

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია
ფილოსოფიის ინსტიტუტი

ზურაბ კაკაბაძე

„ექსისტენციური კრიზისის“
კრობლემა და შედეგად ჰუსერლის
ტრანსცენდენტალური
ფენომენოლოგია



გამომცემლობა „მეცნიერება-
თბილისი“
1985

წიგნში გადმოცემულია და კრიტიკულადაა შეფასებული შოკიე საუკუნის ერთ-ერთი უდიდესი ევროპელი მოაზროვნის ედმუნდ ჰუსერლის ფილოსოფიური კონცეფცია. ავტორი ჰუსერლის ფილოსოფიას ბურჟუაზიული ეპოქის კრიზისის პრობლემათან კავშირში იხილავს. ის ცდილობს აჩვენოს, რომ ჰუსერლის ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგია, მასში მოცემული ზოგიერთი აქტუალური და დადებითი მომენტის მიუხედავად, კრიტიკული სიტუაციის გამოხატულება უფროა, ვიდრე ქამ სიტუაციის დაძლევა.

ავტორის შესახებ

ეს წიგნი მისი ავტორის გარდაცვალების შემდეგ გამოდის ქართულ ენაზე. მკითხველი უეჭველად დაინახავს, თუ რა დიდი და ნათელი პიროვნება დაკარგა მისი სახით დღევანდელმა ქართულმა ჰუმანიტარულმა კულტურამ.

ქართული ფილოსოფიური სკოლის უბრწყინვალესი წარმომადგენელი ზურაბ კაკაბაძე თავისი შემოქმედებითი ტალანტის ხასიათითა და მოღვაწეობის უფართოესი დიაპაზონით (იგი იყო ფილოსოფოსი, ესეისტი, პუბლიცისტი, ხელოვნებათმცოდნე, ზნეობრივი მოძღვარე და პოეტი) ერთ-ერთი დამდგენი და მკაფიო გამომსახველი იყო ჰუმანიტარული აზრის, ეთიკური პათოსისა და მხატვრული კულტურის შინაგანი დაახლოების, სიღრმისეული შერწყმის ტენდენციისა, რომელიც შეიმჩნევა დღევანდელ ქართულ ჰუმანიტარულ კულტურაში. წიგნის დაკვირვებელი მკითხველი ამასაც უთუოდ შენიშნავს.

ზურაბ კაკაბაძემ ბევრი რამ გააკეთა ამ ნაყოფიერი ტენდენციის განმტკიცებისათვის; მეტს აპირებდა და მეტიც შეეძლო, მაგრამ არ დასცალდა — ბედმა უმტყუნა, უკურნებელი სენით დაავადა და უღროოდ გამოგვაცალა ხელიდან.

არც ცხოვრებაში გაუნებიერებია ბედს ზურაბი. სატკივარი და სადარდებელი არ დაკლებია, არც პირადი და არც საზოგადო და საქვეყნო.

ბევრ რამეში კი მანაც გაუღიმა ბედმა ზურაბ კაკაბაძეს. იმ გვარისა იყო, რომელმაც არაერთი საამაყო შვილი გაუზარდა ერს და მის კულტურას. კეთილშობილ, ღვაწლმოსილ ერისკაცთა ოჯახში დაიბადა და აღიზარდა. მერე თვითონაც სანიმუშო ოჯახი შექმნა. ცოლი ღირსეული არგუნა ბედმა — მართლაც რომ მეუღლის საზოგადო სახელისა და პირადი, საკუთარი სახელის ღირსი, ქმრის სიხარული, სიამაყე და იმედი. არც ახლობლებისა და მეგობრების სიყვარული და პატივისცემა მოკლებია. მასწავლებლებშიც გაუმართლა — დღევანდელი ქართული ფილოსოფიური კულტურის აღმშენებლების შ. ნუცუბიძის, ს. დანელიას, კ. ბაქრაძის, ს. წერეთლის უშუალო მოწაღე იყო. კოტე ბაქრაძის უსაყვარლესი ასპირანტი, მისი უახლოესი მეგობარი და ღირსეული შემკვიდრე გახდა. თავისი მასწავლებლებისაგან მარტო ფილოსოფია

და მისი სიყვარული კი არ ისწავლა, მათი საუკეთესო თვისებებიც შეისისხლხორცა და თავის პიროვნებაში გააერთიანა შალვა ნუცუბიძის გაქანება და შემართება, სერგი დანელიას უაღრესი მეცნიერული კეთილსინდისიერება, კოტე ბაქრაძის აზროვნების სინათლე და სიცხადე, სავლე წერეთლის დარბაისლობა და საფუძვლიანობა. პარმონიული იყო თვით ზურაბ კაკაბაძის უბადლო ნიჭი — ერთდროულად მოაზროვნისა, მოძღვრისა და პოეტისა. პირადი სიცოცხლის აზრიც, თავისი ცხოვრების ძირითადი საქმეც ზუსტად მოძებნა — ადამიანის ფილოსოფიური პრობლემა.

ფილოსოფიაში ბევრი ისეთი პრობლემაა, რომლის წვდომასაც ძლიერი გონება ეყოფა. მაგრამ ისეთებიც არის, რომელთაც მარტო ცივი გონებით ვერც ვაიგებ და, ცხადია, ვერც სხვას გააგებინებ. უპირველეს ყოვლისა ადამიანის პრობლემაა ასეთი. რაგინდ მძლე გონება გქონდეს, ვერაფერს გაუგებ მას, თუ ადამიანი არ გიყუარს, მისი სიმაღლისა არა გწამს, მისი სიმდაბლე გულს არ გტყენს, თუ არ გაწვალებს პასუხიმგებლობის გრძნობა მათი — ცალკეული ადამიანებისა და მთელი კაცობრიობის — ბედის გამო. ვერაფერს გაუგებ ადამიანს ამ უნარის გარეშე და, თუ გაუგე, სხვას ვერ გააგებინებ, თუ ამასთან ერთად, ხელოვანის, პოეტის ნიჭიც არ გაქვს. აი, ეს უნარი ჰქონდა უხვად მომადლებული ზურაბ კაკაბაძეს და ამიტომ იყო, რომ მისი ყოველი ნაშრომის გამოსვლა მოვლენად იქცეოდა ხოლმე მთელი ჩვენი ქვეყნის კულტურულ ცხოვრებაში. იმიტომაც, რომ ყოველ ამ ნაშრომში პარმონიულად იყო შეხამებული ფილოსოფიური სიღრმე, მხატვრული ნაწარმოების სინათლე და ზნეობრივი დამოძღვრის სიმაღლე, და იმიტომაც, რომ ისინი ადამიანური ყოფიერების უღრმეს ფენებსა და ყველაზე მწვავე საკითხებს ეხებოდა.

მრავალმხრივია ზურაბ კაკაბაძის შემოქმედება. ადამიანური ყოფიერებისა და კულტურის მრავალ სფეროს შეეხო იგი. ჰუმანიტარული მეცნიერების მრავალ დარგში იმოღვაწა. დაგვიტოვა ფილოსოფიური გამოკვლევები, ესეები, წერილები ლიტერატურასა და ხელოვნებაზე, ლექსები, მხატვრული თარგმანები. თარგმნიდა იმათ, ვისთანაც სულის სიახლოვეს გრძნობდა — რილკეს და კაფკას. და მიინც მთელი მისი მემკვიდრეობა ერთ პრობლემას უტრიალებს, ერთი იდეა-მოწოდების ნათელყოფას, ქადაგებას ემსახურება: არ დაგავიწყდეს, რომ ადამიანი ხარ, არა ნიეთი, არა ცხოველი, არა მანქანა, არა ჭანჭიკი, არამედ სწორედ ადამიანი — სულიერი და გონიერი არსება, ამქვეყნად თავისუფლებისათვის, შემოქმედებისათვის, მეგობრობისა და სიყვარულისთვის მოვლენილი, ამ ქვეყნის მოსავლელად და არა დასანგრევად მოსული.

ძველთაძველია ეს სიბრძნე, ოღონდ ისეთია, რომ მას დღენიადაგ სჭირდება განახლება და ახალი შუქით განათება, რადგან უამრავი მტერი ჰყავს ამ სიბრძნეს — თვითონ ადამიანის სულში ჩამალული და საზოგადოებრივი ცხოვრების ბნელ კუნძულებში ჩასაფრებული, ათასნაირ ნიღაბაფარებული. ამ მტრების სააშკარაოზე გამოყვანის, მზის სინათლეზე გამოტანის, ცნობიერების სხივით მართლა კეთილისა და ბოროტის განათების ვარეშე კაცა ვერ მოახერხებს ათასგვარი მონობისაგან, „გაუცხოებისაგან“ თავის დახსნას, ვერ ეზიარება თავისუფლებას, შემოქმედებას, მეგობრობასა და სიყვარულს. თანაც ადამიანის ამ მტრებისა და მათი ნიღბების რიცხვი დღითიდღე იზრდება. უამრავი რამ ეშუქრება ადამიანს — მისივე ჭერ დაუძლეველი ცხოველური ბუნებიდან დაწყებული და „ტექნიკური გაუცხოებით“, ტოტალიტარიზმითა და მილიტარიზმით დამთავრებული. აი, ეს იყოდა ზურაბ კაკაბაძემ ჩვენში ყველაზე კარგად, ყველაზე მწვავედ განიცდიდა ამას, ადამიანის ცხოვრების უღრმესი კეთილი და ბოროტი ძირების ნათელხილვისა და ნათელყოფის დიდოსტატი იყო და ეს ანიჭებდა მის ნაწერებს განუმეორებელ ძალასა და სიახლეს.

სულში ჩამწვდომი ხელვა ჰქონდა ზურაბ კაკაბაძეს, სინდისის მზერასავით მახვილი, ყოველგვარი ნიღბის ჩამომხსნელი. ამიტომ არ ჰყოლია მას გულგრილი მკითხველი თუ მსმენელი. ან უნდა გეთაყვანებინა იგი, ან გედავა მასთან, ან მტრად მიგეღო. ოღონდ აქაც უმართლა ზურაბს — უმართლა იმიტომ, რომ მართალი იყო — არაერთი მისი თავდაპირველი მტერი ქვეულა მერე მის თაყვანისმცემლად, როცა კი მიმხვდარა, რომ ზურაბ კაკაბაძის აზრის ძირითადი მამოძრავებელი ადამიანის სიყვარული იყო და ის, რაც მისი ნაწერების ზერეულდ წამკითხველს შეიძლება სკეპსისად, ანდა იქნებ პესიმიზმადაც კი მოეჩვენოს, ადამიანის ძალის ურწმუნობის გამოვლენა კი არ არის, არამედ ადამიანის სისუსტეთა ცოდნით გამოწვეული სევდაა, ადამიანური ყოფიერების ტრაგიზმის განცდის ანარეკლია. ზურაბ კაკაბაძემ თავისი პირადი გამოცდილებითაც კარგად იცოდა, რაოდენი ძალისხმევაა საჭირო იმისათვის, რომ მართლა თავისუფალი, შემოქმედი და კეთილი იყოიკი კარგად ხედავდა იმ საფრთხესაც, რომელიც კაცობრიობას ეშუქრება მილიტარისტულად ორიენტირებული ინდუსტრიული ცივილიზაციის პირობებში და არ შეეძლო ტრაგიკულად არ განეცადა ეს საფრთხე. ეს განცდა მან მთელი თავისი შემოქმედებითა და ცხოვრებით დაძლია. იგი ოპტიმისტი იყო, ტრაგიკული ოპტიმისტი.

ზურაბ კაკაბაძის შემოქმედებაში ყველაზე მკაფიოდ და ნათლად გამოვლინდა ფილოსოფიის ინსტიტუტის მუშაობის ახლანდელი მიმართულება — ადამიანის, კულტურისა და ღირებულებების კვლევა — მიმართულება, რომლის ერთი უმთავრესი დამდგენი იგი იყო. ზურაბი

უბრალოდ ჩვენი გამოჩენილი კოლეგა არ ყოფილა. ბევრი რამით იგი ყოველი ჩვენთაგანის წასწავლებელიც იყო — უღრმესი და უფართოესი გრუდიციით (განსაკუთრებით თანამედროვე დასავლური ფილოსოფიის, ლიტერატურისა და ხელოვნების სფეროში), დახვეწილი ინტელიგენტობით, შემოქმედების, ცხოვრებისა და აღამიანებთან ურთიერთობის თავისი სტილით, სევდანარევი სიყვარულით რომ იყო გამთბარი, ურთულესის ნათელხილვისა და ნათელყოფის უნარით, რომელიც მისი შემოქმედების მთავარი მეთოდი იყო, მეგობრობისა და სიყვარულის ნიჭით. და, რა თქმა უნდა, ვამაყობდით და ვიამაყებთ ზურაბ კაკაბაძით, იმით, რომ ბედმა მასთან ურთიერთობა გვაღირსა.

რა დაგვაიწყებს იმ სიხარულს, რაც მოჰყვა ზურაბ კაკაბაძის პირველი წიგნის — „ექსისტენციური კრიზისის“ პრობლემა და ჰუსერლის ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგია“-ს — გამოქვეყნებას. რამდენი წერილი მივიღეთ ამ წიგნით აღფრთოვანებული, გაოცებული, გახარებული, მადლიერი მკითხველებისაგან. წიგნმა ერთბაშად მოიპოვა მსოფლიო აღიარება, საბჭოთა ფილოსოფიური ლიტერატურის კლასიკად იქცა.

რამდენი დავა, საბოლოო ანგარიშით, მეცნიერებისა და კულტურისათვის სასარგებლო დავა გამოიწვია მისმა „აღამიანმა როგორც ფილოსოფიურმა პრობლემამ“ და „ხელოვნების ფენომენმა“... რა შორს გაიტანეს ზ. კაკაბაძის ამ წიგნებმა არა მარტო მათი ავტორის, არამედ მთელი ქართული ფილოსოფიური სკოლის სახელი. რამდენი უცხოელისაგან მოგვისმენია მოწიწებით (და ოდნავ შურითაც) ნათქვამი: „პო, თქვენ იცავთ ზურაბ კაკაბაძე“, ე. ი. მართლა დიდი კულტურის ერი ყოფილხართო.

ზურაბ კაკაბაძის მთავარი შრომები უზოგადეს პრობლემებს ეხება, მათი ავტორი კაცობრიობისა და პიროვნების ბედზე ფიქრობს. არც ეროვნული თემა გამორჩენია ზურაბს, ამ თემასაც მიხედა იმავე სიმაღლეებიდან, ყოველ მის ნაშრომს რომ ახასიათებს და კიდევ უფრო მეტი სისათუთითაც კი (არც კი გვეგონა, რომ ეს შეიძლებოდა). წაიკითხეთ თუნდაც მისი ბოლო წერილი „ლიტერატურულ საქართველოში“ მშობლიურ ბუნებაზე, რომელშიც ზურაბ კაკაბაძის ხედვას თითქოს დავით კაკაბაძის მზერაც ერთვის.

რამდენს ველოდით კიდევ ზურაბ კაკაბაძისაგან და რამდენს აპირებდა თვითონ. ნუგეშად აღბათ ის გაიყოლია, რომ ღვთითმომადლებული უბადლო ნიჭი, ტალანტი მას არც მიწაში ჩაუფლავს და არც უაზროდ გაუფლანგავს. უხვად გასცა, მამულიშვილურად ამსახურა სამშობლოს და მის კულტურას და ღირსეულად დაიმკვიდრა სამარადისო სახელი ერის მენსიერებაში.

წავიდა ზურაბ კაკაბაძე და ანდერძად ისევ ეს ძველთაძველი
აიბრძნე დაგვიტოვა: კაცი იყავ, არ დამდაბლდე, ცხოველი ნუ იქნები,
ჰანჭიკად არ იქცე, გახსოვდეს, რომ თავისუფლებისათვის, შემოქმედე-
შისათვის, მეგობრობისა და სიყვარულისათვის ხარ გაჩენილი, რომ ადა-
შიანის, ერის, კაცობრიობის, კულტურისა და ბუნების მოვლა გმარ-
თებს.

ნ ი კ ო ჰ ა ვ ჰ ა ვ ა ძ ე
თ ა მ ა ზ ბ უ ა ჩ ი ძ ე

თავი პირველი

„ეპსისტენციური კრიზისის“ პრობლემა

თანამედროვე მოაზროვნეები საოცარი ერთსულოვნებით აღიარებენ იმას, რომ ბურჟუაზიული ეპოქა კრიზისშია. დღეს დასავლეთის აზროვნებისა და მხატვრული შემოქმედების ძირითადი ინტონაციაა რადიკალური ტრაგიზმი. ჩვენი ღრობის ფილოსოფიურ მიმდინარეობათაგან პოზიტივიზმი ყველაზე ნაკლებადაა დაჯილდოვებული ტრაგიკული ტემპერამენტით და ნაკლებ მგრძობიარეა კაცობრიობის ბედ-იღბლის მიმართ, მიუხედავად ამისა, ნეოპოზიტივიზმის უთვალსაჩინოესმა წარმომადგენელმა ბერტრან რასელმაც კი თავისი ეპოქა „ჩაძირულად“ სცნო.¹

ლიტერატურისა და ხელოვნების ნაწარმოებები საესეა აპოკალიფსური, კომპარულ-კატასტროფული ხედვებით. ცნობილი შვეიცარიელი დრამატურგი ფრიდრიხ დიურენმატი თვლის, რომ თანამედროვე ლიტერატურისა და ხელოვნების უპირატესი ფორმა გროტესკია და ამ უკანასკნელს განსაზღვრავს როგორც „უსახო სამყაროს სახეს“². აბსტრაქციონისტული ხელოვნების დამაარსებელი კანდინსკი წერდა: „რაც უფრო საშინელი ხდება სამყარო (და სწორედ ახლაა ის ისეთი საშინელი, როგორც არასოდეს არ ყოფილა), მით უფრო აბსტრაქტული ხდება ხელოვნება, მაშინ როდესაც ბედნიერი სამყარო რეალისტურ ხელოვნებას ქმნის“³. ცნობილი ფრანგი ფილოსოფოსი გაბრიელ მარსელი გვიხსნის: „თანამედროვე ხელოვნება თავის უაღრესად შემაჯობებელი გამოსახვის ფორმებში ლაპარაკობს იმაზე, რასაც ფეითგაუცხოება უნდა ეწოდოს... თვითგაუცხოება ჩემთვის ის ფაქტია, რომ აღამიანს თავისი თავი, თავისი საკუთარი არსება სულ უფრო მეტად გაუცხოებულად ეჩვენება... ყველაფერი ხდება ისე, თითქოს ხელოვნებას, მაგალითად, პიკასოს ხელოვნებას, სურს წარმოადგინოს და ხელშესახები

¹ H. Noack, Die Philosophie Westeuropas im Zwanzigsten Jahrhundert, 1962, გვ. 350.

² W. Kayser, Das Grotteske in Malerei und Dichtung, München, 1961, გვ. 8.

³ Иностранная литература, 1960, № 5, გვ. 201.

გახადოს ლეფორმირებული და თითქოსდა უცნობი სახე, რომელიც ჩვენს შინაგან სარკეშია არეკლილი. მართლაც ძნელია სერიოზულად დაეთანხმო იმას, რომ ამგვარი ლეფორმაცია თვითნებურადაა დასახული მიზნად, რომ ის იმის შედეგია, რასაც ზოგჯერ მოთამაშე ცნობიერებას უწოდებენ“... ამგვარი გამონათქვამები უსასრულოდ ბეერია.

თუმცა უნდა ითქვას, რომ ამ გამონათქვამების გარეშეც, ბურჟუაზიული ხელოვნების უშუალო გაცნობისა და ანალიზის საფუძველზეც შეიძლება გამოვავლინოთ მისი ძირითადი მოტივი — ეპოქის რადიკალური კრიზისი.

მეოცე საუკუნის დასავლურ ხელოვნებაში ძირითადად ორი ხაზი შეიძლება განვასხვავოთ: ერთია უბრალოდ ფორმათა თამაში, შინაარსისაგან და აზრისაგან დაკლილი ფორმების თავისუფალი კონსტრუირება, ე. ი. ფორმალისტური არტიზმი, მეორეა ფანტასტიურ-საოცარი და შემზარავი შინაარსის გამოსახვა, ე. ი. რადიკალური გროტესკი. ამ ორ ხაზს ხშირად ერთი და იგივე ხელოვანის შემოქმედებაში ეხვდება, ისინი უშუალო შეხებაში მოდიან ერთმანეთთან, ერთიმეორეში გადადიან. ცხადი ხდება, რომ ამ განსხვავებულ ესთეტიკურ პოზიციებს ერთი შინაგანი მოტივი აქვს: შემზარავი სამყარო, გაუცხოებული სამყარო. ფორმალისტიკაში საშინელი ზმანებების დავიწყების ცდაა, ე. ი. საშინელი შინაარსისაგან გაქცევა და თავისუფლებაა, გროტესკი შემზარავი გამაუცხოებელი სამყაროს უშუალო გამოსახვაა. აზრდაკარგული სიცოცხლე, მარტოობა, ადამიანთა გათიშულობა, „არაკომუნიკაბელობა“, „მეტაფიზიკური მოწყენილობა“, გაუცხოებული ადამიანი—აი, თანამედროვე ბურჟუაზიული მხატვრული შემოქმედების მთავარი თემა. ხელოვანი კი სწორედ ის ადამიანია, რომელიც თავის გრძნობებსა და წარმოდგენებში საზოგადოების არსებით და ტიპიურ ნიშნებს ასახავს.

თანამედროვე დასავლეთის მოაზროვნეები და ხელოვნების წარმომადგენლები ერთსულოვანნი არიან არა მარტო ეპოქის კრიზისის აღიარებაში, არამედ ამ კრიზისის კონკრეტული შინაარსის გაგებაშიც. თანამედროვე ეპოქის კრიზისის ისინი „ტექნიკურ გაუცხოებაში“ ხედავენ.

გაუცხოება საერთოდ ადამიანის ისეთი მდგომარეობაა, რომელშიც ადამიანის საკუთარი მოქმედება მის წინააღმდეგაა მიმართული. ადამიანი აკეთებს და აწარმოებს რაღაც ისეთს, რაც უპირისპირდება და აფერხებს მისი საკუთარი სიცოცხლის განხორციელებას; ადამიანის მოქმედების, შრომის პროდუქტები გადაიქცევიან ისეთ ძალებად, რომ-

⁴ G. Marcel, Der Mensch als Problem, Frankfurt am Main, 1964, გვ. 17—18.

ლებიც ადამიანის მიმართ მტრული არიან. რაც უფრო მეტია ადამიანის მიერ წარმოებული პროდუქტი, მით უფრო დაკნინებულია ადამიანი, რაც უფრო მეტს აწარმოებს ის, მით უფრო ნაკლებადაა ბედნიერი. ასეთია გაუცხოების სიტუაცია.

მარქსი იხილავდა მუშათა თვითგაუცხოებას კერძო საკუთრებაზე დამყარებული კაპიტალისტური წყობის პირობებში და აღნიშნავდა, რომ მუშა მით უფრო იაფ საქონლად იქცევა, რაც უფრო მეტ საქონელსაც ქმნის იგი. ნივთთა სამყაროს ღირებულების ზრდის შესატყვისად იზრდება ადამიანთა სამყაროს გაუფასურება⁵. მუშის თვითგაუცხოება მისსავე პროდუქტში მართო იმას კი არ ნიშნავს, რომ მუშის შრომა გადაიქცევა საგნად, იქნეს გარეგნულ არსებობას, — შენიშნავს მარქსი, — არამედ იმასაც, რომ მუშის შრომა მის გარეშეა, მისგან დამოუკიდებელია, და რომ ეს შრომა გადაიქცევა მისადმი დაპირისპირებულ დამოუკიდებელ ძალად, რომ სიცოცხლე, რომელიც მიანიჭა მან საგანს, ილაშქრებს მის წინააღმდეგ როგორც მტრული და უცხო რამ⁶.

მარქსის ამგვარ გამოთქმებში დახასიათებულია თვითგაუცხოების ფენომენი. მარქსს მხედველობაში ჰქონდა თვითგაუცხოების გარკვეული, კონკრეტული სახე: ესაა მუშის თვითგაუცხოება კერძო საკუთრებაზე დამყარებული კაპიტალისტური წყობის პირობებში. მარქსის მიერ აღწერილი თვითგაუცხოება არ არის კაცობრიობის ტოტალური გაუცხოება. თვითგაუცხოება ეხებოდა მხოლოდ საკუთრებას მოკლებულ მუშებს, შეძლებულები კი სწორედ მუშათა ხარჯზე ცხოვრობდნენ. მუშათა გაღატაკება ნიშნავდა შეძლებულთა გამდიდრებას, პირველთა სიცოცხლისა და ბედნიერების კლება — მეორეთა სიცოცხლისა და ბედნიერების ზრდას. რა თქმა უნდა, შრომა ქმნის საუცხოო ნივთებს შეძლებულთათვის, — შენიშნავდა მარქსი, მაგრამ მასვე მოაქვს გაღატაკება მუშისათვის⁷. თუ მუშის მოქმედება მისთვის ტანჯვაა, — წერდა მარქსი, ვიღაც სხვას ამ მოქმედებამ უნდა მისცეს სიამოვნება და სიცოცხლის ხალისი⁸.

იმ დროს ბურჟუაზიული საზოგადოებისა და ბურჟუაზიული ეპოქის წინააღმდეგობები ჯერ არ იყო მისული უკიდურესობამდე, ადამიანის თვითგაუცხოებას არ ჰქონდა ჰეშმარიტი ტოტალობის მასშტაბები.

⁵ K. Маркс и Ф. Энгельс, Из ранних произведений, Москва, 1956, с. 560.

⁶ იქვე, გვ. 561.

⁷ იქვე, გვ. 562.

⁸ იქვე, გვ. 568.

ჯერ არ არსებობდა მაგალითად, ატომური ბომბი, რომელიც მთელი კაცობრიობის ცხოვრებას ემუქრება.

თანამედროვე დასავლეთის მოაზროვნეები უნივერსალური კატასტროფის გრძობით არიან გამსკვალულნი და ამ კატასტროფის სახელია „ტექნიკური გაუცხოება“. ეს გაუცხოება ეხება მთელ ბურჟუაზიულ საზოგადოებას. საზოგადოების შინაგანმა წინააღმდეგობამ მიაღწია უკიდურეს ზღვარს და საზოგადოების ყველა წევრი საშინელი ხიფათის წინაშე აღმოჩნდა.

რა არის „ტექნიკური გაუცხოება“.

ჩვენ უკვე ვიცით, თუ რა არის გაუცხოება საერთოდ. გაუცხოება ადამიანის მდგომარეობაა, როცა მისი ძირითადი მოქმედება საკუთარი სიცოცხლისა და ბედნიერების წინააღმდეგაა მიმართული, როცა ადამიანის შრომის პროდუქტები ხელს უშლიან და აფერხებენ მისი სიცოცხლის განხორციელებას. „ტექნიკური გაუცხოება“—ესაა ადამიანის თვითგაუცხოება, რომელიც წარმოიშობა მისი ტექნიკური საქმიანობის შედეგად, უფრო სწორად, წარმოიშობა იმის გამო, რომ კაცობრიობა თავის ძირითად საქმიანობად ტექნიკურ საქმიანობას მიიჩნევს და ავითარებს მას სწორედ როგორც ძირითად საქმიანობას. „ტექნიკური გაუცხოება“ ნიშნავს ადამიანის თვითგაუცხოებას ტექნიკის კულტისა და ფეტიშიზაციის საფუძველზე.

ტექნიკა ადამიანის მიერ ხელოვნურად შექმნილი საშუალებებია, რომლებიც ეხმარებიან მას შრომაში, საშუალებები და მოწყობილობებია, რომლებიც ადამიანის ნაცვლად ასრულებენ სამუშაოს. როგორღა შეუძლია მას შეუშალოს ხელი ადამიანის სიცოცხლეს და ბედნიერებას? თუ ადამიანები ძირითადად ტექნიკის განვითარებით არიან დაკავებული, რადგან მიაჩნიათ, რომ ყველა მნიშვნელოვანი სასიცოცხლო პრობლემა შეიძლება გადაწყდეს მხოლოდ ტექნიკის საფუძველზე, რომ ტექნიკა არის საკმაო საფუძველი და საკმაო გარანტია ადამიანის სიცოცხლისა და ბედნიერებისა, მაშინ ხდება ტექნიკური საქმიანობის აბსოლუტიზაცია, ამან კი მართლაც შეიძლება მიგვიყვანოს კატასტროფამდე. ამგვარი საშიშროების ყველაზე პოპულარული და ამასთანავე, ალბათ, რამდენადმე ზედაპირული მაგალითია ატომური ბომბი.

უფრო ზუსტად თუ ვიტყვით, სახიფათოა არა ტექნიკა თავისთავად, არამედ ტექნიკა, რომელიც ვადაქვეყნულია ძირითად საზოგადოებრივ საქმიანობად, ე. ი. სახიფათოა ტექნიკის კულტი. ამას უნდა დავუმატოთ კიდევ ერთი მოსაზრება: ტექნიკა ადამიანთა ძირითადი საქმიანობის როლში სახიფათოა მისი განვითარებისა და მთლიანად ბურჟუაზიული საზოგადოების განვითარების სწორედ თანამედროვე დონეზე. ოდესღაც ტექნიკა, სწორედ როგორც კაცობრიობის ძირითადი საქმიანობა,

ნობა, არ იყო სახიფათო ადამიანისათვის. პირიქით, ტექნიკის მიღწევებს კაცობრიობისათვის კემზარტი ბედნიერება მოჰქონდა. და ამაში არაფერია საკვირველი. კაცობრიობის ცხოვრების განვითარება ხომ სწორხაზოვანი არ არის. კაცობრიობა მართებულად იღებს გარკვეულ გეზს, შემდგომ ამ მიმართულებით მოძრაობის შესაძლებლობებს ამოსწურავს და იძულებულია გეზიც შეცვალოს. წინააღმდეგ შემთხვევაში ის ჩიხში მოექცევა. გეზის შეცვლა, რა თქმა უნდა, არ ნიშნავს სრული უარის თქმას ტექნიკურ საქმიანობაზე და მის მიღწევებზე. კაცობრიობას არ შეუძლია და არც ევალება უარი თქვას ტექნიკაზე იმის შემდეგ, რაც ერთხელ იგემა მისი ნაყოფი. გეზის შეცვლა ნიშნავს მხოლოდ იმას, რომ ტექნიკური საქმიანობა მეორე პლანზე იქნება გადატანილი, შეიზღუდება, დაემორჩილება რალაც სხვა საქმიანობას.

ამრიგად, ფიქრობენ, რომ ტექნიკურ საქმიანობას, როცა ის ადამიანის ძირითად საქმიანობადაა მიჩნეული, კაცობრიობა თვითგაუცხოებამდე მიჰყავს. მაგრამ რაში გამოიხატება ტექნიკის გამაუცხოებელი ბუნება, რაში გამოიხატება „ტექნიკური გაუცხოება“?

გამაუცხოებელი მოქმედება ისეთი მოქმედებაა, რომელიც მიმართულია ადამიანის ცხოვრების არსებით-ფუნდამენტურ ტენდენციათა წინააღმდეგ. გააბსოლუტებულ ტექნიკურ საქმიანობას ჩვენ გამაუცხოებელ მოქმედებად ვთვლით, ამიტომ მიგვაჩნია, რომ ის მიმართულია ადამიანის ცხოვრების ზოგიერთ არსებით-ფუნდამენტური ტენდენციის წინააღმდეგ. მაგრამ რათა ვირწმუნოთ გააბსოლუტებული ტექნიკური საქმიანობის გაუმაუცხოებელი ბუნება ჩვენ, პირველ ყოვლისა, შეძლებისდაგვარად, უნდა გავიგოთ, თუ რა არის ადამიანის ცხოვრების არსება. ჩვენ უნდა დავსვათ კითხვა: რა არის არსებითად ადამიანის სიცოცხლე?

ადამიანის სიცოცხლე არსებითად მოქმედებაა. მარქსს სიცოცხლე ესმოდა სწორედ როგორც მოქმედება⁹. ეს საესებით მარტივი, თავდაპირველი სიცხადის მქონე ვითარებაა. რა თქმა უნდა, მოქმედებაში აქ არ იგულისხმება მისი რომელიმე სახე. ადამიანის მოქმედება სხვადასხვაგვარია. ჰამა, სმა, სქესობრივი აქტი და ა. შ. ადამიანის მოქმედების სახეებია, მაგრამ ისინი არ ამოწურავენ ადამიანის მოქმედებათა სისტემას. მარქსი აღნიშნავდა, რომ ჰამა, სმა, სქესობრივი აქტი და ა. შ. ნამდვილი ადამიანური ფუნქციებია, მაგრამ აბსტრაქციაში, რომელიც მათ წყვეტს სხვა ადამიანური მოქმედების წრიდან და აქცევს მათ საბოლოო და ერთადერთ სასრულ მიზნებად, მათ აქვთ ცხოველური ხასიათი¹⁰. ადამიანი სრულიადაც არ ისაზღვრება მხოლოდ ათ-

⁹ იქვე, გვ. 564.

¹⁰ იქვე, გვ. 566.

ვისებით, მოხმარებით, ის აწარმოებს, ქმნის, შემოქმედია. ცხოველიც აწარმოებს, — წერდა მარქსი, — ის იშენებს ბუდეს ან საცხოვრებელს, როგორც ამას აკეთებენ ფუტკარი, თახვი, კიანქველა და ა. შ. მაგრამ ცხოველი აწარმოებს მხოლოდ იმას, რაც უშუალოდ ესაჭიროება მას ან მის ნაშიერს. ის აწარმოებს ცალმხრივად, მაშინ როდესაც ადამიანი აწარმოებს უნივერსალურად. ის აწარმოებს მხოლოდ უშუალო ფიზიკური მოთხოვნილების ზეგავლენით, ადამიანი კი აწარმოებს მაშინ, როდესაც თავისუფალია ფიზიკური მოთხოვნილებისაგან; და ამ სიტუაციის ნამდვილი მნიშვნელობით ის აწარმოებს მხოლოდ მაშინ, როდესაც თავისუფალია ამ მოთხოვნილებისაგან. ცხოველი მხოლოდ თავის თავს აწარმოებს, ადამიანი კი მთელი ბუნების რეპროდუქციას ახდენს; ცხოველის პროდუქტი უშუალოდაა დაკავშირებული მის ფიზიკურ ორგანიზმთან, ადამიანი კი თავისუფლად უპირისპირდება თავის პროდუქტს. ცხოველი აფორმებს მატერიას მხოლოდ იმ სახეობის საზომისა და მოთხოვნილების შესატყვისად, რომელსაც ის ეკუთვნის, ადამიანს კი შეუძლია წარმოება ნებისმიერი სახეობის საზომის შესატყვისად და ყველგან შეუძლია მიუყენოს საგანს შესატყვისი საზომი, ამიტომ ადამიანი აფორმებს მატერიას აგრეთვე სილამაზის კანონების შესაბამისადაც.¹¹

მამ ასე, ადამიანის სიცოცხლე მოქმედებაა. ადამიანის მოქმედება გამოიხატება იმაში, რომ ბუნებას, როგორც რაღაც „ნედლ მასალას“, ადამიანი აძლევს გარკვეულ სახეს, რომელიც გარკვეულ საზომს შეესაბამება. ადამიანის სიცოცხლე ბუნების მათორმებელ-გარდაქმნელი მოქმედებაა. ბუნება, როგორც აღნიშნავს მარქსი, არის ჭერ ერთი ადამიანის სასიცოცხლო საშუალება, მეორეც, მისი სასიცოცხლო მოქმედების მატერია, საგანი და იარაღია. ადამიანი ბუნებით ცოცხლობს. ეს ნიშნავს იმას, რომ ბუნება არის მისი სხეული, რომელთანაც ის მუდმივი ურთიერთობის პროცესში უნდა იყოს, რათა არ დაიღუპოს¹². ამ წარმოების წყალობით, — შენიშნავს იქვე მარქსი, — ბუნება აღმოჩნდება ადამიანის ქმნილება და სინამდვილე¹³.

ადამიანის სიცოცხლე მოქმედებაა. ეს მოქმედება მუდამ გარესამყაროსკენაა მიმართული. გარესამყაროს, უპირველეს ყოვლისა, წარმოადგენს გარკვეული სხეულებრივი რამ, ბუნება. ბუნება ადამიანისათვის არის რაღაც „ნედლი მასალა“, მისი მოქმედების საგანი და იარაღია. ბუნებისათვის, როგორც ნედლი მასალისათვის, ადამიანი

¹¹ იქვე.

¹² იქვე, გვ. 565.

¹³ იქვე, გვ. 566.

გარკვეული მაფორმებელ-გარდამქმნელი ფაქტორია. ამ აზრით ბუნება „ადამიანის ქმნილებაა“.

ადამიანის სიცოცხლე ბუნების მაფორმებელ-გარდამქმნელი მოქმედებაა. მაგრამ ადამიანის სიცოცხლის თავისებურება არ ამოიწურება ამით. ცხოველი, მარქსის თანახმად, არ ასხვავებს საკუთარ თავს თავისი სასიცოცხლო მოქმედებისაგან. ის არის ეს სასიცოცხლო მოქმედება. ადამიანი კი, თავის სასიცოცხლო მოქმედებას თავისი ნებისა და თავისი ცნობიერების საგნად აქცევს¹⁴. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ადამიანის სიცოცხლე, როგორც ნებასთან და ცნობიერებასთან დაკავშირებული მოქმედება, თავისუფალი მოქმედებაა, აქტივობაა.

რა არის ადამიანის ნებელობით-ცნობიერი, ე. ი. თავისუფალი მოქმედების არსება, რა არის ადამიანის თავისუფლება? ადამიანი „უნივერსალურად აწარმოებს“, ცხოველი აწარმოებს მხოლოდ უშუალო ფიზიკური მოთხოვნების ზეგავლენით, ცხოველის პროდუქტი უშუალოდ და დაკავშირებული მის ფიზიკურ ორგანიზმთან, ადამიანი კი თავისუფლად უპირისპირდება თავის პროდუქტს. ადამიანს ცხოველისაგან განსხვავებით შეუძლია წარმოება ნებისმიერი სახეობის საზომების შესატყვისად. მარქსის ამ სიტყვებში მოცემულია გასაღები თავისუფლების არსების გასაგებად.

ადამიანის მოქმედების თავისუფლება გამოიხატება იმაში, რომ ეს მოქმედება არ არის შებოჭილი და შეზღუდული რაიმე ერთხელ და სამუდამოდ მოცემულ და მნიშვნელობის მქონე გარკვეული ვითარებით. ადამიანი აწარმოებს არა რაიმე ერთი გარკვეული, ერთხელ და სამუდამოდ მნიშვნელობის მქონე „საზომით“, არამედ სულ ახალი და ახალი „საზომებით“, ე. ი. აწარმოებს „უნივერსალურად“. არაორგანული, ფიზიკური სხეული ერთნაირ პირობებში ყოველთვის ერთნაირად, ერთი „საზომის“ შესატყვისად „იქცევა“. ის თავის „ქცევას“ ცვლის არა თავისი „ინიციატივით“, არამედ მხოლოდ გარემო პირობების ცვლილებების გამო. როგორცაა პირობები, ისეთივეა ფიზიკური სხეულის „ქცევა“. ამ აზრით მისი „ქცევა“ საეხებით გარე პირობებზე დამოკიდებული და გარედანაა გაპირობებული. ერთნაირ პირობებში ის იქცევა რომელიმე გარკვეული ერთნაირი, იგივეობრივი „საზომების“ შესატყვისად, სახელდობრ, გარემო პირობებით „ნაკარნახევი“ და „ნაბრძანები“ საზომების შესატყვისად. სწორედ ამიტომ, რომ ჩვეულებრივად ფიზიკურ სხეულს ახასიათებენ როგორც აბათავისუფალსა და ინერტულს. ცხოველი ამ მიმართებით რამდენადმე ზანსხვავებულია არაორგანული, ფიზიკური სხეულისაგან. ის მთლიანად კი არაა დამოკიდებული გარე პირობებზე, არამედ ზოგიერთი თავისი მოთხოვნი-

¹⁴ იქვე.

ლების შესატყვისად მოქმედებს და ამიტომ ერთნაირ პირობებში ყოველთვის ერთნაირად არ იქცევა. ერთნაირ პირობებში ის სხვადასხვანაირად იქცევა, მაგალითად, სხვანაირად იქცევა, როცა მშიერია და სხვანაირად — როცა მაძლარია. მაგრამ ცხოველს აქვს მხოლოდ ზოგიერთი გარკვეული, შეზღუდული, მუდამ ერთნაირი მოთხოვნილებები. ის იკმაყოფილებს მათ და მშვიდდება. შემდეგ კვლავ იწყებს მოქმედებას იგივე მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებისათვის და მოქმედებს ძველებურად, იმეორებს თავის ქცევას. მას არ ებაღება ახალი სახის მოთხოვნილებები, იმპულსები და მისწრაფებები და ამიტომ ის იქცევა ერთნაირად, ზოგიერთი გარკვეული, უცვლელი „საზომების“ შესატყვისად. ცხოველი იმდენადაა შებოქილი ამ შეზღუდული მოთხოვნილებებით, რომ სრულიად არ შესწევს ძალა შეიკავოს თავი მათგან და მათ შესატყვისი მოქმედებათაგან. ცხოველის მოქმედება არ არის დაკავშირებული ნებასა და ცნობიერებასთან, ცხოველს არა აქვს ნება და ცნობიერება ამ სიტყვათა ნამდვილი მნიშვნელობით.

ადამიანი კი, ცხოველისგან განსხვავებით, არ არის შებოქილი არავითარი მყარი, გარკვეული, უცვლელი და ერთნაირი მოთხოვნილებებით. მას შეუძლია თავი შეიკავოს ნებისმიერი მოთხოვნილებისაგან, თუნდაც ეს მას სიკვდილს უქადდეს. მას შეუძლია თავი მოიკლას და თუ ის ცოცხლობს, ცოცხლობს თვითმკვლელობის შესაძლებლობის ფონზე, ე. ი. ცოცხლობს საკუთარი ნებისა და საკუთარი ცნობიერების დასტურით, ცოცხლობს იმიტომ, რომ მოახდინა არჩევანი სიცოცხლესა და სიკვდილს შორის. სწორედ ესაა თავისუფალი მოქმედების არსება. მოქმედება შეკავების შესაძლებლობის ფონზე, ე. ი. მოქმედება საკუთარი ნებისა და საკუთარი ცნობიერების დასტურით, მოქმედება მოქმედებასა და უმოქმედებას შორის არჩევანის საფუძველზე არის სწორედ ადამიანის სიცოცხლე როგორც თავისუფალი აქტივობა. შემდეგ, სიკვდილისა და სიცოცხლის შესაძლებლობათაგან ადამიანი სიცოცხლეს ირჩევს და ამის გამო იძულებულია მისდიოს გარკვეულ სასიცოცხლო მოთხოვნილებებს. ზომ არ ნიშნავს ეს იმას, რომ სიცოცხლის არჩევის გამო ის უკვე მისდევს ზოგიერთ მუდამ ერთნაირ მოთხოვნილებებს და, ამდენად, ცხოველის მსგავსად, უკვე მოქმედებს მუდამ ერთნაირ, ერთი და იგივე „საზომების“ შესაბამისად? არა. იმის საფუძველზე, რომ ადამიანი მისდევს თავის სასიცოცხლო მოთხოვნილებებს და აწარმოებს მათ შესაბამის პროდუქტებს, ის თავის თავში სულ ახალსა და ახალ მოთხოვნილებებს ბადებს. საბოლოო ჯამში ადამიანი მიიღტვის არა მარტო გარკვეული მისწრაფებების განხორციელებისაკენ, არამედ სულ ახალი და ახალი მისწრაფებების გამოვლენისაკენ. ადამიანი მუდამ მოქმედებს მომავალი „სხვაგვარად-მოქმედების“ შესაძლებლობის ფონზე. ადამიანის, როგორც სწორედ თავი-

:სუფალი არსების, ლტოლვა სულ ახალი და ახალი მისწრაფებების გამოვლენისაკენ, გარესამყაროს სულ ახალსა და ახალ გაფორმება-გარდაქმნებისაკენ მისი ფუნდამენტური ტენდენციაა. ადამიანს არ შეუძლია დაკმაყოფილდეს და შეიზღუდოს გარკვეული ერთი და იგივე მოთხოვნილებებითა და მისწრაფებებით, მათი შესატყვისი მოქმედებებით. ამიტომ ადამიანი არ მოქმედებს მუდამ ერთნაირი „საზომებით“, ის მუდამ ცვლის მათ. ადამიანის მოქმედება არსებითად შე-მოქმედებითი მოქმედებაა.

ამრიგად, ადამიანი აკეთებს არჩევანს სიცოცხლესა და სიკვდილს შორის და ამით ირჩევს თავისი მოქმედების მუდმივ ცვალებადობას, რადგან სიკვდილი, არსებითად, ინერტულობის უკიდურესი შემთხვევაა, ხოლო სიცოცხლე ამ უკანასკნელის სწორედ საწინააღმდეგო რამაა. ჩვენ მიერ უარყოფილი სიკვდილი ჩვენთვის სხვა არაფერია, თუ არა ერთნაირ პირობებთან სავსებით ერთნაირი მიმართებების შენარჩუნება, რაც არაორგანული ფიზიკური სხეულებისათვისაა დამახასიათებელი. სიკვდილი ქცევის ერთი და იგივე „საზომებით“ აბსოლუტური შებოკვაა. არჩევანის, ე. ი. „სხვაგვარად-მოქმედების“ შესაძლებლობის აბსოლუტური მოსპობაა. სწორედ ამ აზრით ითქმის, რომ სიცოცხლესა და სიკვდილს შორის სიცოცხლის არჩევით ადამიანი სულ ახალ და ახალ „სასიცოცხლო მოქმედებას“ ირჩევს. სიცოცხლის არჩევით ადამიანი ირჩევს მოქმედების ერთი და იგივე „საზომებით“ შეუბოკველობას. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ადამიანი თავისუფლად ირჩევს სიცოცხლეს და ამით ირჩევს არჩევის შემდგომ თავისუფლებას, თავისუფალ „სასიცოცხლო მოქმედებას“, სულ ახალი და ახალი საზომების შესატყვის „სასიცოცხლო მოქმედებას“.

ადამიანი უარყოფს სიკვდილს და ამით ირჩევს თავისუფლებას, ე. ი. ირჩევს „საზომების“ და მათი შესაბამისი მოქმედებების მუდმივ ცვალებადობას. „საზომებისა“ და მათი შესაბამისი მოქმედების ერთფეროვანი გამეორება, მხოლოდ იმის გამეორება, რაც, არსებითად, უკვე ერთხელ მოხდა, სიკვდილთან მიახლოებაა. ამით უკვე დასახულია ადამიანის „სასიცოცხლო მოქმედების“ მიმართულება და ორიენტაცია. ადამიანი ირჩევს გზას თავისუფლების სულ უფრო მეტს და მეტ შესაძლებლობისაკენ, ე. ი. გზას, რომელსაც მივყავართ „საზომებისა“ და მათი შესაბამისი მოქმედებების ცვალებადობის სულ უფრო მეტსა და მეტ შესაძლებლობებთან. ადამიანი თავისუფლად ირჩევს სიცოცხლეს და ამით ირჩევს მოქმედებას, რომელიც თავისუფლების სულ უფრო მეტი შესაძლებლობების ქმნისაკენაა მიმართული. ადამიანის „სასიცოცხლო მოქმედება“, თავისი არსებითი ტენდენციით, არის თავისუფალი მოქმედება, რომელიც გარდაქმნის სამყაროს თავისუფალ-

შეუბოკველი მოქმედების სულ უფრო მეტი შესაძლებლობების უზრუნველყოფის მიმართულებით.

შემდეგ, ადამიანი ირჩევს სიცოცხლეს სიცოცხლისა და სიკვდილის შესაძლებლობათა შორის და ამით ირჩევს „უკვდავებას“. „უკვდავება“ ნიშნავს სიცოცხლეს უსასრულობის პერსპექტივით. მაგრამ ადამიანის „სასიცოცხლო მოქმედება“, საბოლოო ანგარიშით არის გარე სამყაროზე ზემოქმედება სხეულის საშუალებით. ადამიანი ზემოქმედებს გარემოზე სხეულით, რომელიც მოქმედი ორგანოა“. მაგრამ ამგვარ ზემოქმედებას ხომ საზღვარი აქვს, ეს „მოქმედი ორგანო“ ხომ როდესღაც წყვეტს მოქმედებას. როგორია ასეთ პირობებში „უკვდავების“ შანსები? უკვდავების შანსები ასეთია: ადამიანი სხვა ადამიანებით დასახლებულ სამყაროში ცხოვრობს, ადამიანები ახალ თაობებს ბადებენ. ადამიანი წყვეტს მოქმედებას საკუთარი სხეულის საშუალებით, მაგრამ მას აქვს შანსი გააგრძელოს მოქმედება სხვათა სხეულის, სხვა ადამიანების საშუალებით. მაგრამ ასეთი შანსები მას აქვს მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ მისი „სასიცოცხლო მოქმედება“ თანხმობაშია სხვათა ნამდვილსა და შესაძლებელ „სასიცოცხლო მოქმედებებთან“, თუ ის თავისი შემდგომი თავისუფალი მოქმედების შესაძლებლობათა პირობების ქმნის დროს სხვა ადამიანებისთვისაც ქმნის ასეთივე პირობებს, თუ მის მიერ შექმნილი პირობები ხელს უწყობენ სხვა ადამიანების, სხვა თაობების თავისუფალი მოქმედების ამგვარი პირობების შემდგომ ქმნას. სხვა ადამიანები და სხვა თაობები სარგებლობენ ამ ადამიანის გარდამქმნელი მოქმედებით თავის გარდამქმნელ მოღვაწეობისას და ამით აგრძელებენ ამ ადამიანის მოქმედებას, სიცოცხლეს. თავად ეს ადამიანი, როგორც მოქმედება, გრძელდება სხვა ადამიანთა მოქმედებებში. ადამიანის „უკვდავების“ შანსები კაცობრიობის უკვდავებაშია. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ადამიანს, როგორც ინდივიდს, უკვდავების შანსები აქვს მხოლოდ ამ შემთხვევაში, თუ ის კაცობრიობის სიცოცხლესა და უკვდავებას ემსახურება.

