

ՎՈՂՅՈՒՆՏԱՐԻԶՄԸ ՈՐՊԵՍ ՍՈՒՔՅԵԿՏԻՎ ԻԳԵԱԼԻԶՄԻ ՏԱՐԲԵՐԱԿ

(ՔՆՆԱԿԱՆ ՎԵՐԼՈՒԹՅՈՒՆ)

Գ. Ե. ՄԽԻՔԱՐՑԱՆ

Արդի արևմտյան փիլիսոփայության մեջ վոլյունտարիզմը բավական լայն տարածում ունի: Իսկ մեր գրականության մեջ դրա ուսումնասիրությանն ու քննադատական գնահատմանը նվիրված աշխատանքներ, նույնիսկ հոդվածներ մամուլում համարյա չկան: Մինչդեռ ընթերցող փիլիսոփայական հասարակայնությունը նման ուսումնասիրության, էլ չեմ ասում քննական վերլուծությունների կարիք, վաղուց է դգում: Հայ իրականության մեջ դեռ դարասկզբին վոլյունտարիզմի ազդեցությունն արդեն զգացվում էր: Եթե շատ հետո շքանք, նար-Դոսի «Մահը» վեպի (1912 թ.) հերոս Շահյանը Շոպենհաուերի հոռետեսական հայացքների ազդեցության տակ ինքնասպանություն է գործում, մարդկային կյանքը համարելով անիմաստ ու դատարկ, այն էլ այնպիսի մի ժամանակաշրջանում, երբ հայ ժողովրդի ազգային-ազատագրական պայքարը բավական լայն տարածում ունեւր: Արդի ազգային-ազատագրական շարժման համար վոլյունտարիզմի և նման բնույթի ինչպես ազգային, այնպես էլ համամարդկային խնդիրների վերաբերյալ տեսակետների բննադատական վերլուծությունը մեծ նշանակություն ունի մարդկանց գիտական աշխարհայացքի ձևավորման ու զարգացման համար: Դա այսօր առանձնապես հրատապ է կառավարման վարչա-հրամայական մեթոդի արատավոր հետևանքների մերկացման, դեմոկրատիայի և սոցիալական ազատության դրսևորման կոնկրետ ձևերի լուսաբանման, տեսությունը գործնականում կիրառելու նորանոր ուղիների բացահայտման լայնածավալ աշխատանքների համար:

Տվյալ հոդվածում մենք հիմնականում անդրադառնում ենք վոլյունտարիզմի փիլիսոփայության հիմնադիր Ա. Շոպենհաուերի հայացքների քննական վերլուծությանը:

Անշուշտ, մարդու կամքի ազատության հարցը վաղուց է արժանացել փիլիսոփաների ուշադրությանը: Դեռևս 4—5-րդ դդ. քրիստոնեության նշանավոր հայրերից աչքի ընկնող աստվածաբան Օգոստինոս Երանելին (354—430), որը բավականաչափ գրական ժառանգություն է թողել, ոչ միայն նշանակալից ուշադրություն է դարձրել կամքի ազատության թեմային, այլև հասարակական հոգևոր հարաբերությունների բացատրության մեջ զգալի տեղ է հատկացրել վոլյունտարիզմին¹: Կամքի ազատությանը զգալի շափով տեղ են տվել ու շրջանի այնպիսի սխոլաստներ, ինչպես Դուես Սկոտը (1266—1308), ու շրջանադարի այդ «նրբին դոկտորը», որին պատկանում է «կամքը նախորդում է մտածողությանը» վոլյունտարիստական թևավոր արտահայտությունը:

¹ Տե՛ս Антология мировой философии в 4-х томах, т. 1, часть 2, М., 1959, էջ 602—603:

Եվ վերջապես վոլյունտարիզմի վրա է կառուցված Ի. Կանտի (1724—1804) լարոյագիտութունը, որտեղ կամքի աղատութիւնը ներկայացվում է որպէս մարդու վարքին տրվող այնկողմնային պարտավորվածութիւն:

Սակայն այդ բոլորը դեռևս չեն բացատրում կամքի ազատութեան սոցիալական հիմքերը կամ պատմական պատճառաբանվածութիւնը:

* * *

Վոլյունտարիզմի ծագումն իր սոցիալ-պատմական արմատներով կապված է բուրժուական կարգերի ծագման հետ: Որպէս Ֆեոդալիզմի դեմ հեղափոխական շարժում, այն պարունակում է համամարդկային առաջադիմութեան մի շարք ակնհայտ հատկանիշներ, որոնք պատմականորեն ձևավորում ու հանդես են գալիս որպէս սոցիալական բողոք ընդդեմ հնացած սեփականատիրական հասարակական հարաբերութիւններին:

Կապիտալիզմի ծագման շրջանի գաղափարական խմորումները, ի հակադրութիւն աստվածային կամքի ամենազորութեան ու արարչագործութեան, առաջադրում են մարդու կամքի ազատութեան և սոցիալական ակտիվութեան գաղափարները: Ազատութեան, հավասարութեան և արդարութեան սկզբունքները ստանում են նոր բովանդակութիւն: Մարմնի մահացման և հոգևոր փրկութեան կրօնական դոգմաների փոխարին ծագում են մարմնական կյանքի զովորումն ու ազատ սեռական կյանքը ներկայացնող գեղարվեստական երկեր, ինչպէս այդ անում են իտալական վերածնութեան խոշոր գրողներն ու լուսավորիչները: Առաջադիմական այդ շարժման սոցիալական հիմքը տնտեսական-քաղաքական կյանքում տեղի ունեցող բուրժուական հասարակական այն նոր հարաբերութիւններն էին, որոնք ծնունդ էին տալիս ժողովրդական լայն շարժումներին: Գյուղացիական տեղական ապստամբութիւններն Իտալիայում, Գերմանիայում, Ֆրանսիայում, Անգլիայում ուղեկցվում էին կրօնական հայացքներից ազատագրվող աշխարհայացքային նոր խմորումներով: Կրօնական աղանդավորներին փոխարինում էին հումանիստական ու մարդկութեան վերածննդի լավատեսական գաղափարների խիզախ հեղինակները, որոնց Ֆ. էնգելսը նրանց սուր մտքի, խոր գիտելիքների, ուժեղ բնավորութեան համար անվանում է խոսքի և գործի տիտաններ: Հեղափոխական պայքարի ելնկով իրենց դարն ապրած կարգերի դեմ, նրանք մշակում էին նաև նոր փիլիսոփայութեան սկզբունքները, իրենց աշխարհայացքի կենտրոնական թեման դարձնելով մարդու կամքի ազատութեան թեման:

Քաղաքների և քաղաքային առևտրի աշխուժացումը, արհեստների, մետաղամշակութեան և լեռնային արդյունաբերութեան զարգացումը, ծովագնացութեան և նոր առևտրական ուղիների հայտնագործումը հիմքեր էին տալիս այդ շրջանի առաջավոր մտածողներին մշակելու մարդու ստեղծագործական ակտիվութեան մասին այնպիսի նոր ուսմունքներ, որոնց մեջ ամենահիմնականը մարդու ինքնուրույնութեան, նրա բանականութեան ուժի, կամքի ազատութեան, նախաձեռնութեան հարցերն էին: Մարդն աստծո արարածը չէ՝ ոչ հոգեպէս և ոչ իր մարմնական կառուցվածքով: Նա բնութեան զավակն է և ազատ է իր վարքի ընտրութեան մեջ: Նա ազատորեն որոշում է իր անելիքները, ունի կիրք, խելք և ազատ ընտրութեան հնարավորութիւն: Եվ հումանիզմի ու վերածնութեան դարաշրջանի մեծ մտածողները համարձակորեն քրնիադատում էին ինչպէս ճգնավորականութեան ու մարդու դատապարտվածութեան, այնպէս էլ «այս աշխարհի» ունայնութեան ավետարանական դոգմաները:

Ֆեոդալական ավատատիրական կարգերին հակադիր մտածելակերպը

արթնացնում է առաջադեմ մարդկանց հետաքրքրասիրությունը նաև անտիկ աշխարհի մշակույթի նկատմամբ, և նրանց առաջ հառնում են Հունաստանի ու Հռոմի գրականությունը, արվեստն ու փիլիսոփայությունը, որոնք լայն ասպարեզ են բացում մարդկային կյանքի, մարմնական ու հոգեկան հաճույքների, այդ թվում նաև աշխարհայացքային մտածելակերպի համար:

Կամքի ազատության պրոբլեմը վերածնության և վաղ բուրժուական հեղափոխությունների շրջանում դառնում է աշխարհայացքային կենտրոնական թեմաներից մեկը: Սակայն մինչև 19-րդ դ. սկիզբը ոչ մի մտածող իր փիլիսոփայության մեջ կամքի ազատությունը գոյաբանական սկզբունք չի դարձնում: 19-րդ դ. սկզբներին հանդես է գալիս Արթուր Շոպենհաուերը իր «Աշխարհը որպես կամք և պատկերացում» հիմնական երկով և, ի հակադրություն իր ավագ ժամանակակից Հեգելի դոյաբանական «բացարձակ գաղափարի», հրապարակում է այն որպես իր փիլիսոփայության գոյաբանական ելակետ, նրա ալֆան ու օմեգան: Այդ գործի առաջին հատորը լույս է տեսնում 1818 թ.: Իայց այն ոչ մի ուշադրության չի արժանանում: Այդ ժամանակ Հեգելն էր համարվում «դարի մեծագույն փիլիսոփան»:

Սակայն մի քանի տասնամյակ անց, 60-ական թթ. Շոպենհաուերը դառնում է գերմանական համալսարանների ուսանողության կուռքը: Այդ շրջանում մի կողմից Հեգելի լոգիցիզմը, և ընդհանրապես տրամաբանական մտածողությունը ճգնաժամ էր ապրում, մյուս կողմից, ինչպես Ֆ. էնգելսն է գրում, նոր փիլիսոփայական ուղղությունների ծագումը հենց բուն Գերմանիայում մոդայական բնույթ էր ստանում, և ամեն մի հասարակ «փիլիսոփայության դոկտոր», նույնիսկ «ստուդիոստ» տառապում էր ոչ ավել, ոչ պակաս փիլիսոփայական «սիստեմ» ստեղծելու հավակնոտությամբ²: Եթե նկատի ունենանք, որ 60-ական թթ. գերմանական բուրժուազիայի այն շրջանն էր, երբ կապիտալիզմի զարգացումը թևակոխում էր իր բուռն վերելքի փուլը, պրուսական միապետությունը միավորում էր ամբողջ Գերմանիան, զարթնում էր գաղութատիրական մարմաջը, և հասունանում էին աշխարհի վերաբաժանման ձգտումները, համենայն դեպս մրցակցության ներքին մղումները առաջադրում էին ուժեղ կամքի տեր անհատների պահանջ, ապա պարզ կլինի վոլյունտարիզմի ոգևորիչ ընդունելությունը առանձնապես Գերմանիայում: Այդ մասին է վկայում նաև նեոհեգելականության առաջացումը եվրոպական երկրներում, որտեղ Հեգելի ուսմունքից միայն «բացարձակի» գաղափարն էր քարոզվում:

Թեև Շոպենհաուերի հայացքներում դեռևս այդպիսի ուժեղ կամքով օժտված անհատի գաղափարը չէր շեշտվում, սակայն որպես առաջին քայլ, Հեգելի «բացարձակ գաղափարին» հակադրվում էր կամքի գոյաբանությունը:



Արթուր Շոպենհաուերը ծնվել է 1788 թ. Դանցիգում (Գդանսկ), հարուստ առևտրականի ընտանիքում: Մտղները կարծում էին, որ նա կդառնա առևտրական: Սակայն Գյոթինգենի համալսարանում, ուր սովորում էր բժշկագիտություն և փիլիսոփայություն, հրապուրվում է փիլիսոփայությամբ: Ինչպես նշվեց վերը, 1818 թ. լույս է տեսնում նրա հիմնական գործի առաջին հատորը: Անուշադրությունը դեպի իր աշխատանքը ավելի է գրգռում նրա փառասիրությունը: 1839 թ. նորվեգիայի թագավորական ակադեմիան «Կամքի ազատության մասին» տրակտատի համար նրան մրցանակ է արժանացնում: Սակայն Կոպենհագենի ակադեմիան այդ նույն ժամանակ մերժում է

