს. იგი თავის არსებობას მოხაზავს გამომდინარე ძრწოლიდან, რომელიც მას არარას უვლენს; მუნყოფიერება „არ გაურბის“ მის უსაკუთრივეს შესაძლებლობას – სიკვდილს. სწორედ სიკვდილის უსაკუთრივესობა – ის გარდაუვალი მოცემულობა, რომ ჩვენს ნაცვლად ვერავინ მოკვდება – დასახულია საფუძვლად ავთენტურობისა, ეგზისტირების საკუთრივი მოდუსისა. სიკვდილისკენ მიმართული საკუთრივი მუნყოფიერება თვალს უსწორებს იმ გარდაუვალობას, რომ უნდა მოკვდეს და არ მალავს ამას ლაყბობის, ცნობისმოყვარეობისა და ორაზროვნების საფარველში. სადაც არის ყოფიერება, იქვეა არარა და სიკვდილი, ხოლო მანი, არასაკუთრივი ეგზისტირების ეს „სუბიექტი“, სიკვდილისკენ ყოფნის უსაკუთრივეს შესაძლებლობას გაურბის.

მოხაზვა (*Entwerfen*) – ჰაიდეგერის თქმით: „გაგება უპირველესად არ ნიშნავს: მიჩერებას გრძნობადი აზრით, არამედ ყოფნის უნარში გარკვევას, რომელიც მოხაზვაში ვლინდება“ (ჰაიდეგერი, 2019: 263).

მოხაზვაში მუნყოფიერების ფაქტობრივი ეგზისტირება „ნარჩუნდება“. ძრწოლისგან „არ-გამქცევი“ ავთენტური მუნყოფიერება, ცხადია, აგრძელებს „საზოგადოებაში ცხოვრებას“, მაგრამ ისე აპროექტებს საზოგადოებაში არსებობას, რომ ამ პროექტის საფუძველი ძრწოლა და სიკვდილისთვის „თვალეზში ჩახედვა“.

მოხაზვა პრინციპულად დაკავშირებულია გაბედულებასთან: „თუ მუნყოფიერება 'საკუთრივ' მხოლოდ ექსისტენცში არის ნამდვილი, მაშინ მისი 'ფაქტობრიობა' აიგება სწორედ ამორჩეულ ყოფნის უნარზე გაბედულ თვითმოხაზვაში“ (ჰაიდეგერი, 2019: 394)

დადუმებულობა (*Verschwiegenheit*) – გახსნილობის მესამე მომენტი რადგან მეტყველებაა, ამიტომაც საკუთრივ (ავთენტურ) მოდუსსაც გააჩნია მისი სახესხვაობა. ჰაიდეგერის თქმით (ჰაიდეგერი, 2019: 296), სინდისის ქონის სურვილის მარტიკულირებელი მეტყველება არის დადუმებულობა. „ვისაც სურს დუმილით რაიმე გაგვაგებინოს, 'რაც სათქმელი უნდა ჰქონდეს'. მუნყოფიერება ხმობაში გასაგებად იძლევა უსაკუთრივეს ყოფნის უნარს. ამიტომაც ეს ძახილი დუმილი. სინდისის მეტყველება არასდროს გახმოვანდება. სინდისი გვიხმობს მხოლოდ დუმილით, ე.ი. ძახილი მოდის აფორიაქებულობის უხმაურობიდან და უძახის ხმობილ მუნყოფიერებას, როგორც წყნარად ქცევადს უკან მისი თვითის სიწყნარეში. ამრიგად სინდისის-ქონების-სურვილი ამ მდუმარე მეტყველებას გაიგებს სათანადოდ მხოლოდ დადუმებულობაში. იგი მანის გაგებით ლაყბობას სიტყვას ჩამოართმევს“ (ჰაიდეგერი, 2019: 296).

ჰაიდეგერის მიხედვით: „აქედან გამომდინარეობს, რომ სინდისის-ქონების-სურვილში მდებარე მუნყოფიერების გახსნილობა კონსტიტუირდება ძრწოლის განწყობით, გაგებით, როგორც თავის თავის მოხაზვით საკუთარ ბრალეულად ყოფნაზე და მეტყველებით, როგორც დადუმებულობით. ამ გამორჩეულ, თვით მუნყოფიერებაში მისი სინდისით დამოწმებულ საკუთრივ გახსნილობას - დადუმებულ, ძრწოლისათვის მზადყოფ თავის თავის მოხაზვას უსაკუთრივეს ბრალეულად ყოფნაზე ჩვენ ვუწოდებთ გაბედულებას“ (ჰაიდეგერი, 2019: 296).

*მომლოდინე გაბედულება (Vorlaufende Entschlossenheit)*²⁷ – თუ გაბედულება სინდისის ხმის გაგება და „ძრწოლისათვის“ მზაობაა, მომლოდინე (გამსწრები) გაბედულება უკვე სინდისის ხმით „განმსჭვალული“ ეგზისტენციის მდგომარეობაა, როცა იგი „მოელის სიკვდილს“ და ამ მოლოდინში თავის უსაკუთრივეს ეგზისტირებას აფუძნებს. მხოლოდ სიკვდილისთვის თავისუფლად ყოფნაში ხდება ადამიანი საკუთრივი (ავთენტური).

სიკვდილის მოლოდინი განმათავისუფლებელია ასევე იმ აზრითაც, რომ ის ანგრევს გაიგივებას მანამდე არსებულ შესაძლებლობებთან. ამ საბოლოო შესაძლებლობისთვის თავისუფალი ყოფნა ერთგვარი დაზღვევაა არაავთენტურობის წინააღმდეგ. სიკვდილის მოლოდინი საშუალებას აძლევს დაზაინს (მუნყოფიერებას, აქა-იქ-ყოფიერებას, აქა-იქ-ყოფნას), რომ იყოს თავისუფალი „ავთენტური შესაძლებლობებისთვის“.

საკუთრივი ზრუნვა, ვით გაბედული მოლოდინი სიკვდილისა, მოიცავს ავთენტური, ფაქტობრივი შესაძლებლობების გადაბარებას, რომელიც უზრუნველყოფილია მუნყოფიერების სხვებთან ერთად გადაგდებულობით. გააზრება საკუთარი მოკვდაობისა მუნყოფიერებას არაავთენტური შესაძლებლობების დაუსრულებელი სიმრავლისგან გაათავისუფლებს და ჩაახედებს საკუთარი ბედის სიმარტივეში. მხოლოდ სიკვდილის მოლოდინში, ანუ იმ შესაძლებლობის პროეცირებაში, რომელიც ყველაზე საკუთრივია მუნყოფიერებისთვის, არის მუნყოფიერება ავთენტურად გაბედული.

მომლოდინე (გამსწრები) გაბედულება ბრალეულად ყოფნის უსაკუთრივესა და უმიმართებო უნარს სინდისში გადაიყვანს (ჰაიდეგერი, 2019: 307). მასში სუფევს მუდმივობა, ოღონდ არა ხელმისაწვდომის მუდმივობა. ზრუნვა არაა ნაპოვნი თვითში.

²⁷ გურამ თევზაძე სავსებით კორექტულად თარგმნის ტერმინს – „გამსწრები გაბედულება“, მიუხედავად ამისა, ინგლისური თარგმანი – anticipatory resoluteness (მომლოდინე გაბედულება) შეიძლება უკეთესი იყოს, რადგან მასში ჩანს, რომ ეს ფენომენი „სიკვდილისკენ მიმართულობის“ ავთენტური მოდუსია, ანუ მ ო მ ლ ო დ ი ნ ე ა სიკვდილისა. აუცილებელია აღინიშნოს, რომ „წინგასწრებაც“, ასევე, გულისხმობს ფაქტობრიობის შესაძლებლობათა „გასწრებას“ და სიკვდილის დანახვას „გასწრებით“, ანუ გაბედულად. ამგვარი წინასწარჭვრეტა კი ავთენტური ეგზისტირების ლაიტმოტივია.

არამედ ის, როგორც გაბედულების ონტოლოგიური სტრუქტურა, ავლენს „თვითის თვითობის ეგზისტენციურობას“ (Dahlstrom, 2013: 197). სიკვდილის მოლოდინში მუნყოფიერება გაბედულად გადაიბარებს მის გადაგდებულობას.

მომლოდინე (გამსწრები) გაბედულება შესაძლებელია იმდენად, რამდენადაც მას აქვს დროითობის ხასიათი და აქედან გამომდინარე, დროითობა გვივლენს თავის თავს, როგორც მნიშვნელობას ავთენტური ზრუნვისა. ჰაიდეგერის თქმით, „*გამსწრები გაბედულება პირველი გაიგებს ბრალეულად ყოფნის უნარს საკუთრივ და მთლიანად, ე.ი. პირველად*“ (ჰაიდეგერი, 2019: 306).

მომლოდინე (გამსწრები) გაბედულება არის მთლიანყოფნის უნარი, რომელიც სიკვდილს აძლევს საშუალებას, დაეუფლოს მუნყოფიერების ეგზისტენცს და იცავს მას მან-ში გამთქვეფი ილუზიას დამორჩილებისაგან (ჰაიდეგერი, 2019: 310).

ზრუნვა (Sorge) – ჰაიდეგერისთვის, ზრუნვა არის მუნყოფიერების ყოფიერება (ჰაიდეგერი, 2019: 180). მუნყოფიერება მუდამ ზრუნავს. ზრუნვა მისი ეგზისტენციურ-ონტოლოგიური აპრიორია. ჰაიდეგერისთვის, ზრუნვა (Sorge) თანდაყოლილი სტრუქტურაა, რის საფუძველზეც შესაძლებელია: (ა) მიხედვა (Besorgen) საგნებზე და (ბ) ადამიანების მოვლა (Fürsorge). ზრუნვა არის ონტიკაში მოცემულ განწყობათა საფუძველი.

მუნყოფიერებამ ყოველთვის უნდა იზრუნოს. ზრუნვა სტრუქტურული მთელია, რომელიც მოიცავს: საკუთარ თავთან ერთიანობას, გარემოსთან მიმართების ტიპოლოგიას, მუნყოფიერების საზრისსა და მიზანს.

მუნყოფიერება უკვე სამყაროშია ფესვგადგმული. იგი, ამავე დროს, წინსწრებით არის წარმოდგენილი და თან-ყოფილია. თითოეულ ამ მდგომარეობას შეესაბამება დროის სამი ექსტაზი: ფაქტიურობა – განსაზღვრული წარსულით; ეგზისტენციურობა – მომავლით; თან-ყოფნა (ჩავარდნა) – აწმყოთი.

მუნყოფიერების „მიმართულება“ (Sein-zum-Tode – სიკვდილისკენ ყოფნა) სწორედ ზრუნვაშია დაფუძნებული. მხოლოდ დროითობის საფუძველზე უნდა გავიგოთ მომლოდინე (გამსწრები) გაბედულება. სწორედ ასე შეუძლია მუნყოფიერებას საკუთარი

თავის დაპროექტება (მოხაზვა) სიკვდილის წინაშე. ამიტომაცაა ზრუნვის საზრისი დროითობა.

ზრუნვა წინდაწინვე მოცემულია ყოველგვარ მდგომარეობაში.

ჰაიდეგერისთვის ზრუნვა შეიძლება იყოს საკუთრივი ან არასაკუთრივი. გაბედულება კი სხვა არაფერია, თუ არა ზრუნვის საკუთრივობა. თვითობა შეიძლება ეგზისტენციურად წავიკითხოთ, როგორც ზრუნვა. მუნყოფიერება თავის არსში არის ზრუნვა და დროითობა.

დრო (Zeit) – „ყოფიერება და დროში“ ანალიზის სამი უმთავრესი შრე შეგვიძლია გამოვყოთ. პირველი *პრაგმატული* შრეა, სადაც განხილულია მუნყოფიერების ფაქტობრივი ეგზისტირების ყველაზე თვალსაჩინო ასპექტები – მუნყოფიერების მიმართება ხელთმყოფ ინსტრუმენტებთან, მათი მოქცევა მნიშვნელობათა მატრიცაში და ამ მნიშვნელობებში მუნყოფიერების ორიენტაცია; მეორე – *ეგზისტენციური* – შრე, მუნყოფიერებას უკვე საკუთრივობისა და არასაკუთრივობის შუქზე იაზრებს, და იმ ეგზისტენციალებს წარმოაჩენს, რომლებიც როგორც საკუთრივ, ისე არასაკუთრივ ეგზისტირებას აყალიბებენ. ანალიზის ეს დონე, აგრეთვე მოიცავს იმ მთავარ ასპექტებსაც, რომლებიც ამ ორ – საკუთრივ და არასაკუთრივ – მოდუსს შორის ტრანზიციას წარმართავენ (სინდისი, სიკვდილი, გაბედულება, ძრწოლა, მომლოდინე გაბედულება). ანალიზის ამ ორ შრეს სტრუქტურულად აერთიანებს მესამე ფენა – *დროის ანალიზი*. ჰაიდეგერი ეგზისტენციურ ასპექტებს დროით ჭრილში აანალიზებს („ყოფიერება და დრო“: §67- §71) და მეტად ორიგინალურად და სიღრმისეულად განმარტავს დროს.

ჰაიდეგერი დროის კონცეფციის ორიგინალურობა განსაკუთრებით ნათლად მის შემდეგ სიტყვებში ვლინდება: „*მომავალი უფრო გვიან როდია, ვიდრე ყოფილობა და ეს კი უფრო ადრე, ვიდრე აწმყო*“ (ჰაიდეგერი, 2019: 350).

ჰაიდეგერი განუდგება დროის იმ გაგებას, რომელსაც ჩვენ თავისთავად ცხადად მივიჩნევთ – კერძოდ, აღქმას დროისა, როგორც „ახლა“-თა უსასრულო თანმიმდევრობისა. ჰაიდეგერი დროის ამგვარ გაგებას „ვულგარულს“ უწოდებს და ცდილობს აჩვენოს, რომ ასეთი ინტერპრეტაცია ერთგვარი გაგრძელებაა, წარმოებულია ადამიანის ფუნდამენტური გამოცდილებისა – გამოცდილებისა, რომელსაც ის სამყარო-

დროდან (Weltzeit) იღებს. ორივე ეს დრო – ვულგარული და სამყარო-დრო – ეფუძნება პირველსაწყის დროს (Die ursprüngliche Zeit), რომელსაც მეტად თავისებური ბუნება აქვს.

ჰაიდეგერისთვის დრო ჩვენი ინტენციური მიმართებების, ეგზისტენციური სტრუქტურების ფუნდამენტური საფუძველია. ის მათი ყოველგვარი გაგების ჰორიზონტია. ჰაიდეგერი საუბრობს პირველსაწყისი დროის არა „განზომილებებზე“, არამედ მის „ექსტაზებზე“. წარსული, აწმყო და მომავალი – ექსტაზებია, ოღონდ ისინი პირველსაწყისად და შინაარსისეულად არიან დაკავშირებულნი. როგორც სიტყვა „ექსტაზეს“ ეტიმოლოგიიდანაც ჩანს, ისინი ერთმანეთისადმი ერთგვარად „გარე გადამწვდომნი“ არიან. ისინი უშინაარსო „წამითი ფორმალიზმით“, უამრავი „ახლა“-თი, კი არ უკავშირდებიან ერთმანეთს, არამედ ეგზისტენციური შინაარსებით ერწყმიან ერთურთს. თითოეული მათგანი „საკუთარი თავის“ გარეთაა – ისინი ექსტატურად წვდებიან ერთმანეთს და აფუძნებენ შესაძლებლობათა ჰორიზონტს. ჰაიდეგერისთვის, ასევე, მნიშვნელოვანია არა დროის რელატიურობა, რაც ფიზიკოსისთვისაა საინტერესო, არამედ – ეგზისტენციური დრო.

უფრო დეტალურად განვიხილოთ სამივე: (1) ვულგარული დრო; (2) სამყარო დრო და მათი პირველსაწყისი საფუძველი – (3) თავდაპირველი დრო.

(1) *ვულგარული დრო* – ჰაიდეგერი ვულგარული დროის კონცეფციის გენეზისს არისტოტელეს „ფიზიკაში“ ხედავს და მიიჩნევს, ის განსაზღვრავს დროის აღქმას მთლიანად დასავლური ფილოსოფიის ისტორიაში (ჰეგელთან, ბერგსონთან). ამგვარ კონცეფციაში დრო წარმოდგენილია „ახლათა“ თანამიმდევრობად, ხოლო პრიორიტეტი *აწმყოს* ენიჭება.

„ახლა“-სთვის პრიორიტეტის მინიჭებას თავისი შედეგები მოჰყვება. ჰაიდეგერისთვის ეს შედეგებია: „მანში“ ჩაკარგვა, მუნყოფიერების უახლოეს საგნებსა და მიხედვაში ათქვეფა. სწორედ ამგვარ მდგომარეობას ასახავენ სიტყვები, რომელთაც ყოველდღიურობაში ხშირად წარმოვთქვამთ, – „არ მაქვს დრო“. ჰაიდეგერის აზრით (ჰაიდეგერი, 2019: 410), არასაკუთრივ ეგსტირებად მუნყოფიერებას არასდროს „აქვს დრო“.

ვულგარული დრო, აწმყოზე აპელირებით, დროით ექსტაზებს ავიწროებს. ეს დავიწროება კი ჩვენ „მანის“ ბატონობის ტყვეობაში გვტოვებს; ჩვენ ვრჩებით გაუბედავნი, „ათქვეფილნი“, არასაკუთრივნი. *„მუნყოფიერების გადაგდებულობა იმის საფუძველია, რომ დრო საჯაროდ 'არსებობს'“* (ჰაიდეგერი, 2019: 412). ამგვარი შევიწროების მიზეზი ფუნდამენტური ბრალეულობისგან გაქცევაა. ჰაიდეგერისთვის კი ფუნდამენტური ბრალეულობა ისაა, რომ „ჩვენ არ ვიქცევით ისე, როგორც უნდა მოვქცეულიყავით“. ოღონდ, ეს ერთი შეხედვით „მორალისტური“ ფრაზა უნდა განვავრცოთ ეგზისტირების ავთენტურ და არავთენტურ მოდუსებზე. ჩვენი ფუნდამენტური ბრალია, რომ აწმყოში „ვითქვიფებით“, რომ წინდაწინვე ჩავარდნაში ვიმყოფებით. სწორედ ამ ბრალიდან, აწმყოს ბატონობიდან, გამოგვიხმობენ სინდისი და გამსწრები გაბედულება. ეს უკანასკნელი მომავლის დროითი ექსტაზის ეგზისტენციური დომინანტაა.

აწმყოთი დომინირებულ ყოველდღიურობაში ყოველგვარი დროით-ექსტატური განსხვავება ნიველირებულია და მოცემულია თანდაყოლილი სამყაროული მნიშვნელობის გარეშე. ნებისმიერი განსხვავება ან დროითი საზღვრები ამ ჰომოგენურ მიმდევრობაზეა დაყვანილი, რაც შემოთავაზებულია საათების გამოყენებით, „ახლა“-ს დაანგარიშებით. დროის ამგვარი, ვულგარული გაგება არც ერთი სამყაროული კონტექსტისადმი არაა სპეციფიკური. ჰაიდეგერის მიხედვით (ჰაიდეგერი, 2019: 405), დროის ვულგარული ცნების წარმოშობა წინაპირობაა პირველადი დროის ნიველირებისა.

(2) *სამყარო-დრო* – *„დროს, რომელშიც სამყაროსშინა ყოფიერი გვხვდება, ჩვენ ვიცნობთ, როგორც სამყარო-დროს“* (ჰაიდეგერი, 2019: 419). განსხვავებით დროის ვულგარული კონცეფციისა, სამუშაო-მსოფლიოს დროში აწმყო და მომავალი ერთმანეთთან დაკავშირებულია. მსოფლიო-დრო არის ზრუნვის დრო. სწორედ ამ ზრუნვითი კონტექსტიდან ყალიბდება დათარიღებადი და საჯაროდ ხელმისაწვდომი, ყველას მიერ გაზიარებადი დრო. ამას განაპირობებს ის, რომ სამყარო-დრო, მართალია, უფრო ახლოსაა თავდაპირველ დროსთან, მაგრამ იგი, გარკვეული აზრით, ფარავს მას საკუთარი მიხედვითი ჰორიზონტის გამო. სწორედ სამყარო-დროის შეზღუდულობაა ის წინაპირობა, რომლითაც წარმოიშობა ვულგარული დრო.

(3) *თავდაპირველი დრო (Die ursprüngliche Zeit)* – ჰაიდეგერისთვის თავდაპირველი დრო ის ფუნდამენტია, რომელსაც ვერ ხედავს ვულგარული დრო, ვიწრო ჰორიზონტის გამო. მას ვერც სამყარო-დრო ამჩნევს, მიუხედავად იმისა, რომ თავდაპირველი დრო ორივე მათგანის საფუძველს წარმოადგენს.

თავდაპირველი დრო:

- სასრულია (ჰაიდეგერი, 2019: 331);
- გვევლინება ყოველდღიური გამოცდილების შესაძლებლობად და აუცილებლობად (ჰაიდეგერი, 2019: 333);
- შეიძლება დაფარული იყოს, მიუხედავად იმისა, რომ „უშუალო დრო“ მარტივადაა ხელმისაწვდომი (ჰაიდეგერი, 2019: 408);
- ამგვარი დაფარულობის მიუხედავად, პირველადი დრო მაინც ვლინდება. კერძოდ, იმაში, რომ დრო უკან არ მიდის; ეს კი გვიმჟღავნებს *მომავლის, როგორც ექსტაზის უპირატესობას*. (ჰაიდეგერი, 2019: 426);
- პირველადი დროის სასრულობა არის ის უმთავრესი წინაპირობა, რომლითაც „წარმოებულ“ დროს ძალუძს უ-სასრულობა (ჰაიდეგერი, 2019: 331). ანუ, ჰაიდეგერისთვის, დროის სასრულობა უფრო პირველადია, ხოლო უსასრულობა ის წარმოებულია (დერივატივია), რომელიც იმ კონტრასტისთვისაა საჭირო, რომლის ფონზეც ნაჩვენები იქნებ(ოდ)ა სასრულობა. უსასრულობაზე აპელირება, ჰაიდეგერის თქმით (ჰაიდეგერი, 2019: 424), ყველაზე მეტად ააშკარავებს პირველადი დროის დაფარვას, მის დავიწყებასა და უგულვებელყოფას.
- დროითობა ჰაიდეგერისთვის მუნყოფიერების პირველადი ონტოლოგიური საფუძველია. ამ საფუძველში ყოფილობა, აწმყოფობა და მომავალი ერთიანი ფენომენია. დროითობა, რომელიც ექსტატურია, წარმოადგენს ერთგვარ საკუთრივი დროის საზრისს, რომელშიც ზრუნვის პირველად სტრუქტურას აქვს ფესვი გადგმული.

„დროითობა დროობს ყოველ ექსტაზში მთლიანად, ე.ი. დროითობის შესაბამისი მთელი დროების ექსტატურ ერთიანობას ემყარება ექსისტენცის, ფაქტობრიობისა და

ჩავარდნის სტრუქტურათა მთელის მთლიანობა, ე.ი. ზრუნვის სტრუქტურის ერთიანობა“ (ჰაიდეგერი, 2019: 350).

დროითობა არის პირობა, რომლითაც ჰაიდეგერი გამოჰყოფს ზრუნვის საზრისს. დროითობა შესაძლებელს ხდის ეგზისტენცის, ფაქტობრიობის და ჩავარდნის ერთიანობას, რაც აყალიბებს ზრუნვის სტრუქტურის მთლიანობას. ხოლო მუნყოფიერების ყოფიერების საზრისი რადგანაც არის დრო, ამიტომაც, მუნყოფიერებაც არსებითად დროის მიხედვითაა განსაზღვრული; თუმცა, ეს დრო ჰაიდეგერისთვის არც „სუბიექტურია“ და არც „ობიექტურია“, არამედ იგი პირველადი დროა, რომელსაც ეფუძნება როგორც საჯარო დროისეული (ვულგარული) გაგება, ისე ხელთმყოფთან და წინმყოფთან „არსებული“ დრო (ჰაიდეგერი, 2019: 419-420).²⁸

ზრუნვის დროითი სტრუქტურა შეგვიძლია გადმოვცეთ ცხრილში:

წარსულით განსაზღვრული	აწმყოთი განსაზღვრული	მომავლით განსაზღვრული
ფაქტობრიობა	ჩავარდნა	ეგზისტენციალობა
მსოფლიოში-უკვე-ყოფნა	თან-ყოფნა	წინსწრებით-ყოფნა

წარსული განსაზღვრავს ჩვენს ფაქტობრიობას, – იმას, რომ ჩვენ უკვე ვართ სამყაროში. აწმყო არის ჩავარდნა, რომ ჩვენ ყოველთვის თან-ყოფნაში ვართ, რაც ჩვენს არასაკუთრივობას განაპირობებს. ეგზისტენციურობა მხოლოდ ადამიანს ახასიათებს. მომავლის ექსტაზი დროითი ფუნდამენტია „თვალის გასწორების“ იმ მოცემულობისთვის, რომ ჩვენ, ადრე თუ გვიან, უნდა მოვკვდეთ, რომ ჩვენი არსებობა არის სიკვდილისკენ ყოფნა (Sein zum Tode). მომლოდინე (გამსწრებ) გაბედულებაში მუნყოფიერების საკუთრივი მთლიანობა ვლინდება; მასში მუნყოფიერება თავის თავს „მთლიანობაში“ ხედავს და შესაბამისად, განჭვრეტს დროითობას. *„მომავლისეულად თავის თავთან დამბრუნებელი, გაბედულება გააწმყოფებული შედის სიტუაციაში.*

²⁸ როგორც ვთქვით, ჰაიდეგერი „საყვედურობს“ ანტიკურ მეტაფიზიკურ სისტემებს აწმყოობაზე აქცენტირების გამო. აშკარაა, რომ მათ მიერ „პრეზენსის“ (დასწრებულობის) ონტოლოგიის დაფუძნება დროის ვულგარული გაგებითაა განპირობებული.

ყოფილობა წარმოიშვება მომავლიდან, სახელდობრ ისე, რომ ყოფილი (უკვეთ ყოფილობითი) მომავალი აწმყოს გამოუშვებს თავისი თავიდან. ამგვარ ყოფილობა-აწმყოფობითი მომავლის სახის ერთიან ფენომენს ჩვენ დროითობას ვუწოდებთ. მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც მუნყოფიერება განსაზღვრულია როგორც დროითობა, შესაძლებელი ხდება თვით მუნყოფიერებისათვის გამსწრები გაბედულების დამახასიათებელი ზემოთ აღწერილი მთლიანყოფნის უნარი. დროითობა მყდავდებდა როგორც საკუთრივი ზრუნვის საზრისი“ (ჰაიდეგერი, 2019: 326).

ჰაიდეგერის ეს სიტყვები შეიძლება განიმარტოს შემდეგნაირად: მომლოდინე (გამსწრები) გაბედულება – რომელიც ანალიზის მეორე, ეგზისტენციური, შრის ნაწილია, – უკუფენილია პირველადი დროითი ექსტაზით, ანუ მომავლით; მომავალი კი აწარმოებს აწმყოსა და წარსულს. ამ სამი დროითი ექსტაზის პირველსაწყისი ერთიანობა კი არის დროითობა. მხოლოდ დროითობის საფუძველზე უნდა გავიგოთ მომლოდინე (გამსწრები) გაბედულობა. მხოლოდ ასე შეუძლია მუნყოფიერებას საკუთარი თავი სიკვდილის წინაშე დააპროექტოს და ამიტომაცაა ზრუნვის საზრისი დროითობა.

ამრიგად, ყოფიერების საკითხის ინტერპრეტაციისთვის მნიშვნელოვანია ყოფიერების დროითობის განსაზღვრა. სწორედ ამიტომაცაა შესაძლებელი, რომ ყოფიერების საზრისს დროის მეშვეობით ვწვდეთ. ყოფიერებას ვერ განვიხილავთ დროის გარეშე; ამიტომაც ეწოდება ჰაიდეგერის magnum opus-ს – „ყოფიერება და დრო“²⁹. დროის ანალიზი აზრს აძლევს ეგზისტენციურ ანალიზს, რადგან სწორედ ის წარმოაჩენს უფრო ფუნდამენტურ მდგომარეობას მუნყოფიერების გადაგდებული პროექციისა.

არარა (*Das Nichts*) – არარა ჰაიდეგერის ფილოსოფიის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი მომენტია. ჰაიდეგერი, მთელი თავისი ფილოსოფიური

²⁹ ზოგადად, დიდია ცდუნება, უპირატესობა მივანიჭოთ Sein und Zeit-ის თარგმნას „ყოფნა და დრო“-დ, რადგან „ყოფნა“ თითქოს უკვეთ გადმოცემს ჰაიდეგერის განზრახვას, Sein-ის იმ მნიშვნელობათაგან განმარტვისა, რაც მას დასავლურ ფილოსოფიაში ენიჭებოდა, ვით რაღაც მიღმურისა და უცლელ იდეურ პრინციპთა ნავსაყუდელს. ამისგან განსხვავებით, ჰაიდეგერი Sein-ისკენ ორიენტაციად Dasein-ის ეგზისტენციურ ანალიზს დასახავს, რითაც Sein-ი უფრო „აქაური და მახლობელი“ ხდება, ერთის მხრივ, თუმცა, მეორე მხრივ, ჰაიდეგერი, ამ გადანაცვლებით გამოწვეულ შესაძლო ვულგარულ ინტერპრეტაციათაგან Sein-ს ონტოლოგიური განსხვავებით (ყოფიერებასა და არსებულებს, ყოფიერებს შორის) „იკავს“.

შემოქმედების განმავლობაში, არარას ფრიად ორიგინალურ განმარტებას გვთავაზობს. განმარტებების სიცხადით გამოირჩევა მისი მოხსენება „რა არის მეტაფიზიკა?“.

ჰაიდეგერი განუდგება არარას ტრადიციულ გაგებებს, რომელთა მიხედვითაც, არარა არა-არსებულია. ყოველგვარი უარყოფის პირველსაწყის წინაპირობად ჰაიდეგერი არარას მიიჩნევს, რომელიც გვეძლევა არა განსჯისეული აბსტრაქციით, არამედ ფუნდამენტური გამოცდილებით – ძრწოლით. ძრწოლა გვიმჟღავნებს არარას, ვითარცა სამყაროში არსებული ნაკლოვანებისა თუ დანაკლისის წინაპირობას და ამავდროულად, არარას განსჯისეული უარყოფის პირველსაფუძვლად წარმოგვიდგენს (Heidegger, 1976: 117).

არარა ჰაიდეგერისთვის, ასევე, ყოველგვარი ტრანსცენდენციის წინაპირობაა, რომელიც არსებულის მარად ხელიდანდამსხლტომი მთლიანობის მიღმა გადის. ყოველგვარი შეკითხვის დასმა, გაკვირვება, ჰაიდეგერის მიხედვით (Heidegger, 1976: 121), არარას მეოხებით ხდება. ყოფიერებასა და არსებულებს შორის განსხვავება არარას გამოცდილებაში გვეძლევა. მუნყოფიერება ფესვგადგმულია არარაში. მეტაფიზიკა არის ესა თუ ის ონტოლოგიური გააზრება ყოფიერების ღიაობისა.

არარა მუნყოფიერებას აიძულებს, რომ არსებულის მთლიანობის მიღმა გავიდეს – ტრანსცენდირება ხდება ყოფიერებაში. ჰაიდეგერისთვის არსებობა მოიცავს არარას, ვითარცა განმზიდველი „ძალის“, არარა-ობას. იგი მოგვიწოდებს, რომ ყოფიერება არ აღიწერებოდეს მხოლოდ და მხოლოდ პოზიტიურად: არც ისე, როგორც ამას პოზიტივიზმი აკეთებს და არც ისე, როგორც ამას უწინდელი ფილოსოფიური სისტემები აკეთებდნენ, რომლებიც სათანადოდ ვერ იაზრებდნენ არარას, და ამიტომაც, დასწრებულობის (აწმყოზე ორიენტირებულ) ონტოლოგიას აფუძნებდნენ.³⁰

ისტორიული ყოფიერება [ყოფ-ი-ერება] (Seyn) – როგორც ვთქვით, ჰაიდეგერის აზრით, დასავლური ფილოსოფია ვერ წვდება ყოფიერებას, რადგან მას არსებულის ათვლის სისტემაში განიხილავს.

ჰაიდეგერის ფილოსოფიაში ტერმინოლოგიური და შინაარსობრივი ცვლილება ნაწილობრივ ნაციონალ-სოციალისტური რეჟიმით იმედგაცრუებითაა გამოწვეული.

³⁰ არარას შესახებ ჰაიდეგერისეულ განაზრებებს შემდგომ თავებში უფრო დეტალურად განვიხილავთ.

ჰაიდეგერი 30-იანი წლების მეორე ნახევრიდან აქტიურად იყენებს ტერმინს – Seyn, რომელშიც არა მხოლოდ ღრმა ფილოსოფიური შინაარსი, არამედ მომავლის ფუნდამენტური ცვლილებების სურვილიც იკითხება.

ახალი ტერმინის – Seyn-ის გამოჩენით, Sein კარგავს „ყოფიერება და დროში“ მინიჭებულ მნიშვნელობას. ის, ახალ ტერმინოლოგიურ სისტემაში, შეზღუდულ ყოფიერებას აღნიშნავს, რომელიც ატარებს შინაარსს Seiendheit der Seiende-სი ანუ არსებულის არსებულობისა, ხოლო Seyn გვევლინება უკვე იმ ყოფიერებად, რომელიც დავიწყებულია დასავლური ფილოსოფიური ტრადიციის მიერ და რომლის მიგნებაც მნიშვნელოვანია, რათა გზა გაეხსნას სხვა დასაწყისს (andere Anfang).

პირველ დასაწყისში, წინასოკრატელი ფილოსოფოსებიდან ნიცემდე, გაბატონებული იყო გაგება Sein-ისა, ანუ შეზღუდული ყოფიერებისა, როგორც უზოგადესი არსებულისა ან არსებულის არსებულობისა. მათგან განსხვავებით, Seyn-ყოფიერება (ისტორიული ყოფიერება) მეორე დასაწყისის ყოფიერებაა. ჰაიდეგერი ფუნდამენტური ონტოლოგიით მეორე დასაწყისის საფუძველს ჩაყრის. მართალია, პირველ დასაწყისში ბერძნულმა გონმა შეძლო ონტიკიდან ონტოლოგიაში გადასვლა, მაგრამ მან ვერ მოახერხა ფუნდამენტური ონტოლოგიის დაფუძნება, რადგან მათ ყოფიერება არსებულისაგან ესმოდათ, ხოლო თავად ყოფიერების შესახებ შეკითხვა არ დაისმებოდა. დასავლური მეტაფიზიკის წამყვანმა შეკითხვამ (Leitfrage) – *რა არის არსებული, როგორც ასეთი?* დასავლური ფილოსოფიის მსვლელობა ააცდინა Seyn-ყოფიერებას. მან არ დასვა ძირითადი შეკითხვა (Grundfrage) – *რა არის ყოფიერება?* შედეგად, პირველი დასაწყისის მაქსიმუმი მეტაფიზიკისა და ონტოლოგიის ჩამოყალიბება აღმოჩნდა.

კიდევ ერთხელ: თითქოსდა დამაბნეველი ტერმინოლოგიური გადანაცვლება შემდეგნაირად შეგვიძლია გავარკვიოთ. Seyn-ყოფიერება ატარებს იმ აზრს, რომლითაც გამოყენებულია სიტყვა „ყოფიერება“ (Sein) „ყოფიერება და დროში“. უბრალოდ, 30-იანი წლებისა და გვიანდელ ჰაიდეგერთან განსაკუთრებული ხაზი ესმება ყოფიერების ისტორიულ, მისტერიულ და ეპოქურ ბუნებას, რათა Seyn-ყოფიერება კიდევ უფრო მკვეთრად გაიმიჯნოს ნებისმიერი ტიპის მეტაფიზიკისგან, რომელიც პირველ

დასაწყისში დაფუძნდა. ახალ ტერმინოლოგიურ სისტემაში Sein გამოყენებულია იმად, რაც გაკრიტიკებულია კიდევ „ყოფიერება და დროში“, როგორც ყოფიერების გააზრება არსებულის არსებულობად (Seiendheit des Seiendes).

შეზღუდულ ყოფიერებას – „Sein“ ახალი ტერმინოლოგიით და არა „ყოფიერება და დროის“ გაგებით – ხელიდან უსხლტება ისტორიული ყოფიერება, რადგან ამ უკანასკნელს არსებულის მხრიდან მიუდგება. შეზღუდული ყოფიერების ტრანსცენდენტი არის ფიქტიური. ის მეტწილად არსებულთა გაორების ნაყოფია. ნაცვლად იმისა, რომ ბერძნული ფილოსოფიის გაბედულ გონს დღის სინათლეზე გამოეტანა ყოფიერებისა და არარას იგივეობის შესახებ ყველაზე მტკივნეული მოცემულობა, ამ იგივეობას მან თვალი არ გაუსწორა. ანუ ჭეშმარიტი ტრანსცენდენტი – არარა და ყოფიერება – დაივიწყა და მათ „კვარცხლბეკზე“ აიყვანა ესა თუ ის არსებული: იდეა, ღმერთი, ნება. შესაბამისად, არაა გასაკვირი, რომ ფილოსოფია სხვადასხვა მეცნიერებისთვის იქცა ტერმინოლოგიური აპარატის შემქმნელად და გამმართველად. დასავლური მეტა-ფიზიკის, როგორც ფიზიკის მომწესრიგებლის, ბედისწერაა დაინთქას არსებულში. სამომხმარებლო საზოგადოება დასავლური მეტაფიზიკის „ლოგიკური დაგვირგვინება“.

ჰაიდეგერის აზრით, მხოლოდ ისტორიული ყოფიერება (Seyn) არსობს (west). მხოლოდ იგია არსებითი საფუძველი იმისა, ვთქვათ, თუ რა არის.³¹ სამი ტერმინოლოგიური და მოდალური განსხვავება შეიძლება გამოვყოთ ჰაიდეგერთან: 1. ყოფიერება არსობს (Seyn west). 2. მუნყოფიერება ეგზისტირებს (Dasein existiert). 3. არამუნყოფიერებისეული არსებულები არიან (nicht daseinsmäßigen Seienden sind).

ისტორიული ყოფიერება (Seyn) რადგანაც მეორე დასაწყისის მამოძრავებელია, ის მომავალია. სწორედ ის უნდა გაიხსნას მუნყოფიერების „მუნ“-ში, ღია რეგიონში. ჰაიდეგერის აზრით,³² უნდა გადაწყდეს, ადამიანები გაბედავენ თუ არა ისტორიულ-ყოფიერებას, თუ ისინი არსებულთა კმაყოფილები დარჩებიან.

³¹ (Heidegger, 1989: 473); (Heidegger, 1997c: 192); (Heidegger, 2005: 11, 15).

³² (Heidegger, 1989: 91, 464); (Heidegger, 1998: 59 და შემდგომი).

ისტორიული-ყოფიერება ერთგვარი შეერთებაა მუნყოფიერებისა და ყოფიერებისა „მუნ“-ის ღია ეგზისტენციურ სივრცეში, რომელსაც მხოლოდ ადამიანი ატარებს. ისტორიული ყოფიერების წვდომა თავიდან აგვარიდებს განადგურებას ტექნოლოგიური მაშინერიით. ის ნაკლებად არის დაკავშირებული ძალაუფლებასთან, ან მის ნაკლებობასთან. ნაცვლად ამისა, ის არის დიდებულება, რომელიც განყენებულია წარმოებისგან, ან საჭიროებისგან აწარმოო რაიმე (Dahlstrom, 2013: 96). სხვა დასაწყისის გააზრება ნიშნავს ისტორიული ყოფიერების დაფარულობისთვის თვალის გასწორებას და მისი დაფარულობის უზრუნველყოფას გულისხმობს. ისტორიული ყოფიერება, ვითარცა არარასთან ტოლპირველადი, წინაპირობაა როგორც ახლებური ჰორიზონტების გახსნისა, ისე დაფარულობისა. ამიტომაც, ისტორიული ყოფიერებისთვის თვალის გასწორება, ამავე დროს, მისი დაფარულობის უზრუნველყოფასაც მოასწავებს (Heidegger, 2005: 19–22, 92, 100).

გამთავისებელი მოვლენა (Ereignis) – როგორ უნდა მივეახლოთ ისტორიულ ყოფიერებას? ისტორიულ ყოფიერებასთან მიახლება „მუნ“-ის სფეროში, „ღიაობის“ ერთგვარი ნათებით ხდება – Ereignis-ის, ვით გამთავისებელი მოვლენის სახით. ისტორიული ყოფიერება და გამთავისებელი მოვლენა, ჰაიდეგერის თქმით, ერთგვარი მეტონიმიები არიან.³³

მნიშვნელოვანია თავად ტერმინის Ereignis მნიშვნელობა და ეტიმოლოგია, რომელიც წინაპირობა ხდება ამ ტერმინის ფილოსოფიური გამოყენებისა. Ereignis-ის პირდაპირი თარგმანია „მოვლენა“. თუმცა, აქ მნიშვნელოვანია სიტყვის ფუძე, რომელიც წარმოებულია სიტყვისა eigene – ჩემი, საკუთარი. სწორედ სიტყვის ფუძეა Ereignis-ის ფილოსოფიური გამოყენების წინაპირობა. ამიტომაც ფიქრობდა ჰაიდეგერი (Heidegger, 1986: 365), რომ Ereignis-ის შესაბამისი ფრანგული თარგმანი იქნებოდა *appropriement*. ინგლისურად Ereignis ითარგმნება, როგორც ‘enownment’, ‘appopriation’, ‘appropriating event’. ჰაიდეგერი იკვლევს სიტყვის ეტიმოლოგიურ ძირს და ადგენს, რომ ის არის er-

³³ (Heidegger, 1989: 293); (Heidegger, 1997c: 83, 148); (Heidegger, 1998: 106, 108, 146); (Heidegger, 2005: 10 და შემდგომი, 19).

äugen - დანახვა, განჭვრეტა.³⁴ ამიტომაცაა Ereignis-ის ფილოსოფიური მნიშვნელობა დაკავშირებული ჭვრეტასთან, ნათებასთან, რომელშიც დანახულ უნდა იქნას ისტორიული ყოფიერება. გამთავისებელი მოვლენა არაჩვეულებრივი მოვლენაა გახსნისა, ე.ი. Seyn-ყოფიერების ისტორიულად დამალულობის გახსნისა და ამავე დროს, მისი დაფარულობის გააზრებისა. Ereignis-ი გააზრებაა იმისა, რომ ადამიანი ყველაფერის ბატონ-პატრონი არ არის და რომ ყოველგვარი გახსნა არის, ამავდროულად, დაფარვაც. გამთავისებელი მოვლენა არის დასავლური ფილოსოფიის პირველი დასაწყისის (ანტიკურ საბერძნეთში) ჰაიდეგერისეული საპირწონე და ერთგვარი შინაგანი კანონი სხვა დასაწყისისა (andere Anfang). ჰაიდეგერის ფილოსოფია ერთგვარი მედროშეა ამ ახალი დასაწყისისა, სადაც ყოფიერების დავიწყება და შესაბამისი კულტურულ-საზოგადოებრივი შინაარსები „წარსულს ბარდებიან“.

ტერმინოლოგიურ-ეგზისტენციური აპარატის Seyn-ითა და Ereignis-ით გამდიდრებით არის გამოწვეული, მაგალითად, „მუნ“-ის, როგორც ღია რეგიონის და „მუნყოფიერების“ შინაარსობრივი ცვლილება. თუ „ყოფიერება და დროში“ მუნყოფიერების და ადამიანის ცნებები მეტწილად თანაიკვეთებიან, ჰაიდეგერი მოგვიანებით ანვითარებს აზრს, რომ ჩვენ ჯერ კიდევ არ ვართ „მუნ“, ანუ არ ვიმყოფებით სათანადო „გახსნილობაში“ (Dahlstrom, 2013: 36). ეს მისია – „ღიაობაში ყოფნა“ – სამომავლო ადამიანს ეკუთვნის. ეს წანაცვლება – ე.ი. ის ფაქტი, რომ „ყოფიერება და დროისგან“ განსხვავებით, ჰაიდეგერი „მუნ“-ს ისტორიულად ჯერ-ჯერობით მიუღწევლად დასახავს და არა თითოეული მუნყოფიერებისთვის აპრიორულად თანდაყოლილად, – გამოწვეულია ახალი დასაწყისის მოლოდინით, ისტორიული ყოფიერებისა და შემთავისებელი მოვლენის დაფუძნების ლოდინით ისტორიის სცენაზე. „მუნ“ უნდა გახდეს ახალი, ავთენტური ღიაობა, სადაც ისტორიული ყოფიერება ფუძნდება.

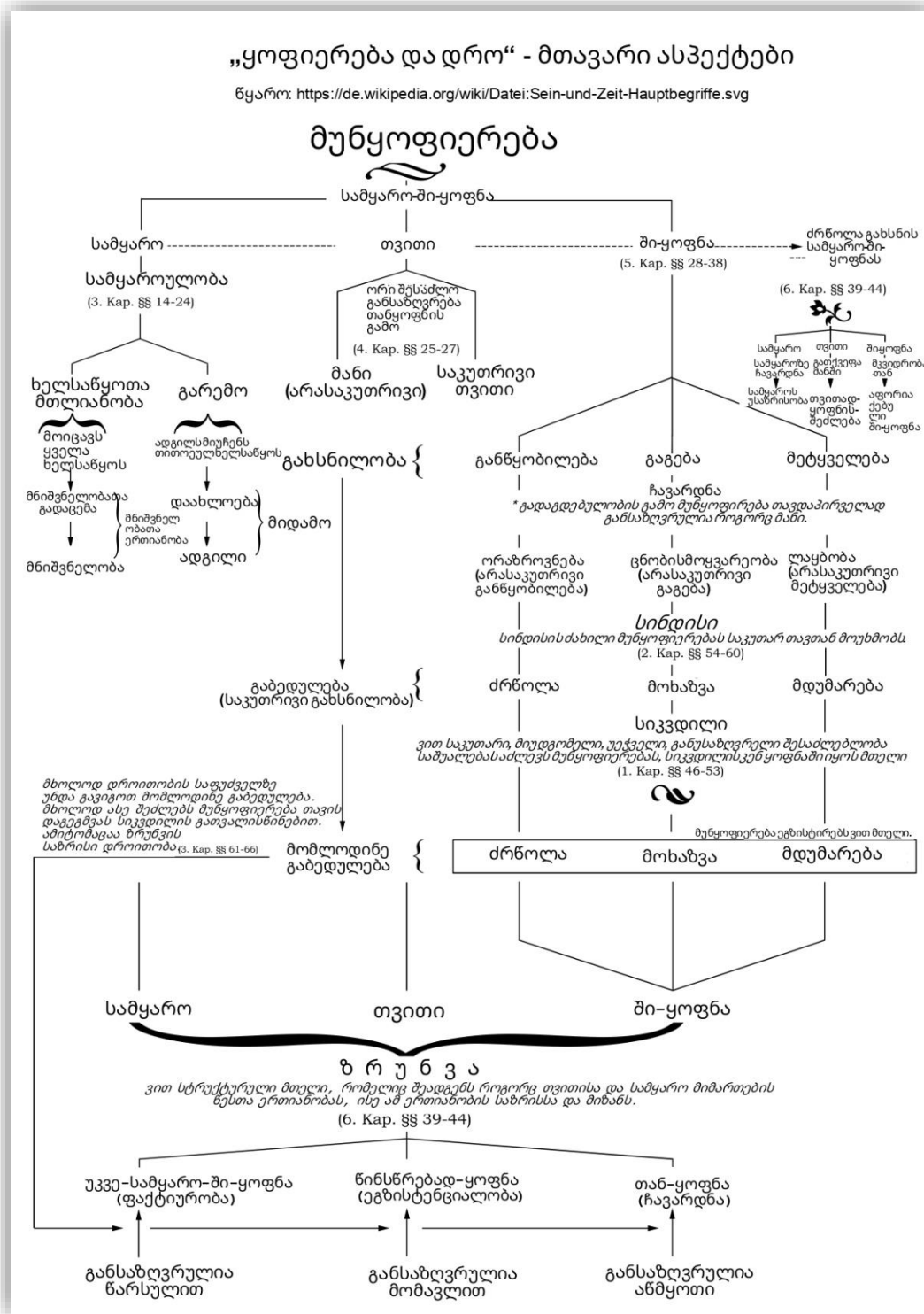
³⁴ (Heidegger, 2009: 184); (Heidegger, 2006: 45).

გამთავისებელი მოვლენა არ არის მარტივად მისაღწევი. ჰაიდეგერის თქმით, ვინც არ გადასულა Ereignis-აზროვნებაზე, მას არ ძალუძს „ხანგრძლივი მომთმენი მოლოდინი საჩუქრისა“. მათთვის მოლოდინი ერთგვარი „სისუსტეა“. ნაცვლად ამისა, ისინი დაუყონებლივ და ხისტ მოქმედებებს ითხოვენ (Heidegger, 1982b: 181). ჰაიდეგერი ასეთებად მიიჩნევს ერნსტ იუნგერსა და ფრიდრიხ ნიცშეს (Heidegger, 1982b: 180). Ereignis არაა სრულიად ადამიანის გადასაწყვეტი, მაგრამ საჭიროა მისთვის მზადება, მისთვის მუნყოფიერების სტრუქტურის მზაობა, რათა ეს საჩუქარი გარდამოვიდეს ჩვენზე. ის შეიძლება იყოს ერთგვარი ეპიფანია და ეგზალტაცია. Ereignis არის ახალი გამხსნელი ჭეშმარიტებისა. ის აფუძნებს არსებულებს თავის საფუძველში, სადაც „მუნ“ ნიშნავს შემთავისებელ ღიაობას და განათებას.³⁵ Das Seyn west als das Ereignis (Heidegger, 1989: 30).

³⁵ (Heidegger, 2005: 46); (Heidegger, 2009: 211).

3.3 შეჯამება - „ყოფიერება და დროის“ სქემა

ჰაიდეგერის „ყოფიერება და დრო“ შესაძლებელია ამ სქემაში შეჯამდეს.



დანართი 2 - „ყოფიერება და დრო“-ის სქემა (წყარო: <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Sein-und-Zeit-Hauptbegriffe.pdf>)

თავი 4

ჰაიდეგერი ხელოვნების შესახებ

4.1 შესავალი

ჰაიდეგერისეული Ereignis-აზროვნების აუცილებელი და უმნიშვნელოვანესი შემადგენელია მისი განაზრებები ხელოვნების შესახებ. მობრუნება (Kehre) მის ფილოსოფიაში ერთგვარი გარდამავალი ფაზაა Ereignis-აზროვნებისკენ. „მობრუნებას“ ჰაიდეგერი იმდენად არა საკუთარი ფილოსოფიური ტენდენციების სახეცვლილების აღსანიშნად იყენებდა, რამდენადაც – ისტორიული-ყოფიერებისკენ მობრუნების წარმოსაჩენად. განახლებულ ორიენტაციაში, ხელოვნებას განსაკუთრებული როლი ენიჭება. თუმცა, ხელოვნება ინარჩუნებს კავშირს „ყოფიერება და დროის“ ტერმინოლოგიასთან, და, ამავე დროს, უშუალო და აუცილებელ ბმაშია Ereignis-აზროვნებასთან.

ჰაიდეგერი სტუდენტური წლებიდანვე ინტერესდება ხელოვნებით. იგი ეცნობა გერმანელი რომანტიკოსი პოეტის – ფრიდრიხ ჰოლდერლინის პოეზიას და აღფრთოვანებულია მისით. თუმცა ხელოვნების შესახებ მნიშვნელოვანი ტექსტების შექმნას 30-იანი წლების შუიდან იწყებს. ამ დროიდან სიცოცხლის ბოლომდე, ჰაიდეგერი აქტიურად წერს ნაშრომებს ხელოვნების შესახებ. ამ პერიოდში, ჰაიდეგერი კითხულობს ჰოლდერლინის შესახებ ორ ლექციას – „გერმანია“ და „რაინი“ (1934-35), ასევე – „მეტაფიზიკის შესავალს“ (1935), სადაც ხელოვნებას მნიშვნელოვანი ადგილი ეთმობა. ამავე პერიოდს ეკუთვნის „ჰოლდერლინი და პოეზიის არსი“ (1936) და ჰაიდეგერის ყველაზე ცნობილი ტექსტი ხელოვნების შესახებ – „დასაბამი ხელოვნების ქმნილებისა“ (1935-6). ჰაიდეგერი პარალელურად მუშაობს ნიცშეს შესახებ ლექციებზე, რომელთა საწყისი ნაწილი ცნობილია სახელით – „ხელოვნება როგორც ძალაუფლების ნება“ (1936-37). ხელოვნებასთან დაკავშირებით, ჰაიდეგერის სხვა მნიშვნელოვანი ნაშრომებია: „რისთვის არიან პოეტები?“ (1946), „მენება მკვიდრობა აზროვნება“ (1951), „ხელოვნება და სივრცე“ (1969); ასევე – ტექსტები ჰოლდერლინზე: „როგორც დღესასწაულზე“ (1941),

„მოგონება“ (1941), „ჰოლდერლინის ჰიმნი ‘ისტერი’“ (1942). ეს ტექსტები ორგანულად უკავშირდებიან ჰაიდეგერის ფილოსოფიის განვითარების სხვადასხვა პერიოდებს.

4.2 ხელოვნება და ჭეშმარიტება

ჰაიდეგერი არ არის ესთეტიკოსი, ან ხელოვნების ფილოსოფოსი. ხელოვნების შესახებ მის განაზრებებში მძლავრობს ყოფიერების ფილოსოფიის ორიენტირები და ტერმინოლოგია, რაც, ერთი მხრივ, მეტად ორიგინალურად განმარტავს ხელოვნების, როგორც ასეთის, უმნიშვნელოვანეს როლს, თუმცა, მეორე მხრივ, გარკვეულ ორაზროვნებებსა და გადაცდომებს წარმოშობს, რომელთაც თავად ჰაიდეგერიც აღიარებდა.³⁶

ჰაიდეგერი მოდერნულ, სუბიექტ-ობიექტურ პარადიგმასა და ონტოლოგიას ეწინააღმდეგება და მოდერნულ ხელოვნებაშიც ამ პარადიგმის გავლენას განჭვრეტს. ის წინააღმდეგია ხელოვნების ესთეტიზაციისა. ჰაიდეგერი ამ სიტყვათშეთანხმებას მეტად თავისებური მნიშვნელობით იყენებს – კერძოდ, ის გამოხატავს მოცემულობას, როდესაც ხელოვნება სუბიექტური გრძნობების გამოთქმამდე დაიყვანება, ხოლო ობიექტი – „ესთეტიკური სტიმულატორის“ როლამდე. ეს კი, თავის მხრივ, სუბიექტ-ობიექტური პარადიგმითაა განპირობებული.

ხელოვნების ესთეტიზაცია ნაწარმოების „ამოგლეჯა“ მისი ზოგადეთიკური, ზოგადისტორიული და ზოგადეზისტენციალური კონტექსტიდან – მისი „სამყაროდან“ (Welt). ამ „ამოგლეჯის“ საფუძველი სამეცნიერო რაციონალიზმის ბატონობაა, რომელიც ჭეშმარიტების ერთადერთ ადგილად მეცნიერებას მიიჩნევს, ხოლო „არასასურველ ონტოლოგიურ ნაშთს“ ემოციებისა და ირაციონალობის სფეროში მოისვრის, რომელსაც თითქოსდა განეკუთვნება კიდევ ხელოვნება. *„ჩვენთვის, თანამედროვეებისთვის მშვენიერება არის ... განმტვირთველი, დასასვენებელი და ამიტომ ტკბობისათვის*

³⁶ მაგალითად, ჰაიდეგერი თვითორტიკულია საკუთარი ტექსტისადმი – „დასაბამი ხელოვნების ქმნილებისა“, მასში ხელოვნებისა და პირველსაწყისი კონფლიქტის ერთმანეთთან დაკავშირების გამო, და ფიქრობს, რომ წინადადება „ჭეშმარიტების არსი თავისთავად არის პირველსაწყისი კონფლიქტში“ უნდა შეცვლილიყო აზრით, რომ ჭეშმარიტების არსი არის Ereignis (Heidegger, 1977: 42). ასევე, იგი საუბრობს, რომ ამ ტექსტში ხელოვნების, როგორც ასეთის, განმმარტებელი კრიტერიუმები არაა მოცემული; საერთოდ, გერმანელი მხატვრის, პოლ კლევს ხელოვნების გავლენით, ჰაიდეგერი „დასაბამის“ დამატებითი, შემავსებელი ვერსიის შექმნასაც ფიქრობდა.

განკუთვნილი. შედეგად, ხელოვნება მიეკუთვნება საკონდიტრო სფეროს“ (Heidegger, 1983: 140). ჰაიდეგერი საუბრობს ხელოვნების კულტურულ დეკადენსზე, რომელიც დღესდღეობითაც შესამჩნევია: სასმელ-საჭმლის ესთეტიზაცია, კაპუჩინოზე „ლამაზად“ მოსხმული ქაფი და ისეთი კულტურული პარადიგმა, რომელიც გვეუბნება, რომ ხელოვნების ადგილი და ფუნქცია სწორედ ესაა – ქაფის „ლამაზად“ მოსხმა, „ლამაზი გაფორმება“. ამისგან განსხვავებით, ჰაიდეგერისთვის, ხელოვნება არაა მხოლოდ თვალთ დასანახი მშვენიერების ასპარეზი. ის უნდა ატარებდეს მთელ რიგ დამატებით „კრიტერიუმებს“, რათა ხელოვნებად იწოდებოდეს. ნიცშეს მსგავსად, ჰაიდეგერიც მაღალ ხელოვნებას მოიაზრებს ხელოვნებაში. მისი იდეალია ძველბერძნული სამყარო, ხოლო თანამედროვე ხელოვნებას კი სულიერი სიბერწის ადგილად მიიჩნევს, ალბათ, სადაც ხდება ყოველივეს, – მათ შორის, ხელოვნების – სამეცნიერო-ტექნიკურ მთლიანობასთან ადაპტაცია. თუმცა, მეორე მსოფლიო ომის შემდგომ, ჰაიდეგერი დაეხსნება მკვეთრ „გრეკოცენტრიზმს“, რაც გარკვეულ სივრცეს ტოვებს თანამედროვე ხელოვნების პოზიტიური გააზრებისთვის.