მაშ ასე, ადამიანი სიცოცხლეს ირჩევს და არა სიკვდილს და ამით ირჩევს ზრუნვას სხვათა სიცოცხლეზე, ირჩევს თავისი „სასიცოცხლო მოქმედების“ კავშირს და თანხმობას სხვათა, ე. ი. კაცობრიობის, „სასიცოცხლო მოქმედებასთან“. მაგრამ უნდა გვახსოვდეს, რომ ადამიანთა და თაობათა „სასიცოცხლო მოქმედების“ თანხმობა არ ნიშნავს ერთი და იგივე მოქმედების ერთფეროვან გამეორებას სხვადასხვა ადამიანებისა და თაობების მიერ. როგორც ვთქვით, ადამიანის სიცოცხლე სწორედ თავისუფალი აქტივობაა; ე. ი. მოქმედება ნამდვილი და შესაძლებელი „სხვაგვარად-მოქმედების“ მულმივ ფონზე. ამიტომ შემთხვევითი როდია, რომ ერთფეროვანი მოქმედების დროს ადამიანს ეუფლება მოწყენილობა, ე. ი. მოუსვენრობა ერთფეროვნების გამო. არც ისაა

შემთხვევითი, რომ მუდამ აუგად ვიხსენიებთ ბრმა მიმბაძველობას „ეპიკონობას“, ე. ი. სხვათა მოქმედებების მხოლოდ გაშვებას ადამიანი ირჩევს სიცოცხლეს როგორც თავისუფალ აქტივობას და ამით ირჩევს, უპირატესობას აძლევს იმას, რაც განსხვავებულობის ინდივიდუალობის მქონეა. მეორე მხრივ, ადამიანი სიცოცხლეს ირჩევდა არა სიკვდილს, ე. ი. „უკვდავებას“ ირჩევს, ამით კი ის ირჩევს ისეთ ვითარებას, რომელშიც მისი ინდივიდუალობა და განსხვავებულობა შენარჩუნებულია და ამავე დროს მისი მოქმედება თანხმობაშია სხვათა მოქმედებასთან. ადამიანის მიერ თავისი მოქმედებისათვის არჩეულ ორიენტირია განსხვავებულობა, ინდივიდუალობა, ადამიანის მოქმედების თანხმობა საზოგადოებასთან, კაცობრიობასთან.

ახლა ჩვენ ვიცით, თუ რა არის ადამიანის სიცოცხლის არსება. ადამიანის სიცოცხლე, არსებითად, არის თავისუფალი მოქმედება, აქტიურობა, ე. ი. სამყაროს მაფორმებელ-გარდამქმნელი მოქმედება რომელიც საკუთარი არჩევნისა და გადაწყვეტილებების შესატყვისი ინდივიდუალური, მარად ცვალებადი და ამავე დროს საზოგადოების კაცობრიობის მოქმედებასთან შეთანხმებული მოქმედებაა. ახლა ჩვე უფრო კონკრეტულად გვესმის, თუ რას ნიშნავს თვითგაუცხოები მდგომარეობა. ამ მდგომარეობაში ადამიანი ახორციელებს მოქმედებას რომელიც უფრო მეტად ბოჭავს მის თავისუფლებას, აქტივობას, მიმოძრაობას ინდივიდუალობისაკენ, ცვალებადობისაკენ, კაცობრიობასთან თანხმობაში ყოფნისაკენ.

ახლა გასარკვევია „ტექნიკური გაუცხოების“ კონკრეტული შინაარსი. „ტექნიკური გაუცხოების“ შესახებ ლაპარაკი ნიშნავს იმის აღიარებას, რომ ტექნიკური საქმიანობა, რომელიც თანამედროვე საზოგადოებაში ვითარდება როგორც ძირითადი საზოგადოებრივი საქმიანობა, სულ უფრო მეტად ბოჭავს ადამიანის თავისუფლებისა და აქტივობის შესაძლებლობებს ინდივიდუალურობისაკენ, ცვალებადობისაკენ და ამავე დროს კაცობრიობასთან, საზოგადოებასთან თანხმობისაკენ მისი მოძრაობის შესაძლებლობებს. მაგრამ რა აქვს ტექნიკურ საქმიანობას ისეთი, რომ როგორც კი ის იქცევა ძირითად საქმიანობად, უმაღლესებს ადამიანის აღნიშნული ტენდენციების განხორციელების შეფერხებას?

ტექნიკა ნიშნავს იმ გარკვეული საშუალებების სისტემას, რომლებიც ადამიანის ნაცვლად ასრულებენ სამუშაოს. თავიდანვე შეიძლება შევამჩნიოთ, რომ ტექნიკას მისი გააბსოლუტეზისას ნამდვილად შეუძლია შეაფერხოს ადამიანის სიცოცხლე როგორც თავისუფალი მოქმედება. მართლაც, როცა მე ვირჩევ სიცოცხლეს, ამით მე ჩემს მოქმედებას, ჩემგან გამომდინარე მოქმედებას ვირჩევ. ამავე დროს ვირჩევ ჩემი მოქმედების მუდმივ ცვალებადობას, ვირჩევ სულ ახალ

და ახალი საზომების შესატყვის ჩემს მოქმედებას. ტექნიკური იარაღის მოქმედება კი არის არა ჩემი მოქმედება, არამედ მოქმედება ჩემს ნაცვლად. ამავე დროს ტექნიკურ იარაღს შეუძლია იმუშაოს და იმოქმედოს, საბოლოო ანგარიშით, გარკვეული ერთნაირი უცვლელი, იჯივრობრივი „საზომებით. ტექნიკის აბსოლუტიზაცია ნიშნავს იმ თვალსაზრისის გაზიარებას, რომლის თანახმადაც ყველა მნიშვნელოვანი სასიცოცხლო პრობლემა შეიძლება და უნდა გადაწყდეს ტექნიკის საშუალებით. ამგვარი თვალსაზრისის ამლიარებელ ადამიანებს იმის იმედი აქვთ, რომ ყველა სასიცოცხლო მოთხოვნილებას ტექნიკის დახმარებით დაიკმაყოფილებენ. ამ დროს ავიწყდებათ, რომ ადამიანის ყველაზე ფუნდამენტური მოთხოვნილება ისაა, რომ ჩვენ თვითონ ვიმოქმედოთ და მუდმივად ვცვალოთ ამ თვითქმედების „საზომები“. შეუძლიათ კი ტექნიკურ საშუალებებს, რომლებიც მოქმედებენ ჩვენს ნაცვლად და ერთი და იგივე „საზომებით“, დააკმაყოფილონ ეს ფუნდამენტური მოთხოვნილება? თუ ადამიანი და კაცობრიობა ამგვარი წამოწყების აბსურდულობაზე არ დაფიქრდება, რა თქმა უნდა, შეიძლება მოექცეს ჩიხში. თუკი ადამიანი ზედმეტად დატვირთავს სიცოცხლეს ტექნიკით და სულ უფრო მცირე ადგილს დაუტოვებს თავის მოქმედებას, ბოლოს და ბოლოს თავისდა შეუმჩნეველად მან შეიძლება დაკარგოს სიცოცხლე როგორც თავისუფალი მოქმედება.

ჩვენ შეცდომას ჩავიდნით, თუ ვიფიქრებთ, რომ რაზან ადამიანის არსება თავისუფალი მოქმედებაა, ის არასოდეს არ განავითარებს თავისი თავისუფლების შემზოკველ მოქმედებას. განა წავა ის საკუთარი არსების, თავისი „კანონის“ წინააღმდეგ? საკუთარი ყოფნის „კანონის“ დარღვევა ზომ შეუძლებელია. გარკვეული არსების მქონე და გარკვეულ კანონებს დამორჩილებული ფიზიკური სხეულები ზომ არასოდეს არ არღვევენ და უძლური არიან გადაუხვიონ ამ კანონებს. მაგრამ საქმე ისაა, რომ ადამიანს, ფიზიკური სხეულებისაგან განსხვავებით, სწორედ ისეთი არსება აქვს, რომლის წინააღმდეგაც ზოგჯერ მას ძალუძს წავიდეს, ადამიანს ისეთი თავისებური „კანონები“ აქვს, რომლებიც მას ზოგჯერ შეუძლია დაარღვიოს. განა ყველა არ დაეთანხმება იმ აზრს, რომ ფაშისტური საქმიანობა ადამიანის არსების წინააღმდეგ იყო მიმართული და ზოგიერთი ადამიანი ეწეოდა ამ საქმიანობას. ადამიანებს ყოველთვის როდი ესმით კარგად საკუთარი არსება; ამას ხელს უწყობს ის გარემოება, რომ თავის არსებებს შესატყვისად მოქმედებისას მათ პერიოდულად უნდა შეცვალონ თავისი მოქმედების გეზი. ისინი ზოგჯერ მოძრაობის ისეთ გეზს ირჩევენ, რომელიც ერთი შეხედვით ადამიანის არსების შესატყვისი გეზი გეგონებათ, ნამდვილად კი ამ არსებას ეწინააღმდეგება. ყველა საზოგადოებრივი მასშტაბური უბედურება, — რა თქმა უნდა, აქ არ იგულისხმება სტიქიური უბედურებე-

ბი—ადამიანთა „სიბეცის“ შედეგებია, მათი არსებობა თავად ადამიანების დანაშაულოა.

აქვე უნდა ითქვას, რომ ადამიანის სიცოცხლის არსებისადმი დაპირისპირებული ფაშისტური ტოტალიტარული რეჟიმი ნაწილობრივ ტექნიკური აზროვნების ჩვევათა შედეგია. ტექნიკური აზროვნება იაზრებს და სახავს მოქმედებას, რომელიც შესატყვისია გარკვეული ერთი და იგივე, მუდმივი „საზომებისა“, წესებისა, ერთი და იგივე ამომწურავ საყოველთაო „პროგრამისა“. ტოტალიტარული რეჟიმიც ხომ ერთი და იგივე, უცვლელი, სტანდარტული „საზომის“ შესატყვისი ცხოვრებაა, სავსებით ამომწურავ-საყოველთაო პროგრამის შესაბამისი მოქმედებაა, რომელიც ადგილს არ ტოვებს თავისუფალ-ინდივიდუალური აქტიურობისათვის. ტოტალიტარული სახელმწიფო ესაა მანქანა, რომელსაც შემუშავებული აქვს საზოგადოების ყველა წევრის ყოველგვარი მოქმედების აბსოლუტურად ამომწურავი პროგრამა.

ტექნიკის აბსოლუტიზაციის, კულტის საფუძველი ნატურალისტური მსოფლმხედველობაა. რა არის ამ მსოფლმხედველობის არსება? ნატურალისტურ, პოზიტივისტურ მსოფლმხედველობას აქვს სამყაროსთან გარკვეული შემეცნებითი მიდგომა და ამ მიდგომის შესაბამისი წარმოდგენა-სამყაროზე.

პოზიტივისტი თვლის, რომ შემეცნება გარე-გრძნობადი ცდით იფარგლება. შემეცნებით პოზიციაში სრული განყენება უნდა მოვახდინოთ სამყაროსადმი ჩვენი მიმართებებისაგან, ჩვენი პრეტენზიებისა და ინტერესებისაგან და ამგვარად უნდა დავაკვირდეთ გრძნობადი აღქმის მონაცემებს, ე. ი. იმას, რაც გვეძლევა როგორც თვალით დანახული, ყურით მოსმენილი და ა. შ. ის, თუ რა მნიშვნელობა აქვთ ამ მონაცემებს ჩვენთვის, ჩვენი პრეტენზიებისა და ინტერესების დაკმაყოფილების ფვალსაზრისით, ის, თუ როგორ პასუხობენ ისინი ჩვენ ინტერესებს, მხედველობაში არ მიიღება. ჩვენ უნდა აღვწეროთ გარე-გრძნობად ცდაში მოცემული საგნების ურთიერთმიმართებანი და ამ დროს ანგარიში არ უნდა გაუწიოთ მათ მიმართებას ჩვენთან, ჩვენს მისწრაფებებთან, განცდებთან და ინტერესებთან. ამგვარ პოზიციაში ჩვენ აღმოვაჩინოთ, ერთი მხრივ, ცვალებად მიმართებებს, ხოლო მეორე მხრივ, ზოგიერთ მყარ, უცვლელ და განმეორებად მიმართებას ნივთებსა და მათ ელემენტებს შორის. ჩვენ დაინტერესებული ვართ მომავალი მოვლენების განჭვრეტით და ამიტომ ვაფიქსირებთ მყარ, უცვლელ განმეორებად მიმართებებს. ვვარაუდობთ, რომ ჩვენ დაკვირვებებში უცვლელად განმეორებული მიმართებები მომავალშიც მუდამ განმეორდებიან. ამგვარი ვარაუდი ინდუქციური დასკვნაა. ჩვენ ვაგებთ ინდუქციურ ვარაუდს, ე. ი. ვაფიქსირებთ გარკვეულ მიმართებას, როგორც მუდმივად განმეორებადს, ამავე დროს ჩვენ აღ-

მოვაჩენთ ამ მიმართების გარკვეულ წევრს და ვამტკიცებთ, რომ ნაწარა-
უდღევი მიმართება ამ მოცემულ კერძო შემთხვევაშიც განმეორდება, მა-
შასადამე, მოცემული აღმოჩნდებიან მიმართების სხვა წევრებიც. ჩვენ
ასე ვმსჯელობთ: A-ს მულამ მოსდევს B, ე. ი. თუ არის A, მაშინ აგრეთ-
ვე არის B. A არის, მაშასადამე, არის აგრეთვე B. ეს დედუქცი-
ური დასკვნაა. ინდუქცია. ეყრდნობა იმის რწმენას, რომ არსებობს მიმარ-
თებათა ერთგვაროვანი განმეორება.

ინდუქციური და დედუქციური დასკვნები გეაძლევენ იმის სა-
შუალებას, რომ ზოგიერთი მიმართების განმეორებადობის საფუძველ-
ზე წინასწარ განვჭვრიტოთ მომავალი მოვლენები. მოვლენათა ინდუქ-
ციურ-დედუქციური წინასწარი განჭვრეტის ძირითადი პრინციპი ასე-
თია: როგორც იყო მოვლენათა მიმართებები აქამდე, ისეთივე იქნე-
ბიან ისინი მომავალშიც.

დაკვირვებისას ნივთები და, შესაბამისად, ნივთების ელემენტები
კავშირში არიან გარკვეულ გარემოსთან, ე. ი. გარკვეულ პირობებთან.
ინდუქციის საფუძველზე ჩვენ გამოვყოფთ და ვაფიქსირებთ იმ პი-
რობებს, რომელთა არსებობის დროსაც არსებობს ხოლმე მოცემული სა-
განი, მოცემული მოვლენა. ამგვარ პირობებს ჩვენ ვუწოდებთ მიზე-
ზებს, ხოლო მოცემულ ნივთს, მოვლენას — შედეგებს. ჩვენ ვვარაუ-
დობთ, რომ ამგვარ პირობებში შედეგის სახით ყოველთვის წარ-
მოიქმნება ამგვარი მოვლენა. ჩვენ მიგვაჩნია, რომ ყოველ მოვლენას
აქვს თავისი მიზეზები, ე. ი. აუცილებელი პირობები, ყოველი მოვლე-
ნის ახსნისას ჩვენ ვეძებთ მის მიზეზებს.

მიზეზ-შედეგობრივი კავშირი არის მოვლენებს შორის არსებული
კავშირი, რომელიც ნაწარაუდღევია როგორც ერთნაირად განმეორებადი.
ამავე დროს მოვლენები უნდა წარმოვიდგინოთ როგორც გრძნობადი
აღქმის მონაცემები. იგულისხმება. რომ ჩვენ არა გვაქვს რაიმეს ყო-
ფირების აღქმის სხვა გზა, გარდა გარეგანი გრძნობადი აღქმისა. ჩვენ
შეგვიძლია დაეუშვათ ზოგიერთ გრძნობადი თვალისაგან დამალულ
ძალთა, მიზეზთა არსებობა, მაგრამ ამგვარ დაშვებას მხოლოდ მაშინ
აქვს შემეცნებითი მნიშვნელობა, როცა ეს დამალული მიზეზები და
შესაბამისი შედეგები წარმოდგენილია გრძნობადი აღქმის ზოგიერთი
მონაცემის სახით და ამ მონაცემთა განმეორებადი მიმართებებით-
აქ მთავარია ის, რომ ჩვენ შეგვეძლოს ორიენტირება გრძნობადი აღქმის
მონაცემთა მიმართებების განმეორებათა საშუალებით. გრძნობად აღქ-
მაში მოცემულობის გარეშე ჩვენ არ შეგვიძლია დავრწმუნდეთ რაიმეს
არსებობაში, მიმართებათა განმეორებებზე ორიენტაციის გარეშე ჩვენ
არ შეგვიძლია განვსაზღვროთ რაიმეს არსებობა მომავალში. მართალია,
ჩვენი ვარაუდები ზოგიერთი მიმართების განმეორების შესახებ ხში-
რად არ მართლდება, ისიც უნდა ვაღიაროთ, რომ ჩვენი ვარაუდები

არასოდეს არ არიან გამართლებული ქრთხელ და სამუდამოდ, არ არიან უცვლელნი, მაგრამ საქმე ისაა, რომ მომავალი მოვლენების განკერძოება ჩვენ შეგვიძლია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ვივარაუდეთ მიმართებათა განმეორებადობა, და მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც და როდემდეც გამართლებულია ეს ვარაუდი. თუ ზოგიერთ მოვლენათა შორის მიმართებათა განმეორებადობა საეჭვოა, თუ, ჩვენი აზრით, ეს მიმართებები განუმეორებელი არიან, მაშინ ჩვენ არავითარი შესაძლებლობა არ გვაქვს განვეკვიტოთ მომავალი მოვლენები ამ სფეროში. ჩვენ შეგვიძლია განვსაზღვროთ მომავალი მოვლენები მხოლოდ იმ სფეროში, სადაც ერთნაირად განმეორებად მოვლენათა სიჭარბეა და სადაც, მაშასადამე, ვარაუდები განმეორების შესახებ გამართლებულია. მოვლენათა ის სფერო კი, სადაც განუმეორებელი მიმართებების მნიშვნელოვანი სიჭარბეა და სადაც, მაშასადამე, ვარაუდები განმეორების თაობაზე ვაუმართლებელია, არ იძლევა მოვლენათა წინასწარ განკერძოების შესაძლებლობას და, ამდენად, არსებითად შეუუმეცნებადია.

მაშ ასე, შემეცნება სჭერდება დაკვირვებას ვარეგან-გრძნობადი აღქმის საშუალებით და შესაბამისი მონაცემების ინდუქციურ-დედუქციურ გადამუშავებას. აქ ზოგიერთი რამ უნდა დაზუსტდეს. ვარეგან-გრძნობადად აღქმადი ნივთების ზოგიერთი მუდამ განმეორებადი მიმართებები შეიძლება აღმოვაჩინოთ ფანტაზიის საშუალებით, აქტუალური ცდის გარეშე, ესაა მიმართებები, რომლებიც საერთოა ვარეგან-გრძნობადად აღქმადი სამყაროს ყველა სფეროსათვის. ჩვენ ფანტაზიის საშუალებით აღმოვაჩინთ ამ მიმართებებს და გამოვიყენებთ მათ როგორც რეალური მოვლენების, აქტუალური ცდის მოვლენების განსაზღვრის წესებს. ასეთია სწორედ მიმართებები, რომლებიც გამოვლენილია მათემატიკისა და ფორმალური ლოგიკის მიერ. შემეცნებითი საქმიანობის ერთ-ერთი ამოცანაა წარმოსახვის საშუალებით გამოვლინოს ნივთების საერთო მიმართებები, რომლებიც ინდუქცია-დედუქციის ლოგიკურ აბარატის რეალს შესარულებენ.

აღამიანი და აღამიანთან დაკავშირებული მოვლენები კი პოზიტივიზმისათვის ან შეუმეცნებადია ანდა შემეცნებადია. იმავე „ობიექტური“ მეთოდების საშუალებით. რამდენადაც აღამიანის შინაგანი ცხოვრება, მისი გაცდები და ზრახვები ჩვენ არ გვეძლევა ვარეგან-გრძნობად ცდაში, იმდენად, შემეცნების თვალსაზრისით, აღამიანი არის სხვა აღამიანი, რომელიც ეძლევა ჩემს გრძნობად ხედვას როგორც გარკვეული სხეული და ვარკვეული სხეულებრივი მიმართებები. ამ შემთხვევაში, ისევე როგორც სხვა შემთხვევებში ჩვენ უნდა აღვწეროთ გრძნობადად აღქმული სხეულის მიმართებები, დავაფიქსიროთ განმეორებადი მიმართებები, ავავოთ შესაბამისი ვარაუდები მათი მარადიული განმეო-

რებადობის შესახებ და ამის საფუძველზე წინასწარ განვეკრიტოთ მომავალი მოვლენები. ჩვენ უნდა გამოვავლინოთ ადამიანის ქცევის მიზეზები, რომლებიც, გარე სხეულებრივი პირობების სახეს ატარებენ, და ამის საფუძველზე წინასწარ განვეკრიტოთ ადამიანის შესაძლებელი სხეულებრივი ქცევა მომავალში. ადამიანთან დაკავშირებული მოვლენების შემეცნება ამით ამოიწურება.

დაახლოებით ასეთია ნატურალისტური, პოზიტივისტური შემეცნებითი პოზიცია სამყაროს მიმართ და ასეთ შემეცნებით პოზიციას შეესაბამება სამყაროს გარკვეული სურათი. სამყარო მიზეზ-შედეგობრივი კავშირების ჯაჭვია. ყველაფერს აქვს თავისი მიზეზი, თავისი საკმაო საფუძველი გარკვეულ სხეულებრივ გარეპირობებში. ყოველი არსებულის ქცევა წინასწარგანსაზღვრულია გარკვეული პირობებით. ყოველი ნივთი პასიური და ინერტულია იმ აზრით, რომ მულამ ინარჩუნებს ერთი და იგივე მიმართებას ერთი და იგივე პირობებთან და თუკი ცვლის თავის ქცევას, ეს გარეპირობების ცვლილებების გამო ხდება. ადამიანი არ არის გამონაკლისი. მისი ქცევა ასევე განსაზღვრული გარეგანი მიზეზებით, სხეულებრივი პირობებით, ის ასევე პასიური და ინერტულია. ის არსებითად რიგითი სხეულებრივ-ობიექტური ხდომილებაა, რომელიც წარმოიშობა და ისპობა უსასრულო მიზეზ-შედეგობრივი მოვლენების რიგში.

უზარმაზარსა და უსასრულო სხეულებრივ სამყაროში ადამიანს, კაცობრიობას ძალზე მცირე ადგილი უკავია. სამყაროს სხეულებრივ მოვლენათა სელაში ადამიანს არა აქვს არავითარი უპირატესი როლი, მას საერთოდ არავითარი უპირატესობა არა აქვს სხვა სხეულებრივი მოვლენების მიმართ, ადამიანი ქრება ისევე უკვლოდ, როგორც ყველა სხვა სხეულებრივი ორგანიზაცია. ის წარმოიშობა გარკვეული მიზეზების გამო და ასევე ისპობა გარკვეული მიზეზების ძალით, აღარ მონაწილეობს მიზეზ-შედეგობრივ მოვლენათა შემდგომ სელაში. საერთოდ სამყაროს მოვლენათა სელას არა აქვს გარკვეული მიმართულება. თუმცა ერთნაირი მიზეზები მულამ იწვევენ ერთნაირ შედეგებს, ერთნაირ პირობებში მულამ იბადება ერთნაირი შედეგები. მაინც პირობები, ვითარებები ურთიერთკავშირთა უსასრულო ვარიანტებში, გარკვეულ ქმნილებათა წარმოქმნისა თუ მოსპობისას სრულიადაც არ „სახავენ“ გარკვეულ გეზს. ამ აზრით სამყაროს ყოველი ქმნილება შემთხვევითია. შემთხვევითია ადამიანი და კაცობრიობა.

მსოფლმხედველობა ადამიანის ცხოვრების ორიენტაციაა. რას წარმოადგენს ადამიანის ცხოვრების პოზიტივისტურ-ნატურალისტური ორიენტაცია? ადამიანმა უნდა გამოაშკარაოს მოვლენათა მიზეზ-შედეგობრივი კავშირები და იხელმძღვანელოს ამ კავშირების ცოდნით. ეს ხელმძღვანელობა ნიშნავს იმას, რომ ხელოვნურად

შევექმნათ პირობები, რომლებიც უზრუნველყოფენ ადამიანისათვის საჭირო შედეგებს. მაგრამ როგორი შედეგებია მისთვის საჭირო? ამ მხრივ ის უნდა ენდოს თავის ინსტინქტს და თავის წარსულ გამოცდილებას; თუ ეს არ იქნება საკმარისი, ის უნდა დააკვირდეს სხვა ადამიანებს და გამოავლინოს ზოგიერთი „ობიექტურად“ დაკვირვებადი, გავრცელებული, ერთნაირად ვანმეორებადი მოთხოვნილება. ასეთებად, პირველ ყოვლისა, წარმოსდგებიან სხეულებრივ-ფიზიოლოგიური მოთხოვნილებები. ადამიანისათვის ერთადერთი მნიშვნელოვანია სხეულებრივი კეთილდღეობა, კომფორტი: სმა-ჰამა, სქესობრივი აქტი, სივრცეში გადანაცვლება და ა. შ. ადამიანი მხოლოდ ამ კეთილდღეობაზე უნდა იზრუნოს. ამის ერთადერთი გზაა სხეულებრივი სამყაროს კანონების აღმოჩენა, ადამიანის სხეულებრივი ორგანიზმისა და გარეპირობების ურთიერთობის კანონების დადგენა, სხეულებრივი ქმნილებების კანონთა აღმოჩენა და ამგვარ აღმოჩენათა საფუძველზე სხეულისათვის სასარგებლო და მოხერხებული ნივთების შექმნის უნარი. ადამიანის ყოველი გასაჭირი, წუხილი, უბედურება სხვა არაფერია, თუ არა სხეულებრივი კეთილდღეობის ნაკლი. ასეთი კეთილდღეობის დამყარების ერთადერთი გზაა სხეულებრივ ქმნილებათა კანონებზე დაყრდნობილი შემოქმედებითი მოქმედება, ე. ი. ტექნიკური საქმიანობა. ტექნიკური საქმიანობა არის სწორედ კომფორტის ნივთების ხელოვნური ქმნა სხეულებრივი სამყაროს კანონებზე დაყრდნობით. ადამიანის ყველა სასიცოცხლო პრობლემა დაიყვანება კომფორტის პრობლემაზე და ამიტომ ეს პრობლემები უნდა გადაწყდენ ტექნიკური საშუალებებით, წმინდა სხეულებრივი ქმნილებების გამოყენების გზით. ტექნიკური საშუალებები, უპირველეს ყოვლისა, აღრიცხვის მათემატიკური წესებია. ყველა სასიცოცხლო პრობლემა უნდა გადაწყდეს მხოლოდ მათემატიკური აღრიცხვის გზით. კეთილდღეობისაკენ სწრაფვის პროცესში კაცობრიობა ავითარებს თავის ტექნიკურ საქმიანობას და ქმნის კეთილდღეობის უმაღლეს საშუალებებს — მანქანებს, რომლებიც მის ნაცვლად აზროვნებენ, საერთოდ მის ნაცვლად ასრულებენ ყველა გონით საქმიანობას. ადამიანი აღწევს ისეთ კეთილდღეობას, რომ ითავისუფლებს თავს ყოველგვარი შრომის, ყოველგვარი საქმიანობის „მძიმე უღლისაგან“. მაგრამ რამდენადაც ადამიანის სიცოცხლე მოქმედებაა, ის ბოლოს და ბოლოს ითავისუფლებს თავს... სიცოცხლისაგან.

ნატურალისტური მსოფლმხედველობა ადამიანს „გასაგებებელი“ სახით, ფიზიკური სხეულის ანალოგიურად წარმოიდგენს და ამით მისი თავისუფალი აქტივობის პარალიზებას ახდენს. ამას ჩვენ ვამბობთ არა მხოლოდ იმ აზრით, რომ ტექნიკის კულტი, გაპირობებული ნატურალისტური მსოფლმხედველობით, აბსოლუტურად აუქმებს ადამიანის

თვითქმედებას, რამდენადაც ადამიანის მოქმედებას მანქანით ცვლის. ნატურალისტური მსოფლმხედველობა ცხოვრების ამგვარი ავტომატიზაციის გარეშეც პასიურობასა და ინერტულობას არგუნებს ადამიანს იმით, რომ მას შთააგონებს აზრს მისი თავისუფლების მოჩვენებითობის შესახებ. მართლაც, თუკი ადამიანი მიზეზ-შედეგობრივი მიმართებების რიგითი რგოლია, და თუკი, მაშასადამე, ყველაფერი დამოკიდებულია მის ზურგსუკან მოქმედ მიზეზებზე, თუ ყველაფერი წინასწარგადაწყვეტილია, მის გარეშე, გარეგანი მიზეზების, გარეპირობების ძალით, მაშინ მას არ ძალუძს შესცვალოს რამე, თავად გააქეთოს რაიმე. ყველაფერი მოხდება ისე, როგორც უნდა მოხდეს გარეგანი მიზეზების მოქმედების ზეგავლენით. ადამიანის ნება აქ არაფერ შუაში არ არის, ადამიანს არავენ არაფერს ეკითხება. ადამიანის ცხოვრება თვითდინებაა. შეიძლება ადამიანი არ აკეთებს ესოდენ რადიკალურ დასკვნებს ნატურალისტური მსოფლმხედველობიდან და ასეთ რადიკალურ ინერტობას არ იჩენს, მაგრამ ის იფარგლება ხოლმე წმინდა შემგუებლური მოქმედებებით. ის მხედველობაში იღებს მხოლოდ ზოგიერთ „ობიექტურად“, დაკვირვებად, ერთნაირად განმეორებად მიზანდასახულობებს, ე. ი. ფიზიოლოგიურ მოთხოვნილებებს და მხოლოდ მათი დაკმაყოფილებისათვის რღვნი, ნატურალისტური მსოფლმხედველობა ართმევს ადამიანს ეთიკურ პათოსს, რადგან „ბუნების კანონები“. მათ შორის კი ფიზიოლოგიური კანონები, სრულიადაც არ შთაუწერავენ ადამიანს „მოყვასის“ ლიყვარულს. ადამიანი კარგავს ყოველგვარ უპირატეს ღირებულებას, რადგან ის მხოლოდ რიგითი რგოლია სხეულებრივ მოვლენათა მიზეზ-შედეგობრივ რიგში, რადგან უზარმაზარ სხეულებრივ სამყაროში მას ძალზე უმნიშვნელო ადგილი უკავია. თუ ადამიანი მაინც არ აკეთებს ამგვარ დასკვნებს ნატურალისტური მსოფლმხედველობიდან და განაგრძობს ზრუნვას კაცობრიობის ბედზე, განაგრძობს საზოგადოებრივ მოღვაწეობას, მაშინ მას, მისი მსოფლმხედველობის ზეგავლენით, ერთადერთ საქმიანობად ტექნიკის განვითარება ესახება. მაგრამ, როგორც ითქვა, ცალმხრივად განვითარებული და გააბსოლუტებული ტექნიკა ადამიანის ბედნიერების წინააღმდეგაა მიმართული. ის ქმნის ბომბებს, რომელთაც შეუძლიათ ააფეთქონ ადამიანთა პლანეტა, ქმნის მანქანებს, რომლებიც იმონებენ ადამიანებს, ართმევენ მათ დამოუკიდებლობას, ის, ბოლოს, ადამიანს წყვეტს „ღედამბუნებისაგან“ და ა. შ. ტექნიკოსი, რომელიც ზედმეტ გულმოდგინებას იჩენს, დათვურ სამსახურს უწევს თავის თავს და კაცობრიობას. ნატურალისტურ-ტექნიციისტურად ორიენტირებული კაცობრიობა ჩიხში ექცევა.

მეცხრამეტე საუკუნიდან, ნატურალისტურ-ტექნიციისტური მსოფლმხედველობის გაფურჩქვნის პერიოდინ ევროპას სულ უფრო

მეტად აწუხებს საშინელი საფრთხის გრძნობა. ევროპის გამოჩენილი მოაზროვნეები ბრძოლას უცხადებენ ნატურალისტურ-ტექნიკურ მსოფლმხედველობას. კირკეგორი, დოსტოვესკი, ვაგნერი, ნიცშე და სხვები მძაფრად ილაშქრებენ თავისი დროის მსოფლმხედველობრივი დოგმების წინააღმდეგ. ნატურალისტური მსოფლმხედველობის საპირისპიროდ ისინი ხაზს უსვამენ იმას, რომ ადამიანის არსება ფიზიკური ნივთისათვის დამახასიათებელი გარე-მიზეზობრივ გაპირობებულობაში კი არ ვლინდება, არამედ სამყაროსადმი ნებით მიმართებაში. ის, რასაც უნდა დაემორჩილოს ადამიანი, შეიძლება იყოს რაღაც „მაღალი ნება“ და არა ფიზიკურ-ფიზიოლოგიური კანონები. ფიზიკურ-ფიზიოლოგიურ კანონების მორჩილებისაგან თავისუფლება ნიშნავს იმას, რომ იმოქმედო თავად შენ, იმოქმედო რაღაც გარეპირობების ბრძანების გარეშე, იმოქმედო ისე, როგორც არ იყო წინასწარგანსაზღვრული გარეშე მიზეზებით, გარემო პირობებით და მონოტონურად განმეორებადი ელემენტარული მოთხოვნილებებით.

მეოცე საუკუნის ბურჟუაზიული ფილოსოფიის ის ნაკადი, რომელიც ნიცშეთი იწყება და მკვეთრად ილაშქრებს ნატურალისტური მსოფლმხედველობის წინააღმდეგ, „სიცოცხლის ფილოსოფიის“ სახით ჩამოყალიბდა (ა. ბერგსონი, ვ. დილთაი, ო. შპენგლერი და სხვ.). „სიცოცხლის ფილოსოფია“ ყურადღებას ამახვილებს სიცოცხლის პრობლემაზე, განსაკუთრებით კი ადამიანის სიცოცხლეზე და ხაზს უსვამს ამ უკანასკნელის არსებით თავისებურებას. სიცოცხლე, ფიზიკური პროცესებისაგან განსხვავებით, არსებითად შემოქმედებითი პროცესია. ფიზიკური პროცესები ემორჩილებიან რაღაც მყარ, უცვლელ კანონებს; ფიზიკური ნივთები ერთნაირ პირობებში ერთნაირად „იქცევიან“; ისინი გარედან არიან გაპირობებული. ფიზიკურ პროცესებში არ იქმნება არაფერი სავსებით ახალი, ფიზიკური მოვლენები, არსებითად, მეორდებიან. ამისგან განსხვავებით, სიცოცხლე ცვლის თავის „კანონებს“, ის, არსებითად, ქმნადობა და არა რაღაც უცვლელი მიმართებების მყარი არსებობა. ამ აზრით სიცოცხლე არის „ევოლუცია“, შემოქმედება და ისტორია. ცოცხალი არსება ცვლის თავის მიმართებებს ერთნაირ პირობებთან. ის თავის ქცევაში არ არის წინასწარ განსაზღვრული გარე პირობებით, სიცოცხლე ამ მხრივ სავსეა მოულოდნელობებით. სასიცოცხლო პროცესებში მუდამ იქმნება რაღაც ახალი, ყალიბდებიან ახალი მიმართებები. სიცოცხლის სვლას ვერ განვჭვრეტთ წინასწარ, თუ მიმართებათა განმეორება ვივარაუდეთ. ასეთია სიცოცხლე, სანამ ის სიცოცხლედ რჩება, მაგრამ მას შეცვლის სიკვდილი, თუ კაცობრიობა გეზს აიღებს სრულ ავტომატიზაციაზე, თუ ის ხელოვნურად დააბრკოლებს სიცოცხლის შემოქმედებით იმპულსებს. ოსვალდ შპენგლერი თვლიდა, რომ ევროპულმა კაცობრიობამ აიღო გეზი

ტექნიზაციისა და ავტომატიზაციისავენ, ის უკვე ვეღარ შესძლებს ამ პროცესის შეჩერებას და ამიტომ გარდუვალი დაღუპვისავენ მიდის. „სიცოცხლის ფილოსოფიის“ ყველა წარმომადგენელი როდი ეთანხმება შპენგლერის პესიმიზმს, მაგრამ ყოველი მათგანი თვლის, რომ ადამიანის სიცოცხლე არსებითად შემოქმედებაა, წინასწარ განუსაზღვრელი ქმნაა და რომ სიცოცხლის სრული ავტომატიზაცია, შემოქმედების სრული დაკარგვა, ცხოვრება ერთხელ და სამუდამოდ დადგენილი ფორმებისა და „ცხრილების“ მიხედვით კაცობრიობის სიკვდილს, დაღუპვას ნიშნავს.

„სიცოცხლის ფილოსოფიის“ წარმომადგენლების თანახმად ადამიანმა არ უნდა შეზღუდოს თავისუფალი, აქტიური შემოქმედებითი ნება, არ უნდა შებოკოს ის რაიმე დადგენილი კანონებით, არ უნდა დააბრკოლოს ნების უშუალო იმპულსები. გონება მათთვის ტექნიკური გონებაა. ამიტომ ისინი გვირჩევენ არ გაუეგონოთ გონებას, განეთავისუფლდეთ მისგან. „სიცოცხლის ფილოსოფია“ ამ აზრით ირაციონალიზმია და ანარქიული ამბოხია არაადამიანური ტექნიკური წესრიგის წინააღმდეგ. „სიცოცხლის ფილოსოფიის“ წარმომადგენელი ყველაფერზე იტყვის პოს, ოღონდაც სიცოცხლე არ გაიყინოს მკვდარსა და მონოტონურ წესრიგში, ოღონდაც ადამიანს ჰქონდეს თავისი ნების, საკუთარი თავისუფლებისა და აქტივობის გამოვლენის განცდა. უნდა იმოქმედო, აშენო, ანგრეო არა იმ კანონების თანახმად, რომლებსაც წარმოშობს უბრალო კეთილდღეობაზე „გონიერი ზრუნვა“, რაც ელემენტარული მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებს: გულისხმობს, არამედ თავისუფალი ნების ცვალებადი „კანონების“ თანახმად. უნდა იმოქმედო არა რაღაც ერთხელ და სამუდამოდ დასწავლილი, „ინჟინერული“ წესებით, არამედ შემოქმედებითი ინტუიციით, რომელიც გვიხსნის ნებითი იმპულსების სულ ახალ და ახალ, მოულოდნელ პორიზონტებს. ასეთია სიცოცხლე თავის სტიქიაში და მისი მონწყვეტვა მეშჩანური კეთილდღეობისა და ტექნიკურ-ინჟინერული წესრიგის ვიწრო ჩარჩოებში მისი დალატი იქნება. სიცოცხლის პაროლი ერთ ადგილზე გაყინვის ფასად მოპოვებული სიმშვიდე კი არ არის, არამედ შემოქმედებითი ნების მარადიული მოუსვენრობაა.

ამგვარი ჯანყი ბურჟუაზიულ-მეშჩანური კეთილდღეობისა და ანგარიშიან, „ბუღალტრული“ გონების წინააღმდეგ ვლინდება არა მარტო ფილოსოფიაში, არამედ ლიტერატურასა და ხელოვნებაშიც. ლუნაჩარსკის მოჰყავს, სიურრეალისტი პოეტების სიტყვები: „ჩვენ, სიურრეალისტებს, ყველაზე მეტად გვძაგს ბურჟუაზია. ბურჟუაზია კვდება, მაგრამ კვდება ნელა და თავისი გამხსრწნელი სუნთქვით წამლავს ჰაერს ჩვენს გარშემო. რას აღვიქვამთ ჩვენ, ინტელიგენტები, როგორც ჩვენთვის ყველაზე საძულველსა და სასიკვდილოს ბურჟუაზიულ ელ-

მენტებს შორის? ესაა ბურჟუაზიის რაციონალიზმი. ბურჟუაზიას სწამს გონებისა. ის გონიერად მიიჩნევს თავის თავს, ის თვლის, რომ მთელი სამყარო აგებულია მისი საშინლად ვიწრო და პროზაულად უფერული გონების პრინციპთა თანახმად. სამყარო თითქოსდა ბურჟუაზიის გონებას დაემორჩილა. სინამდვილეში კი გონიერების უკან იმალება გივანტური და იღუმალი სტიქიურობა, რომლის დანახვასაც თავისებური უნარი ესაჭიროება და რომელსაც გონების თვლით ვერ დაინახავ. ამიტომ ჩვენ ვჰადაგებთ ინტუიციის პრინციპს. ხელოვანს შეუძლია და ევალება დაინახოს საგნები მათი ზერეალური მნიშვნელობით... თუ კი ჩვენ ტრამალის ბედაურებმა უნდა გავგთელონ, დაე. დავიღუპოთ — ოლონდ ჩვენთან ერთად დაიღუპოს გონება, ანგარიში, ბურჟუაზიულობის სასიკვდილო, ყველაფრის დამავიწროებელი საწყისი“¹⁵.

მწერლები და მხატვრები გვიჩვენებენ გავარლივით ანგარიშიანი, ყველაფრის ზუსტად აღმრიცხველი გონების ვიწრო ჩარჩოები და თავისუფლება მივანიჭოთ სიცოცხლის ქვეცნობიერ იმპულსებს, თავისუფლება მივანიჭოთ „ცნობიერების ნაკადს“ როგორც რალაც უშუალოს. მაგრამ მალე ისინი საქმის მეორე მხარესაც ხედავენ: გონებისაგან მოწყვეტილი და გონებასთან დაპირისპირებული ბრმა ნება სიცოცხლეს ართმევს. ყოველგვარ მიმართულებას და ამით ადამიანის სამყაროს ქაოსად აქცევს. ქაოსურ სამყაროში ადამიანის ყოფიერება ძალზე სუსტდება, ადამიანის სიცოცხლე კარგავს განხორციელების შანსებს, იმის პერსპექტივას, რომ ის გავრძელდება. ამით ადამიანი კარგავს ბენდიერების შანსებს და სიცოცხლის გამარჯვება სასიკვდილო წესრიგზე სავსებით შეუძლებელი ხდება. ადამიანს აინტერესებს თავისი სიცოცხლის არა მხოლოდ „ინტენსივობა“, არამედ „ექსტენსივობაც“, ე. ი. აინტერესებს, რომ ურღვევი დარჩეს რალაც ის, რასაც შეიცავს მისი სიცოცხლე. ადამიანს არ შეუძლია შეურიგდეს იმ აზრს, რომ ის უკვლოდ გაქრება ქაოსში. ამის შესახებ სწორად წერდა ფრანც კაფკა: „ადამიანს არ შეუძლია იცხოვროს, თუ არ ექნება მყარი რწმენა იმისა, რომ მის სიცოცხლეში არის რალაც ურღვევი“¹⁶. ცხოვრება გონიერი მიმართულების გარეშე, გონების ყოველგვარი ორიენტირების გარეშე, ყოველგვარი წესრიგის გარეშე, უკვდავების ყოველგვარი შანსების გარეშე არ არის ადამიანური ცხოვრება. გონებისაგან მოწყვეტილი ნება

¹⁵ А. Луначарский, Александр Блок (ა. ბლოკის ნაწარმოებთა კრებულის შესავალი წერილი), Ленинград, 1936, გვ. 14—15.

¹⁶ см. Franz Kafka, Der Prozess, Fischer Bücherei, 1961, Nachwort von Walter Killy, გვ. 166.

ვერ განასხვავებს ერთმანეთისაგან სიკეთესა და ბოროტებას. კაფკას გმირებში თანამედროვე ევროპელთა მდგომარეობაა გამოხატული. მათ ტანჯავთ არაადამიანური, ნიველირებისა და სტანდარტიზაციის მიმართულებით მოქმედი კანონები და ამავე დროს იმის შეგნება, რომ ქვეშარითად ადამიანური კანონების წვდომა შეუძლებელია.

„სიცოცხლის ფილოსოფია“ ვერ იძლევა სიცოცხლის ქვეშარითორიენტაციას. მან გაილაშქრა ვიწრო ფიზიკისეული ფორმალურ-ლოგიკური გონებისა და რაციონალიზმის წინააღმდეგ, ამავე დროს ვერ იპოვა გონებისა და გონითობის უფრო ფართო ცნება, ამიტომ უბრალოდ თავისუფლება მიანიჭა სიცოცხლის ელემენტარულ სტიქიას, ნებითი საწყისებიდან ამოზრდილ სიცოცხლეს და ამით საფუძველი შექმნა აგრესიული ინდივიდუალიზმის განვითარებისათვის. „სიცოცხლის ფილოსოფიის“ შესატყვისი სიცოცხლე კარგავს ჯამაერთიანებელ, ჰარმონიის დამამყარებელ ასპექტს, კარგავს უსასრულობის პერსპექტივას, არის „ყველას ომი ყველას წინააღმდეგ“. ეს ბაღებს სწორედ ქრისტიანული თვალსაზრისის აღდგენის ტენდენციას. ევროპული აზრი ვერ ეგუება ტექნიკური გონების წესიერებას, ამავე დროს მას შეგნებული აქვს აგრესიული ინდივიდუალიზმის კატასტროფული შედეგები, ამიტომ ზოგჯერ ის სასოებით სავსე მზერას ძველ ქრისტიანულ ღმერთს მიჰპყრობს ხოლმე. თავად ფრიდრიხ ნიცშე — ქრისტიანული მსოფლმხედველობის რადიკალური კრიტიკოსი და ინდივიდუალურ-აგრესიული „ძალაუფლების ნების“ პათეტიკური პროპაგანდისტი, არ იყო თავისუფალი ღმერთზე ოცნებისაგან. ნიცშეს თხზულებებში აღვირახსნილ „ძალაუფლების ნების“ მძლავრ მარშს ზოგჯერ თან ახლავს ღმერთის დაკარგვით გამოწვეული უკურნებელი სევდის „ობერტონები“. ნიცშე უღმერთოა, მაგრამ ღმერთს მოწყურებული უღმერთო. „იმ ადამიანს, ვისაც რამენაირად თავის კომპანიონად ჰყოლია ღმერთი, სავსებით არ განუცდია ის, რაც განვიცადე მე როგორც მარტოობა. ახლა მთელი ჩემი ცხოვრების აზრი იმის სურვილია, რომ ყველაფერი სხვაგვარად იყოს, ვიდრე ეს მე მგონია, რომ ვინმემ უარი მათქმევინოს ჩემს ქვეშარითებებზე“¹⁷ — წერდა ნიცშე თავისი ცხოვრების ბოლო წლების ერთ-ერთ წერილში. იმასაც აღნიშნავენ, რომ ნიცშეს ფსიქიკური დაავადება და უდროო გარდაცვალება მხოლოდ მედიცინის კომპეტენციის შემავალი მიზეზებით როდი აიხსნება. ივანე კარამაზოვის მსგავსად, მან ვერ გაუძლო თავისი ტრაგიკული „ქვეშარითებების“, თავისი ტრაგიკული მსოფლმხედველობის უზომო სიმძიმეს და დაიღუპა.

¹⁷ ციტატი მოყვანილია ჰ. ნოაკის წიგნიდან იხ. H. Noack, Die Philosophie Westeuropas im Zwanzigsten Jahrhundert, Basel, Stuttgart, 1962, გვ. 69.

გამოსავალი თანამედროვე კრიტიკული სიტუაციიდან გულისხმობს ადამიანთა ცხოვრების ჰარმონიულობის მიღწევას, თანაც ისე, რომ შენარჩუნებული იყოს ადამიანის, სწორედ როგორც პიროვნების უფლებები, თავისუფლების, აქტივობის, შემოქმედების უფლებები. მაგრამ ქრისტიანულ მსოფლმხედველობას ხომ ამ მხრივ არსებითად არაფერი არ შეუძლია მოგვეცეს. მას ხომ კვლავ და კვლავ პასიურობისა და ინერტულობისაქენ მივყავართ. ყველაფერი შექმნილია ღმერთის მიერ, ადამიანის დახმარების გარეშე, ყველაფერი ხდება და უნდა მოხდეს ღმერთის ნების შესაბამისად, ადამიანის ჩარევის გარეშე. ადამიანის ჩარევა აკრძალულია. იმას, ვინც დაემორჩილება ამ აკრძალვებს, ჯილდოდ ერგება სამოთხე. მაგრამ სამოთხეში ცხოვრებაც წარმოუდგენიათ როგორც რაღაც ნეტარ-ინერტული მდგომარეობა. ქრისტიანული მსოფლმხედველობით ორიენტირებული ადამიანის ხვედრი პასიურობა და ინერტულობაა. ადამიანი ქრისტიანული მსოფლმხედველობისათვის, საბოლოო ანგარიშით, გარედან გაპირობებულია, „საგნადაა“ ქცეული. სწორედ ამიტომ ქრისტიანული მსოფლმხედველობრივი იდეალი არ გამოდგება თანამედროვე კრიტიკული სიტუაციის დაძლევის საშუალებად.

