

Մարիետա Կ. Նիկողոսյան
Փիլիսոփ. գիտ. թեկնածու

ԿԵՑՈՒԹՅԱՆ ՀԻՄՆԱԽՆԴԻՐԸ ՄԱՐՏԻՆ ՀԱՅԳԵԳԵՐԻ ՈՒՍՄՈՒՆՔՈՒՄ*

Մեր դարաշրջանում անդրադարձը **հերմենևտիկային**¹ փիլիսոփայական այդ հետաքրքիր հոսանքին, ունի գիտական, աշխարհայացքային, մշակութաբանական-քաղաքակրթական, պատմափիլիսոփայական և մեթոդաբանական կարևոր նշանակություն:

Դա պայմանավորված է նրանով, որ ժամանակակից մարդն ապրելով գերհագեցած տեղեկատվական աշխարհում, առնչվում է մշակութային տարբեր արժեքների ու ավանդույթների, որոնք յուրացնելու համար անհրաժեշտ է տիրապետել **հասկանալու** և **մեկնաբանելու** արվեստին: Այլ կերպ ասած՝ ժամանակակից աշխարհում հերմենևտիկան կոչված է ապահովելու տարբեր կողմերի, միջմշակութային երկխոսության մասնակիցների միջև ստեղծվելիք կապը, գիտականորեն մոդելավորելու և կազմակերպելու մարդու վարքագիծն ու գործունեությունը, ստեղծելու հաղորդակցական հարաբերությունների ցանց:

Որպես հասարակագիտական տեսություն՝ փիլիսոփայական հերմենևտիկան սերտորեն կապված է մշակութաբանական և քաղաքակրթական ոլորտների հետ: Մշակույթն է այն «պահեստարանը», որում յուրաքանչյուր նոր սերունդ պատմականորեն ամբարել է իմաստների ու արժեքների սեփական, յուրօրինակ ընկալումները:

20-րդ դ. փիլիսոփայական հերմենևտիկան այս առումով իր խնդիրն էր համարում մշակույթում արդեն իսկ ներկայացված, բացահայտված աշխարհի մեկնաբանությունն ու հասկացումը: Այս ճանապարհով է, որ անցյալի և ներկայի միջև հաստատվում է հաղորդակցական հարաբերություն: Ժառանգելով մշակույթը՝ սերունդները յուրացնում են այն՝ նպաստելով քաղաքակիրթ հասարակության ձևավորմանը:

Այսինքն՝ հերմենևտիկայի հետաքրքրության առարկան, ըստ էության, ոչ այնքան օբյեկտիվ աշխարհում, որքան պատմության և մշակույթի ոլորտում և ըստ այդմ՝ սոցիոմշակութային արժեքների ու իմաստների աշխարհում ապրող մարդն է: Այդ մարդուն հասկանալու

*Հոդվածն ընդունվել է տպագրության 10.05.2013:

2013 թվականի փետրվարի 2 (42) ամսագրի համար, 6 (ժԵ) փարի, թիվ 2 (42) ամսագրի համար, 415 համահայկական հանդես

համար անհրաժեշտ է հասկանալ նրա կենսաշխարհը՝ գոյության պայմանները, արժեքային համակարգը, ձգտումներն ու իդեալները:

Քաղաքակրթական տեսանկյունից որպես հերմենևտիկական իրադրություն է դիտվում ոչ միայն մարդու կողմից մշակութապատմական աշխարհի հասկացման հարաբերությունը, այլև երկխոսությունը և բանավոր հաղորդակցությունը, որի արդյունքում մարդկային փոխհարաբերությունները դառնում են քաղաքակիրթ հաղորդակցական հարաբերություններ: Առաջադրված այս հիմնախնդիրներին յուրովի են անդրադարձել հերմենևտիկայի փիլիսոփայության ներկայացուցիչներ **Վ. Դիլթայը, Է. Հուսեռլը, Մ. Հայդեգերը և Հ.-Գ. Գադամերը**:

Դիլթայի էական ներդրումը հումանիտար գիտությունների փիլիսոփայական հիմքերի, հասկացման եզրի և «**հասկացող սոցիոլոգիայի**» մշակումն է: Հուսեռլի ֆենոմենոլոգիան նախադրյալներ ստեղծեց հիմնավորելու Հայդեգերի «առկա-կեցության» հերմենևտիկան: Դրա շնորհիվ «հասկացում» եզրույթը ներմուծվեց առկա կեցության էքզիստենցիայի մեջ:

Մարտին Հայդեգերի հերմենևտիկական համակարգի հիմքում այնպիսի հասկացությունների սահմանագատման գաղափարն է, ինչպիսիք են «**գոյավորը**» և «**կեցությունը**»: Հայդեգերի համար «գոյավորը» իրերի ու երևույթների կամ օբյեկտների էմպիրիկ աշխարհն է: Սրանք առանձնացած են մարդուց, և դրանց նկատմամբ մարդը զբաղեցնում է «չգտնվելու» դիրք (Դիլթայի փիլիսոփայության մեջ հայդեգերյան «գոյավորին» համապատասխանում է բնական գիտությունների առարկան):

