

Մարիետա Կ. Նիկողոսյան
Փիլիսոփ. գիտ. թեկնածու

ԿԵՑՈՒԹՅԱՆ ՀԻՄՆԱԽՆԴԻՐԸ ՀԱՆՍ-ԳԵՈՐԳ ԳԱԴԱՄԵՐԻ ՈՒՍՄՈՒՆՔՈՒՄ*

Բանալի բառեր – Իրերի փիլիսոփայություն, գաղափարների փիլիսոփայություն, «Dasein», կեցություն–էքզիստենցիա, կեցությունը ժամանակն է, կեցությունը լեզուն է, հասկացում, հորիզոնների միաձուլում:

20-րդ դարի գոյաբանական փիլիսոփայության խնդրակարգում կարևոր տեղ են զբաղեցնում հետևյալ հարցերը՝ ինչ է կեցությունը, որո՞նք են մարդկային բնույթի էական հատկանիշները, ինչպե՞ս է մարդը կապված կեցությանը, ինչ է նշանակում մարդու յուրօրինակություն, ո՞րն է նրա «ինքնակայության» էությունը: Հնարավոր է արդյոք բանական ու միանշանակ պատասխան այն հարցին, թե ո՞րն է մարդկայինը մարդու մեջ, այսինքն՝ ո՞րն է նրա կեցության յուրահատկությունը, կամ ո՞րն է «զանգվածային» մարդու ձևավորման պատճառը, որի համար հումանիստական արժեքներն ու իդեալները դատարկ հնչյուն են:

Կեցության որոնումներն առհասարակ նեղ մասնագետների մի փոքր խմբի զբաղմունքը չեն, այլ, **Մարտին Հայդեգերի** խոսքերով ասած՝ մարդն իր տունն է որոնում, այսինքն՝ կեցության որոնումը միտված է իր անտունության ու որբության հաղթահարմանը: Բացի այդ կեցության որոնումները սեփական արմատների որոնումն են, որոնց օգնությամբ մարդը կարող է հաղթահարել շրջապատող աշխարհի անիմաստությունը, իրեն զգալ որպես կեցության անհրաժեշտ ու անփոխարինելի մաս, «կեցության հովիվ», որին կտակված է տեղեկությունը կեցության մասին, և որը նրա կյանքի հիմնական խնդիրն է: Այդ որոնումները մարդկային գոյության հիմքն են: Անցած բոլոր դարերի ընթացքում, սկսած **Պարմենիդեսի** ժամանակներից, որպես կեցություն փիլիսոփաները հասկացել են մտածողությունը, իդեաների աշխարհը, Աստծուն, մատերիան և այլն: Ըստ

*Հոդվածն ընդունվել է տպագրության 26.02.2014:

2 (ՃԲ) փարի, թիվ 1 (45) հունվար-մարտ, 2014
ՎԷՆ համահայկական համալսարան

էության, կեցությունն ընկալելը, դրան անդրադառնալը վերափոխում, կերպափոխում է մարդուն՝ նրան պոկելով էմպիրիկ կյանքի անիմաստ քաոսից ու դարձնելով ինքնակա, ինքնին կեցություն:

Մինչև 20-րդ դարը կեցությունն ընկալվում էր որպես մարդու կամքից ու գիտակցությունից անկախ գոյություն ունեցող իրականություն: Մարդու համար լինելով միայն արտաքին երևույթ, կեցությունը որոշակի սահմանափակումների մեջ է դնում մարդկային գործունեությունը՝ ստիպելով նրան այդ գործունեությունը որոշակի համաչափության բերել իր հետ:

Բայց կեցությունը ներկայացնում է ոչ միայն մարդու կենսագործունեության շրջանակները, այլև այն մարդու ստեղծագործության բոլոր ձևերի օբյեկտն է, աղբյուրն ու պայմանը, նրա հնարավորությունների ոլորտը: Այդ մշտապես փոփոխվող կեցությունը մարդն իր գործունեությամբ վերափոխում է՝ վերածելով իր համար առավել ընդունելի իրականության:

Փիլիսոփայության պատմության մեջ առանձնացվել են կեցության մեկնաբանման մի քանի փուլեր.

ա. դիցաբանական,

բ. բնապաշտական, երբ կեցությունը դիտվում է որպես «ինքնին գոյավոր»,

գ. Կանտի փիլիսոփայությունից սկսվող փուլը, երբ կեցությունը սերտ կապի մեջ է դիտվում մարդու ճանաչողական ու պրակտիկ գործունեության հետ:

Առհասարակ, գիտական ու փիլիսոփայական գիտելիքի զարգացման էությունն այն է, որ մարդը գնալով իրեն ավելի շատ է զգում որպես իր ողջ գործունեության սուբյեկտ, որպես իր սոցիալական կյանքի և հոգևոր մշակույթի արարիչ: Աշխարհի և մարդու կեցության հարցերը քննարկելիս 20-րդ դարի փիլիսոփաները առարկում էին դասական գոյաբանության այն ներկայացուցիչների տեսակետին, ովքեր աշխարհի ինքնուրույն կեցությունից անցնում էին աշխարհից կախման մեջ գտնվող մարդու ճանաչողությանը: Իրենց տեսակետը նրանք հակադրում էին «իրերի փիլիսոփայությանը», որում հաճախ նաև մարդն էր դիտարկվում որպես իր: Պակաս կատեգորիկ չէին առարկությունները դասական փիլիսոփայության այն ուղղությունների դեմ, ուր առաջին պլանում էին տրամաբանությունը, իմացաբանությունը, և տիրապետում էր «գաղափարների փիլիսոփայությունը»: «Գաղափարների փիլիսոփայությանը» տուրք տալը, պնդում էին «նոր գոյաբանության» կողմնակիցները, մարդուն վերածում է յուրատեսակ իմացաբանական մեքենայի: Ի հակադրություն դասական իմացաբանության ու գոյաբանության՝ 20-րդ դարի հակադիտապաշտական ուղղությունների ներկայացուցիչները գտնում էին, որ փիլիսոփայական հետազոտության առարկա պետք է դարձնել մարդուն: Սա այն պատճառով, որ մարդը գոյություն ունի, առկա է, կեցություն է և, ընդ որում, յուրօրինակ կեցություն է:

Դասական փիլիսոփաները «կեցությունը» դիտում էին որպես մարդկային լայն հասկացություն աշխարհի մասին՝ միաժամանակ այն կա-

տարեկապես անկախ համարելով մարդուց: Բացառություն էր **Կանտի** ուսմունքը: Նրանում 20-րդ դարի փիլիսոփաները բարձր գնահատեցին այն գաղափարը, ըստ որի՝ աշխարհը տեսնում ենք բացառապես մարդկային գիտակցության հենքով: Աշխարհում առկա իրերը և հենց աշխարհը գոյություն ունեն «ինքնին», գիտակցությունից անկախ, բայց «ինքնին» դրանք մարդկանց չեն տրվում, այլ մարդկանց հասանելի են որպես գիտակցության արդյունքներ և այդքանով՝ անքակտելի են մարդուց: Կանտի այս դրույթին համաձայն են ոչ միայն **Ֆենոմենոլոգիայի, էքզիստենցիալիզմի** և **պերսոնալիզմի**, այլև բազմաթիվ այլ ուղղությունների ներկայացուցիչները:

Սակայն, ի տարբերություն փիլիսոփայության դասականների, այդ թվում՝ Կանտի, **20-րդ դարի «մարդաբանական փիլիսոփայության» կենտրոնում ոչ թե բանականության մասին ուսմունքն էր՝ իմացաբանությունը կամ տրամաբանությունը, այլ գոյաբանությունը:** Իսկ այդ «նոր գոյաբանության» կենտրոնում մարդկային մեկուսացված գիտակցությունը չէր, այլ ընդհանրապես գիտակցությունը, ավելի ճշգրիտ՝ հոգեկանը (գիտակցականն ու անգիտակցականը)՝ վերցրած մարդկային կեցության հետ անխզելի միասնության մեջ: Այս նոր իմաստն էլ ներդրվում էր որպես Հայդեգերի կողմից առաջադրված յուրահատուկ մարդկային կեցություն՝ «**Dasein**» (առկա-կեցություն, այստեղ-կեցություն) հասկացության մեջ, որն էլ դարձավ էքզիստենցիալ գոյաբանության հիմնարար հասկացությունը:

Այս հասկացության յուրահատկությունն ու առավելությունը նրանում է, որ այն միակ կեցությունն է, որն ի վիճակի է «հարցում անելու» ինքն իր մասին և ընդհանրապես կեցության մասին և կեցության համեմատությամբ «իրականացնելու իրեն» («իրականացվելու»): Ահա թե ինչու այսպիսի կեցություն-էքզիստենցիան այն հիմքն է, որի վրա պետք է կառուցվի ողջ գոյաբանությունը: Մարդկային կեցության յուրահատկության այսպիսի ընկալումը հիմնավորված է: Մեզ հայտնի ոչ մի գոյավոր, բացի մարդուց, ի վիճակի չէ ստորելու, հարց առաջադրելու կեցության՝ որպես այդպիսին, համընդհանուրի՝ որպես ամբողջականության և աշխարհում իր տեղի մասին: Այդպիսով՝ **Ֆենոմենոլոգիայի, էքզիստենցիալիզմի** և **պերսոնալիզմի** ուղին չէր ընթանում **Sein**-ից՝ ընդհանրապես կեցությունից, աշխարհից՝ որպես կեցությունից, դեպի մարդու կեցությունը, ինչպես դասական գոյաբանության մեջ էր: Այստեղ ընտրվում էր հակադարձ ուղին՝ մարդկային «**Dasein**»-ից անցում դեպի աշխարհը, ինչպես է այն երևում մարդուն և ինչպես է «կառուցվում» նրա շուրջ: Այսպիսի մոտեցումը 20-րդ դարի փիլիսոփաների համար նախընտրելի էր նաև հումանիստական տեսանկյունից. կենտրոնում տեղավորվում է մարդն իր որոշակի ակտիվությամբ և սեփական կեցությամբ պայմանավորված ազատության սահմաններով:

Այս հիմնախնդիրն ամբողջական համակարգ դարձնելու գործում մեծ դեր ունեցան 20-րդ դարի երկրորդ կեսի նշանավոր մտածողներից մեկի՝ **Փիլիսոփայական հերմենևտիկայի** հիմնադիր, գերմանացի փիլիսոփա, **Հանս-Գեորգ Գադամերի** (1900-2002) գաղափարները: Նրա հայեցա-

