

Աշոտ Վ. Ոսկանյան  
Փիլիսոփ. գիյր. թեկնածու

## ԱՎԱՆԴՈՒԹՅԱՆ ԱՐԴԻԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ

Հանս-Գեորգ Գադամերի «ունիվերսալ հերմենևտիկայի»  
հղացքի ծանրակետերը\*

Ի հարկե, կարելի է թույլություն 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 թույլություն է, երբ մտածողը խուսափում է նման փորձության ենթարկվելուց և գերադասում է մասխարություն՝ անել՝ միայն սեփական ուժերին ապավինելով<sup>2</sup>:

Հանս-Գեորգ Գադամեր

**Բանալի բառեր**–հումանիտար հետազոտության մեթոդ, հերմենևտիկա, կրթություն, համալսարան, նարատիվ:

### 1. Ավանդության հասկացման թեման

«Գոյություն և ժամանակ»–ում Հայդեգերն ասում է. «Ներկայությունը կարող է ավանդությունը հայտնաբերել, պահպանել և հետևել նրան բացորոշ ձևով: Ավանդության հայտնաբերումը և բացորոշումն այն բանի, թե ինչ է այն «հաղորդում» և ինչպես է հաղորդում, կարող է վերցվել որպես ինքնուրույն խնդիր»<sup>3</sup>:

\*Հոդվածն ընդունվել է տպագրության 9.09.2014:

1 Մասխարայ – «ծաղրաշարժ», Շնորհ. Առակ. 74, Տաթև. ձմ. ձմե, «Հր. Աճառեան, Արմատական բառարան», հատ. 3, Եր., Երևանի համալս. հրատար., 1926, էջ 264:

2 “...den Narren auf eigene Faust zu spielen”. – **H.-G. Gadamer**, Wahrheit und Methode, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1972, S. XXVIII.

3 **M. Heidegger**, Sein und Zeit, S. 20: Հայդեգերի օգտագործած “Tradition”–ը «ավանդություն» թարգմանելով, նկատի ունենք, որ խոսքը ոչ թե «սովորույթի» (ավանդույթի) մասին է, այլ գրավոր փոխանցվածի:

Զ (ԺԲ) քարի, թիվ 3 (47) հուլիս–սեպտեմբեր, 2014

ՎԷՄ համահայկական հանդես

Այս խնդրի մշակումը հանձն է առել 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:

Իր նախորդների թվում Գադամերը հիշատակել է Հեգելին և Կիերկեգորին, Դիլթային և Հուսեռլին, նաև շատ ուրիշների<sup>4</sup>: Սակայն անկասկած է, որ նրա փիլիսոփայական զարգացման վրա վճռական ազդեցություն է ունեցել ծանոթությունը Մարտին Հայդեգերի հետ, որին Գադամերն աշակերտել է 1923-1928 թվականներին<sup>5</sup>: Վերջինիս շնորհիվ նա հեռացել է համակարգաստեղծ իդեալիզմի՝ նախ և առաջ մարքուրգյան նորկանտականության դիրքերից, խորանալով հունական փիլիսոփայության աշխարհը, Պլատոնի և Արիստոտելի փիլիսոփայության մեջ փնտրելով **աշխարհի նախասկզբնական փորձառության կենդանի տրոփյունը**: Եթե հայդեգերյան միտքը դարձել է Գադամերի ինքնուրույն զարգացումը բեղմնավորող հիմնական ազդակը, ապա հույները և Հեգելը մշտապես ներկա են եղել նրա ստեղծագործության մեջ՝ որպես ուղենիշ և նախապատկեր:

## 2. Գադամեր-մարդու «հասկացող» ճակատագիրը

Հարյուր երկու տարի (1900-2002) ապրած Հ.-Գ. Գադամերը, ըստ երևույթին, մեզ հայտնի ամենաերկարակյաց փիլիսոփան է: Նրա կյանքի իրողություններին են պատկանում երկու համաշխարհային պատերազմ, հեղափոխություններ, սոցիալական համակարգերի ձևավորումներ և փլուզումներ: Նա էլ, Հայդեգերի նման, նացիոնալ-սոցիալիզմի տիրապետության տարիներն անցկացրել է հայրենիքում, ստիպված է եղել գնալ «կոմպրոմիսներին» (հասկանալի է, որ ամբողջատիրական ռեժիմի պայմաններում դասախոսական աշխատանքով զբաղվողի համար, իսկ Գադամերը չի դադարել դասախոսել, այսպես կոչված «ներքին էմիգրացիան» լրիվ լինել չէր կարող), բայց, այնուամենայնիվ, կարողացել է պահպանել իր բարի անունը, չի անդամակցել նացիստական կուսակցությանը, չի հրաժարվել նախկին կապերից (մասնավորապես, որպես հրեա՝ ակադեմիական կյանքից մեկուսացված Հուսեռլի հետ), թեև միևնույն ժամանակ զեկուցումներ է կարդացել Ֆլորենցիայում և Փարիզում, անուղղակիորեն լեգիտիմացնելով նացիների ռեժիմը: Պատերազմի ավարտը դիմավորելով խորհրդային օկուպացիոն գոտում՝ Գադամերը ստանձնել է Լայպցիգի համալսարանի ռեկտորությունը (1946-1947), այս անգամ ստիպված լինելով կոմպրոմիսներ փնտրել խորհրդային իշխանություն-

4 Վաղ Գադամերի կրած փիլիսոփայական ազդեցությունների մասին տե՛ս **Jean Grondin**, *Gadamer vor Heidegger*, Internationale Zeitschrift für Philosophie, 1996, էջ 197-226:

5 Գադամերը խոստովանել է, որ 1924-ին, Հայդեգերի ինտելեկտուալ առավելության զգացողությունից ծնշված, խնդիր է ունեցել սեփական մտքի համար ավելի ամուր հող ձեռք բերելու, քան այն, որին կանգնած էր «այդ հզոր մտածողը»: Տե՛ս **H.-G. Gadamer**, *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft: Aufsätze*, Suhrkamp, 1976, էջ 159 և հաջորդը:

ների հետ: 1947-ին տեղափոխվել է Մայնի Ֆրանկֆուրտ, իսկ 1949-ին ստանձնել է Մարբուրգի համալսարանի փիլիսոփայության ամբիոնի դեկանարի պարտականությունները՝ այդ դիրքում փոխարինելով Կարլ Յապերսին: 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 թվականը որպես հրավիրյալ պրոֆեսոր դասավանդել է ԱՄՆ համալսարաններում: Մշտապես շրջապատված է եղել աշակերտներով և հետևորդներով<sup>6</sup>: Վերջին տարիներն անց է կացրել Հայդելբերգում, որտեղ և թաղված է:

ՀԻՄՆԱԲԱՐԵՐ

### 3. «Իսկություն և մեթոդ»

Գադամերի փիլիսոփայական հղացքը ձևավորող սկզբունքային հակադրությունը բյուրեղացած է նրա հիմնական երկի՝ «Իսկություն և մեթոդ»-ի վերնագրում<sup>7</sup>: Առաջին բառը հղում է ճշմարտության՝ որպես «բացության» ըմբռնմանը, որը ծագում է հայդելբերգյան «ալեթեայից»<sup>8</sup>: Խոսքն այստեղ մտքի և իրականության «ճիշտ համապատասխանության» մասին չէ, այլ երևույթի՝ որպես «բուն ինքը» ի բաց դրված լինելու, «անթաքույց երևակվելու», «իսկապես այդպիսին լինելու»: Այս որակներն ունեցող «ճշմարտությունը» առավել բնական է թարգմանել որպես «իսկություն»<sup>9</sup>:

Մեթոդ ասելով՝ Գադամերը նկատի ունի բնական գիտություններին հատուկ ընթացակարգերը, որոնց հիմքում ընկած է գիտական գիտելիքի ապացուցման՝ վերիֆիկացման հնարավորությունը: Բայց միայն բնագիտական մեթոդը չէ, գտնում է Գադամերը, որ բացահայտում է ճշմարտությունը<sup>10</sup>:

«Իսկությունը» և «մեթոդը» ճշմարտության հասնելու տարբեր ճանապարհներ են ուրվագծում: Երբ մենք ուսումնասիրում ենք մշակութային տեքստերը, մենք գիտելիք ենք ստանում ոչ միայն այդ տեքստերի մասին, այլև 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 Գադամերի գլուխգործոցը:

Հոսիս-մեպրեմբեր, 2014  
2 (ՃԲ) րարի, թիվ 3 (47) հոսիս-մեպրեմբեր, 2014

6 Գադամերի աշակերտներից է եղել նաև հայ նշանավոր փիլիսոփա **Կարպիս Գորդյանը** (Garbis Kortian, 1938, **Քեսաբ** - 2009, **Փարիզ**), որի հիմնական աշխատությունը՝ **Մետաքննադատությունը** (Kortian G. Metacritique. Paris: Minuit, 1979), թարգմանված է մի քանի լեզուների:

7 Տե՛ս **H.-G. Gadamer**, Wahrheit und Methode, 1960.

8 Հմնտ. **M. Heidegger**, Sein und Zeit, Tübingen: Niemeyer, 1993, § 44, մասնավորապես՝ էջ 219:

9 Այստեղ հետևում ենք Գադամերի փիլիսոփայությանը նվիրված հայերեն առաջին և առաջմ միակ մենագրության հեղինակ Ռ. Քոչարյանի առաջարկած թարգմանությանը, տե՛ս **Ռ. Քոչարյան**, Հ.-Գ. Գադամերի փիլիսոփայական հերմենևտիկան, Եր., ԳԱԹ, 2006, էջ 28, ծանոթագրություն 16a:

10 Տեղին ենք համարում փոխանցել փիլիսոփա **Վիլ Պողոսյանի** պատմածը Գադամերի հետ գիտաժողովում կայացած թռուցիկ հանդիպման մասին: Պողոսյանի հարցին՝ «Արդյո՞ք Ձեր գրքի վերնագրով նկատի ունեք «իսկություն և ոչ թե՛ մեթոդ», Գադամերը պատասխանել է՝ «Նկատի ունեն «իսկություն և ոչ միայն մեթոդ»:

Վե՛ս համահայկական համբեր

Հետազոտությունն իրականացվել է երեք մակարդակներով.