მართალია, ჰაიდეგერი ეთანხმება ჰეგელს, „ხელოვნების სიკვდილის“ საკითხში, თუმცა, ჰეგელისაგან განსხვავებით, მისი ნააზრევი ნაკლებადაა განმსჭვალული ისტორიული დეტერმინიზმით და ამიტომაც, ჰაიდეგერი მიიჩნევს, რომ ხელოვნებას კვლავაც ძალუმს მნიშვნელოვანი როლი ითამაშოს სულიერად ბერწ თანამედროვეობაში. მიუხედავად Ereignis-აზროვნების ფრთხილი „ფილოსოფიური ოპტიმიზმისა“, ჰაიდეგერი ხელოვნების მიმართ კრიტიკულია მეორე მსოფლიო ომის შემდგომ ნაწერებშიც. იგი საუბრობს ხელოვნების დადმასვლა-გაქრობის ტენდენციებზე და, მაგალითად, მიიჩნევს, რომ თანამედროვე ხელოვნება არის ტექნო-სამეცნიერო კონსტრუქტის ნაწილი (Heidegger, 1997b: 31), და რომ პოეზია იქცა ლიტერატურულ პროდუქციად (as cited by Young, 2001: 120).

ჰაიდეგერი წინააღმდეგია ხელოვნების გაუფასურებისა და მისი მხოლოდ გრძნობად-შემეცნებით გამაღიზიანებლად გადაგვარებისა. მისთვის მიუღებელია „ხელოვნება“, რომელიც უბრალოდ რელაქსაციის ნაწილია და ქცეულია ხელოვნების ინდუსტრიის პერიფერიად ან კულტურული აქტივობის რეგლამენტირებულ სექტორად.

ნაცვლად ამისა, მისთვის ხელოვნება მეტწილად კავშირშია ჭეშმარიტების, როგორც ღიაობის, გაგებასთან. ჰაიდეგერისთვის, ხელოვნების ქმნილება არის ის, რაც სამყაროს³⁷ ღიაობას ინარჩუნებს ღიაობაში (Heidegger, 1977: 31). ჰაიდეგერის თქმით, ხელოვნება, გვიჩვენებს რა „ღია ველს“, საშუალებას იძლევა საგნები დავინახოთ არა ობიექტებად (ანუ არა ისეთებად, ჩვენი კეთილდღეობისთვის რომ უნდა ვიმორჩილებდეთ), არამედ საკუთარი პერსპექტივიდანვე „გაანათებს“ მათ. მოდერნში, სადაც არსებულთა უმრავლესობა (მათ შორის, ადამიანებიც) ტექნიკურად ორგანიზებული მანიპულაციის ობიექტად ქცეულან, მეტად რთულია, საშუალება მიეცეთ საგნებს იმად გამოვლინდნენ, რაც ისინი მანიპულაციური პრაქტიკების მიღმა არიან (შეიძლება ყოფილიყვნენ).

ჰაიდეგერი მკვეთრად მიჯნავს უბრალოდ ხელნაკეთს ხელოვნების ნიმუშისაგან. უბრალო „სამომხმარებლო“ საგნებისგან განსხვავებით, ხელოვნების ქმნილება წარმოგვიჩენს ჭეშმარიტებას და აქვს დაუსრულებელი ბუნება. მაგალითად, ვან გოგის ნახატი „ფეხსაცმელები“ გვიჩვენებს მის გარშემო სამყაროს და მუშაობისგან დაღლილ მის მფლობელზე მიგვითითებს. განსხვავებით თავად საგნისა, ხელოვნების ქმნილება არის ის, რაც გვიხსნის გახსნილობას, ანუ გადმოგვცემს საგნის საგნობრიობას და მის არსს. ხელოვნების ქმნილების მიერ გადმოცემული ჭეშმარიტება ისტორიულად კონკრეტულია. ხელოვნება კონკრეტული კულტურის ღიაობაში გამოტანაა და ამ ღიაობის შექმნაა, და არა ზოგად-საყოველთაო, სივრცე-დროის მიღმა არსებული ჭეშმარიტებების წარმოჩენა.

ხელოვნების ქმნილება არ არის უბრალო ნივთი, რომელსაც *post factum* ესთეტიკური პრედიკატები მიეწერება, ის არის ნივთი-ც, მაგრამ, უპირველესად, არის ქმნილება, რადგან ამას განსაზღვრავს ხელოვნების ქმნადობის პროცესი. ხელოვნების ნაკადში, რომელიც არის მიწისა (*Erde*) და სამყაროს (*Welt*) თანაქმედება, დგინდება კიდევ ხელოვნება. თავად პროცესის რაობა ადგენს ხელოვნებას ხელოვნებად.

³⁷ ცხადია, არა სამყაროს კოსმიური გაგებით, არამედ ჰაიდეგერისეული გაგებით, ე.ი. როგორც კონკრეტული ისტორიულ-კულტურული მატრიცა, სადაც ესა თუ ის ურთიერთმიმართებები, მნიშვნელობები და საზრისები დგინდებიან.

ხელოვნება ჰაიდეგერისთვის ორგანულ კავშირშია ჭეშმარიტებასთან; ის მისი გამოვლინებაა.

ჰაიდეგერი, დასავლური ფილოსოფიის რევიზიის დროს, გადახედავს მის ერთ-ერთ უმთავრეს გაგებას – ჭეშმარიტებას. ეს რევიზია მეტად კრიტიკულია. ჰაიდეგერის აზრით (ჰაიდეგერი, 2019: 216), ჭეშმარიტების საკითხი ორი ათასი წელია არ დაძრულა ადგილიდან. ჰაიდეგერი ეწინააღმდეგება არა მხოლოდ ჭეშმარიტების კორესპონდენციულ თეორიას, – ე.ი. თეორიას სუბიექტური წარმოდგენისა და ობიექტის თანხვედრის შესახებ – არამედ, მთლიანად, ტრადიციულ გაგებას ჭეშმარიტებისა, რომელიც, მისი თქმით (ჰაიდეგერი, 2019: 214), სამ ძირითად დებულებას ეფუძნება: 1. ჭეშმარიტების „ადგილი“ არის მსჯელობა; 2. ჭეშმარიტების არსება მდგომარეობს მსჯელობის „დამთხვევაში“ მის საგანთან (კორესპონდენციული თეორია ჭეშმარიტებისა); 3. ამ ორზე პასუხისმგებელი არის არისტოტელე.

ჰაიდეგერი ცდილობს, უკუაგდოს ეს თეზისები. ნაცვლად იმისა, რომ ჭეშმარიტებისა და არაჭეშმარიტების ადგილად მსჯელობა მიიჩნიოს, ის მათი ფუნდამენტურ-ონტოლოგიური საფუძველის ჩვენებას ესწრაფვის. ჰაიდეგერისთვის ჭეშმარიტება ყოფიერებასთან ტოლპირველადია (ჰაიდეგერი, 2019: 213), ხოლო ამა თუ იმ მსჯელობის ჭეშმარიტება/მცდარობა გამომდინარეობს იქიდან, რომ ჩვენ წინდაწინვე ვიმყოფებით ერთგვარ „ღია ველში“, რომელიც არის კიდევ ჭეშმარიტება. ჭეშმარიტი ან მცდარი წინადადებები წარმოადგენენ ერთგვარ წარმოებულებს ამ ველისა – ისინი ამ ველიდან არიან ამოზრდილნი. ჰაიდეგერი აღნიშნავს ძველბერძნული სიტყვის $\alpha\text{-}\lambda\epsilon\theta\epsilon\acute{\iota}\alpha$ -ს პრივატულ ბუნებას, კერძოდ, იმას, რომ $\alpha\text{-}\lambda\epsilon\theta\epsilon\acute{\iota}\alpha$ არის $\lambda\eta\theta\eta$ -ს, ე.ი. დაფარვისა და დავიწყების საწინააღმდეგო რამ.

ჰაიდეგერისთვის, „*ჭეშმარიტება არის ყოფიერების ჭეშმარიტება*“ (Heidegger, 1977: 69), ხოლო ხელოვნება უზრუნველყოფს წვდომას ყოფიერების ჭეშმარიტების ბუნებასთან, რის შედეგადაც, ჩვენ აღარ განვიხილავთ საგნებს, როგორც ობიექტებს, ან გასაუმჯობესებელ რესურსებს. ამიტომაც მიიჩნევა ხელოვნება ქმნადობად და მოვლენად ჭეშმარიტებისა (Heidegger, 1977: 59). ეს მეტად მნიშვნელოვანია, რადგან დიადი ხელოვნების ხორცმესხმა ბიძგს აძლევს ისტორიას. ხელოვნებაა ის, რასაც გამოვყავართ

საშუალო ყოველდღიურობიდან, ხელსაწყობა ლოგიკიდან, „ჩვეულებრივის“ ბატონობიდან. სწორედ ხელოვნების ქმნილება ინარჩუნებს სამყაროს გახსნილობას გახსნილობად – მას აქვს შემქმნელი ძალა. მაგალითად, „ვეფხისტყაოსანი“, როგორც ხელოვნების ქმნილება, ქართველი ერის „სამყაროს“ გახსნილობას უზრუნველყოფს და მისი კულტურული პარადიგმის სიმყარეს განაპირობებს. თუმცა, ხელოვნება, თავისი ბუნებით, წინააღმდეგია კონკრეტული მატრიცის („სამყაროს“) მექანიკური გამყარებებისა, რასაც, მაგალითად, კორესპონდენციული თეორიით ზურგამაგრებული პოზიტივიზმი ესწრაფვის. პოზიტივიზმისგან განსხვავებით, ხელოვნება ადგილს ტოვებს ამოუცნობისთვის. პოზიტივიზმი ჩაკეტილია არსებულთა „მატრიცაში“, საკუთარ სამყაროში, რითაც ახშობს ალტერნატივებს და ივიწყებს მოცემულობას, რომ წინადადებაში გამოთქმული ჭეშმარიტებების საფუძველი სწორედ ჭეშმარიტების, როგორც გახსნისა და დაუფარველობის ბუნებაა. მოდერნულობის სულიერი სიბერწე სწორედ ამ ამოუცნობის – *წმიდას*³⁸ (*Das Heilige*) – დაკარგვითაა გამოწვეული. რადგან უამრავი სამეცნიერო „ჭეშმარიტება“ დადგინდა და პროპოზიციულად დაფიქსირდა (წინადადებით ფორმებში გამყარდა), ადამიანმა დაივიწყა, რომ არსებობს ამოუცნობის, *წმიდას* სფერო და თავი ყოფიერების ბატონ-პატრონად წარმოიდგინა. ჭეშმარიტი ხელოვნება კი ამ წმიდას ალაგს წარმოადგენს. სწორედ ეს წმიდა განსაზღვრავს მის, ვითარცა ხელოვნების, აურას. ხელოვნება სწორედ Seyn-ყოფიერების (ისტორიული ყოფიერებისა) ამ ამოუცნობ ბუნებას „შეგვახსენებს“.

ჰაიდეგერი მოხსენებაში „დასაბამი ხელოვნების ქმნილებისა“ ნათლად გადმოსცემს ჭეშმარიტების, ვით ა-ლითიას, დინამიკურ, ქმნად ბუნებას. ამით იგი საკუთარი აზროვნების ნიციშეს ფილოსოფიასთან მნიშვნელოვან კავშირს გაგვანდობს: „ხელოვნება არის ქმნადობა და მოვლენა ჭეშმარიტებისა“ (Heidegger, 1977: 59). ხელოვნება, აგრეთვე, გარკვეული აზრით, გვივლენს პრიმორდიულ ჭეშმარიტებას,

³⁸ Das Heilige-ს ვთარგმნით „წმიდა“-დ, და არა „წმი-ნ-და“-დ, რომელიც ქართული შესატყვისია გერმანული სიტყვისა: rein (Kritik der reinen Vernunft – „წმინდა გონების კრიტიკა“).

რომელიც განუყოფელია ბრძოლისგან.³⁹ ამიტომაცაა, რომ ჰაიდეგერი გარკვეული ორაზროვნებით ამბობს: „*ჭეშმარიტება მის არსში არის არა-ჭეშმარიტება*“ (Heidegger, 1977: 59). ეს წინადადება არ ნიშნავს, რომ ჭეშმარიტება არის მცდარობა, არამედ იმას, რომ ჭეშმარიტებაში დაფარვის, დამალვის პრინციპი თანამონაწილეობს. ჰაიდეგერი ამ პრინციპს უწოდებს მიწას (Erde). მიწა დაფარვისა და სიწმინდის პრინციპია.⁴⁰ ამიტომაც: „*ქმნილება, იმით რომ იგი სამყაროს აღმართავს, მიწას განამზადებს. განმზადება (herstellen) ამ სიტყვის მკაცრი მნიშვნელობით უნდა გავიაზროთ. ქმნილებას მიწა სამყაროს ხსნილში გადააქვს და მასში შეაყენებს. ქმნილებას მიწას მიწად ამყოფებს*“ (Heidegger, 1977: 32). მიწა ერთგვარი ონტოლოგიურ-ეპისტემოლოგიური სიღრმეა ყოფიერებისა, რომელზედაც ხელოვნების ქმნილება მიგვანიშნებს; ხელოვნება მიგვითითებს ყოფიერების ამოუხსნელ ბუნებაზე. სწორედ ამიტომ საუბრობს ჰაიდეგერი ქმნილებაში მიწის „მონაწილეობაზე“. სწორედ მიწა – როგორც დაფარვის პრინციპი – უზრუნველყოფს წ მ ი დ ა-ს დასწრებულობას ნაწარმოებში. ქმნილებას წ მ ი დ ა ანიჭებს აურას, რომელიც არ გააჩნია, მაგალითად, „ქაფიან კაპუჩინოს“. მიწა უზრუნველყოფს დადგმას „სამყაროში“. სამყარო არის ის მატრიცა, რომელშიც ჩვენც ვცხოვრობთ – ის საორიენტაციო ველია, ღია მიმართებათა ისტორიულ-კულტურული კონტექსტია, რაშიც ჩაშენებული არიან იერარქიული სტრუქტურები. სწორედ ეს კონტექსტი ანიჭებს მასში მყოფ ადამიანებს საზრისს და გაუხსნის სხვადასხვა ტიპის იდენტობებსა თუ პერსპექტივებს.

მოდერნულობის ჰაიდეგერისეული კრიტიკის ერთ-ერთი ლაიტმოტივია ის, რომ „ახალი დრო“ გვაკარგვინებს მკვიდრობას. ტექნოლოგიებმა ადამიანი „მოწყვიტა ფესვებს“. მკვიდრობა ავთენტური ზრუნვაა, რომელიც გვაკავშირებს ყოფიერებასთან (Seyn). დასავლეთის ისტორიაში მკვიდრობის დაკარგვა კონკრეტული ალგორითმით წარმოებს. უპირველესად, ესაა ყოფიერებასა და არსებულს შორის განსხვავების,

³⁹ როგორც ზემოთ ვახსენეთ, ჰაიდეგერი პირველსაწყისი ბრძოლის შესახებ მოსაზრებებს ტექსტის მარგინალიაში მოგვიანებით უარყოფს.

⁴⁰ „*მიწა თავიდან იცილებს მასში ყოველი შეჭრის მცდელობას. იგი აჩანავებს ყოველ საგამომთვლელო ჩაკირკიტებას*“ (Heidegger, 1977: 33).

ონტოლოგიური განსხვავების, ვერ დანახვა. შემდეგი ნაბიჯია ისეთი მეტაფიზიკური სისტემების დაფუძნება, რომლებშიც მიღმური (ტრანსცენდენტი) მიჩნეულია ამა თუ იმ არსებულად. ამის მიზეზი, ჰაიდეგერის მიხედვით, ისაა, რომ ბერძნებიდან მოყოლებული, ონტოლოგია არის „ონტო-თეოლოგია“ – მიღმურის, წმინდას, ყოფიერების ადგილს იკავებს არსებული: იდეა, თეისტური თუ დეისტური ღმერთი. შედეგად, თანდათანობით იკარგება საიდუმლოების, წმიდას განცდა და ღმერთი ერთგვარ მოთვინიერებულ, კონცეპტუალურ საჭიროებამდეა დაყვანილი. რეპრეზენტაციულ აზროვნებაში ღმერთი კარგავს ეგზალტაციისა და სიწმინდის ხასიათს. მიღმურის, *სხვას* არასწორად წვდომა არის არა უბრალო შეცდომა, არამედ ეს ერთგვარი ონტოლოგიური მკრეხელობაცაა, რომელიც იწვევს აფორიაქებულობას, სიკვდილთან არასაკუთრივ მიმართებას, რადგან ყოფიერება გაგებულია არსებულად ან ერთგვარ უცვლელ სამეფოდ, რომელიც სხვადასხვა დროს, სხვადასხვა ონტოლოგიაში, განსხვავებული მნიშვნელობით იტვირთება. შესაბამისად, ნაცვლად იმისა, რომ ვიპოვნოთ ჩვენი „თვითი“, ვკონცენტრირდებით „ეგოზე“. „თვითი“ ერთგვარი ავთენტურად „შეკრული“ მთლიანობაა, რომელიც გულისხმობს ყოფიერების დაფარულობასთან ეგ-ზისტენციურ (გარე-გადამწვდომ) კავშირს – გააზრებას იმისა, რომ ჩვენ მოკვდავები ვართ და რომ ჩვენ *იმ სხვის* ნაწილები ვართ. ამისგან განსხვავებით, პოზიტივიზმი და რეპრეზენტაციული აზროვნება ეფუძნება შიშს იმისა, რომ ნებისმიერი გახსნა ჭეშმარიტებისა, ამავე დროს, დაფარვაცაა. მისი საფუძველი ჭეშმარიტების საზარელი ბუნებაა. სამეცნიერო-ტექნიკურ პარადიგმაში შემოქმედებითი აზროვნება დაკნინებულია, რადგან ეს უკანასკნელი შეგვახსენებს დაფარულის მარად დაფარულობას; ის გაგვანდობს იმ საზარელ მოცემულობას, რომ ყოველგვარი გახსნა არის დაფარვაც. ამიტომაცაა, რომ გაბატონებულია ჭეშმარიტების „გახსნის“ მხოლოდ ერთი ასპექტი – ტექნოლოგიურ-სამეცნიერო, რომელიც ღიად თუ დაფარულად თავისი ბატონობისა და ერთადერთობის დაფუძნებას ესწრაფვის.

მიუხედავად იმისა, რომ ჰაიდეგერის ფილოსოფიის ქვაკუთხედია ონტოლოგიური განსხვავება – განსხვავება ყოფიერებასა და არსებულებს შორის – მისთვის სამყარო (ამ ტერმინის, როგორც მატერიალური გაგებით, ისე კონკრეტული კულტურულ-

პარადიგმული გაგებით) არაა დაშორებული ყოფიერებისაგან; პირიქით, მთელი მისი ფილოსოფია, მათ შორის, ხელოვნებაზე ჰაიდეგერის განაზრებანი ეფუძნება ყოფიერების შინაარსების წვდომას და მისი „ბუნების“ კვლევას. ხელოვნება კი წარმოჩნდება იმ მეთოდად, რომელსაც დაფარული გამოჰყავს სიცხადეში, მაგრამ ამავე დროს იაზრებს დაფარულის წმინდა ბუნებას, რითაც ანიჭებს ნაწარმოებს მის აურას. ხელოვნების მიერ წარმოებული ეს გახსნა ყოფიერებისა, განსხვავებით ყოფიერების გახსნის სხვა, ტექნოცენტრულ საშუალებათაგან, სიწმიდის მომენტიტაა კურთხეული. წ მ ი დ ა ს კი პოეტები გაგვანდობენ.

4.3 კონკრეტული პოეტები

... პოეტები და არა მელექსეები. ჰაიდეგერი მიჯნავს ერთმანეთისგან პოეზიას, როგორც ქმნადობას (Dichtung), და პოეზიას, როგორც ხელოვნების ერთ-ერთ დარგს (Poesie).⁴¹

პოეზია, ფართო გაგებით, არ არის სუბიექტური „შინაგანი ვნებების გარეთ“ გადმოძინება. ის, რაზეც პოეზია მიუთითებს, საიდუმლო ბუნებაა ისტორიული ყოფიერებისა. პოეზია (Dichtung) არის ქმნადობა და წვდომა ისტორიული ყოფიერების უფსკრული ბუნებისა; ის უფსკრულში გაბედულად ჩახედვას და მისი არსებულთა შორის ქმნილების სახით (ნაწილობრივი) შემოტანას.

ხელოვნებაზე ჰაიდეგერის შეხედულებებში განსაკუთრებით ნათლად ჩანს მისი მისწრაფება, წვდეს საზრისებსა და მოცემულობებს, რომლებიც სუბიექტ-ობიექტური დიქოტომიის მიღმა მყოფობენ. მისთვის პოეზია ისტორიული ყოფიერების ხმაა, – ხმაა, რომელიც წვდება ისტორიულ ყოფიერებას და ამით გაგვანდობს ჭეშმარიტებას, რომელსაც არ აქვს მკაცრად ფიქსირებული პროპოზიციული ბუნება, როგორც, მაგალითად, წინადადებას: „ბოთლი დევს მაგიდაზე“.

⁴¹ „ყველა ხელოვნება, ვითარცა არსებულის, როგორც ასეთის, ჭეშმარიტების მოხდენის ნებადართულობა, არსებითად არის პოეზია“ (Heidegger, 1977: 59).

პოეზია გაგვანდობს არარას, ფუნდამენტურ მოცემულობას ჩვენი მუნ-
ყოფიერებისა. პოეზია არის არა კონკრეტული შინაარსები, ან ესა თუ ის მორალური
კოდები, არამედ ხედვის ტიპის შეცვლაა, საგანთა განჭვრეტის ცვლილებაა.

პოეზია ქმნის ენას. პოეზიის არსი არის დაფუძნება ჭეშმარიტებისა კონკრეტულ
დროს. პოეტები ჰაიდეგერისთვის ერთგვარი შუამავლები არიან მოკვდავებსა და
ღმერთებს შორის; ისინი გვამცნობენ *წმიდას* დაფარულობას და არსებულებს ახალი,
განსხვავებული პერსპექტივით დაგვანახებენ. ახალი დასაწყისი კონკრეტული პოეტების
მოსმენასა და გაგებას დაეფუძნება.

ჰოლდერლინი – ხელოვნების შესახებ ჰაიდეგერის განაზრებებს რამდენიმე
პროტაგონისტი ჰყავს. მათ შორის, უთუოდ, გამორჩეულია გერმანელი რომანტიკოსი
პოეტი ფრიდრიხ ჰოლდერლინი, რომლის შემოქმედებასაც ჰაიდეგერი ადრეული
სტუდენტობისას გაეცნო. ჰაიდეგერის თქმით, მისი აზროვნება გარდაუვალ კავშირშია
ჰოლდერლინის პოეზიასთან (Heidegger, 2000b: 678). ესა ასეა, რადგან *„ფილოსოფია ახლა
უპირველესად არის აგება შემდეგი წინკარისა, რომელშიც ჰოლდერლინის სიტყვის
სივრცითი სტრუქტურა გაგებადი იქნება იმით, რომ მუნ-ყოფიერება პასუხობს და რომ ამ
პასუხზეა დაფუძნებული სამომავლო ადამიანი“* (Heidegger, 1989: 421).

ჰაიდეგერისთვის, ჰოლდერლინი ერთ-ერთია, ვინც უნდა უმკურნალოს
მოდერნულ დაავადებას – სულიერ სიბერწეს, გამოწვეულს სამეცნიერო-ტექნიკური
მიდგომების გაბატონებით. ჰაიდეგერისთვის, ჰოლდერლინი განამზადებს სამომავლო
ახლებურ დროს – კერძოდ, დროს ღმერთებისა, რომლებიც წავიდნენ და დროს მომავალი
ღმერთისა. ჰოლდერლინი ერთგვარი ახალი დასაწყისის მაცნეა და მისი პოეტური
ფუძემდებელია. ჰოლდერლინის პოეზია მიუთითებს დაფარულზე, თუმცა, ამ
მიუთითებით კი არ „გაფანტავს“, არამედ ინახავს მას.

ჰაიდეგერი ჰოლდერლინს თავდაპირველად განიხილავდა არა იმდენად პოეტად,
რამდენადაც მოაზროვნედ. ეს გამოწვეულია ჰაიდეგერის გრეკოცენტრიზმით, რაც
ყოველგვარი ხელოვნების აუცილებელ საზომად მის ძველბერძნულ კულტურასთან
მსგავსების ხარისხს მიიჩნევს, თუმცა, ჰოლდერლინის პოეზიაში ჩაღრმავების შედეგად,
ჰაიდეგერი მას პოეტად განიხილავს. თუ ჰოლდერლინის ადრეულ ტექსტებში, პოეზიის

მთავარ განწყობად „წმინდა გლოვა“ მიიჩნეოდა, მოგვიანებით მთავარი ადგილი „მადლიერების“ გრძნობამ დაიკავა. მადლიერება მიემართება არსებობას. მადლიერება არის ერთგვარი მთავარი მამოძრავებელი, რომელიც განსაზღვრავს საფესტივალო განწყობას, რაც მეტწილად გამქრალია ან გადაგვარებულია ახალ დროში; ესაა მადლიერება იმით, რომ არსებობს არსებული და არა არარა.

ჰოლდერლინი, მსგავსად სხვა პოეტებისა, ჰაიდეგერისთვის ერთგვარი შუამავალია. ისინი უსმენენ ყოფიერების ნიშნებს და მათ მოკვდავებს გაანდობენ. ჰაიდეგერის თქმით, საჭიროა ლოდინი, რათა არ ვიფიქროთ, რომ მოდერნული სიბერწიდან თავდახსნა მხოლოდ ადამიანების ნებელობით აქტებზეა დამოკიდებული. თუმცა, ეს მოლოდინი არ არის პასიური, არამედ ის აქტიური წახალისებაა, რათა განხორციელდეს Ereignis. აქ და ახლა – პატარა საგნებში.

რილკე – კიდევ ერთი პოეტი, რომელსაც ჰაიდეგერი მნიშვნელოვან ყურადღებას უთმობს, რაინერ მარია რილკეა.

ჰაიდეგერი წუხს, რომ მის ფილოსოფიასა და რილკეს პოეზიას შორის კავშირის შესახებ მოსაზრება ერთგვარ კლიშედ იქცა (as cited by Young, 2001: 143). ამის მთავარი მიზეზი იყო, როგორც რილკესთან, ისე ჰაიდეგერთან გამოყენება ტერმინისა „გახსნილობა“. თუმცა, რილკესთან ეს ტერმინი გამოყენებულია არაცნობიერი, ინსტინქტური სამეფოს აღსაწერად, რაც, ცხადია, განსხვავებულია ღიაობის ჰაიდეგერისეული გაგებისგან, რაც მასთან დასახულია ჭეშმარიტებად, როგორც პერსპექტივათა ჰორიზონტების მდგენელად და ამ პერსპექტივებში ყოფიერების ჭეშმარიტების დაფუძნების წინაპირობად.

ჰაიდეგერის მიხედვით, სამეცნიერო რაციონალიზმის რილკესეული კრიტიკა გამართლებულია, თუმც, არასწორი მიმართულებით ვითარდება. არაცნობიერის წინ წამოწევით, ირაციონალურობის გაბატონებით, რილკე რჩება მეტაფიზიკის მანკიერ ველში. უბრალოდ, რილკე მეტაფიზიკურ სისტემას ცვლის. ამ სისტემაში სამყარო აიხსნება არა გონების, არამედ ინსტინქტისა და გრძნობის მიერ. თუმცა, უკვე 1946 წლისთვის, ჰაიდეგერი რილკეს აღარ მიიჩნევდა მეტაფიზიკის გავლენის ქვეშ მყოფ

პოეტად. ამ წელს შექმნილი ტექსტი – „რისთვის არიან პოეტები?“ მეტწილად რილკეს პოეზიის პასაჟების ანალიზს ეთმობოდა.

ჰაიდეგერის აზრით, მიუხედავად იმისა, რომ რილკე ნების მეტაფიზიკის გავლენაში იყო მოქცეული, მისი მეტაფიზიკოსობა ზომიერია. ჰაიდეგერის განმარტებით, რილკესთვის Urgrund არის პირველსაფუძველი არსებულებისა და ის ისტორიული ყოფიერება ან ნება, რომელშიც ჭეშმარიტება ვლინდება. ეს გულისხმობს არა-მეტაფიზიკურ გამოცდილებას ისტორიული ყოფიერებისა. მიუხედავად იმისა, რომ ჰაიდეგერი რილკესეულ ღიაობას აკრიტიკებდა, მასში ხედავდა უსაზღვროს, რაც გულისხმობს არა-მეტაფიზიკურ გამოცდილებას ყოფიერებისა.

პოეზიის მისიაა, თავიდან აგვარიდოს საფრთხე, არ გავხდეთ უგრძნობები გახსნილობის მიმართ და არ დავრჩეთ ადამიანებად, რომლებიც ბუნებას „ობიექტებად“ წარმოიდგენენ. თუმცა, თავად ობიექტივაცია, როგორც ასეთი, კი არაა იმდენად პრობლემური, რამდენადაც ის, რომ ობიექტივაციის საყოველთაო გაბატონება საფესტივალო განწყობას გვაკარგვინებს. სწორედ ამ საზეიმო განწყობის – ცოცხლად ყოფნით ეგზალტირებული მაღლიერების – დაკარგვას იწვევს ჩაკეტილი, ხისტად კონცეპტუალიზებული მატრიცა, რომელსაც გვთავაზობს „სუბიექტის“ ნებაზე მორგებული ტექნო-სამეცნიერო პარადიგმა, თავისი ტექნოცენტრული იდეოლოგიებით.

რილკეს პოეზიასა და ჰაიდეგერის ფილოსოფიის კიდევ ერთი მაკავშირებელია ის, რომ რილკე, მსგავსად ჰაიდეგერისა, ცხოვრებას – მეტადრე მის არასაკუთრივ გამოვლინებებს – სიკვდილის გამუდმებულ უარყოფად მიიჩნევს. ყოველივეს ფარული მამომრავებელი ხდება უსაფრთხოების განცდა. ჩვენ ვცდილობთ გავექცეთ სიკვდილს, მაგრამ ვცხოვრობთ აფორიაქებულობაში, რადგან დაკარგული გვაქვს მიღმურის – ყოფიერების – განცდა. სიკვდილის წინაშე ჩვენი შფოთის მიზეზი იმალება ჩვენსავე უუნარობაში, სიკვდილს უარყოფის გარეშე ვიაზრებდეთ. მიღმურ მხარეს, სხვადასხვა მეტაფიზიკური სისტემები განსხვავებული არსებულებით ტვირთავენ – იდეით, ძალაუფლების ნებით და სხვა. როდესაც მიღმურობას გავიგებთ არა კონკრეტულ არსებულად ან სიცარიელედ, არამედ სისავსედ, მაშინ შევძლებთ ავთენტურად, საკუთრივად ეგზისტირებას.

სეზანი და კლეე – ჰაიდეგერი, შეფასება-კვლევისას, პოეტებს შორის თუ გამორჩეულ ადგილს ჰოლდერლინსა და რილკეს უთმობს, მხატვრებს შორის მისთვის პოლ სეზანსა და პოლ კლეეს ენიჭებათ განსაკუთრებული მნიშვნელობა.

ჰაიდეგერი სეზანის ნახატებში აღმოაჩენს ონტოლოგიური დაშორების გადალახვას. ამ მხრივ, ჰაიდეგერისთვის განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევს სეზანის გვიანდელი შემოქმედება, რომელიც წარმოადგენს ერთგვარ ნაზავს პერსპექტივისა და გეომეტრიისა. მის ტილოებზე ობიექტები თითქოსდა ქრებიან და შემდგომ კვლავ ჩნდებიან. სეზანის ნახატებში ჰაიდეგერი განჭვრეტს ორ მნიშვნელოვან მოცემულობას: (1) რომ – კონკრეტული სამყარო არის ყოფიერების გამოვლინების ერთ-ერთი შესაძლებლობა და (2) რომ – იგი გვიჩვენებს ყოფიერებიდან საგანთა გარდამოდინების პროცესს. ეს არის „შუალედის ფიქსირება“ აბსტრაქტულ უაზრო სივრცესა და მნიშვნელობებითა თუ კავშირ-ურთიერთობებით დატვირთულ ობიექტთა სისტემას შორის. სეზანთან ჩვენ ვხვდებით არა მხოლოდ პროეცირებულს, არამედ პროეცირებას. არა მხოლოდ დასწრებულს, არამედ დასწრებულობას. ჰაიდეგერის აზრით, სეზანის სახით ჩვენ მოწმენი ვხვდებით არა-მეტაფიზიკური ხელოვნებისა. სეზანი ახდენს თემატიზებას გამთავისებელი მოვლენისა და ამით უკვე სამყაროს მიღმიერი მხრის, ყოფიერებისა. სეზანს მივყავართ არარასთან, „წარმომშობ რეგიონთან“ (Herkunftsbereich), რომლიდანაც ვლინდება ჭეშმარიტება. ჰაიდეგერი ამ მიღმურს ხშირად იხსენიებს პირნაკლი ნაცვალსახელით „ის“ (Es) – „ის“-ს შეიძლება ვწვდეთ მხოლოდ პოეტური აზროვნების შედეგად. სეზანი სწორედ ახდენს ამ „ის“-ის „ის“-ად თემატიზებას. შესაბამისად, სეზანიც არის პოეტი რთულ დროს.

„ის, რასაც შეამზადებს სეზანი, იწყება კლეეთი“ (as cited by Young, 2001: 159). ჰაიდეგერის ეს სიტყვები მიგვითითებენ, რომ კლეესთან უფრო ცხადადაა გამოვლენილი ის ნახევრად-აბსტრაქტულობა, რასაც საწყისი სახით ვხვდებით სეზანთან. ის, რაც კლეესთან შეინიშნება ნახევრად-აბსტრაქტულობა უფროა, რადგან, ამ შემთხვევაში, ობიექტები კი არ ქრებიან, არამედ უკან განდგებიან სამყაროებაში, რომელიც უნდა გავიაზროთ Ereignis გამოცდილებაში. კლეეც, მსგავსად სეზანისა, რელიეფურად გამოკვეთს არსებულების სამყაროში აღმართვის „მომენტს“. მასში არსებული დეტალების

ნაკლებობა კი უფრო მძაფრად წარმოაჩენს სამყაროს, როგორც კონკრეტულ ეგზისტენციურ და კულტურულ-სოციალურ მატრიცას.

არაა გასაკვირი, რომ იგივე მოტივებითაა განპირობებული ჰაიდეგერის გატაცება შორეული აღმოსავლეთით. ხელოვნების მხრივ, მასზე განსაკუთრებული გავლენა მოახდინა ჰოსეკი ჰისამაცუმ, ვისთან ერთადაც ჰაიდეგერმა კოლოკვიუმი ჩაატარა 1958 წელს.

ჰაიდეგერი, განსხვავებით შორეული აღმოსავლეთის ხელოვნებისგან, დასავლურ ხელოვნებაში პრობლემურად მიიჩნევს მის მიმეტურ ბუნებას. მართალია, აღმოსავლური ხელოვნებაც ვხვდებით პიქტორიალურ ასპექტს (მასშიც ვხვდებით დასურათხატებას), მაგრამ, აღმოსავლეთის ხელოვნების მთავარი აზრი არაა რეპრეზენტაცია. რეპრეზენტაციაზე მთავარი აქცენტის დასმა უკავშირდება მკაცრ რაციონალურ კონსტრუქტებსა და მეტაფიზიკას. ძენის ფილოსოფია და მასთან დაკავშირებული ხელოვნება მედიტაციურია და მიჯაჭვულობისგან გათავისუფლების ლაიტმოტივითაა წარმართული. ჰისამაცუს თქმით, ხელოვნების მშვენიერება მდგომარეობს იმაში, რომ უფორმოა გადმოსცეს არსებობაში, ნახატში. უფორმოს ფორმაში შემოსვლის გააზრების გარეშე, შეუძლებელია, ძენის არსის გამოკვლევა. ჰაიდეგერი, სწორედ ჰისამაცუზე დაყრდნობით, ამბობს, რომ ხელოვნებაში მნიშვნელოვანია არა იმდენად დახატული თუ დაწერილი, რამდენადაც ბმისგან განთავისუფლება და პირველსაწყისთან სწრაფვა. საბოლოოდ, ჰაიდეგერისთვის ეს მომენტები მნიშვნელობს ხელოვნებაში.

4.4 შეჯამება

ამრიგად, ჰაიდეგერის ხელოვნების შესახებ მოსაზრებების შესახებ შეგვიძლია დავასკვნათ:

- ჰაიდეგერი წინააღმდეგია ხელოვნების ესთეზიტიკისა, მისი სუბიექტ-ობიექტურ პარადიგმაში განხილვისა. იგი წინა პლანზე წამოსწევს ხელოვნების, ვითარცა „მკვიდრობის“ ასპექტს და უპირისპირდება მოდერნულ დეკადანსს ხელოვნებისა, სადაც ხელოვნების ისტორიული, კონტექსტური და ეგზისტენციური როლი სიამოვნების მომგვრელ გრძნობად იმპულსებად გადაგვარდება;

- ჰაიდეგერისთვის, ხელოვნება არის წინაპირობა ყოფიერების ჭეშმარიტების სამყაროში (კონკრეტულ სოციო-კულტურულ მატრიცაში) გადმოტანისა და ხშირად, ამ მატრიცის შექმნისა. ამ გადმოტანაში სწორედ ხელოვნება თამაშობს განსაკუთრებულ როლს. ხელოვნება ყოფიერების განსაკუთრებული „გამხსნელია“, რადგან არსებულში დანთქმულ, საშუალო ყოველდღიურობას შეახსენებს ისტორიული-ყოფიერების, *წმიდას* შესახებ – შეახსენებს ყოფიერების ფარულ ბუნებას და იმას, რომ ადამიანის სრულყოფა სწორედ ამ ყოფიერების ყურის გდებასა და მის გათავისებაში მდგომარეობს. ის ადამიანებს შეახსენებს, რომ ბუნება, მისი ტექნიკური ათვისების მიუხედავად, სამყაროს შეუცნობადობის უშრეტი წყაროა;
- ჰაიდეგერისთვის, პოეტები ერთგვარი შუამავლები არიან მოკვდავებსა და ღმერთებს შორის; ისინი „გვესაუბრებიან“ ჭეშმარიტებაზე, როგორც დაუფარაობაზე და ამავე დროს, გაგვანდობენ წმიდას, როგორც დაფარულობისა და მისტიურობის ალაგს.

თავი 5

ჰაიდეგერის თეზისი – ნიცშე როგორც უკანასკნელი მეტაფიზიკოსი

5.1 საკითხის დასმა

ნიცშესა და ჰაიდეგერის ფილოსოფიურ სისტემათა განხილვის შემდეგ, მნიშვნელოვანია მათი თანაკვეთის ველის მონიშვნა. სწორედ აქ შეიძლება აღმოვაჩინოთ მათი ფილოსოფიური ხედვების სინთეზირების შესაძლებლობა და შედარებით ჭრილში გავაანალიზოთ ხელოვნების შესახებ მათი განაზრებანი.

ჰაიდეგერმა ნიცშეს არაერთი ლექცია თუ ნაწერი მიუძღვნა. მათ შორისაა: „ვინ არის ნიცშეს ზარატუსტრა?“ (1953); „ნიცშეს სიტყვა ღმერთი მკვდარია“ (1943); „ნიცშე“ ტ.1, რომელიც ნიცშეზე 1936-39 წლებში წაკითხულ ლექციებს აერთიანებს; „ნიცშე“ ტ.2, რომელშიც ჰაიდეგერის ნიცშეზე 1939-1946 წლებში წაკითხული ლექციები შედის.

მარტინ ჰაიდეგერი ნიცშეს ფილოსოფიას დასავლური ფილოსოფიის და მეტადრე დასავლური მეტაფიზიკის კონტექსტში განიხილავს; ჰაიდეგერისთვის ნიცშეს ფილოსოფია დასავლური მეტაფიზიკის დასასრულს მოასწავებს (Heidegger, 1997a: 192, 255). ამ, ერთი შეხედვით გასაკვირ, მოსაზრებას ამყარებს ჰაიდეგერის განაზრებები, ნიცშეს ფილოსოფიის იმ ფენებს რომ აღმოაჩენენ, რომლებსაც, ჰაიდეგერის მიხედვით, თავად ნიცშეც ვერ იაზრებდა. და მაინც, რატომ უწოდებს ჰაიდეგერი ნიცშეს „უკანასკნელ მეტაფიზიკოსს“? ჰაიდეგერის ეს შეფასება მეტადრე საკვირველია, რადგან თავად ნიცშეს ტექსტებში ხშირად ვხვდებით „ანტი-მეტაფიზიკურ“ შეხედულებებს. მაგალითად: „ტრაგედია ისაა, რომ ჩვენ არ შეგვიძლია ვიწამოთ რელიგიისა და მეტაფიზიკის ... დოგმებისა, თუ გულსა და გონებაში ვიქონიებთ ყველაზე მკაცრ მეთოდებს ჭეშმარიტებისა“ (Nietzsche, 1910: 112); „ჩვენ უღმერთონი და ანტი-მეტაფიზიკოსნი ...“ (Nietzsche, 1974: 283).⁴²

ნიცშეს ეს განაზრებანი უთუოდ დაგვაფიქრებს ჰაიდეგერის თეზისის საფუძვლიანობაზე. ხომ არ მიაწერს ჰაიდეგერი ნიცშეს ისეთ რამეს, რასაც ნიცშეს

⁴² ასევე: (Nietzsche, 1997b: 32, 33); (Nietzsche, 1910: 13); (Nietzsche, 2006: 112).

აზროვნებაში სულაც არ ვხვდებით ან მისი აზროვნება საერთოდ არ მოიცავს? ნიცშეს – მეტაფიზიკოსად, ხოლო მისი ფილოსოფიის მეტაფიზიკის დასასრულად მოხსენიება ხომ არ არის „თავისუფალი ინტერპრეტაცია“? როგორც არ უნდა იყოს, ნაშრომის მიზნები ამ საკითხის გამოკვლევას მოითხოვენ. კვლევა კი რამდენიმე შეკითხვას უნდა დაეფუძნოს:

1. რას გულისხმობს ჰაიდეგერი ტერმინში „მეტაფიზიკა“?
2. რატომ არის, ჰაიდეგერის მიხედვით, ნიცშე მეტაფიზიკოსი?
3. რატომ არის ნიცშე, ჰაიდეგერის აზრით, უკანასკნელი მეტაფიზიკოსი?
4. რას გვეუბნება მეტაფიზიკის ჰაიდეგერისეული გაგების მიმართება ნიცშესეული გაგების შესახებ?

ამ კითხვებზე პასუხი დაგვეხმარება, რათა დავადგინოთ ნიცშეს როლი დასავლურ სააზროვნო ტრადიციაში და, ამავე დროს, გამოვიკვლიოთ ჰაიდეგერისეული ინტერპრეტაციის საფუძვლიანობა.

5.2 ტერმინი „მეტაფიზიკა“

ჰაიდეგერისთვის მეტაფიზიკა ჭეშმარიტებაა არსებულის ყოფიერების შესახებ (Heidegger, 1997a: 205). ამ წინადადებისა და ნიცშეს „მეტაფიზიკოსობის“ შესახებ ჰაიდეგერის შეხედულებათა გასააზრებლად, მნიშვნელოვანია, კიდევ ერთხელ აღვნიშნოთ განსხვავება ყოფიერებასა (Sein) და არსებულს (Seiende) შორის, რომელიც, ზოგადად, უმნიშვნელოვანეს როლს ასრულებს ჰაიდეგერის ფილოსოფიაში.

არსებული (Seiende) – ტავტოლოგიურად რომ ვთქვათ – ყოველივე ისაა, რაც არსებობს, როგორც „რეალობაში“, ისე „ფანტაზიაში“: ძალი, ადამიანი, ეკლესია, ქვა, წიგნი, ნათელი მომავალი და ასე შემდეგ, ანუ ის ყოველივე ცალკეული არსებულია. ყოფიერება კი პირველადია, ანუ ისაა, რაც არსებობას ანიჭებს ყოველივეს. ეს გამიჯვნა პირველადი და მარტივად დანახვადია, ხოლო მასზე გაჩერება მკრეხელობა იქნებოდა ჰაიდეგერის წინაშე.

ჰაიდეგერი ყოფიერების მნიშვნელობის ჩასაწვდომად უამრავ პრედიკატს იყენებს. თუმცა, პრედიკატებისას, ხაზს უსვამს, რომ ყოფიერება „რადაც ისეთია“, რაც ხელიდან

გვისხლტება, მიუხედავად იმისა/გამომდინარე იქიდან, რომ ის რაღაც თავისთავად ცხადად და გასაგებად მიიჩნევა (Хайдеггер, 1993: 184). ჩვენ ვამბობთ: „ეს არის წიგნი“, „გიორგი არის მათემატიკოსი“ ისე, რომ არ გვიჩნდება შეკითხვა, თუ რას ნიშნავს თავად „არის“. ჰაიდეგერს კი არათუ უჩნდებოდა მსგავსი შეკითხვა, არამედ, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ეს მისი ფილოსოფოსობის ქვაკუთხედი. მისთვის ეს შეკითხვა დასავლური მეტაფიზიკის გააზრების მთავარი მამოძრავებელია, რადგან, ჰაიდეგერის მიხედვით, ყოველი ფილოსოფია მეტაფიზიკაა იმ აზრით, რომ ის ეფუძნება ამგვარ განსხვავებას ყოფიერებასა და არსებულს შორის; უბრალოდ, მეტაფიზიკური სისტემები ყოფიერების გადაგვარებულ სურათს წარმოაჩენენ. ამ სისტემაში, ყოფიერება დგინდება, როგორც ესა თუ ის არსებული ან როგორც არსებულთა მთლიანობა.

და მაინც, რა არის ჰაიდეგერისთვის ყოფიერება? ამაზე ის ღიად, ექსპლიციტურად მსჯელობს „ევროპული ნიჰილიზმის“ ბოლოს, – ნაწარმოებისა, რომელშიც ნიციშეს აზროვნება დასავლური ფილოსოფიის კონტექსტშია განხილული.

ჰაიდეგერის მიხედვით (Heidegger, 1997a: 250-253):

- ყოფიერება საგანძურია, საიდანაც ყოველივე არსებული, ყოველივე ჩვენთვის ნაცნობი გამოცდილებაში გვეძლევა;
- ყოფიერება ყველგანმყოფია, მოცემულია რა ნებისმიერ არსებულში; ამავდროულად, ყოფიერება უნიკალურია, რაც არ მიიღწევა არც ერთი ცალკეული არსებულთა. ყოველ ცალკეულ არსებულს, – მაგალითად, კონკრეტულ ადამიანს – რომელიც ყოფიერებამდე „ამაღლების პრეტენზიას“ გამოთქვამს, ხელს ისევ რაღაც სხვა არსებული (მაგალითად, სხვა ადამიანი) უშლის. ყოფიერებას კი არ გააჩნია თავისი მსგავსი;
- ყოფიერება ყველაზე გასაგები რამაა, რადგან ჩვენ მას „ყოველი ფეხის ნაბიჯზე“ ვხვდებით; ჩვენ მარტივად ვიმყოფებით მის გაგებაში, მის ვითომდა თავისთავადობაში. მაგალითად, ეს ხდება მაშინ, როდესაც ვამბობთ: „დღეს არის ქარი“. „გიორგი არის დათოს ძმა“. თუმც, ეს ვითომდა გაგება, სინამდვილეში, გაუგებრობას შეიცავს, რადგან ყოფიერება არ ექვემდებარება „მკაცრად ლოგიკურ“

განსაზღვრებას, რომელიც იგულისხმებდა მასზე უფრო ზოგადის არსებობას და ამ ზოგადის მიერ ყოფიერების განსაზღვრებას.⁴³

- ყოფიერებას ყველაზე ხშირად მოვიხმობთ; ჩვენ ვეპოტინებით არსებულს და მასთან მიმართებას ვამყარებთ. ამით კი ყოფიერებასაც „ჩავეჭიდებით“ და ჩვენს ცხოვრებაში მის დასწრებულობას გამოვკვეთთ;
- ყოფიერება ყველაზე საიმედოა, რადგან არასოდეს გვაღელვებს ეჭვებით. შეიძლება ვეჭვობდეთ იმაზე, არსებობს თუ არა რომელიმე არსებული (მაგალითად, ღმერთი, ანგელოზი ან უცხოპლანეტელი), მაგრამ არ ვეჭვობთ თავად არსებობაზე. ამ საიმედოობას ყოფიერება გვანიჭებს;
- და მაინც, არსებულისგან განსხვავებით, ყოფიერება არავითარ საფუძველს არ იძლევა, არავითარ ნიადაგს, რომელსაც დავეყრდნობოდით. ყოფიერება დაუსაბუთებელია, ის უფსკეროა;
- ამავდროულად, ყოფიერება ყველაზე დავიწყებულია. ჰაიდეგერის მიხედვით, ჩვენ, ადამიანები „გამოვიდებულნი ვართ“ არსებულზე ისე, რომ არ ვუფიქრდებით ყოფიერებას, რადგან თუ დავუფიქრდებით, ის განგვპარცვავს ამა თუ იმ არსებულისადმი, ან არსებულთა ჯგუფისადმი ყველაზე გასაგები

⁴³ ერთი შეხედვით, შეიძლება გაგვიჩნოდნა შეკითხვა: ყოფიერება თუ არ ექვემდებარება განსაზღვრებას, რატომ ამბობს ჰაიდეგერი მასზე, რომ ის არის განუსაზღვრელი? განა უკვე თქმა იმისა, რომ ის განუსაზღვრელია, განსაზღვრება არაა? პასუხს ჰაიდეგერისავე ფილოსოფიაში შევხვდებით. კერძოდ, ჰაიდეგერის მიხედვით, ყოფიერებას ახასიათებს „ღიაობა“, – იყოს განსაზღვრელი, კანონმდებელი, რათა, თავის მხრივ, „დაპროექტდეს“ არსებულის მიერ; ანუ ის თავის თავში ტოვებს „ღია სივრცეს“, რათა ერთ-ერთმა არსებულმა (ადამიანმა) შეძლოს საკუთარი თავის ყოფიერებასთან მიმართების დადგენა, რითაც ადამიანი თავის არსებობას საზრისს მინიჭებს. საზრისის მინიჭება კი დამოკიდებულია ყოფიერებაზე, რადგან არსებული წინდაწინვეა „ჩაშენებული“ ყოფიერებაში, ადამიანის წინდაწინვე მოცემული მდგომარეობაა, იყოს „ყოფიერებაში“. ადამიანი საჭიროებს მის „ხელდასმას“. მსჯელობათა ამგვარ ხაზს ამტკიცებს ჰაიდეგერის წინადადება, რომ ყოფიერება არ გვანიჭებს საფუძველს; იგი უ-საფუძველია, უ-ფსკეროა, უ-ფსკრულგებრივია (Ab-gründig) (Heidegger, 1997a: 252). სწორედ ეს „უნიადგობა“ არის „ნიადაგი“, საფუძველი იმისა, რომ კონკრეტულ არსებულს (ადამიანს), საზრისის საპოვნელად, ყოფიერების მეშვეობით უწევს ფილოსოფოსობა და მეტაფიზიკოსობა.

მიკუთვნებულობისგან. დავიწყებულობის მიუხედავად, ის მუდმივობს აწმყოში, წარსულსა და მომავალში;

- ყოფიერება ყველაზე ხშირად გამოითქმის, თუმცა, ამის მიუხედავად, იგი თავის არსს და თავად ამ დაფარვის „აქტსაც“ გვიფარავს. რაოდენ ხშირად და გაუცნობიერებლადაც არ უნდა ვიმეორებდეთ სიტყვას „ყოფიერება“ იმის თქმით, რომ ესა თუ ის საგანი „არის“, ასეთი გამოთქმა მაინც მუდამ დამფარავია. ყოფიერების დაფარვისა და დაფარულობის საფუძველია ის, რომ იგი ყოველი სიტყვით გამოითქმის;

ჰაიდეგერის ეს განსაზღვრებანი გვიქმნიან მიახლოებით წარმოდგენას იმისა, თუ „რა ბუნებისაა“ ყოფიერება. ხოლო ქვემოთ მოცემული განაზრებანი განიხილავენ მეტაფიზიკის როლს, მის ბუნებას, ყოფიერებასთან მიმართებას და მეტაფიზიკას ყოფიერების ისტორიულ⁴⁴ ჭრილში იაზრებენ; ამ განაზრებათა მეტ-ნაკლებად სრული წვდომისთვის, საჭიროა, მსჯელობის დამატებითი ხაზი, რომლის განვითარებასაც ქვევით შევეცდებით, წინასწარი მონახაზი კი ამ განვითარებისთვის საჭირო იდეურ ვექტორებს მოგვაწვდის:

- ჰაიდეგერის მიხედვით (Heidegger, 1997a: 254), არა მხოლოდ თანამედროვე მოაზროვნეები ვერ ამჩნევდნენ განსხვავებას ყოფიერებასა და არსებულს შორის, არამედ ამას ვერც ერთი აქამდე არსებული მეტაფიზიკური სისტემა ვერ გამოჰკვეთდა;

- ეპოქიდან, რომელშიც პლატონმა არსებულის არსებულობა „იდეად“ განსაზღვრა, ეპოქამდე, როცა ნიცშეს ყოფიერება ღირებულებად ესმის, და, საზოგადოდ, მეტაფიზიკის ისტორიაში, ყოფიერება კარგად და გასაგებადაა შენახული, ვითარცა აპრიორი და ამიტომაცაა, რომ მას ადამიანი, როგორც გონიერი არსება, მიემართება;

⁴⁴ „ყოფიერების ისტორიულში“ იგულისხმება გადალახვა ყოფიერების დავიწყების ისტორიისა, რაც, ჰაიდეგერისთვის, არის მთლიანად დასავლეთის მეტაფიზიკის ისტორია.

- ყოფიერებასთან მიმართება გაითქვიფება განურჩევლობაში, და ყოფიერებისა და არსებულის ურთიერთმიმართების პრობლემა იკარგება. ამიტომ ყოფიერება ვერ გადაიქცა მეტაფიზიკის პრობლემად;

- ჰაიდეგერის თქმით, იგი პირველად ამოიცნობს დღევანდელი ისტორიული ეპოქის მეტაფიზიკურ ხასიათს; „დღევანდელში“ ნიციშეს მიერ ეპოქის მეტაფიზიკური განსაზღვრულობაა ნაგულისხმევი (Хайдеггер, 2007: 223). ჰაიდეგერის მიხედვით, ჩვენი ეპოქაც მეტაფიზიკურია და ამჯერად ის ნიციშეს მეტაფიზიკითაა განსაზღვრული;

- ჰაიდეგერის მიხედვით, მის თანამედროვეობაში „იდებესა“ და „ღირებულებებს“ მეტაფიზიკის ისტორიის განასერში კი არ უყურებენ, არამედ მხოლოდ და მხოლოდ სარგებლიანობის ჭრილში განიხილავენ მათ. ამით არათუ ყოფიერებისა და არსებულის ურთიერთმიმართებაა დავიწყებული, არამედ არსებულის, როგორც მთელის, გააზრების წინაპირობაც უარყოფილია;

- ჰაიდეგერის მიხედვით, არარა წილნაყარია ყოფიერებასთან. და ის ისევეა დავიწყებული, როგორც ყოფიერება. ამავდროულად, არარა ტოლპირველადია ყოფიერებასთან, ხოლო მათი დავიწყება განსაზღვრავს კიდევ ყოველგვარი ნიჰილიზმის წარმოშობას. არარასა და ყოფიერების დავიწყება ერთ-ერთი კვანძია ზოგადად მეტაფიზიკისა და, კერძოდ, ნიციშეს „მეტაფიზიკის“ განსახილველად.

- ყოფიერებასთან მიმართებაში, ეს განურჩევლობა, არსებულთა მიმართ ვნებების ფონზე, ეპოქის მეტაფიზიკურ ხასიათზე მიუთითებს. ამის არსებითი შედეგია ის, რომ ისტორიული გადაწყვეტილებები კულტურული საქმიანობის ადრეული სფეროებიდან – პოლიტიკა, მეცნიერება, ხელოვნება, მეცნიერება, – მსოფლმხედველობის სფეროშია გადატანილი. ეს კი იწვევს „დასავლეთის“ გაერთფეროვნებას, რაც გამოიხატება მეტაფიზიკურ ქორწინებაში ღირებულებისა და იდეისა. დასავლური მეტაფიზიკის ის ანთროპოცენტრული ხასიათი, რაც ფარულად, არასრულად იყო მოცემული „მეტაფიზიკის გარიჟრაჟზე“, სრულად გაცხადდება ნიციშეს სწავლებაში ღირებულებების შესახებ; ამას კი, თავის

მხრივ, მივყავართ მსოფლიოს „მსოფლმხედველობრივ“ ინტერპრეტაციამდე. ჰაიდეგერისთვის „მსოფლმხედველობა“ (Weltanschauung)⁴⁵ მეტაფიზიკის უკანასკნელი სტადიაა (Heidegger, 1997a: 202), როდესაც მეტაფიზიკა, საკუთარ საბოლოო საზრისს ნიცშეს ძალაუფლების ნებაში დაადგენს და მსოფლმხედველობად გარდაისახება. ეს კი, თავის მხრივ, ყოველივეს გაერთფეროვნებას იწვევს და ტექნოკრატიულ ბატონობას უწყობს ხელს.

- ღირებულებასთან იდეის ამ „ქორწინებით“ ადამიანები კვლავ ვერ წვდებიან ყოფიერების ხასიათს და ვერც არსებულისგან მის განსხვავებას. ჰაიდეგერის თქმით (Heidegger, 1997a: 255), იმ ფაქტს, რომ აქა-იქ მეტაფიზიკასა და ონტოლოგიაზე საუბრობენ, მხოლოდ აკადემიური ხასიათი აქვს; ამას აღარ ძალუძს ისტორიული გავლენის მოხდენა. მსოფლმხედველობის ძალაუფლება მეტაფიზიკის არსს დაეუფლა. ყოველგვარი მეტაფიზიკის თავისებურება – რომ იგი, როგორც ყოფიერებასა და არსებულს შორის განსხვავების თავის თავში მატარებელი, ვერ იაზრებს ყოფიერებას ასეთად, – ახლა იქცევა შტრიხად, რომელიც აფიქსირებს მეტაფიზიკას, უკვე როგორც მსოფლმხედველობას. აქ ჩაყრილია საფუძველი იმისა, რომ, მეტაფიზიკის დასრულების ფონზე, პირველად შეიძლება გამოვლინდეს სრული, უპირობო და ურღვევი ბატონობა არსებულზე. მეტაფიზიკის დასასრული, ამავდროულად, მისი მსოფლმხედველობად ქცევაა; მეტაფიზიკის უუნარობა, აწარმოებდეს ისტორიულ პროცესებს, ჰაიდეგერისთვის, ტექნოლოგიების არსებულზე ბატონობად დგინდება.
- ჰაიდეგერი იაზრებს ნიცშეს მეტაფიზიკის მთავარ შტრიხებს და გვიბიძგებს, დავფიქრდეთ იმაზე, თუ როგორ მივაგნოთ გზას, მიმავალს ყოფიერების ისტორიაში და იმაზე, თუ რატომ უნდა ვიაზრებდეთ უწინდელ ისტორიას,

⁴⁵ ჰაიდეგერისთვის, მსოფლმხედველობა დასავლური მეტაფიზიკის უკანასკნელი ფორმაა, როდესაც მეტაფიზიკა საკუთარ თავს, საბოლოოდ, ძალაუფლების ნებად აფუძნებს. ეს დასასრული ნიშნავს არსებულზე სრულ და უპირობო ბატონობას. ანუ, არსებულთან ცალმხრივ მიმართებას, რაც, საბოლოოდ, ნიცშესეულმა მეტაფიზიკამ გააფორმა.