დოსტოევსკის მოღვაწეობა ქრონოლოგიურად მეცხრამეტე საუკუნეს მიეკუთვნება, მაგრამ მისი შემოქმედება უდიდეს ზეგავლენას ახდენს მეოცე საუკუნის ლიტერატურაზე, ხელოვნებაზე და ფილოსოფიაზე. თანამედროვე ბურჟუაზიული აზროვნება უზომოდ დაინტერესებულია დოსტოევსკის შემოქმედებით. გარკვეული აზრით ისიც კი შეიძლება ითქვას, რომ ბურჟუაზიული ლიტერატურის გაბატონებული მიმდინარეობა თითქოსდა „ვარიაციებია დოსტოევსკის თემებზე“. როდესაც დასავლეთის მოაზროვნე ფიქრობს ადამიანის პრობლემაზე, კაცობრიობის ბედზე, ავტორიტეტად აუცილებლად დოსტოევსკი ეგულება. დიდი ფიზიკოსი ალბერტ აინშტაინიც კი არაერთგზის აღნიშნავდა: „დოსტოევსკიმ მომცა უფრო მეტი, ვიდრე რომელიმე მოაზროვნემ, უფრო მეტი, ვიდრე გაუსმა“. რა თქმა უნდა, უაზრო იქნება დავუშვათ (როგორც ეს ხდება ზოგჯერ)¹⁸, თითქოს დოსტოევსკიმ მოახდინა უშუალო გავლენა აინშტაინის სპეციალურ-ფიზიკური იდეების აღმოჩენაზე. არა, აინშტაინის ადამიანის ნებისმიერი მოქმედების უმაღლეს სტიმულად და, მაშასადამე, სპეციალურ-მეცნიერული მოღვაწეობის სტიმულადაც ეთაქური პათოსი მიაჩნდა. ადამიანის პრობლემა, ეთიკური პრობლემა მისთვის ყელა პრობლემათა შორის უმთავრესი იყო და სწორედ ამ სფეროში აძლევდა ის უთუო უპირატესობას დოსტოევსკის. მაგრამ როგორც ეს მოდა დოსტოევსკის ადამიანის პრობლემა,

¹⁸ Б. Г. Кузнецов, Этюды об Эйнштейне, Москва, 1965, сс. 119—134.

როგორი იყო მისი თვალსაზრისი ადამიანის არსებობაზე? ამ თვალსაზრისისათვის შეიძლებოდა გვეწოდებია „ანტინატურალიზმი“ და „ანტიფიზიკალიზმი“. გაეხსენოთ, მაგალითად, „ძმები კარამაზოვები“¹⁹.

მოკლეს მოხუცი კარამაზოვი. დაეძებნენ მკვლელს. ავტორი ისე ყვება ამბავს, რომ მკითხველი მკვლელად ხან დიმიტრის მიიჩნევს, ხან სმერდიაკოვს, ხან კი ივანეს. ბოლოს აღმოჩნდება, რომ მკვლელობა სმერდიაკოვმა ჩაიბღინა, მაგრამ ამავე დროს ის არ არის მთავარი მკვლელი, მთავარი დამნაშავე. მკვლელობისაკენ მას სხვამ უბიძგა და ამ პიროვნებად ის ივანეს თვლის. მამისმკვლელობა სმერდიაკოვს ივანემ შთააგონა. მაგრამ როგორ? ივანეს პირდაპირ არ უთქვამს სმერდიაკოვისათვის მამა მოკალიო. ის სმერდიაკოვს საკუთარ მსოფლმხედველობას ანდობდა მხოლოდ, ამ მსოფლმხედველობიდან კი მამის მოკვლის იმპულსი გამომდინარეობდა. როგორია ივანეს მსოფლმხედველობა?

ივანე ერკვევა მეცნიერების საკითხებში, მეცნიერების, კერძოდ კი მის დროს გაბატონებულ ბუნებისმეცნიერებათა, გავლენას განიცდის. ის იზიარებს თავისი დროის აზროვნების ტენდენციას და, შესაბამისად, აღიარებს მხოლოდ ბუნებრივი, ფიზიკურ-ქიმიური კანონების მოქმედებას, ადამიანის სამყაროს კი ნატურალისტური თვალსაზრისით უღგება. ამიტომ ის ვერ პოულობდა იმის საბუთს, რომ ადამიანს უნდა უყვარდეს მეორე ადამიანი. ივანე თვლიდა, რომ ბუნების კანონები კერძოდ ფიზიკურ-ქიმიური კანონები სამყაროს ერთადერთი კანონები, ხოლო „ბუნების ისეთი კანონი, რომ ადამიანს უყვარდეს კაცობრიობა, სულაც არ არსებობს“²⁰. „ფიზიკალისტური“ ჩვევის გამი ივანე კარამაზოვი ადამიანს მხოლოდ მისი შესაძლებლობების თვალთახედვით იხილავდა და ამიტომ თვლიდა, რომ ადამიანისათვის შესაძლებელი ემთხვევა ნებადართულს, ყოველი შესაძლებელი ერთნაირად ნებადართულია. დიმიტრი კარამაზოვი გადმოსცემს მსოფლმხედველობას, რომელიც გაბატონებულია იმ დროს და რომელსაც პროპაგანდას უწევს ივანე და შენიშნავს: „ქიმიია, ძმაო, ქიმიია. ვერაფერს გააწყობ, თქვენო მაღალღირსებავ, ცოტა ჩაიწიეთ, ქიმიია მოდის! მაშ გამოდის, რომ ახლა ყველაფერი ნებადართულია, ყველაფერი შეიძლება ვაკეთოთ“²¹. ასეთი მსოფლმხედველობა საბოლოო ანგარიშით სატანიდან, ეშმაკიდან მომდინარეობს. საშინელი მოჩვენების სახით გამოცხადებული ეშმაკი ივანეს ეუბნება, მე და შენ ერთი ფილოსოფია გვაქვსო²².

¹⁹ იხ. ი. გოლოსკრის მშვენიერი წიგნი «Достоевский и Кант», Москва, 1963.

²⁰ Достоевский, Собр. соч., т. IX, გვ. 90.

²¹ Достоевский, Собр. соч., т. X, გვ. 102.

²² იქვე, გვ. 170.

„ეშმაკის“ გმირები, რომლებთაც კატასტროფული ბოროტება მოაქვთ ადამიანებისათვის, საცხებით გარკვეულად ემხრობიან ნატურალისტურ თვალსაზრისზე აგებულ მსოფლმხედველობას. ასეთია, მაგალითად, ზემდეგი პრინციპები: „ყველა თავისებურ კომფორტს ეძებს“, ანდა „რა თქმა უნდა, ყველაფერში არსებობისათვის ბრძოლაა და სხვა არაფერი“ და ა. შ.

მაშ ასე, დოსტოევსკის თანახმად, ნატურალისტური მსოფლმხედველობა ეშმაკის იარაღია, რომელსაც დედამიწაზე უბედურება მოაქვს და ადამიანის ცხოვრება კატასტროფამდე მიჰყავს.

ეს კონცეფცია სხვადასხვა ვარიანტით უსასრულოდ მეორდება მეოცე საუკუნის ლიტერატურაში. ამ მხრივ განსაკუთრებით საინტერესოა თანამედროვე ბურჟუაზიული პროზის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი წარმომადგენლის თომას მანის შემაჯამებელი რომანი „დოქტორი ფაუსტუსი“. რომანში აღწერილია კომპოზიტორ ადრიან ლევერკიუნის პიროვნებისა და შემოქმედების კატასტროფა. რომანის ფონი გადმოგვცემს ლევერკიუნის თანამედროვეთა, მეოცე საუკუნის ადამიანთა არსებობისა და კულტურის კრიზისს, იმ საზოგადოების კრიზისს, რომელმაც გადაიტანა პირველი მსოფლიო ომი და მიექანება მეორე მსოფლიო ომის სისხლიანი სასაკლავო საყენ. ამ უბედურებათა საფუძველი ავტორისათვის სრულიად არაორაზროვნად ნატურალისტური მსოფლმხედველობაა. ნატურალისტური მსოფლმხედველობა თომას მანის თხზულებაშიც ეშმაკისეული იარაღის მნიშვნელობას იძენს.

რომანი შეგნებულად ბადებს ასოციაციას შუა საუკუნეების ლეგენდასთან დოქტორ ფაუსტუსის შესახებ. რომანი ლეგენდის მოტივს იმეორებს. ლეგენდის დოქტორი ფაუსტუსი ბუნებისმეცნიერებებითა და ტექნიკური აღმოჩენებით უზომოდ გატაცებული ადამიანია. მას მხოლოდ ბუნების კანონების აღმოჩენა და ტექნიკური ცოდნის მოპოვება აინტერესებს. მოკლედ, დოქტორი ფაუსტუსი გახლდათ ბუნებისმეტყველი და ტექნიკოსი ყველა შესაბამისი ჩვევებითა და ჩვეულებებით. ამიტომ ის ხელში ჩაუვარდა ეშმაკს, ამ უკანასკნელის მსახურად იქცა და ჯოჯოხეთი დაიმსახურა.

მანის რომანის გმირმა ადრიან ლევერკიუნმა იგრძნო კატასტროფის მოახლოება, თავი მოუყარა მეგობრებს და მათ თავისი გულისნაღები გაანდო. ის გამოუტყდა მეგობრებს, რომ კავშირი ჰქონდა სატანასთან, თანაც დაასახელა მაცდუნებელი, რომელმაც მართალ გზას ააცდინა და ცოდვამდე მიიყვანა—ეს, მისი თქმით, იყო „პეპელა, ჭრელი ფარვანა „Hetaera Esmeralda“. უფრო ადრე რომანში ლაპარაკი იყო იმაზე, რომ ადრიან ლევერკიუნის ტრაგიკული კანტატის — „ფაუსტუსის“ — მელოდიკასა და პარმონიას წარმართავს ასოებრი სიმბოლო heeess, ე. ი. Hetaera Esmer-

alda, რომელიც თითქოს ყოველთვის გამოჩნდება მაშინ, როდესაც საქმე ეხება შეთანხმებას და სისხლით ხელმოწერას. Hetaera Esmeralda უეჭველად ცოდვიანი, სატანური ძალის სიმბოლოა. მაგრამ კონკრეტულად რა იმალება ამ სახელში?

ახალგაზრდობაში აღრიანი შემთხვევით მოხვდა საროსკიპოში, შეუყვარდა მეძავე ქალი და მისგან ვენერული სნეულება გადაედო. აღრიანმა თავიდანვე აღიქვა ეს ქალი მაკდუნებელ ძალად და მას Hetaera Esmeralda უწოდა. მაშასადამე, მისთვის ეს სახელი ნიშნავდა მაკდუნებელ, ცოდვის მომტან ძალას.

ბავშვობაში აღრიანს ხშირად მოუსმენია ხოლმე მამის საუბარი. მამას უყვარდა ფიქრი და ბჭობა ბუნების მოვლენებზე, „ელემენტებზე“. ის გატაცებული იყო ბუნებისმეტყველებით, აინტერესებდა ბიოლოგია, ფიზიკა, ექსპერიმენტული ქიმია, ხშირად ესაუბრებოდა ხოლმე ამ თემებზე თავის მეუღლეს და ბავშვებს. ის განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევდა იმას, რომ რთული ფიზიკური და ბიოლოგიური ქმნილებები, რომლებიც წინასწარგანზრახული, მიზანდასახული და გონიერი მოქმედების შედეგები შეიძლება გვეგონონ, სინამდვილეში თავად ბუნების ძალით, ფიზიკური და ქიმიური მიზეზობრივი კანონების ძალით არიან წარმოქმნილი. ბუნების ამგვარი ქმნილების ნათელ მაგალითად მამას თავის საუბრებში მოყავდა პეპელას გარკვეული სახე — Hetaera Esmeralda. აღრიანისათვის Hetaera Esmeralda იყო ის ძალა, რომელმაც შთააგონა აზრი იმის შესახებ, რომ ამ სამყაროში ყველაფერი აიხსნება ფიზიკისა და ქიმიის კანონებით, ე. ი. ის ძალა, რომელმაც განაპირობა მისი ნატურალისტური მსოფლმხედველობა. მამის საუბრების ზეგავლენით აღრიანს დაეუფლა აზრი ფიზიკისა და ქიმიის კანონთა უნივერსალობის შესახებ. ამ თვლით დანახული ადამიანი და ადამიანთან დაკავშირებული მოვლენები მისთვის სხვა არაფერი იყო, თუ არა ბუნების მარტივი, ჩვეულებრივი ქმნილებები. „შენი Homo dei საზიზღარი ბუნების ნაჭერია, რომელსაც პოტენციური ზეშთაგონების ძალზე მცირე მარაგი გააჩნია“²³. „მაშასადამე, ჩემი ჰუმანიტური homo dei — შემოქმედების ეს მწვერვალი, მთელი თავისი სულიერი მოთხოვნით სხვა არაფერია, თუ არა რომელიღაც მეზობელი მნათობის ნაყოფიერი ჭაობის გაზის პროდუქტი...“²⁴ — ეუბნება აღრიანი თავის მეგობარს. აღრიანი გატაცებული იყო მათემატიკით, უზარმაზარი კოსმოსის მათემატიკური აღრიცხვით და ამ გატაცების შე-

²³ Т. М а н н, Доктор Фаустус, Москва, 1959, გვ. 327.

²⁴ იქვე, გვ. 328.

სატყვისად მას სულ უფრო მეტად იპყრობდა სკეფსისი, ირონია, ცინიზმი და პესიმიზმი ადამიანის მიმართ.

მაშ ასე, Hetaera Esmeralda ეშმაკის მოციქულის სიმბოლოა, კონკრეტულად კი ის ნატურალისტურ მსოფლმხედველობას ნიშნავს, ეშმაკი, რომელიც (ივანე კარამაზოვის წინაშე მოვლენილი ეშმაკის მსგავსად) წარსდგება ლევერკიუნის წინაშე, თავისი მრწამსის სახით საჯვებით გარკვეულად გამოთქვამს ადრიანისა და მისი მამის ნატურალისტურ დებულებებს: „ჩადოქრობის მთელი არსებაა ოსმოსი, სითხის დიფუზია, პროფილერაცია“, „ჩემო კარგო, ყველაფერი მოდის ოსმოსისაგან, რომლის სასაცილო ამონაყართაც ერთობოდი შენ ბავშვობაში“²⁵.

ნატურალისტური მსოფლმხედველობის ზეგავლენით ადრიან ლევერკიუნი შემოქმედი კომპოზიტორიდან ტექნიკოსად გადაიქცა. მან დასცალა თავისი მუსიკა იდეურ-ემოციური შინაარსისაგან, გამოიმუშავა მარტივი კონსტრუირების გარკვეული წესი, ფიზიკური ელემენტების ორგანიზაციის წესი. ამიტომ მისმა მუსიკამ დაჰკარგა მუსიკალობისა და მხატვრულობის სუბსტანცია. ადრიანში ერთნაირად ილუპება პიროვნება და კომპოზიტორი.

თომას მანი ადრიან ლევერკიუნის ტრაგედიას უკავშირებს მთელი ერის, მთელი საზოგადოების და, საბოლოო ანგარიშით, მთელი თანამედროვე კაცობრიობის ტრაგედიას, იმ ტრაგედიას, რომელიც გამოვლინდა მეორე მსოფლიო ომის სისხლიან სასაკლაოზე. ყოველივე ამის მიზეზად მას, საბოლოო ანგარიშით, ნატურალისტური მსოფლმხედველობა მიაჩნია.

ეპოქის კრიზისის შინაარსის ამგვარი გაგება ფართოდაა გავრცელებული მეოცე საუკუნის ლიტერატურასა და ხელოვნებაში. შეიძლება, მაგალითად, გავიხსენოთ ბლოკის დაუმთავრებელი პოემა „სამაგიერო“. პოემაში აღწერილია რუსული აზნაურული ოჯახის ისტორია, მისი დაცემის ამბავი. ამ ოჯახის ბედს პოემაში განზოგადოებული ხასიათი აქვს, ის მთელი თანამედროვე კაცობრიობის ბედის ამსახველია პოეტი მიანიშნებს იმ ძალებს, რომლებიც დალუპვის მიზეზებია:

«И нигилизм здесь был беззлобен
И дух естественных наук
(властей ввергающий в испуг)
Здесь был религии подобен»²⁶.

კოტა ზევით პოემაში ნათქვამია:

«А человек? — Он жил безвольно:
Не он — машины, города»²⁷.

²⁵ იქვე, გვ. 286.

²⁶ А. Блок, Соч. в двух томах, Москва, 1955, გვ. 494.

²⁷ იქვე, გვ. 484.

წერილში „ირონია“ ბლოკი იმავე მეცხრამეტე საუკუნის შესახებ წერდა: „ეს ბრწყინვალე და დაკრძალვის საუკუნეა, რომელმაც ადამიანის ცოცხალ სახეს მექანიკის, პოზიტივიზმის ფარჩის საფარველი გადააფარა... რომელმაც ადამიანის ხმა მანქანათა გუგუნში დაასაფლაოა“²⁸.

ჩვენ გავანალიზებთ დოსტოევსკის „ძმები კარამაზოვები“ და თომას მანის „დოქტორი ფაუსტუსი“ და გამოვავლინებთ, რომ ეს მწერლები ეპოქის კრიზისის საფუძველზე პოზიტივისტურ-ნატურალისტურ მსოფლმხედველობასა და „ტექნიკურ გაუცხოებას“ მიიჩნევენ. ეს შეიძლება გარკვეულ ცალმხრივობად მოეჩვენოს ვინმეს. საქმე ისაა, რომ დოსტოევსკიცა და თომას მანიც თავის გმირებთან ერთად ტრაგიკულად განიცდიდნენ არა მარტო „ევროპის დაისს“ (როგორც იტყოდა შპენგლერი), რომელსაც საფუძველი ჰქონდა ბუნებისმეტყნიერული გონებისა და ტექნიკისტური წესრიგის გაბატონებაში, არამედ ამ უკანასკნელთან დაკავშირებული აგრესიული ინდივიდუალიზმის საშინელ თარეშსაც. ივანე კარამაზოვის სრულიად მართებულად მიიჩნევენ ნიციშეს ერთგვარ პროტოტიპად, ადრიან ლევერკიუნის ბიოგრაფია კი სავსებით შეგნებულად ნაწილობრივ ნიციშეს ბიოგრაფიისაგანაა ნასესხები. მსოფლიო ომისა და მთავარი დამნაშავეს — გერმანელი ერის — ტრაგედიას თომას მანი შეგნებულად უკავშირებს „სიცოცხლის ფილოსოფიის“ წარმომადგენლის ფრიდრიხ ნიციშეს მსოფლმხედველობას. ნატურალიზმი მის ორ დონეზე, ე. ი. „ფიზიკალისტური“ ნატურალიზმი ბიოლოგიურ ნატურალიზმთან კავშირში, დოსტოევსკისა და თომას მანის კონცეფციებში ეპოქის კრიზისის შინაარსადაა ჩათვლილი. ეს საერთოდ თანამედროვე დასავლური აზროვნების მეტად დამახასიათებელი ნიშანია. დავძენთ კიდევ იმას, რომ კრიტიკული სიტუაციიდან გამოსვლის ძებნისას ორივე მწერალი შეეცადა მიემართა ტრადიციულ-ქრისტიანულ მსოფლმხედველობრივი იდეალისათვის, დოსტოევსკი ამას აკეთებდა გარკვეული იმედით, რომელსაც ერთვოდა ღრმა ეჭვი, თომას მანი კი რადიკალური ეჭვითესეც თანამედროვე დასავლური აზროვნების ძალზე დამახასიათებელი ნიშანია.

თანამედროვე დასავლური აზროვნება კაცობრიობის დეზორიენტაციის შთაბეჭდილების ქვეშაა, იმ დეზორიენტაციისა, რომელიც ადამიანისა და მისი ცხოვრების მკდარი ვაგების შედეგია. ტრადიციულმა აზროვნებამ, როგორც არსებითად „ობიექტივისტურმა“ აზროვნებამ, გააბსოლუტა და გააფუტიშა ადამიანისადმი გარეგანი ყოფიერება, ადამიანს გარკვეულ გარეგანი ფაქტორებისადმი მორჩილება შთააგონა:

²⁸ А. Блок, Соч., т. II, с. 82.

ამის ვამო ადამიანი აღმოჩნდა „გასაგნებული“, სუბიექტობის მომენტის შემცველი, თავისი არსებისაგან გაუცხოებული.

ფილოსოფიამ უნდა იპოვოს ცხოვრების ახალი ორიენტირი. სწორედ ამიტომ აყენებს თანამედროვე ევროპული ფილოსოფია ამოცანას — დაიძლიოს გარეგანი ყოფიერების ფეტვიზიზმი. ის ახდენს ხედვის შემობრუნებას გარეგანიდან შინაგანისაკენ, ობიექტიდან სუბიექტისაკენ. ადამიანის პრობლემა ძირითად ფილოსოფიურ პრობლემად იქცევა. დანარჩენი სამყარო ადამიანთან მიმართებაში განიხილება. ამ ტენდენციით თანამედროვე ფილოსოფია აგრძელებს და ავითარებს „სიციცხლის ფილოსოფიას“. მაგრამ ის ცდილობს, უფრო ღრმად ჩაწვდეს ადამიანის ცხოვრების არსებას, არ შეჩერდეს იმ ფენებზე, როლებიც „სიციცხლის ფილოსოფიის“ წარმომადგენლებმა გამოავლინეს.

თანამედროვე დასავლეთში საოცრად პოპულარული დანიელი ფილოსოფოსი სორენ კირკეგორი, რომელიც XIX საუკუნის პირველ ნახევარში მოღვაწეობდა, ასე წერდა: „კეშმარიტებაა შენთვის მხოლოდ ის კეშმარიტება, რომელიც სულით გამაღლებს“²⁹. კირკეგორი ასევე წერდა, რომ ყოველგვარი ნეცნიერება, რომელიც სულით არ გვაძალღებს, „არაადამიანური ცნობისმოყვარეობის სახეა“. ცნობილი თანამედროვე ფრანგი მწერალი და ფილოსოფოსი ალბერ კამიუ ასე წერდა: „არსებითად სულ ერთია დედამიწა ბრუნავს მზის გარშემო, თუ მზე დედამიწის გარშემო... უფრო სწორად ეს უმნიშვნელო კითხვაა... ყველა საკითხებს შორის ყველაზე აქტუალურია საკითხი ცხოვრების აზრის შესახებ“³⁰. ეს გამონათქვამები მეტად მნიშვნელოვანნი არიან თანამედროვე დასავლური ფილოსოფიური აზროვნებისათვის.

შემეცნებითი მოქმედების წარმოშობა და განვითარება ადამიანის გარკვეული მოთხოვნებით იყო მოტივირებული. ის გაჩნდა და განვითარდა ადამიანის რაღაც ინტერესის საპასუხოდ. ეს ინტერესი, რა თქმა უნდა, არ შეიძლება დავიყვანოთ უბრალო ცნობისმოყვარეობაზე. შემეცნებითი მოქმედება, საბოლოო ანგარიშით, პასუხობს ადამიანის უფრო ფუნდამენტურ ინტერესებს. ადამიანის ფუნდამენტური ინტერესები დაკავშირებულია მისი ყოფიერების არსებისა და საზრისის რეალიზაციასთან.

ცნობისმოყვარეობა არის ინტერესი იმის მიმართ, რაც განიხილება თავისთავად, განიხილება ისე, რომ მხედველობაში არ არის მიღებული ამ საგნის მნიშვნელობა ადამიანისათვის ამ უკანასკნელის ყოფიერების არსებისა და საზრისის განხორციელების თვალსაზრისით.

²⁹ S. Kierkegaard, Entweder-Oder, Köln und Olten, 1960, გვ. 933.

³⁰ A. Camus, Der Mythos von Sisiphus, München, 1950, გვ. 9.

ადამიანი, რომელიც უზომო ცნობისმოყვარეობას იჩენს და ამავე დროს არ სვამს კითხვას იმაზე, თუ რას ნიშნავს მისთვის ეს ცნობის-მოყვარეობა, თავის არსებას ვერ ახორციელებს, „არაადამიანურ“ მდგომარეობაში, „გაუცხოებულ“ მდგომარეობაში ექცევა. მეცნიერებაც, თუკი ის დაჰკარგავს ყოველგვარ კავშირს ადამიანის ფუნდამენტურ ინტერესებთან, მართლაც „არაადამიანური ცნობისმოყვარეობის“ სახე იქნება. რა თქმა უნდა, სპეციალურ მეცნიერებას შეუძლია არ დასვას საგანგებოდ კითხვა ადამიანის ცხოვრების აზრის, ადამიანის ყოფიერების ფუნდამენტური ტენდენციების შესახებ, არ იკითხოს, თუ რას ნიშნავს რომელიმე საგანი ადამიანისათვის, რეალიზდება თუ არა მისი დახმარებით ადამიანის ყოფიერების არსება და საზრისი. სპეციალურ მეცნიერებას შეუძლია შეიზღუდოს იმის გარკვევით, თუ რას წარმოადგენს რომელიმე საგანი თავისთავად. მაგრამ ამ დროს უნდა იგულისხმებოდეს, რომ გარკვეულ ადგილზე და გარკვეული ადამიანის მიერ დასმულია სწორედ კითხვა ცხოვრების აზრის შესახებ და რომ ამ კითხვაზე გაცემული პასუხებით მოწესრიგდება ამ მეცნიერების შედეგების ათვისება. წინააღმდეგ შემთხვევაში მეცნიერებამ თავისი შედეგებით შეიძლება ხელი შეუშალოს ადამიანის ცხოვრებას და ამით აზრი დაჰკარგოს. ყველა პრობლემათა შორის თავისი მნიშვნელობით პირველი ადამიანის პრობლემაა, რადგან მის გადაწყვეტასა და გამოკვლევაზეა დამოკიდებული ადამიანისა და მისი მეცნიერების ბედი.

თანამედროვე ფილოსოფიაში ადამიანის პრობლემამ არა მარტო მოიპოვა განსაკუთრებული აქტუალობა, არამედ პრობლემათა „რიგში“ პირველი ადგილი დაიკავა, ე. ი. ის იქცა ამოსავალ, საწყის პრობლემად, რომელიც სხვა პრობლემებს აფუძნებს. ეს ამგვარად მართლდება: ფილოსოფოსობა ხომ რაღაც უშუალო-ფაქტობრივად ნოცემულიდან ამოსვლით უნდა დაიწყოს. მე, უპირველეს ყოვლისა, მეძლევა ჩემი სიცოცხლის სამყარო, რომელიც გარს მარტყია, ჩემთან ურთიერთობაშია და შესაბამისი მნიშვნელობებითაა დატვირთული. ამ მნიშვნელობათა სისტემაში, პიროვნულ-შეფასებით მნიშვნელობებთან ერთად, მონაწილეობენ ჩემს მიერ შექმნილი წარმოდგენები სამყაროზე, იმაზე, თუ როგორია ის თავისთავად, ჩემგან, ჩემი სასიცოცხლო ინტერესებისაგან განყენებული სახით. მაგრამ ამ წარმოდგენების შინაარსები ჩემი სიცოცხლის მთლიანი სამყაროს მხოლოდ გარკვეული ფენაა, რამდენადაც ამ სამყაროს ამის გარდა ისიც ახასიათებს, რომ მას მიმართებები აქვს ჩემს ყოფიერებასთან, მე ხომ ჩემზე დამოკიდებული მნიშვნელობებით ვმონაწილეობ მასში. მე, როგორც ფილოსოფოსს, უფლება არა მაქვს უპირობო წანამძღვრებად ჩავთვალო ეს მეცნიერული წარმოდგენები და ჩემი მსჯელობა მათზე დავაფუძნო,

რამდენადაც მე უნდა გამოვიკვლიო სწორედ ყველა ჩემი წარმოდგენის, შათ შორის კი მეცნიერული წარმოდგენების, საფუძველი. ის, თუ როგორია „სამყარო თავისთავად“, შეიძლება დაეინახოთ არა ნებისმიერ, არამედ მხოლოდ გარკვეული პოზიციიდან. მე, როგორც ფილოსოფოსმა, უნდა გამოვიკვლიო ის პოზიცია, რომელშიც ჩემს წინ იხსნება „სამყარო თავისთავად“ და იქმნებიან შესატყვისი მნიშვნელობები, მე უნდა დავიკავო ეს პოზიცია და აღვწერო სამყარო. ამით ჩემი მეცნიერული წარმოდგენები, ე. ი. წარმოდგენები „სამყაროზე თავისთავად“, დასაბუთდება. მაგრამ მე, როგორც ფილოსოფოსი, არ უნდა დავემყოფილდე „სამყაროს თავისთავად“ სურათის, — თუნდაც დასაბუთებული სურათის — შექმნით. ეს ზომ ჩემი სიცოცხლის სამყაროს ცალმხივი სურათი იქნება. მე უნდა შევქმნა ჩემი ცხოვრების მთლიანი სამყაროს სურათი. იმ სამყაროს სურათი, რომელიც შეიცავს ჩემს თავსაც და ჩემს ყოფიერებაზე დამოკიდებულ მნიშვნელობებსაც. სწორედ ამიტომ არ უნდა-დავიწყო მე „თავისთავადი“ სამყაროს პრობლემით, ამ სამყაროს შესაბამისი პოზიციის არჩევით; ეს პოზიცია მხედველობიდან მაკარგვინებს საკუთარ თავს და შესატყვისი სამყაროს მნიშვნელობებს. როცა ვიწყებ ფილოსოფოსობას „თავისთავადი“ სამყაროთი, მე ამით ფუნდამენტურ შემეცნებით პოზიციად მივიჩნევ სამყაროსთან ჩემი მიმართების გამორთვის და ბუნებრივია, ამგვარ საფუძველზე აგებული შემეცნება უკვე ვერ მოვა ჩემამდე, სამყაროსთან ჩემს მიმართებამდე. სამყარო „თავისთავად“ არის სამყარო, რომლისგანაც გამორიცხულია ჩემი მთლიანი სუბიექტური ყოფიერება და შესატყვისი მნიშვნელობები. ის, როგორც ასეთი, არ შეიცავს ჩემთან მიმართებებს და ჩემზე მითითებებს. როცა „თავისთავადი“ სამყაროს აღწერით ვიწყებთ ფილოსოფოსობას, მე მასში ვერ ვპოულობ მიმართებებს ჩემს ყოფიერებასთან, არ შემიძლია ლოგიკურად, რაღაც მითითებების გზით გადავიდე ჩემი სუბიექტური ყოფიერების გამოვლენასა და აღწერაზე. თუკი მე ამოვალ ჩემი მთლიანი სიცოცხლის სამყაროდან და მისი კორელატის სახით გამოვაგლენ ჩემს თავს როგორც მთელს, მაშინ მე შემიძლია ლოგიკურად (ამ სიტყვის ფართო მნიშვნელობით), გამომჟღავნებული მითითებების გზით გადავიდე „თავისთავადი“ სამყაროს გამოვლენასა და აღწერაზე. მე, როგორც მთლიანი სუბიექტი, ზომ სხვა არაფერი ვარ, თუ არა სამყაროსთან გარკვეული მიმართებების სისტემა, რომელიც სხვა მიმართებათა შორის შეიცავს მიმართებას „თავისთავად“ სამყაროსთან.

როცა ვიწყებ „თავისთავადი“ სამყაროს განხილვით, ე. ი. იმ სამყაროს განხილვით, რომლისგანაც გამორიცხულია მიმართება ჩემთან, მე მასში ვერ ვპოულობ არა მარტო ჩემს თავს და ჩემთან მიმართებებს, არამედ ვერც სხვა ადამიანებს და მათთან მიმართებებს, და ეს

იმიტომ, რომ მეორე ადამიანი, როგორც ცნობიერება, როგორც სუბიექტი, არ შეძლება უშუალოდ, საკუთარი თავის გამოვლენისა და მხედველობაში მიღების გარეშე. ჩემთან მიმართების გარეშე განხილული სამყარო ეს არის სამყარო, რომელიც გარეგანი გრძნობებითაა დანახული და როგორც ასეთი მხოლოდ სხეულებრივ ობიექტებს შეიცავს. ამიტომ საკუთარი თავის, როგორც კონკრეტული პიროვნების, გამოვლენისა და მხედველობაში მიღების გარეშე, ჩვენ არ შეგვიძლია გამოვაჯღინოთ და მხედველობაში მივიღოთ სხვა ადამიანები, და, მაშასადამე, „ადამიანი საერთოდ“. საკუთარი თავის, როგორც კონკრეტული პიროვნების, გამოვლენითა და მხედველობაში მიღებით მე შეძლება შესაძლებლობა საკუთარი თავის საფუძველზე გამოვაჯღინო სხვა ადამიანები, საბოლოო ანგარიშით „ადამიანი საერთოდ“.

მაშასადამე, ფილოსოფოსობის დაწყება ადამიანის პრობლემით ნიშნავს იმას, რომ დავიწყეთ საკუთარი კონკრეტული პიროვნების პრობლემით. მასში შეიძლება ვიპოვოთ ყველა სხვა პრობლემის საფუძველი. პიროვნება თანამედროვე დასავლური ფილოსოფიის ცენტრალურ და ამოსავალ პრობლემად იქცევა.

ყოფიერების, როგორც ფუნდამენტური პრობლემის, განხილვისას ტრადიციული ფილოსოფია იწყებდა ლაპარაკს ღმერთზე, ანდა ყოფიერების სხვა მიზეზებზე, რომლებიც ადამიანის მიმართ გარეგანნი არიან. ის ივიწყებდა ადამიანს. „ონტოლოგიაში“ მასზე არ ლაპარაკობდნენ. ყოფიერების ფილოსოფიურ პრობლემას სვამდნენ და განიხილავდნენ ადამიანისაგან სრულიად განცენებულად. ადამიანი არ ითვლებოდა ისეთ ფაქტორად, რომელიც გარკვეულ სახეს აძლევს სამყაროს. ტრადიციული ფილოსოფია შეუმჩნევლად ეყრდნობოდა წანამძღვარს, რომლის თანახმადაც სამყაროს ყოფიერების საკმაო საფუძველია რაღაც „ობიექტური“. ე. ი. ადამიანის ყოფიერებისაგან სავსებით დამოუკიდებელი რაიმე, და ამიტომ ადამიანს სხვა არაფერი დარჩენია, თუ არა ის, რომ მიჰყვება ამ გარეგან საფუძველს. მაგრამ ტრადიციული ფილოსოფიის ამგვარი წანამძღვარი ეწინააღმდეგებოდა ადამიანის სიცოცხლის ფუნდამენტურ ტენდენციას, თავისუფალი აქტივობის ტენდენციას. მართლაც, თუკი სამყაროს ყოფიერების საკმაო საფუძველი მოცემულია რაღაც გარეგან, ადამიანისგან დამოუკიდებელ ფაქტორში, მაშინ ყველაფერი, რაც ხდება ამ სამყაროში, ადამიანისაგან დამოუკიდებლად ხდება. ადამიანს არ შეუძლია ჩაერიოს სამყაროს საქმეში, რამდენადაც ეს საქმეები და, მაშასადამე, თავად ადამიანიც მთლიანად განპირობებულია ამ გარეგანი საფუძველით. მაგრამ თუ ადამიანი მაინც არის თავისუფალი, აქტიური არსება და თუ ის თავისი ნებით მონაწილეობას იღებს სამყაროს ყოფიერების სახის ქმნასა და ჯარდაქმნაში, მაშინ უნდა ითქვას, რომ ვერცერთი ფაქტორი, რომელიც

ადამიანისადმი გარეგანია, ვერ იქნება სამყაროს ყოფიერების საკმაო საფუძველი და, მაშასადამე, შეუძლებელია დავსვათ ონტოლოგიური პრობლემა ადამიანისაგან განყენებით. ტრადიციული ფილოსოფიის ფუნდამენტური შეცდომა ის იყო, რომ ის სამყაროს ყოფიერების საკმაო საფუძველს ეძებდა გარეგან ფაქტორებში, „მიზეზებში“ და ამით უგულებელყოფდა სუბიექტის როლს სამყაროს გარდაქმნაში, უგულებელყოფდა თავისუფალ აქტივობას, როგორც ადამიანის სიცოცხლის არსებას. ტრადიციულმა ფილოსოფიამ თავისი კულმინაცია ნატურალისტურ თვალსაზრისში იპოვა და, ამით ადამიანს გეზს აძლევდა პასიურობისაკენ, ინერტულობისაკენ. „ფილოსოფოსები მხოლოდ სხვადასხვანაირად განმარტავდნენ სამყაროს, მაგრამ საქმე ისაა, რომ იგი შეცვლილ იქნეს“²¹.

მაშ ასე, ადამიანის თავისუფალი აქტივობა ჩათვლილია სამყაროს არსებობის გაფორმება-გარდაქმნის ფაქტორად. ამით ადამიანის პრობლემა, ადამიანის თავისუფალი აქტივობის პრობლემა „ონტოლოგიურ“ პრობლემად იქცევა. ტრადიციული ფილოსოფიის წარმომადგენლის მზერა გარეთ იყო მიპყრობილი, ის აღმოაჩენდა ხოლმე მის გარეთ და მისგან დამოუკიდებლად არსებულ რაიმე ფაქტორს და ამ უკანასკნელს მიიჩნევდა მთლიანად ყოფიერების და, მაშასადამე, აგრეთვე საკუთარი ყოფიერების საკმაო საფუძველად. ამის გამო მისი ფილოსოფია გეზს იღებს გარეგანი ძალებისადმი მორჩილებაზე, ადამიანის ხეივანი ხდება პასიურობა და ინერტულობა. თანამედროვე ფილოსოფიამ მზერა შინაგანისაკენ, ადამიანისაკენ, ინდივიდისაკენ გადაიტანა, ის აანალიზებს თავისუფალი აქტივობის შესაძლებლობებს და იმის იმედო აქვს, რომ იპოვის კაცობრიობის სწორ ორიენტაციას.

ადამიანის თავისუფალი აქტივობა იმას ნიშნავს, რომ ის გარკვეული აზრით შემძლეა და ვალდებულია არ დაემორჩილოს გარეგან ფაქტორებს. მაგრამ რას ნიშნავს ეს „არ დაემორჩილოს გარეგან ფაქტორებს“? განა ადამიანს შეუძლია დაარღვიოს საგანთა მიზეზობრივი კავშირები, კანონები? განა ძალუძს ისეთი რამ მოიმოქმედოს, რომ, ვთქვათ, საგნებმა აღარ მიიზიდონ ერთმანეთი და, მაშასადამე, ასროლილი ქვა აღარ ვარდებოდეს? დიახ, ადამიანს, რა თქმა უნდა, არ ძალუძს უბრალოდ გააუქმოს ბუნების მიზეზობრივი კავშირები, მას ცხადია, არ შეუძლია ისეთი რამ გააკეთოს, რომ ავდებული ქვა აღარ ვარდებოდეს, მაგრამ სამაგიეროდ მას შეუძლია საკუთარი ინიციატივა გამოიჩინოს, თავად აისროლოს ქვა, მაშინ როცა ასეთი რამ სულაც არ შედის მისგან დამოუკიდებლად მოქმედი მიზეზების „პროგრამაში“, მას შეუძლია ჩაერიოს მოვლენათა მსვლელობაში. და რაც მთავარია, მიზეზ-

²¹ კ. მარქსი, ფ. ენგელსი, რჩეული ნაშრომები, ტ. II, გვ. 487.

შედგობრივ მოვლენათა მსვლელობაში ჩარევისას ის მოქმედებს არა როგორც ჩვეულებრივი „მიზეზი“, არა როგორც მიზეზ-შედგობრივი ჯაჭვის რიგითი რგოლი, არამედ როგორც სავსებით განსაკუთრებული ძალა, სახელდობრ, როგორც თავისუფალი ნება. რიგითი მიზეზი თავადაა გაპირობებული სხვა მიზეზებით, რომლებიც მის „ზურგს უკან“ დგანან. ამიტომ მისი მოქმედება სხვა მიზეზებითაა წინასწარ განსაზღვრული. ამ აზრით მისი მოქმედება არ არის მასზე დამოკიდებული, მას არ შეუძლია არ იმოქმედოს ისე, როგორც მოქმედებს, მას არ შეუძლია სხვაგვარად იმოქმედოს. თავისუფალი ნების მოქმედება ყოველთვის იშლება „სხვაგვარად მოქმედების“ შესაძლებლობის ფონზე და, მაშასადამე, არ არის ყოველმხრივ წინასწარ განსაზღვრული და გაპირობებული ისეთი რაიმეთი, რაც ნების აქტის მიღმა და ამ აქტისაგან დამოუკიდებლად არსებობს. რა თქმა უნდა, თავისუფალი ნების მოქმედება მუდამ მოტივირებულია, მაგრამ საქმე ისაა, რომ მოტივაცია არსებითად განსხვავდება ბუნების მოვლენათა გაპირობებულობისაგან. ნება თავისუფლად მისდევს მოტივს, ნივთი კი რალაც მიზეზის ზეგავლენით გარკვეულად „იქცევა“ და სხვაგვარად „მოქცევა“ არ ძალუძს. ნებას შეუძლია თავი შეიკავოს და არ მიჰყვეს მოტივს. გარდა ამისა, და ესაა მთავარი, უპირველესი მოტივი არის ის, რომ მან არ უნდა მისდიოს მუდამ ერთი და იგივე მოტივებს, მუდამ უნდა ცვალოს ისინი და, ამის შესატყვისად, ცვალოს გადაწყვეტილებები, მოქმედებები, ცვალოს ისინი გარკვეული მიმართულებით; ეს მიმართულება ასეთია: მან უნდა გარდაქმნას სამყარო და შექმნას ისეთი პირობები, რომლებიც უზრუნველყოფენ შემდგომი გარდაქმნებისა და შემოქმედების პირობებს. ცხადია, ადამიანის წარმართველი ზოგიერთი მოტივი და შესატყვისი მოქმედებები მეორდება, მაგრამ ადამიანი, როგორც სწორედ თავისუფალი აქტიური არსება, თავის მთლიანობაში იცვლის მოტივებს და მოქმედებებს, ვითარდება. ისეც ხდება, რომ ადამიანის ცხოვრება ერთობ ერთფეროვანი ხდება, მეორდება, განვითარებას წყვეტს, მაგრამ ამგვარი მდგომარეობა ხომ ნაკლოვან ვითარებად განიცდება. ისიც უნდა ვთქვათ, რომ სრული მონოტონობა და მოქმედებათა ერთგვაროვანი განმეორება შიზოფრენიის გარკვეული სიმპტომია.

ადამიანის თავისუფალი ნება მუდამ გარემოს პირობებზეა მიმართული. ეს პირობები მას მოქმედების შესაძლებლობებს უქმნიან. მაგრამ ნება თავის მოქმედებისას არ არის სავსებით განსაზღვრული გარემო პირობებით, არ არის განსაზღვრული იმ აზრით, რომ ერთნაირ პირობებში სავსებით განსხვავებულად შეუძლია იმოქმედოს. უფრო მეტიც, ის მოწოდებულია მუდამ ცვალოს თავისი მოქმედებები და ამით მუდამ გარდაქმნას გარემო პირობები. ადამიანის სიცოცხლე როგორც

თავისუფალი აქტივობა, აქტივობა ნების საფუძველზე, არ ხასიათდება უცვლელი მიმართებებით. ფიზიკური პროცესებისაგან განსხვავებით, მას არ აქვს ერთხელ და სამუდამოდ მნიშვნელადი, მყარი და უცვლელი კანონები. მისი არსება სწორედ მიმართებათა მარადიული ცვალებადობაა. მარადიული ქმნა და განვითარებაა.

ამიტომ ადამიანს, როგორც სამყაროს ყოფიერების მათორმებელ-გარდამქმნელ ფაქტორს, სავსებით განსაკუთრებული ადგილი უკავია, მას სავსებით განსაკუთრებული შემეცნებითი მიდგომა ესაჭიროება.

თუ ადამიანის სიცოცხლეს ვიკვლევთ ფიზიკის მეთოდოლოგიით, ე. ი. მეთოდოლოგიური კომპლექსით, რომელიც შედგება „ობიექტური დაკვირვების“, ინდუქციისა და დედუქციისაგან, ის შეუძლებელია არსებითი დამახინჯებების გარეშე იქნეს ათვისებული. ინდუქცია და დედუქცია ხომ ზოგიერთი მიმართების ერთგვაროვანი განმეორების რწმენას ეყრდნობა. ადამიანის სიცოცხლეს სწორედ რომ არ ახასიათებს ასეთი რამ. ადამიანის სიცოცხლე მის მთლიანობაში არსებითად გამეორებებში კი არ ხორციელდება, არამედ სწორედ ახალი მიმართებების წარმოქმნაში. თუ ობიექტური დაკვირვებებით შევიზღუდებით, ჩვენ არაფერი დაგვრჩება გარდა იმისა, რომ განვსაზღვროთ ადამიანის სიცოცხლე ინდუქციისა და დედუქციის გზით, ე. ი. განმეორებებზე ორიენტაციის გზით. ჩემი სიცოცხლის ახალი სტადია არ იქნება და არ უნდა იყოს წარსულ სტადიათა განმეორება და, ამიტომ, მე არ შემიძლია განვსაზღვრო ეს სტადია წარსულ სტადიათა განმეორების დაშვებით. მაგრამ ჩემი სიცოცხლის ახალი სტადია მოცემულია ჩემში როგორც ჩემი პოტენცია და ტენდენცია. ამიტომ მე შემიძლია აღმოვაჩინო ის, თუკი მზერას ჩემს შიგნით გადავიტან და ჩემს შინაგან პოტენციებსა და ტენდენციებს გავაანალიზებ. გარდა ამისა, როცა ვცდილობ, გავერთიანდე სხვათა სიცოცხლესთან და საზოგადოების სიცოცხლესთან, საბოლოო ჯამში კი კაცობრიობის სიცოცხლესთან, მე უნდა გამოვავლინო სხვათა სიცოცხლას მიმართულება. მაგრამ სხვათა შინაგანი ცხოვრება არ ავლენს თავს „ობიექტური დაკვირვების“ მონაცემთა სახით. მე ეს ცხოვრება საკუთარი თავის საფუძველზე უნდა განვსაზღვრო. სხვათა შინაგანი ცხოვრება ჩემი ცხოვრების მსგავსად ვლინდება გარეგან ქცევაში, რომელიც „ობიექტურ დაკვირვებას“ ეძლევა. შინაგან ცხოვრებას გარკვეული გარეგანი ქცევა შეესაბამება. მაგრამ იმისათვის, რომ გარეგან ქცევაში, როგორც გარკვეულ სხეულებრივ პროცესში, დავინახოთ შინაგანი ცხოვრება, ცნობიერების სიცოცხლე, არ არის საკმარისი გრძნობადი „თვალი“ და „ობიექტური დაკვირვება“. იმისათვის, რომ სხვათა გარეგან ქცევაში აღმოვაჩინოთ სხვათა შინაგანი ცხოვრება, საკმარისი არ არის მხოლოდ ამ ქცევის დაკვირვება, ამას უნდა დაერთოს აგრეთვე საკუთარი თავის დაკვირვება.

ბა. მე, როგორც თავისუფალ არსებას, მაქვს გარკვეული შინაგანი ცხოვრება და, ამის შესატყვისად, მახასიათებს გარკვეული გარეგნული ქცევა. მაგრამ, არსებითად, მე შემეძლო მეცხოვრა სხვა შინაგანი ცხოვრებით და, ამის შესაბამისად, შეიძლებოდა სხვაგვარი გარეგნული ქცევა მქონოდა. მე შემიძლია წარმოვიდგინო ჩემი თავი როგორც სხვა ცხოვრებისა და ქცევის მქონე. ამ აზრით, სხვათა ყველა შესაძლებელი შინაგანი ცხოვრება და შესატყვისი გარეგანი ქცევა ჩამალულია ჩემში ჩემი „წმინდა პოტენციების“ სახით. მე ობიექტურად ვაკვირდები სხვათა გარეგან ქცევას და ამავე დროს მზერას მივაპყრობ საკუთარ თავს, ვაანალიზებ ჩემს „წმინდა პოტენციებს“, ამის საფუძველზე კი შემიძლია განვსაზღვრო, თუ როგორ შინაგან ცხოვრებას, რომელ განცდებს, მისწრაფებებსა და მიზანსწრაფებებს შეესატყვისება ჩემს დაკვირვებაში მოცემული სხვათა ქცევა, ე. ი. შემიძლია გამოვაყვლინო სხვათა შინაგანი ცხოვრება და მისი მიმართულება.

მაშ ასე, ადამიანის ცხოვრების კვლევა მოითხოვს ინტროსპექციის (რეფლექსიის, თვითანალიზის), შთაგრძნობისა და ინტერპრეტაციის მეთოდების გამოყენებას და თანამედროვე დასავლური ფილოსოფია ამ მეთოდებს ფუნდამენტურ-ფილოსოფიურ მეთოდებად მიიჩნევს, რადგან ადამიანის პრობლემას ფილოსოფიურ-ონტოლოგიური პრობლემატიკის ცენტრში სვამს.

