Published by TSU Press | DOI: [https://doi.org/10.62119/sjn.27.2026.12247]
© Konstantine Bregadze, 2026 | ISSN 1512-2514 (print) | E-ISSN 2346-772X (online)
This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC 4.0).
https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/
Sjani 27 (2026), [pp. 263-290]
sjani.ge

„მაგრამ სახლში კი აბსოლუტურად ვერ შემოხვედით“ (მეფისტო), ანუ ფიხტეს სუბიექტური იდეალიზმის რეცეფცია და კრიტიკა გოეთეს „ფაუსტში“

„But don’t go home too absolute!“ (Mephisto): The Reception of Fichte’s Subjective Idealism in Goethe’s “Faust”

კონსტანტინე ბრეგაძე
Konstantine Bregadze
ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი
Ivane Javakhishvili Tbilisi State University
Shota Rustaveli Institute of Georgian Literature
საქართველო, თბილისი
Georgia, Tbilisi

Received [1 May, 2026] | Accepted [1, July, 2026] | Published online [3 November]

Abstract

In the second act of the second part of Goethe’s *Faust*, Mephistopheles, disguised as Faust, sarcastically addresses a former student, now a bachelor, with the words: “*But don’t go home absolute!*” (“kommt nur nicht absolut nach Haus”) [V. 6736] (Goethe, 2001, p. 63). The remark clearly alludes to a central concept in Johann Gottlieb Fichte’s philosophy, the “Absolute I” (“das absolute Ich”) (Gaier, 2004, p. 87). It also signals Goethe’s critical stance toward this notion and toward Fichte’s philosophy more broadly. This moment is not the only instance where Fichte’s presence resonates in Goethe’s text. Throughout *Faust*, the critique and reception of Fichtean thought recur persistently. The fact that, in the first part of the tragedy, Faust trans-

lates the *logos,* which occurs in the Greek Gospel of John, as "deed," "action" ("die Tat") likewise reflects, in my view, impulses that stem directly from Fichtean philosophy.

Moreover, when the bachelor, in his discussion with Mephistopheles disguised as Faust, brings forward the concepts of action ("da wird was getan") and creation ("schafft"), this aligns him closely with Fichte's ideas. At this point it becomes clear that he shares the meaning of Fichte's concepts of "Tathandlung" (primordial deed) and "Akt" (act): "*Man's life is in his arteries, and when Are they so vibrant as in younger men? There the fresh blood full of strength Creates new life from its own life again („schafft"). There all works, and things get done, The waverers fall, the capable get on. („da wird was getan")* [V. 6774-6784] (Goethe, 2001, p. 64). It is evident that the bachelor is "Fichtean," and Mephistopheles – disguised as Faust – also perceives him as a "Fichte" or "Fichtean," as becomes clear when he mocks him ambiguously during their exchange: *I see you're bold and resolute* (It is noteworthy that this determination, perseverance, and intensity were highly characteristic of Fichte in his own life. K.B.) *But don't go home absolute! („Ganz resolut und wacker seht Ihr aus / Kommt nur nicht* ***absolut*** *nach Haus")* [V. 6735-6736] (Goethe, 2001, p. 63). As I have noted, it is clear here that with the word "absolutely" ("absolut") Mephisto is alluding to the central concept of Fichte's philosophy-the "Absolute I" ("das absolute Ich") (Gaier, 2004, p. 87). Accordingly, through his ambiguity Mephisto sarcastically points out to the bachelor that he is still far from becoming an Absolute I, that is, far from attaining divine perfection, which would mean fully comprehending the entire world, fully knowing oneself, and then, through one's own power, recreating a new, perfected world. His remark implies that the bachelor's striving for wholeness, perfection, and the Absolute is futile.

Thus, the appearance of the "terms," phraseology, and formulations of German Idealism in the text of *Faust* is by no means accidental. For example, Goethe's concepts of "Tat" (deed) and "Tätigkeit" (activity) correspond to Fichte's notions of "Tathandlung" (primordial deed) and "Akt" (act), while the ethical and epistemological content of Fichte's "Handeln" (acting) aligns with Goethe's notion of striving ("streben"). This is entirely unsurprising, since German Idealism constitutes one of the most powerful currents of modern philosophy, and in *Faust* – a fundamentally modern text in which the events and impulses of modern history are refracted (Bregadze, 2024, pp. 403-496) – it is natural that the critique and reception of German Idealism, as well as its terminology and borrowed formulations, should emerge to varying degrees.

Keywords: Johann Wolfgang Goethe, Johann Gottlieb Fichte, „Faust", „Wissenschaftslehre", The Absolut I, die Tat (the Do)

საკვანძო სიტყვები: იოჰან ვოლფგანგ გოეთე, იოჰან გოტლიბ ფიხტე, „ფაუსტი", „მეცნიერებათმცოდნეობა", (მო)ქმედება, აბსოლუტური „მე"

შესავალი

გოეთეს „ფაუსტის“ მეორე ნაწილის მეორე მოქმედებაში (სცენა: „სამუშაო ოთახი II“, „Studierzimmer II“) ფრაზით *„მაგრამ სახლში კი აბსოლუტურად ვერ შემოხვედით“ („kommt nur nicht absolut nach Haus“)* [V. 6736] (Goethe, 2001, p. 63) ფაუსტად გადაცმული მეფისტოფელი სარკასტულად მიმართავს ფაუსტის ყოფილ სტუდენტსა და აწ უკვე ბაკალავრს და ამ ფრაზაში აშკარაა იოჰან გოტლიბ ფიხტეს (Johann Gottlieb Fichte) (1762-1814) ფილოსოფიის მთავარ ცნებაზე, კერძოდ, „აბსოლუტურ მე“-ზე („das absolute Ich“) მინიშნება (Gaier, 2004, p. 87). მეფისტოს ამ ფრაზაში ასევე თვალსაჩინოა თავად ამ ცნებისა და ფიხტეს მთელი ფილოსოფიისადმი გოეთეს კრიტიკული და ირონიული დამოკიდებულებაც. და ეს არ არის ერთადერთი შემთხვევა, როდესაც ფიხტეს ლანდი გოეთეს ტექსტში „კონცეპტუალურად“ გაკრთება: „ფაუსტის“ მთელს ტექსტში ფიხტეანური ფილოსოფიის კრიტიკა და რეცეფცია გამჭოლადაა მოცემული და ის, რომ ტრაგედიის პირველ ნაწილში ფაუსტი იოანეს სახარების თარგმნისას სახარების ბერძნულ ტექსტში მოცემულ *ლოგოსს* „საქმედ“, „ქმედებად“ („die Tat“) თარგმნის, აქ, ჩემი აზრით, სწორედ ფიხტეანური ფილოსოფიიდან მომდინარე იმპულსები უნდა იყოს უკუფენილი.[1]

აქვე უნდა ითქვას ისიც, რომ როდესაც ეს ბაკალავრი ფაუსტად გადაცმულ მეფისტოსთან დისკუსიისას წინ წამოსწევს *(მო)ქმედებისა* („da wird was getan“) *და (შე)ქმნის* („schafft“) ცნებებს, ეს ბაკალავრს დიდად აახლოებს ფიხტეს იდეებთან და აქ ცხადი ხდება, რომ ის იზიარებს *(მო)ქმედების, აქტის* („Tathandlung“, „Akt“) ფიხტესეული ცნებების საზრისს: *„ადამიანის სიცოცხლეს ხომ სისხლი ამოძრავებს და ყველაზე მეტად სადა ჩქეფს იგი, თუ არ ახალგაზრდას ძარღვებში?! ესე არს ცხოველმყოფელი სისხლი, რომელიც ახალ ძალებს გვანიჭებს, რომელიც სიცოცხლიდან ახალ სიცოცხლეს ქმნის*

[1] ჳ. ზაიდელი სასხვათაშორისოდ კი მიუთითებს, რომ იოანეს სახარების პირველი წინადადების თარგმანის ფაუსტისეული ვერსია – „პირველად იყოს საქმე“ („Am Anfang war die Tat“) – შეგვიძილია ფიხტეს ფილოსოფიის ლაიტმოტივადაც განვიხილოთო (Seidel, 1997, p. 63), მაგრამ თუ ინტერესის გამო საგანთა წყობას ჩავეძიებით, ასეთ სურათს მივიღებთ: ჯერ იყო ფიხტეს ფილოსოფიური ნაშრომი „მეცნიერებათმცოდნეობა“ („Wissenschaftslehre“) (1794), ამ ფილოსოფიური თხზულების იმავე 1794 წელს გოეთეს მიერ დამუშავება (Molnár, 1998, p. 168; Krings, 2010, p. 126), შემდგომ 1797 წელს „ფაუსტზე“ მუშაობის განახლება და 1806 წელს „ფაუსტის“ პირველი ნაწილის დასრულება და ბოლოს 1808 წელს „ფაუსტის“ პირველი ნაწილის გამოცემა, სადაც შევიდა იოანეს სახარების თარგმნის სცენა (Schmidt, 2011, p. 35). ამ ქრონოლოგიით კი იმის თქმა მინდა, რომ ვარაუდი იმის შესახებ, რომ ფიხტეს სუბიექტური იდეალიზმის რეცეფცია გამჭოლადაა მოცემული გოეთეს „ფაუსტში“, ემპირიული მონაცემებითაც დასტურდება და არა მხოლოდ კონცეპტუალური მონაცემებით.

(„schafft“). ის ამოძრავებს ყველაფერს, ისა ქმნის და ისა ქმედებს („da wird was getan“) [V. 6774-6784] (Goethe, 2001, p. 64).[1] აქ აშკარაა, რომ ბაკალავრი „ფიხტეანელია“ და თავად ფაუსტად გადაცმული მეფისტოფელიც სწორედ „ფიხტედ“ თუ „ფიხტეანელად“ აღიქვამს მას, როცა გაბაასებისას ორაზროვნად გაეშაყირება: *„რაღაც ძალმოსილი და შეუპოვარი ხართ, მხნედ და ყოჩაღად გამოიყურებით კიდეც* (აღსანიშნავია, რომ ეს შემართება, შეუპოვრობა, შეუვალობა, თვითრწმენა, სიფიცხე, სხეულის ფლობა, გაჯგიმულობა, ცეცხლოვანი მზერა, რიტორიკული სიმახვილე, ხმაში სიბასრე ფიხტეს დიდად ახასიათებდა, Safranski, 2007, p. 70 – კ. ბ.), *მაგრამ სახლში კი აბსოლუტურად ვერ შემოხვედით“ („Ganz resolut und wacker seht Ihr aus / Kommt nur nicht absolut nach Haus“)* [V. 6735-6736] (Goethe, 2001, p. 63). როგორც შევნიშნე, აქ სიტყვით „აბსოლუტურად“ („absolut“) მეფისტო სწორედ ფიხტეს ფილოსოფიის ცენტრალურ ცნებაზე მიანიშნებს – „აბსოლუტური მე“ („das absolute Ich“) (Gaier, 2004, p. 87). შესაბამისად, თავისი ორაზროვნებით აქ მეფისტო სარკასტულად შენიშნავს ბაკალავრს, რომ *აბსოლუტური მე* რომ გახდე, ანუ ღმრთეებრივ სრულყოფილებას რომ მიაღწიო, – რაც ნიშნავს იმას, რომ სრულად შეიცნო მთელი სამყარო და სრულად შეიმეცნო საკუთარი თავი და შემდგომ საკუთარი ძალით ხელახლა შექმნა ახალი სრულყოფილი სამყარო, – კიდევ ბევრი გიკლია, ხოლო *მთელობისაკენ, სრულობისაკენ, აბსოლუტისაკენ* შენი სწრაფვა ამაოაო.[2]

---

[1] სტატიაში აქ და ყველგან „ფაუსტიდან“ მოყვანილი ამონარიდების პროზაული თარგმანები, ასევე, გოეთეს სხვა ტექსტებიდან მოყვანილი თარგმანები და სხვა გერმანელ ავტორთა (მათ შორის, ფიხტეს) ციტატების თარგმანები ჩემია (კ. ბ.). აქვე შევნიშნავ, რომ *სიცოცხლეზე* ბაკალავრის აპელირება ძალიან ჩამოჰგავს *სიცოცხლეზე,* როგორც *აქტზე, ქმედებაზე* („სიცოცხლის აქტი“, „Lebensakt“), ფიხტესეულ აპელირებას: *„თავად ჩვენ უშუალოდ სიცოცხლის აქტში („im Lebensakte“) ვცოცხლობთ; ამიტომ ჩვენ თავადა ვართ ერთიანი და განუყოფელი ყოფნა საკუთარ თავში, საკუთარი თავიდან, საკუთარი თავის გავლით, რაც* (ანუ ეს ყოფნა – კ. ბ.) *ორად ვერ განიყოფა/ორობად ვერ ამოიზრდება („in sich, von sich, durch sich, das schlechthin nicht herausgehen kann zur Zweiheit“). [...] ჩვენ* (ანუ, როგორც ფიხტე იქვე აზუსტებს, ეს არის არა ობიექტურობაზე დაქვემდებარებული, ობიექტების მიერ განსაზღვრული >ჩვენ<, არამედ ეს არის „თავის თავში მცხოვრები ჩვენ“, „von dem einen in sich selber lebenden Wir“, ე. ი. a priori საკუთარივე თავიდან ამოსვლით საკუთარი თავის განმსაზღვრელი >ჩვენ< – კ. ბ.) *უშუალოდ ვართ სიცოცხლეში ჩართულნი; და ეს ჩვენ იმით კი არ განისაზღვრება, ვისაც რა მოესურვება, არამედ მას სწორედ ქმედითი, აქტიური სიცოცხლე („actuelles Leben“) განსაზღვრავს“* (Fichte, 1965b, pp. 206, 207).

