

ՎՇՈՏ ՈՍԿՎՆՅԱՆ

ԽԱՍԿԱՊՄԱՆ ԱՆԽՈՒԱՄՓԵՂՈՒԹՅՈՒՆԸ

ՊՐՎԱԳՆԵՐ ՓԻՒՍՈՓԱՅԱԿԱՆ
ԻՆԴԵՆՏՆՏԻԿԱՅԻ և
ԿԱԳՄԱՖԱՆՊՄԱՆ
ՊԱՏՆՈՒԹՅՈՒՆԻԳ

ՇԼՎՅԵՐՍՎՈՆԵՐ

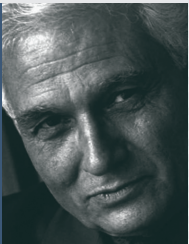
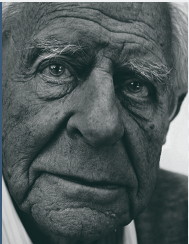
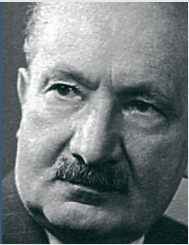
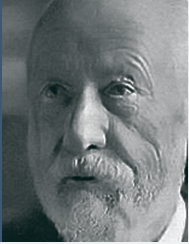
ԴԻԼԹՎՅ

ՅՎՅԴԵԳԵՐ

ԳՎԴՎՍԵՐ

ԴԵՐԻԴՎ

ԵՐԵՎԱՆԻ ՊԵՏԱԿԱՆ
ՆԱՄԱԼՍՏՈՐԱՆ



ՎՇՈՏ ՈՍԿՎՆՅՎՆ

Խառկապման անխուսափելիությունը

**դրվագներ փիլիսոփայական
հերմենևտիկայի և
կազմաբանդման
դասնությունից**

ՇԼՎՅԵՐՍՎԽԵՐ

ԴԻԼԹՎՅ

ՀՎՅԴԵԳԵՐ

ԳՎԴՍԵՐ

ԴԵՐԻԴՎ



ՀՏԴ 1/16(091)
ԳՄԴ 87.3
Ո 440

*Գիրքը հրատարակվում է ԵՊՀ
փիլիսոփայության և հոգեբանության
ֆակուլտետի գիտխորհրդի
որոշմամբ:*

ԱՇՈՏ ՈՍԿԱԼՅԱՆ

Ո 440 ՀԱՍԿԱՑՄԱՆ ԱՆԽՈՒՄԱՓԵԼԻՈՒԹՅՈՒՆԸ/Դրվագներ փիլիսոփայական հերմենևտիկայի և կազմաբանդման պատմությունից/ -եր., ԵՊՀ հրատ., 2015, 398 էջ:

Մենագրությունն ընդգրկում է հասկացման մասին փիլիսոփայական ուսմունքի՝ հերմենևտիկայի զարգացման հիմնական փուլերը՝ շարադրված դրանց հիմնադիր ներկայացուցիչների՝ Ֆրիդրիխ Շլայերմախերի, Վիլհելմ Դիլթայի, Մարտին Հայդեգերի և Հանս-Գեորգ Գադամերի գաղափարների վերլուծության հիման վրա: Հասկացման մասին հետադիական պատկերացումները ներկայացված են ժակ Դերիդայի հղացքով, որը ծագումնաբանորեն աղերսված լինելով հուսեռլ-հայդեգերյան բներևութաբանությանը, հանդես է գալիս որպես վերջինիս հակոտնյան: Հետազոտությունը լրացված է Վիլհելմ Դիլթայի «Հերմենևտիկայի ծագումը» հոդվածի հայերեն թարգմանությամբ, ինչպես նաև օգտագործված հերմենևտիկական եզրերի հակիրճ բացատրական բառարանով:

ՀՏԴ 1/16(091)
ԳՄԴ 87.3

ISBN 978-5-8084-1971-1

© ԵՊՀ հրատ., 2015
© Ա. Ոսկանյան, 2015

Բովանդակություն

Առաջաբան	5
Մաս Ա. Ֆրիդրիխ Շլայերմախեր	
Ֆրիդրիխ Շլայերմախերը և ունիվերսալ հերմենևտիկան	11
Մաս Բ. Վիլհելմ Դիլթայ	
Պատմական բանականության քննադատությունից դեպի հերմենևտիկա	83
Վիլհելմ Դիլթայ. «Չերմենևտիկայի ծագումը»	112
Մաս Գ. Սարտին Զայդեզեր	
Զայդեզերի ներկայությունը	135
«Գոյության» և «ներ-կայության» միջև	137
Գիրք ճանապարհիի	184
Աքցանում	226
Եվ չկա վերջը	249
Մաս Դ. Զանս-Գեորգ Գադամեր	
Ավանդության արդիականությունը	261
Մաս Ե. Ժակ Դերիդա	
«Չավերժ հետաձգումը» հետարդիական իրողությունների համատեքստում	299
Վերջաբանի փոխարեն. Զասկացման անխուսափելիությունը	331
Բառարան հիշատակվող հերմենևտիկական եզրերի	337
Մեջբերված և հիշատակված գրականություն	365
Ամփոփում	
Неизбежность понимания	385
Unausweichlichkeit des Verstehens	388
The Inevitability of Understanding	391

ԱՌԱՋԱԲԱՆ

Ընթերցողին ներկայացվող սույն մեմագրությունն ընդգրկում է հասկացման մասին փիլիսոփայական ուսմունքի՝ հերմենևտիկայի զարգացման հիմնական փուլերը՝ շարադրված դրանց հիմնադիր ներկայացուցիչների՝ Ֆրիդրիխ Շլայերմախերի, Վիլհելմ Դիլթայի, Սարտին Յայդեգերի և Յանս-Գեորգ Գադամերի գաղափարների վերլուծության հիման վրա:

Շլայերմախերը մշակել է ունիվերսալ հերմենևտիկայի հղացքը, Դիլթայը՝ վերահիմաստավորել այն որպես հումանիտար հետազոտության ընդհանրական մեթոդ, Յայդեգերն իր տիտանական ինտելեկտուալ ճիգով արմատապես կերպափոխել, գոյաբանականացրել է հասկացման հասկացությունը, հերմենևտիկան վերածելով գոյության մասին ուսմունքի, իսկ Գադամերը դասական հումանիստի ջանասիրությամբ ի ցույց է դրել գոյաբանական հերմենևտիկայի կիրառական ներուժը:

Ժակ Դերիդան ներկայացվող հեղինակներից միակն է, որ չի պատկանում հերմենևտիկական հարացույցին: Բայց նրա հղացքի ձևավորումը դժվար կլիներ պատկերացնել առանց հուսեռլ-հայդեգերյան բներևութաբանության հետ ունեցած առնչությունների, իսկ Դերիդայի հռչակավոր «կազմաքանդումը» անմիջականորեն ծագում է հայդեգերյան «կազմազերծումից» և ցույց է տալիս վերջինիս զարգացման այլընտրանքային ճանապարհներից մեկը:

Վիլհելմ Դիլթայի «Հերմենևտիկայի ծագումը» հողվածի հայերեն թարգմանության ներգրավումը երկու խնդիր է լուծում՝ լայն պատմական հեռանկարի հիման վրա ծանոթացնում է հերմենևտիկական գաղափարների զարգացման պատմությանը և, որ պակաս կարևոր չէ, ցույց է տալիս Դիլթայի՝ այդ պատմությանը մոտենալու յուրահատուկ կերպը:

Երկասիրությունը երկար տարիների աշխատանքի արդյունք է, որը սակայն պարբերաբար ընդհատվել է հեղինակի կենսագրության կեռ-

մանների պատճառով կամ զիջել է իր տեղը այլ գիտական հետաքրքրությունների:

Շլայերմախերի և Դիլթայի տեքստերի ուսումնասիրությունը հեղինակը սկսել է 1986-ին՝ Լայպցիգի համալսարանում վերապատրաստման նպատակով անցկացրած սեմեստրի ժամանակ: Առաջինի հղացքին նվիրված հետազոտությունը հիմնականում գրված էր 1987-1988 թվերին, առանձին հատվածներ հրատարակվել են Շլայերմախերյան ընկերության երկու միջազգային համաժողովների նյութերի ժողովածուներում¹ (հեղինակը Շլայերմախերյան ընկերության անդամ է 1999-ից):

Դիլթային նվիրված գրությունն ամբողջությամբ լույս է տեսել 2005 թվականին²: Սույն թվին է հրատարակվել նաև Դիլթայի «Յերմենևտիկայի ծագումը» դասական հոդվածի թարգմանությունը³:

Ամենամեծ՝ Չայդեգերին նվիրված բաժնի առանձին մասեր հրատարակվել են 2006 և 2007 թվերին՝ որպես հոդված և «կոլեկտիվ մահվան» խնդրին նվիրված էսսեի հատված⁴: Եվս մեկ հոդված լույս է տեսել սույն մենագրությունը հրատարակման պատրաստելու ընթացքում⁵: Սույն ընթացքում հրատարակվել է նաև Գադամերին նվիրված բաժինը⁶:

¹ A. Voskian, “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, S.574-582 և A. Voskian, “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*, Walter de Gruyter, Berlin - New York, 2006, S. 503-518:

² Ա. Ոսկանյան, «Վիլհելմ Դիլթայ. պատմական բանականության քննադատությունից դեպի հերմենևտիկա», «Գիտական աշխատություններ: Հասարակական գիտություններ», պր. 3, Լինգվա (ԵՊԼՀ), Եր., 2005, էջ 123-150:

³ Դիլթայ, «Յերմենևտիկայի ծագումը», «Ռուբիկոն», թիվ 1(8), Եր., 2005, էջ 9-21: Հանդեսի նույն համարում լույս է տեսել նաև հեղինակի «Վիլհելմ Դիլթայ» հոդվածը:

⁴ Ա. Ոսկանյան, ««Գոյության» և «ներկայության» միջև. Մարտին Չայդեգերի փիլիսոփայական հղացքի ձևավորումը», «Գիտական աշխատություններ: Հասարակական գիտություններ», պր. 5, Լինգվա (ԵՊԼՀ), 2007, էջ 65-103 և նույնի, «Ուլտի միաբանությունը, կամ կոլեկտիվ ներկայության պարադոքսները», «Ռուբիկոն», թիվ 2 (10), 2006, էջ 22-51: Վերջինիս զերմաներեն տարբերակը, որն ավելի վաղ ծագում ունի, հրատարակվել է 2007-ին՝ A. Voskian, “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, S. 35-68:

⁵ Ա. Ոսկանյան, «Ինչո՞ւ չապաշխարեց Չայդեգերը», «ՎԵՄ. համահայկական հանդես», 2 (ԺԲ) տարի, թիվ 2 (46), ապրիլ-հունիս, Եր., 2014:

⁶ Ա. Ոսկանյան, «Ավանդության արդիականությունը. Համա-Գերոզ Գադամերի «ուսնիվերսալ հերմենևտիկայի» հղացքի ծանրակետերը», «ՎԵՄ. համահայկական հանդես», 2 (ԺԲ) տարի, թիվ 3 (47), հուլիս-սեպտեմբեր, 2014:

Դերիդայի հղացքի հետ կապված որոշ հարցադրումներ արտացոլված են 2006 թվականին լույս տեսած հոդվածում⁷ և Շլայերմախերյան ընկերության՝ ժողովածուի վերը հիշատակված տեքստում⁸:

Գիրքն ամբողջացնելու ժամանակ արմատապես վերանայվել և խմբագրվել է Շլայերմախերի բաժինը, բովանդակային ճշգրտումներ են կատարվել Դիլթայի հոդվածի թարգմանության մեջ, որը լրացվել է տեքստում հիշատակվող անձանց և որոշ հազվագյուտ օգտագործվող եզրերին վերաբերվող տեղեկություններով: Հայդեգերին, Գադամերին և Դերիդային նվիրված բաժիններում նոր մասեր են ավելացվել և էական հավելումներ են կատարվել:

Դրա հետ մեկտեղ հեղինակը ստիպված է արձանագրել, որ տարիների առաջ ուրվագծված և մտովի բազմիցս ի մի բերված ամբողջից ամեն ինչ չէ, որ իրականություն է դարձել: Երկասիրությունն ընդունելի ժամկետներում ընթերցողին հասցնելու հրամայականը ստիպել է հրաժարվել մի քանի կարևոր հեղինակների գործերին կատարվելիք անդրադարձից, իսկ հայդեգերյան հղացքի տեխնիկական մանրամասների վերլուծությունը սահմանափակել նրա՝ մինչ «շրջադարձը» գրված տեքստերով: Իհարկե, շուտասելուկը, որին հանգել է Հայդեգերին նվիրված վերջին հատվածը («Եվ չկա վերջը...»), չի կարող անբավարարության զգացողություն չառաջացնել հեղինակի մոտ: Սակայն միակ ելքը այստեղ դրա վերաբերյալ ավսոսանք հայտնելն է, քանի որ այլընտրանքը Հայդեգերին նվիրված ևս ութսուն էջ գրելն էր լինելու – խնդիր, որ ներկայումս ոչ միայն լուծելի չէ զուտ արտաքին՝ գործնական և ժամանակային պատճառներով, այլև հրատապ էլ չէ առանձնապես, քանի որ ժամանակը, որում ապրում ենք, չի տրամադրում ինտելեկտուալ *ուլունքախաղի*, որին երբեմն նմանվում են ուշ Հայդեգերի գրվածքները:

Եվ այնուամենայնիվ, հայդեգերյան մեղիտացիաները «հեռացած աստվածների» մասին, ինչպես նաև վերջին բաժնում («Հայդեգերը որպես հնարավորություն») նախատեսված, բայց այդպես էլ չգրված

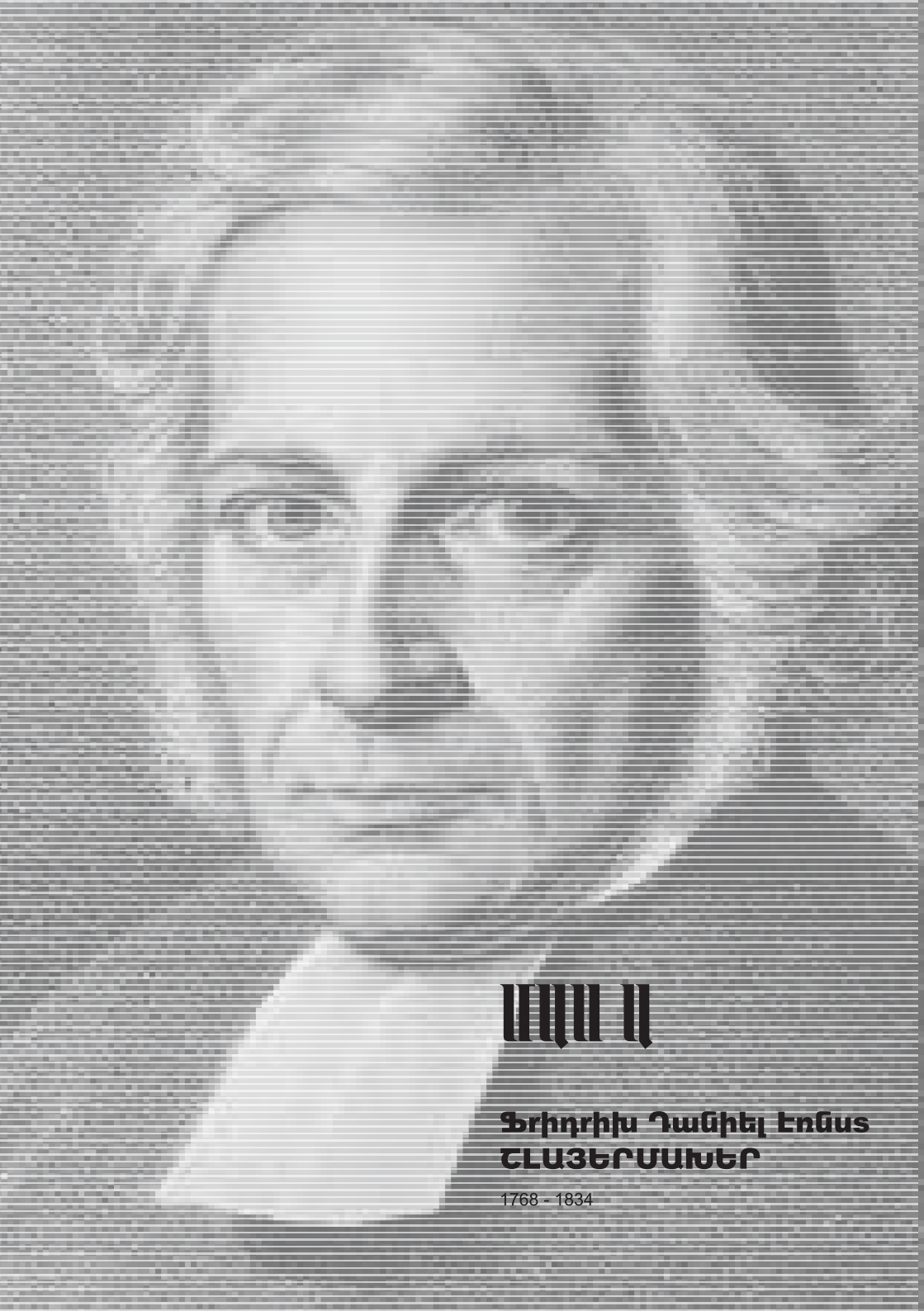
⁷ Ա. Ոսկանյան, «Ժակ Դերիդայի “հավերժ հետաձգումը” հետարդիական իրողությունների համատեքստում», «Գիտական աշխատություններ: Հասարակական գիտություններ», պր. 4, Լինգվա (ԵՊԼՀ), 2006, էջ 5-17:

⁸ A. Voskarian, “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.*

Կտորները, որ նվիրված էին լինելու հայդեգերյան «Dasein»-ը «մարդկային, չափազանց մարդկային» դարձրած Ժան-Պոլ Սարտրին, մետաֆիզիկայի հետ «իր փլուզման պահին» հաշտվել փորձող Թեոդոր Ադորնոյին և Հայդեգերին զուգահեռ ողջ կյանքը «պարզության» որոնումներին նվիրած Լյուդվիգ Վիտգենշտայնին – առնվազն նրանց – շարունակում են անհանգստացնել՝ «ժանրանալ սրտիս ինչպես ժամանակին չվճարված պարտամուրհակ»...

Գուցե երբևէ... Բայց առայժմ՝ այն, ինչ գրվել է:

12.10.2014
Երևան



ԱՎԱ Ա

**Ֆրիդրիխ Դանիել Էռնստ
ՇԼՈՅԵՐՍԱԽԵՐ**

1768 - 1834

ՖՐԻԴՐԻԽ ՇԼԱՅԵՐՍԱԽԵՐԸ ԵՎ ՈՒՆԻՎԵՐՍԱԼ ՀԵՐՄԵՆԵՎՏԻԿԱԼ

*Բոլոր նրանք, որ քեզ փնտրում են,
քեզ փորձության են ենթարկում:
Այդպե՛ս և զտնողը քեզ բանտում է
դիմաշարժում ու պատկերում:*

*Իսկ ես ուզում եմ ըմբռնել քեզ,
ինչպես որ հողն է հասկ բռնում՝
հողուս բերքի հասունացմամբ
Արքայությունդ է հասնում:*

*Ոչ մի հրաշք չեմ խնդրում ես:
Օրենքիդ եմ ապավինում,
որ սերնդե սերունդ կարծես
ավելի է հստականում:*

Ռ. Ս. Ռիլկե¹

Ֆրիդրիխ Դանիել Էռնստ Շլայերմախերի փիլիսոփայական աշխարհընկալման յուրահատկությունը պայմանավորված է եղել երկու զորեղ 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 մեկը²: Այստե-

¹ *Alle, welche dich suchen, versuchen dich, / Und die, so dich finden, binden dich / an Bild und Gebärde, / Ich aber will dich begreifen / wie dich die Erde begreift, / mit meinem Reifen / reift dein Reich. / ... / Tu mir kein Wunder zulieb. / Gieb Deinen Gesetzen recht, / die von Geschlecht zu Geschlecht / sichtbar sind.* R. M. Rilke. (Ռիլկեի բանաստեղծություններից քաղված այս և մյուս հատվածների թարգմանությունը տողերիս հեղինակինն է):

² «Աստվածաբանական առումով 19-րդ դարը Ֆրիդրիխ Դանիել Էռնստ Շլայերմախերի աստղի ներքո է զտնվում», - գրում է Կ. Նովակը: Տե՛ս K. Nowak, “Einleitung”, in: F. D.

դից՝ 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 նկատմամբ³:

Այս երկու 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 իրական դարձրեց աստվածային սերը...»⁴: Այն, ինչ սկսել էր Մարտին Լյութերը, ավարտին հասցրին Շլայերմախերը և ռոմանտիկները՝ աստվածակենտրոն աստվածաբանությունից շրջադարձ կատարվեց դեպի մարդակենտրոն աստվածաբանությունը⁵:

Ստածողի ողջ ստեղծագործական ժառանգությունը, 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 մեկնարկվեստի տեսությունը՝ ուսմունք, որը մեկնակետ է ծառայել յուրահատուկ, լիովին աշխարհիկ ավանդույթի՝ հերմենևտիկական փիլիսոփայության զարգացման համար:

E. Schleiermacher, *Teologische Schriften*, B., 1983, էջ 17, ինչպես նաև՝ Ch. Lülman, *Schleiermacher, der Kirchenfater des 19. Jahrhunderts*, Tübingen, 1907:

³ Տե՛ս *Athenaeum. Eine Zeitschrift von August Wilhelm Schlegel und Friedrich Schlegel, Auswahl* (hrsg. von G. Heinrich), L., 1984, ինչպես նաև՝ П. П. Гайденок, *Философия Фихте и современность*, Мысль, М., 1975, էջ 159-165:

⁴ Л. Фейербах, «О спиритуализме и материализме», *Избранные философские произведения*, т. 1, Политиздат, М., 1955, с. 508.

⁵ Տե՛ս K. Bart, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Zurich, 1960, էջ 411-412, հիշատակվում է ըստ՝ П. П. Гайденок, *Գ2վ. աշխ.*, էջ 168: Ռոմանտիզմի և բողոքականության փոխառնչությունների մասին խոսելիս նկատի ունեն վաղ ռոմանտիկներին, քանի որ իր զարգացման երկրորդ փուլում ռոմանտիկական շարժումը հավկեց դեպի կաթոլիցիզմ:

Զգայականը որպես համընդհանուր միջնորդ

Գորովալից ծնրադրեցեք ինձ հետ միասին սուրբ,
բշվառ Սպինոզայի սուվերի առջև...

Ֆ. Շլայերմախեր

Փիլիսոփայության երկնակամարում 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, չհրաժարվեց 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 համար⁶:

⁶ Կանտյան փիլիսոփայության նշանաբանական կերպափոխության մասին պռաջինը խոսել է Կարլ-Օտտո Ապելը Չարլզ Պիրսի ուսմունքի կապակցությամբ: St u K.-O. Apel, “Von Kant zum Pirs: Die semiotische Transformation der Transzendentalen Logik”, in: ders., *Transformation der Philosophie*, B. 2, Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft, Suhrkamp, Ffm., 1973: Հետևելով Ապելի օրինակին, Մանֆրեդ Ֆրանկը բնորոշում է Շլայերմախերի փիլիսոփայական նախածեռնությունը որպես «բանականության քննադատության կերպափոխություն իմաստի քննադատության» (Transformation der Vernunftkritik in eine Sinnkritik), տե՛ս M. Frank, “Einleitung des Herausgebers”, in: F. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, Suhrkamp, Ffm., 1977, էջ 10: Ֆրանկի այս գնահատականն, ըստ իս, արդարացի է, սակայն անհարկորեն անվերապահ: Շլայերմախերի մուրբ և ճկուն մտածողությունը չի տեղավորվում այս կամ այն միանշանակ մեկնաբանության պրոկրուստյան մահճում՝ անկախ վերջինիս ձևավորումից՝ լինի այն նշանաբանական-կառուցվածքաբանական (Կ.-Օ. Ապել, Մ. Ֆրանկ), թե հոգեբանական-մենտալիստական-բներութաբանական (Հայնց Քիմերլե, Հանս-Գեորգ Գադամեր): Բնեռների 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 կերպափոխությունների մի ամբողջ շարք է ապրել, յուրաքան-

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:

1. Աշխարհի խաթարված երկու բևեռների՝ *անհրաժեշտ* բնության և *ազատ* աստծո երկրային հանգունակ՝ ազատ մարդու միասնությունը վերականգնելու ձգտումը Շլայերմախերին ստիպում է «...բնական պատճառականության և ինքնավարության ապորիայի փոխարեն *ազատությունը բնական պատճառականության հիման վրա մտածել*»⁷: Ուղղափառ կանտականության տեսակետից այս նպատակը պետք է Շլայերմախերին անհետևողականության մղեր, քանի որ «քննադատական դիրքորոշումը» բացառում է դրական աստվածաբանության հնարավորությունը գիտական փիլիսոփայության շրջանակներում: Ջարմանալի չէ, ուրեմն, որ Շլայերմախերը մտածողության և կեցության, ազատության և անհրաժեշտության կորուսյալ միասնությունը վերագտնելու փորձն անում է, դիմելով Կանտի հակոսմյայի՝ ոտքից գլուխ «դոգմատիկ» Բենեդիկտ Սպինոզայի ուսմունքին, որում ազատության հնարավորությունը մակաբերվում էր ամենախիստ ձևով ըմբռնված պատճառականության համակարգից: Եբրայական հիմնավորց իմաստությամբ մկրտված այդ ռացիոնալիստի երկերը, ի դեպ, անմատչելի էին այն ժամանակի Գերմանիայում, և Շլայերմախերը նախապես ծանոթացել է նրա գաղափարներին Ֆրիդրիխ Հայնրիխ Յակոբիի աշխատությունների միջոցով՝ մտածող, որին Հեգելը մտածողության և կեցության միասնության սկզբունքի հեղինակ է համարել⁸: 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 համարում⁹: Պատճառականության և ազա-

չյուր փուլում վերառված ձևով պահպանելով նախկին տեսանկյունների ողջ հարստությունը:

⁷ J. Rachold, “Einleitung”, in: F. D. E. Schleiermacher, *Philosophische Schriften*, Union Verlag, B., 1983, S. 17.

⁸ Տե՛ս Գ. Վ. Փ. Գեգել, *Лекции по истории философии*, кн. 3, его же, *Соч.*, т. XI, М.-Л., 1935, էջ 486:

⁹ Լ. Ֆեյերբախ, “Предварительные тезисы к реформе философии (1842)”, *Избранные философские произведения*, т. 1, Политиздат, М., 1955, с. 114.

տության միացման սպինոզյան փորձը չէր կարող գրավիչ չլինել Շլայերմախերի համար, սակայն վերջինս չէր կարող նաև չնկատել այդ միացման ունիվերսալ-անդեմ բնույթը, որքանով որ այն իրականացվում էր կարծես թե «մարդու գլխի վրայով»: Անհատը, առանձինը, անկրկնելին տեղ չունեին Սպինոզայի համակարգում: Սպինոզայի պատկերացումը բոլոր եզակիները պարփակող անվերջ սուբստանցի մասին փաստորեն վերառում էր անհատի ինքնուրույնությունը (ուրեմն և ազատությունը), հանգեցնելով այն սուբստանցի անհրաժեշտ էության ճանաչման խնդրին, աֆեկտների 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 աստված¹⁰: Այս բարձրագույն աֆեկտն 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. Դելբրյուկին ուղղված մի մամակում 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 ակնթաթ... հետևաբար, ես ոչ մի կերպ չեմ հասկանում, թե ինչ նկատի ունեք Դուք ձեր մամակում, նշելով՝ իբր սպինոզիզմի իմ ժխտումը չի համապատասխանում նրան, ինչը Դուք իմ հավատաբանության (Glaubenslehre) հիմքն եք համարում»¹¹:

Իսկապես այդպես էր: Սպինոզայի համակարգը չէր կարող բավարարել Շլայերմախերին արդեն իսկ այն պատճառով, որ մարտնչող օբյեկտիվիզմի դիրքերից բացառելով ինքնագիտակցող սուբյեկտի ինքնուրույնությունը, 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,

¹⁰ Տե՛ս Բ. Սպինոզա, *էթիկա*, մաս 5, թերթն 32:

¹¹ Schleiermacher an Delbrück (02.01.1827) , in: F. D. E. Schleiermacher, *Philosophische Schriften*, B., 1984, S. 400.

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:

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 շելինգյան տրանսցենդենտալ-իդեալիստական տարբերակը, արդեն 1827-ին՝ իր սեփական աշխարհայացքի վերջնական ձևավորումից հետո, նորից ու նորից առանձնահատուկ ակնածանք դրսևորել մի մտածողի հանդեպ, որի «*Natura sive Dei*» արտահայտության մեջ արձանագրված բնության և աստծո համընկնումը և դրանից մակաբերվող անհրաժեշտության ու ազատության նույնացումը կոթողային, բայց և պարզունակ-միամիտ պետք է թվային տրանսցենդենտալիզմի փայլուն կառույցների կողքին:

Ուրեմն այստեղ կար մեկ այլ պահանջ, որին Ֆիխտեի և վաղ Շելինգի փիլիսոփայությունը բավարարել չէին կարողանում, և որի պատասխանը Շլայերմախերը հենց սկզբից, ռոմանտիկների հետ միասին, ստիպված էր փնտրել Սպինոզայի մոտ: Խոսքը վերը հիշատակված «իմացական սիրո» մասին է: Հենց այդ յուրահատուկ երևույթը նկատի ունեն Ֆրիդրիխ Շլեգելը Շլայերմախերին գրած մի նամակում. «...Օրերս կարդացի Շելինգի 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»¹²:

Հասցեատերը պետք է որ համաձայն լիներ այդ գնահատականին: Վերն արդեն նշվել է, որ Շլայերմախերի կարծատև, բայց հագեցած առնչությունները ռոմանտիկների հետ, աշխատակցությունը «Աթենուն»-ին (որոշ ժամանակ նա նույնիսկ հանդեսի խմբագրի պաշտոնն է վարել)¹³, սերտ բարեկամությունը Ֆրիդրիխ Շլեգելի հետ, անշուշտ,

¹² Ф. Шлегель Ф. Шлейермахеру (12.04.1802), в кн.: Ф. Шлегель, *Эстетика. Философия. Критика*, т. 2, Искусство, М., 1983, с. 410-411.

¹³ Տե՛ս J. Rachold, նշվ. աշխ., էջ 19:

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: Սպինոզյայի պանթեիզմում Շլայերմախերը տեսնում է նախ և առաջ ձգտումը դեպի «անվերջը», խորը և գորովալից մի զգացմունք ունիվերսումի նկատմամբ, առանձնացնելով այն, ինչ Սպինոզան անվանում էր «*amor Dei intellectualis*»: *Աստվածային անվերջի հուզական ապրումն է* (Ֆր. Շլեգելն այն «երկնային կարոտ» էր անվանում)¹⁴, որ գրավում էր Շլայերմախերին նախ և առաջ, և պատահական չէ, որ նա փնտրում է այն Սպինոզայի մոտ, բայց ոչ սպինոզիզմում¹⁵:

Զգալի չափով ազդված լինելով ինչպես Սպինոզայից, 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 նորոպի լուծում՝ մի խնդիր, որին Շլայերմախերը ձեռնամուխ եղավ վաղ շրջանի իր երկու ամենանշանակալից աշխատություններում: Դրանք էին *Կրոնի մասին. ծառեր, ուղղված այն արհամարհող կրթյալներից և Մենախոսություններ* երկերը՝ գրված համապատասխանաբար 1799-ին և 1800-ին:

¹⁴ «...խորը ներքին կարոտ (Sehnsucht)՝ որպես բարձրագույն սիրո և հավերժական հույսի նախազգացում...», տես Փ. Շլեգել, «Философия языка и слова», его же, *Эстетика. Философия. Критика*, т. 2, с. 368-369:

¹⁵ Նույնիսկ այս ամենը հաշվի առնելով, մարդ հանկարծակիի է գալիս քրիստոնեական աստվածաբանի՝ աննկուն այլախոհին նվիրված հետևյալ տողերը կարդալիս. «Գորովալից ծնրադոցեք ինձ հետ միասին սուրբ, թշվառ Սպինոզայի ստվերի առջև: Նրան թափանցում էր բարձր համաշխարհային ոգին, անվերջը նրա սկիզբն ու ավարտն էր, տիեզերքը՝ նրա միակ և հավերժական սերը. սրբազան ամենզությանը 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»: Փ. Շլեյերмахер, «Речи о религии к образованным людям, ее презиращим», его же, *Речи о религии. Монологи*, Русская мысль, М., 1911, с. 41.

Ինչպես նշում է Յան Ռախտլըն¹⁶, Շլայերմախերն իր *Կրոնի մասին* գրության մեջ նպատակադրվել էր վերականգնել կրոնի՝ անհատին ողջ հասարակության հետ սերտորեն առնչելու, համայնքի մասնիկը դարձնելու այն գործառույթը, որը կորսվել էր 1790-ից ի վեր՝ հեղափոխական Ֆրանսիայում հավատն անհատի մասնավոր գործը հռչակելուց 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 սուբյեկտի և օբյեկտի նույնությունը հաստատելու, ոգու և բնության հակադրությունը վերառելու համար¹⁷:

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»¹⁸:

Հուզականությանը հատկացված նշանակալից դերը կարևորում է Շլայերմախերի առնչությունները ռոմանտիզմի հետ, կարծես թե մերձեցնելով նրանց տեսակետները: Այս հանգամանքը ժամանակին առիթ է տվել Հեգելին ռոմանտիկների նկատմամբ իր ընդհանուր հակակրանքը տարածելու նաև Շլայերմախերի վրա, վերջինիս մեղադրելով զգայական-հուզական սուբյեկտիվիզմի մեջ¹⁹:

Սակայն Շլայերմախերի պարագան այլ էր. ելնելով ռոմանտիկների արած հարցադրումներից, նա պատասխաններն այլ տեղ էր փնտրում: Զգայականության (հուզականության) բներևույթը նրա մոտ դուրս է գա-

¹⁶ Տե՛ս J. Rachold, նշվ. աշխ., էջ 22-23:

¹⁷ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 23:

¹⁸ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 24:

¹⁹ Տե՛ս Դ. В. Ф. Гебель, նշվ. աշխ., էջ 482:

լիս 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 վերաբերելու դեպքում հնարավոր չէր լինի նրան պարզունակ էսթետիկական սուբյեկտիվիզմ վերագրել²⁰: «Յույզ» 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»²¹:

Իսկապես, Շլայերմախերի մոտեցման սուբստանցիոնալությունը կասկած չի հարուցում: Ստածողն այստեղ իր յուրահատուկ պատասխանն է տալիս Կանտի հռչակավոր հարցին – մեր իմացության երկու հիմնական ճյուղերի՝ զգայականության և դատողականության *ընդհանուր անհայտ արմատի* բնույթի վերաբերյալ²²: Անհատական հույզը (Gefühl und Gemüt) ամենալայն ձևով ըմբռնված զգայականի մեջ վերառելով և այդպիսով հարստացված այդ ունակությանը գոյաբանական, իմացաբանական, հասարակական հակադրությունները *միավորող-համադրող* կարգելով, *Շլայերմախերն իրականացնում է կանտյան փիլիսոփայության իր առաջին կերպակոխությունը*, փորձելով հիմք ստեղծել անհրաժեշտության և ազատության տարանջատված ոլորտների միավորման համար: Դեկարտի և Ֆիխտեի անհատական ինքնագիտակցության փոխարեն Շլայերմախերը, Սպինոզայի հետ միասին, անվերջության ին-

²⁰ Տե՛ս С. Франк, “Личность и мировоззрение Фр. Шлейермахера”, Ф. Д. Шлейермахер, *Речи о религии. Монологи*, էջ XXVII:

²¹ Նույն տեղում, էջ XXVIII:

²² Տե՛ս Ի. Կանտ, *Ձուտ բանականության քննադատություն*, Սարգիս Խաչենց. Փրինսիփս, Եր., 2006, էջ 57: 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 *ինտելեկտուալիզմի* և *վոլյունտարիզմի* կողքին: Տե՛ս С. Франк, նշվ. աշխ., էջ XXVIII:

տուլիցիան դիտում է որպես ամեն մի գիտակցության անմիջական սկիզբ և ելակետ:

Միանություն կլիներ 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 ներկայացել²³: 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 դրանք այնպես, ինչպես որ ասվել են: Միայն զգացմունքը, ձեռքի շարժումը, *բերնբերան լցված սիրտն է*, որ նրանց պետք է ուժ ու կշիռ հաղորդեն՝ ինքնին վերցրած դրանք մեզ ոչինչ չեն ասում»²⁴:

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

²³ Շելինգի կողմից առաջադրված մտահայեցողության սկզբունքի մասին Հեգելը գրել է. «Դա ամենահարմար միջոցն է իմացությունը հիմնելու գլխին փչածի վրա», տե՛ս Գ. Բ. Փ. Գեգել, *Лекции по истории философии*, кн. 3, Соч., т. XI, Соцэкгиз, М.-Л., с. 492.

²⁴ Գ. Բ. Փ. Գեգել, նշվ. աշխ., էջ 483-484: Ուշագրավ է այն բառախաղը, որով բնութագրել է երիտասարդ Հեգելը շլայերմախերյան դիրքորոշման «անբովանդակությունը»՝ «...Ունիվերսումի այդպիսի հայեցողությունն ինքնին սուբյեկտիվություն է առաջ բերում՝ ընդ որում այն... նույնիսկ կարոտ էլ չէ, այլ միայն կարոտի փնտրույթ (nicht einmal ein Sehnen, sondern nur das Suchen einen Sehens)»: Մեջբերվում է ըստ՝ Գ. Լուկաս, *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*, B.u.W., 1986, էջ 348: 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 Sehens), նա իր ցույց է դնում այդ բառակապակցության «չրջված 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 ամենամոտոն է կանգնած «կարոտի» տերյանական վերապրումը: Հմմտ. վախի (Furcht) և ախի (Angst) տարբերակումը գերմանական էքզիստենցիալիզմում:

Սակայն ի՞նչ է, վերջին հաշվով, հենց իր՝ Յեզեի սպեկուլյատիվ փիլիսոփայությունը, եթե ոչ մտածողության ընթացքի, նրա շարժման մեջ դրսևորվող հակասությունների նույնության *անմիջական հայեցողություն*: Յեզեի մտքի զարգացմանը քաջ ծանոթ Ֆոյերբախը գրում է. «Յեզեի՝ որպես *մտածողի* համար բացարձակ իդեան բացարձակ ակնհայտություն էր, իսկ Յեզեի՝ 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»²⁵: Իսկապես, հայեցողությանը ներկայացվող հեզելյան պահանջը նախ և առաջ միջնորդավորվածության պահանջ է: Յեզելը նշում է, որ բանական հայեցողության ժամանակ «իմացությունը... բացարձակապես նույնական է իմացության առարկայի հետ»²⁶: Բայց այդ 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 պատրանք²⁷: Իսկական գիտելիքը, ըստ Յեզելի, միջնորդավորված է լինելու և ներքինից տարբերակված²⁸:

Յեզեն այստեղ է, սակայն, որ ամենայն խորությամբ դրսևորվել է Ֆրիդրիխ Ըլայերմախսերի՝ որպես մտածողի ինքնուրույնությունը: Իր գործունեության հասուն շրջանում նա մշակեց *հուզական-զգայական ոլորտի ներքին որոշարկման և հետագա միջնորդավորման* սկզբունքներն նոր եղանակներ, որոնք նրան հնարավորություն տվեցին իրակա-

²⁵ Л. Фейербах, “К критике философии Гегеля”, *Избранные философские произведения*, т. 1, с. 77.

²⁶ Г. В. Ф. Гегель, *Лекции по истории философии*, кн. 3, Соч., т. XI, с. 492.

²⁷ Տե՛ս նույն տեղում:

²⁸ Չայտնի է, որ հեզելյան ավանդություն Սպինոզայի փիլիսոփայությունը միշտ գնահատվել է որպես անկենդան, անշարժ, սխեմատիկ: Նույնիսկ հույզերին արտակարգ նշանակություն տվող Ֆոյերբախը բնութագրել է Սպինոզայի սուբստանցը որպես «մեռյալ, ընդարմացած», մի առարկա, որին նույնության փիլիսոփայությունը «ոգեմշել է իդեալիզմի շնչով»: Տե՛ս և Л. Фейербах, “Предварительные тезисы к реформе философии (1842)”, *Избранные философские произведения*, т. 1, с. 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*:

նացնելու կանոյան փիլիսոփայության հաջորդ կերպափոխությունները, հասնելով մարդկային գոյության այնպիսի ծածուկ ծալքերի, որոնց մեջ չխորացավ Յեզեյը²⁹:

Անհատը, հասարակությունը, ունիվերսումը

Միայն ինքն իրեն վաճառելով է մարդ ստրկանում, և միայն նրան է ճակատագիրը գնել համարձակվում, ով ինքն է իր գինը նշանակում և իրեն վաճառքի հանում:

Ֆ. Շլայերմախեր

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 Բրինկմանին³⁰:

Միևնույն ժամանակ Շլայերմախերի երկը բազմաթիվ աղերսներով կապված էր Ֆիխտեի և ռոմանտիկների մնացորդակ 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 են հայտարարել: Յեզեյի կարծիքը Շլայերմախերի ուսմունքի և ռոմանտիզմի կապի մասին մեզ արդեն հայտնի է: Նույնիսկ հարցի այնպիսի նուրբ և շրջահայաց գիտակ, որպիսին է Պիանա Գայդենկոն, մանրակրկիտ և հետաքրքրական վերլուծության ենթարկելով անհատականության պրոբլեմի ըմբռնման յուրահատկությունները Ֆիխտեի և ռոմանտիկների ուսմունքներում, զործնականում հավասարության նշան է դրել ռոմանտիկների և Շլայերմախերի միջև³¹:

²⁹ Անշուշտ իրավացի է Պ. Գայդենկոն, շեշտելով, որ հեզելյան փիլիսոփայությանը չի հաջողվել «վերառել» եվրոպական փիլիսոփայության ողջ հարստությունը: Տե՛ս «Говорят советские философы – участники конгресса (П. П. Гайденко)», «Вопросы философии», М., 1989, № 2, էջ 83:

³⁰ Մեջբերվում է ըստ՝ J. Rachold, նշվ. աշխ., էջ 26:

³¹ Տե՛ս Ս. Ս. Գայդենկո, *Философия Фихте и современность*, гл. I, § 1, Мысль, М., 1975:

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

Յոհան Գոտլիբ Ֆիխտեն, որքան էլ որ դա անսպասելի թվա, որոշ հարցերում ավելի մոտ էր կանգնած Սպինոզային, քան իր անմիջական ուսուցչին՝ Կանտին³²: 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 հեթքումն անհնար է: Իդեալիզմի առավելությունը Ֆիխտեն, այդուհանդերձ, տեսնում է նրանում, որ միայն վերջինս կարող է ապահովել սուբյեկտի ազատությունը: Եվ այս վճռորոշ հարցում Ֆիխտեն Կանտից հեռու 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 *Նոունենալ* 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 հանընդհանրությամբ 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 կանոյան «տրանսցենդենտալ ապերցեպցիայի» ան-

³² Տե՛ս նույն տեղում, էջ 26:

միջական ժառանգորդ և, վերջին հաշվով, հարում է «միաձուլ» սուբյեկտի կարտեզիական հարացույցին: Դեկարտի «sum cogitans»-ը (մտածող գոյությունը) մարմնավորում է հեղինակի ես-ը, որը վերածում 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 գրկում 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 հասկացություն³³: Ֆիխտեն ուղղակի ստիպված է դիտել բացարձակ ես-ը որպես անհատ ես-երի փոխգործունեության 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*³⁴:

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 անձնավորություն-

³³ Տե՛ս Ս. Ս. Гайденко, նշվ. աշխ., էջ 123:

³⁴ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 169:

նը 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. Բ. Չեսթերթոնի սրամիտ դիտողությունը մարդկային բնավորության որոշ գծերի վերաբերյալ՝ հատկություններ, որոնք իրենց կրողի կողմից գիտակցվելու դեպքում ինքնաբացասման են ենթարկվում: Այսպես, նկատել է Չեսթերթոնը, 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 վերածվում է ոճավորման, ձևը՝ նորաձևության և այլն³⁵:

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 էսսեն՝ 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 նրբագեղությունը³⁶: Ուրեմն կան բնագավառներ, ուր գիտակցական գործողությունները դատապարտված են անհաջողության:

³⁵ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 172:

³⁶ Տե՛ս Դ. ֆ. Клейст, “О театре марионеток”, *Избранное. Драммы, новеллы, статьи*, Худож. литература, М., 1977, էջ 515-518:

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 հռոչի 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: (Յետագայում այդ մոտեցումն իր տրամաբանական ավարտին կհասցնի Չեգելը)³⁷:

Ռոմանտիկների եզակի-համասեռ ինքնիշխան Ես-ը, իր կամայականությունն իր համար օրենք կարգելով, անտեսում էր այն հանգամանքը, որ այլ «հանճարեղ» Ես-երի երկընտրական (ալտերնատիվ) աշխարհների *raison d'être*-ը նվազ հիմնավոր չէ, քան իր սեփականը: Գիշտ է, «աստվածակերպ» ռոմանտիկը, հեզմական 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 պրոբլեմը (ավելի ճիշտ՝ չհասկանալու իրո-

³⁷ Չեգելին որպես ֆիխտեյան այդ միտումի շարունակողը և ժառանգորդը դիտելով, չի կարելի մոռանալ, որ ինքը՝ Չեգելը, այդ հարցում Ֆիխտեի քննադատներից է եղել (տե՛ս G. Lukacs, նշվ. աշխ., էջ 332-349): Եվ այնուամենայնիվ, Չեգելին նույնպես չի հաջողվել լիովին հաղթահարել ընդհանուր սկզբունքի այն վերացականությունը, որը հատուկ էր կանտ-ֆիխտեյան ավանդույթին:

ղությունը) ողբերգական երանգ ստացավ ռոմանտիզմում և անլուծելի էր թվում: Էլ ինչ հասկացում, եթե յուրաքանչյուր ես իր անկրկնելի աշխարհի միակ ինքնիշխանն է և միակ օրենսդիրը: Ջարմանալի 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 դիրքորոշում³⁸: (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 շեշտել դրա էքզիստենցիալ բնույթը: Նպատակ ունենալով մարդու մեջ անկրկնելի անհատականությունը զարգացնելու պահանջից տեսականորեն բխող հետևանքների քննությունը, չի կարելի մոռանալ, որ ինքն իրեն նպատակալաց ձևավորող անհատականության *իրական հանգումակը, հարացույցն ու նախակադակարդ* ժամանակակիցներն ունեցել են հենց հանձինս իրեն՝ Ֆրիդրիխ Դանիել Էռնստ Շլայերմախերի:

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 Շլեգելը³⁹: «Ես չգիտեմ՝ արդյո՞ք նա իր ժամանակի մեծագույն *այրն է* (Mann), բայց անկասկած է, որ նա մեծագույն *մարդն է* (Mensch)», - բացականչում է Բեթինե ֆոն Առնիմը⁴⁰: Ինչով էլ զբաղվելիս լիներ 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 ինքն է իր գինը նշանակում և իրեն վաճառքի հանում*»⁴¹:

³⁸ Տե՛ս Ս. Ս. Գայդենկո, *Трагедия эстетизма*, Искусство, М., 1970, էջ 130-153:

³⁹ Փ. Шлегель – А. В. Шлегелю (28.11.1797), նշվ. աշխ., հ. 2, с. 407.

⁴⁰ Մեքքերվում է ըստ՝ Շ. Франк, նշվ. աշխ., էջ XX:

⁴¹ F. Schleiermacher, “Monologen”, in: ders., *Philosophische Schriften*, Union Verlag, B., S. 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, ինչպիսին Սոկրատեսին սոփեստներից չտարբերելը:

Ստածողի անհատականության էքզիստենցիալ ուղղվածությունն ինքնին հավաստում է, որ «անձնական ներքին ինքնազարգացման և ինքնակրթման»⁴² ձգտումը թեև «ամբողջից կտրվելու և ներփակ անձնական կեցությամբ անթույլատրելիորեն, եսասիրաբար բավարարվելու»⁴³ վտանգ է պարունակում, այնուամենայնիվ, ի զորու է հաղթահարել բարոյական այդ դժվարությունը և նվաճել 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 անբակտելի կապի մեջ դնելով մի կողմից՝ հասարակության, մյուսից՝ անվերջության, ունիվերսումի գաղափարի հետ, Շլայերմախերը դրան ինչպես հասարակական, այնպես էլ ընդհանուր մետաֆիզիկական բնույթ է վերագրում: Մարդկային հոգուն, ըստ նրա, երկու հակադիր միտում է հատուկ՝ ինքն իրեն իր առանձնահատկության մեջ հաստատելը և «...ամբողջից միայնակ կտրվածության սահմանկեցուցիչ վախը»⁴⁴:

Եզակիի և ընդհանուրի փոխվանման և փոխձգողության երկիմաստ այս հարաբերությունը հաջողությամբ լուսաբանվում է *Մենախոսությունների* հետևյալ, արդեն հռչակավոր 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»⁴⁵:

⁴² Տե՛ս С. Франк, նշվ. աշխ., էջ XIV: Ավելորդ չէ նշել, որ «ինքնակրթություն» բառն այստեղ ռուսերեն «самовоспитание» բառի փոխարեն է օգտագործված: Նման պարագայում «ինքնադաստիարակության» տարբերակը, ըստ իս, անընդունելի է, քանի որ արտաքին և չափազանց դատողական բնույթ ունի: Միևնույն ժամանակ հասկանալի է, որ խոսքը սոսկ մշակութային կրթության մասին չէ, այլ ինքնամշակման (ինմտ. կրթել – մշակել – colo – cultus), նույնիսկ *ինքնակառուցման*, որ զերմամերեն լավագույնս կարտահայտվեր «Selbstbildung» հասկացությամբ (ինմտ. սույն մենագրության մաս Դ-ի «Կրթության գաղափարը» հատվածի հետ, էջ 264-266):

⁴³ Տե՛ս նույն տեղում, էջ XLVI:

⁴⁴ Ф. Шлейермахер, “Речи о религии”, его же, *Речи о религии. Монологи*, с. 4.

⁴⁵ F. D. E. Schleiermacher, “Monologen. Eine Neujahrausgabe“, in: ders., *Philosophische Schriften*, S. 80. Ռուսերեն թարգմանության մեջ (*Речи о религии. Монологи*, с.

Վերը մենք առիթ ենք ունեցել համոզվելու, որ այդ միտքը արտաքինապես 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 նա,- որ մարդկությունը դիտվում էր որպես տոճ, անմշակ մի զանգված, ներքինից լիովին նույնական, որը միայն արտաքնապես, շփման և փոխհպման շնորհիվ, անցողիկ, թռուցիկ բներևություն է կազմում»⁴⁶:

«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 համարում⁴⁷:

Այս՝ մասնավոր թվացող տարածայնությունը ընդհանուր-փիլիսոփայական խոր արմատներ ունի: Տարակույս չկա, որ Ֆ. Շլայերմախերին և Յ. Գ. Ֆիխտեին հենց սկզբից 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, տրամացեղենտալ իղեալիզմի իր մոնիստական համակարգը ստեղծելիս, ինքնին իրի և բներևության միջև եղած անդունդը վե-

334) «անվերջություն» (Unendlichkeit) բառը անհասկանալի պատճառով փոխարինված է «տարածություն 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» միանշանակորեն տիեզերաբանական ըմբռնում են պարտադրում:

⁴⁶ Նույն տեղում:

⁴⁷ Տե՛ս Ս. Ս. Գայդենկո, *Философия Фихте и современность*, с. 166:

րառելով 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 գրախոսականում⁴⁸, որտեղ, մասնավորապես, իր տարակուսանքն էր հայտնում այն «չափազանց մեծ պատրաստականության վերաբերյալ», որով Ֆիխտեի *Մարդու կոչման* առաջին գրքում «անհրաժեշտության համակարգը ձերբազատվում է արտաքին առարկաների ներգործությունից»⁴⁹: 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 տեղեկագրում⁵⁰:

Վերնագրում հիշատակված օրենքների գործողության ոլորտների՝ «բնության» և «բարբերի» (*Sitten*) տարասեռությունը հաղթահարելու նպատակով Շլայերմախերը հնարավոր է համարում «բարոյական օրենքը» փոխարինել «բնական օրենք» արտահայտությամբ, վերջինիս տակ նկատի ունենալով պրակտիկ բանականության օրենքները և դրանք տարբերակելով բանականության տրամաբանական և այլ տեսական օրենքներից (*logische oder anderwertig theoretische Vernunftgesetze*): 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 համ-

⁴⁸ St u Schleiermacher F., “Über Fichtes Bestimmung des Menschen.- Aus: Notizen (3 Band. 2 Stuck”, S. 283-336), in: *Athenaeum. Auswahl*, էջ 360-369:

⁴⁹ Նույն տեղում, էջ 366:

⁵⁰ St u F. Schleiermacher, “Über den Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz. Gelesen am 6. Januar 1825”, in: ders., *Philosophische Schriften*, էջ 302-319:

ընդհանուր 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 բանի բուն իմաստով պիտոյության (Sollen) հետ առնչելու, մյուսում՝ պնդում պիտոյության մասին՝ առանց այն գոյության հետ անմիջական համապատասխանության մեջ դնելու»⁵¹: Արժանագրելով, 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, մույնիսկ եթե երբեք տեղի չի ունենում այն, ինչ որ օրենքը պահանջում է»⁵²: 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»⁵³: Օրենքի նկատմամբ այդ հարգանքն է, որ *կազմավորում է օրենքը որպես այդպիսին և հանդես է գալիս որպես օրենքի իրականություն (Wirklichkeit des Gesetzes)*⁵⁴: 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»⁵⁵:

Նույնը, փոքր-ինչ այլ իմաստով, հաստատվում է նաև բնության օրենքների վերաբերյալ: Հասկանալի է, որ բնության շրջանակներում

⁵¹ Նույն տեղում, էջ 305:

⁵² Նույն տեղում, էջ 310-311:

⁵³ Նույն տեղում, էջ 311:

⁵⁴ Տե՛ս նույն տեղում:

⁵⁵ Նույն տեղում, էջ 312:

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 *պետք 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 միմյանցից *բնությունը* և *բանականությունը*, եզրակացնում է Շլայերմախերը⁵⁶:

Այստեղ հակադրությունը Ֆիխտեին 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 ուղորդ վերականգնում է իր գոյաբանական ինքնուրույնությունը մտածողության հանդեպ: Ռոմանտիզմի դպրոցն անցած մտածողը ոչ միայն չեղյալ է հայտարարում զգայականության ֆիխտեյան վերառումը, այլև ընդլայնում է զգայականի ազդեցության ուղորդ, 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 արդյունք⁵⁷:

Այսպիսով՝ բարոյագիտությունը Շլայերմախերի ուսմունքում կրկնակի հիմնավորում է ստանում, հիշողության մեջ արթնացնելով Կանտի (հիար-

⁵⁶ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 313:

⁵⁷ Տե՛ս J. Rachhold, նշվ. աշխ., էջ 17:

կե այլ առնչությամբ օգտագործված) հռչակավոր ասույթը. «Մտքերն առանց բովանդակության դատարկ են, հայեցողություններն առանց հասկացությունների՝ կույր»⁵⁸:

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 անհնաստ չէ նաև այն միտքը, որ նորագույն փիլիսոփայությունն իր զգալի չափով ոչ այլ ինչ է, քան ծանոթագրություններ Կանտի առաջին *Քննադատության* այն հռչակավոր պարագրաֆի, որին հեղինակը «Ջուտ 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 հետևանյալ փիլիսոփայական ուսմունքների տարամիտումը տրանսցենդենտալիզմի շրջանակներում: Մերժելով զգայականը մտածողության մեջ տարրալուծելու միտումը (ուղի, որով Ֆիխտեի նախածեռնությունից ի վեր շատերն են ընթացել կանտյան ուսմունքի «ամհետևողականությունը» հաղթահարելու նպատակով)⁵⁹, 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 զնանք 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: Եսթետիզմն էր այն յուրահատուկ բներևույթը, որի հետ միանալով՝ «...տրանսցենդենտալիզմը և

⁵⁸ Ի. Կանտ, *Ջուտ բանականության քննադատություն*, էջ 93:

⁵⁹ Այդ մոտեցման ցայտուն օրինակներ են Գ. Կ. Ֆ. Յեզելի ողջ համակարգը և նորկանտականության մարքուրգյան դպրոցի զաղափարները: Այսպես, օրինակ, Պաուլ Նատորպը գրել է. «...հայեցողությունն իմացության մեջ այլևս չի մնում մտածողությանը հակադիր և հակառակ գործոնի դերում. այն հենց մտածողություն է, բայց ոչ թե սոսկ օրենքի մտածողություն, այլ առարկայի լրիվ մտածողություն». П. Наторп, "Кант и Марбургская школа", *Новые идеи в философии*, № 5, СПб, 1913, с. 108.

նրա միջոցով ըմբռնված իրոնիայի սկզբունքը ստեղծեցին աշխարհի այն յուրահատուկ ըմբռնումը և նրա նկատմամբ այն վերաբերմունքը, որը ռոմանտիկականի անվանումն է ստացել»⁶⁰: 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 այն, ինչն 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 բառնադարտեմյան ըմբռնումը⁶¹, որը երևույթների մի լայն ոլորտ է ընդգրկում՝ զգայություններից մինչև գեղեցիկի զգացողություն, թեև հիմնովին սասանվել է Կանտի կողմից, սակայն չի վերացվել իսպառ և, դիալեկտիկորեն վերառված 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 դրանք ուղղակիորեն չի կապել գեղագիտության հետ և, դրանով իսկ, խուսափել է իմացաբանությունը գեղարվեստական մտածողությունից կախման մեջ դնելուց և «գեղեցիկը» «ճշմարիտի» համար չափանիշ դարձնելուց⁶²: Նրա ուսմունքում օբյեկտիվորեն պարունակվող այդ հնարավորության իրականացնողը ռոմանտիկներն են եղել: Իզուր չէր Ֆրիդրիխ Շլեգելը 1795-ի իր երկերից մեկում «էսթետիկական հեղափո-

⁶⁰ П. П. Гайденко, *Трагедия эстетизма*, с. 83.

⁶¹ St u A. Г. Баумгартен, “Эстетика”, *История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли*, т. 2, Искусство, М., 1964, тp 452:

⁶² П. П. Гайденко, *Трагедия эстетизма*, с. 85-101: Ինքնին խոսում է նշված բաժնի վերնագիրը՝ “Кантовский эстетизм на цепочке”.

խության» կոչ անում⁶³: 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 դարձել⁶⁴: Ջարմանալի չէ, որ գեղարվեստական սկզբունքները ռոմանտիզում, կտրելով-անցնելով բուն գեղարվեստի սահմանները, շատ ավելի լայն կիրառություն են ստանում, թափանցելով բնափիլիսոփայության (Նովալիս), քաղաքականության (ուշ Ֆ. Շլեգել) և այլ ոլորտներ:

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 *Ճաղկափոռչին*, Շլեգել եղբայրների, Նովալիսի, Շլայերմախերի *Պատառիկները*⁶⁵ և այլ ստեղծագործություններ: Իսկ այն մասին, որ այդ գրելաձևը սոսկ «անձնական զարգացման և անձնական ընդունակությունների յուրահատկությամբ»⁶⁶ չէ, որ պայմանավորված է, այլ գիտակցական դիրքորոշում է արտահայտում, վկայում է, օրինակ, Է. Թ. Ա. Յոֆմանի *Մուռ կատվի՝ կյանքի վերաբերյալ ունեցած հայացքները...* հայտնի վեպը⁶⁷, 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՝ բա-

⁶³ Տե՛ս Günzel K., *Romantikerschicksale*, Verlag der Nation, B., 1987, էջ 17:

⁶⁴ Տե՛ս P. M. Габитова, *Философия немецкого романтизма*, Наука, М., 1987, էջ 269:

⁶⁵ Տե՛ս Athenaeum, B. 1, I St., էջ 70-106 և B. 1, II St., S. 179-322 կամ Athenaeum. Auswahl, էջ 9-33, 58-154:

⁶⁶ P. M. Габитова, *Философия немецкого романтизма*, с. 276.

⁶⁷ Ամբողջական վերնագիրն է՝ *Մուռ կատվի կյանքի վերաբերյալ ունեցած հայացքները՝ կապելմայստեր Յոհաննես Կրայպլերի՝ պատահական մակուլատուրային թերթիկների վրա գրված հատվածական կենսագրության հետ մեկտեղ*. E. T. A. Hoffman, *Lebensansichten des Katers Murr nebst fragmentarischer Biographie des Kapellmeisters Johannes Kreisler in zufälligen Makulaturblättern*, Aufbau, B. u. W., 1985.

ցի «շարադրանքում միասնության զգացողությունից», և հատկանշական է արվեստի համար⁶⁸:

Պատառիկների ազատ գործառնման ընթացքում գեղեցիկի զգացողությունն իր միակ չափանիշը կարգած էսթետիզմը ոչ միայն մտածելակերպ և մեթոդ, այլև կենսակերպ դարձավ ռոմանտիկների համար⁶⁹, նրանց իրենց երկերի հակասություններից և «աններդաշնակությունից» առաջնորդելով դեպի սեփական ճակատագրերի աններդաշնակություն, ցուցումներ ու փլուզում⁷⁰: 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 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 ընծեռող 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 մտածողը,- ով մեկ անգամ կարողացավ, ընդմիշտ մարդ կմնա, ով դադարում է այդպիսին լինելուց, երբեք չի էլ եղել»*⁷¹: Հասկանալի է, որ անհատա-

⁶⁸ Տես Ի. Кант, *Критика способности суждения*, Соч., т. 5, Мысль, М., 1966, էջ 336:

⁶⁹ Այդ կապակցությամբ ուշադրություն է գրավում Կ. Գյունցելի՝ Նովալիսի ճակատագրի բնորոշմանը նվիրված ձևակերպումը. «Պատառիկը որպես ռոմանտիկական կենսաձև» (Das Fragment als romantische Lebensform), տես և Günzel K., *Romantikerschicksale*, էջ 107:

⁷⁰ Տես և П. П. Гайденко, *Трагедия эстетизма*, էջ 130-153:

⁷¹ F. Schleiermacher, “Monologen”, in: ders., *Philosophische Schriften*, S. 79. Այս մտեցման 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 բնավորությունը, այլ յուրաքանչյուր անգամ պետք է այն *ծեռքերով* ունենա: Կարելի է նույնիսկ ենթադրել, որ բնավորության հաստա-

կանության ինքնագարգացման 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 Հերման Դեսսեին, 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»⁷²: 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 փնտրել, ինքն իրենում հաստատվել, սեփական ուղին քայլ առ քայլ շոշափել-գտնել, ուր էլ որ այն առաջնորդելիս լինի»⁷³:

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

տումը, յուրահատուկ մի վերածննդի հանգույն, մասն է կազմում ինքն իրեն տրված հանդիսավոր մի ուխտի և անմոռանալի է դարձնում նրա համար այդ իրադարձությունը և այն ալեմբարթը, երբ որ, կարծես մի նոր դարաշրջան ենթադրելով, նրանում իրականացել է այդ փոփոխությունը», տե՛ս Մ. Кахт, *Соч.*, т. 6, էջ 543:

⁷² H. Hesse, *Demian*, Suhrkamp, Ffm., 1974, S. 116.

⁷³ Սույն տեղում, էջ 126: 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: Տե՛ս J. Rachold, *Աշխ.*, էջ 29: Այդ մասին ստորև ավելի մանրամասն է խոսվելու, իսկ առայժմ այդ դրույթը լուսաբանենք Հեսսեի հետևյալ մտքի միջոցով. «Մենք կարող ենք միմյանց հասկանալ (verstehen), սակայն մեկնել (deuten) կարող է միայն յուրաքանչյուրն ինքն իրեն» (H. Hesse, *Demian*, S. 8):

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 հասցեստերը *լիովին* հասկանում է, հենց որ տեղեկանում է, որ մյուսը երաշխավորում է իր-ինքը-լինելու-ունակությունը»⁷⁴:

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»⁷⁵:

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* գործոն⁷⁶, որը ստիպում է վերջինիս որոշարկել իր ես-ը վերջավոր ուղրտի 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»⁷⁷: Շլայերմախերը ոչ միայն չէր ժխտում այդպիսի սահմանափակման անհրաժեշ-

⁷⁴ J. Habermas, “Individuierung durch Vergesellschaftung. Zu Georg Herbert Meads Theorie der Subjektivität”, in: ders.: *Nachmetaphysisches Denken*, Suhrkamp, Ffm., 1988, S. 208.

⁷⁵ Ю. Хабермас, “Понятие индивидуальности”, “Вопросы философии”, № 2, М., 1989, с. 39.

⁷⁶ Տե՛ս Ի. Գ. Բիխտե, *Назначение человека*, СПб, 1906, с. 81:

⁷⁷ Տե՛ս Ի. Բ. Գայդենկո, *Философия Фихте и современность*, էջ 134:

տուրքունը, այլև կարծես թե հաստատում էր այն⁷⁸: Բայց նա նաև նշում էր, որ յուրաքանչյուր մարդու համար ինքնասահմանափակման չափն ու սահմանը անհայտ են մնում, քանի որ ոչ ոք ի վիճակի չէ նախապես պեղել իր էության ողջ բովանդակությունը և մարգարեաբար գնահատել իր ծածկյալ հնարավորությունների զգաթմակետը⁷⁹: «Յուրաքանչյուրի կյանքում կա մի ակնթարթ,- գրում է նա «Կրոնի մասին ճաներում»,⁸⁰,- երբ... մարդ կարծես թե վեր է խոյանում ինքն իրենից և բարձրացվում գերազույժ գագաթն այն ամենի, ինչ ի վիճակի է երբևէ լինելու: Այս ակնթարթի համար էր նա ստեղծված, նրանում նա հասավ իր կոչմանը, և դրանից հետո սպառնված կենսական ուժը նորից անկում է ապրում»⁸⁰:

Խոսքն, ուրեմն, այդ գագաթն առաջնորդող ուղու մասին էր լինելու, ընդ որում այնպիսի մի ուղու, որը հնարավորություն տար խուսափել մի կողմից՝ մերկապարանոց ունիվերսալիզմի Սքիլեից, 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»⁸¹: Համահավաք-աստվածային ունիվերսումի և անկրկնելի մարդկային անհատականության փոխթափանցման հուզական վերապրումը Շլայերմախեր-աստվածաբանի վարդապետության առանցքն է կազմում: Որպես այդ հարաբերության բանաստեղծական հանգումակ՝ ներկայանում են Ռայներ Մարիա Ռիլկեի հետևյալ տողերը.

*Դու Ամենայնն ես, ես՝ Միա՞յնը,
մեկ՝ հնազանդ, մեկ՝ ընդվզում:*

⁷⁸ Ավելին՝ նա խորաթափանցորեն նշում է, որ անհատի ազատությունը, ի տարբերություն հավաքական սուբյեկտի ազատության, պայմանավորված է նախորդող մարդկանց գործունեության արդյունքներով:

⁷⁹ Տե՛ս Schleiermacher F., “Monologen”, in: ders., *Philosophische Schriften*, էջ 81:

⁸⁰ Ф. Шлейермахер, “Речи о религии”, его же, *Речи о религии. Монологи*, с. 81.

⁸¹ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 39:

Ես չե՞մ, արդյոք, այն Ընդհանայնը,
այն Ամենայնը, որի ծայնը
ողբահառաչ – Մինդ ես լսում⁸²։

Մարդու և անվերջության անմիջական կապը Շլայերմախերը խիստ յուրահատուկ է ըմբռնում։ Նա հասկանում է, որ քանի մարդու հայացքը լոկ 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 քննի⁸³։ 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 բնույթից⁸⁴։ 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 ելնելով⁸⁵։ «Այդպես կազմակերպվում է փոխադարձ շփումը՝ խոսելը և ուրիշի խոսքը լսելը հավասարապես անհրաժեշտ են յուրաքանչյուրին»⁸⁶։ «Իրեն մյուս բոլոր մարդկանց հետ միացնող հանրությունը (Gemeinschaft) մարդ իր կյանքի յուրաքանչյուր ակնթարթում ընկալում է որպես սեփական ուժի լրացում»⁸⁷։

Գեղարվեստական պատառիկների փոխգործունեությունից Շլայերմախերը անցնում է անկրկնելի անձնավորությունների իրական փոխգործունեությանը, որը նրան հանգեցնում է սուբյեկտի սկզբունքորեն նոր մեկնաբանության։ Եթե կանտյան տրանսցենդենտալ սուբյեկտը

⁸² *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 են համարել թարգմանել «Մին» բառով, նկատի ունենալով թունանյանի քառյակներով ստեղծված բանաստեղծական ավանդույթը։

⁸³ Տե՛ս F. Schleiermacher, “Monologen”, in: ders., *Philosophische Schriften*, էջ 81։

⁸⁴ Տե՛ս Փ. Шлейермахер, “Речи о религии”, его же, *Речи о религии. Монологи*, էջ 139։

⁸⁵ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 140։

⁸⁶ Նույն տեղում, էջ 141։

⁸⁷ Տե՛ս F. Schleiermacher, “Monologen”, in: ders., *Philosophische Schriften*, էջ 92։

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 տրասցենդենտալ սուբյեկտը ոչինչ այլ բան չէ, քան *հաղորդակցվող անկրկնելի անհատականությունների ամբողջական համակարգ*: Հենց այդ արդյունքն էլ պետք է գնահատել որպես կանտյան ուսմունքի Շլայերմախերի կողմից իրականացված *երկրորդ կերպակոխություն*, որը զգայականի՝ որպես մետաֆիզիկական սկզբունքի ներքին տարրոշման և միջնորդավորվածության մի նոր մակարդակ է ապահովում:

Էթիկական կառուցավորումը և հասկացումը

Հասկանալ նշանակում է մտածել և խոսել:

Ֆ. Շլայերմախեր

Վերը ներկայացված շրջադարձի զուգահեռը կարելի է գտնել Ֆոյերբախից դեպի Մարքս, զգայական մարդուց դեպի հասարակական պրակտիկա տանող ճանապարհին⁸⁸: Թեև Շլայերմախերի մեկնակետն ուրիշ էր և բոլորովին այլ հոգևոր տարածքներ էր առաջնորդում, նրա և Մարքսի ուսմունքների միջև կարելի է արդյունավետ զուգահեռներ անցկացնել: Դրանցից մեկը այդ երկու՝ խիստ տարբեր մտածողների *մտքի հակասպեկուլյատիվ բնույթն է*: 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:

⁸⁸ «Զգայականի» ֆոյերբախյան ըմբռնման և Մարքսի մշակած «պրակտիկայի» հասկացության որոշ առնչությունների մասին տե՛ս Ա. В. Восканян, «Практически-духовная природа философского знания и аргументация в философии», в кн.: Г. А. Брутян, И. С. Нарский (отв. ред.), *Философские проблемы аргументации*, Изд. АН Арм. ССР, Ер., 1986, с. 124-128:

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 ոգետեսության խորհրդավոր կարողությամբ կամ աստվածային «աշխարհաստեղծ» գործառույթներով, այլ ցույց է տալիս, թե ինչպես անհատը, *հյուսելով իր ծայնը համայնական բազմաձայնությամբ, 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 միջոցով⁸⁹: Աստված, ըստ Շլայերմախերի, այդ կյանքի ծնունդը չէ հիարկե. 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 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: Այսպես և միայն այսպես կարելի է իմաստավորել սույն բաժնի բնաբանը դարձած ռիկեյան խտացումը.

*...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 չկորցնե-

⁸⁹ Հիշեցնենք, որ հայերեն «եկեղեցի» բառը ծագում է հունարեն «ἐκκλησία»-ից, որ «ժողով» է նշանակում: Հմմտ. ռուսերեն «собор»-ի հետ:

լով այդ բաղկացուցիչներից և ոչ մեկը: Նրա մտածելակերպն, այս առումով, եզակի է իր ժամանակի համար: Պատահական չէ, ուրեմն, որ կրոնաբանական հարացույցը Շլայերմախերը կերպափոխում է հասարակագիտականի, իսկ վերջինիս զարգացմանը շեշտված բարոյագիտական լիցք է հաղորդում:

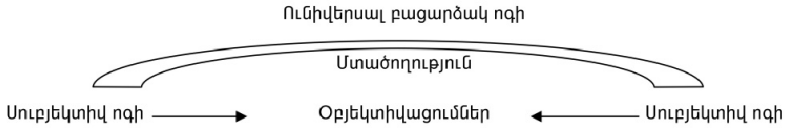
Առնվազն 1804-ից՝ Հալեում դասախոսական գործունեությունն սկսելուց ի վեր, Շլայերմախերը հանդես է գալիս որպես օբյեկտիվ իդեալիստ: Ռոմանտիկական մտածողության վերառող հաղթահարման ընթացքում հակվելով ռոմանտիզմի ըմբոստ ոգու փայլուն տեսաբան և սթափ համակարգիչ Ֆրիդրիխ Շելինգի ուսմունքին (*Մենախոսությունների* հեղինակն 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 տալիս⁹⁰: Իր մշակած ընդհանուր սկզբունքների առաջին իսկ ամբողջական շարադրանքում՝ *էթիկայի ուրվագիծ*ում, Շլայերմախերը բնորոշում է էթիկան որպես գիտություն պատմության մասին, որը, ինչպես ինքն է անմիջապես պարզաբանում, ոչ այլ ինչ է, քան «մտածողությունը որպես երևույթ» (Intelligenz als Erscheinung)⁹¹:

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 Զեգելի տեսակետներից: Զետևելով Արմին Դիմերի սխեմային, այն ամենաընդհանուր ձևով կարող է ներկայացվել հետևյալ կերպ⁹².

⁹⁰ Նշեն, 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 բարքերին 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:

⁹¹ F. Schleiermacher, “Brouillon zur Ethik”, in: ders., *Philosophische Schriften*, S. 127. Այստեղ պետք է նկատի ունենալ գերմաներեն «Erscheinung»-ի յուրահատկությունը՝ խոսքը ոչ թե «ինչ-որ երևույթի», «ֆենոմենի» մասին է, այլ «երևացողի», «երևան եկողի»:

⁹² Տե՛ս A. Diemer, *Elementarkurs Philosophie: Hermeneutik*, էջ 52:



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 իդեայի 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, մերծեցնում է Շլայերմախերին կյանքի փիլիսոփայության հիմնադիրների հետ⁹³: Այս առումով պատահական չէ *կյանքի հայեցողությունից* ելնելու նրա կոչը⁹⁴:

Բարձրագույն բարիքն, ըստ Շլայերմախերի իդեայի 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 գոյը (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 գործընթաց⁹⁵: Ցածրագույն աստիճաններում առաջինը միայն օրգանական միավորում է, երկրորդը՝ անօրգանական մնացուկ, մտավածք: Ավելի բարձր աստիճաններում առաջինը վերաճում է «ընկալման», երկրորդը՝ «սերելուն» (Erzeugung): Բանական կյանքում ներառելը իմացությունն է, «ըմբռնումը» (Einsehen), արտաբերելը՝ «պատկերումը», ներկայացումը (Darstellen): Ըմբռնման և պատկերման այս փոխադարձ անցումը հանդես է գալիս որպես կյանքի «զար-

⁹³ Հմմտ. W. Dilthey, “Die Jugendgeschichte Hegels”, in: *Wilhelm Diltheys Gesammelte Schriften*, B. IV, Vandenhoeck & Ruprecht, Leipzig und Berlin, 1921 և տե՛ս ծանոթագրություն 86-ը Վ. Դիլթային նվիրված բաժնում, էջ 106:

⁹⁴ Տե՛ս Schleiermacher F., “Brouillon zur Ethik”, in: *Philosophische Schriften*, էջ 134.

⁹⁵ Տե՛ս նույն տեղում: Այստեղ և հաջորդ մի քանի հատվածներում ուշագրավ են Շլայերմախերի լեզվական կառույցների արհեստականությունը և բազմիմաստությունը, որոնցով հեղինակը փորձում է կիրառվող եզրերին հնարավորինս լայն ընդգրկում հաղորդել:

կերակում» (բաբախյուն, առկայծում - Oszillation)⁹⁶: Կյանքի բանական մակարդակում անհատ մարդու զուգորդումն ունիվերսումին ուղեկցվում է ամբողջի աստվածակերպության զգացողությամբ, որը և *էթիկայի հիմքն է կազմում*:

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

Աշխարհը շլայերմախերյան էթիկայի շրջանակներում հանդես է գալիս կա՛մ որպես օբյեկտ իմացության համար, կա՛մ խորհրդանիշ՝ պատկերման, կա՛մ 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 վերածում է նույնության, որքանով որ օբյեկտների ոլորտը սկիզբ է առնում ծայրամասից և ավարտվում է կենտրոնում, այն դեպքում, երբ օրգաններից, սկսվելով կենտրոնից, ավարտին է հասնում ծայրամասում: Խորհրդանշման ոլորտը միջնորդի դեր է կատարում այս երկուսի միջև⁹⁷:

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 մեկնաբանություններում⁹⁸: Գիտության մեթոդաբանության մասնագետ Ալեք-

⁹⁶ Տե՛ս նույն տեղում: Անընդհատ զարկերակման, փոխադարձ անցումների գաղափարն ընդհանրապես հատկանշական է նույնության փիլիսոփայության համար: Պետք է, սակայն, նշել, որ ընկալականության (Rezeptivität)՝ ներառելու, և ինքնագործունեության (Spontaneität)՝ արտաբերելու, այս փոխենթադրումը և փոխ-անցումը (Oszillation) իրենց նախատիպն ունեն կանտյան տրանսցենդենտալ էսթետիկայում, ուր 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 երեքին հակասականությունը հետագայում վերարտադրվում է կանտյան առաջին *Քրոնոստության* ավելի բարձր մակարդակներում, մասնավորապես սիսեմատիզմի վերաբերյալ հայտնի հատվածում, ստիպելով Կանտին էսթետիկայում օգտագործվող հայեցողությունից անցնել արտադրողական երևակայության ունակությանը՝ հասկացություն, որ վճռական դեր խաղաց գերմանական դասական իդեալիզմի զարգացման գործում:

⁹⁷ Նույն տեղում, էջ 135: Նշեն, որ *էթիկայի ուրվագիծի* բնագիրն այնպիսի խտությամբ է շարադրված, որ վերը ներկայացված մի քանի ոչ մեծ հատվածներում ստիպված են եղել համարյա բառացի կրկնել հեղինակային տեքստը (էջ 134-135):

⁹⁸ Տե՛ս F. Schleiermacher, *Philosophische Sittenlehre*, (Hrsg. und erl. J.H.V.Kierschman), B., 1870: Ներկայացվում է ըստ՝ A. И. Ракитов, «Опыт реконструкции кон-

սանդր 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 խորհրդամիշ ենք մտածում, իսկ եթե մենք օրգան ենք մտածում, մենք մտածում ենք այն, ինչը պետք է միասնական դառնա»⁹⁹, Ռակիտովը եզրակացրել է, որ «խորհրդամիշը», 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»¹⁰⁰: Այսինքն՝ իմացությունը պետք է գերազանցապես ներկայացվի բազմազանությունից դեպի միասնություն կատարվող վերընթացի ձևով:

Նման պնդումներ, ամենաընդհանուր ձևով, իսկապես առկա են Շլայերմախերի ուսմունքում: Սակայն սցիենտիստական դիրքորոշմանը 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 բանաձևաված (լավագույն դեպքում՝ հայված)¹⁰¹ սկզբունքների ամբողջություն: Այդ երկու թեզերի համադրության շնորհիվ տեղական տարբերությունները Շլայերմախերի յուրահատուկ 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 հողվածում Շլայերմախերն իսկապես նշել է, մենք դա հիշում ենք, որ բնության և բանականության օրենքներն իրարից ստլայնքանով են տարբերվում, որքանով որ ընդհանրապես միմյանցից տարբերվում են *բնությունը* և *բանականությունը*¹⁰²: Հասկանալի է, որ նույնության սկզբունքի դիրքերից այդ երկուսն իրենց արմատում նույնական պետք է համարվեն: Արմատում՝ այդ: Իսկ բևեռներո՞ւմ: Ի՞նչ իմաստով են դրանք նույնը և ի՞նչ իմաստով են տարբեր՝ այս է խնդիրը:

цепции понимания Ф. Шлейермахера», *Историко-философский сборник* – 88, М., 1988, էջ 154:

⁹⁹ Նույն տեղում, էջ 153-154 (F. Schleiermacher, *Philosophische Sittenlehre*, S. 156):

¹⁰⁰ Նույն տեղում, էջ 153:

¹⁰¹ Այստեղ Ա. Ռակիտովը զուգահեռ է անցկացնում Բ. Քլեյմանտի գաղափարների հետ: Տե՛ս նույն տեղում, էջ 152:

¹⁰² Հիշեցնենք, որ խոսքն այստեղ պրակտիկ բանականության, այսինքն բարոյականության ոլորտի մասին է:

Շլայերմախերի աներկբա տեսակետն այս հարցում ես արդեն շարադրել եմ: Սակայն իմաստ ունի այն բացորոշել: Բնության և բանականության մույնությունն, ըստ Շլայերմախերի, բովանդակային է, իսկ տարբերությունները գործառութային: Բնությունը համդես 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 համդես են գալիս որպես *միևնույն բազմազանության* գործառութային 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 համդես է գալիս որպես ոգու պատմական դրսևորումների իմացություն, լրկ բազմազանությունից միասնությանն անցնելն է: Այդպես կարծել նշանակում է մոռանալ, որ կենցաղային և գիտակցության մույնության սկզբունքը ոչ միայն բազմազանության մույնություն, այլև մույնության բազմազանություն է ենթադրում: Ինքը՝ Շլայերմախերը, այդ բանը երբեք չի մոռանում¹⁰³, և դրա լավագույն վկայությունը զարկերակման գաղափարն է, որը երկու բազմությունների՝ օբյեկտների և օրգանների անընդհատ փոխխորհրդանշում է ենթադրում՝ ընթացք, որում «ներառելը» 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 զգել «օրգանական» եզրը, որը նա բացահայտորեն մույնացնում է «բնական-բանական» զույգային հակադրության մեջ իմաստավորվող առաջին բևեռի հետ¹⁰⁴: 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 գործառման համար օգտագործելը»¹⁰⁵: Ընդ որում՝

¹⁰³ «...ոչ անհատական ընդհանուրը Շլայերմախերը դիտում է որպես սցենտիստական ուտոպիա», - գրում է Մանֆրեդ Ֆրանկը (M. Frank, “Einleitung des Herausgebers”, in: Schleiermacher F., *Hermeneutik und Kritik*, (hrsg. von M. Frank), Suhrkamp, Ffm., 1977, S. 31):

¹⁰⁴ Տե՛ս Ա. Ի. Ракитов, նշվ. աշխ., էջ 153: Հարկ է խոստովանել, սակայն, որ այդ խառնաշփոթ օբյեկտիվ հիմքեր էլ ունի, քանի որ «օրգանական» եզրը Շլայերմախերը նաև նման իմաստով է օգտագործում (տե՛ս, օրինակ, “Brouillon zur Ethik”, էջ 134):

¹⁰⁵ F. Schleiermacher, “Brouillon zur Ethik”, in: ders., *Philosophische Schriften*, S. 135.