როგორც ყოფიერების დაღმასვლას მექანიზებულ ბატონობაში,⁴⁶ Machenschaft-ში.⁴⁷ ასეთი დაღმასვლა თავად წარგზავნილია ყოფიერებისა, რათა საკუთარი ჭეშმარიტება არსებითი გახდეს ადამიანისათვის; *ჰაიდეგერი ნიცშეს ფილოსოფიას მიიჩნევს ერთგვარ საშუალებად, რომლითაც უნდა გავიაზროთ, თუ რატომ და როგორ ხდება ყოფიერების დავიწყება. ჰაიდეგერისთვის, ამის მიზეზია ის, რომ ნიცშეს ძალაუფლების ნების ფილოსოფია არსებულზე ტექნოლოგიების ბატონობას ფილოსოფიურ დონეზე აფორმებს.*

ჰაიდეგერის მიხედვით (Хайдеггер, 2007: 152), მეტაფიზიკა გააზრებულ უნდა იქნას მისსავე ისტორიაში, მისსავე დინამიკაში, – არა ისტორიოგრაფიული აზრით, არამედ ადამიანის ყოფიერებისადმი მიმართების ცვალებადობის კუთხით. ეს გააზრება ორ უმთავრეს ისტორიულ რაკურსს გულისხმობს: პირველია – *პროტაგორა-დეკარტი-ნიცშე*, მეორეა – *პლატონი-ნიცშე*; ამ ისტორიულ რაკურსთა გააზრების შედეგად, ჰაიდეგერი დაასკვნის – *ნიცშეს ფილოსოფია არის მეტაფიზიკის დასასრული* (Heidegger, 1996: 417). მეტაფიზიკა ნიცშეთი სრულდება და იწყება მსოფლმხედველობის (Weltanschauung) ბატონობა.

შემდგომი მსჯელობისთვის უნდა აღვნიშნოთ, რომ ჰაიდეგერს მეტაფიზიკა ესმის არა მარტივი, დუალისტური აზრით – არა აქაური და მიღმური სამყაროების შესახებ მოძღვრებად, არამედ იაზრებს მას *სწავლებად არსებულის, ვით ზოგადის ჭეშმარიტების* შესახებ. ჰაიდეგერის ეს მოსაზრება მცისვე აჩენს კრიტიკულ კითხვას:

⁴⁶ ჰაიდეგერის წინადადებაში – „ყოფიერების დაშვება მექანიზებულ ბატონობაში“ იგულისხმება, რომ არსებულთა ბუნების შესახებ მჭვრეტელობანი ჩანაცვლებულია არსებულთა მანიპულაციის მეთოდოლოგიითა და პრაქტიკებით. ჰაიდეგერისთვის, ამგვარი ჩანაცვლება არის „ლოგიკური“, რადგან პირველი, თავისი შინაგანი ბუნების გამო, აუცილებლად მიგვიყვანდა მეორემდე.

⁴⁷ ტერმინის „Machenschaft“ ზემოთ მოცემული თარგმანი, ჰაიდეგერის ფილოსოფიის შინაარსისა და ვექტორის გარდა, ნაკარნახევია კავშირით გერმანული სიტყვებისა – machen (კეთება), Macht (ძალა, ძალაუფლება), Machenschaft (მაქინაცია). Machenschaft-ით აღინიშნება კაცობრიობის ის მდგომარეობა, რომელიც გამოიწვია მოდერნული, სუბიექტ-ობიექტური პარადიგმის დამყარებამ, ყოველივეს მოდერნული სუბიექტის მიერ ასათვისებელ უსულო საგნად დასახვამ, – პარადიგმისა, რომლის მეშვეობითაც მოიპოვება ობიექტზე ძალაუფლება.

კრიტიკული კითხვა: ხომ არ ხდება ისე, რომ ჰაიდეგერი ტერმინს „მეტაფიზიკა“ ნიციშესვან განსხვავებული მნიშვნელობით იყენებს და გამომდინარე აქედან, უსაფუძვლოა ჩვენი გაკვირვება, გამოწვეული ნიციშესვრის „მეტაფიზიკოსის“ ტიტულის მიკუთვნებით? როგორც მეექვსე თავში ვნახავთ, საქმე არც ასე მარტივადაა. მანამდე კი, მნიშვნელოვანია გავიაზროთ ორი ისტორიული ექსკურსი, რომელიც ნათელყოფს ჰაიდეგერის მოსაზრებებს დასავლური ფილოსოფიის განვითარების შესახებ.

5.3 ორი ისტორიული ექსკურსი

პროტაგორა-დეკარტი-ნიციშე – ჰაიდეგერისთვის მეტაფიზიკის მთავარი კითხვაა (Heidegger, 1997a: 98): რა არის არსებული, მის მთლიანობაში?

მეტაფიზიკის „ისტორიულ რაკურსში“ განხილვა განპირობებულია რამდენიმე მიზეზით. ჰაიდეგერს სურს ტრადიციის მთლიანობის ჩვენება, ამ ტრადიციაში მეტაფიზიკურობის, ანთროპოლოგიურობის, ე.ი. ადამიანური ასპექტის გააზრება და შემდეგ, – ჩვენება იმისა, რომ ეს ისტორიული განვითარება ნიციშეს ფილოსოფიით ანუ ძალაუფლების ნების მეტაფიზიკით „გვირგვინდება“.

ჰაიდეგერი ამა თუ იმ მეტაფიზიკური პოზიციის განმსაზღვრელ ოთხ კრიტერიუმს გამოყოფს:

- 1) როგორ უწყის ადამიანმა საკუთარი თავის შესახებ?
- 2) ცალკეული არსებულის (ადამიანის) პროექცია ყოფიერებაზე;
- 3) ჭეშმარიტების საკითხი; არსებულის ჭეშმარიტების არსის შეზღუდვით;
- 4) ხერხით, რომლითაც ადამიანი ყოველ ჯერზე განსაზღვრავს „საზომს“,

არსებულის ჭეშმარიტებისა (Хайдеггер, 2007: 119).

ჰაიდეგერი გამოყოფს სამ პოზიციას: (1) პროტაგორას თეზისს, (2) დეკარტის სუბიექტის ფილოსოფიას, (3) ნიციშეს ძალაუფლების ნების მეტაფიზიკას, და მათ მეტაფიზიკის ისტორიის რაკურსში აანალიზებს.

პროტაგორა vs დეკარტი – ჰაიდეგერს მოჰყავს პროტაგორას ცნობილი თეზისის გავრცელებული თარგმანი: „ადამიანი არის ყოველივეს საზომი, არსებულთა, ვითარცა არსებულთა და არარსებულთა, ვითარცა არარსებულთა“ (Хайдеггер, 2007: 118). ამ

თეზისის მიხედვით, ყოველი არსებული საგანი ადამიანთან მიმართებით განისაზღვრება. პროტაგორასთან მოცემულია „სუბიექტივიზმის“ ჩანასახი, მაგრამ იგი განსხვავებულია მოდერნული, ახალი დროის სუბიექტურობისგან. პროტაგორა ჩანასახოვანი სახით გვივლენს იმ ვითარებას, რომ არსებულის დაგეგმარება განისაზღვრება ადამიანის საზომად ყოფნით. ადამიანი თავის თვითობაში გვევლინება იმად, ვინც აფასებს. ის შემფასებელია.

როგორ პასუხობს ჰაიდეგერის მიერ ჩამოყალიბებულ ოთხ კრიტერიუმს ბერძნული აზროვნება? უპირველესი პასუხია „ალითია“ (ἀλήθεια) – გამომჟღავნება, დაუფარველობა, გახსნილობა. ეს გახსნილობაა, რომელიც საშუალებას აძლევს ადამიანს, თავს საკუთარი არსებობის საზომად წარმოიდგენდეს. ადამიანი იმყოფება ღიაობის, დაუფარაობის (ἀλήθεια-ს) წრეში და მიეკუთვნება მკვეთრად განსაზღვრულ წრეს არსებულისა. ამრიგად, ის იქცევა „მე“-დ, რადგან შეზღუდულია და არ განეკუთვნება ამ გამჟღავნებულობის ველს. ადამიანს, შემოსაზღვრულს მისი დისკრეტულობით, მისი მეობა მიჯნავს ჰეშმარიტი გამჟღავნებულობის (ἀλήθεια-ს) ონტოლოგიური სივრცისგან. ადამიანი არის შეზღუდული, ხოლო მისი შეზღუდული მიკუთვნებულობა გახსნილობასთან, სხვებთან ერთად, ადამიანის რაობას განსაზღვრავს. ამრიგად, „ღიაობისადმი“ მიკუთვნებულობა, მისთვის ერთგვარად ის სივრცეა, რომელშიც მას დაფარული გაუცხადდება. ანტიკურ მოდელში ადამიანი ხდება „მე“ შეზღუდვის შედეგად იქცევა და არა საზღვართა ისეთი მოშლის შედეგად, როდესაც საკუთარი თავის წარმოდგენი „მე“ თავდაპირველად ამალდება საზომად და ცენტრად ყოველივე წარმოდგენილისა („კარტეზიული მოდელი“).

ბერძნებისთვის „მე“ ისეთი ადამიანის სახელია, რომელიც თავისთავად ამოიზრდება ამ შეზღუდულობაში და ამის მეშვეობით, საკუთარ თავად იქცევა. ადამიანი, ვინც ბერძენთა გაგებით მიუდგება არსებულს, საზომია იმ ხარისხით, რომლითაც ის ღიაობის წრეს – შეზღუდულს ყოველი ცალკეული ადამიანისთვის – აძლევს საშუალებას, იყოს განმსაზღვრელი და მაჩვენებელი საკუთარი არსებისა. ამასთანავე დაკავშირებული ცალკეული არსებულის დაფარულობა, ანუ ἀλήθεια-ს, ღიაობის საპირისპირო

მდგომარეობა და ამ არსებულის შემგუებლობა ფაქტთან, რომ თავად არსებული არაფერს წყვეტს არსებულის არსებობა-არარსებობის საკითხზე და საერთოდ მის „მოდგმაზე“.

ამიტომაცაა, რომ ამბობს პროტაგორა:

„ვიცოდე რაიმე ღმერთების შესახებ, ცხადია, არ ძალმიძს – არც ის, რომ ისინი არიან, და არც ის, რომ არ არიან; არც ის, თუ როგორ გამოიყურებიან ისინი, რადგან არსებობს ბევრი დაბრკოლება, არსებულის, როგორც ასეთის აღსაქმელად: არასიცხადე [დაფარულობა - მ.ჰ] ასეთი არსებულისა და ადამიანური ცხოვრების ხანმოკლეობა“ (Diels, 1922: 229-230). პროტაგორა ადამიანის არსებულთან მიმართებას წარმოაჩენს, როგორც არსებულის შეზღუდულობას შიდასამყაროსეული გამოცდილებით. ამ შეზღუდულობით წინასწარვე წარმოჩინდება, რომ არსებულს წარმართავს გახსნილობა (ἀλήθεια) და უფრო მეტიც, რომ მისი დაფარულობა არის მისი ღიაობისკენ სწრაფვის წინაპირობა.

ზემოაღნიშნული ოთხი კრიტერიუმის მიხედვით, რომლებიც განსაზღვრავენ მეტაფიზიკური პოზიციის არსს, ჰაიდეგერი პროტაგორას თეზისის შესახებ ასკვნის (Хайдеггер, 2007: 122):

1) პროტაგორასთვის „მე“ განისაზღვრება თავისი კონკრეტულად შეზღუდული კუთვნილებით არსებულისადმი, როგორც ღიაობისადმი. ადამიანობა განისაზღვრება ამ ღია წრით; ის ჩართულია გახსნილობაში. აქ არ გვაქვს საქმე მოდერნულ, სუბიექტ-ობიექტურ ტოპიკასთან;

2) ყოფიერება არის: დასწრებულობა, სახეზე მყოფობა (Anwesen, presence, присутствие);⁴⁸

⁴⁸ ჰაიდეგერის ფილოსოფიაში მნიშვნელოვანი ასპექტია „სახეზე ყოფნის“, დამსწრობის, დასწრებულობის (Anwesen) შესახებ განაზრებები. ჰაიდეგერის მიხედვით, პლატონის შემდეგ, დასავლურ ფილოსოფიაში იკვეთება ტენდენცია, რომელიც არსებულის ყოფიერებას უიგივებს არსებულის დასწრებულობას, მის „სახეზე მყოფობას“. რაც უფრო დასწრებულია (დამსწრეა, სახეზე მყოფია) ესა თუ ის რამ, ის უფრო მეტად არის დასწრებულობა დასავლური ფილოსოფიის საწყისებში, – იდეები პლატონთან, ხოლო უძრავი მამოძრავებელი არისტოტელესთან – არის უმაღლესი ონტოლოგიური სტატუსის განმაპირობებელი. საბოლოოდ, ამგვარი მიმართულება დასავლური მეტაფიზიკისა, ჰაიდეგერის აზრით, ახალ დროში ობიექტთა ობიექტურობის მოთხოვნილებად იქცევა. ამისგან განსხვავებით, მიყვებოდნენ რა ა-ლითიას (დაუფარველობის, ღიაობის) ძირულ მნიშვნელობას, წინასწარტელი ფილოსოფოსები – ანაქსიმანდრე, ჰერაკლიტე და პარმენიდე – აფასებდნენ იმას, ყოველი არსებული თუ რაოდენ მრავალგვარადაა

3) ჭეშმარიტება გააზრებულია დაუფარველობად;

4) „საზომს“ გააჩნია აზრი, ვით ღიაობასთან, დაუფარველობასთან (ἀλήθεια-სთან) მიმართებას.

შესაძლოა, არსებობდნენ სუბიექტურობასთან დაკავშირებული გარკვეული ასოციაციები პროტაგორასა და დეკარტის თეზისებს შორის, მაგრამ მათი ხედვები მნიშვნელოვნად განსხვავდებიან. ჰაიდეგერის მიხედვით, პროტაგორასთან, ჯერ კიდევ ყოფიერების გახსნილობასა და მისადმი კუთვნილებაზე საუბარი (Χαϊδεγერ, 2007: 151), ხოლო ახალი დროის დასაწყისში (დეკარტთან) მეტაფიზიკის ტრადიციული წამყვანი კითხვა (Leitfrage) „რა არის არსებული?“ იქცევა შეკითხვად მეთოდის შესახებ, ანუ იმ საშუალების შესახებ შეკითხვად, რომლითაც თავად ადამიანის მიერ და ადამიანისთვისვე უნდა მოიძებნოს *მყარი საყრდენი* (Χαϊδεგერ, 2007: 123). ფილოსოფიური საფუძველი ჩაეყრება ადამიანის მიერ ყოფიერების „თავის თავზე მორგებას“; შეკითხვა – „რა არის არსებული?“ ჰაიდეგერისთვის ასევე „პრობლემურია“, რადგან ის ყოფიერების შესახებ შეკითხვის ადგილს იკავებს. თუმცა, უკვე ახალ დროში თავად ეს შეკითხვაც – „რა არის არსებული?“ – იცვლება შეკითხვით ჭეშმარიტების აბსოლუტური, ურყევი საფუძვლის შესახებ (დეკარტი). ეს ცვლილებაა სწორედ ახალი აზროვნების დასაწყისი და სწორედ მისი მეოხებით ხდება ეპოქა „ახალი“. იქმნება ახალი ადამიანური თავისუფლება; ადამიანი დაეხსნება „შუა საუკუნეების ბორკილებს“, იწყება სეკულარიზაცია; თუმცა, ჰაიდეგერის მიხედვით (Χαϊδεგერ, 2007: 127-128), სეკულარიზაცია არ უნდა გავიგოთ ზედაპირულად, – როგორც თავისთავად მიმდინარე „ბუნებრივი“ პროცესი. გამოცხადებისა და ხსნის რელიგიის „გადაღების“ შემდეგ, დასავლურ კულტურას ესაჭიროებოდა „აქაური სამყაროს“ ინტერპრეტაცია. „აქაური სამყარო“ „სეკულარიზებულ“ ადამიანს მზა პოზიციაში როდი ელოდა; საჭირო იყო მისი დაფუძნება და განმარტება – შექმნა ერთგვარი ახალი „მეტაფიზიკური ნარატივისა“. ჰაიდეგერის აზრით, სწორედ ამას ახერხებს დეკარტის ფილოსოფია, რომელიც

გადახლართული არყოფნასთან. ფილოსოფია, ვით მეტაფიზიკა, ვერ ახერხებს დაუსვას შეკითხვა ყოფიერებას, როგორც ყოფიერებას ანუ იმას, თუ როგორ შეიძლება იყოს დასწრებულობა ანუ ღიაობა (Dahlstrom, 2013: 173-174).

საფუძველს უყრის ადამიანის, ვითარცა თვითდაჯერებული კანონმდებლის, ვით ახალი ტიპის თავისუფლებას (Хайдеггер, 2007: 123).

ახალ დროში ადამიანი სუბიექტი ხდება. დეკარტთან შემეცნება ყოველივეზე მაღლა დგას. ჰაიდეგერი გამოჰყოფს დეკარტის მიერ გამოყენებულ სიტყვას – cogitare (Хайдеггер, 2007: 129, 130, 132). დეკარტი მნიშვნელოვან პასაჟებში, ამ სიტყვის ნაცვლად, იყენებს სიტყვას – per-cipere (per-capio), რაც ნიშნავს რაღაცისათვის ხელის წავლებას, მოხელთებას; ამ შემთხვევაში კი – წარმოდგენას, ე.ი. რისამე წინ-დადგმას (Vor-stellen) ასახიერებს. Cogitare არ არის რაღაც უბრალო წარმოდგენა, არამედ ისეთი, რომელიც თვითონვე ადგენს წარმოდგენის პირობებს; დეკარტისეული წარ-მოდგენა (Vor-stellung, Пред-ставление) იქცევა საკუთარ თავში აღმართვად (Auf-stellung, вы-ставление) და გამყარებად (Fest-stellung, у-становление) ყოფიერებისა და ჭეშმარიტების არსისა (Хайдеггер, 2007: 146). განსხვავებით შუასაუკუნეობრივი მოდელისაგან, ახალი დროის სუბიექტი „ბატონია“ და მისთვის ens (არსებული) წარმოჩნდება არა, როგორც ens creatum (შექმნილი არსებული), არამედ, როგორც ens certum (სარწმუნო არსებული), როგორც indubitatum (უეჭველი) და Vere cogitatum (ჭეშმარიტად წარმოდგენილი): cogitatio (Хайдеггер, 2007: 146).

დეკარტის ფილოსოფიის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ასპექტი – „კარტეზიული ეჭვი“ დაკავშირებულია ამ ახალი ტიპის სააზროვნო მოდელთან. მასში დაეჭვება დაკავშირებულია უეჭველობასთან; სწორედ ეჭვის პრინციპია ის, რამაც უეჭველთან უნდა მიგვიყვანოს. „ის ფაქტი, რომ ყოველი cogitare არსებითად არის dubitare (დაეჭვება) სხვას არაფერს ნიშნავს თუ არა წარმოდგენისა და უზრუნველყოფის ერთმანეთთან გაიგივებას“ (Хайдеггер, 2007: 133). აზროვნება, რომელიც უტოლდება დაეჭვებას, არ უშვებს არაფერს ისეთს, რაც მის მიერვე არ ფუძნდება, როგორც უ-ეჭვ-ელი. მისი მიზანია ყოველივე არსებულის წარმოდგენა, რათა მოხდეს მათი ფიქსაცია და დამოწმება.

ასევე, ჰაიდეგერი გამოჰყოფს ego cogito-სა („მე ვაზროვნებ“) და cogito me cogitare-ს („მე ვაზროვნებ, რომ“) კავშირს. ეს ნიშნავს, რომ ყოველ „მე“-ს შეუძლია წარმოდგენა. ეს წარმომდგენი ხდება ყოველივეს განმსაზღვრელი. ჰაიდეგერი მიიჩნევს, რომ დეკარტის საუნივერსიტეტო შერაცხვა რაციონალისტად არაა გამართლებული (Хайдеггер, 2007:

137), რადგან, დეკარტის თქმით, მას ესმის *cogitatio* ყოველივე იმად, რაც ჩვენ საკუთარი თავის გააზრებისას შეგვემთხვევა. არა მხოლოდ შემეცნება, სურვილი და წარმოდგენა, არამედ გრძნობაც არის ის, რასაც ვუწოდებთ *cogitare*-ს. დეკარტისთვის, წარმოდგენის არსი მდგომარეობს წინ-დადგმაში (*Vor-stellen*). ადამიანი წარმოდგენის საშუალებით დამოუკიდებლად წყვეტს, რა შეიძლება იყოს დამკვიდრებული და მუდმივი. ჭეშმარიტება იღებს სუბიექტური სარწმუნოებისა და უ-ეჭვ-ელობის შეფერილობას. სახეზეა სუბიექტი, რომელიც ყოველივეს ქვე-მდებარეა. კარტეზიული პროექტის ფარგლებში, სუბიექტი მათემატიკის მეტაფიზიკურ ხარისხში ამყვანი სუბიექტია. ეს სუბიექტი გარემოს, „ბუნებას“ იმგვარ ობიექტებად აღიქვამს, რომლებიც შეიძლება – და კიდევ უნდა – გაზომოთ და მათემატიკური მიდგომით უნდა დავაგეგმაროთ. ამას მოწმობს, მაგალითად, დეკარტის კოორდინატთა სისტემა, რომელიც სივრცის, როგორც უსულო განფენილი საგნის (*res extensa*), ათვისების ფილოსოფიურ-მათემატიკური წინაპირობაა. სწორედ ასე ენიჭება „სეკულარიზებულ სამყაროს“ საიმედოობისა და ჭეშმარიტების ხარისხი. ყველაფერი, რაც ადამიანისგან განსხვავდება, გაგებულია, როგორც განფენილი საგანი (*res extensa*). ამის საფუძველი კი თეზისია, რომლის მიხედვითაც, ყოფიერება არის წარმოდგენა – სუბიექტისთვის წინ დადგმული (*vor-gestellte*), საკუთარ თავში გამოფენილი (*in-sich-ausgestellte*), გამყარება (*Feststellung*). *Res extensa* (განფენილი საგანი) წარ-მოდგინდება და პროექტდება. ის ექვემდებარება გამომთვლელ სუბიექტს, რომლის განურჩევლობა ობიექტებისადმი, მათდამი ცალმხრივ (გამომთვლელ) ურთიერთობაში მდგომარეობს. ეს მიდგომა, სამყაროს ამგვარი აღქმა ის უმთავრესი პრინციპია, რომელიც წარმოქმნის ახალი ტიპის, „ტექნიკურ“ ადამიანს.

ამრიგად, დეკარტის ფილოსოფია, ჰაიდეგერის მიხედვით, მეტაფიზიკის „ოთხ კრიტერიუმს“ შემდეგნაირად პასუხობს:

1) რად გვევლინება ადამიანი და როგორ უწყის მან საკუთარი თავის შესახებ?

დეკარტთან, ადამიანი უმთავრესი საფუძველია არსებულთან და მის ჭეშმარიტებასთან მიმართებით. ადამიანის წარმოდგენის მიზანია სიმყარე და მუდმივობა. ადამიანის არსი ხდება სუბიექტი, ხოლო ყოველივე, რაც ადამიანის მიღმაა, იქცევა ობიექტად.

2) როგორია პროცირება არსებულისა ყოფიერებაზე? ანუ, როგორ განისაზღვრება არსებულობა (Seiendheit, beingness, существенность/существование) არსებულისა?

დეკარტთან, არსებულობა წარმოდგენად გაიგება, რომელიც ხორციელდება სუბიექტის მიერ. ყოფიერება არის წინ-დადგმულობა, რომელიც ფუძნდება და სარწმუნო ხდება გამომთვლელი წარმოდგენით. შედეგად კი, ადამიანს უადვილდება არსებულში ორიენტაცია, მისი გამოკვლევა და დაპყრობა.

3) როგორაა წარმოდგენილი ჭეშმარიტების არსი?

ჭეშმარიტება არის უზრუნველყოფილი და სანდო. მეთოდს ენიჭება უმთავრესი მნიშვნელობა. მეთოდი დაპყრობითი მიდგომაა არსებულისადმი, რათა ობიექტი სუბიექტისთვის გავამზადოთ და წარმოვდგინოთ.

4) როგორ ადგენს და განსაზღვრავს ადამიანი საზომს არსებულის ჭეშმარიტებისთვის?

მოდერნულ სუბიექტად ქცეული ადამიანისთვის გარესამყარო განურჩეველი წარმოდგენაა, ხოლო ჭეშმარიტება სანდოობადაა ქცეული. დეკარტის მოდელში თავად ადამიანზე ხდება დამოკიდებული ის, თუ რას დაადგენს იგი არსებულად.

ამრიგად, პროტაგორასა და დეკარტს შორის არსებული განსხვავებანი გვივლენენ ანტიკურობასა და ახალ დროს შორის არსებულ სხვაობებს, რომელთა მთავარი გამომხატველია *სუბიექტი, როგორც კანონმდებელი და გარესამყაროს საკუთარ თავზე მომრგები*. პროტაგორასა და დეკარტს შორის არსებული განსხვავებები შეიძლება წარმოვადგინოთ შემდეგი ცხრილის მეშვეობით:

	პროტაგორა	დეკარტი
1) ადამიანი	განეკუთვნება ღიაობის, დაუფარველობის (ἀλήθεια) წრეს;	მსოფლიოს პროექცია ადამიანურ წარმოდგენაზე;

2) არსებულის არსებულობა (Seiendheit)	დასწრებულობა (Anwesen) ღიაობაში, დაუფარველობაში	წარმოდგენილობა სუბიექტისთვის და სუბიექტის მიერ;
---	--	--

3) ჭეშმარიტება	დასწრებულის გახსნილობა; დაუფარველობა	წარმოდგენის სანდობა და საკუთარი თავის დამამტკიცებელი წარმოდგენა;
----------------	---	--

4) როგორ განსაზღვრავს ადამიანი საზომს?	ყოველივეს საზომი იმ აზრით, რომ ის იძლევა ამ საზომს დაუფარველის შეზღუდული წრით და დაფარულის საზღვრით;	ყოველივეს საზომი, გაბედული მისწრაფებით, რომელიც ცდილობს მოაშოროს ყოველივეს თავისი შეზღუდულობა, რათა ის მისთვის სანდოდ იქცეს. ის დამმორჩილებელია და ყოველივეს უმორჩილებს გამომთვლელ წინ- დადგმულობას, წარმოდგენას.
---	---	--

ჰაიდეგერისთვის მნიშვნელოვანია, აჩვენოს ის საერთო ხაზი, რომელიც ნიცშეს დეკარტთან აკავშირებს და დეკარტისავე მეშვეობით კი, – ახალი დროის ტრადიციასთან.

ჰაიდეგერისთვის ნიცშე მოდერნულ ტრადიციასთანაა დაკავშირებული, რადგან მისთვისაც, მსგავსად დეკარტისა, წარმოდგენაა მნიშვნელოვანი, ხოლო ყოფიერება აღნიშნავს წარმოდგენილობასა და აზროვნებაში გამყარებას (Хайдеггер, 2007: 159); ნიცშესთვისაც ჭეშმარიტება არის სანდოობა. უბრალოდ, ნიცშე, აფასებს რა დეკარტს, მიიჩნევს, რომ დეკარტის მიერ ამგვარი ტიპის ჭეშმარიტების ჩამოყალიბება არის „ჭეშმარიტების ნება“, ანუ აქ იგულისხმება: „არ მინდა მომატყუონ“, „არ მინდა მოვატყუო“, როგორც ძალაუფლების ნების გამოვლინებები.

ჰაიდეგერის აზრით (Хайдеггер, 2007: 161), ნიცშეს მიმართება დეკარტთან აჩვენებს, რომ ნიცშე ვერ იაზრებს კარტეზიულ თეზისს – „ვაზროვნებ, მაშასადამე ვარსებობ“ და ვერც იმ ისტორიულ მდგომარეობას, რომელშიც პოზიციონირებენ ნიცშესა და დეკარტის ფილოსოფიური სისტემები. ამის მიზეზი თვით ძალაუფლების ნების მეტაფიზიკაა, რომელიც საკუთარი თვალსაწიერის გამო, მეტაფიზიკის არსის გაგებას მართებულად ვერ ახერხებს.

ჰაიდეგერისთვის, ნიცშეს ზეადამიანიც მოდერნულობის ერთგვარი შედეგია, ასე ვთქვათ, მისი „ვოლუნტარისტული ექსპლიკაციაა“, თუმც ზეადამიანი მისი ერთგვარი გადალახვაცაა. ზეადამიანიც სუბიექტია, ოღონდ ნაცვლად რაციონალურობისა, ის სხეულებრივია და ეკუთვნის ძალაუფლების მეტაფიზიკასა და ნიცშესეულ „სხეულის ონტოლოგიას“; თუმც, ამ „რაციონალურსაც“, ბუნების საკუთარ თავზე მორგებას რომ ლამობდა, ფარულ მოტივაციად გააჩნდა სწორედ ის ნება, რაზეც უკვე ნიცშე ღიად, ექსპლიციტურად საუბრობს.

ნიცშეს მიერ დეკარტის გააზრება ორაზროვანია, მიიჩნევს ჰაიდეგერი (Heidegger, 1997a: 175). ერთი მხრივ, ნიცშე დეკარტს იაზრებს კონვენციურად, ზედაპირულად, მეორე მხრივ, სიღრმისეულად, პერსპექტიულად. ზედაპირულია, მაგალითად, დეკარტის თეზისის – „ვაზროვნებ, მაშასადამე ვარსებობ“ გონების დასკვნად მიჩნევა. ის, სინამდვილეში, ნარატივია (ნიცშესეულად თუ ვიტყვით, ძალაუფლებითი პერსპექტივა) და არაა „ლოგიკური“ დასკვნა. თუმცა, ჰაიდეგერის თქმით, ნიცშე, ამავე დროს, ავლენს

რთული საკითხის სიღრმისეულ წვდომას, როდესაც დეკარტისეულ გამონათქვამს იაზრებს, არა როგორც დასკვნას, არამედ როგორც ძალას და თავდაჯერებულობას (Nietzsche, 1930: 367). ნიცშე დეკარტის ფორმულას – „ვაზროვნებ, მაშასადამე ვარსებობ“ – უწოდებს არა დასკვნას, არამედ ჰიპოთეზას. ჰაიდეგერის აზრით (Хайдеггер, 2007: 161), ნიცშე არ წასულა შორს დეკარტისგან, ვინც ყოფიერებას წარმოდგენად მიიჩნევდა. ნიცშე ამ მიდგომას საკუთარი, ძალაუფლების ნების ფილოსოფიის ქრილში იაზრებს. უბრალოდ, იგი მას არ ანიჭებს უმაღლესი „ღირებულების“ ხარისხს და წინა პლანზე წამოსწევს *ქმნადობას*. მისთვის ჭეშმარიტება არის მხოლოდ ღირებულება, რომელიც ძალაუფლების ნებას უკავშირდება. ნიცშე უარყოფს ყოფიერებისა და ჭეშმარიტების გაიგივებას; საეჭვოა და არასწორიც კი არის, წარმოდგენილი წარ-მოდგენაში გვიჩვენებდეს რაიმეს სინამდვილისგან, რადგან ეს სინამდვილეც ცვალებადია, – ასეთია ნიცშეს პოზიცია. ნიცშესთვის, ყოველივე წარ-მოდგენილი, როგორც გამყარებული, უკავშირდება ქმნადობას. წარმოდგენა ქმნადობის პროცესში მყოფს უმოქმედობაში და სტატიკურად წარმოადგენს, ანუ ისე, რაგვარადაც ქმნადობაში მყოფი არ იმყოფება. წარმოდგენა არის მხოლოდ მოჩვენება სინამდვილისა. ამიტომაც, ჭეშმარიტება და ის, რაც წარმოდგენაში „მაგრდება“ და მყარდება ცდომილებაა, თუმცა კი აუცილებელი ცდომილებაა. „*ჭეშმარიტება ილუზიის ტიპია, რომლის გარეშეც ვერ იარსებებდა ცოცხალი არსება*“, – ამბობს ნიცშე (Nietzsche, 1930: 343). ჭეშმარიტების ნიცშესეული გაგება დაკავშირებულია დეკარტთან. ჰაიდეგერის მიხედვით, ნიცშე ამგვარ ათვლის სისტემაში ორიენტირებს, მაგრამ მას არ მიიჩნევს უმაღლეს ღირებულებად. ეს ნიშნავს, რომ ნიცშესთან ჭეშმარიტების გაგება ტრადიციულია, თუმცა ამ გაგების შეფასება და ადგილი – არატრადიციული.

ჰაიდეგერისეული ნარატივით, ნიცშე თავს ესხმის დეკარტს არა იმიტომ, რომ მან სუბიექტი დააფუძნა, არამედ იმიტომ, რომ მან მთელი სისავსით და სათანადო გაბედულებით ვერ შეძლო ეს. სუბიექტის, როგორც უბრალოდ „ეგო“-ს დაფუძნება ნიცშესთვის არასათანადოდ სუბიექტურია. ნიცშეს „ფსიქოლოგია“, რადგან ის უკავშირდება „ძალაუფლების ნებას“, როგორც არსებულის შესახებ ჭეშმარიტებას, ჰაიდეგერისთვის ის წარმოადგენს მეტაფიზიკურ სისტემას. ხოლო მეტაფიზიკის

„ფსიქოლოგიად“ ქცევას, – სადაც, ცხადია, ადამიანის ფსიქოლოგიას ენიჭება უპირატესობა.

მეტაფიზიკის დასასრული, ჰაიდეგერისთვის, ნიშნავს არა იმას, რომ აღარ იარსებებენ მეტაფიზიკური სისტემები, არამედ იმას, რომ მეტაფიზიკის არსებითი შესაძლებლობები ამოიწურებინ (Хайдеггер, 2007: 161). მეტაფიზიკის დასასრული შეიძლება იყოს სავსებით არასრული და შეიცავდეს უწინდელ მეტაფიზიკურ პოზიციებს. წარმოიშობა ანთროპოლოგიური აზროვნების ტიპი, რომელიც ვერ იაზრებს რა სუბიექტურობის არსს, აგრძელებს ახალ ევროპულ მეტაფიზიკას და მის ვულგარიზაციას ახდენს. ანთროპოლოგია, როგორც მეტაფიზიკა, არის მეტაფიზიკის დაკნინება და მის უკანასკნელ ფორმად – „მსოფლმხედველობად“ გადაგვარება.

ამრიგად, ნიცშესა და დეკარტის მიმართების შესახებ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ:

1. დეკარტისთვის ადამიანი სუბიექტია, როგორც წარმომდგენი „მე“. ნიცშესთვის კი – სხეულებრივი, აფექტთა პლურალიზმით „აღსავსე“, ძალაუფლების ნების სუბიექტი;
2. დეკარტისთვის, არსებულის არსებულობა უტოლდება წარმოდგენას სუბიექტის („მე“-ს) მეშვეობით და სუბიექტისთვის. მართალია, ნიცშესთვის „ყოფიერება“ წარმოდგენაცაა, მაგრამ „ყოფიერება“, როგორც სიმყარე და მუდმივობა, არასაკმარისია თავად არსებულის გასაგებად; გამყარების ჭეშმარიტად ფიქსირება აუქმებს საგანს, აცლის რა მას მთავარს – ქმნადობის მახასიათებელს. „ყოფიერება“, ნიცშესთვის, ერთგვარი ანარეკლია ქმნადობისა, თუმც კი – აუცილებელი;
3. დეკარტის შემთხვევაში, ჭეშმარიტება მყარი წარმოდგენაა წარმოდგენილისა წარმომდგენის „შიგნით“. ნიცშესთვის კი ჭეშმარიტება უტოლდება რისამე ჭეშმარიტებად მიჩნევას. ქმნადის ჭეშმარიტებად მიჩნევა მისი ფიქსაციაა. ეს კი აუცილებელია ძალაუფლების ნების ზრდისათვის. ნიცშესთვის ჭეშმარიტება, როგორც ფიქსაცია, წარმოადგენს ილუზიას, რომელიც აუცილებელია სიცოცხლისათვის; ის იმ პლურალისტური ძალაუფლების ნების ქვაკუთხედი, რასაც სხეული ეწოდება; სხეული

მრავალსპექტიანია, რადგანაც იგი წარმოადგენს აფექტთა დაპირისპირების პოლიგონს. ნიცშესეული სუბიექტი კი „სხეულებრივია“. დეკარტისთვის, ყოველივეს საზომად ადამიანი წარმოდგება, – იმ აზრით, რომ იგი მიისწრაფვის, საკუთარი წარმოდგენილობა უზრუნველყოს, თანაც ამას საკუთარი თავის უზრუნველმყოფი სანდოობით აკეთებს. ნიცშესთვის, არა მხოლოდ წარმოდგენილობა, როგორც ასეთი, – ანუ სუბიექტისთვის უეჭველად დაფიქსირებული წინ-დამდგარი ობიექტები – არიან ადამიანის ნაწარმოები: წარ-მოდგენილობა ეკუთვნის ადამიანს, როგორც პერსპექტივის მწარმოებელს, ძალაუფლების ნების სხეულებრივ სუბიექტს.

ისტორიული ექსკურსი #2 – პლატონი-ნიცშე – მარტინ ჰაიდეგერი დიად ამბობს: „არსებულთა არსებულობის (Seiendheit der Seienden) ἰδέα-დ განმარტებაში არ შემიჩნევა მცირეოდენი კვალიც კი ყოფიერების ‘ძალაუფლების ნებად’ გაგებისა“ (Heidegger, 1997a: 235). თუმც, ჰაიდეგერი პლატონსა და ნიცშეს შორის მნიშვნელოვან კავშირებს უსვამს ხაზს.

პლატონმა ყოფიერება იდეად განმარტა და ყოფიერებას აპრიორულობის განმასხვავებელი ნიშანი მიანიჭა. ყოფიერება აღმოჩნდა ბუნების წინარე და მისი მიღმური ანუ – „მეტა“. ამდენად მისი შემეცნება უნდა ყოფილიყო μετά τα φυσικά, ანუ მეტაფიზიკა. პლატონის მიერ ყოფიერების იდეად განსაზღვრით იწყება მეტაფიზიკა.⁴⁹ ჰაიდეგერის მიხედვით, დასავლური ფილოსოფიის ისტორია, პლატონიდან ნიცშემდე, მეტაფიზიკის ისტორიაა, ხოლო ყოველი ფილოსოფია,

⁴⁹ ამ ფაქტს, – ყოფიერების იდეად განსაზღვრას – ჰაიდეგერის აზრით, აქვს ფატალური მნიშვნელობა დასავლური ფილოსოფიისა და კულტურისათვის; ეს ყოფიერების ვერ გაგებაა, უდიდესი „მკრეხელობაა“ ყოფიერების წინაშე. ყოფიერების იდეად – ე.ი. ერთ-ერთ არსებულად – განსაზღვრების გამო, დაშვებულ იქნა დიდი შეცდომა: ყოფიერება არსებულის მთლიანობად და სუბსტანციად (პლატონთან) იქცა. ყოფიერებასა და არსებულს შორის განსხვავება დავიწყებულ იქნა, ხოლო ყოფიერება არსებულად გაიგეს. ჰაიდეგერი დასავლურ მეტაფიზიკას, პლატონიდან ნიცშემდე, სწორედ ყოფიერების ამგვარი გაგების გამო (ჰაიდეგერისთვის, არასწორად გაგების გამო) „საყვედურობს“ და მიიჩნევს მას ყოფიერების დავიწყების ერთ დიდ ურთიერთდაკავშირებულ „ლოგიკად“. ნიცშემდე იმიტომ, რომ, ჰაიდეგერის მიხედვით, არც ნიცშეს ესმოდა ყოფიერება და ისიც გადაავარებდა მას არსებულის მთლიანობად (Seiende im Ganze); ნიცშეს შემთხვევაში, ეს მთლიანობა ძალაუფლების ნებად წარმოდგებოდა.

პლატონის შემდეგ, „იდეალიზმია“; მთელი დასავლური ფილოსოფია პლატონიზმია, იდეალიზმია, მეტაფიზიკაა.

ჰაიდეგერი ხაზს უსვამს (Хайдеггер, 2007: 196), რომ პლატონურ სისტემაში შემეცნება ვერ შესძლებდა ყოფილიყო შემეცნება, ხოლო შემეცნების საგანი ვერ იქნებოდა შემეცნებადი, რომ არა „რაც მესამე“; ეს მესამე არის „სიკეთის იდეა“ (Αγάθων – „აგათონ“). პლატონის Αγάθων-ის შესახებ ბევრს მსჯელობდნენ. ჰაიდეგერის მიხედვით (Хайдеггер, 2007: 196-197), ქრისტიანულ ეპოქაში მას განმარტავდნენ, როგორც Summum bonum-ს – უმაღლეს ეთიკურ სიკეთეს, რომელსაც უნდა ვესწრაფოდეთ, ანუ – ვით შემოქმედ ღმერთს. თუმც, პლატონი სიკეთეს (Αγάθων-ს) იაზრებს, როგორც იდეას, ანუ როგორც იდეის იდეას. თუ Αγάθων შეინარჩუნებს იდეის პრინციპულ ნიშან-თვისებას, მაშინ ეს უკანასკნელი არსებობის ჭეშმარიტი არსი იქნება.

ჰაიდეგერი აგრეთვე გვაფრთხილებს Αγάθων-ის ქრისტიანულ ინტერპრეტაციათა შესახებ, რათა არ მივყვეთ ქრისტიანულ-მორალურ გაგებას (Хайдеггер, 2007: 197); ამგვარი გაგება „სიკეთეში“ (Αγάθων-ში) წარმოიდგენს კეთილმოქმედ, წესრიგიან ადამიანს, რომელიც კანონსა და წესს ემორჩილება. ძველბერძნულად, პლატონურად კი Αγάθων არის „გამოსაყენებელი“, რაღაცისთვის სასარგებლო და შემძლე, სხვა აქციოს სასარგებლოდ. იდეის არსი ისაა, რომ არსებული აქციოს სასარგებლოდ, ანუ უზრუნველყოს არსებულის, როგორ ასეთის, შესაძლებლობა. იდეის Αγάθων-ად დაფუძნებით, ამბობს ჰაიდეგერი (Хайдеггер, 1993: 160), ყოფიერებას ენიჭება ფუნქცია, იყოს არსებულის განმაპირობებელი, – არსებულისა, როგორც ასეთისა. ყოფიერება ამოიცნობა უზრუნველმყოფისა და პირობის დამდების ფუნქციებში. ამით გადაიდგმება გადამწყვეტი ნაბიჯი მთლიანად მეტაფიზიკისთვის, რადგან ყოფიერების აპრიორული ბუნება შეიძენს ერთ გამორჩეულობას, – ის განმაპირობებელი ხდება (Хайдеггер, 1993: 160).

ჰაიდეგერი აღწერს იმ ხაზს, რომელსაც გაჰყვება ძალაუფლების ნების მეტაფიზიკა. ეს ხაზი იწყება პლატონთან: ουσία-ს (სუბსტანციის) იდეად გააზრებით, ხოლო იდეის, როგორც Αγάθων-ად დაფიქსირების შემდეგ, ხდება გადატრიალება დეკარტთან: იდეა

perceptio-ს, აღქმას, უტოლდება; ნიცშესთან კი ძალაუფლების ნების მეტაფიზიკა ფუძნდება.

ჰაიდეგერის მიხედვით (Хайдеггер, 2007: 194), ნიცშეს ფილოსოფია მეტაფიზიკაა, ხოლო ყოველი მეტაფიზიკა პლატონიზმია; მეტაფიზიკა განწირულია, ესმოდეს ყოფიერება ღირებულებად. ჰაიდეგერი არ გულისხმობს იმას, რომ პლატონის Ἀγάθων და ნიცშეს ღირებულებები (ძალაუფლების ნებისთვის სიმყარის მიმნიჭებელნი) ერთი და იგივეა, არამედ მას სურს გვიჩვენოს, რომ პლატონის მიერ ყოფიერების Ἀγάθων-ად განსაზღვრა იმ იმპლიციტურ მარცვალს წარმოადგენს, რომლითაც ნიცშე, მოდერნის ეპოქით ზურგამაგრებული, ყოფიერებას ძალაუფლების ნებად განმარტავს, რომლის „იმანენტური თანმდევი“ ღირებულებები, ვით ძალაუფლების ზრდის წინაპირობები. ანუ, ყოფიერება, როგორც განმაპირობებელი, რომლის ეს თვისება უზრუნველყოფილია, ერთი მხრივ, არსებულსა და ყოფიერებას შორის განსხვავებით, ხოლო, მეორე მხრივ, პლატონის მიერ ყოფიერების Ἀγάθων-ად და იდეად ინტერპრეტაციით, რაც „საბოლოოდ“ ნიცშეს მიერ ღირებულებად განიმარტება. ამასთანავე, ნიცშეს ფილოსოფიის დედააზრი – ძალაუფლების ნება – ის შტრიხია, რომელიც ასრულებს დასავლურ მეტაფიზიკას, რადგან მიკვლეულია არსებულის, როგორც ასეთის, ჭეშმარიტება. ეს მიგნება კი მოდერნულ ეპოქას, დეკარტსა და ინდუსტრიულ ცივილიზაციას უნდა უმაღლოდეს. წინარე ფილოსოფიური სისტემები წარმოადგენდნენ ერთგვარ „შემზადებას“ პარადიგმათა და მოვლენათა მოდერნული, ძალაუფლებითი განვითარებისთვის.

ჰაიდეგერის თქმით (Хайдеггер, 2007: 197), ნიცშეს ღირებულება ესმის, როგორც ძალაუფლების ნების პირობა, – ძალაუფლების ნებისა, ვითარცა არსებულის, როგორც ასეთის, უმთავრესი მახასიათებლისა. ჰაიდეგერის ფიქრობს (Хайдеггер, 2007: 197), რომ ნიცშე ყოფიერებას სრულიად „პლატონურად“ და „მეტაფიზიკურად“ იაზრებს, მიუხედავად ანტი-მეტაფიზიკოსად და პლატონიზმის გადამტრიალებლად პოზიციონირებისა. თუკი არსებულის, როგორც ზოგადის შესახებ ჭეშმარიტების დადგენა წარმოადგენს მეტაფიზიკის არსს, მაშინ ღირებულებათა გადაფასება, როგორც ახალი პრინციპის დაფუძნება, არის თავად მეტაფიზიკა.

ძალაუფლების ნების მეტაფიზიკა არ ამოიწურება იმით, რომ ძველის ნაცვლად ახალი ღირებულებები უნდა დაფუძნდნენ. იგი საშუალებას იძლევა, ღირებულების იდეის შუქში, გამოვლინდეს ყოველივე, რაც კი ოდესმე – მეტადრე სხვადასხვა მეტაფიზიკურ სისტემებში – გაუაზრებიათ არსებულის, როგორც ასეთის, შესახებ. ნიცშეს გადაფასების მთავარი აზრი, ჰაიდეგერის მიხედვით (Хайдеггер, 1993: 102), არის არა ის, რომ ძველ ღირებულებებს ახლები ცვლიან, არამედ ის, რომ ნიცშეს მიერ „ყოფიერება“, „მიზანი“ და „ჭეშმარიტება“ გაგებულია ღ ი რ ე ბ უ ლ ე ბ ე ბ ა დ. ამგვარი გააზრების შედეგად, ზემოხსენებულ ტრიადას შორდება ერთგვარი „პლატონური, ტრადიციული თავისთავადობის ფერმენტი“ და ექვემდებარება სუბიექტურ პერსპექტივას, რომელიც ამ პერსპექტივის მატარებელს – ადამიანს, ძალაუფლების ნების ქვანტორს – პლანეტაზე სუბიექტის ძალაუფლების დაფუძნებისთვის სჭირდება.

ჰაიდეგერის ხედვით, როდესაც ვამბობთ: „ძალაუფლების ნების მეტაფიზიკა“, უნდა ვიგულისხმოთ ორი რამ: (1) ნიცშესთვის არსებული, როგორც საერთო ძალაუფლების ნებაა, რადგან ეს ნება წარმოადგენს ყველაზე ზოგად ხასიათს არსებულისა მთლიანობაში. თუმცა, ძალაუფლების ნება, როგორც უმთავრესი მახასიათებელი „არსებულისა მთლიანობაში“ ადამიანის არსებით განსაზღვრებას წარმოადგენს. ამგვარად, საფუძველია ნება და ის იქცევა სუბიექტად ადამიანური ფორმულირებისა არსებულის, როგორც მთელის, შესახებ. (2) ნიცშეს მეტაფიზიკა არის ის, რაშიაც ძალაუფლების ნება აღწევს ძალაუფლებას. მისი მეტაფიზიკა თვითვე განეკუთვნება ძალაუფლების ნების სფეროს, როგორც ამ ნების ერთ-ერთი წინაპირობა. ძალაუფლების ნება არის ობიექტი და სუბიექტი მეტაფიზიკისა, რომელშიც მეფობს ღირებულების იდეა.

ამით ყველაფერი როდი ამოიწურება. არსებობს ერთი მნიშვნელოვანი საკითხი, რომლის გააზრებაც აუცილებელია. ჰაიდეგერის სვამს კითხვას: *„ამ კატეგორიათა [„მიზანი“, „ჭეშმარიტება“, „მთლიანობა“] ღირებულებად გაგებით, იგი [ნიცშე] მართლაცდა გადაუხვევს თუ არა მეტაფიზიკის გზიდან და თავს ‘ანტი-მეტაფიზიკოსს’ სამართლიანად უწოდებს, თუ მეტაფიზიკას მის საბოლოო დასასრულთან მიიყვანს და ამით თავად [ნიცშე] იქცევა უკანასკნელ მეტაფიზიკოსად, – ეს ის შეკითხვებია ...*

რომლებზე პასუხიც მჭიდროდაა დაკავშირებული ნიჰილიზმის ნივთსეული გაგების გაშუქებასთან“ (Heidegger, 1997a: 78-79).

ნიჰილიზმის საკითხი კი „ყოფიერებისა“ და „ჭეშმარიტების“ ცნებების დახმარებით უნდა განვიხილოთ.

5.4 ყოფიერების წილნაყარობა არარასთან და ნიჰილიზმი

ნიცმეს ფილოსოფიის, ვით დასავლური მეტაფიზიკის დასასრულის, განხილვისთვის, უმნიშვნელოვანესია, გავიაზროთ ჰაიდეგერის მსჯელობები არარა-სა და მასთან დაკავშირებული ნიჰილიზმის შესახებ. სიღრმისეული განაზრებები არარას შესახებ მოცემულია ჰაიდეგერის 1929 წელს წაკითხულ მოხსენებაში – „რა არის მეტაფიზიკა?“, სადაც ჰაიდეგერი განსაკუთრებულ ყურადღებას ამახვილებს არარაზე და მის როლზე მეტაფიზიკასთან მიმართებაში.

ჰაიდეგერის მიხედვით, თავად შეკითხვა – „რა არის არარა?“ შეცდომაში შემყვანია, რადგანაც „არის“ იმთავითვე გულისხმობს გარკვეულ არსებულს, არსებობის გარკვეულ მოდულს. არარას რაციონალურად განსაზღვრა რადგან შეუძლებელია, ჰაიდეგერი ამ მოხსენებაშიც – ისევე, როგორც „ყოფიერება და დროში“ – საუბრობს არარას ფუნდამენტურ გამოცდილებაზე, არარას ერთგვარ „ფენომენოლოგიაზე“, არარაზე მიმანიშნებელ ფუნდამენტურ განწყობაზე. მდგომარეობა, როდესაც ყოველივე „ისეთი ან ასეთი“ ხდება, სწორედ ამგვარ განწყობაში გვეძლევა. ის არ არის „მარტივი, ფსიქოლოგიური“ განწყობა, რომლითაც ადამიანი კარგ ან ცუდ ხასიათზეა, არამედ ის წარმოადგენს ყველაზე ფუნდამენტურ მოვლენას ადამიანური ყოფიერებისა. ეს განწყობა არ არის უბრალო, „ბანალური“; ეს არის ძ რ წ ო ლ ა (Heidegger, 1976: 111). ძრწოლა იშვიათად მიეცემა ადამიანს, რადგან ის მას არსებულ საგნებში გაურბის; არარა უარყოფის საწყისია, – ყოველგვარი „ლოგიკისა“ და „განსჯის“ წინაპირობაა; არარა პირველადია უარყოფასთან მიმართებით. შედეგად, ჰაიდეგერისთვის, განსჯა – მისი ერთ-ერთი ატრიბუტით, „უარყოფით“ – არარაზეა დამოკიდებული.

განწყობა, რომელიც უშუალოდ გვივლენს არარას, არის ძრწოლა; ძრწოლა განსხვავდება შიშისაგან. როგორც უკვე ვთქვით, შიში, ჰაიდეგერის მიხედვით,

კონკრეტულ არსებულს, კონკრეტულ ობიექტს მიემართება. ძრწოლა კი ერთგვარად „შიშია არარას წინაშე“; ამავდროულად, არარა არ არის კონკრეტული არსებული (Seiende). მხოლოდ ძრწოლა ხსნის არარას.

არარას თავდაპირველ გამოვლენაში შეუძლია ადამიანურ ყოფიერებას მიუდგეს და მასში შეაღწიოს. ადამიანური ყოფიერება ნიშნავს არარასთან წილნაყარობას. არარაში დაფუძნებული ჩვენი ყოფიერება წინასწარ გადის არსებულის, როგორც მთელის გარეთ; არარას გამოცდილება არის საზღვრებს გაცდენის, ტრანსცენდირების წინაპირობა.

ამრიგად, ჰაიდეგერისთვის, არარა:

(ა) არ არის რაიმე საგანი და ის არც რაიმე სახის არსებულია;

(ბ) ის არ გვხვდება თავისთავად;

(გ) ის არის არსებულის, როგორც ასეთის, გახსნის წინაპირობა ადამიანური ყოფიერებისთვის;

(დ) ის არ არის არსებულის ანტონიმი, არამედ წინდაწინვე ეკუთვნის მის საფუძველს;

(ე) არსებულის ყოფიერებაში „არარა-ობს“ არარა.

(ვ) დაფარული ძრწოლის საფუძველზე, ყოფიერების არარასთან ჩვენი წილნაყარობა არის ტრანსცენდირების წინაპირობა.⁵⁰

ჰაიდეგერის თქმით, შეკითხვა არარას შესახებ მოწოდებულია, თავისთავად ცხადყოს მეტაფიზიკა. ეს ასეა, რადგან მეტაფიზიკა არის შეკითხვა არსებულის მიღმა.

⁵⁰ იგივე ტიპის შეკითხვა ჩნდება აქაც, არარას განხილვისას, რაც ყოფიერების გააზრების დროს. თუ არარაზე ვერაფერს ვიტყვით მტკიცებით ფორმაში, – „არარა არის x“ – მაშინ რატომაა, რომ ჰაიდეგერი მაინც ამბობს: „არარა არის შესაძლებლობის პირობა არსებულისა, როგორც ასეთის, ღიაობისა ადამიანური არსებობისათვის“ (Heidegger, 1976: 115)? აქ, გარდა ადამიანის ენის შეზღუდულობის მოკრძალებული აღნიშვნისა, – რაც „გვაიძულებს“, ვისაუბროთ „x არის y“ სუბიექტ-პრედიკატული სტრუქტურის მიხედვით – ხაზი უნდა გავუსვათ იმასაც, რომ არარა ფუნდამენტური გამოცდილებაა ადამიანისა, რომელიც მას „ბოლომდე“ ვერ ამოუხსნია; თუმც კი, ხვდება რა მის მნიშვნელობას, მას საკუთარი ყოფიერების უღრმეს შინაარსებთან აკავშირებს და ამ შინაარსების მეოხებით, იაზრებს მეტაფიზიკას და ამ მეტაფიზიკაზე დამყარებული კულტურის განვითარებას. ამგვარ განწყობას იზიარებს ჰაიდეგერიც, როდესაც არარას შესახებ შეკითხვასთან დაკავშირებით ამბობს: „ის, როგორც შეკითხვა აუცილებლად და დაკავშირებული ფორმასთან – არარა არის ეს და ეს“ (Heidegger, 1976: 107). ეს ფაქტი კი, თავის მხრივ, გვიბიძგებს ვისაუბროთ იმაზე, რომ არარა ტოლპირველადია ყოფიერებასთან.

მეტაფიზიკური შეკითხვა აუცილებლობით გულისხმობს შემკითხველს, ანუ ადამიანურ ყოფიერებას; შემკითხველს კი მიღებული აქვს არარას გამოცდილება.

ჰაიდეგერი, მცირე ისტორიული ექსკურსის ფონზე (Heidegger, 1976: 119), აყალიბებს თეზისს არარას ყოფიერებისადმი მიკუთვნებულობის შესახებ: ანტიკური მეტაფიზიკა არარასის აზრით იღებს არარას, ანუ გაუფორმებელი მასალის აზრით, რომელსაც არ შეუძლია თავად მისცეს ფორმა გაფორმებულ არსებულს, – არსებულს, ამა თუ იმ ტიპის („ეიდოსის“) მიხედვით რომ ვლინდება. ქრისტიანული დოგმატიკა, საპირისპიროდ ამისა, უარყოფს ex nihilo nihil fit-ს („არარაისგან იშვის არარაიცა“) და არარას ახალი მნიშვნელობით ტვირთავს; ეს მნიშვნელობა სრული არარსებულობა არაღვთაებრივი არსებობისა: Ex nihilo fit – ens creatum (არარასგან იშვის – შექმნილი არსებულები). არარა ამჯერად იქცევა ჭეშმარიტი არსებულის საპირისპირო კონცეპტად, Summum ens-ისა, ღმერთისა; არარა „გვევლინება“ ens increatum-ად (არშექმნილ არსებულად). „*აქაც, არარას ინტერპრეტაცია მიუთითებს არსებით გაგებას არსებულებისა. მაგრამ მეტაფიზიკური დისკუსია არსებულთა შესახებ იმავე დონეზე რჩება, რომელზეც შეკითხვა არარას შესახებ. ყოფიერებისა და არარას შეკითხვები არ ყალიბდებიან. შესაბამისად, არავის ადარდებს ის სირთულე, რომ თუ ღმერთი ქმნის არარადან, მაშინ მას თავად უნდა ჰქონდეს მიმართება არარასთან, მაგრამ ღმერთი თუ ღმერთია, მან არ შეიძლება იცოდეს არარა, იმ დაშვებით, რომ 'აბსოლუტი' გამორიცხავს ყოველგვარ არარას“ (Heidegger, 1976: 119).*

ჰაიდეგერი იმოწმებს ჰეგელს, ვისი თქმითაც, „*წმინდა ყოფიერება და წმინდა არარა ერთი და იგივეა*“ (Hegel, 2010: 59). ყოფიერება და არარა, ეთანხმება ჰეგელს ჰაიდეგერი, ერთმანეთს განეკუთვნებიან, მაგრამ არა იმიტომ, რომ ისინი ერთმანეთს თანხვდებიან თავიანთი განუსაზღვრელობით და დასწრებულობის უშუალოდობით, არამედ იმიტომ, რომ ყოფიერება ვლინდება მხოლოდ ტრანსცენდირებაში ადამიანური ყოფიერებისა, რომელიც, თავის მხრივ, არარასთანაა წილნაყარი.