Իրականությունն ընկալվելով որպես «գոյավոր» և միայն որպես այդպիսին, հատկապես մարդուց իր առանձնացվածության առումով, կարող է դառնալ ռացիոնալ գիտական իմացության առարկա: Սակայն, ըստ Հայդեգերի, այն ոչ մի առնչություն չունի իրականության ձգգրիտ իմացության հետ, որովհետև վերջինս չի կարող «գոյավոր» համարվել: Հայդեգերի համար սկզբունքային է դառնում ամենից առաջ իմացության առարկայի հարցը, ավելի ստույգ՝ այն հարցը, թե այդ առարկան ո՞ր ոլորտում կարող է գտնվել, ո՞ր իրականությունն է իսկական «գոյավորը»: Հայդեգերի տեսակետից՝ աշխարհի իմաստն իրեն չի կարող գտնել «**գոյավորի**» մեջ, քանի որ այն միշտ «**կազմակերպման, լինելիության մեջ գտնվող իմաստ է**», իսկ իրականության ընկալումը՝ որպես «գոյավորի», ոչ մի «կազմակերպման» խնդիր չի ենթադրում, որքանով որ այդպիսի ընկալումը հիմնավորվում է ժամանակի որևէ պահի, հատկապես ներկա ժամանակի բացարձակացման հիմքով: Սա, բնականաբար, հանգեցնում է ժամանակի՝ որպես այդպիսինի, ընդհանրապես վերացմանը: Հայդեգերի տեսության համաձայն՝ գոյավորը ներկայանում է որպես որոշակիորեն տրված, վերժամանակային և այդ պատճառով էլ անշարժ: Սա, ըստ էության, մնայուն, կայուն փորձնական աշխարհն է: Դրանով գերմանացի փիլիսոփան անտեսում է ապագան, այսինքն՝ ժամանակի հանգամանքը, որով էլ որոշարկվում է կեցության իսկությունը: Այդպիսով՝ աշխարհը, դիտարկված որպես վերժամանակային երևույթ («գոյավոր»), չի համապատասխանում մարդկային կյանքի, նրա ժամանակայնության էական

հիմքերին:

Հայդեգերյան «մարդկային առկա գոյավորի» հասկացությունը Դիլթայի ստեղծագործության մեջ մարդկային «կեցության մնացորդի» հասկացման ընդհանրացումն է, քանի որ աշխարհը իմաստավորվում է մարդու միջոցով, նրա հասկացման միջոցով՝ որպես կեցության եղանակ: Բացահայտված անհամապատասխանությունը՝ նախ՝ վկայում է այն մասին, որ «գոյավոր»-աշխարհը չի կարող ընդունվել որպես իսկական ճշմարիտ աշխարհ: Բոլոր դեպքերում «գոյավոր»-աշխարհը մարդկային աշխարհը չէ: Դրա հիմքերը ոչ մի հարաբերություն չունեն մարդկային կյանքի հիմքերի հետ: Հասկանալի է, որ մարդու հարաբերությունը նման աշխարհի հետ դառնում է ձևական և անարդյունավետ: Հայդեգերի համակարգում սա ամենից առաջ նշանակում է ճանաչողության՝ դեպի ինքնաձանաչողություն գնալու անհնարինություն: Մարդը և աշխարհը առանձնանում են միմյանցից, քանի որ մարդկային կեցության կառուցվածքը և «գոյավոր» աշխարհի կառուցվածքը ներկայանում են որպես սկզբունքորեն տարասեռ՝ ժամանակի նկատմամբ իրենց տարբեր հարաբերության պատճառով: Իրականության հանգեցումը «գոյավորին», ըստ Հայդեգերի, մետաֆիզիկական մոտեցման արդյունք է: Այս հանգամանքով է նա տարբերակում գոյության (бытие) մասին հարցը գոյի կամ գոյավորի (сущее) մասին հարցից:

Հայդեգերը մտածում է, թե նախկին փիլիսոփայությունը՝ մետաֆիզիկական, մոռացության էր մատնել «գոյության» մասին հարցը, ուստի և փիլիսոփայության պատմությունը «գոյության» հարցի մոռացության պատմություն է: Մետաֆիզիկայի հարցը գոյավորի ինչպիսին լինելու վերաբերյալ էր, այնինչ, ըստ նրա, նախ անհրաժեշտ է գոյության մասին հարցն առաջադրել: Հայդեգերի համար կապածելի է նաև գիտական իմացության նպատակը: Ըստ նրա, կեցության իմաստը չի կարող օգտագործվել գործնական ինչ-ինչ խնդիրների լուծման համար: Իմաստի ձեռքբերումը հնարավոր է միայն անշահախնդիր ձևով, առանց հետին նպատակի, քանի որ իմաստը կարող է բացահայտվել ինքնին և «նրա հետ» ոչինչ անել հնարավոր չէ: Այսինքն՝ այն կարելի է դիտարկել, բայց անհնար է օգտագործել՝ կիրառելով ինչ-որ բանի նկատմամբ: **Իմաստը չի կարող որևէ գործառույթ ունենալ, հետևաբար իմաստի ձեռքբերման միակ նպատակը կարող է լինել հենց իմաստի ձեռքբերումը: Հայդեգերը միակ, ամբողջական, անբաժանելի իրականությունը կոչում է կեցություն՝ այն հակադրելով «գոյավորին»:**

Այս կապակցությամբ փիլիսոփայական հերմենևտիկայի հետազոտողներից Ա. Մեմակինան գրում է. «Այստեղ, ըստ Հայդեգերի, կեցությունը, իրեն դրսևորելով իբրև ամբողջականություն, սահմանվում է որպես Լեգու և որպես Իմաստ: Կեցության մասին պատկերացումը որպես Բացարձակ սկզբի, որին ոչինչ չի հակադրվում, թույլ է տալիս կեցությունը դիտել որպես ինքնակազմակերպվող ամբողջ»¹:

Հայդեգերյան համակարգում կեցությունը գոյություն ունի որպես

1 Семакина И. А. Проблема знака и значения. // Вестник Удмуртского университета. Ижевск, 1995, N 6, с. 45-46.