«...օրգաններն այլ կերպ չեն կարող ձևավորվել, քան միայն օգտագործման ընթացքում. գոյություն ունի միայն ինքնաձևավորում...»¹⁰⁶: 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 խորհրդանշումը¹⁰⁷:

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 իրականաճառով իրական գիտակցության մեջ»¹⁰⁸: *Աշխարհի գաղափարը* (*Idee der Welt*) սկզբունքորեն չի կարող արձանագրվել առանձին առարկայի տեսքով, իրականում այն տրվում է բազմազանության միջոցով, և նրա *խնացությունը* 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»¹⁰⁹: Բանականությամբ հոգևորված անհատականությունների ամբողջությունը չի կարող ընդգրկվել համապարփակ մի բանաձևի շրջանակներում: Եվ գուցե պատահական չէ, որ գաղափարի պատկերման գործառույթը Շլայերմախերն արվեստին է հատկացնում¹¹⁰:

Էթիկայի ուրվագծում կարդում ենք. «...ինչպես բնագիտությունից պետք է բխեն բոլոր գիտությունները, նույն ձևով էլ էթիկայից՝ բոլոր արվեստաբնույթ ուսմունքները (*Kunstlehren*)»¹¹¹: «Արվեստն այն է, ին-

¹⁰⁶ Նույն տեղում, էջ 136:

¹⁰⁷ Յմմտ. К. Маркс, Ф. Энгельс, *Соч.*, т. 46, ч. 1, IIII, М., с. 103:

¹⁰⁸ F. Schleiermacher, “Dialektik.- Vorlesung von 1822: Über den allgemeinen Schematismus und die Sprache”, in: ders., *Hermeneutik und Kritik*, S. 447.

¹⁰⁹ F. Schleiermacher, “Brouillon zur Ethik”, in: ders., *Philosophische Schriften*, S. 135.

¹¹⁰ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 134:

¹¹¹ Նույն տեղում, էջ 127: Գերմաներեն «Kunstlehre»-ն հայերեն «արվեստաբնույթ 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 ար-

չի ենթարկեցումը օրենքներից ամենաքիչն է հավանական, սակայն այն զոյության 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»¹¹²:

«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 վերաբերում ամեն մի եզակիի, այլ միայն էթիկական ձևով կառուցավորված եզակիի: Եթե որևէ առարկայում այն չի գտնվում, ուրեմն իմացությունը նրանում ինքնուրույն չէ...»¹¹³:

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 գործունի 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

վեստաբանության մասին է, այլ բոլոր այն իմացական բնագավառների, որոնց կառուցման համար արվեստի սկզբունքները որպես հանգումակ են հանդես գալիս:

¹¹² Նույն տեղում, էջ 127-128:

¹¹³ Նույն տեղում, էջ 128:

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

Առաջինը, որն իմացությանը համրանշանակություն և հավասարազոր բովանդակություն է վերագրում, *մտածողությունն է*, երկրորդը, որն անհատականությունից է բխում և արտաքին դրսևորում է ստանում, *խոսքն է*¹¹⁴:

Յանրահայտ 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* համար¹¹⁵: Դա չի նշանակում, սակայն, որ հույզերի ուղորտը անարտահայտելի է: Այն իր դրսևորումն է գտնում պատկերման մեջ: *Մարդկային հոգևոր կյանքը ներկայանում է որպես իմացության և պատկերման զարկերակում*¹¹⁶:

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» կանոյան պորբլեմի հետ և նորից ոչ սովորական լուծումներ է փնտրում: Եթե մտածողի վաղ շրջանի աշխատություններում զգայականը՝ որպես բազմազանության կարգավիճակն ապահովող գործոն, գերազանցապես հուզական վերապրումի նշանակություն ուներ¹¹⁷, և այդ դեպքում միջնորդն իսկապես կարող էր արվեստը լինել, ապա հասուն Շլայերմախերի ուսմունքում զգայականն այլ կերպ է մեկնաբանվում. բազմա-

¹¹⁴ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 142:

¹¹⁵ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 128:

¹¹⁶ Տե՛ս F. Schleiermacher, “Brouillon zur Ethik”, in: ders., *Philosophische Schriften*, էջ 134:

¹¹⁷ Այն հանգամանքը, որ հուզական վերապրման օբյեկտ երբեմն կարող է դառնալ Ունիվերսումը որպես ամբողջություն (ամվերջության ինտուիցիա) սկզբունքորեն ոչինչ չի փոխում:

զանությունը 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 են 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»¹¹⁸: Բայց չէ՞ որ մտածողությունը և խոսքը, առանձին-առանձին վերցրած, տրամաբանորեն հստակված ձևով ներկայացնում են ընդհանուրի 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 լինելու ընթացքում: Մյուսից, պետք է նաև հաշվի առնել, որ մտածողությունը և խոսքը, իրենց ունիվերսալիզմի շնորհիվ, չեն կարող չվերաբերել 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. հակադրում է արդյոք Շլայերմախերը հասկացումը նույն մակարդակի վրա գործող այլ ունակություններին, թե՞ դիտում է որպես համադրական մի հմտություն, որը կիրառելի է միասնական իմացության բոլոր դեպքերի համար: Եվ, վերջապես, որքանով է վերջնական միասնական իմացությունն ապահովող հասկացման հակադրությունը եզակիի յուրահատկությունը պատկերող արվեստին:

¹¹⁸ F. Schleiermacher, “Brouillon zur Ethik”, in: ders., *Philosophische Schriften*, S. 143.

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 իմտելիկտուալ հայեցողությունն է¹¹⁹: 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), փիլիսոփայությունը¹²⁰: Այն ոչ թե բանաձևում է պահանջում, այլ հոգևորի անմիջական հայեցողություն:

Մտածողության ներքին տարրորոշումը ապահովվում է շնորհիվ խոսքի, որն օրգանական միջմորդի 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 ունի¹²¹:

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՝ լեզու¹²²:

¹¹⁹ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 142:

¹²⁰ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 145:

¹²¹ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 144:

¹²² Տե՛ս նույն տեղում, էջ 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 կաղապարներ (Formelwesen) է առաջ բերում¹²³:

Այս տեսակետը Շլայերմախերը տարածում է նաև գիտության վրա, վերջինիս համար վտանգավոր համարելով որոշարկված եզրերի օգտագործումը: Եթե յուրաքանչյուր բառ չի ուղեկցվում 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 հանրահաշիվի շրջանակներում նշանների գործառնումը բոլորովին այլ բովանդակություն ունի: Երկրաչափական նշանները, 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 գործառնությունների հակիրճ բանաձևեր, իսկ նշանային գործառնությունն այս ոլորտում նույնպես անմիջական առարկայական բնույթ ունի: Այն, ինչ նշված պարագայում հանգեցում է թվում, իրականում ոչ այլ ինչ է, քան առանձին մեծությունների միջև եղած հարաբերությունների համեմատությունը դրանց՝ միասնական ամբողջի հետ հարաբերության հետ¹²⁴:

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 շեփոյան բնափիլիսոփայության ոգով և ամբռնազբոսիկ կերպով անցնում է փիլիսոփայական հայեցողությանը՝ որպես իր բարձրագույն ձևի: Շլայերմախերը որպես հոմանիշներ է օգտագործում

¹²³ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 200:

¹²⁴ Տե՛ս նույն տեղում:

«գիտություն», «մտահայեցողություն» (Spekulation) և «փիլիսոփայություն» եզրերը:

Բնագիտության մեջ նշանների գործառույնը 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 ծերբազատվելու դեպքում ֆորմալիզմը դուրս է գալիս գիտության շրջանակներից. այն հատուկ է միայն առօրյա հաղորդակցման իմաստագուրկ 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 հանգումները մեզ առաջնորդում է հուզականի ուղորտը, որն ինչպես գիտենք, Շլայերմայսերը կապում է գեղարվեստական պատկերման հետ: Պատկերի միջոցով դրսևորված հույզն իր բարոյական նշանակության առումով հավասարազոր է խոսքի միջոցով արտաբերված մտածողությանը: Պատճառը պարզ է: Մարդն, ըստ Շլայերմայսերի, 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 Շլայերմայսերն առնչում է հուզական ինտուիցիայի հետ, ապա բնական է, որ կրոնը և արվեստը փոխթափանցում են: «Արվեստի ճշմարիտ իրականացումը կրոնական է,- գրում է Շլայերմայսերը:- Այն ամենը, ինչը չի պարունակում այդ հարաբերությունն իր մեջ և, այնուամենայնիվ, արվեստ լինելու հավակնություն ունի, մեկ այլ բանի տարր է միայն»¹²⁵: 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*:

¹²⁵ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 144:

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 վերցրած, 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 կլիներ հուսալ, որ հնարավոր է ձգտել *մեկ համընդհանուր փիլիսոփայության*, եթե նույնիսկ վերջինս որպես անհասանելի իդեալ կամ սահմանային գաղափար մեկնաբանվեր: Չէ՞ որ, ըստ Շլայերմախտերի, ամեն մի փիլիսոփայություն ոչ այլ ինչ է, քան լեզվի զարգացում, իսկ լեզուն ոչինչ այլ բան չէ, քան յուրահատուկ փիլիսոփայության պատկերում (Darstellung)¹²⁶:

Սրանից պետք է որ հետևեր, և Շլայերմախտերն անում է այդ եզրակացությունը, որ յուրաքանչյուր առանձին վերցրած 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 Շլայերմախտերը 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. Շլայերմախտերը 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: Հանդե՞ս է զալիս այն որպես որոշակի փաստ, թե՞ իրենից մտային մի կառույց է ներկայացնում, որը միայն հոգևոր-կարգավորիչ նշանակություն ունի:

¹²⁶ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 145:

Եվ հենց այստեղ է, որ Շլայերմախերը, կարծես թե իմիջիայլոց, 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)¹²⁷:

Շրջադարձն իրոք անսպասելի է: Գիտելիքի միասնության հիմքը դուրս է բերվում ոչ միայն շարադիր բանածներով արծանագրված ընդհանուր սկզբունքների, այլև անհատական ու ընկերային հուզա- և մտահայեցողության շրջանակներից: Այն հանդես է գալիս որպես *հասարակական հիմնարկություն*՝ իրական մարդկանց իրական շփման, պրակտիկ-հոգևոր հաղորդակցման արգասիք¹²⁸:

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)¹²⁹, որը վեր է ածվում երկու հակադիր բևեռների՝ համընդհանուրի և առանձնահատուկի բարձրագույն միասնության¹³⁰:

Ստատվորապես 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 «հասկանալիության շրջանակ» (Kreis der Verständlichkeit): Անհատական հույզերի միասնությունը և պատկերումը 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) շրջանակներում¹³¹:

¹²⁷ Տե՛ս նույն տեղում:

¹²⁸ Այս ըմբռնումն ընկած է Շլայերմախերի զարգացրած համալսարանական կրթության հղացքի հիմքում՝ հմմտ. սույն երկասիրության մաս Գ, էջ 285:

¹²⁹ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 146:

¹³⁰ Նույն տեղում:

¹³¹ Նույն տեղում:

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, օրգանաստեղծ (*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»¹³²: Այս երկու գործընթացների հերթական զարկերակումը, ամբողջության մեջ վերցրած, 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 օրգանաստեղծման, որ փաստորեն ոչ այլ ինչ է, քան մշակութային գործունեություն, բանականության էթիկական կյանքն ընդհանրապես հնարավոր չէ¹³³: 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 ոլորտը¹³⁴:

¹³² Տե՛ս նույն տեղում, էջ 147, 149, 150:

¹³³ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 150:

¹³⁴ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 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՝ պատմամշակութային հարացույցի դիրքերից: Հիշենք՝ առանց էթիկական կառուցավորման իմացությունն «իմքնուրույն չէ», այնտեղ չկա ոչինչ, որ գոյություն ունենա «իմքնին»¹³⁵:

Որպեսզի այն թյուր տպավորությունը չստեղծվի, իբր Շլայերմախերն արդի պատմամշակութային ուսմունքների անմիջական նախորդն է եղել, հիշեցնեն, 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 ծառայող փիլիսոփայական խնդիրները: Պատահական չէ հասկացման նրա բնորոշումը որպես «նտածող ոգու ինքնագտնում» (*sich-selbst-finden des denkenden Geistes*)¹³⁶: Սակայն Շլայերմախերի աստվածաբանությունը հակասպեկուլյատիվ էր այնքանով, որքանով որ նա չէր ընդունում հոգևոր ունիվերսումի, այսինքն՝ Աստծո անմիջական *մտահայեցողական* տրվածությունը:

Վերն արդեն նշել են, որ Շլայերմախերի մտքի հակասպեկուլյատիվ ուղղվածությունը նրան մերժեցնում 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) առավելագույն 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 հա-

¹³⁵ Հմմտ. սույն մեմագր., էջ 51:

¹³⁶ Տե՛ս A. Diemer, նշվ. աշխ., էջ 52:

րաբերության մեջ ներկայանում է որպես համայնական բնույթ ունեցող պատկերաստեղծ գործունեության արդյունք (Produkt)»¹³⁷:

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 զաղափարախոսության* ողջ կառույցը¹³⁸: Մարքսիզմի զարգացման հետագա ընթացքում այդ գործառնությունները՝ 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 և՛՝ 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 բնագավառի՝ հերմենևտիկայի* ստեղծման հիմք է հանդիսանում:

Քանի որ հասկացումը, ըստ Շլայերմախերի, հիմնականում միասնականին է վերաբերում, ապա հասկացման տեսությունը լրացվում է բանասիրական քննադատությամբ, որը կոչված է նույն գործառնությամբ իրականացնել անփոխադրելի բնագավառում՝ 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: Ամենամանչմար անհատականությունը պետք է առնչվի մեծի հետ, և յուրաքանչյուր մեծ դիտվի որպես փոքրերից կազմված մի ամբողջություն¹³⁹: Հերմենևտիկան և քննադատությունը ենթա-

¹³⁷ F. Schleiermacher, “Brouillon zur Ethik”, in: ders., *Philosophische Schriften*, S. 156.

¹³⁸ Տես Կ. Մարքս, Ֆ. Էնգելս, *Գերմանական զաղափարախոսություն, Երկեր*, հ. 3, Հայաստան, Եր., 1987:

¹³⁹ Տես F. Schleiermacher, “Brouillon zur Ethik”, in: ders., *Philosophische Schriften*, էջ 203:

դրում են միմյանց և, իրենց կիրառության օբյեկտների համաձայն, անընդհատ փոխադարձ զարկերակման մեջ են գտնվում:

Ջերմենևտիկական ուսմունքի ստեղծմամբ Շլայերմախերը վերջնականապես իրականացնում է կանտյան կրիտիցիզմի *երրորդ և վերջին կերպափոխությունը*: 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 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 անցում կատարել հաղորդակցման տեսությամբ:

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 համար¹⁴⁰: Այս բնորոշումը հաջողությամբ լրացվում է նույն հեղինակի՝ նույն տեղում արած մեկ այլ դիպուկ դիտողությամբ. «Ոչ միայն մետաֆիզիկայի ազատորեն ճախրող գիտակցությունն է սահմանափակվում իմացության (կանտյան իմաստով) պահանջներով, այդ իմացության ապրիորի հորջորջվող պայմաններն իրենք են հիմնավորվում պատմության մեջ»¹⁴¹:

Շլայերմախերը, իր վերջին՝ հերմենևտիկական կերպափոխությունն իրականացնելով, 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 հա-

¹⁴⁰ Տե՛ս M. Frank, “Einleitung des Herausgebers”, in: Schleiermacher F., *Hermeneutik und Kritik*, էջ 10:

¹⁴¹ Նույն տեղում:

ղորդակից լինելն է, ապա հասկացման տեսությունը՝ հերմենևտիկան, հանդես է գալիս որպես էթիկայի պասկը: 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

Մեկնությունն արվեստ է:

Ֆ. Շլայերմախեր

Ունիվերսալ հերմենևտիկայի ստեղծումը Շլայերմախերի մեծագույն ծառայություններից է: Այդ նվաճումը մտածողին հնարավորություն տվեց ընդլայնել տրանսցենդենտալիզմի սկզբունքի կիրառության սահմանները, ներառելով նշանային 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, հողվածուներ, պատառիկներ և այլն) ի մի է բերել և 1838-ին (մտածողի մահից երկու տարի անց) հրապարակել Շլայերմախերի մերձավոր աշակերտներից մեկը՝ Ֆրիդրիխ Լյուբեն¹⁴²:

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 վերլուծությանը¹⁴³:

¹⁴² *Steu Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament von Dr. Friedrich Schleiermacher. Aus Schleiermachers handschriftlichen Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen herausgegeben von Dr. Friedrich Lucke, bei W. Reiter, Berlin, 1838:* 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:

¹⁴³ Վերջին ուշագրավ միջոցառումներից էր 2013 թ. հոկտեմբերին Կիտենբերգում տեղի ունեցած *Շլայերմախերյան հերմենևտիկային նվիրված գիտաժողովը*՝ կազմակերպված Շլայերմախերյան ընկերության կողմից:

Չցանկանալով 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»¹⁴⁴: չէ՞ որ «մեկնելը» (auslegen) «ի ցույց դնել» է մշանակում, այսինքն՝ *փռել*, ասելով «նայիր, սա՛ է»¹⁴⁴:

Խոսքը տանք Շլայերմախերին.

1. Հերմենևտիկան որպես հասկացման արվեստ դեռևս գոյություն չունի ընդհանուր ձևով. *կան միայն բազմաթիվ* հատուկ հերմենևտիկաներ¹⁴⁵:

«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 շրջան, իսկ տեսական աղբյուրները հայտնաբերվում են Արիստոտելի *Հռետորության* մեջ և *Տոպիկա*ում 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 Լյութերի՝ Ավետարանի

¹⁴⁴ Նշենք, որ գերմաներեն «auslegen»-ն իր հերթին թարգմանություն է լատիներեն «exegese»-ից կամ «expositio»-ից:

¹⁴⁵ F. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, S. 75.

թարգմանությամբ: Լուծերի 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 է¹⁴⁶: Այս գաղափարները հետագայում զարգացրեցին Լուծերի աշակերտները՝ Մելանխթոնը և Մատթեուս Ֆլացիուսը: Նույն գիծը յուրովի շարունակում է նաև Շլայերմախերը:

Այուս 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 Շլայերմախերի խնդիրն ուրիշ է. նա հարց է դնում ոչ թե այս կամ այն տեքստի մեկնաբանության, այլ նախ և առաջ *ամեն մի մեկնաբանության կազմողո՞ւ 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 վերլուծությունը, որից և մակաբերում է հանրանշանակ մեկնության հնարավորությունը¹⁴⁷:

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

¹⁴⁶ Տե՛ս Ա. Diemer, *Elementarkurs Philosophie: Hermeneutik*, S. 47: Մերժելով կաթոլիկ եկեղեցու հիմնարար թեզն այն մասին, որ եկեղեցին՝ որպես քրիստոնեական ավանդության պահպան, 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:

¹⁴⁷ Գմմտ. Վ. Դիլթայ, «Չերմենևտիկայի ծագումը», սույն գրքի էջ 112:

Ունիվերսալ հերմենևտիկայի շրջանակները նախանշելու նպատակով Շլայերմախերը մի քանի նախնական բնորոշում է ուրվագծում, հերմենևտիկան 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 նրա, միավորում է առաջին երկուսը¹⁴⁸:

2. Դժվար է ընդհանուր հերմենևտիկային մատնանշել իր տեղը¹⁴⁹:

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 փիլիսոփայական է¹⁵⁰:

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

4. Խոսքը միջոց է մտածողությունը հասարակայնացնելու համար, և այստեղից բացատրվում են հռետորության և հերմենևտիկայի փոխպատկանելիությունը և նրանց ընդհանուր աղերսները դիալեկտիկայի հետ¹⁵¹:

Այս դրույթն առանձին մեկնության կարիք չունի, սակայն ավելորդ չէ մշել, որ դիալեկտիկայի շլայերմախերյան ըմբռնումը միավորում է ինչպես իին հունական, այնպես էլ գերմանական դասական իդեալիզմի շրջանակներում մշակված պատկերացումները: Հետագայում Շլայերմախերը դիալեկտիկան սահմանելու է որպես «զուտ մտածողության

¹⁴⁸ Տես F. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, էջ 75:

¹⁴⁹ Նույն տեղում:

¹⁵⁰ Նույն տեղում, էջ 76:

¹⁵¹ Նույն տեղում:

բնագավառում կանոնավոր երկխոսություն իրականացնելու համար անհրաժեշտ հիմնադրույթների շարադրանք»¹⁵²:

*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*¹⁵³:

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: Հմարավոր 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 զերազանցում է անհատ մարդու անմիջականորեն առկա լեզվական հմտությունները և, հետևաբար, լրացուցիչ հնարավորություններ է ընձեռնում 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...»¹⁵⁴:

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*¹⁵⁵:

¹⁵² Նույն տեղում, էջ 412: Սահմանումը տրված է Շլայերմախերի կյանքի վերջին տարիներին (1831-ից հետո):

¹⁵³ Նույն տեղում, էջ 77:

¹⁵⁴ Նույն տեղում, էջ 78: Հետագայում այս գաղափարը հիմնորոշ կղառնա Մարտին Հայդեգերի համար:

¹⁵⁵ Նույն տեղում, էջ 79:

7. Երկուսն էլ հավասար են կանգնած, և սխալ կլիներ քերականական մեկնաբանությունը ստորին և հոգեբանականը՝ վերին համարել¹⁵⁶:

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 ձևով¹⁵⁷:

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 չիմել չի կարող: Մանավանդ որ բացատրությունը, որ հետևում է յոթերորդ կետի բնորոշմանը, նույնքան համոզիչ է և սպառնիչ. «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»¹⁵⁸:

Այնուամենայնիվ, թեզը կասկածի տակ է դրվել: Այսպես՝ *Յերմենևտիկա*ի երկրորդ հրատարակության հեղինակ Յանց Քիմերլեի վերլուծական և խմբագրական աշխատանքի հիմնական դրոպապատճառներից 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 կատարվել է Յանս-Գեորգ Գադամերի խորհրդով¹⁵⁹, որը և Շլայերմախերյան հերմենևտիկայի հոգեբանական մեկնաբանության ամենաջերմ և հեղինակավոր պաշտպաններից էր:

Հոգեբանական բաղկացուցչի գերազանցությունը Գադամերը բացատրում էր այն կենտրոնական տեղով, որը մտածողի աշխարհայացքում գրավում էր ազատ ստեղծագործող անհատի մասին պատկերա-

¹⁵⁶ Նույն տեղում:

¹⁵⁷ Նույն տեղում, էջ 80:

¹⁵⁸ Նույն տեղում, էջ 79:

¹⁵⁹ Տես H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1972, էջ 174-175, Anm. 2:

ցումը¹⁶⁰: Փաստարկն այն էր, որ քերականական կառուցվածքները միշտ հենվում են ինտերսուբյեկտիվ օրինաչափությունների վրա, որոնց սխեմատիզմը զրկում 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 *ոգեչնչման* հոգեբանական մեթոդին, որի շնորհիվ միայն մեկնաբանողը կարող է թափանցել հանճարեղ հեղինակի ներաշխարհը և իսկապես հասկանալ նրան¹⁶¹: Անհատականությունը միշտ խորհուրդ ունի իր մեջ, և միայն «*հույզը*, այսինքն անմիջական համակիր և համահամճար հասկացումը (ein unmittelbares sympathetisches und kongeniales Verstehen)»¹⁶² հնարավորություն ունի հաղթահարելու այս արգելքը: Սրանով հերմենևտիկան բարձրացվում է արվեստի մակարդակի:

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

9. *Մեկնությունը արվեստ է*¹⁶³:

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 յուրաքանչյուր տարր յուրահատուկ կերպով բնորոշվում է մյուսների միջոցով: Նույնն է, սա-

¹⁶⁰ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 176: Նկատենք, որ անդրադարձը Շլայերմախերին տրված գաղամերյան գնահատականներին չի բացառում քննադատական մոտեցում դրանց նկատմամբ: Այսպես՝ Ֆրանկը գտնում է, որ Շլայերմախերի հղացքի գաղամերյան պատկերը թեև եական ազդեցություն է ունեցել նորագույն հերմենևտիկայի ողջ պատմագրության վրա, «*հորինվածքի դիմագիծ է ցուցաբերում*», տե՛ս M. Frank, “Einleitung des Herausgebers”, in: Schleiermacher F., *Hermeneutik und Kritik*, S. 60:

¹⁶¹ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 177: «Ոգեչնչումը»-ը, որի համար Շլայերմախերն օգտագործում է «դիվինացիա» բառը, անմիջականորեն աղերսված է պլատոնական ավանդույթին: Մի կողմից, այն շեշտում է հերմենևտիկական վերստեղծման 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* ոգեչնչման վրա հիմնված վերստեղծում է ենթադրում:

¹⁶² Նույն տեղում, էջ 179:

¹⁶³ F. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, S. 80.

կայն, 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»¹⁶⁴:

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»¹⁶⁵: Հաջորդ կետը վերահաստատում է մեկնաբանության երկու ձևերի հավասարազորությունը.

*10. (Այս) արվեստին երջանիկ տիրապետումը հենվում է լեզվի նկատմամբ տաղանդի և առանձին մարդկանց ծանաչելու տաղանդի վրա*¹⁶⁶:

*11. Ամեն խոսք չէ, որ հավասարապես մեկնարվեստի առարկա է: Որոշ խոսքեր դրա համար զրոյական արժեք ունեն, մյուսները՝ բացարձակ. մեծամասնությունն այս երկու կետերի միջև է գտնվում*¹⁶⁷:

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 ընթացքում¹⁶⁸:

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 դրսև-

¹⁶⁴ Նույն տեղում, էջ 80-81:

¹⁶⁵ Նույն տեղում, էջ 81: 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:

¹⁶⁶ F. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, S. 81.

¹⁶⁷ Նույն տեղում, էջ 82:

¹⁶⁸ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 83:

րունը համայն աշխարհն է և որի ներշնչած Սուրբ Գրիքը նախակաղապարն է ամենայն գրոց¹⁶⁹: Այդ անցման շնորհիվ միասնության և բազմազանության հիմնահարցը ևս մեկ կերպափոխություն է ապրում, և մենք նորից երկընտրանքի առջև ենք հայտնվում. պե՛տք է, արդյոք, համարել, որ Աստվածաշունչն այն միակ գիրքն է, որն 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 *Ծաղկափոշի*ում նշել է. «Երբ ոգին սուրբ է, յուրաքանչյուր իսկական գիրք Աստվածաշունչ է»¹⁷⁰: Նույն թվականի դեկտեմբերի երկուսի իր նամակում Ֆրիդրիխ Շլեգելը արծագանքում 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 են 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 ման տիպի ստեղծագործություններից առաջինը...»¹⁷¹:

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 աշխարհի 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 (տրանսցենզուսի), որի դեպքում միակ բացարձակ գիրքը մնում է բուն Աստվածաշունչը՝ վերցրած 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

¹⁶⁹ St' u H.-G. Gadamer, նշվ. աշխ., էջ 184:

¹⁷⁰ Novalis, "Blutenstaub", in: Athenaeum. Auswall, S. 30.

¹⁷¹ "Ф. Шлегель – Новалису, 2.12.1798", в кн.: Ф. Шлегель, *Эстетика. Философия. Критика*, т. 2, с. 409-410. «Աթենում»-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 բառօգտագործումն է: Թե՞ անվերջ գրքի գաղափարը սովորականներից զատելու համար կա մեկ այլ բառ, քան Աստվածաշունչը կատարյալ գիրքը, բացարձակ գիրքը», տե՛ս F. Schlegel, "Ideen", in: Athenaeum, Auswahl, էջ 233: Եվ նորից Նովալիսը. «Ո՞վ ասաց, որ Աստվածաշունչը դեռևս լրացվում է»: Մեջբերվում է ըստ՝ Ф. Шлегель, *Эстетика. Философия. Критика*, էջ 432:

ունեցող նախակաղապար և կատարյալ նմուշ, որից պետք է 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 լիներ Շլայերմախերի հերմենևտիկան, այդ համընդհանրությունն, այնուամենայնիվ, շոշափելի սահման ուներ: Նրա հերմենևտիկան իրականում եմթադրում էր տեքստեր, որոնց հեղինակությունը հաստատված էր»¹⁷²: 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»¹⁷³:

*12. Եթե (մեկնության քերականական և հոգեբանական) երկու կողմերը կիրառվելու են ամենուր, ապա միշտ տարբեր հարաբերության մեջ*¹⁷⁴:

*13. Մեկնության մեթոդում չկա այլ բազմազանություն, քան վերոհիշյալը (12)*¹⁷⁵:

*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*¹⁷⁶:

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 հանգումները միակ, ճշգրիտ մեկնությունը գտնելու հնարավորության վերաբերյալ՝ հանգամանք, որ հակասության մեջ

¹⁷² H.-G. Gadamer, նշվ. աշխ., էջ 185:

¹⁷³ Նույն տեղում:

¹⁷⁴ F. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, S. 83.

¹⁷⁵ Նույն տեղում, էջ 85:

¹⁷⁶ Նույն տեղում, էջ 91:

է մտնում ժամանակակից հերմենևտիկայի զարգացման հիմնական գծի հետ:

Չաջորդ երկու թեզերը շարունակում և խորացնում են նախորդ դրույթը, մեկ անգամ ևս շեշտելով, որ մեկնարկվեստը, ինտուիտիվ ոգեշնչման վրա հենվելով հանդերձ, չպետք է իրականացվի որպես անգիտակցական խոհրնթաց: Մեկնությունը բացորոշ և գիտակցական մոտեցում է պահանջում: Դրա համար էլ ավելի ճիշտ է հերմենևտիկան դասել ոչ թե արվեստների, այլ *արվեստաբանությ ուսմունքների (Kunstlehre)* շարքին: Թեզերը հետևյալն են.

15. (Այս) արվեստի աղքատիկ փորձը ելնում է նրանից, որ հասկացումը առաջանում է ինքնին և նպատակն արտահայտում է բացասական ծնով՝ պետք է խուսափել չհասկանալուց¹⁷⁷:

16. Չարուստ փորձը ելնում է նրանից, որ չհասկանալն է ինքնին առաջանում, և որ յուրաքանչյուր կետում պետք է ձգտել հասկացման և փնտրել այն¹⁷⁸:

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 մեկնարկվեստում՝ տեքստի միակ ճշմարիտ իմաստը *հասկանալն է*, որը հետազոտողից հատուկ ջանքեր է պահանջում: Այնպես որ վերը շարադրված փոխլրացնող

¹⁷⁷ Նույն տեղում, էջ 92:

¹⁷⁸ Նույն տեղում:

դրույթներում արտահայտված գաղափարը, չնայած իր ողջ պարզությամբ, տրիվիալ է:

17. Այն, ինչից պետք է խուսափել, երկակի է՝ բովանդակության որակական չհասկանալը և երանգի չհասկանալը, այսինքն՝ քանակականը¹⁷⁹:

18. Արվեստն իր կանոնները կարող է միայն դրական բանաձևից զարգացնել, և դա «տվյալ խոսքի պատմական և ոգեշունչ (մարգարեական), օբյեկտիվ և սուբյեկտիվ վերստեղծումն է»¹⁸⁰:

Տասնութերորդ կետն ամենահռչակավորներից 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 *սպազան տեսնող*: Այս երանգի շնորհիվ ոգեշունչ (մարգարեական) մոտեցումը զույգային հակադրություն է կազմում պատմականի (նկարագրականի) հետ և ուղղվում է *սպազային*, այսինքն՝ առկա վիճակի *զարգացմանը*:

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

¹⁷⁹ Նույն տեղում:

¹⁸⁰ Նույն տեղում, էջ 93:

Այսպիսով՝ Շլայերմախերը ստանում է չորս հենակետային հասկացություն, որոնց զուգորդման միջոցով հերմենևտիկական վերստեղծման 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 ստանում¹⁸¹:

Վերստեղծման առաջադրված բոլոր եղանակների համադրական կիրառության դեպքում.

*«Խնդիրն արտահայտվում է նաև այսպես՝ խոսքը սկզբից նույնքան լավ, իսկ հետո ավելի լավ հասկանալ, քան ինքը՝ հեղինակը»*¹⁸²:

Այս առաջադրանքը նույնքան *անվերջ* է, նշում է մտածողը, որքան անվերջ են անցյալն ու ապագան: Թե որքան հեռու է պետք գնալ այդ ճանապարհով, պետք է որոշվի գործնականորեն. դա ոչ թե ընդհանուր, այլ հատուկ հերմենևտիկայի խնդիր է¹⁸³:

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 Գադամերը¹⁸⁴: 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 ա-

¹⁸¹ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 94:

¹⁸² Նույն տեղում: Այս միտքը սկզբնապես պատկանել է Ֆրիդրիխ Շլեգելին: Շլայերմախերը զարգացրել է այն և, մի քանի տարբերակներով կրկնել բազմիցս: Այդ մասին տես Ք. Մ. Գաբիտովա, «Универсальная герменевтика Фридриха Шлейермахера», *Герменевтика: история и современность*, с. 76-77:

¹⁸³ F. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, S. 94.

¹⁸⁴ Տե՛ս H.-G. Gadamer, նշվ. աշխ., էջ 180-184:

վարտին 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*¹⁸⁵:

Թե ինչ է նշանակում օբյեկտիվ կողմերով նույնանալ հեղինակի հետ, կարծես թե պարզ է. պետք է հաշվի առնել դարաշրջանը և անհատ հեղինակին՝ բոլոր լեզվական, պատմական, կենսագրական յուրահատկություններով համդերժ: 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* – 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

¹⁸⁵ F. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, S. 94.

միջև առկա անդունդը, ցատկ կատարում նրա հոգու խորքը, ցուցաբերելով հեղինակի հետ նույնամալու, «նրա կաշվի մեջ մտնելու» ունակություն: Այդ ճանապարհով են զմայցել կյանքի փիլիսոփայության ներկայացուցիչները Դիլթայի գլխավորությամբ¹⁸⁶:

Բայց խնդրին կարելի է նաև այլ կերպ մոտենալ: Հեղինակի ներքին մղումը կարող է հասկացվել նրա արտահայտած մտքի *կոնկրետ համատեքստից* – այդ դեպքում գործ ենք ունենում *սուբյեկտիվ ոգեշունչ* մեկնության հետ: Այստեղ է որ, ինչպես նշում է Մամֆրեդ Ֆրանկը, միայնացից բաժանվում են նեղ իմաստով *հոգեբանական* և *տեխնիկական* մեկնաբանությունները¹⁸⁷: 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 լինում ձկելով, զարգացնելով լեզուն, ստեղծել նոր արտահայտչամիջոցներ, որոնք *թեև լեզվական են, բայց քերականական չեն*¹⁸⁸:

Դրա շնորհիվ ձևավորվում է գրողի անկրկնելի *ոճը*: Անկրկնելիությունը նրանում չէ, որ գրողի իրականացրած լեզվական կերպափոխումը չի ենթարկվում կանոնների: Պարզապես ինքնաբերիկ 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

¹⁸⁶ M. Frank, “Einleitung des Herausgebers”, in: F. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, S. 47.

¹⁸⁷ 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*: Տե՛ս Ս. Մ. Գабритова, “Универсальная герменевтика Фридриха Шлейермахера”, в кн.: *Герменевтика: история и современность*, էջ 81:

¹⁸⁸ Նման դեպքերում ժամանակակից նշանաբանությունը սովորաբար խոսում է «երկրորդ կարգի մոդելավորող համակարգի» մասին:

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 ամենագոյնեղությունը ոչ միայն չի վերացնում սուբյեկտի ինքնավարությունը, այլև նրա դրսևորման իրական միջոցներ է ապահովում:

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 դատողունակությանը* (reflektierende Urteilskraft)»¹⁸⁹:

Սրանից բնական հետևություն է արվում. «*խորհրդանշանները կազմակերպող ապարատը ոչ թե սերող, այլ մեկնաբանող համակարգ է*»¹⁹⁰:

Հիշեցնեն՝ համակարգը կհամարվեր «սերող» (զեներատիվ), եթե այն պարունակեր սահմանափակ թվով կանոններ, որոնցից հնարավոր է մակաբերել անսահման քանակությամբ նախադասություններ¹⁹¹: Բայց Ֆրանկն անհնարին է համարում անհատականացված լեզվական տեքստի հանգեցումն ընդհանուր սկզբունքների: Նա հիշեցնում է, որ Շլայերմախերն անցում է կատարել բանականության ընդունված պատկերացումից դեպի եզակիի և ընդհանուրի դիալեկտիկական ըմբռումը, որով «արգելվել է անհատական իմաստի հանգեցումն ընդհանուր բանականությանը»¹⁹²: 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

¹⁸⁹ M. Frank, *Das individuelle Allgemeine*, Suhrkamp, Ffm., 1977, S. 384.

¹⁹⁰ Նույն տեղում, էջ 276:

¹⁹¹ Նման համակարգ կառուցելու ամենահայտնի փորձը Ն. Խոմսկու «զեներատիվ-տրանսֆորմացիոն քերականությունն» է (*Syntactic Structures*, 1957), որը ենթադրում է, որ բոլոր մարդկային լեզուներին հատուկ են որոշ ընդհանուր, բացորոշ նկարագրելի հատկանիշներ:

¹⁹² M. Frank, "Einleitung des Herausgebers", in: F. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, S. 23.

Allgemeine)¹⁹³, իսկ դրա մեկնությունը Շլայերմախերի հետ միասին դիտում է որպես բովանդակության անընդհատ բացորոշման «անվերջ երթ» (unendliche Fahrt)¹⁹⁴:

Մեկնաբանության անվերջության թեզի ընդունումը չի հակասում այն պարզ իրողությանը, որ յուրաքանչյուր մեկնություն, գործնական առումով, պետք է ավարտ ունենա: Հարցն այստեղ այն է, թե երբ 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: Ինչն՝ 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»¹⁹⁵:

Հայնց Քիմերլեն հաճույքով մեջբերում է այս տողերը, քանի որ, նրա կարծիքով, զգացողության մասին խոսքն ամրապնդում է հոգեբանական գործոնի առաջնայնության նրա թեզը¹⁹⁶: 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 հիմքում¹⁹⁷ և կարող է ճանաչվել միայն ոգեշունչ մեկնության

¹⁹³ Մանֆրեդ Ֆրանկի արդեն հիշատակված ուսումնասիրության վերնագիրն է:

¹⁹⁴ 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 տեյսակետին:

¹⁹⁵ St u F. Schleiermacher, *Hermeneutik* (Nach d. Handschr. neu hrsg. u eingel. von H. Kimmeler), C. Winter, Heidelberg, 1959, էջ 17:

¹⁹⁶ Նույն տեղում:

¹⁹⁷ Նույն տեղում, էջ 6:

միջոցով, այնինչ Ֆրանկն արձատարապես վերափոխատարում է ոգեշնչման հասկացությունը¹⁹⁸: 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 մեկնագրության մեջ ստիպված է լինում արձանագրել տարրական գիտակցության՝ *զգացումի* և նրան հետևող ռեֆլեքսիայի միջև կապի խորհրդավոր, անբացատրելի բնույթը¹⁹⁹:

20. Հեղինակի ժամանակաշրջանի լեզվական հարստությունը և պատմությունը հանդես են գալիս որպես ամբողջ, որից նրա զրվածքները պետք է հասկացվեն որպես եզակի, և սա, իր հերթին, նրանցից²⁰⁰:

Այստեղ երևան է գալիս «*հերմենևտիկական շրջանի*» հռչակավոր 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»²⁰¹: Հետագայում Ա. Դիմերը կնշի, որ գերադասելի է խոսել «հերմենևտիկական պարույրի» մասին, քանի որ բևեռներն այդ խոհընթացում ոչ միայն փոխադարձաբար ենթադրում, այլև զարգացնում են միմյանց²⁰²:

¹⁹⁸ M. Frank, “Einleitung des Herausgebers”, in: F. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, S. 47ff.

¹⁹⁹ «Այստեղ զաղտնիք է մնում. ...այնպիսի տպավորություն չի ստեղծվում, որ հասկացությունների նրբացումից զատ՝ պրոբլեմի էապես ավելի խորը հասկացում նվաճված լիներ», տե՛ս M. Frank, *Selbstgefühl*, Suhrkamp, Ffm., 2002, S. 259:

²⁰⁰ F. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, S. 95.

²⁰¹ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 95:

²⁰² A. Diemer, նշվ. աշխ., էջ 144:

Սրան գումարվում են մեկնության «ոսկե օրենքների» շարքը համալրող երկու պատգամ, որոնք կոչված են պատմեչ ծառայելու դիլետանտիզմի և ինքնավստահության դեմ:

21. Եթե որոշակի լեզվական հարստությունը միայն մեկնության ժամանակ է ձեռք բերվում բառարաններից և առանձին ծանոթագրություններից, ինքնուրույն մեկնաբանությունն անհնար է²⁰³:

22. Եթե անհրաժեշտ պատմական գիտելիքները միայն ներածություններից են քաղվում, ինքնուրույն մեկնաբանությունն անհնար է²⁰⁴:

Չավաբածու շարադրանքն ավարտում է «հերմենևտիկական շրջանի» սկզբունքին հարող հետևյալ մեթոդական ցուցումով.

23. Եզակի գրվածքի շրջանակներում նույնպես առանձինը (Einzelse) կարող է միայն ամբողջից հասկացվել, և անհրաժեշտ է, հետևաբար, թռուցիկ մի ընթերցում՝ ամբողջը մեկ հայացքով որսալու համար, (մի բան), որ նախորդում է ստույգ մեկնաբանությանը²⁰⁵:

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 ամեն-

²⁰³ Նույն տեղում:

²⁰⁴ Նույն տեղում, էջ 96:

²⁰⁵ Նույն տեղում, էջ 97:

Ուսումնական ներկայացուցիչն եղավ Վիլհելմ Դիլթայը: Երկրորդ, գոյաբանական-աշխարհայացքային միտումը, սկիզբ առնելով Մարտին Զայդելցերի ստեղծագործության մեջ, իր շարունակությունը գտավ բներևութաբանական դպրոցի աշխատություններում: Համակարգված ձևով այն ներկայացրեց Հանս-Գեորգ Գադամերը:



ԱՍԱ Բ

Վիլհելմ
ԴԻԼԹԱՅ

1833 - 1911

ՊԱՏՄԱԿԱՆ ԲԱՆԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՔՆՆԱԴԱՏՈՒԹՅՈՒՆՑ ԴԵՊԻ ՅԵՐՄԵՆԵՎՏԻԿԱ

*Nah ist nur Innres, alles andre fern.
Und dieses Innere gedrängt und täglich
mit allem überfüllt und ganz unsäglich,*

R. M. Rilke¹

Վիլհելմ Դիլթայը կյանքի փիլիսոփայության ակադեմիական թևի ներկայացուցիչ է: Նա համարվում է առաջինը, որ մանրակրկիտ քննել է հունանիտար գիտությունների մեթոդաբանության ստեղծման հարցը: Արդեն 1883 թվականին Դիլթայը հանդես է եկել *Ոգու մասին գիտությունների մերածություն* հիմնարար երկով², ուր սկզբունքային հարցադրում էր արվում «բնության մասին գիտություններն» այսպես կոչված «ոգու մասին գիտություններից» տարբերակելու վերաբերյալ: Բուն տարբերակման գաղափարը Դիլթային չէր պատկանում: Չայտնի է, որ դեռևս 1858-ին այդ միտքն արտահայտել էր գերմանացի նշանավոր պատմաբան Յ. Գ. Դրոյզենը³, իսկ «ոգու մասին գիտություններ» (Geisteswissenschaften) եզրի առաջացումը կապվում է Ջ. Ս. Միլի *Տրամաբանության համակարգի* գերմաներեն թարգմանության հետ⁴: Սակայն շնորհիվ Վ. Դիլթայի այդ հարցադրումը վերաճեց հետազոտությունների մի ընդարձակ և ինքնուրույն բնագավառի, իսկ «ոգու մասին գիտություններ» արտահայտությունը լայն տարածում ստացավ:

¹ *Միայն ներքինն է մոտ, մնացյալը հեռու է: / Եվ ներքինն այդ նեղվում է՝ օրվա անցուդարձով / լեցուն բերնեբերան: Անասելի է այն: / Ռ. Մ. Ռիլկե*

² W. Dilthey, “Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte. Erster Band”, in: *Wilhelm Dilthey's Gesammelte Schriften* (հետագայում՝ WDGS), B. 1, Verlag von Teubner, Leipzig und Berlin, 1922.

³ Տե՛ս K.-O. Apel, *Die Erklären: Verstehen – Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht.*, Suhrkamp, Ffm., 1979, էջ 15:

⁴ Տե՛ս Գ. X. фон Вригт, *Логико-философские исследования*, Прогресс, М., 1986, էջ 199:

Ներածությունը բացվում է կոնս 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 անվանել⁵: Այս նվիրումն ինքնին խոսում է, քանի որ միանգամից ուրվագծում է Վ. Դիլթայի վերաբերմունքը նոր ժամանակի փիլիսոփայական մտածողության հանգուցակետի՝ Ի. Կանտի ուսմունքի հանդեպ:

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

Որպես մշակույթի պատմաբան՝ Վ. Դիլթայը հետևում էր պատմական դպրոցի այնպիսի նշանավոր ներկայացուցիչների, որպիսիք էին Յ. Գ. Դրոյզենը և Լ. ֆոն Ռանկեն, փորձելով գործնականում իրականացնել վերջինիս առաջադրած սկզբունքը՝ «ներկայացնել պատմությունն այնպես, ինչպես որ այն կա»⁶: Սակայն Դիլթայը նաև գիտակցում էր, որ այդպիսի մոտեցման բացարձակացումը ռեյստիվիզմի վտանգ է պարունակում: Մշակույթի առանձին օբյեկտների պատմական նկարագրությամբ սահմանափակվելու դեպքում հումանիտար ուսումնասիրության ոլորտը չէր կարող բավարարել համընդհանրության և անհրաժեշտության այն պահանջները, որոնք Վ. Դիլթայը, հետևելով Կանտին, գիտականության ընդունված չափանիշներ էր համարում: Այդ

⁵ W. Dilthey, "Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte. Erster Band", in: WDGS, B. 1, S. IX. Ավելորդ չի լինի նշել, որ կոնս Յորքի հետ գրույցները ընդհանրապես մեծ նշանակություն են ունեցել Դիլթայի ուսմունքի ձևավորման մեջ: Կոնս Պ. Յորք ֆոն Վարթենբուրգի հայացքների մասին տե՛ս Կ. Գ. Գադամեր, *Wahrheit und Methode*, 1972, էջ 237-240:

⁶ Տե՛ս S. Bönisch, *Untersuchung zur "hermeneutischen" Linie im spätbürgerlichen philosophischen Denken unter besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses von Erkennen und Handeln*, Akademie der Gesellschaftswissenschaften, Berlin, 1980, էջ 20:

իսկ պատճառով *Ներածության* հեղինակը մտադրվում է Ի. Կանտի քննադատական աշխատանքը շարունակել հունամիտար գիտությունների ոլորտում, զուտ բանականության քննադատությունը լրացնելով պատմական բանականության քննադատությամբ:

Ոգու մասին գիտությունների խնդիրը, ըստ Դիլթայի, պատմական-հասարակական իրականության եզակի, անհատական երևույթների վերհանումն է, նրանց նկարագրություններում նույնաձևության բացահայտումը և հետագա պատկերման նպատակների ու կանոնների ամրագրումը⁷: 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 հունամիտար գիտություն առաջանում է միայն պատմական-հասարակական իրականությունից հատուկ հասկացությունների միջոցով քաղված մասնակի բովանդակության հիման վրա⁸: Հետևաբար, յուրաքանչյուր այդպիսի գիտություն միայն հարաբերականորեն՝ մյուս գիտությունների հետ ունեցած իր կապերի մեջ վերցրած կարող է ներկայացնել հասարակական-պատմական իրականության ընդհանրացված պատկերը⁹: Ոգու մասին առանձին գիտությունների միջև եղած կապերի և հարաբերությունների իմաստավորման անհրաժեշտությունից ելնելով, Դիլթայն առաջադրում է դրանց իմացաբանական հիմնավորման խնդիրը¹⁰: Այդ հիմնավորումն իրականացվելու էր իմացության տեսության և տրամաբանության այնպիսի մի միասնության հիման վրա, երբ ինքը՝ տրամաբանությունը, հանդես է գալիս որպես ուսմունք մեթոդի մասին (*Methodenlehre*)¹¹: Նախկին՝ ձևական տրամաբանությունն իրավասու էր գործելու միայն շարադիր (դիսկուրսիվ) մտածողության շրջանակնե-

⁷ Տե՛ս WDGs, B. 1, էջ 27:

⁸ Տե՛ս Նույն տեղում, էջ 27-28:

⁹ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 28:

¹⁰ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 116:

¹¹ Տե՛ս նույն տեղում:

րում, 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 տրամացենդենտալ էսթետիկա և ամալիտիկա, այսինքն՝ անդրադառնալ շարադիր մտածողության հիմքում ընկած մտային փոխկապվածություններին (Denkzusammenhänge)¹²: Տրամաբանության առաջարկված ընդլայնումը պետք է ընթանա այն ուղղությամբ, որ նախագծել էր Յելմիոլցը, «ամգիտակցական մտահանգման» հասկացությունը ներմուծելով¹³: «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»¹⁴:

Ներածության առաջին հատորում Վ. Դիլթայը 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 *մետաֆիզիկական* 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»¹⁵:

Այդպիսի մի փորձ նա կատարել է 1897-ին, ևս մեկը՝ 1907-ին: Երկրորդ հատորն այդպես էլ լույս աշխարհ չեկավ: Սակայն Դիլթայն իր հետնորդներին թողեց հարցի մշակմանը նվիրված բազմաթիվ այլ գործեր, հատվածներ, պատառիկներ, գրառումներ, որոնք կարելի է դիտել

¹² Տե՛ս նույն տեղում, էջ 117:

¹³ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 118:

¹⁴ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 119:

¹⁵ Նույն տեղում, էջ 20:

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 հոգևոր¹⁶:

Առաջին շրջանին պատկանող գաղափարները համակարգված արտահայտվել են *Չոզևոր աշխարհ. կյանքի փոխտոկայության ներածություն* աշխատության մեջ¹⁷: Այստեղ ժողովված առանձին գործերը շաղկապված են մեկ ընդհանրական միտումով՝ նրանց նպատակը *բացատրող* և *հասկացող* գիտությունների սկզբունքային՝ *իմացաբանական* տարբերության 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 հետագայում հաստատվում կամ հերքվում են: Յուրաքանչյուր բացատրող գիտության հիմքում վարկածների համակցություն է ընկած: Գիտության այդ իդեալն առաջացել է ատոմիստական ֆիզիկայի զարգացման շնորհիվ¹⁸: Այն հատուկ է *բնագիտությանը*, քանի որ վերջինս գործառու է արտաքին ընկալումներից բաղկացած տարրերը, նպատակ ունենալով այդ տարրերի կարգավորումը:

Հասկացող գիտությունների (verstehende Wissenschaften) կարգավիճակը սկզբունքորեն այլ է: «Չոզևոր 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»¹⁹:

¹⁶ Տե՛ս, օրինակ, A. Diemer, *Elementarkurs Philosophie: Hermeneutik*, Düsseldorf, Wien, 1977, էջ 80:

¹⁷ W. Dilthey, “Die geistige Welt: Einleitung in die Philosophie des Lebens”, in: WDGS, B. 5, L. u. B., 1924.

¹⁸ Տե՛ս մույն տեղում, էջ 139-140:

¹⁹ Նույն տեղում, էջ 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»²⁰:

Վերջին միտքը չափազանց կարևոր է «պատմական ապրիորիի» այս անխոնջ հետազոտողի հարցադրումը ճշգրիտ ընկալելու համար: Երիտ 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 (Kunstabegriffe) 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»²¹:

Արձանագրությունը պատահական չէ. հայտնի է, որ Վ. Դիլթայը մշակույթի փայլուն պատմաբան էր: Հետագայում Հայնրիխ Ռիկերտը նրան «ավելի պատմաբան, քան փիլիսոփա» կանվանի²²: Սակայն այդ գնահատականը պետք է վերապահումով ընդունել: Թերևս իրավացի է Մ. Մարքվարդտը, նշելով, որ Դիլթայի փիլիսոփայության հիմնական հասկացությունների իմաստներն ու գործառույթները պատմական խորքից են բացորոշվում²³:

²⁰ WDGS, B. 1, S. 36.

²¹ WDGS, B. 5, S. XLIX-L.

²² Տե՛ս Գ. Րիկերտ, *Философия жизни*, Ника-Центр, К., 1998, էջ 311:

²³ Տե՛ս М. Marquardt, “Einleitung”, in: W. Dilthey, *Aufsätze zur Philosophie*, Union, Berlin (Verlag Werner Dausien, Hanau), 1986, էջ 9:

Պատմության հետազոտության ընթացքում հոգեկան կյանքի միասնությունը վճռական, *իմացաբանական* նշանակություն ունի: «Առանց հոգեկան փոխկապվածությունների հետ ունեցած իրենց հարաբերության ոգու մասին գիտությունները ազդեգատ են, կապուկ (Bündel), բայց ոչ համակարգ»²⁴: Քանի որ հումանիտար ոլորտին պատկանող բոլոր գիտությունների առարկաները՝ տնտեսությունը, իրավունքը, կրոնը, արվեստը և այլն, հենվում են հոգեկան փոխկապվածության նախնական միասնության վրա, գտնում է Դիթայը, ապա դրանց բոլորի իմացաբանական հիմքը կարող է հանգեցվել միևնույն արմատին²⁵: Եվ այդ արմատը *հոգեբանական* է:

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

Այստեղ նկատելի են դառնում Վ. Դիթայի տարածայնությունները Կանտի և նորկանտականության հետ: Դրա ցայտուն դրսևորումն եղավ այն բանավեճը, որ ծավալվեց 1894-1896 թթ. Վ. Դիթայի և նորկանտականության բաղենյան դպրոցի հիմնադիր Վ. Վինդելբանդի միջև²⁶:

Վ. Վինդելբանդը, 1894 թվի իր ռեկտորական ճառում²⁷ լայն հասարակայնությանն առաջին անգամ ներկայացնելով պատմական և բնական գիտությունների դասակարգման իր սեփական տարբերակը, հակիրճ, բայց ազդեցիկ քննադատության ենթարկեց Դիթայի հայացքները: *Ոգու մասին գիտությունների ներածության* հեղինակին ուղղված հիմնական առարկությունները հետևյալն էին:

²⁴ WDGS, B. 5, S. 148.

²⁵ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 149:

²⁶ Բաղենցիների վերաբերմունքը Դիթայի ուսմունքի նկատմամբ հետագայում իր արտահայտությունը գտավ Յ. Ռիկերտի՝ արդեն հիշատակված *Կյանքի փիլիսոփայությունը* աշխատության մեջ:

²⁷ В. Виндельбанд, “История и естествознание”, Прелюдии. Философские статьи и речи, Изд. Д. Е. Жуковского, СПб, 1904.

Չիմքը, որից մակաբերվում է գիտությունների դիլթայան դիխոտոմիան, ինքնին հեղիեղուկ է: Սրանց առարկաների՝ բնության և ոգու հակադրությունը հենվում է արտաքին և ներքին ընկալումների Ջ. Լոկի ձևակերպած հակադրության վրա: Սակայն, ժամանակակից իմացաբանությունն, ըստ Վինդելբանդի, կասկածի տակ է դնում «ներքին ընկալումը» իմացության ինքնուրույն ձև ընդունելու հիմնավորվածությունը:

Չամընդհանուր ճանաչում չի գտել նաև այն կարծիքը՝ իբր այսպես կոչված ոգու մասին գիտությունների փաստերը ելնուն 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 բնագիտությանը²⁸:

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 «ոմոտետիկ»՝ օրենք արձանագրող և «իդիոգրաֆիկ»՝ առանձին իրադարձություններ նկարագրող գիտություններ²⁹: Իդիոգրաֆիկ գիտությունների բովանդակությունը, իհարկե, չի սպառվում անհատականացված օբյեկտների ներկայացմամբ, այլապես նրանք կգրկվեին 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 ամբողջության), այլ օբյեկտիվի ուղրտում, վերջինիս տակ հասկանալով «գոյություն չունեցող», բայց մշակույթի համար «նշանակալի» նորմերի՝ արժեքների ամբողջություն-

²⁸ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 316-317:

²⁹ Նույն տեղում, էջ 320:

նը: 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 աշխատություններում³⁰: Վերջինս նաև գործածության մեջ է մտցրել «մշակույթի մասին գիտություններ» արտահայտությունը:

Դիլթայը հիվանդագին է ընդունում քննադատությունը: Նրա պատասխանը պատրաստ էր արդեն 1895-ին³¹: Դիլթայի ուշադրության կենտրոնում էր ամենակնճռոտ և 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 հայտնագործությանն այնքան նշանակություն չէր տալիս,- գրում է նա,- որքան *հայեցողության* և *մտածողության* բնույթի ու սկզբունքների խստիվ տարբերակմանը: Սակայն այն բանում, որ նա հայեցողություն 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»³²:

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 տպավոր-

³⁰ Տե՛ս, օրինակ, Գ. Րիկերտ, *Науки о природе и науки о культуре*, Образование, СПб, 1911:

³¹ Սկզբնապես այն կրում էր *Համեմատական հոգեբանության մասին* վերնագիրը: Սակայն գործի հրապարակումը ձգձգվում է, և միայն հաջորդ տարի «Անհատականության ուսումնասիրության հարցի շուրջը» (*Beiträge zum Studium der Individualität*) խորագրով լույս է տեսնում այդ աշխատության մի մասը: Տե՛ս WDGs, B. 5, էջ 292: Այդ հարցի վերաբերյալ Դիլթայի բոլոր մշակումները, դրույթները և փաստարկները զետեղված են միևնույն հիմնգերբող հատորում:

³² WDGs, B. 5, S.149.

րություններ ստանալու ունակության ամենավճռորոշ բնորոշիչը՝ կրավորականությունը, պասիվ հարաբերությունն օբյեկտին: Առաջանում է ներքին մի հակասություն³³, որից կարելի է խույս տալ երկու ճանապարհով՝ հայեցողությունը տարրալուծել 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»³⁴: Այդպիսի մոտեցման դեպքում հայեցողության ապրիորից ձերբազատված զգայական նյութին իսկապես միայն չեզոք տարրերի դերն էր համապատասխանում:

Դիլթայը (համեմայն դեպս վաղ Դիլթայը) ընտրեց հակառակ ճանապարհը: Կյանքի փիլիսոփայության այդ նշանավոր ներկայացուցչի համար հայեցողությունն ինքնին լեցուն էր կյանքով և մանրագնին 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 չկա³⁵: 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 ընդհանրա-

³³ Հայեցողության կանտյան ըմբռնման ներքին հակասականության մասին ավելի մանրամասն տե՛ս Մ. Абрамян, *Кантова философия математики. Старые и новые споры*, Айастан, Ер., 1978:

³⁴ П. Натоп, "Кант и Марбургская школа", в кн.: *Новые идеи в философии*, 5, Образование, СПб, 1913, с. 108.

³⁵ WDGs, B. 5, S. 248.

կան փոխկապակցության մեջ, որը մենք բնություն ենք անվանում³⁶: Ընդ որում՝ Դիլթայը կասկածի տակ չի դնում օբյեկտիվ իրականության գոյությունն ինքնին³⁷: 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»³⁸:

Այս երկու կորելատիվ ուղորտների 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 միջոցով³⁹: Արտաքին փորձը, այսպիսով, 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*⁴⁰: Այդպիսի ներքին փաստերից են հույզերը, մտածողության և կամեցողության ակտերը⁴¹: Երբ մեր ուշադրությունը կենտրոնացնում ենք ներքին պրոցեսների և իրադարձությունների վրա, առաջ են գալիս ներքին ընկալումներ: Այդ ներքին

³⁶ Տե՛ս նույն տեղում:

³⁷ Արտաքին աշխարհի ռեալության հիմնավորմանը Վ. Դիլթայը առանձին աշխատություն է նվիրել: Նրա փաստարկների վերլուծությունը տես Վ. Գ. Իոնին, *Понимающая социология*, Наука, М., 1979, էջ 20-21:

³⁸ WDGS, B. 5, S. 248. Պետք է նշել, որ բնությունը ինքնագիտակցության կորելատ հայտարարելով՝ Դիլթայը ոչ մի անհանգստություն չի դրսևորում բնագիտության կարգավիճակի վերաբերյալ: Այդ հանգամանքը, ըստ նրա, ոչ մի նշանակություն չունի բնական գիտությունների համակարգի ինքնուրույնության համար (նույն տեղում, էջ 249):

³⁹ Տե՛ս WDGS, B. 5, էջ 243:

⁴⁰ Տե՛ս նույն տեղում:

⁴¹ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 244:

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 մեջ⁴²: 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 ընդլայնմանը⁴³: Ներքին փորձի հասկացության տեսական նշանակությունը, ըստ Դիլթայի, այն է, որ շնորհիվ նրա հնարավոր է դառնում «սեփական անհատական հոգեկան փոխկապակցության ըմբռնումը»⁴⁴:

Սակայն գիտակցության ֆենոմենների փոխկապակցությունները ներքին փորձով չեն սպառվում: Բանն այն է, որ վերջինս անգոր 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 ռեֆլեքսիան անմիջական կապի մեջ է հոգեբանության և պսիխոֆիզիկայի հետ⁴⁵: 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»⁴⁶:

⁴² Տե՛ս նույն տեղում:

⁴³ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 245:

⁴⁴ Նույն տեղում:

⁴⁵ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 246:

⁴⁶ Նույն տեղում, էջ 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 դառնում⁴⁷:

Սակայն դրանով հասարակագիտության հիմնավորման խնդիրը չի լուծվում: Չէ՞ որ իմացաբանական-մեթոդաբանական տեսակետից «հարցն այն է, թե ինչպե՞ս են անհատի փորձը և նրա իմացությունը պատմական փորձի մակարդակի բարձրանում»⁴⁸:

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»⁴⁹:

«Այս իսկ պատճառով բնության և ոգու մասին գիտությունների տարբերությունը ոչ թե մեթոդով, այլ բովանդակությամբ է պայմանավորված»⁵⁰: Հենց այդ բովանդակությունն է, որ նկատի ուներ Մ. Հայդե-

⁴⁷ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 249:

⁴⁸ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, S. 209.

⁴⁹ WDGS, B. 5, S. 251.

⁵⁰ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 253: Վերը շարադրվածը հաշվի առնելու դեպքում տարակուսանք է առաջացնում իր ժամանակի հեղինակավոր իրատարություններից մեկում տեղ գտած այն պնդումը՝ իբր «20-րդ դարի սկզբին (?) Դիլթայը, *հետևելով Ռիկերտին* (?), ձևակերպեց մի դրույթ, որի համաձայն բնագիտությունը և պատմական գիտությունները («ոգու մասին գիտությունները») տարբերակվում են *ոչ թե ուսումնասիրության առարկայով, այլ մեթոդով...* (?)» (*Буржуазная философия кануна и начала империализма*, М., 1977, с.190): Ինչպես մենք կհամոզվենք ստորև, Դիլթայը հետագայում

գերը, ասելով, որ Դիլթայը նոր իրական առարկայական բնագավառ է հայտնաբերել փիլիսոփայության համար⁵¹:

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 իրողություններ են, որոնցից մեկը հարաբերված է «արտաքինի» հետ, իսկ մյուսը՝ «ներքինի»: Այստեղից բխում է նաև *մեթոդաբանական* տարբերությունը: Քանի որ բնական գիտությունների մյուսը 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 բնույթը⁵²: Սակայն պատկերը վերջնականորեն հստակ դարձնելու համար պետք է ներկայացվեին նաև բաժանման *տրամաբանական* հիմքերը: Այս խնդիրը Դիլթայն աշխատում է լուծել, պատասխանելով Վինդելբանդի 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

նույնպես չի փոխում իր դիրքորոշումը այս հարցում, մնալով բաղնյան դպրոցի հակոտնյան և ոչ թե հետևորդը:

⁵¹ M. Хайдеггер, *Прологомены к истории понятия времени*, Водолей, Томск, 1998, с. 21. Փիլիսոփաներն այդ նվաճումը միայն այն ժամանակ կկարողանան ըստ արժանվույն զնահատել, 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: Տե՛ս նույն տեղում, էջ 22:

⁵² WDGS, B. 5, S. 168. 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 սիստեմատիկ դիտարկմամբ. մուտքը դեպի իրականություն ամբողջությամբ բաց է պահվում, և կուտակված նախագիտական ողջ գիտելիքի ռեզոնանսաստեղծ միջավայրը խուժում է ներս (J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Ffm., 1973, S. 181-182):

միասնությունը հոգեբանության ուսումնասիրության 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 առնված 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, Վիլհելմ Վունդտը:

Սակայն ինչո՞ւ կոնստրուկտիվ մեթոդը չի բավարարում Դիլթային: «Մեզ տրված հոգեբանական փաստերն այնքան բազմիմաստ են, - գրում է նա, - որ կոնստրուկտիվ հոգեբանության հասկացությանին միջոցների օգնությամբ հնարավոր է հոգեբանական համակարգի տրամաբանորեն անհակասական փոխկապվածություններ ստեղծել ելնելով բոլորովին տարբեր նախադրյալներից»⁵³: Ուրեմն բանն այն չէ, որ բացատրող հոգեբանությունը չի կարողանում կուռ տեսություն ստեղծել: Բանն այն է, որ այն 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 Psychologie), 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 ճյուղերին⁵⁴: 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 նախապայ-

⁵³ WDGS, B. 5, S. 168.

⁵⁴ Տե՛ս WDGS, B. 5, էջ 241:

ման և ոչ թե նպատակ: Նման խնդրի իրականացման համար համապատասխան տրամաբանական ձևի որոնումները բերում են Դիլթային *կառուցվածքի* գաղափարին: Պատճառական կապի և կառուցվածքի տրամաբանական հակադրությամբ ամբողջացնում է բնության և ոգու մասին գիտությունների դիլթայյան 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...»⁵⁵:

Հանդգե՞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 Յ. Ռիկերտը, 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 Յ.-Գ. Գադամերը, միայն Էդմունդ Հուսեռլի *Տրամաբանական հետազոտությունների* երկրորդ հատորի ուսումնասիրությունը Դիլթային հնարավորություն տվեց ստույգ ասելու, թե ինչով է «կառուցվածքը» տարբերվում «պատճառական կապից»⁵⁶: Բայց դրան հասնելու համար Դիլթայը դեռ պետք է հաղթահարեր իր վաղ շրջանի պիտուլոգիզմը:

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

⁵⁵ Նույն տեղում, էջ 151:

⁵⁶ Տե՛ս H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, էջ 212:

դրստորված 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 դրստորվեց նրա փիլիսոփայական զարգացման երկրորդ փուլում, երբ «հոգեբանական իմացաբանության» ներքին հակասությունները նրան վճռական շրջադարձի մղեցին: Բայց արդեն իսկ առաջին շրջանում Վ. Դիլթայի տեսությունը պարունակում էր որոշ սկզբունքային հարցադրումներ, որոնց անտեսումը բաղենցիների կողմից լուրջ իմաստային կորուստների էր հանգեցնում: Դա նախ և առաջ հումանիտար ոլորտի նկատմամբ *Ներքին մոտեցման* պահանջն էր: Դիլթայն առավելություն ունի բաղենյան դպրոցի ներկայացուցիչների նկատմամբ արդեն իսկ այնքանով, գրել է Յ.-Գ. Գադամերը, որ նա չի մոռանում, որ փորձը ոգու մասին գիտություններում «էպպես այլ է, քան բնագիտական իմացության բնագավառում»⁵⁷: 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 փոխկապվածություն, հետևաբար և վերապրող ու հասկացող կապ վերստեղծվող երևույթի հետ⁵⁸:

Յ. Ռիկերտին այս տեսակետը չափազանց հեղինդուկ պետք է թվար: Պատահական չէ, որ կյանքի փիլիսոփայության հետ բանավիճելիս Ռիկերտն իր համար որպես բնաբան ընտրել է աշակերտի հայտնի ռեպլիկը *Ֆաուստի*ց. «Doch ein Begriff muß bei dem Worte sein»⁵⁹: Արժեք-

⁵⁷ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 208:

⁵⁸ Հետազայում Դիլթայի այս դիրքորոշումը բարձր կգնահատի է. Յուսեռլը: Տե՛ս Ծ. Գուսսերլ, «Кризис европейского человечества и философия», *Общество. Культура-ра. Философия*, М., 1983, էջ 51:

⁵⁹ «Բայց չէ՞ որ խոսքին կից հասկացություն է պետք» (J. W. Goethe, *Faust*, В. u. W., 1983, S. 121): Տե՛ս Գ. Րիկերտ, *Философия жизни*, էջ 301:

ների 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 կորսվում է պատմական անցքերի *էականության* չափանիշը: Յ. Չաբերմասն այս առիթով խոսում է Ռիկերտի «գաղտնի կենսափիլիսոփայական կանխադրույթի» մասին. վերջինս իրականությունն իռացիոնալ է համարում և չի հավատում, որ այն իր *անկրճատ փիճակով* կարող է լեզվականորեն ամրագրելի տեսքի բերվել⁶⁰:

Ինչո՞ւ 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»⁶¹: Այս կերպ 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»⁶²: 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, Մարտին Չայդեգերի ջանքերով, այն կենտրոնական տեղ է գրավելու հերմենևտիկական պրոբլեմատիկայում, իսկ այստեղ՝ Դիլթայի մոտ, սկզբնավորվեց նրա շրջադարձը դեպի հերմենևտիկական, ակնհայտորեն ցուցադրելով ինքնադիտարկման (հոգեբանական) մեթոդի անբավարարությունը⁶³:

⁶⁰ J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, S. 201 (Anmerkung).

⁶¹ WDGS, B. 7, S. 278.

⁶² Տե՛ս H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, էջ 208:

⁶³ Արդեն 1900-ին Դիլթայը հանդես է գալիս «Հերմենևտիկայի ծագումը» ծրագրային հոդվածով («Die Entstehung der Hermeneutik», in: WDGS; B. 5, S. 317-338; հոդվածի՝ տողերիս հեղինակի կատարած հայերեն թարգմանությունը տե՛ս ստորև, էջ 117-138: 1907-1910 թվականներին նա գրում է աշխատությունների մի ամբողջ շարք, որն ամբողջանում է *Պատմական աշխարհի կառուցվածքը ոգու մասին գիտություններում* խորագրի տակ («Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften», in: WDGS, B. 7, 1927):

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 առաջ⁶⁴: Անցյալի և ներկայի այդ փոխկապակցությունից առաջանում են ապրումները (Erebnisse)՝ կենսական ընթացքի այն փոքրագույն տարրերը, որոնք ինքնուրույն *նշանակություն* ունեն մեզ համար և դրա շնորհիվ առանձին միավորներ են կազմում⁶⁵: Այսպես ասպարեզ է մտնում ուշ Դիլթայի ուսմունքի մյուս կարևոր բաղադրատարրը՝ *նշանակություն* կատեգորիան (Bedeutung):

Վերջինս արտահայտում է «...կյանքի մասի հարաբերությունն ամբողջին, որը կյանքի էությանը է հիմնավորված»⁶⁶: Ինչպես տեսնում ենք, նշանակության կատեգորիան է 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»⁶⁷:

Նշանակությունների միջև եղած ներքին կապերը (Bedeutungsbezüge) կազմավորում են ներկա ապրումը: Վերջինիս դրսևորման ամենացայտուն ձևը *ինքնակենսագրություն* է: Ինքնակենսագրությունը «...կյանքի մեկնությունն է՝ դիպվածի, ճակատագրի և բնավորության հետ նրա խորհրդավոր առնչություններով հանդերձ քննված...»⁶⁸:

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

⁶⁴ Տե՛ս WDGS, B. 7, էջ 72-73:

⁶⁵ «Ապրում» տերմինը Դիլթայը տարածում է նաև ավելի լայն ընդգրկում ունեցող իդեալական միավորների վրա, եթե վերջիններս առանձին նշանակություն են ձեռք բերում կենսական պրոցեսում:

⁶⁶ WDGS, B. 7, S. 233.

⁶⁷ Նույն տեղում:

⁶⁸ Նույն տեղում, էջ 74:

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, միշտ դիպվածի դռնով ներս է խուժում»⁶⁹: Մյուս կողմից, սակայն, ինքնակենսագրության մեջ առկա է նաև ընդհանուր պատմական օրինաչափությունը⁷⁰:

Ինքնակենսագրության հիմքում ընկած է ապրումը: Սակայն, ինչպես առիթ ունեցանք համոզվելու, դա անցյալի ապրում է, որը հենված է հիշողության վրա: Ծիշտ է, Դիլթայը շեշտում է, որ հիշողության ապրումը ինքնին ներկայում է տեղի ունենում, սակայն հասկանալի է, որ դրանում նորովի վերակենդանանում է այն, ինչն արդեն վերապրվել է անցյալում: Այդ պրոցեսի յուրահատկությունը նկարագրելու համար Դիլթայը ստիպված է նոր հասկացություն մտցնել՝ *վերապրումը* (Nacherleben), որը անցյալի նորովի «կրկին-ապրում» է ենթադրում: Այս առաջին հայացքից աննշան թվացող ճշգրտումը խիստ կարևոր հետևությունների է հանգեցնում: Եթե մենք զործ 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 միջոցով⁷¹: 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, շարժուձևի (Gebärden), գույների և գործողությունների միջոցով»⁷²: Հոգևոր կյանքի այս զգայական դրսևորումները համդես են գալիս որպես նշաններ

⁶⁹ Նույն տեղում, էջ 74:

⁷⁰ Խոսքն առաջին հերթին նշանավոր մարդկանց ինքնակենսագրության մասին է: Այսպես՝ Դիլթայի համար իդեալական ինքնակենսագրության օրինակ է Գյոթեի *Բանաստեղծությունը և ճշմարտությունը*:

⁷¹ Տե՛ս WDGs, B. 5, էջ 318:

⁷² Նույն տեղում:

օտարի ներքինը հասկանալու համար: Վեր-ապրումն, 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)»⁷³:

Սրանով ձևավորվում է ուշ Դիլթայի ուսմունքի հիմքում ընկած եռամիասնությունը՝ «ապրում» (Erleben) - «արտահայտություն» (Ausdruck) - «հասկացում» (Verstehen)⁷⁴: Ընդունելով այս սխեման, նա վերջնականապես հրաժարվում է պսիխոլոգիզմից: Հոգեբանական մոտեցումը նախ և առաջ ինքնագնում 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...»⁷⁵:

Հասկացումը, այսպիսով, կյանքի դրսևորումների զգայական ամրագրում է ենթադրում: Ամրագրման ձևերը բազմազան են: Դրանցից կարևորագույնը լեզուն է. «...միայն լեզվի մեջ է, որ մարդկային ներքինն իր լիակատար սպառիչ և օբյեկտիվորեն հասկանալի արտահայտությունն է գտնում»⁷⁶: Գրավոր արձանագրված կենսական արտահայտությունների (Lebensäußerungen) օրինաչափ հասկացումը Դիլթայն անվանում է մեկնություն, իսկ այդ մեկնության արվեստը՝ հերմենևտիկա⁷⁷:

Հերմենևտիկան նշանավորեց Վ. Դիլթայի անցումն անհատականության վերլուծությունից պատմական իրականության հետազոտությանը⁷⁸:

⁷³ WDGS, B. 7, S. 212.

⁷⁴ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 71:

⁷⁵ WDGS, B. 5, S. 318.

⁷⁶ Նույն տեղում, էջ 319:

⁷⁷ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 332-333:

⁷⁸ Վ. Դիլթայի հայացքների ակնարկն ավարտելով՝ Լ. Իոնինը նկատում է. «Երբեմն Դիլթայի հոգեբանությունը նույնացվում է նրա հերմենևտիկայի հետ: Այնինչ հերմենևտիկան պսիխոլոգիզմի հաղթահարում էր նշանակում»: Ստույգ դիտողություն է: Տե՛ս Վ. Ի. Իոնին, *Понимающая социология*, էջ 37:

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 համագուցակետերի 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 տեսքով⁷⁹:

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 պատմական անցյալի ուսումնասիրությունը, ի վերջո, պատկերացնում է *որպես վերծանում և ոչ թե որպես պատմական փորձ*»⁸⁰: 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 հանդերձանուր մեթոդ⁸¹: 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 նույնակերպորեն: Այստեղ կրկնակի դժվարություն է առաջանում: Նախ՝ պետք

⁷⁹ Չմտ. Կարլ Պոպերի «երրորդ աշխարհի» հետ (K. Popper, *Логика и рост научного знания*, Progress, М., 1983, с. 439-495):

⁸⁰ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, S. 228.

⁸¹ Տե՛ս WDGS, B. 7, էջ 205:

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 հեշտությամբ 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 լեզուին, վերջինս ներկայացնելով որպես *ես-ի* և *դու-ի* միջև ինտերսուբյեկտիվ կապն ապահովող ունիվերսալ միջոց⁸²: Սակայն ինքը՝ Պատմական աշխարհի հեղինակը, զնաց 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»⁸³: 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

⁸² Այսպիսի հեղինակների թվին են պատկանում, օրինակ, Կ.-Օ. Ապելը (տե՛ս *Transformation der Philosophie*, B. 2, էջ 220-263) և Յ. Հաբերմասը (տե՛ս *Theorie des kommunikativen Handelns*, B. 1 & 2, Suhrkamp, Ffm., 1980): Վերջինս խնդրին հետևյալ մեկնաբանությունն է տվել: Ես-ը փորձում է պահպանել իր հոգևոր նույնությունը, միևնույն ժամանակ զիտակցելով կյանքի սուբստրատի մշտական քայքայումը (J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, S. 194): Կյանքի տարբեր փուլերում կուտակվող կենսափորձն օտարվում է կյանքի ամբողջականությունից արդեն իսկ սեփական կենսագրության շրջանակներում, որովհետև եղելությունը նկարագրող *նարստիվ*՝ պատմողական ասույթները *հետադարձ 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 (նույն տեղում, էջ 193): Ակնթարթային ապրումների պահպանումը դիպուկային հարաբերություն է ենթադրում: Կյանքի հոսքի հետադարձ մեկնության ընթացքում «ինքնագիտակցությունը կազմավորվում է երկու տարբեր հարթությունների հաստման կեսում: Խորիզոնական մակարդակում տեղի է ունենում ինտերսուբյեկտիվ հասկացում ուրիշների հետ, ուղղահայացում՝ ինտրասուբյեկտիվ հասկացում ինքն իր հետ» (նույն տեղում, էջ 199):

⁸³ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, S. 210-211.

ձև ստացած պատմական կազմավորումները, կտրվելով անմիջական ապրումի հողից, ներկայանում են որպես անանձնական ոգու խտացումներ: Պատահական չէ, որ Դիլթայը «...*nagrig* է խոսում այնտեղ, ուր առաջ «կյանք» էր ասում»⁸⁴: Եվ թեև Դիլթայն իսկապես աշխատում է խույս տալ ոգու մետաֆիզիկական գոյաբանությունից, շեշտելով պատմական իրականության պայմանավորվածությունն առանձին անհատների գործունեությամբ⁸⁵, շարժումը դեպի հեզելյան տիպի օբյեկտիվ իդեալիզմ գնալով ակնհայտ է դառնում⁸⁶:

Վերապրման արտաքին արտահայտությունները (*Erlebnisausdrücke*) ներկայացնում են վերապրման իրական պատկերը, քանի որ դրանք կապված են ոգու այնպիսի խորը 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, արվեստագետից, գրողից, մենք խորանում ենք մի ուլրտ, որտեղ խաբկանքն ավարտվում է»⁸⁷: 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

⁸⁴ Նույն տեղում, էջ 214:

⁸⁵ Տե՛ս, օրինակ, Դիլթայի վճռական ռեալիզմ երկնգիտալի 1895-ի հողվածի կապակցությամբ (*WDGS*, B. 5, S. 238): Ընդհանրապես պետք է ասել, որ հակամետաֆիզիկական և նույնիսկ պոզիտիվիստիկական ուժեղ միտումը հատուկ է եղել Դիլթային դեռևս *Ներածության* ժամանակներից: 1893-ին Զ. Ֆայիինգերը, բնորոշելով Դիլթայի փիլիսոփայությունը, գրել է. «*Ոգու մասին գիտությունների ներածությամբ* նա հայտնի դարձավ իր պոզիտիվիզմով, որը կանտյան 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»: Մեջբերվում է ըստ՝ M. Marquardt, “Einleitung”, in: W. Dilthey, *Aufsätze zur Philosophie*, S. 28: Մտավորապես նույն կարծիքն է հայտնել Է. Գուսեռը (տե՛ս նույն տեղում):

⁸⁶ Այս հակումը հեզելյան փիլիսոփայության նկատմամբ Զ.-Գ. Գադամերը բացատրում է երիտասարդ Զեգելի և Դիլթայի հղացքների ներքին հարազատությամբ: Այսպես Դիլթային հաջողվել է ցույց տալ, որ ոգու հեզելյան ըմբռնման հիմքում ընկած է միատիպական պանթեիզմի կողմից մշակված աննատիկական հասկացությունը: Տե՛ս W. Dilthey, “Die Jugendgeschichte Hegels”, in: *WDGS*, B. 4:

⁸⁷ *WDGS*, B. 7, S. 207.