[2] საინტერესოა, რომ თავად გოეთე ფიხტეს დაცინვით „აბსოლუტურ მე“-ს ემახდა. მეგობრისა და ნდობით აღჭურვილი პირისადმი, იურისტისა და შემდგომ ვაიმარ-აიზენახ-საქსონიის დიდსაჰერცოგოს სახელმწიფო მინისტრისადმი, ქრისტიან გოტლობ ფოიგტისადმი (Christian Gottlob Voigt) (1743-1819) წერილში (10.IV.1795) გოეთე

ამგვარად ის, რომ „ფაუსტის“ ტექსტში გერმანული იდეალიზმის „ტერმინები“, ფრაზეოლოგია და ფორმულირებები ჩნდება, – მაგ., გოეთესეული *საქმის, ქმედებისა* („Tat“) და *საქმიანობის* („Tätigkeit“) ცნებები, ერთი მხრივ, ფიხტესეული *ქმედებისა* („Tathandung“) და *აქტის* („Akt“) ცნებები, მეორე მხრივ, ხოლო ფიხტესეული *მოქმედებისა* („Handeln“) და გოეთესეული *სწრაფვის* („Streben“) ცნებათა შინაარსი ეთიკური და შემეცნებითი თვალსაზრისით ერთმანეთს თანხვდება, – სულაც არ არის შემთხვევითი, ვინაიდან გერმანული იდეალიზმი სწორედ თანამედროვე მოდერნული ფილოსოფიის ერთ-ერთი მძლავრი მიმართულებაა და „ფაუსტში“, როგორც მოდერნულ ტექსტში, სადაც მოდერნული ისტორიის, მოდერნის ეპოქის მოვლენებია უკუფენილი, ვიზიონირებული და პროგნოზირებული (ბრეგაძე, 2024, გვ. 403-496), ბუნებრივია, რომ გერმანული იდეალიზმის კრიტიკაც და რეცეფციაც, გერმანული იდეალიზმის ტერმინოლოგიაც თუ აქედან აღებული ფორმულირებანიც მეტ-ნაკლებად იჩენდა თავს, მით უმეტეს, რომ გოეთე, კანტის გარდა, გერმანული იდეალიზმის ყველა სხვა წარმომადგენელს – ფიხტეს, ჰეგელს და შელლინგს – პირადად იცნობდა და მათთან ურთიერთობა ჰქონდა; და მით უმეტეს, რომ გოეთემ საფუძვლიანად შეისწავლა როგორც კანტის და ფიხტეს, ისე შელლინგისა და ჰეგელის ფილოსოფიური შრომები: ასე მაგალითად, გოეთეს დამუშავებული ჰქონდა ჰეგელის მთავარი ნაშრომი „გონის ფენომენოლოგია“ („Phänomenologie des Geistes“) (1807) (Safranski, 2013, pp. 474, 571) და ახალგაზრდა შელლინგის ნატურფილოსოფიური ნაშრომი „იდეები ბუნების ფილოსოფიისთვის“ („Ideen zu einer Philosophie der Natur“) (1797) (Metzler Goethe…, 2004, p. 380). კანტის შესწავლას კი გოეთე იტალიური მოგზაურობიდან დაბრუნების შემდგომ შეუდგა: 1790/1791 წლების ზამთარში გოეთემ კანტის კრიტიცისტული პერიოდის ორი ნაშრომი შეისწავლა – „წმინდა გონების კრიტიკა“ („Kritik der reinen Vernunft“) (1781) და „განსჯის უნარის კრიტიკა“ („Kritik der Urteilskraft“) (1790) (Molnár, 1998, pp. 168-171), ხოლო, როგორც უკვე შევნიშნე, ფიხტეს „მეცნიერებათმცოდნეობის“ დამუშავებას გოეთე ამ ფილოსოფიური თხზულების გამოცემისთანავე შეუდგა 1794 წელს.

ფიხტეზე სარკასტულად შენიშნავდა ფიხტესავე ფილოსოფიის ტერმინოლოგიით: *„მაშ, თქვენ აბსოლუტური მე* (ანუ ფიხტე – კ. ბ.) *დიდად ნირწამხდარი გინახავთ და ამ „არა-მე“-ებისაგან* (ანუ იენის უნივერსიტეტის მეამბოხე სტუდენტებისაგან, რომელთაც ფიხტე ამავე უნივერსიტეტში ფილოსოფიას ასწავლდა – კ. ბ.) *სრულიად უზრდელი საქციელი იყო ფანჯრებში ქვების სროლა“* (Goethe, 1998, p. 65).

1. ფიხტეს „მეცნიერებათმცოდნეობის“ *(„Wissenschaftslehre“)* პრობლემატიკა

ი. გ. ფიხტეს მთავარი ფილოსოფიური ნაშრომი „მეცნიერებათმცოდნეობა“ („Wissenschaftslehre“, „ვისსენშაფთსლერე“) (1794) არის ნაშრომი თავად ფილოსოფიის შესახებ, ფილოსოფიური ცოდნის მოპოვების (წინა)პირობების შესახებ, შემეცნების აგების მეტაფიზიკური, ანუ არაგამოცდილებითი, არაემპირიკული წინაპირობების შესახებ, რაც გულისხმობს იმასაც, რომ ნაშრომში ფილოსოფია თავად მოგვითხრობს თავისი თავის რაობის შესახებ. ეს ყოველივე კი კანტიდან იღებს სათავეს და მის მოწაფესთან, ფიხტესთან რადიკალიზდება, კერძოდ, *სუბიექტის* ცნების, იგივე „მე“-ს ცნების, რადიკალიზების მიმართულებით. ფილოსოფიის ამგვარი გაგების აღსანიშნავად იმ მომენტისთვის ჩნდება ტერმინი *ტრანსცენდენტალური ფილოსოფია* (Transzendentalphilosophie) (Windelband, 1980, pp. 457-458; Metzler Philosophie..., 2008, p. 619). ფიხტეს ფილოსოფიაც *ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის* ერთ-ერთი განშტოებაა, ოღონდ, როგორც შევნიშნე, იგი რადიკალური განშტოებაა *სუბიექტივიზმის* მიმართულებით.

ნაშრომში ფიხტე ცდილობს ფილოსოფია განსაზღვროს უნივერსალურ მეცნიერებად, როგორც თავად მიუთითებს, ფილოსოფია ეს არის „მეცნიერების მეცნიერება“ („eine Wissenschaft der Wissenschaft“) (Fichte, 1965a, p. 46), ანუ ფიხტე ფილოსოფიას განიხილავს ცოდნის იმ დარგად, რომელიც მეცნიერულად დასაბუთებულ ჭეშმარიტ ცოდნას აფუძნებს (თვით)შემეცნების წინაპირობათა შესაძლებლობების, სამყაროს არსისა და ადამიანის ეთიკური დანიშნულების (გერმ. Bestimmung) შესახებ. შესაბამისად, ამ ნაშრომში ფიხტე ცდილობს ლეგიტიმაცია მიანიჭოს ფილოსოფიას, რომ ის სწორედ *მეცნიერებაა* („eine Wissenschaft“) და თანაც ისეთი, რომელიც ყველა სხვა მეცნიერებაზე მაღლა დგას (Gamm, 1997, pp. 44-46).

ამგვარად, ფიხტეს „მეცნიერებათმცოდნეობა“ ეს არის ნაშრომი *ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის* სფეროში (გერმ. Transzendentalphilosophie), სადაც გადმოცემულია, თუ რაში მდგომარეობს ფილოსოფიის ჭეშმარიტი არსი (აქვე ვიტყვი, რომ სათაურში გამოტანილი სიტყვა „მეცნიერება“, „ვისსენშაფთ“ ნიშნავს არა ამა თუ იმ დარგის მეცნიერებას, არამედ საკუთრივ ფილოსოფიას, ფილოსოფიურ ცოდნას, რომელიც მეცნიერული ცოდნაა, მეცნიერულად დასაბუთებული ცოდნაა), როგორია ფილოსოფიური მეთოდოლოგია, რა არის ფილოსოფიის მიზანი, მისი შემეცნების საგანი და როგორია ცოდნის, ანუ >>ჭეშმარიტების<< მოპოვების >>მართებული<< გზა.

ეს გზა კი, ფიხტეს მიხედვით, მხოლოდ სუბიექტის აქტიურ ქმედებაზე გადის, როდესაც თვითჩაღრმავების პროცესში სუბიექტი საკუთარ სუბიექტურ წარმოდგენებს ყველაფერზე მაღლა აყენებს და მათ ანიჭებს უმაღლეს საზრისს, უმაღლეს ღირებულებას და არა თავად სინამდვილის ფენომენებსა და ობიექტებს: *„ყურადღება მიაპყარ შენს თავს: შენი მზერა მოსწყვიტე ყველაფერ იმას, რაც შენს გარშემოა და მზერა მიმართე შენს შინაგან არსზე“ („in dein Inneres“)* (ამგვარად, აქ ფიხტე სუბიექტს მოუწოდებს, ტრანსცენდენტალური შემეცნების პროცესში იმთავითვე კონცენტრირდეს მხოლოდ საკუთრ „მე“-ზე და გაემიჯნოს ემპირიულ რეალობას, ე. ი. გარესამყაროს, გრძნობადაღქმად სინამდვილეს – კ. ბ.); ეს არის *„პირველი მოთხოვნა, რასაც ფილოსოფია თავის შეგირდს წაუყენებს. აქ საუბარია არა იმაზე, რაც შენს გარეთაა* (ანუ საუბარია არა გარესამყაროს საგნებისა და მოვლენების ადეკვატურ შემეცნებაზე – კ. ბ.), *არამედ – საკუთრივ შენს თავზე* (ანუ საუბარია თვითშემეცნებაზე – კ.ბ.) “(Fichte, 1970, p. 186).

ამგვარად, ფიხტეს a priori არის: გონისმიერი *(გაისტ-ური)* შემეცნების საგანია არა თავად ემპირიული სინამდვილე, არა ამ ემპირიულ სინამდვილეში არსებული საგნები და აქ მიმდინარე მოვლენები, არამედ – თავად სუბიექტის წარმოდგენები ამ საგნების რაობის შესახებ; ამიტომ მთავარია, ამ წარმოდგენების საფუძველზე მიღებული დასკვნების გაცნობიერება და, საბოლოოდ, საკუთარი თავის ამ მიდგომების საფუძველზე შეცნობა. ამ სპეკულატური ოპერაციის (იგივე, *ტრანსცენდენტალური შემეცნების*) შედეგად კი ვიღებთ შებრუნებულ ვითარებას: კერძოდ ის, რაც აქამდე, – იგივე, კანტის მეტაფიზიკაში – იყო ჭეშმარიტი ყოფიერება (გერმ. Sein, „ზაინ“), ანუ ემპირიული სინამდვილის საგნები და მოვლენები, ფიხტეს მიხედვით, ახლა უკვე თავად ეს ემპირიული საგნები და მოვლენები ხდებიან *(მო)ჩვენებანი, (ა)ჩრდილები* (გერმ. Schein, „შაინ“), ხოლო ის, რაც აქამდე იყო *(მო)ჩვენება, (ა)ჩრდილი* (Schein), ანუ ტრანსცენდენტალური კონსტრუქციები, მარტივად რომ ვთქვათ, სუბიექტის სუბიექტური წარმოდგენები ემპირეის საგნებსა და მოვლენებზე, ახლა უკვე ეს წარმოდგენები ხდება ნამდვილი *ყოფიერება* (Sein): *„ამგვარად შენს აზროვნებაში („Denken“) შენ შეამჩნევ ქმედებასა („Tätigkeit“) და თავისუფლებას („Freiheit“), შენ შეამჩნევ მათ, როდესაც „მე“-ზე ფიქრიდან გადახვალ მაგიდაზე ფიქრში, კედლებზე ფიქრში და ა. შ.“ („in diesem Übergehen vom Denken des Ich zum Denken des Tisches, der Wände, usf.“)* (Fichte, 1975, p. 101).

ეს ვითარება კი, – ანუ როდესაც ემპირიული საგნები გადაიქცევიან სუბიექტის „წმინდა“ წარმოდგენებად და ისინი (კედელი, მაგიდა, სკამი და ა. შ.) „მე“-ს ცნობიერებაში ფუძნდებიან სუბიექტური შემეცნების წარმოსახვით ობიექტებად („მე“-ზე ფიქრიდან გადახვალ...“) – მიუთითებს იმაზე, რომ

თვითშემეცნების პროცესში ფიხტესთვის გადამწყვეტია რაღაც წინაპირობა (ფიხტეს მიხედვით, „არა-მე“), მაგ., წარმოსახული ან ემპირიული *კედელი, მაგიდა, სკამი* და ა. შ., რათა „მე“-მ ამის ფონზე ჯერ სრულყოფილად/სრულად გააცნობიეროს თავისი თავი და შემდგომ სრულყოფილადვე/სრულადვე შეიმეცნოს საკუთრი თავი.