ա. որպես էսթետիկական գիտակցության քննադատություն՝ նկատի ունենալով, որ արվեստի փորձը այն բոլորիս ծանոթ, նախառեֆլեկտիվ բջիջն է՝ «նմուշ գոյը», որում երևակվում է հասկացումը որպես այդպիսին,

բ. որպես պատմական գիտակցության քննադատություն՝ այս փուլում քննարկվում է հումանիտար գիտությունների մեթոդաբանական ինքնա-ռեֆլեքսիան,

գ. հերմենևտիկայի՝ որպես ունիվերսալ փիլիսոփայական հղացքի ներկայացում:

Չհետևելով «Իսկություն և մեթոդ»-ի բարդ կառույցի բոլոր կեման-ներին և ելևէջներին, մենք կանդրադառնանք առանձին իմաստային հան-գույցներին, որոնք առավել ցայտուն են բացահայտում Գադամերի մտքի ներքին տրամաբանությունը:

#### 4. Կրթության գաղափարը

«Կրթության» հասկացությունը Գադամերի համար ելակետային է: Նա ուշադրություն է հրավիրում բառի բազմիմաստությանը՝ գերմաներեն Bil-dung-ը, բացի կրթությունից, նշանակում է ձևավորում, կառուցում, այնպես որ նրա սկզբնական իմաստը կարող է վերաբերել նաև բնական ըն-թացքներին, օրինակ՝ **լեռնաշղթաների** կազմավորմանը տեկտոնիկ շար-ժերից: Ժամանակակից մտածողությունն այն կապում է մշակույթի հետ:

Գիտենք, որ լատիներենից ծագող «կուլտուրա»-ի հիմքում ընկած «colo»-ն նույնպես նշանակում է «մշակել»<sup>11</sup>: Հայերենում արմատավորված «մշակույթ» եզրը թեև անմիջականորեն նմանակում է «կուլտուրա»-ն, այնուամենայնիվ, չի ծածկում ողջ իմաստային դաշտը. այսպես, «կուլ-տուրական 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» վերջա-վորության շնորհիվ ավելի կապվում է «մշակման» արդեն կայացած արդյունքների հետ, «կրթությունը» նկատի ունի ոչ միայն առաջ եկած կազմավորումը, այլև **կազմավորման ընթացքը** որպես այդպիսին<sup>12</sup>:

Գադամերի համար կրթության **ընթացական** բնույթը սկզբունքային է: Նա շեշտում է, որ կրթությունը նախ և առաջ լինելություն է, որ միա-վորում է արդյունքը և ընթացքը: Այդ ընթացքում սովորեցրածը տար-բերվում է գիտելիքը պարզապես «տեղ հասցնելու» համար օգտագործվող օժանդակ միջոցից: Որպես կրթություն յուրացվածը պահպանում է իր բոլոր տարրերը: Հետևաբար, կրթությունը չի կարող ունենալ նպատակ. այն

11 Այս բազմիմաստ բայը նաև նշանակում է «կրթել» և «պաշտել»:

12 Այս առումով, «կրթություն» եզրը հաջողությամբ կարող է օգտագործվել շպենգլերյան հղացքի համար կենտրոնական «կուլտուրա - ցիվիլիզացիա» գույքը արտահայտելու համար՝ «կրթություն - բաղաբակրթություն», վերջինիս տակ նկատի ունենալով «համաշխարհային քաղաքի» արդեն կայացած, ներքին մղումը կորցրած և միայն տարածական էքսպանսիայի ունակ մշակույթը:

ինքն իր նպատակն է: «Կրթության» այս հղացքն ավանդաբար իրագործվել է եվրոպական համալսարանական համակարգում՝ Վիլհելմ Հումբոլդտի և ուրիշների ջանքերով: Դասական համալսարանական կրթությունը դիտարկվել է որպես ունիվերսալ հումանիտար արժեք:

Կրթության ըմբռնման խնդրում Գադամերը հետևում է Հեգելին՝ հիշեցնելով, որ ըստ վերջինիս՝ կրթության ֆորմալ էությունը հիմնվում է համընդհանուրի վրա: Կրթվողի վերելքը դեպի համընդհանուրը չի սահմանափակվում տեսական դրույթների յուրացմամբ: Այն վերաբերում է նաև պրակտիկ ոլորտին՝ ով տրվում է մասնավոր հանգամանքներին, կրթված չէ, օրինակ՝ ի վիճակի չէ սանձելու իր կույր և անհամաչափ զայրույթը<sup>13</sup>:

«Պրակտիկ կրթության» գաղափարը ենթադրում է **հաշտեցում ինքդ քեզ հետ**՝ կրթության ընթացքում «ինքդ քեզ ճանաչում ես ուրիշի մեջ»<sup>14</sup>:

## 5. Փորձի հասկացությունը

Նույն կերպ վերաիմաստավորվում է նաև փորձի հասկացությունը: Գիտենք, որ բնագիտության հիմքը կազմող գիտափորձի կարևորագույն գործառույթը վերարտադրելիությունն է. յուրաքանչյուր փորձ նշանակալից է այնքանով, որքանով **կրկնելի է**: Բայց դա չի կարող լրիվ ձևով վերաբերվել «փորձ ձեռք բերելու» գաղափարին բառիս ընդհանուր իմաստով, գտնում է Գադամերը: Չէ որ ողջ կյանքի ընթացքում մարդ գիտակցում է իր փորձը, դառնում է «փորձառու», բայց այդ փորձը որպես այդպիսին **կրկնելի չէ**:

Փորձի այս խորքային մեկնաբանության ակունքը նորից Հեգելն է՝ նրա **Ոգու բներևութաբանությունը**, որից ժամանակին ստեղծագործական մղումներ է ստացել Հայդեգերը: Վերջինս շեշտում էր, հիշեցնում է Գադամերը, որ Հեգելը «մտածում է դիալեկտիկորեն՝ փորձի էությունից ելնելով»<sup>15</sup>:

Հեգելը 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 շնորհիվ<sup>16</sup>: 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 Հեգելի, այն է, որ **ստեղծվում է առարկա**, ոչ այն, որ առարկան օգտագործվում-սպառվում է: Աշխատանքը **սանձված տենչանքն է**: Առարկան ստեղծելիս աշխատող գիտակցությունը սեփական գոյության անմիջականությունից բարձրանում

13 Տե՛ս **H.-G. Gadamer**, Wahrheit und Methode, S. 9-10.

14 Նույն տեղում, էջ 11:

15 Հայդեգերը հիշեցնելով, որ Հեգելի գլուխգործոցի նախնական վերնագիրն էր «Գիտություն ոգու փորձառության մասին», պարզաբանել է. «Բներևութաբանությունն այստեղ ոգու ներկայության անունն է: Ոգին բներևութաբանության սուբյեկտն է, ոչ օբյեկտը»: Տե՛ս **M. Heidegger**, Hegels Begriff der Erfahrung. – Holzwege, էջ 201:

16 Տե՛ս **H.-G. Gadamer**, Wahrheit und Methode, S. 338.

է դեպի համընդհանուրը, այսինքն՝ ձևավորելով առարկան, գիտակցությունը կրթում է ինքն իրեն: Դրանում է դրսևորվում մարդու պատմական էությունը<sup>17</sup>:

Փորձ ձեռք բերող գիտակցությունը շրջադարձ է կատարում ուրիշի մեջ՝ ճանաչելով ինքն իրեն: Ուրիշի միջոցով ինքնաճանաչման կատարյալ օրինակ է հունական ողբերգությունը: Էսքիլեսի գործերին հետևելով՝ մենք սարսափ և խղճահարություն ենք ապրում՝ նրա հերոսների հետ անցնելով տառապանքի ճանապարհը: Փորձը տառապանք է. դրա համար էլ ողբերգությունը ուսուցանող է: Հայտնի է, սակայն, որ ողբերգությունը ելնում է ճակատագրի անիմանալիությունից: Ողբերգական փորձն, այսպիսով, մարդկային վերջավորության փորձ է: Փորձված մարդը գիտե իր սահմանները<sup>18</sup>:

## 6. Նախապաշարումը՝ որպես նախահասկացում

Փորձի նկատմամբ իր մոտեցումը հիմնավորելու համար Գադամերն անդրադառնում է հերմենևտիկական շրջանի հայդեգերյան նկարագրությանը<sup>19</sup>: Հայդեգերն արձանագրել է, որ հասկացման ընթացքում երևակվող «շրջանը» չպետք է գնահատվի որպես բացասական, «թեև հանդուրժելի» հանգամանք: Հերմենևտիկական շրջանում ակունքին հասնող իմացության պոզիտիվ հնարավորություն է թաքնված: Դա նշանակում է, որ ավանդության մեկնությունը չպետք է առաջնորդվի պատահական, հանկարծակի «պայծառացումներով», այլ ելնի «գործի էությունից», այսինքն՝ խնդրի մասին նախնական այն պատկերացումից, որ հիմնավորվում է «փաստերով»: Մշակույթի բնագավառում «փաստ» ասելով՝ Գադամերը նկատի ունի իմաստավորված տեքստերը: Մեկնաբանողը, նշում է մտածողը, սկզբից ձեռնարկում է տեքստի իմաստի նախնական նախագիծը և միայն դրա հիման վրա առաջ է շարժվում:

Հերմենևտիկական շրջանը նկարագրում է ավանդության և մեկնողի շարժման փոխադարձ խաղը: Մենք ինքներս ենք երևան բերում այդ շրջանը, քանի որ հասկանալով մասնակցում ենք ավանդության իրագործմանը՝ դրանով պայմանավորելով նրա հետագա ընթացքը: Հասկացման շրջանը «մեթոդական» չէ, այն նկարագրում է հասկացման կառուցվածքի գոյաբանական կողմը<sup>20</sup>:

Ուրեմն, խնդիրն այն չէ, որ մենք սահմանազատվենք պատմական ավանդությունից: Պահանջվում է հակառակը. պետք է աշխատել հեռացնել այն ամենը, ինչը կարող է խանգարել մեզ ավանդությունը հասկանալու «գործի էության» դիրքերից: Անցանկալին այստեղ ոչ թե նախապաշարմունքների առկայությունն է, այլ այն իշխանությունը, որ նրանք ձեռք են բերում մեզ վրա, **եթե ճանաչված չեն**:

17 Տե՛ս նույն տեղում:

18 Տե՛ս նույն տեղում, էջ 339:

19 Հմնտ. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 63, ինչպես նաև՝ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, էջ 250–256:

20 Տե՛ս H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, էջ 277:

Գաղամերը հիշեցնում է, որ «նախապաշարմունք» արտահայտությունը միայն լուսավորականության շնորհիվ է բացասական երանգավորում ձեռք բերել: Իրականում գերմաներեն «Vorurteil» բառը նշանակում է «նախադատություն», այսինքն՝ այն, ինչ առկա է «դատողությունից» (Urteil) առաջ: Այսպիսով, նախապաշարմունքը (այսուհետև մենք կարող ենք այն «նախապաշարում» անվանել) այն «նախապես պաշարված» է, որն ինքնին վերցված չի նշանակում, որ դատողությունն անպայման բացասական է լինելու: Դա **կանխադրույթ** է, որի բացասական կամ դրական լինելը այլ գործոններից է կախված:

Անհատի ինքնագիտակցությունը միայն լույսի կարճատև փայլատակում է պատմական կյանքի փակ շղթայում: Դա է պատճառը, որ **«առանձին մարդու նախապաշարումները (Vorurteile) ավելի մեծ չափով են կազմում նրա գոյության պատմական իրականությունը, քան նրա դատողությունները (Urteile)»<sup>21</sup>**:

## 7. Հեղինակությունը

Նախապաշարումի երևույթը սերտորեն կապված է «հեղինակության» հետ, քանի որ նախապաշարումները, որպես կանոն, առնչվում են անցյալում առաջ եկած կարծիքներին և գնահատականներին: Բայց հեղինակության հետ հաշվի նստելը, ինքնին վերցրած, նույնպես բացասական բան չէ, գտնում է Գաղամերը: Չէ որ այն ոչ թե **ենթարկում** և **սեփական բանականությունից հրաժարվել** է նշանակում, այլ գիտակցումն է այն հանգամանքի, որ հեղինակավոր անձնավորությունը գերազանցում է մյուսներին իր խելքով և դատողությունների սրությամբ: Դա է պատճառը, որ հեղինակությունը չի կարելի պարտադրել, այն հնարավոր է միայն նվաճել: Մենք ելնում ենք նրանից, որ հեղինակավոր կարծիքը պետք է լինի **սկզբունքորեն հասկանալի** և կարող է հիմք ծառայել մեր մտքի հետագա ծավալման համար: Այդպիսով, հեղինակություն հասկացությունը կապվում է նախապաշարման տեսության հետ:

Ավանդության և բանականության միջև բացարձակ հակադրություն չկա: Դրա համար էլ պատմական հերմենևտիկական պետք է վերառի ավանդության և պատմական գիտության, պատմության և նրա մասին գիտելիքի միջև գոյություն ունեցող վերացական հակադրությունը:

## 8. 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 Գաղամերի հիմնական նպատակը «ես»-ի և «դու»-ի միջև առաջ եկող հաղորդակցական հարաբերության բացորոշումը չէ: Նա գերադասում է ավանդությունը դիտարկել որպես «իմաստակիր բովան-

<sup>21</sup> Նույն տեղում, էջ 261:

դակություն», որն անմիջականորեն կապված չէ առանձին կրողների հետ: Այսպիսով, հերմենևտիկի իրական գործընկերն **ավանդությունն ինքն է:**

Այդ հանգամանքը նկատի չի առնում եվրոպական դասական պատմագրության ինքնառեֆլեքսիայի արդյունքում ձևավորված **պատմական գիտակցությունը**, որն ավանդությանը մոտենում է այն պատմության համապատասխան կետում «տեղակայելու» և նրա «պատմական իմաստը» երևան հանելու մտադրությամբ: «Պատմականությունը» (Historismus) պետք է հաշիվ տա իրեն, որ այն անմիջականությունը, որով նա գործառնում է ավանդությունը, կեղծ է: Իր օբյեկտիվացնող մեթոդի շնորհիվ նա կարողանում է խուսափել «անցյալի հետ արդիականացնող «ընկերացումների»<sup>22</sup> 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, 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 անբակտելի միասնության սկզբունքից** և հաշվի է առնում դրա կումուլյատիվ ազդեցությունը **սեփական հասունացման** ընթացքի վրա, Գադամերն անվանում է **պատմաներգործական գիտակցություն (wirkungsgeschichtliches Bewusstsein):**

## 9. Հորիզոնի գաղափարը: Հորիզոնների միաձուլումը

Պատմաներգործական գիտակցությունը միշտ աճում է որոշակի **իրավիճակից:** Այն կապված է պատմական կանխատրվածության հետ, որը Հեգելը **սուբստանց** էր անվանում: Հեգելին հղելով, Գադամերը հիշեցնում է այն պատմամշակութային փոխկապակցությունների մասին, որոնցում ընկղմված է հետազոտողը, և ի ցույց է դնում իր ներքին առնչությունը դիլթայյան հղացքի հետ: Մյուս կողմից, գիտակցության իրավիճակային բնույթի շեշտադրությունը ակտուալացնում է Հայդեգերի ներկայությունը:

Ամեն **վերջավոր ներկայություն (Dasein)** իր սահմաններն ունի, ասում է Գադամերը: Իրավիճակը ներկայացնում է որոշակի **տեսակետ**, որը սահմանափակում է **տեսողության** հնարավորությունները:

Տեսողության փոխաբերության ներմուծմամբ Գադամերը մեզ մոտեցնում է **հորիզոնի** գաղափարին: Վերջինս այն **տեսադաշտն** է, որն ընդգրկում է ամենը, ինչ հնարավոր է տեսնել **որոշակի կետից:** Այդ հասկացությունը կոչված է արտահայտելու մտածողության կապվածությունն իր վերջավոր որոշակիությամբ և, միևնույն ժամանակ, տեսակետի աս-

<sup>22</sup> “aktualisierende Anbiederungen mit der Vergangenheit” – H.-G. Gadamer, Wahrheit und Methode, S. 285.



տիճանական ընդլայնման օրենքը<sup>23</sup>: Հերմենևտիկական հետազոտությունը պահանջում է ձիշտ հորիզոնի ընտրություն:

Նեղ իմաստով «պատմականորեն» հասկացված տեքստը զրկվում է ճշմարտության որևէ հավակնությունից, քանի որ մենք այն տեղադրում ենք **մեր հորիզոնի** մեջ: Ստացվում է, որ ճշմարտությունն ունենք մենք, ոչ տեքստը: Այստեղ իրեն զգացնել է տալիս **լուսավորականության իմացական ռոբինզոնադան**:

Պատմաներգործական գիտակցությունը, դրան հակառակ, բաց է փորձի առջև: Այն անդրադառնում է ավանդության «ազդեցությունների պատմությանը» և ինքն էլ ներգրավված է նրանում: Մենք պետք է ելնենք նրանից, որ **ավանդությունը մեզ ասելու բան ունի**:

Ուրեմն, անհրաժեշտ է հորիզոնների համատեղում: Դա չի նշանակում «ուրիշի կաշվի մեջ մտնել», ինչպես կարծում էր նախկին՝ «ռոմանտիկական» հերմենևտիկական, այլ ենթադրում է նոր՝ ավելի բարձր աստիճանի ընդհանրության նվաճում: Դրանով հաղթահարվում է ինչպես մեր, այնպես էլ ուրիշի մասնավոր լինելը<sup>24</sup>:

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:

## 10. Ավանդության լեզվականությունը

Լեզուն այն ունիվերսալ միջավայրն է, որում իրականացվում է հասկացումը: Այդ իրականացման եղանակը մեկնությունն է: Լեզուն և հասկացումը կապված են կրկնակի կապով: Ոչ միայն պատմական ավանդությունն է լեզվական, այլև ինքը՝ հասկացումը էապես արմատավորված է լեզվի մեջ: Ավանդությունը փոխադրելով մեր սեփական լեզվի, մենք այն հարաբերության մեջ ենք դնում այն բոլոր ըմբռնումների և իմաստների ոլորտի հետ, որոնցում ինքներս շարժվում ենք<sup>25</sup>:

Պատմականորեն մտածել՝ նշանակում է սեփական մտածողության մեջ իրականացնել անցյալ դարաշրջանների հասկացությունների այն բոլոր կերպափոխությունները, որոնք նրանք ապրել են ժամանակի ընթացքում: Հասկանալ տեքստը՝ նշանակում է կիրառել այն սեփական իրադրության նկատմամբ: Մեկնությունը ոչ թե միջոց է, որի օգնությամբ

23 Տե՛ս **H.-G. Gadamer**, Wahrheit und Methode, S. 286. Դժվար չէ տեսնել, որ «հորիզոնի» հասկացությունը, որի հուստեղյան ակունքները կասկած չեն հարուցում, որոշակիորեն սերում է «տրանսցենդենտալ իմացության» կանտյան հղացքից և, որպես վերջինիս դինամիկական կերպափոխություն, իրագործում է դրա երկու հիմնական գործառույթները. ապահովում է ինչպես **պատմական իմացության**, այնպես էլ **այդ իմացության առարկաների գոյության հնարավորությունը**: Պատահական չէ, որ Գադամերին սրտամոտ է նաև **սպեկուլյատիվ** գաղափարը, որին Հեգելը հանգել է կանտյան տրանսցենդենտալիզմի հաղթահարման արդյունքում (տե՛ս ստորև):

24 Տե՛ս նույն տեղում, էջ 288:

25 Տե՛ս նույն տեղում, էջ 373:

իրականացվում է հասկացումը, այլ հասկացման ենթակա նյութի անմիջական բաղկացուցիչը:

Չնայած մենք զգում ենք, որ մեր որոշ ինտուիցիաներ չեն արտահայտվում լեզվի միջոցով, հասկացման լեզվականությունը սկզբունքորեն արգելակող սահմաններ գոյություն չունեն: Լեզվական արձանագրությունն անվերջ է:

Լեզուն «բանականության լեզուն է»<sup>26</sup>: Այս թեզը հակասության մեջ չէ տարբեր լեզուների գոյության էմպիրիկ փաստի հետ:

## 11. Լեզուն և աշխարհը

Հումբոլդտը համարում էր, որ ամեն մի լեզու աշխարհայացք է (Weltansicht): Բայց նրա մոտեցումը վերացական է, քանի որ նա լեզուն հանգեցնում է ձևին: Իրականում լեզուն ն՛ ձև է, ն՛ բովանդակություն: Հերմենևտիկական փորձի շրջանակներում լեզվական ձևն անջատելի չէ նրա միջոցով մեզ հասած բովանդակությունից:

Լեզուն աշխարհում ապրող մարդուն անհրաժեշտ «պիտույքներից մեկը» չէ միայն, այլ «նրա վրա է հիմնված և նրա միջոցով է ներկայանում այն, որ մարդն ընդհանրապես աշխարհ ունի»<sup>27</sup>: Ո՛չ լեզուն, և ո՛չ էլ աշխարհը չկան առանձին-առանձին: Աշխարհն այնքանով է աշխարհ, որ լեզվական արտահայտություն է ստանում, իսկ լեզվի գոյության իմաստն էլ այն է, որ այն արտահայտում է աշխարհը:

Այդ համատեքստում կարելի է խոսել լեզվի **ինտենցիոնալության** մասին: Վերջինիս դրսևորումն այն է, որ **լեզուն մեզ դուրս է մղում աշխարհ**: Այն հանդես է գալիս որպես աշխարհ ունեցող մարդու հորիզոն և նրան տալիս է մշտապես առաջ շարժվելու, նոր փորձառություն ձևավորելու հնարավորություն: Հորիզոնների միաձուլմանը համապատասխանում է լեզուների համատեղելիությունը:

Աշխարհ ունենալ՝ նշանակում է աշխարհին որոշակի կերպով հարաբերվել (sich zur Welt verhalten),<sup>28</sup> 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 կենդանիներին<sup>29</sup>: Այդքանով լեզուն ազատություն է:

26 Լեզվի «օբյեկտիվացնող» մեկնաբանության ակունքներում կանգնած են Հեգելը և Հայդեգերը:

27 H.G.Gadamer. Wahrheit und Methode, S. 419.

28 Նույն տեղում:

29 Աշխարհի և շրջակա միջավայրի այս հակադրության մեջ անմիջականորեն տեսանելի է գոյության և գոյի հայդեգերյան դիխոտոմիան: Լեզվական գոյությունն, այսպիսով, համապատասխանում է **արտակայությանը** և ապահովում է **գոյաբանական** հասկացման հնարավորությունը: Գաղամերի մոտ նույնպես այդ մոտեցումը «արթունություն» է պահանջում, բայց տպավորություն է ստեղծվում, որ այստեղ, ի տարբերություն ուսուցչի հղացքի, արթունության հնարավորության պայմանների հարցը դրված չէ բացորոշ կերպով:

## 12. Իրագործումը

Լեզվի և աշխարհի փոխառնչության դիալեկտիկան Գադամերն արտահայտել է «իրագործման» կատեգորիայի միջոցով: Դիալեկտիկան հույների համար ոչ թե մտքի շարժում է եղել, հիշեցնում է մտածողը, այլ բուն գործի՝ մտքով ըմբռնվող ընթացք: Հեգելը գիտակցաբար հետևել է այս դրույթին:

Հերմենևտիկական փորձը միայն զրույց չէ. նրանում ինչ-որ բան է **տեղի ունենում՝ իրագործվում** (geschieht): Այդ իրագործումը (Geschehen) նշանակում է, որ մեկնողը ինքը չէ որ գտնում է իր առարկան, այլ ականջալուր է լինում ավանդությանը, որը «գտնում է» նրան: Այստեղ կարելի է խոսել մեկնողի՝ տեքստին «պատկանելության» մասին՝ «Zugehörigkeit», որի իրականացման ձևը ավանդությանը **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, որն ամեն մի հասկացման մեջ գնում է իր ճանապարհով<sup>30</sup>:

Հերմենևտիկական փորձի այս կառուցվածքը, որը արմատական հակասության մեջ է գիտական փորձի հասկացության հետ, հիմնված է լեզվի հատուկ **իրագործման** բնույթի վրա: Ճիշտ կլիներ ասել, որ ոչ թե մենք ենք խոսում որոշակի լեզվով, այլ լեզուն է «խոսում մեզանով»:

Հայդեգերյան ոճով կատարած այս արձանագրությունը բացորոշ հղում է այն ներքին կապին, որով գադամերյան «իրագործումը» (Geschehen) կապված է ուշ Հայդեգերի փիլիսոփայության կենտրոնական հասկացության՝ «իրադարձության» (Ereignis) հետ<sup>31</sup>: Երկուսն էլ արմատավորված են գոյի և լոգոսի նախասկզբնական միասնության այն զգացողության վրա, որ հատուկ է եղել հունական մտքին: Սրանց ընդհանուր արմատը Հեգելի դիալեկտիկան է:

## 13. Դիալեկտիկականը և սպեկուլյատիվը

Ով ցանկանում է հասկանալ հույներին, ասում է Գադամերը, պետք է աշակերտության գնա Հեգելին<sup>32</sup>: Վերջինիս փիլիսոփայությունը սնող ակունքը հին հունական միտքն է եղել: Անբավարարվածությունն իր ժամանակի գիտական մեթոդից ստիպել է Հեգելին դիմել հույներին: Նրան-

30 Տե՛ս նույն տեղում, էջ 439:

31 Հմնտ. անալիտիկ փիլիսոփայության մեջ գրեթե նույն տարիներին արմատավորված «պերֆորմատիվ ասույթների» նկատմամբ հետաքրքրության հետ, տե՛ս **L. Wittgenstein**, *Philosophical Investigations*, 1945; **J.L. Austin**, *How to Do Things with Words*. Oxford, 1962; **J.R. Searl**, *Speech Acts*. Cambridge U.P., 1969:

32 Եվս մեկ հայդեգերյան կոնստելացիա, որի կապակցությամբ արժե հիշատակել, որ Հայդեգերի «Հեգելը և հույները» դասախոսությունն առաջին անգամ հրատարակվել է Գադամերի վաթսունամյակին նվիրված հատորում (*Die Gegenwart der Griechen in der Geschichte der Philosophie*, Tübingen, 1960, S. 43-57) և միայն հետո ընդգրկվել «Wegmarken» ժողովածուի մեջ:

ցից նա սովորել է, որ իսկական մեթոդը բուն գործի իրագործումն է<sup>33</sup>: Խնդիրը գործն իր սեփական հերթականության մեջ «մեկնելն» է: Սա է, որ մենք հույներից ի վեր անվանում ենք դիալեկտիկա:

Հասկանալի է, սակայն, որ հեգելյան սպեկուլյատիվ դիալեկտիկան հույների պատկերացումների շրջանակներում չի տեղավորվում: Հեգելը գիտակցաբար վերարտադրել է մտածողության և գոյության այն տոտալ միջնորդավորումը, որ մի ժամանակ եղել է հունական մտքի բնական միջավայրը:

Գաղամերի հղացքի տրամաբանությունը հասկանալու համար և իր իսկ խորհրդին հետևելով, անդրադառնանք այն կերպափոխությանը, որ դիալեկտիկայի հասկացությունն ապրել է կանտյան տրանսցենդենտալիզմի քննադատական վերաիմաստավորման ընթացքում: Այդ ընթացքի դասական շարադրանքը մենք գտնում ենք Հեգելի **Տրամաբանության գիտության** հռչակավոր առաջաբանում:

Կանտյան տրանսցենդենտալիզմի հիմքում ընկած դրույթը իմացության **բովանդակության** և **ձևի** տարանջատվածությունն է: Դրանով միայնաց 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: Հարց է առաջանում, թե այդ սահմանումներն ինչպես պետք է հարաբերվեն դրանց հանդեպ օտար «ինքնին իրին»:

Իրականում, ասում է Հեգելը, **գիտակցության շարժման մեջ** հաղթահարվում է **առարկայի և իր մեջ հավաստիի** միջև եղած խզվածությունը: Մտքի այդ շարժումը նկարագրված է **Ոգու բներևութաբանության** մեջ, որում այդպիսով վերառնվել է գիտակցության և դրա առարկայի հակադրությունը: Սրանից էլ բխում է մեթոդի հեգելյան ըմբռնումը, ըստ որի **մեթոդը բովանդակության ինքնաշարժման ներքին ձևի գիտակցումն է**: Ակնհայտ է, որ սրանով հաղթահարվում է հետազոտվող բովանդակության և հետազոտության մեթոդի հակասությունը, որի շնորհիվ իմացության բովանդակությունն ու ձևը համընկնում են:

Գիտական առաջընթացն ապահովվելու համար անհրաժեշտ է հասկանալ, ասում է Հեգելը, որ որևէ գաղափարի, հասկացության ժխտումը զրոյի չի հանգեցնում, որոշակի ժխտումը որոշակի բովանդակություն ունի: Արդյունքում ձևավորվածն ավելի հարուստ հասկացություն է, քանի

33 Տե՛ս **H.G.Gadamer**. Wahrheit und Methode, S. 440.

որ հարստացել է իր նախկին բովանդակության բացասմամբ, այն ավելին է, որովհետև միևնույն ժամանակ հանդես է գալիս և որպես նախկին հասկացություն, և դրա ժխտում:

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, Հեգելն անվանում է **սպեկուլյատիվ**<sup>34</sup>:

#### 14. «Անդրադարձումը» և գեղեցիկը

Փոխ առնելով հեգելյան տերմինաբանությունը՝ Գադամերն ազդարարում է, որ **սպեկուլյատիվն** այն ընդհանուրն է, որ միավորում է Հեգելի մետաֆիզիկական և իր հերմենևտիկական դիալեկտիկան: «Սպեկուլյատիվը» Գադամերը հասկանում է որպես փոխադարձ անդրադարձման հարաբերություն: Այդ ըմբռնման ակունքը միջնադարյան է և կապված է լատիներեն **հայելի**<sup>35</sup>՝ «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 սպեկուլյատիվ 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 խոչընդոտը, որին բախվում է մտածողությունը, ներկայացվի ամենայն պարզորոշությամբ: Սրանով կայանաավորվի **անցումը** հաջորդ փուլին:

Երբ մենք ասում ենք, որ լեզուն սպեկուլյատիվ 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**

34 Հեգելին վերաբերող հատվածը շարադրվում է ըստ՝ Գ. Վ. Փ. Գեգել, Наука логики, т. 1, М., 1970, с. 95-113:

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 փորձական մեթոդին: Գաղամերի վերջնական եզրակացությունն այն է, որ «Իսկություն և մեթոդ»-ի մեջ իրականացված հետազոտությունը սահման է դնում «մեթոդին», բայց ոչ գիտությանը:

## 15. Հերմենևտիկայի ունիվերսալ հավակնությունները

Քանի որ լեզուն, ըստ Գաղամերի, միջավայր է, որում երևան է գալիս «ես»-ի և աշխարհի փոխպատկանելությունը, այն ներկայանում է որպես **ունիվերսալ գոյաբանական կառուցվածք**<sup>35</sup>, հիմնարար կազմությունն այն ամենի, ինչին կարող է ուղղված լինել հասկացումը<sup>35</sup>: Այստեղից՝ Գաղամերի հռչակավոր դրույթը. «**Գոյությունը, որ կարող է հասկացվել, լեզուն է**»<sup>36</sup>:

Ձևակերպումն ակնհայտորեն աղերսված է ուշ Հայդեգերի «լեզուն գոյության տունն է» արտահայտությանը<sup>37</sup>, այն տարբերությամբ, որ այստեղ հայդեգերյան *Seyn*-ը գրկվում է խորհրդավորության շղարշից, և նրա հասկացման խնդիրը միանգամայն աշխարհիկ ձևակերպում է ստանում:

Նմանատիպ կերպափոխության է ենթարկվում հայդեգերյան «գոյաբանական տարբերությունը»՝ գոյության և գոյերի (գոյավորի) տարբերական սկզբունքը<sup>38</sup>: Գաղամերի հղացքում հասկացվածի գոյութենական կազմությունը որոշարկվում է որպես լեզու, իսկ գոյերը հասանալի են դառնում որպես մեկնաբանություն<sup>39</sup>:

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**<sup>40</sup>: Այս որակը, ինչպես տեսել ենք, առավել ցայտուն կերպով երևան է գալիս «արվեստի» և «պատմության» ընկալումներում: **Ինքնա-ներկայանալը** (*Sich-darstellen*) և **հասկացվելը** (*Verstandenwerden*) փոխադարձ

35 Տես **H.G.Gadamer**, *Wahrheit und Methode*, S. 450.

36 “Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache”, նույն տեղում:

37 Գաղամերի «ավանդության» և ուշ Հայդեգերի «գոյության» հղացքների միջև եղած նմանության մասին խոսում է **Դ. Է. Լինգեն**, տես **H.-G. Gadamer**, *Philosophical Hermeneutics*, Berkley – L.A. – London, 1977, p. LV (հրատարակչի առաջաբանը):

38 Տես **M. Heidegger**, *Identität und Differenz*, Stuttgart: Neske, 1996, S. 53-67:

39 Տես **H.G.Gadamer**, *Wahrheit und Methode*, S. 450.

40 Տես «Գոյությունն ինքնաներկայացում է», - ասում է Գաղամերը, նույն տեղում, էջ 461:

անցման մեջ են. արվեստի գործը միասնական է իր ներգործությունների պատմության հետ, իսկ պատմականորեն ավանդվածը՝ այն ներկայի հետ, որում այն հասկացվում է:

Գոյության սպեկուլյատիվ 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 Գադամերը 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» մտածողությունը<sup>41</sup>:

## 16. «Հաղորդակցական հանրության ապրիորին»

1959-ին գիրքն ավարտելիս Գադամերը երկյուղ է ունեցել, որ դասական-հումանիտար մտածելակերպի իր ամփոփումն ուշացած է. դուրսն արդեն իշխում էր անգլո-սաքսոնական վերլուծական փիլիսոփայությունը, հասարակական գիտություններում գնալով մեծ տեղ էր ստանում հաշվարկային և այլ տեխնիցիստական մեթոդների կիրառությունը<sup>42</sup>: Կարելի էր, իհարկե, հուսալ, որ «**իսկություն և մեթոդ**»-ի հայտնվելը կարծիքների բախում կառաջացնի սցիենտիստական մտեցման կողմնակիցների հետ: Սակայն հակադիր հարացույցներին պատկանող մտածողները սովորաբար բանավիճելու եռանդ չեն ցուցաբերում: Միմյանց գաղափարների քննադատական յուրացումն առավել սպասելի է այն հեղինակներից, որոնք սերում են ընդհանուր ակունքից, թեև հետո՝ նույնաման խնդիրների լուծումները որոնելիս, տարբեր ձանապարհներ 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 Զ. 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 կառուցվածներից է, մասնավորապես, Հայդեգերի հայտնագործած **հասկացման էքզիստենցիալ նախակառուցվածքը**<sup>43</sup>:

41 ...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, ինչ տառապանքով ապրում ես (հմմտ. **Քրիստոսի կրքերի** հետ):

42 Տե՛ս **H.G.Gadamer**, Wahrheit und Methode, S. 513.

