

Երևանի պետական համալսարան

Ոսկանյան Աշոտ Վաղինակի

Հասկացման հերմենևտիկական հղացքը և նրա
նշանակությունը ազգային ինքնության հետազոտության
համար

Ատենախոսություն «Թ 00.01 – փիլիսոփայություն» մասնագիտությամբ փիլիսոփայական
գիտությունների դոկտորի գիտական աստիճանի համար

Երևան – 2018

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

Առաջաբան.....	3
Գլուխ 1. Ֆրիդրիխ ՇԼԱՅԵՐՄԱԽԵՐԸ և ՈՒՆԻՎԵՐՍԱԼ ՀԵՐՄԵՆԱՏԻԿԱՆ.....	15
Գլուխ 2. ՀԵՐՄԵՆԵՎՏԻԿԱՆ ՈՐՊԵՍ ՀՈՒՄԱՆԻՏԱՐ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՄԵԹՈԴ (ՎԻԼՀԵԼՄ ԴԻԼԹԱՅ).....	79
Գլուխ 3. ՄԱՐՏԻՆ ՀԱՅԴԵԳԵՐԸ և ՀԵՐՄԵՆԵՎՏԻԿԱՅԻ ԳՈՅԱԲԱՆԱԿԱՆԱՅՈՒՄԸ.....	104
Գլուխ 4. ՀԱՆՍ-ԳԵՈՐԳ ԳԱԴԱՄԵՐԻ ՀԵՐՄԵՆԱՏԻԿԱԿԱՆ ՀՂԱՅՔԸ.....	216
Գլուխ 5. ԺԱԿ ԴԵՐԻԴԱՅԻ «ՀԱՎԵՐԺ ՀԵՏԱԶԳՈՒՄԸ» ՀԵՏԱՐԴԻԱԿԱՆ ԻՐՈՂՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՀԱՄԱՏԵՔՍՏՈՒՄ.....	251
Գլուխ 6. ԿԱԶՄԱՔԱՆԴՈՂ ԲՆԵՐԵՎՈՒԹԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ ՈՐՊԵՍ ԱԶԳԱՅԻՆ ԻՆՔՆՈՒԹՅԱՆ ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՈՒԹՅԱՆ ՄԵԹՈԴ.....	280
Ամփոփում.....	293
Հավելված՝ ԲԱՌԱՐԱՆ ՀԻՇԱՏԱԿՎՈՂ ՀԵՐՄԵՆԵՎՏԻԿԱԿԱՆ ԵԶՐԵՐԻ.....	297
Մեջբերված և հիշատակված գրականություն.....	324

ԱՌԱՋԱԲԱՆ

Թեմայի արդիականությունը: Հասկացման հիմնահարցը ժամանակակից փիլիսոփայության կենտրոնական պրոբլեմներից մեկն է: Խնդրի կարևորությունը պայմանավորված է նրանով, որ ժամանակակից հասարակությունն իր էության մեջ տեղեկատվական և հաղորդակցական համակարգ է: Նրանում շրջանառվող լեզուներն ու հաղորդակցական հոսքերը գործառնվում են ամենուր՝ արտադրական գործընթացներից մինչև հոգևոր կյանքի բոլոր ոլորտները, ներառելով մշակութային ավանդության և ազգային ինքնության իմաստավորման հարցերը: Վերջիններիս ոչ միանշանակ, էապես գաղափարական բնույթը անխուսափելիորեն առաջ է բերում բազմաթիվ՝ ինչպես հաղորդակցման բնույթից ինքնաբերաբար բխող, այնպես էլ գիտակցաբար հրահրվող թյուրըմբռնումներ: Արդի հասարակության ինքնառեֆլեքսիան անհնար է առանց գիտականորեն մշակված հասկացման տեսության: Բնական է, որ հասկացման խնդիրը՝ այս կամ այն կտրվացքով, քննարկվում է համարյա բոլոր փիլիսոփայական դպրոցների կողմից և հիմք է ծառայել առանձին ուղղության՝ հերմենևտիկական փիլիսոփայության ստեղծման համար: Հերմենևտիկայի հարցադրումները և նվաճումներն, իրենց հերթին, նկատի են առնվում մյուս փիլիսոփայական ուղղությունների կողմից:

Խնդրի նախապարմությունը և հարցադրման հիմնավորումը: Հասկացման հիմնահարցը ժամանակակից փիլիսոփայության կենտրոնական պրոբլեմներից մեկն է: Իր այս կամ այն կտրվացքով այն քննարկվում է համարյա բոլոր փիլիսոփայական դպրոցների կողմից և հիմք է ծառայել առանձին ուղղության՝ հերմենևտիկական փիլիսոփայության ստեղծման համար:

Ատենախոսության հեղինակն այդ հարցը հետազոտել է երկու հիմնական տեսակետներից՝ *հերմենևտիկայի*, որին վերաբերվում է ներկայացված աշխատանքը, և մարքսյան *պրակտիկայի փիլիսոփայության*:

Երկրորդ (ժամանակային առումով՝ առաջին) հետազոտության շրջանակներում՝ հասկացումը կապվել է գիտելիքի անմիջական, «պրակտիկ» յուրացման հետ, որում հատուկ տեղ ունի նյութը *ներկայացնելու, ի ցույց դնելու* հնարը: Վերջինս իր փիլիսոփայական հիմնավորումն է գտել «պրակտիկ-հոգևորի» հասկացության մեջ, որը

Մարքսն օտագործել է իր վաղ աշխատություններում: Իրականության *պրակտիկ-հոգևոր* յուրացման ձևի յուրահատկությունն այն է, որ նրանում *ընդհանուրը* մտածողությանը տրվում է «նյութի մեջ», բազմազանության միջոցով, ի տարբերություն տեսական իմացության, որը հիմնվում է տրամաբանական կապերի բացորոշ ներկայացման վրա:

Այդ տեսական հիմքի վրա է կառուցվել հեղինակի թեկնածուական թեզը¹, որը նվիրված է եղել գեղարվեստական գրականության նշանագիտական (սեմիոտիկական) վերլուծության մեթոդաբանությանը և ելակետ է ունեցել Տարտուի նշանագիտական դպրոցի պատկերացումը «երկրորդ կարգի նշանային համակարգերի» մասին: Տարտուի գիտնականների մշակած հղացքը հնարավորություն էր տալիս գեղարվեստական լեզվի արտահայտչամիջոցները դիտարկել որպես լեզվական կանոնների վրա կառուցված և դրանց լրացնող նշանային համակարգ [244, 6]: Բանաստեղծական խոսքում օգտագործվող այդ միջոցների թվին են պատկանում, օրինակ, տրոպները, փոխաբերությունների տարբեր տեսակները և այլ նման հնարներ, որոնք Արիստոտելի ժամանակից ի վեր եղել են պոետիկայի և հոետորականության հետազոտության առարկա:

Այստեղ՝ լիակատար համաձայնության մեջ պրակտիկ-հոգևորի ներկայացված հղացքի հետ, հատուկ նշանակություն էր ձեռք բերում «ցուցադրության» հնարը: Ենթադրվում էր, որ «զուտ լեզվական» միջոցները արտահայտում են տեքստի բացորոշ նշանակությունը, իսկ երկրորդ կարգի նշանային համակարգը «ցուցադրում է» նրա լրացուցիչ՝ գեղարվեստական իմաստները:

Նշված մոտեցումը գրավիչ էր թվում նաև այն պատճառով, որ հնարավորություն էր տալիս խուսափել գեղարվեստական խոսքը նրա անորոշ հուզական բաղկացուցիչին հանգեցնելուց: Մանավանդ նկատի ունենալով, որ վերջինս հատուկ է եղել ոչ միայն իրեն դասական համարող և մարդու «ներքին ապրումների» վրա կենտրոնացած ավանդական գեղագիտությանը, այլև նշանաբանական ուղղության այն թևին, որը գեղարվեստական նախադասությունները դուրս էր բերում իմաստայինի ոլորտից, դրանց դիտարկելով որպես հույզերի արտահայտման միջոցներ [197, 149]:²

¹ Պաշտպանվել է 1983-ին:

² Այդ պոզիտիվիստական միտումի յուրահատուկ ներկայացուցիչներից էր Ա. Ա. Ռիչարդսը, որը հակված էր բանաստեղծական նախադասությունները որակել որպես «էմոտիվիստական»:

Խնդիրն, այսպիսով, *անորոշ հուզականության* և նրա «շրջված կրկնակի»՝ *ձևականորեն ըմբռնված լեզվականության* անպտուղ երկընտրանքի հաղթահարումն էր:

Մյուս կողմից, Տարտուի դպրոցի ձեռնարկած պոեզիայի «զուտ նշանային» վերլուծության փորձերը չէին կարող համարվել բավարար, քանի որ դրանք ի վիճակի չէին փոխանցել գեղարվեստական ստեղծագործության առարկայական շոշափելիությունը:³ Այդ խնդիրն մոտենալու միջոցը հեղինակը տեսել է Էդմունդ Հուսեովի նշանավոր աշակերտի՝ Ռոման Ինգարդենի բներկութաբանական (ֆենոմենոլոգիական) հղացքում, որտեղ գրական երկը դիտարկվում էր որպես *սխեմատիկ իդեալական օբյեկտ* [43, 40-76]:

Այստեղից առաջանում էր լեզվաբանական՝ *սեմիոտիկական*, և բներկութաբանական՝ *մենտալիստական*, հարացույցների հաշտեցման հարցը, որը տեխնիկական առումով հանգում էր գրական երկը կազմող սխեմատիկ իդեալական օբյեկտների լեզվական արձանագրության խնդիրն: Վերջինիս լուծման համար անհրաժեշտ եղավ վերաիմաստավորել սխեմատիզմի ինգարդենյան հղացքը: Առաջ քաշվեց «գեղարվեստական ռեալության» հասկացությունը [12, 51-71], որը մշակվեց որպես գիտության մեթոդաբանության մեջ ընդունված «գիտական (ֆիզիկական, կենսաբանական կամ այլ) ռեալությանը» զուգահեռ կազմավորում: Դրանց նմանությունն այն է, որ երկուսն էլ ներկայանում են որպես իրականության նշանային (մաթեմատիկական կամ լեզվական) միջոցներով սխեմայացված պատկերներ: Սկզբունքային տարբերությունը պայմանավորված է այդ արհեստական կազմավորումների մեջ ընդհանուրի՝ որպես բաղադրամասերի կապի սկզբունքի, ձևավորման և ներկայացման կերպով: Գեղարվեստական ռեալության մեջ՝ ի տարբերություն գիտականի, ընդհանուրը չի բացորոշվում հիմնադրույթների կամ տրամաբանական եզրակացությունների տեսքով: Այն առաջ է գալիս «պրակտիկ-հոգևոր» գործունեության արդյունքում և երևակվում է՝ *ցուցադրվում է* գեղարվեստական ստեղծագործության համադրական ամբողջության մեջ:

³ Հեղինակի համար նման «առարկայական» արվեստի գործնական նմուշ է ծառայել Ռ.Մ.Ռիլկեի «Նոր բանաստեղծություններ» շարքը, որտեղ ոչ միայն պատկերվող իրերը և պերսոնաժները, այլև ներկայացվող ապրումները և նույնիսկ վերացական գաղափարները որոշակի առարկայական նկարագիր են ստանում [199]: Իրավացի կլինեն այն ընթերցողները, որոնք կնշեն, որ նման միջոցներով ներկայացված «առարկայականության» պահանջը ինքնին ինտուիտիվ է և քիչ բան է ասում հեղինակի պատկերացումների և մտադրությունների մասին: Հետազոտության այդ փուլում դա իսկապես այդպես էր: Հենց այդ անորոշության բացորոշմանն են նվիրված եղել հետագա քայլերը:

Այնուամենայնիվ, թեկնածուական թեզում նախաձեռնված հետազոտությունը ցույց տվեց նշանաբանական միջոցների սահմանափակ կիրառելիությունը գեղարվեստական ստեղծագործության ուսումնասիրության ոլորտում: Մասնավորապես, ակնհայտ դարձավ, որ պատկերացման *ռեպրեզենտատիվ հարացույցին* պատկանող գեղարվեստական ռեալությունը լիովին համատեղելի չէ *լեզվաբանական հարացույցի* ինքնաբավ ծավալման հետ: Ճիշտ է, արձանագրվել էր, որ արվեստի լեզուն, դիտված որպես երկրորդ կարգի մոդելավորող համակարգ, աշխատում է բոլոր մակարդակներում՝ հնչյունային, պատկերային եւ այլն, այսինքն հանդես է գալիս որպես «պլազմա», որում հիերարխիա չկա և լեզվական տարրերի ազատ պտույտ է տեղի ունենում: Սակայն հասկանալի էր, որ լեզվի վերաբերյալ այդ պատկերացումը չափազանց փոխաբերական է և դժվար կարող է հանգեցվել նշանագիտական մոտեցման համար անհրաժեշտ օպերացիոնալ կանոնների: Փաստորեն, լռելայն ենթադրվում էր, որ գեղարվեստական ռեալությունն ինչ-որ՝ գոնե հարաբերական, ինքնուրույնություն ունի լեզվի նկատմամբ: Բայց դրանով նորից ակտուալացվում էր հարցը նրա «ինչպես գոյություն ունենալու» մասին: Տպավորությունն այն էր, որ գեղարվեստական իրականության և լեզվի բևեռների պոստուլավորմամբ արհեստականորեն բաժանվում է անբաժանելին:

Նկատի ունենալով այդ դժվարությունը, հետագա հետազոտությունը տարվեց երկու այլընտրանքային ուղղություններով: Մի կողմից, փորձ կատարվեց՝ անկախ նշանաբանական բաղկացուցիչից, շարունակել պրակտիկ-հոգևորի հղացքի մեթոդաբանական բովանդակության հետագա բացորոշումը և կիրառել այդ հղացքը փիլիսոփայական գիտելիքի նկատմամբ [տես 27; 231]: Մյուս կողմից, նշանաբանական-սեմիոտիկական հարացույցից անցում կատարվեց դեպի հերմենևտիկա:

Հետազոտության նպատակն ու խնդիրները: Պաշտպանության ներկայացված ատենախոսությունը ամփոփում է վերը նշված երկրորդ՝ հերմենևտիկական ուղղության հետազոտության արդյունքները: Այն նպատակ ունի վերհանելու հերմենևտիկայի՝ որպես ինքնուրույն փիլիսոփայական բնագավառի, զարգացման ներքին տրամաբանությունը, հիմնական չափելիությունները, նրա հիմքում ընկած աշխարհայացքային նախադրալները, ինչպես նաև ցույց տալ հասկացման հերմենևտիկական տեսության մեթոդաբանական նշանակությունը հասարակագիտական, մասնավորապես՝ ազգային ինքնության

հետազոտությունների համար: Այդ նպատակի իրականացման համար անհրաժեշտ էր լուծել հետևյալ խնդիրները.

- մանրակրկիտ հետազոտության ենթարկել հերմենևտիկայի զարգացման հիմնական փուլերը՝ յուրաքանչյուրը կապված տվյալ փուլի հիմնադիր և մշակող փիլիսոփայի տեսության հետ;
- ցույց տալ հասկացման երևույթի տարբեր մեկնաբանությունների (զարգացման փուլերի) գաղափարական հետնախորքը;
- ի ցույց դնել հասկացման հերմենևտիկական ըմբռնման կենսունակությունը, այն համեմատության մեջ դնելով արդիական և հետարդիական այլ մոտեցումների հետ;
- Վերհանել հասկացման հերմենևտիկական ըմբռնման մեթոդաբանական ներուժը;
- Հասկացման հերմենևտիկական ըմբռնման հիման վրա մշակել ազգային ինքության հետազոտության մեթոդ:
- Փորձարկել մշակված մեթոդը ազգային ինքության հետ կապված կոնկրետ հետազոտություններում:

Գրականության փեսություն

Հերմենևտիկական փիլիսոփայությանը նվիրված գրականությունն անծայրաժիր է: Ատենախոսությունը հիմնականում հենվում է հերմենևտիկայի դասականների բնագրերի հետազոտության վրա: Վերլուծական աշխատանքներից առանձնապես հիշատակելի են հետևյալ աղբյուրները: Շլայերմախերի փիլիսոփայության ընդհանուր ընդհանուր գնահատականի առումով՝ նշանակությունը չի կորցրել Սեմյոն Ֆրանկի հետազոտությունը (65), շլայերմախերյան հերմենևտիկայի վերաբերյալ՝ մրցակցող (մենտալիստական և լեզվաբանական) մոտեցումները ներկայացված են մի կողմից՝ Վ. Դիլթայի (108), Հ.-Գ.Գադամերի (123) և նրա աշակերտ Հ. Քիմերլեյի (210), մյուսից՝ Մանֆրեդ Ֆրանկի (119) աշխատություններում: Վ. Դիլթայի հերմենևտիկայի նկատմամբ նույն կրկնակի մոտեցումը կարելի է գտնել համապատասխանաբար՝ Հ.-Գ.Գադամերի և Յ. Հաբերմասի գործերում (123 և 129): Հայդեգերի փիլիսոփայությանը նվիրված գրականությունն անծայրաժիր է: Այստեղ առանձնապես հիշատակելի են Հայդեգերի մերձավոր աշակերտ Վ. Բիմելի, Հայդեգերյան ընկերության երկարամյա նախագահ Գ. Ֆիգալի, Ռ. Սաֆրանսկու աշխատությունները (83, 129, 118, 201), ինչպես նաև Դ. Տոմեի խմբագրությամբ հրատարակված՝ Հայդեգերի փիլիսոփայության տարբեր

տեսանկյուններին նվիրված ժողովածուն (220): Հայդեգերի և Գադամերի հղացքների ըմբռնման համար էական են Կ.-Օ. Ապելի վերլուծությունները (77, 78), որտեղ հաղթահարվում է բնագիտական և հումանիտար մոտեցների հակադրությունը և ցույց է տրվում, որ նախահասկացման կառուցվածքը հավասարապես ընկած է այդ երկու մտածելակերպերի հիմքում: Գադամերի փիլիսոփայության վերլուծության համար կարևոր նշանակություն ունեն նրա բանավեճը Յ. Հաբերմասի հետ (134), կրթության բնույթի վերաբերյալ հերմենևտիկական և հետարդիական տեսակետների բախումը, որ առկա է Ժ.-Ֆ. Լիոտարի և Մ. Նաումանի գործերում (50, 247): Հերմենևտիկային նվիրված հայալեզու աշխատություններից պետք է հիշատակել Ռ. Քոչարյանի (20) և Մ. Նիկողոսյանի (9) գործերը: Ժակ Դերիդայի փիլիսոփայության հիմնական տեսանկյունները վերլուծված են Հ. Քիմերլեի (պրոտագոնիստական) և Յ. Հաբերմասի (քննադատական) աշխատություններում (172, 126): Ազգային ինքնության հիմնահարցի հետազոտության մեթոդաբանական մոտեցման մշակման ընթացքում՝ բացի Հեգելի «Ոգու բներևութաբանությունից» և Հայդեգերի հիմնարար աշատություններից, ելակետ են ծառայել Զ. Ագամբենի (252), Պ. Ռիկյորի (56), ինչպես նաև Ժ. Դըլյոզի և Ֆ. Գվատարիի (38) գործերը:

Մեթոդաբանությունը: Հետազոտությունն իրականացվել է խնդրի պատմական և տրամաբանական տեսանկյունների միասնության գիտակցմամբ: Հեղինակը նկատի է ունեցել, որ հերմենևտիկայի զարգացման պատմական փուլերից յուրաքանչյուրը նշանավորում է արդի հերմենևտիկական տեսության էական տեսանկյուններից մեկը և շարունակում է կարևոր դեր խաղալ հասկացմանը նվիրված արդի հետազոտություններում: Համապատասխանաբար, հասկացման տեսության ամբողջական պատկերը կարող է նվաճվել այդ տեսությունների մշտական ներգրավման միջոցով: Այդ պատճառով էլ ատենախոսության մեջ հիմնարար դեր է խաղում քննվող հեղինակի հետ միասին «ճանապարհ անցնելու» սկզբունքը, որի հիմքում ընկած է հայդեգերյան «կրկնությունը ժառանգությունից»:

Գրության պատմությունը և գիտական կոնտակտները: Ատենախոսությունը երկար տարիների աշխատանքի արդյունք է: Շլայերմախերի և Դիլթայի տեքստերի ուսումնասիրությունը հեղինակը սկսել է 1986-ին, Լայպցիգի համալսարանում վերապատրաստման նպատակով անցկացրած սեմեստրի ժամանակ: Հետազոտության

համար կարևոր փուլ է հանդիսացել հեղինակը քառամյա աշխատանքը Գերմանիայում, երկարատև համագործակցությունը «Շլայերմախերյան ընկերության» հետ (հեղինակը Շլայերմախերի ընկերության անդամ է 1999-ից), ինչպես նաև երկու հետազոտական այցելությունները Բեռլին՝ 2003-ին Հումբոլդտի անվան համալսարան Տասիս/Տեմպուս ծրագրի գծով, և 2004-ին Ազատ համալսարան՝ Գերմանական ակադեմիական փոխանակման ծառայության (DAAD) գծով:

Հետազոտության արդյունքերի հիմնական մասն ամփոփված է հեղինակի «Հասկացման անխուսափելիությունը» մենագրության մեջ [17, 394]:

Ատենախոսության կառուցվածքը: Աշխատանքը բաղկացած է ներածությունից, վեց գլուխներից, վերջաբանից և հավելվածից: Առաջին չորսը նվիրված են հերմենևտիկայի դասականների՝ Ֆր. Շլայերմախերի, Վ. Դիլթայի, Մ. Հայդեգերի և Հ.-Գ. Գադամերի տեսությունների վերլուծությանը: Շլայերմախերը մշակել է ունիվերսալ հերմենևտիկայի հղացքը, Դիլթայը՝ վերահիմաստավորել այն որպես հումանիտար հետազոտության ընդհանրական մեթոդ, Հայդեգերն արմատապես կերպափոխել, գոյաբանականացրել է հասկացման հասկացությունը, հերմենևտիկան վերածելով գոյության մասին ուսմունքի, իսկ Գադամերն ի ցույց է դրել գոյաբանական հերմենևտիկայի կիրառական ներուժը: Հետազոտության հինգերորդ գլուխը նվիրված է Ժակ Դերիդային: Վերջինս թեև չի պատկանում հերմենևտիկական հարացույցին, բայց նրա հղացքը սերտորեն կապված է հուսելու-հայդեգորյան բներևութաբանության հետ, իսկ «կազմաքանդման» մեթոդը, որն էական նշանակություն ունի մշակութային ավանդության վերլուծության համար, անմիջականորեն ծագում է հայդեգերյան «կազմազերծումից»: Սա առավել հեշտացնում է անցումը վերջին գլխին, ուր քննվում են ազգային ինքնության ուսումնասիրության մեթոդաբանական հարցերը: Հավելվածում ներկայացվում է հերմենևտիկական եզրերի բացատրական բառարանը:

Ատենախոսության արդյունքների նորությունը: Ներկայացվող ատենախոսությունն առաջին հայալեզու հետազոտությունն է, որում հերմենևտիկական փիլիսոփայությունը վերլուծության է ենթարկվել իր ամբողջության մեջ վերցված: Հետազոտության ընթացքում ձեռք բերված արդյունքները հետևյալն են:

Հերմենևտիկական փիլիսոփայության զարգացումը դիտարկվել է որպես տրանսցենդենտալիզմի սկզբունքի հետագա զարգացում և փոխակերպում: Այդ ընդհանուր համատեքստում:

ա/ Ի լրումն Մ. Ֆրանկի տեսակետի, ըստ որի Շլայերմախերն իրականացրել է անցում բանականության քննադատությունից իմաստի քննադատությանը, ցույց է տրվել, որ Շլայերմախերի փիլիսոփայական պատկերացումների հիմքում ընկած է կանտյան տրանսցենդենտալիզմի երեք կերպափոխում: Առաջինում անհատական հույզերը (Gemüt und Gefühl) վերառնվում են զգայական հայեցողության առավելապես լայն ունակության մեջ (Anschauung) և ստանում են էսթետիկական դրսևորում: Երկրորդը «էթիկական կառուցավորման» փուլն է, որում անմիջական ընկալման էսթետիկական կարողությամբ օժտված տրանսցենդենտալ սուբյեկտը ենթարկվում է հետագա տարրորշման (դիֆերենցման) և միջնորդավորման և հանդես է գալիս որպես անկրկնելի անհատներից կազմված համակարգ, որում համագործակցությունն իրականացվում է որպես մտքի և խոսքի միասնություն: Եվ միայն երրորդ՝ հերմենևտիկական կերպափոխման ընթացքում է, որ բանականության քննադատությունից անցում է կատարվում իմաստի քննադատությանը:

բ/ Ցույց տրվել, որ չնայած կանտյան տրանսցենդենտալիզմի էսթետիկական կերպափոխությանը և Շլայերմախերի սերտ համագործակցությանը գերմանական ռոմանտիզմի նշանավոր ներկայացուցիչների հետ, նա չի պատկանում ռոմանտիզմի համար բնորոշ էսթետիկական հարացույցին:

գ/ Շլայերմախերի «1819 թվականի հավաքածու շարադրանքի» վերլուծության հիման վրա ցույց է տրվել, որ Մ. Ֆրանկի թեզը՝ ունիվերսալ հերմենևտիկայի նշանաբանական կերպափոխման մասին ի զորու չէ վերառնել Գադամերի և Քիմերլեի մենտալիստական մոտեցումը: Նշանաբանական և հոգեբանական (տեխնիկական) տեսանկյունների փոխլրացման մեխանիզմը քննվել է «ոճի» ֆենոմենի վերլուծության միջոցով: Ապացուցվել է, որ նշանաբանական նկարագրությունը չի սպառում «ոճի» անքակտելի մասը կազմող մենտալիստական մնացորդը:

դ/ Նորովի է հիմնավորվել Դիլթայի թեզը «արժեքային մոտեցման» սահմանափակության վերաբերյալ: Ցույց է տրվել, որ Դիլթայի անցումը հոգեբանական հարացույցից հերմենևտիկականին մասամբ վերառնում է բնական և հասարակական

գիտությունների բաժանման երկու՝ «հոգեբանական» և «հակահոգեբանական» տարբերակների հակադրությունը և նոր մակարդակի է բարձրացնում կանտյան տրանսցենդենտալիզմը, վերածելով այն պատմական բանականության քննադատության:

ե/ Վերհանվել է Մարտին Հայդեգերի «Գոյություն և ժամանակ» աշխատության ձևավորման ներքին տրամաբանությունը: Ցույց է տրվել, թե ինչպես է Է. Հուսեռլի, Ս. Կիրկեգորի, Վ. Դիլթայի և Կոմա Պ. Յորք ֆոն Վարտենբուրգի գաղափարների համադրությունից ծնվել Հայդեգերի պատմականության հղացքը, որն իր արտահայտությունն է գտել բներևութաբանության, հերմենևտիկայի և գոյաբանության նույնության թեզի մեջ: Դասական բներևութաբանությանը հատուկ «ակնհայտության» սկզբունքը սուբյեկտի «արթունության» պահանջով փոխարինելու շնորհիվ առաջնային է դարձել ավանդության հետ աշխատելու գոյաբանական տեսանկյունը:

զ/ Մանրակրկիտ վերլուծության է ենթարկվել «նմուշ-գոյի» հայդեգերյան գաղափարի ձևավորումը, ցույց է տրվել նրա հիմնարար մեթոդաբանական նշանակությունը մշակութային ժառանգության, մասնավորապես՝ ազգային ինքության հետազոտության համար (տես՝ Ժ):

է/ Ցույց է տրվել, որ տրանսցենդենտի և տրանսցենդենտալի վերաբերյալ դասական պատկերացումների կերպափոխումը Մ. Հայդեգերի «Գոյություն և ժամանակ»-ում հանգեցրել է դրանց մասնակի համընկմանը, որի արդյունքում կանտյան «տրանսցենդենտալ ապրիորին» վերածվել է «տրանսցենդենտալ հորիզոնի»: Հիմնավորվել է վերջինիս ժամանակային բնույթը:

ը/ Առաջարկվել և փիլիսոփայական ու բանասիրական հիմնավորում են ստացել «գոյության» կատեգորիայի այս կամ այն տեսանկյուններն արտահայտող հայդեգերյան եզրերի (“Sein”, “Seiendes”, “Dasein”, “Existenz” և դրանց ածանցյալների) հայերեն թարգմանությունները: Հերմենևտիկական եզրերի «հայացման» աշխատանքը ամբողջական դրսևորում է գտել «Հերմենևտիկական եզրերի բառարանում» (տես «Հավելված»): Դրանով տեսական հիմք է ստեղծվել հայդեգերյան տեքստերի գիտական թարգմանությունների համար:

թ/ Համեմատական վերլուծության են ենթարկվել «Գոյություն և ժամանակ» գրքի նախագծի և առկա (գրված) մասերի կառուցվածքը: Ցույց է տրվել, թե ինչու որպես

շարունակություն գրված երկու երկերն ի գորու չեն եղել ամբողջացնել տրակտատի կառույցը:

Ժ/ Վերլուծվել են հիմնական պատճառները, որոնք Հայդեգերին դրդել են անավարտ թողնել «Գոյություն և Ժամանակ» տրակտատը: Մի կողմից, հիմնավորվել է, որ ներ-կայության և գոյության վերլուծության համար Հայդեգերն օգտագործել է Ժամանակի տարբեր՝ անհամատեղելի ըմբռնումներ, որի պատճառով արգելակվել է անցումը առաջինից երկրորդին: Մյուս կողմից ցույց է տրվել, որ աշխատության վերջին մասում ներմուծված «Ժողովուրդ» եզրի բովանդակությունը հակասության մեջ է մտել անհատական գոյությանը հարաբերված «ներ-կայության» հետ, որի պատճառով չի կատարել միջնորդ օղակի գործառույթը «ներ-կայության» և «բուն գոյության» միջև: Հայդեգերի «Ժողովրդի բախտ» հասկացության համեմատությունը Կարլ Շմիտի «քաղաքական էքզիստենցիալիզմի» հիմնարար հասկացությունների հետ թույլ է տվել ցույց տալ, որ «Ժողովրդի բախտը» հանդես է գալիս որպես «կոլեկտիվ մահվան» սուռոգատ-կրկնակը: Վերջինիս հասկացությունը ներքնապես հակասական է, քանի որ կոլեկտիվ մահը անհատական-էքզիստենցիալ իմաստով անխուսափելի չէ և կարող է այդպիսին դառնալ միայն զանգվածային ֆիզիկական բռնության քաղաքական մեխանիզմների կիրառության դեպքում:

Ժա/ Հ.-Գ.Գադամերի հերմենևտիկական հղացքի հիմնարար եզրերի համեմատությունը Կ.-Օ.Ապելի և Յ. Հաբերմասի հղացքների հետ, հնարավորություն է տվել վերհանել հերմենևտիկական և քննադատական դպրոցների դիրքորոշումների փոխլրացնող բնույթը: Ցույց է տրվել, որ չնայած Գադամերի և Հաբերմասի փաստարկների բովանդակային հակադրությանը, տարբերությունը նրանց միջև զգալիորեն սղվում է, երբ դրանք համադրվում են կրթության և գիտության վերաբերյալ Մ. Նաումանի և Ժ. Ֆ. Լիոտարի հետարդիական հայացքների հետ: Դա պայմանավորված է նրանով, որ վերջիններիս կողմից «մետա-պատմությունների» Ժխտումը իրականում միտում ունի կրթության՝ ինչպես հեղինակության, այնպես էլ գաղափարախոսության քննադատության վրա հենված մետա-պատմությունները փոխարինելու քաղաքական համակարգին վերաբերվող «մետա-պատմությամբ»:

Ժբ/ Մշակութայինի և քաղաքականի փոխթափանցման մասին թեզի հետագա հիմնավորումն իրականացվել է Ժակ Դերիդայի փիլիսոփայության վերլուծության հիման

վրա: Կիրկեգորի, ինչպես նաև Կարլ Շմիտի կենսափուլերի հղացքների հետ համեմատությունը թույլ է վերհանել Դերիդայի «հավերժ հետաձգման» գաղափարի պատկանելությունը էսթետիզմի հարացույցին: Նույն գաղափարի համադրական վերլուծությունը Գերսոմ Շոլեմի համանուն հղացքի համատեքստում, օգնել է տեղակայել Դերիդայի մոտեցումը «պատմության ավարտն» ազդարարող ազատական ուտոպիայիների շարքում:

Ժգ/ Ցույց է տրվել, որ «պատմության ավարտի» ուտոպիայի համատեքստում ազատ ընտրության հնարավորությունը նենգափոխվում է հասարակական համակարգի աուտոպոեզիսով:

Ժդ/ Ցույց է տրվել, որ հասկացման տեսության բոլոր տարբերակներում հասկացմանը հատուկ է «անմիջական ցուցադրության» տարրը, որը մարքսյան փիլիսոփայության հարացույցում նկարագրվում է որպես «պրակտիկ-հոգևոր»:

Ժե/ «Հասկացման» հերմենևտիկական հարացույցի վերը ներկայացրած բաղկացուցիչների (նախ և առաջ՝ Հայդեգերի «նմուշ-գոյի» հասկացության և ավանդության կրկնության մասին պատկերացումների), Գադամերի փորձի հղացքի, Դերիդայի «կազմաքանդման» սկզբունքի, Ժ. Դըյոզի և Ֆ. Գուատարիի «կոնցեպտուալ պերսոնաժի» հղացքի, ինչպես նաև «հասկացման» այլ՝ մասնավորապես հեգելյան բներևութաբանության և մարքսյան «պրակտիկ-հոգևորի» հասկացության վրա հենված մոտեցումների համադրության հիման վրա, մշակվել է մշակութային ավանդության ուսումնասիրության նոր մեթոդ, որը հեղինակն անվանել է «կազմաքանդող բներևութաբանություն»: Մեթոդի հիմքում ընկած է մտովի կառուցված սխեմատիկ ֆիգուրների՝ «կոնցեպտուալ պերսոնաժների», ավանդության համատեքստում առաջ եկող կերպափոխությունների հետազոտությունը: Այն ի ցույց է դնում ավանդության ներքին տրամաբանությունը և դրանով ի հայտ բերում նրա՝ ներկայի համար վարքի օրինակելի մոդել ծառայելու ներուժը (կիրառելիությունը կամ խոտելիությունը):

Ժզ/ Կազմաքանդող բներևութաբանությունը կիրառվել է ազգային ինքնության գործնական հետազոտության ոլորտում: Մասնավորապես, քննական վերլուծության են ենթարկվել արդի հայ հասարակության սոցիալական կառուցվածքի կապը հայոց ազգային էպոսի հիմնական արքետիպային ֆիգուրների, ինչպես նաև «Վարդանանց» առասպելի հետ: Այդ նպատակով կառուցավորված հիմնական կոնցեպտուալ

պերսոնաժներն են «հոմո թրիքստերը» (236) և «ուխտի միաբանությունը» (238): Դրանց միջոցով հետազոտվել են արդի հասարակությանը սպառնացող երկբևեռ վտանգը՝ մի կողմից, օրենքի վերածումը բազմաթիվ բացառություններից բաղկացած խաղի, մյուսից՝ «կոլեկտիվ մահվան» հղացքում պարունակվող քաղաքական տոտալիտարիզմի սպառնալիքը: Նույն նպատակին են ծառայել «Հայ անհատը և նրա հասարակությունը» (19) հոդվածքում կիրառված կոնցեպտուալ մոդելները: «Կազմաքանդող բներնութաբանության» մեթոդը հիմնարար ձևով կիրառվել է «Չարենցի ժամանակը» մենագրության մեջ (3), որի պերսոնաժը՝ «ճանապարհ գնացող Ֆաուստը», մարմնավորում է Չարենցի ստեղծագործության հիմնարար բաղկացուցիչը՝ ինքնահաղթահարման ճիգը, որը՝ ինչպես ցույց է տրվել մենագրության մեջ, նոր որակ է նշանավորում հայկական մշակույթի համար:

Ժէ/ առաջադրվել է հիմնարար թեզն այն մասին, որ «կազմաքանդող բներնութաբանությունը», հնարավոր դարձնելով ավանդության կենդանի կրկնությունը նոր պայմաններում, մեղմում է մեխանիկական արդիականացման վտանգները և հանդես է գալիս որպես լուսավորություն:

Գործնական կիրառելիությունը: Ինչպես նշված է վերը (տես ժգ կետը), ատենախոսության մեջ առաջարկված «կազմաքանդող բներնութաբանության» մեթոդը գործնական կիրառություն է ստացել ազգային ինքնության քննադատական հետազոտության բնագավառում: Մասնավորապես, այն ընկած է հեղինակի հայոց ազգային ինքնությանը նվիրված աշխատությունների հիմքում [տես 235; 238; 16; 19]:

Հետազոտության արդյունքները կիրառվում են ԵՊՀ փիլիսոփայության և հոգեբանության ֆակուլտետում «գոյաբանություն» և «մեթոդաբանություն» առարկաների դասավանդման ժամանակ:

Գլուխ 1

ՖՐԻԴՐԻԽ ՇԼԱՅԵՐՄԱՆԵՐԸ ԵՎ ՌԻՆԻՎԵՐՍԱԼ ՀԵՐՄԵՆԵՎՏԻԿԱՆ

Ֆրիդրիխ Դանիել Էռնստ Շլայերմախերի (1768-1834) փիլիսոփայական աշխարհընկալման յուրահատկությունը պայմանավորված է եղել երկու գործը ազդակներով: Դրանք են՝ անմիջական առնչությունը բողոքական եկեղեցու գործունեությանը և ռոմանտիկական շարժման հետ ունեցած աղերսները:

Որքան էլ նշանակալից է Շլայերմախերի ավանդը փիլիսոփայության բնագավառում, նա նախ և առաջ աստվածաբան էր, որ կրոնական մտքի պատմության մեջ մնացել է որպես նորբողոքականության հիմնադիր և եկեղեցու 19-րդ դարի նշանավոր հայրերից մեկը [195]⁴: Այստեղից՝ նրա անընդհատ ձգտումը դեպի հոգևոր-ունիվերսալը, կամ, ինչպես ինքն էր արտահայտվում, Անվերջը (Unendliche): Մյուս կողմից, ռոմանտիկների Յենայի խմբակի հետ Շլայերմախերի կապերը և նրա մասնակցությունը Շլեգել եղբայրների հրատարակած “Աթենեում” հանդեսին պայմանավորեցին նրա խոր հետաքրքրությունը մարդու մեջ անհատական անկրկնելիի նկատմամբ [80]:

Երկու այս միտումների առկայությունը Շլայերմախերի մոտ պատահական չէր. այն ուղղակիորեն բխում էր բողոքականության կրոնաբանական հարացույցից, որքանով որ վերջինս ձգտում էր աստվածայինի և մարդկայինի միջև անմիջական, հուզական-անհատական կապի հաստատմանը: “Ռեֆորմացիայի մեծագործությունն այն էր,- գրում է Լյուդվիգ Ֆոյերբախը,- որ այն... մարդկայնացրեց և իրականացրեց աստվածային սերը...” [61]: Այն, ինչ սկսել էր Մարտին Լյութերը, ավարտի հասցրին Շլայերմախերը և ռոմանտիկները՝ աստվածակենտրոն աստվածաբանությունից շրջադարձ կատարվեց դեպի մարդակենտրոն աստվածաբանությունը [82, 411-412; 31-168]⁵:

⁴ «Աստվածաբանական առումով 19-րդ դարը Ֆրիդրիխ Դանիել Էռնստ Շլայերմախերի աստղի ներքո է գտնվում,- գրում է Կ. Նովակը:

⁵ Ռոմանտիզմի և բողոքականության փոխառնչությունների մասին խոսելիս, նկատի ունեմ վաղ ռոմանտիկներին, քանի որ իր զարգացման երկրորդ փուլում ռոմանտիկական շարժումը հակվեց դեպի կաթոլիցիզմ:

Մտածողի ողջ ստեղծագործական ժառանգությունն, այսպիսով, ներկայանում է որպես անվերջ բազմազանության և նրա հիմքում ընկած նույնության համադրական կապը հիմնավորելու տպավորիչ մի փորձ: Սա է այն վճռորոշ հանգամանքը, որը զանց առնելու դեպքում հնարավոր չէ հասկանալ ոչ Շլայերմախերի աշխարհայացքն ընդհանրապես, ոչ էլ մասնավորապես, նրա մեկնարկետի տեսությունը՝ ուսմունք, որը մեկնակետ է ծառայել յուրահատուկ, լիովին աշխարհիկ ավանդույթի՝ հերմենևտիկական փիլիսոփայության զարգացման համար:

Ջգայականը որպես համընդհանուր միջնորդ

Փիլիսոփայության երկնականարում Կանտի աստղի փայլատակելուց ի վեր հայտնի է եղել՝ փիլիսոփայության մեջ կարելի է լինել Կանտին կողմ կամ դեմ, սակայն չի կարելի լինել «առանց Կանտի»: Շլայերմախերն, իհարկե, չի խուսափել այդ ընդհանուր օրինաչափությունից, իր ուրույն վերաբերմունքը մշակելով Կանտի «կոպերնիկյան հեղաշրջման» նկատմամբ: Ժամանակին, հարց դնելով միասնական տրանսցենդենտալ սուբյեկտի, որպես ամեն մի իմացության հնարավորությունն ապահովող պայմանի մասին, Կանտը ստիպված էր եղել միմյանց հակադրելու չափ սահմանազատել բնության և ազատության, զգայականության և զուտ մտածողության ոլորտները: Հետևելով տրանսցենդենտալ սուբյեկտի միասնության վերաբերյալ թեզին, Շլայերմախերն, այնուամենայնիվ, չիրաժարվեց վերջինիս զգայական-հուզական որակները հաշվի առնելուց: Նրա համար, որպես աստվածաբանի, աստծո գոյությունը հուզականորեն անժխտելի փաստ էր, որը պետք է համադրվեր բնության հետ մեկ ընդհանրական համակարգի մեջ: Այս խնդրի լուծման ընթացքում կանտյան կրիտիցիզմը Շլայերմախերի մոտ խոր կերպափոխություն է ապրում, հող ստեղծելով նորագույն փիլիսոփայության տեսակետից խիստ նշանակալից մի շարք հարցադրումների համար [79]⁶:

⁶ Կանտյան փիլիսոփայության նշանաբանական կերպափոխության մասին առաջինը խոսել է Կարլ- Օտտո Ապելը Չարլզ Պիրսի ուսմունքի կապակցությամբ: Հետևելով Ապելի օրինակին, Մանֆրեդ Ֆրանկը բնորոշում է Շլայերմախերի փիլիսոփայական նախաձեռնությունը որպես «բանականության քննադատության կերպափոխություն իմաստի քննադատության» (Transformation der Vernunftkritik in eine Sinnkritik) [120, 10]: Մանֆրեդ Ֆրանկի այս գնահատականն, ըստ իս, արդարացի է, սակայն անհարկորեն անվերապահ: Շլայերմախերի նուրբ և ճկուն մտածողությունը չի տեղավորվում այս կամ այն միանշանակ մեկնաբանության պրոկրուստյան մահճում, անկախ վերջինիս ձևավորումից՝ լինի այն նշանաբանական-

Տրանսցենդենտալ փիլիսոփայության հիմնադրույթների այդ այլակերպումն այնքան անսպասելիորեն արդիական է թվում, որ անհնար է այն լիովին ըմբռնել և ընդունել, առանց Շլայերմախերի փիլիսոփայական զարգացման ուղին մեկ անգամ ևս նրա հետ միասին անցնելու, դրա ներքին տրամաբանությունը վերստեղծելու:

Աշխարհի խաթարված երկու բևեռների՝ *անհրաժեշտ* բնության և *ազատ* աստծո երկրային հանգունակ՝ ազատ մարդու միասնությունը վերականգնելու ձգտումը Շլայերմախերին ստիպում է “...բնական պատճառականության և ինքնավարության փոխարեն *ազատությունը բնական պատճառականության հիման վրա մտածել*” [198, 17]: Ուղղափառ կանտականության տեսակետից այս նպատակը պետք է Շլայերմախերին անհետևողականության մղեր, քանի որ “քննադատական դիրքորոշումը” բացառում է դրական աստվածաբանության հնարավորությունը գիտական փիլիսոփայության շրջանակներում: Զարմանալի չէ, ուրեմն, որ Շլայերմախերը մտածողության և կեցության, ազատության և անհրաժեշտության կորուսյալ միասնությունը վերագտնելու փորձն անում է, դիմելով Կանտի հակոտնյայի, ոտքից գլուխ “դոգմատիկ” Բենեդիկտ Սպինոզայի ուսմունքին, որում ազատության հնարավորությունը մակաբերվում էր ամենախիստ ձևով ըմբռնված պատճառականության համակարգից: Եբրայական հինավուրց իմաստությամբ մկրտված այդ ռացիոնալիստի երկերն, ի դեպ, անմատչելի էին այն ժամանակի Գերմանիայում, և Շլայերմախերը նախապես ծանոթացել է նրա գաղափարներին Ֆրիդրիխ Հայնրիխ Յակոբիի աշխատությունների միջոցով՝ մի մտածող, որին Հեգելը մտածողության և կեցության միասնության սկզբունքի հեղինակ է համարել [34, 486]: Նշյալ սկզբունքը, որ խիստ կարևոր էր յուրաքանչյուր աստվածաբանի համար, իր վաղ դրսևորումն էր գտել Սպինոզայի պանթեիզմում, նախորդելով Շելինգի և Հեգելի մտահայեցողական մշակումներին: Իզուր չէ, որ Լյուդվիգ Ֆոյերբախը Սպինոզային “ժամանակակից սպեկուլյատիվ փիլիսոփայության իսկական հիմնադիր” էր համարում [63, 114]: Պատճառականության և ազատության միացման սպինոզյան փորձը չէր կարող

կառուցվածքաբանական (Կ.-Օ.Ապել, Մ.Ֆրանկ), թե հոգեբանական-մենտալիստական-բներևութաբանական (Հայնց Քիմերլե, Հանս-Գեորգ Գադամեր): Բևեռների փոխանցման (զարկերակման, առկայծման - Oszillation) սկզբունքը, որի վրա Շլայերմախերը հաճախ հենվել է, կիրառելի է նաև նրա ուսմունքի բնութագրության համար: Ստորև ես կաշխատեմ ցույց տալ, որ կանտյան ավանդույթը Շլայերմախերի երկերում կերպափախությունների մի ամբողջ շարք է ապրել, յուրաքանչյուր փուլում վերառնված ձևով պահպանելով նախկին տեսանկյունների ողջ հարստությունը:

գրավիչ չլինել Շլայերմախերի համար, սակայն վերջինս չէր կարող նաև չնկատել այդ միացման ունիվերսալ-անդամ բնույթը, որքանով որ այն իրականացվում էր կարծես թե “մարդու գլխի վրայով”: Անհատը, առանձինը, անկրկնելի տեղ չունեին Սպինոզայի համակարգում: Սպինոզայի պատկերացումը բոլոր եզակիները պարփակող անվերջ սուբստանցի մասին փաստորեն վերառնում էր անհատի ինքնությունությունը (ուրեմն և ազատությունը), հանգեցնելով այն սուբստանցի անհրաժեշտ էության ճանաչման խնդրին, աֆֆեկտների հաղթահարմանն ուղղված սպինոզյան էթիկան նույնանում էր իմացաբանության և գոյաբանության հետ և ինքն իր պատճառը հանդիսացող սուբստանցն ընդունում էր անհատի ստոիկյան ինքնահրաժարականը, որպես հուշ պահպանելով իրական սուբյեկտի հուզական մնացորդը միայն՝ իմացական սերն առ աստված⁷: Այս բարձրագույն աֆֆեկտն արդեն դուրս էր բերում անհատականությանն իր սահմաններից, նրա ազատությունն ապահովելով սուբստանցի հետ մերձեցման միջոցով:

Պատահական չէր, ուրեմն, որ Շլայերմախերը չի ընդունել Սպինոզայի պանթեիզմն անվերապահորեն: 1827-ին, Բոննի համալսարանի պրոֆեսոր Յ. Ֆ. Դեբրյուկին ուղղված մի նամակում Շլայերմախերը գրում է. “Սպինոզայով, առաջին անգամ նրան կարդալուց ի վեր, ես անկեղծորեն հիանում եմ և սիրում եմ նրան, սակայն նրա հետևորդը չեմ եղել և ոչ մի ակնթարթ... հետևաբար, ես ոչ մի կերպ չեմ հասկանում, թե ինչ նկատի ունեք Դուք ձեր նամակում, նշելով, իբր սպինոզիզմի իմ ժխտումը չի համապատասխանում նրան, ինչը Դուք իմ հավատաբանության (Glaubenslehre) հիմքն եք համարում”[227, 400]:

Իսկապես այդպես էր: Սպինոզայի համակարգը չէր կարող բավարարել Շլայերմախերին արդեն իսկ այն պատճառով, որ մարտնչող օբյեկտիվիզմի դիրքերից բացառելով ինքնագիտակցող սուբյեկտի ինքնությունությունը, այն հակասության մեջ էր մտնում կանտյան տրանսցենդենտալ հարացույցից սերող ցանկացած մտածողի հնարավոր դիրքորոշման հետ: Շլայերմախերի հարցադրումը նախ և առաջ *բողոքական* աստվածաբանի հարցադրում էր, որը ցանկանում էր գտնել աստծուն, չկորցնելով իր անհատականությունը: Նման մոտեցումը, հասկանալի է, պետք է որ շեշտված բարոյագիտական երանգ ձեռք բերեր: Ուրեմն այս հարցում Շլայերմախերը, որքանով որ կանտական էր և բողոքական, ոչ թե Սպինոզայի, այլ Ֆիխտեի և Շելինգի հետ էր լինելու:

⁷ Տես Սպինոզա Բ. Էթիկա, մաս 5, թերթեր 32:

Սակայն, ի՞նչն էր ստիպում Շլայերմախերին, որն իր փիլիսոփայական զարգացման շատ կողմերով պարտական էր Ֆիխտեին, վաղուց յուրացրել և որոշ կետերում ընդունել էր կեցության և գիտակցության նույնության սկզբունքի շեյնգյան տրանսցենդենտալ-իդեալիստական տարբերակը, արդեն 1827-ին, իր սեփական աշխարհայացքի վերջնական ձևավորումից հետո, նորից ու նորից առանձնահատուկ ակնածանք հաստատել մի մտածողի հանդեպ, որի “Natura sive Dei” արտահայտության մեջ արձանագրված բնության և աստծո համընկնումը և դրանից մակաբերվող անհրաժեշտության և ազատության նույնացումը կոթողային, բայց և պարզունակ-միամիտ պետք է թվային տրանսցենդենտալիզմի փայլուն կառույցների կողքին:

Ուրեմն այստեղ կար մեկ այլ պահանջ, որին Ֆիխտեի և վաղ Շեյնգի փիլիսոփայությունը բավարարել չէին կարողանում, և որի պատասխանը Շլայերմախերը հենց սկզբից, ռոմանտիկների հետ միասին, ստիպված էր փնտրել Սպինոզայի մոտ: Խոսքս վերը հիշատակված “իմացական սիրո” մասին է: Հենց այդ յուրահատուկ երևույթը նկատի ունեն Ֆրիդրիխ Շլեգելը Շլայերմախերին գրված մի նամակում. “...Օրերս կարդացի Շեյնգի նոր համակարգը և սարսափեցի, այն *այդպիսին* գտնելով: Երբեք դեռևս ոչ-ճշմարիտը այդպիսի պարզությամբ և հստակությամբ չէր արտահայտվել, դա իսկական սպինոզիզմ է, բայց առանց *սիրո*, առանց այն միակ բանի, որ ես գնահատում եմ Սպինոզայի մոտ: Դա հենց այն է, ինչի մասին այդքան երկար խոսում էին, և ինչին ձգտում էին՝ զուտ բանականության համակարգ, ուր խոսք չի կարող լինել երևակայության, սիրո, Աստծո, բնության, արվեստի, կարճ ասած, այն ամենի մասին, որի մասին հենց միայն իմաստ ունի խոսել”[69, 410-411]:

Հասցեատերը պետք է որ համաձայն լիներ այդ գնահատականին: Վերն արդեն նշվել է, որ Շլայերմախերի կարճատև, բայց հագեցած առնչությունները ռոմանտիկների հետ, աշխատակցությունը “Աթենեում”-ին (որոշ ժամանակ նա նույնիսկ հանդեսի խմբագրի պաշտոնն է վարել) [198, 19], սերտ բարեկամությունը Ֆրիդրիխ Շլեգելի հետ, անշուշտ, իրենց խորը կնիքն էին դրել Շլայերմախերի աշխարհայացքի վրա: Ռոմանտիկական հարացուցից են սերում նրա մտածելակերպին բնորոշ լայթնոտիվներից մի քանիսը՝ շեշտված հետաքրքրությունն անհատի հուզական կյանքի նկատմամբ, անհատի և հասարակության հարաբերության, մասնավորապես՝ անհատական ազատության և հասարակական-ընդհանրական օրինաչափության ներդաշնակ

համադրության հարցը և այլն: Այնպես որ իմացական գործունեությունը հուզական լարումով օժտելու, կենսականացնելու սպինոզյան հակումը չէր կարող անտեսվել Շլայերմախերի կողմից: Սպինոզյան պանթեիզմում Շլայերմախերը տեսնում է նախ և առաջ ձգտումը դեպի “անվերջը”, խորը և գորովալից մի զգացմունք ունիվերսումի նկատմամբ, առանձնացնելով այն, ինչ Սպինոզյան անվանում էր “*amor Dei intellectualis*”: *Աստվածային անվերջի հուզական ապրումն է* (Ֆր. Շլեգելն այն “երկնային կարոտ” էր անվանում) [71, 368-369]⁸, որ գրավում էր Շլայերմախերին նախ և առաջ, և պատահական չէ, որ նա փնտրում է այն Սպինոզյան մոտ, բայց ոչ սպինոզիզմում⁹:

Զգալի չափով ազդված լինելով ինչպես Սպինոզյան, այնպես էլ Ֆիխտեից և Շելինգից, Շլայերմախերն, այնուամենայնիվ, չբավարարվեց նրանց զարգացրած գաղափարներով և փորձեց ուրույն ձևով հաստատել *անհատի, հասարակության և ունիվերսումի* կապը: Այդ նպատակը նրանից պահանջում էր եզակիի և ընդհանուրի փոխհարաբերության պրոբլեմի նորովի լուծում՝ մի խնդիր, որին Շլայերմախերը ձեռնամուխ եղավ վաղ շրջանի իր երկու ամենանշանակալից աշխատություններում: Դրանք էին՝ “Կրոնի մասին. ճառեր, ուղղված այն արհամարող կրթյալներին” և “Մենախոսություններ” երկերը, գրված համապատասխանաբար 1799-ին և 1800-ին:

Ինչպես նշում է Յան Ռախտլը [198, 22-23], Շլայերմախերն իր “Կրոնի մասին” գրության մեջ նպատակադրվել էր վերականգնել կրոնի՝ անհատին ողջ հասարակության հետ սերտորեն առնչելու, համայնքի մասնիկը դարձնելու այն գործառույթը, որը կորցվել էր 1790-ից ի վեր հեղափոխական Ֆրանսիայում հավատն անհատի մասնավոր գործը հոչակելուց հետո: Հնարավորություն ձեռք բերելով մարդկային ողջ համայնքի կյանքը յուրաքանչյուր անհատի մեջ բացահայտելու, Շլայերմախերը կկարողանար հիմնավորել անհատի և հասարակության նույնությունը, որն իր հերթին, պետք է ճանապարհ բացեր

⁸ «...խորը ներքին կարոտ (Sehnsucht)՝ որպես բարձրագույն սիրո և հավերժական հույսի նախազգացում...»:

⁹ Նույնիսկ այս ամենը հաշվի առնելով, մարդ հանկարծակիի է գալիս քրիստոնեական աստվածաբանի՝ աննկուն այլախոհին նվիրված հետևյալ տողերը կարդալիս, «Գորովալից ծնրադրեցեք ինձ հետ միասին սուրբ, թշվառ Սպինոզյան ստվերի առջև: Նրան թափանցում էր բարձր համաշխարհային ոգին, անվերջը նրա սկիզբն ու ավարտն էր, տիեզերքը՝ նրա միակ և հավերժական սերը. սրբազան անմեղությամբ և խորին խոնարհումով արտացոլվում էր նա հավերժի աշխարհում և ինքն էլ նրա արժանի հայելին էր. նա բովանդակ կրոն էր և սուրբ ոգի. այդ պատճառով է, որ նա կանգնած է միայնակ և անհասանելի, որպես իր արվեստի վարպետ, վեր խոյանալով, սակայն, անհաղորդ արհեստավորների համայնքից, առանց աշակերտների և առանց քաղաքացիության իրավունքի» [71, 41]:

սուբյեկտի և օբյեկտի նույնությունը հաստատելու, ոգու և բնության հակադրությունը վերառնելու համար [198, 23]:

Թեև այս խնդրի առաջադրումով Շլայերմախերը զգալիորեն մոտենում է շելինգյան դիրքորոշմանը, միջոցները, որոնք նա կիրառում է պրոբլեմի լուծման համար, հավաստում են նրա մտածողության յուրահատկությունը: Եզակիի և ընդհանուրի, սուբյեկտի և օբյեկտի, անհատի և հասարակության առնչությունների հանգուցակետը Շլայերմախերը փնտրում է անհատականության ներաշխարհում, մատնանշելով, որ այդ հակադրությունների անմիջական միասնությունը տրված է սուբյեկտի հուզական կյանքում: Այսպիսով, *հուզական ինտուիցիան համընդհանուր միջնորդի դեր է ստանձնում*: Շլայերմախերը զարգացնում է զուտ ներքինով պայմանավորված մի կրոն (eine Religion der reinen Innerlichkeit), որի կենտրոնաձիգ միջուկը ոչ թե տրանսցենդենտալ էությունն էր լինելու, այլ “ցեղի հանդեպ՝ հույզով միջնորդավորված հարաբերությունը” [198, 24]:

Հուզականությանը հատկացված նշանակալից դերը կարևորում է Շլայերմախերի առնչությունները ռոմանտիզմի հետ, կարծես թե մերձեցնելով նրանց տեսակետները: Այս հանգամանքն իր ժամանակին, առիթ է տվել Հեգելին ռոմանտիկների նկատմամբ իր ընդհանուր հակակրանքը տարածելու նաև Շլայերմախերի վրա, վերջինիս մեղադրելով զգայական-հուզական սուբյեկտիվիզմի մեջ [34, 482]:

Սակայն Շլայերմախերի պարագան այլ էր. ելնելով ռոմանտիկների արած հարցադրումներից, նա պատասխաններն այլ տեղ էր փնտրում: Զգայականության (հուզականության) բներևույթը նրա մոտ դուրս է գալիս հույզի զուտ անհատական (հոգեբանական) մեկնաբանության սահմաններից, ձեռք բերելով ինչպես իմացաբանական, այնպես էլ ընդհանուր փիլիսոփայական սուբստանցիոնալ նշանակություն: Անշուշտ իրավացի է Սեմյոն Ֆրանկը, պնդելով, որ Շլայերմախերի մտքին ուշադրությամբ վերաբերվելու դեպքում հնարավոր չէր լինի նրան պարզունակ էսթետիկական սուբյեկտիվիզմ վերագրել [65, XXVII]: “Հույզ” եզրը լիովին նույնակերպ չէ Շլայերմախերի մտքին,- գրում է հեղինակը,- Դրա տակ նա հասկանում է ոչ թե հոգեկան կյանքի անջատ, առանձին մի բնագավառ, այլ ամեն մի գիտակցության խորագույն արմատն ընդհանրապես. այդ արմատից հետագայում առանձնանում են իմացական և պրակտիկ ոլորտները, այնպես որ նրանց հետ մեկտեղ այն իսկապես ներկայանում է

որպես *առանձնահատուկ* մի սկզբունք, իրականում լինելով միայն դիֆերենցված, գիտակցության մեջ պահպանված “իբր” մնացորդ, կամ ընդհանրապես գիտակցության նախնական միասնությունից մնացած ժառանգություն” [65, XXVIII]:

Իսկապես, Շլայերմախերի մոտեցման սուբստանցիոնալությունը կասկած չի հարուցում: Մտածողն այստեղ իր յուրահատուկ պատասխանն է տալիս Կանտի հոչակավոր հարցին – մեր իմացության երկու հիմնական ճյուղերի՝ զգայականության և դատողականության *ընդհանուր անհայտ արմատի* բնույթի վերաբերյալ [3, 57]¹⁰: Անհատական հույզը (Gefühl und Gemüt) ամենալայն ձևով ըմբռնված զգայականի մեջ վերառնելով և այդպիսով հարստացված այդ ունակությանը գոյաբանական, իմացաբանական, հասարակական հակադրությունները *միավորող-համադրող* կարգելով, *Շլայերմախերն իրականացնում է կանտյան փիլիսոփայության իր առաջին կերպավորությունը*, փորձելով հիմք ստեղծել անհրաժեշտության և ազատության տարանջատված ոլորտների միավորման համար: Դեկարտի և Ֆիխտեի անհատական ինքնագիտակցության փոխարեն Շլայերմախերը, Սպինոզայի հետ միասին, անվերջության ինտուիցիան դիտում է որպես ամեն մի գիտակցության անմիջական սկիզբ և ելակետ:

Միամտություն կլինեի ենթադրել, թե Հեգելն այդքանը չէր հասկանում: Սակայն այդպիսի մոտեցումը նրան ավելի քան անընդունելի պետք է թվար: Հայեցողության նկատմամբ Հեգելը միշտ էլ անվստահություն է տածել, եթե նույնիսկ վերջինս որպես *մտահայեցողություն* է ներկայացել [34, 492]¹¹: Ուրեմն նա առավել ևս պետք է մերժեր հուզականորեն երանգավորված այն հայեցողությունը, որի ջատագովն էր Շլայերմախերը: “Բացարձակի մասին գիտելիքը *սրտի գործ* է դառնում, - դժգոհում է Հեգելը,- մեր առջև բազմաթիվ աստծով ոգեշնչվածներ են ելույթ ունենում... նրանց արտահայտությունները հաճախ ծեծված են, եթե վերցնես դրանց այնպես, ինչպես որ ասվել են: Միայն

¹⁰ Եվ նորից իրավացի է Ս. Ֆրանկը, նշելով, որ «հույզ» հասկացությունն այստեղ մոտավորապես նույն դերն ունի, որը հատկացված է «կյանքին» Ա. Շոպենհաուերի մոտ, և որ, հետևաբար, Շլայերմախերի ներկայացված *էմոցիոնալիզմը* պետք է դիտվի որպես հավասարազոր ուղղություն *ինստելեկտուալիզմի* և *վոլյունտարիզմի* կողքին [65, XXVIII]:

¹¹ Շելինգի կողմից առաջադրված մտահայեցողության սկզբունքի մասին Հեգելը գրել է. «դա ամենահարմար միջոցն է իմացությունը հիմնելու գլխին փչածի վրա»:

զգացմունքը, ձեռքի շարժումը, *բերնեբերան լցված սիրտն է*, որ նրանց պետք է ուժ ու կշիռ հաղորդեն՝ ինքնին վերցված դրանք մեզ ոչինչ չեն ասում” [34, 483-484]¹²:

Հեգելի հարցադրումը պարզ է. հուզականության միջոցով ձեռք բերված կենսական շարժումը թվացող է միայն, այն կարող է լուրջ սուբստանցիոնալության պատրանք ստեղծել, քանի որ սուբյեկտիվ է մնում, որքանով որ հայեցողական է և ոչ կառուցողական, ուրեմն և տձև է, ներքինից չտարբերակված, հետևաբար՝ անասելի, անարտահայտելի, *անմրածելի*, այսինքն՝ անընդունելի:

Սակայն ի՞նչ է, վերջին հաշվով, հենց իր՝ Հեգելի, սպեկուլյատիվ փիլիսոփայությունը, եթե ոչ մտածողության ընթացքի, նրա շարժման մեջ դրսևորվող հակասությունների նույնության *անմիջական հայեցողություն*: Հեգելի մտքի զարգացմանը քաջ ծանոթ Ֆոյերբախը գրում է. “Հեգելի, որպես *մրածողի*, համար բացարձակ իդեան բացարձակ ակնհայտություն էր, իսկ Հեգելի, որպես *գրողի*, համար այն ձևականորեն ակնհայտ չէր: Կա տարբերություն արդեն բավարարված, շարադրանքը հաղթահարած մտածողի, որի գործն արդեն ավարտված է, և դեռ *չբավարարված*, աստիճանաբար շարադրող գրողի միջև, որը ձևականորեն ոչ ակնհայտ է համարում այն, ինչ որ մտածողի համար ակնհայտ է. այդ հակասությունը *օբյեկտիվացվելով*, գործընթացն է կազմում բացարձակ իդեայի, որը ենթադրում է գոյությունն ու էությունը, բայց այնպես, որ իրականում նրանք են ենթադրում իդեան” [62, 77]: Իսկապես, հայեցողությանը ներկայացվող հեգելյան պահանջը նախ և առաջ միջնորդավորվածության պահանջ է: Հեգելը նշում է, որ բանական հայեցողության ժամանակ “իմացությունը... բացարձակապես նույնական է իմացության առարկայի հետ” [34, 492]: Բայց այդ

¹² Ուշագրավ է այն բառախաղը, որով բնութագրել է երիտասարդ Հեգելը շլայերմախերյան դիրքորոշման «անբովանդակությունը». «...Ունիվերսումի այդպիսի հայեցողությունն ինքնին սուբյեկտիվություն է առաջ բերում, ընդ որում այն... նույնիսկ ձգտում էլ չէ, այլ միայն ձգտման փնտրտուք (...nicht einmal ein Sehnen, sondern nur das Suchen einen Sehnsens...)» [180, 384]: Մեխն այստեղ այն է, գերմաներեն «Sehnen» բառն այնպիսի ձգտում, կարոտ է նշանակում, որը որոշակի մի առարկայի է ուղղված (ձգտել ինչ-որ բանի, կարոտել որևէ մեկին): Երբ Հեգելը խոսում է «կարոտ փնտրելու» մասին (Suchen einen Sehnsens) նա ի ցույց է դնում այդ բառակապակցության «շրջված տարբերակը»՝ ռոմանտիկական աշխարհայացքի համար հիմնորոշ «Sehnsucht» բառը, որը նույնպես կարոտ է նշանակում, սակայն անորոշ և անառարկայական կարոտ: Ռուսերենում այն, բավական հաջող, թարգմանում են որպես «романтическое томление». ոչ հուզական երանգով, սակայն ձգտման առարկայի անորոշությամբ այդ բառն աղերսներ ունի ռուսական «тоска»-ին: Հայերենում «Sehnsucht»-ի հուզափմաստային հանգույցին ամենամոտն է կանգնած «կարոտի» տերյանական վերապրումը: Հմմտ. վախի (Furcht) և ահի (Angst) տարբերակումը գերմանական էքզիստենցիալիզմում:

բացարձակ համընկնումը, որը հասու է դառնում այս կամ այն անհատին, հատուկ տաղանդ կամ հոգեվիճակ է պահանջում, որը կարող է երջանիկ պատահականություն լինել միայն, եթե ոչ ուղղակիորեն պատրանք [34, 492]: Իսկական գիտելիքն, ըստ Հեգելի, միջնորդավորված է լինելու և ներքինից տարբերակված¹³:

Հենց այստեղ է, սակայն, որ ամենայն խորությամբ դրսևորվել է Ֆրիդրիխ Շլայերմախերի, որպես մտածողի, ինքնուրույնությունը: Իր գործունեության հասուն շրջանում նա մշակեց *հուզական-զգայական ոլորտի ներքին որոշարկման և հեղափոխական միջնորդավորման* սկզբունքներն նոր եղանակներ, որոնք նրան հնարավորություն տվեցին իրականացնելու կանտյան փիլիսոփայության հաջորդ կերպափոխությունները, հասնելով մարդկային գոյության այնպիսի ծածուկ ծալքերի, որոնց մեջ չխորացավ Հեգելը¹⁴:

Անհայր, հասարակությունը, ունիվերսումը

Երկրորդ կերպափոխության հիմքը դրվեց արդեն “Մենախոսություններում”, որոնց առանցքը անհատականության պրոբլեմի հետագա մշակումն էր: Անհատականության վերաբերյալ Շլայերմախերի ուսումնասիրությունները նպատակ ունեին նույնության սկզբունքի հետևողական ծավալումը և յուրահատուկ հիմնավորումը: “Արդյո՞ք աշխարհն իր ամբողջության մեջ այլ բան է, քան նույնականի անհատականացումը”, - գրում է նա Բրինկմանին [198, 26]:

Միևնույն ժամանակ Շլայերմախերի երկը բազմաթիվ աղերսներով կապված էր Ֆիխտեի և ռոմանտիկների նմանօրինակ ուսմունքների հետ, կապված այն աստիճան, որ նրա հայացքները հաճախ նույնացվել են և շարունակում են նույնացվել թե մեկի, թե մյուսների տեսակետների հետ: Որոշ հետազոտողներ, զրկելով Շլայերմախերին փիլիսոփայական ինքնուրույնությունից, նրան ուղղակի Ֆիխտեի կամ Շելինգի հետևորդ

¹³ Հայտնի է, որ հեգելյան ավանդույթում Սպինոզայի փիլիսոփայությունը միշտ գնահատվել է որպես անկենդան, անշարժ, սխեմատիկ: Նույնիսկ հույզերին արտակարգ նշանակություն տվող Ֆոյերբախը բնութագրել է Սպինոզայի սուբստանցը որպես «մեղալ, ընդարմացած» մի առարկա, որին նույնության փիլիսոփայությունը «ոգեշնչել է իդեալիզմի շնչով» [63, 115]: Հասկանալի է, որ գերմանական ռոմանտիկների և դասական իդեալիզմի միջև դիրքորոշումների սկզբունքային տարբերություն կա: Եթե առաջինների համար կենդանի լինել՝ նշանակում է *ընկղմվել հուզականի ոլորտը*, ապա վերջինս կենդանությունը նախ և առաջ *տեսնում է հասկացությունների միջոցով արտահայտված շարժման մեջ*:

¹⁴ Անշուշտ իրավացի է Պ. Գայդենկոն, շեշտելով, որ հեգելյան փիլիսոփայությանը չի հաջողվել «վերառնել» եվրոպական փիլիսոփայության ողջ հարստությունը [241, 83]:

են հայտարարել: Հեգելի կարծիքը Շլայերմախերի ուսմունքի և ռոմանտիզմի կապի մասին մեզ արդեն հայտնի է: Նույնիսկ հարցի այնպիսի նուրբ և շրջահայաց գիտակ, որպիսին է Պիամա Գայդենկոն, մանրակրկիտ և հետաքրքրական վերլուծության ենթարկելով անհատականության պրոբլեմի ըմբռնման յուրահատկությունները Ֆիխտեի և ռոմանտիկների ուսմունքներում, գործնականում հավասարության նշան է դրել ռոմանտիկների և Շլայերմախերի միջև [33, գլ. 1, § 1]:

Ստորև ես կաշխատեմ ցույց տալ, որ Շլայերմախերը, տեսական հիմք ընդունելով սուբյեկտի և օբյեկտի նույնության գաղափարը, մշակել է այնպիսի մի համադրական տեսակետ, որում, որպես բևեռներ, վերառնված են Ֆիխտեի և ռոմանտիկների պատկերացումները անհատականության վերաբերյալ: Բայց մինչ այդ մի քանի խոսք ասենք Ֆիխտեի և ռոմանտիկների դիրքորոշումների մասին, հենվելով նույն Գայդենկոյի խորաթափանց վերլուծության վրա:

Յոհան Գոտլիբ Ֆիխտեն, որքան էլ որ դա անսպասելի թվա, որոշ հարցերում ավելի մոտ էր կանգնած Սպինոզային, քան իր անմիջական ուսուցչին՝ Կանտին [33, 26]: Ինչպես Սպինոզան, այնպես էլ Ֆիխտեն ցանկանում էին իրենց ողջ համակարգը դուրս բերել մեկ սկզբունքից: Եթե Սպինոզայի համար իմացականորեն առաջնայինը օբյեկտիվ անվերջության ինտուիցիան էր, ապա Ֆիխտեի համար ելակետայինը Ես-ի սկզբունքն էր, որն անմիջական հավաստիության առումով նույնքան ինքնաբավ էր և ակնհայտ, որքան և սպինոզյան սուբստանցը: Հասկանալի է, որ Ֆիխտեն մեղադրում է Սպինոզային դոգմատիզմի մեջ (որքանով որ նրա փիլիսոփայությունը արտաքին աշխարհով է պայմանավորված և ոչ թե իր անկախությունը գիտակցող Ես-ով), սակայն նա նաև ընդունում է, որ դոգմատիզմը և իդեալիզմը անկախ դիրքորոշումներ են, որոնց տեսական հերքումն անհնար է: Իդեալիզմի առավելությունը Ֆիխտեն, այնուհանդերձ, տեսնում է նրանում, որ միայն վերջինս կարող է ապահովել սուբյեկտի ազատությունը: Եվ այս վճռորոշ հարցում Ֆիխտեն Կանտից հեռուն է գնում: Եթե Կանտը ստիպված էր սուբյեկտի ազատությունը սահմանափակել պրակտիկ (բարոյական) ոլորտով, իսկ պատճառահետևանքային անհրաժեշտ կապերի վրա հենված բնությունը դիտարկել որպես ֆենոմեն, տարբերակելով այն ինքնին իրի *նոումենալ* աշխարհից, ապա Ֆիխտեն, փորձելով ձերբազատվել սուբյեկտի վրա դրված այդ սահմանափակություններից, սուբյեկտին օժտում է անվերջությամբ և իր ինքնագործունեության մեջ՝ ոչ-Ես-ը, այսինքն,

աշխարհը, ստեղծելու կարողությամբ: Բացարձակ Ես-ը, հանդես գալով որպես ունիվերսալ սկզբունք, իր անմիջական անգիտակցական ստեղծագործության ընթացքում ձևավորված աշխարհն օժտում էր համընդհանրությամբ և անհրաժեշտությամբ:

Ֆիխտեի և ռոմանտիկների դիրքերի տարբերությունն այս հարցում հստակորեն ներկայացնելու համար, հարկ է հիշել, որ գերմանական իդեալիզմի դասականը, Ես ասելով, անհատը չէ, որ նկատի ունի, այլ հավաքական մտածողության մի խորհրդանիշ, ունիվերսալ մի սուբյեկտ, որը հանդես է գալիս որպես կանտյան “տրանսցենդենտալ ապերցեպցիայի” անմիջական ժառանգորդ և, վերջին հաշվով, հարում է “միաձույլ” սուբյեկտի կարտեզիական հարացույցին: Դեկարտի “sum cogitans”-ը (մտածող գոյությունը) մարմնավորում է հեղինակի Ես-ը, որը վերաճում է մարդկության հավաքական Ես-ի: Եթե նոր ժամանակի ռացիոնալիզմի հիմնադիրը այդ երկու մակարդակները դեռևս հստակորեն չէր տարբերակում, և նրանց միջև անցումներ էին հնարավոր, ապա Կանտի հարցադրումն արդեն միանշանակ է՝ “տրանսցենդենտալ ապերցեպցիան” ներկայանում է որպես հավաքական և միայն հավաքական գիտակցություն: Սակայն Ֆիխտեն, “տրանսցենդենտալ սուբյեկտը” ելակետ ընդունելով հանդերձ, նորից զրկում է այն “միաձուլությունից”: Բացարձակ Ես-ի և առանձին անհատների հարաբերության հարցը նա գիտակցում և առաջադրում է որպես ինքնուրույն փիլիսոփայական խնդիր, որը հստակ լուծում է պահանջում:

Քննարկելով այդ խնդիրը իր իրավունքի փիլիսոփայության շրջանակներում, Ֆիխտեն պարզել է, որ անհատը չի կարող նույնացվել համայնական Ես-ի հետ արդեն իսկ այն պատճառով, որ յուրաքանչյուր անհատ *ես որոշարկվում է միայն այլ Ես-երի հետ ունեցած իր հարաբերության մեջ*: Իսկ դա նշանակում է, որ “մարդ” հասկացությունը մտածելի է ոչ թե որպես եզակի, այլ որպես սեռի հասկացության [33, 123]: Ֆիխտեն ուղղակի ստիպված է դիտել բացարձակ Ես-ը որպես անհատ Ես-երի փոխագործունեության արդյունք: Եվ սակայն, անվերապահորեն տարբերակելով անհատ և բացարձակ Ես-ը, Ֆիխտեն, ամենայն վճռականությամբ, շեշտում է վերջինիս բարոյագիտական նշանակությունը, դիտելով այն որպես անհատ Ես-երի գործունեությունը կարգավորող ընդհանուր սկզբունք: Նրա կարծիքով, յուրաքանչյուր մարդ, իր անկրկնելի անհատականությամբ հանդերձ, ենթարկվում է բարոյական պիտոյության օրենքին, որի շնորհիվ առանձին մարդկանց բնորոշման գործընթացում

կարևորվում է ոչ թե նրանց տարբերությունը, այլ ընդհանրությունը: Ընդունելով մարդկանց միմյանցից տարբեր լինելու հանգամանքը, Ֆիխտեն այն դիտում է որպես պարտադիր փաստական իրողություն, որից թեև անկարելի է խուսափել, որը, սակայն, չի կարելի նաև ինքնանպատակ դարձնել: Մարդկության վերջնական (միասնական) նպատակը տրոհվում է բազմաթիվ առանձին խնդիրների. յուրաքանչյուրն իր խնդիրն ունի, որը միայն ինքը կարող է իրականացնել: Եվ այնուամենայնիվ, գտնում է Ֆիխտեն, անհատականությունը *տրվածություն է* և չպետք է մարդու գիտակցական ինքնանպատակը դառնա [33, 169]:

Այլ էին ռոմանտիկները: Ֆիխտեի օրինակով հռչակելով սուբյեկտի ինքնավարությունը, նրանք ավելի հեռուն գնացին, վերջինիս օժտելով նաև հանճարեղ կամայականությամբ (Willkür), մի հանգամանք, որը հանգեցրեց անհատականության պաշտամունքի: Անկրկնելի անձնավորությունը ռոմանտիզմում բացարձակ արժեք ձեռք բերեց և դիտվեց որպես գերագույն նպատակ, որին պետք է ձգտի մարդը:

Անհատական յուրահատկության նպատակասլաց զարգացման անհրաժեշտության մասին թեզը նաև Շլայերմախերի թեզն էր: Թվում է, որ վճռականորեն շեշտելով անհատականության ինքնաբավ արժեքը, Շլայերմախերն այստեղ ուղղակիորեն հետևել է ռոմանտիկներին: Հենց այդ պարագան էլ պայմանավորել է Պ.Գայդենկոյի քննադատության ուղղվածությունը: Քննադատը մատնանշում է այն վտանգները, որոնց կարող է ենթակա լինել ցանկացած մարդ, սեփական անկրկնելիության նվաճումը ինքնանպատակ դարձնելու դեպքում: Այս կապակցությամբ Գայդենկոն վկայակոչում է Հ.Ք.Չեսթերթլենի սրամիտ դիտողությունը մարդկային բնավորության որոշ գծերի վերաբերյալ՝ հատկություններ, որոնք իրենց կրողի կողմից գիտակցվելու դեպքում ինքնաբացասման են ենթարկվում: Այսպես, նկատել է Չեսթերթլենը, հնարավոր չէ հպարտանալ համեստությամբ: Նույն ձևով, եզրակացնում է Գայդենկոն, չի կարելի հատուկ և գիտակցաբար զարգացնել սեփական յուրահատկությունը, քանի որ ինքնատիպության հասնելու նպատակադրված ճիգերը այլասերում են այն՝ ոճը վերաճվում է ոճավորման, ձևը՝ նորաձևության և այլն [33, 172]:

Փորձառու հետազոտողն այս հարցում անշուշտ իրավացի է: Ռոմանտիկների էսթետիկական մտածելակերպն իսկապես ենթակա է եղել այդ վտանգին, որն ի դեպ

գիտակցվել է ռոմանտիկական շարժման ինքնաանդրադարձման ընթացքում: Դրա վկայությունն է, օրինակ, Հայնրիխ ֆոն Քլայստի “Խամաճիկների թատրոնի մասին” դասական ակնարկը՝ ռոմանտիզմի զարգացման ավելի ուշ շրջանին պատկանող մի գործ, որ գրվել է Ֆիխտեի և Շլայերմախերի բանավեճից մի քանի տարի անց (1810-ին): Քլայստը պնդում է, որ շարժումն է բացարձակ անկաշկանդությունը հատուկ է միայն խամաճիկներին և աստվածներին, քանի որ առաջինները բացարձակապես զուրկ են գիտակցությունից, իսկ վերջիններն օժտված են անվերջ գիտակցությամբ: Այնինչ, մարդկային էությանը հատուկ վերջավոր գիտակցությունը, կենտրոնանալով այս կամ այն տեղայնացված գործողության վրա, կաշկանդում է մարդուն և սահմանափակում նրա շարժումների անգիտակցական նրբագեղությունը [47, 515-518]: Ուրեմն կան բնագավառներ, ուր գիտակցական գործողությունները դատապարտված են անհաջողության:

Սակայն Շլայերմախերի ուշադրությունն այլ ոլորտների էր սևեռված: Անհատականության վերաբերյալ բանավեճում Ֆիխտեի և ռոմանտիկների գրաված դիրքորոշումները հավասարապես անընդունելի էին նրա համար: Եթե Ֆիխտեի մոտ անհատներն իրենց վերջնական նպատակը գտնում էին բացարձակ Ես-ի միջոցով առաջադրված բարոյագիտական նորմում (եզակին, վերջին հաշվով, հանգեցվում էր ընդհանուրին), ապա ռոմանտիկների անհատ Ես-երը ստեղծագործ հանճարեղությամբ օժտվելով և իրենց սեփական աշխարհը ստեղծելու իրավունք ձեռք բերելով, ուռճանում էին բացարձակ Ես-ի աստիճան, գրավելով վերջինիս տեղը (ընդհանուրը հանգեցվում էր եզակիին): Երկու դեպքերում էլ խախտվում էր հավասարակշռությունը եզակիի ու ընդհանուրի միջև, որի հետևանքով ինչպես Ֆիխտեի, այնպես էլ ռոմանտիկների որդեգրած սուբյեկտները հոռի համասեռություն (համահարթվածություն) էին ձեռք բերում: Ֆիխտեի վարդապետության առանցքը կազմող համընդհանուր-համասեռ Ես-ը դուրս էր մղում անհատական առանձնահատկությունները մասնավոր կյանքի ոլորտը, զրկելով դրանց համամարդկային նշանակությունից և ինքնուրույն փիլիսոփայական հնչեղությունից: (Հետագայում այդ մոտեցումն իր տրամաբանական ավարտին կհասցնի Հեգելը)¹⁵:

¹⁵ Հեգելին որպես ֆիխտեյան այդ միտումի շարունակողը և ժառանգորդը դիտելով, չի կարելի մոռանալ որ ինքը՝ Հեգելը այդ հարցում Ֆիխտեի քննադատներից է եղել [180, 332-349]: Եվ այնուամենայնիվ, Հեգելին

Ռոմանտիկների եզակի-համասեռ ինքնիշխան Ես-ը, իր կամայականությունն իր համար օրենք կարգելով, անտեսում էր այն հանգամանքը, որ այլ “հանճարեղ” Ես-երի երկրնտրական (ալտերնատիվ) աշխարհների *raison d’être* -ը նվազ հիմնավոր չէ, քան իր սեփականը: Ճիշտ է, “աստվածակերպ” ռոմանտիկը, հեգնական հեռավորություն պահպանելով մարդկային ոգու ցանկացած կառույցի հանդեպ, լիակատար անվրդովությամբ կարող էր անցումներ կատարել երևակայական մեկ աշխարհից մյուսը (հերթականությամբ ստանձնելով, ասենք, Սոկրատեսի, Կալիգուլայի կամ Քրիստոսի դերերը), սակայն աշխարհների երկխոսությունն այստեղ տեղի չէր ունենում. նրանք փոխարինում էին միմյանց, բայց չէին համադրվում: Անթիվ մենախոսությունները երկխոսության չէին վերածվում: Սա էր պատճառը, որ “հանճարեղ անհատների” միմյանց հասկանալու պրոբլեմի (ավելի ճիշտ՝ չհասկանալու իրողությունը) ողբերգական երանգ ստացավ ռոմանտիզմում և անլուծելի էր թվում: Էլ ինչ հասկացում, եթե յուրաքանչյուր Ես՝ իր անկրկնելի աշխարհի միակ ինքնիշխանն է և միակ օրենսդիրը: Զարմանալի չէ, ուրեմն, որ ուշ ռոմանտիզմն արդեն ոչ միայն զրկեց օբյեկտը որևէ կայունությունից, այլև շատ շուտով հանգեց էսթետիզմի այնպիսի մի տարբերակի, որը սպառնում էր հարաբերականացնել և քայքայել բարոյագիտական ամեն մի դիրքորոշում [32, 130-153]: (Այդ միտումի *non plus ultra*-ն Նիցշեի վարդապետությունն էր դառնալու):

Ընդհանուրի և եզակիի ուռճացած բևեռներով ուրվագծված հենց այդ կախարդական շրջանից է, որ փորձում էր խույս տալ Շլայերմախերը՝ անհատականացված, հուզականացված, բայց և պաշտոնական եկեղեցու համակարգող հովանու ներքո գոյատևող շիտակ և հավասարակշռված հավատի այդ ջատագովը:

Անհատականության բուն շլայերմախերյան ըմբռնումը նույնակերպ մեկնելու համար անհրաժեշտ է, ըստ երևոյթին, շեշտել այդ ըմբռնման էքզիստենցիալ բնույթը: Նպատակ ունենալով մարդու մեջ անկրկնելի անհատականությունը զարգացնելու վերը ներկայացված պահանջից տեսականորեն բխող հետևանքների քննությունը, չի կարելի մոռանալ, որ ինքն իրեն նպատակասլաց ձևավորող անհատականության *իրական հանգունակը, հարացույցն ու նախակաղապարը* ժամանակակիցները ունեցել են հանձինս հենց իրեն՝ Ֆրիդրիխ Դանիել Էռնստ Շլայերմախերի:

նույնպես չի հաջողվել լիովին հաղթահարել ընդհանուր սկզբունքի այն վերացականությունը, որը հատուկ էր կանտ-ֆիխտեյան ավանդույթին:

Իսկապես, ավելի քան տեսական ուսումնասիրություններով, այդ արտասովոր մարդն իր բարեկամներին և գործընկերներին անձնական բարեմասնություններով է զարմացրել: “Շլայերմախերը մի մարդ է, որում զարգացած է մարդը”, - գրում է Ֆրիդրիխ Շլեգելը [68, 407]: “Ես չգիտեմ, արդյո՞ք նա իր ժամանակի մեծագույն *այրն է* (Mann), բայց անկասկած է, որ նա մեծագույն *մարդն է* (Mensch)”, - բացականչում է Բեթինե ֆոն Առնիմը [65, XX]: Ինչով էլ զբաղվելիս լինել Շլայերմախերը, նրան խորապես հատուկ է եղել սոկրատյան այն առաքինությունը, որը խոսքի և գործի, մտքի և կյանքի միասնություն է կոչվում: *“Միայն ինքն իրեն վաճառելով է մարդ ստրկանում, և միայն նրան է ճակատագիրը գնել համարձակվում, ով որ ինքն է իր գինը նշանակում և իրեն վաճառքի հանում”* [205, 108]: Շլայերմախերի ողջ կյանքը կարելի է տեղավորել իր բանաձևած փայլուն այս ասույթում: Արժե, ուրեմն, նշել, որ նույնիսկ վաղ շրջանի Շլայերմախերին ռոմանտիկների հետ նույնացնելը նույնպիսի սխալ կլիներ, ինչպես Սոկրատեսին սոփեստներից չտարբերելը:

Մտածողի անհատականության էքզիստենցիալ ուղղվածությունն ինքնին հավաստում է, որ “անձնական ներքին ինքնազարգացման և ինքնակրթման” [65, XIY]¹⁶ ձգտումը, թեև “ամբողջից կտրվելու և ներփակ անձնական կեցությամբ անթույլատրելիորեն, եսասիրաբար բավարարվելու” [65, XLVI] վտանգ է պարունակում, այնուամենայնիվ, ի զորու է հաղթահարել բարոյական այդ դժվարությունը և նվաճելու ավելի նշանակալից մտավոր մի տարածք, քան դա հաջողվել էր ռոմանտիկներին: Բնական է, որ Շլայերմախեր-մարդու այդ կենսարարումը նաև հստակ տեսական արտահայտություն պետք է ստանար: Անհատականության պրոբլեմը անքակտելի կապի մեջ դնելով մի կողմից՝ հասարակության, մյուսից՝ անվերջության, ունիվերսումի գաղափարի հետ, Շլայերմախերը նրան ինչպես հասարակական, այնպես էլ ընդհանուր մետաֆիզիկական բնույթ է վերագրում: Մարդկային հոգուն, ըստ նրան, երկու հակադիր միտում է հատուկ՝ ինքն իրեն իր առանձնահատկության մեջ հաստատելը և “...ամբողջից միայնակ կտրվածության սահմոկեցուցիչ վախը” [71, 4]:

¹⁶ Ավելորդ է նշել, որ «ինքնակրթություն» բառն այստեղ ռուսերեն «самовоспитание» բառի փոխարեն է օգտագործված: Նման պարագայում «ինքնադաստիարակության» տարբերակն, ըստ իս, անընթանելի է, քանի որ արտաքին և չափազանց դատողական բնույթ ունի: Միևնույն ժամանակ հասկանալի է, որ խոսքը սոսկ մշակութային կրթության մասին չէ, այլ ինքնամշակման (հմմտ. կրթել – մշակել – colo-cultus), նույնիսկ *ինքնակառուցման*, որ գերմաներեն լավագույնս կարտահայտվեր «Selbstbildung» հասկացությամբ:

Եզակիի և ընդհանուրի փոխվանման և փոխձգողության երկիմաստ այս հարաբերությունը հաջողությամբ լուսաբանվում է “Մենախոսությունների” հետևյալ, արդեն հոչակավոր դարձած, հատվածի օգնությամբ. *“...ինձ համար պարզ դարձավ, որ յուրաքանչյուր մարդ պետք է յուրովի ներկայացնի մարդկությունը նրա տարրերի յուրահատուկ միախառնման միջոցով. դրանով իսկ բոլոր եղանակներով կբացահայտվի և անվերջության լրիվության մեջ կիրականացվի այն ամենը, որ կարող է հորդալ նրա ընդերքից”*[211, 80]¹⁷:

Վերը մենք առիթ ենք ունեցել համոզվելու, որ այդ միտքը արտաքնապես համատեղելի է նաև Ֆիխտեի ուսմունքի հետ, որքանով որ վերջինս ընդունում է էմպիրիկ Ես-երի անխուսափելի ինքնատիպությունը և առանձին մարդկանց խնդիրների (բարոյական առաջադրանքների) տարբերությունը: Երկու մտածողների միջև եղած հակամարտությունը ցցուն ձևով դրսևորվում է ներկայացված մեջբերմանն անմիջապես նախորդող մի պարբերության մեջ, որով Շլայերմախերը մարդկային բազմազանության ոչ միայն փաստական տրվածությունը, այլև իրական անհրաժեշտությունն ու անխուսափելիությունն է շեշտում: *“Ինձ չէր բավարարում,- գրում է Շլայերմախերը,- որ մարդկությունը դիտվում էր որպես տձև, անմշակ մի զանգված, ներքինից լիովին նույնական, որը միայն արտաքնապես, շփման և փոխհպման շնորհիվ, անցողիկ, թռուցիկ քներևույթներ է կազմում”* [211, 80]:

Բազմապիսի և տարասեռ մարդկության գոյության էմպիրիկ փաստը Ֆիխտեի ուսմունքում *ներքին* հիմնավորում չի ստացել,- գրում է Շլայերմախերը: Ասենք, Ֆիխտեն այդպիսի հիմնավորման կարիք էլ չուներ, քանի որ, ինչպես իրավացիորեն նշել է Պ. Գայդենկոն, միայն բարոյականն էր մարդու մեջ բնորոշում որպես “ներքին”, հետևաբար և էական, իսկ ամեն բնականը՝ արտաքին, ուրեմն և պատահական էր համարում [33, 166]:

Այս, մասնավոր թվացող, տարաձայնությունը ընդհանուր-փիլիսոփայական խոր արմատներ ունի: Տարակույս չկա, որ Ֆ. Շլայերմախերին և Յ. Գ. Ֆիխտեին հենց սկզբից

¹⁷Ռուսերեն թարգմանության մեջ [71, 334] «անվերջություն» (Unendlichkeit) բառը անհասկանալի պատճառով փոխարինված է «տարածության և ժամանակ» արտահայտությամբ, որը զգալի իմաստային շեղման է հանգեցնում, քանի որ «անվերջությունը» կարելի է մեկնաբանել ինչպես կրոնական, այնպես էլ տիեզերաբանական իմաստով, այնինչ «տարածությունը և ժամանակը» միանշանակ տիեզերաբանական ըմբռնում են պարտադրում:

միավորել է մի կարևոր միտում՝ երկուսն էլ յուրովի փորձել են հաղթահարել բարոյական ազատությունը բնական անհրաժեշտությունից տարանջատող այն սահմանագիծը, որի առկայությունն արձանագրել և անխուսափելիությունը ազդարարել է Ի. Կանտը: Բայց այս ճանապարհով ընթանալիս Շլայերմախերը մեկ վճռական քայլ ավել է կատարել:

Ֆիխտեն, տրանսցենդենտալ իդեալիզմի իր մոնիստական համակարգը ստեղծելիս, ինքնին իրի և բներկույթի միջև եղած անդունդը վերառնելով հանդերձ, այնուամենայնիվ, ոչ միայն պահպանել, այլև կարևորել և հնարավորին չափ ցցուն է դարձրել կանտյան ուսմունքի հատկանշական գծերից մեկը՝ մարդու մեջ բնականի (գոյականի - *Seiende*) և բարոյականի (պիտոյականի - *Sollende*) հակադրությունը:

Շլայերմախերը, ուրիշ շատ հարցերում հետևելով Ֆիխտեին, այդ դրույթը կասկածի տակ է դրել հենց սկզբից ի վեր: Իր անհամաձայնությունն առաջին անգամ նա արտահայտել է 1800-ին, “Աթենեում”-ում զետեղված ոչ մեծ մի գրախոսականում [214, 360-369], ուր, մասնավորապես, իր տարակուսանքն էր հայտնում այն “չափազանց մեծ պատրաստականության վերաբերյալ”, որով Ֆիխտեի “Մարդու կոչման” առաջին գրքում “անհրաժեշտության համակարգը ձերբազատվում է արտաքին առարկաների ներգործությունից” [214, 366]: Ավելի ուշ, բարոյականի օբյեկտիվության և բնականության մասին իր պատկերացումները Շլայերմախերը ճշգրտել է 1825-ին ներկայացրած ակադեմիական ճառում, որը “Բնական և բարոյական օրենքների տարբերության մասին” վերնագրով հրապարակվել է Պրուսական Արքայական ակադեմիայի տեղեկագրում [213, 302-319]:

Վերնագրում հիշատակված օրենքների գործողության ոլորտների՝ “բնության” և “բարքերի” (*Sitten*) տարասեռությունը հաղթահարելու նպատակով, Շլայերմախերը հնարավոր է համարում “բարոյական օրենքը” փոխարինել “բնական օրենք” արտահայտությամբ, վերջինիս տակ նկատի ունենալով պրակտիկ բանականության օրենքները և սրանց տարբերակելով բանականության տրամաբանական և այլ տեսական օրենքներից (*logische oder anderwertig theoretische Vernunftgesätze*): Այդպիսի մոտեցումը հնարավորություն է տալիս ելակետային արտահայտությունների հարաբերությունը հանգեցնել բնության և բանականության հակադրությանը, որն, ըստ մտածողի, բավականաչափ գործածական է և լրացուցիչ հիմնավորում չի պահանջում:

Շլայերմախերը հիշեցնում է, որ կանտ-ֆիխտեական բարոյաբանության հարացույցի շրջանակներում բնական և բարոյական օրենքները տարբեր կերպ են մեկնաբանվում՝ բնական օրենքը պետք է համընդհանուր պնդում պարունակի բնության մեջ և նրա միջոցով *իրականում* տեղի ունեցածի մասին, այն դեպքում, երբ բարոյական օրենքը պնդում է այն մասին, ինչը բանականության բնագավառում և նրա միջոցով *պետք է (պիտոյ է)*, որ իրականանա: “Այնպես որ մի դեպքում օրենքը պնդում պետք է լինի գոյության (Sein) մասին, առանց այն բառիս բուն իմաստով պիտոյության (Sollen) հետ առնչելու, մյուսում՝ պնդում պիտոյության մասին, առանց այն գոյության հետ անմիջական համապատասխանության մեջ դնելու” [213, 305]: Արձանագրելով, որ բնական և բարոյական օրենքները բոլորովին տարբեր իմաստներով են օրենք համարվում, Շլայերմախերը, սակայն, գտնում է, որ ընդհանրությունը դրանց միջև ավելին է, քան սովորաբար կարծում են:

Կանտի և Ֆիխտեի պարզաբանումների համաձայն, հիշեցնում է մտածողը, “բարոյական օրենքի բացարձակ արժեքը (Gültigkeit) կայանում է նրանում, որ այն միշտ վավեր է, նույնիսկ եթե երբեք տեղի չի ունենում այն, ինչ որ օրենքը պահանջում է” [213, 310-311]: Սակայն, շարունակում է Շլայերմախերը, եթե ոչ մեկը ջանք չգործադրի օրենքին հետամուտ լինելու ուղղությամբ և իսպառ բացակայի այն, ինչ Կանտն անվանում էր “հարգանք առ օրենքը”, ապա “բարոյական օրենքը ոչ թե օրենք կլինի, այլ միայն տեսական դրույթ, որի մասին կարելի է ասել, որ այն կարող էր օրենք լինել, եթե ընդունվեր” [213, 311]: Օրենքի նկատմամբ այդ հարգանքն է, որ *կազմավորում է օրենքը որպես այդպիսին և հանդես է գալիս որպես օրենքի իրականություն* (Wirklichkeit des Gesetzes) [213, 311]: Չպետք է ենթադրել, իբր բարոյական օրենքն ի սկզբանե գոյություն ունի որպես միտք, որից հետո միայն բանականությունը նրա նկատմամբ հարգանք է դրսևորում. դա միևնույն տրանսցենդենտալ ակտն է, որում բանականությունը պրակտիկ է դառնում, դրսևորվելով որպես մղում, որի շնորհիվ էլ հենց գոյություն ունի օրենքը: “Օրենքն, այսպիսով, այնքանով է օրենք, որքանով որ այն նաև գոյություն է պահանջում, ոչ միայն պիտոյություն” [213, 312]:

Նույնը, փոքր ինչ այլ իմաստով, հաստատվում է նաև բնության օրենքների վերաբերյալ: Հասկանալի է, որ բնության շրջանակներում խոսք չի կարող լինել պիտոյության, որպես այս կամ այն օրինաչափության կատարման գիտակցական

պահանջի մասին, քանի որ բնությունն ինքնին զուրկ է կամքից: Բայց այնքանով, որքանով որ այդ օրինաչափությունը *պեղք է* իրականանա (մենք սպասում ենք նրա իրականացմանը), այստեղ նույնպես կապը գոյության և պիտոյության (պարտադրողականության) միջև ակնհայտ է:

Այսպիսով, գոյությունը և պիտոյությունն անբաժանելի են ցանկացած օրենքում. բնության և բանականության *օրենքները* իրարից սոսկ այնքանով են տարբերվում, որքանով որ ընդհանրապես տարբերվում են միմիայնցից *բնությունը* և *բանականությունը*, եզրակացնում է Շլայերմախերը [213, 313]:

Այստեղ հակադրությունը Ֆիխտեյին ոչ միայն բարոյագիտական, այլև ընդհանուր աշխարհայացքային բնույթ է ձեռք բերում: Սակայն, թեև Շլայերմախերը վիճարկում է կանտ-ֆիխտեյան բարոյագիտության *միասնական* հարացույցը (որքանով վերջինս պիտոյության և գոյության խստիվ տարբերակման վրա է խարսխված), նույնը չի կարելի ասել Կանտի նկատմամբ նրա վերաբերմունքի մասին: Շլայերմախերի այս դիրքորոշումը կանտյան դուալիզմի յուրահատուկ մի վերհուշ է նշանավորում, քանի որ դրա շնորհիվ զգայական բազմազանության ոլորտը վերականգնում է իր գոյաբանական ինքնուրույնությունը մտածողության հանդեպ: Ռոմանտիզմի դպրոցն անցած մտածողը ոչ միայն չեղյալ է հայտարարում զգայականության ֆիխտեյան վերառնումը, այլև ընդլայնում է զգայականի ազդեցության ոլորտը, տարածելով այն բարոյականության վրա. մի բան, որ չէր արել Կանտը: Շլայերմախերը նշում է, որ ազատության կանտյան ըմբռնումը կիրառելի է միայն տրանսցենդենտալ սուբյեկտի, այսինքն որպես ամբողջություն դիտարկվող մարդկային ցեղի վերաբերյալ: Հենց այդքանով էլ այն բացարձակ է: Ինչ վերաբերում է առանձին անհատականությունների ազատությանը, ապա այն պայմանավորված է կանխադրված պատմական պարագաներով, որոնք հանդես են գալիս որպես նախկին սերունդների գործունեության արդյունք [198, 17]:

Այսպիսով, բարոյագիտությունը Շլայերմախերի ուսմունքում կրկնակի հիմնավորում է ստանում, հիշողության մեջ արթնացնելով Կանտի (իհարկե այլ առնչությամբ օգտագործված) հռչակավոր ասույթը. “մտքերն առանց բովանդակության դատարկ են, հայեցողություններն առանց հասկացությունների՝ կույր” [3, 93]:

Զգայական բազմազանությանն իրեն հասանելիք կարգավիճակը վերադարձնելով, Շլայերմախերը կարծես թե, ավելի է ընդգծում ռոմանտիզմի հետ ունեցած իր

առնչությունների կասկածելիությունը: Եթե ճիշտ է հանրահայտ այն պնդումը, որն արևմտյան ողջ փիլիսոփայությունը Պլատոնի ուսմունքի ծանոթագրություն է հայտարարում, ապա անիմաստ չէ նաև այն միտքը, որ նորագույն փիլիսոփայությունն իր զգալի չափով ոչ այլ ինչ է, քան ծանոթագրություններ Կանտի առաջին “Քննադատության” այն հոչակավոր բաժնի, որին հեղինակը “Զուտ դատողական հասկացությունների սխեմատիզմի մասին” վերնագիրն է տվել: Զգայական բազմազանության (եզակիի) և տեսական միասնության (ընդհանուրի) համադրության մեխանիզմի այս կամ այն մեկնաբանության ընդունումն է, փաստորեն, որ պայմանավորել է հետկանտյան փիլիսոփայական ուսմունքների տարամիտումը տրանսցենդենտալիզմի շրջանակներում: Մերժելով զգայականը մտածողության մեջ տարալուծելու միտումը (ուղի, որով Ֆիխտեի նախաձեռնությունից ի վեր շատերն են ընթացել կանտյան ուսմունքի “անհետևողականությունը” հաղթահարելու նպատակով)¹⁸, Շլայերմախերը, ստիպված, նորից գալիս կանգնում է քյոնիգսբերգյան իմաստունի կողմից կյանքի կոչված այդ սֆինքսի գաղտնիքի առջև: Եթե մենք չենք ցանկանում շարժվել միասնությունից դեպի բազմազանություն, ապա պետք է գնանք բազմազանությունից դեպի միասնություն. և հենց այստեղ է, որ իրեն զգացնել է տալիս ռոմանտիկական հարացույցը քայքայող էսթետիզմի վտանգը:

Անշուշտ իրավացի է Պ. Գայդենկոն, նկատելով, որ ոչ սուբյեկտիվության տեսակետը, ոչ էլ իրոնիայի սկզբունքն ինքնին ռոմանտիկական մտայնության ջիղը չեն ներկայացնում: Էսթետիզմն էր այն յուրահատուկ բներկույթը, որի հետ միանալով “...տրանսցենդենտալիզմը և նրա միջոցով ըմբռնված իրոնիայի սկզբունքը ստեղծեցին աշխարհի այն յուրահատուկ ըմբռնումը և նրա նկատմամբ այն վերաբերմունքը, որը ռոմանտիկականի անվանումն է ստացել” [32, 83]: Սակայն, ի՞նչ է ներկայացնում իրենից էսթետիզմը, և ինչպե՞ս այն պետք է մեկնաբանվի այս կամ այն դեպքում:

Կանտյան փիլիսոփայության հետ փոքրիշատե առնչված ամեն ոք նախապես գիտե, որ գիտելիքի այն բնագավառը, որը Կանտը “էսթետիկա” էր անվանում, քիչ կապ ունի բառիս ժամանակակից իմաստով ըմբռնված էսթետիկայի (գեղագիտության) հետ, իսկ

¹⁸ Այդ մոտեցման ցայտուն օրինակներ են Գ. Վ. Ֆ. Հեգելի ողջ համակարգը և նորկանտականության մարքուրգյան դպրոցի գաղափարները: Այսպես, օրինակ, Պաուլ Նատորպը գրել է. «...հայեցողությունն իմացության մեջ չի մնում այլևս մտածողությանը հակադիր և հակառակ գործոնի դերում. այն հենց մտածողություն է, բայց ո՛չ թե սոսկ օրենքի մտածողություն, այլ առարկայի լրիվ մտածողություն» [52, 108]:

այն, ինչ իսկապես կապ ունի, ոչ թե էսթետիկա է կոչվում, այլ “Դատողունակության քննադատություն”: Սակայն, խորամուխ լինելով նյութի մեջ, ուշադիր հետազոտողը կարող է նկատել, որ Կանտը գեղարվեստական մտածողության պրոբլեմը չի սահմանափակել երրորդ “Քննադատության” նեղ շրջանակներով, այլ ընդհակառակը՝ որպես ստեղծագործական երևակայության պրոբլեմ, այն ուղղակիորեն դրել է իր վարդապետության հիմքում: Էսթետիկայի, որպես զգայական իմացության մասին գիտության, բառագարտենյան ըմբռնումը [22, 452], որն իր մեջ երևույթների մի լայն ոլորտ է ընդգրկում՝ զգայություններից մինչև գեղեցիկի զգացողություն, թեև հիմնովին սասանվել է Կանտի կողմից, սակայն չի վերացվել իսպառ և, դիալեկտիկորեն վերառնված ձևով, շարունակում է իր գոյությունը տրանսցենդենտալ փիլիսոփայության ծածուկ շերտերում: Կանտյան ուսմունքի այդ քողարկված տեսանկյունը պայմանավորված է այն մեծ դերով, որ խաղում են նրանում սխեմայի, երևակայության, տրանսցենդենտալ ապերցեպցիայի և նման այլ հասկացությունները: Եվ սակայն հատկանշական է, որ Կանտը, այս պրոբլեմները քննարկելիս երբեք նրանց ուղղակիորեն չի կապել գեղագիտության հետ և, դրանով իսկ, խուսափել է իմացաբանությունը գեղարվեստական մտածողությունից կախման մեջ դնելուց և “գեղեցիկը” “ճշմարիտի” համար չափանիշ դարձնելուց [32, 85-101]¹⁹: Նրա ուսմունքում օբյեկտիվորեն պարունակվող այդ հնարավորության իրականացնողը ռոմանտիկներն են եղել: Իզուր չէր Ֆրիդրիխ Շլեգելը 1795-ի իր երկերից մեկում “Էսթետիկական հեղափոխության” կոչ անում [128, 17]: Վերջավոր-անկրկնելի մարդու՝ անսահման ունիվերսումին մերձենալու հիմնական ճանապարհը, ըստ ռոմանտիկների, երևակայությունն էր, ֆանտազիան: Վերջինս մեկնաբանվում էր որպես *գեղարվեստական-գեղագիտական* բներևույթ: Խորհրդապաշտականը և բանաստեղծականը հոմանիշներ էին դառել [30, 269]: Զարմանալի չէ, որ գեղարվեստական սկզբունքները ռոմանտիզմում, կտրելով-անցնելով բուն գեղարվեստի սահմանները, շատ ավելի լայն կիրառություն են ստանում, թափանցելով բնափիլիսոփայության (Նովալիս), քաղաքականության (ուշ Ֆ. Շլեգել) և այլ ոլորտներ:

¹⁹ Ինքնին խոսում է նշված բաժնի վերնագիրը՝ «Кантовский эстетизм на цепочке».

Եզակիի և ընդհանուրի համադրման ընթացքում զգայական բազմազանությունը ելակետ դարձնելով, ռոմանտիկները մշակեցին նաև համապատասխան արտահայտչամիջոց՝ առանձին հատվածներից, պատառիկներից բաղկացած ազատ շարադրանք, ուր ամբողջականությունը հաստատվում է ոչ թե բացորոշ մշակված ավարտուն կառուցվածքի, այլ փոխկապակցվող, միմյանց լրացնող, հաճախ նաև հակադրվող կտորների ներքին, անմիջականորեն ներկայացվող միասնության միջոցով: Այդպիսի ոճի դասական նմուշներ են Նովալիսի “Ծաղկափոշին”, Շլեգել եղբայրների, Նովալիսի, Շլայերմախերի “Պատառիկները” [80, 9-33, 58-154] և այլ ստեղծագործություններ: Իսկ այն մասին, որ այդ գրելաձևը սուսկ “անձնական զարգացման և անձնական ընդունակությունների յուրահատկությամբ” [30, 276] չէ, որ պայմանավորված է, այլ գիտակցական դիրքորոշում է արտահայտում, վկայում է, օրինակ, Է.Թ.Ա.Հոֆմանի “Մուռ կատվի՝ կյանքի վերաբերյալ ունեցած հայացքները...” հայտնի վեպը [164]²⁰, որը լավագույնս ցուցադրում է, թե ինչպես պատառիկների համադրման հնարը կարող է խստորեն կիրառվող մեթոդի մակարդակի բարձրացվել: Մտքերի միավորման նմանօրինակ ձևը Կանտն անվանել է *modus aestheticus*, նշելով, որ վերջինս չունի ոչ մի այլ չափանիշ, բացի “շարադրանքում միասնության զգացողությունից” և հատկանշական է արվեստի համար [46, 336]:

Պատառիկների ազատ գործառման ընթացքում գեղեցիկի զգացողությունն իր միակ չափանիշը կարգած էսթետիզմը ոչ միայն մտածելակերպ և մեթոդ, այլև կենսակերպ դարձավ ռոմանտիկների համար²¹, նրանց իրենց երկերի հակասություններից և “աններդաշնակությունից” առաջնորդելով դեպի սեփական ճակատագրերի աններդաշնակություն, ցուցումներ ու փլուզում [128, 130-153]: Պատճառը պարզ էր: Եթե Ֆիխտեն զգայական բազմազանությունն անտեսելով, յուրաքանչյուր մարդու էությունը հանգեցնում էր ընդհանուր սկզբունքին, ապա ռոմանտիկները ընդհանուրի, ունիվերսալի, Անվերջի իրենց կարոտը փորձում էին փարատել գեղարվեստական մտածողության մեջ

²⁰ Ամբողջական վերնագիրն է. «Մուռ կատվի կյանքի վերաբերյալ ունեցած հայացքները՝ կապելմայստեր Յոհաննես Կրայսլերի՝ պատահական մակուլատուրային թերթիկների վրա գրված հատվածական կենսագրության հետ մեկտեղ»:

²¹ Այդ կապակցությամբ ուշադրություն է գրավում Կ. Գյունցելի՝ Նովալիսի ճակատագրի քննորոշմանը նվիրված ձևակերպումը. «Պատառիկը որպես ռոմանտիկական կենսաձև» (*Das Fragment als romantische Lebensform*) [128, 107]:

ձևավորվող հատված-պատառիկների անընդհատ հերթափոխի միջոցով, և նրանց բացարձակ երևակայությունը իր ազատ ճախրանքների ընթացքում բազմաթիվ աշխարհ-պատառիկներ էր ստեղծում, *չնույնացնելով* իրեն դրանցից և ոչ մեկի հետ: Արդյունքում ռոմանտիկի Ես-ը՝ այդ աշխարհների միակ տերն ու տիրակալը, ինքն իր մեջ դատարկ էր մնում և անբովանդակ: Էսթետիզմը, անվերջ հնարավորություններ ընձեռող խաղը գերադասելով, հրաժարվում է *վերջնական և վճռական ընտրությունից*, որն ըստ էության, արդեն ոչ թե էսթետիկական, այլ էթիկական գործողություն էր լինելու:

Հենց այստեղ էլ պարզորոշվում է վճռական տարբերությունը ռոմանտիկների և Շլայերմախերի միջև, որի դիրքորոշումը, իր բոլոր էսթետիկական երանգներով հանդերձ, էապես բարոյագիտական էր. *“Միակ և ազատ որոշումն է մարդուն մարդ դարձնում.- գրում է մրաժողը,- ով մեկ անգամ կարողացավ՝ ընդմիջել մարդ կմնա, ով դադարում է այդպիսին լինելուց՝ երբեք չի էլ եղել”* [212, 79]²²: Հասկանալի է, որ անհատականության ինքնազարգացման այսպիսի ըմբռնումը չպետք է հանգեցնի ոճավորման, ձևամոլության և, վերջին հաշվով, սուբյեկտիվիզմի, այլ ընդհակառակը, պետք է անձնավորությանը հնարավորություն տա գտնելու այն միակ ուղին, որը դեպի իր իսկական Ես-ն է առաջնորդում, թույլ է տալիս *“ինքն իրեն հասնել”* (zu sich selbst kommen):

Վերջին արտահայտությունը պատկանում է Հեռման Հեսսեին, որն ավելի քան հարյուր տարվա ժամանակային հեռավորությունից, այլ հոգևոր իրադրության պայմաններում, յուրովի շարունակել է ռոմանտիզմի բողոքական մեկնաբանությունից սերող այն ավանդույթը, որի սկզբնավորողն էր Շլայերմախերը: *“Այստեղ միմյանց օգնել հնարավոր չէ.- ասում է գրողի հերոսներից մեկը,- Դու պետք է ինքդ քեզ գննես և հետո անես այն, ինչ որ իսկապես բխում է քո էությունից: Ոչ մի այլ բան գոյություն չունի”* [163, 116]: Խոսքն, ուրեմն, ուրիշներից ինչ գնով ասես տարբերվելու մարմաջի մասին չէ, այլ սեփական անկրկնելի էությանը հետամուտ լինելու, սեփական ճանապարհով ընթանալու: *“Չկա՛, չկա՛, չկա՛ այլ պարտք արթնացած մարդու համար, քան այս միակը՝ ինքն իրեն*

²² Այս մոտեցման ակունքները նույնպես Կանտի ուսմունքում են ի հայտ գալիս. «Մարդը, որն իր մտածելակերպը որպես բնավորություն է գիտակցում,- գրում է քյոնիգսբերգյան իմաստունը,- բնությունից չէ, որ ունի այդ բնավորությանը, այլ յուրաքանչյուր անգամ պետք է այն *ձեռքբերովի* ունենա: Կարելի է նույնիսկ ենթադրել, որ բնավորության հաստատումը, յուրահատուկ մի վերաձննդի հանգույն, մասն է կազմում ինքն իրեն տրված հանդիսավոր մի ուխտի և անմոռանալի է դարձնում նրա համար այդ իրադարձությունը և այն ակնթարթը, երբ որ, կարծես մի նոր դարաշրջան ենթադրելով, նրանում իրականացել է այդ փոփոխությունը» [45, 543]:

փնտրել, ինքն իրենում հաստատվել, սեփական ուղին քայլ առ քայլ շոշափել-գտնել, ուր էլ որ այն առաջնորդելիս լինի” [163, 126]²³:

Այս անսպասելի շեղումը մեր քննության անմիջական նյութից, օգնում է մի չափազանց կարևոր եզրակացության հանգել՝ անկրկնելիությունը *միայն հարաբերական կամ համեմատական* բներևույթ չէ. մարդն անկրկնելի է *ոչ թե ուրիշներին չնմանվելու, այլ իր ինքնությունը պահպանելու և զարգացնելու շնորհիվ*: Այս դրույթը հաստատվում է նորագույն փիլիսոփայության այնպիսի հայտնի ներկայացուցչի կողմից, որպիսին է Յուրգեն Հաբերմասը: Հաբերմասն առաջարկել է “անհատականություն” եզրի իմաստը բացատրել սուբյեկտի ինքնության հղացքին դիմելու միջոցով, որում սուբյեկտը ներկայանում և, վերջին հաշվով, ինքնահաստատվում է ուրիշների հանդեպ՝ որպես անկասկած և անփոխարինելի անձնավորություն: “Անձնավորության ինքնությունակերտ ինքնըմբռնումն ընդհանրապես չունի *նկարագրական* իմաստ. այն երաշխիքի իմաստ ունի. և դրա նշանակությունը հասցեատերը *լիովին* հասկանում է, հենց որ տեղեկանում է, որ մյուսը երաշխավորում է իր-ինքը-լինելու-ունակությունը” [131, 208]:

Անհատականության անկրկնելիության ներքին, “բացարձակ” բնույթի արձանագրությունը ոչ մի դեպքում չի նշանակում, որ մարդու ինքնությունը կարող է որոշարկվել այլ մարդկանց հետ ունեցած հարաբերություններից, այդ թվում նաև՝ համեմատություններից դուրս, “հասարակությունից անկախ”: Կասկած չի հարուցում, որ “ինքնությունն այդպիսի պրակտիկ ինքնահարաբերման մեջ հենվում է նույնականության իր հավակնությունների ինտերսուբյեկտիվ ճանաչման վրա” [245, 39]:

Ժամանակին Ֆիխտեն, ըմբռնելով այդ ճշմարտությունը, ստիպված էր տրանսցենդենտալ սուբյեկտի կողքին ընդունել նաև էմպիրիկ սուբյեկտների բազմությունը, փորձելով “օտար ես-ի”, պրոբլեմը լուծել իրավունքի փիլիսոփայության շրջանակներում: Սակայն ինտերսուբյեկտիվության ընդունումը Ֆիխտեի ուսմունքում որոշակի նեգատիվ երանգ ուներ, քանի որ այլ սուբյեկտների առկայությունը դիտվում էր նախ և առաջ որպես սուբյեկտի *սեփական ազատությունը սահմանափակող* գործոն [64,

²³ Խոսքն ուրեմն ոչ թե հնարելու, երևակայելու մասին է, այլ *պեղելու*: Հատկանշական է, ի դեպ, որ Շլայերմախերը, ի տարբերություն Կանտի և Ֆիխտեի, ցանկանում է ոչ թե պոստուլավորել կամ կառուցել (konstruieren), այլ *նկարագրել* իր բարոյագիտությունը [198, 29]: Այդ մասին ստորև ավելի մանրամասն է խոսելու, իսկ առայժմ այդ դրույթը լուսաբանենք Հեսսեի հետևյալ մտքի միջոցով. «Մենք կարող ենք միմյանց հասկանալ (verstehen) սակայն մեկնել (deuten) կարող է միայն յուրաքանչյուրն ինքն իրեն» [163, 8]:

81], որը ստիպում է վերջինիս որոշարկել իր Ես-ը վերջավոր ոլորտի շրջանակներում: Ազատ և բանական սուբյեկտների փոխգործունեությունը Ֆիխտեն մակաբերում էր բացարձակ տրանսցենդենտալ սուբյեկտից նրա հավերժության և անվերջության սահմանափակման միջոցով: Անհատականությունն ինքնին սահմանափակում է նշանակում. այն *բնորոշվում է տարբերության* միջոցով՝ “ուրիշ անհատականությունն այն է, ինչը որ իմ անհատականությունը չէ” [33, 134]: Շլայերմախերը ոչ միայն չէր ժխտում այդպիսի սահմանափակման անհրաժեշտությունը, այլև կարծես թե հաստատում էր այն²⁴: Բայց նա նաև նշում էր, որ յուրաքանչյուր մարդու համար ինքնասահմանափակման չափն ու սահմանը անհայտ է մնում, քանի որ ոչ ոք ի վիճակի չէ նախապես պեղել իր էության ողջ բովանդակությունը և մարգարեաբար գնահատել իր ծածկյալ հնարավորությունների գագաթնակետը [211, 81]: “Յուրաքանչյուրի կյանքում կա մի ակնթարթ,- գրում է նա “Կրոնի մասին ճառերում”, - երբ... մարդ կարծես թե վեր է խոյանում ինքն իրենից և բարձրացվում գերագույն գագաթն այն ամենի, ինչ ի վիճակի է երբևէ լինելու: Այս ակնթարթի համար էր նա ստեղծված, նրանում նա հասավ իր կոչմանը, և դրանից հետո սպառված կենսական ուժը նորից անկում է ապրում” [71, 81]:

Խոսքն, ուրեմն, այդ գագաթն առաջնորդող ուղու մասին էր լինելու, ընդ որում այնպիսի մի ուղու, որը հնարավորություն տար խուսափել՝ մի կողմից՝ մերկապարանոց ունիվերսալիզմի Աքիլեից, մյուսից՝ ռելատիվիստական էսթետիզմի Քարիբդեից: Այսինքն “սխեմատիկ սինթեզի” կանտյան պրոբլեմը պետք է լուծվեր զգայականության սկզբունքորեն նոր մեկնաբանության միջոցով:

Մենք հիշում ենք, որ զգայականը Շլայերմախերի համար չէր սահմանափակվում ոչ էմպիրիկ-բնականի, ոչ էլ հուզական-անհատականի ոլորտով: Այն չէր սահմանափակվում նաև գեղագիտական-գեղարվեստականով, քանի որ *անվերջի հայեցողությունը նրա հղացքում պահպանում էր զգայական երանգավորումը*, իսկ “իսկական կրոնը” սահմանվում էր որպես “անվերջի զգացողություն և ճաշակ” [71, 39]: Համահավաք-աստվածային ունիվերսումի և անկրկնելի մարդկային անհատականության փոխթափանցման հուզական վերապրումը Շլայերմախեր-աստվածաբանի

²⁴ Ավելին, նա խորաթափանցորեն նշում է, որ անհատի ազատությունը՝ ի տարբերություն հավաքական սուբյեկտի ազատության, պայմանավորված է նախորդող մարդկանց գործունեության արդյունքներով:

վարդապետության առանցքն է կազմում: Որպես այդ հարաբերության բանաստեղծական հանգունակ ներկայանում են Ռայներ Մարիա Ռիլկեի հետևյալ տողերը.

*Դու Ամենայնն ես, ես՝ Միայնը,
մեկ՝ հնազանդ, մեկ՝ ընդվզուն:
Ես չեմ, արդյոք, այն Ընդհանայնը,
այն Ամենայնը, որի ծայնը
ողբահառաչ – Մինդ ես լսում²⁵:*

Մարդու և անվերջության անմիջական կապը Շլայերմախերը խիստ յուրահատուկ է ըմբռնում: Նա հասկանում է, որ քանի մարդու հայացքը լույս ընդհանուրին է ուղղված, նրա ինքնատիպությունը միայն բացասման մեջ կարող է դրսևորվել: Ընդհանուրը որպես այդպիսին զննելը անարդյունավետ և անորոշ զբաղմունք է. իր սեփական ուղղությունը որոշելու համար մարդ պետք է հազարավոր հոգևոր ուղղություններ քննի [211, 81]: Բայց այդ քննության իրականացումը Շլայերմախերն, ի տարբերություն ռոմանտիկների, ոչ թե անհատական գեղագիտական ֆանտազիայի ազատ թռիչքներում, այլ մարդկանց *փոխադարձ շփման* մեջ է տեսնում: Դա բնական է նրա համար, քանի որ այդ շփումն, ըստ Շլայերմախերի, բխում է ոչ միայն մարդու, այլև կրոնի բնույթից [71, 139]: Տիեզերքի ունիվերսալ ազդեցությունը մարդու մեջ ուրիշների հետ հաղորդակցվելու մղում է առաջացնում, քանի որ մարդ հստակորեն գիտակցում է, որ ի վիճակի չէ ճանաչելու տիեզերական ամբողջը միայն ինքն իրենից ելնելով [71, 140]: “Այդպես կազմակերպվում է փոխադարձ շփումը՝ խոսելը և ուրիշի խոսքը լսելը հավասարապես անհրաժեշտ է յուրաքանչյուրին” [71, 141]: Իրեն մյուս բոլոր մարդկանց հետ միացնող հանրությունը (Gemeinschaft) մարդ իր կյանքի յուրաքանչյուր ակնթարթում ընկալում է որպես սեփական ուժի լրացում” [211, 92]:

²⁵ Bist du denn Alles, – ich der Eine
der sich ergiebt und sich empört?
Bin ich denn nicht das Allgemeine,
Bin ich nicht *Alles*, wenn ich weine,
Und du der Eine, der es hört.