უნდა შევნიშნოთ, რომ დასახელებულა ცილოსოფიური მეთოდები გარკვეული აზრით ნაკლებ „ზუსტი“ და ნაკლებ „ეფექტურია“, ვიდრე ფიზიკა-ქიმიის სფეროებში მოხმარებული ინდუქცია-დედუქციის მეთოდები; ამ უკანასკნელთა გამოყენება საშუალებას გვაძლევს ჩამოვაყალიბოთ ფორმულები, რომლებიც ამომწურავად ითვალისწინებენ მოვლენათა უსასრულო რიგის არსებით მახასიათებლებს. ზემოთ დასახელებული მეთოდები ნაკლებ ეფექტური არიან იმ აზრით, რომ მათი საშუალებით ჩვენ ვერ შევძლებთ ადამიანის ცხოვრების ამგვარი ფორმულების ჩამოყალიბებას. მაგრამ, ჯერ ერთი, ეს გაპირობებულია თავად სიცოცხლის მოვლენათა თავისებურებებით. კაცობრიობის ცხოვრების უსასრულო რიგი არ შესდგება ერთგვაროვანი გამოვარებებისაგან და ამიტომ შეუძლებელია დავადგინოთ რაღაც ერთხელ და სამუდამოდ მნიშვნელოვანი მიმართებები. გარდა ამისა, ამგვარი „არაეფექტურობა“ ამ შემთხვევაში დასახელებულ მეთოდთა ღირსებაა და არა ნაკლი. სიცოცხლის მოცემული სტადიის ანალიზი ჩვენ საშუალებას გვაძლევს გამოვაყვლინოთ და განვსაზღვროთ სიცოცხლის პროცესის მხოლოდ უშუალოდ შემდგომი სტადია, სხვა მომავალი სტადიები გაურკვეველი რჩება. ამ სტადიებს ჩვენ პირველად აღმოვაჩინთ და განვსაზღვრავთ მხოლოდ მათ წინამდევალ სტადიებზე. როგორც ჩანს,

კაცობრიობა არასოდეს არ შეწყვეტს აღმოჩენას და შემოქმედებას, ე. ი. ადამიანის ცხოვრება არასოდეს არ შეჩერდება.

თავისუფალი აქტივობის, ე. ი. სამყაროსადმი მიმართებათა ცვლილებების პროცესის, ინდივიდუალობის პროცესის დარღვევა, სიცოცხლის დაყვანა ერთგვაროვან განმეორებებზე ადამიანის სიცოცხლის შეჩერებასა და დარღვევას ნიშნავს. მეორე მხრივ, სხვა ადამიანებისა და სხვათა თაობების მიმართებებთან და მოქმედებებთან ინდივიდის მიმართებათა და მოქმედებათა კავშირისა და შესატყვისობის რღვევა ასევე მომასწავებელია ადამიანის ცხოვრების ნაკლოვანებისა. მარტოობის, გათიშულობის, „არაკომუნიკაბელობისა“ და უკვალო გაქრობის შემაწუხებელი განცდები მოწმობენ ამას. ადამიანი უნდა ესწრაფოს, ერთი მხრით, ინდივიდუალობის, მეორე მხრივ კი ინდივიდუალობის დაკარგვის გარეშე სხვებთან გაერთიანებას. მას შეუძლია განახორციელოს თავისი ქვეშარტი ყოფიერება მხოლოდ მაშინ, როცა ამ ორ ტენდენციას განახორციელებს, ამიტომ ადამიანის ყოფიერება შედარებით რთული და ძნელად საწვდომია.

დასავლეთში, გარდამავალი პერიოდის რთულ ვითარებაში, ტრადიციული იდეალების მსხვერველსა და ყველა ღირებულების გადაფასების პირობებში ადამიანის ცხოვრების პრობლემები განსაკუთრებული სიმწვავეთ დადგა. ამან დაჰბადა გარკვეული დაღლილობა და გამარტივების ტენდენცია. მაგრამ ადამიანის ცხოვრების გამარტივება, კერძოდ, მისი დაყვანა ელემენტარულ, განმეორებად ფიზიკური პროცესების მსგავს მიმართებებზე, არსებითად, ნიშნავს სიცოცხლეზე უარის თქმას და „სიკვდილში გაქცევას“. ნატურალისტურ-პოზიტივისტური მსოფლმხედველობა სასიცოცხლო პრობლემებს სწორედ ამგვარად ამარტივებს, ამ საშინელი დაღლილობის გამოხატულებათა და როგორც ასეთი კაცობრიობას სიკვდილისკენ აძლევს მიმართულებას. ის კაცობრიობის ცხოვრების დეზორიენტაციის სახით გამოვლინდა. ეს უკვე კარგადაა ცნობილი დასავლეთის ყველა წამყვანი მოაზროვნისათვის. მეოცე საუკუნის ერთ-ერთ უაღრესად გავლენიანი ფილოსოფოსი ედმუნდ ჰუსერლი ამის შესახებ წერდა: „ევროპული არსებობის კრიზისს მხოლოდ ორი გამოსავალი აქვს: ევროპის დალუპვა სიცოცხლის საკუთარი რაციონალური აზრისაგან გაუცხოებაში, გონის მტრად და ბარბაროსად გადაქცევა, ანდა ევროპის აღორძინება ნატურალიზმის საბოლოოდ დამძლევი ფილოსოფიური გონების გმირობის გზით. ევროპის ყველაზე დიდი საფრთხე დაღლილობაა. მოდიეთ, როგორც „კეთილი ევროპელები“, შევებრძოლოთ ამ საფრთხეთა შორის ყველაზე დიდ საფრთხეს...“³².

³² Hua, B, I, გვ. 347—348.

როგორც ითქვა, თანამედროვე დასავლური ფილოსოფია უარყოფს ადამიანის პრობლემის როგორც, არსებითად, თავისუფალი აქტივობის პრობლემის მცდარ ნატურალისტურ-პოზიტივისტურ უგულებელყოფას და ამ პრობლემას ფილოსოფიური პრობლემატიკის ცენტრში სვამს. მას ფილოსოფიური მზერა გადააქვს ობიექტიდან სუბიექტზე, ამის შესაბამისად გამოიშუშავენს შესატყვის მეთოდებს, რომლებიც ბუნების მეცნიერების „ობიექტური მეთოდებისაგან“ განსხვავებული არიან. ამის გამო ხდება ფილოსოფიისა და პოზიტიურ მეცნიერებათა მიმართების შეცვლა. ფიზიკა, რომელიც ერთ დროს ფილოსოფიურ განაზრებათა მთავარი წყარო იყო, მეორე პლანზე გადადის, მის ადგილს იკავებენ ჰუმანიტარული მეცნიერებანი, განსაკუთრებით ფსიქოლოგია და ისტორია. თანამედროვე ფილოსოფია აანალიზებს ფსიქოლოგიის, ისტორიის, ლიტერატურისა და ა. შ. მასალას და იმედი აქვს, რომ ამ საფუძველზე აღმოაჩენს ადამიანის „სამყაროში ყოფნის“ არსებას. თანამედროვე დასავლური ფილოსოფია ზოგჯერ ეძებს ადამიანის ყოფიერების აბსოლუტურ საფუძველს — აბსოლუტურ სუბიექტს, ღმერთს, და იმედი აქვს, რომ მის რომელიმე ასპექტს უფრო ადვილად აღმოაჩენს სასრულ სუბიექტში, ადამიანში, ვიდრე ადამიანისაგან განყენებულად განხილულ ფიზიკურ ობიექტში.

შევაჯამოთ ნათქვამი: თანამედროვე ევროპული „ექსისტენციური“ კრიზისის არსება ნატურალისტურ-პოზიტივისტური მსოფლმხედველობით გაპირობებულობაა. ადამიანის სიცოცხლის არსებაა თავისუფალ-ინდივიდუალური და ამასთან ერთად ჰარმონიულ-დაკავშირებული აქტივობა, რომელსაც აქვს „უკვდავების“ პერსპექტივა. ნატურალისტურ-პოზიტივისტური მსოფლმხედველობა ადამიანის სიცოცხლეს ფიზიკური ობიექტის ყოფიერების ანალოგიურად წარმოიდგენს, ე. ი. წარმოიდგენს ადამიანს როგორც თავისუფლებას მოკლებულ არსებულს და ამის შესაბამისად ადამიანის ცხოვრებას უდგენს შესატყვის წესს, — თავისუფლების მომსპობ წესს. „ექსისტენციური კრიზისიდან“ გამოსვლა ნატურალისტურ-პოზიტივისტური მსოფლმხედველობის დაძლევას ნიშნავს. მაგრამ ეს დაძლევა არ უნდა მოხდეს ძველ მსოფლმხედველობებთან უპირობო დაბრუნების გზით, რამდენადაც ისინი დაძლიებული იყვნენ ობიექტივისტური შეცდომებით და ადამიანს წარმოიდგენდნენ როგორც გარედან გაპირობებულს, ობიექტს, თავისუფლების არმქონეს. გამოსვლა „ექსისტენციური კრიზისიდან“ ნიშნავს პოზიტივიზმისა და „ობიექტივისტური“ ტრადიციის რადიკალურ დაძლევას იმის მეოხებით, რომ ფილოსოფიურ-მეორიენტირებელი ზედვა ობიექტიდან სუბიექტისაკენ, ადამიანისაკენ შემობრუნდება. „სიცოცხლის ფილოსოფია“ ამ მხრივ საკმაოდ რადიკალური არ აღმოჩნდა,

რის გამოც მან ვერ შესძლო ბოლომდე ადამიანის სიცოცხლის არსებისა და მისი განხორციელების შესაძლებლობათა გამოვლენა.

თანამედროვე ევროპული ფილოსოფია „ობიექტივისტური“ ტრადიციების რადიკალური დაძლევის ამოცანის წინაშე დგას. ედმუნდ ჰუსერლის ფილოსოფიური მოღვაწეობა სწორედ ამ ამოცანის გადაწყვეტას ეძღვნება. თავისი ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგია ჰუსერლმა მიიჩნია ფილოსოფიისა და ევროპის ცხოვრების ახალ ორიენტაციად, მხსნელ ორიენტაციად, რომელსაც ძალუძს გამოიყვანოს ევროპა „ექსისტენციური კრიზისიდან“.

თ ა ვ ი მ ე ო რ ე

ედ. ჰუსერლის ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგია როგორც თანამედროვე ევროპული კაცობრიობის პრიტიკული სიტუაციის დაძლევის ცდა

§ 1. ევროპის კრიტიკა

თავდაპირველად ჰუსერლი მხოლოდ მეცნიერებათა დაფუძნების საკითხებს შეისწავლიდა. თანამედროვე კაცობრიობის კრიტიკული სიტუაციისა და ადამიანური ყოფიერების პრობლემები არც კი შედიოდა მის ინტერესების სფეროში. ის ერთმანეთისაგან მკაცრად მიჯნავდა „მეცნიერულ“ და „მსოფლმხედველობრივ“ ფილოსოფიას და საკუთარ თავს პირველის წარმომადგენლად თვლიდა. ჰუსერლი ასე მსჯელობდა: „მსოფლმხედველობრივი ფილოსოფიის“ მიზანი არის მსოფლმხედველობა, „რომელიც თავისი არსებით არ არის მეცნიერება“¹. ამიტომ მან „მთელი პატიოსნებით უარი უნდა თქვას მეცნიერებად ყოფნის პრეტენზიაზე“². რით განსხვავდება მეცნიერება მსოფლმხედველობისაგან? „მსოფლმხედველობაც იღეა“, ოღონდ საბოლოო მიზნის იღეა“. ამიტომ იგი „ყოველი დროისთვის სხვადასხვაგვარია... ამის საპირისპიროდ კი მეცნიერების იღეა ზედროულია და ეს აქ ნიშნავს დროის სულისკვეთებასთან რაიმე დამოკიდებულებით განუსაზღვრელობას“³. მსოფლმხედველობა შეიცავს ასპექტს „ადამიანურობის (Humanität) იღეისა“ და წარმოდგენებს „კაცობრიობის მაღალი მიზნის მიღწევის საუკეთესო გზებზე“⁴. „მსოფლმხედველობრივი ფილოსოფია“ გვასწავლის „ისევე, როგორც გვასწავლის სიბრძნე: პიროვნება მიმართავს პიროვნებას... მეცნიერება კი უპიროვნოა (unpersönlich)⁵. მოკლედ რომ ვთქვათ, მსოფლმხედ-

¹ Ed. Husserl, Philosophie als strenge Wissenschaft, Logos, Tübingen, 1910/11, Bd. I, Heft 3, S. 339.

² იქვე.

³ იქვე, გვ. 322.

⁴ იქვე, გვ. 331.

⁵ იქვე, გვ. 138—139.

ველობა გამოხატავს ცხოვრების საზრისს და შეიცავს შესატყვის მითითებებს, რომლებიც ადამიანს თავის ცხოვრებაში ორიენტაციას აძლევენ. მაგრამ რამდენადაც ცხოვრების საზრისი სხვადასხვა დროს სხვადასხვაგვარია, ამდენად, მსოფლმხედველობასა და „მსოფლმხედველობრივ ფილოსოფიას“ დროით განსაზღვრული მნიშვნელობა აქვს. მეცნიერება და „მეცნიერული ფილოსოფია“ კი ზედროული ქეშმარიტებების დადგენით ზედროულ მნიშვნელობას იძენს. ამის გამო ჰუსერლი „მეცნიერულ ფილოსოფიას“ მეტ ღირებულებას ანიჭებდა, ვიდრე „მსოფლმხედველობრივ ფილოსოფიას“.

ამგვარად, ჰუსერლი „აკადემიური ფილოსოფიის“ ტიპური წარმომადგენელი იყო და ასეთად რჩებოდა თავისი ფილოსოფიური მოღვაწეობის უკანასკნელ სტადიამდე. მაგრამ ადამიანური არსებობის კრიზისის გამწვავებამ, რომელიც პირველ მსოფლიო ომში გამოჩვენდა, და შემდგომ მისი სამშობლოს — გერმანიის ფაშიზაციამ, რასაც მეორე მსოფლიო ომისკენ მივყავდით, აიძულა იგი სულ უფრო მეტი ყურადღება დაეთმო ეპოქის კრიტიკის პრობლემებისადმი და, შესაბამისად, ადამიანის ცხოვრების ახალი ორიენტაციისათვის. ჰუსერლმა სულ უფრო მეტად დაიწყო მსოფლმხედველობრივი რიგის პრობლემებით დაინტერესება და მათი შესწავლა. მაგრამ ეს მისთვის უკვე აღარ მოასწავებდა მეცნიერებასთან და „მეცნიერულ ფილოსოფიასთან“ განხეთქილებას. პირიქით, თავისი ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგია მან სცნო სწორედ „მეცნიერულ ფილოსოფიად“, კაცობრიობის ახალ ორიენტაციად, რომელიც ძლევს ეპოქის კრიზისს. „მეცნიერებათა რადიკალურ დაფუძნებას“. თვით ჰუსერლის პრეტენზიით, ადამიანის ცხოვრების ახალ ორიენტაციასთან მიუყვართ, რითაც „მეცნიერული ფილოსოფია“ „მსოფლმხედველობრივს“ შეერწყმის.

განვიხილოთ ეპოქის ჰუსერლისეული კრიტიკა.

ჰუსერლმა აღიარა „ევროპული კაცობრიობის“ რადიკალურ-კრიტიკული სიტუაციის ფაქტი და რამდენადაც „ევროპულის“ ცნებაში იგი საზოგადოდ ადამიანურის გარკვეულ ნიმუშსა და უმცლეს დონეს გულისხმობდა, ამდენად, თანამედროვე ევროპის კრიზისზე მსჯელობის დროს მას მთლიანად თანამედროვე კაცობრიობის კრიზისი ჰქონდა მხედველობაში.

„დაავადებულნი არიან ევროპული ერები, თვით ევროპა... იმყოფება კრიზისში“⁶. მთელი ადამიანური ცხოვრების კრიზისი გაპირობებულია და თავის გამოხატულებას ნახულობს „ევროპული მეცნიერების კრიზისში“. მაგრამ რაში მდგომარეობს ევროპული მეცნიერე-

⁶ Hua, Bd. VI, S. 315.

ბი: კრიზისი და როგორ აპრობებს იგი ადამიანური ყოფიერების კრიზისს? „კრიზისი ჩვენი მეცნიერებებისა საზოგადოდ, განა შეიძლება ამან სერიოზული ლაპარაკი? ხომ არ არის ეს გამონათქვამი, ასე ხშირად რომ გაიგონებ ჩვენს დროში, გადაჭარბებული?“⁷ — კითხულობს ჰუსერლი. უპირველეს ყოვლისა, იგი აღიარებს თანამედროვე მეცნიერებების უქველ წარმატებებს გარკვეული პრობლემების გადაწყვეტაში, აღიარებს გონის შესახებ სპეციალური მეცნიერებების მეცნიერულ სიმკაცრესაც. მეცნიერულობა, მეცნიერული სიმკაცრე და სიზუსტე არ აკლია თანამედროვე მეცნიერებებს. მაშინ რაღა აზრით შეგვიძლია ვილაპარაკოთ მეცნიერებათა კრიზისზე? „ვეროპული მეცნიერებების კრიზისზე“ ლაპარაკის დროს ჰუსერლს მხედველობაში აქვს კრიზისი ადამიანის ცხოვრებისთვის მათი მნიშვნელობის დაკარგვის აზრით. „ჩვენს ცხოვრებისეულ გაპირვებაში... ეს მეცნიერება ვერაფერს გვეტყვის. ის პრინციპულად გამორიცხავს სწორედ იმ საკითხებს, რომლებიც ყველაზე უფრო გადაუღებელია ადამიანებისათვის ჩვენს ბედკრულ დროში, როცა მათ თავს დატეხიათ საბედისწერო გადატრიალებები, ის გამორიცხავს საკითხებს მთელი ადამიანური არსებობის აზრიანობასა თუ უაზრობაზე“⁸. ადამიანებს, როგორც თავისუფლად მოქმედ არსებებს, პირველ რიგში სწორედ ამ საკითხებში ორიენტირება ესაჭიროებათ. „ყველა ღირებულებათა გადაფასების“ ჩვენს დროში ადამიანებს განსაკუთრებით სჭირდებათ გარკვევა გონიერულ-თავისუფალი ამორჩევის შესაძლებლობებში. „რა შეუძლია მეცნიერებას გვითხრას გონიერულობაზე და არაგონიერულობაზე, ჩვენზე როგორც ამ თავისუფლების სუბიექტებზე? სხეულების შესახებ ჩვეულებრივ მეცნიერებას, რა თქმა უნდა, არაფერი; ის ხომ ყოველივე სუბიექტისაგან განყენებას ახდენს“⁹. ამგვარ საკითხებზე პასუხი უნდა გავგვეს გონისმეცნიერებებმა და, საბოლოო ანგარიშით, ფილოსოფიამ. მაგრამ ჩვენ დროში არ არსებობენ სწორედ ესენი, ეს მეცნიერებები. უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, გარკვეული ცრურწმენების ძალით გონისმეცნიერებები გადაიქცნენ ჩვეულებრივ მეცნიერებებად ფაქტების შესახებ. ცრურწმენა, რომელიც გონისმეცნიერებათა ამგვარ გარდაქმნას აპრობებს, იმაში მდგომარეობს, რომ „მეცნიერული ჰეშმარიტება მხოლოდ იმის კონსტატირებაა, თუ როგორ გამოიყურება ფაქტიური სამყარო, ფიზიკურიც და გონითიც“, რამდენადაც სუბიექტურობის, გონითობის პრობლემები არ ემთხვევიან ფაქტების პრობლემებს, ამდენად, ისინი ამოვარდნენ ფაქტებზე მეცნიერებებად გარ-

⁷ იქვე, გვ. 1.

⁸ იქვე, გვ. 4.

⁹ იქვე.

დაქმნილი გონისმეცნიერებებიდან. ფილოსოფიამ, რომელიც უძველესი დროიდან აცხადებდა პრეტენზიას, რომ ის მოიცავდა ყველა შესაძლო პრობლემას, ე. ი. დააფუძნებდა წარმოდგენებს ყოფიერების ყველა შესაძლო სახეზე, შეწყვიტა თავისი თავდაპირველი პრეტენზიის გამართლება. ჩვენი დროის გაბატონებული ფილოსოფია — პოზიტივიზმი სწორედ გონივრულობის, ეთიკურობისა და გონითობის პრობლემებს გამოირიცხავს მეცნიერული აზროვნების სფეროდან, სუბიექტური ყოფიერების პრობლემების შემეცნების სფეროდან. ამით „პოზიტივიზმი, ასე ვთქვათ, თავს ჰკვეთს ფილოსოფიას“¹⁰.

ამგვარად, „ევროპული კაცობრიობის კრიზისის“ განმაპირობებელი და გამომხატველი „ევროპული მეცნიერებების კრიზისი“ მდგომარეობს არა თანამედროვე მეცნიერული აზროვნების სისუსტეში, რა მიმართულებითაც არ უნდა იყოს ის წარმართული, არამედ მის პრინციპულ ცალმხრივობაში.

ჰუსერლის ბევრი თანამედროვე თვლიდა, რომ ადამიანის კრიტიკული სიტუაციის მიზეზი დაფარულია გონების, მეცნიერული აზროვნების ძალის გულუბრყვილო რწმენაში, ე. ი. რაციონალიზმში: ადამიანის ცხოვრების ფუნდამენტური ფაქტორები არ ექვემდებარება მეცნიერულ-რაციონალურ შემეცნებას, მეცნიერულ, შემეცნებელ გონებას საერთოდ არ ძალუძს გადაწყვიტოს ადამიანის ცხოვრებისეული პრობლემები და ამიტომ მის იმედზე ყოფნა საკუთარ ცხოვრებაში ჩვენს დეზორიენტირებას მოასწავებს. ამას ჰუსერლი არ ეთანხმება. იგი თვლის, რომ კრიტიკული სიტუაციიდან გამოსვლა მხოლოდ შემეცნებელი გონების დახმარებით შეიძლება, რომ ის არის ცხოვრების ყველაზე უფრო საიმედო ორიენტირი. საჭიროა მხოლოდ დავძლიოთ თანამედროვე რაციონალიზმის პრინციპული ცალმხრივობა, რომელიც მეცნიერებისა და შემეცნების ცნების სიფიწროვეში მდგომარეობს. „და ჩემთვის ნათელია, რომ ევროპული კრიზისის ფესვები გზადაბნეულ რაციონალიზმშია. თუმცა სწორი არ იქნებოდა გვეფიქრა, თითქოს რაციონალურობა, როგორც ასეთი, მავნეა ან თითქოს მას მხოლოდ, მეორეხარისხოვანი მნიშვნელობა აქვს ადამიანის მთლიან ყოფიერებაში“¹¹. თანამედროვე მეცნიერული აზროვნების მიერ იგნორირებული და შეუთვისებელი ფაქტორები ადამიანის ცხოვრებისა საზოგადოდ არ არიან ირაციონალური, ისინი ასეთად გვეჩვენება მეცნიერულობისა და გონივრულობის ცნების გაუმართლებელი შეზღუდვის გამო, ე. ი. ცალმხრივად შეზღუდული რაციონალიზმის გამო. მეცნიერულ-რაციონალური შემეცნების სათანადო გავრცობით ჩვენ

¹⁰ იქვე, გვ. 7.

¹¹ იქვე, გვ. 22.

მოვახერხებთ ადამიანის ცხოვრების ფუნდამენტური ფაქტორების წვდომას და მათი მოჩვენებითი ირაციონალურობის დაძლევას; ამით კი ჩვენ შევძლებთ „ევროპული კაცობრიობის კრიზისის“ გადალახვას. „დღეს ასე ხშირად ნაბჭობი და ცხოვრების გახარწვის ურიცხვი სიმპტომებით დადასტურებული ევროპული არსებობის კრიზისი“ არის არა ბრმა, მიუწვდომელი განგება, არამედ იგი გასაგები და წედომადი გახდება ევროპული ისტორიის ფილოსოფიურად აღმოჩენილი ტელეოლოგიის საფუძველზე“¹².

ამრიგად, ჰუსერლის აზრით, ევროპული კაცობრიობის კრიზისი ემყარება თანამედროვე მეცნიერული აზროვნების პრინციპულ ცალმხრივობას. ამ ცალმხრივობას ჰუსერლი პოზიტივიზმს ან სხვაგვარად, „ნატურალიზმსა“ და „ნატურალისტურ ობიექტივიზმს“ უწოდებს. ცოტა დაწვრილებით განვიხილოთ, თუ როგორ ესმის ჰუსერლს „ნატურალისტური ობიექტივიზმის“ არსი.

ბუნებისმეცნიერებებმა, განსაკუთრებით ფიზიკამ, რენესანსიდან მოყოლებული, არაჩვეულებრივ წარმატებებს მიაღწია. ამის საწინდარი ინდუქციურ-დედუქციური, მათემატიკური მეთოდების დამუშავება იყო. მათემატიკური მეთოდების წყალობით, ბუნებისმეცნიერებები ზუსტ (exakt) მეცნიერებად გადაიქცა. მათი წყალობით მეცნიერებამ შეძლო ისე განეჭვრიტა წინასწარ მოვლენების უსასრულო მიმდევრობები, რომ არ დაკმაყოფილებულიყო შემოსაზღვრული ფაქტების აღწერით. მაგრამ ჰუმანიტარულ მეცნიერებებს, გონისმეცნიერებებს აშკარად აკლდა მსგავსი მკაცრი და მოხერხებული მეთოდები. რაკი თვალწინ ჰქონდათ მათემატიკური ბუნებისმეცნიერებების სანიმუშო სიმკაცრე და ეფექტურობა, რაკი თვალწინ ჰქონდათ მათემატიკური მეთოდების სანიმუშო მოხერხებულობა, მეცნიერები აყვნენ ცდუნებას, წარმოედგინათ ისინი უნივერსალურ მეთოდებად, რომლებიც შესაფერისნი იქნებოდნენ ფსიქიკურ-გონითი მოვლენებისთვისაც. მეცნიერებმა და ფილოსოფოსებმა დაიწყეს ადამიანურ მოვლენებზე წარმოდგენების მისადაგება ფიზიკურ-ქიმიური, მათემატიკური მეთოდებისადმი. ამის ნათელი მაგალითია სპინოზას „ეთიკა“, აგებული გეომეტრიის პრინციპებით. „სულთა დაფად“ ცნობიერების ლოკისეული წარმოდგენა ამგვარივე მისადაგებაა. „ფსიქიკური ნატურალიზაცია ჯონ ლოკზე გავლით მთელ ახალ დროზე ახდენს გავლენას ჩვენი დღეების ჩათვლით. დამახასიათებელია ლოკის გამოთქმები white paper-ზე, tabula rasa-ზე, რომელზეც ჩნდებიან და ქრებიან ფსიქიკური მონაცემები, მოწესრიგებულნი მსგავსად სხეულზე ბრიფი პროცესებისა ბუნებაში“¹³. ფიზიკურ-ქიმიური, მათემატიკური მეთოდ-

¹² იქვე, გვ. 347.

¹³ იქვე, გვ. 64.

დებისადმი ფსიქიკურ-გონითი მოვლენების მისადაგების გამართლება ბოლოს დაიწყეს შემდეგი მოსაზრებით: ადამიანის სული და გონი კაუზალურად არის ფუნდირებული მის ფიზიკურ ორგანიზაციაში, ამიტომ ადამიანის ორგანიზმის ფიზიკურ-ქიმიური პროცესების მათემატიკური შესწავლითა და ათვისებით ჩვენ ვიკვლევთ და ვითვისებთ ფსიქიკურ-გონით მოვლენებს. ჰუსერლი თვლის, რომ სწორედ ასეთი მოსაზრებები წარმოადგენენ „საბედისწერო ცრურწმენებს“, რომელთა გამოც ხდება სუბიექტურის, ფსიქიკურ-გონითი ყოფიერების იგნორირება. მხოლოდ ფიზიკურ-სხეულებრივი ყოფიერების მხედველობაში მიღებით ფილოსოფია, რომელიც თავდაპირველად პრეტენზიას აცხადებდა ყოველგვარი ყოფიერების რადიკალური საფუძვლების გამოვლენაზე, მეცნიერებების უნივერსალურ დაფუძნებაზე, გადაიქცა მხოლოდ ბუნებისმეცნიერებების ცალმხრივ დაფუძნებად. ამით ჩვენი დროის ფილოსოფიამ შეწყვიტა სამყაროში ადამიანური ყოფიერების ორიენტირება.

ეპოქის კრიზისის დაძლევის ამოცანა მეცნიერულ აზროვნებაში რადიკალურ რეფორმებს მოითხოვს, მაგრამ რეფორმები საჭიროა არა ყველა მიმართულებით, არამედ მხოლოდ გარკვეულით. გარდასაქმნელია გონისმეცნიერებები და პირველ ყოვლისა, ფილოსოფია, რომელმაც ხომ უნდა გაამართლოს და დააფუძნოს კიდევ ეს გარდაქმნები. ხოლო რაც შეეხება ბუნებისმეცნიერებებს, თავისი სპეციალური პრობლემების გადაწყვეტაში ისინი საკმარისად ეფექტურნი არიან და ამ მიმართებით რეფორმას არ საჭიროებენ. ამ სფეროში რადიკალური რეფორმა საჭიროა იმ მნიშვნელობით, რომ ახლებურად გავიაზროთ მეცნიერებათა სისტემაში ბუნებისმეცნიერებების ადგილი, მათი დამოკიდებულება გონისმეცნიერებებთან, საბოლოო ანგარიშით, მათი შედეგების დამოკიდებულება ადამიანისა და კაცობრიობის პრობლემებთან. „გონითი კაცობრიობის საყოველთაო კატასტროფის დღევანდელი ევროპული სიტუაცია არაფერს არ ცვლის ბუნებათმეცნიერულ შედეგებში და უკანასკნელნი თავის დამოუკიდებელ ქეშმარიტებაში არ შეიცავენ მოტივებს ბუნებისმეცნიერების რეფორმისათვის. თუკი აქ მოიძებნება მოტივები, ეს შეეხება ამ ქეშმარიტებათა დამოკიდებულებას მეცნიერულ და გარეშემეცნიერულ კაცობრიობასთან და მის გონით ცხოვრებასთან“¹⁴.

ფილოსოფიის რადიკალური რეფორმა ვერ განხორციელდება წარსულის ფილოსოფიის უპირობო აღორძინებით, ვინაიდან იგი ყოველთვის იყო დამძიმებული „ობიექტივისტური“ ცრურწმენებით. ძველი და ახალი ფილოსოფია ობიექტივისტური იყო და ასეთადვე

¹⁴ Hua, Bd. VI, S. 356.

რჩება¹⁵. იგი კრიტიკას საჭიროებს, ოღონდ, ცხადია, არა კრიტიკას უარყოფის აზრით, არამედ კრიტიკას ჭანსალი ტენდენციის გამოვლენის აზრით.

ამგვარად, ფილოსოფიის რადიკალური რეფორმა, ჰუსერლის აზრით, „ობიექტივიზმის“ გადალახვაში უნდა მდგომარეობდეს, ე. ი. ობიექტიდან სუბიექტზე ფილოსოფიური მზერის გარკვეულ შემობრუნებაში. „ობიექტივიზმი“ ნიშნავს თვალსაზრისს, რომლის თანახმადაც ყოფიერების საკმაო საფუძვლად აღიარებულა ადამიანისთვის რაღაც გარეგნული და ამით ადამიანის ყოფიერება გაგებულია როგორც გარედან გაპირობებული არათავისუფალი ყოფიერება, მსგავსად ობიექტის ყოფიერებისა, ე. ი. ადამიანის ყოფიერებას მიეწერება ობიექტის სახით ყოფნის წესი. თავის ფილოსოფიურ მოღვაწეობაში ჰუსერლმა სწორედ ობიექტიდან სუბიექტისკენ მზერის დასახელებული შემობრუნება განახორციელა, მაგრამ არა ერთბაშად, არამედ თანდათანობით. თავდაპირველად ეს იყო მზერის შემობრუნება ფიზიკური, რეალურ-ფაქტობრივი ობიექტებიდან სუბიექტურ-ფსიქიკური პროცესებისაკენ, თუმცა ისინი გაგებული იყო ჩვეულებრივი ფსიქოლოგისტური წესით, როგორც რეალურ-ფაქტური მიზეზ-შედეგობრივი პროცესები. მაგრამ ჰუსერლმა სახელი გაითქვა არა როგორც ფსიქოლოგისტმა, არამედ სწორედ როგორც ანტიფსიქოლოგისტმა, ე. ი. სახელი გაითქვა თავისი განვითარების იმ სტადიაზე, როდესაც „ობიექტივირებული“, მიზეზ-შედეგობრივად გაპირობებული სუბიექტიდან ფილოსოფიური მზერა შემობრუნდა „იდეალური“ საგნობრივი მნიშვნელობებისაკენ, „იდეებისაკენ“. თავისი ფილოსოფიური განვითარების ამ სტადიაზე ჰუსერლი პლატონური ტიპის „ობიექტივიზმის დამცველის“ შთაბეჭდილებას ტოვებდა. მაგრამ თავისი კონცეფციის განვითარებით ჰუსერლმა თავისთვის და მისი მკითხველებისათვის თანდათან გამოარკვია, რომ „იდეებისაკენ“. შემობრუნება მხოლოდ აუცილებელი სტატია იყო „ობიექტივირებულ-კაუზალური“ სუბიექტიდან „ნამდვილ“ სუბიექტზე — „ცნობიერების ტრანსცენდენტალურ-ინტენციონალურ ცხოვრებაზე“ გადასვლის განხორციელებისათვის. თავისი განვითარების ამ მესამე გადამწყვეტ სტადიაზე ჰუსერლმა სუბიექტის „წმინდა ინტენციონალური ცხოვრების“ პროცესი სამყაროს წარმოქმნის პირველად ფუნდამენტურ ფაქტორად ცნო.

¹⁵ იქვე, გვ. 339.

(ანტიფსიქოლოგიზმი)

თავის ფენომენოლოგიას ჰუსერლმა გარკვეულ შესავლად წაუშე-
ქდვარა ფსიქოლოგიზმის, როგორც „ნატურალისტური ობიექტივიზმის“
კრიტიკა და თავდაპირველად იგი უპირველესად ცნობილი იყო სწო-
რედ როგორც ანტიფსიქოლოგისტი. ფსიქოლოგიზმი თვალსაზრისია,
რომელიც მეცნიერებას ფსიქიკური ფაქტებით აფუძნებს.

მეცნიერული აზროვნება ლოგიკის კანონებსა და წესებს მისდევს.
ამ აზრით ყოველი მეცნიერების საფუძვლები ლოგიკაშია. მაგრამ ფსი-
ქოლოგისტების აზრით, თვით ლოგიკა ფსიქოლოგიაზეა დაფუძნებული,
ლოგიკის კანონები და წესები ემყარება ფსიქიკურ ფაქტებს. და ჰუ-
სერლმა წამოიწყო ფსიქოლოგიზმის კრიტიკა ლოგიკაში.

ჰუსერლი ჯერ გაემიჯნა უსუსურ ანტიფსიქოლოგიზმს, რომელშიც
ფარულად არის შექრილი ფსიქოლოგისტური თვალსაზრისი. ხშირად
ანტიფსიქოლოგიზმზე პრეტენზიით შემდეგი სახის აკრუტაქციას მი-
მიმართავენ: ლოგიკის წესები არ არიან ფსიქიკის კანონები, რად-
გან ისინი სწორი აზროვნების ნორმებს წარმოადგენენ, ფსიქიკური კან-
ონები კი ბუნების კანონებია; ლოგიკა ნორმატიული დისციპლინაა,
ფსიქოლოგია კი — თეორიული. ასეთ ანტიფსიქოლოგიზმს ჰუსერლი
არ ეთანხმება. ლოგიკას ნორმატიული მეცნიერების სახე რომ შეიძ-
ლება მიეცეს, და, რომ იგი ამ სახით მართლაც არსებობს, რა თქმა უნ-
და, ფაქტია. მაგრამ ნორმები ყოველთვის ემყარებიან თეორიულ კანონ-
ებს, განმარტავს ჰუსერლი, ნორმატიულ დისციპლინებს ყოველთვის
აქვთ თეორიული საფუძვლები. თუ ლოგიკის თეორიული საფუძვლები
ფსიქოლოგიაშია, მაშინ სწორია ფსიქოლოგიზმი. ნორმატიული მეც-
ნიერება გამოთქვამს იმას, რაც უნდა იყოს, რაც ჯერ არს რომ იყოს,
მაგრამ ფაქტიურად შეიძლება არც იყოს. თეორიული მეცნიერება გა-
მომთქვამს იმას, რაც არის. ჯერარსობის გამოთქმა გარკვეული მიზნის
გაცნობიერებასთან არის დაკავშირებული. გარკვეული მიზნის დასახვის
შალით, რაიმე იძენს ღირებულების მნიშვნელობას და ჩვენ მიერ გა-
მოითქმება როგორც ჯერარსული ყოფნა. რაიმე უნდა იყოს, ჯერ არს
რომ იყოს, რამდენადაც ის არის ჩვენი გარკვეული მიზნის განხორციე-
ლების პირობა. როდესაც ჩვენს მოქმედებაში რაიმეს ნორმად ვაქცევთ
და მას მივდევთ, ეს იმას ნიშნავს, რომ ის ჩვენს მიერ მიჩნეულია რაიმე
მიზნის განხორციელების პირობად. ნორმატიული მსჯელობის გამო-
თქმის დროს ჩვენ, ერთი მხრივ, მხედველობაში გვაქვს გარკვეული გა-
რემობა, როგორც მიზანი, მეორე მხრივ, კი — გარკვეული გარემობა;

როგორც ამ მიზნის განხორციელების პირობა. ფრაზა „უნდა“, „ჯერ არს“ ნიშნავს მოთხოვნას გარკვეული გარემოების ყოფნისა, რამდენადაც იგი ჩვენ მიერ აღიარებულია სხვა გარემოების ყოფნის პირობად, გარემოებისა, რომელსაც ჩვენთვის მიზნის მნიშვნელობა აქვს. რაიმეს მოთხოვნა უაზრო იქნებოდა, თუკი მიზნად არ ვიგულისხმებდით გარკვეულ გარემოებას. მოთხოვნა უაზრო იქნებოდა იმ შემთხვევაშიც, თუკი მოთხოვნილ გარემოებას არ მივიჩნევდით ჩვენ მიერ მიზნად მიჩნეული გარემოების განხორციელების პირობად. ამიტომ ნორმატიულ მსჯელობაში ყოველთვის იგულისხმება თეორიული მსჯელობა. პირველი ყოველთვის მეორეს ემყარება. „A უნდა იყოს B“ ფორმის მქონე ყოველი ნორმატიული დებულება შეიცავს თეორიულ დებულებას „მხოლოდ იმ A-ს, რომელიც არის B, აქვს C თვისება“, სადაც C აღნიშნავს კონსტიტუციურ შინაარსს, რომელიც გამოდის საზომად პრედიკატისა „ქარგია“¹⁶.

ამგვარად, ნებისმიერი ნორმატიული მსჯელობა თავის საფუძვლად გულისხმობს შესაბამის თეორიულ მსჯელობას, ყოველი ნორმატიული დისციპლინა გარკვეულ თეორიულ დისციპლინაზეა დამყარებული. გასარკვევია, თუ როგორია ლოგიკური ნორმების თეორიული საფუძვლების ხასიათი, თუ რომელ მეცნიერებას ეკუთვნიან ისინი.

ლოგიკური ნორმის გამოთქმისას, ჩვენ მხედველობაში გვაქვს გარკვეული მიზანი, სახელდობრ ჭეშმარიტება, როგორც მიზანი. ვისახავთ რა მიზნად ჭეშმარიტების მიღწევას, ლოგიკურ კანონს ნორმის მნიშვნელობას ვანიჭებთ, რამდენადაც ის მიზნის მიღწევის პირობად წარმოგვიდგება. ამიტომ ლოგიკურ-ნორმატიული მსჯელობის საფუძვლად მდებარე თეორიული მსჯელობა ჭეშმარიტების პირობას გამოხატავს: ნორმატიული ლოგიკის შესაბამისი თეორიული დისციპლინა შეიცავს დებულებებს საზოგადოდ ჭეშმარიტების პირობებზე, მაშასადამე, ნორმატიული ლოგიკის თეორიული საფუძვლების გამოვლენა დამოკიდებულია ჭეშმარიტების არსისა და მისი პირობების გამოვლენაზე.

ფსიქოლოგია, მსჯელობს ჰუსერლი, არის მეცნიერება ფაქტებზე, კერძოდ, ფსიქიკურ ფაქტებზე. ფსიქოლოგიური კანონები ინდუქციური განზოგადებებია. სწორედ ამიტომ მათ აკლია მკაცრი აუცილებლობა და სიზუსტე, მათ მხოლოდ სააღბათო მნიშვნელობა აქვთ. თუ ლოგიკის თეორიული საფუძვლები ფსიქოლოგიაშია, მაშინ ლოგიკის კანონებიც უნდა მივიჩნიოთ ინდუქციურ განზოგადობებებად, რომლებსაც ჭეშმარიტების მხოლოდ სააღბათო მნიშვნელობა აქვთ. სწორედ ასე თვლიდა ფსიქოლოგისტი ჯონ სტიუარტ მილი. მისი აზრით, ლოგიკის

¹⁶ Ed. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Halle, Bd. I, S. 48.

კანონები ცდის უპირველესი და უახლოესი განზოგადოებებია, მაგ. ლითად, წინააღმდეგობის შეუძლებლობის ლოგიკური კანონი თავისი არსებით გამოხატავს ადამიანის ფსიქიკაში საპირისპირო მსჯელობების შეუთავსებლობას. ანალიზებს რა საზოგადოდ ლოგიკის კანონებს და, კერძოდ, წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონს, ჰუსერლი ასეთ არგუმენტაციას მიმართავს: ლოგიკის კანონებს აქვს მკაცრად აუცილებელი, აპოდიქტიკური მნიშვნელობა და ამიტომ ისინი არ შეიძლება იყვნენ ცდის ინდუქციური განზოგადოებები. ყოველი მტკიცება ლოგიკის კანონებს ემყარება და თუკი ამ უკანასკნელთ მხოლოდ სააღბათო მნიშვნელობა აქვთ, მაშინ ყოველ დებულებას სულ დიდი სააღბათო მნიშვნელობა ჰქონია. ეს აბსურდულ სიტუაციას ქმნის; ყველა დებულების სააღბათოდ მნიშვნელად გამოცხადებით ჩვენ ვკარგავთ უფლებას, ვამტკიცოთ დებულებების სააღბათობაც კი. დებულების სააღბათობა ხომ მოითხოვს დაფუძნებას, რომელიც არასააღბათობას გამოიციხავს. თუ სააღბათოდ დებულებას კვლავ სააღბათოთი ვაფუძნებთ, მაშინ ეს უკანასკნელიც საჭიროებს დაფუძნებას და ა. შ. და თუ დაფუძნებათა ამ მიმდევრობაში ვერ ვპოულობთ დებულებას, რომელსაც აშკარად აუცილებელი მნიშვნელობა აქვს და რომელიც, როგორც ასეთი, არ მოითხოვს შემდგომ დაფუძნებას, მაშინ მოცემული დებულების სააღბათობის დაფუძნება უსასრულოდ გაგრძელდება და ამით იგი დაუფუძნებელი დაგვრჩება. ჩვენ არ გვექნება უფლება აღბათობის მტკიცებას უპირატესობა მივანიჭოთ არააღბათობის მტკიცებასთან შედარებით და ამიტომ არ გვექნება უფლება რაიმე გარკვეული გამოვთქვათ. „რამდენადაც ყოველი შემდგომი საფეხური დაასუსტებდა უახლოესი წინამორბედი საფეხურის აღბათობის ხარისხს, ამდენად ჩვენ სერიოზულად უნდა შევეწუხებინეთ ყოველგვარი შემეცნების ღირებულებას“¹⁷. ფსიქოლოგიზმს სკეპტიკურ რელატივიზმთან მივყავართ.

ფსიქოლოგიისტური თვალსაზრისი ჰუსერლს ლოგიკურად დაჰყავს რელატივიზმზე, უკანასკნელი — რადიკალურ-სკეპტიციზმზე და სკეპტიციზმის შინაგანი აბსურდულობის ჩვენებით იგი უკუაგდებს ფსიქოლოგიზმს.

კლასიკური სახით რელატივიზმი პროტაგორამ გამოთქვა: „ადამიანი არის საგნების საზომი“, სხვა სიტყვით, ჰეშმარიტება ადამიანზეა დამოკიდებული. ადამიანად შეგვიძლია გავიგოთ ცალკეული ინდივიდი ან ადამიანური მოდგმა. ორივე შემთხვევაში საქმე გვაქვს რელატივიზმთან, რომელიც შემდეგი საერთო ნიშნით ხასიათდება: ფაქტიურ-შემთხვევით სუბიექტზე ჰეშმარიტების დამოკიდებულებით.

¹⁷ Ed. Husserl. Logische Untersuchungen, Halle, Bd. I, S. 65.

ფაქტიური და შემთხვევითი იმით ხასიათდება, რომ იგი შეიძლება იყოს, მაგრამ შეიძლება არც იყოს. რაიმე შემთხვევითია ნიშნავს, რომ ის არის, მაგრამ შეიძლება არც ყოფილიყო. და ყველაფერი, რაც დამყარებულია შემთხვევითზე, მასზეა დამოკიდებული, თვითონაც შემთხვევითია და მის მიმართაც უნდა ითქვას: ის არის, მას ძალა აქვს, მაგრამ შესაძლებელია, რომ არც იყოს, არც ჰქონდეს ძალა. ფაქტიურ-შემთხვევით სუბიექტზე მსჯელობის კეშმარიტების დაფუძნებით ჩვენ ვეწინააღმდეგებით კეშმარიტების ცნებასა და ყოველი მსჯელობის ელემენტარულ აზრს, რადგან ასეთ შემთხვევაში კეშმარიტება არა თუ გამოორიცხავს, არამედ ამავე დროს კიდევ უშვებს არაპეშმარიტებას. ყოველი მსჯელობის ელემენტარული აზრი კეშმარიტებაზე მის პრეტენზიაშია, მაგრამ შეუძლებელია, მსჯელობა პრეტენზიას აცხადებდეს კეშმარიტებაზე ისე, რომ არ გამოორიცხავდეს მის არაპეშმარიტებას, ე. ი. მცდარობას. რაიმეს კეშმარიტების მტკიცება აუცილებლობით გულისხმობს მისი არაპეშმარიტების გამოორიცხავს და სწორედ ამიტომ კეშმარიტება შეუძლებელია შემთხვევითი იყოს. რა თქმა უნდა, ჩვენ შეგვიძლია ვამტკიცოთ რაიმეს შემთხვევითობა, მაგრამ ასეთი მტკიცება იმით, რომ მას პრეტენზია ექნება კეშმარიტებაზე, გამოორიცხავს მის არაპეშმარიტებას. რაიმეს შემთხვევითობის მტკიცების კეშმარიტება თვითონ არ შეიძლება შემთხვევითი იყოს.

ამრიგად, რელატივის კეშმარიტების შესაძლებლობის უარყოფასთან, ე. ი. სკეპტიციზმთან მივყავართ. ჰუსერლი კი თვლის, რომ სკეპტიციზმი ლოგიკურად უსუსურია, ვინაიდან იგი შინაგან წინააღმდეგობას შეიცავს: სკეპტიკური თეზისი საზოგადოდ კეშმარიტების შესაძლებლობის უარყოფისა თვითონ აცხადებს პრეტენზიას კეშმარიტებაზე.

ამგვარად, ჰუსერლი იცავს ანტიფსიქოლოგისტურ თეზისს ადამიანის ფაქტიური ფსიქიკისაგან კეშმარიტების დამოუკიდებლობის შესახებ. აზროვნების ფსიქოლოგიური პროცესისაგან კეშმარიტების ლოგიკური კანონების განსხვავებას და დამოუკიდებლობას ის შემდეგნაირად წარმოგვიდგენს: არითმეტიკული ოპერაციების შესრულებისას არითმომეტრი მუშაობს მექანიკის პრინციპების თანახმად. ის ციფრებს გარკვეული თანმიმდევრობით ამოისერის ხოლმე და ეს უზრუნველყოფილია მექანიკის პრინციპების მოქმედების ძალით; მაგრამ ამოსული ციფრების დალაგება და თანმიმდევრობა გამოხატავს არითმეტიკულ მიმართებებს, რომლებიც სრულიად დამოუკიდებელნი არიან მექანიკის კანონების მოქმედებისაგან; ის, რომ, მაგალითად, $2 \times 2 = 4$, რა თქმა უნდა, არ არის დამოკიდებული არითმომეტრის არსებობასა და მუშაობაზე. ამ უკანააქნელით გაპირობებულია მხოლოდ რეალური

წარმოქმნა, ე. ი. მოცემულ დროსა და მოცემულ ადგილზე წარმოქმნა იმ ციფრებისა და ციფრების მიმდევრობებისა, რომლებიც აღნიშნავენ და გამოხატავენ არითმეტიკულ მიმართებას. არითმომეტრი არსებობს და მუშაობს ფაქტიურ-რეალურად, ე. ი. დროში განსაზღვრული სახით, მისი არსებობა და მუშაობა იწყება და მთავრდება. იგი დროით განსაზღვრული, წარმავალი და შემთხვევითია; არითმომეტრის არყოფნა თავისუფლად შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ და მოვიაზროთ; არითმეტიკული მიმართებები კი „გარეშე ფაქტიური“ და „გარეშე რეალურია“, ე. ი. „იდეალურია“ იმ აზრით, რომ მათ ძალა აქვთ დროში განსაზღვრულობის გარეშე, მარადიულად; მათი მნიშვნელობა არ იწყება და არ სრულდება, იგი წარუვალაია, მარადიული და აუცილებელია.

ამ ილუსტრაციაში არითმეტიკული მიმართებები ლოგიკური კანონებისა და მიმართებების ანალოგიურია, არითმომეტრი და მისი მუშაობა კი — ადამიანის ფსიქიკური ორგანიზაციისა და მისი მუშაობის ანალოგიური. ლოგიკური მიმართებების ყოფიერება, როგორც ყოფიერება მნიშვნელადობის სახით, არის „იდეალური“, ე. ი. „ზედროული“; მარადიული და აუცილებელი. ლოგიკური მიმართებების „იდეალური“ მნიშვნელობა უპირისპირდება აგრეთვე ფიზიკურ ყოფიერებას, როგორც ასევე ფაქტიურ-რეალურ, დროულ-წარმავალ ყოფიერებას.