տեղը դնելու, ուրիշի կաշվի մեջ մտնելու, «ներս թափանցելու» (Sichhineinversetzen) կարողություն⁸⁸: Իզուր չէր Դիլթայը հերմենևտիկայի մասին իր հողվածում խոսում վերծանողին անհրաժեշտ «անհատական արվեստի և հմտության (Virtuosität) մասին⁸⁹: «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»⁹⁰:

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 գաղափարների: Եվ այո՛, և ո՛չ: Դիլթայը, իհարկե, ինչ-որ իմաստով կրկնում է իրեն, սակայն վերառված 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. Հուսեռելի *Տրամաբանական հետազոտությունների* անմիջական ազդեցության տակ: Հենց այստեղ էր, որ «պատճառական կապին» տրամաբանորեն հակադրված «կառուցվածքը» փոխարինվեց «նշանակությամբ»: Հատկանշական է այդ կատեգորիայի դիլթայյան մեկնաբանությունը: Ժամանակակից տրամաբանական-մեթոդաբանական հետազոտությունների ավանդույթը մեզանում այն մտայնությունն է առաջացրել՝ իբր նշանա-

⁸⁸ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 214:

⁸⁹ Տե՛ս WDGS, B. 5, էջ 319:

⁹⁰ WDGS, B. 7, S. 191.

կույթունն 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, որոնք Դիլթայը դիտում է որպես *կյանքի ամբողջականության և նրա մասերի հարաբերություններ*: Նշանակությունն, այսպիսով, ոչ միայն լեզվական, այլև հոգևոր բներևությ է: Դիլթայի այդ հասկացության կապը «գիտակցության ինտենցիոնալության» հետ այսօր արդեն կասկած չի հարուցում⁹¹:

Եթե նշանաբանական ավանդույթը դիտում է նշանակությունը որպես զուտ լեզվական կազմավորում, իսկ բներևութաբանությունն այն տեղադրում է գիտակցության ոլորտում, ապա Դիլթայի ուսմունքում լեզվականի և հոգևորի 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, ապրումը միշտ «խելոք» ապրում է, իսկ կյանքն իր մեջ «էն գլխից» գիտելիք է պարունակում⁹²:

⁹¹ Մանրամասն տե՛ս H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, S. 211-212, հմմտ. WDGS, B. 7, էջ 237: Առաջդրելով նշանակությունը որպես կենսական ապրումների կարևորությունը գնահատելու ներուճակ 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» (WDGS, B. 7, S. 243): Վերջին դիտողությունը վկայում է, որ Դիլթայը, ի տարբերություն բաղենցիների, փորձում է *արմատավորել* արժեքները կենսական փորձի անմիջականության մեջ: «Չկա հասկացում առանց արժեքի զգացողության» (Wertgefühl),- գրում է նա իր ծոցատետրում (WDGS, B. 5, S. 336):

⁹² Լեզվականի և հոգևորի այս հանդարտ-հաշտեցնող համակեցությունը գտնում ենք Ֆ. Շլայերմախերի և Յ.-Գ. Գադամերի հերմենևտիկական ուսմունքներում: Առաջինից դիլթայյան ավանդույթը սկզբնավորվում է, մյուսը հանդես է գալիս որպես նրա անմիջական շարունակողը (Յ.-Գ. Գադամեր, *Մշվ. աշխ.*): Հիշեցնենք, որ լեզվականորեն չամրագրված «զուտ հոգևոր» իմաստի գոյության հնարավորության հարցը գտնվում է արդի փիլիսոփայական վեճերի կիզակետում: Այդ մասին տե՛ս J. Derrida, *La voix et le phé-*

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 կազմում⁹³:

Հերմենևտիկական շրջանի այն տարբերակը, որը հիմնվում է ամբողջի և մասի փոխադարձ հարաբերության դիալեկտիկայի վրա, Դիլթայը նշանակում է որպես հերմենևտիկայի երկրորդ ապորիա⁹⁴: 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 իմացությունը⁹⁵: *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 արծանագրելի են դառնում»⁹⁶:

nomèn. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl, Presses universitaires de France, Paris, 1967:

⁹³ Հերմենևտիկական շրջանի մասին մանրամասն տե՛ս A. Diemer, *Elementarkurs Philosophie: Hermeneutik*, էջ 143:

⁹⁴ Տե՛ս WDGS, B. 5, էջ 334:

⁹⁵ Հերմենևտիկներն իրենք, ինչ խոսք, հասկանում են այս երևույթի դիալեկտիկական բնույթը. «Գնալով ավելի «հերմենևտիկական պարույրից» են խոսում,- գրում է Ա. Դիմբերը,- քանի որ նախահասկացումը և հասկացումը (Vorverständnis und Verständnis) ոչ միայն հակադրվում են իրար, այլև այդ հակադրության ընթացքում միևնույն ժամանակ պատմականորեն զարգացնում են միմյանց»: Տե՛ս A. Diemer, *Elementarkurs Philosophie: Hermeneutik*, էջ 114:

⁹⁶ WDGS, B. 5, S. 233. Շեշտադրելով մարդկային կյանքի՝ մահվանով սահմանափակված լինելը, Դիլթայը փիլիսոփայական ուսումնասիրության ոլորտն է ներքաշել մարդու պատմական փաստացիությունը, նրա *այստեղ* և *հիմա* զոյություն ունենալը և դրանով հող է նախապատրաստել *հիմնարար գոյաբանության* 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 զոյության եզրհատեցիակ հասկացումը: Բայց Հայդեգերի մոտ մահը նաև այն

Սակայն նույնիսկ կյանքի ավարտը մեկնության ավարտ չի նշանակում. պատմությունը, իսկ նրա հետ մեկտեղ նաև պատմամշակութային ավանդույթը, շարունակում են ապրել հեղինակից հետո: Ամբողջակամության շրջանակներն ընդլայնվում են, և հասկացման խնդիրն անվերջ է դառնում: Պահանջվում է, ելնելով հեղինակին անհայտ մշակութային համատեքստերից, հասկանալ նրան ավելի լավ, քան ինքն էր իրեն հասկանում⁹⁷:

«Հասկացումն, այսպիսով, վեր է ածվում գերազույն լարվածությունն ունեցող ինտելեկտուալ պրոցեսի, որը երբեք չի կարող լիովին իրակամացվել»⁹⁸: 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 (Niezuesendekommen), մասի և ամբողջի փոխարկում...»⁹⁹:

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 էր¹⁰⁰: 1911 թվին հրատարակելած այդ ուսումնասիրության մեջ Դիլթայը փորձում էր անհատական վերապրումների բազմազանությանը հատուկ որոշակի ընդհանրական գծերից անցնել սրանց օբյեկտիվացված արտահայտությունների տիպաբանությանը, դրանով իսկ լրացնելով հերմենևտիկայի ջանքերը ե-

բացարձակ եզրն է, որով սահմանափակված է պերսոնալիստական ինքնահասկացումը: Սատմանշելով Դիլթայի ուսմունքի պերսոնալիզմը, Հայդեգերն ավելացնում է. «Դիլթայի աշխատանքը միտված է եղել մարդու մասին այնպիսի գիտության մշակմանը, որը նրան ըմբռներ նախասկզբնական ձևով. այնպես, ինչպես նա գոյություն ունի որպես անձնավորություն՝ պատմության մեջ գործող անձնավորություն»: Տե՛ս M. Хайдеггер, *Прологомены...*, с. 127: Դիլթայի հայդեգերյան գնահատականը տե՛ս նաև M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1993, § 77:

⁹⁷ Վ. Դիլթայի համար կարևոր այս թեզը արդեն վճռական տեղ էր գրավում Ֆ. Հլայերմախերի հերմենևտիկական ուսմունքում: Տե՛ս F. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, էջ 94:

⁹⁸ WDGS, B. 7, S. 227.

⁹⁹ Նույն տեղում:

¹⁰⁰ W. Dilthey, “Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in der metaphysischen Systemen”, in: WDGS, B. 8; ռուսերեն թարգմանությունը տե՛ս В. Дильтей, “Типы мировоззрения и их обнаружение в метафизических системах”, в кн.: *Новые идеи в философии. Сб. I*, 1912: Նշված աշխատության հիմնական գաղափարները ձևավորվել են դեռևս 1898-ին: Տե՛ս “Die drei Grundformen der Systeme in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts“, in: WDGS, B. 4:

զակիի և ընդհանուրի միջև կապ հաստատելու և ինտերսուբյեկտիվության պրոբլեմը լուծելու համար¹⁰¹:

¹⁰¹ Հասկացման տեսության և աշխարհայեցողության տիպերի դասակարգման կոնցեպցիաների լրացուցչական բնույթը իրավացիորեն շեշտում է Ս. Մարքվարդը (M. Marguardt, Einleitung – W. Dilthey, Aufsätze zur Philosophie, S. 18), սակայն առնվազն ճշգրիտ չէ Ս. Օդուևը, հերմենևտիկական և նկարագրական հոգեբանությունը դիտելով որպես Դիլթայի փիլիսոփայության փոխկապակցված բաժիններ (С. Ф. Одуев, “Герменевтика и описательная психология в “философии жизни” Вильгельма Дильтея”, *Герменевтика: История и современность*, Мысль, М., с. 118): Վերը մենք համոզվեցինք, որ այդ երկու մոտեցումները Դիլթայի հայացքների զարգացման տարբեր փուլեր են ներկայացնում:

Վիլհելմ Դիլթայ

ՀԵՐՄԵՆԵՎՏԻԿԱՅԻ ԾԱԳՈՒՄԸ

(1900)¹

Ավելի վաղ գրված մի աշխատության մեջ ես քննարկել եմ անհատականացման կերպավորումը մարդկային աշխարհում իր այն ձևով, որով այն իրագործվում է արվեստում, հատկապես պոեզիայում: Այժմ մեր առջև կանգնում է առանձին անձնավորությունների և ընդհանրապես եզակի մարդկային գոյության մեծագույն ձևերի *գիտական* իմացության մասին հարցը: Արդյո՞ք այդպիսի իմացությունը հնարավոր է, և ի՞նչ միջոցներ ունենք դրան հասնելու համար:

Մեծագույն նշանակության մի հարց: Մեր գործողություններն ամենուրեք այլ անձնավորությունների հասկացում են ենթադրում՝ մարդկային երջանկության պատկառելի մի մաս ծագում է օտար հոգեվիճակների հուզական վերապրումից. ամբողջ բանասիրական և պատմական գիտությունը հիմնված է այն նախադրյալի վրա, որ եզակիի հասկացումը կարող է օբյեկտիվության աստիճանի բարձրացվել: Սրա վրա կառուցված պատմական գիտակցությունը ժամանակակից մարդուն հնարավորություն է տալիս մարդկության ողջ անցյալն իր մեջ որպես ներկա պարփակել. սեփական ժամանակի բոլոր սահմանափակումների վրայով նայում է նա անցյալի մշակույթներին, իր մեջ ժողովում դրանց ուժը և ըմբռնումն դրանց կախարդանքը՝ երջանկության մեծագույն լիցք է ճառագում մարդու համար այդտեղից: Եվ երբ սիստեմատիկ բնույթ ունեցող ոգու մասին գիտությունները եզակիի այս օբյեկտիվ պատկերացումից ընդհանուր օրինաչափ հարաբերություններ և ընդգրկում փոխկապակցություններ են մակաբերում, նաև նրանց համար հիմք են մնում հասկացման և մեկնության գործընթացները: Հետևաբար այդ գիտությունների վստահելիությունը՝ ոչ պակաս, քան

¹ Դիլթայի հոդվածը լույս է տեսել քսաներորդ դարակազմին (Festschrift: Philosophische Abhandlungen, Christoph Sigwart zu seinem 70. Geburtstag 28 März 1900 gewidmet, Tübingen 1900, S. 185-202): Հայերեն թարգմանությունը կատարվել է Դիլթայի *երկերի ժողովածուից* (W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, B. 5, Verlag von Teubner, Leipzig und Berlin, 1924, S. 317-338), հրատարակվել է 2005-ին («Ռուբիկոն», թիվ 1(8), 2005, էջ 9-17): Սույն հրատարակությունը պատրաստելիս տեքստը համեմատվել է անգլերեն և ռուսերեն թարգմանությունների հետ, ենթարկվել է խմբագրման, ավելացվել են որոշ ծանոթագրություններ:

պատմության դեպքում, կախված է այն բանից, թե արդյո՞ք եզակիի հասկացումը կարող է *հանրանշանակության* մակարդակի բարձրացվել: Այսպիսով՝ արդեն իսկ ոգու մասին գիտությունների շեմին մեզ համդիպում է մի հիմնախնդիր, որը հենց դրանց է հատուկ՝ ի տարբերություն ողջ բնագիտական իմացության:

Ոգու մասին գիտություններն ամեն մի բնագիտական իմացության նկատմամբ անշուշտ ունեն այն առավելությունը, որ նրանց առարկան զգայություններում տրված արտաքին երևույթ, ինչ-որ գիտակցության մեջ ինչ-որ իրականության սոսկական անդրադարձ չէ, այլ անմիջական ներքին իրականությունն ինքը՝ որպես ներքինից ապրված փոխկապակցություն: Սակայն արդեն իսկ այն կերպից, որով այդ իրականությունը տրված է *ներքին փորձում*, նրա օբյեկտիվ ըմբռնման համար մեծ դժվարություններ են ծագում: Դրանք այստեղ չեն քննարկվելու: Այնուհետև. ներքին փորձը, որում ես հասու եմ լինում սեփական վիճակներիս, ինքնին վերցրած, երբեք ի զորու չէ իմ անհատականությունը հասցնել իմ գիտակցությանը: Միայն իմ ինքնությունն ուրիշների հետ համեմատելով է, որ ես անհատականի փորձ եմ ձեռք բերում. դրանով է իմ գոյության մեջ ուրիշներից տարբերվողը հասնում իմ գիտակցությանը, և Գյոթեն ավելի քան իրավացի էր, որ մեր բոլոր փորձառություններից այս կարևորագույնը շատ դժվար է ձևավորվում, և մեր պատկերացումը սեփական ուժերի չափի, բնույթի և սահմանների մասին միշտ էլ մնում է չափազանց անկատար: Սակայն օտար գոյությունը մեզ տրված է նախ և առաջ դրսից՝ զգայական փաստերի, շարժումների, հնչյունների և գործողությունների միջոցով: Առանձին նշանների միջոցով զգայություններում տրվածի նմանակման ընթացքում է միայն, որ մենք լրացնում ենք այդ ներքին փորձառությունը: Ամեն ինչ՝ այդ լրացման նյութը, կառուցվածքը, ամենաանհատական գծերը, մենք պետք է փոխառենք մեր սեփական կենսականությունից: Բայց ինչպե՞ս կարող է անհատականորեն կաղապարված գիտակցությունը այդպիսի մի նմանակման միջոցով հասնել օտար և բոլորովին այլ կերպ ձևավորված անհատականության օբյեկտիվ իմացությանը: Այդ ի՞նչ ընթացք է, որ իմացության մնացած պրոցեսների համեմատ այդքան օտար է թվում:

Ընթացքը, որում դրսից զգայականորեն տրված նշանների միջոցով ճանաչում ենք ներքինը, մենք անվանում ենք *հասկացում*: Սա բառօտագործում է. ստույգ հոգեբանական եզրաբանությունը, որի կարիքը

մենք շատ ունենք, կարող է իրականություն դառնալ միայն այն ժամանակ, երբ արդեն կայուն ամրագրված, հստակ և գործարկելի սահմանված արտահայտության կիրառությանը հավասարապես հետևեն բոլոր գրողները: Բնության հասկացումը՝ *interpretatio naturae*, պատկերավոր արտահայտություն է: Բայց սեփական վիճակների ըմբռնումը նույնպես մենք միայն անուղղակի իմաստով ենք հասկացում կոչում: Դիցուկ, ես ասում եմ՝ չեմ հասկանում՝ ինչպես ես կարող էի այսպես վարվել, այսինքն՝ ես այլևս ինքս ինձ չեմ հասկանում: Դրանով, սակայն, ես ուզում եմ ասել, որ իմ էության՝ զգայական աշխարհում ի հայտ եկած այս դրսևորումը հանդես է գալիս որպես օտարին պատկանող, և ես ի վիճակի չեմ այն մեկնաբանել, կամ մեկ այլ դեպքում՝ ես հայտնվել եմ մի վիճակում, որին նայում եմ տարակուսանքով, օտարի նման: Այսպիսով, մենք հասկացում ենք անվանում այն գործընթացը, ուր զգայականորեն տրված նշաններից ելնելով, ճանաչում ենք հոգեկանը, որի դրսևորումն են այդ նշանները:

Այդ հասկացումը ձգվում է մանկական թրթվանքից մինչև *Ֆանելտն* ու բանականության քննադատությունը: Քարի, մարմարի, երաժշտորեն ձևավորված հնչյունների, դիմաշարժի, խոսքի և գրի, գործողությունների, տնտեսական կարգերի և սահմանադրությունների լեզվով մեզ հետ խոսում է միևնույն մարդկային ոգին և մեկնություն է պահանջում: Այսինքն, հասկացման ընթացքը, որքանով այն իմացության սույն եղանակի ընդհանուր պայմաններով և միջոցներով է բնորոշվում, միշտ պետք է ընդհանուր հատկամիջներ ունենա: Նրա հիմնական գծերը նույնն են: Եթե, օրինակ, ես ուզում եմ հասկանալ Լեոնարդոյին, ապա գործողությունների, գեղանկարների, պատկերների և գրությունների փոխանդրադարձ մեկնաբանությունները հանդես են գալիս որպես համասեռ և միասնական խոհընթաց:

Հասկացումը տարբեր մակարդակներով է երևան գալիս: Դրանք առաջին հերթին պայմանավորված են հետաքրքրության աստիճանով: Եթե հետաքրքրությունը սահմանափակ է, այդպիսին է նաև հասկացումը: Ի՛նչ անհամբեր ենք երբեմն լինում այս կամ այն բանավեճն ունկնդրելիս, միայն արձանագրում ենք մեզ համար գործնական կարևորություն ունեցող որևէ կետ՝ առանց հետաքրքրություն ունենալու խոսողի ներքին կյանքի նկատմամբ: Մինչդեռ այլ դեպքերում մենք լարված ձգտում ենք դեմքի յուրաքանչյուր շարժման, յուրաքանչյուր բառի մի-

ջոցով թափանցել խոսողի ներքինի մեջ: Սակայն նույնիսկ գերլարված կենտրոնացումը միայն այն դեպքում արվեստավարժ (kunstmäßig) գործընթացի կվերածվի, եթե նվաճվի օբյեկտիվության այնպիսի վերահսկելի աստիճան, երբ կյանքի դրսևորումն ամրագրված է, և մենք դրա շնորհիվ, կարող ենք նորից ու նորից անդրադառնալ դրան: *Տեսականորեն ամրագրված կենսադրսևորումների այդպիսի արվեստաբնույթ (kunstmäßig) հասկացումը մենք անվանում ենք մեկնություն (Auslegung) կամ մեկնաբանություն (Interpretation)*: Այս իմաստով է, որ գոյություն ունի մաս մեկնարվեստ, որի առարկաները քանդակները կամ զեղանկարներն են, և արդեն Ֆրիդրիխ Աուգուստ Վոլֆը² հնէաբանական հերմենևտիկայի և քննադատության պահանջ էր դնում: Վելքերը³ հանդես եկավ դրա օգտին, և Փրեյլերը⁴ փորձում էր իրականացնել այն: Բայց արդեն Փրեյլերն էլ շեշտում էր, որ համը երկերի այդ մեկնությունը մշտապես ստիպված է իր բացատրությունները գրականությունից քաղել:

Գրականության անգնահատելի նշանակությունը հոգևոր կյանքի և պատմության մեր հասկացման համար այն է, որ միայն լեզվի մեջ է մարդու ներքինը գտնում իր լիակատար, սպառիչ և օբյեկտիվորեն հասկանալի արտահայտությունը: Այսպիսով՝ հասկացման արվեստն իր զագաթնակետին է հասնում *մարդկային գոյության՝ գրի մեջ պահպանված մնացորդի մեկնության կամ մեկնաբանության մեջ*:

Սրա շնորհիվ այդ մնացորդի մեկնությունը և դրա հետ անքակտելիորեն կապված քննադատական գործառումը *բանասիրության* ելակետն են հանդիսացել: Վերջինս իր խորքի մեջ *գրի մեջ պահպանվածն այդ կերպ գործառելու անհատական արվեստ և հմտություն է (Virtuosität)*: Խուշարձանների կամ պատմականորեն ավանդված գործողությունների ամեն մի այլ մեկնաբանություն կարող է հաջողության հասնել միայն այդ արվեստի և նրա արդյունքների հետ փոխկապակցված: Մենք կարող ենք սխալվել պատմության մեջ գործող անձնավորությունների դրդապատճառների վերաբերյալ, գործող անձինք իրենք կարող են խաբուսիկ լույս տարածել դրանց վրա: Սակայն մեծ բանաս-

² Ֆրիդրիխ Աուգուստ Վոլֆ (1759-1824), դասական բանասեր և մանկավարժության տեսաբան:

³ Կարլ Թեոդոր Վելքեր (1790-1869), ազատական քաղաքական գործիչ և հանրային իրավունքի պրոֆեսոր:

⁴ Լյուդվիգ Փրեյլեր (1809-1861), գերմանացի բանասեր և պատմաբան:

տեղծի կամ գյուտարարի, կրոնական հանճարի կամ փիլիսոփայի երկն ամեն պարագայում կարող է միայն նրա հոգևոր կյանքի ճշմարիտ արտահայտությունը լինել. կեղծիքով լեցուն մարդկային հասարակության մեջ այդպիսի երկը միշտ էլ ճշմարիտ է և, ի տարբերություն նշանների միջոցով արձանագրված որևէ այլ արտահայտության, ենթակա է լիակատար և օբյեկտիվ մեկնաբանության. չէ՞ որ նրա լույսով են առաջին անգամ լուսավորվում ժամանակի այլ գեղարվեստական հուշարձաններն ու ժամանակակիցների պատմական գործողությունները:

Մեկնաբանության այս արվեստը զարգացել է նույնքան աստիճանաբար, օրինաչափ և դանդաղ, որքան բնության քննությունը փորձի միջոցով: Նա առաջացել է պահպանվել է բանասերի անհատական հանճարեղ մեծահմտության (Virtuosität) մեջ: Այսպիսով, բնական է, որ այն գերազանցապես մեկնության մեծահմուտների և նրանց գործերի հետ անհատական շփման միջոցով է ուրիշներին փոխանցվել: Մինևույն ժամանակ, սակայն, ամեն մի արվեստ գործուն է *կանոնների* համաձայն: Դրանք սովորեցնում են հաղթահարել դժվարությունները: Դրանք մեզ են հասցնում անհատական արվեստում նվաճվածը: Այդ պատճառով էլ մեկնության արվեստից վաղուց ի վեր առաջ է եկել նրա *կանոնների նկարագրությունը*: Եվ այդ կանոնների բախումից, կենսականորեն կարևոր երկերի մեկնության վերաբերյալ եղած տարբեր ուղղությունների պայքարից և, դրանով պայմանավորված, կանոնները հիմնավորելու պահանջից առաջացել է հերմենևտիկական գիտությունը: Այն *ուսմունք է գրական հուշարձանների մեկնության արվեստի մասին*:

Քանի որ վերջինս հանրանշանակ մեկնության հնարավորությունը մակաբերում է հասկացման վերլուծությունից, այն ի վերջո մոտենում է այն ընդհանուր խնդրի լուծմանը, որից ծայր է առել ներկա քննությունը. ներքին փորձի վերլուծության կողքին կանգնում է հասկացման վերլուծությունը, և երկուսը միասին ոգու մասին գիտություններին ցույց են տալիս դրանցում իրականացվող հանրանշանակ իմացության *հնարավորությունն ու սահմանները*, որքանով այդ իմացությունը պայմանավորված է այն կերպով, որով մեզ սկզբնապես տրված են հոգեբանական փաստերը:

Այժմ ես կցանկանայի օրինաչափ այդ ընթացքը ցուցադրել հերմենևտիկայի պատմության մեջ: Թե ինչպես խորը և հանրանշանակ հասկացման կարիքից առաջացավ բանասիրական մեծահմտությունը,

որից իրենց հերթին ծագեցին կանոնների առաջադրումը, դրանց կարգավորումը որոշակի նպատակի ներքո, որը, տվյալ ժամանակի գիտության վիճակով պայմանավորված, հետագա ճշգրտումների ենթարկվեց, մինչև որ վերջապես կանոնների առաջադրման ապահով ելակետ գտավ հասկացման վերլուծության մեջ:

1.

Բանաստեղծների արվեստավարժ մեկնությունը (επιμυσεια) զարգացել է Հունաստանում՝ դասավանդման կարիքներից: Հոմերոսի և այլ բանաստեղծների մեկնությանն ու քննադատությանն աղերսված շոայլ հոգևոր խաղը հունական լուսավորության դարաշրջանում սիրված էր ամենուրեք, որտեղ հունարեն էին խոսում: Ավելի ամուր հիմք առաջացավ այն ժամանակ, երբ այդ մեկնությունը սոփեստների մոտ և հռետորների դպրոցներում առնչության մեջ մտավ հռետորականության հետ: Քանզի սրանում՝ խոսակցականության առնչությամբ գործադրված, թաքնված էր ավելի ընդհանուր ուսմունքը գրական կոմպոզիցիայի մասին: Արիստոտելը՝ օրգանական աշխարհի, պետական կառույցների և գրական ստեղծագործությունների այդ մեծագույն համակարգողն ու տրոհողը, իր *Հռետորականության* մեջ սովորեցնում էր մասերի բաժանել գրական արտադրանքի ամբողջությունը, տարբերակել ոճաձևերը, ճանաչել ռիթմի, պարբերության, փոխաբերության ազդեցությունը: *Ալեքսանդրի հռետորականության* մեջ ներգործող խոսքի հասկացութային բնորոշումներն ավելի պարզ, բացորոշ ձևով են առաջադրվում. այդպես են ներկայացվում օրինակը, էնթիմեմը, ասույթը, իրոնիան, փոխաբերությունը, հակաթեզը: Իսկ արիստոտելյան պոետիկան բացորոշ ուսումնասիրության առարկա դարձրեց պոեզիայի ներքին և արտաքին ձևերն ու ներգործող տարրերը՝ արտածված պոեզիայի և նրա տեսակների էության և նպատակի սահմանումից:

Մեկնության արվեստը և դրա կանոնների համակարգումը երկրորդ կարևոր քայլը կատարեցին ալեքսանդրյան բանասիրության մեջ: Հունաստանի գրական ժառանգությունը կուտակվեց գրադարաններում, տեքստերի գրախոսականներ պատրաստվեցին, և կատարված քննադատական աշխատանքի արդյունքներն արձանագրվեցին քննադատական նշանների վարպետորեն մշակված համակարգի միջոցով: Ոչ հավաստի ձեռագրերն անջատվեցին, պատրաստվեցին առկա ողջ

գրակազմի ցանկերը: Եվ ահա գործի անցավ բանասիրությունը՝ որպես անմիջական լեզվական հասկացման վրա հիմնված տեքստի գրախոսության արվեստ, բարձրագույն քննադատություն, մեկնություն և արժևորում, որպես հունական ոգու վերջին և ամենահարազատ կերտվածքներից մեկը. չէ՞ որ հրճվանքը նարդկային խոսքի նկատմամբ նրա գորեղ շարժիչ ուժն է եղել Յոմերոսից ի վեր: Ալեքսանդրյան մեծ բանասերներն սկսեցին նաև գիտակցել այն կանոնները, որոնք պարունակում էր իրենց կիրառած հանճարեղ հմտությունը: Արդեն Արիստարքոսը⁵ գիտակցաբար էր գործում՝ Յոմերոսի բառօգտագործումը խստիվ և ամբողջական ձևով արձանագրելու և բացատրությունն ու տեքստի սահմանումը դրանով հիմնավորելու սկզբունքին համաձայն: Հիպարքոսը⁶ գրական-պատմական հետազոտությունը լիովին գիտակցված կառուցում էր առարկայական մեկնաբանության վրա, երբ ցույց էր տալիս Արաթոսի⁷ *Ֆենոմենների* աղբյուրները և այդ բանաստեղծությունը դրանցից ելնելով էր մեկնաբանում: Եվ եթե Յեսիոդոսին ավանդաբար վերագրվող բանաստեղծություններից որևէ մեկը կեղծ էր ճանաչվում, Յոմերոսի վիպերգություններից տողերի մի պատկառելի քանակ էր անջատվում, հայտարարվում էր, որ *Իլիականի* վերջին երգը և, առավել միաձայնությամբ, նախավերջին երգի մի մասն ու *Ոդիսականի* վերջին երգն ամբողջությամբ ավելի վաղ ծագում ունեն, ապա այդ ամենը տեղի էր ունենում զուգորդության սկզբունքի մեծարվեստ կիրառության շնորհիվ, որից ելնելով էլ միաժամանակ արձանագրվում էին տվյալ բանաստեղծության բառօգտագործման կանոնը, պատկերացումների շրջանակը, ներքին համաչափությունն ու զեղազիտական արժեքը, և այն ամենը, ինչ դրան հակասում էր, մի կողմ էր դրվում: Չէ՞ որ նման բարոյագեղազիտական կանոնի կիրառությունը Ջենոդոտոսի⁸ և Արիստարքոսի կողմից ակնհայտորեն ծագում է աթեթեզերի (Atethesen)⁹ հիմնավորման հետևյալ եղանակից. *δία το απρεπεζ* (քանզի չի համապատասխանում), այն է՝

⁵ Արիստարքոս (մ.թ.ա. մոտ 217-145), Ալեքսանդրիայի քերականական և քննադատական դպրոցի հիմնադիր:

⁶ Հիպարքոս (մ.թ.ա. մոտ 160), հույն աստղագետ, Արաթոսի երկի մեկնության հեղինակ:

⁷ Արաթոս (մ.թ.ա. մոտ 270) երկու հունարեն աստղագիտական պոեմների հեղինակ:

⁸ Ջենոդոտոս Եթեսի (մ.թ.ա. մոտ 325-260), հույն քերական, Ալեքսանդրիայի գրադարանի առաջին վերակացուն, Յոմերոսի *Իլիականի* և *Ոդիսականի* առաջին քննադատական խմբագիրը:

⁹ Հունարեն «հրաժարում դրույթից», նկատի ունի հնացած կամ ոչ ստույգ դրույթների մերժումը տեքստի վերլուծության ժամանակ: Այս եզրի թարգմանությունը որոշակի դժվարություններ է առաջացրել Դիլթայի անգլալեզու թարգմանիչների մոտ. այսպես, Ֆ. Ջեյմսոնը և Ռ. ՄըքՌիլը առաջարկել են «աթեթեզ»-ի փոխարեն կարդալ «անտիթեզ»:

quid heroum vel deorum gravitatem minus decere videbatur (քանզի հարիր չի թվում հերոսների կամ աստվածների արժանիքներին): Արիստարքոսը նաև վկայակոչել է Արիստոտելին:

Մեկնաբանության ճիշտ ընթացակարգի վերաբերյալ մեթոդական գիտակցությունը ալեքսանդրյան դպրոցում էլ ավելի ուժեղացավ պերգամենյան բանասիրությանը հակադրվելու շնորհիվ: Հերմենևտիկական ուղղությունների մի հակադրություն, որ համաշխարհային պատմական նշանակություն ուներ: Քանզի քրիստոնեական աստվածաբանության մեջ, նոր իրավիճակում, այն նորից է առաջ եկել, և բանաստեղծների ու կրոնական գրողների մասին երկու մեծ պատմական տեսակետները պայմանավորված են եղել դրանով:

Ստոիկյան դպրոցից Կրատես Մալոսցին¹⁰ պերգամենյան բանասիրության մեջ ներմուծեց այլաբանական մեկնաբանության սկզբունքը: Այս մեկնակերպի տևական իշխանությունը պայմանավորված էր նախևառաջ նրանով, որ այն հավասարակշռում էր կրոնական նախավկայությունների և զտված-մշակված աշխարհայացքի միջև եղած հակասությունը: Դրա շնորհիվ այն հավասարապես անհրաժեշտ է եղել Վեդաների, Հոմերոսի, Աստվածաշնչի և Ղուրանի մեկնիչներին՝ նույնքան անբակտելի, որքան և անօգտագործելի մի արվեստ: Բայց այդ գործելակերպի հիմքում բանաստեղծական և կրոնական արտադրողունակության խորը մի հայեցակետ կար ընկած: Հոմերոսը պայծառատես է, և նրա խորունկ թափանցումների ու կոպիտ զգայական պատկերների միջև եղած հակասությունը կարող է բացատրվել միայն, եթե վերջիններս որպես զուտ բանաստեղծական կերպավորման միջոցներ ըմբռնվեն: Եվ քանի որ այդ կապը հասկացվում էր որպես պնևմատիկ իմաստի դիտավորյալ քողարկում պատկերների միջոցով, առաջացավ այլաբանական մեկնաբանությունը:

2.

Եթե չեն սխալվում, այդ հակասությունն իր վերադարձն է ապրում փոփոխված պայմաններում՝ *ալեքսանդրյան* և *անտիոքյան* աստվածաբանական դպրոցների պայքարում: Նրանց ընդհանուր հիմնադրույթն անշուշտ այն էր, որ մարգարեության և կատարման ներքին մի

¹⁰ Կրատես Մալոսցի Կիլիկիայից, Արիստարքեսի ժամանակակիցն է, Պերգամոնյան քերականական դպրոցի հիմնադիրը:

փոխկապակցություն միավորում է Հին և Նոր կտակարանները: Այդ կապն առաջանում է Նոր կտակարանում հին մարգարեությունների և նախանուշների օգտագործման շնորհիվ: Քրիստոնեական եկեղեցին, որը ելնում էր այդ կանխադրությից, հայտնվեց հակառակորդների հանդեպ բարդ մի իրավիճակում՝ կապված Սուրբ Գրոց մեկնության հետ: Հրեաների դեմ նա կարիք ուներ այլաբանական մեկնության՝ *Բանի աստվածաբանությունը* (Logos-Theologie) Հին կտակարան ներմուծելու համար. զնոստիկների պարագայում, ընդհակառակը, նա պետք է պաշտպանվեր այլաբանական մեթոդի չափազանց հեռու զնացող կիրառությունից: Փիլոնին¹¹ հետևելով, Յուստինոս¹² ու Իրենեոսը¹³ փորձեցին կանոններ մշակել այլաբանական մեթոդի սահմանազատման և օգտագործման համար: Հրեաների և զնոստիկների հետ նույն պայքարում Տերտուլիանոսը¹⁴ փոխ առավ Յուստինոսի և Իրենեոսի գործելակերպը, իր հերթին զարգացնելով ավելի կատարյալ մեկնարկեստի արդյունավետ կանոններ, որոնց սակայն ինքն էլ միշտ չէ, որ հավատարիմ էր մնում: Հունական եկեղեցուն այդ հակասության ըմբռնումը սկզբունքային մակարդակի հասավ: Անտիոքյան դպրոցն իր տեքստերը բացատրում էր միայն քերականական-պատմական հիմքերից ելնելով: Այսպես օրինակ, Թեոդորոս Անտիոքցին *երգ երգոց*ում տեսնում էր միայն հարսանեկան մի երգ: Հորը նրա համար միայն պատմական ավանդության բանաստեղծական կերպավորում էր: Նա մի կողմ դրեց սաղմոսների վերնագրերը և մերժեց մարգարեական պատգամախոսությունների զգալի մասի ուղղակի առնչությունը Քրիստոսի հետ: Նա չէր ընդունում տեքստերի կրկնակի իմաստը, այլ միայն եղելությունների ավելի բարձր կարգի փոխկապակցվածությունը: Դրան հակառակ, Փիլոնը, Կլեմենսը¹⁵ և Օրիգենեսը¹⁶ բուն տեքստերի մեջ պնևմատիկ իմաստը տարբերում էին իրականից:

¹¹ Փիլոն Հրեա (Ալեքսանդրիացի) (մ.թ.ա. 20-մ.թ. 40), հրեա հելլեն փիլիսոփա, որը հրեաների Սուրբ Գրքը մեկնել է հունական փիլիսոփայության համատեքստում:

¹² Յուստինոս Նահատակ (մոտ մ.թ. 100-160), հույն աստվածաբան, եկեղեցու հայրերից:

¹³ Սբ. Իրենեոս, Լիոնի եպիսկոպոսը, ապրել է մ.թ. 2-րդ դարի վերջին կեսին, զնոստիկների եռանդուն հակառակորդ:

¹⁴ Կվինտուս Սեպտիմիուս Ֆլորենս Տերտուլիանոս (մ.թ.160-240), վաղ քրիստոնեական շրջանի գրող և աստվածաբան, նախապես ոգևորված է եղել ստոիցիզմով, քրիստոնեությունն ընդունել է մոտ 195-ին:

¹⁵ Կլեմենս/Կլեմենտ Ալեքսանդրիացի (մոտ մ.թ. 150-215), նպաստել է հելլենիզմի և քրիստոնեական մտքի փոխներթափանցմանը, Օրիգենեսի ուսուցիչը:

¹⁶ Օրիգենես (մոտ մ.թ. 185-254), քրիստոնյա աստվածաբան, աստվածաշնչյան բանասիրության հիմնադիր:

Մեկնության արվեստից դեպի հերմենևտիկա առաջընթացը, որով այն գիտական գիտակցության մակարդակի է բարձրացվել, հերթական քայլ էր, որն իրականացվեց մեզ հասած առաջին հերմենևտիկական տեսությունների պայքարի շնորհիվ: Արդեն Փիլոնը խոսում է Հին կտակարանում կիրառված «կանոնների» (κανονες) և «այլաբանության օրենքների» (νομοι τεξ αλληγοριας) մասին, որոնց իմացությունը պետք է կազմի Սուրբ Գրքի մեկնաբանության հիմքը: Սրա վրա Օրիգենեսը *Առաջին սկզբունքների մասին* (Περι αρχων) աշխատության չորրորդ գրքում և Ավգուստինոսը *Քրիստոնեական ուսմունքի մասին* (De doctrina Christiana) երկի երրորդ գրքում կապակցված հերմենևտիկական տեսություն են հիմնել: Սրանց իրենց հերթին հակադրվել են անտիոքյան դպրոցի երկու, ցավոք կորուսյալ, աշխատություն՝ Դիոդորոս՝ *Տեսության և փոխաբերության հակամարտությունը* (Τις διαφορα θεωριας και αλληγοριας) և Թեոդորոս՝ *Վասն պատմության և փոխաբերության ընդդեմ Օրիգենեսի* (De allegoria et historia contra Origenem):

3.

Վերածննդից սկսած մեկնաբանությունը և նրա կանոնների ձևավորումը նոր փուլ են մտնում: Լեզվի, կյանքի պայմանների և ազգության բերումով մարդ անջատված էր դասական և քրիստոնեական հնադարից: Դրան համապատասխան՝ այլ կերպ, քան Հռոմում էր, մեկնաբանությունը վերածվում է օտար հոգևոր կյանքի մեջ թափանցման՝ իրականացված քերականական, առարկայական և պատմական հետազոտությունների միջոցով: Եվ այդ նոր բանասիրությունը՝ բազմաբանությունը (Polymathie) և քննադատությունը, ամենազանազան առումներով ստիպված էր աշխատել միայն կրկնորդված տեղեկությունների և բեկորների հետ: Ուրեմն այն պետք է լիներ ստեղծագործական և կառուցողական նոր ձևով: Դրա համար էլ բանասիրությունը, հերմենևտիկական և քննադատությունն ավելի բարձր աստիճանի բարձրացան: Հաջորդ չորս դարերից մեզ հարուստ հերմենևտիկական գրականություն է հասել: Այն երկու տարբեր հոսանքի է բաժանվում, քանի որ դասական և աստվածաշնչյան գրերն էին այն մեծ ուժերը, որ մարդ ձգտում էր յուրացնել: Դասական-բանասիրական կանոնադրումն իրեն բնորոշում էր

որպես *ars critica*: Այդպիսի երկերը, որոնցում առանձնանում էին Սկրպիուսի¹⁷, Կլերիկուսի¹⁸ և Վալեսիուսի¹⁹ անավարտ գործերը, իրենց առաջին մասում տալիս էին հերմենևտիկական արվեստի տեսությունը: Անհամար հողվածներում և առաջաբաններում խոսք էր գնում *de interpretatione*²⁰: Սակայն հերմենևտիկայի վերջնական կազմավորման համար մենք պարտական ենք աստվածաշնչյան մեկնաբանությանը: Այդ գրվածքներից առաջին նշանակալիցը և երկի առավել խորագինը Ֆլացիուսի²¹ *Clavis*-ն էր (1567):

Գտնված մեկնության կանոնների մասին պատկերացումն այստեղ առաջին անգամ միացվեց ուսուցողական կառույցի հետ՝ շնորհիվ մի կանխադրույթի, ըստ որի կանոններին հետևող մեծարվեստ ընթացակերպի կիրառության դեպքում հանրանշանակ հասկացումը կարող է հասանելի լինել: Այս սկզբունքային տեսակետը, որ փաստորեն կառավարում է ողջ հերմենևտիկան, գիտակցվել է Ֆլացիուսի կողմից 16-րդ դարում մղվող պայքարի ընթացքում: Ֆլացիուսը ստիպված էր երկու ճակատով պայքարել: Ինչպես վերամկրտողները, այնպես էլ վերանորոգված կաթոլիցիզմը պնդում էին Սուրբ Գրքի մութ լինելը: Սրան հակադրվող Ֆլացիուսը դասեր է առնում մանավանդ Կալվինի աստվածաշնչյան մեկնությունից (*Exegese*), որտեղ անընդհատ անցում էր կատարվում մեկնությունից հիմնադրույթներին: Այն օրերի լուսերականի ամենից հրատապ խնդիրը ավանդույթի մասին կաթոլիկական ուսմունքի հերքումն էր, որը հենց այդ ժամանակ նոր ձևակերպում էր ստացել: Գրի մեկնությունն իրենով պայմանավորելու ավանդույթի հավակնությունը մեկնության բողոքական սկզբունքի դեմ բանավեճում կարող էր հիմնավորվել միայն այն դեպքում, եթե ընդունվեր, որ աստվածաշնչյան գրերից ինքնին բավարար և հանրանշանակ մեկնություն արտածվել չի կարող: Թրիդենտյան ժողովը, որն աշխատեց 1545-1563 թվականներին, այդ հարցերը քննարկել է իր չորրորդ նստաշրջանից սկսած. 1564-ին լույս է տեսել դեկրետների առաջին բնագրային հրա-

¹⁷ Գասպարուս Սկրպիուս (1576-1649), նոր եվրոպական բանասիրության ստեղծողներից մեկը, լատինաբան:

¹⁸ Յոհանես Կլերիկուս (1657-1736), հոլանդացի աստվածաբան:

¹⁹ Գեորգ Կալեսիուս (Ամրի Վալուա) (1603-1676), ֆրանսիական եկեղեցու պատմաբան:

²⁰ Մեկնության մասին:

²¹ Մաթիաս Ֆլացիուս Իլիրիկուս (1520-1575), լուսերական աստվածաբան, նրա *Բանալի սուրբ Գրքի (Clavis Scripturae Sacrae)* գիրքը նվիրված է աստվածաշնչի մեկնությանը:

տարակությունը: Դրանցից ամենախորագնինը Բելարմինն²² էր՝ թրիդենտյան կաթոլիցիզմի այդ ներկայացուցիչը, որ Ֆլացիուսի երկասիրությունից որոշ ժամանակ անց՝ 1581 թ., իր բանավիճախյն գրության մեջ մերժում էր Աստվածաշնչի հասկանալիությունը և դրանով փորձում ապացուցել ավանդույթի միջոցով այն լրացնելու անհրաժեշտությունը: Այդ պայքարի հետ կապված, Ֆլացիուսը վճռում է հերմենևտիկական եղանակով ցույց տալ հանրանշանակ մեկնաբանության հնարավորությունը: Եվ այդ հանձնառության իրականացմանն ուղղված իր մաքառումի ընթացքում նա այնպիսի միջոցների և կանոնների իմաստավորման է հանգում, որ ավելի վաղ գոյություն ունեցած հերմենևտիկաներից ոչ մեկը երբևէ չէր ստեղծել:

Եթե մեկնիչը տեքստի հետ կապված դժվարությունների է հանդիպում, ապա դրանք լուծելու նուրբ, օժանդակ մի միջոց կա. Սուրբ Գրոց փոխկապակցվածությունը՝ կենդանի քրիստոնեական հավատի մեջ տրված: Եթե սա դոգմատիկականից մեր նտածելակերպի թարգմանենք, կտեսնենք, որ կրոնական փորձառությանը բնորոշ հերմենևտիկական այս դրույթը միայն առանձին դեպքն է ընդհանուր սկզբունքի, որի համաձայն՝ ամեն մեկնաբանության մեջ առկա է իրական փոխկապակցություններից ելնող մեկնության գործոնը: Մեկնության այդ կրոնական սկզբունքի կողքին, սակայն, կան նաև դատողության վրա հիմնվածները: Դրանցից ամենամերձավորը քերականական մեկնաբանությունն է: Բայց Ֆլացիուսն առաջինն է լինում, որ դրա հետ մեկտեղ ըմբռնում է մեկնության հոգեբանական կամ տեխնիկական սկզբունքի նշանակությունը, որի համաձայն՝ առանձին տեղը պետք է մեկնաբանվի՝ ողջ երկի մտադրությունից և կառուցվածքից ելնելով: Եվ այդ տեխնիկական մեկնաբանության համար նա առաջինն է մեթոդաբար օգտագործում հռետորականության մեջ նվաճված գիտելիքները՝ գրական ստեղծագործության ներքին փոխկապակցության, նրա կառուցվածքի և ներգործող տարրերի վերաբերյալ: Մինչ այդ խնդիրն արդեն նախապատրաստված էր արիստոտելյան հռետորականության այն փոխակերպմամբ, որն իրականացրել էր Մելանիսթոնը²³: Ֆլացիուսը գիտակցում է, որ առաջինն ինքն է մեթոդաբար կիրառել առանձին տեղե-

²² Ռոբերտ Բելարմին (1542-1621), կարդինալ, ճիզվիտ աստվածաբան:

²³ Ֆիլիպ Մելանիսթոն, անունը Շվարցերդ ազգանվան հունականացված տարբերակն է (1497-1560), Լուսերի մերձավոր գիմակիցներից, բանասեր, փիլիսոփա, հումանիստ, աստվածաբան, դասագրքերի հեղինակ, համարվել է «Գերմանիայի ուսուցիչը»:

րի միանշանակ սահմանման համար անհրաժեշտ օժանդակ այն միջոցը, որը տալիս են երկի համատեքստը, նպատակը, համամասնությունը, առանձին մասերի և բաղկացուցիչների համակցվածությունը (Kongruenz): Դրա հերմենևտիկական արժեքը նա ստորոգում է մեթոդի մասին ուսմունքի ընդհանուր հայեցակետին: «Չէ՞ որ բոլոր դեպքերում և ամենուրեք որևէ ամբողջի առանձին մասերն այդ ամբողջի և նրա մյուս մասերի նկատմամբ իրենց հարաբերության շնորհիվ են հասկանալի մնում»: Նա հետամուտ է լինում ստեղծագործության այդ ներքին ձևին ու առանձին ներգործող տարրերին և արդեն Պողոսի ու Յովհաննու ոճերի նրբիմաստ բնութագրություններ է ուրվագծում: Դա մի մեծ առաջընթաց էր՝ իհարկե, հռետորական ըմբռնման սահմաններում: Չէ՞ որ, ի վերջո, Մելամխթոնի և Ֆլացիուսի համար ամեն մի գրվածք, ինչպես կանոնների համաձայն ստեղծված է, այնպես կանոնների համաձայն էլ հասկացվում է: Այն նման է տրամաբանական ավտոմատի, որ զգեստավորված է ոճով, պատկերներով և խոսքի ֆիգուրներով:

Նրա գործի ձևական թերիները հաղթահարվեցին *Բաունզարտենի* հերմենևտիկայում: Բայց նրանում, միևնույն ժամանակ, իր նշանակալիությունը հավաստեց երկրորդ մեծ աստվածաբանական-հերմենևտիկական շարժումը: Բաունզարտենի *Լուրեր Յալլեի մի գրադարանից* երկի շնորհիվ գերմանացիների տեսադաշտը հոլանդական մեկնիչների հետ մեկտեղ սկսեցին մուտք գործել անգլիացի ազատախոհներն ու Յին կտակարանի լուսաբանմամբ զբաղվող ազգագրագետները: Ձեմլերը և Միխայելիսը ձևավորվեցին նրա հետ շփման և նրա աշխատանքներին մասնակցության շնորհիվ: Միխայելիսն առաջինը կիրառեց լեզվի, պատմության, բնության և իրավունքի միասնական հայեցակարգը Յին կտակարանի մեկնաբանության համար: Ձեմլերը՝ մեծն Քրիստիան Բաուրի նախորդը, ջարդեց նորկտակարանային կանոնի միասնությունը, ճշգրիտ խնդիր առաջադրեց ամեն մի առանձին գրվածք իր տեղական բնույթից ըմբռնելու վերաբերյալ, հետո այդ գրությունները միավորեց մի նոր միասնության մեջ, որ մակաբերված էր եբրայական քրիստոնեության և ազատ կարգի քրիստոնյաների միջև մղված վաղքրիստոնեական պայքարի կենդանի պատմական ըմբռնումից; աստվածաբանական հերմենևտիկայի համար կատարած իր նախապատրաստության ընթացքում նա խոժոռ վճռականությամբ հանգեցրեց ողջ այդ գիտությունը երկու հիմնամասի՝ լեզվի օգտագործման և պատմական հանգամանքների հիման վրա կատարվող

մեկնաբանությունների: Դրանով ամբողջացավ մեկնության ազատագրումը դոգմայից, հիմնադրվեց քերականական-պատմական դպրոցը: Այնուհետև եռնեստիի նրբազգաց և զգուշավոր ոգին երկնեց նոր հերմենևտիկայի դասական գրվածքը՝ *Մեկնության հիմնարկը (Institutio interpretis)*: Այն կարդալով՝ դեռ Շլայերմախերն է իր սեփական հերմենևտիկան զարգացրել: Իհարկե, այդ առաջընթացը նույնպես իրականանում էր խիստ սահմաններում: Այդ մեկնիչների ձեռքի տակ որևէ դարաշրջանի որևէ գրվածքի կառուցվածքն ու զաղափարական հյուսվածքը տարրալուծվում էին միևնույն կերպ՝ տեղով և ժամանակով պայմանավորված պատկերացումների մի շրջանակում: Պատմության այդ պրագմատիկական ըմբռնման համաձայն՝ կրոնական և բարոյական առումով նույնակերպ մարդկային բնությունը միայն արտաքին՝ տեղի և ժամանակի հանգամանքներով է սահմանափակված: Այն պատմական չէ:

Այդ ամբողջ ընթացքում դասական և աստվածաշնչյան հերմենևտիկաները զուգահեռ էին ընթանում: Պետք չէ՞ր, արդյոք, այդ երկուսը որպես ընդհանուրի կիրառություններ հասկանալ: Վոլֆական Մայերն այդ քայլն արեց իր *Մեկնության ընդհանրական արվեստի փորձով*՝ 1757-ին: Նա իր գիտության բնույթն իսկապես հնարավորինս ընդհանուր էր հասկանում. այն պետք է այնպիսի կանոններ նախանշեր, որոնք դիտարկելի են նշանների ամեն մի մեկնության ժամանակ: Բայց գիրքը նորից ցույց տվեց, որ կառուցիկության և համաչափության դիտակետից ելնելով, նոր գիտություն չես հայտնաբերի: Այդպես միայն կեղծ պատուհաններ են գոյանում, որոնց միջով ոչ ոք նայել չի կարող: Ազդեցիկ հերմենևտիկան կարող էր առաջանալ միայն այնպիսի մի գլխում, որտեղ բանասիրական մեկնաբանության մեծահմտությունը միանում էր իսկական փիլիսոփայական ունակության հետ: Նման մեկն էր Շլայերմախերը:

4.

Պայմանները, որոնցում աշխատում էր. Վինկելմանի՝ գեղարվեստական երկերի մեկնաբանությունը, Յերդերի՝ դարաշրջանների և ժողովուրդների հոգու մեջ համահանճար թափանցումը, նաև նոր գեղագիտական հայեցակետից ելնող բանասիրությունը՝ ներկայացված Հայնեի (Heyne), Ֆրիդրիխ Աուգուստ Վոլֆի և նրա աշակերտների ամուս-

ներով, որոնցից Հայնդորֆը՝ համատեղ պլատոնյան ուսումնասիրությունների շնորհիվ, սերտորեն կապված էր Շլայերմախերի հետ – այս ամբողջը նրա մոտ կապվում էր գերմանական դասական փիլիսոփայության մեթոդի հետ, որը գիտակցության մեջ տրվածից այն կողմ անցնելով, հասնում էր ստեղծագործական այն ունակությանը, որը, որպես միասնություն գործելով և ինքն իրեն չգիտակցելով, մեր մեջ առաջ է բերում աշխարհի ամբողջական ձևը: Հենց այս երկու մոմենտների միակցումից էլ առաջացան նրա յուրահատուկ մեկնության արվեստը և գիտական հերմենևտիկայի վերջնական հիմնավորումը:

Մինչ այդ հերմենևտիկան, լավագույն դեպքում, կանոններից կառուցված մի շենք էր, որի մասերը՝ առանձին կանոնները, միասին պահողը հանրանշանակ մեկնաբանության նպատակն էր: Այդ մեկնաբանության ընթացքում փոխազդող գործառույթները նա սահմանազատել էր որպես քերականական, պատմական, գեղագիտական-հռետորական և առարկայական մեկնություններ: Բազում դարերի բանասիրական մեծահմտությունից նա գիտակցությանն էր հասցրել այն կանոնները, որոնց համաձայն այդ գործառույթները պետք է ազդեին: Եվ ահա Շլայերմախերն այդ կանոններից այն կողմ է անցնում՝ դեպի հասկացման վերուծությունը՝ դեպի այդ նպատակադրված գործողության ճանաչումն ինքնին, և այդ ճանաչումից էլ մակաբերում է հանրանշանակ մեկնության հնարավորությունը, նրա օժանդակ միջոցները, սահմանները և կանոնները: Բայց հասկացումը՝ որպես վերապատկերում, որպես վերստեղծում, նա կարող էր վերլուծել միայն գրական արտադրության ընթացքի նկատմամբ իր կենդանի հարաբերության մեջ: Ստեղծագործական ընթացքի կենդանի հայեցողության մեջ, ուր առաջանում է կենսունակ գրական երկը, նա ընդունեց մեկ այլ ընթացակերպ ճանաչելու պայմանը, ընթացակերպ, որը գրավոր նշաններից հասկանում է երկի ամբողջությունը, իսկ սրանից՝ նրա հեղինակի մտադրությունն ու ոգեկերտվածքը:

Սակայն այդ ձևով դրված հիմնահարցի լուծումը նոր հոգեբանական-պատմական աշխարհայացք էր պահանջում: Մենք հետևել ենք խնդրո առարկա հարաբերությանը՝ սկսած այն կապից, որ կա հունական մեկնության և որպես գրական արտադրության որոշակի ձևին վերաբերող արվեստավարժ ուսմունք հասկացված հռետորականության միջև: Բայց այդ երկու ընթացակերպերի ըմբռնումը միշտ տրամաբա-

նական-հռետորական է մնացել: Կատեգորիաները, որոնց միջոցով այն իրականացվել է, միշտ եղել են սարքելը (Machen), տրամաբանական փոխկապակցությունը, տրամաբանական կարգը և այնուհետև այս տրամաբանական արդյունքները ոճի, խոսքի ֆիզուրների և պատկերների միջոցով զարդարելը: Հիմա, սակայն, գրական արտադրանքը հասկանալու համար բոլորովին նոր հասկացություններ են կիրառվում: Այժմ կա միասնական և ստեղծագործ մի ունակություն, որն ինքն իր ազդելուն ու կազմավորելուն անգիտակից, հանձն է առնում ստեղծագործություն երկնելու առաջին գրգիռները և պատկերավորում դրանք: Ընկալումը և ինքնուրույն պատկերումն այստեղ անբաժանելի են: Անհատականությունն իր ազդեցությունը տարածում է մինչ մատնետայրերն ու առանձին բառերը: Գրական երկի արտաքին և ներքին ձևը նրա բարձրագույն արտահայտությունն են: Եվ ահա այդ գործը բախվում է սեփական անհատականությունն ուրիշի երկի հայեցողությամբ լրացնելու չհագեցող պահանջի հետ: Հասկանալն ու մեկնաբանելը կյանքում իսկ միշտ առկա են և հրապուրիչ՝ իրենց ամբողջացումը նրանք գտնում են կյանքով լեցուն երկերի և նրանց՝ հեղինակների ոգու հետ ունեցած փոխադարձ կապի մեծարվեստ մեկնաբանության մեջ: Սա էր նոր աշխարհայացքի այն առանձնահատուկ ձևը, որ նա ստացել էր Շլայերմախերի ոգում:

Եվ դա ապահովեց ևս մեկ պայման ընդհանուր հերմենևտիկայի մեծ շարժի համար, որում Շլայերմախերը և նրա ընկերները նոր հոգեբանական-պատմական աշխարհայացքը մեկնաբանության բանասիրական արվեստի վերածեցին: Հենց այդ ժամանակ էր, որ գերմանական ոգին, ի դեմս Շիլլերի, Վիլհելմ ֆոն Յունբուրգտի, Շլեգել եղբայրների, շրջադարձ էր կատարել բանաստեղծական արտադրությունից դեպի պատմական աշխարհի հետադարձ հասկացումը: Դա մի հզոր շարժում էր. նրան են պարտական Բյոքլը, Դիսսենը, Վելքերը, Հեգելը, Ռանկեն, Սավինյին: Ֆրիդրիխ Շլեգելն եղավ Շլայերմախերին դեպի բանասիրական արվեստ առաջնորդողը: Հասկացությունները, որ նրա փայլուն աշխատանքներում ճանապարհ էին հարթում դեպի հունական պոեզիա, Գյոթե կամ Բոկլաչչո, վերաբերում էին ստեղծագործության ներքին ձևին, գրողի զարգացման պատմությանը և գրականության՝ ներքինից տրոհված ամբողջին: Եվ վերակազմող բանասիրական արվեստի առանձին այդ նվաճումների հետևում նա տեսնում էր քննադա-

տության գիտության նախագիծը՝ *ars critica*, որը պետք է հիմնվեր արտադրողական գրական ունակության տեսության վրա: Որքա՞ն մոտ էր այդ նախագիծը Շլայերմախերի *Հերմենևտիկա և քննադատություն*ին:

Շլեգելին էր պատկանում նաև Պլատոնի թարգմանության նախագիծը: Սրա վրա մշակվեց նոր մեկնաբանության տեխնիկան, որը Բյոքն ու Դիսսենը հետո կիրառեցին Պինդարեսի նկատմամբ: Պլատոնը պետք է որպես փիլիսոփայող արվեստագետ հասկացվի: Մեկնաբանության նպատակն է փիլիսոփայելու պլատոնյան եղանակի և Պլատոնի գործերի գեղարվեստական ձևի միասնությունը: Փիլիսոփայությունն այստեղ դեռևս կյանքն ինքն է՝ գրույցի հետ սերտաճած. նրա գրավոր ներկայացումը միայն հիշողության համար կատարած արձանագրությունն է: Այնպես որ, այն պետք է երկխոսություն լինի, այն էլ այնպիսի գեղարվեստական ձևով, որ նրա վերարտադրելն ինքնին մտքերի կենդանի փոխկապակցման կարիք ունենա: Մինևույն ժամանակ, սակայն, պլատոնյան այդ մտածողության խստով միասնությանը համաձայն՝ յուրաքանչյուր երկխոսություն պետք է շարունակի նախորդը, նախապատրաստի հաջորդը և առաջ ընթանա՝ միմյանց հյուսելով փիլիսոփայության տարբեր մասերի թելերը: Երկխոսությունների այդ առնչություններին հետամուտ լինելու դեպքում առաջանում է հիմնական գործերի մի փոխկապակցություն, որը բացահայտում է Պլատոնի ամենախորունկ միտումները: Միայն արվեստի կանոններով հյուսված այդ փոխկապակցության ամբողջացմամբ է ի հայտ գալիս, Շլայերմախերի կարծիքով, Պլատոնի իսկական հասկացումը. սրա համենատուրայամբ նրա գործերի ժամանակագրական հերթականության արձանագրությունը նվազ էական է, թեև այն իհարկե բազմաթիվ առումներով համընկնում է այդ փոխկապակցության հետ: Բյոքն իր հռչակավոր գրախոսականում հիմք ուներ ասելու, որ այս վարպետ աշխատանքը նոր է բացահայտել Պլատոնին բանասիրական գիտության համար:

Նման բանասիրական մեծահմտությունը, սակայն, Շլայերմախերի ոգում էր, որ առաջին անգամ կապվեց հանճարեղ փիլիսոփայական ունակության հետ: Եվ այն էլ տրանսցենդենտալ փիլիսոփայության բովու՞մ մարզված, ունակություն, որն առաջին անգամ հերմենևտիկական հիմնախնդրի ընդհանուր ըմբռնման և լուծման համար բավարար միջոցներ էր առաջարկում. այդպես առաջացան մեկնության ընդհանուր գիտությունն ու արվեստավարժությունը:

Դրա առաջին նախագիծը Շլայերմախերը մշակեց 1804-ի աշնանը Էռնեստիի *Մեկնության* ընթերցման հիման վրա, քանզի դրանով էր մտադրված բացել իր էքզեգետիկ դասընթացը Յալեում: Այդտեղից առաջացած հերմենևտիկան մեզ է հասել բոլորովին ոչ ազդու ձևի մեջ: Նրան ազդեցություն պարզևեց նախևառաջ Շլայերմախերի հալեյան ժամանակի աշակերտ Բյոքը փիլիսոփայական հանրագիտարանի մասին դասախոսությունների հոյակապ մի հատվածում:

Շլայերմախերի հերմենևտիկայից ես առանձնացնում եմ այն դրույթները, որոնցից, ըստ իս, կախված է հետագա զարգացումը:

Գրավոր երկերի ամեն մի մեկնություն միայն հասկացման ընթացքի արվեստավարժ արտահայտությունն է, որը տարածվում է ողջ կյանքի վրա և վերաբերում է խոսքի և գրի բոլոր տեսակներին: Դրան համապատասխան, հասկացման վերլուծությունը մեկնության կանոնների հաստատման հիմքն է: Վերջինս, սակայն, կարող է իրականացվել միայն գրական երկերի վերլուծության հետ կապված: Միայն հասկացման և գրական արտադրության միջև եղած հարաբերության վրա կարող է հիմնվել կանոնների այն կապակցությունը, որով որոշարկվում են մեկնության միջոցներն ու սահմանները:

Յանրանշանակ մեկնաբանության հնարավորությունը կարող է մակաբերվել հասկացման բնույթից: Մեկնիչի և հեղինակի անհատականությունները նրանում չեն հակադրվում որպես երկու անհամեմատելի փաստ՝ երկուսն էլ ձևավորվել են մարդու համընդհանուր բնույթին համապատասխան և դրանով իսկ հնարավոր են դարձրել մարդկանց խոսքի և գրի ընդհանրությունը (*Gemeinschaftlichkeit*): Շլայերմախերի սեղանագրած արտահայտություններն այստեղ կարող են հետագա հոգեբանական պարզաբանում ստանալ: Անհատական ողջ զանազանությունը, ի վերջո, ոչ թե անձանց որակական տարբերություններով է պայմանավորված, այլ նրանց մեջ ընթացող հոգեկան շարժերի աստիճանների տարբերությամբ: Երբ մեկնիչը, նաև սեփական կենսականությունը հավասարապես փորձարկելով, մտովի որևէ պատմական միջավայր է տեղափոխվում, նա կարողանում է – այդ տեսանկյունից ելնելով և այդ պահին – որոշ հոգեկան ընթացքներ շեշտադրել և ուժեղացնել, մյուսները հետին պլան մղել և, այդպիսով, օտար կյանքի վերստեղծված պատկեր առաջ բերել իր մեջ:

Եթե մարդ աչքի առաջ ունենա այդ գործընթացի տրամաբանական կողմը, կարող է առանձին, միայն հարաբերականորեն որոշարկված

նշանների հիման վրա ճանաչել նրանում այն փոխկապակցությունը, որն առաջանում է առկա քերականական, տրամաբանական և պատմական գիտելիքների մշտական փոխազդեցությամից: Մեզանում ընդունված տրամաբանական եզրերով արտահայտած՝ հասկացման այդ տրամաբանական կողմը ներկայանում է որպես ինդուկցիայի, ընդհանուր ճշմարտություններն առանձին դեպքի նկատմամբ կիրառելու և համեմատական մոտեցման փոխազդեցություն: Հաջորդ խնդիրը կլիներ արձանագրությունն այն առանձնահատուկ ձևերի, որ այստեղ ընդունում են նշյալ տրամաբանական գործողություններն ու նրանց կապակցությունները:

Այստեղ երևան է գալիս կենտրոնական դժվարությունը, որ հատուկ է ողջ մեկնարկվեստին: Առանձին բառերից և նրանց կապակցություններից պետք է հասկացվի երկի ամբողջությունը, այն դեպքում, երբ եզակիի լրիվ հասկացումն արդեն իսկ ամբողջի հասկացում է ենթադրում: Այս շրջանը կրկնվում է առանձին երկի՝ նրա հեղինակի ոգեկերտվածքի և զարգացման նկատմամբ ունեցած հարաբերությունում, և նորից վերադառնում է առանձին երկի՝ գրական ժանրի հետ ունեցած առնչության մեջ: Այդ դժվարությունը Շլայերմախերը լուծել է գործնականորեն և ամենագեղեցիկ ձևով պլատոնյան *Պետության* իր ներածության մեջ. նույն գործելաոճի այլ օրինակներ են ինձ մատուցում նրա էքզեգետիկ դասախոսությունների ձեռագրերը: [Նա սկսել է ներքին բաժանմանը միտված ընդհանուր մի հայացքով, որը կարող էր համեմատվել թռուցիկ ընթերցման հետ, մասերին դիպչելով՝ ընդգրկել է ողջ փոխկապակցվածությունը, լուսաբանել է դժվարությունները, այդ ամենի ընթացքում պահպանել է կոմպոզիցիան ապահովող տեղերի նկատմամբ իր խոհական կենտրոնացումը: Միայն դրանից հետո է սկսվել բուն մեկնաբանությունը:] Տեսականորեն այստեղ մարդ հասնում է ամեն մի մեկնության սահմանին՝ այն իր առաջադրանքը միշտ էլ մինչև որոշակի սահման է կատարում. այսպես ամեն մի հասկացում միշտ էլ մնում է միայն հարաբերական և երբեք չի կարող ավարտի հասցվել: *Individuum est ineffabile* (Անհատն անարտահայտելի է):

Մեկնության ընթացքի տրոհումը քերականական, պատմական, գեղագիտական և առարկայական մեկնաբանությունների, որ Շլայերմախերին էր հասել նախորդներից, նա մի կողմ դրեց: Այդ տարբերությունները ցույց են տալիս միայն, որ քերականական, պատմական, առարկայական և գեղագիտական գիտելիքները պետք է առկա լինեն, երբ

սկսվում է մեկնությունը, և կարողանան իրենց ազդեցությունն ունենալ նրա յուրաքանչյուր ակտի վրա: Բայց մեկնության բուն ընթացքը հնարավոր է բաժանել միայն երկու կողմի, որ պարունակվում են հոգևոր կերտվածքի՝ լեզվական նշանների միջոցով իրականացվող ճանաչողության մեջ: Քերականական մեկնությունը տեքստում շարժվում է հանգույց առ հանգույց՝ հասնելով ամբողջական երկի բարձրագույն կապակցություններին: Չոգեբանական մեկնության ելակետը ներքին ստեղծագործական ընթացքի մեջ թափանցելն է, այն առաջ է շարժվում դեպի երկի արտաքին և ներքին ձևը, այստեղից էլ սակայն շարունակում է ընթացքը դեպի երկի և այն երկնողի հոգեկերտվածքի ու զարգացման միասնության ըմբռնումը:

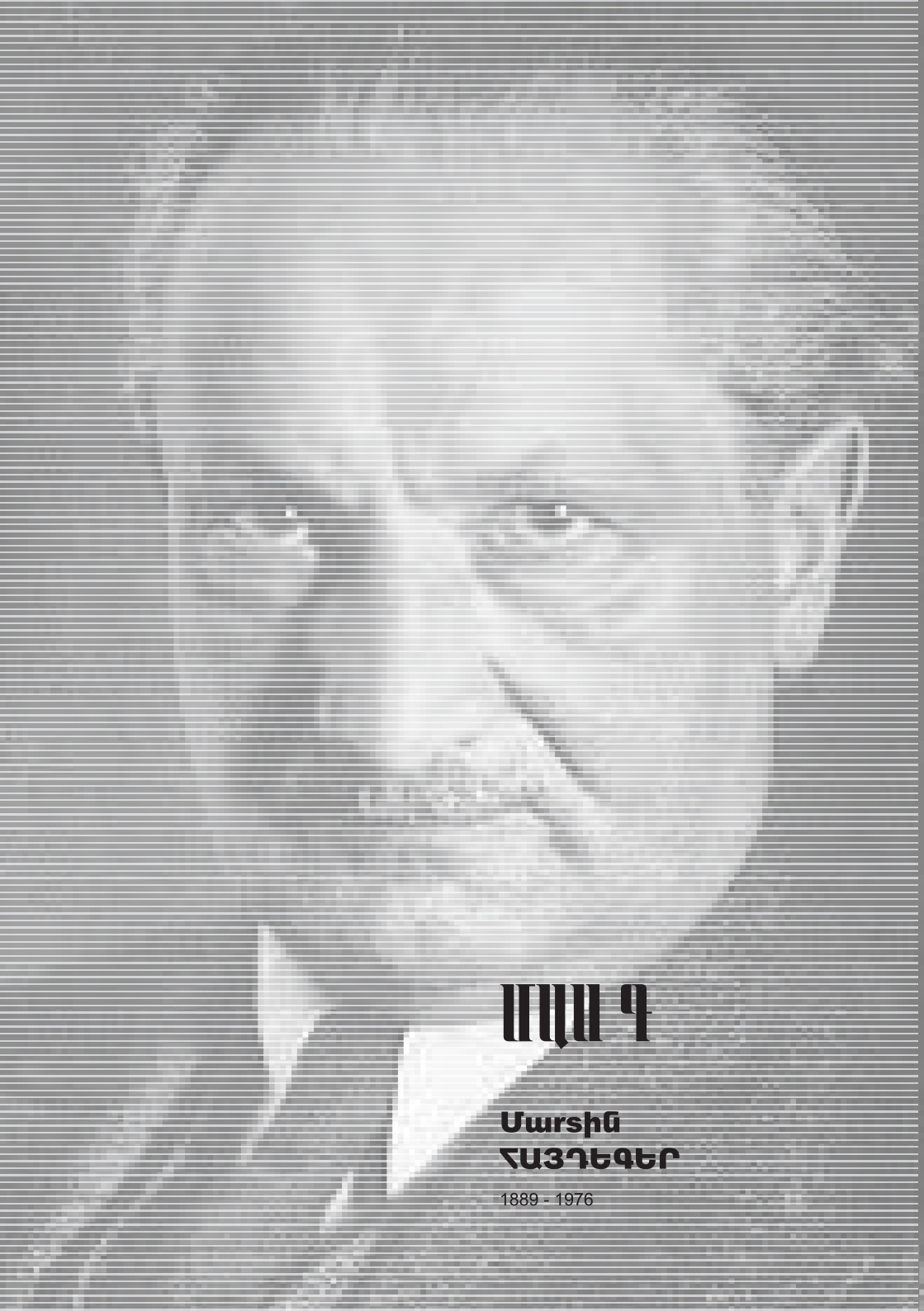
Դրանով նվաճվում է այն կետը, որից ելնելով՝ Շլայերմախերը վարպետորեն զարգացնում է մեկնարկետտի կանոնները: Հիմնարար նշանակություն ունի նրա ուսմունքը արտաքին և ներքին ձևի մասին, մանավանդ խորագնին են գրական արտադրության ընդհանուր տեսության ուղղությամբ արված փորձերը. սրանում էր պարունակվելու գրականության պատմության օրգանոնը:

Չերմենևտիկական ընթացակերպի վերջնական նպատակն է հեղինակին ավելի լավ հասկանալ, քան նա ինքն է իրեն հասկացել: Մի դրույթ, որ ներկայանում է որպես չգիտակցված ստեղծագործության մասին ուսմունքից արված անհրաժեշտ հետևություն:

5.

Բերենք հանրագումարի: *Հասկացումը* միայն գրավոր հուշարձանների դեպքում է վերածվում մեկնության, որ հանրանշանակության է հասնում: Թեև բանասիրական մեկնաբանությունը հերմենևտիկայի մեջ իր մեթոդի և իրավական հիմքերի գիտակցմանն է զալիս, ի վերջո, արդարացված է նաև այդ առարկայի գործնական օգտագործելիությունը կենդանի վարժությունից շատ էլ բարձր չդասելը Ֆր. Ա. Վոլֆի կողմից: Բայց ինձ թվում է, որ մեկնության ձեռնարկը որպես այդպիսին, գործնական օգտագործելիությունից անդին, իր երկրորդ, *զլխավոր խնդիրը* ունի. այն պետք է՝ ընդդեմ պատմության բնագավառն անընդհատ ներխուժող ռոմանտիկական կամայականության և սկեպտիկական սուբյեկտիվիզմի, տեսականորեն հիմնավորի մեկնաբանության հանրանշանակությունը, որով հաստված է պատմության ողջ վստահելիությունը:

Իմացության տեսության, տրամաբանության և ոգու մասին գիտությունների մեթոդաբանության փոխկապակցության մեջ ներառվելով, մեկնաբանության այդ ուսմունքը վերածվում է փիլիսոփայությունը և պատմական գիտությունները միմյանց կապող կարևոր օղակի՝ հանդես գալով որպես ոգու մասին գիտությունների հիմնադրության հիմնական բաղադրամասերից մեկը:



ԱԿԱԳ

**Մարտին
ՀԱՅՂԵԳԵՐ**

1889 - 1976

ՀԱՅԴԵԳԵՐԻ ՆԵՐԿԱՅՈՒԹՈՒՆԸ

Քանզի երևում է, որ ձեզ վաղուց արդեն ծանոթ է այն, ինչ դուք իսկապես նկատի ունեք, երբ «գոյ» եք ասում, իսկ մենք թեև կարծում էինք իբր գիտենք, բայց այժմ ահա՝ շփոթության մեջ ենք:

Plato, *Sophistes*, 244 a

Պլատոնի *Սոփիստի*ց քաղված այս նախադասությամբ սկսելով իր *Գոյությունը և ժամանակը*¹, Մարտին Հայդեգերը երկու հանգամանք է արծանագրել: Նախ, որ գոյի վերաբերյալ հարցումը մեր ժամանակներում նույնքան անպատասխան է մնում, որքան հույների օրոք. և դա մեզ պարտադրում է նորովի դնել գոյության իմաստի մասին հարցը: Երկրորդ, որ *գոյությունը չհասկանալը* մեզանում այլևս շփոթություն չի առաջացնում: Ուրեմն կարևոր է ըմբռնում արթնացնել բուն հարցի իմաստի նկատմամբ:

Սրանով առաջադրվել է հարացույցը: Հայդեգերյան մտքի հորձանուտը ներքաշված որևէ հետազոտող, անկախ իր դիրքորոշումից և ուսումնասիրության առարկայի ընտրությունից, ստիպված է գործել ինտելեկտուալ մի մթնոլորտում, որում միշտ զգալի է «գոյության իմաստի մասին հարցը չհասկանալու» կապակցությամբ առաջացող այն *շփոթությունը*²՝ փիլիսոփայական այն անհանգստությունը, որ *ոչ կոռեկտ քաղաքական անցյալ* ունեցող, այդպես էլ չապաշխարած թողնաուբերգի ճգնավորն իր անկոտրում համառությամբ պարտադրեց հետարդիական քաղաքակրթությանը: Թե որքանով է այդ մթնոլորտը նպաստել հայդեգերյան հարցի լուծմանը կամ գոնե հարցադրման լեզբի տիմության ճանաչմանը, այլ բան է: Որովհետև անհանգստություն ունենալը՝ շփոթվելը, դեռ խաղի առաջարկված կանոնները, հետևաբար նաև հարց տալու հայդեգերյան կերպն ընդունել չի նշանակում:

¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1993.

Խոսքն ավելի շուտ ինչ-որ մի բանի պակասի մշտական զգացողության մասին է և արդի փիլիսոփայության մեջ այդ զգացողությամբ ստեղծված *լարվածության* այն դաշտի, որ մենք երևի թե կարող ենք *Հայդեգերի ներկայություն* անվանել:

Երևի տեղին է եղել Վոլֆգանգ Շտեգմյուլլերի զգուշացումն այն մասին, որ Հայդեգերի փիլիսոփայությունն ընթերցողին արձագանքելու երկու իրարամերժ հնարավորություն է ընձեռում. մախապես կոշտ դիրք ընդունածներն այն ընկալում են որպես անօգտագործելի բառանկարչություն, լավագույն դեպքում՝ ռացիոնալացված իռացիոնալիզմի մի տարատեսակ, որ պետք է պարզապես մի կողմ դնել, իսկ նրա հետևորդներին էլ թվում է, որ Հայդեգերի առաջարկած մտքի շրջադարձի շնորհիվ նախորդ փիլիսոփայության բոլոր նվաճումներն արդեն գերազանցված են.

Հենց դա է Հայդեգերի փիլիսոփայության ներքին ողբերգականությունը, որ նրա «համակարգի» դրական մետաֆիզիկական մղումներն անտեսվում են ինչպես բարեկամների, այնպես էլ թշնամիների կողմից²:

Սակայն անցյալ դարի վաթսուհիններին տրված այս գնահատականից հետո անցած տասնամյակներն ապացուցեցին, որ հայդեգերյան մտքի որևէ դրսևորում, եթե այն նույնիսկ ցուցադրական մարգարեական կեցվածքով է մատուցվում, երբեք չի հանգեցնում լռության՝ ոչ ցնցված երկրպագուներն են ակնածանքից պապանծվում, ոչ էլ օտարներն են ձանձրությով մի կողմ քաշվում: Խոսում են բոլորը՝ հավատացյալները և անհավատները, բներևութաբանները և էքզիստենցիալիստները, պոզիտիվիստները և պրագմատիստները, նեոմարքսիստները և հետստրուկտուրալիստները, քաղաքագետները և տեղեկատվական տեխնոլոգիաների մասնագետները: Եվ այս *շփոթություն* *սպորող* մարդկանց երկխոսությունը ստեղծել է անվերջանալի մի տարրնթաց՝ դիսկուրս, որի հետագա զարգացումն այլևս քիչ է կախված այն սկզբնավորողի կամքից և հայացքներից:

Համաշխարհային փիլիսոփայական դաշտում տեկտոնիկ տեղաշարժեր առաջացրած այդ տարրնթացի՝ հայդեգերյան դիսկուրսի սկզբնավորումը և առանձին բաղկացուցիչները կքննվեն ստորև³:

² W. Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, 1965, S. 177, մեջբերվում է ըստ՝ W. Biemel, *Martin Heidegger*, Reinbek bei Hamburg, 1999, S. 156:

«ԳՈՅՈՒԹՅԱՆ» ԵՎ «ՆԵՐ-ԿԱՅՈՒԹՅԱՆ» ՄԻՋԵԿ

Աստժո մասին

Ամեն մի փիլիսոփայություն ...պետք է իմանա, որ կյանքի սեփականացումը, որն ինքն իրագործել է, կրոնական տեսակետից Աստժո վրա ծեռք բարձրացնել է նշանակում: Բայց միայն դրանով է, որ նա Աստժո առջև կանգնած է ազնիվ, այսինքն՝ իրեն հասանելի հնարավորություններին համապատասխան. աթեիստը կասեր՝ զերծ մնալով կրոնականով մտահոգված դատարկաբանության գայթակղությունից:

Մ. Հայրեգեր

Մարտին Հայրեգերը ծնվել է մեծամասամբ կաթոլիկ բնակչություն ունեցող 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 գիշերօթիկ գիմնազիան, որի դասախոսների՝ քահանա-աստվածաբաններ Բրանդ-հուբերի և Գրյոբերի հոգատար ուշադրության շնորհիվ հնարավորություն է ունեցել, աստվածաբանական պարապմունքների հետ մեկտեղ, զբաղվել նաև փիլիսոփայության ուսումնասիրությամբ: Հայրեգերի 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, Հայրեգերը նպաստ է ստացել թոժմա Աքվինացու 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 հանձնարա-

³ Հայրեգերյան փիլիսոփայության սիստեմատիկ շարադրանքը դուրս է մեր խնդրի շրջանակներից: Այս առումով օգտակար կարող են լինել հետևյալ հրատարակումները՝ G. Figal, *Martin Heidegger zur Einführung*, Junius, Hamburg, 2003 (1992); W. Biemel, *Heidegger*, Rowohlt, 1999 (1993), ինչպես նաև՝ D. Thomä (Hrsg.), *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Metzler, Stuttgart-Weimar, 2003: Որպես փիլիսոփայական կենսագրություն համեմարարելի է R. Saffranski, *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, Carl Hanser Verlag, München, Wien, 1994:

րությունը սեփական գիտական հետաքրքրությունների հետ: Այդպես նրա ուշադրության կենտրոնում է հայտնվել միջնադարյան սխոլաստիկայի հիմնական պրոբլեմը՝ ունիվերսալիաների խնդիրը, որը, ըստ էության, բազմաթիվ զուտ փիլիսոփայական մեկնաբանությունների հնարավորություն է տալիս: Այդ շրջանն իր ամփոփումն է գտել նրա *Դունս Սկոտի ուսմունքը կատեգորիաների և մշակակության մասին* հաբիլիտացիոն թեզում (1915):

Բայց Հայդեգերի համար զնալով 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 այդքանով կարող է, ընդ որում մեծ հետաքրքրությամբ, զբաղվել ամեն ինչով՝ ինչպես հավատով, այնպես էլ հարցեր տալով⁴:

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

«Քրիստոնեական փիլիսոփայությունը» փայտե երկաթ է և թյուրիմացություն⁵:

Հայդեգերի այս մտայնությունից բխող առաջին քայլը, այնուամենայնիվ, ավանդական քրիստոնեական ուսմունքից հրաժարվելը չի եղել. նա պարզապես անցում է կատարել կաթոլիկությունից բողոքականության: Որքան էլ մեծ լիներ այդ որոշման վրա 1917-ին ամուսնացած երիտասարդի բողոքական կնոջ՝ Էլֆրիդե Պետրիի ազդեցությունը⁶, կարևորն իհարկե այն էր, որ բողոքական լուծերական ավանդույ-

⁴ M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1966, S. 5.