ამრიგად, ჰაიდეგერის მსჯელობაზე დაყრდნობით, არარას შესახებ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ:

- ტრანსცენდირება უკავშირდება არარას;

- აქედან გამომდინარე, მეტაფიზიკაც არარასთანაა კავშირში, რადგან მეტაფიზიკა საზღვრების გადალახვას უკავშირდება;

- არარა მოგვეცემა ძრწოლით, – ამ ფუნდამენტური ადამიანური გამოცდილებით; ამიტომ, არსებობის, როგორც ასეთის შესახებ შეკითხვა ადამიანური შეკითხვაა; ის ადამიანურია, რადგან ამ კონკრეტულ არსებულს გააჩნია არარას მიერ გამოწვეული ტრანსცენდირების უნარი, რაც, თავის მხრივ, ყოველგვარი მეტაფიზიკის საფუძველია;

- არარას გამოცდილება დაკავშირებულია: ტრანსცენდირებასთან, მეტაფიზიკასთან, ადამიანთან და მის ძრწოლასთან.

როგორ არის დაკავშირებული არარა ნიჰილიზმთან და მის ნიცშესეულ გაგებასთან?

ნიცშე ნიჰილიზმს იაზრებს, როგორც მდგომარეობას, როდესაც უმაღლესი ღირებულებები თავიანთ ძალას კარგავენ (Nietzsche, 1930: 10).

ჰაიდეგერის მიხედვით, ნიცშე ნიჰილიზმში მაღალ ღირებულებათა ჩამოფასებას იმიტომ კი არ გულისხმობს, რომ ნიჰილიზმი მის „კონკრეტულ ხედვებში“ ასრულებს უმთავრეს როლს. პირიქით, ნიცშეს აზრში ღირებულების იდეა იმიტომ ასრულებს ამ წამყვან როლს, რომ ნიცშე მეტაფიზიკურად, დასავლური მეტაფიზიკის სააზროვნო ველში მსჯელობს. ჰაიდეგერისთვის, მეტაფიზიკაში, დასავლური ფილოსოფიის ამ ბირთვში, ღირებულებითი იდეა უმიზეზოდ არ წამოწეულა წინა პლანზე, – ეს მისი განვითარების „ისტორიული ლოგიკის“ შედეგია. ღირებულების ცნებაში იმალება ყოფიერების ცნება, რომელიც გულისხმობს არსებულის, როგორც ასეთის, მთლიანობაში გააზრებას. ღირებულების შესახებ ნიცშესეულ იდეაში, – ნიცშესდა გაუაზრებლად, – ნაგულისხმებია ყოფიერების აზრი ერთ კონკრეტულ ასპექტში, კერძოდ, მის გახლეჩვაში. ჰაიდეგერი აქ იმაზე მიუთითებს, რომ განსხვავება ყოფიერებასა (Sein-სა) და არსებულს (Seiende-ს) შორის და ამ განსხვავების ვერ დანახვა წინაპირობაა იმისა, რომ ყოფიერება, ადრე თუ გვიან, უნდა დაფუძნდეს, როგორც ღირებულება.

ჰაიდეგერი სვამს ფუნდამენტური მნიშვნელობის კითხვას: *ხომ არ არის არარას შესახებ კითხვის ხელიდან გაშვება წინაპირობა იმისა, რომ დასავლური მეტაფიზიკა*

ვარდება ნიჰილიზმში (Heidegger, 1997a: 54)? ნიცშეც, ვინც თავს კლასიკური ნიჰილიზმის ადეპტად მიიჩნევდა, ვერ სვამდა კითხვას არარაზე, – შედეგად კი სიტყვას აძლევდა იმ ისტორიას, რომელიც მაშინ, მისი ფილოსოფიის მეშვეობით, მიმდინარეობდა. ნიცშეს ესმოდა ნიჰილიზმი, მაგრამ ვერ აცნობიერებდა მის კავშირს ნამდვილ არარასთან, ვერ იაზრებდა ნიჰილიზმის საზრისს, რადგანაც იგი წინდაწინვე ღირებულებითი პოზიციიდან მსჯელობდა. კლასიკური ნიჰილიზმის მდგომარეობაა, როდესაც ღირებულებების სრული გადაფასება ხდება და მეტაფიზიკა სრულდება, რამეთუ მეტაფიზიკაში მოცემული იყო არარასებრი მიმართება; ნიცშე კვლავ პოზიციონირებს მეტაფიზიკაში ისე, რომ ვერც იაზრებს ამას, რადგან იგი ვერ იაზრებს არარას.

კლასიკური ნიჰილიზმი – ანუ ნიცშეს აზროვნების ნიჰილიზმი – არარასთან, როგორც ნიჰილიზმის ფუნდამენტალურ კატეგორიასთან მიმართებაში, დგას პოზიციაზე მაღალი ღირებულებების გადაფასებისა, ანუ ის არსებულის პოზიციას იკავებს, რაც არის ადამიანური გამოცდილების საქმე და ფაქტიურად, მისი კოორდინატების განმსაზღვრელია. ღირებულება, ამ შემთხვევაში, იკავებს არსებით პოზიციას და არ აძლევს საშუალებას ნიჰილიზმს, დასვას ფუნდამენტური შეკითხვა არარას შესახებ.

ჰაიდეგერის მიხედვით, ნიჰილიზმი არის შედეგი სულით დაცემისა, რაც გამოწვეულია უუნარობით, მიკვლევულ იქნას რაიმე ტიპის საზრისი. ხოლო მსოფლიოზე, ამქვეყნიერებაზე, – ან, როგორც ნიცშე ხშირად ამბობდა⁵¹: „მიწაზე“ – იმედების დამყარება, არის დიდი შეცდომა, რადგან, საბოლოოდ, ყოველივე, რაც მიზნად იქნება დასახული, აღმოჩნდება არარა.

5.5 მეტაფიზიკის ორი გაგება

საკითხი, არის თუ არა მეტაფიზიკის სხვადასხვა გაგება უბრალო აცდენა სააზროვნო სისტემებისა, თუ ის წარმოდგება მნიშვნელოვან, მეტიც, არსებით განსხვავებად, ახლა უნდა გაირკვეს. როგორ ესმით მეტაფიზიკა ნიცშეს და ჰაიდეგერს და როგორია ამ ორი გაგების ურთიერთმიმართება?

⁵¹ (Nietzsche, 1967: 14, 15, 36); (Nietzsche, 1910: 39, 40)

ნიცშეს გაგება მეტაფიზიკისა უფრო მარტივი და დუალისტურია, ვიდრე ჰაიდეგერისა. ნიცშესათვის მეტაფიზიკა არის ამქვეყნიურ საგანთა მიღმა არსებული სამყარო, რომლის შექმნაც გამოწვეულია ამქვეყნიურ საგანთა აუტანლობითა და ქმნადობის შიშით. ის ერთგვარი წამალია არსებულის ცვალებადობის ასატანად. ნიცშესთვის, მის მთელ რიგ განაზრებებში, ყოველგვარი იდეალიზმი, ჭეშმარიტება და ყოფიერება წარმოადგენენ ძალაუფლების ნების გამომხატველ ფორმებს, რომლებიც აუცილებელნი არიან ერთი კონკრეტული გვარის – ადამიანის – ძალაუფლების ნებისათვის. ნიცშე განიხილავს მეტაფიზიკას არსებულთა სამყაროსათვის დაპირისპირების კუთხით. მისთვის მეტაფიზიკა ილუზიური სამყაროა; ნიცშეს კრიტიკა მეტაფიზიკისა ხშირად გამოწვეულია ღირებულებითი მოტივაციით, კერძოდ, – ქრისტიანულ ღირებულებათა გადაფასებით და ამ ღირებულებათა დადგინების წესის დეკადენტურობის დასაბუთებით.

ჰაიდეგერისთვის მეტაფიზიკა არის ყოფიერების ისტორიის (Seynsgeschichte) ერთ-ერთი მაჩვენებელი. ეს კი, როგორც არაერთხელ აღვნიშნეთ, ხდება დავიწყებით იმისა, რასაც ყოფიერებასა და არსებულებს შორის განსხვავება ეწოდება. ყოფიერება (Seyn), რომელსაც ახასიათებდნენ სხვადასხვა ფილოსოფიური (მეტაფიზიკური) სისტემები, იქცა შეზღუდულ-ყოფიერებად (Sein): იდეად, „უსიად“, „აგათონად“ – პლატონისთვის; სუბსტანციად და აქტუალობად – შუა საუკუნეების ფილოსოფიაში; ობიექტურობად – ახალი დროის საწყისში (დეკარტთან); ხოლო ძალაუფლების ნებად – ნიცშედან მოყოლებული, თანამედროვე აზრში. ჰაიდეგერის მიზანია, იპოვოს გზა დასაწყისისკენ, რათა ნიჰილიზმითა და არარას ვერგაგებით გამოწვეული „ჩიხი“ შეიცვალოს ახალი, სხვა დასაწყისით. ხოლო, რადგან ამგვარი (პირველი) დასაწყისი ანტიკურ საბერძნეთში უნდა ვეძებოთ, და მისით შევცვალოთ დასავლური ფილოსოფიის ისტორიის კურსი, ჰაიდეგერი წინასოკრატელ ფილოსოფოსებს მიმართავს.

გვიანდელი ჰაიდეგერისთვის, „დასავლური ფილოსოფია“, რომელშიც ვლინდება ყოფიერების დავიწყება, როგორც ვთქვით, მეტაფიზიკურ ტრადიციას უიგივდება, – პლატონით დაწყებული, დამთავრებული ნიცშეთი. მეტაფიზიკა დასაწყისიდანვეა ყოფიერების დავიწყებისა და დაფარვის გზა. ამავე დროს, მეტაფიზიკა არის გზა,

რომლითაც ადამიანი საკუთარ ხედვას მიმართავს არსებულთა მიღმა, არსებულთა საფუძვლისაკენ. ყოველი მეტაფიზიკა უმიზნებს აბსოლუტურ ფუნდამენტს. მეტაფიზიკა, ჰაიდეგერისთვის, ყოველგვარი მცდელობაა იმისა, რომ უზრუნველყოფილ იქნას პასუხი შეკითხვაზე, თუ რა არის არსებულთა საფუძველი და არსებულის არსებულობა. მაგალითად, ახალი დროისთვის, ამგვარი იყო ტექნოლოგიები, რომელთა მეშვეობითაც, ადამიანმა დაიწყო ბუნების გადასხვაფერება და საკუთარ თავზე მორგება.

ჰაიდეგერისთვის, აზროვნება ყოფიერების შესახებ აზროვნებაა და არა საგანთა დამორჩილებასთან დაკავშირებული სუბიექტო-ცენტრული განსჯა. ადრეული ბერძნული აზროვნება ჯერ კიდევ არ იყო მეტაფიზიკა. წინასოკრატელი მოაზროვნეები სვამენ კითხვას არსებულთა ყოფიერების შესახებ იმგვარად, რომ ყოფიერების შესახებ საკითხი კვლავაც ღიად რჩება. ისინი გამოცდიან არსებულთა ყოფიერებას, დასწრებულობას (Anwesen) იმისა, რაც არის დასწრებული (Anwesende). ყოფიერება, როგორც დასწრებულობა, ნიშნავს გახსნილობაში ყოფნას. ჰაიდეგერის სურს, აჩვენოს, რომ „ადრინდელ“ – წინასოკრატელ – ბერძნებს საგნები არ დაჰყავდათ ობიექტამდე, რომელიც მოაზროვნე სუბიექტისთვის იქნებოდა განფენილი. ბერძნებს, გამომდინარე მათი მსოფლალქმისა, გამოცდილებაში მიეცემოდათ არსებულის ფენომენალობა, მისი თვითგამოვლენა. ყოფიერების გახსნილობა აღფრთოვანებდა ბერძნებს. დასავლური ფილოსოფიური აზრი კი დაშორდა აღფრთოვანების ამ განცდას. ამ დაშორებას დიდი პრაქტიკული და თეორიული დატვირთვა ჰქონდა. ის ყოფიერების დავიწყებად და, საბოლოოდ, ტექნოლოგიის გამაუცხოველელ ბატონობად გარდაისახა.

ადრეული ბერძნებისათვის, ყოფიერება, რომელიც შეუზღუდავია მის გახსნილობაში, ვლინდება, ვით უფსკრული აზრისა და ვით წყარო საოცრებისა. ყოფიერება ყველაფერს უსვამს შეკითხვას, ადამიანს ყოველდღიურობის „რუტინიდან“ გამოიხმობს და მას არსებობის საოცრებას გარდაუხსნის. ხოლო საოცრებით გაოცების მდგომარეობიდან გამოსვლა ანუ დასწრებულობის დატოვება, მეტაფიზიკის დაფუძნების წინაპირობად წარმოდგება.

ჰაიდეგერისთვის, მისი დროის მეტაფიზიკა, ტექნოლოგიითა და გამომთვლელი აზროვნებით, აფუძნებს ისეთ მსოფლიოს, სადაც არ არსებობს სფერო, რომელიც მისი

ბატონობის მიღმა იმყოფებოდეს. იგი ადამიანებს თავს ახვევს ტექნოლოგიურ, სამეცნიერო და ინდუსტრიულ შინაარსებს, და პლანეტაზე არსებობის ერთადერთ მოდუსად აქცევს მათ. მეტაფიზიკის მსოფლმხედველობად გადაგვარებით, მეტაფიზიკა, მართალია, თანამედროვე ადამიანთათვის პასუხობს შეკითხვას არსებულთა ყოფიერების შესახებ, – ეუბნება მას, რომ ყოფიერების ჭეშმარიტება არის ძალაუფლების ნება, – მაგრამ მსოფლმხედველობად ქცეული მეტაფიზიკა ვერ სვამს შეკითხვას ყოფიერებისა და არარას შესახებ და ყოფიერების გადაგვარებული გაგების ტრადიციაში რჩება. მეტაფიზიკის გადალახვა შესაძლებელია ნიჰილიზმის დემონსტრირებით. მეტაფიზიკა, ჰაიდეგერისთვის, ნიჰილისტურია, რადგან ის ივიწყებს ყოფიერებასა და არარას. ყოველ ეპოქაში, დასავლური კაცობრიობის მიმართება არსებულებთან შემოზღუდული იყო (არის) მეტაფიზიკის მიერ.

წინასოკრატელი ფილოსოფოსების შემდგომ, – ანტიკურ საბერძნეთში, რომში, შუა-საუკუნეებში, ახალ დროში, ნიცშესთან – ფუძნდებოდა მეტაფიზიკა და შესაბამისად, – ცალკეულის მიმართება მთელთან. მეტაფიზიკა იკვლევს არსებულთა ყოფიერებას, ოღონდ ყოფიერება (Seyn) დაჰყავს შეზღუდულ ყოფიერებამდე (Sein) და არსებულის მთლიანობამდე (Seiende im Ganze). ის ყოფიერებას ყოფიერებად არ გაიაზრებს. რადგან ყოფიერება იკარგება მასში, მეტაფიზიკა არის ნიჰილიზმი. ჰაიდეგერის ნარატივით, პლატონის მეტაფიზიკა არანაკლებ ნიჰილისტურია, ვიდრე ნიცშესი. ჰაიდეგერი მეტაფიზიკის გადალახვას ღირებულებათა სხვა ჯგუფის წინ წამოწევით, ან ალტერნატიულ მსოფლმხედველობათა აგებით როდი ცდილობს. წინასოკრატელი ფილოსოფოსები წარმოადგენდნენ დასაწყისს, ხოლო თავად ჰაიდეგერის ფილოსოფიას შემოაქვს ახალი დასაწყისი. ჰაიდეგერი ანტიკვარის შრომას კი არ გასწევდა, არამედ მას სურდა გამთავისებელი მოვლენის (Ereignis) დაფუძნება. ეს ვლინდება ნიჰილიზმის პერსპექტივის შიგნით და ყოფიერების დავიწყებულებაში, რაც უცხო იყო ადრეული ბერძნებისთვის; ჰაიდეგერის მიზანია, არსებულისთვის სამომავლო შესაძლებლობების დაფუძნება.

5.6 შეჯამება

გამომდინარე ზემოთნაწარმოები მსჯელობიდან, მეხუთე თავის დასაწყისში დასმულ შეკითხვებს შეგვიძლია შემდეგნაირად ვუპასუხოთ:

რას გულისხმობს ჰაიდეგერი ტერმინში „მეტაფიზიკა“? – ჰაიდეგერისთვის მეტაფიზიკა არის ყოფიერების დავიწყების ისტორია. მეტაფიზიკა აყალიბებს არსებულის მიმართებას არა საწყის ყოფიერებასთან – რომელსაც წინასოკრატელი ფილოსოფოსები დაუფარაობად განსაზღვრავენ – არამედ „შეზღუდულ ყოფიერებასთან“; ამით, მეტაფიზიკა აღმოჩნდება ვითარებაში, რომელშიაც ივიწყებს ყოფიერების გახსნილობას, თუმც კი ეფუძნება მას, რადგან მეტაფიზიკა, ყოფიერების ღიაობისგან „ჩამოჭრის“ საზრისს და მას არსებულის, როგორც მთლიანობის ჭეშმარიტებად დასახავს. ანუ, ჰაიდეგერისთვის, მეტაფიზიკა არის ჭეშმარიტება არსებულის ყოფიერების შესახებ, ოღონდ იმგვარი ყოფიერების შესახებ, რომელიც „შეზღუდულია“ და „ჩამოჭრილია“ ყოფიერების პირველსაწყისი ღიაობიდან. ეს პირველსაწყისი გახსნილობა „პულსირება“ წინასოკრატელებთან. წინასოკრატელი ფილოსოფოსებისგან დისტანცირება, ჰაიდეგერისთვის, მეტაფიზიკის დასაწყისს მოასწავებს.

ჰაიდეგერისთვის, მეტაფიზიკა არსებულსა და ყოფიერებას შორის განსხვავებას ისე ეფუძნება, რომ თავად მეტაფიზიკა ვერ წვდება ამას, რადგანაც ის, მის ისტორიულ დინამიკაში, პლატონიდან ნიცშემდე, ვერ იაზრებს ორ მთავარ პრინციპს – ყოფიერებას და არარას. ყოფიერების ვერ გააზრებას მივყავართ იმ ნაკლამდე, რომ არსებულის ყოფიერების დაფუძნება ხდება შეზღუდულად, ანუ ყოფიერების ღიაობის გათვალისწინების გარეშე; არარას გაუაზრებლობა კი უუნარობაა მეტაფიზიკისა, გაექცეს მის უკანასკნელ სტადიას, რადაც ჰაიდეგერი ნიცშეს ძალაუფლების ნების მეტაფიზიკას მიიჩნევს. სწორედ ეს უუნარობა არის ნიჰილიზმი; ჰაიდეგერისთვის ნიჰილიზმი განსხვავებულია ნიცშესეული გაგებისგან; ჰაიდეგერისთვის მეტაფიზიკაში არსებული ნიჰილიზმი უუნარობაა – არარაზე საკითხის დაყენებისა, ჭეშმარიტი მიღმურობის წვდომისა, ტრანსცენდირების „ალაგად“ არსებულთა მონიშვნაზე უარის თქმისა. ხოლო ნიცშესთვის მეტაფიზიკა უწინდელ ღირებულებათა დაფუძნებას და გადამგვარებელი დუალიზმის დაფუძნებას უკავშირდება.

ჰაიდეგერი ავლებს პარალელს პლატონის „აგათონსა“ და ნიცშეს „ღირებულებით მოძღვრებას“ შორის; მან, ცხადია, უწყის პლატონსა და ნიცშეს შორის განსხვავებათა შესახებ, თუმცა ხაზს უსვამს საერთო ნიშნებსაც. პლატონმა ყოფიერების „სიკეთის იდეად“ განსაზღვრით, დააფუძნა გაგება არა „კარგი ადამიანის“ საქციელისა, არამედ გამოსადეგობისა ანუ წარმოაჩინა ის, რომ არსებული ყოფიერების (თუმც უკვე „გადაგვარებული და იდეად ქცეული“ ყოფიერების) მეშვეობით განსაზღვრულიყო, ხოლო ნიცშემ არსებული განსაზღვრა ძალაუფლების ნებად და ამ ნებით გამყარებულ ღირებულებად. ჰაიდეგერი სხვადასხვა მეტაფიზიკურ სისტემებს შორის სიღრმისეულ ისტორიულ კავშირს აღმოაჩენს.

რატომ არის, ჰაიდეგერის მიხედვით, ნიცშე მეტაფიზიკოსი? – ნიცშე მეტაფიზიკოსია, რადგან იგი საუბრობს, არსებულის, როგორც მთლიანის ჭეშმარიტებაზე, ვითარცა მის უმთავრეს მახასიათებელზე. სწორედ ეს არის ჰაიდეგერისეული დეფინიცია მეტაფიზიკისა. ნიცშე, ამავე დროს, ჰაიდეგერის მიხედვით, ვერ იაზრებს ყოფიერებას და საერთოდაც, მას ღირებულებით იარლიყს აწებებს, რითაც იმეორებს დასავლური მეტაფიზიკის მთავარ მაჩვენებელს, ყოფიერების დავიწყებას, და ვერ იაზრებს ყოფიერებასა და არსებულებს შორის განსხვავებას.

რატომ არის ნიცშე, ჰაიდეგერის აზრით, უკანასკნელი მეტაფიზიკოსი? – ნიცშე უკანასკნელი მეტაფიზიკოსია, რადგანაც მან, ახალი დროის, კარტეზიული სუბიექტის ფილოსოფიით ზურგგამაგრებულმა, საბოლოოდ დააფუძნა ადამიანური ბატონობის მეტაფიზიკა; ჰაიდეგერის აზრით, მიუხედავად ნიცშეს სულისკვეთებისა, რაც ტექნოლოგიების წინააღმდეგაა მიმართული, ნიცშეს მეტაფიზიკით ამოიწურება არსებითი შესაძლებლობები მეტაფიზიკისა, რადგან ის და მისი ფილოსოფია წარმოადგენენ მოდერნის პროდუქტებს, ანუ სუბიექტის ბატონობის ფილოსოფიას; ხოლო დეკარტისადმი ნიცშეს დავა მდგომარეობს არა იმაში, თუ „რატომ სუბიექტი?“, არამედ იმაში, თუ როგორი უნდა იყოს სუბიექტი, რათა დააფუძნდეს სუბიექტური ძალაუფლების ნება.

ჰაიდეგერი ნიცშეს ფილოსოფიას დეკარტის ფილოსოფიასთან აკავშირებს. ნიცშეს „ზეადამიანი“ და ნების ფილოსოფია არის *სუბიექტის* ნების ფილოსოფია. თუმც, ეს

სუბიექტი არ არის „რაციონალური“ სუბიექტი; ის სხეულებრივი და ძალაუფლებრივია. თეორიული აქცენტი დაესმის მასში არსებულ აფექტებს, რომლებიც მას ძალაუფლების ნების სხეულებრივ სუბიექტად აყალიბებენ.

ძალაუფლების ნების მეტაფიზიკა უკანასკნელია, რადგან, ტექნოლოგიზაციის მაღალი დონიდან გამომდინარე, და ამ მაღალი დონის ნიციშეს ფილოსოფიასთან კავშირიდან გამომდინარე, მეტაფიზიკა გადაგვარდება მსოფლმხედველობად, რომლითაც ყოველგვარი არსებული ტექნოლოგიური ბატონობის უღელქვეშაა მოქცეული.

რას გვეუბნება მეტაფიზიკის ჰაიდეგერისეული გაგების მიმართება ნიციშესეულ გაგებასთან? – სწორედ ამგვარი ჩიხიდან გამოსვლას გვთავაზობს ჰაიდეგერი თავისი ახალი დასაწყისით; ახალი დასაწყისის მამოძრავებელია მეტაფიზიკის გადალახვა არა ნიციშესეულად, ანუ არა იმით, რომ დაფუძნდეს ახალი ღირებულებები, არამედ ის, რომ „მოვუსმინოთ ყოფიერების ხმას“, გავიაზროთ ყოფიერების გახსნილობა და არარა, რათა გადავლახოთ ნიჰილიზმი; ნიჰილიზმი კი კლასიკურია, რადგან, მიუხედავად ნიციშეს ფილოსოფიის მთელი რიგი ასპექტებისა, თითქოსდა ნიჰილიზმის გადალახვას და სიცოცხლის მტკიცებას რომ ემსახურებოდნენ, ნიჰილიზმი გადაულახავი რჩება ძალაუფლების ნების მეტაფიზიკისა და ტექნოლოგიზებული რეალობის ისტორიულად გარდაუვალი „ქორწინების“ გამო.

ნიციშეს გაგება მეტაფიზიკისა, გამომდინარე მისი ღირებულებითი ორიენტაციიდან, უფრო დუალისტურია, ვიდრე მეტაფიზიკის ჰაიდეგერისეული გაგება. ამ მტკიცებულებას ეფუძნება ის ფაქტი, რომ ჰაიდეგერი, მეტაფიზიკის გააზრებისას, ეყრდნობა ისეთ ცნებებს, როგორებიცაა – ყოფიერება, არარა, ყოფიერების დავიწყება და სხვა, ხოლო ნიციშესთვის მეტაფიზიკა უპირატესად დუალისტური კონსტრუქტია, რომელიც უნდა დაინგრეს, რათა ახალი ღირებულებები დაფუძნდეს და ჩამოყალიბდეს ახალი სუბიექტი – ზეადამიანი, რომელიც საკუთარ თავში გამაგრებულ უწინდელ მეტაფიზიკურ ღირებულებებს გადალახავს. ჰაიდეგერის აზრით, მიუხედავად იმისა, რომ ნიციშეს ფილოსოფია თვითგადალახვის სულისკვეთებითაა აღსავსე და მას ტექნიციზმსა და ტექნოლოგიათა ტრფიალს ვერ დავეწამებთ, იგი, მისდა გაუაზრებლად, მიდის

დასკვნამდე, რომელიც მომდინარეობს ახალი დროის „ლოგიკიდან“, რომ არსებულის ყოფიერება არის ძალაუფლების ნება და, შესაბამისად, დეკარტი ხარობს ნიცშეში. ჰაიდეგერისთვის ნიცშეს ფილოსოფია თავად არის ნიჰილისტური, რადგან მას, „კეთილი ზრახვების“ მიუხედავად, ნიჰილიზმის მიღმა ვერ გავყავართ. ეს კი ხდება ტექნოლოგიების ბატონობის გამო; ნაცვლად ამისა, ნიცშე ქმნის ისეთ მეტაფიზიკურ „ჩარჩოს“, სადაც ტექნიკისა და ტექნოლოგიის ბატონობა უკვე მეტაფიზიკურად ფორმდება; აი, სწორედ აქ ჩანს ნიცშეს მეტაფიზიკოსობა, რასაც, ჰაიდეგერის მიხედვით, თავად ნიცშეც ვერ ამჩნევდა; იგი ჩართული იყო მეტაფიზიკის იმ ველში, რომელშიც ყოფიერების თავდაპირველი ღიაობა დავიწყებულია, წინასოკრატელებს ჯერ კიდევ რომ ახსოვდათ.

ყოფიერების გახსნილობა არ მდგომარეობს მის კონკრეტულ ისტორიულ გადაწყვეტებში – იდეა, სუბსტანცია, აქტუალობა, ობიექტურობა ან ძალაუფლების ნება – არამედ ის პირველსაწყისი ღიაობა, რომელიც აფუძნებს ამა თუ იმ „სამყაროს“, განსხვავებულ სოციო-კულტურულ მატრიცებს. სწორედ მის რეაქტუალიზაციას ესწრაფვის ჰაიდეგერი. ყოფიერების გახსნილობა არაა „რაც“, რაც ჩვენს ფიქრებს ექვემდებარება. ეს ის არის, სადაც ჩვენ გამუდმებით ვდგავართ. ჩვენ ვარსებობთ ისტორიულად განპირობებულ გარემოში, სადაც წინმსწრები ინტერპრეტაცია უკვე მოცემულია.

თავი 6

ნიცშესა და ჰაიდეგერის ფილოსოფიური სისტემების შედარებითი ანალიზი

6.1 პირველი მიახლოება

აზრის პირველი მიახლოება, ჰაიდეგერისა და ნიცშეს ფილოსოფიური სისტემების შედარებისას, შემდგომ თეორიულ მომენტებს ადგენს და წამოჭრის კითხვებს, რომელთა განხილვამ საფუძველი უნდა მოამზადოს ხელოვნებაზე ჰაიდეგერისა და ნიცშეს განაზრებების ანალიზისთვის.

◆ რა ტიპის შემდგომი ექსპლიკაციების საშუალებებს იძლევა აზრის პირველი მიახლოებით დანახული თეორიული პრეფერენციები ორივე ფილოსოფოსისა: ჰაიდეგერისთვის – დრო, ხოლო ნიცშესთვის – ქმნადობა?

◆ ამგვარ ექსპლიკაციებში, რამდენად შეიძლება მოაზრებულ იქნას დრო, როგორც ძალაუფლების ნების სინონიმი ან მისი აპრიორული უკუფენა?

◆ არარას განხილვა წარმოადგენს უმნიშვნელოვანეს ასპექტს ჰაიდეგერის ფილოსოფიაში, ხოლო ნიცშეს ფილოსოფიაში მას მსგავსი, ექსპლიკაციურად მნიშვნელოვანი როლი არ ენიჭება. ნიცშესადმი ჰაიდეგერის კრიტიკა სწორედ ამითაცაა გამოწვეული;

◆ ჰაიდეგერი მიიჩნევს, რომ, მთლიანობაში, დასავლური მეტაფიზიკა არარას საკითხს სათანადოდ ვერ წამოჭრის, რაც ნიჰილიზმის წინაპირობაა. მისი ეს „საყვედური“ ნიცშესაც მიემართება. რა თეორიულ ჰორიზონტებს დასახავს არარას ნიცშესეული და ჰაიდეგერისეული გაგების ანალიზი?

◆ „ყოფიერება და დროის“ სქემაში სად შეიძლება განთავსდეს ძალაუფლების ნება და ნიცშეს ფილოსოფიის სხვა ფუნდამენტური ასპექტები – მაგალითად, ღირებულებათა გადაფასება?

◆ ეს შედარება ხომ არ უკავშირდება ჰაიდეგერის ფილოსოფიაში ძალაუფლების ნების პოტენციური ადგილის შესახებ შეკითხვას? ანუ, ხომ არ არის შესაძლებელი, მაგალითად, საკუთრივ და არასაკუთრივ მოდუსებს შორის

„ეგზისტენციური ტრანზიციისას“, ძალაუფლებითი აპრიორი დავინახოთ? ამგვარი განჭვრეტა, საითკენ წაიყვანს შედარებით ანალიზს?

◇ რა მიმართებაა ჭეშმარიტების ჰაიდეგერისეულ და ნიცშესეულ გაგებათა შორის?

◇ ჰაიდეგერის მიერ მომავლის დროითი ექსტაზისთვის მინიჭებული პრეფერენცია და მისი შემდგომი განაზრებანი Ereignis-ზე, როგორ შეიძლება დაკავშირდეს ნიცშესეულ მოწოდებასთან მომავლის ფილოსოფოსების შესახებ?

◇ რამდენად და როგორ შეიძლება განივრცოს აზრის პირველადი მიახლოებით დანახული მსგავსება ჰაიდეგერისა და ნიცშეს ფილოსოფიას შორის? ნიცშესეული „წყვილი“ – რეაქტიულობა/აქტიურობა ხომ არ უნდა მოგვაგონებდეს ჰაიდეგერისეულ – საკუთრივი/არასაკუთრივი მოდუსების წყვილს?

◇ როგორც ნიცშეს, ისე ჰაიდეგერის თეორიულ კორპუსში, ბრალს, ბრალეულობას მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია. თუმცა, ბრალის ფენომენის თეორიული დამუშავება, ნიცშესთან და ჰაიდეგერთან, სტრუქტურულად და მეთოდოლოგიურად განსხვავებულია. ნიცშესთან ის გენეალოგიურად არის განხილული და ერთგვარ „უარყოფით კულტურულ კონტექსტშია“ წარმოჩენილი. ხოლო ჰაიდეგერთან წარმოადგენს ეგზისტენციურ აპრიორის, რომელიც ფუნდამენტურ-ონტოლოგიური ანალიზით შუქდება;

◇ რა შეიძლება განიჭვრიტოს თვალის ერთი გადავლებით დასანახი მსგავსება/განსხვავებების მიღმა?

ეს კითხვები და წინასწარი მონიშვნები ორ მეთოდოლოგიურ ფილტრში გაივლიან: (1) უშუალო შედარებითი ანალიზი და (2) ჰაიდეგერის ნიცშეს შესახებ მოსაზრებების მართებულობა/პრობლემურობა. ზემოთჩამოთვლილ მოსაზრებათა და კითხვათა ამ ფილტრში გატარებით მიღებული პასუხები განაწილდება ქვეთავებში: 6.2 ყოფიერება, ქმნადობა დრო; 6.3 არარა, ნიჰილიზმი, მეტაფიზიკა; 6.4 ჭეშმარიტება, ხოლო აქ მიღწეული შედეგები აისახება მეექვსე თავის უკანასკნელ ქვეთავში – 6.5 შეჯამება.

6.2 ყოფიერება, ქმნადობა, დრო

ნიცშესა და ჰაიდეგერის ფილოსოფიათა შედარების საწყისი ჭრილია – *ყოფიერება, ქმნადობა და დრო*. ამ ტრიადაში დანახულმა მსგავსებებმა თუ განსხვავებებმა უნდა მოამზადონ ფუნდამენტი შემდგომი განხილვისთვის.

ამ ტრიადული ჭრილის დახმარებით, ნიცშესა და ჰაიდეგერის ფილოსოფიურ სისტემებზე დაყრდნობით, შესაძლებელია ვაწარმოთ სინთეზური მსჯელობები და ისინი ორ რაკურსში გადმოვცეთ: (1) *ნიცშეს რაკურსი*, – ვაჩვენოთ ნიცშეს ფილოსოფიის შუქზე, თუ როგორც წარმოჩნდება ჰაიდეგერის ფილოსოფია; (2) *ჰაიდეგერის რაკურსი* – პირიქით, ჰაიდეგერის ფილოსოფია როგორ აშუქებს ნიცშეს ფილოსოფიას; მეორე რაკურსს, ცხადია, ის უპირატესობა აქვს, რომ ჰაიდეგერი ნიცშეზე გვიან დაიბადა და მრავალი ლექცია თუ ნაშრომი მიუძღვნა ნიცშეს ფილოსოფიას. ორივე რაკურსში სინთეზური მსჯელობით მოპოვებული დასკვნები კრისტალიზდება (3) *რეზიუმეში*.

(1) *ნიცშეს რაკურსი* – ქმნადობა, ყოფიერება, დრო... როგორი განაზრებების საშუალებას იძლევა ნიცშესთან ეს ტრიადა?

ნიცშე ყოფიერებისა და ქმნადობის ფუნქციობას დასავლური ფილოსოფიის პარადიგმაში მოიაზრებს. ყოფიერება მისთვის უცვლელ პრინციპთა ერთობაა, ხოლო ქმნადობა – ცვალებადია. თუმც, ეს დაყოფა მხოლოდ პირველადია და ვერ ამოწურავს ნიცშეს შეხედულებებს ქმნადობისა და ყოფიერების შესახებ. ნიცშე, განსხვავებით პლატონური ფილოსოფიისა, ფსონს ქმნადობაზე⁵² დებს. თუმცა, ნიცშე როდია ქმნადობის, როგორც მხოლოდ მონაცვლეობის თეორეტიკოსი. მისთვის ქმნადობა ბრძოლაა, არსებითად უცოდველი, განუყოფელი მრავალ ძალთაგან (Nietzsche, 1930: 338). მისთვის ქმნადობა დროა, რომელსაც ახასიათებს ციკლური აღმასვლა და დაღმასვლა (Nietzsche, 1930: 431). ქმნადობას არა აქვს საპირწონე, რომლითაც მას ამა თუ იმ

⁵² ნიცშეს ადრეულ ესეთა კრებულში – „არათანადროული განაზრებები“ ჯერ კიდევ შეიმჩნევა ფარული მოწიწება ყოფიერების დასავლური გაგებისადმი და ხაზი ესმება ქმნადობის გარკვეულ საფრთხეს (Nietzsche, 1997b: 120, 112-113). თუმც, ნიცშე, ფილოსოფიური შემოქმედების დასკვნით წლებში, ცალსახად ქმნადობის თეორეტიკოსად ყალიბდება. ამას მოწმობს: ა) ცალსახა უპირატესობის მინიჭება ქმნადობისათვის (Nietzsche, 2006: 26) და ბ) ის ფაქტი, რომ ნიცშე რწმენას, ქმნადობის არ-რწმენასთან მიმართებით, მეორეულ მოვლენად მიიჩნევდა (Nietzsche, 1930: 402).

ღირებულებას შევადარებდით. ანუ, შეგვიძლია ვთქვათ: ნიცშესთვის, ქმნადობას არ გააჩნია კორელატი უცვლელი ყოფიერების სახით.

მსგავსად ჰაიდეგერისა, ნიცშეც დროითი მიმართებიდან (თუმცა მას ჰაიდეგერისგან განსხვავებით ესმის დრო) გამოჰკვეთს თავის [ზე]„მორალს“ და „ანთროპოლოგიას“. თუ ნიცშესთან ადამიანთა მთავარი კატეგორიზაცია ფუნდებია წყვილში – *აქტიური/რეაქტიული*, ჰაიდეგერისთვის უმთავრესი წყვილია *საკუთრივი/არასაკუთრივი*.

მიუხედავად იმისა, რომ ქმნადობის ფილოსოფია ძალაუფლების ბრძოლით – ამ ონტოლოგიური მუდმივით – გამოწვეულ ცვალებადობაზე აკეთებს ფსონს, თავისი ბუნებით, იგი მეტაფიზიკურ სისტემად რჩება, რადგან ისიც გაგვანდობს სისტემურ ჭეშმარიტებას არსის შესახებ, რომელიც დროითადაა განსაზღვრული და რომლის მეოხებითაც, შემდგომ მოცემულია მორალურ-ანთროპოლოგიური ტიპოლოგიზაცია. ნიცშესთვის, ბრძოლა არის ქმნადობის მოუცილებელი მახასიათებელი. ამით, ისიც გარკვეულწილად დგას პლატონური მეტაფიზიკის „უცვლელობის“ ტრადიციაში; ოღონდ, პლატონისგან განსხვავებით, უპირატესობა ენიჭება არა რიცხვებს, უცვლელ არსებულებასა თუ იდეებს, არამედ მოძრაობის შეუჩერებლობას, ბრძოლის უცვლელობასა და მარადიულ კვლავდაბრუნებას. ნიცშე სხვა ფილოსოფიურ სისტემათაგან განსხვავებულ უცვლელებს „ამოირჩევს“ – ქმნადობას, *ძალაუფლების ნებას – და მათზე „დებს ფსონს“*. *„მივანიჭოთ ქმნადობას ყოფიერების ხარისხი; აი, ესაა ძალაუფლების უმაღლესი ნება“* (Nietzsche, 1930: 418).

ნიცშეს ქმნადობის თეორია არის რადიკალური, რაც იმაშიც ვლინდება, რომ ის ფორმებს უარყოფს (Nietzsche, 1930: 356). ამით იგი ქმნადობაში ჩაშენებულ მუდმივებს (მაგალითად, ფორმალურ ერთიანობას დისკრეციისა – ე.ი. კონკრეტული არსებისა) არ აღიარებს. არადა აშკარაა, რომ უშუალოდ ნიცშეს ფილოსოფია, რომელიც ყოველივე ქმნადში ძალაუფლების ნებას ხედავს, ამტკიცებს შემდეგს: *ყოველგვარ ქმნადობაში ფარულად დასწრებულნი არიან უცვლელი სტრუქტურები; აკი, მისი ფილოსოფიის ერთ-ერთ მთავარი მომენტი იგივეს (!) მარადიული კვლავდაბრუნებაა.*

ნიცშეს მიერ ქმნადობაზე აქცენტირება აფუძნებს, აგრეთვე, იმ ამბივალენტობას, რასაც მისი გენეალოგიური მეთოდი გვივლენს: *ეს მეთოდი, ერთი მხრივ, ეფექტურია იმის საჩვენებლად, რომ ე.წ. „მარადიული ღირებულებები“ ისტორიული ბუნებისანი არიან (ე.ი. ქმნადობით ფუძნდებიან), მაგრამ გენეალოგიური მეთოდი ფარ-ხმალს ყრის ფუნდამენტური ონტოლოგიის მიდგომის წინაშე, რამდენადაც მთელი რიგი „მყარი“ ღირებულებებისა „მყარნი“ იმიტომ არიან, რომ ეფუძნებიან ჰაიდეგერის მიერ „ყოფიერება და დროში“ აღწერილ ფუნდამენტურ – ყოველი მუნყოფიერებისთვის თანდაყოლილ, უცვლელ – სტრუქტურებს. ამა თუ იმ ღირებულების სიცოცხლისთვის სარგებლიანობის კუთხით განხილვა (რასაც ნიცშე აკეთებს) საერთოდ არ გამორიცხავს თანდაყოლილ სტრუქტურებს, რომელთაც ჰაიდეგერი აღწერს. მაგალითად, სინდისით ხმოვანი საკუთრივი ეგზისტენცია, ავთენტური ინდივიდუაცის განმაპირობებლით, აფუძნებს მორალს, რომელიც, შესაძლოა, სხვადასხვა კულტურაში სხვადასხვა შინაარსს იღებდეს, სხვადასხვა მორალს აფუძნებდეს და გენეალოგიურადაც კი აღიწერებოდეს, მაგრამ ეს მორალი ვერავითარ შემთხვევაში ვერ აიცილებს ჰაიდეგერის მიერ გაანალიზებულ ფუნდამენტურ სტრუქტურებს, ვითარცა საკუთარ მყარ საფუძველს.*

რადიკალური ქმნადობის შესახებ ნიცშესეული განაზრებები არა მხოლოდ პრინციპულ წინააღმდეგობაში მოდიან საკუთრივ ნიცშეს ფილოსოფიაში წარმოებულ ტიპოლოგიზაციასთან (რადგან ტიპოლოგიზაცია მსგავსების პრიმატზე-ც დგას), არამედ ვერ გაიაზრებენ იმ ეგზისტენციურად-აპრიორულ⁵³ სტრუქტურებს, რომელთაც ჰაიდეგერის „ყოფიერება და დრო“ აღწერს. შეგვიძლია ვთქვათ, რომ „ფილოსოფიური სასწორო“ ამ საკითხში ჰაიდეგერისკენ იხრება, რადგან *საკუთრივ ნიცშე, გაიტაცებს რა ის ეშხი, რომელშიც პლატონის ფილოსოფიის გადამყირავებლის სტატუსი ამყოფებს,*

⁵³ სიტყვათშეთანხმება „ეგზისტენციურად-აპრიორული“, ერთი შეხედვით, წინააღმდეგობრივია. თუ რამე აპრიორულია, ცდისწინაა, როგორ შეიძლება ის ეგზისტენციური იყოს? ეგზისტენციური ხომ ესენციალიზმის საწინააღმდეგო უნდა იყოს, ანუ უნდა უარყოფდეს წინასწარ მოცემულ იდეებსა თუ პირველსაწყისებს? ამ სიტყვათშეთანხმების აუცილებლობა ჰაიდეგერის „ყოფიერება და დროს“ ფილოსოფიური სქემებიდან მომდინარეობს, კერძოდ, ეგზისტენციური ღიაობის (რაც, ცხადია, ისტორიული პრაქტიკებით მიიღწევა) შესაძლებლობა წინასწარვე განსაზღვრული სამყაროს კოდში. ასევე, ეგზისტენციურობის მდგენელები – ყოფიერება და არარა – არავითარ შემთხვევაში არ არიან ცდისშემდგომნი და წინასწარ მოცემულობებს წარმოადგენენ.

უკიდურესი ქმნადობის თეორიის ხიბლში ვარდება, და საკუთარი ფილოსოფიის მთელი რიგი განაზრებებით უარყოფს მუდმივებს, რითაც არა მხოლოდ სამყაროს საწყისი კოდის წინაშე სცოდავს, არამედ საკუთარი ფილოსოფიის წინაშეც, რადგან მისი ფილოსოფიაც ადასტურებს (ხშირად ტექსტობრივად) უცვლელიობის მომენტებს, – ძალაუფლების ნებას, ცვალებადობას (!), მარადიულ კვლავდაბრუნებას, დაპირისპირებას. ხოლო, ამ ფუნდამენტური სტრუქტურების დაფიქსირების შემდეგ (თუნდაც ტექსტებში გაბნეულად), ანალიზის გეზის აღება გენეალოგიურ მეთოდოლოგიაზე, თავის თავში მოიცავს მთელი რიგი ფუნდამენტური ასპექტების ვერ დანახვას და შეიცავს რისკს, ფილოსოფიური ანალიზის სოციო-კულტურულ კრიტიკად ქცევისა. მარტივად რომ ვთქვათ, ჰაიდეგერი ადამიანური მდგომარეობის გააზრების უფრო მეტ საშუალებას გვაძლევს იმით, რომ „ყოფიერება და დროში“ იგი აუცილებელ და უცვლელ ეგზისტენციურ სტრუქტურებს წარმოაჩენს; ნიცშეს ქმნადობის თეორია კი უფრო ნაკლებ „დასახსრულია“. თუმც, ცხადია, ნიცშესთანაც ვხვდებით რუმბრიკანტებს – რეაქტიული/აქტიური, ბატონი/მონა/ზეადამიანი, ძალაუფლებითი მრავალგვარობის კატეგორიზებას რომ ახდენენ. უბრალოდ, ეს აქ ხდება მთელი რიგი ეგზისტენციური სტრუქტურების გააზრების გარეშე, რომლებსაც ჰაიდეგერის ფილოსოფია წარმოაჩენს.

მნიშვნელოვანია ასევე შემდეგი გარემოებაც: როგორც ნიცშესთან, ისე ჰაიდეგერთანაც გვხვდება მოსაზრება, რომ ყველამ უნდა იპოვოს თავისი იმპერატივი. ჰაიდეგერი, ტექსტში „წერილი ჰუმანიზმის შესახებ“, ერთგვარი გაკვირვებით შენიშნავს (Хайдеггер, 1993: 214), რომ „ყოფიერება და დროის“ გამოცემის შემდეგ, მას შეეკითხნენ, თუ როდის აპირებდა „ეთიკის“ დაწერას. ეს ერთი შეხედვით უწყინარი შეკითხვა გვაძლევს გასაღებს ჰაიდეგერსა და ნიცშეს შორის მსგავსების გააზრებისა. ნიცშესთან, ადამიანმა, საკუთარი თავის ძალაუფლების ნების კვანტორად გააზრების შემდეგ, უნდა გადააფასოს უწინდელი ღირებულებები და „ცხოვრების საზრისი თვითონ უნდა იპოვოს“, ხოლო ჰაიდეგერი წინმსწრები გაბედულებით მოხაზვაში (მომავლის დაგეგმვაში) ხედავს „საზრისის პოვნის წინაპირობას“ – ანუ, მდგომარეობაში, რომ არასაკუთრივი (არაავთენტური) მოდუსიდან „თავდახსნილი“ მუნყოფიერება საკუთრივად აპროექტებს თავის მომავალს სიკვდილისაკენ ყოფნის გააზრებით.

საინტერესოა, რომ ნიცშეს ადრეულ ესეში „შოპენჰაუერი როგორც აღმზრდელი“ ზუსტად ის პათოსი იგრძნობა, რასაც ჰაიდეგერი ავითარებს „ყოფიერება და დროში“: ჰაიდეგერისეული სინდისის ხმოვა გვეუბნება იმას, რასაც ნიცშე თავის ადრეულ ნაწარმოებში: „ადამიანს, რომელსაც არ სურს ეკუთვნოდეს მასას, მხოლოდ ის მოეთხოვება, შეწყვიტოს საკუთარ თავთან ინერტული დამოკიდებულება; ის უნდა მიჰყვეს თავის სინდისს, რომელიც მოუწოდებს: 'იყავი, რაც ხარ! შენ ის არა ხარ, რასაც ახლა აკეთებ, რასაც ახლა ფიქრობ და ესწრაფვი'“ (Nietzsche, 1997b: 127). აგრეთვე: „[...] სწორედ ის აუხსნელი ფაქტი, რომ ვცხოვრობთ ახლა, თუმცა კი შეიძლება უსასრულობის ნებისმიერ დროით წერტილში გავჩენილიყავით; რომ დღევანდელი დღის მცირე მონაკვეთის გარდა არაფერს ვფლობთ და რომ ამ დროის მონაკვეთში უნდა ვაჩვენოთ, რატომ და რისთვის გავჩნდით სწორედ ახლა. ჩვენი არსებობის შესახებ კითხვას თავად უნდა ვუპასუხოთ; შესაბამისად, ასევე გვსურს, ვიყოთ ამ არსებობის ნამდვილი მესაჭენი და არ დავუშვათ, ჩვენი არსებობა უაზრო შემთხვევითობას შეადარონ“ (Nietzsche, 1997b: 128).

ჰაიდეგერის ფილოსოფიაში განხილული ასპექტები, – სინდისი, გაბედულება, სიკვდილისკენ ყოფნა – როგორც მაორგანიზებელი პრინციპები, ერთგვარი ეგზისტენციური ვექტორები არიან და იმავე ტიპის ინდივიდუალობას აფუძნებენ, რომლის დაფუძნებასაც ნიცშე ძალაუფლების ნების პრინციპის ახლებური გააზრებით ლამობს. მსგავსად ჰაიდეგერისა, ისიც ხვდება, რომ არაა საკმარისი „წმინდა გონების კრიტიკაში“ მოცემული ტრანსცენდენტალური სქემატიზმი, სადაც გრძნობადი ინფორმაციის დახარისხება კატეგორიათა განასერის გავლით ხდება. უბრალოდ, ჰაიდეგერთან და ნიცშესთან, განსხვავებულია ის „ფილტრები“, რომლებშიც გრძნობადი მონაცემები გაივლიან. შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ჰაიდეგერის ფილოსოფიაში მოვისაკლისებთ ე.წ. კულტურულ მამოძრავებლებს – აპოლონურსა თუ დიონისურს; ანუ მის ფილოსოფიაში ონტოლოგიურობის დომინანტობის მიუხედავად, პირველსაწყისი ენერგეტიკული – თუნდაც ძალაუფლებითი (!) – დიფერენცირება არ წარმოებს მკაფიოდ; არადა ამგვარი ენერგეტიკულ-ძალაუფლებრივი დიფერენცირება შემდგომში უკვე ეგზისტენციური სქემების წინაპირობად შეგვიძლია დავსახოთ. ნიცშესთან კი, როგორც

ვთქვით, ქმნადობაზე ზღვარგადასული პედალირებიდან და გენეალოგიური მეთოდის ბუნებიდან გამომდინარე, ვერ ხერხდება იმ ეგზისტენციური აპრიორების დანახვა, რომელთაც ჰაიდეგერის ფილოსოფია აშუქებს.

გარდა ამისა, ნიცშე ყოფიერებას გონების გამონაგონად მიიჩნევს და მას სუსტი ეპოქის სიმპტომად მიიჩნევს – ნიშნად ძალაუფლების კლებისა, რომელიც მყარ ფორმებს, უცვლელობასა და სიმშვიდეს მიელტვის. ნიცშეს თქმით (Nietzsche, 1930: 392), მეტაფიზიკოსებს⁵⁴ ემინოდათ ცვლილებისა, წარმავლობისა და ამიტომაც, მიღმურ, უცვლელ სამყაროში გარბოდნენ. ამ არგუმენტშიც ვხვდებით ნიცშეს სიმპტომატოლოგიური მიდგომის ნაკლოვანებას. *მართლაც, შესაძლოა, გარკვეული ტიპის მუდმივების გააზრება გამოწვეული იყოს „ქმნადობის შიშით“ და „დაღმავალი ეპოქის“ გამოძახილს წარმოადგენდეს, მაგრამ ეს საკვებით არ გულისხმობს ამ მუდმივათა (ან, სულ მცირე, მუდმივების ნაწილთა) ფიქციურობას, როგორც ნიცშე თავის განაზრებებში ასკვნის. ანუ, მარტივად: შეიძლება მე შიშმა მიმიყვანოს რაღაცასთან, მაგრამ ეს „რაღაცა“ ამის გამო სულაც არ იყოს ფიქციური.*

ქმნადობის შესახებ ნიცშეს სწავლება ორგანულად უკავშირდება მის მოძღვრებას დროზე. მარადიულ კვლავდაბრუნებაზე აქცენტირებით, ნიცშეს სურს დააფუძნოს „უცოდველი“ დროის კონცეპტი, – დროისა რომელიც, ვით პირველსაწყისი ფენომენი, უნდა გახსნას და შეიმეცნოს ახალი ტიპის, „მომავლის“ ადამიანმა. ნიცშეს მიერ გადმოცემული დროის პირველსაწყისი უცოდველობა მოგვაგონებს ჰაიდეგერისეულ დროის პირველსაწყის სასრულობას; მსგავსებად მონიშნება ისიც, რომ, როგორც ჰაიდეგერი, ისე ნიცშეც დროის პირველსაწყისი ფენომენის აღმომჩენად მომავლის ადამიანს დასახავს. ნიცშეც, გარკვეული (ჰაიდეგერისგან განსხვავებული) აზრით, ავითარებს იმას, რასაც ჰაიდეგერი: დროის ნიცშესეული განმარტება უპირისპირდება კულტურულად გამყარებულ „ვულგარულ“ გაგებებს დროისა. თუ ჰაიდეგერისთვის ამგვარი ვულგარობა „მარადიულ ახლათა თანმიმდევრობაა“, ნიცშე ესწრაფვის,

⁵⁴ თუ დავაზუსტებთ: „სიმყარის“ მეტაფიზიკოსებს, რომლებიც ქმნადობას, წარმავლობას მეორეხარისხოვან როლს ანიჭებდნენ საკუთარ სისტემებში.

დაგვანახოს ქმნადობა, როგორც არამესიანური დრო და გვიჩვენოს ამ დროის მარადიულად ცვალებადობა და ძალაუფლებითი მახასიათებელი. ისიც, მსგავსად ჰაიდეგერისა, დროით პრეფერენციას ანიჭებს მომავალს, ოღონდ არა ეგზისტენციურ-ონტოლოგიური აზრით, არამედ გენეალოგიურ-ემანსიპატორული გაგებით, რომელიც ადამიანს ათავისუფლებს კულტურის წნეხისგან და, მათ შორის, ტექნიციზმისგანაც. ტექნიციზმის ბატონობისგან განთავისუფლება ჰაიდეგერის ფილოსოფიის არსებითი მამოძრავებელიცაა. ამ აზრით, მონიშნება სინთეზის აუცილებელი პირობა, კერძოდ, არავულგარული დროის ძალაუფლების ჭრილში ექსპლიკაციის პირობა.

(2) *ჰაიდეგერის რაკურსი* – ჰაიდეგერი წერილში ჰუმანიზმის შესახებ ამბობს: „ადამიანი არ არის არსებულთა ბატონი, არამედ იგი ყოფიერების მწყემსია“ (Хайдеггер, 1993: 208). ჰაიდეგერის ეს ფრაზა მის ნიცშესადმი მიმართებას კარგად ავლენს და წარმოადენს ათვლის წერტილს შემდგომი სინთეზური მსჯელობებისთვის.

როგორც არაერთხელ აღვნიშნეთ, ჰაიდეგერი ნიცშეს მოდერნულ ტრადიციასთან აკავშირებს. ჰაიდეგერისთვის ნიცშე „ავირგვინებს“ ყოფიერების დავიწყების „დასავლურ ისტორიას“ იმით, რომ დეკარტის „სუბიექტოცენტრულ“ პროექტს უკიდურესობამდე მიიყვანს და ყოფიერების დავიწყებაზე საბოლოოდ მოაწერს ხელს. ნიცშე ყოფიერებას წარმოდგენილობად მიიჩნევს, გამყარებულად ძალაუფლებითი პერსპექტივით (Хайдеггер, 2007: 159). ამრიგად, ჰაიდეგერს და ნიცშეს ყოფიერება განსხვავებულად ესმით: ჰაიდეგერისთვის ყოფიერება არსებულთა საფუძველია, ხოლო ნიცშე კი ტრადიციულ გაგებას ეფუძნება – მისთვის ყოფიერება ქმნადობის ანტითეზაა, და თანაც მხოლოდ ადამიანისთვის საჭირო გამონაგონია. ჰაიდეგერის პოზიცია ასეთია: მართალია, ნიცშე ცდილობს, უკუაგდოს ყოფიერების „არასწორი“ გაგება, მაგრამ თავადვე სჩადის „უარესს“. ეს უარესი ნაბიჯი დასავლური ფილოსოფიის მიერ ყოფიერების დავიწყებითაა გამოწვეული. ყოფიერების დავიწყება დასაბამს იღებს ჯერ კიდევ პლატონთან და, ასევეა, მთლიანად ანტიკურობაშიც, როდესაც ყოფიერება დასწრებულობასთან იგივდება. ნიცშე ამ ხანგრძლივ პროცესს „ლოგიკურად“ ავირგვინებს.

ჰაიდეგერისთვის ყოფიერების გააზრება მნიშვნელოვანია დროით ექსტაზებში, დროით ფუნდამენტურ სტრუქტურებში, სადაც დომინანტია მომავალი, როგორც სიკვდილისკენ ყოფნაზე უსაკუთრივესი მიმანიშნებელი. ყოველივე ეს ორ კითხვას ბადებს:

1. როგორაა ჰაიდეგერის ფილოსოფიაში „ფარულად დასწრებული“ ძალაუფლების ნება?

2. ამგვარი „დასწრებულობის“ საკითხის გააზრების შემდეგ, რამდენად სამართლიანად წარმოჩნდება ჰაიდეგერის მიერ ნიცშეს შეფასება, ვითარცა ყოფიერების ვერ გამგებისა?