ლოგიკის კანონები, როგორც ჭეშმარიტების მიღწევის პირობები, სხვა არაფერია, თუ არა ჭეშმარიტების უზოგადესი ფორმები და სტრუქტურები. და „იდეალური“ მნიშვნელობით ხასიათდება არა მხოლოდ ჭეშმარიტების ეს ზოგადი ფორმები, არამედ ნებისმიერი ჭეშმარიტება. კონკრეტული ჭეშმარიტება შეიძლება ახასიათებდეს ფაქტიურ-რეალურ, შემთხვევით-წარმავალ ყოფიერებას, მაგრამ მიუხედავად ამისა, თვით მას „იდეალური“ მნიშვნელობა ექნება. ჭეშმარიტება, რამდენადაც ის ჭეშმარიტებაა, არ შეიძლება გადაიქცეს არა ჭეშმარიტებად, სიმცდარედ. რეალური მოვლენა ქრება, ამთავრებს თავის არსებობას და ადგილს უთმობს სხვა მოვლენას. მაგრამ ჭეშმარიტება ამ მოვლენის არსებობის შესახებ მუდამ ინარჩუნებს თავის ძალას. რეალური მოვლენების დენადობისა და მოსპობის ძალით ჭეშმარიტება არ მიედინება და არ ისპობა და ამ აზრით იგი დამოუკიდებელია უკანასკნელთაგან. და ჰუსერლი ლაპარაკობს „თავისთავად ჭეშმარიტებებზე“. „თავისთავადი ჭეშმარიტება“ მოვლენის გარკვეულობას გამოხატავს. „არაფერი არ შეიძლება იყოს ისე, რომ ასე თუ ისე არ იყოს გარკვეული; და ის, რომ იგი არსებობს და არსებობს ასე. თუ ისე

გარკვეული სახით, ეს არის სწორედ თავისთავადი ჰეშმარიტება... როგორც ქმნის თავისთავადი ყოფიერების აუცილებელ კორელატს¹⁸.

ყოველი მოვლენა ამა თუ იმ სახით არის გარკვეული. ეს არის ან ადამიანი, ან ცხენი, ან სკამი ან მაგიდა და ა. შ. მოვლენის წარმოქმნა ნიშნავს ამ გარკვეულობათა განხორციელებას, ასე ვთქვათ, „სცენაზე გამოსვლას“. მოვლენის გაქრობისთანავე გარკვეულობები „სცენიდან გადიან“. მაგრამ თვით გარკვეულობები არც წარმოიქმნებიან და არც ისპობიან იმ აზრით, რომ ისინი მუდმივად იმყოფებიან „კულისებში“ შესაძლებლობების, „იდეების“ სახით. ამ აზრით რეალობა წინასწარ დადგენილი და წინასწარ განსაზღვრულია; წინასწარ არის განსაზღვრული ის, რომ რაიმე A შესაძლებელია ან არ არის შესაძლებელი B-სთან ერთად გაჩნდეს, შესაძლებელია ან არ არის შესაძლებელი B-ს გარეშე გაჩნდეს და ა. შ. მოვლენების წინასწარ მოხაზული კავშირები და მიმართებები ძირითადად ორი სახისაა; ერთი მხრივ, ეს არის აუცილებელი, ხოლო, მეორე მხრივ, შემთხვევითი კავშირები და მიმართებები. აუცილებლები წინასწარ არიან გაპირობებული როგორც აუცილებლები, შემთხვევითები კი როგორც შემთხვევითები.

რეალური მოვლენების შეცნობით ჩვენ, როგორც ფაქტიური სუბიექტები, კი არ ვქმნით მათ, არამედ აღმოვაჩინთ. ისინი ჩვენ მიერ შემეცნება შესაბამისი გარკვეულობებით და ეს გარკვეულობებიც, რაკი ისინიც წინასწარ მოხაზულნი არიან, ჩვენი ფსიქიკური მოღვაწეობით, ჩვენს მიერ იქნებიან აღმოჩენილი და არა შექმნილი. შემეცნების შემთხვევაში ჩვენ ვიღებთ და მხედველობაში გვაქვს „თავისთავადი ყოფიერება“. „თავისთავად ყოფიერებას“ შეესაბამება მისი მიღების და მხედველობაში ქონების „იდეალური“ შესაძლებლობა. სწორედ ეს არის „ჰეშმარიტება თავისთავად“. შემეცნებაში ჰეშმარიტების მოპოვებით ჩვენ მას კი არ ვქმნით, არამედ მხოლოდ ვახორციელებთ და ვარეალიზებთ მსგავსად იმისა, როგორც „თავისთავად გარკვეულობებს“ ახორციელებენ და არეალიზებენ რეალური მოვლენები. „თავისთავადი ჰეშმარიტება“ არის რეალური შემეცნების „იდეალური“ გარკვეულობა.

ამგვარად, „თავისთავადი ყოფიერება“, როგორც შემეცნების ობიექტი, ორი ფენისაგან შედგება: რეალური მოვლენა, როგორც „იდეალური“ შესაძლებლობების განხორციელება და მოვლენის გარკვეულობები, როგორც „იდეალური შესაძლებლობები“. შემეცნებაც ორი ფენისაგან შედგება: ფაქტიურ-რეალური შემეცნება, როგორც „იდეალური“ შესაძლებლობის, ე. ი. „თავისთავადი ჰეშმარიტების“

განხორციელება და თვით „თავისთავადი კეშმარიტება“, როგორც „იდეალური“ შესაძლებლობა.

რეალობის შემეცნებისთვის გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს „იდეალური“ შესაძლებლობების, აუცილებელი, არსებითი კავშირების შემეცნებას. არსებით-აუცილებელ სტრუქტურებს, მოვლენათა არსებებს „იდეალური“ შესაძლებლობების სახით ჰუსერლი „იდეალურ საგნებს“ და „იდეებს“ უწოდებს. „იდეების“ შემეცნება ვერ განხორციელდება ინტუიციით, იგი ხორციელდება ინტუიციით, „არსების ხედვით“ (Wesensschau), „იდეაციით“.

რამდენადაც ჰუსერლი „თავისთავად კეშმარიტებებზე“, „იდეალურ საგნებზე“ და მათ „კერეტაზე“ ლაპარაკობდა, ამდენად, მას ბრალს სდებდნენ პლატონიზმში, „პლატონურ ჰიპოსტაზირებაში“. ამ ბრალდებას ჰუსერლი უკუაგებდა: „თუ საგანი და რეალური, სინამდვილე და რეალური სინამდვილე ერთსა და იმავეს ნიშნავს, მაშინ იდეების საგნებად და სინამდვილეებად გაგება მართლაც და მცდარი „პლატონური ჰიპოსტაზირებაა“. მაგრამ თუკი ისინი მკვეთრად არიან გამოიჯნული, როგორც ეს იყო „ლოგიკურ გამოკვლევებში“, თუკი საგანი განსაზღვრულია როგორც, მაგალითად, კეშმარიტი (კატეგორიული, დადებითი) წესელობის სუბიექტი, მაშინ რაღა საბაბი უნდა გვრჩებოდეს იმის საფუძვრებლად“, რომ ყველაფერი ეს ბნელი ცრურწმენებიდან არის წარმოქმნილი? ¹⁹. „პლატონურ ჰიპოსტაზირებაში“ ჰუსერლს ბრალს დებდნენ ასეთი საბუთებით: იდეები და არსებები „ცნებებია“. ცნებები „ფსიქიკური წარმონაქმნებია“, „აბსტრაქციის პროდუქტებია“. ამიტომ იდეებისა და არსებების ადამიანის ფსიქიკისაგან დამოუკიდებელი ყოფიერების დაშვება მოასწავებს ცნებათა მცდარ ჰიპოსტაზირებას, ე. ი. მოასწავებს ფსიქიკური მოღვაწეობის პროდუქტებისა და წარმონაქმნებისათვის დამოუკიდებელი ყოფიერების მიწერას. ჰუსერლი პასუხობდა: „ცხადია, რომ არსებები „ცნებებია“, თუ ცნებებად სწორედ არსებებს გავიგებთ, რის უფლებასაც გვაძლევს ეს მრავალი მნიშვნელობის მქონე სიტყვა. მაგრამ მაშინ ლაპარაკი ფსიქიკურ პროდუქტებსა და ცნებების წარმოქმნაზე ფსიქიკური შემთხვევისა და სულიერი მდგომარეობის აზრით ნონსენსია... მაგრამ საკითხავია, განა რიცხვი სწორედ ის არ არის, რაც ის არის, იმისგან დამოუკიდებლად ვაწარმოებთ ჩვენ მას, თუ არა? ცხადია, რომ ჩემს თვლას მე ვაწარმოებ, მე ვქმნი რიცხვების ჩემს წარმოდგენებს „ერთით და ერთით“. რიცხვების ეს წარმოდგენები ახლა ერთნი არიან, სხვა დროს კი სხვანი, თუნდაც მე იმნაირადვე ვაწარმოებდე მათ. ამ აზრით ერთი და იმავე რიცხვის წარმოდგენები ხან საერთოდ არა გვაქვს, ხან კი

¹⁹ Hua. Bd. III, S. 47.

არსებობს ბევრი, ნებისმიერად ბევრი ასეთი წარმოდგენა. მაგრამ სწორედ ამით ჩვენ მოვახდინეთ განსხვავება (და როგორ შევძლებდით უამისობას); რიცხვის წარმოდგენა არ არის თვით რიცხვი, ორის წარმოდგენა არ არის ორი, რიცხვთა მწკრივის ასეთი ერთადერთი წევრი, რომელიც მისი ყველა სხვა წევრის მსგავსად არის გარეშედროული ყოფიერება. მისი როგორც ფსიქიკური წარმონაქმნის დახასიათება ნიშნავს უაზრობის დაშვებას, სრულიად ნათელი და ყოველთვის გასაგები, ყოველ თეორიამდე გამომქვადი არითმეტიკული სჯის აზრის დარღვევას. თუ ცნებები ფსიქიკური წარმონაქმნებია, მაშინ ისეთი საგნები, როგორც რიცხვებია, შეუძლებელია ცნებები იყოს. თუკი ისინი ცნებებია, მაშინ ცნებები არ არიან ფსიქიკური წარმონაქმნები“²⁰.

ამგვარად, ჰუსერლი იმ თვალსაზრისის წინააღმდეგ გამოვიდა, რომლის თანახმადაც არსებები განიხილება როგორც ადამიანის ფსიქიკური მოღვაწეობის პროდუქტები; ის თითქოს იცავდა ადამიანის ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელ „იდეალურ“-ობიექტურ ყოფიერებას, ყოფიერებას თავისთავად. ის წარმოგვიდგებოდა ფილოსოფოსად, რომელიც აფუძნებდა მეცნიერებებს რომელიც იდეალურ-ობიექტური, ყოველგვარი სუბიექტურობისაგან დამოუკიდებელი ყოფიერების სფეროში. და უნდა ითქვას, რომ პლატონურ „ობიექტივიზმში“ ჰუსერლისთვის ბრალის დადება არ იყო საფუძველს მოკლებული. თავისი ფილოსოფიური მოღვაწეობის ამ ეტაპზე რელატივისტური სუბიექტივიზმის კრიტიკით გატაცებული ჰუსერლი მართლაც აზროვნებდა ობიექტივისტურ-იდეალისტური ტრადიციის თანახმად.

იმაში, რომ ლოგიკური და მათემატიკური ჭეშმარიტებები არ შეიძლება დავამყაროთ ჩვეულებრივ ინდუქციურ სჯას, რომ ლოგიკურ და მათემატიკურ მიმართებებს განსაკუთრებული ადგილი უჭირავთ საგანათა მიმართებებს შორის, ჰუსერლი მართალია. მაგრამ „თავისთავად ჭეშმარიტებებზე“ და „თავისთავად გარკვეულობებზე“ ლაპარაკით ეს ძალიან შორის მიდის. ისე გამოდის, თითქოს ლოგიკური და სხვა მიმართებები და გარკვეულობები რაღაცნაირად იმყოფებიან რეალური საგნებისა და რეალურ-აქტუალური აზროვნების გარეთ და მათგან დამოუკიდებლად. სწორად შენიშნავს პროფ. კ. ბაქრაძე: „ჰუსერლი იბრძვის იდეალური საგნების ჰიპოსტაზირების წინააღმდეგ, მაგრამ — სურს მას ეს თუ არა — თვითონ ახდენს მათ ჰიპოსტაზირებას. რა თქმა უნდა, ჰუსერლს არ უშველის უარყოფა გულუბრყვილო პლატონური

შეხედულებისა სადღაც, „მოაზრებად ადგილას“ იდეების არსებობის შესახებ²¹.

ზოგადი გარკვეულობები, „იდეები“ სხვა არაფერია, თუ არა რეალური საგნების შესაძლო-გამეორებადი გარკვეულობები. ისინი შეიძლება მოაზრებულ იქნან მოფანტაზიე აზროვნებით. მაგრამ ამ შემთხვევაში ისინი არსებობენ სწორედ როგორც აზროვნების შინა-არსები და იაზრებიან სწორედ როგორც რეალური ყოფიერების შესაძლებლობები. მათ არავითარი სხვა ყოფიერება არა აქვთ, მაშასადამე, არა აქვთ „თავისთავადი“ ყოფიერება. გარკვეულობები არიან ან რეალურად განხორციელებულები, ან კიდევ რომელიმე ცნობიერების მიერ განსახორციელებლად დასახულები.

შემდგომში ჰუსერლმა შეიცვალა თვალსაზრისი. სამყაროს გარკვეულობებს ის უფრო და უფრო მეტად უკავშირებდა ცნობიერების აქტებს და ამის გამო კიდევ დაიმსახურა მის მიერ დაძლეულ ფსიქოლოგიზმთან დაბრუნების ბრალდება. მაგრამ გამოირკვა, რომ ცნობიერების აქტებს ჰუსერლი იაზრებდა და იგებდა სხვაგვარად, ვიდრე ისინი მოაზრებული და გაგებულნი იყვნენ ჩვეულებრივ ფსიქოლოგისტურ თეორიებში. ცნობიერების აქტებს ფსიქოლოგისტები წარმოგვიდგენდნენ გარკვეულად, გარეგნულად გაპირობებული სახით, როგორც სამყაროს მიზეზ-შედეგობრივი კავშირების ჯაჭვის რიგით რგოლებს. ჰუსერლმა ცნობიერების აქტი თავისუფალ აქციად, პირველწარმომქმნელ ფაქტორად ცნო. ფსიქოლოგიზმი აბსურდს შეიცავდა: სამყაროს ყველა გარკვეულობა ცნობიერების აქტებით იქმნება, ეს აქტები კი თვითონ არიან შექმნილი სამყაროს გარკვეული ხდომილობებით: ცნობიერება სამყაროს რიგითი ნაწილია და ამასთანავე იგი არის მთელი სამყაროს წარმომქმნელი ფაქტორი ყველა მის გარკვეულობაში. ფსიქოლოგიზმი, ერთი მხრივ, სამყაროს წარმოგვიდგენდა სავსებით გარკვეულად ცნობიერებასთან მიმართების გარეშე, ცნობიერებას თელიდა სამყაროს რიგით, გარეგნულად-გაპირობებულ გარკვეულობად, მეორე მხრივ კი, სამყაროს ყველა გარკვეულობას ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად ხდიდა. ამგვარი აბსურდის გადალახვა ჰუსერლს იმით უნდოდა, რომ ცნობიერება სამყაროს რიგით გარეგნულად-გაპირობებულ ნაწილიდან გადაექცია მის ცენტრად, მის აუცილებელ კორელატად, რომელთან მიმართებაშიც სამყარო პირველად არკვევს თავის თავს. თუ რას ნიშნავს ყოველივე ეს, ცოტა მოგვიანებით გავიგებთ.

²¹ К. Б. Акрадзе, Очерки по истории новейшей и современной буржуазной философии, Тбилиси, 1960, гл. 513.

ობიექტიდან სუბიექტზე ფილოსოფიური მზერის შემობრუნების განხორციელებისას ჰუსერლმა თანდათანობით გამოიმუშავა შესაბამისი მეთოდოლოგიური მიდგომა და თავისი ძირითადი მეთოდოლოგიური პრინციპი გამოხატა როგორც ლოზუნგი: „უკან თვით საგნებისაკენ!“²². ამ ლოზუნგის აზრი თავიდანვე არ იყო ცალსახად განსაზღვრული. ის თანდათან ირკვეოდა და ზუსტდებოდა იმისდა მიხედვით, თუ როგორ ირკვეოდა და ზუსტდებოდა მთლიანად ჰუსერლის ფენომენოლოგიის აზრი. დასახელებული პრინციპი ჰუსერლმა დააკონკრეტა „ფენომენოლოგიური ეპოქესა“ და „ფენომენოლოგიური რედუქციის“ მეთოდოლოგიურ პოზიციებში. ამით გამოირკვა, რომ ლოზუნგი „უკან თვით საგნებისაკენ!“ კონკრეტულად: ნიშნავდა: „უკან ცნობიერების ინტენციონალური ცხოვრებისაკენ!“ შევეცადოთ გავერკვიოთ ყოველივე ამაში.

როდესაც ჩვენ გვაქვს რწმენა რაიმეს ყოფიერებისა, მაშინ ჩვენ გვაქვს რწმენა რაღაც, რაიმეს საფუძველზე, ე. ი. ჩვენი რწმენის სასარგებლოდ ლაპარაკობს რაღაც მოტივი. მაგრამ ასეთი საფუძველები და მოტივები სხვადასხვაგვარი შეიძლება იყოს. ჩვენ შეიძლება გვწამდეს, მაგალითად, იმის საფუძველზე, რომ ვიღაც სხვას სწამს ეს; ან კიდევ გვჭეროდეს რაღაც ჩვეულების საფუძველზე, ან, ბოლოს, გვჭეროდეს იმის გავლენით, რომ ჩვენ დაინტერესებული ვართ ამ საგნის ყოფიერებით. ამ შემთხვევებში საგნის ყოფიერების სასარგებლოდ ლაპარაკობს არა თვითონ საგანი, არამედ სხვა რაღაც გარემოება. მაგრამ, რა თქმა უნდა, ყოველნაირ საფუძველს და ყოველგვარ მოტივს ერთნაირად არ შეუძლია გაამართლოს ჩვენი რწმენა, ერთნაირად უზრუნველყოს ჩვენი რწმენის ჰეშმარიტება. ჰეშმარიტება, საბოლოო ანგარიშით, უზრუნველყოფა საგნის უშუალო აღქმით, ე. ი. დედანში საგნის მოცემულობით. ჩვენ ცოდნა მხოლოდ მაშინ გვაქვს, როცა ჩვენი რწმენის სასარგებლოდ ლაპარაკობს თვითონ საგანი და არა რაიმე სხვა ფაქტორი. ყოველგვარი ცოდნის უზენაესი პრინციპი იმაში მდგომარეობს, რომ საგნობრივი ვითარების უშუალო ხედვა, აღქმა შეადგენს ცოდნის ერთადერთ და ამასთანავე საკმარის საფუძველს. „ვერავითარი თეორია ვერ აგვაცდენს გზიდან ყველა პრინციპის გაგებაში, რომ ყოველი აღქმა ორიგინალში არის შემეცნების წყარო, რომ ყოველივე, რაც ორიგინალურად გვიჩვენებს თავს „ინტუიციამში“, უბრალოდ უნდა მივიღოთ ისე, როგორც ის გვიჩვენებს თავს, ოღონდ მხოლოდ იმ ჩარჩოებში, რომლებშიც მან თავი გამოამჟღავნა“²³.

²² Ed. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Halle, Bd. II, 1913, S. 6.

²³ Hua, Bd. III, S. 52.

შართალია. ცალკე აღებული ყოველი კეშმარიტი მსჯელობა არ არის უშუალოდ დამყარებული თვითონ შესაბამისი საგნობრივი ვითარების აღქმაზე, მაგრამ ის შეგვიძლია მივიღოთ ზოგიერთი სხვა მსჯელობების ძალით და მათ საფუძველზე. ასეთ შემთხვევებში მსჯელობას კეშმარიტი მნიშვნელობა მიეცემა სხვა მსჯელობების ძალით, რომელთა რიგშიც იმყოფება თვით შესაბამისი საგნობრივი ვითარების უშუალო აღქმაზე დამყარებული მსჯელობა. თუ არაფრით არ ხერხდება მოცემული მსჯელობის დაყვანა უშუალო აღქმაზე, მაშინ ასეთი მსჯელობა არც იმსახურებს კეშმარიტ მნიშვნელობას. მსჯელობისთვის კეშმარიტი მნიშვნელობის მიცემა ნიშნავს „მოვუსმინოთ“ თვით შესაბამის საგნობრივ ვითარებას, ვაიძულოთ. მას, რომ ალაპარაკდეს მოცემული მსჯელობის სასარგებლოდ. ყოველი მსჯელობა რაღაცას ადგენს, რაღაცას „გულისხმობს“ და ეს დადგენა, „გულისხმობა“ შეიძლება „ცარიელი“ დარჩეს იმ აზრით, რომ იგი არ დაფუძნდება თვით საგნობრივი ვითარების უშუალო აღქმაში. მსჯელობა მკდარი აღმოჩნდება, თუკი მის მიერ „ნაგულვები“ ვითარება არ ეთანხმება აღქმულ ვითარებას. და იგი აღმოჩნდება კეშმარიტი, თუკი მის მიერ „ნაგულვები“ ვითარება ემთხვევა აღქმულ ვითარებას. საბოლოო ანგარიშით, მსჯელობა მხოლოდ იმ შემთხვევაში იმსახურებს კეშმარიტებისა და ცოდნის მნიშვნელობას, როდესაც მასში „ნაგულვები“ ვითარების სასარგებლოდ „ლაპარაკობს“ უშუალოდ „დაკითხული“ და „მოსმენილი“, ე. ი. დედანში მოცემული საგანი.

მაგრამ საქმე ის არის, რომ ჩვენ ხშირად გვწამს ჩვენი მსჯელობების კეშმარიტება და ამასთან ერთად საკმარისად ნათლად არ გვესმის, თუ სახელდობრ რას ეფუძნება ჩვენი რწმენა, თუ სახელდობრ რაზე არიან დაფუძნებული ჩვენი მსჯელობები. კეშმარიტებაზე პრეტენზიით გარკვეული მსჯელობის გამოთქმისას ჩვენ უმრავლეს შემთხვევაში არ ვახდენთ იმ საფუძვლებისა და ფაქტორების აქტუალიზაციას, რომელთა ძალითაც ჩვენ გვწამს მოცემული მსჯელობის კეშმარიტება. ამასთანავე, რაკი გვწამს ჩვენი მსჯელობის კეშმარიტება, ამით ნაგულისხმევია, რომ, საბოლოო ანგარიშით, ის ჩვენ მიერ მიღებულია სწორედ ამ მსჯელობაში ნამტკიცები ვითარების უშუალო აღქმის ძალით. ფაქტორები და საფუძვლები, რომელთა ძალითაც ჩვენ ვიწამებთ ჩვენი მსჯელობების კეშმარიტება, უმეტეს შემთხვევებში ჩვენს სჯაში მონაწილეობენ, ასე ვთქვათ, ანონიმურად. და სათანადო შემოწმებისა და ჩვენი რწმენის ნამდვილი ფაქტორების გამოვლენისას შეიძლება აღმოჩნდეს, რომ ძალიან და ძალიან ბევრი ჩვენი მსჯელობა ეფუძნება არა შესაბამისი საგნობრივი ვითარებების უშუალო აღქმას, არამედ სრულიად სხვა ხასიათის ფაქტორებს, ვთქვათ, ვიდეოს ავტორიტეტს, ან კიდევ სურვილებს და ა. შ. მაგრამ ასეთ შემ-

თხვეწებში ჩვენ ხომ არა გვაქვს უფლება ვიწამოთ ჩვენი მსჯელობების კეშმარტება! კეშმარტებისათვის საჭიროა კონტროლი დაეწესოს ყველა ჩვენს მსჯელობაზე, გამოვამჟღავნოთ ჩვენი რწმენის დაფარულ-ანონიმური ფაქტორები, მოვახდინოთ ყველა ფაქტორის ნეიტრალიზება, გარდა უშუალო აღქმისა, უარი ვთქვათ ყველა მსჯელობაზე, რომლებიც მიღებულია ამ არაკანონიერი ფაქტორების ძალით, გავყვეთ მხოლოდ უშუალო აღქმის ფაქტორს და გამოვთქვათ მხოლოდ მასზე დამყარებული მსჯელობები — ასეთია აზრი ჰუსერლის ზემოთ დასახელებული ლოზუნგისა: უკან თვით საგნებისაკენ!

ამგვარად, ჰუსერლი მოითხოვს თავი შევიკავოთ ყველა ჩვენი მტკიცებისაგან, ვიდრე ისინი დაფუძნებული არ იქნებიან უშუალო აღქმებით, და უარი ვთქვათ ყველა ისეთ მსჯელობაზე, რომლებიც არ ექვემდებარებიან ამგვარ დაფუძნებას და, მაშასადამე, მიღებულნი არიან არაკანონიერი ფაქტორების ძალით. ჰუსერლის ეს მეთოდოლოგიური მოთხოვნა, სხვათა შორის, მოგვაგონებს ბეკონის მოძღვრებას „იდოლებზე“: „იდოლა“ სწორედ არის შეხედულება, რომელიც დაფუძნებულია არა საგნის აღქმაზე, არამედ ზოგიერთ სხვა შემთხვევით ფაქტორზე. ბეკონი მოითხოვდა განვთავისუფლებულიყავით ყველა „იდოლასაგან“, ე. ი. ცრურწმენებისაგან და დაგვეფუძნებინა მეცნიერებები აღქმების საშუალებით. ემპირიზმი, საზოგადოდ, ყოველთვის შეიცავს ამგვარ მოთხოვნას.

ამის გამო ჰუსერლი წერდა: „ემპირისტული ნატურალიზმი აღმოცენდება, ჩვენ ეს უნდა ვაღიაროთ, უაღრესად პატივსაცემი მოტივებიდან. იგი წარმოადგენს შემეცნებით-პრაქტიკულ რადიკალიზმს, რომელსაც, ყველა „იდოლას“ წინააღმდეგ, ტრადიციისა და ცრუმორწმუნეობის ყველა ძალის, ყველა სახის უხეში და დახვეწილი ცრუ შეხედულების წინააღმდეგ, სურს აღიაროს ავტონომიური გონების, როგორც კეშმარტების საკითხებში ერთადერთი ავტორიტეტის ძალა. გონივრულად, ანუ მეცნიერულად სჯა ნიშნავს გავყვეთ თვით საგნებს, ყოველგვარი ლაპარაკებიდან და შეხედულებებიდან დაუბრუნდეთ თვით საგნებს, დავეითხოთ ისინი მათ თვითმოცემულობაში ისე, რომ უქუევაგდოთ საგნისათვის შეუფერებელი ყველა ცრურწმენა“²⁴.

მაგრამ, „ემპირისტული ნატურალიზმი“, საზოგადოდ, მიმართულია რა დოგმატიზმის წინააღმდეგ, თვითონ შეიცავს გარკვეულ დოგმატურ ელემენტს, გარკვეულ ცრურწმენას, გარკვეულ „იდოლას“. „ემპირისტულ ნატურალიზმს“. დოგმატურად სწამს ის, რომ უშუალო აღქმა, საგნის „ინტუიცია“ გრძნობადი აღქმით ამოიწურება, საგანი უშუალოდ მოიცემა მხოლოდ გრძნობად ცდაში; ცდა საზოგადოდ

²⁴ Hus, Bd. III, გვ. 42.

ემთხვევა გრძნობად ცდას. ამიტომ ჭეშმარიტებისა და ცოდნის მნიშვნელობა აქვს მხოლოდ იმ მსჯელობას, რომლის შინაარსიც დაიყვანება გრძნობადი ცდის მონაცემებზე. ჰუსერლს სადავოდ მიაჩნია სწორედ „ემპირისტული ნატურალიზმის“ ეს პუნქტი.

აღიარებს რა გრძნობადი ცდის როლს, ჰუსერლი თვლის, რომ გრძნობადი აღქმა არ არის არც ერთადერთი, არც ძირითადი აღქმა, ის არ არის შემეცნების უმაღლესი ინსტანცია. გრძნობად აღქმას არა-გრძნობადი აღქმის თანამონაწილეობის გარეშე არ ძალუძს ცოდნის დაფუძნება.

გრძნობადი ცდის მონაცემების აღწერისას ჩვენ, ჩვეულებრივად, მათ მიმართ გამოვთქვამთ გარკვეულ მნიშვნელობებს, რომლებიც არ წარმოდგებიან ამ ცდიდან. ვამბობთ, მაგალითად, რომ აი აქ, კედელთან დგას მაგიდა და ა. შ. მაგრამ თვით ეს მნიშვნელობები, ე. ი. ცნებები „დგას“, „მაგიდა“, „თან“, „კედელი“ და ა. შ. ჩვენ მიერ გამოყენებულია და გამოიყენება არა მხოლოდ მოცემულ შემთხვევაში და არა მხოლოდ მოცემული საგნობრივი ვითარების მიმართ, არამედ სხვა შემთხვევებშიც და სხვა საგნობრივი ვითარების მიმართაც. მათ საყოველთაო მნიშვნელობა აქვთ და ჩვენ მიერ სწორედ ასეთებად მოიზრება. მაგრამ საყოველთაობა, ზოგადი თავს არ ამჟღავნებს გრძნობადი აღქმის მონაცემებში; მიუხედავად ამისა, იგი ჩვენ ყოველთვის გვაქვს მხედველობაში გრძნობადი აღქმის მონაცემების აღწერის დროს. შემდეგ, გრძნობადი ცდის მონაცემების მიმართ გარკვეული საგნობრივი მნიშვნელობების გამოთქმისას ჩვენ ამ მონაცემებთან შედარებით რაღაც უფრო მეტი გვაქვს მხედველობაში, ე. ი. ჩვენ მიერ გამოთქმული საგნობრივი მნიშვნელობები ყოველთვის შეიცავენ იმაზე რაღაც უფრო მეტს, რაც ჩვენ მიერ აქტუალურად არის გრძნობადად აღქმული. მაგალითად, როდესაც ვამბობ: „ეს არის მაგიდა“, ცხადია, მე მას ვხედავ გრძნობადი თვალთ, მაგრამ არა ყოველმხრივ, არამედ მხოლოდ ერთი მხრით და ერთ პერსპექტივაში. ეს საგანი არ დაიმსახურებდა „მაგიდის“ მნიშვნელობას, მას რომ მხოლოდ ჩემ მიერ აქტუალურად დანახული მხარე ჰქონოდა. ამისათვის საჭიროა, რომ მას ჰქონდეს კიდევ ზოგიერთი სხვა მხარეც, რომლებიც „მაგიდის“ ცნებაში შედის. ამიტომ, როცა ვხედავ მაგიდისთვის დამახასიათებელ მხოლოდ ერთ მხარეს და, მიუხედავად ამისა, გამოვთქვამ სრულ ცნებას, ამით მე ვამტკიცებ, რომ სახეზეა დანარჩენი მხარეებიც, რომლებიც აუცილებლად ახასიათებს ამ გარკვეულ საგანს — მაგიდას. ეს ნიშნავს, რომ ჩემთვის აქტუალურად აღქმული მხარის სახეზე ყოფნა დანარჩენი მხარეების სახეზე ყოფნასაც მოესწავებს. მაგრამ ასეთი მოსწავება იმას ეფუძნება, რომ მე მხედველობაში მაქვს აუცილებელი კავშირი ამ მხარეებს შორის. მაშასადამე, როდესაც გრძნობადი

აღქმის მონაცემების აღწერისას ამ მონაცემების სახით არ ვახდენთ აუცილებელი კავშირის კონსტატირებას, ჩვენ იგი, ამის მიუხედავად, მხედველობაში გვაქვს.

ზოგიერთი კავშირისა და მიმართების საყოველთაო მნიშვნელობა და აუცილებლობა ჩვენ მიერ ყოველთვის იაზრება გრძნობადი აღქმის მონაცემების, გრძნობადი ცდის აღწერისას; თანაც ისე, რომ ისინი თავს არ ამჟღავნებენ იმ მონაცემების სახით, რომლებსაც ჩვენ აღწერთ. იბადება კითხვა: როგორ, რა გზით გვეძლევიან ისინი? „ემპირისტული ნატურალიზმი“ ასეთ პასუხს მოგვცემდა: ისინი უშუალოდ კი არ გვეძლევა, არამედ ჩვენ მათ მხედველობაში ვიღებთ, როგორც წინაგრძნობადი ცდების ინდუქციურ დაშვებებს, ინდუქციურ განზოგადებებს. მაგრამ ასეთი პასუხი უსუსურია. ინდუქციური დაშვებები, დაფუძნებულნი რომ იყვნენ, ისინი საბოლოო ანგარიშით, ხომ უნდა ემყარებოდნენ დებულებებს, წესებს, რომლებსაც მეტი სარწმუნოება აქვთ, ვიდრე ინდუქციურ დაშვებებს. ამ დებულებებისა და წესების გათვალისწინებას, მხედველობაში მიღებას ჩვენ ვერ შევძლებთ ინდუქციური განზოგადებითა და დედუქციური გამოყვანით ინდუქციური დაშვებებიდან. საყოველთაო მნიშვნელობისა და აუცილებელი კავშირების გათვალისწინების გზას ჰუსერლი ახასიათებს როგორც არაგრძნობად-ინტუიციურ ანალიზს და ამით უპირისპირებს მას გრძნობადი ინტუიციის მონაცემების ინდუქციურ-დედუქციური დამუშავების გზას. არაგრძნობად-ინტუიციური ანალიზი შემეცნებითი ოპერაციაა, რომელიც ძირითადად წარმართება ფანტაზიის ბაზაზედ და შესაბამისი მონაცემები — „ფიქციებით“.

ამგვარად, საყოველთაო მნიშვნელობისა და აუცილებელი მიმართებების მოცემულობა შეუძლებელია დავიყვანოთ გარეგან-გრძნობადი აღქმის მონაცემებზე და ამიტომ რეალური საგნების აღქმა მთლიანად შეუძლებელია დავიყვანოთ გრძნობად აღქმაზე. მაგრამ გარეგან-გრძნობადი ინტუიციის მონაცემებზე არ შეიძლება დავიყვანოთ არა მხოლოდ საყოველთაო მნიშვნელობისა და აუცილებელი კავშირები და სტრუქტურები, არამედ, ვთქვათ, ცნობიერების სუბიექტის მოცემულობაც. მე ყოველთვის მაქვს ჩემს შესახებ რაღაც წარმოდგენა და თუ გავაანალიზებთ ამ წარმოდგენის შინაარსს, აღმოჩნდება, რომ იგი არავითარ შემთხვევაში არ ამოიწურება იმით, რასაც მე „გრძნობადი თვალით“ ვხედავ, როგორც გარკვეულ სხეულებრივ თანაფარდობებსა და მოძრაობას. და თუ შევეცდები, ჩემ შესახებ წარმოდგენის შინაარსის ეს „ნაშთი“ გადავიტანო წმინდა სხეულებრივი ხდომილებების ენაზე, ადვილად დავრწმუნდებით, რომ ასეთი პროცედურა არაკანონიერია. რა მსურს, რისკენ მივისწრაფი და ა. შ. ყოველივე ეს მეტაფიზიკა არა „გრძნობადი თვალის“ მიპყრობით, არამედ ცნობიერების მზერის მიქცევით თვით ცნობიერების შიგნით, ე. ი.

რეფლექსიით. რეფლექსია არ არის დაკავშირებული გრძნობის ორგანოებთან, არ წარმოადგენს გრძნობის ორგანოების მიპყრობას. სხვისი შეს (alter ego) მოცემულობაც ასევე არ დაიყვანება გარეგან-გრძნობადი ინტუიციის მონაცემებზე. იგი შელავნდება სხეულებრიობის გარეგან-გრძნობითი აღქმისა და რეფლექსიის გარკვეულ „თანამშრომლობაში“.

საგნობრივი სამყარო მრავალსახოვანი მხარეებისა და ფენებისაგან შედგება. მაგრამ ზოგჯერ მიზანშეწონილი და აუცილებელი არის ამ მრავალსახეობისაგან აბსტრაქცირება, განყენება და სამყაროს ერთი რომელიმე მხრით, მისი ერთი რომელიმე ფენის განხილვა. სწორედ ასე იქცევიან — და სავსებით კანონიერად — არაფილოსოფიური დისციპლინები, ე. წ. „პოზიტიური მეცნიერებები“. ოლონდ ამასთან ერთად უნდა გვახსოვდეს, რომ სწორედ ეს არის აბსტრაქცია და გამარტივება, რომელსაც მხოლოდ ლიმიტირებულ-განსაზღვრული აზრი აქვს. ფილოსოფიას, რამდენადაც მას სამყარო აინტერესებს თავის მთლიანობაში, რამდენადაც იგი მიზნად ისახავს გამოამჟღავნოს სინამდვილის ყველა შესაძლო მხარე და ფენა, არ აქვს უფლება საქმე დაიწყოს ასეთი აბსტრაქციით. წინააღმდეგ შემთხვევაში ეს მიგვიყვანს ჩვენს, ადამიანურ სამყაროში მოქმედი ზოგიერთი ძალისა და ფაქტორის საბედისწერო დავიწყებამდე. ჩვენი სამყაროს დავიწყებას მიცემულ, გაუთვალისწინებელსა და მხედველობაში მიუღებელ ძალებსა და ფაქტორებს, გადაქცეულს ბრმად მოქმედ ძალად, კატასტროფული შედეგები შეიძლება მოჰყვეს. ფილოსოფიაზე პრეტენზიით ბუნებისმეცნიერული თვლსაზრისის გააბსოლუტებით „ემპირისტული ნატურალიზმი“ ე. ი. პოზიტივიზმი იწყებს შესაბამისი აბსტრაქციითა და შესაბამისი გამარტივებით, რითაც მას სამყაროს ზოგიერთი მხარისა და ფაქტორის საბედისწერო დავიწყებამდე მივყავართ. და მთავარი ის არის, რომ ის, რაც აქ დავიწყებას ეძლევა, ეს სუბიექტური ფაქტორია.

მეთოდოლოგიური მოწოდება — „უკან თვით საგნებისაკენ!“ — და მასთან დაკავშირებული ფენომენოლოგიური მოძრაობა კონკრეტულად უნდა გავიგოთ, როგორც რეაქცია სამყაროს სურათის პოზიტივისტური გამარტივების წინააღმდეგ, რეაქცია სამყაროს მთელი მრავალსახეობის გრძნობადი ცდის მონაცემებზე, ე. ი. გარკვეულ სხეულებრივ თანაფარდობებზე და მოქმედებებზე დოგმატური დაყვანის წინააღმდეგ. ფენომენოლოგიისა და ფენომენოლოგიური მეთოდის პათოსი მდგომარეობს პოზიტივისტური „რეფლექციონიზმის“, ე. ი. სინამდვილის მხარეებისა და ფაქტორების მთელი მრავალსახეობების გარეგან-გრძნობადი ცდის მონაცემებზე დაყვანის წინააღმდეგ პრო-

ტესტში²⁵. რაკი ამ კონკრეტულ აზრს გულისხმობს, მეთოდოლოგიური მოწოდება — „უქან თვით საგნებისაკენ!“ — კარგავს ტრივიალურობის მოჩვენებითობას.

ჩვენ, როგორც ფილოსოფოსებს, გვინტერესებს, თუ რა მხარეებისა და ფენებისაგან შედგება ჩვენი სამყარო, ე. ი. რა და როგორ არსებობს ჩვენს სამყაროში, ჩვენ გვინტერესებს ყოფიერების სახეები. ამ მხრივ მხედველობიდან არ უნდა გამოგვეპაროს არაფერი, რაც პრინციპულად მნიშვნელოვანია. მაგრამ ამისათვის ჩვენს განკარგულებაში უნდა იყოს ყოფიერების უტყუარი მაჩვენებელი. შეგვიძლია და კიდევ უნდა დავეთანხმოთ იმას, რომ ნამდვილი ყოფიერების მაჩვენებელია ცნობიერებისათვის საგნის უშუალო მოცემულობა. ოღონდ ამ შემთხვევაში პოზიტივისტი თვლის, რომ უშუალო მოცემულობა ემთხვევა გარეგან-გრძნობით ცდაში მოცემულობას. ამის შედეგად ყოფიერება სხეულებრივი სახით ყოფიერებაზე დაიყვანება. ჩვენ არ გვაქვს უფლება იმთავითვე, შეუმოწმებლად დავეთანხმოთ პოზიტივისტის ასეთ გადაწყვეტილებას. იგი შეიძლება არასწორი აღმოჩნდეს და ამის სასარგებლოდ უკვე ბევრი რამ მეტყველებს. ჩვენ არ შეგვიძლია წინასწარ დავეთანხმოთ არა მხოლოდ ამას, არამედ ამ პრობლემის ნებისმიერ სხვა მზა გადაწყვეტას, როგორც არ უნდა იყოს ის. ჩვენ ხელახლა უნდა დავსვათ საკითხი ყოფიერების მაჩვენებელზე და ვცადოთ მისი გადაწყვეტა ისე, რომ უარი ვთქვათ ყოველგვარ წინასწარ აკვიატებულ შეხედულებაზე. მაგრამ რაიმეს ყოფიერების ყოველი მტკიცების დროს ჩვენ წანამძღვრად ვგულისხმობთ ყოფიერების მაჩვენებელზე საკითხის გარკვეულ გადაწყვეტას. ამიტომ ყოფიერების მაჩვენებელზე საკითხის დასმისას უარი უნდა ვთქვათ საკითხის ყოველგვარ გადაწყვეტაზე და ამდენად რაიმეს ყოფიერების ყოველგვარ მტკიცებაზე, ე. ი. უნდა განვთავისუფლდეთ ყოველგვარი წანამძღვრებისაგან.

ამგვარად, ჩვენ, როგორც ფილოსოფოსებმა, პირველ რიგში, საკითხი უნდა დავსვათ ყოფიერების მაჩვენებელზე, ე. ი. საკითხი იმის შესახებ, თუ რას ნიშნავს, რა არის ყოფიერება, როგორია მისი „ნიშნები“. ამ საკითხის გადაწყვეტა მოითხოვს გარკვეულ პოზიციას, რომელიც ყველა სხვა შემეცნებითი პოზიციისაგან განსხვავდება. და პუსერლი ფენომენოლოგიურ-მეთოდოლოგიური მითითებების სახით სწორედ ასეთ პოზიციას აღწერს და ამუშავებს.

სამყაროსა და საგნების მიმართ ჩვენს მიერ ჩვეულებრივად დაკავებული პოზიცია „ბუნებრივი პოზიციაა“ (natürliche Einstellung). ამ

²⁵ H. Spiegelberg, The phenomenological movement, the Hague, VII, 1930, p. 656.

პოზიციასი ჩემი ცნობიერების მზერა პირდაპირ (geradehin) არის მიმართული და მე განვიხილავ საგანს, როგორც რაღაც ჩემ წინ, ჩემი ცნობიერების წინ მდგომს (das Gegenüber). ჩემს გარშემო მყოფ სამყაროსა და საგნებს მე განვიხილავ როგორც გარე სამყაროსა და გარეგან საგნებს, ისინი არიან განუფენილი და დროით გაპირობებული. ისინი უბრალოდ „სახეზე არიან“ (vorhanden) და მათ „სახეზე ყოფნაში“ მე ვრწმუნდები მხედველობით, ჭმენით, შეხებით და ა. შ. ე. ი. გრძობადი აღქმით. სხვა აღამიანებიც ასეთნაირადვე მოცემულად მეჩვენება.

ჩემს გარშემო მყოფ საგნებს სხედასხვა მნიშვნელობები გააჩნია, მათ შორის შეფასებით-ღირებულებითი მნიშვნელობები.

„ბუნებრივი პოზიციის“ დამახასიათებელი ნიშანი ის არის, რომ ამ პოზიციასი მე ვამტკიცებ სამყაროსა და მისში მყოფი საგნების ყოფიერებას ისე, რომ არ ვაწარმოებ ასეთი მტკიცებების რადიკალურ კრიტიკას, ე. ი. მე „გულუბრყვილოდ“, დოგმატურად მწამს სამყაროს ყოფიერება იმის ანგარიშმიუცემლად, მაქვს თუ არა ნამდვილად ასეთი რწმენის უფლება, მაშასადამე, იმის ანგარიშმიუცემლად, ნამდვილად არსებობს თუ არა სამყარო. „ბუნებრივი პოზიციიდან“ ჩვენ, რა თქმა უნდა, ზოგჯერ ეპვი შეგვაქვს რაიმე საგნის ყოფიერებაში, რაც ოდესღაც გვწამდა; ჩვენ ხშირად ვაკრიტიკებთ ჩვენს უწინდელ რწმენას, რის გამოც ზოგჯერ უარსაც ვამბობთ მასზე. მაგრამ საქმე ის არის, რომ „ბუნებრივი პოზიციიდან“ ასეთი კრიტიკა არასოდეს არ არის საკმარისად რადიკალური. მაგრამ რადგან ჩვენი შეხედულებები შეუმოწმებელია და უბრალოდ „რწმენითაა“ მიღებული, ისინი ყოველთვის შეიძლება აღმოჩნდნენ ყალბი ცრურწმენები, შეცდომები.

უფრო დაწვრილებით ვცადოთ, გავერკვეთ, თუ რაში მდგომარეობს „ბუნებრივი პოზიციის“ დოგმატიზმი.

„ბუნებრივი პოზიციის“ დოგმატიზმი იმაში კი არ არის, რომ თითქოს იგი შეიცავდეს მხოლოდ ყოფიერების მტკიცებებს დადებით-კატეგორიული მსჯელობების აზრით და გამორიცხავდეს უარყოფით მსჯელობებს ან კიდევ უბრალოდ ვარაუდებსა და ეჭვებს. „ბუნებრივი პოზიციის“ ნიადაგზე, ცხადია, აღმოცენდება ხოლმე გარკვეული ეჭვები და პრობლემები და ჩვენ უარყოფითადაც კი ვსკით, ე. ი. უარყოფით რაიმეს ყოფიერებას. მაგრამ საქმე ის არის, რომ ყოველივე ამაში რაღაც შენარჩუნებულია, როგორც არათემატიზირებული, ანონიმური, გამოუმჟღავნებელი და შეუმოწმებელი წანამძღვარი. „ბუნებრივი პოზიციასი“ სწორედ ამ ანონიმურ, გამოუმჟღავნებელ და შეუმოწმებელ წანამძღვარს ემყარება ყველა ჩვენი პრობლემა, ეჭვი, უარყოფა და მტკიცება. სწორედ ეს განპირობებს „ბუნებრივი პოზიციის“ დოგმატურ ხასიათს. მაგრამ რას წარმოადგენს ეს დასახელებული წანამძღვარი?

როდესაც ვამტკიცებთ, რომ რაიმე არსებობს, რა თქმა უნდა, გველისხმობთ, რომ ჩვენთვის ცნობილია, თუ რას ნიშნავს „არსებობა“, რა არის ყოფიერება; სხვაგვარად ხომ უფლებაც არ გვექნებოდა გვემტკიცებინა, რომ რაიმე სახელობრი არსებობს. როდესაც ვეპვივობთ რაიმეს ყოფიერებაში, ეს ნიშნავს, რომ მას ვთვლით არსებულთან ნაკლებ მიმსგავსებულად. ცხადია, ამასთან ერთად იგულისხმება, რომ ჩვენ ვიცით, თუ როგორია არსებული, როგორც არსებული, როგორია არსებობის, ყოფიერების „ნიშნები“, ე. ი. თუ რას ნიშნავს არსებობა, რა არის ყოფიერება. სხვანაირად ხომ არ გვექნებოდა უფლება რაიმე ჩაგვეთვალა არსებულთან ნაკლებ მიმსგავსებულად? ხოლო როდესაც უარყოფთ რაიმეს არსებობას, ეს ნიშნავს შემდეგს: ჩვენ ვთვლით, რომ იგი სრულებით არ ჰგავს არსებულს, რომ იგი მოკლებულია ყოფიერების „ნიშნებს“, რომ იგი ეწინააღმდეგება ყოფიერების საზრისს და სწორედ ამით არ იმსახურებს არსებულის მნიშვნელობას. და, ცხადია, ამ შემთხვევაში იგულისხმება ისიც, რომ ჩვენ ვიცით როგორია ყოფიერების „ნიშნები“, რა არის ყოფიერება, რის ძალით იმსახურებს რაიმე ყოფიერების მნიშვნელობას. რაიმეს ყოფიერების უბრალო ვარაუდის დროსაც იგულისხმება ცოდნა იმისა, თუ რა არის ყოფიერება. როდესაც ვვარაუდობთ, ჩვენ ხომ უნდა ვიცოდეთ, თუ რა არის ნავარაუდელი? დაყენება პრობლემისა — არსებობს კი რაიმე? — ასევე აუცილებლობით გულისხმობს წინამძღვრად იმის ცოდნას, თუ რას ნიშნავს არსებობა, რა არის ყოფიერება, ვინაიდან ამის გარეშე ჩვენ ვერ გადავწყვეტდით ამ პრობლემას, პასუხს ვერ გავცემდით მას.