Տիեզերական, աստվածային միասնությունը նշանակող «der Eine» արտահայտությունը, որը մեզանում դեռ չի գտել իր փիլիսոփայական համարժեքը (թեև դրա անհրաժեշտությունը զգացվում է, օրինակ, Պարմենիդեսի տեքստերին անդրադառնալիս), հնարավոր եմ համարել թարգմանել «Մին» բառով, նկատի ունենալով թումանյանի քառյակներով ստեղծված բանաստեղծական ավանդույթը:

Գեղարվեստական պատառիկների փոխգործունեությունից Շլայերմախերը անցնում է անկրկնելի անձնավորությունների իրական փոխգործունեությանը, որը նրան հանգեցնում է սուբյեկտի սկզբունքորեն նոր մեկնաբանության: Եթե կանտյան տրանսցենդենտալ սուբյեկտը հանդես էր գալիս որպես համայնական մտածողությունը ներկայացնող *միջինացված և համասեռ* մի կազմավորում, իսկ Ֆիխտեն, առաջին անգամ տեսականորեն ընդունելով բացարձակ սուբյեկտի ներքին տարբերակման անխուսափելիությունը և նույնիսկ հարց դնելով առանձին անհատական Ես-երի փոխգործունեության սկզբունքների մասին, խնդիրն, այնուամենայնիվ, ծայրամասային համարեց, ապա Շլայերմախերը կարողացավ ցույց տալ, որ տրանսցենդենտալ սուբյեկտը ոչինչ այլ բան չէ, քան *հաղորդակցվող անկրկնելի անհատականությունների ամբողջական մի համակարգ*: Հենց այդ արդյունքն էլ պետք է գնահատել որպես կանտյան ուսմունքի Շլայերմախերի կողմից իրականացված *երկրորդ կերպավորություն*, որը զգայականի, որպես մտաֆիզիկական սկզբունքի ներքին տարրորոշման և միջնորդավորվածության մի նոր մակարդակ է ապահովում:

Էթիկական կառուցավորումը և հասկացումը

Վերը ներկայացված շրջադարձի զուգահեռը կարելի է գտնել Ֆոյերբախից դեպի Մարքս, զգայական մարդուց դեպի հասարակական պրակտիկա տանող ճանապարհին [27, 124-128]²⁶: Թեև Շլայերմախերի մեկնակետն ուրիշ էր, և բոլորովին այլ հոգևոր տարածքներ էր առաջնորդում, նրա և Մարքսի ուսմունքների միջև կարելի է արդյունավետ զուգահեռներ անցկացնել: Դրանցից մեկն այդ երկու, խիստ տարբեր մտածողների *մտքի հակասպեկուլյատիվ բնույթը*: Եթե պրակտիկայի փիլիսոփայության հիմնադրի առնչությամբ այդ բնորոշումը պետք է որ բնական թվա, ապա եկեղեցու նշանավոր այրերից մեկի, աստվածաբան-իդեալիստի նկատմամբ կիրառվելու դեպքում այն կարող է տարակուսանք առաջացնել: Այնինչ դա մի իրողություն է, որ շլայերմախերյան մտածելակերպի առանցքն է կազմում:

²⁶ «Զգայականի» ֆոյերբախյան ըմբռնման և Մարքսի կողմից մշակված «պրակտիկայի» հասկացության որոշ առնչությունների մասին տես նշված աշխատության մեջ:

Ընդունելով, որ ունիվերսումին հասնելու միակ ուղին՝ սեփական անձնավորության անսահման զարգացումը, հնարավոր չէ առանց մյուս մարդկանց հետ շփման և փոխգործունեության, Շլայերմախերը դրանով իսկ զերծ է մնում ես-ի դերի ուռճացումից: Նա չի օժտում այն ոգեւետության խորհրդավոր կարողությամբ կամ աստվածային “աշխարհաստեղծ” գործառույթներով, այլ ցույց է տալիս, թե ինչպես անհատը՝ *հյուսելով իր ծայնը համայնական բազմաձայնությանը, վերընթաց է կատարում դեպի ունիվերսումի ճանաչողությունը*: Նման պարագայում, աստված ինքը ներկայանում է որպես անկրկնելի անհատների փոխշփումների հայելում արտացոլվող հոգևոր բովանդակություն, ուրեմն և, որոշակի իմաստով, որպես մարդու ստեղծագործություն: Բայց ոչ այն տարածված փոխաբերական իմաստով, որով ենթադրվում է, որ մարդը բարոյական կամ այլևայլ նպատակներով հորինել է աստծուն, գիտակցաբար կամ անգիտակցաբար օտարելով իր սեփական էությունը և նրան ինքնուրույն գոյություն վերագրելով, այլ այն ուղղակի իմաստով, որ աստված չի կարող տրված լինել մարդուն այլ կերպ, քան համայնական հոգևոր կյանքի միջոցով²⁷: Աստված, ըստ Շլայերմախերի, այդ կյանքի ծնունդը չէ իհարկե. ընդհակառակը՝ վերջինս է օբյեկտիվ ոգու դրսևորումը: Սակայն անկրկնելի անձնավորությունների հոգևոր փոխգործունեության հիման վրա ծավալվող համայնական կյանքից դուրս աստծո մասին խոսելն ինքնին ավելորդ է: Այդպիսի խոսակցությունը վերածվում է մտացածին մի վերացականության, որը դատարկ է և անբովանդակ: Ուրեմն, ոչ միայն ես-ն է զարգանում աստվածաճանաչողության ընթացքում, այլև աստծո հոգևոր բովանդակությունն է բազմապատկվում ես-ի ներքին աճի շնորհիվ: Դրույթ, որի իմաստավորմանը կարող են օգնել Ռ.Մ.Ռիլկեի հետևյալ տողերը.

...հոգուս բերքի հասունացմամբ

Արքայությունդ է հասնում:

Շլայերմախերը տեսական մտքի շատ բնագավառներում է նշանակալից հաջողությունների հասել: Սակայն, ամենաէականը նրա վարդապետությունը գնահատելու համար այն զարմանալի ներդաշնակությունն է, որով նա քննում է անհատի, հասարակության և ունիվերսումի փոխհարաբերությունը, չուռճացնելով և միևնույն ժամանակ չկորցնելով այդ բաղկացուցիչներից և ոչ մեկը: Նրա մտածելակերպն, այս

²⁷ Հիշեցնեմ, որ հայերեն «եկեղեցի» բառը ծագում է հունարեն «ἐκκλησία»-ից, որ «ժողով» է նշանակում: Հմմտ. ռուսերեն՝ «собор»-ի հետ:

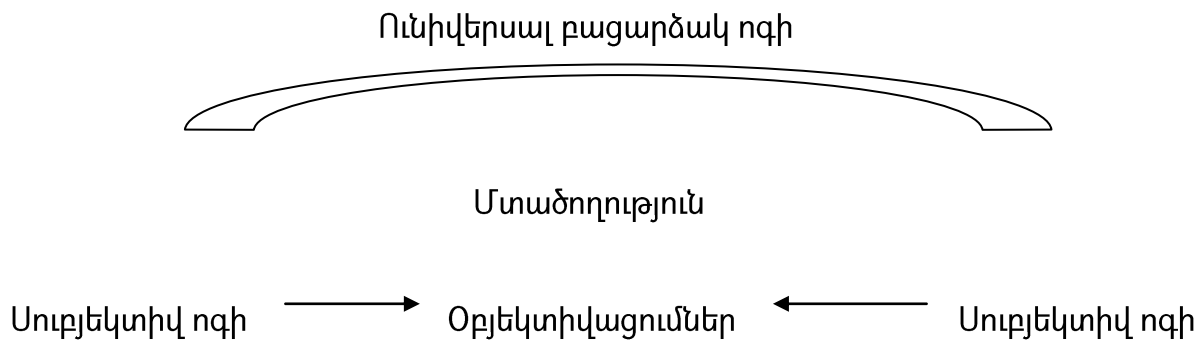
առումով, եզակի է իր ժամանակի համար: Պատահական չէ, ուրեմն, որ կրոնաբանական հարացույցը Շլայերմախերը կերպափոխում է հասարակագիտականի, իսկ վերջինիս զարգացմանը շեշտված բարոյագիտական լիցք է հաղորդում:

Առնվազն 1804-ից, Հալեյում դասախոսական գործունեությունն սկսելուց ի վեր, Շլայերմախերը հանդես է գալիս որպես օբյեկտիվ իդեալիստ: Ռոմանտիկական մտածողության վերառնող հաղթահարման ընթացքում հակվելով ռոմանտիզմի ըմբոստ ոգու փայլուն տեսաբան և սթափ համակարգիչ Ֆրիդրիխ Շելինգի ուսմունքին (“Մենախոսությունների” հեղինակն արդեն կարող է շելինգական համարվել), մտածողը կանգ չի առնում այդտեղ և ձեռնամուխ է լինում սեփական համակարգի մշակմանը: Իր պաշտելի Սպինոզային հետևելով, Շլայերմախերն այդ համակարգը “Էթիկա” է անվանում և դրան ավելի քան լայն մեկնաբանություն է տալիս:²⁸ Իր մշակած ընդհանուր սկզբունքների առաջին իսկ ամբողջական շարադրանքում՝ “Էթիկայի ուրվագծում” Շլայերմախերը բնորոշում է էթիկան որպես գիտություն պատմության մասին, որն, ինչպես ինքն է անմիջապես պարզաբանում, ոչ այլ ինչ է, քան “մտածողությունը որպես երևույթ” (Intelligenz als Erscheinung) [206, 127]²⁹:

Intelligenz ասելով, Շլայերմախերը նկատի ունի անանձնական, ունիվերսալ մտածողությունը, *իդեան*: Պատմությունը սրա դրսևորման ձևն է: Այս դիրքորոշումն ընդհանուր է օբյեկտիվ իդեալիզմի բոլոր ներկայացուցիչների համար և սկզբունքորեն չի տարբերվում Շելինգի կամ Հեգելի տեսակետներից: Հետևելով Արմին Դիմերի սխեմային, այն ամենաընդհանուր ձևով կարող է ներկայացվել հետևյալ կերպ [104, 52].

²⁸ Նշեմ, որ միայն երկարատև տատանումներից հետո որոշեցի հրաժարվել ձեռագրում նախապես օգտագործված «բարոյագիտություն» եզրից և վերադառնալ օտար «էթիկային»: Պատճառն այն է, որ վերջինս զուրկ է հայերենի «տեսաբանող» երանգից և բարձրին վերաբերվող *ուսմունքի* տպավորություն չի թողնում, որն անթույլատրելի կլիներ, քանի որ Շլայերմախերի խոսքը շատ ավելի համապարփակ և, որ կարևոր է, «օբյեկտիվ» կազմավորման մասին է, որի կազմորոշ բաղադրիչը *կրկնակի հաղորդվածությունն է՝* կապն աստվածայինի հետ և հաղորդակցությունը մարդկանց միջև:

²⁹ Այստեղ պետք է նկատի ունենալ գերմաներեն «Erscheinung»-ի յուրահատկությունը՝ խոսքը ոչ թե «ինչ որ երևույթի», «ֆենոմենի» մասին է, այլ՝ «երևացողի», «երևան եկողի»:



Սակայն խնդիրն այն է, թե ինչպես է Շլայերմախերը պատկերացնում ունիվերսալ մտածողության և կոնկրետ պատմական իրադարձությունների փոխհարաբերման մեխանիզմը: Այստեղ էլ պետք է փնտրել նրա աշխարհայացքի յուրահատկությունը:

Շլայերմախեր-հոգևորականը իդեալի համար բնութագրական է համարում նախ և առաջ ամբողջականությունը և էթիկական երանգավորումը: Մյուս առանձնահատկությունը, որը ոչ բացորոշ ձևով առկա է մտածողի ուսմունքում, հոգևորի պնևմատիկական ըմբռնումն է, որի ակունքներն, ըստ երևույթին, խորհրդապաշտական պանթեիզմը և ռոմանտիկական էսթետիզմն են: Վերջինս, բացարձակ մտածողությանն էսթետիկական երանգ հաղորդելով, մերձեցնում է Շլայերմախերին կյանքի փիլիսոփայության հիմնադիրների հետ [հմմտ. 110]³⁰: Այս առումով, պատահական չէ *կյանքի հայեցողությունից* ելնելու նրա կոչը [206, 134]:

Բարձրագույն բարիքն, ըստ Շլայերմախերի իդեալի ամբողջականության (Totalität) հաստատումն է, որն իրականացվում է լիակատար հոգևորման (vollständige Beseelung) միջոցով: Կյանքն ամենուր դրսևորվում է տարբեր գործառույթներով, որոնք թեև հակադիր են, սակայն նրանցից ոչ մեկը հասկանալի չէ ինքնին, այլ միայն փոխադարձաբար: Որքան բարձր է զարգացման աստիճանը, այնքան ամբողջական է առկա գոն (Dasein) և ազատ է ընդհանրությունը (Gemeinschaft): Ավարտուն ընդհանրության մեջ բոլոր բնական ուժերը միավորվում են մեկ կենտրոնի շուրջը: Ընդհանրությունը հանդես է գալիս որպես “ներառելու” (In-sich-Aufnehmen) և “արտաբերելու” (Aus-sich-Hervorbringen) երկակի գործընթաց [206]³¹: Ցածրագույն աստիճաններում առաջինը միայն օրգանական

³⁰ Տես նաև ծանոթագրություն N 27-ը Վ. Դիլթային նվիրված բաժնում:

³¹ Տես նույն տեղում: Այստեղ և հաջորդ մի քանի հատվածներում ուշագրավ է Շլայերմախերի լեզվական կառույցների արհեստականությունը և բազմիմաստությունը, որոնցով հեղինակը փորձում է կիրառվող եզրերին հնարավորինս լայն ընդգրկում հաղորդել:

միավորում է, երկրորդը՝ անօրգանական մնացուկ, նստվածք: Ավելի բարձր աստիճաններում առաջինը վերաճում է “ընկալման”, երկրորդը՝ “սերելուն” (Erzeugung): Բանական կյանքում ներառնելը իմացությունն է, “ըմբռնումը” (Einsehen), արտաբերելը՝ “պատկերումը”, ներկայացումը (Darstellen): Ըմբռնման և պատկերման այս փոխադարձ անցումը հանդես է գալիս որպես կանքի “զարկերակում” (բաբախյուն, առկայծում - Oszillation) [206]³²: Կյանքի բանական մակարդակում անհատ մարդու զուգորդումն ունիվերսումին ուղեկցվում է ամբողջի աստվածակերպության զգացողությամբ, որը և էթիկայի հիմքն է կազմում:

Եթե Շլայերմախերը սահմանափակվեր այսքանով, նա դուրս չէր գա իրականացրած *առաջին* փոխակերպության շրջանակներից և հասկանալի չէր լինի, այնուամենայնիվ, թե ինչո՞ւ է էթիկայի ոլորտը նրա ուսմունքում այնքան ընդլայնվում, որ համընկնում է մարդկային պատմության հետ ընդհանրապես: Սակայն մտածողը չի բավարարվում անհատի և ունիվերսումի հուզական կապի փաստի արձանագրությամբ, մանրակրկիտ ներկայացնելով այդ կապի դինամիկական պատկերը:

Աշխարհը շլայերմախերյան էթիկայի շրջանակներում հանդես է գալիս կա՛մ որպես օբյեկտ իմացության համար, կա՛մ խորհրդանիշ՝ պատկերման, կամ էլ օրգան՝ այդ երկուսի համար: Այլ հարաբերություն լինել չի կարող: Այս երեք ոլորտները միմյանցից ոչ թե նյութով, այլ գործառույթներով են զանազանվում: Առաջինը և երրորդը հակադիր են, սակայն դրանց հակադրությունը վերաճում է նույնության, որքանով որ օբյեկտների ոլորտը սկիզբ է առնում ծայրամասից և ավարտվում է կենտրոնում, այն դեպքում, երբ

³² Նույն տեղում: Անընդհատ զարկերակման, փոխադարձ անցումների գաղափարն ընդհանրապես հատկանշական է նույնության փիլիսոփայության համար: Պետք է, սակայն նշել, որ ընկալականություն (Rezeptivität)՝ ներառելու և ինքնագործունեության (Spontaneität)՝ արտաբերելու այս փոխենթադրումը և փոխանցումը (Oszillation) իր նախատիպն ունի կանտյան տրանսդենդենտալ էսթետիկայում, որ զգայականությունը մի կողմից բնորոշվում է որպես արտաքին տպավորություններ ստանալու ունակություն (ընկալականություն), մյուսից՝ ի դեմս տարածության և ժամանակի օժտվում է հայեցողության (Anschauung) ապրիորի համակարգիչ ձևերով, այսինքն՝ ինքնագործունեությամբ: Այդ ներքին հակասականությունը հետագայում վերարտադրվում է կանտյան առաջին «Քննադատության» ավելի բարձր մակարդակներում, մասնավորապես սխեմատիզմի վերաբերյալ հայտնի հատվածում, ստիպելով Կանտին էսթետիկայում օգտագործվող հայեցողությունից անցնել արտադրողական երևակայության ունակությանը՝ հասկացություն, որ վճռական դեր խաղաց գերմանական դասական իդեալիզմի զարգացման գործում:

օրգաններին՝ սկսվելով կենտրոնից, իր ավարտին է հասնում ծայրամասում: Խորհրդանշման ոլորտը միջնորդի դեր է կատարում այս երկուսի միջև [206, 135]³³:

Պետք է, ըստ երևույթին համաձայնել այն կարծիքին, որ խորհրդանշումը (Bezeichnung) Շլայերմախերը նույնացնում է իմացության հետ ընդհանրապես: Այդ տեսակետը ժամանակին պաշտպանել է, օրինակ, Քիրշմանը՝ մտածողի “Փիլիսոփայական բարքաբանության” ուղեկցող մեկնաբանություններում [212; ներկ. ըստ՝ 55, 154]: Գիտության մեթոդաբանության մասնագետ Ալեքսանդր Ռակիտովը, վկայակոչելով Քիրշմանի այդ միտքը, նշել է, որ Շլայերմախերը վճռորոշ տարբերություն չի դնում բնագիտության և հասարակագիտության կառուցման սկզբունքների միջև և զարգացնում է մեկ ընդհանրական պատկերացում գիտականության մասին: Ուշադրություն հրավիրելով Շլայերմախերի հետևյալ տողերի վրա. “Եթե մենք մտածում ենք այն, ինչ միասնական է դարձել, մենք խորհրդանշել ենք մտածում, իսկ եթե մենք օրգան ենք մտածում, մենք մտածում ենք այն, ինչ պետք է միասնական դառնա” [55, 153-154], Ռակիտովը եզրակացրել է, որ “խորհրդանշել” ի հակադրություն “օրգանի”, որը բնության և բազմազանության ձևով է ներկայանում, միասնականի կրողն է: Այսպիսով, “ինքը՝ էթիկան,- ամփոփել է Ռակիտովը,- Շլայերմախերի համաձայն, իրենից ներկայացնում է բնականը կամ օրգանականը իրեն ենթարկեցնող բանական սկզբի իրականացման համակարգ” [55, 153]: Այսինքն, իմացությունը պետք է գերազանցապես ներկայացվի բազմազանությունից դեպի միասնություն կատարվող վերընթացի ձևով:

Նման պնդումներ, ամենաընդհանուր ձևով, իսկապես առկա են Շլայերմախերի ուսմունքում: Սակայն սցիենտիստական դիրքորոշման հարող Ա. Ռակիտովի մեկնաբանությամբ այդ դրույթները միակողմանի երանգավորում են ստանում: Գիտականության ընդհանուր ակունքները փնտրվում են բնագիտության մեթոդաբանության շրջանակներում, իսկ գիտելիքի միասնությունը, համապատասխանաբար, ներկայանում է որպես վերացականորեն բանաձևված (լավագույն դեպքում՝ հայված) [55, 152]³⁴ սկզբունքների ամբողջություն: Այդ երկու թեզերի համադրության շնորհիվ էական տարբերությունները Շլայերմախերի յուրահատուկ

³³ Նշեն, որ «էթիկայի ուրվագծի» բնագիրն այնպիսի խտությամբ է շարադրված, որ վերը ներկայացված մի քանի ոչ մեծ հատվածներում ստիպված եմ եղել համարյա բառացի կրկնել հեղինակային տեքստը [206, 134-135]:

³⁴ Այստեղ Ա. Ռակիտովը զուգահեռ է անցկացնում Բ. Բոլցանոյի գաղափարների հետ:

մտածելակերպի և ժամանակակից վերլուծական փիլիսոփայության հարացույցի միջև սղվում են, և Շլայերմախերը – մի փոքր “ձգելու” դեպքում – հանդես է գալիս գիտության վերլուծական մեթոդաբանության նախակարապետի դերում: Դիրք, որը նրան ակնհայտորեն չի համապատասխանում:

“Բնական և բարոյական օրենքների տարբերության մասին” վերը քննված ակադեմիական հոդվածում Շլայերմախերն իսկապես նշել է, մենք դա հիշում ենք, որ բնության և բանականության օրենքներն իրարից սոսկ այնքանով են տարբերվում, որքանով որ ընդհանրապես միմյանցից տարբերվում են *բնությունը* և *բանականությունը*³⁵: Հասկանալի է, որ նույնության սկզբունքի դիրքերից այդ երկուսն իրենց արմատում նույնական պետք է համարվեն: Արմատում՝ այո: Իսկ բևեռներո՞ւմ: Ի՞նչ իմաստով են դրանք նույնը և ի՞նչ իմաստով են տարբեր՝ այս է խնդիրը:

Շլայերմախերի աներկբա տեսակետն այս հարցում ես արդեն շարադրել եմ: Սակայն, իմաստ ունի այն բացորոշել: Բնության և բանականության նույնությունն, ըստ Շլայերմախերի, բովանդակային է, իսկ տարբերությունները՝ գործառույթային: Բնությունը հանդես է գալիս որպես օբյեկտների բազմություն: Բանական մարդու գործունեության ընթացքում օբյեկտը վերածվում է օրգանի, օրգանը գործառվում է որպես խորհրդանիշ, այսինքն՝ օբյեկտների մեկ այլ դասի ներկայացուցիչ: *Փոխադարձ խորհրդանշումը բնական օբյեկտները կապում է իրենց իսկ բանական (օրինաչափ) էության հետ*: Ըստ Շլայերմախերի, ոչ թե օրգանները և խորհրդանիշներն են հակադիր բևեռներ կազմում, այլ օրգանները և օբյեկտները, որոնք հանդես են գալիս որպես *միևնույն բազմազանության* գործառույթային առումով հակադրված ենթաբազմություններ: Որքանով որ խորհրդանիշն այս երկու ոլորտները համադրող գործոնի դեր է կատարում, այն – այո՝ – ներկայանում է որպես միասնության կրող: Սակայն դա չի նշանակում, որ էթիկայի նպատակը՝ որքանով այն հանդես է գալիս որպես ոգու պատմական դրսևորումների իմացություն, լոկ բազմազանությունից միասնությանն անցնելն է: Այդպես կարծել, նշանակում է մոռանալ, որ կեցության և գիտակցության նույնության սկզբունքը ոչ միայն բազմազանության նույնություն, այլև նույնության բազմազանություն է ենթադրում:

³⁵ Հիշեցնենք, որ խոսքն այստեղ պրակտիկ բանականության, այսինքն բարոյականության ոլորտի մասին է:

Ինքը՝ Շլայերմախերը այդ բանը երբեք չի մոռանում [120, 31]³⁶, և դրա լավագույն վկայությունը զարկերակման գաղափարն է, որը երկու բազմությունների՝ օբյեկտների և օրգանների անընդհատ փոխխորհրդանշում է ենթադրում՝ ընթացք, որում “ներառնելը” և “արտաբերելը” միավորված են անհրաժեշտաբար, այնպես որ էթիկական կյանքը ինչպես *իմացության*, այնպես էլ *պատկերման* կարիք ունի:

Կարելի է ենթադրել, որ Ա. Ռակիտովին այստեղ թյուրիմացության մեջ է գցել “օրգանական” եզրը, որը նա բացահայտորեն նույնացնում է “բնական - բանական” զույգային հակադրության մեջ իմաստավորվող առաջին բևեռի հետ [55, 153]³⁷: Այնինչ “օրգանական” բնորոշումը Շլայերմախերը մակաբերում է “օրգան” հասկացությունից, որն ունի նախ և առաջ *մարդկային գործունեության օժանդակ միջոցի* իմաստ, կերպավորելով այն, ինչը Մարքսը հետագայում “քաղաքակրթության առարկայական մարմին” էր անվանելու: Այստեղ Շլայերմախերի խոսքն իսկապես խիստ արդիական է հնչում. “Կյանքի գործառույթներն են՝ բնությունն օրգանի վերածելը և օրգանը բանականության գործառնման համար օգտագործելը” [206, 135]: Ընդ որում, “...օրգաններն այլ կերպ չեն կարող ձևավորվել, քան միայն օգտագործման ընթացքում. գոյություն ունի միայն ինքնաձևավորում...” [206, 136]: Փայլուն հաստատումն այն բանի, որ էթիկան, ըստ Շլայերմախերի, գործ ունի ոչ այնքան առանձին բարոյական գործողությունների, որքան մարդու կողմից ստեղծված (արտադրած, մշակած) միջոցների, այսինքն՝ մշակույթի և պատմության հետ: Մարդկային մշակույթը և պատմությունը դիտվում են որպես դինամիկական գործընթաց, որում միավորվում են արտադրությունը և խորհրդանշումը [51, 103]:

Վերացական միասնությունը երբեք Շլայերմախերի գերխնդիրը չի եղել: 1822 թվականի “Ընդհանուր սխեմատիզմի և լեզվի մասին” իր դասախոսության մեջ նա ուղղակիորեն գրել է “Եթե մենք կարողանայինք լիովին վերացարկվել զգայական գործոնից, ապա ի վիճակի չէինք լինի պատկերացնել, թե ինչպես է աշխարհն իրականանալու իրական գիտակցության մեջ” [207, 447]: *Աշխարհի գաղափարը* (Idee der Welt) սկզբունքորեն չի կարող արձանագրվել առանձին առարկայի տեսքով, իրականում

³⁶ ...ոչ անհատական ընդհանուրը Շլայերմախերը դիտում է որպես սցիենտիստական ուտոպիա».- գրում է Մանֆրեդ Ֆրանկը:

³⁷ Հարկ է խոստովանել, սակայն, որ այդ խառնաշփոթը օբյեկտիվ հիմքեր էլ ունի, քանի որ «օրգանական» եզրը Շլայերմախերը նաև նման իմաստով է օգտագործում [206, 134]:

այն տրվում է բազմազանության միջոցով և նրա *իմացությունը* նույնպես բազմազանության ծավալում է ենթադրում:

Ավանդաբար ընդունված է եղել բնությունն առնչել բազմազանության հետ, իսկ բանականությունը՝ միասնության: Սակայն, երբ բնությունը և բանականությունը դիտվում են որպես *ուսումնասիրության օբյեկտ* – իսկ տվյալ պարագայում նրանք որպես այդպիսին են դիտվում – պետք է հաշվի առնել, որ տարրերի նույնակերպությունը, հետևաբար՝ այդ իմաստով, նաև միասնությունը, բնությանը հատուկ է նույնիսկ առավելապես, քան բանականության կրողին՝ մարդուն: “Կյանքի ստորին աստիճաններն ունեն միայն տեսակի յուրահատկություն,- գրում է Շլայերմախերը: - Մարդն ունի անձի յուրահատկություն” [206, 135]: Բանականությամբ հոգևորված անհատականությունների ամբողջությունը չի կարող ընդգրկվել համապարփակ մի բանաձևի շրջանակներում: Եվ գուցե պատահական չէ, որ գաղափարի պատկերման գործառույթը Շլայերմախերն արվեստին է հատկացնում [206, 134]:

“Էթիկայի ուրվագծում” կարդում ենք. “...ինչպես բնագիտությունից պետք է բխեն բոլոր գիտությունները, նույն ձևով էլ էթիկայից՝ բոլոր արվեստաբանույթ ուսմունքները (Kunstlehren)” [206, 127]³⁸: “Արվեստն այն է, ինչի ենթարկեցումը օրենքներին ամենաքիչն է հավանական, սակայն այն գոյության իրավունք չէր ունենա, եթե ենթակա չլիներ էթիկական կառուցավորման (wenn sie nicht konnte ethisch konstruiert werden): Արվեստը նաև եզակին չէ, այլ ամենայն մնացյալի էթիկական ամբողջացումը: - Որքան էլ մարդ ընդլայնի էթիկայի ընդգրկումը, նա երբեք դուրս չի գա յուրահատուկ բացատրության, այն է՝ մարդկային գործունեության օրենքների նկարագրության շրջանակներից” [206, 127-128]:

“Էթիկայի հատուկ ձևը, այսպիսով, պարզ պատմելն է (die schlichte Erzählung), այդ օրենքների (սրանք առանց որևէ հակասության կարող են նաև որպես բնական օրենքներ ներկայացվել) ի բաց դնելը պատմության մեջ: Վերջինս իր բնույթով կարող է <պետք է> բազմակողմանի լինի և պետք է նաև ընտելացնի հայեցողության: Իհարկե, դա չի վերաբերվում ամեն մի եզակիի, այլ միայն էթիկական ձևով կառուցավորված եզակիի:

³⁸ Գերմաներեն «Kunstlehre»-ն հայերեն «արվեստակերպ ուսմունք» թարգմանելով, ես հաշիվ եմ տալիս ինձ, որ այդ արտահայտությունն արհեստական է և ոչ այնքան բարեհունչ: Սակայն իմ խնդիրն է ցույց տալ, որ խոսքը ոչ թե արվեստաբանության մասին է, այլ բոլոր այն իմացական բնագավառների, որոնց կառուցման համար արվեստի սկզբունքները որպես հանգումակ են հանդես գալիս:

Եթե որևէ առարկայում այն չի գտնվում, ուրեմն իմացությունը նրանում ինքնուրույն չէ...” [206, 128]:

Այսպիսով, էթիկան չի հրաժարվում օրենքի իմացությունից, սակայն օրենքի պատկերման մեկ այլ ձև է ենթադրում, որը Շլայերմախերը “էթիկական կառուցավորում” (ethische Konstruierung) է անվանում, դրա տակ նկատի ունենալով մարդկային գործունեության օրենքների *նկարագրությունը*:

Սակայն, եթե խոսքը *էթիկական* կառուցավորման մասին է, ապա ինչո՞ւ են էթիկան կազմավորող հասարակագիտական ուսմունքներն *արվեստաբնույթ* կոչվում: Արդյո՞ք, դրանով Շլայերմախերը հիմք չի ստեղծում, էթիկականի և էսթետիկականի այն վտանգավոր մերձեցման համար, որ հատուկ էր ռոմանտիկներին:

Շլայերմախերի համար տարբերությունը հստակ է: Էթիկան գործ ունի օրենքների հետ, հետևաբար իմացությանն է պատկանում: Նրա օբյեկտը ընդհանուրն է, միասնականը: Բայց խնդիրն այն է, որ ընդհանուրը (կամ նույնությունը՝ Identität) կարող է իրականանալ երկու որակապես տարբեր, թեև իրավահավասար և ներքնապես միավորված ձևերով.

- որպես բոլորին պատկանող ընդհանրական բովանդակություն, և

- որպես *մեկ անհատականությունից դուրս եկող և մեկ ուրիշի սեփականությունը դարձող իրական շարժում*:

Առաջինը, որն իմացությանը հանրանշանակություն և հավասարազոր բովանդակություն է վերագրում, *մտածողությունն* է, երկրորդը, որն անհատականությունից է բխում և արտաքին դրսևորում է ստանում, *խոսքն* է [206, 142]:

Հանրահայտ է, որ խոսքը երաժշտական հնչյունների, դիմախաղի և այլ նմանօրինակ միջոցների կողքին, լայնորեն օգտագործվում է գեղարվեստում: Սակայն Շլայերմախերը նշում է, որ խոսքն ինքնին չի կարող նույնանալ արվեստի հետ, այլ միայն տրամադրում է այն տարրերը, որոնց ազատ խմբավորումը երևակայության միջոցով ձևավորում է գեղարվեստական ստեղծագործությունը որպես այդպիսին: Վերջինիս մեջ պարունակվող գաղափարը, հուզական բաղկացուցիչի շնորհիվ, միշտ իռացիոնալ է *հասկացման*, այսինքն *մտածողության* և *խոսքի* համար [206, 128]: Դա չի նշանակում, սակայն, որ հույզերի ոլորտը անարտահայտելի է: Այն իր դրսևորումն է գտնում

պատկերման մեջ: Մարդկային հոգևոր կյանքը ներկայանում է որպես իմացության և պատկերման զարկերակում [206]:

Վերը շարադրվածը վերջնականապես հաստատում է, որ խոսելով էթիկայից մակաբերվող արվեստաբնույթ ուսմունքների մասին, հեղինակը գեղարվեստը չէ, որ նկատի ունի: Վերջինս միայն անհատականի պատկերման վրա հենված իմացության մակարդակն է ներկայացնում: Սեփական փիլիսոփայական համակարգի իրականացման ընթացքում Շլայերմախերն, արդեն որերորդ անգամ, բախվում է “սխեմատիզմի” կանտյան պրոբլեմի հետ և նորից ոչ սովորական լուծումներ է փնտրում: Եթե մտածողի վաղ շրջանի աշխատություններում, զգայականը, որպես բազմազանության կարգավիճակն ապահովող գործոն, գերազանցապես հուզական վերապրումի նշանակություն ուներ³⁹, և այդ դեպքում միջնորդն իսկապես կարող էր արվեստը լինել, ապա հասուն Շլայերմախերի ուսմունքում զգայականն այլ կերպ է մեկնաբանվում, բազմազանությունը հաստատող գործոնի դերը ստանձնում է *խոսքը*, որը *մտածողության* հետ մեկտեղ, հնարավոր է դարձնում անհատականությունների փոխշփման հիմքում ընկած անհրաժեշտ պայմանը՝ *հասկացումը* (Verstehen):

“Հասկացման” կատեգորիան, “էթիկական կառուցավորման” հետ մեկտեղ, առանցքային դիրք է գրավում ուշ Շլայերմախերի վարդապետության մեջ, քանի որ հենց այդ երկու հասկացությունների հետ է կապված հիմնական պրոբլեմի հերթական կերպափոխությունը և վերջնական ձևակերպումը: Բնականաբար, դրանք արժանի են մանրամասն քննության:

Ուշագրավ է այն պարզությունը, որով հասկացումը բնորոշվում է հիշատակվող տեքստում: Բնագրում ուղղակի ասված է. “հասկացման, այսինքն... մտածողության և խոսքի” [206, 143]: Բայց չէ՞ որ մտածողությունը և խոսքը, առանձին-առանձին վերցված, տրամաբանորեն հստակված ձևով ներկայացնում են ընհանուրի այն երկու ըմբռնումները, որոնց մասին խոսվեց վերը: Իսկ այստեղ մենք նրանց արդեն միավորված ենք գտնում մեկ ընդհանուր հոգևոր գործողության՝ հասկացման շրջանակներում:

Այսպիսի “սահմանումը” խորհելու տեղիք է տալիս: Մի կողմից, չպետք է մոռանալ, որ մենք այս հասկացության հետ բախվել ենք էթիկայի յուրահատկությանը հետամուտ

³⁹ Այն հանգամանքը, որ հուզական վերապրման օբյեկտ երբեմն կարող է դառնալ Ունիվերսումը որպես ամբողջություն (անվերջության ինտուիցիա) սկզբունքորեն ոչինչ չի փոխում:

լինելու ընթացքում: Մյուսից՝ պետք է նաև հաշվի առնել, որ մտածողությունը և խոսքը, իրենց ունիվերսալիզմի շնորհիվ, չեն կարող չվերաբերվել մարդկային իմացության բոլոր բնագավառներին առանց բացառության: Եվ եթե միտքն ու խոսքը այդպես միավորվելու էին, ի՞նչ կարիք կար խոսելու միասնականի երկու դրսևորումների մասին: Անխուսափելիորեն հարց է առաջանում հասկացման, որպես յուրահատուկ իմացական կարողության, ընդգրկման սահմանների վերաբերյալ. հակադրո՞ւմ է, արդյոք, Շլայերմախերը հասկացումը նույն մակարդակի վրա գործող այլ ունակություններին, թե՞ դիտում է որպես համադրական մի հմտություն, որը կիրառելի է միասնականի իմացության բոլոր դեպքերի համար: Եվ, վերջապես, որքանո՞վ վերջնական է միասնականի իմացությունն ապահովող հասկացման հակադրությունը եզակիի յուրահատկությունը պատկերող արվեստին:

Այս կնճռոտ խնդիրները պարզաբանելու համար անհրաժեշտ է տեսնել, թե ինչ է հասկանում Շլայերմախերը մտածողության և խոսքի տակ, և թե ինչպես է նա պատկերացնում այդ երկու հիմնորոշ ունակությունների փոխհարաբերությունը:

Մտածողությունը, ըստ Շլայերմախերի, ոչ միայն չի հակադրվում հայեցողությանը (Anschauung), այլև հենց ինքը՝ ինտելեկտուալ հայեցողությունն է [206, 142]: Այն հանդես է գալիս որպես իր մեջ միասնական իմացություն. այս իմաստով էլ անմիջական է, ոչ թե շարադիր: Խոսքն, ուրեմն, ոչ թե բանաձևման, այլ անմիջական հայեցողության մասին է: Ինչպես հույզի կատարյալ իրականացումը և ներհատուկ ոլորտը կրոնն է, այդպես էլ ամեն մի մտածողության իրականացումն ու գործողության ոլորտը գիտությունն է, մտահայեցողությունը (Spekulation), փիլիսոփայությունը [206, 145]: Այն ոչ թե բանաձևում է պահանջում, այլ հոգևորի անմիջական հայեցողություն:

Մտածողության ներքին տարրորոշումը ապահովվում է շնորհիվ խոսքի, որն օրգանական միջնորդի դեր է կատարում: Ընդհանուր առմամբ մտածողությունը և խոսքը նույնական են, քանի որ ամեն մի մտածողություն ներկայանում է որպես ներքին խոսք, իսկ ամեն մի ներքին խոսք արտաբերվելու միտում ունի [206, 144]:

Ընթացքը հետևյալն է: Յուրաքանչյուր իմացական ակտում մենք, հանրանշանակության պահանջը նկատի ունենալով, սեփական “ես”-ին նաև որոշակի “դու” ենք առնչում, որով և հնարավորություն ենք ստանում սուբյեկտիվը դիտելու որպես անվերջում առանձնահատկացված կազմավորում: Արտաբերման միտումի շնորհիվ

իրականանում է անցումը մեկ անձնավորությունից մեկ այլ անձնավորության: Հանրանշանակ նույնությունը “ինքնին բանականության” (Vernunft an sich) արդյունք է: Եզակիների գործողության մեջ իրականանալու համար, այն ինքն իրենում կերպավորվելու կարիք ունի: Անձնավորությունների միջև իրականացվող յուրաքանչյուր անցում պատկերում է ենթադրում: Վերջինս ոչ այլ ինչ է, քան *նշանակում* (Bezeichnung): Գիտելիքի նշանակման համակարգը լեզուն է: Առանց լեզվի չկա գիտելիք, առանց գիտելիքի՝ լեզու [206, 196-197]:

Եթե գիտելիքը չի հենվում ներքին խոսքի վրա, այն կորցնում է իր օբյեկտիվ բնույթը և անցնում է հուզականի ոլորտը: Նույն տրամաբանությամբ, լեզուն, որին չի նախորդում գիտելիքը, վերածվում է մեխանիզմի, և նրա տարրերը կորցնում են նշանակության ինտենսիվությունը: Լեզվի առօրյա հանրային օգտագործումը ձևական կադապարներ (Formelwesen) է առաջ բերում [206, 200]:

Այս տեսակետը Շլայերմախերը տարածում է նաև գիտության վրա, վերջինիս համար վտանգավոր համարելով որոշարկված եզրերի օգտագործումը: Եթե յուրաքանչյուր բառ չի ուղեկցում հայեցողությամբ, լեզուն զրկվում է իրական կենսականությունից: Մի պահ թվում է, որ Շլայերմախերը՝ լեզվի բովանդակային ճկունության այս ջատագովը, պետք է որ դատապարտեր լեզուն որպես մաթեմատիկական հաշիվ գործառնելու ամեն մի փորձ: Սակայն մտածողը հատուկ տարբերություն է դնում այդ գործառնման տարբեր տիպերի միջև: Լեզվի հանգեցումը նշանների ձևայնացված համակարգի Շլայերմախերն ուղղակի անմտություն է համարում: Սակայն նա գտնում է, որ երկրաչափության և հանրահաշվի շրջանակներում նշանների գործառումը բոլորովին այլ բովանդակություն ունի: Երկրաչափական նշաններն, ըստ Շլայերմախերի, ինքնին բովանդակալից են, քանի որ հանդես են գալիս որպես հայեցողության անմիջական առարկաներ: Ինչ վերաբերում է թվաբանական նշաններին, ապա վերջիններս ներկայանում են որպես արդեն իրականացված գործառությունների հակիրճ բանաձևեր, իսկ նշանային գործառությունն այս ոլորտում նույնպես անմիջական առարկայական բնույթ ունի: Այն, ինչ նշված պարագայում հանգեցում է թվում, իրականում ոչ այլ ինչ է, քան մեծությունների միջև եղած կապերի համեմատություն միասնություն կապերի հետ [206]:

Վերը շարադրածը կասկած չի թողնում, որ գիտականության ըմբռնումը Շլայերմախերի մոտ *միասնական* չափանիշի է ենթարկվում: *Սակայն այդ միասնության*

հիմքը ոչ թե բնագիտական բանաձևումը, այլ հոգևոր հայեցողությունն է ապահովում: Բնագիտությունն այստեղ մեկնաբանվում է շելինգյան բնափիլիսոփայության ոգով և անբռնազբոսիկ կերպով անցնում է փիլիսոփայական հայեցողությանը որպես իր բարձրագույն ձևի: Շլայերմախերը որպես հոմանիշներ է օգտագործում “գիտություն”, “մտահայեցողություն” (Spekulation) և “փիլիսոփայություն” եզրերը:

Բնագիտության մեջ նշանների գործառումը ներկայանում է որպես լեզվական գործունեության այնպիսի միտում, որում լեզվական համակարգը հնարավորին չափ նպատակաուղղված է միասնականության արտահայտությանը: Լեզուն դիտվում է որպես ունիվերսալ համակարգ, սակայն ունիֆիկացման բարձր աստիճանն այստեղ, ինչպես տեսանք, սկզբունքորեն սահմանափակվում է բովանդակային հայեցողության անպայման առկայությամբ: Վերջինից ձերբազատվելու դեպքում ֆորմալիզմը դուրս է գալիս գիտության շրջանակներից և հատուկ է միայն առօրյա հաղորդակցման իմաստազուրկ կարծրատիպերին: Տվյալ դեպքում լեզվի և մտածողության ներդաշնակությունը խախտվում է ի վնաս մտածողության, որի հետևանքով խաթարվում է նաև ինքը՝ լեզուն:

Հակառակ բևեռը հոգևոր բովանդակության գերակշռություն է ենթադրում՝ ի վնաս խոսքի: Ներքին խոսքով չձևավորված գիտելիքի վերաբերյալ սուբյեկտիվ համոզմունքը մեզ առաջնորդում է հուզականի ոլորտը, որն ինչպես գիտենք, Շլայերմախերը կապում է գեղարվեստական պատկերման հետ: Պատկերի միջոցով դրսևորված հույզն իր բարոյական նշանակության առումով հավասարազոր է խոսքի միջոցով արտաբերված մտածողությանը: Պատճառը պարզ է: Մարդն, ըստ Շլայերմախերի, չի կարող լիովին հաղորդվել էթիկական կյանքին, եթե իրեն չընկալի որպես վերին բանականության ընդհանուր հոգևորման արդյունք, այսինքն չգիտակցի իր նույնությունը բացարձակի հետ: Բացարձակի հետ այդ կապն անմիջական դրսևորում է գտնում կրոնում: Իսկ քանի որ կրոնական կյանքը Շլայերմախերն առնչում է հուզական ինտուիցիայի հետ, ապա բնական է, որ կրոնը և արվեստը փոխթափանցում են: “Արվեստի ճշմարիտ իրականացումը կրոնական է,- գրում է Շլայերմախերը: - Այն ամենն, ինչ չի պարունակում այդ հարաբերությունն իր մեջ և, այնուամենայնիվ, արվեստ լինելու հավակնություն ունի, մեկ այլ բանի տարր է միայն” [206, 144]: Այստեղ մենք հանդիպում ենք զարկերակման մի նոր, չափազանց կարևոր փուլի: Որքանով որ անփոխադրելի հույզը, արտաբերվելով, հանրային բնույթ է ստանում, նույնքանով էլ հանրանշանակ մտածողությունը

անհատականացվում է: Այդ խոհընթացի անխուսափելի պայմանը *լեզվի անհատականացումն է*: Վերջինս չի սահմանափակվում յուրաքանչյուր անհատ մարդու համար բնական ոճական և գործածական առանձնահատկություններով:

Լեզվի իրական անհատականացումը բովանդակային է: Նրա համար վճռական նշանակություն ունի ամեն մի լեզվական հարստության անկրկնելիության իրողությունը, այսինքն, այն հանգամանքը, որ ամեն մի ազգային լեզու, ամբողջությամբ վերցված, անփոխադրելի է մեկ այլ լեզվի, որի բառապաշարը, քերականական կառուցվածքը, ինքնազարգացման ներքին հնարավորությունները առաջինից տարբեր, սակայն նույնքան անփոխադրելի մի ամբողջություն են կազմում:

Այստեղից կարևոր հետևություններ են բխում:

Եթե մտածողության գերագույն ձևը փիլիսոփայությունն է, մտածողությունն առանց լեզվի հնարավոր չէ, իսկ լեզուն էլ անպայմանորեն անհատականացված է որոշակի ազգային-մշակութային շրջանակներում, ապա մոլորություն կլինեք հուսալ, որ հնարավոր է ձգտել *մեկ համընդհանուր փիլիսոփայության*, եթե նույնիսկ վերջինս որպես անհասանելի իդեալ կամ սահմանային գաղափար մեկնաբանվեր: Չէ՞ որ, ըստ Շլայերմախերի, ամեն մի փիլիսոփայություն ոչ այլ ինչ է, քան լեզվի զարգացում, իսկ լեզուն ոչինչ այլ բան չէ, քան յուրահատուկ փիլիսոփայության պատկերում (Darstellung) [206, 145]:

Սրանից պետք է որ հետևեր՝ և Շլայերմախերն անում է այդ եզրակացությունը, որ յուրաքանչյուր առանձին վերցված լեզվով ձևակերպված *փիլիսոփայությունների բազմազանությունը* թվացողություն է միայն՝ իրականում պետք է միանշանակ համապատասխանություն լինի տվյալ որոշակի լեզվի և փիլիսոփայության միջև: Բայց պատմականորեն առկա պատկերն այդպիսին չէ: Այս հակասությունը Շլայերմախերը բացատրում է նրանով, որ ոչ բոլոր փիլիսոփայող անհատների հայեցակետերն են համընկնում ազգային-մշակութային այն անկրկնելի կազմավորման կենտրոնի հետ, որից իրենք սերում են և որին պատկանում են: Սակայն փաստը մնում է փաստ. Շլայերմախերը չի կարող ժխտել միևնույն լեզվով արտահայտված տարբեր փիլիսոփայությունների առկայությունը: Այդ դեպքում հասկանալի չէ, այնուամենայնիվ, թե ինչ մակարդակով գոյություն ունի տվյալ լեզվին ճշտորոշ համապատասխանող միակ փիլիսոփայությունը:

Հանդես է գալիս այն որպես որոշակի փաստ, թե՛ իրենից մտային մի կառույց է ներկայացնում, որը միայն հոգևոր-կարգավորիչ նշանակություն ունի:

Եվ հենց այստեղ է, որ Շլայերմախերը, կարծես թե իմիջայլոց, մի բնորոշում է օգտագործում, որը շրջում է ընթերցողի բոլոր պատկերացումները այս, թվում է զուտ տեսական, բնագավառի վերաբերյալ: Նա հայտարարում է, որ մտածական և լեզվական այն տարրերը, որոնք համատեղ մեկ միասնական փիլիսոփայություն և լեզու են կերտում, ոչ այլ ինչ են, քան... *կաճառ* (Akademie) [206, 145]:

Շրջադարձն իրոք անսպասելի է: Գիտելիքի միասնության հիմքը դուրս է բերվում ոչ միայն շարադիր բանաձևերով արձանագրված ընդհանուր սկզբունքների, այլև անհատական ու ընկերային հուզա- և մտա-հայեցողության շրջանակներից: Այն հանդես է գալիս որպես *հասարակական հիմնարկություն*՝ իրական մարդկանց իրական շփման, պրակտիկ-հոգևոր հաղորդակցման արգասիք:

Հասկանալի է, որ Սպինոզայի և Շելինգի հետևորդը, ազգային-մշակութային անկրկնելիությունն ընդունելով հանդերձ, չէր կարող սահմանափակվել ընդհանրության այդ անկատար աստիճանով: Նա նշում է, որ կաճառները՝ մտածողության և խոսքի այդ ներփակ ամբողջությունները, իրենց հերթին համընդհանրության և նույնության են ձգտում: Այդպիսով ձևավորվում է կաճառների հանրությունը (Gemeinschaft der Akademien) [206, 146], որը վեր է ածվում երկու հակադիր բևեռների՝ համընդհանուրի և առանձնահատուկի բարձրագույն միասնության [206, 146]:

Մոտավորապես նույն գործընթացը տեղի է ունենում նաև հույզերի անփոխադրելի ոլորտում: Չնայած հաղորդակցումն այստեղ անհատականացված է, արտաբերման օրգանական պայմանների նույնության շնորհիվ հույզերը կարող են միավորվել և ստեղծել փոխըմբռնման որոշակի մի շրջանակ (Kreis der Verständlichkeit): Անհատական հույզերի միասնությունը և պատկերումը ինքնին հանդես են գալիս *եկեղեցու գաղափարի* (Idee einer Kirche) ձևով: Սրանք նույնպես չպետք է տարանջատված մնան: Ընթացքը շարունակվելու է եկեղեցիների փոխընդունման և փոխլրացման միջոցով և իր ավարտին է հասնելու բոլոր եկեղեցիների ազատ հանրության (freie Gemeinschaft aller Kirchen) շրջանակներում [206, 146]:

Փաստորեն, կաճառների և եկեղեցիների ազատ հանրության վերաբերյալ գաղափարը արդյունք է Շլայերմախերի՝ սուբյեկտի մասին ունեցած պատկերացումների

հետագա զարգացման և կոնկրետացման: Տրանսցենդենտալ սուբյեկտի կանտյան ըմբռնման իր երկրորդ կերպափոխության շնորհիվ, Շլայերմախերն արդեն ցույց էր տվել, որ աշխարհի հոգևոր յուրացման իրական սուբյեկտը համասեռ չէ. այն հանդես է գալիս որպես անկրկնելի անհատականությունների անընդհատ հաղորդակցման ամբողջական մի համակարգ: Կաճառը և եկեղեցին այդ հաղորդակցման իրական հիմքն են կազմում:

Իմացական և հուզական կյանքը մարդկանց իրական պատմական փոխգործունեության վրա հիմնելու շնորհիվ, Շլայերմախերի համակարգում խիստ կարևորվում է մշակույթի հասկացությունը: Վերջինս հենվում է բանականության կազմավորող, օրգանաաստեղծ (*organisierende*) ունակության վրա: “Բանականությունը յուրացնում է բնությունը որպես իմացության և իդեայի պատկերման օրգան: ... Ամեն ինչ բանականության մեջ պետք է իր օրգանն ունենա: ... Անձնավորության ձևավորումը (*Ausbildung*) պայմանավորում է բնության պատկերումը (*Anbildung*) և հակառակը” [206, 147, 149, 150]: Այս երկու գործընթացների հերթական զարկերակումը, իր ամբողջության մեջ վերցված, արտահայտվում է *մշակույթի գաղափարի* միջոցով:

Շլայերմախերը վճռականորեն ժխտում է մշակույթը էթիկային հակադրելու՝ ռոմանտիկական էսթետիզմի համար բնորոշ ամեն մի փորձ: Ավելին՝ նա գտնում է, որ առանց օրգանաաստեղծման, որ փաստորեն ոչ այլ ինչ է, քան մշակութային գործունեություն, բանականության էթիկական կյանքն ընդհանրապես հնարավոր չէ [211, 150]: Այսպիսով, էթիկան, որպես հասարակական մարդու պատմական գործունեության օրինաչափությունների նկարագրություն, համընդհանուր նշանակություն է ձեռք բերում, իր մեջ ներառելով ինչպես իմացական, այնպես էլ հուզական և գործնական բնագավառները: Քանի որ ընդհանուրը և առանձնահատուկը վերջին հաշվով միասնական են, հետևաբար հանրությունը և ինքնությունը, փիլիսոփայությունը և կրոնը, արվեստը և լեզուն անընդհատ փոխանցման մեջ են գտնվում, կազմավորելով մարդու պատմական-մշակութային կյանքը, այն է՝ էթիկականի ոլորտը [206, 147]:

Շարադրվածի լույսի ներքո պարզ է դառնում, թե ինչ նկատի ուներ Շլայերմախերը, խոսելով “էթիկական կառուցավորման” մասին: Հուզական ոչ մի ապրում, գեղարվեստական ոչ մի պատառիկ, իմացական ոչ մի գործողություն չեն կարող ավարտուն համարվել, եթե չեն իմաստավորվում էթիկական, ասել կուզի՝ պատմա-

մշակութային, հարացույցի դիրքերից: Հիշենք՝ առանց էթիկական կառուցավորման իմացությունն “ինքնություն չէ”, այնտեղ չկա ոչինչ, որ գոյություն ունենա “ինքնին”:

Որպեսզի այն թյուր տպավորությունը չստեղծվի, իբր Շլայերմախերն արդի պատմամշակութային ուսմունքների անմիջական նախորդն է եղել, հիշեցնեմ, որ անհատ մարդկանց փոխգործունեության ընթացքում ձևավորվող պատմական օրինաչափությունների նկարագրությունը *էթիկա* չէր կոչվի, եթե. ա) խարսխված չլիներ յուրաքանչյուր անհատի և ունիվերսումի անմիջական-հուզական կապի վրա և բ) մշակույթի գերխնդիրը չհամարեր անհատների հոգևոր ունակությունների համադրման միջոցով գերագույն (աստվածային) միասնության իրականացումը: Նշված հանգամանքները հիշեցնում են, որ Շլայերմախերը նախ և առաջ հոգևորական էր, և հենց որպես այդպիսին էլ ձգտում էր լուծել իր առջև ծառացող փիլիսոփայական խնդիրները: Պատահական չէ հասկացման նրա բնորոշումը որպես “մտածող ոգու ինքնագտնում” (sich-selbst-finden des denkenden Geistes) [104, 52]: Սակայն Շլայերմախերի աստվածաբանությունը հակասպեկուլյատիվ էր այնքանով, որքանով որ նա չէր ընդունում հոգևոր ունիվերսումի, այսինքն՝ Աստծո, անմիջական *մտահայեցողական* տրվածությունը:

Վերն արդեն նշել եմ, որ Շլայերմախերի մտքի հակասպեկուլյատիվ ուղղվածությունը նրան մերձեցնում է Մարքսի հետ: Զուգահեռները դրանով չեն ավարտվում: Առանձնապես տպավորիչ է հետևյալ հատվածը, որը կարող էր դիտվել որպես փոխառություն Մարքսից, եթե գրված չլիներ 1805-ին: “Ապրանքի (Produkt) առավելագույնս հնարավոր անջատելիությունը,- գրում է Շլայերմախերը,- ներկայացվում է փողի միջոցով, և հենց դրանում է նրա նշանակությունը բարքերի ոլորտում (sittliche Bedeutung): Ուրիշի նպատակների առավելագույնս հնարավոր ճանաչելիությունը տրվում է լեզվի միջոցով, որը տվյալ հարաբերության մեջ ներկայանում է որպես համայնական բնույթ ունեցող պատկերաստեղծ գործունեության արդյունք (Produkt)” [206, 156]:

Խոսքն, ինչպես տեսնում ենք, մարդկային գործունեության երկու հիմնական բնագավառների՝ արտադրության և հաղորդակցման մասին է: Հարկ կա՞, արդյոք, հիշեցնելու, որ նույն այդ հիմնարար հասկացությունների վրա է խարսխված “Գերմանական գաղափարախոսության” ողջ կառույցը [8]: Մարքսիզմի զարգացման հետագա ընթացքում այդ գործառույթները՝ աշխատանքը (Arbeit) և շփումը (Verkehr)

միանշանակորեն շեշտված պատճառահետևանքային կապի մեջ դրվեցին և տրամաբանական առաջնությունը տրվեց աշխատանքին:

Շլայերմախերի մոտեցումը տրամագծորեն հակառակ է: Նրա ելակետը մարդկանց հոգևոր շփումն է. նյութական (անօրգանական կամ օրգանական) արտադրությունը կարող է միայն պատմական, բայց ոչ տրամաբանական (առավել ևս՝ միանշանակ պատճառահետևանքային) առաջնություն ունենալ: Շլայերմախերի վարդապետության մեջ մարդկանց հոգևոր հաղորդակցությունը նշանավորում է զարգացման բարձրագույն աստիճանը: Բնական է, ուրեմն, որ այն ապահովող հիմնական ունակությունը՝ *հասկացումը*, այնպիսի նշանակություն է ստանում մտածողի համար, որ *հասկացման հնարավորության պայմաններն ուսումնասիրող առանձին մի քնազավառի՝ հերմենևտիկայի* ստեղծման հիմք է հանդիսանում:

Քանի որ հասկացումն, ըստ Շլայերմախերի, հիմնականում միասնականին է վերաբերվում, ապա հասկացման տեսությունը լրացվում է բանասիրական քննադատությամբ, որը կոչված է նույն գործառույթն իրականացնելու անփոխադրելի քնազավառում՝ վերհանելով *առանձին մարդկանց* անհատականացված լեզվագործածության ոճն ու իմաստային նրբերանգները: Քննադատության խնդիրն անհատականի տեղն օբյեկտիվում գտնելն է (das Individuelle in Objektives aufzulösen): Ընդհանուրի արդարացման համար չի կարելի անհատականը որպես պատահական դիտարկել: Ամենաանշմար անհատականությունը պետք է առնչվի մեծի հետ, և յուրաքանչյուր մեծ՝ դիտվի որպես փոքրերից կազմված մի ամբողջություն [206, 203]: Հերմենևտիկան և քննադատությունը ենթադրում են միմյանց և, իրենց կիրառության օբյեկտների համաձայն, անընդհատ փոխադարձ զարկերակման մեջ են գտնվում:

Հերմենևտիկական ուսմունքի ստեղծմամբ Շլայերմախերը վերջնականապես իրականացնում է կանտյան կրիտիցիզմի *երրորդ և վերջին կերպավորությունը*: Եթե առաջին փուլում բազմազանության և միասնության, ազատության և անհրաժեշտության ապորիաների հաղթահարումը Շլայերմախերը փնտրում է ամենալայն ձևով մեկնաբանված զգայականի մեջ, իսկ երկրորդում՝ հասնում է իմացության սուբյեկտի կառուցվածքի որակապես նոր մի ըմբռնման, ապա այստեղ նա հիմք է դնում իմացաբանության մեջ կատարվելիք (միայն մեր օրերում իրականություն դարձած)

վճռական շրջադարձի համար, ցույց տալով այն ուղին, որով հնարավոր էր սուբյեկտի տեսությունից հաղորդակցման տեսությանն անցնելը:

Մենք հիշում ենք, որ Շլայերմախերի հերմենևտիկայի գիտակ Մանֆրեդ Ֆրանկը, ելնելով Կարլ-Օտտո Ապելի առաջադրած գաղափարից, այդ կերպափոխությունը նկարագրում է որպես անցում *բանականության քննադատությունից իմաստի քննադատությանը*: Նա նաև շեշտում է, որ իմաստային չափանիշն ընդգրկում է նախադասությունների բանական լինելու չափանիշը և հիմք է ծառայում վերջինիս համար [120, 10]: Այս բնորոշումը հաջողությամբ լրացվում է նույն հեղինակի նույն տեղում արված մեկ այլ դիպուկ դիտողությամբ. “Ոչ միայն մետաֆիզիկայի ազատորեն ճախրող գիտակցությունն է սահմանափակվում իմացության (կանտյան իմաստով) պահանջներով, այդ իմացության ապրիորի հորջորջվող պայմանները իրենք են հիմնավորվում պատմության մեջ” [120, 10]:

Շլայերմախերը, իր վերջին՝ հերմենևտիկական, կերպափոխությունն ապրելով, չի հրաժարվում անցած ճանապարհի և ոչ մի փուլից: Հատկանշական է, որ մտածողը, բանականության կանտյան քննադատության այլևայլ թեական կողմերին անդրադառնալիս, մշտապես հետապնդում է ոչ այնքան մեթոդաբանական, որքան աշխարհայացքային նպատակներ: Որքանով որ իմացությունն իրականանում է մարդկանց հոգևոր շփման շնորհիվ, *խոսքը* և նրա վրա հենված *հասկացումը* անխուսափելիորեն առաջին պլան են մղվում, իսկ քանի որ իմացության գերագույն նպատակը աստվածային ունիվերսումին հաղորդակից լինելն է, ապա հասկացման տեսությունը՝ հերմենևտիկան հանդես է գալիս որպես էթիկայի պսակը: Այսպիսով, հասուն Շլայերմախերի այս վերջին կերպափոխությունը ոչ այնքան շրջադարձ է, որքան ընտրություն մի նոր հայեցակետի, որից ելնելով հնարավոր է դառնում ի մի բերել և ամբողջացնել մարդու և ունիվերսումի անքակտելի կապի մասին պատկերացումների ողջ լուսապնակը:

Ունիվերսալ հերմենևտիկայի հղացքը

Ունիվերսալ հերմենևտիկայի ստեղծումը Շլայերմախերի մեծագույն ծառայություններից է: Այդ նվաճումը մտածողին հնարավորություն տվեց ընդլայնել

տրանսցենդենտալիզմի սկզբունքի կիրառության սահմանները, ներառելով նշանայինի բնագավառը:

Շլայերմախերի ձեռագրերում հերմենևտիկայի վերաբերյալ նշումներ կարելի է գտնել 1805-ից սկսած: Այդ ժամանակից ի վեր՝ մինչ իր կյանքի վերջը, Շլայերմախերը լրջորեն զբաղվել է հերմենևտիկական խնդիրներով, սակայն այդպես էլ չի թողել նման վերնագիր կրող ավարտուն մի գործ: Նրա՝ հերմենևտիկային և քննադատությանը նվիրված հարուստ ձեռագիր ժառանգությունը (հավաքածուներ, հոդվածներ, պատառիկներ և այլն) ի մի է բերել և 1838-ին (մտածողի մահից երկու տարի անց) հրապարակել Շլայերմախերի մերձավոր աշակերտներից մեկը՝ Ֆրիդրիխ Լյուբեն [208]⁴⁰:

Շլայերմախերի հոգևոր ժառանգության վերաբերյալ հետաքրքրության նոր ալիքը շատ բանով է պայմանավորված մեկնության տեսության արդիական հնչեղությամբ: Պատահական չէ, որ վերջին տասնամյակներին Շլայերմախերին նվիրված հետազոտությունների զգալի մասը նվիրված է նրա հերմենևտիկայի վերլուծությանը:⁴¹

Զցանկանալով հերթական անգամ վերապատմել ասպարեզում եղած նյութը, ես չեմ անդրադառնա Շլայերմախերյան հերմենևտիկայի ձևավորման պատմությանը: Հիմք ընդունելով “1819 թվականի հավաքածու շարադրանքը”, ես կներկայացնեմ Շլայերմախերի ունիվերսալ հերմենևտիկայի հանգուցակետերը հեղինակի բնագրային բանաձևումների տեսքով և կփորձեմ, փիլիսոփայական գիտելիքի այսօրվա մակարդակը նկատի ունեցող մեկնաբանությունների միջոցով, պարզաբանել դրանց իմաստը: Այսպիսի մոտեցումը պետք է որ հարազատ լինի “մեկնության արվեստին”. չէ՞ որ “մեկնելը” (auslegen) “ի ցույց դնել” է նշանակում, այսինքն՝ *փռել*, ասելով “նայիր, սա՛ է”⁴²:

Խոսքը տանք Շլայերմախերին.

⁴⁰ Այս ժողովածուին հաջորդել է երկու լրացված քննադատական հրատարակություն՝ Հայնց Քիմերլեի խմբագրությամբ 1959-ին և Մանֆրեդ Ֆրանկի խմբագրությամբ 1977-ին: Սույն հետազոտության ընթացքում ես հիմնականում հենվել եմ Մանֆրեդ Ֆրանկի հրատարակության վրա:

⁴¹ Ուշագրավ միջոցառումներից էր 2013 թ. հոկտեմբերին, Վիտենբերգում տեղի ունեցած *Շլայերմախերյան հերմենևտիկային նվիրված գիտաժողովը*՝ կազմակերպված Շլայերմախերյան ընկերության կողմից:

⁴² Նշենք, որ գերմաներեն «auslegen»-ն իր հերթին թարգմանություն է լատիներեն «exegese»-ից կամ «expositio»-ից:

“1. Հերմենևտիկան որպես հասկացման արվեստ դեռևս գոյություն չունի ընդհանուր ձևով. կան միայն բազմաթիվ հատուկ հերմենևտիկաներ” [208, 75]:

“Հատուկ հերմենևտիկաներ” ասելով, Շլայերմախերը նկատի ունի հումանիտար հետազոտությունների այն կոնկրետ ոլորտները, որոնցում ավանդաբար կիրառվել է մեկնության մեթոդը: Դրանք են նախ և առաջ, դասական բանասիրությունը, որը սկիզբ է առել Վերածննդի ժամանակաշրջանում, նպատակ ունենալով հույն և լատին հեղինակների դասական տեքստերի ուսումնասիրությունը և հասկացումը, արևելագիտական և ռոմանտիկական հերմենևտիկան, իրավաբանական մեկնությունների պրակտիկան, որի ակունքները հասնում են հռոմեական իրավունքի դասական շրջանը, իսկ տեսական աղերսները հայտնաբերվում են Արիստոտելի “Հոետորության” մեջ և “Տոպիկայում” և, իհարկե, կրոնական-աստվածաբանական մեկնությունների ավանդույթը, որը, հասկանալի պատճառներով, պետք է որ առավել մոտ լիներ Շլայերմախերին: Պատահական չէր, որ նրա հերմենևտիկայի հետմահու հրատարակությունը, կոչվեց “Հերմենևտիկա և քննադատություն “Նոր կտակարանի” նկատմամբ առանձնահատուկ կիրառությամբ”:

Սուրբ Գրոց մեկնությունների հիմնավորց ավանդույթը նորոգվեց գերմանական բողոքականության մեջ Մարտին Լութերի՝ Ավետարանի թարգմանությամբ: Լութերի թարգմանական գործունեությունը հենվում էր երկու հիմնարար սկզբունքի վրա. ընթերցողի հերմենևտիկական ունակության ընդունման (sola-fides-Prinzip), ըստ որի յուրաքանչյուր քրիստոնյա ունակ է Սուրբ գիրքն ինքնուրույն կարդալու, և Սուրբ Գրի հերմենևտիկական ինքնավարության ընդունման (sola-scriptura-Prinzip), ըստ որի Սուրբ գրքի իմաստը չի վերագրվում նրան, այլ արտածվում է նրանից՝ այն միակն է [104, 47]⁴³: Այս գաղափարները հետագայում զարգացրեցին Լութերի աշակերտները՝ Մելանխթոնը և Մատթեու Ֆլացիուսը: Նույն գիծը յուրովի շարունակում է նաև Շլայերմախերը:

⁴³ Մերժելով կաթոլիկ եկեղեցու հիմնարար թեզն այն մասին, որ եկեղեցին որպես քրիստոնեական ավանդության պահապան, անհրաժեշտ միջնորդ է Սուրբ Գրքի և այն հասկանալ ցանկացող հավատացյալի միջև, և ազդարարելով յուրաքանչյուր հավատացյալի՝ Աստվածաշունչն ինքնուրույն կարդալու և հասկանալու ունակությունը, բողոքականությունը պարտադրված էր առանձնահատուկ ուշադրություն դարձնել հասկացման արվեստի՝ հերմենևտիկայի, զարգացման վրա:

Մյուս կողմից, սերտ առնչությունները ռոմանտիկների շրջանակի հետ Շլայերմախերի առջև բացեցին նաև բանասիրական հերմենևտիկայի անծայրածիր աշխարհը, հաղորդակից դարձրին նրա հմայքին:

Այդ ամենով հանդերձ, առաջին կետը ցույց է տալիս, որ Շլայերմախերն խնդիրն ուրիշ է. նա հարց է դնում ոչ թե այս կամ այն տեքստի մեկնաբանության, այլ նախ և առաջ *ամեն մի մեկնաբանության կազմորոշ սկզբունքների մասին*:

Դիլթայն այդ կապակցությամբ պարզաբանում է, որ մտածողի խոսքը նաև առանձին հերմենևտիկական կանոնների համակարգի մասին չէ: Շլայերմախերն այդ կանոններից այն կողմ է անցնում՝ դեպի *հասկացման* նպատակասլաց գործողության վերուծությունը, որից և մակաբերում է հանրանշանակ մեկնության հնարավորությունը:

Սրանով Շլայերմախերն ընդլայնում է կանտյան կրիտիցիզմի ոլորտները, անցում կատարելով գիտական գիտելիքի հնարավորության պայմանների ուսումնասիրություններից՝ նշանի և նշանակության կիրառության և հասկացման համընդհանուր պայմանների ուսումնասիրությանը: Այս հավակնությունը Կանտից ավելի հեռուն է գնում, քանի որ բանականության քննադատության համար անհրաժեշտ է նախադասությունների բանական իմաստի չափանիշներ ունենալ: Այսպես Շլայերմախերը գալիս է ընդհանուր՝ *ունիվերսալ* հերմենևտիկայի գաղափարին:

Ունիվերսալ հերմենևտիկայի շրջանակները նախանշելու նպատակով, Շլայերմախերը մի քանի նախնական բնորոշում է ուրվագծում, հերմենևտիկական սահմանելով որպես ա) մտքերը ճիշտ ներկայացնելու արվեստ, բ) որևէ մեկի խոսքը մյուսին ճիշտ հաղորդելու արվեստ և գ) մեկ այլ մարդու խոսքը ճիշտ հասկանալու արվեստ: Հերմենևտիկայի գիտական հասկացությունը Շլայերմախերը կապում է երրորդ սահմանման հետ, որն ըստ իրեն, միավորում է առաջին երկուսը [208, 75]:

“2. Դժվար է ընդհանուր հերմենևտիկային մատնանշել իր տեղը”[208, 75]:

Դժվարությունը պայմանավորված է նրանով, որ հերմենևտիկայում գործ ունենք նոր ի հայտ եկած իմացական կարողության՝ հասկացման, հետ: Խնդիրը մյուս կարողությունների հետ նրա առնչությունների ճշգրտումն է: Երկու հիմնական ոլորտները, որոնց հետ հարաբերության մեջ բնորոշվում է հասկացումը, *խոսելը և մտածելն են*:

“3. Քանի որ խոսելու և հասկանալու արվեստները (փոխադարձաբար) համադրված են, բայց խոսքը մտածողության արտաքին կողմն է միայն, հետևաբար հերմենևտիկան փոխադարձ կապի մեջ է մտածելու արվեստի հետ և այսպիսով փոխհոմոլոգիկական է”[208, 76]:

Հաստատվում է հերմենևտիկայի փոխհոմոլոգիկական բնույթը: Միևնույն ժամանակ, ակնարկվում է մտածողության տրամաբանական առաջնայնությունը լեզվի համեմատ:

“4. Խոսքը միջոց է մտածողությունը հասարակայնացնելու համար, և այստեղից բացարկվում է հոգեբանության և հերմենևտիկայի փոխապարկանելությունը և նրանց ընդհանուր աղերսները դիալեկտիկայի հետ” [208, 76]:

Այս դրույթն առանձին մեկնության կարիք չունի, սակայն ավելորդ չէ նշել, որ դիալեկտիկայի շլայերմախերյան ըմբռնումը միավորում է ինչպես հին հունական, այնպես էլ գերմանական դասական իդեալիզմի շրջանակներում մշակված պատկերացումները: Հետագայում Շլայերմախերը դիալեկտիկական սահմանելու է որպես “զուտ մտածողության բնագավառում կանոնավոր երկխոսություն իրականացնելու համար անհրաժեշտ հիմնադրույթների շարադրանք” [208, 412]⁴⁴:

“5. Ինչպես յուրաքանչյուր խոսք երկակի հարաբերություն ունի՝ լեզվի ամբողջության և հեղինակի ողջ մտածողության հետ, այնպես էլ ամեն մի հասկացում երկու մոմենտից է բաղկացած՝ խոսքը հասկանալ որպես լեզվից դուրս բերված և այն հասկանալ որպես մտածողի մեջ իրականացող փաստ” [208, 77]:

Այս դրույթը կարևոր տեղ է գրավում Շլայերմախերի հերմենևտիկական համակարգում, քանի որ հստակություն է մտցնում անհատ մարդու և լեզվի, որպես հասարակական երևույթի, փոխհարաբերության մեջ:

Յուրաքանչյուր անհատի մտածողություն, ըստ Շլայերմախերի, պայմանավորված է նրա օգտագործած լեզվով: Հնարավոր չէ մտածել այն, ինչի համար լեզվում բացակայում են համապատասխան նշաններ և նշանակություններ: Քանի որ լեզուն հանդես է գալիս որպես բազմաթիվ կապերից և հարաբերություններից բաղկացած, հարաբերականորեն ինքնուրույն, ամբողջական համակարգ, այն գերազանցում է անհատ մարդու

⁴⁴ Սահմանումը տրված է Շլայերմախերի կյանքի վերջին տարիներին (1831-ից հետո):

անմիջականորեն առկա լեզվական հմտությունները և, հետևաբար, լրացուցիչ հնարավորություններ է ընձեռում վերջինիս՝ ներքին խոսքի, ուրեմն և մտածողության հետագա զարգացման համար: Այս առումով, լեզուն “շատ է” մարդուց. “...յուրաքանչյուր անհատ միայն տեղ է (ein Ort ist), որում երևակվում է լեզուն...” [208, 78]⁴⁵:

Խոսքը, իր հերթին, հանդես է գալիս, որպես խոսողի կյանքի մոմենտներից մեկը միայն և կարող է հասկացվել անհատի ողջ կյանքի հետ հարաբերման միջոցով: Սրանով կարևորություն են ստանում նաև խոսողի ազգությունը և նրա ապրած դարաշրջանը:

“6. Հասկացումը այս երկու (քերականական և հոգեբանական) մոմենտների միմյանց մեջ գոյությունն է (Ineinandersein) միայն” [208, 79]:

“7. Երկուսն էլ հավասար են կանգնած, և սխալ կլիներ քերականական մեկնաբանությունը ստորին և հոգեբանականը՝ վերին համարել” [208, 79]:

“8. Խնդրի բացարձակ լուծումն այն է, որ յուրաքանչյուր կողմ ինքնին այնպես գործառվի, որ մյուսի գործառումը արդյունքի փոփոխություն չառաջացնի, կամ, որպեսզի յուրաքանչյուր կողմ՝ ինքնին գործառված, լիովին փոխարինի մյուսին, որը սակայն պետք է գործառվի ինքնին՝ նույնպես և նույն ձևով” [208, 80]:

Քերականական և հոգեբանական մեկնությունների ինքնիշխան հավասարության վերաբերյալ այս թեզերն այնքան հստակ են և միանշանակ, որ թվում է, տվյալ հարցում Շլայերմախերի դիրքորոշման վերաբերյալ ոչ մի կասկած լինել չի կարող: Մանավանդ, որ բացատրությունը, որ հետևում է յոթերորդ կետի բնորոշմանը, նույնքան համոզիչ է և սպառիչ. “Որքանով որ լեզուն *միջոց է* դիտվում անհատի մտքերը արտահայտելու համար, *հոգեբանականն է* բարձր, որքանով որ լեզուն *ընդհանուր է* առանձին մտածողությունների համար և բացահայտում է իրեն դրանց միջոցով, *քերականականն է* վերին” [208, 79]:

Այնուամենայնիվ, թեզը կասկածի տակ է դրվել: Այսպես, “Հերմենևտիկայի” երկրորդ հրատարակության հեղինակ Հայնց Բիմերլեի վերլուծական և խմբագրական աշխատանքի հիմնական դրդապատճառներից մեկը եղել է հենց այն, որ ցույց տրվի, թե Շլայերմախերը ժամանակի ընթացքում փոխել է շեշտադրությունները և, ավելի հստակ տարբերություն դնելով մտածողության և խոսքի միջև, ծանրության կենտրոնը տեղափոխել է քերականականից հոգեբանական մեկնաբանության վրա: Աշխատանքը

⁴⁵ Հետագայում այս գաղափարը հիմնորոշ կդառնա Մարտին Հայդեգերի համար:

կատարվել է Հանս-Գեորգ Գադամերի խորհուրդով [123, 147-175, ծանոթ. 2], որը և շլայերմախերյան հերմենևտիկայի հոգեբանական մեկնաբանության ամենաջերմ և հեղինակավոր պաշտպաններից էր:

Հոգեբանական բաղկացուցիչի գերազանցությունը Գադամերը բացատրում էր այն կենտրոնական տեղով, որը մտածողի աշխարհայացքում գրավում էր ազատ ստեղծագործող անհատի մասին պատկերացումը [123, 176]⁴⁶: Փաստարկն այն էր, որ քերականական կառուցվածքները միշտ հենվում են ինտերսուբյեկտիվ օրինաչափությունների վրա, որոնց սխեմատիզմը գրկում է հասկացվող տեքստն իրական անկրկնելիությունից և եզակիությունից: Քերականական կանոնների ընդհանրությունն անխուսափելիորեն բերում է նաև մեկնաբանության ընդհանրության: Դա է պատճառը, կարծում էր Գադամերը, որ Շլայերմախերն այդքան ուշադրություն է դարձնում *ոգեշնչման* հոգեբանական մեթոդին, որի շնորհիվ միայն, մեկնաբանողը կարող է թափանցել հանճարեղ հեղինակի ներաշխարհը և իսկապես հասկանալ նրան [123, 177]⁴⁷: Անհատականությունը միշտ խորհուրդ ունի իր մեջ, և միայն “*հույզը*, այսինքն անմիջական համակիր և համահանճար հասկացումը (ein unmittelbares sympathetisches und kongeniales Verstehen)” [123, 179] հնարավորություն ունի հաղթահարելու այս արգելքը: Սրանով հերմենևտիկան բարձրացվում է արվեստի մակարդակի:

Շլայերմախերի հաջորդ ծրագրային թեզը, կարծես, ամրապնդում է այդ կարծիքը.

“9. *Մեկնությունը արվեստ է*” [208, 80]:

Ուշագրավ է, սակայն, որ Շլայերմախերը նաև այս կետում հավասար ուշադրություն է դարձնում լեզվական և հոգեբանական տեսանկյուններին.

“*Յուրաքանչյուր կողմ ինքնին է: Քանի որ ամենուր անվերջ անորոշից կազմված վերջավոր որոշակիի կառույցներ են* (ընդգծումը իմն է - Ա.Ո.): Լեզուն անվերջ է, քանի որ

⁴⁶ Նկատենք, որ անդրադարձը Շլայերմախերին տրված գադամերյան գնահատականներին, չի բացառում քննադատական մոտեցումն դրանց նկատմամբ: Այսպես, Ֆրանկը գտնում է, որ Շլայերմախերի հղացքի գադամերյան պատկերը, թեև էական ազդեցություն է ունեցել նորագույն հերմենևտիկայի ողջ պատմագրության վրա, «հորինվածքի դիմագիծ է ցուցաբերում» [120, 60]:

⁴⁷ «Ոգեշնչում»-ը, որի համար Շլայերմախերն օգտագործում է «դիվինացիա» բառը, անմիջականորեն աղերսված է պլատոնական ավանդույթին: Մի կողմից, այն շեշտում է հերմենևտիկական վերաստեղծման ոչ ձևական, «արվեստակերպ» բնույթը, խոհընթացը կապելով ստեղծագործական ինտուիցիայի գործունեության հետ: Մյուսից՝ մեկ անգամ ևս մատնանշում է շլայերմախերյան հերմենևտիկայի կապն աստվածաբանության հետ, քանի որ «divinatorisches Nachkonstruieren» արտահայտությունը *աստվածային* ոգեշնչման վրա հիմնված վերաստեղծում է ենթադրում:

յուրաքանչյուր տարր յուրահատուկ կերպով բնորոշվում է մյուսների միջոցով: Նույնն է, սակայն նաև հոգեբանական կողմը: Քանի որ անհատի ամեն մի հայեցողություն անվերջ է: ...Նմանօրինակ կառույցը չի կարող այնպիսի կանոնների միջոցով տրված լինել, որոնք իրենց կիրառության ապահովությունը իրենց մեջ կրելիս լինեին» [208, 80-81]:

Ինչպես տեսնում ենք, հերմենևտիկական գործունեությունն արվեստի բնույթ ունի ոչ միայն հոգեբանական միջուկի պատճառով, այլ նաև՝ «քանի որ կանոնների հետ մեկտեղ տրված չէ նաև նրանց կիրառությունը, այսինքն այն չի կարող մեխանիկական դարձվել» [208, 81]⁴⁸: Հաջորդ կետը վերահաստատում է մեկնաբանության երկու ձևերի հավասարազորությունը.

“10. (Այս) արվեստին երջանիկ տիրապետումը հենվում է լեզվի նկարմամբ տաղանդի և առանձին մարդկանց ճանաչելու տաղանդի վրա” [208, 81]:

“11. Ամեն խոսք չէ, որ հավասարապես մեկնարկեստի առարկա է: Որոշ խոսքեր դրա համար զրոյական արժեք ունեն, մյուսները՝ բացարձակ. մեծամասնությունն այս երկու կետերի միջև է գտնվում” [208, 82]:

Թվում է, որ տասնմեկերորդ թեզն ընդհատում է քերականականի և հոգեբանականի փոխառնչությունների քննարկումը և անդրադառնում է մեկնության առարկային: Սակայն, սրան հաջորդող բացատրությունը ցույց է տալիս, որ խոսքը նույն երկուսի մասին է: Յուրաքանչյուր կողմ իր բարձրակետն ունի, բացատրում է Շլայերմախերը, - քերականականը՝ դասականը, հոգեբանականը՝ ինքնակերպը (Originelle): Բացարձակը, սակայն, երկուսի նույնությունն է՝ *հանճարեղը* կամ լեզվական *նախապատկերը* (Urbildliche) մտքերի ընթացքում [208, 83]:

Դասականը և ինքնատիպը միավորող *հանճարեղ նախապատկերի* տակ Շլայերմախերը, իհարկե, նկատի ունի Աստվածաշունչը: Հենվելով “հանճարի” ռոմանտիկական հղացքի վրա, մտածողը բավական հեշտ անցում է կատարում ստեղծագործող հանճարեղ անհատից դեպի *միակ իրական ստեղծագործ հանճարը*՝ “բացարձակ ունիվերսումը”, որի դրսևորումը համայն աշխարհն է և որի ներշնչած Սուրբ Գիրքը նախակաղապարն է ամենայն գրող [123, 184]: Այդ անցման շնորհիվ միասնության և բազմազանության հիմնահարցը ևս մեկ կերպափոխություն է ապրում, և մենք նորից

⁴⁸ Այն, որ հերմենևտիկական գործունեությունն «արվեստի բնույթ ունի» (Charakter der Kunst), զգուշացնում է Շլայերմախերը, չի նշանակում, որ հասկացման արդյունքը *արվեստի երկը* պետք է լինի՝ նույն տեղում:

երկընտրանքի առջև ենք հայտնվում. պե՞տք է, արդյոք, համարել, որ Աստվածաշունչն այն միակ գիրքն է, որ իրոք արժանի է մեկնության. եթե ոչ (ակնհայտ է, որ Շլայերմախերը այդպես չի մտածում), ապա ի՞նչ հարաբերության մեջ են մյուս տեքստերը Սուրբ Գրքի հետ:

Այս հարցադրումից ձգվող աղերսները նույնպես դեպի ռոմանտիկական աշխարհայեցողություն են առաջնորդում: Դեռևս 1798-ին, Նովալիսն իր “Ծաղկափռոշի”-ում նշել է. “Երբ ոգին սուրբ է, յուրաքանչյուր իսկական գիրք Աստվածաշունչ է” [194, 30]: Նույն թվականի դեկտեմբերի երկուսի իր նամակում Ֆրիդրիխ Շլեգելը արձագանքում է Նովալիսին. “Ես համաձայն եմ քեզ հետ, որ Աստվածաշունչը կենտրոնական գրական ձևն է և, հետևաբար, ամեն մի գրքի իդեալը: Սակայն, որոշակի պայմանով և տարբերությամբ: Ամսագիրը, վեպը, հավաքածուն, նամակը, դրաման և այլն նույնպես պետք է *որոշակի իմաստով* Աստվածաշունչ լինեն, մնալով հենց այն, ինչ թելադրում է նրանց անվանումը և ոգին: Սակայն այստեղ ես նկատի ունեմ Աստվածաշունչը, որը ոչ թե որոշակի իմաստով է Աստվածաշունչ լինելու, ոչ թե իբր, այլ հենց բառացիորեն և բոլոր իմաստներով արվեստի նման տիպի ստեղծագործություններից առաջինը...” [68, 409-410]⁴⁹:

Ռոմանտիկների այս երկխոսության մեջ դրսևորվում է այն հակասությունը, որն անխուսափելի էր նաև այնպիսի *ազատական աստվածաբանի* համար, որպիսին Շլայերմախերն էր: Որպես *ազատական*, Շլայերմախերը հոգևորին հետամուտ է լինում մշակույթի աշխարհիկ ձևերի ողջ հարստությունը պեղելու միջոցով, և, այս տեսակետից, ամեն մի իսկական գիրք նրա համար ինչ որ իմաստով աստվածաշունչ է: Սակայն, *որպես աստվածաբան*, Շլայերմախերը չի կարող չընդունել, որ հավատն անհնարին է առանց անդրանցման (տրանսցենդուսի), որի դեպքում միակ բացարձակ գիրքը մնում է բուն Աստվածաշունչը, վերցված ամենաուղղակի և ոչ թե փոխաբերական իմաստով: Փրկությունն այստեղ դարձյալ զարկերակման սկզբունքը կարող էր լինել, որ հնարավորություն պետք է տար Շլայերմախերին աստվածաշունչը դիտել, մի կողմից՝ որպես իրականում գոյություն ունեցող նախակաղապար և կատարյալ նմուշ, որից պետք է

⁴⁹ «Աթենեում»-ի երրորդ գրքի առաջին պրակում Ֆ. Շլեգելը զարգացնում է այդ միտքը. «Չէ՞ որ այն, ինչ մենք բուն Աստվածաշունչ ենք անվանում, գրքերի համակարգ է: Վերջապես դա կամայական բառագտագործում չէ: Թե՛ անվերջ գրքի գաղափարը սովորականներից զատելու համար կա մեկ այլ բառ, քան Աստվածաշունչը, կատարյալ գիրքը, բացարձակ գիրքը» [204, 233] Եվ նորից Նովալիսը. «Ո՞վ ասաց, որ Աստվածաշունչը դեռևս լրացվում է» [68, 432]:

ելնել և որին պետք է ձգտել բոլոր այլ տեքստերի արտադրության և մեկնության ընթացքում, մյուսից՝ որպես բացարձակ մի Գիրք, որի արժեքը մեկնողի համար անհամեմատելի է մյուս բոլոր տեքստերի արժեքի հետ:

Սա նկատի ունենալով, Գադամերը գրում է. “Որքան էլ համընդհանուր լինե՞ր Շլայերմախերի հերմենևտիկան, այդ համընդհանրությունն, այնուամենայնիվ, շոշափելի սահման ունե՞ր: Նրա հերմենևտիկան իրականում ենթադրում էր տեքստեր, որոնց հեղինակությունը հաստատված էր” [123, 185]: Քանի որ Շլայերմախերի միտումը ոչ թե պատմաբանի, այլ աստվածաբանի միտում էր: “Նա ցանկանում էր սովորեցնել, ինչպես հասկանալ խոսքն ու գրավոր ավանդությունը, սակայն միակ՝ հավատաբանությունից ծագող, աստվածաշնչային ավանդությանն էր հանգում” [123, 185]:

“12. Եթե (մեկնության քերականական և հոգեբանական) երկու կողմերը կիրառվելու են ամենուր, ապա միշտ տարբեր հարաբերության մեջ” [208, 83]:

“13. Մեկնության մեթոդում չկա այլ բազմազանություն, քան վերոհիշյալը (12)” [208, 85]:

“14. Մեկնության մեջ արվեստաբնույթի (Kunstmäßige) և անարվեստի (Kunstlose) միջև տարբերությունը չի հենվում ո՛չ հայրենիի և օտարի, ո՛չ էլ խոսքի և գրի վրա, այլ միշտ կախված է նրանից, որ ինչ որ բան ցանկանում ես ճշգրիտ հասկանալ, մեկ այլ բան՝ ոչ” [208, 91]:

Վճռականությունը, որով Շլայերմախերը պահանջում է մեկնության ընթացքում զերծ մնալ ամեն մի կամայականությունից (բաց տեքստով հիշեցնելով, որ ինչ որ բան ճշգրիտ հասկանալու համար, *նախ պետք է ցանկանալ* հասկանալ այն), թույլ է տալիս այս դրույթն անվանել “մեկնության ոսկե օրենք”: Մյուս կողմից, սակայն, այստեղ նորից դրսևորվում է Շլայերմախերի համոզմունքը միակ, ճշգրիտ մեկնությունը գտնելու հնարավորության վերաբերյալ՝ հանգամանք, որ հակասության մեջ է մտնում ժամանակակից հերմենևտիկայի զարգացման հիմնական գծի հետ:

Հաջորդ երկու թեզերը շարունակում և խորացնում են նախորդ դրույթը, մեկ անգամ ևս շեշտելով, որ մեկնարվեստը, ինտուիտիվ ոգեշնչման վրա հենվելով հանդերձ, չպետք է իրականացվի որպես անգիտակցական խոհընթաց: Մեկնությունը բացորոշ և գիտակցական մոտեցում է պահանջում: Դրա համար էլ ավելի ճիշտ է հերմենևտիկան

դասել ոչ թե արվեստների, այլ *արվեստաբնույթ ուսմունքների (Kunstlehre)* շարքին: Թեզերը հետևյալն են.

“15. (Այս) *արվեստի աղքատիկ փորձը ելնում է նրանից, որ հասկացումը առաջանում է ինքնին և նպատակն արտահայտում է բացասական ձևով՝ պետք է խուսափել չհասկանալուց*” [208, 92]:

“16. Հարուստ փորձը ելնում է նրանից, որ չհասկանալն է ինքնին առաջանում և որ յուրաքանչյուր կետում պետք է ձգտել հասկացման և փնտրել այն” [208, 92]:

Կարելի է տեսնել, որ հերմենևտիկական այդ հակադրությունն իր նմանակն ունի բնագիտության արդի մեթոդաբանության համար դասական դարձած *վերիֆիկացման* և *ֆալսիֆիկացման* սկզբունքների տարբերակման մեջ: Ֆալսիֆիկացման սկզբունքն ավելի “ուժեղ է”, քանի որ հենվում է ճշմարտության և կեղծության ոչ համաչափ հարաբերության վրա՝ բազմաթիվ առանձին դեպքերի հաստատումը կարող է վկայել ընդհանուր դրույթի հավանականությունը, բայց ոչ հավաստիությունը: Այնինչ, այդ դրույթին հակասող գոնե մեկ դեպքի մատնանշումը ապացուցում է նրա կեղծ լինելը: Մեզ հետաքրքրող դեպքում հարաբերությունը շրջված է. եթե բնագիտության մեթոդաբանության մեջ նպատակը *կեղծության բացահայտումն է* (ընդհանուր դրույթին հակասող գոնե մեկ փաստ գտնելը), ապա մեկնարկեստում՝ տեքստի *միակ ճշմարիտ իմաստը հասկանալն է*, որը հետազոտողից հատուկ ջանքեր է պահանջում: Այնպես որ, վերը շարադրված փոխլրացնող դրույթներում արտահայտված գաղափարը, չնայած իր ողջ պարզությանը, տրիվիալ չէ:

“17. Այն, *ինչից պետք է խուսափել երկակի է՝ բովանդակության* որակական *չհասկանալը և երանգի չհասկանալը, այսինքն՝ քանակականը*” [208, 92]:

“18. Արվեստն իր կանոնները կարող է միայն դրական բանաձևից զարգացնել և դա “*տվյալ խոսքի պարմական և ոգեշունչ (մարգարեական), օբյեկտիվ և սուբյեկտիվ վերաստեղծումն է*” [208, 93]:

Տասնութերորդ կետն ամենահոչակավորներից է շլայերմախերյան հերմենևտիկայում և արժանի է մանրամասն քննության:

Նախ պետք է նշել, որ “դրական բանաձև” արտահայտությունը Շլայերմախերն օգտագործում է ի հակադրություն հերմենևտիկայի աղքատիկ փորձից ելնող “բացասական սահմանման”, որում շեշտը դրվում է ոչ թե հասկացման գործնական

ընթացակարգերի, այլ “չհասկանալուց խուսափելու” վրա (կետ 15): Հետևաբար, առաջարկված քառյակ բանաձևը կարող է դիտվել որպես տասնվեցերորդ կետի հետագա բացորոշում:

Պարզաբանում է պահանջում առաջադրված չորս հասկացություններից երկրորդի կրկնակի անվանումը՝ “ոգեշունչ” (divinatorisch) և մարգարեական (profetisch): Լրացուցիչ իմաստը գալիս է հին կտակարանից՝ մարգարեն նա է, ով իր կամքից անկախ, դարձել է աստծո խոսքն ու կամքը մարդկանց հասցնելու *միջոց*՝ աստծով անգիտակցաբար ոգեշնչված քարոզիչ: Սակայն մարգարեն ոչ միայն քարոզիչ է, այլև *ապագան տեսնող*: Այս երանգի շնորհիվ ոգեշունչ (մարգարեական) մոտեցումը զույգային հակադրություն է կազմում պատմականի (նկարագրականի) հետ և ուղղվում է *ապագային*, այսինքն առկա վիճակի *զարգացմանը*:

Սրան զուգահեռ կազմավորվում է մյուս զույգային հակադրությունը՝ “օբյեկտիվ” – “սուբյեկտիվ”, որտեղ առաջինը կապվում է քերականական (լեզվական) մեկնության հետ, իսկ երկրորդը՝ հոգեբանական:

Այսպիսով, Շլայերմախերը ստանում է չորս հենակետային հասկացություն, որոնց զուգորդման միջոցով հերմենտիկական վերաստեղծման չորս հնարավոր տարբերակ է կազմում: Ահա դրանք.

1. *Օբյեկտիվ-պատմական*, ուր խոսքը լեզվի ամբողջության մեջ հանդես է գալիս որպես *լեզվի առկա վիճակի* օգտագործման արդյունք:
2. *Օբյեկտիվ-ոգեշունչ*, ուր խոսքը հանդես է գալիս որպես *լեզվի զարգացման* նոր ելակետ,
3. *Սուբյեկտիվ-պատմական*՝ խոսքը դիտվում է որպես *ներքին զգացողության* (Gemüt) փաստ,
4. *Սուբյեկտիվ-ոգեշունչ*՝ խոսքում պարունակվող *մտքերը* խոսողի մոտ *հետագա զարգացում* են ստանում [208, 94]:

Վերաստեղծման առաջադրված բոլոր եղանակների համադրական կիրառության դեպքում.

“Խնդիրն արտահայտվում է նաև այսպես՝ խոսքը սկզբից նույնքան լավ, իսկ հետո ավելի լավ հասկանալ, քան ինքը՝ հեղինակը” [208, 94]⁵⁰:

Այս առաջադրանքը նույնքան *անվերջ* է, նշում է մտածողը, որքան *անվերջ* են անցյալն ու ապագան: Թե որքա՞ն հեռու է պետք գնալ այդ ճանապարհով, պետք է որոշվի գործնականորեն. դա ոչ թե ընդհանուր, այլ հատուկ հերմենևտիկայի խնդիր է [208, 94]:

Այստեղ մենք հանդիպում ենք հերմենևտիկական մտածելակերպի երկու առանցքային սկզբունքների: Առաջինը հաստատում է *հեղինակին գերազանցելու* հնարավորությունը, երկրորդը՝ ընդունում է *մեկնության անվերջությունը*:

Միանգամից պետք է նշել, որ “խոսքը հեղինակից լավ հասկանալու” պահանջը տեքստի *բովանդակության զարգացումը* չէ, որ նկատի ունի: Վերջինս *գիտական*, բայց ոչ *հերմենևտիկական* ընթացք կլիներ, հիշեցնում է Գադամերը [123, 180-184]: Գիտական դիրքերից է ելել, օրինակ, Ֆիխտեն, երբ հայտարարել է, որ Կանտին ավելի լավ է հասկացել, քան վերջինս՝ ինքն իրեն: Բայց նա ենթադրում էր, որ տրամաբանական ավարտին է հասցրել Կանտի ստեղծած *փիլիսոփայական հասկացությունների համակարգը*: Շլայերմախերն այլ բան է նկատի ունեցել: Ելնելով ռոմանտիկների “հանճարի էսթետիկայից”, նա մեկնության ենթակա տեքստի հեղինակին օժտել է անգիտակից ստեղծագործական կարողությամբ: Վերջինս ենթադրում է լեզվական կանոնների և ինտելեկտուալ կարողությունների ինտուիտիվ կիրառություն: Հերմենևտիկի խնդիրը ոչ թե բովանդակության հետագա զարգացումն է, այլ հանճարի՝ *ինքնաբերաբար և անգիտակցաբար կիրառած կանոնների բացորոշումը*: Այս իմաստով է միայն, որ մեկնիչը հեղինակին կարող է ավելի լավ հասկանալ, քան հեղինակն է իրեն հասկացել:

Ի՞նչ միջոցներով է հնարավոր բացորոշել այդ ինքնաբերաբար կիրառված կանոնները: Այդ մասին է հաջորդ թեզը:

“19. Արվեստի կիրառության մեջ առաջընթաց ունենալու համար անհրաժեշտ է օբյեկտիվ և սուբյեկտիվ կողմերով նույնանալ հեղինակի հետ” [208, 94]:

Թե ի՞նչ է նշանակում օբյեկտիվ կողմերով նույնանալ հեղինակի հետ, կարծես թե պարզ է. պետք է հաշվի առնել դարաշրջանը և անհատ հեղինակին՝ բոլոր լեզվական,

⁵⁰ Այս միտքը սկզբնապես պատկանել է Ֆրիդրիխ Շլեգելին: Շլայերմախերը զարգացրել է այն և, մի քանի տարբերակներով, կրկնել բազմիցս [29, 76-77]:

պատմական, կենսագրական յուրահատկություններով հանդերձ: Սա աշխատատար գործընթաց է, բայց սկզբունքորեն իրականացնելի:

Ավելի բարդ է հեղինակի սուբյեկտիվ, հոգեբանական վիճակի հետ նույնանալու խնդիրը: Այստեղ էլ ընդհանուր առմամբ հասկանալի է, որ հոգեբանությունը պետք է հասկացվի հեղինակի կյանքի ամբողջականության հետ կապված *ընդհանրական համակարգից*⁵¹ դա կկոչվի *սուբյեկտիվ պատմական* մեկնություն: Բայց խնդիրն այն է, որ Շլայերմախերը, շարժվելով դասական իդեալիզմի ծիրում, ժամանակի հետ ավելի է շեշտել “զուտ մտածողության” դերը և ընդունել մտածողության մեջ այնպիսի “ներքին մղման” առկայությունը, որն անմիջականորեն կապված չէ ներքին խոսքի հետ: Այդ խորքային բաղկացուցիչին հասնելու համար անշուշտ *ոգեշնչում* է պահանջվում:

Ոգեշնչումը սովորաբար դիտվում է որպես համահանճար նույնացման ակտ, որի ընթացքում մեկնիչը հաղթահարում է իր և հեղինակի միջև առկա անդունդը, ցատկ կատարում նրա հոգու խորքը, ցուցաբերելով հեղինակի հետ նույնանալու, “նրա կաշվի մեջ մտնելու” ունակություն: Այդ ճանապարհով են գնացել կյանքի փիլիսոփայության ներկայացուցիչները՝ Դիլթայի գլխավորությամբ [208, 47]:

Բայց խնդրին կարելի է նաև այլ կերպ մոտենալ: Հեղինակի ներքին մղումը կարող է հասկացվել նրա արտահայտած մտքի *կոնկրետ համապոքստից* – այդ դեպքում գործ ենք ունենում *սուբյեկտիվ ոգեշնչման* մեկնության հետ: Այստեղ է որ, ինչպես նշում է Մանֆրեդ Ֆրանկը, միմյանցից բաժանվում են նեղ իմաստով *հոգեբանական* և *տեխնիկական* մեկնաբանությունները:⁵¹ Վերջինիս վրա շլայերմախերյան հերմենևտիկայի երրորդ հրատարակիչը հատուկ ուշադրություն է դարձնում:

Տեխնիկական մեկնության յուրահատկությունն այն է, որ նրանում փաստորեն համադրված-սինթեզված են հոգեբանականը և լեզվականը: Խոսքն այնպիսի դեպքերի մասին է, երբ հեղինակն անկրկնելի բովանդակություն հաղորդելու համար լեզվական միջոցների պակաս է զգում: Քերականությունն իր բոլոր նրբերանգներով բավարար չի թվում ասելիքն արտահայտելու համար: Նման պարագաներում հեղինակը ստիպված է

⁵¹ Քերականականին հակադիր մեկնության ձևը Շլայերմախերի մոտ իմաստավորման երեք փուլ է անցել. սկզբից այն կոչվել է *տեխնիկական*, հետո (1819-ից սկսած)՝ *հոգեբանական*, իսկ վերջին դասախոսություններում մակարդակների ներքին տարբերակում է մտցվել՝ այն բաժանվել է *զուտ հոգեբանականի* և *տեխնիկականի* [29, 81]:

լինում ճկելով, զարգացնելով լեզուն, ստեղծել նոր արտահայտչամիջոցներ, որոնք *թեև լեզվական են, բայց քերականական չեն*:⁵²

Դրա շնորհիվ ձևավորվում է գրողի անկրկնելի *ոճը*: Անկրկնելիությունը նրանում չէ, որ գրողի իրականացրած լեզվական կերպափոխումը չի ենթարկվում կանոնների: Պարզապես, ինքնաբուխ ստեղծագործական ակտի ընթացքում նոր կանոններ են բյուրեղանում: Հետագայում դրանք նկարագրվում են և հարստացնում արդեն հայտնի լեզվական միջոցների շտեմարանը: Դա հնարավորություն է տալիս խոսելու առանձին գրողների կամ նշանակալից գրական ուղղությունների (ասենք, կլասիցիզմի կամ ռոմանտիզմի) *ոճի* մասին: Սակայն, քանի դեռ կոնկրետ համատեքստում օգտագործված արտահայտչամիջոցները վերհանված և արձանագրված չեն, դրանք մնում են եզակի: Ասված է. ոճը մարդն է: Սա, ի միջի այլոց, նաև նշանակում է, որ լեզվի ամենագո ներկայությունը ոչ միայն չի վերացնում սուբյեկտի ինքնավարությունը, այլև նրա դրսևորման իրական միջոցներ է ապահավում:

Եթե հեղինակի ոճն արտահայտող լեզվական կառույցն անկրկնելի է, մեկնիչն էլ ստիպված է մոտենալ նրան որպես արվեստագետ (դա է, որ նկատի է ունեցել Շլայերմախերն իր՝ մեկնությունն արվեստ հայտարարող իններորդ թեզում):

Բանն այն չէ, որ կանոններ չկան,- պարզաբանում է Ֆրանկը,- այլ այն, որ “...բացակայում են մետականոնները, որոնք իրենց մեջ պարունակելիս լինեին այդ հերմենևտիկական կանոնների կիրառությունը տվյալ խոսքի, որպես առանձին դեպքի վերաբերյալ: Եվ այդ տեսակետից մեկնարկեստին հատուկ է նույն այն վիճակը, որ բնորոշ է Կանտի կողմից գործառնվող *անդրադարձ դադողունակությանը* (reflektierende Urteilstkraft)” [119, 384]:

Սրանից բնական հետևություն է արվում. “*Խորհրդանշանները կազմակերպող ապարատը ոչ թե սերող, այլ մեկնաբանող համակարգ է*” [119, 276]:

Հիշեցնեմ. համակարգը կհամարվեր “*սերող*” (*գեներալիզ*), եթե այն պարունակեր սահմանափակ թվով կանոններ, որոնցից հնարավոր է մակաբերել անսահման

⁵² Նման դեպքերում ժամանակակից նշանաբանությունը սովորաբար խոսում է «երկրորդ կարգի մոդելավորող համակարգի» մասին:

քանակությամբ նախադասություններ:⁵³ Բայց Ֆրանկն անհնարին է համարում անհատականացված լեզվական տեքստի հանգեցումն ընդհանուր սկզբունքներին: Նա հիշեցնում է, որ Շլայերմախերն անցում է կատարել բանականության ընդունված պատկերացումից դեպի եզակիի և ընդհանուրի դիալեկտիկական ըմբռնումը, որով “արգելվել է անհատական իմաստի հանգեցումն ընդհանուր բանականությանը” [119, 23]: Եվ դա ոչ թե հրաժարում է ընդհանուրից, այլ գիտակցումն այն իրողության, որ ընդհանուրն իրեն ցուցադրում է անկրկնելի անհատականության մեջ: Այդպես ըմբռնված դիալեկտիկական միասնությունը Ֆրանկն անվանում է “անհատական ընդհանուր” (individuelle Allgemeine)⁵⁴, իսկ դրա մեկնությունը, Շլայերմախերի հետ միասին, դիտում է որպես բովանդակության անընդհատ բացորոշման “անվերջ երթ” (unendliche Fahrt):⁵⁵

Մեկնաբանության անվերջության թեզի ընդունումը չի հակասում այն պարզ իրողությանը, որ յուրաքանչյուր մեկնություն, գործնական առումով, պետք է ավարտ ունենա: Հարցն այստեղ այն է, թե ե՞րբ կարող է մեկնության առանձին գործընթացն ամբողջացած համարվել: Հիշում ենք, իհարկե, որ Շլայերմախերն այդ վճիռը վերապահում էր մասնավոր հերմենևտիկային: Բայց, նույնիսկ այդ դեպքում, անհրաժեշտ է իմանալ, թե որն է *երաշխիքը*, որ կոնկրետ գրության մեկնության ընթացքում *հարաբերական լրիվություն* է նվաճված:

Շլայերմախերն այդ կապակցությամբ տալիս է հետևյալ բացատրությունը. “Երբեք հնարավոր չէ հասնել առանձնահատուկի լրիվությանը, ուրեմն խնդիրն անվերջ է: Ինչո՞վ կարող է լրիվությունը փոխարինվել և եթե այն նույնիսկ առկա լինի, որն է լինելու երաշխիքը, որ ներքին միասնության ըմբռնումը ճիշտ է: Երաշխիքը չի կարող մեթոդական կանոն լինել, այլ՝ միայն զգացողություն. և հենց այդ զգացողությունն է, որը պետք է փոխարինի լրիվությունը”:

Հայնց Քիմերլեն հաճույքով մեջբերում է այս տողերը, քանի որ, նրա կարծիքով, զգացողության մասին խոսքն ամրապնդում է հոգեբանական գործոնի առաջնայնության

⁵³ Նման համակարգ կառուցելու ամենահայտնի փորձը Ն. Խոմսկու ‘գեներատիվ-տրանսֆորմացիոն քերականությունն’ է (*Syntactic Structures*, 1957), որը ենթադրում է, որ բոլոր մարդկային լեզուներին հատուկ են որոշ ընդհանուր, բացորոշ նկարագրելի հատկանիշներ:

⁵⁴ Մանֆրեդ Ֆրանկի արդեն հիշատակված ուսումնասիրության վերնագիրն է:

⁵⁵ Բավական է հիշել *ընդհանուրի* շլայերմախերյան ըմբռնումը որպես *մեկ անհատականությունից դուրս եկող և մեկ ուրիշի սեփականությունը դարձող իրական շարժում*, համոզվելու համար որքան հոգեհարազատ է Ֆրանկի այս մեկնությունը Շլայերմախերի տեսակետին:

նրա թեզը [210, 17]: Բայց Մանֆրեդ Ֆրանկը նույնպես համաձայն է Շլայերմախերի այս ասույթի հետ: Երկու հրատարակիչներն էլ հասկանում են, որ զգայական-հուզական հայեցողությունը հնարավոր չէ սպառել նրբին լեզվական և իմաստային վերլուծության միջոցով: Երկուսն էլ դիտարկում են տեխնիկական մեկնաբանությունը որպես սահմանային տարածք, որում հաշտեցվում են լեզվականը և հոգեբանականը: Բայց Քիմերլեն վկայակոչում է *անհատական մտածողությունը*, որը միշտ ընկած է լեզվական արտահայտության հիմքում [210, 6] և կարող է ճանաչվել միայն ոգեշունչ մեկնության միջոցով, այնինչ Ֆրանկն արմատապես *վերաիմաստավորում է ոգեշնչման հասկացությունը* [120, 47]: Ոգեշնչումը նրա մոտ կորցնում է անմիջական կապն օբյեկտիվ իմացության հետ (որը նույնիսկ որպես հավատի ակտ հնարավոր չէ), և վերածվում է “ոգեշունչ սուբյեկտիվության”, փաստորեն՝ ինտուիցիայի, որի խնդիրն է որոշել, թե *ինչ մեկնաբանական միջոցներով է իրականացվելու կոնկրետ տեքստի հասկացումը*:

Դիրքերի միջև սահմաններն, այնուամենայնիվ, անանցանելի չեն: Պատահական չէ, որ Քիմերլեի ուշ աշխատանքներում գնալով ուժեղ է դառնում հետաքրքրությունը Ժակ Դերիդայի “նշանային” մտածելակերպի նկատմամբ, իսկ Ֆրանկն իր “Ինքնազգացում” վերնագրված մենագրության մեջ ստիպված է լինում արձանագրել տարրական գիտակցության՝ *զգացումի*, և նրան հետևող ռեֆլեքսիայի միջև կապի խորհրդավոր, անբացատրելի բնույթը:⁵⁶

“20. Հեղինակի ժամանակաշրջանի լեզվական հարստությունը և պարմությունը հանդես են գալիս որպես ամբողջ, որից նրա գրվածքները պետք է հասկացվեն որպես եզակի, և սա, իր հերթին, նրանցից” [208, 95]:

Այստեղ երևան է գալիս “*հերմենևտիկական շրջանի*” հոչակավոր գաղափարը, որը փաստորեն ներկայանում է որպես բևեռների զարկերակման ընդհանուր սկզբունքի դրսևորում ունիվերսալ հերմենևտիկայի տիրույթում: “Շրջանը” հերմենևտիկական մտածելակերպին բնորոշ ամենակայուն և տարածված փոխաբերություն-խորհրդանիշներից է: Թվում է, այն ներքին հակասություն է պարունակում, քանի որ պահանջում է մասն ամբողջից հասկանալ, իսկ ամբողջը՝ մասից: Սակայն արդեն ինքը՝ Շլայերմախերն է գրում, որ այդ շրջանը “թվացյալ է” [208, 95]: Հետագայում, Ա. Դիմերը

⁵⁶ «Այստեղ գաղտնիք է մնում. ...այնպիսի տպավորություն չի ստեղծվում, որ հասկացությունների նրբացումից զատ, պրոբլեմի էապես ավելի խորը հասկացում նվաճված լինել» [121, 259]:

կնշի, որ գերադասելի է խոսել “հերմենևտիկական պարույրի” մասին, քանի որ բևեռներն այդ խոհընթացում ոչ միայն փոխադարձաբար ենթադրում, այլև զարգացնում են միմյանց [104, 144]:

Սրան գումարվում են մեկնության “ոսկե օրենքների” շարքը համալրող երկու պատգամ, որոնք կոչված են պատնեշ ծառայելու դիլետանտիզմի և ինքնավստահության դեմ:

“21. Եթե որոշակի լեզվական հարստությունը միայն մեկնության ժամանակ է ձեռք բերվում բառարաններից և առանձին ծանոթագրություններից, ինքնուրույն մեկնաբանությունն անհնար է” [104, 96]:

“22. Եթե անհրաժեշտ պատմական գիտելիքները միայն ներածություններից են քաղվում, ինքնուրույն մեկնաբանությունն անհնար է” [104, 96]:

Հավաքածու շարադրանքն ավարտում է “հերմենևտիկական շրջանի” սկզբունքին հարող հետևյալ մեթոդական ցուցումով.