ძალაუფლების ნების შესახებ ნიცშესეული განაზრებანი დაჟინებით ითხოვენ ამ განაზრებათა ჭრილში ჰაიდეგერის ფილოსოფიის უმთავრესი ასპექტების დანახვას. უპირველესად, ძალაუფლების ნების ადგილი ჰაიდეგერის იმ ნარატივში უნდა ვეძიოთ, რომელიც „ახალი დასაწყისის“ შესახებ საუბრობს. ეს ახალი დასაწყისი – სადაც ათვლის წერტილია ყოფიერება და არა არსებული, როგორც ეს პირველ (ანტიკურ) დასაწყისში იყო – გულისხმობს ამ ახალი, „სხვა“ დასაწყისის დომინაციას პირველ დასაწყისზე, რადგან ეს „სხვა“ დასაწყისი არის არა რაიმე ტიპის აბსტრაქტული გადანაცვლება, არამედ მას კონკრეტული პოლიტიკური, კულტურული და ეკონომიკური შინაარსები გააჩნია. აგრეთვე, ძალაუფლების პირველსაწყისი მუდმივა აღმოჩნდება საკუთრივ „ყოფიერება და დროის“ სტრუქტურაში, თუნდაც, ამ ნაშრომის „პრაგმატულ“ ნაწილში, რომელიც მოიცავს განაზრებებს ხელსაწყოთა მთლიანობაზე, გარემოზე, დაახლოებასა და მნიშვნელადობათა ქსელის შექმნაზე. ამკარაა, რომ „ყოფიერება და დროის“ ეს პასაჟი, რომელიც ხელსაწყოთა მთლიანობისა და მნიშვნელადობათა ქსელის ურთიერთკავშირზე მიუთითებს, ძალაუფლებითი ბუნებისაა. ის, ვინც ფლობს ძალაუფლებას, ადგენს კიდეც ამგვარ მნიშვნელობათა ბადეს.

აგრეთვე, „ყოფიერება და დროის“ სქემაში მუწყოფიერების მან-ში განზავებიდან თავდახსნის ალგორითმები შეგვიძლია ძალაუფლებით მექანიზმებად დავსახოთ, რადგან man-ად, უსახო, უკრიტიკო ბრბოდ, შენარჩუნება კონკრეტული ძალაუფლებითი ნაბიჯებით წარმოებს და რა გასაკვირია, რომ კონტრ-მიმართულებაც, man-იდან

თავდახსნაც, ძალაუფლებითი ბუნებისა უნდა იყოს. დაახლოებით ამასვე გულისხმობს ნიცშე, როდესაც იგი საუბრობს – ადამიანის თვითგადაღებაზე, ადამიანზე, როგორც „ბინძურ ნაკადზე“,⁵⁵ და ადამიანზე, ვითარცა ხიდზე ცხოველსა და ზეკაცს შორის. შეგვიძლია ვთქვათ, „ფილოსოფიური სასწორი“ აქ ნიცშესკენ იხრება: ის ჰაიდეგერზე უფრო ნათლად, კონკრეტულად და ძალაუფლებით ტერმინებში საუბრობს თვითგადაღების სტრუქტურაზე, რომელიც ჩვენს საკუთრივ (ავთენტურ) ეგზისტირებას განაპირობებს.

შესაძლებელია ასევე ვიფიქროთ, რომ ძალაუფლებითი ბუნებისაა ძრწოლაც, ვითარცა არარას გამხსნელი ფუნდამენტური განწყობა. ძრწოლა, როგორც ერთგვარი თანდაყოლილი ეგზისტენციური მუდმივა, საკუთრივი ეგზისტირებისკენ მოგვიხმობს. საკუთრივი ეგზისტირებისკენ ხმობა, რომელიც თავის თავში საზოგადოებისა და ინდივიდის დიალექტიკის მოტივებს ატარებს, ძალაუფლებითი ბუნებისაა. ასეთივეა ჰაიდეგერის მიერ წინწამოწეული პრინციპიც – ზრუნვა, ვითარცა მუნყოფიერების ყოფიერება. ამაზე მიუთითებს ისიც, თუ ზრუნვა როგორ გაიშლება მოვლად (Fürsorge) და მიხედვად (Besorgen) – ჩვენ ხომ ვუვლით და მივხედავთ იმას, რაც ჩვენთვის ახლობელია, ანუ რაც ჩვენი ძალაუფლებითი დაფარვის სფეროა.

ჰაიდეგერის დროითი პრეფერენცია, მომავალი, რომელიც, ვით მომლოდინე (გამსწრები) გაბედულების დროითი უკუფენა, მუნყოფიერებას საკუთრივობისკენ მოუხმობს, – ხოლო ეს საკუთრივობა უთუოდ არის ის, რასაც ძალაუფლებითი რელაცია იწვევს. „არავულგარული დრო“ ძალაუფლებით ფენომენად გვივლენს თავს. თუ, ჰაიდეგერის მიხედვით, ეგზისტენციურ მობილობის უკუფენას ზრუნვა და დროითი სტრუქტურები წარმოადგენენ, მაშინ, ცხადია, ისინიც ძალაუფლებითი ბუნებისანი უნდა იყვნენ. ჰაიდეგერის ფილოსოფია, სხვა უამრავ ეგზისტენციურ სიკეთესთან ერთად, სუგესტიის, – ე.ი. იდეოლოგიური თავსმოხვევის, რომელიც ჩვენს დატოვებას უსახო man-ის მოდუსში ლამობს – გაძლებისა და თავის დაღწევის ძალისხმევაა. ის გვიჩვენებს, რომ გაბედულებით წარმართულ მოხაზვაში (დაგეგმვაში) ფილოსოფია გაბედულების ერთ-

⁵⁵ „მართლაც, რომ ბინძური ნაკადია ადამიანი. უნდა ვიყოთ ზღვა, რათა დაბინძურების გარეშე შევძლოთ უსუფთაო ნაკადის მიღება“ (Nietzsche, 1967: 274).

ერთ აქტად წარმოჩნდება, – ანუ იმად, რამაც იდეოლოგიური სუგესტიებისგან (თავსმოხვევებისგან) უნდა დაგვიცვას. თუ არარა, ძრწოლის მეშვეობით, მნიშვნელობათა სოციალური მატრიცის უსაზრისობას გვივლენს და ახალ „მოდუსში“ გადავყავართ (ე.ი. გვიცავს „მნიშვნელობათა ბადის“ სუგესტიებისგან), მაშინ გამოდის, რომ მისი ბუნებაც ძალაუფლებითია.

ჰაიდეგერის ფილოსოფიის მისია ყოფიერებასა და არსებულებს შორის უწინდელი მიმართებების ახლებური, უფრო ავთენტური, კავშირებით შეცვლაა. სინამდვილეში, ჰაიდეგერისთვის, უწინდელი მიმართებანი, ყოფიერების „მანკიერი დუბლიკატისადმი“ მყარდებოდა. ახლებური ინტეგრაციისთვის, ჰაიდეგერი ყოფიერებას მიჯნავს არსებულებისგან და არსებულთა მთლიანობისგან. თუმცა, ეს გამიჯვნა არ გულისხმობს, რომ იგი ყოფიერებას არსებულებისგან წყვეტდეს და ახლებურ დუალიზმს აფუძნებდეს. ჰაიდეგერი ცდილობს ყოფიერების გააზრებისა და ყოფიერებასთან ინტეგრაციის ადგილად წარმოაჩინოს მუნყოფიერება. მუნყოფიერებას, Dasein-ს, საკუთარი „ეგზისტენციური სქემატიზმი“ გააჩნია. სწორედ ამ სქემატიზმში მობილობაზეა დამოკიდებული, თუ რამდენად წარმატებულია ადამიანის ყოფიერებასთან ინტეგრაცია (სულ მცირე, მისი არდავიწყება). ყოველ შემთხვევაში, ასეა „ყოფიერება და დროის“ მიხედვით. „გვიანდელი ჰაიდეგერის“ ყოფიერება (Seyn), უფრო მკაფიო მახვილს სვამს ყოფიერების შეუმეცნებად ბუნებასა და, Seyn-ყოფიერების „ყოფნის“ წესის დადგენისთვის, იყენებს ნეოლოგიზმს „არსობა“ – wesen. თუმცა, როგორც „ყოფიერება და დროში“, ისე „გვიანდელი ჰაიდეგერის“ საპროგრამო წიგნში – „კონტრიბუციები ფილოსოფიაში“ (Beiträge zur Philosophie), მუნყოფიერების როლი არსებითია: „*Seyn-ყოფიერების არსობა, როგორც გამთავისებელი მოვლენა (მიმართება მუნ-ყოფიერებისა და Seyn-ყოფიერებისა) მოიცავს გა-თავისებას (Er-eignung) მუნ-ყოფიერებისა. შესაბამისად, მკაცრად რომ ვთქვათ, საუბარი მუნ-ყოფიერებისა და Seyn-ყოფიერების მიმართების შესახებ, შეცდომაში შემყვანია, რადგან [ასეთ მსჯელობაში] იგულისხმება, თითქოს Seyn-ყოფიერება „თავისთვის“ არსობდეს და მუნ-ყოფიერება გადაიბარებდეს Seyn-ყოფიერებასთან მიმართებას. მუნ-ყოფიერების მიმართება Seyn-ყოფიერებასთან ეკუთვნის არსობას Seyn-ყოფიერებისა. ეს შეიძლება ასეც ითქვას: Seyn-ყოფიერებას*

სჭირდება მუნ-ყოფიერება და საერთოდ ვერ არსობს (*west gar nicht*) ამ გათავისების გარეშე“ (Heidegger, 1965: 254).

გვიანდელი ჰაიდეგერის „ლოგიკა“ მოგვაგონებს „ყოფიერება და დროის“ ჰაიდეგერის აზროვნებას იმით, რომ ყოფიერების გახსნის ადგილად კვლავ მუნყოფიერება გვევლინება. უბრალოდ, თუ „ყოფიერება და დრო“-ში მეტი დეტალიზაცია ხდება „ექსისტენციური სქემატიზმის“ მხრივ, გვიანდელი ჰაიდეგერი უფრო მეტად აქცენტირებს მისტიკურ და უშუალო ინტეგრაციაზე *Seyn*-ყოფიერებასთან. თუმც, ეს სხვაობა ვერ წაშლის საერთო მიზანს – ტექნოლოგიური ბატონობისა და უსახური „მანის“ გადალახვას. ამგვარი გადალახვა კი, ჩვენი აზრით, ძალაუფლებითი ბუნების უნდა იყოს, არა მხოლოდ იმიტომ, რომ მას კონკრეტული ფაქტობრივი გამოვლინებები გააჩნია, არამედ მეტადრე იმიტომ, რომ ეს გადალახვა გარკვეულ სიღრმისეულ, პირველსაწყის პრინციპთა ბრძოლის შედეგს წარმოადგენს. ნათქვამი შეგვიძლია გადმოვცეთ ფორმულით: *Seyn*-ყოფიერება + ძალაუფლების ნება = არატექნოლოგიურ ძალაუფლების ნებას, როგორც ყოფიერებით და ცივილიზაციურ ახალ დასაბამს.

თუ ჰაიდეგერის ყოფიერება არაა რაღაც მყარი და უცვლელი ტრადიციული აზრით, არამედ ზრუნვისა და დროის მეშვეობით შეიძლება ვწვდეთ (მიუხედავად იმისა, რომ სრულად ვერ ვწვდებით, რადგან *Seyn* ყოფიერება ამ სრულ წვდომას გამორიცხავს), მაშინ შეგვიძლია ვიფიქროთ, მას ერთგვარი შინაგანი დინამიკა გააჩნია. შესაბამისად, გვაქვს საფუძველი ვიფიქროთ, რომ ყოფიერების ამგვარ გაგებაში „ხელი ურევია“ ქმნადობასაც, როგორც ძალაუფლებითი სტრუქტურის მექანე პირველპრინციპს. ამიტომაც, შეიძლება ითქვას: *Das Seyn west als Sorge und Streit* (*Seyn*-ყოფიერება არსობს, ვით ზრუნვა და ბრძოლა).

ჰაიდეგერის ფილოსოფიის ამგვარად განხილვა უთუოდ წარმოშობს ასოციაციებს ჰეგელის ფილოსოფიასთან, რომლის ლაიტმოტივიც ყოფიერების ისტორიული დინამიკაა. თუმც, ამგვარი ასოციაციები მხოლოდ ზედაპირულ დონეზეა გამართლებული, რადგან, ჰეგელისგან განსხვავებით, „ჰაიდეგერის ყოფიერებაში“ არ იკვეთება კულტურულ-ევოლუციური თანმიმდევრულობა და „პროგრესის“ იდეა. პირიქით, ჰაიდეგერის ფილოსოფია დასავლეთის ონტოლოგიური რეგრესიზმის

დიაგნოსტიკაა. განსხვავებით ჰეგელისაგან, ჰაიდეგერი დასავლეთს ისტორიული პროცესების „გვირგვინად“ კი არ მიიჩნევს, არამედ ყოფიერების დავიწყების იმ ალაგად, რომლის გამოსწორება აუცილებელია ახალი დასაბამით, სადაც არსებულეზე ორიენტაციას და დასწრებულობის „ფეტიშს“ ანაცვლებს Seyn-ყოფიერებაზე სწორება: „სხვა დასაწყისში ხორციელდება წყვეტა/ამაღლება არსებულისგან, როგორც ვითომდა სტანდარტის დამდგენისგან, რაოდენ ძლიერადაც არ უნდა ბატონობდეს იგი ყოველგვარ აზროვნებაზე (...) Seyn-ყოფიერება არ არის დამატებითი გვარი, დამატებითი მიზეზი. ის არც არსებულს უკანაა, არც მის ზემოთაა და არც მისი მომცველია. (...) Seyn-ყოფიერება მეტადრე არსობაა, რომლიდანაც და რომელშიაც (...) არსებული იქცევა არსებულად“ (Heidegger, 1965: 258).

ყოველივე ზემოთქმულის ფონზე, უნდა ეპასუხოს დასმულ მეორე კითხვასაც – რამდენად სამართლიანად წარმოჩნდება ჰაიდეგერის მიერ ნიცშეს შეფასება, ვითარცა ყოფიერების ვერ გამგებისა? თუ დავუშვებთ ზემოთმოყვანილი მსჯელობის სამართლიანობას, რომ ძალაუფლება ერთგვარი პირველსაწყისი მუდმივაა, რომელიც ჰაიდეგერისდა უნებურად, მნიშვნელობს მის ფილოსოფიაშიც, მაშინ ჩნდება კითხვა: რამდენად გამართლებულია ჰაიდეგერისეული კრიტიკა, მიმართული ნიცშესადმი, რომლის მიხედვითაც, ძალაუფლების ნების, როგორც არსებულთა შესახებ ჭეშმარიტებად ფიქსირებით, ტექნოლოგიურად გაფორმებულ არსებულში „ათქვეფა“ ფორმდება?

პასუხი რამდენიმე ასპექტს მოიცავს:

ა) ჰაიდეგერი, ხვდება რა იმას, რომ ნიცშეს ფილოსოფიის (რომელიც ბევრ მომენტს შეიცავს ტექნიციზმის წინააღმდეგ) და ტექნოლოგიების შეუღლება არ ტოვებს ტრანსცენდირების ადგილს, სპობს ტრანსცენდირების მართებულ მიმართულებას. შესაბამისად, არსებულზე ორიენტაციას აღრმავებს და ადამიანს კიდევ მეტად გათქვეფს არსებულში.

ბ) თუმცა, ჰაიდეგერი ამგვარი პოზიციონირებით, ძალაუფლების ფენომენს, საერთოდაც, „ფრჩხილებს გარეთ ტოვებს“.

გ) ყოფიერების ჰაიდეგერისეული ანალიზი იმ აზრით უახლოვდება ნიცშესეულ ქმნადობას, რომ მასშიც დასწრებულია დაპირისპირებისა და გარკვეული

ძალაუფლებითი რელაციები, უბრალოდ, ეს ექსპლიციტურად არ აღიწერება ჰაიდეგერის მიერ, რადგან ჰაიდეგერი მის ეპოქაში არსებული ტექნიციზმის საშიშროების გადალახვას ცდილობს, რომლის ერთ-ერთ გამომწვევად სწორედ ძალაუფლებაზე დაფუძნებულ მეტაფიზიკას მიიჩნევს.

დ) ნიცშეს ტექნიციზმის ფილოსოფიად გააზრებას ხელს უშლის ნიცშესავე პასაჟები „ზარატუსტრადან“, – ნაწარმოებიდან, რომელსაც ტექნიციზმის აპოლოგეტობას ვერასგზით დავეწამებთ. შესაბამისად, ჰაიდეგერის განაზრება იმაზე, რომ ნიცშესეული აზროვნება არის დამორჩილებაზე აზროვნება, გადაჭარბებულია. მართლაც, თუ ძალაუფლება, როგორც სამყაროს პირველადი კოდის ერთ-ერთი შემაღენელი, მუდმივად „გვახსენებს თავს“, და თუ იგი, როგორც ასეთი, მოცემულია ყოველ ფილოსოფიურ სისტემაში, – მათ შორის, ნიცშესა და ჰაიდეგერის ფილოსოფიურ სისტემებშიც, – მაშინ რატომ არ უნდა აღიაროს მისი მნიშვნელობა ნიცშემ? ჰაიდეგერის „ალტერნატივასაც“, ყოფიერებას, ასე თუ ისე, მივყავართ ძალაუფლებამდე, რადგან მუნყოფიერების კვლევა და ანალიტიკა, როგორც ტოპოსისა, რომელიც ყოფიერებას შეკითხვას უსვამს ყოფიერებას, გვივლენს ეგზისტენციურ სტრუქტურებს, რომელნიც ძალაუფლებითი ბუნებისანი არიან. იგივე, შეიძლება ითქვას „გვიანდელ ჰაიდეგერზეც“, რომლის განაზრებებიც Ereignis-აზროვნების შესახებ, სწორედ იმ ყოფიერებასთან (Seyn) გაერთიანებას გულისხმობს, რომელიც გამოტოვებულია დასავლური ტრადიციის მიერ. ის ფაქტი, რომ ჰაიდეგერისეულ ახალ დასაწყისში ნაკლები უნდა იყოს ტექნიციზმის ბატონობის ასპექტები, არ ნიშნავს იმას, რომ ახალი დასაწყისი არაა ძალაუფლებითი ბუნების, რადგან მისი დაფუძნება დამოკიდებულია (თუმც არა სრულად) ეგზისტენციურ მზაობაზე. ეს მზაობა კი შედეგია ავთენტური ეგზისტირებისა, რაც, როგორც ვაჩვენეთ, ფუძნდება ძალაუფლებითი პრინციპის დასწრებულობით. ყოფიერების საზრისი თუ დროა, ხოლო დრო გარდუვლად გულიხმობს დაპირისპირებას, მაშინ ყოფიერება პირველსაწყისად გულიხმობს ძალაუფლებისკენ სრწრაფვას.

შესაბამისად, რაკურსის დასაწყისში მოყვანილ ჰაიდეგერის ფრაზას თუ გამოვეხმაურებით, შეგვიძლია ვთქვათ: ყოფიერების მწყემსობა, გარკვეულწილად, ბატონობის ფუნდამენტზეა დაშენებული.

(3) რეზიუმე – ყოფიერების, ქმნადობისა და დროის ჭრილში მოცემულმა სინთეზურმა მსჯელობებმა შემდეგი დასკვნების გამოტანის საშუალება მოგვცეს:

- ✓ როგორც ნიციშეს, ისე ჰაიდეგერს ყოფიერების, ქმნადობისა და დროის შესახებ საკუთარი მოძღვრებიდან ერთგვარი იმპლიციტური ანთროპოლოგია გამოჰყავთ;
- ✓ ნიციშე, მიუხედავად იმისა, რომ ქმნადობას წამოსწევს წინა პლანზე, რჩება მეტაფიზიკოსად, იმ აზრით, რომ ისიც მუდმივაზე (ქმნადობა, ძალაუფლების ნება, იგივეს მარადიული კვლავდაბრუნება) აქცენტირებს.
- ✓ ნიციშე წარმოჩნდება რადიკალური ქმნადობის ფილოსოფოსად, რომელიც, მართალია, განაზრებების ნაწილში ხაზს უსვამს უცვლელ სტრუქტურებს, სცოდავს სამყაროს საწყისი კოდის წინაშე, იმ აზრით, რომ საკუთარ ფილოსოფიაში მოცემულ უცვლელ ასპექტებს არასათანადო ყურადღებას უთმობს;
- ✓ ქმნადობაზე აპელირების შედეგად, ნიციშე იყენებს გენეალოგიურ მეთოდს, რომელიც, მართალია, გამოსადეგია ღირებულებათა სიმპტომატოლოგიური გენეზისის საჩვენებლად, მაგრამ „გამოტოვებს“ მთელ რიგ თანდაყოლილ სტრუქტურებს, მათ შორის, ჰაიდეგერის მიერ „ყოფიერება და დროში“ აღწერილ ეგზისტენციურ სტრუქტურებსაც;
- ✓ დავაფიქსირეთ მსგავსება ჰაიდეგერისა და ნიციშეს ფილოსოფიებს შორის, რაც გულისხმობს შემდეგს: ჰაიდეგერიცა და ნიციშეც მნიშვნელოვან როლს ანიჭებენ სიკვდილს და მის წინაშე ინდივიდუალური საზრისის წარმოების ლოგიკას;
- ✓ ნიციშეს სიმპტომატოლოგიურ-ფსიქოლოგიური მიდგომა მეთოდოლოგიურად არასაკმარისია პირველსაწყის მუდმივათა არსებობა-არარსებობის კვლევის სფეროში;
- ✓ როგორც ნიციშე, ისე ჰაიდეგერი განუდგებიან დროის შესახებ კულტურულად გამყარებულ შეხედულებებს: ნიციშეს შემთხვევაში, ესაა მესიანური გამოხსნის სწავლება; ხოლო ჰაიდეგერის შემთხვევაში – „ახლათა“ უწყვეტი მიმდევრობა. ნიციშეს შესახებ გამოტანილი დასკვნა – რომ ნიციშე სამყაროსეულ მუდმივებს გამოტოვებს – შეგვიძლია გავავრცელოთ ჰაიდეგერზეც: ჰაიდეგერის

ფილოსოფიაში მოვისაკლისებთ ძალაუფლებით პირველსაწყისს, რომელიც აშკარად განმსჭვალავს „ყოფიერება და დროში“ აღწერილ სტრუქტურებს და ასევე, „ყოფიერება და დროის“ შემდგომ პერიოდს, კერძოდ, მის განაზრებებს „ახალი დასაწყისის“ შესახებ; ძალაუფლების ნების „ყოფიერების ლოგიკაში“ ჩართვის გარეშე და აჩენს საფრთხეს ყოფიერების „აბსტრაქციად“ მიჩნევისა, რასაც „ებრძოდა“ კიდევ ჰაიდეგერი.

- ✓ ჰაიდეგერის ნიცშესადმი მიმართული კრიტიკა მომდინარეობს ყოფიერების ჰაიდეგერისეული, მეტად ორიგინალური, გაგებიდან, მაგრამ, გამომდინარე იქიდან, რომ ამ გაგებაში ნაკლებად მნიშვნელობს ძალაუფლების ნება, ნიცშეს მიერ მიკვლევულ სამყაროს პირველსაწყის კოდს ჰაიდეგერი მიიჩნევს (ჩვენი აზრით, შეცდომით) მოდერნულობის გაგრძელებად და მსოფლმხედველობისა და ტექნოლოგიური ბატონობის დაფუძნების წინაპირობად. ჰაიდეგერის ეს განაზრება, სავსებით სამართლიანია „ეპოქის ლოგიკის“ ჭრილში, მაგრამ კითხვის ნიშნებს ტოვებს საკუთრივ ძალაუფლების, როგორც პირველადი ფენომენის განხილვის საკითხთან მიმართებით. ანუ, მარტივად რომ ვთქვათ: ძალაუფლება ყოველთვის იყო, არის და იქნება, – მერე რა, თუ მისი თეორეტიზება მოახდინა ნიცშემ?
- ✓ ჰაიდეგერი ყოფიერებას დასახავს „არსებულში გათქვეფის“ საწინააღმდეგო ტრანსცენდენციად, რითაც იგი, როგორც ჩანს, გამოტოვებს ძალაუფლების ლოგიკას, რომელიც განმსჭვალავს, როგორც მის მიერ აღწერილ ეგზისტენციურ სტრუქტურებს, ისე ამ სტრუქტურების უკუფენას – დროს, და აქედან გამომდინარე კი, – თავად ყოფიერებასაც (ყოფიერებას ჰაიდეგერისეული გაგებით და არა ტრადიციული გაგებით).
- ✓ ჰაიდეგერი ნიცშეს ფილოსოფიის მხოლოდ ცალკეულ კონტექსტზე ამახვილებს ყურადღებას. გაურკვეველია, თუ რატომ შეიძლება დავაკავშიროთ ნიცშეს ფილოსოფია ტექნოცენტრიზმს და არა, მაგალითად, ხელოვნებას, რომელსაც ნიცშე სწორედ ტექნოცენტრიზმის საპირწონედ დასახავს. ნიცშეს ფილოსოფიის ჰაიდეგერისეული, ცალმხრივი ინტერპრეტაცია გამოტოვებს, მაგალითად,

ნიცშესეულ ძალთა პლურალიზმს და ნიცშეს მიერ სხეულზე, ვით ძალაუფლებით პრინციპზე აქცენტირებას. ასევე, საკითხავია, თუ რამდენად გამართლებულია ნიცშეს მივაკეროთ სუბიექტივიზმის იარლიყი მაშინ, როდესაც ნიცშე ფილოსოფოსებს მოუწოდებს, დადგნენ გრამატიკაზე ძალა (Nietzsche, 2002: 35), ანუ სამყარო სუბიექტ-ობიექტური ტოპიკის მიღმა განჭვრიტონ? ჰაიდეგერის მიერ ნიცშეს ფილოსოფიის არასათანადო გააზრებაზე მეტყველებს „ზარატუსტრას“ ფიგურის იმ ასპექტების არასათანადო გაშუქება, საიდანაც შეიძლება მარტივად ამოვიკითხოთ, რომ ზარატუსტრა, სწორედ ტექნო-სამეცნიერო კონფორმიზმის ადეპტს, უსახო კაცს, Das Man-ს, ებრძვის.

ჰაიდეგერის ნიცშესადმი მიმართული კრიტიკის კიდევ ერთი განზომილება ნიცშეს მეტაფიზიკოსობასა და ნიჰილიზმთან მის წილნაყოფობას ეხება. სხვა არსებით მომენტებთან ერთად, ამ ბრალდებასაც შემდგომ ქვეთავში განვიხილავთ.

6.3. არარა, ნიჰილიზმი, მეტაფიზიკა

შედარების მეორე ჭრილია: *არარა, ნიჰილიზმი, მეტაფიზიკა*. ეს რაკურსი წარმოადგენს მეხუთე თავის სინთეზურ განშლას, სადაც ჰაიდეგერის ნიცშესადმი მიმართული კრიტიკა განვიხილეთ. ჰაიდეგერი ნიცშეს უკანასკნელ მეტაფიზიკოსად წარმოადგენს და მას ნიჰილიზმის არასათანადო გააზრებაში ამხელს. სინთეზურ მსჯელობათა ლაიტმოტივად ჰაიდეგერის სწორედ ეს ხედვა წარმოდგება. ამასთან, შევინარჩუნებთ წინა ქვეთავის მიდგომას – განაზრებებს თავდაპირველად *ნიცშეს რაკურსით* გადმოვცემთ, ხოლო შემდეგ კი *ჰაიდეგერის რაკურსში განვიხილავთ*. საბოლოოდ, მიღებულ შედეგებს *რეზიუმეში* შევაჯამებთ. ამ ჭრილის მსჯელობათა განვითარებაში დაგვეხმარება წინა თავში გამოტანილი დასკვნები.

(1) *ნიცშეს რაკურსი* – მეტაფიზიკაზე შეტევებისას, ნიცშეცა და ჰაიდეგერიც გვთავაზობენ გარკვეულ საპირწონეს: ნიცშეს შემთხვევაში, ესაა *სიცოცხლე*, ხოლო ჰაიდეგერის შემთხვევაში – *ყოფიერება*. ყოფიერების ჰაიდეგერისეული გაგება უახლოვდება სიცოცხლისა და ქმნადობის ნიცშესეულ გაგებას ეგზისტენციური დინამიზმის გამო, მიუხედავად იმისა, რომ ჰაიდეგერთან ექსპლიციტურად ვერ

ვხვდებით ძალაუფლების ნების პრინციპს, როგორც პირველსაწყის მდგენელსა და ქმნადობასთან ტოლპირველად; თუმცა, ჰაიდეგერის შემთხვევაში, რაც ამ ორს – ყოფიერების ჰაიდეგერისეულ გაგებას და ქმნადობას – აშორებთ ერთმანეთისგან, ონტოლოგიურ განსხვავებაზე აპელირებაა. არსებობისა და ყოფიერების გამიჯვნით, ყოფიერების „ახლებური“ გაგებით, ჰაიდეგერი ტრანსცენდირების ახალ ვექტორს დაგვიდგენს. ის თითქოსდა აკეთებს იგივეს, რასაც პლატონი, ოლონდ, პლატონისგან განსხვავებით, ყოფიერებას იდეალურ და იდეურ სამყაროს აშორებს და ამით მეტ დინამიზმს ჰმატებს მას, რითიც აახლოებს ყოფიერების გაგებას ქმნადობის ნიცშესეულ გაგებასთან.

ჰაიდეგერი და ნიცშე ერთმანეთს თანხვდებიან იმაში, რომ პლატონის იდეათა სამყაროს დაღმასვლის ერთგვარ საწყის წერტილად მიიჩნევენ. თუმცა ჰაიდეგერი პლატონს ყოფიერების იდეებთან გაიგივების გამო აკრიტიკებს, ნიცშე კი პლატონს ძალაუფლების ნებისა და სიცოცხლის „რაციონალისტური“ დეგენერაციის გამო „საყვედურობს“. ორივე ფილოსოფოსის ფსიქოლოგიური მოტივი არის ნიჰილიზმის მხილება, თუმცა გზები განსხვავებულია. ჰაიდეგერისთვის, პლატონისეული „აგათონით“ იწყება ანთროპოლოგიზაცია ყოფიერებისა, რომელიც გაკვალავს ნიჰილიზმის გზას, გვავიწყებს ყოფიერებას, რასაც ნიცშე უკვე საბოლოოდ აფორმებს თავის ძალაუფლების ნების მეტაფიზიკაში.

აქ, ჩვენის მხრივ, შეგვიძლია ვიკითხოთ: მიუხედავად იმისა, საქმე გვაქვს ყოფიერების „დავიწყებულ“ თუ „გახსენებულ“ (ჰაიდეგერისეულ) ვერსიასთან, – ღირებულებები ხომ ყოფიერებიდან გამომდინარეობენ? შესაძლოა, ნიცშეს მიერ ყოფიერების ღირებულებად გამოცხადება ყოფიერების ანთროპოცენტრული ვულგარიზაციის მწვერვალს წარმოადგენდეს, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, თავიდან ვერ ავირიდებთ შემდეგ კავშირს: *ყოფიერება, მისი დროითი, დინამიური ლოგიკიდან გამომდინარე, მაინც გვევლინება ღირებულებათა მდგენელად*. ცხადია, ეს დადგინება არ გულისხმობს ნიცშესეულ მეტად ეფემერულ გაგებას ყოფიერებისა, – რომ ყოფიერება არის ღირებულება, რომელიც ადამიანს საკუთარი ძალაუფლების გასამყარებლად ჭირდება. *ნაცვლად ამისა, იგულისხმება ის, რომ ადამიანი, როგორც*

ყოფიერების გააზრების ადგილი და ღირებულებათა აღმომჩენი, ძალაუფლების ნების პრინციპიდან გამომდინარე არის ყოფიერების გააზრების ადგილიცა და ღირებულებათა აღმომჩენიც.

ადამიანი, ვითარცა ყოფიერების გააზრების ადგილი, ძალაუფლებითი ბუნებისაა და ძალაუფლებითაა დადგენილი – ეს ფაქტი, როგორც ასეთი, გულისხმობს ადამიანის ძალაუფლებით გამოყოფას დანარჩენი ბუნებისგან, რაც სხვა არაფრით ხორციელდება თუ არა დანარჩენ ბუნებაზე ძალაუფლების გავრცელებით. ამგვარი „ლოგიკა“ სულაც არ ნიშნავს იმას, რომ ადამიანს „თავში აუვარდეს“ და თავი „სამყაროს ცენტრად“ წარმოიდგინოს; მან საკუთარ თვითდადგენაში ძალაუფლების როლი არ უნდა დაივიწყოს, თუმცა ამავდროულად უნდა ახსოვდეს, ერთი მხრივ, თუ რაოდენ შეზღუდულია ბუნების ეს „დაპყრობა“ და მისი ძალმოსილება, ხოლო, მეორე მხრივ, გამომდინარე აქედან, გაისიგრძეგანოს ყოფიერების ჰაიდეგერისეული გაგება, ე.ი. გაიაზროს ონტოლოგიური განსხვავება და ახსოვდეს, რომ იგი „ყოფიერების მწყემსია და არა არსებულთა ბატონი“. თუმცა, როგორც წინა ქვეთავში ვახსენეთ, ონტოლოგიური სხვაობის ორივე მხარეს – როგორც ყოფიერებაში, ისე არსებულებში – ძალაუფლება მნიშვნელოვან მდგენელად გვესახება.

ჰაიდეგერი ცდილობს მუნყოფიერების ანალიტიკით გადალახოს რაციონალური და პოზიტივისტური პერსპექტივები, რომლებიც ბუნებას ცალსახად დამორჩილების ობიექტად დასახავენ. თუმც, ამ შემთხვევაში, პრობლემა ისაა, რომ თავად ჰაიდეგერისეული გაგება ყოფიერებისა მოუცილებელია არსებულთაგან, რადგან ერთი კონკრეტული არსებული – ადამიანი – არის ის ტოპოსი (ადგილი), სადაც მუნყოფიერების „ეგზისტენციური ლოგიკა“ ხორციელდება. ამ განხორციელების საწყისი კი არის ყოფიერებასთან, მის ღიაობასთან წვდომა. ყოფიერების წვდომა, მის ერთგვარ საპირწონედ დასახვა ასევე ღირებულებაა, ოღონდ ღირებულება არა ნიცშესეული გაგებით (რომ ის ადამიანს ეგზისტენციური სიმყარისთვის სჭირდება), არამედ შემდეგი აზრით: *ჰაიდეგერის მოსაზრებამ, რომ ყოფიერებისთვის ყურის გდება დაგვეხმარება ძალაუფლების ტექნოლოგიზებული ბატონობის გადალახვაში, ღირებულებითი ფორმა უნდა მიიღოს, რათა გახდეს მნიშვნელოვანი.*

(2) *ჰაიდეგერის რაკურსი* – განაზრებისათვის უფრო მეტ მასალას იძლევა ჰაიდეგერის რაკურსი, რადგან ის უშუალოდ მოიცავს ნიცშესადმი მიმართულ კრიტიკას. ამ კრიტიკის ერთ-ერთი უმთავრესი მიმართულება სწორედ ზემოხსენებულ ტრიადაში – *არარა, ნიჰილიზმი, მეტაფიზიკა* დგინდება. ეს რაკურსი რამდენიმე მნიშვნელოვან საკითხზე მოითხოვს ყურადღების გამახვილებას:

ა) რატომ მიიჩნევს ჰაიდეგერი, რომ ნიცშე ვერ იაზრებს ნიჰილიზმს? ნიჰილიზმის ჰაიდეგერისეულ და ნიცშესეული გაგებათა შედარებითი ანალიზი ხომ არ დაგვეხმარება საკითხის ნათელყოფაში?

ბ) უკვე ჩვენი მსჯელობის ამ ეტაპზე, რამდენად სამართლიანად წარმოჩინდება ნიცშესთვის უკანასკნელი მეტაფიზიკოსის ტიტულის მიკუთვნება? რა მსგავსება-განსხვავებანი ვლინდებიან მეტაფიზიკის ჰაიდეგერისეულ და ნიცშესეულ გაგებაში?

გ) როგორი მიმართებაა ღირებულების შესახებ ჰაიდეგერის მოსაზრებებსა და ნიცშეს ფილოსოფიას შორის?

ამ კითხვებს შემდეგნაირად უნდა ეპასუხოს:

ა) ჰაიდეგერი სვამს ფუნდამენტური მნიშვნელობის კითხვას: ხომ არ არის არარაზე კითხვის ხელიდან გაშვება იმის წინაპირობა, რომ დასავლური მეტაფიზიკა ვარდება ნიჰილიზმში (Heidegger, 1997a: 54)?

ჰაიდეგერის აზრით, ნიჰილიზმს იწვევს არა ქმნადობის შიშით ნაკარნახევი „მაღალ ღირებულებათა“ დაფუძნება, არამედ არარას საკითხის არ დასმა ანუ გაუაზრებლობა იმისა, რომ არსებულთა მდგომარეობას, დიდწილად, არარა განსაზღვრავს. თუ ნიცშესთვის გონებაზე აპელირებაა ნიჰილიზმის სიმპტომი, ჰაიდეგერისთვის ასეთად ძალაუფლებაზე აპელირებაც წარმოდგება – ძალაუფლებაზე, ვითარცა არსებულთა მამოძრავებელზე, რომელიც აფუძნებს ტექნოლოგიურ ბატონობას. ჰაიდეგერის საყვედური ნიცშესადმი სწორედ ესაა: ნიცშეს არა მხოლოდ არ ძალუმს მოისაზროს ნიჰილიზმის აზრი, რადგან ნიჰილიზმის საკითხი გადაწყვიტა ღირებულებით შტრიხებში, არამედ ის ვერ გადალახავს ნიჰილიზმს ზუსტად იმ მეთოდის გამო, რომლითაც მის გადალახვას ესწრაფვის (ახალ ღირებულებათა გადაფასებით, – პროცესით, რომელიც ძალაუფლებითაა გამყარებული); შესაბამისად, ჰაიდეგერისთვის

ნიცშე წარმოდგება ჭეშმარიტ ნიჰილისტად, რადგან ის ყოფიერებას ღირებულებად იაზრებს (Хайдеггер, 2007: 299).

ნიცშე, ჰაიდეგერის მიხედვით, ვერ იაზრებს არარას და სრულად ვერ წვდება ნიჰილიზმის არსს (Хайдеггер, 2007: 46-47). ნიცშე, მართალია, ხვდება უწინდელ მეტაფიზიკურ სისტემათა ნიჰილისტობას, მაგრამ თავადაც მათ რიგებში ეწერება. ჰაიდეგერი პირდაპირ ამბობს, „*არარას ვერ გააზრება არის წყარო ნიჰილიზმისა*“ (Хайдеггер, 2007: 46) და „*ალბათ, ნიჰილიზმის არსი მდგომარეობს არარა-ს არასერიოზულ მიღებაში*“ (Хайдеგгер, 2007: 46).

ნიცშესეული კლასიკური ნიჰილიზმით ხორციელდება ღირებულებების სრული გადაფასება და ამით, მეტაფიზიკა დასრულდება. ჰაიდეგერის „ლოგიკა“ ასეთია: მეტაფიზიკა დადგენილი იყო მუნყოფიერების არარაში წინდაწინვე ფესვგადგმულობით. თუმცა, ეს ფესვგადგმულობა „გამორჩა“ დასავლურ მეტაფიზიკას, მათ შორის, ნიცშესაც. ჰაიდეგერის მიხედვით, ნიცშე, იმყოფება რა დასავლური მეტაფიზიკის ტრადიციის ველში, ვერ იაზრებს არარას. ეს კი შემდგომში მიზეზი ხდება სუბიექტურობის მეტაფიზიკის დაფუძნებისა (დეკარტთან), – იმისა, რომ მეტაფიზიკა, როგორც ისტორიული მოძრაობა, თანდათანობით აბსოლუტურ სუბიექტურობად გადაგვარდა.

როგორც ნიცშე, ისე ჰაიდეგერი მეტაფიზიკას ნიჰილიზმის პროდუქტად დასახავენ, მაგრამ ჰაიდეგერი ნიცშეს ფილოსოფიურ განაზრებებსაც ნიჰილისტურად მიიჩნევს. ნიჰილიზმი ჰაიდეგერისთვის ყოფიერების დავიწყების დასავლური ისტორიაა. ნიცშესთვის კი ნიჰილიზმად ღირებულებათა ერთი კონკრეტული, დეკადენტური ტიპი ვლინდება. ჰაიდეგერის მოსაზრებით, ნიცშე წარუმატებელია ნიჰილიზმის გადალახვაში, რადგანაც მისი ფილოსოფიაც არსებულზე – ძალაუფლებით არსებულზეა – კონცენტრირებული.

იბადება შეკითხვა, მიმართული ჰაიდეგერისადმი: *გასაგებია, რომ ყოფიერება, არარას მეოხებით, გვიხსნის „მეტაფიზიკურ კარიბჭეს“, მაგრამ ამ გახსნაში რატომ არ უნდა მოვიაზროთ ძალაუფლებითი მუდმივა?* მეტადრე მაშინ, რომ ჰაიდეგერი მოხსენებაში – „*რა არის მეტაფიზიკა?*“ საუბრობს (Heidegger, 1976: 113), რომ არარა არაა არსებულის მთლიანობის გვერდით, არამედ არსებულში ფუნქციობს (არარა-ობს). თუ,

როგორც ჰაიდეგერი ამბობს, ნიჰილიზმი ეფუძნება არარას ვერ გააზრებას, მაშინ ჩნდება კითხვა: *სხვა რა ანიჭებს არსებულებს ძალაუფლებით მდგენელს, თუ არა ყოფიერება და არარა?* ჩვენ იგივე კითხვით შეიძლება მივმართოთ ჰაიდეგერს, რომლითაც ის ქრისტიანული აბსოლუტისა და არარას მიმართებაზე საუბრობს: „ამიტომაც, საერთოდ არ ანადვლებთ სირთულე, რომ ღმერთი თუ არარადან ქმნის, სწორედ მას უნდა შეეძლოს არარასთან მიმართება. ამასთან, ღმერთი თუ ღმერთია, მას ვერ ეცოდინება არარა – იმ პირობით, რომ ‘აბსოლუტი’ საკუთარი თავიდან ყოველგვარ არარაობას გამორიცხავს“ (Heidegger, 1976: 119). ხომ არ შეიძლება ვთქვათ, რომ სწორედ ამ მიმართების გამოტოვებაა მნიშვნელოვანი ფაქტორი ჰაიდეგერის ფილოსოფიაში? სავსებით გასაგებია ტექნოლოგიური ბატონობის საწინააღმდეგო ფილოსოფიური პოზიცია და მოტივაცია, მაგრამ, ამის საფუძველზე, უმართებულო ხომ არ არის ძალაუფლების პირველადი პრინციპის გამოტოვება? ან, უკეთეს შემთხვევაში, არასათანადო ექსპლიციტურობით ფილოსოფიურ სისტემაში ჩართვა, ანდაც ყოფიერებისა და ძალაუფლების მოუცილებელი მიმართების გამოტოვება? გასაგებია, რომ ძრწოლა „ყოფიერება და დროის“ სქემითაც და „რა არის მეტაფიზიკას?“ მიხედვითაც არსებულებში „ათქვეფისგან“ ერთგვარ დამცავად გვევლინება, მაგრამ ხომ არ უნდა ვთქვათ, რომ ძრწოლა ამით ჩვენ განგვაშორებს მხოლოდ ერთი ტიპის ბატონობისაგან (არსებულთა) და დაგვაფუძნებს მეორეში (ყოფიერების ბატონობაში)? ანუ ეგზისტენციურ სქემებში მობილობა ძალაუფლებით ასპექტს ხომ არ ინარჩუნებს? ჰაიდეგერი სავსებით მართალია, როდესაც ამბობს, რომ ნიცშე არ იაზრებს არარას. თუმცა, უნდა ითქვას, რომ ის არ იაზრებს არარას ექსპლიციტურად და ეს, ნიცშეს შემთხვევაში, მართლაც პრობლემურია, მაგრამ, მეორე მხრივ, ნიცშეს ფილოსოფია არარას ჰაიდეგერისეულ განმარტებას თავის თავში შეიცავს. სამფაზიანი მეტამორფოზა; ზეადამიანის დაფუძნება; უფსკრულის თვალეზში ჩახედვა, – არარას შესახებ ჰაიდეგერისეული განაზრებების ანალოგები ნიცშეს ფილოსოფიაშიც გვხვდება.

არარა და ყოფიერება, პლურალიზმს რომ აფუძნებენ, თავად არიან ეგზისტენციური უსაფუძვლობის „საფუძველი“. ჰაიდეგერსაც ისევე სიღრმისეულად ესმის ეგზისტენციური უსაფუძვლობის „ლოგიკა“, როგორც ნიცშეს. უბრალოდ, ჰაიდეგერი ცდილობს შექმნას ფუნდამენტი, რომელიც, ყოფიერების საკითხის არასწორი

დაყენებიდან გამომდინარე, ვერ შექმნეს უწინდელმა ონტოლოგიებმა. თუმცა მუწყოფიერების ანალიტიკასაც ისევე მივყავართ საფუძვლის არარსებობასთან, როგორც ნიცშეს ფილოსოფიას. ნიცშეს ფილოსოფიასაც მივყავართ არარასთან, უბრალოდ, მასთან არარას საკითხი სათანადო მიმართულებითა და სიღრმით არ არის ექსპლიცირებული.

აღსანიშნავია ისიც, რომ ჰაიდეგერის მიერ ნიცშეს ფილოსოფიის მხოლოდ ერთ ჭრილში დანახვა, და მასში არსებული იმპლიციტური მარცვლების არასათანადო ექსპლიკაციას მივყავართ მოცემულობამდე, რომელშიც ნიცშეს დასავლეთის უკანასკნელი მეტაფიზიკოსი ეწოდება მაშინ, როდესაც ძალაუფლება ყოფიერების (ყოფიერების არა ტრადიციული, არამედ ჰაიდეგერისეული გაგებით) მოუცილებელი კოდია. შესაბამისად, ჰაიდეგერი ყოფიერების დავიწყების ლოგიკას, შესაძლოა, სწორად ანვითარებდეს, მაგრამ ცდება ნიცშესთან მიმართებით, რომელმაც არა მხოლოდ არსებულის, როგორც მთელის ჭეშმარიტება კი არ დააფუძნა (დასავლური მეტაფიზიკის ტრადიციებში), არამედ მუწყოფიერების ყოფიერების, ზრუნვის ფარული მექანიზმი აღმოაჩინა, რომელიც არის დროის (ზრუნვის ამ უკუფენის) სინონიმი – ძალაუფლების ნება. ჰაიდეგერის ფილოსოფია ვერსად გაექცევა ძალაუფლების მომენტს; აქვე უნდა დავძინოთ: ამ მომენტის დასწრებულობა მის სქემებში ამ სქემათა სიმყარეს ვერას დააკლებს; უბრალოდ, ძალაუფლებითი ასპექტი ამ ასპექტებს ერთ დამატებით – ჩვენი აზრით, აუცილებელ – შტრიხს შესძენდა და უფრო ნათლად გამოავლენდა, რომ ეგზისტენციურ სქემებში მობილობა ძალაუფლებითი ბუნებისაა; ჰაიდეგერის ფილოსოფიის ძალაუფლებითი ბუნება ვლინდება ასევე ჰაიდეგერის სამართლიან „საყვედურში“ წინარე მოაზროვნებისადმი, არარას ვერ გააზრების შესახებ. ამ „საყვედურში“ ის *ნეგატიურის ძალაუფლების* არასათანადო გააზრებაზე-ც ამახვილებს ყურადღებას.

ჰაიდეგერი ნიცშეს ფილოსოფიის კრიტიკას ნიჰილიზმის კონტექსტშიც განაგრძობს და, როგორც არაერთხელ ვახსენეთ, მის ფილოსოფიის დეკარტის სუბიექტო-ცენტრული ფილოსოფიის ერთგვარ „დაგვირგვინებად“ მიიჩნევს. ამით, ჩვენი აზრით, ჰაიდეგერი რამდენიმე აზრით სცოდავს ნიცშეს ფილოსოფიის წინაშე. უპირველესად, ნიცშეს ფილოსოფია სუბიექტ-ობიექტურ ტოპიკას საერთოდ არ მიიჩნევს უმთავრესად,

ხოლო ნიცშეს მოსაზრებებს, რომელთა მიხედვითაც, ძალაუფლება საერთოდაც წინასუბიექტურია, ჰაიდეგერთან რატომღაც არასათანადო მნიშვნელობა ენიჭება.

ასევე მნიშვნელოვანია ის, რომ „გვიანდელი ნიცშე“ მრავალ ადგილას⁵⁶ ავითარებს მოსაზრებებს, რომელთა მიხედვითაც, „წინასუბიექტური“ ინსტინქტური სამყარო მნიშვნელოვანია და რომ ინსტინქტის სიძლიერე სამყაროს საზრისის განმსაზღვრელია. მაგალითად, ნიცშე „მხიარული მეცნიერების“ მოგვიანებით დამატებულ, მეხუთე წიგნში, სამყაროს უსაზრისობის „ლოგიკას“ აკრიტიკებს (Nietzsche, 1974: 286).

აღსანიშნავია, რომ თავად ჰაიდეგერის თქმითაც (Heidegger, 1996: 591), ნიცშე შეეწინააღმდეგებოდა ბანალურ სუბიექტივიზმთან გაიგივებას, რომელიც ყველაფერს სარგებლის ჭრილში განიხილავს. თუმცა, ჰაიდეგერის ეს შენიშვნა არ გადაქცეულა ერთგვარ მუხრუჭად, რომელიც შეანელებდა ნიცშეს ფილოსოფიის კრიტიკის „სუბიექტოცენტრულ“ მიმართულებას და არ აფიქრებინებდა ჰაიდეგერს, რომ ნიცშე დეკარტის ფილოსოფიის „ლოგიკური დაგვირგვინებაა“. პირიქით, ჰაიდეგერი იმავე აზრად შიშნავს (Heidegger, 1996: 591), რომ ნიცშე, „სხეულის“ ინტერპრეტაციულ ლაიტმოტივად წარმოჩინებით, მეტაფიზიკურად აუცილებელი სუბიექტივიზმის დასრულება-დაგვირგვინებასაც (zur Vollendung gebracht) აღიარებდაო.

აღსანიშნავია აგრეთვე „ადრეული ნიცშეს“ აქცენტირება დიონისურ საწყისზე და ხაზგასმა ხელოვნების მნიშვნელობისა. შესაბამისად, ჰაიდეგერისეული ტოლობის ნიშანი ძალაუფლების ნების პრინციპსა და ძალაუფლების ნების მოდერნულ (დეკარტისეულ, მაგრამ არავითარ შემთხვევაში, ნიცშესეულ) გამოვლინებას შორის მეტად პრობლემურია. ძალაუფლების ნებაზე ყურადღების გამახვილებით, ნიცშე კი არ ამყარებს რამეს, არამედ იგი „ჩაიწერს“ იმას, რაც სამყაროს პირველსაწყისი კოდის ერთ-ერთი მთავარი პრინციპია.

კიდევ ერთი აზრი, რის გამოც ჰაიდეგერი აკრიტიკებს ნიცშეს არის ის, რომ ძალაუფლების ნების რეპრეზენტაციად ფიქსირებით, ნიცშე ძალაუფლების ნებას განამყარებს აწმყოში, რითაც დასავლური მეტაფიზიკის მიერ წარმოებულ „დასწრებულობის“ (Anwesenung-ის) ლოგიკაში ჩაეწერება. თუმცა, თუ ნიცშეს ფილოსოფიის ზოგად სტრუქტურას დავაკვირდებით, აღმოვაჩინოთ, რომ მისი მთელი

⁵⁶ (Nietzsche, 2002: 18-20; 32-33; 34-35); (Nietzsche, 1974: 297-300).

რიგი უმნიშვნელოვანესი ელემენტები – წარსულის მორალთან ბრძოლა, ღირებულებათა გადაფასება, გენეალოგიური მეთოდი, მომავლის ფილოსოფოსების მიმართ გადაძახილები, ზარატუსტრას ფიგურა – აწმყოს ძალაუფლების გამყრებას, ანდა ძალაუფლების გააწმყოებას კი არ ემსახურებიან, არამედ სწორედ იმ ნიჰილიზმის გადალახვას, რომელსაც ჰაიდეგერი ნიცშეს მიაწერს. ჰაიდეგერი აღმოაჩენს ნიჰილიზმის მხოლოდ ერთ მიზეზს – ეს არარას ვერ (ან არასათანადოდ) გააზრებაა დასავლეთის ფილოსოფიის ისტორიაში; ხოლო ნიცშე ნიჰილიზმის მეორე არანაკლებ საფუძვლიან მიზეზს უკვე არსებულთა დინამიკაში განჭვრეტს – უწინდელ ნიჰილისტურ სწავლებებში და, მათ შორის, სუბიექტ-ობიექტის (დეკარტესეული) ფილოსოფიის მანკიერ, ნიჰილისტურ ონტოლოგიურ ტოპიკაშიც აღმოაჩენს.

ბ) მეტაფიზიკის ჰაიდეგერისეულ და ნიცშესეულ გაგებათა შედარებისას, პირველ ყოვლისა, საკითხავია, ისინი ერთსა და იმავე საკითხზე ხომ არ მსჯელობენ?

აშკარაა, რომ ეს ასე არ არის, რადგან ნიცშესათვის მეტაფიზიკა და მისი თანმდევი ტრანსცენდენცია აუცილებლობით გულისხმობს მიღმურ სამყაროს. ჰაიდეგერი, ამ მხრივ, უფრო სიღრმისეულ ხედვას გვთავაზობს, რომელიც მეტაფიზიკის წინაპირობად უძღურებასა და ქმნადობის წინაშე სილაჩრეს კი არ წარმოადგენს, არამედ არარას, როგორც საზღვრებს მიღმა გამყვან (ტრანსცენდირების) პრინციპს. შესაბამისად, არარას ვერ გააზრება ჰაიდეგერისთვის უფრო ფუძემდებლური შეცდომაა. არარას ვერ გააზრებით, ყოველი მეტაფიზიკური სისტემა ყოფიერების ადგილას განათავსებს – არსებულს, არსებულთა მთლიანობას და შესაბამის მეტაფიზიკურ სტრუქტურებს.

ჰაიდეგერისთვის, ტრანსცენდირება ეგზისტირების აპრიორული ნიშანია და არა ფსიქოლოგიური უძღურების შედეგი; მისთვის, ნიცშეს მიერ მეტაფიზიკის სტრუქტურის ვერ გააზრება არარას ექსპლიკაციურად ვერ გააზრებას უტოლდება. ჰაიდეგერის განაზრებით, ტრანსცენდირების ცენტრი და მთავარი მამოძრავებელია არარა, რომელიც არის სუბიექტ-ობიექტურ დაყოფამდე არსებული პრინციპი. ამრიგად, თუ ადამიანს ჩავრთავთ მსჯელობაში, შეგვიძლია ვთქვათ: ტრანსცენდირებს არა სუბიექტური, არამედ „წინასუბიექტური მე“, რომლის სტრუქტურული ერთიანობა მომდინარეობს ტრანსცენდირებიდან, რისი საბოლოო მნიშვნელობაც არის დრო. ჰაიდეგერისთვის

ტრანსცენდირების მიმართულება იცვლება, – ის მიემართება არა „მიღმურ სამყაროს“ ტრადიციული გაგებით, არამედ ყოფიერების ღიაობას, ტოლპირველადს არარასთან. ყოფიერების ღიაობა კი წინაპირობაა, როგორც ყოფიერების (დასავლეთის ფილოსოფიის ისტორიაში) არასწორი ინტერპრეტაციებისა, ისე ფუნდამენტურ-ონტოლოგიური ანალიზისა. ტრანსცენდირება არის ტემპორალური და ეგზისტენციურ-ონტოლოგიური აქტივობა, რომლითაც არსებულების დანახვა ხდება შესაძლებელი. ამრიგად, მეტაფიზიკური ტოპიკა, რომელსაც ნიცშე აკრიტიკებს, არის მხოლოდ ერთი ნაირსახეობა იმ ზოგადი მოცემულობისა, რომლის განმაპირობებლად ჰაიდეგერი არარას მიიჩნევს.

ჰაიდეგერის ხედვა ნიცშეს მეტაფიზიკოსობის შესახებ მართებულია, თუმცა მის მიერ ნიცშეს უკანასკნელ მეტაფიზიკად წარმოჩენა პრობლემურია. ყოფიერების ძალაუფლებითი ბუნება არაა სათანადოდ გააზრებული ჰაიდეგერის ფილოსოფიაში. შესაბამისად, ძალაუფლების პრინციპზე ნიცშესეული აპელირება ვერანაირად იქნებოდა მეტაფიზიკის დასასრული, რადგან თავად ნიცშეს ფილოსოფიაში ვხვდებით მრავალ მაგალითს მომავლისადმი გადაძახილისა – მომავლისადმი, რომელიც არატექნოლოგიზებულიად წარმოედგინა ნიცშეს. ნიცშეს მიერ „უკანასკნელი ადამიანის“ კრიტიკა სწორედ ამაზე მიუთითებს. „უკანასკნელი ადამიანი“ არის „კმაყოფილი მომხმარებელი“, რომელიც ტექნოლოგიებით მართული ბიომასის როლს მორჩილად თანხმდება. ნიცშე კი სწორედ ამგვარ, ტექნოლოგიების ტყვეობაში მოქცეულ ადამიანს უპირისპირებს განაზრებებს ზეადამიანის შესახებ. შესაბამისად, ჰაიდეგერის მიერ ძალაუფლების ტექნოლოგიზებული სახისა და ძალაუფლების ფუნდამენტური (მათ შორის, ყოფიერებაში პირველსაწყისად დასწრებული პრინციპის) როლის ურთიერთადრევა აშკარაა.

ჩნდება კითხვა: თუ მეტაფიზიკის დასასრულს (ნიცშესთან), ქმნადობის ყოფიერებად გააზრება გულისხმობს გამყარებას (როგორც ამას ჰაიდეგერი ამბობს), მაშინ შეგვიძლია ვიფიქროთ, რომ ეს არაა უბრალო გამყარება, არამედ ძალაუფლებითი ბუნებისა; და რაც მნიშვნელოვანია – გამყარება აუცილებლობით როდი გულისხმობს რეპრეზენტაციულ, სუბიექტურ გამყარებას, ხოლო იმ შემთხვევაში, თუ სუბიექტური რეპრეზენტაცია მართლაც მოქმედებს, კვლავ ნარჩუნდება კითხვა: რატომ გამორიცხავს

სუბიექტური გამყარება იმას, რომ რასაც „სუბიექტი“ „თავის წარმოსახვაში“ ამყარებს, ისედაც მყარია, ე.ი. სამყაროს პირველსაწყისი კოდის მუდმივი პრინციპია? ანუ, ის უბრალოდ გონებაში აფიქსირებს პრინციპს ძალაუფლების ნებისა. ცხადია, ეს ვერანაირად ვერ გამოორიცხავს, რომ „ბუნება“ ჰაიდეგერისეული ყოფიერების ნიშანიც უნდა იყოს. რა ანიჭებს ქმნადობას – არსებულთა მარადიულ დინებას – ძალაუფლების ნიშანს? ეგებ გამყარებისკენ ადამიანური სწრაფვის, ანუ ტრადიციული გაგებით „ყოფიერების“ დაფუძნების წინაპირობა, არის ის ყოფიერება, რომელზეც ჰაიდეგერი საუბრობს?

