

„თავისუფლება როგორც სიკეთისა და ბოროტების უნარი“ - შელინგისეული  
დაბრუნება ბოროტების მეტაფიზიკურ კონცეფციასთან

შელინგის მცდელობა, - დაუბრუნდეს ადამიანური თავისუფლების მეტაფიზიკურად დაფუძნების შესაძლებლობას, - მისი თანამედროვეებისთვის გარკვეულწილად კომიკურიცაა და განწირულიც: ისინი უკვე იცნობენ კანტის მორალზე დაფუძნებული თავისუფლების კონცეპტს და ვერ ხედავენ ეთიკის საკითხებში მეტაფიზიკურისაკენ შემობრუნების აუცილებლობას. „ადამიანური თავისუფლების შესახებ ნარკვევში“, სადაც თავისუფლება განსაზღვრულია როგორც სიკეთისა და ბოროტების უნარი, შელინგი გვიყვება არა იმდენად ადამიანზე, რამდენადაც ღმერთის თვითქმნადობის შესახებ. ამაზე მოგვიანებით შოპენჰაუერმა მწარედ შენიშნა, როგორც ჩანს, შელინგს ღმერთთან ახლო ურთიერთობა აქვს, რადგან მისი წარმოქმნის შესახებაც კი გვიყვება; უბრალოდ, გულდასაწყვეტია, რომ არც ერთი სიტყვა არ გაგვიმხილა, როგორ მოახერხა მისი გაცნობაო.

მიუხედავად თანამედროვეებისა და შემდგომი მოაზროვნეების მხრიდან ასეთი, რბილად რომ ვთქვათ, ამბივალენტური დამოკიდებულებისა, შელინგის ნააზრევი მაინც რჩება ბოროტებისა და ადამიანური თავისუფლების შესახებ უმნიშვნელოვანეს ტექსტად ფილოსოფიის ისტორიაში.

მის მნიშვნელობაზე, მაგალითად, თუნდაც მხოლოდ ის ფაქტიც მეტყველებს, რომ მარტინ ჰაიდეგერმა ამ ტექსტს ორი სალექციო კურსი მიუძღვნა: პირველად 1936 წლის ზაფხულის სემესტრში წაკითხული (გამოქვეყნებულია ჰაიდეგერის ნაშრომების სრული გამოცემის 42-ე ტომში), მეორედ კი 1941 წლის პირველ ტრიმესტრში, რომელიც 1941 წლის ზაფხულის სემესტრში ჩატარებული სემინარის ნაწილია (გამოცემულია ჰაიდეგერის ნაშრომების სრული გამოცემის 49-ე ტომში).

გადაჭარბებული არ იქნება თუ ვიტყვით, რომ ერთ დროს ჰეგელის ფილოსოფიის რეზონანსულობით გადაფარული ნარკვევი სწორედ ჰაიდეგერისეული ახლებური წაკითხვის ძალით იძენს განსაკუთრებულ მნიშვნელობას. ჰაიდეგერი წერს: „1809 წელს გამოქვეყნდა შელინგის ნარკვევი თავისუფლების შესახებ. ეს არის შელინგის უდიდესი მიღწევა, და ის არის იმავდროულად გერმანული იდეალიზმის და ამით დასავლური ფილოსოფიის ერთ-ერთი ყველაზე ღრმა ტექსტი“ (Heidegger, 1988:2). ჰაიდეგერი აღნიშნავს, რომ მართალია, შელინგი საკუთარ ტექსტთან დამარცხდა, მაგრამ დამარცხდა ისე, რომ ამ მარცხის ჭეშმარიტი მიზეზი იცოდა და ამდენად, ამ ცოდნით ის ცნობიერად გადალახა; ამიტომაც იგი „დასავლური ფილოსოფიის ახალი დასაწყისის დამფუძნებელი უნდა გამხდარიყო“ (Heidegger, 1988:4).

სად არის შელინგთან დასავლური ფილოსოფიის ახალი დასაწყისის ძირები? ჰაიდეგერის წაკითხვით, „დასავლური ფილოსოფიის ახალი დასაწყისი“ შელინგთან იმდენადაა შესაძლებელი, რამდენადაც იგი ახალი ონტოლოგიის დამფუძნებელია, ონტოლოგიისა, რომელიც ერთმანეთისგან ანსხვავებს არსებობასა და არსებობის საფუძველს (Schelling, 2011:29). შელინგის ახალი ონტოლოგია, რამაც ჰაიდეგერი ასე მოხიბლა, თეოსოფ იაკობ ბომეს (1575-1624) ტექსტებითაა დავალებული, რომელიც თავისუფლების შესახებ ნარკვევში მრავალგზისაა მოხსენიებული. შელინგი არა მხოლოდ ბომესეულ ონტოლოგიურ პარადიგმას ითვისებს, არამედ მის ტერმინოლოგიასაც გაითავისებს, კერძოდ Ungrund-ის, იგივე არასაფუძველის ცნებას, და მას თავისი მეტაფიზიკურად დაფუძნებული თავისუფლების გასაგებად ძირითად კონცეპტად აქცევს.