² Տե՛ս K. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 20, М., 1961, էջ 6:

մրցանակի ներկայացված «Բարոյականության հիմքի մասին» նրա մյուս աշխատանքը՝ «դարի մեծագույն փիլիսոփա» Հեգելի նկատմամբ անհարգալից վերաբերմունքի համար:

Վոյունտարիզմի հիմնավորումը Շոպենհաուերն սկսում է սուբյեկտիվ իդեալիզմի հիմնավորումով, հենվելով Կանտի և Բերկլիի հայացքների վրա: Նա կարծում է, որ այս երկու փիլիսոփաներն առաջինը հանգեցին այն մտային, որ ամբողջ աշխարհը մարդկային ուղեղի «ֆենոմեն» է: Զբախում է դրա շնորհիվ «աշխարհի երևակայական բացարձակ ռեալականությունը» և «տեղ է բացվում բոլորովին այլ մի աշխարհայեցողության համար»: «Աշխարհն իմ պատկերացումն է» — ահա այն ճշմարտությունը, որ նման է էվկլիդեսի աքսիոմներին³: Իր գոյաբանական ելակետով հակադրվելով Հեգելի օբյեկտիվ իդեալիզմին, անդամ «բացարձակ գաղափարին», նա գտնում է, որ նոր ժամանակի փիլիսոփայությունը սուբյեկտից պետք է գնա դեպի աշխարհի բացատրությունը, ինչպես արել է Կանտը բարոյական ազատության իր ուսմունքի հիմնավորման մեջ: Նրա համար Կանտը անզուգական հեղինակություն է, միայն թե, ըստ Շոպենհաուերի, պետք է նրա «ինքնին իրի» փոխարեն, որպես ամեն իրականի այնպիսի մասնատր, պարզապես անվանել այն «կամք»: Կամքի ազատությունը պետք է դրվի աշխարհի հիմքում, և այն ժամանակ ամեն ինչ կստանա իր ճշմարիտ բացատրությունը:

Հեգելի փիլիսոփայությունը նա անվանում է «շառլատանություն»: Նա կարծում է, որ «պատկերացումը» բանական հասկացություն է և ոչ թե զգայական: Զգայության օրգանները տալիս են պարզ զգայություններ, որոնք դեռևս պատկերացումներ չեն: Այստեղից էլ ստացվում է այն սխալ տպավորությունը, թե նրանք արտացոլումներ են: Պատկերացումը ստացվում է զգայությունների միավորումից, և այն ոչ թե արտացոլման, այլ ուղեղի արդյունք է, նրա ֆունկցիան:

Վոյունտարիզմի հիմնադիրը իր առաջ երկու ինդիք է դնում. նախ ձրգտում է հերքել Հեգելի օբյեկտիվ իդեալիզմը, դրան հակադրելով իր «միակ ճշմարիտ» փիլիսոփայությունը: Նրա մյուս խնդիրը մատերիալիզմի հերքումն է:

Շոպենհաուերը հաճախ է քննադատում անցյալի մտածողներին՝ սկսած անտիկ աշխարհի փիլիսոփաներից մինչև իր անմիջական նախորդներն ու ժամանակակիցները: Նա գտնում է, որ Պլատոնից ու Արիստոտելից սկսած փիլիսոփայությունը «ընդհանուր հասկացությունների մի համատարած շարաշահում» (ն. տ., էջ 49) է, ինչպես օրինակ «սուբստանց», «պատճառականություն», «անհրաժեշտություն» և այլն: Առանձնապես Հեգելի հասցեին խիստ թունոտ է արտահայտվում վերացական մտածողության ու հասկացությունների «շարաշահման» համար, անվանելով նրան «զզվելի ու բթամիտ շառլատան»:

Անշուշտ Շոպենհաուերը չի ժխտում գիտությունների տեղը մարդկային մտածողության, ճանաչողության և բանականության մեջ, դրանց նշանակությունն ընդհանրապես: Սակայն առաջին տեղը տալիս է ճշգրիտ գիտություններին կամ «մաքուր մտածողությանը», դրա մեջ նշելով միայն տրամաբանությունն ու մաթեմատիկական գիտությունները: Այս «ճշգրիտ գիտությունների» միջոցով էլ ձգտում է ապացուցել, որ մարդիկ գիտությունն «ամբողջովին դուրս են հանում իրենք իրենցից» (ն. տ., էջ 143), այդ հիման վրա «հա-

³ А. Шопенгауэр. Мир как воля и представление. Дальнейшие доказательства основных положений пессимистической доктрины, СПб., 1893, ст. 4.

Սույն հրատարակության հղումների էջերն այսուհետև կտրվեն շարադրագրի մեջ՝ փակագծերով:

վատացնելով» ընթերցողին, որ իսկական գիտությունները փորձից առաջ տրրված գիտություններն են:

Ամբողջ իրականության, ոչ միայն մարդու հոգեկան աշխարհի, այլև բնության հիմքում նա դնում է կույր կամփր: Բանականությունը, ըստ Շոպենհաուերի, կամքի ստրուկն է, և ամեն ինչ աշխարհում տեղի է ունենում կամքի ուժով, նրա զգայական մղումով ու թելադրանքով: «Բնության ուժերի էությունը ևս... կամքն է, որպես ինքնին իր» (ն. տ., էջ 161): Սակայն «ինքնին իրը» նա հասկանում է ոչ թե կանտյան իմաստով՝ որպես այնկողմնային անհիմանալի սկզբունք, այլ իրև և մի այնպիսի հավերժական անմահ արարիչ, որի շնորհիվ գոյություն ունի ամեն ինչ, ինչ որ ծագում է և ոչնչանում: Կամքը, որպես գոյաբանական ելակետ, գիտակցությունից առաջ է ընկած: Այն, ըստ Շոպենհաուերի, մշտապես անփոփոխ պտղաբեր ծառ է, որը միշտ բերք է տալիս, ինքն իրեն հավասար է և անպայմանական: Այդ կամփն է ստեղծում նաև մեր գիտակցությունը: Նա միշտ ուղեկցում է մեր գիտակցությանը որպես հիմնական արարչագործական ուժ, որը միայն «շահագրգռված է մտածողության արդյունքներով»:

Վերջապես, Շոպենհաուերին, ըստ երևույթին, շատ է դուր եկել Սենեկայի՝ Աստծուն տրված բնորոշումը, և կամքի բնութագրումն ավելի լիակատար դարձնելու համար բերում է նրա խոսքերը. «Ինչ է Աստվածը:— Աշխարհի միտքը: Ի՞նչ է Աստված:— Ամեն ինչ, ինչ որ դու տեսնում ես և ամեն ինչ, ինչ որ դու չես տեսնում: Այսպիսով, վերջապես, նրան հատուցվում է նրա մեծությունը, որից ավելին ոչինչ չի կարելի մտածել, եթե նա՝ ինքը, ամեն ինչ է, նա իր գործի տերն է՝ և դրսից, և ներսից» (ն. տ., էջ 190):

Ըստ Շոպենհաուերի՝ մինչև Կանտը փիլիսոփաները գտնվել են դժվարին, հակասական կացության մեջ, նրանք չեն կարողացել միացնել իրար երևույթն ու էությունը, անվերջն ու վախճանականը, ազատությունն ու անհրաժեշտությունը: Կանտը թեև փորձել է դրանք միացնել իրար, բայց էությունը, այնկողմնայինը հայտարարել է «ինքնին իր» և անճանաչելի: Իր կարծիքով ինքը գտել է այդ միացման կամ հակասության լուծման բանալին: «Ինքնին իրը» համարելով ճանաչելի, նրա մեջ տեսել է կամքը և այդ զորեղ կամքի ազատության միջոցով կապել է բնությունը փիլիսոփայության, ֆիզիկական մետաֆիզիկայի, անհրաժեշտությունը ազատության հետ:

Դեռևս 1836 թ. Շոպենհաուերը, իր խոսքերով ասած, կատարել է «վերին ստիճանի էական լրացում» իր հետազոտության» երկրորդ գրքում, «Կամքի մասին բնության մեջ» վերնագրով, որը նա համարում է «իր ուսմունքի հիմնական ճշմարտությունը» (ն. տ., էջ 231): Համաձայնելով կանտյան «ինքնին իրի» առկայությանը, նա սակայն համաձայն չէ այդ իրի կանտյան մեկնաբանման հետ: Նախ, նա ձգտում է անձնավորել այդ «ինքնին իրը»՝ նմանեցնելով այն կոնկրետ Ծս-ին: Ամեն մի Ծս, ըստ Շոպենհաուերի, ոչ միայն երևույթ է, այլև ինքնին իր: Բայց եթե այդ ինքնին իրը անճանաչելի է «զբրսից», այսինքն՝ մի ուրիշ Ծս-ի համար, ապա այն մատչելի է «ներսից», այսինքն՝ տվյալ Ծս-ի համար, որպես մի ինչ-որ «ստորերկրյա անցում»..., ինչ-որ գաղտնի հաղորդակցություն, որը համարյա դավաճանության նման, անմիջականորեն տանում է դեպի ամբողջ ներսը» (ն. տ., էջ 237), այսինքն՝ ինքնին իրի մեջ: Այլ կերպ ասած՝ նա համաձայն է Կանտի հետ այն բանում, որ «ինքնին իրն» անճանաչելի է: Բայց գտնում է, որ ամեն մարդ կարող է ինչ-որ շափով ճանաչել իր կամքը: Այդ ճանաչողությունը «իրական է, ինչպես ամեն մի ուրիշը: Այն տրվում է մեղ, և ոչ թե ապրիորի, ինչպես ամեն մի ձևական գիտելիք, այլ լիովին ապոստերիորի» (տե՛ս ն. տ.), այսինքն՝ փորձնական իմացության միջոցով:

Այդ ճանապարհով ինչ-որ շափով հաղթահարելով Կանտի ազնոստիցիզմը, նա ձգտում է հիմնավորել իր վոլյունտարիզմը, որը Կանտի մոտ, ըստ Շոպենհաուերի, կիսատ էր մնացել: Բայց նա լուծվյալն է մատնում այն փաստը, որ Կանտի բարոյագիտությունն ու կամքի ազատության տեսությունը հումանիստական բնույթ ունեն, և Կանտը ցանկանում էր դրանով մարդկանց համար համընդհանուր երջանկության ուղիներ որոնել: Իսկ իր՝ Շոպենհաուերի վոլյունտարիզմը, ինչպես կտեսնենք ստորև, սահմանափակելով գիտական հմացության ուղին, այն տանում է դեպի անբանականության ու հոռետեսության, որը դառնում է 19-րդ դ. երկրորդ կեսի և արդի արևմտյան փիլիսոփայության իռացիոնալիզմի աղբյուրը: Կանտյան անտինոմիան Շոպենհաուերը «լուծում» է միայն այնքանով, որ ճանաչող բանականությունն ու ճանաչելի կամքը միանում են «Սս»-ի գիտակցության մեջ, թեև այդ «Սս»-ը բավական «մթին է» և դեռևս մնում է ինքնին որպես հանելուկ:

Համենայն դեպս ամեն մի կամային գործողություն ըստ էության նշանակում է մեր գիտակցության վրա մեր «մթին» ներքինից եկող այն ներգործությունը, որի ընթացքում տեղի է ունենում ինքնին իրի անմիջական անցումը երևույթի: Ամեն մի իրի ներքին էությունը կամքն է, այդ իմաստով էլ նա այն անվանում է ինքնին իր:

Ինչպես երևում է, կամքի գաղտնիքը կամ հանելուկը (հետագայում Գիլթայնն ու Հուսեռլը այն անվանում են «կյանքի հանելուկ») Շոպենհաուերը շիլուծում: Այսօր էլ այն արևմտյան շատ փիլիսոփաների համար յոթ փականքների հետևում գտնվող անլուծելի ու «խորհրդավոր հանելուկ» է: Ըվ ժամանակին Շոպենհաուերն ստիպված էր հանձն առնել այդ, գտնելով, որ մարդու ուղեղը, բանականությունն ու գիտակցությունը վախճանական են և անզոր իմանալու այդ գաղտնիքը: Իսկ կամքը «անհետացման անմատչելի է» (ն. տ., էջ 242), և այդ պատճառով էլ մնում է որպես «ինքնին իր», այսինքն՝ անիմանալի:

Կամքը դարձնելով իր գոյաբանության էությունը, նա ձգտում է նորանոր փաստարկներով խորացնել իր ելակետի բնութագիրը. «Կամքը որպես ինքնին իր ստեղծում է մարդու ներքին, իսկական ու անկործանելի էությունը, բայց ինքնին նա անգիտակցական է, որովհետև գիտակցությունը պայմանավորված է բանականությամբ, իսկ բանականությունը մեր էության միայն պարզ պատահականությունն է»: «Կամքը մետաֆիզիկայի, այսինքն փիլիսոփայության առարկան է, իսկ բանականությունը՝ ֆիզիկայի»: Բանականությունը պարզ բովանդակություն ունի և վախճանական է: Այստեղ, ըստ Շոպենհաուերի, ոչ մի գաղտնիք կամ հանելուկ չկա: Այլ բան է կամքը, որը հավերժական է, կույր, ինչպես մի անիմանալի հանելուկ: Ինչպես երևում է նման բնութագրումից, Շոպենհաուերի գոյաբանական ելակետը, այսինքն ամենազոր արարիչ կամքը գիտակցություն չունի, այն կյանքի ներքին կույր շարժիչն է: Ըստ Շոպենհաուերի՝ բանականությունը հոգնում է, իսկ կամքը հոգնել չգիտի: «... Կամքը մեր ինքնակա էությունն է, որի բացահայտումը կատարվում է առանց որևէ լարվածության և միանգամայն ինքն իրեն... Միայն կամքն է αυτοματος (ավտոմատ, ինքնակամ— Գ. Մ.) և դրա համար էլ... միշտ ազատ է հոգնությունից և ծերացումից... Միայն նա է աշխատանքի գնում առանց կանչի...» (ն. տ., էջ 254):

Ըվ վերջապես, մի հանգամանք ևս՝ կամքի շոպենհաուերյան բնութագիրը լիովին ըմբռնելու համար: Կամքին, քանի որ այն կույր է, միշտ ուղեկցում է գիտակցությունը, թեև վերջինս մահկանացու է: Ինչ դեր որ կատարում են նժույզին սանձահարելու համար «երախակալը և սանձը, նույն ծառայությունը կամքի համար կատարում է բանականությունը»: Միայն թե բանականու-

թյունը «սոսկ կամքի պարզ գործիքն է» (ն. տ., էջ 258): Կամքը մարմնի, այսինքն՝ ֆիզիկականի, մետաֆիզիկական էությունն է, սուբստրատը:

Կենդանիները, նրա կարծիքով, կրթոտ և համառ կամք ունեն, բայց «քիչ են օժտված» բանականության, իսկ բույսերը կամք ունեն, բայց զուրկ են բանականությունից: Զարմանալ կարելի է, թե ինչպես Շոպենհաուերը մարդկային մտածողության, բանականության ու ամբողջ գիտակցության կարողությունները ենթարկում է «կույր» կամքի քմահաճույքներին: Եվ հենց այդ հանգամանքը վերջում նրան տանում է դեպի ծայրահեղ հոռետեսության (պեսիմիզմի): Բնականաբար, առանց բուրժուական հարաբերությունների ծագման ու հեղափոխական պայքարի, ուր նոր սոցիալական կազմակերպության ձևավորման մեջ քաղաքային բյուրգերության ու ճորտ գյուղացիության ձգտումներն ու պահանջումներն ոչ պակաս վճռական նշանակություն են ունեցել, որքան նրանց գիտակցությունը, չի կարելի ըմբռնել Շոպենհաուերի միակողմանիությունը, թե այդ ինչպես նա կույր կամքին, որին կողմնորոշում է գիտակցությունը, ոչ միայն առաջնայնություն է տալիս, այլև այն համարում աշխարհի հիմքը: Թերևս այդ է պատճառը, որ ամեն քայլափոխի մեր հեղինակը հակասում է ինքն իրեն, ամենազոր կամքին թողնելով անօգնական վիճակում: Ավելին: Կամքի գովերգմանը հաջորդում են այնպիսի հուսահատական ճիգեր, որոնք իր փիլիսոփայության անտրամաբանականությանը հետևելով, նրան տանում են հոռետեսության, անտարբերության և բուդդայական նիրվանայի գաղափարին: Պարզ, հանրամատչելի այնպիսի արտահայտություններ, ինչպիսիք են՝ սիրտը կենդանական կյանքի առաջին շարժիչն է, կամ՝ կամքի գործն է ցանկությունը, կիրքը, ուրախությունը, վիշտը, բարին, դայրույթը, ընդհանրապես այն բոլորը, ինչ հասկացվում է «զգացմունք, զգայություն» բառերի տակ, առաջացնում են այն, արտաքննապես հավաստի թվացող, տպավորությունը, թե ոչ թե սիրտն է կյանքի շարժիչ ուժը, այլ կամքը, որի ցանկությամբ է սիրտը շարժման մեջ մտնում:

Բավական հետաքրքիր է նաև այն հանգամանքը, թե ինչու և ինչպես է Շոպենհաուերը, կամքը բացատրելով զգացումներով, այն համարում բանականության նկատմամբ առաջնային: Ամենազոր կամքը, որի միջոցով ծագում ու շքանում են մատերիայի ֆիզիկական բոլոր կոնկրետ գոյաձևերը, միշտ նույնն է՝ կույր, աննպատակ, աստվածային հավերժականությամբ օժտված: Անբանական ու անտրամաբանական կամքը Շոպենհաուերին անխուսափելիորեն տանում է դեպի իռացիոնալիզմ ու կրոն: Ավետարանական այն նույն արարչագործությունը, որ կրոնը վերագրում է Աստծուն, մեր հեղինակը վերագրում է կամքին: Նրա կարծիքով կամքը մատերիայի, նրա կոնկրետ գոյաձևերի՝ իրերի, առարկաների միջոցով է հանդես գալիս, դառնում ընկալվող, պատկերացման ենթակա, երևացող, առարկայական աշխարհի պատկերացման «կապող օղակ»: «... Ամեն մի առարկա, որպես ինքնին իթ, կամք է, իսկ որպես երևույթ՝ այն մատերիա է» (ն. տ., էջ 373): Հենց այս իմաստով էլ նա գրում է՝ «լույսի բնությունը մեղ համար գաղտնիք է» (ն. տ., էջ 383):