ამ კონტექსტში, მნიშვნელოვანია, რომ ჰაიდეგერი „ონტოლოგიური გამყარების“ გამოც აკრიტიკებს ნიცშეს. კრიტიკის არსი ასეთია: ნიცშემ ქმნადობას ყოფიერების (ტრადიციული გაგებით „ყოფიერებისა“) ხარისხი მიანიჭა, რითაც დარჩა დასავლური ფილოსოფიის ტრადიციაში და ყოფიერების უმთავრეს მახასიათებლებად კვლავ „სიმყარე“ და „უცვლელობა“ მიიჩნია. ამით ნიცშემ აქცენტი გააკეთა არა „აწმყოობაზე“, არამედ ამწყობზე. თუმცა, ჰაიდეგერის აზრთა მსვლელობა, გარკვეულწილად, პრობლემურია: ნიცშეს ფილოსოფიის მთლიანობითად წაკითხვის შემთხვევაში, ჰაიდეგერს უნდა დაენახა, რომ ნიცშეს ფილოსოფია არ არის პერმანენტულობის და გამყარების ფილოსოფია, არამედ ის გვაწვდის პრინციპს, რომელიც ყოველივეს როგორც გამყარების, ისე „გათხევადების“ პრინციპია – ეს პრინციპი კი ძალაუფლების ნებაა. შესაბამისად, შესაძლოა, ნიცშე მართლაც არის მეტაფიზიკოსი, ტერმინის „მეტაფიზიკა“ განმარტების მთელი რიგი კრიტერიუმებით, მაგრამ უკანასკნელ მეტაფიზიკოსად მისი მიჩნევა იმიტომ, რომ მან სამყაროს ძალაუფლებითი ბუნება საკუთარი ფილოსოფიის ლაიტმოტივად აქცია, გაუმართლებლად წარმოჩნდება, – მეტადრე იმიტომ, რომ ნიცშე, როგორც უკვე ვთქვით, არაერთხელ ამტკიცებს საკუთარ „არანიჰილისტურობას“. ნიცშეს ჰაიდეგერისგან განსხვავებულად ესმის ყოფიერება, მაგრამ ნიცშე განჭვრეტს ყოფიერების ძალაუფლებით შემადგენელს, – ამგვარ მჭვრეტელობას მოვისაკლისებთ ჰაიდეგერის ფილოსოფიაში.

გ) ნიცშეს ჰაიდეგერისეული კრიტიკა, ღირებულებებს რომ მიემართებიან, ფესვგადგმულია ნიცშეს ფილოსოფიაში. ჰაიდეგერისთვის მიუღებელია აქამდე არსებული ღირებულებათა თეორიები, რადგან:

- ღირებულებათა ნაწილი ეფუძნება „კარტეზიულ (დეკარტეს) ონტოლოგიას“, რომელიც აფიქსირებს განფენილ საგანს (res extensa-ს), ვითარცა ონტოლოგიურად ნეიტრალურ მოცემულობას და ღირებულებებს მათზე post factum პროექციებად მიიჩნევს. ჰაიდეგერისთვის, მუნყოფიერების არსებობის წესია „სამყარო-ში-ყოფნა“. ამიტომაც, ის ვერ მიიღებს ღირებულების არმქონე სივრცეზე ღირებულებათა post factum „გადაფენის“ შესახებ ფილოსოფიურ პოზიციას. ნაცვლად ამისა, მისი აზრით, ღირებულება დგინდება ხელსაწყობათა მთლიანობით განპირობებული მნიშვნელობათა მთლიანობით, რაც ადამიანური პრაქტიკის შედეგია და იკითხება ადამიანის სამყაროსთან მიმართებებში. ამგვარი მიმართება, ცხადია, წინდაწინვე გამორიცხავს „ნეიტრალური ობიექტური განფენილობის“ ონტოლოგიას;

- ნიცშემდელ თეორიათა ნაწილი ღირებულებად მიიჩნევდა ჭეშმარიტებას, აფუძნებდა მას პროპოზიციულ თეორიაზე და, ჰაიდეგერის მიხედვით, საერთოდ ვერ ხედავდა ჭეშმარიტების ალითიურ ბუნებას, ე.ი. მოცემულობას, რომ ჩვენ წინდაწინვე ვართ ჭეშმარიტებაში (ჰაიდეგერი, 2019: 227);

- „ყოფიერება და დრო“ არ ესწრაფვის მორალიზმს, კონკრეტული მორალის დაფუძნებას. ჰაიდეგერი ღიად ამბობს „ყოფიერება და დროში“, რომ, მაგალითად, ლაყბობა დამამცირებლად არ უნდა იქნას გამოყენებული (ჰაიდეგერი, 2019: 167). მისთვის მთავარია ონტოლოგიური და არა ონტიკური ანალიზი. ჰაიდეგერისთვის ღირებულება არ არის რაღაც უქმად მყოფი თავისთავადი მნიშვნელობის მქონე რამ, რომელსაც ადამიანი, თავისი საქციელებით, „მოქმედებაში მოიყვანს“: *„რაოდენ მდიდრულად დანაწევრებული და ყოვლისმომცველიც არ უნდა იყოს ღირებულებათა ტაბულა, ის წმინდა ფანტომად რჩება, ამ მაძიებელი კანონმდებლობის გარეშე, თუ წმინდა ნებას, როგორც ნამდვილ რეალობას არ სურს საკუთარი თავი ... ქმედების ზნეობრიობა მდგომარეობს არა იმაში, რომ მე ეგრეთ წოდებულ ღირებულებას ვანამდვილებ, არამედ იმაში, რომ მე მართლაც*

მნებავს, ანუ გადავწყვეტ, გადაწვეტილებაში მნებავს, ანუ პასუხისმგებლობას საკუთარ თავზე ვიღებ და ამ პასუხისმგებლობაში გადავიბარებ საკუთარ ეგზისტენციას“ (Heidegger, 1982a: 279-280).

აშკარაა, რომ ჰაიდეგერის ეს უკანასკნელი განაზრება ნიცშეს ფილოსოფიას გარკვეულწილად უახლოვდება, თუმცა არა სრულად. ჰაიდეგერი ამ განაზრებით უახლოვდება ნიცშეს ფილოსოფიის „ერთ ხაზს“, კერძოდ, – ნებით განსაზღვრულ პერსპექტივიზმს იმით, რომ ჰაიდეგერი ღირებულებას, როგორც თავისთავად მოცემულობას კი არ აფუძნებს, არამედ ღირებულებას აქტივობის შედეგად მიიჩნევს და გაბედულებით პროექტირებულ მუნყოფიერებაზე აპელირებს; თუმცა, აუცილებლად უნდა ვთქვათ, რომ ნიცშესთან უფრო ნათლადაა მოცემული ღირებულებათა რანჟირება და ამ რანჟირების პრინციპები, მიუხედავად ღირებულებათა პერსპექტიული ბუნებისა. მაგალითად, ობიექტურობა, თანაგრძნობა, ჭეშმარიტება (!) ნიცშესთვის მორალური ღირებულებებია, რომელთა ტრადიციული გაგების ჩანაცვლებაც სურს ნიცშეს, რადგან ისინი სიცოცხლისთვის საზიანოა. გავიხსენოთ მისი სიტყვები: „შენს სხეულში მეტი გონებაა, ვიდრე შენს საუკეთესო სიბრძნეში“ (Nietzsche, 1967: 40).

ჰაიდეგერი მიიჩნევს, რომ ნიცშე ღირებულებათა ერთ კონკრეტულ (დეკადენტურ) ჯგუფზე ამბობს უარს და არა თავად ღირებულების იდეაზე. ნიცშესადმი მიმართული კრიტიკა ნაწილობრივ გამართლებულია, რადგან ეს უკანასკნელი ჭეშმარიტებასა და ყოფიერებას მიიჩნევდა ღირებულებებად.

ჰაიდეგერი ასევე ფიქრობს, რომ ნიცშეს ფილოსოფია უკავშირდება „მაქინაციას“ (ტექნოლოგიურ ბატონობას) და შესაბამისად, აღმართავს დაბრკოლებებს საზრისის ძიების წინაშე. ძალაუფლების ღირებულებად დაფუძნებით, ნიცშე ერთგვარად ასრულებს იმ ხაზს, რომელიც პლატონიდან მომდინარეობს (ყოფიერების „აგათონად“ დაფუძნებით). ჰაიდეგერი ხაზს უსვამს, რომ ნიცშეს მეტაფიზიკის ღირებულებითობა დაკავშირებულია ღირებულებათა ძალაუფლებით ბუნებასთან. ჰაიდეგერს, ამის დასტურად, „ძალაუფლების ნების“ 715-ე აფორიზმი მოჰყავს (Хаїдеггер, 1993: 100), სადაც ნიცშე ღირებულებებს შენახვისა და განვრცობის პირობად მიიჩნევს.

ჩნდება კითხვა: მართლაცდა, საიდან მოდიან ღირებულებები? გასაგებია, რომ ისინი კარტეზიული ან ნეოკანტიანური ონტოლოგიის ჭრილში არ უნდა განვიხილოთ, – თითქოს ღირებულებები „პოსტ ფაქტუმ“ პროექციებია ონტოლოგიურად ნეიტრალურ განფენილ ობიექტურ სივრცეზე, – მაგრამ საქმეც ესაა, რომ საკუთრივ ჰაიდეგერისეული პასუხი, რომელიც „ხელსაწყობა მთლიანობასა“ და „მნიშვნელობათა მთლიანობას“ მოიცავს და პრაქტიკაზე დებს პირველად ფსონს, ნიცმეს ფილოსოფიას უახლოვდება. ჰაიდეგერის ფილოსოფიის პრაგმატული ნაწილი აუცილებლობით მოიცავს ნიცმესეულ განაზრებას მნიშვნელობათა ძალაუფლებითი დადგინების შესახებ. ამასვე გულისხმობს ჰაიდეგერის ფილოსოფიის კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი მომენტი, – ღიაობა, რასაც, სხვათა შორის, ჰაიდეგერი აღნიშნავს კიდევ თავის მოხსენებაში „რა არის მეტაფიზიკა?“. ჰაიდეგერის თქმით (Heidegger, 1976: 105), არსებული, სახელად ადამიანი, შეიჭრება არსებულთა მთლიანობაში და ეს არის გახსნის (მათ შორის, საკუთარი თავის) ერთ-ერთი წინაპირობა. ანალოგიური პათოსი განმსჭვალავს ჰაიდეგერის კიდევ ერთ ტექსტს – „ტექნიკის საკითხს“. შესაბამისად, თვით ეს შეჭრა, საკუთარი თავის გამორჩეულ ადგილად დადგენა, ძალაუფლების ბუნებისაა; ძალაუფლებითი ბუნებისაა მომზადება (გახსნა) იმ ტოპოსისა (ადგილისა), სადაც ყოფიერებას შეკითხვა დაესმის, განურჩევლად შემდგომი სცენარისა: (ა) არსებულთა მთლიანობაში შეჭრა ყოფიერებას ივიწყებს თუ (ბ) მის პირველსაწყის ღიაობაზე დებს ფსონს და ამითვე აფუძნებს ახალ დასაწყისს, როგორც ამას ჰაიდეგერი ესწრაფოდა.

ერთის მხრივ, ჰაიდეგერის მოტივაციაა, რომ ღირებულებები განარიდოს მათსავე ანთროპოლოგიურ, სუბიექტო-ცენტრულ ბუნებას, მაგრამ ის, რასაც მუნყოფიერება ონტიკურ დონეზე, ღირებულებად, მორალად აყალიბებს, აუცილებლობითაა გარკვეულ მყარ კავშირში ონტოლოგიურ შრესთან, ანუ ღირებულებათა ერთი რიგი – დიახაც, ონტოლოგიურად განპირობებულნი – მომდინარეობენ თავისი სიცოცხლისთვის საზიანობიდან და სარგებლისგან (რაზეც ნიცმე აპელირებს). ის, რომ ღირებულებანი „ამოიწვევებიან“ სამყაროს მთლიანობიდან და არ წარმოადგენენ „სუბიექტურ პროექციებს“ ობიექტურ სივრცეზე – აზრია, რომელიც ნიცმესა და ჰაიდეგერს აერთიანებს. უბრალოდ, ნიცმე ღირებულებათა დადგინებაში ძალაუფლებით როლს

ექსპლიკაციურად აფიქსირებს, ჰაიდეგერი კი, მეტწილად ნეგატიურ კონტექსტში მსჯელობს ღირებულებებზე, რადგან ნეოკანტიანიზმთან და კარტეზიულ ონტოლოგიასთან ბრძოლის ეშხში, არასათანადო მახვილს სვამს იმაზე, რომ ღირებულებები გამომდინარეობენ როგორც „ყოფიერება და დროის“ სქემიდან, ისე Ereignis-გამოცდილებიდან.

ღირებულებათა ჭრილში შეგვიძლია დავინახოთ კიდევ ერთი სივრცე, რომელშიც ყოფიერების ჰაიდეგერისეული გაგება სიცოცხლის ნიცმესეულ გაგებასთან თანაიკვეთება. მართლაც, გამსწრებ გაბედულებასა და სიცოცხლისთვის სარგებლიანობას შორის მიახლოებითი ტოლობის ნიშანი ხომ არ შეიძლება დაისვას? ან ხომ არ შეიძლება ვთქვათ, რომ სიცოცხლისთვის საზიანოა არასაკუთრივი არსებობა? სიცოცხლისთვის საზიანოა-სარგებლიანობა არავითარ შემთხვევაში არ განუდგება ჰაიდეგერის პათოსს, რომ უარი ვთქვათ მუნყოფიერების ლაყობისა და სხვა ონტოლოგიურ-ეგსისტენციალური სტრუქტურების მორალისტურ განხილვაზე. უბრალოდ, მსგავსი მიახლოება ცდილობს დააფუძნოს საზრისი, რომ სიცოცხლისთვის სარგებლიანობა ყოფიერების ჰაიდეგერისეული გაგების ერთ-ერთი შესაძლო უკუფენაა, და რომ, როგორც ასეთი, აუცილებლად მოიცავს იმ სქემებს, რომლებსაც ჰაიდეგერი „ყოფიერება და დროში“ გამოყოფს.

სინამდვილეში, ის, რაც ტექნოლოგიის ბატონობას ამყარებს, არის არა იმდენად „ძალაუფლების ნების მეტაფიზიკა“, რამდენადაც ძალაუფლების, როგორც სამყაროს პირველსაწყისი კოდის, არაგონივრული გამოყენება სოციალურ ცხოვრებაში. *ამრიგად, პრობლემურია არა თავად ძალაუფლების ნება, გაფორმებული მეტაფიზიკად, არამედ ამ პრინციპის გამოყენება.* შეგვიძლია ვთქვათ, რომ პირიქით, machenschaft-ი (ტექნოლოგიზებული ბატონობა) ხელს უშლის ადამიანის ბატონობას პლანეტაზე – თუნდაც იმ ფაქტით, რომ ზღვარგადასული წარმოებით, კაცობრიობა აბინძურებს გარემოს, ატმოსფეროში შეუსაბამო მოცულობის აირების გატყორცნა კი პლანეტაზე ჩვენს არსებობას (რაც „ბატონობის“ წინაპირობაა) ძირს უთხრის. თუმცა, ადამიანის „არადამბინძურებელი“ და „ნაკლებტექნოლოგიური“ აქტივობაც ძალაუფლების ნების

გამოხატულება იქნებოდა ზუსტად ისევე, როგორც ეს კარტეზიული სუბიექტის, ვით ბუნებაზე „მტურმის მიმტანის“ შემთხვევაშია.

აქ საკითხი დგას ასე: ღირებულებას საზრისი ენიჭება გარკვეულ მთლიანობით ბადეში, რასაც ჰაიდეგერი უწოდებს *Seiende im Ganze*-ს, „არსებულს მის მთლიანობაში“. ჰაიდეგერი ამბობს, რომ ნიცშემ არსებულის მთლიანობად ძალაუფლების ნება მიიჩნია, განავითარა რა მასში წინდაწინვე არსებული „ანთროპოლოგიური“ მარცვალი, და ამიტომაცაა, რომ სრულდება მეტაფიზიკა და ფორმდება მექანიზებული ბატონობა. ჩვენის მხრივ, შეგვიძლია დავძინოთ, რომ ნიცშეს მიერ ძალაუფლებითი ნების დაფუძნება კი არაა დაღმასვლის შედეგი, არამედ დავეთანხმოთ ნიცშეს და ვთქვათ, რომ „ძალაუფლების ფილოსოფია“ გაშიფვრაა სამყაროს პირველსაწყისი კოდისა, რომელიც ნიცშემდე არასათანადოდ იყო თეორეტიზებული. 1964 წელს პარიზში ჰაიდეგერის მიერ წაკითხული ლექციის – „ფილოსოფიის დასასრული და აზროვნების ამოცანა“ (Heidegger, 2007: 67-90) პათოსია, რომ აზროვნება არაა მოწადინებული დომინირებისკენ, არამედ იგი ეგზისტენციურ ღიაობაში გასვლას ცდილობს, ანუ იქ, სადაც ღიაობაა, – იქ, სადაც გვიჩვენებენ, გვივლენენ, გვიმჟღავნებენ, გვიხსნიან. თუმცა შეკითხვა ჯიუტად რჩება: *ეგებ ეს საგნები ღიაობაში თავს ძალაუფლების ნებად ავლენენ? ეგებ თვით აზროვნებაც ძალაუფლებითი აქტია? ეგებ ღია ჰორიზონტის მოპოვება და თავად ჭეშმარიტების ღია ველში შესვლა ისტორიული პრაქტიკების მეშვეობით (ე.ი. ძალაუფლებითი პრაქტიკების მეშვეობით) ხორციელდება?*⁵⁷

ეს თემა განვრცობას შემდგომ ქვეთავში მოელის, სადაც ჭეშმარიტების შესახებ ჰაიდეგერისა და ნიცშეს მოსაზრებებს შევადარებთ.

(3) *რეზიუმე* – არარას, მეტაფიზიკისა და ნიჰილიზმის შედარებითი ჭრილი შემდეგი დასკვნების გამოტანის საშუალებას იძლევა:

- ✓ მიუხედავად იმისა, რომ ღირებულებისა და ყოფიერების ნიცშესეული გაიგივება ვულგარულია, ყოფიერების ჰაიდეგერისეული გაგება არის ღირებულებათა წყარო. შესაბამისად, ვერანაირად დავეთანხმებით

⁵⁷ ამაზე ჰაიდეგერიც საუბრობს ტექსტში – „რა არის მეტაფიზიკა?“.

ჰაიდეგერისეულ ტოლობის ნიშანს, რომელიც დასმულია „მაქინაციასა“ და ღირებულებას შორის;

- ✓ მუნყოფიერება, ვით ყოფიერების ძიების ადგილი, გამოყოფილ იქნა ძალაუფლებითი ისტორიული აქტების/პრაქტიკების შედეგად;
- ✓ ყოფიერების ჰაიდეგერისეული გაგებისათვის უპირატესობის მინიჭებამ ღირებულების ფორმა უნდა მიიღოს;
- ✓ ჰაიდეგერი მართალია, როდესაც ნიცშეს არარას ვერ გააზრებაში „დებს ბრალს“. თუმცა, ნიცშეს ფილოსოფია სავსეა იმგვარი იმპლიციტური მარცვლებით, რომლებიც მიგვანიშნებენ, რომ არარა ნიცშეს ფილოსოფიაში დასწრებულია და მისი ფილოსოფიის განვითარებაში მნიშვნელოვან როლს ასრულებს;
- ✓ დასწრებულია, ასევე, ძალაუფლებაც ჰაიდეგერის ფილოსოფიაში – თუნდაც, როგორც მოთხოვნა – არარას გააზრებისა. ეს კი არის გააზრება არარას ბატონობის და მისი ძალაუფლებით ინდიკატორისა;
- ✓ პრობლემურია არა იმდენად ძალაუფლების ნება, ან, თუნდაც, მისი არსებულობის, როგორც ასეთის, უმთავრეს მახასიათებლად ფიქსირება, რამდენადაც თავად ამ ძალაუფლების პრაქტიკაში გამოყენება; საკუთრივ „ტექნოლოგიზებული ბატონობის“ ლოგიკა აბრკოლებს ძალაუფლების ნების გამოყენებასა და ადამიანის დომინაციას. ადამიანის, ვით ბატონის გააზრების ზღვარდადების ადგილია ჰაიდეგერისეული გაგება ყოფიერებისა.
- ✓ ჰაიდეგერის კრიტიკა მართებულია იმ აზრით, რომ ტექნოლოგიური ბატონობის წინაპირობად მიჩნეულია დასავლური ფილოსოფიის დინამიკა, და მეტადრე, დეკარტის სუბიექტ-ობიექტური ონტოლოგია, მაგრამ ამ ტენდენციისთვის ნიცშეს მიკუთვნება ერთობ პრობლემურია, რადგანაც ნიცშე საუბრობს: (ა) სხეულზე, როგორც ძალაუფლებით პრინციპზე. სხეული, როგორც პრინციპი, დეკარტესეული სუბიექტურობის „დაგვირგინება“ კი არ არის, არამედ ერთგვარი „გრაგნილია“, რომელზეც სამყაროსეული კოდი, და, მათ შორის, ძალაუფლების ნებაცაა ჩაწერილი; (ბ) ხელოვნებაზე, რომელიც ზუსტადაც რომ ტექნოგენური ბატონობის ონტოლოგიური ანტონიმია და

აგრეთვე – (გ) ნიცშესთან ვხვდებით უამრავ მითითებას (მართალია, არასათანადოდ გაშლილს) არარას შესახებ.

6.4 ჭეშმარიტება

ნიცშეს რაკურსი – ნიცშეს ხშირად ჭეშმარიტების წინააღმდეგ მებრძოლად მიიჩნევენ. თანაც ეს ხდება იმის ფონზე, რომ თავად ეს სიტყვა – „ჭეშმარიტება“ რაღაც თავისთავად გასაგებად მიიჩნევა, – ისეთად, რაც თითქოს ყველამ კარგად ვიცით, რომლისადმიც კეთილგანწყობილები ვართ, ხოლო ჭეშმარიტების უარყოფა გარკვეულ ეჭვებს ბადებს და სულ მცირე, ერთი შეხედვით, ექსტრავაგანტულ მოსაზრებად წარმოჩინდება. ნიცშეს ნაწარმოებებში ნამდვილად ვხვდებით ისეთ პასაჟებს, რომლებიც ამგვარი, ზედაპირული ინტერპრეტაციის საშუალებას შეიძლება იძლეოდეს: მისი მსჯელობა, რომ არ არსებობენ ფაქტები, არამედ მხოლოდ ინტერპრეტაციები (Nietzsche, 1930: 414); მისი მსჯელობა ჭეშმარიტი სამყაროს არ არსებობის შესახებ (Nietzsche, 1930: 17). ეს შეხედულებები, ცხადია, წყალს უსხამენ ყოველგვარ ცრურწმენას ნიცშეს „ანტი-ჭეშმარიტი“ სწავლების შესახებ. თუმცა, ჭეშმარიტების შესახებ ნიცშეს განაზრებებში საქმე არცთუ მარტივადაა, რადგან თავად ეს ვითომდა გასაგები ტერმინი „ჭეშმარიტება“ უამრავ ფარულ ფსიქოლოგიურ, კულტურულ, ეგზისტენციურ და ონტოლოგიურ შრესა თუ კავშირს მოიცავს, რომელთა მხილება, გააზრება და გადააზრება ნიცშეს ფილოსოფიის ერთ-ერთი მიზანი და, ამავე დროს, დამსახურება იყო.

და მაინც: რით არის გამორჩეული ნიცშეს მოძღვრება ჭეშმარიტების შესახებ? არის კი ნიცშე ჭეშმარიტების სრული უარყოფელი? ან რომელია ჭეშმარიტების ის გაგება, რომელსაც იგი უტევს? რას აფუძნებს ნიცშე მის სანაცვლოდ? – ეს ის მამოძრავებელი კითხვებია, რომლებიც დაგვეხმარება, გამოვიკვლიოთ ნიცშეს განაზრებანი ჭეშმარიტების შესახებ.

უპირველესად, უნდა ითქვას, რომ ნიცშე თავს ესხმის ჭეშმარიტების ტრადიციულ გაგებას და მის მთავარ შემადგენლებს – თავისთავადობისა და მიღმურობის იდეებს. ნიცშესთვის „ჭეშმარიტება“ ვერ იქნება თავისთავადი, ის მოუცილებელია ძალაუფლებითი პერსპექტივიდან. აქ, ცხადია, არ უნდა ვიფიქროთ, რომ ნიცშე არ

ცნობდა ისეთ უცვლელ ჭეშმარიტებებს, როგორცაა, მაგალითად, $7+5=12$, ანუ მათემატიკურ ჭეშმარიტებებს (Nietzsche, 1979: 19); უბრალოდ, ნიცშე მათ ერთგვარად უწყინარ ჭეშმარიტებებად მიიჩნევდა, ხოლო მისი კვლევის სფეროა შეფასებითი ჭეშმარიტება/მცდარობა, რომელიც ეგზისტენციალურად მნიშვნელოვანია და პასუხობს შეკითხვებს ადამიანის სიცოცხლის, საზრისის, ტანჯვის, ქმნადობისა და ძალაუფლების შესახებ. ანუ, პირველი ნიშანი, რაც ნიცშეს ჭეშმარიტებისადმი მიმართებას გამოარჩევს, ის არის, რომ იგი *მისთვის საინტერესო და ეგზისტენციურად მნიშვნელოვან* ჭეშმარიტებათა ველს მონიშნავს. მისთვის ნაკლებ საინტერესოა ე.წ. „უწყინარი ჭეშმარიტებანი“, როგორც ასეთნი. ამიტომაც ნიცშე შემოქმედებით ენერგიებს შეფასებითი ჭეშმარიტებებისა და მცდარობების სფეროსკენ მიმართავს.

ამ თეორიული აქცენტირებით, ცხადია, იკარგება ის სიცხადე, რომელიც შეიძლება მათემატიკურ, ან საბუნებისმეტყველო მეცნიერებებში მოიპოვებოდეს. მაგრამ ნიცშეს აინტერესებს, თუ რატომ მოხდა ისე, რომ დასავლურმა კულტურამ უპირატესობა მიანიჭა სამეცნიერო, „ობიექტურ“ ჭეშმარიტებებს. ნიცშე ამ არჩევანში დეკადენტის ინსტინქტს განჰყვრეტს.⁵⁸ მისთვის სიცოცხლის, ძალაუფლების კლების სიმპტომია სწრაფვა ობიექტურობისკენ, სადაც ნება დაჩლუნგებულია, და მიელტვის სიმშვიდესა და უსაფრთხოებას; იმავე კონტექსტშია მიუღებელი ამგვარ „ჭეშმარიტ“ მსოფლიოთა მიღმურობა, – ეს შეხედულება ქმნადობის წინაშე შიშის სიმპტომად ცხადდება (Nietzsche, 1930: 392).

ჭეშმარიტებისადმი სწრაფვა ნიცშესთვის არაა თავისთავად ცხადი რამ. ჭეშმარიტებისაკენ – როგორც შეფასებითის, ისე მათემატიკურისა თუ საბუნებისმეტყველო ჭეშმარიტებებისაკენ – სწრაფვა, ნიცშესთვის, მორალური ბუნებისაა და აუცილებლობით უკავშირდება გარკვეულ იმპულსებს. საკითხის ამგვარი, სიმპტომატოლოგიური გააზრების ტენდენცია ნიცშეს ფილოსოფიაში ჯერ კიდევ მისი შემოქმედების ადრეული პერიოდიდან შეიმჩნევა. მაგალითად, იგი ესეში „შოპენჰაუერი როგორც აღმზრდელი“ საუბრობს იმპულსებზე, რომლებიც მეცნიერს აყალიბებენ (Nietzsche, 1997b: 169-173). ამით ნიცშე ობიექტური ჭეშმარიტებისკენ ვითომდა

⁵⁸ (Nietzsche, 1979: 7); (Nietzsche, 2006: 114); (Nietzsche, 1930: 311).

თავისთავადი სწრაფვის იდეის წინააღმდეგ ილაშქრებს. მისთვის ჭეშმარიტებისადმი სწრაფვის წამყვანი ასპექტი ბიო-ევოლუციურია: მაგალითად, ნიცშეს მიხედვით, ჭეშმარიტება გვგვრის უსაფრთხოების განცდას. ის გვიფარავს ფუნდამენტურ ჭეშმარიტებას სამყაროსეული უსაზრისობისა და საფრთხისა. ნიცშესთვის პერსპექტივიზმი არის ფილოსოფიური პასუხი ფუნდამენტურ ჭეშმარიტებებზე – ტანჯვის გარდაუვალობაზე, წარმავლობაზე და სხვა. ნიცშე გარკვეულ ფუნდამენტურ ჭეშმარიტებებს ხაზს უსვამს. ეს „ტრაგედიის დაბადებაშიცაა“ ნათლად მოცემული. მისი ჭეშმარიტების თეორია ორშრიანია.⁵⁹ ერთია ფუნდამენტური შრე – სამყაროში არსებობს გარკვეული ტიპის უცვლელი მომენტები – ტკივილი, წარმავლობა, მარადიულის კვლავდაბრუნება და მეორე შრე, რომელიც პირველ შრეზე ეგზისტენციურ-კულტურული რეაქციაა – ესაა ნიცშესეული პერსპექტივიზმი. მეორე შრეს საქმეში შემოჰყავს შეფასებითი მსჯელობები და მათი რანჟირება – ის, თუ რომელ პერსპექტივას ავირჩევთ ფუნდამენტურ მოცემულობასთან მიმართებისთვის, აქტიურს თუ რეაქტიულს.

აღსანიშნავია, რომ ნიცშე, შემოქმედების „სიმწიფის პერიოდში“, 1880-იანი წლებიდან, მოსაზრებებს უსაფრთხოების, როგორც ჭეშმარიტების უკუფენის შესახებ, თანდათანობით ჩაანაცვლებს განაზრებებით ძალაუფლების ნების, ვით ჭეშმარიტების საფუძვლის შესახებ (Nietzsche, 1930: 288, 316).

ნიცშე კრიტიკულ კონტექსტში მოიხსენიებს უწინდელ, დეკადენტური, მორალისტური იმპულსებით უკუფენილ ჭეშმარიტებისადმი სწრაფვას. შესაბამისად, ლოგიკურია, რომ დეკადენტურ ინსტინქტებს „დეკადენტურ ჭეშმარიტებებთან“ მივყავართ. ნაცვლად ამისა, ნიცშე გვთავაზობს ჭეშმარიტების განსხვავებულ პროექტს. გარდა სიმპტომატოლოგიური ალგორითმისა, იგი ცდილობს, ჭეშმარიტების ტრადიციული გაგება ქმნადობის პრინციპზე დამყარებული არგუმენტითაც უარყოს.⁶⁰ ამ

⁵⁹ ცხადია, ნიცშესთან ღიად არაა საუბარი „ორშრიან ჭეშმარიტების“ თეორიაზე. ჩვენ მისი მთლიანი ფილოსოფიური კონტექსტის გააზრებით, ვასკვნით, რომ ერთი შრეა – უცვლელი სამყაროსეული მოცემულობანი, ხოლო მეორე – პერსპექტივები, პასუხი ამ ჭეშმარიტებებზე.

⁶⁰ (Nietzsche, 1930: 356).

არგუმენტის მთავარი აზრი კი ისაა, რომ შემეცნებელიცა და შესამეცნებელიც რადგან ქმნადობაში იმყოფებიან, მათ შესახებ მყარი ჭეშმარიტების მოხელთება შეუძლებელია. მაგალითად, თუ ჩვენი წელთაღრიცხვით მეორე საუკუნეში შეიძლება გვეთქვას „რომი უძლიერესი იმპერიაა“, ეს წინადადებაა აღარაა ჭეშმარიტი ოცდამეერთე საუკუნეში. ასევე, თუ – პირობითად რომ ვთქვათ – გიორგი გიორგაძე 17 წლის ასაკში ამბობდა „მე მომწონს სწრაფი მანქანებით სიარული“, იგივე პიროვნებამ შეიძლება 57 წლის ასაკში თქვას: „მე მირჩევნია წყნარად სეირნობა შვილიშვილებთან ერთად“. კიდევ ერთხელ: ნიცშეს ესმის მათემატიკური და საბუნებისმეტყველო ჭეშმარიტებების უცვლელიობა – კერძოდ ის, რომ, მაგალითად, ხსენებული გიორგი გიორგაძისთვის პითაგორას თეორემა ისევე ჭეშმარიტია 17 წლის ასაკში, როგორც 57 წლის ასაკში და რომ „დედამიწა ბრუნავს მზის გარშემო“, მაგრამ მისთვის ამგვარ ჭეშმარიტებებზე აქცენტირება არ არის მთავარი. ნიცშე, შემოქმედების „პოზიტივისტურ ფაზაში“, მართალია, გადაიხრება მეცნიერებისკენ, მაგრამ, ამ ფაზის გარდა, მის ფილოსოფიას განმსჭვალავს კრიტიკული მიმართება ე.წ. ობიექტური ჭეშმარიტებებისადმი. შესაბამისად, იგი უპირატესობას ანიჭებს იმგვარ ჭეშმარიტებათა ძიებას, რომლებიც უკავშირდებიან არა უცვლელ ფაქტობრიობებსა თუ აპრიორულ პრინციპებს, არამედ ისეთ მოცემულობებს, რომლებსაც განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭებათ ჩვენი ეგზისტენცისთვის და მასთან დაკავშირებული არსებითი საკითხებისთვის (სიკვდილი, სიცოცხლე, ძალაუფლება, გაბედულება). ნიცშესთან ხარისხობრივ მსჯელობებს ეგზისტენციური და შემეცნებითი უპირატესობა ენიჭებათ რაოდენობრივთან მიმართებით.

ნიცშე განუდგება ძველ მორალიზმს, რადგან ეს უკანასკნელი ჭეშმარიტებასა და მცდარობას ურთიერთდაპირისპირებულად მიიჩნევდა. ძველებური მორალის მიერ წარმოებული ამ დიქტომიის მიზეზი იყო ფორმალური ლოგიკისა და მორალის ნიჭილისტური, სიცოცხლისთვის საზიანო სინთეზი. ნიცშესთვის, მცდარობა, როგორც ასეთი, არ არის აბსოლუტურად მოსაშორებელი ფაქტორი. მისი ფილოსოფიის პერსპექტივისტული მიდგომიდან გამომდინარე, მცდარობა წარმოჩნდება არა მორალურ – ანდაც ფორმალური ლოგიკის – კონტექსტში, არამედ კულტურულ, სიცოცხლისთვის სარგებლისა და საზიანოს ტერმინებში.

ლოგიკურად იბადება კითხვა: ხომ არ არის ნიცშე რელატივისტი? ანუ მისთვის ყოველი შეფასებითი მსჯელობა „საერთო ქვაბში ხომ არ იხარშება“? მისივე ფილოსოფია ამ შეკითხვას უარყოფითად პასუხობს – ნიცშე არის არა რელატივისტი, არამედ პერსპექტივისტი. მისთვის ძალაუფლების ნება შეფასებითი მსჯელობების უმთავრესი უკუფენაა და მთავარია, თუ რამდენად განმტკიცდება ან სუსტდება სიცოცხლე. ნიცშე არც სკეპტიკოსია: იგი უშვებს ჭეშმარიტებათა არსებობას, როგორც უცვლელთა (რომელიც არაა მისი კვლევის საკითხი), ისე პერსპექტიულთა (ძალაუფლების ნებით გამყარებულთა).

ნიცშეს ჭეშმარიტების პროექტის მეორე შრე არის ძალაუფლებითი, პერსპექტიული და, რაც მნიშვნელოვანია, ის გულისხმობს, მსჯელობის წარმართვისას, პერსპექტივათა დაგროვებისა და ურთიერთშედარების აუცილებლობას.⁶¹ მეტი პერსპექტივა უკეთეს ხედვას ნიშნავს. ჭეშმარიტებად გვევლინება მეტ პერსპექტივათა თანაკვეთა, მაგრამ ეს არ ნიშნავს დაქსაქსულ, არაორგანიზებულ პლურალიზმს და ქაოსს – სულაც არა, ნიცშე ამის წინააღმდეგია. ის პლურალიზმის ერთიანობას მიელტვის, რაც ვერ განხორციელდებოდა უწინდელ სოციალურ ტიპებში – „ბატონსა“ და „მონაში“, მაგრამ უნდა განხორციელდეს „ზეადამიანში“.

ნიცშე ჭეშმარიტების სრულ უარყოფას რომ არ ცდილობს და ახალი ტიპის ჭეშმარიტების დაფუძნებას რომ ესწრაფვის, ამას მიუთითებს, აგრეთვე, ის ფაქტიც, რომ იგი ჭეშმარიტებაზე დადებით კონტექსტში საუბრობს. *„ჭეშმარიტების ცოდნა რჩება უდიდეს მიზნად, რომლისთვისაც ღირს მსხვერპლშეწირვა, რადგან მისთვის არც ერთი მსხვერპლი არაა ზედმეტი“* (Nietzsche, 1887: 43).⁶² მართალია, ჭეშმარიტებას ცალსახა უპირატესობა არ ენიჭება მცდარობასთან მიმართებით, მაგრამ ხაზი გაესმის ჭეშმარიტების გარდამქმნელ, მაღალ-ეგზისტენციურ ფუნქციას, რომელიც ჯანსაღ ინსტინქტებთან უნდა დაკავშირდეს (Nietzsche, 1974: 84).

ნიცშესთვის მნიშვნელოვანია, თუ რაოდენი ჭეშმარიტების ატანა შეუძლია ადამიანს (Nietzsche, 2007: 4) და წინა პლანზე წამოსწევს ახალი ტიპის, სიცოცხლის

⁶¹ (Nietzsche, 1979: 22); (Nietzsche, 1974: 346)

⁶² იხილეთ, აგრეთვე: (Nietzsche, 2002: 122).

მამტიციებელ, ღირებულებებს. ეს მისი ჭეშმარიტების პროექტის ორშრიანობას კიდევ ერთხელ ამტიციებს. ახალი ჭეშმარიტებანი – მარადიული კვლავდაბრუნება, დროის შეუქცევადობა – ერთგვარი ტვირთია ადამიანისთვის. ნიცშეს ადრეული, უფრო პრაგმატული მიდგომა ჭეშმარიტებისადმი იცვლება მისი შემოქმედების „სიმწიფის ხანაში“: „რადაც შეიძლება იყოს ჭეშმარიტი მაშინაც კი, როცა ის საზიანო და სახიფათოა უმაღლესი ხარისხით. შეიძლება არსებობის ფუნდამენტური თვისებაა ის, რომ ადამიანები სრული ცოდნით განადგურდნენ – ისე, რომ სულის ძალა იქნეს პროპორციული იმისა, თუ რამხელა ჭეშმარიტების ატანა შეუძლია მას“ (Nietzsche, 2002: 37).

ღირებულებებს შორის, რომლებსაც ახალი ტიპის ჭეშმარიტება უნდა დაეფუძნოს, განსაკუთრებით გამოსარჩევია გაბედულება⁶³ და პატიოსნება⁶⁴. სწორედ ამ ორმა ღირებულებამ უნდა მიგვიყვანოს იმ ჭეშმარიტებებთან, რომლებიც დამალულნი იყვნენ ჭეშმარიტების წინა პროექტში – კერძოდ, ქმნადობის უცოდველობასთან და იგივეს მარადიულ კვლავდაბრუნებასთან. პატიოსნება საკუთარი თავის წინაშე, საკუთარი პლურალისტური აფექტების კარგად დანახვა და გაბედვა ქმნადობისა და სიცოცხლე/სიკვდილის კანონების აღიარებისა, უარის თქმა პარალელურ „ჭეშმარიტ“ სამყაროებზე, მათემატიკური ჭეშმარიტებების არ მჯობინება.

ნიცშეს ეს პათოსი და მსჯელობათა ჯაჭვი, გარდა იმისა, რომ ჭეშმარიტების ახალ პროექტზე მიუთითებს, იგი ამ პროექტის დაუსწრებელ, და ხშირად არაღიარებულ, შემადგენლად წარმოაჩენს შემდეგს: *ნიცშეს ჭეშმარიტების პროექტი ორშრიანია. არსებობს მარადიული ჭეშმარიტებები, ოღონდ ეს ისინია, რომელთაც წინა, პლატონურ-ქრისტიანული ჭეშმარიტების პროექტი ვერ, ან მხოლოდ ნაწილობრივ სწვდება. ასეთებია: ქმნადობა, იგივეს მარადიული კვლავდაბრუნება, ძალაუფლების ნება. ნიცშეს ეს განაზრება უთუოდ მონიშნავს თანაკვეთის ასპექტებს ჰაიდეგერის ფილოსოფიასთან,*

⁶³ (Nietzsche, 2007: 4, 47, 92).

⁶⁴ (Nietzsche, 1887: 356); (Nietzsche, 2002: 117-118); (Nietzsche, 1887: 301, 356); (Nietzsche, 2002: 8, 117-118). როგორც რიჩარდსონი სწორად შენიშნავს (Richardson, 1996: 260), პატიოსნება არის ღიაობა საკუთარი თავის მიმართ და არა აუცილებლად სხვათა მიმართ. ეს პასაჟი უთუოდ აკავშირებს ნიცშეს ფილოსოფიას ჰაიდეგერის ფილოსოფიასთან, კერძოდ კი, „თვითობის“ ჰაიდეგერისეულ გაგებასთან.

რასაც ქვემოთ განვავრცობთ. არსებობს მეორე, პერსპექტივისტული შრეც, რომელიც ამ მუდმივებთან ურთიერთობით ადგენს სიცოცხლისთვის საკუთარ მამტკიცებლობა/უარყოფითობას.

ჭეშმარიტება ერთგვარ ილუზიადაც წარმოჩნდება, რომელიც ნიცშესთან ინარჩუნებს ბიოევოლუციურ მნიშვნელობას. ჭეშმარიტებას ილუზორული როლი რომ აქვს, ამაზე მიუთითებს ნიცშეს განაზრება, სადაც იგი ადამიანს მეტაფორების წარმომქმნელ არსებად მონიშნავს და წარმოგვიდგენს გზას: იმპულსი >> მეტაფორა >> კონცეპტი, ანუ აქ ნიცშე ჭეშმარიტების იმ ფიზიოლოგიურ საწყისებზე აქცენტირებს (Nietzsche, 1979: 68, 82), რომლებიც დასავლურმა ტრადიციამ დაივიწყა.⁶⁵ ჭეშმარიტების კრიტიკული განხილვისას, ნიცშე, ასევე, განსაკუთრებულ ხაზს უსვამს „ცოდნის ორგანოს“ ისტორიულ განვითარებას: „გადარჩენის სარგებლიანობა, და არა რაიმე აბსტრაქტულ-თეორიული საჭიროება არის მოტივი ცოდნის ორგანოთა განვითარების უკან“ (Nietzsche, 1930: 336).⁶⁶

ნიცშე სვამს კითხვას (Nietzsche, 2002: 23), საკუთრივ მისი ფილოსოფიაც ხომ არის ინტერპრეტაცია. მისგან განსხვავებით, ჩვენ განვეშორებით ამ ვერსიის თუნდაც ჰიპოთეტურად აღიარების შესაძლებლობას, და ვიმეორებთ წინამდებარე ნაშრომის პირველ თავში გაჟღერებულ პოზიციას, რომ – „არა“. ამ მოსაზრების განვრცობაში დაგვეხმარება ჰაიდეგერის გაგება ჭეშმარიტებისა, რომელსაც ქვემოთ განვიხილავთ, მანამდე კი მოკლედ შევაჯამოთ ნიცშეს შეხედულება ჭეშმარიტების შესახებ.

ანტი-პლატონისტი ნიცშე ამხელს და უარყოფს ჭეშმარიტების ძველ პროექტებს. ნიცშეს მათში არ მოსწონს სწრაფვა ობიექტურობისკენ, დაუინტერესებლობისაკენ და, ნაცვლად ამისა, გვთავაზობს ჭეშმარიტების ახალ პროექტს – პერსპექტივიზმს, რომელსაც არა აქვს პრეტენზია უეჭველობაზე, მაგრამ ესწრაფვის იმას, რომ მსჯელობები ძალაუფლებითი უკუფენით განმტკიცდნენ. ნიცშე არ უარყოფს მისსავე პროექტში

⁶⁵ იხილეთ, ასევე: (Nietzsche, 2002: 114).

⁶⁶ ამ განაზრებით ნიცშე მიემართება ჭეშმარიტების მეორე, პერსპექტივისტულ შრეს. კიდევ ერთხელ: ნიცშეს ფილოსოფიაში ეს შრეები დგინდება ინტერტექსტობრივი ანალიზით და არა თავად ნიცშეს მიერ გაცხადებული ნარატივებით.

ჭემმარიტების როლსა და მის როგორც პრაგმატულ, ისე ზე-პრაგმატულ მნიშვნელობას, თუმცა მას არც მცდარობისა და ილუზიის როლი ავიწყდება. იგი მიიჩნევს, რომ ჭემმარიტების წინა პროექტებში ჭემმარიტება დაკავშირებული იყო გარკვეულ ღირებულებებთან და იმპულსებთან, რომლებიც იყვნენ დეკადენტურნი და სიცოცხლისთვის საზიანონი. ამგვარ ღირებულებათა და იმპულსთა საპირწონედ, ნიცშე ჭემმარიტებას უკავშირებს გაბედულებასა და პატიოსნებას, რომლებიც ადამიანს იმგვარი ჭემმარიტებისკენ წარუძღვებიან, რომელიც ჭემმარიტების წინა პროექტის მიერ უგულვებელყოფილი იყო. ესენია: სამყაროს ძალაუფლებითი ბუნება, ქმნადობა, ცვალებადობა და იგივეს მარადიული კვლავდაბრუნება. ნიცშე ამგვარი მეთოდით გვიდასტურებს (იმპლიციტურად) საკუთარ მეტაფიზიკოსობასაც, – ისიც ეძიებს ჭემმარიტებას არსის შესახებ და ისიც ახერხებს მარადიულ უცვლელობათა მიგნებას, რაც ზემოჩამოთვლილი პრინციპებია (სიცოცხლე, მარადიული კვლავდაბრუნება, ძალაუფლების ნება). ეს პრინციპები განსხვავდებიან იმ უცვლელ პრინციპთაგან, რომელთაც ჭემმარიტების წინა პროექტში ენიჭებოდათ უპირატესობა.

ნიცშეს მიხედვით (Nietzsche, 2002: 27), ადამიანი თავის უმაღლეს ჭემმარიტებას მასისგან დისტანცირებით აღწევს და კითხულობს, თუ რა არის ის, რასაც სურს, ჭემმარიტებასთან მივიდეთ? აქ აშკარაა, რომ ნიცშე უახლოვდება ჰაიდეგერის გაგებას ყოფიერების ღიაობისა, როგორც ჭემმარიტებისა. ანუ, ნიცშეც, გარდა იმისა, რომ არაპრაგმატულ, ეგზისტენციურ ჭემმარიტებასთან მიდის და ერთგვარ გრადაციასაც აწარმოებს, და ამით, ჰაიდეგერის ყოფიერების საკუთრივ მოდუსთან კავშირს ამყარებს, იგი ამოწმებს ასევე აპრიორი-ეგზისტენციურ სტრუქტურებს, რომლებზეც ჰაიდეგერი საუბრობს.

ორი ფილოსოფიური სისტემის თანაკვეთის ველს უკეთესად ჰაიდეგერის რაკურსი წარმოაჩენს.

ჰაიდეგერის რაკურსი – ჰაიდეგერის ჭემმარიტების შესახებ მოძღვრებას ნაწილობრივ გავეცანით მეოთხე თავში. როგორც ვთქვით, იგი საუბრობს ჭემმარიტებაზე, როგორც დაუფარველობაზე, ა-ლითიაზე და აკრიტიკებს ჭემმარიტების კორესპონდენციულ თეორიას, რადგან ეს უკანასკნელი ყურადღებას არ აქცევს

ჭეშმარიტების გახსნის „მომენტს“ და მიდრეკილია, პროპოზიციულ ფორმებზე აქცენტირებით, ჩაკეტოს კონკრეტული „მატრიცა“, რითაც აშთობს ალტერნატიულ ჭეშმარიტებათა გახსნის შესაძლებლობებს.

თუმცა, ჭეშმარიტების ჰაიდეგერისეული გაგების ორიგინალობა ამით როდი ამოიწურება: მას ჭეშმარიტება/არაჭეშმარიტების ტერმინები „ლოგიკის სფეროდან“ ფუნდამენტურ-ონტოლოგიურ სფეროში გადააქვს: *„სამყაროსშინა ყოფიერის აღმოჩენილობა ემყარება სამყაროს გახსნილობას. გახსნილობა კი არის მუნყოფიერების ძირითადი სახე, რომლის შესაბამისადაც, იგი არის თავისი მუნ. გახსნილობა განწყობით, გაგებით და მეტყველებით კონსტიტუირდება და ტოლპირველადად ეხება სამყაროს, ში-ყოფნას და თვითს (Selbst). ზრუნვის, როგორც თავისთავის წინსწრების (Sichvorweg) სტრუქტურა – უკვე ყოფნა რაიმე სამყაროში – როგორც ყოფნა სამყაროსშინა ყოფიერთან, მუნყოფიერების გახსნილობას თავისში ფარავს. მასთან და მისი საშუალებით არსებობს გახსნილობა. ამიტომაც შესაძლებელი მუნყოფიერების გახსნილობით ჭეშმარიტების უპირველადესი ფენომენის მიღწევა“* (ჰაიდეგერი, 2019: 220-221).

ჰაიდეგერისთვის უსაკუთრივესი გახსნილობა არის ეგზისტენცის ჭეშმარიტება, რომელსაც თრგუნავს მანისეული ჩაკეტილობა. ამიტომაც, მიიჩნევს ჰაიდეგერი (ჰაიდეგერი, 2019: 223), რომ მუნყოფიერება ტოლპირველადად არის როგორც ჭეშმარიტებაში, ისე არაჭეშმარიტებაშიც, და რომ ჭეშმარიტება გამუდმებით ხელახლა უნდა მოუპოვო მუნყოფიერებას (ჰაიდეგერი, 2019: 222). ადამიანისთვის, რომელიც მიჩვეულია და აღზრდილია ტექნოგენურ კულტურაში, სადაც ფორმალური ლოგიკის კანონები უმაღლეს რანგშია აყვანილი, შეიძლება პარადოქსულად ჟღერდეს წინადადება, რომელიც ჭეშმარიტების ჰაიდეგერისეული, ფუნდამენტურ-ონტოლოგიური, გაგებიდან მომდინარებს: *პროპოზიციულად ჭეშმარიტი ყველა ჭეშმარიტება არაა ჭეშმარიტი ეგზისტენციურად და ზოგიერთი პროპოზიციულად მცდარი წინადადება, ან სულაც დუმილი ჭეშმარიტია ეგზისტენციური თუ ფუნდამენტურ-ონტოლოგიური გაგებით.* მაგალითად, თუ გიორგი გიორგაძე ლაყბობს მაია მაიაძესთან რომელიმე შოუში და იქ ამბობს წინადადებას, რომ კბილებს მენტოლიანი კბილის პასტით იხეხავს, მაშინ, ეს წინადადება, შესაძლოა, იყოს ჭეშმარიტი კორესპონდენციული აზრით (ე.ი. განსჯისეული

იდეისა და საგნის დამთხვევით აზრით), მაგრამ შეიძლება იყოს არაჭეშმარიტი იმ აზრით, რომ არასაკუთრივი მანი-ს ჩაკეტილ, არაჭეშმარიტ ველში გამოითქმებოდეს.

ჰაიდეგერი ყოფიერების, როგორც ღიაობის, პირველად ველს აკავშირებს პროპოზიციულ ჭეშმარიტებებთან, რომელიც არის ალაგი კორესპონდენციული ჭეშმარიტებებისა, – ეს არის მეტყველების ეგზისტენციალი. მუნყოფიერებას შეუძლია მეტყველებდეს და ამბობდეს როგორც ჭეშმარიტებას, ისე არა-ჭეშმარიტებას. პროპოზიციული ჭეშმარიტება შეიძლება მაშინ გამოთქვამდეს ეგზისტენციურ ჭეშმარიტებას, თუ ის გარკვეული მოდიფიკაციების შედეგია, თუ ის საკუთრივობის მოდუსს ასახავს. მარტივად რომ ვთქვათ, პროპოზიციული ჭეშმარიტება, ვითარცა ფორმა, ერთ-ერთი საჭირო ინსტრუმენტია ფუნდამენტურ-ონტოლოგიური ჭეშმარიტებისთვის, თუმცა, ეს უკანასკნელი შეიძლება სიტუაციურად გამოიხატებოდეს არაჭეშმარიტი წინადადებით (კორესპონდენციული გაგებით), ან სულაც – დუმილით. ამის მიზეზი, ჰაიდეგერის აზრით (ჰაიდეგერი, 2019: 223), ისაა, რომ მუნყოფიერება გადაგდებულ მოხაზვაშია დაფუძნებული. შესაბამისად, მუნყოფიერების ყოფიერება – ზრუნვიდან უნდა დავინახოთ ჭეშმარიტად, ან არაჭეშმარიტად.

ჰაიდეგერი აკრიტიკებს ჭეშმარიტების კორესპონდენციურ თეორიას, რადგან საკუთარი სიმყარისთვის ის არსებულებს ეფუძნება. ფაქტი, რომ არსებულები შეიძლება გამოვლინდნენ და რომ შესაძლებელია მათი შემჩნევა ემყარება ყოფიერებისა და ჭეშმარიტების პირველსაწყის ღიაობას. ჭეშმარიტების კორესპონდენციული თეორიები ვერ ახერხებენ გაიაზრონ, თუ რა აერთიანებთ ენასა და მსოფლიოს. ჰაიდეგერი ხსნის იმ გზას, თუ როგორ მოხდა, რომ ჭეშმარიტების ადგილად მიიჩნიეს მსჯელობა. ჰაიდეგერის მიხედვით (ჰაიდეგერი, 2019: 217), ის ეფუძნება რეალურისა და ინტელექტუალურის დაუსაბუთებელ გათიშვას (აქედან გამომდინარეობს ჭეშმარიტების კორესპონდენციული თეორიის უმთავრესი პრინციპი – *Adaequatio intellectus et rei*, შესატყვისობა განსჯისა და საგნისა). ჰაიდეგერის აზრით, ინტელექტი და საგანი რაღაც წინმყოფებად (ობიექტებად) წარმოდგებიან და მიიღებენ ვითომდა დამოუკიდებელ ონტოლოგიურ სტატუსებს. სინამდვილეში, ისინი წარმოადგენენ ერთი პირველსაწყისის (იმის, რასაც ფუნდამენტური-ონტოლოგია

იკვლევს) ურთიერთდამოკიდებულ წარმოებულებს და მათთვის ცალ-ცალკე ონტოლოგიების გამოგონება არის შეცდომა; ამ შეცდომას ეფუძნება ჭეშმარიტების კორესპონდენციული გაგება.

ჰაიდეგერის მიხედვით, სკეპტიციზმის მხრიდან, ყოფიერების ან ჭეშმარიტების უარყოფა არასრულია, რადგან ის, „რასაც [სკეპტიციზმი] ფორმალური არგუმენტაციით უჩვენებს, არის მხოლოდ ის, რომ თუ მსჯელობა წარმოებს, ჭეშმარიტება დაწინამძღვრებულია“ (ჰაიდეგერი, 2019: 228), ანუ სკეპტიკოსი თუ ამბობს წინადადებას, რომ „ჭეშმარიტება არ არსებობს“, მაშინ გამოდის, რომ თვით ეს ფრაზაც უნდა იყოს ჭეშმარიტი, რაც მასშივე გამოთქმულის შინაარსს ეწინააღმდეგება. თანაც ის ივიწყებს, რომ ჭეშმარიტება, როგორც ასეთი, ყოფიერების დაუფარაობითა და გადახსნილობითაა უზრუნველყოფილი. სინამდვილეში, სკეპტიკოსიც ჭეშმარიტებაში ცხოვრობს. სკეპტიკოსი შეგვიძლია შევადაროთ ადამიანს, რომელიც უარყოფს წყლის არსებობას, მაშინ, როდესაც მისი ორგანიზმის 75% წყალია. სკეპტიკოსი შეიძლება უარყოფდეს წყლის არსებობას, მაგრამ მას მოუწევს დალიოს წყალი, რადგანაც წყალი მისი არსების აუცილებელი შემადგენელია.

ჰაიდეგერი ცდილობს ააღორძინოს ჭეშმარიტების თეორია, რომელიც წინასოკრატულ ფილოსოფიაში მნიშვნელობდა. ჰაიდეგერი ამით ებრძვის ჭეშმარიტების დეონტოლოგიზაციას, რომელიც, მისი აზრით, არის ბედისწერა დასავლური მეტაფიზიკისა, - მოყოლებული პლატონიდან, დასრულებული ნიცშეთი. ნაცვლად ამისა, ჰაიდეგერი $\alpha\lambda\eta\mu\epsilon\iota\alpha$ -ს პრივატულ ბუნებას უსვამს ხაზს, რითაც ჭეშმარიტების პირველსაწყის ფუნქციასა და გაგებაზე საუბრობს, რომელიც დასავლურმა ფილოსოფიურმა აზრმა დაივიწყა. $\alpha\lambda\eta\mu\epsilon\iota\alpha$ არის დაფარულობის საწინააღმდეგო. მას პრივატული ბუნება აქვს – $\alpha\lambda\eta\mu\epsilon\iota\alpha$, დაფარულობის საწინააღმდეგოა. ამრიგად, ჭეშმარიტება, ჰაიდეგერისთვის, არის პირველადი ღია მატრიცა, რომლის აღმოჩენა მუწყოფიერების პრეროგატივაა. ჩვენ წინდაწინვე ვართ დაფუძნებული ჭეშმარიტებაში.

მარტინ ჰაიდეგერი ჭეშმარიტების გახსნის იდეაზე საუბრობს წერილში – „ტექნიკის საკითხი“ (Heidegger, 2000a: 5-36). ამ წერილში ხაზი ესმება, რომ ტექნიკა დაფარულობის გახსნის ადამიანური პრაქტიკაა, რომლითაც ადამიანი აღმოაჩენს თავის

თავს. ჰაიდეგერი საუბრობს სადგამზე (Gestell), რომელიც, როგორც გახსნის პრინციპი, ჭეშმარიტების სხვა გამხსნელებს (მაგ., პოეზიას) აფერხებს. მნიშვნელოვანია ისიც, რომ სადგამის მეშვეობით, ფერხდება არა მხოლოდ ჭეშმარიტების გახსნის სხვა საშუალებები, არამედ იმალება, აგრეთვე, თვით გაცხადების მოვლენა. ამით კი ისიც დაიმალება, რაშიც ხდება გამოსვლა დაფარულობიდან – ჭეშმარიტება.