⁵ Երկն տեղում, էջ 6:

⁶ Ամուսնության առաջին օրերին Հայդեգերն իր շփոթված ծնողներին տղամարդու և փիլիսոփայի միամտությամբ վստահեցնում էր, որ ընտանիքի կոնֆեսիոնալ համասեռու-

թը շատ ավելի մեծ տեղ էր թողնում քննադատական մտածողության համար, քան կաթոլիցիզմի դոգմատիկան և նրա կարծի հիմնարկային կառույցը:

Բայց Չայդեգերի 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 Չայդեգերի մի մեկնաբանության, որով նա Չեզելին նվիրված դասախոսության մեջ լուսաբանել է «Ինչպե՞ս է Աստված մուտք գործում փիլիսոփայություն»⁷ հարցը: Աստծո «մուտքը» փիլիսոփայության բնագավառ մտածողը կապում է մետաֆիզիկայի հիմնական խնդրի՝ *ողջ 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 Չայդեգերը, բայց նաև ավելացնում.

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

Չենց դրա համար էլ ան-աստված մտածողությունը, որ ստիպված է հրաժարվել փիլիսոփայության աստծուց՝ աստծուց որպես Causa sui, գուցե ավելի մոտ է կանգնած աստվածային Աստծուն՝⁸:

Դաշտն, այսպիսով, կարելի է մաքրված համարել: Մի կողմից, Չայդեգերը գտնում է, որ փիլիսոփայության համար անթույլատրելի է

թյունը չի խախտվի, քանի որ էլֆրիդեն վճռական է և առաջիկայում կաթոլիկություն է ընդունելու:

⁷ M. Heidegger, “Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik”, in: derselbe, *Identität und Differenz*, Neske, Stuttgart, 1957, S. 64.

⁸ Նույն տեղում, էջ 65: «Անաստված» բառը՝ «gotlos», գծիկով՝ որպես «got-los» գրելով, Չայդեգերն իմաստի փոփոխություն է կատարում, «աստված չունեցող»-ը դարձնելով «աստծուց անջատ»:

«կրոնականի մասին դատարկաբանելու» գայթակղությունը⁹, 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 լռել Աստծո մասին»¹⁰:

Կյանքը մեկնելու, նրա իմաստն ի ցույց դնելու իր հավակնությամբ փիլիսոփայությունը փաստորեն ձգտում է զբաղեցնել աստվածաբանության տեղը, և Հայդեգերը միայն հետևողական է, երբ այդ ժեստը «Աստծո վրա ձեռք բարձրացնել» է որակում: Աստծո գոյությունը դրանով կասկածի տակ չի դրվում, այն ուղղակի *փակագծվում* է և դուրս է բերվում փիլիսոփայության շրջանակներից¹¹:

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 *ինչպես* կա տվյալ գոյը: Խնդիրը հասկանալի դարձնելու համար Հայդեգերը վերաբարձել է Լայբնիցի հռչակավոր ձևակերպումը. «Ինչո՞ւ ընդհանրապես կա գոյը և ոչ, ավելի շուտ, ոչինչը»¹²: Հարցում, որ բացորոշում է Հայդեգերի իրական մտահոգությունը. *ի՞նչ է նշանակում լինելը*:

Զմոռանանք, որ մինևույն հարցը Հայդեգերի ժամանակակիցն ու հակոտնյան՝ Լյուդվիգ Վիտգենշտայնը, իր 1921-ին լույս տեսած *Տրամաբանական-փիլիսոփայական տրակտատում* զարմանալի համահանձար նույնականությամբ արծարծել էր հետևյալ ձևակերպմամբ.

⁹ Բնաբանում մեջբերված հաստատված վերցված է 1922 թվականի Արիստոտելին նվիրված դասախոսությունից: M. Heidegger, "Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)", in: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geisteswissenschaften* (hg. von E. Rodi), B. 6, Göttingen, 1989, S. 246:

¹⁰ M. Heidegger, "Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik", in: ders., *Identität und Differenz*, S. 45.

¹¹ «Հայդեգերը խոսում է աստծո մասին այնպես, ինչպես Հուսերը գիտակցությունից դուրս գտնվող իրականության մասին՝ Հայդեգերը փակագծերի մեջ է վերցնում աստծուն», - արձանագրել է Ջաֆրանսկին, նաև նկատելով, որ մտածողը «ազատ է իրագրաստվածներ ստեղծելու որևէ միտումից»: R. Safranski, նշվ. աշխ., էջ 137:

¹² M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, S. 1.

*Միստիկականն այն չէ, թե ինչպես կա աշխարհը, այլ այն, որ այն կա*¹³:

Բայց տրամաբանական պոզիտիվիզմի հիմնադիրը «միստիկականը» նաև *անարտահայտելի* էր համարում¹⁴ և նպատակ ուներ այն դուրս բերել գիտական դիսկուրսի շրջանակներից: Հայդեգերը, դրան հակառակ, հենց այդ անարտահայտելի մասին էր ցանկանում խոսել, և քանի որ կրոնի ու ավանդական փիլիսոփայության լեզուները *տաբուալորված* էին այլևս, նա պետք է գտներ «գոյության» մասին ճշգրիտ խոսելու իր սեփական կերպը:

Արժեքները և բուն իրերը

Չտևաբար, մենք պետք է վերադառնանք դեպի Կանտը:

Օ. Լիբման

*Դեպի իրերն ինքնին*¹⁵:

Է. Յուսել

Մեզ՝ «արժեքների» մասին դատարկաբանող այսօրվաններիս, 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 իրենց կնիքը պետք է թողնեին (և իսկապես թողել են) երիտասարդ Հայդեգերի վրա: Բայց այդ ազդեցությունը եղել է նեգատիվ՝ վերջինս բաղենյանների արժեքների տեսությունը գնահատել է որպես փիլիսոփայության ձևա-

¹³ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Suhrkamp, Ffm., 1998, 6.44.

¹⁴ Սույն տեղում, 6.522:

¹⁵ *Zu den Sachen selbst*. Բնագիրն ավելի բազմանշանակ է՝ «Sache»-ն «իրն» է, «առարկան», բայց նաև գործը, խնդրի բովանդակությունը, այսպես՝ zur Sache կնշանակի անցնենք գործին, իսկ Sachlichkeit՝ առարկայական վերաբերմունք գործի նկատմամբ: Շարադրման ընթացքում զուգահեռաբար կօգտագործվի նաև «դեպի բուն իրերը» բանաձևումը, քանի որ որոշ համատեքստերում բառացի թարգմանությունն անհարկի զուգորդություն է առաջացնում կանտյան «ինքնին իրի» հետ:

պաշտ բովանդակագրկում, որի հաղթահարման մեջ էլ հենց տեսել է իր առաքելությունը:

Իրեն անմիջապես նախորդող սերնդի փիլիսոփայության նկատմամբ իր վերաբերմունքը Հայդեգերն արտահայտել է 1925 թվականի մարբուրգյան դասախոսության մեջ: *Պրոլեգոմենա ժամանակի հասկացության պատմության* վերտառությունը կրող այդ դասընթացը¹⁶ հայտնի է նրանով, որ անմիջականորեն նախապատրաստում է *Գոյության և ժամանակի* հասկացությաին 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 արծանագրող առոգանությամբ բանաձևված հռչակավոր մենագրության մեջ:

XIX դարի երկրորդ կեսին, նշում է Հայդեգերը, փիլիսոփայությունը կերպափոխություն է ապրել, ձգտելով ազատվել սպեկուլյատիվ իդեալիզմից: Ինքնանորոգման այդ շարժման հիմնադրամասն է եղել, բայց իրականացվել է անհաջող, քանի որ փիլիսոփայությունը կտրուկ սահմանափակել է իր առարկայական ոլորտը, ինքն իրեն իմաստավորելով 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 (Հերման Կոհեն և Պաուլ Նատորպ), որն, ըստ Հայդեգերի, Կանտի նեղ՝ տեսագիտական մեկնաբանության արդյունք էր:

Սրա հետ կապված բացթողումը լրացնելու և պատմական գիտությունները ներգրավելու նպատակով հարց է դրվել Կանտի աշխատան-

¹⁶ M. Heidegger, “Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes”, in: *Martin Heideggers Gesamtausgabe*, II Abt., B. 20, Klostermann, Ffm., 1979. Աշխատանքի շարահրման ընթացքում այս կարևոր երկի բնագիրը ձեռքի տակ չունենալու պատճառով մեջբերումները կատարում են ռուսերեն թարգմանությունից՝ М. Хайдеггер, *Прологомены к истории понятия времени*, Водолей, Томск, 1998 (Հայդեգերի երկերի լիակատար ժողովածուին տրվող հետագա հղումները կտրվեն երկտառ կրճատման և հատորի թվի տեսքով, տվյալ դեպքի համար՝ GA 20):

քը պատմական 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 ինչ բան է պատմական իրականությունը, և ինչ ձևերով է հնարավոր այն հետազոտել:

Նորկանտականության մարբուրգյան դպրոցից և Դիլթայից եկող ազդակներն ընկալել են բաղենցիները՝ Վիլհելմ Վինդեյբանդը և Հայմրիխ Ռիկերտը, որոնք «իջեցրին դրանք տափակ տրիվիալության մակարդակի և անճանաչելիության չափ խեղաթյուրեցին խնդիրները... Բանը հասավ նրան, որ գիտության ռիկերտյան տեսության մեջ նույն այդ խնդրո առարկա գիտություններն անճանաչելի են դարձել՝ այդ տեսության հիմքում ընկած են գիտությունների դատարկ սխեմաները»¹⁷:

Հայդեգերի դժգոհությունը բաղենցիների փիլիսոփայությունից խոր 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»¹⁸: Այդ միտումի կատարյալ դրսևորումն 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 ձևավորմանը, 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),

¹⁷ М. Хайдеггер, *Пролегомены к истории понятия времени*, с. 21.

¹⁸ Տե՛ս R. Safranski, նշվ. աշխ., էջ 50:

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 տեսությամբ թվում է, հեզնում է Հայդեգերը, նկատի ունենալով նորկանտականությունը և Մաքս 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»¹⁹:

«Խորանալով նշանակալիցության գաղտնիքների մեջ (Geheimnisse des Geldens),- նշում է Ջաֆրանսկին,- ակադեմիական փիլիսոփաներն աչքաթող արին, որ նշանակալիցը՝ արժեք ունեցողը, նախ և առաջ փողն է»²⁰: Պետք է հայտնվեր դրսից մեկը՝ հիշեցնելու համար, որ փողն այնքանով է փող դառնում, որ դրան *արժեք է վերագրվում*²¹: 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* խնդրին 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*²²: Նա թեև իր հարցադրումները չհասցրեց անհրաժեշտ խորության, բայց գտավ այն *առարկայական բնագավառը*, որն ուղենիշ է նոր փիլիսոփայության համար: Որովհետև՝

...փիլիսոփայության մեջ զլխավորը նոր ոլորտներ, բուն առարկայական բնագավառներ բացահայտելն է և դրանց՝ հասկացությունների

¹⁹ M. Heidegger, “Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles. Einführung in die hermeneutische Forschung”, in: GA 61, Ffm., 1985, S. 191.

²⁰ Նույն տեղում, էջ 55:

²¹ Ջաֆրանսկին նկատի ունի ակադեմիական շրջանակին չպատկանող Գեորգ Զիմելին և նրա դասական դարձած երկը՝ *Փողի փիլիսոփայությունը* (G. Simmel, *Philosophie des Geldes*, Duncker & Humblot Verlag, Berlin, 1900):

²² Վ. Դիլթայի և բադենյան դպրոցի բանավեճի մանրամասները տե՛ս նույն երկասիրության Դիլթային նվիրված բաժնում՝ էջ 93-96:

արտադրողական կազմավորման միջոցով գիտության սեփականությունը դարձնելը: Հենց դրանում է գիտական փիլիսոփայության չափանիշը, այլ ոչ թե համակարգեր կառուցելու ունակության, որը հենվում է միայն պատմությունից յուրացրած հասկացությանին նյութի կամայական մշակման վրա²³:

Բնագավառն, այսպիսով, նվաճված էր՝ խնդիրն այն ուսումնասիրելն էր: Դրա համար Հայդեգերը մեթոդի կարիք ուներ, քանի որ գտնում էր, որ Դիլթայը, հայտնագործելով պատմականությունը՝ որպես փիլիսոփայական ուսումնասիրության նոր ոլորտ, դրա հետազոտության համար սեփական աղեկվատ մեթոդ ստեղծել չի կարողացել: Այս գնահատականը պետք է, իհարկե, վերապահունով ընդունել²⁴: Սոսապագայում երիտասարդ մտածողն ինքն էլ ավելի բազմակողմանի էր օգտագործելու դիլթայյան ուսմունքի ներունակ հնարավորությունները: Բայց այժմ նրա ուշադրության կենտրոնում էղմունդ Հուսեռլի (1859-1938) բներևութաբանությունն 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 մեկնաբանությունը²⁵: Գիտնականի այդ նրբազգաց ընկալումնականության մասին Հայդեգերը խոսում է առանձին ակնածանքով²⁶: Նա գտնում է,

²³ М. Хайдеггер, *Пролегомены к истории понятия времени*, с. 22.

²⁴ 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», Wilhelm Diltheys *Gesammelte Schriften*, B. 5, էջ XLIX-L:

²⁵ Այդ մասին տե՛ս H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Mohr, Tübingen, 1972, էջ 211-212:

²⁶ «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 դարձել: Այնինչ Դիլթայը, իր մերձավոր ուսանողների հետ միասին, ձեռնամուխ եղավ այդ գրքի ուսումնա-

որ երկու մեծերի մտածողության հիմնական միտումի ընդհանրությունն է, որ թույլ է տվել ծերունազարդ Դիլթային հասկանալ հուսերյան երկի նշանակությունը:

Եթե եղմունդ Հուսերի բներևութաբանական հետազոտությունը Դիլթայի համար մի դիտակետ եղավ, որը նրան օգնեց հետին թվով իմաստավորել տարիների իր վաստակը, ապա Հայդեգերի համար Հուսերը հանդես եկավ որպես ելման կետ, որից սկիզբ առավ և թափ հավաքեց նրա ինքնուրույն փիլիսոփայական ուղին²⁷: Յուրացնելով հուսերյան բներևութաբանությունը՝ որպես *դեպի բուն իրերը* առաջնորդող փիլիսոփայական մեթոդ, Հայդեգերը կերպափոխեց այն և համապատասխանեցրեց *գոյության* մասին փիլիսոփայական նոր լեզվով խոսելու իր կենտրոնական խնդրին: Ծիշտ կլինի, ուրեմն, անդրադառնալ այդ մեթոդի առանձնահատկություններին այն տեսանկյունից, որից նրան դիտարկում է ինքը՝ Հայդեգերը:

Ի՞նչ է բներևութաբանությունը

Բայց այլևս բավ են խեղձած տեսությունները: Որևէ հնարավոր տեսություն մեզ չի կարող շփոթեցնել բոլոր սկզբունքների սկզբունքի վերաբերյալ՝ որ սկզբնականը ներկայացնող ամեն մի հայեցողություն իմացության իրավասու աղբյուր է, որ այն ամենը, ինչ մեր «ինտուիցիայի» մեջ ներկայանում է որպես սկզբնական (այսպես ասած, իր կենդանի իրականության մեջ), պետք է պարզապես ընդունվի այնպես, ինչպես կա, բայց նաև այն սահմաններում, որոնցում այն կա:

Է. Հուսերլ

Հուսերյան բներևութաբանական փիլիսոփայության *սկզբունքների սկզբունքը* դեպի բուն իրերը միտված լինելն է: Այդ յուրահատուկ մաքսիմի բովանդակությունն, ըստ Հայդեգերի, բացորոշվում է ֆենոմենոլոգիայի երեք հիմնարար հայտնազործությունների շնորհիվ: Դրանք են ա) ինտենցիոնալությունը, բ) կատեգորիալ հայեցողությունը և գ) ապրիորիի իրական իմաստը:

սիրությանը, որը տևեց մի ողջ կիսամյակ»: Տե՛ս М. Хайдеггер, *Прологомены к историчи понятия времени*, էջ 28:

²⁷ Հուսերլին աշակերտելու, նրա հետ ամենասերտ մտփկության տարիները սկսվել են քսանական թվականների սկզբից և տևել մինչև *Գոյություն և ժամանակի* երևան գալը՝ գիրք, որում, Հուսերլի կարծիքով, Հայդեգերը խեղաթյուրել է իր ուսմունքը:

Ա. Ինտենցիոնալությունը

Ինտենցիոնալության հասկացությունն Էդմունդ Յուսեռլը 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 բներևութաբանական հարցադրման իմաստը, իհարկե, այդքան մակերեսային չէ: Ինտենցիոնալությունը նկատի չունի, ասում է Յայդեգերը, 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: Յետևաբար, զուտ փիլիսոփայական տեսակետից գիտակցության անմիջական «ելքը» դեպի իրականություն անթույլատրելի պետք է լիներ: Մյուս կողմից՝ անվիճելի է, որ ոչ բոլոր հոգեկան ակտերն են իրական օբյեկտների համապատասխանում. եթե այդպես լիներ, անբացատրելի կմնային, մասնավորապես, զգայախաբություններն ու հալուցիճացիաները: Այնպես որ, ինտենցիոնալությունը հոգեկան ապրումների հարաբերությունը չէ արտաքին իրերին, որն իսկապես հաճախ առկա է լինում: Դա այդ ապրումների հատկությունն է, նրանց գոյության ձևը:

Չոգեկան ապրումներն ինտենցիոնալ են որպես այդպիսիք:

Յենց դրա շնորհիվ է, բացատրում է Յայդեգերը, 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 *տեսական դատողությունների* վրա հենված մտակառույց չէ, այլ պետք է այն չէր կարող առաջնորդել մեզ *դեպի բուն իրերը*: Ինտենցիոնալությունն արտահայտում է աշխարհում ապրող մարդու բնական ուղղորդվածությունը: Ամեն մի գիտակցություն *դեպի դուրս* է ուղղված²⁸: Չէ՞ որ, ասում է Հայդեգերը, երբ մենք նայում ենք աթոռին, մեզ համար պարզ է, որ մեր տեսածը աթոռ է, այլ ոչ թե աթոռի «պատկերացում», նրա մտապատկերի հայեցողություն կամ նրա առաջացրած «զգայությունների կոմպլեքս»: Այն, ինչ ըմբռնում²⁹ է այդ «բնական» ընկալումը, մենք անվանում ենք «շրջակա աշխարհի առարկա»: Այդպիսի ընկալումը *կենդանի ներկայության* բնույթ ունի: Այն նաև ամբողջական է. եթե ես պատվում 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 *հետին քվով հարաբերումը* չէ, այլ մի կառուցվածք, որի հիմնարար կազմությունն անհրաժեշտաբար ենթադրում է սեփական ինտենցիոնալ օբյեկտի առկայությունը³⁰:

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 ընդհանուրից*:

²⁸ «Ի վերջո ամեն ինչ դրսում է,- կգրի հետագայում ժան Պոլ Սարտրը,- ամեն ինչ՝ մենք ինքներս ներառյալ՝ դրսում, աշխարհում, ուրիշների միջև... Եթե մեզ հաջողվեր... քափանցել գիտակցության «ներսը», հողմը կբռներ մեզ և դուրս կչարտեր՝ դեպի այս ծառի բույնը, դեպի ճանապարհի փոշին, քանի որ գիտակցությունն ամբողջությամբ դրսում է...»: J.-P. Sartre, «Un idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: L'intentionnalité», 1936. «Situations I», Paris, 1947, p. 35.

²⁹ «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:

³⁰ М. Хайдеггер, *Пролегомены к истории понятия времени*, с. 50-51.

Այն, 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 վաղուց³¹, նա նկատի ունի հենց սխոլաստիկան: Բայց հասկանալի է, որ միջնադարյան նախկին 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 Դունս Սկոտին նվիրված իր թեզում Հայդեգերը, սահմանելով կատեգորիաները որպես «որևէ առարկայի ընդհանուր բնորոշումներ՝ վերցված իրենց առարկայականության մեջ»³², ակնհայտորեն շեշտել էր դրանց հարաբերվածությունն աշխարհին: Բայց, մյուս կողմից, նա նշել էր նաև, որ «առարկան և առարկայությունն իմաստ ունեն միայն որոշակի սուբյեկտի համար»³³: Սուբյեկտի՝ առարկային ուղղորդված լինելու այդ գաղափարն, իհարկե, սերում էր Հուսեռլի *Տրամաբանական հետազոտություններից*³⁴:

Այն մասին, որ Հուսեռլի *Տրամաբանական հետազոտություններում* մշակված *զգայական և կատեգորիալ* հայեցողությունների տարբերակումը առանձնահատուկ դեր է խաղացել իր փիլիսոփայական զարգացման համար, Հայդեգերը պատմել է *Իմ ճանապարհորդ դեպի ֆենոմենոլոգիա* հայտնի խտացման մեջ³⁵: Նույն դիրքն է ներկայացված նաև 1925 թվի մարբուրգյան դասախոսություններում, որտեղ, հուսեռլյան «վեցերորդ հետազոտության» համատեքստից ելնելով, Հայդեգերն առաջարկել է «զգայականի» և «կատեգորիալի» իր մեկնաբանությունը:

³¹ M. Heidegger, GA, B. 1, *Frühe Schriften*, Ffm., 1978, S. 53.

³² Տե՛ս նույն տեղում, էջ 403:

³³ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 53:

³⁴ Հմմտ. G. Figal, *Martin Heidegger zur Einführung*, Junius, Hamburg, 2003, S. 13:

³⁵ M. Heidegger, *Mein Weg in die Phänomenologie*, հղումն ըստ՝ W. Biemel, *Heidegger*, S. 27: Հատկանշական է, որ *Տրամաբանական հետազոտություններից* վեցերորդը, որ Հայդեգերի համար ամենաէականն էր կատեգորիալ հայեցողության բնույթը հասկանալու առումով՝ նա այդ տեքստի ուսումնասիրությանը նվիրված հատուկ սեմինար է անցկացրել 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: Տե՛ս նույն տեղում:

Ձգայականը (բներևութաբանական իմաստով) Հայդեգերը կապում է գոյի ամբողջության հետ, որը «նախատրված է իր առարկայական բովանդակության» մեջ³⁶:

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 առարկայականությունը՝ ընդհանուրը*: Կատեգորիալ ձևերը առարկաներ են, որոնք տեսանելի են դառնում ինտենցիոնալ ակտերի ժամանակ: Դրանք չեն ներմուծվում սուբյեկտի կողմից, այլ ներկայացնում են գոյը իր «բուն գոյության մեջ»:

Երբ մենք ասում ենք, որ կատեգորիալ ակտերը նոր առարկայականություն են «կազմավորում», դա չի նշանակում, որ դրանք այն «արտադրում» կան «կառուցավորում են» այն իմաստով, որ նկատի ունի Կանտը, երբ իր *Ջուտ 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 գոյը իր առարկայականության մեջ*³⁷:

Բայց Հայդեգերի համար նույնքան սկզբունքային է, որ բներևութաբանության տեսակետից դիտարկված կատեգորիալ հայեցողությունը չմեկնաբանվի որպես *ինտուիցիա* բերգսոնյան իմաստով՝ որպես իրականության ծածկյալ ոլորտներն ու խորքերը թափանցելու, դրանք անմիջականորեն հայելու արտակարգ մի ունակություն: Դրան հակառակ, կատեգորիալ հայեցողությունը թեև որոշակի պատրաստվածություն է պահանջում հետազոտողից, հասանելի է բոլոր հասարակ մահկանացուներին:

Կատեգորիականի հայեցողությունը, 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, սա-

³⁶ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 77:

³⁷ Տե՛ս նույն տեղում:

կայն, 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*:

Չարցադրումը լուսաբանելու համար նորից վկայակոչվում է Չայդեգերի 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 ի սկզբանե *դեղին աթոռի գոյությունն 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*:

Չայդեգերյան 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: Չայդեգերը գտնում է, որ վերը նկարագրված համատեքստում «ճշմարիտ» (wahr) և «իսկապես» (wahrlich) բառերը կարող են օգտագործվել որպես հոմանիշներ: Չասկանալի է, որ գոյությունը, կախված մեր շեշտադրությունից, վերաբերում է ոչ միայն աթոռին, այլև նրա հատկություններին: Եթե իմտենցիոնալ 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՝ ասե՛նք դեղինը կամ կարմիրը որպես այդպիսին, պակաս *առարկայական* է, և կարող է տրված լինել անմիջականորեն: Բայց այդ նոր առարկայականությունը *հենարանի՝ հիմքի* պահանջ ունի՝ նրան պետք է որևէ *մտուշի* (հենց մույն դեղին կամ կարմիր աթոռի) *նախնական տրվածություն*, որը, սակայն, նկատի չի առնվում, այսինքն՝ կենտրոնացած ընկալման թեմա չի դառնում կատեգորիալ հայեցողության ակտի պարազայում: Ընդ որում՝ Հայդեգերն արձանագրում է, որ նոր առարկայականության՝ իդեալի կոնկրետ անհատականացումների (իդեալիաների) ծավալը կարող է կամայական լինել³⁸:

Միջանկյալ դիտարկում՝ ի՞նչ կա փակագծի ներսում

Սակայն ի վերջո մեզնե՛րի նուրբների հնարավորությունն ըմբռնելի է, և նրևությունից ոլորտից դուրս եղածը դատարկ է:

Ի. Կանտ

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 կանոյան հարացույցին սկզբունքորեն հակադրվելու միջոցով, հակիրճ ներկայացնել «կատեգորիալի» և «բուն իրերի» հնարավոր փոխառնչության մասին Կանտի, Հուսեռլի և Հայդեգերի հայացքների միջև եղած տարբերությունները:

³⁸ М. Хайдеггер, *Пролегомены к истории понятия времени*, с.77.

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 զրգռիչ 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*՝ երևոթային, և փորձի առարկաները դիտարկել է որպես իրեր մեզ համար՝ Dinge für uns: Ի հակադրություն դրան՝ Յուստելի 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 կողմից³⁹: Գուցե, եթե խոսքը ոչ թե *մարդկային* իմացության մասին լիներ, այլ ինտելեկտուալ հայեցողության կարողությամբ օժտված ինչ-որ *վարկածային էակների*, հանգամանք, որի հնարավորությունը Կանտը չի բացառում, քյոնիգսբերգի իմաստունը համաձայներ 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 ֆենո-

³⁹ Տե՛ս Ի. Կանտ, *Ձուտ բանականության քննադատություն*, Սարգիս Խաչենց. Փրինսիփս, Եր., 2006, էջ 262: Հմմտ. I. Kant, “Kritik der reinen Vernunft”, in: ders., Kritik der reinen Vernunft. Kritik der praktischen Vernunft. Kritik der Urteilskraft, Wiesbaden: Marix, 2004, էջ 198:

մենների 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 էակների ենթադրյալ հնարավորություններից ելնելով, այնուամենայնիվ, չի հրաժարվել նաև *ոչ զգայական հայեցողության* օբյեկտների մասին գաղափարի ներմուծումից, դրանք անվանելով *նոումեններ* կամ ինքնին իրեր՝ *Dinge an sich*⁴⁰։ Թեև այս լեզվական բանաձևի արտաքին նմանությունը հուսեռյալ «ինքնին իրերին» աչքի է զարնում⁴¹, հենց այստեղ է գտնվում հուսեռյալ ֆենոմենոլոգիայի և կանտյան կրիտիցիզմի հակամարտության ամենաթեժ կետերից մեկը։

Ընդունված է շեշտել, որ Հուսեռլի՝ «իրենք իրենց բացահայտող» ֆենոմենները հենց դրա համար էլ բներևությներ՝ *բուն երևույթներ* են կոչվում, որ *էական են ինքնին*՝ նրանց ետևում թաքնված այլ բովանդակություն չկա, այնինչ կանտյան *դուալիզմ* աշխարհը երկատում է ֆենոմենների և նոումենների, ընդ որում՝ վերջիններս այդպես էլ մնում են անճանաչելի, քանի որ մարդը, ըստ Կանտի, զուրկ լինելով մտահասու հայեցողության ունակությունից, չի կարող նոումենները դարձնել իր հնարավոր փորձի առարկա։ Իրականում, սակայն, կանտյան հղացքը շատ ավելի նուրբ է, իսկ աշխարհի մասին պատկերացումները՝ կուռ և միասնական։ Կանտի խնդիրը ոչ թե անճանաչելի առարկաների ուղրտի մասին պնդումներ անելն է եղել, այլ մարդկային իմացության յուրահատկության և սահմանների սթափ ու ճշգրիտ գծագրությունը։ Ֆենոմենների և նոումենների տարբերակման հիմքին նվիրված հայտնի հատվածում կարդում ենք.

Նոումենի հասկացությունն ուստի սոսկ սահմանային հասկացություն է զգայականության հավակնությունները սահմանափակելու համար և ունի սոսկ բացասական կիրառություն։

⁴⁰ Տե՛ս նույն տեղում։

⁴¹ Այն, որ Կանտի մոտ «իր»-ը նշանակելու համար օգտագործված է ոչ թե «Sache», այլ «Ding» բառը, տվյալ դեպքում կարևոր չէ. այդ եզրերի փոխփոխարինելիության մասին տե՛ս В. Куренной, «Сами вещи? Мартина Хайдеггера», в кн.: *Исследования по феноменологии и философской герменевтике*, ЕГУ, Мн., 2001, էջ 18-19, մասնավորապես նշված էջի ծանոթագրություն 31-ը։

...Այդ պատճառով առարկաների բաժանումը ֆենոմենների և նոու-մենների, իսկ աշխարհի բաժանումը զգայախասու և մտախասու աշխարհների թույլատրելի չէ դրական նշանակությամբ...

Նոումենի հասկացությունը, վերցրած 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՝ նոումեններ 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 կատեգորիաներով չձևանաչելու առնչությամբ, այսինքն՝ մտածելու համար դրանք որպես անհայտ ինչ-որ բան⁴²:

Մեզ համար սկզբունքայինն այստեղ այն է, որ Կանտի հղացքում «իրերն ինքնին» ներկայանում են ոչ թե որպես իմացության անկասկածելալետ (Յուսենըլ 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: Դետևաբար, Կանտի և Յուսենըլի մոտեցումների տարբերությունը հասկանալու համար պետք է հիշել, թե ի՞նչն է նույն նպատակով *դուրս դրվում իմացությունից* հուսենըլյան ֆենոմենոլոգիայի համակարգում:

Յուսենըլի բներևութաբանական մեթոդի հիմքում ընկած է հանրահայտ ֆենոմենոլոգիական *էփօչի-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 տարածամանակային ոլորտը:

Մենք գործողությունից դուրս ենք դնում բնական դիրքորոշման 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 մշտա-

⁴² Ի. Կանտ, *Ձուտ բանականության քննադատություն*, էջ 265-266:

պես «մեզ համար առկա է», «հասանելի» և որը միշտ շարունակում է տևել որպես գիտակցությանը համաչափ «իրականություն», նույնիսկ եթե մենք գերադասում ենք այն փակագծերի մեջ առնել:

Այդպես անելով... ես չեմ բացատրում այս «աշխարհը» սուփեստի մեան, ես չեմ կասկածում նրա գոյությանը սկեպտիկի մեան, այլ կիրառում եմ “*ֆենոմենոլոգիական էփոչի*”, որն ինձ համար լիովին բացառում է որևէ դատողություն տարածաժամանակային աշխարհի մասին⁴³:

Այնպես, ինչպես Կանտն արգելում է նույննի օգտագործումը դրական իմաստով, այդպես էլ Հուսերլը հայտարարում է, որ բնական աշխարհի մասին հիմնարար թեզը «մի ապրում» է, որը «մենք “չենք օգտագործում”»⁴⁴: Խաղից դուրս հայտարարելով տարածաժամանակային իրողությունները, Հուսերլը հնարավորություն է ստանում կենտրոնանալ 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 տրամսցնեղենտալ սուբյեկտիվիզմի շրջանակներում գործող Հուսերլն իր «բուն իրերով» պակաս հանդիչ 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*⁴⁵: Բայց նա, ի տարբերություն Կանտի և Հուսերլի, արել էր դա «առանց հղման իրավունքի»: Աստված Հայդեգերի հղացքում սահմանային հասկացություն (Grenzbegriff) չէ և չունի որևէ կարգավորիչ՝ *ռեզուլյատիվ* նշանակություն: Համեմատության եզրն այս դեպքում ոչ թե փիլի-

⁴³ E. Husserl, “Ideen zu einer reinen Phänomenologie (1913)”, in: *Husserl, Ausgew. und vorgestellt von U. Steiner, München, 1997, S. 135-136.*

⁴⁴ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 133:

⁴⁵ Հմմտ. ծանոթ. 16-ը և դրան համապատասխանող հատվածը:

սովայական համբարության 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 Զուսեռլի դեպքերում, նրանք անմիջականորեն «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 են բացատրվում «բներևութաբանության երրորդ հայտնագործության»՝ ապրիորիի իսկական իմաստի, նրա մեկնաբանության յուրահատկությունը և այն զուգորդությունների շղթան, որ Հայդեգերը մակաբերում է այդտեղից:

Ի՞նչ է բներևութաբանությունը (շարունակություն)

Այդ ընթացքում են... հասկացա մի բան՝ այն, ինչ գիտակցության ակտերի ֆենոմենոլոգիայում իրականանում է որպես ֆենոմենների ինքն-իրեն-ի-հայտ-բերելը, ի սկզբանե մտածվել է Արիստոտելի կողմից և ողջ հունական մտածողության և կեցության ընթացքում որպես Ἀλήθεια, որպես ներկա զտնվողի անթաքույցություն, նրա բացահայտում, որպես նրա ինքն-իրեն-ցույց-տալը:

Ս. Հայդեգեր

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, այլև առաջ է եղել: Կանտից, իսկ ըստ էության՝ Դեկարտից սկսյալ ապրիորի է համարվում այն իմացությունը, որով պայմանավոր-

ված 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 սահմանը⁴⁶:

Ապրիորի սուբյեկտիվ՝ կանտ-դեկարտյան ըմբռնմանը Հայդեգերը հակադրում է բներևութաբանական մեկնաբանությունը, որն ապրիորին չի սահմանափակում սուբյեկտիվի ոլորտով: Կան զգայական իդեաներ (գույնը, նյութականությունը, տարածականությունը), որոնք առկա են ամեն մի *այստեղ և հիմա* գոյություն ունեցող եզակի առարկայից առաջ: Ողջ երկրաչափությունը որպես այդպիսին ոչինչ այլ բան չէ, քան նյութական ապրիորի գոյության ապացույց: Անկախ նրանից՝ *իրական* են առարկաները, թե *իդեալական*, դրանց առարկայականության մեջ ինչ-որ բան կա, որ կառուցվածքային առումով գոյություն ունի ապրիորի՝ մնացյալից առաջ: Սրանից ահա պարզ է դառնում, գտնում է մտածողը, որ ապրիորին բներևութաբանական 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՝ բներևութաբանությունը 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 ապրիորի «նախորդող» բնույթը կապված չէ ո՛չ իմացության միմյանց հաջորդող փուլերի, ո՛չ էլ որևէ գոյի՝ մեկ այլ գոյից ծագելու ժամանակային հերթականության հետ: Ապրիորին, ըստ նրա, *գոյի գոյության մակարդակների հարաբերությունն* է:

⁴⁶ Տե՛ս М. Хайдеггер, *Прологомены к истории понятия времени*, § 7:

Ընդհանրացնելով ֆեոմենոլոգիական մոտեցման երեք հայտնագործությունների իր վերլուծությունը, Յայդեգերը ձեռնամուխ է լինում *բներևութաբանության ընդհանուր բնորոշմանը*: Նա հիշեցնում է, որ բներևութաբանական 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 հեզելյան դիտարկումով Յայդեգերը հարց է դնում ման 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՝ Յայդեգերը եզրակացնում է.

Բներևութաբանությունը ինտենցիոնալության՝ որպես ապրիորիի վերլուծական նկարագրությունն է⁴⁷:

Եվս մեկ անգամ Յայդեգերն 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 հանդգ-

⁴⁷ Նույն տեղում, էջ 85:

նություն», 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»⁴⁸:

«Ստքի անվախների» նիցշեական թեման (Wir Furchtlosen) նշանավորում է Հայդեգերի շեղումը հուսեռյան բներևութաբանության տրանսցենդենտալ հարացույցից: Բայց գիտակցության մեջ տրված էությունների հայեցողությունից անմիջապես՝ առանց փակագծերում մտապահված «եթե»-ների և «իրք եթե»-ների, դեպի բուն աշխարհը քայլ կատարելու համար, նույնիսկ Հայդեգերի նման «անվախին» հենարաններ էին հարկավոր: Այդպիսի հենարաններից մեկը 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 առարկայականությունը մինչ այդ՝ նախասկզբնական ձևով, մտածված է եղել Արիստոտելի և ողջ հունական մտքի կողմից (տե՛ս սույն հատվածի բնաբանը⁴⁹), նրա միտումը միայն շնորհակալ պատմափիլիսոփայական հղումը չէ: Որքան էլ Հայդեգերը գնահատեր հուսեռյան մեթոդի նրբին մշակվածությունը և նրա ընծեռած բազմազան հնարավորությունները, նա չի դիտարկում արդի բներևութաբանության և հունական մտքի հարաբերությունը որպես *վերառում*՝ Aufheben հեգելյան իմաստով, երբ «ավելի զարգացած» ուսմունքը «իր մեջ է առնում» զարգացման ավելի վաղ փուլում առաջ եկած գաղափարների «դրական բովանդակությունը»: Հույներն այն *աղբյուրն* են և *նախասկիզբը*՝ *Ursprung*, որից նրա միտքը շարունակում է սնվել իր ողջ ստեղծագործական կյանքի ընթացքում:

⁴⁸ Նույն տեղում, էջ 87: Հմմտ. «Ակնհայտ է, թե ինչն է ի վերջո հաղթանակ տարավ քրիստոնեական Աստծո նկատմամբ՝ ինքը քրիստոնեական բարոյականությունը, ճշմարտության՝ զնալով առավել խորությամբ ըմբռնվող հասկացությունը, քրիստոնեական խիղճը դավանողների նրբազգացությունը, որը փոխադրվելով և գտվելով վերածվում է գիտական խղճի, ամեն գնով նվաճվող ինտելեկտուալ մաքրասիրության» (F. Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, No 357):

⁴⁹ M. Heidegger, “Mein Weg in die Phänomenologie”, տե՛ս W. Biemel, *Heidegger*, էջ 31.

Բնական է, ուրեմն, որ *Ֆենոմենոլոգիայի* էության հետագա ծզրտումը 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, փայտեսթալ բայի դերբայական ձևն է և նշանակում է «այն, ինչ իրեն ցույց է տալիս»: Նրա հիմքում ընկած է *φαι* – փոշ բառարմատը, որը նշանակում է *լույս*, *պարզություն* և նկատի ունի այն, ինչ տեսանելի է ինքնին: Ֆենոմենները, այդպիսով, այն «ինքնին երևացողներն» են, որ հույները նույնացնում էին *զոյի* հետ՝ *τά ὄντα*: Կարևոր է, որպեսզի *Ֆենոմենը* չչփոթվի ավանդական մետաֆիզիկայի «երևութի» հետ, որն ընդունված է հասկանալ «երևութ-էություն» զույգային հակադրության համատեքստում: Ֆենոմենի իմաստն այն չէ, որ նա մատնանշում է իր հետևում թաքնված էությունը՝ *Ֆենոմենը ցույց է տալիս ինքն իրեն*:

Ստատվորապես նույն ոգով է տրվում նաև *λόγος* բառի մեկնությունը, որը կապվում է *λέγειν*՝ «խոսել» բառի հետ: Խոսելը Հայդեգերն առաջարկում է հասկանալ «ի բաց դնելու», «մեկնելու» փոշելու՝ իմաստով և հիշեցնում է, որ Արիստոտելը *λόγος*-ի երկու նշանակություն է տարբերել. ընդհանուր՝ *λόγος* *σεμιατικός*, 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» բառում⁵⁰:

Արանից ելնելով՝ *Ֆենոմենոլոգիան* սահմանվում է որպես *λέγειν* *τά φαινόμενα*, որ հավասարազոր է *ἀποφαινεσθαι* *τά φαινόμενα* արտահայտությանը և բացորոշվում է որպես «ինքն իր մեջ բացը իրենից ելնելով տեսնելու թույլտվություն»: Նաև բներևութաբանության 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 արտահայ-

⁵⁰ Ուշադիր ընթերցողն, իհարկե, կնկատի, որ այն ինքնատիպ իմաստները, որ Հայդեգերը մակաբերում է հին հունական արմատների վերլուծությունից, որոշ չափով առկա են հայերենի «բներևութ» և «բան» բառերում. առաջինը ցույց է տալիս *բուն երևութը*, իսկ երկրորդը միավորում է իր մեջ *խոսքը* և *խոսքի բովանդակությունը*: Դրանից ելնելով է, որ սույն երկասիրություն մեջ «բներևութը» և «բներևութաբանությունը» օգտագործվում են «Ֆենոմենին» և «Ֆենոմենոլոգիային» զուգահեռ՝ որպես վերջիններիս հոմանիշներ:

տոււմ է նրա «ինչպե՞սը»՝ այն կերպը, որով որևէ բան դառնում է նման հետազոտության առարկա:

Ինչպես տեսնում ենք, բներևութաբանության էությունը բացահայտելու համար Հայդեգերը երկար ուղի է անցնում. նա սկսում է Հուսեռլի *Տրամաբանական հետազոտությունների* ցից 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 *Մախաբնադասական նախվ օնտոլոգիզմի* գինանոցին: Բայց որքանով էր հնարավոր վերականգնել հույների աշխարհընկալման անմիջականությունը, մինևույն 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

Ինչպե՞ս է ընդհանրապես հնարավոր, որ բացարձակ դիրքորոշման այդ ոլորտը՝ զուտ գիտակցությունը, որը չէ՞ որ պետք է բացարձակորեն անջատված լինի ողջ տրամսցենդենտից, մինևույն ժամանակ միավորված է իրականության հետ՝ իրական մարդու միասնության մեջ, որն ինքը գտնվում է աշխարհում որպես իրական օբյեկտ⁵¹:

Ս. Հայդեգեր

Հարցը, որի միջոցով Հայդեգերն իրականացնում է հուսեռլյան բներևութաբանության «գոյաբանականացումը», առաջադրված է համոզիչ հետևողականությամբ: Եթե Հուսեռլը, 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 ինչով է գիտակցության գոյությունը տարբերվում տարածաժամանակային իրականության գոյությունից: Այսինքն՝ եթե բներևութաբանության, ինչպես և ողջ արևմտյան փիլիսոփայության համար վճռորոշ է գիտակցության և տրամսցենդենտալ իրականության տարանջատումը, անհրաժեշտ է հասկանալ, որ վերջինիս հիմքում ընկած է *գոյի այդ երկու*

⁵¹ М. Хайдеггер, *Прологомены к истории понятия времени*, с.109.

հիմնարար ուղորտների գոյության կերպերի հակադրությունը: Եվ այդ հակադրությունը չի ըմբռնվի, մինչև չպարզվի, թե ինչ 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 ուղորտում» լուծվելիք «կյանքի իմաստի» խնդիր, թողտնաուբերգցի մենակյացը հաջողացրել է դնել որպես գոյի տարբեր ուղորտների տարանջատման *տեխնիկական պրոբլեմ*⁵²:

Հայդեգերը չի հրաժարվում բներևութաբանական մեթոդից, սակայն հայտարարում է, որ այն մինչ այժմ բավականաչափ հետևողական չի կիրառվել: Եթե բներևութաբանությունն 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»⁵³:

Բայց, Հայդեգերի կարծիքով, վերադառնալ «բնական դիրքորոշմանը» չի նշանակում վերաթափել այն, ինչ Հուսեռլն է այդպես անվանել: Վերջինիս համար «բնականը» մարդու կենդանական վիճակն է՝ որպես *կյանք, չճօս*, 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 *նատուրալիստական հոգեբանության առարկայի*, որը կառուցավորվում է և բացատրվում համընդհանուր օբյեկտիվ օրենքների տեսակետից:

⁵² Սրանով խնդիրը չի դադարում մարդկային գոյության անենախորունկ ծալքերին վերաբերել, 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 չուներ, 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:

⁵³ М. Хайдеггер, *Пролегомены к истории понятия времени*, с. 115.

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 սահմաններից⁵⁴: Դա նշանակում էր, որ գիտակցության ինտենցիոնալությունը, որի մասին խոսում էր Հոլսեռլը, միայն մասնավոր դրսևորումն է մարդու աշխարհում լինելու այն սպեցիֆիկ կերպի, որի շնորհիվ գիտակցությունը, իմանենտ լինելով հանդերձ, այնուամենայնիվ միավորված է աշխարհի հետ⁵⁵: 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, 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 մնում⁵⁶: Հետևաբար, անմիջականորեն տրված և կոնկրետ վերապրվող *նախատեսական կյանքի* ճշգրիտ 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:

⁵⁴ Հմմտ. В. Куренной, “‘Сами вещи’ Мартина Хайдеггера”, *Исследования по феноменологии и философской герменевтике*, էջ 29:

⁵⁵ Հմմտ. բնաբանը:

⁵⁶ М. Heidegger, “Zur Bestimmung der Philosophie”, in: GA 56/57, Klostermann, Ffm., 1987, S. 117.

Անձնավորության պատմականությունը. 4. Դիլթայի հետազոտությունները և կոմս Յորքի գաղափարները

...պատմականությունը հասկանալու մեր ընդհանուր շահագրգռվածությունը:

Կոմս Պ. Յորք ֆոն Վարթենբուրգ

Վիլհելմ Դիլթային Չայդեգերը 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 ու կվերլուծվեր որպես այդպիսին: Իսկապես, Դիլթայի տարերքը *պատմական կյանք* 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 ինքնազննությամբ 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»⁵⁷: 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 «ինչպես են անհատի փորձը և նրա իմացությունը բարձրացվում պատմական փորձի մակարդակի»⁵⁸:

Դիլթայի հղացքի ներքին հակասականությունը շրջանցելու, բայց և նրա ստեղծագործական ազդակները լրիվ յուրացնելու նպատակով Չայդեգերը, դիլթայյան գաղափարների վերլուծության ժամանակ, հաճախ նկատի է ունեցել վերջինիս բարեկամ և գաղափարակից կոմս Պաուլ Յորք ֆոն Վարթենբուրգի դիտողությունները⁵⁹: Ստածողը հանդաված էր, որ կոմս Յորքի արմատական հարցադրումներն առավել ցայտուն են դարձնում Դիլթայի «դիլթայականությունը», օգնելով տես-

⁵⁷ Վ. Դիլթայի *Ոգու մասին գիտությունների ներածություն*ից քաղված այս նախադասությունը Չայդեգերը մեջբերել է իր վերն արդեն հիշատակված աշխատության մեջ՝ M. Heidegger, "Zur Bestimmung der Philosophie", in: GA 56/57, S. 164:

⁵⁸ Մի հարց, որ 3.-9, Գաղամերը բնորոշում է որպես «պատմության բուն իմացաբանական պրոբլեմը», տե՛ս H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, էջ 209:

⁵⁹ Տե՛ս M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 77:

նել ավելին, քան վերջինս արտահայտել է անմիջականորեն⁶⁰: Շատ բաներ, որ Դիլթայի կոնկրետ պատմամշակութային հետազոտություններում առկա էին սուկ որպես պրակտիկ ուսումնասիրության կենդանի նյարդ, կոմս Յորքն իմաստավորում էր որպես 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»⁶¹, որը դառնում է հայդեգերյան մտքի հիմնական թեմաներից մեկը:

Պ. Յորք ֆոն Վարթենբուրգի 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 գատվում եմ Ձեզանից... Համեմատությունը միշտ էսթետիկական է, միշտ պատկերից անբաժան: Վինդելբանդը պատմությանը պատկերներ է վերագրում: «Տիպի» Ձեր հասկացությունը շատ ավելի ներքին է: Այստեղ խոսքը բնավորությունների մասին է՝ ո՛չ պատկերների: Նրա՛ համար պատմությունը պատկերների, առանձին կերպարների մի շարան է, էսթետիկական առաջադրանք: ...Այնինչ պատմության Ձե՛ր հասկացությունը ուժերի, ուժային միավորների փոխկապակցությունների հասկացություն է, որի նկատմամբ պատկերի կատեգորիան կարող է կիրառվել միայն փոխաբերական իմաստով⁶²:

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.

⁶⁰ Հմմտ. նույն տեղում, էջ 398:

⁶¹ Նույն տեղում:

⁶² *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877-1897*, Halle a.d.S., 1923: Մեջբերվում է ըստ՝ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, էջ 399-400:

*Այսպիսով՝ դրանք <ուժերը> փաստորեն չունեն սեփական սուբստանցներ՝ իրենց կրելու և հարատևությունն ապահովելու համար: Ուժի հասկացությունը ներկայանում է ավելի շուտ որպես **էություն** իր սեփական **իրականության** մեջ. ուժը որպես **իրական** կա միմիայն իր **արտահայտության** մեջ, որը ոչինչ այլ բան չէ, քանի ինքն իր վերառումը⁶³:*

Չեզեյան բնորոշման լույսի ներքո հասկանալի է դառնում «ուժի» հասկացության հակադրությունը վիճակագրության «պատկերներին»: 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 դիմամիկան 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 ինքնածավալման ներքին տրամաբանությանը: Յորքի մոտեցումը բարձր գնահատող Հանս-Գեորգ Գադամերը հիշեցնում է համեմատության մեթոդի՝ Չեզելի իրականացրած «հանճարեղ քննադատության» մասին⁶⁴:

Բայց հեզեյան 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 մո-

⁶³ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Ffm., 1986, S. 115.

⁶⁴ Տե՛ս H.-G. Gadamer, *Op. cit.*, էջ 220: Չեզեյան քննադատությունը տե՛ս *Տրամաբանության գիտության* երկրորդ գրքի «Տարբերությունը» հատվածում, Դ. Բ. Փ. Գեզել, *Наука логики*, т. 2, Мысль, М., 1971, էջ 41-44:

նադային 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*⁶⁵: Ուժի կատեգորիայի ներմուծման շնորհիվ Ռանկեն հնարավորություն է ստանում պատմական փոխկապակցվածությունները դիտարկել որպես նախնական տրվածություն⁶⁶:

Պատմականի նախնական տրվածության գաղափարն առկա է նաև Դրոյզենի «Պատմաբանության» մեջ, ուր կենտրոնական տեղ է զբաղվում «բարոյական ուժերի» հասկացությունը՝ «sittliche Mächte»⁶⁷: Անհատականի և հասարակականի ներքին աղերսվածությունը Դրոյզենի մոտ իր լրացուցիչ հիմնավորումն է ստանում «sittlich» ածականի շնորհիվ, որքանով որ «Sitte» բառն ավելի շուտ *համայնական բարքերին* է վերաբերում, 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* ձևով⁶⁸: Դրոյզենը խոսում է «երջանիկ կերպով անկատար մարդկային բնության յուրահատուկ քարիզմայի» մասին, որի շնորհիվ մարդը՝ «հոգևոր և մարմնական միևնույն ժամանակ», ստիպված է գործել էթիկական ձևով⁶⁹:

Հասկանալի է, որ այս ամենի մասին լավ գիտեր ոչ միայն կոմս Յորքը, այլև ինքը՝ Դիլթայը: Երբ կոմս Յորք ֆոն Վարթենբուրգը 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 պահան-

⁶⁵ Հարադրված է նույն տեղից (H.-G. Gadamer, *Op. cit.*), էջ 194:

⁶⁶ Նույն տեղում, էջ 195:

⁶⁷ J. G. Droysen, *Historik*, Veit, Leipzig, 1868, § 55 ff.

⁶⁸ Տե՛ս H.-G. Gadamer, *Op. cit.*, S. 201-202:

⁶⁹ Մեջբերվում է նույն տեղից, էջ 200:

ջը: 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 Յեզեի փիլիսոփայության ոգին: Դրա շնորհիվ նրան հաջողվել է ի ցույց դնել «*ինքնագիտակցության և կյանքի կառուցվածքային համապատասխանությունը*»⁷⁰ և սույնով ճանապարհ հարթել *կյանքի* ներքինից դիֆերենցված, բացորոշող ուսումնասիրության համար:

Այս ինքնին անվիճելի թեզին պետք է սակայն ավելացնել, որ կոմս Յորքի հարցադրումը հետագա զարգացման երկու, թեև փոխկապակցված, բայց հակառակ ուղղվածություն ունեցող հնարավորություն է ընծեռում: 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 կաշխատեն ներկայացնել հաջորդ հատվածում, հիմք է տալիս պնդելու, որ կոմս Պաուլ Յորք ֆոն Վարթենբուրգը որոշակի ավանդ ունի ոչ միայն դիլթայյան նախագծի թաքնված հնարավորությունների, այլև Դիլթայի և Կիրկեգորի հարցադրումների ներքին հարազատության բացահայտման գործում:

Ջրույց Կիրկեգորի հետ. փաստականության ներկայությունը

Եթե նույնիսկ Միքայել հրեշտակապետը գրի առներ բոլոր այն գործերը, որ իրեն հանձնարարվել են, և ինքը կատարել է, միևնույն է, դա չէր լինի նրա պատմությունը:

Ս. Կիրկեգոր

Սյորեն Կիրկեգորի (1813-1855) խթանող մտքի նկատմամբ իր վերաբերմունքը Յայդեգերը ժամանակին արտահայտել է իր ատենախոսական թեզի հենց սկզբում կատարած մեջբերումով և «աղբյուրի շնորհակալ մատնանշմամբ»⁷¹: Եթե Կիրկեգորի վկայակոչումները հայդեգերյան տեքստերում այնուամենայնիվ այնքան առատ չեն, որքան Դիլ-

⁷⁰ H.-G. Gadamer, *Op. cit.*, S. 238.

⁷¹ GA 61, S. 182.

թայինը, 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» համդես եկող Կիրկեգորը, ի տարբերություն Դիլթայի, խոսում էր ոչ այնքան պատմական փոխկապակցությունների ամբողջությունը բացորոշելու մասին, որքան *բուն պատմականության*, 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 շահագրգիռ դիտորդների, բայց ոչ մեղավորների»⁷²: Գիշտ 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»⁷³: Եթե մենք ասում ենք, որ Ադամը աշխարհ է բերել մեղքը, պետք է ընդունենք, որ նույնը և նույն իրավունքով վերաբերում 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:

⁷² С. Кьеркегор, “Понятие страха”, его же, *Страх и трепет*, Республика, М., 1993, с. 139.

⁷³ Նույն տեղում:

Դա դեռևս իրական համադրություն՝ սինթեզ չէ: Միավորող սկզբունքը՝ ոգին, կարող էր իրականացնել սինթեզը միայն այն դեպքում, եթե այդ չդիֆերենցված էությունը *խոցվեր տարբերությամբ*⁷⁴: Երկճեղքումը տեղի է ունեցել, երբ առաջին տղամարդը և կինը խախտել են աստվածային արգելքը և գիտակցել իրենց սեռական տարբերությունը⁷⁵: Սեռականությունն այստեղ կարևոր է այնքանով, որ մարմնավորում է մարդունեզ 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 պատմություն: Կատարյալ ոգուն հատուկ չէ ո՛չ մեկը, ո՛չ մյուսը, ահա թե ինչու, ասե՛նք, սեռական տարբերությունը մեռյալների հարության պահից վերառվում է, և հրեշտակը պատմություն չունի: Եթե նույնիսկ Միքայել հրեշտակապետը գրի առներ բոլոր այն գործերը, որ իրեն հանձնարավել են, և ինքը կատարել է, միևնույն է, դա չէր լինի նրա 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: ...Յնարավորությունը կարողանալու մեջ է*⁷⁶:

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

⁷⁴ Գեզելի ազդեցությունն այստեղ ակնհայտ է:

⁷⁵ «Եվ նրանց երկուսի աչքերը բացվեցին, և գիտեցան, որ մերկ են. և թգնու տերևներ կարեցին, և իրենց համար ծածկոցներ շինեցին», *Ծննդոց*, Գ, 7, 8:

⁷⁶ С. Кьеркегор, “Понятие страха”, с. 150.

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 ընկած⁷⁷: Դա վերջավոր մարդու *ազատ լինելու հնարավորությունն* է, որը սրբազան պատմության սկզբում դրսևորվում է որպես *մեղքի հնարավորություն*: Հետևաբար, «կարողանալու» գաղափարը վերաբերում 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 սարսափ»*ում: Մարդկային Ես-ը 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 Ես-ը, և նրանում պատասխանատվություն կա...⁷⁸:

Ինչպես տեսնում ենք, պատմականության կիրկեգորյան ըմբռնումն առնչվում է անհատ մարդու գոյության ամենածածուկ շերտերին՝ նրա հնարավորությանը, 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 էությանը պատմական է⁷⁹:

⁷⁷ Տեղին է հիշել, որ դրոյգենյան «բարոյական ուժերը» նույնպես մակաբերվում էին «երջանիկ կերպով անկատար մարդկային բնության» վերջավորությունից, որը մարդուն էթիկական գործելակերպ էր պարտադրում:

⁷⁸ С. Кьеркегор, “Страх и трепет”, его же, *Страх и трепет*, с. 255, 257.

⁷⁹ Հմմտ.՝ «այս գոյավորը “ժամանակային” չէ, բանի որ “պատմության մեջ է գտնվում”, այլ ընդհակառակը՝ այն կա և կարող է լինել պատմականորեն, բանի իր գոյության հիմքի համաձայն ժամանակային է»: M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 376.

Այս սկզբունքային կետի վերաբերյալ ընդհանուր առումով համակարծիք են եղել ինչպես Կիրկեգորն ու Դիլթայը, այնպես էլ նրանց հարցում անող Մարտին Հայդեգերը: Դրանով վերը քննարկված հղացքների 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 փոխամակում իրականացնող բաց միավորներ: Դրա համար էլ այդ ուժերը «բարոյական ուժեր» են համարվել, քանի որ *անձնական* լինելով պահպանում են իրենց կապը *վերանձնական* բարքերի հետ: Դրանց 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, դրանք 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 ռաիվորանների 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»⁸⁰: 1923 թվականի ամառային սեմեստրում

⁸⁰ Ուշագրավ է Ժ. Գրոնդենի դիտողությունն այն մասին, որ հայդեգերյան *փաստականությունը (Faktizität)* ձևավորվել է որպես նորկանտականության *տրամաբանականության (Logizität)* հակոտնյա: Տե՛ս Ջ. Գրոնդեն, «Герменевтика фактичности как онтологическая деструкция и критика идеологии. К актуальности герменевтики

ներկայացված իր դասախոսությունների հենց սկզբում նա տվել է փաստականության հետևյալ բնորոշումը.

Փաստականությունը «մեր» «սեփական» ներ-կայության (*Dasein*) գոյակերպի անվանումն է: Ավելի ծշգրիտ, 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»⁸¹:

Հատկանշական է, որ մեջբերված հատվածում չեն օգտագործվում «անձնավորություն» կամ «անհատ» բառերը: Դրանց փոխարինել է *Dasein*-ը⁸², 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 տեսանկյունները⁸³: Գերմաներեն «*Dasein*»-ում, որ նշանակում է «առկայություն», «գոյություն» կամ «կյանք» (դրա համար անհրաժեշտ պարզագույն նախադրյալների իմաստով⁸⁴), 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 դիմամիզը, 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 նույն-

Хайдеггера», в кн.: *Исследования по феноменологии и философской герменевтике*, ЕГУ, Минск, 2001, тз 46:

⁸¹ M. Heidegger, «*Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*», in: GA 63, Ffm., 1988, S. 7.

⁸² Արտասանել «դա գայն»:

⁸³ Տե՛ս G. Figal, *Martin Heidegger zur Einführung*, տз 37-38:

⁸⁴ Տե՛ս Wahrig, *Deutsches Wörterbuch*, Bertelsmann, 1997:

պես հնարավոր է ընկալել որպես *ինֆինիտիվ*՝ «Leben»-ը «կյանքն» է, իսկ «leben»-ը՝ «ապրելը»: Սրանով, իհարկե, Չայդեգերը մնալու էր *կյանքի փիլիսոփայության* դիլեթանտ ծիրում: Այնինչ, «Dasein»-ի ներմուծմամբ մտածողը հնարավորություն է ստանում ակտուալացնել նաև «da sein» բայի լրացուցիչ՝ «այստեղ լինել», «ներկա գտնվել» իմաստները, որով այդ եզրը շեշտակիորեն մոտեցվում է *ինքն իրեն հարաբերված, արթուն* անձնավորության կիրկեգորյան ըմբռնմանը⁸⁵:

Անկասկած է, որ դիլեթանտ և կիրկեգորյան տեսությունների այդ սինթեզից է առաջ եկել Չայդեգերի *փաստականության հերմենևտիկալի* 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:

Բներևութաբանությունը, գոյաբանությունը և հերմենևտիկան

Երեք բառ պետք չէ՝ դա միևնույն բանն է:

Վ. Ի. Լեյնին

Չիչեցնենմ, որ սույն հետազոտության մեջ անձնավորության խնդրին մենք բախվեցինք այնքանով, որքանով Չայդեգերի հետ միասին որոնում էինք գոյի այն առանձնահատուկ տեսակը, որի օգնությամբ հնարավոր կլիներ պարզել *գիտակցության՝ գոյություն ունենալու ուղույն կերպը*, իսկ այնուհետև գոյության իմաստն ընդհանրապես: Այդ հարցադրումը, թեև չէր համապատասխանում հուսեռլյան բներևութաբանության ավանդական մոդելին, այնուամենայնիվ պահպանում էր կապն իր սկզբնաղբյուրի հետ, քանի որ կարող էր դիտվել որպես ուսուցիչ՝ «դեպի իրերն ինքնին» առաջնորդող կարգախոսի կիրառության ուղրոտի ընդլայնում: Բայց հարացույցը վերջնականապես փոխվում է, երբ պարզ է դառնում, որ բներևութաբանական հետազոտու-

⁸⁵ Չայդերն «ներ-կայություն» եզրը նկատի ունի հենց այդ հանգամանքը և կոչված է արտահայտել հայդեգերյան հղացքի 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 փիլիսոփայության շրջանակներում:

թյան 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 կարող⁸⁶: Գոյը բնորոշող կատեգորիաների համակարգի պատմական պայմանավորվածության լայտնոտիվն ավելի շուտ հեզելյան ծագում ունի: Ուրեմն, եթե խոսքն անպայման բներևութաբանությունը *պատմական* դարձնելու մասին էր լինելու, ֆենոմենոլոգիայի հեզելյան տարբերակին դիմելը կարող էր ավելի պատեհ թվալ. չէ՞ որ վերջինս նկարագրել է մարդկային գիտակցության մեջ ի հայտ եկող պատկերների այն հերթափոխը, որում, ինչպես Հեզելը կարծում էր, արտացոլված են օբյեկտիվ ոգու զարգացման հիմնական աստիճանները:

Սակայն հեշտ է համոզվել, որ պատմականության հեզելյան ըմբռնումը չէր կարող ընդունելի լինել Հայդեգերի համար: Պատճառը միայն այն չէր, որ Հեզելի 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:

Հեզելի աշխարհայացքը պատմական էր այնքանով, որ անցյալի բոլոր իրադարձությունները նրանում դիտարկվում էին որպես համաշխարհային պատմության անհրաժեշտ փուլեր, որոնք *վերառվում-պահպանվում են* վերջնական արդյունքում: Եվ դա նշանակում էր, որ իրականության ամփոփիչ՝ բուն հեզելյան 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 Հեզելին պետք է թվար, որ իր տրամադրության տակ բացարձակ, փաստորեն՝ աստվածային, դիտակետ կա:

⁸⁶ Տե՛ս E. Husserl, “Philosophie als strenge Wissenschaft”, in: *Logos*, B. 1 (1910/11), Neuausgabe, Ffm., 1965: Պատմականության խնդրին Հուսեռլն անդրադարձել է միայն կյանքի վերջին տարիներին, երբ հայդեգերյան հղացքն արդեն ձևավորված էր:

Հայդեգերը զուրկ էր նման պատրանքից: Նրա դիտակետը միշտ կապված էր յուրաքանչյուր անգամ «հենց այժ» կոնկրետ գոյի գոյության հետ և *այդ իմաստով* խորապես կիրկեգորյան էր: Բայց միայն այդ իմաստով: Սկզբունքային առունով, թեև Հայդեգերի գոյաբանությունը *փաստացի կյանքին* էր վերաբերում, խնդրի կիրկեգորյան լուծումը նրա համար նույնքան անընդունելի էր, որքան և հեզելյանը: Կիրկեգորի՝ *այստեղ և հիմա* գոյություն ունեցող անհատն, այո՛, վերջավոր էր, բայց նրան տրված էր քրիստոնեական հավատի միջոցով աստվածայինին հաղորդվելու հնարավորությունը: Հայդեգերի համար Յեզելի *փիլիսոփայական*, և Կիրկեգորի՝ *քրիստոնեական* աստվածները հավասարապես փակագծված էին: Դրանով նրա խնդրի բարդությունը բազմապատկվում էր: Մի կողմից, նա պետք է կարողանար միավորել անկրկնելի անհատականության կիրկեգորյան զաղափարը և կատեգորիաների պատմականության վրա խարսխված փիլիսոփայության հեզելյան ծրագիրը⁸⁷: Մյուսից, սակայն, նա պետք է հաշվի առներ, որ այդ երկու՝ իր համար այդքան կարևոր դիտակետերը *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 բներևութաբանության հիմնասյուններից մեկի՝ *ակնհայտության սկզբունքի* վրա: «Ինտուիցիան», որը Հուսեռլի հղացքում արտահայտում էր կատեգորիալի՝ հայեցողության մեջ անմիջականորեն տրված լինելու զաղափարը, փոխարինվում է մարդու՝ որպես առանձնահատուկ գոյի կենդանի և փաստական «ներ-կայությանը»: 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 անհա-

⁸⁷ Հմմտ. G. Figal, *Martin Heidegger zur Einführung*, էջ 17:

տական ընկալումը ոչ թե հասկանալուց է սկիզբ առնում, այլ չհասկանալուց⁸⁸։

Բնական է, որ դիրքորոշման այս ճշգրտման արդյունքում Հայդեգերի տեսադաշտում նորից հայտնվում է Վիլհելմ Դիլթայը։ Մենք հիշում ենք, որ երիտասարդ բներևութաբանի հիացմունքը դիլթայյան փիլիսոփայությանը վերաբերում էր «հետազոտության նոր բնագավառի հայտնագործությանը»՝ ոչ մեթոդին։ Եվ այնուամենայնիվ, որքան ավելի է Հայդեգերը հեռանում բներևութաբանության հուսեռյան 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 հետաքրքրում 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 *Ես-ի՝ ինքն իրեն հարաբերված լինելու* կիրկեգորյան գաղափարին։

Ընդունելով, որ անձնավորության ինքնահասկացումը կարող է իրականացվել միայն *գարտուղի ծանապարհով*՝ որպես ոչ թափանցիկ պատմական ավանդության անհատական յուրացում, Հայդեգերն ընդհուպ մոտենում է սեփական փիլիսոփայական հղացքի ձևավորմանը, որի բարդ հյուսվածքում առանձնահատուկ տեղ էր հատկացված ինչպես Ա. Կիրկեգորից և Վ. Դիլթայից, այնպես էլ Է. Հուսեռլից քաղված լայտնոտիվների անկրկնելի համադրությանը⁸⁹։

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

⁸⁸ Շլայերմախերն այդ կապակցությամբ ասում է. «(Մեկնության) արվեստի աղբատիկ 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»։ F. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik* (Hgg. v. M. Frank), Ffm., 1977, S. 92 (հմմտ. սույն գրքի էջ 74 հետ)։

⁸⁹ 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 ոչ Դիլթային, ոչ Հուսեռլին, կարողացել էր «կամուրջ գցել Հեգելի ոգու բներևութաբանության և Հուսեռլի տրանսցենդենտալ սուբյեկտիվության բներևութաբանության միջև»։ St u H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, էջ 240։

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:

Հուսեռյան բներևութաբանությունը ենթադրում էր նաև, որ կատեգորիալ հայեցողությունը հնարավոր չէ իրականացնել գիտակցության «բնական դիրքորոշման» պայմաններում՝ տրանսցենդենտալ մոտեցումը պետք է ազատագրվեր տարածաժամանակային պատկերացումների կապանքներից: Հայդեգերի մոտ «բնական դիրքորոշումը», 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* ավանդությանը⁹⁰, 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 էս»-ն է, բայց և գիտենք, որ արթունության, սթափության, նաև *հսկելու* զաղափարը քրիստոնեության մեջ լայն տարածում է ունեցել և որպես այդպիսին ավանդական է⁹¹: Հայդեգերը պահպանում է այդ կոննոտացիաները, բայց դրա հետ մեկտեղ «արթունությանը» այնպիսի զուտ փիլիսոփայական բովանդակություն է վերագրում, որը հնարավոր է դարձնում այդ եզրի *խստիվ*՝ համարյա *ինստրումենտալ* գործառույթը երկու տարբեր հեռանկարներից՝ դրսից և ներսից:

⁹⁰ Հայդեգերն օգտագործում է *բռնված*՝ befangen բառը:

⁹¹ 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 հետութեան նորին *հսկողի*...» տողով (զլ. 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 պետք է լինի, ասված է: Ներկա պետք է լինի մեկը*» հայտնի բանաձևումը արժանի է հատուկ ուշադրության, քանի որ բնագիրը (Einer muss da sein) բառացիորեն վերարտադրում է հայդեգերյան հղացքի կենտրոնական եզրը՝ *Dasein*:

Դրսից արթունությունը հարաբերված է *ավանդության հասկացմանը*: Այդ հարաբերությունը չի կարող նկարագրվել «անմիջական հայեցողությամ», «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 իսպառ ժխտելու, այլ *ավանդության ակունքին հասնելու, նրա սկզբնական կորիզը հետագա շերտավորումներից զտելու* նպատակով՝ հարցադրում, որում մեկ անգամ ևս ի հայտ է գալիս մտածողի վստահությունը «նախասկզբնականի» (Anfängliche) *իսկության* նկատմամբ, նրա ձգտումը «դեպի իրերն ինքնին»:

Ավանդության այդպիսի՝ *ակունքն ի բաց դնող* քննադատությունը, 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 ներկայությունը 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 Հայդեգերը⁹²: Եվ դա զարմանալի չէ, քանի որ ներկայի նկատմամբ *արթուն* վերաբերմունքը «միայն իր», «սեփական» հնարավորություններից ելնող *փաստականության* բնական զործառույթն է:

⁹² M. Heidegger, “Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)”, in: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geisteswissenschaften*, B. 6, S. 239.

Այսպիսով՝ ավանդության հասկացումը տեղի է ունենում անցյալի և ներկայի միջև գտնվող այն լարման 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 զարնում *անձնավորության ինքնահասկացման և ավանդության հասկացման* անբակտելի կապը: Առաջինն, ինչպես տեսանք, հնարավոր չէ առանց պատմականորեն ժառանգված ավանդության վերարժարծանան: Երկրորդը՝ *ավանդության նախասկզբնական իմաստի մասին հարցադրումը*, անհնար է, եթե չի դիտվում *հարց տվողի փաստական հնարավորությունների այսօրվա հեռանկարից*: Դա նշանակում է, որ «արթունության» հայդեգերյան պահանջը Յուսեռլի «Էպոքեն» փոխարինելու կոչված մեթոդաբանական հնար չէ, որի օգնությամբ հնարավոր լիներ մեկընդմիշտ պարզել ավանդության ամաղարտ *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 կերպը*, ըստ Չայդեգերի, *արթուն լինելն է: Իսկական գոյության* այլընտրանքը *ոչ իսկական*, այսինքն՝ *ոչ արթուն*, ավանդապաշտ գոյակերպն է, որը հակված է ավանդության ստանդարտ մեկնության *անհիքնուրույն* 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» հանգամանքով⁹³: 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

⁹³ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 36:

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 վերախմաստավորմանը: Վերջինիս տրամաբանությունն, ինչպես տեսանք, արտահայտվել է հետևյալ քայլերով.

- Ինտենցիոնալ առարկայի կատեգորիալ կազմության վերլուծական նկարագրությունը՝ անալիտիկ դեսկրիպցիան, որ կենտրոնական դեր ունեւր հուսեռլյան ֆենոմենոլոգիայում, Հայդեգերի մոտ փոխարինվել է պատմական ավանդության կազմաբանող հասկացմամբ: Սույնով *բներևութաբանությանը 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 բներևութաբանության յուրահատուկ մեթոդաբանական ուղղվածությանը՝ նրա *ինչպեսին*: Դրա շնորհիվ «իրենք իրենց ցույց տվող ֆենոմենների» քողազերծող հասկացումն իր հիմնական խնդիրը համարող *փաստականության հերմենևտիկական պահպանել է նաև բներևութաբանական 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 բներևութաբանական միջոցներ է պահանջում:

- «Փաստական ներ-կայության» կատեգորիալ կազմությունը մեկ-նաբանվել է որպես *գոյի գոյությունը* բնորոշող ապրիորի: *Փաստակա-նության հերմենևտիկան ստացել է գոյաբանության կարգավիճակ:*

- Փաստականությունը դիտվել է որպես առանձնահատուկ գոյ, որի գոյակերպի ուսումնասիրությունը կարող է ի բաց դնել գոյության ի-մաստն ընդհանրապես: Սույնով *հերմենևտիկական բներևութաբանու-թյունը վերջնականապես հաստատվել է որպես գոյաբանություն*⁹⁴:

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 համընկ-նում են: Այդ սինթետիկ պատկերացման ձևավորմամբ վերջնականա-պես բյուրեղանում է վաղ Հայդեգերի փիլիսոփայական հղացքը:

Առջևում *Գոյությունը և Ժամանակն* էր:

⁹⁴ 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:

ԳԻՐՔ ՃԱՆԱԴԱՐՅԻ

Ամենադժվարը հասկացող մեկնությունն է, որը ելնում է Հայդեգերի մտքի ծավալման վերջից՝ այնպես, որ ընթերցման հետ մեկտեղ պահանջում է գրքի վերառում, այսինքն՝ կերպագիտում, և դրա հետ մեկտեղ՝ ըմբռնում, որ նրա որոշակի <առկա> կերպարն անհրաժեշտություն է:

Վալտեր Բիմել

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 Հայդեգերն, իր դիսերտացիոն թեզի պաշտպանությունից հետո (1916) ոչ մի գիտական աշխատանք չէր հրատարակել՝ նաև Մարբուրգում, որտեղ 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 *Գոյություն 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 նյութը⁹⁵ կարգավորվում և ներկայացվում էր հաստատակամ, առարկություն չվերցնող *սպորդիկտիկ* 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:

⁹⁵ *Գոյություն և ժամանակի* սկզբնավորումն ընդունված է կապել 1923/24 թվականների ծնունդի հետ:

Իհարկե, ճիշտ չէր լինի *Գոյություն և Ժամանակի* շարադրածի 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, որը հասկանալը ոչ միայն *մեկնություն*, այլև *նայել-տեսնել* էր պահանջում: Թվում է, որ այդ երկում Հայդեգերին հաջողվել է մոբիլիզացնել գերմաներենի 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 *Գոյություն 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 նտածողի համադրական հղացքի մեջ ներառմված առանձին բաղադրիչների ոչ լրիվ համատեղելիությամբ պայմանավորված բացերը և ճեղքվածքները, որոնք նախնական փուլում անտեսվել էին՝ հետագայում մշակվելու նպատակով:

Խնդիրներից դժվարագույնը, իհարկե, գլխապտույտ անցումն էր, որ Հայդեգերը նախատեսում էր կատարել բներևութաբանական հետազոտության *նմուշ-գոյից՝ ներ-կայությունից* դեպի *գոյությունն ինքնին*: Նշված ձեռնարկի հաջողությունից էր կախված ողջ երկի գնահատականը՝ արդյո՞ք *Գոյություն և Ժամանակը* «գոյության», թե՞ «գոյության հարցը լուծել չկարողանալու» պատմություն է: Այդ խճճված խնդրի մեջ

խորանուխ լինելու համար անհրաժեշտ է շարժվել երկու ուղղությամբ՝ 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»:

Գյունտեր Ֆիգալ

«Մարտին Հայդեգերի ընկերության» ներկայիս 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 հետանուտ լինելն է⁹⁶: Մյուս կողմից, սակայն, մեջբերված տողերում զգացվում է «գոյության» թեման որպես հայդեգերյան մտքի համար համեմատաբար օտար տարր դիտարկելու վերջին տասնամյակներում առաջ եկած միտումը⁹⁷: Այն կապված է Հայդեգերի վաղ ֆրայբուրգյան դասախոսությունների հետմահու հրապարակման հետ: Դրանց մեջ գոյության խնդիրն արծարծված է միայն մարդկային գոյության առունով և ոչ որպես հարց գոյության մասին ընդհանրապես: Օտտո Պրոգելերն 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 համար⁹⁸: Հայդեգերը հետագայում⁹⁹ իբր ձգտել է ինքն իրեն ոճավորել որպես «գոյության մտածող», որի ուշադրության կենտրոնում սկզբից ի վեր գոյության իմաստավորման խնդիրն է եղել:

⁹⁶ G. Figal, *Op. cit.*, S. 8.