ეს „არა-მე“, ვითარცა წინაპირობა, შემეცნების შემდგომ ეტაპზე, – კერძოდ, აწ უკვე *თვითშემეცნების* ეტაპზე, – ქმნის *შესაძლებლობას*, რათა შემეცნებისას სუბიექტი მხოლოდ საკუთარ „მე“-ზე იყოს კონცენტრირებული და რათა სუბიექტმა საკუთარი „მე“ ემპირიულ საგნებზე, ემპირიულ მოვლენებსა და გარესამყაროს საგანთწყობაზე მაღლა დააყენოს. შესაბამისად, თვითშემეცნების ფიხტეანური მეთოდი და ფორმა ამით ხელს უყობს, რათა „მე“-მ/სუბიექტმა საკუთარი სუბიექტური წარმოდგენების საფუძველზე თავისი თავისთვის სრულიად ახალი *წარმოდგენები* შექმნას გარესამყაროზე, ყოფიერების საგანთწყობაზე და, რაც მთავარია, საკუთარ თავზე, რათა „მე“-მ/სუბიექტმა, ერთი მხრივ, ამ ახალი *წარმოდგენილი* სამყაროს, ამ *ახლადწარმოდგენილი* სამყაროს (ანუ *ტრანსცენდენტალური* კონსტრუქციის) შემქმნელად და ცენტრად წარმოიდგინოს საკუთარი თავი, მეორე მხრივ კი, ემპირიული გარესამყაროს *მოჩვენებითობასა* და *არაჭეშმარიტებაში* დარწმუნდეს და მასზე აღზევდეს.

ამგვარად, მასწავლებელ კანტისაგან განსხვავებით, ფიხტეს თანახმად, შემეცნების საგანია არა თავად ემპირიული გარესამყარო და მასში მიმდინარე მოვლენები, არამედ შემეცნების საგანია თავად „მე“-ს, სუბიექტის სუბიექტური წარმოდგენები გარესამყაროსა და მასში მიმდინარე მოვლენებზე. ამ წინაპირობის საფუძველზე კი „მე“, სუბიექტი შემდგომ იწყებს *თვითშემეცნებას* (და არა, უბრალოდ, გარესამყაროს შემეცნებას), გადადის საკუთარი თავის უსასრულო თვითშემეცნების პროცესში და უახლოვდება თვითშემეცნების მიზანს, ანუ *აბსოლუტურ მე-ს.* ამგვარად კი, ფიხტეს მიხედვით, მიიღწევა „მე“-ს „მე“-სთან აბსოლუტური იდენტობა, ანუ „მე“ საკუთარ თავს აბსოლუტურად სწორედ ასე შეიმეცნებს და ხდება ე. წ. „აბსოლუტური მე“. ამ თვითშემეცნებისეულ „აბსოლუტიზმს“ კი ფიხტე გამოხატავს ფორმულით მე=მე (Ich=Ich).[1]

[1] იენაში, სადაც ფიხტე უნივერსიტეტში ფილოსოფიას ასწავლიდა, ყვებოდნენ, რომ სემინარებზე ფიხტე ერთგვარ *კედლის ექსპერიმენტს* ატარებდა და სტუდენტებს მოუწოდებდა, მოპირდაპირედ მყოფი კედლისთვის შეეხედათ, კედლისთვის დიდხანს და დაჟინებით ეჭვრიტათ და მასზე ფიქრიდან ნელ-ნელა გადასულიყვნენ საკუთარ თავზე ფიქრში და ასე *გაეცნობიერებინათ*, რომ მათსა და ამა თუ იმ საგანს შორის (აქ: *კედელს* შორის) განსხვავება იყო; ეს კი, თავის მხრივ, შექმნიდა წინაპირობას, რომ საკუთარი თავი, „მე“ გაცნობიერებულიყო და შემდგომ თვითშემეცნების უსასრულო პროცესი დაწყებულიყო (ცხადია, ეს ამბავი ქალაქ იენის, და არა მარტო იენის, მოც-

თუმცა აქვე შევნიშნავ, რომ „მეცნიერებათმცოდნეობის" მეორე გამოცემაში „მეცნიერებათმცოდნეობის ახალი გადმოცემის ცდა" („Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre") (1797) ფიხტე თვითშემეცნების პროცესს უკვე *უსასრულობად* („ins Unendliche") მოიაზრებს და არა სასრული პუნქტის მქონე პროცესად: *„შენ შენს თავს, ვითარცა გაცნობიერებულობას („als des Bewußten"), აცნობიერებ, ვინაიდან შენ შენს თავს გამცნობიერებლადაც („als des Bewußtseienden") აცნობიერებ; მაგრამ შემდგომ გამცნობიერებელი კვლავ გაცნობიერებულობაა და ეს გაცნობიერებულობად გადაქცეული გამცნობიერებელი შენ ისევ უნდა გააცნობიერო და ასე შემდეგ უსასრულოდ („und so ins Unendliche fort"); და აი, ასე იხილავ, თუ როგორ მიხვალ შენ შენს პირველ გაცნობიერებასთან" („wie du zu deinem ersten Bewußtsein kommst")* (Fichte, 1975, p. 113).

შემეცნების ეს ყაიდა კი გულისხმობს, რომ ფიხტესთვის a priori საკუთარი „მე", ანუ საკუთარი სუბიექტური წარმოდგენებია საგანთა – იქნება ეს ბუნება, „მაგიდა", „კედლები" და ა. შ. – შემეცნების ათვლის წერტილი და არა პირიქით, კერძოდ, არა ის, თითქოს საგნები განსაზღვრავენ სუბიექტის რაობას, მის ეთიკას, არა ის, თითქოს საგნები განსაზღვრავენ, თუ როგორ უნდა შეიმეცნოს სუბიექტმა ეს საგნები, რათა მან შემდგომ, a posteriori თავის თავი ამ საგანთა ფარგლებში განსაზღვროს. ამიტომ, როგორც ითქვა, ფიხტესთვის (თვით)შემეცნების ათვლის წერტილია საკუთრივ სუბიექტის წარმოდგენები თავად ამ საგნებზე და არა ეს საგნები საკუთარ >>ობიექტურ<< განზომილებაში. აი, სწორედ ასეთ შემეცნებით ქმედებაში თავისუფლდება სუბიექტი საგნებზე დამოკიდებულებისაგან, თანაც იმ საგნებზე დამოკიდებულებისაგნ, რომლებიც, ფიხტეს რწმენით, ოდენ „შაინ"-ია, ანუ (მო)ჩვენებებია, (ა)ჩრდილებია, არანამდვილი ყოფიერებაა, არ-ყოფნაა:

ლილთათვის და მოსეირეთათვის გაუთავებელი შაყირის საგანი იყო – კ. ბ.) (Safranski, 2007, p. 73). ამგვარად, ამ *კედლის ექსპერიმენტით* ფიხტე ცდილობდა სტუდენტებისთვის ესწავლებინა შემეცნების ის ახალი ფორმა, რომლის საფუძველზე *სუბიექტი* (გნებავთ, სტუდენტი) საპირისპირო საგნის (მაგ., კედლის), როგორც წინაპირობის, შემეცნებისას, საპირისპირო საგანზე (მაგ., კედელზე), როგორც წინაპირობაზე, ფიქრისას გააცნობიერებდა, რომ მას ემპირიული საგნებისა და მოვლენებისაგან, გარესამყაროსაგან თავი იმთავითვე უნდა გამოემიჯნა და მათთვის თავი არ უნდა დაექვემდებარებინა (სწორედ ამ პუნქტიდან იღებს სათავეს ფიხტეანური *ტრანსცენდენტალური თავისუფლება* და მისი *უსასრულობა*). შესაბამისად, ამ ვითარებაში აქცენტი გადატანილია არა „მე"-ს მიღმა მყოფ ემპირიულ საგნებსა და მოვლენებზე, არამედ – მხოლოდ „მე"-ზე: შემეცნების საგანია, შემეცნების მიზანია არა *კედელი*, არამედ – საკუთრი „მე".

„შენი აზროვნება შენთვის მოქმედებაა („Dein Denken ist dir ein Handeln“). [...] ამგვარად მე ვსაუბრობ მხოლოდ იმ ქმედებაზე (Tätigkeit), რომელსაც შენ ამ ვითარებაში (ანუ აზროვნების, (თვით)შემეცნების პროცესში – კ. ბ.) უშუალოდ აცნობიერებ და ვსაუბრობ იმაზე, თუ როგორ შეგიძლია შენ, გააცნობიერო ეს ქმედება. [...] „მე“-ს ცნება თუ „მე“-ს აზროვნება განისაზღვრება საკუთარი თავის მიმართ „მე“-ს ქმედებით; და პირიქით: საკუთარი თავის მიმართ „მე-ს ქმედება აფუძნებს „მე“-ს აზროვნებას, და, საბოლოოდ, არანაირ სხვაგვარ აზროვნებას. [...] ამგვარად ორივე – საკუთარ თავზე უკანმომართული აზროვნების ცნება და „მე“-ს ცნება – ერთმანეთს ავსებენ. „მე“ არის საკუთარი თავის დამფუძნებელი, და სხვა არაფერი; საკუთარი თავის დამფუძნებელი კი არის „მე“, და სხვა არაფერი („Das Ich ist das sich selbst Setzende und nichts weiter; das sich Setzende ist das Ich, und nichts weiter“); ამ აღწერილი აქტიდან სხვა არაფერი არ გამოიყვანება, თუ არა „მე“; და „მე“ გამოიყვანება სწორედ იმ შესაძლებელი აქტიდან, რომელიც მხოლოდ აქაა აღწერილი და არ გამოიყვანება სხვა აქტიდან. [...] ამიერიდან ყველაფერი ეს შენთვის დამითმია: მხოლოდ ის, რაც შენი აზროვნების შენს თავზე უკან მომართვისას წარმოიქმნება („zustande kommt“), სწორედ ის არის „მე“, რაზედაც მე აქ ვსაუბრობ. [...] ამგვარად, შენი „მე“ წარმოიქმნება შენი აზროვნების შენს თავზე უკან მომართვისას, აი, ამას ვამტკიცებ („Dein Ich kommmt lediglich durch das Zurückgehen deines Denkens auf sich selbst zustande, wurde behauptet“). [...] ამ წინასწარ დაშვებული ყოფიერების შესახებ შენ უწყი მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც შენ მას აზროვნებ; და „მე“-ს ყოფნა, ამგვარად, სხვა არაფერია, თუ არ შენი თავის დაფუძნება თავად შენს მიერ“ („und dieses Dasein des Ich ist sonach auch nichts mehr, als ein Gesetzsein deiner Selbst durch dich selbst”) (Fichte, 1975, pp. 102, 102-103, 103, 104, 105).

2. გოეთეს „ფაუსტი“ და ფიხტეს „მეცნიერებათმცოდნეობა“ *(„Wissenschaftslehre“)*

როგორც ზემოთ უკვე შევნიშნე, ფიხტეს მთავარი ნაშრომის, „მეცნიერებათმცოდნეობის“ შესწავლას გოეთე გამოსვლისთანავე, 1794 წელს შეუდგა (Molnár, 1998, p. 168; Krings, 2010, p. 126). მეგობარ ფილოსოფოს, ფრიდრიხ ჰაინრიხ იაკობისადმი (Jacobi) (1743-1819) წერილში (8 სექტ., 1794) გოეთე ფიხტეს ამ ნაშრომზე შენიშნავდა, რომ „ამ *განსაკუთრებულ თხზულებას ცოტა ძნელად მივუდექი და შორიდან ვუვლი“ („dieser sonderbaren Producktion nur*

mit Mühe und von Ferne folge") (Metzler Goethe…, 2004, p. 127). არა და, მანამდე, რამდენიმე თვით ადრე, ფიხტესადმი წერილში (24 ივნისი, 1794), სადაც გოეთე ფიხტეს მადლობას უხდის „მეცნიერებათმცოდნეობის" პირველი ნაწილის გამოგზავნის გამო, გოეთე საპირისპიროს წერდა ამ ტექსტის გაგების შესახებ:

> „თქვენი ნაშრომი ისეთს არაფერს შეიცავს, რაც ჩემთვის გაუგებარი იქნებოდა, ან მაფიქრებინებდა, რომ აქ რაიმეს გაგებას ვერ შევძლებდი, აქ არაფერია ისეთი, რაც ჩემთვის ჩვეულ აზროვნების ყაიდას ვერ შეეწყობოდა. […] რაც შემეხება მე, თქვენი უდიდესი მადლიერი ვიქნები, თუკი თქვენ საბოლოოდ მომარიგებთ/შემარიგებთ ფილოსოფოსებთან („wenn Sie mich endlich mit den Philosophen versöhnen"), რომელთაც არასოდეს შევეწყობოდი ხოლმე („mit denen ich mich niemals vereinigen konnte"), არა და, მათი მოსაკლისებაც არასოდეს შემეძლო" (ციტირებულია მ. კრინგსის სტატიის მიხედვით – Krings, 2010, p. 126).[1]

აქვე შევნიშნავ, რომ სწორედ გოეთე იყო იენის უნივერსიტეტში ფილოსოფიის პროფესორად ფიხტეს მოწვევის ინიციატორი და მან ფიხტეს მოსაწვევად სარეკომენდაციო წერილიც კი დაწერა (Molnár, 1998, pp. 167-168).