ჰაიდეგერის ტექსტი „პლატონის სწავლება ჭეშმარიტების შესახებ“ მონიშნავს იმ პირველად ალგორითმს, რომლითაც ხდება გადასვლა ჭეშმარიტებიდან, ვით დაუფარველობიდან – ჭეშმარიტებაზე, ვით განსჯის იდეის საგანთან შესაბამისობაზე.

ჰაიდეგერის თვალსაზრისით (Heidegger, 1976: 230), პლატონის მიერ იდეის ღიაობის წარმართველად გამოცხადება, იმ გამოუთქმელ მოცემულობაზე მიგვითითებს, თუ რა დადგინდა პლატონთან ჭეშმარიტების არსად; ჭეშმარიტება აღარ გაიაზრება, როგორც არსი დაუფარველობისა მისი ყოფიერებითი სისასვისგან, არამედ იგი იდეის არსს გადაეცემა. ჭეშმარიტების არსი კარგავს დაუფარველობას, – თავის მთავარ მახასიათებელს.

თუ არსებულთან ნებისმიერ მიმართებაში, ყოველივე დამოკიდებულია (ἰδέiv-ზე, იდეაზე, „ტიპის“ დანახვაზე, მაშინ არსებულთან მიმართების ყოველგვარი მცდელობა, უპირველეს ყოვლისა, ამგვარი ხედვის უზრუნველყოფაზე უნდა კონცენტრირდეს. ამისთვის კი, საჭიროა ხედვის სისწორე. ჰაიდეგერის თქმით (Heidegger, 1976: 214), პლატონთან აღქმა უიგივდება იმას, რაც უნდა იყოს დანახული – „ხედვას“-ს არსებულისა. ამის შედეგად ჩნდება ῥᾰσιῶσις – შემეცნების იგივეობა საგანთან. ამრიგად, ხედვის უპირატესობა ალითიასთან შედარებით არის ის წინაპირობა, საიდანაც ხდება ჭეშმარიტების არსის ცვლილება. ჭეშმარიტება იქცევა ῥᾰσιῶσις-ად, „სიმართლედ“, გამოთქმისა და აღქმისა (Heidegger, 1976: 230-231).

ჰაიდეგერისთვის, ჭეშმარიტების არსის ცვლილება, ამავედროულად, მოასწავებს ჭეშმარიტების ადგილის ცვლილებას. ვითარცა ღიაობა, ჭეშმარიტება ჯერ ისევ რჩება მთავარ მაჩვენებლად თავად არსებულისა. თუმცა, ვითარცა სიმართლე „შეხედულებისა“, ის არსებულთან ადამიანური ურთიერთობის მახასიათებლად იქცევა. მსჯელობა იქცევა ჭეშმარიტებისა და მცდარობის გარჩევის ადგილად. ჭეშმარიტების ამგვარ განსაზღვრებას

უკვე არაფერი აქვს საერთო ალითიასთან, როგორც ღიაობასთან. პირიქით, ἀλήθεια (ღიაობა, დაუფარველობა) ამჯერად ψευδის-ის, ე.ი. მცდარის, საწინააღმდეგოა და გაიაზრება, ვითარცა სისწორე. ჭეშმარიტების ამგვარი გაგება, ჰაიდეგერის აზრით, სააზროვნო დამლად დაედება დასავლეთს.

ჰაიდეგერის თქმით (Heidegger, 1976: 236), განმარტება ყოფიერებისა, როგორც იდეისა, რომელიც ἀλήθεια-ს არსის ცვლილებისგანაა დავალებული, მოითხოვს განსაკუთრებულ სტატუსს იდეისა. ამ განსაკუთრებულ სტატუსს შეესაბამება παιδεία („პედია“), ანუ ადამიანის განათლება. კაცობრიობაზე და მისი ადგილის განსაზღვრაზე ზრუნვა განმსჭვალავს ყოველგვარ მეტაფიზიკას.

ჰაიდეგერის ყურადღება ეთმობა წინასოკრატელ ფილოსოფოსებს, რადგან მათთან ჭეშმარიტების გაგებას ჯერ კიდევ შენარჩუნებული ჰქონდა „ა-ლითიას“, დაუფარველობის, ასპექტი. ჭეშმარიტების, ვითარცა დაუფარველობის, გაგება იკარგება პლატონიდან და ეს პროცესი გრძელდება მთლიანად დასავლეთის ფილოსოფიის ისტორიაში. ამ დანაკარგის მთავარი „ნაკლი“ შემდეგშია: ფილოსოფიამ თანდათან დაიწყო იმის დავიწყება, რომ ჭეშმარიტება პირველსაწყისადაა დამოკიდებული იმაზე, რაც არ არის დასწრებული – არარაზე. პლატონმა „სიკეთე“ (Αγάθη) ყოველივეს დასწრებულ საფუძვლად მიიჩნია, ხოლო ჭეშმარიტება – თეორიული წინადადებებისა და დამოუკიდებელი რეალობის შესაბამისობად. ჰაიდეგერი თავის ნაშრომში – „კონტრიბუციები ფილოსოფიაში“ ნათლად ამბობს, რომ „*ჭეშმარიტება არასოდეს არის – ის არსობს*“ (Heidegger, 1989: 342, 344), ხოლო ეს „*არსობა არის Seyn-ყოფიერებისადმი კუთვნილი, მისგან გამომავალი ჭეშმარიტება*“ (Heidegger, 1989: 247, 351, 388). აქ ტერმინი „არსობა“ (Wesung) არ უნდა გავიგოთ ესენციალისტური აზრით – თითქოს არსებობდეს წინასწარი ჭეშმარიტება (კონკრეტული მორალური თუ არამორალური შინაარსებით), რომელიც თანდათანობით ვლინდებოდეს ან არსებულებში არასრული სახით წარმოჩინდებოდეს. არსობა ყოველივე არსებულის ფარულ, არა-არსებულ და უსაფუძვლო „საფუძვლად“ ყოფნაა. არსობა მარად ისტორიის კულისებში „ყოფნაა“. არსობა, როგორც ისტორიული ყოფიერების „არსებობის“ მოდუსი, არ ელოდება ადამიანს, რომელიც მას სწორი ფილოსოფიური რაკურსით შეხედავს და მასთან ინტეგრაციისთვის

განემზადება. სულაც არა – ეს ადამიანისთვისვეა „კარგი“. ადამიანმა უნდა შეარჩიოს სწორი ფილოსოფიური რაკურსი, რათა ეგზისტენციურად ინტეგრირდეს ამ ფარულ უსაფუძვლო-საფუძველთან, არარასთან. ეს ინტეგრაცია, ცხადია, არ უნდა გავიგოთ ბანალური აზრით – „ადამიანი უნდა გაქრეს“, არამედ ის უნდა წარმოვიდგინოთ ადამიანის მიერ ფარული საფუძვლის წვდომად, რომელიც განაგებს არსებულებს და რომელიც მხოლოდ ნაწილობრივ, არასრულად ავლენს მათ. სწორედ არარადან გამოანათებს ჭეშმარიტება და სწორედ ამიტომაც „ილაშქრებს“ ჰაიდეგერის ჭეშმარიტების კორესპონდენციული თეორიის წინააღმდეგ. ეს უკანასკნელი მხოლოდ არსებულთა შორის შესაბამისობად გადააგვარებს ჭეშმარიტებას და მის დაფარულ პირველწყაროზე და „ჭეშმარიტის დაფარულიდან გამოსვლის“ მომენტზე კი არაფერს ამბობს. სწორედ ამიტომაც ვფიქრობთ ჩვენც, რომ ყოფიერებასთან და არარასთან ტოლპირველადად უნდა მივიჩნიოთ ძალაუფლება, ვით დამალვისა და გამოჩენის ბრძოლა – სწორედ ის ბრძოლა, რომელზეც, როგორც მიწისა და სამყაროს დაპირისპირებაზე ჰაიდეგერის საუბრობს თავის წერილში „დასაბამი ხელოვნების ქმნილებისა“.

დასავლურ ყაიდაზე მოწყობილი კაცობრიობა ჭეშმარიტების არსს წარმოდგენის სიმართლედ განმარტავს; ყოველგვარ არსებულს იდეებთან შესაბამისობაში განსაზღვრავს, ხოლო არსებულებს – ღირებულებებით. სწორედ ამიტომაც მივიჩნევთ, რომ ვიმყოფებით თანხმობაში ყოველდღიურ განსჯასთან, რადგან ვფიქრობთ, რომ დარწმუნებულნი ვართ მრავალგვარ „ჭეშმარიტებებში“ ცხოვრებისეული გამოცდილებისა და ქცევისა, სამეცნიერო კვლევისა, შემოქმედებითი წარმოსახვისა და რწმენისა.

ის, რაც იწყება პლატონით, სრულდება ნიცშეთი – ჰაიდეგერის ფილოსოფიის ეს მამოძრავებელი ჭეშმარიტების ნიცშეს გაგებასაც მიემართება. ჰაიდეგერის აზრით (Heidegger, 1996: 10), ნიცშე აზროვნებაც დასავლური ფილოსოფიის წამყვანი შეკითხვის (Leitfrage) ტრადიციით მოძრაობს და ისიც სვამს შეკითხვებს – „რა არის არსებული?“, „რა არის არსებულის ყოფიერება?“, ხოლო ძირითად შეკითხვას (Grundfrage) – „რა არის ყოფიერება?“, ნიცშეც, მსგავსად დასავლური ტრადიციისა, გვერდს უვლის.

ჰაიდეგერის მსჯელობით (Heidegger, 1996: 5), ნიცშესთვის ყოველგვარი ყოფიერება არის ქმნადობა, ხოლო ქმნადობას აქვს ძალაუფლების ნების ხასიათი. ნიცშეს უნდოდა (Nietzsche, 1930: 418), „გაერთიანებინა“ ქმნადობა (როგორც ცვალებადობა) და ყოფიერება (როგორც უცვლელობა) და სწორედ ამაში ხედავდა ის უმაღლეს ნებას.

ჰაიდეგერის თქმით: „*იაზრებდე ყოფიერებას, ძალაუფლების ნებას მარადიულის კვლავდაბრუნებად, განიხილავდე ამ ურთულეს აზრს ფილოსოფიისა, ნიშნავს, იაზრებდე ყოფიერებას, ვითარცა დროს. ნიცშემ განიხილა ეს აზრი, მაგრამ განიხილა არა როგორც საკითხი ყოფიერებისა და დროისა. ამ აზრს აგრეთვე ანვითარებდნენ პლატონი და არისტოტელე, როცა ყოფიერებას $\alpha\sigma\iota\alpha$ -დ (დასწრებულობად) იაზრებდნენ, თუმცა – ისევე როგორც ნიცშემ, მასში ნაკლებად დაინახეს შეკითხვა“ (Heidegger, 1996: 17).*

ჰაიდეგერის აზრით (Heidegger, 1996: 593), მიუხედავად იმისა, რომ ნიცშემ და დასავლური ფილოსოფიის სხვა წარმომადგენლებმა ვერ გაიაზრეს ყოფიერება და არასათანადოდ დასვეს შეკითხვა ჭეშმარიტებაზე, შთამომავალთა ვალია მათი შეცდომის გამოსწორება და ახალი, სხვა დასაწყისის დაფუძნება. ჰაიდეგერი სწორედ სამისოდ ანვითარებს ჭეშმარიტების შესახებ მსჯელობის ხაზს.

იგი გამოყოფს ორი ტიპის გაგებას ჭეშმარიტებისა (Heidegger, 1996: 147): (1) რომელიც არ უშვებს არავითარ მრავალგვარობას; ასეთ შემთხვევაში, ის დაკავშირებულია ჭეშმარიტების არსთან; (2) არაარსებითი, რომელიც მრავალგვარია, თუმცა მაინც უკავშირდება ჭეშმარიტების არსს.

ჭეშმარიტება ისტორიულ დროში იცვლება, თუმცა, მისი არსი რჩება იგივე. მაგალითად, თუ მეცხრამეტე საუკუნეში წინადადება – „მუშებს არაფერი აქვთ დასაკარგი, გარდა თავიანთი ბორკილებისა“ ჭეშმარიტია, ის შეიძლება მცდარი აღმოჩნდეს ოცდამეერთე საუკუნეში, რადგან მუშათა კლასი კაპიტალისტურ სისტემაში ადაპტირდა და მუშებს უკვე „ბორკილებზე მეტი აქვთ დასაკარგი“. თუმცა, ორივე შემთხვევაში, ჭეშმარიტება საჭირო იყო ვითარების გამოსათქმელად – სწორედ ესაა ის აუცილებელი საფუძველი, რომელიც პროპოზიციულ ჭეშმარიტებას იქვემდებარებს. შეიძლება ერთი წინადადება ჭეშმარიტი იყოს ერთ კონკრეტულ საუკუნეში, და მცდარი აღმოჩნდეს სხვა საუკუნეში. ჰაიდეგერი სწორედ ამგვარ ბუნებას მიაკუთვნებს მეორე კატეგორიას; ხოლო

პირველი (ჭეშმარიტების არსი) არის ის, რაც საფუძველია: რომ ჭეშმარიტება ყოველთვის საჭიროა და ზოგადსაყოველთაოა; ანუ, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ის მნიშვნელობს, როგორც უცვლელი, ღია წინაპირობა ყოველგვარი დაწინააღმდეგებისა და ზოგადი ჭეშმარიტებისა. ჭეშმარიტება, როგორც ფუნდამენტური შესაძლებლობა ადამიანური ეგზისტენციისა (თუმცა, განსხვავებული შინაარსებით), რჩებოდა იგივე, თუმცა დამალულია ისტორიულ პრაქტიკებსა და მიმართებებში.

ჰაიდეგერი მიიჩნევს (Heidegger, 1996: 550), რომ ნიცშე ვერ მიდის ჭეშმარიტების პირველ (1) გაგებასთან და მისთვის ჭეშმარიტება არის რაღაც ჭეშმარიტი (ანუ პროპოზიციულად ჭეშმარიტი). თუმცა, ჰაიდეგერისთვის, ეს არაა უბრალო გამორჩენა, არამედ ტენდენცია – დასავლური ფილოსოფიის უცვლელი თანმდევა. აქ, ჰაიდეგერის მსჯელობა ეწინააღმდეგება ნიცშესეულ მოტივაციას, რომლის მიხედვითაც, ჭეშმარიტება არის ილუზიის სახე, ურომლისოდაც კონკრეტული ცოცხალი არსება ვერ იარსებებდა (Nietzsche, 1930: 343). ნიცშე, ხელოვნებას ამქვეყნიერების ჭრილში განიხილავს და მისი დუალიზმისგან გამიჯვნა სურს (Nietzsche, 1930: 552). ამიტომაც იგი ამბობს, რომ ჭეშმარიტებით ცხოვრება არის გადაგვარება.

ჭეშმარიტების შესახებ ჰაიდეგერის შეხედულებები ნიცშეს ჭეშმარიტების განაზრებების რეინტერპრაციისთვის და მის ფილოსოფიაში სინთეზირებისთვის ფართო ჰორიზონტს გაშლის.

პირველი, რაც წარმოჩნდება, ჭეშმარიტების საკითხის კვლევისას, გენეალოგიური მეთოდის არასაკმარისობაა. თავად ქმნადობაში მოცემული კონკრეტული შინაარსების განჭვრეტა, რომლებიც კულტურად უკავშირდებიან ჭეშმარიტების ამა თუ იმ პროექტს, – სიცოცხლისთვის მამტკიცებელთან, თუ არა-მამტკიცებელთან, – ვერაფერს ამბობს ჭეშმარიტების, როგორც დაუფარველობის, როგორც ღიაობის პირველსაწყისი ონტოლოგიური „ველის“ შესახებ. შესაბამისად, ნიცშეს შეკითხვას, თუ რატომ მაინცა და მაინც ჭეშმარიტება და არა მცდარობა, ჰაიდეგერი ცემს პასუხს – იმიტომ, რომ ჩვენ ჭეშმარიტებაში ვცხოვრობთ და მის გახსნას ვესწრაფვით (თუნდაც, პერსპექტივისტულად). ის ფაქტი, რომ შეფასებითი პერსპექტივები პრეტენზიას აცხადებენ ჭეშმარიტებაზე, გაუცნობიერებელი პრეტენზიაა სწორედ ამ ალითიას

დაუფარველობის ველის ფლობაზე და ამ პირველსაწყისი ღიაობის „მნიშვნელობაზე“ გაუცნობიერებლად მიგვითითებს.

ნიცმეს მიერ ფილოსოფიურ ლაიტმოტივად ქცევა იმისა, რომ ჭეშმარიტება განპირობებულია და იმისა, რომ ის რაღაც ტიპის პერსპექტივაა, იმ ფილოსოფიური ეიფორიის ნაწილია, რაც პლატონისტურ-ქრისტიანული პარადიგმის ამომყირავებელს – ნიცმეს – ახასიათებს და, ლოგიკურია, რომ უნდა ახასიათებდეს კიდევ; თუმცა, საქმე ისაა, რომ ნიცმე იაზრებს სუბიექტისა და ობიექტის დაშორების ილუზორულობას და ენერგიული პათოსით ჭეშმარიტების ინტენციურ განპირობებულობას გვიმტკიცებს. ხოლო მისი მხრიდან სიცოცხლისთვის სასარგებლო ჭეშმარიტებათა ამორჩევა და მათზე ფსონის დადება, კიდევ ერთხელ მიგვითითებს გენეალოგიის და ახლა უკვე სიმპტომატოლოგიის ნაკლოვანებაზე – კერძოდ, იმაზე, რომ გენეალოგიური მეთოდი ვერ ამოიცივებს თავად ჭეშმარიტების, როგორც ღია ონტოლოგიური მატრიცის, პირველსაწყისობას ადამიანის გონებასთან მიმართებით. ადამიანის ევოლუცია და გონების კულტურულ-სადამსჯელო მეთოდებით გამოწრთობა, მახსოვრობისა და სასჯელის შიშს შორის კავშირი, და ყოველივე ის, რასაც გენეალოგიური მეთოდი ეხება, ვერ იქნება საკმარისი თავად იმ ონტოლოგიური ღიაობის „ასპექტის“ გამოსაკვლევად, რომელიც პირველსაწყისად ადგენს საკუთარ თავს და რომელიც, როგორც ჭეშმარიტება, დიდწილად განსაზღვრავს კიდევ ქმნადობის დინამიკას. შესაბამისად, ვერანაირად ვერ იქნება საკმარისი *მხოლოდ* იმაზე აპელირება, რომ „ცოდნის ორგანოები“ იწვრთნებიან ისტორიულად და ვერც იმ ალგორითმის გაშლა იკმარებს, რომლებიც იმ მამოძრავებლებს მონიშნავენ, წინა პლანზე რომ წამოსწევენ ჭეშმარიტებას. იმისთვის, რომ „ჭეშმარიტების ორგანო“ რაღაცისთვის გაიწვრთნას, ეს „რაღაცა“ მოცემული უნდა იყოს, ხოლო ეს მოცემულობა – ღირებული. ამრიგად, ღირებულება იმენს განსხვავებულ აზრს, – განსხვავებულს ჰაიდეგერის იმ აზრისგან, რომლითაც იგი ღირებულებას ჭეშმარიტებასთან აკავშირებს. რაიმე კონკრეტული ჭეშმარიტების ღირებულება (როგორც პრაგმატული, ისე არაპრაგმატული ჭეშმარიტებისა) სწორედ ალითიასგან, ვით დაუფარველობიდან, მომდინარეობს. თუმცა, ჰაიდეგერს ჭეშმარიტების ღირებულებად გაგება ყოფიერების დავიწყების ისტორიულ კონტექსტში ესმის, რითაც იგი, შესაძლოა,

სწორად კითხულობს დასავლეთის ისტორიის ალგორითმებს, მაგრამ საქმე ისაა, რომ ჰაიდეგერი ანტი-ნეოკანტიანური და ანტი-კარტეზიული განზრახვების გამო, ღირებულებას არ ხედავს იმ ველში, რომელიც წარმოაჩენდა, რომ ა-ლითიამაც და ჭეშმარიტებამაც ღირებულების ფორმა უნდა მიიღონ, რათა მოხდეს მათი „სოციალური გაფორმება“; მართლაც, თუ საკუთრივი ცხოვრება არ არის რაღაც ტიპის მიზნობრივ ღირებულებად დასახული, ის ფუნქციობის უნარს კარგავს და ასევე – უნარს იმისა, რომ სოციალურ ცხოვრებაში, თუნდაც როგორც იშვიათი მაგალითი მნიშვნელობდეს.

ნიცშეს კიდევ ერთი არგუმენტი, რომლის იმპლიციტური საზრისი ჭეშმარიტების „გენეალოგიის“ ჩვენებაა და რომელიც კრიტიკულ განზრახვას ატარებს, ასე ჟღერს: იმპულსიდან ჯერ იბადება ხატ-სახე, შემდეგ კი კონცეპტი. ადამიანი არის ერთგვარი მეტაფორების წარმომქმნელი მანქანა. საკუთრივ ეს გზა და მისი ჭეშმარიტებისკენ მიმართულება, არათუ აბათილებს ჭეშმარიტების პირველსაწყის მნიშვნელობას, არამედ ადასტურებს კიდევ ჰაიდეგერის თეორიის უპირატესობას ალითიას შესახებ. ის გვიჩვენებს, რომ გზა იმპულსიდან კონცეპტამდე შეიცავს არა მხოლოდ უბრალო ასახვას „ობიექტის“ „სუბიექტში“, არამედ იმასაც, რომ ეს „გზა“, როგორც ასეთი, თავის თავში გახსნის მეტ პოტენციალობას ატარებს, რომელიც გაცდება უბრალო ასახვასა თუ განზოგადებას. ამ გახსნაში, არა მხოლოდ იმაგინარული (სახისმიერი) ასახვა ხდება, არამედ ნიცშეს მიერ აღწერილ ამ გზაში იმპლიციტურად გაივლის „ობიექტის“ მთელი რიგი პოტენციალობანი და სამყაროს პირველადი კოდის ის მომენტები, რომლის მატარებელიცაა „ობიექტი“. მაგალითად, არწივის დანახვისას, სუბიექტში მარტო მისი ხატ-სახე კი არ გაივლის ნიცშეს მიერ აღწერილ გზას, იმპულსიდან კონცეპტამდე, არამედ მისი გახსნის დამატებითი, თუმცა ფარული, პოტენციალობებიც – რომ არწივი, მაგალითად, არის ამა და ამ გვარის, ამა და ამ ჯგუფის მტაცებელი ფრინველი. ანუ, მარტივად რომ ვთქვათ, „ობიექტიდან“ „სუბიექტში“ გამავალ ნეიროლოგიურ გზას და ამ გზის გავლის შესაძლებლობას აწინამძღვრებს ჰაიდეგერის მიერ აღორძინებული გაგება ჭეშმარიტებისა, როგორც ღიაობისა, რადგან როგორც „სუბიექტი“, ისე „ობიექტი“ ცხოვრობენ ჭეშმარიტებაში, არიან სუბიექტ-ობიექტურ ტოპიკასთან შედარებით უფრო ღრმა კავშირში; სწორედ ეს კავშირი განაპირობებს გახსნისა და შემეცნების

პოტენციალობებს – ეს პოტენციალობანი მოცემულნი არიან წინასწარ და პირველადად არიან დაფუძნებულნი. ალითია, როგორც ჭეშმარიტების ღიაობა, განაპირობებს ინტუიციას.

აღსანიშნავია ისიც, რომ ჰაიდეგერის ჭეშმარიტების თეორიისთვის მეტად გულუბრყვილოდ წარმოჩნდება ე.წ. „ქმნადობის არგუმენტი“, რომლის მიხედვითაც, ჭეშმარიტებას ჭირდება რაღაც ტიპის ერთიანობა, ხოლო გამომდინარე ქმნადობიდან (მარადიული ცვალებადობიდან), არსებობენ პროპოზიციები, რომლებიც ვერ იქნებიან ჭეშმარიტნი. ამგვარი არგუმენტის სისუსტე აშკარაა, – იგი კორესპოდენციული ჭეშმარიტების „ჩარჩოებში“ რჩება და ექსპლიციტურად არ გამოთქვამს იმ უკუფენას, რომელსაც ეს კორესპოდენციები ატარებენ, კერძოდ, იმას, რომ ქმნადობა, როგორც ასეთი, ჭეშმარიტების ქმნადობაა, რომელიც არათუ არ გამორიცხავს, არამედ მოითხოვს კიდევ პერსპექტივიზმს, ვით საკუთარი თავის მამტკიცებელს. ჭეშმარიტების ღიაობა არ ნიშნავს რომელიმე მორალური ნორმის აბსოლუტიზაციას; ის გულისხმობს იმას, რომ მორალურ ნორმას, როგორც ასეთს, ჭეშმარიტებაზე პრეტენზია უნდა გააჩნდეს, რათა შეძლოს: „თავის გატანა“, განვრცობა, ფესვის გადგმა, საზოგადოებრივ მორალად ქცევა. *ხოლო ის ფაქტი, რომ ამგვარ ალგორითმს უსათუოდ მივყავართ ძალაუფლების ნებასთან, არათუ არ უარყოფს ალითიას, არამედ დამატებით ასპექტსაც სძენს მას, – კერძოდ იმას, რომ ალითია ძალაუფლებითი ბუნებისაა, არა მხოლოდ იმის გამო, რომ მისი გახსნა, დაფარულის გაცხადებულში გადატანა, შეჭრას გულისხმობს (რაზეც, როგორც ვთქვით, ჰაიდეგერი ნაშრომებში „რა არის მეტაფიზიკა?“ და „საკითხი ტექნიკის შესახებ“ საუბრობს), არამედ მისი, „როგორც ასეთი“, ბუნების გამო. ჭეშმარიტება, „როგორც ასეთი“ არსებობს, ოღონდ ის არაა კონკრეტული შინაარსის მატარებელი, არამედ ის პირველსაწყისი ფუნდამენტურ-ონტოლოგიური პრინციპია, რომელიც კონკრეტულ პერსპექტივებს (კონკრეტულ მორალურ ხედვებს) ანიჭებს სიცოცხლის უფლებასა და უფლებას ჭეშმარიტებაზე პრეტენზიისა. ის ასევე მდგენელია იმ ჭეშმარიტებისა, რომელზეც ნიცშეს ჭეშმარიტების პროექტის ფუნდამენტური შრე მიუთითებს – კერძოდ იმისა, რომ ჭეშმარიტებათა გახსნისას, გარკვეული ჭეშმარიტებები მარადიულად იმეორებენ საკუთარ თავს.*

შესაბამისად, ლოგიკურია შეკითხვა ნიცშესადმი: რა ვუყოთ ისეთ საგნებს, რომლებიც არც უბრალოდ ქმნადობაში არიან, და არც „უსაფრთხო ჭეშმარიტებებს“ წარმოადგენენ, არამედ ქმნადობაში მოცემული, მარადგანმეორებადი მომენტები არიან, რომელთა ეგზისტენციური მნიშვნელობა განუზომლად უფრო დიდია, ვიდრე, მაგალითად, ტოლობისა – $7+5=12$? სწორედ ამგვარ სტრუქტურებს აღწერს ჰაიდეგერი „ყოფიერება და დროში“. ამგვარი მუნყოფიერებითი აპრიორის სახით არსებობა, რომელსაც, ცხადია, ფესვი მუნყოფიერებამდელ ყოფიერებაში აქვს გადგმული და ჭეშმარიტი შეფასებითი პროპოზიციების შესაძლებლობაზე მიუთითებს. თავად საკუთრივი (ავთენტური) და არასაკუთრივი (არავთენტური) მოდუსების მოცემულობა განმარტავენ ჭეშმარიტების, როგორც ასეთის, ეგზისტენციალურად მყარ, მაგრამ „არა-უწყინარ“ ბუნებას. ნიცშეს ქმნადობის არგუმენტი ვერ იქნება ჭეშმარიტების დამაბრკოლებელი; ჰაიდეგერის მიერ თეორეტიზებულ „ღია ველს“, ალითიას ვერანაირად ვერ დააბრკოლებს ქმნადობა, რადგან ეს ორი მოცემულობა სინამდვილეში, ერთი და იგივეა. სწორედ ქმნადობამ მოხაზა და წინა პლანზე წამოსწია (ჰაიდეგერის მიერ ხსენებული Einbruch-ით, „შეჭრით“, და ნიცშეს მიერ ხსენებული გონების გავარჯიშებით „სასჯელით“) აპრიორი-ეგზისტენციური სტრუქტურები, რაც ვრცლადაა განხილული „ყოფიერება და დრო“-ში. ამას, სხვათა შორის, ამტკიცებს ნიცშეს სიტყვები მისი ნაწარმოებიდან – „სიკეთისა და ბოროტების მიღმა“. ამ ნაწარმოების 39-ე განაზრებაში ნიცშე საუბრობს იმაზე, რომ სულის სიძლიერე იმითაა განპირობებული, თუ რაოდენი ჭეშმარიტების დატევა შეუძლია მას. ეს სიტყვები აზუსტებს ჰაიდეგერის განაზრებას ალითიას შესახებ, კერძოდ იმას, რომ ყოფიერების გახსნილობა არაა „სიამტკბილობა“ და რომ ძრწოლის შედეგად გახსნილ „ჭეშმარიტებებს“ იოლად ვერ მოვიხელოთ, რადგან ძრწოლა არარას წინაშე გვაყენებს“. ნიცშეს ეს თეზისი ამტკიცებს ჰაიდეგერის მიერ წამოწეულ გაგებას ჭეშმარიტებისა, როგორც ონტოლოგიური გახსნილობისა იმითაც, რომ ნიცშე მასში გარკვეულ „რთულად ასატან“ ჭეშმარიტებებს აღმოაჩენს. ხოლო ეს ჭეშმარიტებები არიან უცვლელნი, – სწორედ ამ უცვლელობას მიემართება ჰაიდეგერისეული გაგება ძრწოლისა და ნიცშეს ცნობილი სიტყვები „უფსკრულში მზერის“ შესახებ (Nietzsche, 2002: 69).

ჰაიდეგერისეულ ალითია-ს და ნიცშეს ჭეშმარიტების ხედვას რამდენიმე რამ აქვთ საერთო: ორივე მათგანი, მართალია განსხვავებულად, რაღაც უფრო მეტისკენ მოუწოდებს კაცობრიობას, ვიდრე „სტომაქის პრაგმატიზმი“. ორივე მათგანი გვაძლევს შინაარსობრივ გაგებას ჭეშმარიტებისა, როგორც ეგზისტირებისა, რომელიც ერთგვარ მიზანს წარმოადგენს. ჰაიდეგერის შემთხვევაში, ეს არის წინმსწრები გაბედულება და სიკვდილისთვის თვალის გასწორება. ნიცშეს ზეადამიანი კი ჰაიდეგერისეული ავთენტური (საკუთრივი) არსებობის მრავალ ნიშან-თვისებას ატარებს. შეგვიძლია ვთქვათ, რომ „გადასალახი ხიდი“, რომელზეც ნიცშეს საუბრობს, სხვა არაფერია, თუ არა არასაკუთრივი ეგზისტირების მოდუსი. საკუთარი შემოქმედების დასაწყისიდანვე, ნიცშემ იცის, რომ გაბედულება მნიშვნელოვან ეგზისტენციურ როლს ასრულებს. მართლაც, ის ღირებულებაა, ხოლო ჰაიდეგერის მიერ თეორეტიზებული *ავთენტურობა* აწარმოებდა „მორალს“, რაოდენ წინააღმდეგიც არ უნდა ყოფილიყო ჰაიდეგერი ამის აღიარებისა. შესაბამისად, ჭეშმარიტება არის ერთგვარად მარადიული და მუდმივი გადალახვა და აქ ორი ფილოსოფიური ხედვა ერთმანეთთან თანხმდება. მისი დადებითი მიმართებებით ჭეშმარიტებისადმი, ნიცშე უახლოვდება გაგებას ჭეშმარიტებისა, რომელიც ჰაიდეგერმა ჩამოაყალიბა, თუმცა ნიცშე ვერ მივიდოდა ა-ლითიას გაგებამდე საკუთარი ფილოსოფიის მიზნებიდან და სტრუქტურულიდან გამომდინარე. მეორე მხრივ, ჰაიდეგერი სრულად არ აღიარებს ნიცშეს განაზრებებს გაბედულებისა და ზეადამიანის შესახებ, რომლებიც, თავის მხრივ, მეტად მოგვაგონებენ ჰაიდეგერის განვითარებულ აპრიორი-ეგზისტენციურ სტრუქტურებს.

(3) რეზიუმე – ამრიგად, ჭეშმარიტების შესახებ ნიცშესა და ჰაიდეგერის მოსაზრებების შედარებისას, შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ:

- ✓ ძალაუფლების ნება, როგორც ფონი და მთავარი მოტივატორი პერსპექტივებისა, არა მხოლოდ არ გამორიცხავს ჰაიდეგერის თეორიას ა-ლითიას შესახებ, არამედ პირიქით, ამტკიცებს, რომ α-λήθεια (ალითია) მოიცავს ძალაუფლების ნებას თითქმის სინონიმურ დონეზე. ეს გამომდინარეობს არა მხოლოდ ჭეშმარიტების გახსნის „შეჭრითი“ ბუნებიდან, არამედ თავად ჭეშმარიტებიდან, „როგორც ასეთიდან“. „ჭეშმარიტებაში, როგორც ასეთში“ ჩვენ

ვგულისხმობთ არა „მათემატიკურ ჭეშმარიტებებს“, არამედ ჭეშმარიტებას, როგორც პირველსაწყის დია ველს, რომელიც უზრუნველყოფს იმას, რომ პრაგმატულ თუ მაღალ-ეგზისტენციურ ჭეშმარიტებებს გააჩნდეთ ღირებულება;

- ✓ ჰაიდეგერის ფილოსოფია თავისუფლად დაიტევს ნიცშესეულ პერსპექტივიზმს რადგან შიში და ძრწოლა, საკუთრივი (ავთენტური) და არასაკუთრივი (არაავთენტური) მოდუსი სხვადასხვა პერსპექტივებს აწანამძვრებენ;
- ✓ გენეალოგიური მეთოდი არასაკმარისია ჭეშმარიტების ბუნების სრული კვლევისათვის, რადგანაც ის მოიცავს „ტვინის კულტურული გაწვრთნის“ ალგორითმს, რომელიც არაფერს ამბობს იმაზე, რომ ის, რისთვისაც „ტვინი გაიწვრთნება“, წინდაწინვეა (აპრიორი-ეგზისტენციურად) მოცემული; ეს მეთოდი არაფერს ამბობს თავად ა-ლითიას ბუნებაზე, არამედ საუბრობს ჭეშმარიტების პროექტთა შინაარსობრივ ცვლილებაზე ისტორიულ-კულტურულ განასერში. თუმცა, ამ ცვლილებამ შეიძლება ნათელი მოჰფინოს ავთენტურ ეგზისტირებას, რომელიც ჩამოაყალიბა ჰაიდეგერმა.
- ✓ ის ფაქტი, რომ პერსპექტივები პრეტენზიას აცხადებენ ჭეშმარიტებაზე, მიუთითებს ჭეშმარიტების თავისთავად, პირველსაწყის კოდზე, რომელიც ძალაუფლებასთანაა ტოლპირველადი;
- ✓ ჰაიდეგერის მხრიდან, ღირებულებისა და ჭეშმარიტების ერთმანეთთან გაიგივებაში, დასავლური ფილოსოფიის დეკადანსის განჭვრეტა, გარკვეულწილად, გამართლებულია. თუმცა, რჩება ეჭვები, რაც გვიბიძგებს დავასკვნათ: ჭეშმარიტებამ, ეგზისტირების საკუთრივმა მოდუსმა ღირებულებითი ფორმა უნდა მიიღოს, რათა შეძლოს სოციალური ფუნქციობა;
- ✓ ნიცშეს განაზრება იმპულსიდან ცნებამდე ნეიროლოგიური გზის შესახებ, მოითხოვს დაზუსტებას იმ აზრით, რომ ამ გზაზე აპელირება „სუბიექტისა“ და „ობიექტის“ საერთო „ფესვებს“ გამოკვეთს, რაც არის კიდევ ქმნადი-ალითია;
- ✓ ჰაიდეგერიცა და ნიცშეც ღირებულებებს ერთნაირად განიხილავენ იმ აზრით, რომ, გარკვეული აზრით, სიცოცხლეს უკავშირებენ მათ. თუ ჰაიდეგერთან ეს

მუწყოფიერების საკუთრივობა/არასაკუთრივობაში წარმოჩნდება, ნიცშესთან პერსპექტივისტულ სიცოცხლისთვის სარგებლისა და ზიანის კონტექსტში წარმოებს. ჭეშმარიტება ჰაიდეგერისთვისაც ღირებულებაა, უბრალოდ, ის ამას არ აღიარებს. ჰაიდეგერი ვერ განემორება თავის კრიტიკულ განწყობას „ღირებულების“ მიმართ, რადგან მას „ტექნოლოგიზებულ ბატონობასა“ და გამომთვლელ გონებას უიგივებს – მაშინ, როცა ღირებულება ის აუცილებელი ფორმაა, ის ერთგვარი ეგზისტენციური ვექტორია, რომელიც ნებისმიერი სამყაროსეული კოდის სოციალურ ფუნქციობას უზრუნველყოფს.

6.5 შეჯამება

მეექვსე თავის დასაწყისში დასმული შეკითხვები ეხებოდა ჰაიდეგერისა და ნიცშეს ფილოსოფიათა თანაკვეთის სივრცეებს – მათ შეხედულებას ყოფიერებაზე, დროზე, ქმნადობაზე, ნიჰილიზმზე, ჭეშმარიტებასა და ძალაუფლების ნებაზე. ამ კითხვებზე პასუხმა შემდეგ დასკვნებამდე მიგვიყვანა.

- ნიცშეს გენეალოგიურ-სიმპტომატოლოგიური მიდგომა არასაკმარისია ჭეშმარიტების, როგორც საფუძველის, ა-ლითიას საჩვენებლად. ის ასევე გამოტოვებს იმ აპრიორი-ეგზისტენციურ სტრუქტურებსა თუ პირველსაწყის მუდმივებს, რომლებიც პერსპექტივის დამატებით უკუფენებს (განმაპირობებლებს) წარმოადგენენ;
- მიუხედავად ამგვარი გამოტოვებისა, ნიცშესადმი მიმართული „საყვედური“ ეხება ჭეშმარიტების მისეული თეორიის პერსპექტივისტულ შრეს და არა სიღრმისეულ შრეს, – რომლითაც ჭეშმარიტებები დაფიქსირებულია ერთგვარ მყარ მოცემულობაში. პერსპექტივები წარმოადგენენ ამ ჭეშმარიტებებთან ურთიერთობათა გზებს და სწორედ ამ ურთიერთობებით ადგენენ საკუთარი თავის სიცოცხლისთვის სარგებლინობასა თუ საზიანობას;
- ჰაიდეგერთან დაკავშირებით დგინდება შემდეგი: მართებულია ჰაიდეგერის კრიტიკა, მიმართული ნიცშესადმი – რომ ნიცშე, ღირებულებისა და ჭეშმარიტების გაიგივებით, აგრძელებს დასავლურ ტრადიციას; თუმცა, თავად

ჰაიდეგერის მიერ ღირებულების ფუნქციისა და კალკულაციურ-გამომთვლელი გონების დაკავშირება კითხვის ნიშნებს აჩენს. ნიცშეს ფილოსოფიის სუბიექტო-ცენტრული წაკითხვა ჰაიდეგერის ანტი-ნეოკანტიანური და ანტი-კარტეზიული აზრთა წყობითაა განპირობებული. ღირებულება არის ის ფორმა და აუცილებლობა, რომლითაც ნებისმიერ სტრუქტურას – იქნება ეს ა-ლითია, ავთენტური ეგზისტირება თუ სხვა – ენიჭება სოციალური ფუნქციობის ასპექტი;

- ნიცშეს მიერ ამქვეყნიერებაზე აქცენტირება და ძალაუფლების ნების თეორეტიკოსობა არ მოასწავებს ნიცშეს გაიგივებას ამქვეყნიერების ერთ-ერთი პროექტთან – მოდერნულობასთან;
- ყოფიერების ჰაიდეგერისეული გაგება უზრუნველყოფილია ონტოლოგიური განსხვავებით – არსებულსა და ყოფიერებას შორის. ამგვარი განსხვავების მიუხედავად, ყოფიერების გაგების გზად, ჰაიდეგერი მუნყოფიერებას სახავს. მუნყოფიერება, თავის მხრივ, ძალაუფლებითი ასპექტითა-ც არის დადგენილი, – თუნდაც იმ აზრით, რომ მუნყოფიერება უნდა შეიჭრას ბუნებაში. მუნყოფიერების მუნყოფიერებად ყოფნა ძალაუფლებითი აქტია. შესაბამისად, ვფიქრობთ, ჰაიდეგერის ეგზისტენციურ სქემებში არასათანადოდაა წარმოდგენილი ძალაუფლების ნება, რომელიც, ამ მოდუსებს შორის მობილობას – არასაკუთრივიდან საკუთრივში გადასვლას, ჩავარდნას და ა.შ. – განაპირობებს;
- ჰაიდეგერის მიერ ნიცშეს კრიტიკა იმის გამო, რომ ეს უკანასკნელი სათანადოდ ვერ იაზრებს არარას, სამართლიანია. თუმცა, ნიცშეს ფილოსოფიის ცალკეული განაზრებანი უახლოვდებიან არარას ეგზისტენციურ გაგებას, რომელსაც ჰაიდეგერი ანვითარებს თავის ფილოსოფიაში;
- ნიცშეს არარა ჰაიდეგერისგან განსხვავებულად ესმის და მას ნიჰილიზმის წყაროდ მიიჩნევს, ხოლო ჰაიდეგერი პირიქით, არარასა და ყოფიერების ტოლპირველადობის დაფიქსირებით, არარას ვერ წვდომას მიიჩნევს ნიჰილიზმისა და არსებულებებში „ათქვეფის“ წინაპირობად. ეს ხდება იმის

ფონზე, რომ არაა, ჰაიდეგერისეული გაგებით, არაა ამქვეყნიურობას მოწყვეტილი. ის ფუნქციობს (არაა-ობს) ამქვეყნიერებაში და ჩვენ ამაზე ძრწოლით გვენიშნება;

- ჭეშმარიტება, როგორც ალითია, არათუ არ გამორიცხავს ქმნადობას, არამედ მასთან ტოლპირველად ფენომენს წარმოადგენს; შესაბამისად, ჭეშმარიტებასთან მიმართებით, კიდევ ერთხელ გამოჩნდა ნიცშეს გენეალოგიური მეთოდის უკმარობა, – ნიცშეს მიერ განხილული ალგორითმები, რომლებიც „ცოდნის ორგანოს“ ისტორიულ-კულტურული მეტამორფოზებს აღგვიწერენ, ვერ ახერხებენ ჭეშმარიტების, როგორც პირველსაწყისი ველის თეორეტიზებას; მიუხედავად ამისა, საკუთრივ ალითიასა და ნიცშეს ჭეშმარიტების თეორიის ფუნდამენტური შრის სიღრმისეული კავშირიც გამოიკვეთა – მართლაც, თუ ჭეშმარიტების თეორია აქცენტირებს არა პროპოზიციულ ჭეშმარიტებებზე, არამედ მის ყოფიერებასთან ტოლპირველად ბუნებას უსვამს ხაზს (როგორც ჰაიდეგერი აკეთებს), მაშინ გახსნის, დაუფარაობის მომენტი უნდა შეიცავდეს გარკვეულ მუდმივათა მუდმივ გახსნას – სწორედ ისეთ მუდმივათა, როგორიცაა ძალაუფლების ნება და იგივეს მარადიული კვლავდაბრუნება;
- ალითია, – ჭეშმარიტება, როგორც დაუფარველობა – ძალაუფლებითი ბუნებისაა, როგორც მისი გახსნის ძალაუფლებითი მეთოდის გამო, ისე იმის გამოც, რომ იგი უბიძგებს სხვადასხვა მორალურ სისტემებსა თუ იდეოლოგიებს, მასზე წვდომის და მასთან წილნაყრობის პრივილეგია დააჩემებინოს;
- ჰაიდეგერის საყვედური ნიცშეს ვითომდა სუბიექტოცენტრულობის გამო ნიცშეს ფილოსოფიის მთელ რიგ მნიშვნელოვან ასპექტებს გამოტოვებს, რომლებიც აშკარად მიგვითითებენ – ნიცშე არაა სუბიექტო-ცენტრისტი. ეს ასპექტებია: სხეულის წინა პლანზე წამოწევა, ხელოვნების როლის ხაზგასმა, ილუზიების აუცილებლობა მოქმედებებისთვის, სიცოცხლის მტკიცების იდეა, ნიჰილიზმის გადალახვისკენ სწრაფვა;

- ნიციშეს მიერ ძალაუფლების პრინციპის თეორეტიზება არის არა მოდერნული „ლოგიკის“ დაგვირგვინება, არამედ ჩაწერა სამყაროს პირველსაწყისი კოდისა.

თავი 7

ხელოვნება ნიცშესთან და ჰაიდეგერთან

7.1 შესავალი

მეექვსე თავი ნიცშესა და ჰაიდეგერის ფილოსოფიათა თანაკვეთის არეალს ეხებოდა და სინთეზური მსჯელობებიც მასვე განეკუთვნებოდა. სწორედ მათ ფონზე განვითარდება საბოლოო მსჯელობები, რომლებიც უკვე ნიცშესა და ჰაიდეგერის ხელოვნებაზე განაზრებათა თანაკვეთას შეეხება. მეშვიდე თავი მეექვსეს დაკონკრეტება და განვრცობაა ხელოვნების მიმართულებით.

მეშვიდე თავში ნაწილობრივ შენარჩუნებული იქნება მეექვსეს სტრუქტურა: ქმნადობისა და ყოფიერების ჭრილში ხელოვნებაზე განაზრებანი გადმოცემულია ქვეთავში – 7.2. ჰაიდეგერისა და ნიცშეს ფილოსოფიის პრიზმაში ხელოვნებისა და არარას ურთიერთმიმართების განხილვას დაეთმობა ქვეთავი – 7.3, ხოლო ჭეშმარიტებისა და ხელოვნების საკითხს ორი ფილოსოფიური სისტემის თანაკვეთის ჭრილში განიხილავს ქვეთავი 7.4. განვითარებული მსჯელობები უკვე მთლიანად ნაშრომის დასკვნაში იქნება გადმოცემული.

7.2 ყოფიერება, ქმნადობა და ხელოვნება

ნიცშეს ქმნადობის თეორიისა და ჰაიდეგერისეული ყოფიერების მსგავსება უკვე მონიშნული იყო მეექვსე თავში. ჰაიდეგერის გაგება ყოფიერებისა, განემორება რა დასავლური ფილოსოფიის ანტიკურ და მოდერნულ კონცეფციებს, უახლოვდება ქმნადობის ნიცშესეულ თეორიას და, შეიძლება ითქვას, საკუთარ თავში დაიტევს კიდევ მას. ამასთან, ონტოლოგიური განსხვავების ფიქსირებით, ყოფიერების ჰაიდეგერისეული გაგება ტოვებს ტრანსცენდირების არეალს. თუმც, ეს ხელს არ უშლის მას ბევრად უფრო ახლოს იყოს არსებულებთან და, ეგზისტენციური აზრით, ბევრად უფრო აქტიურად და ნაკლებად დამანგრეველად თანამონაწილეობდეს არსებულებში, ვიდრე ეს ხდებოდა ყოფიერების პლატონურ გაგებაში და, მით უმეტეს, ყოფიერების მოდერნულ

განმარტებაში, სადაც ყოფიერებისა და ცნობიერების სუბსტანციური დიქტომიით ყოფიერების ალითიური „ბუნება“ ბუნდოვანდება.

ყოფიერების ჰაიდეგერისეული გაგება უახლოვდება ნიცშეს ქმნადობის თეორიას იმ აზრით, რომ როგორც ერთი, ისე მეორე გვევლინებიან „სამყართა“ აღმმართველებად – კონკრეტულ წარმავალ ეპოქათა თუ კულტურულ-ისტორიული პროექტების ფუძემდებლებად. უბრალოდ, ნიცშეს განაზრებები ცოდნისა და ქმნადობის შეუთავსებლობაზე (Nietzsche, 1930: 354) ნიცშეს იმ საფუძველს დაამორებს, რასაც ჰაიდეგერი, ონტოლოგიური განსხვავებით და ყოფიერების ახლებური გაგებით, უზრუნველყოფს. ეს საფუძველი ცოდნის მიმნიჭებელი და პერსპექტივათა დამდგენია. ხოლო ის მოცემულობა, რომ ყოველივეს პერსპექტიული ბუნება აქვს და რომ თითოეული „სამყარო“ მყიფე და წარმავალია, კარგადაა ნაჩვენები ჰაიდეგერის ტექსტში – „დასაბამი ხელოვნების ქმნილებისა“. აქ ხელოვნება მიჩნეულია სამყართაშორისი⁶⁷ მობილობის ერთგვარ მამოძრავებლად, ინტერპრეტაციათა დამდგენად, რითაც იგი გვიჩვენებს, რომ ყოფიერება ქმნადია, ხოლო ყოფიერების დინამიკაში უმნიშვნელოვანესი როლი ხელოვნებას ენიჭება.

ყოფიერებისა და ქმნადობის ფარულ თუ ღია გაიგივებაში ჰაიდეგერი და ნიცშე თანხვდებიან, უბრალოდ, მათი ფილოსოფიური სისტემების განსხვავებებიდან გამომდინარე, ჰაიდეგერთან დაპირისპირებულობას ნაკლებად ესმება ხაზი მაშინ, როცა ნიცშე ყოფიერების იმ სტრუქტურებს გამოტოვებს, „ყოფიერება და დროშია“ რომ არიან აღწერილნი და გააზრებულნი. ამიტომაც, ხელოვნება ნიცშესთვის რჩება ან ცხოვრებისეულ საშინელებათა გაძლების ძალისხმევად, ან სიცოცხლის მამტკიცებელ (აფირმაციულ) საშუალებად. ნიცშე, გამომდინარე ქმნადობის და ჭეშმარიტების დაშორებიდან, გამორიცხავს ჭეშმარიტების გაშუქებას პოზიტიურ კონტექსტში და ასევე, ჰაიდეგერის გაგებას, რომელიც ყოფიერების ჭეშმარიტებას წარმოაჩენს, ვით ერთგვარ უზრუნველყოფსა და სინონიმს ყოფიერების ღიაობისა. ამით ჰაიდეგერი ყოფიერებას და ხელოვნებას ერთმანეთთან აკავშირებს, ხოლო ნიცშე, მართალია, ამაღლებულ როლს მიაკუთვნებს ხელოვნებას და ჰაიდეგერისეულ პათოსს ეხმიანება, მაგრამ ყოფიერებას

⁶⁷ აქაც, „სამყარო“ ნაგულისხმებია კონკრეტული ისტორიულ-კულტურული მატრიცის აზრით.

ტრადიციული გაგებით მხოლოდ იშვიათად თუ აღიქვამს „დადებით კონტექსტში“, ისიც მხოლოდ მაშინ, როდესაც ქმნადობისა და ყოფიერების გაიგივებისა და შესაბამისად, ქმნადობის დაუსრულებლობის ხაზგასმა სურს. ქმნადობის უცვლელობას ჰაიდეგერიც იაზრებს და მას ყოფიერების გაგებაში შეიტანს, განსაკუთრებით მისი ფილოსოფიის მეორე უმთავრეს წიგნში „კონტრიბუციები ფილოსოფიაში“.

ნიცშეს ქმნადობა და ჰაიდეგერის ყოფიერება ანტი-დუალისტური ბუნებისაა და სწორედ ამის უზრუნველყოფად და გამამყარებლად არის საჭირო ხელოვნება.

ხელოვნების შესახებ ყოფიერების, ქმნადობის და დროის შედარებითი ჭრილის განვითარება შეუძლებელია არარასა და ჭეშმარიტების გაგებათა სისტემათაშორისი გააზრებისა და მისი ხელოვნების მიმართულებით დაკონკრეტების გარეშე. შესაბამისად, შემდეგ ორ ქვეთავში საკითხი უფრო მეტად განივრცობა.

7.3 არარა და ხელოვნება

არარასა და ხელოვნების მიმართება ჰაიდეგერისა და ნიცშეს ფილოსოფიის ურთიერთკავშირს, მსგავსებებსა და განსხვავებებს, ყველაზე ნათლად წარმოაჩენს.

ჰაიდეგერის ფილოსოფია არსებულებში „ათქვეფისგან“ დამცავ უმთავრეს საშუალებად არარას წარმოაჩენს. რა გასაკვირია, რომ ჰაიდეგერის ნაშრომის „რა არის მეტაფიზიკა?“ ლაიტმოტივი არის როგორც არარას გააზრება, ისე მეცნიერების კრიტიკა. ჰაიდეგერი ხაზს უსვამს ხელოვნების როლს და არარასა და ხელოვნების ურთიერთკავშირს იკვლევს. ჰაიდეგერის ამგვარი მისწრაფება გამოწვეულია მეცნიერების ნაკლოვანებითაც, კერძოდ კი იმით, რომ მეცნიერება არსებულებში ორიენტირებს და არ შეუძლია არარას მოაზრება სხვა რამედ, თუ არა განსჯის პრინციპად.

ხელოვნება გვეხმარება არარას შემეცნებაში. ხელოვნება მათ გამყარებულ ფორმებში კი არ წარმოადგენს არსებულებს, არამედ ერთგვარ ნახევრად-აბსტრაქტული სახით წარმოაჩენს მათ. ცხადია, ჰაიდეგერის ეს განაზრება, გარკვეულწილად, პრობლემურია, რადგან ხელოვნების მთელი რიგი დარგები თუ მიმდინარეობები სწორედაც რომ „სიმყარეებითა“ და „მყარი მონასმებით“ ოპერირებენ. თუმცა, ჰაიდეგერი მათ ისეთ შემოქმედებს ამჯობინებს, რომლებიც კარგად შეგვატყობინებენ არარას

„მოქმედებას“ (არარა-ობას). როგორც მეოთხე თავში აღვნიშნეთ, სწორედ ამითაა განპირობებული ჰაიდეგერის პრეფერენცია კლესა და სეზანის მხატვრობის მიმართ. ხელოვნებაში არარას მონაწილეობა განაპირობებს მის შემეცნებითსა და ონტოლოგიურ უპირატესობას. ამ უპირატესობის დახმარებით, ჰაიდეგერი გვაჩვენებს, რომ რეპრეზენტაციული გამყარებისკენ ზღვარგადასული მისწრაფება წარმოადგენს არარასა და ყოფიერების დავიწყებას, რაც, თავის მხრივ, არსებულზე ზღვარგადასულ აქცენტირებას იწვევს, ანუ სურვილს, ყველაფერი იყოს „მყარად“ ან ისე, როგორც ახლაა. სწორედ ამიტომაცაა, რომ ჰაიდეგერის ფილოსოფიის კრიტიკის ერთ-ერთი მთავარი მიმართულება „ახლას“ ონტოლოგიის, დასწრებულობის (Anwesen-ის) რევიზიას დასავლურ ფილოსოფიაში. სწორედ არარას მიჰყავს მუნყოფიერება არსებულთა პირველსაწყის ღიაობასთან, – იმასთან, რომ არიან არსებულები და არა – არარა.

სწორედ აქ, როგორც ვთქვით, გამოიკვეთება ნიცშესა და ჰაიდეგერის ფილოსოფიის საერთო ბუნება. ჰაიდეგერისთვის, არარა არსებულში ფუნქციობს (არარა-ობს) და ყოველგვარი არსებულის მთლიანობას უსხლტება ხელიდან. თუ ამ უკანასკნელ წინადადებაში სიტყვას „არარა“ ჩავანაცვლებთ სიტყვით „ქმნადობა“, შინაარსი არსებითად არ შეიცვლება. ნიცშესა და ჰაიდეგერის ფილოსოფიათა ურთიერთსიახლოვე სწორედ არარასა და ქმნადობის პირველსაწყისი ონტოლოგიური თანაკვეთითაა განპირობებული. ამის შესახებ მეექვსე თავში ვისაუბრეთ. წინამდებარე თავის მიზნები კი ხელოვნების მიმართულებით აკონკრეტებს შეკითხვას: როგორღა წარმოჩნდება ამ ონტოლოგიური თანაკვეთის ფონზე, ხელოვნების შესახებ ჰაიდეგერისა და ნიცშეს განაზრებათა ნათესაობა?

ჰაიდეგერის ფრაზა „დასაბამიდან“-დან გვიხსნის ძიების ველს. *„გლების ამ წყვილი ფეხსაცმლის გარშემო არის არარა, რომელსაც და რომელშიც ისინი შეიძლება მიეკუთვნებოდნენ“* (Heidegger, 1977: 18-19). ჰაიდეგერი ნაშრომის „რა არის მეტაფიზიკა?“ წარმმართველ პათოსს „არარას არარა-ობის“ შესახებ ახალ ტერმინოლოგიურ გამოხატულებას უძებნის ტექსტში *„დასაბამი ხელოვნების ქმნილებისა“* – „არსებითად თავის დამფარავი მიწა“. „მიწა“, თავისი ფუნქციობის წესით, არ წარმოაჩენს ყველაფერს, არამედ გვთავაზობს არსებულთა მხოლოდ ამა თუ იმ რაკურსს. „მიწა“ არარას არარა-ობაა;

„მიწა“ არარას უფრო დახვეწილი სახელია. სწორედ ხელოვნება გვაძლევს საშუალებას, დავინახოთ ყოფიერების სიღრმე, რომლის წვდომაც შეუძლებელია რეპრეზენტაციული აზროვნებით, არსებულებში ორიენტაციისთვის რომაა გამოსადეგი. არარას სუბიექტივიზმის „ყოვლისშემძლეობის“ შესახებ წარმოდგენებს ანადგურებს; ის „სუბიექტს“ თავის ადგილს მიუჩენს, მიუთითებს რა მის ონტოლოგიურ და შემეცნებით საზღვრებზე. სწორედ ამ კუთხითაა მნიშვნელოვანი ჰაიდეგერის მიერ ნიცშეს სუბიექტივიზმის კრიტიკის გააზრება – გააზრება იმისა, რომ ნიცშე შემოქმედის ესთეტიკაზე აქცენტირებს, რითაც მისი სუბიექტივისტური განმარტებების ცდუნებას წარმოშობს.