“23. Եզակի գրվածքի շրջանակներում նույնպես առանձին (Einzelne) կարող է միայն ամբողջից հասկացվել, և անհրաժեշտ է, հետևաբար, թռուցիկ մի ընթերցում, ամբողջը մեկ հայացքով որսալու համար, (մի բան), որ նախորդում է սրույգ մեկնաբանությանը” [208, 97]:

Զցանկանալով խորանալ տեխնիկական մանրամասների մեջ, կարելի է Շլայերմախերի մասին խոսքն այսքանով ավարտված համարել: Մնում է մեկ անգամ ևս շեշտել, որ թեև Շլայերմախերը չհաղթահարեց միասնականի և բազմազանության համադրության մեխանիզմի մշակման հետ կապված բոլոր դժվարությունները, նրա առաջարկած մոտեցումները հանճարեղ էին: Դրա վկայությունն այն է, որ արդի փիլիսոփայական միտքը լուծումները Շլայերմախերի նախանշած ճանապարհին է փնտրում՝ դիմելով հասարակության շրջանակներում համագործակցող մարդկանց հաղորդակցման տարբեր եղանակների և միջոցների վերլուծությանը:

Շլայերմախերի վարդապետության բազմակողմանիությունը հիմք դրեց հերմենևտիկայում պարզորոշ դրսևորվող երկու միտումների համար: Առաջին, մեթոդաբանական-իմացաբանական ուղղության ամենավառ ներկայացուցիչն եղավ Վիլհելմ Դիլթայը: Երկրորդ, գոյաբանական-աշխարհայացքային միտումը, սկիզբ առնելով

Մարտին Հայդեգերի ստեղծագործության մեջ, իր շարունակությունը գտավ բներնութաբանական դպրոցի աշխատություններում: Համակարգված ձևով այն ներկայացրեց Հանս-Գեորգ Գադամերը: Նշված ուղղությունների վերլուծությունն ընթերցողը կգտնի հաջորդ գլուխներում:

Գլուխ 2

ՀԵՐՄԵՆԵՎՏԻԿԱՆ ՈՐՊԵՍ ՀՈՒՄԱՆԻՏԱՐ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՄԵԹՈԴ (ՎԻԼՀԵԼՄ ԴԻԼԹԱՅ)

Վիլհելմ Դիլթայը (1833-1911) կյանքի փիլիսոփայության ակադեմիական թևի ներկայացուցիչ է: Նա համարվում է առաջինը, որ մանրակրկիտ քննել է հումանիտար գիտությունների մեթոդաբանության ստեղծման հարցը: Արդեն 1883 թվականին Դիլթայը հանդես է եկել “Ոգու մասին գիտությունների ներածություն” հիմնարար երկով [112], որ սկզբունքային հարցադրում էր արվում “բնության մասին գիտություններն” այսպես կոչված “ոգու մասին գիտություններից” տարբերակելու վերաբերյալ: Բուն տարբերակման գաղափարը Դիլթային չէր պատկանում: Հայտնի է, որ դեռևս 1858-ին այդ միտքն արտահայտել էր գերմանացի նշանավոր պատմաբան Յ.Գ.Դրոյզենը [76, 15], իսկ “ոգու մասին գիտություններ” (Geisteswissenschaften) եզրի առաջացումը կապվում է Ջ.Ս.Միլի “Տրամաբանության համակարգի” գերմաներեն թարգմանության հետ [28, 199]: Սակայն շնորհիվ Վ.Դիլթայի, այդ հարցադրումը վերաճեց հետազոտությունների մի ընդարձակ և ինքնուրույն բնագավառի, իսկ “ոգու մասին գիտություններ” արտահայտությունը լայն տարածում ստացավ:

“Ներածությունը...” բացվում է կոմս Պաուլ Յորք ֆոն Վարթենբուրգին նվիրված հետևյալ տողերով. “Մեր առաջին գրույցներից մեկի ընթացքում ես զարգացրել եմ Ձեր առջև նախագիծը մի գրքի, որ դեռ այն ժամանակ համարձակվեցի “Պատմական բանականության քննադատություն” անվանել [112, IX]⁵⁷: Այս նվիրումն ինքնին խոսում է, քանի որ միանգամից ուրվագծում է Վ. Դիլթայի վերաբերմունքը նոր ժամանակի փիլիսոփայական մտածողության հանգուցակետի՝ Ի.Կանտի ուսմունքի նկատմամբ:

Դիլթայն ընդհանրապես չէր խուսափում ազդեցություններից: Նրա հոգևոր հայրերի թվում էին Ֆ.Շլայերմախերը և Օ.Կոնտը, Ա.Շոպենհաուերը և Է. ֆոն Հարթմանը. նրա փիլիսոփայության աղերսները ծագում էին մինչև պոզիտիվիզմ և ռոմանտիզմ: Սակայն

⁵⁷ Ավելորդ չի լինի նշել, որ կոմս Յորքի հետ գրույցները [123, 237-240] ընդհանրապես մեծ նշանակություն են ունեցել Դիլթայի ուսմունքի ձևավորման համար:

Վ.Դիլթայի յուրահատուկ ուսմունքի ձևավորման համար վճռական նշանակություն է ունեցել երկու հակադիր միտում՝ գերմանական դասական իդեալիզմը (նախ և առաջ՝ կանտյան կրիտիցիզմը) և գերմանական պատմական դպրոցը, որի ակունքների մոտ կանգնած էին Յ.Վինկելմանը և Յ.Հերդերը:

Որպես մշակույթի պատմաբան, Վ.Դիլթայը հետևում էր պատմական դպրոցի այնպիսի նշանավոր ներկայացուցիչներին, որպիսիք էին Յ.Գ.Դրոյզենը և Լ.Ֆոն Ռանկեն, փորձելով գործնականում իրականացնել վերջինիս առաջադրած սկզբունքը՝ “ներկայացնել պատմությունն այնպես, ինչպես որ այն կա” [84, 20]: Սակայն Դիլթայը նաև գիտակցում էր, որ այդպիսի մոտեցման բացարձակացումը ռելյատիվիզմի վտանգ է պարունակում: Մշակույթի առանձին օբյեկտների պատմական նկարագրությամբ սահմանափակվելու դեպքում հումանիտար ուսումնասիրության ոլորտը չէր կարող բավարարել համընդհանրության և անհրաժեշտության այն պահանջներին, որոնք Վ.Դիլթայը, հետևելով Կանտին, գիտականության ընդունված չափանիշներ էր համարում: Այդ իսկ պատճառով, “Ներածության...” հեղինակը մտադրվում է Ի.Կանտի քննադատական աշխատանքը շարունակել հումանիտար գիտությունների ոլորտում, զուտ բանականության քննադատությունը լրացնելով պատմական բանականության քննադատությամբ:

Ոգու մասին գիտությունների խնդիրն, ըստ Դիլթայի, պատմական-հասարակական իրականության եզակի, անհատական երևույթների վերհանումն է, նրանց նկարագրություններում նույնաձևության բացահայտումը և հետագա պատկերման նպատակների ու կանոնների ամրագրումը [112, 27]: Այս գործունեությունը, բնականաբար, հնարավոր չէ առանց վերլուծական աշխատանքի, վերացարկումների, հատուկ ստեղծված հասկացությունների (Kunstbegriffe) կիրառման: Սակայն վերացական արտահայտությունները, որոնք անտեսելով ուսումնասիրվող օբյեկտի ինչ-ինչ կողմեր, զարգացնում են մյուսները, կարող են միայն միջոց հանդիսանալ ոգու մասին գիտությունների համար, և ոչ երբեք նպատակ: Նրանք թերի են և միակողմանի: Նույնքան թերի է օբյեկտի փաստական նկարագրությունը: Պայքարը վերացական և պատմական դպրոցների միջև անպտուղ է: Յուրաքանչյուր առանձին հումանիտար գիտություն առաջանում է միայն պատմական-հասարակական իրականությունից հատուկ հասկացությունների միջոցով քաղված մասնակի բովանդակության հիման վրա [112, 27-]

28]: Հետևաբար, յուրաքանչյուր այդպիսի գիտություն միայն հարաբերականորեն, մյուս գիտությունների հետ ունեցած իր կապերի մեջ վերցրած կարող է ներկայացնել հասարակական-պատմական իրականության ընդհանրացված պատկերը [112, 28]: Ոգու մասին առանձին գիտությունների միջև եղած կապերի և հարաբերությունների իմաստավորման անհրաժեշտությունից ելնելով, Դիլթայն առաջադրում է դրանց իմացաբանական հիմնավորման խնդիրը [112, 116]: Այդ հիմնավորումն իրականացվելու էր իմացության տեսության և տրամաբանության այնպիսի մի միասնության հիման վրա, երբ ինքը՝ տրամաբանությունը, հանդես է գալիս որպես ուսմունք մեթոդի մասին (Methodenlehre) [112, 116]: Նախկին՝ ձևական տրամաբանությունն իրավասու էր գործելու միայն շարադիր (դիսկուրսիվ) մտածողության շրջանակներում, քանի որ վերանում էր համոզմունքի ներքին զգացողությունից (Überzeugungsgefühl), բավարարվելով դատողությունների և մտահանգումների ուսումնասիրությամբ: Քննադատական մտածողության պահանջներին համապատասխանելու համար տրամաբանությունը պետք է ընդլայնի վերլուծության ոլորտը, դուրս գալով շարադիր մտածողության սահմաններից: Նա պետք է ներառի հետազոտության այն բնագավառները, որոնք Կանտն առանձնացրել է որպես տրանսցենդենտալ էսթետիկա և անալիտիկա, այսինքն՝ անդրադառնա շարադիր մտածողության հիմքում ընկած մտային փոխկապվածություններին (Denkzusammenhänge) [112, 117]: Տրամաբանության առաջարկված ընդլայնումը պետք է ընթանա այն ուղղությամբ, որ նախագծել էր Հելմհոլցը, “անգիտակցական մտահանգման” հասկացությունը ներմուծելով [112, 118]: “Այսպիսով, տրամաբանությունը հաստատվում է որպես միջնորդ օղակ իմացաբանական հիմնավորման և առանձին գիտությունների միջև, դրանով իսկ առաջ է գալիս *ժամանակակից գիտության* այնպիսի մի ներքին *փոխկապվածություն*, որ պետք է գրավի մեր իմացության հին մետաֆիզիկական փոխկապվածության տեղը” [112, 119]:

“Ներածության...” առաջին հատորում Վ.Դիլթայն փաստորեն չիրականացրեց իր առջև դրված խնդիրը: Այն ավելի շատ “ներածության ներածություն” էր, որի նպատակն էր փիլիսոփայական մտքի զարգացման պատմության մանրակրկիտ վերլուծության հիման վրա ցույց տալ, որ գոյություն ունեցող *մեթաֆիզիկական* անկարող է հանդես գալ որպես ոգու մասին գիտությունների մեթոդաբանություն: Դիլթայն իր երկասիրությունը մտադրվել էր լրացնել երկրորդ հատորով, ուր պետք է իրականացներ հարցի պատմական և

իմացաբանական վերլուծությունը: “Քանի որ մտավոր զարգացման պատմությունն արևի պայծառ լույսի տակ ցույց է տալիս աճն այն նույն ծառի, որի արմատները գետնի տակ իմացաբանական հիմնավորում են գտնում” [112, 20]:

Այդպիսի մի փորձ նա կատարել է 1897-ին, ևս մեկը՝ 1907-ին: Երկրորդ հատորն այդպես էլ լույս աշխարհի չեկավ: Սակայն Դիլթայն իր հետնորդներին թողեց հարցի մշակմանը նվիրված բազմաթիվ այլ գործեր, հատվածներ, պատառիկներ, գրառումներ, որոնք կարելի է դիտել որպես “Ներածությունը...” շարունակելու անվերջանալի մի փորձ: Փորձն այդ չամբողջացավ, քանի որ Դիլթայի հայացքները տարիների ընթացքում զգալի փոփոխություններ կրեցին:

Վ.Դիլթայի ինտելեկտուալ զարգացումը՝ նպատակի, արժեքային ուղղվածության և մտածելակերպի միասնությամբ հանդերձ՝ բաժանվում է երկու հիմնական շրջանի, որոնց ընդունված է անվանել հոգեբանական և հակահոգեբանական, կամ հոգևոր [104, 80]:

Առաջին շրջանին պատկանող գաղափարներն համակարգված արտահայտվել են “Հոգևոր աշխարհ. կյանքի փիլիսոփայության ներածություն” աշխատության մեջ [109]: Այստեղ ժողովված առանձին գործերը շաղկապված են մեկ ընդհանրական միտումով՝ նրանց նպատակը *բացատրող* և *հասկացող* գիտությունների սկզբունքային՝ *իմացաբանական* տարրերության հաստատումն է:

Բացատրող գիտությունները (erklärende Wissenschaften), ըստ Դիլթայի, միշտ ելնում են միանշանակ որոշված տարրերի սահմանափակ քանակությունից (ամբողջության մասերից), փորձելով դրանք հասկանալ պատճառական կապերի միջոցով: Նրանք վարկածներ են առաջադրում, որոնք հետազայում հաստատվում կամ հերքվում են: Յուրաքանչյուր բացատրող գիտության հիմքում վարկածների համակցություն է ընկած: Գիտության այդ իդեալն առաջացել է ատոմիստական ֆիզիկայի զարգացման շնորհիվ [109, 139-140]: Այն հատուկ է *բնագիտությանը*, քանի որ վերջինս գործառնում է արտաքին ընկալումներից բաղկացած տարրերը, նպատակ ունենալով այդ տարրերի կարգավորումը:

Հասկացող գիտությունների (verstehende Wissenschaften) կարգավիճակը սկզբունքորեն այլ է: “Հոգևոր կյանքի փոխկապվածությունը, որպես ի սկզբանե տրված միասնություն, մշտապես ընկած է սրանց հիմքում: Եթե բնագիտության համար միասնությունը *նպատակ է*, ապա հումանիտար ոլորտի համար՝ *անմիջականորեն*

վերապրվող ելակետ: Այդ է պատճառը, որ “Բնությունը մենք բացատրում ենք, հոգևոր կյանքը՝ հասկանում” [109, 143]:

Բնական և հասարակական գիտությունների տարբերությունն էապես պայմանավորված է դրանց առարկաների տարբերությամբ. առաջինի ոլորտը արտաքին աշխարհն է, երկրորդինը՝ ներքինը: Ահա այդ թեզի հակիրճ, համարյա աֆորիստիկ ձևակերպումը. “Բնությունը մեզ համար օտար է: Քանի որ այն արտաքինն է, ո՛չ ներքինը: Հասարակությունն է մեր աշխարհը” [112, 36]:

Վերջին միտքը չափազանց կարևոր է “պատմական ապրիորիի” այս անխոնջ հետազոտողի հարցադրումը ճշգրիտ ընկալելու համար: Ճիշտ չէր լինի կարծել, որ հոգևոր կյանքի վերապրումը դնելով “ոգու մասին գիտությունների” հիմքում, Դիլթայը դրանց մեթոդաբանությունն ամբողջությամբ հանգեցնում է իռացիոնալ հայեցողությանը: Այդպիսի դիրքորոշման համար նրա մտածողությունը չափազանց ակադեմիական էր և “չափազանց գերմանական”: Մենք արդեն գիտենք, որ Դիլթայը բոլորովին էլ չէր ժխտում հատուկ ստեղծված հասկացությունների (Kunstbegriffe) դերը հումանիտար իմացության ընթացքում: Հասկացող գիտությունները չեն սպառվում վերապրումով: Դրանց նպատակը վերապրման և առանձին հասարակական գիտություններում ձևավորվող պատմամշակութային նյութի անընդհատ փոխհարաբերումն է: Իսկ այդ պրոցեսը մանրակրկիտ վերլուծություն և ռացիոնալ նկարագրություն է ենթադրում: Մարդու աշխարհը՝ *պատմության աշխարհը*՝ առաջին պլան է մղվում: “Ամեն մի իսկական փիլիսոփա իր մեթոդի շնորհիվ է այդպիսին ...նորն իմ մեթոդում այն է, - գրում է Դիլթայը, - որ ես մարդու ուսումնասիրությունը կապեցի պատմության հետ” [109, XLIX-L]:

Արձանագրությունը պատահական չէ. հայտնի է, որ Վ.Դիլթայը մշակույթի փայլուն պատմաբան էր: Հետագայում Հ.Ռիկերտը նրան “ավելի պատմաբան, քան փիլիսոփա” կանվանի [58, 46]: Սակայն այդ գնահատականը պետք է վերապահումով ընդունել: Թերևս իրավացի է Մ.Մարքվարտը, նշելով, որ Դիլթայի փիլիսոփայության հիմնական հասկացությունների իմաստներն ու գործառույթները պատմական խորքից են բացորոշվում [184, 9]:

Պատմության հետազոտության ընթացքում հոգեկան կյանքի միասնությունը վճռական, *իմացաբանական* նշանակություն ունի: “Առանց հոգեկան փոխկապվածությունների հետ ունեցած իրենց հարաբերության ոգու մասին

գիտությունները ագրեգատ են, կապուկ (Bündel), բայց ոչ համակարգ» [109, 148]: Քանի որ հումանիտար ոլորտին պատկանող բոլոր գիտությունների առարկաները՝ տնտեսությունը, իրավունքը, կրոնը, արվեստը և այլն, հենվում են հոգեկան փոխկապվածության նախնական միասնության վրա, գտնում է Դիլթայը, ապա դրանց բոլորի իմացաբանական հիմքը կարող է հանգեցվել միևնույն արմատին [109, 149]: Եվ այդ արմատը *հոգեբանական* է:

Դիլթայի շրջադարձը դեպի հոգեբանություն անսպասելի համարել չի կարելի: Մենք հիշում ենք, թե ինչպես, տրամաբանությունը մեկնաբանելով որպես մեթոդաբանություն, Դիլթայը *համոզմունքի ներքին զգացողություն* էր պահանջում դրանից: Բնական է, որ այդպես ըմբռնված տրամաբանությունը լուծվելու էր հոգեբանության մեջ: Զարմանալի չէ, ուրեմն, որ Վ.Դիլթայը վճռականորեն մերժում է իմացաբանության հակահոգեբանական դպրոցի դիրքորոշումը: Իմացության տեսությունն ինքնին վերցված կարող է իհարկե ենթադրել հոգեկան փոխկապվածություններ, օգտագործել դրանց: Սակայն նա ի վիճակի չէ *վերահսկելու* այդ փոխկապվածությունները:

Այստեղ նկատելի են դառնում Վ.Դիլթայի տարածայնությունները Կանտի և նորկանտականության հետ: Դրա ցայտուն դրսևորումն հանդիսացավ այն բանավեճը, որ ծավալվեց 1894-1896 թ.թ. Վ.Դիլթայի և նորկանտականության բադենյան դպրոցի հիմնադիր Վ.Վինդեբանդի միջև⁵⁸:

Վ.Վինդեբանդը 1894 թվի իր ռեկտորական ճառում [26] լայն հասարակայնությանն առաջին անգամ ներկայացնելով պատմական և բնական գիտությունների դասակարգման իր սեփական տարբերակը, հակիրճ, բայց ազդեցիկ քննադատության ենթարկեց Դիլթայի հայացքները: “Ոգու մասին գիտությունների ներածության” հեղինակին ուղղված հիմնական առարկությունները հետևյալն էին:

Այն հիմքը, որից մակաբերվում է գիտությունների դիլթայյան դիֆուստմիան, ինքնին հեղիեղուկ է: Սրանց առարկաների՝ բնության և ոգու, հակադրությունը հենվում է արտաքին և ներքին ընկալումների Զ.Լոկի ձևակերպած հակադրության վրա: Սակայն, ժամանակակից իմացաբանությունն, ըստ Վինդեբանդի, կասկածի տակ է դնում “ներքին ընկալումն” իմացության ինքնուրույն ձև ընդունելու հիմնավորվածությունը:

⁵⁸ Բադենցիների վերաբերմունքը Դիլթայի ուսմունքի նկատմամբ հետագայում իր արտահայտությունը գտավ Հ. Ռիկերտի արդեն հիշատակված «Կյանքի փիլիսոփայությունը» աշխատության մեջ:

Համընդհանուր ճանաչում չի գտել նաև այն կարծիքը, իբր այսպես կոչված ոգու մասին գիտությունների փաստերը ելնում են բացառապես ներքին ընկալումից:

Եվ վերջապես, բաժանման ձևական և առարկայական սկզբունքները փոխհամապատասխանեցված չեն. հաշվից դուրս է մնում այնպիսի մի բնագավառ, որպիսին հոգեբանությունն է: Ըստ առարկայի այն պետք է որ պատկաներ ոգու մասին գիտություններին, բայց իր մեթոդաբանական միջոցներով և հնարներով որոշակիորեն հարում է բնագիտությանը [26, 316-317]:

Վինդելբանդն իր հերթին առաջարկում է հրաժարվել գիտություններն ըստ առարկայի տարբերակելուց (քանի որ ելակետային փաստերը, նրա կարծիքով, չեզոք են և նույնատիպ երկու դեպքում էլ) և դասակարգումն իրականացնել զուտ ձևական հիմքի վրա՝ ըստ մեթոդների: Ելնելով դրանից, նա առանձնացնում է “նոմոտետիկ”՝ օրենք արձանագրող և “իդիոգրաֆիկ”՝ առանձին իրադարձություններ նկարագրող գիտություններ [26, 320]: Իդիոգրաֆիկ գիտությունների բովանդակությունը, իհարկե, չի սպառվում անհատականացված օբյեկտների ներկայացմամբ, այլապես նրանք կզրկվեին իրենց առարկայից, իսկ բաղենցիների ուսմունքը կժառանգեր “պատմական դպրոցի” բոլոր մեթոդաբանական արատները: Վինդելբանդը, որն “առավել կանտական” էր, քան Դիլթայը, չէր կասկածում, որ փաստական նկարագրությունների անհրաժեշտությունն ու համընդհանրությունն ապահովելու համար իմացաբանական հիմնավորում է պահանջվում: Սակայն, ի տարբերություն “հոգևոր աշխարհի...” հեղինակի, նա այդ հիմնավորումը փնտրում էր ոչ թե սուբյեկտիվի (հոգեկան կյանքի ամբողջություն), այլ օբյեկտիվի ոլորտում, վերջինիս տակ հասկանալով “գոյություն չունեցող”, բայց մշակույթի համար “նշանակալի” նորմերի՝ արժեքների, ամբողջությունը: Նմանությունը կանտյան ապրիորիին այստեղ լիակատար էր: Հետագայում այդ գաղափարն իր մանրամասն հիմնավորումն ու մշակումն էր ստանալու Վ.Վինդելբանդի հավատարիմ աշակերտ և զինակից Հ.Ռիկերտի բազմաթիվ աշխատություններում [57]: Վերջինս նաև գործածության մեջ է մտցրել “մշակույթի մասին գիտություններ” արտահայտությունը:

Դիլթայը հիվանդագին է ընդունում քննադատությունը: Նրա պատասխանը պատրաստ էր արդեն 1895-ին⁵⁹: Դիլթայի ուշադրության կենտրոնում էր ամենակնճռոտ և

⁵⁹ Սկզբնապես այն կրում էր «Համեմատական հոգեբանության մասին» վերնագիրը: Սակայն գործի հրապարակումը ձգձգվում է և միայն հաջորդ տարի «Անհատականության ուսումնասիրության հարցի

ամենակարևոր հարցը՝ ներքին և արտաքին ոլորտների հստակ տարբերակման չափանիշների հիմնավորվածությունը:

Նորկանտականները ելնում էին զգայությունների չեզոքության գաղափարից, իմացական ամբողջ ակտիվությունը վերագրելով ռացիոնալ սկզբունքին: Դիլթայն աշխատում է ցույց տալ, որ այդ թյուրիմացության արմատները գալիս են Կանտից: “Կանտն իր ոչ մի հայտնագործության այնքան նշանակություն չէր տալիս - գրում է նա, - որքան *հայեցողության* և *մտածողության* բնույթի և սկզբունքների խստիվ տարբերակմանը: Սակայն այն բանում, որ նա հայեցողության է անվանում, առկա են ամենուրեք մտային պրոցեսներ կամ դրանց համարժեք ակտեր: ...Եվ ամբողջ շարադիր մտածողությունը կարող է որպես այդ լռեցյալ (*schweigenden*) մտային պրոցեսների բարձրագույն աստիճանը ներկայացվել” [109, 149]:

Դիլթայն այստեղ հազիվ թե իրավացի է Կանտի հանդեպ: Կանտի ուսմունքը զգայականության մասին առնվազն բազմիմաստ է և տարբեր մեկնաբանությունների տեղիք է տալիս: Զգայականության պրոբլեմին նվիրված տրանսցենդենտալ էսթետիկան հնարավոր չէ հասկանալ առանց հայեցողության ապրիորի ձևերի ներգրավման, իսկ վերջիններս, հանդես գալով ակտիվ, ձևավորող սկզբունքների դերում, կասկածի տակ են դնում զգայականության, այսինքն արտաքին տպավորություններ ստանալու ունակության ամենավճռորոշ բնորոշիչը՝ կրավորականությունը, պասիվ հարաբերությունն օբյեկտին: Առաջանում է ներքին մի հակասություն [ավելի մանրամասն՝ 21], որից կարելի է խույս տալ երկու ճանապարհով՝ հայեցողությունը տարալուծել մտածողության մեջ, կամ, ընդհակառակը, մտածողությունը դիտել որպես բարձր աստիճանի վրա իրականացվող հայեցողություն: Առաջին ճանապարհով գնաց գերմանական իդեալիզմը, իսկ այնուհետև՝ նորկանտականությունը: Ընդ որում, այս հարցում տարբերությունները մարբուրգյան և բադենյան դպրոցների միջև սկզբունքային չէին. “...հայեցողությունն իմացության մեջ չի մնում այլևս մտածողությանը հակադիր և հակադրված, որպես վերջինիս համար օտար մի գործոն,- գրել է Պ.Նատորպը,- այն մտածողություն է, բայց ոչ թե օրենքի պարզ մտածողություն, այլ՝ առարկայի լրիվ մտածողություն” [52, 108]: Այդպիսի մոտեցման

շուրջը» (Beiträge zum Studium der Individualität) խորագրով լույս է տեսնում այդ աշխատության մի մասը [109, 292]: Այդ հարցի վերաբերյալ Դիլթայի բոլոր մշակումները, դրույթները և փաստարկները զետեղված են միևնույն հինգերորդ հատորում:

դեպքում, հայեցողության ապրիորիից ձերբազատված զգայական նյութին իսկապես միայն չեզոք տարրերի դերն էր համապատասխանում:

Դիլթայը (համենայն դեպս, վաղ Դիլթայը) ընտրեց հակառակ ճանապարհը: Կյանքի փիլիսոփայության այդ նշանավոր ներկայացուցչի համար հայեցողությունն ինքնին լեցուն էր կյանքով և մանրազնին ուսումնասիրության կարիք ուներ: Այստեղից էլ նրա ուսմունքը զգայությունների մասին, այստեղից՝ ներքին և արտաքին փորձի տարբերակումը:

Դիլթայը մատնանշում է (և դա չափազանց կարևոր է նրան ճիշտ հասկանալու համար), որ բնության և ոգու մասին գիտությունների տարբերակումը հենվում է ֆիզիկական և հոգևոր *փաստերի*, և ոչ թե համապատասխան *օբյեկտների* տարբերության վրա: Բնական և հոգևոր օբյեկտների միջև ոչ մի տարբերություն չկա [109, 248]: Օբյեկտի հասկացությունն ինքնին պայմանավորված է նրանով, որ զգայական տպավորություններն ի մի բերվելով հարաբերության մեջ են դրվում “արտաքինի” հետ և հակադրվում են ես-ին, որպես նրանից անկախ գոյություն ունեցող մի ամբողջություն: Այդ ձևով առաջացած օբյեկտների ճնշող մեծամասնությունը կարող է միավորվել մեկ ընդհանրական փոխկապակցության մեջ, որը մենք բնություն ենք անվանում [109, 248]: Ընդ որում, Դիլթայը կասկածի տակ չի դնում օբյեկտիվ իրականության գոյությունն ինքնին⁶⁰: Բայց նա համարում է, որ սուբյեկտից անկախ իրականությունը մարդուն կարող է տրված լինել միայն զգայական տպավորությունների միջոցով, և, հետևաբար, “սեփական ես-ը օբյեկտի անքակտելի կորելատն է հանդիսանում” [109, 248]⁶¹:

Այս երկու կորելատիվ ոլորտների հակադրությունից բխում է փորձի տարբեր՝ արտաքին և ներքին տեսակների զանազանման անհրաժեշտությունը: Դիլթայը սկսում է ընկալումների (Wahrnehmungen) վերլուծությունից: Արտաքին ընկալումը սահմանելով որպես ընթացք, որում զգայական տպավորությունները կապվում են ես-ից տարբերակված ամբողջության հետ, նա ընդլայնում է այդ պատկերացումը, ներմուծելով *արտաքին փորձի* հասկացությունը: Վերջինս ենթադրում է արտաքին ընկալումների կարգավորում շարադիր մտածողության միջոցով [109, 243]: Արտաքին փորձը, այսպիսով,

⁶⁰ Արտաքին աշխարհի ռեալության հիմնավորմանը Վ. Դիլթայը առանձին աշխատություն է նվիրել [44, 20-21]

⁶¹ Պետք է նշել, որ բնությունը ինքնագիտակցության կորելատ հայտարարելով, Դիլթայը ոչ մի անհանգստություն չի դրսևորում բնագիտության կարգավիճակի վերաբերյալ: Այդ հանգամանքն ըստ նրա, ոչ մի նշանակություն չունի բնական գիտությունների համակարգի ինքնուրույնության համար [109, 248]:

զգալիորեն տարբերվում է “զուտ զգայականությունից”, ընդհուպ մոտենալով այն իմացական կազմավորմանը, որին ժամանակակից մեթոդաբանությունը “գիտելիքի էմպիրիկ մակարդակ” է անվանում: Մյուս կողմից աչքի է զարնում նաև *արտաքին փորձի* և *բնության* հասկացությունների նմանությունը, որը զարմանք չպետք է հարուցի, եթե հիշենք, որ բնությունը կանտյան ավանդույթում ոչ այլ ինչ է, քան օբյեկտիվացված պատկերացում:

Արտաքին փաստերից տարբերվում են ներքին պրոցեսները և երևույթները, որոնց ընդհանրական հատկանիշը նեգատիվ է՝ սրանք *հարաբերված չեն արտաքինի հետ* [109, 243]: Այդպիսի ներքին փաստերից են հույզերը, մտածողության և կամեցողության ակտերը [109, 244]: Երբ մեր ուշադրությունը կենտրոնացնում ենք ներքին պրոցեսների և իրադարձությունների վրա, առաջ են գալիս ներքին ընկալումներ: Այդ ներքին փաստերի յուրահատկությունն այն է, որ դրանք, մի կողմից հարաբերված լինելով գիտակցությանը, մյուս կողմից պահպանում են իրենց որոշակի կապերն արտաքին ընկալումների հետ: Վերջիններս կազմում են ներքին ընկալումների մշտապես առկա հիմքը, և նույնիսկ այն ժամանակ, երբ մեր ուշադրությունը ներքին պրոցեսներին է ուղղված, նրանց հարաբերվածությունը օբյեկտներին (Objektbildern) մնում է գիտակցության մեջ [109, 244]: Ներքին ընկալումների (փաստերի) մասին պատկերացումն իր հերթին ընդհանրացվում է *ներքին փորձի* հասկացության մեջ: Ներքին փորձը ներքին փաստերի շարադիր մտածողության միջոցով իրականացված այնպիսի միավորում է, որը նպաստում է ներքին աշխարհի իմացության ընդլայնմանը [109, 245]: Ներքին փորձի հասկացության տեսական նշանակությունն, ըստ Դիլթայի, այն է, որ շնորհիվ նրա հնարավոր է դառնում “սեփական անհատական հոգեկան փոխկապակցության ընթռնումը” [109, 245]:

Սակայն գիտակցության ֆենոմենների փոխկապակցությունները ներքին փորձով չեն սպառվում: Բանն այն է, որ վերջինս անզոր է լուծելու օբյեկտ-պատկերացումների, այսինքն վերոհիշյալ՝ կանտյան իմաստով օբյեկտների (Objektvorstellungen) ներքին իմաստավորման հարցը: Դիլթայը ստիպված է գաղափար մտցնել փորձի մի երրորդ, “միջնորդ” դասի մասին: Դա այն հոգևոր ընթացքներն են, որոնք գործում են օբյեկտ-պատկերացումների կազմավորման ժամանակ: Հետևելով Կանտին, Դիլթայն այդ ընթացքները տրանսցենդենտալ է համարում, սակայն նշում է, որ այդ տրանսցենդենտալ ռեֆլեկսիան անմիջական կապի մեջ է հոգեբանության և պսիխոֆիզիկայի հետ [109, 246]:

Այսպիսով, կանտյան ապրիորին յուրահատուկ մեկնաբանություն է ստանում: Դիլթայն ընդգծում է, որ երրորդ դասին պատկանող պրոցեսները, տրանսցենդենտալ լինելով հանդերձ, շարունակում են *փորձ մնալ*, քանի որ այստեղ “փորձի մեկնությունը և համընդհանուր օրինաչափ կապերի վերհանումը սակավ անջատելի են միմյանցից, քան դա տեղի ունի արտաքին կամ ներքին փորձի ուսումնասիրության ժամանակ” [109, 247]:

Վերջին պնդումը սկզբունքային է Դիլթայի համար: Միայն ներքին կյանքի *անմիջական տրվածությունը*, նրա փորձնական բնույթը կարող է հնարավոր դարձնել հումանիտար իմացության հնարավորությունը, քանի որ, ըստ Դիլթայի, միայն այդպիսով են հոգևոր փաստերը մեզ մինչև վերջ հասկանալի դառնում [109, 249]:

Սակայն դրանով հասարակագիտության հիմնավորման խնդիրը չի լուծվում: Չէ՞ որ իմացաբանական-մեթոդաբանական տեսակետից “հարցն այն է, թե ինչպե՞ս է անհատի փորձը և նրա իմացությունը պատմական փորձի մակարդակի բարձրանում” [123, 209]:

Նշված դժվարությունը հաղթահարելու համար Դիլթայը մտցնում է տրանսպոզիցիայի՝ *փոխադրման* գաղափարը: Ներքին փորձը միշտ հարաբերված է մարդկային մարմնի հետ. հենց դրա համար էլ “ներքին” է համարվում: Սակայն տարբեր մարդկանց հոգեկանի միանմանությունը հնարավորություն է տալիս փոխադրում կատարել՝ վերագտնել սեփական ներքին փորձը այլ անհատների մեջ և, դրանով իսկ, հիմք դնել մեկ միասնական *հոգևոր աշխարհի* ընդհանուր փոխկապակցության ձևավորման համար: Հենց այդ հոգևոր աշխարհն է, որ հանդես է գալիս որպես ոգու մասին գիտությունների ուսումնասիրության առարկա: “Եվ ամենուր ոգու մասին գիտություններում հնարավոր է մատնանշել, թե ինչպես, հոգևոր կյանքի նույնականության հիման վրա փոխազդում են միմյանց հետ արտաքին փորձը, ներքին փորձը, տրանսցենդենտալ մեթոդը և ներքին փորձի փոխադրումը արտաքին օբյեկտների մեջ: Ամենուրեք ամբողջական հոգևոր կյանքի նույնական փոխկապակցությունը ներկայանում է որպես հիմք, որից կարող են ծագել ոգու մասին գիտությունները” [109, 251]:

“Այս իսկ պատճառով բնության և ոգու մասին գիտությունների տարբերությունը ոչ թե մեթոդով, այլ բովանդակությամբ է պայմանավորված” [109, 253]⁶²: Հենց այդ

⁶² Վերը շարադրվածը հաշվի առնելու դեպքում տարակուսանք է առաջացնում իր ժամանակի հեղինակավոր հրատարակություններից մեկում տեղ գտած այն պնդումը, իբր «20-րդ դարի սկզբին (?) Դիլթայը, *հեղինակելով*

բովանդակությունն է, որ նկատի ունեն Մ.Հայդեգերն, ասելով, որ Դիլթայը նոր իրական առարկայական բնագավառ է հայտնաբերել փիլիսոփայության համար [66, 21]⁶³:

Իմացաբանական տեսակետից իրավիճակը կարծես փոքր ինչ պարզվում է: Ինչպես բնական, այնպես էլ հասարակական գիտությունների առարկաները, ըստ Դիլթայի, ձևավորվում են հոգեկանի սահմաններում: Դրանք արդեն մշակված հոգևոր ռեալություններ են, որոնցից մեկը հարաբերված է “արտաքինի” հետ, իսկ մյուսը՝ “ներքինի”: Այստեղից բխում է նաև *մեթոդաբանական* տարբերությունը: Քանի որ բնական գիտությունների նյութը հանդես է գալիս առանձին “անկախ” օբյեկտների ձևով, ապա բնագիտությունը հենվում է միջնորդավորված կառուցման կոնստրուկտիվ մեթոդի վրա: Ոգու մասին գիտությունների առարկան՝ հոգեկան կյանքի ամբողջականությունը, սուբյեկտին տրված է անմիջականորեն. այստեղից էլ՝ հումանիտար մեթոդի վերլուծական և նկարագրական բնույթը [109, 168]⁶⁴: Սակայն պատկերը վերջնականորեն հստակ դարձնելու համար պետք է ներկայացվեին նաև բաժանման *տրամաբանական* հիմքերը: Այս խնդիրը Դիլթայն աշխատում է լուծել, պատասխանելով Վինդեբանդի մյուս հիմնական փաստարկին հոգեբանության անորոշ կարգավիճակի վերաբերյալ:

Վ.Դիլթայի կարծիքով, հոգեբանությունը ոգու մասին առանձին գիտություն չէ սոսկ, այլ բոլոր այդպիսի գիտությունների հուսալի հիմքը, քանի որ դրանց բոլորի արմատը հանդիսացող հոգեկան կյանքի միասնությունը հոգեբանության ուսումնասիրության

Ռիկերտին (?), ձևակերպեց մի դրույթ, որի համաձայն բնագիտությունը և պատմական գիտությունները («ոգու մասին գիտությունները») տարբերակվում են *ոչ թե ուսումնասիրության առարկայով, այլ մեթոդով...* (?)» [25, 190]: Ինչպես մենք կհամոզվենք ստորև, Դիլթայը հետագայում նույնպես չի փոխում իր դիրքորոշումը այս հարցում, մնալով բաղենյան դպրոցի հակոտնյան և ոչ թե հետևորդը:

⁶³Փիլիսոփաներն այդ նվաճումը միայն այն ժամանակ կկարողանան ըստ արժանվույն գնահատել, ավելացնում է Հայդեգերը, երբ ազատվեն արդի գիտական փիլիսոփայության մեջ գերիշխող ավանդական մասշտաբներից և հասկանան, որ փիլիսոփայության համար կարևորը ոչ թե ուղղությունների պայքարն է, կամ ավանդությունից փոխառած այս կամ այն տեսակետի հիման վրա իրերը ավանդական հասկացությունների միջոցով նորից մշակելը, այլ նոր առարկայական բնագավառներ հայտնաբերելը և դրանց՝ հասկացությունների արդյունավետ կազմավորման միջոցով՝ գիտության սեփականություն դարձնելը [66, 22]:

⁶⁴ Յ.Հաբերմասը նկատում է, որ բնության և ոգու մասին գիտությունների դիլթայյան տրանսցենդենտալ-տրամաբանական տարբերակումը ելնում է ոչ թե օբյեկտիվացման երկու տարբեր նախագծերից, այլ օբյեկտիվացման *աստիճանից*. Բնությունը մենք այնպիսի տեսանկյունից ենք դիտարկում, որը մեզ հնարավորություն է տալիս երևույթներին տիրապետել համընդհանուր օրենքների միջոցով, այն դեպքում երբ ոգու մասին գիտություններում սուբյեկտի փորձը սկզբունքորեն չի սահմանափակվում սխտեմատիկ դիտարկմամբ. մուտքը դեպի իրականություն ամբողջությամբ բաց է պահվում, և կուտակված նախագիտական ողջ գիտելիքի ռեզոնանսաստեղծ միջավայրը խուժում է ներս [130, 181-182]:

առարկա է: Սակայն հին հոգեբանությունն, իսկապես, չի կարող այդ խնդիրը լուծել, քանի որ (և Դիլթայն այստեղ լիովին համաձայն է Վինդելբանդի հետ) նրա մեթոդը փոխ է վերցված բնագիտությունից: Ավանդական հոգեբանությունը *բացատրող* հոգեբանություն է, որը պատճառական կապերի մասին վարկածներ է առաջ քաշում և փորձում է հիմնավորել դրանք կոնստրուկտիվ ճանապարհով: Այդ տիպի (էքսպերիմենտալ) հոգեբանության ականավոր ներկայացուցիչներից է, օրինակ, Վ.Վունդտը:

Սակայն ինչու՞ կոնստրուկտիվ մեթոդը չի բավարարում Դիլթային: “Մեզ տրված հոգեբանական փաստերն այնքան բազմիմաստ են, - գրում է նա, - որ կոնստրուկտիվ հոգեբանության հասկացության միջոցների օգնությամբ հնարավոր է հոգեբանական համակարգի տրամաբանորեն անհակասական փոխկապվածություններ ստեղծել ելնելով բոլորովին տարբեր նախադրյալներից”: Ուրեմն բանն այն չէ, որ բացատրող հոգեբանությունը չի կարողանում կուռ տեսություն ստեղծել: Բանն այն է, որ նա չափազանց շատ տեսություններ է ստեղծում, բայց դրանցից և ոչ մեկը չի տալիս օբյեկտի լրիվ պատկերը: Իսկ դա նշանակում է, որ կոնստրուկտիվ մոտեցման միջոցով հնարավոր չէ հաղթահարել հոգեբանության տարբեր դպրոցների միջև ծավալվող վեճերը և մեկ միասնական մեթոդ մշակել: Հոգեբանության ընթացքը պետք է վերլուծական լինի և ոչ թե կոնստրուկտիվ:

Դիլթայն առաջարկում է նոր տիպի՝ *նկարագրող* և *տրոհող* հոգեբանություն (beschreibende und zergliedernde Phsychologie), որն իր հերթին լրացվելու էր *համեմատական* հոգեբանությամբ: Եթե առաջինի նպատակը հոգեկան կյանքի միանմանության վերհանումն է, ապա վերջինս զբաղվում է տարբերությունների ուսումնասիրությամբ: Սրանք միմյանց հարաբերվում են այնպես, ինչպես ծառի բունն իր ճյուղերին [109, 241]: Այս համեմատությունն արդեն ցույց է տալիս, որ պատճառական կապերի նկարագրության համար ավանդական տրամաբանության մշակած շարադիր, շղթայակերպ կազմավորումները կարող են միայն համահարթել, բայց ոչ նույնակերպորեն որսալ ներքին կյանքի բազմաչափ ճյուղավորումները: Վերլուծական հոգեբանությունը կարող է տարբեր հնարներ կիրառել, սակայն սկզբունքային է, որ հոգեկան կյանքի միասնությունը դիտվի որպես ի սկզբանե տրված նախապայման և ոչ թե նպատակ: Նման խնդրի իրականացման համար համապատասխան տրամաբանական ձևի որոնումները բերում են Դիլթային *կառուցվածքի* գաղափարին: Պատճառական կապի և կառուցվածքի

տրամաբանական հակադրությամբ ամբողջանում է բնության և ոգու մասին գիտությունների դիլեմայյան բաժանումը:

Վերլուծական հոգեբանությունը իմացաբանական, մեթոդաբանական և տրամաբանական գործառույթներ է ձեռք բերում: “Կատարյալ, մշակված հոգեբանությունը իմացության տեսության կարիք չունի, այնինչ ամեն մի մշակված հոգեբանություն միայն գիտական իրականացումն է այն բանի, որը նաև իմացության տեսության հիմքն է կազմում: Իմացության տեսությունը հոգեբանությունն է շարժման մեջ...” [109, 151]:

Համոզե՞ց արդյոք Դիլթայը բաղենցիներին: Որքանո՞վ է ընդհանրապես համոզիչ նրա վերլուծությունը: Այս հարցերը ծագում են անխուսափելիորեն, երբ մենք վերջապես դուրս գալով Վ.Դիլթայի խճճված կառուցումների լաբիրինթոսից, փորձում ենք իմաստավորել անցած ճանապարհը:

Վ.Վինդելբանդը և Հ.Ռիկկերտը, իհարկե, մնացին իրենց կարծիքին: Կյանքի փիլիսոփայության մարտնչող հոգեբանականությունը չէր կարող ընդունելի լինել տրանսցենդենտալ իդեալիզմի համար: Ասենք, Դիլթայի փաստարկներն էլ մինչև վերջ ապացուցողական չէին: Ինչպես նշում է Հ.Գ.Գադամերը, միայն Է.Հուսեռլի “Տրամաբանական հետազոտությունների” երկրորդ հատորի ուսումնասիրությունը Դիլթային հնարավորություն տվեց ստույգ ասելու, թե ինչով է “կառուցվածքը” տարբերվում “պատճառական կապից” [123, 212]: Բայց դրան հասնելու համար Դիլթայը դեռ պետք է հաղթահարեր վաղ շրջանի իր պսիխոլոգիզմը:

Վ. Դիլթայի բանավեճը ֆրայբուրգյան դպրոցի հետ վճռական նշանակություն ունեցավ (և ունի) հասարակագիտության մեթոդաբանության մշակման համար: Այսպես կոչված “մեթոդաբանական մոնիզմը”, որը հակված է անտեսելու հումանիտար գիտությունների որակական յուրահատկությունը, կարող է սկզբունքային չհամարել կյանքի փիլիսոփայության և նորկանտականության իմացաբանական տարածայնությունները: Այնինչ, պատմափիլիսոփայական միևնույն ընթացքի մեջ դրսևորված այդ *ներքին* հակասության ուսումնասիրությունը կարող է ավելին տալ, քան “ոգու մասին գիտությունների” յուրահատկությունն ընդունողների և ժխտողների շատ վեճեր: Վինդելբանդի գլխավորած դպրոցի բախումը Դիլթայի հետ նշանավորեց երկու հակադիր դիրքորոշումների պայքարը մեթոդաբանության մեջ: Դիլթայի մոտեցումն ինձ

գերադասելի և ավելի համակրելի է թվում: Իհարկե, մտածողի հարցադրումների խորությունն առավել ցայտուն դրսևորվեց նրա փիլիսոփայական զարգացման երկրորդ փուլում, երբ “հոգեբանական իմացաբանության” ներքին հակասությունները նրան վճռական շրջադարձի մղեցին: Բայց արդեն առաջին շրջանում, Վ.Դիլթայի տեսությունը պարունակում էր որոշ սկզբունքային հարցադրումներ, որոնց անտեսումը բադենցիների կողմից լուրջ իմաստային կորուստների էր հանգեցնում: Դա նախ և առաջ հումանիտար ոլորտի նկատմամբ *ներքին մոտեցման* պահանջն էր: Դիլթայն առավելություն ունի բադենյան դպրոցի ներկայացուցիչների նկատմամբ արդեն իսկ այնքանով, գրել է Հ.Գ.Գադամերը, որ նա չի մոռանում, որ փորձը ոգու մասին գիտություններում “էապես այլ է, քան բնագիտական իմացության բնագավառում” [123, 208]: Իսկապես, Դիլթային հատուկ է սուբյեկտի և օբյեկտի դիալեկտիկայի ավելի խոր գիտակցում, որից և բխում է բանավեճի ընթացքում սկզբունքային նշանակություն ձեռք բերած նրա թեզը՝ ուսումնասիրության մեթոդը պետք է համապատասխանության մեջ լինի օբյեկտի հետ և պայմանավորվի նրանով:

Նորկանտականների մոտ սուբյեկտը և օբյեկտը հակադիր են՝ նույնական տվյալներից սուբյեկտը տարբեր օբյեկտներ է կառուցում: Դիլթայը հարաբերականացնում է այդ կապը: Ներքին վերապրումը ենթադրում է օբյեկտի և սուբյեկտի նախնական փոխկապվածության, հետևաբար և վերապրող ու հասկացող կապ վերաստեղծվող երևույթի հետ⁶⁵:

Հ. Ռիկերտին այս տեսակետը չափազանց հեղիեղուկ պետք է թվար: Պատահական չէ, որ կյանքի փիլիսոփայության հետ բանավիճելիս, Ռիկերտն իր համար որպես բնաբան ընտրել է աշակերտի հայտնի ռեպլիկը “Ֆաուստից”․ “Doch ein Begriff muss bei dem Worte sein” [58, 36]⁶⁶: Արժեքների տեսությունը Ռիկերտի համար հանդես է գալիս որպես *արտաքին* տրանսցենդենտալ նախադրյալ պատմական փաստերի ընտրության և իմաստավորման համար: Այն չի կարող փոխարինվել “պատմական իրականության” քննությամբ (թեև ենթադրում է այդ քննությունը), քանի որ այդ դեպքում կորցվում է պատմական անցքերի *էականության* չափանիշը: Յ. Հաբերմասն այս առիթով խոսում է Ռիկերտի “գաղտնի կենսափիլիսոփայական կանխադրույթի” մասին. վերջինս

⁶⁵ Հետագայում Դիլթայի այս դիրքորոշումը բարձր կգնահատի է. Հուսերը [37, 51]:

⁶⁶ «Բայց չէ՞ որ խոսքին կից հասկացություն է պետք» [125, 121]:

իրականությունն իռացիոնալ է համարում և չի հավատում, որ այն իր *անկրճալի վիճակով* կարող է լեզվականորեն ամրագրելի տեսքի բերվել [130, 201]:

Ինչու՞ սակայն ինքը՝ Դիլթայը չի վախենում էականության կորուստից և կամայականությունից, երբ խոսում է հոգեկան փոխկապվածությունների ներունակ տրոհման և ներկայացման մասին: Որովհետև նրա չափանիշը ներքին է: “Ոգու մասին գիտության հնարավորության առաջին պայմանն այն է,- գրում է “Պատմական աշխարհի...” հեղինակը,- որ ես ինքս պատմական էակ եմ, որ նա, ով ուսումնասիրում է պատմությունը, նույն ինքն է, որ պատմությունը կերտում է” [106, 208]: Այսպիսով Դիլթայը շեշտում է, որ պատմական փորձի կարգավորման սկզբունքը ոչ թե բառիս ուղղափառ իմաստով “տրանսցենդենտալ” արժեքային հարաբերությունն է, այլ “ներքին պատմականությունը, որը հենց իրեն՝ փորձին է պատկանում” [123, 208]: Սրանով է, որ հնարավոր է դառնում “պատմական ապրիորին”: Բայց հենց այստեղ էլ հարցեր են առաջանում: Ներքին պատմականության մասին պատկերացման հետ մեկտեղ, Դիլթայի համակարգ է խուժում մի չափազանց կարևոր կատեգորիա՝ *Ժամանակը*: Հետագայում, Մ.Հայդեգերի ջանքերով, այն կենտրոնական տեղ է գրավելու հերմենևտիկական պրոբլեմատիկայում, իսկ այստեղ, Դիլթայի մոտ, սկզբնավորեց նրա շրջադարձը դեպի հերմենևտիկան, ակնհայտորեն ցուցադրելով ինքնադիտարկման (հոգեբանական) մեթոդի անբավարարությունը⁶⁷:

Քննելով ժամանակայնությունը (Zeitlichkeit), որպես կյանքի ընթացքի հիմնական գծերից մեկը, Դիլթայը կոնկրետ ժամանակը բնորոշում է որպես շարժում, որում ներկան անընդհատ անցյալի է փոխակերպվում, իսկ ապագան՝ ներկայի: Բայց “...ներկան որպես այդպիսին երբեք չի կարող տրված լինել փորձում”, քանի որ ժամանակի նույնիսկ փոքրագույն հատվածը, ներկայի հետ մեկտեղ, նաև հիշողություններ է պարունակում այն մասին, ինչ ներկա է եղել քիչ առաջ [106, 72-73]: Անցյալի և ներկայի այդ փոխկապակցությունից առաջանում են վերապրումները (Erlebnisse)՝ կենսական ընթացքի այն փոքրագույն տարրերը, որոնք ինքնուրույն *նշանակություն* ունեն մեզ համար և, դրա

⁶⁷ Արդեն 1900-ին Դիլթայը հանդես է գալիս «Հերմենևտիկայի ծագումը» ծրագրային հոդվածով [108, 317-338] (հոդվածի՝ տողերիս հեղինակի կատարած հայերեն թարգմանությունը տես [2, 112-134]): 1907-1910 թվականներին գրում է աշխատությունների մի ամբողջ շարք, որն ամբողջանում է «Պատմական աշխարհի կառուցվածքը ոգու մասին գիտություններում» խորագրի տակ [106]:

շնորհիվ առանձին միավորներ են կազմում⁶⁸: Այսպես ասպարեզ է մտնում ուշ Դիլթայի ուսմունքի մյուս կարևոր բաղադրատարրը՝ *նշանակության* կատեգորիան (Bedeutung):

Վերջինս արտահայտում է “...կյանքի մասի հարաբերությունն ամբողջին, որը կյանքի էությանը է հիմնավորված” [106, 233]: Ինչպես տեսնում ենք, նշանակության կատեգորիան հանդես գալիս որպես *կառուցվածքի* հասկացության հետագա ճշգրտում: Այն կոչված է բացահայտելու հոգեկան կյանքի ներքին կազմությունը: Վերապրումը հենվում է հիշողության վրա, հիշողությունն իր հերթին ընտրություն է ենթադրում. “...և այդ ընտրության սկզբունքը նշանակության մեջ է պարունակվում” [106, 233]:

Նշանակությունների միջև եղած ներքին կապերը (Bedeutungsbezüge) կազմավորում են ներկա վերապրումը: Վերջինիս դրսևորման ամենացայտուն ձևը *ինքնակենսագրությունն* է: Ինքնակենսագրությունը “...կյանքի մեկնությունն է՝ դիպվածի, ճակատագրի և բնավորության հետ նրա խորհրդավոր առնչություններով հանդերձ քննված...” [106, 74]:

Ինքնակենսագրությունն անսպասելիորեն մեծ տեղ է ստանում Դիլթայի ուսմունքում: Այն փաստորեն հանդես է գալիս որպես պատմական հետազոտության իրականացման հիմնական ձև: Ինքնակենսագրությունը միշտ անկրկնելի է, քանի որ մարդկային կյանքի շարժիչ զսպանակը դիպվածն է (Zufall): Այդ միտքը Դիլթայն արտահայտում է փայլուն աֆորիզմի միջոցով. “Մենք երբեք պատրաստ չենք լինի նրան, ինչ դիպված ենք անվանում. երևի այն ամենը, ինչ նշանակալից է մեր կյանքի համար՝ որպես փառահեղ կամ սարսափելի, մշտապես դիպվածի դռնով ներս է խուժում” [106, 74]: Մյուս կողմից, սակայն, ինքնակենսագրության մեջ առկա է նաև ընդհանուր պատմական օրինաչափությունը⁶⁹:

Ինքնակենսագրության հիմքում ընկած է վերապրումը: Սակայն, ինչպես առիթ ունեցանք համոզվելու, դա անցյալի վերապրում է, որը հենված է հիշողության վրա: Ճիշտ է, Դիլթայը շեշտում է, որ հիշողության վերապրումը ինքնին ներկայում է տեղի ունենում, սակայն հասկանալի է, որ դրանում նորովի վերակենդանանում է այն, ինչ արդեն վերապրվել է անցյալում: Այդ պրոցեսի յուրահատկությունը նկարագրելու համար Դիլթայը

⁶⁸ «Վերապրում» տերմինը Դիլթայը տարածում է նաև ավելի լայն ընդգրկում ունեցող իդեալական միավորների վրա, եթե վերջիններս առանձին նշանակություն են ձեռք բերում կենսական պրոցեսում:

⁶⁹ Խոսքն առաջին հերթին նշանավոր մարդկանց ինքնակենսագրության մասին է: Այսպես, Դիլթայի համար իդեալական ինքնակենսագրության օրինակ է Գյոթեի «Բանաստեղծությունը և ճշմարտությունը»:

ստիպված է նոր հասկացություն մտցնել՝ *հետ-վերապրումը* (Nacherleben), որը անցյալի նորովի “կրկին-վերապրում” է ենթադրում: Այս առաջին հայացքից աննշան թվացող ճշգրտումը խիստ կարևոր հետևությունների է հանգեցնում: Եթե մենք գործ ունենք անցյալում տեղի ունեցածի հետ, ապա վերջինս, վերապրող սուբյեկտին հասու դառնալու համար, որոշակի օբյեկտիվացում է պահանջում: Անցյալը պետք է *ամրագրված* լինի:

Գրավոր արձանագրված ինքնակենսագրությունն իր կարգավիճակով չի տարբերվում այլոց օբյեկտիվացված կենսագրություններից: Դիլթայի առջև նորից ծառանում է ինտերսուբյեկտիվության պրոբլեմը: Պարզվում է, որ ես-ից դուրս գտնվող սուբյեկտներին փոխադրման միջոցով կարելի է վերագրել նմանություններ, բայց ոչ տարբերություններ: Սակայն անհատականությունը ճանաչվում է տարբերության միջոցով [109, 318]: Ուրեմն այլ սուբյեկտների կենսագրությունների ուսումնասիրությունը դառնում է անհրաժեշտություն: Բայց ինչպե՞ս անցնել այլ սուբյեկտների կենսագրություններին: Չէ՞ որ վերջիններս անմիջական վերապրման առարկա դառնալ չեն կարող: “...օտար գոյությունը տրվում է մեզ նախ և առաջ դրսից՝ զգայական փաստերի, շարժումների (Gebirde), գույների և գործողությունների միջոցով” [109, 318]: Հոգևոր կյանքի այս զգայական դրսևորումները հանդես են գալիս որպես նշաններ օտարի ներքինը հասկանալու համար: Հետ-վերապրումն, այսպիսով, այլ սուբյեկտների *հասկացում* է պահանջում:

Դիլթայը հասկացման տարբեր մակարդակներ է մատնանշում: Անցումը հասկացման ստորին ձևերից բարձրագույններին ենթադրում է անցում դեպի անհատականի հասկացումը. “...եզակին հոգևոր աշխարհում ինքնին արժեք է (Selbstwert) [106, 212]:

Սրանով ձևավորվում է ուշ Դիլթայի ուսմունքի հիմքում ընկած եռամիասնությունը՝ “վերապրում” (Erleben) - “արտահայտություն” (Ausdruck) - “հասկացում” (Verstehen) [106, 71]: Ընդունելով այս սխեման, նա վերջնականապես հրաժարվում է պսիխոլոգիզմից: Հոգեբանական մոտեցումը նախ և առաջ ինքնազննում էր ենթադրում, ներքին կյանքի անմիջական հայեցողություն: Հասկացման համար, ընդհակառակը, հատկանշական է *օտարի յուրացումը*: “Դիցուկ ես ասում եմ. չեմ հասկանում, ինչպես ես կարող էի այդպիսի բան անել...,- բացատրում է Դիլթայը,- բայց դրանով ես ուզում եմ ասել, որ իմ էության

դրսևորումը զգայական աշխարհում հակադրվել է ինձ որպես օտար մի բան և, որպես այդպիսին, չի ենթարկվում իմ մեկնաբանությանը...” [109, 318]:

Հասկացումն, այսպիսով, կյանքի դրսևորումների զգայական ամրագրում է ենթադրում: Ամրագրման ձևերը բազմազան են: Դրանցից կարևորագույնը լեզուն է. “...միայն լեզվում է, որ մարդկային ներքինն իր լիակատար սպառիչ և օբյեկտիվորեն հասկանալի արտահայտությունն է գտնում” [109, 319]: Գրավոր արձանագրված կենսական արտահայտությունների (Lebensäußerungen) օրինաչափ հասկացումը Դիլթայն անվանում է մեկնություն, իսկ այդ մեկնության արվեստը՝ հերմենևտիկա [109, 332-333]:

Հերմենևտիկան նշանավորեց Վ.Դիլթայի անցումն անհատականության վերլուծությունից պատմական իրականության հետազոտությանը:⁷⁰

Դիլթայ-երկրորդն անշուշտ որակապես տարբերվում է Դիլթայ-առաջինից, սակայն նրա հասունացման ընթացքում նաև զարմանալի հետևողականություն և արժեքային դիրքորոշումների կայունություն է նկատվում: Դիլթայի ինտելեկտուալ զարգացման երկու փուլերի հանգուցակետերի համեմատական վերլուծությունը հնարավորություն է տալիս բացահայտելու ինչպես տարբերությունները, այնպես էլ աշխարհայացքային այն ներքին միասնությունը, որը հատուկ էր մտածողին:

Դիլթայի *իմացաբանության* կենտրոնական թեզը՝ իմացության սուբյեկտի և օբյեկտի ներքին կապի, հետևաբար նաև բնական և հումանիտար գիտությունների *մեթոդի* և *առարկայի* սկզբունքային տարբերության մասին՝ մնում է անսասան: Սակայն փոխվում է նրա մեկնաբանությունը: Եթե վաղ Դիլթայի մոտ ոգու մասին գիտությունների առարկան առանձին անհատների ներքին կյանքի առնչությունների հիման վրա առաջացող հոգեբանական ռեալությունն էր, ապա երկրորդ շրջանի Դիլթայի համար՝ դա պատմական աշխարհն է, որը հանդես է գալիս մշակութային կազմավորումների տեսքով⁷¹:

Սրան համապատասխան վերաիմաստավորվում է նաև *մեթոդը*: Քանի որ պատմական աշխարհի բովանդակությունը հետազոտողին տրված է զգայական նշանների ամբողջության, այսինքն՝ տեքստի ձևով, ապա զարմանալի չէ, որ “Դիլթայը

⁷⁰ Վ.Դիլթայի հայացքների ակնարկն ավարտելով Լ.Իոնինը նկատում է. «Երբեմն Դիլթայի հոգեբանությանը նույնացվում է նրա հերմենևտիկայի հետ: Այնինչ հերմենևտիկան պսիխոլոգիզմի հաղթահարում էր նշանակում: Ստույգ դիտողություն է [44, 37]:

⁷¹ Հմմտ. Կ.Պոպերի «երրորդ աշխարհի» հետ [54, 439-495]:

պատմական անցյալի ուսումնասիրությունն, ի վերջո, պատկերացնում է *որպես վերծանում և ոչ թե որպես պատմական փորձ*” [123, 228]: Վերլուծական հոգեբանությունն իր տեղը զիջում է հերմենևտիկային: Վերջինս, ի տարբերություն հոգեբանության, զուրկ է հետազոտության սեփական առարկայից և այդ իսկ պատճառով հանդես է գալիս որպես ոգու մասին գիտությունների համընդհանուր մեթոդ [106, 205]: Սրանց բոլորի հիմքում ընկած է ներքին կյանքի հասկացումը, որն իրականացվում է արտաքին արտահայտությունների վերծանման միջոցով:

Սակայն ինչպե՞ս կարող է հետազոտող սուբյեկտը (ես-ը), ելնելով պատմական անցյալում գործող մեկ այլ սուբյեկտի (դու-ի) ներքին կյանքի *արտաքին* դրսևորումներից, նրա ներքինը հասկանալ նույնակերպ ձևով: Այստեղ կրկնակի դժվարություն է առաջանում: Նախ, պետք է համոզված լինել, որ կյանքի արտաքին արտահայտությունները նույնակերպ են արձանագրում պատմական սուբյեկտի ներքին ապրումները, և, երկրորդ, հարկավոր է ցույց տալ, որ այդ դրսևորումները, եթե նույնիսկ դրանք ադեկվատ են, կարող են ճշգրտորեն վերծանվել հասկացող սուբյեկտի կողմից: Այն, ինչ վերլուծական հոգեբանության մեջ հեշտություն ապահովվում էր ինքնադիտման միջոցով, հերմենևտիկայում առանձին հիմնավորման կարիք ուներ: Ես-ի և Դու-ի միջև մի միջնորդ օղակ է պահանջվում, մեղիում, որը կիրականացներ նրանց կոնտակտը հասկացման ընթացքում:

Նշելով կենսական ապրումների դրսևորման զգայական-նշանային բնույթը և շեշտելով լեզվի վճռական դերը դրանց վերհանման պրոցեսում, Դիլթայը ճանապարհ է հարթում 20-րդ դարի հերմենևտիկական այն միտումի համար, որն այդպիսի միջնորդ օղակի դերում դիտելու էր լեզուն, վերջինս ներկայացնելով որպես *ես-ի* և *դու-ի* միջև ինտերսուբյեկտիվ կապն ապահովող ունիվերսալ միջոց⁷²: Սակայն ինքը՝ “Պատմական

⁷² Այսպիսի հեղինակների թվին են պատկանում, օրինակ, Կ.Օ.Ապելը [78, 220-263] և Յ.Հաբերմասը [133]: Վերջինս խնդրին հետևյալ մեկնաբանությունն է տվել: Ես-ը փորձում է պահպանել իր հոգևոր նույնությունը, միևնույն ժամանակ գիտակցելով կյանքի սուբստրատի մշտական քայքայումը [130, 194]: Կյանքի տարբեր փուլերում կուտակվող կենսափորձն օտարվում է կյանքի ամբողջականությունից արդեն իսկ սեփական կենսագրության շրջանակներում, որովհետև եղելությունը նկարագրող *նառապիվ* պատմողական ասույթները *հեղադարձ մեկնությունների* վրա են հենվում: Նրանք պատմում են իրադարձությունների մասին, ելնելով ավելի ուշ տեղի ունեցած իրադարձությունների հեռանկարից՝ այսինքն այնպիսի մի դիրքից, որից առաջիններն ի սկզբանե չէին կարող դիտարկված և արձանագրված լինել [130, 193]: Ակնթարթային վերապրումների պահպանումը դիալոգային հարաբերություն է ենթադրում: Կյանքի հոսքի հետադարձ մեկնության ընթացքում «ինքնագիտակցությունը կազմավորվում է երկու տարբեր հարթությունների

աշխարհի...” հեղինակը, գնաց այլ ճանապարհով: Հոգու խորքում նա չէր վստահում “արտաքինին”: Նրա հենարանը միշտ “ներքինն” էր եղել և “ներքինն” էր մնալու: Հետևաբար, առանձին սուբյեկտից պատմական փոխկապակցությանն անցնելիս, մնում էր “...որքան ուզում է քննադատվի սպեկուլյացիան՝ իրական սուբյեկտը փոխարինել “տրամաբանական սուբյեկտով” [123, 210-211]: Ես-ը և դու-ն նույնանում են հասկացման մեջ, քանի որ երկուսն էլ պատկանում են միևնույն *կենսական տարերքին*: Ընդ որում վերջինս, Դիլթայի մոտ, գնալով ավելի վերացական մեկնաբանություն է ստանում: Մշակույթում կայուն օբյեկտիվացված ձև ստացած պատմական կազմավորումները, կտրվելով անմիջական վերապրման հողից, ներկայանում են որպես անանձնական ոգու խտացումներ: Պատահական չէ, որ Դիլթայը “...ոգուց է խոսում այնտեղ, ուր առաջ “կյանք” էր ասում” [123, 214]: Եվ, թեև Դիլթայն իսկապես աշխատում է խույս տալ ոգու մետաֆիզիկական գոյաբանությունից, շեշտելով պատմական իրականության պայմանավորվածությունն առանձին անհատների գործունեությամբ⁷³, շարժումը դեպի հեգելյան տիպի օբյեկտիվ իդեալիզմ գնալով ակնհայտ է դառնում⁷⁴:

Վերապրման արտաքին արտահայտությունները (Erlebnisausdrücke) ներկայացնում են վերապրման իրական պատկերը, քանի որ դրանք կապված են ոգու այնպիսի խոր շերտերի հետ, որոնք մատչելի չեն ինքնադիտարկմանը և գիտակցությանն ընդհանրապես: Պատմական տեքստերի հեղինակը կարող է, իհարկե, ստել, կեղծել փորձել շփոթության մեջ գցել ընթերցողին և այլն: “Սակայն երբ մեծ կերտվածքներում հոգևորը (ein Geistiges) ձերբազատվում է իր ստեղծողից՝ բանաստեղծից,

հատման կետում. հորիզոնական մակարդակում տեղի է ունենում ինտերսուբյեկտիվ հասկացում ուրիշների հետ, ուղղահայացում՝ ինտրասուբյեկտիվ հասկացում ինքն իր հետ» [130, 199]:

⁷³ Տես, օրինակ, Դիլթայի վճռական ռեպլիկը Էբինգհաուզի 1895-ի հոդվածի կապակցությամբ [109, 238]: Ընդհանրապես պետք է ասել, որ հակամետաֆիզիկական և նույնիսկ պոզիտիվիստիկական ուժեղ միտումը հատուկ է եղել Դիլթային դեռևս «Ներածության...» ժամանակներից: 1893-ին, Հ.Ֆայինգերը, բնորոշելով Դիլթայի փիլիսոփայությունը, գրել է. «Ոգու մասին գիտությունների ներածությամբ, նա հայտնի դառավ իր պոզիտիվիզմով, որը կանոնական գծերի հետ մեկտեղ, հիշեցնում էր Բրենտանոյի և Շուպեի տեսակետները: Տրանսցենդենտալ աշխարհի մերժումը նրա համար դժվար ընդունելի եղավ, սակայն մնացած հարցերում նա կարող էր որպես պոզիտիվիստ ներկայանալ» [184, 28]: Մոտավորապես նույն կարծիքն է հայտնել Է. Հուսերը [184, 28]:

⁷⁴ Այս հակումը հեգելյան փիլիսոփայության նկատմամբ Հ.Գ.Գադամերը բացատրում է երիտասարդ Հեգելի և Դիլթայի կոնցեպցիաների ներքին հարազատությամբ: Այսպես Դիլթային հաջողվել է ցույց տալ, որ ոգու հեգելյան ըմբռնման հիմքում ընկած է միստիկական պանթեիզմի կողմից մշակված պնևմատիկական հասկացությունը [110]:

արվեստագետից, գրողից, մենք խորանում ենք մի ոլորտ, որտեղ խաբկանքն ավարտվում է” [106, 207]: Գիտելիքի և գործողության միաձուլումից առաջացած այդ շրջանը, դուրս մնալով գիտակցական վերահսկման բոլոր միջոցների՝ դիտարկման, ռեֆլեքսիայի, տեսության, ազդեցությունից, հիմք է ծառայում *նույնակերպ արտահայտության* համար:

Կենսական դրսևորումները *ճշգրիտ հասկանալու* համար, անհրաժեշտ է նույնացում հեղինակի հետ, որը պահանջում է իրեն հեղինակի տեղը դնելու, ուրիշի կաշվի մեջ մտնելու, “ներս թափանցելու” (Sichhineinversetzen) կարողություն [106, 214]: Իզուր չէր Դիլթայը հերմենևտիկայի մասին իր հոդվածում խոսում վերձանողին անհրաժեշտ “անհատական արվեստի և հմտության (Virtuosität) մասին [109, 319]: “Հասկացումը ես-ի վերագտնումն է դու-ի մեջ,- գրում է նա, - ոգին վերագտնում է իրեն փոխկապակցության ավելի ու ավելի բարձր աստիճաններում, ոգու այդ ինքնությունը (*նույն ինքը մնալը*՝ Selbigkeit) ես-ում, դու-ում, հանրության յուրաքանչյուր սուբյեկտում, մշակույթի յուրաքանչյուր համակարգում, վերջապես ոգու ամբողջականության (Totalität) և համընդհանուր պատմության մեջ հնարավոր է դարձնում տարբեր ձեռնարկների (Leistungen) փոխգործունեությունը ոգու մասին գիտություններում” [106, 191]:

Այսպիսով շրջանը փակվում է: Ելնելով հոգեբանական վերապրման նկարագրությունից, Վ.Դիլթայը փորձեց փոխարինել վերջինս օբյեկտիվ կազմավորումների հասկացմամբ, սակայն պարզվեց, որ հասկացման հիմքում ընկած է նույն “հոգեհարազատության”, հոգեկան միասնության այն պահանջը, որն այդպիսի վճռական նշանակություն ուներ “Ներածության...” և “Հոգևոր աշխարհի...” հեղինակի համար:

Վերադա՞րձ էր դա արդյոք վաղ շրջանի գաղափարներին: Եվ՛ այո, և՛ ոչ: Դիլթայը, իհարկե, ինչ-որ իմաստով կրկնում է իրեն, սակայն վերառնված ձևով, բոլորովին այլ մակարդակի վրա, քանի որ փաստորեն հոգեբանական վերապրումից անցում է կատարում դեպի ինտելեկտուալ հայեցողություն: Դրանով իսկ ուշ Դիլթայն անքակտելիորեն կապվում է 20-րդ դարի փիլիսոփայության մեկ այլ հիմնարար ուղղության՝ բներևութաբանության (ֆենոմենոլոգիայի) հետ: Պատահական չէր, որ բնագիտության և ոգու մասին գիտությունների բաժանման *տրամաբանական* հիմքերի ճշգրտումը Դիլթայն իրագործեց է. Հուսեռլի “Տրամաբանական հետազոտությունների” անմիջական ազդեցության տակ: Հենց այստեղ էր, որ “պատճառական կապին”

տրամաբանորեն հակադրված “կառուցվածքը” փոխարինվեց “նշանակությամբ”։ Հատկանշական է այդ կատեգորիայի դիլեմայան մեկնաբանությունը։ Ժամանակակից տրամաբանական-մեթոդաբանական հետազոտությունների ավանդույթը մեզանում այն մտայնությունն է առաջացրել, իբր նշանակությունն անպայմանորեն պետք է կապված լինի լեզվական կազմավորումների, նշանային համակարգերի, այլ կերպ ասած՝ տեքստերի հետ։ Այդ կապն, իհարկե, առկա է նաև Դիլթայի մոտ։ Ոգու մասին գիտություններում մեկնաբանության անմիջական առարկան պատմական տեքստերն են, հետևաբար և նշանակությունն այստեղ դիտվում է որպես տեքստի նշանակություն։ Սակայն լեզվական նշանակությունները միայն արտաքին դրսևորումներն են այն ներքին հոգեկան կապակցությունների, որոնց Դիլթայը դիտում է որպես *կյանքի ամբողջականության և նրա մասերի հարաբերություններ*։ Նշանակությունն, այսպիսով, ոչ միայն լեզվական, այլև հոգևոր բներևույթ է։ Դիլթայի այդ հասկացության կապը “գիտակցության ինտենցիոնալության” հետ այսօր արդեն կասկած չի հարուցում [123, 211-212 հմմտ. 106, 237]⁷⁵։

Եթե նշանաբանական ավանդույթը դիտում է նշանակությունը որպես զուտ լեզվական կազմավորում, իսկ բներևութաբանությունն այն տեղադրում է գիտակցության ոլորտը, ապա Դիլթայի ուսմունքում լեզվականի և հոգևորի մի զարմանալի միասնություն է նկատվում, որը և նրա հետևորդներին հնարավորություն է տալիս հեշտությամբ անցնելու ինչպես նշանաբանական, այնպես էլ բներևութաբանական հարացույցներին։ Իրեն՝ Դիլթային, այդ երկակիությունը քիչ էր անհանգստացնում, քանի որ լեզվականի և հոգևորի միասնությունը նրա մոտ, մենք գիտենք այդ, որպես նախնական տրվածություն է հանդես գալիս։ Իսկ դա պետք է նշանակեր, որ լեզվականորեն ամրագրվածը մշտապես թաթախված է հոգևորի մեջ, վերապրումը միշտ “խելոք” վերապրում է, իսկ կյանքն իր մեջ “էն գլխից” գիտելիք է պարունակում։⁷⁶

⁷⁵ Առաջադրելով նշանակությունը որպես կենսական ապրումների կարևորությունը գնահատելու ներունակ սկզբունք, Դիլթայը չի մերժում նաև արժեքի հասկացությունը, նշելով սակայն նրա ձևական բնույթը. «Արժեքը առարկայական հարաբերություն է, որն իրականացվում է հասկացության միջոցով։ Նրանում կյանքն ընդհատված է։ Սակայն դրանով իսկ նա չի կորցնում իր կապը կյանքի հետ» [106, 243]։ Վերջին դիտողությունը վկայում է, որ Դիլթայը, ի տարբերություն բաղենցիների, փորձում է *արմատավորել* արժեքները կենսական փորձի անմիջականության մեջ։ «Ձկա հասկացում առանց արժեքի զգացողության» (Wertgefühl). գրում է նա իր ծոցատետրում), [109, 336]։

⁷⁶ Լեզվականի և հոգևորի այս հանդարտ-հաշտեցնող համակցությունը գտնում ենք Ֆ. Շլայերմախերի և Հ.Գ.Գադամերի հերմենևտիկական ուսմունքներում։ Առաջինից դիլթայյան ավանդույթը սկզբնավորվում է,

Սակայն, *նշանակության* կատեգորիայի դերը Դիլթայի ուսմունքում դրանով չի սպառվում: Բնորոշելով նշանակությունը որպես ամբողջի և մասի հարաբերություն, Դիլթայն արդեն իսկ կանգնում է դժվարին պրոբլեմի առջև: Դա հերմենևտիկական շրջանն է, որն ամբողջ նոր և հին հերմենևտիկայի պրոբլեմային կիզակետն է կազմում [104, 143]:

Հերմենևտիկական շրջանի այն տարբերակը, որը հիմնվում է ամբողջի և մասի փոխադարձ հարաբերության դիալեկտիկայի վրա, Դիլթայը նշանակում է որպես հերմենևտիկայի երկրորդ ապորիա [109, 334]: Դժվարությունն այստեղ այն է, որ ամբողջը հասկացվում է ելնելով մասերից, իսկ մասերի ըմբռնումն, իր հերթին, ամբողջի իմացություն է ենթադրում: Այսպես, գեղարվեստական ստեղծագործությունը որպես ամբողջություն հասկանալի է միայն մասերի շնորհիվ, իսկ վերջիններս անըմբռնելի են ամբողջականության համատեքստից դուրս: Հասկացման ժամանակ ամբողջի և մասի միջև տեղի ունեցող փոխգործունեությունը մի անընդհատ ընթացք է, որը հարստացնում է իմացությունը⁷⁷: *Ամբողջի* և *մասի* հասկացություններն ինքնին հարաբերական են. գրական երկը որպես ամբողջ է դիտվում տեքստը կազմող առանձին նախադասությունների համեմատ, սակայն հանդես է գալիս որպես մաս, եթե հարաբերվում է որոշակի գրական ուղղության հետ:

Նույնը վերաբերում է նաև հոգևոր կյանքի ամբողջությանը: “Մարդ պետք է սպասի կյանքի ընթացքի ավարտին և միայն մահվան ժամին կարող է հայացքով ընդգրկել այն ամբողջը, որից ելնելով մասերի հարաբերությունները վերջնականորեն արձանագրելի են դառնում” [109, 233]⁷⁸:

մյուսը հանդես է գալիս որպես նրա անմիջական շարունակողը [123]: Հիշեցնենք, որ լեզվականորեն չամրագրված «զուտ հոգևոր» իմաստի գոյության հնարավորության հարցը գտնվում է արդի փիլիսոփայական վեճերի կիզակետում [100]:

⁷⁷ Հերմենևտիկներն իրենք, ինչ խոսք, հասկանում են այս երևույթի դիալեկտիկական բնույթը. «Գնալով, ավելի «հերմենևտիկական պարույրից» են խոսում,- գրում է Ա.Դիմերը,- քանի որ նախահասկացումը և հասկացումը (Vorverständnis und Verständnis) ոչ միայն հակադրվում են իրար, այլև այդ հակադրության ընթացքում միևնույն ժամանակ պատմականորեն զարգացնում են միմյանց» [104, 114]:

⁷⁸ Շեշտադրելով մարդկային կյանքի մահվանով սահմանափակված լինելը, Դիլթայը փիլիսոփայական ուսումնասիրության ոլորտն է ներքաշել մարդու պատմական փաստացիությունը, նրա *այսպեղ և հիմա* գոյություն ունենալը և դրանով հող է նախապատրաստել *հիմնարար գոյաբանություն* համար: Թեման զարգացված է Մ. Հայդեգերի «Գոյություն և ժամանակ»-ում, ուր մահվան անշրջանցելիության գիտակցումը (ներկայող մարդու *գոյությունն ի մահ*) կոչված է ոչ թե սարսափներ ծնել, այլ հնարավորություն տալ ընկալելու կյանքն իր ամբողջականության մեջ և դրանով իսկ հնարավոր դարձնել կեցության էքզիստենցիալ

Սակայն նույնիսկ կյանքի ավարտը մեկնության ավարտ չի նշանակում. պատմությունը, իսկ նրա հետ մեկտեղ նաև պատմամշակութային ավանդույթը, շարունակում են ապրել հեղինակից հետո: Ամբողջականության շրջանակներն ընդլայնվում են, և հասկացման խնդիրն անվերջ է դառնում: Պահանջվում է, ելնելով հեղինակին անհայտ մշակութային համատեքստերից, հասկանալ նրան ավելի լավ, քան ինքն էր իրեն հասկանում⁷⁹:

“Հասկացումն, այսպիսով, վեր է ածվում գերագույն լարվածություն ունեցող ինտելեկտուալ պրոցեսի, որը երբեք չի կարող լիովին իրականացվել” [106, 227]: Գուցե դա է պատճառը, որ հասկացման վերջնական սահմանումն ինքնին էլիպտիկ է, փոխաբերական: Ուշ շրջանի իր հավելումներից մեկում Վ.Դիլթայը որակում է հասկացումը որպես “որոշակի-անորոշ, որոշարկման փորձ, մշտապես-անավարտ (Niezuendekommen), մասի և ամբողջի փոխարկում...” [106, 227]:

Այսպիսին է, ընդհանուր գծերով, Վ.Դիլթայի ուսմունքը հասկացման և հասկացման տեսության՝ հերմենևտիկայի մասին: Մնում է ավելացնել, որ ուշ Դիլթայի վերջին նշանակալից մեթոդաբանական գործը՝ “Աշխարհայեցողության տիպերը և նրանց դրսևորումը մետաֆիզիկական համակարգերում”, աշխատությունն էր [111 կամ 42 (ոուա)]⁸⁰: 1911 թվին հրապարակ ելած այդ ուսումնասիրության մեջ Դիլթայը փորձում էր անհատական վերապրումների բազմազանությանը հատուկ որոշակի ընդհանրական գծերից անցնել սրանց օբյեկտիվացված արտահայտությունների տիպաբանությանը, դրանով իսկ լրացնելով հերմենևտիկայի ջանքերը եզակիի և ընդհանուրի միջև կապ հաստատելու և ինտերսուբյեկտիվության պրոբլեմը լուծելու համար⁸¹:

հասկացումը: Բայց Հայդեգերի մոտ մահը նաև այն բացարձակ եզրն է, որով սահմանափակված է պերսոնալիստական ինքնահասկացումը: Մատնանշելով Դիլթայի ուսմունքի պերսոնալիզմը, Հայդեգերն ավելացնում է. Դիլթայի աշխատանքը միտված է եղել «մարդու մասին այնպիսի գիտության մշակմանը, որ նրան ըմբռներ նախասկզբնական ձևով. այնպես, ինչպես նա գոյություն ունի որպես անձնավորություն՝ պատմության մեջ գործող անձնավորություն» [66, 127; տես նաև 154, § 77]

⁷⁹ Վ.Դիլթայի համար կարևոր այս թեզը վճռական տեղ է գրավում արդեն Վ. Շլայերմախերի հերմենևտիկական ուսմունքում [208, 94]:

⁸⁰ (Նշված աշխատության հիմնական գաղափարները ձևավորվել են դեռևս 1898-ին [107]:

⁸¹ Հասկացման տեսության և աշխարհայեցողության տիպերի դասակարգման կոնցեպցիաների լրացական բնույթը իրավացիորեն շեշտում է Մ.Մարքվարդը [184, 18], սակայն առնվազն ճշգրիտ չէ Ս. Օդուլը, հերմենևտիկական և նկարագրական հոգեբանությունը դիտելով որպես Դիլթայի փիլիսոփայության փոխկապակցված բաժիններ [53, 118]: Վերը մենք համոզվեցինք, որ այդ երկու մոտեցումները Դիլթայի հայացքների զարգացման տարբեր փուլեր են ներկայացնում:

Գլուխ 3

ՄԱՐՏԻՆ ՀԱՅԴԵԳԵՐԸ ԵՎ ՀԵՐՄԵՆԵՎՏԻԿԱՅԻ ԳՈՅԱԲԱՆԱԿԱՆԱՑՈՒՄԸ

1. “ԳՈՅՈՒԹՅԱՆ” ԵՎ “ՆԵՐ-ԿԱՅՈՒԹՅԱՆ” ՄԻՋԵՎ

Աստծո մասին

Մարտին Հայդեգերը (1889-1976) ծնվել է մեծամասամբ կաթոլիկ Հարավային Գերմանիայի Մեսկիրխ քաղաքում՝ համեստ եկամուտ ունեցող տակառագործի ընտանիքում, և իր անունը ստացել այդ գավառական վայրի հովանավորը համարվող սուրբ Մարտինի պատվին: Տեղի եկեղեցու ծախքով ուղարկվել է Կոնստանցի կաթոլիկ գիշերոթիկ գիմնազիան, որի դասախոսների՝ քահանա-աստվածաբաններ Բրանդհուբերի և Գրյոբերի, հոգատար ուշադրության շնորհիվ հնարավորություն է ունեցել, աստվածաբանական պարապմունքների հետ մեկտեղ, զբաղվել նաև փիլիսոփայության ուսումնասիրությամբ: Հայդեգերի ուսման շարունակությունը Ֆրայբուրգի համալսարանում, ինչպես նաև հետհամալսարանական առաջին քայլերը նույնպես գլուխ են եկել կաթոլիկ շրջանակի օգնությամբ՝ նախ ճիզվիտ հոգևորականների և հետո մասնավոր հիմնադրամի տրամադրած կրթաթոշակների շնորհիվ:

Իհարկե, այդ հովանավորությունն, առավելություններից բացի, նաև որոշակի սահմանափակումներ էր ենթադրում: Այսպես, օրինակ, Հայդեգերը նպաստ է ստացել Թովմա Ակվինացու ուսմունքի հետազոտության համար՝ պայմանով, որ նրա աշխատանքը դուրս չի գա աստվածաբանության շրջանակներից: Բնականաբար, երիտասարդ գիտնականը վարվել է այնպես, ինչպես մեր ժամանակի բոլոր ազնիվ “գրանտակերները”՝ աշխատել է միավորել հովանավորողների հանձնարարությունը սեփական գիտական հետաքրքրությունների հետ: Այդպես նրա ուշադրության կենտրոնում է հայտնվել միջնադարյան սխոլաստիկայի հիմնական պրոբլեմը՝ ունիվերսալիաների խնդիրը, որն, ըստ էության, բազմաթիվ զուտ փիլիսոփայական մեկնաբանությունների հնարավորություն է տալիս: Այդ շրջանն իր ամփոփումն է գտել նրա “Դունս Սկոտի ուսմունքը կատեգորիաների և նշանակության մասին” հաբիլիտացիոն թեզում /1915/:

Բայց Հայդեգերի համար գնալով ավելի ակնհայտ է դառնում աստվածաբանական և փիլիսոփայական մոտեցումների անհամատեղելիությունը: Առաջինի համար ելակետը հավատն է, այնինչ երկրորդն իր գոյության հնարավորությունը հենց այդ հավատը կասկածի տակ դնելու շնորհիվ է ձեռք բերում: Տարիներ անց Հայդեգերը կգրի.

“Բայց մյուս կողմից այն հավատը, որ մշտապես կանգնած չէ անհավատության հնարավորության առջև, հավատ էլ չէ, այլ հարմար մի կեցվածք, ինքն իր հետ ձեռք բերված մի պայմանավորվածություն, անփոփոխ պահելու ինչ-ինչ հանգամանքներում ժառանգված ուսմունքը: Դա ոչ հավատ է, ոչ էլ հարցում, այլ անտարբերություն, որն այլընտրանքով կարող է՝ ընդ որում մեծ հետաքրքրությամբ, զբաղվել ամեն ինչով՝ ինչպես հավատով, այնպես էլ հարցեր տալով” [142, 5]:

Եվ քանի որ փիլիսոփայությունը խենթություն ունի կասկածելու այնտեղ, ուր հավատը կասկածել չի ցանկանում, ապա.

“Քրիստոնեական փիլիսոփայությունը՝ փայտե երկաթ է և թյուրիմացություն [142, 6]:

Հայդեգերի այս մտայնությունից բխող առաջին քայլն, այնուամենայնիվ, ավանդական քրիստոնեական ուսմունքից հրաժարվելը չի եղել. նա պարզապես անցում է կատարել կաթոլիկությունից բողոքականության: Որքան էլ մեծ լինեք այդ որոշման վրա 1917-ին ամուսնացած երիտասարդի բողոքական կնոջ՝ Էլֆրիդե Պետրիի, ազդեցությունը,⁸² կարևորն իհարկե այն էր, որ բողոքական լուսերական ավանդույթը շատ ավելի մեծ տեղ էր թողնում քննադատական մտածողության համար, քան կաթոլիցիզմի դոգմատիկական և նրա կարծի հիմնարկային կառույցը:

Բայց Հայդեգերի խնդիրը քրիստոնեական դոգմատիկայի քննադատական վերանայումը չի եղել երբեք, այլ կրոնական հարացույցին պատկանող հիմնարար հարցերի անկախ և ինքնուրույն վերարծարծումը փիլիսոփայության միջոցներով:

Այդ երկու դիրքորոշումների արմատական տարբերությունը հասկանալի դարձնելու համար անդրադառնանք ուշ Հայդեգերի մի մեկնաբանության, որով նա Հեգելին նվիրված դասախոսության մեջ լուսաբանել է “Ինչպե՞ս է Աստված մուտք գործում

⁸² Ամուսնության առաջին օրերին Հայդեգերն իր շփոթված ծնողներին տղամարդու և փիլիսոփայի միամտությամբ վստահեցնում էր, որ ընտանիքի կոնֆեսիոնալ համասեռությունը չի խախտվի, քանի որ Էլֆրիդեն վճռական է և առաջիկայում կաթոլիկություն է ընդունելու:

փիլիսոփայություն» [140, 64] հարցը: Աստծո «մուտքը» փիլիսոփայության բնագավառ մտածողը կապում է մետաֆիզիկայի հիմնական խնդրի՝ *որչո՞ւ գոյություն ունեցողի հիմքը* պարզաբանելու անհրաժեշտության հետ: Այդ ուղղությամբ կատարված հետազոտությունների հիման վրա դասական փիլիսոփայությունը հանգել է նախապատճառի գաղափարին, որն իմաստավորել է որպես «ինքն իր պատճառը»՝ *Causa sui*: «Այդպիսին է Աստծո իրական անունը փիլիսոփայության մեջ», եզրակացնում է Հայդեգերը, բայց նաև ավելացնում.

“Նման մի աստծու հնարավոր չէ ո՛չ աղոթել, ո՛չ զոհ մատուցել: Causa sui-ի առջև մարդ չի կարող ո՛չ երկյուղած ծնկի իջնել, ո՛չ էլ նրա առջև նվագել կամ պարել:

Հենց դրա համար էլ ան-աստված մտածողությունը, որ ստիպված է հրաժարվել փիլիսոփայության աստծուց՝ աստծուց որպես Causa sui, գուցե ավելի մոտ է կանգնած աստվածային Աստծուն» [140, 65]:⁸³

Դաշտն, այսպիսով, կարելի է մաքրված համարել: Մի կողմից Հայդեգերը գտնում է, որ փիլիսոփայության համար անթույլատրելի է «կրոնականի մասին դատարկաբանելու» գայթակղությունը,⁸⁴ մյուսից՝ չի բավարարվում նախահիմքի վերաբերյալ ավանդական մետաֆիզիկայի վերացական պատկերացումներով: Ով որ աստվածաբանությունը՝ քրիստոնեական լինի այն, թե փիլիսոփայական, ուսումնասիրել է, հետամուտ լինելով նրա ծագումնաբանությանը, ասում է մտածողը, «այսօր գերադասում է մտածողության բնագավառում լուել Աստծո մասին» [136, 45]:

Կյանքը մեկնելու, նրա իմաստն ի ցույց դնելու իր հավակնությամբ, փիլիսոփայությունը փաստորեն ձգտում է զբաղեցնել աստվածաբանության տեղը, և Հայդեգերը միայն հետևողական է, երբ այդ ժեստն «Աստծո վրա ձեռք բարձրացնել» է որակում: Աստծո գոյությունը դրանով կասկածի տակ չի դրվում, այն ուղղակի *փակագծվում* է և դուրս է բերվում փիլիսոփայության շրջանակներից:⁸⁵

⁸³ «Անաստված» բառը՝ gotlos, գծիկով՝ որպես got-los, գրելով, Հայդեգերն իմաստի փոփոխություն է կատարում, «աստված չունեցող»-ը դարձնելով «աստծուց անջատ»:

⁸⁴ Բնաբանում մեջբերված հատվածը վերցված է 1922 թվականի Արիստոտելին նվիրված դասախոսությունից [151, 246]:

⁸⁵ «Հայդեգերը խոսում է աստծո մասին այնպես, ինչպես Հուսեռլը գիտակցությունից դուրս գտնվող իրականության մասին՝ Հայդեգերը փակագծերի մեջ է վերցնում աստծուն», արձանագրել է Զաֆրանսկին, նաև նկատելով, որ մտածողն «ազատ է էրզաց-աստվածներ ստեղծելու որևէ միտումից» [201, 137]:

Հենց այստեղ է, որ իր ողջ սրությամբ կանգնում է “գոյության” մասին հայդեգերյան հարցը, որն այլևս չի բավարարվում “գոյության նախահիմքի” մատնանշմամբ՝ Աստված կոչվելու լինի այն, թե *Causa sui*, այլ փորձում է հասկանալ “գոյություն ունենալը” որպես այդպիսին: Խոսքն այստեղ, ուրեմն, որևէ առանձին գոյի *ինչպես* աշխարհ եկած լինելու մասին չէ և ոչ էլ այն մասին, թե *ինչպե՞ս կա* տվյալ գոյը: Խնդիրը հասկանալի դարձնելու համար, Հայդեգերը վերաթարծել է Լայբնիցի հռչակավոր ձևակերպումը. “Ինչո՞ւ ընդհանրապես կա գոյը և ոչ, ավելի շուտ, ոչինչը” [142, 1]: Հարցում, որ բացորոշում է Հայդեգերի իրական մտահոգությունը. *Ի՞նչ է նշանակում լինելը*:

Չմոռանանք, որ միևնույն հարցը Հայդեգերի ժամանակակիցն ու հակոտնյան՝ Լյուդվիգ Վիտգենշտայնը, իր 1921-ին լույս տեսած “Տրամաբանական-փիլիսոփայական տրակտատում”, զարմանալի համահանճար նույնականությամբ արժարծել էր հետևյալ ձևակերպմամբ.

“Միստիկականն այն չէ, թե “ինչպե՞ս” կա աշխարհը, այլ այն, “որ” այն կա” [230, 6.44]:

Բայց տրամաբանական պոզիտիվիզմի հիմնադիրը “միստիկականը” նաև *անարտահայտելի* էր համարում [230, 6.522] և նպատակ ուներ այն դուրս բերելու գիտական դիսկուրսի շրջանակներից: Հայդեգերը, դրան հակառակ, հենց այդ անարտահայտելի մասին էր ցանկանում խոսել, և քանի որ կրոնի և ավանդական փիլիսոփայության լեզուները *տաբուավորված* էին այլևս, նա պետք է գտներ “գոյության” մասին ճշգրիտ խոսելու իր սեփական կերպը:

Արժեքները և բուն իրերը

Մեզ՝ “արժեքների” մասին դատարկաբանող այսօրվաններին, կարող է տարօրինակ թվալ, որ միստիկ-կրոնականի և սպեկուլյատիվ փիլիսոփայականի կեղևը թոթափել ցանկացող Հայդեգերն անտեսել է կյանքն ինքնուրույն մեկնելու համար ամենաբնական թվացող ճանապարհը՝ *արժեքային մոտեցումը*: Հայտնի է, որ հենց այդ տարիներին և այն միջավայրում, ուր ձևավորվել է հայդեգերյան միտքը, նորկանտականության բաղենյան դպրոցի գաղափարները լայնորեն տարածված և գնահատված են եղել: Բնական է, ուրեմն, որ դրանք իր կնիքը պետք է թողնեին /և

իսկապես թողել են/ երիտասարդ Հայդեգերի վրա: Բայց այդ ազդեցությունը եղել է նեգատիվ՝ վերջինս բադենցիների արժեքների տեսությունը գնահատել է որպես փիլիսոփայության ձևապաշտ բովանդակագրկում, որի հաղթահարման մեջ էլ հենց տեսել է իր առաքելությունը:

Իրեն անմիջապես նախորդող սերնդի փիլիսոփայության նկատմամբ իր վերաբերմունքն Հայդեգերը արտահայտել է 1925 թվականի մարբուրգյան դասախոսության մեջ: “Պրոլեգոմենա ժամանակի հասկացության պատմության” վերտառությունը կրող այդ դասընթացը [149]⁸⁶, հայտնի է նրանով, որ անմիջականորեն նախապատրաստում է “Գոյության և ժամանակի” հասկացությանը կառույցը. նրա գրավիչ կողմերից մեկն էլ այն է, որ հեղինակը, որպես ուսումնական նյութը մատուցող դասախոս, շատ ավելի բացորոշ է խոսում ժամանակի փիլիսոփայական ուղղությունների մասին, քան դա անելու էր իր երկու տարի հետո լույս տեսած և զուտ արձանագրող առոգանությամբ բանաձևված հոչակավոր մենագրության մեջ:

XIX դարի երկրորդ կեսին, նշում է Հայդեգերը, փիլիսոփայությունը կերպափոխություն է ապրել, ձգտելով ազատվել սպեկուլյատիվ իդեալիզմից: Ինքնանորոգման այդ շարժն անհրաժեշտ է եղել, բայց իր ականացվել է անհաջող, քանի որ փիլիսոփայությունը կտրուկ սահմանափակել է իր առարկայական ոլորտը, ինքն իրեն իմաստովորելով որպես *գիտության տեսություն, գիտական գիտելիքի տրամաբանություն*: Մյուս բացասական արդյունքն այն էր, որ ձգտելով վերադառնալ սեփական ակունքներին, փիլիսոփայությունն այդ վերադարձն իրագործել է շրջվելով ոչ թե դեպի *բուն իրերը*, այլ դեպի այն *փիլիսոփայությունը*, որը պատմականորեն նախորդել է այլևս սպառված համարվող իդեալիզմի փուլին: Եվ դա Կանտի փիլիսոփայությունն էր: Այսպիսով, իրեն նոր կարծող փիլիսոփայությունը փաստորեն մնում է ավանդականի ծիրի մեջ: Ձևավորվում է նորկանտականությունն ի դեմս մարբուրգյան դպրոցի /Հեռման Կոհեն և Պաուլ Նատորպ/, որն, ըստ Հայդեգերի, Կանտի նեղ՝ տեսա-գիտական, մեկնաբանության արդյունք էր:

Սրա հետ կապված բացթողումը լրացնելու և պատմական գիտությունները ներգրավելու նպատակով հարց է դրվել Կանտի աշխատանքը *պատմական*

⁸⁶ Աշխատանքի շարադրաման ընթացքում այս կարևոր երկի բնագիրը ձեռք տակ չունենալու պատճառով մեջբերումները կատարում են ռուսերեն թարգմանությունից [66]:

բանականության քննդատությամբ լրացնելու վերաբերյալ: Այդպես է, դեռևս յոթանասնականներին, խնդիրը ձևակերպել Վիլհելմ Դիլթայը, որի նվաճումը Հայդեգերը ոչ թե գիտության տեսության ստեղծման մեջ է տեսնում, այլ նրանում, որ վերջինս ձգտել է պարզաբանել, թե ի՞նչ բան է *պատմական իրականությունը*, և ինչ ձևերով է հնարավոր այն հետազոտել:

Նորկանտականության մարբուրգյան դպրոցից և Դիլթայից եկող ազդակներն ընկալել են բաղենցիները՝ Վիլհելմ Վինդեբանդը և Հայնրիխ Ռիկերտը, որոնք “իջեցրեցին դրանց տափակ տրիվիալության մակարդակի և անճանաչելիության չափ խեղաթյուրեցին խնդիրները... Բանը հասավ նրան, որ գիտության *ռիկերտյան* տեսության մեջ նույն այդ խնդրո առարկա գիտություններն անճանաչելի են դառել՝ այդ տեսության հիմքում ընկած են գիտությունների դատարկ սխեմաները” [66, 21]:

Հայդեգերի դժգոհությունը բաղենցիների փիլիսոփայությունից խորն արմատներ ուներ: Նորկանտականությունը, վերադառնալով Կանտին, վերակենդանացրել էր նաև այն կրկնակի հեռանկարը՝ որպես *իր իրերի* մեջ և որպես *ազատություն*, որից ելնելով կանտյան տրանսցենդենտալիզմը դիտարկում էր մարդուն: Նույն բաժանումից էր բխեցվել նաև մարդու մասին գիտությունների համակարգը, ուր, Հայդեգերի կենսագիրներից մեկի սրամիտ արտահայտությամբ, միջնադարյան *երկակի ճշմարտության սկզբունքը* հիշեցնող հարաբերություններ էին իշխում՝ նյութական կողմը թողնված էր մատերիալիզմին, իսկ հոգևորին վերագրվում էր *պայմանական* “իբրև թե գոյություն” [201, 50]: Այդ միտումի կատարյալ դրսևությունն էր Հանս Ֆայիինգերի «ինչպես եթե»-ի փիլիսոփայությունը՝ Philosophie des Als Ob:

Նորկանտականությունն էլ, նույն սկզբունքից ելնելով, գտնում էր, որ բնագիտությունը գործ ունի որոշակի *իրերի*, իսկ ոգու մասին գիտությունները՝ գոյություն չունեցող, բայց նշանակալից *արժեքների* հետ: Արժեքների մասին գաղափարի ձևավորմանն, անշուշտ, նպաստել է գերմաներենում հաճախ օգտագործվող „gelten“ բառը, որը *որևէ մեկի, մարդկանց խմբի կամ մի ողջ հանրության համար նշանակություն ունենալ* է նշանակում: Եթե մենք ասում ենք. տոմսը, բարքը կամ օրենքը *նշանակալից* են (der Ticket, der Brauch, das Gesetz gelten), պարզապես նկատի ունենք, որ դրանք *գործում* են, *ուժի մեջ* են, այսինքն՝ *վավեր* են: Ահա իրական գոյությունից զուրկ այդ վավերականության գաղափարն է, որ ընկած է արժեքների մասին փիլիսոփայական

տեսության հիմքում: Արժեքների տեսությանը թվում է, հեզնում է Հայդեգերը, նկատի ունենալով նորկանտականությունը և Մ. Վեբերին, իբր մարդիկ, իրերը կամ առարկաներն սկզբից առկա են լինում որպես մերկ իրողություններ, որոնք “մեր փորձառության ծավալման ընթացքում արժեքային բնույթ ստանալով, զգեստավորվում են՝ այստեղ-այնտեղ մերկ չթափառելու համար”[152, 191]:

“Խորանալով նշանակալիցության գաղտնիքների մեջ (Geheimnisse des Geltens), նշում է Զաֆրանսկին, ակադեմիական փիլիսոփաներն աչքաթող արին, որ նշանակալիցը՝ արժեք ունեցողը, նախ և առաջ փողն է” [152, 55]: Պետք է հայտնվեր դրսից մեկը, հիշեցնելու համար, որ փողն այնքանով է փող դառնում, որ նրան *արժեք է վերագրվում*:⁸⁷ Այս պարադոքսն իսկապես ուշագրավ է. տեսությունը, որ հավակնում է հոգևոր ոլորտի յուրահատկության բացահայտմանը, ձեռքից բաց է թողնում իր հետազոտության առարկան, քանի որ վերջինիս *գոյության պայմանական կարգավիճակ* է վերագրում: Այսպիսով, նորկանտականությունը ոչ թե *իրերին* է վերադառնում, այլ... *Կանտին*:

Բնական է, որ *գոյության* խնդիրն հետամուտ Հայդեգերը Դիլթայի ճանապարհին էր գերադասելու: Վերջինիս առավելությունը նորկանտականության նկատմամբ և նրա հատուկ տեղը XIX դարի երկրորդ կեսի փիլիսոփայության մեջ Հայդեգերը տեսնում է նրանում, որ Դիլթայը փիլիսոփայում էր, ելնելով *բուն իրերից*:⁸⁸ Նա թեև իր հարցադրումները չհասցրեց անհարաժեշտ խորության, բայց գտավ այն *առարկայական բնագավառը*, որն ուղենիշ է նոր փիլիսոփայության համար: Որովհետև.

“...փիլիսոփայության մեջ գլխավորը նոր ոլորտներ, բուն առարկայական բնագավառներ բացահայտելն է և դրանց՝ հասկացությունների արտադրողական կազմավորման միջոցով, գիտության սեփականությունը դարձնելը: Հենց դրանում է գիտական փիլիսոփայության չափանիշը, այլ ոչ թե համակարգեր կառուցելու ունակության, որը հենվում է միայն պատմությունից յուրացրած հասկացությային նյութի կամայական մշակման վրա” [66, 22]:

Բնագավառն, այսպիսով, նվաճված էր՝ խնդիրն այն ուսումնասիրելն էր: Դրա համար Հայդեգերը մեթոդի կարիք ուներ, քանի որ գտնում էր, որ Դիլթայը,

⁸⁷ Զաֆրանսկին նկատի ունի ակադեմիական շրջանակին չպատկանող Գեորգ Զիմելին և նրա դասական դարձած երկը՝ «Փողի փիլիսոփայությունը» [218]:

⁸⁸ Վ. Դիլթայի և բադենյան դպրոցի բանավեճի մանրամասները տես սույն երկասիրության Դիլթային նվիրված բաժնում:

հայտնագործելով պատմականությունը որպես փիլիսոփայական ուսումնասիրության նոր ոլորտ, դրա հետազոտության համար սեփական աղեկվատ մեթոդ ստեղծել չի կարողացել: Այս գնահատականը պետք է, իհարկե, վերապահումով ընդունել:⁸⁹ Մոտ ապագայում երիտասարդ մտածողն ինքն էլ ավելի բազմակողմանի էր օգտագործելու դիլթայյան ուսմունքի ներունակ հնարավորությունները: Բայց այժմ նրա ուշադրության կենտրոնում էղմունդ Հուսեռլի /1859-1938/ բներկութաբանությունն էր՝ *Ֆենոմենոլոգիան*, որը նույնպես ձգտում էր թոթափել նախկին փիլիսոփայական համակարգերի վերացական սխեմատիզմը և անկանխակալ հայացքով զննել *բուն իրերը*: Վերջինիս ծիրում քննարկվող խնդիրների տեսակետից, Հայդեգերն իսկապես իրավացի էր. հուսեռլյան մեթոդը Դիլթայի տեսության համեմատ առավել մանրակրկիտ էր մշակված: Հայտնի է, օրինակ, որ իր ուսմունքի կենտրոնական հասկացություններից մեկի՝ «կառուցվածք» եզրի, բովանդակությունը Դիլթային հաջողվել է բացորոշել միայն այն ժամանակ, երբ նա ծանոթացել է Հուսեռլի «Տրամաբանական հետազոտություններին» և փոխ առել «իմաստի» հուսեռլյան մեկնաբանությունը [123, 211-212; 235, 134-135]: Գիտնականի այդ նրբազգաց ընկալունակության մասին Հայդեգերը խոսում է առանձին ակնածանքով:⁹⁰ Նա գտնում է, որ երկու մեծերի մտածողության հիմնական միտումի ընդհանրությունն է, որ թույլ է տվել ծերունագարդ Դիլթային հասկանալ հուսեռլյան երկի նշանակությունը:

Եթե էղմունդ Հուսեռլի բներկութաբանական հետազոտությունը Դիլթայի համար մի դիտակետ եղավ, որը նրան օգնեց հետին թվով իմաստավորել տարիների իր վաստակը, ապա Հայդեգերի համար Հուսեռլը հանդես եկավ որպես ելման կետ, որից սկիզբ առավ և թափ հավաքեց նրա ինքնուրույն փիլիսոփայական ուղին:⁹¹ Յուրացնելով հուսեռլյան բներկութաբանությունը որպես *դեպի բուն իրերն* առաջնորդող փիլիսոփայական մեթոդ,

⁸⁹ Հասկանալի է, որ Դիլթայը դրան չէր համաձայնի. «Ամեն մի իսկական փիլիսոփա իր մեթոդի շնորհիվ է այդպիսին,- գրել է նա ժամանակին,- ...նորն իմ մեթոդում այն է, որ ես մարդու ուսումնասիրությունը կապեցի պատմության հետ» [109, XLIX-L]:

⁹⁰ Երբ Դիլթայը ծանոթացավ Հուսեռլի «Տրամաբանական հետազոտություններին», գրում է Հայդեգերը, նա արդեն յոթանասուն տարեկան էր՝ մի տարիք, որում ուրիշները վաղուց արդեն հուսալի և հարմարավետ համակարգերի տեր են դառել: Այնինչ Դիլթայը, իր մերձավոր ուսանողների հետ միասին, ձեռնամուխ եղավ այդ գրքի ուսումնասիրությանը, որը տևեց մի ողջ կիսամյակ [66, 28]:

⁹¹ Հուսեռլին աշակերտելու, նրա հետ ամենասերտ մոտիկության տարիները սկսվել են քսանական թվականների սկզբից և տևել մինչև «Գոյության և ժամանակի» երևան գալը՝ գիրք, որում, Հուսեռլի կարծիքով, Հայդեգերը խեղաթյուրել էր իր ուսմունքը:

Հայդեգերը կերպափոխեց այն և համապատասխանեցրեց *գոյության* մասին փիլիսոփայական նոր լեզվով խոսելու իր կենտրանական խնդրին: Ճիշտ կլինի, ուրեմն, անդրադառնալ այդ մեթոդի առանձնահատկություններին այն տեսանկյունից, որից նրան դիտարկում է ինքը՝ Հայդեգերը:

Ի՞նչ է բներնութաբանությունը

Հուսեռյան բներնութաբանական փիլիսոփայության *սկզբունքների սկզբունքը* դեպի բուն իրերը միտված լինելն է: Այդ յուրահատուկ մաքսիմի բովանդակությունն, ըստ Հայդեգերի, բացորոշվում է ֆենոմենոլոգիայի երեք հիմնարար հայտնագործությունների շնորհիվ: Դրանք են. ա/ ինտենցիոնալությունը, բ/ կատեգորիալ հայեցողությունը և գ/ ապրիորիի իրական իմաստը:

Ա. Ինտենցիոնալությունը

Ինտենցիոնալության հասկացությունն Էդմունդ Հուսեռը փոխ է առել Ֆրանց Բրենտանոյից, որն իր իսկ հավաստմամբ, վերարտադրել է այն, ինչ արդեն հայտնի է եղել Արիստոտելին և նրա վրա հենվող միջնադարյան սխոլաստիկային: Եզրը ծագում է լատիներեն *intentio* բառից, որ նշանակում է միտում, միտվածություն և մեզ հետաքրքրող փիլիսոփայական համատեքստում կարող է թարգմանվել որպես *ուղղորդվածություն դեպի...* Դրանով շեշտվում է այն ինքնին ակնհայտ թվացող հանգամանքը, որ յուրաքանչյուր ապրում, յուրաքանչյուր հոգեկան ակտ ուղղորդված է *ինչ որ բանի*: Դատողությունը դատողություն է ինչ որ բանի մասին, պատկերացումը ինչ որ բանի պատկերացում է, և այսպես շարունակ:

Բայց բներնութաբանական հարցադրման իմաստն, իհարկե, այդքան մակերեսային չէ: Ինտենցիոնալությունը նկատի չունի, ասում է Հայդեգերը, որ մեր գիտակցության իդեալական բովանդակությանը համապատասխանում է իրական աշխարհի որևէ օբյեկտ կամ իրադարձություն: Իհարկե, երբեմն հենց այդպես էլ լինում է: Սակայն այդ հանգամանքի տեսական հիմնավորումն առնվազն երկու դժվարության է բախվում: Նախ, դեռևս Դեկարտի ժամանակներից հայտնի է /և դրա վրա է հիմնված ողջ քննդատական փիլիսոփայությունը/, որ գիտակցության մեջ տրվածը միայն “գիտակցության

բովանդակությունն” է: Հետևաբար, զուտ փիլիսոփայական տեսակետից, գիտակցության անմիջական “ելքը” դեպի իրականություն անթույլատրելի պետք է լիներ: Մյուս կողմից, անվիճելի է, որ ոչ բոլոր հոգեկան ակտերին են իրական օբյեկտներ համապատասխանում. եթե այդպես լիներ, անբացատրելի կմնային, մասնավորապես, զգայախաբություններն ու հալուցինացիաները: Այնպես որ, ինտենցիոնալությունը հոգեկան ապրումների հարաբերությունը չէ արտաքին իրերին, որն իսկապես հաճախ առկա է լինում: Դա այդ ապրումների հատկությունն է, նրանց գոյության ձևը:

Հոգեկան ապրումներն ինտենցիոնալ են որպես այդպիսիք:

Հենց դրա շնորհիվ է, բացատրում է Հայդեգերը, որ հնարավոր է դառնում զգայությունների խաբկանքը՝ այդ խաբուսիկ ընկալումներն էլ ի վերջո այլ բան չեն, քան *ուղղվածություն դեպի...*, անկախ նրանից, գոյություն ունի՞ արդյոք իրականության մեջ դրանց համապատասխանող առարկան:

Կարևոր է, որ գիտակցության ինտենցիոնալությունը զուտ *լրեսական դատողությունների* վրա հենված մտակառույց չէ, այլապես, այն չէր կարող առաջնորդել մեզ *դեպի բուն իրերը*: Ինտենցիոնալությունն արտահայտում է աշխարհում ապրող մարդու բնական ուղղորդվածությունը: Ամեն մի գիտակցություն *դեպի դուրս* է ուղղված:⁹²

Չէ՞ որ, ասում է Հայդեգերը, երբ մենք նայում ենք աթոռին, մեզ համար պարզ է, որ մեր տեսածն աթոռ է, այլ ոչ թե աթոռի “պատկերացում”, նրա մտապատկերի հայեցողություն, կամ նրա առաջացրած “զգայությունների կոմպլեքս”: Այն, ինչ ըմբռնում է⁹³ այդ “բնական” ընկալումը, մենք անվանում ենք “շրջակա աշխարհի առարկա”: Այդպիսի ընկալումը *կենդանի ներկայության* բնույթ ունի: Այն նաև ամբողջական է. եթե ես պտտվում եմ պահարանի շուրջը, ես մշտապես տեսնում եմ պահարանը որպես այդպիսին և ոչ թե նրա այս կամ այն “տեսանկյունը”, որն այդ պահին զբաղեցնում է իմ տեսադաշտը: Հենց այդ պատճառով էլ ինտենցիոնալությունը նախնական ինտենցիոնալ ապրումների և օբյեկտների *հերին թվով հարաբերումը* չէ, այլ մի կառուցվածք, որի

⁹² «Ի վերջո ամեն ինչ դրսում է, - կգրի հետագայում Ժան Պոլ Սարտրը, - ամեն ինչ, մենք ինքներս ներառյալ՝ դրսում, աշխարհում, ուրիշների միջև... Եթե մեզ հաջողվեր... թափանցել գիտակցության եներսըն, հողմը կբռներ մեզ և դուրս կշարտեր՝ դեպի այս ծառի բույնը, դեպի ճանապարհի փոշին, քանի որ գիտակցությունն ամբողջությամբ դրսում է...» [203, 35]:

⁹³ «Ըմբռնում» եզրն այստեղ օգտագործված է լայն իմաստով. ո՛չ որպես «հասկանալ», այլ որպես «որսալ»՝ իմաստ, որ առկա է գերմաներենի «begreifen»-ում և ռուսերենի «схватывать» բառում:

հիմնարարար կազմությունն անհրաժեշտաբար ենթադրում է սեփական ինտենցիոնալ օբյեկտի առկայությունը [66, 50-51]:

Ինտենցիոնալության երևույթն իր ողջ կոնկրետության մեջ հետազոտելու համար Հայդեգերն անհրաժեշտ է համարում անցնել *կատեգորիալ հայեցողության* հասկացության լուսաբանմանը:

Բ. Կատեգորիալ հայեցողությունը

Քանի որ “հայեցողությունը” կենդանի ներկայության մեջ տրվածն անմիջականորեն ընկալելն է՝ նայել-տեսնելը, բնական հարց է առաջանում՝ ի՞նչ ռացիոնալ իմաստ կարող է ունենալ *կատեգորիալ հայեցողությունը*, այսինքն՝ ինչպե՞ս կարելի է *նայել-տեսնել ընդհանուրը*:

Որ այդ հարցը Հայդեգերի համար օտար չէր, գիտենք, քանի որ հիշում ենք նրա հետաքրքրությունը կատեգորիաների մասին միջնադարյան ուսմունքի՝ ունիվերսալիաների պրոբլեմի, նկատմամբ: Երբ Հայդեգերն ասում է, որ կատեգորիալի անմիջական ըմբռնումն իր կոպիտ ձևով հայտնագործված է եղել վաղուց [144, 53], նա նկատի ունի հենց սխոլաստիկան: Բայց հասկանալի է, որ միջնադարյան նախվ գոյաբանականությունը վաղուց հաղթահարած արդիական մարդու համար կատեգորիալի հայեցողությունը կարող էր հնարավոր ճանաչվել միայն որոշակի՝ նոր, իմաստով: Եվ այդ նոր ուղին Հայդեգերին մատնանշում էր հուսեռյան բներևութաբանությունը: Դեռևս 1915-ին, Դուսս Սկոտին նվիրված իր դիսերտացիայում Հայդեգերը, սահմանելով կատեգորիաները որպես “որևէ առարկայի ընդհանուր բնորոշումներ՝ վերցված իրենց առարկայականության մեջ” [144, 403], ակնհայտորեն շեշտել էր դրանց հարաբերվածությունն աշխարհին: Բայց, մյուս կողմից, նա նշել էր նաև, որ “առարկան և առարկայությունն իմաստ ունեն միայն որոշակի սուբյեկտի համար” [144, 53]: Սուբյեկտի՝ առարկային ուղղորդված լինելու այդ գաղափարն, իհարկե, սերում էր Հուսեռլի “Տրամաբանական հետազոտություններից” [իմմտ. 118, 13]:

Այն մասին, որ Հուսեռլի “Տրամաբանական հետազոտություններում” մշակված *զգայական* և *կատեգորիալ* հայեցողությունների տարբերակումը առանձնահատուկ դեր է խաղացել իր փիլիսոփայական զարգացման համար, Հայդեգերը պատմել է “Իմ

ճանապարհը դեպի ֆենոմենոլոգիա” հայտնի խտացման մեջ [149, ըստ՝ 83, 27]:⁹⁴ Նույն դիրքն է ներկայացված նաև 1925 թվի մարբուրգյան դասախոսություններում, որտեղ, հուսեռլյան “վեցերորդ հետազոտության” համատեստից ելնելով, Հայդեգերն առաջարկել է “զգայականի” և “կատեգորիալի” իր մեկնաբանությունը:

Զգայականը (բներևութաբանական իմաստով) Հայդեգերը կապում է գոյի ամբողջության հետ, որը “նախատրված է իր առարկայական բովանդակության” մեջ [83, 77]:

Կատեգորիալ ակտերն էլ, վերջին հաշվով, հիմնված են զգայական հայեցողության վրա՝ այս իմաստով նրանք *հիմնավորված* են (fundiert): Անհատականի հայեցողության մեջ կատեգորիալի ներկայության շնորհիվ է, որ մենք կարող ենք կազմավորել *նոր առարկայականություն՝ ընդհանուրը*: Կատեգորիալ ձևերը առարկաներ են, որոնք տեսանելի են դառնում ինտենցիոնալ ակտերի ժամանակ: Դրանք չեն ներմուծվում սուբյեկտի կողմից, այլ ներկայացնում են գոյն իր “բուն գոյության մեջ”:

Երբ մենք ասում ենք, որ կատեգորիալ ակտերը նոր առարկայականություն են “կազմավորում”, դա չի նշանակում, որ դրանք այն “արտադրում” կամ “կառուցավորում են” այն իմաստով, որ նկատի ունի Կանտը, երբ իր “Զուտ բանականության քննադատության” մեջ խոսում է կատեգորիաների մասին: Հայդեգերի համար հատկապես կարևոր է, որպեսզի բներևութաբանական կատեգորիաները չչփոթվեն կանտյան՝ փորձի առարկաներն իրենց կանոնների համաձայն կարգավորող և դրան որոշակի ձև տվող կատեգորիաների հետ: Կազմավորել, ասում է Հայդեգերը, նշանակում է *թույլ տալ տեսնել գոյն իր առարկայականության մեջ* [83, 27]:

Բայց Հայդեգերի համար նույնքան սկզբունքային է, որպեսզի բներևութաբանության տեսակետից դիտարկված կատեգորիալ հայեցողությունը չմեկնաբանվի որպես *ինտուիցիա* բերգսոնյան իմաստով՝ որպես իրականության ծածկյալ ոլորտներն ու խորքերը թափանցելու, դրանց անմիջականորեն հայելու արտակարգ մի

⁹⁴ Հատկանշական է, որ «Տրամաբանական հետազոտություններից» վեցերորդը, որ Հայդեգերի համար ամենախեղձն էր կատեգորիալ հայեցողության բնույթը հասկանալու առումով՝ նա այդ տեքստի ուսումնասիրությանը նվիրված հատուկ սեմինար է անց կացրել 1919-ին, Հուսեռլն հնացած է համարել և գրքի երկրորդ հրատարակության մեջ այլևս չի ներառել: 1922-ին, Հայդեգերի դրդմամբ, հեղինակը վերահրատարակել է «վեցերորդ հետազոտությունը» հատուկ ծանոթությամբ, որ դա արվում է «ներկայացվող երկի բարեկամների» խնդրանքով [83, 27]:

ունակություն: Դրան հակառակ, կատեգորիալ հայեցողությունը, թեև որոշակի պատրաստվածություն է պահանջում հետազոտողից, հասանելի է բոլոր հասարակ մահկանացուներին:

Կատեգորիականի հայեցողությունն, ըստ մտածողի, հնարավոր է դառնում ընկալման ակտերի *պարզության* շնորհիվ: Պարզության մասին պնդումը չի բացառում, որ ընկալումներն ինքնին կարող են ծայրահեղ խճողված և նուրբ կառուցվածք ունենալ: Այն ենթադրում է, սակայն, որ ընկալման ակտի մեջ տրված բազմազան տարրերի միասնությունն ի հայտ է գալիս այն *նույն մակարդակի վրա*, որում մենք ընկալում ենք նրա բազմազանությունը, այսինքն՝ *ընկալման ակտի միասնությունը չի հաստատվում հետին թվով՝ ավելի բարձր մակարդակի ակտի միջոցով*:

Հարցադրումը լուսաբանելու համար նորից վկայակոչվում է Հայդեգերի սիրած օրինակը՝ *դեղին աթոռը*: Բնական ձևով ուղղորդված մարդը, հիշեցնում է մտածողը, դեղին աթոռ տեսնելիս, գիտնականի կեցվածքով չի արձանագրում. “այս աթոռը դեղին է”: Նա սովորաբար նկատի է ունենում, որ “այստեղ դեղին աթոռ կա”: Այս երկրորդ պնդման մեջ գոյությունն այլևս հանդես չի գալիս որպես սուբյեկտը՝ աթոռը, և պրեդիկատը՝ դեղնությունը, միացնող տրամաբանական-քերականական կապ՝ “է”: Խոսքը պարզապես “որպես դեղին գոյություն ունեցող աթոռի” (der gelbseiende Stuhl) միասնական ընկալման մասին է: Եթե մենք ասում ենք “աթոռը դեղին է”, դա չի նշանակում, որ մենք այդ պատկերը ստեղծել ենք, սինթեզելով առարկայի և նրա որոշակի հատկության առանձին գոյություն ունեցող տարրերը: Միասնությունը նախասկզբնական է. աթոռի գոյությունն էն գլխից *դեղին աթոռի գոյություն* է, հատկությունների անջատումն արդեն երկրորդ կարգի ակտ է: Այդ պարզության շնորհիվ է, որ ընդհանուրը՝ կատեգորիալը, ընկալման ակտի մեջ *ակնառու* է և տրված է որպես *ակնհայտություն*:

Հայդեգերյան մոտեցման յուրահատկությունն այստեղ այն է, որ ակնհայտությունը նրա մոտ աղերսվում է ոչ թե ընկալման մեջ տրված առարկայի հատկությունների *իմացությանը*, այլ դրանց *գոյությանն* ինքնին, որովհետև իմացությունն ու գոյությունը համընկնում են միևնույն ակտի շրջանակներում: Սրանով, ճշմարտությունն այլևս չի դիտարկվում որպես տրամաբանական ասույթին վերագրվող բացառիկ գործառույթ, այլ կիրառվում է բուն ընկալման նկատմամբ: Հայդեգերը գտնում է, որ վերը նկարագրված համատեքստում “ճշմարիտ” (wahr) և “իսկապես” (wahrlich) բառերը կարող են

օգտագործվել որպես հոմանիշներ: Հասկանալի է, որ գոյությունը, կախված մեր շեշտադրությունից, վերաբերվում է ոչ միայն աթոռին, այլև նրա հատկություններին: Եթե ինտենցիոնալ ակտի առարկան դեղնությունն է, ապա “ճշմարիտ է, որ աթոռը դեղին է” ավանդական ասույթի փոխարեն, ես կարող եմ ասել “աթոռն *իսկապես* դեղին է” և դրանով իսկ՝ “իսկություն” բառի միջոցով, միավորել գոյությունը և ճշմարտությունը:

Օրինակը կոչված է հավաստելու, որ ընդհանուրը՝ ասենք, դեղինը կամ կարմիրը որպես այդպիսին, պակաս *առարկայական* չէ և կարող է տրված լինել անմիջականորեն: Բայց այդ նոր առարկայականությունը *հենարանի՝ հիմքի*, պահանջ ունի՝ նրան պետք է որևէ *նմուշի* /հենց նույն դեղին կամ կարմիր աթոռի/, *նախնական տրվածություն*, որը, սակայն, նկատի չի առնվում՝ այսինքն, կենտրանացած ընկալման թեմա չի դառնում, կատեգորիալ հայեցողության ակտի պարագայում: Ընդ որում, Հայդեգերն արձանագրում է, որ նոր առարկայականության՝ իդեայի, կոնկրետ անհատականացումների (իդեացիաների) ծավալը կարող է կամայական լինել [66, 77]:

Միջանկյալ դիտարկում՝ ի՞նչ կա փակագծի ներսում

Ի գիտություն ընդունելով Հայդեգերի պնդումն այն մասին, որ նոր՝ իդեական, առարկայականության գաղափարի ներմուծմամբ փիլիսոփայությունը նշանակալից քայլ է կատարում դեպի “իրերն ինքնին”, տողերիս հեղինակն, այնուամենայնիվ, ստիպված է խոստովանել, որ չի կարողանում ազատվել անբավարարվածության որոշակի զգացողությունից, կապված բներևութաբանական հայեցողության մեջ տրված ինտենցիոնալ առարկաներին *ինքնին*, այսինքն՝ *բուն իրերի* կարգավիճակ շնորհելու հետ: Դասական փիլիսոփայական ավանդույթի ծիրում կրթություն ստացած հեղինակի մտքում *իրերն ինքնին* առնչվում են “մեզանից անկախ գոյություն ունեցող իրականության” հետ, և նա կուզեր վստահ լինել, որ հայդեգերյան փաստարկներին հետևելիս ոչ մի էական հանգամանք թյուրիմացաբար բաց չի թողել: Ուրեմն իմաստ ունի, բներևութաբանական մեթոդի բնութագրությունը շարունակելուց առաջ, վերջնականապես ճշտել խնդիրը և, նկատի ունենալով, որ կատեգորիալ հայեցողության բներևութաբանական հղացքի ինքնահաստատումը տեղի է ունեցել կանտյան հարացույցին սկզբունքորեն հակադրվելու միջոցով, հակիրճ ներկայացնել “կատեգորիալի” և “բուն իրերի” հնարավոր

փոխառնչության մասին Կանտի, Հուսեռլի և Հայդեգերի հայացքների միջև եղած տարբերությունները:

Վերն արդեն նշել ենք, որ կատեգորիաների մասին բներևութաբանական և Կանտի քննադատական ուսմունքների միջև եղած սկզբունքային հակադրությունն առաջին հերթին կապված է բներևութաբանության *հակակոնստրուկտիվիզմի* հետ: Հայտնի է, որ քննադատական փիլիսոփայությունը մարդու հնարավոր փորձի առարկաների ոլորտը՝ բնությունը կանտյան իմաստով, ըմբռնել է որպես իմացության ընթացքում իրականացվող կառուցավորման արդյունք: Սուբյեկտին արտաքին գրգիռի շնորհիվ տրված զգայական բազմազանությունը կարգավորվում է հատուկ տրանսցենդենտալ ապրիորի ձևերի՝ տարածության և ժամանակի միջոցով: Դրանց նկատմամբ կիրառվող կատեգորիաներն ապահովում են մտածողության միասնությունը: Տրանսցենդենտալ սուբյեկտի գործունեության շնորհիվ ձևավորված կոնստրուկտների այդ աշխարհը Կանտն անվանել է *ֆենոմենալ*՝ երևութային, և փորձի առարկաները դիտարկել է որպես “իրեր մեզ համար”՝ Dinge für uns: Ի հակադրություն դրան, Հուսեռլի և Հայդեգերի նկատի ունեցած ֆենոմենները *ոչ թե կառուցվում են*, այլ *հայվում* ինտենցիոնալ ակտերի ընթացքում: Այդ իմացական գործողության հիմքում ընկած է կատեգորիալ հայեցողության ունակությունը, որի առկայությունը մարդու մոտ միանշանակ ժխտվում է Կանտի կողմից [3, 262 հմմտ. 172, 198]: Գուցե, եթե խոսքը ոչ թե *մարդկային* իմացության մասին լիներ, այլ ինտելեկտուալ հայեցողության կարողությամբ օժտված ինչ որ *վարկածային էակների*՝ հանգամանք, որի հնարավորությունը Կանտը չի բացառում, քյոնիգսբերգցի իմաստունը համաձայնե՞ր հուսեռլ-հայդեգերյան մոդելի հետ: Բայց Կանտը մարդկային իմացության մասին է խոսում և դրա համար էլ ֆենոմենները նրա մոտ ինքնին իրերի կարգավիճակ չունեն:

Միևնույն ժամանակ, սակայն, որքան էլ այս տարբերությունը վճռական է, այն չի վերացնում կանտյան կրիտիցիզմի և բներևութաբանության միջև առկա կարևոր զուգահեռականությունը: Ինչպես մեկում, այնպես էլ մյուսում, ֆենոմենները՝ կոնստրուկտ լինեն դրանք, թե՛ ինտենցիոնալ օբյեկտ, ներկայացնում են *տրանսցենդենտալ սուբյեկտին հասու առարկայականի* ոլորտը: Եվ Կանտի համար հուսեռլյան “բուն իրեր” արտահայտությունն *այնքանով կարող էր* կիրառելի լինել ֆենոմենների նկատմամբ,

որքանով որ միայն դրանք են, ըստ նրա, հանդես գալիս որպես մարդու *հնարավոր փորձի առարկաներ*, այսինքն՝ որպես *բնություն*:

Սակայն հայտնի է, որ Կանտը, վերոհիշյալ վարկածային էակաների ենթադրյալ հնարավորություններից ելնելով, այնուամենայնիվ, չի հրաժարվել նաև *ոչ զգայական հայեցողության* օբյեկտների մասին գաղափարի ներմուծումից, դրանք անվանելով *նոոմեններ*, կամ “ինքնին իրեր”՝ Dinge an sich [3, 262]: Թեև այս լեզվական բանաձևի արտաքին նմանությունը հուսեռյան “ինքնին իրերին” աչքի է զառնում,⁹⁵ հենց այստեղ է գտնվում հուսեռյան ֆենոմենոլոգիայի և կանտյան կրիտիցիզմի հակամարտության ամենաթեժ կետերից մեկը:

Ընդունված է շեշտել, որ Հուսեռի “իրենք իրենց բացահայտող” ֆենոմենները հենց դրա համար էլ բներկություններ՝ *բուն երևույթներ* են կոչվում, որ *էական են ինքնին*՝ նրանց ետևում թաքնված այլ բովանդակություն չկա, այնինչ կանտյան *դուալիզմն* աշխարհը երկատում է ֆենոմենների և նոոմենների, ընդ որում, վերջիններս այդպես էլ մնում են անճանաչելի, քանի որ մարդն, ըստ Կանտի, զուրկ լինելով մտահասու հայեցողության ունակությունից, չի կարող նոոմենները դարձնել իր հնարավոր փորձի առարկա: Իրականում, սակայն կանտյան հղածքը շատ ավելի նուրբ է, իսկ աշխարհի մասին պատկերացումները՝ կուռ և միասնական: Կանտի խնդիրը ոչ թե անճանաչելի առարկաների ոլորտի մասին պնդումներ անելն է եղել, այլ մարդկային իմացության յուրահատկության և սահմանների սթափ և ճշգրիտ գծագրությունը: Ֆենոմենների և նոոմենների տարբերակման հիմքին նվիրված հայտնի հատվածում կարդում ենք.

“Նոոմենի հասկացությունն ուստի սոսկ սահմանային հասկացություն է զգայականության հավակնությունները սահմանափակելու համար և ունի սոսկ բացասական կիրառություն:

...Այդ պատճառով առարկաների բաժանումը ֆենոմենների և նոոմենների, իսկ աշխարհի բաժանումը զգայահասու և մտահասու աշխարհների թույլատրելի չէ դրական նշանակությամբ...

⁹⁵ Այն, որ Կանտի մոտ «իր»-ը նշանակելու համար օգտագործված է ոչ թե «Sache», այլ «Ding» բառը, տվյալ դեպքում կարևոր չէ [48, 18-19, ծանոթագրություն 31]:

Նոոմենի հասկացությունը՝ վերցված սոսկ պրոբլեմատիկ կերպով, այնուհանդերձ ոչ միայն ընդունելի է մնում, այլև անխուսափելի, որպես զգայականությանը սահմաններ դնող հասկացություն:

...Այսպես, մեր դատողականությունը բացասական ընդլայնում է ստանում, այն է՝ նոոմեններ կոչելով ինքնին իրերը /որոնք դիտվում են ոչ իբրև երևույթներ/ ոչ թե սահմանափակված է զգայականությամբ, այլ ավելի շուտ ինքն է սահմանափակում զգայականությունը: Բայց միաժամանակ դատողականությունը անմիջապես սահմաններ է դնում ինքն իրեն ինքնին իրերը կարեգործիաներով չճանաչելու առնչությամբ, այսինքն՝ մտածելու համար դրանք որպես անհայտ ինչ-որ բան” [3, 265-266]:

Մեզ համար սկզբունքայինն այստեղ այն է, որ Կանտի հղացքում “իրերն ինքնին” ներկայանում են ոչ թե որպես իմացության անկասկած ելակետ (Հուսեռլը պիտի ասեր *սկզբնականը ներկայացնող հայեցողություն*՝ originär gebende Anschauung), այլ որպես մի պրոբլեմատիկ ոլորտ, որը *դուրս է դրվում* իմացության իրական գործընթացից, նրա խստությունն ու ճշգրտությունն ապահովելու նպատակով: Հետևաբար, Կանտի և Հուսեռլի մոտեցումների տարբերությունը հասկանալու համար, պետք է հիշել, թե ի՞նչն է՝ նույն նպատակով, *դուրս դրվում իմացությունից* հուսեռլյան ֆենոմենոլոգիայի համակարգում:

Հուսեռլի բներևութաբանական մեթոդի հիմքում ընկած է հանրահայտ ֆենոմենոլոգիական *ἐποχή*-ն՝ փակագծման հնարը, որի միջոցով մտածողը՝ գիտակցության բովանդակության վրա կենտրոնանալու համար, հրաժարվում է այսպես կոչված “բնական դիրքորոշումից” և գիտական հետազոտության շրջանակներից դուրս է բերում ողջ տարածաժամանակային ոլորտը:

“Մենք գործողությունից դուրս ենք դնում բնական կողմնորոշման էությանը պատկանող հիմնական թեզը, մենք փակագծերի մեջ ենք վերցնում այն ամենն ու յուրաքանչյուրը, որ այն գոյական առումով շրջապատում է, այսինքն՝ այս ամբողջ բնական աշխարհը, որ մշտապես “մեզ համար առկա է”, “հասանելի” և որը միշտ շարունակում է տեսել որպես գիտակցությանը համաչափ “իրականություն”, նույնիսկ եթե մենք գերադասում ենք այն փակագծերի մեջ առնել:

Այդպես անելով... ես **չեմ բացասում** այս “աշխարհը” սոփեստի նման, **ես չեմ կասկածում** նրա գոյությանը սկեպտիկի նման, այլ կիրառում եմ “ֆենոմենոլոգիական

ἐποχή”, որն ինձ համար **լիովին բացառում է որևէ դատողություն տարածաժամանակային աշխարհի մասին**” [168, 135-136]:

Այնպես, ինչպես Կանտն արգելում է նոումենի օգտագործումը դրական իմաստով, այնպես էլ Հուսեռլը հայտարարում է, որ բնական աշխարհի մասին հիմնարար թեզը “մի ապրում” է, որը “մենք “չենք օգտագործում”“ [168, 133]: Խաղից դուրս հայտարարելով տարածաժամանակային իրողությունները, Հուսեռլը հնարավորություն է ստանում կենտրոնանալու գիտակցության հոսքի վրա և, հենց դրա շնորհիվ, գիտակցության ֆենոմենները *բուն իրեր* անվանելու իրավունք է ձեռք բերում. իսկապես՝ գիտության, մանավանդ՝ մաթեմատիկայի, առարկաների կազմության առումով դրանք սահմանադիր են, իսկ դրանց հարաբերությունը “ֆիզիկական” աշխարհի նկատմամբ գործողությունից դուրս է հայտարարված:

Այսքանով, տրանսցենդենտալ սուբյեկտիվիզմի շրջանակներում գործող Հուսեռլն իր “բուն իրերով” պակաս համոզիչ չէ, քան Կանտն իր “ֆենոմեններով”: Երկուսն էլ “փակագծերում պահված բան” ունեն: Այն հարցին, թե ինչու՞ է իրենց առաջարկած իմացության ձևն “առարկայական”, նրանք կարող են հանգիստ խղճով պատասխանել. որովհետև մնացածը փակագծված է և “օգտագործման ենթակա չէ”:

Իսկ ի՞նչ է պարունակում Հայդեգերի փակագիծը: Այդ մասին մենք արդեն խոսել ենք և հիշում ենք՝ *Հայդեգերը փակագծել էր Աստծուն*:⁹⁶ Բայց նա, ի տարբերություն Կանտի և Հուսեռլի, արել էր դա “առանց հղման իրավունքի”: Աստված Հայդեգերի հղացքում սահմանային հասկացություն (*Grenzbegriff*) չէ և չունի որևէ կարգավորիչ՝ *ռեգուլյատիվ*, նշանակություն: Համեմատության եզրն այս դեպքում ոչ թե փիլիսոփայական համքարության նրա գործընկերներն են, այլ ավելի շուտ բնագետ Լապլասը, որն իր տիեզերական մեխանիկայի կառուցման ժամանակ “այդ վարկածի կարիքը չի ունեցել”: Հայդեգերն էլ, նույն կերպ, դասականից էապես տարբերվող մի ձեռնարկ էր սկսել, որի համար ուրիշ միջոցներ էին հարկավոր: Այնպես որ Հայդեգերի փակագիծն իրականում դատարկ էր, և *ողջ գոյություն ունեցողը բաց էր նրա առջև*: Դրա համար էլ “բուն իրերը” հայդեգերյան իմաստով չեն մնում տրանսցենդենտալ սուբյեկտի շրջանակներում, ինչպես դա տեղի էր ունենում Կանտի և Հուսեռլի դեպքերում, նրանք անմիջականորեն

⁹⁶ Հմմտ. [61, 508.]