⁹⁷ Վերջինիս մասին խոսում է Ժ. Գրոնդենն իր վերը մեջբերված հոդվածում: Տե՛ս Ջ. Գրոնդեն, «Герменевтика фактичности как онтологическая деструкция и критика идеологии», в кн.: *Исследования по феноменологии и философской герменевтике*, Минск, ЕГУ, 2001, էջ 53:

⁹⁸ O. Pöggeler, «Heideggers Begegnung mit Dilthey», in: *Dilthey-Jahrbuch*, 4 (1986/87), S. 124. Մանրամասն տե՛ս Ջ. Գրոնդեն, նույն տեղում:

⁹⁹ Մասնավորապես, *Իմ ճանապարհը դեպի բերնախոսություն* վերը մեջբերված ինքնակենսագրական խոսացման մեջ:

Ինձ, այնուամենայնիվ, գերադասելի է թվում այն տեսակետը, որը չժխտելով ինքնառճավորման հնարավոր հակումը Հայդեգերի մոտ¹⁰⁰, շեշտում է «գոյության հարցի» օրգանական կապը մտածողի մյուս հիմնարար հարցադրումների, այդ թվում՝ բներևութաբանական մեթոդի հետ: Այդ կապի անբակտեխությունը և, միևնույն ժամանակ, ներքին հակասականությունն առավել ցայտուն է երևում մեզ հետաքրքրող *Գոյություն և ժամանակ* տրակտատում, որի տրամաբանությանը մենք կհետևենք ստորև:

Գոյություն և ժամանակի մուտքի հատվածում Հայդեգերի արած հիերատիկ հայտարարությունն այն մասին, թե «գոյության իմաստի մասին հարցը մոռացության է մատնված», մենք արդեն ծանոթ ենք: Հարցի վերարծարծման անհրաժեշտությունը հիմնավորելու համար Հայդեգերը 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*¹⁰¹

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

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 տրամաբանության միջոցներով, չի վերացնում նրա իմաստի մասին հարցը դնելու անհրաժեշտությունը:

¹⁰⁰ «Իսկ ո՞ր փիլիսոփային կամ նույնիսկ ո՞ր մարդուն այն հատուկ չէ», տե՛ս Ջ. Գրոս-Դեն, նույն տեղում:

¹⁰¹ Շարադրվում է ըստ՝ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, էջ 3-4:

3. Շեշտվում է, որ գոյությունը «ինքնին հասկանալի» հասկացություն է: Չէ՞ որ յուրաքանչյուր ոք հասկանում է «երկինքը կապույտ է», «ես գոհ եմ» և նման կարգի 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»¹⁰² 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 ամուսնների 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*¹⁰³

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», որոնք հետագայում ճշգրտելու կարիք է առաջանում: Գիտության մակարդակը որոշվում է նրանով, թե որքանով են նրա հիմնարար հասկացությունները *ունակ* դիմակայել ճգնաժամի: Հայտնի է, որ բոլորից ուժեղ և խիստ թվացող գիտությունները՝ մաթեմատիկան և ֆիզիկան, հիմնադրույթների ճգնաժամ են ապրել, հիշեցնում է Հայդեգերը¹⁰⁴: Դժվա-

¹⁰² Այստեղ բառախաղ կա. Կանտի «die geheimen Urteile der gemeinen Vernunft» արտահայտությունը կարելի է հասկանալ նաև որպես «տափալ բանականության գաղտնի դատավճիռներ»՝ իմաստ, որ սրում է Հայդեգերի ասելիքը:

¹⁰³ Ըստ՝ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, էջ 9-11:

¹⁰⁴ Մաթեմատիկայի և ֆիզիկայի հիմնադրույթների ճգնաժամի այս հիշատակումն ուշագրավ է մտածողի *ինքնադիրքավորման* առումով՝ սրանով Հայդեգերը հայտնվում է իր ժամանակակից «արթունների» այն խմբի նշանի տակ, որի մեջ էին Ռասելը և Ուայթ-

րությունների առջև են կանգնած նաև կենսաբանությունը, պատմական ոգու մասին գիտությունները և ուրիշները: Գիտությունների հիմնարար հասկացությունների վերահիմաստավորումը 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 կուլյր և իր սեփական մտադրությունները մինչև վերջ չգիտակցող, եթե այն նախապես չի պարզել գոյության իմաստի մասին հարցը:

Գ. *Գոյության հարցի գոյական առաջնայնությունը*¹⁰⁵

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 կլինեն. «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 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*:

հեղը (Principia Mathematica, 1910-13), Ա. Այնշտայնը (հարաբերականության երկու տեսությունները՝ 1905 և 1915) և այլք: Թեպետ նա, ինչպես կտեսնենք ստորև, «գոյության մասին հարցում անողի» իր դիրքն արտոնյալ է համարում հատուկ գիտությունների ներկայացուցիչների համեմատ:

¹⁰⁵ Ըստ՝ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, էջ 11-15:

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 է 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, որը 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 վերաբերում 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 արտակա-

յության արտակայությունականության 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 վերաբերում է: Յետևաբար, գոյության հարցը ոչինչ այլ բան չէ, քան բուն ներ-կայությանը պատկանող էական գոյամիտումի՝ նախագոյաբանական գոյահասկացման արմատականացումը:

«Լինել» հայերեն

Գոյություն և ժամանակի ներածական հատվածի վերը մատուցված սեղմագրությունը, մանավանդ դրա գրեթե բառացի թարգմանության վերածած վերջին մասը, աչքի չեն ընկնում պարզությամբ և կարող են անպատրաստ ընթերցողի մոտ տպավորություն ստեղծել, որ Յայդեգերին 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: Յետևաբար, *Գոյություն 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 յուրահատկություններին:

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՝ դրանցից ածանցված բառերը, ինչպես նաև «ontisch» և «ontologisch» ածականները: Բոլոր այդ եզրերի հայերեն տարբերակներն արդեն օգտագործվել են նախորդ շարադրանքի ընթացքում:

Հայդեգերյան հղացքի ելակետային եզրը «Sein»-ն է¹⁰⁶, որ մեզ մոտ քարզմանված 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 տօ՛ն-ը և օնսի՛ս-ն, ens-ը և substantia-ն¹⁰⁷:

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 քարզմանությունը որպես «գոյ» նպաստում է «գոյություն» - «գոյ» հասկացության զույգի ստեղծմանը, պահպանելով հայդեգերյան «Sein» – «Seiendes» երկանդամ կոնստրուկտի նույնարմատ կառուցվածքը և նրա իրական բովանդակությունը: Այն մաս լիովին համապատասխանում է «օնսի՛ս» - «տօ՛ն» զույգին հունարենում՝ լեզու, որ Հայդեգերը, գերմաներենի հետ մեկտեղ, «ամենահզորը և ամենահզվորն» էր համարում¹⁰⁸:

¹⁰⁶ Կարդալ «զա՛յն»:

¹⁰⁷ Տե՛ս *Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի*, հ. 1, Եր. համալս. հրատ., Եր., 1979, էջ 569:

¹⁰⁸ M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, S. 43. Ռուսերենում «Sein – Seiendes» իմաստային զույգը սովորաբար վերարտադրում են «бытие» - «сущее» երկանդամի միջոցով:

Մեկ այլ դժվարություն կապված է «Sein» բառի բայական ձևի օգտագործման հետ: Գերմաներենում նրա գրությունը որպես *գոյական*¹⁰⁹ «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 Չայդեգերի խոսքը սովորաբար ոչ թե այս կամ այն գոյի *փաստացի առկայությանն* է վերաբերում, այլ *գոյություն ունենալուն որպես վիճակ*¹¹⁰ «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 խոստելի է «գոյել» հնացած բառի կիրառությունը: Չայդեգերի 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՞ «լինե՞լը», բանավեճն ինքնաբերաբար ավելորդ է դառնում:

Այն, որ հայերենում «գոյությունը» և «լինելը» տարբեր արմատներից են սերում, հասկացման անհաղթահարելի դժվարություններ չի ստեղծում: Չայդեգերն այստեղ էլ բացառություն չէ: Երեսնականներին ստեղծված իր հռչակավոր երկում՝ *Մետաֆիզիկայի ներուծության* մեջ, Չայդեգերը նշել է, որ «գոյություն» եզրում երեք տարբեր բառարմատների նշանակություն է միախառնված՝ *ապրելը, գոյանալը, տնելը*¹⁰⁹: Սրանցից առաջինը հայերենում մեզ հայտնի է որպես «կեցություն»¹¹⁰,

¹⁰⁹ M. Heidegger, նույն տեղում, S. 55.

¹¹⁰ Չայ նոր փիլիսոփայության մեջ *գոյություն* հետ կապված իմաստային կոնպլեքսը հաճախ է արտահայտվում «կեցություն» եզրի միջոցով: Այդ ավանդույթն ըստ երևույթին կապված է *Կապիտալի* հայերեն թարգմանության հետ (1933 թ.): Վերջինիս հեղինակը՝ Թադևոս Ավդալբեգյանը, մարքայան 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 բնագրի մակարդակով՝ հարցն այն մասին, թե արդյո՞ք Աստված գոյություն ունի, բնական է, բայց ոչ ոք չի կարող հարցնել՝ կեցու-

երկրորդը՝ «լինելություն»¹¹¹, երրորդը՝ «կայություն» կամ «կայուն»¹¹²: 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», բառին¹¹³: «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 «կայություն»-ի հիմքի վրա ձևավորվող մի քանի անհրաժեշտ եզրերի, որոնց կծանոթանանք ստորև:

Լինելու միայն մարդուն հատուկ կերպը Հայդեգերն անվանել է «Dasein»: *Բառն անթարգմանելի է*: Անգլալեզու 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

թյուն ունի՝ արդյոք Աստված, չմեղանջելով հայերենի դեմ: Ըստ *Հայկազյան բառարանի* կեցությունը վերաբերում է բացառապես «կյանքին» (տե՛ս հ. 1, էջ 1093):

¹¹¹ «Լինելություն»՝ լինելն, եղանիլն, ստեղծումն, արարչություն... ծնունդ, ծագումն: Հմպտ.՝ «ἐνεστέ, Creatio, Genesis, generatio», նույն տեղում, էջ 887: Ածառյանը «լինելը» կապում է հնդեվրոպական «bho» արմատի հետ, որից ծագում են նաև «բուն», «բնություն» բառերը՝ Հր. Ածառյան, *Հայերեն արմատական բառարան*, Եր. համալս. հրատ., Եր., 1926, հ. 1, էջ 576: Նույն պատկերացումը գտնում ենք Հայդեգերի մոտ, որը «bhin», «bheu» արմատներն առնչում է հունարեն φῦσις բառի հետ և, որպես «բնություն», նաև «ած», համարում է «գոյության» երեք իմաստաստեղծ բաղադրիչներից մեկը:

¹¹² «Կայութիւն, կամ կայուն»՝ կալն, կայանալն, կայուն գոլն, դադարումն: Հմպտ.՝ Στάσις, τό στάσιμος, Statio, constantia», Տե՛ս *Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի*, հ. 1, էջ 1046:

¹¹³ 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 լինելը* (M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, S. 55), այնպես էլ Հր. Ածառյանը, որը նույն արմատից է մակաբերում գերմաներեն «war» (էի), «gewesen» (եղած) և անգլերեն «was» (էր, կար) բառերը (Հ. Ածառյան, նույն, էջ 576):

humaine»՝ «մարդկային իրականություն» (Սարտր): Ռուսները կիրառում են «присутствие» և «тут-бытие» տերմինները:

Դայերենում «Dasein»-ի համար «ներ-կայություն» բառի ընտրությունը ես փորձել եմ հիմնավորել սույն ուսումնասիրության առաջին բաժնում¹¹⁴: *Ներկա գոյության* գործառույթն այստեղ կենտրոնական է: Որևէ գոյ՝ քարը, փայտը, կենդանին և նույնիսկ փոքրիկ երեխան, կարող է լինել *առկա*, 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 «ա՛յ» բառերին՝ «ահա՛ սա» կամ «ա՛յ սա» արտահայտություններում: Այդ ձևով ներկա «ահա՛-գոյությունը» ավտերմատիվի կարիք չունի, այնինչ «աստ-գոյության» մասին լսելիս մարդ ինքնաբերաբար նաև «անդ-գոյությունն» է պատկերացնում: Այս առումով մեր «աստ»-ը նման է Ռիլկեի «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)¹¹⁵: 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 էա-

¹¹⁴ Տե՛ս «Ձրույց Կիրկեգորի հետ. փաստականության ներ-կայությունը» հատվածը, էջ 169-175:

¹¹⁵ 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 (հմտ. «Կիրակոսը հեսա» և «հեսա կգամ»): Ցավոք, այս ձևերն իրենց ոչ գրական լինելու պատճառով չեն կարող հիմք ծառայել փիլիսոփայական եզրաստեղծման համար:

կան հանգամանք. «Dasein»-ը «զուտ հոգեբանական» կամ, առավել ևս, «հոգևոր» ֆենոմենն չէ, այն կոչված է արտահայտելու մարդուս 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 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 «զբաղված» է, այլ որովհետև «Existenz»-ը՝ որպես *ներ-կայության գոյության յուրահատուկ 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» ունակությունը¹¹⁶: Մեկ այլ տեղում («Նամակ հունամիզմի 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. ինչո՞ւ չէր կարելի «Existenz»-ն ընդհանրապես թողնել առանց թարգմանության, սահմանափակվելով հայատառ «էքզիստենց» կազմավորումով: Չէ՞ որ բառը սերում է լատիներենից՝ ո՛չ գերմաներենից, իսկ «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» պատոհմյան ըմբռնման հետ: Չեշտ է, սակայն, համոզվել, որ այդ լուծումն անիրագործելի

¹¹⁶ «Nicht-sein heißt demnach: aus solcher sich ent-standenen Ständigkeit her-austreten» - M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, S. 49.

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՝ ռուսերենում դեռ կարելի է «existieren», «exist» կամ «exister» բայերի օրինակով ներմուծել արհեստական «экзистировать» բառը, բայց հայերենում «էքզիստելը» պարզապես անբույլատրելի է: Մյուս կողմից սակայն «գոյություն ունենալն» 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»¹¹⁷: Սա արտաբերված 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 ներկայության *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-կա-*

¹¹⁷ Օրինակը վերցված է «Ի՞նչ է մենաֆիզիկան» դասախոսության «Ներածություն»-ից, տե՛ս M. Heidegger, “Einleitung zur: “Was ist Metaphysik?”, in: *Martin Heideggers Gesamtausgabe*, B. 9, Wegmarken, Klostermann, Ffm., 1976, էջ 374-375:

յության արտակայութենական անալիտիկան՝ *existenziale Analytik des Daseins*: Դրա արդյունքը՝ *հիմնարար գոյաբանությունը*, Հայդեգերն անվանում է *Fundamentalontologie*:

Ուշադիր ընթերցողը կնկատի, որ սույն հատվածում մատուցված լեզվափոխոսության (մանավանդ ստուգաբանական) նյութը փոքրինչ ավելին է, քան ուղղակիորեն անհրաժեշտ է *գոյության խնդրին* նվիրված նախորդ դրվագին մեկ անգամ ևս անդրադառնալու և այն հայերենի ներուճակ հնարավորությունների լույսի տակ վերաիմաստավորելու համար: Մնացյալը ստեղծում է առաջընթաց «նախահասկացման» այն բնական ֆոնը, որի կարիքը դեռ զգալու ենք ապագա քայլերի ընթացքում:

Զեռնարկը

«Գոյություն և ժամանակ»-ը ծախսորդություն էր:

Ս. Հայդեգեր

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 զլուխը: Ողջ ձեռնարկը ներկայացնող և հիմնավորող այդ մասի շնորհիվ այսօր հնարավոր է գնահատել հայդեգերյան պրոյեկտի ներքին տրամաբանությունն իր ամբողջության մեջ: Մենք կանդրադառնանք այդ ձեռնարկի ընդհանուր ուրվագծին, տեսնելու համար, թե ի՞նչ միջոցներով էր Հայդեգերը նախատեսում մոտենալ իր կենտրոնական խնդրի՝ *գոյության մասին հարցի* համապարփակ լուծմանը:

Գոյություն և ժամանակի § 8-ում ներկայացված ուրվագիծը ցույց է տալիս նախատեսված հետազոտության երկու հիմնական բաժինները և դրանց ներքին տրոհումը հետևյալ տեսքով.

1. Ներ-կայության մեկնաբանությունը ժամանակայնության վրա և ժամանակի բացորոշումը 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 պորբլեմատիկայի ուղենիշ թելի հիման վրա:

1. Կանտի ուսմունքը սխեմատիզմի և ժամանակի մասին՝ որպես տեմպորալության պորբլեմատիկայի նախաստիճան:

2. Դեկարտի «*cogito sum*»-ի գոյաբանական հիմքը և միջնադարյան գոյաբանության ներառումը «*res cogitans*»-ի պորբլեմատիկայի 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 անմիջականորեն առնչված և այդ առումով գերակայություն ունեցող *մնուշ-գոյ*, մյուսից՝ անդրադառնալով գոյությունը *փիլիսոփայորեն իմաստավորող ավանդույթին*, այսինքն՝ վերլուծելով գոյաբանության պատմության կազմորոշ փուլերը:

Ինչո՞ւ 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 ի-դեալական՝ տեսականորեն նվաճված պատկերացումը, այլ մարդու՝ որպես արտակայող գոյի կենսակերպն իր անմիջական տրվածության մեջ¹¹⁸: Ավանդությունը չի հասկացվում *ընդհանրապես*, այն հասկացվում է *փաստական ներ-կայության* կողմից: Քանի որ Հայդեգերը զո-

¹¹⁸ Հմմտ. W. Biemel, *Martin Heidegger*, էջ 40:

յության 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 այդ հարցում անողը*: Այդ հարցն իր հերթին աղերսված է դեպի փնտրելու «իմչպե՞ս»-ը: Պատմական ավանդության 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 վերաբերող փիլիսոփայական ավանդության քննության համար անհրաժեշտ *նախնական գոյահասկացումը* Հայդեգերը ցանկանում էր շահել մեզ ամմիջականորեն հասու *առօրյա ներ-կայության* արտակայական կառուցվածքից: Նա հիշեցնում է, որ ներ-կայությանը *գոյորեն* հատուկ գոյահասկացումը կարող է ակնհայտ չլինել՝ «ամենամոտը միևնույն ժամանակ ամենահեռուն է»¹¹⁹: Գոյականի վերածումը *գոյաբանական* գիտելիքի տեղի չի ունենում ինքնաբերաբար: Այդ փոխակերպմանն է ծառայում «ներ-կայության հիմնարար անալիտիկան», որում իրականացվում է *արտակայական* նախահասկացման *արտակայութենական* բացդրողումը¹²⁰:

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 եռմասս* է: Սկզբի նախապատրաստող հատվածներում Հայդեգերը ցանկանում էր վերհանել *ժամանակայնությունը* որպես մարդկային գոյության հիմնական ֆենոմեն, ցույց տալ, որ հենց նրանով է պայմանավորված

¹¹⁹ Տե՛ս M. Heidegger, *Sein und Zeit*, էջ 15:

¹²⁰ Նույն տեղում, էջ 16:

ներ-կայության *ինքն-իր-սահմաններից-դուրս-զալու* հանգամանքը, նրա արտակայող, *էք-ստատիկ* 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 հետ 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 (*Ջուտ բանականության քննադատության* սխեմատիզմին նվիրված գլխի) և ժամանակի վերաբերյալ *արիստոտելյան* ուսմունքի մասին: *Դեկարտն* 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 *Գոյություն և ժամանակի* հրապարակման պահին նույնպես գրված չէին:

Արդյոք կառուցվածքային անավարտությունը, թե՞ բովանդակային դժվարություններն էին պատճառը, որ Հայդեգերը Կոմերելին գրած իր նամակում *Գոյություն և ժամանակը* անվանել է *ձախորդություն*

(Verunglückung)¹²¹: Այս խրթին հարցին մոտենալու համար նախ անհրաժեշտ է անդրադառնալ տրակտատի տեքստին այնպես, ինչպես այն գրվել է:

Ստորև մենք քննության կառնենք *Գոյություն 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 ամօրյա ներ-կայության հիմնակազմությունը, առայժմ ձեռնպահ մնալով «նրա իմաստի մեկնաբանությունից»¹²², իսկ ապա՝ առաջին փուլում ստացված «նախապատրաստող անալիտիկան» վերարժարծել է «ավելի բարձր և սեփական գոյաբանական բազայի հիման վրա»¹²³: Հաջորդող մի քանի դրվագներում ձեռնարկված ներկայացումն ավելի հակիրճ կլինի, բայց նրանում նույնպես նկատելի կլինեն հերմենևտիկական կրկնության տարրեր. չէ՞ որ գրքում իրենց ավարտում բանաձևումն են ստացել հայդեգերյան մտքի շատ ֆիզուրներ, 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 «եությունը» նրա լինելու մեջ է, այսինքն՝ ներ-կայության «եությունը» 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 արտահայտում է ոչ թե այդ գոյի «ինչ»-ը, այլ նրա գոյությունը:

2. Գոյությունը, որը «այդ գոյի բանն է», *միշտ իմն է*¹²⁴: Ներ-կայությունը երբեք չի կարող արձանագրվել որպես «առկա գոյերի» դասին

¹²¹ Տե՛ս G. Figal, *Martin Heidegger zur Einführung*, էջ 48:

¹²² M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 17.

¹²³ Նույն տեղում:

¹²⁴ «Միշտ իմն»՝ «jemeiniges», արտահայտությունը Հայդեգերի ստեղծած հերթական նեոլոգիզմն է. կարևորն այստեղ «je» մասնիկն է, որ նշանակում է «յուրաքանչյուր ան-

պատկանող զոյ: 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 ներառի՝ «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 մա ինչ-որ կերպ հասկանում է:

Ներ-կայության գոյական բնորոշումները կարող են բացորոշվել և հասկացվել, նրա յուրահատուկ *գոյակազմությունից* ելնելով: Վերջինս Յայդեգերն 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՝ *կատեգորիաներից*: Էքզիստենցիալների բաղադրական գրությունը ցույց է տալիս դրանցով կազմվող իմաստային կորիզի անտարբալուծելիությունը: Քննվող դեպքում դա նշանակում է, որ «աշխարհում-լինելը» *միասնական* ֆենոմեն է, որն անտարանջատելի է առանձին բաղկացուցիչների, օրինակ՝ առանձին վերցրած «աշխարհի» և առանձին վերցրած «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 վերաբերող 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, Յայդեգերը *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 գոյու-

գամ», «ամեն անգամ, երբ...», այսինքն՝ «միշտ իմն է» բառակապակցությունը պետք է հասկացվի ոչ այնքան *անընդհատության*, որքան *ներ-կայությունների գոյության բոլոր դեպքերին վերաբերելու* իմաստով:

թյան 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, նախածեռնել, գլուխ բերել, տեղեկանալ, հարցում անել, դիտարկել, լեզու գտնել, պայմանավորել... Մեջը-լինելու բոլոր այս ձևերը միավորված են «հոգածության» պատկերի մեջ, որն ունի նաև բացասական մոդուսներ՝ անհոգ լինել, հրաժարվել, մատների արանքով նայել և այլն:

«Հոգածությունն» այստեղ օգտագործվում է որոշակի *անհանգստության* իմաստով, ինչպես օրինակ կարելի է ասել «ես մտահոգ եմ, որ ձեռնարկս գլուխ չի գա»¹²⁵: Բայց դա չի նշանակում, զգուշացնում է մտածողը, որ մարդն այդպիսով դիտարկվում է որպես «տնտես» և «պրակտիկ» արարած: Այդ եզրն ընտրվել է ներ-կայության գոյակագմության *գոյական* նկարագրության համար այնքանով, որքանով *գոյաբանական* մակարդակում նախատեսված է ներ-կայության հարաբերությունն իր սեփական գոյությանը քննել որպես «հոգս»:

Ներ-կայության հոգածող գոյությունն իր մերձակայքում հանդիպում է իրերին, որոնց մասին ընդունված է ասել, որ դրանք «արժեք ունեն»։ Բայց այդ բնորոշումը գոյաբանական վերլուծության համար պիտանի չէ: Հայդեգերն առաջարկում է հոգածության 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» (գրեմական

¹²⁵ 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:

պիտույք): Որպես «գործելու», «երթնեկելու», «խաղալու» կամ «գրելու» համար օգտագործվող «բան»՝ «-zeug»-ը հայերենում կարող էր փոխանցվել «-ելիք» կամ «-ալիք»՝ «գործելիք», «բշելիք», «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 «am-zu» դարձվածքը:

Հետագա շարադրման ժամանակ օգտակար է հաշվի առնել, որ հայերեն «գործիք» թարգմանությունն այնուամենայնիվ կատարյալ չէ, քանի որ հայերենում լռելյայն 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 «ծեռնհաս իր» կարող է հանդես գալ որպես գործիք, օգտագործվել որպես միջոց՝ ինչ-որ կարիք այս կամ այն ձևով հոգալու համար¹²⁶:

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՝ *ծեռնհաս 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:

¹²⁶ Որևէ իրի *օգտագործելի լինելու* այս գործառնությունն 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 (տե՛ս Ստ. Մալխասեանց, *Հայերեն բացատրական բառարան*, հ. 3, Հայկ. ՍՍՌ պետ. հրատ. Եր., 1944, էջ 56), որի շնորհիվ բավական հաջող է արտացոլում «Zeug»-ի իմաստը: Ուշագրավ է նաև «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 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:

Վերոշարադրյալը Հայդեգերին հիմք է տալիս եզրակացնելու, որ «գործիքի»՝ որպես միջոցի կառուցվածքում միշտ տեղի ունի «ինչ-որ բանի *հղում* ինչ-որ բանի»¹²⁷: 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 նշանալի, հետևաբար և լեզվական գործունեության գոյաբանական հիմքերի մասին: Դրա համար նտածողն 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 բներևությանի 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 ներկայությանը որոշակի «կողմնորոշում» են տալիս: Նշանների իմաստն ու նշանակությունը, այսպիսով, մակաբերվում են մարդկային գործունեության համատեքստից:

Ներկայության՝ որպես հոգսի կառուցվածքը ապահովում է նրա ինտենցիոնալության այնպիսի կերպ, որը հանդես է գալիս նաև որպես նշանակության հասկացման անհրաժեշտ և բավարար պայման¹²⁸: Դրա համար Հայդեգերն առանձին հետաքրքրություն չի ցուցաբերում այն նշանների նկատմամբ, որոնց նշանակությունը հաստատված է պայմանական միջոցներով¹²⁹: Այդպիսով Հայդեգերը հանգում է նաև

¹²⁷ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 68.

¹²⁸ C. Lafont, *Sprache und Welterschließung. Zur linguistischen Wende der Hermeneutik Heideggers*, Suhrkamp, Ffm, 1994, S. 70: Մեջբերվում է ըստ՝ U. Tietz, *Sprache und Verstehen in analytischer und hermeneutischer Sicht*, Berlin: Akad. Verl., 1995, էջ 14:

¹²⁹ Հմմտ. U. Tietz, նշված աշխատություն, նույն տեղում:

լեզվի էության վերամեկնաբանությանը: Լեզվի հետ կապված կենտրոնական խնդիրն այլևս «տրամաբանական-ծագունմանական հարցը չէ ասույթի մասին», այլ «էքզիստենցիալ-գոյաբանական հարցը գոյության իմաստի մասին»¹³⁰: Բնական է, ուրեմն, որ ելակետայինը մտածողի համար ոչ թե «նշանային համակարգն» է՝ լեզուն, այլ նրա հիմքում ընկած գործունեությունը՝ խոսքը¹³¹: Վերջինս *տրամակայության* (Be-findlichkeit¹³²) և *հասկացման* հետ մեկտեղ ներկայանում է որպես ներկայության հիմնարար էքզիստենցիալներից մեկը: Լեզուն հանդես է գալիս որպես *խոսքի արտաբերվածություն*:

Խոսքը կազմողոչ է ոչ միայն *լեզվի*, այլև ներկայության *արտակայության* համար ընդհանրապես: Այն ապահովում է ներկայության *բացվածությունը*, քանի որ ապահովում է ներկայության տրամակայության մասին *տեղեկության* փոխանցումն այլ ներկայությունների: Դրանով ներկայությունը հնարավորություն է ստանում *կիսվելու* այլոց հետ իր տրամակայությամբ ու հասկացմամբ և ապահովում է ուրիշների հետ իր *համագոյությունը*:

Քոլորդ

Այս կարևորագույն կետում Չայդեգերը հատկանշական երկվություն է ցուցաբերում: Մի կողմից, խոսքը դիտարկելով որպես ներկայության արտակայության *բացում*, մտածողը շարունակում է անձնավորության ինտենցիոնալության մասին իր ելակետային գաղափարի հետևողական ծավալումը: Ներկայության բացությունն արտահայտվում է ուրիշների հետ նրա համագոյության մեջ: Այդ թեգով Չայդեգերը հաղթահարում է Գուստեռլի *մենախոսական ինքնագիտակցության* արգելափակոցը և հիմք դնում *ինտերսուբյեկտիվության* խնդրի հուսեռյան մեկնաբանության արմատական վերաիմաստավորման համար¹³³: Մյուս կողմից, սակայն, Չայդեգերը նորից հեռանում է համագոյ ներկայությունների հաղորդակցության խնդրից, երբ մանրամասնում է «ուրիշների» մասին իր պատկերացումը, բնորոշելով «ուրիշներին» որպես «բոլորը»՝ «Man»:

¹³⁰ Նույն տեղում, էջ 20:

¹³¹ «Լեզվի էքզիստենցիալ-գոյաբանական հիմքը խոսքն է» (*Sein und Zeit*, S. 160):

¹³² Այս գոյաբանական եզրին գոյական մակարդակում համապատասխանում է բոլորին քաջ հայտնի «տրամադրությունը» (Stimmung):

¹³³ Տե՛ս Tietz, մեջբերված աշխատություն, էջ 22:

«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 ու-ով գրված Mann-ը մարդ է նշանակում, անդեմության արտահայտությունը կատարյալ է դառնում՝ *բոլորն* ասում են, բոլորը կարծում են: *Բոլորի* շրջանակում հաղորդակցման հիմնական ձևը *ասելոսեն է* (Gerede):

Համագոյությունը «բոլորի» հետ ներ-կայության աշխարհում գոյության որոշակի, «անիսկական» կերպ է, որին հատուկ է տարրալուծումն 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 մաս «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» հատկություն¹³⁴:

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* ինքնավստահությունն ու վճռականությունը փոխանցվում են անինքնուրույն 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*:

¹³⁴ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 176.

Ներ-կայության հիմնարար կառուցվածքը

Չոզսի՝ որպես ներ-կայության հիմնարար կառուցվածքի բներևույթը թույլ է տալիս տեսնել, որ այն, ինչ բներևութաբանության մեջ հասու է դառնում ինտենցիոնալության անվան տակ, միայն բներևույթի արտաքին կողմն է ներկայացնում...:

Ս. Չայդեգեր

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 տարրալուծվել նրանում: Այստեղ Չայդեգերը կարևոր տարբերություն է մտցնում «վախի» և «ահի» միջև: Առաջինը վերաբերում է աշխարհամեջ գոյից եկող որևէ որոշակի վտանգի: Երկրորդը մնան 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 *իռելևանտ*: Չենց այս չնչինությունն 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-կայությամբ, 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 վերաբերում այս կամ այն, բարոյապես դրվատելի կամ խոտելի գործողությանը: *Աննաքուր 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 *հոգս (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:

Ջուզահեռը *հոգսի* և բներութաբանությունից մեզ ծանոթ *ինտենցիոնալության* միջև ակնհայտ է՝ երկուսն էլ «ուղղված են դեպի...»: Կարելի է ասել, որ մարդուն ինքն իր սահմաններից դուրս բերող հոգսը ինտենցիոնալության 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 բներութաբանության մեջ հասու է դառնում ինտենցիոնալության անվան տակ, միայն բներևույթի արտաքին կողմն է ներկայացնում»¹³⁶: Գոյաբանական տեսակետից առաջնայինը *հոգսն* է, որը պայմանավորում է ներ-կայության հիմնարար կառուցվածքը:

Հոգսի բացորոշված սահմանումը *Գոյություն և Ժամանակի* առանցքային էքզիստենցիալներից է: Ներ-կայության գոյությունը որպես *հոգս* նշանակում է «*ինքն-իրենից-արդեն-առաջ-լինել-(աշխարհում) որպես գոյություն-(աշխարհամեջ հանդիպակաց գոյի)-մոտ*»¹³⁷:

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 աշխարհ», 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 կերպարի հետ: Այդ մասին է վկայում, մասնավորապես, Հայդեգերի հոլումը Կ. Բուրդախի «Ֆաուստը և հոգսը» հոդվածին, տե՛ս *Sein und Zeit*, էջ 197:

¹³⁶ Հմմտ. սույն հատվածի բնաբանը:

¹³⁷ Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt) als Sein bei (innerweltlich begegnendem Seienden), M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 192.

Ներ-կայությունն աշխարհում միշտ կանգնած է իր առջև բացվող հնարավորություններին դեմ հանդիման: Սրան համապատասխան՝ երկրորդ՝ «իմքն իրենից առաջ ընկնելու» մոդուլը ցույց է տալիս, որ ներ-կայության՝ աշխարհում լինելու կերպը, հնարավորություններից ընտրություն կատարելով, ապագային միտված «ծեռնարկ» իրականացնելն է¹³⁸: Ձեռնարկում ի հայտ է գալիս ներ-կայության գոյահասկացումը:

Ներկայի մոդուլը, իր հերթին, հիշեցնում է աշխարհամեջ իրերի «ծեռնհաս» բնույթի մասին: Մարդու աշխարհը բաղկացած է «չեզոք» առարկաներից՝ դրանք պոտենցիալ գործիքներ են, որ օգտագործվում են «ծեռնարկի» իրականացման ընթացքում:

Ժամանակայնության երեք մոդուլները ոչ միայն հանդես չեն գալիս առանձին-առանձին, այլև չեն գումարվում՝ «ամբողջացնելով ժամանակը»: Ժամանակայնության հիմնարար բնորոշումը «իմքն իրենից դուրս»-ն է: Սրանից ելնելով՝ Հայդեգերն այդ մոդուլներն անվանում է «էքստագներ» (արտակայումներ): Քանի որ ժամանակը գոյ է, հիմք չկա խոսելու նրա *գոյության* մասին՝ *ժամանակը ժամանում է*¹³⁹:

Յուրաքանչյուր էքստագում ժամանակայնությունը ժամանում է ամբողջությամբ,- բացատրում է Հայդեգերը,- դա նշանակում է, որ ժամանակայնության ամեն մի լրիվ ժամանման էքստատիկ միասնության մեջ հիմնավորված է արտակայության (Existenz), փաստականության (Faktizität) և անկումի (Verfallen) կառուցվածքային ամբողջի ամբողջականությունը, այսինքն՝ հոգսի կառուցվածքի միասնությունը:

¹³⁸ «Արկամվածությունը» (Geworfenheit) և «ծեռնարկը» (Entwurf) եզրաբանորեն փոխկապակցված են՝ երկուսի հիմքում էլ ընկած է «werfen»-ը որպես «նետել», «արկանել»: Սրանով է պայմանավորված նաև հայերեն եզրերի ընտրությունը:

¹³⁹ Այս արտահայտությունը բացատրության կարիք ունի: Ժամանակայնության եությունը ներկայացնելու համար Հայդեգերն օգտագործում է «zeitigen» բառը, որն առօրյայում «հասունացնել» է նշանակում, օրինակ՝ զինին պետք է հասունանա (հասնի), և դրա համար ժամանակ է պետք: Ուրեմն, «die Zeitlichkeit 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 հեզոող կրկնակներ են ստեղծվել՝ «խնձորը խնձորում է», «տանձը տանձում»): Ռուսները, ձգտելով չկորցնել «zeitigen»-ի փոխառկայծող իմաստները, երկու տարբեր արտահայտություն են օգտագործում. «время вызревает» և «время временится»: Ելնելով հայերենի հնարավորություններից՝ սեղին է օգտագործել *«ժամանակայնությունը ժամանում է»* արտահայտությունը:

Ժամանումը էքստագների «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»¹⁴⁰:

Եվ այնուամենայնիվ, ապագան Հայդեգերի մոտ որոշակի իմաստային առավելություն է ստանում՝ ժամանակը *ժամանում է ապագայից*: Ապագային ուղղված սահմանային բներևույթը *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 սասցվածքը՝ «Հենց որ մարդ կյանք է մտնում, նա արդեն բավականաչափ ծեր է մեռնելու համար»¹⁴¹, 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 անդրդվելիությունից: Մահվան անխուսափելիության ընդունումն այն գործոնն է, որի շնորհիվ ի

¹⁴⁰ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 350.

¹⁴¹ Նույն տեղում, էջ 245.

հայտ է գալիս ներ-կայության գոյության իմաստը: Մահն *անբողջաց-նում* 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 *խսկական*¹⁴² բուն գոյությունը տարբերվում է *անխսկականից* :

Հետագայում, հնարավոր թյուրիմացություններից խուսափելու համար, Հայդեգերը նորից շեշտել է, որ *Գոյություն և Ժամանակ*ում իրականացված մահվան վերլուծության նպատակը ոչ թե մահվան էությանը վերաբերող մետաֆիզիկական թեզի մշակումն է եղել, այլ «մի որոշակի ուղղությամբ ներ-կայության արմատական ժամանակայնության բացահայտումը»¹⁴³:

«Մի որոշակի ուղղության» հիշատակումը պատահական չէ: Մահը ներ-կայության վերջավորության և ժամանակայնության ամենաակնառու, 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 հաջորդականությունն է, այլ գոյության այն յուրահատուկ կերպը, որ հատուկ է մարդուն:

¹⁴² «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 «սեպուխ» բառին (այստեղից՝ *սեպիականություն*) 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 արտածվում՝ «բնականն» ու «բնիկը» այլ կրճատացիաներ են առաջացնում: Մեր օգտագործած «իսկականը» գերադասել է 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 խնում ենք չստուգված օղին և բավարարված արծանագրում՝ «Ի նքն է»: Նույն տրամաբանությամբ՝ *իսկական գոյությունը* «ի նքն է»: Մնում է հիշել, որ գերմաներենում «*eigentlich*»-ն օգտագործվում է նաև «այսինքն» (содственно говоря) իմաստով: Խոսքն, ուրեմն, գոյության «այս՝ ինքն» լինելու մասին է: ¹⁴³ «Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger», in: M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, Ffm., 1998, S. 283.

Ինչու վարպետը չգրեց երրորդ մասը

Ընդ որում զեկուցողը դեռ հեզմական սրամտությամբ ծավալվում էր մանատրոյի սեփական բացատրության շուրջը, թե ինչու է ինքը որոշել հրաժարվել երրորդ մասից, որն աղերսված էր լինելու առաջինին: Իր աշակերտի հարցին Բեթհովենը պատասխանել է, որ ժամանակի սղության պատճառով գերադասել է փոքր-ինչ ընդարձակել երկրորդը:

Թոմաս Մանն, *Դոկտոր Ֆաուստուս*

Ուղու մասին, որ Հայդեգերը նախատեսում էր անցնել *Գոյություն և ժամանակում*, 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:

Ինչո՞ւ չի գրվել երրորդ մասը: Ինչո՞ւ 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 սպառնիչ պատասխանները հազիվ թե հնարավոր են:

Ձեռնարկի չիրականացված մասերի բովանդակության մասին որոշակի պատկերացում են տալիս տրակտատին հարող երկու աշխատություն՝ *Բներևութաբանության հիմնախնդիրները* վերնագրի ներքո միավորված դասախոսությունները, որ Հայդեգերը կարդացել է 1927 թվի ամառային սեմեստրի ընթացքում Մարբուրգում¹⁴⁴, և առանձին հատորով հրատարակված *Կանտը և մետաֆիզիկայի պրոբլեմը* մեմագրությունը¹⁴⁵: Առաջինի ձեռագրի վրա Հայդեգերի ձեռքով գրված է «*Գոյություն և ժամանակի* առաջին բաժնի երրորդ մասի նոր մշակում»: Հղումը վերահաստատված է *Գոյություն և ժամանակի* հեղինակային օրինակի առաջին մասի վերնագրի մոտ կատարված նշումով. «Յմմտ. 1927-ի ամառային սեմեստրի մարբուրգյան դասախոսության հետ (*Բներևութաբանության հիմնահարցերը*)»:

¹⁴⁴ M. Heidegger, “Die Grundprobleme der Phänomenologie”, hgg. v. W.-F. von Herrmann, in: GA, B. 24, Ffm., 1975.

¹⁴⁵ M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, Ffm., 1998.

Միևնույն դասախոսության հաջորդ մասը Արիստոտելի *Ֆիզիկա* կազմի մեջ մտնող ժամանակի մասին տրակտատի (գիրք IV) մեկնության մի փորձ է և կարող է դիտվել որպես հայդեգերյան ձեռնարկի երկրորդ մասի վերջին բաժնի իրականացում¹⁴⁶: Կանտին նվիրված գիրքը, որ լույս է տեսել 1929-ին, անմիջապես աղերսված է նույն մասի առաջին բաժնի թեմային:

Այսպիսով՝ զուտ ձևականորեն հնարավոր է պնդել, որ *Գոյություն և ժամանակ* նախագիծը իրականացված է համարյա ամբողջությամբ՝ բացառությամբ Դեկարտին վերաբերող հատվածի: Սակայն խնդիրն այն չէ, թե որքանով են հետագայում 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* ներկայությունից դեպի գոյություն կատարվող անցումը Հայդեգերը փորձել է հիմնավորել, վկայակոչելով ներկայության *տրանսցենդենտ* բնույթը¹⁴⁷: 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՝ ներկայությունը: Անդրանցնողներն օբյեկտներ չեն՝ իրերը չեն կարող անդրանցում կատարել, դրանք սուբյեկտներ են: Ներկայությունը, լայրմիցյան մոնադների հանգույն, պատուհանների կարիք չունի, քանի որ արտակայելու շնորհիվ արդեն իսկ դուրսն է՝ ուրիշ գոյի մոտ¹⁴⁸: Ներկայության սահմանազանք, էքստատիկ բնույթի շնորհիվ է, որ նրա առջև բացվում է գոյությունը¹⁴⁹:

¹⁴⁶ Այդ կարծիքն է հայտնում Գ. Ֆիզալը (նշվ. աշխ., էջ 49), այն դեպքում, երբ Ֆ. Կ. Ֆոն Չերմանը վերը հիշատակված հոդվածում հակված է ենթադրել, որ *Բներևութաբանության հիմնահարցերը* լրացնում են առաջին մասի երրորդ բաժնի բացը:

¹⁴⁷ Տե՛ս M. Heidegger, “Die Grundprobleme der Phänomenologie”, in: GA, B. 24, էջ 423:

¹⁴⁸ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 427:

¹⁴⁹ Հմնտ. Փր.-Յ. ֆոն Հերրման, “Бытие и время” и “Основные проблемы феноменологии”, *Философия Мартина Хайдеггера и современность*, Наука, М., 1994, էջ 64-65:

Անդրանցունայնությունը պայմանավորված է ժամանակի էքստատիկ բնույթով, որը ներ-կայության բուն բովանդակությունն է: *Գոյություն և ժամանակ*ում այն նկարագրված է որպես հոգսի ամբողջական կառուցվածք՝ երեք ժամանակային էքստազներով: Դրանցից յուրաքանչյուրն ունի որոշակի ուղղվածություն՝ էքստազի հորիզոնային¹⁵⁰ սխեմա: Ժամանակին՝ որպես էքստազների միասնություն, համապատասխանում է հորիզոնային սխեմաների միասնությունը: Ժամանակը ձևավորում է արտակայող գոյի գոյության նախահասկացման հորիզոնը:

Գիտենք, որ ներ-կայությանը ի սկզբանե հատուկ գոյահասկացման մասին *Գոյություն և ժամանակ*ում խոսվել է բազմիցս: Բայց գրքի երրորդ բաժնի խնդիրը ոչ թե այդ նախառեֆլեքսիվ գոյահասկացումն էր, այլ դրա փիլիսոփայական բացորոշումը¹⁵¹:

Փիլիսոփայությունը, ինչպես և ամեն գիտություն, առարկայանում է արդեն նախօրոք տրվածի մեջ, գտնում է Հայդեգերը¹⁵²: 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 տենպորալ* գիտություն է¹⁵³:

Բներևութաբանության հիմնահարցերում փորձարկվող նոր ռազմավարությունը, բնականաբար, տարբերվում է *Գոյություն և ժամանա-*

¹⁵⁰ «Horizontal» բառը որպես «հորիզոնային» թարգմանելով, շեշտում ենք, որ խոսքը ոչ թե «հորիզոնական – ուղղահայաց» գույզի բաղկացուցիչի մասին է, այլ «հորիզոն ունենալու»: Տե՛ս M. Heidegger, “Die Grundprobleme der Phänomenologie”, in: GA, B. 24, էջ 429:

¹⁵¹ Գյունտեր Ֆիգալը գտնում է, որ ներ-կայությունից դեպի փիլիսոփայական ավանդության հասկացում շարժվելու հայդեգերյան ծրագիրը ծագել է Արիստոտելի մասին դեռևս քսանականների սկզբին կարդացած դասախոսություններից, որոնք նա *Գոյություն և ժամանակի* ձևավորման կորիզն է համարում: Անդրադառնալով *Նիկոմաքոսի էթիկան*ում իմացական կարողությունների դասակարգմանը, Հայդեգերն առանձնացրել է դրանցից երկուսը՝ գործնական խելոքությունը «*prōthesis*», որն ինքնին «հասկացող գործողություն» է, և իմաստությունը՝ «*sophia*», որը կապված է խնդրի փիլիսոփայական իմաստավորման հետ: Շարժը *ֆրոնեսիս*-ից դեպի *սոֆիա*, փաստորեն, նախապատկերել է անցումը ներ-կայությունից դեպի գոյության փիլիսոփայական ըմբռնում (տե՛ս G. Figal, նշվ. աշխ., էջ 57-58):

¹⁵² Տե՛ս M. Heidegger, “Die Grundprobleme der Phänomenologie”, in: GA, B. 24, էջ 399:

¹⁵³ Ժամանակի գոյաբանական ըմբռնումը ներ-կայականից տարբերելու համար Հայդեգերն օգտագործում է ժամանակայնության լատինացված տարբերակը՝ «տենպորալություն»: Տենպորալությունը բնութագրում է ժամանակայնությունը՝ գոյության հասկանալիության հորիզոնը լինելու առումով: Տե՛ս նույն տեղում, էջ 414:

կում 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*, Յայդեգերը եզրակացնում է, որ ներ-կայության նախահասկացումը վերաբերում 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-կայությունը: Յետևաբար, աշխարհի հասկացումը՝ որպես ներ-կայության հասկացում, ինքնահասկացում է: Ինքնությունը և աշխարհը փոխադարձաբար պատկանում են միմյանց՝ ներ-կայության մեջ¹⁵⁴: Ներ-կայության տրամսցենդենտությամբ պայմանավորված (*Գոյություն և ժամանակից* 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 են գլխից հատուկ որոշակի գոյահասկացման, որը և ենթակա է փիլիսոփայական բացորոշման:

Ո՞րն է *Բներևութաբանության հիմնահարցերում* այդ խնդրի լուծմանը միտված վճռական քայլը: Մենք հասկանում ենք *գոյը*՝ այն արկանելով *գոյության* վրա, հիշեցնում է Յայդեգերը և եզրակացնում. *գոյությունը հասկանալու համար այն պետք է արկանել ժամանակի վրա*¹⁵⁵:

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*:

¹⁵⁴ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 420–422:

¹⁵⁵ Նույն տեղում, էջ 396, 397:

Սոս երկու ամիս կորցնելով *Բներևութաբանության հիմնահարցե-րում* ձեռնարկված նախագծի տրամաբանությունը զոնե հատվածա-բար՝ մեկ-երկու էջում 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 պայմա-նավորված է նրանով, որ հենց այստեղ է փորձարկվել այն գլխա-պտույտ ցատկը, որի միջոցով *սեփական գոյությունը հասկացող ներ-կայությունը* պետք է հայտնվեր «հայելուց անդին», հասնելով *գոյու-թյան գոյաբանական հասկացմանը*:

Հանգույցը մասամբ կազմազերծելու համար օգտակար է նորից անդրադառնալ «տրանսցենդենտ»-ի հայդեգերյան բացատրությանը՝ քննելով նրա հարաբերությունը *Գոյություն և ժամանակում* կենտրոնա-կան տեղ զբաղեցնող «տրանսցենդենտալ հորիզոն»-ի հասկացության հետ:

Երբ Հայդեգերը *Բներևութաբանության հիմնահարցե-րում* հայտա-րարում է, որ «տրանսցենդենտ»-ը ոչ թե օբյեկտի, այլ սուբյեկտի բնու-թագիրն է, նա գիտակցական հակասության մեջ է մտնում «ավանդա-կան», այսինքն՝ կանտյան ըմբռնման հետ, քանի որ լռելյայն անտե-սում է կանտյան կրիտիցիզմի կենտրոնական և սկզբունքային բաժա-նումը՝ *տրանսցենդենտի* (այնկողմնայինի) և *տրանսցենդենտալի*:

Տրանսցենդենտալն, ինչպես գիտենք, *այն է, ինչը ոչ միայն հնարա-վոր է դարձնում առարկաների մեր փորձառությունը, այլ և միևնույն ժա-մանակ ձևավորում է հնարավոր փորձառության առարկաները*¹⁵⁶: Այդ՝ կանտյան իմաստով ըմբռնված «ապրիորին» ոչ թե *անդրանցումային*, այլ *սահմանային* բներևույթ է, քանի որ թույլ չի տալիս *իրենից այն կողմ անցնել*¹⁵⁷: Գերմանացիք այդ հանգամանքը բնորոշում են որպես «Unhintergebarkeit» կամ «Unhinterherfragbarkeit», որն անշուշտ չի նշանակում, որ այդ մասին հնարավոր չէ հարց տալ, այլ որ հարց տա-լիս մենք մնում ենք նույն հասկացությունների շրջանակում: Ժամանա-կակից պատկերացումների տեսակետից այդպիսի «տրանսցենդենտալ ապրիորի» կարող է համարվել լեզուն (ոչ առանձին լեզուները, այլ

¹⁵⁶ Հմտ. E. Martens, H. Schnädelbach (Hg.), *Philosophie. Ein Grundkurs*, B. 2, Ro-wohl, 1998, էջ 550:

¹⁵⁷ Այդ երևույթի մասին մենք խոսել ենք վերը՝ «Միջանկյալ դիտարկում» ի՞նչ կա փա-կագծի ներսում» հատվածում, էջ 152-157:

լեզվականությունը որպես այդպիսին)՝ վերջինս անանցանելի է այն իմաստով, որ նրա մասին որևէ բան ասելու համար էլ լեզու է պետք:

Դժվար չէ հանդգնել, որ չնայած Կանտից Յուսեռն և Յուսեռնից Յայդեգեր անցած ճանապարհին ապրած կերպափոխություններից՝ տրանսցենդենտալի՝ Գոյություն և ժամանակում օգտագործվող հասկացությունը պահպանել է կանտյան ավանդույթի հետ իրեն կապող պորտալարը. *ժամանակը* հայդեգերյան նախագծում ներկայանում է որպես այն, ինչը *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 երևույթի «բներևութաբանական/գոյաբանական/հերմենևտիկական» նկարագրությունը (մենք հիշում ենք, որ դա միևնույն բանն է¹⁵⁸) ակնառու դժվարությունների հետ է կապված: Չէ՞ որ *ժամանակը, որ ընթացք է, չի կարող կառուցավորվել՝ կանտյան, կամ հայվել՝* հուսեռյան, կատեգորիալ a priori-ների նման: Ուրեմն, պատահական չէ, որ Յայդեգերի ձեռնարկում տրանսցենդենտալությունն իր ժամանակայնության մեջ այլևս չի ներկայանում որպես «a priori» բառի ընդունված՝ կատեգորիալ իմաստով, այլ որպես «հորիզոն», որում քայլ առ քայլ ի բաց էր դրվելու գոյության ֆենոմենը: Յուսեռնի բներևութաբանությունից սերող այդ փոխաբերությունը, իսկ «հորիզոնն» անկասկած փոխաբերական եզր է, կոչված է ցույց տալու գոյության մեր փորձառության մեջ առկա պոտենցիալ միտումները, որոնցից ի հայտ են գալիս նոր ակտուալ իմտենցիաների *հնարավորությունները*: Քանի որ վերջիններն իրենց հերթին նոր հղումներ են առաջ բերում և այդ ընթացքն անսպառ է, ապա վերջնական վիճակն այստեղ անհասանելի է հորիզոնի նման¹⁵⁹: «Ամեն մի փորձառություն հղում է որոշակի տիպայնության, որում հնարավոր է նրա շարունակությունը»¹⁶⁰:

Այդպես ըմբռնված «տրանսցենդենտալ հորիզոնում» հավասարապես ճանաչելի են ինչպես «փորձառությանը ծն տալու, այն կազմավորելու» կանտյան, այնպես էլ «սեփական սահմաններից դուրս գալու» Յայդեգերի ներմուծած գործառույթները:

¹⁵⁸ Հմմտ. սույն գրության «Բներևութաբանությունը, գոյաբանությունը և հերմենևտիկան» դրվագը, էջ 175-183:

¹⁵⁹ Հմմտ. *Husserl. Ausgew. und vorgestellt von U.Steiner*, München: Diederichs, 1997, էջ 516:

¹⁶⁰ Նույն տեղում:

Ձեռնամուխ լինելով երրորդ բաժնում նախատեսված անցման նկարագրությանը, Հայդեզերը ստիպված է լինում առավելապես շեշտել անդրանցման հանգամանքը: Եվ պատահական չէ, որ *Գոյություն և ժամանակում* 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 Հայդեզերն օգտագործում է որպես հիմք՝ ներ-կայությունից գոյություն կատարվող թռիչքը բացատրելու համար:

Այս արհեստական թվացող կառույցը կայունացնող ատաղձը ժամանակի՝ որպես *գոյաբանության տրանսցենդենտալ հորիզոնի* մասին հայդեզերյան 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 Հայդեզերը բախվում է բներևութաբանության մեջ ապրիորիին տված իր մեկնաբանությունից անխուսափելորեն բխող դժվարությունների:

Հիշում ենք, որ հայդեզերյան 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՝ ժամանակայությունը՝ որպես ապրիորի: Պատահական չէ, որ *Բներևութաբանության հիմնահարցերում* Հայդեզերը հղում է կատարել ապրիորիի բառացի իմաստին՝ «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 սուբ-

յեկտը չի նույնանում դեղին աթոռի հետ¹⁶¹: Այնինչ ժամանակային ապրիորիկն կրկնակիորեն (որպես այն ձևավորող և հասկացող) հասուներ-կայությունը մենք ինքներս ենք: Սրա հաշվին նվաճված նախնական գոյահասկացման շնորհիվ է, որ Հայդեգերին հաջողվում է վերառել «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*»¹⁶²:

Երբ Հայդեգերը գոյությունը հասկանալու համար առաջարկում է այն արկանել ժամանակի վրա, կամ այլ խոսքով ասած՝ *ծեռնարկել ժամանակը*, նա նախանշում է ներ-կայության նախնական գոյահասկացումից գոյությանն անցնելու մի ճանապարհ, որի հանգունակը, ըստ տության, «ներսը» և «դուրսը» միավորող Մյոբիուսի ժապավենն է: Սակայն պարզվում է, որ *գործնականորեն վերառնված* խնդիրը *տեսական բացորոշման* չի ենթարկվում¹⁶³: Ճիշտ է, երկու դեպքում էլ ժամանակը հանդես է գալիս որպես գոյության 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՝ *ճախառնեֆլեկտիվ գոյության բներնութաբանական նկարագրությունը* փոխարինվում է *ավանդույթի հերմենևտիկական հասկացմամբ*: Եվ որքան էլ ասենք, որ

¹⁶¹ Եթե մեկը փորձի համեմատել մեր ընկալումը հեռուստախցիկից էկրանին փոխանցված պատկերի հետ, ապա տեղին կլինի հարցն այն մասին, թե «ո՞վ է դիտում այդ հեռուստացույցը»:

¹⁶² Տե՛ս «Անձնավորությունը որպես ինտենցիոնալ գոյ» հատվածի բնաբանը, էջ 162:

¹⁶³ Նման իրավիճակում Հայդեգերի մեծ ժամանակակիցը և հակոտնյամ՝ 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 տե՛ս U. Tietz, *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:

հայդեգերյան մտքի շրջանակներում հերմենևտիկան և բներևութաբանությունը նույն բանն են, ամեն մի առանձին դեպքում դրանց համատեքստային տարբերությունն ակնհայտ է:

Բներևութաբանության հիմնահարցերում Հայդեգերը հրաժարվում է *Գոյություն և ժամանակի* 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* (*Präsens*)¹⁶⁴: Վերջինս նույնական չէ ներկային, այլ որպես «այդ էքստազի հորիզոնային սխեմայի հիմնարար բնորոշում՝ մյուս մոմենտների հետ մեկտեղ, կազմում է ներկայի ամբողջական կառուցվածքը»¹⁶⁵, այսինքն՝ որոշ իմաստով «պրեզենց»-ը ընդգրկում է նաև անցյալն ու ապագան:

Ծանրության կենտրոնի տեղափոխումը ապագայից ներկա Գյունտեր Ֆիզալը 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» մեջ¹⁶⁶:

Գոյություն և ժամանակի առաջին մասի երրորդ բաժնի նոր խմբագրություն իրականացնելու *Բներևութաբանության հիմնահարցերում* 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 ժամանակի* յոթերորդ հրատարակության առաջաբանում Հայդեգերը, արձանագրելով, որ քսանհինգ տարվա ընդհատումից հետո գրքի շարունակությունն այլևս հնարավոր չէ, գոյության մասին հարցի հետագա պարզաբանման հա-

¹⁶⁴ Այստեղ Հայդեգերը շարունակում է *գոյաբանական* բներևութները 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:

¹⁶⁵ Տե՛ս M. Heidegger, “Die Grundprobleme der Phänomenologie”, in: GA, B. 24, էջ 435:

¹⁶⁶ Տե՛ս G. Figal, նշվ. աշխ., էջ 92:

մար խորհուրդ է տալիս դիմել իր 1935-ի դասախոսությանը՝ «Մետաֆիզիկայի ներածությանը», որևէ կերպ չհիշատակելով *Բներևութաբանության հիմնահարցերը*¹⁶⁷:

Ժամանակայնության «ներ-կայական» մոդելը պատմափիլիսոփայականի հետ համադրելու մեկ այլ ուշագրավ փորձ է հանդիսացել *Կանտի գիրքը*¹⁶⁸: Խնդիրը նույնն էր. այնպես մոդիֆիկացնել *Գոյություն և ժամանակում* նվաճված ժամանակայնության հղացքը, որպեսզի այն կիրառելի լինի նաև ավանդական գոյաբանությունների և, ի վերջո, «բուն գոյության» հասկացման համար:

1927/28 թվականներին, *Ջուտ բանականության քննադատությանը* նվիրված դասախոսության ժամանակ, Չայդեգերն ուշադրություն է դարձրել «սխեմատիզմի» մասին հայտնի պարագրաֆին¹⁶⁹ և նրանում նմանություն է տեսել կատեգորիաների պրոբլեմի, որը փաստորեն ավանդական մետաֆիզիկայում գոյության պրոբլեմն է, և ժամանակի բներևույթի միջև¹⁷⁰: 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 Չայդեգերը մեջբերել է դեռևս երեսնականներից պահպանված իր երկտողը, ուր 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 դարձել արդեն 1929-ին: *Ջուտ բանականության քննադատության* մեջ ներկայացված «ժամանակի սխեմատիզմի» մեկնության միջոցով նա փորձել է պարզաբանել

¹⁶⁷ Տե՛ս M. Heidegger, *Sein und Zeit*, էջ VII:

¹⁶⁸ «Կանտը և մետաֆիզիկայի պրոբլեմը», տե՛ս ծան. 144:

¹⁶⁹ Ի. Կանտ, «Դատողականության զուտ հասկացությունների սխեմատիզմի մասին», *Ջուտ բանականության քննադատություն*, էջ 167-175:

¹⁷⁰ Կապը գոյության կանտյան մեկնաբանության և իր զարգացրած տեմպորալ պրոբլեմատիկայի միջև Չայդեգերն արձանագրել է նաև «Չերմենևոստիկայի հիմնահարցերում»՝ տե՛ս M. Heidegger, “Die Grundprobleme der Phänomenologie”, in: GA, B. 24, էջ 445:

Գոյություն և ժամանակի նյութը, բայց դա չի հանգեցրել նոր հայտնագործությունների և խաթարել է սեփական ուղու որոնումները¹⁷¹:

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 վերաբերում բուն գոյության մասին փիլիսոփայական հարցադրման ելությանը¹⁷²: Եթե վերջին ենթադրությունը ճիշտ է, պապ 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 մետաֆիզիկան» դասախոսության մեջ Հայդեգերը շեշտել է, որ «մետաֆիզիկական հարցումը պետք է արվի ամբողջից և *հարցում անող ներ-կայության էական վիճակից* ելնելով»¹⁷³ (ընդգծ.՝ Ա. Ո.):

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 *Գոյություն և ժամանակից*: Ավելին՝ վերոհիշյալ «Ի՞նչ է մետաֆիզիկան» դասախոսության տեքստում գոյությունը բնորոշվում է ոչ թե ժամանակի, այլ «ոչնչի» և այն ի բաց դնող «ահի» հասկացությունների միջոցով, իսկ *Մետաֆիզիկայի ներածությունում*, որտեղ, ըստ մտածողի, «գոյության մասին հարցը իր հետա-

¹⁷¹ Տե՛ս M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, տջ XII-XV:

¹⁷² Տե՛ս G. Figal, նշվ. աշխ., տջ 52:

¹⁷³ M. Heidegger, “Was ist Metaphysik?”, S. 103.

զա մշակումն է ստացել», ժամանակի խնդիրը, որոշ ամփոփիչ դիտողություններ չհաշված¹⁷⁴, գործնականում չի արծարծվել:

Հայրեգերի սկզբնական նախագիծն այլևս պահպանելի չէր: Այլ բան է, որ հայրեգերյան գլուխգործոցի մշանակությունը չի սահմանափակվել «գոյության մասին հարցի» շրջանակներով: *Ոչ փիլիսոփայական մեթոդական* հիմնարար վերլուծությունը *Գոյություն և ժամանակ* մնում է Հայրեգերի ամենամեծ պատմաներգործական հետևանքների ունեցող նվաճումը: Մյուս կողմից, այն մաս «ծախորդություն էր», քանի որ մեծ դժվարությունների առջև կանգնեցրեց ավանդության կազմազերծման նրա ծրագիրը¹⁷⁵:

¹⁷⁴ Տե՛ս M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, էջ 156-157:

¹⁷⁵ Հմմտ. G. Figal, նշված աշխ., էջ 62:

ԱՔՑԱՆՈՒՄ

Ի՞նչ է ժողովրդի բախտը

Սլավոյ ժիժեկը, արծանագրելով *Գոյություն և ժամանակի* 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 ամբողջությունը¹⁷⁶:

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* հիմքում¹⁷⁷, 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 ներկայության նախասկզբնական պատմականության ամուր հիմքի վրա: Հաջորդ բնական քայլը պետք է լիներ պատմական հետազոտության իսկական առարկան՝ *ժողովրդի ներկայությունը* նվաճվածի լույսի ներքո վերահիմաստավորելը: Առանց այդ հարցադրման մինչ այդ արվածը կմնար անհակասական, ինքնապարփակ, բայց և անավարտ «ամբողջություն»:

Ես հակված եմ ենթադրելու, որ սկզբնական ձեռնարկում *ժողովրդի ներկայությունը* յուրահատուկ կամրջի գործառույթ է վերապահված եղել՝ հիմնավորելու համար նախատեսված անցումը *անհատական ներկայությունից* դեպի *գոյությունն ընդհանրապես*:

¹⁷⁶ «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 բնագավառն ավելացնել, որ բացարձակապես չի համապատասխանում նախասկզբնական նախագծին» (S. Žižek, *Die Tücken des Subjekts*, Suhrkamp, Ffm., 2001, S. 35):

¹⁷⁷ Այդ մասին տե՛ս H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, էջ 242:

Մյուս ենթադրությունն այն է, որ հայդեգերյան ձեռնարկի ձախողումը որոշ կապի մեջ է նրա՝ *մահվան հասկացության* յուրահատկության հետ: Վարկածիս հիմքն այն իրողությունն է, որ Չայդեգերը 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 միջոցով¹⁷⁸: Ուրեմն իմաստ ունի հարց տալ, թե ինչո՞ւ մտածողը տրամաբանական ավարտին չի հասցրել, զոնե որպես հնարավորություն, կոլեկտիվ ներկայության բացարձակ ժխտման գաղափարը: Ինչո՞ւ է *Գոյություն և ժամանակ*ում բացակայում *կոլեկտիվ մահվան հասկացությունը*:

Գիտենք, որ մահվան պերսոնալիստական հղացքը, որը Չայդեգերն իր հիմնարար երկում զարգացրել է զարմանալի խորությամբ և մանրակրկիտությամբ, կրկնակի ծագում ունի: Այն սերում է Կիրկեգորից և Դիլթայից: Ներ-կայության բացության էքզիստենցիալ լայթմոտիվը, իհարկե, կիրկեգորյան ժառանգությանն է պատկանում: Մահը՝ որպես կյանքի ամբողջականության անհրաժեշտ պայման, դիլթայյան գաղափար է: Կենսագրության ամբողջականացումն այստեղ կապված է կյանքի մասը նրա ամբողջից հասկանալու հերմենևտիկական պահանջի հետ: Այս երկու մոտեցումների փոխառնչվածությունը կասկածից վեր է: *Գոյություն և ժամանակ*ում զարգացված *մահվան բներևութաբանության* կուռ կառույցում տեսանելի ճեղքեր չկան: Դրանք ի հայտ են գալիս միայն ժողովրդի ներ-կայությանը նվիրված հատվածներում, ուր Չայդեգերը մի անհրակամանալի փորձ է կատարում՝ ժողովրդի կոլեկտիվ ներ-կայության էքզիստենցիալ ամբողջությունը հիմնավորել միջնորդավորված ձևով՝ կոլեկտիվի առանձին անդամների անհատական մահվան անխուսափելիության միջոցով:

¹⁷⁸ «Միայն երբ ես հասկանում եմ ոչինչը կամ ահը, ես ունեմ հնարավորություն հասկանալու գոյությունը: Գոյությունն անհասկանալի է, եթե անհասկանալի է ոչինչը» («Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger», in: M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, S. 283-284): Գմմտ. նաև՝ «Այն, որ գոյության մասին հարցը կարող էր դրվել՝ ոչինչի մասին հարցից ելնելով, ենթադրում էր մտածողություն ոչինչի մասին՝ խնդիր, որում ձախողվել էր մետաֆիզիկան», տե՛ս H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, էջ 245:

Խճողունը 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 «աշխարհի արկանված լինելն» է: Մարդը միշտ գտնվում է շատ որոշակի մի աշխարհում և հարաբերվում է ուրիշների հետ: Դրանով է պայմանավորվում նրա *պատմական*՝ «ավանդված» *փաստականությունը*: Ներկայությունը *հանձն է առնում* իր ժառանգությունը¹⁷⁹: Նրանց, ովքեր «միայն-իրենց»՝ անհատական ընտրությունը ընդհանուր պատմական եղելությունից ելնելով են կատարում, Հայդեգերն անվանում է *սերունդ*: Վերջինս բնորոշվում է Դիլթայի սահմանմանը հղում կատարելու միջոցով¹⁸⁰ 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*¹⁸¹:

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 ներկայության *միայն իր*, այսինքն՝ եզակի և անկրկնելի որոշումները բերել

¹⁷⁹ Տե՛ս M. Heidegger, *Sein und Zeit*, էջ 383:

¹⁸⁰ Նույն տեղում, էջ 385:

¹⁸¹ W. Dilthey, “Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat”, in: Wilhelm Dilthey's Gesammelte Schriften, B. 5, Göttingen, 1985, S. 37.

հանգեցնել սերնդի *համասեռ* ամբողջությանը», մնում է անպատասխան, Հայդեգերին պարտադրելով այն հանդիսավոր մարգարեական խոսելակերպը, որին ծանոթ ենք նրա ուշ գործերից:

Շնորհիվ իրենց միևնույն աշխարհում համատեղ գոյության և որոշակի հնարավորությունների հանդեպ բացության՝ ճակատագրերն արդեն նախապես ուղղորդված են:

Բայց եթե ճակատագրակերպ ներկայությունը՝ որպես աշխարհում-գոյություն, էպպես արտակայում է Ուրիշի հետ համագո, նրա եղելությունը համատեղ եղելություն է և բնորոշվում է որպես բախտ...¹⁸²:

Ժողովրդի բախտի հասկացությունը ներմուծելով¹⁸³, Հայդեգերը ցանկանում է կոլեկտիվ (որոշ իմաստով՝ անմահ) ներկայությանը հաղորդել այն նույն էքզիստենցիալ իսկականությունը, որն անհատական ներկայությանը 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 լինեն «միայն իր» ուղղությամբ շարժվող ներկայությունները հավաքել-փնջել մեկ կուռ միասնականության մեջ: Ինչպե՞ս կարող է անհատական՝ *ա՛յս-ինքն* գոյությունը կարճ միացում առաջացնել կոլեկտիվ ներկայության բախտի հետ:

Ի սկզբանե պարզ է, որ ակնկալվող մերժեցումը բուն ժողովրդական ակունքներին չէր կարող իրականացվել զուտ ինտելեկտուալ մշակութաբանական-հասարակագիտական աշխատանքի միջոցով՝ ո՛չ մետաֆիզիկայի պատմափիլիսոփայական կազմաքանդման ձևով, որի բազմաթիվ օրինակներ գտնում ենք Հայդեգերի երկրորդ շրջանի

¹⁸² M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 384.

¹⁸³ «Բախտ» բառը (Geschick) Հայդեգերն օգտագործում է ժողովրդի եղելությունը նշանակելու համար, այն դեպքում, երբ անհատական ներկայության համատեքստում գերադասում է խոսել «ճակատագրի» մասին (Schicksal): Սրանց իմաստային տարբերության մասին տե՛ս H. Ruin, “Ein geheimnisvolles Schicksal – Heidegger und das griechische Erbe”, in: *Heidegger und die Griechen*, ed. by M. Steinmann, Klostermann, Ffm., 2007, էջ 29:

ստեղծագործություններում, ո՛չ էլ այն բանասիրական-փիլիսոփայական վերլուծության ոգով, որ Հայդեգերն իրականացրել է *Մետաֆիզիկայի ներածության* մեջ¹⁸⁴:

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»¹⁸⁵ մասին է, ահռելի և սահմանադիր նախասկզբնական եղելության, որին *տրվում է* մահվան հանդեպ ազատորեն բացված ներ-կայությունը¹⁸⁶:

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»¹⁸⁷:

Սրանք են այն միջոցները, որոնց օգնությամբ Հայդեգերը ձգտում է միավորել անհատական և կոլեկտիվ ներ-կայությունները, վերառելով 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

¹⁸⁴ Շլայերմախերին կամ Դիլթային բնորոշ այդ ուղղվ շատ հետևորդներ են ընթացել՝ Հ.-Գ. Գադամերից մինչև Ժ. Դերրիդա: Բայց նրանք բոլորովին այլ խնդիրներ են ունեցել: Այդ մասին տե՛ս H. G. Gadamer, մեջբերված աշխ., էջ 245:

¹⁸⁵ Հմմտ. H. Ruin, նշվ. աշխ., նույն տեղում:

¹⁸⁶ Տե՛ս M. Heidegger, *Sein und Zeit*, էջ 384:

¹⁸⁷ Սլավոյ ժիժեկը նշում է, որ «կրկնության միջոցով իրականացվող հայդեգերյան վճիռը» ոչ թե «ազատ ընտրություն» է բառիս ընդունված իմաստով, այլ «հոժարական ընդունում», որում «ազատ ընտրությունը և ողորմածությունը» բաշխված են «խստիվ համարժեքությամբ»: S. Žižek, *Op. cit.*, S. 27, 28. Նույն թեման բանաստեղծորեն արտահայտված է Ռիլկեի «Մոհամեդի կոչումը» երկում, ուր *մարգարեն* բնութագրված է որպես մեկը, որ «կարդաց, կարողացավ, հնազանդվեց և իրականացրեց» (R. M. Rilke, *Werke*, B. 1-2, Insel, Ffm., 1984, S. 394):

միջնադարյան կրոնական մտածողությունը փորձում էր հաղթահարել մարդկային կամքի ազատության և Տիրոջ անվերապահորեն ենթարկվելու հիմնարար պահանջների միջև եղած հակասությունը:

Նույն հարացույցի ծիրում շարժվելով, Սավոյ ժիժեկը նշել է, որ հայդեգերյան այն մոտեցումը, որի համաձայն «ներ-կայությունն ընտրում է իր հերոսին»¹⁸⁸, «աներկբայորեն կիրկեզորյան» է.

*Իսկական քրիստոնեական համայնքը հիմնվում է այն փաստի վրա, որ նրա անդամներից յուրաքանչյուրը պետք է հոժարական կրկնի իր հերոսի՝ Քրիստոսի ավանդած կենսակերպը*¹⁸⁹:

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 «Աի ու դող»-ում, այդպիսին է նաև ժիժեկի նկատի ունեցած *Imitatio Christi*-ն:

Օրինակին հետևելու հանգամանքը շեշտել է նաև Ռ. Ջաֆրանսկին, հիշեցնելով, որ Հայդեգերի մոտ «ներ-կայությունը (նաև կոլեկտիվ) նորմերի, սահմանադրությունների կամ հիմնարկների միջոցով չէ, որ գտնում է իր բուն ինքնությունը, այլ ապրված օրինակի՝ նրանով, որ *ներ-կայությունը գտնում է իր հերոսին*»¹⁹⁰:

Բայց խնդիրն այն է, որ *Գոյություն և ժամանակի* գրության տարիներին ձև ստացող իրականության համատեքստում օրինակելի, «ապրված» հերոսը ոչ թե Հիսուս Քրիստոսն էր, այլ Ադոլֆ Հիտլերը¹⁹¹: 1933-ի Մյունխենի Ֆրայբուրգի համալսարանի ռեկտորի պաշտոնը զբաղեցնող Հայդեգերը բուհի ուսանողական թերթում գրել է. «Ուսումնա-

¹⁸⁸ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 385.

¹⁸⁹ S. Žižek, *Op. cit.*, S. 28.

¹⁹⁰ R. Safranski, *Ein Meister aus Deutschland*, S. 203-204.

¹⁹¹ 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» (մեջբերվում է ըստ՝ R. Safranski, նշվ. աշխ., էջ 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 դիրքերում պատկերված ֆյուրերի շարժուն ձեռքերը, տե՛ս «Geoepoche. Das Magazin für Geschichte», № 57, 2012, էջ 32-33:

կան դրույթներն ու “գաղափարները” չէ, որ պետք է լինեն ձեր գոյության կանոնները: Առաջնորդն *իմքն է* այսօրվա և գալիքի միակ գերմանական իրականությունը և նրա օրենքը»¹⁹²:

Գիտենք, որ 1966-ին «Շպիգելին» տված իր հռչակավոր հարցազրույցում Չայդեգերը շվարած խոստովանել է. «Այսօր ես այդպես չէի 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*¹⁹³:

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* միահիյուսվում են և այլևս անբաժանելի են դառնում¹⁹⁴:

Ակնհայտ է, որ կոլեկտիվ ներ-կայությունը «կրավորական վճռի» վրա հիմնելու արդյունքում *Գոյություն և ժամանակ*ում ծավալված ներ-կայության անալիտիկայի պաթոսը արմատապես կերպափոխվում է: Մասնավորապես որակագրվելում է մարդու պատմական «արկանվածության» և նրա «ձեռնարկի» 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 Չայդեգերն ընդունել, որ ինքը «վերջապես հասկացվել է»¹⁹⁵, այսպես է բնորոշել հայդեգերյան «ներ-կայությունը».

¹⁹² Մեջբերվում է ըստ՝ R. Safranski, նշվ. աշխ., էջ 274:

¹⁹³ Նույն տեղում:

¹⁹⁴ Տե՛ս H. Ruit, նշվ. աշխ., էջ 30:

¹⁹⁵ 1945 թվի հոկտեմբերի 5-ին Չայդեգերը գրել է. «Սարտրի վրա ազդեցությունը վճռորոշ է՝ այս պահից ի վեր *Գոյություն և ժամանակը հասկացված է*», M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, S. 251:

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 մտածի կանոնավոր շարժումներում, և որը մարմնավորում է ...հորիզոնին երևակվող այն նպատակը, որ պետք է նվաճվի միասին¹⁹⁶:

Պայքարի բացակայության մասին խոսքն այդ համատեքստում չպետք է շփոթեցնի: Սարտը նկատի ունի, որ «ես»-ի և «ուրիշ»-ի համագոյությունը (Mitsein) *Գոյություն և ժամանակում* «զուգահեռական» հարաբերությունն է՝ ներկայությունները 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 տարրեր¹⁹⁷: Քանի որ «ես»-ի և «դու»-ի փոխադարձ անտարբերությունը կազմորոշ է ներկայության համար ընդհանրապես, սարտյան բնորոշումը, որը վերաբերում 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 են դառնում, բայց սա արդեն կոլեկտիվի պայքարն է: Այս համոզմամբ էլ Հայդեգերն արձանագրում է.

Հաղորդման շնորհիվ և պայքարի մեջ է բախտի գոյությունն ազատ արձակվում¹⁹⁸:

¹⁹⁶ J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischer Ontologie*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 1997, S. 447.

¹⁹⁷ Նույն տեղում, էջ 448-452:

¹⁹⁸ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 384.

Ֆիխտեի և Շմիտի միջև

Կարելի է, իհարկե, ենթադրել, որ «հաղորդումն» ու «պայքարը» Հայդեգերն ասպարեզ է բերել որպես միջնորդ օղակներ՝ որևէ կերպ մեղմելու համար «ողջ ազգին» վերաբերող համասեռ ավանդության և «միշտ-միայն-իմ» մահվան, ուրեմն՝ *հարատևման* և *ընդհատման* 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 կոնոտացիաներից բացի, աղերսներ ունի նույն ժամանակին վերաբերող մտային մի կառույցի հետ, որտեղ այդ հասկացությունը քննարկվել է «քաղաքականի» համատեքստում: *Պայքարը*՝ այս անգամ որպես ածական, կենտրոնական տեղ է գրավում Երրորդ ռայխի «թագաժառանգ իրավաբան» Կարլ Շմիտի հետևյալ սահմանման մեջ.

Թշնամին ոչինչ այլ բան չէ, քան մարդկանց (առնվազն հարաբերականորեն, այսինքն՝ իր իրական հնարավորությունների չափով) պայքարող անբողջություն, որ կանգնած է մեկ այլ նույնանման հանրության դեմ¹⁹⁹:

«Պայքարող» բառը Շմիտն այստեղ պատահական չի 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»՝ գեղագիտության²⁰⁰: Ընդ որում՝ թշնամու հասկացությունը պատկանում է իրական և ոչ թե փոխաբերական իմաստով ըմբռնված պայքարի ոլորտին:

¹⁹⁹ C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen: Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Duncker & Humblot, Berlin, 1991, S. 29.

²⁰⁰ C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, S. 27.

*Թշնամու, բարեկամի և պայքարի հասկացություններն իրական իմաստ են ստանում հատկապես շնորհիվ այն բանի, որ կապվում են և կապված են մնում ֆիզիկական սպանության իրական հնարավորության հետ*²⁰¹ :

«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 ունենալ և նույնիսկ բարձր գիտության դիրքերից դրանք *ուղղորդել*²⁰², բայց, այնուամենայնիվ, չի ցանկացել թողնել զուտ փիլիսոփայականի անաղարտ բարձունքը: 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 այնուամենայնիվ, ձևական առումով, քաղաքական չէր: Երևի «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»²⁰³:

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*²⁰⁴ :

²⁰¹ Երևյալ տեղում, էջ 33:

²⁰² Հետագայում Յասպերը կասի. «Ուզում էր առաջնորդել առաջնորդին» (den Führer führen):

²⁰³ M. Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, Breisgau, 1934.

²⁰⁴ Բերնարդ Մարտինը չափազանցված է համարում նշյալ երեք «ծառայությունների» սկզբունքի տարածումը միանշանակորեն Հայդեգերին վերագրելը, նշելով, որ այդ եռա-

Հայդեգերի հետպատերազմական դատողություններն այն մասին՝ արդյո՞ք նշյալ *կապող ծառայությունների* առաջնայնության սանդղակը դրանց իր ճառի ընթացքում թվարկման հերթականությամբ պետք է որոշվեր՝ 1) աշխատանքային ծառայություն, 2) զինվորական 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 *զինվորական* ծառայությունը լիներ՝ որպես միակը, որն իր բնույթի բերումով անմիջական մուտք ունի դեպի քաղաքական պարտադրանքի գործիքները: Մանավանդ որ հասարակական ոլորտների իրական սուբորդինացիան, որտեղ ծառայության մասին խոսելն ընդհանրապես իմաստ ունի, ամենայն բացությամբ արձանագրել է միևնույն Կարլ Շմիտը, նկատելով, 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 այդպիսի²⁰⁵:

Քանի որ քաղաքական հանրությունը բնութագրվում է *մարդկանց ֆիզիկական կյանքի* նկատմամբ իշխանությամբ²⁰⁶, 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 քվադրկրոնական 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.

միասնությունը հաճախ է հիշատակվել այն ժամանակվա ակադեմիական ճառերում, առանց ուղղակիորեն Հայդեգերի անվան հետ կապվելու: St u B. Martin, “Heidegger und die Reform der deutschen Universität 1933”, in: *Martin Heidegger: ein Philosoph und die Politik*, Freiburger Universitätsblätter, 92, 1986, էջ 52:

²⁰⁵ St u C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, էջ 30:

²⁰⁶ St u նույն տեղում, էջ 48:

Որևէ կրոնական համայնք, որևէ եկեղեցի կարող է իր անդամներից պահանջել հանուն հավատի մեռնել և մարտիրոսանալ, բայց միայն իրենց իսկ հոգու փրկության ոչ կղերական հանրության համար՝ որպես իշխանություն ունեցող այսկողմնային կառույցի²⁰⁷:

Հենց դրանով էլ տարբերվում է իրեն ազատորեն ձեռնարկող ներկայությունը «համազգեստի միջոցով ճանաչելի» պայքարող գինվորից, որի համար «բարեկամի և թշնամու տարբերակումը... այլևս քաղաքական պրոբլեմ չէ»²⁰⁸, քանի որ ընտրության մենաշնորհն այլևս ոչ թե իրենն է, այլ պետությանը²⁰⁹:

Այստեղից պարզ է դառնում, թե ներկայության 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 կկորցներ քաղաքական միավոր լինելու իր որակը:

Շեշտադրությունների այս փոփոխության շնորհիվ Շմիտը հայդեգերյան «հիմնարար գոյաբանության» ներուճակ հնարավորություններն իրականացրել է այնպիսի մի ձևով, որը Հայդեգերի համար նույնքան անընդունելի պետք է լիներ, որքան հուսեռյան ֆենոմենոլոգիայի՝ իր կողմից իրականացրած փոխակերպումը անընդունելի էր 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 պաշտամունքը²¹⁰:

²⁰⁷ Նույն տեղում, էջ 50:

²⁰⁸ Նույն տեղում, էջ 34:

²⁰⁹ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 10:

²¹⁰ Այդ մասին տե՛ս H. U. Gumbrecht, “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, էջ 98-103, ինչպես նաև՝ U. Brunotte, “Mythos Langemarck“, in: “Frankfurter Rundschau”, 11.11.04: Խնդրի պատմական կտրվածքի վերաբերյալ տե՛ս M. Jeissmann, *Das Vaterland der Feinde*:

Նման ռազմահայրենասիրական տրամադրություններ պետք է որ ունեցած լիներ Յոհան Գոտլիբ Ֆիխտեն 1813-ին՝ *ճշմարիտ պատերազմի* գաղափարը ձևավորելիս: Հակամապոլեոնյան պայքարի բովում իմաստավորված և Բեռլինի համալսարանի մի դասախոսության մեջ ներկայացված ֆիխտեյան այս հղացքին ես անդրադառնում եմ քննարկվող նյութի որոշ առանձնահատկություններ ճշտելու համար:

Ֆիրակալների 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»²¹¹: Այդ պայքարը բոլոր ուժերի գերագույն լարում է պահանջում՝ «առանց կյանքը կամ սեփականությունը խնայելու, առանց ապագա խաղաղության վրա հույս դնելու»²¹²:

Իշխող հարստություններին Ֆիխտեն դիտարկում է որպես «խասարականության կամքի ենթադրյալ թարգմանիչներ» և ընդունում է կենաց և մահվան պատերազմում հրամաններ արձակելու նրանց իրավունքը²¹³: 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 շնորհագրկվել, ... 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*²¹⁴:

Studien zum nationalen Feindbegriff und Selbstverständnis in Deutschland und Frankreich 1792-1918, Klett-Cotta, Stuttgart, 1992, էջ 95-102:

²¹¹ J. G. Fichte, “Über den Begriff des wahrhaften Krieges”, in: derselbe, *Ruf zur Tat*, Verlag der Nation, Leipzig, 1956, S. 363.