ՓԻԼԻՍՈՓԱՅԱԿԱՆ ԹՅՈՒՆ

ԳԻՐ 1 (45) Խոսքեր-մարտ, 2014

2 (ՃԲ) Գադամեր, թիվ 1 (45) Խոսքեր-մարտ, 2014

կարգը ձևավորվել է մի քանի ուղղությունների՝ **Վ. Գիլթայի** «ոգու մասին գիտությունների», **Է. Կասիրերի** հումանիտար գիտությունների մեթոդաբանության, **Է. Հուսեռլի** ֆենոմենոլոգիայի և **Մ. Հայդեգերի** «հիմնարար գոյաբանության» ազդեցությամբ: Գաղամերը, քննադատորեն վերաիմաստավորելով նախորդ ողջ հերմենևտիկական ավանդույթը, բացահայտեց հիմնական ուղղությունները և առաջադրեց սեփական մեթոդը:

Կեցության հիմնախնդիրը քննարկելիս Գաղամերն ընդունում էր Հայդեգերի այն միտքը, որ **կեցությունը ժամանակն է**: Հայդեգերի կարծիքով՝ կեցությունը, սկսած վաղ շրջանի արևմտաեվրոպական փիլիսոփայական մտքից մինչև իր օրերը, ընկալվել է որպես ներկայություն: Կեցությունը՝ որպես ներկայություն, սահմանվում է ժամանակով: Այլ կերպ ասած՝ Հայդեգերի համար կեցությունը գոյությունն է ժամանակի մեջ կամ էքզիստենցիան:

Մարդու կեցության հիմնախնդիրը այս փիլիսոփայությունը քննարկում է պատմության հենքով և հիմնավորում, որ պատմությունը փոփոխել հնարավոր չէ, քանի որ մարդն ինքը պատմություն է: Սա նշանակում է, որ մարդը ոչ թե պատմության մեջ է, այլ նա իրենով, իր սեփական կեցությամբ իրականացնում է պատմությունը: Ըստ Գաղամերի՝ մարդու կեցության հիմնային հատկությունը պատմականությունն է, այսինքն՝ պատմական որոշակի իրադրության մեջ գտնվելը, պատմությանը պատկանելը, պատմություն լինելը: Նրա ընկալմամբ՝ մարդը ոչ թե պատմության մեջ է, այլ իրենով, իր սեփական կեցությամբ իրականացնում է պատմությունը: Մարդը չի կարող վերանալ այն պատմական հանգամանքներից, որոնցում ապրում է, որոնք պայմանավորում են նրա մտածողության բովանդակությունը: Պատմական կեցությունը չի կարող հանդես գալ որպես փաստ՝ որոշակի տվյալի իմաստով, այն կարող է լինել միայն արդիական «գործունեություն»:
Իսկ սա նշանակում է, որ մարդու մտածողությունը ոչ թե նախադրյալ է, ինչպես մտածում էին ռացիոնալիզմի փիլիսոփայության ներկայացուցիչները, այլ նախադրված և միջնորդավորված է պատմական իրողություններով:

Այդ նույն տեսակետին է նաև **Պ. Ռիկյորը**. «Երբ սուբյեկտը գիտակցաբար և կամքի օգնությամբ զգում, ենթադրում է իրեն, ապա նա կեցության մեջ արդեն ներկա է խթանի մակարդակով: Գիտակցությանը և կամքին խթանի նախորդումը նշանակում է օնթիկ (գոյաբանական) պլանի նախորդում անդրադարձի պլանին, «ես առկա եմ-ի» առաջնությունը «ես մտածում եմ-ի» համեմատությամբ»¹:

Իսկական պատմական մտածողությունը պետք է մտորի իր սեփական պատմականությունը: Մարդն իր մեջ կրում է այն նույն հեռավորությունը, որը նրան առանձնացնում է, օրինակ՝ իր կողմից մեկնվող ստեղծագործությունից, և որը հնարավորություն չի տալիս անմիջական շփման մեջ մտնելու այդ ստեղծագործության հետ, այսպես ասած՝ «պատմության վրայով»: Սակայն այդ շփման հնարավորությունն ինքնին ոչ թե փոփոխում, այլ ուղղակի պայմանավորում է այն միակ ձևը, որում նման շփումը կարող է իրականանալ: Գաղամերը իմաստավորեց այդ ձևը՝ հերմենևտի-

1 **Рикер П.**, Конфликт интерпретаций: очерки о герменевтике. М., 1995, с. 410.

կական իր համակարգ ներմուծելով «ավանդույթ» հասկացությունը: Ըստ Գադամերի՝ «Մենք մշտապես գտնվում ենք ավանդույթի ներքոյում, և մեր այդ ներկայությունը առարկայացնող հարաբերություն չէ, երբ ասելիքն ընկալվում է որպես ինչ-որ այլ և օտար բան, ընդհակառակը, այն միշտ և անմիջապես մեզ համար ինչ-որ սեփական է, օրինակ է, նախազգուշացում կամ ինքնաձանաչում, որում հետագա պատմական դատողությունների համար կարևոր է ոչ այնքան իմացությունը, որքան անկանխակալ միաձուլումը ավանդությանը»²:

Մշակութային ավանդույթի և ժառանգորդման հիմնախնդրի տեսանկյունից ներկայացվող հայեցակարգը ձևակերպում է սկզբունքային նշանակություն ունեցող այն հարցադրումը, որն ուղղակիորեն կապ է հաստատում «պատմականություն», «պատմական գիտակցություն», «պատմական հասկացում», «մշակույթի և նրա պատմության ավանդույթ» և այլ հասկացությունների միջև: Եվ ըստ էության, դրանով իսկ փիլիսոփայական կարգավիճակով հաստատվող Գադամերի հերմենևտիկան, ինչպես Գադամերն ինքն է գրել. «...կարող է անուղղակիորեն ծառայել որպես գիտության մեթոդաբանական պայման»³: Անցյալի հետ մեր հարաբերությունը, ըստ Գադամերի, ձևավորվում է ոչ թե սուբյեկտ-օբյեկտ, այսինքն՝ բևեռացնող հակադիր հարաբերությամբ, այլ աշխարհին մեր մասնակցության պատկանելությամբ՝ որպես ավանդությանը մարդու անկանխակալ միաձուլում: Ավանդույթն այս դեպքում նշանակում է միջնորդավորման համակարգ, որտեղ ապահովվում է այսօրվա մշակութապատմական տարածության մեջ երևույթների գոյությունը, որոնք նախապես այլ մշակութային հարթության բաղադրիչներն էին և ծնվել էին տվյալ մշակութային հարթության կողմից:

Ավանդույթի հասկացությունը գոյաբանական բնույթ ունի այն իմաստով, որ ինքը միջնորդավորում է իր գոյությունը, այսինքն՝ հանդես է գալիս որպես մշակութապատմական իմաստների հաղորդման միջոց: «Ինչպե՞ս է իրականանում այդ անցումը» հարցին Գադամերը պատասխանում է, որ պատմությունը զարգանում է ոչ թե ընդհատումներով, այլ անընդհատորեն, և պատմության անընդհատությամբ է ապահովվում դարաշրջանների ժառանգորդման հաջորդականությունը: Նոր հերթական դարաշրջանում նախորդի բովանդակությունը չի ոչնչանում և չգոյության չի դատապարտվում, այլ «փոխարկվում է նոր ժամանակի լեզվի», որն իր հերթին հետագայում նույնպես պետք է փոխարկվի, և այս նոր փոխարկումը ապագա փոխարկումների սկիզբ է դառնալու: Եվ այսպես անվերջ: Պատմական փոխարկումը ենթադրում է իր աղբյուրի հետ անխզելի կապ, որը, սրա հետ մեկտեղ, պատմամշակութային նոր համատեքստի պայմաններում ենթարկվում է անխուսափելի իմաստափոխության: Այդ պատճառով էլ երբեմն «պատմական փոխանցումը» հավասար չէ «պատմական բնօրինակին», բայց դրա հետ, համենայն դեպս, իմաստային ժառանգորդման հարաբերության մեջ է գտնվում: Պատմական փոխանցումների հերթագայությունն էլ Գադամերն անվանում է ավանդույթ, որը սեփական

ՓԻԼԻՍՈՓԱՅԻՆ ԹՅՈՒՆ

2 (ՃԲ) Գադամեր, թիվ 1 (45) հունվար-մայր, 2014

ՎԷՆ ԿԱՆԱԿԱՅԿԱԿԱՆ ԿԱՆՈՒՄ

2 Гадамер Г.-Г., Истина и метод . Основы философской герменевтики, с. 335.
3 Gadamer H.-G., Philosophical Hermeneutics. Berkley, 1977, p. 39.

անընդհատության ուժով ոչ միայն տարբեր դարաշրջանների հեռավորության բաժանարարն է դառնում, այլև այդ դարաշրջանները կապող թելը: Այսինքն՝ «հեռավորություն» կոչվող պատմական տարածությունը ներկայանում է բաժանարար սկզբի ձևով և, որպես ավանդույթ, «հավաքում է» կեցությունը մեկ միասնության՝ պատմության մեջ:

Գաղամերը համաձայն է Հայդեգերի փիլիսոփայության այն դրույթին, ըստ որի կեցության խնդիրը նաև **ոչնչի** խնդիր է: Ելնելով կեցության ու ոչնչի դիալեկտիկական կապից, կեցությունը, պատմությունն ու ճշմարտությունը Հայդեգերը մեկնաբանեց ժամանակային կատեգորիաներով: Այսինքն՝ ըստ նրա, կեցությունը, ինչպես նաև հասկացումն ու ճշմարտությունը պետք է բացահայտվեն ժամանակի հորիզոնականում:

Ինչպես իրավացիորեն նկատում է Գաղամերի փիլիսոփայության հետազոտողներից **Ա. Չերնյակովը**՝ «Հուսեռլի և Հայդեգերի, Լևինասի և Ռիկյորի աշխատությունների կարևոր հետևություններից մեկն էլ այն է, որ ավանդույթում խորապես արմատավորված և մինչև Պարմենիդեսը հասնող կեցության և ժամանակի, գոյավորի և ժամանակի, հավիտենականի (էյդետիկ) և անցողիկի (պատմական) միջև հակասությունը անսպասելիորեն վերածվեց դրանց հակադրության: Այս դեպքում նման ձևով իմաստավորված ժամանակը դառնում է սահմանային գոյաբանական հիմք, որը շարժման մեջ է դնում փիլիսոփայական հիմնարար հասկացությունների ողջ համակարգը»⁴:

Անդրադառնալով հերմենևտիկական գոյաբանության հիմքերին՝ Գաղամերը քննարկում է նաև անտիկ փիլիսոփայության մեջ կեցության հիմնախնդրի դրվածքը: Օրինակ՝ **Պլատոնը**, ի հակադրություն սուբյեկտիվիզմի, ելակետային չի համարում ինքնին գոյություն ունեցող սուբյեկտը, որը վերափոխվում է օբյեկտի և այլն: Ընդհակառակը, «հոգու» կեցությունը Պլատոնը որոշարկում է նրանով, որ այն մասնակից է իսկական կեցությանը, այսինքն՝ նույն էական ոլորտին, ինչ և իդեան: Արիստոտելը նույնպես համարում էր, որ հոգին որոշակիորեն ողջ գոյավորն է: Ուստի Գաղամերն ընդգծում է՝ այսպիսի մտածողության մեջ խոսք լինել չի կարող աշխարհից ազատ և իր սեփական հավաստիությունն ունեցող հոգու մասին, որը պետք է փնտրի աշխարհի բնույթն ունեցող կեցության լինելիության և ձևավորման ուղիները: Այնուամենայնիվ, մեկը սկզբնապես պայմանավորված է մյուսով, և այստեղ կապի հանգամանքն առաջնային է:

Պ. Ռիկյորը ևս հերմենևտիկայի հարցը տեղափոխեց գոյաբանական հարթություն՝ այն մշակելով որպես կեցության եղանակ: Նա փորձում էր «հերմենևտիկայի հիմնախնդիրը պատվաստել ֆենոմենոլոգիական մեթոդին»⁵:

Գաղամերի կեցության փիլիսոփայության մեջ իր հետագա քննարկումը գտավ Հայդեգերի առաջադրած հերմենևտիկական շրջադարձը դեպի լեզու: Մարդկային ցանկացած փորձ **մարդկային վերջավորության փորձ** է: Իսկ ինչն է սկզբնապես ուղղորդում մարդկային իմացությունը, ինչն է

4 **Черняков А.Г.**, Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля, Хайдеггера. СПб., 2001, с. 15.

5 **Рикер П.**, Герменевтика, этика, политика. М., 1995, с. 130.

ձևավորում հասարակական էակի փորձը: Ըստ Գադամերի՝ **լեզուն:** Հայ-դեգերյան ոգով Գադամերը պնդում է՝ **կեցությունը լեզուն է:** Միայն լեզվի մեջ է մարդու համար բացահայտվում կեցության ճշմարտությունը: Այս մոտեցումը հակադիր է Հեգելի տեսակետին, ով լեզուն դիտում էր որպես մտածողության իրականացման ձև:

Գադամերի կարծիքով՝ լեզուն իրեն դրսևորում և բացահայտում է մտածողության մեջ: Լինելով հասկացման վերջին աստիճանը՝ լեզուն արտահայտում է մարդկային կյանքի բոլոր հանգամանքներն ու մարդու բոլոր գործերը: Լեզուն է այն հիմնական գործոնն ու գոյավորը, որը «անձին դուրս է բերում» իր անհատականության ինքնապարփակ, մեկուսի վիճակից՝ մերժելով անհատականության նման ըմբռնումը:

Գադամերյան փիլիսոփայության հետազոտողներից **Մ. Կուզնեցովը** գրում է. «Գադամերի մոտ լեզուն համընդհանուր «միջնորդ» է, որը սահմանում է այն «միջավայրը», որում տեղի է ունենում շփումը կեցության և նրա մասին գիտելիքի միջև: Վերջիններս ընդհանրապես նույնական չեն: Դա մինչևկանտյան դոգմատիկ-ռացիոնալիստական մետաֆիզիկայի պատրանքն էր, որն ընդունում էր նաև Լուսավորության դարաշրջանը: Այդ պատրանքը ցրեց գերմանական դասական փիլիսոփայությունը: Կեցությունն ու դրա մասին գիտելիքը անտիդոմիկ չեն, այլ, գտնվելով համահարաբերական փոխկապվածության մեջ, նկարագրվում են հերմենևտիկական շրջանի միջոցով: Այլ կերպ ասած՝ Գադամերի համար լեզուն «երկխոսության» գործընթաց է, որը կյանքի են կոչում մտածողությունն ու կեցությունը, «ինքնին գոյություն ունեցող իրերը» և դրանց մասին մարդկային գիտելիքը: Ըստ Գադամերի՝ «Կեցությունը, որ կարող է այս կերպ հասկացված լինել, լեզուն է»⁶:

Մ. Կուզնեցովը գտնում է, որ Գադամերի կարծիքով՝ լեզուն անձին ներկայացնում է որպես հաղորդակցական անհատականություն՝ արդյունքում ապահովելով մարդկային միասնական հանրային համակեցության հաստատման հնարավորությունը: Լեզուն ոչ թե սոսկ միջոց է, այլ այն հենքն ու միջավայրը, որի վրա կազմակերպվում, կառուցվում են հասկացումն ու միասնությունը⁷: Գադամերը կարծում է, որ լեզվի այս յուրահատկությամբ է պայմանավորված այն հանգամանքը, որ հասկացող անձը չի ընկալվում որպես իր անհատականության մեջ պարփակված: Հասկացումը, իրագործվելով լեզվում, հանդես է գալիս որպես որոշակի իրադրության մեջ մեկ միասնական գործընթաց, որին մասնակից է հասկացողը: Այսինքն՝ լեզուն այն միջավայրն է, որին ներկա են Ես-ը և Աշխարհը, ընդ որում, ներկա են լեզվի նկատմամբ իրենց փոխպատկանելությամբ, ավելին, այս գործընթացին ներկա է Ես-ի, Դու-ի, մարդկանցից յուրաքանչյուրի համապատկանելությունը⁸:

Հասկացման գործընթացում հերմենևտը ներխուժում է մարդու սուբյեկտիվության մեջ: Բայց այն իրենից չի ներկայացնում փոխադրություն

6 **Кузнецов М. М.**, Проблема сознания в философской герменевтике Г.- Г. Гадамера. // Проблема сознания в современной западной философии. М., 1989, с. 234.
7 Տե՛ս **Кузнецов М. М.**, Язык как „среда-средство“, и как „игра“, в философской герменевтике Х.- Г. Гадамера // Проблемы философской герменевтики. М., 1990, с. 22.
8 Տե՛ս **Гадамер Г.-Г.**, Истина и метод. Основы философской герменевтики, с. 548.

օտար սուբյեկտի մեջ, այլ հանդես է գալիս որպես իր հորիզոնի ընդլայնում և այլ որոշակիության ձևավորում՝ ձիշտ համամասնություններով: Այսինքն՝ Գաղամերի կարծիքով իրերը չեն խոսում միայն այն պատճառով, որ չեն կարող խոսել: Սակայն իրենց լռության մեջ դրանք սահմանում են լեզվի և այն միջավայրի համակարգված կառուցվածքը, որում ապրում է մարդը: Իրը իրեն պահպանում է բառի մեջ, իսկ մտածողությունը բառի էքսպլիկացիան է: Հերմենևտիկայի սկզբունքային կապը գոյաբանորեն ըմբռնված «լեզու» և «փորձ» հասկացությունների հետ դրսևորվում է որպես գաղամերյան «հասկացման» նախադրյալ:

Մյուս կողմից՝ Գաղամերը մարդկային կեցության էությունը տեսնում է ավանդույթին կապվածության ու պատկանելության մեջ: Անցյալի հետ մեր հարաբերությունը, ըստ Գաղամերի, աշխարհին մեր մասնակցության պատկանելությունն է որպես ավանդությանը մարդու անկանխակալ միաձուլում: Ըստ Գաղամերի՝ լեզվի յուրահատուկ բնույթը հիմնականում արտահայտվում է այն բանում, որ դա անդրադարձի կամ ինքնագիտակցության միջոց չէ, քանի որ ոչ մի տիպի անդրադարձ չի գործում այնտեղ, որտեղ ձևավորվում է բառը, որովհետև բառն արտահայտում է ոչ թե մտածողությունը, այլ իրենով արտահայտվող օբյեկտը⁹:

Գաղամերի հերմենևտիկայում ելակետը շլայերմախերյան այն դրույթն է, ըստ որի՝ այն ամենը, ինչ ենթադրվում է հերմենևտիկայում, միայն լեզու է, և այն ամենը, ինչ վերաբերում է լեզվին, ներառյալ նաև օբյեկտիվ և սուբյեկտիվ նախադրյալները, պետք է վերցվեն լեզվական շտեմարանից: Բայց այստեղ, ինչպես Գաղամերն է գրում, հիմնական խնդիրը լեզվում հասկացման նախադրյալների բնույթի բացահայտման դժվարությունն է: Որքանով որ «ամեն ինչ լեզվում կա», ապա, բացի փոխաբերական իմաստից, ինչ կերպ է լեզուն պահպանում հասկացման օբյեկտիվ և սուբյեկտիվ նախադրյալները: Այս հարցը Գաղամերը կապում է Հայդեգերի գաղափարների հետ: Լեզուն այն աշխարհն է, որը շրջապատում է մարդուն: Այն ամենը, ինչը կապված է մարդու հետ, իր արտացոլումն է գտնում լեզվի մեջ: Լեզուն, ըստ Հայդեգերի, «կեցության տունն է», որի բնակիչը մարդն է: Մարդը ներկառուցված է լեզվի մեջ, այդ պատճառով էլ հասկացման կառուցվածքն ունի լեզվական բնույթ: Հասկացման մեջ ընթացող «հորիզոնների միաձուլումը» իրականանում է լեզվի միջոցով, այսինքն՝ համընդհանուր լեզվաբանության իմաստն այն է, որ մեկնաբանության ենթակա տեքստերը ներառված են լեզվի ավանդույթի մեջ: Հերմենևտիկայում լեզուն հայտարարվում է ավանդույթի պահպանիչ, իմաստների և պատմական փորձի կրող: Լեզուն ոչ միայն «կեցության տունն է», այլև մարդու կեցության եղանակն է, նրա էական հատկանիշը: Այս կերպ ընկալված լեզուն դառնում է մարդու իմացական գործունեության պայմանը: Լեզվի և հերմենևտիկայի նկատմամբ Գաղամերի ունեցած այսպիսի վերաբերմունքի մեջ բազմաթիվ հետազոտողներ իրավացիորեն դիտարկում են հասկացման գոյաբանականացման միտում: Հասկացումը, խոսքի հետ մեկտեղ, լեզվի անքակտելի գործառույթն է, իսկ լեզուն մարդկային

9 Տե՛ս **Михайлов А.А.**, Современная философская герменевтика. Критический анализ. Мн., 1984, с. 133.