მოგვიანებით კი თავის ფილოსოფიურ შტუდიებს გოეთე ასე შეაჯამებს ფ. ჰ. იაკობისადმი წერილში (23 ნოემბ., 1801): *„ის, თუ რა დამოკიდებულება მაქვს ფილოსოფიისადმი, ადვილად მიხვდები. როდესაც ფილოსოფია აქცენტს დაყოფაზე, გამიჯვნაზე აკეთებს („aufs Trennen legt")* (აქ ბუნებისა და გონის, იმანენტურობისა და ტრანსცენდენტურობის, ფიზიკურისა და მეტაფიზიკურის, ემპირიულისა და ტრანსცენდენტალურის რადიკალურ გამიჯვნაზე საუბრობს გოეთე – კ. ბ.), *მაშინ ასეთ ფილოსოფიას ვერ შევეწყობი, ვერ მივუდგები. და უფრო მეტიც: ასეთმა ფილოსოფიამ ამასობაში ვნებაც, ზიანიც კი მომაყენა („hat mir geschadet"), ვინაიდან ის ჩემს ბუნებრივ მიდრეკილებათ და ბუნებრივ აზრთა სვლას აფერხებდა* (დავამატებდი: აქ, ალბათ, ისიც იგულისხმება, რომ ბუნებისმეტყველ და *ურფენომენის* მოძღვრების ავტორ გოეთეს *ბუნების* არსის შესაცნობად ასეთი „აგრესიული" და „რადიკალური"

---

[1] ჩემმა მეგობარმა, ბერლინელმა ფილოსოფოსმა ვილჰელმ შმიდმა (Wilhelm Schmid) ერთხელ პირად საუბარში მითხრა, რომ მისთვის ფიხტეს ტექსტები საშინელი წასაკითხი იყო ავტორის მძიმე სტილის გამო. ჩემი რეცეფციული გამოცდილებითაც ვიტყოდი, რომ ფიხტეს სტილი მართლაც მძიმეა, ის რთულად წერს, რაც კითხვისას მეტ დაკვირვებასა და კონცენტრაციას მოითხოვს მკითხველისაგან და, აქვე ცხადია ისიც, რომ ფიხტეს ტექსტების გასაგებად ასევე აუცილებელია მისი ფილოსოფიური პარადიგმის წინასწარ ცოდნაც.

ფილოსოფია, კერძოდ, მხოლოდ „მე“-ზე ან „თავისთავად საგანზე“ ორიენტირებული და კონცენტრირებული ფილოსოფია ვერ გამოადგებოდა – კ. ბ.). *თუმცა, როდესაც ფილოსოფია ჩვენ და ბუნებას გვაერთიანებს, ანუ როდესაც ფილოსოფია ჩვენს იმ პირველად განცდას, – რომ ჩვენ და ბუნება ერთი არსნი ვართ, – აამაღლებს, გაამყარებს, როდესაც ფილოსოფია ჩვენს ამ განცდას ღრმა და მშვიდ ჭვრეტაში გადაიყვანს, რომელი ჭვრეტისას ჩვენ მუდმივმოქმედ შეერთებასა/დაახლოებასა („Synkrisis“) და გამიჯვნაში/დაყოფაში („Diakrisis“) ღვთაებრივ სიცოცხლეს ვგრძნობთ, მაშინ ჩემთვის მისაღებია ასეთი ფილოსოფია“* (ასეთი ცხოველმყოფელი ფილოსოფია კი გოეთესთვის იყო სპინოზას *პანენთეისტური* (და არა *პანთეისტური*) ნატურფილოსოფია, ასევე, პლოტინის *პანენთეისტური* ნეოპლატონიზმი და ახალგაზრდა შელლინგის იდეალისტური ნატურფილოსოფია – კ. ბ.) (Goethe, 1887-1919, pp. 280-281).

ამ *გამმიჯვნელ* ფილოსოფიაში კი გოეთე, სავარაუდოდ, სწორედ ფიხტეს *ტრანსცენდენტალურ ფილოსოფიას* უნდა გულისხმობდეს, რომლისგანაც გოეთე ბუნების აბსოლუტურობის, ბუნების აბსოლუტური *თვითკმაროზის* ახსნასაც მოელოდა, ბუნების უსასრულოდ *ქმედით, შემოქმედ* არსზე, ბუნების *წარმომქმნელ* არსზე (natura naturans), ბუნების მაორგანიზებელ, ორგანიზებულ, ევოლუციურ (თანმიმდევრულად განვითარებად) და კანონისშემცველ არსზე ნატურფილოსოფიურ მსჯელობასაც მოელოდა, რაც, გოეთეს აზრით, ადამიანის მოდგმას შეუფასებელ ეთიკურ სარგებელს მოუტანდა – „dem menschlichen Geschlechte eine unschätzbare Wohltat erzeigen“ (ფიხტესადმი 1794 წლის 24 ივნისის გოეთეს წერილიდან). მაგრამ ამ თვალსაზრისით ფიხტემ გოეთე დიდად გააწბილა, ვინაიდან, როგორც გოეთესთვის ცხადი შეიქნა, ფიხტე ბუნებას განიხილავდა იმ „არა-მედ“, რომელიც „მე“-ს მიმართ მტრულად იყო განწყობილი და ამ ანტაგონიზმის გამო „მე“-ს ეს „არა-მე“ (ბუნება) იმთავითვე უნდა უარეყო, გაენეიტრალებინა და გადაელახა. ეს კი გოეთესთვის პრინციპულად მიუღებელი იყო. თუმცა ახალგაზრდა ფრიდრიხ ვილჰელმ იოზეფ შელლინგის ნატურფილოსოფიამ, სადაც ბუნება მუდამ *დინამიურ, შემოქმედ* არსადაა განხილული, სადაც „მე“ ბუნებას არ უპირისპირდება, გაამართლა გოეთეს მოლოდინი და იმედები და მას მცირე ხნით გული მოუბრუნა იდეალისტურ ფილოსოფიაზე.

სწორედ *ბუნებასა და გონს/გაისტს* შორის ეს გამიჯვნა და დაყოფა და სოლიპსიზმისაკენ მიდრეკილება რომ ნახა გოეთემ თავის თანამედროვე იდეალისტურ ფილოსოფიაში, განსაკუთრებით კი ფიხტესთან, სწორედ ამიტომაც დისტანცირდა ის შემდგომ მთელი გერმანული იდეალიზმისა და მათი ავტორებისაგან (კანტი, ფიხტე, ჰეგელი, ბოლოს, შელლინგიც), მიუხედავად იმისა რომ საწყის ეტაპზე კანტის მოსაზრებები სუბიექტ-ობიექტის იერარქიულ

ურთიერთმიმართებაზე (სუბიექტის შემეცნებითი ზღვარდადებულობა და ობიექტის, იგივე, *თავისთავადი საგნის,* პრიმერულობა), თუ ბუნების შელლინგისეული გაგება *გონად* (გერმ.Geist) და natura naturans-ად გოეთესთვის მეტნაკლებად მისაღები იყო (ბრეგაძე, 2022, გვ. 47-65). ასე რომ, ახალ, თანამედროვე *მოდერნულ* ფილოსოფიასთან გოეთეს დაახლოება და ახალ, თანამედროვე *მოდერნის* „ფილოსოფოსებთან საბოლოოდ შერიგება/მორიგება“ („endgültig mit den Philosophen versöhnen“), როგორც თავად ამბობდა ფიხტესადმი წერილში (24 ივნისი, 1794), მაინც ვერ შედგა (გოეთესა და გერმანულ იდეალიზმს შორის დისტანციისა და დაპირისპირების საკითხს, ცხადია, აქ აღარ განვავრცობ, რადგან ეს არ არის ჩემი სტატიის არც ინტერესის სფერო და არც კვლევის საგანი).

ამგვარად სავარაუდოა, რომ გერმანული იდეალიზმის ტექსტების რეცეფციისა და შესწავლის გამოცდილება და, კონკრეტულად კი, *ფიხტე-შტუდიების* გამოცდილება ცნობიერად თუ არაცნობიერად გოეთესთან შემდგომ შემოქმედებით პროცესში გამოვლინდა და *ქმედების, მოქმედების, სწრაფვის* კონცეპტებზე აგებული „ფაუსტის“ კონცეფცია, პოეტიკა და თავად პერსონაჟ ფაუსტის *ენტელექიური* არსი, შესაძლოა, სწორედ ფიხტესეულ *ქმედების* („Tathandlung“) ცენტრალურ ცნებასაც ეყრდნობოდეს. ასე მაგალითად, მარსელ კრინგსს მიაჩნია (და გარკვეულწილად მართებულადაც), რომ გოეთეს „ფაუსტი“ ფიხტეს „მეცნიერებათმცოდნეობის“ ერთგვარ კომენტარად უნდა განვიხილოთ (Kings, 2010, p. 128). გარდა ამისა, მ. კრინგსი სხვა საყურადღებო თვალსაზრისსაც გამოთქვამს, რომ „ფაუსტი“, ზოგადად, (გერმანული) იდეალიზმის კრიტიკადაც უნდა მივიჩნოთ, იმ იდეალიზმის, რომელიც, გოეთეს თანახმად, „ეშმაკეულ“-მოდერნული ცნობიერების წარმოქმნის წიაღია და რომელიც გოეთესთვის პასუხისმგებელია თანამედროვე XIX საუკუნის სულიერად გაკოტრებული და დესაკრალიზებული ვითარების გამო (Krings, 2010, p. 126).

ამ თვალსაზრისით კი, ჩემი მხრივ, დავამატებდი, რომ გოეთესთვის „ეშმაკეულ“-მოდერნული იმიტომაცაა მთელი გერმანული იდეალიზმი (მათ შორის, ფიხტეს *ტრანსცენდენტალური ფილოსოფია*), რომ, როგორც თავად გოეთემ შენიშნა, ეს ფილოსოფია უარყოფს ბუნებას და ბუნებას უპირისპირებს >ისეთ< *სუბიექტს, ბუნებაზე* მაღლა აყენებს >ისეთ< *სუბიექტს,* რომლსაც საკრალურობისადმი, საკრალური ბუნებისადმი *მოწიწების, მოკრძალების, მოფრთხილების* (გერმ. Eherfurcht) ეთიკური საყრდენი არ გააჩნია, რის გამოც >ეს< *მოდერნული* სუბიექტი *მოუთმენლობითა* და *სწრაფი ქმედების* (**sic!** – კ. ბ.) მანიითაა შეპყრობილი; ამიტომაც იგი მასშტაბურად ანგრევს, ანადგურებს ბუნებას და ღუპავს გარშემომყოფ თანამოყვასთ, რომელთაც უსპობს სამ ფუნდამენტურ უფლებას – *სიცოცხლის, საკუთრების* და პირადი *თავისუფლების*

(სოციალური გარემოს, პირადი სივრცის ხელშეუხებლობა). სწორედ ასეთ სუბიექტად აღიქვამს მეფისტო ბაკალავრს სცენაში „სამუშაო ოთახი II“ (იხ. „ფაუსტის“ მეორე ნაწილი, მეორე მოქმედება), ხოლო ასეთ სუბიექტად შემდგომ მოგვევლინება თავად ფაუსტი ტრაგედიის მეორე ნაწილის მეხუთე მოქმედებაში.

თუმცა, ასეა თუ ისე, ფაქტია, რომ „ფაუსტში“ უკუფენილია როგორც ფიხტეს იდეათა და კონცეპტთა შემოქმედებით-პოეტური გადამუშავება, ისე ამ იდეათა კრიტიკა და პაროდირება მეფისტოს პირით, რაც კონცენტრირებული ფორმით მოცემულია ტრაგედიის მეორე ნაწილის მეორე მოქმედების სცენაში „სამუშაო ოთახი II“ („Studierzimmer II“).[1]

2.1. ფიხტეს >ქმედებისა< *(Tathandlung)* და გოეთეს >სწრაფვის< *(Streben)* ცნებები

ახლა კი, რაც შეეხება ფაუსტის პერსონაჟს ფიხტეს *ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის* კონტექსტში. აშკარაა, რომ *უსასრულობისაკენ* მარადმსწრაფველი ფაუსტი ფიხტეს მიერ შემუშავებული ცნობიერების მოდელის მქონე პერსონაჟია: იოანეს სახარების თარგმნისას ფაუსტის მიერ შემოტანილი „ქმედებისა“(„die Tat“) და „სწრაფვის“(„streben“) კონცეპტები და მათი აპრიორულობა, მთელი ტრაგედიის მანძილზე ფაუსტის მიერ ხაზგასმული მუდმივი *ქმედების, მოქმედების, სწრაფვის* აუცილებლობა, რათა ფაუსტმა ასე დასტურყოს თავისი თავი, ასე დააფუძნოს თავისი თავი, მოგვაგონებს „მე“-ს აპრიორული *ქმედების/მოქმედების* („Tathandlung“) ფიხტესეულ დებულებას (Fichte 1970: 91), რომლის მიხედვითაც, „მე“ მხოლოდ *ქმედებაში* აფუძნებს „მე“-დ საკუთარ თავს და ასე ქმნის საკუთარი *თვითცნობიერების* (გერმ. Selbstbewusstsein) ჩამოყალიბებისა და საკუთარი თავის გაცნობიერების წინაპირობებს.

„ფაუსტში“ ინიცირებული „ქმედებისა“(„die Tat“) და „სწრაფვის“ („streben“) მუდმივობა ასევე მოგვაგონებს ფიხტესეულ „უსასრულო ქმედებისა“ („unendliche Tathandlung“) (Fichte, 1970, p. 256) და „უსასრულო სწრაფვის“ („unendliches Streben“) აპრიორულობას (Fichte, 1970, p. 261), რომლის საფუძველზეც „მე“ მუდმივად უბრუნდება თავის თავს ვითარცა *უსასრულობას,* ვითარცა უსასრულო არსს (Kringsმ 2010, p. 128). ამიტომ ფაუსტი ფიხტეანურად აცნობიერებს, რომ თუკი ის ქმედებას შეწყვეტს, ქმედებას უარყოფს, *ჩა-*

[1] აღნიშნული სცენა გავაანალიზე ჩემ მონოგრაფიაში „გოეთეს *ფაუსტი*: სიმბოლიკა და პოეტიკა“ (ბრეგაძე, 2024, გვ. 554-560; 572-575) და აქ მასზე აღარ შევჩერდები.