²¹² Նույն տեղում, էջ 364:

²¹³ Տե՛ս նույն տեղում:

²¹⁴ Նույն տեղում, էջ 365:

Չեչտ է տեսնել, որ Ֆիխտեն, Չայդեգերի 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՛ մեկից, թե՛ մյուսից Ֆիխտեն տարբերվում է նրանով, որ նա բացորոշ հարցադրում է անուն պետության և անհատի միջև հնարավոր հակասության մասին և հետևողականորեն զարգացնում է այդ միտքը: Չայդեգերը նման դեպքում անհատական վճռի և ժողովրդի բախտի այդքան ցանկալի ներդաշնակությունը չխաթարելու համար երևի բավարարվեր «իրական ներկայության» և «անտարբեր բոլորի» ստանդարտ հակադրությամբ: Շմիտն, իր հերթին, պետք է որ առիթն օգտագործեր, հերթական անգամ փաստելու, որ քաղաքական հանրության վճիռ կայացնելու մենիչխանության համար առանձին անհատի կամքը որևէ կազմորոշ նշանակություն ունենալ չի կարող²¹⁵: Երկուսն էլ կմնային այն կարծիքին, որ գոյություն չունեն ռացիոնալ չափանիշներ, որոնցով կարելի լիներ 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*²¹⁶: Երկու ժամանակակիցներից ոչ մեկը պետության և անհատի վեճի խնդիրն այս չափով չափել չէր կարող և չէր էլ ցանկանում: Գոյությանն ընդառաջ բացված «ներկայության» նկատմամբ *անհատական ազատությունը որպես չափանիշ* կիրառելը Չայդեգերը 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 իրավիճակում մարդ իրական թշնամու դեմ է կռվում՝ ոչ հանուն ինչ-որ տեսլականների, ծրագրերի կամ նորմերի»²¹⁷:

²¹⁵ «Եթե որևէ քաղաքացի հայտարարում է, որ ինքն անձնապես թշնամիներ չունի, - ասում է Շմիտը, - ապա դրանով նա «անենաշատը ցանկանում ասել, որ իրեն դուրս է դնում այն քաղաքական հանրությունից, որին պատկանում է իր 'ներկա գոյության' բերումով, և ցանկանում է ապրել մասնավոր մարդու կյանքով»: Նույն տեղում, էջ 52:

²¹⁶ Կայսրությունը «պետք է ելի ձևավորված անհատական, անձնական ազատությունից՝ ոչ հակառակը»: J. G. Fichte, *Op. cit.*, S. 366.

²¹⁷ C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, S. 49.

Կոնցեպտուալ առունով 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:

Ֆրայբուրգի համալսարանի ռեկտորի պաշտոնին նշանակվելուց մի քանի ամիս հետո Հայդեգերը հրաժարական տվեց: Նա փախավ դեպի «գոյություն»: Կոլեկտիվ մահվան քաղաքական երանգավորում ունեցող խնդիրը փոխարինվեց *զուտ փիլիսոփայական* հռչակավոր հարցով. «Ինչու՞ կա գոյը, և ոչ՝ ավելի շուտ, ոչինչը»²¹⁸:

Բոլորը չէ, որ նման թաքստոցի հնարավորություն են ունեցել: Ումանք արժանացել են նացիստական պետության *ողորմածությանը*: Որովհետև «ազատ ընտրությունն» ու «ողորմածությունն» իրական պատմության մեջ միայն քաղաքական բռնության պայմաններում են հանդիպում:

Իրենց եզակիության մեջ անկրկնելի անհատական ներկայությունները ճկող, ձևախեղող և մեկ միասնական կապուկի մեջ փնջող այդ մեխանիզմների քաղաքական-իրավական կազմորոշ սկզբունքը *տոտալ մոբիլիզացումն է*²¹⁹:

Հայդեգերը հնարավորություն ստացավ համոզվելու, որ կոլեկտիվի մահը նույնքան անխուսափելի դարձնել, որքան անհատի մահն է անխուսափելի, կարելի է միայն հասարակության տոտալիտար կառուցվածքի պայմաններում:

Ինչո՞ւ չապաշխարեց Հայդեգերը

Հայդեգերի՝ նացիոնալ-սոցիալիզմի հետ առնչությունների մասին հարյուրավոր գրքեր են գրվել: Հետազոտողների, ինչպես նաև շահագրգիռ ժամանակակիցների ուշադրության կենտրոնում ոչ միայն

²¹⁸ M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, 1966, S. 1.

²¹⁹ Այդ մասին մանրամասն տե՛ս Ա. Ոսկանյան, «Ուխտի միաբանությունը, կամ կոլեկտիվ ներկայության պարադոքսները», «Ռուբիկոն», թիվ 2 (10), 2006, էջ 45-46:

հանգամանքներն են, որոնք պայմանավորել են Հայդեգերի գաթակ-դուրթունն այդ չարաբաստիկ քաղաքական շարժումով, այլև առավել անբացատրելի թվացող հարցն այն մասին, թե ինչու հետպատերազմ-յան տարիներին մտածողն այդպես էլ *միանշանակ և բացորոշ կերպով* չսահմանազատվեց նացիոնալ-սոցիալիզմից, խոստովանելով իր սխալները: Ինչո՞ւ չապաշխարեց Հայդեգերը:

Մենք չենք անդրադառնա դատախազի կեցվածք ընդունած առան-ծին հեղինակներին, որոնք անհողողող ինքնավստահությամբ մեղա-դրանք են ներկայացրել մտածողին²²⁰: Բայց ահա նրա երկարամյա գործընկեր և բարեկամ Կարլ Յասպերսի խոսքը, որը Հանա Արենդտին գրած 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 չունե-նալ” (Charakterlosigkeit) կանվանեի, բայց այն բառացի իմաստով, որ նա ընդհանրապես ո՛չ մի բնավորություն չունի, վստահաբար նաև՝ ա-ռանձնապես վատը»²²¹:

Որոշակիությունից խուսափելու, սուր անկյունները չեզոքացնելու Հայդեգերի հակումը վրդովեցրել է նաև Կարլ Շմիտին, որը պատերազ-մի ավարտից հետո շատ ավելի կոշտ ճնշումների էր արժանացել նա-ցիստների հետ բացահայտ համագործակցության պատճառով.

Տեղա՛նք²²²: Նա խուսափում է որևէ տեղի անուն տալուց: Նա չի ա-սում հռոմ և չի ասում Մոսկվա, նա չի ասում Ժնև և չի ասում Պրահա, նաև չի ասում Լեյք Սաքսես: Իսկ ես երեխայի նման անուններ եմ տա-լիս և դրանով դառնում ծիսական սպանության կանխորոշված զոհ²²³:

Բայց եթե խնդիրը իսկապես զգուշավոր անտարբերությունն էր, ա-պա ինչպե՞ս է «որևէ բնավորությունից զուրկ» Հայդեգերը համարձակ-

²²⁰ Այդ ոճով գրված ամենաաղմկահարույց գիրքը պատկանում է չիլիացի փիլիսոփա, Հայդեգերի նախկին աշակերտ Վիկտոր Ֆարիասին, տե՛ս V. Farias, *Heidegger and Nazism*, Temple University Press, 1989:

²²¹ Մեջբերվում է ըստ՝ R. Safranski, նշվ. աշխ., էջ 365:

²²² Սկստի ունի Հայդեգերի հաճախ օգտագործած «Ortschaft» բառը:

²²³ Մեջբերվում է ըստ՝ R. Mehring, *Heidegger und Carl Schmitt. Verschärfer und Neutralisierer des Nationalsozialismus*, in: D. Thomä (Hrsg.) *Heidegger-Handbuch*, էջ 343:

վել քաղաքական առումով մաքրամոլ 1953-ին առաջին անգամ հրատարակվող դասախոսության տեքստում պահպանել 1933 թվականի իր ձևակերպումը նացիոնալ-սոցիալիստական շարժման «ներքին խսկության և մեծության» մասին:

Այն, ինչ այսօր ամենուրեք առաջարկվում է որպես նացիոնալ-սոցիալիզմի փիլիսոփայություն, բայց դույզն-իսկ կապ չունի այդ շարժման ներքին խսկության և մեծության (այսինքն՝ մոլորակայնորեն որոշարկված տեխնիկայի և նորժամանակյա մարդու հանդիպման) հետ, ձկնորսություն է անում «արժեքների» և «ամբողջությունների» պղտոր ջրերում²²⁴:

Կարծում եմ՝ Արենդտի ինտուիցիան այլ տեղ է առաջնորդում: Ինչպես իր հետազոտությունների վրա գերկենտրոնացած գիտնականը շրջապատի կողմից «ցրված» է հորջորջվում, այդպես էլ Հայդեգերն անտարբեր է առօրյա բարոյական գնահատականների նկատմամբ, քանի որ համառ հետևողականությամբ զբաղվում է այն «նախասկզբնական» խնդիրներով, որոնք (ինչպես իրեն թվում է) կանխորոշում են մարդկային բարքերը և դրանց հետադարձ «արժևորումը»: Իզոլը չէ, որ ընթացիկ՝ նացիզմի պաշտոնական գաղափարախոսության կարգավիճակ ստանձնած փիլիսոփայությանն ուղղված նրա մեղադրանքը «արժեքների պղտոր ջրերում ձկնորսություն անելն է»:

Ուրեմն, իրավացի է Ռ. Ջաֆրանսկին, նշելով, որ Հայդեգերի մոտ «բարոյական ռեֆլեքսիայի պակասը ոչ միայն անձը բնորոշող փաստ է, այլև փիլիսոփայական պրոբլեմ»²²⁵: 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 աքցա-

²²⁴ M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, S. 152.

²²⁵ Տե՛ս Ռ. Տաֆրանսկի, նշվ. աշխ., էջ 365: 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*:

նում. մի կողմից՝ Ռուսաստանի, մյուսից՝ Ամերիկայի միջև: Ռուսաստանը և Ամերիկան, մետաֆիզիկորեն դիտարկված, միևնույն բանն են՝ շղթայագերծ տեխնիկայի և նորմալ²²⁶ մարդկանց հիմնազուրկ կազմակերպման միևնույն անմխիթար վազքը: Երբ երկրագնդի ամենահետին անկյունը տեխնիկայես նվաճված և տնտեսապես շահագործված-սպառված է, երբ ցանկացած իրադարձություն ցանկացած տեղում ցանկացած ժամանակ ցանկացած արագությամբ հասանելի է, երբ Ֆրանսիայում թագավորի վրա կատարած մահափորձը և Տոկիոյում կայացող սիմֆոնիկ համերգը կարելի է «վերապրել» միաժամանակ, երբ ժամանակն այլևս միայն արագություն է, ակնթաթթ և միաժամանակություն, և ժամանակը որպես պատմություն բոլոր ժողովուրդների կյանքից չքացել է, երբ բռնցքամարտիկը հորջորջվում է ազգի մեծ մարդ, երբ զանգվածային հավաքների միլիոնների հասնող թվերը զլխապտույտ հաղթանակ են, այդժամ, ողջ այդ զառանցանքի վրայով ուրուի նման սահում է հարցը՝ «հանուն ինչի՞» - «ո՞ր» - «հաջո՞րդն ինչ է»...

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» ծակատազրին առնչված) անկումը²²⁷: Այս պարզ արձանագրությունը ոչ մի կապ չունի մշակութային վատատեսության հետ, իհարկե՝ նաև լավատեսության. քանզի աշխարհի խավարումը, աստվածների փախուստը, երկրի քայքայումը, մարդու զանգվածայնացումը, ատելությամբ լեցուն կասկածանքն ամեն ստեղծագործականի և ազատի նկատմամբ ամբողջ երկրի վրա այնպիսի չափերի են հասել, որ վատատեսության և լավատեսության պես մանկամիտ կատեգորիաները վաղուց արդեն ծիծաղելի են դարձել²²⁸:

Ինչո՞վ են այս կրքոտ խոսքերը տարբերվում դարի առաջին տասնամյակներին լայնորեն տարածված «կուլտուրպեսիմիզմից», այն մշակութային վատատեսությունից, որը Հայդեգերն անթաքույց արհամարհանքով մանկամիտ է անվանում: Նախ և առաջ նրանով, որ նրա սոցիա-

²²⁶ Իմա՝ շարքային, միջակ:

²²⁷ Հմմտ. *Գոյություն և ժամանակի* առաջաբանի դրույթը՝ «Մենք ոչ միայն չգիտենք ինչ է գոյը, այլև շփոթություն չենք ապրում այդ կապակցությամբ»: Հմմտ. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, էջ 1:

²²⁸ M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, S. 29.

լական և մշակութային գնահատականները միայն արտաքին դիտարկումների արդյունք չեն: Դրանք ելնում են խորքային պատճառներից, որոնք, ըստ մտածողի, բացահայտված են իր փիլիսոփայական հետազոտություններում: Խնդրի երկու՝ սոցիալ-մշակութային և փիլիսոփայական կողմերի կապը վերհանող 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, որտեղ տեխնիկայի զարգացումը ձեռք է բերում մոլորակային չափելիություն, իսկ մարդը հասնում է մոլորակային տիրապետության:

Տեխնիկական առաջընթացով պայմանավորված սորընթաց վազքի առաջամարտիկներն են Միացյալ Նահանգները և բոլշևիկյան Ռուսաստանը, որտեղ իշխում են միջակություններից կազմված զանգվածները: Այս երկուսը «մետաֆիզիկական» առումով նույնն են: Սա նշանակում է, որ կոնունիստական գաղափարների վրա հիմնված բոլշևիկյան կայսրության հակադրությունն արևմտյան կապիտալիզմի առաջատարին մակերեսային ֆենոմենն է: Շատ ավելի կարևոր է նմանությունը՝ սպառողական վերաբերմունքն աշխարհի նկատմամբ: Այն, ըստ մտածողի, ի սկզբանե առևա է բոլշևիզմի գաղափարական հիմք հանդիսացող մարքսյան մատերիալիզմում: Վերջինիս նկատմամբ իր վերաբերմունքը Հայդեգերն ավելի ուշ կարտահայտի հետևյալ՝ հռչակավոր դարձած տողերում, կոչ անելով «ազատվել մատերիալիզմի մասին միամիտ պատկերացումներից և նրա էժանագին հերքումներից»:

Մատերիալիզմի էությունն այն պնդման մեջ չէ, որ ամեն ինչ մատերիա է (Stoff), այլ շատ ավելի այն մետաֆիզիկական դրույթի, համաձայն որի՝ ողջ գոյավորը ներկայանում է որպես աշխատանքի նյութ (Material): Աշխատանքի նորեվրոպական-մետաֆիզիկական էությունը

նախնական ծնով մտածված է Չեզելի “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 մտածվել²²⁹:

Սրանից ելնելով՝ Հայդեգերը բնորոշել է արդիականությունը որպես մոլորակային տեխնիկայի և նորժամանակյա մարդու հանդիպում: Այստեղից է, որ ելք է որոնում երկու տեխնիցիստական գերտերությունների արքանում 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 մետաֆիզիկան, 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՝ «Ինչո՞ւ կա գոյը և ոչ՝ ավելի շուտ, ոչինչը»: «Ոչինչը մտածելը» ապահովում է այն «լուսանցքը», որը բացում է «զուտ գոյականի» արագմատիկական «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 «մետաֆի-

²²⁹ M. Heidegger, “Brief über den Humanismus”, in: GA, B. 9, *Wegmarken*, Klostermann, Ffm., 1976, S. 171.

զիկական 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 նույնամուտ 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) արքցանից, 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 ժամանակը խտացման մեջ Հայդեգերն արդեն խոսում է արդիականության՝ բոլոր իրերն անսահմանափակ բռնության ենթարկելու *երեք* ձևերի մասին՝ հաշվարկման, պլանավորման և բուծման²³⁰: Սրանք համապատասխանաբար վերաբերում են ամերիկանիզմին, կոմունիզմին և նացիոնալ-սոցիալիզմին: «Գլորալ հեռանկարում սա կատարյալ անհիմաստության դարաշրջան է»²³¹:

Այս զնահատականները 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 նույն-

²³⁰ Տե՛ս M. Heidegger, “Zeit des Weltbildes”, in: *Holzwege*, Klostermann, Ffm., 1994, էջ 92;

²³¹ Տե՛ս R. Saffranski, նշվ. աշխ., էջ 345:

քան անընդունելի մնալ, որքան եղել էր այն տարիներին, երբ նա ցնորական հույսեր էր կապում «ազգային սոցիալիզմի» հակամետաֆիզիկական ներուժի հետ:

Նաև վաթսուականներին («Շպիգել»-ին տված հարցազրույցում) Հայդեգերը չի խուսափել նշելուց, որ վստահ չէ՝ արդյո՞ք ժողովրդավարությունն է այն քաղաքական համակարգը, որ համապատասխանում է տեխնիկայի դարաշրջանին²³²: 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 ամկիրթ “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 բերել²³³:

Քանի որ նոր քաղաքական լուծումների հեռանկար Հայդեգերը չի տեսնում, նրա խոսքը զնալով ավելի և ավելի մշուշապատ է դառնում.

Երկար է համաշխարհային գիշերվա խղճուկ ժամանակը... Կեսգիշերին այդ ժամանակն ամենախեղճն է: Այդժամ այդ չնչին ժամանակը

²³² Տե՛ս “Nur noch ein Gott kann uns retten”. Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger am 23 September 1966, in: “Der Spiegel”, 30 Jg. № 23. 31. Mai 1976: Բնագիրը ձեռքի տակ չունենալու պատճառով, մեջբերում են ըստ՝ “Беседа сотрудников журнала “Шпигель” Р. Аугштайна и Г. Вольфа с Мартином Хайдеггером, 23 сентября 1966 года”, *Философия Мартина Хайдеггера и современность*, с. 242:

²³³ M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA, B. 56, Klostermann, Ffm., 2003, S. 319.

նույնիսկ ի վիճակի չէ զգալ իր ոչնչությունը... Եվ զուցե հենց հիմա է համաշխարհային գիշերը հասնում իր կեսգիշերին...²³⁴:

Մտալուտ տեղաշարժեր չակնկալելով, Հայդեգերը խոսում է այն մասին, որ իր կողմից զուտ ինտուիտիվ փորձարկվող նոր մտածողությունը հնարավոր է սկսի «աշխատել» երեք հարյուր տարի հետո²³⁵: 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»²³⁶, մտածողին մնացող միակ հնարավորությունը «լեզվի մեջ աննկատելի ակոսներ քաշելն» է²³⁷:

²³⁴ M. Heidegger, “Wozu Dichter?”, in: ders., *Holzwege*, Klostermann, Ffm., 1994, S. 270.

²³⁵ Беседа сотрудников журнала “Шпигель”...”, *Философия Мартина Хайдеггера и современность*, с. 245.

²³⁶ M. Heidegger, “Wozu Dichter?”, ders., *Holzwege*, S. 272.

²³⁷ M. Heidegger, “Brief über den Humanismus”, in: GA, B. 9, S. 364.

ԵՎ ՉԿԱ ՎԵՐՋԸ...

«Իւրա-դարձութիւնից»

Մարդը գոյի տերը չէ: Մարդը գոյութեան հովիւն է:

Մ. Գայդեգեր

Գայդեգեր II-ի ոճի արմատական փոփոխութիւնը, նրա հեռացումը *Գոյութիւն և ժամանակի* բներևութաբանական դիսկուրսից որոշ հետազոտողների դրդել է կասկածի տակ դնել մտածողի ստեղծագործութեան երկրորդ փուլի փիլիսոփայական արժեքը, սահմանափակվելով վաղ շրջանով, երբ նա *«դեռ չէր ստեղծ-մնացել ամեն մի փաստարկման հանդեպ առավելութեան իր կեցվածքով և չէր իջել ծիսորեն բեմականացված միտք-բանաստեղծութեան մակարդակի»*²³⁸ :

Սոստեցումը 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 դասախոսութիւնների 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-բանաստեղծութեանը»:

Գայդեգերի փիլիսոփայական զարգացման երկրորդ փուլի վերլուծութիւնը սույն երկասիրութեան խնդիրը չէ: Ստորև ես կբավարարվեմ մի քանի սխեմատիկ դրոյթներով՝ ընդհանուր պատկերի հարաբերական լրիվութիւնն ապահովելու համար:

Մտածողի ապրած «շրջադարձից» (Kehre) հետո նրա մտքի հիմնական ուղղութիւնը չի փոխվում: Գայդեգերը մնում է «գոյութեան մտածող», որի նպատակն է տեխնիցիստական դարի «մետաֆիզիկայի» հաղթահարումը գոյութեան հարցի վերարծարծմամբ: Այլ բան է, որ այս նոր հանգրվանում Գայդեգերն այլևս հրաժարվում է «գոյութիւնը» այն հասկացող «արտոնյալ գոյի» հիման վրա մտածելու բներևութաբանական մոտեցումից և հետամուտ է լինում գոյութեանը «որպես այդպիսին»: Ներկայութեան «անդրանցման» ժամանակային կառուցվածքի

²³⁸ Х. Брунхорст, “Эгоцентризм в эпоху картины мира. Хайдеггер, Вебер и Пиаже”, в кн.: *Философия Мартина Хайдеггера и современность*, с. 81.

նկարագրությունը փոխարինվում է «գոյապատմական» հետազոտությամբ:

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 իսկությունը», իսկ «գոյության մոռացությունը» (*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 ժամանակի* վերջին հատվածներում:

Թեև ներ-կայության և գոյության այս նոր կոնստելացիայում «առաջնայությունը» 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 չլինեիմք, որ Հայդեգերը կմերժեր «պայմանավորելու» գաղափարը, հիշեցնելով, որ պատճառահետևանքային կապերը գործում են *գոյերի* միջև և չեն վերաբերում *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*²³⁹: Խոսքն այստեղ ոչ թե գոյության

²³⁹ M. Heidegger, “Brief über den Humanismus”, in: GA, B. 9, 1976, S. 342.

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 ավանդության կազմազերծումն է, որը ինչպես հիշում ենք, պետք է կազմեր *Գոյություն և ժամանակի* 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 ժամանակներ 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)²⁴⁰:

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 «ցատկ» (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 տեխ-

²⁴⁰ Հայդեգերի ստեղծած այս նեոլոգիզմի հիմնավորումը տե՛ս M. Heidegger, “Der Satz der Identität”, in: ders., *Identität und Differenz*, Neske, Stuttgart, 1996, էջ 23:

նիկայի գերիշխանությանը բնութագրվող «առ-դրությամբ» զալիս է փոխարինելու այլ սկիզբ ավետող «իրա-դարծությունը» (Er-eignis)²⁴¹:

Հայդեգերի ուշ փիլիսոփայության մեջ առանցքային դեր խաղացող այս եզրը բազմաբովանդակ է, և նրա հայերեն թարգմանությունը՝ հայացումը, իմաստային բացորոշում է պահանջում²⁴²:

Առօրյա գերմաներենում «Ereignis»-ը նշանակում է «իրադարծություն»: Հայդեգերը հիշեցնում է, որ նախկինում այդ բառը տառադարձվելիս է եղել որպես «Ereäugnis», ի ցույց դնելով հիմքում ընկած «Auge»-ն (աչքը) և հիշեցնելով, որ իրադարծությունն այն է, ինչ ակն-առու է, աչքով տեսանելի, ի վերջո՝ ակն-հայտ:

«Ereignis»-ում պարունակվող մյուս կարևոր իմաստը «յուրացում»-ն է, որն առաջ է զալիս «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» (փոխառել, սեփական բնության մասը դարձնել) արտահայտությունը: Ավելորդ չէ նշել, որ անգլալեզու փիլիսոփայական ավանդույթում հայդեգերյան եզրը թարգմանվում է «enowning», շեշտադրելով «յուրացման» հանգամանքը:

Առաջարկված «իրա-դարծություն»-ը համարյա անկորուստ փոխանցում է բնօրինակի կրկնակի իմաստը: Մի կողմից, դա այն է, ինչ *իրականանում է*, որտեղից՝ «իրա-դարծություն» (հիշելով, որ իրադարծության խորհուրդը *կատարվել է ինքն է*), մյուսից՝ այն նշանակում է *յուրացում*, որտեղից՝ «յուրա-դարծություն» կամ «իրա-դարծություն»: Գործող ուղղագրության «յու»-ի փոխարինումը դասական «իւ»-ով թույլ է տալիս չկորցնել առաջին նշանակությունը և պահպանել բառի ընդունված արտասանությունը՝ «իրադարծություն»:

Հայդեգերի մերձավոր աշակերտ, նրա երկերի բազմամյա խմբագիր Վ.-Ֆ. Ֆոն Յերմանը այսպես է բացատրում հայդեգերյան եզրի փիլիսոփայական իմաստը.

²⁴¹ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 25:

²⁴² Այդ բացորոշումն առաջին մոտեցմամբ տողերիս հեղինակն իրականացրել է Գյոթեի *Ֆաուստի* վերջերգի համատեքստում՝ «Հավերժ իգականը որպես հղացք և փորձառություն» էստեում:

Իւրա-դարձությունը բառ է, որ նշանակում է գոյության իսկության և ներ-կայության զոյապատմական փոխապատկանելությունը: Իւրա-դարձությունը նշանակում է ինչպես յուրացնել, այնպես էլ յուրացված լինել²⁴³:

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 դարաշրջանում²⁴⁴:

Նոր մոտեցումը նոր միջոցներ է պահանջում: Եթե նախկինում փիլիսոփայությունը Չայդեգերի համար հանդես էր գալիս որպես «խստով գիտություն» (իհարկե, բառիս յուրահատուկ՝ «հուսեռյան» իմաստով), ապա այժմ նա հրաժարվում է ոչ միայն «գիտականությունից», այլև «փիլիսոփայությունից», վերջինս փոխարինելով *լեզվականության մեջ արմատավորված «մտածողությանը»²⁴⁵:*

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 ժամանակի* տեխնիկական եզրաբանության կերտման գործում: Սակայն նոր փուլում գերիշխող է դառնում բանաստեղծական-դիցաբանական կոնցնոտացիաներով հագեցած լեզվականությունը, որի կիրառության դաշտն էլ առավելապես լեզվական-գրական է: Տեսնել տալու համար, թե ինչպիսի տեղ է գրավում Չայդեգերի ուշ ստեղծագործության մեջ առանձին բանաստեղծների՝ Յյոլդերլինի, Ռիլկեի, Թրակլի գործերի մեկնաբանությունը, բավական է հիշատակել Յյոլդերլինի երկու հիմնե-

²⁴³ F.-W. v. Herrmann, “‘Beiträge zur Philosophie’ als hermeneutischer Schlüssel zum Spätwerk Heideggers”, in: *Heidegger – neu gelesen* (Hrsg. v. Marcus Happel), Würzburg: Königshausen und Neumann, 1997, S. 81. Անիաժեշտ է նշել, որ գոյության քո-դարկված լինելը, նրա բացակայությունը, որքանով որ դա էլ մարդու՝ աշխարհին վերաբերելու որոշակի ձև է եմթադրում, նույնպես «իւրա-դարձություն» է: Իւրադարձությունը, այսպիսով, այն է, ինչ տեղի է ունենում երկու դարաշրջանների հանդիպման վայրում: Բացակայությունը իրադարձություն է (Entzug ist Ereignis) ասում է Չայդեգերը (M. Heidegger, “Was heißt Denken?”, in: GA, B. 7, *Vorträge und Aufsätze*, Klostermann, Ffm., 2000, S. 129):

²⁴⁴ Տե՛ս F.-W. v. Herrmann, “‘Beiträge zur Philosophie’ als hermeneutischer Schlüssel zum Spätwerk Heideggers”, in: *Heidegger – neu gelesen*, էջ 26:

²⁴⁵ Տե՛ս M. Heidegger, “Was heißt Denken?”, in: GA, B. 7, էջ 127-144:

րին («Գերմանիա» և «Չեռնոս») նվիրված դասախոսությունների շարքը, որն զբաղեցնում է մտածողի երկերի լիակատար ժողովածուի երեքհարյուր էջանոց հատորն ամբողջությամբ²⁴⁶։

Հայդեգերի ուշ շրջանի փիլիսոփայության ակունքներում ընկած է մի եզակի աշխատություն՝ *Փիլիսոփայական ներդրումներ. իւրա-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 կապակցությամբ²⁴⁷։ Ուշացման պատճառը 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 ընթերցողին։

Գիրքն անսովոր է ամեն ինչով՝ երկմաս վերնագիրը ներառյալ։ Առաջին նախադասությունը՝ «Փիլիսոփայական ներդրումներ», ցուցադրաբար չեզոք է, այն դեպքում, երբ («քչերի», «հավվագյուտների» համար նախատեսված) երկրորդի թարգմանության դժվարությունը ոչ միայն բուն «իւրա-դարձության» բովանդակության հետ է կապված (այդ մասին վերը բավականաչափ խոսվել է), այլև դրան նախորդող «vom» մասնիկի, որի բնական թարգմանությունը պետք է լիներ «իւրա-դարձության մասին»։ Բայց չէ՞ որ ասված է²⁴⁸։ 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 մա-*

²⁴⁶ M. Heidegger, “Hölderlins Hymnen ‘Germanien’ und ‘Der Rhein’”, in: GA, B. 39, Ffm.: Klostermann, 1980. Հայդեգերի՝ այդ մտայնությամբ զրկված հողվածներից մի քանիսը հասանելի են հայերեն՝ շնորհիվ Հակոբ Մովսեսի թարգմանությունների, տե՛ս Ս. Հայդեգեր, «Հյուրերի ինը և բանաստեղծության երկերը», նույնի «Ինչպես տոնօրեքին», երկուսն էլ՝ Ֆր. Հյուրերի, *Բանաստեղծություններ*, թարգմ. Հ. Մովսեսի, Լաիրի, Եր., 2002, ինչպես նաև՝ Ս. Հայդեգեր, «Լեզուն», նույնի «Խոսքը բանաստեղծության մեջ», երկուսն էլ՝ Գ. Թրակլ, *Բանաստեղծություններ*, թարգմ. Հ. Մովսեսի, Ի.Կ.Կ., Եր., 2007։

²⁴⁷ M. Heidegger, “Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)”, in: GA, B. 65, Klostermann, Ffm., 2003.

²⁴⁸ Համա Արենդտն է այդ մասին ասում Հայդեգերի ութսունամյակին նվիրված իր դասախոսության մեջ, տե՛ս Hannah Arendt - Erinnerung an Martin Heidegger (Audio) <http://www.youtube.com/watch?v=a8O6zvAGR-c>

սին, այլ սահմանային իրադրությունից», վերջնականապես համոզվում ենք, որ Հայդեգերը ոչ թե «իւրա-դարձութեան մասին» է խոսում, այլ «իւրա-դարձությունից», նրա «ներսից», քանի որ վերջինս միշտ մտածողինն է, և ընթերցողի համար էլ իւրա-դարձությունը հասկանալու միակ միջոցը այն սեփականացնելն է:

Փիլիսոփայական ներդրումները չի պատկանում այն գրքերի թվին, որոնք կարդում են հետևողական լարումով՝ առաջին էջից մինչև վերջինը: Բազմաթիվ «կարը կարին» (fugenmässige) կցած հատվածներից բաղկացած այդ գիրքը, ավելի շուտ, յուրահատուկ մի Աստվածաշունչ է: Անշուշտ, ոչ սրբազան ծագման և դրանով պայմանավորված անդդվելի 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 գործնական համատեքստերում:

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 «Ծնակի կածանների» (Holzwege) «ընդհատվող արահետները»²⁴⁹:

Գրքի մյուս առանձնահատկությունն այն է, որ բուն տեքստը բազմաթիվ տողատակ հղումների միջոցով ներառում է Հայդեգերի տարբեր տարիներին գրած աշխատությունների զգալի մասը, ներկայանալով որպես հսկայական «պոլիտեքստ», որպես յուրատեսակ «Ադերսների գիրք» (անգլիացիք կասեին՝ «Book of Reference»): Այդ ադերսները վերաբերում 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՛ համա-

²⁴⁹ «Ծնակն անտառի հին անունն է: Ծնակում ուղիներ կան, որոնք մեծամասամբ խտածածկ են և անսպասելի ընդհատվում են այնտեղ, ուր դեռ անցնող չի եղել: Դրանք կոչվում են ծնակի կածաններ: Յուրաքանչյուրը վազում է առանձին, բայց միևնույն անտառում: Հաճախ թվում է, որ մեկը մյուսին նման է: Բայց դա միայն թվում է: Փայտահատը և անտառապահը գիտեն ուղիները: Նրանք գիտեն՝ ինչ է նշանակում կածանով գնալը»: St u M. Heidegger, *Holzwege*, բնաբան:

որք եթէ եկի լուծանել զաւրէնս կամ զմարգարես. ո՛չ եկի լուծանել՝ այլ լնուլ»²⁵⁰: Ինչպես Նոր կտակարանը պատվիրաններին և մարգարեների խոսքերին արվող անընդհատ հղումներով մշտապես վերամեկնաբանում և վերաիմաստավորում է Հինը, այդպես էլ Հայդեգերը անընդհատ նոր կոնտեքստի մեջ է 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-դարձութեան 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 կարող²⁵¹:

Հայդեգերը որպես հնարավորություն

Հայդեգերի ազդեցության պատմությունը Հայդեգերի ազդեցության պատմությունը չէ:

Դոմենիկ Կեգի

1975 թվականից հրատարակվող *Մարտին Հայդեգերի երկերի լիակատար ժողովածուն* հարյուր երկու հատոր է ունենալու²⁵²: Դրանց զգալի մասը տարբեր տարիներին կարդացված դասախոսությունների տեքստերն են: Սա ոչ պատահականություն է, ոչ էլ անփութություն՝ կապված նախապատրաստական գրառումներին ժամանակին գրքի ձև չտալու և տպագրության չհամծնելու 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

²⁵⁰ *Անտարան ըստ Մատթեոսի*, գլ. Ե, 17:

²⁵¹ Es denkt in mir. Ich kann mich nicht dagegen wehren. Մեջքերվում է ըստ՝ R. Safran-ski, Գշվ. աշխ., էջ 366:

²⁵² Յուրաքանչյուր տարի լույս է տեսնում երկու հատոր:

դարձնելն ինքնին վատթարագույն դոգմատիզմ է հենց հայդեգերյան իմաստով²⁵³ :

Իսկապես, որքան էլ խորագնին և ուսանելի են մտածողի աշակերտների և ամմիջական հետևորդների փորձերը ամենայն պատասխանատվությամբ վերլուծելու, ներկայացնելու, հասանելի դարձնելու Հայդեգերի կյանքի գործը և նրա չանցնող արժեքը, մեր հայացքը նախ և առաջ ուղղված է դեպի մտավոր այն կառույցները, որոնք առաջ են եկել հայդեգերյան մտքից կենարար ազդակներ ստանալու, այն յուրովի շարունակելու, նրա հետ վիճելու, բախվելու կամ ընդհանրապես ժխտելու ինտելեկտուալ ճիգերի արդյունքում:

Հայդեգերի միտքն ինքնին *ինտենցիոնալ* է: Այն հետազոտողին թույլ չի տալիս կենտրոնանալ զուտ նրա և նրա գրած տեքստերի վրա, այլ իրեն հարցում անողին դուրս է շարտում 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 Ադորնոն²⁵⁴, 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*»²⁵⁵, հայդեգերյան մոդելն աչքի առաջ՝ սովորական լեզվի գոյաբանություն ստեղծելով՝ ինչպես Ջիլբերտ Ռայլը, որն իրեն բնորոշել է որպես «մեկը, որ Հայդեգեր է կարդացել», ճշմար-

²⁵³ St’ u B. Куренной, “Сами вещи”, Мартина Хайдеггера”, *Исследования по феноменологии и философской герменевтике*, ЕГУ, Минск, 2001, тp 41:

²⁵⁴ Տարիների հեռվից առավել տեսանելի է «փիլիսոփայական հաղորդակցությունից խուսափող» երկու մտածողների շատ հարցադրումների ներքին սնամությունը, տե ս H. Mörchen, *Adorno und Heidegger: Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1981:

²⁵⁵ U. Tietz, “Heidegger und Ludwig Wittgenstein. Diesseits des Pragmatismus – jenseits des Pragmatismus”, in: D. Thomä (Hrsg.) *Heidegger-Handbuch*, S. 545.

տության գոյաբանական ըմբռնումը (գոյության իսկությունը) անալիտիկ փիլիսոփայության միջոցներով կազմաքանդելով՝ ինչպես արել է նախկին աշակերտը՝ Էռնստ Տուգենդիատը:

Հայդեգերյան մտածողության դաջվածքը կրում են նրա «մետաֆիզիկայի կազմազերծումը» «կազմաքանդման» մեթոդի վերածած և «գոյաբանական տարբերությունից» դեպի «différance» ճանապարհ անցած Ժակ Դերիդան, «ներ-կայության» և «իրա-դարձության» հղացքներից «homo sacer»-ի և «մեսիական ժամանակի» կոնցեպտները մակաբերած Ջորջո Ագամբենը:

Նույնիսկ արհեստական ինտելեկտի մշակողները, որոնք, թվում է, պետք է հեռու լինեին մտածողի մտային կառույցներով ոգևորվելուց, փորձել են առաջնորդվել Հայդեգերի «աշխարհում-լինելու» ոգով կառուցված մոդելներով²⁵⁶, իսկ ռուս պահպանողականները Հայդեգերի մեջ տեսել են դեռևս ստեղծվելիք ռուսական փիլիսոփայության հնարավորությունը²⁵⁷:

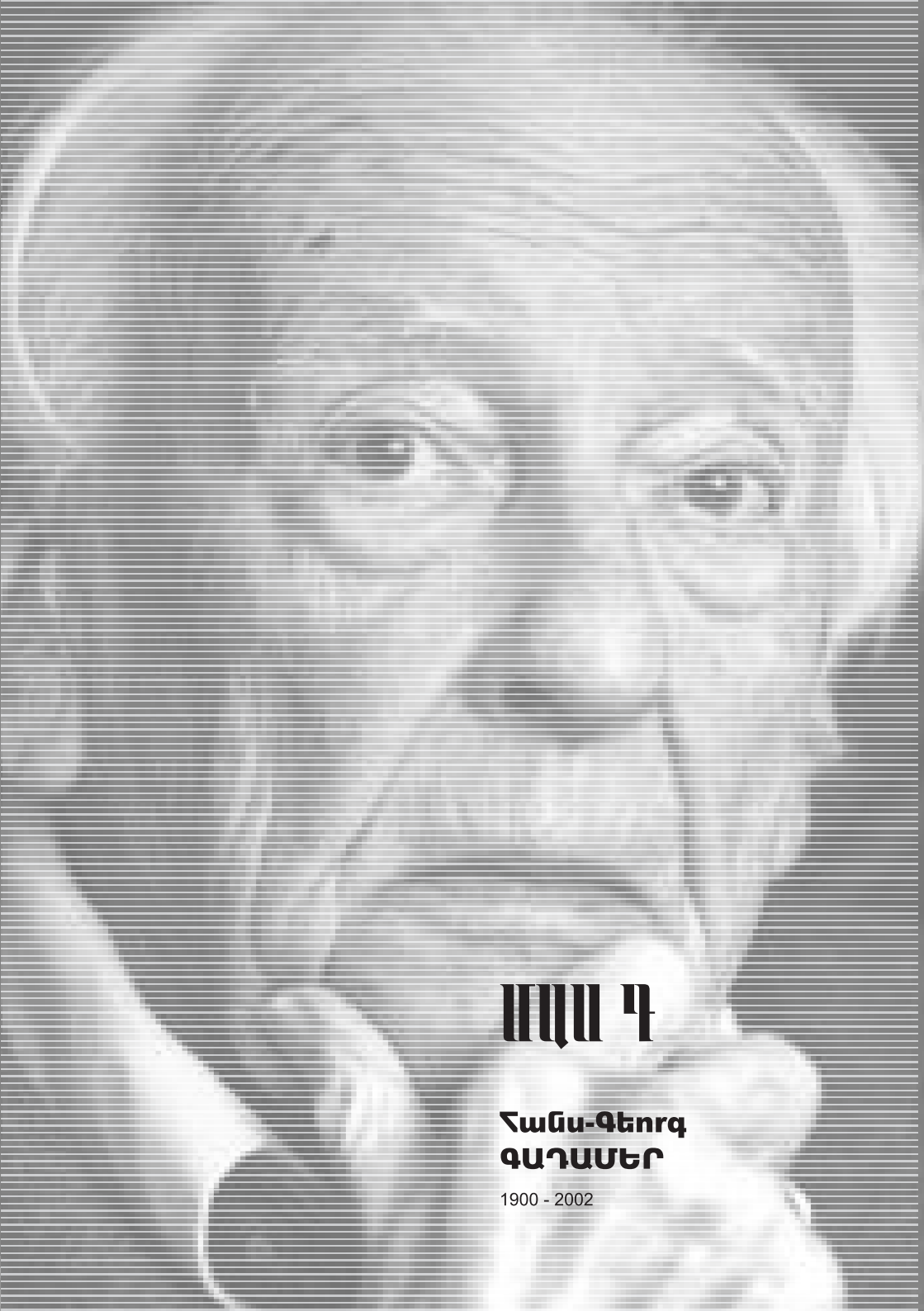
Այսօր էլ, ավելի քան երբևէ, մտածողի ամհանգստացնող ներկայությամբ պայմանավորված փիլիսոփայական դիսկուրսը նոր ճյուղավորումներ և համատեքստեր է առաջ բերում:

Հայդեգերի «մտքի գործը» շարունակվում է: Եվ չկա վերջը...

²⁵⁶ Տե՛ս T. Vinograd, “Heidegger and the Design of Computer Systems”, in: *Technology and the Politics of Knowledge* (ed. by A. Feenberg and A. Hannay), Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1995, ինչպես նաև՝ K. Leidmair, *Künstliche Intelligenz und Heidegger. Über den Zwiespalt von Natur und Geist*, Wilhelm Fink, München, 1999:

²⁵⁷ Այս՝ ըստ եւթյան խնդրահարույց ինտելեկտուալ կառույցում առավել ուշագրավ են երկու հանգամանք՝ հայդեգերյան «մետաֆիզիկայի կազմազերծման» փոխարինումը «արքեոմոդեռնի կազմազերծմամբ» և «ռուսական դազայնի անալիտիկան»: Տե՛ս <http://www.platonizm.ru/content/dugin-martin-haydegger-vozmozhnost-russkoy-filosofii>:





ԱՎԱ Կ

**Հանս-Գեորգ
ԳԱՂԱՍԵՐ**

1900 - 2002

ԱՎԱՆԴՈՒԹՅԱՆ ԱՐԴԻԱՎԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ

Իհարկե, կարելի է թուլություն տեսնել նրանում, որ ժամանակակից փիլիսոփայությունը դասական ավանդության մեկնությանն ու վերամշակմանը ձեռնամուխ է լինում սեփական անկարողության այդպիսի խոստովանությամբ: Բայց հաստատ է, որ փիլիսոփայական մտքի համար շատ ավելի մեծ թուլություն է, երբ մտածողը խուսափում է նման փորձության ենթարկվելուց և գերադասում է մասխարություն անել՝ միայն սեփական ուժերին ապավինելով¹:

Յ.-Գ. Գադամեր

Ավանդության հասկացման թեման

Գոյություն և ժամանակում 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»²:

Այս խնդրի մշակումը հանձն է ամել Հանս-Գեորգ Գադամերը, որի ջանքերով հերմենևտիկական 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 Կիրկեգորիին, Դիլթային և Հուսեռլին, նաև շատ ուրիշների³: Սակայն անկասկած

¹ «...den Narren auf eigene Faust zu spielen», H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1972, S. XXVIII.

² M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1993, S. 21.

³ Վաղ Գադամերի կրած փիլիսոփայական ազդեցությունների մասին տե՛ս Jean Grondin, «Gadamer vor Heidegger», in: «Internationale Zeitschrift für Philosophie», 1996, S. 197-226:

է, որ նրա փիլիսոփայական զարգացման վրա վճռական ազդեցություն է ունեցել ծանոթությունը Մարտին Գայդեգերի հետ, որին Գաղամերն աշակերտել է 1923-1928 թվականներին⁴: 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 դարձել է Գաղամերի ինքնուրույն զարգացումը բեղմնավորող հիմնական ազդակը, ապա հույները և Զեգելը մշտապես ներկա են եղել նրա ստեղծագործության մեջ՝ որպես ուղենիշ և նախապատկեր:

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 մացիոնալ-սոցիալիզմի տիրապետության տարիներն անցկացրել է հայրենիքում, ստիպված է եղել զնալ «կոմպրոմիսների» (հասկանալի է, որ ամբողջատիրական ռեժիմի պայմաններում դասախոսական աշխատանքով զբաղվողի համար, իսկ Գաղամերը չի դադարել դասախոսել, այսպես կոչված «ներքին էմիգրացիան» լրիվ լինել չէր կարող), բայց, այնուամենայնիվ, կարողացել է պահպանել իր բարի անունը, չի անդամակցել մացիստական կուսակցությանը, չի հրաժարվել նախկին կապերից (մասնավորապես որպես հրեա՝ ակադեմիական կյանքից մեկուսացված Գոլսեռլի հետ), թեև միևնույն ժամանակ զեկուցումներ է կարդացել Ֆլորենցիայում և Փարիզում, անուղղակիորեն լեզիտիմացնելով մացիների ռեժիմը: Պատերազմի ավարտը խորհրդային օկուպացիոն զոտում դիմավորելով, Գաղամերը ստանձնել է Լայպցիգի համալսարանի ռեկտորությունը (1946-47), այս անգամ ստիպված լինելով կոմպրոմիսներ փնտրել խորհրդային իշխա-

⁴ Գաղամերը խոստովանել է, որ 1924-ին, Հայդեգերի ինտելեկտուալ առավելության զգացողությունից ճնշված, խնդիր է ունեցել սեփական մտքի համար ավելի ամուր հող ծեռք բերել, քան այն, որին կանգնած էր «այդ հզոր մտածողը»: Տե՛ս H.-G. Gadamer, *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft: Aufsätze*, Suhrkamp, Ffm., 1976, էջ 159 և հաջ.:

նությունների 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 Գադամերն անբասիր հեղինակություն է վայելել ողջ աշխարհում: 1968-ին թոշակի անցնելուց հետո էլ չի դադարեցրել իր մասնակցությունը գիտական կյանքին: Մինչև 1989 թիվը որպես հրավիրյալ պրոֆեսոր դասավանդել է ԱՄՆ համալսարաններում: Մշտապես շրջապատված է եղել աշակերտներով և հետևորդներով⁵: Վերջին տարիներն անց է կացրել Հայդելբերգում, որտեղ և թաղված է:

«Իսկություն և մեթոդ»

Գադամերի փիլիսոփայական հղացքը ձևավորող սկզբունքային հակադրությունը բյուրեղացած է նրա հիմնական երկի՝ *Իսկություն և մեթոդի* վերնագրում⁶: Առաջին բառը հղում է ճշմարտության՝ որպես «բացության» ըմբռնմանը, որը ծագում է հայդեգերյան «ալեթեյալից»⁷: Խոսքն այստեղ մտքի և իրականության «ճիշտ համապատասխանության» մասին չէ, այլ երևույթի՝ որպես «բուն ինքը» ի բաց դրված լինելու, «անթաքույց երևակվելու», «իսկապես այդպիսին լինելու»⁸: Այս որակներն ունեցող «ճշմարտությունը» առավել բնական է թարգմանել որպես «իսկություն»⁹:

Մեթոդ ասելով Գադամերը նկատի ունի բնական գիտություններին հատուկ ընթացակարգերը, որոնց հիմքում ընկած է գիտական գիտելիքի ապացուցման՝ վերիֆիկացման հնարավորությունը: Բայց միայն բնա-

⁵ Գադամերի աշակերտներից է եղել նաև հայ նշանավոր փիլիսոփա Կարպիս Գորդյանը (Garbis Kortian, 1938, Քեսաբ - 2009, Փարիզ), որի հիմնական աշխատությունը՝ *Մետաքրիտիկականությունը* (G. Kortian, *Metacritique*, Minuit, Paris, 1979) թարգմանված է մի քանի լեզուների:

⁶ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 1960.

⁷ Հմմտ. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 44, մասնավորապես՝ էջ 219:

⁸ Հմմտ. սույն երկասիրության Հայդեգերի հատվածի «Ի՞նչ է բներութաբանությունը» դրվագը, էջ 146-152, 157-162:

⁹ Այստեղ ես հետևում եմ Գադամերի փիլիսոփայությանը նվիրված հայերեն առաջին և առայժմ միակ մենագրության հեղինակ Ռ. Քոչարյանի առաջարկած թարգմանությանը, տե՛ս Ռ. Քոչարյան, *Հ.-Գ. Գադամերի փիլիսոփայական հերմենևտիկան*, ԳԱԹ, Եր., 2006, էջ 28, ծանոթագրություն 16a:

գիտական մեթոդը չէ, գտնում է Գաղամերը, որ բացահայտում է ճշմարտությունը¹⁰:

«Իսկությունը» և «մեթոդը» ճշմարտության հասնելու տարբեր ճանապարհներ են ուրվագծում: Երբ մենք ուսումնասիրում ենք մշակութային 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:

Չետագոտությունն 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 հունամիտար գիտությունների մեթոդաբանական ինքնառեֆլեքսիան,

գ. հերմենևտիկայի՝ որպես ունիվերսալ փիլիսոփայական հղացքի ներկայացում:

Զիետելելով *Իսկություն և մեթոդի* բարդ կառույցի բոլոր կեռմաններին և էլեւէներին՝ մենք կանդորառնանք առանձին իմաստային հանգույցներին, որոնք առավել ցայտուն են բացահայտում Գաղամերի մտքի ներքին տրամաբանությունը:

Կրթության գաղափարը

«Կրթության» հասկացությունը Գաղամերի համար ելակետային է: Նա ուշադրություն է հրավիրում բառի բազմիմաստությանը՝ գերմաներեն Bildungs-ը, բացի կրթությունից, նշանակում է ձևավորում, կառուցում, այնպես որ նրա սկզբնական իմաստը կարող է վերաբերել նաև բնական ընթացքներին, օրինակ՝ *լեռնաշղթաների* կազմավորմանը տեկտոնիկ շարժերից: Ժամանակակից մտածողությունն այն կապում է մշակույթի հետ:

¹⁰ Տեղին են համարում փոխանցել փիլիսոփա Վիլ Պոդոյանի պատմածը Գաղամերի հետ գիտաժողովում կայացած թռուցիկ հանդիպման մասին: Պոդոյանի հարցին՝ Արդյո՞ք Ձեր գրքի վերնագրով նկատի ունեք «Իսկություն և ոչ թե մեթոդ», Գաղամերը պատասխանել է՝ Նկատի ունեն «Իսկություն և ոչ միայն մեթոդ»:

Գիտենք, որ լատիներենից ծագող «կուլտուրա»-ի հիմքում ընկած ԿՕԼՕ-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 այդպիսին¹¹:

Գաղամերի 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 համալսարանական համակարգում Կիլիելն Հունբերգի և ուրիշների ջանքերով: Դասական համալսարանական կրթությունը դիտարկվել է որպես ունիվերսալ հումանիտար արժեք:

Կրթության ըմբռնման խնդրում Գաղամերը հետևում է Հեգելին, հիշեցնելով, որ ըստ վերջինիս կրթության ֆորմալ էությունը հիմնվում է համընդհանուրի վրա: Կրթվողի վերելքը դեպի համընդհանուրը չի սահմանափակվում տեսական դրույթների յուրացմամբ: Այն վերաբերում է նաև պրակտիկ ոլորտին՝ ով տրվում է մասնավոր հանգամանքներին, կրթված չէ, օրինակ, ի վիճակի չէ սանձելու իր կույր և անհամաչափ զայրույթը¹²:

¹¹ Այս առումով «կրթություն» եզրը հաջողությամբ կարող է օգտագործվել չպենգելյան 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:

¹² H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, S. 9-10.

«Պրակտիկ կրթության» գաղափարը ենթադրում է *հաշտեցում ինքդ քեզ հետ*՝ կրթության ընթացքում «ինքդ քեզ ճանաչում ես ուրիշի մեջ»¹³:

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 վերաբերել «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 Յեգելն է՝ նրա *Ոգու բներևութաբանությունը*, որից ժամանակին ստեղծագործական մղումներ է ստացել Հայդեգերը: Վերջինս շեշտում էր, հիշեցնում է Գադամերը, որ Յեգելը «մտածում է դիալեկտիկորեն՝ փորձի էությունից ելնելով»¹⁴:

Յեգելը նկատի է ունեցել այն փորձը, որը 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 շնորհիվ¹⁵: Փորձը ձեռք 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 էությունն ըստ Յեգելի 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, գիտակցու-

¹³ Նույն տեղում, էջ 11:

¹⁴ Հայդեգերը, հիշեցնելով, որ Յեգելի գլուխգործոցի նախնական վերնագիրն էր «Գիտություն ոգու փորձառության մասին», պարզաբանել է. «Բներևութաբանությունն այստեղ ոգու ներ-կայության անունն է: Ոգին բներևութաբանության սուբյեկտն է, ոչ օբյեկտը»: St u M. Heidegger, “Hegels Begriff der Erfahrung”, in: ders., *Holzwege*, էջ 201:

¹⁵ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, S. 338.

թյունը կրթում է ինքն իրեն: Դրանում է դրսևորվում մարդու պատմական էությունը¹⁶:

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 անհիմնավիությունից: Ողբերգական փորձն, այսպիսով, մարդկային վերջավորության փորձ է: Փորձված մարդը գիտե իր սահմանները¹⁷:

Նախապաշարունը որպես նախահասկացում

Փորձի նկատմամբ իր մոտեցումը հիմնավորելու համար Գադամերն անդրադառնում է հերմենևտիկական շրջանի հայդեգերյան նկարագրությանը¹⁸: 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: Հաս-

¹⁶ Նույն տեղում:

¹⁷ Նույն տեղում, էջ 339:

¹⁸ Հմմտ. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 63, ինչպես նաև՝ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, էջ 250-256:

կացման շրջանը «մեթոդական» չէ, այն նկարագրում է հասկացման կառուցվածքի գոյաբանական կողմը¹⁹:

Ուրեմն, խնդիրն այն չէ, որ մենք սահմանազատվենք պատմական ավանդությունից: Պահանջվում է հակառակը. պետք է աշխատել հենացնել այն ամենը, ինչը 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 վերցրած չի նշանակում, որ դատողությունն անպայման բացասական է լինելու: Դա *կանխադրույթ* է, որի բացասական կամ դրական լինելը այլ գործոններից է կախված:

Անհատի ինքնագիտակցությունը միայն լույսի կարծատև 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)»*²⁰:

Դեղինակությունը

Նախապաշարումի երևույթը սերտորեն կապված է «հեղինակության» հետ, քանի որ նախապաշարումները որպես կանոն առնչվում են անցյալում առաջ եկած կարծիքներին և զնահատականներին: Բայց հեղինակության հետ հաշվի մատելը, 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 ամձնավորությունը գերազանցում է մյուսներին իր խելքով և դատողությունների սրությամբ: Դա է պատճառը, որ հեղինակությունը չի կարելի պարտադրել, այն

¹⁹ Տե՛ս H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, էջ 277:

²⁰ Նույն տեղում, էջ 261:

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 վերադի 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» (Historicismus) պետք է հաշիվ տա իրեն, որ այն անմիջականությունը, որով նա գործառնում է ավանդությունը, կեղծ է: Իր օբյեկտիվացմող մեթոդի շնորհիվ նա կարողանում է խուսափել *անցյալի հետ արդիականացմող ախպերջանության*²¹ 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 արդյունքում առաջացած իմաստային դաշտից,

²¹ “aktualisierende Anbieterungen mit der Vergangenheit”, H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, S. 285.

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 կունուլյատիվ ազդեցությունը *սեփական հասունացման* ընթացքի վրա, Գադամերն անվանում է *պատմաներգործական գիտակցություն (wirkungsgeschichtliches Bewusstsein)*:

Չորիզոնի գաղափարը: Չորիզոնների միաձուլումը

Պատմաներգործական գիտակցությունը միշտ աճում է որոշակի *իրավիճակից*: Այն կապված է պատմական կանխատրվածության հետ, որը Յեզեյը *տուբստանց* էր անվանում: Յեզեյին հղելով, Գադամերը հիշեցնում է այն պատմամշակութային փոխկապակցությունների մասին, որոնցում ընկղմված է հետազոտողը, և ի ցույց է դնում իր ներքին առնչությունը դիվայայան 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, ինչը հնարավոր է տեսնել *որոշակի կետից*: Այդ հասկացությունը կոչված է արտահայտելու մտածողության կապվածությունն իր վերջավոր որոշակիությամբ և, մինևույն ժամանակ, տեսակետի աստիճանական ընդլայնման օրենքը²²: Հերմենևտիկական հետազոտությունը պահանջում է ճիշտ հորիզոնի ընտրություն:

²² H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, S. 286. Դժվար չէ տեսնել, որ «հորիզոնի» հասկացությունը, որի հուսեռյան ակունքները կասկած չեն հարուցում, որոշակիորեն սերում է «տրանսցենդենտալ իմացության» կանտյան հղացքից և որպես վերջինիս դիմամիկական կերպափոխություն իրագործում է դրա երկու հիմնական գործառույթները՝ ապահովում է ինչպես *պատմական իմացության*, այնպես էլ *այդ իմացության առարկաների գոյության հնարավորությունը*: Պատահական չէ, որ Գադամերին սրտա-

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 ինացական 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 բան 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 լինելը²³:

Հասկացումը միշտ *հորիզոնների միաձուլման* ընթացք է: Հարց է առաջանում՝ ինչո՞ւ 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 չբողարկել 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 ենք²⁴:

մոտ է նաև *սպեկուլատիվի* գաղափարը, որին հեզելը հանգել է կանտյան տրանսցենդենտալիզմի հաղթահարման արդյունքում (տե՛ս ստորև):

²³ Նույն տեղում, էջ 288:

²⁴ Նույն տեղում, էջ 373:

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:

Զնայած 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»²⁵: Այս թեզը հակասության մեջ չէ տարբեր լեզուների գոյության էմպիրիկ փաստի հետ:

Լեզուն և աշխարհը

Հունբոլդտը համարում էր, որ ամեն մի լեզու աշխարհայացք է (Weltansicht): Բայց նրա մոտեցումը վերացական է, քանի որ նա 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»²⁶: 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 աշխարհի ունեցող մարդու հորիզոն և նրան տալիս է մշտապես առաջ շարժվելու, նոր փորձառություն ձևավորելու հնարավորություն: Հորիզոնների միաձուլմանը համապատասխանում է լեզուների համատեղելիությունը:

²⁵ Լեզվի «օբյեկտիվացնող» մեկնաբանության ակունքներում կանգնած են Հեգելը և Հայդեգերը:

²⁶ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, S. 419.

Աշխարհ ունենալ նշանակում է աշխարհին որոշակի կերպով հարաբերվել (*sich zur Welt verhalten*)²⁷, 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 կենդանիներին²⁸: 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: Հեզելը 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, որ գտնում է իր առարկան, այլ ականջալուր է լինում ավանդույթին, որը «գտնում է» նրան: Այստեղ կարելի է խոսել մեկնողի՝ տեքստին «պատկանելության» մասին՝ «Zugehörigkeit», որի իրականացման ձևը ավանդույթը *լսելն* է՝ «Hören»: Ընդ որում՝ ավանդությունը դիմում է մեզ անկախ նրանից՝ արդյոք մենք ցանկանում ենք 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 ճանապարհով²⁹:

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

²⁷ Նույն տեղում:

²⁸ Աշխարհի և շրջակա միջավայրի այս հակադրության մեջ անմիջականորեն տեսանելի է գոյության և գոյի հայրեզերյան դիխոտոմիան: Լեզվական գոյությունը, այսպիսով, համապատասխանում է *արտակայությանը* և ապահովում է *գոյաբանական* հասկացման հնարավորությունը: Գադամերի մոտ էլ այդ մոտեցումը «արթունություն» է պահանջում, բայց տպավորություն է ստեղծվում, որ այստեղ, ի տարբերություն ուսուցչի հղացքի, արթունության հնարավորության պայմանների հարցը դրված չէ բացորոշ կերպով:

²⁹ Նույն տեղում, էջ 439:

թե մենք ենք խոսում որոշակի լեզվով, այլ լեզուն է «խոսում մեզանով»:

Հայդեգերյան ոճով կատարած այս արձանագրությունը բացորոշ հղում է այն ներքին կապին, որով գաղամերյան «իրագործումը» (Geschehen) կապված է ուշ Հայդեգերի փիլիսոփայության կենտրոնական հասկացության՝ «իրադարձության» (Ereignis) հետ³⁰: Երկուսն էլ արմատավորված են գոյի և լոգոսի նախասկզբնական միասնության այն զգացողության մեջ, որ հատուկ է եղել հունական մտքին: Սրանց ընդհանուր արմատը Յեզեյի դիալեկտիկան է:

Դիալեկտիկականը և սպեկուլատիվը

Ով ցանկանում է հասկանալ հույներին, ասում է Գադամերը, պետք է աշակերտության գնա Յեզեյին³¹: Վերջինիս փիլիսոփայությունը սնող ակունքը հին հունական միտքն է եղել: Անբավարարվածությունն իր համար ժամանակակից գիտական մեթոդով ստիպել է Յեզեյին դիմել հույներին: Նրանցից նա սովորել է, որ իսկական մեթոդը բուն գործի իրագործումն է³²: Խնդիրը գործն իր սեփական հետևողականության (Konsequenz) մեջ «մեկնելն» է: Սա է, որ մենք հույներից ի վեր անվանում ենք դիալեկտիկա:

Հասկանալի է, սակայն, որ հեզելյան սպեկուլատիվ դիալեկտիկան հույների պատկերացումների շրջանակներում չի տեղավորվում: Յեզեյը 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 կերպափոխությանը,

³⁰ Հմմտ. անալիտիկ փիլիսոփայության մեջ համարյա նույն տարիներին արմատավորված «պերֆորմատիվ ասույթների» նկատմամբ հետաքրքրության հետ, տե՛ս L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Basil Blackwell, Oxford, 1958; J. L. Austin, *How to Do Things with Words*, Oxford University Press, London, 1962; J. R. Searl, *Speech Acts*, U.P., Cambridge, 1969:

³¹ Եվս մեկ հայդեգերյան կոնստելացիա, որի կապակցությամբ արժե հիշատակել, որ Հայդեգերի «Յեզեյը և հույները» դասախոսությունն առաջին անգամ հրատարակվել է Գաղամերի վաթսուհինյակին նվիրված հատորում (*Die Gegenwart der Griechen in der Geschichte der Philosophie*, Tübingen, 1960, S. 43-57) և միայն հետո ընդգրկվել «Wegmarken» ժողովածուի մեջ:

³² H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, S. 440.

որ դիալեկտիկայի հասկացությունն ապրել է կանտյան տրանսցենդենտալիզմի քննադատական վերաիմաստավորման ընթացքում: Այդ ընթացքի դասական շարադրանքը մենք գտնում ենք Յեզեյի *Տրանսարանության գիտության* հռչակավոր առաջաբանում:

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 վերաբերում 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: Չարց է առաջանում, թե այդ սահմանումներն ինչպես պետք է հարաբերվեն դրանց հանդեպ օտար «ինքնին իրին»:

Իրականում, ասում է Յեզեյը, *գիտակցության շարժման մեջ* հաղթահարվում է *առարկայի և իր մեջ հավաստիի* միջև եղած խզվածությունը: Մտքի այդ շարժումը նկարագրված է *Ոգու բներևութաբանության* մեջ, որում այդպիսով վերառվել է գիտակցության և դրա առարկայի հակադրությունը: Սրանից էլ բխում է մեթոդի հեզելյան 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 առաջընթացն ապահովելու համար անհրաժեշտ է հասկանալ, ասում է Յեզեյը, որ որևէ գաղափարի, հասկացության ժխտումը զրոյի չի հանգեցնում, որոշակի ժխտումը որոշակի բովանդակություն ունի: Արդյունքում ձևավորվածն ավելի հարուստ հասկացություն է, քանի որ հարստացել է իր նախկին բովանդակության բացասմամբ,

այն պելլին 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 բացասականի մեջ, Յեզեվն անվանում է սպեկուլատիվ³³:

«Անդրադարձումը» և գեղեցիկը

Փոխ առնելով հեզելյան տերմինաբանությունը, Գադամերն ազդարարում է, որ սպեկուլատիվն այն ընդհանուրն է, որ միավորում է Յեզելի 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 այստեղ այն է, որ այն ներքին խոչընդոտող, որին բախվում է մտածողությունը, ներկայացվի ամենայն պարզորոշությամբ: Սրանով կպայմանավորվի *անցումը* հաջորդ փուլին:

³³ Յեզելին վերաբերող հատվածը շարադրվում է ըստ՝ Գ. В. Ф. Гегель, *Наука логики*, т. 1, Мысль, М., 1970, с. 95-113:

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 *Խսկություն և մեթոդի* մեջ իրականացված հետազոտությունը սահման է դնում «մեթոդին», բայց ոչ գիտությանը:

Հերմենևտիկայի ունիվերսալ հավակնությունները

Գոյությունը, որ կարող է հասկացվել, լեզուն է:

Հ.-Գ. Գաղամեր

Քանի որ լեզուն, ըստ Գաղամերի, մի միջավայր է, որում երևան է գալիս «ես»-ի և աշխարհի փոխպատկանելիությունը, այն ներկայանում է որպես *ունիվերսալ գոյաբանական կառուցվածք*³⁴՝ հիմնարար կազմությունն այն ամենի, ինչին կարող է ուղղված լինել հասկացումը³⁴: Այստեղից՝ Գաղամերի հռչակավոր դրույթը. «*Գոյությունը, որ կարող է հասկացվել, լեզուն է*»³⁵:

Ձևակերպումն ակնհայտորեն աղերսված է ուշ Հայդեգերի «լեզուն գոյության տունն է» արտահայտությանը³⁶, այն տարբերությամբ, որ

³⁴ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, S. 450.

³⁵ “Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache.”, նույն տեղում:

³⁶ Գաղամերի «ավանդության» և ուշ Հայդեգերի «գոյության» հղացքների միջև եղած նմանության մասին խոսում է Դ. Է. Լինգեն, տե՛ս H.-G. Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, Berkley – L. A., London, 1977, էջ LV (հրատարակչի առաջաբանը):

այստեղ հայդեգերյան Seyn-ը զրկվում է խորհրդավորության շղարշից և նրա հասկացման խնդիրը միանգամայն աշխարհիկ ձևակերպում է ստանում:

Նմանատիպ կերպափոխության է ենթարկվում հայդեգերյան «գոյաբանական տարբերությունը»՝ գոյության և գոյերի (գոյավորի) տարբերակման սկզբունքը³⁷: Գաղամերի հղացքում հասկացվածի գոյութեան կազմությունը որոշարկվում է որպես լեզու, իսկ գոյերը հասանելի են դառնում որպես մեկնաբանություն³⁸:

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 լեզուն է:

Գոյությունը լեզվի հետ նույնացնելու հիմքը *ինքնաներկայացումն է*³⁹: Այս որակը, ինչպես տեսել ենք, առավել ցայտուն կերպով 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 եկել ոչ թե որպես «սուբյեկտի մեթոդական ակտիվություն», այլ որպես «բուն գործի իրագործում» (Tun der Sache selbst), որին «ենթարկվում է» մտածողությունը⁴⁰:

³⁷ Տե՛ս U. M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Neske, Stuttgart, 1996, էջ 53-67:

³⁸ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, S. 450.

³⁹ «Գոյությունը ինքնաներկայացում է», - ասում է Գաղամերը, նույն տեղում, էջ 461:

⁴⁰ ...das das Denken "erleidet", նույն տեղում, էջ 450: «Erleiden»-ի թարգմանության համար կարելի է օգտագործել նաև «կրել» բառը («որը «կրում է» մտածողությունը»), քանի որ այն իմաստային աղերսներ ունի «կրքերի» հետ այն, ինչին տառապանքով ենթարկվում են (հմտ. *Քրիստոսի կրքերի* հետ):

«Հաղորդակցական հանրության ապրիորին»

1959-ին գիրքն ավարտելիս Գադամերը երկյուղ է ունեցել, որ դասական-հունամիտար մտածելակերպի իր ամփոփումն ուշացած է. դուրսն արդեն իշխում էր անգլո-սաքսոնական վերլուծական փիլիսոփայությունը, հասարակական գիտություններում զնալով մեծ տեղ էր ստանում հաշվարկային և այլ տեխնիցիստական մեթոդների կիրառությունը⁴¹: Կարելի էր, իհարկե, հուսալ, որ *Իսկություն և մեթոդ*ի հայտնվելը կարծիքների բախում կառաջացնի սցինտիստական մոտեցման կողմնակիցների հետ: Սակայն հակադիր հարացույցներին պատկանող մտածողները սովորաբար բանավիճելու եռանդ չեն ցուցաբերում: Միմյանց զաղափարների 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 «քվազիտրանսցենդենտալ» կառուցվածքներ, որոնք մտածելի չեն կարտեզիական-կանտյան ակունքներից սերող սուբյեկտ-օբյեկտ հարաբերության սխեմատիզմի շրջանակներում: Այդ կառուցվածքներից է, մասնավորապես, Հայդեգերի հայտնագործած *հասկացման էքզիստենցիալ նախակառուցվածքը*⁴²: 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 հարցադրումները⁴³:

⁴¹ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, S. 513.

⁴² St' u K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, B. 1. Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik, Suhrkamp, Ffm., 1973, էջ 24:

⁴³ Նույն տեղում, էջ 26:

Շնորհիվ բներևութաբանական հերմենևտիկայի նվաճումների՝ «հասկանալ-բացատրել» երկընտրանքը (Erklären : Verstehen – Kontroverse) փաստորեն վերառվում է, և հասկացումն արմատավորվում է որպես ամեն մի իմացության անբակտելի բաղկացուցիչ: Հերմենևտիկայի առավելությունը տրամաբանական էմպիրիզմի նկատմամբ այն է, որ նա, ի տարբերություն վերջինիս, խոսելով նշանի և նշանակության մասին, չի անտեսում պիրսյան եռանկյունու երրորդ կողմը՝ նշանը մեկնող սուբյեկտին⁴⁴: Այն հաշվի է առնում, որ մարդու աշխարհն ի սկզբանե լեզվականորեն բաց է, և որ նշանային հաղորդակցման կանոնները չեն կարող ստեղծվել և կիրառվել զուտ ձևական, կոմվենցիոնալ կերպով: 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 նախասկզբնական հերմենևտիկական խնդրի – *ուրիշի հետ առարկայական աշխարհի ընդհանուր հասկացման հասնելու պրոբլեմի* – վերացական ձևախեղում⁴⁵:

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 լեզիտիմացումն է ստանում բոլոր հաղորդակցական-փաստարկային միջոցներն իր մեջ պարփակող ունիվերսալ համակարգից:

⁴⁴ Ասվածը չի վերաբերում լեզվաբանական փիլիսոփայության երկրորդ փուլին՝ սովորական լեզվի վերլուծության փիլիսոփայության Օքսֆորդյան դպրոցին, որի ակնհայտ մերժեցումը հերմենևտիկային մասնագետները բացատրում են երկուսին հավասարապես հատուկ տրադիցիոնալիզմով, հմմտ. մասնավորապես՝ Մ. Մ. Գայդենկո, *Прорыв к трансцендентному*, Республика, Մ., 1997, էջ 427:

⁴⁵ K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, B. 1, Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik, Suhrkamp, Ffm., 1973.S. 27.

Ինչ⁶ է «փաստարկային հանրությունը» բնորոշվում որպես «ապրիորի»: Որովհետև այն սկզբունքորեն կախյալ է առօրյա լեզվից, իսկ վերջինս թեև «վերաստեղծելի է» (rekonstruierbar), բայց «անդրանցանելի չէ» (nicht hintergehbär)⁴⁶: Այսինքն՝ պրագմատիկական տեսակետից այդ հանրությունն առաջնային է բոլոր առանձին հասկացական ակտերի նկատմամբ և պայմանավորում է վերջիններիս յուրահատկությունը:

Իր տրանսցենդենտալ ապրիորիի բնույթի շնորհիվ իդեալական հաղորդակցական հանրության հասկացությունը կոչված է հիմնավորելու էմպիրիկ իմացության ունիվերսալ հավակնությունները 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»⁴⁷ Ապելը որակում է որպես «փիլիսոփայության կերպափոխություն»: Լեզվավերլուծական փիլիսոփայության առաջին փուլում իշխող «օնտո-սեմանտիկական» այդպիսով տրանսֆորմացվում է «տրանսցենդենտալ պրագմատիկայի»⁴⁸:

Հերմենևտիկան և «քննադատական դպրոցը»

Յ.-Գ. Գադամերի մյուս՝ առավել հայտնի ընդդիմախոսը Յուրգեն Հարբերմասն է, որի հետ վաթսունականներին ընթացած բանավեճը հերթական անգամ ակտուալացրեց երկու նշանավոր փիլիսոփայական ուղղությունների՝ բներևութաբանական հերմենևտիկայի և ֆրանկֆուրտյան քննադատական դպրոցի հակասությունները⁴⁹, միևնույն

⁴⁶ Նույն տեղում, էջ 76:

⁴⁷ Տե՛ս K.-O. Apel, *Die Erklären:Verstehen – Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht*, Suhrkamp, Ffm., 1979, էջ 328:

⁴⁸ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 331:

⁴⁹ Այդ հակասությունների առաջին նշանակալից դրսևորումը Թեոդոր Ադորնոյի՝ Մարտին Հայդեգերին ուղղված քննադատությունն է, որին, սակայն, վերջինս չի պատասխանել, տե՛ս H. Mörchen, *Adorno und Heidegger: Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1981.

Ժամանակ ի ցույց դնելով պաշտպանվող տեսակետների փոխլրացնող բնույթը:

Յուրզեն Հաբերմասի ստորև շարադրվող քննադատական դիտողությունները միտված են գաղամերյան հղացքում հերմենևտիկական հասկացման գոյաբանականացման, հերմենևտիկայի ունիվերսալության հավակնության, «հեղինակության» դերի գերազնահատման, լեզվի գաղափարախոսական դերի և բանականության քննադատական գործառույթի անտեսման դեմ⁵⁰:

Քննադատական դպրոցի երրորդ սերնդին պատկանող Հաբերմասը նախ արծանագրում է դիրքերի սկզբունքային տարբերությունը. «հերմենևտիկայի գոյաբանական ինքնագիտակցությունը» իրականացված է «հայդեգերյան ոգով»: Սրա ապացույցը Գաղամերի ինքնագնահատականն է, ըստ որի՝ խնդիրն «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»⁵¹: 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:

Նման համադրություն տեղի չի ունենում, քանի որ *Իսկություն և մեթոդի* հեղինակը թերազնահատում է ռեֆլեքսիայի ուժը: Եթե հերմենևտիկական *Նախընթրնումը* անխուսափելի է, դա դեռ չի նշանակում, որ գոյություն ունեն *լեզուի մասապաշարումներ*: Ռացիոնալիզմի գաղամերյան ընթրնումը հնացած է. նա ելնում է տասնութերորդ դարում իշխող ընթրնման 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 *ավանդություն* (*Tradition*). դաստիարակի անձն այստեղ լեզուիմացում է նախապաշարումըները, որոնք սովորողի սեփականությունն են դարձվում հեղինակության միջոցով, այսինքն՝ պոտենցիալ պատժամիջոցների սպառ-

⁵⁰ Հաբերմասի դիտողությունները շարադրվում են ըստ՝ J. Habermas, “Zu Gadamers ‘Wahrheit und Methode’”, in: *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Ffm., 1971, էջ 45-56:

⁵¹ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, S. XVI.

նալիքի 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, Գադամերի 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 զուգամիտվում*:

Ժամանակին Վիտգենշտայնը լեզվի վերլուծությունը ենթարկեցրել է նախ *տրանսցենդենտալ*, ապա *սոցիոլեզվաբանական* ռեֆլեքսիային: Գադամերն իրականացնում է ռեֆլեքսիայի երրորդ աստիճանը՝ *պատմականը*, որում մեկնաբանողը և նրա առարկան ըմբռնվում են որպես միևնույն փոխկապակցության մոմենտներ: Այս օբյեկտիվ փոխկապակցվածությունը ներկայանում է որպես ավանդություն 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 ավանդություն 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:

Հերմենևտիկական իրավացի է, երբ լեզուն դիտարկում է որպես *մետահիմնարկություն*, որից կախված են բոլոր հասարակական հիմնարկությունները, որքանով որ սոցիալական գործողությունն ինքնին կազ-

նավորվում 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 լեզվատիմացմանը: 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 հռչակավոր գրքի հետագա բոլոր հրատարակություններում⁵²:

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»⁵³:

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 կյանքը⁵⁴:

⁵² Տե՛ս H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Nachwort:

⁵³ Նույն տեղում, էջ 529:

⁵⁴ Նույն տեղում, էջ 531:

Նորից «կրթության» մասին

Կրթություն՝ գերմանական ուտոպիա:

Մ. Նաուման

Գաղամերի 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 Միխայել Նաումանի ծրագրային հոդվածը, գրված գերմանական համալսարանական համակարգը ամերիկյանի նկատմամբ մրցունակ դարձնելու խնդրի շուրջը ԳԴՀ-ում ծավալված քննարկման առիթով⁵⁵: Հոդվածի վերնագիրն իսկ՝ «Կրթություն՝ գերմանական ուտոպիա», անմիջականորեն հակադրված է Գաղամերի 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 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

⁵⁵ M. Naumann, *Bildung – eine deutsche Utopie*, in: “Die Zeit”, № 50, 2003. Միխայել 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:

պետք է ծառայեր առավել բարձր նպատակի՝ միջին խավի ազատագրմանը: Փաստորեն, ազգային զանգվածների կրթության գործընթացը (Bildung) Գերմանիայում առաջ է ընթացել «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):

Ինչո՞ւ 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 դիխտոմիան⁵⁶ 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, սովորել է ազգի ձևավորման քաղաքական բաղադրիչը. այդ նույն ժամանակ քաղաքական ռեստավրացիան ամլացնում էր ժողովրդավարական զարգացման հույսերը: Ոչ Ֆրանսիայի, ոչ Ամերիկայի հեղափոխականներն այն կարծիքին 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, որ ազատությունը կարող է լինել սրտի, գիտելիքի կամ գեղագիտական ընկալունակության ազատություն:

«Բանաստեղծների և մտածողների» ժողովրդի մասին պատկերացումը ենթադրում է տարբերություն և հոգևոր գերազանցություն Եվրոպայի մյուս ժողովուրդների նկատմամբ: Դիրքորոշում, որը միտված է ազգային պետության ձևավորումն իրականացնելու Անգլիայի, Ֆրան-

⁵⁶ Հմմտ. սույն գլխի «Կրթության գաղափարը» հատվածը, մասնավորապես՝ էջ 265:

սիայի, ԱՄՆ-ի զարգացման հիմքում ընկած *տեխնիկական-գիտական* արդիականացումից տարբեր՝ *չեզվական-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 աշխարհը, 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 գաղափարներին⁵⁷: 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» (Fürerprinzip) 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 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:

⁵⁷ Տե՛ս սույն աշխատության «Մարտին Հայդեգեր» բաժնի երրորդ հատվածը՝ «Աքցանում», էջ 226-248:

Յետևաբար, խնդրի պարզաբանման համար իմաստ ունի դիմել մեկ այլ հայտնի տեքստի, որում տրամաբանական ավարտին են հասցված հունանիտար 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:

Խոսքը ժան-Ֆրանսուա Լիոտարի *Յետարդիականության իրավիճակ*⁵⁸, 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՝ լեզվիտիմացման հարցը⁵⁹:

Լեզվիտիմացման խնդրի անտեսման արդյունքում Նաումանը մինևույն կօրկի 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 լեզվիտիմացման հղացքը:

Գիտելիքի լեզվիտիմացումը, ըստ Լիոտարի, գործընթաց է, որում գիտական դիսկուրսը մեկնաբանող «օրենսդիրը» իրավունք է ստանում որոշելու այն պայմանները (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 կողմից⁶⁰:

Գիտելիքը չի սահմանափակվում զուտ իմացական գործառույթներով, այն ներգրավում է բազմաթիվ այլ ունակություններ (կոմպետենցիաներ): Բացի ճշմարտության չափանիշից՝ գիտելիքը գնահատվում է նաև գործնական (մասնագիտական կարողությունների), ինչպես նաև արդարության,

⁵⁸ J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne*, Les Editions de Minuit, Paris, 1979. Մեջբերումներն ըստ՝ Ջ.-Փ. Լիոտար, *Состояние постмодерна*, Алетеия, СПб, 1998:

⁵⁹ *Յետարդիականության 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:

⁶⁰ Ջ.-Փ. Լիոտար, *Состояние постмодерна*, с. 7.