“ներխուժում են աշխարհ”, ոչ միայն *ճանաչվելու*, այլև *լինելու* հայտ են ներկայացնում և սկզբունքորեն փոխում մեր պատկերացումները “ներսի” և “դրսի”, “սուբյեկտի” և “օբյեկտի” փոխառնչությունների մասին: Սա է, որ հայդեգերյան մոտեցումն այդքան յուրահատուկ է դարձնում. հայտնի հեքիաթի էլիսի նման նա հայացք է նետում գիտակցության ֆենոմենների հայելու մեջ և հայտնվում է “հայելուց անդին”:

Դրանով է բացատրվում “բներևութաբանության երրորդ հայտնագործության” ապրիորիի իսկական իմաստի, նրա մեկնաբանության յուրահատկությունը և այն զուգորդությունների շղթան, որ Հայդեգերը մակաբերում է այդտեղից:

Ի՞նչ է բներևութաբանությունը (շարունակություն)

Գ. Ապրիորիի իսկական իմաստը

A priori – prius - πρότερον նշանակում է *սրանից առաջ՝ նախկինում*. հետևաբար, a priori-ն “ինչ որ բանի” մեջ այն է, որ ոչ միայն հիմա կա, այլ նաև առաջ է եղել: Կանտից, իսկ ըստ էության՝ Դեկարտից, սկսյալ, ապրիորի է համարվում այն իմացությունը, որով պայմանավորված է իմացական գործունեությունը: Դա այնպիսի իմացություն է, որ չի հենվում էմպիրիկ, ինդուկտիվ փորձի վրա: Իմացության դեկարտյան մեկնաբանությունից բխում է, որ ապրիորի իմացությունը հասանելի է միայն *սուբյեկտի* շրջանակներում, քանի որ վերջինս պարփակված է իր սեփական ոլորտում, և հետևաբար ապրիորի իմացությունն առկա է ամեն մի իրական, առնվազն՝ տրանսցենդենտալ, իմացության մեջ: Ավելի լայն իմաստով ապրիորին կարելի է սահմանել որպես ամեն մի սուբյեկտիվ գործունեություն ընդհանրապես, որքանով որ վերջինս դեռևս չի հատել սեփական ներունակության՝ իմանենտության, սահմանը [66, § 7]:

Ապրիորիի սուբյեկտիվ՝ կանտ-դեկարտյան, ըմբռնմանը Հայդեգերը հակադրում է բներևութաբանական մեկնաբանությունը, որն ապրիորին չի սահմանափակում սուբյեկտիվի ոլորտով: Կան զգայական իդեաներ /գոյնը, նյութականությունը, տարածականությունը/, որոնք առկա են ամեն մի *այսպես և հիմա* գոյություն ունեցող եզակի առարկայից առաջ: Ողջ երկրաչափությունը որպես այդպիսին ոչինչ այլ բան չէ, քան նյութական ապրիորիի գոյության ապացույց: Անկախ նրանից, *իրական* են առարկաները, թե *իդեալական*, դրանց առարկայականության մեջ ինչ որ բան կա, որ

կառուցվածքային առումով գոյության ունի ապրիորի՝ մնացյալից առաջ: Սրանից ահա պարզ է դառնում, գտնում է մտածողը, որ ապրիորին բներնութաբանական տեսակետից ոչ թե գործունեություն է, այլ *գոյությունն ինքը*. այն ո՛չ իմանենտ է, ո՛չ տրանսցենդենտ, չի պատկանում սուբյեկտիվությանը, բայց և ենթակա չէ իրականությանը:

Այսպիսով, բներնութաբանությունը ցույց է տալիս նախ՝ *ապրիորիի ունիվերսալ նշանակությունը*, և երկրորդ՝ *նրան բնորոշ անտարբերությունը սուբյեկտիվության հանդեպ*: Ֆենոմենոլոգիական մոտեցման այստեղից բխող երրորդ յուրահատկությունն այն է, որ այդ երևույթը *կարող է հասանելի լինել պարզ հայեցողության մեջ*: Չորրորդ կետով Հայդեգերն արձանագրում է, որ ապրիորիի “նախորդող” բնույթը կապված չէ ոչ իմացության միմյանց հաջորդող փուլերի, ո՛չ էլ որևէ գոյի մեկ այլ գոյից ծագելու ժամանակային հերթականության հետ: Ապրիորին, ըստ նրա, *գոյի գոյության մակարդակների հարաբերությունն է*:

Ընդհանրացնելով ֆենոմենոլոգիական մոտեցման երեք հայտնագործությունների իր վերլուծությունը, Հայդեգերը ձեռնամուխ է լինում *բներնութաբանության ընդհանուր բնորոշմանը*: Նա հիշեցնում է, որ բներնութաբանական առաջին հետազոտությունները նվիրված են եղել գիտության տրամաբանությանը և իմացության տեսությանը: Տրամաբանությունն ուսումնասիրում է մտածողությունն ու նրա օրենքները, բայց ոչ հոգեբանական մակարդակով, այլ դիտարկելով մտածողությունը որպես բուն մտածվողի՝ առարկայի, օրինաչափություն: Այս, համարյա հեգեյան, դիտարկումով Հայդեգերը հարց է դնում նման առարկաներն ուսումնասիրող միասնական գիտության հնարավորության մասին և հանգում հետևյալ եզրակացությունների:

Դաշտը, որում սկզբնապես ի հայտ են գալիս փնտրվող դիսցիպլինի առարկաները, *ինտենցիոնալությունն է*, այդ դաշտի հետազոտության *տեսանկյունը՝ ապրիորին*: Քանի որ կատեգորիալ ապրիորին ենթակա է պարզ նախասկզբնական ընկալման՝ հայեցողության, այդ պարզ տեսնվածի արձանագրության ձևը *նկարագրությունն է՝ դեսկրիպցիան*: Վերջինս կիրառվում է որպես բացահայտվածի տրոհում, որն, ըստ էության, *վերլուծական* ընթացակարգ է: Ի մի բերելով իր բնորոշումների շղթան Հայդեգերը եզրակացնում է.

“Բներնութաբանությունը ինտենցիոնալության՝ որպես ապրիորիի, վերլուծական նկարագրությունն է” [66, 85]:

Եվս մեկ անգամ Հայդեգերն անհրաժեշտ է համարում շեշտել, որ բներևութաբանությունը “դեսկրիպտիվ հոգեբանություն” չէ: Դա սկզբունքորեն նոր մի գիտություն է, որի շնորհիվ Պլատոնի ժամանակներից ի վեր փիլիսոփայության առջև կանգնած խնդիրն իրական հիմք է ձեռք բերել՝ այժմ նորից գոյություն ունի *կատեգորիաների հետազոտության հնարավորություն*: Եվ կատեգորիաներն, ինչպես գիտենք, միայն մտքին չէ, որ պատկանում են: Ուրեմն պատահական չէ, որ այս համատեքստում նորից հնչում է փիլիսոփայության ամեն մի ենթակայությունից դուրս լինելու հավակնությունը.

“Փիլիսոփայական հետազոտությունը եղել է և մնում է աթեիստական, որի շնորհիվ էլ կարող է թույլ տալ իրեն “մտածողության հանդգնություն”, ավելին՝ այդ “հանդգնությունը” ոչինչ այլ բան չէ, քան փիլիսոփայության սեփական ներքին անհրաժեշտությունը և իր սեփական ներքին ուժը, և հենց իր աթեիստական լինելու շնորհիվ է, որ փիլիսոփայությունը դառնում է այն, ինչ մեծերից մեկն անվանել է “զվարթ գիտություն”“ [66, 87].⁹⁷

“Մտքի անվախների” նիցշեական թեման (Wir Furchtlosen) նշանավորում է Հայդեգերի շեղումը հուսելու բներևութաբանության *տրանսցենդենտալ հարացույցից*: Բայց, գիտակցության մեջ տրված էությունների հայեցողությունից անմիջապես՝ *առանց փակագծերում մտապահված “եթե”-ների և “իբր թե”-ների*, դեպի բուն աշխարհը քայլ կատարելու համար, նույնիսկ Հայդեգերի նման “անվախին” հենարաններ էր հարկավոր: Այդպիսի հենարաններից մեկն եղավ նրա համար հին հունական միտքը:

Երբ Հայդեգերը, նկարագրելով իր ճանապարհը դեպի ֆենոմենոլոգիա, պատմում է, թե ինչպես “ավելի նախազգացումից, քան հիմնավորված համոզմունքից ելնելով” կռահել է, որ ֆենոմենոլոգիական հայեցողության մեջ ի հայտ եկող առարկայականությունն մինչ այդ՝ նախասկզբնական ձևով, մտածված է եղել Արիստոտելի և ողջ հունական մտքի կողմից /տես սույն հատվածի բնաբանը [149, 31] /, նրա միտումը միայն շնորհակալ պատմափիլիսոփայական հղումը չէ: Որքան էլ Հայդեգերը գնահատեր հուսելու մեթոդի նրբին մշակվածությունը և նրա ընձեռած բազմազան

⁹⁷ Հմմտ. «Ակնհայտ է, թե ինչն ի վերջո հաղթանակ տարավ քրիստոնեական Աստծո նկատմամբ՝ ինքը քրիստոնեական բարոյականությունը, ճշմարտության՝ գնալով առավել խորությամբ ըմբռնվող հասկացությունը, քրիստոնեական խիղճը դավանողների նրբազգացությունը, որը փոխադրվելով և զտվելով վեր է ածվում գիտական խղճի, ամեն գնով նվաճվող ինտելեկտուալ մաքրասիրության» [192, 357]:

հնարավորությունները, նա չի դիտարկում արդի բներկութաբանության և հունական մտքի հարաբերությունը որպես *վերառնում*⁹⁸ Aufheben հեգելյան իմաստով, երբ “ավելի զարգացած” ուսմունքն “իր մեջ է առնում” զարգացման ավելի վաղ էտապում առաջ եկած գաղափարների “դրական բովանդակությունը”: Հույներն այն *աղբյուրն* են և *նախասկիզբը*⁹⁹ *Ursprung*, որից նրա միտքը շարունակում է սնվել իր ողջ ստեղծագործական կյանքի ընթացքում:

Բնական է, ուրեմն, որ *Ֆենոմենոլոգիայի* էության հետագա ճշգրտումը Հայդեգերն իրականացնում է, անմիջականորեն անդրադառնալով հունարենի հիման վրա կազմված այդ եզրի բաղկացուցիչների՝ *Ֆենոմեն* և *լոգոս* բառերի, նախասկզբնական իմաստի վերծանմանը:

Հունարեն *φαινόμενον*-ը, հիշեցնում է մտածողը, *φαινεσθαι* բայի դերբայական ձևն է և նշանակում է “այն, ինչ իրեն ցույց է տալիս”: Նրա հիմքում ընկած է *φα* – *փա* բառարմատը, որը նշանակում է *լույս*, *պարզություն* և նկատի ունի այն, ինչ տեսանելի է ինքնին: Ֆենոմեններն, այդպիսով, այն “ինքնին երևացողներն” են, որ հույները նույնացնում էին *զոյի* հետ՝ *τά ὄντα*: Կարևոր է, որպեսզի *Ֆենոմենը* չշփոթվի ավանդական մետաֆիզիկայի “երևույթի” հետ, որն ընդունված է հասկանալ “երևույթ – էություն” զույգային հակադրության համատեքստում: Ֆենոմենի իմաստն այն չէ, որ նա մատնանշում է իր հետևում թաքնված էությունը՝ *Ֆենոմենը ցույց է տալիս ինքն իրեն*:

Մոտավորապես նույն ոգով է տրվում նաև *λόγος* բառի մեկնությունը, որը կապվում է *λέγειν*՝ “խոսել” բառի հետ: Խոսելը Հայդեգերն առաջարկում է հասկանալ “ի բաց դնելու”, “մեկնելու՝ փռելու” իմաստով և հիշեցնում է, որ Արիստոտելը *λόγος*-ի երկու նշանակություն է տարբերել. ընդհանուր՝ *λόγος* *σεμαυτικός* և երկրորդը՝ *λόγος* *ἀποφαστικός*, որը ենթադրում է, որ խոսքը թույլատրում է տեսնել այն, ինչ նրանում ասված է: Հենց այս երկրորդ իմաստով է, որ պետք է հասկացվի լոգոսը “*Ֆենոմենոլոգիա*” բառում:⁹⁸

⁹⁸ Ուշադիր ընթերցողն, իհարկե, կնկատի, որ այն ինքնատիպ իմաստները, որ Հայդեգերը մակաբերում է հին հունական արմատների վերլուծությունից, որոշ չափով առկա են հայերենի «բներկութ» և «բան» բառերում՝ առաջինը ցույց է տալիս *բուն երևույթը*, իսկ երկրորդը միավորում է իր մեջ *խոսքը* և *խոսքի բովանդակությունը*: Դրանից ելնելով է, որ սույն երկասիրություն մեջ «բներկութը» և «բներկութաբանությունն» օգտագործվում են «Ֆենոմենին» և «Ֆենոմենոլոգիային» զուգահեռ՝ որպես վեջիններիս հոմանիշներ:

Սրանից ելնելով, ֆենոմենոլոգիան սահմանվում է որպես *λέγειν τὰ φαινόμενα*, որ հավասարազոր է *ἀποφαινεσθαι τὰ φαινόμενα* արտահայտությանը և բացորոշվում է որպես “ինքն իր մեջ բացը՝ իրենից ելնելով տեսնելու թույլտվություն”: Նաև բներութաբանության սկզբունքը՝ “դեպի բուն իրերն” առաջնորդող կոչը, ըստ Հայդեգերի, ոչինչ այլ բան չէ, քան *ֆենոմենոլոգիայի անունը*: Եվ այդ անունը աստվածաբանության, կենսաբանության և բոլոր մյուս գիտությունների անվանումներից տարբերվում է նրանով, որ ոչինչ չի ասում այդ գիտության թեմայի առարկայական որոշակիության մասին, այլ միայն արտահայտում է նրա “ինչպեսը”՝ այն կերպը, որով որևէ բան դառնում է նման հետազոտության առարկա:

Ինչպես տեսնում ենք, բներութաբանության էությունը բացահայտելու համար Հայդեգերը երկար ուղի է անցնում. նա սկսում է Հուսերլի “Տրամաբանական հետազոտություններից” և հասնում է հին հունական փիլիսոփայության ակունքներին: Այս անցումը, իր ողջ գրավչությամբ հանդերձ, նաև վտանգներ էր պարունակում: Ձգտելով մինչև վերջ իրականացնել “դեպի բուն իրերը” կարգախոսը, Հայդեգերը դիմում է հույների *նախաքննադատական նախվ օնտոլոգիզմի* զինանոցին: Բայց որքանո՞վ էր հնարավոր վերականգնել հույների աշխարհընկալման անմիջականությունը, միևնույն ժամանակ պահպանելով քսաներորդ դարասկզբի գիտնականի համար պարտադիր մտքի սթափությունը և գիտական խստությունը: Հայդեգերի ողջ կյանքի գործը մի յուրահատուկ ճիգ էր, միտված այդ խնդրի տարբեր լուծումների որոնումներին:

Անձնավորությունը որպես ինտենցիոնալ գոյ

Հարցը, որի միջոցով Հայդեգերն իրականացնում է հուսերլյան բներութաբանության “գոյաբանականացումը”, առաջադրված է համոզիչ հետևողականակությամբ: Եթե Հուսերլը, փակագծելով տարածաժամանակային աշխարհին միտված բնական դիրքորոշումը, գիտակցությունը դիտարկում է որպես “բացարձակ գոյության” ոլորտ, որի կատեգորիալ կազմությամբ հիմնավորվում է բացարձակ գիտության հնարավորությունը, ապա նա պետք է կարողանա նաև ասել, թե ինչո՞վ է գիտակցության գոյությունը տարբերվում տարածաժամանակային իրականության գոյությունից: Այսինքն, եթե բներութաբանության, ինչպես և ողջ արևմտյան

փիլիսոփայության, համար վճռորոշ է գիտակցության և տրանսցենդենտալ իրականության տարանջատումը, անհրաժեշտ է հասկանալ, որ վերջինիս հիմքում ընկած է *գոյի այդ երկու հիմնարար ոլորտների գոյության կերպերի* հակադրությունը: Եվ այդ հակադրությունը չի ըմբռնվի, մինչև չպարզվի, թե ի՞նչ է նշանակում գոյություն ունենալն ընդհանրապես, այսինքն՝ չդրվի հարց *գոյության իմաստի* մասին:

Ողջ Հայդեգերն այս հարցադրման մեջ է: Գոյության իմաստի մասին հարցը, որ փիլիսոփայության մեջ շարունակաբար վկայակոչվել և հետապնդվել է “արժեքային” երանգավորումով՝ որպես “հոգևորի ոլորտում” լուծվելիք “կյանքի իմաստի” խնդիր, թողտնաուբերգցի մենակյացը հաջողացրել է դնել որպես գոյի տարբեր ոլորտների տարանջատման *տեխնիկական պրոբլեմ*:⁹⁹

Հայդեգերը չի հրաժարվում բներկութաբանական մեթոդից, սակայն հայտարարում է, որ այն մինչ այժմ բավականաչափ հետևողական չի կիրառվել: Եթե բներկութաբանությունն իսկապես ցանկանում էր ելնել “բուն իրերից”, ապա նա չպետք է փակագծեր “բնական դիրքորոշումը”, այլ ընդհակառակը՝ ելներ դրանից, այսինքն՝ սկսեր *այնպիսի գոյից, որ մեզ տրված է անմիջականորեն*: Միայն այստեղից է հնարավոր նվաճել *գոյի գոյական բնորոշումը*, քանի որ “գիտակցությունը և բանականությունը կոնկրետ են և ներգրավված են մարդ կոչվող կոնկրետ գոյի գոյական որոշակիության մեջ” [66, 115]:

Բայց, Հայդեգերի կարծիքով, վերադառնալ “բնական դիրքորոշմանը” չի նշանակում վերաբժարժել այն, ինչ Հուսերլին է այդպես անվանել: Վերջինիս համար “բնականը” մարդու կենդանական վիճակն է՝ որպես *կյանք, ζῶου*, որն ի վերջո մեկնաբանվում է հոգեբանական կամ ռացիոնալիստական իմաստով՝ որպես *animal rationale*: Այնինչ, դա ոչ թե *բնական*, այլ *բնագիտական* դիրքորոշում է. այն մարդուն վեր է ածում *նախորալիստական հոգեբանության առարկայի*, որը կառուցավորվում է և բացատրվում համընդհանուր օբյեկտիվ օրենքների տեսակետից:

⁹⁹ Սրանով խնդիրը չի դադարում մարդկային գոյության ամենախտորունկ ծալքերին վերաբերվելուց՝ ուղղակի հիմնովին վերաիմաստավորվում է հարցին մոտենալու ընդունված կերպը: Այս կապակցությամբ տեղին է հիշել Վ. Լենինի դիտողությունն այն մասին, որ Մարքսի տեսության մեջ «ոչ մի գրան էթիկա չկա»: Ռուսական հեղափոխության առաջնորդն, իհարկե, նկատի չունեի, որ մարքսիզմը զուրկ է բարոյագիտական բաղադրիչից, բայց ուզում էր շեշտել, որ սոցիալիզմի անխուսափելիության վերաբերյալ մարքսյան փաստարկները հիմնված են ոչ թե բարոյախրատական գործոնների, այլ տնտեսագիտական փաստերի վերլուծության վրա:

Դրան հակառակ, մարդու բնական մեկնաբանությունը հենվում է ինտենցիոնալության գաղափարի հետագա զարգացման վրա: Գոյաբանական հարցադրման մեջ պահպանելով ինտենցիոնալության ֆենոմենոլոգիական թեման, Հայդեգերը հնարավորություն է ստանում ցույց տալ, որ գոյի գոյության մասին հարցի լուծման համար ներգրավված գոյի կոնկրետ տեսակը՝ *մարդը, ինքնին ինտենցիոնալ է*, այսինքն՝ “ուղղորդված է դեպի...” և մշտապես դուրս է գալիս ինքն իր սահմաններից [հմմտ. 48, 29]: Դա նշանակում էր, որ գիտակցության ինտենցիոնալությունը, որի մասին խոսում էր Հուսեռը, միայն մասնավոր դրսևորումն է մարդու աշխարհում լինելու այն սպեցիֆիկ կերպի, որի շնորհիվ գիտակցությունը, իմանենտ լինելով հանդերձ, այնուամենայնիվ միավորված է աշխարհի հետ [48, բնաբան]: Այդպես ըմբռնված մարդն արդեն ոչ թե *առարկա* է, այլ *անձնավորություն (Person)*, որի հիմնարար բնորոշումը *պատմականությունն* է:

Սրանով, ասպարեզ է գալիս հայդեգերյան փիլիսոփայության հիմնական լայտմոտիվներից մեկը՝ *անձնավորությունը* որպես ինքն իր սահմաններից դուրս եկող, ինտենցիոնալ, պատմական գոյ:

Հրաժարվելով մարդուն դիտարկել որպես *animal rationale*, Հայդեգերը մարդկային գոյությանն իռացիոնալ բնույթ չի վերագրում: Նա խնդրին մոտենում է անկասկած համոզմունքով, որ մարդկային կյանքի ամենախորունկ ծալքերը հնարավոր է քննել, խուսափելով իռացիոնալիզմից: Վերջինս, ըստ մտածողի, ոչինչ այլ բան չէ, քան հարմար մի պիտակ, որը տեսաբանող գիտություններն օգտագործում են, նշանակելու համար ապրումների մնացորդից բաղկացած այն “խավար բիծը”, որից իրենք թեև սնվում են, բայց որն իրենց *տեսական դիրքորոշման* համար, այնուամենայնիվ, անհասանելի է մնում [161, 117]: Հետևաբար, անմիջականորեն տրված և կոնկրետ վերապրվող *նախատեսական կյանքի* ճգրիտ ուսումնասիրությունը պետք է իրականացվի տեսական դիրքորոշման հնարներից սկզբունքորեն տարբերվող միջոցներով: Մարդու նկատմամբ այդ նոր, յուրահատուկ մոտեցման ակունքներում կանգնած են եղել Հայդեգերի կողմից հաճախ վկայակոչվող Վիլհելմ Դիլթայը և դանիացի աստվածաբան Սյորեն Կիրկեգորը:

Անձնավորության պատմականությունը. Վ.Դիլթայի հետազոտությունները և կոմս Յորքի գաղափարները

Վիլհելմ Դիլթային Հայդեգերը համարում էր առաջինը, որ հասկացել է բներևութաբանության մտադրությունները և խնդիր դրել մշակելու նոր գիտություն, որում մարդը կդիտարկվեր որպես *պատմության մեջ գործող կենդանի անձնավորություն* և, հետևաբար, կնկարագրվեր և կվերլուծվեր որպես այդպիսին: Իսկապես, Դիլթայի տարերքը *պատմական կյանքն* էր, մարդկանց միմյանց կապող հասարակական և հոգևոր այն փոխառնչությունները, որոնք նա փորձել է նկարագրել մշակութային ֆենոմենների վերհանման և համադրության միջոցով: Եզակի անձնավորության դերը նրա ուսմունքում կենտրոնական էր այնքանով, որ “միայն ինքնագննությամբ ենք մենք մեզանում գտնում կյանքի միասնությունը և նրա շարունակականությունը, որը կրում է և կայուն է պահում այդ բոլոր [անցյալի հոգևոր կյանքի ձևերի նկատմամբ ունեցած] հարաբերությունները”:¹⁰⁰ Բայց Դիլթայն այդպես էլ չկարողացավ հաղթահարել անձնավորության ներքին փորձառության վրա կենտրոնացած էմպիրիկ հետազոտության և հանրանշանակ գիտության իր տեսլականի միջև ակնհայտորեն երևակվող հակասությունը, այսինքն, ցույց տալ, թե “ինչպե՞ս են անհատի փորձը և նրա իմացությունը բարձրացվում պատմական փորձի մակարդակի”:¹⁰¹

Դիլթայի հղացքի ներքին հակասականությունը շրջանցելու, բայց և նրա ստեղծագործական ազդակները լրիվ յուրացնելու նպատակով Հայդեգերը, դիլթայյան գաղափարների վերլուծության ժամանակ, հաճախ նկատի է ունեցել վերջինիս բարեկամ և գաղափարակից կոմս Պաուլ Յորք ֆոն Վարտենբուրգի դիտողությունները [154, §77]: Մտածողը համոզված էր, որ կոմս Յորքի արմատական հարցադրումներն առավել ցույտուն են դարձնում Դիլթայի “դիլթայականությունը”, օգնելով տեսնել ավելին, քան վերջինս արտահայտել է անմիջականորեն [հմմտ. 155, 398]: Շատ բաներ, որ Դիլթայի կոնկրետ պատմամշակութային հետազոտություններում առկա էին սուկ որպես պրակտիկ ուսումնասիրության կենդանի նյարդ, կոմս Յորքն իմաստավորում էր որպես

¹⁰⁰Վ.Դիլթայի «Ոգու մասին գիտությունների ներածությունից» քաղված այս նախադասությունը Հայդեգերը մեջբերել է վերն արդեն հիշատակված աշխատության մեջ [161, 164]:

¹⁰¹Մի հարց, որ Հ.Գ. Գադամերը բնորոշում է որպես «պատմության բուն իմացաբանական պրոբլեմը» [123, 209]:

իմացաբանական սկզբունք, որը բացորոշ ձևակերպում է պահանջում: Դիլթայի *հետազոտություններից* և կոմս Յորքի *գաղափարներից* ձևավորված սինթետիկ անդրադարձում երևան է գալիս նրանց “պատմականության վերաբերյալ ունեցած ընդհանուր հետաքրքրությունը” [154, 398], որը դառնում է հայդեգերյան մտքի հիմնական թեմաներից մեկը:

Պ. Յորք ֆոն Վարտենբուրգի դիրքորոշումը տեսանելի է նրա նամակից քաղված հետևյալ հատվածում, ուր նա խոսում է Դիլթայի կողմից հաճախ կիրառվող և որպես ոգու մասին գիտությունների մեթոդ դիտարկվող *համեմատության հնարի* մասին.

“Այստեղ ես զարվում եմ Ձեզանից... Համեմատությունը միշտ էսթետիկական է, միշտ պարկերից անբաժան: Վինդելբանդը պարմությանը պարկերներ է վերագրում: „Տիպի“ Ձեր հասկացությունը շատ ավելի ներքին է: Այստեղ խոսքը բնավորությունների մասին է՝ ո՛չ պարկերների: Նրա՝ համար պարմությունը պարկերների, առանձին կերպարների մի շարան է, էսթետիկական առաջադրանք: ... Այնինչ պարմության Ձե՛ր հասկացությունն ուժերի, ուժային միավորների փոխկապակցությունների հասկացություն է, որի նկարմամբ պարկերի կարեգործիան կարող է կիրառվել միայն փոխաբերական իմաստով” [86; ըստ 154, 399-400]:

Մեջբերված պարբերության մեջ ուշադրություն է գրավում կոմս Յորքի օգտագործած “ուժ” եզրը: Մեծ հավանականությամբ կարելի է ենթադրել, որ այն սերում է Հեգելի “Ոգու բներևութաբանությունից”: Ուժի հեգելյան ըմբռնման համար որոշիչը ինքնաշարժումն է, որի ընթացքում ներքինն իր անմնացորդ դրսևորումն է գտնում՝ *արտահայտվում է*, արտաքինի մեջ: “Ոգու բներևութաբանության” մեջ կարդում ենք.

*“Այսպիսով դրանք <ուժերը> փաստորեն չունեն սեփական սուբստանցներ՝ իրենց կրելու և հարապնդությունն ապահովելու համար: Ուժի հասկացությունը ներկայանում է ավելի շուր որպես **էությունն** իր սեփական **իրականության** մեջ. **ուժը որպես իրական** կա միմիայն իր **արտահայտության** մեջ, որը ոչինչ այլ բան չէ, քանի ինքն իր վերառնումը”* [135, 115]:

Հեգելյան բնորոշման լույսի ներքո հասկանալի է դառնում “ուժի” հասկացության հակադրությունը վինդելբանդյան “պատկերների”: Ուժերի և ուժային փոխկապակցությունների դրսևորումները հանդես են գալիս որպես “արտահայտություններ”: Դրանով նրանք “օբյեկտիվանում են” և ստանձնում անկրկնելի

անհատների և փոխկապակցված մշակութային ֆենոմենների ոլորտները միացնող կամրջի դերը: Իհարկե, *արտաքինից* նրանք կարող են ներկայանալ որպես *պատկերների շարք*, բայց իրականում դրանց աղբյուրը ինքնաիրականացվող էությունների դինամիկան է: Պատահական չէ, որ խոսելով *ուժի* և *պատկերի* արմատական տարբերության մասին, կոմս Յորքը կասկածի տակ է դնում համեմատության հնարի մեթոդաբանական արժեքը: Պատմության մեջ գործող ուժերի համեմատությունը միշտ մակերեսային է: Այն բավարարվում է առանձին հատկությունների արտաքին նմանությամբ և չի անդրադառնում ուսումնասիրվող ֆենոմենի ինքնաձևավաճման ներքին տրամաբանությանը: Յորքի մոտեցումը բարձր գնահատող Հանս Գեորգ Գադամերը հիշեցնում է համեմատության մեթոդի Հեգելի իրականացրած “հանճարեղ քննադատության” մասին [123, 220]:¹⁰²

Բայց հեգելյան բներևութաբանությունը միակ աղբյուրը չէ, որին աղերսվում է “ուժի” յորքյան ըմբռնումը: Հայտնի է, որ ուժի հասկացությունն իր կոնկրետացումն է գտել գերմանական *պատմական դպրոցի* ներկայացուցիչներ Լեոպոլդ Ռանկեի և Յոհան Գուստավ Դրոյզենի երկերում: Պատմության իմաստը, Ռանկեի կարծիքով, ոչ թե պատմական գործիչների նպատակներով և նախասիրություններով է որոշվում, այլ *պատմական գործողություններով*, որոնցից ելնելով մենք ճանաչում ենք *պատմական ուժերը*: Վերջիններս չի կարելի դիտարկել որպես մոնադային փակ սուբյեկտներ: Յուրաքանչյուր անհատականացում կանխաձևված է իրեն դիմակայող իրականության միջոցով, հետևաբար, անհատականությունը պետք է դիտարկվի ոչ թե որպես սուբյեկտիվություն, այլ միջավայրի հետ փոխազդեցության մեջ գտնվող *կենդանի ուժ* [123, 194]: Ուժի կատեգորիայի ներմուծման շնորհիվ Ռանկեն հնարավորություն է ստանում պատմական փոխկապակցվածությունները դիտարկել որպես նախնական տրվածություն [123, 195]:

Պատմականի նախնական տրվածության գաղափարն առկա է նաև Դրոյզենի “Պատմաբանության” մեջ, ուր կենտրոնական տեղ է գրավում “բարոյական ուժերի” հասկացությունը՝ “sittliche Mächte” [114, § 55 և հաջ.]: Անհատականի և հասարակականի ներքին աղերսվածությունը Դրոյզենի մոտ իր լրացուցիչ հիմնավորումն է ստանում

¹⁰² Հեգելյան քննադատությունը տես «Տրամաբանության գիտության» երկրորդ գրքի «Տարբերությունը» հատվածում:

“sittlich” ածականի շնորհիվ, որքանով որ “Sitte” բառն ավելի շուտ *համայնական բարքերին* է վերաբերվում՝ ոչ *անհատական էթոսին*: Անհատի բարոյական ուժը պատմական բնույթ է ձեռք բերում, երբ մասնակցում է ընդհանուր մեծ նպատակների իրագործմանը: Ակնհայտ է, սակայն, որ բարքերի հետ մեկտեղ “բարոյական ուժերում” առկա է նաև անհատականը, քանի որ ուժի մասին պատկերացումն ինքնին անհատականացում է ենթադրում: Մարդու պատմական ընթացքների մեջ ներգրավվածությունն իրականացվում է կոնկրետ դարաշրջանի և նրա բարոյական պատկերացումների հետ անքակտելիորեն կապված անձնավորության շահագրգիռ, հետևաբար, *միակողմանի առնչվածության* ձևով [123, 201-202]: Դրոյզենը խոսում է “երջանիկ կերպով անկատար մարդկային բնության յուրահատուկ քարիզմայի” մասին, որի շնորհիվ մարդը՝ “հոգևոր և մարմնական միևնույն ժամանակ”, ստիպված է գործել էթիկական ձևով [123, 200]:

Հասկանալի է, որ այս ամենի մասին լավ գիտեր ոչ միայն կոմս Յորքը, այլև ինքը՝ Դիլթայը: Երբ կոմս Յորք ֆոն Վարտենբուրգը խոսում է “ուժերի” կամ “բնավորությունների” մասին, նրա նպատակը պատմության մեջ նման ֆենոմենների առկայության պարզ արձանագրությունը չէ, այլ այդ հանգամանքը ռեֆլեկտիվ ձևով իմաստավորելու, հետազոտության սկզբունքի մակարդակի բարձրացնելու պահանջը: Չի կարելի չհամաձայնել պատմափիլիսոփայական համատեքստին քաջ ծանոթ Գադամերի հետ, որը կոմս Յորքի դերը տեսնում է նախ և առաջ նրանում, որ վերջինս պահպանել է ոչ միայն դիլթայյան մոտեցման, այլև վաղ Հեգելի փիլիսոփայության ոգին: Դրա շնորհիվ նրան հաջողվել է ի ցույց դնել “*ինքնագիտակցության և կյանքի* կառուցվածքային *համապատասխանությունը*” [123, 238] և սույնով ճանապարհի հարթել *կյանքի* ներքինից դիֆերենցված, բացորոշող ուսումնասիրության համար:

Այս ինքնին վերցրած անվիճելի թեզին պետք է սակայն ավելացնել, որ կոմս Յորքի հարցադրումը հետագա զարգացման երկու, թեև փոխկապակցված, բայց հակառակ ուղղվածություն ունեցող հնարավորություն է ընձեռում: Մեկն անձնավորության ներքին փորձից դեպի պատմական, վերանձնական փորձը անցում կատարելու *դիլթայյան* ուղին էր: Մյուսը՝ անձնավորության ներքին պատմականությունն ինքն իրենից բացորոշելու խնդիրն էր, որն անմիջականորեն տանում էր դեպի անձնավորության *կիրկեգորյան* հղացքը:

Տվյալ հանգամանքը, որի հիմնավորումը ես կաշխատեմ ներկայացնել հաջորդ հատվածում, հիմք է տալիս պնդելու, որ կոմս Պաուլ Յորք ֆոն Վարտենբուրգը որոշակի ավանդ ունի ոչ միայն դիլթայյան նախագծի թաքնված հնարավորությունների, այլև Դիլթայի և Կիրկեգորի հարցադրումների ներքին հարազատության բացահայտման գործում:

Ջրույց Կիրկեգորի հետ. փաստականության ներ-կայությունը

Սյորեն Կիրկեգորի (1813-1855) խթանող մտքի նկատմամբ իր վերաբերմունքը Հայդեգերը ժամանակին արտահայտել է իր ատենախոսական թեզի հենց սկզբում կատարված մեջբերումով և “աղբյուրի շնորհակալ մատնանշմամբ”[151, 182]: Եթե Կիրկեգորի վկայակոչումները հայդեգերյան տեքստերում այնուամենայնիվ այնքան առատ չեն, որքան Դիլթայինը, դա չի վկայում առաջինի ազդեցության նվազ չափի մասին, այլ գուցե հակառակը՝ համահանճար ընկալման այնպիսի մի աստիճանի, որից հետո հղումն ինքնահղումից դժվար տարբերելի է դառնում:

Քրիստոնեության “բացարձակ դիրքերից” հանդես եկող Կիրկեգորն, ի տարբերություն Դիլթայի, խոսում էր ոչ այնքան պատմական փոխկապակցությունների ամբողջությունը բացորոշելու մասին, որքան *բուն պապումականութան*, որն ըմբռնվում էր որպես յուրաքանչյուր առանձին վերցրած անձնավորության մեջ արմատավորված և նրա փաստական իրավիճակը բնորոշող յուրահատուկ մի ֆենոմեն: Ընդ որում ձևը, որով Կիրկեգորը մոտեցել է անձնավորության, կամ ինչպես ինքն էր գերադասում ասել՝ անհատի, գոյության պատմական բնույթի վերծանմանը, կարող է արտառոց թվալ: Դանիացի աստվածաբանի կրոնաբանական տրակտատը՝ “Ահի հասկացությունը”, հենվում է Ադամի և Եվայի առաջին մեղքի և նրանց դրախտից արտաքսման աստվածաշնչյան պատմության վերլուծության վրա: Սակայն առասպելական այդ մոդելի քննությունից մակաբերված արդյունքը աչքի է ընկնում գիտական սթափությամբ և տրամաբանական համոզությամբ:

Պատմականության սկիզբը Կիրկեգորը կապում է *առաջին մեղքի* հիմնարար իրողության հետ: Պատմությունը սերունդների սոսկական հերթափոխ չէ. այն առնչվում է յուրաքանչյուր անհատի գոյությանը: Անընդունելի է առաջին մեղքի պրոբլեմը

բացառապես Ադամի հետ առնչելը, հետագա սերունդները վերածելով “մեղավորության շահարգիռ դիտորդների, բայց ոչ մեղավորների” [49, 139]: Ճիշտ չէ կարծել, որ ավելի ուշ ծնվածները էապես տարբեր են առաջին մարդուց՝ “անմեղությունը կարելի է կորցնել միայն մեղքի միջոցով և յուրաքանչյուր մարդ, ըստ էության, անմեղությունը կորցնում է նույն կերպ, ինչ Ադամը” [49, 139]: Եթե մենք ասում ենք, որ Ադամը աշխարհ է բերել մեղքը, պետք է ընդունենք, որ նույնը և նույն իրավունքով վերաբերվում է ամեն մի անհատի, որն իր առաջին մեղքի միջոցով մեղքն աշխարհ է բերում:

Առաջին մեղսագործության՝ սերունդների հերթափոխի ընթացքում վերարտադրվող հանգունակը Կիրկեգորը վերլուծում է ամենայն մանրամասնությամբ: Մարդն, ըստ աստվածաբանի, դրախտում ներկա է եղել որպես հոգու և մարմնի ներքինից չտարբերակված միասնություն: Դա դեռևս իրական համադրություն՝ սինթեզ չէ: Միավորող սկզբունքը՝ ոգին, կարող էր իրականանացնել սինթեզը միայն այն դեպքում, եթե այդ չդիֆերենցված էությունը *խոցվեր տարբերությամբ*:¹⁰³ Երկճեղքումը տեղի է ունեցել, երբ առաջին տղամարդը և կինը, խախտել են աստվածային արգելքը և գիտակցել իրենց սեռական տարբերությունը:¹⁰⁴ Սեռականությունն այստեղ կարևոր է այնքանով, որ մարմնավորում է մարդու մեջ զգայականի դրսևորման ծայրագույն աստիճանը: Այդ սահմանային կետում՝ երբ հոգին և մարմինը հակադրված են, ոգին իրական է դառնում: Առաջին մեղքի մեղսագործությամբ մարդը վերջնականապես կայանում է որպես մարդ: Մինչ առաջին մեղքը նա *կենդանի* չէր, բայց, ըստ էության, չի եղել նաև մարդ: Մարդը մարդ է դառնում շնորհիվ այն բանի, որ միաժամանակ դառնում է կենդանի: Որովհետև, գտնում է Կիրկեգորը, թեև մեղավորությունը ոչ մի դեպքում չի կարելի նույնացնել զգայականության հետ, բայց.

“...առանց մեղքի չկա սեռականություն, իսկ առանց սեռականության չկա պարմություն: Կադարյալ ոգուն հատուկ չէ ո՛չ մեկը, ո՛չ մյուսը, ահա թե ինչու, ասենք, սեռական տարբերությունը մեռյալների հարության պահից վերառնվում է, և հրեշտակը պարմություն չունի: Եթե նույնիսկ Միքայել հրեշտակապետը գրի առներ բոլոր այն գործերը, որ իրեն հանձնարավել են և ինքը կատարել է, միևնույն է, դա չէր լինի նրա

¹⁰³ Հեգելի ազդեցությունն այստեղ ակնհայտ է:

¹⁰⁴ «Եվ նրանց երկուսի աչքերը բացվեցին, և գիտեցան, որ մերկ են. և թգնու տերևներ կարեցին, և իրենց համար ծածկոցներ շինեցին» - Ծննդոց, Գ, 7, 8:

պատմությունը: Միայն սեռականում է սինթեզն առաջադրված որպես հակասություն, բայց ինչպես և ամեն մի հակասություն, այն առաջադրված է նաև որպես խնդիր, որի պատմությունը սկսվում է հենց այդ ակնթարթից: Այդպիսին է իրականությունը, որին նախորդում է ազատության հնարավորությունը: Բայց ազատության հնարավորությունն այն չէ, որ կարելի է ընտրություն կատարել բարու և չարի միջև: ...Հնարավորությունը **կարողանալու** մեջ է” [49, 150]:

Կիրկեգորյան *պատմականությունն*, այսպիսով, հանդես է գալիս որպես կամային միտվածություն, որ հատուկ է ամեն մի անհատի, որքանով որ վերջինս ներքին հակասականությամբ օժտված *վերջավոր էակ* է՝ որակապես տարբեր ինչպես Աստծուն անմիջականորեն առնչված կատարյալ հրեշտակներից, այնպես էլ անտարբերության մեջ ընկղմված կենդանական աշխարհից: Այդ կամային մղումը *մեխանիզմ* ունի, որը հոգեբանության մեջ արմատավորված լինելով հանդերձ, ըստ էության հոգեբանական չէ: Նրա հիմքում կրոնաէթիկական խնդիր է ընկած:¹⁰⁵ Դա վերջավոր մարդու *ազատ լինելու հնարավորությունն* է, որը սրբազան պատմության սկզբում դրսևորվում է որպես *մեղքի հնարավորություն*: Հետևաբար, “կարողանալու” գաղափարը վերաբերվում է *սեփական հնարավորություններն ինքնուրույն օգտագործելու ազատությանը*, որով դրախտից արտաքսված վերջավոր մարդը *պատմական* է դառնում:

Սեփական հնարավորությունները հանձն առնելու կրոնաբարոյական պահանջն իր հետագա հիմնավորումն է ստանում Կիրկեգորի մյուս հիմնարար երկում՝ “Ահ ու սարսափում”: Մարդկային Եսը սահմանելով որպես *ոգու ինքն իր նկատմամբ ունեցած հարաբերություն*, աստվածաբանը բացատրում է.

“Աստված, մարդուց այդ հարաբերությունն արարելով, նրան հետո կարծես իր ձեռքերից բաց է թողնում, այնպես որ այդ ակնթարթից սկսած, այդ հարաբերությունը պետք է ինքն ուղղորդի իրեն: Եվ այդ հարաբերությունը ոգին է, կամ Եսը, և նրանում պատասխանատվություն կա...” [49, 255-257]:

Ինչպես տեսնում ենք, պատմականության կիրկեգորյան ըմբռնումն առնչվում է անհատ մարդու գոյության ամենաձաձուկ շերտերին՝ նրա հնարավորությանը,

¹⁰⁵ Տեղին է հիշել, որ դոյզենյան «բարոյական ուժերը» նույնպես մակաբերվում էին «երջանիկ կերպով անկատար մարդկային բնության» վերջավորությունից, որը մարդուն էթիկական գործելակերպ էր պարտադրում:

ազատությանը և պատասխանատվությանը: Եվ այս ամենի հիմքում ընկած է մարդու վերջավորությունը՝ նրա “Աստծո ձեռքերից բաց թողնված” լինելը: Հենց դրանով էլ պայմանավորված է Կիրկեգորյան հղացքից բխող ամենակարևոր եզրակացություններից մեկը.

Մարդն այն պատճառով չէ պատմական, որ պատմություն կա, այլ պատմություն կա, որովհետև մարդն իր էությանմբ պատմական է:

Այս սկզբունքային կետի վերաբերյալ ընդհանուր առումով համակարծիք են եղել ինչպես Կիրկեգորն ու Դիլթայը, այնպես էլ նրանց հարցում անող Մարտին Հայդեգերը: Դրանով վերը քննարկված կոնցեպտների ակնհայտ տարբերություններն իհարկե չէին վերանում: Մենք տեսել ենք, որ “ուժերը” դիլթայ-յորքյան համատեքստում մեկնաբանվում են կյանքի փիլիսոփայության դիրքերից՝ որպես կոնկրետ պատմական և մշակութային փոխկապակցությունների՝ “բարքերի”, մեջ արմատավորված և միջավայրի հետ փոխանակում իրականացնող բաց միավորներ: Դրա համար էլ այդ ուժերը “բարոյական ուժեր” են համարվել, քանի որ *անձնական* լինելով պահպանում են իրենց կապը *վերանձնական* բարքերի հետ: Նրանց պատմականությունը սեփական սահմաններից մշտապես դուրս գալու՝ միջավայրի վրա ազդելու և նրանից ազդեցություններ կրելու մեջ է: Կիրկեգորյան “անհատի” գործելակերպն էլ կարող է “էթիկական” համարվել, բայց ոչ թե “համայնական բարքերի” հետ իր ունեցած կապի, այլ *սեփական վերջավորությունը գիտակցող ներքին սթափության* առումով: Մարդը Կիրկեգորի մոտ պատմական է իր իսկ հնարավորությունների նկատմամբ բաց լինելու, դրանց հանձն առնելու և դրանց համար պատասխանատվություն կրելու վճռականության շնորհիվ:

Այս երկու յուրօրինակ մոտեցումները միավորող հանգամանքը դրանց սուբյեկտների կենտրոնախույս բնույթն է, նրանց *դեպի դուրս միտվածությունը*, որն առավել ակնառու է դառնում, եթե ոչ միայն էմպիրիկ բազմազանության շրջանակներում է դիտարկվում, այլ՝ կոմս Յորքի պահանջի համաձայն, բարձրացվում է մեթոդաբանական սկզբունքի մակարդակի: Այդ դեպքում ի հայտ է գալիս դրանց ներքին կառուցվածքային նույնությունը՝ *ինտենցիոնալությունը*: Դրա շնորհիվ է, որ Հայդեգերին հաջողվել է *անձնավորության* երկու ռաիվիանների հղացքների մերձեցումը և վերաիմաստավորումը բներևութաբանական հարացույցի շրջանակներում: Սինթեզն ապահովող վճռական քայլը մտածողն արել է, երբ վերջավոր մարդու “ինքն իր համար և ինքն իր

հնարավորություններից” ելնող գոյության կերպն իմաստավորել է որպես “փաստականություն”:¹⁰⁶ 1923 թվականի ամառային սեմեստրում ներկայացված իր դասախոսությունների հենց սկզբում նա տվել է փաստականության հետևյալ բնորոշումը.

“Փաստականությունը „մեր“ „սեփական“ ներ-կայության (Dasein) գոյակերպի անվանումն է: Ավելի ճշգրիտ, այդ արտահայտությունը նշանակում է. յուրաքանչյուր անգամ հենց այս ներ-կայությունը [...], որքանով որ նրա գոյակերպը որպես գոյություն „ներկա լինելն“ է: Ներկա լինել **որպես գոյություն** նշանակում է. երբեք և որևէ կերպ չլինել հայեցողության և հայեցողական բնորոշման **առարկա**, ոչ էլ դրանց կողմից պարզապես ի գիտություն ընդունվել կամ հաշվի առնվել, այլ՝ ներ-կայությունը „կա“ ինքն իր համար՝ որպես իր „ամենասեփական“ գոյության „ինչպեսը““ [150, 7]:

Հատկանշական է, որ մեջբերված հատվածում չեն օգտագործվում “անձնավորություն” կամ “անհատ” բառերը: Դրանց փոխարինել է Dasein-ը¹⁰⁷, որը ես տվյալ համատեքստում թարգմանել եմ որպես “ներ-կայություն”: Հայդեգերի համար կենտրոնական այս հասկացության իմաստը բացորոշելու համար օգտակար է համադրել Dasein եզրի քերականական և փիլիսոփայական տեսանկյունները [118, 37-38]: Գերմաներեն “Dasein”-ում, որ նշանակում է “առկայություն”, “գոյություն” կամ “կյանք” /դրա համար անհրաժեշտ պարզագույն նախադրյալների իմաստով [228]/, *գոյականը*՝ “Dasein”, և *բայը*՝ “da sein”, փաստորեն համընկնում են: Դա թույլ է տալիս *սուբստանտիվի* կարգավիճակով օգտագործված բառն ընկալել որպես *բայի անկատար ձև* և դրանով շեշտել մարդկային կենդանի գոյության ներքին դինամիզմը, նրա կենսագործունեության պրոցեսուալ բնույթը: Բայց Գ. Ֆիգալն այս կապակցությամբ իրավացիորեն հիշեցնում է, որ եթե Հայդեգերի միակ խնդիրը անձնավորության շարժունակության ցուցադրությունը լիներ, նա կարող էր լիովին բավարարվել “Leben” /կյանք/ բառով: “Dasein” և “Leben” բառերն իմաստային առումով շատ մոտ են, և վերջինս նույնպես հնարավոր է ընկալել որպես *ինֆինիտիվ*՝ “Leben”-ը “կյանքն” է, իսկ “leben”-ը “ապրելը”: Սրանով, իհարկե, Հայդեգերը մնալու էր *կյանքի փիլիսոփայության* դիլեմայյան ծիրում: Այնինչ, “Dasein”-ի ներմուծմամբ մտածողը հնարավորություն է ստանում

¹⁰⁶ Ուշագրավ է Ժ. Գրոնդենի դիտողությունն այն մասին, որ հայդեգերյան *փաստականությունը* (Faktizität) ձևավորվել է որպես նորկանտականության *տրամաբանականության* (Logizität) հակոտնյա [36, 46]:

¹⁰⁷ Արտասանել «Դա՛լայն»:

ակտուալացնել նաև “da sein” բայի լրացուցիչ՝ “այստեղ լինել”, “ներկա գտնվել”, իմաստները, որով այդ եզրը շեշտակիորեն մոտեցվում է *ինքն իրեն հարաբերված, արթուն* անձնավորության կիրկեգորյան ըմբռնմանը:¹⁰⁸

Անկասկած է, որ դիլթայյան և կիրկեգորյան տեսությունների այդ սինթեզից է առաջ եկել Հայդեգերի *փաստականության հերմենևտիկայի* յուրահատուկ կառույցը: Այլ բան է, սակայն, որ նույն այդ համադրության ընթացքում առաջացած աննկատելի ճեղքվածքները հետագայում պայմանավորեցին նրա գլխավոր երկի՝ “Գոյության և ժամանակի”, ներքին հակասականությունը և դրա փիլիսոփայական թեմաների այստեղից բխող կերպափոխությունների շարանը:

Բներկութաբանությունը, գոյաբանությունը և հերմենևտիկան

Հիշեցնեմ, որ սույն հետազոտության մեջ անձնավորության խնդրին մենք բախվեցինք այնքանով, որքանով Հայդեգերի հետ միասին որոնում էինք գոյի այն առանձնահատուկ տեսակը, որի օգնությամբ հնարավոր կլիներ պարզել *գիտակցության՝ գոյություն ունենալու ուրույն կերպը*, իսկ այնուհետև՝ գոյության իմաստն ընդհանրապես: Այդ հարցադրումը, թեև չէր համապատասխանում հուսեռյան բներկութաբանության ավանդական մոդելին, այնուամենայնիվ պահպանում էր կապն իր սկզբնաղբյուրի հետ, քանի որ կարող էր դիտվել որպես ուսուցչի “դեպի իրերն ինքնին” առաջնորդող կարգախոսի կիրառության ոլորտի ընդլայնում: Բայց հարացույցը վերջնականապես փոխվում է, երբ պարզ է դառնում, որ բներկութաբանական հետազոտության համար անմիջականորեն հասանելի միակ գոյը՝ ներ-կայությունը, հանդես է գալիս որպես *պատմական* ֆենոմեն:

Հայտնի է, որ խստիվ գիտության հնարավորությունը հիմնավորել փորձող Հուսեռլի համար պատմականությունն ուսումնասիրության թեմա չի եղել: Խստիվ գիտելիքի հիմքում դրված անփոփոխ և հավերժական ապրիորին պատմական լինել չէր կարող

¹⁰⁸ Հայդեգերն «ներ-կայություն» եզրը նկատի ունի հենց այդ հանգամանքը և կոչված է արտահայտել հայդեգերյան կոնցեպտի բազմիմաստությունը՝ տարանջատող գծիկը շեշտում է *գոյության* /կա-յության/ բաղադրիչը, պահպանում ներքին սթափության՝ *ներկա լինելու*, կարևորագույն գործառույթը և հնարավորություն տալիս տարբերելու այս յուրահատուկ եզրը պարզ «ներկայությունից» /Anwesenheit/, որը նույնպես հաճախ օգտագործվում է հայդեգերյան հղացքի շրջանակներում:

[168]:¹⁰⁹ Գոյը բնորոշող կատեգորիաների համակարգի պատմական պայմանավորվածության լայտմոտիվն ավելի շուտ հեգելյան ծագում ունի: Ուրեմն, եթե խոսքն անպայման բներևութաբանությունը *պատմական* դարձնելու մասին էր լինելու, ֆենոմենոլոգիայի հեգելյան տարբերակին դիմելը կարող էր ավելի պատեհ թվալ. չէ՞ որ վերջինս նկարագրել է մարդկային գիտակցության մեջ ի հայտ եկող պատկերների այն հերթափոխը, որում, ինչպես Հեգելը կարծում էր, արտացոլված են օբյեկտիվ ոգու զարգացման հիմնական աստիճանները:

Սակայն հեշտ է համոզվել, որ պատմականության հեգելյան ըմբռնումը չէր կարող ընդունելի լինել Հայդեգերի համար: Պատճառը միայն այն չէր, որ Հեգելի և Հուսեռլի բներևութաբանական մեթոդները սկզբունքորեն տարբեր էին՝ առաջինը *կառուցավորող* էր, իսկ երկրորդը՝ *հայեցող*: Իրական բարդությունը ոչ այնքան տարբերությունն էր, որքան նմանությունը. երկու մտածողներն էլ աշխարհին նայում էին *sub specie aeternitatis*՝ հավերժության դիրքերից:

Հեգելի աշխարհիայացքը պատմական էր այնքանով, որ անցյալի բոլոր իրադարձությունները նրանում դիտարկվում էին որպես համաշխարհային պատմության անհրաժեշտ փուլեր, որոնք *վերառնվում-պահպանվում են* վերջնական արդյունքում: Եվ դա նշանակում էր, որ իրականության ամփոփիչ՝ բուն հեգելյան, պատկերն այլևս պատմական լինել չէր կարող. մեծ դիալեկտիկի “ամեն ինչ ըմբռնող” միտքը կտրում-անցնում էր ողջ պատմությունը, և բոլոր դարաշրջաններն ու իրադարձությունները *հավասարապես թափանցիկ* էին նրա առջև: Սեփական փիլիսոփայությունը որպես բացարձակ ոգու ինքնաճանաչման վերջնական արդյունք դիտարկող Հեգելին պետք է թվար, որ իր տրամադրության տակ բացարձակ, փաստորեն՝ աստվածային, դիտակետ կա:

Հայդեգերը զուրկ էր նման պատրանքից: Նրա դիտակետը միշտ կապված էր յուրաքանչյուր անգամ “հենց ա՛յս” կոնկրետ գոյի գոյության հետ, և *այդ իմաստով* խորապես կիրկեգորյան էր: Բայց միայն այդ իմաստով: Սկզբունքային առումով, թեև Հայդեգերի գոյաբանությունը *փաստացի կյանքին* էր վերաբերվում, խնդրի կիրկեգորյան լուծումը նրա համար նույնքան անընդունելի էր, որքան և հեգելյանը: Կիրկեգորի *այսպեղ և*

¹⁰⁹ Պատմականության խնդրին Հուսեռլն անդրադարձել է միայն կյանքի վերջին տարիներին, երբ հայդեգերյան հղացքն արդեն ձևավորված էր:

հիմա գոյություն ունեցող անհատն, այո՛, վերջավոր էր, բայց նրան տրված էր քրիստոնեական հավատի միջոցով աստվածայինին հաղորդվելու հնարավորությունը: Հայդեգերի համար Հեգելի՝ *փիլիսոփայական*, և Կիրկեգորի՝ *քրիստոնեական*, աստվածները հավասարապես փակագծված էին: Դրանով նրա խնդրի բարդությունը բազմապատկվում էր: Մի կողմից, նա պետք է կարողանար միավորել անկրկնելի անհատականության կիրկեգորյան գաղափարը և կատեգորիաների պատմականության վրա խարսխված փիլիսոփայության հեգելյան ծրագիրը [հմմտ. 118, 17]: Մյուսից, սակայն, նա պետք է հաշվի առներ, որ այդ երկու, իր համար այդքան կարևոր, դիտակետները *փոխադարձաբար թափանցիկ չեն*:

Հենց այդ ոչ թափանցիկությունն էլ նկատի ունի Հայդեգերը, երբ արձանագրում է, որ *փաստացի կյանքը չի կարող ըմբռնվել անմիջականորեն*: Եվ այստեղ ի հայտ է գալիս երրորդ դժվարությունը՝ ընդունելով *փաստականության* միջնորդավորված բնույթը, Հայդեգերը ձեռք է բարձրացնում հուսեռյան բներնութաբանության հիմնասյուներից մեկի՝ *ակնհայտության սկզբունքի* վրա: “Ինտուիցիան”, որը Հուսեռյի հղացքում արտահայտում էր կատեգորիալի՝ հայեցողության մեջ անմիջականորեն տրված լինելու գաղափարը, փոխարինվում է մարդու՝ որպես առանձնահատուկ գոյի, կենդանի և փաստական “ներկայությամբ”: Կենդանի ներկայությունն, իհարկե, ենթադրում է անմիջականություն և առնվազն այդքանով վերարտադրում է կենդանի հայեցողության գործառույթը: Բայց նրա փաստականությունը պատմական է և պահանջում է միջնորդավորված մոտեցում: Դրա պատճառն այն է, որ մեր ներկան տրված չէ մեզ հայեցողության միջոցով՝ այն բեկվում է *պատմական ավանդության* մեջ, իսկ վերջինս ակնհայտ չէ և *հասկացման կարիք ունի*: Սրանով Հայդեգերը փաստորեն վերահաստատում է հայտնի հերմենևտիկական թեզն այն մասին, որ ավանդության անհատական ընկալումը ոչ թե հասկանալուց է սկիզբ է առնում, այլ չհասկանալուց:¹¹⁰

Բնական է, որ դիրքորոշման այս ճշգրտման արդյունքում, Հայդեգերի տեսադաշտում նորից հայտնվում է Վիլհելմ Դիլթայը: Մենք հիշում ենք, որ երիտասարդ բներնութաբանի հիացմունքը դիլթայյան փիլիսոփայությամբ վերաբերվում էր

¹¹⁰ Շլայերմախերն այդ կապակցությամբ ասում է. «(Մեկնության) արվեստի աղքատիկ փորձը ելնում է նրանից, որ հասկացումն առաջանում է ինքնին և նպատակն արտահայտում է բացասական ձևով՝ պետք է խուսափել չհասկանալուց: ...Հարուստ փորձը ելնում է նրանից, որ ինքնին առաջանում է չհասկանալը, և որ յուրաքանչյուր կետում պետք է ձգտել հասկացման և փնտրել այն» [209, 92]:

“հետազոտության նոր բնագավառի հայտնագործությանը” ոչ մեթոդին: Եվ այնուամենայնիվ, որքան ավելի է Հայդեգերը հեռանում բներևութաբանության հուսեռյալ ըմբռնումից, այնքան ավելի ուշադիր է դառնում ուշ Դիլթայի հերմենևտիկական մեթոդի միջուկի՝ *հասկացման* նկատմամբ:

Նաև այստեղ Հայդեգերը լիովին ինքնուրույն է մնում: Ի տարբերություն “ոգու մեթոդաբան” Դիլթայի, հերմենևտիկայում նրան հետաքրում է ոչ թե “հասկացման տեսությունը”, այլ պատմականորեն գոյություն ունեցող ներ-կայության ինքնահասկացումը: Դրանով, “հասկանալը” դուրս է բերվում *ոգու մասին գիտությունների մեթոդի* կարգավիճակից, որ նա վայելում էր Դիլթայի մոտ, և առավելագույնս մոտեցվում *Եսի ինքն իրեն հարաբերված լինելու* կիրկեգորյան գաղափարին:

Ընդունելով, որ անձնավորության ինքնահասկացումը կարող է իրականացվել միայն *զարպուդի ճանապարհով*՝ որպես ոչ թափանցիկ պատմական ավանդության անհատական յուրացում, Հայդեգերն ընդհուպ մոտենում է սեփական փիլիսոփայական հղացքի ձևավորմանը, որի բարդ հյուսվացքում առանձնահատուկ տեղ էր հատկացված ինչպես Ս. Կիրկեգորից և Վ. Դիլթայից, այնպես էլ Է. Հուսեռլից քաղված լայտմոտիվների անկրկնելի համադրությանը:¹¹¹

Կերպափոխությունները, որոնց Հայդեգերը ենթարկում է իր նախորդների գաղափարները, իրոք ուշագրավ են:

Ավանդական բներևութաբանական ընթացակարգը գործ ուներ *գիտակցության ինտենցիոնալ առարկաների և նրանցում հիմնավորված ապրիորիի* հետ: Այդ զույգի *գոյաբանական և պատմական* վերաիմաստավորման շնորհիվ ի հայտ է գալիս սկզբունքորեն նոր մի կոնստելացիա՝ “անձնավորություն - ավանդություն” հարաբերությունը:

Հուսեռլյան բներևութաբանությունը ենթադրում էր նաև, որ կատեգորիալ հայեցողությունը հնարավոր չէ իրականացնել գիտակցության “բնական դիրքորոշման” պայմաններում՝ տրանսցենդենտալ մոտեցումը պետք է ազատագրվեր

¹¹¹ Այդ համադրության մեջ անշփոթելի է կոմս Յորքի ազդեցության շնորհիվ ներմուծված հեգելյան ֆերմենտը: Յորքը, մատնացույց անելով «կյանքի և ինքնագիտակցության մետաֆիզիկական փոխկապակցվածությունը», որի գիտակցությունը բավարար չափով հատուկ չէր ո՛չ Դիլթային, ո՛չ Հուսեռլին, կարողացել էր «կամուրջ գցել Հեգելի ոգու բներևութաբանության և Հուսեռլի տրանսցենդենտալ սուբյեկտիվության բներևութաբանության միջև» [123, 240]:

տարածաժամանակային պատկերացումների կապանքներից: Հայդեգերի մոտ “բնական դիրքորոշումն”, ինչպես գիտենք, նախասկզբնական է և ելակետային՝ այն “ինքն իրեն ցույց է տալիս” և կասկածի տակ դրվել չի կարող: Դրա փոխարեն “ոչ թափանցիկության” խանգարիչ գործառույթը հանձնված է *ոչ քննադատական ձևով ընկալված ավանդությանը*: Մարդը *պատանդ է մնում* ավանդությանը,¹¹² քանի դեռ վերջինս ներքնապես հասկացված չէ: Իսկ ավանդությունը կարող է հասկացվել միայն այն դեպքում, եթե անձնավորությունը *արթուն* է:

Հայտնի է, որ *արթունության* հայդեգերյան պահանջը (Wachheit) քրիստոնեական ծագում ունի: Վերը մենք տեսել ենք, որ դրա անմիջական աղբյուրը Կիրկեգորի “ինքն իրեն հարաբերված ես”-ն է, բայց և գիտենք, որ արթունության, սթափության, նաև *հսկելու* գաղափարը քրիստոնեության մեջ լայն տարածում է ունեցել և որպես այդպիսին ավանդական է:¹¹³ Հայդեգերը պահպանում է այդ կոննոտացիաները, բայց դրա հետ մեկտեղ “արթունությանն” այնպիսի զուտ փիլիսոփայական բովանդակություն է վերագրում, որը հնարավոր է դարձնում այդ եզրի *խստիվ*՝ համարյա *ինստրումենտալ*, գործառնումը երկու տարբեր հեռանկարից՝ դրսից և ներսից:

Դրսից, արթունությունը հարաբերված է *ավանդության հասկացմանը*: Այդ հարաբերությունը չի կարող նկարագրվել “անմիջական հայեցողության”, “նայել-տեսնել կարողանալու” և ավանդական ֆենոմենոլոգիական զինանոցից քաղված այլ հնարների միջոցով: Եթե ավանդությունն առաջին հայացքից հասկանալի չէ, ապա այն պատճառով, որ այն փայտացած-կաղապարված է, խեղաթյուրված դարեր տևած անշահագրգիռ, ձևական վերարտադրման արդյունքում: Դրա համար էլ Հայդեգերը գտնում է, որ *արթուն ձևով հասկանալ* ավանդությունը, նշանակում է *քննադատել* այն, բայց ոչ թե խսապո ժխտելու, այլ *ավանդության ակունքին հասնելու*, նրա *սկզբնական կորիզը հետազա*

¹¹² Հայդեգերն օգտագործում է *բռնված* befangen, բառը:

¹¹³ Հայերիս այն կարող է հիշեցնել, օրինակ, Գրիգոր Նարեկացու ‘Մատյանը’, ուր հեղինակի անձնանունը խորհրդանշորեն փոխարինված է ‘հսկող’ բառով: Նարեկացի ‘Գրիգորիսը’ /հունարեն՝ հսկող/, իր աղոթագրքի ‘Վերստին յաւելուած կրկին հեծութեան նորին հսկողի...’ տողով /գլ. Բ և հջ./, անմիջականորեն իր անունից է դիմում Աստծուն: Հայդեգերի ոչ քրիստոնյա ժամանակակիցներից այդ ինտուիցիան ամենացայտուն ձևով արտահայտել է Ֆրանց Կաֆկան: Նրա 1920-ին բյուրեղացած «*Մեկն արթուն պէտք է լինի, ասված է: Ներկա պէտք է լինի մեկը*» հայտնի բանաձևումը արժանի է հատուկ ուշադրության, քանի որ բնագիրը /Einer muss da sein/ բառացիորեն վերարտադրում հայդեգերյան հղացքի կենտրոնական եզրը՝ Dasein:

շերտավորումներից զտելու նպատակով՝ հարցադրում, որում մեկ անգամ ևս ի հայտ է գալիս մտածողի վստահությունը “նախասկզբնականի” (Anfängliche) *խսկության* նկատմամբ, նրա ձգտումը “դեպի իրերն ինքնին”:

Ավանդության այդպիսի, *ակունքն ի բաց դնող* քննադատությունն, ըստ Հայդեգերի, հնարավոր է իրականացնել միայն մեկ ձևով՝ որպես *կազմաքանդում* (Destruktion): Կազմաքանդումը ոչնչացում չէ, դա գոյություն ունեցող կառույցի առանձին ոչ հարազատ հատվածների զգուշավոր հեռացում է, որի շնորհիվ հնարավոր է դառնում բացահայտել նրա անաղարտ նախասկզբնական տեսքը:

Բնական է հարց տալ. ինչպե՞ս կարելի է վստահ լինել, որ ավանդության կազմաքանդումը հասել է իր նպատակին՝ հաղորդվել է ակունքին՝ չէ՞ որ “այստեղ և հիմա” գոյություն ունեցող ներ-կայությունը զուրկ է հեգելյան “ամեն ինչ հասկացող” բացարձակ դիտակետից: Պարզվում է, որ կազմաքանդման ուղղությունը և ընթացքը գնահատող չափանիշը *ներկան* է, բայց ոչ իր անմիջական տրվածության իմաստով, այլ այնքանով, որ ավանդությունը կազմաքանդվում է հանուն ներկայի, հանուն նրա՝ ներկայում նորովի կրկնության: “Պատմության քննադատությունը միշտ էլ միայն ներկայի քննադատություն է”, ասում է Հայդեգերը [151, 239]: Եվ դա զարմանալի չէ, քանի որ ներկայի նկատմամբ *արթուն* վերաբերմունքը “միայն իր”, “սեփական” հնարավորություններից ելնող *փաստականության* բնական գործառույթն է:

Այսպիսով, ավանդության հասկացումը տեղի է ունենում անցյալի և ներկայի միջև գտնվող այն լարված դաշտում, ուր *այսօրվա իր հնարավորությունների հեռանկարից ելնող արթուն ներ-կայությունը կազմաքանդում է ավանդությունը, ի բաց դնելով նրա կենդանի ակունքը և նորովի կրկնելով այն*:

Ստացված եզրակացության մեջ աչքի է զառնում *անձնավորության ինքնահասկացման և ավանդության հասկացման* անքակտելի կապը: Առաջինն, ինչպես տեսանք, հնարավոր չէ առանց պատմականորեն ժառանգված ավանդության վերարժարման: Երկրորդը՝ *ավանդության նախասկզբնական իմաստի մասին հարցադրումը*, անհնար է, եթե չի դիտվում *հարց տվողի փաստական հնարավորությունների այսօրվա հեռանկարից*: Դա նշանակում է, որ “արթնության” հայդեգերյան պահանջը Հուսերի “էպոքեն” փոխարինելու կոչված մեթոդաբանական հնար չէ, որի օգնությամբ հնարավոր լիներ մեկընդմիջտ պարզել ավանդության

անադարտ *իսկական* իմաստը: Եթե “իսկական” բնորոշումն այս համատեքստում կիրառելի է, ապա ո՛չ թե ավանդության “վերջնականորեն գտնված” մեկնաբանության, ա՛յլ անձնավորության որպես ինտենցիոնալ գոյի *գոյության կերպի* նկատմամբ: Եվ այդ գոյության *իսկական կերպն*, ըստ Հայդեգերի, *արթուն լինելն է: Իսկական գոյության* այլընտրանքը *ոչ իսկական*, այսինքն՝ *ոչ արթուն*, ավանդակապաշտ գոյակերպն է, որը հակված է ավանդության ստանդարտ մեկնության *անհնքնություն* ընդունմանը:

Անձնավորության իսկական և ոչ իսկական գոյության մասին հարցադրումն իր հետ բերում է արթունությունը նաև *ներսից* ուսումնասիրելու խնդիրը: Չէ՞ որ անհատի փաստականության իմաստն այն չէ, որ մենք “կանք” մի որոշակի պատմական ժամանակաշրջանում, այլ այն, որ մեր *գոյության կերպն ինքնին* բնորոշվում է հենց այդ “մի որոշակի պատմական ժամանակաշրջանում լինելու” հանգամանքով [151, 36]: Հետևաբար, արթունությունը հանդես է գալիս որպես ներ-կայության կատեգորիալ կազմության էական բաղադրիչներից մեկը: Խոսքն այստեղ ոչ թե այս կամ այն պատմական վիճակի մասին է, այլ անձնավորության գոյության այն կերպի, որով պայմանավորված է նրա “պատմական լինել կարողանալը”: Քանի որ նկարագրության առարկան նորից կատեգորիալ ապրիորին է, կանտ-հուսեռլյան հարացույցի հետ կապը այստեղ այստեղ դեռ կտրված չէ, և այդպիսի հետազոտությունը, իր ողջ յուրահատկությամբ հանդերձ, չի բացառում անմիջական նկարագրության ֆենոմենոլոգիական մեթոդը: Տրանսցենդենտալ փիլիսոփայության լեզվով այդ նկարագրությունը կարող է բնորոշվել որպես ներ-կայության “արթունության հնարավորության պայմանների” բներևութաբանական բացորոշում: Հենց այստեղից էլ ապագայում ծագել է Հայդեգերի “ներ-կայության անալիտիկան”:

Ասվածից պարզ է դառնում, որ Հայդեգերի իրականացրած կերպափոխությունների շարանը չէր կարող չհանգեցնել բներևութաբանական մեթոդի բուն էության վերաիմաստավորմանը: Վերջինիս տրամաբանությունն, ինչպես տեսանք, արտահայտվել է հետևյալ քայլերով.

- Ինտենցիոնալ առարկայի կատեգորիալ կազմության վերլուծական նկարագրությունը՝ անալիտիկ դեսկրիպցիան, որ կենտրոնական դեր ուներ հուսեռլյան ֆենոմենոլոգիայում, Հայդեգերի մոտ փոխարինվել է պատմական

ավանդության կազմաքանդող հասկացմամբ: Սույնով, *բներկութաբանությանը շնորհվել է հերմենևտիկայի կարգավիճակ:*

- Պատմական ավանդության հասկացումը մեկնաբանվել է որպես փաստական ներ-կայության գործառույթ: *Դիլթայի՝ լեզվական տեքստերի հասկացմանն ուղղված հերմենևտիկական տեսության մոդելի փոխարեն առաջ է եկել փաստականության հերմենևտիկայի հղացքը:*

- Ներ-կայության *արթունությունն* արձանագրվել է որպես պատմական ավանդության հասկացման պայման: Արթունության պահանջը համապատասխանում է բներկութաբանության յուրահատուկ մեթոդաբանական ուղղվածությանը՝ նրա *ինչպեսին*: Դրա շնորհիվ, “իրենք իրենց ցույց տվող ֆենոմենների” քողազերծող հասկացումն իր հիմնական խնդիրը համարող *փաստականության հերմենևտիկական պահպանել է նաև բներկութաբանական գործառույթը:*

- Ցույց է տրվել, որ ավանդության որևէ մեկնաբանություն՝ հասկացում, չի կարող լինել *բուն ինքը* բոլոր ժամակների համար: *Բուն ինքը* կարող է լինել *արթուն ներկայությունը*: Այստեղից առաջ է եկել փաստական ներ-կայության “արթունության հնարավորության պայմանների” նկարագրության խնդիրը, որի իրականացումը բներկութաբանական միջոցներ է պահանջում:

- “Փաստական ներ-կայության” կատեգորիալ կազմությունը մեկնաբանվել է որպես *գոյի գոյությունը* բնորոշող ապրիորի: *Փաստականության հերմենևտիկական ստացել է գոյաբանության կարգավիճակ:*

- Փաստականությունը դիտվել է որպես առանձնահատուկ գոյ, որի գոյակերպի ուսումնասիրությունը կարող է ի բաց դնել գոյության իմաստն ընդհանրապես: Սույնով, *հերմենևտիկական բներկութաբանությունը վերջնականապես հաստատվել է որպես գոյաբանություն:*¹¹⁴

¹¹⁴ Հասկանալի է, որ ներկայացված վերակազմությունն արտահայտում է հայդեգերյան հղացքի զարգացման *տրամաբանական՝ ո՛չ պատմական*, փուլերը: Քսաներորդ դարի ամենաուրույն փիլիսոփաներից մեկի մտքի ձևավորման փաստական պատմությունը դուրս է մեր հետազոտության շրջանակներից:

Արմատական կերպափոխությունների և վերաիմաստավորումների այս տպավորիչ շղթայի շնորհիվ հայդեգերյան մտքի կիզակետում գտնվող երեք հիմնական դիսցիպլինները՝ գոյաբանությունը, բներևութաբանությունը և հերմենևտիկան, հարաբերվում են միևնույն առարկային՝ ներ-կայության փաստականությանը, և ըստ էության համընկնում են: Այդ սինթետիկ պատկերացման ձևավորմամբ վերջնականապես բյուրեղանում է վաղ Հայդեգերի փիլիսոփայական հղացքը:

Առջևում “Գոյությունը և ժամանակն” էր:

2. ԳԻՐՔ ՃԱՆԱՊԱՐՀԻ

Գիրքը

Իր անվիճելի գլուխգործոցը՝ “Գոյությունը և ժամանակը”, Հայդեգերը գրել է պաշտոն ստանալու ակնկալիքով: Մարբուրգի համալսարանի փիլիսոփայության ֆակուլտետի առաջարկը՝ Նիկոլայ Հարտմանի հեռանալուց հետո օրդինար պրոֆեսորի ազատված տեղը Հայդեգերին հանձնելու վերաբերյալ, մերժվել էր կրթության նախարարության կողմից, քանի որ Հայդեգերը, իր դիսերտացիոն թեզի պաշտպանությունից հետո (1916), ոչ մի գիտական աշխատանք չէր հրատարակել՝ նաև Մարբուրգում, ուր աշխատում էր 1923-ից: Թեև 1926-ին “Գոյության և ժամանակի” հապշտապ Բեռլին ուղարկված երկու մամուլները նախարարությունն “անբավարար” էր համարել, հաջորդ տարի նա, այնուամենայնիվ, ստացել է Մարբուրգի օրդինարիուսի պաշտոնը: Մինչ այդ՝ նույն 1927-ին, Է. Հուսեռլի խմբագրությամբ հրատարակվող փիլիսոփայական տարեգրքի ութերորդ հատորում և միաժամանակ որպես առանձնատիպ, լույս է տեսել “Գոյությունը և ժամանակը”:

Վերը ներկայացված արտաքին հանգամանքները, նախ և առաջ՝ ժամանակի պակասը, իրենց կնիքն էին դրել գրքի կառուցվածքի և ոճի վրա: Արդեն իսկ շարադրանքի ձևը միասնական չէր: Տարիների ընթացքում կուտակված նյութը¹¹⁵ կարգավորվում և ներկայացվում էր հաստատական, առարկություն չվերցնող *ապողիկտիկ*

¹¹⁵ «Գոյության և ժամանակի» սկզբնավորումն ընդունված է կապել 1923/24 թվականների ծմռան հետ:

շեշտադրությամբ՝ այն ինչ վաղուց մտածված էր և ներքինից մարսված՝ որպես մանրամասնորեն մշակված, լեզվական կատարելության հասցված շարադրանք, այն, որ դեռ բավականաչափ պարզ չէր՝ *ո՛չ որպես վարկած կամ ենթադրություն*, այլ որպես *սխեմատիկ ուրվագիծ*՝ աշխատանքային ծրագիր, որն իրականացվելու էր գրքի դեռևս գրվելիք մասերում:

Իհարկե ճիշտ չէր լինի “Գոյության և Ժամանակի” շարադրաոճի գաղտնիքը փնտրել միայն պարզ շտապողականության կամ հեղինակի ինքնաբավ կեցվածքի մեջ: Նրանում, ավելի շուտ, արտահայտվել է Հայդեգերի մշակած փիլիսոփայական մեթոդի հերթական կերպափոխությունը: Բներևութաբանության և հերմենևտիկայի միասնությունը, որ Հայդեգերը հիմնավորել էր տեսականորեն, այժմ ներկայանում էր լեզվական մակարդակով՝ որպես *ինքն-իրեն-իր-մեջ-ցույց-տվող խոսքի* հայեցող հասկացում: Հայդեգերն իր երկում չէր հրաժարվում ապացուցողականությունից, միայն թե ապացույցները հաճախ առաջարկվում էին ոչ թե տրամաբանական դատողությունների ձևով, այլ որպես բներևութաբանական թափանցիկություն ձեռք բերած խոսքի ակնհայտություն, որի հասկանալը ոչ միայն *մեկնություն*, այլև *նայել-տեսնել* էր պահանջում: Թվում է, որ այդ երկում Հայդեգերին հաջողվել է մոբիլիզացնել գերմանարենի ողջ իմաստաստեղծ ռեսուրսը: Բայց անսպասելին այն է, որ փիլիսոփայի խոսքը դրանով *այլաբանական* կամ *փոխաբերական* հնչեղություն չի ստացել. տրակտատում օգտագործվող եզրերի խստությունը հասցված է այնպիսի աստիճանի, որ մասնագետները գերադասում են խոսել “Գոյության և Ժամանակի” տերմինաբանության *տեխնիկական* բնույթի մասին: Հենց դրանով էլ պայմանավորված են այդ զարմանալի գրքի լեզվի անկրկնելիությունը և նրա թարգմանության հետ կապված բոլոր դժվարությունները:

Այդ ամենով հանդերձ, փաստն այն էր, որ հայդեգերյան ձեռնարկն անավարտ էր մնացել: Ներածական գլխում խոստացված *վեց բաժինների փոխարեն գրվել էր միայն երկուսը*, և այդ բացթողումը, հասկանալի է, զուտ տեխնիկական չէր: Սեփական մտքի նվաճումներն ի մի բերելու և որպես որոշակի ավարտուն ամբողջ ներկայացնելու հայդեգերյան ճիգը բացահայտում էր մտածողի համադրական հղացքի մեջ ներառնված առանձին բաղադրիչների ոչ լրիվ համատեղելիությամբ պայմանավորված բացերը և

ճեղքվածները, որոնք նախնական փուլում անտեսվել էին՝ հետագայում մշակվելու նպատակով:

Խնդիրներից դժվարագույնն, իհարկե, գլխապտույտ անցումն էր, որ Հայդեգերը նախատեսում էր կատարել բներևութաբանական հետազոտության *նմուշ-գոյից՝ ներկայությունից*, դեպի *գոյությունն ինքնին*: Նշված ձեռնարկի հաջողությունից էր կախված ողջ երկի գնահատականը՝ արդյո՞ք “Գոյությունը և ժամանակը” “գոյության”, թե՞ “գոյության հարցը լուծել չկարողանալու” պատմություն է: Այդ խճճված խնդրի մեջ խորամուլ լինելու համար անհրաժեշտ է շարժվել երկու ուղղություններով՝ նախ անդրադառնալ գոյության հարցի մասին հայդեգերյան հարցադրման յուրահատկությանը, ապա տեսնել, թե ի՞նչ միջոցներով է Հայդեգերը փորձել մոտենալ առաջադրված հարցի լուծմանը:

Գոյության հարցը

“Հայդեգերին հասկանալու համար պետք է նախ մի պահ մոռանալ „գոյության հարցը“: “Մարտին Հայդեգերի ընկերության” նախկին նախագահ Գյունտեր Ֆիգալի այս անսպասելի խորհուրդը բազմանշանակ է: Մի կողմից, այն պարզապես արձանագրում է, որ փիլիսոփայի մտքին հասու դառնալու ամենավստահելի ճանապարհը ոչ թե տարածված կարծրատիպերին, այլ նրա գաղափարների ձևավորման պատմությանը հետամուտ լինելն է [118, 8]: Մյուս կողմից, սակայն, մեջբերված տողերում զգացվում է “գոյության” թեման որպես հայդեգերյան մտքի համար համեմատաբար օտար տարր դիտարկելու վերջին տասնամյակներում առաջ եկած միտումը:¹¹⁶ Այն կապված է Հայդեգերի վաղ ֆրայբուրգյան դասախոսությունների հետմահու հրապարակման հետ, որոնցում գոյության խնդիրն արծարծված է միայն մարդկային գոյության առումով և ոչ որպես հարց գոյության մասին ընդհանրապես: Օտտո Պյոգելերն այդ կապակցությամբ նույնիսկ կասկած է հայտնել, որ Հայդեգերը մտադրված է եղել դուրս թողնել իր ամենավաղ դասախոսությունները “Երկերի լիակատար ժողովածուից” սեփական մտքի սկզբնավորումը չափազանց “էքզիստենցիալիստական” երանգավորումից մաքրելու

¹¹⁶ Վերջինիս մասին խոսում է Ժ. Գրոնդենը [36, 53]:

համար [251, 124; 36, 53]: Հայդեգերն իբր հետագայում¹¹⁷ ձգտել է ինքն իրեն ոճավորել որպես “գոյության մտածող”, որի ուշադրության կենտրոնում սկզբից ի վեր գոյության իմաստավորման խնդիրն է եղել:

Ինձ, այնուամենայնիվ, գերադասելի է թվում այն տեսակետը, որը չժխտելով ինքնաոճավորման հնարավոր հակումը Հայդեգերի մոտ¹¹⁸, շեշտում է “գոյության հարցի” օրգանական կապը մտածողի մյուս հիմնարար հարցադրումների, այդ թվում՝ բներկութաբանական մեթոդի, հետ: Այդ կապի անքակտելիությունը և, միևնույն ժամանակ, ներքին հակասականությունն առավել ցայտուն է երևում մեզ հետաքրքրող “Գոյություն և ժամանակ” տրակտատում, որի տրամաբանությանը մենք կհետևենք ստորև:

“Գոյության և ժամանակի” մուտքի հատվածում Հայդեգերի արված հիերատիկ հայտարարությանն այն մասին, որ “գոյության իմաստի մասին հարցը մոռացության է մատնված”, մենք արդեն ծանոթ ենք: Հարցի վերարժարժման անհրաժեշտությունը հիմնավորելու համար Հայդեգերն երեք կարգի փաստարկներ է բերում: Նախ, նա անհրաժեշտ է համարում հակիրճ ներկայացնել այն *Նախապաշարումները*, որոնց պատճառով չի ըմբռնվում գոյության մասին հարցը նորովի դնելու անհրաժեշտությունը: Այնուհետև, նա հիմնավորում է գոյության հարցի *գոյաբանական* և *գոյական* առաջնայնությունը:

Ա. Նախապաշարումները [ըստ 154, 3-4]

1. Գոյությունն ընդունված է դիտարկել որպես ամենաընդհանուր հասկացությունը: Սովորաբար նշվում է, որ “գոյության ըմբռնումը ներկա է այն ամենում, որ մենք ըմբռնում ենք որպես գոյ” (Թոմմա Ակվինացի): Դա ճիշտ է: Բայց հայտնի է, որ ինքը՝ գոյությունը, գոյ չէ, և գոյի համեմատ գոյության ընդհանրությունն էլ “սեռի և տեսակի” հարաբերություն չէ: Եթե “գոյությունը” ամենաընդհանուր հասկացությունն է, դա դեռ չի նշանակում, որ այն նաև ամենապարզն է: Ընդհակառակը՝ այն ամենամութն է և պարզաբանման կարիք ունի:

¹¹⁷ Մասնավորապես, «Իմ ճանապարհը դեպի բներկութաբանություն» վերը մեջբերված ինքնակենսագրական խտացման մեջ:

¹¹⁸ «Իսկ ո՞ր փիլիսոփային, կամ նույնիսկ ո՞ր մարդուն այն հատուկ չէ». – Գրոնդեն [36, 53]:

2. Ասում են, որ “գոյության” հասկացությունն անսահմանելի է: Սա բխում է նրա ընդհանրականությունից՝ չկա ավելի ընդհանրական հասկացություն, որից կարողանայինք մակաբերել գոյությունը: Բայց այն, որ “գոյությունը” սահմանելի չէ ավանդական տրամաբանություն միջոցներով, չի վերացնում նրա իմաստի մասին հարցը դնելու անհրաժեշտությունը:

3. Շեշտվում է, որ գոյությունն “ինքնին հասկանալի” հասկացություն է: Չէ՞ որ յուրաքանչյուր ոք հասկանում է “երկինքը կապույտ է”, “ես գոհ եմ” և նման կարգի այլ արտահայտությունները: Այն, որ մենք ապրում ենք գոյության մասին որոշ նախասկզբնական պատկերացում ունենալով, անվիճելի է: Բայց դա մեզ չի ազատում խնդիրը փիլիսոփայորեն իմաստավորելու անհրաժեշտությունից: Հենց այդ “ինքնին հասկանալի”, այսինքն՝ “հանրային բանականության գաղտնի դատողությունների”¹¹⁹ վերլուծությունն է, որ Կանտը “փիլիսոփաների գործն” էր համարում:

Սրանից երևում է, որ գոյության խնդիրը պարզ չէ: Բայց ո՞րն է, այնուամենայնիվ, գոյության իմաստի մասին հարցը դնելու *նպատակը*: Չէ՞ որ խնդրի *պատկառելի ծագումը*՝ Պլատոնի, Արիստոտելի անունների հետ նրա կապված լինելը, հարցադրման արդիականության բավարար հիմնավորում չէ: Խնդրի *սկզբունքայնությունը* և *կոնկրետությունը* ցույց տալու համար Հայդեգերը ներկայացնում է հետևյալ փաստարկները:

Բ. Գոյության հարցի գոյաբանական առաջնայնությունը [154, 9-11]

Գոյությունը միշտ ինչ որ գոյի գոյություն է: Գոյերի ամբողջությունը կարող է տարանջատվել առանձին առարկայական ոլորտների, որոնց թվին են պատկանում, օրինակ, պատմությունը, բնությունը, տարածությունը, կյանքը, ներ-կայությունը, լեզուն և այլն: Սրանք, իրենց հերթին, կարող են դառնալ գիտական հետազոտության առարկաներ: Գիտական բնագավառների սկզբնական բաժանումն իրականացվում է միամիտ և կոպիտ ձևով: Դրանց հիման վրա ձևավորվում են համապատասխան գիտությունների “հիմնարար հասկացությունները”, որոնց հետագայում ճշգրտելու կարիք է առաջանում: Գիտության մակարդակը որոշվում է նրանով, թե որքանո՞վ են նրա հիմնարար

¹¹⁹ Այստեղ բառախաղ կա. Կանտի «die geheimen Urteile der gemeinen Vernunft» արտահայտությունը կարելի հասկանալ նաև որպես «տափակ բանականության գաղտնի դատավճիռներ»՝ իմաստ, որ սրում է Հայդեգերի ասելիքը:

հասկացությունները *ունակ* դիմակայել ճգնաժամի: Հայտնի է, որ բոլորից ուժեղ և խիստ թվացող գիտությունները՝ մաթեմատիկան և ֆիզիկան, հիմնադրույթների ճգնաժամ են ապրել, հիշեցնում է Հայդեգերը¹²⁰: Դժվարությունների առջև են կանգնած նաև կենսաբանությունը, պատմական ոգու մասին գիտությունները և ուրիշները: Գիտությունների հիմնարար հասկացությունների վերախմաստավորումը հնարավոր չէ առանց դրանց առարկայական բնագավառների ճշգրտման: Վերջինս գոյաբանական խնդիր է և իր հերթին ուղենիշ թելի կարիք ունի: Եթե գիտությունը ցանկանում է խստիվ ձևով ուսումնասիրել գոյություն ունեցողի այս կամ այն բնագավառը, այն պարտավոր է նախ հաշիվ տալ իրեն, թե “ի՞նչ իրականում նկատի ունենք մենք, “գոյություն” ասելով”: Ամեն մի գոյաբանություն, որքան էլ այն զարգացած կատեգորիալ համակարգ ունենա, մնում է կույր և իր սեփական մտադրությունները մինչև վերջ չգիտակցող, եթե այն նախապես չի պարզել գոյության իմաստի մասին հարցը:

Գ. *Գոյության հարցի գոյական առաջնայնությունը* [154, 11-15]

Գիտությունները, որպես մարդու որոշակի գործելակերպեր, պատկանում են այդ գոյի, այսինքն՝ մարդու, գոյության կերպին: Վերջինս տերմինաբանորեն ըմբռնված է որպես *ներ-կայություն*: Բայց գիտական հետազոտությունն այդ գոյի միակ և ամենամերձավոր գոյակերպը չէ: Ներ-կայությունը յուրահատուկ գոյ է. մյուս բոլոր գոյերից այն տարբերվում է իր *սեփական գոյությանը հաղորդված լինելու* շնորհիվ: Այն ոչ թե պարզապես կա, այլ կա, *իր լինելն իր համար խնդիր ունենալով*: “Մարդկային գոյության բանն ի՞նչ է” հարցի ճիշտ պատասխանը կլիներ. “Մարդկային գոյության բանը գոյությունն ինքն է”:

Գոյահասկացումն ինքը ներ-կայության գոյական բնորոշումն է: Ներ-կայության գոյական առանձնահատկությունն այն է, որ այն կա գոյաբանորեն:

Գոյաբանական լինել, չի նշանակում գոյաբանություն կազմավորել: Եթե “գոյաբանություն” եզրը պահպանենք գոյության իմաստին վերաբերվող բացորոշ

¹²⁰ Մաթեմատիկայի և ֆիզիկայի հիմնադրույթների ճգնաժամի այս հիշատակումն ուշագրավ է մտածողի *ինքնդիրքավորման* առումով՝ սրանով Հայդեգերը հայտնվում է իրեն ժամանակակից «արթունների» այն խմբի նշանի տակ, որի մեջ էին Ռասելը և Ուայտհեդը (Principia Mathematica, 1910-13), Ա. Այնշտայնը (հարաբերականության երկու տեսությունները՝ 1905 և 1915) և այլոք: Թեպետ նա, ինչպես կտեսնենք ստորև, «գոյության մասին հարցում անողի» իր դիրքն արտոնյալ է համարում հատուկ գիտությունների ներկայացուցիչների համեմատ:

տեսական հարցադրումների համար, ապա ներ-կայության գոյաբանական լինելը՝ վերը նկատի ունեցած իմաստով, պետք է համարվի *նախագոյաբանական*: Բայց դա չի նշանակում պարզապես լինել որպես գոյ՝ գոյորեն, այլ՝ *լինել, գոյությունը հասկանալով*:

Գոյությունը, որին ներ-կայությունը կարող է այս կամ այն ձևով հարաբերվել, և միշտ որևէ կերպ հարաբերված է, կոչվում է *արտակայություն*: Ներ-կայությունն իրեն հասկանում է միշտ իր արտակայությունից ելնելով՝ նկատի ունենալով իր *ինքը լինելու* կամ *ինքը չլինելու* հնարավորությունը: Արտակայության հարցը կարող է պարզի բերվել միայն արտակայելու միջոցով: Դա ներ-կայության գոյական “հանգամանքն” է և կարիք չունի արտակայության գոյաբանական կառուցվածքի տեսական թափանցիկության: Վերջինս այլ կարգի հարց է: Այն կապված արտակայության կառուցվածքների հետ, որոնց փոխկապակցվածությունն անվանում ենք *արտակայականություն*: Սրա անալիտիկան ենթադրում է ոչ թե արտակայական, այլ *արտակայութենական* հասկացում: Ընդ այդմ, ներ-կայության արտակայութենական անալիտիկայի հնարավորությունը և անհրաժեշտությունը նախապես պայմանավորված են ներ-կայության գոյական կազմությամբ:

Արտակայականությունը հասկացվում է որպես արտակայող գոյի գոյակազմություն: Բայց վերջինիս գաղափարում արդեն պարունակվում է *ընդհանրապես գոյության* գաղափարը: Հետևաբար, ներ-կայության անալիտիկայի իրականացման հնարավորությունը կախված է գոյության իմաստի մասին հարցի նախնական մշակումից:

Գիտությունները ներ-կայության գոյակերպեր են, որոնցում վերջինս հարաբերվում է այնպիսի գոյի հետ, որ կարիք չունի *ինքը լինելու*: Բայց ներ-կայությանը հատուկ է էականորեն՝ *գոյություն ունենալ աշխարհում*: Դրանով ներ-կայության գոյահասկացումը հանդես է գալիս նաև որպես “աշխարհի” հասկացում, ինչպես նաև՝ այն գոյի գոյության հասկացում, որ հասու է աշխարհում: Այդ պատճառով, գոյաբանությունները, որոնք վերաբերվում են ոչ *ներ-կայակերպ* գոյի գոյությանը, ինքնին հիմնավորված են ներ-կայության գոյական կառուցվածքում:

Ուրեմն, *հիմնարար գոյաբանությունը*, որից էլ միայն կարող են բխել բոլոր մնացած գոյաբանությունները, պետք է փնտրել *ներ-կայության արտակայութենական անալիտիկայի* մեջ:

Արտակայութենական անալիտիկան ինքն էլ, վերջին հաշվով, արտակայական է, այսինքն՝ արմատավորված է գոյի մեջ: Միայն այն դեպքում, երբ փիլիսոփայող-հետազոտող հարցումն ամեն անգամ ըմբռնվում է արտակայական ձևով՝ որպես *հենց այս* արտակայող ներ-կայության գոյահնարավորությունը, հնարավոր է դառնում արտակայության արտակայութենականության բացորոշումը և դրանով իսկ բավարար հիմնավորված գոյաբանական պրոբլեմատիկայի բովանդակային ըմբռնումը որպես այդպիսին:

Երբ առաջադրվում է գոյության իմաստի մեկնության խնդիրը, պետք է նկատի ունենալ, որ ներ-կայությունը ոչ միայն այն գոյն է, որին նախ և առաջ պետք է ուղղված լինի հարցումը, այլ նաև այն գոյը, որն իր գոյության մեջ միշտ արդեն հարաբերված է *նրան*, ինչին այդ հարցումը վերաբերվում է: Հետևաբար, գոյության հարցը ոչինչ այլ բան չէ, քան բուն ներ-կայությանը պատկանող էական գոյամիտումի՝ նախագոյաբանական գոյահասկացման, արմատականացումը:

“Լինել” հայերեն

“Գոյության և ժամանակի” ներածական հատվածի վերը մատուցված սեղմագրությունը, մանավանդ դրա գրեթե բառացի թարգմանության վերաճած վերջին մասը, աչքի չեն ընկնում պարզությամբ և կարող են անպատրաստ ընթերցողի մոտ տպավորություն ստեղծել, որ Հայդեգերին հասկանալու միակ միջոցն, իսկապես, “գոյության հարցը” մի կողմ դնելն է, եթե ոչ հիմնովին մոռանալը: Իհարկե, իրավիճակը հեշտանում է նրանով, որ ուսումնասիրության առաջին գլխում մենք արդեն առնչվել ենք գոյության թեմային, մոտիկից հետևելով հայդեգերյան մտքի կայացման տրամաբանությանը: Բայց ներկայացված տեքստը մնում է դժվար ընկալելի, քանի որ օտար շարադրանքը՝ ինչ լեզվով էլ այն իրականացված լինի, չի կարող ամբողջապես թափանցիկ դարձնել այն, ինչ *ի բաց է դնում* հայդեգերյան բնագիրը: Հետևաբար, “Գոյության և ժամանակի” հղացքը հայ ընթերցողին առավել հասանելի դարձնելու համար, անհրաժեշտ է անդրադառնալ մտածողի օգտագործած առանձին եզրերի և դրանց փոխարեն առաջարկված հայերեն թարգմանությունների իմաստային և լեզվական յուրահատկությանը:

Ստորև ես կսահմանափակվեմ հասկացությունների այն խմբով, որն այս կամ այն ձևով առնչվում է մեզ հետաքրքրող կենտրոնական եզրին՝ “գոյությանը”: Կմեկնաբանվեն “Sein”, “Seiendes”, “Dasein”, “Existenz” և այլ՝ դրանցիժ ածանցյալ բառերը, ինչպես նաև “ontisch” և “ontologisch” ածականները: Բոլոր այդ եզրերի հայերեն տարբերակներն արդեն օգտագործվել են նախորդ շարադրանքի ընթացքում:

Հայդեգերյան հղացքի ելակետային եզրը “Sein”-ն է¹²¹, որ մեզ մոտ թարգմանված է “գոյություն”: Գոյություն ունեցողի ողջ բազմազանությունը նշանակելու համար Հայդեգերն օգտագործում է Sein-ի հետ նույնարմատ Seiendes բառը, որը բառացիորեն նշանակում է “գոյավոր” կամ նույնիսկ “գոյող”: Sein-ը, դրան հակառակ, արտահայտում է բոլոր առանձին “գոյավորներին” հատուկ *գոյության հանգամանքը*: Այդ “հանգամանքն” ինքնին չի նույնանում առանձին գոյավորների հետ և չի կարող դիտարկվել որպես մեկը դրանց շարքում կամ նույնիսկ որպես հատուկ “արտոնյալ գոյ”: Ավանդական փիլիսոփայությունը և աստվածաբանությունը *գոյի* և *գոյության* այդպիսի խիստ տարբերակում չեն ճանաչում: Այսպես, հայերենում, որն այս առումով չի տարբերվում այլ եվրոպական լեզուներից, “գոյը” նշանակում է միաժամանակ և՛ *գոյություն ունեցող*՝ “որ գոյ իրօք, գոյակ, է, որ էն”, և՛ *Աստված*՝ “ամենայն ինչ նովաւ գոյացեալ”, և՛ *սուբստանց*՝ “գոյ, մանավանդ՝ գոյք”, իր մեջ միավորելով τὸ ὄν-ը և ὄνσῃ-ն, ens-ը և substantia-ն [10, 569]:

Բայց մենք հիշում ենք, որ Հայդեգերը հրաժարվել էր “գոյությունը” որպես “ողջ գոյություն ունեցողի հիմք” դիտարկելուց՝ ինչպես քրիստոնեական Աստծո, այնպես էլ փիլիսոփայական “սուբստանցի” իմաստով: Դրա համար էլ սույն շարադրանքում մենք „Sein”-ի համար գերադասել ենք “գոյությունը”, իսկ “Seiendes” բառն արտահայտել որպես “գոյ”՝ նկատի ունենալով, որ հայերենում “գոյը” արդեն իսկ գոյություն ունեցողն է, իսկ “գոյության” “-ություն” վերջավորությունը պարզորոշ ցույց է տալիս Sein-ի *գոյաբանական տարբերությունը* բոլոր “գոյավորներից”: Այսպիսով, Seiendes բառի հայերեն թարգմանությունը որպես “գոյ” նպաստում է “գոյություն” - “գոյ” հասկացությալին զուգի ստեղծմանը, պահպանելով հայդեգերյան “Sein” - “Seiendes” երկանդամ կոնստրուկտի նույնարմատ կառուցվածքը և նրա իրական բովանդակությունը: Այն նաև լիովին համապատասխանում է “ὄνσῃ” - “τὸ ὄν” զուգին հունարենում՝ լեզու, որ

¹²¹ Կարդալ «Զա’յն»:

Հայդեգերը, գերմաներենի հետ մեկտեղ, “ամենահզորը և ամենահոգևորն” էր համարում [142, 43]¹²²:

Մեկ այլ դժվարություն կապված է Sein բառի բայական ձևի օգտագործման հետ: Գերմաներենում նրա գրությունը որպես *գոյական*¹ Sein, ըստ էության չի տարբերվում դրան աղերսված *բայի* գրությունից՝ sein: Սակայն, բոլոր գոյականները մեծատառով գրելու գերմաներենի համար պարտադիր պահանջի շնորհիվ, Sein-ը որպես “գոյություն” պարզորոշ առանձնանում է sein-ից: Վերջինս մեզ մոտ գերազանցապես արտահայտվում է “լինել” բառի միջոցով: Այստեղ ես հրաժարվել եմ ինքնին հասկանալի թվացող “գոյություն ունենալուց”, նկատի ունենալով, որ Հայդեգերի խոսքը սովորաբար ոչ թե այս կամ այն գոյի *փաստացի առկայությանն* է վերաբերվում, այլ *գոյություն ունենալուն որպես վիճակ*² “գոյելուն”: Այդ յուրահատուկ իմաստային երանգը ռուսերենում երբեմն փորձում են արտահայտել “бытийствовать բառի միջոցով, որն իհարկե արհեստական կազմավորում է և որևէ ակնառու փիլիսոփայական իմաստ չի փոխանցում: Նույն պատճառով, տվյալ դեպքի համար խոտելի է “գոյել” հնացած բառի կիրառությունը: Հայդեգերի փիլիսոփայելու նպատակներից է եղել միշտ. ցույց տալ մարդու համար ամենամերձավորը, թեև չնկատվածը, այն տեսանելի և հասկանալի դարձնել ընթերցողին: Եվ երբ մենք հարց ենք տալիս, թե ի՞նչն է “նորմալ” մարդն ավելի լավ հասկանում “գոյե՞լը”, “կենա՞լը”, թե՞ “լինելը”, բանավեճն ինքնաբերաբար ավելորդ է դառնում:

Այն, որ հայերենում “գոյությունը” և “լինելը” տարբեր արմատներից են սերում, հասկացման անհաղթահարելի դժվարություններ չի ստեղծում: Հայերենն այստեղ էլ բացառություն չէ: Երեսնականներին ստեղծված իր հռչակավոր երկում՝ “Մետաֆիզիկայի ներուժության” մեջ, Հայդեգերը նշել է, որ “գոյություն” եզրում երեք տարբեր բառարմատների նշանակություն է միախառնված՝ *ապրելը, գոյանալը, տևելը* [142, 55]: Սրանցից առաջինը հայերենում մեզ հայտնի է որպես “կեցություն”¹²³, երկրորդը՝

¹²² Ռուսերենում Sein - Seiendes իմաստային զույգը սովորաբար վերարտադրում են бытие - сущее երկանդամի միջոցով:

¹²³ Հայ նոր փիլիսոփայության մեջ *գոյության* հետ կապված իմաստային կոմպլեքսը հաճախ է արտահայտվում «կեցություն» եզրի միջոցով: Այդ ավանդույթն ըստ երևույթին կապված է «Կապիտալի» հայերեն թարգմանության հետ (1933 թ.): Վերջինիս հեղինակը՝ Թ. Ավդալբեգյանը, մարքսյան համապատասխան եզրն իրավացիորեն փոխադրել է որպես «կեցություն», քանի որ Մարքսի մոտ խոսքը *հասարակական կյանքի* մասին է: Թարգմանության ոչ քննադատական տարածումը մյուս դեպքերի վրա ոչ միշտ է համոզիչ: Այսպես օրինակ, «Աստծո կեցություն» արտահայտության մեջ անհամապատասխանությունն ի հայտ է գալիս լեզվական բնագծի մակարդակով՝ հարցն այն մասին, թե

“լինելություն”¹²⁴, երրորդը՝ “կայություն” կամ “կայում”:¹²⁵ Պետք է հաշվի առնել այս հանգամանքը և չընկճվել ֆունկցիոնալ առումով սերտորեն կապված եզրերի հիմքում ընկած հայերեն բառարմատների փոխառկայծումների պատճառով:

Նույնատիպ լեզվական անհամասեռություն կարելի է տեսնել նաև “sein” բայաձևի եզակի երրորդ դեմքում (“ist”), որն ըստ Հայդեգերի առավել խորությամբ է արտահայտում մարդու լեզվի մեջ ամրագրված գոյահասկացումը: Նախադասության մեջ կապի դեր կատարող այդ մասնիկը հայերենում բնական է թարգմանել որպես “է”: Դրա սուբստանտիվից՝ “է-ությունից”, ներմուծվող իմաստային երանգը տեղին է. նույն գերմաներենում “ist”-ի անցյալ կատարյալը ստանում է “gewesen” ձևը, որն ուղղակիորեն աղերսվում է “Wesen”՝ “էություն”, բառին¹²⁶: “Լինելու” եզակի երրորդ ձևը նշանակելիս, “է”-ի հետ մեկտեղ, օգտագործվելու է նաև “կա”-ն, որի իմաստաստեղծ պոտենցիալը պայմանավորված է երկու հանգամանքով՝ “կայություն” և “գոյություն” բառերի ակնհայտ հարազատությամբ և “կայության”-ի հիմքի վրա ձևավորվող մի քանի անհրաժեշտ եզրերի, որոնց կծանոթանանք ստորև:

Լինելու միայն մարդուն հատուկ կերպը Հայդեգերն անվանել է “Dasein”: *Բանն անթարգմանելի է*: Անգլիալեզու փիլիսոփայության մեջ այդ փաստի հետ հաշտվել են և եզրն օգտագործում են անփոփոխ՝ Dasein. Ֆրանսիացիները վերարտադրում են բառացի իմաստը՝ “l’être-là”, կամ արտահայտում են այն նկարագրական ձևով՝ “réalité humaine”՝ “մարդկային իրականություն” (Սարտր): Ռուսները կիրառում են “присутствие” և “тыт-бытие” տերմինները:

արդյո՞ք Աստված գոյություն ունի, բնական է, բայց ոչ ոք չի կարող հարցնել. «կեցություն ունի՞», արդյոք, Աստված», չմեղանչելով հայերենի դեմ: Ըստ «Հայկազյան բառարանի» կեցությունը վերաբերվում է բացառապես «կյանքին» [10, 1093]:

¹²⁴ «Լինելություն՝ լինելն, եղանիլն, ստեղծումն, արարչություն... ծնունդ, ծագումն: Հմպտ.՝ Γένεσις, Creatio, Genesis, generatio», [10, 887]: Աճառյանը «լինելը» կապում է հնդեվրոպական «bho» արմատի հետ, որից ծագում են նաև «բուն», «բնություն» բառերը: Նույն պատկերացումը գտնում ենք Հայդեգերի մոտ, որը «bho», «bheu» արմատներն առնչում է հունարեն φῦσις բառի հետ և, որպես «բնություն», նաև՝ «աճ», համարում է «գոյության» երեք իմաստաստեղծ բաղադրիչներից մեկը:

¹²⁵ «Կայութիւն, կամ կայումն՝ կալն, կայանալն, կայուն գոլն, դադարումն: Հմպտ.՝ Στασις, τό στασιμου, Statio, constantia» [10, 1046]:

¹²⁶ Հայտնի է, որ «wes» հնդեվրոպական արմատն ընկած է «գոյություն» արտահայտող բառերի հիմքում: Այդ մասին խոսում են ինչպես Հայդեգերը, որը «sein» բառի «wes» արմատի հետ է կապում այնպիսի իմաստներ, որպիսիք են *բնակվելը, կանգ առնելը, ներկա կամ բացակա լինել* [142, 55], այնպես էլ Հր. Աճառյանը, որը նույն արմատից է մակաբերում գերմաներեն «war» (էի), «gewesen» (եղած) և անգլերեն «was» (էր, կար) բառերը [1, 259]:

Հայերենում Dasein-ի համար “ներ-կայություն” բառի ընտրությունը ես փորձել եմ հիմնավորել սույն ուսումնասիրության առաջին բաժնում:¹²⁷ *Ներկա գոյության* գործառույթն այստեղ կենտրոնական է: Որևէ գոյ՝ քարը, փայտը, կենդանին և նույնիսկ փոքրիկ երեխան, կարող է լինել *անկա*, բայց չլինել *ներկա*՝ որոշակի *արթունության* իմաստով: Ընդ որում, խոսքն այստեղ գիտակցությամբ օժտված լինելու մասին չէ. մարդ կարող է գիտակցություն ունենալ, բայց “ներկա” չլինել՝ բավական է պատկերացնել ֆիզիկապես ներկա, բայց մտքերով այլուր դեգերող մեկին: Այլընտրանքային տարբերակը, որից ես ափսոսանքով եմ հրաժարվել, “աստ-գոյությունն” է: Սրա առավելությունը բնագրին առավելապես մոտիկ լինելն է. այն արտապատկերում է “Da-sein”-ի քերականական ձևը և նրա պես նշանակում է “այստեղ լինել”: Բայց նրանում խնդրահարույց է “աստ” մասնիկը, որն այնուամենայնիվ էապես տարբերվում է գերմաներենի “da”-ից: Վերջինս անմիջական ներկայություն է արտահայտում և ավելի համապատասխանում է հայերեն “ահա” կամ նույնիսկ “այ” բառերին՝ “ահա՛ սա” կամ “այ՛ սա” արտահայտություններում: Այդ ձևով ներկա “ահա-գոյությունը” ավտերնատիվի կարիք չունի, այնինչ “աստ-գոյության” մասին լսելիս, մարդ ինքնաբերաբար նաև “անդ-գոյություն” է պատկերացնում: Այս առումով մեր “աստ”-ը նման է Ռիկեյի “Hiersein”-ին, որը հենց դրա համար էլ “այստեղ լինել” է, քանի որ “այնտեղ լինել” էլ կա: Այնինչ, “Dasein”-ի “da”-ն ունիվերսալ է. այն միևնույն ժամանակ կարող է և՛ “այստեղ” նշանակել (da und dort), և՛ “այնտեղ” (hier und da)¹²⁸: Այդ պատճառով էլ “Dasein”-ի, որպես “այստեղ լինելու”, հակառակը ոչ թե *այնտեղ* լինելն է, այլ այստեղ *չլինելը*: Նշյալ նկատառումներից ելնելով, մենք հետագա շարադրանքում կգերադասենք “ներ-կայությունը”, չմոռանալով, սակայն, “աստ-գոյության” մեջ ավելի ցցուն ի հայտ եկող մի էական հանգամանք. “Dasein”-ը “գուտ հոգեբանական” կամ, առավել ևս, “հոգևոր” ֆենոմեն չէ, այն կոչված է արտահայտելու մարդու գործուն և դինամիկ *ներ-կայությունը* փաստացի աշխարհում:

Ներ-կայության այդ յուրահատկությունը պարզաբանելու համար Հայդեգերը մտցրել է “Existenz” եզրը, որը համարյա նույնքան դժվար թարգմանելի է: Բառն ինքնին թվում է

¹²⁷ Տես «Զրույց Կիրկեգորի հետ. փաստականության ներ-կայությունը» հատվածը:

¹²⁸ Նշված նրբերանգի առաջացմանը նպաստում է նաև «da»-ին հատուկ ժամանակային գործառույթը, որը մեզանում առավել նկատելի է «այստեղ»-ի բարբառային տարբերակներում, որպիսիք են ասենք, «հրես»-ը կամ «հեսա»-ն /հմմտ. «Կիրակոսը հեսա» և «հեսա կգամ»/: Ցավոք, այս ձևերն իրենց ոչ գրական լինելու պատճառով չեն կարող հիմք ծառայել փիլիսոփայական եզրաստեղծման համար:

ակնհայտ, քանի որ շատ եվրոպական լեզուներում օգտագործվում է որպես “գոյության” հոմանիշ: Բայց մեզ հետաքրքրող համատեքստում “Existenz”-ի և “գոյության” նույնացումն անթույլատրելի է: Ո՛չ այն արտաքին պատճառով, որ վերջինս արդեն “գբաղված” է, այլ որովհետև “Existenz”-ը՝ որպես *ներ-կայության գոյության յուրահայտուկ կերպ*, ոչ միայն տարբերվում է գոյության սովորական ըմբռնումից, այլև հակադրվում է նրան: Բուն “գոյությունն” արտահայտելու համար “Existenz” բառի օգտագործումը Հայդեգերն անվանում է անմտություն (Gedankenlosigkeit): Նա գտնում է, որ հունարենում “ἐξίστασθαι” բառը (Existenz, existieren) ոչ թե “գոյություն ունենալ”, այլ “գոյություն չունենալ” է նշանակում, քանի որ ցույց է տալիս տվյալ գոյի “իր կայա-ցած կայունությունից դուրս գալու” ունակությունը¹²⁹: Մեկ այլ տեղում (“Նամակ հոմանիզմի մասին”) նա օգտագործում է Hinausstehen բառը, որը “դրսում գտնվել” է նշանակում: Այդ հանգամանքը մեզ հիմք է տվել հայդեգերյան հղացքի այս կարևորագույն եզրը թարգմանել որպես “արտակայություն”:

Այս կապակցությամբ բնական է հարցնել. ինչու՞ չէր կարելի “Existenz”-ն ընդհանրապես թողնել առանց թարգմանության, սահմանափակվելով հայատառ “էքզիստենց” կազմավորումով: Չէ՞ որ բառը սերում է լատիներենից՝ ո՛չ գերմաներենից, և “էքզիստենցիալիզմն” էլ վաղուց արմատավորված է հայերենում: Առավել ևս, որ Հայդեգերը, անդրադառնալով ներ-կայության՝ որպես ինտենցիոնալ գոյի, “ինքն-իրենից-դուրս-գտնվելու” գործառույթին, շեշտել է այդ գոյի գոյության “էք-ստատիկ” բնույթը, “Existenz”-ին համապատասխանող բայաձևը տառադարձել է որպես “ek-sistieren” և ակնարկել այն խորքային առնչությունները, որ “էքզիստենցը” ունի “էքստազի” պատոնյան ըմբռնման հետ: Հեշտ է, սակայն, համոզվել, որ այդ լուծումն անիրագործելի է: Հայդեգերն “էքզիստ-” բառարմատից այնքան տարբեր տերմիններ է արտածել, որ հայերենում դրանց համապատասխանող իմաստների ճշտորոշ վերարտադրությունը հնարավոր է միայն բուն հայերենի լեզվական ողջ հարստության և ճկունության լրիվ օգտագործման պարագայում: Այսպես, ռուսը դեռ կարող է՝ existieren, exist կամ exister բայերի օրինակով, ներմուծել արհեստական “экзистировать” բառը, բայց հայերենում “էքզիստելը” պարզապես անթույլատրելի է: Մյուս կողմից սակայն “գոյություն ունենալն”

¹²⁹ «Nicht-sein heißt demnach: aus solcher sich ent-standenen Ständigkeit heraustreten» [142, 49]:

էլ պիտանի չէ, քանի որ անհնարին է Հայդեգերի միտքը տեղ հասցնել, հայտարարելով.
“Ժայռը կա, բայց այն գոյություն չունի: Ծառը կա, բայց այն գոյություն չունի: Ձին կա, բայց
այն գոյություն չունի: Հրեշտակը կա, բայց այն գոյություն չունի: Աստված կա, բայց նա
գոյություն չունի: ...Միայն մարդը գոյություն ունի.”¹³⁰ Սա անմտություն է: Բայց,
օգտագործելով “արտակայություն” բառից մակաբերված բայական ձևը, մենք ասում ենք.
“Ժայռը կա, բայց այն չի արտակայում: Ծառը կա, բայց այն չի արտակայում: ...Աստված
կա, բայց նա չի արտակայում: ...Միայն մարդն է արտակայում”: Եվ այս ձևակերպումն
ավելի քան հասկանալի է. ներ-կայությունը՝ որպես ինքն իր գոյությանն աղերսված գոյ, կա
յուրահատուկ ձևով, և գոյություն ունենալու այդ կերպը կոչվում է *արտակայություն*:

Արտակայող գոյը մյուսներից տարբերելու համար Հայդեգերն օգտագործում է
“daseinmäßiges Seiende” արտահայտությունը, որ մեզ մոտ փոխադրված է որպես *ներ-
կայակերպ գոյ*: Բոլոր չարտակայող գոյերը, համապատասխանաբար, *ոչ ներ-կայակերպ*
են:

Մեզ մնում է հակիրճ անդրադառնալ “արտակայության” հիմքի վրա ստեղծված
մյուս բառ-հասկացություններին: Արտակայող գոյի գոյակազմությունը, այսինքն՝
արտակայության կառուցվածքների փոխկապակցվածությունը, որը Հայդեգերն անվանում
է Existenzialität, թարգմանված է *արտակայականություն*: Դրա հասկացման երկու
մակարդակներն են. *արտակայականը՝* existenziell, որը կապված է ներ-կայության
նախավերլուծական՝ գոյական, կազմության հետ (Հայդեգերի մոտ՝ ontisch), և
արտակայութենականը՝ existenzial, որով իրականացվում է այդ ֆենոմենի *վերլուծական*,
անալիտիկ նկարագրությունը: Վերջինս *գոյաբանական* է՝ ontologisch: Այստեղից ծագում է
ներ-կայության արտակայութենական անալիտիկական՝ existenziale Analytik des Daseins: Դրա
արդյունքը՝ *հիմնարար գոյաբանությունը*, Հայդեգերն անվանում է Fundamentalontologie:

Ուշադիր ընթերցողը կնկատի, որ սույն հատվածում մատուցված
լեզվափիլիսոփայական (մանավանդ՝ ստուգաբանական) նյութը փոքր ինչ ավելին է, քան
ուղղակիորեն անհրաժեշտ է *գոյության խնդրին* նվիրված նախորդ դրվագին մեկ անգամ
ևս անդրադառնալու և այն հայոց լեզվի ներունակ հնարավորությունների լույսի տակ

¹³⁰ Օրինակը վերցված է «Ի՞նչ է մետաֆիզիկան» դասախոսության «Ներածությունից» [143, 374-375:

վերախմաստավորելու համար: Մնացյալը ստեղծում է առաջընթաց “նախահասկացման” այն բնական ֆոնը, որի կարիքը դեռ զգալու ենք ապագա քայլերի ընթացքում:

Ձեռնարկը

Հատվածի վերնագիրը նպատակ ունի հիշեցնելու, որ անցյալ դարի քսանականներին ձևավորված հայդեգերյան նախագիծը, իր մտահղացման թափով և նախատեսված ծավալով, էապես գերազանցում էր 1927-ին հրատարակված այն հատվածը, որն այսօր մեզ հայտնի է որպես “Գոյություն և ժամանակ”: Բարեբախտաբար, ձեռագրի վրա աշխատանքն ընդհատելու և առաջին երկու բաժինները տպագրության հանձնելու պահին, մտածողն այնքան վստահ է եղել գործն ավարտին հասցնելու իր կարողության վրա, որ անփոփոխ է թողել գրքի ներածական գլուխը: Ողջ ձեռնարկը ներկայացնող և հիմնավորող այդ մասի շնորհիվ այսօր հնարավոր է գնահատել հայդեգերյան պրոյեկտի ներքին տրամաբանությունն իր ամբողջության մեջ վերցրած: Մենք պետք է անդրադառնանաք այդ ձեռնարկի ընդհանուր ուրվագծին, տեսնելու համար, թե ի՞նչ միջոցներով էր Հայդեգերը նախատեսում մոտենալ իր կենտրոնական խնդրի՝ *գոյության մասին հարցի*, համապարփակ լուծմանը:

“Գոյության և ժամանակի” պարագրաֆ 8-ում ներկայացված ուրվագիծը ցույց է տալիս նախատեսված հետազոտության երկու հիմնական բաժինները և դրանց ներքին տրոհումը հետևյալ տեսքով.

I. Ներ-կայության մեկնաբանությունը ժամանակայնության վրա և ժամանակի քացորոշումը որպես գոյության մասին հարցի տրանսցենդենտալ հորիզոն:

- 1. Ներ-կայության նախապատրաստող հիմնարար վերլուծությունը:*
- 2. Ներ-կայությունը և ժամանակայնությունը:*
- 3. Ժամանակը և գոյությունը:*

II. Գոյաբանության պատմության բներևութաբանական կազմազերծման հիմնագծերը՝ տեմպորալության պրոբլեմատիկայի ուղենիշ թելի հիման վրա:

- 1. Կանտի ուսմունքը սիստեմատիկալի և ժամանակի մասին որպես տեմպորալության պրոբլեմատիկայի նախաստիճան:*

2. Դեկարտի „*cogito sum*“-ի գոյաբանական հիմքը և միջնադարյան գոյաբանության ներառումը „*res cogitans*“-ի պրոբլեմատիկայի մեջ:

3. Արիստոտելի հետազոտությունը ժամանակի մասին որպես բներևութային բազիսի տարբերաչափ և անտիկ գոյաբանության սահմանները:

Դժվար չէ նկատել, որ գոյության մասին հարցը Հայդեգերը պատրաստվում էր քննել երկու կտրվածքով՝ մի կողմից, հետազոտելով ներ-կայությունը որպես գոյությանն ամիջականորեն առնչված և այդ առումով գերակայություն ունեցող *նմուշ-գոյ*, մյուսից՝ անդրադառնալով գոյությունը *փիլիսոփայորեն իմաստավորող ավանդույթին*, այսինքն՝ վերլուծելով գոյաբանության պատմության կազմորոշ փուլերը:

Ի՞նչու է Հայդեգերը, շրջելով ակադեմիական շարադրանքի համար սովորական համարվող կարգը, պատմափիլիսոփայական վերլուծությունը երկրորդ տեղում դրել:

Մտածողն այստեղ հավատարիմ է մնում իր բներևութաբանական սկզբունքին՝ հետազոտության հիմք ընդունել ոչ թե այս կամ այն իդեալական՝ տեսականորեն նվաճված պատկերացումը, այլ մարդու որպես արտակայող գոյի կենսակերպն իր անմիջական տրվածության մեջ [հմմտ. 83, 40]: Ավանդույթը չի հասկացվում *ընդհանրապես*՝ այն հասկացվում է *փաստական ներ-կայության* կողմից: Քանի որ Հայդեգերը գոյության մասին հարցի իմաստն ավանդության մեջ ծածկյալ էր համարում, իսկ հարցադրումը՝ մոռացության մատնված, նա պետք է՝ ավանդական գոյաբանությունը “սեփական” ձևով հասկանալու համար, կազմազերծեր այն, հասնելով ակունքին: Դա կարող էր հնարավոր լինել միայն *ներկայի* համատեքստում, որքանով որ վերջինս է պայմանավորում, թե *ի՞նչ է փնտրում ավանդության մեջ այն հարցում անողը*: Այդ հարցն իր հերթին աղերսված է դեպի փնտրելու “ինչպե՞ս”-ը: Պատմական ավանդույթի ճշմարիտ յուրացումը հաջողում է, եթե մարդկային ներ-կայությունն *արթուն* է: Ուրեմն, ավանդության կազմազերծումը նախաձեռնելիս պետք էր ապահովել նաև ներ-կայության “բուն ինքը լինելը”, այսինքն՝ իրականացնել գոյության հարցին հետամուտ ներ-կայության “արթունության հնարավորության պայմանները”:

Ինչպես գոյության մասին հարցի, այնպես էլ դրան վերաբերվող փիլիսոփայական ավանդույթի քննության համար անհրաժեշտ *նախնական գոյահասկացումը* Հայդեգերը ցանկանում էր շահել մեզ անմիջականորեն հասու *առօրյա ներ-կայության* արտակայական կառուցվածքից: Նա հիշեցնում է, որ ներ-կայությանը *գոյորեն* հատուկ

գոյահասկացումը կարող է ակնհայտ չլինել՝ “ամենամոտը միևնույն ժամանակ ամենահեռուն է” [154, 15]: Գոյականի վերածումը *գոյաբանական* գիտելիքի տեղի չի ունենում ինքնաբերաբար: Այդ փոխակերպմանն է ծառայում “ներ-կայության հիմնարար անալիտիկան”, որում իրականացվում է *արտակայական* նախահասկացման *արտակայութենական* բացորոշումը [154, 16]:

Ներ-կայության հիմնարար վերլուծությունը Հայդեգերն անվանել է *նախապատրաստող*, քանի որ այն ինքնանպատակ չէր, այլ միջոց, գոյության մարդկային կերպից՝ ներ-կայությունից, ելնելով, լուսանցք բացել դեպի *գոյությունն ընդհանրապես*: Այդ վերլուծությանը հատկացված էին լինելու միայն *առաջին մասի երկու հատվածները*:

Մտադրությունների այս արձանագրությունից պարզորոշ երևում է, որ նախագծի *ֆորմալ առումով՝ երկմաս* տրոհումը, *իրականում եռամաս* է: Սկզբի նախապատրաստող հատվածներում Հայդեգերը ցանկանում էր վերհանել *ժամանակայնությունը* որպես մարդկային գոյության հիմնական ֆենոմեն, ցույց տալ, որ հենց նրանով է պայմանավորված ներ-կայության *ինքն-իր-սահմաններից-դուրս-գալու* հանգամանքը, նրա արտակայող, *էք-ստրափիկ* բնույթը: Ժամանակի կրկնակի գործառույթը՝ որպես ներ-կայության արտակայական կառուցվածքը պայմանավորող բաղադրամաս և դրա շնորհիվ նաև՝ “սթափության հնարավորության պայման”, թույլ էր տալիս Հայդեգերին դիտարկել *ժամանակը որպես տրանսցենդենտալ հորիզոն*, որում գոյության մասին բուն հարցադրումն ի բաց էր դրվելու ձեռնարկի ուրվագծում ազդարարված երկու ուղղություններով.