მით („der Augenblick“) დაკმაყოფილდება და სიმშვიდეში გადავა, ამით ის სწორედ საკუთარ „მე“-ს დაკარგავს და გააქრობს. აქედან, ფაუსტის მძულვარება „მშვენიერი წამით“ დაკმაყოფილებისადმი. ამიტომაც ამბობს ის უარს, იმავე, გრეთჰენთან ურთიერთობის გაგრძელებასა და მის ცოლად მოყვანაზე, ვინაიდან ბიურგერული ყოფის სივიწროვე, სიმყუდროვე და სიმშვიდე მასში გააქრობს *სწრაფვის, ქმედების* ნებას, ძალას, რაც შემდგომ გაანეიტრალებს მის „მე“-ცნობიერებასა და აბსოლუტური „მე“-სკენ სწრაფვის *ნებელობას* (Willkür). ამიტომაცაა კარჩაკეტილი, ფილისტერი პროფესორის კარიერაც ფაუსტისთვის სატანჯველი და გულისრევის საგანი, ვინაიდან ეს მშვიდი, აუმღვრეველი რუტინული ყოფა მისი „მე“-ს, მისი *თვითცნობიერების* გაქრობის საწინდარია.

ამიტომ ფაუსტი რომანტიკოსი პერსონაჟივით ისწრაფვის გადალახოს ემპირიული სინამდვილის („მიწა“) შეზღუდულობა და სასრულობა, ფიზიკური სამყაროს ერთგანზომილებიანობა (აქ: მატერიალურობა) და ისწრაფვის ზემატერიალური უსასრულობისაკენ („ზეცა“), რათა შეერთოს მას ნეტარებით აღვსილი და ასე მოიპოვოს სრულყოფილება, რათა ასე დაფუძნდეს აბსოლუტურ „მე“-დ: *„ყოველი სამოსი მაგრძნობინებს ვიწრო მიწიერი ცხოვრების სატანჯველს“ („In jedem Kleide werd' ich wohl die Pein / **Des engen Erdenlebens** fühlen“)* [V. 1544-1545] (Goethe, 2000, p. 44).[1] ანდა არის ამის ალტერნატივაც: თავის ამქვეყნიურ არსებობაში ფაუსტს შეუძლია განავითაროს *ტიტანიზმი*, დაუპირისპირდეს ბუნებას („არა-მე“), დაიმორჩილოს და აკონტროლოს იგი და ამის საფუძველზე შექმნას მანქანურ-ტექნიკური ცივილიზცია, რასაც ფაუსტი განახორციელებს კიდეც (შდრ.: „ფაუსტის“ მეორე ნაწილის მე-5 მოქმედება). მაგრამ აქ წარმოიქმნება მორალური დილემა: ფაუსტის ეს მუდმივ ქმედებაზე, შექმნაზე, სწრაფვაზე დაფუძნებული ტიტანიზმი დეჰუმანიზაციასთანაა წილნაყარი და ათიათასობით მონებადქცეული ადამიანის მსხვერპლს გამოიწვევს (იხ. იმავე მეორე ნაწილის მე-5 მოქმედება).

მაგრამ ფაუსტისაგან განსხვავებით, ყველაფრის უარმყოფელი და ყველაფრის უარყოფითად შემფასებელი მეფისტო, ცხადია, მსგავს ფიხტეანურ იდეალიზმს და ეთიკას იმთავითვე ნეგატიურად აფასებს და აკრიტიკებს. ტრაგედიის პირველი ნაწილის სცენაში „სამუშაო ოთახი I“ („Studierzimmer I“) მეფისტო მომავალ პირველკურსელ სტუდენტს, – რომელიც შემდგომ, „ფა-

[1] შდრ.: *„სწრაფვა უნდა გავიგოთ, როგორც „მე“-ს პასუხი, „მე“-ს (რე)აქცია საკუთარი აბსოლუტურობის დაკარგვაზე, რაც* (ანუ სწრაფვა – კ. ბ.) *გამოწვეულია ამ აბსოლუტურობისაგან „მე“-ს თავისთავადი განსხვავებით, აბსოლუტურობასთან „მე“-ს თავისთავადი არამსგავსებით. „მე“ იდენტობის მოპოვებას და ამ განსხვავებულობის გადალახვას სწორედ სწრაფვისას ცდილობს, „მე“ სწორედ სწრაფვისას ცდილობს საკუთარი აბსოლუტური მდგომარეობის მიღწევას“* (Meckenstock, 1983, p. 43).

უსტის“ მეორე ნაწილში „ფიხტეანელ“ ბაკალავრად მოგვევლინება, – ამიტომაც აფრთხილებს ირონიით, რომ მხოლოდ საკუთარ „მე“-ზე კონცენტრირებამ, ზედმეტმა სუბიექტივიზმმა, გაუთავებელმა აბსტრაგირებამ, ანუ გაუთავებელმა განყენებულმა მსჯელობამ („spekulieren“), სასრული „მე“-ს უსასრულობისაკენ სწრაფვამ და აბსოლუტურობაზე ორიენტაციამ და პრეტენზიამ ის შეიძლება სოლიპსიზმში გადაჩეხოს, მას რეალობის განცდა დააკარგვინოს და ესთეტიური აღქმები (უფრო სწორედ, ჰედონისტური ლტოლვები) მოუშალოს (და აქ სწორედ ფიხტეს კრიტიკოსი გოეთეცაა მეფისტოს პირით ამეტყველებული): *„შენ გეუბნები: ტიპი („ein Kerl“), რომელიც სპეკულირებს, იმ ცხოველსა ჰგავს, რომელსაც ბოროტი სული ხრიოკ, უდაბურ მინდორში წრეზე დაატარებს, ირგვლივ კი მწვანე, მშვენიერი საძოვრებია“* [V. 1830-1833] (Goethe, 2000, p. 52).

2.2. გოეთეს „პოლარობისა“ და „აღმასვლის“ ცნებები და ფიხტეს „მე“-სა და „არა-მე“-ს დიქოტომია

ასევე სავარაუდოა, რომ გოეთემ თავისი *პოლარობისა* (გერმ. Polarität) და *აღმასვლის* (გერმ. Steigerung) ცნებები სწორედ ფიხტესეული ცნობილი დიქოტომიიდან – „მე“-სა („Ich“) და „არა-მე“-ს („Nicht-Ich“) დიქოტომიიდან – გამოიყვანა (Molnár, 1998, pp. 183-185; Krings, 2010, p. 127) და შემდგომ „ფაუსტში“ გამოიყენა შემოქმედებით მეთოდად და პოეტიკურ პრინციპად, მიუხედავად იმისა, რომ ეს ფიხტესეული დიქოტომია გოეთეს სასაცილოდ არ ჰყოფნიდა (Metzler Goethe…, 2004, p. 127). ფიხტეს ამ „მე“-სა და „არა-მე“-ს დიქოტომიას, ამ ერთგვარ გალვანურ პრინციპს (პლიუს-მინუს ფაზების ურთიერთმიმართება, რომლის საფუძველზეც ელექტროობა წარმოიქმნება), გერმანელი რომანტიკოსი ავტორები – ნოვალისი (ფრიდრიხ ფონ ჰარდენბერგი), ფრიდრიხ შლეგელი, ლუდვიგ ტიკი, იოზეფ ფონ აიჰენდორფი, ე. თ. ა. ჰოფმანი და სხვ. – ხშირად მიმართავდნენ თავიანთი ლიტერატურული ტექსტების სტრუქტურის ჩამოყალიბების, ტექსტებში დაპირისპირებულ ფენომენთა ურთიერთმიმართების ასახვისა და პერსონაჟთა გამოძერწვის მეთოდად, რასაც ნოვალისი „კონსტრუქციას“ („Konstruktion“) უწოდებს (Novalis, 1981, p. 535)[1]: კერძოდ, ეს გალვანური პრინციპი გულისხმობს იმას, რომ ამ რადი-

[1] *„პოეზია ტრანსცენდენტალური სიჯანსაღის კონსტრუქციის დიდი ხელოვნებაა. პოეტი, მაშასადამე, ტრანსცენდენტალური ექიმია“ („Poesie ist die große Kunst der **Konstruktion** der transzendentalen Gesundheit. Der Poet ist also der transzendentale Arzt“)* (გამუქება ჩემია – კ. ბ.) (Novalis, 1981, p. 535). ამგვარად, თუკი ფიხტესთვის ფილოსოფიაა *ტრანსცენდენტალური*, მაშინ რომანტიკოსებისთვის, იმავე, ნოვალისისთვის პოეზიაა ასეთი,

კალურად საპირისპირო შემადგენელთაგან – პირობითად, „+“ და „–“ შემადგენელთაგან – ერთი მეორეს კი არ გამორიცხავს და აუქმებს (ან პირიქით, მეორე – პირველს), არამედ ერთ სიბრტყეზე განლაგებულნი ისინი ურთიერთს განაპირობებენ, ურთიერთს განსაზღვრავენ, ურთიერთს აძლიერებენ და შედეგად ვიღებთ მოვლენის ან პერსონაჟის აღმავალი ხაზით განვითარებას, ვიღებთ ე. წ. „შტაიგერუნგს“, *აღმასვლას*.

ამიტომაც გვხვდება „ფაუსტში“ *პოლარობისა* და *აღმასვლის* პრინციპები ფაუსტისა და მეფისტოს დაპირისპირებული ურთიერთობის სახით, რაც ერთი პერსონაჟის (თავად ფაუსტის) შიგნით მოცემული პოლარობაა, ვის ანთროპოლოგიურ არსშიც ორი ურთიერთსაპირისპირო მონაცემი, ორი განსხვავებული ანთროპოლოგიური საწყისი, მაგ., *გონი, ზესთა გონება, სული* (ფაუსტი) და *ვიტალურობა, ლიბიდოზურობა, სხეული* (მეფისტო) ურთიერთქმედებს. ეს კი, საბოლოოდ, ფაუსტის პერსონაჟის წინსვლასა და გაძლიერებას უწყობს ხელს: ანუ ფაუსტი, როგორც პერსონაჟი და როგორც ადამიანი, მისი საპირისპირო მეორე პოლუსის გარეშე, – მეფისტოს გარეშე, – ვერ განვითარდება და მუდმივ სწრაფვას ვერ შეძლებს. სწორედ მეფისტოსთან წინააღმდეგობასა და კონფლიქტში *აცნობიერებს* ფაუსტი, რომ ის, როგორც ადამიანური არსი, იმაზე მეტია, ვიდრე აქამდე იყო, რომ იმაზე მეტი შეიცნო საკუთარ თავში და სამყაროში, ვიდრე აქამდე და ა. შ. ამ თვალსაზრისით, თუნდაც, *დედების* სცენა („Die Mütter“) რად ღირს „ფაუსტის“ მეორე ნაწილის პირველი მოქმედებიდან?! *დედების* წიაღში ფაუსტის *ჩასვლა,* უფრო სწორედ, *დანთქმა,* ანთროპოლოგიური თვალსაზრისით სიმბოლურად განასახიერებს საკუთარ თავში არაცნობიერი საწყისების, არაცნობიერი ლტოლვების, საკუთარი არარაციონალური სულიერი უნარების, კერძოდ, წარმოსახვის ძალის, შემოქმედებითი ძალების აღმოჩენას (ბრეგაძე, 2024, გვ. 451-461). *დედების* წიაღში, ანუ საკუთარ არაცნობიერ საწყისში, საკუთარ არაცნობიერ წარმოსახვებსა და ლტოლვებში დანთქმისთვის კი ფაუსტი სწორედ მეფისტოფელმა განაზრახა.

რაც ნიშნავს იმას, რომ პოეზია *წარმოსახული* თუ *წარმოსახვითი* პოეტური „მე“-ს საშუალებით *ისწრაფვის* ეზიაროს *აბსოლუტურ მე-ს*. ამ ამოცანას კი ფიხტე ფილოსოფიას, კერძოდ, *ტრანსცენდენტალურ ფილოსოფიას* დაუსახავს, რომელიც ამჯერად უკვე ფილოსოფიური *წარმოსახვის ძალით* (გერმ. Einbildungskraft) მიღებულ *ტრანსცენდენტალურ მე-ს აფუძნებს* (გერმ.„setzt“). აქ კი იგულისხმება შემდეგი ოპერაცია: ერთი კონკრეტული *ემპირიული მე* უნდა გადაიქცეს *ტრანსცენდენტალურ მე*-დ, ანუ ისეთ „მე“-დ, რომელიც საკუთარი შემეცნებითი ნებელობის და წარმოსახვის ძალის წყალობით *თვითჩაღრმავდება* და დაიწყებს *თვითშემეცნებას,* რის შედეგადაც ეს *ტრანსცენდენტალური მე* უკვე მოწყდება ემპირეას, გარესამყაროს, გრძნობადაღსაქმელ სინამდვილეს, რაც პერსპექტივაში შექმნის წინაპირობას, რათა „მე“ კიდევ უფრო გააქტიურდეს და მან *სრულობისაკენ,* ანუ *აბსოლუტური მე*-სკენ ისწრაფოს.