თუმცა აღსანიშნავია, რომ საფუძვლის ონტოლოგიურდიფერენცს ტრაქტატის მხოლოდ პირველი ნახევარი ეთმობა, მთელი ტექსტი კი მიმართულია იმაზე, რომ მეტაფიზიკურ ჭრილში გადაიყვანოს საკითხი, რომელიც კანტიდან მოყოლებული ექსკლუზიურად მორალის ფილოსოფიისა და ეთიკის თემად განიხილებოდა - კერძოდ, თავისუფლებისა და ბოროტების პრობლემა. მიუხედავად ამისა, მისი ნააზრევი მაინც უწინარესად კანტისეული ეთიკური ნააზრევის შედეგად გამომუშავებული ცნებობრივი შინაარსებითაა დავალებული.

\* \* \*

ფილოსოფიაში ცნობილია ბოროტების გაგებისა და ახსნის ორი ფორმა. ჩვენ შეგვიძლია ბოროტება გავიგოთ როგორც მეტაფიზიკური და როგორც მორალური პრობლემა.

მეტაფიზიკური გაგება ადამიანს მიაწერს ბოროტებას მხოლოდ როგორც მის გამომწვევს, თუმცა თავად ბოროტებას ტრანსჰუმანურ, კოსმოლოგიურ ჩარჩოში აქცევს. ამგვარად ბოროტება მოიაზრება როგორც ძალა, რომელიც ჩვენ გვიპყრობს, რომელიც ჩვენ რეალურად არ შეგვიძლია ვმართოთ, შესაბამისად, რომელიც ჩვენს სასრულობას და ნაკლებობას აღნიშნავს. მეტაფიზიკური ბოროტება ადამიანს აქცევს ერთდროულად დამნაშავედაც და მსხვერპლადაც. მეტაფიზიკური ბოროტების ტრანსჰუმანური განზომილება იმაში ვლინდება, რომ იგი პრინციპულად ადამიანის მიერ არ შეიძლება იქნას გადალახული.

საპირისპიროდ ამისა, მორალური პოზიცია ბოროტების საწყისად ადამიანს განიხილავს და კოსმოლოგიურ საფუძველებს არ ხდის ბოროტების არსებობისთვის პასუხისმგებლად. ამ პოზიციიდან ადამიანი არის მხოლოდ დამნაშავე, მაგრამ არა ბოროტების მსხვერპლი: ბოროტება შეიძლება ადამიანის მიერ პრინციპულად იქნას გადალახული (Vossenkuhl, 1995:113).

კანტმა პირველმა შეარჩია ბოროტების გაგების ეს მორალური ოფცია. მან ბოროტების მეტაფიზიკური პრობლემა მორალურ პრობლემაზე დაიყვანა.

შედეგად მის ეთიკაში ადამიანური ნების მიღმა არაფერი ბოროტი არ არსებობს. ბოროტების ონტოლოგიური ანალიზი და ბოროტების მეტაფიზიკა კანტის პერსპექტივიდან არასაჭიროა. კანტის მიხედვით, ბოროტების მორალურად ახსნა ნიშნავს, რომ მასზე პასუხისმგებლად მხოლოდ ადამიანი აქციო. კანტი არა მხოლოდ აყალიბებს ბოროტების ცნებას და მას გამოცდილებაში ჩართავს, არამედ ის იღებს ავგუსტინესეულ კითხვას „unde malum?“ (ავგუსტინე, 1995:120) ანუ საიდან ბოროტება კეთილი ღმერთის მიერ შექმნილ სამყაროში? და მასზე ცნობილ პასუხს იძლევა: ბოროტება ადამიანის ბუნების ნაწილია, ამდენად არავინაა მისგან დაზღვეული; მაგრამ ის მოცემულია არა როგორც ჩანასახოვანი უნარი (Anlage), რომელიც, კანტის მიხედვით, ადამიანს მხოლოდ სიკეთისადმი აქვს, არამედ „ოდენ როგორც მიდრეკილება“ (კანტი, 1989:38). ამ თეზის მიხედვით, ბოროტებას ადამიანში არა აქვს იგივე რანგი, როგორც სიკეთეს, მაგრამ მაინც ეკუთვნის ადამიანს როგორც ასეთს. ამდენად ბოროტებას აქვს ანთროპოლოგიური რანგი. ყოველ ადამიანს, ამბობს კანტი, აქვს მიდრეკილება, ზნეობრიობის მაქსიმოდან გადაუხვიოს, მიუხედავად იმისა, ამას აცნობიერებს თუ არა. კანტის არგუმენტი ცხადია: ყოველ ადამიანს აქვს მზაობა, „გასაჭირში“ მორალური კანონი საკუთარი ინტერესების სამსხვერპლოზე მიიტანოს. საგულისხმოა, რომ ბოროტება უბრალოდ საკუთარ ინტერესში კი არ მდგომარეობს, არამედ იმ აღმატებულ საკუთარ ინტერესში, რომელიც ცოდნას და ნებას ზნეობის კანონის, კატეგორიული იმპერატივის, წინააღმდეგ იყენებს (Höffe, 1995:29). კანტის არგუმენტაციაში სირთულეს ქმნის ის, რომ როგორც მორალურ კანონს, ასევე მორალური კანონისგან განსხვავებულ მაქსიმას გონება ირჩევს, ანუ გონება არის როგორც ზნეობრივი, ასევე უზნეო ქმედების წყარო.