საკუთრივ რომ ვთქვათ, უარყოფა, ვარაუდი, ეპვი — ეს მტკიცების მოდუსებია; ყოფიერების უარყოფა ეს არის მტკიცება არაყოფიერებისა, ე. ი. ყოფიერებისა არაყოფიერების მოდუსში, ვარაუდი არის შესაძლო ყოფიერების მტკიცება, ყოფიერებაში ეპვის შეტანა — ყოფიერების მტკიცება არაყოფიერებასთან ერთად. და ყოფიერების მტკიცების ყველა ამ მოდუსში ანონიმურ და გამოუმჯღავნებელ წინამძღვრად იგულისხმება ცოდნა იმისა, თუ რა არის ყოფიერება, რაშია ყოფიერების საზრისი.

„ბუნებრივი პოზიციის“ ყველა დებულება სამყაროს ყოფიერების მტკიცებას ემყარება. სამყაროს ყოფიერების მტკიცება თავის სხვადასხვა მოდუსში შეადგენს „ბუნებრივი პოზიციის გენერალურ თეზისს“. მაგრამ, როგორც უკვე ითქვა, ყოფიერების მტკიცებას ანონიმურ წინამძღვრად აქვს ყოფიერების საზრისის ცოდნა. იმისათვის, რომ ვამტკიცოთ რაიმეს ყოფიერება, წინასწარ უნდა ვიცოდეთ, რა არის ყოფიერება. და „ბუნებრივი პოზიციის“ დოგმატიზმი სწორედ იმაშია, რომ ამ პოზიციასზე დგომისას ჩვენ ვემყარებით მის „გენერა-

ლურ თეზისს“, არ ვახდენთ მისი ანონიმური წინამძღვრის, ყოფიერების საზრისის გაგების თემატიზირებას, გამოუმჯლავნებას და შემოწმებას. „ბუნებრივი პოზიციის“ დოკმატიზმის დასაძლევად მოითხოვება ყოფიერების საზრისის თემატიზაცია და გამოუმჯლავნება. მაგრამ როგორ, რა გზით მოვახერხებთ ჩვენ ამას?

როდესაც რაიმე არსებულის შედგენილობასა და გარკვეულობას აღვწერთ და ვაანალიზებთ, ამით ჩვენ არ აღვწერთ და არ ვაანალიზებთ არსებულს როგორც სახელდობრ არსებულს, ე. ი. მისი ყოფიერების მომენტს. ყოფიერების საზრისი და მნიშვნელობა, რის ძალითაც არსებულს არსებულად ვთვლით, ამ დროს არათემატიზირებული და გამოუმჯლავნებელი რჩება. როდესაც ვამბობთ, რომ, მაგალითად, არსებული A შედგება a, b, c მხარეებისაგან და რომ ეს მხარეები ერთმანეთთან ასეთ და ასეთ თანაფარლობაშია, ჩვენ ხომ არაფერს ვამბობთ იმის შესახებ, თუ რის ძალით ვალიარებთ არსებულად ამ ასეთ და ასეთ თანაფარლობაში მყოფ მხარეებს და მათგან შედგენილ საგანს.

რაიმეს ყოფიერების „მიზეზების“ გამოკვლევისას თვითონ ყოფიერება, ყოფიერების საკუთარი მომენტი, მისი საზრისი, ე. ი. ის, რის ძალითაც რაიმე იმსახურებს და იძენს არსებულის მნიშვნელობას, ასევე არათემატიზირებული და გამოუმჯლავნებელი რჩება. მიზეზი, ცხადია, ყოფიერების გარკვეული ფაქტორია, ფაქტიური ყოფიერების ფაქტორი. ის არ არის ყოფიერების საზრისული ფაქტორი. როდესაც ვაღვსენთ და ვამტკიცებთ, რომ A არის B-ს მიზეზი, ჩვენ ხომ არაფერს არ ვამბობთ იმაზე, თუ რის ძალით იმსახურებს A და B არსებულის მნიშვნელობას. B-ს ყოფიერებას ვხსნით A-ს ყოფიერებით, მაგრამ თვითონ ყოფიერების აზრი გამოუმჯლავნებელი რჩება. ერთის ფაქტიურ ყოფიერებას ვხსნით მეორეს ფაქტიური ყოფიერებით, ერთის ფაქტიური ყოფიერების ფაქტორად ვალიარებთ მეორეს ფაქტიურ ყოფიერებას და ამით ვსაზღვრავთ ფაქტიურ ყოფიერებაში მოვლენის წარმოშობის ფაქტორს. მაგრამ ჩვენ ხომ ფაქტიურ ყოფიერებაში არსებულის მნიშვნელობას ვანიჭებთ როგორც გამოწვევს, ისე გამოწვეულ მოვლენებსაც! და სწორედ არსებულის, როგორც არსებულის მნიშვნელობის ფაქტორებს, ე. ი. ყოფიერების საზრისულ ფაქტორებს ჩვენ ამ დროს არათემატიზირებულად და გამოუმჯლავნებლად ვტოვებთ. მიზეზობრივი ახსნის დროს ჩვენ უბრალოდ ვამტკიცებთ ერთი მოვლენის ყოფიერებას მეორე მოვლენის ყოფიერებასთან დამოკიდებულებაში. მიზეზობრივი ახსნა არის მასში ყოფიერების მტკიცება, ამიტომ ყოფიერების საზრისი თავისთავად ნაგულისხმევი გამოდის, ისე, რომ ის არ თემატიზირდება. ახსნა (Erklärung) რისიმე ფაქტიური ყოფიერებისა, რა თქმა უნდა, არ ემთხვევა განმარტებას (Klärung), და გამოუმჯლავნებას. (Enthüllung) ყოფიერების საზრისისა, თუმ-

ცა იგი მათ გულისხმობს, როგორც აუცილებელ წანამძღვრებს. ვიდრე დავადგენთ, თუ რის ძალით, ე. ი. „რა მიზეზით“ დაიწყო ფაქტური არსებობა და „ამ ქვეყნად“ გაჩნდა, ვთქვათ, ეს მაგიდა, ხომ უნდა განიმარტოს, თუ რას ნიშნავს, რომ ეს მაგიდა არსებობს, თუ რის ძალით იმსახურებს იგი არსებულის მნიშვნელობას. „სანამ არსებული პრობლემად იქცევა თავისი რომ-ყოფიერების წარმოშობაში (im Ursprung seines Daß-Seins), თავის ფაქტურობაში (Faktizität), მანამ ხომ გაგებული უნდა იყოს, თუ რა არის არსებული საზოგადოდ“²⁶.

„პოზიტიური მეცნიერებებიც“ „ბუნებრივი პოზიციის“ ნიადაგზე დგანან და ამოდიან „გენერალური თეზისიდან“, ე. ი. სამყაროს ყოფიერების მტკიცებიდან. ყოფიერების საზრისზე წარმოდგენა მათში მონაწილეობს როგორც არათემატიზირებული წანამძღვარი. მაგრამ თუ მეცნიერების წანამძღვარი, რომელიც განსაზღვრავს და აპირობებს ამ მეცნიერების დებულებებს, არსად და არასდროს არ თემატიზირდება და მოწმდება, მაშინ მეცნიერება, საბოლოო ანგარიშით, დაუფუძნებელი და არასარწმუნო რჩება. „პოზიტიური“ მეცნიერებები დაფუძნებას საჭიროებენ ყოფიერების საზრისის სპეციალური განმარტებითა და გამომქლავებით. მაგრამ ეს ამოცანა „პოზიტიური“ მეცნიერების ფარგლებს გარეთ გადის. იგი შეადგენს ფილოსოფიის სპეციალურ ამოცანას. ფილოსოფია მეცნიერებებს სწორედ იმით აფუძნებს, რომ ათემატიზირებს და ამქლავებს ყოფიერების საზრისს.

ფილოსოფია ყოველთვის მიისწრაფოდა ამ ამოცანისაკენ, მაგრამ ტრადიციული ფილოსოფია პრინციპულად ვერ ახერხებდა მის განხორციელებას. იგი გამუდმებით ურევდა ერთმანეთში საზრისულ ფაქტორებსა და მიზეზებს. მეტიც, ტრადიციულ „ონტოლოგიას“ მხედველობაში უპირატესად ჰქონდა რაღაც „პირველადი მიზეზები“, როგორც „სამყაროს საწყისები“. ფენომენოლოგია მოასწავებს ახალი ტიპის ფილოსოფოსობას, ის ეძებს არა არსებულთა ყოფიერების „მიზეზებს“, ე. ი. პირველადად არსებულებს, რომლებიც დანარჩენ არსებულთა ყოფიერებას აპირობებენ, არამედ ყოფიერების მნიშვნელობის წარმოშობის ფაქტორებს, ე. ი. „კონსტიტუციურ“ ფაქტორებს ყოფიერებისა. „ფენომენოლოგია კითხვას უკვე არსებულის „მიზეზზე“ (Ursache) და მისთანებზე კი არ სვამს, არამედ იმაზე, თუ როგორ განსაზღვრავს თავის თავს ყოფიერება ცალკეული არსებულისა და, საბოლოო ანგარიშით, ყოფიერება სამყაროს საზოგადოდ“²⁷.

²⁶ E. Fink, Die phenomenologische Philosophie Husserls in der gegenwärtigen Kritik. Kantstudien, XXXVIII, 1939, H. 314. S. 339.

²⁷ Alwin Diemer, Edmund Husserl, Meisenheim am Glan, 1956, S. 17.

ყოფიერების საზრისის გადაქცევა სპეციალურ პრობლემად¹ და თემად მოითხოვს „ბუნებრივი პოზიციის გენერალური თეზისისაგან“, ე. ი. სამყაროს ყოფიერების მტკიცებისაგან თავის შეკავებას. მაგრამ სამყაროს ყოფიერების მტკიცება უკავშირდება სამყაროს ყოფიერებით ჩვენს დაინტერესებას. ამიტომ, უპირველეს ყოვლისა, მოითხოვება ამ დაინტერესებისაგან გათავისუფლება და „დაუინტერესებელი დამკვირვებლის“ (uninteressierter Zuschauer) პოზიციის დაკავება.

ამგვარად, ყოფიერების საზრისის სპეციალურ პრობლემად და თემად გადაქცევით, რაკი ფილოსოფოსები ვხდებით, ჩვენ ვცილდებით „ბუნებრივი პოზიციის“ ნიადაგს, ვიჭერთ „დაუინტერესებელი დამკვირვებლის“ პოზიციას და ვიკავებთ თავს სამყაროს ყოფიერების მტკიცებისაგან, ე. ი. ჰუსერლის ენით რომ ვთქვათ, ვახდენთ „ეპოქეს“.

სამყაროს ყოფიერების მტკიცებისაგან თავის შეკავება, ე. ი. „ეპოქე“ არ ემთხვევა არც სამყაროს ყოფიერების უარყოფას, არც მასში დაექვევას. სამყაროს ყოფიერების უარყოფით ჩვენ ხომ ვგულისხმობთ, რომ ჩვენს განკარგულებაშია ყოფიერების მაჩვენებელი, რის ძალითაც უარყოფთ სამყაროს ყოფიერებას. ყოფიერების მაჩვენებლის, ე. ი. ყოფიერების საზრისისა და მნიშვნელობის მხედველობაში ქონების გარეშე სამყაროს ყოფიერების არავითარ უარყოფას და მასში არავითარ დაექვევას არ შეიძლება ჰქონდეს გარკვეული და გამართლებული აზრი. სამყაროს ყოფიერების უარყოფას და მასში დაექვევას თავის არათემატიზირებულ და გამოუმჯღავნებელ წანამძღვრად აქვს ყოფიერების საზრისისა და მნიშვნელობის გაგება. მაშასადამე, „ეპოქე“, რომელიც მოწოდებულია სწორედ ამ წანამძღვრის თემატიზირებისთვის, ე. ი. ყოფიერების საზრისის გამოვლინებისათვის, შეუძლებელია ემთხვეოდეს როგორც სამყაროს ყოფიერების უარყოფას, ისე მასში დაექვევას. „ეს არ არის თეზისის ანტითეზისად, მტკიცების უარყოფად გადაქცევა, ეს არ არის მისი არც სავარაუდოდ, საყოყმანოდ, საექვოდ გადაქცევა... ეს, პირიქით, სავსებით თავისებური რამაა. ჩვენ მიერ წამოყენებულ თეზისზე უარს არ ვამბობთ, არაფერს ვცვლით ჩვენს რწმენაში, რომელიც თავის თავში ისეთადვე რჩება, როგორიც არის, სანამ არ შემოვიტანთ სჯის ახალ მოტივებს: რასაც თუმცაღა სწორედ რომ არ ვაკეთებთ. და ჩვენი თეზისი მაინც ექვემდებარება მოდიფიკაციას — მას, დატოვებულს ისეთად, როგორც ის არის, თითქოსდა „მოქმედებას ვაკარგინებთ“, „ამოვრთავთ“ და „ფრჩხილებში ვათავსებთ“. იგი განაგრძობს ყოფნას და ინახება, როგორც ფრჩხილებში ჩასმული, ამორთული რამ, ინახება, ოღონდ კავშირებგაწყვეტილი რჩება. შეგვიძლია აგრეთვე ვთქვათ: თეზისი განცდაა, მაგრამ ჩვენ მას არ ვიყენებთ და ეს არ უნდა გავიგოთ ნაყ-

ლოვანების აზრით (იმ აზრით, როგორც ჩვენ, მაგალითად, უმეცარი ადამიანის შესახებ ვამბობთ ხოლმე, რომ ის არ საარგებლობს რაიმე თეზისით)²⁸.

სამყაროს ყოფიერების ჩვენი მტკიცების ძალით, სამყარო პრეტენზიას აცხადებს არსებულის მნიშვნელობაზე, ყოფიერებაზე; სამყაროს ყოფიერების უარყოფის ძალით კი ეს პრეტენზია უკუივლება და მხედველობაში აღარ მიიღება. ის აქტუალურად არ გვაქვს მხედველობაში არც სამყაროს ყოფიერების მტკიცებისას, რამდენადაც ამ შემთხვევაში ჩვენ მას კი არ „ვაკვირდებით“ და ვაანალიზებთ, არამედ უბრალოდ ვექვემდებარებით და მივდევთ. ამიტომ თუ გვინდა არსებულის მნიშვნელობაზე სამყაროს პრეტენზიის თემატიზირება და გაანალიზება, მაშინ კი არ უნდა დავექვემდებაროთ და გავყვეთ მას (თუნდაც ნაწილობრივ, როგორც ეს ხდება ყოფიერების უბრალო დაშვების დროს), კი არ უნდა უკუუვადოთ იგი (თუნდაც ნაწილობრივ, როგორც ეს ხდება დაექვემდებარების დროს), არამედ იგი უკუუვადობლად უნდა გვკონდეს მხედველობაში, ისე, რომ არ დაექვემდებაროთ და არ გავყვეთ მას. სწორედ ასეთი პოზიცია ივულისხმება ფენომენოლოგიურ „ეპოქეში“, ე. ი. სამყაროს ყოფიერებისაგან თავის შეკავებაში (ყველა თავისი მოდუსით). მტკიცებისა და უარყოფის პოზიციების შემცველ ამგვარ პოზიციაში ჩვენ ვაანალიზებთ სამყაროს პრეტენზიას არსებულის მნიშვნელობაზე, რითაც ვარკვევთ, თუ სახელდობრ რაზე აცხადებს პრეტენზიას სამყარო არსებულის მნიშვნელობაზე პრეტენზიის წამოყენების დროს, ე. ი. ვარკვევთ, თუ სახელდობრ რაში მდგომარეობს თვით ეს მნიშვნელობა არსებულისა, როგორც არსებულისა.

ფენომენოლოგიური „ეპოქე“ ვრცელდება ყველა „პოზიტიურ“ მეცნიერებაზე, რომლებიც ხომ ვიცით, რომ არ ახდენენ თემატიზირებას და არ აანალიზებენ ყოფიერებაზე სამყაროს პრეტენზიას, არამედ უბრალოდ ექვემდებარებიან და მიჰყვებიან მას. როდესაც მივყვებით „პოზიტიურ“ მეცნიერებებს, ამით ჩვენ მივყვებით და ვექვემდებარებით ყოფიერებაზე სამყაროს პრეტენზიას ისე, რომ არ ვახდენთ მის და მასში გამოხატული ყოფიერების საზრისის თემატიზირებასა და ანალიზს. „ყველა მეცნიერება, რომელიც რეალურ სამყაროს ეხება, როგორი მყარიც არ უნდა მეჩვენებოდეს მე ის, როგორ აღფრთოვანებასაც არ უნდა იწვევდეს ის ჩემში, რაოდენ მცირეოდენ საყვედურსაც არ უნდა იმსახურებდეს ის ჩემგან, მაინც გამოირიცხება ჩემ მიერ, მე არ ვსარგებლობ არც ერთი მისი მტკიცებით“²⁹.

²⁸ Hua, Bd. III, S. 65.

²⁹ Hua, Bd. III, S. 68.

ფენომენოლოგიური „ეპოქეს“ ძალით სამყარო არსებულისა და არსებობაზე პრეტენზიად“ (Seinsanspruch) გიდაიქცევა. „ეს ეხება აგრეთვე სამყაროს შიგნით ყველა სხვა მეს არსებობას, ისე, რომ წესით ჩვენ აღარ შეგვიძლია ლაპარაკი კომუნიკაციურ მრავლობით რიცხვში. სხვა ადამიანები და ცხოველები ჩემთვის მხოლოდ ცდის მონაცემებია მათი სხეულების გრძობადი ცდის საშუალებით, რომელთა, როგორც კითხვის ქვეშ მდგომთა, მნიშვნელობითაც მე არ შემიძლია ვისარგებლო. სხვა ადამიანებთან ერთად მე, ბუნებრივია, გვარგავ სოციალურობისა და კულტურის ყველა კონსტრუქციას³⁰“.

ამგვარად, ფენომენოლოგიური „ეპოქეს“ ძალით ნეიტრალიზდება სამყაროს ყოფიერების მტკიცება და ამით სამყარო ჩვეულებრივი არსებულისა და არსებობაზე პრეტენზიის მქონედ გადაიქცევა. ყოფიერებაზე სამყაროს პრეტენზიის წამოყენება ჩემს შესაბამის მტკიცებაში ჩერდება და არ რეალიზდება; იგი ამასთანავე არც უკუიფლება, არამედ მხედველობაში მიიღება, რითაც იქცევა სპეციალურ თემად და პრობლემად: როგორია სამყარო ყოფიერებაზე მისი პრეტენზიის მხრიდან, სახელდობრ რაზე აცხადებს იგი პრეტენზიას ყოფიერებაზე პრეტენზიის გამოცხადებით, რის ძალით ენიჭება სამყაროს არსებულის მნიშვნელობა და, მაშასადამე, სახელდობრ რაში მდგომარეობს ყოფიერების მნიშვნელობა და საზრისი?

გავანალიზოთ, თუ რის ძალით ენიჭება რაიმეს არსებულის მნიშვნელობა, რის ძალით შეგვიძლია და უფლება გვაქვს ვამტკიცოთ რაიმეს ყოფიერება, რას ნიშნავს ყოფნა, არსებობა, როგორია ყოფიერების „ნიშნები“ და მაჩვენებლები. ყოფიერების უპირველესი პირობა და უპირველესი მაჩვენებელი არის მხედველობაში ქონება. თუ მე რაიმეს ვერანაირად ვერ ვხედავ და იგი არანაირად არ მაქვს მხედველობაში, მაშინ მე არ შემიძლია მისი ყოფიერების მტკიცება, მე საზოგადოდ მასზე ლაპარაკიც არ შემიძლია. თუკი მე ვხედავ რაიმეს, მხედველობაში მაქვს ის, ეს იმას ნიშნავს, რომ იგი არსებობს და მე უფლება მაქვს ვამტკიცო მისი ყოფიერება. მაგრამ მაშინ რაღაში მდგომარეობს შეცდომის შესაძლებლობა? შეცდომის შესაძლებლობა იმის არსებობის მტკიცებაა, რაც ნამდვილად არ არსებობს, ან კიდევ იმის არყოფნის მტკიცებაა, რაც ნამდვილად არსებობს. როდესაც რაიმეს ყოფიერებას ვამტკიცებ, მაშინ იგი გარდუვალად მაქვს მხედველობაში. სხვანაირად მე ხომ ვერ შევძლებდი მასზე და მის ყოფიერებაზე ლაპარაკს. მაგრამ თუ რაიმეს მხედველობაში ქონება მისი ყოფიერების საკმარისი გარანტიაა, მაშინ როგორღა შეიძლება ის არარსებული აღმოჩნდეს? აქ დასაზუსტებელია ერთი გარე-

³⁰ Hua, Bd. I, S. 59.

მოება: არყოფნა როგორც ყოფიერების საზღვარი არის მოდუსი ყოფიერებისა; შესაძლებელი და შეუძლებელი, შემთხვევითი და აუცილებელი, რეალური და იდეალური, სუბიექტური და ობიექტური და ა. შ. ასევე ყოფიერების განსხვავებული სახეებია. თუ მე მხედველობაში მაქვს რაიმე, ეს ნიშნავს, რომ ის არსებობს რაიმე სახით, მაგრამ ამ დროს ღიად რჩება საკითხი, თუ რა სახით არსებობს ის. შეცდომის შესაძლებლობა სწორედ ამ საკითხის ღიად დატოვებაშია, მე იმ აზრით შემიძლია შევცდე, რომ რაიმეს მხედველობაში ქონების დროს მას შეიძლება მივაწერო სხვა სახის ყოფიერება, სხვა იმასთან შედარებით, რომელშიც ის ნამდვილად არსებობს. ამ აზრით მხედველობაში ქონება არ არის ყოფიერების საკმარისი პირობა და საკმარისი მაჩვენებელი. მაგრამ მაშინ რა შეიძლება იყოს საკმარისი მაჩვენებელი ყოფიერებისა?

საქმე ის არის, რომ ყოფიერების განსხვავებულ სახეებს მხედველობაში ქონების, ე. ი. განცდის განსხვავებული სახეები შეესაბამება. მხედველობაში ქონების სახე, განცდის სახე არის ყოფიერების სახის მაჩვენებელი. თუ ამ მაჩვენებელს მივყვები, ვერ შევცდები, ვერ მივაწერ რაიმეს ყოფიერების იმ სახეს, რომლითაც ის ნამდვილად არ არსებობს. თუ მე რაიმე მაქვს მხედველობაში არა გრძნობის ორგანოების აქტუალური მიპყრობის გზითა და საშუალებით, არამედ უბრალო ფანტაზიის საშუალებით, ეს იმას ნიშნავს, რომ იგი ხასიათდება მხოლოდ შესაძლებელი ყოფიერებით და არა რეალურ-ფაქტიურით. თუკი მე რაიმე მხედველობაში მაქვს გრძნობის ორგანოების მიპყრობითა და ორიენტირებით, მაშინ იგი იმსახურებს რეალურ-ფაქტიური ყოფიერების მნიშვნელობას. თუ ფანტაზიის საშუალებით ერთხელ მაინც დარღვეულად ვიქონიე მხედველობაში ჩემ მიერ მხედველობაში აღრე ნაქონი რაიმე კავშირი, ეს იმას მოასწავებს, რომ ეს კავშირი მხოლოდ შემთხვევითი ყოფიერებით ხასიათდება. თუკი მე ფანტაზიის საშუალებით რაიმე კავშირის სპეციალური დარღვევის, მისთვის „გვერდის ავლის“ მცდელობის მიუხედავად ვერ ვახორციელებ ამას, ეს იმას ნიშნავს, რომ ეს კავშირი თავს ამჟღავნებს როგორც აუცილებელი და იმსახურებს აუცილებელი, „იდეალური“ ყოფიერების მნიშვნელობას და ა. შ. და ა. შ. ყოფიერების გარკვეულ სახეს, საბოლოო ანგარიშით, ვაწერთ რაიმეს იმაზე დამოკიდებულებით და იმის ძალით, თუ როგორ გვაქვს ჩვენ მხედველობაში ის, ე. ი. მხედველობაში ქონების თუ რა მოდუსით გვაქვს ის მიღებული მხედველობაში. მხედველობაში ქონების მოდუსი განსაზღვრავს და ამართლებს რაიმესათვის ჩვენ მიერ ასეთი და ასეთი სახით ყოფიერების მნიშვნელობის მიცემას. ამართლებს იმ აზრით, რომ ჩვენ არ გვაქვს

და არც შეიძლება გვეჩინდეს ყოფიერების სახით უფრო „ავტორიტეტული“ მაჩვენებელი.

აქ კვლავ დგება შეცდომის შესაძლებლობის პრობლემა, თუ ყოფიერების სახე, რომლითაც ნამდვილად არსებობს რაიმე საგანი, განისაზღვრება მისი მხედველობაში ქონების მოდუსით, ე. ი. სწორედ იმ განცდით, რომლითაც ის ჩვენ მხედველობაში გვაქვს, მაშინ როგორ შეიძლება მომხდარიყო, რომ ჩვენ ამ საგნისთვის მიგვეწერა ყოფიერების არა ის სახე, რომელსაც იგი იმსახურებს? როგორ. შეგვიძლია მხედველობაში ქონების გარკვეული მოდუსით რაიმე საგნის მხედველობაში ქონების, ე. ი. განცდის დროს მას მივაწეროთ ამ მოდუსის შეუსაბამო სახე ყოფიერებისა? რაშია შეცდომის შესაძლებლობა, ე. ი. ყოფიერების სახეების აღრევის შესაძლებლობა, თუკი გარკვეული სახის განცდის არსებობა შესაბამისი სახით ყოფიერების საკმარისი მაჩვენებელია? რაიმეს ყოფიერების გარკვეული სახით მტკიცების დროს ჩვენ ხომ მას ვამტკიცებთ მხოლოდ განცდის შესაბამისი მოდუსის ძალით და არა სხვაგვარად.

შეცდომის შესაძლებლობა, ე. ი. ყოფიერების სახეების აღრევა შემდეგნაირად შეიძლება გავიგოთ: არსებულში არსებული გარკვეულობისაგან უნდა განვასხვავოთ თვით არსებობა, ყოფიერება. ყოფიერებაზე პრეტენზიასთან ერთად რაიმეს რაღაც გარკვეულობაც აქვს, რითაც იგი პრეტენზიას აცხადებს სწორედ ამ გარკვეულობის არსებობაზე. გარკვეულობა არის რაღაც წესით ერთმანეთთან დაკავშირებული რაიმე ნიშნების, მომენტების, მხარეების ერთობლიობა. და ჩვენ რაიმე საგნის, ე. ი. რაიმე გარკვეულობის ყოფიერების მტკიცების დროს აქტუალურად მხედველობაში გვაქვს, ე. ი. ჩვენი ყურადღების ზონაში გვაქვს მხოლოდ ნაწილი ამ გარკვეულობისა, დარჩენილი ნაწილის მოცემულობა მხოლოდ იგულისხმება ჩვენ მიერ. საგნის გარკვეულობის არააქტუალურად დანახული ნაწილი მაინც აცხადებს პრეტენზიას ყოფიერებაზე. აქტუალურად დანახული, მხედველობაში აქტუალურად მიღებული, ჩვენი ყურადღების ზონაში მყოფი არის მონაცემი მოდუსით: თვითონ ის, ე. ი. ეს არის უშუალო მოცემულობა. ამისგან განსხვავებით არააქტუალურად ნაგულისხმევი უშუალოდ მოცემული კი არ არის, არამედ მოცემულია რაღაც სხვით, აქტუალურად მოცემულით. მხედველობაში აქტუალურად ქონება ქმნის მოცემულობის (Gegebenheitsweise) განსაკუთრებულ სახეს, განცდის განსაკუთრებულ სახეს-თვითმოცემულობის (Selbstgegebenheit) და სიცხადის (Evidenz) განცდას. და სიცხადის განცდა, განცდა მოდუსით: თვითონ ის-განსაზღვრავს ნამდვილი ყოფიერების (Wirklichkeit) მნიშვნელობას. შემდგომ, სიცხადის განცდა-სხვადასხვა სახისაა: გარეგანი გრძნობითი სიცხადე (sinnliche Evidenz) და შინაგანი სიცხადე, ინდივიდუალური სიცხადე „არსების ხედვის“

(wesensschau) აზრით და ა. შ. სიცხადის სხვადასხვა მოდუსები განსაზღვრავენ ნამდვილი ყოფიერების სხვადასხვა სახეებს. მაგალითად, ხელის შეხებით (ან საზოგადოდ სხეულებრივი ორგანოებით) რაიმეს მხედველობაში აქტუალური ქონება, რაკი ის არის გარეგან-გრძნობითი სიცხადის დესკრიფციული თვისება, განსაზღვრავს მატერიალურ-რნდივიდუალური ყოფიერების მნიშვნელობას. სამყაროს ყოფიერების მტკიცებისაგან თავის შეკავებით, მტკიცებიდან თვითონ მტკიცების აქტზე მზერის გადატანით რაიმეს გამოვლენა და მხედველობაში ქონება, რაკი ის არის შინაგანი სიცხადის დესკრიფციული თვისება, განსაზღვრავს ყოფიერების მნიშვნელობას მოდუსით: მე და ა. შ. „საგანთა ყოველ სახეს თავისი თვითმოცემულობა-ევიდენციის სახე აქვს“²¹.

მხედველობაში აქტუალური ქონება ქმნის სიცხადის განცდას და სწორედ ეს არის მხედველობაში ნაქონი საგნის ნამდვილი ყოფიერების მაჩვენებელი. მაგრამ მხედველობაში აქტუალური ქონება სხვადასხვა ვხით ხორციელდება და ამით იქმნება სიცხადის სხვადასხვა სახეები, რომლებიც ყოფიერების განსხვავებული სახეების მაჩვენებლებია. მაგრამ როგორც უკვე აღინიშნა, რაიმე საგნობრივი გარკვეულობის ყოფიერების მტკიცების დროს, ამ უკანასკნელის ნაწილი მიღებულია მხედველობაში არა აქტუალურად, არამედ მხოლოდ ნაგულისხმევია, ე. ი. საგნობრივი გარკვეულობის ნაწილის ყოფიერება მტკიცდება სიცხადის შესაბამისი განცდის გარეშე. განვიცდით რა აქტუალურად, ე. ი. უშუალო მოცემულობის, სიცხადის მოდუსით მხოლოდ იმ სხეულის გარკვეულობის ნაწილს, რომლის ყოფიერებასაც ვამტკიცებთ, ამით ჩვენ ვამტკიცებთ გარკვეულობის მეორე ნაწილის ყოფიერებასაც თავის უშუალო მოცემულობაში მისი სიცხადის განუცდელად. სწორედ ამაში მდგომარეობს შეცდომის შესაძლებლობა.

ავიღოთ სრულიად მარტივი მაგალითი: თვალების გახელვისას მე ვხედავ რაღაცას, რასაც მნიშვნელობას ვანიჭებ, ვთქვათ ეს არის მაგიდის მხარეები, რის ძალითაც მე ვამტკიცებ მაგიდის ყოფნას ჩემ წინ. თუ ეს მართლაც მაგიდაა, მაშინ, რა თქმა უნდა, მე მას აქტუალურად და უშუალოდ ვხედავ არა ყოველი მხრიდან, არამედ მხოლოდ ერთი მხრიდან, დანარჩენი მხარეების სახეზე ყოფნა ჩემ მიერ მხოლოდ იგულისხმება, ე. ი. დანარჩენი მხარეები ჩემ მიერ აქტუალურად კი არ არის დანახული, არამედ მხოლოდ ნაგულისხმევია აქტუალურად დანახულის საფუძველზე. აქტუალურად დანახული განიცდება, როგორც მაგიდის მხარე და ამაში არ არის შეცდომა იმ აზრით, რომ ის შეიძლება ასეთი ყოფილიყო, ე. ი. შესაძლებელია, რომ მაგიდას ასეთი მხარე ჰქონდეს, რომ ასეთნაირად „დააშუქჩრდი-

²¹ Ed. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, Prag, 1939, S. 12.

ლოს“ მან თავისი თავი. მაგრამ ის ნამდვილად იქნება ასეთი, ე. ი. ეს მაგიდა იარსებებს მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ სახეზე გვექნება მისი სხვა მხარეებიც და, მაშასადამე, თუკი შეიძლება ისინიც ასევე აქტუალურად და უშუალოდ დაეინახოთ, ე. ი. განვიცადოთ სიცხადით. მაგრამ ნამდვილად ეს მხარეები შეიძლება არც იყვნენ სახეზე, ე. ი. თავი არ გამოამჟღავნონ მათკენ აქტუალური მზერის მიპყრობის ცდის დროს. თუ ყოველივე ამას ვაცნობიერებ და მხოლოდ იმას ვამტკიცებ, რისი მტკიცების უფლებასაც მიძლევს აქტუალურად დანახული, ე. ი. მხოლოდ იმას, რაც ცხადია, მაშინ მე მხოლოდ ამ მაგიდის შესაძლებელ ყოფიერებას ვამტკიცებ, ე. ი. მხოლოდ ვეარაუდობ ამ მაგიდის ყოფნას და ამ შემთხვევაში არც ვარ შემცდარი; თუ შემდგომ აღმოვაჩენ სხვა მხარეების უქონლობას და ამის ძალით ვამტკიცებ მაგიდის არარსებობას, ეს იმას არ ნიშნავს, რომ მე ვამხილე ჩემი თავი შეცდომაში. ეს სხვა ხასიათის მოლოდინის გაცრუებაა, ვიდრე შეცდომაში მხილება. დანარჩენი მხარეების უქონლობა და, მაშასადამე, ამ მაგიდის არარსებობა ხომ არ ნიშნავს, რომ ჩემ მიერ აქტუალურად დანახული შეუძლებელია მაგიდის მხარე ყოფილიყო. ნამდვილი შეცდომის შესაძლებლობა მოლოდინის ასეთი გაცრუების შესაძლებლობაში კი არ მდგომარეობს, არამედ განცდის არააქტუალური ნაწილის ორაზროვნებაში; თვითონ არის რა არააქტუალური, იგი დასახულია განცდის აქტუალური ნაწილით, მას უერთდება და ამიტომ პრეტენზიას აცხადებს აქტუალობაზე. ის თითქოს შენიღბულია და მას აქტუალობის მოჩვენებითობა აქვს; არააქტუალური პრეტენზიას აცხადებს აქტუალურზე, გამოდის აქტუალურის როლში და შესაბამისი გადაწყვეტისა და მტკიცების პროვოცირებას ახდენს. ამით კი იშლება საზღვარი განცდის აქტუალურ და არააქტუალურ ნაწილებს შორის, ე. ი. სიცხადესა და არასიცხადეს შორის და ამ მიმართებაში განცდა მთლიანობაში ანონიმური ხდება³². განცდის არააქტუალური ნაწილის მცდარი პოზიციისადმი ინერტული დაქვემდებარებით ჩვენ ვამტკიცებთ ამ მაგიდის განხორციელებულ ყოფიერებას, რასაც ნამდვილად შეიძლება არც კი ექნეს ადგილი. შეცდომის შესაძლებლობა იმაში კი არ მდგომარეობს, რომ თითქოს სიცხადის განცდა არ არის საკმარისი მაჩვენებელი ნამდვილი ყოფიერებისა, არამედ იმაში, რომ განცდები შეიძლება იმყოფებოდეს ანონიმურობის მდგომარეობაში, ე. ი. აქტუალურად ცხადი და არააქტუალურად არაცხადი ნაწილების განურჩევლობის მდგომარეობაში. განცდის ანონიმურობა მანამდე იქნება შენარჩუნებული, სანამ ჩვენ რაიმე საგნის მხედველობაში ქონებისას მხოლოდ და მხოლოდ ეს საგანი გვაინტერესებს და

³² Hua, Bd. I, S. 84.

სპეციალურ ყურადღებას არ ვაქცევთ თვით მხედველობაში ქონებას. იმას, თუ სახელდობრ როგორ გვაქვს ჩვენ მხედველობაში ეს საგანი, აქტუალურად თუ არააქტუალურად, რამდენად აქტუალურად და რამდენად არააქტუალურად.

შეცდომის თავიდან აცილების ამოცანა მოითხოვს ანონიმურობის მდგომარეობიდან ჩვენი განცდების გამოყვანას, მოითხოვს გავარკვიოთ, თუ სახელდობრ საგნის რომელი მხარეებია დანახული აქტუალური სიცხადით და რომელი — არააქტუალურად, არასიცხადით. ამისათვის მოითხოვება სპეციალური რეფლექსია და შესაბამისი ანალიზი; მე ვაჩერებ ამ მაგიდის ყოფიერების მტკიცებას და ყურადღებას ვაქცევ იმას, თუ სახელდობრ რომელი მხარეები იგულისხმება ამ (ე. ი. რეალური) მაგიდის ჩემ მიერ გამოთქმულ მნიშვნელობაში და აქედან განცდისა და მხედველობაში ქონების სახელდობრ რომელი მოდუსებით შეიძლება ისინი ჩემ მიერ მხედველობაში იყოს მიღებული აქტუალურად, ე. ი. სიცხადით. ყოველივე ამის ვარკვევით, მე ვიგებ, თუ სახელდობრ რა იყო და რა უნდა ყოფილიყო, მაგრამ არ იყო ჩემ მიერ მხედველობაში მიღებული აქტუალურად. ამით მე ვარღვევ განცდის ანონიმურობას, გამოვრიცხავ არააქტუალური ნაწილის ორაზროვნებას, ვხსნი მას აქტუალობისა და სიცხადის „ნიღაბს“, ვამხელ მას თავის არააქტუალობაში და არასიცხადეში და ვართმევ „მაკდუნებელ“ ძალას. და ამის შემდეგ მე ნამდვილად არსებულის მნიშვნელობას ვანიჭებ მხოლოდ იმას და მხოლოდ იმ ზომით, რასაც და რა ზომითაც ვხედავ და მხედველობაში ვიქონიებ აქტუალურად, უშუალოდ, სიცხადით. რეფლექსიის, განსხვავებულობის პირობებში სიცხადის განცდა ნამდვილი ყოფიერების უტყუარი მაჩვენებელია და პუსერლი ფიქრობს, რომ სხვა, უფრო „ავტორიტეტული“ მაჩვენებელი ჩვენ არ შეიძლება გვქონდეს.

იმისათვის, რომ გვქონდეს უფლება ვამტკიცოთ რაიმეს ნამდვილი ყოფიერება, ჩვენ ჯერ უნდა გამოვაკლინოთ ნამდვილი ყოფიერების მაჩვენებელი. ამ მიზნით ჩვენ ვაჩერებთ საგნის ნამდვილი არსებობის მტკიცებას და ყურადღებას ვაქცევთ იმას, თუ რის ძალით ვაცხადებთ პრეტენზიას ასეთი მტკიცების უფლებამოსილებაზე. ანალიზით ვარკვევთ, რომ ყოფიერების ნამდვილობის უფლებრივი წყარო (Rechtsquelle) სხვა არაფერია, თუ არა მხედველობაში საგნის აქტუალურ-უშუალო ქონება, მხედველობაში საგნის ქონება მოდუსით: თვითონ ის, ე. ი. სიცხადის განცდა. მაგრამ ნამდვილი ყოფიერება სხვადასხვა სახისაა და ამის შესაბამისად სიცხადეც სხვადასხვა სახის არის. ყოფიერების განსხვავებულ სახეებს შეესაბამება სიცხადის განსხვავებული სახეები, სიცხადის განცდის განსხვავებული მოდუსები, ე. ი. ცნობიერების მზერის აქტუალური მიმართულობის სხვადასხვა მოდუსები გვიჩვენებენ და განსაზღვრავენ ნამდვი-

ლი ყოფიერების სხვადასხვა მოდუსებს. რაიმეს ნამდვილი ყოფიერების მტკიცებისას ჩვენ მას ყოველთვის გარკვეული სახით ვამტკიცებთ. მაგარამ იმისათვის, რომ ასეთი მტკიცების უფლება გვქონდეს, უნდა ვიცოდეთ თუ სახელდობრ რა მხარეებისა და მომენტების სახეზე ყოფნა იგულისხმება მოცემული სახით ყოფიერების მნიშვნელობაში (ვთქვათ, მატერიალური ნივთის სახით ყოფიერების მნიშვნელობაში), მეორე მხრივ, კი ცნობიერების მზერის სახელდობრ რომელი მიმართულებებით მიპყრობით შეიძლება აქტუალურად იყოს დანახული და სიცხადით იყოს განცდილი ეს მხარეები და მომენტები, ე. ი. მოცემული საგანი მთლიანობაში. მხოლოდ ყოველივე ამის ცოდნის საფუძველზე შეეძლებოდა დარწმუნებით ვამტკიცოთ მოცემული საგნის ნამდვილი ყოფიერება (არყოფნა). თვალი გავადევნოთ, თუ რა მეთოდური ხერხებით ვსარგებლობთ საგნის ნამდვილი ყოფიერების მაჩვენებლის გამოვლენისას. პირველ რიგში ეს არის „ფენომენოლოგიური ეპოქე“, ე. ი. ყოფიერების მტკიცებისგან თავის შეკავება და ყურადღების გადატანა იმაზე, თუ რა გვაძლევს ჩვენ ასეთი მტკიცების უფლებას. ყურადღების ასეთ მიპყრობაში მყლანდება სიცხადის განცდა, როგორც ნამდვილი ყოფიერების მაჩვენებელი. ჩვენი მზერა სწორედ მისკენ, სიცხადის განცდისკენ მიემართება. ამით კი ხორციელდება „ფენომენოლოგიური რედუქცია“, ე. ი. რადიკალური რედუქცია—ცნობიერების მზერის შემობრუნება მხედველობაში ნაქონი და განცდილი საგნიდან თვითონ ცნობიერებისაკენ, თვითონ მხედველობაში ქონების და განცდის აქტისაკენ. მოვახდენთ რა „ფენომენოლოგიურ რედუქციას“, ე. ი. მივაპყრობთ რა ჩვენი ცნობიერების მზერას, თვითონ ცნობიერებისაკენ, თვითონ საგნის მხედველობაში ქონების აქტისაკენ, ჩვენ ვიწყებთ იმის ანალიზსა და გარკვევას, თუ სახელდობრ რომელი მხარეებისა და მომენტების სახეზე ყოფნა იგულისხმება მოცემული სახით მხედველობაში მიღებული ნამდვილი ყოფიერების მნიშვნელობაში. ამის პარალელურად ვაანალიზებთ და ვარკვევთ, თუ მხედველობაში ქონების სახელდობრ რომელ აქტებში, ცნობიერების მზერის სახელდობრ რომელ მიპყრობებში შეიძლება მათი აქტუალური დანახვა და სიცხადით განცდა, რითაც ჩვენ ვახორციელებთ „ინტენციონალურ ანალიზს“ ე. ი. საგნობრივი მნიშვნელობისა და ცნობიერების შესაბამისი აქტების კორელატურ-პარალელურ ანალიზს. მოცემული ანალიზის „ინტენციონალურობა“ იმაში მდგომარეობს, რომ ის არის ანალიზი ცნობიერების „ინტენციებისა“, ცნობიერების მზერის მიპყრობებისა, რომლებშიც დგინდება და განისაზღვრება საგნის ნამდვილი ყოფიერება.

ახლა მოკლედ აღვწეროთ „ინტერნაციონალური ანალიზის“ თავისებური ნიშნები. ყურადღება მივაქციოთ შემდეგ გარემოებას. ჩვენ ვამტკიცებდით მოცემული საგნის ნამდვილ არსებობასა და ამით ვგუ-

ლისხმობდით, რომ ვხედავთ ამ საგანს. ახლა კი ვიანალიზებთ, თუ ცნობიერების რომელ აქტებში შეიძლება იყოს ის დანახული და გარკვეული თავის ყოფიერებაში, ე. ი. ვიანალიზებთ საგნის ხედვისა და ყოფიერების შესაძლებლობებს, ყოფიერების უფლებამოსილი მტკიცების შესაძლებლობებს. ყოფიერების მტკიცებას ჩვენ წარუძმავრებთ ყოფიერების მტკიცების შესაძლებლობის ანალიზს. ამ აზრით ამბობს ჰუსერილი: „მეცნიერება წმინდა შესაძლებლობებზე წინ უძღვის მეცნიერებას სინამდვილეებზე და მას როგორც მეცნიერებას! საზოგადოდ შესაძლებლად ხდის“³³.

ცხადია, რომ მხოლოდ ფაქტებთან დაკავშირება პრინციპულად ზღუდავს „წმინდა შესაძლებლობების“ ანალიზს, საშუალებას არ გვაძლევს გამოვავლინოთ ისინი. ამიტომ ჩვენ დახმარებისთვის მივმართავთ ფანტაზიას, თავისუფალი წარმოსახვის უნარს. ეს ნათელს ხდის ფენომენოლოგიურ ანალიზში ფანტაზიისა და „ფიქციის“ განსაკუთრებულ როლს. „ასე მართლაც შეიძლება ითქვას და ითქვას სრულ კეშმარიტებით, თუკი გვიყვარს პარადოქსული გამოთქმები და თუკი სწორედ გვესმის მრავალმნიშვნელოვანი აზრი, — რომ „ფიქცია“ შეადგენს სასიცოცხლო ელემენტს ფენომენოლოგიისა ისევე, როგორც ყოველი ეიდეტური მეცნიერებისა“³⁴. მაგრამ სახელდობრ როგორ ვლინდებიან ფანტაზიის საშუალებით საგნის ხედვისა და ყოფიერების „წმინდა შესაძლებლობები“, სახელდობრ როგორ ვსარგებლობთ ჩვენ ამისათვის თავისუფალი ფანტაზიით?

როცა რაიმე გვაქვს მხედველობაში, რაიმეს „ვეულვობა“, ჩვენ მხედველობაში ყოველთვის ვიღებთ და „ვეულვობა“ იმაზე მეტს, რაც აქტუალურად გვაქვს მხედველობაში, ე. ი. რაღაც ყოველთვის მიიღება მხედველობაში და „იგულისხმება“ არააქტუალობის მოდუსით, „ცარიელი ვულვობის“ (Leermeinung) მოდუსით, გულისხმობის მოდუსით. „ვეულვობა“ ყოველთვის შეიცავს ასეთი „მეტის ვულვობის“ (Mehrmeinung) მომენტს. თუ ჩვენი ვულვობა არარეფლექსირებული რჩება და, მაშასადამე, არააქტუალური ნაწილი აქტუალურისაგან განუსხვავებელია, მაშინ პირველს უსაფუძვლო მტკიცებებთან და შეცდომებთან მივყავართ. მაგრამ რეფლექსიის პირობებში ის გადაიქცევა ვულვობის აქტუალურ ნაწილთან შეერთებულ ჰორიზონტად შესაძლებლობებისა, რომლებიც დასახული და განხორციელებად-აქტუალიზებადნი არიან აქტუალური ნაწილის ძალითა და საფუძველზე. „ყოველი აქტუალობა გულისხმობს თავის პოტენციალობებს, რომლებიც ცარიელ შესაძლებლობებს კი არ წარმოადგენენ, არამედ ინტენციონალურად არიან წინასწარ დასახული

³³ Hua, Bd. I, S. 106.

³⁴ იქვე, Bd. III, S. 163.

თავის შინაარსებში, წინასწარ დასახული სწორედ თვით მოცემულ აქტუალურ განცდაში და ამასთან აღქურვილი რეალიზებადობის ხასიათით მეს მხრიდან“³⁵. შესაძლებლობები, რა თქმა უნდა, ყოველთვის არასრული სახითაა წინასწარ დასახული, რაღაც ყოველთვის რჩება ღიად და გაურკვეველად, მაგრამ ისინი წინასწარ განსაზღვრული არიან სქემატურად, თავის ზოგად სტრუქტურებში. „წინასწარი დასახვა თუმცა ყოველთვის არასრულყოფილია, მაგრამ თავის გაურკვეველობაში ის მანც ხასიათდება გარკვეულობის სტრუქტურით. მაგალითად, კამათელი მისი დაუნახავი გვერდების მიმართ ბევრ რამეს ტოვებს ღიად, მაგრამ იგი თავიდანვე მანც ვაგებულა როგორც კამათელი, შემდეგ კი—თავისი თავისებურებებით, როგორც ფერადი, მაგარი და ა. შ. ამასთან ყოველი ამ თავისებურებათაგანი მუდამ ღიად ტოვებს ზოგიერთ თავისებურებას“³⁶. თუ მე ახლა ვუყურებ, ვთქვათ, პაპიროსების კოლოფს ჩემს მაგიდაზე, ის მაქვს მხედველობაში აქტუალურად, მე, რა თქმა უნდა, ამასთან ერთად ვგულისხმობ, და სამართლიანადაც, რომ პაპიროსების ამ კოლოფით არ ამოიწურება არსებულთა სამყარო. მეტიც, თვით პაპიროსების ეს კოლოფიც არ ამოიწურება იმ მხრით, რომლიდანაც იგი აქტუალურად არის ჩემ მიერ დანახული. მე, რა თქმა უნდა, ვგულისხმობ და სამართლიანად, რომ ის კიდევ ბევრ ჩემს მიერ აქტუალურად დაუნახავ მხარეს შეიცავს. „დანახული მხარე მხოლოდ იმ შემთხვევაშია მხარე, თუკი მას აქვს დაუნახავი მხარეებიც, რომლებიც, როგორც ასეთები, ანტიციპირებულები არიან, განსაზღვრავენ რა ამ მნიშვნელობას“³⁷. ვიგებ რა პაპიროსების ამ კოლოფს, როგორც ცალკეულ ვრცეულებრივ ნივთს, ე. ი. როგორც სივრცეში შემოსაზღვრულ რაღაცას, ამით მე ვგულისხმობ მის გარდა სხვა ვრცეულებრივი ნივთების არსებობას, ეს უკანასკნელნი ბევრ რამეში გაურკვეველნი რჩებიან, მაგრამ ზოგიერთ ზოგად ხაზებში ისინი მანც არიან წინასწარ დასახული, ისევე, როგორც პაპიროსების ეს კოლოფი, ისინიც ლოკალიზებული იქნებიან გარკვეულ ადგილზე სხვა ნივთებს შორის, მათაც ექნება მარჯვენა და მარცხენა მხარე და ა. შ. ვგულისხმობ რა სხვა სხეულებრივი ნივთების არსებობას, ამით მე ვგულისხმობ მათ აღქმადობას; ამ მიმართებითაც ბევრი რამ რჩება ღიად, მაგრამ რაღაც მანც არის წინასწარ დასახული: ისევე, როგორც პაპიროსების ეს კოლოფი, ისინიც შეიძლება დანახული იყვნენ გრძობათა ორგანოების ორიენტირებით და ა. შ. შემდგომ, აქტუალურად დანახულ მხარეს ვიგებ რა სწორედ პაპიროსების კოლოფის მხარედ, მე ამით ვგულისხმობ ზოგიერთი სხვა მხარის არსებობას. ეს მხარეები ზო-

³⁵ Husa, Bd. I, S. 81—82.