- *առաջին բաժնի երրորդ մասում* ժամանակայնության կապը ներ-կայության հետ տարածվելու էր ողջ գոյության վրա,
- *երկրորդ մասի երեք բաժիններում* պետք է կազմազերծվեր դասական փիլիսոփայության գոյաբանական ավանդույթը՝ *ժամանակի հետք իր կապի տեսանկյունից* դիտված:

Անցումը, որ պետք է ներկայացվեր *առաջին մասի երրորդ՝ “ժամանակը և գոյությունը”* հատվածում, այդպես էլ իրականություն չի դառնում: Հայդեգերը հրաժարվում է երրորդ հատվածի հրապարակումից, ասելով, որ *նման մի խնդիր մտածելու համար անհրաժեշտ լեզուն* դեռևս գտնված չէ:

Գրքի երկրորդ մասի երեք բաժիններում նախատեսված գոյաբանության կազմազերծումը Հայդեգերը պետք է իրագործեր առաջինում նվաճված արդյունքի լույսի ներքո, ցույց տալով դասական մետաֆիզիկայի թերացումը ժամանակի որպես գոյության հասկացման հորիզոնի բացորոշման առումով: Դրա համար էլ խոսքը լինելու էր *կանտյան* ժամանակային սխեմայի („Չուտ բանականության քննադատության“ սխեմատիզմին նվիրված գլխի) և ժամանակի վերաբերյալ *արիստոտելյան* ուսմունքի մասին: *Դեկարտյան* այստեղ ավելի *հակաօրինակի* դեր էր խաղում՝ որքանով որ իր “res cogitans”-ում հետևողական ձևով արտահայտել և ամրագրել էր տարածական իրի և մտածողության այն, Հայդեգերի համոզմամբ՝ անպտուղ, հակադրությունը, որ հատուկ էր միջնադարյան սխոլաստիկայի գոյաբանական համակարգերին:

Այդ հատվածները “Գոյության և ժամանակի” հրապարակման պահին նույնպես գրված չէին:

Արդյո՞ք կառուցվածքային անավարտությունը, թե՞ բովանդակային դժվարություններն էին պատճառը, որ Հայդեգերը Կոմերելին գրած իր նամակում “Գոյությունը և ժամանակը” անվանել է *ճախորդություն* (Verunglückung) [118, 48]: Այս խրթին հարցին մոտենալու համար նախ անհրաժեշտ է անդրադառնալ տրակտատի տեքստին այնպես, ինչպես այն գրվել է:

Ստորև մենք քննության կառնենք “Գոյության և ժամանակի” այն դրվագները, որոնք անմիջականորեն պարզաբանում են հայդեգերյան գերխնդրի՝ գոյության մասին հարցի, ճակատագիրը տրակտատում: Մտածողն այստեղ կրկնակի ճանապարհ է անցել. նախ պարզապես նկարագրել է առօրյա ներ-կայության հիմնակազմությունը, առայժմ ձեռնպահ մնալով “նրա իմաստի մեկնաբանությունից” [154, 17], իսկ ապա՝ առաջին փուլում ստացված “նախապատրաստող անալիտիկան” վերարծարծել է “ավելի բարձր և սեփական գոյաբանական բազայի հիման վրա” [154, 17]: Հաջորդող մի քանի դրվագներում ձեռնարկված ներկայացումն ավելի հակիրճ կլինի, բայց նրանում նույնպես նկատելի կլինեն հերմենևտիկական կրկնության տարրեր. չէ՞ որ գրքում իրենց ավարտուն բանաձևումն են ստացել հայդեգերյան մտքի շատ ֆիգուրներ, որոնց մասին արդեն մանրամասն խոսել ենք:

Ներ-կայությունն աշխարհում

Գոյը, որի վերլուծությունը դրված է որպես խնդիր, մենք ինքներս ենք: Այդ գոյն իր գոյության մեջ հարաբերված է սեփական գոյությանը: Որպես այդ գոյության գոյ, այն *վստահված է* իր գոյությանը:

Այս ելակետից Հայդեգերը երկու հետևանք է բխեցնում:

1. Մարդկային գոյության “էությունը” նրա լինելու մեջ է, այսինքն՝ ներ-կայության “էությունը” նրա արտակայությունն է: Սա նշանակում է, որ այդ գոյում մեզ հետաքրքրում են ոչ թե նրա առկա “հատկությունները”, այլ նրա համար հնարավոր գոյության կերպերը: Դրա համար էլ “ներ-կայություն” անվանումը արտահատում է ոչ թե այդ գոյի “ինչ”-ը, այլ՝ նրա գոյությունը:

2. Գոյությունը, որը “այդ գոյի բանն է” *միշտ իմն է*¹³¹: Ներ-կայությունը երբեք չի կարող արձանագրվել որպես “առկա գոյերի” դասին պատկանող գոյ: Վերջիններիս մասին նույնիսկ չի կարելի ասել, որ դրանք անտարբեր են իրենց գոյության նկատմամբ, քանի որ “անտարբեր” կամ “ոչ անտարբեր” լինելը չի պատկանում առկա գոյերի գոյության կերպին: Այնինչ, ներ-կայության քննությունը պետք է միշտ անձնական դերանուն ներառնի՝ “ես եմ”, “դու ես”, քանի որ այն “միշտ իմն է”: Ներ-կայությունն ամեն անգամ բնորոշվում է ելնելով իր հնարավորությունից: Նրա գոյության ձևը հենց հնարավորությունն է, և այդ հնարավորությունը նա ինչ որ կերպ հասկանում է:

Ներ-կայության գոյական բնորոշումները կարող են բացորոշվել և հասկացվել նրա յուրահատուկ *գոյակազմությունից* ելնելով: Վերջինս Հայդեգերն անվանում է “*լինել-աշխարհում*”՝ *In-der-Welt-sein*: Այս արտահայտությունը մեզ նորից ուղղորդում է ներ-կայության գոյությունը նկարագրելու համար ստեղծված հատուկ հասկացությունների՝ *էքզիստենցիալների* ոլորտը, որոնք տարբերվում են ոչ ներկայակերպ գոյերի նկարագրության համար օգտագործվող ավանդական միջոցներից՝ *կապեգորիաներից*: Էքզիստենցիալների բաղադրական գրությունը ցույց է տալիս դրանցով կազմվող իմաստային կորիզի անտարրալուծելիությունը: Քննվող դեպքում դա նշանակում է, որ

¹³¹ «Միշտ իմն»՝ jemeiniges, արտահայտությունը Հայդեգերի ստեղծած հերթական նեոլոգիզմն է. կարևորն այստեղ «je» մասնիկն է, որ նշանակում է «յուրաքանչյուր անգամ», «ամեն անգամ, երբ...», այսինքն «միշտ իմն է» բառակապակցությունը պետք է հասկացվի ոչ այնքան *անընդհատության*, որքան *ներ-կայությունների գոյության բոլոր դեպքերին վերաբերվելու* իմաստով:

“աշխարհում-լինելը” *միասնական* ֆենոմեն է, որն անտարանջատելի է առանձին բաղկացուցիչների, օրինակ՝ առանձին վերցված “աշխարհի” և առանձին վերցված “ես-ի”, որով սակայն չի բացառվում ներ-կայության գոյակազմության կառուցվածքային մոմենտների բազմաբարդությունը:

Աշխարհում-լինելու ֆենոմենը կարող է հասկացվել նրա կառուցվածքային մոմենտի՝ “աշխարհի” երևույթի պարզաբանման միջոցով: Վերջինիս մասին հարցնելիս մենք չենք լքում ներ-կայությանը վերաբերվող թեմատիկ դաշտը, և դա նշանակում է, որ գոյաբանական տեսակետից “աշխարհը” ոչ թե “առկա գոյերի” բնորոշումն է, այլ հենց ներ-կայությանը հատուկ գծերից մեկը: Սրանից ելնելով, Հայդեգերը *ներ-կայության գոյությունն* անվանում է “աշխարհական”, իսկ *ոչ ներկայական գոյերի գոյությունը*՝ “աշխարհամեջ”: Նա հիշեցնում է նաև, որ “աշխարհը” չպետք է նույնացվի “բնության” հետ: Վերջինս *հնարավոր աշխարհամեջ գոյի գոյության սահմանային ձևն* է: Գոյը որպես բնություն կարող է բացահայտվել միայն ներ-կայությանը հատուկ գոյության որոշակի մոդուսում: Բայց բնությունը երբեք չի կարող հասկանալի դարձնել ներ-կայության աշխարհականությունը: Հակառակն է ճիշտ. “բնության” հասկացությունն ինքնին՝ նաև ռոմանտիկական իմաստով, հասանելի է միայն ներ-կայության անալիտիկայից ելնելով:

Աշխարհում-լինելն իր փաստականությամբ միշտ ցրված է “մեջը-լինելու” (In-sein) տարբեր կերպերի: Վերջիններիս բնույթը մեզ մոտավորապես հասու է դառնում հետևյալ թվարկման մեջ. ինչ որ բանի հետ գործ ունենալ, բանի լինել, բան սարքել, բան մշակել և աճեցնել, բանացնել, ձեռքից բաց թողնել, նախաձեռնել, գլուխ բերել, տեղեկանալ, հարցում անել, դիտարկել, լեզու գտնել, պայմանավորել... Մեջը-լինելու բոլոր այս ձևերը միավորված են “հոգաժողության” պատկերի մեջ, որն ունի նաև բացասական մոդուսներ՝ անհոգ լինել, հրաժարվել, մատների արանքով նայել և այլն:

“Հոգաժողություն” այստեղ օգտագործվում է որոշակի *անհանգստության* իմաստով, ինչպես օրինակ կարելի էր ասել “ես մտահոգ եմ, որ ձեռնարկս գլուխ չի գա”¹³²: Բայց դա չի նշանակում, զգուշացնում է մտածողը, որ մարդն այդպիսով դիտարկվում է որպես “տնտես” և “պրակտիկ” արարած: Այդ եզրն ընտրվել է ներ-կայության գոյակազմության

¹³² Շարադրվածի համատեքստից երևում է, որ բնագրի «Besorgtheit» բառն ավելի ճիշտ կլիներ թարգմանել որպես «մտահոգվածություն»: Ես խուսափել եմ այդ եզրից, քանի որ ներ-կայության գոյությունը ենթադրում է նախառեֆլեքսիվ անմիջականության որոշակի աստիճան, որը խաթարվում է «մտքի» հետ կապված իմաստային երանգի ներմուծմամբ:

գոյական նկարագրության համար այնքանով, որքանով *գոյաբանական* մակարդակում նախատեսված է ներ-կայության հարաբերությունն իր սեփական գոյությանը քննել որպես “հոգս”:

Ներ-կայության հոգաձող գոյությունն իր մերձակայում հանդիպում է իրերին, որոնց մասին ընդունված է ասել, որ դրանք “արժեք ունեն”: Բայց այդ բնորոշումը գոյաբանական վերլուծության համար պիտանի չէ: Հայդեգերն առաջարկում է հոգաձության մեջ հանդիպող գոյը անվանել “գործիք”: Այս յուրահատուկ հասկացությունն արտահայտելու համար Հայդեգերն օգտագործում է “Zeug” բառը, որը նշանակում է որևէ բան անելու միջոց՝ սարք կամ հարմարանք:

Բառօգտագործման յուրահատկությունն այն է, որ գերմաներենի “-zeug” վերջավորությունն օգտագործվում է առարկայի “ինչի համար լինելը” ցույց տալու համար՝ “Werkzeug” (գործիք), “Fahrzeug” (փոխադրամիջոց), “Spielzeug” (խաղալիք), “Schreibzeug” (գրենական պիտույք): Որպես “գործելու”, “երթևեկելու”, “խաղալու” կամ “գրելու” համար օգտագործվող “բան”, “-zeug”-ը հայերենում կարող էր փոխանցվել “-ելիք” կամ “-ալիք”՝ “գործելիք”, “քշելիք”, “խաղալիք”, “-ոց”՝ “սղոց”, “հաստոց” կամ “-արան”՝ “պահարան”, “կախարան”, “գործարան” վերջավորությունների միջոցով: Գործիքի “ինչի՞ համար”-ը՝ նրա “որ ի՞նչ”-ը, արտահայտելու համար Հայդեգերը կիրառում է “um-zu” դարձվածքը:

Հետագա շարադրման ժամանակ օգտակար է հաշվի առնել, որ հայերեն “գործիք” թարգմանությունն այնուամենայնիվ կատարյալ չէ, քանի որ հայերենում լռելայն ենթադրվում է, որ “գործիքը” կամ “սարքը” ինքնին ինչ որ նպատակի համար պատրաստված են՝ սարքված (այդ պարագայում տեղին կլիներ “ինստրումենտ” բառը), այնինչ “Zeug”-ի պարագայում դա պարտադիր չէ՝ ցանկացած “ձեռնհաս իր” կարող է հանդես գալ որպես գործիք, օգտագործվել որպես միջոց՝ ինչ որ կարիք այս կամ այն ձևով հոգալու համար¹³³:

¹³³ Որևէ իրի *օգտագործելի լինելու* այս գործառույթն առօրյա խոսակցության մեջ երբեմն արտահայտում են «հաջաթ» բառով: Արաբերեն «hağet»-ից (հոգն. «hağ»՝ պետքեր) սերող այդ օտարաբանությունն ունի երկու հիմնական նշանակություն՝ 1. Կարիք, կարևորություն, նշանակություն... և 2. Գործիք, գործիքներ (տես Ստ. Մալխասեանց. Հայերեն բացատրական բառարան, հ. 3, Եր., 1944, էջ 56), որի շնորհիվ բավական հաջող է արտացոլում «Zeug»-ի իմաստը: Ուշագրավ է նաև է «պիտույք» բառի ներգրավման հնարավորությունը, որ հուշում է վերը բերված օրինակներից մեկը: Բայց թարգմանության խնդիրը համարյա անհուսալի է դառնում, եթե հաշվի ենք առնում, որ գերմաներենի «Zeug»-ում ակնարկված են նաև «արտադրել» (erzeugen) բառի

Գործիքի մասին չի կարելի պարզապես ասել, որ այն “կա”: Խոսքն, ինչպես տեսանք, *ինչ որ բանի՝ ինչ որ բան անելու* համար պետք գալու, ձեռքի տակ գտնվելու՝ *ձեռնհաս լինելու* մասին է: Այս թեզով Հայդեգերը ցույց է տալիս ներ-կայության աշխարհում-լինելու առաջնայնությունը աշխարհի տեսական ընկալման նկատմամբ: Բայց սա չի նշանակում, որ աշխարհում-լինելը զուրկ է տեսականությունից՝ *atheoretisch*: Ուղղակի, առօրյա ներկայությանը հատուկ է ոչ թե դիստանցավորված օբյեկտիվությունը, այլ մասնակցի շահագրգռվածությունը: Սա որոշակի ուղղվածություն է, որի համար աշխարհում-լինելը նախ և առաջ կապված է “օգտագործող հոգածության” հետ:

Վերոշարադրյալը Հայդեգերին հիմք է տալիս եզրակացնելու, որ “գործիքի” որպես միջոցի կառուցվածքում միշտ տեղի ունի “ինչ որ բանի *հղում* ինչ որ բանի” [154, 68]: Ձեռնհաս իրի՝ մեկ այլ բանի հղելու այդ հատկությունը Հայդեգերն անվանում է “ձեռնհասի գոյաբանական կանխադրություն”: Այսպես, մուրճի ձեռնհասության, աշխարհում նրա կիրառելիության մեջ արդեն *հղման* հնարավորություն կա, որում ի հայտ է գալիս *աշխարհի աշխարհականությունը*:

Հղման գոյաբանական բնույթի մատնանշումն առանձնահատուկ դեր է ստանձնում, քանի որ Հայդեգերին թույլ է տալիս խոսել նշանային՝ հետևաբար և լեզվական, գործունեության գոյաբանական հիմքերի մասին: Դրա համար մտածողն առանձնացնում է *միջոցների* առանձին տեսակ՝ *նշան-միջոցները*: Այն ձևը, որով վերջիններս աշխարհամեջ հարաբերություններում *հղումներ* են առաջ բերում, բնորոշվում է որպես “նշանակել”: Դրա հիման վրա առաջ եկած փոխադարձ հղումների համակարգը Հայդեգերն անվանում է “նշանակալիցություն”: Վերջին, իր իսկ խոստովանությամբ՝ ոչ այնքան հաջող, արտահայտության միջոցով նա ուզում է ցույց տալ բներկայթների արդեն իսկ գոյաբանական մակարդակի վրա ի հայտ եկող փոխկապակցությունը, որի շնորհիվ միայն հնարավոր է դառնում այն, ինչ հայտնի է որպես սովորական՝ *բառային*, “նշանակություն”:

Նշանները, ըստ Հայդեգերի, այնպիսի միջոցներ են, որոնց յուրահատուկ բնույթը “ցույց տալն է”: Նշանները, որպես “ցուցիչ-միջոցներ”, մյուս բոլոր “գործիք-միջոցների” համեմատ այն առավելությունն ունեն, որ դրանք ներ-կայությանը որոշակի

հետ կապված «սերելը»՝ «ծնելու», «լույս աշխարհ բերելու» իմաստով՝ «zeugen», ինչպես նաև «վկայության» (Zeuge), «ցույց տալու» (zeigen) և «նշանի» (Zeichen) իմաստները, որոնց կարևորությունը մեզ հետաքրքրող համատեքստում երևան է գալու ստորև:

“կողմնորոշում” են տալիս: Նշանների իմաստն ու նշանակությունը, այսպիսով, մակաբերվում են մարդկային գործունեության համատեքստից:

Ներ-կայության՝ որպես հոգսի, կառուցվածքը ապահովում է նրա ինտենցիոնալության այնպիսի կերպ, որը հանդես է գալիս նաև որպես նշանակության հասկացման անհրաժեշտ և բավարար պայման [179, 70, ըստ՝ 223, 14]: Դրա համար Հայդեգերն առանձին հետաքրքրություն չի ցուցաբերում այն նշանների նկատմամբ, որոնց նշանակությունը հաստատված է պայմանական միջոցներով [հմտ. 223, 14]: Այդպիսով Հայդեգերը հանգում է նաև լեզվի էության վերամեկնաբանությանը: Լեզվի հետ կապված կենտրոնական խնդիրն այլևս “տրամաբանական-ծագումնաբանական հարցը չէ ասույթի մասին”, այլ “էքզիստենցիալ-գոյաբանական հարցը գոյության իմաստի մասին” [223, 20]: Բնական է, ուրեմն, որ ելակետայինը մտածողի համար ոչ թե “նշանային համակարգն” է՝ լեզուն, այլ նրա հիմքում ընկած գործունեությունը՝ խոսքը¹³⁴: Վերջինս՝ *տրամակայության* և *հասկացման* հետ մեկտեղ, ներկայանում է որպես ներ-կայության հիմնարար էքզիստենցիալներից մեկը: Լեզուն հանդես է գալիս որպես *խոսքի արտաբերվածություն*:

Խոսքը կազմորոշ է ոչ միայն *լեզվի*, այլև ներ-կայության *արտակայության* համար ընդհանրապես: Այն ապահովում է ներ-կայության *բացվածությունը*, քանի որ ապահովում է ներ-կայության տրամակայության մասին *տեղեկության* փոխանցումն այլ-ներկայությաններին: Դրանով ներ-կայությունը հնարավորություն է ստանում *կիսվելու* այլոց հետ իր տրամակայությամբ և հասկացմամբ և ապահովում է ուրիշների հետ իր *համագոյությունը*:

Բոլորը

Այս կարևորագույն կետում Հայդեգերը հատկանշական երկվություն է ցուցաբերում: Մի կողմից, խոսքը դիտարկելով որպես ներ-կայության արտակայության *բացում*, մտածողը շարունակում է անձնավորության ինտենցիոնալության մասին իր ելակետային գաղափարի հետևողական ծավալումը: Ներ-կայության բացությունն արտահայտվում է ուրիշների հետ նրա համագոյության մեջ: Այդ թեգով Հայդեգերը հաղթահարում է

¹³⁴ «Լեզվի էքզիստենցիալ-գոյաբանական հիմքը խոսքն է» [149, 160]:

Հուսելի մենախոսական ինքնագիտակցության արգելափակոցը և հիմք դնում ինտերսուբյեկտիվության խնդրի հուսելյան մեկնաբանության արմատական վերախմաստավորման համար [223, 22]: Մյուս կողմից, սակայն, Հայդեգերը նորից հեռանում է համագո ներ-կայությունների հաղորդակցության խնդրից, երբ մանրամասնում է “ուրիշների” մասին իր պատկերացումը, բնորոշելով “ուրիշներին” որպես “բոլորը” “Man”:

Man նեոլոգիզմը Հայդեգերը ստեղծել է, թեթև ձևափոխության ենթարկելով քերականական երրորդ դեմք արտահայտող man մասնիկը, որը գերմաներենում օգտագործվում է, երբ գործողություն կատարողի անձն անորոշ է մնում. man sagt՝ ասում են, man denkt՝ կարծում են: Մեծատառի ներմուծման շնորհիվ հնարավոր է դառնում բառացի ընթերցումը՝ “Ման”-ը ասում է, “Ման”-ը կարծում է: Եվ քանի որ կրկնակի ո-ով գրված Mann-ը մարդ է նշանակում, անդեմության արտահայտությունը կատարյալ է դառնում՝ բոլորն ասում են, բոլորը կարծում են: Բոլորի շրջանակում հաղորդակցման հիմնական ձևը ասեկոսեն է (Gerede):

Համագոյությունը “բոլորի” հետ ներ-կայության աշխարհում գոյության որոշակի, “անիսկական” կերպ է, որին հատուկ է տարալուծումն ընդհանուրի հրապարակայնության մեջ: Այն բնորոշվում է որպես ներ-կայության անկում, և նկատի ունի, որ ներ-կայությունն անջատվել է իր ինքը-լինելու կարողությունից և ընկել է աշխարհ: Անկումը Հայդեգերը նշանակում է verfallen բառով, որը նաև “փչանալու”, “քայքայվելու”, “այլասերվելու” իմաստն ունի, բայց միևնույն ժամանակ զգուշացնում, որ այն չպետք է հասկանալ կրոնական՝ “մեղքի մեջ ընկղմվելու” իմաստով, քանի որ խոսքը ինչ որ մաքուր, կատարյալ վիճակից դուրս ընկնելու մասին չէ: Անկումը ներ-կայության արտակայական բնորոշումն է, և այն չպետք է մեկնաբանվի գոյական մակարդակով՝ որպես “լավ” կամ “վատ” հատկություն [154, 176]:

Ինչ որ կրոնական երանգ այդ եզրը, այնուամենայնիվ, պահպանում է, քանի որ Հայդեգերն անկումը կապում է գայթակղության հետ: Ներ-կայության անկումը բոլորի հետ լինելու, բոլորի մեջ կորչելու հնարավորություն է տալիս: Բոլորի ինքնվստահությունն ու վճռականությունը փոխանցվում է անինքնություն ներ-կայությանը, որը դրանով իրեն հանգիստ է զգում: Սա է, որ գայթակղիչ է: Սակայն, արդյունքում, բոլորի շրջապատույտում հայտնված ներ-կայությունն այդպես էլ ձեռնամուխ չի լինում սեփական

հնարավորություններն առաջադրող ձեռնարկի իրականացմանը: Նրա անինքնուրույն գոյությունը բացահայտվում է որպես *արկանվածություն*:

Ներ-կայության հիմնարար կառուցվածքը

Անկումը նշանավորում է ներ-կայության փախուստն ինքն իրենից: Փախուստի պատճառը *ահն* է: Խնդիրն այստեղ այն չէ, որ ներկայությունը վախեցած է աշխարհամեջ գոյի հետ կապված ինչ որ բանից: Ընդհակառակը: Ահաբեկված ներ-կայությունը փախչում է աշխարհամեջ, ձգտելով տարալուծվել նրանում: Այստեղ Հայդեգերը կարևոր տարբերություն է մտցնում “վախի” և “ահի” միջև: Առաջինը վերաբերվում է աշխարհամեջ գոյից եկող որևէ որոշակի վտանգի: Երկրորդը նման առարկա չունի: Սպառնալիքն անորոշ է և նրա հետ գործ ունենալ հնարավոր չէ: Ոչ մի ձեռնհաս գոյ չի սպառնում մարդուն: Դա մի իրավիճակ է, որում աշխարհն ընդհանրապես *ոչինչ* չի նշանակում: Բայց դրանով աշխարհը չի անհետացել՝ այն ճնշում է, “վրա է տալիս” ամեն կողմից՝ *չնչին* և *իռելեվանտ*: Հենց այս չնչիությունն է, որ խնդիր է առաջացնում՝ ահի “ինչից”-ը *աշխարհում-լինելն է որպես այդպիսին*:

Ահը ներ-կայությունից խլում է ինքն իրեն “աշխարհից” և հրապարակայնությունից հեշտ ու հանգիստ հասկանալու հնարավորությունը: Այն միայնակ է դարձնում ներ-կայությանը, բայց միևնույն ժամանակ *բացում է* նրան: “Աշխարհում-լինելուն” դեմ հանդիման հայտնված ներ-կայությունը *անհանգստացնող օտարություն* է ապրում (Unheimlichkeit), որի արտակայական ակունքը “տանը-չլինելն է” (das Un-zuhause): Այդ իրավիճակում է, որ ներ-կայությունը լսում է *խղճի կանչը*, որը սակայն չի վերաբերվում այս կամ այն, բարոյապես դրվատելի կամ խոտելի գործողությանը: *Անմաքուր խիղճը* կապված է այն հիմնարար անհանգստության հետ, որն ապրում է ներ-կայությունը՝ իր *աշխարհում-լինելը* ինքնուրույն իրականացնելու կապակցությամբ:

Ի բաց դրված ներ-կայությունն ազատ է սեփական (իսկական կամ ոչ իսկական) *լինել-կարողանալու* համար: Սեփական *լինել-կարողանալուն* միտված գոյությունը նշանակում է, որ ներ-կայությունն իր գոյության մեջ *արդեն ինքն իրենից առաջ է*: Այդ միշտ արդեն “ինքն իրենից դուրս լինելը” ըմբռնելի է դարձնում ներ-կայության գոյաբանական կառուցվածքի արտակայական ամբողջականությունը:

Գոյության այս կերպը Հայդեգերն անվանում է *horgu (Sorge)*¹³⁵: Հոգսը նկատի չունի որևէ կոնկրետ պրագմատիկական նպատակի նվաճում, կապված չէ ինչ որ “պակասորդի” հետ: Սա այն արմատական *արտակայող* կերպն է, որը հատուկ է ներ-կայության գոյությանը:

Զուգահեռը *horgu* և բներևութաբանությունից մեզ ծանոթ *ինտենցիոնալության* միջև ակնհայտ է՝ երկուսն էլ “ուղղված են դեպի...”: Կարելի է ասել, որ մարդուն ինքն իր սահմաններից դուրս բերող հոգսը ինտենցիանալության երևույթի հետագա զարգացումն է, նրա գոյաբանական վերաիմաստավորումը: Բայց սա՝ փիլիսոփայության Հուսեռլից Հայդեգեր անցած ճանապարհի առումով: Հայդեգերը գերադասում է շեշտել խնդրի հակառակ կողմը, արձանագրելով, որ “այն, ինչ բներևութաբանության մեջ հասու է դառնում ինտենցիոնալության անվան տակ, միայն բներևույթի արտաքին կողմն է ներկայացնում”: Գոյաբանական տեսակետից առաջնայինը *horgu*ն է, որը պայմանավորում է ներ-կայության հիմնարար կառուցվածքը:

Հոգսի բացորոշված սահմանումը “Գոյություն և Ժամանակ”-ի առանցքային էքզիստենցիալներից է: Ներ-կայության գոյությունը որպես *horgu* նշանակում է “*ինքն-իրենից-արդեն-առաջ-լինել-(աշխարհում) որպես գոյություն-(աշխարհամեջ հանդիպակած գոյի)-մոտ*”¹³⁶:

Այս բարդ էքզիստենցիալը, ինչպես տեսնում ենք, բաղկացած է երեք մոմենտներից՝ *աշխարհում-լինելուց*, *առաջ-ընկնելուց* և *աշխարհամեջ-գոյի-մոտ-լինելուց*, որոնք իրենց հերթին, աղերսված են Ժամանակի երեք մոդուսներին՝ անցյալին, ապագային և ներկային:

Մարդու *հենց-այստեղ-և-հիմա-աշխարհում-լինելը* ցույց է տալիս, որ ներ-կայությունը միշտ փաստական է: Մարդն “արկանված է աշխարհի”, այսինքն, միշտ գտնվում է կոնկրետ պատմական պայմաններում, որոնք որոշվում են արդեն տեղի ունեցածով: Հայդեգերը կարևոր է համարում տեսնել տալ, որ խոսքն այստեղ մեռյալ, անցած գնացած “անցյալի” մասին չէ (*Vergangenheit*), այլ՝ ներ-կայության վրա ազդող, նրա այսօրն իրենով պայմանավորող “եղելության” (*Gewesene*):

¹³⁵ Հոգսի ֆենոմենն աղերսներ ունի Գյոթեի «Ֆաուստի» համապատասխան կերպարին: Այդ մասին է վկայում, մասնավորապես, Հայդեգերի հղումը Կ. Բուրդախի «Ֆաուստը և հոգսը» հոդվածին [154, 197]:

¹³⁶ *Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt) als Sein bei (innerweltlich begegnendem Seienden)* [154, 192]:

Ներ-կայությունն աշխարհում միշտ կանգնած է իր առջև բացվող հնարավորություններին դեմ հանդիման: Սրան համապատասխան, երկրորդ՝ “ինքն իրենից առաջ ընկնելու” մոդուսը ցույց է տալիս, որ ներ-կայության աշխարհում լինելու կերպը՝ հնարավորություններից ընտրություն կատարելով, ապագային միտված “ձեռնարկ” իրականացնելն է¹³⁷: Ձեռնարկում ի հայտ է գալիս ներ-կայության գոյահասկացումը:

Ներկայի մոդուսը, իր հերթին, հիշեցնում է աշխարհամեջ իրերի “ձեռնհաս” բնույթի մասին: Մարդու աշխարհը բաղկացած չէ “չեզոք” առարկաներից՝ դրանք պոտենցիալ գործիքներ են, որ օգտագործվում են “ձեռնարկի” իրականացման ընթացքում:

Ժամանակայնության երեք մոդուսները ոչ միայն հանդես չեն գալիս առանձին առանձին, այլև չեն գումարվում՝ “ամբողջացնելով ժամանակը”: Ժամանակայնության հիմնարար բնորոշումը “ինքն իրենից դուրս”-ն է: Սրանից ելնելով, Հայդեգերն այդ մոդուսներն անվանում է “էքստազներ” (արտակայումներ): Քանի որ ժամանակը գոյ չէ, հիմք չկա խոսելու նրա *գոյության* մասին՝ *ժամանակը ժամանում է*¹³⁸:

“Յուրաքանչյուր էքստազում ժամանակայնությունը ժամանում է ամբողջությամբ, - բացատրում է Հայդեգերը,- դա նշանակում է, որ ժամանակայնության ամեն մի լրիվ ժամանման էքստազիկ միասնության մեջ հիմնավորված է արտակայության (Existenz), փաստականության (Faktizität) և անկումի (Verfallen) կառուցվածքային ամբողջի ամբողջականությունը, այսինքն՝ հոգսի կառուցվածքի միասնությունը:

¹³⁷ «Արկանվածությունը» (Geworfenheit) և «ձեռնարկը» (Entwurf) եզրաբանորեն փոխկապակցված են՝ երկուսի հիմքում էլ ընկած է werfen-ը որպես «նետել», «արկանել»: Սրանով է պայմանավորված նաև հայերեն եզրերի ընտրությունը:

¹³⁸ Այս արտահայտությունը բացատրության կարիք ունի: Ժամանակայնության էությունը ներկայացնելու համար Հայդեգերն օգտագործում է zeitigen բառը, որն առօրյայում «հասունացնել» է նշանակում, օրինակ՝ գինին պետք է հասունանա (հասնի) և դրա համար ժամանակ է պետք: Ուրեմն, «die Zeitigkeit zeitigt sich» արտահայտությունը կարելի է հասկանալ այնպես, որ *ժամանակայնությունը հասունանում է*: Բայց մյուս կողմից, zeitigen-ի մեջ ընկալելի է նաև բառացի *ժամանակել* իմաստը: Այդ դեպքում կունենանք՝ *ժամանակայնությունը ժամանակում է*: (Նման բառախաղերն այնքան բնութագրական են Հայդեգերի համար, որ դրանց հեզնող կրկնակներ են ստեղծվել՝ «խնձորը խնձորում է», «տանձը՝ տանձում»): Ռուսները, ձգտելով չկորցնել zeitigen-ի փոխառկայծող իմաստները, երկու տարբեր արտահայտություն են օգտագործում. „время созревает“ և „время времени“: Ելնելով հայերենի հնարավորություններից, տեղին է օգտագործել *«ժամանակայնությունը ժամանում է»* արտահայտությունը:

Ժամանումը էքստազների „մեկը մյուսի հետևից“ չի նշանակում: Ապագան *ավելի ուշ չէ*, քան եղելությունը, և սա *ավելի շուտ չէ*, քան ներկան: Ժամանակայնությունը ժամանում է որպես եղած-ներկայող ապագա”: (ԳևԺ, էջ 350)

Եվ այնուամենայնիվ, ապագան Հայդեգերի մոտ որոշակի իմաստային առավելություն է ստանում՝ ժամանակը *ժամանում է ապագայից*: Ապագային ուղղված սահմանային բներկայթը *մահն է*:

Մահվան մասին

Ներ-կայությունն ազատ է իր ընտրության մեջ, բայց պետք է հաշվի նստի այն հանգամանքի հետ, որ այս կամ այն առանձին հնարավորության ընտրությամբ մյուսները բացառվելու են: Այնուամենայնիվ, ընտրությունն անխուսափելի է, քանի որ չընտրելը նույնպես ընտրության ձև է:

Հնարավորությունները կարելի է հանձն առնել, ձեռքից բաց թողնել, նրանցից կարելի է նաև խուսափել: Բայց կա մի բացարձակ հնարավորություն, որ *անխուսափելի է* և *անշրջանցելի*: Դա մահն է: Մահը նաև *անփոխանցելի* է: Մարդ կարող է, ինչ որ վտանգավոր գործ ուրիշի փոխարեն ստանձնելով, *զոհվել հանուն այդ գործի*, ասում է Հայդեգերը: Բայց հնարավոր չէ *մեռնել ուրիշի փոխարեն*: Որովհետև *յուրաքանչյուրի մահը միայն իրենն է*:

Երբ Հայդեգերը հիշում է հին ասացվածքը՝ “հենց որ մարդ կյանք է մտնում, նա արդեն բավականաչափ ծեր է մեռնելու համար” (ԳևԺ, էջ 245), նա նկատի ունի, որ ծնունդն ու մահը արտաքին պատճեններ չեն, որոնց միջև ծավալվում է կյանքը: Ներ-կայությունն ինքնին ոչինչ այլ բան չէ, քան “անընդհատ ընթացք դեպի մահը” (Vorlaufen zum Tode):

Մարդկային գոյության այս հիմնարար բնորոշումը որևէ կապ չունի հոռետեսության կամ վախկոտության հետ: Վախկոտն, ըստ մտածողի, նա չէ, ով մտածում է մահվան մասին, այլ նրանք, ովքեր ամեն գնով խույս են տալիս մահվան անշրջանցելի հնարավորությունը որպես կյանքի հիմնարար իրողություն ընդունելուց: Բայց Հայդեգերի կեցվածքը հեռու է նաև ստոիկյան անտարբեր անդդիվելիությունից: Մահվան անխուսափելիության ընդունումն այն գործոնն է, որի շնորհիվ ի հայտ է գալիս ներ-

կայության գոյության իմաստը: Մահն *ամբողջացնում* է մարդկային ներկայությունը, ի հայտ է բերում նրա *վերջավորությունը* և *պատմականությունը* և, դուրս բերելով մարդուն “բոլորի” կողմից պարտադրված անդեմ հարաբերությունների ոլորտից, ի բաց է դնում նրան սեփական գոյությանը դեմ հանդիման: Հենց այդ *բաց* լինելով է, որ ներ-կայության *իսկական*՝ բուն, գոյությունը տարբերվում է *անիսկականից* ¹³⁹:

Հետագայում, հնարավոր թյուրիմացություններից խուսափելու համար, Հայդեգերը նորից շեշտել է, որ “ԳևԺ”-ում իրականացված մահվան վերլուծության նպատակը ոչ թե մահվան էությանը վերաբերվող մետաֆիզիկական թեզի մշակումն է եղել, այլ “մի որոշակի ուղղությամբ՝ ներ-կայության արմատական ժամանակայնության բացահայտումը” [89, 283]:

“Մի որոշակի ուղղության” հիշատակումը պատահական չէ: Մահը ներ-կայության վերջավորության և ժամանակայնության ամենակնառու, բայց ոչ միակ դրսևորումն է: Մենք տեսանք, որ եղելության և գալիքի լարված դաշտում արտակայող մարդու գոյությունն ի սկզբանե *ժամանակային* է, հետևաբար՝ *պատմական*: Պատմականությունն իրադարձությունների սոսկական հաջորդականություն չէ, այլ գոյության այն յուրահատուկ կերպը, որ հատուկ է մարդուն:

¹³⁹ «Իսկական» և «անիսկական» գոյության մասին խոսելիս թարգմանության դժվարություն է առաջանում: Ներ-կայության «իր բնույթին համապատասխանող» գոյությունը նշանակելու համար հեղինակն օգտագործում է «eigentliches» բառը, որ հայերեն պետք է թարգմանվեր որպես «բուն իրենը», «իրեն պատկանողը»: Սրան ամենամոտը հայերեն «սեփականն» է: Բայց այն պատմականորեն աղերսված է «սեպուհ» բառին (այստեղից՝ *սեպականություն*), և ոչ թե «իր»-ին կամ «ուրույն»-ին: Վերջինս մեզանում ավելի շուտ ընկալվում է *ուրիշներից տարբերվելու*՝ ոչ երևույթի բուն էությանը հատուկ լինելու իմաստով: Առաջինից ստացվում է «իրականը», որը «ռեալ գոյություն ունեցողի» ավելորդ երանգ է մտցնում, այնինչ գոյության երկու ձևերն էլ, ըստ Հայդեգերի, հավասարապես իրական են: «Բուն»-ից անհրաժեշտ ածականը չի արտաձևվում՝ «բնականն» ու «բնիկը» այլ կոննոտացիաներ են առաջացնում: Մեր օգտագործած «իսկականն» գերադասելի այնքանով, որ կապվում է «իսկության», հետևաբար «ճշմարիտ» գոյության հետ, բայց անթերի չէ, քանի որ վերարտադրում է «իրականի» թերությունները: Այսօրվա հային հայդեգերյան միտքը նույնակերպ հասցնելու համար, ինձ թույլ եմ տալիս հետևյալ համեմատությունը: Մենք խմում ենք չստուգված օղին և բավարարված արձանագրում՝ «Ի՛նքն է»: Նույն տրամաբանությամբ՝ *իսկական գոյությունը* «ի՛նքն է»: Մնում է հիշել, որ գերմաներենում «eigentlich»-ն օգտագործվում է նաև «այսինքն» (собственно говоря) իմաստով: Խոսքն, ուրեմն, գոյության «այս՝ ինքն» լինելու մասին է:

Ինչու վարպետը չգրեց երրորդ մասը

Ուղու մասին, որ Հայդեգերը նախատեսում էր անցնել “ԳևԺ”-ում, խոսել ենք մանրամասն: Գրքի առաջին բաժնի երկու մասերում իրականացվելու էր *ներ-կայության* նախապատրաստող վերլուծությունը և ցույց էր տրվելու նրա կապը ժամանակայնության հետ, երրորդում՝ առաջին երկուսի արդյունքների հիման վրա նվաճված “ժամանակի տրանսցենդենտալ հորիզոնում”, անցում էր կատարվելու *բուն գոյությանը*, այնուհետև՝ երկրորդ բաժնի երեք մասերում իրականացվելու էր ավանդության կազմազերծող հասկացումը:

Ինչու՞ չի գրվել երրորդ մասը: Ինչու՞ ներ-կայության վերլուծության արդյունքում ձեռք բերված ժամանակի հղացքը չի կատարել գոյությանն անցնելու համար անհրաժեշտ “տրանսցենդենտալ հորիզոնի” դերը: Ի՞նչ տեսք էին ունենալու բացակայող հատվածները: Ահա հարցերը, որ ստիպված ենք շոշափել գոնե մակերեսորեն, գիտակցելով, որ դրանց սպառիչ պատասխանները հազիվ թե հնարավոր են:

Ձեռնարկի չիրականացված մասերի բովանդակության մասին որոշակի պատկերացում են տալիս տրակտատին հարող երկու աշխատություն՝ “Բներկութաբանության հիմնախնդիրները”¹⁴⁰ վերնագրի ներքո միավորված դասախոսությունները, որ Հայդեգերը կարդացել է 1927 թվի ամառային սեմեստրի ընթացքում Մարբուրգում [139], և առանձին հատորով հրատարակված “Կանտը և մետաֆիզիկայի պրոբլեմը” մենագրությունը [148]: Առաջինի ձեռագրի վրա Հայդեգերի ձեռքով գրված է ““Գոյության և ժամանակի” առաջին բաժնի երրորդ մասի նոր մշակում”։ Հղումը վերահաստատված է “ԳևԺ”-ի հեղինակային օրինակի առաջին մասի վերնագրի մոտ կատարված նշումով. “Հմմտ. 1927-ի ամառային սեմեստրի մարբուրգյան դասախոսության հետ (Բներկութաբանության հիմնահարցերը)”:

Միևնույն դասախոսության հաջորդ մասը Արիստոտելի “Ֆիզիկայի” կազմի մեջ մտնող ժամանակի մասին տրակտատի (գիրք IV) մեկնության մի փորձ է և կարող է դիտվել որպես հայդեգերյան ձեռնարկի երկրորդ մասի վերջին բաժնի իրականացում:¹⁴¹

¹⁴⁰ Այսուհետ՝ «ԲՀ»

¹⁴¹ Այդ կարծիքն է հայտնում Գ. Ֆիզալը [118, 49], այն դեպքում, երբ Ֆ. Վ. Ֆոն Հեռմանը վերը հիշատակված հոդվածում հակված է ենթադրել, որ «Բներկութաբանության հիմնահարցերը» լրացնում են առաջին մասի երրորդ բաժնի բացը:

Կանտին նվիրված գիրքը, որ լույս է տեսել 1929-ին, անմիջապես աղերսված է նույն մասի առաջին բաժնի թեմային:

Այսպիսով, զուտ ձևականորեն հնարավոր է պնդել, որ “ԳևԺ”-ի նախագիծը իրականացված է համարյա ամբողջությամբ՝ բացառությամբ Դեկարտին վերաբերվող հատվածի: Սակայն, խնդիրն այն չէ, թե որքանով են հետազայում առաջացած այդ տեքստերը տեխնիկապես ամբողջացրել (կամ՝ համարյա ամբողջացրել) հայդեգերյան գլուխգործոցը: Շատ ավելի կարևոր է հարցն այն մասին, արդյո՞ք այդ գործերն էապես նպաստել են Հայդեգերի ձեռնարկի հիմնական հարցադրման իրականացմանը:

Իրողությունն այն է, որ ո՛չ “Հիմնախնդիրները”, ո՛չ “Կանտի գիրքը” այդ խնդիրը չեն լուծել:

Իր անավարտ տրակտատի առաջին բաժնի երրորդ մասը լրացնել հավակնող “Բներևութաբանության հիմնահարցերում” ներ-կայությունից դեպի գոյություն կատարվող անցումը Հայդեգերը փորձել է հիմնավորել, վկայակոչելով ներկայության *տրանսցենդենտ* բնույթը: [139, 423] Մերժելով տրանսցենդենտի տարածված ըմբռնումը որպես այնկողմնայինի՝ “աստված” կոչվի այն, թե “ինքնին իր”, Հայդեգերը հիշեցրել է, որ *transcendere*-ն նշանակում է “անցնել”, հետևաբար տրանսցենդենտը ոչ թե այն տեղն է, ուր անցնում են, այլ ինքը՝ անցնողը, այսինքն՝ ներ-կայությունը: Անդրանցնողներն օբյեկտներ չեն՝ իրերը չեն կարող անդրանցում կատարել, դրանք սուբյեկտներ են: Ներ-կայությունը՝ լայբնիցյան մոնադների հանգույն, պատուհանների կարիք չունի, քանի որ, արտակայելու շնորհիվ, արդեն իսկ դուրսն է՝ ուրիշ գոյի մոտ: [139, 427] Ներ-կայության սահմանազանց, էքստատիկ բնույթի շնորհիվ է, որ նրա առջև բացվում է գոյությունը [67, 64-65]:

Անդրանցումայնությունը պայմանավորված է ժամանակի էքստատիկ բնույթով, որը ներ-կայության բուն բովանդակությունն է: “ԳևԺ”-ում այն նկարագրված է որպես հոգսի ամբողջական կառուցվածք՝ երեք ժամանակային էքստազներով: Դրանցից յուրաքանչյուրն ունի որոշակի ուղղվածություն՝ էքստազի հորիզոնային¹⁴² սխեմա: [139, 429] Ժամանակին՝ որպես էքստազների միասնություն, համապատասխանում է

¹⁴² «Horizontal» բառը որպես «հորիզոնային» թարգմանելով, շեշտում ենք, որ խոսքը ոչ թե «հորիզոնական – ուղղահայաց» զույգի բաղկացուցիչի մասին է, այլ «հորիզոն ունենալու»:

հորիզոնային սխեմաների միասնությունը: Ժամանակը ձևավորում է արտակայող գոյի գոյության նախահասկացման հորիզոնը:

Գիտենք, որ ներ-կայությանը ի սկզբանե հատուկ գոյահասկացման մասին “ԳևԺ”-ում խոսվել է բազմիցս: Բայց գրքի երրորդ բաժնի խնդիրը ոչ թե այդ նախառեֆլեքսիվ գոյահասկացումն էր, այլ դրա փիլիսոփայական բացորոշումը¹⁴³:

Փիլիսոփայությունը, ինչպես և ամեն գիտություն, առարկայանում է արդեն նախօրոք տրվածի մեջ, գտնում է Հայդեգերը: [139, 399] Գոյության առարկայացումը հնարավոր է իրականացնել միայն հաշվի առնելով անդրանցումը (տրանսցենդենցը), հետևաբար՝ փիլիսոփայությունը *տրանսցենդենտալ* գիտություն է: Մյուս կողմից, գոյության հասկանալիության հորիզոնը ժամանակն է, ուրեմն՝ փիլիսոփայությունը նաև *տեմպորալ* գիտություն է¹⁴⁴:

“ԲՀ”-ում փորձարկվող նոր ռազմավարությունը, բնականաբար, տարբերվում է “ԳևԺ”-ում կիրառվածից: Տրակտատից գիտենք, որ ներ-կայության սեփական սահմաններից դուրս գալը կապված էր նրա իրականացրած ձեռնարկի հետ՝ արտակայել նշանակում է “ձեռնարկել”, *ինքն իրեն արկանել* որոշակի հնարավորության վրա: Նրանից, որ ներ-կայությունն իր ձեռնարկն իրականացնում է *ուրիշների կողքին* և *ներաշխարհային գոյի մոտ*, Հայդեգերը եզրակացնում է, որ ներ-կայության նախահասկացումը վերաբերվում է ոչ միայն իր արտակայությանը, այլև *ուրիշների* և *ներաշխարհային գոյի* հասկացմանը: Դա նրան տալիս է բնության և համատեղ գոյության պատմության նախահասկացում: Առանձին թեմա է *աշխարհի* հասկացումը, քանի որ վերջինիս գոյության ձևը օբյեկտների առկա գոյությունը չէ: Աշխարհը որպես այդպիսին պատկանում է ներ-կայության արտակայական կառուցվածքին: Այն կա, քանի կա ներ-

¹⁴³ Գյունտեր Ֆիգալը գտնում է, որ ներ-կայությունից դեպի փիլիսոփայական ավանդության հասկացում շարժվելու հայդեգերյան ծրագիրը, ծագել է Արիստոտելի մասին դեռևս քսանականների սկզբին կարդացված դասախոսություններից, որոնք նա «ԳևԺ»-ի ձևավորման կորիզն է համարում: Անդրադառնալով «Նիկոմաքոսի էթիկայում» իմացական կարողությունների դասակարգմանը, Հայդեգերն առանձնացրել է դրանցից երկուսը՝ գործնական խելոքությունը «φρόνησις», որն ինքնին «հասկացող գործողություն» է, և իմաստությունը «σοφία», որը կապված է խնդրի փիլիսոփայական իմաստավորման հետ: Շարժը *ֆրոնեսիս*-ից դեպի *սոֆիա*, փաստորեն, նախապատկերել է անցումը ներ-կայությունից դեպի գոյության փիլիսոփայական ըմբռնում [118, 57-58]:

¹⁴⁴ Ժամանակի գոյաբանական ըմբռնումը ներ-կայականից տարբերելու համար Հայդեգերն օգտագործում է ժամանակայնության լատինացված տարբերակը՝ «տեմպորալություն»: Տեմպորալությունը բնութագրում է ժամանակայնությունը՝ գոյության հասկանալիության հորիզոնը լինելու առումով: [139, 414]

կայությունը: Հետևաբար, աշխարհի հասկացումը որպես ներ-կայության հասկացում ինքնահասկացում է: Ինքնությունը և աշխարհը փոխադարձաբար պատկանում են միմյանց՝ ներ-կայության մեջ: [139, 420-422] Ներ-կայության տրանսցենդենտությամբ պայմանավորված (“ԳևԺ”-ից մեզ հայտնի) այս հանգամանքները, անշուշտ, հեշտացնում են անցումը դեպի գոյություն, բայց ինքնին վերցրած բավարար չեն, քանի որ գոյերի և այլոց գոյության հասկացումն իր հերթին հնարավոր է դառնում շնորհիվ ներ-կայությանը էն գլխից հատուկ որոշակի գոյահասկացման, որը և ենթակա է փոխսոփայական բացորոշման:

Ո՞րն է “ԲՀ”-ում այդ խնդրի լուծմանը միտված վճռական քայլը: Մենք հասկանում ենք *գոյը*, այն արկանելով *գոյության* վրա, հիշեցնում է Հայդեգերը և եզրակացնում. *գոյությունը հասկանալու համար այն պետք է արկանել ժամանակի վրա*: [139, 396-397]

Ի՞նչ է սա նշանակում: Ներ-կայությունը ինչպես ինքն իրեն, այնպես էլ գոյը հասկանում է արկանվելով իր հնարավորությունների վրա, կամ՝ որ նույն բանն է, ձեռնարկելով իր հնարավորությունները: Իսկ ինչպե՞ս է գոյությունը արկանվում ժամանակի վրա: Եվ ո՞վ է արկանողը: Նորից ներ-կայությունը՝ փոխելով հեռանկարը և որպես ձեռնարկ ունենալով ժամանակը, թե՛ հենց գոյությունը որպես այդպիսին: Գոյությունը ձեռնարկում է ժամանակը: Արդյո՞ք, սա նշանակում է, որ *ժամանակը գոյության հնարավորությունն է*:

Մոտ երկու ամիս կորցնելով “ԲՀ”-ում ձեռնարկված նախագծի տրամաբանությունը գոնե հատվածաբար՝ մեկ երկու էջի վրա, վերարտադրելու վրա, տողերիս հեղինակը չի համարձակվում պնդել, որ ըմբռնել է Հայդեգերի առաջարկած լուծման խորքային իմաստը: Հեղինակը հույս ունի, որ այդ տեղատվության պատճառները միայն սուբյեկտիվ չեն: Խնդրի բարդությունը պայմանավորված է նրանով, որ հենց այստեղ է փորձարկվել այն գլխապտույտ ցատկը, որի միջոցով *սեփական գոյությունը հասկացող ներ-կայությունը* պետք է հայտնվեր “հայելուց անդին”, հասնելով *գոյության գոյաբանական հասկացմանը*:

Հանգույցը մասամբ կազմազերծելու համար, օգտակար է նորից անդրադառնալ “տրանսցենդենտ”-ի հայդեգերյան բացատրությանը, քննելով նրա հարաբերությունը “ԳևԺ”-ում կենտրոնական տեղ զբաղեցնող “տրանսցենդենտալ հորիզոն”-ի հասկացության հետ:

Երբ Հայդեգերը “ԲՀ”-ում հայտարարում է, որ “տրանսցենդենտ”-ը ոչ թե օբյեկտի, այլ սուբյեկտի բնութագիրն է, նա գիտակցական հակասության մեջ է մտնում “ավանդական”, այսինքն՝ կանտյան ըմբռնման հետ, քանի որ լռելայն անտեսում է կանտյան կրիտիցիզմի կենտրոնական և սկզբունքային բաժանումը՝ *տրանսցենդենտի* (այնկողմնայինի) և *տրանսցենդենտալի*:

Տրանսցենդենտալն, ինչպես գիտենք, *այն է, ինչը ո՛չ միայն հնարավոր է դարձնում առարկաների մեր փորձառությունը, այլև միևնույն ժամանակ ձևավորում է հնարավոր փորձառության առարկաները* [իմմտ. 185, 550]: Այդ, կանտյան իմաստով ըմբռնված “ապրիորին” ոչ թե *անդրանցումային*, այլ *սահմանային* բներկույթ է, քանի որ թույլ չի տալիս *իրենից այն կողմ անցնել*¹⁴⁵: Գերմանացիք այդ հանգամանքը բնորոշում են որպես “Unhintergebarkeit” կամ “Unhinterherfragbarkeit”, որն անշուշտ չի նշանակում, որ այդ մասին հնարավոր չէ հարց տալ, այլ՝ որ հարց տալիս մենք մնում ենք նույն հասկացությունների շրջանակում: Ժամանակակից պատկերացումների տեսակետից այդպիսի “տրանսցենդենտալ ապրիորի” կարող է համարվել լեզուն (ոչ առանձին լեզուները, այլ լեզվականությունը որպես այդպիսին)՝ վերջինս անանցանելի է այն իմաստով, որ նրա մասին որևէ բան ասելու համար էլ լեզու է պետք:

Դժվար չէ համոզվել, որ չնայած Կանտից Հուսերլ և Հուսերլից Հայդեգեր անցած ճանապարհին ապրած կերպափոխություններին, *տրանսցենդենտալի* “Գևժ”-ում օգտագործվող հասկացությունը պահպանել է կանտյան ավանդույթի հետ իրեն կապող պորտալարը. *ժամանակը* հայդեգերյան նախագծում ներկայանում է որպես այն, ինչ *ո՛չ միայն հնարավոր է դարձնում գոյության մեր փորձառությունը, այլև՝ կազմում է վերջինիս բովանդակությունը*: Այդ իմաստով, այն հանդես է գալիս որպես նախառեֆլեկտիվ գոյության “a priori”:

Մյուս կողմից, հասկանալի է, որ ժամանակի պես յուրահատուկ երկույթի “բներկութաբանական / գոյաբանական / հերմենևտիկական” նկարագրությունը (մենք հիշում ենք, որ դա միևնույն բանն է¹⁴⁶) ակնառու դժվարությունների հետ է կապված: Չէ՞ որ *ժամանակը, որ ընթացք է, չի կարող կառուցավորվել՝ կանտյան, կամ հայվել՝ հուսերլյան,*

¹⁴⁵ Այդ երկույթի մասին մենք խոսել ենք վերը՝ «Միջանկյալ դիտարկում՝ ի՞նչ կա փակագծի ներսում» հատվածում:

¹⁴⁶ Հմմտ. «Բներկութաբանությունը, գոյաբանությունը և հերմենևտիկան» դրվագը:

կատեգորիալ a priori-ների նման: Ուրեմն, պատահական չէ, որ Հայդեգերի ձեռնարկում տրանսցենդենտալությունն իր ժամանակայնության մեջ այլևս չի ներկայանում որպես “a priori” բառիս ընդունված՝ կատեգորիալ, իմաստով, այլ՝ որպես “հորիզոն”, որում քայլ առ քայլ ի բաց էր դրվելու գոյության ֆենոմենը: Հուսեռլի բներևութաբանությունից սերող այդ փոխաբերությունը՝ իսկ “հորիզոն” անկասկած փոխաբերական եզր է, կոչված է ցույց տալ գոյության մեր փորձառության մեջ առկա պոտենցիալ միտումները, որոնցից ի հայտ են գալիս նոր ակտուալ ինտենցիաների *հնարավորությունները*: Քանի որ վերջիններն իրենց հերթին նոր հղումներ են առաջ բերում և այդ ընթացքն անսպառ է, ապա վերջնական վիճակն այստեղ անհասանելի է հորիզոնի նման [հմմտ. 165, 516]: “Ամեն մի փորձառություն հղում է որոշակի տիպայնության, որում հնարավոր է նրա շարունակությունը” [165, 516]:

Այդպես ըմբռնված “տրանսցենդենտալ հորիզոնում” հավասարապես ճանաչելի են ինչպես “փորձառությանը ձև տալու, այն կազմավորելու” կանտյան, այնպես էլ “սեփական սահմաններից դուրս գալու”՝ Հայդեգերի ներմուծած գործառույթները:

Ձեռնամուխ լինելով երրորդ բաժնում նախատեսված անցման նկարագրությանը, Հայդեգերը ստիպված է լինում առավելապես շեշտել անդրանցման հանգամանքը: Եվ պատահական չէ, որ “ԳՀ”-ում նա բնորոշում է ներ-կայությունը որպես “տրանսցենդենտ”, իսկ դրա հետ կապված փիլիսոփայությունը որակում է “տրանսցենդենտալ”՝ տեղ չթողնելով այդ եզրի դասական օգտագործման համար: Այդ երկու, ավանդաբար տարանջատված եզրերի “փոխախտոտումը” (Kontamination), անշուշտ, գիտակցված լուծում է: Հենց այդ համադրական՝ “տրանսցենդենտ-տրանսցենդենտալ” պատկերացումն է, որ Հայդեգերն օգտագործում է որպես հիմք, ներ-կայությունից գոյություն կատարվող թռիչքը բացատրելու համար:

Այս արհեստական թվացող կառույցը կայունացնող ատաղձը ժամանակի որպես *գոյաբանության տրանսցենդենտալ հորիզոնի* մասին հայդեգերյան պատկերացումն է: Հորիզոնի “շարժականությունը” ընթացք է հաղորդում ժամանակի “տրանսցենդենտալ ապրիորի”-ին, ի ցույց դնելով նրա “տրանսցենդենտությունը”:

Այնուամենայնիվ, այդ մեխանիզմը նույնպես արդյունք չի բերում, քանի որ Հայդեգերը բախվում է բներևութաբանության մեջ ապրիորիին տված իր մեկնաբանությունից անխուսափելորեն բխող դժվարություններին:

Հիշում ենք, որ հայդեգերյան ապրիորին սուբյեկտիվն ու օբյեկտիվը միավորող ունիվերսալիա է: Այն հիմնավորված է որևէ գոյի մեջ, որում *ինքն-իրեն-ցույց է-տալիս*: Դասական օրինակը *դեղին աթոռում երևակվող դեղնությունն է*: Բայց, մի բան է աթոռի դեղնությունը, բոլորովին այլ՝ ժամանակայնությունը որպես ապրիորի: Պատահական չէ, որ “ԲՀ”-ում Հայդեգերը հղում է կատարել ապրիորիի բառացի իմաստի վրա՝ “այն, ինչ ավելի շուտ է”, որը փաստորեն ժամանակի սահմանումն է: Այսինքն՝ *ոչ թե ժամանակն է բնորոշվել որպես ապրիորի, այլ ապրիորին է սահմանվել որպես ժամանակային*:

Սրանով իմացության պայմանները փոխվում են: Անկախ նրանից, որ դեղնության “ունիվերսալիան” աթոռի պարագայում դիտարկվում է հավասարապես որպես “աշխարհի” և “մեր ընկալման” փաստ (օբյեկտիվ և սուբյեկտիվ՝ միևնույն ժամանակ), դեղնությունն ընկալող սուբյեկտը չի նույնանում դեղին աթոռի հետ:¹⁴⁷ Այնինչ, ժամանակային ապրիորիին կրկնակիորեն (որպես այն ձևավորող և հասկացող) հասու ներ-կայությունը մենք ինքներս ենք: Սրա հաշվին նվաճված նախնական գոյահասկացման շնորհիվ է, որ Հայդեգերին հաջողվում է վերառնել “ներսի” և “դրսի” հարաբերման խնդիրը: Այս պրագմատիկական դաշտում է լուծվում հարցն այն մասին, թե *“ինչպե՞ս է ընդհանրապես հնարավոր, որ բացարձակ դիրքորոշման այդ ոլորտը՝ զուտ գիտակցությունը, որը չէ՞ որ պետք է բացարձակորեն անջատված լինի ողջ տրանսցենդենտից, միևնույն ժամանակ միավորված է իրականության հետ”*¹⁴⁸:

Երբ Հայդեգերը՝ գոյությունը հասկանալու համար, առաջարկում է այն արկանել ժամանակի վրա, կամ այլ խոսքով ասած՝ *ձեռնարկել ժամանակը*, նա նախանշում է ներ-կայության նախնական գոյահասկացումից գոյությանն անցնելու մի ճանապարհ, որի հանգունակը, ըստ էության, “ներսը” և “դուրսը” միավորող Մյոբիուսի ժապավենն է: Սակայն պարզվում է, որ *գործնականորեն վերառնված* խնդիրը *տեսական բացորոշման* չի ենթարկվում:¹⁴⁹ Ճիշտ է, երկու դեպքում էլ ժամանակը հանդես է գալիս որպես գոյության

¹⁴⁷ Եթե մեկը փորձի համեմատել մեր ընկալումը հեռաստախցիկից էկրանին փոխանցված պատկերի հետ, ապա տեղին կլինի հարցն այն մասին, թե «ո՞վ է դիտում այդ հեռուստացույցը»:

¹⁴⁸ Տես «Անձնավորությունը որպես ինտենցիոնալ գոյ» հատվածի բնաբանը:

¹⁴⁹ Նման իրավիճակում Հայդեգերի մեծ ժամանակակիցը և հակոտնյան՝ Լյուդվիգ Վիտգենշտայնը հարցը «լուծել է» ընդհանրապես մերժելով տեսական ընդհանրացման հնարավորությունը և առաջ քաշելով իր հռչակավոր թեզը՝ «մի հարցրեք նշանակության մասին, այլ հարցրեք օգտագործման մասին»: [Հայդեգեր – Վիտգենշտայն առնչությունների մասին՝ 222]:

հասկացման տրանսցենդենտալ հորիզոն, բայց *ներ-կայության* ժամանակայնությունը, որը “միշտ իմն” է (je meinige), չի նույնանում *գոյության* ժամանակայնության հետ:

Հայդեգերին պետք է գալիս ժամանակի նոր ըմբռնում, որը սակայն քաղված չէր ներ-կայության անալիտիկայից: “Հայելուց անդին” թափանցելու համար նա ստիպված է լինում անցում կատարել փիլիսոփայական ավանդույթին: Փոխվում է նաև մեթոդը՝ *նախառեֆլեկտիվ գոյության բներևութաբանական նկարագրությունը* փոխարինվում է *ավանդույթի հերմենևտիկական հասկացմամբ*: Եվ որքան էլ ասենք, որ հայդեգերյան մտքի շրջանակներում հերմենևտիկական և բներևութաբանությունը նույն բանն են, ամեն մի առանձին դեպքում դրանց համատեքստային տարբերությունն ակնհայտ է:

“ԲՀ”-ում Հայդեգերը հրաժարվում է “ԳևԺ”-ի ժամանակայնության եռամաս բաժանումից և ելնում է Արիստոտելի՝ գոյության մասին պատկերացումների յուրահատուկ մեկնաբանությունից: Եթե ներ-կայությունը նկարագրելիս ժամանակի հիմնարար մոդուսն ապագան էր (*ժամանակը ժամանում էր ապագայից*), ապա գոյության բնութագրի հիմքում ընկած է ներկայությունը՝ *պրեզենցը*¹⁵⁰: Վերջինս նույնական չէ ներկային, այլ՝ որպես “այդ էքստագի հորիզոնային սխեմայի հիմնարար բնորոշում, մյուս մոմենտների հետ մեկտեղ, կազմում է ներկայի ամբողջական կառուցվածքը” [139, 435], այսինքն, որոշ իմաստով, “պրեզենց”-ը ընդգրկում է նաև անցյալն ու ապագան:

Ծանրության կենտրոնի տեղափոխումը ապագայից ներկա Գյունտեր Ֆիգալը կապում է “առարկայացման” պահանջի հետ՝ տեմպորալությունը փիլիսոփայության ժամանակն է, վերջինիս արդյունքը “գոյության առարկայացումն է”, դրանով է, որ գոյաբանությունը գիտություն է դառնում: Եթե անտիկ գոյաբանությունը գործ է ունեցել “առարկաների” հետ, ապա հայդեգերյան տարբերակում դա արտահայտվում է գոյության “լեզվականացման” մեջ [118, 92]:

“ԳևԺ”-ի առաջին մասի երրորդ բաժնի նոր խմբագրություն իրականացնելու “ԲՀ”-ում կատարած փորձի անհաջողությունը հավաստված է վարպետի վկայություններում: Չմոռանանաք, որ մարբուրգյան դասախոսությունների հետ կապված երկու հղումները *ձեռագրային* էին, այսինքն, մասնավոր բնույթ էին կրում: Այնինչ, 1953 թվին, “Գոյության և

¹⁵⁰ Այստեղ Հայդեգերը շարունակում է *գոյաբանական* բներևույթները լատինացված եզրերով նշանակելու իր միտումը: Նկատենք նաև, որ վերն օգտագործած «ներկայություն»-ը (Anwesenheit) կապ չունի գծիկով բաժանված «ներ-կայության» հետ, որով մենք նշանակում ենք «Dasein»-ը:

ժամանակի” յոթերորդ հրատարակության իր առաջաբանում, Հայդեգերը, արձանագրելով, որ քսանհինգ տարվա ընդհատումից հետո գրքի շարունակությունն այլևս հնարավոր չէ, գոյության մասին հարցի հետագա պարզաբանման համար խորհուրդ է տալիս դիմել իր 1935-ի դասախոսությանը՝ “Մետաֆիզիկայի ներածությանը”, որն է կերպ չհիշատակելով “Բներևութաբանության հիմնահարցերը” [154, VII]:

Ժամանակայնության “ներ-կայական” մոդելը պատմափիլիսոփայականի հետ համադրելու մեկ այլ ուշագրավ փորձ է հանդիսացել “Կանտի գիրքը” [148, տես նաև՝ 104, 52]: Խնդիրը նույնն էր. այնպես մոդիֆիկացնել “ԳևԺ”-ում նվաճված ժամանակայնության հղացքը, որպեսզի այն կիրառելի լինի նաև ավանդական գոյաբանությունների և, ի վերջո, “բուն գոյության” հասկացման համար:

1927/28 թվականներին, “Զուտ բանականության քննադատությանը” նվիրված դասախոսության ժամանակ, Հայդեգերն ուշադրություն է դարձրել “սխեմատիզմի” մասին հայտնի գլխին¹⁵¹ և նրանում նմանություն է տեսել կատեգորիաների պրոբլեմի, որը փաստորեն ավանդական մետաֆիզիկայում գոյության պրոբլեմն է, և ժամանակի բներևութի միջև¹⁵²: Նա հույս է ունեցել, որ “արտադրողական երևակայության” կանտյան հղացքը, ըստ որի ժամանակային սխեման “տեսանելի” (“հայելի”) է դարձնում կատեգորիաները, հիմք կհանդիսանա ներ-կայության վերլուծության արդյունքում բացորոշված երեք ժամանակային արտակայումների (“էքստազների”) մասին պատկերացումը *գոյաբանական* մակարդակի բարձրացնելու համար:

Այս ձեռնարկը նույնպես հաջողությամբ չի պսակվել: Մահվանից մի քանի տարի առաջ՝ 1973-ին, Կանտի մասին գրքի չորրորդ հրատարակության առաջաբանում, Հայդեգերը մեջբերել է դեռևս երեսնականներից պահպանված իր երկտողը, որ խոստովանում էր, որ Կանտի տեքստին իր դիմելը մի փախուստ է եղել, որի պատճառն առաջին մասի երրորդ բաժնի տապալվելն էր և հասարակայնության կողմից ողջ տրակտատի չհասկացվելը, որ ակնհայտ էր դառել արդեն 1929-ին: “Զուտ բանականության քննադատության” մեջ ներկայացված “ժամանակի սխեմատիզմի” մեկնության միջոցով նա փորձել է պարզաբանել “Գոյության և ժամանակի” նյութը, բայց

¹⁵¹ «Դատողականության զուտ հասկացությունների սխեմատիզմի մասին» [3, 167-175]:

¹⁵² Կապը գոյության կանտյան մեկնաբանության և իր զարգացրած տեմպորալ պրոբլեմատիկայի միջև Հայդեգերն արձանագրել է նաև «Բներևութաբանության հիմնահարցերում» [139, 445]:

դա չի հանգեցրել նոր հայտնագործությունների և խաթարել է սեփական ուղու որոնումները [148, XII-XV]:

Խոսելով հայդեգերյան հղացքում “ներկայության անալիտիկայի” դերի մասին, Ֆիգալն ուշադրություն է հրավիրել այն բնորոշող “նախապատրաստող” ածականի երկիմաստության վրա, որը մի կողմից ենթադրել է տալիս, որ առանց ներ-կայության վերլուծության նախապատրաստական փուլի մնացած մասերը գրվել չէին կարող, մյուսից՝ հիշեցնում է, որ այդ փուլը “միայն նախապատրաստող է”, հետևաբար չի վերաբերվում բուն գոյության մասին փիլիսոփայական հարցադրման էությանը [118, 52]: Եթե վերջին ենթադրությունը ճիշտ է, ապա ի՞նչ է մնում “անալիտիկայից” գոյության մասին հարցի համատեքստում:

Հիմնական խնդիրը, որ լուծում է ներ-կայության նախապատրաստող վերլուծությունը, ներ-կայության *արթունության* ապահովումն է, որն ինչպես գիտենք, հանդես է գալիս որպես հասկացման անհրաժեշտ պայման: Սա հիրավի նուրբ պահ է, քանի որ նախապատրաստող վերլուծությունը ոչ միայն որոշակի գիտելիք է տալիս ներ-կայության փաստականության մասին, այլև փաստացիորեն կերպափոխում է հայդեգերյան մտքին հետևողի տրամակայությունը (Befindlichkeit), նրան դարձնելով ընկալունակ՝ ինչպես գոյահասկացման, այնպես էլ ավանդության կենդանի հասկացման համար: Պատահական չէ, որ 1929-ի “Ի՞նչ է մետաֆիզիկական” դասախոսության մեջ Հայդեգերը շեշտել է, որ “մետաֆիզիկական հարցումը պետք է արվի ամբողջից և *հարցում անող ներ-կայության էական վիճակից* ելնելով” (ընդգծումը տողերիս հեղինակինն է) [158, 103]:

Հասկանալի է, սակայն, որ արթունությունը որպես վիճակ, ոչ միայն հետազոտության պայմանն է, այլև ներ-կայության *կառուցվածքային մոմենտը*, որը կապված է ժամանակայնության մասին որոշակի պատկերացման հետ: Բայց հենց դա է, որ հետագա զարգացում չի ստացել: Ժամանակի հղացքը չի վերցվել “Գևժ”-ից: Ավելին, վերոհիշյալ “Ի՞նչ է մետաֆիզիկական” դասախոսության տեքստում գոյությունը բնորոշվում է ոչ թե ժամանակի, այլ “ոչնչի” և այն ի բաց դնող “ահի” հասկացությունների միջոցով, իսկ “Մետաֆիզիկայի ներածությունում”, որում, ըստ մտածողի, “գոյության մասին հարցը հետագա մշակումն է ստացել”, ժամանակի խնդիրը, որոշ ամփոփիչ դիտողություններ չհաշված [142, 156-157], գործնականում չի արծարծվել:

Հայդեգերի սկզբնական նախագիծն այլևս պահպանելի չէր: Այլ բան է, որ հայդեգերյան գլուխգործոցի նշանակությունը չի սահմանափակվել “գոյության մասին հարցի” շրջանակներով: *Ոչ փիլիսոփայական ներ-կայության* հիմնարար վերլուծությունը “Գոյություն և ժամանակ”-ում մնում է Հայդեգերի ամենամեծ պատմաներգործական հետևանքներ ունեցող նվաճումը: Մյուս կողմից, այն նաև “ձախորդություն էր”, քանի որ մեծ դժվարությունների առջև կանգնեցրեց ավանդության կազմազերծման նրա ծրագիրը [118, 62]:

3. ԱՔՑԱՆՈՒՄ

Ի՞նչ է ժողովրդի բախտը

Սլավոյ Ժիժեկը, արձանագրելով “Գոյություն և ժամանակի”-ի վերջին գլուխներում տեղի ունեցած “խնդրահարույց կարճ միացումն անհատական և կոլեկտիվ մակարդակների միջև”, հայդեգերյան գլուխգործոցի այդ հատվածները համարել է ոչ պարտադիր, ենթադրելով, որ դրանց հեռացումը, չէր խաթարի տեքստի օրգանական ամբողջությունը¹⁵³:

Թեզն ավելի շուտ “սադրիչ” է, քան համոզիչ: Որ տրակտատի “ 74-ում “ժողովրդի բախտի” գաղափարը ներմուծելով, Հայդեգերն իսկապես բարդությունների առաջ է հայտնվել, անկասկած է: Բայց այդ բարդությունները հարցականի տակ չեն դնում *ժողովրդի պատմական գոյության* թեմայի օրգանական կապը տրակտատի պրոբլեմատիկայի հետ:

Պատմության պրոբլեմը, որն ի սկզբանե դրված է եղել *հիմնարար գոյաբանության* հիմքում [123, 242], աղերսված էր կոմս Պաուլ ֆոն Յորքի և Վիլհելմ Դիլթայի գաղափարներին: Հայդեգերյան մոտեցումը որակապես գերազանցել է իր նախորդների պատկերացումները շնորհիվ այն բանի, որ պատմության խնդիրը հաստատել է անհատական ներ-կայության նախասկզբնական պատմականության ամուր հիմքի վրա:

¹⁵³ «Պատմականությանը նվիրված եզրափակիչ գլուխները կարող են միայն որպես արհեստականորեն ավելացված ընկալվել. կարծես թե մի հապշտապ փորձ արված լինի, արդեն ավարտվածին ևս մեկ՝ պատմության կոլեկտիվ ձևերին նվիրված, բնագավառ ավելացնել, որ բացարձակապես չի համապատասխանում նախասկզբնական նախագծին» [233, 35]:

Հաջորդ բնական քայլը պետք է լիներ պատմական հետազոտության իսկական առարկան՝ *ժողովրդի ներ-կայությունը*, նվաճվածի լույսի ներքո վերաիմաստավորելը: Առանց այդ հարցադրման, մինչ այդ արվածը կմնար անհակասական, ինքնապարփակ, բայց և անավարտ “ամբողջություն”:

Ես հակված եմ ենթադրելու, որ սկզբնական ձեռնարկում *ժողովրդի ներ-կայությանը* յուրահատուկ կամրջի գործառույթ է վերապահված եղել՝ հիմնավորելու համար նախատեսված անցումը՝ *անհատական ներ-կայությունից դեպի գոյությունն ընդհանրապես*:

Մյուս ենթադրությունս այն է, որ հայդեգերյան ձեռնարկի ձախողումը որոշ կապի մեջ է նրա *մահվան հասկացության* յուրահատկության հետ: Վարկածիս հիմքն այն իրողությունն է, որ Հայդեգերը, իր ողջ ստեղծագործության ընթացքում, *գոյության* իմաստը, որպես կանոն, մեկնել է *չգոյության* համատեքստից ելնելով: Եթե “Գոյություն և ժամանակ”-ում մարդկային ներ-կայության գաղափարը կազմավորվել է անհատական մահվան անշրջանցելիության փաստի փիլիսոփայական իմաստավորումից ելնելով, ապա “Մետաֆիզիկայի ներածության” մեջ գոյությունը, որպես այդպիսին, ըմբռնված է *ոչինչի* հետ այն առնչելու միջոցով¹⁵⁴: Ուրեմն իմաստ ունի հարց տալ, թե ինչու՞ մտածողը տրամաբանական ավարտին չի հասցրել՝ գոնե որպես հնարավորություն, կոլեկտիվ ներկայության բացարձակ ժխտման գաղափարը: Ինչու՞ է “Գոյություն և ժամանակ”-ում բացակայում *կոլեկտիվ մահվան հասկացությունը*:

Գիտենք, որ մահվան պերսոնալիստական հղացքը, որը Հայդեգերն իր հիմնարար երկում զարգացրել է զարմանալի խորությամբ և մանրակրկիտությամբ, կրկնակի ծագում ունի: Այն սերում է Կիերկեգորից և Դիլթայից: Ներ-կայության բացության էքզիստենցիալ լայթմոտիվը, իհարկե, կիրկեգորյան ժառանգությանն է պատկանում: Մահը՝ որպես կյանքի ամբողջականության անհերաժեշտ պայման, դիլթայյան գաղափար է: Կենսագրության ամբողջականացումն այստեղ կապված է կյանքի մասը նրա ամբողջից հասկանալու հերմենևտիկական պահանջի հետ: Երկու այս մոտեցումների փոխառնչվածությունը կասկածից վեր է: “Գոյություն և ժամանակ”-ում զարգացված

¹⁵⁴ «Միայն երբ ես հասկանում եմ ոչինչը կամ ահը, ես ունեմ հնարավորություն հասկանալու գոյությունը: Գոյությունն անհասկանալի է, եթե անհասկանալի է ոչինչը» [89, 283-284]: Հմմտ. նաև. «Այն, որ գոյության մասին հարցը կարող էր դրվել ոչինչի մասին հարցից ելնելով, ենթադրում էր մտածողություն ոչինչի մասին՝ խնդիր, որում ձախողվել էր մետաֆիզիկան [123, 245]:

մահվան բներևութաբանության կուռ կառույցում տեսանելի ճեղքեր չկան: Դրանք ի հայտ են գալիս միայն ժողովրդի ներ-կայությանը նվիրված հատվածներում, ուր Հայդեգերը մի անիրականալի փորձ է կատարում, ժողովրդի կոլեկտիվ ներ-կայության էքզիստենցիալ ամբողջությունը հիմնավորել միջնորդավորված ձևով՝ կոլեկտիվի առանձին անդամների անհատական մահվան անխուսափելիության միջոցով:

Խճողումն իրեն զգացնել է տալիս “պատմականությանը” նվիրված բաժնի հենց սկզբում: Դրան նախորդող ողջ շարադրանքից հայտնի էր, որ մահվան դեմ ի բաց դրված անհատական ներկայությունը *իսկական* է, իսկ “անդեմ բոլորի” կոլեկտիվ գոյակերպը՝ *անիսկական*: Այժմ ընթերցողին կոլեկտիվ գոյության երկու կերպերի մրցակցություն է առաջարկվում՝ “բոլորինը”՝ անիսկական և ժողովրդինը՝ իսկական: Մտքի ֆիզուրը, որով Հայդեգերը պերսոնալիստորեն ըմբռնված ներկայությունն ընդգրկում է ժողովրդական կոլեկտիվի մեջ, ավելի քան հետևողական է: Նրա ելակետը անհատական ներկայության “աշխարհ արկանված լինելն” է: Մարդը միշտ գտնվում է շատ որոշակի մի աշխարհում և հարաբերվում է ուրիշների հետ: Դրանով է պայմանավորվում նրա *պատմական*՝ “ավանդված”, *փաստականությունը*: Ներ-կայությունը *հանձն է առնում* իր ժառանգությունը [154, 383]: Նրանց, ովքեր “միայն-իրենց” անհատական, ընտրությունը ընդհանուր պատմական եղելությունից ելնելով են կատարում, Հայդեգերն անվանում է *սերունդ*: Վերջինս բնորոշվում է Դիլթայի սահմանմանը հղում կատարելու միջոցով [154, 385] և ըմբռնվում է որպես.

“Անհատների սերտ շրջան, որոնք՝ իրենց վրա ազդեցություն ունեցող դարաշրջանում առաջ եկած միևնույն մեծ հանգամանքներից և փոփոխություններից իրենց կախվածության շնորհիվ, չնայած մյուս առկա գործոնների տարբերությանը, միավորված են մեկ համասեռ ամբողջի մեջ” [113, 37]:

Այստեղ արդեն սկսում է երևան գալ Կիրկեգորի և Դիլթայի դիրքերի անհամատեղելիությունը. չէ՞ որ առաջինը ելնում է անհատի և Աստծո միջև *անմիջական* կապի պարադոքսալ հնարավորությունից, իսկ երկրորդը հակված է շեշտել պատմական աշխարհի հիմքում ընկած, մշտապես ընդլայնվող և ճյուղավորվող հոգևոր փոխկապակցությունները, այսինքն՝ կենտրոնանում է *միջնորդավորված* կապերի վրա:

Հարցն այն մասին, թե “ինչպե՞ս է հնարավոր անհատական ներ-կայության միայն իր, այսինքն՝ եզակի և անկրկնելի, որոշումները բերել հանգեցնել սերնդի համասեռ ամբողջությանը”, մնում է անպատասխան, Հայդեգերին պարտադրելով այն հանդիսավոր մարգարեական խոսելակերպը, որին ծանոթ ենք նրա ուշ գործերից:

“Շնորհիվ իրենց միևնույն աշխարհում համարեղ գոյության և որոշակի հնարավորությունների հանդեպ բացության, ճակատագրերն արդեն նախապես ուղղորդված են.

Բայց եթե ճակատագրակերպ ներ-կայությունը՝ որպես աշխարհում-գոյություն, էպես արտակայում է Ուրիշի հետ համագո, նրա եղելությունը համարեղ եղելություն է և բնորոշվում է որպես բախտ...” [154, 384]:

Ժողովրդի բախտի հասկացությունը ներմուծելով¹⁵⁵, Հայդեգերը ցանկանում է կոլեկտիվ (որոշ իմաստով՝ անմահ) ներկայությանը հաղորդել այն նույն էքզիստենցիալ իսկականությունը, որն անհատական ներ-կայությանը հատուկ է եղել ի սկզբանե՝ նրա դեպի մահը շարժման անխուսափելիության շնորհիվ: Արդյունքում, կոլեկտիվ մակարդակի վրա փոխատեղում է կատարվում՝ *բախտը* գրավում է *մահվան* տեղը և ստանձնում նրա տոտալացնող գործառույթը:

Հարցն այն է, սակայն, արդյո՞ք հնարավոր է բախտին այնպիսի մի պարտադրողական ուժ վերագրել, որ համեմատելի լիներ մահվան անխուսափելիության հետ: Արդյո՞ք գոյություն ունեն այնպիսի իրական մեխանիզմներ, որ ի վիճակի լինեին “միայն իր” ուղղությամբ շարժվող ներկայությունները հավաքել-փնջել մեկ կուռ միասնականության մեջ: Ինչպե՞ս կարող է անհատական՝ *այս-ինքն*, գոյությունը կարճ միացում առաջացնել կոլեկտիվ ներ-կայության բախտի հետ:

Ի սկզբանե պարզ է, որ ակնկալվող մերձեցումը բուն ժողովրդական ակունքներին չէր կարող իրականացվել զուտ ինտելեկտուալ մշակութաբանական-հասարակագիտական աշխատանքի միջոցով՝ ո՛չ մետաֆիզիկայի պատմափիլիսոփական կազմաքանդման ձևով, որի բազմաթիվ օրինակներ գտնում ենք Հայդեգերի երկրորդ շրջանի

¹⁵⁵ «Բախտ» բառը (Geschick) Հայդեգերն օգտագործում է ժողովրդի եղելությունը նշանակելու համար, այն դեպքում, երբ անհատական ներ-կայության համատեքստում գերադասում է խոսել «ճակատագրի» մասին (Schicksal) [իմաստային տարբերության մասին՝ 200, 29]

ստեղծագործություններում, ո՛չ էլ այն բանասիրական-փիլիսոփայական վերլուծության ոգով, որ Հայդեգերն իրականացրել է “Մետաֆիզիկայի ներածության” մեջ¹⁵⁶:

Մտածողի խոսքը սեփական գոյությունն ինքնուրույն ձեռնարկելու այնպիսի էքզիստենցիալ գործողության մասին է, որով ժողովրդի բախտն ընտրվում է որպես սեփական ճակատագիր:

Այստեղ տեղին է հիշեցնել, որ “բախտ” ասելով Հայդեգերը նկատի չունի մարդու ենթարկեցումը կույր անհրաժեշտությանը՝ “ֆատումին”: Խոսքը “ճակատագրականի իրական և ազատ իմաստի” [հմմտ. 200, 29] մասին է, ահռելի և սահմանադիր նախասկզբնական եղելության, որին *տրվում է* մահվան հանդեպ ազատորեն բացված ներ-կայությունը [154, 384]:

Եղելությանը “տրված” լինելը, որը միևնույն ժամանակ ստիպողականություն և հոժարականություն է ենթադրում, Հայդեգերը նշանակում է “Überliefert <sein>“ բառով, որը “հանձնված”, նույնիսկ “մատակարարված” լինելու իմաստների հետ մեկտեղ, խաղի մեջ է մտցնում “ավանդությունը” (Überlieferung), որին “ավանդված” է ներ-կայությունը: Ներ-կայությունը հանձն է առնում պատմական ավանդությունը որպես այնպիսի ճակատագրական հնարավորություն, որը միևնույն ժամանակ և՛ “ժառանգված” է, և՛ “ընտրված”¹⁵⁷:

Սա են այն միջոցները, որոնց օգնությամբ Հայդեգերը ձգտում է միավորել անհատական և կոլեկտիվ ներ-կայությունները, վերառնելով անհատական ազատության և ժողովրդի միասնության միջև առաջ եկող ակնհայտ հակասությունը: Որքանո՞վ համոզիչ է այդ լուծումը:

Որ *պարտադրված ընտրությունը* կարող է նաև *ազատ* լինել, մեզ հայտնի է աստվածաբանությունից: Այդ ավանդույթին է պատկանել մարդու մեջ ներդրված “աստվածային կայծի” մասին թեզը, որի օգնությամբ միջնադարյան կրոնական

¹⁵⁶ Շլայերմախերին կամ Դիլթային բնորոշ այդ ուղով շատ հետնորդներ են ընթացել՝ Հ.-Գ. Գադամերից մինչև Ժ.Դերիդա: Բայց նրանք բոլորովին այլ խնդիրներ են ունեցել [123, 245]

¹⁵⁷ Սլավոյ Ժիժեկը նշում է, որ «կրկնության միջոցով իրականացվող հայդեգերյան վճիռը» ոչ թե «ազատ ընտրություն» է բառիս ընդունված իմաստով, այլ «հոժարակամ ընդունում», որում «ազատ ընտրությունը և ողորմածությունը» բաշխված են «խստիվ համարժեքությամբ» [233, 27-28]: Նույն թեման բանաստեղծորեն արտահայտված է Ռիլկեյի «Մոհամեդի կոչումը» երկում, ուր *մարգարեն* բնութագրված է որպես մեկը, որ «կարդաց, կարողացավ, հնազանդվեց և իրականացրեց» [199, 394]:

մտածողությունը փորձում էր հաղթահարել մարդկային կամքի ազատության և Տիրոջն անվերապահորեն ենթարկվելու հիմնարար պահանջների միջև եղած հակասությունը:

Նույն հարացույցի ծիրում շարժվելով, Սլավոյ Ժիժեկը նշել է, որ հայդեգերյան այն մոտեցումը, որի համաձայն “ներ-կայությունն ընտրում է իր հերոսին” [154, 385] “աներկբայորեն կիերկեգորյան” է:

“Իսկական քրիստոնեական համայնքը հիմնվում է այն փաստի վրա, որ նրա անդամներից յուրաքանչյուրը պետք է հոժարական կրկնի իր հերոսի՝ Քրիստոսի, ավանդած կենսակերպը” [233, 28]:

Այդ դիտողությունը կարևոր է այն առումով, որ կոլեկտիվ ներ-կայության ամբողջականության հիմքը տեսնում է ոչ թե անհատին վերացական սկզբունքի ենթարկեցնելու, այլ՝ “անհատ - անհատ” հարաբերության մեջ: Այդպիսին էին, ինչպես հիշում ենք, Աբրահամի և Յեհովայի անձնականացված “ես - դու” հարաբերությունները “Ահ ու դող”-ում, այդպիսին է նաև Ժիժեկի նկատի ունեցած *Imitatio Christi*-ն:

Օրինակին հետևելու հանգամանքը շեշտել է նաև Ռ. Զաֆրանսկին, հիշեցնելով, որ Հայդեգերի մոտ “ներ-կայությունը (նաև կոլեկտիվ) նորմերի, սահմանադրությունների կամ հիմնարկների միջոցով չէ, որ գտնում իր բուն ինքնությունը, այլ՝ ապրված օրինակի՝ նրանով, որ *ներ-կայությունը գտնում է իր հերոսին*” [201, 203-204]:

Բայց խնդիրն այն է, որ “Գոյություն և Ժամանակի” գրության տարիներին ձև ստացող իրականության համատեքստում օրինակելի, “ապրված” հերոսը ոչ թե Հիսուս Քրիստոսն էր, այլ Ադոլֆ Հիտլերը¹⁵⁸: 1933-ի նոյեմբերին Ֆրայբուրգի համալսարանի ռեկտորի պաշտոնը զբաղեցնող Հայդեգերը բուհի ուսանողական թերթում գրել է՝ “Ուսումնական դրույթներն ու „գաղափարները“ չէ, որ պետք է լինեն ձեր գոյության կանոնները: Առաջնորդն **ինքն է** այսօրվա և գալիքի միակ գերմանական իրականությունը և նրա օրենքը” [201, 274]:

¹⁵⁸ Երեսնականների սկզբին Հայդեգերն այնքան տարված է եղել քաղաքական ասպարեզում հայտնված նոր առաջնորդով, որ 1933-ի մայիսին, Կարլ Յասպերսին ուղղված նամակում բացականչել է «կրթությունը բոլորովին կարևոր չէ..., դուք միայն նայեք նրա հրաշք ձեռքերին» [201, 274]: Կարելի է ենթադրել, որ «հրաշք ձեռքերի» առաջ բերած հիացմունքը սերում է Ժամանակին տարածվող պլակատներից, դրա վառ օրինակն է Հիտլերի հռետորական տաղանդները պրոպագանդող ֆոտոշարքը (1927), որի իմաստային կիզակետն իսկապես կազմում են տարբեր դիքերում պատկերված ֆյուտերի շարժուն ձեռքերը [248, 32-33]:

Գիտենք, որ 1966-ին “Շափգելին” տված իր հռչակավոր հարցազրույցում Հայդեգերը շվարած խոստովանել է՝ “Այսօր ես այդպես չեի ասի”: Սակայն հայդեգերյան խոսքի զուտ փիլիսոփայական դրդապատճառը հասկանալու առումով առավել կարևոր է Հ-Պ. Հեմպելին հղված նամակում տրված նրա բացատրությունը.

“Առաջնորդը ոչ թե առաջնորդող է, այլ առաջնորդվող (Führer ist kein Führender, sondern ein Geführter)’ նրան առաջնորդում են բախտը և պատմության օրենքը” [201, 274]:

Եթե ժողովրդի բախտը և պատմության օրենքը մարմնավորվում են մեկ կոնկրետ անձնավորության՝ առաջնորդի մեջ, ապա վերջինս ինքնին ներկայանում է որպես արտոնյալ “նմուշ-գոյ”, որում “գոյությունը” երևակվում է կատարյալ հստակությամբ: Հերոսին ընտրելու շնորհիվ, ներ-կայության *ճակատագիրը* և գոյության *բախտը* միահյուսվում են և այլևս անբաժանելի են դառնում [200, 30]:

Ակնհայտ է, որ կոլեկտիվ ներ-կայությունը “կրավորական վճռի” վրա հիմնելու արդյունքում “Գոյություն և ժամանակ”-ում ծավալված ներ-կայության անալիտիկայի պաթոսը արմատապես կերպափոխվում է: Մասնավորապես, որակազրկվում է մարդու պատմական “արկանվածության” և նրա “ծեռնարկի” միջև գոյություն ունեցող ճակատագրական լարումը: Այս մասով Ժիժեկն իրավացի է:

Մյուս կողմից, սակայն, չի կարելի չընդունել, որ այդ շրջադարձը օտար չէ տրակտատի ներքին տրամաբանությանը՝ ներ-կայության անալիտիկան ի սկզբանե պարունակել է դրա հնարավորությունը: Ժան-Պոլ Սարտրը, որի “Գոյությունը և ոչինչը” կարդալուց հետո է միայն Հայդեգերն ընդունել, որ ինքը “վերջապես հասկացվել է”¹⁵⁹, այսպես է բնորոշել հայդեգերյան “ներ-կայությունը”.

“Էմպիրիկ պատկերը, որ լավագույնս կխորհրդանշեր հայդեգերյան ինտուիցիան, ոչ թե պայքարն է, այլ թիմը: ...Կողք կողքի խաղացողների խուլ համակեցությունը թիմի հետ, այն գոյությունը, որը զգալի է թիակների ռիթմում կամ դեկին նստածի կանոնավոր շարժումներում, և որը մարմնավորում է ...հորիզոնին երևակվող այն նպատակը, որ պետք է նվաճվի միասին” [202, 447]:

Պայքարի բացակայության մասին խոսքն այդ համատեքստում չպետք է շփոթեցնի: Սարտրը նկատի ունի, որ “ես”-ի և “ուրիշ”-ի համագոյությունը (Mitsein) “Գոյություն և

¹⁵⁹ 1945 թվի հոկտեմբերի 5-ին Հայդեգերը գրել է «Սարտրի վրա ազդեցությունը վճռորոշ է՝ այս պահից ի վեր „Գոյություն և ժամանակ”-ը հասկացված է» [148, 251]:

ժամանակ”-ում “զուգահեռական” հարաբերություն է՝ ներ-կայությունները միմյանց չեն կազմավորում փոխադարձ պայքարի, բախման արդյունքում (ինչպես դա, օրինակ, տեղի է ունենում հեգելյան “Ոգու բներևութաբանության” մեջ), այլ պարզապես ներկա են միմյանց “աշխարհներում” որպես դրանց կազմորոշ տարրեր [202, 448-452]: Քանի որ “ես”-ի և “դու”-ի փոխադարձ անտարբերությունը կազմորոշ է ներ-կայության համար ընդհանրապես, սարտրյան բնորոշումը, որը վերաբերվում է “բոլորին”, կիրառելի է նաև “ժողովրդի բախտի” նկատմամբ:

Հայդեգերը, իհարկե, խոսում է պայքարի մասին, բայց նրա “պայքարը” այլ համատեքստում է առաջ գալիս: Նա բացատրում է, որ ճակատագիրը միայն նրան է ընդունում, ով իր ձեռնարկը նրա ուղղությամբ է արկանում: Ճակատագրին կարելի է *հանձնվել*, բայց ոչ *ցանկանալ* կամ *փնտրել* այն: Վերջինս փնտրողին չէ, որ ներկայանում է, այլ նրան, ով պատրաստակամ է *տառապելու* և *դիմանալու*, և ողջ պատասխանատվությամբ ընդառաջ է գնում սեփական ճակատագրին: Տառապանքն ու դիմանալն են, որ պայքար է դառնում, բայց սա արդեն կոլեկտիվի պայքարն է: Այս համոզմամբ էլ Հայդեգերն արձանագրում է.

“Հաղորդման շնորհիվ և պայքարի մեջ է բախտի զորությունն ազատ արձակվում” [154, 384]:

Ֆիխտեյի և Շմիտի միջև

Կարելի է, իհարկե, ենթադրել, որ “հաղորդումն” ու “պայքարը” Հայդեգերն ասպարեզ է բերել որպես միջնորդ օղակներ՝ որևէ կերպ մեղմելու համար “ողջ ազգին” վերաբերվող համասեռ ավանդության և “միշտ-միայն-իմ” մահվան, ուրեմն՝ *հարադրման* և *ընդհադրման*, գործառույթների միջև առկա զույգային հակադրության դժվար տանելի լարվածությունը: Բայց մեզ հետաքրքրող խնդրի՝ ներ-կայությունների միաձուլումն ապահովող մեխանիզմի, տեսակետից նախ և առաջ կարևոր է, որ *պայքարի* այս վկայակոչումը, ակնհայտ դիցաբանական կոննոտացիաներից բացի, աղերսներ ունի նույն ժամանակին վերաբերվող մտային մի կառույցի, որում այդ հասկացությունը քննարկվել է “քաղաքականի” համատեքստում: *Պայքարը*՝ այս անգամ որպես ածական,

կենտրոնական տեղ է գրավում Երրորդ ռայխի “թագակիր իրավաբան” Կարլ Շմիտի հետևյալ սահմանման մեջ.

“Թշնամին ոչինչ այլ բան չէ, քան մարդկանց (առնվազն հարաբերականորեն, այսինքն՝ իր իրական հնարավորությունների չափով) պայքարող ամբողջություն, որ կանգնած է մեկ այլ նույնանման հանրության դեմ” [215, 29]:

“Պայքարող” բառը Շմիտն այստեղ պատահական չէ ընդգծել: Այդ միակ շեշտադրությամբ բնորոշվում է “թշնամու” գաղափարը, որն իր հերթին վճռական դեր ունի Շմիտի տեսության կենտրոնական հասկացության՝ “քաղաքականի”, սահմանման համար: “Թշնամու” և “բարեկամի” արմատական հակադրությունը, ըստ իրավաբանի, դրված է “քաղաքականի” հիմքում նույն պարտադրողականությամբ, ինչպես “բարու” և “չարի” տարբերակումը՝ բարոյականության, իսկ “գեղեցիկին” ու “տգեղինը” գեղագիտության [215, 27]: Ընդ որում, թշնամու հասկացությունը պատկանում է իրական և ոչ թե փոխաբերական իմաստով ըմբռնված պայքարի ոլորտին:

“Թշնամու, բարեկամի և պայքարի հասկացություններն իրական իմաստ են ստանում հարկապես շնորհիվ այն բանի, որ կապվում են և կապված են մնում ֆիզիկական սպանության իրական հնարավորության հետ” [215, 33]:

“Ժողովրդի բախտի” մակաբերումը “պայքարից” ի հայտ է բերում նաև հայդեգերյան ձևակերպման քաղաքական ակունքը: Երեսնականների սկզբին Գերմանիայում թափ հավաքող ազգայնական շարժմամբ տպավորված փիլիսոփան հավակնություն է ունեցել քաղաքական ընթացքների վրա հոգևոր ազդեցություն ունենալու և նույնիսկ բարձր գիտության դիրքերից դրանք *ուղղորդելու*¹⁶⁰, բայց, այնուամենայնիվ, չի ցանկացել, թողնել զուտ փիլիսոփայականի անաղարտ բարձրությունը: Դրա համար էլ “քաղաքական” բառը հաճախ մնում է չարտասանված՝ նույնիսկ այնտեղ, ուր այն անփոխարինելի էր թվում:

Այդ երկակի մտայնությամբ էլ Հայդեգերը ստանձնել է Ֆրայբուրգի համալսարանի ռեկտորի պաշտոնը՝ մի դիրք, որ նացիզմի ամբողջատիրական գաղափարախոսության տարածման պայմաններում չէր կարող քաղաքական չլինել (դա մենք նաև խորհրդային ժամանակներից ենք հիշում), և այնուայնիվ՝ ձևական առումով, քաղաքական չէր: Երևի

¹⁶⁰ Հետագայում Յասպերսը կասի՝ «Ուզում էր առաջնորդել առաջնորդին» (den Führer führen):

“ազգայինը” պետք է լիներ այն դաշտը, ուր քաղաքականը և ոչ քաղաքականը անհուսալիորեն միաձուլված են, և պատահական չէր, որ ռեկտորի պաշտոնը ստանձնելու կապակցությամբ Հայդեգերի արտասանած ճառը նվիրված է եղել ազգային կրթության խնդրին՝ “գերմանական համալսարանի ինքնահաստատմանը”[141]:

Աստիճանական միջնորդավորման հնարը տեսանելի է նաև այդ ճառում, ուր նորանշանակ ռեկտորն ակադեմիական ազատության “անկապ” լինելուն հակադրում է “կապվածությունը և ծառայությունը” որպես *իրական ազատության* բաղադրիչներ: Հանուն ազգի հանձն առած և անհատին ազգի հետ “կապող ծառայությունը” այն միջնորդ օղակն է, որով Հայդեգերն ի մի է բերում ուսանողին առաջարկվող եռամիասնությունը՝ *աշխատանքը, գինվորական պաշտպանությունը և գիտությունը*¹⁶¹:

Հայդեգերի հետպատերազմական դատողություններն այն մասին, արդյոք նշյալ *կապող ծառայությունների* առաջնայնության սանդղակը դրանց իր ճառի ընթացքում թվարկման հերթականությամբ պետք է որոշվեր՝ 1/ աշխատանքային ծառայություն, 2/ գինվորական ծառայություն, 3/ գիտության ծառայություն, թե՛ պետք է արտածվեր ելույթի ամբողջական համատեքստից, որը Հայդեգերի պնդմամբ, միանշանակ վկայում է *գիտության ծառայությանն* իր տված գերակայության մասին, քիչ բան են փոխում: Անկախ փիլիսոփայի մտադրություններից, ակնհայտ է, որ իրական առաջնայնությունն այն ծառայությանն էր պատկանելու, որը ձեռքի տակ իրական *կապող մեխանիզմներ* է ունեցել: Եվ դա պետք է նախ և առաջ *գինվորական* ծառայությունը լիներ, որպես միակը, որն իր բնույթի բերումով, անմիջական մուտք ունի դեպի քաղաքական պարտադրանքի գործիքները: Մանավանդ, որ հասարակական ոլորտների իրական սուբորդինացիան, ուր ծառայության մասին խոսելն ընդհանրապես իմաստ ունի, ամենայն բացությամբ արձանագրել է միևնույն Կարլ Շմիտը, արձանագրելով, որ “կրոնական քաղաքականությունը”, “դպրոցական քաղաքականությունը”, “համայնքային քաղաքականությունը”, “սոցիալական քաղաքականությունը” և բոլոր նման “քաղաքականությունները” ոչինչ այլ բան չեն, քան *երկրորդական* հասկացություններ, որոնց հիմքում ընկած է “քաղաքականը” որպես այդպիսին [215, 30]:

¹⁶¹ Բ. Մարտինը չափազանցված է համարում նշյալ երեք «ծառայությունների» սկզբունքի տարածումը միանշանակ Հայդեգերին վերագրելը, նշելով, որ այդ եռամիասնությունը հաճախ է հիշատակվել այն ժամանակվա ակադեմիական ճառերում, առանց ուղղակիորեն Հայդեգերի անվան հետ կապվելու [186, 52]:

Քանի որ քաղաքական հանրությունը բնութագրվում է *մարդկանց ֆիզիկական կյանքի* նկատմամբ իշխանությամբ [215, 48], պետք է որ պարզ լինի, որ հոգևոր կապող ուժի հեռանկարն այդ մրցակցության մեջ դժվար նշմարելի է, եթե ընդհանրապես գոյություն ունի: Այսպես, հավատացյալների որևէ համայնքի բազմաթիվ ներկայացուցիչներ, որոնք ճակատագրի կողմից ընտրված լինելու քվազիկրոնական զգացողություն ունեն, կարող են հոժարական ստանձնել Քրիստոսին նմանակելու ճանապարհը, բայց նրանք պարտադրված չեն լինի դա անել *հանրային շահի* անունից: Շմիտն այդ հանգամանքը պարզաբանում է հետևյալ դիտողությամբ.

“Որևէ կրոնական համայնք, որևէ եկեղեցի կարող է իր անդամներից պահանջել հանուն հավաքի մեռնել և մարտիրոսանալ, բայց միայն իրենց իսկ հոգու փրկության համար՝ ոչ կղերական հանրության, որպես իշխանության ունեցող այսկոմային կառույցի” [215, 50]:

Հենց դրանով էլ տարբերվում է իրեն ազատորեն ձեռնարկող ներ-կայությունը “համազգեստի միջոցով ճանաչելի” *պայքարող զինվորից*, որի համար “բարեկամի և թշնամու տարբերակումը... այլևս քաղաքական պրոբլեմ չէ” [215, 34], քանի որ ընտրության մենաշնորհն այլևս ոչ թե իրենն է, այլ պետությանը [215, 10]:

Այստեղից պարզ է դառնում, թե ներ-կայության համար իրականում ինչ պետք է նշանակեր *պայքարող հանրության* կողմից ընտրված լինելը: Շմիտյան *պատերազմը*, որպես կոլեկտիվ մահվան միշտ ներկա հնարավորություն հավակնում է այն տեղին, որը Հայդեգերը, թերևս ոչ շատ հաջող, փորձում էր բաշխել երկու տեղապահների՝ անհատական *մահվան* և ժողովրդի *բախտի*, միջև: Ժողովրդի մշտական առնչվածությունը պատերազմի մահացու վտանգին անխուսափելի է *ըստ սահմանման*, քանի որ առանց դրա նա կկորցնեք *քաղաքական միավոր* լինելու իր որակը:

Շեշտադրությունների այս փոփոխության շնորհիվ Շմիտը հայդեգերյան “հիմնարար գոյաբանության” ներունակ հնարավորություններն իրականացրել է այնպիսի մի ձևով, որ Հայդեգերի համար նույնքան անընդունելի պետք է լիներ, որքան հուսեռյան ֆենոմենոլոգիայի իր կողմից իրականացրած փոխակերպումը անընդունելի էր եղել Հուսեռլի համար: Մի տարբերությամբ, որ Շմիտի դեպքում խոսքը ոչ թե տեսությունների անմիջական ժառանգականության մասին էր, այլ հետպատերազմյան Գերմանիայում

տիրող ընդհանուր մթնոլորտի, որին հատուկ էին հետաքրքրությունը մահվան նկատմամբ և մահվան պաշտամունքը: [127, 98-103; 87]¹⁶²

Նման ռազմահայրենասիրական տրամադրություններ պետք է որ ունեցած լինեին Յոհան Գոտլիբ Ֆիխտեն 1813-ին՝ *ճշմարիտ պատերազմի* գաղափարը ձևավորելիս: Հականապուլետնյան պայքարի բովում իմաստավորված և Բեռլինի համալսարանի մի դասախոսության մեջ ներկայացված Ֆիխտեյան այս հղացքին ես անդրադառնում եմ, քննարկվող նյութի որոշ առանձնահատկություններ ճշտելու համար:

Տիրակալների միջև տեղի ունեցող բախումներին Ֆիխտեն հակադրել է ժողովրդի կողմից վարվող *ճշմարիտ պատերազմը*: Հանուն ընդհանուր ազատության ընթացող այդ պատերազմում “ամեն մի անհատ, առանց տեղապահության՝ չէ” որ յուրաքանչյուրն ինքն իր համար է գործում՝ կենաց և մահու պայքար է մղում” [117, 363]: Այդ պայքարը բոլոր ուժերի գերագույն լարում է պահանջում՝ “առանց կյանքը կամ սեփականությունը խնայելու, առանց ապագա խաղաղության վրա հույս դնելու” [117, 364]:

Իշխող հարստություններին Ֆիխտեն դիտարկում է որպես “հասարակության կամքի ենթադրյալ թարգմանիչներ” և ընդունում է կենաց և մահվան պատերազմում հրամաններ արձակելու նրանց իրավունքը [117, 364]: Բայց, քանի որ *ազատությունն անբաժանելի* է, որոշումը պատերազմի ավարտի մասին չպետք է վստահվի իշխող վերնախավին: Չէ՞ որ դա ոչ թե նրա, այլ յուրաքանչյուրի խնդիրն է: Ֆիխտեն չի բացառում, որ պետությունը կարող է չարաշահել պատերազմական իրադրությունը, և առանձին ուշադրությամբ է անդրադառնում այդ հնարավորությանը.

“Բայց որտեղ ազատության և ինքնուրույնության մասին խոսվել է աներկբայորեն, և հետո բացահայտ հրաժարում է տեղի ունեցել և դրանք սոսկ անազատության միջոցի են վերածվել և շնորհազրկվել, ... այդտեղ սպասելու բան չի մնում այլևս: Նման պետությունը գտնվում է կարծրացածության վիճակում և ինքն է իր վրա դրոշմել ոչ պիտանիության կնիքը: Ազնիվը փրկում է իր անմահ կյանքը, խույս տալով նրանից” [117, 365]:

Հեշտ է տեսնել, որ Ֆիխտեն, Հայդեգերի նման, ելակետ է ընդունում անհատի՝ վճիռ ընդունելու կամքը: Բայց նկատելի է նաև, որ նրա դասախոսության քաղաքական շեշտադրությունն ակնհայտ աղերսներ է առաջացնում Կարլ Շմիտի հղացքի հետ: Թե՛

¹⁶² Խնդրի պատմական կտրվածքի վերաբերյալ տես՝ 174, 95-102

մեկից, թե՛ մյուսից Ֆիխտեն տարբերվում է նրանով, որ նա բացորոշ հարցադրում է անում պետության և անհատի միջև հնարավոր հակասության մասին և հետևողականորեն զարգացնում է այդ միտքը: Հայդեգերը նման դեպքում՝ անհատական վճռի և ժողովրդի բախտի այդքան ցանկալի ներդաշնակությունը չխաթարելու համար, երևի բավարարվեր “իրական ներ-կայության” և “անտարբեր բոլորի” ստանդարտ հակադրությամբ: Շմիտն, իր հերթին, պետք է որ առիթն օգտագործեր, հերթական անգամ փաստելու համար, որ քաղաքական հանրության վճիռ կայացնելու մենիշխանության համար առանձին անհատի կամքը որևէ կազմորոշ նշանակություն ունենալ չի կարող:¹⁶³ Երկուսն էլ կմնային այն կարծիքին, որ գոյություն չունեն ռացիոնալ չափանիշներ, որոնցով կարելի կլիներ գնահատել “ճշմարիտ անհատական ճակատագրի” և “կոլեկտիվ բախտի” փոխադարձ իրավացիությունը՝ դրանց արմատական բախման պարագայում:

Ֆիխտեն, դրան հակառակ, այդ չափանիշն ունեցել է՝ դա *պետության բոլոր քաղաքացիների անհատական ազատությունն* էր¹⁶⁴: Երկու ժամանակակիցներից ոչ մեկը պետության և անհատի վեճի խնդիրն *այս չափով* չափել չէր կարող և չէր էլ ցանկանում: Գոյությանն ընդառաջ բացված “ներ-կայության” նկատմամբ *անհատական ազատությունը որպես չափանիշ* կիրառելն Հայդեգերը պետք է համարեր անթույլատրելի, դրա տակ տեսնելով այն “տրանսցենդենտալ սուբյեկտիվիզմը”, որի հաղթահարումն իր կարևորագույն նպատակն էր համարում: Իսկ Շմիտի “պետությունը” կբավարարվեր պարզ արձանագրությամբ, որ “իրական պայքարի իրավաճակում մարդ իրական թշնամու դեմ է կռվում՝ ոչ հանուն ինչ որ տեսլականների, ծրագրերի կամ նորմերի” [215, 49]:

Կոնցեպտուալ առումով հակասությունը մնաց չհաղթահարված: Դիրքերը ճշտվեցին գործնական կողմնորոշումների միջոցով: Իրավաբանը հավատարիմ մնաց պետությանը: Փիլիսոփայի համար, այնուամենայնիվ, Ֆիխտեի խոսքը պահպանեց իր ուժը.

Ազնիվը փրկում է իր անմահ կյանքը՝ խույս տալով նման պետությունից:

¹⁶³ Եթե որևէ քաղաքացի հայտարարում է, որ ինքն անձնապես թշնամիներ չունի, ասում է Շմիտը, ապա դրանով նա «ամենաշատը ցանկանում ասել, որ իրեն դուրս է դնում այն քաղաքական հանրությունից, որին պատկանում է իր ‘ներ-կայության’ բերումով, և ցանկանում է ապրել մասնավոր մարդու կյանքով» [117, 52]:

¹⁶⁴ Կայսրությունը «պետք է ելնի ձևավորված անհատական, անձնական ազատությունից՝ ոչ հակառակը» [117, 366]:

Ֆրայբուրգի համալսարանի ռեկտորի պաշտոնին նշանակվելուց մի քանի ամիս հետո Հայդեգերը հրաժարական տվեց: Նա փախավ դեպի “գոյություն”: Կոլեկտիվ մահվան քաղաքական երանգավորում ունեցող խնդիրը փոխարինվեց *զույր փիլիսոփայական* հոչակավոր հարցով. “Ինչու՞ կա գոն, և ոչ՝ ավելի շուտ, ոչինչը” [142, 1]:

Բոլորը չէ, որ նման թաքստոցի հնարավորություն են ունեցել: Ոմանք արժանացել են նացիստական պետության *ողորմածությանը*: Որովհետև “ազատ ընտրությունն” ու “ողորմածությունն” իրական պատմության մեջ միայն քաղաքական բռնության պայմաններում են համընկնում:

Իրենց եզակիության մեջ անկրկնելի անհատական ներ-կայությունները ճկող, ձևախեղող և մեկ միասնական կապուկի մեջ փնջող այդ մեխանիզմների քաղաքական-իրավական կազմորոշ սկզբունքը *տուրալ մոբիլիզացումն է* [ավելի մանրամասն՝ 238, 45-46]:

Հայդեգերը հնարավորություն ստացավ համոզվելու, որ կոլեկտիվի մահը նույնքան անխուսափելի դարձնելու համար, որքան անհատի մահն է անխուսափելի, կարելի է միայն հասարակության տոտալիտար կառուցվածքի պայմաններում:

Ինչու՞ չապաշխարեց Հայդեգերը

Հայդեգերի՝ նացիոնալ-սոցիալիզմի հետ առնչությունների մասին հարյուրավոր գրքեր են գրվել: Հետազոտողների, ինչպես նաև շահագրգիռ ժամանակակիցների ուշադրության կենտրոնում ոչ միայն հանգամանքներն են, որոնք պայմանավորել են Հայդեգերի գայթակղությունն այդ չարաբաստիկ քաղաքական շարժումով, այլև առավել անբացատրելի թվացող հարցն այն մասին, թե ինչու հետպատերազմյան տարիներին մտածողն այդպես էլ *միանշանակ և բացորոշ ձևով* չսահմանազատվեց նացիոնալ-սոցիալիզմից, խոստովանելով իր սխալները: Ինչու՞ չապաշխարեց Հայդեգերը:

Մենք չենք անդրադառնա դատախազի կեցվածք ընդունած առանձին հեղինակներին, որոնք անհողդող ինքնավստահությամբ մեղադրանք են ներկայացրել մտածողին¹⁶⁵: Բայց ահա նրա երկարամյա գործընկեր և բարեկամ Կարլ Յասպերսի

¹⁶⁵ Այդ ոճով գրված ամենաաղմկահարույց գիրքը պատկանում է չիլիացի փիլիսոփա, Հայդեգերի նախկին աշակերտ Վիկտոր Ֆարիասին [115]:

խոսքը, որը Հանա Արենդտին գրված նամակում Հայդեգերին անվանում է “անմաքուր հոգի, որը չի զգում սեփական անմաքությունը և, մշտապես դրանից խույս տալու փոխարեն, անմտորեն շարունակում է ապրել կեղտի մեջ”։ “Այն, ինչ Դուք անմաքություն եք անվանում, - պատասխանել է Հայդեգերի հետ մտերմության հուշերով կապված Արենդտը, - ես „բնավորություն չունենալ“ (Charakterlosigkeit) կանվանեի, բայց այն բառացի իմաստով, որ նա ընդհանրապես ո՛չ մի բնավորություն չունի, վստահաբար նաև՝ առանձնապես վատը” [201, 365]:

Որոշակիությունից խուսափելու, սուր անկյունները չեզոքացնելու Հայդեգերի հակումը վրդովեցրել է նաև Կարլ Շմիտին, որը պատերազմի ավարտից հետո շատ ավելի կոշտ ճնշումների էր արժանացել՝ նացիստների հետ բացահայտ համագործակցության պատճառով.

“Տեղա՛նք¹⁶⁶: Նա խուսափում է որևէ տեղի անուն տալուց: Նա չի ասում Հռոմ և չի ասում Մոսկվա, նա չի ասում Ժնև և չի ասում Պրահա, նաև չի ասում Լեյք Սաքսես: Իսկ ես երեխայի նման անուններ եմ տալիս և դրանով դառնում ծիսական սպանության կանխորոշված զոհ” [189, 343]:

Բայց եթե խնդիրը, իսկապես, զգուշավոր անտարբերությունն էր, ապա ինչպես է “որևէ բնավորությունից զուրկ” Հայդեգերը համարձակվել քաղաքական առումով մաքրամոլ 1953-ին առաջին անգամ հրատարակվող դասախոսության տեքստում պահպանել 1933 թվականի իր ձևակերպումը նացիոնալ-սոցիալիստական շարժման “ներքին իսկության և մեծության” մասին.

“Այն, ինչ այսօր ամենուրեք առաջարկվում է որպես նացիոնալ-սոցիալիզմի փոխտոփայություն, բայց դույզն իսկ կապ չունի այդ շարժման ներքին իսկության և մեծության (այսինքն՝ մոլորակայնորեն որոշարկված տեխնիկայի և նորժամանակյա մարդու հանդիպման) հետ, ձկնորսություն է անում “արժեքների” և “ամբողջությունների” պղտոր ջրերում” [142, 152]:

Կարծում եմ, Արենդտի ինտուիցիան այլ տեղ է առաջնորդում: Ինչպես իր հետազոտությունների վրա գերկենտրոնացած գիտնականը շրջապատի կողմից “ցրված” է հորջորջվում, այնպես էլ Հայդեգերն անտարբեր է առօրյա բարոյական

¹⁶⁶ Նկատի ունի Հայդեգերի հաճախ օգտագործած «Ortschaft» բառը:

գնահատականների նկատմամբ, քանի որ համառ հետևողականությամբ զբաղվում է այն “նախասկզբնական” խնդիրներով, որոնք (ինչպես իրեն թվում է) կանխորոշում են մարդկային բարքերը և դրանց հետադարձ “արժևորումը”: Իզուր չէ, որ ընթացիկ՝ նացիզմի պաշտոնական գաղափարախոսության կարգավիճակ ստանձնած փիլիսոփայությանն ուղղված նրա մեղադրանքը “արժեքների պղտոր ջրերում ձկնորսություն անելն է”:

Ուրեմն, իրավացի է Ռ. Զաֆրանսկին, նշելով, որ Հայդեգերի մոտ “բարոյական ռեֆլեքսիայի պակասը ոչ միայն անձը բնորոշող փաստ է, այլև փիլիսոփայական պրոբլեմ” [201, 365]¹⁶⁷: Այդ պրոբլեմն իմաստավորելու համար պետք է դիտարկել աղերսները, որ երևակվում են ժամանակի հոգևոր իրադրությանը Հայդեգերի տված գնահատականի և նրա փիլիսոփայական հղացքի միջև: Ընթերցողը կների ծավալուն մեջբերումների այս շարքը՝ վերաշարադրումը կամ կրճատումը աղճատում են դասական խոսքը.

“Այս Եվրոպան, որը, անբուժելիորեն կուրացած, անընդհատ ցատկի մեջ է, ինքն իրեն դաշունահարելով, այսօր սեղմված է մի մեծ աքցանում. մի կողմից՝ Ռուսաստանի, մյուսից՝ Ամերիկայի միջև: Ռուսաստանը և Ամերիկան, մետաֆիզիկորեն դիտարկած, միևնույն բանն են՝ շղթայազերծ տեխնիկայի և նորմալ¹⁶⁸ մարդկանց հիմնազուրկ կազմակերպման միևնույն անմխիթար վազքը: Երբ երկրագնդի ամենահետին անկյունը տեխնիկապես նվաճված և տնտեսապես շահագործված-սպառված է, երբ ցանկացած իրադարձություն ցանկացած տեղում ցանկացած ժամանակ ցանկացած արագությամբ հասանելի է, երբ Ֆրանսիայում թագավորի վրա կատարած մահափորձը և Տոկիոյի սիմֆոնիկ համերգը կարելի է „վերապրել“ միաժամանակ, երբ ժամանակն այլևս միայն արագություն է, ակնթարթ և միաժամանակություն, և ժամանակը որպես պատմություն բոլոր ժողովուրդների կյանքից չքացել է, երբ բոնցքամարտիկը հորջորջվում է ազգի մեծ մարդ, երբ զանգվածային հավաքների միլիոնների հասնող թվերը գլխապարտիկ հաղթանակ են՝ այդժամ, ողջ այդ զառանցանքի վրայով, ուրուի նման սահում է հարցը՝ “հանուն ինչի” - “ու՞ր” - “հաջորդն ի՞նչ է”...

¹⁶⁷ Այլ բան է, որ այդ դեպքում էլ անձնական դիրքորոշումը բարոյապես խնդրահարույց է մնում՝ որևէ «ճշմարիտ» տեսություն չի կարող երկրորդական դարձնել կոնկրետ մարդկանց տառապանքը՝ «այստեղ և հիմա»:

¹⁶⁸ Իմա՝ շարքային, միջակ:

Երկրի հոգևոր անկումն այնքան հեռու է գնացել, որ ժողովուրդները կարող են կորցնել վերջին հոգևոր ուժը, որ հնարավորություն կտար գոնե տեսնելու և որպես այդպիսին գնահատելու („գոյության“ ճակատագրին առնչված) անկումը¹⁶⁹: Այս պարզ արձանագրությունը ոչ մի կապ չունի մշակութային վարատեսության հետ, իհարկե՝ նաև լավատեսության. քանզի աշխարհի խավարումը, աստվածների փախուստը, երկրի քայքայումը, մարդու զանգվածայնացումը, արելությամբ լեցուն կասկածանքն ամեն սրեղծագործականի և ազատի նկատմամբ ամբողջ երկրի վրա այնպիսի չափերի է հասել, որ վարատեսության և լավատեսության պես մանկամիտ կարեգործիաները վաղուց արդեն ծիծաղելի են դարձել” [142, 29]:

Ինչո՞վ են այս կրքոտ խոսքերը տարբերվում դարի առաջին տասնամյակներին լայնորեն տարածված “կուլտուրալեսիմիզմից”, այն մշակութային վատատեսությանից, որը Հայդեգերն անթաքույց արհամարանքով մանկամիտ է անվանում: Նախ և առաջ նրանով, որ նրա սոցիալական և մշակութային գնահատականները միայն արտաքին դիտարկումների արդյունքներ չեն: Դրանք ելնում են խորքային պատճառներից, որոնք, ըստ մտածողի, բացահայտված են իր փիլիսոփայական հետազոտություններում: Խնդրի երկու՝ սոցիալ-մշակութային և փիլիսոփայական, կողմերի կապը վերահանող տրամաբանությունը հետևյալն է:

Համաշխարհային պատմության արդիական փուլում ի հայտ եկած ահագնացող քայքայումը որևէ մեկի չարամտության արդյունքը չէ: Անկման պատճառը աշխարհի նկատմամբ *մետաֆիզիկական* վերաբերմունքն է, որը հանգեցրել է “գոյության մոռացությանը”: Մետաֆիզիկային հատուկ սուբյեկտիվիզմը պայմանավորում է մարդու և բնության այն հակադրությունը, որում վերջինս հանգեցվում է “գոյերի” հանրագումարի: Արդյունքում մարդկային զանգվածները միտվում են բացառապես դեպի “գոյավորը” (գոյերը), առանց նկատելու և իմաստավորելու “գոյության իսկությունը”:

“Մետաֆիզիկան” ռացիոնալիստական Արևմուտքի ճակատագիրն է: Նրա գազաթնակետն արդիականությունն է՝ դարաշրջան, որում տեխնիկայի զարգացումը ձեռք է բերում մոլորակային չափելություն, իսկ մարդը հասնում է մոլորակային տիրապետության:

¹⁶⁹ Հմմտ. «Գոյություն և ժամանակ»-ի առաջաբանի դրույթը՝ «մենք ոչ միայն չգիտենք, ինչ է գոյը, այլև շփոթություն չենք ապրում այդ կապակցությամբ»:

Տեխնիկական առաջընթացով պայմանավորված սրընթաց վազքի առաջամարտիկներն են Միացյալ Նահանգները և բուլղարական Ռուսաստանը, որտեղ իշխում են միջակություններից կազմված զանգվածները: Այս երկուսը “մետաֆիզիկական” առումով նույնն են: Սա նշանակում է, որ կոմունիստական գաղափարների վրա հիմնված բուլղարական կայսրության հակադրությունն արևմտյան կապիտալիզմի առաջատարին մակերեսային ֆենոմեն է: Շատ ավելի կարևոր է նմանությունը՝ սպառողական վերաբերմունքն աշխարհի նկատմամբ: Այն, ըստ մտածողի, ի սկզբանե առկա է բուլղարիզմի գաղափարական հիմք հանդիսացող մարքսյան մատերիալիզմում: Վերջինիս նկատմամբ իր վերաբերմունքը Հայդեգերը, ավելի ուշ, կարտահայտի հետևյալ, հռչակավոր դարձած տողերում, կոչ անելով “ազատվել մատերիալիզմի մասին միամիտ պատկերացումներից և նրա էժանագին հերքումներից”.