ამრიგად კანტის მიხედვით, ბოროტება მხოლოდ მორალურ ბოროტებაზე შეიძლება იქნას დაყვანილი, მაგრამ არა სირთულეების გარეშე. საპირისპირო გზა, დაიყვანო ბოროტება მეტაფიზიკურ ბოროტებაზე, რასაც შელინგი აირჩევს, ასევე არანაკლებ პრობლემურია.

\* \* \*

შელინგი ბოროტებას მიიჩნევს უწინარესად მეტაფიზიკურ და მხოლოდ შემდეგ მორალურ პრობლემად. ამგვარი პოზიციის შედეგი ისაა, რომ მისთვის მხოლოდ ადამიანური ნება ვერ იქნება ბოროტი. ბოროტებას აქვს მეტაფიზიკური წინაპირობები, რომლებიც ადამიანური ნებისგან დამოუკიდებელია. აქედან გამომდინარე, ბოროტების არსებობის ასახსნელად საჭირო ხდება ონტოლოგია და უფრო მეტიც, თეოლოგია.

შელინგი ამბობს, რომ სიკეთე და ბოროტება ადამიანში იმიტომ შეიძლება წარმოქმნას, რომ სინათლისა და წყვდიადის საწყისები, რომლებიც ღმერთში დაუყოფადია, მასში „გაყოფადია“ (Schelling, 2011:35). „სინათლე“ და „წყვდიადი“ შეიძლება აქ სიკეთისა და ბოროტების წინარეფორმებადაც გავიგოთ. შელინგი მათ „პრინციპებს“, საწყისებს უწოდებს იმ აზრითაც, რომ

ისინი არ შეიძლება რაიმესგან ნაწარმოები იქნას. სინათლისა და წყვდიადის ერთიანობის გაუქმების შესაძლებლობას ადამიანი თავად კი არ აძლევს საკუთარ თავს, არამედ ის მას ღმერთისგან ეძლევა. შელინგისეულ კოსმოლოგიურ სურათში ადამიანურ ნებას, როგორც პარტიკულარულ ნებას, აქვს ფუნქციონალური როლი, რომელიც ღმერთის ნებაზე, როგორც უნივერსალურ ნებაზე, არის მიმართული (Vossenkuhl, 1995:115). სინათლისა და წყვდიადის გაყოფა მაშინ ხდება ბოროტი, როდესაც სინათლე და წყვდიადი აირევა, როდესაც პარტიკულარული ნება უნივერსალურ ნებაზე ამაღლდება. ადამიანი ანუ პარტიკულარული ნება ამას სჩადის, რადგან „მას სურს იყოს ის, რაც მხოლოდ ღმერთთან, უნივერსალურ ნებასთან ერთიანობაში შეეძლოყოფილიყო“ (Schelling, 2011:37).

შელინგი მრავალგზის იმეორებს, რომ ადამიანია ის, ვინც სინათლისა და წყვდიადის გაყოფას ახორციელებს, მაგრამ აქ ჩნდება აზრი, რომ ამგვარად კონსტრუირებულ კოსმოლოგიურ სურათში ადამიანს სხვა არც არაფერი ძალუძს გარდა იმისა, რომ ღმერთში ჩადებული ნათელისა და ბნელის გაყოფა განახორციელოს და ამიტომ იგი აღარც არის ბოროტებაზე პასუხისმგებელი. თუმცა შელინგი, თავის მხრივ, ცდილობს, ღმერთი გაათავისუფლოს ბოროტებაზე პასუხისმგებლობისგან და ის ცალსახად ადამიანს მიაწეროს. შელინგის მკვლევარი ფოსენკული გვთავაზობს, ესმცდელობა მოდალური ლოგიკის მიხედვით წავიკითხოთ. მაშინ შელინგი გვეუბნება: „რადგან შესაძლებლობა სინამდვილეს არ მოიცავს, ამიტომ შეუძლებელია შესაძლებლობას სინამდვილე დაბრალდეს. ღმერთის ნება შეიცავს ბოროტების შესაძლებლობას, მაგრამ არა მის სინამდვილეს. სინამდვილეში მოდალურად მხოლოდ აუცილებელი მოიცავს ნამდვილს“ (Vossenkuhl, 1995:116). მაგრამ ეს მდგომარეობა შელინგის ღმერთს არ ათავისუფლებს ბოროტებაზე პასუხისმგებლობისაგან, თუკი ღმერთის გაცხადება (Offenbarung) აუცილებელია.