Իսկ այստեղից նա փիլիսոփայական եզրակացություններ է անում. մատերիալիզմն ըստ երևույթին նատուրալիզմ է, պարզ նկարագրություն, «ֆիզիկա՝ առանց մետաֆիզիկայի»: Իսկական փիլիսոփայությունը ճշմարտությունը բացահայտելու համար անհրաժեշտ է համարում «օգնության կանչելու ճանաչողության սուբյեկտիվ աղբյուրներ»: Օրինակ, նա գովաբանում է Արիստոտելին այն բանի համար, որ նա բնության մեջ նպատակաբանություն (թելեոլոգիա) է տեսնում, մի բան, որը Դեմոկրիտը չէր տեսնում:

Փխտելով կամքի իմացաբանական նշանակությունը, Շոպենհաուերը զրտնում է, որ իր գոյաբանական ելակետի արարչագործական աշխատանքի հա-

մար բավական է միայն բնազդը: Նա գտնում է, որ կամային ստեղծագործության համար ճանաչողություն, իմացություն հարկավոր չէ, քանի որ կամքը, որպես ինքնին իր, բանականության վրա չի հիմնվում: Այն կատարելապես ազատ է իմացության ձևերից: Կամքի համար ժամանակը ևս ոչ մի նշանակություն չունի, ապագան նրա համար նույնքան մոտիկ է, որքան և ներկան: Այսպիսով, ըստ Շոպենհաուերի, ոչ միայն մատերիայի գոյության ձևվերը, այլև տարերային զգայությունները, այդ թվում և բնազդը, կամքի դրսևորումներն են:

Կույր կամքի բնազդային հոտառությունը մեր հեղինակի մտահղացմամբ դառնում է մի նոր հասկացություն, որը յայն շրջանառության մեջ է գտնվում արդի արևմտյան էքզիստենցիալիստների հայացքներում՝ «կյանքի կամքը» անվան տակ: Դրա տակ Շոպենհաուերը հասկանում է մարդու համարյա բոլոր տարերային և ոչ տարերային ձգտումները՝ «սեռական հրապույրներից» սկսած մինչև այն հրեշավոր արարքները, որոնք բոլոր մարդկանց բաժանում են, կամ ինքը բաժանում է երկու խմբի՝ ա) «հրեշների՝ առատությունից», սրբանք հարուստներ են, և բ) «հրեշների՝ պակասությունից», սրանք էլ աղքատներն են (տե՛ս ն. տ., գլուխ XXVIII):

«Կյանքի կամքի» նման բացատրությունը ցույց է տալիս, որ հեղինակն ընդունում է այն ծայրահեղ հակասությունը, որի պատճառով մարդկությունն ըստ էության հակահումանիստական, այլանդակ բնույթ է ստանում (այս հարցին մենք ստորև դեռ կանդրադառնանք): Սակայն այս փաստը Շոպենհաուերին տանում է կրկին դեպի հոռետեսություն, քանի որ հակասության յուժման ելքը նա չի տեսնում:



Համեմատաբար ավելի աղքատ է Շոպենհաուերի պատմության փիլիսոփայությունը: Այն ժամանակ, երբ 19-րդ դ. սկզբներին հասունանում էին մի շարք նախադրյալներ փիլիսոփայությունից սոցիոլոգիայի անշատման համար, իող էր ստեղծվում նոր պատմափիլիսոփայության՝ պատմության մատերիալիստական բացատրություն ծագման համար, երբ բնագիտությունն արագ թափով զարգանում էր, ուրձագանքելով կապիտալիստական արտադրության հուժկու վերելքի պահանջներին, Շոպենհաուերի փիլիսոփայական ու հասարակագիտական դատողությունները ծառայում էին գաղափարական հետադիմությանը: Նա ոչ միայն անտեսում էր Ֆրանսիական մեծ հեղափոխության գաղափարախոսությունը, այլև ծառայում էր նրա դեմ, կույր կամքի իր քարոզով, հակադրվելով նրանց «բանականության թագավորության» ուսմունքին ու աթեիզմին: Ավելին, նա հին կրոնական հավատի փոխարեն պաշտամունքի նոր առարկա էր առաջադրում: Ծթն ֆրանսիական լուսավորիչներն ու էնցիկլոպեդիստները կամքի ազատության իրենց ուսմունքով ու հեղափոխական հայացքներով հասարակության արմատական վերափոխումն էին պրոպագանդում, ապա գերմանական փիլիսոփան բանականության առաջադիմությանը հակադրում էր «կույր կամքի» իռացիոնալիստական, անտրամաբանական մտածողության քարոզը:

Իր հիմնական երկի երկրորդ հատորը նա կարծես թե փորձում է նվիրել բանականության ազատագրմանը անբանական կամքի գերությունից: Այստեղ նա հիմնական ուշադրությունը նվիրում է պատմության և մշակույթի պրոբլեմներին: Նախ նշում է, որ բանականությունը միշտ չէ, որ ստրկական «ծառայությունների մեջ է» կամքին: Ըստ Շոպենհաուերի՝ կան այնպիսի բնազավառներ, որոնք կամքին ենթակա չեն և անմիջականորեն ազդում են մարդ-