“Մատերիալիզմի էությունն այն պնդման մեջ է, որ ամեն ինչ մատերիա է (Stoff), այլ՝ շատ ավելի, այն մետաֆիզիկական դրույթի, համաձայն որի, ողջ գոյավորը ներկայանում է որպես աշխարանքի նյութ (Material): Աշխարանքի նորեվրոպական-մետաֆիզիկական էությունը նախնական ձևով մտածված է Հեգելի „Ոգու բներևութաբանության“ մեջ՝ որպես ոչնչով չսահմանափակված արտադրության ինքնակազմակերպվող ընթացք, այսինքն՝ իրականի առարկայացում սուբյեկտիվության փորձառությամբ բնորոշվող մարդու միջոցով: Մատերիալիզմի էությունը թաքնված է տեխնիկայի էության մեջ, որի մասին շատ գրվել է, բայց քիչ՝ մտածվել” [137, 171]:

Սրանից ելնելով, Հայդեգերը բնորոշել է արդիականությունը որպես մոլորակային տեխնիկայի և նորժամանակյա մարդու հանդիպում: Այստեղից է, որ ելք է որոնում երկու տեխնիցիստական գերտերությունների աքցանում հայտնված Եվրոպան:

Հասկանալի է, որ հայդեգերյան լուծումը պետք է փիլիսոփայական լիներ: Նա համոզված է, որ արդիականության հաղթահարումը պետք է իրականացվի որպես մետաֆիզիկայի հաղթահարում: Դա հնարավոր է, քանի որ մետաֆիզիկայի զարգացումն իր մեջ հասունացնում է իր իսկ հաղթահարման սաղմը: Բանն այն է, որ մետաֆիզիկական կենտրոնացած լինելով բացառապես գոյավորի վրա, ցանկանում է այն իմաստավորել իր ամբողջության մեջ. դա ուսմունք է “ողջ գոյավորի (բոլոր գոյերի) մասին որպես այդպիսին”: Բայց “ողջ գոյավորը” մտածելը հնարավոր է միայն նրա սահմաններից մտովի դուրս գալու դեպքում: Այստեղից՝ միտքը “ոչնչի” մասին, որով պայմանավորված է

մետաֆիզիկայի հիմնական հարցը՝ “Ինչու՞ կա գոյը և ոչ՞ ավելի շուտ, ոչինչը”: “Ոչինչը մտածելը” ապահովում է այն “լուսանցքը”, որը բացում է “զուտ գոյականի” պրագմատիկական “հոծ” աշխարհը և բացահայտում է մարդուն որպես “արտակայող”, այսինքն՝ վերջավոր և պատմական էակ: Սրանով սկզբնավորվում է մտածողությունը “գոյության” մասին:

Փիլիսոփայության տեսակետից, նորովի դնել “գոյության հարցը” նշանակում է հաղթահարել մետաֆիզիկան: Քաղաքական և սոցիալական առումով, այդ հաղթահարումը նշանավորում է ելքը արդիականության՝ “մոդեռնի”, սահմաններից:

Այդ ելքը (Ausbruch), ըստ Հայդեգերի, կոչված է իրականացնելու Գերմանիան՝ որպես ամենամեծ ճնշման տակ գտնվող (“հարևանաշատ”), “մեջտեղի ժողովուրդ” (Volk der Mitte), նաև՝ որպես “մետաֆիզիկական ազգ”, որը դեռ չի սպառել իր ոգու կորովը և ի վիճակի է՝ *մահվան դեմ հանդիման*, ստանձնելու իր, և դրանով իսկ՝ ողջ Արևմուտքի ճակատագիրը: Այսպես, Հայդեգերի մտքում, հարևանների դեմ տոտալ մոբիլիզացման շնորհիվ անխուսափելի դարձած մահվան հեռանկարը նույնանում է մետաֆիզիկայի “ոչինչ”-ի հետ, մեկ մահացու հանգույցի մեջ քարկապելով *քաղաքականը և փիլիսոփայականը*:

Արդիականության ծուղակից ժողովուրդներին դուրս առաջնորդելու համաշխարհային-պատմական միսիան Հայդեգերը վերապահում է նացիոնալ-սոցիալիզմին:

Հազիվ թե կարիք կա խոսելու այն մասին, թե ինչու էր Հայդեգերի քաղաքական-փիլիսոփայական մեռելածին նախագիծը դատապարտված տապալման և վարկաբեկման: Վերը մենք բավական մանրամասնությամբ ցույց ենք տվել, թե ինչ է իրականում իրենից ներկայացնում “ժողովրդի բախտը”:

Եթե երեսուներեքին Հայդեգերը հույս ուներ, որ նացիոնալ-սոցիալիզմը ելք է առաջարկում արդիականության (մոդեռնի) աքցանից, ապա շատ շուտով նա համոզվում է, որ այդ շարժումն ինքնին ոչ այլ ինչ է, քան իր նկատի ունեցած իմաստով մոդեռնի կատարյալ և հետևողական արտահայտություն:

“Աշխարհի պատկերի ժամանանակը” խտացման մեջ Հայդեգերն արդեն խոսում է արդիականության՝ բոլոր իրերն անսահմանափակ բռնության ենթարկելու *երեք* ձևերի մասին՝ հաշվարկման, պլանավորման և բուծման [160, 92]: Սրանք

համապատասխանաբար վերաբերվում են ամերիկանիզմին, կոմունիզմին, և նացիոնալ-սոցիալիզմին: “Գլորալ հեռանկարում սա կատարյալ անիմաստության դարաշրջան է” [201, 345]:

Այս գնահատականները տեսնել են տալիս, ինչու Հայդեգերը, այնուամենայնիվ, չի խոսել իր սխալների մասին այնպիսի որոշակիությամբ, որը նրանից ակնկալում էին Գերմանիայում և ողջ աշխարհում: Պատերազմից հետո ձևավորված հանրային դիսկուրսը կառուցված էր հաղթողների և պարտվողների զույգային հակադրության վրա: Վճռականորեն դատապարտելով նացիոնալ-սոցիալիզմը, Հայդեգերն անուղղակի հավանություն էր տալու հաղթանակած կողմի գաղափարախոսությանը՝ “ամերիկանիզմին”, որը նրա համար շարունակում էր նույնքան անընդունելի մնալ, որքան եղել էր այն տարիներին, երբ նա ցնորական հույսեր էր կապում “ազգային սոցիալիզմի” հակամետաֆիզիկական ներուժի հետ:

Նաև վաթսունականներին (“Շպիգել”-ին տված հարցազրույցում) Հայդեգերը չի խուսափել նշելուց, որ վստահ չէ, արդյո՞ք ժողովրդավարությունն է այն քաղաքական համակարգը, որ համապատասխանում է տեխնիկայի դարաշրջանին [196]¹⁷⁰: Ոչ մի հիմք չկա ենթադրելու, որ Հայդեգերը երբևէ վերանայել է անհատական ներ-կայության, ժողովրդի և առաջնորդի (հազվագյուտ ընտրյալների) փոխհարաբերության մասին այն պատկերացումը, որն այնքան տպավորիչ բանաձևել էր դեռևս երեսնականներին:

“Միայն ներ-կայությունից ելնելով է կարելի ըմբռնել ժողովրդի էությունը, և նաև հասկանալ, որ ժողովուրդը երբեք չի կարող լինել նպատակ (Ziel und Zweck), և որ նման կարծիքը միայն „ազատական“ „ես“-գաղափարի՝ „ժողովրդական“, և „կյանքի պահպանման“ պատկերացման՝ տնտեսական, ընդլայնումն է:

Ժողովրդի էությունը նրա „ձայնն“ է: Եվ այդ ձայնը չի խոսում հավաքական, նախնական-բնական, կես-կիրթ և անկիրթ „բոլորի“ անմիջական ժայթքում կարծվածի միջոցով: Քանզի այդ հաճախ հիշատակվող վկան արդեն խեղված է կեղծ կրթությամբ և վաղուց չի առաջնորդվում գոյին ուղղված նախասկզբնական աղերսներով: Ժողովրդի ձայնը խոսում է հազվագյուտ և քչերի մեջ, և արդյո՞ք դեռ հնարավոր է այն հնչյունի բերել” [136, 319]:

¹⁷⁰ Բնագիրը ձեռքի տակ չունենալու պատճառով, մեջբերում եմ ըստ [23, 242]:

Քանի որ նոր քաղաքական լուծումների հեռանկար Հայդեգերը չի տեսնում, նրա խոսքը գնալով ավելի և ավելի մշուշապատ է դառնում.

“Երկար է համաշխարհային գիշերվա խղճուկ ժամանակը... Կեսգիշերին այդ ժամանակն ամենախեղճն է: Այդժամ այդ չնչին ժամանակը նույնիսկ ի վիճակի չէ զգալ իր ոչնչությունը... Եվ գուցե հենց հիմա է համաշխարհային գիշերը հասնում իր կեսգիշերին...”[159, 270]:

Մոտալուտ տեղաշարժեր չակնկալելով, Հայդեգերը խոսում է այն մասին, որ իր կողմից զուտ ինտուիտիվ փորձարկվող նոր մտածողությունը, հնարավոր է, սկսի “աշխատել” երեք հարյուր տարի հետո [23, 245]: Եվ քանի որ “համաշխարհային գիշերի” խավարի մեջ, “ոչ միայն Սրբությունն է՝ որպես Աստվածայինին ուղղված պարզ հետք, կորստյան մատնվում, այլև այդ հետքի թողած հետքերն էլ համարյա ջնջված են” [159, 272], մտածողին մնացող միակ հնարավորությունը “լեզվի մեջ աննկատելի ակոսներ քաշելն” է [137, 364] :

4. ԵՎ ՉԿԱ ՎԵՐՋԸ...

“Իւրա-դարձությունից”

“Հայդեգեր II”-ի ոճի արմատական փոփոխությունը, նրա հեռացումը “Գոյություն և ժամանակ”-ի բներևութաբանական դիսկուրսից որոշ հետազոտողների դրդել է կասկածի տակ դնել մտածողի ստեղծագործության երկրորդ փուլի փիլիսոփայական արժեքը, սահմանափակվելով վաղ շրջանով, երբ նա *“դեռ չէր ստեղծ-մնացել ամեն մի փաստարկման հանդեպ առավելության իր կեցվածքով և չէր իջել ծիսորեն բեմականացված միտք-բանաստեղծության մակարդակի”* [24, 81] :

Մոտեցումը որքան հասկանալի է, նույնքան էլ՝ անարդար: Ոչ միայն այն պատճառով, որ հայդեգերյան մտքի երկրորդ շրջանին են պատկանում այնպիսի վերլուծական գոհարներ, որպիսիք են, ասենք, “Աշխարհի պատկերի ժամանակը” կամ Նիցշեին նվիրված դասախոսությունների շարքը: Առավել կարևորն այն է, որ նույնիսկ դիցաբանականացված ոճով գրված գործերի ասելիքը միանգամայն ընկալելի է բոլոր

նրանց համար, ովքեր պատրաստ են ականջալուր լինել դրանցում երևակվող “միտք-բանաստեղծությանը”:

Հայդեգերի փիլիսոփայական զարգացման երկրորդ փուլի վերլուծությունը սույն ատենախոսության խնդիրը չէ: Ստորև ես կբավարարվեմ մի քանի սխեմատիկ դրույթներով՝ ընդհանուր պատկերի հարաբերական լրիվությունն ապահովելու համար:

Մտածողի ապրած “շրջադարձից” (Kehre) հետո նրա մտքի հիմնական ուղղությունը չի փոխվում: Հայդեգերը մնում է “գոյության մտածող”, որի նպատակն է տեխնիցիստական դարի “մետաֆիզիկայի” հաղթահարումը գոյության հարցի վերարծարծմամբ: Այլ բան է, որ այս նոր հանգրվանում Հայդեգերն այլևս հրաժարվում է “գոյությունը” այն հասկացող “արտոնյալ գոյի” հիման վրա մտածելու բներևութաբանական մոտեցումից և հետամուտ է լինում գոյությանը “որպես այդպիսին”: Ներ-կայության “անդրանցման” ժամանակային կառուցվածքի նկարագրությունը փոխարինվում է “գոյապատմական” հետազատությամբ:

Ուշ շրջանի Հայդեգերի համար կարևոր այս եզրը չպետք է թյուրիմացություն առաջացնի: Խոսքը *գոյության պատմության* մասին չէ՝ գոյությունը ինքնին պատմություն ունենալ չի կարող: Հայդեգերը նկատի ունի գոյության՝ մարդու առջև “բացվելու” և “ծածկվելու” պատմությունը:

Այստեղ երևան է գալիս երկու փուլերի միջև եղած սկզբունքային տարբերությունը: Եթե հիմնարար գոյաբանության փուլում ներ-կայությունը կանգնած էր այս կամ այն հնարավորությունը հանձն առնելու կամ չառնելու *ազատ ընտրության* առջև, ապա գոյապատմական շրջանում խոսքը ներ-կայության՝ գոյության կողմից “ընտրվելու” մասին է: Ընդ այդմ, “գոյության իմաստը” փոխարինվում է “գոյության իսկությամբ”, իսկ “գոյության մոռացության” (Seinsvergessenheit) փոխարեն Հայդեգերը II-ը խոսում է մարդու՝ “գոյությունից լքված լինելու” մասին (Seinsverlassenheit):

Բայց ժառանգականությունը նույնպես առկա է: Դժվար չէ տեսնել, որ երկրորդ փուլը նոր որակ է հաղորդել ճակատագրից ընտրված լինելու (“կրավորական ընտրության”) այն գաղափարին, որը Հայդեգերը սկսել էր մշակել “Գոյություն և ժամանակ”-ի վերջին հատվածներում:

Թեև ներ-կայության և գոյության այս նոր կոնստելացիայում “առաջնայնությունը” տրվում է գոյությանը, ուշ Հայդեգերի մոտեցումը ֆատալիստական չէ: Գոյության “ի հայտ

գալու” և “ծածկվելու” փուլերը միայն ձևավորում են գոյաբանական պայմանները, որոնցում գոյում է ներ-կայությունը, բայց չեն սահմանափակում նրա ազատությունը գոյի վերաբերյալ ձեռնարկ իրականացնելիս: Երևի, կարելի կլիներ ասել, որ այս կամ այն պատմական դարաշրջանում գոյության ծածկյալ կամ բաց լինելը *պայմանավորում է* ներ-կայության արկանվածությունը *hic et nunc*, եթե տեղյակ չլինեինք, որ Հայդեգերը կմերժեր “պայմանավորելու” գաղափարը, հիշեցնելով, որ պատճառա-հետևանքային կապերը գործում են *գոյերի* միջև և չեն վերաբերվում *գոյությանը*:

Մյուս կողմից, աղերսները երկուստեք են: Որքան մարդը՝ իր իսկական բնույթի դրսևորման համար, ունի գոյության կարիքը, նույնքան էլ գոյությունը՝ երևան գալու համար, կարիք ունի մարդու: Այս իմաստով է, որ *մարդը գոյության հովիվն է* [137, 342]: Խոսքն այստեղ ոչ թե գոյության վրա “ազդելու” կամ “տիրություն անելու” մասին է, այլ այն “հսկելու”՝ այն զվարթ “արթունության”, որի մասին այնքան մանրամասն խոսել ենք ներ-կայության իսկական և ոչ իսկական գոյության համատեքստում:

Հայդեգերյան փիլիսոփայության երկու շրջանների միջև կապը հաստատող հաջորդ պահը՝ փիլիսոփայական ավանդույթի կազմազերծումն է, որը ինչպես հիշում ենք, պետք է կազմեր “Գոյություն և ժամանակ”-ի երկրորդ մասը: Ուշ Հայդեգերի մոտ *գոյության* պատմությունը դրսևորվում է որպես *փիլիսոփայության* պատմություն: Վերջինիս փուլերն էլ՝ սրան համապատասխան, որոշվում են նրանով, թե ինչպես է գոյությունը ծածկվում և քողազերծվում մարդու առջև:

Մարդու՝ “գոյության իսկության” հետ հարաբերվելու առումով Հայդեգերը երկու “սկիզբ” է առանձնացնում: Առաջինը կապված է հին հույների հետ: Այն ծայր է առնում գոյության բացությունից, որով բնութագրվում է մինչսոկրատյան փիլիսոփայությունը և անցում կատարում դեպի հասուն մետաֆիզիկական (Պլատոն, Արիստոտել): Մետաֆիզիկայի դարաշրջանը տևում է մինչև նոր ժամանակները և իր կատարյալ դրսևորումը գտնում եվրոպական մոդեռնում:

Մետաֆիզիկայի փուլում մարդու և գոյության հարաբերությունը կառուցված է փոխադարձ հակադրվածության՝ պլանավորման և հաշվարկի վրա: Մարդու և գոյության դեմ հանդիման դրված լինելը Հայդեգերն անվանում է “առ-դրություն” (Ge-Stell) [138, 23]:

Սակայն “առ-դրությամբ” բնութագրվող դասավորությունը գոյապատմության “նախ-արարն” է միայն (Vorspiel): Այն պետք է փոխարինվի նոր մտածողությամբ, որն ի

տարբերություն “վերջին հիմնավորումներ” փնտրող մետաֆիզիկայի, “անհատակ” մտածողություն է (ab-gründig):

Այդ անցումը արմատապես նոր սկիզբ է ենթադրում և պետք է իրականանա որպես “ցատք” (Sprung):

Մյուս կողմից, գոյության նկատմամբ հարաբերության երկու փուլերը մնում են փոխադրված: Հայդեգերյան “այլ սկիզբը” չի հակադրվում առաջինին, բայց նաև վերադարձ չէ նրան՝ այն ծագում է պատմական ավանդության վերափմաստավորումից: Վերջինիս շնորհիվ, տեխնիկայի գերիշխանությամբ բնութագրվող “առ-դրությանը” գալիս է փոխարինելու այլ սկիզբ ավետող “իւրա-դարձությունը” (Er-eignis) [138, 25]:

Հայդեգերի ուշ փիլիսոփայության մեջ առանցքային դեր խաղացող այս եզրը բազմաբովանդակ է, և նրա հայերեն թարգմանությունը՝ հայացումը, իմաստային բացորոշում է պահանջում¹⁷¹:

Առօրյա գերմաներենում “Ereignis”-ը նշանակում է “իրադարձություն”: Հայդեգերը հիշեցնում է, որ նախկինում այդ բառը տարադարձվելիս է եղել որպես “Eräugnis”, ի ցույց դնելով հիմքում ընկած “Auge”-ն (աչքը) և հիշեցնելով, որ իրադարձությունն այն է, ինչ ական-առու է, աչքով տեսանելի, ի վերջո՝ ական-հայտ:

“Ereignis”-ում պարունակվող մյուս կարևոր իմաստը “յուրացում”-ն է, որն առաջ է գալիս “eigen” (սեփական) և “ereignen” (յուրացնել, սեփական դարձնել) բառերի հետ զուգորդվելու շնորհիվ: Այստեղից՝ “Eigentum” (սեփականություն), “eigentliches” (իսկականը, բուն իրենը, “բուն ինքը” որպես ածական, ռուսերեն՝ подлинный) և նույնիսկ՝ “eigentlich” (“այսինքն” собственно говоря): Ուրեմն, “յուրացնելը” միայն արտաքին իմաստով չէ, որ հասկացվում է, այլ՝ որպես սեփական բովանդակության հարստացում, որպես “այս՝ ինքն”, որի մասին վկայում է “sich eigen machen” (փոխառնել, սեփական բնության մասը դարձնել) արտահայտությունը: Ավելորդ չէ նշել, որ անգլիալեզու փիլիսոփայական ավանդույթում հայդեգերյան եզրը թարգմանվում է “enowning”, շեշտադրելով “յուրացման” հանգամանքը:

¹⁷¹ Այդ բացորոշումն առաջին մոտեցմամբ տողերիս հեղինակն իրականացրել է Գյոթեի «Ֆաուստի» վերջերգի համատեքստում՝ «Հավերժ իգականը որպես հղացք և փորձառություն» էսսեում:

Առաջարկված “իւրա-դարձություն”-ը համարյա անկորուստ փոխանցում է բնօրինակի կրկնակի իմաստը: Մի կողմից դա այն է, ինչ *իրականանում է*, որտեղից՝ “*իրա-դարձություն*” (հիշելով, որ իրադարձության խորհուրդը *կատարվելն ինքն է*), մյուսից՝ այն նշանակում է *յուրացում*, որտեղից՝ “յուրա-դարձություն” կամ “իւրա-դարձություն”: Գործող ուղղագրության “յու”-ի փոխարինումը դասական “իւ”-ով թույլ է տալիս չկորցնել առաջին նշանակությունը և պահպանել բառի ընդունված արտասանությունը՝ “իրադարձություն”:

Հայդեգերի մերձավոր աշակերտ, նրա երկերի բազմամյա խմբագիր Վ.-Ֆ. ֆոն Հերմանը այսպես է բացատրել հայդեգերյան եզրի փիլիսոփայական իմաստը.

“Իւրա-դարձությունը բառ է, որ նշանակում է գոյության իսկության և ներ-կայության գոյապատմական փոխադարձությունը: Իւրա-դարձությունը նշանակում է ինչպես յուրացնել, այնպես էլ յուրացված լինել” [162, 81]¹⁷²:

Շնորհիվ այդ փոխադարձ յուրացման իրադարձության, տեխնիցիստական աշխարհի տիրապետությունը դուրս է մղվում. մարդը և գոյությունը միմյանց հասանելի են դառնում իրենց էության մեջ, կորցնելով իրենց այն բնութագրերը, որ ձեռք էին բերել մետաֆիզիկայի դարաշրջանում [162, 26]:

Նոր մոտեցումը նոր միջոցներ է պահանջում: Եթե նախկինում փիլիսոփայությունը Հայդեգերի համար հանդես էր գալիս որպես “խստիվ գիտություն” (իհարկե, բառիս յուրահատուկ՝ “հուսելույան” իմաստով), ապա այժմ նա հրաժարվում է ոչ միայն “գիտականությունից”, այլև “փիլիսոփայությունից”՝ վերջինս փոխարինելով *լեզվականության մեջ արմատավորված “մտածողությամբ”* [158, 127-144]:

Անշուշտ, դա չի նշանակում, որ նախորդ փուլի փիլիսոփայական մտածողությունը “լեզվական” չէր: Մենք գիտենք, որ լեզուն կենտրոնական դեր է ունեցել մտածողի ստեղծագործության բոլոր փուլերում և հիշում ենք գերմաներենի իմաստաստեղծ դերը “Գոյություն և ժամանակ”-ի տեխնիկական եզրաբանության կերտման գործում: Սակայն նոր փուլում գերիշխող է դառնում բանաստեղծական-դիցաբանական կոննոտացիաներով հագեցած լեզվականությունը, որի կիրառության դաշտն էլ առավելապես լեզվական-

¹⁷² Անհրաժեշտ է նշել, որ գոյության քղարկված լինելը, նրա բացակայությունը՝ որքանով որ դա էլ մարդու՝ աշխարհին վերաբերվելու որոշակի ձև է ենթադրում, նույնպես «իւրա-դարձություն» է: Իւրա-դարձությունն, այսպիսով, այն է, ինչ տեղի է ունենում երկու դարաշրջանների հանդիպման վայրում: «Բացակայությունը իրադարձություն է» (Entzug ist Ereignis), ասում է Հայդեգերը [158, 129]:

գրական է: Տեսնել տալու համար, թե ինչպիսի տեղ է գրավում Հայդեգերի ուշ ստեղծագործության մեջ առանձին բանաստեղծների՝ Հյոլդերլինի, Ռիլկեի, Թրակլի գործերի մեկնաբանությունը, բավական է հիշատակել Հյոլդերլինի երկու հիմներին (“Գերմանիա” և “Հռենոս”) նվիրված դասախոսությունների շարքը, որն ամբողջովին զբաղեցնում է մտածողի երկերի լիակատար ժողովածուի երեքհարյուր էջանոց հատորը¹⁷³:

Հայդեգերի ուշ փիլիսոփայության ակունքներում ընկած է մի եզակի աշխատություն՝ “Փիլիսոփայական ներդրումներ. Իրա-դարձությունից” Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis), որն ինքը մտածողը համարել է իր երկրորդ *հիմնական գործը* (Hauptwerk): Գիրքը ստեղծվել է 1936-38-ին, բայց հրատարակվել է ավելի քան հիսուն տարի հետո, 1989 թվականին, մտածողի հարյուրամյակի կապակցությամբ: Ուշացման պատճառն եղել է Հայդեգերի պահանջը՝ երեսնական-քառասնական թվականների երկերը հրատարակել միայն այն բանից հետո, երբ լույս ընծայված կլինեն վաղ շրջանի դասախոսությունների տեքստերը: Մտածողը հույս է ունեցել, որ դրա շնորհիվ այդ զարմանալի, ծածկագրային ձևակերպումներով հագեցած գլուխգործոցն ավելի հասկանալի կլինի ընթերցողի համար:

Գիրքն անսովոր է ամեն ինչով, երկմաս վերնագիրը ներառյալ: Առաջին նախադասությունը՝ “Փիլիսոփայական ներդրումներ”, ցուցադրաբար չեզոք է, այն դեպքում, երբ (“քչերի”, “հազվագյուտների” համար նախատեսված) երկրորդի թարգմանության դժվարությունը ոչ միայն բուն “իրա-դարձության” բովանդակության հետ է կապված (այդ մասին վերը բավականաչափ խոսվել է), այլև նրան նախորդող “vom” մասնիկի, որի բնական թարգմանությունը պետք է լիներ “իրա-դարձության մասին”: Բայց չէ՞ որ ասված է¹⁷⁴. Հայդեգերը երբեք չի մտածել “ինչ որ բանի մասին”, նա միշտ մտածել է “ինչ որ բանը”: Եվ երբ հիշում ենք նաև Հայդեգերի՝ Կարլ Յասպերսին ուղղված կշտամբանքը. “Պետք է փիլիսոփայել ոչ թե *սահմանային իրադրության մասին*, այլ *սահմանային իրադրությունից*”, վերջնականապես համոզվում ենք, որ Հայդեգերը ոչ թե “իրա-դարձության մասին” է խոսում, այլ “իրա-դարձությունից”, նրա “ներսից” քանի որ վերջինս միշտ մտածողին է, և ընթերցողի համար էլ իրա-դարձությունը հասկանալու միակ միջոցը՝ այն սեփականացնելն է:

¹⁷³ MHGA, B. 39, Ffm.: Klostermann, 1980. Հայդեգերի՝ այդ մտայնությամբ գրված հոդվածներից մի քանիսը հասանելի են հայերեն՝ շնորհիվ Հակոբ Մովսեսի թարգմանությունների. տես. Մ. Հայդեգեր. Հյոլդերլինը և բանաստեղծության էությունը, նույնի. «Ինչպես տոնօրեքին» [7; 5]:

¹⁷⁴ Հանա Արենդն է այդ մասին ասում Հայդեգերի ութսունամյակին նվիրված իր դասախոսության մեջ [246]:

“Փիլիսոփայական ներդրումները” չեն պատկանում այն գրքերի թվին, որոնց կարդում ես հետևողական լարումով՝ առաջին էջից մինչև վերջինը: Բազմաթիվ “կարը կարին” (fugenmäßig) կցած հատվածներից բաղկացած այդ գիրքը, ավելի շուտ, յուրահատուկ մի Աստվածաշունչ է: Անշուշտ, ոչ սրբազան ծագման և դրանով պայմանավորված անդրդվելի հեղինակության իմաստով (անկախ նրանից, թե ինչ կասեր այդ մասին Հայդեգերը), այլ՝ որովհետև այն կարելի է բացել ցանկացած էջի վրա, կարդալ ցանկացած տեղից և ստանալ կենսական մղումներ, որոնք աշխատում են ամենատարբեր տեսական և գոծնական համատեքստներում:

Դա չի նշանակում, որ հայդեգերյան գլուխգործոցը զուրկ է ներքին տրամաբանությունից: Այն յոթ բաժինները, որոնցից գիրքը կազմված է, միանգամայն հետևողական շարունակում են միմյանց, ավարտին հասցնելով ամբողջական կառույցը: Բայց արտաքին առանցքից կարևոր են գրքի ներքին ճյուղավորումները, որոնցում երևակվում են “Ծմակի կաժանների” (Holzwege) “ընդհատվող արահետները”¹⁷⁵:

Գրքի մյուս առանձնահատկությունն այն է, որ բուն տեքստը՝ բազմաթիվ տողատակ հղումների միջոցով ներառում է Հայդեգերի ամենատարբեր ժամանակ գրված աշխատությունների զգալի մասը, ներկայանալով որպես հսկայական “պոլիտեքստ”՝ որպես յուրատեսակ “Աղերսների գիրք” (անգլիացիք կասեին՝ “Book of Reference”): Այդ աղերսները վերաբերվում են ինչպես գրվածին, այնպես էլ գրվելիքին: Եվ եթե ապագայի գործերի նկատմամբ “Ներդրումների” կապը հնարավոր է դիտարկել հղացքի և նրա հետագա ծավալման համատեքստում, ապա առաջին շրջանի գործերի հետ նրա հարաբերությունն ավելի բարդ է: Այստեղ նորից տեղին է աստվածաշնչյան զուգորդությունը՝ *“մի կարծեք, թե ես եկա օրենքը և մարգարեները քանդելու. ես չեկա քանդելու, այլ կապարելու”*¹⁷⁶: Ինչպես Նոր կտակարանը՝ պատվիրաններին և մարգարենների խոսքերին արվող անընդհատ հղումներով, մշտապես վերամեկնաբանում և վերաիմաստավորում է Հինը, այդպես էլ Հայդեգերը անընդհատ նոր կոնտեքստի մեջ է

¹⁷⁵ «Ծմակն անտառի հին անունն է: Ծմակում ուղիներ կան, որոնք մեծամասամբ խորածածկ են և անսպասելի ընդհարվում են այնտեղ, ուր դեռ անցնող չի եղել: Դրանք կոչվում են ծմակի կաժաններ: Յուրաքանչյուրը վազում է առանձին, բայց միևնույն անտառում: Հաճախ թվում է, որ մեկը մյուսին նման են: Բայց դա միայն թվում է: Փայտահալը և անտառապահը գիտեն ուղիները: Նրանք գիտեն, ինչ է նշանակում կաժանով գնալը» [145, բնաբանը]:

¹⁷⁶ Մատթ., Ե, 17:

դնում իր նախկին գաղափարները՝ վստահ, որ ողջ Հայդեգեր II-ը արդեն իսկ առկա է եղել Հայդեգեր I-ում:

Այդպիսին է Հայդեգերի երկրորդ “գլխավոր գիրքը”՝ այն տարօրինակ “հիպերտեքստը”, որի իւրա-դարձության մեջ Հայդեգերն ընկղմված մնաց մինչ կյանքի ավարտը: Գոյության իսկությանն ի բաց դրված մտածողությունն այլևս փիլիսոփայինը չէր: “Ճակատագրից ընտրված” մտածողը խոստովանում է որդուն.

“Ինձանում մտածվում է: Դրա դեմ ես ոչինչ անել չեմ կարող” [201, 366]¹⁷⁷:

Հայդեգերը որպես հնարավորություն

1975 թվականից հրատարակվող “Մարտին Հայդեգերի երկերի լիակատար ժողովածուն” հարյուր երկու հատոր է ունենալով¹⁷⁸: Դրանց զգալի մասը տարբեր տարիներին կարդացված դասախոսությունների տեքստեր են: Սա ոչ պատահականություն է, ոչ էլ անփութություն՝ կապված նախապատրաստական գրառումներին ժամանակին գրքի ձև չտալու և տպագրության չհանձնելու հետ: Կենդանի խոսքը, լսարանի հետ անմիջական շփման ընթացքում համատեղ մտածելը Հայդեգերի “մտածելու գործի” (die Sache des Denkens) կարևորագույն մասն են կազմել: Հայդեգերի խնդիրը երբեք այն չի եղել, որ ընթերցողը հասկանա այն, ինչ ինքն է հասկացել. նրա խնդիրը խոսակցին հասկանալ սովորեցնելն էր:

Սա նկատի ունենալով, դժվար է չհամաձայնել այն մտքի հետ, որ “Հայդեգերի մտածողությունը” ուսումնասիրության միակ առարկա դարձնելն ինքնին վարթարագույն դոգմալիզմ է հենց հայդեգերյան իմաստով [48, 41]:

Իսկապես, որքան էլ խորագնին և ուսանելի են մտածողի աշակերտների և անմիջական հետևորդների փորձերը ամենայն պատասխանատվությամբ վերլուծելու, ներկայացնելու, հասանելի դարձնելու Հայդեգերի կյանքի գործը և նրա անանցանելի արժեքը, մեր հայացքը նախ և առաջ ուղղված է դեպի այն մտավոր կառույցները, որոնք առաջ են եկել հայդեգերյան մտքից կենարար ազդակներ ստանալու, այն յուրովի

¹⁷⁷ Es denkt in mir. Ich kann mich nicht dagegen wehren:

¹⁷⁸ Յուրաքանչյուր տարի լույս է տեսնում երկու հատոր:

շարունակելու, նրա հետ վիճելու, բախվելու, կամ ընդհանրապես ժխտելու ինտելեկտուալ ճիգերի արդյունքում:

Հայդեգերի միտքն ինքնին *ինտենցիոնալ* է: Այն հետազոտողին թույլ չի տալիս կենտրոնանալ զուտ իր և իր գրած տեքստերի վրա, այլ իրեն հարցում անողին դուրս է շրարտում դեպի աշխարհ՝ դեպի *իրերն ինքնին*: Գուցե դա է նկատի ունեցել Դոմենիկ Կեզին, պարադոքսալ ձևով նկատելով. “Հայդեգերի ազդեցության պատմությունը Հայդեգերի ազդեցության պատմությունը չէ”:

Արմատական հանգամանք, որը թույլ է տալիս դիտարկելու Հայդեգերի փիլիսոփայությունը որպես *ապագային ուղղված հնարավորություն*:

Այդ հնարավորությունը ամենատարբեր միջոցներով և եղանակներով է հանձն առնվել – Հայդեգերի ուսմունքի այս կամ այն միտումը, գիծը շարունակելով, ինչպես Հանս-Գեորգ Գադամերը, Հայդեգերի հետ կառուցողական վեճի մեջ մտնելով, ինչպես Ժան-Պոլ Սարտրը, նրա դեմ կատաղի կռիվ մղելով, ինչպես Թեոդոր Ադորնոն¹⁷⁹, նրա զուգահեռ գոյությանն առանձնապես ուշադրություն չդարձնելով, ինչպես Լյուդվիգ Վիտգենշտայնը, որը, այնուամենայնիվ, մի առիթով նկատել է “*Ինձ համար լիովին մտածելի է այն, ինչ նկատի ունի Հայդեգերը „գոյություն“ և „ահ“ ասելով*” [222, 545], հայդեգերյան մոդելն աչքի առաջ՝ սովորական լեզվի գոյաբանություն ստեղծելով՝ ինչպես Զիլբերտ Ռայլը, որն իրեն բնորոշել է որպես “մեկը, որ Հայդեգեր է կարդացել”, ճշմարտության գոյաբանական ըմբռնումը (գոյության իսկությունը) անալիտիկ փիլիսոփայության միջոցներով կազմաքանդելով, ինչպես արել է նախկին աշակերտը՝ Էռնստ Տուգենդհատը:

Հայդեգերյան մտածողության դաջվածքը կրում են նրա “մետաֆիզիկայի կազմազերծումը” “կազմաքանդման” մեթոդի վերածած և “գոյաբանական տարբերությունից” դեպի “դիֆերանս” ճանապարհի անցած Ժակ Դերիդան, “ներկայության” և “իրա-դարձության” հղացքներից “հոմո սակեր”-ի և “մեսիական ժամանակի” կոնցեպտները մակաբերած Զորջո Ագամբենը:

Նույնիսկ արհեստական ինտելեկտի մշակողները, որոնք, թվում է, պետք է հեռու լինեին մտածողի մտային կառույցներով ոգևորվելուց, փորձել են առաջնորդվել

¹⁷⁹Տարիների հեռվից առավել տեսանելի է «փիլիսոփայական հաղորդակցությունից խուսափող» երկու մտածողների շատ հարցադրումների ներքին նմանությունը [190]:

Հայդեգերի “աշխարհում-լինելու” ոգով կառուցված մոդելներով [224; 174], իսկ ռուս պահպանողականները Հայդեգերի մեջ տեսել են դեռևս ստեղծվելիք ռուսական փիլիսոփայության հնարավորությունը¹⁸⁰:

Այսօր էլ, ավելի քան երբևէ, մտածողի անհանգստացնող ներկայությամբ պայմանավորված փիլիսոփայական դիսկուրսը նոր ճյուղավորումներ և համատեքստներ է առաջ բերում:

¹⁸⁰ Այս, ավելի քան խնդրահարույց ինտելեկտուալ կառույցում առավել ուշագրավ են երկու հանգամանք՝ հայդեգերյան «մետաֆիզիկայի կազմազերծման» փոխարինումը «արքեոմոդերնի կազմազերծմամբ» և «ռուսական դազայնի անալիտիկան» [243]:

ՀԱՆՍ-ԳԵՈՐԳ ԳԱԴԱՄԵՐԻ ՀԵՐՄԵՆԵՎՏԻԿԱԿԱՆ ՀՂԱՑՔԸ

Ավանդության հասկացման թեման

“Գոյություն և ժամանակ”-ում Հայդեգերն ասում է. “Ներ-կայությունը կարող է ավանդությունը հայտնաբերել, պահպանել և հետևել նրան բացորոշ ձևով: Ավանդության հայտնաբերումը և բացորոշումն այն բանի, թե ինչ է այն „հաղորդում“ և ինչպե՛ս է հաղորդում, կարող է վերցվել որպես ինքնուրույն խնդիր” [154, 21]:

Այս խնդրի մշակումը հանձն է առել Հանս-Գեորգ Գադամերը, որի ջանքերով հերմենևտիկան վերածվել է փիլիսոփայության ունիվերսալ տեսանկյունի՝ կապված մարդկային իմացության և պրակտիկայի բոլոր բնագավառներում ավանդության լեզվական հասկացման և բանական յուրացման հետ:

Նախորդների թվում Գադամերը հիշատակել է Հեգելին և Կիերկեգորին, Դիլթային և Հուսերլին, նաև շատ ուրիշների [126]: Սակայն անկասկած է, որ նրա փիլիսոփայական զարգացման վրա վճռական ազդեցություն է ունեցել ծանոթությունը Մարտին Հայդեգերի հետ, որին Գադամերն աշակերտել է 1923-1928 թվականներին¹⁸¹: Վերջինիս շնորհիվ նա հեռացել է համակարգաստեղծ իդեալիզմի, նախ և առաջ՝ մարբուրգյան նորկանտականության, դիրքերից, խորանալով հունական փիլիսոփայության աշխարհը՝ Պլատոնի և Արիստոտելի փիլիսոփայության մեջ փնտրելով *աշխարհի նախասկզբնական փորձառության* կենդանի տրոփյունը: Եթե հայդեգերյան միտքը դառել է Գադամերի ինքնուրույն զարգացումը բեղմնավորող հիմնական ազդակը, ապա հույները և Հեգելը մշտապես ներկա են եղել նրա ստեղծագործության մեջ՝ որպես ուղենիշ և նախապատկեր:

¹⁸¹ Գադամերը խոստովանել է, որ 1924-ին, Հայդեգերի ինտելեկտուալ առավելության զգացողությունից ճնշված, խնդիր է ունեցել սեփական մտքի համար ավելի ամուր հող ձեռք բերելու, քան այն, որին կանգնած էր «այդ հզոր մտածողը» [122, 159 և հաջ.]:

Գաղամեր-մարդու “հասկացող” ճակատագիրը

Հարյուր երկու տարի ապրած Հ.-Գ. Գաղամերը, ըստ երևույթին, մեզ հայտնի ամենաերկարակյաց փիլիսոփան է: Նրա կյանքի իրողություններին են պատկանում երկու համաշխարհային պատերազմ, հեղափոխություններ, սոցիալական համակարգերի ձևավորումներ և փլուզումներ: Նա էլ, Հայդեգերի նման, նացիոնալ-սոցիալիզմի տիրապետության տարիներն անցկացրել է հայրենիքում, ստիպված է եղել գնալ “կոմպրոմիսների” (հասկանալի է, որ ամբողջատիրական ռեժիմի պայմաններում դասախոսական աշխատանքով զբաղվողի համար՝ իսկ Գաղամերը չի դադարել դասախոսելուց, այսպես կոչված “ներքին էմիգրացիան” լրիվ լինել չէր կարող), բայց, այնուամենայնիվ, կարողացել է պահպանել իր բարի անունը, չի անդամակցել նացիստական կուսակցությանը, չի հրաժարվել նախկին կապերից (մասնավորապես, որպես հրեա ակադեմիական կյանքից մեկուսացված Հուսեովի հետ), թեև միևնույն ժամանակ զեկուցումներ է կարդացել Ֆլորենցում և Փարիզում, անուղղակիորեն լեգիտիմացնելով նացիների ռեժիմը: Պատերազմի ավարտը խորհրդային օկուպացիոն գոտում դիմավորելով, Գաղամերը ստանձնել է Լայպցիգի համալսարանի ռեկտորությունը (1946-47), այս անգամ ստիպված լինելով կոմպրոմիսներ փնտրել խորհրդային իշխանությունների հետ: 1947-ին տեղափոխվել է Մայնի Ֆրանկֆուրտ, իսկ 1949-ին ստանձնել է Մարբուրգի համալսարանի փիլիսոփայության ամբիոնի ղեկավարի պարտականությունները, այդ դիրքում փոխարինելով Կարլ Յասպերսին: Իր երկար կյանքի ընթացքում Գաղամերն անբասիր հեղինակություն է վայելել ողջ աշխարհում: 1968-ին թոշակի անցնելուց հետո էլ չի դադարեցրել իր մասնակցությունը գիտական կյանքին: Մինչև 1989 թիվը որպես հրավիրված պրոֆեսոր դասավանդել է ԱՄՆ համալսարաններում: Մշտապես շրջապատված է եղել աշակերտներով և հետևորդներով¹⁸²: Վերջին տարիներն անց է կացրել Հայդեյքերգում, որտեղ և թաղված է:

¹⁸² Գաղամերի աշակերտներից է եղել նաև հայ նշանավոր փիլիսոփա Կարպիս Գորոյանը (Garbis Kortian, 1938, Քեսաբ - 2009, Փարիզ), որի հիմնական աշխատությունը՝ «Մետաքննադատությունը» [174] թարգմանված է մի քանի լեզուների:

“Իսկություն և մեթոդ”

Գաղամերի փիլիսոփայական հղացքը ձևավորող սկզբունքային հակադրությունը բյուրեղացած է նրա հիմնական երկի՝ “Իսկություն և մեթոդ”-ի վերնագրում [123]: Առաջին բառը հղում է ճշմարտության որպես “բացության” ըմբռնմանը, որը ծագում է հայդեգերյան “ալեթեյայից” [հմմտ. 154, §44, 219]: Խոսքն այստեղ մտքի և իրականության “ճիշտ համապատասխանության” մասին չէ, այլ երևույթի՝ որպես “բուն ինքը” ի բաց դրված լինելու, “անթաքույց երևակվելու”, “իսկապես այդպիսին լինելու”¹⁸³: Այս որակներն ունեցող “ճշմարտությունը” առավել բնական է թարգմանել որպես “իսկություն” [20, 28, ծանոթագրություն 16a]:

Մեթոդ ասելով, Գաղամերը նկատի ունի բնական գիտություններին հատուկ ընթացակարգերը, որոնց հիմքում ընկած է գիտական գիտելիքի ապացուցման՝ վերիֆիկացման հնարավորությունը: Բայց միայն բնագիտական մեթոդը չէ, գտնում է Գաղամերը, որ բացահայտում է ճշմարտությունը¹⁸⁴:

“Իսկությունը” և “մեթոդը” ճշմարտության հասնելու տարբեր ճանապարհներ են ուրվագծում: Երբ մենք ուսումնասիրում ենք մշակույթային տեքստերը, մենք գիտելիք ենք ստանում ոչ միայն այդ տեքստերի մասին, այլ դրանց միջոցով ձեռք ենք բերում ճշմարտություն և փորձառություն, այսինքն՝ *փոխվում ենք*: Փիլիսոփայի խնդիրը *հասկացման երևույթի և նրա միջոցով ստացված փորձառության քննությունն է*: Այդ նպատակին էլ նվիրված է Գաղամերի գլուխգործոցը:

Հետազոտությունն իրականացվել է երեք մակարդակներով.

ա. որպես էսթետիկական գիտակցության քննադատություն՝ նկատի ունենալով, որ արվեստի փորձը այն, բոլորիս ծանոթ, նախառեֆլեկտիվ բջիջն է՝ “նմուշ գոյը”, որում երևակվում է հասկացումը որպես այդպիսին.

բ. որպես պատմական գիտակցության քննադատություն՝ այս փուլում քննարկվում է հումանիտար գիտությունների մեթոդաբանական ինքնառեֆլեքսիան.

գ. հերմենևտիկայի որպես ունիվերսալ փիլիսոփայական հղացքի ներկայացում:

¹⁸³ Հմմտ. սույն երկասիրության Հայդեգերի հատվածի «Ի՞նչ է բներևութաբանությունը» դրվագը:

¹⁸⁴ Տեղին եմ համարում փոխանցել փիլիսոփա Վիլ Պոդոյանի պատմածը Գաղամերի հետ գիտաժողովում կայացած թոուցիկ հանդիպման մասին: Պոդոյանի հարցին՝ Արդյո՞ք Ձեր գրքի վերնագրով նկատի ունեք «իսկություն և ոչ թե մեթոդ», Գաղամերը պատասխանել է՝ Նկատի ունեմ «իսկություն և ոչ միայն մեթոդ»:

Չհետևելով “Իսկություն և մեթոդ”-ի բարդ կառույցի բոլոր կեղծմաններին և ելևէջներին, մենք կանդորադառնանք առանձին իմաստային հանգույցներին, որոնք առավել ցայտուն են բացահայտում Գադամերի մտքի ներքին տրամաբանությունը:

Կրթության գաղափարը

“Կրթության” հասկացությունը Գադամերի համար ելակետային է: Նա ուշադրություն է հրավիրում բառի բազմիմաստության վրա՝ գերմաներեն Bildung-ը, բացի կրթությունից, նշանակում է ձևավորում, կառուցում, այնպես որ նրա սկզբնական իմաստը կարող է վերաբերվել նաև բնական ընթացքներին, օրինակ՝ *լեռնաշղթաների* կազմավորմանը տեկտոնիկ շարժերից: Ժամանակակից մտածողությունն այն կապում է մշակույթի հետ:

Գիտենք, որ լատիներենից ծագող “կուլտուրա”-ի հիմքում ընկած colo-ն նույնպես նշանակում է “մշակել”: Հայերենում արմատավորված “մշակույթ” եզրը, թեև անմիջականորեն նմանակում է “կուլտուրա”-ն, այնուամենայնիվ, չի ծածկում ողջ իմաստային դաշտը՝ այսպես, “կուլտուրական մարդ” արտահայտությունը չի կարելի փոխանցել որպես “մշակութային մարդ”. այստեղ ստիպված ենք խոսել “կիրթ մարդու” մասին: Տարամիտումը պատահական չէ՝ հայերենի “կրթել”-ն էլ մշակել է նշանակում, բայց ի տարբերություն “մշակույթ”-ի, որն իր “-ույթ” վերջավորության շնորհիվ ավելի կապվում է “մշակման” արդեն կայացած արդյունքների հետ, “կրթությունը” նկատի ունի ոչ միայն առաջ եկած կազմավորումը, այլև *կազմավորման ընթացքը* որպես այդպիսին¹⁸⁵:

Գադամերի համար կրթության *ընթացական* բնույթը սկզբունքային է: Նա շեշտում է, որ կրթությունը նախ և առաջ լինելություն է, որ միավորում է արդյունքը և ընթացքը: Այդ ընթացքում սովորեցրածը տարբերվում է գիտելիքը պարզապես “տեղ հասցնելու” համար օգտագործվող օժանդակ միջոցից: Որպես կրթություն յուրացրածը պահպանում է իր բոլոր տարրերը: Հետևաբար, կրթությունը չի կարող ունենալ նպատակ՝ այն ինքն իր նպատակն է: “Կրթության” այս հղացքն ավանդաբար իրագործվել է եվրոպական

¹⁸⁵ Այս առումով, «կրթություն» եզրը հաջողությամբ կարող է օգտագործվել շպենզլերյան հղացքի համար կենտրոնական «կուլտուրա - ցիվիլիզացիա» զույգը արտահայտելու համար՝ «կրթություն - քաղաքակրթություն», վերջինիս տակ նկատի ունենալով «համաշխարհային քաղաքի» արդեն կայացած, ներքին մղումը կորցրած և միայն տարածական էքսպանսիայի ունակ մշակույթը:

համալսարանական համակարգում՝ Վիլիելմ Հումբոլդտի և ուրիշների ջանքերով: Դասական համալսարանական կրթությունը դիտարկվել է որպես ունիվերսալ հումանիտար արժեք:

Կրթության ըմբռնման խնդրում Գադամերը հետևում է Հեգելին, հիշեցնելով, որ, ըստ վերջինիս, կրթության ֆորմալ էությունը հիմնվում է համընդհանուրի վրա: Կրթվողի վերելքը դեպի համընդհանուրը չի սահմանափակվում տեսական դրույթների յուրացմամբ: Այն վերաբերվում է նաև պրակտիկ ոլորտին՝ ով տրվում է մասնավոր հանգամանքներին, կրթված չէ՝ օրինակ, ի վիճակի չէ սանձելու իր կույր և անհամաչափ զայրույթը [123, 9-10]:

“Պրակտիկ կրթության” գաղափարը ենթադրում է *հաշտեցում ինքդ քեզ հետ*՝ կրթության ընթացքում “ինքդ քեզ ճանաչում ես ուրիշի մեջ” [123, 11]:

Փորձի հասկացությունը

Նույն կերպ վերաիմաստավորվում է նաև փորձի հասկացությունը: Գիտենք, որ բնագիտության հիմքը կազմող գիտափորձի կարևորագույն գործառույթը վերարտադրելիությունն է՝ յուրաքանչյուր փորձ նշանակալից է այնքանով, որքանով *կրկնելի է*: Բայց դա չի կարող լրիվ ձևով վերաբերվել “փորձ ձեռք բերելու” գաղափարին բառիս ընդհանուր իմաստով, գտնում է Գադամերը: Չէ՞ որ ողջ կյանքի ընթացքում մարդ գիտակցում է իր փորձը՝ դառնում է “փորձառու”, բայց այդ փորձը որպես այդպիսին *կրկնելի չէ*:

Փորձի այս խորքային մեկնաբանության ակունքը նորից Հեգելն է՝ նրա “Ոգու բներևութաբանությունը”, որից ժամանակին ստեղծագործական մղումներ է ստացել Հայդեգերը: Վերջինս շեշտում էր, հիշեցնում է Գադամերը, որ Հեգելը “մտածում է դիալեկտիկորեն՝ փորձի էությունից ելնելով”¹⁸⁶:

Հեգելը նկատի է ունեցել այն փորձը, որ գիտակցությունը կրում է իր մեջ: Փորձի դիալեկտիկական ամբողջանում է ոչ թե ինչ որ ավարտական գիտելիքում, այլ փորձի հանդեպ բաց լինելու մեջ, որն առաջ է գալիս հենց փորձի շնորհիվ [123, 338]: Փորձը ձեռք

¹⁸⁶ Հայդեգերը, հիշեցնելով, որ Հեգելի գլուխգործոցի նախնական վերնագիրն էր «գիտություն ոգու փորձառության մասին», պարզաբանել է. «Բներևութաբանությունն այստեղ ոգու ներ-կայության անունն է: Ոգին բներևութաբանության սուբյեկտն է՝ ոչ օբյեկտը» [145, 201]:

չի բերվում խրատի միջոցով, ոչ ոք չի կարող ազատված լինել փորձ ձեռք բերելու անհրաժեշտությունից:

Որևէ բան ընդունելու համար մարդ պետք է մասնակցած լինի այդ գործին: Աշխատանքի էությունը, ըստ Հեգելի այն է, որ *ստեղծվում է առարկա՝* ոչ այն, որ առարկան օգտագործվում-սպառվում է: Աշխատանքը *սանձված տենչանքն է:* Առարկան ստեղծելիս, աշխատող գիտակցությունը սեփական գոյության անմիջականությունից բարձրանում է դեպի համընդհանուրը, այսինքն՝ ձևավորելով առարկան, գիտակցությունը կրթում է ինքն իրեն: Դրանում է դրսևորվում մարդու պատմական էությունը [123, 338]:

Փորձ ձեռք բերող գիտակցությունը շրջադարձ է կատարում ուրիշի մեջ, ճանաչելով ինքն իրեն: Ուրիշի միջոցով ինքնաճանաչման կատարյալ օրինակ է հունական ողբերգությունը: Էսքիլեսի գործերին հետևելով, մենք սարսափ և խղճահարություն ենք ապրում՝ նրա հերոսների հետ անցնելով տառապանքի ճանապարհը: Փորձը տառապանք է՝ դրա համար էլ ողբերգությունը ուսուցանող է: Հայտնի է, սակայն, որ ողբերգությունը ելնում է ճակատագրի անիմանալիությունից: Ողբերգական փորձն, այսպիսով, մարդկային վերջավորություն փորձ է: Փորձված մարդը գիտե իր սահմանները [123, 339]:

Նախապաշարումը որպես նախահասկացում

Փորձի նկատմամբ իր մոտեցումը հիմնավորելու համար Գադամերն անդրադառնում է հերմենևտիկական շրջանի հայդեգերյան նկարագրությանը [հմմտ. 154, § 63; 123, 250-256]: Հայդեգերն արձանագրել է, որ հասկացման ընթացքում երևակվող “շրջանը” չպետք է գնահատվի որպես բացասական, “թեև հանդուրժելի” հանգամանք: Հերմենևտիկական շրջանում ակունքին հասնող իմացության պոզիտիվ հնարավորություն է թաքնված: Դա նշանակում է, որ ավանդության մեկնությունը չպետք է առաջնորդվի պատահական, հանկարծակի “պայծառացումներով”, այլ ելնի “գործի էությունից”, այսինքն՝ խնդրի մասին նախնական այն պատկերացումից, որ հիմնավորվում է “փաստերով”: Մշակույթի բնագավառում “փաստ” ասելով, Գադամերը նկատի ունի իմաստավորված տեքստերը: Մեկնաբանողը, նշում է մտածողը, սկզբից ձեռնարկում է տեքստի իմաստի նախնական նախագիծը և միայն դրա հիման վրա առաջ է շարժվում:

Հերմենևտիկական շրջանը նկարագրում է ավանդության և մեկնողի շարժման փոխադարձ խաղը: Մենք ինքներս ենք երևան բերում այդ շրջանը, քանի որ հասկանալով, մասնակցում ենք ավանդության իրագործմանը, դրանով պայմանավորելով նրա հետագա ընթացքը: Հասկացման շրջանը “մեթոդական” չէ, այն նկարագրում է հասկացման կառուցվածքի գոյաբանական կողմը [123, 277]:

Ուրեմն, խնդիրն այն չէ, որ մենք սահմանազատվենք պատմական ավանդությունից: Պահանջվում է հակառակը. պետք է աշխատել հեռացնել այն ամենը, ինչ կարող է խանգարել մեզ ավանդությունը հասկանալ “գործի էության” դիրքերից: Անցանկալին այստեղ ոչ թե նախապաշարմունքների առկայությունն է, այլ այն իշխանությունը, որ նրանք ձեռք են բերում մեզ վրա, *եթե ճանաչված չեն*:

Գաղամերը հիշեցնում է, որ “նախապաշարմունք” արտահայտությունը միայն լուսավորականության շնորհիվ է բացասական երանգավորում ձեռք բերել: Իրականում գերմաներեն “Vorurteil” բառը նշանակում է “նախա-դատողություն”, այսինքն այն, ինչ առկա է “դատողությունից” (Urteil) առաջ: Այսպիսով, նախապաշարմունքը (այսուհետև մենք կարող ենք այն “նախապաշարում” անվանել) այն “նախապես պաշարվածն” է, որն ինքնին վերցված չի նշանակում, որ դատողությունն անպայման բացասական է լինելու: Դա *կանխադրույթ* է, որի բացասական կամ դրական լինելը այլ գործոններից է կախված:

Անհատի ինքնագիտակցությունը միայն լույսի կարճատև փայլատակում է պատմական կյանքի փակ շղթայում: Դա է պատճառը, որ “*առանձին մարդու նախապաշարումները (Vorurteile) ավելի մեծ չափով են կազմում նրա գոյության պատմական իրականությունը, քան նրա դատողությունները (Urteile)*” [123, 261]:

Հեղինակությունը

Նախապաշարումի երևույթը սերտորեն կապված է “հեղինակության” հետ, քանի որ նախապաշարումները որպես կանոն առնչվում են անցյալում առաջ եկած կարծիքներին և գնահատականներին: Բայց հեղինակության հետ հաշվի նստելը, ինքնին վերցրած, նույնպես բացասական բան չէ, գտնում է Գաղամերը: Չէ՞ որ այն ոչ թե *ենթարկում* և *սեփական բանականությունից հրաժարվել* է նշանակում, այլ գիտակցումն է այն հանգամանքի, որ հեղինակավոր անձնավորությունը գերազանցում է մյուսներին իր

խելքով և դատողությունների սրությամբ: Դա է պատճառը, որ հեղինակությունը չի կարելի պարտադրել, այն հնարավոր է միայն նվաճել: Մենք ելնում ենք նրանից, որ հեղինակավոր կարծիքը պետք է լինի *սկզբունքորեն հասկանալի* և կարող է հիմք ծառայել մեր մտքի հետագա ծավալման համար: Այդպիսով, հեղինակության հասկացությունը կապվում է նախապաշարման տեսության հետ:

Ավանդության և բանականության միջև բացարձակ հակադրություն չկա: Դրա համար էլ պատմական հերմենևտիկան պետք է վերառնի ավանդության և պատմական գիտության, պատմության և նրա մասին գիտելիքի միջև գոյություն ունեցող վերացական հակադրությունը:

Պատմական գիտակցությունը և պատմաներգործական գիտակցությունը

Հերմենևտիկական փորձը գործ ունի *ավանդության* հետ: Ավանդությունը միայն փորձ չէ, այլ նաև լեզու, որը խոսում է մեզ հետ որպես որոշակի “դու”: Բայց Գադամերի հիմնական նպատակը “ես”-ի և “դու”-ի միջև առաջ եկող հաղորդակցական հարաբերության բացորոշումը չէ: Նա գերադասում է ավանդությունը դիտարկել որպես “իմաստակիր բովանդակություն”, որն անմիջականորեն կապված չէ առանձին կրողների հետ: Այսպիսով, հերմենևտիկի իրական գործընկերն *ավանդությունն ինքն է*:

Այդ հանգամանքը նկատի չի առնում եվրոպական դասական պատմագրության ինքնառեֆլեքսիայի արդյունքում ձևավորված *պատմական գիտակցությունը*, որն ավանդությանը մոտենում է այն պատմության համապատասխան կետում “տեղակայելու” և նրա “պատմական իմաստը” երևան հանելու մտադրությամբ: “Պատմականությունը” (Historismus) պետք է հաշիվ տա իրեն, որ այն անմիջականությունը, որով նա գործառնում է ավանդությունը, կեղծ է: Իր օբյեկտիվացնող մեթոդի շնորհիվ նա կարողանում է խուսափել *անցյալի հետ արդիականացնող ախպերջանության*¹⁸⁷ կամայականությունից, բայց մոռանում է *իր միջնորդավորված լինելու* մասին:

Հետազոտողը պետք է ոչ միայն հասկանա, որ ինքը չի կարող անջատել ավանդության “նախասկզբնական” իմաստը դրա հետագա ներգործությունների

¹⁸⁷ «aktualisierende Anbieterungen mit der Vergangenheit» [123, 285]:

արդյունքում առաջացած իմաստային դաշտից, այլև ընդունի, որ ինքն էլ իր հերթին գտնվում է այդ ներգործությունների ազդեցության տակ և չունի “բացարձակ դիտակետ”, որից հնարավոր լիներ գնահատել այս կամ այն երևույթը՝ “իր պատմականության մեջ վերցրած”:

Գիտակցությունը, որը ելնում է *ավանդության և նրա ներգործությունների պատմության անքակտելի միասնության սկզբունքից* և հաշվի է առնում դրա կումուլյատիվ ազդեցությունը *սեփական հասունացման* ընթացքի վրա, Գադամերն անվանում է *պատմաներգործական գիտակցություն (wirkungsgeschichtliches Bewusstsein)*:

Հորիզոնի գաղափարը: Հորիզոնների միաձուլումը

Պատմաներգործական գիտակցությունը միշտ աճում է որոշակի *իրավիճակից*: Այն կապված է պատմական կանխատրվածության հետ, որը Հեգելը *սուբստանց* էր անվանում: Հեգելին հղելով Գադամերը հիշեցնում է այն պատմամշակութային փոխկապակցությունների մասին, որոնցում ընկմված է հետազոտողը, և ի ցույց դնում իր ներքին առնչությունը դիլլայյան հղացքի հետ: Մյուս կողմից, գիտակցության իրավիճակային բնույթի շեշտադրությունը ակտուալացնում է Հայդեգերի ներկայությունը:

Ամեն *վերջավոր ներ-կայություն* իր սահմաններն ունի, ասում է Գադամերը: Իրավիճակը ներկայացնում է որոշակի *տեսակետ*, որը սահմանափակում է *տեսողության* հնարավորությունները:

Տեսողության փոխաբերության ներմուծմամբ Գադամերը մեզ մոտեցնում է *հորիզոնի* գաղափարին: Վերջինս այն *տեսադաշտն* է, որն ընդգրկում է ամենը, ինչ հնարավոր է տեսնել *որոշակի կետից*: Այդ հասկացությունը կոչված է արտահայտելու մտածողության կապվածությունն իր վերջավոր որոշակիությամբ և, միևնույն ժամանակ, տեսակետի աստիճանական ընդլայնման օրենքը [123, 286]¹⁸⁸: Հերմենևտիկական հետազոտությունը պահանջում է ճիշտ հորիզոնի ընտրություն:

¹⁸⁸ Դժվար չէ տեսնել, որ «հորիզոնի» հասկացությունը, որի հուսելյան ակունքները կասկած չեն հարուցում, որոշակիորեն սերում է «տրանսցենդենտալ իմացության» կանտյան հղացքից և, որպես վերջինիս դինամիկական կերպափոխությունը, իրագործում է դրա երկու հիմնական գործառույթները՝ ապահովում է ինչպես *պատմական իմացության*, այնպես էլ *այդ իմացության առարկաների գոյության հնարավորությունը*:

Նեղ իմաստով “պատմականորեն” հասկացված տեքստը զրկվում է ճշմարտության որևէ հավակնությունից, քանի որ մենք այն տեղադրում ենք *մեր հորիզոնի* մեջ: Ստացվում է, որ ճշմարտությունն ունենք մենք՝ ոչ տեքստը: Այստեղ իրեն զգացնել է տալիս *լուսավորականության իմացական ռոբինզոնադան*:

Պատմաներգործական գիտակցությունը, դրան հակառակ, բաց է փորձի առջև: Այն անդրադառնում է ավանդության “ազդեցությունների պատմությանը” և ինքն էլ ներգրավված է նրանում: Մենք պետք է ելնենք նրանից, որ *ավանդությունը մեզ ասելու քան ունի*:

Ուրեմն, անհրաժեշտ է հորիզոնների համատեղում: Դա չի նշանակում “ուրիշի կաշվի մեջ մտնել”, ինչպես կարծում էր Նախկին՝ “ռոմանտիկական” հերմենևտիկան, այլ ենթադրում է նոր՝ ավելի բարձր աստիճանի ընդհանրության նվաճում: Դրանով հաղթահարվում է ինչպես մեր, այնպես էլ ուրիշի մասնավոր լինելը [123, 288]:

Հասկացումը միշտ *հորիզոնների միաձուլման* ընթացք է: Հարց է առաջանում, ինչու՞ ենք խոսում հորիզոնների միաձուլման և ոչ թե՛ մեկ ընդհանուր հորիզոնի մասին: Բանն այն է, որ ամեն մի հանդիպում ավանդության հետ իր վրա կրում է տեքստի և արդիականության միջև ծագող լարվածության կնիքը: Հերմենևտիկայի խնդիրն է՝ այդ լարվածությունը չքողարկել միամիտ նմանակման միջոցով, այլ բացորոշել և ի ցույց դնել այն:

Ավանդության լեզվականությունը

Լեզուն այն ունիվերսալ միջավայրն է, որում իրականացվում է հասկացումը: Այդ իրականացման եղանակը մեկնությունն է: Լեզուն և հասկացումը կապված են կրկնակի կապով: Ոչ միայն պատմական ավանդությունն է լեզվական, այլև ինքը հասկացումը էապես արմատավորված է լեզվի մեջ: Ավանդությունը փոխադրելով մեր սեփական լեզվի, մենք այն հարաբերության մեջ ենք դնում այն բոլոր ըմբռնումների և իմաստների ոլորտի հետ, որոնցում ինքներս շարժվում ենք [123, 373]:

Պատահական չէ, որ Գադամերին սրտամոտ է նաև *սպեկուլատիվ* գաղափարը, որին Հեգելը հանգել է կանտյան տրանսցենդենտալիզմի հաղթահարման արդյունքում (տես ստորև):

Պատմականորեն մտածել նշանակում է սեփական մտածողության մեջ իրականացնել անցյալ դարաշրջանների հասկացությունների այն բոլոր կերպափոխությունները, որոնք դրանք ապրել են ժամանակի ընթացքում: Հասկանալ տեքստը նշանակում է կիրառել այն սեփական իրադրության նկատմամբ: Մեկնությունը ոչ թե միջոց է, որի օգնությամբ իրականացվում է հասկացումը, այլ՝ հասկացման ենթակա նյութի անմիջական բաղկացուցիչը:

Չնայած մենք զգում ենք, որ մեր որոշ ինտուիցիաներ չեն արտահայտվում լեզվի միջոցով, հասկացման լեզվականությունը սկզբունքորեն արգելակող սահմաններ գոյություն չունեն: Լեզվական արձանագրությունն անվերջ է:

Լեզուն “բանականության լեզուն է”¹⁸⁹: Այս թեզը հակասության մեջ չէ տարբեր լեզուների գոյության էմպիրիկ փաստի հետ:

Լեզուն և աշխարհը

Հումբոլդտը համարում էր, որ ամեն մի լեզու աշխարհայացք է (Weltansicht): Բայց նրա մոտեցումը վերացական է, քանի որ լեզուն հանգեցնում է ձևին: Իրականում, լեզուն և՛ ձև է, և՛ բովանդակություն: Հերմենևտիկական փորձի շրջանակներում լեզվական ձևն անջատելի չէ նրա միջոցով մեզ հասած բովանդակությունից:

Լեզուն աշխարհում ապրող մարդու անհրաժեշտ “պիտույքերից մեկը” չէ միայն, այլ՝ “նրա վրա է հիմնված և նրա միջոցով է ներկայանում այն, որ մարդն ընդհանրապես աշխարհ ունի” [123, 419]: Ո՛չ լեզուն, և ո՛չ էլ աշխարհը չկան առանձին առանձին: Աշխարհն այնքանով է աշխարհ, որ լեզվական արտահայտություն է ստանում, իսկ լեզվի գոյության իմաստն էլ այն է, որ այն արտահայտում է աշխարհը:

Այդ համատեքստում կարելի է խոսել լեզվի *ինտենցիոնալության* մասին: Վերջինիս դրսևորումն այն է, որ *լեզուն մեզ դուրս է մղում աշխարհ*: Այն հանդես է գալիս որպես աշխարհ ունեցող մարդու հորիզոն և նրան տալիս է մշտապես առաջ շարժվելու, նոր փորձառություն ձևավորելու հնարավորություն: Հորիզոնների միաձուլմանը համապատասխանում է լեզուների համատեղելիությունը:

¹⁸⁹ Լեզվի «օբյեկտիվացնող» մեկնաբանության ակունքներում կանգնած են Հեգելը և Հայդեգերը:

Աշխարհ ունենալ, նշանակում է աշխարհին որոշակի կերպով հարաբերվել (*sich zur Welt verhalten*) [123, 419], իսկ դրա համար ազատության որոշակի աստիճան է պահանջվում, որը մարդուն տարանջատում է իր անմիջական *շրջակայից*: Ուրեմն, *աշխարհը*՝ (*Welt*), պետք է սկզբունքորեն տարբերել *շրջակա միջավայրից*՝ (*Umwelt*), որը հատուկ է նաև կենդանիներին¹⁹⁰: Այդքանով, լեզուն ազատություն է:

Իրագործումը

Լեզվի և աշխարհի փոխառնչության դիալեկտիկան Գադամերն արտահայտել է “իրագործման” կատեգորիայի միջոցով: Դիալեկտիկան հույների համար ոչ թե մտքի շարժում է եղել, հիշեցնում է մտածողը, այլ բուն գործի մտքով ըմբռնվող ընթացք: Հեգելը գիտակցաբար հետևել է այս դրույթին:

Հերմենևտիկական փորձը միայն զրույց չէ. նրանում ինչ որ բան է *տեղի ունենում*՝ *իրագործվում*՝ *geschieht*. Այդ *իրագործումը*՝ *Geschehen*, նշանակում է, որ մեկնողը ինքը չէ գտնում իր առարկան, այլ ականջալուր է լինում ավանդույթին, որը “գտնում է” նրան: Այստեղ կարելի է խոսել մեկնողի՝ տեքստին “պատկանելության” մասին՝ “*Zugehörigkeit*”, որի իրականացման ձևը ավանդույթին *լսելն* է “*Hören*”: Ընդ որում, ավանդությունը դիմում է մեզ անկախ նրանից, արդյոք մենք ցանկանում են ականջ դնել նրան: Ավանդության ճշմարտությունը մեզ է հասնում անմիջականորեն՝ ինչպես գեղեցիկի զգացողությունը: Արդիականության և ավանդության միջև իրականացվող լեզվական հաղորդակցությունը “իրագործում” է, որը ամեն մի հասկացման մեջ գնում է իր ճանապարհով [123, 439]:

Հերմենևտիկական փորձի այս կառուցվածքը, որը արմատական հակասության մեջ է գիտական փորձի հասկացության հետ, հիմնված է լեզվին հատուկ *իրագործման* բնույթի վրա: Ճիշտ կլիներ ասել, որ ոչ թե մենք ենք խոսում որոշակի լեզվով, այլ լեզուն է “խոսում մեզանով”:

¹⁹⁰ Աշխարհի և շրջակայի այս հակադրության մեջ անմիջականորեն տեսանելի է գոյության և գոյի հայդեգերյան դիխոտոմիան: Լեզվական գոյությունն, այսպիսով, համապատասխանում է *արտակայությանը* և ապահովում է *գոյաբանական* հասկացման հնարավորությունը: Նաև Գադամերի մոտ այդ մոտեցումը «արթունություն» է պահանջում, բայց տպավորություն է ստեղծվում, որ այստեղ՝ ի տարբերություն ուսուցչի հղացքի, արթունության հնարավորության պայմանների հարցը դրված չէ բացորոշ ձևով:

Հայդեգերյան ոճով կատարած այս արձանագրությունը բացորոշ հղում է այն ներքին կապին, որով գաղամերյան “իրագործումը” Geschehen, կապված է ուշ Հայդեգերի փիլիսոփայության կենտրոնական հասկացության՝ “իրադարձության” հետ՝ Ereignis:¹⁹¹ Երկուսն էլ արմատավորված են գոյի և լոգոսի նախասկզբնական միասնության այն զգացողության վրա, որ հատուկ է եղել հունական մտքին: Սրանց ընդհանուր արմատը Հեգելի դիալեկտիկան է:

Դիալեկտիկականը և սպեկուլատիվը

Ով ցանկանում է հասկանալ հույներին, ասում է Գաղամերը, պետք է աշակերտության գնա Հեգելին¹⁹²: Վերջինիս փիլիսոփայությունը սնող ակունքը հին հունական միտքն է եղել: Անբավարարվածությունն իր համար ժամանակակից գիտական մեթոդով ստիպել է Հեգելին դիմել հույներին: Նրանցից նա սովորել է, որ իսկական մեթոդը բուն գործի իրագործումն է [123, 440]: Խնդիրը՝ գործն իր սեփական հերթականության մեջ “մեկնելն” է: Սա է, որ մենք հույներից ի վեր անվանում ենք դիալեկտիկա:

Հասկանալի է, սակայն, որ հեգելյան սպեկուլյատիվ դիալեկտիկան հույների պատկերացումների շրջանակներում չի տեղավորվում: Հեգելը գիտակցաբար վերարտադրել է մտածողության և գոյության այն տոտալ միջնորդավորումը, որ մի ժամանակ եղել է հունական մտքի բնական միջավայրը:

Գաղամերի հղացքի տրամաբանությունը հասկանալու համար և իր իսկ խորհրդին հետևելով, անդրադառնանք այն կերպափոխությունը, որ դիալեկտիկայի հասկացությունն ապրել է կանտյան տրանսցենդենտալիզմի քննադատական վերաիմաստավորման ընթացքում: Այդ ընթացքի դասական շարադրանքը մենք գտնում ենք Հեգելի “Տրամաբանության գիտության” հռչակավոր առաջաբանում:

¹⁹¹ Հմմտ. անալիտիկ փիլիսոփայության մեջ համարյա նույն տարիներին արմատավորված «պերֆորմատիվ ասույթների» նկատմամբ հետաքրքրության հետ՝ [229; 81; 217]

¹⁹² Եվս մեկ հայդեգերյան կոնստելացիա, որի կապակցությամբ արժե հիշատակել, որ Հայդեգերի «Հեգելը և հույները» դասախոսությունն առաջին անգամ հրատարակվել է Գաղամերի վաթսունամյակին նվիրված հատորում (*Die Gegenwart der Griechen in der Geschichte der Philosophie*, Tübingen, 1960, S. 43-57) և միայն հետո ընդգրկվել «Wegmarken» ժողովածուի մեջ:

Կանտյան տրանսցենդենտալիզմի հիմքում ընկած դրույթը իմացության բովանդակության և ձևի տարանջատվածությունն է: Դրանով միմյանց են հակադրվում նաև ճշմարտությունը և հավաստիությունը: Ենթադրվում է, որ օբյեկտն ինքնին ավարտուն է, պատրաստի և իր իրական լինելու համար մտածողության կարիքը չունի, իսկ մտածողությունն էլ ինչ որ պակասավոր մի բան է, որ դեռ պետք է լրացվի իր նյութին համապատասխանության գալու միջոցով: Ենթադրվում է նաև, որ մտածողությունը, ընկալելով և ձևավորելով նյութը, ինքն իր սահմաններից դուրս չի գալիս՝ նյութի ընկալման և ձևակերպման ընթացքը վերաբերվում է միմիայն գիտակցությանը: Առարկան, այսպիսով, մնում է մտածողությունից դուրս, որպես վերջինիս համար օտար “ինքնին իր”: Ենթադրվում է նաև, որ միայն զգայական ընկալումն է բանականությանը բովանդակություն տալիս՝ առանց վերջինիս այն միայն քիմերներ է ծնում: Այս տպավորության պատճառը անդրադարձ մտքի մեջ ձևավորված տարբերակող սահմանումների բախումն է, որն իր հակասականության շնորհիվ ընկալվում է որպես խճողում: Հարց է առաջանում, թե այդ սահմանումներն ինչպես պետք է հարաբերվեն դրանց հանդեպ օտար “ինքնին իրին”:

Իրականում, ասում է Հեգելը, *գիտակցության շարժման մեջ* հաղթահարվում է *առարկայի և իր մեջ հավաստիի* միջև եղած խզվածությունը: Մտքի այդ շարժումը նկարագրված է “Ոգու բներևութաբանության” մեջ, որում այդպիսով վերառնվել է գիտակցության և դրա առարկայի հակադրությունը: Սրանից էլ բխում է մեթոդի հեգելյան ըմբռնումը, ըստ որի *մեթոդը բովանդակության ինքնաշարժման ներքին ձևի գիտակցումն է*: Ակնհայտ է, որ սրանով հաղթահարվում է հետազոտվող բովանդակության և հետազոտության մեթոդի հակասությունը, որի շնորհիվ իմացության բովանդակությունն ու ձևը համընկնում են:

Գիտական առաջաընթացն ապահովելու համար անհրաժեշտ է հասկանալ, ասում է Հեգելը, որ որևէ գաղափարի, հասկացության ժխտումը գրոյի չի հանգեցնում, որոշակի ժխտումը որոշակի բովանդակություն ունի: Արդյունքում ձևավորվածն ավելի հարուստ հասկացություն է, քանի որ հարստացել է իր նախկին բովանդակության բացասմամբ, այն ավելին է, որովհետև միևնույն ժամանակ հանդես է գալիս և՛ որպես նախկին հասկացությունը և՛ դրա ժխտումը:

Այդ բացասականի շնորհիվ է, որ հասկացությունն առաջ է շարժվում՝ դրա մեջ պարունակվող *բացասականը* հանդես է գալիս որպես բուն *դիալեկտիկականը*: Արդեն Կանտը, չնայած իր տրանսցենդենտալ սուբյեկտիվիզմին, կարողացել էր ցույց տալ, որ հակասականությունը մարդկանց կամայականության դրսևորումը չէ, այլ *բանականության անհրաժեշտ գործունեությունը*:

Բանականության հակասականությունը՝ դրական տեսանկյունից ըմբռնված, այլ բան չէ, քան ամեն մի բնական և հոգևոր կենսականության շարժիչ ուժը: Ահա այդ դրական իմաստով վերցված դիալեկտիկականը, այսինքն՝ հակադրությունների ըմբռնումն իրենց միասնության մեջ, կամ՝ դրականի ըմբռնումը բացասականում, Հեգելն անվանում է *սպեկուլատիվ* [35, 95-113]:

“Անդրադարձումը” և գեղեցիկը

Փոխ առնելով հեգելյան տերմինաբանությունը, Գադամերն ազդարարում է, որ *սպեկուլատիվն* այն ընդհանուրն է, որ միավորում է Հեգելի՝ մետաֆիզիկական, և իր՝ հերմենևտիկական դիալեկտիկան: “Սպեկուլատիվը” Գադամերը հասկանում է որպես փոխադարձ անդրադարձման հարաբերություն: Այդ ըմբռնման ակունքը միջնադարյան է և կապված է լատիներեն *հայելի*՝ “speculum” բառի և դրանում պարունակվող *անդրադարձման* հասկացության հետ: Միմյանց մեջ արտացոլվել, նշանակում է մշտապես փոխել տեղերը, ասում է Գադամերը: Այստեղ տեղի է ունենում կրկնապատկում, որի հիմքում ընկած գոյությունը *մեկն* է: Միտքը սպեկուլատիվ է, եթե նրանում արտահայտված հատկությունը չի միանում սուբյեկտին որպես պարզ պրեդիկատ, այլ դիտվում է անդրադարձման հարաբերության մեջ՝ երկու կողմերը արտացոլում են միմյանց: Խնդիրն աստեղ այն է, որպեսզի այն ներքին խոչընդոտը, որին բախվում է մտածողությունը, ներկայացվի ամենայն պարզորոշությամբ, որով և կապամանավորվի *անցումը* հաջորդ փուլին:

Երբ մենք ասում ենք, որ լեզուն սպեկուլատիվ է, դա նշանակում է, որ լեզվի մեջ մշտական փոխհարաբերության և փոխարտացոլման մեջ են փնտրվող իմաստը և խոսքի հնարավորությունները: Խոսքով ասված վերջավորի և չարտահայտված-ենթադրվածի

անվերջության միջև առաջ եկող լարվածությունն է, որ հնարավոր է դարձնում հասկացումը:

Լեզվական հասկացման բնույթի պարզաբանման համար օգտակար է դիմել “գեղեցիկի մետաֆիզիկային”: Վերջինիս լուսաբանող գործառույթն արտահայտվում է երկու կետում: Նախ, ցույց է տրվում, որ հասկացման գոյության ձևը, ինչպես և արվեստի ստեղծագործությունը, *իրագործման* բնույթ ունի: Երկրորդ, արձանագրվում է, որ փոխանցված իմաստի ըմբռնման կերպը, գեղեցիկի ըմբռնման հանգույն, անմիջականության ձև ունի և դրա շնորհիվ պատկանում է անմիջական ճշմարտության հարացույցին:

Հերմենևտիկական հասկացման մերձեցումը գեղեցիկի հասկացմանը առավել ակնհայտ է դարձնում նրա հակադրվածությունը փորձնական մեթոդին: Գաղամերի վերջնական եզրակացությունն այն է, որ “Իսկություն և մեթոդ”-ի մեջ իրականացված հետազոտությունը՝ սահման է դնում “մեթոդին”, բայց ոչ գիտությանը:

Հերմենևտիկայի ունիվերսալ հավակնությունները

Քանի որ լեզուն, ըստ Գաղամերի, մի միջավայր է, որում երևան է գալիս “ես”-ի և աշխարհի փոխապատկանելությունը, այն ներկայանում է որպես *ունիվերսալ գոյաբանական կառուցվածք*¹⁹³՝ հիմնարար կազմությունն այն ամենի, ինչին կարող է ուղղված լինել հասկացումը [123, 450]: Այստեղից՝ Գաղամերի հռչակավոր դրույթը. “*Գոյությունը, որ կարող է հասկացվել, լեզուն է*”¹⁹³:

Ձևակերպումն ակնհայտորեն աղերսված է ուշ Հայդեգերի “լեզուն գոյության տունն է” արտահայտությանը¹⁹⁴՝ այն տարբերությամբ, որ այստեղ հայդեգերյան *Sein*-ը զրկվում է խորհրդավորության շղարշից և նրա հասկացման խնդիրը միանգամայն աշխարհիկ ձևակերպում է ստանում:

Նույն կերպափոխության է ենթարկվում հայդեգերյան “գոյաբանական տարբերությունը”՝ գոյության և գոյերի (գոյավորի) տարբերակման սկզբունքը [138, 53-67]:

¹⁹³ «Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache» [123, 450]:

¹⁹⁴ Գաղամերի «ավանդության» և ուշ Հայդեգերի «գոյության» հղացքների միջև եղած նմանության մասին խոսում է Դ.Է. Լինգեն [123, LV (իրատարակչի առաջաբանը)]:

Գաղամերի հղացքում հասկացվածի գոյութենական կազմությունը որոշարկվում է որպես լեզու, իսկ գոյերը հասանալի են դառնում որպես մեկնաբանություն [123, 450]:

Հասկանալի է, իհարկե, որ այն, ինչ “լեզվի է գալիս”, ինքնին նույնական չէ խոսքի հետ, բայց դա ինչ որ “անլեզու նախնական տրվածություն” էլ չէ՝ այն իր որոշակիությունը ստանում է խոսքի մեջ: Մյուս կողմից, լեզուն, որով “խոսում են իրերը” չի պատկանում ինչ որ անվերջ բանականության: Դա մեր *վերջավոր-պատմական էության* կողմից ընկալվող լեզու է:

Գոյությունը լեզվի հետ նույնացնելու հիմքը *ինքնաներկայացումն է*¹⁹⁵: Այս որակը, ինչպես տեսել ենք, առավել ցայտուն երևան է գալիս “արվեստի” և “պատմության” ընկալումներում: *Ինքնա-ներկայանալը* (Sich-darstellen) և *հասկացվելը* (Verstandenwerden) փոխադարձ անցման մեջ են՝ արվեստի գործը միասնական է իր ներգործությունների պատմության հետ, իսկ պատմականորեն ավանդվածը՝ այն ներկայի հետ, որում այն հասկացվում է:

Գոյության սպեկուլատիվ կազմությունը, որն ընկած է հերմենևտիկայի հիմքում, նույնքան ունիվերսալ է, որքան բանականությունը և լեզուն: Դրա համար է, որ հերմենևտիկան *փիլիսոփայության ունիվերսալ տեսանկյունն է* և ոչ թե “ոգու մասին գիտությունների” մեթոդաբանական հիմքը: Սրանում է Գաղամերը տեսնում իր մերձավորությունն անտիկ դիալեկտիկային, որը հանդես է եղել ոչ թե որպես “սուբյեկտի մեթոդական ակտիվություն”, այլ որպես “բուն գործի իրագործում” (Tun der Sache selbst), որին “ենթարկվում է” մտածողությունը¹⁹⁶:

“Հաղորդակցական հանրության ապրիորին”

1959-ին գիրքն ավարտելիս Գաղամերը երկյուղ է ունեցել, որ դասական-հումանիտար մտածելակերպի իր ամփոփումն ուշացած է. դուրսն արդեն իշխում էր անգլո-սաքսոնական վերլուծական փիլիսոփայությունը, հասարակական գիտություններում գնալով մեծ տեղ էր ստանում հաշվարկային և այլ տեխնիցիստական մեթոդների

¹⁹⁵ «Գոյությունն ինքնաներկայացում է», ասում է Գաղամերը [123, 461]:

¹⁹⁶ ...das das Denken «erleidet» – նույն տեղում, էջ 450. Erleiden-ի թարգմանության համար կարելի օգտագործել նաև «կրել» բառը («որը “կրում է” մտածողությունը»), քանի որ այն իմաստային աղերսներ ունի «կրքերի» հետ՝ այն, ինչին *տառապանքով ենթարկվում ես* (հմմտ. «Քրիստոսի կրքերի» հետ):

կիրառությունը [123, 513]: Կարելի էր, իհարկե, հուսալ, որ “Իսկություն և մեթոդ”-ի հայտնվելը կարծիքների բախում կառաջացնի սցիենտիստական մոտեցման կողմնակիցների հետ: Սակայն, հակադիր հարացույցներին պատկանող մտածողները սովորաբար բանավիճելու եռանդ չեն ցուցաբերում: Միմյանց գաղափարների քննադատական յուրացումն առավել սպասելի է այն հեղինակներից, որոնք սերում են ընդհանուր ակունքից, թեև հետո՝ նույնանման խնդիրների լուծումները որոնելիս, տարբեր ճանապարհներ են գերադասում:

Նման մտածողներից է Կարլ-Օտտո Ապելը (ծնվ. 1922), որի հայացքը՝ Հայդեգերով ոգևորվածության կարճատև փուլից հետո, ուղղվել է դեպի անալիտիկ փիլիսոփայության հարացույցը, ուշադրության կենտրոնում ունենալով Չ.Ս. Պիրսի և Լ. Վիտգենշտայնի նշանաբանական պրագմատիզմը:

Հերմենևտիկական բներևութաբանության հիմնական ծառայությունն Ապելը տեսել է նրանում, որ այն, արմատական ռեֆլեքսիայի ենթարկելով հասկացման ֆենոմենը, հայտնաբերել է այնպիսի “քվազիտրասնցենդենտալ” կառուցվածքներ, որոնք մտածելի չեն կարտեզիական-կանտյան ակունքներից սերող սուբյեկտ-օբյեկտ հարաբերության սխեմատիզմի շրջանակներում: Այդ կառուցվածքներից է, մասնավորապես, Հայդեգերի հայտնագործած *հասկացման էքզիստենցիալ նախակառուցվածքը* [77, 24]: Դրա շնորհիվ նոր հերմենևտիկական ցույց է տվել, որ “հասկացումը” որպես մարդու *աշխարհում-լինելու* յուրահատուկ կերպ, նախորդում է փորձնական տվյալների կազմավորմանը և կանխորոշում է իմացության տեսության հարցադրումները [77, 26]:

Շնորհիվ բներևութաբանական հերմենևտիկայի նվաճումների, “հասկանալ - բացատրել” երկընտրանքը (Erklären : Verstehen – Kontroverse) փաստորեն վերառնվում է, և հասկացումն արմատավորվում է որպես ամեն մի իմացության անքակտելի բաղկացուցիչ: Հերմենևտիկայի առավելությունը տրամաբանական էմպիրիզմի նկատմամբ այն է, որ նա՝ ի տարբերություն վերջինս, խոսելով նշանի և նշանակության մասին, չի անտեսում պիրսյան եռանկյունու երրորդ կողմը՝ նշանը մեկնող սուբյեկտին¹⁹⁷: Այն հաշվի է առնում, որ մարդու աշխարհին ի սկզբանե լեզվականորեն բաց է և որ

¹⁹⁷ Ասվածը չի վերաբերվում լեզվաբանական փիլիսոփայության երկրորդ փուլին՝ սովորական լեզվի վերլուծության փիլիսոփայության Օքսֆորդյան դպրոցին, որի ակնհայտ մերձեցումը հերմենևտիկայի հետ մասնագետները բացատրում են երկուսին հավասարապես հատուկ տրադիցիոնալիզմով, [իմմո., մասնավորապես 32, 427]:

նշանային հաղորդակցման կանոնները չեն կարող ստեղծվել և կիրառվել զուտ ձևական, կոնվենցիոնալ ձևով: Դրանք արդեն իսկ առկա են մարդկային գոյության նախառեֆլեկտիվ մակարդակում, որից պետք է քաղվեն և իմաստավորվեն:

Գաղամերը զարգացրել է այդ մոտեցումը, այն կիրառելով ոգու մասին գիտությունների ինքնառեֆլեքսիան իրականացնելու համար: Նա կասկածի տակ է դրել հասկացման մասին տարածված պատկերացումը՝ որպես ուրիշի մեջ տեղի ունեցող հոգեբանական ընթացքների հետադարձ վերապրում, վերջինս դիմակազերծելով որպես նախասկզբանական հերմենևտիկական խնդրի – *ուրիշի հետ առարկայական աշխարհի ընդհանուր հասկացման հասնելու պրոբլեմի* – վերացական ձևախեղում [77, 24]:

Սակայն, նույնիսկ այդ կերպ ըմբռնված հերմենևտիկային Ապելը հակված չէ ունիվերսալ կարգավիճակ վերագրել: Այնտեղ, ուր բներևութաբանական հերմենևտիկայի ռահվիրաները վկայակոչում են “գոյությունը” կամ “ավանդությունը”, Ապելը գերադասում է խոսել “հաղորդակցական հանրության ապրիորի”-ի մասին: Ավանդությանը ականջալուր լինող մեկնաբանին փոխարինում է *իդեալական հաղորդակցական հանրության* անդամը, որի՝ մյուս անդամների հետ վարվող փաստարկված բանավեճն իր լեգիտիմացումն է ստանում բոլոր հաղորդակցական-փաստարկային միջոցներն իր մեջ պարփակող ունիվերսալ համակարգից:

Ինչու՞ է “փաստարկային հանրությունը” բնորոշվում որպես “ապրիորի”: Որովհետև այն սկզբունքորեն կախյալ է առօրյա լեզվից, իսկ վերջինս թեև “վերաստեղծելի է” (rekonstruierbar), բայց “անդրանցանելի չէ” (nicht hintergebar) [77, 76]: Այսինքն, պրագմատիկական տեսակետից, այդ հանրությունն առաջնային է բոլոր առանձին հասկացական ակտերի նկատմամբ և պայմանավորում է վերջիններիս յուրահատկությունը:

Իր տրանսցենդենտալ ապրիորի բնույթի շնորհիվ, իդեալական հաղորդակցական հանրության հասկացությունը կոչված է հիմնավորելու էմպիրիկ իմացության ունիվերսալ հավակնություններն նույն կերպ, ինչպես ժամանակին այն հիմնավորել է Կանտի տրանսցենդենտալ սուբյեկտի հասկացությունը: Սրանց արմատական տարբերությունն այն է, որ Ապելի ներմուծած հանրությունը համասեռ չէ, այլ հանդես է գալիս որպես բազմաթիվ հաղորդակցվող սուբյեկտների ինտերակցիաների արդյունք:

Դասական տրանսցենդենտալ սուբյեկտի փոխարինումը “իդեալական հաղորդակցական հանրությամբ” [76, 328] Ապելը որակում է որպես “փիլիսոփայության կերպափոխություն”: Լեզվավերլուծական փիլիսոփայության առաջին փուլում իշխող “օնտո-սեմանտիկան” այդպիսով տրանսֆորմացվում է “տրանսցենդենտալ պրագմատիկայի” [76, 331]:

Հերմենևտիկան և “քննադատական դպրոցը”

Հ.-Գ.Գադամերի մյուս, առավել հայտնի ընդդիմախոսը Յուրգեն Հաբերմասն է, որի հետ վաթսուներկաններին ընթացած բանավեճը, հերթական անգամ ակտուալացրեց երկու նշանավոր փիլիսոփայական ուղղությունների՝ բներևութաբանական հերմենևտիկայի և ֆրանկֆուրտյան քննադատական դպրոցի հակասությունները¹⁹⁸, միևնույն ժամանակ ի ցույց դնելով պաշտպանվող տեսակետների փոխլրացնող բնույթը:

Յուրգեն Հաբերմասի ստորև շարադրվող քննադատական դիտողությունները միտված են գադամերյան հղացքում հերմենևտիկական հասկացման գոյաբանականացման, հերմենևտիկայի ունիվերսալության հավակնության, “հեղինակության” դերի գերազնահատման, լեզվի գաղափարախոսական դերի և բանականության քննադատական գործառույթի անտեսման դեմ [134, 45-56]:

Քննադատական դպրոցի երրորդ սերնդին պատկանող Հաբերմասը նախ արձանագրում է դիրքերի սկզբունքային տարբերությունը. “հերմենևտիկայի գոյաբանական ինքնագիտակցությունը” իրականացված է “հայդեգերյան ոգով”: Սրա ապացույցը Գադամերի ինքնագնահատականն է, որի համաձայն խնդիրը “այն չէ, թե ինչ ենք մենք անում, ոչ էլ այն, ինչ ենք մենք պարտավոր անել, այլ այն, թե ինչ է մեզ հետ տեղի ունենում, մեր պարտավոր լինելուց և գործելուց բացի” [123, XVI]: Բայց “իսկության” և “մեթոդի” հակադրությունը չպետք է հիմք դառնա հերմենևտիկական փորձառության և մեթոդական իմացության վերացական հակադրության համար: Նաև հերմենևտիկական փորձառությունը պետք է իր դրսևորումը գտնի մեթոդաբանական գործառույթներում, այլ կերպ այն պարզապես կիրառելի չի լինի:

¹⁹⁸ Այդ հակասությունների առաջին նշանակալից դրսևորումը Թեոդոր Ադորնոյի՝ Մարտին Հայդեգերին ուղղված քննադատությունն է, որին, սակայն, վերջինս չի պատասխանել [190]:

Նման համադրություն տեղի չի ունենում, քանի որ “Իսկություն և մեթոդ”-ի հեղինակը թերագնահատում է ռեֆլեքսիայի ուժը: Եթե հերմենևտիկական *նախըմբռնումը* անխուսափելի է, դա դեռ չի նշանակում, որ գոյություն ունեն *լեգիտիմ նախապաշարումներ*: Ռացիոնալիզմի գաղամերյան ըմբռնումը հնացած է. նա ելնում է տասնութերորդ դարում իշխող ըմբռնման դեմ, համոզված լինելով, որ իսկական *հեղինակությունը* (*Autorität*) *ավտորիտար ձևով* (*autoritär*) գործելու կարիք չունի: Գաղամերը նկատի ունի կրթության այնպիսի ընթացք, որում *փոխանցվածը*՝ *Überlieferung*, ներկայացվում է անհատական ուսումնական գործընթացի ձևով և յուրացվում է որպես *ավանդույթ*՝ *Tradition*. Դաստիարակի անձն այստեղ լեգիտիմացնում է նախապաշարմունքները, որոնք սովորողի սեփականությունն են դարձվում հեղինակության միջոցով, այսինքն՝ պոտենցիալ պատժամիջոցների սպառնալիքի և պարզևների հեռանկարի ներքո: Նա ենթադրում է, որ չափահաս դարձած ուսանողը, գիտակցելով նախապաշարումների կանխակառույցը, ի վիճակի կլինի անազատ ձևով պարտադրված անհատական հեղինակությունը վերածել ավանդության փոխառնչությունների վրա հիմնված առարկայական հեղինակության: Որքան էլ ասվի, որ ճանաչման ակտը միջնորդավորված է ռեֆլեքսիայով, միևնույն է Գաղամերի հղացքում ավանդույթն է մնում այն միակ հիմքը, որից ելնելով նախապաշարումները վավեր են մնում: Այնինչ, իրականությունն այն է, արձանագրում է Հաբերմասը, որ *հեղինակությունը և իմացությունը չեն զուգամիտում*:

Ժամանակին Վիտգենշտայնը լեզվի վերլուծությունը ենթարկեցրել է նախ *տրանսցենդենտալ*, ապա *սոցիոլեզվաբանական* ռեֆլեքսիային: Գաղամերն իրականացնում է ռեֆլեքսիայի երրորդ աստիճանը՝ *պատրմականը*, որում մեկնաբանողը և նրա առարկան ըմբռնվում են որպես միևնույն փոխկապակցության մոմենտներ: Այս օբյեկտիվ փոխկապակցվածությունը ներկայանում է որպես ավանդույթ, կամ՝ ներգործությունների պատմություն: Ընթացքը պատմական է համարվում, քանի որ փոխանցվածի անընդհատությունն ապահովվում է շարունակական թարգմանության, բնականորեն աճի ալգորիթմով շարժվող բանասիրության միջոցներով: Լեզվական վերլուծության հերմենևտիկական ինքնառեֆլեքսիան հաղթահարում է տրանսցենդենտալ ըմբռնումը, որը Վիտգենշտայնը պահպանել էր նույնիսկ լեզվական քերականությունների բազմազանությունն ընդունելուց հետո: Լեզուն որպես ավանդույթ ընդգրկում է բոլոր

որոշակի քերականությունները և ստեղծում է տրանսցենդենտալ կանոնների էմպիրիկ բազմազանության միասնություն:

Սույնով, լեզուն Գադամերի հղացքում ներկայացվում է բացարձակ ոգու մակարդակով և բացարձակ նշանակություն է ստանում, բայց նրա բացարձակությունը պատահական՝ կոնտինգենտ, բնույթ ունի: Հերմենևտիկական գիտակցությունը ստիպված է ելնել *իրագործումից*, որն ինքնին իռացիոնալ է, քանի որ ռացիոնալության պայմանները փոփոխվում են, կախված ժամանակից և տեղից, դարաշրջանից և մշակույթից:

Հերմենևտիկան իրավացի է, երբ լեզուն դիտարկում է որպես *մետահիմնարկություն*, որից կախված են բոլոր հասարակական հիմնարկությունները, որքանով որ սոցիալական գործողությունն ինքնին կազմավորվում է առօրյա հաղորդակցության ընթացքում: Բայց այդ մետահիմնարկությունը՝ լեզուն որպես ավանդություն, իր հերթին ակնհայտորեն կախված է հասարակական ընթացքներից: Չի կարելի մոռանալ, որ *լեզուն հանդես է գալիս նաև որպես տիրապետության և հասարակական իշխանության միջոց*: Այն ծառայում է կազմակերպված բռնության հարաբերությունների լեգիտիմացմանը: Այս իմաստով, *լեզուն գաղափարախոսական է*: Երբ հերմենևտիկական փորձառությունը բախվում է նշանային փոխառնչությունների կախվածությանը փաստական սոցիալական հարաբերություններից, այն ստիպված է կերպափոխվել *գաղափարախոսության քննադատության*:

Ի տարբերություն Հայդեգերի, որն այդպես էլ չներգրավվեց Ադորնոյի հետ բանավեճի մեջ, Գադամերը Հաբերմասի քննադատության նյութն այնքան կարևոր է համարել, որ պատասխանը ներառել է իր հոչակավոր գրքի հետագա բոլոր հրատարակություններում [123]:

Նրա ընդհանուր գնահատականն այն է, որ բանավեճի ընթացքում օգտագործվել են ամենավերջին, համարյա չվերահսկվող կանխադրույթները. “մի կողմից Հաբերմասը և շատ ուրիշներ, որ հետևում են լուսավորականության հին կարգախոսներին՝ մտածողության և ռեֆլեքսիայի միջոցով փոխարինել հնացած նախապաշարմունքները, չեղյալ դարձնել հասարակական արտոնությունները, այսինքն հավատում էին „պարտադրանքից ազատ երկխոսության“: ...Իմ կողմից, դրան հակառակ, առկա էր խորը կասկածն ընդդեմ... բանականության անիրատես գերագնահատման՝ մարդկային տրամադրության հուզական մոտիվացիաների համեմատությամբ” [123, 529]:

Այն, որ Հաբերմասը հռետորականությանը պարտադրող բնույթ է վերագրում և այն մի կողմ է դնում հոգուտ պարտադրանքից զուրկ ռացիոնալ գրույցի, Գադամերը “սարսափելի անիրական” է համարում: Դրանով ոչ միայն թերագնահատվում է ճարտասանական մանիպուլացիայի և բանականության ինքնուրույն իրավունքի նսեմացման վտանգը, այլև ճարտասանության միջոցով համաձայնության գալու հնարավորությունը, որի վրա է հիմնված հասարակական կյանքը [123, 531]:

Նորից “կրթության” մասին

Գադամերի հղացքի վերլուծությունը մենք սկսեցինք ելակետ ունենալով կրթության հղացքը և այժմ՝ ճանապարհի ավարտին, հնարավորություն ունենք համոզվելու, որ կրթության հարցերում ինչպես բյուրեղի նիստերում, իսկապես բեկվում են մտածողին անհանգստացնող հիմնական խնդրի՝ իսկության և մեթոդի բազմապիսի փոխառնչությունները:

Այս առումով, Հաբերմասի հետ բանավեճից զատ, հատկանշական է Միխաել Նաումանի ծրագրային հոդվածը, գրված գերմանական համալսարանական համակարգը ամերիկյանի նկատմամբ մրցունակ դարձնելու խնդրի շուրջը ԳԴՀ-ում ծավալված քննարկման առիթով [250]¹⁹⁹: Հոդվածի վերնագիրն իսկ՝ “Կրթություն՝ գերմանական ուտոպիա”, անմիջականորեն հակադրված է Գադամերի հղացքին: Բայց, որքան էլ տարօրինակ է, վերջինիս անունը տեքստում ոչ մի անգամ չի հիշատակվել: Փոխարենը, Նաումանը հղել է Մայստեր Էկհարտին, ակնարկելով կրթության հասկացության “կասկածելի” ծագումը միջնադարյան միստիցիզմից: Որպես կրթական ուտոպիայի արդիական նախասկիզբ Նաումանը սպասելիորեն մատնանշել է Շիլլերի “Նամակներ մարդու էսթետիկական դաստիարակության մասին” աշխատությունը (1795), հիշեցնելով, որ գաղափարը զարգացում է ստացել Վինկելմանի, Գյոթեի, Շիլլերի, Հումբոլդտի, Ֆիխտեի, Շելինգի և Հեգելի ջանքերով: Վիլհելմ Հումբոլդտը պահանջել է “մարդկանց կրթել” և ոչ թե “արտաքին նպատակների համար դաստիարակել”, իսկ հասարակական

¹⁹⁹ Միխաել Նաումանը ԳՖՀ վարչապետ Գերհարդ Շրյոդերի օրոք զբաղեցրել է մշակույթի գծով դաշնային պատասխանատուի պաշտոնը. կրթության մասին բանավեճը սկիզբ է առել դաշնային վարչապետի վերը հիշատակված նախաձեռնության կապակցությամբ:

կրթության հնարավորությունների ստեղծումը համարել է պետության գերագույն նպատակը:

Այդ ավանդույթի ծիրում, լուսավորական իմաստով ըմբռնված “դաստիարակությունը” (Erziehung) դիտվել է որպես նպատակաուղղված մանկավարժական գործընթաց, իսկ “կրթությունը” (Bildung)՝ որպես բոլոր դաստիարակչական ընթացքների համադրություն, որը պետք է ծառայեր առավել բարձր նպատակի՝ միջին խավի ազատագրմանը: Փաստորեն, ազգային զանգվածների կրթության գործընթացը (Bildung) Գերմանիայում առաջ է գնացել “ազգի ձևավորմանը” (Nationbildung) զուգահեռ: Ի հակադրություն ամերիկացիների “երջանկության ձգտման” (pursuit of happiness), որի վրա ԱՄՆ հիմնադիր հայրերը կառուցել են իրենց պետականաստեղծ վարդապետությունը, գերմանացիք զարգացրել են մեկ այլ սկզբունք՝ “ձգտում առ կրթություն” (pursuit of Bildung):

Ինչու՞ է առաջինը գերադասելի և երկրորդը՝ խոտելի: Գերմանական կրթական տեսլականի պատմությանը հատուկ է եղել կամքն առ ազգային գերազանցություն, պնդում է Նաումանը: “Բացարձակ գիտելիքին” ուղղված կամքը պայմանավորել է գերմանացիների “առանձնահատուկ ճանապարհը” (Sonderweg) դեպի արդիականություն: Նույնիսկ “մշակույթի” և “քաղաքակրթության” շպենգլերյան դիֆուսիոնիզմ²⁰⁰ Նաումանը բացատրում է գերմանացիների՝ հարևաններից առավելապես տարբերվելու ձգտումով. քաղաքակրթությունը համարվել է օտար՝ չափից դուրս արդիական, այն դեպքում, երբ իրավ գերմանականը կրթությունն ու մշակույթն էին:

Բայց կրթության միջոցով ձեռնարկված ազատագրությունը, փաստորեն, ստվերել է ազգի ձևավորման քաղաքական բաղադրիչը՝ այդ նույն ժամանակ քաղաքական ռեստավրացիան ամլացնում էր ժողովրդավարական զարգացման հույսերը: Ոչ Ֆրանսիայի, ոչ Ամերիկայի հեղափոխականներն այն կարծիքի չեն եղել, որ քաղաքական ազատությունը կարող է էսթետիկական դաստիարակության արդյունք լինել: Նրանց ուշադրությունն ավելի գործնական բաների էր ուղղված՝ իշխանության վերահսկողություն, օրենքի առջև հավասարություն, մասնավոր սեփականության իրավունք, կարծիքների ազատություն և հանդուրժողականություն: Այնինչ, Գերմանիայում հույսեր են փայփայել,

²⁰⁰ Հմմտ. սույն թեզի «Կրթության հասկացությունը» հատվածը:

որ ազատությունը կարող է լինել սրտի, գիտելիքի կամ գեղագիտական ընկալունակության ազատություն:

“Բանաստեղծների և մտածողների” ժողովուրդի մասին պատկերացումը ենթադրում է տարբերություն և հոգևոր գերազանցություն Եվրոպայի մյուս ժողովուրդների նկատմամբ: Դիրքորոշում, որը միտված է ազգային պետության ձևավորումն իրականացնելու Անգլիայի, Ֆրանսիայի, ԱՄՆ-ի զարգացման հիմքում ընկած *տեխնիկական-գիտական* արդիականացումից տարբեր՝ *լեզվական-մշակութային* եղանակով: Նույնիսկ Թ. Ադորնոյի սոցիալական քննադատությունը, ուղղված ամերիկյան “մշակութային արդյունաբերության” համահարթող էության դեմ, Նաումանը երանգավորված է համարում նույն մտայնությամբ:

Թեև կրթության տասնիններորդ դարի էսթետիկական տեսլականը պատմության գիրկն է անցել, պահպանվել է համալսարանական կրթությանը չափազանց բարձր պատասխանատվության տակ դնելու հակումը, գտնում է Նաումանը: Կրթության մասին այսօրվա բանավեճը, ըստ էության, նույն երկընտրանքից է ելնում – փրկել աշխա՞րհը, թե՞, այնուամենայնիվ, հոգ տանել առանձին մարդու երջանկության մասին՝ խնդիր, որ մյուս ազգերը կապում են *քաղաքականի* հետ:

Որ մշակույթի դաշնային պատասխանատուի քննադատությունը ուղղակիորեն դիպչում է նաև գաղամերյան հղացքի պահպանողական միտումներին, անվիճելի է: Մանավանդ, եթե նկատի ունենանք վերջինիս աղերսները Հայդեգերի ռեկտորական ճառում զարգացված գաղափարներին²⁰¹: Իհարկե, Գաղամերի կրթության հղացքը և Հայդեգերի “Գերմանական համալսարանի ինքնահաստատումը” միանգամայն տարբեր քաղաքական հետևանքներ են ունեցել: Բայց ո՞վ կհամարձակվի միանշանակությամբ պնդել, որ աշակերտի տեսության մեջ նշանակալից տեղ զբաղեցնող “հեղինակության” գաղափարն անմասն է ուսուցչի պաշտպանած “առաջնորդի սկզբունքի” (Führerprinzip) ազդեցությունից:

Այս, մշակութայինի շուրջ կառուցվող կրթական համակարգի հետադիմական տարրերի մերժման առումով, Մ. Նաումանը, անշուշտ, ավելի մոտ է Յ. Հաբերմասին: Սակայն, նույնը դժվար է պնդել մեկ այլ կարևոր հարցի դեպքում: Դա քաղաքականի

²⁰¹ Տես սույն աշխատության *Մարտին Հայդեգեր* բաժնի երրորդ հատվածը՝ «Աքցանում»:

կարգավիճակն է, որը Նաումանի ընտրած ռազմավարության համատեքստում մնացել է չպարզաբանված:

Մ. Նաումանի քննադատությունից առաջ եկող անբավարարության զգացողությունը կապված չէ նրա փաստարկների արմատական ժխտողականության հետ: Հակառակը: Նրա դիրքորոշման թուլությունը արմատականության պակասն է՝ մինչև վերջ չգնալը և սեփական դրույթներից բխող ծայրագույն եզրակացություններից խուսափելը:

Հետևաբար, խնդրի պարզաբանման համար, իմաստ ունի դիմել մեկ այլ հայտնի տեքստի, որում տրամաբանական ավարտին են հասցված հումանիտար կրթության և տեխնիցիստական մեթոդի հղացքների հակադրությունից բխող եզրակացությունները: Դա թույլ կտա, որպեսզի ընտրությունը – եթե պատմական զարգացման արդի փուլում դեռ հնարավոր է խոսել ընտրության մասին – իրականացվի երկու բևեռներում սպասող վտանգների լիակատար գիտակցմամբ:

Խոսքս Ժան-Ֆրանսուա Լիոտարի “Հետարդիականության իրավիճակ”-ի [182, ըստ՝ 50-ի], մասին է, որը Նաումանը նույնպես չի հիշատակել, թեև նրա դրույթներից ակնհայտորեն ազդվել է: Հատկանշական է սակայն, որ դրանով հանդերձ նրա վերլուծության մեջ չի բացորոշվել Լիոտարի հռչակավոր տրակտատի իմաստային առանցքը՝ լեգիտիմացման հարցը²⁰²:

Լեգիտիմացման խնդրի անտեսման արդյունքում, Նաումանը միևնույն կծիկի մեջ հանգուցել է երկու որակապես տարբեր երևույթ: Մեկը կրթության սերտ առնչությունն է ժողովրդի՝ որպես կրթության կրողի հետ (այստեղից՝ գերմանացիների գերակայության հավակնությունների հետ կապված մոտիվը), մյուսը՝ “աշխարհը փրկող” *կրթության* և “առանձին մարդու երջանկությունն ապահովող” *քաղաքական նորմերի* հակադրությունն է:

Ի՞նչ լույս է սփռում այդ խճողված հարցերի վրա Լիոտարի լեգիտիմացման հղացքը:

Գիտելիքի լեգիտիմացումը, ըստ Լիոտարի, գործընթաց է, որում գիտական դիսկուրսը մեկնաբանող “օրենսդիրը” իրավունք է ստանում որոշելու այն պայմանները

²⁰² «Հետմոդեռնի իրավիճակը» գրվել է 1976-ին, Նաումանի հոդվածը՝ 2003-ին: Հասկանալի է, որ Նաումանը քաջ ծանոթ էր Լիոտարի երկին, բայց այն օգտագործել է այնքանով, որքանով դա համապատասխանել է իր կրթական-քաղաքական ծրագրին:

(ճշմարտության չափանիշները, ստուգման եղանակները և այլն), որոնց կիրառության դեպքում որոշակի ասույթ դիտարկվում է որպես տվյալ գիտական դիսկուրսի մաս և կարող է հաշվի առնվել գիտական հանրության կողմից [50, 7]:

Գիտելիքը չի սահմանափակվում զուտ իմացական գործառնություններով՝ այն ներգրավում է բազմաթիվ այլ ունակություններ (կոմպետենցներ): Բացի ճշմարտության չափանիշից, գիտելիքի գնահատվում է նաև գործնական (մասնագիտական կարողությունների), ինչպես նաև արդարության, բարու, գեղեցկության և այլ նման չափանիշների տեսակետից [50, 52]: Այստեղից բխում է գիտելիքի ամենակարևոր հատկանիշներից մեկը՝ այն հանդես է գալիս որպես *սուբյեկտի մեջ մարմնավորված միասնական ձև*, որը բաղկացած է նրան կերպավորող տարբեր ունակություններից [50, 53]:

Մյուս էական հանգամանքն այն է, որ այդ կերպ ըմբռնված գիտելիքը մոտ է ավանդույթին, այսինքն՝ մշակույթին առավել լայն առումով, քանի որ վերջինս իր մեջ կրում է վերը թվարկած արժեքային գնահատականների չափանիշները: Տվյալ ժողովրդի մշակույթը, փաստորեն, ձևավորում է այն համաձայնության դաշտը, որը թույլ է տալիս տարբերել նրանց, ով գիտե, նրանցից, ով չգիտե՝ օտարականից կամ երեխայից: Սա այն է, ինչ ընդունված է եղել անվանել կրթություն (Bildung) և այն, ինչ Հեգելն անվանել է Volksgeist (ժողովրդի ոգի) [50, 54]²⁰³:

Ավանդական գիտելիքի ձևավորման և արտահայտման ամենահարմար միջոցը պատմողական ձևն է՝ նառատիվը: Այն պատմում է հերոսների հաջողությունների և անհաջողությունների մասին, լեգիտիմություն է պարգևում հասարակական հիմնարկություններին (որ առասպելների հիմնական գործառնություն է), ի ցույց է դնում այն չափանիշները, որոնցից ելնելով տվյալ հասարակությունը գնահատում է իմացական ունակությունները, իր ոչ մասնագիտացված լինելու շնորհիվ ընդգրկում է տարբեր լեզվական խաղեր, ի ցույց է դնում գիտելիքի փոխանցման պրագմատիկական տեսանկյունները և այլն [50, 55]: Պատմություններն, այսպիսով, որոշում են, թե *ինչ է կարելի ասել և անել* տվյալ մշակույթի շրջանակներում, և քանի որ իրենք էլ նույն մշակույթի մասն են, դրանով իրենք էլ լեգիտիմ են:

²⁰³ Ավելացնենք, որ ժամանակակից պատկերացումների տեսակետից այդ երևույթը մոտ է հաբերմասյան «կենսաշխարհին»:

Երբ պատմողական ձևն օգտագործվում է գիտելիքի լեգիտիմացման խնդիրը լուծելու համար, բնական հարց է առաջանում *պատմության հերոսի* մասին: Ո՞վ է այն սուբյեկտը, որն իրավունք ունի սահմանելու նորմը: Կա լեգիտիմ համաձայնություն, ասում է Լիոտարը, որ այդ հերոսը *ժողովուրդն է*: Ընդ որում, “ժողովուրդը” նկատի է ունեցվում բառիս լայն իմաստով՝ դա կարող է լինել “ազգը” կամ նույնիսկ “մարդկությունը” [50, 77]:

Այս թեզի հետ անխուսափելիորեն կապված է *առաջընթացի* գաղափարը՝ շարժման ընթացքում ոչ միայն գիտելիք է կուտակվում, այլև ինքը ժողովուրդը որպես հասարակական-քաղաքական սուբյեկտ զարգացում է ապրում:

Հեգելն իր “Փիլիսոփայական գիտությունների հանրագիտարանում” (1817-1827) փորձել է իրականացնել գիտելիքի տոտալացման նախագիծը, որի սաղմերը՝ որպես “համակարգի” գաղափար, գտնում ենք Ֆիխտեի և Շելինգի մոտ: Ենթադրվել է, որ գոյություն ունի ոգու ունիվերսալ “պատմություն”, ոգին “կյանք” է, կյանքի մասին պատկերացում կարող է ձեռք բերվել նրա համակարգված իմացության ընթացքում՝ էմպիրիկ գիտությունների միջոցով: Գերմանական իդեալիզմի հանրագիտարանը այդ “կյանք-սուբյեկտի” պատմության շարադրանքն է:

Այն, ինչ առաջ է գալիս նման շարադիր ներկայացման արդյունքում, *մեդապատմություն է*, քանի որ չի նույնանում կոնկրետ ժողովրդի կամ առանձին գիտնականների և գիտական դպրոցների կուտակած գիտելիքի հետ, այլ ներունակ նպատակ է իրականացնում: Դրանում երևան է գալիս սպեկուլյատիվ գիտելիքի *անուղղակի* բնույթը՝ հարաբերական ասույթները ներդրված են սուբյեկտի մետապատմության մեջ, որն ապահովում է դրանց լեգիտիմությունը: Ընդ այդմ, առանձին ասույթները վերցվում են որպես *ավտոնիմներ* (իրենք իրենց անուններ) և դրվում են շարժման մեջ, որում սերում են միմյանց [50, 87]²⁰⁴: Սպեկուլյատիվ դիսկուրսը նկատի ունի, որ գիտելիքն արժանի է իր կարգավիճակին, եթե այն վերառնվում է սեփական շարքերից և մեջբերվում է երկրորդ կարգի դիսկուրսի շրջանակներում:

Քննելով լեգիտիմացնող պատմությունների տարբեր տիպերը, Լիոտարը հատուկ կանգ է առել գիտության, ազգության և պետության կապի վրա կառուցված

²⁰⁴ Համեմատենք երկու նախադասություն՝ «Լուսինն ելավ» և «՝Լուսինն ելավ՝ ասույթը դենտատիվ ասույթ է»: Կարելի է ասել, որ երկրորդ նախադասության «Լուսինն ելավ» հատվածը առաջինի ավտոնիմն է՝ տես նույն տեղում:

մետապատմության վրա, որին նշանակալից դեր է հատկացվել Բեռլինի համալսարանի հիմնադրման ժամանակ (1807-1810): Դրա կայացմանը մասնակցել են Ֆիխտեի, Շլայերմախերի և Վիլհելմ Հումբոլդտի կրթական նախագծերը: Ձևավորված հղացքի համաձայն, գիտելիքի սուբստանցը սպեկուլյատիվ ոգին է, որը մարմնավորված է ոչ թե պետության, այլ փիլիսոփայական համակարգի մեջ: Ոգու, որպես մետասուբյեկտի կեցության վայրը սպեկուլյատիվ համալսարանն է՝ դրական գիտությունները և ժողովուրդը միայն դրա հում ձևերն են²⁰⁵.

“Դպրոցները գործառական են, համալսարանը՝ սպեկուլյատիվ, այսինքն՝ փիլիսոփայական”, ասում է Շլայերմախերը [50, 84]²⁰⁶:

Փիլիսոփայությունը կոչված է միավորելու գիտելիքի տարբեր ճյուղերն ու ուղղությունները: Գիտելիքը որպես “ոգու կյանք” իր լեգիտիմացումը կրում է իր մեջ, նա է, որ կարող է ասել, թե ինչ է պետությունը և ինչ է հասարակությունը: Ազգային պետությունն ի վիճակի է արտահայտել ժողովրդի էությունը միայն սպեկուլյատիվ գիտելիքի միջոցով:

Այսպիսով տեսնում ենք, որ եվրոպական համալսարանի ավանդույթում “ժողովուրդը” չի հանգեցվում “ազգ-պետությանը”, այլ շատ ավելի լայն ընդգրկում ունի՝ մինչև “մարդկություն” և “բացարձակ ոգի”²⁰⁷: Դա Նաումանը, իհարկե, հաշվի է առնում: Կրթության նրա գնահատականը որպես “գերմանական ուտոպիա” վերաբերվում է ոչ այնքան “մշակութակիր ազգի” մյութոսին (թեև՝ նաև), որքան մշակութային հղացքի վերացականությունը: Այստեղից՝ “կրթականի” և “քաղաքականի” նրա հակադրությունը:

Լիոտարի լեզվով արտահայտված, դա պետք է նշանակեր, որ կրթությունը մետապատմություն է, քաղաքականը՝ ոչ: Եվ իսկապես, *կրթության* “վերացական”

²⁰⁵ Նույնիսկ Հայդեգերի բազմիցս քննադատված ռեկտորական ճառում, որը Լիոտարը դիտում է որպես գիտելիքի լեգիտիմացման անհաջող փորձ, ելակետը ժողովուրդը չէ: Սպեկուլյատիվ գիտությունն այստեղ դառնում է ‘գոյության հարցում’, այդպիսով վերածվելով ‘գերմանական ժողովրդի ճակատագրի’:

²⁰⁶ Հմմտ. սույն աշխատության Շլայերմախերին նվիրված բաժնում արձարձված «կաճառ» հասկացության հետ:

²⁰⁷ Նույնիսկ Շլայերմախերից անհամեմատ արմատական Ֆիխտեի մոտ, որը շարժվել է «ժողովրդավարության գաղափարներով կերպավորված գերմանական հայրենասիրության» և «Ֆրանսիականորեն շեշտադրված աշխարհաքաղաքացիության» միջև [85, 8], կրթության իրական սուբյեկտը ոչ թե ժողովուրդն է, այլ մարդկությունը, որի կյանքը նա դիտարկել է որպես ոգու կյանք: Մանավանդ, որ կրթյալների դասի բուն խնդիրը Ֆիխտեի համար «մարդկային ցեղի իրական առաջընթացի գերագույն վերահսկողությունն» է եղել, իսկ մարդու արժանապատվության ատաղձը կազմող անքակտելի հատկությունը՝ «կատարելագործման հնարավորությունը» [116, 146-147]:

զաղափարը *Երջանկության* “կոնկրետիկայով” փոխարինելով, Նաումանը, փաստորեն, վերառնում է “մետապատմությունների” սկզբունքը, լռելայն հանգեցնելով երջանկությունը անհատի որոշակի պահանջմունքների բավարարմանը: Երջանկության ապահովումը նրա մոտ կապված չէ անձնավորությանը կրթելով ձևափոխելու պրոցեսի հետ:

Ի՞նչ եզրակացություններ են բխում այս տարբերակումից:

Կրթության հեռահար նպատակը, որը Նաումանն անվանում է “մարդկությունը փրկելու” հավակնություն, ոչինչ այլ բան չէ, քան դրսևորումն այն հիմնարար համոզմունքի, որ գիտելիքի ձեռքբերումն անբաժանելի է *հանրային բանականության, ինչպես նաև առանձին անձնավորության կազմավորումից*: Ավանդական հասկացությաին համակարգում դա կոչվում է “զարգացում”: Լիոտարի համակարգում այն կարելի կլիներ անվանել “զարգացման մետապատմություն”:

Արդյո՞ք, սկզբունքորեն հրաժարվելով մետապատմությունների կիրառությունից, հրաժարվում ենք նաև զարգացման սկզբունքից; և արդյո՞ք դա նշանակում է, որ քաղաքականը զարգացում չի ենթադրում: Նաումանի հղացքից դա անմիջականորեն չի բխում: Ի վերջո, կարելի է փաստել, որ անհատի երջանկությունն ապահովող բնական պահանջմունքների թվին է պատկանում նաև ազատությունը, որը նվաճվում է քաղաքական միջոցներով և հնարավորություն է տալիս ազատ ընտրության հիման վրա շարժվել ցանկացած ուղղությամբ:

Այստեղ նորից երկընտրանքի առջև ենք կանգնում: Կամ ստիպված ենք վերստանձնել “մեծ պատմությունների” հղացքը՝ քաղաքական դաստիարակության միջոցով հնարավոր դարձած ազատության մասին թեզը դիտարկելով որպես “ազատության մետապատմության” դրսևորում: Կամ պետք է արձանագրենք, որ քաղաքականի կապը ազատության հետ մետապատմություն չէ, այլ կոնկրետ գիտելիքի մակարդակով նվաճված կոնստելացիա՝ փորձն ահա ցույց է տալիս, որ այսինչ քաղաքական կանոնների կիրառությունը հանգեցնում է մարդկանց հոգևոր և նյութական կարիքների հնարավորինս լրիվ բավարարման և ապահովում է անհատի երջանկությունը:

Երկու դեպքում էլ խնդիր ենք ունենում: Առաջինում պետք է ցույց տալ, թե ինչու քաղաքական *դաստիարակությունը* “կրթություն” չէ, եթե այն իրականացվում է ի հավելումն այն “կոնկրետ” առարկաների՝ քիմիայի, գենետիկայի կամ սոցիոլագիայի,

որոնք կոչված են ուսանողից համապատասխան մասնագետ պատրաստել: Մանավանդ, եթե պատմության հերոսը՝ ժողովուրդը, դիտարկվում է որպես քաղաքական սուբյեկտ:

Երկրորդում անհրաժեշտ է հիմնավորել քաղաքական կանոնների և առանձին մարդկանց երջանկության միջև կապի անհրաժեշտ – պատճառահետևանքային – բնույթը (քանի որ խոսքը ոչ թե մետապատմության, այլ կոնկրետ գիտելիքի մասին է), ինչպես նաև նաև պատասխանել այն հարցին, թե արդյո՞ք “քաղաքական դաստիարակությունը” որպես ուսումնական ընթացքի առանցք, ենթադրում է դաստիարակվող սուբյեկտի “զարգացում” և, եթե այո, արդյո՞ք այդ զարգացումը վերջինիս համար “ինքնին արժեք է”:

Դրական պատասխանը (բացասականը գործնականում անպաշտպանելի կլիներ) թույլ է տալիս ենթադրել, որ իշխանությունների ժողովրդավարական վերահսկողությանն ուղղված քաղաքական կանոնները կարող են ներգրավվել (և գիտենք, որ հաջողությամբ ներգրավվում են) ընդհանուր կրթական համակարգի մեջ:

Ի՞նչն է այդ դեպքում հիմք տալիս կասկածի տակ դնելու “կրթության որպես զարգացման” մետադիսկուրսի ռելևանտությունը:

Լիոտարի շնորհիվ տեղյակ ենք, որ *կրթության* կասկածահարույց դառնալու պատճառը նրա՝ *ժողովրդի* հետ ունեցած “վարկաբեկիչ” փոխառնչությունները չեն, ոչ էլ հրաժարումը քաղաքական բաղկացուցիչից: Արժանահավատության կորուստն ընդհանրապես պայմանավորված չէ մետանառատիվներում ներկայացվող “հերոս-սուբյեկտների” բնույթով կամ դրանց հետապնդած նպատակներով:

Դրա իրական պատճառը գիտելիքը լեգիտիմացնող մետապատմությունների կարգավիճակի փոփոխությունն է: Հիմքում ընկած է գիտակցումն այն բանի, որ հետարդի աշխարհում ծավալվող հարաբերությունների բազմազանությունը, որն արտահայտվում է ամենատարբեր “լեզվական խաղերի” միջոցով, այլևս անհնար է միավորել մեկ սպեկուլյատիվ մետալեզվի մեջ, որը լեգիտիմացնող դեր կստանձներ գիտելիքի առանձին ուղղությունների կամ բնագավառների նկատմամբ²⁰⁸: Այդ ընդհանուր հակասպեկուլյատիվ

²⁰⁸ Դրա գործնական հետևանքն այն է, որ հին ֆակուլտետները տարբաժանվում են ամեն տեսակ ինստիտուտների և հիմնադրամների: Կենտրոնանալով սպեկուլյատիվ պատմության վրա և պատասխանատվություն չկրելով առանձին բնագավառներում տարվող գիտական հետազոտությունների համար, համալսարանները բավարարվում են հաստատուն համարվող գիտելիքների փոխանցմամբ, պատրաստելով ոչ թե գիտնականներ, այլ դասախոսներ [50, 96]

դիրքորոշման տեսակետից, բոլոր “մետա-նպատակները” կրթություն կոչվեն դրանք, թե երջանկություն, հավասարապես անհամոզիչ են:

Քանի որ տարասեռ “լեզվական խաղերը” հնարավոր չէ ընդգրկել մեկ դիսկուսի մեջ, լեզվատիմացման խնդիրը չի կարելի լուծել Հաբերմասի առաջարկած “ունիվերսալ կոնսենսուսի” ճանապարհով, գտնում է Լիոտարը²⁰⁹: Մյուս կողմից, փաստարկային երկխոսություն ներկայացնող դիսկուրսը վերջին խոչընդոտն է, որին հանդիպում է Լումանի “կայուն համակարգը”²¹⁰:

Լեզվատիմացնող պատմության նկատմամբ հավաքի կորստյան արդյունքում առաջացած պարապը սկսում է լցվել համակարգի տրոպալացնող հավակնություններ ունեցող գաղափարախոսությամբ [50, 96]:

Սոցիալական համակարգի վերջնական նպատակը, ըստ Լումանի, արդյունավետությունն է, ուրեմն գիտելիքն էլ գնահատվում է արդյունավետության չափանիշներով: Այսուհետև, ապացույցների ներկայացումը գիտական հաղորդման վերաբերյալ հավանություն ստանալու համար անհրաժեշտ միջոցների մի մասն է միայն: Մյուսը՝ արդյունավետությունն է²¹¹:

Գիտելիքը դադարում է ինքնանպատակ լինելուց և գնահատվում է շուկայական արժեքով: Գիտելիքի շրջապտույտն ապագայում իրականացվելու է նույն ուղիներով, որոնցով իրականացվում է դրամական միջոցների շարժը [50, 22]: Գիտելիքների փոխանցումն այլևս կոչված չէ ձևավորելու ընտրախափ, որն ազգը առաջնորդելու է դեպի ազատություն: Հին սկզբունքը, ըստ որի, գիտելիքի ձեռքբերումն անբաժանելի է բանականության կազմավորումից (Bildung) և նույնիսկ անձնավորությունից, այլևս չի գործում [50, 18]: Այսուհետ նպատակն է համակարգին մատակարարել գործիչներ, որոնք ի վիճակի են պրակտիկ դիրքերում իրականացնել համակարգի պահանջները:

²⁰⁹ Խոսքն այստեղ այն մասին է, որպեսզի մարդկությունը կարողանա գտնել այնպիսի «հնարներ», որոնք թույլատրելի են բոլոր լեզվական խաղերում: Այս կապակցությամբ Լիոտարը հղում է կատարում Կարպիս Գորդյանի «Մետաքննադատության» վրա, որում մանրամասն վերլուծվել է հաբերմասյան մտքի այդ տեսանկյունը:

²¹⁰ Հաբերմասի «Ֆրանկֆուրտյան» և Լումանի «բիլեֆելդյան» դպրոցների միջև տասնամյակներ տևող սկզբունքային բանավեճի մասին կարելի է պատկերացում կազմել հետևյալ հրատարակությունից՝ [132]:

²¹¹ Արդի պետության ինքնիշխանությունը որոշվում է ոչ միայն լեզվի միջոցով, այլև կիրառության (Մ. Վեբեր) կամ արտակարգ վիճակ հայտարարելու մենաշնորհով (Կ. Շմիտ), նշում է Լիոտարը, այլև իր տրամադրության տակ եղած տեխնիկական միջոցների արդյունավետության չափը որոշելու իրավունքով [50, 36]:

Միայն լեգիտիմացման “մեծ պատմությունների” հեռանկարում է, որ դասավանդման որոշակի մասը մեքենաների միջոցով իրականացնելը անընդունելի է թվում: Բայց արդիականությունն այլևս չի հավատում մեծ պատմություններին: Նոր հարացույցի շրջանակներում, հարցը, որ բացորոշ կամ ոչ բացորոշ, տալիս է պետական ուսուցում անցնող ուսանողը, “արդյո՞ք սա ճիշտ է”-ն չէ, այլ՝ “ինչի՞ն է սա ծառայում”, կամ “արդյո՞ք սա կարելի է վաճառել”, որ ի վերջո՝ վերահսկվում է “արդյո՞ք սա արդյունավետ է” հարցի միջոցով:

“Համակարգի տոտալացնող հավակնության” վկայակոչումը շատ բան է պարզաբանում: Նախ, դա ցույց է տալիս, որ “կրթության” այլընտրանքը բոլորովին էլ Նաումանի իմաստով հասկացված “դաստիարակությունը” չէ՝ կապված այնպիսի ժողովրդավարական նորմերի հետ, որպիսիք են վերահսկողությունն իշխանության նկատմամբ, կարծիքների ազատությունը, հանդուրժողականությունը և այլն: Դրանք չեն էլ կարող հաշվի առնվել, քանի որ, ըստ Նիկլաս Լումանի հասարակական համակարգերի տեսության, որի վրա ակնհայտորեն հենվում է Լիոտարը, համակարգի միակ նպատակը կայունությունն է և բարդության նվազեցումը: Այդ գործառույթները համակարգն իրականացնում է ինքնաբավ ռեժիմով (աուտոպոեզիս), հետևելով մի տրամաբանության, որը որևէ կապ չունի մարդու նպատակների հետ [179, 171-189]: Մանավանդ, որ վերջինս համակարգի մաս չի կազմում, հանդես գալով որպես նրա շրջակա միջավայրը: Լումանյան սոցիալական համակարգը վերահսկելի չէ, քանի որ չունի “կենտրոն”, իսկ այնպիսի դասական հիմնարկները, որպիսիք են քաղաքական իշխանությունը կամ “կենսաշխարհը”, որին Հաբերմասը կարևոր կարգավորիչ դեր էր վերագրում, միայն “ենթահամակարգեր” են, որոնք ավելացնում են հասարակական ամբողջն ընթացքի մեջ դնող գործոնների բազմազանությունը, բայց ի վիճակի չեն այն ուղղորդելու որոշակի ուղղությամբ:

Այլ բան է, որ լումանյան մոդելի ընդունմամբ էլ մետապատմությունները չեն վերանում, այլ կերպափոխվում են: Առաջ եկած նոր մետանառատիվը պատմում է ոչ թե “կյանքի”, այլ “համակարգի” մասին, միևնույն ժամանակ ժխտելով իր “պատմողական” բնույթը²¹²: Եվ թվում է, թե իրավունք ունի՝ չէ՝ որ բացառապես ինքնապահպանմամբ

²¹² Համակարգը ձգտում է առօրյա դիսկուրսը վերածել յուրահատուկ մետադիսկուրսի, - ասում է Լիոտարը, - առօրյա ասույթները ինքնամեջքերման և տարբեր պրագմատիկական դրույթների մեջքերման հակում են

զբաղված համակարգը, ըստ էության, “պատմական” չէ, քանի որ ինքնապահպանումից բացի հեռահար նպատակներ չի հետապնդում, այսինքն՝ փոփոխվում է՝ ոչ զարգանում:

Մարդ կարող է հեգեյան համաշխարհային ոգու խորամանկությունը տեսնել այն բանում, որ գերմանական իդեալիզմում ձևավորված Փիլիսոփայական Համակարգի դիալեկտիկական ընթացքն իր հետնորդն է գտել հետարդիականության Սոցիալական Համակարգի անտարբեր շարժում: Բայց ոչինչ նոր չէ լուսնի տակ: Ժամանակին Ադորնոն, արձանագրելով, որ սպառողական հարաբերությունների ահագնացող զարգացման պայմաններում մարդկային կյանքը, կորցնելով ինքնավարությունն ու սեփական բովանդակությունը, փոշիացել-ցրվել է, հանգելով զուտ մասնավոր նշանակություն ունեցող “անհատական պահանջմունքների” ոլորտի, դառնությամբ եզրակացրել է.