\* \* \*

შელინგის მიხედვით თავისუფლება არის ნასურვები და არჩეული. ამით განხვავდება ის ბუნების მოვლენებისგან. სურვება და არჩევა ნიშნავს, საზრისის დასმას, იმ რაღაცის სურვებას, რაც უპირატესობას იმსახურებს (Jacobs, 1995:127).

შელინგი არ ფიქრობს, რომ აუცილებლობაზე ან თავისუფლებაზე თქვას უარი. მას სურს, რომ ეს ორი ცნება ერთიანი სისტემის შიგნით მოარიგოს. ამ ამოცანისას მისთვის ამოსავალია თავისუფლების დეფინიცია, რომელიც შემდეგნაირად ჟღერს: „რადგან თავისუფალია ის, ვინც მხოლოდ თავისი საკუთრივი არსის კანონების თანახმად მოქმედებს და შინაგანად თუ გარეგანად სხვა არაფრის მიერაა განსაზღვრული“ (Schelling, 2011:56). შელინგის მიერ ამ საკითხზე მსჯელობა შეიძლება წავიკითხოთ როგორც

პოლემიკა ფიხტეს „ზნეობის შესახებ მოძღვრებაზე“, რომელიც 1798 წელს გამოქვეყნდა.

შელინგისთვის რადგან თავისუფლების ცნება არც კრიტიკულადაა (კანტი) მოხელთებადი და არც დედუქციურად (ფიხტე), ამიტომ მისთვის ერთადერთი ალტერნატივა რჩება - თავისუფლების ცოცხალი ცნება უნდა ეძებოს. ეს გულისხმობს ტრანსცენდენტალური, ინტელიგიბელური ქმედების მოაზრებას, რომელიც წინაპირობაა თავისუფალი არსების მოაზრებისა, რადგან მხოლოდ თავისი თავის თვითგანმსაზღვრელიშეიძლება იყოს თავისუფალი. ადამიანი განსაზღვრავს რა თავის თავს ინტელიგიბელური ქმედების გზით, მის შესაბამისად იქცევა დროში.

ცხადია, ფილოსოფიის ისტორია მანამდეც იცნობს თავისუფლების განსაზღვრების მცდელობებს, რომელთაცშელინგი უმატებს ახალს: „ის [თავისუფლება] არის სიკეთისა და ბოროტების უნარი“ (Schelling, 2011:25). ამ განსაზღვრების მიღმა დგას შელინგის აზრით, რომ ასე გაგებულ თავისუფლებით რეალური თავისუფლება მოიხელთოს და ეს პროექტი განახორციელოს რეალ-იდეალიზმის სისტემის ფარგლებში. მაგრამ პირველი წინააღმდეგობა, რომელიც ამ წამოწყებას თან ახლავს, მდგომარეობს იმაში, რომ სისტემა, როგორც ასეთი, თავისუფლებას სწორედ რომ ზღუდავს. შესაბამისად, შელინგის მცდელობისას წინა პლანზე წამოიწევს სისტემისა და თავისუფლების თავსებადობის საკითხი, უფრო სწორად კი, სისტემაში თავისუფლების შესაძლებლობის საკითხი და ამით სისტემის საკითხიც ზოგადად.

\* \* \*

გერმანული იდეალიზმი „სისტემა“-ს აბსოლუტური ცოდნის მნიშვნელადად იგებს და შესაბამისად, მისთვის სისტემურობის მოთხოვნა ორგანულია. აბსოლუტური ცოდნა როგორც ასეთი გონების შესახებ მხოლოდ ახლებური ცნობიერების მოპოვების შედეგადაა შესაძლებელი. კანტის „წმინდა გონების კრიტიკამ“ აჩვენა, რომ გონება დამწანამძღვრებელი უნარია.

სისტემის და თავისუფლების თავსებადობა შელინგისთვის გულისხმობს სააზროვნო მოთხოვნას, რომ იგი მონიზმის საზღვრებში დარჩეს, რადგან თავისუფლების დაფუძნებას არ შეიძლება ღმერთისგან დამოუკიდებელი საწყისი ქონდეს. შელინგის მცდელობის ნოვატორულობა იმაში მდგომარეობს, რომ ის ცოცხალი ღმერთის ცნებას ეძებს, რომელიც დაგვანახებს სამყაროს ცოცხალ საფუძველს და ამით ბოროტების პირველსაწყისს.

გამოსავალი, რომელსაც შელინგი პოულობს, მცადარად გაგებულ პანთეიზმის კრიტიკაა. პანთეისტური თეზის ონტოლოგიური დაფუძნება მოითხოვს პანთეისტურ დებულებაში („ღმერთი არის ყველაფერი“) კოპულას და საერთოდ იდენტობის დიალექტიკის სწორად გაგებას. შესაბამისად,

სისტემის შესახებ საკითხი შელინგთან უშუალოდაა დაკავშირებული იდენტობის დებულების ონტოლოგიურ განსაზღვრულობასთან, რომელიც შემდეგს გულისხმობს: პანთეისტური წინადადების კონტექსტში სუბიექტისა და პრედიკატის დამაკავშირებელ კოპულას, სიტყვას „არის“, აქვს უფრო ღრმა საზრისობრივი პლასტი, ვინაიდან ასეთ შემთხვევაში მასში სხვა არაფერი გამოითქმება, თუ არა კავშირი ღმერთსა და ყველაფერს, ღმერთსა და თითოეულ ცალკეულ ნივთს შორის. შესაბამისად, ეს კავშირი აღნიშნავს საწყისისეულ დაქვემდებარებულობას, იგივე სუბორდინაციას ყველა ყოფიერისა, განსაზღვრავს ყოფიერთა ქვემდებარეობის სახეს ანუ სისტემას.