³⁶ იქვე, გვ. 83.

³⁷ Ed. Husserl, Erfahrung und Urteil, S. 31.

გიერთ მიმართებაში გაურკვეველია, მაგრამ რაღაც მინიმუმ არის წინასწარ დასახული: პაპიროსების კოლოფის როგორც ვრცელ-მატერიალური ნივთის მეორე მხარე ასევე შეუღლებული იქნება, მას ექნება ფერი და ა. შ. ის, როგორც სწორედ პაპიროსების კოლოფის მხარე, ქალაქის იქნება და ა. შ. ვგულისხმობ რა პაპიროსების ამ კოლოფის სხვა მხარეების არსებობას, მე ამით ვგულისხმობ მათ აღქმადობას. მათი აღქმის შესაძლებლობებიც ბევრ რამეში წინასწარ არის დასახული: ისინი შეიძლება დანახული იყვნენ გრძნობის ორგანოების ორიენტაციის გარკვეული შეცვლით.

ამგვარად, ჩვენ აქტუალურ ცდას ყოველთვის გარს არტყია შესაძლებლობების უშუალო პორიზონტი და ეს შესაძლებლობები არ არიან მთლიანად გაურკვეველნი, ისინი გარკვეული არიან აქტუალური ცდით, ოღონდ, ცხადია, მხოლოდ სქემატურად, ზოგად ხაზებში. აქტუალური ცდა ყოველთვის შეიცავს ზოგიერთ „მითითებას“ (Verweisungen) იმაზე, თუ რა და როგორ უნდა ვეძებოთ, რა და როგორ უნდა აღმოვაჩინოთ „პორიზონტზე“. აქტუალური ცდის მონაცემებზე დაკვირვებისას ჩვენ მათ გარკვეულ საგნობრივ მნიშვნელობებს მივუწერთ. აღვწერთ და ვაანალიზებთ რა ამ მნიშვნელობებს, რომლებიც ცნობიერების შესაბამის აქტებთან ერთად აქტუალური ცდის მონაცემებს ნიშნავენ, ჩვენ ყოველთვის ვპოულობთ მათში იმის გარკვეულ თანააღნიშვნებს (ამ სიტყვის ყველაზე ფართო მნიშვნელობით), რაც არ იყო აქტუალურად აღქმული, და ვამყლავნებთ ამ თანააღნიშვნების შესაბამისი ცნობიერების აქტებს. „ინტენციონალური ანალიზი იმ ძირითადი აზრით ხელმძღვანელობს, რომ ყოველი *cogito*, როგორც ცნობიერება, თუმცა თავისი ნაგულისხმევის გულისხმობაა, მაგრამ ეს ნაგულისხმევი ყოველთვის რაღაც უფრო მეტია იმასთან შედარებით, რაც მოცემულ მომენტში სახეზეა ექსპლიციტურად ნაგულისხმევის სახით“³⁸. „ინტენციონალური ანალიზი“ ახორციელებს „ინტენციონალური იმპლიკაციების ექსპლიკაციას“, ე. ი. ამყლავნებს (Enthüllung) აქტუალურ გულვობაში ნაგულისხმევ შესაძლებლობებს. ის ირკვევს ცდის შესაძლებლობებს აქტუალური ცდის „პოტენციონალობების პორიზონტის“ გამოკითხვით (Befragung).

ჩვენ ვლაპარაკობთ იმაზე, რომ ყოველი აქტუალური ცდა გარშემორტყმულია პოტენციონალობების პორიზონტით, რომ ყოველი აქტუალური ცდა გულისხმობს და ამით წინასწარ სახავეს შემდგომი ცდების შესაძლებლობებს და, რომ, მაშასადამე, ყოველ აქტუალურ ცდაში მყლავნდება ზოგიერთი „მითითება“ ცდის შესაძლებლობებზე.

აღმოვაჩინეთ რა ამ „მითითებებს“, მათ მივყვებით და ამით ვაფართოვებთ ცდას, ვახორციელებთ შემცენებას. დავაზუსტოთ, თუ რას ნიშნავს ყოველივე ეს.

რაიმეს მიერ სხვა რაღაცის იმპლიცირება მათ შორის არსებით კავშირს შიშავს. რაიმე „მიუთითებს“ რაღაც სხვაზე და წინასწარ სახავს მას იმ შემთხვევაში, თუკი ისინი ერთმანეთთან დაკავშირებული არიან არსებითი კავშირით. „იმპლიკაციის ექსპლიკაცია“, „მითითებების“ გამოძღვანება—ეს, უპირველეს ყოვლისა, ნიშნავს არსებითი კავშირების ცდის სტრუქტურების გამოვლენას. და ასეთ გამოვლენას შეესაბამება ზანსაკუთრებული მეთოდი, სწორედ ეს არის „ეიდეტური დესკრიფციის მეთოდი“. ამოვიღვართ რა „გულვობის“ აქტუალური აქტიდან, უკანასკნელს ვთვლით საგნის მოცემული მნიშვნელობით (ვთქვათ, მატერიალური ნივთის მნიშვნელობით) „გულვობის“ აქტის ერთ შესაძლო ვარიანტად და თავისუფალი ფანტაზიის დახმარებით ვიწყებთ მოცემული მნიშვნელობით საგნის „გულვობას“ სულ ახალ და ახალ ვარიანტებში, ე. ი ვიწყებთ მოცემული „ნაგულისხმევი“ მნიშვნელობის „გულვობის“ აქტის თავისუფალ ვარირებას. ამ თავისუფალ ვარირებაში ჩვენ რაღაც ინვარიანტულს ვპოულობთ, ახალ ვარიანტებში სპეციალურად ვცდილობთ „გვერდი ავუაროთ“ უკანასკნელს, მაგრამ ის ჩვენს ამ ცდას ეწინააღმდეგება და ამით ამჟღავნებს თავს როგორც არსებითად „აუცილებელი“, ე. ი. როგორც ისეთი რამ, რისი არყოფნაც წარმოუდგენელი და მოუაზრებელია. „მაგიდის ამ აღქმის ეგზემპლარიდან ამოსვლით, სრულიად ნებისმიერად ვახდენთ ვარირებას აღქმის საგნისა, მაგიდისა, ოღონდ ისე, რომ შენარჩუნებული იყოს აღქმა რაიმესი—სულ ერთია რისი, ვიწყებთ რა იმით, რომ ნებისმიერად ვცვლით მაგიდის ფიგურას, ფერს და ა. შ., იდენტურად ვინახავთ რა მხოლოდ აღქმეულობას. სხვა სიტყვებით, ამ აღქმის ფაქტს მისი ყოფიერებით მნიშვნელობის (Seinssinn) შენარჩუნებით ჩვენ გარდავექმნით წმინდა შესაძლებლობად სხვა სრულიად ნებისმიერ წმინდა შესაძლებლობას შორის—ოღონდ აღქმის წმინდა შესაძლებლობებს შორის. ნამდვილ აღქმას ჩვენ თითქოს ვათავსებთ არასინამდვილეების (Unwirklichkeiten) სამეფოში, ვითომ-ყოფიერების (Als ob) სამეფოში, რომელიც ჩვენ გვაძლევს წმინდა შესაძლებლობებს, წმინდას ყოველივე იმისაგან, რაც ჩვენ ვაკავშირებთ მოცემულ ფაქტთან და ფაქტთან საზოგადოდ. ამ მიმართებით ჩვენ ამ შესაძლებლობებს არ ვაკავშირებთ არც ფაქტურ ეგო-სთან, არამედ ისინი გვესმის როგორც ფანტაზიის სრულიად თავისუფალი გამონაგონები (Erdenklichkeiten)—ისე, რომ ამოსავალი ეგზემპლარიც წარმოგვიდგება ფანტაზირებულ აღქმად, რომელიც არ არის დაკავშირებული ჩვენს ფაქტურ ცხოვრებასთან. ამგვარად მოპოვებული ზოგადი ტიპი აღქმისა, ასე ვთქვათ, ჰკიდია ჰაერში, აბსოლუტურად თავისუფალი გამონაგონების ჰაერში. ყოველგვარი ფაქტი-

ურობისაგან გამოთავისუფლებული, ის იქცა აღქმის იდეად (Eidos), რომლის იდეალური მოცულობა შედგენილი არის ყველა იდეალურად შესაძლებელი აღქმისაგან, როგორც წმინდა გამონაგონებისაგან. ამ შემთხვევაში აღქმის ანალიზები არიან არსებების ანალიზები (Wesensanalyesen) ³⁹.

ამგვარად, „ინტენციონალური ანალიზი“, ე. ი. აქტუალური ცდის შესაძლებლობების ჰორიზონტის გამოქვამება, ნიშნავს „ეიდეტური ანალიზის“ შესრულებას. ცდის, ცნობიერების პირველ ეიდეტურ-ანალიზურ ნიშნად ვლინდება „სხვაგვარად-გულვობის“ შესაძლებლობა, ე. ი. იმის შესაძლებლობა, რომ რაიმე საგნის გარკვეულად „გულვობისას“ იგი იმავე მნიშვნელობით „იგულვონ“ სხვაგვარად, „გულვობის“ სხვა ვარიანტში. მიეყვებით რა „გულვობის“ ამ არსებით შესაძლებლობას, თავისუფალი ფანტაზიის დახმარებით ვიწყებთ საგნის „გულვობას“ ერთი და იმავე მნიშვნელობით „გულვობის“ ყველა განსხვავებულ ვარიანტში. ამ ვარიანტებში ვლინდება რალაც ინვარიანტული, რალაც არსებითად ზოგადი და არსებითად აუცილებელი და სწორედ ამით მედგნდება აქტუალური ცდის „შესაძლებლობების ჰორიზონტი“, ე. ი. ვლინდება აქტუალური ცდის წინასწარი მოხაზულობები. აქტუალურად „გვეულობთ“ რა რაიმე საგანს A მხრიდან შესაბამის A₁ აქტში და „გულვობის“ შესაძლებლობების ვარიანტით გამქვამებთ რა კავშირს A და B მხარეებს შორის როგორც ინვარიანტულს, ე. ი. როგორც აუცილებელ კავშირს, შესაბამისად, ცნობიერების მხერის A₁ აქტზე მიმართვასა და B₁ აქტზე მიმართვას შორის, ჩვენ ამით ვიცით, თუ რომელ მხარეს უნდა მივებრუნოთ მხერა, რომელი აქტი უნდა განვახორციელოთ და, საზოგადოდ, რა არის მოსალოდნელი „ჰორიზონტზე“.

ცნობიერების ცხოვრების (Bewußtseinsleben) არსებითად ზოგადი, არსებითად აუცილებელი სტრუქტურების გამოვლენით ჩვენ ხელთა გვაქვს ცდის, შემეცნების განხორციელების ზოგიერთი ორიენტირი. გამოვლენილი არსებითად ზოგადი, არსებითად აუცილებელი სტრუქტურები არიან ნამდვილი ყოფიერებისა და შესატყვისი შემეცნების წინასწარგანსაზღვრის წესები. მაგრამ, სახელდობრ, როგორია ცნობიერების ცხოვრებისა, და შესაბამისად, ნამდვილი ყოფიერების ამ არსებითად ზოგადი და არსებითად აუცილებელი სტრუქტურების ხასიათი? ჰუსერლი ხაზგასმით არაერთხელ აღნიშნავს, რომ ცნობიერების ცხოვრების ზოგადი და აუცილებელი სტრუქტურები არ შეიძლება მოაზრებული იყოს ბუნების ობიექტების (Naturobjekte) იმ ზოგადი და აუცილებელი გარკვეულობების ანალოგიით, რომლებიც დაფიქსირებულია „ზუსტი“ (exakt)

³⁹ Hus, Bd. I, S. 104—105.

ცნებებით. ბუნების ობიექტები მოიაზრება რომელიღაც სასრული ელემენტებითა და მიმართებებით, და სწორედ ეს გვაძლევს „ზუსტი“ ცნებების წარმოქმნისა და გამოყენების საშუალებას. ამის ძალით ბუნების ობიექტების ყოფიერების წინასწარი განსაზღვრულობა ატარებს მათემატიკურ-დედუქციური, ამომწურავად „ზუსტი“ წინასწარგანსაზღვრულობის ხასიათს. ცნობიერების ცხოვრებას, რომელიც „ჰერაკლიტისეულ დინებას“ (heraklitscher Fluß)⁴⁰ წარმოადგენს, არა აქვს ასეთი სასრული ელემენტები და მიმართებები და ამიტომ, რადგან ის ვერ ეგუება „ზუსტ-ცნებით“ განსაზღვრულობას, იგი არ ექვემდებარება მათემატიკურ-დედუქციურ გამოკვლევას. განცდების სტადიების სიმრავლე არ არის „დეფინიტური სიმრავლე“ და ამიტომ ვერ დაექვემდებარება მათემატიკურ დამუშავებას. „დეფინიტური სიმრავლე“ იმით ხასიათდება, რომ ზოგიერთი „ცნება და დებულება განსაზღვრული რაოდენობისა წმინდა ანალიზური აუცილებლობის სახით სრულად და ცალსახად განსაზღვრავს მოცემული უზნის შესაძლო წარმონაქმნების მთელ ერთობლიობას, ისე, რომ მასში პრინციპულად არაფერი არ რჩება ღია“⁴¹. „ცნობიერებას საზოგადოდ აქვს თავისებურება, რომ ის მიმდინარე იყოს ფლუქტუაციების სხვადასხვა განზომილებაში, ისე, რომ ლაპარაკიც არ შეიძლება რომელიმე ეიდეტური კონკრეტულობისა და მისი ყველა უშუალოდ მკონსტიტუირებელი მომენტის ზუსტ ცნებით ფიქსაციაზე“⁴².

როდესაც სპეციალური რეფლექსიითა და შესაბამისი ანალიზით ვარკვევთ, თუ სახელდობრ რომელი მხარეებია იმპლიციტური მოცემული საგნის მნიშვნელობაში, ე. ი. სახელდობრ რომელი მხარეები უნდა იყოს სახეზე, რათა უფლება გვქონდეს ვამტკიცოთ მოცემული საგნის ნამდვილი ყოფიერება და აგრეთვე ის, თუ მზერის სახელდობრ რომელ მიმართულებებში, ორიენტაციაში შეიძლება იყოს დანახული ეს საგანი აქტუალურად! და სიცხადით, ჩვენ ცნობიერების მზერის სათანადო ორიენტირებით შეგვიძლია შეცდომის გარეშე, სიცხადით დავრწმუნდეთ მოცემული საგნის ნამდვილ ყოფიერებაში (ან კიდევ არყოფნაში). რეფლექსია, შესაბამისი ანალიზი და გაყოლა ამ გზით გამოვლენილი ნამდვილი ყოფიერების მაჩვენებლებისათვის მნიშვნელოვან სიძნეელებებს ქმნის და დიდ დაძაბულობას მოითხოვს, განსაკუთრებით მაშინ, როდესაც საქმე ისეთ მარტივპრობლემას კი არ ეხება, როგორცაა, ვთქვათ, „ამ მაგიდის“ ნამდვილი ყოფიერება, არამედ ისეთ ურთულეს პრობლემებს, როგორცაა ადამიანის ნამდვილი ყოფიერების პრობლემა. სიძნეელები გვღლიან და ამით ჩვენში ბადებენ გაადვილებისა და მოხერხებულობის ტე-

⁴⁰ Hua, Bd. I, S. 86.

⁴¹ იქვე, Bd. III, S. 167.

⁴² იქვე, გვ. 171—172.

დენციას, რის ძალითაც ჩვენ ხშირად მივმართავთ თავის მოტყუებას: ურეფლექსიოდ და გაუანალიზებლად, მაშასადამე, ნამდვილი ყოფიერების მაჩვენებლის გამოუვლენლად, ჩვენ ინერტულად მივყვებით ცრუ მაჩვენებელს, ორაზროვნად-ანონიმურ განცდებს და გულგობებს. მაგრამ გაადვილების ეს გზა—შეცდომისა და, საბოლოო ანგარიშით, კატასტროფის გზაა. „არაგონივრულობა, გაურკვეველობაში ბრმა-უფიქრელი ცხოვრება, სიზარმაცის პასიურობა, რომელიც გვაიძულებს უარი ვთქვათ განმარტების გზით შშვენიერისა და კეთილის ქვეშაირი ცოდნისთვის ზრუნვაზე—სწორედ ეს არის ის, რაც ადამიანებს უბედურად აქცევს, აიძულებს მათ გამოედევნონ სულელურ მიზნებს“⁴³. ევროპისთვის ყველაზე დიდი საშიშროება დადლილობაა. მაშ, როგორც „კეთილი ევროპელები“, შევებრძოლოთ ამ ყველა ხიფათა ხიფათს,⁴⁴ ის, რაც ეწინააღმდეგება თვითმოტყუების ამ კატასტროფულ ტენდენციას, არის პასუხისმგებლობის გრძნობა საკუთარი თავისა და კაცობრიობის წინაშე, რამდენადაც ჩემი ბედი დაკავშირებულია მთელი კაცობრიობის ბედთან. პასუხისმგებლობის გრძნობა არღვევს ცრუმაჩვენებლებისთვის გაყოლის ინერციას და გვაიძულებს მივმართოთ რეფლექსიას, საბოლოო ანგარიშით, რადიკალურ რეფლექსიას, ე. ი. ფილოსოფოსობას. ფილოსოფია სრული პასუხისმგებლობის საქმეა. ფილოსოფიის ცხოვრების ფორმა—ეს არის „შემეცნებითი ცხოვრება სრულ და მულმივთვით-პასუხისმგებლობაში (Selbstverantwortung)“⁴⁵.

ამგვარად, ჰუსერლის თანახმად, ნამდვილი ყოფიერების სწორი მაჩვენებელი არის სიცხადის განცდა რადიკალური რეფლექსიის პირობებში.

სიცხადე შეიძლება იყოს აპოდექტიკური და არააპოდექტიკური. გრძნობადი სიცხადე, ე. ი. ვრცელ-მატერიალური ნივთების სამყაროს შესაბამისი სიცხადე არის არააპოდექტიკური სიცხადე. გრძნობადი სიცხადის არააპოდექტიკური ხასიათი შემდეგშია: ის, რაც ჩვენ მიერ აქტუალურად არის დანახული „გრძნობადი თვალთ“ (ე. ი. გრძნობის ორგანოების მიმართებითა და ორიენტირებით), ყოველთვის ჩამორჩება ამ დროს მიცემული საგნობრივი მნიშვნელობის შინაარსს. ეს უკანასკნელი ყოველთვის შეიცავს იმაზე მეტს, რაც ჩვენ მიერ აქტუალურად არის დანახული „გრძნობადი თვალთ“. გრძნობადი სიცხადის კორელატი—მატერიალური ნივთი ყოველთვის ცალმხრივად გვეძლევა ცალკეულ „შუქჩრდილებსა“ (Abschattungen) და „პერსპექტივებში“. დაკვირვების ორიენტაციის შეცვლით, ე. ი. შორიდან თუ ახლოდან, აქედან თუ იქი-

⁴³ Hua, Bd. VII, S. 10.

⁴⁴ იქვე, Bd. VI, S. 348.

⁴⁵ Hua, Bd. VIII, 5, 8.

დან და ა. შ. დაკვირვებისას, ჩვენ ერთსა და იმავე მატერიალურ ნივთს აღვიქვამთ, მაგრამ ყოველთვის ცალკეულ და სხვადასხვა „შუქჩრდილებსა“ და პერსპექტივებში. „გრძობადი მზერის“ ორიენტაციის თანდათანობითი შეცვლით, შეგვიძლია აღვიქვათ საგნის სულ უფრო მეტი და მეტი მხარეები, მაგრამ ის არასდროს არ გახდება ყოველმხრივ აღქმული. ამ მოცემულ პერსპექტივაში საგნის აღქმიდან სხვა პერსპექტივაში მის აღქმაზე გადასვლით ჩვენ ვუახლოვდებით სრულ აღქმას, მაგრამ ვერასოდეს ვერ მივადწევეთ მას. მატერიალური ნივთი ყოველთვის რჩება არასრულად და ცალმხრივად დანახული. ამასთან დაკავშირებულია მოლოდინის გაცრუების შესაძლებლობები, ე. ი. იმის შესაძლებლობები, რომ ახალ „პერსპექტივებში“ საგანი იგივე აღარ აღმოჩნდეს. მატერიალური საგანი ყოველთვის დანახება რელატიურად, რაც არ გამოორიცხავს ექვებს მის ნამდვილ ყოფიერებაში და ამით მისი ყოფიერება თავს ამჟღავნებს როგორც შემთხვევითი. მატერიალური ნივთის ყოფიერებას ვერასდროს ვერ დავადგენთ ისე, რომ მასთან ერთად დავადგინოთ მისი არყოფნის შეუძლებლობა. ჩვენ ვერასდროს ვერ შევძლებთ სრული დარწმუნებულობით, ე. ი. აპოდიქტიკური სიცხადით ვამტკიცოთ, რომ ნამდვილად არსებობს, მაგალითად ეს მაგიდა, რაკი მე აქტუალურად ვხედავ უშუალოდ ამ ფერს და ამ ფიგურას. ეს ფერი და ეს ფიგურა შეიძლება სახეზე იყოს, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, მაგიდის სახეზე ყოფნისთვის აუცილებელი სხვა მხარეები არ იყოს. „ყოველი ფაქტი, ისევე როგორც სამყაროს ფაქტი, როგორც ფაქტი, შემთხვევითია (kontingent); ეს ნიშნავს: თუ ის საზოგადოდ არსებობს, შეიძლება სხვაგვარად ყოფილიყო, ან, ალბათ, სულაც არ ყოფილიყო... ცხადია, ერთმანეთთან შეთავსებადია ის, რომ აღქმული არ არსებობდეს. სწორედ ამაში მდგომარეობს გადაუღალახავი შემთხვევითობა (Kontingenz) დებულებისა: სამყარო არსებობს“⁴⁶.

ამგვარად, არააპოდიქტიკური სიცხადე, როგორცაა გრძობადი სიცხადე, რომელიც შეესაბამება მატერიალური ნივთების სამყაროს ყოფიერებას, იმით ხასიათდება, რომ საგნის ყოფიერების დაშვება არ გამოორიცხავს მის არყოფნას. ამისგან განსხვავებით აპოდიქტიკური სიცხადე სწორედ იმით ხასიათდება, რომ იგი განსაზღვრავს საგნის ყოფიერებას მისი არყოფნის შეუძლებლობასთან ერთად. აპოდიქტიკური სიცხადე იმით გამოირჩევა, რომ ის მარტო დარწმუნებულობა კი არ არის ცხად საგნებში და საგნობრივ ვითარებებში, არამედ ამასთან ერთად გარკვეული კრიტიკული რეფლექსიის გზით ამჟღავნებს მათი არყოფნის უპირობო მოუაზრებლობას⁴⁷.

⁴⁶ Husa, Bd. VII. S. 50.

⁴⁷ იქვე, Bd. I, S. 56.

აპოდიქტიკური სიცხადით ხასიათდება რეფლექსია, ე. ი. ცნობიერება, ცნობიერების, განცდის (Erlebnis) საკუთარი აქტის მხედველობაში ქონება. ეს ნათქვამია შემდეგი აზრით: როდესაც მე მხედველობაში მაქვს და „ვგულვობ“ ამ მაგიდის ყოფიერებას, შეიძლება შევცდე და დავექვედო იმაში, რომ ეს მაგიდა ნამდვილად არსებობს. მაგრამ ის, რომ მე — ვცდები თუ არ ვცდები სულერთია — მხედველობაში მაქვს ეს მაგიდა, ამაში შეუძლებელია შევცდე. მხედველობაში ქონების, ჩემს მიერ ამ მაგიდის განცდის ყოფიერება ჩემ რეფლექსიურ მზერას აბსოლუტური სარწმუნოებით ეძლევა, ე. ი. მის არყოფნის შეუძლებლობასთან ერთად. საიდან მოდის მოცემული განცდა და საით წამიყვანს ის, რამდენად ცხადია იგი და შეიცვლება თუ არა, ვთქვათ, ამ მაგიდის არყოფნის განცდით, ყოველივე ეს თავიდანვე ნათელი არ არის და უნდა გაირკვეს სპეციალური ანალიზით. მაგრამ ამ მიმართულებით რაც არ უნდა გაირკვეს, იმ მიმართებით მაინც არაფერი არ შეიცვლება, რომ მოცემულ მომენტში მე განვიცი და მხედველობაში მაქვს სწორედ ყოფიერება ამ მაგიდისა; ჩემ მიერ ამ მაგიდის ყოფიერების განცდის ყოფიერების მტკიცება არ შეიძლება მცდარი აღმოჩნდეს. ცნობიერების მზერას განცდა ეძლევა აპოდიქტიკური აუცილებლობით, ე. ი. მისი არყოფნის შეუძლებლობის გათვალისწინებით და ამით მისი ყოფიერება თავს ამკლავებს როგორც აბსოლუტური ყოფიერება. „განცდა, ვამბობთ ჩვენ, თავს გვიჩვენებს არა შუქჩრდილების (Abschattung) გზით. ეს ნიშნავს, რომ განცდის აღქმა არის უბრალო ხედვა რაღაცისა, რაც თავისი სახეზე ყოფიერებით, მისი აწმყოს ყოველ პუნქტში აღქმაშია მოცემული როგორც აბსოლუტური“⁴⁸.

აზრი არა აქვს ვიფიქროთ, რომ ვრცელ-მატერიალური საგანი ხასიათდება ცალმხრივი, შუქჩრდილიანი მოცემულობით მხოლოდ ზოგიერთი განსაზღვრული სუბიექტისათვის, როგორებიც ვართ ჩვენ, ადამიანები. არა, თვით ვრცელი ნივთის ცნება ამ ცალმხრივი შუქჩრდილიანი მოცემულობის ძალით არის ნაწარმოები. ვრცელი ნივთის ცნება თავის თავში შეიცავს მრავალმხრივობას სწორედ მრავალპერსპექტიულობის აზრით, ე. ი. მზერის განსხვავებულ ორიენტაციებში აღმოჩენის აზრით. მაგალითად, ზედაპირის სახეზე ყოფნა არსებითად ახასიათებს ვრცელ-მატერიალურ ნივთს. მაგრამ საგნის ზედაპირი საგნის „არაზედაპირული“. ე. ი. ჭერ დაფარული მხარის სახეზე ყოფნასაც ხომ ნიშნავს. ასეთი თანამნიშვნელობის გარეშე ზედაპირის ცნება აზრს კარგავს. ვრცელ-მატერიალური ნივთი, ვიდრე ის ასეთად რჩება, სხვაგვარად არ გამოჩნდება, თუ არა ცალმხრივად. თუკი რაიმე ყოველმხრივ აღიქმება, ის უკვე აღარ არის ვრცელ-

მატერიალური ნივთი. ამ აზრით ამბობს ჰუსერლი „ვერავითარი ღმერთი ვერ შეცვლის ამაში რაიმეს ისევე, როგორც იმაში, რომ $1+3=4$ “⁴⁹.

თუ ყოველივე ზემოთქმულს დაუუკავშირებთ „ფენომენოლოგიურ ეპოქეს“, მივიღებთ შემდეგს: „ფენომენოლოგიური ეპოქეთი“ ყოფიერების ფუნდამენტურ მაჩვენებლად ვლინდება ჩემი განცდა.

ყოფიერების მაჩვენებლის გამოსავლენად თავი უნდა შევიკავოთ შესაბამისი მტკიცებისაგან. მაგრამ რას ნიშნავს რაიმეს ყოფიერების მტკიცებისგან თავის შეკავება? ეს ნიშნავს, რომ საკითხი რაიმეს არსებობის შესახებ ღია რჩება, ე. ი. მისი არყოფნა ჩვენ მოუაზრებლად არ გვეჩვენება. შემდეგ, ეს ნიშნავს, რომ ყოფიერება რაიმესი, რომლის მტკიცებისგანაც ჩვენ შეგვიძლია თავი შევიკავოთ, არ განიცდება ჩვენ მიერ აპოდქტიკური სიცხადით და ამით თავს ამჟღავნებს როგორც შემთხვევითი. მეორე მხრივ, თუ ყოველი მტკიცებისაგან შეიძლება თავის შეკავება, ე. ი. თუ ყოველი ყოფიერება არის არააპოდქტიკურად ცხადი და, მაშასადამე, მხოლოდ შემთხვევითი ყოფიერება, მაშინ ჩვენ განკარგულებაში არ გვექნებოდა ყოფიერების არავითარი მაჩვენებელი; იმის ყოფიერება, რაც ყოფიერების მაჩვენებელი იქნებოდა, ხომ უნდა იყოს სრულიად ცხადი, არყოფნის გამომრიცხავი. ყოფიერების მაჩვენებლის ყოფიერების სახეზე ყოფნა აბსოლუტურად უპიკველი, ე. ი. აპოდქტიკური უნდა იყოს, წინააღმდეგ შემთხვევაში საპიკვეო გახდება ამ მაჩვენებლით ნაჩვენები ყოველი ყოფიერება. და ვცდილობთ რა თავი შევიკავოთ ყოფიერების მტკიცებისაგან, ჩვენ ნამდვილად აღმოვაჩინებთ რაღაცას, რაც არ ექვემდებარება თავის ამ შეკავებას და თავს ამჟღავნებს აპოდქტიკური სიცხადით.

„გარე“ სამყაროს, ე. ი. სხეულებრივი ვრცელ-მატერიალური ნივთების სამყაროს ყოფიერების მტკიცება ექვემდებარება თავის შეკავებას, რამდენადაც ვრცელ-მატერიალური ნივთის ყოფიერება არასდროს არ განიცდება აპოდქტიკური სიცხადით, ე. ი. მისი არყოფნის შეუძლებლობასთან ერთად. მაგრამ სამყაროს ყოფიერების მტკიცებისგან თავის ამ შეკავებაში რაღაც რჩება ისეთი, რაც არ ექვემდებარება თავის ასეთ შეკავებას, ე. ი. რაღაცის ყოფიერება თავს ამჟღავნებს როგორც აპოდქტიკურად ცხადი და აბსოლუტური ყოფიერება. ასეთია სწორედ სამყაროს ყოფიერების ჩემი განცდა, თუნდაც თავის შეკავების მოდუსში, ე. ი. ყოფიერების მტკიცებაზე პრეტენზიის მოდუსში, ასეთი ვარ მე, როგორც სამყაროს ყოფიერების განმცდელი და თავის შემკავებელი შესაბამისი მტკიცებისაგან. მე შეიძლება არ ვიყო დარწმუნებული სამყაროს ნამდვილ ყოფიერებაში, მაგრამ არ შე-

⁴⁹ Hua, Bd. III, S. 101.

მიძლია დარწმუნებული არ ვიყო ჩემი საკუთარი მეს, როგორც, თუნდაც, სამყაროს ყოფიერებაში დაურწმუნებელისა და შესაბამისი მტკიცებისაგან თავის შემკავებელის ყოფიერებაში.

განცდა (Erlebnis) ვლინდება არა გრძნობის ორგანოების მიმართ თვითა და ორიენტირებით, არამედ შინაგან აღქმაში, რეფლექსიაში. განცდა, ცნობიერება ყოველთვის სახეზეა ცნობიერების მხედველობის არეში. რეფლექსიაშივე ის ცნობიერების მხედველობის არეშია რაღაც „უკანა პლანის“ (Hintergrund), სახით, და რეფლექსია ნიშნავს უბრალოდ ყურადღების მიქცევას იმისათვის, რაც მხედველობაში იყო მიღებული, ასე ვთქვათ, „უყურადღებოდ“. მაგრამ, როდესაც ყურადღებას ვაქცევთ განცდას, ე. ი. რეფლექსიის დროს, ის, განცდა, ჩნდება არა ცალკეულ „შუქჩრდილებში“ და არა ცალმხრივად, არამედ სწორედ მის სავსებაში. „განცდა არ აშუქჩრდილებს თავის თავს...“⁸⁰. განცდა, თუ ის აღმოჩენილია, აღმოჩენილია არა რელატიურად, არამედ აბსოლუტურად. როდესაც აღმოვაჩინებ და ვამტკიცებთ განცდის ყოფიერებას, ჩვენ ამ მიმართულებით არ გველის არავითარი მოლოდინის გაცრუება, ე. ი. არ შეიძლება მოხდეს, რომ ჩვენი განცდის ჩვენ მიერ ნამტკიცებ ყოფიერებას არ ექნეს, ადგილი და ჩვენი მტკიცება მცდარი აღმოჩნდეს. ჩვენ განცდას შეიძლება მცდარი შინაარსი აღმოაჩნდეს იმ აზრით, რომ იგი შეიძლება იყოს იმის ყოფიერების დადგენა, რაც ნამდვილად არ არსებობს. მაგრამ თვით ეს განცდა, თუნდაც როგორც მცდარი დადგენა რაიმე საგნის ყოფიერებისა, ხომ არსებობს და ჩვენ, ვითვალისწინებთ რა მის ყოფიერებას, წესით უკვე აღარ შეგვიძლია ექვი შევიტანოთ მასში. „თეზისს სამყაროზე, რომელიც „შემთხვევითია“, უპირისპირდება თეზისი ჩემ წმინდა მეზე და ჩემი მეს ცხოვრებაზე, რომელიც „აუცილებელი“ [და სრულიად უეჭველია]“⁸¹. აქ ჰუსერლი ლაპარაკობს „წმინდა მეზე“, „ჩემი მეს წმინდა ცხოვრებაზე“, ე. ი. „წმინდა განცდაზე“. რა იგულისხმება ამაში? რას ნიშნავს განცდის „სიწმინდე“?

როდესაც მატერიალური ნივთების სამყაროს ყოფიერებას ვამტკიცებთ, ჩვენ თავს ვიზარებთ როგორც ამ სამყაროში ჩვენი სხეულით მოარსებებს და მონაწილეს. ამით ჩვენ განცდებს მათ ყოფიერებაში ვიზარებთ მატერიალური ნივთების ყოფიერებასთან დაკავშირებულად და მასზე დამოკიდებულად. მაგრამ თუ მატერიალური ნივთების ყოფიერება საექვო და შემთხვევითია, მაშინ ყველაფერი მასზე დამოკიდებულიც საექვო და შემთხვევითი ხდება. ამიტომ ყოფიერება ჩვენი განცდებისა, როგორც მატერიალურ ნივთებთან დაკავშირებულისა

⁸⁰ Hua, Bd. III, S. 97.

⁸¹ Hua, Bd. III, S. 108—109.

და მათზე დამოკიდებულისა, არ შეიძლება აპოდიქტიკურად სარწმუნო იყოს. მასში ჩვენ ყოველთვის შეგვიძლია და რაღაც ზომით კიდევ უნდა დავეკვდეთ. მაგრამ ამასთან ყოველთვის დარჩება რაღაც აბსოლუტურად უეჭველი, სახელდობრ — ჩვენი განცდების, უბრალოდ როგორც განცდების, ყოფიერება, რომლებსაც ასეთი და ასეთი შენაარსები აქვთ და რომლებიც ასეთ და ასეთ განცდებთან არიან დაკავშირებული. თუნდაც საექვო იყოს ის, რომ ჩემი მოცემული განცდა აღმოცენდა რაღაც მატერიალური ნივთის ყოფიერების შედეგად და ზემოქმედებით, — თვით მატერიალური ნივთის ყოფიერება ხომ საექვო, — მაგრამ მოცემული განცდის ყოფიერება თავის საკუთრივ დახასიათებაში მაინც უეჭველი რჩება. საექვო იყოს, მაგალითად, ის, რომ ჩემ წინ მაგიდა დგას და რომ ჩემი განცდა მის შესახებ მისი ზემოქმედების შედეგად აღმოცენდა. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, უეჭველი რჩება ის, რომ მე სწორედ ასეთი განცდა მაქვს და რომ იგი ჩემ წინა განცდებთან გარკვეულად არის დაკავშირებული. განცდა, რომლის ყოფიერებაც უეჭველია, არ არის რომელიმე საგნის ყოფიერების შედეგი, მაგრამ იგი იმით ხასიათდება, რომ მას სწორედ მოცემული შინაარსი აქვს და რომ ის დასახული და მოტივირებული იყო რომელიღაც წინა განცდით, ისევე, როგორც თვითონ სახავს და მოტივირებას უკეთებს რომელიმე მომდევნო განცდას. სწორედ ასეთი „წმინდა“ დახასიათებით აღებული განცდა არის „წმინდა“ განცდა, რომლის ყოფიერებასაც აღმოვაჩინებ და ვამტკიცებთ აპოდიქტიკურად. „წმინდა მე“ — ეს არის მე, როგორც „წმინდა განცდების“ უბრალოდ გამაერთიანებელი პოლუსი.

როდესაც „ეპოქეს“ გზით გამოვაველნებ „წმინდა მე“-ს თავისი „წმინდა განცდებით“, როგორც აპოდიქტიკურ-აბსოლუტურ არსებობას, ვიწყებთ მის აღწერასა და ანალიზს იმ იმედით, რომ მასში ვიპოვით სამყაროს ყოფიერების მაჩვენებელს. და ცნობიერების პირველი ფუნდამენტურ-დესკრიფციული ნიშანი აღმოჩნდება „ინტენციონალობა“.

სახელდობრ რას ნიშნავს ცნობიერების ინტენციური ხასიათი? ცნობიერება ყოველთვის რაიმეს ცნობიერებაა, არის რაიმეს განცდა, რაიმეს მხედველობაში ქონება. „ყოველ აქტუალურ cogito-ს არსებობას ის ახასიათებს, რომ ის რაიმეს ცნობიერებაა... ყოველ განცდას, რომელსაც ეს არსებითი თავისებურებები აქვს, „ინტენციური განცდა“ ეწოდება.... რამდენადაც ის რაიმეს ცნობიერებაა, ამდენად ის ხასიათდება, როგორც „ინტენციურად მასზე მიმართული“⁸². ჰუსერლი ხაზს უსვამს იმას, რომ ცნობიერების ინტენციური დამოკიდებულება საგანთან არ უნდა

⁸² Hua, Bd. III, S. 78—80.

ავერიოთ რომელიმე სხვა მიმართებაში. ეს სრულიად თავისებური და-
მოკიდებულებაა და იგი არ შეიძლება გავიგოთ ნივთებს შორის
არსებული მიმართების მსგავსად. ინტენციური დამოკიდებულების და-
სახასიათებლად 'ჰუსერლი' იყენებს 'სახოვან |გამოთქმებს: |დამიზნებუ-
ლობა' ("Abzielung"), |მიმართულობა" |(Gerichtetsein)). ცნობი-
ერება სხვა არაფერია, |თუ არა რაიმეზე დამიზნებულობა და მიმარ-
თულობა.

ჰუსერლი ხაზს უსვამს იმას, რომ ცნობიერების აქტი, როგორც სა-
განზე დამიზნულობა და |მიმართულობა, როგორც საგნის მხედველო-
ბაში |ქონება, უნდა |განვასხვავოთ, |დამიზნულობისა და მიმართულობის
საგნისგან, იმისაგან, რაც მხედველობაში გვაქვს. მაშასადამე, ცნობიერე-
ბა არის რაღაც |სხვაზე მიმართულობა, იმაზე |მიმართულობა, რაც
თვითონ არ არის. ცნობიერება მიმართულია რაღაც სხვა რაიმეზე. მაგ-
რამ რა აზრით არის აქ ლაპარაკი "სხვაზე", რა აზრით შეიძლება ითქვას
რომ საგანი არ ემთხვევა ცნობიერებას და არის რაღაც სხვა? ე. წ. "ას-
ლების თეორიის" (Bildtheorie) წარმომადგენლები ამას ამბობენ შემ-
დეგი აზრით: ცნობიერების საგანი ცნობიერების გარეთაა და ეს იმას ნიშ-
ნავს, რომ ის არ ემთხვევა არც ცნობიერების აქტს და არც მის შინაარსს,
ე. ი. იმას, რაც გაცნობიერებული და მხედველობაში მიღებულია. ეს უკ-
ნასკნელი თვითონ საგანი კი არაა, არამედ მხოლოდ მისი "ასურათია",
"ასლია". ჰუსერლი მკაცრად აკრიტიკებს ასლების ასეთ თეორიას. სა-
განი იმყოფება "ცნობიერების გარეთ" მხოლოდ იმ აზრით, რომ იგი არ
არის ცნობიერების აქტის, დამიზნებულობის აქტისა და მხედველობაში
ქონების შემადგენელი ნაწილი. მაგრამ ის, რაზედაც დამიზნებულია ცნო-
ბიერების აქტი და რაც ამ აქტით მხედველობაშია მიღებული, ე. ი. ცნო-
ბიერების შინაარსი, სწორედ რაც რომ ემთხვევა დამიზნებულობისა და მხე-
დველობაში ქონების საგანს, ცნობიერების საგანს. "ასლების თეორია",
მსჯელობს ჰუსერლი, აშკარად აბსურდულია. თუ მე მხედველობაში ყოვე-
ლთვის მაქვს არა თვითონ საგანი, არამედ მხოლოდ მისი "ასლი", მაშინ
ხომ არ შემეძლება ვამტკიცო, რომ სწორედ ეს არის საგნის "ასლი".
რაიმე ხომ მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეიძლება ასლად მივიჩნიოთ, თუ
ჩვენ საბოლოო ანგარიშში ვიცნობთ აგრეთვე ორიგინალს. საიდან შეიძ-
ლება ვიცოდეთ, რომ რაღაც არის რაღაცას "ასლი", ე. ი. რომ რაღაც,
ჰგავს რაღაცას, თუკი ჩვენ სრულიად არ ვიცნობთ ამ უკანასკნელს? მხო-
ლოდ ორიგინალთან ნაცნობობის საფუძველზე აქვს გარკვეული აზრი ლა-
პარაკს "ასურათსა" და "მსგავსებაზე". ამიტომ საგნებზე მსჯელობისას
სწორედ მათი ორიგინალები უნდა გვექონდეს მხედველობაში და მაშინ
ისინი, თუკი მათ შევიმოქმნებთ, ველარ დარჩებიან "ცნობიერების გარეთ".
საგანი, რომლის არსებობაზედაც ვლაპარაკობთ, მხოლოდ სრულიად სხვა
აზრით შეიძლება ფყოს "ცნობიერების გარეთ": ჭერ-ერთი, როგორც უკ-

ვე ითქვა, ის არ არის ცნობიერების აქტის შემადგენელი ნაწილი, და, მეორეც, საგნობრივი სამყარო ჩვენ მიერ ყოველთვის მხოლოდ ნაწილობრივად შემეცნებული და გახსნილი, ნაწილი კი ყოველთვის არ შემეცნებული და დაფარულია. ამიტომ ჩვენი ცნობიერების შინაარსი მხოლოდ ნაწილობრივ ემთხვევა ნამდვილად არსებულ სამყაროს და ამ აზრით შეიძლება ვილაპარაკოთ „ცნობიერების გარეთ“ სამყაროს ყოფნაზე. მაგრამ, ჭერ-ერთი, სამყარო მხოლოდ ნაწილობრივ იმყოფება „ცნობიერების გარეთ“ და, მეორეც, ეს ნაწილი, სწორედ როგორც ნაწილი სამყაროსი, დაკავშირებულია სამყაროს ჩვენ მიერ შემეცნებულ ნაწილთან, ე. ი. დაკავშირებულია ჩვენი ცნობიერების შინაარსთან. ეს კი პრინციპული სასიათის კავშირია. სამყაროს შეუმეცნებელ ნაწილს ხომ თავიდანვე მინიჭებული აქვს სამყაროს მნიშვნელობა და ამით ჩვენთვის ნაცნობია მისი ზოგადი სტრუქტურა; ამ მხრივ იგი თავიდანვე გვაქვს მხედველობაში მიღებული და არის ჩვენი ცნობიერების შინაარსი. და, მეორეც, ჩვენ ვლაპარაკობთ სამყაროს შეუმეცნებელ და ჩვენთვის უცნობ ნაწილზე მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც მისი შემეცნებული და ნაცნობი ნაწილი შეიცავს „მითითებებს“ იმაზე, რომ ის გრძელდება, „მითითებებს“ უცნობზე; ეს უცნობი, რომლის ყოფიერებაზე ლაპარაკსაც აზრი აქვს, არის რალაც სხვა, ჭერ | არ გახსნილი, მაგრამ შესაძლებლობაში ხილვადი „ჰორიზონტი“ ნაცნობისა. სამყაროს უცნობი ნაწილი აქტუალური ცდის პოტენციური „ჰორიზონტი“ა. ის ჩვენი ცნობიერების აქტუალურ შინაარსში დასახული პოტენციური შინაარსია. ამ აზრით იგი ჩვენი ცნობიერების კორელატი და შინაარსიც არის. აი, ამიტომ არ აქვს აზრი ლაპარაკს სამყაროს ყოფიერებაზე „ცნობიერების გარეთ“. რაიმეს ყოფიერებაზე აზრიანად შეიძლება ვილაპარაკოთ მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუკი ჩვენს აქტუალურ ცდაში, ჩვენი ცნობიერების აქტუალურ შინაარსში ვპოულობთ ზოგიერთ „მითითებას“ მასზე; მაგრამ სწორედ ამით გაიხსნება ის ჩვენი ცნობიერებისათვის, გადაიქცევა ის ჩვენი ცნობიერების შინაარსად. რაიმეს ყოფიერების მტკიცებას აზრი არა აქვს, თუკი ამავე დროს ვამტკიცებთ მის პრინციპულ შეუმეცნებლობასა და არალქმადობას, რადგან ჩვენ უფლება გვაქვს ვამტკიცოთ მხოლოდ იმის ყოფიერება, რასაც რაიმენაირად ვხედავთ და აღვიქვამთ. ჩვენ მხოლოდ აღქმის საფუძველზე შეიძლება გავარჩიოთ არსებული „მორჩევებითისაგან“. ოღონდ უნდა გვახსოვდეს, რომ ყოფიერების სახეები სხვადასხვანაირია ხოლმე და სხვადასხვანაირია ხოლმე აგრეთვე აღქმის სახეები, ხედავ და აღქმა არ ნიშნავს აუცილებლად „გრძნობადი თვალით“ ხედვასა და აღქმას. შესაძლოა, რომ რაიმე არსებობდეს, ვთქვათ „ქაოსის“ სახით, მაგრამ მისი ამ სახით ყოფიერების მტკიცების უფლება გვაქვს მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუკი მას ვხედავთ და აღვიქვამთ მართლაც ამ სახით.

ცნობიერება სხვა არა არის რა, თუ არა საგნობრივი სამყაროს ცნობიერება და საგნობრივი სამყარო არის რა მიმართებაში ცნობიერებასთან, შეადგენს მის შინაარსს. უშუალოდ საგნის მხედველობაში ქონება, ცნობიერებისთვის საგნის უშუალოდ მოცემულობა არის მისი ყოფიერების მაჩვენებელი. ამ აზრით არსებულად ყოფნა ნიშნავს იმას, რომ ის უშუალოდ მოველინება ცნობიერებას, იმას, რომ ის არის ფ ე ნ ო მ ე ნ ი. ნამდვილად არსებული საგანი არის ფენომენი, ე. ი. საგანი, რომელიც თავის თავს უჩვენებს ცნობიერებას უშუალოდ თავისი თავით, საგანი, რომელიც ცხადად განიცდება სუბიექტის მიერ. მაგრამ საგნობრივი სამყარო უსასრულოა და ცნობიერებისთვის გახსნილია ის მხოლოდ ნაწილობრივ, ცალკეული საგნების სახით; თვითონ უსასრულო სამყარო თავს იჩენს როგორც აქტუალური ცდის შესაძლებელი გაგრძელება, როგორც პოტენციურობათა პორიზონტი.

ჰუსერლი ამაზე არ გაჩერდა და გააკეთა კიდევ ერთი ნაბიჯი „ობიექტივიზმის“ დასაძლევად. მან „ცნობიერების ინტენციური სი-ცოცხლე“ განსაზღვრა არა მხოლოდ როგორც სამყაროს ყოფიერებას მაჩვენებელი, არამედ აგრეთვე როგორც მისი „მაკონსტიტუირებელი“ ფაქტორი. ფენომენოლოგიისთვის სწორედ ეს ნაბიჯი აღმოჩნდა გადამწყვეტი და ამავე დროს ყველაზე უფრო ძნელიც. მისი წყალობით ჰუსერლი მრავალმხრივ დაეწინააღმდეგა თავის ადრეულ კონცეფციას და თუმცა ამ წინააღმდეგობის გადალახვა ჰუსერლმა ვერ შეძლო, სწორედ ამ ნაბიჯის გამო მისმა ფილოსოფიამ განსაკუთრებული აქტუალობა მოიპოვა თანამედროვე აზროვნებისათვის.