բարու, գեղեցկության և այլ նման չափանիշների տեսակետից⁶¹: Այստեղից բխում է գիտելիքի ամենակարևոր հատկանիշներից մեկը՝ այն հանդես է գալիս որպես *սուբյեկտի մեջ մարմնավորված միասնական ձև*, որը բաղկացած է նրան կերպավորող տարբեր ունակություններից⁶²:

Մյուս եական համգամանքն այն է, որ այդ կերպ ըմբռնված գիտելիքը մոտ է ավանդությանը, այսինքն՝ մշակույթին առավել լայն առումով, քանի որ վերջինս իր մեջ կրում է վերը թվարկված արժեքային գնահատականների չափանիշները: Տվյալ ժողովրդի մշակույթը, փաստորեն, ձևավորում է այն համաձայնության դաշտը, որը թույլ է տալիս տարբերել նրանց, ով գիտի, նրանցից, ով չգիտի՝ օտարականից կամ երեխայից: Սա այն է, ինչ ընդունված է եղել անվանել կրթություն (Bildung), և այն, ինչ Յեզեյն անվանել է «Volksgeist» (ժողովրդի ոգի)⁶³:

Ավանդական գիտելիքի ձևավորման և արտահայտման ամենահարմար միջոցը պատմողական ձևն է՝ նարատիվը: Այն պատմում է հերոսների հաջողությունների և անհաջողությունների մասին, լեգիտիմություն է պարզևում հասարակական հիմնարկություններին (որ առասպելների հիմնական գործառույթն 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 այլն⁶⁴: Նարատիվները, 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:

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 առնվում բառիս լայն իմաստով՝ դա կարող է լինել «ազգը» կամ նույնիսկ «մարդկությունը»⁶⁵:

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:

Յեզեյն իր *Փիլիսոփայական գիտությունների հանրագիտարանում* (1817-1827) փորձել է իրականացնել գիտելիքի տոտալացման նախագի-

⁶¹ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 52:

⁶² Տե՛ս նույն տեղում, էջ 53:

⁶³ Նույն տեղում, էջ 54: Ավելացնենք, որ ժամանակակից պատկերացումների տեսակետից այդ երևույթը մոտ է հաբերմասյան «կենսաշխարհին»:

⁶⁴ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 55:

⁶⁵ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 77:

ծր, 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, մետապատմություն 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 սպեկուլատիվ գիտելիքի *անուղղակի* բնույթը՝ հարաբերական ասույթները ներդրված են սուբյեկտի մետապատմության մեջ, որն ապահովում է դրանց լեգիտիմությունը: Ընդ այդմ առանձին ասույթները վերցվում են որպես *ավտոնոմներ* (իրենք իրենց անուններ) և դրվում են շարժման մեջ, որում սերում են միմյանց⁶⁶: Սպեկուլատիվ դիսկուրսը նկատի ունի, որ գիտելիքն արժանի է իր կարգավիճակին, եթե այն վերառվում 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 մետապատմության վրա, որին նշանակալից դեր է հատկացվել Բեռլինի համալսարանի հիմնադրման ժամանակ (1807-1810): Դրա կայացմանը մասնակցել են Ֆիխտեի, Շլայերմախերի և Վիլհելմ Յունգերի տի կրթական նախագծերը: Ձևավորված հղացքի համաձայն՝ գիտելիքի սուբստանցը սպեկուլատիվ ոգին է, որը մարմնավորված է ոչ թե պետության, այլ փիլիսոփայական համակարգի մեջ: Ոգու՝ որպես մետասուբյեկտի կեցության վայրը սպեկուլատիվ համալսարանն է՝ դրական գիտությունները, և ժողովուրդը միայն դրա հում ձևերն են⁶⁷:

«Դպրոցները գործառական են, համալսարանը՝ սպեկուլատիվ, այսինքն՝ փիլիսոփայական», - ասում է Շլայերմախերը⁶⁸:

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 հա-

⁶⁶ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 87: Համեմատենք երկու նախադասություն՝ «Լուսինն ելավ», և «“Լուսինն ելավ” ասույթը դեմոտատիվ ասույթ է»: Կարելի է ասել, որ երկրորդ նախադասության «Լուսինն ելավ» հատվածը առաջինի ավտոնոմն է, տե՛ս նույն տեղում:

⁶⁷ Նույնիսկ Հայդեգերի բազմիցս քննադատված ռեկտորական ճառում, որը Լիոտարը դիտում է որպես գիտելիքի լեգիտիմացման անհաջող փորձ, ելակետը ժողովուրդը չէ: Սպեկուլատիվ գիտությունն այստեղ դառնում է «գոյության հարցում» *այդպիսով* վերածվելով «գերմանական ժողովրդի ճակատագրի»:

⁶⁸ Նույն տեղում, էջ 84: Հմմտ. սույն աշխատության Շլայերմախերին նվիրված բաժնում արժարժված «կաճառ» հասկացության հետ:

սարակությունը: Ազգային պետությունն ի վիճակի է արտահայտել ժողովրդի էությունը միայն սպեկուլատիվ 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»⁶⁹: Դա Նաումանը, իհարկե, հաշվի է առնում: Կրթության նրա գնահատականը որպես «գերմանական ուտոպիա» վերաբերում է ոչ այնքան «մշակութային ազգի» մյուսսին (թեև՝ նաև), որքան մշակութային հղացքի վերացականությանը: Այստեղից՝ «կրթականի» և «քաղաքականի» նրա հակադրությունը:

Լիոտարի լեզվով արտահայտած՝ դա պետք է նշանակեր, որ կրթությունը մետապատմություն է, քաղաքականը՝ ոչ: Եվ իսկապես, *կրթության* «վերացական» գաղափարը *երջանկության* «կոնկրետիկայով» փոխարինելով, Նաումանը, փաստորեն, վերառում է «մետապատմությունների» սկզբունքը, լռելյայն 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 հանոգմունքի, որ գիտելիքի ձեռքբերումն անբաժանելի է *հանրային բանականության, ինչպես նաև առանձին անձնավորության կազմավորումից*: Ավանդական հասկացությանին համակարգում դա կոչվում է «զարգացում»: Լիոտարի համակարգում այն կարելի կլիներ անվանել «զարգացման մետապատմություն»:

⁶⁹ Եսմինսկ Ելայերմայիտերից անհամեմատ արմատական Ֆիխտեի մոտ, որը շարժվել է «ժողովրդավարության գաղափարներով կերպավորված գերմանական հայրենասիրության» և «ֆրանսիականորեն շեշտադրված աշխարհաքաղաքացիության» միջև (F. Böttger, “Johann Gottlieb Fichte”, in: J. G. Fichte, *Ruf zur Tat*, Verlag der Nation, Berlin, 1956, S. 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 մարդուս արժանապատվության ատաղձը կազմող անբակտելի հատկությունը՝ «կատարելագործման հնարավորությունը», J. G. Fichte, “Aus der ‘Vorlesungen über die Bestimmung der Gelehrten’”, in: ders., *Ruf zur Tat*, էջ 146, 147:

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 երկրորդանքի 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 ասի 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 սոցիոլոգիայի, 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 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 ժո-

ղովորդավարական 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 բաղադրարարների: Արժանահավատության կորուստն ընդհանրապես պայմանավորված չէ մետանարատիվներում ներկայացվող «հերոս-սուբյեկտների» բնությամբ 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 սպեկուլատիվ մետալեզվի մեջ, որը լեգիտիմացնող դեր կատարածներ գիտելիքի առանձին ուղղությունների կամ բնագավառների նկատմամբ⁷⁰: Այդ ընդհանուր հակասպեկուլատիվ դիրքորոշման տեսակետից բոլոր «մետա-նպատակները», կրթություն կոչվեն դրանք, թե երջանկություն, հավասարապես անհամոզիչ են:

Քանի որ տարասեռ «լեզվական խաղերը» հնարավոր չէ ընդգրկել մեկ դիսկուրսի մեջ, լեգիտիմացման խնդիրը չի կարելի լուծել Չաբերմասի առաջարկած «ուճիվերսալ կոնսենսուսի» ճանապարհով, գտնում է Լիոտարը⁷¹: Մյուս կողմից փաստարկային երկխոսություն ներկայացնող դիսկուրսը վերջին խոչընդոտն է, որին հանդիպում է Լոււմանի «կայուն համակարգը»⁷²:

⁷⁰ Դրա գործնական հետևանքն այն է, որ հին ֆակուլտետները տարբաժանվում են ամեն տեսակ ինստիտուտների և հիմնադրամների: Կենտրոնանալով սպեկուլատիվ պատմության վրա և պատասխանատվություն չկրելով առանձին բնագավառներում տարվող գիտական հետազոտությունների համար համալսարանները բավարարվում են հաստատուն համարվող գիտելիքների փոխանցմամբ, պատրաստելով ոչ թե գիտնականներ, այլ դասախոսներ: *Տե՛ս Ջ.Վ. Լյուտար, Состояние постмодерна*, էջ 96:

⁷¹ Խոսքն այստեղ այն մասին է, որ մարդկությունը կարողանա գտնել այնպիսի «հնարներ», որոնք թույլատրելի են բոլոր լեզվական խաղերում: Այս կապակցությամբ Լիոտարը հղում է կատարում Կարպիս Գորդյանի *Մետաքննադատությանը*, որում մանրամասն վերլուծվել է հաբերմասյան մտքի այդ տեսանկյունը:

⁷² Չաբերմասի «ֆրանկֆուրտյան» և Լոււմանի «բիլեֆելդյան» դպրոցների միջև տասնամյակներ տևող սկզբունքային բանավեճի մասին կարելի է պատկերացում կազմել հետևյալ հրատարակությունից՝ J. Habermas / N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?*, Suhrkamp, Ffm., 1971:

Լեզիտիմացնող պատմության նկատմամբ հավատի կորստյան արդյունքում առաջացած պարապը սկսում է լցվել համակարգի տոտալացնող հավակնություններ ունեցող գաղափարախոսությամբ⁷³:

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 է⁷⁴:

Գիտելիքը դադարում է ինքնանպատակ լինելուց և գնահատվում է շուկայական արժեքով: Գիտելիքի շրջապատույտն ապագայում իրականացվելու է նույն ուղիներով, որոնցով իրականացվում է դրամական միջոցների շարժը⁷⁵: Գիտելիքների փոխանցումն այլևս կոչված չէ ձևավորելու ընտրախավ, որն ազգը առաջնորդելու է դեպի ազատություն: Հին սկզբունքը, ըստ որի՝ գիտելիքի ձեռքբերումն անբաժանելի է բանականության կազմավորումից (Bildung) և նույնիսկ անձնավորությունից, այլևս չի գործում⁷⁶: Այսուհետև նպատակն է համակարգին մատակարարել գործիչներ, որոնք ի վիճակի են պրակտիկ դիրքերում իրականացնել համակարգի պահանջները:

Միայն լեզիտիմացման «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՞նչ 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

⁷³ Տե՛ս Ж.-Ф. Лиотар, *Состояние постмодерна*, էջ 96:

⁷⁴ Արդի պետության ինքնիշխանությունը որոշվում է ոչ միայն լեզիտիմ բռնության կիրառության (Մ. Վեբեր) կամ արտակարգ վիճակ հայտարարելու մենաշնորհով (Կ. Շմիտ), նշում է Լիոտարը, այլև իր տրամադրության տակ եղած տեխնիկական միջոցների արդյունավետության չափը որոշելու իրավունքով: Նույն տեղում, էջ 36:

⁷⁵ Նույն տեղում, էջ 22:

⁷⁶ Նույն տեղում, էջ 18:

էլ կարող հաշվի առնվել, քանի որ, ըստ Նիկլաս Լոււմանի հասարակական համակարգերի տեսության, որի վրա ակնհայտորեն հենվում է Լիոտարը, համակարգի միակ նպատակը կայունությունն է և բարդության նվազեցումը: Այդ գործառնությունները համակարգն իրականացնում է ինքնաբավ ռեժիմով (autopoiesis) հետևելով մի տրամաբանության, որը որևէ կապ չունի մարդու նպատակների հետ⁷⁷: Մանավանդ, որ վերջինս համակարգի մաս չի կազմում՝ հանդես գալով որպես նրա շրջակա միջավայրը: Լոււմանյան սոցիալական համակարգը վերահսկելի չէ, քանի որ չունի «կենտրոն», իսկ այնպիսի դասական հիմնարկները, որպիսիք են քաղաքական իշխանությունը կամ «կենսաշխարհը», որին Չաբերմասը 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 Լոււմանյան մոդելի ընդունմամբ էլ մետապատմությունները չեն վերանում, այլ կերպափոխվում են: Առաջ եկած նոր մետանարատիվը պատմում է ոչ թե «կյանքի», այլ «համակարգի» մասին, միևնույն ժամանակ ժխտելով իր «պատմողական» բնույթը⁷⁸: Եվ թվում է, թե իրավունք ունի. չէ՞ որ բացառապես ինքնապահպանմամբ զբաղված համակարգը, ըստ տության, «պատմական» չէ, քանի որ ինքնապահպանումից բացի, հեռահար նպատակներ չի հետապնդում, այսինքն՝ փոփոխվում է, ոչ թե զարգանում:

Մարդ կարող է հեզելյան 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 Լոււմի տակ: Ժամանակին Ադորնոն, արձանագրելով, որ սպառողական հարաբերությունների ահագնացող զարգացման պայմաններում մարդկային կյանքը, կորցնելով ինքնավարությունն ու սեփական բովանդակությունը, փոշիացել-ցրվել

⁷⁷ Տե՛ս N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, B. 1, Suhrkamp, Ffm., 1999, S. 171-189:

⁷⁸ «Համակարգը ձգտում է առօրյա դիսկուրսը վերածել յուրահատուկ մետափիլոսոփատուն է Լիոտարը,- առօրյա ասույթները ինքնամեջքերման և տարբեր պրագմատիկական դրույթների մեջքերման հակում են ցուցաբերում. դրանք անուղղակիորեն հարաբերվում են իրենց առնչվող ակտուալ հաղորդման հետ»: Տե՛ս Ջ.-Փ. Լիոտար, նշվ. աշխ., էջ 148-149:

է՝ հանգելով զուտ մասնավոր նշանակություն ունեցող «անհատական պահանջմունքների» ոլորտի, դառնությամբ եզրակացրել է.

Կյանքին ուղղված հայացքը վերածվել է գաղափարախոսության, որը ստում է, որ կյանք այլևս չկա⁷⁹:

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», հեգելյան «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 Ադորնոն⁸⁰:

Չիրաժարվելով իրենց միջև գոյություն ունեցող սկզբունքային հակասությունների պարզաբանումից՝ նրանք ստիպված են հաշվի առնել նոր՝ հետարդիական դարաշրջանի մարտահրավերները:

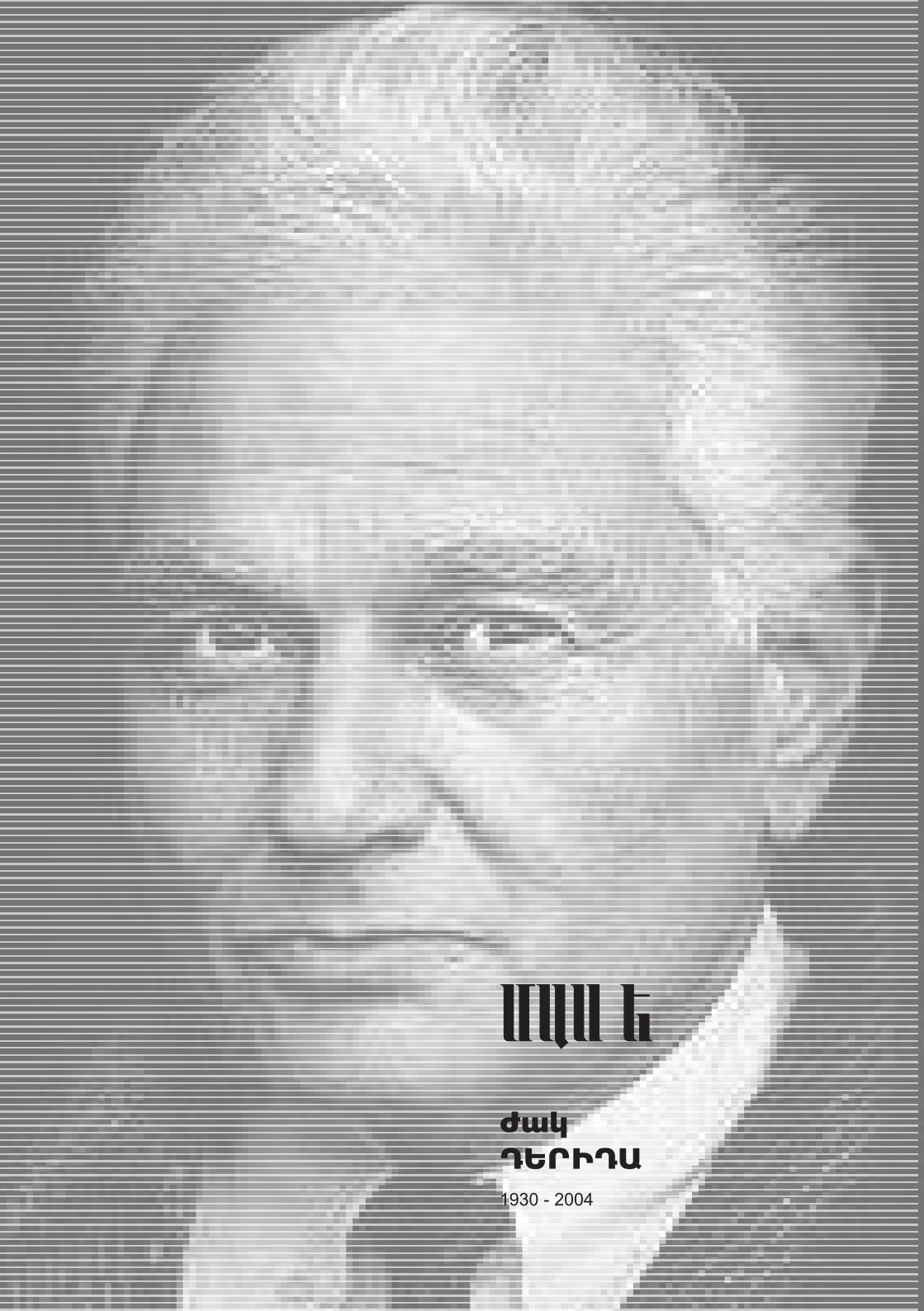
Ֆաուստյան «կրթության վեպը»⁸¹, հայացքը մշուշոտ հեռուն, նոր հեռանկար է որոնում, սթափ գիտակցելով, որ *«հաղթանակ չկա՝ միայն հաղթահարում»⁸²*: Բայց, չէ՞ որ հենց դա էլ նրա բուն էությունն է:

⁷⁹ “Der Blick aufs Leben ist übergegangen in die Ideologie, die darüber betrugt, daß es keines mehr gibt.” – Th. W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Suhrkamp, Ffm., S. 7.

⁸⁰ «Հակադրությունները, որ մի ժամանակ անկամրջելի էին համարվում, այժմ սղվել-սեղմվել են զրեթե վերածվելով ներտեսական նրբին տարբերությունների» (U. Tietz, *Ontologie und Dialektik. Heidegger und Adorno über das Sein, das Nichtidentische, die Synthesis und die Kopula*, Wien, 2003, S. 11): Ժամանակակից հետազոտողի Հայդեգեր - Ադորնո հակամարտությանը տրված այս գնահատականը կիրառելի է նաև Գադամեր – Հաբերմաս հարաբերության նկատմամբ:

⁸¹ Bildungsroman – դեկարտյան «cogito»-ի պատմության համեմատությունը «կրթության վեպի» հետ պատկանում է Լիոտարին, տե՛ս հիշ. աշխ., էջ 75:

⁸² Wer spricht von Siegen? Überstehn ist alles. - Ռիկկեի այս տողերի թարգմանությունը Հակոբ Մովսեսինն է:



ԱՍՆ

**Ժակ
ԴԵՐԻՂՍ**

1930 - 2004

«ՀԱՎԵՐԺ ՀԵՏԱԶԳՈՒՄԸ»
ՀԵՏԱՐԴԻՎԱԿԱՆ ԻՐՈՂՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՀԱՍԱՏԵՔՍՈՒՄ

Ոնքն եղեազարն ասել է. «Եթե բոլոր ծովերը լցված լինեին թանաքով, բոլոր հովիտներում գրչափողեր ածեին, երկինքն ու երկիրը մեան լինեին մագաղաթի և բոլոր մարդիկ գրչությամբ զբաղվեին, դրանք չէին կարողանա սպառել իմ յուրացրած թորան՝ թորան կնվազեր նույնքան, որքան նվազում է ծովը, որի մեջ գրչածայր են թաթախում»:

Différance՝ «գոյաբանական տարբերության» լեզվաբանական կերպափոխությունը

Անցյալ դարի երկրորդ կեսում տեղի ունեցած «լեզվաբանական շրջադարձը», որ սկիզբ է առել «անհատական լեզվի» անհնարինության մասին վիտոզենշտայնյան 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 Հուսեռլի բներևութաբանական հղացքի քննադատությանը նվիրված *Չայն*

¹ Եմանուել Լևինասի՝ հին եբրայական տեքստից բաղած այս մեջբերումը Դերիդան կրկնօրինակել է իր *Քերականաբանություն*ում: Հայ ընթերցողին այն պետք է հիշեցնի Նարեկացու համապատասխան տողերը (Մատեան, Բան Թ, Ա), բայց կարևոր է, որ միջնադարի համար սովորական այս համեմատությունը տվյալ համատեքստում կապված է *գրի* անսպառելիության հետ:

և բներևութում, զարգացման ենթարկվել *Գիր և տարբերություն* և *Քերականաբանություն* հիմնարար երկերում² և, որպես Դերիդայի ստեղծագործության լայտնոտիվներից մեկը, այս կամ այն ձևով առկա է եղել նրա ողջ հետազա ստեղծագործության մեջ:

Հուսեռյան բներևութաբանությունը սեփական հետազոտության համար ելակետ դարձնելը որոշակի զուգահեռակաճություն 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 վերառել արևմտյան մետաֆիզիկան՝ այն տարբերությամբ, որ անում է դա այլ միջոցներով, և որ այդ ճանապարհին ավելի հեռու է գնացել, քան գերմանացի դասականը:

Հուսեռլի հետ իր բանավեճը Դերիդան սկսում է նրանից, որ մատնացույց է անում բներևութաբանության «սկզբունքների սկզբունքի»՝ «նախասկզբնական հայեցողության» թեզի մետաֆիզիկական բնույթը: Խոսքը «իմաստի»՝ հայեցողության մեջ տրված «կենդանի ներկայության» մասին է³ կամ «տրանսցենդենտալ կյանքի ինքնաներկայության», որը Դերիդան համարում է «իդեալականության ծայրագույն ձև»⁴: Այս առումով Հուսեռլի «լոգոցենտրիկ»՝ *բանականակենտրոն*⁵ ուսմունքը հանդես է գալիս որպես իդեալիստական մետաֆիզիկայի դասական մոտիվ:

Թե ինչպես է Հայդեգերը փորձել հաղթահարել Հուսեռլի իդեալիզմը, տեղյակ ենք սույն երկասիրության համապատասխան բաժնից⁶: Ամմիջական 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

² Նշված գործերը հրատարակվել են միևնույն՝ 1967 թվին *La Voix et le phénomène*, 1967, Presses universitaires de France; *L'Écriture et la différence*, 1967, Seuil; *De la grammatologie*, 1967, Les Éditions de Minuit.

³ Այս և հետագա հղումները ըստ՝ J. Derrida, *Die Stimme und Phänomen*, Suhrkamp, Ffm., 2003, էջ 11:

⁴ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 13:

⁵ Չե՛մ գրում «տրամաբանականտրոն», քանի որ խոսքն այստեղ ոչ թե մտածողության կանոնների՝ լոգիկայի մասին է, այլ «լոգոսի», հայերեն՝ «Բանի» կամ «բանականության»:

⁶ Տե՛ս Հայդեգերի բաժնի «Անձնավորությունը որպես ինտենցիոնալ գոյ» հատվածը, էջ 162-164:

«գոյություն» – «ներ-կայություն» զույգով: Գոյության հանգամանքը, ըստ Հայդեգերի, սկզբունքորեն տարբերվում է ողջ գոյավորից: Փիլիսոփայի խնդիրը դա գիտակցելն է և գոյության իմաստին հետամուտ լինելը: Մետաֆիզիկան Հայդեգերը բնորոշել է որպես նտածելակերպ (նան՝ կենսակերպ), որում մոռացության է տրվել «գոյի» և «գոյության» *գոյաբանական տարբերությունը*:

Դերիդան գնահատում է Հայդեգերի արմատական քայլը, նկատի ունենալով, որ նրա հղացքում «գոյությամբ»՝ ի հակադրություն այնպիսի մետաֆիզիկականական էությունների, ինչպիսիք 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 «գոյությամբ» առանձին գոյերի նկատմամբ⁷ և շարունակել է կենտրոնացած մնալ «գոյության իմաստի», հետևաբար՝ հերմենևտիկայի վրա⁸: *Քերականաբանության* մեջ Դերիդան արծանագրել է.

Ճշմարտության բոլոր մետաֆիզիկական բնորոշումները, նույնիսկ նրանք, որոնց մասին Հայդեգերը հիշեցնում է, դուրս գալով օնթո-թեո-լոգիայի սահմաններից, ...անբաժանելի են լոգոսի ատյանից⁹:

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: *Չայն և բներևություն* Դերիդան ուշադրություն է հրավիրում այն հանգամանքի վրա, որ Հուսեռլը, որը գիտակցության հայեցող ուսումնասիրության սկզբունքորեն նոր, հեղափոխական մեթոդներ է մշակել, բացորոշ չի արծարծել այն լեզվական միջոցների հարցը, որոնց միջոցով արտահայտվում է հայվող իդեալական բովանդակությունը: Արդյունքն այն է, որ ավանդական մետաֆիզիկայի լեզուն առանց արմատական ընդհա-

⁷ Տե՛ս H. Kerber, *Zum Begriff der Differenz bei Hegel, Derrida und Deleuze*. Աղանց՝ <http://web.fu-berlin.de/postmoderne-psych/colloquium/kerber.htm>

⁸ Տե՛ս H. Kimmmerle, *Philosophie der Differenz*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2000, էջ 150:

⁹ J. Derrida, *Grammatologie*, Suhrkamp, Ffm., 1983, S. 24.

տումների և հակասությունների համատեղվել է բներևութաբանության լեզվի հետ¹⁰: Երբ Հուսեռլը, այնուամենայնիվ, կանտյան տրամսցենդենտալիզմի ոգով հարց է դրել «քերականականի զուտ տրամաբանական իմաստի» մասին, նա առավելությունը տվել է *կենդանի խոսքին*¹¹: Այսինքն՝ կյանքի մետաֆիզիկական ենթադրում է, որ «կենդանի ներկայության» հոգևորությունը հնարավոր է արտահայտել մարդկային շնչի հոգևորության՝ *phone*-ի միջոցով¹²: 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 մոր որակ, որը «այլևս չի սերում *լոգոսից*: Ավելի շուտ նա սկսում է կազմագերծումից ...բոլոր այն նշանակությունների, որոնք ծագում են *լոգոսի ակունքից*»¹³:

Վերանայվում է նաև նշանի՝ նշանակվող փոխարինելու (խորհրդանշելու) գործառույթը: Դերիդան մատնանշում է, որ նշանային համակարգերում ծագող իմաստները միանշանակ կապված չեն որոշակի «կրող-նշանների» հետ¹⁴, այլ առաջանում են համակարգը ձևավորող միջերի (marque) միջև եղած *տարբերություններից*:

Ինքնին վերցրած, այդ թեզը սկզբունքային նորություն չէ, այլ հանդես է գալիս որպես Ֆերդինանդ դը Սոսյուրի լեզվաբանական տեսության հետագա զարգացում: Նորությունն այն հիմնարար դերն է, որը

¹⁰ Տե՛ս J. Derrida, *Die Stimme und Phänomen*, էջ 15:

¹¹ Հուսեռլը համարել է, որ «իդեալական առարկաները» պետք է արտահայտվեն այնպիսի մեղիումի միջոցով, որը միաժամանակ ընդգրկում է ինչպես *օբյեկտի ներկայությունը*, այնպես էլ այն նկատի ունեցող *տրամսցենդենտալ գիտակցության ինքնաներկայությունը*: Դա հնարավոր չէ իրականացնել որևէ «ներաշխարհային», էմպիրիկ միջնորդի միջոցով: Տրամսցենդենտալ բներևութաբանականությունը կարող է արտահայտել միայն ծայրը, որն ընկալում է ինքն իրեն և հետք չի թողնում արտաքին աշխարհում: Տե՛ս J. Derrida, *Die Stimme und Phänomen*, էջ 106 և հաջ.: հմմտ.՝ H. Kimmerle, *Derrida zu Einführung*, SOAK im Junius Verlag, Hamburg, 2000, էջ 24:

¹² Տե՛ս J. Derrida, *Die Stimme und Phänomen*, էջ 18:

¹³ J. Derrida, *Grammatologie*, S. 23.

¹⁴ Ինչպես հիշում ենք, այդպիսի տեսակետ պաշտպանողների թվում էր Հայդեգերը, որը նշանի հիմնական գործառույթը համարում էր «հղումը», տե՛ս Հայդեգերի բաժնի «Ներկայությունն աշխարհում» հատվածը, էջ 206:

Դերիդան վերագրում է «տարբերությանը», օգտվելով այն նշանակող «différence» 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 փոխառկայծունը¹⁵:

Տարածական առունով բառը մեկնաբանվում է որպես «տարբերություն» և վերաբերվում է լեզվական համակարգը կազմող նիշերի դիրքային տարբերություններին:

Ժամանակային առունով «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»¹⁶:

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:

Դժվար չէ համոզվել, որ «différance»-ի ժամանակային և տարածական մեկնաբանությունների տարբերակումը, փաստորեն, նշանաբանական մակարդակով վերարտադրում է հայդեգերյան «զոյաբանական տարբերության» կառուցվածքը: Ինչպես «զոյությունը» նկատի ունի բոլոր գոյերին վերաբերող գոյության հանգամանքը, բայց ուղղակի իմաստով «զոյություն 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 տարբերու-

¹⁵ Այն, որ բանավոր խոսքում երկու միակերպ արտասանվող բառերը զանազանելու համար անհրաժեշտ է հիշատակել գրելաձևը, Դերիդան դիտում է որպես ևս մեկ փաստարկ հօգուտ գրի առաջնության խոսքի նկատմամբ:

¹⁶ Տե՛ս J. Derrida, “Die différance”, in: *Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart* (hsgb. v. P. Engelmann), Reclam, Stuttgart, 1990, էջ 85:

թյունից տարբերություն շարժվելու սկզբունքային հնարավորությունը, նաև՝ անխուսափելիությունը¹⁷:

Տեմպորալացված տարբերությունը, որն այլևս մտածելի չէ որպես առկայի հորիզոն, նշում է Դերիդան, սերտ կապի մեջ է տեմպորալացման՝ որպես գոյության հարցի տրամսցենդենտալ հորիզոնի հետ, որի մասին Հայդեգերը Գոյություն և Ժամանակում ասել է, որ այն պետք է ազատագրվի առկայի կամ «հիմա»-ի ավանդական և մետաֆիզիկական տիրապետությունից¹⁸:

Մյուս կողմից Դերիդան վստահ է, որ «différance»-ը որոշակի առավելություն ունի «գոյության» նկատմամբ.

Քանի որ գոյությունը միշտ միայն «իմաստ» է ունեցել, միշտ մտածվել կամ խոսվել է որպես գոյավորի մեջ ծածկյալ, différance-ը որոշակի և խիստ առանձնահատուկ կերպով «նախնական է» գոյաբանական տարբերությունից կամ գոյության ճշմարտությունից¹⁹:

«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 իմաստից²⁰:

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.

Քանի որ հետքը ներկայություն չէ, այլ ներկայության սիմուլակիր, որը տարրալուծվում է, հետաձգվում է, վերահղվում է, ըստ էության տեղի չի ունենում, ջնջվելը պատկանում է նրա կառուցվածքին²¹:

¹⁷ Ուշագրավ է, որ Հայդեգերն էլ գոյաբանական տարբերությունը նշանակելու համար օգտագործել է միևնույն հնչյունների խաղը՝ *գոյական* մակարդակը նշանակելով «e»-ով՝ existentiel, իսկ *գոյաբանականը*՝ «a»-ով՝ existenzial:

¹⁸ Նույն տեղում, էջ 86-87:

¹⁹ Նույն տեղում, էջ 104:

²⁰ Նույն տեղում:

²¹ Նույն տեղում, էջ 107:

Այսինքն՝ հետքի ջնջվելը նույնպես հետք է²², 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 տողորված է տոտալության հանդեպ կարոտով: Այն, ինչ ես անվանում եմ տարբերություն, դիսենսիմացում, բաժանելիություն, ըստ էության հատվածական չէ: Դա ուրիշի, տարաբնույթի նկատմամբ հարաբերության տարրալուծում է՝ առանց հույսի, առանց տոտալացման ցանկության²³:

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 «սեռազրկության» տեսակետից: Հարցը, որ Դերիդային անհանգստացնում է, հետևյալն է. ինչո՞ւ Հայդեգերի փիլիսոփայական տեքստերում «սեռական տարբերությունը» չի դիտարկվել նույն մակարդակի վրա, ինչ «գոյաբանական տարբերությունը», ինչո՞ւ գոյության իմաստի մասին հարցի համեմատ այն անտեսվել է այն աստիճան, որ կարծես խոսքը «ինչ-որ մի» տարբերության, փաստացիորեն արձանագրված *գոյական* պրեդիկատի մասին լիներ²⁴: Ինչո՞ւ «մարդկային իրականությունը» (réalité humaine, ինչպես ֆրանսիացիք թարգմանել են «Dasein»-ը), որի «աշխարհում-լինելը» էքզիստենցիալ անալիտիկայի շրջանակներում նկարագրվել է այնպիսի եզրերի միջոցով, ինչպիսիք են «համագոյությունն ուրիշի հետ» կամ «հոգածությունը», որևէ կերպ չի առնչվել ցանկության և սեռականության հետ²⁵: Չէ՞ որ «ներ-կայություն-

²² Նույն տեղում:

²³ Մեջբերվում է ըստ՝ K. Mai, M. Wetzel, “Derrida, Jacques”, in: B. Lutz (Hrsg.) *Metzler Philosophenlexikon*, Metzler, Stuttgart – Weimar, 2003, էջ 166:

²⁴ Տե՛ս J. Derrida, “Geschlecht. Sexuelle Differenz, ontologische Differenz”, in: ders., *Geschlecht (Heidegger)*, Passagen-Verl., Wien, 1988, էջ 11:

²⁵ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 15:

նը» էապես մարմնական է, իսկ մարմնականությունը անբակտելի է սեռականությունից:

Որ հարցադրումն ինքնին լեգիտիմ է, գիտենք առնվազն ներկայության անալիտիկայի սարտոյան մեկնաբանությունից, որում երկու ազատությունների լարված փոխներգործումները նտածելի չեն առանց սեռականության միջնորդ ատաղծի²⁶: Սակայն Դերիդայի հարցն այլ ուղղությամբ է տանում: Խնդիրը նորից դրվում է «différance»-ի երկու ըմբռնումների զանազանման տեսանկյունից: Հայդեգերյան «Dasein»-ի չեզոքությունը²⁷, 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 իզականի և արականի *դուալ* սխեման է, որն արտացոլում է մարդկային սեռականության *փաստացին*, բայց սկզբունքորեն չի բացառում սեռական տարբերակվածության այլ հնարավորություններ՝ հիմք տալով խոսելու սեռականության «ցրման» մասին²⁸:

«Սեռական տարբերության» և «ցրման» գաղափարները անսպասելի կիրառություն են գտնում ճշմարտության մասին դիսկուրսում: «Նիցշեի ոճերին» նվիրված իր էսսեում²⁹ 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 – ինչո՞ւ – որովհետև երբեք չեն հասնում նրա հատակին: Կինը նույնիսկ տափակ էլ չէ՞³⁰:

Նշանայինն այս ասություն «հատակի» հիշատակումն է: Հրաժարվելով կնոջը համարել «նույնիսկ մակերեսային» («տափակ»՝ «flach»),

²⁶ Տե՛ս J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 1997, էջ 633-719:

²⁷ Dasein-ը նաև քերականորեն չեզոք սեռին է պատկանում՝ *das Dasein*:

²⁸ Տե՛ս J. Derrida, “Geschlecht. Sexuelle Differenz, ontologische Differenz”, in: ders., *Geschlecht (Heidegger)*, էջ 43:

²⁹ Տե՛ս Ж. Деррида, “Шпоры. Стили Ницше”, в журн.: “Философские науки”, № 2, 1991:

³⁰ “Man hält das Weib für tief – warum? weil man nie bei ihm auf den Grund kommt. Das Weib ist noch nicht einmal flach”, նույն տեղում, էջ 133:

Նիցշեն, իսկ նրան հետևելով նաև Դերիդան, փաստորեն, արձանագրում են, որ կնոջ պարազայում «խորը-մակերեսային» իմաստային զույգն ընդհանրապես կիրառելի չէ: Կնոջ «հատակին» (Դերիդայի մեջբերած գերմաներեն տեքստում՝ «Grund», բառացի՝ «հիմք») հնարավոր չէ հասնել, որովհետև իզական ռազմավարությունը «հիմքի» կարիք չունի: Այն կառուցված է հեռանկարների անվերջ փոխատեղման վրա, և նրա նպատակը ոչ թե ճշմարտության բացահայտումն է, այլ *ենթարկվելու միջոցով տիրապետության հասնելը*³¹: 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 հետ³²: Մի կողմից, Յայդեգերը կարևոր նշանակություն է տվել «հիմք»-ին, նրա էությունը կապելով «գոյաբանական տարբերության» հետ և վերջավոր մարդու «տրանսցենդենտ» բնույթի մեջ տեսել «ազատություն առ հիմք»³³, մյուսից՝ ուշ գործերում, հենց ներ-կայության ազատության հանգամանքից և իր հակամետաֆիզիկական համոզմունքներից ելնելով, սեփական մտածողությունը բնորոշել է որպես հիմք չունեցող՝ «ան-դունդ» մտածողություն³⁴: Իր ուշ

³¹ Այս կապակցությամբ Դերիդան վկայակոչում է Նիցշեի բառախաղը. «Նրանք «ծաւուն են», նույնիսկ երբ տրվում են» (*sie "sich geben", selbst noch, wenn sie – sich geben*): Տե՛ս նույն տեղում, էջ 129:

³² Տե՛ս, օրինակ, T. Wyrwich, “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, առցանց՝ http://epub.ub.uni-muenchen.de/12583/1/Th_Wyrwich-Sein_als_Grund_und_Ab-Grund_zugleich.pdf :

³³ Տե՛ս M. Heidegger, “Vom Wesen des Grundes”, in: GA, B. 9, *Wegmarken*, Klostermann, Ffm., 1976, էջ 123-176:

³⁴ Նման եզր առաջարկելով նկատի են 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 Յայդեգերի 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 նույն իմաստ բառերի, այդ թվում՝ ռուսերեն «без-дна»-ի հետ: (Տե՛ս Զր. Աճառեան, *Յայերեն Արմատական Բառարան*, Եր. համալս. իրատ., Եր., 1926, հ. 1, էջ 190): Սրա ածականը («անդնդային») ից կամ մնան բաներից խուսափելու համար) կարող է լինել զօհկով

զլուխգործոցում, *Փիլիսոփայության ներդրումներում* Հայդեգերն «անդունդը» սահմանել է որպես «հիմքի <դունդի> նախասկզբնական էում» (ursprüngliche Wesung des Grundes)³⁵: Անդունդը նախորդում է հիմքին, որպես վերջինիս «բացա-կայուն» (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-կայուն... բացության առաջին լուսանցքն է որպես «դատարկություն»»³⁶:

Դերիդայի հղացքում հայդեգերյան «ան-դունդ»-ը՝ որպես հիմքին նախորդող նախասկզբնական բացություն, կերպափոխվում է կնոջը հատուկ խուսափուկ ռազմավարության, որի «հաղթանակը» տղամարդու նկատմամբ արտահայտվում է նրանում, որ *կոշտ ուղղորդված արականության* խորհրդանիշ «Ֆալլոցենտրիզմը» նույնանում է «Ֆալլո-գոցենտրիզմի» հետ, որը կապվում է *արականության կլանման*, հետևաբար՝ ցրման (դիսեմինացման) և համատարած տարբերակումների՝ «différance»-ի տիրապետության հետ³⁷: «Հաղթանակ»-ը այստեղ չակերտների 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 Դերիդան³⁸: 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 նանրամասներով 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

«ան-դունդ»-ը, և այդ դեպքում «ան-դունդ մտածողությունը» լիովին կարտահայտեր Հայդեգերի «հիմք չունեցող մտածողության» որքան սթափ, նույնքան էլ արկածախնդիր՝ «անդունդի վրայով շարժվող» բնույթը:

³⁵ M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, GA, B. 65, Klostermann, Ffm., 2003, S. 379.

³⁶ Նույն տեղում, էջ 380:

³⁷ Տե՛ս Ջ. Դերրիդա, «Шпоры. Стили Ницше», в журн.: «Философские науки», № 2, էջ 137-138, ինչպես նաև՝ Н. Kimmerle, *Derrida zu Einführung*, էջ 62-63:

³⁸ Տե՛ս Ջ. Դերրիդա, «Шпоры. Стили Ницше», էջ 125:

որպես բազմազանություն: Դրանով հակադրությունը սեռերի միջև վերաբերում է³⁹:

Ասվածը բավական է հանգզվելու համար, որ Դերիդայի հղացքի սահմաններում «սեռական տարբերությունը» իսկապես չի կարող դիտվել որպես պատահական «իմջ-որ» տարբերություն կամ գնահատվել զուտ ֆեմինիստական հետաքրքրությունների տեսակետից⁴⁰: 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 իզական է: Եվ զուցե պատահական չէ կազմաքանդման վարպետի ցանկությունը՝ կարողանալ գրել Նիցշեի կամ, որ նույնն է՝ կնոջ նման:

Այսպիսին է Ժակ Դերիդայի՝ լոգոցենտրիզմի և ֆոնոցենտրիզմի դեմ պայքարում ձևավորված «տարբերության» հղացքը, որի բազմաթիվ ածանցյալներից է նաև նրա հանրահայտ «կազմաքանդման» մեթոդը⁴¹: 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:

Չավերժ հետաձգումը և «պատմության կասեցումը»

«Չավերժ հետաձգման» գաղափարը՝ որքան էլ ժամանակակից, հիմք է տվել վերլուծողներին արձանագրելու Դերիդայի մերձավորու-

³⁹ Տե՛ս H. Kimmerle, *Derrida zu Einführung*, էջ 64: Եթե այստեղ կարելի է հաղթանակի մասին խոսել, ապա Նիցշեին «կազմաքանդելու» իմաստով – վերջինիս կանանց դեմ ուղղված ասույթների վերլուծության միջոցով Դերիդան հիմնավորում է միջշեական «բազմապատիկ ոճի» իզականությունը:

⁴⁰ Թեև բնական է, որ այդ հղացքը հաճախ է դիտարկվում նաև ֆեմինիստական փիլիսոփայության տեսակետից: E. Mortensen, *Touching Thought: Ontology and Sexual Difference*, Lexington Books, 2003, p. 73-84.

⁴¹ Ստորև մենք խոսելու ենք դրա մասին: Առայժմ սահմանափակվենք նկատելով, որ «մեթոդ» բառն այս համատեքստում պետք է ընկալել վերապահունով՝ Դերիդան, որը դեմ է եղել որևէ համակարգված ընթացակարգի, առիթը բաց չի թողել հիշեցնելու, որ կազմաքանդումը մեթոդ չէ:

թյունը երբայական «Կաբալայի» հոգևոր ավանդույթին: Խոսքն այստեղ երբայական 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 հիմնավորը ավանդությանը տպավորիչ ձևով հավաստվում է Դերիդայի՝ էմանուել Լեվինասից փոխ առած հայտնի արտահայտությամբ.

Թորան Աստծուց ավելի սիրելը նշանակում է պաշտպանությունը Սրբազանի հետ անմիջական կոնտակտի խելագարումից⁴²:

Դժվար չէ նկատել, որ Սուրբ գրքի մեկնությունն Աստվածայինի հետ անմիջական հանդիպումից գերադասող այս դրույթն անմիջական կապի մեջ է երբայական հոգևոր ավանդույթի մեկ այլ հայտնի բաղկացուցիչ՝ *պատկերամարտության* պահանջի հետ:

Նույն համատեքստին է վերաբերում նաև Դերիդայի միտքը մարդկային պատմությանը հատուկ երկու հիմնարար միտումները մարմնավորող նշանային ֆիզուրների՝ Ողիսևսի և Ազասթերի՝ 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 երբայական-րաբիական ավանդությանը հիմք են տվել տեղակայելու նրան միևնույն շարքում Վալտեր Բենյամինի և Գերսոմ Շոլեմի հետ՝ մտածողներ, որոնց երկերում, ըստ Յուրգեն Հաբերմասի գնահատականի, միավորված են *միստիկական և լուսավորականությունը⁴³*:

⁴² Ж. Деррида, “Насилие и метафизика. Очерк мысли Эммануэля Левинаса”, его же, *Письмо и различие*, Акад. проект, М., 2000, с. 157.

⁴³ J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Ffm., 1988, S. 218. Ավելորդ չէ նշել, որ ինքը՝ Դերիդան, ժխտել է իր մերձավորությունը երբայական միստիկայի ավանդույթին: 1972-ի հարցազրույցներից մեկում նա նկատել է. «Ոչինչ ավելի քիչ չէ հարաբերված երբայական միստիկային, քան հետքը կամ difference-ը մտածելը» (մեջբերվում է ըստ՝ K. Mai, M. Wetzel, “Derrida, Jacques”, in: B. Lutz (Hrsg.) *Metzler Philosophenlexikon*, Metzler, Stuttgart – Weimar, 2003, էջ 168):

Այս հարևանությունն առավել ուշադիր է դարձնում զուգորդությունների նկատմամբ և նկատել է տալիս, թե ինչպես է Դերիդայի «հավերժ հետաձգումը»՝ «différance a l'infini»-ն, կամրջվում Շոլեմի կողմից օգտագործվող նույնանուն հասկացության հետ: Նմանությունն աչքի է զարնում 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 համատեքստերը տարբեր են: Հրեական կրոնական և ազգային ավանդույթի ամխոնջ հետազոտող և նվիրյալ Գերսոմ Շոլեմը⁴⁴ «հավերժական հետաձգման» վերաբերյալ իր թեզը զարգացրել է անցյալ դարի քսանական թվականներին՝ կապելով այն հրեականության մեջ տարածված «մեսիականության» գաղափարի հետ: «Հավերժ հետաձգումը», որն ըստ Շոլեմի, սկիզբ է առել դեռևս Երուսաղեմի տաճարի ավերման բիբլիական ժամանակներից, *կազմորոշ* դեր ունի հրեականության կյանքում: Ազգային պետականությունը կորցրած և աշխարհով մեկ ցրված այդ ժողովուրդն իր փրկությունը տեսնում է ապագա փրկչի՝ *մեսիայի* գալստյան մեջ: Բայց գալիք փրկչին անընդհատ սպասելով, հրեա ժողովուրդը «հավերժորեն հետաձգել» է իր «իսկական գոյությունը» և *դուրս մնացել պատմությունից*, այսինքն՝ *ապրելը* փոխարինել է *զուտ գոյատևելով*⁴⁵:

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-պատմա-

⁴⁴ 1919-ին երիտասարդ Շոլեմը գրել է մորը. «Ի՞նչ կդառնա Գերիարդ Շոլեմը: Ուրե՞մն: Նախ նա կդառնա Գերսոմ Շոլեմ: Է՞հ: Հետո կդառնա փիլիսոփայության դոկտոր (հուսանք): Հետո կդառնա հրեական փիլիսոփա: Հետո՝ հրեշտակ յոթերորդ երկնքում»: P. Maser, *Scholem, Gershom G. (d.i. Gerhard)*, in: *Metzler Philosophenlexikon*, S. 651.

⁴⁵ G. Scholem, *Über einige Begriffe des Judentums*, Ffm., 1980, S. 166. Տե՛ս նաև F. Niewöhner, *Scholems Sabbatei Zwi – Mystik und Moderne*, Hessische Handelsvertretung, Wiesbaden, 1992, էջ 12.

կան»⁴⁶: Հետևաբար, մեսիանիզմը չի կարող քաղաքական նախագիծ լինել: Հրեական մեսիականությանը Շոլենը 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 մարգարեություններով զարմացնելու փորձերը Դերիդան անպատեհ է համարում: Իր «Ապոկալիպսիս չկա՝ գոնե այժմ» հայտնի խտացման մեջ⁴⁷ մտածողը վճռականորեն հանդես է գալիս բոլոր նրանց դեմ, ովքեր անպատասխանատու ձևով խոսում են *հայտնության* ամուռից, ամտեսել 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 *հավերժ հետաձգման* հաղթարշավի հետ: Հնարավո՞ր 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*, *պայծառառես բացահայտում*, որին հավակնել կարող է միայն նա, ով հասու է անմիջական գիտելիքին: Բացի այդ, արձանագրվում է, որ ա-

⁴⁶ Հավերժ հետաձգման հայկական տարբերակի մասին ես խոսել եմ իմ «Homo Trickster»-ում («Ռուբիկոն», թիվ 2 (7), 2004), մատնանշելով պատմությունից դուրս մնալու այն վտանգը, որ առաջ է գալիս «ապրելը» «գոյատևման կռվով» փոխարինելու դեպքում:

⁴⁷ J. Derrida, *Apokalypse*, Graz; Wien: Böhlau: Passagen, 1985.

պոկալիպտիկ 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. Լուհմանի կարգի հեղինակավոր գիտնականների սթափ և ռացիոնալ կշռադատված վերլուծությունները, որ այս կամ այն հասարակական ֆենոմենի վերջն են կանխատեսում, որպես մեր ժամանակի ավարմիզմ և մեսիականություն ավտորոշել: Ինչո՞ւ 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:

Չենց այս հարցադրումն է, որ Դերիդան անպատասխան է թողնում: Կազմաքանդման վարպետը, որ ապոկալիպտիկ դիսկուրսի ապամոգականացումն իր նպատակն էր հայտարարել, հարց է տալիս անդրդվելիորեն.

...Ինչի՞ են ձգտում և ի՞նչ նպատակով բոլոր նրանք, որ այս կամ այն բանի՝ մարդու կամ սուբյեկտի գիտակցության կամ պատմության, Արևմուտքի կամ գրականության վերջն են ավետում: ...Ի՞նչ են անում նրանք: ...Որ ո՞ւմ զայթակղեն կամ ո՞ւմ իրենց ենթարկեն, ահաբեկեն կամ ուրախացնեն⁴⁸:

Այս համառ հարցումը, որն ավելի հարցաքննություն է հիշեցնում, իր բնույթով ոչ այնքան փիլիսոփայական է, որքան քաղաքական: Այն մնան է ոստիկանական մի զեկույցի, որի հեղինակը հասարակական կարգը խախտող «քաղաքական անկոռեկտության» դեպք է հայտնա-

⁴⁸ J. Derrida, “Von einem neuerdings erhobenen apokalypstischen Ton in der Philosophie”, in: ders., *Apokalypse*, S. 60.

բերել և տազնապի գանգ է հնչեցնում, պահանջելով զսպել խառնակիչներին: Որ խոսքն այստեղ հենց *կարգի* պաշտպանության մասին է, հավաստում է ինքը՝ Դերիդան, իր հետևյալ գնահատականով.

Դենց միայն իր տոնի շնորհիվ... այն (ապոկալիպտիկ դիսկուրսը - Ա. Ռ.) ի վիճակի է խարխլել իշխող դաշինքը կամ իշխող համաձայնությունը, քանի որ խճճում է սահմանումները: Դա մարտահրավեր է հաստատված կարգի նկատմամբ...⁴⁹:

Կեցվածքը ծանոթ է. մի կողմից այն հիշեցնում է աջ հեգելականների դիրքորոշումը «բանականի և իրականի» մասին հայտնի բանավեճում, մյուսից՝ աղերսվում Թեոդոր Ադորնոյի դառն իրոնիայով արծանագրված ձևակերպմանը. «Ձեզ դուր չի՞ զալիս մեր աշխարհը: Փնտրեք ձեզ համար մեկ ուրիշը»: Այն զարմանալի էլ չէր լինի, եթե մեկ այլ հեղինակի պատկանելիս լիներ: Բայց ինչո՞ւ հենց Դերիդան: Ինչո՞ւ 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 ցերկայում», ուր «ոչինչ չի կարող վերջնական ձևով կատարվել և ավարտին հասցվել»:

Այս արծանագրությունը 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 պատմականո-

⁴⁹ Նույն տեղում, էջ 76:

րեն 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 է դնում⁵⁰: 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 միտումն դրսևորումն է Դերիդայի՝ *կազմաքանդման՝ դեկոնստրուկցիայի* հռչակավոր հնարը: Նրա ծագումնաբանությունը հայտնի է. ակունքում գտնում ենք Սարտին Յայդեգերի *մետաֆիզիկայի դեստրուկցիան*, որով «հիմնարար գոյաբանության» հեղինակը ցանկանում էր զգուշորեն *կազմազերծել* արևմտյան մետաֆիզիկայի դարավոր կառույցը՝ նրա հիմքերին հասնելու և «մոռացված գոյությունը» վերագտնելու նպատակով: Յայդեգերի այդ ձեռնարկումն ուղղված է եղել մտածելու և ապրելու *բուժ*՝ «իսկական» վիճակի նվաճմանը, որը նա հակադրում էր արդիականության «անիսկական», այսինքն՝ գործիքային, ինստրու-մենտալ-տեխնիցիստական գոյակերպին:

Յայդեգերյան 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 Ողիսևսի խորհրդանշանի ներքո, իսկ նրա հեղինակի ինքնանույնացումը էապես *հունական* է:

⁵⁰ Տե՛ս J. Derrida, “Die différance”, in: *Postmoderne und Dekonstruktion*, էջ 89:

Սակայն Դերիդայի «հավերժ 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 չէ⁵¹:

Ստեղծումն 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 *բողոր հնարավոր դիրքորոշումների հարաբերականացմանը*: Նման մոտեցումը էապես *էթետիկական է*: Որպես յուրահատուկ կենսակերպ՝ այն լավ հայտնի է և նկարագրվել է Սյորեն Կիրկեգորի «կենսափուլերի տեսության» մեջ:

Դանիացի աստվածաբանը տարբերել է երեք հիմնական կենսափուլ՝ էթետիկականը, էթիկականը և կրոնականը: Ի տարբերություն

⁵¹ J. Derrida, *Die Schurken*, Suhrkamp, Ffm., 2003, S. 202-203.

սկզբունքների վրա հենվող էթիկական կենսակերպի՝ էսթետիկականը կապված է *կյանքի անմիջականության* հետ: Վերջինս իր հերթին կարող է նախվ՝ միամիտ, և գիտակցված դրսևորումներ ունենալ: *Նախվ* 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 ծեռք բերում, քանի որ սկզբունքն անտեսվում է ոչ թե անտեղյակության, այլ «չար կամքի» պատճառով: Իրոնիկ գզուշավորության 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 է «կայանալու», «հետևողականության» որակը⁵²: Եվ եթե կազմաքանդման մեթոդն էլ, ինչպես ենթադրեցինք, էսթետիկական է, ապա նրա անվերջությունը կուտակող, կունուլատիվ չէ⁵³. այն պարզապես *հետաքրքրասեր է*:

Կիրկեգորից սովորել ենք, որ էսթետիկը, ցանկացած կենսական դիրքավորում վերածելով դատարկ՝ «իմիջիայլոց» հետաքրքրասիրության (լատիներենի «inter-esse»-ն հենց հայերեն «ի-միջի-այլոց»-ն է), կարող է նաև էթիկական դիրքորոշում ընդունելու պատրաստականություն ցուցաբերել, որքանով որ վերջինս նրան *էսթետիկական խաղի* նոր հնարավորություններ է ընծեռում: 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՝ *կոնֆիմիումի*, որի գործառույթը էսթետիկականի և կրոնականի՝ բացառության վրա հիմնված ոլորտները միմյանց կապելն է:

⁵² T. W. Adorno, “Die Konstruktion des Ästhetischen”, in: ders., *Gesammelten Schriften*, B. 2, 1979, S. 146.

⁵³ Սկատի ունենանք, որ «կուտակումը» ոչ միայն նվաճումներին, այլև կորուստներին է վերաբերում, քանի որ բացասական փորձառությունը նույնպես արդյունք 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 տեսակետից է որպես «վճիռ-չկայացնել» ընկալվում. կրոնականի սահմաններում վճիռն այնուամենայնիվ կայացվում է՝ երբ թռիչքային անցում է կատարվում դեպի հավատը:

Երբ էսթետիկական կենսափուլը փոխարինվում է կրոնականով, այն, 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 անհիմնալի 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՝ բացառությամբ:*

Իհարկե, Դերիդան, ի տարբերություն բողոքական Կիրկեգորի, 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 անհիմնալի վիճակը նա պատկերացնում է որպես *«ազատություն՝ առանց ինքնիշխանության, բազմօրինություն՝ առանց ստրկության, մի խոսքով՝ կրավորական վճռի պես մի բան»*⁵⁴:

Այս «կրոնազուրկ հավատի» գաղափարը նման է և նման չէ կիրկեգորյան հարացույցին: Աստվածաբանի համար խնդիրը սպասելը չի եղել, այլ վճռել կարողանալը: Կազմաքանդման վարպետն, ի տարբերություն դրան, նորից և նորից հետաձգում է վճռական քայլը: Կարելի է ենթադրել, որ հավերժորեն խուսափելով սեփական կեցվածքը որո-

⁵⁴ J. Derrida, *Die Schurken*, S. 207.

շարկող 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 ատյանի*, 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 երբայական աֆորիզմը.

*Ռեբե Իլդեն ասել է՝ ի՞նչ տարբերություն ընտրելու և ընտրված լինելու միջև, եթե մեզ ոչինչ չի մնում՝ ընտրությանը ենթարկվելուց բացի*⁵⁵:

Եվ եթե տարբերությունից տարբերություն շարժվող և սեփական վճիռն անվերջ հետաձգող էսթետիկը, որն առնվազն ավանդական իմաստով հավատացյալ չէ, պատրաստ է արտաքին մի *ատյանի* ենթարկվել, ապա բնական հարց է ծագում վերջինիս ո՞վ կամ ի՞նչ լինելու մասին:

Չետարդիականության 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...*⁵⁶:

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 գործառնություններից մեկի՝ *փոխանակման* գործողության հետ, որը նախ և առաջ *տնտեսական կատեգորիա* է:

⁵⁵ Ж. Деррида, “Эдмон Жабе и вопрос книги”, его же, *Письмо и различие*, с. 106.

⁵⁶ Մ. Ֆուկո, «Զրույց Մադլեն Շապալի հետ», «Ռուբիկոն», թիվ 1 (8), 2005, էջ 21:

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 Ջանբատիստա Վիկոյի և Օգյուստ Կոնտի անունների հետ, խոսում է այն կարևոր դերի մասին, որ ունեցել է *էսթետիկականը* 18-րդ դարի բարոյամտությունից՝ *մորալիզմից*, 19-րդ դարի տնտեսամտությամբ՝ *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-մեղացնում 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» հասարակությանը 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» ավտոմեքենան⁵⁷) *վայելելու, ըմբռնելու, բախտի բերմամբ շահելու*, դրա կապակցությամբ *հաճելի անակնկալի* գալու, մի խոսքով՝ ամենատարբեր և անսպասելի ձևերով *սպառելու և այդ սպառումից գերազույն հաճույք ստանալու*, իր գլխին թափվող հորդորներ:

⁵⁷ Ժամանակի կոլորիտը չկորցնելու համար ես պահպանում եմ 2006-ին հրատարակված հոդվածում բերված օրինակը՝ ընթերցողը կարող է փոխարենը տեղադրել մեքենաների ավելի ակտուալ մակնիշներ:

րից (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 են 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 պտտվելու *ծեռնասուն անակնկալների* տարածքում: Որևէ տեսակետի կամ լեզվի գերակայությունը չճանաչող «կազմաքանդումը» անսպասելիորեն ներկայացել է որպես գոյություն ունեցող կարգի ջատագովություն:

«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-ստեղծագործական* հռետորականություն, որն իրոնիկ անվտանգության դիստանց է ապահովել իր համար և մշտական շրջապտույտ է տալիս արգելոցային տարածքում:

Յետարդիական գլոբալացված տնտեսության և զանգվածային լրատվության հասարակությունում մարդու ինքնուրույն ընտրություն կատարելու գործառնություն 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 զոյատևող հասարակական համակարգի «ընտրությանը» ենթարկվելու հեռանկարը:

7.9. «Անհորիզոն սպասման» հեռանկարը

Վերը ներկայացված հատվածներից երկուսի հրապարակումից ութ տարի անց⁵⁸, անդրադառնալով «կրավորական սպասման» ավելի քան մութ խնդրին, նաև վերահաստատելով հասարակական համակարգից ծնվող վերանհատական պարտադրանքի մասին ժամանակին արված եզրակացությունը, տողերիս հեղինակը, այնուամենայնիվ, պահանջ է զգում դուրս գալ իր՝ գուցե չափազանց ռիզորիստական հարցադրման շրջանակներից և հարցին մոտենալու զուտ փիլիսոփայական տեսակետից՝ որդեգրելով այն մեկամաղձոտ հեռանկարը, որը հատուկ է Ժակ Դերիդայի ուշ գրություններին:

Որովհետև, որքան էլ Դերիդայի հղացքն օբյեկտիվորեն իր կախվածությունն 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՝ Դերիդան⁵⁹:

Դերիդայի մտածողության մեջ տեղի ունեցած փոփոխության ազդակներից մեկը Հայդեգերի 1962-ին ներկայացված «Ժամանակ և գոյություն» զեկուցումն է: *Գոյություն և ժամանակի* չգրված երրորդ մասը լրացնելու հավակնություն ունեցող այս տեքստում Հայդեգերը, հերթական անգամ անդրադառնալով «գոյ - գոյություն» զույգի տարբերական խնդրին, հիշեցրել է, որ «գոյը կա» արտահայտությունը (das

⁵⁸ «Հավերժ հետաձգումը և “պատմության կասեցումը”» ու «կազմաքանդման “ընտրելը և ընտրված լինելը”», տե՛ս Ա. Ոսկանյան, «Ժակ Դերիդայի “հավերժ հետաձգումը” հետարդիական իրողությունների համատեքստում», «Գիտական աշխատություններ: Հասարակական գիտություններ», պր. 4., Լինգվա (ԵՊԼՀ), Եր., 2006, էջ 5-17:

⁵⁹ Այդ մասին է վկայում այն կրթոտ եռանդը, որով Դերիդան փորձում է հիմնավորել, որ իր արածն անպայմանորեն տարբերվում է Հայդեգերի արածից (տե՛ս, օրինակ, J. Derri-da, *Die Schurken*, էջ 202): Իհարկե, տարբերվում է, բայց հենց դրանով էլ ներկայացնում է որպես հայդեգերյան մտքի «ճյուղավորում»: Միևնույն ժամանակ պարզ է, որ ասվածը հիմք չի տալիս ընդունելու Ֆերիի և Ռենոյի արտառոց բանածևը՝ «Դերիդա=Հայդեգեր+Դերիդայի ոճ» (մեջբերվում է ըստ՝ H. Kimmmerle, *Derri-da zu Einführung*, SOAK im Junius Verlag, Hamburg, 2000, էջ 114):

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*)⁶⁰: 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 համդես է գալիս որպես *ընծա*⁶¹:

Մյուս աղբյուրը, որից Դերիդան օգտվում է «ընծայի» երևույթի կազմաքանդումն իրականացնելիս, Մարսել Մոսի՝ նվիրատվության պրակտիկաներին նվիրված դասական աշխատությունն է⁶²:

«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 օղակածն շրջապտույտի մեջ: Եթե տնտեսության համար շրջանի ֆիզուրն էական է, ընծան պետք է մնա ապատնտեսական*⁶³:

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 արտառոց ձևերից, որպիսիք են, մի կողմից, կաշառքը, մյուսից՝ ցուցա-

⁶⁰ 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 «գոյությամբ», ի տարբերություն գոյերի, չպետք է պարզ ներկայություն վերագրել:

⁶¹ Հմմտ. H. Kimmlele, *Philosophie der Differenz*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2000, էջ 156:

⁶² M. Mauss, *Essai sur le don*, Paris, 1950.

⁶³ J. Derrida, *Falschgeld. Zeit geben*, Wilhelm Fink, München, 1993, S. 17.

դրական նվերները, որոնք կոչված են բարձրացնելու ընծայողի հանրային վարկը: Ընծայման պրակտիկայում առանձնահատուկ տեղ է զբաղվում 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 կործանման⁶⁴:

Ընծայի երևույթի այդ երկիմաստությունը նկատի ունենալով⁶⁵, Դեռիդան եզրակացնում է, որ *զուտ*, այսինքն՝ *անհատույց* ընծան, առնվազն տնտեսական փոխանակման պայմաններում, սկզբունքորեն անհնարին է:

Ընծայի, ինչպես նաև հյուրասիրության կամ ներումի, հնարավորությունը - եթե այդպիսին ենթադրելի է - կապված է դրանց *ան-պայանանության*⁶⁶ գործնական հանգամանքներով և ձևական կարգով չպայմանավորված լինելու հետ⁶⁶:

Նույնը վերաբերում է *արդարությանը*, որն *ան-պայման է՝ անհատակ*⁶⁷, որովհետև ռացիոնալ ճանապարհով չի մակաբերվում զուտ իրավական դրույթների անթերի իրագործումից: Դա «արդարություն է առանց իրավունքի»⁶⁸, որը ենթադրում է ընծայում՝ առանց փոխանակման և շրջանառության:

Քանի որ հիրավի արդար վճիռը անվերջ հիմնավորումներ է պահանջում, անսահման արդարության զաղափարը, 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 զաղեցություններով չպայմանավորված «ցատկ» է:

⁶⁴ Երևույթի դասական նկարագրությունը պատկանում է Մարտել Մոսին (նշվ. աշխ.), տե՛ս նաև G. Gebauer, Ch. Wulf, *Spiel – Ritual – Geste. Mimetisches Handeln der sozialen Welt*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 1993, էջ 165-171:

⁶⁵ Բավական է հիշել «ջլի»-ի երկու նշանակությունները՝ «նվեր» և «թյուն»:

⁶⁶ Զետագոտողներն այս կապակցությամբ խոսում են (H. Kimmeler, *Philosophie der Differenz*, էջ 157) Դերիդայի՝ ժորժ Բատայից կրած զաղեցության մասին նկատի ունենալով վերջինիս՝ *փոխանակման* «սահմանափակ» և *շրայման (մսխման)* «համընդհանուր» էկոնոմիաների տարբերակումը: Բատայի նկատմամբ Դերիդայի վերաբերմունքի վերաբերյալ տե՛ս Ջ. Դերրիդա, “От экономии ограниченной к экономии всеобщей. Гегельянство без утайки”, его же, *Письмо и различие*, էջ 400-444:

⁶⁷ Վերը ներումած եզրն օգտագործելով՝ «*ան-դունդ*»:

⁶⁸ J. Derrida, *Gesetzskraft. Das “mystische Grund der Autorität”*, Suhrkamp, Ffm., 1996, S. 104.

Արդարության՝ արտաքին հանգամանքներով, այդ թվում նաև ժողովրդավարական քվեարկությամբ, պայմանավորված չլինելու թեզի կապակցությամբ Հայնց Քիմերլեն նկատել է, որ Դերիդան այստեղ վտանգավոր ձևով մոտենում է «դեցիզիոնիզմին»⁶⁹։ նկատի ունենալով Կարլ Շմիտի թեզը օրենքի կասեցման և ինքնիշխանի միահեծան որոշումների մասին⁷⁰։

Սակայն Դերիդան հաջողությամբ շրջանցում է այդ վտանգը։ Նույն տրամաբանությամբ, որով տնտեսական փոխանակման հարաբերություններին հակադրվել էր ընծան, մտածողը հիմա էլ «թշնամու» հասկացությամբ, որով Շմիտի մոտ կազմորոշվում է *քաղաքականի* ուղորտը, հակադրում է «ընկերոջ» հղացքը՝ որպես քաղաքականության այլընտրանքային մոդելի ատաղձ⁷¹։ Այս կապակցությամբ Դերիդան վկայակոչում է Արիստոտելին, որն ընկերությունը օրենքից և քաղաքականությունից բարձր է դասել, քանի որ *Նիկոմախի էթիկա*-ում 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*⁷²։

Կարելի է ենթադրել, նշում է Դերիդան, որ արդարությունը երկու չափելիություն 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 «անպայման»։

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)։

⁶⁹ St´u H. Kimmerle, *Philosophie der Differenz*, էջ 159:

⁷⁰ 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 տիրոջ ընծա*: Այստեղ մանավանդ հիշատակելի է Միցշեական «գերմարդու» Հայդեգերի կարևորած բնորոշումը՝ «Կեսար Հիսուսի հոգով», տե՛ս M. Heidegger, *Was heißt Denken?*, Reklam, Stuttgart, 1992, էջ 51:

⁷¹ J. Derrida, “Politics of friendship”, American Imago, Johns Hopkins University Press, 2004, p. 355. Մեջբերվում է ըստ՝ <http://www.istud.it/newsletter/san/derrida.pdf>

⁷² Տե՛ս նույն տեղում, էջ 383:

Նույն չափանիշի տեսակետից գնահատելով կնոջը, Դերիդան հենվում է Նիցշեի այն մտքի վրա, որ կինը *դեռևս* ունակ չէ ընկերության, այլ գիտի միայն սերը և ընկերության մեջ էլ՝ իր զուտ սիրային փորձառության պատճառով կամ բռնակալ է, կամ ստրուկ⁷³: Ասվածը, իհարկե, չի նշանակում, որ տղամարդիկ առավելություն ունեն ընկերության հարցում. նույն Նիցշեի կարծիքով՝ սրանց շրջանում էլ գերակայում է «ախպերությունը» (Kameradschaft), ոչ՝ իսկական ընկերությունը (Freundschaft)⁷⁴:

Իսկական ընկերությունը մոտ է ժողովրդավարությանը⁷⁵: Բայց, ինչպես չկան ընկերներ, որոնք կհամապատասխանեին ընկերության իսկական հասկացությանը⁷⁶, 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 կողմ⁷⁷:

Ինչպե՞ս կարող է այն իրականություն դառնալ: Որպես «պատասխանատու մտածողների» համագործակցություն⁷⁸, ինչպես Դերիդան ենթադրում է Մարքսի մասին իր էսսեում⁷⁸: Հասկանալի է, որ մման 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 Հունսելի քննադատությամբ աղմկահարույց համբավ ձեռք բերած մտածողը, մահվանից մեկ-երկու տա-

⁷³ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 384:

⁷⁴ Նույն տեղում: 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 «приятели – товарищи» զույգը: Այսօրվա Հայաստանի քաղաքային մշակույթում շրջանառվում է «ախպերություն – ընկերություն» տարբերակումը, ընդ որում՝ բարձր «ընկերությունն» է՝ որպես հոգեպես մոտիկ մարդկանց դաշինք, այն դեպքում, երբ «եղբայրներին չեն ընտրում»:

⁷⁵ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 385: Դերիդայի տեքստն ավարտվում է «Օ, իմ ժողովրդավար ընկերներ» բացականչությամբ:

⁷⁶ Որպես «Ընկերության քաղաքականության» քննարան՝ Դերիդան ընտրել է Արիստոտելին վերագրվող ասույթը՝ «Օ՝ ընկերներ իմ, ընկերներ չկան»:

⁷⁷ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 388:

⁷⁸ J. Derrida, *Spectres de Marx: L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Galilée, Paris, 1993.

րի առաջ՝ 2002-ին, նորից անդրադառնում է բներևութաբանության ռափկիրայի գաղափարներին⁷⁹: Այս անգամ, սակայն – սպասելիորեն – քննության նյութը «Եվրոպական գիտությունների ճգնաժամ»-ն էր⁸⁰, իսկ հարցադրման տոնայնությունը՝ փոխված: Եթե առաջին դեպքում նպատակը *բանականի «կենդանի ներկայության»* գաղափարի կազմաքանդումն էր, ապա այժմ Դերիդան անհանգստացած է *«բանականության պատիվը փրկելու»* խնդրով⁸¹:

Այդ կապակցությամբ հնչեցված իրոնիկ հարցերը՝ *«Բանականության պատիվն արդյո՞ք բանականությունն է»* կամ՝ *«Պատիվը բանական է, թե՞ ռացիոնալ»*⁸², ինչպես նաև յուրահատուկ հարցադրումը «բանականության շահի» մասին⁸³, մի անգամ ևս հավաստում են, որ Դերիդային մտահոգողը բանականության տեխնիցիստական ձևախեղումն է, որը հանգեցնում է նեղ իմաստով ռացիոնալության, *հաշվարկելիության* գերակայությանը բանականության մյուս բոլոր դրսևորումների նկատմամբ⁸⁴:

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»*⁸⁵:

«Իրադարձությամբ» (մեր վերն ընդունած գրությամբ՝ «իւրա-դարձությամբ») ապավինելը արդեն իսկ նշան է այն բանի, որ Դերիդան այստեղ էլ ոչ այնքան Գուստերի, որքան Զայդեգերի ծիրում է: Կոնստելացիան հետևյալն է: Զայդեգերի հղացքում արդիականությունը (մո-

⁷⁹ Խոսքը 2002 թվի օգոստոսին Նիսում տեղի ունեցած Փիլիսոփայական համաժողովում ներկայացված «Գալիք լուսավորության “աշխարհը” (բացառություն, հաշվարկ և ինքնիշխանություն)» գեկուցման մասին է: Տե՛ս J. Derrida, “Die ‘Welt’ des kommenden Aufklärung (Ausnahme, Kalkül ond Souverenität)”, *Die Schurken*, Suhrkamp, Ffm., 2003:

⁸⁰ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einführung in die phänomenologische Philosophie. Husserliana*, B. 6, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1954.