შელინგისთვის იდენტობა არაა „ერთგვაროვნების“ სინონიმი. იდენტობის გამომთქმელი დებულების სტრუქტურა მისთვის უწინარესად გულისხმობს იმას, რომ სუბიექტი აფუძნებს პრედიკატის ყოფნის შესაძლებლობას, არის მისთვის საფუძვლადმდებარე (ძველი ლოგიკის თანახმად *implizitum*), იძლევა საფუძველს პრედიკატისთვის (ძველი ლოგიკის თანახმად *explizitum*) (Schelling, 2011:15).

შელინგისთვის დებულებაში „ღმერთი არის ყველაფერი“ გამოითქმება დაქვემდებარება ყველა ყოფიერის მთელსა და ყველა ყოფიერს შორის, არსებობის საფუძველსა და არსებულს შორის. ამდენად „არის“ არა მხოლოდ დამაკავშირებელ ფუნქციას ატარებს, არამედ განმასხვავებელსაც. იდენტობის წინადადების ამგვარი გაგება განაპირობებს იმას, რომ იდენტობა დიალექტიკური მნიშვნელობის მატარებელი ხდება: ერთი მხრივ, მასში განსხვავებულთა ურთიერთმიკუთვნებულობა გამოითქმება, მეორე მხრივ კი - სუბიექტისა და პრედიკატის, როგორც *implizitum*-ის და *explizitum*-ის ერთმანეთისგან განსხვავება.

არსებობის საფუძველისა და ყველა არსებულის მიმართების აღსაწერად შელინგი იმანენტურობას ირჩევს. თუმცა ეს მასთან ორგვარი საზრისით გაიგება: მთელი სამყაროსეული ყოფნა როგორც *explikatio deig*ერთხელ უკვე იყო ღმერთისთვის იმანენტური, მაგრამ მთელი სასრული ყოფნა, როგორც ღმერთისგან დაშორებული, რაიმეგვარი სახით ისევ მას ეკუთვნის. აქედან გამომდინარე, სასრული ყოფნა ღმერთისგან არა მხოლოდ არაა განსხვავებული, არამედ ღვთაებრივთან ერთიანობაშია. თუმცა ეს ერთიანობა არ გულისხმობს სუბსტანციურ ერთიანობას.

\* \* \*

პანთეიზმის სისტემას და შესაბამისად, თავისუფლების შესახებ მოძღვრებას, სირთულეს უქმნის სწორედ იმანენტურობის ცნება. თავისუფლება ბოროტების წყაროა, მაგრამ როგორ შეიძლება ის იქნას მოაზრებული როგორც ღმერთში არსებული, ისე რომ თავად ღმერთის როგორც ყოვლადსრულყოფილის ცნება შენარჩუნდეს და ჩვენ მონიზმის ჩარჩოებში დავრჩეთ?

პანთეიზმთან დაკავშირებული მონისტური პრობლემა შელინგთან ღმერთის არსის გაგებითაა მოხსნილი. შელინგი ყოფნის საფუძველს, ღმერთს

მოიაზრებს არა როგორც მხოლოდ სამყაროს მორალურ წესრიგს, არამედ როგორც „რაც მეტს“, რასაც „სრულიად სხვა და მეტად ცოცხალი მამოძრავებელი ძალები აქვს საკუთარ თავში“ (Schelling, 2011:28). შესაბამისად, ასეთნაირად გაგებული ღმერთი წარმოადგენს საკუთარ თავში მამოძრავებელი ძალების მომცველ ყოფიერს. ეს მამოძრავებელი ძალები რეალ-იდეალიზმის სისტემაში კონტრაპირული და ექსპანდირული პრინციპების სახითაა წარმოდგენილი: კონტრაპირულ ძალას შელინგი უწოდებს რეალურს, რომელსაც თითოეული ყოფიერი საჭიროებს, რათა ინდივიდი, ანუ თავისთვის ყოფიერი და თავის თავში დაუნაწევრებელი იყოს. რეალური, იგივე ეგოისტური და ბოროტიღმერთში მსწრაფველი ფენაა და მისი უფსკრულია. მსწრაფველ ფენად წარმოდგენილი რეალური იმავდროულად ღმერთის საკუთრივი ნებაა და განსხვავდება ღმერთისვე უნივერსალური ნებისაგან, რომელიც შელინგისთვის იდეალურთანაა გაიგივებული. იდეალური ღმერთის გონითი ფენაა, რეალური კი წარმოადგენს თვითს, შესაბამისად ღმერთის თვითს, საფუძველს. თვითი კი არ არის „ერთი (ე.ი. ღმერთი) თავად, მაგრამ მაინც მისნაირად მარადიულია“ (Schelling, 2011:31)