43 Տե՛ս **K.-O.Apel**, Transformation der Philosophie, Band 1. Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik, Ffm.: Suhrkamp, 1973, էջ 24:

Դրա շնորհիվ նոր հերմենևտիկան ցույց է տվել, որ «հասկացումը» որպես մարդու **աշխարհում-լինելու** յուրահատուկ կերպ, նախորդում է փորձնական տվյալների կազմավորմանը և կանխորոշում է իմացության տեսության հարցադրումները<sup>44</sup>:

Շնորհիվ բներևութաբանական հերմենևտիկայի նվաճումների, «հասկանալ-բացատրել» երկրնորանքը (Erklären : Verstehen – Kontroverse) փաստորեն վերառնվում է, և հասկացումն արմատավորվում է որպես ամեն մի իմացության անքակտելի բաղկացուցիչ: Հերմենևտիկայի առավելությունը տրամաբանական էմպիրիզմի նկատմամբ այն է, որ նա, ի տարբերություն վերջինիս, խոսելով նշանի և նշանակության մասին, չի անտեսում պիրսյան եռանկյունու երրորդ կողմը՝ նշանը մեկնող սուբյեկտին<sup>45</sup>: Այն հաշվի է առնում, որ մարդու աշխարհն ի սկզբանե լեզվականորեն բաց է և որ նշանային հաղորդակցման կանոնները չեն կարող ստեղծվել և կիրառվել զուտ ձևական, կոնվենցիոնալ մակարդակով: 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 ձևախեղում<sup>46</sup>:

Սակայն, նույնիսկ այդ կերպ ըմբռնված հերմենևտիկային Ապելը հակված չէ ունիվերսալ կարգավիճակ վերագրելու: Այնտեղ, ուր բներևութաբանական հերմենևտիկայի ռահվիրաները վկայակոչում են «գոյությունը» կամ «ավանդությունը», Ապելը գերադասում է խոսել «հաղորդակցական հանրության **ապրիորի**»-ի մասին: Ավանդությանը ականջալուր լինող մեկնաբանին փոխարինում է **իդեալական հաղորդակցական հանրության** անդամը, որի՝ մյուս անդամների հետ վարվող փաստարկված բանավեճն իր լեգիտիմացումն է ստանում բոլոր հաղորդակցական-փաստարկային միջոցներն իր մեջ պարփակող ունիվերսալ համակարգից:

Ինչո՞ւ է «փաստարկային հանրությունը» բնորոշվում որպես «ապրիորի»: Որովհետև այն սկզբունքորեն կախյալ է առօրյա լեզվից, իսկ վերջինս թեև «վերաստեղծելի է» (rekonstruierbar), բայց «անդրանցանելի չէ» (nicht hintergehbär)<sup>47</sup>: Այսինքն, պրագմատիկական տեսակետից, այդ հանրությունն առաջնային է բոլոր առանձին հասկացական ակտերի նկատմամբ և պայմանավորում է վերջիններիս յուրահատկությունը:

44 Տե՛ս նույն տեղում, էջ 26:

45 Ասվածը չի վերաբերում լեզվաբանական փիլիսոփայության երկրորդ փուլին՝ սովորական լեզվի վերլուծության փիլիսոփայության Օքսֆորդյան դպրոցին, որի ակնհայտ մերձեցումը հերմենևտիկային մասնագետները բացատրում են երկուսին հավասարապես հատուկ տրադիցիոնալիզմով, հմտ., մասնավորապես՝ **Պ. Պ. Գայդենկո**, Прорыв к трансцендентному, М., «Республика», 1997, էջ 427:

46 Տե՛ս **K.-O. Apel**, Transformation der Philosophie, Band 1, S. 27.

47 Տե՛ս նույն տեղում, էջ 76:



Իր տրանսցենդենտալ ապրիորի 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 հանրությանը»<sup>48</sup> Ապելը որակում է որպես «փիլիսոփայության կերպափոխություն»: Լեզվավերլուծական փիլիսոփայության առաջին փուլում իշխող «օստո-սեմանտիկան» այդպիսով տրանսֆորմացվում է «տրանսցենդենտալ պրագմատիկայի»<sup>49</sup>:

ՀԻՄՆԱԲԱՐՆԵՐ

## 17. Հերմենևտիկան և «քննադատական դպրոցը»

Հ.-Գ.Գադամերի մյուս, առավել հայտնի ընդդիմախոսը Յուրգեն Հաբերմասն է, որի հետ վաթսունականներին ընթացած բանավեճը հերթական անգամ ակտուալացրեց երկու նշանավոր փիլիսոփայական ուղղությունների՝ բներևութաբանական հերմենևտիկայի և ֆրանկֆուրտյան քննադատական դպրոցի հակասությունները<sup>50</sup>, մինևույն ժամանակ իր ցույց դնելով պաշտպանվող տեսակետների փոխլրացնող բնույթը:

Յուրգեն Հաբերմասի ստորև շարադրվող քննադատական դիտողությունները միտված են գադամերյան հղացքում հերմենևտիկական հասկացման գոյաբանականացման, հերմենևտիկայի ունիվերսալության հավակնության, «հեղինակության» դերի գերազնահատման, լեզվի գաղափարախոսական դերի և բանականության քննադատական գործառույթի անտեսման դեմ<sup>51</sup>:

Քննադատական դպրոցի երրորդ սերնդին պատկանող Հաբերմասը նախ արձանագրում է դիրքերի սկզբունքային տարբերությունը. «հերմենևտիկայի գոյաբանական ինքնագիտակցությունը» իրականացված է «հայդեգերյան ոգով»: Սրա ապացույցը Գադամերի 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»<sup>52</sup>: Բայց «իսկության» և «մեթոդի» հակադրությունը չպետք է հիմք դառնա հերմենևտիկական փորձառության և մեթոդական իմացության վերացական հակադրության համար:

ՀԻՄՆԱԲԱՐՆԵՐ  
2 (ՃԲ) ԳԱՐԻ, ԹԻՎ 3 (47) ԽՈՒՅՈՒՄՆԱԿՐԱՆԻՔԻՆ, 2014  
ՎԷՆ ԽԱՆԿԱԿԱՅԿԱԿԱՆ ԽԱՆՔԵՆ

48 Տե՛ս **K.-O. Apel**, Die Erklären : Verstehen – Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht, Ffm.: Suhrkamp, 1979, էջ 328:

49 Նույն տեղում, էջ 331:

50 Այդ հակասությունների առաջին նշանակալից դրսևորումը Թեոդոր Ադորնոյի՝ Մարտին Հայդեգերին ուղղված քննադատությունն է, որին, սակայն, վերջիսս չի պատասխանել, տե՛ս **H. Mörchen**, Adorno und Heidegger: Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung, Stuttgart: Klett-Cotta, 1981.

51 Հաբերմասի դիտողությունները շարադրվում են ըստ՝ **J. Habermas**, Zu Gadamer's "Wahrheit und Methode". – Hermeneutik und Ideologiekritik, Ffm., 1971, S. 45–56:

52 **H.G. Gadamer**, Wahrheit und Methode, S. XVI.

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 մեթոդ»**-ի հեղինակը թերագնահատում է ռեֆլեքսիայի ուժը: Եթե հերմենևտիկական **նախըմբռնումը** անխուսափելի է, դա դեռ չի նշանակում, որ գոյություն ունեն **լեզվոտիմ նախապաշարումներ**: Ռացիոնալիզմի գաղամերյան ըմբռնումը հնացած է. նա ելնում է տասնութերորդ դարում իշխող ըմբռնման դեմ, համոզված լինելով, որ իսկական **հեղինակությունը (Autorität) ավտորիտար ձևով (autoritär)** գործելու կարիք չունի: Գաղամերը նկատի ունի կրթության այնպիսի ընթացք, որում **փոխանցվածը (Überlieferung)** ներկայացվում է անհատական ուսումնական գործընթացի ձևով և յուրացվում է որպես **ավանդույթ (Tradition)**: Դաստիարակի անձն այստեղ լեզվոտիմացնում է նախապաշարմունքները, որոնք սովորողի սեփականությունն են դարձվում հեղինակության միջոցով, այսինքն՝ պոտենցիալ պատժամիջոցների սպառնալիքի և պարզևների հեռանկարի ներքո: Նա ենթադրում է, որ չափահաս դարձած ուսանողը, գիտակցելով նախապաշարումների կանխակառույցը, ի վիճակի կլինի անազատ ձևով պարտադրված անհատական հեղինակությունը վերածել ավանդության փոխառնչությունների վրա հիմնված առարկայական հեղինակության: Որքան էլ ասվի, որ ճանաչման ակտը միջնորդավորված է ռեֆլեքսիայով, միևնույն է, Գաղամերի հղացքում ավանդույթն է այն միակ հիմքը, որից ելնելով՝ նախապաշարումները վավեր են մնում: Այնինչ, իրականությունն այն է, արձանագրում է Հաբերմասը, որ **հեղինակությունը և իմացությունը չեն գուգամիտում**:

Ժամանակին Վիտգենշտայնը լեզվի վերլուծությունը ենթարկել է նախ **տրանսցենդենտալ**, ապա **սոցիոլեզվաբանական** ռեֆլեքսիայի: Գաղամերն իրականացնում է ռեֆլեքսիայի երրորդ աստիճանը՝ **պատմականը**, որում մեկնաբանողը և նրա առարկան ըմբռնվում են որպես միևնույն փոխկապակցության մոմենտներ: Այս օբյեկտիվ փոխկապակցվածությունը ներկայանում է որպես ավանդույթ կամ ներգործությունների պատմություն: Ընթացքը պատմական է համարվում, քանի որ փոխանցվածի անընդհատությունն ապահովվում է շարունակական թարգմանության, բնականորեն աճի ալգորիթմով շարժվող բանասիրության միջոցներով: Լեզվական վերլուծության հերմենևտիկական ինքնառեֆլեքսիան հաղթահարում է տրանսցենդենտալ ըմբռնումը, որը Վիտգենշտայնը պահպանել էր նույնիսկ լեզվական քերականությունների բազմազանությունն ընդունելուց հետո: Լեզուն՝ որպես ավանդույթ, ընդգրկում է բոլոր որոշակի քերականությունները և ստեղծում է տրանսցենդենտալ կանոնների էմպիրիկ բազմազանության միասնություն:

Սույնով, լեզուն Գաղամերի հղացքում ներկայացվում է բացարձակ ոգու մակարդակով և բացարձակ նշանակություն է ստանում, բայց նրա բացարձակությունը պատահական՝ կոնտինգենտ բնույթ ունի: Հերմենևտիկական գիտակցությունը ստիպված է ելնել **իրագործումից**, որն ինքնին իռացիոնալ է, քանի որ ռացիոնալության պայմանները փոփոխվում

են՝ կախված ժամանակից և տեղից, դարաշրջանից և մշակույթից:

Հերմենևտիկան իրավացի է, երբ լեզուն դիտարկում է որպես **մետահիմնարկություն**, որից կախված են բոլոր հասարակական հիմնարկությունները, որքանով որ սոցիալական գործողությունն ինքնին կազմավորվում է առօրյա հաղորդակցության ընթացքում: Բայց այդ մետահիմնարկությունը՝ լեզուն որպես ավանդություն, իր հերթին ակնհայտորեն կախված է հասարակական ընթացքներից: Չի կարելի մոռանալ, որ **լեզուն հանդես է գալիս նաև որպես տիրապետության և հասարակական իշխանության միջոց**: Այն ծառայում է կազմակերպված բռնության հարաբերությունների լեզվատիմացմանը: Այս իմաստով, **լեզուն գաղափարախոսական է**: Երբ հերմենևտիկական փորձառությունը բախվում է նշանային փոխառնչությունների կախվածությանը փաստական սոցիալական հարաբերություններից, այն ստիպված է կերպավորվել **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 հրատարակություններում<sup>53</sup>:

Նրա ընդհանուր գնահատականն այն է, որ բանավեճի ընթացքում օգտագործվել են ամենավերջին, գրեթե 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»<sup>54</sup>:

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 մանիպուլյացիայի և բանականության ինքնուրույն իրավունքի նսեմացման վտանգը, այլև ճարտասանության միջոցով համաձայնության գալու հնարավորությունը, որի վրա է հիմնված հասարակական կյանքը<sup>55</sup>:

## 18. Նորից «կրթության» մասին

Գադամերի հղացքի վերլուծությունը մենք սկսեցինք՝ ելակետ ունենալով կրթության հղացքը և այժմ՝ ճանապարհի ավարտին, հնարավորություն ունենք համոզվելու, որ կրթության հարցերում, ինչպես բյուրեղի նիստերում, իսկապես բեկվում են մտածողին անհանգստացնող

53 Տե՛ս **H.G.Gadamer**, Wahrheit und Methode, Nachwort:

54 Նույն տեղում, էջ 529:

55 Տե՛ս նույն տեղում, էջ 531:

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 շուրջ Գերմանիայում ծավալված քննարկման առիթով<sup>56</sup>: Հոդվածի վերնագիրն իսկ՝ «Կրթություն՝ գերմանական ուտոպիա», անմիջականորեն հակադրված է Գադամերի հղացքին: Բայց որքան էլ տարօրինակ է, վերջինիս անունը տեքստում ոչ մի անգամ չի հիշատակվել: Փոխարենը, Նաումանը հղել է **Մայստեր Էկհարտին**, ակնարկելով կրթության հասկացության «կասկածելի» ծագումը միջնադարյան միստիցիզմից: Որպես կրթական ուտոպիայի արդիական նախասկիզբ՝ Նաումանը սպասելիորեն մատնանշել է Շիլլերի «Նամակներ մարդու էսթետիկական դաստիարակության մասին» աշխատությունը (1795), հիշեցնելով, որ գաղափարը զարգացում է ստացել Վինկելմաննի, 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 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՝ խտտելի: 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 դիֆտոմիան<sup>57</sup> 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, փաս-

56 Տե՛ս **M. Naumann**, Bildung – eine deutsche Utopie. – Die Zeit, 50/2003. Միխայել Նաումանը Գերմանիայի վարչապետ Գերհարդ Շրյոդերի օրոք զբաղեցրել է մշակույթի գծով դաշնային պատասխանատուի պաշտոնը. կրթության մասին բանավեճը սկիզբ է առել դաշնային վարչապետի վերը հիշատակված նախաձեռնության կապակցությամբ:

57 Հմմտ. սույն գլխի «Կրթության հասկացությունը» հատվածը, մասնավորապես՝ ծանոթ. 12-ը:

տորեն, ստվերել է ազգի ձևավորման քաղաքական քաղադրիչը. այդ նույն ժամանակ քաղաքական ռեստավրացիան ամլացնում էր ժողովրդավարական զարգացման հույսերը: Ո՛չ Ֆրանսիայի, ո՛չ 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, Ֆրանսիայի, ԱՄՆ-ի զարգացման հիմքում ընկած **տեխնիկական-գիտական** արդիականացումից տարբեր՝ **լեզվական-մշակութային** եղանակով: Նույնիսկ Թ. Ադորնոյի սոցիալական քննադատությունը, ուղղված ամերիկյան «մշակութային արդյունաբերության» համահարթող էության դեմ, Նաումանը երանգավորված է համարում նույն մտայնությամբ:

Թեև կրթության տասնիններորդ դարի էսթետիկական տեսլականը պատմության գիրկն է անցել, պահպանվել է համալսարանական կրթությանը չափազանց բարձր պատասխանատվության տակ դնելու հակումը, գտնում է Նաումանը: Կրթության մասին այսօրվա բանավեճը, ըստ էության, նույն երկրնտրանքից է ելնում – փրկել աշխարհը, թե՛, այնուամենայնիվ, հոգ տանել առանձին մարդու երջանկության համար – 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 գաղափարներին: Իհարկե, Գաղամերի կրթության հղացքը և Հայդեգերի «Գերմանական համալսարանի ինքնահաստատումը» միանգամայն տարբեր քաղաքական հետևանքներ են ունեցել: Բայց ղվ կհամարձակվի միանշանակորեն պնդել, որ աշակերտի տեսության մեջ նշանակալից տեղ զբաղեցնող «հեղինակության» գաղափարն անմասն է ուսուցչի պաշտպանած «առաջնորդի սկզբունքի» (Führerprinzip) ազդեցությունից:

Այս՝ մշակութայինի շուրջ կառուցվող կրթական համակարգի հետադիմական տարրերի մերժման առումով Մ. Նաումանը, անշուշտ, ավելի մոտ է Յ. Հաբերմասին: Սակայն նույնը դժվար է պնդել մեկ այլ կարևոր հարցի դեպքում: Դա քաղաքականի 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 արմա-

տականության պակասն է՝ մինչև վերջ չգնալը և սեփական դրույթներից բխող ծայրագույն եզրակացություններից խուսափելը:

Հետևաբար, խնդրի պարզաբանման համար իմաստ ունի դիմել մեկ այլ հայտնի տեքստի, որում տրամաբանական ավարտին են հասցված հումանիտար կրթության և տեխնիցիատական մեթոդի հղացքների հակադրությունից բխող եզրակացությունները: Դա թույլ կտա, որպեսզի ընտրությունը – եթե պատմական զարգացման արդի փուլում դեռ հնարավոր է խոսել ընտրության մասին – իրականացվի երկու բևեռներում սպասվող վտանգների լիակատար գիտակցմամբ:

Խոսքը **Ժան-Ֆրանսուա Լիոտարի** «Հետարդիականության իրավիճակ»-ի<sup>58</sup>, մասին է, որը Նաումանը նույնպես չի հիշատակել, թեև նրա դրույթներից ակնհայտորեն ազդվել է: Հատկանշական է սակայն, որ դրանով հանդերձ նրա վերլուծության մեջ չի բացորոշվել Լիոտարի հռչակավոր տրակտատի իմաստային առանցքը՝ լեգիտիմացման հարցը<sup>59</sup>:

Լեգիտիմացման խնդրի անտեսման արդյունքում Նաումանը միևնույն կծիկի մեջ հանգուցել է երկու որակապես տարբեր երևույթ: Մեկը կրթության սերտ առնչությունն է ժողովրդի՝ որպես կրթության կրողի հետ (այստեղից՝ գերմանացիների գերակայության հավակնությունների հետ կապված մոտիվը), մյուսը՝ «աշխարհը փրկող» **կրթության** և «առանձին մարդու երջանկությունն ապահովող» **քաղաքական նորմերի** հակադրությունն է:

Ինչ լույս է սփռում այդ խճողված հարցերի վրա Լիոտարի լեգիտիմացման հղացքը:

*Գիտելիքի լեգիտիմացումը, ըստ Լիոտարի, գործընթաց է, որում գիտական դիսկուրսը մեկնաբանող «օրենսդիրը» իրավունք է ստանում որոշելու այն պայմանները (ճշմարտության չափանիշները, ստուգման եղանակները և այլն), որոնց կիրառության դեպքում որոշակի ասույթ դիտարկվում է որպես փյալ գիտական դիսկուրսի մաս և կարող է հաշվի առնվել գիտական հանրության կողմից<sup>60</sup>:*

*Գիտելիքը չի սահմանափակվում զույր իմացական գործառույթներով, այն ներգրավում է բազմաթիվ այլ ուսակություններ (կոմպերեսնցներ): Բացի ճշմարտության չափանիշից, գիտելիքը գնահատվում է նաև գործնական (մասնագիտական կարողությունների), ինչպես նաև արդարության, բարու, գեղեցկության և այլ նման չափանիշների փեսակերից<sup>61</sup>: Այստեղից բխում է գիտելիքի ամենակարևոր հարկանիշներից մեկը. այն հանդես է գալիս որպես **սուբյեկտի մեջ մարմնավորված միասնական ձև**, որը քաղկացած է նրան կերպավորող փարբերունակություններից<sup>62</sup>:*

*Մյուս էական հանգամանքն այն է, որ այդ կերպ ըմբռնված գիտելիքը մոտ է ավանդույթին, այսինքն՝ մշակույթին առավել լայն առումով, քանի որ վերջինս իր մեջ կրում է վերը թվարկված արժեքային գնահատականների չափանիշները: Տվյալ*

58 J.-F. Lyotard, La condition postmoderne, Les Editions de Minuit, 1979. Մեջբերումներն ըստ՝ **Ջ.-Փ. Լիոտար**, Состояние постмодерна, СПб., «Алетейя», 1998.

59 «Հետարդիականության իրավիճակը» գրվել է 1976-ին, Նաումանի հողվածը՝ 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 Տե՛ս **Ջ.-Փ. Լիոտար**, Состояние постмодерна, էջ 7.

61 Տե՛ս նույն տեղում, էջ 52:

62 Տե՛ս նույն տեղում, էջ 53

ժողովրդի մշակույթը, փաստորեն, ձևավորում է այն համաձայնության դաշտը, որը թույլ է տալիս փարբերել նրանց, ով գիտե, նրանցից, ով չգիտե՝ օգտարականից կամ երեխայից: Սա այն է, ինչ ընդունված է եղել անվանել կրթություն (Bildung) և այն, ինչ Հեգելն անվանել է Volksgeist (ժողովրդի ոգի)<sup>63</sup>:

Ավանդական գիտելիքի ձևավորման և արտահայտման ամենահարմար միջոցը պարմոդական ձևն է՝ նարատիվը: Այն պարմում է հերոսների հաջողությունների և անհաջողությունների մասին, լեգիտիմություն է պարզում հասարակական հիմնարկություններին (որ առաապելների հիմնական գործառոյթն է), ի ցոյց է դնում այն չափանիշները, որոնցից ելնելով՝ րվյալ հասարակությունը գնահատում է իմացական ունակությունները, իր ոչ մասնագիտացված լինելու շնորհիվ ընդգրկում է փարբեր լեզվական խաղեր, ի ցոյց է դնում գիտելիքի փոխանցման պրագմատիկական րեսանկյունները և այլն<sup>64</sup>: Պարմությունները, այսպիսով, որոշում են, թե **ինչ է կարելի ասել և անել** րվյալ մշակույթի շրջանակներում, և քանի որ իրենք էլ նոյն մշակույթի մասն են, դրանով իրենք էլ լեգիտիմ են:

Երբ պարմոդական ձևն օգտագործվում է գիտելիքի լեգիտիմացման ինտիրը լոծելու համար, բնական հարց է առաջանում **պարմության 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» նկարի է առնվում բառի լայն իմաստով. դա կարող է լինել «ազգը» կամ նոյնիսկ «մարդկությունը»<sup>65</sup>:

Այս թեգի հետ անխուսափելիորեն կապված է **առաջընթացի** գաղափարը. շարժման ընթացքում ոչ միայն գիտելիք է կուտակվում, այլև ինքը՝ ժողովուրդը, որպես հասարակական-քաղաքական սուբյեկտ, զարգացում է սպրում:

Հեգելն իր «**Փիլիսոփայական գիտությունների հանրագիտարան**»-ում (1817-1827) փորձել է իրականացնել գիտելիքի րոպալացման նախագիծը, որի սաղմերը՝ որպես «համակարգի» գաղափար, գրնում ենք Ֆիխտեի և Շելինգի մոտ: Ենթադրվել է, որ գոյություն ունի ոգու ունիվերսալ «պարմություն». ոգին «կյանք» է, կյանքի մասին պարկերացում կարող է ձեռք բերվել նրա համակարգված իմացության ընթացքում՝ էմպիրիկ գիտությունների միջոցով: Գերմանական իդեալիզմի հանրագիտարանը այդ «կյանք-սուբյեկտի» պարմության շարադրանքն է:

Այն, ինչ առաջ է գալիս նման շարադիր ներկայացման արդյունքում, **մերապարմություն է**, քանի որ չի նոյնանում կոնկրետ ժողովրդի կամ առանձին գիտնականների և գիտական դպրոցների կուտակված գիտելիքի հետ, այլ ներոնակ նպարակ է իրականացնում: Դրանում երևան է գալիս սպեկուլարիվ գիտելիքի **անուղղակի** բնոյթը. հարաբերական ասոյթները ներդրված են սուբյեկտի մերապարմության մեջ, որն սպահոովում է դրանց լեգիտիմությունը: Ընդ այդմ, առանձին ասոյթները վերցվում են որպես **ավրոնիմներ** (իրենք իրենց անոններ) և դրվում են շարժման մեջ, որում սերում են միմյանց<sup>66</sup>: Սպեկուլարիվ դիսկուրսը նկարի ունի, որ գիտելիքն արժանի է իր կարգավիճակին, եթե այն վերառնվում է սեփական

63 Տեն **Ж.-Ф. Лиотар**, Состояние постмодерна, էջ 54. Ավելացնենք, որ ժամանակակից պատկերացումների տեսակետից այդ երևույթը մոտ է հաբերմասյան «կենսաշարին»:

64 Տեն նոյն տեղում, էջ 55:

65 Տեն նոյն տեղում, էջ 77:

66 Տեն նոյն տեղում, էջ 87: Համեմատենք երկու նախադասություն՝ «Լուսինն ելավ» և «Լուսինն ելավ» ասոյթը դենտատիվ ասոյթ է»: Կարելի է ասել, որ երկրորդ նախադասության «Լուսինն ելավ» հատվածը առաջինի ավտոնիմն է, տեն նոյն տեղում:

շարքերից և մեջբերվում է երկրորդ կարգի դիսկուրսի շրջանակներում:

Քննելով լեզվաբանական պարամետրերի փոքրեր փոխերը՝ Լիոտարը հարուկ կանգ է առել գիտության, ազգության և պետության կապի վրա կառուցված մեթապարամետրերի վրա, որին նշանակալից դեր է հասկացվել Բեռլինի համալսարանի հիմնադրման ժամանակ (1807-1810): Դրա կայացմանը մասնակցել են Ֆիխտեի, Շլայերմախերի և Վիլհելմ Հումբոլդտի կրթական նախագծերը: Չնայած հոլացի համաձայն, գիտելիքի սուբստանսը սպեկուլյատիվ ոգին է, որը մարմնավորված է ոչ թե պետության, այլ փիլիսոփայական համակարգի մեջ: Ոգու՝ որպես մեթասուբյեկտի կեցության վայրը սպեկուլյատիվ համալսարանն է. դրական գիտությունները և ժողովուրդը միայն դրա հում ձևերն են<sup>67</sup>:

**«Դպրոցները գործառական են, համալսարանը՝ սպեկուլյատիվ, այսինքն՝ փիլիսոփայական»**, - ասում է Շլայերմախերը<sup>68</sup>:

Փիլիսոփայությունը կոչված է միավորելու գիտելիքի փոքրեր ճյուղերն ու ուղղությունները: Գիտելիքը՝ որպես «ոգու կյանք», իր լեզվաբանացումը կրում է իր մեջ, նա է, որ կարող է ասել, թե ինչ է պետությունը և ինչ է հասարակությունը: Ազգային պետությունն ի վիճակի է արտահայտելու ժողովրդի էությունը միայն սպեկուլյատիվ գիտելիքի միջոցով:

Այսպիսով՝ տեսնում ենք, որ եվրոպական համալսարանի ավանդույթում «ժողովուրդը» չի հանգեցվում «ազգ-պետությանը», այլ շատ ավելի լայն ընդգրկում ունի՝ մինչև «մարդկություն» և «քաղաքակրթություն»<sup>69</sup>: Դա Նաումանը, իհարկե, հաշվի է առնում: Կրթության նրա գնահատականը՝ որպես «գերմանական ուտոպիա», վերաբերում է ոչ այնքան «մշակութային ազգի» մյուսոսին (թեև՝ նաև), որքան մշակութային հոլացի վերացականությանը: Այստեղից՝ «կրթականի» և «քաղաքականի» նրա հակադրությունը:

Լիոտարի լեզվով արտահայտված, դա պետք է նշանակեր, որ կրթությունը մետապատմություն է, քաղաքականը՝ ոչ: Եվ իսկապես, **կրթության** «վերացական» գաղափարը **երջանկության** «կոնկրետիկայով» փոխարինելով, Նաումանը, փաստորեն, վերառում է «մետապատմությունների» սկզբունքը, երջանկությունը լուրջան հանգեցնելով անհատի որոշակի պահանջմունքների բավարարմանը: Երջանկության ապահովումը նրա մոտ կապված չէ անձնավորությանը կրթելով ձևափոխելու պրոցեսի հետ:

67 Նույնիսկ Հայդեգերի բազմիցս քննադատված ռեկտորական ճառում, որը Լիոտարը դիտում է որպես գիտելիքի լեզվաբանական անհաջող փորձ, ելակետը ժողովուրդը չէ: Սպեկուլյատիվ գիտությունն այստեղ դառնում է «գոյության հարցում», **այդպիսով** վերածվելով «գերմանական ժողովրդի ձևկատարի»:

68 Տե՛ս նույն տեղում, էջ 84:

69 Նույնիսկ Շլայերմախերից անհամեմատ արմատական Ֆիխտեի մոտ, որը շարժվել է «ժողովրդավարության գաղափարներով կերպավորված գերմանական հայրենասիրության» և «Ֆրանսիականոթեն շեշտադրված աշխարհաքաղաքագիության» միջև (F. Böttger, Johann Gottlieb Fichte. - in J.G.Fichte, Ruf zur Tat, Berlin: Verlag der Nation, 1956, S.8), կրթության իրական սուբյեկտը ոչ թե ժողովուրդն է, այլ մարդկությունը, որի կյանքը նա դիտարկել է որպես ոգու կյանք: Մասնավորապես, որ կրթալսելի դասի բուն խնդիրը Ֆիխտեի համար «մարդկային ցեղի իրական առաջընթացի գերագույն վերահսկողությունն» է եղել, իսկ մարդուս արժանապատվության առաջը կազմող անքակտելի հատկությունը՝ «կատարելագործման հնարավորությունը», J.G.Fichte, Aus der "Vorlesungen über die Bestimmung der Gelehrten", derselbe. Ruf zur Tat, S. 146, 147:



Ինչ եզրակացություններ են բխում այս տարբերակումից:

Կրթության հեռահար նպատակը, որը Նաումանն անվանում է «մարդկությունը փրկելու» հավակնություն, այլ բան չէ, քան դրսևորումն այն հիմնարար համոզմունքի, որ գիտելիքի ձեռքբերումն անբաժանելի է **հանրային բանակառության, ինչպես նաև առանձին անձնավորության կազմավորումից**: Ավանդական հասկացությային համակարգում դա կոչվում է «գարգացում»: Լիոտարի համակարգում այն կարելի կլիներ անվանել «գարգացման մետապատմություն»:

Արդյո՞ք սկզբունքորեն հրաժարվելով մետապատմությունների կիրառությունից, հրաժարվում ենք նաև գարգացման սկզբունքից, և արդյո՞ք դա նշանակում է, որ քաղաքականը գարգացում չի ենթադրում: Նաումանի հղացքից դա անմիջականորեն չի բխում: Ի վերջո, կարելի է փաստել, որ անհատի երջանկությունն ապահովող բնական պահանջունքների թվին է պատկանում նաև ազատությունը, որը նվաճվում է քաղաքական միջոցներով և հնարավորություն է տալիս ազատ ընտրության հիման վրա շարժվել ցանկացած ուղղությամբ:

Այստեղ նորից երկրնտրանքի առջև ենք կանգնում: Կամ ստիպված ենք վերստանձնել «մեծ պատմությունների» հղացքը՝ քաղաքական դաստիարակության միջոցով հնարավոր դարձած ազատության մասին թեզը դիտարկելով որպես «ազատության մետապատմության» դրսևորում, կամ պետք է արձանագրենք, որ քաղաքականի կապը ազատության հետ մետապատմություն չէ, այլ կոնկրետ գիտելիքի մակարդակով նվաճված կոնստելացիա: Փորձն ահա ցույց է տալիս, որ այսինչ քաղաքական կանոնների կիրառությունը հանգեցնում է մարդկանց հոգևոր և նյութական կարիքների հնարավորինս լրիվ բավարարման և ապահովում է անհատի երջանկությունը:

Երկու դեպքում էլ խնդիր ենք ունենում: Առաջինում պետք է ցույց տալ, թե ինչու քաղաքական **դաստիարակությունը** «կրթություն» չէ, եթե այն իրականացվում է ի հավելումն այն «կոնկրետ» առարկաների՝ քիմիայի, գենետիկայի կամ սոցիոլոգիայի, որոնք կոչված են ուսանողից համապատասխան մասնագետ պատրաստելու: 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 «գարգացում», և եթե այո, արդյո՞ք այդ գարգացումը վերջինիս համար «ինքնին արժեք է»:

Դրական պատասխանը (բացասականը գործնականում անպաշտպանելի կլիներ) թույլ է տալիս ենթադրել, որ իշխանությունների ժողովրդավարական վերահսկողությանն ուղղված քաղաքական կանոնները կարող են ներգրավվել (և գիտենք, որ հաջողությամբ ներգրավվում են) ընդհանուր կրթական համակարգի մեջ:

Ինչն է այդ դեպքում հինք 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 բաղկացուցիչ: Արժանահավատության կոռուստը ընդհանրապես պայմանավորված չէ մեղանարարիվներում ներկայացվող «հերոս-տաքյեկրների» բնույթով կամ դրանց հետապնդած նպատակներով:

Դրա իրական պատճառը գիտելիքը լեգիտիմացնող մեղապարտությունների կարգավիճակի փոփոխությունն է: Հիմքում ընկած է գիտակցումն այն բանի, որ հետարդիական աշխարհում ծավալվող հարաբերությունների բազմազանությունը, որն արտահայտվում է ամենարարեր «լեզվական խաղերի» միջոցով, այլևս անհնար է միավորել մեկ սպեկուլյարիվ մեղալեզվի մեջ, որը լեգիտիմացնող դեր կատարաններ գիտելիքի առանձին ուղղությունների կամ բնագավառների նկատմամբ<sup>70</sup>: Այդ ընդհանուր հակասպեկուլյարիվ դիրքորոշման տեսակետից, բոլոր «մեղա-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 Հաբերմասի առաջարկած «ունիվերսալ կոնսենսուսի» ճանապարհով, գտնում է Լիոտարը<sup>71</sup>: Մյուս կողմից, փաստարկային երկխոսություն ներկայացնող դիսկուրսը վերջին խոչընդոտն է, որին հանդիպում է Լումանի «կայուն համակարգը»<sup>72</sup>:

**Լեգիտիմացնող պատմության նկատմամբ հավարի կորստյան արդյունքում առաջացած պարապը սկսում է լցվել համակարգի տրոպացնող հավակնություններ ունեցող գաղափարախոսությամբ<sup>73</sup>:**

Սոցիալական համակարգի վերջնական նպատակը, ըստ Լումանի, արդյունավետությունն է, ուրեմն գիտելիքն էլ գնահատվում է արդյունավետության չափանիշներով: Այստեղևր, ապացույցների ներկայացումը գիտական հաղորդման վերաբերյալ հավանություն ստանալու համար անհրաժեշտ միջոցների մի մասն է միայն: Մյուսը՝ արդյունավետությունն է<sup>74</sup>:

Գիտելիքը դադարում է ինքնանպատակ լինելուց և գնահատվում է շուկայական

70 Դրա գործնական հետևանքն այն է, որ հին ֆակուլտետները տարբաժանվում են ամեն տեսակ ինստիտուտների և հիմնադրամների: Կենտրոնանալով սպեկուլյատիվ պատմության վրա և պատասխանատվություն չկրելով առանձին բնագավառներում տարվող գիտական հետազոտությունների համար, համալսարանները բավարարվում են հաստատուն համարվող գիտելիքների փոխանցմամբ՝ պատրաստելով ոչ թե **գիտնականներ**, այլ **դասախոսներ**: Տես **Ջ.Փ. Լիոտար**, 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 Հաբերմասի «Ֆրանկֆուրտյան» և Լումանի «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?, Ffm.: Suhrkamp, 1971:

73 Տես **Ջ.Փ. Լիոտար**, Состояние постмодерна, էջ 96:

74 Արդի պետության ինքնիշխանությունը որոշվում է ոչ միայն լեգիտիմ բնության կիրառության (Մ. Վերեր) 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:

արժեքով: Գիտելիքի շրջապարույրն ապագայում իրականացվելու է նույն ուղիներով, որոնցով իրականացվում է դրամական միջոցների շարժը<sup>75</sup>: 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 գործում<sup>76</sup>: Այսուհետ նպատակն է համակարգին մարակարարել գործիչներ, որոնք ի վիճակի են պրակտիկ դիրքերում իրականացնելու համակարգի պահանջները:

Միայն լեգիտիմացման «մեծ պարմությունների» հեռանկարում է, որ դասավանդման որոշակի մասը մեքենաների միջոցով իրականացնելը անընդունելի է թվում: Բայց արդիականությունն այլևս չի հավաքում մեծ պարմություններին: Նոր հարացույցի շրջանակներում հարցը, որ բացորոշ կամ ոչ բացորոշ, փայլա է պեպական ուսուցում անցնող ուսանողը, «արդյո՞ք սա ձիշպ է»-ն չէ, այլ՝ «ինչին է սա ծառայում», կամ «արդյո՞ք սա կարելի է վաճառել», որ ի վերջո՝ վերահսկվում է «արդյո՞ք սա արդյունավետ է» հարցի միջոցով:

«Համակարգի տոտալացնող հավակնության» վկայակոչումը շատ բան է պարզաբանում: Նախ, դա ցույց է տալիս, որ «կրթության» այլընտրանքը բոլորովին էլ Նաումանի իմաստով հասկացված «դաստիարակությունը» չէ՝ կապված այնպիսի ժողովրդավարական նորմերի հետ, որպիսիք են վերահսկողությունն իշխանության նկատմամբ, կարծիքների ազատությունը, հանդուրժողականությունը և այլն: Դրանք չեն էլ կարող հաշվի առնվել, քանի որ, ըստ Նիկլաս Լումանի հասարակական համակարգերի տեսության, որի վրա ակնհայտորեն հենվում է Լիոտարը, համակարգի միակ նպատակը կայունությունն է և բարդության նվազեցումը: Այդ գործառույթները համակարգն իրականացնում է ինքնաբավ ռեժիմով (auto-poesis)՝ հետևելով մի տրամաբանության, որը որևէ կապ չունի մարդու նպատակների հետ<sup>77</sup>: Մանավանդ, որ վերջինս համակարգի մաս չի կազմում՝ հանդես գալով որպես նրա շրջակա միջավայրը: Լումանյան սոցիալական համակարգը վերահսկելի չէ, քանի որ չունի «կենտրոն», իսկ այնպիսի դասական հիմնարկները, որպիսիք են քաղաքական իշխանությունը կամ «կենսաշխարհը», որին Հաբերմասը կարևոր կարգավորիչ դեր էր վերագրում, միայն «ենթահամակարգեր» են, որոնք ավելացնում են հասարակական ամբողջն ընթացքի մեջ դնող գործոնների բազմազանությունը, բայց ի վիճակի չեն այն ուղղորդելու որոշակի ուղղությամբ:

Այլ բան է, որ լումանյան մոդելի ընդունմամբ էլ մետապատմությունները չեն վերանում, այլ կերպափոխվում են: Առաջ եկած նոր մետապատմությունները պատմում է ոչ թե «կյանքի», այլ «համակարգի» մասին՝ միևնույն ժամանակ ժխտելով իր «պատմողական» բնույթը<sup>78</sup>: Եվ թվում է, թե իրավունք ունի. չէ՞ որ բացառապես ինքնապահպանմամբ զբաղված համա-

75 Տե՛ս նույն տեղում, էջ 22:

76 Տե՛ս նույն տեղում, էջ 18:

77 Տե՛ս N. Luhmann, Die Gesellschaft der Gesellschaft, Ffm.: Suhrkamp, B. I, 1999, S. 171-189:

78 «Համակարգը ձգտում է առօրյա դիսկուրսը վերածել յուրահատուկ մետադիսկուրսի, ասում է Լիոտարը, - առօրյա ասույթները ինքնամեջբերման և տարբեր պրագմատիկական դրույթների մեջբերման հակում են ցուցաբերում. դրանք անուղղակիորեն հարաբերվում են իրենց առնչվող ակտուալ հաղորդման հետ»: Տե՛ս Ж.-Ф. Лиотар, նշվ. աշխ., էջ 148-149:

կարգը, ըստ էության, «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 հետևորդն է գտել հետարդիականության **Սոցիալական Համակարգի** անտարբեր շարժում: Բայց ոչինչ նոր չէ լուսնի տակ: Ժամանակին Ադորնոն արձանագրելով, որ սպառողական հարաբերությունների ահագնացող զարգացման պայմաններում մարդկային կյանքը, կորցնելով ինքնավարությունն ու սեփական բովանդակությունը, փոշիացել-ցրվել է, հանգելով զուտ մասնավոր նշանակություն ունեցող «անհատական պահանջմունքների» ոլորտի, դառնությամբ եզրակացրել է. **«Կյանքին ուղղված հայացքը վերածվել է գաղափարախոսության, որը ստում է, որ էլ կյանք չկա»<sup>79</sup>:**

Գիտարկելով 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 «կոզիտո», հեզելյան «սուբստանց», Գադամերի «ավանդության մեկնություն», Ապելի «հաղորդակցական հանրության տրանսֆորմացվող ապրիորի», թե Հաբերմասի «լավագույն փաստարկի պարտադրողականության վրա հիմնված կոնսենսուս»), Գադամերը և Հաբերմասը հայտնվում են բարիկաղների միևնույն կողմում, ինչպես արդեն իսկ նույն կողմում են նրանց ուսուցիչները՝ Հայդեգերը և Ադորնոն<sup>80</sup>:**

Չիրաժարվելով իրենց միջև գոյություն ունեցող սկզբունքային հակասությունների պարզաբանումից՝ նրանք ստիպված են հաշվի առնել նոր՝ հետարդիական դարաշրջանի մարտահրավերները:

Տաուստյան «կրթության վեպը»<sup>81</sup> հայացքը մշուշոտ հեռուն, նոր հեռանկար է որոնում, սթափ գիտակցելով, որ **«հաղթանակ չկա՝ միայն հաղթահարում»<sup>82</sup>:** Բայց չէ՞ որ հենց դա էլ նրա բուն էությունն է:

79 “Der Blick aufs Leben ist übergangen in die Ideologie, die darüber betrügt, daß es keines mehr gibt.” – Th. W. Adorno, Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Ffm.: Suhrkamp, S. 7.

80 «Հակադրությունները, որ մի ժամանակ անկամրջելի էին համարվում, այժմ սղվել-սեղմվել են՝ գրեթե վերածվելով ներտեսական նրբին տարբերությունների».– Ժամանակակակից հետազոտողի՝ Հայդեգեր – Ադորնոն հակամարտությանը տրված այս գնահատականը կիրառելի է նաև Գադամեր – Հաբերմաս հարաբերության նկատմամբ – Ս. Tietz, Ontologie und Dialektik. Heidegger und Adorno über das Sein, das Nichtidentische, die Synthesis und die Kopula, Wien, 2003, S. 11.

81 Bildungsroman – դեկարտյան «կոզիտո»-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 Մովսեսին է:

**Աշոտ Վ. Ոսկանյան** – գիտական հետազոտությունների բնագավառները՝ հասարակական գիտությունների մեթոդաբանություն, փիլիսոփայական հերմենևտիկա, ազգային ինքնության հիմնահարցեր:

Summary

**THE RELEVANCE OF TRADITION**  
Basic elements of Hans–Georg Gadamer’s”  
universal hermeneutics” concept

Achot V. Voskanian

In his “Truth and Method” H.-G. Gadamer contra posed the concept of “universal hermeneutics” against the analytic methods prevailing in the humanities during the sixties of the last century. This paper is an attempt to present the basic elements of this concept in a systematic way. Special attention is paid to the notion of “Bildung” (the German for “education as a formation”). For Gadamer “Bildung” is first of all a formation, in which the result and the process are combined. It is not confined to the external goal of a simple knowledge transfer, since the formation of an individual passing the path to knowledge is itself the main goal. Since the implementation of the Humboldtian concept of “Bildung” in the University of Berlin the classic education in humanities was seen as a universal value. Contemporary debates about the nature of university education (the paper considers the views of J. Habermas, M. Naumann, Jean-François Lyotard, on that matter) show the relevance of controversy, as reflected in the title of the main book of H.-G.Gadamer.

**АКТУАЛЬНОСТЬ ТРАДИЦИИ**  
Основные положения концепции “универсальной  
герменевтики” Г.-Г. Гадамера

Ашот В. Восканян

В “Истине и методе” Г.-Г.Гадамер противопоставил распространенным в шестидесятых годах прошлого века аналитическим подходам концепцию “универсальной герменевтики”. В статье систематически представлены основоположения этой концепции. Особое место отведено понятию “образования”. Образование, по Гадамеру, это прежде всего становление, в котором объединяются результат и процесс. Оно не сводится к внешней цели передачи знания, поскольку формирование индивида, проходящего путь познания, само является основной целью. Со времени осуществления гумбольдтовской концепции в Берлинском университете, классическое гуманитарное образование (*Bildung*) рассматривалось в качестве универсальной ценности. Современные споры о природе университетского образования (в статье рассматриваются взгляды Ю. Хабермаса, М. Науманна, Ж.-Ф. Лиотара по этому вопросу) показывают актуальность контroversы, отраженной в названии главного гадамеровского труда.