Բացարձակ սկիզբ, որը համընկնում է ժամանակի, այսինքն՝ **անվերջ ձգվող ներկայի հետ**²: Կեցությունն ընկած է «գոյավորի» հիմքում, և հենց դա պետք է դառնա հերմենևտիկայի առարկան: Հարցն այն է, թե որտեղ և ինչ ճանապարհով է հնարավոր որոնել կեցության իմաստը: Ըստ Հայդեգերի՝ դա պետք է մտածել որպես կեցության միջոց՝ հենվելով Հուստելի ֆենոմենոլոգիական գաղափարների և հասկացման տեսության վրա: Նրա համար ակնհայտ է, որ կեցությունը տրված է հենց կեցության հասկացման մեջ: Բայց որքանով որ այդ երևույթը վերաբերում է միայն մարդուն, ուրեմն մարդն էլ կարող է դառնալ այն կետը, որում իրականանում, առարկայանում է կեցությունը և ըստ այդմ էլ կարող է ներկայացնել իր իսկ իմաստը: Իսկ սա նշանակում է, որ մարդու կեցությունն ինքն իրեն հասկացող կեցություն է: Հայդեգերը, որպեսզի ընդգծի «մարդկայինի» պահը կեցության հիմնախնդրի իմաստավորման մեջ, որպեսզի ուշադրությունը կենտրոնացնի մասնավորապես մարդկային կեցության վրա, «Կեցություն և ժամանակ» աշխատության մեջ ներմուծել է ավանդական Sein (կեցություն) հասկացությունից ածանցված Dasein եզրույթը, որը բառացիորեն կարող է թարգմանվել որպես «այստեղ-կեցություն», «ահա-կեցություն», «առկա-կեցություն»³:

«Այստեղ-կեցությունը» անխզելիորեն կապված է կեցության հետ որպես այդպիսինի՝ լինելով նրա պատմական («այստեղ-և-այժմ») իրականացումը: Այսինքն՝ ինքը՝ կեցությունը, պատմականորեն որոշակիացվում կամ իրականանում է պատմության մեջ «այդտեղ-կեցության» տեսքով: Էքզիստենցիան տրանսցենդենցիայի հոմանիշն է և գոյավորի կեցության այն յուրահատուկ տիպը, ինչպիսին մենք ինքներս ենք: Իսկ մեր առավելությունն այն է, որ մեր հնարավորությունները թույլ են տալիս դուրս գալու գոյավորի՝ որպես այդպիսինի, սահմաններից: Դրսևորվելով որպես գոյավոր՝ Dasein-ը մուտք է ունենում գոյավորը ներկայացնող ոլորտ, նույնն է թե՛ նրա կեցության, այսինքն՝ գոյավորի նշանակության ոլորտ: Ըստ Հայդեգերի՝ «էքզիստենցիան ... մուտք է դեպի գոյավորի՝ որպես այդպիսինի ոլորտ»⁴:

«Կեցություն և ժամանակ» աշխատության մեջ էքզիստենցիալ հիմնարար համարվող «հասկացման» հարցը Հայդեգերը բացահայտում է որպես Dasein-ի գլխավոր մոդուս, որը չի հանգում իմացաբանական գործողության և չի բխեցվում «բացատրությունից»: «Առկա-կեցության» նախնական հասկացման պայմանը «ներքին-կեցության» մեջ գտնվելն է և դրանով տրված աշխարհի բացահայտմանը հանգելը: Հայդեգերի տեսակետից՝ հասկացումը էքզիստենցիալ կեցության բացվածությունն է, որը բնորոշ է «առկա-կեցությանը»՝ հատկապես այն կերպ, որ այդ կեցությունը

2 Տե՛ս **Хайдеггер М.**, Бытие и время. М., 1993, с. 392.

3 Հայդեգերի «Կեցություն և ժամանակ» աշխատության վերաբերյալ գրախոսականում («Путь», 1928, N 14) Վ. Սեզենանը Dasein-ը կոչում է «գիտակցության կեցություն»: Հայդեգերի ռուսական թարգմանություններում ռուս փիլիսոփաները առաջադրել են բազմաթիվ տարբերակներ՝ «այստեղ-կեցություն» (Ա. Միխայլով), «ահա-կեցություն» (Բ. Բիրիխին), նաև՝ ներկայություն, երբ Հայդեգերը գրում է Da - sein: Բայց Ա. Չերնյակովը առաջարկում է պահպանել Dasein-ը:

4 Տե՛ս **Хайдеггер М.**, О сущности истины. // Разговор на проселочной дороге. М., 1991, с. 18.

նրանում բացահայտում է, թե «կեցությունն ինչ վիճակում է նրա հետ միասին»⁵: Այստեղ երևում են «հասկացում» եզրույթի բարդ կառուցվածքի հիմնական տարրերը.

ա. կեցություն–հնարավորություն՝ աշխարհի ենթադրելի մտահոգ կառուցվածք և ուրիշների հոգածու խնամակալություն,

բ. նախագիծ–ուրվագիծ՝ էքզիստենցիալ կարգավորվածություն, որն ընդհանուր ոչինչ չունի մտահոգման կշռադատված մարմնավորման հետ, այլ բնութագրում է հատկապես իրականանալի լինելու հնարավորությունը,

գ. բացահայտում–հաջողություն՝ ներթափանցում կեցության հիմնարար կառուցվածք:

Հասկացման և բացահայտման հնարավորությունների կապը ամրագրված է նաև առօրյա լեզվում. հասկանալ, նշանակում է հասու լինել, ըմբռնել, կարողանալ, կատարել: Ըմբռնվածը, այսպիսով, **ոչ թե առկա «ինչն» է, այլ հնարավոր «ինչպեսը»**: Այսինքն՝ Հայդեգերն այստեղ **կեցություն** ասելով՝ հասկանում է նախ որպես **կեցություն–հնարավորություն**: Նա հնարավորությունը բացատրում է ոչ այնպես, ինչպես ավանդական տրամաբանությունն ու մետաֆիզիկան: Այստեղ հնարավորությունը գոյաբանորեն գիջում է իրականությանը և սահմանվում է որպես Dasein-ի նախասկզբնական դրական որոշակիություն: Dasein-ը մեկընդմիջտ ներառված է միայն հնարավորությունների մեջ և դրանով զրկվել է իր կեցության հնարավորությունից: Այստեղից բխում է **Dasein-ի «տրվածության»** կարևոր նշանակությունը: Dasein-ը ինքնին «տրված» հնարավորություն է, կանխավ ինքն իրեն հանձնարարված և, դրանով իսկ, ազատ է տարբեր հնարավորությունների ընտրության մեջ: Հնարավորության և «տրվածության» միջև գործող կապը բացահայտում է հասկացման տարրեր եղանակները՝ սեփական և ոչ սեփական, իրական և անիրական: Հասկացման հիմնական հնարավորությունների վերաուղղորդումն իրեն վերագրելը էքզիստենցիալ ձևափոխություններից մեկն է: Հասկացումը վերագրման մոդուսում ուղղորդվում է «առկա–կեցության» դիտարկմանը, որը Հայդեգերը սահմանում է որպես **«թափանցիկություն»**: Ինքնահասկացումն իրականանում է դեպի աշխարհ ներթափանցման շնորհիվ, և ընդհակառակը՝ Ես-ի չհասկացումը, անթափանցիկությունը կապված է ոչ թե սուբյեկտի եսակենտրոնության, այլ աշխարհի չիմացության հետ: Հասկացումը ծավալվում է մեկնաբանման ձևում, այսինքն՝ հասկացածի յուրացման վիճակում: Աշխարհի մեկնաբանությունը կատարվում է դրա նկատմամբ եղած գործուն–մտահոգ–ձեռնտու հարաբերության պայմաններում:

Այդպիսով՝ հասկացման մեջ բացահայտվածը առանձնացվում է որպես ինչ–որ բան, որը նախագծում, կառուցում է հասկացումը: Դիրքորոշումը աշխարհի նկատմամբ հոգածու գործողության միջոցով է տրվում, որը հետագայում միշտ առկա է հասկացման տեսական ձևերում: Գործնական–հոգածու մեկնաբանությունն ուղղակիորեն առկա–կեցության «նշանակումը» չէ: Որպես ինչ–որ իրադրության հետ **«հանդիպման»** սպասում,

5 Տե՛ս **Хайдеггер М.**, Бытие и время. М., 1993, с. 390.

այն բացահայտվում է որոշակի **կանխա-տեսության, կանխա-գուշակության** ձևով: Իհարկե, այս գործողությունները կարող են հասկացումը «վերցնել» գոյավորից, բայց կարող են նաև դառնալ դրա մեկնաբանման ձևեր: Այստեղ ինչպես են կապվում «**նախա-ն**» և «**ինչ-ը**», այսինքն՝ հասկացումը՝ որպես հնարավորության կանխագուշակում և մեկնաբանությունը՝ որպես որոշակիության բացահայտում: Հայդեգերի կարծիքով՝ դրանց կապում է իմաստը: Նա «իմաստն» ընկալում է ոչ թե որպես որոշակի իդեալական որակ, որն ուղղված է դեպի բացական, այլ էքզիստենցիա, որը վկայում է, որ աշխարհը լցված է գոյությունով:

Ըստ Հայդեգերի՝ գոյության՝ դեպի ներկան տրվածությունը հատուկ չէ անշունչ առարկաներին: Շնչավոր էակների «ներկայող» գոյությունն այնպիսին է, որ ոչ միայն ինքն է ներկա «այստեղ և այժմ», այլև այն իր շփման ոլորտն ընդգրկված գոյավորների գոյությունն է ներկա դարձնում իր նկատմամբ: Նրանց հատուկ է իրենց և այլ գոյավորները «ներկայացնող» գոյությունը: Յուրաքանչյուր կենդանի էակ իրեն շրջապատող աշխարհը ունի ոչ որպես առկա իր կողքին, այլ այնպիսին, որ այն տրված է իր համար⁶:

Հայդեգերյան «Dasein» հասկացության բերված իմաստից բացի («այդտեղ-կեցություն») գոյություն ունի ևս մեկ իմաստ՝ **կեցություն-գիտակցություն**, որը ոչ այնքան համապատասխանում և արտահայտում է գերմաներեն բառի իմաստը, որքան վերծանում է այն՝ դառնալով յուրօրինակ թարգմանիչ-մեկնիչ: Այս իմաստը տառաջիորեն ներկայացնում է այն երևույթի ամենաէական հատկությունը, որի մասին խոսում է Հայդեգերը: Այդ հատկությունը մարդու և կեցության սկզբունքային անխզելիությունն է, քանի որ մարդն իրեն ցուցաբերում է գիտակցության մեջ, իսկ գիտակցությունը նրա կեցության միջոցն է: Սակայն կեցությունն, իր հերթին, բացահայտվում է միայն գիտակցության միջոցով: Այսպիսով՝ «կեցություն-գիտակցություն» եզրույթը հավասարապես ենթադրում է, որ գիտակցությունը կեցության է, իսկ կեցությունը՝ գիտակցված: Սա նշանակում է, որ մարդու նկատմամբ կիրառելիս գիտակցությունն ու կեցությունը դառնում են նույնական հասկացություններ: Որպես ինքն իրեն հասկացող՝ մարդու կեցությունը, այսինքն՝ «այդտեղ-կեցությունը» ենթադրում է սեփական, սկզբունքորեն չփակված, բացված լինելը: Դա բացված կեցություն է նախ այն իմաստով, որ միշտ ուղղված է դեպի աշխարհը. մարդը ոչ թե պարզապես «գոյություն ունի», այլ «գոյություն ունի աշխարհում»:

Հայդեգերը բացվածությունը դիտարկում է որպես «այնտեղ-կեցություն»: Սա չափազանց էական և կարևոր հատկություն է, որն իր հերթին որոշում է այլ, ոչ պակաս կարևոր դրա մյուս հատկությունը՝ միտվածությունը դեպի ապագան: Հենց այդպիսի բացված կեցություն դարձող գործընթացում է մարդու մեջ իրականանում կեցությունը, այսինքն՝ կեցությունը հայտնաբերում է սեփական իմաստը: Ըստ Հայդեգերի՝ կեցության իսկությունը ինչ-որ բան չէ, որին այն կարող է հասնել, մոտենալ կամ ինչը