თვითს, როგორც ყოფიერობის და არსებობის საფუძველს, ასევე საჭიროებს ღმერთი, რათა რეალური ყოფიერი იყოს. ღმერთი არის წარმომქმნელი და პირველსაფუძველი ყველა ყოფიერისა. ამიტომ ღმერთამდე არაფერია. არაფერი, არარა ანუ არარსი რომ არსის, არსებულის საფუძველი ყოფილიყო, ეს ლოგიკური წინააღმდეგობა იქნებოდა. თავის მხრივ, ყველანაირი არსებობა მოითხოვს წინაპირობას, რომლის საფუძველზეც ის ნამდვილი არსებობა გახდებოდა. ღმერთის არსებობაც, როგორც პერსონალურად არსებულისა, საჭიროებს არსებობის საფუძველს. ამიტომ შელინგი ცდილობს რა ამ ზოგად ლოგიკურ, ონტოლოგიურ ჩარჩოში მოაქციოს ღმერთის არსებობაც, ღმერთის არსებობის საფუძველს თავად ღმერთში მოიაზრებს, რითაც მას ყველა სხვა შექმნილი არსებისგან განასხვავებს: „ვინაიდან ღმერთამდე და ღმერთის გარეთ არაფერია, ამდენად მას თავისი არსებობის საფუძველი საკუთარ თავში უნდა ქონდეს“ (Schelling, 2011:30). მაგრამ ეს არსებობის საფუძველი, რომელიც ღმერთს საკუთარ თავში აქვს, არაა აბსოლუტურად განხილული ღმერთი (შეგვეძლო გვეთქვა, უკვე საკუთარ-თავთან-მისული ღმერთი) რამდენადაც ის არსებობს; რადგან ის მხოლოდ მისი არსებობის საფუძველია, ისაა ბუნება ღმერთში - „მისგან კერძოდ განუყოფელი, მაგრამ მაინც განსხვავებული არსი“ (Schelling, 2011:30).ის ფაქტი, რომ „არსებულს არსებობის საფუძველი“ წინ უსწრებს, შელინგისთვის არ ნიშნავს დროით ან აქსიოლოგიურ პრიმატს, არამედ მხოლოდ იმას, რომ საფუძველის ფენა ლოგიკურად ყველა დანარჩენზე ადრეა. თავად შელინგს ღმერთში აქტუალიზების მდგომარეობის დაწყებამდელი მოცემულობა, ერთგვარი აქტუალიზების წინარე-მდგომარეობა იაკობ ბოემეს ტერმინით *Ungrund*-ით, არასაფუძველით, აქვს აღნიშნული: ღმერთი როგორც

აქტუალიზებული თვითობა, ერთი მხრივ, მისი ტრანსმუტაციაა, მეორე მხრივ, კი *Ungrund*-ი, რომელიც რეალურისა და იდეალურის განუსხვავებლობას გულისხმობს, მუდამ ღმერთში რჩება, თუმცა იგი მაინც განსხვავებულია ღმერთისგან, როგორც აქტუალურად მყოფისგან, რომელიც პერსონალური და თვითცნობიერების მატარებელია.

მიზეზი, რატომაც ღმერთი რეალურ სამყაროს ადგენს და ამით ბოროტების შესაძლებლობას უშვებს, არის ფაქტი, რომ ღმერთი არა მხოლოდ არსებობს თავის თავისუფლებაში, არამედ გადაწყვეტს თავისი თავისუფლებიდან სამყაროს არსებობასაც ისე, რომ სხვაც მის გვერდით თავისუფალი იყოს.

\* \* \*

აღსანიშნავია, რომ ამ მსჯელობის განვითარებისას შელინგი ეწინააღმდეგება საკუთარ თავს: ერთი მხრივ, ის პრეტენზიას აცხადებს, პანთეისტურად ახსნას ღმერთისგან რეალური, ნამდვილი ბოროტების გამოდინება, მეორე მხრივ კი, აცხადებს, რომ ბოროტება ვერასდროს აღწევს განამდვილებამდე: „ბოროტება არ არის არსი, არამედ არარსი, რომელსაც საპირისპიროდ მხოლოდ რეალობა აქვს“ (Schelling, 2011:81).