ւանց զգացումների վրա: Գիտակցության այնպիսի ձև, ինչպիսին երաժշտությունն է, կարիք չի զգում կամքի միջամտության, կամ ճարտարապետությունը, որն այլ բան չէ, քան «մարմնացած երաժշտություն» (ն. տ., էջ 446): Թեև կամքի թելադրանքից բանականության ազատության այդ ժամանակը շատ երկար չէ, և հեղինակը այդ ազատությունը հիմնավորելու համար նույնիսկ վկայակոչում է միջնադարյան ռեալիստ սխոլաստներին (որոնք գրտնում էին, որ զաղափարները գոյություն ունեն իրերից առաջ), այնուամենայնիվ կարևորն այն է, որ նա ընդունում է, որ գոյություն ունի կամքից անկախ իմացության սուբյեկտ, և դա «գեղագիտական հայեցողությունն» է, որտեղ կամքը չի մասնակցում: Մեր հայացքը այդտեղ ըստ Շոպենհաուերի, կապված է ոչ թե կամքի, այլ «մեր գեղագիտական պահանջմունքների բավարարման հետ» (ն. տ., էջ 446): Նա գտնում է, որ սովորական, «նորմալ մարդու» կառուցվածքի և վարքի հիմքում բանականության այդ կամքի թելադրանքից ազատ ժամանակը կազմում է նրա ամբողջ ժամանակի միայն 1/3-ը: Իսկ հանճարի վարքը, որ պայմանավորված չէ կամքի հարկադրանքով կամ, «գործնական օգուտի առարկայով», վարքի միայն 1/3-ն է պայմանավորված կամքի «տրկացումով, իսկ 2/3-ը պատկանում է բանականության ազատ ստեղծագործությանը:

Պատմության փիլիսոփայությունը մինչև Շոպենհաուերը հետաքրքիր ներկայացուցիչներ ունի, որոնք հայտնի էին Հեգելին, թեև վերջինս չի վկայակոչում նրանցից ոչ մեկին, սակայն նրա գործերում երևում են Վիկոյի, Մոնտեսքյոյի, Վոլտերի ազդեցության հետքերը: Սակայն Շոպենհաուերը անտարբեր է այդ հեղինակների հայացքների նկատմամբ: Նրա հիմնական հակառակորդը Հեգելն է: Իր հակոտնյայի պատմության փիլիսոփայությունը նա բնորոշում է որպես «կեղծ փիլիսոփայություն» (ն. տ., էջ 539) նաև այն բանի համար, որ Հեգելը ձգտում է «համաշխարհային պատմությունը» ներկայացնել որպես «կուռ ամբողջականություն»: Նման ըմբռնումն, ըստ Շոպենհաուերի, «գոհճիկ ու տափակ ռեալիզմ է», որտեղ երևույթը համարվում է էություն»: Իբր Հեգելը հավակնում է անցյալի պատմության այդ ձևերի ու դեպքերի մեջ տեսնել աշխարհի էությունը: Համաշխարհային կյանքում միասնություն տեսնելը, ըստ Շոպենհաուերի «միայն կեղծիք է» (ն. տ.): Նրա կարծիքով «մարդկային սեռի», այսինքն պատմության մեջ իրական են միայն անհատները և նրանց կյանքը, իսկ «ժողովուրդներն» իրենց «կյանքի հետ» պարզապես վերացական, դատարկ արտահայտություններ են, որոնք ոչինչ չեն ասում: Նա չի նկատում իր փիլիսոփայության հակասականությունը: Իր հիմնական գործի 28-րդ գլխում մարդկանց ըստ իրենց արարքների բաժանում է երկու խմբի՝ հարուստների և աղքատների: Բայց ոչ մի խոսք չի ասում այդ բաժանման հիմքի և նման երևույթի պատճառների մասին: Մի ուրիշ տեղ նկատում է, որ մարդկանց «կարիքն է հրում առաջ» (ն. տ., էջ 439), բայց այդ համարում է ոչ թե հասարակական կյանքի ներքին, բնական շարժիչ, այլ սոսկ «հարկադրական շարժում», քանի որ այն կամքի ներքին մղումից չի գալիս:

Շոպենհաուերի վուլյունտարիստական նախապաշարմունքները վերջում են առողջ մոտեցման ուղիները, նա ոչ միայն չի տեսնում Հեգելի վաստակը պատմության փիլիսոփայության մեջ, այլև իր ժամանակի խոշոր էսթետիկականությունները, որոնք վկայում են նոր քաղաքական ուժերի վերելքի մասին, այն ուժերի, որոնք հենց կապիտալիզմի ծնունդն են և պայքարում են ոչ միայն անհատական, այլև հասարակության ընդհանուր շահերից ելնելով: Մի այլ տեղ նա իրավացիորեն նկատում է, որ ամեն մի «միկրոկոսմոսում» ամբողջ «մակրոկոսմոսն է»: Դրանից հետևում է, որ ամեն մի անհատ ամբողջի,

ամբողջ հասարակության էությունն է արտահայտում, որպես նրա մի անդամ: Բայց նա դրանից ճիշտ եզրակացություններ չի անում, չի նկատում: որ այդ ընդհանրությունն ամենից առաջ վերաբերում է մարդկանց տնտեսական շահերի ընդհանրությանը, պատմության ընդհանրական օրենքներին, որոնք գործում են օբյեկտիվ անհրաժեշտության ուժով: Ծիշտ հակառակը, նա պատճառականության, անհրաժեշտության գաղափարներին հետևելը համարում է ձևակառուցողականություն (ֆատալիզմ): Նա մարդկանց «կարիքի» և «շահերի» հարցը, որպես նրանց սոցիալական միասնության և կառուցվածքի հիմք, չի ընդունում: Վոլյունտարիզմի միակողմանիությունը նրան տանում է դեպի պատմության սուբյեկտիվ մեկնաբանություն: Եթե Հեգելը մարդու գիտակցությունը բացարձակ ոգու դրսևորումն էր համարում, ապա Շոպենհաուերը նույն այդ անհատի կամքի մեջ սոսկ նրա զգայական կյանքի դրսևորումներն է տեսնում՝ որպես այնպիսի միայն կույր կամքի թելադրանք: Երկու իդեալիստների տեսակետների ընդհանրությունը հոգեկանի բացարձակացումն է՝ որպես նյութականի հիմք: Սակայն Հեգելի մեծությունը նրա պատմական հոտառության, մարդկային մտածողության պատմությունը օբյեկտիվորեն քննարկելու մեջ է: Նա մեծ վարպետությամբ մշակել է գիտակցության զարգացման դիալեկտիկական օրենքները, հանրագումարի բերելով փիլիսոփայության լյատմության մեծագույն նվաճումները:

Շոպենհաուերի պատմափիլիսոփայության արատները բխում են նրա փիլիսոփայության ծայրահեղ սուբյեկտիվիզմից, իդեալիստիզմից ու անտրամաբանական էությունից: Նրա հայացքներում իսպառ բացակայում է պատմական մոտեցման սկզբունքը: Իսկ հին մտածողներից բերված քաղվածքները նույնքան կամայական են, որքան իր ամբողջ մտածելակերպը: Եվ հենց «կույր կամքի» իր փիլիսոփայական հիմնավորման ճիգերը տանում են նրան դեպի հոռետեսություն: Բացի այդ: Ամենագլխավոր թերություններից մեկը նրա պատմափիլիսոփայության վերացական ոճն է: Նույնիսկ այնտեղ, որտեղ նա քննադատում է այս աշխարհի աղմկոտ շուկայում մարդու «տառապանքներն ու տանջվածությունը», որտեղ մարդը մարդուն գայլ է, և այդ մարդիկ ապրում են նրանով, որ «լափում են մեկը մյուսին» (ն. տ., էջ 703), նման սուր և դիպուկ արտահայտությունները չափազանց ընդհանուր և վերացական բրնույթ ունեն: Մարդու այդպիսի ծանր վիճակի նրա նկարագիրը իր ժամանակի հասարակական գոյաձևից չի բխում, այլ կույր կամքի տարերայնությունից, այն բանից, որ նրա փիլիսոփայության քննադատները արդեն նկատել էին, թե այդ կարգի իմաստասիրությունը «անուրախ և անմխիթար է» և մարդկանց «չինչ չի խոստանում: Այդ հոռետեսությունը նրա վոլյունտարիզմի բնույթից է բխում, որը «սեռական հրապույրը» համարելով կամքի «հիմնական կենտրոնակետը», հորը պատասխանատու է համարում իր զավակի դժբախտությունների համար, նրա կյանքի կարճատևության և բոլոր պակասությունների համար: Շոպենհաուերը բավականաչափ նախադրյալներ է ստեղծել «կյանքի փիլիսոփայությունից» բացի նաև արդի արևմտյան էքզիստենցիալիզմի համար, որի ներկայացուցիչները այսօր կրկնում են նրա գաղափարներն այն մասին, թե եթե կյանքն այսքան կարճատև է, և մարդը դատապարտված է մահվան, արժե՞ արդյոք ապրել...

Նման հոռետեսական եզրակացությունները, ինչպես երևում է, առկա են Շոպենհաուերի պատմափիլիսոփայության մեջ: Բավական դիպուկ է նրա հակիրճ քննադատական խոսքը քրիստոնեության մասին, որ «օպտիմիզմն անհամատեղելի է քրիստոնեության հետ»: Նա քննադատում է Հեգելի այն հետևողներին, որոնք կարծում են, թե «ամեն ինչ գնում է դեպի լավը», որ ապագայում «սրտասոճոր հոյակապ պայմաններ» կստեղծվեն, և որ պատ-

մության նպատակը «խղճուկ երկրային երջանկութեան» (ն. տ., էջ 540) հասնելու մեջ է:

Մինչդեռ պատմությունը, ըստ Շոպենհաուերի, մարդկութեան էությունը հասկանալու մեջ զիջում է նույնիսկ պոեզիային: Պատմությունը գիտություն չէ, նրանից գիտություն ստեղծելու փորձերն անպտուղ են և «հիմնվում են թյուրիմացութեան վրա» (ն. տ., էջ 542): Միայն բանականությունն է, որ ինչ-որ շահով օգնում է մարդկանց ինքնագիտակցութեան հասնելու, և սոսկ դրանում է պետք տեսնել, ըստ նրա, պատմութեան նշանակությունը:

Նման գաղափարական ռեակցիան ընդդեմ ավանդական փիլիսոփայութեան դրական ժառանգութեան թերևս ամենից վաղ արտահայտվել է Շոպենհաուերի հայացքներում: Արևմտաեվրոպական զարգացած երկրներում այդ ժամանակ բուրժուազիան դառնում էր տնտեսական ու քաղաքական կյանքի տնօրինող ուժը: Բնականաբար, որպես տիրապետող դասակարգ, նա այլևս ատաղաղիմական փիլիսոփայութեան կարիքը չէր զգում: Ընդհակառակը, պաշտոնական գաղափարախոսությունը 19-րդ դ. կեսերին դառնում էր պահպանողական և նույնիսկ հետադիմական՝ ընդդեմ ձևավորվող և արդեն քաղաքական ելույթներ ունեցող բանվորական շարժման ու նրա գաղափարախոսութեան: Հեգելի դպրոցի քայքայումից հետո սկիզբ առան նման մի շարք փիլիսոփայական ուղղություններ, որոնք այդ հետադիմութեան առաջին քարոզիչներն էին: Շոպենհաուերի փիլիսոփայությունը դրանցից մեկն էր, որը լայն ընդունելության արժանացավ 60-ական թթ. գերմանական համալսարաններում: Ֆ. Նիցշեն նրա առաջին և թերևս ամենածրաջան հետևորդներից մեկն էր:

Г. Е. МХИТАРЯН — Волюнтаризм как разновидность субъективного идеализма. — Автор подвергает критическому рассмотрению волюнтаризм А. Шопенгауэра, выступившего в первые десятилетия XIX в. против гегелевского объективного идеализма и логицизма. Фактически с Шопенгауэра начинается идеологическая реакция против положительного наследия Новой философии, выдвигаются принципы иррационализма, психологизма, пессимизма и т. д.

В статье, в частности, отмечается, что «новое» у Шопенгауэра—его «всемогущая воля». она слепа, лишена разума и руководствуется не разумом, а лишь эмоциями, что и приводит его к пессимизму.

Само собой разумеется, что «слепые эмоции» не могут отразить истинную цель жизни, и подобное толкование приводит его автора к отрицанию смысла жизни. Именно такими волюнтаристическими идеями заражены наиболее влиятельные направления современной западной философии.