6 Տե՛ս **Хайдеггер М.**, Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни. Десять докладов прочитанных в Касселе (1925). //Вопр. фил., 1995, N 11, с.130:

կարող է ձեռք բերել և այլն: Հայդեգերը կարծում է, որ այսպիսի մեթոդներով ձեռք է բերվում հավանական գիտելիքը (այսինքն՝ առկա է հարաբերություն գոյավորի նկատմամբ, որն ապահովում է աշխարհի գիտական ճանաչողությունը):

Ճշմարտությունն, ըստ Հայդեգերի, ընդհանրապես՝ գիտելիքի հատկություն չէ, դա պատկանում է հենց կեցությանը և, որպես այդպիսին, կարող է միայն մարդու մեջ իրականանալ, որն, իր հերթին, կարող է բացահայտվել միայն ճշմարտությանը՝ պատրաստ լինելով դրանում իր իրականացմանը:

Այդպիսով՝ Հայդեգերի համակարգում մարդը ներկայանում է որպես իրականանալու, իրեն գտնելու, ճշմարտության հնարավորություն: Որպեսզի հասկանանք, թե ինչպես է իրականանում ճշմարտության այդ կատարումը, անհրաժեշտ է, գիտակցել, որ «կեցության» և «գոյավորի» հնարավորությունը չի հանգում միմյանց ձևական հակադրությանը: Եվ բանն այն չէ, որ սեփական գիտակցությանը տրվի այս կամ այն դիրքորոշումը. օրինակ՝ իրականությունը դիտարկել որպես ամբողջական և անբաժանելի մի երևույթ կամ հակառակը՝ դրան անդրադառնալ վերլուծաբար, ռացիոնալ գիտության դիրքերից: Կեցությունը և գոյավորն, ըստ Հայդեգերի, փոխկապված են, քանի որ կեցությունն իրեն չի կարող դրսևորել այլ կերպ, քան գոյավորի միջոցով: Այն իրեն բացահայտում է հատկապես իրերի, առարկաների, երևույթների աշխարհում՝ այդ ամենին նախորդող իր բացվածության մեջ, որի շնորհիվ փորձառական աշխարհը ևս կարող է ներկայացնել իրեն: Եվ այս տեսակետից էլ մարդը, հայտնվելով այդ նույն շարքում, ներկայանում է որպես յուրահատուկ փորձնական տվյալ, այսինքն՝ նա իրեն դրսևորում է սեփական փորձի միջոցով, սեփական փորձառությամբ:

Ըստ Հայդեգերի՝ մարդն, իր հերթին, աշխարհի նկատմամբ գոյավորին ուղղված իր յուրահատուկ հարաբերության մեջ ուղղորդվում է որոշակի, ազատորեն ընտրված մարդկային էքզիստենցիայի դիրքորոշմամբ, քանի որ նա ևս «գոյավոր» է: Եվ որովհետև միայն մարդն է իրեն գիտակցում որպես գոյավոր, դրանով՝ այդ ինքնագիտակցման գործողության մեջ, արդեն պատկանում է կեցությանը՝ գոյավորի կեցությանը⁷: Հայդեգերը կարծում է, որ հերմենևտիկական կառուցվածքը, այսինքն՝ հասկացվող լինելու հատկությունը, սկզբունքորեն հատուկ է գոյությանը: Վերջինս մարդու առանձնահատուկ գոյության, այսինքն՝ հասկացող կեցության շնորհիվ բացահայտում է իր ժամանակային բնույթը: Մարդու գոյության մոդուսը, ի տարբերություն այլ գոյավորների, «հասկացողական» է: «Հասկանալն», ի տարբերություն Դիլթայի, Հայդեգերի տեսության մեջ ճանաչողության մոդուս չէ, այլ հենց մարդուն բնորոշ գոյություն ունենալու եղանակ՝ էքզիստենցիալ կառուցվածք:

Հերմենևտիկայի փիլիսոփայության հետազոտողներից Պ. Գայդենկոն գրում է, որ Հայդեգերի հայեցակարգում հասկացումը, լինելով գոյության մարդկային եղանակի հիմք, դրանով հնարավորություն է ստեղծում, որ մարդն ինքը «մուտք գործի» հասկացման դռնով և այլ իրերի էլ մուտք

7 Տե՛ս Хайдеггер М., Что такое метафизика // “Бытие и время”. М., 2007, с. 24.

ՓԻԼԻՍՈՓՈՒԹՅՈՒՆ
Ե (ՓԵ) ԳԱՐԻ, ԹԻՎ 2 (42) ԱՊՐԻԼ-ՀԱՅԻՍ, 2013
ՎԷՄ համահայկական հանդես

գործել տա այն կարգի մեջ, որը Հայդեգերն անվանում է «ներկայություն»: Գոյության այս կարգը այլաբանորեն բնորոշելի է որպես **«տեսանելի դարձող»**, քանի որ իրագործվում, բացահայտվում է հասկացման «դռնով», ըստ էության, բացահայտվելով որպես «այստեղ և հիմա»⁸: Այդպիսով՝ այլ գոյավորների մեջ մարդը բացառիկ է. նա միակ գոյավորն է, ով հասկանում է իր կեցությունը: Եվ Հայդեգերի մոտ Dasein-ը մարդու կեցությունը **«ներկայավորող»** գոյավոր է, որը, կազմակերպված լինելով որպես «հասկացում», իր նկատմամբ «ներկա» է դարձնում նաև իրերի գոյավորությունը: Այն յուրովի իմաստավորված գոյություն է և՛ մարդու, և՛ իրերի համար: Հայդեգերը գոյավորի որոշակիության ըմբռնումը տարածում է նաև մարդու նկատմամբ՝ նրա գոյավորությունը համարելով որպես վերջավոր⁹: Այստեղ իրագործվում է մարդու գոյության մոդուսի առնմանումը այլ գոյավորներին, այսինքն՝ մարդու գոյությունը քննարկվում է այլ գոյավորներին նմանվող նրա մարմնավոր բնության առանձնահատկությամբ:

Այսպիսով՝ կեցությունն այն է, ինչը նախորդում է գոյավորին: Այն գոյավորի դրսևորման պայմանն ու պատճառն է, գոյավորի իրականացման համար անհրաժեշտ բացվածությունն է: Որպեսզի մարդը կարողանա խորհել իրեն շրջապատող աշխարհի, ինչպես նաև ինքն իր մասին, անհրաժեշտ է, որ շրջապատող աշխարհը և հենց ինքը ներկայացնեն իրենց, այսինքն՝ դառնան բացվածություն:

Իրերի, երևույթների և ընդհանրապես գոյավորների գոյությունը բացված է մարդուն, քանի որ ըստ Հայդեգերի՝ մարդն է այն գոյավորը, որի յուրահատուկ գոյությամբ (Dasein) կայանում է գոյության անթաքչությունը: Հայդեգերը կարծում է, որ հենց այդ բացվածությունն էլ ապահովում է կեցությունը՝ իրենով կանխագուշակելով ցանկացած գոյավոր, այդ թվում նաև՝ մարդուն և նրա շրջապատը: Հերմենևտիկայի խնդիրն այն է, որ երևութացածի թիկունքում դիտարկի այն, ինչը տակավին գոյություն ուներ մինչ երևութացողը, որպեսզի, ըստ էության, հնարավորություն ունենա կռահելու, ըմբռնելու կեցությունը կամ այն բացվածությունը, որը կազմում է ամեն ինչի էությունը, և որն էլ հենց կեցության ձմարտությունն է¹⁰: Պատահական չէ, որ Հայդեգերը ընդգծում է այն բառը, որով հույները նշանակել են «ձմարտություն» հասկացությունը՝ **«aleteya»**, ինչը թարգմանվում է որպես **«անթաքչելի»**: **Այսպիսով՝ գոյավորը դրսևորվում է կեցության շնորհիվ, որն էլ անթաքչելի է, այսինքն՝ բացվածություն է:**

Հայդեգերի փիլիսոփայական համակարգում խիստ կարևորվում է այն հարցը, թե իրեն ինչպես է իրականացնում այդ բացվածությունը: Ըստ նրա՝ միայն մեկ ոլորտ կա, որում բացվածությունը կամ կեցությունը կամ կեցության ձմարտությունը կարող է իրականացնել իրեն. դա լեզուն է: Հայդեգերը լեզուն դարձնում է հերմենևտիկական վերլուծության իրական

8 Տե՛ս **Гайденко П.П.**, Герменевтика и кризис буржуазной культурно-исторической традиции. // Вопр. литературы, 1977, N 5, с. 144.

9 Տե՛ս **Молчанов В.И.**, Гуссерль и Хайдеггер: Феномен, онтология, время. // Проблема сознания в современной западной философии. М., 1989, с. 512-515.

10 Հայդեգերի աշխատություններում «կեցություն», «բացվածություն», «կեցության ձմարտություն» եզրույթները նույնական հասկացություններ են: Ճիշտ նույն կերպ նույնական են «այստեղ-կեցությունը» և «հասկացումը»:

առարկա, քանի որ բառը կարող է ոչ միայն հստակեցնել, պարզեցնել, այլև խձձել և մթագնել: Հենց լեզվում է «գտնվում» կեցությունը, և հենց լեզուն է կեցությանը հնարավորություն տալիս բացահայտելու գոյավորը, քանի որ, անվանելով ինչ-որ բան, լեզուն (լեզվի տարրը՝ բառը) այդ անվանման ընթացքում (և դա անում է, «ինչ էլ որ լինի»), ակնհայտորեն և բացահայտորեն այն ներմուծում է անթաքչության ոլորտ: Լեզուն իրականացնում է «ցուցադրումը» կամ որ, ըստ Հայդեգերի, նույնն է թե իրականացնում է կեցության ձմարտությունը: Լեզուն ոչ մի դեպքում չի կարող մեկնաբանվել որպես մարդու, նրա գիտակցության կամ որևէ այլ տիպի սուբյեկտիվ գործոնի կողմից ստեղծված երևույթ: **Ընդհակառակը, լեզուն ինքը օբյեկտիվություն է նույն չափով, ինչ և օբյեկտիվ կեցությունը:**

«Նամակ հումանիզմի մասին» և «Ճանապարհ դեպի լեզու» աշխատություններում Հայդեգերի առաջադրած թեզը՝ «Լեզուն կեցության տունն է», հավաստում է այդպիսի օբյեկտիվությունը, որին ռուսական փիլիսոփայության ներկայացուցիչներից Ն. Շուլցինն ավելացնում է. «...տուն, որում այն ձեռք է բերում կայունություն և սահմաններ՝ վերածվելով իր սեփական իմաստին»¹¹: Իսկ հերմենևտիկայի փիլիսոփայության հետազոտողներից Վ. Կուզնեցովի կարծիքով՝ «Լեզվում, ինչպես մարդկային գոյության, այնպես էլ ողջ աշխարհի արտացոլվելու հետևանքով...հերմենևտիկան «լեզվի միջոցով» շրջադարձ է կատարում դեպի «գոյությունը»¹²:

Լեզուն նախասկզբնական է, ինչպես նախասկզբնական է կեցությունը: Մարդը միայն միջնորդ է, որի միջոցով, որի խոսքի մեջ «պատմվում է» լեզուն: Լեզուն իրականացնում է ողջ գոյավորի բացահայտումը, քանի որ գոյավորը լեզվում արդեն իսկ որոշակի իմաստով մեկնված, բացահայտված է: Մյուս կողմից, ըստ Հայդեգերի, լեզուն և ոչ թե մարդն է լեզվի սուբյեկտը, այդ պատճառով էլ հանդես է գալիս որպես մարդկային կեցության էական հատկանիշ: Եվ ինքը՝ մարդն էլ կարող է իրականանալ որպես իր կեցությունը հասկացող գոյավոր: **Գոյության՝ լեզվում արտահայտվածությունն է այն ընկալելի դարձնում մարդուն, քանի որ, ի տարբերություն այլ գոյավորների, լեզուն հենց մարդկային գոյության առանձնահատկությունն է:**

Վ. Կուզնեցովը գրում է. «Հայդեգերի մոտեցմամբ լեզուն աշխարհն է, որը շրջապատում է մարդուն: Առանց լեզվի անհնար են և՛ կյանքն ու գիտակցությունը, և՛ մտածողությունն ու զգացմունքները, և՛ պատմությունն ու հասարակությունը: Նրա կարծիքով՝ մարդու հետ կապված ամեն ինչ լեզվում գտնում է իր արտացոլումը»¹³: Այստեղ պետք է նկատի առնել, որ լեզվի գոյության իմաստը ոչ թե պարզապես բացահայտելն ու թաքնվածը պարզեցնելն է, քանի որ այս դեպքում բառով բացահայտված և գոյավոր դարձած տվյալ կեցությունը կդադարեր «կեցություն» դառնալ և բառով էլ կսպառվեր: Սա նշանակում է, որ **թաքունի** ոլորտից **բացահայտի** ոլորտ

11 Шулгин Н.Н., Альтернативная герменевтика в диалоге культур // Вопросы философии, 2002, N 12, с. 22.

12 Кузнецов В. Г., Герменевтика и гуманитарное познание. М., 1991, с. 67.

13 Նույն տեղում, էջ 74:

լեզվի օգնությամբ անցման դեպքում կեցությունը պետք է որ նվազեր, պակասեր: Բայց, Հայդեգերի կարծիքով, դա տեղի չի ունենում և չի կարող տեղի ունենալ, քանի որ լեզուն, լինելով «կեցության տունը», կատարում է «տան» երկու գործառնություններ՝ իր բովանդակությունը և բացահայտում, և թաքցնում է միաժամանակ: Այս երկու գործառնությունները կարելի է պատկերացնել նաև մեկ միասնական համադրական գործառնությամբ՝ լեզուն պահում-պահպանում է կեցությունը:

Լեզվի այսպիսի գործառնության (**«բացահայտելու-թաքցնելու»**) էությունը Հայդեգերը բացատրում է հետևյալ կերպ. բառի գործառնությամբ իրականանում է երկակի կերպով՝ «գոյավորի» (լեզվի բառը ներկայացնում է գոյավորը) և «կեցության» (լեզվի բառը իրենով ներկայացնում է կեցության հայտնաբերումը) միջոցով: Բայց այս երկու նկարագրությունները բնութագրում են եզակի գործընթաց, քանի որ «բացահայտել գոյավորը» և «իրականացնել կեցության հայտնաբերումը», ըստ էության, միևնույն բանն է: Բառը գոյավորի և կեցության միջոցով որոշարկելու հնարավորությունն ինքնին վկայում է այն մասին, որ բառում գոյավորն ու կեցությունը գտնվում են անքակտելի միասնության մեջ, որը, սակայն, չի նշանակում դրանց վերածումը մեկը մյուսին: Դա հենց միասնությունն է, բայց ոչ խառնուրդ: Այս միասնությունը Հայդեգերն անվանում է կեցության և գոյավորի **«երկվություն»**: Բառն իր մեջ կենտրոնացնում է այդ երկվությունը: Դա կեցությունից դեպի գոյավորն ուղղված ինչ-որ վեկտոր չէ, այսինքն՝ միակողմանի շարժում չէ առաջինից դեպի երկրորդը: Այն կեցության և գոյավորի հանդիպման փոխպատկանելության լարվածությունն է: Ասել, ըստ Հայդեգերի, նշանակում է ասվածը ներկա դարձնել: Բայց ներկան կարող է դառնալ որպես այդպիսին միայն ներկայության շնորհիվ, որը կանխավ, այսինքն՝ մինչ ցանկացած ներկայություն, արդեն կա, սակայն իրեն կարող է դրսևորել միայն ներկայության մեջ: Սա նշանակում է, որ ներկայությունը ներկա դառնալու հնարավորությունն է: Այս փոխադարձաբար կապված «ներկա-ներկայության» մեջ էլ իրեն գտնում է այն երկվությունը, որն իր մեջ կրում է բառը: Հանդես գալով որպես գոյավոր, բառը չի սպառում կեցությունը, այլ նրան թողնում է ստվերում: Բայց դա հնարավորություն է տալիս տարբերելու լույսը, որում ներկա է գոյավորը: Այդպիսով՝ բառը, իրականացնելով կեցության բացվածությունը, դրանով միաժամանակ թաքցնում է կեցությունը: Ահա թե ինչու կեցությունը բացված ներկայություն է և չի կարող սպառվել լեզվով: Այն միշտ գոյություն ունի լեզվում և ամեն անգամ իր մասին իմաց է տալիս գոյավորի բացահայտման ճանապարհով:

Հայդեգերը կեցության անսպառնությամբ է բացատրում նաև աշխարհի իմաստը որոշակի վերջավոր բանաձևի, վերջնական գիտելիքի հանգեցնելու անհնարիությունը (գիտական ձմարտության տարբերակը): Այն բանի հետևանքով, որ լեզվում արտացոլվում է մարդկային գոյության ողջ աշխարհը, Հայդեգերի մոտ հերմենևտիկական լեզվի միջոցով «հանգում է» կեցությանը, և կեցության «քննարկման» մեթոդը դառնում է հերմենևտիկական գործառնությունների անհրաժեշտ հանգամանքներից մեկը: Այս կապակցությամբ Վ. Կուզնեցովը գրում է. «Գոյաբանականացնելով