“Կյանքին ուղղված հայացքը վերածվել է գաղափարախոսության, որը ստում է, որ էլ կյանք չկա”²¹³:

Դիտարկելով Հաբերմասի՝ դիսկուրսի միջոցով հանրային համաձայնության հասնելու սկզբունքը որպես “համակարգի” տարածման միակ խոչընդոտ, Լիոտարը փաստորեն ցույց է տվել, որ Գադամերի և Հաբերմասի հղացքների հակադրությունը վավեր է միայն որոշակի նեղ շրջանակներում: Արմատական հարցադրման պարագայում՝ երբ հարցականի տակ է դրվում գիտելիքը լեգիտիմացնող մետապատմությունների սկզբունքը որպես այդպիսին (ինչ կերպարանքով էլ հանդես գալիս լինեն դրանք՝ որպես դեկարտյան “կոգիտո”, հեգեյան “սուբստանց”, Գադամերի “ավանդության մեկնություն”, Ապելի “հաղորդակցական հանրության մշտապես տրանսֆորմացվող ապրիորի”, թե՛ Հաբերմասի “լավագույն փաստարկի պարտադրողականության վրա հիմնված կոնսենսուս”) Գադամերը և Հաբերմասը հայտնվում են բարիկադների միևնույն կողմում, ինչպես արդեն իսկ նույն կողմում են նրանց ուսուցիչները՝ Հայդեգերը և Ադորնոն²¹⁴:

ցուցաբերում. դրանք անուղղակիորեն հարաբերվում են իրենց առնչվող ակտուալ հաղորդման հետ [50, 148-149]:

²¹³ «Der Blick aufs Leben ist übergegangen in die Ideologie, die darüber betrügt, daß es keines mehr gibt». [73, 7]:

²¹⁴ «Հակադրությունները, որ մի ժամանակ անկամրջելի էին համարվում, այժմ սղվել-սեղմվել են, գրեթե վերածվելով ներտեսական նրբին տարբերությունների»՝ ժամանակակից հետազոտողի Հայդեգեր - Ադորնո հակամարտությանը տրված այս գնահատականը կիրառելի է նաև Գադամեր - Հաբերմաս հարաբերության նկատմամբ [221, 11]:

Չհրաժարվելով իրենց միջև գոյություն ունեցող սկզբունքային հակասությունների պարզաբանումից, նրանք ստիպված են հաշվի առնել նոր՝ հետարդիական դարաշրջանի մարտահրավերները:

Ֆաուստյան «կրթության վեպը»²¹⁵ հայացքը մշուշոտ հեռուն, նոր հեռանկար է որոնում, սթափ գիտակցելով, որ «*հաղթանակ չկա՝ միայն հաղթահարում*»²¹⁶: Բայց, չէ՞ որ հենց դա էլ նրա բուն էությունն է:

²¹⁵ Bildungsroman – դեկարտյան «կոգիտո»-ի պատմության համեմատությունը «կրթության վեպի» հետ պատկանում է Լիոտարին [50, 75]:

²¹⁶ Wer spricht von Siegen? Überstehn ist alles. Ռիլկեի այս տողերի թարգմանությունը Հակոբ Մովսեսինն է:

Գլուխ 5

ԺԱԿ ԴԵՐԻԴԱՅԻ «ՀԱՎԵՐԺ ՀԵՏԱԶԳՈՒՄԸ» ՀԵՏԱՐԴԻԱԿԱՆ ԻՐՈՂՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՀԱՄԱՏԵՔՍՈՒՄ

Différance՝ “գոյաբանական տարբերության” լեզվաբանական
կերպափոխությունը

Անցյալ դարի երկրորդ կեսում տեղի ունեցած “լեզվաբանական շրջադարձը”, որ սկիզբ է առել “անհատական լեզվի” անհնարինության մասին վիտգենշտայնյան դրույթից, հիմնովին կերպափոխել է արդի փիլիսոփայության հարացույցը, առաջ բերելով փոփոխություններ, որ հավասարապես նկատելի են բոլոր փիլիսոփայական ուղղություններում:

Այդ միտումի արտացոլումն է նաև Ժակ Դերիդայի փիլիսոփայության հիմնական թեզը, որն արձանագրում է մտածողության մեջ “զուտ իդեալականը” առանց լեզվական միջոցների ընկալելու և գործառնելու սկզբունքային անհնարինությունը, բացառելով “իմաստի անմիջական հայեցողության” վրա հենված բոլոր տեսությունների հավակնությունները:

Գաղափարն իր ցայտուն արտահայտությունն է գտել Էդմունդ Հուսերլի բներևութաբանական հղացքի քննադատությանը նվիրված “Ձայն և բներևույթ”-ում, զարգացվել “Գիր և տարբերություն” և “Քերականաբանություն” հիմնարար երկերում²¹⁷ և, որպես Դերիդայի ստեղծագործության լայնմոտիվներից մեկը, այս կամ այն ձևով առկա է եղել նրա ողջ հետագա ստեղծագործության մեջ:

Հուսերլյան բներևութաբանությունը սեփական հետազոտության համար ելակետ դարձնելը որոշակի զուգահեռականություն է ստեղծում Դերիդայի և Հայդեգերի միջև՝ հանգամանք, որը ֆրանսիացի մտածողը, չնայած Հայդեգերի հետ իր մշտական (բացորոշ կամ ծածկյալ) վեճ ու կռվին, երբեք կասկածի տակ չի դրել, համարելով, որ ինքն էլ, Հայդեգերի հանգույն, աշխատում է վերառնել արևմտյան մետաֆիզիկան՝ այն

²¹⁷ Նշված գործերը հրապարակվել են միևնույն՝ 1967 թվին [100; 101; 91]

տարբերությամբ, որ անում է դա այլ միջոցներով և որ այդ ճանապարհին ավելի հեռու է գնացել, քան գերմանացի դասականը:

Հուսեռլի հետ բանավեճը Դերիդան սկսում է նրանից, որ մատնացույց է անում բներկութաբանության “սկզբունքների սկզբունքի” “նախասկզբնական հայեցողության” թեզի մետաֆիզիկական բնույթը: Խոսքը “իմաստի” հայեցողության մեջ տրված “կենդանի ներկայության” մասին է [91, 11] կամ “տրանսցենդենտալ կյանքի ինքնաներկայության”, որը Դերիդան համարում է “իդեալականության ծայրագույն ձև” [94, 13]: Այս առումով, Հուսեռլի “լոգոցենտրիկ” *բանականակենտրոն*²¹⁸ ուսմունքը հանդես է գալիս որպես իդեալիստական մետաֆիզիկայի դասական նմուշ:

Թե ինչպես է Հայդեգերը փորձել հաղթահարել Հուսեռլի իդեալիզմը, տեղյակ ենք սույն ատենախոսության համապատասխան բաժնից²¹⁹: Անմիջական ներկայությունը, որը նրա հղացքում փոխանցվել է Dasein-ին (“ներ-կայությանը”), վերաիմաստավորվել է որպես “արթունություն”, իսկ գիտակցության (իդեալականի) և տարածաժամանակային իրականության հակադրությունը մի կողմ է դրվել, փոխարինվելով “գոյություն” - “ներ-կայություն” զույգով: Գոյության հանգամանքը, ըստ Հայդեգերի, սկզբունքորեն տարբերվում է ողջ գոյավորից: Փիլիսոփայի խնդիրը դա գիտակցելն է և գոյության իմաստին հետամուտ լինելը: Մետաֆիզիկական Հայդեգերը բնորոշել է որպես մտածելակերպ (նաև՝ կենսակերպ), որում մոռացության է տրվել “գոյի” և “գոյության” *գոյաբանական տարբերությունը*:

Դերիդան գնահատում է Հայդեգերի արմատական քայլը, նկատի ունենալով, որ նրա հղացքում “գոյությանը” ի հակադրություն այնպիսի մետաֆիզիկական էությունների, որպիսիք են “կյանքը” կամ “ոգին”, *անմիջական ներկայություն* չի վերագրվում: Սակայն, նա գտնում է, որ նույնիսկ դուրս գալով մետաֆիզիկայի սահմաններից, Հայդեգերը չի կարողացել լիովին ազատվել մետաֆիզիկայից, քանի որ առաջնություն է տվել “գոյությանը” առանձին գոյերի նկատմամբ [249] և շարունակել է կենտրոնացած մնալ “գոյության իմաստի”, հետևաբար՝ հերմենևտիկայի վրա [173, 150]: “Քերականաբանության” մեջ Դերիդան արձանագրել է.

²¹⁸ Չեմ գրում «տրամաբանակենտրոն», քանի որ խոսքն այստեղ ոչ թե մտածողության կանոնների՝ լոգիկայի մասին է, այլ «լոգոսի», հայերեն՝ «Բանի» կամ «բանականության»:

²¹⁹ Տես Հայդեգերի բաժնի «Անձնավորությունը որպես ինտենցիոնալ գոյ» հատվածը:

“Ճշմարտության բոլոր մետաֆիզիկական բնորոշումները, նույնիսկ նրանք, որոնց մասին Հայդեգերը հիշեցնում է, դուրս գալով օնթո-թեոլոգիայի սահմաններից, ...անբաժանելի են լոգոսի ապյանից” [99, 24]:

Մետաֆիզիկայի վերջնական հաղթահարման հնարավորությունը Դերիդան կապում է դրա բովանդակության նշանաբանական վերաիմաստավորման հետ:

Կասկածի տակ է դրվում մետաֆիզիկայի հիմնարար պատկերացումն այն մասին, որ *խոսքն* առաջնային է *գրի* համեմատ: “Ձայն և բներևույթ”-ում Դերիդան ուշադրություն է հրավիրում այն հանգամանքի վրա, որ Հուսեռլը, որը գիտակցության հայեցող ուսումնասիրության սկզբունքորեն նոր, հեղափոխական մեթոդներ է մշակել, բացորոշ չի արժարժել այն լեզվական միջոցների հարցը, որոնցով արտահայտվում է հայվող իդեալական բովանդակությունը: Արդյունքն այն է, որ ավանդական մետաֆիզիկայի լեզուն առանց արմատական ընդհատումների և հակասությունների համատեղվել է բներևութաբանության լեզվի հետ [94, 15]: Երբ Հուսեռլը, այնուամենայնիվ, կանտյան տրանսցենդենտալիզմի ոգով, հարց է դրել “քերականականի զուտ տրամաբանական իմաստի” մասին, նա առավելությունը տվել է *կենդանի խոսքին*²²⁰: Այսինքն, կյանքի մետաֆիզիկական ենթադրում է, որ “կենդանի ներկայության” հոգևորությունը հնարավոր է արտահայտել մարդկային շնչի հոգևորության՝ *phone*-ի միջոցով [94, 18]: Այդպիսով, “հնչյունակենտրոնությունը” *ֆոնոցենտրիզմը*, ներկայանում է որպես *լոգոցենտրիզմի* բնական հետևանք:

Իրականում, կյանքի անմիջական տրվածությունը պատրանք է: Կենդանի խոսքը որպես որոշակի բովանդակություն արտահայտելու միջոց առավելություն չունի գրավոր տեքստի նկատմամբ: Դերիդան մերժում է խոսելու՝ լեզվական համակարգի նկատմամբ առաջնայնության մասին ավանդական պատկերացումը, առաջին տեղում դնելով *գիրը*: Գրին, ըստ մտածողի, հատուկ է ռացիոնալության նոր որակ, որը “այլևս չի սերում

²²⁰ Հուսեռլը համարել է, որ «իդեալական առարկաները» պետք է արտահայտվեն այնպիսի մեդիումի միջոցով, որը միաժամանակ ընդգրկում է ինչպես *օբյեկտի ներկայությունը*, այնպես էլ այն նկատի ունեցող *տրանսցենդենտալ գիտակցության ինքնաներկայությունը*: Դա հնարավոր չէ իրականացնել որևէ «ներաշխարհային», էմպիրիկ միջնորդի միջոցով: Տրանսցենդենտալ բներևութաբանականությունը կարող է արտահայտել միայն ձայնը, որն ընկալում է ինքն իրեն և հետք չի թողնում արտաքին աշխարհում: [94, 106; հմմտ. 176, 24]:

լոգոսից: Ավելի շուտ նա սկսում է կազմազերծումից ...բոլոր այն նշանակությունների, որոնք ծագում են լոգոսի ականքից” [99, 23]:

Վերանայվում է նաև նշանի՝ նշանակվողը փոխարինելու (խորհրդանշելու) գործառույթը: Դերիդան մատնանշում է, որ նշանային համակարգերում ծագող իմաստները միանշանակ կապված չեն որոշակի “կրող-նշանների” հետ²²¹, այլ առաջանում են համակարգը ձևավորող նիշերի (marque) միջև եղած *տարբերություններից*:

Ինքնին վերցված, այդ թեզը սկզբունքային նորություն չէ, այլ հանդես է գալիս որպես Ֆերդինանդ Սոսյուռի լեզվաբանական տեսության հետագա զարգացում: Նորությունն այն հիմնարար դերն է, որը Դերիդան վերագրում է “տարբերությանը”, օգտվելով այն նշանակող “différance” բառի բազմանշանակությունից: Վկայակոչելով դրա հիմքում ընկած “différer” բայի երկու իմաստները՝ “տարբերել” և “հետաձգել”, Դերիդան գործածության մեջ է դնում մի նոր եզր՝ “e”-ի փոխարեն “a”-ով գրվող “différance”-ը, որն օգնում է ի ցույց դնել վերը նշված երկու՝ “տարածական” և “Ժամանակային”, իմաստների փոխառկայծումը²²²:

Տարածական առումով, բառը մեկնաբանվում է որպես “տարբերություն” և վերաբերվում է լեզվական համակարգը կազմող նիշերի դիրքային տարբերություններին:

Ժամանակային առումով, “différance”-ը ներկայանում է որպես “հետաձգում”: Երբ նշանակվող առարկան առկա չէ, բացատրում է Դերիդան, մենք նշաններ ենք օգտագործում: Դրանց շրջանառությունը հետաձգում է այն պահը, երբ մենք կարող էինք հանդիպել առարկային: Նշանները, փաստորեն, այլ բան չեն, քան “հետաձգված ներկայություն” [95, 85]:

Դա նշանակում է, որ լեզվական համատեքստի մեջ ընկալվող իմաստների անվերջ հարափոխը “հավերժորեն հետաձգում է” տեքստի “զուտ իմաստի” հետ անմիջական հանդիպումը: Դրանով իսկ բացառվում է որևէ կապակցված լեզվական ամբողջության կենտրոնական՝ արտոնյալ, իմաստային կորիզի մասին հարցադրման հնարավորությունը:

²²¹ Ինչպես հիշում ենք, այդպիսի տեսակետ է պաշտպանողների թվում էր Հայդեգերը, որը նշանի հիմնական գործառույթը համարում էր «հղումը», տես երրորդ գլխի «Ներկայությունն աշխարհում» հատվածը:

²²² Այն, որ բանավոր խոսքում երկու միակերպ արտասանվող բառերը զանազանելու համար անհրաժեշտ է հիշատակել գրելաձևը, Դերիդան դիտում է որպես ևս մեկ փաստարկ հոգուտ գրի առաջնության խոսքի նկատմամբ:

Դժվար չէ համոզվել, որ “différance”-ի ժամանակային և տարածական մեկնաբանությունների տարբերակումը, փաստորեն, նշանաբանական մակարդակով վերարտադրում է հայդեգերյան “գոյաբանական տարբերության” կառուցվածքը: Ինչպես “գոյությունը” նկատի ունի բոլոր գոյերին վերաբերվող գոյության հանգամանքը, բայց ուղղակի իմաստով “գոյություն չունի” ինքնին, այնպես էլ “différance”-ը նկատի ունի, որ բոլոր իմաստները ներկայանում են տարբերությունների մշտական հերթափոխի միջոցով, բայց ինքը որևէ կոնկրետ տարբերակիչ հատկանիշ չի ներկայացնում, միայն արձանագրելով տարբերությունից տարբերություն շարժվելու սկզբունքային հնարավորությունը, նաև՝ անխուսափելիությունը²²³:

“Տեմպորալացված տարբերությունը, որն այլևս մրաժեյի չէ որպես առկայի հորիզոն”, նշում է Դերիդան, սերտ կապի մեջ է “տեմպորալացման” որպես գոյության հարցի տրանսգենդենտալ հորիզոնի, հետ, որի մասին Հայդեգերը “Գոյություն և ժամանակում” ասել է, որ այն պետք է ազատագրվի առկայի կամ “հիմա”-ի ավանդական և մեդաֆիզիկական տիրապետությունից” [95, 86-87]:

Մյուս կողմից, Դերիդան վստահ է, որ “différance”-ը որոշակի առավելություն ունի “գոյության” նկատմամբ.

“Քանի որ գոյությունը միշտ միայն “իմաստ” է ունեցել, միշտ մրաժեյել կամ խոսվել է որպես գոյավորի մեջ ծածկյալ, différance-ը որոշակի և խիստ առանձնահատուկ կերպով “նախնական է” գոյաբանական տարբերությունից կամ գոյության ճշմարտությունից” [95, 104]:

“Différance”-ը, ըստ Դերիդայի, այլ բան չէ, քան “հետքերի խաղ”, ընդ որում այնպիսի հետքերի, որոնք այլևս չեն պատկանում գոյության հորիզոնին: Իր խաղի միջոցով “différance”-ը կրում և ժողովում է գոյության իմաստը, բայց ինքը, ի տարբերություն գոյության, զուրկ է որևէ իմաստից [95, 104]:

Երբ Հայդեգերը խոսում է գոյության և գոյավորի տարբերության մոռացության մասին, նա նշում է, որ այդ տարբերության հետքն իսկ անհետացել է: Դերիդայի “տարբերության” հանգամանքն այլ է.

²²³ Ուշագրավ է, որ Հայդեգերն էլ գոյաբանական տարբերությունը նշանակելու համար օգտագործել միևնույն հնչյունների խաղը՝ *գոյական* մակարդակը նշանակելով «e»-ով՝ existentiell, իսկ *գոյաբանականը*՝ «a»-ով՝ existenzial:

“քանի որ հետքը ներկայություն չէ, այլ ներկայության սիմուլակիր, որը տարալուծվում է, հետաձգվում է, վերահղվում է, ըստ էության տեղի չի ունենում, ջնջվելը պարկանում է նրա կառուցվածքին” [95, 107]:

Այսինքն, հետքի ջնջվելը նույնպես հետք է [95, 107], իսկ դա իր հերթին նշանակում է, որ “différance”-ն անշրջանցելի է:

Կարևոր է արձանագրել, որ հրաժարումն ամբողջականությունից Դերիդան չի ընկալել որպես կորուստ և այդ մասին արտահայտվել է միանշանակությամբ.

“Հատվածի մասին միտքը՝ Նովալիսից մինչ նրա ժամանակակից ձևերը, դեռևս տոգորված է տոտալության հանդեպ կարոտով: Այն, ինչ ես անվանում եմ տարբերություն, դիսեմինացում, բաժանելիություն, ըստ էության հատվածական չէ: Դա ուրիշի, տարաբնույթի նկատմամբ հարաբերության տարալուծում է՝ առանց հույսի, առանց տոտալացման ցանկության” [183, 166]:

Սեռական տարբերություն, գոյաբանական տարբերություն

Նվաճված հղացքի տեսանկյունից Դերիդան դիտարկել է նաև հայդեգերյան զույգի մյուս բաղկացուցիչը՝ Dasein-ը կամ “ներ-կայությունը”: Քննադատության թիրախն այստեղ էլ հայդեգերյան էքզիստենցիալի “համասեռ” բնույթն է, որն այս անգամ գնահատվում է նրա “սեռագրկության” տեսակետից: Հարցը, որ Դերիդային անհանգստացնում է, հետևյալն է. ինչու՞ Հայդեգերի փիլիսոփայական տեքստերում “սեռական տարբերությունը” չի դիտարկվել նույն մակարդակի վրա, ինչ “գոյաբանական տարբերությունը”, ինչու՞ գոյության իմաստի մասին հարցի համեմատ այն անտեսվել է այն աստիճան, որ կարծես խոսքը “ինչ որ մի” տարբերության, փաստացիորեն արձանագրված *գոյական* պրեդիկատի մասին լիներ [97, 11]: Ինչու՞ “մարդկային իրականությունը” (réalité humaine, ինչպես ֆրանսիացիք թարգմանել են Dasein-ը), որի “աշխարհում-լինելը” էքզիստենցիալ անալիտիկայի շրջանակներում նկարագրվել է այնպիսի եզրերի միջոցով, որպիսիք են “համագոյությունն ուրիշի հետ” կամ “հոգաճությունը”, որևէ կերպ չի առնչվել ցանկության և սեռականության հետ [97, 15]: Չէ՞ որ “ներ-կայությունը” էապես մարմնական է, իսկ մարմնականությունը անքակտելի է սեռականությունից:

Որ հարցադրումն ինքնին լեգիտիմ է, գիտենք առնվազն ներ-կայության անալիտիկայի սարտրյան մեկնաբանությունից, որում երկու ազատությունների լարված փոխներգործումները մտածելի չեն առանց սեռականության միջնորդ ատաղձի [202, 633-719]: Սակայն Դերիդայի հարցն այլ ուղղությամբ է տանում: Խնդիրը նորից դրվում է “différance”-ի երկու ըմբռնումների զանազանման տեսանկյունից: Հայդեգերյան “Dasein”-ի չեզոքությունը²²⁴, ըստ Դերիդայի, չի խոսում երկու սեռերի առկայության փաստն անտեսելու մասին, դա ավելի շուտ լրիվության դրսևորում է, որում ի սկզբանե պարունակվում է սեռական տարբերակվածության հնարավորությունը: Եթե որևէ բան այստեղ պատահական է մնում, դա իգականի և արականի *դուալ* սխեման է, որն արտացոլում է մարդկային սեռականության *փաստացին*, բայց սկզբունքորեն չի բացառում սեռական տարբերակվածության այլ հնարավորություններ, հիմք տալով խոսելու սեռականության “ցրման” մասին [97, 43]:

“Սեռական տարբերության” և “ցրման” գաղափարները անսպասելի կիրառություն են գտնում ճշմարտության մասին դիսկուրսում: “Նիցշեի ոճերին” նվիրված էսսեում [242] Դերիդան վկայակոչում է վերջինիս ասույթը, որում “ճշմարտության ոչ ճշմարիտ լինելը” ներկայացվում է որպես կանացիություն: Այսինքն, ճշմարտությունը նույնքան անորսալի է, որքան կինը: Բայց, կնոջ “անորսալիությունը”, ըստ Նիցշեի, “խորության” նշան չէ.

*“Կնոջը խորն են համարում – ինչու՞” - որովհետև երբեք չեն հասնում նրա հատակին: Կինը նույնիսկ տափակ էլ չէ”*²²⁵:

Նշանայինն այս ասույթում “հատակի” հիշատակումն է: Հրաժարվելով կնոջը համարել “նույնիսկ մակերեսային” (“տափակ” “flach”), Նիցշեն՝ իսկ նրան հետևելով նաև Դերիդան, փաստորեն, արձանագրում են, որ կնոջ պարագայում “խորը – մակերեսային” իմաստային զույգն ընդհանրապես կիրառելի չէ: Կնոջ “հատակին” (Դերիդայի մեջբերած գերմաներեն տեքստում՝ “Grund”, բառացի՝ “հիմք”) հնարավոր չէ հասնել, որովհետև իգական ռազմավարությունը “հիմքի” կարիք չունի: Այն կառուցված է հեռանկարների անվերջ փոխատեղման վրա և նրա նպատակը ոչ թե ճշմարտության բացահայտումն է,

²²⁴ Dasein-ը նաև քերականորեն չեզոք սեռին է պատկանում՝ das Dasein:

²²⁵ «Man hält das Weib für tief — warum? weil man nie bei ihm auf den Grund kommt. Das Weib ist noch nicht einmal flach» [97, 133]:

այլ՝ *ենթարկվելու միջոցով տիրապետության հասնելը*²²⁶: Այս ճանապարհով կինը քայքայում է ամեն մի ամրագրված առարկայական բովանդակություն, ի չիք դարձնելով արական տիրապետության հավակնությունը: Ընդ որում, կանացի գործելակերպը ոչ միայն տղամարդուն է զրկում ամուր հողից՝ դարձնում *ան-հիմք*, այլև իրեն՝ կնոջը:

“Հիմքի” հետ կապված այս խորհրդածություններին նորից խառնվում է հայդեգերյան մոտիվը, կապված վերջինիս՝ այդ հասկացության նկատմամբ ունեցած ամբիվալենտ վերաբերմունքի հետ [օրկ.՝ 232]: Մի կողմից, Հայդեգերը կարևոր նշանակություն է տվել “հիմք”-ին, նրա էությունը կապելով “գոյաբանական տարբերության” հետ և վերջավոր մարդու “տրանսցենդենտ” բնույթի մեջ տեսել “ազատություն առ հիմք” [155, 123-176], մյուսից՝ ուշ գործերում, հենց ներ-կայության ազատության հանգամանքից և իր հակամետաֆիզիկական համոզմունքներից ելնելով, սեփական մտածողությունը բնորոշել է որպես հիմք չունեցող՝ “ան-դունդ” մտածողություն²²⁷: Իր ուշ գլուխգործոցում, “Փիլիսոփայության ներդրումներում” Հայդեգերն “անդունդը” սահմանել է որպես “հիմքի <դունդի> նախասկզբնական էում” (ursprüngliche Wesung des Grundes) [136, 379]: Անդունդը նախորդում է հիմքին, որպես վերջինիս “բացա-կայում” (Ausbleiben), սակայն հիմքի ծածկյալ լինելը “հրաժարում” չէ: Այն բացության է բերում հիմքը այնպիսի մի *դատարկության* մեջ, որում տեղի է ունենում նախասկզբնական “լուսաբացը” (Lichtung): “Ան-դունդը որպես հիմքի բացա-կայում... բացության առաջին լուսաբացն է որպես “դատարկություն”“ [136, 380]:

Դերիդայի հղացքում հայդեգերյան “ան-դունդ”-ը՝ որպես հիմքին նախորդող նախասկզբնական բացություն, կերպափոխվում է կնոջը հատուկ խուսափուկ

²²⁶ Այս կապակցությամբ Դերիդան վկայակոչում է Նիցշեի բառախաղը. «*Նրանք „ձև են անում“, նույնիսկ երբ - տրվում են»* (sie „sich geben“, selbst noch, wenn sie – sich geben) [97, 129]:

²²⁷ Նման եզր առաջարկելով, նկատի եմ ունեցել, որ հայերենում «հիմք» բառից կազմված ժխտական ածականը՝ «ան-հիմք», անհարկի զուգակցություններ է առաջացնում բոլորովին այլ իմաստային երանգ ունեցող «անհիմն» կամ «հիմնազուրկ» բառերի հետ, իսկ գոյականը՝ «հիմք չունեցող», ընդհանրապես չի արտահայտվում մեկ բառով, այնինչ Հայդեգերի օգտագործած «Ab-grund» և «ab-gründig» արտահայտությունները անհամեմատ ուժեղ հուզական ազդեցություն են գործում: Սակայն, խնդիրը հեշտությամբ լուծվում է, եթե նկատի ենք ունենում, որ գերմաներեն «Abgrund»-ի ուղիղ թարգմանությունը հայերեն «անդունդ»-ն է, որը, ըստ Աճառյանի, կազմված է «ան» բացասականով «դունդ» («հատակ») բառից և լիովին համընկնում է մի շարք լեզուների նույնիմաստ բառերի, այդ թվում՝ ռուսերեն «без-дна»-ի հետ: [1, 190]: Սրա ածականը («անդնդային»-ից կամ նման բաներից խուսափելու համար) կարող է լինել գծիկով «ան-դունդ»-ը, և այդ դեպքում «ան-դունդ մտածողությունը» լիովին կարտահայտեր Հայդեգերի «հիմք չունեցող մտածողության» որքան սթափ, նույնքան էլ արկածախնդիր՝ «անդունդի վրայով շարժվող» բնույթը:

ռազմավարության, որի “հաղթանակը” տղամարդու նկատմամբ արտահայտվում է նրանում, որ *կոշտ ուղղորդված արականության* խորհրդանիշ “ֆալլոցենտրիզմը” նույնանում է “ֆալլոգոցենտրիզմի” հետ, որը կապվում է *արականության կլանման*, հետևաբար՝ ցրման (դիսեմինացման) և համատարած տարբերակումների՝ “différance”-ի տիրապետության հետ [242, 137-138; 172, 62-63]: “Հաղթանակ”-ը այստեղ չափերտների մեջ է վերցված, քանի որ Դերիդայի նկատի ունեցածն իրականում երկու սկզբունքների բախումը չէ, այլ տարբերությունների անորսալի խաղը, որի ընթացքում արականը ներառնվում է իգականի անվերջ բազմազանության մեջ:

“Եթե ոճը տղամարդ լիներ, ապա կինը կլիներ գիրը”, ենթադրում է Դերիդան [242, 125]: Սակայն, Նիցշեի մասին էսսեում խոսքը ոչ թե *ոճի*, այլ *ոճերի* մասին է: Դրանց բազմապատկումը քայքայում է կնոջ և տղամարդու հակադրությունը՝ քանի որ բազմապատկումը ինքնին իգական է: Խնդիրն իր մանրամասներով ուսումնասիրած Հ. Քիմերլեն այստեղ զուգահեռ է տեսնում Լյուս Իրիգարեյի այն գաղափարի հետ, որ իգականությունը *մեկ* առանձին սեռ չէ, որ հակադրված է արականին որպես *իր-ուրիշը*, այլ “սեռ է, որ մեկը չէ”, հետևաբար, պետք է մտածվի որպես բազմազանություն: Դրանով հակադրությունը սեռերի միջև վերառնվում է [172, 64]²²⁸:

Ասվածը բավական է համոզվելու համար, որ Դերիդայի հղացքի սահմաններում “սեռական տարբերությունը” իսկապես չի կարող դիտվել որպես պատահական “ինչ որ” տարբերություն կամ գնահատվել զուտ ֆեմինիստական հետաքրքրությունների տեսակետից²²⁹: Այն վճռականորեն հատում է սեռերի ֆիզիոլոգիական կամ հոգեբանական հատկանիշների հետ կապված սահմանը և, փաստորեն, նույնանում է փիլիսոփայական մեթոդի հետ: Փոխ առնելով Դերիդայի մետաֆորիկան, կարելի կլիներ ասել, որ նրա զարգացրած “différance”-ի հղացքը էապես իգական է: Եվ գուցե պատահական չէ կազմաքանդման վարպետի ցանկությունը՝ կարողանալ գրել Նիցշեի, կամ, որ նույն բանն է՝ կնոջ նման:

²²⁸ Եթե այստեղ կարելի է հաղթանակի մասին խոսել, ապա Նիցշեին «կազմաքանդելու» իմաստով – վերջինիս՝ կանանց դեմ ուղղված ասույթների վերլուծության միջոցով Դերիդան հիմնավորում է նիցշեական «բազմապատիկ ոճի» իգականությունը:

²²⁹ Թեև բնական է, որ այդ հղացքը հաճախ է դիտարկվում նաև ֆեմինիստական փիլիսոփայության տեսակետից [191, 73-84]:

Այսպիսին է Ժակ Դերիդայի՝ լոգոցենտրիզմի և ֆոնոցենտրիզմի դեմ պայքարում ձևավորված “տարբերության” հղացքը, որի բազմաթիվ ածանցյալներից է նաև նրա հանրահայտ “կազմաքանդման” մեթոդը²³⁰: Սույն դրվագում ներկայացվածից երևում է, որ զուտ տեսական թվացող մտային կառույցների այդ ցանցը չի մնացել ակադեմիական փիլիսոփայության շրջանակներում և առաջ է բերել հետևություններ, որոնք անմիջականորեն առնչվում են հետարդիական աշխարհի հասարակական և քաղաքական զարգացումներին:

Ստորև քննության կառնվեն այդ առնչություններից մի քանիսը:

Հավերժ հետաձգումը և “պատմության կասեցումը”

“Հավերժական հետաձգման” գաղափարը՝ որքան էլ ժամանակակից, հիմք է տվել վերլուծողներին արձանագրելու Դերիդայի մերձավորությունը եբրայական “Կաբալայի” հոգևոր ավանդույթին: Խոսքն այստեղ եբրայական Սուրբ գրքի կորիզը կազմող Հնգամատյանի՝ Թորայի, դարերի ընթացքում առաջացած գրավոր և բանավոր մեկնաբանությունների և վերամեկնաբանությունների շղթայի մասին է, որն իր մշտապես նորոգվող ամբողջության մեջ մարմնավորում է հրեաների ազգային և հոգևոր ինքնությունը: Սուրբ գրքի մեկնությունը չի կարող ավարտին հասցվել՝ այն անսպառ է նույնքան, որքան Աստված ինքը:

Հետարդիականության ակնառու ջատագովի առնչությունն այդ հինավուրց ավանդությանը տպավորիչ ձևով հավաստվում է Դերիդայի՝ Էմանուել Լեվինասից փոխ առած հայտնի արտահայտությամբ.

“Թորան Աստծուց ավելի սիրելը նշանակում է պաշտպանություն Սրբազանի հեղինակության կոնսերվացիայի խելագարությունից” [39, 157]:

Դժվար չէ նկատել, որ Սուրբ Գրքի մեկնությունն Աստվածայինի հետ անմիջական հանդիպումից գերադասող այս դրույթն անմիջական կապի մեջ է եբրայական հոգևոր ավանդույթի մեկ այլ հայտնի բաղկացուցիչի՝ *պատկերամարտության* պահանջի հետ:

²³⁰ Ստորև մենք խոսելու ենք դրա մասին: Առայժմ սահմանափակվենք նկատելով, որ «մեթոդ» բառն այս համատեքստում պետք է ընկալել վերապահումով՝ Դերիդան, որը դեմ է եղել որևէ համակարգված ընթացակարգի, առիթը բաց չի թողել հիշեցնելու, որ կազմաքանդումը մեթոդ չէ:

Նույն համատեքստին է վերաբերվում նաև Դերիդայի միտքը մարդկային պատմությանը հատուկ երկու հիմնարար միտումները մարմնավորող նշանային ֆիգուրների՝ Ողիսևսի և Ագասթերի՝ թափառական հրեայի, մասին: Առաջինը նշանավորում է մարդու մշտական ձգտումը՝ վերադառնալ տուն, այսինքն՝ գտնել “զուտ” և վերջնական իմաստը, երկրորդը կապվում է անվերադարձ թափառման, ոչ միայն երբեք տուն չվերադառնալու, այլ նաև՝ տուն չունենալու դիցույթի հետ:

Դերիդայի ստեղծագործության աղերսները եբրայական-րաբիական ավանդությանը հիմք են տվել տեղակայելու նրան միևնույն շարքում Վալտեր Բենյամինի և Գերսոմ Շոլեմի հետ՝ մտածողներ, որոնց երկերում, ըստ Յուրգեն Հաբերմասի գնահատականի, միավորված են *միստիկան և լուսավորականությունը* [129, 218]²³¹:

Այս հարևանությունն առավել ուշադիր է դարձնում զուգորդությունների նկատմամբ և նկատել է տալիս, թե ինչպես է Դերիդայի “հավերժական հետաձգումը”՝ “différance a l’infini”-ն, կամրջվում Շոլեմի կողմից օգտագործվող նույնանուն հասկացության հետ: Նմանությունն աչքի է զառնում հատկապես երկու հեղինակների տեքստերի օտարալեզու տարբերակները համեմատելիս. Դերիդայի “différance a l’infini” եզրի գերմաներեն թարգմանությունը բառացիորեն համընկնում է Շոլեմի երկերում օգտագործվող “ewiger Aufschub” արտահայտության հետ:

Իհարկե, ելակետային մշակութային և սոցիալական համատեքստները տարբեր են: Հրեական կրոնական և ազգային ավանդույթի անխոնջ հետազոտող և նվիրյալ Գերսոմ Շոլեմը²³² “հավերժական հետաձգման” վերաբերյալ իր թեզը զարգացրել է անցյալ դարի քսանական թվականներին՝ կապելով այն հրեականության մեջ տարածված “մեսիականության” գաղափարի հետ: “Հավերժական հետաձգումը”, որն ըստ Շոլեմի սկիզբ է առել դեռևս Եռուսաղեմի տաճարի ավերման բիբլիական ժամանակներից, *կազմորոշ* դեր ունի հրեականության կյանքում: Ազգային պետականությունը կորցրած և աշխարհով մեկ ցրված այդ ժողովրդն իր փրկությունը տեսնում է ապագա փրկչի՝

²³¹ Ավելորդ չէ նշել, որ ինքը, Դերիդան ժխտել է իր մերձավորությունը եբրայական միստիկայի ավանդույթին: 1972-ի հարցազրույցներից մեկում նա նկատել է «ոչինչ ավելի քիչ չէ հարաբերված եբրայական միստիկային, քան հետքը կամ difference-ը մտածելը» [183, 168]:

²³² 1919-ին երիտասարդ Շոլեմը գրել է մորը. «Ի՞նչ կդառնա Գերհարդ Շոլեմը: Ուրե՞մն: Նախ նա կդառնա Գերսոմ Շոլեմ: Է՞հ: Հետո կդառնա փիլիսոփայության դոկտոր (հուսանք): Հետո կդառնա հրեական փիլիսոփա: Հետո՝ հրեշտակ յոթերորդ երկնքում» [187, 651]

մեսիայի, գալստյան մեջ: Բայց գալիք փրկչին անընդհատ սպասելով, հրեա ժողովուրդը “հավերժորեն հետաձգել” է իր “իսկական գոյությունը” և *դուրս մնացել պատմությունից*, այսինքն *ապրելը* փոխարինել է *զուր գոյատևելով* [216, 166; 193, 12]:

Հեշտ է համոզվել, որ ինչպես Շոլեմը, այնպես էլ Դերիդան արձանագրում են հոգևորի հետ անմիջական կոնտակտի անհնարինությունը: Առաջին դեպքում միշտ բացակա է մեսիան՝ գալիք փրկիչը, երկրորդում՝ անհասանելի է “նոեման”՝ իր վավերականությունը լեզվական նշաններից դուրս հավաստող մաքուր իմաստը: Սրանում է երկու մտածողների նմանությունը: Բայց տարբերությունը նույնքան ակնհայտ է:

Գերսոմ Շոլեմը զգուշացնում է. փրկչին հավերժորեն սպասելը կոնսերվացնում է ազգը, այն դարձնում է բովանդակազուրկ, “ոչ-պատմական”²³³: Հետևաբար, մեսիանիզմը չի կարող քաղաքական նախագիծ լինել: Հրեական մեսիականությանը Շոլեմը հակադրել է իրական հրեական պետության կառուցման սիոնիստական մոդելը, բացորոշ խոսելով այն մեծ վտանգի մասին, որ կարող է առաջ գալ *մեսիանիզմի կրոնական և սիոնիզմի քաղաքական* հղացքների գործնական նույնացումից:

Ժակ Դերիդան, դրան հակառակ, համարում է, որ “մշտական հետաձգումը”, այսինքն՝ *անվերջանալի ընթացքը տարբերությունից տարբերություն*, հետարդիական մարդու գոյության միակ հնարավոր կերպն է:

Արձանագրենք, որ սա էլ մեսիանիզմի դեմ պայքարելու ձև է: Հետարդիական հասարակությունը նորանոր մարգարություններով զարմացնելու փորձերը Դերիդան անպատեհ է համարում: Իր “Ապոկալիպսիս չկա՝ գոնե այժմ” հայտնի խտացման մեջ [90] մտածողը վճռականորեն հանդես է գալիս բոլոր նրանց դեմ, որոնք անպատասխանատու ձևով խոսում են *հայտնության* անունից, անտեսել տալով փաստական կյանքի նշանակերպ, լեզվականորեն արձանագրված բազմազանությունը:

Բայց խնդիրը, միևնույն է, մնում է առկախված: Մեսիանիզմի դեմ պայքարն ինքնին բավարար չէ պատմություն վերադառնալու համար, եթե այդ ձևով նվաճված “պատմականությունը” համատեղվում է *հավերժական հեղաձգման* հաղթարշավի հետ:

²³³ Հավերժ հետաձգման հայկական տարբերակի մասին ես խոսել եմ իմ «Homo Trickster»-ում (Ռուբիկոն 2/7/2004), մատնանշելով պատմությունից դուրս մնալու այն վտանգը, որ առաջ է գալիս «ապրելը» «գոյատևման կոչով» փոխարինելու դեպքում:

Հնարավոր է արդյոք պատմական լինել, եթե վճռական դիրքորոշման հանձնառությունը մշտապես հետաձգվում է:

Խնդիրը խորությամբ արծարծելու համար անհրաժեշտ է անդրադառնալ Դերիդայի օգտագործած մեկ այլ հասկացության՝ “ապոկալիպսիս” եզրի, բազմանշանակ բովանդակությանը: Այդ բառի երկու հիմնական իմաստները փիլիսոփան բացորոշում է իր վերը հիշատակված աշխատության մեջ:

Ապոկալիպսիսն այստեղ նախ բնորոշվում է որպես *հայտնություն, պայծառալուստ քաջահայտում*, որին հավակնել կարող է միայն նա, ով հասու է անմիջական գիտելիքին: Բացի այդ, արձանագրվում է, որ ապոկալիպտիկ հայտնությունը գիտելիք է “վերջի” մասին, այսինքն պնդում, որ կենսականորեն կարևոր ինչ որ բան շուտով հասնելու է իր ավարտին: Միայն այս երկու տեսանկյունների միաձուլումն է հանգեցնում մարգարեական տազնապ հնչեցնելու՝ *ալարմիզմի*, այն յուրահատուկ ձևին, որ կարող է բնութագրվել որպես արդիականության մեսիականություն:

Բայց արդյո՞ք այդ երկու տեսակետներն իսկապես այդպես անհուսալիորեն միաձուլված են: Արդյո՞ք ճիշտ պիտի լիներ, Մ. Ֆուկոյի կամ Ն. Լուիմանի կարգի հեղինակավոր գիտնականների սթափ և ռացիոնալ կշռադադատված վերլուծությունները, որ այս կամ այն հասարակական ֆենոմենի վերջն են կանխատեսում, որպես մեր ժամանակի ալարմիզմ և մեսիականություն ախտորոշել: Ինչու՞ մարդ իրավունք չունի իրազեկելու որոշակի հասարակական հարացույցների կերպափոխման և սպասվող վերջի մասին, եթե նրա հետազոտությունները դրա համար բավականաչափ հիմքեր են տալիս: Ի՞նչ է նշանակում *վերջի մասին խոսող խոսքի* վրա դրված այս արգելքը: Եվ վերջապես.

Ի՞նչ տեսք պետք է ունենա մի աշխարհ, որում ոչ մի բան ավարտվելու իրավունք չունի:

Հենց այս հարցադրումն է, որ Դերիդան անպատասխան է թողնում: Կազմաքանդման վարպետը, որ ապոկալիպտիկ դիսկուրսի ապոմոզականացումն իր նպատակն էր հայտարարել, հարց է տալիս անդրդվելիորեն.

“...Ինչի՞ են ձգտում և ի՞նչ նպատակով բոլոր նրանք, որ այս կամ այն բանի՝ մարդու կամ սուրբեկոյի, գիտակցության կամ պատմության, Արևմուտքի կամ գրականության, վերջն են ավելում: ...Ի՞նչ են անում նրանք: ...Որ ու՞մ գայթակղեն, կամ ու՞մ իրենց ենթարկեն, ահաբեկեն կամ ուրախացնեն” [103, 60]:

Այս համառ հարցումը, որն ավելի հարցաքննություն է հիշեցնում, իր բնույթով ոչ այնքան փիլիսոփայական է, որքան քաղաքական: Այն նման է ոստիկանական մի զեկույցի, որի հեղինակը հասարակական կարգը խախտող “քաղաքական ոչ կոռեկտության” դեպք է հայտնաբերել և տագնապի զանգ է հնչեցնում, պահանջելով զսպել խառնակիչներին: Որ խոսքն այստեղ հենց *կարգի* պաշտպանության մասին է, հավաստում է ինքը՝ Դերիդան, իր հետևյալ գնահատականով:

“Հենց միայն իր տոնի շնորհիվ... այն (ապոկալիպտիկ դիսկուրսը - Ա. Ո.) ի վիճակի է խարխլել իշխող դաշինքը կամ իշխող համաձայնությունը, քանի որ խճճում է սահմանումները: Դա մարտահարավեր է հաստատված կարգի նկատմամբ...” [103, 76]:

Կեցվածքը ծանոթ է. մի կողմից այն հիշեցնում է աջ հեգելեականների դիրքորոշումը “բանականի և իրականի” մասին հայտնի բանավեճում, մյուսից՝ աղերսվում Թեոդոր Ադորնոյի դառն իրոնիայով արձանագրված ձևակերպմանը. “Ձեզ դուր չի” գալիս մեր աշխարհը: Փնտրեք ձեզ համար մեկ ուրիշը”: Այն զարմանալի էլ չէր լինի, եթե մեկ այլ հեղինակի պատկանելիս լիներ: Բայց ինչու՞ հենց Դերիդան: Ինչու՞ գերքննադատական այս մտածողը, որ միշտ հայտնի է եղել ամեն մի կայուն օրենքի, սկզբունքի դեմ իր կասկածամտությամբ և փորձել է խուսափել դրանց պարտադրողականությունից այն աստիճան, որ բանականությունը՝ *լոգոսը* որպես այդպիսին, *բռնության*, եթե ոչ *բռնաբարության* սիմվոլ է համարել, իսկ “լոգոցենտրիզմը” “ֆալլոցենտրիզմ” է հորջորջել, անսպասելիորեն պահպանողական կեցվածք է ընդունում, պաշտպանելով “հաստատված կարգը” նրան “անհարկիորեն” կասկածի տակ դնողներից:

Միակ բացատրությունն այն է, որ Դերիդայի այդ, փաստորեն քաղաքականացված, դիրքորոշումը անմիջականորեն բխում է նրա տեսական հղացքի տրամաբանությունից: Իսկապես. եթե աշխարհում *ոչ մի էական բան չի ավարտվում*, ուրեմն նրանում *ոչ մի էական բան նաև տեղի չի ունենում*: Նրանում պատմությունը կասեցված է: Այն ապրում է “հավերժ ներկայում”, ուր “ոչինչ չի կարող վերջնական ձևով կատարվել և ավարտին հասցվել”:

Այս արձանագրությունը մեզ վերադարձնում է Գերսոմ Շոլեմի դրած պրոբլեմին: “Անվերջ հետաձգելով” “մարդու”, “սուբյեկտի”, “գիտակցության”, “Արևմուտքի” կամ “գրականության” *վերջը* - իսկ մենք հասկանում ենք, որ խոսքն այստեղ այդ

Ֆենոմենների պատմականորեն որոշակի ըմբռնումների *ավարտի* մասին է - մենք պետք է ազնվություն ունենանք, ազդարարելու “պատմության ավարտը” մի արարողություն, որն ի դեպ մեզ վաղուց հայտնի է իր դասական՝ հեգել-մարքսյան տարբերակով (կոմունիզմը որպես մարդկության “նախապատմության” ավարտ), և մոտ քսան տարի առաջ նորից իրականացվել է Ֆրենսիս Ֆուկույամայի “*End of History*”-ում՝ որպես լիբերալ հարաբերությունների հավերժությունն արձանագրող ուտոպիա:

Պատահական չէ, որ “պատմություն” բառը Դերիդան հաճախ չակերտների մեջ դնում [95, 89]: Դա իհարկե չի նշանակում, որ պատմությունն իսկապես ավարտված է: Բայց կարող է նշանակել, որ “հավերժ հետաձգման” հետարդիական աշխարհում մարդը ձեռքից բաց է թողնում պատմության կերտման ստեղծագործական գործառույթը, որն աստիճանաբար դառնում է անանձնական հարաբերությունների համակարգի սեփականությունը:

Կազմաքանդման “ընտրելը և ընտրված լինելը”

Վերն արդեն նշել ենք, որ հավերժ հետաձգման նույն միտումի դրսևորումն է Դերիդայի՝ *կազմաքանդման՝ դեկոնստրուկցիայի*, հռչակավոր հնարը: Նրա ծագումնաբանությունը հայտնի է. ակունքում գտնում ենք Մարտին Հայդեգերի *մետաֆիզիկայի դեստրուկցիան*, որով “հիմնարար գոյաբանության” հեղինակը ցանկանում էր զգուշորեն *կազմազերծել* արևմտյան մետաֆիզիկայի դարավոր կառույցը՝ նրա հիմքերին հասնելու և “մոռացված գոյությունը” վերագտնելու նպատակով: Հայդեգերի այդ ձեռնարկումն ուղղված է եղել մտածելու և ապրելու *քուն*՝ “իսկական”, վիճակի նվաճմանը, որը նա հակադրում էր արդիականության “անիսկական”, այսինքն՝ գործիքային, ինստրումենտալ-տեխնիցիստական գոյակերպին:

Հայդեգերյան մոտեցումը, այդպիսով, ենթադրում էր որոշակի *վերադարձ*՝ ո՛չ պահպանողական ավանդապաշտության իմաստով, այլ որպես անցյալի “եղելության” ստեղծագործական վերարծարծում՝ հանուն ապագա ձեռնարկի: Ահա այս առումով է, որ գերմանացու նախագիծը գտնվում է տուն վերադարձող Ուիլսոնի խորհրդանշանի ներքո, իսկ նրա հեղինակի ինքնանույնացումը էապես *հունական* է:

Սակայն Դերիդայի “հավերժական հետաձգումը” բացառել էր *տուն վերադառնալու* հնարավորությունը: Նրան ավելի մոտ է “թափառական հրեայի” դիցույթը, որում իսպառ բացակայում է ոչ միայն ապագա ձեռնարկի, այլև ընդհանրապես որևէ որոշարկված նշակետի գաղափարը: Պատահական չէ, որ այս կամ այն փիլիսոփայական ավանդույթի տեքստի “կազմաքանդումը” Դերիդան իրականացնում է *այն նույն լեզվով*, որով շարադրված է ինքը ավանդույթը:

Կազմաքանդումն, ըստ մտածողի,

“...մշտապես ներգրված է նույն այն լեզվի տարրի մեջ, որն այն կասկածի տակ է դնում, նա պարփակված է այդ տարրում, նրանում է հասկացվում և, մշտապես, որպես այդպիսին է հասկացվում: ...Դրա համար էլ ես երբեք կազմաքանդման մոտիվը չեմ կապել “ախտորոշման”, “հետ”-ի կամ “պոստ”-ի, “մահվան” փիլիսոփայության լինի, մետաֆիզիկայի, թե այլ բաների, “ավարտի” կամ “հաղթահարման” (համապատասխանաբար՝ “հետդարձի”) և վերջապես “վերջի” մոտիվների հետ: Իմ որևէ տեքստում այդպիսի լեքսիկայի որևէ հետք գտնել հնարավոր չէ” [93, 202-203]:

Մոտեցումն ակնհայտորեն հիշեցնում է Սոկրատյան “մայևտիկան”՝ այն իրոնիկ “մանկաբարձական” դատողությունների շղթան, որով մեծ աթենացին շփոթության մեջ էր գցում իր զրուցակիցներին: Բայց մի կարևոր հանգամանք պետք է հաշվի առնվի: Որքան էլ իրոնիկ, Սոկրատը դիրք ունի, որն աներկբայորեն հաստատվում է նրա էքզիստենցիալ որոշմամբ՝ նա թույն է խմում, այսինքն՝ ընտրում է մահը, միանշանակորեն հաստատելով իր համոզմունքները: Այս առումով, Սոկրատի կեցվածքը *էթիկական է*:

Դերիդայի հրաժարումը “որոշակի լեքսիկայից” այլ հիմքեր ունի. դա էլ հստակ գիտակցված դիրքորոշում է, որը, սակայն, միտված է *բոլոր հնարավոր դիրքորոշումների հարաբերականացմանը*: Նման մոտեցումը էապես *էսթետիկական է*: Որպես յուրահատուկ կենսակերպ այն լավ հայտնի է և նկարագրվել է Սյորեն Կիերկեգորի “կենսափուլերի տեսության” մեջ:

Դանիացի աստվածաբանը տարբերել է երեք հիմնական կենսափուլ՝ էսթետիկականը, էթիկականը և կրոնականը: Ի տարբերություն *սկզբունքների* վրա հենվող էթիկական կենսակերպի, էսթետիկականը կապված է *կյանքի անմիջականության* հետ: Վերջինս իր հերթին կարող է նայիվ՝ միամիտ, և գիտակցված դրսևորումներ ունենալ: Նայիվ էսթետիզմը, ըստ Կիրկեգորի, հեշտությամբ հաղթահարվում է էթիկական

դիրքորոշմամբ՝ բավական է, որպեսզի անմիջական կյանքով ապրողը տեղեկանա բարոյական օրենքի գոյության անհրաժեշտության մասին, այսինքն՝ թոթափի իր միամտությունը: Բայց եթե էսթետիզմը գիտակցված է, այն *“դիվային”* որակներ է ձեռք բերում, քանի որ սկզբունքն անտեսվում է ոչ թե անտեղյակության, այլ *“չար կամքի”* պատճառով: Իրոնիկ զգուշավորության տարածություն պահելով ամեն բանի նկատմամբ, էսթետիկը հրաժարվում է տարբեր հնարավորությունների միջև վերջնական ընտրություն կատարելուց: *“Ընտրություն չկատարելու”* այդ պարադոքսալ վճռականությունը արգելակում է նրա մուտքը էթիկականի ոլորտը:

Էսթետիկի համար ամեն մի *ակնթարթ* գոյություն ունի առանձին, նրա ընկալումը *ժամանակից դուրս* է, այդ պատճառով էլ նրան բնորոշ չէ *“կայացման”*, *“հետևողականության”* որակը [72, 146]: Եվ եթե կազմաքանդման մեթոդն էլ, ինչպես ենթադրեցինք, էսթետիկական է, ապա նրա անվերջությունը կուտակող, կումուլատիվ չէ²³⁴. այն պարզապես *հետաքրքրասեր* է:

Կիրկեգորից սովորել ենք, որ էսթետիկը, ցանկացած կենսական դիրքավորում վերածելով դատարկ՝ *“իմիջայլոց”*, հետաքրքրասիրության (լատիներենի *“inter-esse”*-ն հենց հայերեն *“ի-միջի-այլոց”*-ն է), կարող է նաև էթիկական դիրքորոշում ընդունելու պատրաստակամություն ցուցաբերել, որքանով որ վերջինս նրան *էսթետիկական խաղի* նոր հնարավորություններ է ընձեռում: Դրանով նա ավելի է նպաստում էթիկական դիրքորոշման թուլացմանը և վերջնական քայքայմանը: Դրա հետևանքով այն կորցնում է իր սուբստանցիոնալ կարգավիճակը և այլևս հանդես չի գալիս որպես ինքնիշխան կենսափուլ: Այն վերածվում է չեզոք սահմանային մի տիրույթի՝ *կոնֆինիումի*, որի գործառույթը էսթետիկականի և կրոնականի՝ բացառության վրա հիմնված ոլորտները միմյանց կապելն է:

Կիրկեգորը գտնում էր, որ այդպիսի էսթետիզմը կարող է հաղթահարվել միայն էքզիստենցիալ հավատի միջոցով, երբ մարդ իր մեջ համարձակություն է գտնում վճռական քայլ անել դեպի աստված՝ քայլ, որ ռացիոնալ հիմնավորելի չէ և արտաքին դիտորդին անհեթեթ է թվում: Ադորնոն այդ կապակցությամբ հիշեցրել է, որ էսթետիկական դիրքորոշումը Կիրկեգորի մոտ միայն էթիկական կենսակերպի

²³⁴ Նկատի ունենանք, որ «կուտակումը» ոչ միայն նվաճումներին, այլև կորուստներին է վերաբերվում, քանի որ բացասական փորձառությունը, նույնպես արդյունք է:

տեսակետից է որպես “վճիռ-չկայացնել” ընկալվում. կրոնականի սահմաններում վճիռն այնուամենայնիվ կայացվում է՝ երբ թոճիչքային անցում է կատարվում դեպի հավատը:

Երբ էսթետիկական կենսափուլը փոխարինվում է կրոնականով, նա միևնույն է պահպանում է իր էական ատրիբուտներից մեկը՝ ընդհանուր սկզբունքի տեսակետից չմեկնաբանվող իրավիճակների եզակիությունը: Եթե էսթետիկի համար միակ օրենսդիրը և ինքնիշխանը իր սեփական “ես”-ի ինքնաբուխ մղումն է, ապա հավատացյալի համար՝ աստվածային կամքը, որը սակայն անիմանալի է, հետևաբար անկանխատեսելի և իռացիոնալ:

Որոշ իմաստով ճիշտ կլիներ ասել, որ էսթետիկի իրոնիկ կամայականությունը փոխարինվում է իրոնիկ Աստծո կամայականությամբ, որին սուբյեկտը հոժարակամ հանձնում է իր ազատությունը: Ակնհայտ է, որ երկու դեպքերն էլ ենթարկվում են միևնույն տրամաբանությանը՝ դրանցում *ոչ թե բացառությունն է որպես օրենքի մասնավոր դեպք հանդես գալիս, այլ օրենքը՝ բացառության:*

Իհարկե, Դերիդան, ի տարբերություն բողոքական Կիերկեգորի, չի նախատեսում անցում կատարել դեպի կրոնականը: Բայց նրա բռնած ճանապարհը զարմանալիորեն նման է թվում: Իր ուշ աշխատանքներից մեկում նա անսպասելիորեն խոսում է “մեսիականությունից զուրկ մեսիականի անհորիզոն սպասման” մասին: Այդ գալիք անիմանալի վիճակը նա պատկերացնում է որպես “ազատություն առանց ինքնիշխանության, բազմօրինություն առանց ստրկության, մի խոսքով՝ կրավորական վճռի պես մի բան” [93, 207]:

Այս “կրոնազուրկ հավատի” գաղափարը նման է և նման չէ կիերկեգորյան հարացույցին: Աստվածաբանի համար խնդիրը սպասելը չի եղել, այլ վճռել կարողանալը: Կազմաքանդման վարպետն, ի տարբերության դրան, նորից և նորից հետաձգում է վճռական քայլը: Կարելի է ենթադրել, որ հավերժորեն խուսափելով սեփական կեցվածքը որոշարկող վճռից, նա հետաձգում է նաև վերջինիս հետ կապված պատասխանատվությունը: Բայց խնդիրն այն է, որ վճիռն իրականում հետաձգված չէ: Այն ավելի շուտ հանձնված է մեկ այլ *վճռորոշ ապրանքի*, որին հեղինակը պատրաստ է ենթարկվել իր “կրավորական սպասման” արդյունքում: Այս մոտիվը պատահական չէ Դերիդայի համար. նրա ակունքներում կանգնած է դեռևս “Գրի և տարբերության” մեջ մեջբերված եբրայական աֆորիզմը.

“Ռեբե Իլդեն ասել է. Ի՞նչ տարբերություն ընտրելու և ընտրված լինելու միջև, եթե մեզ ոչինչ չի մնում, ընտրությանը ենթարկվելուց բացի” [41, 106]:

Եվ եթե տարբերությունից տարբերություն շարժվող և սեփական վճիռն անվերջ հետաձգող էսթետիկը, որն առնվազն ավանդական իմաստով հավատացյալ չէ, պատրաստ է արտաքին մի *աղյանի* ենթարկվել, ապա բնական հարց է ծագում վերջինիս ո՞վ կամ ի՞նչ լինելու մասին:

Հետարդիականության մեկ այլ աստղ՝ Միշել Ֆուկոն, այս կապակցությամբ մեր ուշադրությունը կիրավիրեր “համակարգի” երևույթի վրա, հիշեցնելով, որ

“որոշ առումով մարդիկ վերադառնում են 17-րդ դարի տեսակետին, այն տարբերությամբ, որ ոչ թե մարդն է գալիս փոխարինելու Աստծուն, այլ ինչ որ անանուն մտածողություն, անսուբյեկտ գիտելիք, անդեմ տեսություն...” [240]:

Որպես առաջին մոտեցում այն հարցին, թե ի՞նչ է, այնուամենայնիվ, ընկած հիշյալ “անանուն մտածողության” կամ “անսուբյեկտ գիտելիքի” համակարգի հիմքում, օգտակար է արձանագրել, որ տարբերությունների այն մշտական փոխարկումը, որն անկասկած կազմորոշ է Դերիդայի մտքի համար, ներքին կապի մեջ է արդի հասարակության հիմնական և սահմանադիր գործառույթներից մեկի՝ *փոխանակման* գործողության հետ, որը նախ և առաջ *տնտեսական կապեզորիա* է:

Որպես այդպիսին այն երևան է գալիս զարգացման փուլերի մասին մեկ այլ՝ այս անգամ Կարլ Շմիտի, պատկերացման մեջ: Եթե դանիացի աստվածաբանի կենսափուլերի հղացքը անցում էր ենթադրում էսթետիկականից էթիկականին, իսկ դրանից՝ կրոնականին, ապա գերմանացի իրավաբանը, որը “երեք փուլերի օրենքի” հայտնագործումը կապում է Զանբատիստա Վիկոյի և Օգյուստ Կոնտի անունների հետ, խոսում է այն կարևոր դերի մասին, որ ունեցել է *էսթետիկականը* 18-րդ դարի բարոյամետությունից՝ *մորալիզմից*, 19-րդ դարի տնտեսամետությանը՝ *էկոնոմիզմին*, անցնելու ժամանակ:

Շրջված հերթականությունը՝ “էսթետիկական - էթիկական - կրոնական” Կիերկեգորի մոտ, “բարոյական - էսթետիկական - տնտեսական” Շմիտի, իրականում ոչինչ չի փոխում: Երկու դեպքերում էլ էսթետիկականի շնորհիվ նախապատրաստվում է անցումը վերջին փուլին: Աստվածաբանը սեղմում-նեղացնում է բարոյականը, որպեսզի էսթետիկականը դիալեկտիկորեն փոխակերպվի կրոնականի, իսկ իրավաբանը

ներմուծում է էսթետիկականը որպես ուղեկից-միջնորդ՝ բարոյականի և տնտեսականի հիմնարար բնագավառների միջև եղած անդունդը կամրջելու և առաջինից երկրորդին կատարված անցումը բացատրելի դարձնելու համար: Կարլ Շմիտի կարծիքով, “բոլոր հոգևոր ոլորտների էսթետիկացումը” հասարակությունը մղում է “նրբացված էսթետիկական սպառման և վայելքի”, որն էլ իր հերթին “ամենավստահ ճանապարհն է դեպի հոգևոր կյանքի համընդհանուր տնտեսականացում”: Այսինքն, էսթետիկականն է, ըստ Շմիտի, որ քայքայում է բարոյականը և փոխարինում այն տնտեսականով:

Կասկած չկա, որ այս իրողությունն առավել ցայտուն է երևում հենց հետարդիականության դարաշրջանում: Ընթերցողը, որ մեր “համընդհանուր տնտեսականացված” երկրի պայմաններում, ցանկանա էլ, չի կարողանա խուսափել այս կամ այն ապրանքը (կոկա-կոլան, ասենք, կամ “Նիվա” ավտոմեքենան²³⁵) *վայելելու, ըմբռնելու, բախտի բերմամբ շահելու*, դրա կապակցությամբ *հաճելի անակնկալի* գալու, մի խոսքով՝ ամենատարբեր և անսպասելի ձևերով *սպառելու և այդ սպառումից գերագույն հաճույք ստանալու*, իր գլխին թափվող հորդորներից (չասելու համար՝ հարձակողական պահանջներից), կհամաձայնի երևի, որ էսթետիկական կեցվածքն իր միշտ եզակի և պատահական անմիջականությամբ իսկապես անքակտելիորեն կապված է “էկոնոմիզմի” դարաշրջանի հետ: Երկուսի հիմքում էլ ընկած է անմիջականությունների փոխփոխարինելիությունը և նրանց անվերջ փոխանակման հնարավորությունը:

Այդ հանգամանքը հիմք է տալիս եզրակացնելու, որ գերագույն ատյանը, որին Դերիդան իր էսթետիկական անմիջականությամբ ապավինում է, ազատ ապրանքային փոխանակման սկզբունքի վրա հենված հետարդիական հասարակությունն է:

Պատրանք է, իբր հավերժորեն հետաձգելով “զուտ իմաստի” հետ իր հանդիպումը, Դերիդան ընտրություն չի կատարել: Իրականում նա ընտրել է գոյություն ունեցող համակարգը, բայց նաև ցանկացել առավելագույնս օգտագործել դրա ընձեռած ազատության աստիճանները: Եվ այնուամենայնիվ մտածողի մշտական նորարարության հավակնող ընթացքը դատապարտված է եղել պատվելու *ձեռնասուն անակնկալների* տարածքում: Որևէ տեսակետի կամ լեզվի գերակայությունը չճանաչող “կազմաքանդումը” անսպասելիորեն ներկայացել է որպես գոյություն ունեցող կարգի ջատագովություն:

²³⁵ Ժամանակի կոլորիտը չկորցնելու համար ես պահպանում եմ 2006-ին հրատարակված հոդվածում բերված օրինակը՝ ընթերցողը կարող է փոխարենը տեղադրել մեքենաների ավելի ակտուալ մակնիշներ:

“Ալարմիզմի” դեմ հանդես եկած փիլիսոփայությունն իրականում վերածվում է որոշակի ուղղվածությունից զուրկ “ակտիվիզմի”: Եթե ոչ մի էական բան աշխարհում չի փոխվելու, ապա բոլոր մնացյալ թափառումները՝ տարբերությունից տարբերություն, որ Դերիդան որպես իրական շարժ էր դիտարկում, ոչինչ այլ բան չեն, քան *իբր-սպրեդագործական* հռետորականություն, որն իրոնիկ անվտանգության դիստանց է ապահովել իր համար և մշտական շրջապատույտ է տալիս արգելոցային տարածքում:

Հետարդիական գլոբալացված տնտեսության և զանգվածային լրատվության հասարակությունում մարդու ինքնությունն ընտրություն կատարելու գործառույթը միտում ունի փոխարինվելու վերանհատական համակարգային հարաբերությունների պարտադրանքով: Նրանցում ջնջվում է “ընտրելու” և “ընտրված լինելու” միջև եղած տարբերությունը, ի ցույց դնելով վաղուց արդեն վերահսկողությունից դուրս եկած և այլևս autopoiesis-ի սկզբունքով գոյատևող հասարակական համակարգի “ընտրությանը” ենթարկվելու հեռանկարը:

“Անհորիզոն սպասման” հորիզոնները

Վերը շարադրածով հանդերձ, արդարությունը պահանջում է խոստովանել, որ որքան էլ Դերիդայի հղացքն օբյեկտիվորեն կախվածություն է ցույց տալիս համակարգի ինքնաբավ շարժից, սուբյեկտիվորեն՝ որպես ստեղծագործ անհատ, փիլիսոփան, իհարկե, գիտակցում է դա և ելք է փնտրում համատարած տնտեսական փոխանակումներից հյուսված ցանցի արգելոցից:

Տեսանկյունի նման փոփոխությունը նորից տանում է դեպի Հայդեգեր. “կազմաքանդման” հեղինակի գաղափարական կախվածությունը թողնաուբերգցի իմաստունից շատ ավելի խորն է, քան կարող էինք կարծել նրա շահագրգիռ ընթերցողներս և քան խոստովանում է ինքը՝ Դերիդան²³⁶:

²³⁶ Այդ մասին է վկայում այն կրքոտ եռանդը, որով Դերիդան փորձում է հիմնավորել, որ իր արածն անպայմանորեն տարբերվում է Հայդեգերի արածից [օրկ.՝ 93, 202]: Իհարկե, տարբերվում է, բայց հենց դրանով էլ ներկայանում է որպես հայդեգերյան մտքի «ճյուղավորում»: Միևնույն ժամանակ պարզ է, որ ասվածը հիմք չի տալիս ընդունելու Ֆերիի և Ռենոյի արտառոց բանաձևը՝ «Դերիդա = Հայդեգեր + Դերիդայի ոճ» [173, 114]:

Դերիդայի մտածողության մեջ տեղի ունեցած փոփոխության ազդակներից մեկը Հայդեգերի 1962-ին ներկայացված “Ժամանակ և գոյություն” զեկուցումն է: “Գոյություն և ժամանակ”-ի չգրված երրորդ մասը լրացնելու հավակնություն ունեցող այս տեքստում Հայդեգերը՝ հերթական անգամ անդրադառնալով “գոյ - գոյություն” զույգի տարբերակման խնդրին, հիշեցրել է, որ “գոյը կա” արտահայտությունը (*das Seiende ist*) լեզվական առումով կիրառելի չէ գոյության նկատմամբ: Այսպես, չի կարելի ասել “գոյությունը կա” (*Sein ist*), փոխարենը ասվում է՝ “գոյությունը տրվում է” (*es gibt Sein*)²³⁷: Սրանով գոյությանը վերագրվում է ի հայտ գալու, կամ նույնիսկ նվիրաբերվելու լրացուցիչ երանգ: Տպավորությունն ուժեղանում է նրանով, որ նույն “*es gibt*”-ի “*geben*”-ից սերում է “*Gabe*”-ն, որը նշանակում է “ընծա”: Այսինքն, հայդեգերյան դիսկուրսում *գոյությունն ընծայվում է*, այն հանդես է գալիս որպես *ընծա* [հմմտ. 173, 156]:

Մյուս աղբյուրը, որից Դերիդան օգտվում է “ընծայի” երևույթի կազմաքանդումն իրականացնելիս, Մարսել Մոսի՝ նվիրատվության պրակտիկաներին նվիրված դասական աշխատությունն է [188]:

“Ընծան” հատուկ նշանակություն է ձեռք բերում Դերիդայի համար, քանի որ այն արմատապես հակադիր է արդիականության սոցիալական համակարգին հատուկ տնտեսական փոխանակումների տրամաբանությանը՝ “զուտ ընծան” պատասխան նվիրաբերություն չի պահանջում.

“Ընծան չպետք է շրջանառության մեջ դրվի, այն չպետք է փոխանակվի, ոչ մի դեպքում չպետք է ներգրավվի փոխանակման ընթացքի, նորից ելակետին վերադարձող օղակաձև շրջապտույտի մեջ: Եթե տնտեսության համար շրջանի ֆիզուրն էական է, ընծան պետք է մնա ապատնտեսական” [96, 17]:

Հասկանալի է, իհարկե, որ իրականում ընծայման պրակտիկաները շատ ավելի խճողված են և ոչ միանշանակ: Ընծաները, միայն արտաքինապես պահպանելով “եզակի մարդու համար նախատեսված եզակի նվեր” լինելու թվացողությունը, իրականում դուրս չեն տնտեսական շրջապտույտից, նույնիսկ եթե վերանանք “ընծայման” այնպիսի

²³⁷ Գերմաներենում *es gibt*-ը, որ բառացիորեն նշանակում է «այն տալիս է» (*es*-ը չեզոք սեռ է ցույց տալիս), ավանդաբար օգտագործվում է առկայությունը նշանակելու համար (*es gibt zwei Knaben im Zimmer*՝ սենյակում երկու տղա կա) և ոչ մի լրացուցիչ իմաստ չի առաջարկում: Հայդեգերը գիտակցաբար ակտուալացրել է արտահայտության լեզվական ձևը, որպեսզի ցույց տա, որ «գոյությանը», ի տարբերություն գոյերի, չպետք է պարզ ներկայություն վերագրել:

արտառոց ձևերից, որպիսիք են, մի կողմից, կաշառքը, մյուսից՝ ցուցադրական նվերները, որոնք կոչված են բարձրացնելու ընծայողի հանրային վարկը: Ընծայման պրակտիկայում առանձնահատուկ տեղ է գրավում այսպես կոչված “փոտլաչ”-ը, որը տարածված է որոշ մելանեզիական, ինչպես նաև ամերիկյան հյուսիսի ցեղերի մոտ: Խոսքն այստեղ նվերին ավելի մեծ նվերով պատասխանելու ծեսի մասին է, որի ծավալումը հանգեցնում է միջցեղային կատաղի մրցակցության, իսկ երբեմն՝ ամբողջ ցեղերի սնանկացման և կործանման²³⁸:

Ընծայի երևույթի այդ երկիմաստությունը նկատի ունենալով²³⁹, Դերիդան եզրակացնում է, որ *զուտ*, այսինքն՝ *անհատություն*, ընծան՝ առնվազն տնտեսական փոխանակման պայմաններում, սկզբունքորեն անհնարին է:

Ընծայի՝ ինչպես նաև հյուրասիրության կամ ներումի, հնարավորությունը - եթե այդպիսին ենթադրելի է - կապված է դրանց *ան-պայմանության*՝ գործնական հանգամանքներով և ձևական կարգով չպայմանավորված լինելու հետ²⁴⁰:

Նույնը վերաբերվում է *արդարությանը*, որն *ան-պայման է՝ անհատալի*²⁴¹, որովհետև ռացիոնալ ճանապարհով չի մակաբերվում զուտ իրավական դրույթների անթերի իրագործումից: Դա “արդարություն է առանց իրավունքի” [98, 104], որը ենթադրում է ընծայում՝ առանց փոխանակման և շրջանառության:

Քանի որ հիրավի արդար վճիռը անվերջ հիմնավորումներ է պահանջում, անսահման արդարության գաղափարը, ըստ էության, կազմաքանդելի չէ: Ավելին, *կազմաքանդումն ինքնին ոչ այլ ինչ է, քան արդարության ընթացքը*: Վերջինս կարող է ընդհատվել միայն անհատական որոշմամբ, որն ըստ էության արտաքին ազդեցություններով չպայմանավորված “ցատկ” է:

Արդարության՝ արտաքին հանգամանքներով, այդ թվում նաև ժողովրդավարական քվեարկությամբ, պայմանավորված չլինելու թեզի կապակցությամբ, Հայնց Քիմերլեն նկատել է, որ Դերիդան այստեղ վտանգավոր ձևով մոտենում է “դեցիզիոնիզմին” [173,

²³⁸ Երևույթի դասական նկարագրությունը պատկանում է Մարսել Մոսին [124, 165-171]

²³⁹ Բավական է հիշել «gift»-ի երկու նշանակությունները՝ «նվեր» և «թույն»:

²⁴⁰ Հետազոտողներն այս կապակցությամբ խոսում են [168, 157] Դերիդայի՝ Ժորժ Բատայից կրած ազդեցության մասին [40, 400-444], նկատի ունենալով վերջինիս՝ *փոխանակման* «սահմանափակ» և *շոայլման (մսխման)* «համընդհանուր» էկոնոմիաների տարբերակումը:

²⁴¹ Վերը ներմուծած եզրն օգտագործելով՝ «ան-դունդ»:

159], նկատի ունենալով Կարլ Շմիտի թեզը՝ օրենքի կասեցման և ինքնիշխանի միահեծան որոշումների մասին²⁴²:

Սակայն, Դերիդան հաջողությամբ շրջանցում է այդ վտանգը: Նույն տրամաբանությամբ, որով տնտեսական փոխանակման հարաբերություններին հակադրվել էր ընծան, մտածողը հիմա էլ “թշնամու” հասկացությանը, որով Շմիտի մոտ կազմորոշվում է *քաղաքականի* ոլորտը, հակադրում է “ընկերոջ” հղացքը՝ որպես քաղաքականության այլընտրանքային մոդելի ատաղձ [247, 355]: Այս կապակցությամբ, Դերիդան վկայակոչում է Արիստոտելին, որն ընկերությունը օրենքից և քաղաքականությունից բարձր է դասել, քանի որ “Նիկոմախի էթիկայում” ասել է. եթե մարդիկ ընկերներ են, նրանք արդարության կարիքը չունեն: Բայց, եթե ընկերությունը արդարությունից բարձր է, այն ինքնին արդար է, դա *արդարություն է արդարությունից առաջ* [247, 383]:

Կարելի է ենթադրել, նշում է Դերիդան, որ արդարությունը երկու չափելություն ունի՝ չգրված և արձանագրված (կողիֆիկացված): Սրան համապատասխան, ընկերությունը՝ այդ թվում նաև քաղաքական ընկերությունը, կարող է լինել բարոյական և իրավական: Իր համար գրավիչը նախ և առաջ առաջինն է, քանի որ այն ներկայանում է որպես “ան-պայման”:

Փորձելով բացորոշել ընկերության կառուցվածքը, Դերիդան հատուկ ուշադրություն է դարձնում “հավասարության” հարաբերության վրա: Այս առումով, ընկերության համատեքստում “եղբայրը” ավելի կարևոր է, քան “հայրը” (“հայր – որդի”-ն ասիմետրիկ հարաբերություն է՝ բավական է հիշել Ֆրոյդի “եղբայրների դաշինքը” ընդդեմ հոր): Նույն չափանիշի տեսակետից գնահատելով կնոջը, Դերիդան հենվում է Նիցշեի այն մտքի վրա, որ կինը *դեռևս* ունակ չէ ընկերության, այլ գիտե միայն սերը և ընկերության մեջ էլ՝ իր զուտ սիրային փորձառության պատճառով, կամ բռնակալ է, կամ ստրուկ [247, 384]: Ասվածը, իհարկե, չի նշանակում, որ տղամարդիկ առավելություն ունեն ընկերության

²⁴² Դժվար չէ տեսնել, որ այսպես ըմբռնված արդարության հղացքն աղերսներ ունի Նիցշեի «տերերի բարոյականությանը», որքանով որ վերջինս չի կապվում առաքինի կյանքի համար տրվող փոխհատուցման հետ (տնտեսական փոխանակման սկզբունք), այլ հասկացվում է որպես *ողորմած փիրոջ ընծա*: Այստեղ մանավանդ հիշատակելի է Նիցշեական «գերմարդու» Հայդեգերի կարևորած բնորոշումը՝ «Կեսար Հիսուսի հոգով» [157, 51]:

հարցում՝ նույն Նիցշեի կարծիքով, սրանց շրջանում էլ գերակայում է “ախպերությունը” (Kameradschaft), ոչ իսկական ընկերությունը (Freundschaft) [247, 384]²⁴³:

Իսկական ընկերությունը մոտ է ժողովրդավարությանը [247, 385]²⁴⁴: Բայց, ինչպես չկան ընկերներ, որոնք կհամապատասխանեն ընկերության իսկական հասկացությանը²⁴⁵, այնպես էլ ժողովրդավարությունը միշտ “հետաձգված է”, միշտ “գալիք է”, այն կապված է ընկերության այնպիսի ըմբռնման հետ, որը դուրս է զուտ եղբայրական՝ *հոմո-ֆրատերնալ* և *ֆալլոգոցենտրիկ* սխեմաներից: Խոսքն այն մասին է, որպեսզի պատրաստ լինենք հավասարության փորձառությանը, արդարությանը, որը տարածվում է օրենքի ոլորտից այն կողմ [247, 388]:

Ինչպե՞ս կարող է այն իրականություն դառնալ: Որպես “պատասխանատու մտածողների” համագործակցություն՝ն, ինչպես Դերիդան ենթադրում է Մարքսի մասին իր էսսեում [102]: Հասկանալի է, որ նման հեռանկարը՝ գուցե և ցանկալի, նույնքան ուտոպիական է, որքան Պլատոնի գաղափարը պետությունը կառավարող փիլիսոփաների մասին: Դերիդան այդքան միամիտ չէ հույսը դրա հետ կապելու համար: Նա հիմքեր չունի “ավելի լավ ապագա” սպասելու՝ առավելագույնը, որ հնարավոր է գտնում, “ոչ կրոնական մեսիանիզմի” մասին խոսելն է:

Խորհրդանշական է, որ 1967-ին Հուսեռլի քննադատությամբ աղմկահարույց համբավ ձեռք բերած մտածողը, մահվանից մեկ-երկու տարի առաջ՝ 2002-ին, նորից անդրադառնում է բներևութաբանության ռահվիրայի գաղափարներին²⁴⁶: Այս անգամ, սակայն – սպասելիորեն – քննության նյութը “Եվրոպական գիտությունների ճգնաժամ”-ն էր [166], իսկ հարցադրման տոնայնությունը՝ փոխված: Եթե առաջին դեպքում նպատակը

²⁴³ Վստահ չեմ, որ հայերենը հնարավորություն է տալիս տարբերակելու այս երկու հասկացությունը՝ «ընկեր – բարեկամ»-ը դա չի արտահայտում կամ ոչ լրիվ է արահայտում: Ռուսներն այդ կապակցությամբ կառաջարկեին *приятель – товарищ* զույգը: Այսօրվա Հայաստանի քաղաքային մշակույթում շրջանառվում է «ախպերություն – ընկերություն» տարբերակումը, ընդ որում, բարձրը «ընկերությունն» է՝ որպես հոգեպես մոտիկ մարդկանց դաշինք, այն դեպքում, երբ՝ «եղբայրներին չեն ընտրում»:

²⁴⁴ Դերիդայի տեքստն ավարտվում է «Օ~, իմ ժողովրդավար ընկերներ» բացականչությամբ:

²⁴⁵ Որպես «Ընկերության քաղաքականության» բնաբան Դերիդան ընտրել է Արիստոտելին վերագրվող ասույթը՝ *Օ ընկերներ իմ, ընկերներ չկան*:

²⁴⁶ Խոսքը 2002 թվի օգոստոսին Նիսում տեղի ունեցած Փիլիսոփայական համաժողովում ներկայացված «Գալիք լուսավորության «աշխարհը» (բացառություն, հաշվարկ և ինքնիշխանություն)» զեկուցման մասին է [92]:

բանականի “կենդանի ներկայության” գաղափարի կազմաքանդումն էր, ապա այժմ Դերիդյան անհանգստացած է “բանականության պատիվը փրկելու” խնդրով [93, 160]:

Այդ կապակցությամբ հնչեցված իրոնիկ հարցերը. “Բանականության պատիվն արդյո՞ք բանականությունն է” կամ “Պատիվը բանակա՞ն է, թե՞ ռացիոնալ” [93, 162], ինչպես նաև յուրահատուկ հարցադրումը “բանականության շահի” մասին [93, 162], մի անգամ ևս հավաստում են, որ Դերիդային մտահոգողը բանականության տեխնիցիստական ձևախեղումն է, որը հանգեցնում է նեղ իմաստով ռացիոնալության, *հաշվարկելիության* գերակայությանը բանականության մյուս բոլոր դրսևորումների նկատմամբ²⁴⁷:

Լուծումը նա փնտրում է պրակտիկ բանականությանն առնչվող նպատակաբանության՝ *թելեոլոգիայի*, իմաստային շրջանակի շուրջը (ոչ ներսում), հարց դնելով *գալիք “իրադարձության”* մասին՝ այն մասին, թե “ի՞նչ է տեղի ունենալու *բանականության միջոցով* և *բանականության հետ*” [93, 182]:

“Իրադարձությանը” (մեր վերն ընդունած գրությամբ՝ “իւրա-դարձությանը”) ապավինելը արդեն իսկ նշան է այն բանի, որ Դերիդյան այստեղ էլ ոչ այնքան Հուսերլի, որքան Հայդեգերի ծիրում է: Կոնստելացիան հետևյալն է: Հայդեգերի հղացքում արդիականությունը (մոդեռնը), որպես պատկերացնող-հաշվարկող կենսակերպի մարմնավորում, կապվում է *գոյության բացակայության* դարաշրջանի հետ: Եվ եթե “Գոյություն և ժամանակ”-ի հեղինակն այդ բացակայությունը մեկնաբանում էր որպես “գոյության մոռացություն”, ապա ուշ Հայդեգերը – մենք դա հիշում ենք²⁴⁸ – դրա տակ նկատի ունի “գոյության կողմից լքված լինելը”: Այս տարբերությունը սկզբունքային է: Գոյամոռացության հաղթահարումը կարող է, գոնե՝ *cum grano salis*, համարվել մարդու ազատ կամքի գործը, բայց “ծածկյալ գոյության” վերստին ի հայտ գալը, նրա “երևակվելը”, բնականաբար, կախված չէ մարդուց: Դրա համար էլ հայդեգերյան “գոյապատմությունը” (*Seinsgeschichte*) ո՛չ գոյության և ո՛չ էլ մարդու, այլ գոյության՝ մարդու առջև “բացվելու” և “ծածկվելու” պատմությունն է: Միակ բանը, որ մնում է

²⁴⁷ Այս կապակցությամբ Դերիդյան հիշեցնում է, որ Հուսերլը սկզբունքային տարբերություն է դրել «խստության» և «ճշգրտության» միջև [93, 179], իսկ մեկ այլ տեղ խոսում է ռացիոնալի (*rationell*) և բանականի (*raisonnable*) միջև եղած փխրուն տարբերության մասին [93, 215]:

²⁴⁸ Հմմտ. Հայդեգերի բաժնի «Իւրա-դարձությունից» հատվածի հետ:

մարդուն (Dasein-ին), նրա *բաց լինելն է՝* “գոյության (վերա)դարձը” ապրելու և հանձն առնելու պատրաստակամությունը: Հենց սա էլ հայդեգերյան մտքի հմայքը լիովին չթոթափած Դերիդան անվանում է “անհորիզոն սպասում” կամ “կրավորական ընտրություն”:

Որքանո՞վ է երկու մտածողների այս զուգամիտումը համատեղելի “համակարգի կողմից ընտրված լինելու” և “պատմության կասեցման” գաղափարների հետ, որոնց միջոցով վերը բնորոշել ենք Դերիդայի մոտեցումից բխող հասարակական-քաղաքական հետևանքները: Արդյո՞ք, “պատմության ավարտի” մասին թեզը և Հայդեգերի “գոյապատմական” հղացքը չեն բացառում միմյանց:

Հեշտ է համոզվել, որ այդ երկու մոտեցումներն իրարամերժ չեն: Համակարգի *autopoiesis*-ը և մարդկային պատմության՝ դրանով պայմանավորված “ավարտը” *արդիականության* բնորոշիչներն են: Երբ Դերիդան սկսում է խոսել “փրկիչ չակնկալող մեսիանիզմի անհորիզոն սպասման” մասին, նա ելք է փնտրում մոդեռնի շրջանակից, ակնկալելով մարդկային պատմության մի նոր, որակապես այլ փուլ, որն անմիջականորեն չի բխում և չի մակաբերվում նախկինից (չէ՞որ նոր բանականությունը “թռիչք” է պահանջում):

Հայդեգերն այդ կապակցությամբ խոսելու էր գոյության վերադարձի, նրա “անթաքույց դառնալու” մասին: Դերիդան, սրան հակառակ, նորից և նորից շեշտում է իր մոտեցման “ոչ թելելոլոգիական” բնույթը: Թեև Հայդեգերին հայտնի չէ, թե որտեղի՞ց կամ ինչպե՞ս է ժամանելու գոյությունը, նա գոնե գիտե իր սպասածն ինչ է: Այնինչ Դերիդայի սպասումն ընդհանրապես զուրկ է որևէ հորիզոնից: “Իրադարձությունը”, որն իսկապես արժանի է այդ անվանը, գտնում է Դերիդան, պետք է ոչ միայն հատի անցնի նպատակաբանական իդեալիզմի սահմանները, այլև լինի *անկանխատեսելի*:

“Իրադարձությունը պետք է իր մասին հայտարարի անկանխատեսելիորեն, առանց նախազգուշացման... առանց սպասման հորիզոնի, առանց թելոսի, առանց նպատակաբանական ձևավորման, ձևի կամ նախաձևության (ohne Formation, Form oder Präformation)” [93, 192]:

Որ Դերիդան Հայդեգերի լեզուն կիրառել չէր կարող և դրա կարիքն էլ չուներ, հասկանում ենք՝ գոյության գործառույթը նրա հղացքում հանձնված է “différance”-ին, որը՝ լրիվ համապատասխան “գոյաբանական տարբերության” սկզբունքին, վերաբերվում է ոչ

թե այս կամ այն փաստացի տարբերությանը, այլ տարբերության հնարավորությանը որպես այդպիսին:

Տարբերությունների շարժն անվերջ է, և եթե տունդարձի ճանապարհը բռնած Ողիսևսի որոնումների ուղղությունն առնվազն կռահելի է, ապա ո՞վ կարող է կանխագուշակել, թե ուր կհասնի թափառական Ագասթերը: Եվ ինչու՞ է պետք բացառել, որ այդ անսահման շարժման ընթացքում, հնարավոր է դուրս գալ Համակարգի *autopoesis*-ի շրջանակներից և հասնել մեկ այլ, գուցե ավելի “արդար” վիճակի: Չէ՞ որ այստեղ՝ ի տարբերություն հայդեգերյան “գոյության վերադարձի”, որևէ միստիկական բան չկա: Մանավանդ, որ նման մտածողությունը հարազատ է հետարդիականությանը: Վկան՝ Դերիդայի հայրենակից Միշել Ուելբեկի “Կղզու հնարավորությունը” վեպը, որում գրոտեսկային գրականության միջոցներով ի ցույց է դրվում ամենաանմեղ թվացող փոփոխությունների արդյունքում ամենարտառոց վիճակների հանգելու հնարավորությունը [160]²⁴⁹:

Թերահավատ ընթերցողի հարցին, թե, այնուամենայնիվ, ի՞նչ (գոնե թեական) հիմքեր ունի Դերիդան, ենթադրելու, որ “այլ վիճակը” սկզբունքորեն նվաճելի է և կամ որտե՞ղ է պետք այն փնտրել, վերջինս նորից և նորից կհիշեցներ, որ *խրա-դարձության*²⁵⁰ դաշտում երաշխիքներ և առավել ևս՝ նպատակադրումներ չեն լինում. դրա համար էլ նա հրաժարվում է որևէ “թելոսից” և գերադասում է խոսել *ոչ կրոնական հավայի* մասին:

Նա կավելացներ նաև, որ այդպես մտածելն ու խոսելը չի հակասում բանականությանը, այլ հակառակը՝ հանդես է գալիս որպես “բանականությունը պահպանելու մեկ այլ միջոց” [160, 208]: Բայց դա արդեն այլ բանականություն է, որի շրջանակներում չի կարելի խոսել “պատասխանատվության” կամ “վճռի” մասին, առանց նկատի ունենալու “թոփչքի” անխուսափելիությունը [160, 194]²⁵¹: Գաղափարների այս շարքն ամփոփող արդյունքը վերն արդեն հիշատակված ուտոպիան է “*փրկիչ չականկալող մեսիանիզմի անհորիզոն սպասման... ինքնիշխանություն չունեցող ազատության..., ոչ իր օրենքն առանց ստրկանալու ընդունելու*” վերաբերյալ:

²⁴⁹ Ռուսերեն թարգմանությունը տես [60]:

²⁵⁰ Ասվածը նկատի ունենալով, իմաստ ունի «իր անվանն արժանի իրադարձությունը»՝ հայդեգերյան նմուշին համապատասխան, տարադարձել որպես «խրա-դարձություն»:

²⁵¹ Այսպես, օրինակ, *արդար* վճիռը հնարավոր չէ *հաշվարկող բանականության* միջոցով մակաբերել *իրավական* դրույթների ամբողջությունից [160, 201]:

Այս յուրակերպ սպասումն է (չասելու համար՝ հավատը), որ միավորում է Դերիդային և Հայդեգերին, որոնցից յուրաքանչյուրը շարժվում է *նոր մտածողության* սեփական տարբերակին ընդառաջ՝ պատրաստ նրան, որ գուցե “*պահանջվի երեք հարյուր տարի, որպեսզի այն սկսի աշխատել*” [հմմտ. 23, 245]:

Գլուխ 6

ԿԱԶՄԱՔԱՆԴՈՂ ԲՆԵՐԵՎՈՒԹԱՔԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ ՈՐՊԵՍ ԱԶԳԱՅԻՆ ԻՆՔՆՈՒԹՅԱՆ ՀԵՏԱԶՈՏՈՒԹՅԱՆ ՄԵԹՈԴ

I.

«Հասկացման» բներևույթը կարևոր մեթոդաբանական դեր ունի ազգային ինքնության հետազոտության բնագավառում: Այս դրույթի հիմքում ընկած է «ազգային ինքնության» որոշակի ըմբռնում՝ որպես *անցած և դեռևս անցնելիք ճանապարհի*: Նման կերպ հասկացված ինքնությունը «ոչ միայն շնորհ է, այլև հանձնարարություն», ավելին՝ ոչ միայն հանձնարարություն է, այլև «հանձն-առություն» [հմմտ. 11] :

Ազգային ինքնության ըմբռնումը որպես անցած և անցնելիք ճանապարհի առանձնահատուկ կարևորություն է ձեռք բերում մեր օրերում, երբ ազգային մտածողության և հանրային կյանքի ավանդական կառույցներն անմիջականորեն ենթակա են գլոբալացվող աշխարհի մարտահրավերներին՝ հանգամանք, որն անհրաժեշտ և անխուսափելի է դարձնում հայկական հասարակության հետագա արդիականացումը:

Ակնհայտ է, սակայն, որ զուտ տեխնիկական-օպերացիոնալ իմաստով իրականացված արդիականացումը²⁵² չի կարող հակասության մեջ չմտնել ազգային կենսաաշխարհի խորունկ շերտերի հետ: Հակասությունները մեղմելու, սոցիալական վարքի ավանդական մոդելների և անխուսափելի նորի միջև հավասարակշռությունը պահելու և օրգանական ամբողջի հասնելու միակ ճանապարհը *արդիականացումը որպես լուսավորություն իրականացնելն է*: Միայն այդ՝ լուսավորչական ճանապարհով է, որ ձևավորված, իսկ հաճախ նաև պաշտոնապես ընդունված արդիական կարգը կարող է կենսաաշխարհային պատվիրանի վավերականություն ձեռք բերել: Բայց լուսավորությունը չպետք է հանգեցվի հանրության մեջ արդիականացման վերաբերյալ գիտելիքների տարածման աշխատանքին: Խորունկ հանրային կարիքից ձեռնարկված լուսավորությունը

²⁵² Արդիականացումը՝ modernization, տարբերել արդիականությունից՝ moderne.

պահանջում է *համակարգային արդիականացման ներքին յուրացում*, որն իր հերթին առաջ է բերելու ոչ պակաս խորը կենսաշխարհային կերպափոխումներ:

Ազգային կենսաշխարհը հնարավոր չէ տրանսֆորմացնել առանց պատմականորեն անցած ճանապարհի փորձառության: Իսկ եթե հասարակությունը չի հասցրել անցնել պատմական զարգացման որոշակի փուլեր, ապա դրանք պետք է նվաճվեն գոնե սեփական կենսաշխարհային իրողությունների անդրադարձ վերամշակման և կազմաքանդող վերլուծության միջոցով: Եվ դա երկկողմ աշխատանք է, քանի որ ենթադրում է, որ արդիականացման օպերացիոնալ կանոններն էլ իրենց հերթին պետք է անընդհատ մեկնաբանվեն, վերամեկնաբանվեն, տրանսֆորմացվեն և լեգիտիմացվեն սեփական մշակութային ավանդույթի լույսի ներքո:

Սրանով է, որ անցած ճանապարհի փորձառության յուրացմանն ուղղված *հասկացումը* հանդես է գալիս որպես ազգային ինքնության հիմքում ընկած պատմական, մշակութային և սոցիալական իրողությունների *նորոգող յուրացման* մեթոդաբանական ելակետ:

II.

Մարդկային փորձառությունը որպես գիտակցության անցած ճանապարհ, հոգևոր բազմազանության օրգանական՝ «պրակտիկ-հոգևոր» միասնություն պատկերելու (հասկանալու) մեթոդն իր դասական ելակետն ունի Հեգելի «Ոգու բներկութաբանության» մեջ, որում հասարակության պատմական զարգացման ներքին տրամաբանությունը նկարագրված է որպես *գիտակցության փորձառություն*:

Շելինգի հետ բանավեճի ընթացքում Հեգելը նշել է, որ «Բներկութաբանության» խնդիրն է եղել անհատական («սովորական») գիտակցությանը մատուցել մի սանդուղք, որի օգնությամբ նա կարողանար հասնել փիլիսոփայական տեսակետի:²⁵³ Դա չի նշանակում, որ իրականության իդեալական բովանդակությունը՝ փիլիսոփայական գաղափարների մակարդակով «Բներկութաբանության» մեջ առկա չէ: Այն հանդես է գալիս որպես որոշակի հետնախորք, որն ուղեկցում է անհատական հոգու շարժը: Վերջինիս խնդիրն է՝ անցնելով համընդհանուր ոգու բովանդակությունը կազմող փուլերը, յուրացնել դրանց, վերածելով սեփական բովանդակության: «Բներկութաբանությունը»,

²⁵³ Ստորև ներկայացվող դրույթները հմնտ. [180, 532-539]:

այսպիսով, ցույց է տալիս «հոգու ճանապարհը, որն անցնում է սեփական մարմնավորումների շարանի միջով»:

Գիտակցության տարբեր աստիճանները, որոնք ուղղորդում են դեպի համընդհանուր ոգու տեսակետը, մարմնավորվում են «գիտակցության պատկերների» մեջ, որոնցում հավասարապես արտացոլվում և փոխառկայծում են անհատի հոգեբանությունը և ցեղի պատմությունը: Այդ իդեալականացված իրավիճակային մոդելները, ըստ Հեգելի, *հայտնի են* (bekannt), բայց դեռևս *ըմբռնված չեն* (nicht erkannt): Հոգու անցածը ոչ թե փիլիսոփայորեն իմաստավորված պատմությունն է, այլ մարդկային ճակատագրերի, տարբեր իրավիճակների մի հերթափոխ, որն անհատական գիտակցությանը թվում է պատահական, քանի որ ճանաչված չեն դրանց հետևում կանգնած օբյեկտիվ օրինաչափությունները [հմմտ. 180, 510]:

Մեխանիզմը, որի շնորհիվ տեղի է ունենում անցումը բուն պատմական իրականությանը, Հեգելը ներկայացրել է հետևյալ ձևով.

«Կոնկրետ պատկերը, ինքնաշարժման մեջ մտնելով, վերածվում է պարզ որոշակիության: Դրանով այն հասնում է տրամաբանական ձևի և կա նրա էականության մեջ: Նրա կոնկրետ գոյակերպն այլևս այդ շարժումն է, որն անմիջականորեն առկա է որպես տրամաբանական գոյակերպ: Դրա համար էլ կարիք չկա այդ կոնկրետ բովանդակությանը դրսից ֆորմալիզմ պարտադրել» [135, 55]:

Այսինքն՝ ոչ թե պատկերը, այլ նրա շարժումն է տեսանելի դարձնում կերպափոխության սխեման, որի վավերականությունը ձգվում է առանձին դեպքի սահմաններից անդին: Շնորհիվ այն բանի, որ կոնստելացիան, որում ներկայանում է պատկերը, իր մեջ սոցիալական հարաբերությունների զարգացման որոշակի տրամաբանություն է կրում, պատկերը բարձրանում է *օրինակելի գոյության* մակարդակի և ներկայանում է որպես սկզբունք կամ նույնիսկ՝ վարքի հանգունակ, որն ի վիճակի է մոդելավորել հետագա սոցիալական գործողությունները:

Պատկերների կրթող, փորձառություն ձևավորող ազդեցությունը բացատրվում է երկու գործոններով: Նախ, հետազոտվող գործընթացը զուտ տեսական չէ: Ճանաչող սուբյեկտն այստեղ համընկնում է ճանաչողության առարկայի հետ և, դրա շնորհիվ, տվյալ իրադրության շրջանակներում *ներկա է* որպես գործող անձնավորություն: Երկրորդ, զարգացումը հատում է առանձին տրված կոշտ իրավիճակի կաղապարը և պարտադրում

է անցում մեկ այլ իրավիճակի: Դրա շնորհիվ տրանսֆորմացվում են նաև պատկերները: Շարժումը, որի ընթացքում մարդու ճանապարհին նոր իրավիճակներ և նոր առարկաներ են հանդիպում, անվանում ենք փորձառություն: Հեգելն այդ կապակցությամբ ասում է.

«Այդ դիալեկտիկական շարժումը... որքանով որ այդպեղից նոր իրավ առարկա է առաջ գալիս, հենց այն է, ինչն անվանում ենք փորձառություն» [135, 78]:

Այս պահին ամենայն հստակությամբ արձանագրված է Մարտին Հայդեգերի՝ հեգելյան բներևութաբանությանը տրված մեկնաբանության մեջ.

«Բներևութաբանությունն այսպեղ ոգու ներկայության անունն է: Ոգին բներևութաբանության սուբյեկտն է, ոչ նրա առարկան»... Բներևութաբանությունը *«ոգու պարկերացումը»* չէ, այն *«ոգու գոյակերպն է, նրա ներկայությունը»* [145, 201]:

Հեգելյան մոտեցումն իր յուրահատուկ շարունակությունն է ստացել ինչպես մարքսյան պրակտիկայի փիլիսոփայության մեջ, այնպես էլ հերմենևտիկական հարացույցի շրջանակներում:

III

Կարլ Մարքսի փիլիսոփայության հակասպեկուլյատիվ բնույթի դրսևորումներից մեկն այն է եղել, որ «Կապիտալի» հեղինակը հրաժարվել է նախկին փիլիսոփայության մեջ կիրառվող «զուտ տրամաբանական», մտահայեցողական կառույցներից, դրանց փոխարինելով *մարդկանց պրակտիկ գործունեության պարկերամամբ* (Darstellung):

Հայտնի է, իհարկե, որ վերջինս, ուղիղ իմաստով վերցված, «դրական գիտությունների» (Մարքսի դեպքում՝ տնտեսագիտության) խնդիրն է, որոնք զանազան «իդեալական ռեալություններ» են կառուցում [իմմտ. առաջաբան]: Հետևաբար, ընդունելով մարքսյան մոտեցումը, պետք է նաև ընդունենք, որ փիլիսոփայությունը (որն ի տարբերություն սրանց, սեփական ռեալություն չի ձևավորում [231, 46-50]) իր ավանդական ձևի մեջ վերցված *վերառնվում է*:

Մարքսն այդ եզրակացությունն, իսկապես, արել է: Սակայն նա չի համարել, որ դրանով փիլիսոփայելու հնարավորությունը վերանում է: Փիլիսոփաները կարող են հենվել այլ բնագավառներում նվաճված կառույցների վրա, քանի որ դրանք, տեսականորեն արտահայտելով որոշակի կոնկրետ գիտական օրինաչափություններ, միևնույն ժամանակ *պարկերում են* (ցուցադրում են) դրանց գիտական օբյեկտների փոխակերպման ներքին տրամաբանությունը: Այդ «երկրորդ կարգի ակնհայտությունը» կապ չունի միստիկական

հայեցողության՝ ասենք, շեյնգյան «ինտելեկտուալ ինտուիցիայի», հետ: Նրա բովանդակությունը լիովին հնարավոր է ձևակերպել բացորոշ փիլիսոփայական դրույթների ձևով: Բայց խնդիրն այն է, որ *կոնկրետ նյութի շարժումից դուրս* այդ դրույթները կորցնում են իրենց նշանակությունը, վերածվելով ոչինչ չասող վերացականությունների:

Նյութի շարժումը հնարավոր է դիտարկել, հետևելով, թե ինչպես «դրական» գիտելիքի զարգացման ընթացքում «իդեալական ռեալությունը» դուրս է գալիս սեփական սահմաններից: Ժամանակակից գիտության մեթոդաբանությունն այդ գործընթացը հաճախ մեկնաբանում է որպես գիտական հանրության համաձայնության՝ կոնվենցիայի վրա հիմնված լեզվական շրջանակների (կարկասների) հերթափոխ: ²⁵⁴ Սակայն գիտական հարացույցների և դրա հետ կապված ռեալության փոխարինումը մեկ այլ իդեալական կառույցով միանվագ, ակնթարթային պրոցես չէ: Իրականության հետ բախումն է, որ գիտելիքը քայլ առ քայլ մղում է շարժման: Այդ շարժման ներքին տրամաբանությունը մշտական անցման, սեփական սահմաններից դուրս գալու, բովանդակության փոխակերպման տրամաբանություն է: Այն անխուսափելիորեն հակասական է, քանի որ ենթադրում է անցում մեկ *ինտելեկտուալ առումով մարսված, մտովի վերահսկվող* իդեալական ռեալությունից (գիտակցության *հայտնի պատկերից*) մեկ այլ՝ նույնքան «մարսված և վերահսկվող», անհակասական և այդ իմաստով կատարյալ իրականության (*հայտնի պատկերի*): Անցումն է, որ այդ պատկերները նաև *գիտակցված* է դարձնում:

Անցման «փիլիսոփայական տրամաբանությունը» հանդես է գալիս որպես ոչ փիլիսոփայական իրավիճակի կոնկրետ վերլուծության տրամաբանություն: Կոնկրետ-գիտական օրինաչափությունների տեսական արտահայտությունը միևնույն ժամանակ ծառայում է որպես փիլիսոփայական գաղափարների *ներկայացում*:

Ասվածը ստիպում է որոշակի վերապահումով վերաբերվել Լենինի այն մտքին, որ Մարքսը չի թողել «Տրամաբանություն»²⁵⁵ մեծատառով, բայց փոխարենը թողել է «Կապիտալի» տրամաբանությունը: Կարելի ենթադրել, որ Մարքսը *հենց դրա համար էլ* չի

²⁵⁴ Այդ գործընթացն իր դասական նկարագրություն է գտել Թ. Կունի «Գիտական հեղափոխությունների կառուցվածքը» աշխատության մեջ:

²⁵⁵ Նկատի ունի Հեգելի «Տրամաբանության գիտությունը»:

թողել «Տրամաբանություն» մեծատառով, որ թողել է «Կապիտալի» տրամաբանությունը: Այսինքն, նա շարժման մեջ է դրել տնեսագիտական նյութը և ասել. «Նայե՛ք, սա՛ է»:

Դժվար չէ տեսնել, որ «Կապիտալի» տրամաբանությունը, հանդես գալով որպես Հեգելի «հայտնի, բայց չճանաչված պատկերների» հղացքի հետագա զարգացումը, նոր հեռանկար է բացում ռացիոնալ ձևով նկարագրված իրականության շարժման տրամաբանությունը պրակտիկ-հոգևոր մակարդակով հասկանալու համար:

IV

Հերմենևտիկական հարացույցի հետազոտությունը ցույց է տալիս հեգելյան հարցադրման վերաիմաստավման այլ ճանապարհ: Այստեղ վճռորոշը «գիտակցության օրինակելի պատկերների» համեմատությունն է Հայդեգերի «օրինակելի գոյի» (Muster Dasein) հղացքի հետ: Վերջինս, ինչպես գիտենք վերը պարզաբանվածից, այն «արտոնյալ» կազմավորում է, որում ի հայտ է գալիս՝ *երևակվում* է ընդհանուրը, կատեգորիալը:

Հեգելի և Հայդեգերի ստեղծած կոնստրուկտների զուգահեռականությունը բացատրվում է նրանով, որ երկուսն էլ «բներևութաբանական ծագում» ունեն, այսինքն գործ ունեն «իրենց ցույց տվող» բներևույթները մտովի նայել-տեսնելու հետ: Սակայն Հայդեգերը հենվել է ոչ թե Հեգելի, այլ Հուսեռլի բներևութաբանության վրա: Այստեղ այդ հիմնարար մեթոդների համեմատական վերլուծության տեղը չէ [մանրամասն՝ 176, 174-196]: Մեր խնդրի համատեքստում բավական է նշել, որ դրանք տարբեր նպատակներ են հետապնդել:

Հուսեռլը մշակել է գիտակցության հետազոտության մեթոդաբանական հիմքերը, Հեգելը հետևել է գիտակցության կենդանի ընթացքին [իմմտ. 176, 182]: Դրան համապատասխան, հուսեռլյան «ֆենոմենների» հիմնարար հատկությունը ոչ թե ինքնաշարժումն է, այլ պարզ հերթափոխը: Գիտակցությունը կենտրոնանում է իր իսկ բներևույթների հոսքի վրա, հայում-զննում է դրանց, և այդ ընթացքում վերջիններս «իրենք իրենց ցույց են տալիս»:

Չնայած այդ տարբերությանը, հայդեգերյան «արտոնյալ գոյը» բավական մոտ է կանգնած Հեգելի «գիտակցության պատկերներին»: Դա բացատրվում է նրանով, որ Հայդեգերը արմատական վերաիմաստավորման է ենթարկել Հուսեռլի առանցքային կատեգորիաներից մեկը՝ *ինքնենցիոնալությունը*: Եթե հուսեռլյան բներևութաբանության

մեջ այն պարզապես նշանավորում էր գիտակցության՝ միշտ դեպի դուրս, դեպի առարկան ուղղված լինելու հատկությունը, ապա Հայդեգերի հղացքում այն գոյաբանականացվել է և հարաբերվել է բուն մարդու հետ՝ որպես որոշակի նմուշ-գոյի, որում երևակվում է «գոյությունը»: Դիտարկելով մարդուն որպես ինքն իր սահմանները մշտապես հատող (արտա-կայող) *ներ-կայություն* (Dasein), Հայդեգերը շեշտել է մարդու պատմականությունը (հանգամանք, որ բացակայում է Հուսեռլի մոտ) և վերադարձրել է բներևութաբանությանը ինքաշարժման գործառույթը:

Արմատական տարբերությունը Հայդեգերի և Հեգելի միջև այլ տեղ է: Վերջինս, հետամուտ լինելով անհատական գիտակցության արկածներին, կասկած չունի, որ դրանք ծավալվում են բացարձակ ոգու ունիվերսալ տրամաբանության ֆոնի վրա (որքանով էլ այն չի գիտակցվում «Բներևութաբանության» հիմնական հերոսի՝ «հասարակ գիտակցության» կողմից), այն դեպքում, երբ Հայդեգերը համոզված է (առնվազն մինչև «շրջադարձը»), որ որևէ գիտակցություն – մինչոեֆլեքսիվ կամ փիլիսոփայական – չի կարող ունենալ նման արտոնյալ, արտապատմական տեսակետ, որովհետև *ներ-կայությունը* միշտ գոյություն ունի «այստեղ և հիմա»:

Քանի որ ներ-կայությունը չի կարող ապավինել իրենից դուրս գոյություն ունեցող «ունիվերսալ տրամաբանությանը», այն ստիպված է հենարան փնտրել *մշակութային ավանդության* մեջ: Սրա հետ կապված, Հայդեգերն առանձնահատուկ ուշադրություն է դարձրել ավանդության հետ աշխատելու կերպի վրա: Մենք հիշում ենք Հայդեգերի եզրակացությունն այն մասին, որ ժամանակի հետ անշահախնդիր և ձևական կրկնության արդյունքում խեղաթյուրված, բովանդակազրկված ավանդության նորոգման միակ ձևը նրա նորովի, *կազմազերծող* վերարտադրությունն է: Կազմազերծման ուղղությունն ու ընթացքը գնահատող չափանիշը ներկան է՝ որքանով որ ավանդությունը կազմաքանդվում է հանուն ներկայի, հանուն նրա՝ ներկայում նորովի կրկնության:

«Հասարակ գիտակցությունը» «ունիվերսալ սկզբունքի» հետ հարաբերող հեգելյան մոտեցումը լիովին համապատասխանում է «ճանապարհ անցնելու»՝ արդիականացումը լուսավորության միջոցով հիմնավորելու, այն *հասկանալի, հեղեղաբարձ կենսունակ* դարձնելու վերը ներկայացված պահանջին: Բայց հայդեգերյան բներևութաբանությունը («հիմնարար գոյաբանությունը») դրան երկու կարևոր տարր է ավելացնում:

Նախ, մերժելով արտաժամանակային ունիվերսալ տեսակետի գոյությունը, այն հարաբերականացնում է «արդիականացում - լուսավորություն» զույգին հատուկ «վարպետ - աշկերտ» հարաբերության երանգը, շեշտելով գիտակցության փորձառության ձեռքբերման ինքնուրույն բնույթը:

Երկրորդ՝ ներմուծելով ավանդության *կազմազերծման* սկզբունքը, նա պարտադիր է դարձրել քննադատական վերաբերմունքն ինքնության խնդիրների նկատմամբ: «Կազմազերծումն» իր հետագա զարգացումն է ստացել Ժակ Դերիդայի «կազմաքանդման» հղացքում:

V

Մարքսյան՝ «պրակտիկայի» և հայդեգերյան՝ «նմուշ-գոյի» շարժման վրա հենված մոդելները միայն կարևորագույններն են նմանատիպ մեթոդաբանական հանգունակների շարքում: «Օրինակելի գոյերի» հետ աշխատելու մեկ այլ ուղղություն է մշակել Ջորջո Ագամբենը, որը պատկանում է Հայդեգերի «անուղղակի հետևորդների» թվին (որպես հետդոկտորալ հետազոտող ունկընդրել է Հայդեգերի դասախոսությունները Հեգելի և Հերակլիտեսի մասին):

Ագամբենն այդ կազմավորումներն անվանել է *հարացույցներ* [252], շեշտելով, որ դրանցով կատարված աշխատանքը տարբերվում է պատմաբանի արածից: Հարացույցների մեթոդը փոխաբերական չէ, քանի որ այն չի առաջնորդում եզակիից դեպի ընդհանուրը, ոչ էլ հակառակը, այլ շարժվում է եզակիից եզակի²⁵⁶: Սրանից ելնելով, Ագամբենը հարացույցը սահմանել է որպես «եզակի, որն ինքն իրեն ի ցույց է դնում որպես այդպիսին և դրանով իսկ նոր գոյաբանական համատեքստ է ստեղծում»: Նա վկայակոչել է «պարադիգմ» բառի ստուգաբանությունը, որ հունարենում նշանակում է «այն, ինչ ցուցադրվում է կողքին»:

Դժվար չէ տեսնել, որ հարացույցի այս բնորոշումը համընկնում է բներկույթի հուսեռ-հայդեգերյան սահմանման հետ: Ագամբենի մոտեցումը տրանսցենտալ-փիլիսոփայական երանգավորում է ստանում, երբ նա նշում է որ «գոյաբանական համատեքստերը» հարացույցի միջոցով միևնույն ժամանակ «կազմավորվում են և ըմբռնվում»: Այստեղ հատուկ կարևորություն ունի Լ. Ֆոյերբախին կատարած նրա հղումը,

²⁵⁶ Հմմտ. Շլայերմախերի «էթիկական կառուցավորման» հետ:

ըստ որի «ամեն մի երկի մեջ փիլիսոփայական տարրը նրա զարգացման ունակությունն է»: Այդ ունակությունն Ագամբենը մեկնաբանում է Շլայերմախերի հայտնի պահանջի ոգով՝ «գրությունը հասկանալ ավելի լավ, քան հեղինակն է հասկացել»: «Հարացույցի յուրահատկությունն այն է, որ այն կասեցնում է անմիջական փաստական հղումը (ռեֆերենցիան), ներկայացնում է իր ճանաչելիությունը որպես այդպիսին և դրանով նոր պրոբլեմային համատեքստեր է ստեղծում»:

Խոսելով իր ստեղծած հարացույցների՝ «հոմո սակերի» [74] և «մուսուլմանի» [75] մասին, Ագամբենը դրանց նախորդած դասական մոդելների շարքում հիշատակել է Միշել Ֆուկոյի «պանօպտիկումը»: Շարքը կարելի է երկար շարունակել՝ մենք կբավարավենք ամենահայտնի օրինակներով, հիշատակելով Ս. Կիրկեգորի «առաջին մեղքի» և «Իսահակի զոհաբերության» պատմությունները, ինչպես նաև Զ. Ֆրոյդի «տոտեմն ու տաբուն»:

VI

Հետազոտությունների նույն ծիրին են պատկանում Ժիլ Դըլյոզի և Ֆելիքս Գվատարիի առաջադրած «կոնցեպտուալ պերսոնաժի» և Պոլ Ռիկյորի՝ «ինտրիգի» հղացքները [38, 71-98]:

Կոնցեպտուալ պերսոնաժի տակ հեղինակները հասկանում են փիլիսոփայության մեջ օգտագործվող այնպիսի ֆիգուր, որը հանդես է գալիս ոչ որպես «էություն» կամ «իր», այլ որպես «իրադարձություն»: Այն տիրապետում է որոշակի տրանսֆորմացիոն ուժի և «իրեն ցույց է տալիս» շարժման մեջ: Կոնցեպտուալ պերսոնաժները չեն նույնանում պատմական կամ դիցաբանական հերոսների կամ իրավիճակների հետ, թեև հաճախ մարմնավորվում են դրանցում: Բայց նրանք հնարավորություն են տալիս նոր, ձերբազատվող հայացքով ընկալել դրանց հետևում թաքնված լեգիտիմացնող ավանդույթներն ու սոցիալական կարգերը:

Կոնցեպտուալ պերսոնաժի *շարժը*, որը նրա ստեղծողները փոխաբերաբար անվանել են «իրադարձություն», հետարդիական մտածողության օպերացիոնալ լեզվով կարող է ներկայացվել այդ իրադարձության *ինտրիգի* տեսքով: Նման լեզվական հեռանկարի ընտրության շնորհիվ հնարավոր է դառնում *գիտակցության պատկերների / արտոնյալ գոյերի* ներքին կերպափոխումները ներկայացնել որպես որոշակի պատմության դրվագների շարք:

Այդ քայլը կատարել է հերմենևտիկական ուղղության մեկ այլ նշանավոր ներկայացուցիչ՝ Պոլ Ռիկյորը, հաստատելով «ինտրիգի արտադրողական գործողության» առաջնայնությունը ընդդեմ «ստատիկ կառուցվածքների, աքրոնիկ հարացույցների, արտաժամանակային անփոփոխականների»։ Խնդրի փիլիսոփայական հիմնավորման նպատակով նա ի ցույց է դրել զուգահեռականությունը «ինտրիգի կոնֆիգուրացնող ակտի» և Կանտի «արտադրողական երևակայության» միջև։²⁵⁷

Այստեղ նկատի է առնվել, որ Կանտի մոտ դատողականության կատեգորիաներն ի սկզբանե սխեմայացված են արտադրողական երևակայության միջոցով։ Սխեմատիզմն այն պատճառով է կարևոր, որ նրա միջոցով սինթեզվում են դատողականությունը և ինտուիցիան։ Ինտրիգի կառուցման ընթացքում առաջ է գալիս միևնույն «խառը մտահասությունը», որում «պատմված պատմության» աղը, թեման, գաղափարը միահյուսվում է հանգամանքների, բնավորությունների, դրվագների և ճակատագրի կեղծմանների մասին ինտուիտիվ պատկերացումների հետ, առաջնորդելով դեպի «պատմության» ավարտը։ Դրա համար էլ Ռիկյորը հնարավոր է համարել խոսել պատմողական գործառույթի (նառատիվ ֆունկցիայի) սխեմատիզմի մասին։ Այդ սխեմատիզմն առաջանում է իրական պատմության մեջ և իր մեջ կրում է ավանդության բոլոր բնութագրական գծերը – ոչ «մեռյալ նստվածքի» իմաստով, այլ՝ որպես բանաստեղծական ակտի ստեղծագործական մոմենտների կենդանի փոխանցում։

Մեր հետազոտության համատեքստում Ռիկյորի առաջադրած մոտեցումը կարևոր է նաև այն պատճառով, որ այն վերառնում է պրակտիկ-հոգևորի «ռեպրեզենտատիվ» և «լեզվական» կողմերի միջև առկա հակասությունը, որը Հուսեռլի մենտալիստական փիլիսոփայությունից սերող հայդեգերյան հղացքն ի վիճակի չէր լիովին հաղթահարել։ Նմուշ-գոյի կերպափոխումը «կոնցեպտուալ պերսոնաժի» և վերջինիս «անցած ճանապարհի» նարատիվ նկարագրությունը որպես «ինտրիգ» հնարավորություն է տալիս վերջնականապես միավորել իդեալական ռեալության սխեմատիզմը և լեզվի

²⁵⁷ Հղումն ավելի քան տրամաբանական է։ Կանտյան «Առաջին կրիտիկայի» սխեմատիզմի մասին պարագրաֆն այն ակունքն է, որից գերմանական դասական փիլիսոփայության մեջ ներխուժել է շարժումը՝ Ֆիխտեի «ես»-ից մինչև հեգելյան բներևութաբանության «հասարակ գիտակցությանն արկածները։ Նույն համատեքստում պետք է դիտել նաև Հայդեգերի հետաքրքրությունը կանտյան սխեմատիզմի նկատմամբ [148]։

նկարագրական հնարավորությունները, որի մասին խոսվել էր ատենախոսության ներածական մասում:

VII

Ընդհանրացնելով անցած ճանապարհի ընթացքում նվաճված արդյունքները՝ գրական տեքստի նշանաբանական վերլուծությունից մինչև մինչև կոնցեպտուալ պերսոնաժների շարժը նկարագրող նառատիվները, կարող ենք արձանագրել, որ դրանք հավասարապես հիմնավորում են հետազոտության սկզբում առաջադրված վարկածը հասկացման «պրակտիկ-հոգևոր» բնույթի մասին: Նկարագրված բոլոր դեպքերում հասկացման մեջ երևան է գալիս անմիջական ընկալման՝ *ըմբռնման*, տարրը, որը սակայն վերաբերվում է ոչ միայն ուղղակիորեն տրվածին, այլ նախ և առաջ նրանում երևակվող լրացուցիչ համատեքստերին: Վերջիններիս դրսևորման ձևերը բազմազան են, սակայն դրանց հիմնական մասը արմատավորված է ավանդության մեջ և պահանջում է վերջինիս հետևողական քննադատական վերաիմաստավորում:

Ավանդության հետ աշխատելու հիմնական ձևը նրա «կրկնությունն է ժառանգությունից» (Հայդեգեր), որն իրականացվում է ներկայի համատեքստում: Դրա միջոցով է, որ «հասարակ», այսինքն՝ անհատական գիտակցությանը «հայտնի», բայց իրենց խորքային իմաստով «չճանաչված» պատմական և մշակութային կազմավորումները քննադատական փորձության են ենթարկվում որպես օրինակելի «նմուշ-գոյեր» և կերպափոխվում են ժամանակի պահանջին համապատասխան:

Կոնցեպտուալ պերսոնաժները ներմուծումը փաստորեն հանդես են գալիս որպես «նմուշ-գոյերի» հղացքի հետագա կոնկրետացում: Նման կազմավորումների օգտագործումն ազգային ինքնության հետազոտության ընթացքում օգնում է հոսունացնող (հեղա-փոխող) շարժման մեջ դնել ազգային գիտակցության քարացած, դեռևս իրենց ողջ բովանդակությամբ չիմաստավորված պատկերները, որպեսզի այդ «մանկավարժական առաջխաղացման» ընթացքում հնարավոր դառնա հասկացութային մակարդակով բացորոշել և ըմբռնել ժողովրդի պատմական զարգացման փուլերը:

Առաջարկված «պրակտիկ-հոգևոր» մոտեցումը զուտ տեսական վերլուծությունից տարբերվում է նրանով, որ թույլ է տալիս արտահայտել ոչ միայն տեսական նախադրյալները, այլև մարդու ինքնահաղթահարման տառապանքը, այն նկարագրելով կոնցեպտուալ պերսոնաժի կերպափոխությունների շարքի (ինտրիգի) միջոցով:

Գիտակցության կերպափոխվող պատկերների ռեֆլեկտիվ նկարագրությունը և դրանից առաջ եկող պատկերային կոնստելացիաները հնարավոր են դարձնում ազգային կենսաաշխարհի քննադատական կազմաքանդումը: Նրանք կազմալուծում են ոսկրացած կենսաաշխարհային ապրիորին, այն ընկալունակ դարձնելով արտաքին ազդակների հանդեպ: Այստեղ գրության և ընթերցողի աշխարհների փոխթափանցում է տեղի ունենում: Որոնելով մեր սեփական ինքնությունը, մենք շարունակականություն ենք ապահովում «նախասկզբնական պատմության» և իրական պատմության միջև և պատասխանատվություն ենք ստանձնում վերջինիս համար:

VIII

Քանի որ նման ընթացակարգում կենսաաշխարհային իրողությունների բերնութաբանական նկարագրությունը միևնույն ժամանակ հանդես է գալիս որպես *կազմաքանդում*, առաջարկված մեթոդը կոչվել է «*կազմաքանդող բերնութաբանություն*»: Ակնհայտ է, որ այդ մեթոդի կիրառությունը *լուսավորական նպատակ* է հետապնդում, քանի որ նրա բուն խնդիրը է ոչ թե հասարակության արտաքին, հաճախ ձևական արդիականացումն է, այլ վերջինիս հիմքում ընկած խորքային տրամաբանության իմաստավորումը և արժևորումը:²⁵⁸

IX

Ազգային կենսաաշխարհի բերնութաբանական կազմաքանդման մեթոդն իր կիրառությունն է գտել ատենախոսության հեղինակի մի շարք աշխատություններում: Դրանք են «Homo trickster»-ը [235], «Ուխտի միաբանությունը» [238, 22-51], «Չարենցի ժամանակը (Ոգու մասին)» [19], ինչպես նաև «Հայ անհատը և նրա հասարակությունը» [16, 121-135], որում ներկայացված երկու մոդելները՝ «կարգին հասարակությունը» և «Ջուղա-3»-ը գալիս են լրացնելու առաջին երեքում առաջարկված ֆիգուրներին:

«Homo trickster»-ում ցույց է տրվել, որ հայոց պատմության յուրահատկությամբ պահմանավորված «հետաձգված գոյության» ֆենոմենը, որն իր մարմնավորումն է գտել Փոքր Մհերի դիցույթի մեջ, պայմանավորում է հանրային կյանքի «էսթետիզացումը», որի արդյունքում օրենքների գործողությունը փոխարինվում է բազմաթիվ «բացառությունների»

²⁵⁸ Կազմաքանդող բերնութաբանության մեթոդի հիմնավորումը ներկայացված է հեղինակի հետևյալ աշխատություններում [253; 234]:

խաղով, հասարակությունը հասցնելով անոմիայի վիճակի, որի մարմնավորումն է հնարներ բանացնող «հոմո թրիքստերը»:

Երկրորդ ուսումնասիրության մեջ հավաքական ֆիզուրի դերը ստանձնել է «ուխտի միաբանությունը»: Վերջինիս կերպափոխությունների հետազոտության հիման վրա ցույց է տրվել, որ Վարդանանց առասպելից հայտնի կոլեկտիվ մահվան հրամայականը, իր լայնորեն հայտնի դրական բովանդակության հետ մեկտեղ, մարմնավորում է նաև ամբողջատիրական միտումներ, որքանով որ կոլեկտիվ մահվան իրականացումը արդի հասարակության մեջ հնարավոր է միայն քաղաքական բռնության միջոցների կիրառության պայմաններում:

«Չարենցի ժամանակը (Ոգու մասին)» մենագրության մեջ հետազոտության են ենթարկվել ազգային ինքնության զարգացման ընթացքում ինքնահաղթահարման սուբյեկտիվ և օբյեկտիվ տեսանկյունները, որպես ստեղծագործ անհատի և սոցիալական ամբողջի կերպափոխման նախադրյալներ:

«Հայ անհատը և նրա հասարակությունը» հոդվածում առաջարկված է ևս երկու մոդել՝ «կարգին հասարակությունը» և «Ջուղա-3»-ը, որոնք նախատեսված են արդի հայ հասարակության ներքին՝ ոչ պաշտոնական կառուցվածքների հետազոտության համար:

Այդ ամենով հանդերձ, առաջարկված մեթոդի արժեքը ոչ թե առանձին՝ ի վերջո վերացական դրույթների վերհանումն ու ձևակերպումն է, այլ կոնցեպտուալ պերսոնաժի հետ միասին «ճանապարհ անցնելու» ընթացակարգը: Դրա շնորհիվ է, որ այն հանդես է գալիս ոչ թե որպես «ապացույց» կամ «բացատրություն», այլ որպես «ցուցադրություն»:

Առաջարկված մոտեցման յուրահատկությունը ճիշտ հասկանալու համար անհրաժեշտ է նշել, որ առաջարկված մեթոդի և նշված աշխատություններում հետազոտված կոնցեպտուալ պերսոնաժների ու ֆիզուրների միջև անմիջական պատճառահետևանքային կապ գոյություն չունի: Այնպես չէ, որ հեղինակը սկզբից մշակել է ազգային ինքությունն իմաստավորելու մեթոդ, իսկ հետո այն կիրառել է վերոհիշյալ աշխատություններում: Ավանդության հետազոտությունը և դրա մեթոդաբանական ռեֆլեքսիան ընթացել են զուգահեռ՝ ավելորդ անգամ հիմնավորելով Հեգելի հանրահայտ թեզը. «Մեթոդը բովանդակության ներքին ինքնաշարժման ձևի գիտակցությունն է» [35, 107]: Սա հասկացման հերմենևտիկական ըմբռնման այն առանցքն է, որն ընկած է ինչպես

Հեգելի «Ոգու բներկութաբանության», այնպես էլ Գադամերի «փորձառության» հղացքի հիմքում:

ԱՄՓՈՓՈՒՄ

1. Հասկացման հիմանահարցը կենտրոնական տեղ ունի ժամանակակից փիլիսոփայության մեջ: Թեև այն առկա է համարյա բոլոր փիլիսոփայական ուղղություններում, խնդրի հետազոտության գործում հերմենևտիկական փիլիսոփայության նվաճումներն առավել նշանակալից են: Անդրադարձն այդ ուղղության դասականների հայացքներին ունի ոչ միայն պատմափիլիսոփայական, այլ նախ և առաջ՝ անմիջական տեսական նշանակություն:

2. Հասկացման վերաբերյալ հերմենևտիկական մոտեցման համեմատությունն այլ փիլիսոփայական ուղղություններում ընդունված մոդելների հետ ցույց է տալիս դրանց հիմքում ընկած էական նմանությունը: Բոլորն էլ այս կամ այն չափով ելնում են նրանից, որ հասկացման կարողությունը բնորոշվում է որոշակի «անմիջականությամբ», «նայել-տեսնելու» ունակությամբ: Տարբերությունը վերաբերվում է այդ անմիջականության մեխանիզմների վերհանմանը:

3. Հերմենևտիկական փիլիսոփայության զարգացման երեք փուլերը՝ «հասկացման ունիվերսալ տեսություն» (Շլայերմախեր), «հումանիտար հետազոտության մեթոդ» (Դիլթայ) և «հիմնարար գոյաբանություն» (Հայդեգեր), թեև վերառնվել են հետագա հետազոտությունների ընթացքում (տես, մասնավորապես, հերմենևտիկայի գաղամերյան մեկնաբանությունը որպես ամեն մի փիլիսոփայության ունիվերսալ տեսանկյուն), այնուամենայնիվ պահպանել են իրենց ինքնուրույն իմացաբանական և մեթոդաբանական նշանակությունը:

4. Հասկացման ֆենոմենի ուսումնասիրությունը հերմենևտիկական փիլիսոփայության մեջ ավանդաբար իրականացվել է տրանսցենդենտալիզմի հարացույցի շրջանակներում: Այդ մոտեցման սկիզբը դրվել է Շլայերմախերի կողմից, որի հերմենևտիկան հենված է կանտյան տրանսցենդենտալիզմի երեք կերպափոխությունների վրա: Առաջինում հասկացման ֆենոմենը դիտվել է որպես լայն իմաստով ըմբռնված զգայական հայեցողության ունակություն, որի բնույթն էսթետիկական է: Երկրորդ՝ «էթիկական» փուլում հասկացումն ըմբռնվել է որպես անկրկնելի անհատներից կազմված համակարգում իրականացվող համագործակցությունից ծնվող ֆենոմեն և բնորոշվել է

որպես մտքի և խոսքի միասնություն: Երրորդում՝ բանականության քննադատությունը փոխարինվել է իմաստի քննադատությամբ, որը վերջանականապես հանգեցրել է հերմենևտիկական հղացքի լեզվաբանականացմանը: Այդ երեք մոտեցումներն էլ պահպանում են իրենց նշանակությունը և փոխադարձաբար լրացնում են միմյանց: Մասնավորապես, հասկացման համար անհրաժեշտ ռացիոնալ կանոնների մշակումն ու ամրագրումը չի խարխլում հասկացման հայեցողական անմիջականության մասին թեզը, քանի որ «չկան կանոնների կիրառման կանոններ»: Դրա շնորհիվ հասկացման տեսությունը շարունակում է մնալ «արվեստակերպ ուսմունք»:

5. Տրանսցենդենտալիզմի հարացույցի հետագա կերպափոխումը իրականացրել է Դիլթայը, որի շնորհիվ հերմենևտիկան ձեռք է բերել «պատմական բանականության քննադատության» գործառույթ: Միևնույն ժամանակ, Դիլթայի պայքարը տրանսցենդենտալիզմի մեկ այլ դրսևորման՝ նորկանատականության բաղենյան դպրոցի «արժեքային մոտեցման» դեմ, պայքար է հանուն հասկացման ֆենոմենի «ներքին բնույթի» հաստատման: Դա նշանակում է, որ չնայած «ապրում – արտահայտություն – հասկացում» եռյակի առաջադրմանը և հերմենևտիկական բացորոշ կանոնների ձևակերպմանը, իմաստի բացորոշման չափանիշները շարունակում են մնալ ներքին և որոշ չափով ինտուիտիվ:

6. Տրանսցենդենտալիզմի հայդեգերյան մոդելի յուրահատկությունը պայմանավորված է հուսելյան բներևութաբանության ազդեցությամբ: Սա հանգեցրել է, մի կողմից՝ տրանսցենդենտի և տրանսցենդենտալի հասկացությունների փոխափանցմանը, մյուսից՝ տրանսցենդենտալ ապրիորիի ժամանակային մեկնաբանությանը՝ նրա կերպափոխմանը «տրանսցենդենտալ հորիզոնի»: Կատեգորիալ հայեցողության հուսելյան գաղափարի գոյաբանական կերպափոխումը, որն իրականացրել է Հայդեգերը, թույլ է տվել բոլորովին այլ մակարդակի վրա դիտարկել հասկացման անմիջականության ֆենոմենը, այն կապելով «նմուշ-գոյի» կազմորոշ հասկացության հետ:

Մարդկային «ներ-կայությունը» դիտելով որպես նմուշ-գոյ, որում երևակվում է գոյությունը, Հայդեգերը միանգամից երկու հարց է լուծել: Մի կողմից, նա ցույց է տվել, որ ընդհանուրի անմիջական ընկալումը (հասկացումը) զուրկ է որևէ խորհրդավոր, միստիկական երանգից, մյուսից՝ ակնհայտ է դարձրել, որ հասկացումը ոչ թե զուտ

իմացաբանական, այլ գոյաբանական ֆենոմեն է, այսինքն՝ իրականանում է որպես իրական մարդու «գոյությունը-աշխարհում»: Հիմնարար նշանակություն է ձեռք բերել հուսեռլյան «ակնհայտության պահանջի» արմատական վերանայումը: Քանի որ «այստեղ և հիմա» աշխարհ արկանված վերջավոր մարդը (ներ-կայությունը) զուրկ է անմիջական հայեցողության խորհրդավոր ունակությունից, նա ստիպված է հասկացման ճիգն ուղղել պատմական ավանդությանը, որում ինքն արմատավորված է: Խոսքն այստեղ ավանդությունը հանձն առնելու և այն սեփական կյանքում/ով կրկնելու մասին է: Սրանով, ակնհայտության իմացաբանական պահանջը փոխարինվում է «իսկական կյանքի» էքզիստենցիալ՝ գոյաբանական պահանջով: «Ճիշտ հասկացումը» նույնանում է «ճիշտ գոյության» հետ:

7. Գաղամերը զարգացրել է ավանդության հասկացման թեման, այն ազատելով Հայդեգերին հատուկ միստիկական երանգից: Դրան նպաստել է գոյության մեկնաբանությունը որպես լեզվական միջավայրի և հայդեգերյան «կրկնության» վերաիմաստավորումը «կրթության» և «փորձառության» դասական հասկացությունների համատեքստում: Սրանով շարունակվում է արդեն Հայդեգերի կողմից նախաձեռնած շրջադարձը հուսեռլյան բներեկութաբանությունից դեպի դրա հեգելյան մոդելը՝ բներեկութաբանությունը որպես գիտություն գիտակցության փորձառության մասին: «Սպեկուլյատիվի» գաղամերյան գաղափարը բացորոշել է սուբյեկտի և օբյեկտի դիալեկտիկական հասկացման ընթացքում:

8. Դերիդայի առաջադրած «կազմաքանդման» գաղափարը՝ որքանով էլ սերում է հայդեգերյան «կազմազերծումից», սկզբունքորեն հակադիր է հերմենևտիկական հարացույցին: Այն, Լիոտարի հղացքի հետ մեկտեղ, խորհրդանշում է հետարդիական միտումները, որոնք ըստ էության մերժում են հերմենևտիկայի կոմմույատիվ մոտեցումը: Փոխարենը, այն առաջադրել է հուսալի մեխանիզմներ ավանդության քննադատական վերլուծության համար:

9. «Հասկացման» բներևույթը կարևոր մեթոդաբանական դեր ունի ազգային ինքնության հետազոտության բնագավառում, քանի որ հնարավորություն է տալիս խուսափելու զուտ տեխնիկական-օպերացիոնալ իմաստով իրականացված արդիականացումից և թույլ է տալիս արդիականացումն իրականացնել որպես լուսավորություն:

«Հասկացման» հերմենևտիկական հարացույցի ատենախոսության մեջ վերլուծված բաղկացուցիչները (մասնավորապես Հայդեգերի պատկերացումները նմուշ-գոյի և ավանդության կրկնության մասին, Դերիդայի «կազմաքանդման» սկզբունքը և այլն) մի կողմից, «հասկացման» այլ՝ մասնավորապես մարքսյան «պրակտիկ-հոգևորի» հղացքի վրա հենված մոտեցումները մյուսից, հիմք են ծառայել մշակութային ավանդության ուսումնասիրության նոր մեթոդի՝ «կազմաքանդող բներևութաբանության» մշակման համար: Վերջինս գործնական կիրառություն է ստացել ազգային ինքնության քննադատական հետազոտության բնագավառում: Մասնավորապես, այն ընկած է հեղինակի հայոց ազգային ինքնությանը նվիրված աշխատությունների հիմքում [տես 235; 238; 16; 19]: Միևնույն ժամանակ, սկզբունքային է նշել, որ ԿԲՄ-ի միջոցով կատարված ուսումնասիրությունների հիմնական նպատակը ոչ թե ազգային ինքնությանը վերաբերվող վերացական ճշմարտությունների շտեմարանի ստեղծումն է, այլ ավանդության կենդանի՝ հասկացող յուրացման ապահովումը:

Հավելված

ԲԱՌԱՐԱՆ

ՀԻՇԱՏԱԿՎՈՂ ՀԵՐՄԵՆԵՎՏԻԿԱԿԱՆ ԵԶՐԵՐԻ

Ալեթեյա (ἀλήθεια) - հունարեն՝ «ան-թաքույց», «ակն-հայտ»: Անթաքույց լինելը, ըստ Ա-րիստոտելի, **գոյավորի**²⁵⁹ բնորոշումն է: // Հայդեգերն այդ եզրի միջոցով ցանկացել է հաս-կանալի դարձնել **իսկության** բներևութաբանական ըմբռնումը, որը սկզբունքորեն տար-բերվում է ճշմարտության՝ որպես մտքի և իրականության համապատասխանության, ա-վանդական հղացքից: Նա համարել է, որ այն, ինչ **բներևութաբանության** մեջ իրականա-նում է որպես **բներևութների** ինքն-իրեն-ի-հայտ-բերելը, ի սկզբանե մտածվել է հույների կողմից որպես *Ἀλήθεια*, այսինքն՝ **աշխարհում** հանդիպող գոյավորի անթաքույցություն, ինքնաբացահայտում, նրա ինքն-իրեն-ցույց-տալը: // Հետագայում «ալեթեյան» հարաբե-րության մեջ է դրվել **ներ-կայության** հետ, դիտարկվելով որպես վերջինիս գոյակերպը՝ ներ-կայությունը, ինքն իրեն ի բաց դնելով, նպաստում է գոյավորի բացա-հայտմանը:

Անդունդ, ան-դունդ (Abgrund, ab-gründig) - Հայդեգերը **շրջադարձից** հետո իր **մտածո-ղությունը** բնորոշել է որպես *հիմք չունեցող*՝ «ան-դունդ» մտածողություն, սրանով ընդգծե-լով դրա որքան սթափ, նույնքան էլ արկածախնդիր՝ «անդունդի վրայով շարժվող» բնույ-թը: // Եզրն առաջարկվել է նկատի ունենալով, որ գերմաներեն «Abgrund»-ի ուղիղ թարգ-մանությունը հայերեն «անդունդ»-ն է, որը, ըստ Աճառյանի, կազմված է «ան» բացասակա-նով «դունդ» («հատակ») բառից և լիովին համընկնում է մի շարք լեզուների նույնիմաստ բառերի, այդ թվում՝ ռուսերեն «без-дна»-ի հետ: Անդունդը նախորդում է հիմքին, որպես վերջինիս «բացա-կայում» (Ausbleiben): Այն բացության է բերում հիմքը այնպիսի դատար-կության մեջ, որում երևակվում է նախասկզբնական «լուսանցքը» (Lichtung): // Դերիդայի փիլիսոփայության մեջ **ան-դունդը** («անհիմք»-ը) իզականության բնորոշումն է:

²⁵⁹ Մուգ տառատեսակով նշված եզրերին բառարանում նվիրված են առանձին հոդվածներ:

Անկում (Verfallen) - **ներ-կայության** հեռացումն է իր **իսկական, արթուն** գոյակերպից, նրա ընկղմվելը **բոլորի** մեջ: Ունի նաև «փչանալու», «քայքայվելու», «այլասերվելու» իմաստ, բայց չպետք է հասկացվի կրոնական՝ «մեղքի մեջ ընկղմվելու» առումով, քանի որ խոսքը ինչ-որ մաքուր, կատարյալ վիճակից դուրս ընկնելու մասին չէ: Անկումը ներ-կայության **արտակայական** բնորոշումն է և չի կարող մեկնաբանվել **գոյական** մակարդակով՝ որպես «լավ» կամ «վատ»:

Անձնավորություն (Person) - ինքն իր սահմաններից դուրս եկող, **ինտենցիոնալ, պատմական գոյ, ներ-կայության** բնորոշումներից մեկն է:

Աշխարհ (Welt) - **գոյաբանական** տեսակետից աշխարհը ոչ թե առկա **գոյերի** բնորոշումն է, այլ **ներ-կայությանը** հատուկ գծերից մեկը: Սրանից ելնելով, Հայդեգերը ներ-կայության **գոյությունն** անվանում է «աշխարհական», իսկ **ոչ ներկայական** գոյերի գոյությունը՝ «աշխարհամեջ»: «Աշխարհը» չպետք է նույնացվի «բնության» հետ: Վերջինս *հնարավոր աշխարհամեջ գոյավորի գոյության սահմանային ձևն է*: // Ըստ Գադամերի, «աշխարհ ունենալ» նշանակում է աշխարհին որոշակի կերպով հարաբերվել: Դրա համար պահանջվում է ազատության որոշակի աստիճան, որը մարդուն տարանջատում է իր անմիջական *շրջակայից*: Աշխարհը պետք է սկզբունքորեն տարբերել *շրջակա միջավայրից (Umwelt)*, որը հատուկ է նաև կենդանիներին:

Աշխարհում-լինել (In-der-Welt-sein) - եզրը նշանակում է մարդու և աշխարհի նախնական միասնությունը, որի համեմատ առանձին վերցրած «մարդը» և «աշխարհը» ուշ վերացարկումներ են:

Ապրիորի (a priori) - «այն, ինչ նախորդում է»: Կանտի մոտ մարդկային բանականությանը հատուկ, փորձից անկախ իմացական ձևեր են, որոնց միջոցով կարգավորվում է զգայություններում տրված բազմազանությունը: // **Բներևութաբանական** մեկնաբանության մեջ ապրիորին չի սահմանափակում սուբյեկտիվի ոլորտով: Համաձայն Հայդեգերի՝ ինչպես իրական, այնպես էլ իդեալական առարկաներում ինչ-որ բան կա, որ կառուցվածքային առումով գոյություն ունի ապրիորի՝ *նախորդում է մնացյալին*: Ապրիորին **գոյություն**

նը ինքն է. այն ո՛չ իմանենտ է, ո՛չ **տրանսցենդենտ**: Դա սուբյեկտիվն ու օբյեկտիվը միավորող ունիվերսալիա է: Ապրիորին պարտադիր հիմնավորված է որևէ **գոյի** մեջ, որում *ինքն-իրեն-ցույց է-տալիս*:

«**Ապրում - արտահայտություն - հասկացում**» (Erleben – Ausdruck – Verstehen) - այս երեք հասկացություններից բաղկացած շղթան առանցքային է Դիլթայի **հերմենևտիկայի** համար: Ներքին կյանքի նկարագրության վրա հենվող հումանիտար հետազոտությունը չի կարող իրականացվել անմիջապես **ապրումի** պահին: Նույնիսկ **ինքնակենսագրություննը** շարադրելու համար պետք է «նորից ապրել» (վեր-ապրել, nacherleben) անցյալում տեղի ունեցածը: Ինչպես վերապրողին, այնպես էլ օտարին հասու դառնալու (ակտուալանալու) համար **ապրումը** պետք է ամրագրված լինի որոշակի լեզվական **արտահայտության** մեջ: Վերջինիս **հասկացումը** մեկ այլ սուբյեկտի կողմից ամբողջացնում է իմացության ընթացքը:

Ապրումներ (Erlebnisse) - կենսական ընթացքի այն փոքրագույն տարրերն են, որոնք ինքնուրույն **նշանակություն** ունեն մեզ համար և դրա շնորհիվ առանձին միավորներ են կազմում:

Առ-դրություն (Gestell) - **Մետաֆիզիկայի** փուլում մարդու և **գոյության** հարաբերությունը կառուցված է փոխադարձ հակադրվածության՝ պլանավորման և հաշվարկի վրա: Մարդու և գոյության *դեմ հանդիման դրված լինելը* Հայդեգերն անվանում է առ-դրություն:

Արթունություն (Wachheit) - Գոյակերպ, որն ընկմված չէ **բոլորին** հատուկ միջինության մեջ և բաց է **գոյության** առջև: Իրենով պայմանավորում է **ներ-կայության՝ ավանդության** հետ հարաբերվելու **իսկական** կերպը: Արթուն ձևով հասկանալ ավանդությունը, նշանակում է **կազմազերծել** այն: // Եզրը քրիստոնեական ծագում ունի, կապված է սթափության, նաև հսկելու գաղափարների հետ: Տե՛ս հայերեն «զվարթը», որը նույնպես արտահայտում է «արթուն հսկման» իմաստը (հմտ. «Զվարթնոց»):

Արկանվածություն (Geworfenheit) - Վերջավոր **ներ-կայությունը**, ըստ Հայդեգերի, արկանված է **աշխարհ**, այսինքն՝ միշտ գտնվում է կոնկրետ պատմական պայմաններում և, հանձն առնելով այս կամ այն հնարավորությունը, **ձեռնարկ** է իրականացնում՝ *այսպես և հիմա*:

Արվեստաբնույթ (kunstmäßig) - **Հերմենևտիկան** գործ ունի երկու անվերջությունների՝ անսպառելի լեզվի և անսպառելի մտածողության հետ: Այն թեև ենթարկվում է բացորոշվող կանոնների, սակայն չի կարող մեխանիկացվել, քանի որ *կանոնների հետ մեկտեղ տրված չեն դրանց կիրառության կանոնները*: Այդ պատճառով է, որ **մեկնությունը** արվեստաբնույթ գործունեություն է և մեկնողից պահանջում է **մեծահմտություն**: Սակայն հասկացման արդյունքը չպետք է արվեստի երկ լինի՝ հերմենևտիկան ոչ թե արվեստ է, այլ **արվեստաբնույթ ուսմունք**:

Արվեստաբնույթ ուսմունք (Kunstlehre) - Շլայերմախերը գտել է, որ ընդհանուրը կարող է իրականանալ երկու ձևով - *մտածողության*՝ որպես բոլորին պատկանող ընդհանրական բովանդակություն, և *խոսքի*՝ որպես մեկ անհատականությունից դուրս եկող և մեկ ուրիշի սեփականությունը դարձող իրական շարժում: Վերջինիս համապատասխանող իմացական բնագավառները կառուցված են արվեստի սկզբունքներին համապատասխան և կոչվում են **արվեստաբնույթ**. «Ինչպես բնագիտությունից պետք է բխեն բոլոր գիտությունները, նույն ձևով էլ էթիկայից՝ բոլոր արվեստաբնույթ ուսմունքները»:

Արտակայական (existenziel) - **ներ-կայության** այն բնորոշումներն են, որոնք կապված են նրա *նախավերլուծական՝ գոյական* կազմության հետ:

Արտակայութենական (existenzial) - մակարդակ, որում իրականացվում է **ներ-կայության վերլուծական, գոյաբանական** նկարագրությունը:

Արտակայություն (Existenz) - **ներ-կայությանը** հատուկ գոյակերպ, որը բնորոշվում է դեպի դուրս ուղղորդված լինելու, սեփական սահմանները մշտապես հատելու, «ինքն իրենից այն կողմ անցնելու» միտումով: Գիտակցության մակարդակով դրսևորվում է որպես **ինտենցիոնալություն**: // Առաջարկված թարգմանությունը ելնում է Հայդեգերի այն ցուցու-

մից, որ Existenz-ը փիլիսոփայական առումով չի կարելի հասկանալ որպես «գոյություն»։ քանի որ եզրը վերաբերվում է ինքն իրենից դուրս գտնվող գոյին, ավելի ճիշտ է խոսել նրա «չգոյության» (Hinausstehen), քան գոյության մասին։

Ավանդություն (Tradition, Überlieferung) - ավանդության միջոցով փոխանցվում է **եղելությունը**։ **Ներ-կայությունը** հանձն է առնում պատմական ավանդությունը որպես այնպիսի ճակատագրական հնարավորություն, որը միևնույն ժամանակ և՛ ժառանգված է, և՛ ընտրված։ Այդ կրկնակի՝ «հանձնված լինելու» և «հանձն առնելու» հարաբերվածությունն ավանդությանը (Überlieferung), Հայդեգերը նշանակել է «Überliefert <sein>» բառով, որը «ավանդված»-ից բացի նաև «հանձնված» է նշանակում։ **Ներ-կայության և ավանդության** փոխյուրացումը **իւրա-դարձության** բնույթ է ձեռք բերում։

Բարոյական ուժեր (sittliche Mächte) – գերմանական պատմական դպրոցի հիմնադիր Լ. Ֆոն Ռանկեն ցույց է տվել, որ պատմության իմաստը ոչ թե պատմական գործիչների նպատակներով և նախասիրություններով է որոշվում, այլ պատմական գործողություններով, որոնք իրականացնում են միջավայրի հետ փոխազդեցության մեջ գտնվող *պատմական ուժերը*։ Վերջիններս կանխաձևված են դիմակայող իրականությամբ և չեն կարող դիտարկվել որպես ինքնաբավ սուբյեկտներ։ Յ. Գ. Դրոյզենի մոտ պատմության մեջ գործող ուժերը կապվել են *համայնական բարքերի* հետ (գերմաներենում «Sitte»-ն ոչ այնքան անհատական էթոսին է վերաբերվում, որքան համայնական բարքերին) և կոչվել են *բարոյական ուժեր*։

Բացատրող գիտություններ (erklärende Wissenschaften) - ելնում են միանշանակ որոշված տարրերի սահմանափակ քանակությունից (ամբողջության մասերից), փորձելով դրանց միավորել պատճառա-հետևանքային կապերով շաղկապված ամբողջի մեջ։ Այդ նպատակով առաջադրում են վարկածներ, որոնք հետագայում հաստատվում կամ հերքվում են։ Յուրաքանչյուր բացատրող գիտության հիմքում վարկածների համակցություն է ընկած։ Տես **հասկացող գիտություններ**։

«Բացատրություն – հասկացում» այլընտրանքը (Erklären : Verstehen – Kontroverse) - ձևակերպում, որի ներքո Կ.-Օ. Ապելը քննել է աշխարհի տեսական յուրացմանն ուղղված *պատճառական-վերլուծական ratio-ի* և մարդկային գործունեության հասկանալիությանն ուղղված *նպատակ-միջոցի ռացիոնալության* հակադրության պատմության երեք փուլերը: Ապելն այն կարծիքն է հայտնել, որ հայդեգեր-գաղամեյրյան **հերմենևտիկան** հիմքեր է ստեղծել այդ հակադրության հաղթահարման համար, քանի որ ցույց է տվել, որ բնագիտության փորձի կատեգորիալ յուրացումը մտածելի չէ առանց մարդու կենսական-գործնական **աշխարհում-լինելու** և վերջինիս լեզվական հասկացման նկատմամբ իրականացվող ռեֆլեքսիայի:

Բնական դիրքորոշում (natürliche Einstellung) - Հուսեռլի մոտ կենսաբանորեն տրված կյանքի (ζωόν) մեկնաբանությունն է հոգեբանական կամ ռացիոնալիստական իմաստով՝ որպես «բանական կենդանու» (animal rationale) գործունեություն: Փիլիսոփայությունը պետք է «փակագծի» բնական դիրքորոշումը և կենտրոնանա գիտակցության **բներկայթանքի** հոսքի հայեցողության վրա: // Հայդեգերը, սրան հակառակ, բնական դիրքորոշումը դարձրել է փիլիսոփայական հետազոտության ելակետ, բայց դրա տակ այլ բան է հասկացել: Animal rationale-ի գաղափարը, ըստ նրա, ոչ թե *բնական*, այլ *բնագիտական* դիրքորոշման արդյունք է. այն մարդուն վերածում է *նպատակալիստական հոգեբանության առարկայի*, որը կառուցավորվում և բացատրվում է համընդհանուր օբյեկտիվ օրենքների տեսակետից: Բնական (ամեն մի տեսաբանումից առաջ գոյություն ունեցող) դիրքորոշումը, ըստ Հայդեգերի, **արտակայող մարդու ներ-կայությունն է աշխարհում**:

Բներկայթ (Phänomen) - «ինքն-իրեն-իր-մեջ-ցույց-տվողը»: Ի տարբերություն Կանտի, որի ուսմունքում «ֆենոմենը» (երևույթը) հարաբերված է «նոոմենին» (էությանը), հուսեռլ-հայդեգերյան **բներկայթաբանության** մեջ «երևույթի» հետևում որևէ «էություն» թաքնված չէ: «Ֆենոմենը» ճանաչվում է **կատեգորիալ հայեցողության** միջոցով որպես «բուն-ինքը»: Դրա համար էլ թարգմանված է **բներկայթ՝ «բուն երևույթ»**:

Բներկայթաբանություն (Phänomenologie) - Հեգելի մոտ «գիտություն է մտածողության փորձառության մասին»: // Հուսեռլի համակարգում ուղղված է գիտակցության **բներկայթ-**

ների հայեցող նկարագրությանը: // Հայդեգերի համար բներևութաբանության նպատակը **ներ-կայության՝** որպես **արտակայող գոյի**, հասկացող գոյակերպի նկարագրությունն է, որի շնորհիվ այն համընկնում է **գոյաբանության** և **հերմենևտիկայի** հետ:

Բնության մասին գիտություններ (Naturwissenschaften) - Դիլթայի համակարգում նույնն են, ինչ **բացատրող գիտությունները**: Տվյալ բնորոշման յուրահատկությունն այն է, որ գիտությունների այդ խումբը բնորոշվում է ըստ դրանց *առարկայի*, և ոչ *մեթոդի*, որ հատուկ էր նորկանտականության բադենյան դպրոցի նույնանման բաժանման համար: Տես **նոմոտետիկ գիտություններ**:

Բոլորը (Man) - նշանավորում է **ներ-կայության անիսկական գոյությունը** անդեմ «ուրիշների» շրջապատում: Այդ արհեստական եզրը Հայդեգերը ստեղծել է, ձևափոխելով քերականական երրորդ դեմք արտահայտող «man» մասնիկը, որը գերմաներենում օգտագործվում է, երբ գործողություն կատարողի անձն անորոշ է մնում (man sagt՝ ասում են, man denkt՝ կարծում են): Մեծատառի ներմուծումը հնարավոր է դարձնում բառացի ընթերցումը՝ «Ման»-ը ասում է, «Ման»-ը կարծում է: Եվ քանի որ կրկնակի ո-ով գրված Mann-ը մարդ է նշանակում, անդեմության արտահայտությունը կատարյալ է դառնում՝ *բոլորը* ասում են, *բոլորը* կարծում են: **Բոլորի** շրջանակում հաղորդակցման հիմնական ձևը «ասեկոսեն» է (Gerede):

Գոյ, կամ գոյավոր (Seiendes) - բառացի՝ «գոյող»: Այս եզրով Հայդեգերը նշանակել է գոյություն ունեցողի ողջ բազմազանությունը: Տե՛ս **գոյություն**:

Գոյաբանական (ontologisch) - ներկայացնում է **գոյության** իմաստին վերաբերվող տեսական հարցադրումների մակարդակը: Տե՛ս **գոյական**:

Գոյաբանական տարբերություն (ontologische Differenz) - տարբերություն **գոյության** և **գոյի** միջև: Հայդեգերի փիլիսոփայության առանցքային դրույթներից է: Այդ տարբերության անտեսումը բնորոշված է որպես **գոյության մոռացություն**: Դրա արդյունքը արդիականությանը հատուկ սպառողական վերաբերմունքն է աշխարհի նկատմամբ: // Ավանդա-

կան փիլիսոփայությունը և աստվածաբանությունը **գոյի** և **գոյության** այդպիսի խիստ բաժանում չեն ճանաչում: Նաև հայերենում **գոյը** նշանակում է միաժամանակ և՛ *գոյություն ունեցող*՝ «որ գոյ իրօք, գոյակ, է, որ էն», և՛ *Աստված*՝ «ամենայն ինչ նովաւ գոյացեալ», և՛ *սուբստանց*՝ «գոյ, մանավանդ՝ գոյք», իր մեջ միավորելով *τό* *όν*-ը և *όνσία*-ն, *ens*-ը և *substantia*-ն: Այս եզրերի տարբերակումը հաշվի առնող հայերեն թարգմանությունը ելնում է նրանից, որ **գոյը** գոյություն ունեցողն է, իսկ **գոյության** «-ություն» վերջավորությունը ցույց է տալիս նրա **գոյաբանական տարբերությունը** բոլոր **գոյավորներից**: «**Գոյություն - գոյ**» հասկացության զույգը թույլ է տալիս պահպանել հայդեգերյան «*Sein – Seiendes*» երկանդամ կոնստրուկտի նույնարմատ կառուցվածքը և իրական բովանդակությունը: Այն նաև համապատասխանում է «*όνσία*» - «*τό όν*» զույգին հունարենում:

Գոյաբանություն (Ontologie) - ուսմունք **գոյության** մասին: Հայդեգերի փիլիսոփայության առաջին փուլում մշակված **հիմնարար գոյաբանությունը** հանդես է գալիս որպես **ներ-կայության արտակայութենական անալիտիկա** և որպես այդպիսին համընկնում է **բներևութաբանության** և **հերմենևտիկայի** հետ:

Գոյական (ontisch) - վերաբերվում է **գոյերին** կամ **գոյավորին**: Հատուկ դեպք է **ներ-կայությունը**, որն ի տարբերություն բոլոր մյուս գոյերի, ոչ թե կա *գոյորեն*, այլ կա՝ *գոյությունը հասկանալով*: Շնորհիվ իր գոյահասկացման, ներ-կայությունը հանդես է գալիս որպես գոյ, որի գոյական առանձնահատկությունը **գոյաբանորեն** լինելն է: Ներ-կայության այդ երկակի կարգավիճակը Հայդեգերը բնորոշել է որպես *նախագոյաբանական*:

Գոյության մոռացություն (Seinsvergessenheit) - հատուկ է **մետաֆիզիկայի** դարաշրջանին, երբ **գոյության** հանգամանքն անտեսվում է և աշխարհը ըմբռնվում է որպես զուտ **գոյերի** ամբողջություն: **Շրջադարձից** հետո «գոյության մոռացության» փոխարեն Հայդեգերը խոսում է մարդու՝ «գոյությունից լքված լինելու» մասին (*Seinsverlassenheit*):

Գոյություն (Sein) - բոլոր **գոյերին** հատուկ գոյության հանգամանքն է, որը չի նույնանում առանձին գոյավորների հետ, բայց նաև չի գտնվում դրանց հետ սեռի և տեսակի հարաբերության մեջ: Գոյությունը չի կարող դիտվել որպես «ողջ գոյություն ունեցողի հիմք»

ինչպես քրիստոնեական Աստծո, այնպես էլ փիլիսոփայական «սուբստանցի» իմաստով: Հայդեգերի փիլիսոփայական զարգացման առաջին շրջանում գոյությունն իմաստավորվել է **ներ-կայության՝** որպես նախնական գոյահասկացմամբ օժտված **նմուշ-գոյի**, վերլուծական նկարագրությունից ելնելով: **Շրջադարձից** հետո փորձ է արվել **գոյությունը** մտածել **իւրա-դարձության** համատեքստում:

Գործիք (Zeug) - գոյ, որը հանդես է գալիս որպես որևէ բան անելու միջոց՝ սարք կամ հարմարանք: *Գոյություն և ժամանակում* կոչված է շեշտել **գոյավորին** վերաբերվելու գործնական կերպի առաջնայնությունը տեսականի նկատմամբ:

Եղելություն (Gewesene) - Ժամանակի երեք մոդուսներից մեկն է: Հայդեգերը կարևոր է համարել տեսնել տալ, որ խոսքն այստեղ մեռյալ, անցած գնացած «անցյալի» մասին չէ (Vergangenheit), այլ ներկան իրենով պայմանավորող իրողության, որին հոժարակամ տրվում է **ներ-կայությունը**:

Ընթացք դեպի մահը (Vorlaufen zum Tode) - ներ-կայությունն իր ծննդյան օրից մոտենում է մահվանը: Բայց մահն արտաքին պատենշ չէ, որին հասնելով ընդհատվում է կյանքը: Դա ներ-կայության մշտապես առկա անշրջանցելի հնարավորությունն է: Մահվան անշրջանցելիության գիտակցումը (ներ-կայող մարդու *գոյությունն ի մահ*) կոչված է ոչ թե սարսափներ ծնելու, այլ հնարավորություն տալու ընկալել կյանքն իր ամբողջականության մեջ և դրանով իսկ հնարավոր դարձնել **գոյության** էքզիստենցիալ (**արտակայող**) հասկացումը:

Ընծա (le don) - Ընծայի գաղափարի միջոցով Դերիդան փորձել է հակակշռել արդիականությանը բնորոշ *տնտեսական փոխանակումների* տրամաբանությունը՝ «զուտ ընծան» անշահախնդիր է և պատասխան նվիրաբերություն չի պահանջում:

Ընկերություն (l'amitié) - «թշնամու» հասկացությանը, որով Կ. Շմիտի մոտ կազմորոշվում է քաղաքականի ոլորտը, Դերիդան հակադրել է «ընկերոջ» հղացքը՝ որպես քաղաքականության այլընտրանքային մոդելի ատաղձ: Վկայակոչելով Արիստոտելի միտքն այն

մասին, որ ընկերությունն արդարության կարիք չունի, նա եզրակացրել է, որ ընկերությունն ինքնին արդար է՝ դա *արդարություն է արդարությունից առաջ*:

Ժամանակայնության էքստազները (Ekstasen der Zeitlichkeit) - Ժամանակայնության հիմնարար բնորոշումը «ինքն իրենից դուրս»-ն է: Սրան համապատասխան, ժամանակայնության երեք մոդուսները՝ *եղելությունը, ներկան* և *ապագան*, կոչվում են էքստազներ (**արտակայումներ**): Վերջիններս հանդես չեն գալիս առանձին-առանձին, հաջորդելով միմյանց: Ապագան *ավելի ուշ չէ*, քան եղելությունը, և սա *ավելի շուտ չէ*, քան ներկան: Բայց դրանք նաև չեն գումարվում՝ «ամբողջացնելով ժամանակը»: Յուրաքանչյուր էքստազում **ժամանակայնությունը ժամանում է** ամբողջությամբ՝ որպես «եղած-ներկայող ապագա»:

Ժամանակայնություն (Zeitlichkeit) - հնարավոր է դարձնում **արտակայության, փաստականության և անկումի** միասնությունը և դրանով կազմավորում է **հոգսի** կառուցվածքի ամբողջականությունը:

Ժամանակայնությունը ժամանում է (die Zeitlichkeit zeitigt sich) - Ժամանակը **գոյ** չէ, հետևաբար, հիմք չկա խոսելու նրա **գոյության** մասին: Փոխարենը Հայդեգերն օգտագործել է *zeitigen* բառը, որն առօրյայում նշանակում է «հասունացնել» (օրինակ՝ գինին պետք է հասունանա և դրա համար ժամանակ է պետք): Այդպիսով, «die Zeitlichkeit zeitigt sich» արտահայտությունը կնշանակի՝ «**ժամանակայնությունը հասունանում է**»: Մյուս կողմից, «*zeitigen*»-ի մեջ ընկալելի է նաև բառացի «**ժամանակել**» իմաստը: Այդ երկուսը հնարավոր է միավորել հայերեն «**ժամանակայնությունը ժամանում է**» արտահայտության մեջ:

Ժամանակը որպես տրանսցենդենտալ հորիզոն (Zeit als transzendentaler Horizont) - Ժամանակը Հայդեգերի նախագծում **տրանսցենդենտալ** է այն իմաստով, որ հնարավոր է դարձնում **գոյության** մեր փորձառությունը և, միևնույն ժամանակ, կազմում է վերջինիս բովանդակությունը: Բայց քանի որ ժամանակը *ընթացք է*, նրա տրանսցենդենտալությունը ներկայանում է ոչ թե որպես **ապրիորի** բառիս ընդունված (ստատիկ) իմաստով, այլ որպես **հորիզոն**, որում քայլ առ քայլ ի բաց է դրվում գոյությունը: Ժամանակի տրանսցեն-

դենտալ հորիզոնում հավասարապես ճանաչելի են ինչպես «փորձառությանը ծն տալու» կանտյան, այնպես էլ «սեփական սահմաններից դուրս գալու» հայդեգերյան գործառույթները:

Ժողովրդի բախտը (Geschick des Volkes) - եզրն օգտագործվում է *Ժողովրդի եղելությունը* նշանակելու համար (անհատական **ներ-կայության** համատեքստում Հայդեգերը գերադասում է խոսել «ճակատագրի» մասին - Schicksal): «Բախտը», ըստ մտածողի, չի ենթադրում մարդու ենթարկեցումը կույր անհրաժեշտությանը, «ֆատումին»: Խոսքը «ճակատագրականի իրական և ազատ իմաստի» մասին է, ահռելի և սահմանադիր նախասկզբնական եղելության, որին *տրվում է* մահվան հանդեպ ազատորեն բացված ներ-կայությունը:

Իդիոգրաֆիկ գիտություններ (idiographische Wissenschaften) - գիտություններ, որոնց նպատակը ոչ թե օրենքների բացահատումն է, այլ առանձին անկրկնելի իրադարձությունների նկարագրությունը: Փաստական նկարագրությունների *անհրաժեշտությունը* և *համընդհանրությունը* ապահովվում է դրանց «գոյություն չունեցող», բայց «նշանակալից» նորմերի՝ արժեքների հետ հարաբերելու միջոցով: Նորկանտականության բաղենյան դպրոցին պատկանող այս եզրը զուգահեռական է Դիլթայի **ոգու մասին գիտություններին**, այն տարբերությամբ, որ դիֆուստոմիան հենվում է ոչ թե իմացության առարկայի, այլ մեթոդի վրա:

Ինտենցիոնալություն (Intentionalität) - Եզրը ծագում է լատիներեն intentio բառից, որը նշանակում է միտվածություն և կարող է թարգմանվել որպես «ուղղորդվածություն դեպի...»: // Հուսեռյան **բներկութաբանության** մեջ ինտենցիոնալությունը գիտակցության կարևորագույն հատկությունն է: Ամեն մի գիտակցություն *դեպի դուրս* է ուղղված: Բայց ինտենցիոնալությունը հոգեկան ապրումների հարաբերությունը չէ արտաքին իրերին, այլ այդ ապրումների գոյության ձևը: // Հայդեգերյան բներկութաբանության շրջանակներում այն արտահայտում է մարդու **բնական դիրքորոշումը**: Գիտակցության ինտենցիոնալությունը, որի մասին խոսում էր Հուսեռը, միայն մասնավոր դրսևորումն է մարդու **աշխարհում լինելու** յուրահատուկ կերպի՝ **արտակայության**, որի շնորհիվ գիտակցությունը, իմանենտ լինելով հանդերձ, այնուամենայնիվ միավորված է աշխարհի հետ: Այդպես ըմբռն-

ված մարդն արդեն ոչ թե *առարկա* է, այլ **անձնավորություն**, որի հիմնարար բնորոշումը **պատմականությունն** է:

Ինքնակենսագրություն (Autobiografie) - Դիլթայի մոտ պատմական իմացության հիմնական ձևերից է: Հնարավորություն է տալիս պատմական իրադարձությունները հասկանալ դրանց վերապրած և այդ մասին գրավոր տեղեկություններ թողած նշանակալից մարդկանց ներքին աշխարհը **ներթափանցելու** միջոցով: Տես **փոխադրում**: // Ինքնակենսագրությունը միշտ անկրկնելի է, քանի որ մարդկային կյանքի շարժիչ զսպանակը դիպվածն է. «Ինքնակենսագրությունը կյանքի մեկնությունն է՝ դիպվածի, ճակատագրի և բնավորության հետ նրա խորհրդավոր առնչություններով հանդերձ քննված»: // **Հերմենևտիկական շրջանի** պահանջին համաձայն, ինքնակենսագրությունը կառուցվում է որպես մասի և ամբողջի զարկերակում: Դա նշանակում է, որ «մարդ պետք է սպասի կյանքի ընթացքի ավարտին և միայն մահվան ժամին կարող է հայացքով ընդգրկել այն ամբողջը, որից ելնելով մասերի հարաբերությունները վերջնականորեն արձանագրելի են դառնում»: Իրականում, սակայն, կյանքի ավարտով կենսագրության մեկնությունը չի վերջանում. պատմությունը և պատմամշակութային ավանդույթը շարունակում են ապրել հեղինակից հետո: Ամբողջականության շրջանակներն ընդլայնվում են, և հասկացման խնդիրն անվերջ է դառնում:

Իսկական և անիսկական գոյություն (eigentliches und uneigentliches Dasein) - ներկայության «իր բնույթին համապատասխանող» գոյությունը նշանակելու համար Հայդեգերն օգտագործել է «eigentliches» բառը, որ հայերեն կարող է թարգմանվել որպես «բուն ինքը», «իրեն պատկանողը» կամ բառացիորեն՝ «այս՝ ինքն», որոնցից սակայն համապատասխան ածական չի արտածվում: Առաջարկված եզրը՝ **իսկական**, գերադասելի է այնքանով, որ կապվում է **իսկության** հետ: Իսկական գոյությունը «ի՛նքն է»: // Ներկայության իսկական գոյությունը **արտակայությունն** է: Անիսկական գոյությունը հատուկ է **բոլորին**:

Իսկություն (Wahrheit) - եզրը հղում է ճշմարտության՝ որպես «բացության» ըմբռնմանը, որը ծագում է հայդեգերյան **ալեթեյայից**: Խոսքն այստեղ մտքի և իրականության «ճիշտ համապատասխանության» մասին չէ, այլ երևույթի՝ որպես «բուն ինքը» ի բաց դրված լի-

նելու, «անթաքույց երևակվելու», «իսկապես այդպիսին լինելու»: Գաղամերի հղացքում «իսկությունը» հակադրվում է բնագիտական **մեթոդին**, որի նպատակն է պատճառահետևանքային կապերի նկարագրության միջոցով արձանագրվող ճշմարտությունը:

Իրագործում (Geschehen) - ցույց է տալիս տեքստի և այն մեկնողի փոխադերսվածությունը; մեկնողը ինքը չէ ընտրում իր առարկան, այլ ականջ է դնում **ավանդությանը**, որը «գտնում է» նրան: Սրանով ի հայտ է գալիս մեկնողի «պատկանելությունը» (Zugehörigkeit) տեքստին, որի դրսևորումը **ավանդությանը** ականջալուր լինելն է (Hören): Գաղամերի այս եզրն անմիջականորեն աղերսված է հայդեգերյան **իւրա-դարձությանը**:

Իւրա-դարձություն (Ereignis) - ուշ Հայդեգերի փիլիսոփայության կենտրոնական եզրն է, որը կոչված է նշանակելու մարդու և գոյության *փոխադարձ յուրացման իրադարձությունը*: Շնորհիվ դրան տեխնիցիստական աշխարհի տիրապետությունը դուրս է մղվում. մարդը և գոյությունը միմյանց հասանելի են դառնում իրենց էության մեջ, կորցնելով այն բնութագրերը, որ ձեռք էին բերել **մետաֆիզիկայի** դարաշրջանում: Տես **առ-դրություն**: // Հայերեն եզրը համարյա անկորուստ փոխանցում է բնօրինակի կրկնակի իմաստը: Մի կողմից, դա այն է, ինչ *իրականանում է*, որտեղից՝ «*իրա-դարձություն*», մյուսից՝ այն նշանակում է *յուրացում*, որտեղից՝ «յուրա-դարձություն»: Գործող ուղղագրության «յու»-ի փոխարինումը դասական «իս»-ով թույլ է տալիս չկորցնել առաջին նշանակությունը և պահպանել բառի ընդունված արտասանությունը՝ «*իրադարձություն*»:

Լեզու (Sprache) - ըստ Գաղամերի, այն միջավայրն է, որում երևան է գալիս ես-ի և **աշխարհի** փոխապատկանելությունը: Լեզուն ներկայանում է որպես ունիվերսալ **գոյաբանական** կառուցվածք՝ հիմնարար կազմությունն այն ամենի, ինչին կարող է ուղղված լինել հասկացումը: Այստեղից՝ Գաղամերի հռչակավոր դրույթը. «*Գոյությունը, որ կարող է հասկացվել, լեզուն է*»:

Կազմազերծում (Destruktion) - **վերջավոր** և **պատմական** անձնավորության ինքնահասկացումը, ըստ Հայդեգերի, կարող է իրականացվել միայն զարտուղի ճանապարհով՝ որպես ոչ թափանցիկ պատմական **ավանդության** անհատական յուրացում: **Արթուն** ձևով

հասկանալ ավանդությունը նշանակում է քննադատել այն, բայց ոչ թե իսպառ ժխտելու, այլ ավանդության ակունքին հասնելու, այն ի բաց դնելու նպատակով: Այդ քննադատությունն իրականացվում է որպես կազմազերծում: Կազմազերծումը ոչնչացում չէ, դա գոյություն ունեցող կառույցի առանձին ոչ հարազատ հատվածների զգուշավոր հեռացումն է, որի շնորհիվ հնարավոր է դառնում բացահայտել նրա անաղարտ նախասկզբնական տեսքը:

Կազմաքանդում (Deonstruktion) - Դերիդայի համար կենտրոնական այս եզրը հայդեգերյան **կազմազերծումից** տարբերվում է նրանով, որ սկզբունքորեն բացառում է կազմաքանդվող տեքստին հատուկ «արտոնյալ իմաստի» գոյությունը, հետևաբար և դրան հասնելու հնարավորությունը: Կազմաքանդումը անվերջ շարժվում է տարբերությունից տարբերություն, իմաստից իմաստ. այն *«մշտապես ներգրված է նույն այն լեզվի փարրի մեջ, որը կասկածի փակ է դնում, նա պարփակված է այդ փարրում, նրանում է հասկացվում և, մշտապես, որպես այդպիսին է հասկացվում»:*

Կատեգորիալ հայեցողություն (kategoriale Anschauung) - իմացություն, որի ընթացքում *անմիջականորեն* ճանաչվում է կատեգորիալը (ընդհանուրը): Վերջինս չի կարող գոյություն ունենալ «մաքուր ձևով», այն անպայման հիմնավորված է որևէ **գոյի** մեջ: Այսպես, դեղնությունը հասանելի է միայն առանձին դեղին առարկաների **գոյության** շնորհիվ: Բայց դեղինի մասին մեր պատկերացումը բազմաթիվ դեղին առարկաներից այդ հատկության վերացարկման և ընդհանրացման արդյունք չէ: Պարզապես, դուք նայում եք դեղին աթոռին և նրանում «տեսնում եք» դեղնությունը:

Կրթություն (Bildung) - գերմաներեն եզրը նշանակում է ձևավորում, կազմավորում: Պարզ ուսուցումից տարբերվում է նրանով, որ չի սահմանափակվում տեղեկությունների տեխնիկական փոխանցմամբ, այլ սկզբունքային նշանակություն է տալիս գիտելիքի ստացման ընթացքում կրթվողի ձևավորմանը՝ նրա կողմից **փորձի** ձեռքբերմանը: Կրթությունը նախ և առաջ լինելություն է, որ միավորում է արդյունքը և ընթացքը: Այն ոչ միայն գիտելիքի ստացման միջոց է, այլև ինքնանպատակ:

Հաղորդակցական հասարակության ապրիորի (a priori der Kommunikationsgesellschaft) - հասարակության մեջ կուտակված հաղորդակցական միջոցների և եղանակների մշտապես լրացվող ամբողջությունն է, որը *նախորդում է* յուրաքանչյուր առանձին վերցված հաղորդակցական գործողությանը և այդ իմաստով **տրանսցենդենտալ** է: Դրա կրողը «իդեալական հաղորդակցական հանրությունն» է: Դասական տրանսցենդենտալ սուբյեկտի փոխարինումը իդեալական հաղորդակցական հանրությանը Կ.- Օ. Ապելը որակել է որպես «փիլիսոփայության կերպափոխություն»:

Հասկացող գիտություններ (verstehende Wissenschaften) - սրանց հիմքում ընկած է «հոգևոր կյանքի փոխկապվածությունը, որպես ի սկզբանե տրված միասնություն»: Եթե արտաքին աշխարհը հետազոտող բնագիտության համար միասնությունը *նպատակ է*, ապա ներքին կյանքին ուղղված հումանիտար ոլորտի համար՝ *անմիջականորեն վերապրվող ելակետ*: Բնությունը մենք բացատրում ենք, հոգևոր կյանքը՝ հասկանում:

Հասկացում (Verstehen) - Շլայերմախերի մոտ արտահայտում է *մտածելու* և *խոսելու* միասնությունը: // Դիլթայի համակարգում իմացական կարողություն է՝ հակադիր *բացատրությանը*: // Հայդեգերի մոտ **ներ-կայության** հիմնարար մոդուսներից է: Ի բաց է դնում ներ-կայության **աշխարհում-լինելը** որպես սեփական հնարավորություններից ելնելով **ձեռնարկ** իրականացնելու կարողություն: Սրա շնորհիվ է, որ հասկացումը ըմբռնվում է որպես գոյակերպ, իսկ հասկացման մասին ուսմունքն իմաստավորվում է որպես **գոյաբանություն**: Տես **Ֆրոնեսիզ**:

Հեղինակություն (Autorität) - անձնավորություն, որի կարծիքը կշիռ ունի, քանի որ նա գերազանցում է մյուսներին խելքով և դատողությունների սրությամբ: Հեղինակությունը չի կարելի պարտադրել, այն հնարավոր է միայն նվաճել: Հեղինակության հետ հաշվի նստելը բացասական երևույթ չէ: Պայմանն այն է, որպեսզի հեղինակավոր կարծիքը լինի սկզբունքորեն հասկանալի և կարողանա հիմք ծառայել մեր մտքի հետագա ծավալման համար: Տե՛ս **նախապաշարմունք**:

Հետաձգում (Différance) - Դերիդայի հղացքում կապվում է **տարբերության** երկու ըմբռնումներից երկրորդի հետ: Տեքստի մեկնաբանության ժամանակ տեղի ունեցող անվերջ շարժումը տարբերությունից տարբերություն *հավերժորեն հետաձգում է* հանդիպումը տեքստի «բուն իմաստի» հետ:

Հերմենևտիկա (Hermeneutik) - ամենաընդհանուր իմաստով՝ *ուսմունք գրական հուշարձանների մեկնության արվեստի մասին*: Շլայերմախերի մոտ ստանում է ունիվերսալ դիսցիպլինի կարգավիճակ, Դիլթայի մոտ վերաիմաստավորվում է հումանիտար գիտությունների ընդհանուր մեթոդի, Հայդեգերն այն վերածում է **գոյաբանության**:

Հերմենևտիկական շրջան (hermeneutischer Zierkel) - հերմենևտիկական մտածելակերպին բնորոշ ամենակայուն և տարածված փոխաբերություն-խորհրդանիշներից է: Հիմքում ընկած է *ամբողջը մասերից, իսկ մասերն ամբողջից հասկանալու* մեթոդաբանական պահանջը: Այդ պահանջի թվացյալ հակասականությունը պայմանավորված է նրանով, որ **հասկացման** ժամանակ ամբողջի և մասի միջև տեղի ունեցող փոխգործունեությունը անընդհատ շարունակվում է, հարստացնելով իմացությունը: Նկատի ունենալով, որ այդ ընթացքում բևեռները զարգացնում են միմյանց, որոշ հերմենևտիկներ գերադասում են խոսել «հերմենևտիկական պարույրի» մասին:

Հերմենևտիկայի դրական բանաձև (positive Formel der Hermeneutik) - Շլայերմախերի հերմենևտիկայի հիմնարար դրույթներից է: Կոչվում է «դրական» ի հակադրություն «բացասական սահմանման», որում շեշտը դրվում է ոչ թե հասկացման գործնական ընթացակարգերի, այլ «չհասկանալուց խուսափելու» վրա: Բանաձևում արձանագրված են հասկացվող խոսքին մոտենալու չորս հիմնական եղանակները, որոնցում խոսքը դիտվում է որպես՝ ա/ լեզվի առկա վիճակի օգտագործման արդյունք, բ/ լեզվի զարգացման նոր ելակետ, գ/ ներքին զգացողության փաստ, դ/ խոսողի մտքերի հետագա զարգացում:

Հիմնարար գոյաբանություն (Fundamentalontologie) - ներկայության արտակայութենական անալիտիկայի բնորոշումն է: Ներկայության գոյահասկացումը միևնույն ժամանակ նաև **աշխարհի** և **աշխարհում** հասու **ոչ ներկայակերպ գոյերի** հասկացումն է: Դա

նշանակում է, որ գոյի տարբեր ոլորտներին վերաբերվող գոյաբանությունները ինքնին հիմնավորված են ներ-կայության **գոյական** կառուցվածքում և կարող են բխեցվել ներ-կայության արտակայութենական անալիտիկայից: Սրանով, վերջինս ձեռք է բերում հիմնարար գոյաբանության կարգավիճակ:

Հնչյունակենտրոնություն (Ֆոնոցենտրիզմ, phonocentrisme) - տեսակետ, ըստ որի արտաբերվող հնչյուններից կազմված կենդանի խոսքն առաջնային է լեզվի՝ որպես գրավոր արձանագրված նշանային համակարգի նկատմամբ: Ըստ Դերիդայի, հնչյունակենտրոնությունը *լոգոցենտրիզմի* (բանականակենտրոնության) ծածկյալ դրսևորումն է:

Հոգեբանական մեկնաբանություն (psychologische Interpretation) - քերականական մեկնաբանության հետ մեկտեղ, տեքստի հասկացման երկու հիմնական մեթոդներից մեկն է: Նպատակ ունի հասկանալու խոսքը որպես հեղինակի մտածողության մեջ իրականացող իրողություն:

Հոգս (Sorge) - ներ-կայության արտակայող, ինքն իրենից առաջ ընկնող գոյակերպի անվանումն է: Կապված է որևէ կոնկրետ պրագմատիկական նպատակի նվաճման հետ: Պատմափիլիսոփայական առումով, հոգսը **ինտենցիոնալության** հետագա վերաիմաստավորման արդյունք է: Սակայն, **գոյաբանական** տեսակետից, հոգսը, որը պայմանավորում է **ներ-կայության** հիմնարար կառուցվածքը, առաջնային է ինտենցիոնալության նկատմամբ: Հոգսի բացորոշված սահմանումը *Գոյություն և ժամանակում* հետևյալն է. «*ինքն-իրենից-արդեն-առաջ-լինել-(աշխարհում) որպես գոյություն-(աշխարհամեջ հանդիպակած գոյի)-մոտ*»: Տես **Ժամանակայնություն**:

Հորիզոն (Horizont) - տեսադաշտ, որն ընդգրկում է ամենը, ինչ հնարավոր է տեսնել որոշակի կետից: Այս փոխաբերական եզրը կոչված է ցույց տալու **գոյության** մեր փորձառության մեջ առկա պոտենցիալ միտումներից ի հայտ եկող նոր ակտուալ հնարավորությունները, որոնցից իրենց հերթին նոր հղումներ են առաջ գալիս: Քանի որ ընթացքն անսպառ է, վերջնական վիճակն այստեղ անհասանելի է հորիզոնի նման: «Ամեն մի **փորձառություն** հղում է որոշակի տիպայնության, որում հնարավոր է նրա շարունակությունը»:

Հորիզոնի հասկացությունը հանդես է գալիս որպես **տրանսցենդենտալ** իմացության կանտյան հղացքի դինամիկական կերպափոխություն:

Ձեռնարկ (Entwurf) - **աշխարհ** արկանված **ներ-կայության** գոյակերպը՝ իրեն հասու հնարավորություններից ընտրություն կատարելով, ապագային միտված ձեռնարկ իրականացնելն է: Ձեռնարկում ի հայտ է գալիս ներ-կայության գոյահասկացումը: // «Ձեռն-արկ»-ը և **արկանվածությունը** եզրաբանորեն փոխկապակցված են՝ երկուսի հիմքում էլ ընկած է «նետելը», «արկանելը» (werfen):

Ձեռնհաս (Zuhandenes) - նկատի ունի մարդուն շրջապատող առարկաների անմիջական հասանելիությունը, դրանց օգտագործելիությունը առօրյայում: Յուր է տալիս **ներ-կայության աշխարհում-լինելու** առաջնայնությունը աշխարհի տեսական ընկալման նկատմամբ:

Մեթոդ (Methode) - բնական գիտություններին հատուկ ընթացակարգերը, որոնց հիմքում ընկած է գիտական գիտելիքի ապացուցման՝ վերիֆիկացման հնարավորությունը: Գաղամերի հղացքում մեթոդի իմաստային հակաբևեռը **խսկությունն է**:

Մեծահմտություն (Virtuosität) - մեկնաբանության անհատական արվեստ, որը զարգանում է բանասերների փորձի հիման վրա և ուրիշներին է փոխանցվում մեծ վարպետների և նրանց գործերի հետ անհատական շփման միջոցով:

Մեկնաբանող նշանային համակարգ (interpretierendes Zeichensystem) - Խորհրդանշանները կազմակերպող ապարատը մեկնաբանող է, երբ համարվում է, որ անհատական իմաստը հնարավոր չէ հանգեցնել ընդհանուր բանականությանը: Դա հրաժարում չէ ընդհանուրից, այլ գիտակցումն այն իրողության, որ ընդհանուրն իրեն ցուցադրում է անկրկնելի անհատականության մեջ:

Մեկնություն (Auslegung) կամ մեկնաբանություն (Interpretation) - բառացիորեն՝ դուրս դնել, մեկնել, փոել: Տեքստի իմաստի բացորոշումը նշանակող այս եզրերը Դիլթայն օգտագործում է որպես հոմանիշներ: // Ըստ Հայդեգերի, մեկնության միջոցով «**հասկացումը**

հասկանալով յուրացնում է հասկացածը»: Այսինքն, մեկնության խնդիրը ոչ թե հասկացածն ի գիտություն ընդունելն է, այլ հասկացման մեջ ձեռնարկված հնարավորությունների հետագա մշակումը:

Մետաֆիզիկա (Metaphysik) - հունարեն եզրը՝ «τὰ μετὰ τὰ φυσικά», ցույց է տալիս, որ մետաֆիզիկան ֆիզիկայից դուրս է: Դա անցում է **գոյավորի** սահմանից այն կողմ, որը, ըստ Հայդեգերի, ընդհանրապես հատուկ է մարդկային բնությանը: Սակայն, մետաֆիզիկայի սխալն այն է, որ **գոյության** մասին խոսելու նրա կերպը դուրս չի գալիս գոյավորի շրջանակից: Նա հարց է դնում *բոլոր գոյերի մասին որպես ամբողջություն*, բայց հենց դրանով մնում է գոյին կից և չի դիմում գոյությանը որպես գոյություն: Արևմտաեվրոպական պատմության մետաֆիզիկական բնույթը դրսևորվում է նրանում, որ մարդկային զանգվածները դատապարտվում են գոյավորին, առանց գիտակցելու և իմաստավորելու գոյի գոյության իսկությունը: Տես **առ-դրություն: // Շրջադարձից** հետո Հայդեգերը եզրակացրել է, որ մետաֆիզիկան հաղթահարելու փորձերն անպտուղ են՝ պետք է մետաֆիզիկան «թողնել իր բանին» և այլ **մտածողություն** որդեգրել:

Մտածողություն (Denken) - Եթե իր զարգացման առաջին շրջանում Հայդեգերը դիտում էր փիլիսոփայությունը որպես «խստիվ գիտություն» (բառիս «հուսեռյան» իմաստով), ապա **շրջադարձից** հետո նա հրաժարվում է ոչ միայն «գիտականությունից», այլև «փիլիսոփայությունից»՝ վերջինս փոխարինելով լեզվականության մեջ արմատավորված **մտածողությամբ**:

Մտային փոխկապակցություններ (Denkzusammenhänge) - շարադիր մտածողության հիմքում ընկած հոգևոր կապեր, որոնց հնարավոր չէ նկարագրել պատճառահետևանքային շղթաների միջոցով: Այդ բազմաչափ կառուցվածքների ուսումնասիրությունը **նկարագրող և տրոհող հոգեբանության** խնդիրն է:

Նախապաշարմունք (Vorurteil) - այս արտահայտությունը միայն լուսավորականության ջանքերով է բացասական երանգավորում ձեռք բերել, գտնում է Գադամերը: Իրականում գերմաներեն «Vorurteil»-ը նշանակում է «նախա-դատողություն», այսինքն՝ այն, ինչ կա

«դատողությունից» (Urteil) առաջ: Նախապաշարմունքը այն «նախապես պաշարվածն» է, որի բացասական կամ դրական լինելը կանխորոշված չէ, այլ կախված է ամենատարբեր գործոններից:

Ներթափանցում (Sichhineinversetzen) - բառացիորեն՝ «ինքն իրեն ներս տեղափոխել»: Ըստ Դիլթայի, կենսական դրսևորումները ճշգրիտ հասկանալու համար անհրաժեշտ է նույնացում հեղինակի հետ, որը պահանջում է իրեն հեղինակի տեղը դնելու, ուրիշի կաշվի մեջ մտնելու, նրա հոգևոր աշխարհը «ներթափանցելու») կարողություն:

Ներ-կայության արտակայութենական անալիտիկա (existenziale Analytik des Daseins) - արտակայող ներ-կայության կառուցվածքային մոմենտների **բներկութաբանական** նկարագրությունն է: Տե՛ս **հիմնարար գոյաբանություն**:

Ներ-կայություն (Dasein) – յուրահատուկ **գոյ**, որը մյուս բոլոր գոյերից տարբերվում է սեփական **գոյությանը** հաղորդված լինելու («գոյահասկացման») շնորհիվ: Վերջինս մարդկային գոյության հատկությունն է՝ այն ոչ թե պարզապես կա, այլ կա, իր լինելն իր համար խնդիր ունենալով: «Մարդկային գոյության բանն ի՞նչ է» հարցի ճիշտ պատասխանը կլիներ. «Մարդկային գոյության բանը գոյությունն ինքն է»: // Գերմաներեն եզրում, որ նշանակում է «առկայություն», «գոյություն» կամ «կյանք», *գոյականը* (Dasein) և *բայը* (da sein) փաստորեն համընկնում են: Դա թույլ է տալիս *սուբստանտիվի* կարգավիճակով օգտագործված բառն ընկալել որպես *բայի անկատար ձև* և դրանով շեշտել մարդկային կենդանի գոյության ներքին դինամիզմը: Միևնույն ժամանակ, «da sein» բայի «այստեղ լինել», «ներկա գտնվել», իմաստների շնորհիվ ներմուծվում է ինքն իրեն հարաբերված, *արթուն* անձնավորության մասին պատկերացումը: Հմմտ. «առկա» և «ներկա» բառերի իմաստային տարբերությունը: // Առաջարկված հայերեն եզրում տարանջատող գծիկը շեշտում է գոյության (*կայության*) բաղադրիչը, պահպանելով ներքին սթափության՝ *ներկա լինելու* գործառույթը:

Նկարագրող և տրոհող հոգեբանություն (beschreibende und zergliedernde Psychologie) - ի տարբերություն ավանդական հոգեբանության, որի նպատակը հոգեկան կյանքի միան-

մանության վերհանումն է, նկարագրող և տրոհող հոգեբանությունը զբաղվում է տարբերությունների ուսումնասիրությամբ: Ավանդական հոգեբանությունը սրանց հարաբերվում է այնպես, ինչպես ծառի բունը ճյուղերին: Նոր տիպի հոգեբանության անհրաժեշտությունը Դիլթայը հիմնավորում է նրանով, որ պատճառական կապերի նկարագրության համար օգտագործվող շարադիր, շղթայաձև կազմավորումները ի վիճակի չեն նույնակերպորեն որսալ ներքին կյանքի բազմաչափ ճյուղավորումները:

Նմուշ գոյ, կամ արտոնյալ գոյ (Muster Seiendes, privilegiertes Seiende) - այնպիսի **գոյ**, որում երևակվում է փնտրվող հատկությունը: Այսպես, «դեղնությունը» հնարավոր չէ տեսնել ցանկացած առարկայում: Դրա համար անհրաժեշտ է, որպեսզի առարկան դեղին լինի: Նույն կերպ, **գոյությունը** ճանաչելու համար անհրաժեշտ է այնպիսի նմուշ գոյ, որը հատուկ հարաբերության մեջ է գոյության հետ: Այդպիսի նմուշ գոյ է մարդը, որին ի սկզբանե հատուկ է գոյահասկացումը: Մարդու **գոյական** հատկությունն այն է, որ նա գոյություն ունի **գոյաբանորեն**, ասում է Հայդեգերը: Տե՛ս **ներ-կայություն**:

Նշանակություն (Bedeutung) - ներքին հոգեկան կապակցություն, որը ներկայացնում է կյանքի ամբողջականության և նրա մասի հարաբերությունը: Նշանակությունների միջև եղած ներքին կապերը կազմավորում են **ապրումը**: Դիլթայի հերմենևտիկայում ունի նույն գործառույթը, որը նրա զարգացման «հոգեբանական» փուլում վերապահված էր «կառուցվածքին»:

Նոմոտետիկ գիտություններ (nomothetische Wissenschaften) - ընդհանուր օրինաչափություններ ուսումնասիրող, օրենք արձանագրող գիտություններ: Իրենց մեթոդով հակադիր են **իդիոգրաֆիկ գիտություններին**:

Շրջադարձ (Kehre) - նշանավորում է Հայդեգերի անցումը փիլիսոփայության երկրորդ շրջանին, որում **գոյությանը ներ-կայության անալիտիկայի** հիման վրա հետամուտ լինելու փորձն իր տեղն է զիջում «գոյությունը առանց **գոյավորի**» մտածելու խնդրին: Դրա համար անհրաժեշտ է մտածել գոյությունն առանց ուշադրություն դարձնելու **մետաֆիզիկա-**

յին, ասում է Հայդեգերը: Պետք է մի կողմ դնել այն հաղթահարելու փորձերը և թողնել մետաֆիզիկական ինքն իրեն:

Ոգու մասին գիտություններ (Geisteswissenschaften) - հումանիտար գիտություններն են, որոնց խնդիրը պատմական-հասարակական իրականության եզակի երևույթների վերհանումն է, նրանց նկարագրություններում նույնաձևության բացահայտումը և հետագա պատկերման նպատակների ու կանոնների ամրագրումը: Ոգու մասին գիտության հնարավորության պայմանն այն է, որ *«նա, ով ուսումնասիրում է պատմությունը, նույն ինքն է, որ պատմությունը կերպում է»*: Պատմական փորձի կարգավորման սկզբունքը ոչ թե ֆորմալ արժեքային հարաբերությունն է, այլ *«ներքին պատմականությունը»*, որը հենց փորձին է պատկանում: Տե՛ս **բնության մասին գիտություններ**:

Ոճ (Stil) - առանձին գրողներին կամ նշանակալից գրական ուղղություններին հատուկ անկրկնելի արտահայտչամիջոցների ամբողջություն: **Ոճի** ձևավորումը պայմանավորված է նրանով, որ ինքնաբուխ ստեղծագործական ակտի ընթացքում հեղինակն իրականացնում է որոշակի լեզվական կերպափոխումներ, որի արդյունքում նյութը գործառելու նոր կանոններ են բյուրեղանում: Քանի դեռ կոնկրետ համատեքստում օգտագործված արտահայտչամիջոցները վերհանված և արձանագրված չեն, դրանք մնում են եզակի: Հետագայում դրանք նկարագրվում են և հարստացնում արդեն հայտնի լեզվական միջոցների շտեմարանը: // Ժակ Դերիդան ոճի որոշակիությունը (արականությունը) հակադրում է գրի ցրված բազմանշանակությանը (իգականությանը), իսկ դրանց համադրությունը տեսնում է ոճերի բազմապատկման մեջ:

Ոչ ներկայակերպ գոյ (nicht daseinsmäßiges Seiende) - այն բոլոր **գոյերն** են, որոնց հատուկ չէ նախասկզբնական գոյահասկացումը:

Պատմական գիտակցություն (geschichtliches Bewusstsein) - պատմական հետազոտության մեթոդ, որը խուսափելով պատմական իրադարձությունների չհիմնավորված արդիականացումից, փորձում է թափանցել անցյալի համատեքստների մեջ և «ներկայացնել

պատմությունն այնպես, ինչպես այն կա»: Գաղամերն այդ նպատակը համարում է անիրագործելի և հակադրում է դրան **պատմաներգործական գիտակցությունը**:

Պատմականություն (Geschichtlichkeit) - մարդու աշխարհում գոյության յուրահատուկ կերպն է, կապված նրա **փաստական այսպեղ և հիմա** գոյության, **արտակայության**, ինչպես նաև ազատ ընտրության հիման վրա **ձեռնարկ** իրականացնելու կարողության հետ: Սեփական հնարավորություններն ինքնուրույն օգտագործելու շնորհիվ մարդը պատմական է դառնում: «Մարդը պատմական չէ, որովհետև պատմություն կա, ասում է Հայդեգերը, այլ՝ պատմություն կա, որովհետև մարդը պատմական է»:

Պատմաներգործական գիտակցություն (wirkungsgeschichtliches Bewußtsein) - գիտակցություն, որը ելնում է **ավանդության** և նրա **ներգործությունների պատմության** անքակտելի միասնությունից և հաշվի է առնում դրա կոմպլատիվ ազդեցությունը սեփական հասունացման ընթացքի վրա: Պատմաներգործական գիտակցությունը կապված է պատմական կանխատրվածության հետ, որը Հեգելը «սուբստանց» էր անվանում, գտնում է Գաղամերը:

Սեռական տարբերություն (différance sexuelle) - Դերիդայի փիլիսոփայության մեջ հանդիպող այս եզրը անուղղակի հարաբերության մեջ է Հայդեգերի **գոյաբանական տարբերության** հետ: Ուշադրություն հրավիրելով հայդեգերյան **ներ-կայության** «սեռական չեզոքության» վրա, Դերիդան պնդում է, որ սեռական տարբերությունը նույնքան հիմնարար է, որքան գոյաբանականը: Ընդ այդմ, ըստ մտածողի, *կոշտ ուղղորդված արականության* խորհրդանիշ «ֆալլոցենտրիզմը» հանդես է գալիս որպես «լոգոցենտրիզմի» կրկնակը, իսկ իգականությունը նույնանում է «ֆալլոգոցենտրիզմի» հետ, որը կապվում է *արականության կլանման*, հետևաբար՝ ցրման (դիսեմինացման) և համատարած տարբերակումների՝ **différance**-ի տիրապետության հետ:

Սերող (գեներատիվ) նշանային համակարգ (generatives Zeichensystem) - Համակարգը կկոչվեր սերող, եթե այն պարունակեր սահմանափակ թվով կանոններ, որոնցից հնարավոր է մակաբերել անսահման քանակությամբ նախադասություններ: Դա կնշանակեր, որ

անհատականացված լեզվական տեքստը հանգեցվում է ընդհանուր սկզբունքներին: Այդպիսի սերող համակարգի մոդելավորման փորձ է Նոամ Չոմսկու «սերող քերականությունը»: Հերմենևտիկան նման համակարգերի գոյությունը համարում է անհնարին:

Սերունդ (Generation) - «Անհատների սերտ շրջան, որոնք, իրենց վրա ազդեցություն ունեցող դարաշրջանում առաջ եկած միևնույն մեծ հանգամանքներից և փոփոխություններից իրենց կախվածության շնորհիվ, չնայած մյուս առկա գործոնների տարբերությանը, միավորված են մեկ համասեռ ամբողջի մեջ»: Դիլթայի այս սահմանումը Հայդեգերը վկայակոչել է *Գոյություն և ժամանակում*:

Սպեկուլատիվ (Spekulative) - եզրը ծագում է լատիներեն «speculum» (հայելի) բառից և հղում է «անդրադարձման» («արտացոլման») հասկացությանը: Միմյանց մեջ արտացոլվելով, կողմերը շարունակաբար փոխատեղվում են՝ տեղի է ունենում կրկնապատկում, որի հիմքում ընկած գոյությունը *մեկն* է: Միտքը սպեկուլատիվ է, եթե նրանում արտահայտված հատկությունը չի միանում սուբյեկտին որպես պարզ պրեդիկատ, այլ դիտվում է անդրադարձման հարաբերության մեջ՝ երկու կողմերը արտացոլում են միմյանց:

Վավերականություն (նշանակալիցություն, Geltung) - բաղենյան նորկանտականության համակարգում *արժեքների* բնորոշումն է: Վերջիններս, ի տարբերություն իրերի, *գոյություն չունեն*, բայց *նշանակալից են* որևէ մեկի, մարդկանց խմբի կամ մի ողջ հանրության համար: Երբ ասում ենք՝ տոմսը, բարքը կամ օրենքը *նշանակալից են* (der Ticket, der Brauch, das Gesetz gelten), նկատի ունենք, որ դրանք *գործում են*, *ուժի մեջ են*, այսինքն՝ *վավեր են*:

Վերջավորություն (Endlichkeit) - **ներ-կայության** բնորոշումն է, որ սերտորեն կապված է **փաստականության** հետ: Ներ-կայությունն **արկանված է** աշխարհ՝ *այսպես և հիմա*, և նրա անընդհատ **ընթացքը դեպի մահը** առաջ է բերում այն ներքին անհանգստությունը, որի շնորհիվ լսելի է դառնում **գոյության** կանչը: Վերջավորությունը մարդու «թերությունը» չէ, այլ նրա գոյության «ամենախսկական» **արտակայական** կերպը: // Վերջավոր ներ-կա-

յությունը զուրկ է «բացարձակ դիտակետից», դրա համար էլ աշխարհին հարաբերվում է ոչ թե **սերող**, այլ **մեկնաբանող նշանային համակարգերի** միջոցով:

Տարբերություն (différance) - եզրն արտացոլում է ժամանակակից լեզվաբանության համար հիմնարար այն իրողությունը, որ նշանային համակարգերում ծագող իմաստները միանշանակ կապված չեն որոշակի «կրող-նշանների» հետ, այլ առաջանում են համակարգը ձևավորող նիշերի (marque) միջև եղած տարբերություններից: Դերիդայի բառօգտագործման յուրահատկությունն այն է, որ նա, վկայակոչելով «différer» բայի երկու իմաստները՝ «տարբերել» և «հետաձգել», գործածության մեջ է դրել նոր եզր՝ «e»-ի փոխարեն «a»-ով գրվող «différance»-ը, որն ի ցույց է դնում նշված երկու իմաստների փոխառկայծումը: Տարածական առումով, «différance»-ը մեկնաբանվում է որպես «տարբերություն» և վերաբերվում է լեզվական համակարգը կազմող նիշերի դիրքային տարբերություններին: Ժամանակային առումով այն ներկայանում է որպես **հետաձգում**:

Տեխնիկական մեկնաբանություն (technische Interpretation) - այս մեկնաբանության մեջ համադրված են հոգեբանականը և լեզվականը: Խոսքն այնպիսի դեպքերի մասին է, երբ հեղինակն անկրկնելի բովանդակություն հաղորդելու համար լեզվական միջոցների պակաս է զգում: Քերականությունն իր բոլոր նրբերանգներով բավարար չի թվում ասելիքն արտահայտելու համար: Նման պարագաներում հեղինակը ստիպված է լինում ճկելով, զարգացնելով լեզուն, ստեղծել նոր արտահայտչամիջոցներ, որոնք *թեև լեզվական են, բայց քերականական չեն*: Դրա շնորհիվ ձևավորվում է գրողի անկրկնելի **ոճը**:

Տրանսցենդենտը և տրանսցենդենտալը (Transzendentes und Transzendentales) - Կանտի քննադատական փիլիսոփայության համակարգում «տրանսցենդենտի» տակ հասկացվում է այնկողմնայինը՝ հնարավոր փորձի սահմանից անդին գտնվող առարկաները (աստված, հոգի, անվերջություն), որոնք ենթակա չեն տեսական ճանաչման: «Տրանսցենդենտալը» վերաբերվում է բանականությանը հատուկ **ապրիորի** ձևերին, որոնք կազմակերպում են էմպիրիկ ճանաչողությունը: Տրանսցենդենտալ ապրիորին *հնարավոր է դարձնում առարկաների մեր փորձառությունը և միևնույն ժամանակ ձևավորում է հնարավոր փորձառության առարկաները* (այսպես, տարածության և ժամանակի ապրիորի ձևերը մի կողմից

հնարավոր են դարձնում աշխարհի ընկալումը որպես տարածաժամանակային, մյուսից՝ առաջադրում են տարածությունը և ժամանակը որպես փորձի առարկաներ): Տրանսցենդենտալը *անդրանցումային* է. այն *սահմանային է*, քանի որ թույլ չի տալիս *իրենից այն կողմ անցնել*: // Հայդեգերը, նկատի ունենալով լատիներեն «transcendere»-ի ուղղակի իմաստը («անցնել»), մերժել է «տրանսցենդենտի» ավանդական ըմբռնումը, եզրակացնելով, որ տրանսցենդենտը ոչ թե այն տեղն է, ուր անցնում են, այլ ինքը՝ անցնողը, այսինքն՝ **ներ-կայությունը**: Տրանսցենդենտությունը օբյեկտի փոխարեն սուբյեկտին վերագրելով, Հայդեգերը գիտակցաբար անտեսել է կանտյան կրիտիցիզմի կենտրոնական և սկզբունքային բաժանումը «տրանսցենդենտի» (այնկողմնայինի) և «տրանսցենդենտալի»: Սակայն վերջինիս Կանտի կողմից վերագրվող հատկությունները չեն կորել, այլ փոխակերպվել են: Հայդեգերի մոտ **տրանսցենդենտալն** այլևս «*a priori*»-ն չէ բառիս ընդունված՝ կատեգորիալ իմաստով. այն ներկայանում է որպես **հորիզոն**, որում քայլ առ քայլ ի բաց է դրվում գոյության ֆենոմենը: Տե՛ս նաև՝ **ժամանակը որպես տրանսցենդենտալ հորիզոն**:

Փաստականություն (Faktizität) - «մեր» «սեփական» **ներ-կայության** գոյակերպի անվանումն է: Այդ արտահայտությունը նշանակում է՝ *յուրաքանչյուր անգամ հենց այս ներ-կայությունը*, որքանով որ նրա գոյակերպը որպես գոյություն «ներկա լինելն» է: Ներկա լինել որպես **գոյություն** նշանակում է՝ երբեք և որևէ կերպ չլինել հայեցողության և հայեցողական բնորոշման առարկա, ոչ էլ դրանց կողմից պարզապես ի գիտություն ընդունվել կամ հաշվի առնվել, այլ՝ ներ-կայությունը «կա» ինքն իր համար՝ որպես իր «ամենասեփական» գոյության «ինչպեսը»:

Փոխադրում (Transposition) - Ներքին փորձը միշտ հարաբերված է մարդկային մարմնի հետ. հենց դրա համար էլ «ներքին» է համարվում: Սակայն տարբեր մարդկանց հոգեկանի միանմանությունը հնարավորություն է տալիս **փոխադրում** կատարել՝ վերագտնել սեփական ներքին փորձը այլ անհատների մեջ և, դրանով իսկ, հիմք դնել մեկ միասնական *հոգևոր աշխարհի* ընդհանուր փոխկապակցության ձևավորման համար:

Փորձ (փորձառություն, Erfahrung) - այն փորձն է, որը ձեռք է բերվում որոշակի ճանապարհ անցնելու, ինչ-որ գործի մասնակցելու արդյունքում: Ի տարբերություն բնագիտութե-

յան հիմքը կազմող գիտափորձի (Experiment), որի կարևորագույն գործառույթը *վերադարձադրելիությունն է*, կյանքի ընթացքում գիտակցվող փորձը, որը մարդուն դարձնում է «փորձառու» բառիս լայն իմաստով, կրկնելի չէ: Փորձի այս խորքային մեկնաբանության ակունքը *Ոգու բներկութաբանությունն է*, որը Հեգելը բնորոշել է որպես «գիտություն գիտակցության փորձի մասին»:

Քերականական մեկնաբանություն (grammatische Interpretation) - հոգեբանական մեկնաբանության հետ մեկտեղ, տեքստի հասկացման երկու հիմնական մեթոդներից մեկն է: Նպատակ ունի հասկանալու խոսքը որպես լեզվից մակաբերված իրողություն:

Ֆրոնեսիս (φρόνησις, phrónesis) - «հասկացող գործողություն», գործնական խելոքություն: Իմացական կարողությունների արիստոտելյան դասակարգման հիմնական տարրերից է: Հակադրված է *իմաստությանը* (σοφία, sophia), որը կապված է տեսական, փիլիսոփայական իմացության հետ: Հայդեգերյան փիլիսոփայության զարգացման համատեքստում շարժը ֆրոնեսիսից դեպի սոֆիա նախապատկերել է անցումը **ներ-կայությունից** դեպի **գոյության** փիլիսոփայական ըմբռնումը:

ՄԵՋԲԵՐՎԱԾ և ՀԻՇԱՏԱԿՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

1. Աճառեան Հր., Հայերէն Արմատական Բառարան, հ. 1, Եր. համալս. հրատ., Եր., 1926
2. Դիլթայ Վ., «Հերմենևտիկայի ծագումը», Ոսկանյան Ա., Հասկացման անխուսափելիությունը. Դրվագներ փիլիսոփայական հերմենևտիկայի և կազմաքանդման պատմությունից, Եր., ԵՊՀ, 2015, էջ 112-132
3. Կանտ Ի., Զուտ բանականության քննադատություն, Մարգիս Խաչենց, Փրինթինթոն, Եր., 2006
4. Հայդեգեր Մ., «Ինչպես տոնօրեքին», Ֆր. Հյոլդերլին, Բանաստեղծություններ, Նաիրի, Եր., 2002
5. Հայդեգեր Մ., «Լեզուն», Գ. Թրակլ, Բանաստեղծություններ, ի.կ.կ., Եր., 2007
6. Հայդեգեր Մ., «Խոսքը բանաստեղծության մեջ», Գ. Թրակլ, Բանաստեղծություններ, ի.կ.կ., Եր., 2007
7. Հայդեգեր Մ., «Հյոլդերլինը և բանաստեղծության էությունը», Ֆր. Հյոլդերլին, Բանաստեղծություններ, Նաիրի, Եր., 2002
8. Մարքս Կ., Էնգելս Ֆ., Գերմանական գաղափարախոսություն, Երկեր, հ.3, Երևան, 1987
9. Նիկողոսյան Մ., Հերմենևտիկա. պատմամշակութային հիմախնդիների քննություն, Տիգրան Մեծ, Եր., 2009
10. Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի, հ.1, Եր. համալս. հրատ., Եր., 1979
11. Ոսկանյան Ա., Ազգային ինքության հիմնահարցը և մտավորականանության կոչումը, Ինքնություն, ՀՀՀԿ տարեգիրք, Եր., 1995
12. Ոսկանյան Ա., «Գեղարվեստական ռեալություն» հասկացության մեթոդաբանական և իմացաբանական տեսանկյունները էսթետիկայի հարցեր, հ. 3, Հայաստան, Եր., 1987
13. Ոսկանյան Ա., «Գոյության» և «ներ-կայության» միջև. Մարտին Հայդեգերի փիլիսոփայական հղացքի ձևավորումը», «Գիտական աշխատություններ: Հասարակական գիտություններ», պր. 5, Լինգվա (ԵՊՀ), Եր., 2007
14. Ոսկանյան Ա., «Ժակ Դերիդայի «հավերժ հետաձգումը» հետաքննական իրողությունների համատեքստում», «Գիտական աշխատություններ: Հասարակական գիտություններ», պր. 4, Լինգվա (ԵՊՀ), Եր., 2006
15. Ոսկանյան Ա., «Լինել» հայերեն, ԵՊՀ Բանբեր, Մանկավարժություն և հասարակական գիտություններ, 2 (33), Եր., 2015

16. Ոսկանյան Ա., Հայ անհատը և նրա «վիրտուալ հասարակությունը», D' Arménie, Éditions le Quartier: Quimper, Erevan, 2008, էջ 121-135. Աղբյուր՝ <http://arteria.am/hy/1327488242>
17. Ոսկանյան Ա., Հասկացման անխուսափելիությունը. Դրվագներ փիլիսոփայական հերմենևտիկայի և կազմաքանդման պատմությունից, Եր., ԵՊՀ, 2015, 394 էջ
18. Ոսկանյան Ա., «Վիլհելմ Դիլթայ. պատմական բանականության քննադատությունից դեպի հերմենևտիկա», «Գիտական աշխատություններ: Հասարակական դիտություններ», պր. 3, Լինգվա (ԵԼՊՀ), Եր., 2005
19. Ոսկանյան Ա., Չարենցի ժամանակը (Ոգու մասին), Փրինթ-ինֆո / Ակտուալ արվեստ, Եր. , 2017
20. Քոչարյան Ռ., Ն.-Գ. Գաղամերի փիլիսոփայական հերմենևտիկան, ԳԱԹ, Եր., 2006
21. Абрамян Л., *Кантова философия математики. Старые и новые споры*, Айастан, Ер., 1978
22. Баумгартен А. Г., “Эстетика”, в кн.: *История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли*, т. 2, Искусство, М., 1964
23. “Беседа сотрудников журнала “Шпигель” Р. Аугштайна и Г. Вольфа с Мартином Хайдеггером 23 сентября 1966 года”, в кн.: *Философия Мартина Хайдеггера и современность*, Наука, М., 1991
24. Брунхорст Х., “Эгоцентризм в эпоху картины мира.Хайдеггер, Вебер и Пиаже”, в кн.: *Философия Мартина Хайдеггера и современность*, Наука, М., 1991
25. *Буржуазная философия кануна и начала империализма*, Высшая школа, М., 1977
26. Виндельбанд В., “История и естествознание (Актная речь 1894 г.)”, в: его же, *Прелюдии. Философские статьи и речи*, изд. Д. Е. Жуковского, СПб., 1904
27. Восканян А. В., “Практически-духовная природа философского знания и аргументация в философии”, в кн.: Брутян Г.А., Нарский И. С. (отв. ред.), *Философские проблемы аргументации*, изд. АН Арм. ССР, Ер., 1986, с. 119-131
28. Вригт Г. Х. фон, *Логико-философские исследования*, Прогресс, М., 1986
29. Габитова Р. М., “Универсальная герменевтика Фридриха Шлейермахера”, в кн.: *Герменевтика: история и современность*, Мысль, М., 1985
30. Габитова Р. М., *Философия немецкого романтизма*, Наука, М., 1987
31. Гайденок П. П., *Прорыв к трансцендентному*, Республика, М., 1997
32. Гайденок П. П., *Трагедия эстетизма*, М., 1970
33. Гайденок П. П. *Философия Фихте и современность*, Мысль, М., 1975
34. Гегель Г. В. Ф., *Лекции по истории философии*, кн. 3, Соч., т. XI, Соцэкгиз, М.-Л., 1935

35. Гегель Г. В.Ф., *Наука логики*, т. 1, Мысль, М., 1970
36. Гронден Ж., “Герменевтика фактичности как онтологическая деструкция и критика идеологии. К актуальности герменевтики Хайдеггера”, в кн.: *Исследования по феноменологии и философской герменевтике*, Минск, ЕГУ, 2001
37. Гуссерль Э., “Кризис европейского человечества и философия”, в кн.: *Общество. Культура. Философия*, М., 1983
38. Делез Ж., Гваттари Ф.. Что такое философия? Акад. проект, М., 2009
39. Деррида Ж., “Насилие и метафизика. Очерк мысли Эммануэля Левинаса”, его же: *Письмо и различие*, Акад. проект, М., 2000
40. Деррида Ж., “От экономии ограниченной к экономии всеобщей. Гегельянство без утайки”, его же: *Письмо и различие*, Акад. проект, М., 2000
41. Деррида Ж., “Эдмон Жабе и вопрос книги”, его же: *Письмо и различие*, Акад. проект, М., 2000
42. Дильтей В., “Типы мировоззрения и их обнаружение в метафизических системах”, в кн.: *Новые идеи в философии. Сб. I*, Образование, СПб., 1912
43. Ингарден Р., Схематичность литературного произведения, его же, *Исследования по эстетике*, М. Изд-во иностр. Лит., 1962
44. Ионин Л. Г., *Понимающая социология*, Наука, М., 1979
45. Кант И., *Критика способности суждения*, его же: *Соч.*, т. 5, Мысль, М., 1966
46. Кант И., “Антропология с прагматической точки зрения”, его же: *Соч.*, т. 6, Мысль, М., 1966
47. Клейст Г. ф., “О театре марионеток”, его же: *Избранное. Драмы, новеллы, статьи*, Худож. литература, М., 1977
48. Куренной В., “‘Сами вещи’ Мартина Хайдеггера”, в кн.: *Исследования по феноменологии и философской герменевтике*, ЕГУ, Минск, 2001
49. Кьеркегор С., “Понятие страха”, его же: *Страх и трепет*, Республика, М., 1993
50. Лиотар Ж.-Ф., *Состояние постмодерна*, Алетейя, СПб., 1998
51. Маркс К., Энгельс Ф., “Экономические рукописи 1857-1859 годов”, их же: *Соч.*, т. 46, ч. 1, ИПЛ, М., 1968
52. Наторп П., “Кант и Марбургская школа”, в кн.: *Новые идеи в философии*, вып. 5, Образование, СПб., 1913
53. Одуев С. Ф., “Герменевтика и описательная психология в ‘философии жизни’ Вильгельма Дильтея”, в кн.: *Герменевтика: История и современность*, Мысль, М., 1985

54. Поппер К., *Логика и рост научного знания*, Прогресс, М., 1983
55. Ракитов А. И. “Опыт реконструкции концепции понимания Ф. Шлейермахера”, в кн.: *Историко-философский сборник – 88*, Наука, М., 1988
56. Рикер П., *Время и рассказ*, т. 1, Университетская книга, М.-Спб., 2000
57. Риккерт Г., *Науки о природе и науки о культуре*, Образование, СПб, 1911
58. Риккерт Г., *Философия жизни*, Ника-Центр, К., 1998
59. Спиноза Б., *Этика*, Гос. соц.-эконом. изд., М.-Л., 1933
60. Уэльбек М., *Возможность острова*, Иностранка, М., 2006,
http://lib.aldebaran.ru/author/uyelbek_mishel/uyelbek_mishel_vozmozhnost_ostrova/uyelbek_mishel_vozmozhnost_ostrova_0.html, 09/12/2017
61. Фейербах Л. “О спиритуализме и материализме”, его же: *Избранные философские произведения*, т. 1, Политиздат, М., 1955
62. Фейербах Л., “К критике философии Гегеля”, его же: *Избранные философские произведения*, т. 1, Политиздат, М., 1955
63. Фейербах Л., “Предварительные тезисы к реформе философии (1842)”, его же: *Избранные философские произведения*, т. 1, Политиздат, М., 1955
64. Фихте И. Г., “Назначение человека”, СПб, 1906
65. Франк С. “Личность и мировоззрение Фр. Шлейермахера”, в кн.: Ф. Д. Шлейермахер, *Речи о религии. Монологи*, Русская мысль, М., 1911
66. Хайдеггер М., *Пролегомены к истории понятия времени*, Водолей, Томск, 1998
67. Херрманн Фр.-В. фон, “Бытие и время” и “Основные проблемы феноменологии”, в кн.: *Философия Мартина Хайдеггера и современность*, Наука, М., 1991
68. Шлегель Ф. – Шлегелю А. В. (28.11.1797), в кн.: Ф. Шлегель, *Эстетика. Философия. Критика*, т. 2, Искусство, М., 1983
69. Шлегель Ф. Шлейермахеру Ф. (12.04.1802) в кн.: Ф. Шлегель, *Эстетика. Философия. Критика*, т. 2, Искусство, М., 1983
70. Шлегель Ф., *Философия языка и слова*, его же: *Эстетика. Философия. Критика*, т. 2, Искусство, М., 1983
71. Шлейермахер Ф., “Речи о религии к образованным людям, ее презиравшим”, его же: *Речи о религии. Монологи*, Русская мысль, М., 1911

72. Adorno Th. W., "Die Konstruktion des Ästhetischen", in: ders., *Gesammelte Schriften*, B. 2, Suhrkamp, Ffm., 1979
73. Adorno Th. W., *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Suhrkamp, Ffm., 1971
74. Agamben G., *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Suhrkamp, Ffm., 2002
75. Agamben G., *Was von Auschwitz bleibt*, Suhrkamp, Ffm., 2003
76. Apel K.-O., *Die Erklären : Verstehen – Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht*, Suhrkamp, Ffm., 1979
77. Apel K.-O., *Transformation der Philosophie*, B.II. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft, Suhrkamp, Ffm., 1973
78. Apel K.-O., *Transformation der Philosophie*, Band 1. Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik, Suhrkamp, Ffm., 1973
79. Apel K.-O., *Von Kant zum Pirs: Die semiotische Transformation der Transzendentalen Logik*, Transformation der Philosophie, B. 2, Suhrkamp, Ffm., 1973
80. *Athenaeum. Eine Zeitschrift von August Wilhelm Schlegel und Friedrich Schlegel, Auswahl* (hrsg. von G. Heinrich), Reklam, Leipzig, 1984
81. Austin J. L., *How to Do Things with Words*, Oxford University Press, London, 1962
82. Bart K., *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*. Zurich, 1960
83. Biemel W., *Heidegger*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 1999
84. Bönisch S., *Untersuchung zur "hermeneutischen" Linie im spätbürgerlichen philosophischen Denken unter besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses von Erkennen und Handeln*, Akademie der Gesellschaftswissenschaften, Berlin, 1980
85. Böttger F., "Johann Gotlieb Fichte", in: J.G.Fichte, *Ruf zur Tat*, Verlag der Nation, Berlin, 1956
86. Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877-1897, a.d.S., Halle, 1923
87. Brunotte U., "Mythos Langemarck", *Frankfurter Rundschau*, 11.11.04
88. Chomsky N., *Syntactic Structures*, De Gruyter, The Hague, 1957
89. "Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger", in: M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, Ffm., 1998
90. Derrida J., *Apokalypse*, Passagen, Graz; Wien: Böhlau, 1985
91. Derrida J., *De la grammatologie*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1967

92. Derrida J., "Die 'Welt' des kommenden Aufklärung (Ausnahme, Kalkül und Souveränität)", ders., *Die Schurken*, Suhrkamp, Ffm., 2003
93. Derrida J., *Die Schurken*, Suhrkamp, Ffm., 2003
94. Derrida J., *Die Stimme und Phänomen*, Suhrkamp, Ffm., 2003
95. Derrida J., "Die différance", in: P. Engelmann (Hsgb.), *Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart*, Reclam, Stuttgart, 1990
96. Derrida J., *Falschgeld. Zeit geben*, Wilhelm Fink, München, 1993
97. Derrida J., *Gesetzskraft. Das "mystische Grund der Autorität"*, Suhrkamp, Ffm., 1996
98. Derrida J., "Geschlecht. Sexuelle Differenz, ontologische Differenz", ders., *Geschlecht (Heidegger)*, Passagen, Wien, 1988
99. Derrida J., *Grammatologie*, Suhrkamp, Ffm., 1983, S. 24
100. Derrida J., *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Presses universitaires de France, Paris, 1967
101. Derrida J., *L'Écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967
102. Derrida J., *Spectres de Marx: L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Galilée, Paris, 1993
103. Derrida J., "Von einem neuerdings erhobenen apokalyptischen Ton in der Philosophie", in: ders., *Apokalypse*, Passagen, Graz; Wien: Böhlau, 1985
104. Diemer A., *Elementarkurs Philosophie: Hermeneutik*, Düsseldorf, Econ, Wien, 1977
105. Dilthey W., "Beiträge zum Studium der Individualität", in: *Wilhelm Diltheys Gesammelte Schriften*, B. V, Verlag von Teubner, Leipzig und Berlin, 1924
106. Dilthey W., "Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften", in: *Wilhelm Diltheys Gesammelte Schriften*, B. VII, Verlag von Teubner, Leipzig und Berlin, 1927
107. Dilthey W., "Die drei Grundformen der Systeme in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts", in: *Wilhelm Diltheys Gesammelte Schriften*, B. IV, Vandenhoeck & Ruprecht, Leipzig und Berlin, 1921
108. Dilthey W., "Die Entstehung der Hermeneutik", in: *Wilhelm Diltheys Gesammelte Schriften*, B. V, Verlag von Teubner, Leipzig und Berlin, 1924
109. Dilthey W., "Die geistige Welt: Einleitung in die Philosophie des Lebens", in: *Wilhelm Diltheys Gesammelte Schriften*, B. V, Verlag von Teubner, Leipzig und Berlin, 1924

- 110.Dilthey W., "Die Jugendgeschichte Hegels", in: *Wilhelm Diltheys Gesammelte Schriften*, B. IV, Vandenhoeck & Ruprecht, Leipzig und Berlin,1921
- 111.Dilthey W., "Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in der metaphysischen Systemen", in: *Wilhelm Diltheys Gesammelte Schriften*, B.VIII, Vandenhoeck & Ruprecht, Leipzig und Berlin,1931
- 112.Dilthey W., Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte. Erster Band, in: *Wilhelm Diltheys Gesammelte Schriften*,B. I, Verlag von Teubner, Leipzig und Berlin,1922
- 113.Dilthey W., "Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat", in: *Wilhelm Diltheys Gesammelte Schriften*, B. V, Verlag von Teubner, Leipzig und Berlin, 1924
- 114.Droysen J. G., *Grundriß der Historik*, Veit, Leipzig, 1868
- 115.Farias V., *Heidegger and Nazism*, Temple University Press, 1989
- 116.Fichte J. G., "Aus der ,Vorlesungen über die Bestimmung der Gelehrten", in: derselbe, *Ruf zur Tat*, Verlag der Nation, Leipzig, 1956
- 117.Fichte J. G., "Über den Begriff des wahren Krieges", in: derselbe, *Ruf zur Tat*, Verlag der Nation, Leipzig, 1956
- 118.Figal G., *Martin Heidegger zur Einführung*, Junius, Hamburg, 2003
- 119.Frank M., *Das individuelle Allgemeine*, Suhrkamp, Ffm., 1977
- 120.Frank M., "Einleitung des Herausgebers", in: Schleiermacher F. *Hermeneutik und Kritik* (hrsg. von M. Frank), Suhrkamp, Ffm., 1977
- 121.Frank M., *Selbstgefühl*, Suhrkamp, Ffm., 2002, S. 259
- 122.Gadamer H.-G., *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft: Aufsätze*, Suhrkamp, Ffm., 1976
- 123.Gadamer H.-G., *Wahrheit und Methode*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1972
- 124.Gebauer G., Wulf Ch., *Spiel – Ritual – Geste. Mimetisches Handeln in der sozialen Welt*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg,1993
- 125.Goethe J.W., *Faust*, Aufbau, B.u.W.,1983
- 126.Grondin J., *Gadamer vor Heidegger*, Internationale Zeitschrift für Philosophie, 1996
- 127.Gumbrecht H. U., "Tod im Kontext Heideggers Umgang mit einer Faszination der 1920er Jahre", in: D. Thomä (Hrsg.) *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, J.B. Metzler, Stuttgart – Weimar, 2003
- 128.Günzel K., *Romantikerschicksale. Eine Porträtgalerie*, Verlag der Nation, Berlin, 1987
- 129.Habermas J., *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Ffm., 1988

- 130.Habermas J., *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Ffm., 1973
- 131.Habermas J., "Individuierung durch Vergesellschaftung. Zu Georg Herbert Meads Theorie der Subjektivität", in: ders., *Nachmetaphysisches Denken*, Suhrkamp, Ffm.,1988
- 132.Habermas J. / Luhmann N., *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?*, Suhrkamp, Ffm.,1971
- 133.Habermas J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, B. 1 & 2, Suhrkamp, Ffm., 1980
- 134.Habermas J., "Zu Gadammers 'Wahrheit und Methode'", in: *Theorie-Diskussion. Hermeneutik und Ideologiekritik. Mit Beiträgen v. K.-O. Apel, C. v. Bormann, R. Bubner, H.-G. Gadamer, H. J. Giegel, J. Habermas*, Suhrkamp, Ffm., 1971
- 135.Hegel G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Ffm., 1986
- 136.Heidegger M., Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis), in: *Martin Heideggers Gesamtausgabe*, B. 65, Klostermann, Ffm., 2003
- 137.Heidegger M., "Brief über den Humanismus", in: *Martin Heideggers Gesamtausgabe*, B. 9, *Wegmarken*, Klostermann, Ffm., 1976.
- 138.Heidegger M., "Der Satz der Identität", in: ders., *Identität und Differenz*, Stuttgart: Neske, 1996
- 139.Heidegger M., "Die Grundprobleme der Phänomenologie", in: *Martin Heideggers Gesamtausgabe*, B. 24, Klostermann, Ffm., 1975
- 140.Heidegger M., "Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik", in: ders., *Identität und Differenz*, Stuttgart: Neske, 1957
- 141.Heidegger M., *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, Breisgau, 1934
- 142.Heidegger M., *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1966
- 143.Heidegger M., Einleitung zur: „Was ist Metaphysik?“, in: *Martin Heideggers Gesamtausgabe*, B. 9, *Wegmarken*, Klostermann, Ffm.,1976, S. 374-375
- 144.Heidegger M., GA 1: Frühe Schriften, Ffm., 1978
- 145.Heidegger M., "Hegels Begriff der Erfahrung", in: ders., *Holzwege*, Klostermann, Ffm., 1994
- 146.Heidegger M., "Hölderlins Hymnen 'Germanien' und 'Der Rhein'", in: *Martin Heideggers Gesamtausgabe*, B. 20, Klostermann, Ffm., 1979
- 147.Heidegger M., *Identität und Differenz*, Stuttgart: Neske, 1996
- 148.Heidegger M., Kant und das Problem der Metaphysik, Klostermann, Ffm., 1998

- 149.Heidegger M.,“Mein Weg in die Phänomenologie”, in: *Martin Heideggers Gesamtausgabe*, B. 14, *Zur Sache des Denkens*, Ffm.: Klostermann, 2007
- 150.HeideggerM., “Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)”, in: *Martin Heideggers Gesamtausgabe*, B. 63, Klostermann, Ffm., 1988
- 151.Heidegger M., *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles. Einführung in die hermeneutische Forschung.* – GA61, Klostermannn, Ffm., 1985
- 152.Heidegger M., Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation), in: Diltthey-Jahrbuch für Philosophie und Geisteswissenschaften (hg. von E. Rodi), B. 6, Göttingen, 1989
- 153.Heidegger M., “Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes”, in: *Martin Heideggers Gesamtausgabe*, II Abt., B. 20, Klostermann, Ffm., 1979
- 154.Heidegger M., *Sein und Zeit*, Tübingen, 1993
- 155.Heidegger M., “Vom Wesen des Grundes”, in: *Martin Heideggers Gesamtausgabe*, B. 9, *Wegmarken*, Klostermann, Ffm.,1976
- 156.Heidegger M., *Was heißt Denken?*, Stuttgart: Reklam, 1992
- 157.Heidegger M., “Was heißt Denken?”, *Martin Heideggers Gesamtausgabe*, B. 7, *Vorträge und Aufsätze*, Klostermann, Ffm., 2000
- 158.Heidegger M., “Was ist Metaphysik?” , *Martin Heideggers Gesamtausgabe*, B. 9, *Wegmarken*, Klostermann, Ffm.,1976
- 159.Heidegger M., “Wozu Dichter?”, in: ders., *Holzwege*, Klostermann, Ffm., 1994
- 160.Heidegger M., “Zeit des Weltbildes”, in: ders.,*Holzwege*, Klostermann, Ffm., 1994
- 161.Heidegger M., “Zur Bestimmung der Philosophie”, in: *Martin Heideggers Gesamtausgabe*, B. 56/57, Klostermann, Ffm., 1987
- 162.Herrmann F.W. v., “Beiträge zur Philosophie” als hermeneutischer Schlüssel zum Spätwerk Heideggers”, in: *Heidegger – neu gelesen* (Hrsg. v. Marcus Happel), Königshausen und Neumann, Würzburg, 1997, S. 81
- 163.Hesse H., *Demian*, Suhrkamp, Ffm., 1974
- 164.Hoffman E. T. A., *Lebensansichten des Katers Murr nebst fragmentarischer Biographie des Kapellmeisters Johannes Kreisler in zufälligen Makulaturblättern*, Aufbau, Berlin und Weimar, 1985
- 165.Houellebecq M., *La Possibilité d'une île*, Fayard, 2005
- 166.Husserl E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einführung in die phänomenologische Philosophie*, in: *Husserliana*, Bd. 6, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1954

167. Husserl E., "Ideen zu einer reinen Phänomenologie (1913)", in: *Husserl. Ausgew. und vorgestellt von U. Steiner*, Diederichs, München, 1997, S. 135-136
168. Husserl E., "Philosophie als strenge Wissenschaft", in: *Logos*, Bd. 1 (1910/11), Neuausgabe: Klostermann, Ffm., 1965
169. *Husserl*, Ausgew. und vorgestellt von U. Steiner, Diederichs, München, 1997, S. 516
170. Jeissmann M., *Das Vaterland der Feinde: Studien zum nationalen Feindbegriff und Selbstverständnis in Deutschland und Frankreich 1792-1918*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1992.
171. Kant I., "Kritik der reinen Vernunft", in: ders., *Kritik der reinen Vernunft. Kritik der praktischen Vernunft. Kritik der Urteilkraft*, Marix, Wiesbaden, 2004.
172. Kimmerle H., *Derrida zu Einführung*, SOAK im Junius Verlag, Hamburg, 2000.
173. Kimmerle H., *Philosophie der Differenz*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2000
174. Kortian G., *Metacritique*, Minuit, Paris, 1979
175. Lafont C., *Sprache und Welterschließung. Zur linguistischen Wende der Hermeneutik Heideggers*, Suhrkamp, Ffm, 1994
176. Lauer Q., *Phenomenology: Hegel and Husserl*, in: *Beyond Epistemology. New Studies in the Philosophy of Hegel* (Ed. by F. G. Weiss), Martinus Nijhoff, The Hague, 1974
177. Leidmair K., *Künstliche Intelligenz und Heidegger. Über den Zwiespalt von Natur und Geist*, Wilhelm Fink, München, 1999
178. Linge D.E., "Introduction", in: H.-G. Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, Berkley – L.A. – London, 1977: **H.-G. Gadamer**, *Philosophical Hermeneutics* (Berkeley, CA: University of California Press, 1976)
179. Luhmann N., *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, B. I, Suhrkamp, Ffm., 1999.
180. Lukacs G., *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*, Aufbau, B.u.W., 1986
181. Lülman Ch., *Schleiermacher, der Kirchenvater des 19. Jahrhunderts*, Tübingen, 1907
182. Lyotard J.-F., *La condition postmoderne*, Les Editions de Minuit, 1979
183. Mai K., Wetzell M., „Derrida, Jacques“, B. Lutz (Hrsg.), *Metzler Philosophenlexikon*, Metzler, Stuttgart – Weimar, 2003
184. Marquardt M., "Einleitung", in: W. Dilthey, *Aufsätze zur Philosophie*, Union, Berlin (Verlag Werner Dausien, Hanau), 1986
185. Martens E., Schnädelbach H. (Hg.), *Philosophie. Ein Grundkurs*, B. 2, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 1998

186. Martin B., "Heidegger und die Reform der deutschen Universität 1933", in: *Martin Heidegger: ein Philosoph und die Politik*, Freiburger Universitätsblätter, 92, 1986
187. Maser P., "Scholem, Gershom G. (d.i. Gerhard)", in: *Metzler Philosophenlexikon*, Metzler, Stuttgart – Weimar, 2003
188. Mauss M., *Essai sur le don*, Paris, 1950
189. Mehring R., "Heidegger und Carl Smitt. Verschärfer und Neutralisierer des Nationalsozialismus", in: D. Thomä (Hrsg.), *Heidegger-Handbuch, Leben – Werk – Wirkung*, Verl. J.B. Metzler, Stuttgart – Weimar, 2003
190. Mörchen H., *Adorno und Heidegger: Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1981
191. Mortensen E., *Touching Thought: Ontology and Sexual Difference*, Lexington Books, 2003
192. Nietzsche F., "Die fröhliche Wissenschaft", in: ders., *Werke in drei Bänden*, B. 2, Könnemann, Köln, 1994
193. Niewöhner F., *Scholems Sabbatei Zwi*, in: ders., *Mystik und Moderne*, Hessische Handelsvertretung, Wiesbaden, 1992
194. Novalis, "Blutenataub", in: *Athenaeum. Eine Zeitschrift von August Wilhelm Schlegel und Friedrich Schlegel, Auswahl* (hrsg. von G. Heinrich), Reklam, Leipzig, 1984
195. Nowak K., "Einleitung", in: Scheleiermaier F. D. E., *Teologische Schriften*, Union Verlag, Berlin, 1983
196. Nur noch ein Gott kann uns retten". Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger am 23 September 1966, in: Der Spiegel, 30 Jg. N 23. 31. Mai 1976
197. Ogden G.K., Richards I.A., *The Meaning of Meaning: A Study of the Influence of Language upon Thought and of the Science of Symbolism*, 4th ed., rev., London: Kegan Paul, French, Trubner & Co Ltd., N.Y.: Harcourt, Bace & Co, inc., 1936
198. Rachold J., "Einleitung", in: Schleiermacher F., *Philosophische Schriften*, Union Verlag, Berlin., 1983
199. Rilke R. M., *Werke*, B. 1-2, Insel, Ffm., 1984
200. Ruin H., "Ein geheimnisvolles Schicksal – Heidegger und das griechische Erbe", in: *Heidegger und die Griechen*, ed. by M. Steinmann, Klostermann, Ffm., 2007.
201. Safranski R., *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, Carl Hanser Verlag, München, Wien, 1994
202. Sartre J.-P., *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 1997

- 203.Sartre J.-P., *Un idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: L'intentionnalité*, 1936, in: "Situations I", Paris, 1947.
- 204.Schlegel F., "Ideen", in: *Athenaeum. Eine Zeitschrift von August Wilhelm Schlegel und Friedrich Schlegel, Auswahl* (hrsg. von G. Heinrich), Reklam, Leipzig, 1984
- 205.Schleiermacher an Delbrück (02.01.1827), in: F. D. E. Schleiermacher, *Philosophische Schriften*, Union Verlag, B., 1984
- 206.Schleiermacher F., "Brouillon zur Ethik", in: ders., *Philosophische Schriften*, Union Verlag, B., 1984
- 207.Schleiermacher F., "Dialektik. Vorlesung von 1822: Über den allgemeinen Schematismus und die Sprache", in: ders., *Hermeneutik und Kritik* (hrsg. von M. Frank), Suhrkamp, Ffm, 1977
- 208.Schleiermacher F., *Hermeneutik und Kritik* (hrsg. von M. Frank), Suhrkamp, Ffm., 1977
- 209.Schleiermacher F., *Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament von Dr. Friedrich Schleiermacher. Aus Schleiermachers handschriftlichen Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen herausgeben von Dr. Friedrich Lücke*, Berlin, bei W. Reiter, 1838
- 210.Schleiermacher F., *Hermeneutik* (Nach d. Hss. neu hrsg. u. eingel. von H. Kimmerle), C. Winter, Heidelberg, 1959.
- 211.Schleiermacher F., "Monologen. Eine Neujahrausgabe", in: ders., *Philosophische Schriften*, Union Verlag, B., 1984
- 212.Schleiermacher F., *Philosophische Sittenlehre* (Hrsg. und erl. J.H.V.Kierschman), B., 1870
- 213.Schleiermacher F. "Über den Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz. Gelesen am 6. Januar 1825", in: ders., *Philosophische Schriften*, Union Verlag, B., 1984
- 214.Schleiermacher F. "Über Fichtes Bestimmung des Menschen", in: ders., *Athenaeum. Eine Zeitschrift von August Wilhelm Schlegel und Friedrich Schlegel, Auswahl* (hrsg. von G. Heinrich), Reklam, Leipzig, 1984, S. 360-369
- 215.Schmitt C., *Der Begriff des Politischen: Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Berlin: Duncker & Humblot, 1991, S. 29
- 216.Scholem G., *Über einige Begriffe des Judentums*, Suhrkamp, Ffm., 1980.
- 217.Searle J.R., *Speech Acts*, U.P., Cambridge, 1969
- 218.Simmel G.. *Philosophie des Geldes*, Duncker & Humblot Verlag, Berlin, 1900.
- 219.Stegmueller W., *Hauptstroemungen der Gegenwartsphilosophie*, Kröner, Stuttgart, 1969
- 220.Thomä D. (Hrsg.), *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Metzler, Stuttgart-Weimar, 2003

221. Tietz U., *Ontologie und Dialektik. Heidegger und Adorno über das Sein, das Nichtidentische, die Synthesis und die Kopula*, Passagen, Wien, 2003
222. Tietz U., "Heidegger und Ludwig Wittgenstein. Diesseits des Pragmatismus – jenseits des Pragmatismus", in: D. Thomä (Hrsg.) *Heidegger-Handbuch, Leben – Werk – Wirkung*, Verl. J.B. Metzler, Stuttgart – Weimar, 2003
223. Tietz U., *Sprache und Verstehen in analytischer und hermeneutischer Sicht*, Akad. Verl., Berlin, 1995
224. Vinograd T., "Heidegger and the Design of Computer Systems", *Technology and the Politics of Knowledge*, (ed. by A. Feenberg and A. Hannay), Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1995
225. Voskanian A., "Der Begriff der Individualität bei S. Kierkegaard und F. Schleiermacher im Lichte der geistigen Situation der Postmoderne", in: *Schleiermacher und Kierkegaard. Subjektivität und Wahrheit. Akten des Schleiermacher-Kierkegaard Kongresses in Kopenhagen, Oktober 2003*, Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2006.
226. Voskanian A., "Paradoxien des kollektiven Daseins. Zur Phänomenologie des armenischen Geistes", in: *Wissen um Werte. Perspektiven der Religion. – Strukturen der Wirklichkeit. Schriftenreihe der DUA und der Akademie St. Paul*, Bd. 3, Via Verbis Verlag, 2007
227. Voskanian A., "Warum Schleiermacher kein Romantiker ist", in: *200 Jahre "Reden über die Religion". Akten des Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft Halle, 14.-17. März 1999*, Walter de Gruyter, Berlin – New York, 2000
228. Wahrig. *Deutsches Wörterbuch*, Bertelsmann, 1997
229. Wittgenstein L., *Philosophical Investigations*, Basil Blackwell, Oxford, 1958
230. Wittgenstein L., *Tractatus logico-philosophicus*, Suhrkamp, Ffm., 1998
231. Voskanian, *Die Bedeutung des philosophischen Realitätsbegriffs für die Bestimmung der Struktur der philosophischen Argumentation*, *Problems of Philosophical Argumentation, II Special Problems, University of Turku, Turku, 1992*
232. Wyrwich T., "Sein als Grund und Ab-Grund zugleich. Heideggers Ansatz zur Gründung einer positiven Ereignis-Philosophie", in: *XXII. Deutscher Kongress für Philosophie, 11.-15. September 2011, München*, <http://epub.ub.uni-muenchen.de/12583/1/Th. Wyrwich-Sein als Grund und Ab-Grund zugleich.pdf>, 09/12/2017
233. Žižek S., *Die Tücken des Subjekts*, Suhrkamp, Ffm., 2001

Պարբերական մամուլ և առցանց հղումներ

234. Ոսկանյան Ա., Լուսավորությունը որպես կազմաքանդող բներևութաբանություն, Բանբեր Երևանի համալսարանի, Փիլիսոփայություն, Հոգեբանություն, 2014, 1 (142):
235. Ոսկանյան Ա., Homo Trickster, կամ էսթետիզմի ծուղակները, «Ռուբիկոն», թիվ 2(7), Եր., 2004: Առցանց՝ <http://www.arteria.am/hy/1349514646>, 09/12/2017
236. Ոսկանյան Ա., «Ավանդության արդիականությունը. Հանս-Գեորգ Գադամերի «ունիվերսալ հերմենևտիկայի» հղացքի ծանրակետերը», «ՎԵՄ. համահայկական հանդես», Զ (ԺԲ) տարի, թիվ 3 (47) հուլիս-սեպտեմբեր, Եր., 2014
237. Ոսկանյան Ա., «Ինչո՞ւ չապաշխարեց Հայդեգերը», «Վեմ. համահայկական հանդես», Զ (ԺԲ) տարի, թիվ 2 (46) ապրիլ-հունիս, Եր., 2014
238. Ոսկանյան Ա., «Ուխտի միաբանությունը», «Ռուբիկոն», թիվ 2(10), 2006:
239. Ոսկանյան Ա., «Վիլհելմ Դիլթայ. պատմական բանականության քննադատությունից դեպի հերմենևտիկա», «Գիտական աշխատություններ: Հասարակական գիտություններ», պր. 3, Լինգվա (ԵՊԼՀ), Եր., 2005
240. Ոսկանյան Ա., «Վիլհելմ Դիլթայ», «Ռուբիկոն», թիվ 1(8), Եր., 2005
241. Ֆուկո Մ., «Զրույց Մադլեն Շապսալի հետ», «Ռուբիկոն», թիվ 1 (8), Եր., 2005
242. “Говорят советские философы – участники конгресса (П. П. Гайденко)”, в журн.: “Вопросы философии”, № 2, М., 1989
243. Деррида Ж., “Шпоры. Стили Ницше”, в журн.: “Философские науки”, № 2, М., 1991
244. Дугин А., *Мартин Хайдеггер и возможность русской философии*, в: <http://www.platonizm.ru/content/dugin-martin-haydegger-vozmozhnost-russkoy-filosofii>, 09/12/2017
245. Хабермас Ю. “Понятие индивидуальности”, в журн.: “Вопросы философии”, № 2, М., 1989
246. Arendt H., *Erinnerung an Martin Heidegger* (Audio), <http://www.youtube.com/watch?v=a8O6zvAGR-c>, 09/12/2017
247. Derrida J., “Politics of friendship”, American Imago, Johns Hopkins University Press, 2004 (<http://www.istud.it/newsletter/san/derrida.pdf>), 09/12/2017
248. “Geoepeche. Das Magazin für Geschichte”, № 57, 2012.

249. Kerber H., *Zum Begriff der Differenz bei Hegel, Derrida und Deleuze*, <http://web.fu-berlin.de/postmoderne-psych/colloquium/kerber.htm>, 09/12/2017
250. Naumann M., *Bildung – eine deutsche Utopie*, in: "Die Zeit", № 2 50, 2003
251. Pöggeler O., "Heideggers Begegnung mit Dilthey", in: *Dilthey-Jahrbuch*, № 24 (1986/87)
252. "What is a Paradigm". A lecture by Giorgio Agamben, August 2002
<http://www.egs.edu/faculty/agamben/agamben-what-is-a-paradigm-2002.html>, 09/12/2017
253. Voskanian A., *Vom Geist. Aufklärung als dekonstruktive Phänomenologie*, VI, A, TRANS. Internet-Zeitschrift für Kulturwissenschaften. No. 17/2008. WWW: http://www.inst.at/trans/17Nr/1-2/1-2_voskanian17.htm