ამ კონტექსტში, კიდევ ერთხელ წარმოჩინდება ჰაიდეგერის მიერ ნიცშეს „სუბიექტივისტად“ მიჩნევის ნაკლოვანება. მართალია, ნიცშეს განაზრებები „თრობის“ შესახებ ამის ცდუნებას წარმოშობს, მაგრამ, რეალურად, თრობა, „შემოქმედის ინტოქსიკაცია“, სწორედ ის ელემენტია, რომელიც ქმნის მენტალურ წინაპირობას იმისა, რომ ვწვდეთ არარას და შესაძლებელი გახდეს იმ ასპექტების (ნახევრად-აბსტრაქტულობა, ნივთის ნივთურობა) ღიაობაში შემოყვანა, რაზეც საუბრობს ჰაიდეგერი. ამრიგად, ინტოქსიკაციის მოდუსში მყოფი ხელოვანი არაა სუბიექტი, მოდერნული გაგებით, არამედ ის გვიხსნის იმას, რაზეც ჰაიდეგერი საუბრობს. როგორც მთლიანად ხელოვნებაზე ორიენტირება ნიცშეს ფილოსოფიისა, ისე შემოქმედის „თრობის“ თეორიული მომენტი გამორიცხავს ნიცშეს ფილოსოფიის სუბიექტოცენტრულობას.

როგორც არაერთხელ აღვნიშნეთ, ჰაიდეგერს მოსწონს პოლ კლეს შემოქმედება, რადგან ის გვივლენს ფენომენოლოგიურ ბრძოლას ვლენისა და დაფარვისა, - ბრძოლას, რომელიც არის ყოველი ხელოვნების არსებითი და სიღრმისეული საფუძველი, ხოლო სადაც ბრძოლა და დაპირისპირებაა, იქ უთუოდ წარმოიშობა ასოციაციები ნიცშეს ფილოსოფიასთან. ამ მხრივ, თანაკვეთის მნიშვნელოვან სფეროდ – ქმნადობისა და არარას მოწინავე როლი ნიცშესა და ჰაიდეგერის (შესაბამისად) ფილოსოფიაში უკვე ვახსენეთ.

ჰაიდეგერისა და ნიცშეს ფილოსოფიის სიახლოვეს გაგვანდობს ნიცშეს კონცეპტი Schein (ილუზია) – რომლითაც ნიცშე განუდგება პლატონიზმს და ხილული სამყაროს

პერსპექტიულ ბუნებას წარმოაჩენს. ილუზიაზე აპელირება ნიცშესთვის იარაღია, წარმოსაჩენად იმისა, რომ ძალაუფლების ნებით განპირობებული შეფასებითი მიდგომები, არ არიან ჭეშმარიტების სახესხვაობანი. სწორედ ხილულობისა და ჰაიდეგერისეული ნახევრად-აბსტრაქტულობის ახლო ურთიერთკავშირი გაგვანდობს ამ ორი ფილოსოფიური სისტემის თანაკვეთის კიდევ ერთ მნიშვნელოვან ასპექტს: თუ ნიცშესთვის ხილულობის ლოგიკის წარმოების უპირველესი მოდუსი ხელოვნებაა, ჩვენ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ის გარკვეული აზრით, საკუთარ თავში მოიცავს იმავე „ლოგიკას“, რასაც ჰაიდეგერის ნახევრად-აბსტრაქტულობა. ილუზიაც პერსპექტიულობის შემომტანია, ესთეტიკური შემოქმედის პრიზმის ერთგვარი წარმოებულობა. ხოლო ნახევრად-აბსტრაქტულობა, ჰაიდეგერთან, გულისხმობს სწორედ იმას, რომ გვიჩვენებდეს ერთგვარ პერსპექტივას – გამოვლენის ქმნად და არა მყარ ბუნებას, რომელიც ვლენისა და დაფარვის ძალების ურთიერთქმედების შედეგად, არსებულის სპეციფიურ რაკურსს აწარმოებს. თუმცა, Schein-სა და ნახევრად-აბსტრაქტულობას შორის არის განსხვავებაც. ჰაიდეგერი ინარჩუნებს ფუნდამენტს იმისა, საიდანაც გამოვლინდება ესა თუ ის არსებულები – ჰაიდეგერი ყოფიერებასა და არარას ხელოვნებაში მონაწილეობაზე საუბრობს; ხოლო ნიცშე პერსპექტივიზმსა და ხილულობით აწინამძღვრებს ხელოვნებას. ნიცშეცა და ჰაიდეგერიც, შეგვიძლია ვთქვათ, ერთი და იმავეზე საუბრობენ, უბრალოდ, ჰაიდეგერი უფრო მეტს და ღრმად ამბობს.

ნიცშეს თქმით, არ შეიძლება არ გნებავდეს, არამედ არსებობს არარას ნება (Nietzsche, 2006: 120). აქ არარა გაგებულია რაღაც ისეთად, რომელიც არსებულთა შორის მოქმედებს, თუმცა მისი მოქმედება განსხვავებულია ჰაიდეგერისეული გაგებისგან – არარა ნიჰილიზმის წყაროდაა მოაზრებული. ნიცშე მას ჭეშმარიტებასთანაც აიგივებს და ილუზიას ჭეშმარიტებისგან ერთგვარ დამცავადაც მიიჩნევს – ჭეშმარიტებისგან, ვით არსებობის კონკრეტულ საშინელებათაგან, რომელიც, ცხადია, ასევე არარას „ნაყოფია“. არარას ნიცშესეული გაგება უფრო ვიწროა, ვიდრე ჰაიდეგერის, თუმცა აქ, თვით ნიცშეს ამ ვიწრო გაგებაში, არარას გარკვეული „როლი“ უნარჩუნდება არსებულთა შორის – კერძოდ, არარა რაღაც ისეთია, რომლისთვისაც თვალის არიდება ხელოვნების საქმეა, გამომდინარე ხელოვნების მამტკიცებელი (აფირმაციული) ბუნებიდან. ნიცშესთვის

არარა ერთგვარი ნეგატიური პრინციპია, რომელიც ნიჰილიზმის განმაპირობებელია, ხოლო ჰაიდეგერისთვის ის პირველსაწყისი მოცემულობაა, არსებულებში „ათქვეფისგან“ რომ გვიცავს. შესაბამისად, ხელოვნების განსხვავებული გაგება ჰაიდეგერისა და ნიცშეს ფილოსოფიაში არარას მათ კონცეფციებს ეფუძნება. სწორედ იმიტომ, რომ ნიცშე არარას არსებულთა მიმართ „ნეგატიურად“ დასახავს და არსებულებს შორის მის როლს ჰაიდეგერივით კარგად ვერ იაზრებს, ნიცშესთან ხელოვნება ჭეშმარიტებისთვის თვალის არიდების ადგილად იქცევა, ხოლო ჰაიდეგერისთვის ყოფიერების ჭეშმარიტების გადმოცემის ადგილად.⁶⁸

ნიცშესთან ხელოვნება არარასთან (რომელიც ნიცშესთვის თავის ჭეშმარიტებას ადგენს არსებულებში) გამკლავების პრაქტიკაა, – ისე, რომ ამაზე თავად არ აქცენტირებს არარას შეზღუდული გაგების გამო. ნიცშე, მსგავსად ჰაიდეგერისა, არარაში მოიაზრებს ერთგვარ „ეგზისტენციურ სიმწარეს“, მაგრამ არსებულთა შორის არარას „დადებით“ როლზე არაფერს ამბობს. იგი არ საუბრობს იმ აუცილებლობაზე, რომელიც მის ფილოსოფიაში ქმნადობას ეკუთვნის. სწორედ ამიტომაც ვერ დავწამებთ ნიცშეს იმას, რასაც ჰაიდეგერი მიაწერს მას, კერძოდ, რომ ნიცშეს ფილოსოფია, გარკვეულწილად, „გამყარებისკენაა“ მიდრეკილი, რითაც მოდერნული ტრადიციის „რეპრეზენტაციულ“ ლოგიკაში ჩაეწერება. ოდენ ქმნადობისა და ყოფიერების დაახლოების უმაღლეს მჭვრეტელობად გამოცხადებით, ნიცშე ვერანაირად იქცევა „ონტოლოგიური სიმყარის“ ფილოსოფოსად, რადგან ქმნადობის „გამყარება“ ნიცშესთან, ქმნადობის *მუდმივად-ცვალებადი ბუნების დაფიქსირებას* გულისხმობს, ხოლო სიტყვათშეთანხმებიდან *მუდმივად-ცვალებადობა* „ცვალებადობის“ ნაწილი სწორედ იმას მიუთითებს, რომ ქმნადობის თეორეტიკოსი ვერ იქნება ცალსახად „გამყარების“ აპოლოგეტი. ამასვე ადასტურებს საკუთრივ ნიცშეს ფილოსოფიის რამდენიმე მიმართულება: (1) მისი გადამახილები მომავლის ადამიანთან; (2) არსებულთა გადააზრებისკენ მოწოდება; (3) ზეადამიანის იდეა; (4) მისი „ტრაგედიის დაბადებიდან“ პერიოდიდან მომდინარე განაზრება – რომ არსებობის „ბნელ მხარეებს“ თვალი უნდა გავუსწოროთ და ვისწავლოთ

⁶⁸ „მშვენიერება არის მანერა, რომლითაც ჭეშმარიტება, როგორც დაუფარაობა არსობს“ („Schönheit ist eine Weise, wie Wahr-heit als Unverborgenheit west“) (Heidegger, 1977: 43).

მათთან სიცოცხლის მამტკიცებელი გამკლავება; (5) ნიცშეს ანტიპათია საბოლოო ისტორიული მდგომარეობის იდეათა შესახებ.⁶⁹ ამ ყოველივეში კი არარას როლი დიდია. არარა მონაწილეობს ღირებულებათა გადაფასებასა და ახალი ადამიანის დაფუძნებაში, ვით ამა თუ იმ კონკრეტული სოციო-კულტურული მატრიცის დამშლელი. ხოლო ის „ბნელი მხარეები“, რომლებთან გამკლავებისკენაც მოგვიწოდებს ნიცშე, ცხადია, არარათია განპირობებული – არარათი, ვით მატრიცათა უსაფუძვლობისა და წარმავლობის საშინელებათა ყოფიერებაში უზრუნველმყოფით და ყოველგვარი „საბოლოო ისტორიული მდგომარეობის“ არდამშვებით.

აქვე წარმოჩნდება აუცილებელი წინაპირობა იმისა, რომ არსებულის ამა თუ იმ სოციო-კულტურული მატრიცის უარყოფაში, რომელიც არარათი წარმოებს და ქმნადობითაა გამყარებული, ძალაუფლების ნების პრინციპიც მონაწილეობს. ხელოვნებაში მოცემულია ძალაუფლების ნება, რადგან თუ ის არსებულთა მატრიცის არასიმყარეს (გამოწვეულს ქმნადობით) გაგვანდობს, მაშინ გამოდის, რომ მასში არის ამა თუ იმ კულტურულ-სოციალური სამყაროს დამანგრეველი და გარდამქმნელი პოტენციალიც, რასაც, შეუძლებელია, ძალაუფლების ნების პრინციპი არ წარმართავდეს. ამრიგად, ძალაუფლების ნება მონაწილეობს ხელოვნებაში, ვით არარასა და ქმნადობის ფუნქციობისა და გამოვლენის ალაგში, არარასა და ძალაუფლების ნების ტოლპირველადი „ნათესაობის“ გამო.

ერთი სიტყვით, არსებულთა ბუნების, ანუ ძალაუფლებისკენ მათი სწრაფვის, სუბიექტოცენტრისტულად გააზრებას მხოლოდ „მოდერნული ეპოქის ლოგიკის“ გააზრებასთან მივყავართ, და არა იმ ფუნდამენტურ მოცემულობასთან, რომ არარას შინაგანი ფუნქციობის პრინციპი ძალაუფლების ნებაა. ძალაუფლების ნება ერთგვარი პრინციპია, არარადან ყოფიერების ჭეშმარიტების გამოთხოვისა. ამ გამოთხოვის ერთ-ერთი საუკეთესო საშუალება კი ხელოვნებაა.

⁶⁹ აშკარაა სიახლოვე ქმნადობის პრინციპით ზურგამაგრებულ ნიცშეს პერსპექტივიზმსა და არარათი ზურგამაგრებულ „კონკრეტულ სამყაროთა“ რელატიურობის შესახებ ჰაიდეგერისეულ თეორიას შორის. ამ სიახლოვეს ჰაიდეგერის შემდეგი ფრაზა გაგვანდობს: „რაც ჩვენ ბუნებრივად გვეჩვენება, არის, ალბათ, ჩვეულებრიობა დიდი ხნის ჩვეულებისა, რომელსაც დავიწყებული აქვს უჩვეულო, საიდანაც ის წარმოიშვა“ (Heidegger, 1977: 9).

7.4 ჭეშმარიტება და ხელოვნება

წინა ქვეთავში აღვნიშნეთ ნიცშეს მიერ ხელოვნების მნიშვნელოვანი როლი არარასა და ყოფიერების ჭეშმარიტებისგან თვალის არიდების საქმეში. ნიცშეს ფილოსოფია ირიბად მიგვითითებს ყოფიერებისა და არარას ტოლპირველადობის უმძიმესი მოცემულობისა და მასთან გამკლავების აუცილებლობაზე. ამ მხრივ, ნიცშესთვის ე.წ. „ილუზიებს“ არსებითი როლი ენიჭებათ. არარას შესახებ ჰაიდეგერისეული და ნიცშესეული კონცეფციების განსხვავებების მიუხედავად, არარასათვის „თვალეში ჩახედვის“ იშვიათობასა და სირთულეზე ჰაიდეგერიც საუბრობს (Heidegger, 1976: 111). ნიცშესთვის, ყოველგვარი კულტურის ფორმა თუ ხელოვნების ნაწარმოები სხვადასხვა დოზით შეიცავს ილუზიურობას, ე.ი. სხვადასხვა სიღრმით, სიხშირითა და ხანგრძლივობით ახერხებს „უფსკრულის“ თვალეში ყურებას. ეს ილუზია შეიძლება იყოს „ჭეშმარიტებაც“. ამ, ერთი შეხედვით დამაბნეველ აზრთა წყობას კარგად ხსნის ნიცშეს მიერ ტერმინის „ჭეშმარიტება“ ორაზროვანი გამოყენება. ერთი მხრივ, (1) *„ჭეშმარიტება ილუზიის ტიპია, რომლის გარეშეც ვერ იარსებებდა ცოცხალი არსება“* (Nietzsche, 1930: 343), ხოლო მეორე მხრივ, (2) *„ჩვენ გვაქვს ხელოვნება, რათა ჭეშმარიტებით არ გავნადგურდეთ“* (Nietzsche, 1930: 554). (1)-ში „ჭეშმარიტება“ ილუზიის ტიპია და მას აქვს ისეთივე როლი, როგორც (2)-ში „ხელოვნებას“ ენიჭება. ხოლო (2)-ში „ჭეშმარიტება“ საშინელებათა წარმოებულთა, არარასა და ყოფიერების ტოლპირველადობის შედეგია, რისგან გაქცევასაც ადამიანი ცდილობს, მათ შორის, (1)-ში მოყვანილი ჭეშმარიტებით (მაგ., სამეცნიერო-პოპულარულ ჭეშმარიტებათა გენერირებით, ტრუიზმებით და ა.შ.).

ნიცშესეული მოტივაცია ბალანსის პოვნაა. ერთი მხრივ, ჩვენ არ უნდა ვიგლოვოთ, რომ მოკვდავები ვართ, უნდა ვესწრაფოდეთ ზრდასა და განვითარებას, უნდა ვაღიარებდეთ სიცოცხლის ძალაუფლებით ბუნებას, მაგრამ, მეორე მხრივ, ზედმეტადაც არ უნდა ვებლაუჭებოდეთ სიცოცხლეს.

სიცოცხლის საშინელ ჭეშმარიტებათა გაძლების კონტექსტში, მეტად საინტერესო განსახილველ მასალას გვაწვდის ნიცშეს ფილოსოფიის ორი მკვლევარი: დანიელ ქეიმი და ბერნარდ რეჯინსტერი. ერთი მხრივ, რეჯინსტერი მიიჩნევს (Reginster, 2006: 248–9),

რომ ნიცშე, შემოქმედების ადრეულ პერიოდში, ვერ ახერხებს სიცოცხლის მიღებას ისე, „როგორც ის არის“, ხოლო შემოქმედების სიმწიფის პერიოდში, ძალაუფლების ნების კონცეპტის შემუშავებასთან ერთად, ის უკვე ახერხებს ამას, უკუაგდებს რა ილუზიების როლს. საპირისპიროდ ამისა, დანიელ ქეიმი ფიქრობს (Came, 2013: 210), რომ როგორც ადრინდელ, ისე გვიანდელ პერიოდში, ნიცშე ილუზიების მნიშვნელობას ინარჩუნებს.

ნიცშე აღიარებს გარკვეულ მუდმივებს – და ამით, ირიბად, არარასა და ყოფიერების ტოლპირველადობასაც ამოწმებს. ამ ტოლპირველადობის გააზრება ერთგვარი ტვირთია, რომლის ხანგრძლივად ზიდვაც სულიერად ყველაზე მდგრად ადამიანებსაც კი არ ძალუძთ. ნიცშესთვის, არსებობენ ჭეშმარიტებანი, რომლებიც არ შეიცვლებიან და ყოველთვის გვიბიძგებენ ილუზიის აღმართვისკენ.⁷⁰

გაუმართლებლად მოსჩანს რეჯინსტერის მოსაზრება, თითქოს ძალაუფლების ნების გამოჩენა ნიცშეს შემოქმედების გვიანდელ სტადიაზე, ილუზიების უარყოფას ნიშნავდეს, რადგან, როგორც პირველ თავში ვაჩვენეთ, ნიცშესთან, ძალაუფლების ნება აუცილებლობით კავშირშია პერსპექტივებთან. ხოლო „ილუზიისა“ და „პერსპექტივის“ ცნებებს ნიცშესთან თანაკვეთის ფართო არეალი გააჩნიათ. ილუზია, გარკვეულწილად, პერსპექტივაა, მისი ნაირსახეობაა, რომლის მიზანია, საბოლოოდ, ფუნდამენტური რეალობის, არარას, და მისი წარმოებული შინაარსების, გაძლების ძალისხმევა. შესაბამისად, საეჭვოა ჰაიდეგერის აზრი, რომლის მიხედვითაც, ნიცშესთვის ჭეშმარიტება

⁷⁰ ნიცშეს ფილოსოფიის ძირითადი აზრი ისაა, რომ არსებობს დიდი მატრიცა, სახელად *სიცოცხლე*, რომელსაც აქვს უცვლელი შემადგენელი (ქმნადობა, დრო, ძალაუფლების ნება), ხოლო მათთან მიმართებაში, ადამიანები ადგენენ სასიცოცხლო პერსპექტივებს. მოვიყვანოთ მეტაფორა: შეგვიძლია ვთქვათ, რომ სიცოცხლე ჰგავს ფეხბურთის თამაშს. ფეხბურთის მოთამაშის მოედანზე ყოფნა მეტწილად ზღვარდადებულია. მაგალითად, მინდვრის მოთამაშეს არ აქვს უფლება ხელით თამაშისა. თუმცა, არსებული წესები მას კონკრეტული გადაწყვეტილებების საშუალებას უტოვებს – მარცხნივ გადააწოდოს პასი, თუ მარჯვნივ. აქაც, არსებობს პერსპექტივიზმი: მცველისთვის მოწინააღმდეგე გუნდის თავდამსხმელი „ბოროტია“, ხოლო საკუთარი გუნდისა – „კეთილი“. აქაც მოცემულია გარკვეული წესები, სადამსჯელო ღონისძიებანი და თავისუფლებანი. ფეხბურთელებმა არ უნდა იფიქრონ იმ რთულ ფუნდამენტურ რეალობაზე, რომ 90 წუთის შემდეგ მატჩი მთავრდება (თუმცა ამას დროდადრო მათ ტაბლო და მსაჯი შეახსენებს). ამ არსებითი რეალობის დასავიწყებლად და გარდაუვალი დასასრულით გამოწვეული „ცაიტნოტის“ გამო, მოთამაშეები აკეთებენ ფინტებს, გააქვთ გოლები, უხარიათ და მწუხრდებიან ამის გამო. ასევე, ამ მატრიცის შიგნით არსებობს საზიანო, თუმცა მატრიცის მიერ დაშვებული ქვევები – მაგალითად, საკუთარ კარში ბურთის ჩაჭრა. ეს უკანასკნელნი ის ქმედებებია, რომლებიც, ნიცშეს ტერმინოლოგიით, „სიცოცხლისთვის საზიანოდ“ შეგვიძლია მივიჩნიოთ ჩვენს მეტაფორულ მოდელში.

ღირებულებაა. ამგვარი განმარტებისკენ, როგორც ზემოთ ვაჩვენეთ, გვიბიძგებს ნიცშეს მიერ ტერმინის „ჭეშმარიტება“ ორაზროვანი გამოყენება. ჰაიდეგერი მართალია, თუ ნიცშეს მიერ ჭეშმარიტების ერთ გაგებას მივიღებთ მხედველობაში, რომელიც ზევით „(1)“-ით აღვნიშნეთ. თუმცა (2) გაგებით, ნიცშე საუბრობს ჭეშმარიტებებზე, რომლებიც მარად გენერირდებიან. მართლაც, მისი ფილოსოფიაც მეტად ირიბად მიუთითებს ალითიაზე, როგორც ღიაობის ველზე, თუმც, ნიცშეს ტერმინოლოგიური ორაზროვნების გამო, როგორც ზემოთ ვაჩვენეთ, ჭეშმარიტება გაგებულია ხან ფუნდამენტური, „საშინელი“ ჭეშმარიტებების აზრით, და ხანაც, ვით ილუზია. თუმცა, ამკარაა, რომ ნიცშეს მიერ ხელოვნებისა და ილუზიის აუცილებლობის წინა პლანზე წამოწევით, იგი არსებულს ცნობდა ყოველგვარი პერსპექტივის მიღმა ჭეშმარიტებებს, ოღონდ, ცხადია, ეს „მიღმურობა“ განსხვავებულია პლატონური ფილოსოფიის „მიღმურობისგან“. პლატონის ობიექტურ იდეალიზმში ონტოლოგია ფუნდამენტშივეა მორალიზებული. ნიცშესთვის კი, პერსპექტივის მიღმა არსებული მოცემულობანი ერთგვარ „საშინელ ჭეშმარიტებებს“ წარმოადგენენ, რომლებთან გამკლავებისა და მიმართების ტიპზე არის დამოკიდებული ეპითეტების – „კარგი“ და „ცუდი“ განაწილება. ნიცშესთან მოცემულია უცვლელი ჭეშმარიტებები, უბრალოდ, ისინი, განსხვავებით პლატონის ფილოსოფიისა, არ ატარებენ მორალურ კონოტაციებს, თუმცა, როგორც ვთქვით, მათდამი მიმართების რაობა აყალიბებს ამა თუ იმ მორალს.

ამ კონტექსტში, ხელოვნების, როგორც გამძლეობის პრაქტიკის გააზრებისთვის, საგულისხმოა ნიცშეს სიტყვები: *„მე მსურს მეტის სწავლა, – აუცილებელი საგნებში, მივიჩნით მშვენივრად. ასე, ერთ-ერთი იმათგანი ვიქნები, საგნებს რომ ამშვენიერებენ. Amor fati: დაე, ამიერიდან ეს იყოს ჩემი სიყვარული! მე არ ვაწარმოებ ომს სიმახინჯის წინააღმდეგ. მე არ მსურს ბრალდება. მე არ მსურს ბრალი წავუყენო თვით ბრალმდებლებსაც. თვალის არიდებაა ჩემი ერთადერთი უარყოფა! ... მე მსურს ერთხელაც ვიყო მხოლოდ კი-ს მთქმელი“* (Nietzsche, 1974: 223). ნიცშე ამით კიდევ ერთხელ ადასტურებს ფაქტს, რომ მისი და ჰაიდეგერის განაზრებანი ხელოვნების შესახებ მეტად თანხვდებიან ერთმანეთს. ნიცშესთვის ხელოვნება პერსპექტივის მაწარმოებელია და უკვე ამ განაზრებით ჩანს, რომ ის ერთგვარ საშინელ აუცილებლობათა გაძლების

მაღლისხმევად წარმოჩინდება. ამგვარ აუცილებლობებს, როგორც ვახსენეთ, აწარმოებს არარა, რომელიც ჰაიდეგერის ფილოსოფიაშიც დასწრებულია, თუმცა სხვაგვარად. ჰაიდეგერი არა იმდენად არარას გაძღვების აუცილებლობაზე მიუთითებს პირდაპირ, რამდენადაც კონკრეტული მატრიცების რელატიურობას უსვამს ხაზს, რითაც ირიბად ამბობს იმასვე, რასაც ნიცშე – კონკრეტული მატრიცის მიღმა დანახვა, არსებულისგან აბსტრაქტირებას ნიშნავს და მისი იმ საშინელებათაგან თვალის არიდებას, რომელთაც არარა აწარმოებს. ჰაიდეგერთან, გარკვეულწილად, ხელოვნებით დანახული არარა თვითმკურნალობით კავდება. არარას, გავყავართ რა კონკრეტული მატრიცის მიღმა, საკუთარ თავს წარმოაჩენს, როგორც, ერთი მხრივ, ტრანსცენდირების პრინციპს, ხოლო, მეორე მხრივ, „ცხოვრების საშინელებათა“ მწარმოებელს. ნიცშეს ფრაზა „როგორც ესთეტიკური ფენომენი, სიცოცხლე არის კვლავაც ასატანი ჩვენთვის“ ადგენს კავშირს ჰაიდეგერისეულ „მიწის“ და „სამყაროს“ დიალექტიკასთან. სიცოცხლე ასატანია იმიტომ, რომ ის გარკვეულ „საშინელ ჭეშმარიტებებს“ მალავს, სხვებს კი წარმოაჩენს. ამით ის რაკურსს ადგენს, ხოლო რაკურსის დადგენა ჰაიდეგერის მიერ თეორეტიზებული ჩენისა და დამალვის დიალექტიკით, „სამყაროს“ და „მიწის“ ურთიერთმიმართებით გამოითქმის.

ხელოვნების მიერ აფირმაციული პერსპექტივის წარმოების საკითხი დამატებით შეკითხვას ბადებს: ნიცშესთან, ხელოვნება აფირმაციულ პერსპექტივებს ღირებულების არმქონე სიცოცხლიდან გამოიყვანს, თუ იმ პირველსაწყის სასიცოცხლო ველს, რომელთანაც ხელოვნება მიმართებებს ამყარებს, ნიცშე გარკვეულ ღირებულებას ანიჭებს? დანიელ ქეიმი, მაგალითად, პირველ პასუხს ირჩევს. ქეიმი მიიჩნევს, რომ ნიცშესთვის წინადადება „იქსი არის ღირებული“ არასწორია, რადგან სიცოცხლე ფუნდამენტშივეა ერთგვარად ქაოტური და უფორმო. *„არც ერთი ღირებულებითი მსჯელობა არაა ჭეშმარიტი, შესაბამისად, ღირებულების მინიჭება ჩვენს სიცოცხლეში სავსე უნდა იყოს ფიქციებით. ... Amor fati კვლავ შეიცავს გარკვეულ გამრუდებას ნაკლებად სასიამოვნო გამოცდილებებისა“* (Came, 2013: 220). ნიცშეს მკვლევარებში მეტად გავრცელებულია პასუხი, რომ ნიცშე სიცოცხლეს თავისთავადი ღირებულებისგან განძარცვავს. თუმცა, აღსანიშნავია, რომ საპირისპიროს მიგვანიშნებს ნიცშეს სიტყვები

„მხიარული მეცნიერების“ დამატებითი, მეხუთე წიგნიდან – „დღეს მართლაც სასაცილოა, ადამიანს რომ მოესურვებინა ღირებულებათა გამოგონება, რომელთაც მსოფლიოს ნამდვილი ღირებულება უნდა დაეძლიათ, – ჩვენ განვუდევით სწორედ ამას, ვითარცა თავაშვებულ გაუკუღმართებას ადამიანური პატივმოყვარეობისა და უგუნურებისა, რომელიც დიდხანს არ მიიჩნეოდა ასეთად. (...) – მთელი ეს მიდგომა ‘ადამიანი მსოფლიოს წინააღმდეგ’; ადამიანი, როგორც ‘მსოფლიოს უარყოფელი’ პრინციპი; ადამიანი, როგორც საგანთა ღირებულებების მდგენელი; როგორც მსოფლიო-მსაჯული, რომელიც, საბოლოოდ, თავად არსებობას დებს საკუთარი სასწორის პინაზე და მეტისმეტად მარტივად მიიჩნევს მას. შემზარავი სისულელე ამგვარი მიდგომისა, როგორც ასეთისა, ეწვია ჩვენს ცნობიერებას და მოწამლა იგი. ჩვენ უკვე გვეცინება, როდესაც ‘ადამიანს და სამყაროს’ გვერდიგვერდ აღმოვაჩენთ, გამოყოფილს ამაღლებული მედიდურობით მოკლე სიტყვისა ‘და’!“ (Nietzsche, 1974: 286). როგორც ვხედავთ, აქ ნიცშე ფაქტიურად ერთ-ერთში თანაიზიარებს სუბიექტ-ობიექტური დიქტომიის საწინააღმდეგო ჰაიდეგერისეულ პათოსს.

ნიცშეს განაზრების ქეიმისეული გაგება პრობლემურია – ის ნიცშეს ფილოსოფიას სუბიექტ-ობიექტური დიქტომიით უყურებს. თითქოს ნიცშესთვის არსებობდეს უსულო განფენილი საგნები და სუბიექტი, რომელიც, თუნდაც ესთეტიკური პრაქტიკებით და „მშვენიერი შეფერადებით“ ანიჭებდეს ღირებულებას სიცოცხლეს. სინამდვილეში, ნიცშესთვის სწორედაც სიცოცხლე „როგორც ასეთი“ ატარებს თავის თავში პოტენციალობას ღირებულებითი დაფუძნებისა თუ გარდასახვისა. ამით ის უახლოვდება ფუნდამენტური ონტოლოგიის გაგებას ყოფიერებისა, ვით ყოველივეს მაწარმოებლის შესახებ. არ არსებობენ ღირებულებები, რომლებიც არ შეიძლება იყვნენ სიცოცხლისგან განსხვავებულნი. ეს მოცემულობა სწორედ სიცოცხლის უნარზე მიუთითებს, იყოს ერთადერთი და მთავარი საფუძველი ნებისმიერი ღირებულებისა.

სიცოცხლე უახლოვდება ყოფიერებას. ყოფიერება კი მოიცავს სიცოცხლეს.

დასკვნა

ჰაიდეგერისა და ნიცშეს ფილოსოფიათა შედარება და ამ შედარების ჭრილში ხელოვნების როლის ხაზგასმა მოითხოვდა, პირველ ყოვლისა, საკუთრივ ნიცშეს შესახებ ჰაიდეგერის მოსაზრებათა რევიზიას.

ჰაიდეგერი მიიჩნევს, რომ დასავლური ფილოსოფიის ისტორია არის ყოფიერების დავიწყება და ნიცშეს ამ დასავლური ტენდენციის ნაწილად განიხილავს. დასავლეთმა დაივიწყა განსხვავება ყოფიერებასა და არსებულებს შორის, ხოლო ონტოლოგიური აქცენტი არსებულებზე გააკეთა. ჰაიდეგერისთვის, ამ დავიწყების ისტორია იწყება პლატონიდან, რომელიც ჭეშმარიტებას, როგორც დაუფარველობას და ღიაობას, გადაავარებს იდეის მართებულებად და სრულდება ნიცშეთი, რომელიც ძალაუფლების ნების ფილოსოფიის წარმოჩინებით, ყოფიერების დავიწყებას უმაღლეს ხარისხში აიყვანს, მიიჩნევს რა ყოფიერებას გონების იდეად ან ღირებულებად. ნიცშე წარმოჩენილია უკანასკნელ მეტაფიზიკოსად, რაც მეტაფიზიკის ჰაიდეგერისეულ გაგებას ეფუძნება. მიუხედავად იმისა, რომ ნიცშე საკუთარ თავს დუალიზმის კრიტიკოსად არაერთგან წარმოაჩენს, ჰაიდეგერი მას მაინც მეტაფიზიკოსად მიიჩნევს, რადგან ჰაიდეგერს მეტაფიზიკა ნიცშესაგან განსხვავებულად ესმის. მისთვის მეტაფიზიკა არის ჭეშმარიტება არსებულის ყოფიერების შესახებ, რადაც ნიცშესთან ძალაუფლების ნება ცხადდება, რითაც ერთგვარად შენარჩუნებულია არსებულებისადმი ონტოლოგიური პრეფერენცია. მეტიც, ჰაიდეგერი ნიცშეს ძალაუფლების ნების „მეტაფიზიკას“ ერთგვარ დაგვირგვინებად მიიჩნევს დეკარტის სუბიექტის ფილოსოფიისა.

მიუხედავად ჰაიდეგერისეული მსჯელობების გარკვეული საფუძვლიანობისა, ვაჩვენებ, რომ ნიცშე არაა სუბიექტივისტი და მეტადრე, არც თეორეტიკოსია ტექნოლოგიური ბატონობისა, რის ძალაუნიებურ საფუძველდებაშიც მას ჰაიდეგერი ადანაშაულებს. ამას ნიცშეს ფილოსოფიის პათოსი, მათ შორის, ზეკაცის იდეა და ნიცშეს მიერ ხელოვნების, როგორც სიცოცხლის მამტკიცებელის როლის არაერთგზისი ხაზგასმა ადასტურებს. ჰაიდეგერი ნიცშეს სუბიექტოცენტრისტად მიიჩნევს, გამომდინარე მისი ანტაგონიზმისა ნეოკანტიანური და კარტეზიული ფილოსოფიებისადმი. ჰაიდეგერი

განუდგება (სავსებით სამართლიანადაც) ყოველგვარ ონტოლოგიას, რომელთა მიხედვითაც, სამყარო ერთგვარი უმინაარსო განფენილობაა, რომელსაც პოსტ-ფაქტუმ გადაეფინებიან ადამიანური (სუბიექტური) ღირებულებები თუ მიმართებები, მათ შორის, თუნდაც მშვენიერების ადამიანური გაგება. თუმცა, ნიცშეს ფილოსოფიის იგივე ჭრილში მოაზრება ერთგვარად გაუმართლებლად მოსჩანს, რადგან, როგორც ვაჩვენეთ, ნიცშე საუბრობს, რომ სასაცილოა ღირებულების მიმნიჭებლად მოვიაზროთ ადამიანი და რომ სიცოცხლე თავადაა საზრისის მომნიჭებელი. უბრალოდ, საჭიროა სიცოცხლისადმი სპეციფიური მიმართებისა და მიდგომის დამყარება, საკუთარი თავის სწორად მომართვა. ასეთ მიმართებაში, საკუთარი ეგზისტენცის მომართვაში, ხელოვნება გადამწყვეტ როლს ასრულებს – ის ცხოვრების მამტიციცებელია, ის შეარჩევს სპეციფიურ რაკურსს, რომელიც სიცოცხლის გაძლებასა და მტკიცებაში (აფირმაციაში) გვეხმარება. პერსპექტივათა დამდგენია ხელოვნება ჰაიდეგერისთვისაც. ის ხელოვნებას წარმოაჩენს საგანთა ყოფიერების ჭეშმარიტებაში შემომყვანად და კონკრეტული სამყაროების, კულტურულ-ისტორიული მატრიცების აღმმართველად.

თუ დავუბრუნდებით ნიცშეს ფილოსოფიურ კორპუსს და ვიტყვით, რომ მისი მრავალი განაზრება ადამიანური ცხოვრების და ზოგადად, ცხოვრების უსაზრისობას უსვამს ხაზს, შეგვიძლია ნაჩქარევად დავასკვნათ, რომ ის არათანმიმდევრული „პოეტია“, რადგან „ხან ერთს ამბობს, ხანაც მეორეს“. თუმცა, საქმე ისაა, რომ ნიცშე, ამაოების სასოწარკვეთილი პათოსით ხსენებისას, რეალურად, აღმოაჩენს არარას ფუნქციონირების მექანიზმს, არარასი, რომელიც, როგორც ჰაიდეგერი წარმოაჩენს, დაადგენს ყოველგვარი ცალკეული მთლიანობის წარმავალ ბუნებას. მართლაც, სიცოცხლის მტკიცება (აფირმაცია) რაღაცის წინაშე მტკიცებაა, ხოლო ეს „რაღაცა“ უპირველესად არის არარა.

კიდევ ერთი ასპექტი ნიცშეს ფილოსოფიისა, რომელიც მის სუბიექტოცენტრულობაში დაგვაეჭვებს, მისი შეხედულებებია ესთეტიკური შემოქმედის თრობის (Rausch) შესახებ. ეს, ერთი შეხედვით, მის სუბიექტივისტად განმარტებას უნდა ახალისებდეს, თუმცა, საქმე პირიქითაა. რეალურად, ინტოქსიკაცია არის ერთგვარად ყოფიერების კიდევ ერთი გამხსნელი, რომელიც საშუალებას იძლევა არარადან გამოითხოვოს არსებულთა ყოფიერების ჭეშმარიტებაში აღმართვის – ანუ ხელოვნების

ნაწარმოების წარმოჩინების – საშუალება. თრობის მდგომარეობით იგი საკუთარ მენტალურ აპარატს არარასთან შესახვედრად განამზადებს და ყოფიერების ღიაობაში შეეცდება საგნის გადმოტანას.

ნიცშეს სუბიექტივისტად წარმოჩენის მცდელობაც ასევე გაურკვეველია იმიტომაც, რომ, ძალაუფლების ნებაზე ფილოსოფოსობისას, იგი უბრალოდ აღმოაჩენს იმას, რასაც მას ყოფიერების ჭეშმარიტება სთავაზობს – იმას, რომ არსებულთა ურთიერთმიმართების წამყვანი მოდუსი ძალაუფლებისკენ სწრაფვია. ჩვენის მხრივ, ვეცადეთ, სწორედ ძალაუფლების პრინციპი ამოგვეცნო ონტოლოგიური განსხვავების ორივე „მხარეს“ – როგორც არსებულებში, ისე ყოფიერებაში. ძალაუფლება ვერ იქნებოდა არსებულთა შორის ურთიერთმიმართებათა წარმმართველი რეჟიმი, რომ არა ყოფიერების ძალაუფლების პრინციპთან გარკვეული პირველადი წილნაყარობა, ან სულაც ყოფიერებისა და ძალაუფლების ნების ტოლპირველადობა. ჰაიდეგერის ფილოსოფიური შემოქმედების „ყოფიერება და დროის“ პერიოდი და ასევე, შემდეგი პერიოდიც ირიბად, თუმცა მაინც, მიუთითებენ ძალაუფლების პრინციპზე: „ყოფიერება და დრო“ იმით, რომ მასში განხილულ ეგზისტირების მოდუსებს (საკუთრივსა და არასაკუთრივს) შორის მობილობა ძალაუფლებით მობილობად წარმოჩნდება, ხოლო ჰაიდეგერის შემოქმედების შედარებით გვიანდელ პერიოდში იმ აზრით, რომ ჰაიდეგერისეული „სხვა დასაწყისის“ წარმმართველს, Ereignis-ს, გარკვეულწილად ძალაუფლებითი შემადგენელი უნდა გააჩნდეს, რადგან ის უნდა განეშოროდეს ძველ კულტურულ და სოციო-პოლიტიკურ პრაქტიკებს, პირველი დასაწყისის მეტაფიზიკურმა სისტემებმა რომ დააფუძნეს.

ძალაუფლებითი ბუნება მოვნიშნეთ არა მხოლოდ ყოფიერების განახლებულ, ე.ი. ჰაიდეგერისეულ გაგებაში, არამედ არარაშიც, ვითარცა ყოფიერებასთან ტოლპირველად მოცემულობაშიც. არარას როლს ნიცშეს ფილოსოფიაში ქმნადობა ასრულებს. ნიცშესეული გაგება ქმნადობისა და არარას ჰაიდეგერისეული წვდომა ამ ორი ფილოსოფიური სისტემის გარკვეულ თეორიულ სიახლოვეზე მიგვანიშნებს.

ჰაიდეგერისა და ნიცშეს ფილოსოფიაში არარას წვდომის მსგავსება, თუ განსხვავება, მეტწილად, განაპირობებს ხელოვნების შესახებ მათ განაზრებათა ურთიერთმიმართებას. ჰაიდეგერისთვის, ნიცშესაგან განსხვავებით, არარას არ ენიჭება

ცალსახად „უარყოფითი“ როლი, ჰაიდეგერი „დადებით“ გაგებასაც უნარჩუნებს მას (როგორც, მაგალითად, ავთენტური ცხოვრებაში წარმმართველი განწყობის, ძრწოლის, სამიზნეს და ხელოვნების პერსპექტივათა დამდგენის). თუ ნიცშესთვის არარა რაღაც ისეთია, რასაც უნდა განვეშორებოდეთ, ჰაიდეგერისთვის არარა არსებულებში ტოტალიტარული ასიმილაციისგან გვიცავს. ჰაიდეგერი სწორედ არარას არასათანადო გააზრებაში „სდებს ბრალს“ ნიცშეს და სწორედ ამ ვერ გაგებაში ხედავს მიზეზს იმისა, რატომაც ნიცშემ ნიჰილიზმის სრულყოფილად გადალახვა ვერ შეძლო.

ჩვენის მხრივ, ვეცადეთ გვეჩვენებინა, რომ ჰაიდეგერის კრიტიკა სამართლიანია, უბრალოდ, დავაზუსტეთ, რომ ნიცშეს ფილოსოფიის მთელი რიგი უმნიშვნელოვანესი მომენტები – არსებულთა გადააზრებისაკენ მოწოდება, გადაძახილები მომავლის ადამიანთან, ზეადამიანის იდეა, ნიცშეს ანტიპათია საბოლოო ისტორიული მდგომარეობის იდეებისადმი, მოწოდება „ბნელ მხარეებთან“ სიცოცხლის მამტკიცებელი გამკლავებისაკენ – მიუთითებენ იმაზე, რომ ნიცშე არარას გრძნობს, მაგრამ ვერ წვდება არარასა და არსებულების ურთიერთობის მრავალ შრეს. მაგალითად, ნიცშე არ ანიჭებს არარას როლს არსებულთა ტრანსცენდირებისას და მის „დადებით“ ფუნქციას ვერ ხედავს საკუთრივი ეგზისტირებისას. არარა მონაწილეობს ღირებულებათა გადაფასებასა და ახალი ადამიანის დაფუძნებაში, ვით ამა თუ იმ კონკრეტული სოციო-კულტურული მატრიცის დამშლელი. ხოლო ის „ბნელი მხარეები“, რომლებთან გამკლავებისკენაც მოგვიწოდებს ნიცშე, ცხადია, არარათია განპირობებული, – არარათი, ვით სოციო-კულტურულ მატრიცათა უსაფუძვლობისა და წარმავლობის საშინელებათა ყოფიერებაში უზრუნველყოფით და ყოველგვარი „საბოლოო ისტორიული მდგომარეობის“ არდამშვებით.

არარასთან მიმართებით, საინტერესოდ წარმოჩნდება ხელოვნების როლი ჰაიდეგერთან. ხელოვნების ქმნილების განხილვისას, ჰაიდეგერი „არარას არარა-ობას“ ტერმინოლოგიურად ჩაანაცვლებს „მიწის“ კონცეპტით, რომელიც არსებულთა ჩვენებისას, ამავე დროს, ფარავს კიდევ მათ. სწორედ ამ ველში მოინიშნება ხელოვნების შესახებ ნიცშესა და ჰაიდეგერის მსჯელობებს შორის მორიგი მსგავსება. არარა ქმნადობასთან ტოლპირველადია, ან, სულ მცირე, მისი მამოდრავებელი

პირველპრინციპია, როგორც ნაკლოვანების (და, შესაბამისად, მოძრაობის) მაწარმოებელი. ნიცშეს განაზრება ხელოვნებაზე ჰაიდეგერის შეხედულებებს ეთანხმება იმაში, რომ ხელოვნებამ უნდა შეძლოს სიცოცხლის მტკიცება და კონკრეტულ ბანალობათა გადალახვა. ჰაიდეგერი ამის ონტოლოგიურ პრინციპად თუ არარას დასახავს, ნიცშესთვის ასეთი ქმნადობაა, ვით ბრძოლისა და დაპირისპირების მაწარმოებელი.

ერთი მხრივ, ჰაიდეგერი ხელოვნებაში უპირატესობას ანიჭებს ნახევარად-აბსტრაქტულობას, რადგან ასეთ რეჟიმში ყურადღება გამახვილებულია არსებულთა ვლენის პროცესზე და არა მყარ, დასრულებულ ფორმებზე. ამ შემთხვევაში, ხელოვნება, როგორც ცხოვრებისეულ „საშინელებათა“ მკურნალი და პერსპექტივითა დამდგენი არარათია ზურგამაგრებული. სწორედ ამიტომ მოწონს ჰაიდეგერს კლესა და სეზანის შემოქმედება. მეორე მხრივ, ნიცშე ქმნადობის იდეას ხელოვნებასთან აკავშირებს და საუბრობს „საშინელ ჭეშმარიტებებზე“, რომელთაგან თვალის არიდებისა და გაძლების ერთგვარ პრაქტიკად ხელოვნებას დასახავს. ეს „საშინელი ჭეშმარიტებები“ კი არარას ნაწარმოებია. სწორედ ამ ველში ჩანს არარას ნიცშესეულ და ჰაიდეგერისეულ გაგებათა თანაკვეთა. კერძოდ, იმ აზრით, რომ როგორც ჰაიდეგერისთვის, ისე ნიცშესთვის არარა რაღაც „სასტიკია“ – რაღაც ისეთია, რომელთან მიახლებაც მეტად საძნელოა ადამიანური ეგზისტენცისთვის. უბრალოდ, ჰაიდეგერის გაგებასთან შედარებით, არარას ნიცშესეული წვდომა უფრო მეზღუდულია, რაც არარას შემეცნებითსა და ეგზისტენციურ პოტენციალს სრულად ვერ წარმოაჩენს.

თანაკვეთის კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი მომენტია სიახლოვე ჰაიდეგერისეულ „ნახევარად-აბსტრაქტულობასა“ და ნიცშესეულ „ილუზიას“ (Schein) შორის. ნიცშესთვის ილუზია ერთგვარი პერსპექტივების დამდგენი მომენტია – ერთგვარი ასპარეზი, რომლითაც ხელოვანი ადგენს პერსპექტივას, სამყაროსთან მიმართებას და სიცოცხლის ჰოყოფის ინსტრუმენტებს. ნახევარად-აბსტრაქტულობაც, გამომდინარე იქიდან, რომ მას ჰაიდეგერი უპირატესობას არაფოტოკოპირებადობის გამო ანიჭებს, წარმოაჩნდება დაკავშირებულად ხილულობის და პერსპექტიულობის დადგენის ნიცშესეულ იდეებთან. ნახევარად-აბსტრაქტულობა წარმოაჩენს არარას ძალაუფლებით ბუნებას,

რადგან ისიც ადგენს პერსპექტივებს, როგორც ნიცშესეული ხელოვანი, რომელიც თრობის მდგომარეობით ახერხებს პერსპექტივების ჩამოყალიბებას. პერსპექტივების დადგენა კი ძალაუფლებითი წარმოებულია. ამრიგად, ძალაუფლების ნება მონაწილეობს ხელოვნებაში, ვით არარასა და ქმნადობის ფუნქციობისა და გამოვლენის ალაგში, არარასა და ძალაუფლების ნების ტოლპირველადი „ნათესაობის“ გამო.

თუმცა, ნიცშეს მიერ ტერმინის „ილუზია“ გამოყენებას აუცილებლობით მივყავართ მის გაგებასთან ნიცშესთან ტერმინისა „ჭეშმარიტება“. ჭეშმარიტების შესახებ ნიცშეს განაზრებებში ორი შრე გამოიკვეთა – ერთია ფუნდამენტური, რომელიც მოიცავს უცვლელ და, მათ შორის, „საშიშ ჭეშმარიტებებს“, ხოლო მეორე ფენა ჭეშმარიტებას ილუზიის ერთგვარ ტიპად წარმოაჩენს, რომელიც პირველი „შრის“ ჭეშმარიტებისგან თვალის ასარიდებლად არის გამოგონებული და მოწოდებული. „არსებობის სასტიკ ჭეშმარიტებებს“ გარკვეულწილად თვალს არიდებს ხელოვნებაც, უბრალოდ, მისი ხილული (ილუზიური) ბუნება უფრო მეტად იძლევა საშუალებას იმისა, რომ ერთდროულად გვახსოვდეს სიცოცხლის საშინელი ჭეშმარიტებები და ამავე დროს, ვაწარმოებდეთ ისეთ პერსპექტივებს („ილუზიებს“), რომლებიც ცხოვრების საშინელებათა გაძლებას შესაძლებლად ხდიდნენ. სიცოცხლეს ასატანად ხელოვნება აქცევს, რადგან ის „საშინელ ჭეშმარიტებებს“ სპეციფიური რაკურსით მიუდგება – ხელოვნების შესახებ მსჯელობების ეს ნიცშესეული ლაიტმოტივი ახლო კავშირშია ჰაიდეგერის მსჯელობასთან მიწისა და სამყაროს დიალექტიკაზე, სადაც მიწა გვევლინება იმად, რაც მთლიანობაში არ წარმოაჩენს საგანს და, ჩენასთან ერთად, მალავს კიდევ. ამით ის პერსპექტივებს დაადგენს. ანუ მიწის (არარას) უნარი ჩენა-დამალვის ლოგიკით აწარმოოს პერსპექტივები და ნიცშეს მიერ ხაზგასმული ხელოვნების უნარი პერსპექტივათა წარმოებისა, ეფუძნება არარასა და ქმნადობის პირველსაწყის ურთიერთკავშირს.

მიუხედავად იმისა, რომ ნიცშეს ჭეშმარიტების თეორია ორშრიანია, ის მეტწილად ყურადღებას ამახვილებს კულტურულად გენერირებულ „ჭეშმარიტებებზე“ (პერსპექტივებზე) და საკუთარი ფილოსოფიურ კორპუსის დიდ ნაწილს სოციო-კულტურული კრიტიკას უთმობს ამგვარი პერსპექტივების ლაიტმოტივით. ამ მხრივ,

გენეალოგიურ-სიმპტომატოლოგიური მეთოდი არასაკმარისად წარმოჩნდება, რადგან ვერ გვხვდება იმის გააზრებაში, რომ თავად (ეს მეთოდი) ალითიას (ჭეშმარიტების ღია, დაუფარველ) ველშია გამოყენებული. ის მოცემულობა, რომ გენეალოგიურ-სიმპტომატოლოგიური მეთოდით აღმოჩენილი „ჭეშმარიტებები“ პერსპექტიული ბუნებისანი არიან და კონკრეტულ ძალაუფლებით მიმართებებს ეფუძნებიან, არათუ არ უკუაგდებს ჰაიდეგერის თეორიას ალითიასი, როგორც ყოფიერების ღიაობისა, არამედ პირიქით, ადასტურებს მას, ვით ძალაუფლებით მოცემულობას. ქმნადი (ე.ი. ძალაუფლებითი) ალითია უზრუნველყოფს „ჭეშმარიტებათა“ გენერირებას. არა მხოლოდ მისი ღიაობაა, არამედ მისი ცვალებადობაცაა ის, რაც ჰაიდეგერის ყოფიერებას აახლოებს ნიცშეს ქმნადობასთან.

ალითია, რომელიც გვიხსნის და აფუძნებს პერსპექტივებს, გარდა საკუთარი დაუფარველობის ჩვენებისა (რის დავიწყებაშიც ჰაიდეგერი სამართლიანად ედავება დასავლეთის ფილოსოფიურ ტრადიციას), გვიხსნის იმ მუდმივებს, რაზეც ნიცშე ამხვილებს ყურადღებას – მარადიულ კვლავდაბრუნებას, ძალაუფლების პრინციპს. ალითია არა მხოლოდ იმიტომ, რომ მისი გახსნა და არსებულთა ყოფიერებაში შემოტანა არის ძალაუფლებითი პრაქტიკებით გამოწვეული, არამედ იმიტომაც, რომ საკუთრივ ის, რაც იხსნება, არის ძალაუფლებითი ბუნების.

ნიცშეს თეორია ქმნადობისა და ჰაიდეგერის განახლებული გაგება ყოფიერების ანტი-დუალისტური ბუნებისაა, თუმცა, ნიცშესგან განსხვავებით, ჰაიდეგერი, ონტოლოგიური განსხვავების ფიქსირებით, ფუნდამენტს გამოძებნის. მიუხედავად იმისა, რომ ეს ფუნდამენტი ხშირად უძიროა და არაა მყარი (დასავლეთის ტრადიციული ონტოლოგიის გაგებით სიმყარისა), მაგრამ, ამისდა მიუხედავად, ის მაინც ინარჩუნებს ერთგვარ საფუძველს, რომელთანაც სწორება ეგზისტენციური სქემატიზმით ხდება და რომელშიც ხელოვნებას გადამწყვეტი როლი ენიჭება. ხელოვნება მნიშვნელობს ნიცშესთანაც, უბრალოდ, მასთან, გამოტოვებულია რა „ყოფიერება და დროის“ მთელი რიგი სქემები და არარას ფუნქციობის მთელი რიგი შრეები, ტოვებს ერთგვარ „საცდურს“ მისი ფილოსოფიის არასწორი, სუბიექტოცენტრული ინტერპრეტირებისა, რომლის

უკუგების შესაძლებლობა, როგორც ვაჩვენეთ, თავად ნიციუს ფილოსოფიაშია მოცემული.

ბიბლიოგრაფია:

1. Came, D. (2013). *The Themes of Affirmation and Illusion in the Birth of Tragedy and Beyond*. In K. Gemes & J. Richardson (Eds.), *The Oxford Handbook of Nietzsche* (pp. 209-225). Oxford: Oxford University Press;
2. Dahlstrom, D. O. (2013). *The Heidegger Dictionary*. London & New Dehli & New York & Sydney: Bloomsbury;
3. Deleuze, G. (2002), *Nietzsche and Philosophy*. London and New York: Continuum;
4. Diels, H. (1922), *Die Fragmente der Vorsokratiker (Zweiter Band)*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung;
5. Gardner, S. (2013). *Nietzsche's Philosophical Aestheticism*. In K. Gemes & J. Richardson (Eds.), *The Oxford Handbook of Nietzsche* (pp. 599-628). Oxford: Oxford University Press;
6. Hegel, G.W.F. (2010). *The Science of Logic*. Cambridge: Cambridge University Press;
7. Heidegger, M. (1976). *Wegmarken (Gesamtausgabe - Band 9)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Ghmb;
8. Heidegger, M. (1977). *Holzwege (Gesamtausgabe - Band 5)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Ghmb;
9. Heidegger, M. (1982a). *Vom Wesen der Menschlichen Freiheit (Gesamtausgabe - Band 31)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Ghmb;
10. Heidegger, M. (1982b). *Hölderlins Hymne „Andenken“ (Gesamtausgabe - Band 52)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Ghmb;
11. Heidegger, M. (1983). *Einführung in die Metaphysik (Gesamtausgabe - Band 40)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Ghmb;
12. Heidegger, M. (1986). *Seminare (Gesamtausgabe - Band 15)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Ghmb;

13. Heidegger, M. (1989). *Beiträge zur Philosophie (Gesamtausgabe - Band 65)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Ghmb;
14. Heidegger, M. (1996). *Nietzsche (Gesamtausgabe - Band 6.1)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Ghmb;
15. Heidegger, M. (1997a). *Nietzsche (Gesamtausgabe - Band 6.2)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Ghmb;
16. Heidegger, M. (1997b). *Der Satz vom Grund (Gesamtausgabe - Band 10)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Ghmb;
17. Heidegger, M. (1997c). *Bessinnung (Gesamtausgabe - Band 66)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Ghmb;
18. Heidegger, M. (1998). *Der Gedichte des Seyns (Gesamtausgabe - Band 69)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Ghmb;
19. Heidegger, M. (2000a). *Vorträge und Aufsätze (Gesamtausgabe - Band 7)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Ghmb;
20. Heidegger, M. (2000b). *Reden und Andere Zeugnisse eines Lebensweges (Gesamtausgabe - Band 16)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Ghmb;
21. Heidegger, M. (2005). *Über den Anfang Gesamtausgabe (Gesamtausgabe - Band 70)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Ghmb;
22. Heidegger, M. (2006). *Identität und Differenz (Gesamtausgabe - Band 11)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Ghmb;
23. Heidegger, M. (2007). *Zur Sache des Denkens (Gesamtausgabe - Band 14)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Ghmb;
24. Heidegger, M. (2009). *Das Ereignis (Gesamtausgabe - Band 71)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Ghmb;
25. IkarusKK. (2014, August 25). *Heidegger im Interview mit einem buddhistischen Mönch* [Video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=hFSWDnD24Mc>
26. Nietzsche, F. (1887). *Morgenröthe*. Leipzig: Verlag von E.W. Fritsch;

27. Nietzsche, F. (1910). *Human all-too-Human (Part 1)*. Edinburgh and London: T. N. Foulis;
28. Nietzsche, F. (1911). *Human all-too-Human (Part 2)*. New York: The Macmillan Company;
29. Nietzsche, F. (1930). *Der Wille zur Macht*. Leipzig: Alfred Kröner Verlag;
30. Nietzsche, F. (1967). *Also Sprach Zarathustra*. Berlin & New York: Walter de Gruyter GmbH & Co.
31. Nietzsche, F. (1974). *The Gay Science*. New York: Vintage Books;
32. Nietzsche, F. (1979). *Philosophy and Truth*. New Jersey, London: Humanities Press International;
33. Nietzsche, F. (1997a). *Twilight of Idols*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc;
34. Nietzsche, F. (1997b). *Untimely Meditations*. Cambridge: Cambridge University Press;
35. Nietzsche, F. (2000). *The Birth of Tragedy*. Oxford: Oxford University Press;
36. Nietzsche, F. (2002). *Beyond Good and Evil*. Cambridge: Cambridge University Press;
37. Nietzsche, F. (2006). *On Genealogy of Morality*. New York: Cambridge University Press;
38. Nietzsche, F. (2007). *Ecce Homo*. Oxford: Oxford University Press;
39. Plutarch (1928). *Moralia*. Harvard & London: Harvard University Press & William Heinemann;
40. Reginster, B. (2006). *The Affirmation of Life: Nietzsche on Overcoming Nihilism*. Cambridge: Harvard University Press;
41. Richardson, J. (1996). *Nietzsche's System*. New York & Oxford: Oxford University Press;
42. Young, J. (1992). *Nietzsche's Philosophy of Art*. Cambridge: Cambridge University Press;

43. Young, J. (2001). *Heidegger's Philosophy of Art*. Cambridge: Cambridge University Press;
44. Хайдеггер, М. (1993). *Время и Бытие*. Москва: Издательство «Республика»;
45. Хайдеггер, М. (2007). *Ницше (том 2)*. Санкт-Петербург: Издательство «Владимир Даль»;
46. Юнгер, Ф. (2001). *Ницше*. Москва: «Праксис»;
47. ჰაიდეგერი, მ. (2019). *ყოფიერება და დრო*. თბილისი: Carpe Diem.