կեցության էական հատկանիշն է: Լեզվի վերաբերյալ Գաղամերի ըմբռնումները, ինչպես իրավացիորեն ընդգծում է Վ. Կուզնեցովը, իր ուսուցչի՝ Հայդեգերի դրույթների ծավալումն ու զարգացումն են հերմենևտիկայի համատեքստում¹⁰:

Այսպիսով՝ հասկացումը իմացության մոդուսից փոխարկվում է կեցության մոդուսի: Գաղամերը հասկացումը համարում է մարդկային կյանքի հանգամանք: Այսպիսի գնահատականը հերմենևտիկայի ձգտումները վերակողմնորոշում է որպես գիտական համակարգ: **Գրանով հերմենևտիկայի հիմնական խնդիրը դառնում է ոչ թե իմաստի ձեռքբերման մեթոդաբանական ուղղվածությունը, այլ հասկացման գոյաբանական կարգավիճակի՝ որպես մարդկային կյանքի հանգամանքի բացահայտումը:**

Գաղամերի բնորոշմամբ՝ հասկացման փիլիսոփայությունը մարդու կողմից աշխարհի յուրացման միջոց չէ, որում տեսական գիտելիքների հետ մեկտեղ էական դեր է խաղում անմիջական ապրումը («կյանքի փորձ»), որը ձևավորվում է պրակտիկայի տարբեր փուլերից («պատմության փորձ»), ապրումների գեղագիտական ձևերից («արվեստի փորձ»): Փորձի աղբյուրներն են հասարակության մեջ անհատի կողմից վերաիմաստավորված մշակութային ժառանգությունը, ավանդույթներն ու կրթությունը: Հերմենևտիկական փորձը Գաղամերի ուսմունքում հասարակության արժեքաբանական հիմնախնդիրն է: Ընդ որում, այստեղ էական դեր ունի սուբյեկտի ինքնահասկացումը և դրա համընկնումը իր էքզիստենցիայի մեկնության հետ: Սրա հետ կապված՝ հերմենևտիկական ձեռք է բերում փիլիսոփայական ավելի մեծ նշանակալիություն: Այն դառնում է ուսմունք կեցության մասին, յուրահատուկ փիլիսոփայական մարդաբանություն:

Այսպիսով՝ 20-րդ դարում փիլիսոփաները, հետևելով Կանտին, իրավացիորեն ընդգծում էին աշխարհի իրական գոյության հետ մարդու պատկերացումների նույնացման վտանգը, այսինքն՝ մարդու կեցության ու գիտելիքների «գոյաբանականացման» վտանգավորությունը: Հատկապես կարևոր էր ֆենոմենոլոգների ու էքզիստենցիալիստների պայքարը մարդու «բնականացման», կենսաբանականացման դեմ, երբ բնական գիտությունների կողմից մարդու հետազոտությունը ներկայացվում էր որպես մարդու էության մասին «վերջին խոսք»:

Մարդը, սովորաբար, սովորում է իրեն համադրել աշխարհի հետ, իր կեցությունը տեսնել որպես աշխարհի կեցության մաս ու շարունակություն: Նա դատողություններ է անում աշխարհի մասին ոչ միայն իր կեցությունից, գիտակցությունից ու տեսակից ելնելով, այլև հենց աշխարհի իրերից ելնելով:

Մարդու անհատական կեցությունը խիստ հակասական է. մարդն, ըստ էության, չի կարող աշխարհին նայել այլ կերպ, քան իր կեցության և արժեհամակարգի դիրքերից և միաժամանակ՝ ի վիճակի է, ինչում Հայդեգերն իրավացի էր, «հարցում անել կեցության՝ որպես այդպիսինի մասին»: Երբ առանձին անհատները, մարդկանց սերունդներն ու մարդկությունն ամբողջությամբ «տեղավորվում» են աշխարհում, ելակետը իրենց

10 Տե՛ս Կузнєв В. Г., Герменевтика и гуманитарное познание, с. 73.

ՓԻԼԻՍՈՓԱՅԻՆ ԹՅՈՒՆ
ՓԻԼԻՍՈՓԱՅԻՆ ԹՅՈՒՆ, 2014
2 (ՃԲ) ԳՐԱՅԻՆ, ԹԻՎ 1 (45) ԽՈՒՄԱՐ-ՄԱՐԿ, 2014
ՎԷՆ ԽՈՒՄԱՐԱՅԻՆ ԽՈՒՄԱՐ

«կեցության վայրն» ու «ժամանակն» է: Բայց նրանք կենսականորեն կարևոր և արդյունավետ որևէ առաջընթաց չէին կարող ունենալ, եթե յուրաքանչյուր օր և ժամ չբացահայտեին, թե որոնք են «ինքնին գոյավոր» հանդիսացող աշխարհի, դրա իրերի ու գործընթացների օբյեկտիվ հատկանիշները: Մարդիկ սովորում են իրենց համադրել աշխարհի հետ՝ իրենց կեցությունը տեսնելով որպես աշխարհի կեցության մաս և շարունակություն: Այլապես նրանք չէին կարող ապրել այս աշխարհում և ավելին՝ չէին կարող «հարցում անել» կեցության մասին՝ որպես այդպիսինի: Եվ պատահական չէ, որ Հայդեգերն ավելի ուշ շրջանի աշխատություններում ձգտելով հաղթահարել իր վաղ դիրքորոշման սուբյեկտիվիզմն ու պսիխոլոգիզմը, առաջին պլան մղեց «կեցության՝ որպես այդպիսինի» հիմնախնդիրը:

Հանս-Գեորգ Գադամերը, զարգացնելով Դիլթայի, Հուսեռլի և Հայդեգերի գաղափարները, հերմենևտիկան՝ որպես փիլիսոփայական ուսմունք, հասցրեց մինչև մարդկային կյանքի հիմքերը, ուղղակիորեն՝ դեպի մարդու էությունը: Նա փիլիսոփայության համար ելքեր էր որոնում դեպի կեցությունը, որի նպատակով հետևողականորեն ուսումնասիրում էր կեցության հիմքերն ու օբյեկտիվ սոցիալ-պատմական նախադրյալները:

Մարիետա Կ. Նիկողոսյանի – գիտական հետաքրքրությունները վերաբերում են էքզիստենցիալիզմի և հերմենևտիկայի ուսմունքներին, ինչպես նաև համաշխարհային և հայ մշակույթի տեսությանն ու պատմությանը: Հիմնական աշխատություններն են՝ «Հերմենևտիկա. պատմամշակութային հիմնախնդիրների քննություն», Եր., «Տիգրան Մեծ», 2009, «Ճապոնական քաղաքակրթության առանձնահատկությունները (անցյալ, ներկա)», Եր., 2011, «Եվրոպական մշակույթը Վերածննդի և Ռեֆորմացիայի ժամանակաշրջաններում», Եր., 2013:

Summary

THE PROBLEM OF EXISTENCE IN GADAMER'S DOCTRINE

Marieta K. Nikoghosyan

20th century philosophers (following Kant) rightly emphasized the danger of identification of human understandings with the real-world existence, in other words, the danger of the “ontologization” of human existence and knowledge. Especially important was the struggle of phenomenologists and existentialists against the “naturalization” and biologization of human being, when human’s research was represented by natural Sciences as the “last word” of the human essence. People usually learn to combine themselves with the world, learn to see their existence as a part and continuation of the world’s existence. They make judgments about the world not only in terms of their

existence, consciousness and kind, but also proceeding from the world's things. The human's individual existence is controversial: people actually can look at the world only through the lens of their own existence, consciousness and system of values and at the same time human being is capable, in which Heidegger was right: "Inquire about the existence as such". Individuals, generations of people and all of humanity proceed from their "residence" and "time", when they "fit" in the world. But they wouldn't be able to make any vitally important and effective step, if every day and every hour they wouldn't disclose how "existential" the objective qualities of things and processes of the world are by themselves. People learn to synthesize themselves with the world, regarding their existence as a part and continuation of the world existence. Otherwise they wouldn't be able to live in this world, and moreover, they wouldn't be able to inquire about the existence as such. And it is not accidental, that Heidegger in his later works seeking to overcome the subjectivism and the psychologism of his earliest position moves to the foreground of the existence as such. And developing the ideas of Dilthey, Husserl and Heidegger, Gadamer brings the hermeneutics, as a philosophical doctrine, to the bases of human life, directly to human's nature. He is seeking a way of philosophy in "the very existence", for which he thoroughly explores existential grounds and objective socio-historical preconditions.

Резюме

ПРОБЛЕМА БЫТИЯ В ФИЛОСОФИИ ГАНСА-ГЕОРГА ГАДАМЕРА

Мариета К. Никогосян

Философы XX века (вслед за Кантом) справедливо подчеркивали опасность отождествления человеческих представлений о реальности с самим миром – опасность непосредственной "онтологизации" человеческих состояний и знаний. Особенно важной была борьба феноменологов и экзистенциалистов против такой "натурализации", биологизации человека, когда его изучение естественными науками, выдавалось за "последнее слово" о человеческой сущности. Люди учатся сопоставлять себя с миром, видеть свое бытие как часть и продолжение бытия мира. Они делают суждения о мире не только с точки зрения их существования, сознания и вида, но и исходя из мировых вещей.. Индивидуальное бытие человека противоречиво: человек, в самом деле, не может смотреть на мир иначе, чем "сквозь призму" своего бытия, сознания, знания, и в то же время способен – в чем Хайдеггер прав – "вопросать" о бытии как таковом. Отдельные индивиды, не говоря уже о поколениях людей, о человечестве в целом, исходят, конечно, из своего "местоположения" и из своего "времени", когда "устраиваются" в мире. Но они не сделали бы ни одного жизненно верного, эффективного шага, если бы повседневно, ежечасно не выясняли, каковы объективные свойства мира самого по себе, его вещей и процессов. Люди учатся

ՓԻԼՍՈՓԱՅԻՆ ԳՅՈՒՄԱՆԻՏԱՆԻ ՎԵՐՈՒՄԻՆԱԿԱՆ ԳԻՐԻՆԵՐԻ ԳԻՐԻՆԵՐԻ 1 (45) հունվար-մարտ, 2014 թվականի համահամայնական հանդես

сопоставлять себя с миром, видеть свое бытие как часть продолжения бытия мира. Иначе они не смогли бы выжить в этом мире и тем более не смогли бы “вопрошать” о бытии как таковом. Не случайно М. Хайдеггер в своих более поздних работах, пытаясь преодолеть субъективизм и психологизм ранней позиции, на первый план выдвигает бытие как таковое. И развивая идеи Дильтея, Гуссерля, Хайдеггера, Гадамер возводит герменевтику как философское учение к истокам человеческой жизни, к самой человеческой сущности. Он ищет выход философии в “само бытие”, для чего обстоятельно исследует бытийные основания, объективные социально-исторические предпосылки.