⁸¹ Տե՛ս J. Derrida, *Die Schurken*, էջ 160:

⁸² Նույն տեղում, էջ 162:

⁸³ Նույն տեղում:

⁸⁴ Այս կապակցությամբ Դերիդան հիշեցնում է, որ Գուստերը սկզբունքային տարբերություն է դրել «խստության» և «ճշգրտության» միջև (նույն տեղում, էջ 179), իսկ մեկ այլ տեղ խոսում է ռացիոնալի (rationel) և բանականի (raisonnable) միջև եղած փխրուն տարբերության մասին (նույն տեղում, էջ 215):

⁸⁵ Նույն տեղում, էջ 182:

դեռնը)՝ որպես պատկերացնող-հաշվարկող կենսակերպի մարմնավորում, կապվում է գոյության բացակայության դարաշրջանի հետ: Եվ եթե *Գոյություն և ժամանակի* հեղինակն այդ բացակայությունը մեկնաբանում էր որպես «գոյության մոռացություն», ապա ուշ Հայդեգերը – մենք դա հիշում ենք⁸⁶ – 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 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* բնորոշչներն 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 «անբաբույց դառնալու» մասին: Դերիդան, սրան հակառակ, նորից և նորից շեշտում է իր մոտեցման «ոչ թելեոլոգիական» բնույթը: Թեև Հայդեգերին հայտնի չէ, թե որտեղի՞ց կամ ինչպե՞ս է ժամանելու

⁸⁶ Հմտ. Հայդեգերի բաժնի «Իրա-դարձությունից» հատվածի հետ, էջ 257-258:

գոյությունը, նա զոնե 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)⁸⁷:

Որ Դերիդան Յայդեգերի լեզուն կիրառել չէր կարող և դրա կարիքն էլ չուներ, հասկանում ենք՝ գոյության գործառույթը նրա հղացքում համծնված է «différance»-ին, որը, լրիվ համապատասխան «գոյաբանական տարբերության» սկզբունքին, վերաբերում է ոչ թե այս կամ այն փաստացի տարբերությանը, այլ տարբերության հնարավորությանը որպես այդպիսին:

Տարբերությունների շարժն անվերջ է, և եթե տունդարձի ճանապարհը բռնած Ոդիսևսի որոնումների ուղղությունն առնվազն կռահելի է, ապա ո՞վ կարող է կանխագուշակել, թե ուր կհասնի թափառական Ագասթերը: Եվ ինչո՞ւ է պետք բացառել, որ այդ անսահման շարժման ընթացքում հնարավոր է դուրս գալ Յամակարգի *autopoiesis-ի* շրջանակներից և հասնել մեկ այլ, գուցե ավելի «արդար» վիճակի: Չէ՞ որ այստեղ, ի տարբերություն հայդեգերյան «գոյության վերադարձի», որևէ միաստիկական 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 ամենաարտառոց վիճակների հանգեցում հնարավորությունը⁸⁸:

Թերահավատ ընթերցողի հարցին, թե, այնուամենայնիվ, ի՞նչ (զոնե թեական) հիմքեր ունի Դերիդան, ենթադրելու, որ «այլ վիճակը»

⁸⁷ Նույն տեղում, էջ 192:

⁸⁸ M. Houellebecq, *La Possibilité d'une île*, Fayard, 2005. Ռուսերեն թարգմանությունը կարելի է գտնել առցանց, հետևյալ հասցեով՝ http://lib.aldebaran.ru/author/uyelbek_mishel/uyelbek_mishel_vozmozhnost_ostrova/uyelbek_mishel_vozmozhnost_ostrova__0.html

սկզբունքորեն նվաճելի է, և կամ որտե՞ղ է պետք այն փնտրել, վերջինս նորից և նորից կհիշեցներ, որ *խրա-դարձության*⁸⁹ դաշտում երաշխիքներ և առավել ևս՝ նպատակադրումներ չեն լինում. դրա համար էլ նա հրաժարվում է որևէ «թելոսից» և գերադասում է խոսել *ոչ կրոնական հավատի* մասին:

Նա կավելացներ նաև, որ այդպես մտածելն ու խոսելը չի հակասում բանականությանը, այլ հակառակը՝ հանդես է գալիս որպես *«բանականությունը պահպանելու մեկ այլ միջոց»*⁹⁰: Բայց դա արդեն այլ բանականություն է, որի շրջանակներում չի կարելի խոսել «պատասխանատվության» կամ «վճռի» մասին՝ առանց նկատի ունենալու «թռիչքի» անխուսափելիությունը⁹¹: Գաղափարների այս շարքն ամփոփող արդյունքը վերն արդեն հիշատակված ուտոպիան է *«փրկիչ չակնկալող մեսիանիզմի անհորիզոն սպասման..., ինքնիշխանություն չունեցող ազատության..., ոչ իր օրենքն առանց ստրկանալու ընդունելու»* վերաբերյալ:

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»*⁹²:

⁸⁹ Ասվածը նկատի ունենալով, իմաստ ունի «իր անվանն արժանի իրադարձությունը», հայդեգերյան մոուշին համապատասխան, տառադարձել որպես «խրա-դարձություն»:
⁹⁰ Նույն տեղում, էջ 208:

⁹¹ Նույն տեղում, էջ 194: Այսպես, օրինակ, *արդար* վճիռը հնարավոր չէ *հաշվարկող բանականության* միջոցով մակաբերել *իրավական* դրույթների ամբողջությունից: Նույն տեղում, էջ 201:

⁹² Հմմտ. “Беседа сотрудников журнала “Шпигель” Р. Аугштайна и Г. Вольфа с Марином Хайдеггером 23 сентября 1966 года”, в кн.: *Философия Мартина Хайдеггера и современность*, էջ 245:

ՎԵՐՋԱԲԱՆԻ ՓՈԽԱՐԵՆ Հասկացման անխուսափելիությունը

Բանն այն չէ, որ նստենք և սպասենք, թե ինչ միտք է ծագելու ինչ-որ մեկի գլխում 300 տարի հետո, այլ ա՛յն, ներկա դարի հազիվ մտածված կարևորագույն դիմագծերից ելնելով փորձենք, առանց հավակնելու մարգարտության, մտովի կանխատեսել ապագան: Մտածողությունն անգործունեություն չէ. այն ինքնին արդեն գործողություն է, որ երկխոսության մեջ է աշխարհի ճակատագրի հետ:

Ս. Հայրեգեր

Հերմենևտիկական մտքի պատմությանը նվիրված այս դրվագներում փորձեցինք ներկայացնել «հասկացման» բներևույթի իմաստավորման հիմնական փուլերը: Ուղիւն հարթ չէ՛ր՝ երբեմն գերծանրաբեռնված (հեղինակը գիտակցում է դա) մասնագիտական խրթին եզրերով, բացորոշումներով և տարանջատումներով: Որպես վերջաբան ձևավորվող այս տողերը չեն նախատեսում նոր անդրադարձ արդեն ասվածին: Երկասիրության առանցքային ուղղությունների հակիրճ՝ «վերջաբանային» ամփոփումը գործնականում անհնար է, նաև անիմաստ՝ ճանապարհը, որ անցել ենք, ներկայանում է որպես *կրթություն*՝ գաղամերյան իմաստով՝ նրանում միավորված են ընթացքը և արդյունքը: Գործի էությունը «սեղմագրող» բանաձևումներն այստեղ շատ բան ավելացնել չեն կարող:

Բայց ահա մի քանի խոսք՝ այս՝ զուտ ակադեմիական թվացող փիլիսոփայական ուղղության սոցիալական և քաղաքական աղերսների և հետևությունների մասին:

Փիլիսոփայական հերմենևտիկայի պատմության դրվագները քայլ առ քայլ անցնելով, տեսանք, թե ինչպես է նրա հիմնադիր հայրերի՝

Ֆրիդրիխ Շլայերմախերի և Վիլհելմ Դիլթայի ինքնավստահ և փոքր-ինչ միամիտ լավատեսությունը՝ կապված ոչ միայն իմացաբանական և մեթոդաբանական նվաճումների, այլև այն համոզմունքի հետ, որ իրենց մշակած հղացքը եկել է փառահեղորեն միավորելու և վերջնականապես լրացնելու «եվրոպական մարդկության հոգևոր աշխարհի» համապարփակ պատկերը, հետագա զարգացման ընթացքում, զնալով, փոխակերպվում է խորունկ մտահոգության: «Ջուտ փիլիսոփայական» վերլուծությունների հետ մեկտեղ ի բաց են դրվում արդիական հասարակության ներքին օրինաչափություններից բխող նեգատիվ միտումները՝ մարդկային հարաբերությունների համատարած տնտեսականացումը, բանականության հանգեցումը տեխնիցիստական «ratio»-ի, այն բոլոր ախտանշանները, որոնք անհանգստություն են առաջացնում *մոդերնի ճակատագրի* համար: Դա նկատելի է ոչ միայն հերմենևտիկական փիլիսոփայության զազաթնային ֆիզուրների՝ Մարտին Հայդեգերի կամ Հանս-Գեորգ Գադամերի ինտելեկտուալ կառույցներում, այլև հերմենևտիկայի դեմ «սատանայի փաստաբանի» դերը ստանձնած Ժակ Դերիդայի երկերում, որի հետարդիական էպատաժը, ինչպես տեսանք, կրում է նույն մտահոգության կնիքը և շատ շուտով փոխարինվում է ելքի փնտրտուքով:

Արևմուտքի փիլիսոփայության ծիրում իրականացվող այս ինքնառեֆլեքսիան, արևմտյան հասարակության այս անողոր ինքնաքննադատությունը, մեզ՝ սեփական հասարակության մեջ նույնանման խնդիրների հետ բախվող և դրանց աղբյուրը մեզնից դուրս փնտրել գերադասողներիս համար կարևոր է նաև, որպեսզի հասկանանք, որ զարգացած արդիականության հասարակությունները՝ իրենց «քաղաքական կոռեկտությամբ» հանդերձ, մեզնից պակաս չեն գիտակցում ստեղծված իրավիճակի բարդությունը և առավել հետևողական են նրա ահազնացող հետևանքների վերլուծության գործում:

Դա առնվազն նշանակում է, որ քսանմեկերորդ դարում ապրողներիս առջև ծառայած բարդագույն խնդիրների լուծման համար չպետք է փորձել կանգնեցնել ժամանակը կամ առավել ևս՝ շրջել այն, «ոգեզուրկ Արևմուտքին» հակադրելով ավանդական հասարակությունների «բարձր հոգևոր», իրականում՝ միամիտ պատկերացումները, կամ պարզունակ ինքնագոհությամբ ենթադրել, որ հետարդիական մարդկության մարտահրավերներին հնարավոր է դիմակայել նոր կայսերա-

պաշտությամբ, իսկ հետարդիական ամենաթողության մթնոլորտը հաղթահարել մինչարդիական «արժեհամակարգի» երեսպաշտ պարտադրանքով: Եվ, որ առավել տարօրինակ է, ամբնական փորձեր կատարել բացատրելու եվրոպացիներին «Եվրոպայի իսկական էությունը»:

Մանավանդ որ գիտենք՝ «նախա-մոդեռնը» մեծ հաջողությամբ փոխ է առնում ինչպես *մոդեռնի* ստեղծած բյուրոկրատական մեքենայի լծակները, այնպես էլ *հետմոդեռնի* մշակած զանգվածային ներգործության միջոցների զինանոցը՝ անսահմանորեն տարածելով իր «նախա-բանական» պատկերացումները, ցինիկ ծայրահեղության հասցնելով մերկապարանոց փողատիրության ամենավատթար կողմերը, *անապատացնելով*¹ իրեն ենթակա սոցիալական տարածքները, վերածելով դրանք կաֆկյան ֆանտասմագորիկ և ամայի լանդշաֆտների:

Ինչո՞ւ է սա ասվում: Որպեսզի գիտակցենք, որ խնդիրն ընդհանուր է ողջ մարդկության համար: Դա բանականության արժանապատվության վերականգնումն է, նրա փրկությունը՝ ինչպես արդիականության բացասական միտումները «non plus ultra»-ի հասցրած *հետմոդեռնից*, այնպես էլ սեփական հիմքերի բանական իմաստավորման փուլը թևակոխել չկարողացած (մաս դրա ցանկությունը չունեցող) *Մախամոդեռնից*:

Նոր մտածողությունը չի կարող անմիջականորեն մակաբերվել ոչ մեկից, ոչ էլ մյուսից: Այստեղ հասկացման նոր որակ է պահանջվում: Եվրոպական հերմենևտիկական մտքի հայերեն վերապատմված և «հայ բանականության» ծիրում իմաստավորված պատմությունը, որը, արդեն իսկ դրա շնորհիվ, *նաև մեր մտքի փորձառությունն է*, որոշակի ազդակներ է տալիս այդ որոնումներին:

Ընթերցողը, անշուշտ, նկատել է, որ սույն երկասիրության կառուցվածքում Հայդեգերի հղացքը կենտրոնական՝ հավաքող, իմաստավորող և նոր ճառագայթումներ հնարավոր դարձնող կիզակետի դեր է կատարում: Բացատրությունն այն է, որ Հայդեգերի շնորհիվ հասկանալը դադարել է դիտարկվել բացառապես որպես մարդուս իմացական կարողություններից մեկը կամ որպես հումանիտար իմացությունն ապա-

¹ Մեկնաբանելով Նիցշեի խոսքը՝ «*Անապատն ածում է: Վա՛յ նրան, ով իր մեջ անապատ է կրում*», Հայդեգերը հիշեցնում է, որ «անապատացումն ավելին է, քան ոչնչացումը», քանի որ «ոչնչացումը վերացնում է միայն մինչ այժմ ածածն ու կառուցվածք, բայց անապատացումը արգելակում է ապագա աճը և անհնարին դարձնում որևէ կառուցում» (M. Heidegger, *Was heißt Denken?*, Reklam, Stuttgart, 1992, S. 18):

հովող շատ կարևոր ընթացակարգ կամ մեթոդ, այլ իմաստավորվել է որպես մարդու կազմորոշ բնորոշում: Դրանով Հայդեգերը Արիստոտելի, Կանտի, Հեգելի, Մարքսի և այլոց կողքին տվել է մարդկային բնությանը վերաբերող սեփական՝ պարզ և պարտավորեցնող պատասխանը՝ *մարդը հասկացող էակ է:*

Եթե դա այդպես է - իսկ դա, առնվազն Հայդեգերի նկատի ունեցած համատեքստում, անշուշտ այդպես է - ապա ճիշտ է նաև այն համոզմունքը, որ քանի մարդը կա աշխարհում, *հասկացման ձգտումն անխուսափելի է:* Պնդում, որը սակայն չի նշանակում, որ հասկացումն ինքն իրեն է տեղի ունենում: Այդ մասին, հիշում ենք, զգուշացրել է դեռևս Շլայերմախերը: Հայդեգերյան հավելումն այն է, որ հասկացման ջանքը ոչ միայն մտածելուն և խոսելուն է վերաբերում, այլ, նախ և առաջ, աշխարհում լինելուն: Այստեղից եզրակացություն՝ աշխարհում լինելն էլ ինքն իրեն տեղի չի ունենում: Բայց պարադոքսն այն է, որ աշխարհում լինելու Հայդեգերի պահանջած կերպը՝ *արթուն լինելը*, բոլորովին էլ չի ենթադրում, որ մարդ պետք է Հայդեգերի կամ սույն գրության մեջ ներկայացրած այլ հեղինակների անմիջական հետնորդը դառնա:

Հերմենևտիկայի խնդիրը միայն այն չէ, որ ընթերցողը հասկանա այն, ինչ ինքը՝ հեղինակն է հասկացել – նրա խնդիրը խոսակցին *հասկանալ սովորեցնելն է:* Այս առումով է, որ հերմենևտիկական աշխատանքը՝ որպես մտածողություն և կենսակերպ, հանդես է գալիս որպես սոկրատյան աշխատանքի անմիջական շարունակություն – երկուսն էլ ի բաց են դնում *հասկացման անխուսափելիությունը:*

06.10.2014
Երևան

ԲԱՌԱՐԱՆ ՀԻՇԱՏԱԿԿՈՂ ՀԵՐՄԵՆԵՎՏԻԿԱԿԱՆ ԵԶՐԵՐԻ¹

Ալեթեյա (ἀλήθεια) - հունարեն՝ «ան-թաքույց», «ակն-հայտ»: Ան-թաքույց լինելը, ըստ Արիստոտելի, **գոյավորի** բնորոշումն է: // Հայդե-գերն այդ եզրի միջոցով ցանկացել է հասկանալի դարձնել **խկության** բներևութաբանական ըմբռնումը, որը սկզբունքորեն տարբերվում է ճշմարտության՝ որպես մտքի և իրականության համապատասխանության ավանդական հղացքից: Նա համարել է, որ այն, ինչ **բներևութաբանության** մեջ իրականանում է որպես **բներևութների** ինքն-իրեն-ի-հայտ-բերելը, ի սկզբանե մտածվել է հույների կողմից որպես *Άλήθεια*, այսինքն՝ **աշխարհում** հանդիպող գոյավորի անթաքուցություն, ինքնաբացահայտում, նրա ինքն-իրեն-ցույց-տալը: // Հետագայում «ալեթեյան» հարաբերության 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 **չրջադարձից** հետո իր **մտածողությունը** բնորոշել է որպես *հիմք չունեցող*՝ «ան-դունդ» մտածողություն, սրանով ընդգծելով դրա որքան սթափ, նույնքան էլ արկածախնդիր՝ «անդունդի վրայով շարժվող» բնույթը: // Եզրն առաջարկվել է, նկատի ունենալով, 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: Անդունդը նախորդում է հիմքին՝ որպես

¹ Մուգ տառատեսակով նշված եզրերին բառարանում նվիրված են առանձին հոդվածներ:

վերջինիս «բացա-կայում» (Ausbleiben): Այն բացության է բերում հիմքը այնպիսի դատարկության մեջ, որում երևակվում է նախասկզբնական «լուսանցքը» (Lichtung): // Դերիդայի փիլիսոփայության մեջ **անդունդը** («անհիմք»-ը) իզականության բնորոշումն է:

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՝ Հայրեզերը 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 բազ-

մագանությունը: // **Բներևութաբանական** մեկնաբանության մեջ ապրիորին չի սահմանափակվում սուբյեկտիվի ոլորտով: Համաձայն Հայդեգերի՝ ինչպես իրական, այնպես էլ իդեալական առարկաներում ինչ-որ բան կա, որ կառուցվածքային առումով գոյություն ունի ապրիորի՝ *Մախորդում է մնացյալին*: Ապրիորին **գոյությունը** 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 **ինքնակենսագրությունը** շարադրելու համար պետք է «նորից ապրել» (վերապրել, *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 *դեն հանդիման դրված լինելը* Հայդեգերն անվանում է առ-դրություն:

Արթունություն (Wachheit) - գոյակերպ, որն ընկղմված 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 **կազմագերծել** այն: // Եզրը քրիստոնեական ծագում ունի, կապված է սթա-

փության, նաև հսկելու գաղափարների հետ: Տե՛ս հայերեն «զվարթը», որը նույնպես արտահայտում է «արթուն հսկման» իմաստը (հմմտ. «Զվարթնոց»):

Արկանվածություն (Geworfenheit) - Վերջավոր **ներ-կայությունը**, ըստ Հայդեգերի, արկանված է **աշխարհ**, այսինքն՝ միշտ գտնվում է կոնկրետ պատմական պայմաններում և, համձն առնելով այս կամ այն հնարավորությունը, **ծեռնարկ** է իրականացնում՝ *այստեղ և հիմա*:

Արվեստաբնույթ (kunstmäßig) - Հերմենևտիկական 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՝ հերմենևտիկական 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**. «իմչպես բնագիտությունից պետք է բխեն բոլոր գիտությունները, նույն ձևով էլ էթիկայից՝ բոլոր արվեստաբնույթ ուսմունքները»:

Արտակայական (existenzial) - **ներ-կայության** այն բնորոշումներն են, որոնք կապված են նրա *մախավերլուծական՝ 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 ցուցումից, 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: 3. 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: Տե՛ս **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-գաղամերյան **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 (ζώον) մեկնաբանությունն է հոգեբանական կամ ռացիոնալիստական իմաստով՝ որպես «բանական կենդանու» (animal rationale) գործունեություն: Փիլիսոփայությունը պետք է «փակագծի» բնական դիրքորոշումը և կենտրոնանա գիտակցության **բներևոյթների** 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 *նատուրալիստական հոգեբանության առարկայի*, որը կառուցավորվում և բացատրվում է համընդհանուր օբյեկտիվ օրենքների տեսակետից: Բնական (ամեն մի տեսաբանումից առաջ գոյություն ունեցող) դիրքորոշումն, ըստ Հայդեգերի, **արտակայող մարդու ներ-կայությունն է աշխարհում**:

Բներևոյթ (Phänomen) - «ինքն-իրեն-իր-մեջ-ցույց-տվողը»: Ի տարբերություն Կանտի, որի ուսմունքում «ֆենոմենը» (երևույթը) հարաբերված է «նոունենին» (էությանը), հուսեռլ-հայդեգերյան **բներևութաբա-**

Ունայան մեջ «երևույթի» հետևում որևէ «էություն» թաքնված չէ: «Ֆենոմենը» ճանաչվում է **կատեգորիալ հայեցողության** միջոցով՝ որպես «բուն-հնքը»: Դրա համար էլ թարգմանված է **բներևույթ**՝ «բուն երևույթ»:

Բներևութաբանություն (Phänomenologie) - Հեգելի մոտ «գիտություն է մտածողության փորձառության մասին»: // Հուսեռլի համակարգում ուղղված է գիտակցության **բներևույթների** 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 բաղեմյան դպրոցի նույնանման բաժանման համար: Տե՛ս **նոմոտետիկ գիտություններ**:

Բոլորը (Man) - նշանավորում է **ներ-կայության անիսկական գոյությունը** անդեն «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 *n*-ով գրված *Man*-ը մարդ է նշանակում, անդեմության արտահայտությունը կատարյալ է դառնում՝ *բոլորը* ասում են, *բոլորը* կարծում են: **Բոլորի** շրջանակում հաղորդակցման հիմնական ձևը «ասելոսեն» է (Gerede):

Գոյ, կան գոյավոր (Seiendes) - բառացի՝ «գոյող»: Այս եզրով Հայդեգերը նշանակել է գոյություն ունեցողի ողջ բազմազանությունը: Տե՛ս **գոյություն**:

Գոյաբանական (ontologisch) - ներկայացնում է **գոյության** իմաստին վերաբերող տեսական հարցադրումների մակարդակը: Տե՛ս **գոյական**:

Գոյաբանական տարբերություն (ontologische Differenz) - տարբերություն **գոյության** և **գոյի** միջև: Հայդեգերի փիլիսոփայության առանցքային դրույթներից է: Այդ տարբերության ամտեսումը բնորոշված է որպես **գոյության մոռացություն**: Դրա արդյունքը արդիականությանը հատուկ սպառողական վերաբերմունքն է աշխարհի նկատմամբ: // Ավանդական 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՛ *սուրստանց*՝ «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**» հասկացությամբ 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 արտակայութեանական անալիտիկա** և որպես այդպիսին համընկնում է **բներութաբանության** 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 **գոյաբանորեն** լինելն է: Ներ-կայու-

թյան այդ երկակի կարգավիճակը Հայդեգերը բնորոշել է որպես *ճահագոյարանական*:

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-կայություն**՝ որպես նախնական գոյահասկացմամբ օժտված **մնուշ-գոյի** վերլուծական նկարագրությունից ելնելով: **Շրջադարձից** հետո փորձ է արվել **գոյությունը** մտածել **իլրա-դարձության** համատեքստում:

Գործիք (Zeug) - **գոյ**, որը հանդես է գալիս որպես որևէ բան անելու միջոց՝ սարք կամ հարմարանք: *Գոյություն և ժամանակ*ում կոչված է շեշտել **գոյավորին** վերաբերելու գործնական կերպի առաջնայնությունը տեսականի նկատմամբ:

Եղելություն (Gewesene) - ժամանակի երեք մոդուսներից մեկն է: Հայդեգերը կարևոր է համարել տեսնել տալ, որ խոսքն այստեղ մեռյալ, անցած զնացած «անցյալի» մասին չէ (Vergangenheit), այլ ներկան իրենով պայմանավորող իրողության, որին հոժարական տրվում է **ներ-կայությունը**:

Ընթացք դեպի մահը (Vorlaufen zum Tode) - **ներ-կայությունն** իր ծննդյան օրից մոտենում է մահվանը: Բայց մահն արտաքին պատճեշ չէ, որին հասնելով ընդհատվում է կյանքը: Դա ներ-կայության մշտապես առկա անշրջանցելի հնարավորությունն է: Մահվան անշրջանցե-

լիության 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 մվիրաբերություն չի պահանջում:

Ընկերություն (l'amitié) - «թշնամու» հասկացությանը, որով Կ. Շմիտի մոտ կազմորոշվում է քաղաքականի ոլորտը, Դերիդան հակադրել է «ընկերոջ» հղացքը՝ որպես քաղաքականության այլընտրանքային մոդելի ատաղծ: 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 «իմքն իրենից դուրս»-ն է: Սրան համապատասխան՝ ժամանակայնության երեք մոդուսները՝ *եղելությունը, ներկան* և *սպազան*, կոչվում են էքստազներ (**արտակայուններ**): 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՝ զինին պետք է հասու-

նանա, 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 Չայդեգերի 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 տրանսցենդենտալ հորիզոնում հավասարապես ճանաչելի են ինչպես «փորձառությանը ձև տալու» կանոյան, այնպես էլ «սեփական սահմաններից դուրս գալու» հայդեգերյան գործառույթները:

ժողովրդի բախտը (Geschick des Volkes) - եզրն օգտագործվում է *ժողովրդի եղելությունը* նշանակելու համար (անհատական **ներկայության** համատեքստում Չայդեգերը գերադասում է խոսել «ճակատագրի» մասին - Schicksal): «Բախտը», ըստ մտածողի, չի ենթադրում մարդու ենթարկեցումը կույր անհրաժեշտությանը՝ «Ֆատումին»: Խոսքը «ճակատագրականի իրական և ազատ իմաստի» մասին է, առեւելի և սահմանադիր նախասկզբնական եղելության, որին *տրվում է* մահվան հանդեպ ազատորեն բացված ներկայությունը:

Իդիոգրաֆիկ գիտություններ (idiographische Wissenschaften) - գիտություններ, որոնց նպատակը ոչ թե օրենքների բացահայտումն է, այլ առանձին անկրկնելի իրադարձությունների նկարագրությունը: Փաստական նկարագրությունների *անհրաժեշտությունը* և *համընդհանրությունը* ապահովվում են դրանց «գոյություն չունեցող», բայց «նշանակալից» նորմերի՝ արժեքների հետ հարաբերելու միջոցով: Նորկանտականության բաղեմյան դպրոցին պատկանող այս եզրը զուգահեռական է Դիլթայի **ոգու մասին գիտություններին**, այն տարբե-

րությանը, որ դիտտոմիան 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 **բներևութաբանության** 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 բներևութաբանության շրջանակներում այն արտահայտում է մարդու **բնական դիրքորոշումը**: Գիտակցության ինտենցիոնալությունը, որի մասին խոսում էր Հուսեռը, միայն մասնավոր դրսևորումն է մարդու **աշխարհում լինելու** յուրահատուկ կերպի՝ **արտակալության**, որի շնորհիվ գիտակցությունը, իմանենա լինելով հանդերձ, այնուամենայնիվ միավորված է աշխարհի հետ: Այդպես ըմբռնված 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: Տե՛ս **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** պահանջի համաձայն՝ ինքնակենսագրությունը կառուցվում է որպես մասի և ամբողջի զարկերակուն: 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 ա-

վանդույթը շարունակում են ապրել հեղինակից հետո: Ամբողջակա-
նության շրջանակներն ընդլայնվում են, և հասկացման խնդիրն ան-
վերջ է դառնում:

Իսկական և անիսկական գոյություն (eigentliches und uneigentliches Dasein) - ներ-կայության` «իր բնության համապատասխանող» գո-
յությունը նշանակելու համար Հայդեգերն օգտագործել է «eigentliches»
բառը, որ հայերեն կարող է թարգմանվել որպես «բուն ինքը», «իրեն
պատկանողը» կամ բառացիորեն «այս` ինքն», որոնցից սակայն համա-
պատասխան ածական չի արտածվում: Առաջարկված եզրը` **իսկական**,
գերադասելի է այնքանով, որ կապվում է **իսկության** հետ: Իսկական գո-
յությունը «ի՛նքն է»: // Ներ-կայության իսկական գոյությունը **արտակա-
յությունն է**: Անիսկական գոյությունը հատուկ է **բուրիին**:

Իսկություն (Wahrheit) - եզրը հղում է ճշմարտության` որպես «բա-
ցության» ընթանմանը, որը ծագում է հայդեգերյան **ալեթեյայից**: Խոսքն
այստեղ մտքի և իրականության «ճիշտ համապատասխանության» մա-
սին չէ, այլ երևույթի` որպես «բուն ինքը» ի բաց դրված լինելու, «ան-
թաքույց երևակվելու», «իսկապես այդպիսին լինելու»: Գաղամների
հղացքում «իսկությունը» հակադրվում է բնագիտական **մեթոդին**, որի
նպատակն է պատճառահետևանքային կապերի նկարագրության միջո-
ցով արձանագրվող ճշմարտությունը:

Իրագործում (Geschehen) - ցույց է տալիս տեքստի և այն մեկնողի
փոխադերսվածությունը, մեկնողը ինքը չի ընտրում իր առարկան, այլ
սկանջ է դնում **ավանդությանը**, որը «գտնում է» նրան: Սրանով ի
հայտ է գալիս մեկնողի «պատկանելությունը» (Zugehörigkeit) տեքս-
տին, որի դրսևորումը **ավանդությանը** սկանջալուր լինելն է (Hören):
Գաղամների այս եզրն անմիջականորեն աղերսված է հայդեգերյան **իւ-
րա-դարձությանը**:

Իւրա-դարձություն (Ereignis) - ուշ Հայդեգերի փիլիսոփայության
կենտրոնական եզրն է, որը կոչված է նշանակելու մարդու և գոյության
փոխադարձ յուրացման իրադարձությունը: Շնորհիվ դրան` տեխնիցիս-
տական աշխարհի տիրապետությունը դուրս է մղվում. մարդը և գոյու-

թյունը 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 *իրականացում է*, որտեղից՝ *«իրա-դարձություն»*, մյուսից, այն նշանակում է *յուրացում*, որտեղից՝ *«յուրա-դարձություն»*: Գործող ուղղագրության «յու»-ի փոխարինումը դասական «իւ»-ով թույլ է տալիս չկորցնել առաջին նշանակությունը և պահպանել բառի ընդունված արտասանությունը՝ *«իրադարձություն»*:

Լեզու (Sprache) - ըստ Գադամերի՝ այն միջավայրն է, որում երևան է գալիս ես-ի և **աշխարհի** փոխպատկանելությունը: Լեզուն ներկայանում է որպես ունիվերսալ **գոյաբանական** կառուցվածք՝ հիմնարար կազմությունն այն ամենի, ինչին կարող է ուղղված լինել հասկացումը: Այստեղից՝ Գադամերի 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 անադարտ 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 տարրի մեջ, որը կասկածի տակ է դնում, նա պար-*

փակված է այդ տարրում, 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 վերցրած հաղորդակցական գործողությանը և այդ իմաստով **տրանսցենդենտալ** է: Դրա կողող «իդեալական հաղորդակցական հանրությունն» է: Դասական տրանսցենդենտալ սուբյեկտի փոխարինումը իդեալական հաղորդակցական հանրությամբ 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 հետազո-

տող բնագիտության համար միասնությունը *նպատակ է*, ապա ներքին կյանքին ուղղված հունամիտար 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 **ծեռնարկ** իրականացնելու կարողություն: Սրա շնորհիվ է, որ հասկացումը ըմբռնվում է որպես գոյակերպ, իսկ հասկացման մասին ուսմունքն իմաստավորվում է որպես **գոյաբանություն**: Տե՛ս **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 մատելը 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) - անենաընդհանուր իմաստով՝ *ուսմունք գրական հուշարձանների մեկնության արվեստի մասին*: Շլայերմախերի մոտ ստանում է ունիվերսալ դիսցիպլինի կարգավիճակ, Դիլթայի մոտ վերահիմաստավորվում է հունամիտար 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 վերաբերող գոյաբանություններն ինքնին հիմնավորված են ներկայության **գոյական** կառուցվածքում և կարող են բխեցվել ներկայության 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 զրավոր արձանագրված նշանային համակարգի նկատմամբ: Ըստ Դերիդայի՝ հնչյունակենտրոնությունը *լոզոցենտրիզմի* (բանականակենտրոնության) ծածկյալ դրսևորումն է:

Չոգեբանական մեկնաբանություն (psychologische Interpretation) - քերականական մեկնաբանության հետ մեկտեղ տեքստի հասկացման երկու հիմնական մեթոդներից մեկն է: Նպատակ ունի հասկանալ խոսքը որպես հեղինակի մտածողության մեջ իրականացող իրողություն:

Չոգս (Sorge) - ներ-կայության արտակայող, ինքն իրենից առաջ ընկնող գոյակերպի անվանումն է: Կապված չէ որևէ կոնկրետ պրագմատիկական նպատակի նվաճման հետ: Պատմափիլիսոփայական առումով հոգսը **ինտենցիոնալության** հետագա վերափմաստավորման արդյունք է: Սակայն **գոյաբանական** տեսակետից հոգսը, որը պայմանավորում է **ներ-կայության** հիմնարար կառուցվածքը, առաջնային է ինտենցիոնալության նկատմամբ: Չոգսի բացորոշված սահմանումը *Գոյություն և ժամանակում* հետևյալն է. «*Ինքն-իրենից-արդեն-առաջ-լինել-(աշխարհում) որպես գոյություն-(աշխարհամեջ հանդիպակած գոյի)-մոտ*»: Տե՛ս **ժամանակայություն**:

Չորիզոն (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»: Չորիզոնի 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):

Չեռնհաս (Zuhandenes) - նկատի ունի մարդուն շրջապատող առարկաների անմիջական հասանելիությունը, դրանց օգտագործելիությունը ամօրյայում: Ցույց 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: Գաղամների հղացքում մեթոդի իմաստային հակաբևեռը **խկությունն 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, փռել: Տեքստի իմաստի բացորոշումը նշանակող այս եզրերը Դիլթայն օգտագործում է որպես հոմանիշներ: // Ըստ Չայդեգերի` 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 մետաֆիզիկական ֆիզիկայից դուրս է: Դա անցում է **գոյավորի** սահմանից այն կողմ, որը, ըստ Չայդեգերի, 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: Տե՛ս **առ-դրություն**: // **Շրջադարձից** հետո Հայդեգերը եզրակացրել է, որ մետաֆիզիկական հաղթահարելու փորձերն անպտուղ են՝ պետք է մետաֆիզիկական «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 բներևութաբանական 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 ծև* և դրանով շեշտել մարդկային կենդանի գոյության ներքին դիմամիզմը: Միևնույն ժամանակ «da sein» բայի «այստեղ լինել», «ներկա գտնվել», իմաստների շնորհիվ ներմուծվում է ինքն իրեն հարաբերված, *արթուն* անձնավորության մասին պատկերացումը: Յմնտ. «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 միանմանության 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, շղթայածև 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 մտուշ գոյ, որը հատուկ հարաբերության մեջ է գոյության հետ: Այդպիսի մտուշ 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 **մետաֆիզիկային**, 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 կերտում 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 ինքնարվեստ տեղծագործական 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 բազմանշանակությամբ (իզականությամբ), 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 համատեքստերի 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 այստեղ 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 պատմու-

թյուն 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 կունուլյատիվ ազդեցությունը սեփական հասունացման ընթացքի վրա: Պատմաներգործական գիտակցությունը կապված է պատմական կանխատրվածության հետ, որը Հեգելը «սուբստանց» էր անվանում, գտնում է Գադամերը:

Սեռական տարբերություն (différence 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 Zeichen-system) - 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 մման 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) - *ներկայության* բնորոշումն է, որ սերտորեն կապված է *փաստականության* հետ: Ներկայությունն *արկանված է* աշխարհ՝ *այստեղ 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 «ամենախկական» *արտակայական* կերպը: // Վերջավոր ներկայությունը 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 ձևավոր

րող նիշերի (marque) միջև եղած տարբերություններից: Դերիդայի բառ-
օգտագործման յուրահատկությունն այն է, որ նա, վկայակոչելով
«différet» բայի երկու իմաստները՝ «տարբերել» և «հետաձգել», գոր-
ծածության մեջ է դրել նոր եզր՝ «e»-ի փոխարեն «a»-ով գրվող
«différance»-ը, որն ի ցույց է դնում նշված երկու իմաստների փոխառ-
կայծումը: Տարածական առումով «différance»-ը մեկնաբանվում է որ-
պես «տարբերություն» և վերաբերում է լեզվական համակարգը կազ-
մող 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 բովան-
դակություն հաղորդելու համար լեզվական միջոցների պակաս է
զգում: Քերականությունն իր բոլոր նրբերանգներով բավարար չի
թվում ասելիքն արտահայտելու համար: Նման պարագաներում հեղի-
նակը ստիպված է լինում ձկելով, զարգացնելով լեզուն, ստեղծել նոր
արտահայտչամիջոցներ, որոնք *թեև լեզվական են, բայց քերականա-
կան չեն*: Դրա շնորհիվ ձևավորվում է գրողի անկրկնելի **ոճը**:

**Տրանսցենդենտը և տրանսցենդենտալը (Transzendentes und
Transzendentales)** - Կանտի քննադատական փիլիսոփայության հա-
մակարգում «տրանսցենդենտի» տակ հասկացվում է այնպիսի մեծություն՝
հնարավոր փորձի սահմանից անդին գտնվող առարկաները (աստված,
հոգի, անվերջություն), որոնք ենթակա չեն տեսական ճանաչման:
«Տրանսցենդենտալը» վերաբերում է բանականությանը հատուկ **ապ-
րիորի** 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 ընկա-
լումը որպես տարածաժամանակային, մյուսից՝ առաջադրում են տա-
րածությունը և ժամանակը որպես փորձի առարկաներ): Տրանսցենդեն-
տալը *անդրանցումային* չէ. այն *սահմանային է*, քանի որ թույլ չի տա-
լիս *իրենից այն կողմ անցնել*: // Հայդեգերը, նկատի ունենալով լատի-

ներեն «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 ծեռք է բերվում որոշակի ճանապարհ անցնելու, ինչ-որ գործի մասնակցելու արդյունքում: Ի տարբերություն բնագիտության հիմքը կազմող գիտա-

փորձի (Experiment), որի կարևորագույն գործառույթը *վերարտադրելիությունն է*, կյանքի ընթացքում գիտակցվող փորձը, որը մարդուն դարձնում է «փորձառու» բառի լայն իմաստով, կրկնելի չէ: Փորձի այս խորքային մեկնաբանության ակունքը *Ոգու բներևութաբանությունն 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 *իմաստությունը* (σοφία, sophía), որը կապված է տեսական, փիլիսոփայական իմացության հետ: Հայդեգերյան փիլիսոփայության զարգացման համատեքստում շարժը ֆրոնեսիսից դեպի սոֆիա նախապատկերել է անցումը **ներ-կայությունից** դեպի **գոյության** փիլիսոփայական ըմբռնումը:

ՄԵԶԲԵՐՎԱԾ ԵՎ ՀԻՇԱՏԱԿՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

1. Աճառեան Հր., *Հայերէն Արմատական Բառարան*, Եր. համալս. հրատ., Եր., հ. 1, 1926:
2. Դիլթայ Վ., «Չերմենևտիկայի ծագումը», «Ռուբիկոն», թիվ 1(8), Եր., 2005:
3. Հայդեգեր Մ., «Ինչպես տոնօրեքին», Ֆր. Հյուլդերլին, *Բանաստեղծություններ*, Նաիրի, Եր., 2002:
4. Հայդեգեր Մ., «Հյուլդերլինը և բանաստեղծության էությունը», Ֆր. Հյուլդերլին, *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. Կանտ Ի., *Ձուտ բանականության քննադատություն*, Սարգիս Խաչենց. Փրինթինգոն, Եր., 2006:
8. Մարքս Կ., Էնգելս Ֆ., *Գերմանական գաղափարախոսություն, երկեր*, հ. 3, Հայաստան, Եր., 1987:
9. *Նոր բառգիրք հայկազգեան լեզուի*, հ. 1, Եր. համալս. հրատ., Եր., 1979:
10. Ոսկանյան Ա., ««Գոյության» և «ներ-կայության» միջև. Մարտին Հայդեգերի փիլիսոփայական հղացքի ձևավորումը», «Գիտական աշխատություններ: Հասարակական գիտություններ», պր. 5, Լինգվա (ԵՊԼՀ), Եր., 2007:
11. Ոսկանյան Ա., «Ուխտի միաբանությունը, կամ կոլեկտիվ ներկայության պարադոքսները», «Ռուբիկոն», թիվ 2 (10), Եր., 2006:
12. Ոսկանյան Ա., «Լինել» հայերեն (Մարտին Հայդեգերի *Գոյություն և ժամանակ* աշխատության մի քանի կենտրոնական եզրերի հայերեն թարգմանության մասին), «ԵՊԼՀ Բանբեր, Մանկավարժություն և հասարակական գիտություններ», թիվ 2 (33), Եր., 2015:

13. Ոսկանյան Ա., «Վիլհելմ Դիլթայ. պատմական բանականության քննադատությունից դեպի հերմենևտիկա», «Գիտական աշխատություններ: Հասարակական գիտություններ», պր. 3, Լինգվա (ԵՊԼՀ), Եր., 2005:
14. Ոսկանյան Ա., «Վիլհելմ Դիլթայ», «Ռուբիկոն», թիվ 1(8), Եր., 2005:
15. Ոսկանյան Ա., «Ավանդության արդիականությունը. Հանս-Գեորգ Գադամերի «ուևիվերսալ հերմենևտիկայի» հղացքի ծանրակետերը», «ՎԵՄ. համահայկական համդես», Զ (ԺԲ) տարի, թիվ 3 (47), հուլիս-սեպտեմբեր, Եր., 2014:
16. Ոսկանյան Ա., «Ժակ Դերիդայի “հավերժ հետաձգումը” հետարդիական իրողությունների համատեքստում», «Գիտական աշխատություններ: Հասարակական գիտություններ», պր. 4, Լինգվա (ԵՊԼՀ), Եր., 2006:
17. Ոսկանյան Ա., «Ինչո՞ւ չապաշխարեց Հայդեգերը», «Վեմ. համահայկական համդես», Զ (ԺԲ) տարի, թիվ 2 (46), ապրիլ-հունիս, Եր., 2014:
18. Ոսկանյան Ա., «Homo Trickster, կամ էսթետիզմի ծուղակները», «Ռուբիկոն», թիվ 2 (7), Եր., 2004:
19. Քոչարյան Ռ., *Հ.Գ. Գադամերի փիլիսոփայական հերմենևտիկան*, ՉԱԹ, Եր., 2006:
20. Ֆուկո Մ., «Զրույց Մադլեն Շապսալի հետ», «Ռուբիկոն», թիվ 1 (8), Եր., 2005:
21. Абрамян Л., *Кантова философия математики. Старые и новые споры*, Айастан, Ер., 1978.
22. Баумгартен А., “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*, под ред. А. Богомолова и др., Высшая школа, М., 1977.
26. Виндельбанд В., “История и естествознание (Актовая 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.
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. Гайденко П. П., *Трагедия эстетизма*, Искусство, М., 1970.
32. Гайденко П. П., *Прорыв к трансцендентному*, Республика, М., 1997.
33. Гайденко 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. Гегель Г. В. Ф., *Наука логики*, т. 2, Мысль, М., 1971.
37. “Говорят советские философы – участники конгресса (П. П. Гайденко)”, в журн.: “Вопросы философии”, № 2, М., 1989.
38. 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.
39. Гуссерль Э., “Кризис европейского человечества и философия”, в кн.: *Общество. Культура. Философия*, М., 1983.
40. Деррида Ж., “От экономии ограниченной к экономии всеобщей. Гегельянство без утайки”, его же, *Письмо и различие*, Акад. проект, М., 2000.

41. Деррида Ж., “Шпоры. Стили Ницше”, в журн.: “Философские науки”, № 2, М., 1991.
42. Деррида Ж., *Насилие и метафизика. Очерк мысли Эммануэля Левинаса*, его же, *Письмо и различие*, Акад. проект, М., 2000.
43. Деррида Ж., “Эдмон Жабе и вопрос книги”, его же, *Письмо и различие*, Акад. проект, М., 2000.
44. Дильтей В., “Типы мировоззрения и их обнаружение в метафизических системах”, в кн.: *Новые идеи в философии*, Сб. I, Образование, СПб., 1912.
45. Дугин А., *Мартин Хайдеггер и возможность русской философии*, в: <http://www.platonizm.ru/content/dugin-martin-haydegger-vozmozhnost-russkoy-filosofii>
46. Ионин Л. Г., *Понимающая социология*, Наука, М., 1979.
47. Кант И., “Антропология с прагматической точки зрения”, его же, *Соч.*, т. 6, Мысль, М., 1966.
48. Кант И., *Критика способности суждения*, его же, *Соч.*, т. 5, Мысль, М., 1966.
49. Клейст Г. ф., “О театре марионеток”, его же, *Избранное. Драммы, новеллы, статьи*, Худож. литература, М., 1977.
50. Куренной В., “‘Сами вещи’ Мартина Хайдеггера”, в кн.: *Исследования по феноменологии и философской герменевтике*, ЕГУ, Минск, 2001.
51. Кьеркегор С., “Понятие страха”, его же, *Страх и трепет*, Республика, М., 1993.
52. Лиотар Ж.-Ф., *Состояние постмодерна*, Алетейя, СПб., 1998.
53. Маркс К., Энгельс Ф., “Экономические рукописи 1857-1859 годов”, их же, *Соч.*, т. 46, ч. 1, ИПЛ, М., 1968.
54. Наторп П., “Кант и Марбургская школа”, в кн.: *Новые идеи в философии*, 5, Образование, СПб., 1913.
55. Одуев С. Ф., “Герменевтика и описательная психология в ‘философии жизни’ Вильгельма Дильтея”, в кн.: *Герменевтика: История и современность*, Мысль, М., 1985.
56. Поппер К., *Логика и рост научного знания*, Прогресс, М., 1983.

57. Ракитов А. И., “Опыт реконструкции концепции понимания Ф. Шлейермахера”, в кн.: *Историко-философский сборник – 88*, М., 1988.
58. Риккерт Г., *Науки о природе и науки о культуре*, Образование, СПб, 1911.
59. Риккерт Г., *Философия жизни*, Ника-Центр, К., 1998.
60. Спиноза Б., *Этика*, Гос. соц.-эконом. изд., М.-Л., 1933.
61. Уэльбек М., *Возможность острова*, Иностранка, М., 2006.
http://lib.aldebaran.ru/author/uyelbek_mishel/uyelbek_mishel_vozmozhnost_ostrova/uyelbek_mishel_vozmozhnost_ostrova_0.html
62. Франк С., “Личность и мировоззрение Фр. Шлейермахера”, в кн.: Ф. Д. Шлейермахер, *Речи о религии. Монологи*, Русская мысль, М., 1911.
63. Фейербах Л., “Предварительные тезисы к реформе философии (1842)”, его же, *Избранные философские произведения*, т. 1, Политиздат, М., 1955.
64. Фейербах Л., “К критике философии Гегеля”, его же, *Избранные философские произведения*, т. 1, Политиздат, М., 1955.
65. Фейербах Л., “О спиритуализме и материализме”, его же, *Избранные философские произведения*, т. 1, Политиздат, М., 1955.
66. Фихте И. Г., “Назначение человека”, СПб, 1906.
67. Хабермас Ю., “Понятие индивидуальности”, в журн.: “Вопросы философии”, № 2, М., 1989.
68. Хайдеггер М., *Прологомены к истории понятия времени*, Воделей, Томск, 1998.
69. Херрманн Фр.-В. фон, «Бытие и время» и «Основные проблемы феноменологии», в кн.: *Философия Мартина Хайдеггера и современность*, Наука, М., 1991.
70. Шлегель Ф., *Философия языка и слова*, его же, *Эстетика. Философия. Критика*, т. 2, Искусство, М., 1983.
71. Шлегель Ф. – Шлегелю А. В. (28.11.1797), в кн.: Ф. Шлегель, *Эстетика. Философия. Критика*, т. 2, Искусство, М., 1983.

72. Шлегель Ф. Шлейермахеру Ф. (12.04.1802), в кн.: Ф. Шлегель, *Эстетика. Философия. Критика*, т. 2, Искусство, М., 1983.
73. Шлейермахер Ф., “Речи о религии к образованным людям, ее презирающим”, его же, *Речи о религии. Монологи*, Русская мысль, М., 1911.
74. Adorno Th. W., “Die Konstruktion des Ästhetischen”, in: ders., *Gesammelte Schriften*, B. 2, Suhrkamp, Ffm., 1979.
75. Adorno Th. W., *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigtem Leben*, Suhrkamp, Ffm., 1971.
76. Apel K.-O., *Die Erklären : Verstehen – Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht*, Suhrkamp, Ffm., 1979.
77. Apel K.-O., *Transformation der Philosophie*, B. 1, Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik, Suhrkamp, Ffm., 1973.
78. Apel K.-O., *Transformation der Philosophie*, B. 2, Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft, 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. Arendt H., *Erinnerung an Martin Heidegger* (Audio), <http://www.youtube.com/watch?v=a8O6zvAGR-c>
81. *Athenaeum. Eine Zeitschrift von August Wilhelm Schlegel und Friedrich Schlegel, Auswahl* (hrsg. von G. Heinrich), Reklam, Leipzig, 1984.
82. Austin J. L., *How to Do Things with Words*, Oxford University Press, London, 1962.
83. Bart K., *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*. Zürich, 1960.
84. Biemel W., *Heidegger*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 1999.
85. Bönisch S., *Untersuchung zur “hermeneutischen” Linie im spätbürgerlichen philosophischen Denken unter besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses von Erkennen und Handeln*, Akademie der Gesellschaftswissenschaften, Berlin, 1980.
86. Böttger F., “Johann Gottlieb Fichte”, in: J. G. Fichte, *Ruf zur Tat*, Verlag der Nation, Berlin, 1956.

87. Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877-1897, a.d.S., Halle 1923.
88. Brunotte U., “Mythos Langemarck”, *Frankfurter Rundschau*, 11.11.04.
89. Chomsky N., *Syntactic Structures*, De Gruyter, The Hague, 1957.
90. “Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger”, in: M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, Ffm., 1998.
91. Derrida J., “Die ‘Welt‘ des kommenden Aufklärung (Ausnahme, Kalkül und Souverenität)”, in: ders., *Die Schurken*, Suhrkamp, Ffm., 2003.
92. Derrida J., “Die différance”, in: P. Engelmann (Hsgeb.), *Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart*, Reclam, Stuttgart, 1990.
93. Derrida J., “Geschlecht. Sexuelle Differenz, ontologische Differenz”, in: ders., *Geschlecht (Heidegger)*, Passagen, Wien, 1988.
94. Derrida J., *Apokalypse*, Passagen, Graz; Wien: Böhlau, 1985.
95. Derrida J., *De la grammatologie*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1967.
96. Derrida J., *Die Schurken*, Suhrkamp, Ffm., 2003.
97. Derrida J., *Die Stimme und Phänomen*, Suhrkamp, Ffm., 2003.
98. Derrida J., *Falschgeld. Zeit geben*, Wilhelm Fink, München, 1993.
99. Derrida J., *Gesetzskraft. Das “mystische Grund der Autorität”*, Suhrkamp, Ffm., 1996.
100. Derrida J., *Grammatologie*, Suhrkamp, Ffm., 1983.
101. Derrida J., *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Presses universitaires de France, Paris, 1967.
102. Derrida J., *L'Écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967.
103. Derrida J., “Politics of friendship”, *American Imago*, Johns Hopkins University Press, 2004 (<http://www.istud.it/newsletter/san/-derrida.pdf>).
104. Derrida J., *Spectres de Marx: L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Galilée, Paris, 1993.

105. Derrida J., “Von einem neuerdings erhobenen apokalyptischen Ton in der Philosophie”, in: ders., *Apokalypse*, Passagen, Graz; Wien: Böhlau, 1985.
106. Diemer A., *Elementarkurs Philosophie: Hermeneutik*, Düsseldorf, Econ, Wien, 1977.
107. 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. 1, Verlag von Teubner, Leipzig und Berlin, 1922.
108. Dilthey W., “Die Jugendgeschichte Hegels”, in: *Wilhelm Diltheys Gesammelte Schriften*, B. 4, Vandenhoeck & Ruprecht, Leipzig und Berlin, 1921.
109. Dilthey W., “Die drei Grundformen der Systeme in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts”, in: *Wilhelm Diltheys Gesammelte Schriften*, B. 4, Vandenhoeck & Ruprecht, Leipzig und Berlin, 1921.
110. Dilthey W., “Die Entstehung der Hermeneutik”, in: *Wilhelm Diltheys Gesammelte Schriften*, B. 5, Verlag von Teubner, Leipzig und Berlin, 1924.
111. Dilthey W., “Die geistige Welt: Einleitung in die Philosophie des Lebens”, in: *Wilhelm Diltheys Gesammelte Schriften*, B. 5, Verlag von Teubner, Leipzig und Berlin, 1924.
112. Dilthey W., “Beiträge zum Studium der Individualität”, in: *Wilhelm Diltheys Gesammelte Schriften*, B. 5, Verlag von Teubner, Leipzig und Berlin, 1924.
113. Dilthey W., “Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat”, in: *Wilhelm Diltheys Gesammelte Schriften*, B. 5, Verlag von Teubner, Leipzig und Berlin, 1924.
114. Dilthey W., “Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften”, in: *Wilhelm Diltheys Gesammelte Schriften*, B. 7, Verlag von Teubner, Leipzig und Berlin, 1927.
115. Dilthey W., “Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in der metaphysischen Systemen”, in: *Wilhelm Diltheys Gesammelte Schriften*, B. 8, Vandenhoeck & Ruprecht, Leipzig und Berlin, 1931.

116. Hegel G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Ffm., 1986.
117. Droysen J. G., *Grundriß der Historik*, Veit, Leipzig, 1868.
118. Linge D. E., “Introduction”, in: H.-G. Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, Berkley – L.A. – London, 1977.
119. Farias V., *Heidegger and Nazism*, Temple University Press, Philadelphia, 1989.
120. Fichte J. G., “Über den Begriff des wahrhaften Krieges”, in: derselbe, *Ruf zur Tat*, Verlag der Nation, Leipzig, 1956.
121. Fichte J. G., “Aus der ‘Vorlesungen über die Bestimmung der Gelehrten’”, in: ders., *Ruf zur Tat*, Verlag der Nation, Leipzig, 1956.
122. Figal G., *Martin Heidegger zur Einführung*, Junius, Hamburg, 2003.
123. Frank M., “Einleitung des Herausgebers”, in: Schleiermacher F. *Hermeneutik und Kritik* (hrsg. von M. Frank), Suhrkamp, Ffm., 1977.
124. Frank M., *Selbstgefühl*, Suhrkamp, Ffm., 2002.
125. Frank M., *Das individuelle Allgemeine*, Suhrkamp, Ffm., 1977.
126. G. Lukacs, *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*, Aufbau, Berlin und Weimar, 1986.
127. Gadamer H.-G., *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft: Aufsätze*, Suhrkamp, Ffm., 1976.
128. Gadamer H.-G., *Wahrheit und Methode*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1972.
129. Gebauer G., Wulf Ch., *Spiel – Ritual – Geste. Mimetisches Handeln in der sozialen Welt*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 1993.
130. “Geopoche. Das Magazin für Geschichte”, № 57, 2012.
131. Goethe J. W., *Faust*, Aufbau, Berlin und Weimar, 1983.
132. Grondin J., “Gadamer vor Heidegger”, in: “Internationale Zeitschrift für Philosophie”, 1996.
133. 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.

134. Günzel K., *Romantikerschicksale. Eine Porträtgalerie*, Verlag der Nation, Berlin, 1987.
135. Habermas J./ Luhmann N., *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?*, Suhrkamp, Ffm., 1971.
136. Habermas J., *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Ffm., 1988.
137. Habermas J., “Zu Gadamers ‘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.
138. Habermas J., *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Ffm., 1973.
139. Habermas J., “Individuierung durch Vergesellschaftung. Zu Georg Herbert Meads Theorie der Subjektivität”, in: ders., *Nachmetaphysisches Denken*, Suhrkamp, Ffm., 1988.
140. Habermas J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, B. 1 & 2, Suhrkamp, Ffm., 1980.
141. Heidegger M., “Vom Wesen des Grundes”, in: *Martin Heideggers Gesamtausgabe*, B. 9, *Wegmarken*, Klostermann, Ffm., 1976.
142. Heidegger M., *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, in: *Martin Heideggers Gesamtausgabe*, B. 65, Klostermann, Ffm., 2003.
143. Heidegger M., “Der Satz der Identität”, in: ders., *Identität und Differenz*, Stuttgart: Neske, 1996.
144. Heidegger M., *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, Breisgau, 1934.
145. Heidegger M., Einleitung zur “Was ist Metaphysik?”, in: *Martin Heideggers Gesamtausgabe*, B. 9, *Wegmarken*, Klostermann, Ffm., 1976.
146. Heidegger M., “Hegels Begriff der Erfahrung”, in: ders., *Holzwege*, Klostermann, Ffm., 1994.
147. Heidegger M., *Identität und Differenz*, Neske, Stuttgart, 1996.
148. Heidegger M., *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1993.
149. Heidegger M., *Was heißt Denken?*, Reklam, Stuttgart, 1992.

150. Heidegger M., “Wozu Dichter?”, in: ders., *Holzwege*, Klostermann, Ffm., 1994.
151. Heidegger M., “Zeit des Weltbildes”, in: ders., *Holzwege*, Klostermann, Ffm., 1994.
152. Heidegger M., “Brief über den Humanismus”, in: *Martin Heideggers Gesamtausgabe*, B. 9, *Wegmarken*, Klostermann, Ffm., 1976.
153. Heidegger M., “Die Grundprobleme der Phänomenologie”, in: *Martin Heideggers Gesamtausgabe*, B. 24, Klostermann, Ffm., 1975.
154. Heidegger M., “Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik”, in: ders., *Identität und Differenz*, Neske, Stuttgart, 1957.
155. Heidegger M., *Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1966.
156. Heidegger M., *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, Ffm., 1998.
157. Heidegger M., “Mein Weg in die Phänomenologie”, in: *Martin Heideggers Gesamtausgabe*, B. 14, *Zur Sache des Denkens*, Klostermann, Ffm., 2007.
158. Heidegger M., “Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles. Einführung in die hermeneutische Forschung”, in: *Martin Heideggers Gesamtausgabe*, B. 61, Klostermann, Ffm., 1985.
159. Heidegger M., “Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)”, in: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geisteswissenschaften* (hg. von E. Rodi), B. 6, Göttingen, 1989.
160. Heidegger M., “Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes”, in: *Martin Heideggers Gesamtausgabe*, II Abt., B. 20, Klostermann, Ffm., 1979:
161. Heidegger M., *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1993.
162. Heidegger M., “Was heißt Denken?”, in: *Martin Heideggers Gesamtausgabe*, B. 7, *Vorträge und Aufsätze*, Klostermann, Ffm., 2000.
163. Heidegger M., “Hölderlins Hymnen ‘Germanien’ und ‘Der Rhein’”, in: *Martin Heideggers Gesamtausgabe*, B. 20, Klostermann, Ffm., 1979.

164. Heidegger M., “Was ist Metaphysik?“, in: *Martin Heideggers Gesamtausgabe*, B. 9, *Wegmarken*, Klostermann, Ffm., 1976.
165. Heidegger M., “Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)“, in: *Martin Heideggers Gesamtausgabe*, B. 63, Klostermann, Ffm., 1988.
166. Heidegger M., “Zur Bestimmung der Philosophie“, in: *Martin Heideggers Gesamtausgabe*, B. 56/57, Klostermann, Ffm., 1987.
167. 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.
168. Hesse H., *Demian*, Suhrkamp, Ffm., 1974.
169. Hoffman E. T. A., *Lebensansichten des Katers Murr nebst fragmentarischer Biographie des Kapellmeisters Johannes Kreisler in zufälligen Makulaturblättern*, Aufbau, Berlin und Weimar, 1985.
170. Houellebecq M., *La Possibilité d'une île*, Fayard, Paris, 2005.
171. Husserl E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einführung in die phänomenologische Philosophie*, in: *Husserliana*, B. 6, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1954.
172. Husserl E., “Ideen zu einer reinen Phänomenologie (1913)“, in: *Husserl. Ausgew. und vorgestellt von U. Steiner*, Diederichs, München, 1997.
173. Husserl E., “Philosophie als strenge Wissenschaft“, in: *Logos*, B. 1 (1910/11), Neuausgabe: Klostermann, Ffm., 1965.
174. *Husserl*, Ausgew und vorgestellt von U. Steiner, Diederichs, München, 1997.
175. Jeissmann M., *Das Vaterland der Feinde: Studien zum nationalen Feindbegriff und Selbstverständnis in Deutschland und Frankreich 1792-1918*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1992.
176. Kant I., “Kritik der reinen Vernunft“, in: ders., *Kritik der reinen Vernunft. Kritik der praktischen Vernunft. Kritik der Urteilskraft*, Marix, Wiesbaden, 2004.

177. Kerber H., *Zum Begriff der Differenz bei Hegel, Derrida und Deleuze*, <http://web.fu-berlin.de/postmoderne-psych/colloquium/-kerber.htm>
178. Kimmerle H., *Derrida zu Einführung*, SOAK im Junius Verlag, Hamburg, 2000.
179. Kimmerle H., *Philosophie der Differenz*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2000.
180. Kortian G., *Metacritique*, Minuit, Paris, 1979.
181. Lafont C., *Sprache und Welterschließung. Zur linguistischen Wende der Hermeneutik Heideggers*, Suhrkamp, Ffm., 1994.
182. Leidmair K., *Künstliche Intelligenz und Heidegger. Über den Zwiespalt von Natur und Geist*, Wilhelm Fink, München, 1999.
183. Luhmann N., *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, B. 1, Suhrkamp, Ffm., 1999.
184. Lülman Ch., *Schleiermacher, der Kirchenvater des 19. Jahrhunderts*, Tübingen, 1907.
185. Lyotard J.-F., *La condition postmoderne*, Les Editions de Minuit, Paris, 1979.
186. Mai K., Wetzel M., “Derrida, Jacques”, B. Lutz (Hrsg.), *Metzler Philosophenlexikon*, Metzler, Stuttgart – Weimar, 2003.
187. Marquardt M., “Einleitung”, in: W. Dilthey, *Aufsätze zur Philosophie*, Union, Berlin (Verlag Werner Dausien, Hanau), 1986.
188. Martens E., Schnädelbach H. (Hg.), *Philosophie. Ein Grundkurs*, B. 2, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 1998.
189. Martin B., “Heidegger und die Reform der deutschen Universität 1933”, in: *Martin Heidegger: ein Philosoph und die Politik*, Freiburger Universitätsblätter, 92, 1986.
190. Maser P., “Scholem, Gershom G. (d.i. Gerhard)”, in: *Metzler Philosophenlexikon*, Metzler, Stuttgart – Weimar, 2003.
191. Mauss M., *Essai sur le don*, Paris, 1950.
192. 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.

193. Mörchen H., *Adorno und Heidegger: Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1981.
194. Mortensen E., *Touching Thought: Ontology and Sexual Difference*, Lexington Books, 2003.
195. Naumann M., *Bildung – eine deutsche Utopie*, in: “Die Zeit”, № 50, 2003.
196. Nietzsche F., “Die fröhliche Wissenschaft”, in: ders., *Werke in drei Bänden*, B. 2, Könnemann, Köln, 1994.
197. Niewöhner F., *Scholems Sabbatei Zwi*, in: ders., *Mystik und Moderne*, Hessische Handelsvertretung, Wiesbaden, 1992.
198. Novalis, “Blutenataub”, in: *Athenaeum. Eine Zeitschrift von August Wilhelm Schlegel und Friedrich Schlegel, Auswahl* (hrsg. von G. Heinrich), Reklam, Leipzig, 1984.
199. Nowak K., “Einleitung”, in: Scheleiermacher F. D. E. *Teologische Schriften*, Union Verlag, Berlin, 1983.
200. “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.
201. Pöggeler O., “Heideggers Begegnung mit Dilthey”, in: *Dilthey-Jahrbuch*, № 4 (1986/87).
202. Rachold J., “Einleitung”, in: Schleiermacher F., *Philosophische Schriften*, Union Verlag, Berlin, 1983.
203. Rilke R. M., *Werke*, B. 1-2, Insel, Ffm., 1984.
204. Ruin H., “Ein geheimnisvolles Schicksal – Heidegger und das griechische Erbe”, in: *Heidegger und die Griechen*, ed. by M. Steinmann, Klostermann, Ffm., 2007.
205. Safranski R., *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, Carl Hanser Verlag, München, Wien, 1994.
206. Sartre J.-P., *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 1997.
207. Sartre J.-P., *Un idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: L’intentionnalité, 1936*, in: “Situations I”, Paris, 1947.
208. Schlegel F., “Ideen”, in: *Athenaeum. Eine Zeitschrift von August Wilhelm Schlegel und Friedrich Schlegel, Auswahl* (hrsg. von G. Heinrich), Reklam, Leipzig, 1984.

209. Schleiermacher an Delbrück (02.01.1827), in: F. D. E. Schleiermacher, *Philosophische Schriften*, Union Verlag, Berlin, 1984.
210. Schleiermacher F., “Brouillon zur Ethik”, in: ders., *Philosophische Schriften*, Union Verlag, Berlin, 1984.
211. Schleiermacher F., “Monologen. Eine Neujahrausgabe”, in: ders., *Philosophische Schriften*, Union Verlag, Berlin, 1984.
212. Schleiermacher F., “Über den Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz. Gelesen am 6. Januar 1825”, in: ders., *Philosophische Schriften*, Union Verlag, Berlin, 1984.
213. 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.
214. 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.
215. Schleiermacher F., *Philosophische Sittenlehre* (Hrsg. und erl. J. H. V. Kierschman), Berlin, 1870.
216. 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*, bei W. Reiter, Berlin, 1838.
217. Schleiermacher F., *Hermeneutik und Kritik* (hrsg. von M. Frank), Suhrkamp, Ffm., 1977.
218. Schleiermacher F., *Hermeneutik* (nach d. Hss. neu hrsg. u. eingel. von H. Kimmerle), C. Winter, Heidelberg, 1959.
219. Schmitt C., *Der Begriff des Politischen: Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Duncker & Humblot, Berlin, 1991.
220. Scholem G., *Über einige Begriffe des Judentums*, Suhrkamp, Ffm., 1980.
221. Searle J. R., *Speech Acts*, U. P., Cambridge, 1969.
222. Simmel G., *Philosophie des Geldes*, Duncker & Humblot, Berlin, 1900.

223. Stegmüller W., *Hauptstroemungen der Gegenwartsphilosophie*, Kröner, Stuttgart, 1969.
224. Thomä D. (Hrsg.), *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Metzler, Stuttgart-Weimar, 2003.
225. Tietz U., *Ontologie und Dialektik. Heidegger und Adorno über das Sein, das Nichtidentische, die Synthesis und die Kopula*, Passagen, Wien, 2003.
226. Tietz U., “Heidegger und Ludwig Wittgenstein. Diesseits des Pragmatismus - jenseits des Pragmatismus”, D. Thomä (Hrsg.), *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Verl. J. B. Metzler, Stuttgart – Weimar, 2003.
227. Tietz U., *Sprache und Verstehen in analytischer und hermeneutischer Sicht*, Akad. Verl., Berlin, 1995.
228. Vinograd T., “Heidegger and the Design of Computer Systems”, in: *Technology and the Politics of Knowledge* (ed. by A. Feenberg and A. Hannay), Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1995.
229. Voskian 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.
230. Voskian 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*, Walter de Gruyter, Berlin - New York, 2006.
231. Voskian 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*, B. 3, Via Verbis Verlag, 2007.
232. Wahrig. *Deutsches Wörterbuch*, Bertelsmann, 1997.
233. Wittgenstein L., *Philosophical Investigations*, Basil Blackwell, Oxford, 1958.

234. Wittgenstein L., *Tractatus logico-philosophicus*, Suhrkamp, Ffm., 1998.
235. 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.unimuenchen.de/12583/1/Th._-Wyrwich-Sein_als_Grund_und_Ab-Grund_zugleich.pdf.
236. Žižek S., *Die Tücken des Subjekts*, Suhrkamp, Ffm., 2001.

անփութում

Ашот Восканян
Неизбежность понимания

В монографии исследуются основные этапы развития философской герменевтики, представленные концепциями Фридриха Шлейермахера, Вильгельма Дильтея, Мартина Хайдеггера и Ганса-Георга Гадамера. Шлейермахер разработал концепцию универсальной герменевтики, Дильтей переосмыслил ее в качестве всеохватывающего метода гуманитарного познания, Хайдеггер титаническим усилием мысли радикально трансформировал, онтологизировал понятие понимания, превратив герменевтику в учение о бытии, а Гадамер, с прилежанием классического гуманиста, эксплицировал теоретические аспекты герменевтического усвоения традиции. Жак Деррида - единственный из представленных авторов, не принадлежащий герменевтической парадигме. Но формирование его философии труднопредставимо без внутренней связи с феноменологией Гуссерля-Хайдеггера, а его знаменитая “деконструкция” напрямую восходит к хайдеггеровской “деструкции” и выступает в качестве одного из альтернативных вариантов развертывания последней.

Развитие философских представлений Шлейермахера в монографии осмыслено в качестве трех трансформаций кантовского трансцендентализма. Первая связана со снятием индивидуальных эмоций (*Gefühl und Gemüt*) в максимально широком понятии чувственного созерцания (*Anschauung*), находящего *эстетическое* выражение. Дальнейшие дифференциация и опосредование этой способности приводят к второй трансформации трансцендентального субъекта, который выступает в качестве системы неповторимых индивидов, взаимодействие которых реализуется в единстве мышления и речи и описывается в терминах “*этического* кон-

струирования”. Третий этап обусловлен переходом Шлейермахера “от критики разума к критике смысла (М. Франк). Эта последняя трансформация кантовского трансцендентализма связана со специфической способностью понимания и может быть описана посредством *герменевтических* процедур. Анализ герменевтических взглядов Шлейермахера осуществлен на основе развернутого комментария к его Компендиумному изложению 1819 года, что дает наглядное представление об уникальном стиле мышления этого автора.

Исходным пунктом анализа концепции Дильтея явилась его дихотомия “наук о природе” (Naturwissenschaften) и “наук о духе” (Geisteswissenschaften). Детальное рассмотрение его разногласий с баденской школой неокантианства, предложившей аналогичное и все же существенно отличное деление наук на “естественные” и “исторические”, позволяет убедиться в обоснованности дильтейевского тезиса об ограниченности “ценостного подхода”. В центре внимания автора был вопрос о взаимоотношении двух этапов философского развития Дильтея, его переход от психологической модели понимания к герменевтике. Раздел, посвященный Дильтею, дополнен переводом его классической статьи “Происхождение герменевтики” на армянский язык.

Центральное место в монографии занимает раздел, посвященный Мартину Хайдеггеру (более трети всего объема исследования). Особое внимание уделено логике формирования концепции “Бытия и времени”, в частности, переплетению мотивов, восходящих к Гуссерлю и Киркегору, переосмыслению идей Дильтея и графа Йорка фон Вартенбург об историчности, что в конечном итоге было выражено в хайдеггеровском тезисе о сопряженности онтологии, феноменологии и герменевтики с фактичностью “присутствия” (Dasein) и – в силу этого – их сущностном совпадении. Развернутое представление структуры трактата “Бытие и время” сопровождается философским и филологическим анализом вариантов перевода на армянский язык хайдеггеровских терминов, выражающих те или иные аспекты категории “бытия”, таких как “Sein“, “Dasein“, “Existenz” и др. Описана предпринятая Хайдеггером специфическая трансформация классических представ-

лений о *трансцендентном* и *трансцендентальном*, приведшая к их частичному совпадению. Рассмотрены возможные причины, побудившие Хайдеггера оставить трактат незаконченным. В частности, проанализировано противоречие, возникающее между “при-сутствием”, традиционно соотнесенным с личностным бытием, и “народом”, введенным в последней написанной части трактата и призванным, как считает автор, служить медиатором для перехода к “бытию как таковому” (Sein). На основе сравнительного анализа отдельных аспектов хайдеггеровской модели с базовыми понятиями “политического экзистенциализма” Карла Шмита показано, что важное для Хайдеггера понятие “судьба народа” (Geschick des Volkes) эксплицируется через внутренне противоречивое представление о “коллективной смерти”, неизбежность которой связана с применением политических механизмов физического насилия.

Рамочными для детального изложения герменевтической концепции Гадамера являются идеи “опыта как пройденного пути” (Erfahrung) и “образования” (Bildung), рассмотренные в контексте современных представлений об “университете”. Предпринятый в связи с этим сравнительный анализ соответствующих идей Ж.-Ф. Лиотара и М. Науманна подводит читателя к проблематике пост-модерна, делая естественным обращение к основоположениям философии Жака Деррида.

Осевыми для раздела, посвященного Деррида, являются двойной смысл понятия “различие” (différance) и связанная с ним идея “вечного откладывания” (différance à l’infini). Последняя в монографии рассмотрена в контексте либеральной утопии “конца истории”, в которой возможность свободного выбора заменяется *аутопоэсисом* луманновской Социальной Системы. Хотя концепция бесконечного движения от различия к различию по сути воспроизводит структуру экономического обмена и тем самым способствует апологетике универсальности и вечности рыночных отношений, сам Деррида пытается преодолеть эту опасность путем обращения к экстравагантным (на деле – утопическим) конструкциям “дружбы” и “дарения”.

Монография снабжена словарем использованных герменевтических терминов.

Ashot Voskanian

Unausweichlichkeit des Verstehens

Die vorliegende Monografie untersucht die Entwicklungsetappen der philosophischen Hermeneutik, die durch Konzeptionen von Friedrich Schleiermacher, Wilhelm Dilthey, Martin Heidegger und Hans-Georg Gadamer vertreten werden. Schleiermacher hat die Konzeption der universellen Hermeneutik erarbeitet. Dilthey hat sie in eine allumfassende Methode der geisteswissenschaftlichen Erkenntnis umgedeutet. Heidegger hat seinerseits mit riesigem intellektuellen Kraftaufwand den Begriff des Verstehens radikal transformiert, indem er die Hermeneutik in eine Seinsontologie umwandelte. Und Gadamer hat schließlich, mit dem Eifer eines klassischen Humanisten, die theoretischen Aspekte der hermeneutischen Aneignung der Tradition expliziert. Jacques Derrida ist der einzige von den vorgestellten Autoren, der dem hermeneutischen Paradigma nicht angehört. Aber seine Ansichten sind ohne die innere Verbindung mit der Husserl-Heideggerschen Phänomenologie schwer vorstellbar, und seine berühmte *De-konstruktion* geht direkt auf die Heideggersche *Destruktion* zurück und tritt als eine der alternativen Varianten der Entfaltung der letzteren auf.

Die philosophische Entwicklung Schleiermachers wird in der Monografie als die drei Transformationen des Kantschen Transzendentalismus interpretiert. Die erste bezieht sich auf die sinnliche Anschauung im weiten Sinne des Wortes, die das individuelle Gefühl und Gemüt in sich aufhebt und sich *ästhetisch* ausdrücken läßt. Die weitere Differenzierung und Vermittlung des transzendentalen Subjekts tritt als lebendiges Zusammenwirken des Denkens und Sprechens, also als ein gemeinschaftliches System kommunizierender Individuen auf, welches in der sozialen Institution der Akademie verkörpert wird und

durch *ethische Konstruierung* beschrieben werden kann. Die dritte Etappe ist durch den Übergang Schleiermachers “von der Vernunftkritik zur Sinnkritik” (M. Frank) bedingt und führt zum Verstehen als eigentümliches menschliches Vermögen, dessen Auffassung durch *hermeneutische* Prozeduren ermöglicht wird. Die Analyse der hermeneutischen Ansichten Schleiermachers wurde auf der Basis eines eingehenden Kommentars zu seiner Kompendiumsschrift aus dem Jahre 1819 durchgeführt, was den einzigartigen Stil dieses Autors veranschaulicht.

Die Auseinandersetzung mit der Diltheyschen Hermeneutik geht von seiner Dichotomie *Naturwissenschaften - Geisteswissenschaften* aus. Eine detaillierte Betrachtung der bekannten Diskussion zwischen Dilthey und dem Badischen Neokantianismus, welcher mit einer analogen und zugleich deutlich unterschiedlichen Aufgliederung der Wissenschaften auftrat, erlaubt es, sich von der Begründetheit der Diltheyschen These von der Beschränktheit des “Wertansatzes” zu überzeugen. Im Zentrum der Aufmerksamkeit des Autors steht die Frage nach der Wechselbeziehung zwischen den beiden Etappen der philosophischen Entwicklung Diltheys, sein Übergang vom psychologischen Modell des Verstehens zur Hermeneutik. Der Dilthey gewidmete Abschnitt ist weiterhin um eine Übersetzung seines klassischen Aufsatzes “Die Entstehung der Hermeneutik” ins Armenische ergänzt.

Der zentrale Abschnitt der Monografie (etwa ein Drittel des Gesamtumfangs der Untersuchung) ist Martin Heidegger gewidmet. Besondere Aufmerksamkeit wurde der Entstehungslogik seines philosophischen Konzepts der *Sein und Zeit* Periode geschenkt. Dazu gehören die Verbindung der Motive, die auf Husserl und Kierkegaard zurückgehen, wie auch die Aufarbeitung der Ideen Diltheys und des Grafen Yorck von Wartenburg über den Historismus. Diese werden in der Heideggerschen These von der Bezogenheit der Ontologie, Phänomenologie und Hermeneutik auf die Faktizität des Daseins ausgedrückt und führen zu Schlussfolgerung über die Wesenskoinzidenz dieser drei Bereiche. Die ausführliche Darlegung der Struktur von *Sein und Zeit* wird durch eine philosophische und philologische Analyse der Übersetzungsvarianten einiger Heideggerschen Termini (*Sein, Dasein, Existenz* u. a.) ins Armenische begleitet. Es wird aufgezeigt, wie die

von Heidegger unternommene, eigentümliche Transformation der klassischen Konzepte vom *Transzendenten* und vom *Transzendentalen* zu ihrer teilhaften Überschneidung führt. Es werden ferner die möglichen Gründe betrachtet, die Heidegger dazu veranlasst haben könnten, die Abhandlung unvollendet zu lassen. Unter anderem wurden die ambivalenten Verhältnisse zwischen dem *persönlichen Dasein* und dem *“kollektiven Volk”* und entsprechend zwischen dem *individuellen Tod* und dem *Geschick des Volkes* thematisiert. Der Ansatz des letzteren wurde als Versuch interpretiert, dem kollektiven, in gewissem Sinne *“unsterblichen”* Dasein die gleiche existenziale Eigentlichkeit zu verleihen, die das persönliche Dasein kraft seines unausweichlichen Vorlaufens zum Tode ursprünglich besitzt. Eine vergleichende Analyse des Heideggerschen Gedankenguts mit den Basisbegriffen des *politischen Existenzialismus* von Carl Schmitt hatte die innere Widersprüchlichkeit dieses Versuches offenbart.

Rahmenhaft für die detaillierte Darlegung der hermeneutischen Konzeption Gadamers sind die Konzepte von *Erfahrung* und *Bildung*, die im Kontext moderner Vorstellungen von der *Universität* betrachtet werden. Die in diesem Zusammenhang vorgenommene vergleichende Analyse entsprechender Ideen von J.-F. Lyotard und M. Naumann führt den Leser zur Problematik der Postmoderne, die eine Wendung zu den Ansichten von Jacques Derrida selbstverständlich macht.

Im Brennpunkt des Derridaabschnitts stehen die Ambivalenz des doppelsinnigen Wortes *différance* und die damit verbundene Idee des *ewigen Aufschubs*. Ein Vergleich mit dem ähnlichen Konzept G. Scholems erlaubte es, diese Idee im Kontext der liberalen Utopie *“des Endes der Geschichte”* zu betrachten, in der die Möglichkeit der freien Wahl durch die *Autopoiesis* des sozialen Systems Luhmanns ersetzt wird. Obwohl die Idee des stetigen Streichens von Differenz zu Differenz in der Tat die Struktur *“des wirtschaftlichen Tausches”* wiedergibt und dadurch zur Absolutisierung und Verewigung der Marktverhältnisse beiträgt, versucht Derrida selbst diese Gefahr durch die Wendung zu extravaganten (in der Tat: utopischen) Konstruktionen der *Freundschaft* und *Gabe* zu überwinden.

Abschliessend wurde die Monografie um einen Glossar der fachspezifischen Termini ergänzt.

Ashot Voskanian

The Inevitability of Understanding

The monograph examines the main stages of development of philosophical hermeneutics, as represented by the concepts of Friedrich Schleiermacher, Wilhelm Dilthey, Martin Heidegger and Hans-Georg Gadamer. Schleiermacher developed the concept of universal hermeneutics. Dilthey redefined it as an inclusive method of humanitarian cognition. Heidegger, exerting enormous mental force, radically transformed and ontologized the concept of understanding and converted hermeneutics into a study of Being, while Gadamer, with the diligence of a classical humanist explicated the theoretical aspects of the hermeneutical acquisition of tradition. Jacques Derrida is the only author among the presented who does not belong to the hermeneutics' paradigm. However, it would be difficult to understand the formation of his philosophical conception without considering the inner connection with Husserlian and Heideggerian phenomenology while his famous "deconstruction" directly originates from Heidegger's "destruction" and acts as one of the alternative options of the latter's development.

The monograph views the development of Schleiermacher's philosophical conceptions as the three transformations of Kant's transcendental idealism. The first is related to the sublation of individual emotions (*Gefühl und Gemüt*) in the utmost capacity of sensual contemplation (*Anschaung*) that can be expressed *aesthetically*. Further differentiation of this faculty leads to the second transformation of the transcendental subject which manifests itself as a system of unique individuals, the interaction among which is carried out in the unity of thinking and speech, and is described as *ethical construction*. The third phase is in the result of Schleiermacher's transition "from a critique of reason to the critique of sense" (M. Frank). This last transfor

mation of Kant's transcendentalism is linked with the specific faculty of understanding and can be described through *hermeneutical* procedures. The analysis of Schleiermacher's hermeneutical views, based on the expanded commentary to his Compendium of 1819, clearly demonstrates the unique way of this author's thinking.

As a starting point to study Dilthey's concept of understanding has been taken his dichotomy of *Natural Sciences* (Naturwissenschaften) and *Humanities* (Geisteswissenschaften). A thorough analysis of his controversies with the Baden school of Neo-Kantianism – which offers a similar and yet considerably distinct classification of sciences into “natural” and “historical” – proves the validity of Dilthey's thesis on the limitedness of “value approach”. The author has focused on the interrelation between the two stages of Dilthey's philosophical development and his transition from the psychological model of understanding to hermeneutics. The chapter devoted to Dilthey has been complemented with the Armenian translation of his classical article “The Rise of Hermeneutics”.

The chapter devoted to Martin Heidegger is central to the monograph and takes up about one third of the study. Special attention has been paid to the logic of shaping the concept of “Being and Time”, and particularly to the interlacement of motives, going back to Husserl and Kierkegaard, and redefinition of the ideas of Dilthey and Count Paul Yorck von Wartenburg about *historicity*. The emerged constellation was in the long run demonstrated in Heidegger's thesis of conjugacy of ontology, phenomenology and hermeneutics with the factuality of “being there” (Dasein), and for that reason, in their essential coincidence. The expanded presentation of the structure of the treatise “Being and Time” is accompanied with philosophical and philological analyses of the variants of Armenian translations of Heidegger's terms that express various aspects of “Being”, such as “Sein”, “Dasein”, “Existenz” and others. Initiated by Heidegger, the specific transformation of classical ideas of the *transcendent* and the *transcendental* that has led to their partial coincidence has also been described. Certain possible reasons, for which Heidegger left the treatise incomplete, have been discussed. In particular, the author has analyzed the contra-

diction arising between “Dasein” which is traditionally associated with the personal being, and “people” that was introduced in the last written part of the treatise and was meant – as the author believes – to serve as an intermediary for transition from “being there” (Dasein) to the Being as such (Sein). It is shown – on the basis of a comparative analysis of selective aspects of Heidegger’s model and basic concepts of Carl Schmitt’s “political existentialism” – that the concept of “the fate of a people” (Geschick des Volkes), important for Heidegger, is explicated through the inner contradictory idea of “collective death”, the *inevitability* of which is linked with the utilization of political mechanisms of physical violence.

Ideas of *experience* (Erfahrung) and *education* (Bildung), considered in the context of contemporary views on “university” serve as a framework for a detailed narration of Gadamer’s hermeneutical conception. A comparative analysis of respective ideas of J.-F. Lyotard and M. Naumann, carried out in this context, brings the reader to the problems of the postmodernity, making it natural to refer to the basics of Jacques Derrida’s philosophy.

Central for the chapter devoted to Derrida is the double entendre of the concept “difference” (différance) and the interlinked idea “eternal deferral” (différance à l’infini). The latter is considered in the monograph in the context of the liberal utopia of “the end of history”, in which the possibility of free choice is replaced with the *autopoiesis* of Luhmann’s Social System. Although the concept of endless motion from differences to differences in essence reproduces the structure of economic exchange and by that facilitates the apologetics of the universality and eternity of market relations, Derrida himself attempts to overcome that danger through the use of extravagant (in reality, utopian) constructions of “friendship” and “donation”.

The monograph has been supplemented with a Glossary of hermeneutical terms.

ԱՇՈՏ ՈՍԿԱՆՅԱՆ. ՀԱՍԿԱՑՄԱՆ ԱՆԽՈՒՄԱՓԵԼԻՈՒԹՅՈՒՆԸ.
Դրվագներ փիլիսոփայական հերմենևտիկայի և կազմաքանդման
պատմությունից (Շլայերմախեր, Դիլթայ, Հայդեգեր, Գադամեր, Դերիդա)
ԵՊՀ հրատարակչություն, Երևան, 2015

Լեզվական խմբագիր՝ Սիրանուշ Դվոյան
Գեղարվեստական ձևավորումը՝ Մկրտիչ Մաթևոսյանի
Համակարգչային էջադրումը՝ Կարինե Չալաբյանի
Ջրատ. սրբագրումը՝ Հասմիկ Ասլանյանի

Ashot Voskanian. The Inevitability of Understanding.
Essays on the History of Philosophical Hermeneutics and Deconstruction
(Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer, Derrida)
Yerevan State University Press, Yerevan, 2015

Չափսը՝ 60x84^{1/16}: Թուղթը՝ օֆսեթ:
Ծավալը՝ 25 տպ. մամուլ: Տպաքանակը՝ 150:

ԵՊՀ հրատարակչություն

ք. Երևան, 0025, Ալեք Մանուկյան 1



SCHLEIERMACHER

Միայն ինքն իրեն վաճառելով է մարդ ստրկանում, և միայն նրան է ճակատագիրը գնել համարձակվում, ով ինքն է իր գինը նշանակում և իրեն վաճառքի հանում

DILTHEY

Մենք երբեք լատրաստ չենք լինի նրան, ինչ դիմված ենք անվանում. երևի այն ամենը, ինչ նշանակալից է մեր կյանքի համար՝ որդես փառահեղ կամ սարսափելի, միշտ դիմված ծի դոնով մերս է խուժում

HEIDEGGER

Ներ-կայությունը «ժամանակային» չէ, քանի որ «դատմության մեջ է գտնվում», ընդհակառակը՝ մա արտակայում է դատմականորեն, քանի որ նրա գոյության հիմքը ժամանակային է

GADAMER

Գոյությունը, որ կարող է հասկացվել, լեզուն է

DERRIDA

Ուրբե իդեն ասել է. Ի՞նչ տարբերություն ընտրելու և ընտրված լինելու միջև, եթե մեզ ոչինչ չի մնում, ընտրությանը են թարկվելուց բացի