დაპირისპირება, რომელ მიმართებაშიც კი არის ბოროტება რეალური, ემსახურება თვითცნობიერებას და ცნობიერად გახდომას. გაცხადების ნების (ექსპანდირული პრინციპისა) და არსის შინაგანისაკენ მსწრაფველი ნების (კონტრაპირული პრინციპის) დაპირისპირებაში „წარმოიქმნება რეფლექსური ხატი ყველაფერი იმისა, რაც არსში იმპლიციტურადაა, რომელშიც ღმერთი თავის თავს იდეალურად ანამდვილებს ან რაც იგივეა, თავის თავს თავის განამდვილებაში მანამდე შეიმეცნებს“ (Schelling, 2011:68). ამ შემეცნებულს კი ის როგორც რეალურ სამყაროს ადგენს. ამრიგად სიკეთისა და ბოროტების ოპოზიცია ემსახურება ღმერთის გაცხადების აუცილებლობას და ბოროტების რეალობა მხოლოდ იმდენადაა რეალური, რამდენადაც ის ქრისტიანული დეთეოლოგიზებული ცოდვათდაცემისა და ხსნის იდეით განსაზღვრულ ისტორიას ემსახურება. ცოდვათდაცემა, რომელიც ბოროტებითაა ინსპირირებული, შელინგისთვის აუცილებლობაა, რომელიც წინ უსწრებს სიყვარულის გამოვლინებას. შესაბამისად, ბოროტება ქმნის ისტორიის აუცილებელ კატეგორიას. ამრიგად კი, ბოროტების რეალობა შელინგის სისტემაში უფრო მეტად ფუნქციონალური მნიშვნელობის მატარებელი ხდება, ვიდრე ონტოლოგიური მნიშვნელობისა.

თავისუფლების რეალური კონცეპტისთვის პრობლემას ქმნის შელინგისეული წარმოდგენა ადამიანის ინტელიგიბელური ქმედების შესახებ, რომლითაც „ადამიანი, დროში დაბადებულიც რომ იყოს, მაინც შესაქმეს დასაწყისში (ცენტრში) არის შექმნილი. ქმედება, რომლითაც მისი სიცოცხლე დროშია განსაზღვრული, არ ეკუთვნის დროს, არამედ მარადისობას.“ (Schelling, 2011:57) თავისუფალი მოქმედება შელინგისთვის მხოლოდ ამ ინტელიგიბელური ქმედებიდან მომდინარეობს, რომელსაც ის ასევე ადამიანის არსის

განსაზღვრელ საკუთრივ ქმედებას უწოდებს. ინტელიგიბელური ანუ იგივე საკუთრივი ქმედება შელინგთან შემოაბრუნებს კანტისეულ პოზიციას ზნეობის კანონის შესახებ, რომელიც არც მემკვიდრეობითია და არც შესწავლადი. მხოლოდ შელინგისთვის, ინტელიგიბელური ქმედება ხდება შესაქმეს წინმსწრები განსაზღვრულობა ადამიანისა, რომელიც მას როგორც ბოროტებისკენ მიდრეკილს განსაზღვრავს და ამდენად მას ერთგვარი დეთეოლოგიზებული პრედესტინაციის მოდელში მოიაზრებს.

\* \* \*

შელინგს შემოაქვს თავისუფლების ცნების ახალი დეფინიცია ფილოსოფიის ისტორიაში: „თავისუფლება არის სიკეთისა და ბოროტების უნარი“. თუმცა მას შემდეგ, რაც ამგვარად განსაზღვრული თავისუფლების ცნება სისტემის შიგნით მოიაზრება, მას ხელიდან უსხლტება ბოროტება, როგორც რეალური, ნამდვილი, ონტოლოგიური მოცემულობა - ბოროტება ვერასდროს აღწევს განამდვილებას, ვინაიდან მთელი სინამდვილე სიყვარულის, როგორც ღმერთის, განამდვილებასემსახურება, რათა ყველაფერი იყოს ყველაფერში; შელინგს ხელიდან უსხლტება ბოროტების ცნებაც, როდესაც ის წერს: „ბოროტება, თუკი ის კეთილისგან სრულიად განცალკევებულია, მაშინ აღარც არის ბოროტება“ (Schelling, 2011:72). ამრიგად, თავად ბოროტების ცნება არ არის თვითმყოფადი, სიკეთის ცნებასთან პოლარიზაციის გარეშე მოაზრებადი, არამედ რჩება მხოლოდ სიკეთესთან მიმართებაში განსაზღვრებადად, როგორც მისი ბინარული ოპოზიცია. ბოროტების როგორც ონტოლოგიური მოცემულობის და როგორც ცნების გაუქმებაში შეიძლება ამოვიკითხოთ ის მარცხი, რომელიც ჰაიდეგერის შეფასებით, შელინგმა ამ საკითხზე მსჯელობისას საკუთარი თავის წინაშე იწვნია.

თუმცა შელინგის გარჯას თავისუფლებაზე შეიძლება ტრანსცენდენციის ღალატიც დავარქვათ (როგორც ამას აკეთებს მაგალითად რიუდიგერ საფრანსკი ტექსტში „ბოროტება ანუ თავისუფლების დრამა“), თუკი შელინგის პროგრამას შემდეგნაირად შევაფასებთ: შევიცნოთ, რომ გონს მუდმივად ემუქრება იმის საფრთხე, რომ თავის საქმეებში დაიკარგოს და იმაში აირიოს, რაც თავად მან შექმნა.