თავის „მეცნიერებათმცოდნეობაში“ ფიხტეც სწორედ იმას უსვამს ხაზს, რომ „მე“ რომ იქცეს აბსოლუტურ „მე“-დ, მას აუცილებლად სჭირდება მისი საპირისპირო და მასთან დაპირისპირებული მონაცემი, ანუ „არა-მე“: „მე“-ს უსასრულო სწრაფვა, უსასრულობისაკენ მიმართული „მე“-ს უსასრულო ქმედება ბოლოს აწყდება წინააღმდეგობას „არა-მე“-ს სახით და ეს „არა-მე“ ზღვარს უდებს „მე“-ს ქმედებას, მის სწრაფვას. ამ „არა-მე“-დან მომდინარე „წინაღობას(-ებს)“ („Schranken“) „მე“ თავად უწესებს თავის თავს (Fichte, 1970, p. 256). ამ ვითარებაში კი ხდება „მე“-ს სუბიექტივიზმის ობიექტივიზაცია: კერძოდ, ამ დროს რაღაც ცნობიერდება, რაღაც ხელშესახები ხდება (Krings, 2010, p. 128), ანუ აქ თავად „მე“ აცნობიერებს საკუთარ თავს – *„ამგვარად ბოლოს მყოფობს „მე“, ბოლოში არის „მე“, ვინაიდან მისი მოქმედება ობიექტივიზდება“ („Also endlich ist das Ich, insofern seine Tätigkeit objectiv ist“)* (Fichte, 1970, p. 257).[1]

„ფაუსტის“ მესამე პროლოგში („პროლოგი ზეცაში“, „Prolog im Himmel“) ზუსტად ამ პოლარობის პრინციპზე აპელირებს *უფალიც* (Der Herr), როდესაც ის ამბობს, რომ ადამიანი მოდუნდებოდა და ვერ განვითარდებოდა, რომ მას აღმასვლისათვის არ ჰყავდეს საპირისპირო პოლუსი, ანუ „არა-მე“. ზოგადად, ადამიანისთვის და, კერძოდ, ფაუსტისთვის ეს „არა-მე“ არის მეფისტოფელი, მეფისტოფელური უარმყოფელი სული: *„ადამიანის მოქმედება, საქმიანობა („Tätigkeit“) ადვილად მინავლდება ხოლმე, ვინაიდან ადამიანი მუდამ გარდაუვალი სიმშვიდისკენაა მიდრეკილი და უყვარს იგი; ამიტომაც მას* (ფაუსტს – კ. ბ.) *ეს ამფსონი* (მეფისტო – კ. ბ.) *მივუჩინე, რომელიც მასზე იმოქმედებს, მას შეუჩხიკინებს, შეუნთებს და ვითარ ეშმა თავგზას აუბნევს“* [V. 340-343] (Goethe, 2000, p. 12). ამიტომაც მიუჩენს უფალი ფაუსტს მეფისტოფელს, როგორც საპირისპირო, სხვა პოლარობის მონაცემს, როგორც ფაუსტისადმი „დაპირისპირებულ“ ბიძგის მიმცემ ძალას, მიუჩენს ვითარცა „არა-მე“-ს, თუკი ფიხტე-

[1] აქ სწორედ ის ვითარებაა, რაზეც ნოვალისი მსჯელობს თავის „ფიხტე-შტუდიებში“ („Fichte-Studien“) (1795): *„რას მოვიაზრებთ „მე“-ში? იქნებ ფიხტემ ყველაფერი თვითნებურად განათავსა „მე“-ში? ან რის საფუძველზე? შეუძლია „მე“-ს „მე“-დ დააფუძნოს თავისი თავი სხვა „მე“-ს ანუ „არა-მე“-ს გარეშე? როგორაა შესაძლებელი „მე“-სა და „არა-მე“-ს შორის ურთიერთმიმართების დამყარება? „მე“-ს აქვს იეროგლიფური ძალა* (ანუ „მე“ არის ერთგვარი სუპერ-ნიშანი (“იეროგლიფი”), რომლის საფუძველზეც ყველაფერი დგინდება და განისაზღვრება, ვინაიდან ის არის ღირებულების მიმნიჭებელი და (თვით)შემეცნების ათვლის წერტილი – კ. ბ.). *საჭიროა „არა-მე“, რათა „მე“-მ „მე“-დ დააფუძნოს თავი (თეზა, ანტითეზა, სინთეზი.) მოქმედება („die Handlung“), როდესაც „მე“ „მე“-დ აფუძნებს თავს, უნდა დაუკავშირდეს დამოუკიდებელი „არა-მე“-ს ანტითეზას და შემდგომ ეს მოქმედება უნდა მიემართოს და შეუერთდეს იმ სფეროს, რომელსაც შეგვიძლია ვუწოდოთ ღმერთი ან „მე“* (ე. ი. აბსოლუტური „მე“ – კ. ბ.) (Novalis, 1996, p. 406-407).

ანურად ვიტყვით. შესაბამისად, მეფისტო, როგორც უარმყოფელი სული, ყველაფერ პოზიტიურის უარმყოფელი პრინციპი, როგორც „არა-მე“, უპირისპირდება, აბრკოლებს, წინ აღუდგება ფაუსტს, როგორც „მე“-ს და აქ ფაუსტი მუდამ *აცნობიერებს* თავის თავს, კერძოდ, *აცნობიერებს,* რომ ის იმაზე მეტია, ვიდრე აქამდე იყო, რომ მას თურმე სხვა, აქამდე უცნობი, ახალი ანთროპოლოგიური უნარებიც ჰქონია, რომ მასში თურმე მისთვის აქადე უცნობი სულიერი ძალები მოქმედებს. ვითარცა ჭეშმარიტი „მე“, ფაუსტი სწორედ ამ დაპირისპირებისას აღმოაჩენს თავის ნამდვილ არსს, ამ დროს, ამ *ვითარებაში* ის ხელახლად განსაზღვრავს თავის თავს და ამის საფუძველზე კიდევ უფრო სრულყოფილად შეიმეცნებს უსასრულო სამყაროს, ბუნების იდუმალებათ.

ეს პოლარობა კი, – ანუ „მე“-სა და „არა-მე“-ს ფიხტესეული დიქოტომია – პარადიგმატულია და განფენილია „ფაუსტის“ მთელს ტექსტში: იგი გამჭოლადაა მოცემული მთელს ტექსტში, როგორც პოეტოლოგიური პრინციპი და ფაუსტიც მუდამ ამ დიქოტომიის წიაღში მოძრაობს, მაგ., ფაუსტი vs. *მიწის სული:* თუ ფაუსტი და მიწის სული (Erdgeist) ტრაგედიის პირველი ნაწილის დასაწყისში გაუცხოვდნენ ერთმანეთისაგან (იხ. სცენა „ღამე“, „Nacht“), შემდგომ, იმავე, პირველ ნაწილში, ისინი ურთიერთს „გაეხსნენ“ (სცენა – „ტყე და მღვიმე“, „Wald und Höhle“) და ფაუსტმა შეიცნო როგორც ამ *მიწის სულის,* ისე *ბუნების* არსი; შემდგომ: ფაუსტის აღქმაში მისი სატრფო გრეთჰენი ხან ზეციური წარმოშობის არსია, ხანაც ბოზი და მეძავი; შესაბამისად, ფაუსტი ხან *ეროსშია,* ხანაც *კუპიდიტასში,* ანუ სატრფოსადმი (გრეთჰენისადმი) მას ხან ღვთაებრივი *ტრფობა* აქვს, ხანაც მისადმი *ხურუში, ხორციელი ვნება* იპყრობს.

ახლა მეფისტოფელი: ის ერთდროულადაა სამყაროს, ბუნების ქმნილებათა დამბადებელი, წარმომშობი და გამანადგურებელი პრინციპი; შემდგომ: ტექსტში გვაქვს ფაუსტის სატრფოთა რადიკალურად განსხვავებული არსი: ერთი მხრივ, გრეთჰენი – გამოუცდელი, წრფელი, სათნო უბრალო გოგონა ბიურგერული ოჯახიდან, მეორე მხრივ, უმაღლესი, სრულყოფილი მშვენიერების ეტალონი – არისტოკრატი ტროელი ელენე; შესაბამისად: ერთი მხრივ, ფაუსტის რეალური, ხორციელი სატრფო, მერე მხრივ, ლიტერატურული და წარმოსახვითი სატფრო; აქვე ონტოლოგიური პოლარობაც: *მარად-ქალური* (Ewig-Weibliche) vs. *მარადი სიცარიელე* (Ewig-Leere), *არარა* (Nichts) vs. *ყველაფერი* (All, Alles) და ა. შ. შესაბამისად, ფაუსტი *აცნობიერებს* როგორც თავისთავში, ისე თავის თავის მიღმა არსებულ დიქოტომიებს და მათთან დაპირისპირებისას ის თავის „მე“-ს, თავის სუბიექტურობას კიდევ უფრო სრულყოფს და *აამაღლებს* აბსოლუტურობისაკენ.

ის, რომ ფაუსტს ეს პოლარობა იმთავითვე გაცნობიერებული აქვს, ამაზე მიუთითებს ტრაგედიის მეორე ნაწილის პირველი მოქმედების სცენა „დედე-

ბი“ („Mütter“), როდესაც ფაუსტი მეფისტოს *დედების* წიაღში ჩასვლის წინ ეუბნება, რომ *„ამ შენს არარაში, იმედია, ყველაფერს ვიპოვი“ („In deinem **Nichts**, hoff' ich, **das All** zu finden“)* [V. 6256] (Goethe, 2001, p. 48), რაც ნიშნავს იმას, რომ საჭიროა გარკვეული საპირისპირო მონაცემი, უარყოფითი წინაპირობა, ანუ „არა-მე“ (აქ: არარა), რომ მოპოვებულ იქნას ახალი, უფრო ღირებული რამ, ე. ი. კიდევ უფრო შეცნობილ იქნას საკუთარი „მე“, რის საფუძველზეც უნდა გაგრძელდეს შემდგომი სწრაფვა და მოხდეს *ზეაღსვალა,* ვთქვათ, ზეაღსვლა *აბსოლუტური „მე“*-სკენ. საკუთრივ ფაუსტისთვის კი ეს „აბსოლუტური მე“ *მარადქალურის* წიაღი აღმოჩნდება.

2.3. ფიხტეს >ყოფნისა< *(„Sein“)* და >არ-ყოფნის< *(„Schein“)* დიქოტომიის არეკვლა „ფაუსტში“

ფიხტეს მიხედვით, *ყოფნა* (Sein) და *არ-ყოფნა, (მო)ჩვენება* (Schein) ერთმანეთს კი არ გამორიცხავს, არამედ ისინი ურთიერთს განაპირობებენ: კერძოდ, სუბიექტის *ცნობიერებაში* (Bewusstsein) *წარმოსახვის ძალის* (Einbildungskraft) საფუძველზე ყოფიერების საგნებისა და მოვლენების ამრეკლავი *ხატები, სახეები, სურათ-ხატები* (Bild), *სქემები* (Schema) რომ გაჩნდეს და „მე“-მ, ერთი მხრივ, „განსაზღვროს“(„bestimmen“), „დააფუძნოს საკუთარი თავი“ („sich setzen“), და, მეორე მხრივ, საკუთარ ცნობიერებაში შექმნას საკუთარი, სუბიექტისეული წარმოდგენები საგნებსა და მოვლენებზე, ამის წინაპირობაა *არყოფნის* ანტითეზის დაშვება: *„ი ს, რ ა ც ა რ ი ს, ვ ე რ შ ე ი მ ე ც ნ ე ბ ა, თუკი იმასაც თან არ მოვიაზრებთ („das mit zu denken“), რაც ა რ არის. ჩვენი შემეცნების ამ ყაიდას, კერძოდ, რაღაცის მისივე საპირისპიროს („Gegensatz“) შუამავლობით შემეცნებას ჰქვია რაღაცის განსაზღვრა („bestimmen“)“* (Fichte, 1937, p. 368). ამგვარად, ვიღებთ ვითარებას, როდესაც *არ-ყოფნიდან,* არარადან, ბნელიდან, წარმოსახვებიდან, ანუ *(მო)ჩვენებებიდან, შაინ*-იდან წარმოიქმნება *ყოფიერება,* ნათელი, რეალობა, ანუ *ყოფნა/ყოფა, ზაინ-ი,* ხოლო შემდგომ ეს *ზიან*-ი გარდაიქმნება *შაინ*-ად, ანუ რეალობა, სინამდვილე ქრება და ასე უსასრულოდ: არარადან, არ-ყოფნიდან ყოფნაში, ანუ *შაინ*-იდან *ზაინ*-ში და პირიქით – ყოფნიდან არარაში, არ-ყოფნაში, ანუ *ზაინ*-იდან *შაინ*-ში და ასე უსასრულოდ.

შესაბამისად, *არარას* (Nichts) და *ყველაფრის* (Alles) გოეთესეული დიქოტომია, რომელიც „ფაუსტში“ იჩენს თავს, ასევე შეგვიძლია გავიაზროთ ფიხტესეული *ყოფნისა* („ზაინ“, Sein) და *არ-ყოფნის/(მო)ჩვენების/(ა)ჩრდილის* („შაინ“, Schein) დიქოტომიის გამოძახილად, რაც ასევე განვითარებულია „ფაუსტის“ მეორე ნაწილის პირველ მოქმედებაში – სცენა „დედები“(„Mütter“):

ამგვარად, ერთი მხრივ, *დედების* წიაღი, როგორც *არ-ყოფნა, არარა, (მო)ჩვენება, (ა)ჩრდილთა საუფლო,* სადაც პროეცირებულია ყოფის, სამყაროს, ბუნების ქმნილებათა მხოლოდ მონახაზები, მხოლოდ სილუეტები, სქემები და კონტურები, მეორე მხრივ კი, სინამდვილე, რეალობა, რეალური ყოფა, ყოფიერება, რომელიც სწორედ ამ „დედებისეული“ *არ-ყოფნიდან, არარადან* წარმოიქმნება. ეს ემპირიული მოვლენები, საგნები და ქმნილებანი, რომლებიც *დედების წიაღში* პროეცირებული მონახაზების მიხედვით წარმოსდგებიან, წარმოიქმნებიან, ხორცს ისხამენ, მატერიალიზდებიან, შემდგომ ქრებიან, განქარდებიან, *(ა)ჩრდილებად, (მო)ჩვენებებად* გადაიქცევიან და ასე გრძელდება უსასრულოდ ერთი განზომილებიდან მეორეში, მეორედან პირველში და ა. შ. (ბრეგაძე, 2024, გვ. 451-461).