հերմենևտիկայի լեզվական խնդրակարգը՝ Հայդեգերը նպաստում է, որ հերմենևտիկան վերածվի կեցության մասին ուսմունքի՝ դրանով ամրագրելով նրա փիլիսոփայական կարգավիճակը»¹⁴:

Ակնհայտ է, որ «**բացահայտելու-թաքցնելու**» տեսությամբ դիտարկված լեզուն Հայդեգերի ուսմունքում չի կարող մեկնաբանվել որպես նշանային համակարգ: Լեզվի նկատմամբ կիրառված նշանային տեսությունը Հայդեգերի համար բացարձակ անընդունելի է: Նրա տեսակետից՝ այն լեզվի նկատմամբ կիրառելը մետաֆիզիկական մոտեցման արդյունք է: **Լեզվի բառը, ըստ Հայդեգերի, նշան չէ, այլ ակնարկ է այն մասին, ինչը թաքնված է բացահայտի մեջ, այսինքն՝ գոյավորի ակնարկն է կեցության նկատմամբ: Բառի այսպիսի որոշարկման դեպքում, բնականաբար, հետևում է, որ կեցության ճշմարտության ուղին ակնարկվում է լեզվում:**

Այս հիմնախնդրի կապակցությամբ Է. Հուսեռլը մտածում է, որ լեզուն իր մասին իմաց է տալիս խոսքի մեջ, որն իր հերթին իրականանում է խոսողի, այսինքն՝ մարդու միջոցով: Մարդու միջոցով իրականացման այսպիսի հնարավորությունը ապահովված է նրանով, որ կեցության ու գոյավորի լեզվում կենտրոնացած երկվությանը համապատասխանում է մարդու կառուցվածքը: Սա նշանակում է, որ այդ երկվությունն իրեն գտնում է նաև մարդու մեջ, որքանով որ հենց մարդն է այն գոյավորը, ով հասկանում է իր սեփական կեցությունը: Եվ պատահական չէ, որ Հայդեգերը խոսում է այն մասին, որ մարդը գտնվում է հերմենևտիկական հարաբերության մեջ կեցության և գոյավորի երկվության նկատմամբ՝ բացատրելով, որ հերմենևտիկական հարաբերություն ասելով՝ հասկանում է այդ երկվության մասին ինչպես տեղեկություններ կրելը, այնպես էլ պահպանելը:

Այսինքն՝ ստացվում է, որ Հայդեգերի մոտ հերմենևտիկական առնչվում է ոչ այնքան տեքստերի մեկնության կանոնների, հասկացման լեզվաբանական տեսությունների կամ ոգու մասին գիտությունների մեթոդաբանությանը, որքան աշխարհի նկատմամբ մեր ունեցած ընդհանուր հարաբերությանը, այն աշխարհի, որում մենք ապրում ենք: Ըստ էության, այն իրենից ներկայացնում է հենց մարդկային գոյության յուրահատկության ֆենոմենոլոգիական որոշարկումը: Որքանով որ հասկացումը և մեկնությունը մարդկային կեցության հիմնարար միջոցներն են, ուստի նա փիլիսոփայությունը դիտարկում է որպես այդ կեցության հերմենևտիկական մեկնություն: Այս տեսակետն է պաշտպանում նաև ռուս փիլիսոփա Ռ. Ռուզավինը¹⁵:

Այսպիսով՝ Հայդեգերի փիլիսոփայության մեջ ուշադրության կենտրոնում է հիմնականում «կեցություն» հասկացության իմաստի վերլուծությունը: Նրա կարծիքով՝ կեցությունը, սկսած վաղ շրջանի արևմտաեվրոպական փիլիսոփայական մտքից մինչև իր օրերը, ընկալվել է որպես ներկայություն: Կեցությունը՝ որպես ներկայություն, սահմանվում է ժամա-

14 Նույն տեղում, էջ 67:

15 Рузавин Р.И., Проблема интерпретации и понимания в герменевтике. // Объяснение и понимание в научном познании. М., 1983, с. 32.

նակով: Այլ կերպ ասած՝ Հայդեգերի համար **կեցությունը գոյությունն է ժամանակի մեջ կամ էքզիստենցիան**: Ողջ գոյավորի իմաստավորման հիմնական եղանակը, ըստ Հայդեգերի, մարդկային գոյությունն է, որը նա նշանակում է «Dasein» եզրույթով: Հետազոտողների կարծիքով՝ Հայդեգերի ընկալմամբ «Dasein-ը» ավելի շուտ մարդու կեցությունն է՝ գիտակցության կեցությունը:

Գերմանական էքզիստենցիալիզմի հիմնադիրը համոզված էր, որ միայն մարդն է տեղյակ իր մահկանացու լինելու մասին և միայն նրան է հայտնի իր գոյության ժամանակավորությունը, որի շնորհիվ էլ նա ի վիճակի է գիտակցելու իր կեցությունը, քանի որ լինել էքզիստենցիալ գոյավոր, նշանակում է պատմականորեն բաց լինել իր գոյությունն ընկալելու համար:

Summary

THE PROBLEM OF “EXISTENCE” IN HEIDEGGER’S PHILOSOPHY

Marieta K. Nikoghosyan

Thus, the focus is mainly on Heidegger’s philosophy “existence” analysis of the concept of meaning. According to him, being from Western philosophical thought until his early days, has been perceived as a presence. Presence is being defined as the presence of time. In other words, Heidegger is for being on time or existential existence. Throughout the human being interpretation of the basic method by Heidegger of human existence, which he means “Dasein” term. Researchers believe that human perception by Heidegger rather “Dasein” existence is the consciousness of being. The founder of German existentialism is convinced that the only human being is aware of his own mortality and just being aware of its existence’s contemporarity, due to which he is able to realize his being, as an existential being, meant historically to be open to his understanding of the existence.