რას გვეტყოდა შელინგი დღეს? ესმის რა თავისუფლება როგორც ონტოლოგიური და არა როგორც მორალფილოსოფიური პრობლემა, შელინგისთვის იგი უწინარესად პირველსაწყისთან დიფერენციაა, მისგან გაორებაა. ეს გაორება დღევანდელი სამყაროსთვის შემდეგნაირად ინტერპრეტირდება: „ბოროტება მხოლოდ მაშინ იწყება, როცა ცნობიერება, მზარდი ცოდნის მიუხედავად, ვიწროვდება, როდესაც ადამიანური ტრანსცენდენციის შესაძლებლობები იმანენტურობას მოხმარდება - როცა ბოლოს და ბოლოს იმაზე საუბარი, რომ ბორბალი, რომელშიც ზაზუნა დარბის, მეტად კომფორტულად მოვაწყობთ“ (საფრანსკი, 2015:53). ეს ბოროტების ისტორიის ერთი ასპექტია, რომელიც ზემოთხსენებულ

ტრანსცენდენციის ღალატს უკავშირდება. ბოროტების მეორე ასპექტი პოლიტიკურ ისტორიას ეხება: „პრინციპების აღრევა, ანუ საკუთრივი ნების ბატონობა უნივერსალურ ნებაზე ხელს უშლის იმას, რომ ცალკეული ადამიანების წარმოდგენელი სიმრავლე ერთიანობამდე მივიდეს. ამ მტრულად განწყობილ ეგოიზმებად დანაწევრებაა მიზეზი მეორადი ერთიანობის ძიებისა, რომელიც ასატანი ურთიერთობების საშუალებას იძლევა. ეს მეორადი ერთიანობა - ბუნებასთან დაკარგული ერთიანობის მიღმა, ღმერთთან მიუღწეველი ერთიანობის პირობებში, - არის სახელმწიფოს ორგანიზაცია“ (საფრანსკი, 2015:54).

შელინგის გვიანდელი ფილოსოფიის კუთხით თუ შევხედავთ, ბოროტება გაუკუღმართებული სამყაროს მდგომარეობაა, ხოლო თავისუფლებაკი მეტისმეტად დამძაბველია ადამიანისთვის, რომელიც აშკარად არ აღმოჩნდა საკმარისად მომწიფებული საიმისოდ, რომ საკუთარ თავში ბუნების გასხივოსნება შესძლოს, შემოქმედებითი თვითნებობა უნივერსალურ ნებაში მიმართოს, „ეგოისტური სული“ სიყვარულად მოვლენილ ღმერთად გარდასახოს (საფრანსკი, 2015:56). რა რჩება თავისუფლებას უნივერსალური და ჩვენს სამყაროში დე ფაქტო დაუძლეველი ბოროტების პირისპირ? ამ კითხვაზე შელინგის პასუხი საფრანსკისეული ინტერპრეტაციის გათვალისწინებით იქნებოდა: უკეთესის ერთგულება, იმდაპირების, რომლის დაუმთავრებელი განსხეულებაც ვართ.

#### გამოყენებული ლიტერატურა:

- [1] ნეტარი ავგუსტინე, „აღსარებანი“, ბ. ბრეგვამის თარგმანი, გამომცემლობა „ნეკერი“, თბილისი 1995.
- [2] ი. კანტი, ზნეობის მეტაფიზიკის დაფუძნება, ლ. რამიშვილის თარგმანი, გამომცემლობა „Carpe Diem“, თბილისი 2013.
- [3] ი. კანტი, რელიგია მხოლოდ გონების საზღვრებში, გ. თევზაძის თარგმანი, გამომცემლობა „განათლება“, თბილისი 1989.
- [4] საფრანსკი რიუდიგერ, „ბოროტება ანუ თავისუფლების დრამა“, ა. კორძაია-სამადაშვილის თარგმანი (სერია ფილოსოფიური ბიბლიოთეკა 5), „ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა“, თბილისი 2015.
- [5] Heidegger M., Gesamtausgabe. II Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 42. „Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit“, hrsg. von I. Schüssler, Frankfurt am Mein 1988.
- [6] Schelling F. W. J., Über das Wesen der menschlichen Freiheit, hrsg. v. Th. Buchheim, Meiner Verlag, Hamburg 2011.

- [7] Vossenkuhl W., Zum Problem der Herkunft des Bösen II: Der Ursprung des Bösen in Gott (364-382), in: O. Höffe/A. Pieper, F.W. J. Schelling, Über das Wesen der menschlichen Freiheit, Akademie Verlag, Berlin 1995, 111-147.
- [8] Fichte J. G., Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre, Jena und Leipzig 1798, Beyerischen Akademie der Wissenschaften, Gesamtausgabe I, 5.
- [9] Sturma D., Präreflexive Freiheit und menschliche Selbstbestimmung (382-394), in: O. Höffe/A. Pieper, F.W. J. Schelling, Über das Wesen der menschlichen Freiheit, Akademie Verlag, Berlin 1995, 148-172.
- [10] Höffe O., Ein Thema wiedergewinnen: Kant über das Böse, O. Höffe/A. Pieper, F.W. J. Schelling, Über das Wesen der menschlichen Freiheit, Akademie Verlag, Berlin 1995, 11-34.