ტრაგედიის მეორე ნაწილის მეოთხე მოქმედებაში მეფისტოფელი ისევ გაათამაშებს *ზაინ-შაინ*-ის ფიხტესეულ დიქოტომიას: *„მაშ გავეშუროთ იქ, სადაც მთებში დიდი ტბაა! სალამი ვუძღვნათ უნდინეებს და ვთხოვოთ, ლანდები და აჩრდილები („Schein“)* (ანუ ილუზიები, წარმოსახვები – კ. ბ.) *გამოიწვიონ მათგან აღძრულმა ტალღებმა. ამ დიაცთა შეუცნობელმა მანქანებამ და ხელოვანებამ კარგად უწყის, თუ როგორ უნდა გაიმიჯნოს ყოფისაგან მოჩვენებანი“ („Verstehen sie vom **Sein** den **Schein** zu trennen“), ყველა კი თავისებურად ფიქრობს და ფიცულობს, რომ სწორედ ასე და ასეა ყოფიერება („Sein“) და არა ისე* (ამ „ყველა“-ში და „უნდინეებ“-ში გოეთე ირონიით ფიხტეს უნდა გულისხმობდეს, და არა მარტო მას, ალბათ, მთელს იდეალისტურ ფილოსოფიას – კანტი, ჰეგელი, შელლინგი, რომელთაც პრეტენზია ჰქონდათ, ზუსტად განესაზღვრათ, თუ რა არის და სად არის ჭეშმარიტი ყოფა, *ზაინ*-ი და რა არის (მო)ჩვენება, ილუზია, არანამდვილი ყოფა, მოჩვენებითი ყოფნა, *შაინ*-ი – კ. ბ.) [V. 10712-10716] (Goethe, 2001, p. 178).

აქ საყურადღებოა, რომ წარმოსახვის, ილუზიის, არანამდვილი ყოფის, *შაინ*-ის სიმბოლოდ ისევ ქალური არსებანი გვევლინებიან, კერძოდ, გერმანული მითოსიდან გამოხმობილი ტბის, მდინარის, წყლის ალები, სახელად „უნდინე(-ები)“ („Undinen“). სწორედ მათი წიაღი – *ტბა, მდინარე, ზოგადად, წყალი* – მეტაფორაა წარმოსახვის, ილუზიის, არაცნობიერის, არანამდვილი ყოფის, ანუ *შაინ*-ის, ხოლო ტბასა თუ მდინარეში შესვლა ან ამ *უნდინეების* ზემოქმედების ქვეშ მოხვედრა მეტაფორულად ნიშნავს ირაციონალიზმსა და ილუზიებში გადავარდნას, არაცნობიერში დანთქმას (Metzler literarischer…, 2008, pp. 345, 415), მოჩვენებით, არანამდვილ ყოფაში გადავარდნას, ადამიანის ცნობიერების დაბრკოლებასა და დაბლოკვას, შესაბამისად, „მე“-ს ცნობიერი შემეცნებითი სწრაფვებისთვის ზღუდის აღმართვას, ვინაიდან ამ ვითარებაში ადამიანს უჭირს ერთმანეთისგან გაარჩიოს და გამიჯნოს ნამდვილი და წარმო-

სახვითი, *ყოფა/ყოფნა* და *არ-ყოფნა, ზაინ*-ი და *შაინ*-ი. მეფისტო კი ირონიულად შენიშნავს, რომ ვითომ მხოლოდ ამ *უნდინეებმა* უწყიან *შაინ*-ისა და *ზაინ*-ის ზუსტი გამიჯვნა, მაშინ როცა სინამდვილეში ყველაფერი პირიქითაა: მათ არაფრის გარჩევა არ უწყიან, ვინაიდან ეს *უნდინეები* უსულო არსებანი არიან ცნობიერების გარეშე, შემოსილნი ადამიანის მოჩვენებითი, სილუეტური გარეგნული სახით (Gaier, 2004, p. 209). ამგვარად, ამ სცენაში აშკარაა, ფიხტესეული *შაინ*-ისა და *ზაინ*-ის დიქოტომიაზე ირონიული მინიშნება და ამ დიქოტომიის გოეთესეული პაროდირება მეფისტოს პირით. შესაბამისად, აქ უარყოფილია ფიხტედან მომდინარე სუბიექტური წარმოსახვის პრიმატი ემპირიული რეალობის, მოვლენათა სინამდვილის წინაშე, რადგან ეს *წარმოსახვა* გოეთე-მეფისტოსთვის ცალსახად *შაინ*-ია, ვინაიდან მას *უნდინესეული* არსი და წარმოშობა აქვს, ანუ ილუზორული არსი და წარმოშობა აქვს.

საბოლოოდ, სწორედ ასეთი *შაინ*-ია, ანუ ილუზიაა, (მო)ჩვენებაა ტრაგედიის ფინალში მომაკვდავი და დაბრმავებული ფაუსტის მომავლის ვიზიონები და „წინასწარმეტყველება“ „თავისუფალ მიწაზე“ „თავისუფალ ხალხთან“ ერთად დგომის, ბუნების სრული დამორჩილებისა და ამქვეყნიური >>სამოთხის<<, ანუ „იდეალური“ სახელმწიფოს დაფუძნების, „თავისუფალი“ მშრომელი ხალხის საზოგადოების დაფუძნების შესახებ:

> ფაუსტი:
>
> „გავუხსნი სივრცეებს მრავალ მილიონთ და დავუმკვიდრებ სანახებს შემოსილთ ნაყოფით, სიმწვანით. თუმც მათი ცხოვრება არ იქნება ბოლომდე უსაფრთხო, სამაგიეროდ იცხოვრებენ თავისუფლად და მუდმივი საქმით *(ე. ი. ფაუსტის დანაპირები ასეთია: „თავისუფალ“ ხალხს „თავისუფალ“ მიწაზე ბუნების სტიქიების მუდმივი შემოტევების რისკის ქვეშ მოუწევს ცხოვრება, ბუნების ძალებთან მუდმივ ჭიდილში მოუწევს ცხოვრება და ამ მუდმივ ბრძოლაში ხალხმა თავისუფლება უნდა მოიპოვოს ბუნებისაგან, უნდა გათავისუფლდეს ბუნებაზე დამოკიდებულებისაგან – კ. გ.).* აქ იქნება ამწვანებული ველ-მინდვრები, მიწა ნაყოფიერი; ადამიანი და მისი ნახირი, ჯოგი სიმყუდროვით დაემკვიდრება ამ ახალ მიწაზე, გამრჯე, მამაცი ხალხები („Völkerschaft“) დასახლდებიან ამ ძლიერ, შეუვალ ბორცვთა ძირში. აქ, ამ შუაგულში გაშენდება სამოთხის ქვეყანა („Im Innern hier ein paradisisch Land“). [...] ამ აზრითა ვარ შეპყრობილი, ესაა სიბრძნე უკანასკნელი. მხოლოდ ის დაიმსახურებს თავისუფლებასა და სიცოცხლეს, ვინც ყოველდღე მათთვის იბრძოლებს. მუდმივი საფრთხით გარემოცულმა ბეჯითად, გამრჯედ განვლოს თვისი ცხოვრება ბავშვმა, მოხუცმა და ახალგაზრდამ. სწორედ

ასეთ გნიასსა და ჟრიამულს მინდა ვხედავდე. და, დაე ვიდგე თავისუფალ ხალხთან თავისუფალ მიწაზე“ („Auf freiem Grund mit freiem Volke stehen“) *(ეს ყველაფერი კი, ისევ და ისევ, ნიშნავს იმას, რომ ეს ე. წ. თავისუფლება მოიპოვება სწორედ ბუნებასთან მუდმივ ბრძოლასა და ჭიდილში და, საბოლოოდ, ბუნების დამორჩილებაში – კ. გ.)* [V. 11563-11569; 11573-11580] (Goethe, 2001, p. 203).[1]

რა თქმა უნდა, ეს ყველაფერი არის სრული ბოდვა, ვინაიდან ეს სიტყვები ეკუთვნის სიკვდილისწინა აგონიაში მყოფ ლამის ას წელს მიტანებულ დაბრმავებულ ფაუსტს და მისი ეს მომავლის ვიზიონებიც ოდენ ამ აგონიით გამოწვეული შიზოფრენიული წარმოსახვებია და მეტი არაფერი.[2] ამ უკანასკნელი მონოლოგის წარმოთქმისას ფაუსტის გვერდით ტყუილად კი არ დგას მეფისტოფელი: მომაკვდავი ფაუსტის გვერდზე მეფისტოს დგომა მინიშნებაა იმ გარემოებაზე, რომ სწორედ მეფისტოს „ჰიპნოზის“ გავლენით შეიპყრო მომაკვდავი ფაუსტი ამ ილუზიებმა და ბოდვებმა, ვინაიდან სწორედ მეფისტოა სიყალბის სული, უარმყოფელი სული, *„სული, რომელიც მუდამ უარყოფს!“ („der Geist, der stets verneint!“)* (Goethe, 2000, p. 39), საიდანაც/ვისგანაც მოედინება ცრუ იმედები, ყალბი წარმოდგენები და ილუზიები. ამიტომაცაა, რომ მეფისტო იქვე დაუსვამს მომაკვდავ ფაუსტს დიაგნოზს რომ ის, უბრალოდ, შეიშალა, ჭკუიდან გადაცდა, რეალობის, ანუ ყოფის/ყოფნის, იგივე, *ზაინ*-ის აღქმა, შეგრძნება დაკარგა და ილუზიებსა და მოჩვენებებს გამოედევნა: *„ის შეუპყრია ცვალებადი ლანდებისაკენ ლტოლვას“ („So buhlt er fort nach wechselnden Gestalten“)* [V. 11588] (Goethe, 2001, p. 204). სწორედ ეს „ცვალებადი ლანდებია“ („wechselnde Gestalten“) ილუზიები და მოჩვენებითი წარმოდგენები, ანუ *შაინ*-ი.

---

[1] ჰ. ზაიდელი მიუთითებს, რომ ფიხტეს ფილოსოფიას თან დაჰყვება დიდაქტიკურ-პედაგოგიური ინტენცია და ამ ინტენციას „პრომეთეული“ („prometheisch“) ნიშანთვისებანი აქვთ, რაც ნიშნავს იმას, რომ ფიხტეს მიხედვით, სუბიექტი მხოლოდ თეორიულად კი არ ქმედებს, საქმიანობს, არამედ ის პრაქტიკულ-სულიერ ამოცანებსაც ისახავს მიზნად. ამ ვითარებაში კი სუბიექტი საგნებისა და მოვლენებისათვის კი არ შეიმუშავებს ცნებებს, არამედ თავად ის ანიჭებს ღირებულებებს საგნებსა და მოვლენებს (Seidel, 1997, p. 71), რითაც ეს ფიხტეანელი სუბიექტი სხვათაც განუსაზღვრავს მოქმედების ამოცანებსა და მიზნებს ბუნების დამორჩილების, სამყაროს შემოქმედებითი ათვისების, ანუ ახალი სამყაროს შექმნის პროცესში. შეიძლება ითქვას, რომ სწორედ ამდაგვარი ფიხტეანურ-პრომეთეული დიდაქტიკითა და პედაგოგიკითაა აღვსილი ფაუსტი თავის ამ სიკვდილისწინა მონოლოგში, მიუხედავად იმისა, რომ ეს მონოლოგი სრული ბოდვაა.

[2] აღნიშნულ საკითხსა და ფაუსტის სიკვდილისწინა უკანასკნელი მონოლოგის კონცეპტუალურ თავისებურებებზე დაწვრილებით იხ. ჩემი მონოგრაფიის მე-8 თავში (ბრეგაძე, 2024, გვ. 497-528).

3. დამატება: ფაუსტი *vs.* გერმანული იდეალიზმი

რაც შეეხება საკითხს, მეფისტოსავით ერკვევა თუ არა თავად ფაუსტი გერმანული იდეალიზმის პრობლემატიკაში და აქვს თუ არა მას ცოდნა ამ ფილოსოფიურ სფეროში, შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ფაუსტს, ისევე როგორც მის ავტორს, კანტი „წაუკითხავს“, კრიტიკულად შეუსწავლია და რომ ფაუსტი, ისევე როგორც მისი ავტორი, ონტოლოგიის საკითხებში „კანტიანელი“ უფროა, ვიდრე „ფიხტეანელი“. ასე მაგალითად, ფაუსტს ერთი-ორჯერ „კანტიანურად“ „წამოსცდება“ როგორც ტრაგედიის პირველ, ისე მეორე ნაწილში. კერძოდ, პირველ ნაწილში ფაუსტი იტყვის: *„მიღმიერება, იქითა მხარე ნაკლებ მაღელვებს („Das Drüben kann mich wenig kümmern“). [...] ამა მიწიდან გადმოიღვრება ჩემი ლხენა და სიხარული, ეს მზე კი ანათებს ჩემს ტანჯვათ და ვნებათ“* [V. 1660, 1663-1664] (Goethe, 2000, p. 47).

ფაუსტი ზუსტად ამავე ონტოლოგიურ დუალიზმს ავითარებს ტრაგედიის მეორე ნაწილშიც:

> „ეს დედამიწა ჩემთვის საკმარისადაა ცნობილი. იქითკენ კი ჩვენი მზერა ჩარაზულია; ბრიყვია ის, ვინც თვალებს იქით აცეცებს და ღრუბლებს ზემოთ თავის მსგავსი დაუსახია; სჯობს მყარად დავდგეთ აქ და ირგვლივ მიმოვიხედოთ; გამრჯე კაცისთვის ეს ქვეყანა არასდროს არ სდუმს; არც არაფერი დაგვრჩენია მარადისობაში; რასაც შევიმეცნებთ, ხელიც დავავლოთ; დაე, ასე განვლოთ წუთისოფლის დღენი; სულებმა და აჩრდილებმა, დაე, იბორიალონ, ჩვენ კი გვიჯობს საკუთარ გზას მტკიცედ დავადგეთ“ [V. 11441-11450] (Goethe, 2001, pp. 199-200).

ამგვარად, ფაუსტის ამ ფორმულირებებში აშკარად იკვეთება კანტისეული დუალისტური ონტოლოგიური ზღვარდადება: კერძოდ, ყოფიერების მკვეთრი გამიჯვნა *იმანენტურობად* („მიწა“, „დედამიწა“, „ეს ქვეყანა“, „აქ“, „წუთისოფლის დღენი“/„die Erde“, „der Erdenkreis“, „diese Welt“, „Hier“, „der Erdentag“) და *ტრანსცენდენტურობად* („მიღმიერება“, „მიღმა მხარე“, „იქითა მხარე“, „ღრუბლებს ზემოთ“, „იქით“, „მარადისობა“//„Das Drüben“, „nach Drüben“, „über Wolken“, „dorthin“, die Ewigkeit“) და ამ გამიჯვნაში *ტრანსცენდენტურობის,* – რასაც, კანტის მიხედვით, ჰქვია „საგანი თავის თავად“ („Ding an sich“), – უკუგდება („იქითა მხარეს ჩვენი მზერა ჩარაზულია“/„Nach Drüben ist die Aussicht uns verrannt“), *იმანენტურობის* ცნობად მიღება („ეს დედამიწა ჩემთვის საკმარისადაა ცნობილი“/„Der Erdenkreis ist mir genug bekannt“; „სჯობს მყარად დავდგეთ აქ და ირგვლივ მიმოვიხედოთ“/„Er stehe fest und sehe hier

sich um“) და იმანენტურობის რაციონალური და ემპირისტული შემეცნების ობიექტად გადაქცევა – „რასაც შევიმეცნებთ, ხელიც დავავლოთ“ („Was er erkennt, lässt sich ergreifen“). უფრო მეტიც, ფაუსტი ამ ტრანსცენდენტურობას სწორედ რაციონალისტი და მატერიალისტი განმანათლებელი ფილოსოფოსების სტილში *(მო)ჩვენებათა* და *(ა)ჩრდილთა* სამყაროდ აცხადებს, ფაუსტის თანახმად, ეს მიღმიერი სამყარო ოდენ გამოგონილი სამყაროა და მეოცნებე და ირაციონალისტი სუბიექტის ილუზიების ნაყოფი. ამის საპირისპიროდ კი ფაუსტისაგან რაციონალური ქცევის წესია დასახული: *„სულებმა და აჩრდილებმა, დაე, იბორიალონ, ჩვენ კი გვიჯობს საკუთარ გზას მტკიცედ დავადგეთ“ („Wenn Geister spucken, geh' er seinen Gang“)* [V. 11449-11450] (Goethe, 2001, p. 200). აქვე შევნიშნავ, რომ ფაუსტის მიერ „სულებისა“ და „აჩრდილების“ უარყოფა ფიხტეს სუბიექტური იდეალიზმის უარყოფაცაა, ვინაიდან აქ ირკვევა, რომ ფაუსტისთვის ერთადერთი ობიექტური რეალობა ემპირიული სინამდვილეა („მიწა“), ხოლო სუბიექტის წარმოდგენები მოჩვენებანი და ილუზიებია.

მიუხედავად ფაუსტის ფორმულირებებში მოცემული კანტიანური ელემენტებისა, ფაუსტი, ცხადია, თანმიმდევრულ კანტიანელად ვერ ჩაითვლება, რადგან ბოლოს, ტრაგედიის მეხუთე მოქმედებაში მას არანაირი *მეტა-ფიზიკის* არ სწამს, არც ფიხტეანური გაგებით („აბსოლუტური მე“/„das absolute Ich“), არც კანტიანური გაგებით („საგანი თავის თავად“/„Ding an sich“) და არც რომანტიკოსების (მაგ., ნოვალისის, ფრ. შლეგელის ან ახალგაზრდა ფრ. შლაიერმახერის) გაგებით („უსასრულობა“/„das Unendliche“), ვინაიდან ტრაგედიის ბოლოს, კერძოდ, მეორე ნაწილის ბოლო, მეხუთე მოქმედებაში ფაუსტი თანმიმდევრულ მატერიალისტ ტექნოკრატად და უტილიტარისტ-მერკანტილისტ კოლონიზატორად ჩამოყალიბდება (ბრეგაძე, 2024, გვ. 461-490). აქ კი არც ფიხტეს ადგილია და არც იდეალისტური ფილოსოფიის, არამედ – ეკონომიკური თეორიებისა და მაკროეკონომიკის.

გამოყენებული ლიტერატურა:

ბრეგაძე, კონსტანტინე (2024). გოეთეს „ფაუსტი“: სიმბოლიკა და პოეტიკა. თბილისი: „მერიდიანი“.

ბრეგაძე, კონსტანტინე (2022). ორი ცდა გოეთეზე: გოეთეს მსოფლმხედველობა. გოეთე და ნიცშე. თბილისი: „მერიდიანი“.

Fichte, J. G. (1975). Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre, hrsg. von P. Baumanns, Hamburg: Meiner.

Fichte, J. G. (1970). Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre; in: J. G. Fichte, Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hrsg. von R. Lauth und H. Gliwitzky, Bd. I/4, Stuttgart: Frommann-Holzboog.
Fichte, J. G. (1965a). Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie (1794). In: Fichtes Werke. Hrsg. von I. H. Fichte, 11 Bände, Berlin: De Gruyter. Bd. 1
Fichte, J. G. (1965b). Die Wissenschaftslehre. Vorgetragen im Jahre 1804; in: Fichtes Werke. Hrsg. von I. H. Fichte, 11 Bände, Berlin: De Gruyter. Bd. 9.
Fichte, J. G. (1937). Nachgelassene Schriften, Bd. II, hrsg. von Hans Jacob, Berlin: Frommann-Holzboog.
Gaier, U. (2004). Erläuterungen und Dokumente: Johann Wolfgang Goethe. "Faust. Der Tragödie Zweiter Teil", Stuttgart: Reclam.
Gamm, G. (1997). Der Deutsche Idealismus. Eine Einführung in die Philosohpie von Fichte, Hegel und Schelling, Stuttgart: Reclam.
Goethe, J. W. (2001). Faust. Der Tragödie Zweiter Teil, Stuttgart: Reclam.
Goethe, J. W. (2000). Faust. Der Tragödie Erster Teil, Stuttgart: Reclam.
Goethe, J. W. (1998). Sämtliche Werke in 40 Bänden (Frankfurter Ausgabe). Briefe, Tagebücher und Gespräche (1794-1799). Abt. II, Bd. 2 (29), Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag.
Goethe, J. W. (1887-1919). Goethes Werke. 128 Bände in 4 Abteilungen (Weimarer Ausgabe). Briefe. Autobiographisches. Abt. IV, Bd. 15. Herausgegeben im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen, Weimar: Hermann Böhlaus.
Krings, M. (2010). „Du hast sie zerstört, diese schöne Welt". Antimoderne und Idealismuskritik in Goethes „Faust I"; Goethes „Faust I" zwischen Tradition und Modernität, hrsg. von Ph. Wellnitz, p. 111-132, Strasbourg: Presses Universitaires de Strasbourg.
Meckenstock, G. (1983). Vernünftige Einheit. Eine Untersuchung zur „Wissenschaftslehre" Fichtes, Frankfurt am Main: Peter Lang.
Metzler Goethe… (2004). Metzler Goethe Lexikon. Personen – Sachen – Begriffe, Stuttgart/Weimar: Metzler.
Metzler literarischer… (2008). Metzler Lexikon literarischer Symbole, Stuttgart/Weimar: Metzler.
Metzler Philosophie... (2008). Metzler Philosophie Lexikon. Begriffe und Definitionen, Stuttgart/Weimar: Metzler.
Molnár, G. von (1998). Goethes Einsicht in die „Wissenschaftslehre", Athenäum. Jahrbuch für Romantik, Jg. 7 (1997), p. 167-187, Paderborn: Schöningh
Novalis [Friedrich von Hardenberg] (1996). Werke in zwei Bänden. Philosophische Schriften. Bd. II, Köln: Könemann.
Novalis (1981). Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs, Bd. 2: Das philosophische Werk I, hrsg. von R. Samuel und in Zsarb. mit H-J. Mähl und G. Schulz, 3., erw. und verb. Aufl., Stuttgart: Kohlhammer.
Safranski, R. (2013). Goethe. Kunstwerk des Lebens. Biographie, München: Hanser.
Safranski, R. (2007). Romantik. Eine Deutsche Affäre, München: Hanser.
Schmidt, J. (2011). Goethes „Faust". Erster und Zweiter Teil. Grundlagen – Werk – Wirkung, München: Beck.
Seidel, H. (1997). Johann Gottlieb Fichte zur Einführung, Hamburg: Junius.
Windelband, W. (1980). Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 17. Aufl., Tübingen: Mohr.

References:

Bregadze, K'onst'ant'ine (2024). Goetes „paust'i": Simbolik'a da p'oet'ik'a. [Goethe's "Faust": Symbolism and Poetics]. Tbilisi: "meridiani".

Bregadze, K'onstantine (2022). Ori tsda Goeteze: Goetes msoplmkhedveloba. Goete da Nitsshe. [Two Essays on Goethe: Goethe's Worldview. Goethe and Nietzsche]. Tbilisi: "meridiani".

Fichte, J. G. (1975). Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre, hrsg. von P. Baumanns, Hamburg: Meiner.

Fichte, J. G. (1970). Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre; in: J. G. Fichte, Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hrsg. von R. Lauth und H. Gliwitzky, Bd. I/4, Stuttgart: Frommann-Holzboog.

Fichte, J. G. (1965a). Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie (1794). In: Fichtes Werke. Hrsg. von I. H. Fichte, 11 Bände, Berlin: De Gruyter. Bd. 1

Fichte, J. G. (1965b). Die Wissenschaftslehre. Vorgetragen im Jahre 1804; in: Fichtes Werke. Hrsg. von I. H. Fichte, 11 Bände, Berlin: De Gruyter. Bd. 9.

Fichte, J. G. (1937). Nachgelassene Schriften, Bd. II, hrsg. von Hans Jacob, Berlin: Frommann-Holzboog.

Gaier, U. (2004). Erläuterungen und Dokumente: Johann Wolfgang Goethe. "Faust. Der Tragödie Zweiter Teil", Stuttgart: Reclam.

Gamm, G. (1997). Der Deutsche Idealismus. Eine Einführung in die Philosohpie von Fichte, Hegel und Schelling, Stuttgart: Reclam.

Goethe, J. W. (2001). Faust. Der Tragödie Zweiter Teil, Stuttgart: Reclam.

Goethe, J. W. (2000). Faust. Der Tragödie Erster Teil, Stuttgart: Reclam.

Goethe, J. W. (1998). Sämtliche Werke in 40 Bänden (Frankfurter Ausgabe). Briefe, Tagebücher und Gespräche (1794-1799). Abt. II, Bd. 2 (29), Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag.

Goethe, J. W. (1887-1919). Goethes Werke. 128 Bände in 4 Abteilungen (Weimarer Ausgabe). Briefe. Autobiographisches. Abt. IV, Bd. 15. Herausgegeben im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen, Weimar: Hermann Böhlaus.

Krings, M. (2010). „Du hast sie zerstört, diese schöne Welt". Antimoderne und Idealismuskritik in Goethes „Faust I"; Goethes „Faust I" zwischen Tradition und Modernität, hrsg. von Ph. Wellnitz, p. 111-132, Strasbourg: Presses Universitaires de Strasbourg.

Meckenstock, G. (1983). Vernünftige Einheit. Eine Untersuchung zur „Wissenschaftslehre" Fichtes, Frankfurt am Main: Peter Lang.

Metzler Goethe… (2004). Metzler Goethe Lexikon. Personen – Sachen – Begriffe, Stuttgart/Weimar: Metzler.

Metzler literarischer… (2008). Metzler Lexikon literarischer Symbole, Stuttgart/Weimar: Metzler.

Metzler Philosophie... (2008). Metzler Philosophie Lexikon. Begriffe und Definitionen, Stuttgart/Weimar: Metzler.

Molnár, G. von (1998). Goethes Einsicht in die „Wissenschaftslehre", Athenäum. Jahrbuch für Romantik, Jg. 7 (1997), p. 167-187, Paderborn: Schöningh

Novalis [Friedrich von Hardenberg] (1996). Werke in zwei Bänden. Philosophische Schriften. Bd. II, Köln: Könemann.

Novalis (1981). Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs, Bd. 2: Das philosophische Werk I, hrsg. von R. Samuel und in Zsarb. mit H-J. Mähl und G. Schulz, 3., erw. und verb. Aufl., Stuttgart: Kohlhammer.
Safranski, R. (2013). Goethe. Kunstwerk des Lebens. Biographie, München: Hanser.
Safranski, R. (2007). Romantik. Eine Deutsche Affäre, München: Hanser.
Schmidt, J. (2011). Goethes „Faust". Erster und Zweiter Teil. Grundlagen – Werk – Wirkung, München: Beck.
Seidel, H. (1997). Johann Gottlieb Fichte zur Einführung, Hamburg: Junius.
Windelband, W. (1980). Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 17. Aufl., Tübingen: Mohr.