ცნობიერების შესატყვის აქტებში საგანი, არა მხოლოდ ამჟღავნებს თავს, არამედ აგრეთვე განსაზღვრავს და ქმნის თავის თავს, იღებს ყოფიერებას სწორედ მოცემული საგნის სახით. ცნობიერების საქმიანობა (Bewußtseinsleistung) არის „საზრისის მიცემა“ (Sinnggebung). აძლევს რა საგნებს საზრისსა და მნიშვნელობას, იგი ამით „აწარმოებს“ (erzeugt) მათ. სუბიექტი სამყაროს ყოფიერების არა მხოლოდ აღმო-მჩენია, არამედ მისი საფუძველიცაა. რა თქმა უნდა, სამყაროს საფუძველად მდებარე სუბიექტი არ არის „სამყაროსული“, ამავენიერ ნივთებზე მიზეზობრივად დამოკიდებული სუბიექტი. სამყაროს ყოფიერებას საფუძველად უდევს სუბიექტი, რომელიც არის სწორედ საფუძველი ყოველგვარი საზრისისა (Geltungsgrund). ის „წმინდა“ სუბიექტია. სამყაროს „ტრანსცენდენტურობის“ საპირისპიროდ ჰუსერლი მას „ტრანსდენცენტალურსაც“ უწოდებს. სამყარო „ტრანსცენდენტურია“ არა იმის აზრით, რომ მისი ყოფიერება განსაზღვრულია სუბიექტისაგან, ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად, არამედ მხოლოდ იმ აზრით, რომ ის არ არის ცნობიერების აქტის „რეალური“ მომენტი. „ეს ტ რ ა ნ ს-ც ე ნ დ ე ნ ც ი ა ეკუთვნის ყოველგვარი სამყაროსეულის საზრისს, 7. ზ. კაბაძე

თუმცა იგი მთელ თავის განმსაზღვრელ მნიშვნელობას, თავისი ყოფიერების მნიშვნელობასთან ერთად იძენს და შეიძლება შეიძინოს მხოლოდ ჩემი ცლისაგან, წარმოდგენისგან, აზროვნებისგან, შეფასებისაგან, მოქმედებისაგან, აგრეთვე აშკარად მნიშვნელოვანი ყოფიერებისაგან — სწორედ იმისაგან, რაც ჩემთვის ცხადია, ჩემი დამფუძნებელი აქტებისაგან. რადგან ირეელური მოცემულობის ეს ტ რ ა ნ ს ც ე ნ დ ე ნ ც ი ა ეკუთვნის სამყაროს საკუთრივ საზრისს, ამიტომ თვითონ მე, ვინც საკუთარ თავში ვატარებ სამყაროს მნიშვნელოვან საზრისს და ვარ მისი აუცილებელი წანამძღვარი, ფენომენოლოგიური თვალსაზრისით ვიწოდები ტ რ ა ნ ს ც ე ნ დ ე ნ ტ ა ლ უ რ ა დ; ამ კორელაციიდან აღმოცენებულ ფილოსოფიურ პრობლემებს ტრანსცენდენტალურ-ფილოსოფიური პრობლემები ეწოდება⁵³. ჰუსერლი ქმნის ტრანსცენდენტალური იდეალიზმის რომელიღაც ახალ ვარიანტს, „ამ სისტემატურ კონკრეტიაში შესრულებული ფენომენოლოგია, თუმცა არსებითად ახალი აზრით, eo ipso არის ტ რ ა ნ ს ც ე ნ დ ე ნ ტ ა ლ უ რ ი ი დ ე ა ლ ი ზ მ ი“⁵⁴, რამდენადაც ფენომენოლოგია, თვითონ თავისუფალი ყოველგვარი წანამძღვრებისაგან, პირველად შეიმუშავენს ყოველგვარი ცოდნის წანამძღვრებს, ამდენად, იგი ლოგიკურად წინ უსწრებს ყველა დანარჩენ ფილოსოფიურ დისციპლინას და იმსახურებს „პირველი ფილოსოფიის“ სახელს. ხოლო რამდენადაც ფენომენოლოგია გამოავლენს ნამდვილი ყოფიერებისა და ამით ქეშმარიტი შემეცნების მაჩვენებლებს, ამდენად, ის არის „შემეცნების ტრანსცენდენტალური თეორია“⁵⁵. მაგრამ რამდენადაც ის, გამოავლენს რა სამყაროს ნამდვილი ყოფიერების მაჩვენებლებს, ამით გამოავლენს სამყაროს ნამდვილი ყოფიერების „მაკონსტიტუირებელ“ საფუძვლებს, ამდენად, მას აქვს „მეტაფიზიკური შედეგები“ და თვითონ არის ახალი ტიპის მეტაფიზიკა⁵⁶.

ჰუსერლმა შეგნებულად უარი თქვა „ფენომენოლოგიური რეალიზმის“ თვალსაზრისზე და შეეცადა „ტრანსცენდენტალური იდეალიზმის“ ახალი ვარიანტის შემუშავებას. ამაში მას მხარი არ აუბა მისმა ბევრმა მოწაფემ და ჰუსერლი ამის გამო ჩიოდა: „თითქმის ყველა ჩემი მოწაფე შუა გზაზე შეჩერდა, მათ შეეშინდათ ფენომენოლოგიისთვის არსებითად აუცილებელი რადიკალიზმისა... თითქმის ყველამ შეიზღუდა თავი და ისინი ისევ „რეალიზმსა“ და ანთროპოლოგიზმში ანდა რომელიღაც სისტემურ ფილოსოფიაში ჩაკვივდნენ...“⁵⁷.

⁵³ Hua, Bd. I.S. 65.

⁵⁴ იქვე, S. 118.

⁵⁵ იქვე, S. 115.

⁵⁶ იქვე, S. 165.

⁵⁷ Dorion Cairns, A. letter from Husserl, Edmund Husserl - დან. 1959, S. 285.

განვიხილოთ, თუ რას ნიშნავს ჰუსერლის ფილოსოფიაში ცნობიერებით საგნობრივი სამყაროს „კონსტიტუირება“.

არსებული არის ის, რაც მოცემულია და ეძლევა ცნობიერებას. მოცემულია ცნობიერებისთვის ნიშნავს, რომ მას აქვს გარკვეული მნიშვნელობა, გარკვეული სახე, ე. ი. იმას, რომ ის „წარმოქმნილია“, „კონსტიტუირებული“, მაგრამ არსებული ცნობიერებას შეიძლება მოცემული ჰქონდეს ან ცხადად, ე. ი. მოდუსით: თვითონ ის, ან არა-ცხადად ე. ი. მოდუსით: რაღაც სხვით. და, საბოლოო ანგარიშში, რაიმე მოცემულია ცნობიერებისათვის და ამით იმსახურებს არსებულის მნიშვნელობას მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ის მოცემულია ცნობიერებისათვის და წარმოქმნილია ან უშუალო სიცხადით, ე. ი. უშუალოდ თავისი თავით, ანდა რაღაც „თავისი თავით მოცემულთან“ და „თავისი თავით წარმოქმნილთან“, ე. ი. უშუალო სიცხადით მოცემულთან, მიმართებით. მაგრამ ნივთები არ ეძლევა ცნობიერებას უშუალო სიცხადით, ისინი ეძლევიან ცნობიერებას და განსაზღვრავენ. წარმოქმნიან თავის თავს გარემოებათა საშუალებით. ნივთთა სამყაროში, თუკი მას განვიხილავთ ჩვენთან ყოველგვარი დამოკიდებულების გარეშე, ჩვენ ვერ ვპოულობთ ვერაფერს ისეთს, რაც ცნობიერებას უშუალო სიცხადით ეძლევა, ე. ი. ისეთს, რაც თავის თავს თავისი თავით ამჟღავნებს და წარმოქმნის და როგორც ასეთი სამყაროს ყოფიერების ფუნდამენტურ „მაკონსტიტუირებელ“ ფაქტორს შეადგენს. სწორედ ამიტომ ნივთთა სამყაროს განსაზღვრულობა, მისი გარკვეული სახე და გარკვეული მნიშვნელობები მაბრუნებენ „უკან“ ჩემს თავთან, როგორც ცხადად მოცემულთან, „თავისი თავის განმსაზღვრელთან“, ე. ი. თავისუფალ არსებასთან და, მაშასადამე, სამყაროს ყოფიერების ფუნდამენტურ „მაკონსტიტუირებელ“ ფაქტორთან. და ეს არის საბოლოო აზრი ლოზუნგისა: უკან თვით საგნებისაკენ! „თვითონ საგნები“ — ეს არის მათ ფუნდამენტურ საფუძველზე დაყვანილი საგნები, ე. ი. ჩემთან, როგორც პირველად- „მაკონსტიტუირებელ“ ფაქტორთან, დამოკიდებულებაში დანახული საგნები.

შედიან რა ერთმანეთთან მიმართებაში, ნივთები, საბოლოო ანგარიშში, შემოდინ მიმართებაში ჩემთან და ჩემში ნახულობენ სამყაროს მიმართებათა იმ „ცენტრს“, რომელთანაც დამოკიდებულებით იძენენ ისინი გარკვეულ მნიშვნელობებს, გარკვეულ სახეს. მე, როგორც სუბიექტი, ჩემი „ინტენციებითა“ და „ინტენციური აქტებით“ — ვარ სამყაროს მიმართებათა სისტემის რაღაც ცენტრი და ნივთები იმით, რომ განსაზღვრავენ საკუთარ თავს ერთმანეთთან მიმართებაში, საბოლოო ანგარიშში, განსაზღვრავენ საკუთარ თავს ჩემთან მიმართების საფუძველზე. მე იმით, რომ წარმოქმნი და ვიგებ ჩემს თავს ჩემი საკუთარი თავით, ჩემი „ინტენციებით“, წარმოქმნი და ვიგებ

გარემომცველ სამყაროს ჩემი საკუთარი თავით, ე. ი. წარმოქმნი და ვიგებ მას იმისდა მიხედვით, თუ როგორ მპასუხობს იგი მე, თუ როგორ პასუხობს იგი ჩემს „ინტენციებს“ და „ინტენციურ ცხოვრებას“.

ჰუსერლის „მაკონსტიტუირებელი“, ე. ი. „სამყაროს წარმომქმნელი“ სუბიექტი არ არის სამყაროს აბსოლუტური შემოქმედი, რომელიც ქმნიდა სამყაროს აბსოლუტური არარასაგან. იგი, ასე ვთქვათ, სამყაროს აუცილებელი „პარტნიორია“ სამყაროს წარმოქმნისას, ე. ი. ქაოსიდან კოსმოსად მისი გადაქცევისას. საზრისის ამ მინიჭებისას სუბიექტი არ არის აბსოლუტურად თავისუფალი, თავისი „ინტენციებისა“ და პოტენციების შესატყვისად „რეაგირებს“ ნივთებზე და ამ „რეაგირებისა“ იქმნება ნივთის საზრისი, მნიშვნელობა და განსაზღვრულობა. სუბიექტი არაფერია გარეშე ობიექტისა, რომელზედაც ის ამა თუ იმ სახით რეაგირებს; ხოლო ობიექტი ყოველგვარი „მარეაგირებელი“ სუბიექტის გარეშე სრულიად განუსაზღვრელია. საზრისისა და განსაზღვრულობის შექმნისათვის აუცილებელია ორივე წევრი—როგორც ობიექტი, ისე სუბიექტი. ამასთან ერთად სუბიექტის „პასუხი“, რომელშიც წარმოიქმნება საზრისი, დეტერმინებულია არა მხოლოდ სუბიექტის „ინტენციით“, არამედ ობიექტითაც. არა ყოველ ობიექტს შეიძლება მივცეთ მნიშვნელობა, მაგალითად, ლამაზისა, არამედ მხოლოდ იმას, რომელიც ამას იმსახურებს. ოღონდ მნიშვნელოვანია ის, რომ ობიექტი იმსახურებს „ლამაზის“ ან პირიქით „ულამაზოს“ მნიშვნელობას არა თავისთავად, არამედ ვიღაცისგან, ჩვენგან, სუბიექტისგან სწორედ რომელიც „ინტენციის“ ძალით. „სრული დაბეჭდვით შეიძლება ითქვას, რომ ნივთები ლამაზები არიან თავისთავად, თუკი გვესმის, რომ „თავისთავად“ არ ნიშნავს იმას, თითქოს მათი სილამაზე სრულიად დამოუკიდებელია იმ პასუხისაგან (response), რომელსაც ისინი იწვევენ ან რომლის გამოწვევასაც ისინი ვარაუდობენ. ნივთები ლამაზები ანდა უშნოები არიან იმდენად, რამდენადაც შეიცავენ რაღაცას, რასაც ძალუძს სუბიექტისაგან მიიღოს ისეთი პასუხი, რომელსაც ჩვენ ესთეტიკურს ვუწოდებთ. ისინი ლამაზები არ იქნებოდნენ, რომ გამოწვეული არ ყოფილიყო ასეთი პასუხი, რომ არ ყოფილიყვნენ სუბიექტები, რომლებსაც შეუძლიათ პასუხის გაცემა. ეს ისე არ უნდა გავიგოთ, თითქოს სილამაზე სხვა არაფერია, თუ არა თვითონ პასუხი. ის, ლამაზი არის უფრო შეხვედრა, შეერთება (meeting) პასუხისა და იმისა, რამაც ვარაუდით (is calculated) უნდა გამოიწვიოს ეს პასუხი. პასუხის გაცემის შესაძლებლობის ფაქტი აუცილებელია, რომ რაღაც იყოს ლამაზი რომელიც გასაგები მნიშვნელობით. ყოფიერება არც ობიექტურია და არც სუბიექტური, რამდენადაც ის, ზუსტად რომ ვთქვათ, არის ერთი და მეორეც ერთად. ობიექტი არსებობს სუბიექტის პასუხის გამოწვევაში; სუბიექტი არსებობს ობიექტზე ამ პასუხში. დღეს დეკარტის cogito, ergo sum გასწორებული სახით ასე იკით-

თხება: respondeo, ergo sum. ამას ჩვენ შეიძლება დავემატოთ atque res sunt; ორივეს ყოფიერება, ყოფიერება სუბიექტისა და ობიექტისა არის სუბიექტების პასუხში ობიექტებზე, ან უფრო უკეთ, სუბიექტების და ობიექტების ურთიერთპასუხში⁸⁸. ასე ხსნის ჰუსერლის თვალსაზრისს ერთ-ერთი ავტორი.

აქ საჭიროა გარკვეული დაზუსტება. შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ჰუსერლის თვალსაზრისით სუბიექტი არსებული სამყაროს განსაზღვრულობათა, მნიშვნელობათა და საზრისთა, მაგრამ არა თვით სამყაროს ყოფიერების „მაკონსტიტუირებელი ფაქტორია“; შეიძლება ვიფიქროთ, რომ რაიმესათვის მნიშვნელობათა და საზრისის მინიჭება არავითარ შემთხვევაში არ ნიშნავს მისი ყოფიერების წარმოქმნას. კანტი ხომ ამტკიცებდა, რომ ასი ტალერის მნიშვნელობა ერთსა და იმავედ რჩება, გამოვთქვამ მას რაიმე რეალურად არსებულის, თუ მხოლოდ რაიმე წარმოსახვითის მიმართო. მაშასადამე, თუ მივანიჭებთ რაიმეს ასი ტალერის მნიშვნელობას, ამით ის სულაც არ ვადაიქცევა არსებულად, რადგან იგივე მნიშვნელობა შესაძლოა ახსიათებდეს რაღაც არაარსებულსაც. მაშასადამე, რაიმესათვის ასი ტალერის მნიშვნელობის მინიჭება არ ნიშნავს მისთვის არსებობის, ყოფიერების მინიჭებას. დიახ, ასი ტალერის განსაზღვრულობის მნიშვნელობა არ ემთხვევა მის რეალურ ყოფიერებას. თუკი ვპასუხობთ კითხვას—რა არის ასი ტალერი?—ჩვენ ამით არაფერს არ ვამბობთ იმაზე, არსებობს თუ არა ის რეალურად, ჩვენ არაფერს ვამბობთ მის არსებობაზე. მაგრამ საქმე ის არის, რომ, ჯერ-ერთი, 'არა' მარტო ასი ტალერის, არამედ რეალურისა და 'არარეალურის, მხოლოდ წარმოსახვითი ყოფიერების მნიშვნელობებიც სუბიექტთან მიმართებაში ყალიბდება. სუბიექტი სხვადასხვაგვარად „რეაგირებს“, სხვადასხვაგვარად პასუხობს რეალურ და წარმოსახვითას ტალერზე და პასუხთა ამ სხვადასხვაგვარობაში წარმოიქმნება მათი რეალური და წარმოსახვითი ყოფიერების განსხვავება. მეორეც, როდესაც რომელიმე საგნის ყოფიერებაზე ვლაპარაკობთ, მხედველობაში ქვაქვს სწორედ ამ მნიშვნელობისა და საზრისის მქონე ამ გ ა რ კ ე ე უ ლ ი საგნის ყოფიერება. ჩვენ, მაგალითად, ვამბობთ ხოლმე, რომ არსებობსო ეს ქვა, ეს ხე და ა. შ., ე. ი. ყოველთვის ვლაპარაკობთ გარკვეული მნიშვნელობის მქონე რაიმეს ყოფიერებაზე. რაიმეს ყოფიერება ყოველთვის ნიშნავს მის ყოფიერებას რაიმე მნიშვნელობით. და თუ რაღაცას ჩვენ ვანიჭებთ გარკვეულ მნიშვნელობას და თუკი მას ჩვენს გარეშე არ ძალუძს ჰქონდეს ეს მნიშვნელობა, მაშინ ჩვენს გარეშე მას არ ძალუძს არსებობა ამ მნიშვნელობით. მაშასადამე, თუკი სამყარო ყველა თავის მნიშვნელობას, მთელ თავის

⁸⁸ Quentin Lauer. The subjektivty of objektivty, Edmund Husserl-დან, La Haye, 1959, გვ. 171.

განსაზღვრულობას იძენს ჩვენთან დამოკიდებულებით, მაშინ მას როგორც გარკვეულს, როგორც კონსმოსს, არ ძალუძს არსებობა ჩვენგან დამოუკიდებლად. და მაშინ ჩვენ უფლება გვაქვს ვთქვათ, რომ სამყაროს, როგორც გარკვეული საზრისის მქონე რალაციის, ყოფიერება წარმოიქმნება ჩვენთან, სუბიექტებთან მიმართებაში და რომ ჩვენ, „სუბიექტები“, ვართ სამყაროს ყოფიერების „მაკონსტიტუირებელი ფაქტორები“.

ჰუსერლი არაერთხელ ხაზს უსვამდა იმას, რომ სუბიექტისა და ობიექტის კორელაციის მისეული თვალსაზრისი, ანუ ფენომენოლოგიური თვალსაზრისი არაერთარ შემთხვევაში არ არის „ფენომენალიზმი“, ე. ი. თვალსაზრისი, რომლის თანახმად „ნივთები თავისთავად“ განსაზღვრულია არა ისე როგორც ჩვენ მათ აღვიქვამთ და ვიგებთ. ჰუსერლის თვალსაზრისით ნივთები ჩვენთან დამოკიდებულობის გარეშე საერთოდ არ არიან განსაზღვრულნი, ისინი საკუთარ თავს ჩვენთან მიმართებაში განსაზღვრავენ და, მაშასადამე, „თავისთავად“ ისეთები არიან, როგორც მათ ჩვენ აღვიქვამთ და ვიგებთ. თუ, ვთქვათ, ლამაზის მნიშვნელობად გვესმის საგნის უნარი გამოიწვიოს ჩვენში გარკვეული რეაქცია, გარკვეული პასუხი და თუკი მოცემული საგანი მართლაც იწვევს ჩვენში ამ რეაქციას, მაშინ რა აზრი უნდა ჰქონდეს იმის თქმას, რომ მოცემული საგანი „თავისთავად“, მიუხედავად ამისა, მაინც ხასიათდება რალაც სხვით, მაგრამ არა სილამაზით. აქ შესაძლოა გამოვიყენოთ ნივთების ერთმანეთთან მიმართებების ანალოგია. როდესაც ჩვენ განვსაზღვრავთ ნივთს მისი მიმართებებით გარემო პირობებთან, სხვა ნივთებთან, ხომ არ ვფიქრობთ, რომ იგი „თავისთავად“ განსაზღვრულია სხვაგვარად, არა ისე როგორც ამ მიმართებებით.

ამრიგად, ჰუსერლის თვალსაზრისით სუბიექტი თავისი „ინტენციური აქტებით“ ანიჭებს სამყაროს საზრისებსა და მნიშვნელობებს და ამის გამო არის ის სამყაროს ყოფიერების „მაკონსტიტუირებელი ფაქტორი“. შევეცადოთ, რომ ჰუსერლის ამ კონცეფციაში ვავერკვეთ ცოტა უფრო დაწვრილებით.

ზემოთმითითებული ავტორის სტატიიდან ჩვენ მიერ მოტანილ ციტატაში ფიგურირებდა სილამაზის მაგალითი. სილამაზისა და საზოგადოდ ღირებულებითი მნიშვნელობების მაგალითზე უფრო იოლად ვხედავთ საგნის მნიშვნელობათა წარმოქმნის სუბიექტზე დამოკიდებულებას. მაგრამ ჰუსერლი ამ დამოკიდებულებას არ შემოფარგლავს ღირებულებითი მნიშვნელობების სფეროთი და ვარაუდობს, რომ ყოველგვარი, მათ შორის სამყაროს სივრცით-დროითი მნიშვნელობებიც, საბოლოო ანგარიშში, წარმოიქმნება სუბიექტთან დამოკიდებულებით.

ჩვენ უმდა შევეცადოთ გავიგოთ ჰუსერლის კონცეფცია სწორედ ამ, მისთვის ძნელ, პუნქტში.

ძირითადი სივრცითი მნიშვნელობებია „აქ“ და „იქ“. რა არის „აქ“? „აქ“ — ეს არის ადგილი, სადაც ვიმყოფები მე ჩემი სხეულით, უფრო ზუსტად, ეს ჩემი სხეულია. რა არის „იქ“: „იქ“ განსაზღვრავს თავის თავს „აქ“-ით. თუ არ არის „აქ“, მაშინ არ არის არავითარი „იქ“. „იქ“ არის „არააქ“, მაგრამ ისეთი, რომელსაც „აქ“-ად გადაქცევა შეუძლია. „იქ“ გაიგება როგორც პოტენციური „აქ“, გაიგება „აქ“-ით. „იქ“ განსაზღვრავს თავის თავს „აქ“-თან, ე. ი. ჩემს სხეულთან დამოკიდებულებით. „იქ“ განსაზღვრავს თავის თავს იმისა და მიხედვით, თუ რამდენად და როგორ შეიძლება გარდაიქმნას ის „აქ“-ად. „იქ“ არის „შორი“, თუკი მისი გარდაქმნა „აქ“-ად ძნელია და ის არის „ახლო“, „აქ“-ად მისი ადვილად გარდაქმნადობის გამო. „შორი“ და „ახლო“ მნიშვნელობები წარმოიქმნება „არააქ“-ის „აქ“-ად გარდაქმნის ჩემი „ინტენციისა“ და ამ „ინტენციის“ განხორციელებადობის ხარისხის მიხედვით. „იქ“-ის „აქ“-ად გარდაქმნას სხვაგვარად შეიძლება ვუწოდოთ „იქ“-ის მიღწევა. კონკრეტულად რა არის „არააქ“-ის „აქ“-ად გარდაქმნა, ანუ „იქ“-ის მიღწევა? „იქ“ არის ადგილი, სადაც იმყოფება არა-ჩემი სხეული, უფრო სწორად, ეს არის არა-ჩემი სხეული. ამიტომ „იქ“-ის „აქ“-ად გარდაქმნა, ანუ „იქ“-ის მიღწევა ნიშნავს არა-ჩემი სხეულის ჩემად, ჩემი სხეულის გაგრძელებად გარდაქმნას. ჩემს სხეულს აქვს „ფუნქციონირებადი ორგანოს“ სპეციფიკური მნიშვნელობა. ამიტომ არა-ჩემი სხეულის ჩემი სხეულის გაგრძელებად გარდაქმნა ნიშნავს მის გადაქცევას ჩემს იარაღად. მაგრამ რაღაც სხეულის ჩემს იარაღად გადაქცევის პირობაა მისი ჩემი სხეულის გაგრძელებად გარდაქმნა, ანუ მისი მიღწევა ჩემი სხეულის მასთან უბრალო შეხების აზრით. „შეხება“ აქ ნათქვამია ამ სიტყვის უფართოესი მნიშვნელობით. თვალთ ხედვაც შეხების განსაკუთრებული სახეა. ჩვენ შეგვიძლია აბსტრაქტურად გავაყვითოთ რაიმე სხეულის ჩემს იარაღად გადაქცევის „ინტენციისგან“ და აქტუალურად მოქმედად დავტოვოთ მისი მიღწევის ინტენცია მხოლოდ უბრალოდ მისი შეხების, ვთქვათ, უბრალოდ მისი თვალთ ხილვის აზრით. მაშინ „შორი“ და „ახლო“ გაიზომება ამ „ინტენციის“ საფუძველზე მისი განხორციელების ხარისხის მიხედვით. თუ განყენებას გვაყვითობ ჩემი სხეულის, როგორც „იქ“-ის მიღწევის „ინტენციის“ მქონე „აქ“-ის განცდისგან, მაშინ გაქრება ყოველგვარი „იქ“, როგორც „არააქ“, მაგრამ რომელსაც „აქ“-ად გარდაქმნა შეუძლია და, რა თქმა უნდა, გაქრება განსხვავებანი „იქ“-ის „აქ“-ად გარდაქმნის, ანუ „იქ“-ის მიღწევის შესაძლებლობებს შორის. ამის გამო გაქრება განსხვავება „შორი“-სა და „ახლო“-ს შორის. მაგრამ ხომ

მინც რაიმე დარჩება? დიახ, დარჩება რაღაც, მაგრამ ის არ იქნება არც „აქ“ და არც „იქ“, არც „შორი“ და არც „ახლო“, არამედ იქნება სწორედ ისეთი რამ, რაც ამ მიმართულებით სრულიად განუსაზღვრელი და ინდიფერენტულია. თუ არ არსებობს „იქ“-ის მიღწევის „ინტენცია“, მაშინ არ არსებობს განსხვავება ამ მიღწევის შესაძლებლობებს შორისაც. მაგრამ თუ არ არსებობს განსხვავება „იქ“-ის მიღწევის შესაძლებლობებს შორის, მაშინ არ არსებობს განსხვავება არც „იქ“-სა, როგორც „შორსა“ და „იქ“-სა, როგორც „ახლო“-ს შორის.

რა არის, რას ნიშნავს „წინ“, „უკან“, „მარცხნივ“, „მარჯვენა“. „ზემოთ“, „ქვემოთ“? ესენიც „იქ“-ის მოდიფიკაციებია. როგორ განსაზღვრავენ ისინი თავის თავს, როგორ განსხვავებენ ისინი საკუთარ თავს სხვებისაგან? — „იქ“-ის „აქ“-ად გარდაქმნის, ანუ „იქ“-ის მიღწევის „ინტენციის“ იმავე საფუძველზე, ამ „ინტენციის“ განხორციელების შესაძლებლობათა ურთიერთგანსხვავების მიხედვით. ჩემს სხეულს მინიჭებული აქვს „იქ“-ის მიღწევის „ინტენცია“, და ამ აზრით არის „ფუნქციონებადი ორგანო“, ანუ ორგანო, რომელიც ასრულებს „იქ“-ის მიღწევის ფუნქციას. ის შედგება სხვადასხვა ნაწილებისაგან — ორგანოებისაგან, სხვადასხვა ორგანოები სხვადასხვანაირად ასრულებენ „იქ“-ის მიღწევის ფუნქციას, მათთან დაკავშირებულია „იქ“-ის მიღწევის „ინტენციის“ განხორციელების სხვადასხვა შესაძლებლობები. ეს სხვადასხვა შესაძლებლობები განსაზღვრავენ „იქ“-ის დასახელებულ მოდიფიკაციებს შორის განსხვავებას. „წინ“ არის ჩემი სახის წინ, ე. ი. ის, რასაც შეიძლება მივალწიოთ უბრალოდ თვალების გზებით და ა. შ. „უკან“ — ეს ჩემს ზურგს უკანაა, ე. ი. არის ის, რის მისაღწევადაც უნდა შემოვბრუნდე და ა. შ. „ზემოთ“ — ეს არის ჩემს თავს ზემოთ, ე. ი. არის ის, რის მისაღწევადაც საჭიროა ავწიოთ თავი და ა. შ. „ქვემოთ“ არის ჩემს ფეხთ ქვემოთ, ე. ი. ის, რასაც შეიძლება მივალწიოთ თავის დახრით და ა. შ. „მარცხნივ“ არის ჩემი მარცხენა ხელის მხარეს, „მარჯვნივ“ — ჩემი მარჯვენა ხელის მხარეს. თუ განყენებას გავაკეთებთ „იქ“-ის მიღწევის „ინტენციისგან“, მაშინ გაქრება ფუნქციური განსხვავებანი ჩემს ორგანოებს შორის და ამით განყენებას გავაკეთებთ აგრეთვე ამ განსხვავებებისაგან. ხოლო თუ განყენებას გავაკეთებთ ჩემს ორგანოებს შორის არსებული განსხვავებებისაგან და წარმოვიდგენ მათ განსხვავებათა გარეშე, მაშინ, რა თქმა უნდა, გაქრება „იქ“-ის დასახელებულ მოდიფიკაციებს შორის ყოველგვარი განსხვავება და ისინი სრულიად გულგრილები და ინდიფერენტულები გახდებიან. თუკი ჩემი სახე არ განსხვავდება ჩემი ზურგისგან, მაშინ, ცხადია, არ არის განსხვავება „წინა“-სა და „უკან“-ს შორის, „იქ“ და „იქ“ განუსხვავებელნი გახდებიან. მაგრამ თუ არ არსებობს განსხვავება „წინა“-სა და „უკან“-ს შორის, თუ არ არსებობს განსხვავება ჩემს მარცხენა და მარჯვენა ხელებს შორის, მაშინ, რა

თქმა უნდა, არ არსებობს განსხვავება „მარცხნივ“-სა და „მარჯვნივ“-ს შორის. ასევე, თუ არ არის განსხვავება ჩემს თავსა და ფეხებს შორის, მაშინ გაქრება ყოველგვარი განსხვავება „ზემოთ“-სა და „ქვემოთ“-ს შორის.

როდესაც განყენებას ვახდენთ სხვა სხეულების ჩემს იარაღად გადაქცევის „ინტენციისგან“, მოქმედად ეტოვებთ მათი მიღწევის „ინტენციას“ მხოლოდ უბრალო შეხების აზრით და სივრცეს ეზომავთ მხოლოდ ამ ინტენციის საფუძველზე, ამით ჩვენ სივრცის ე. წ. „ობიექტივაციის“ პირველ ნაბიჯს ვაკეთებთ. „ობიექტივაციის“ შემდგომი საფეხური ასეთია: უკეთესი ურთიერთგაგების მიზნით ჩვენ შეეთანხმდებით, რომ ზოგიერთი ნივთი ჩავთვალოთ „იქ“-ად, ე. ი. საორიენტაციო პუნქტებად და ამოვდივართ რა აქედან, განვსაზღვრავთ სხვა ნივთების სივრცით მნიშვნელობებს. ჩვენ ვამბობთ, მაგალითად, რომ რომელიღაც სახლი მდებარეობს რომელიღაც ბაღთან ახლოს, ან მის მარცხნივ და ა. შ. ასეთ შემთხვევაში ჩვენ ნივთების სივრცით მნიშვნელობებს თითქოს განვსაზღვრავთ არა „იქ“-ის მიღწევის „ინტენციის“ მქონე ჩვენი სხეულის მიხედვით, არამედ რომელიღაც სხვა ნივთებთან დამოკიდებულებით. ჩვენ აბსტრაქციას ვახდენთ ჩვენი სხეულისაგან და ნივთების სივრცით მნიშვნელობებს თითქოს განვსაზღვრავთ მასთან ყოველგვარი დამოკიდებულების გარეშე. მაგრამ შესატყვისი ანალიზით იოლი გამოსარკვევია, რომ საორიენტაციო პუნქტებად ნივთების გამოყენება ძალგვიძს მხოლოდ იმის გამო, რომ მათ პირობითად ვაიგივებთ „იქ“-ის მიღწევის „ინტენციისა“ და ფუნქციური განსხვავებების მქონე ჩვენს სხეულებთან. ასეთი პირობითი გაიგივების გარეშე არცერთ ნივთს არ ექნებოდა არც წინა, არც მარცხენა, არც მარჯვენა მხარე და, მაშასადამე, ვერცერთი ნივთი ვერ განსაზღვრავდა თავის თავს, როგორც მის წინ, მის მარცხნივ, მის მარჯვნივ და ა. შ. მდებარეს. თუკი ნივთს არ ექნებოდა „იქ“-ის მიღწევის „ინტენცია“, იგი თავისი თავით ვერ განსაზღვრავდა მანძილის „სისწორე-სიახლოვეს“. მაგრამ თუ ეს ასეა, მაშინ ნათელი ხდება, რომ როდესაც ნივთების სივრცით მნიშვნელობებს განვსაზღვრავთ სხვა ნივთებით. ჩვენ, საბოლოო ანგარიშში, განვსაზღვრავთ მათ ჩვენი, „იქ“-ის მიღწევის „ინტენციისა“ და შესატყვისი ფუნქციური განსხვავებების მქონე ჩვენი სხეულის საშუალებით. ორიენტირად ამორჩეულ ნივთს ჩვენ პირობითად განვიხილავთ ჩვენს სხეულთან ანალოგიით და ამ ანალოგიის ძალით ამ სხეულთან დამოკიდებულებით განვსაზღვრავთ სხვა ნივთების სივრცით მნიშვნელობებს.

სივრცის „ობიექტივაცია“ განსაკუთრებით „მკაცრი“ ხდება მაშინ, როდესაც ჩვენ ვიყენებთ ზომის საყოველთაო მასშტაბებსა და ეტალონებს, რომელიმე ნივთის ზედაპირზე. ჩვენ ვაფიქსირებთ გარკვეულ

მანძილს და შეეთანხმდებით, რომ ამ მანძილს ვუწოდოთ, ვთქვათ, მეტ-რი. საგანგებოდ ვაშხალებთ ნივთებს, რომლებიც მათი ბოლოების დაშორების მიხედვით ტოლია მეტრისა, გავამრავლებთ მათ და ყოველი ნივთის სიგრძეს საჭიროების შემთხვევაში მათი დახმარებით ვზომავთ. ეს საშუალებას გვაძლევს ნივთებს შორის მანძილი და ნივთების სიგრძეები გავიგოთ შეტყობინებისა და სხვ. გზით მათზე უშუალო დაკვირვების გარეშე. ვეჩვევით რა ნივთების გაზომვას ეტალონით, თანდათანობით გვექმნება ილუზია, რომ თითქოს ნივთების სივრცითი მნიშვნელობები განსაზღვრება ჩვენთან ყოველგვარი დამოკიდებულების გარეშე და ვივიწყებთ იმ ფაქტს, რომ ეტალონი, როგორც ასეთი, შეიძლება გავიგოთ და აზრიანად გამოვიყენოთ მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ გაგებულა თვითონ მისი სივრცითი მნიშვნელობა. მაგრამ ეტალონის სივრცით მნიშვნელობას, საბოლოო ანგარიშში, ჩვენ განვსაზღვრავთ უშუალოდ, ამოვდივართ რა „იქ“-ის მიღწევის „ინტენციის“ მქონე ჩვენი სხეულიდან, ეტალონები ჩვენ მიერ არის შექმნილი არა მხოლოდ იმ აზრით, რომ ისინი ჩვენ საგანგებოდ დავაშხალებთ, არამედ იმ აზრითაც, რომ ისინი თავიანთ სივრცით მნიშვნელობებს განსაზღვრავენ ჩვენთან დამოკიდებულებით. ამიტომ ეტალონებით ნივთების სივრცით მნიშვნელობათა განსაზღვრა, საბოლოო ანგარიშში, არის მათი ჩვენით განსაზღვრა. ვივიწყებთ რა მას, რომ თვითონ ჩვენ ვართ პირველადი მზომელები და ეტალონთა შექმნელები, ამ უკანასკნელებს ვაფექტივებთ და ისინი იძენენ მაგიურ ძალას ჩვენს მიმართ.

მაგრამ რაღა არის სივრცის „ობიექტურობა“? ის არის არა სივრცით მნიშვნელობათა სუბიექტისგან დამოუკიდებლობა, არამედ მათი ერთნაირი განმეორებადობა. მე პრინციპულად შემიძლია გავიმეორო პოზიცია, რომელიც ერთხელ უკვე მეკავა გარკვეული ნივთის მიმართ და მაშინ განმეორდება ამ ნივთის სივრცითი მნიშვნელობა. მე პრინციპულად შეიძლება გავიმეორო პოზიცია, რომელიც ეკავა სხვა სუბიექტს რომელიღაც ნივთის მიმართ და მაშინაც განმეორდება ამ ნივთის სივრცითი მნიშვნელობა. ობიექტურობა სწორედ მნიშვნელობათა ეს განმეორებადობაა; ოღონდ უნდა გვახსოვდეს, რომ მნიშვნელობათა განმეორებადობა სუბიექტის პოზიციის განმეორებადობაზეა დამოკიდებული.

ყველაფერი, რაც ითქვა, *mutatis mutandis* შეიძლება გავიმეოროთ დროითი მნიშვნელობების მიმართ. ძირითადი დროითი მნიშვნელობებია „ახლა“ და „მაშინ“. ძირითადი ძირითადთა შორის კი არის „ახლა“. „მაშინ“ განსაზღვრება „ახლა“-თი, როგორც „არა-ახლა“. „მაშინ“-ის ძირითადი მოდიფიკაციებია მომავალი და წარსული. წარსული არის „უკვე არა-ახლა“, მომავალი-„ჯერ არა-ახლა“, მაგრამ „მოსალოდნე-

ლი ახლა“. დროის დინება არის „ახლა“-ს „უკვე არა-ახლა“-დ და „ჯერ არა-ახლა“-ს, „ახლა“-დ გარდაქმნა, გარდაქცევა. დროის „რიტმი“ განსაზღვრავს თავის თავს, როგორც ამ გარდაქმნის რიტმს. რაიმეს „ხანგრძლივობა“ არის უცვლელობა ამ გარდაქმნასა და ცვალებადობაში: რაიმე გრძელდება, ეს იმას ნიშნავს, რომ იგი იყო „ახლა“ და რჩება „ახლად“ მაშინ, როცა რაღაც სხვა იყო „ახლა“ და გარდაიქმნა „არა-ახლად“. საბოლოო ანგარიშში ყველა დროითი მნიშვნელობა ორიენტირებულია „ახლა“-დან და განსაზღვრავს თავისთავს „ახლა“-სთან დამოკიდებულებით. მაგრამ რა არის „ახლა“? „ახლა“—ჩემი აქტუალური „მეა“. როდესაც ჩვენ ვამბობთ, რომ რომელიღაც ნივთი არსებობს „ახლა“, იგულისხმება, რომ იგი არსებობს ჩემთან ერთად, ჩემს „თანადროულად“, ე. ი. იგი აქტუალურად იმყოფება ჩემი „ახლა“-ს დინებაში, აქტუალურად არის ჩემს განკარგულებაში. ხდომილების „ხანგრძლივობას“ დროში ჩვენ ვზომავთ რომელიღაც სხვა მოვლენების ცვლილებებით. მაგრამ სამყარო ხომ შედგება ცვალებადობისა და უცვლელობის მიხედვით ერთმანეთისაგან განსხვავებული ურიცხვი მოვლენისაგან. ამიტომ ნებისმიერი ხდომილების „ხანგრძლივობა“ რელატიურია — ის „გრძელდება დიდხანს“ რომელიღაც, შედარებით ინტენსიურად ცვალებადი მოვლენების მიმართ, და „გრძელდება ცოტახანს“ რომელიღაც სხვა, შედარებით ნაკლებ ინტენსიურად ცვალებადი მოვლენების მიმართ, ამიტომ თუ ჩვენ არ ავირჩევდით რაიმე მოვლენებს, რომელთა ცვალებადობითაც გავზომავდით რაღაც ხდომილობის „ხანგრძლივობას“, მაშინ ვერც შეეძლებდით გვეთქვა რაიმე გარკვეული ამ ხდომილების „ხანგრძლივობაზე“. ჩვენ ვამბობთ, რომ რაღაც გრძელდება, ვთქვათ, ერთი საათი. საათს ჩვენ ვაქცევთ გარკვეულ „ცენტრად“, რომლის მიხედვითაც განისაზღვრება სამყაროს დროითი მნიშვნელობები. მაგრამ საათი „თავისთავად“ კი არ არის არჩეული „ცენტრად“, არამედ ჩვენ ავირჩიეთ ის ასეთად. და, რაც მთავარია, ჩვენ ძალგვიძს აზრიანად ვისარგებლოთ საათით იმის გამო, რომ მასში დაფიქსირებულია ჩვენი განცდების განმეორებადობის რიტმი. ჩვენ რომელიღაც, ინტენსივობის მიხედვით განმეორებად დინებას ჩვენი განცდებისას პირობითად ვუფიქსირებთ საათის სვლას, ე. ი. ისრების მდგომარეობის ცვალებადობას. ამიტომაც გვესმის, თუ რა არის „საათის მეოთხედის ხანგრძლივობა“. საათი არის „ცენტრი“ და საზომი მხოლოდ იმის გამო, რომ იგი თავისი „სვლით“ „რეპრეზენტაციას“ უკეთებს ჩვენი განცდების დინებას. ამრიგად, ის ცენტრი, რომლის მიხედვითაც განისაზღვრება სამყაროს დროითი მნიშვნელობა, საბოლოო ანგარიშით, არის ჩემი ცნობიერების დინება. ჩემი ცნობიერების დინება კი, საბოლოო ანგარიშით, სხვა არა არის, რა, თუ არა აქტუალურის აქტუალურად გარდაქმნა, ე. ი. იმის, რაც აქტუალურად არ არის ჩემს ხელთ, რაც აქტუალურად ათვისებული არა მაქვს,

აქტუალურად „ათვისებულად“ გარდაქმნისაკენ სწრაფვის განხორციელება. რომ არ არსებობდეს ჩემი ეს სწრაფვა, ჩემი ეს ეს „ინტენცია“, მაშინ სამყაროს არ ექნებოდა არავითარი მათორიფტიკრებელი ცენტრი, სამყაროს არ ექნებოდა არავითარი გარკვეული სახე.

რაც შეეხება პრაქტიკულ-ღირებულებით მნიშვნელობებს, ისინი, რა თქმა უნდა, უფრო იოლად ამქლავნებენ სუბიექტსა და მის „ინტენციაზე“ თავის დამოკიდებულებას. ერთი ნივთი მეორე ნივთის მიმართ არ შეიძლება იყოს არც „კარგი“, არც „ცუდი“, არც „კეთილი“, არც „ბოროტი“ და ა. შ. ნივთი ვახდება „კარგი“ ან „ცუდი“ იმის მიხედვით, თუ როგორ პასუხობს იგი ჩვენს სასიცოცხლო „ინტენციებს“ და მიზნებს, იმის მიხედვით, ხელს უწყობს, თუ ხელს უშლის ჩვენი სიცოცხლის განხორციელებას. მაგრამ ჩვენ ერთმანეთისაგან განვასხეავებთ „სუბიექტურ“ და „ობიექტურ“ ღირებულებით მნიშვნელობებს. ხომ არ ნიშნავს ეს იმას, რომ ზოგიერთი ღირებულებითი მნიშვნელობა სუბიექტისაგან დამოუკიდებლად წარმოიქმნება? რა არის, მაგალითად, „ობიექტურად“-? ეს არის კარგი არა მხოლოდ ჩემთვის, არამედ, საბოლოო ანგარიშით, ყველა შესაძლო სუბიექტისთვის. ობიექტური ღირებულებითი მნიშვნელობა ყველასთვის მნიშვნელოვანი ღირებულებითი მნიშვნელობაა. ის წარმოიქმნება არა ყოველგვარი სუბიექტურობისაგან დამოუკიდებლად, არამედ „ინტერსუბიექტურობასთან“ დამოკიდებულებაში.

როგორც სივრცით-დროითი, ისე პრაქტიკულ-ღირებულებითი მნიშვნელობების მხრივ სამყაროს, როგორც მთელის, „ობიექტურობის“ მნიშვნელობის განმსაზღვრელ ინსტანციად ჰუსერლი მიიჩნევს „ინტერსუბიექტურობას“. განვიხილოთ ჰუსერლის კონცეფცია ამ კრილში.

„სამყაროს და, კერძოდ, ბუნების, როგორც ობიექტურობის, ყოფიერების საზრისს ეკუთვნის ყ ე ე ლ ა ს თ ვ ი ს - ყ ო ფ ნ ა (Für-Jedermann-da), რასაც თანა-„ვგონებთ“ ყოველთვის, როცა ვლაპარაკობთ ობიექტურ სინამდვილეზე“.⁵⁹ მაშასადამე, სამყაროს „ობიექტურობის“ მნიშვნელობა ფუნდირებულია „ყოველი სხვა სუბიექტის“ მნიშვნელობაში. სამყაროს „ობიექტურობის“ მნიშვნელობა „კონსტიტუირდება“ „ყოველი სხვა სუბიექტის“ მნიშვნელობის საფუძველზე.

რას ნიშნავს „ყოველი სხვა სუბიექტი“, რას ნიშნავს „სხვა სუბიექტი“ საერთოდ? „სხვა სუბიექტი“—ეს სხვა „მე“ (alter ego), ანუ ჩემი ანალოგია. მაშასადამე, „სხვა სუბიექტის“ მნიშვნელობის საფუძველად ძვეს ჩემი „მე“-ს მნიშვნელობა, „სხვა სუბიექტის“ მნიშვნელობა „კონსტიტუირდება“ ჩემი „მე“-ს მნიშვნელობის საფუძველზე. მაგრამ სახელდობრ როგორ ხდება ეს?

⁵⁹ Hua, Bd. I, S. 124.

სხვა სუბიექტი, სწორედ როგორც სუბიექტი, უშუალოდ არ მეძლევა მე. უშუალოდ აღქმული სიცოცხლე ცნობიერებისა, ეს მე ვარ. მაგრამ მე, როგორც ცნობიერების სიცოცხლე, არ ვარ იზოლირებული სამყაროსაგან, მე სხვა არა ვარ რა, თუ არა სამყაროს „კონსტიტუირება“ და მისი მხედველობაში ქონება. სამყაროს მნიშვნელობები წარმოიქმნება ჩემთან და აგრეთვე ერთმანეთთან დამოკიდებულებაში, ე. ი. ფუნდირების გარკვეულ მიმდევრობაში. ზოგიერთი წარმოიქმნება სხვათა ძალით და მათ საფუძველზე. მე — მნიშვნელობათა საბოლოო საფუძველია, მაგრამ ყველა მნიშვნელობა ერთნაირად „ახლოს“ როდია ჩემთან, ზოგიერთი პირველადია და ისინი, როგორც ასეთები. აფუძნებენ სხვებს, როგორც მეორადებს. უპირველესი ყოფითი მნიშვნელობაა ჩემი სხეულის, როგორც ჩემი „ფუნქცირებადი ორგანოს“, მნიშვნელობა. ამ მნიშვნელობის მიხედვით წარმოიქმნება სხვა სხეულების, — როგორც დროსა და სივრცეში მყოფთა, მნიშვნელობა. მე ვიცნობ ჩემ სხეულს, როგორც ჩემს უშუალო „ფუნქცირებად ორგანოს“, ვიცნობ მისი ქცევის ტიპს და ქცევის ხასიათის მიხედვით ვასხვავებ მას სხვა სხეულებისაგან. მაგრამ სხვა სხეულებს შორის არიან ისეთები, რომლებიც ქცევის ტიპისა და ხასიათის მიხედვით ჩემი სხეულის ანალოგიურები არიან. ასეთი სხვა სხეული ანალოგიურია ჩემი სხეულისა არა იმ აზრით, რომ თითქოს იგი მე, „აქ“ მყოფს, ანუ ამ ჩემ სხეულთან დაკავშირებულსა და ამ მოცემული „ინტენციების“ მქონეს, მემსახურება, არამედ იმ აზრით, რომ მას თავისი ქცევით შეეძლო მომსახურებოდა მე „ფუნქცირებად ორგანოდ“, თუკი მე ვიქნებოდი „იქ“, ანუ ვიქნებოდი დაკავშირებული იმ სხეულთან და მექნებოდა რომელიღაც სხვა „ინტენციები“, რომლებიც პრინციპში შესაძლებლად წარმოიძღვნიან ჩემთვის. ასეთი მსგავსების ძალით რომელიღაც სხეული იქ იღებს „ფუნქცირებადი ორგანოს“, ოღონდ სხვა „მე“-ს, სხვა სუბიექტის „ფუნქცირებადი ორგანოს“ მნიშვნელობას. ასე წარმოიქმნება „სხვა სუბიექტის“ მნიშვნელობა. „რამდენადაც ამ ბუნებასა და ამ სამყაროში ჩემი სხეული ერთადერთი თავდაპირველად კონსტიტუირებული და ცოცხალი არსების სხეულად (ფუნქცირებად ორგანოდ) კონსტიტუირებადი სხეულია, ამდენად იქ მოცემულ სხეულს, გაგებულს ადამიანის სხეულად, უნდა ჰქონდეს მნიშვნელობა ჩემი სხეულიდან აპერცეპტული გადატანის შედეგად, თანაც ისე, რომ გამოირიცხება პირდაპირი და ამით პრიმორდინალური დარწმუნება სპეციფიკური ადამიანური სხეულის პრედიკატებში, დარწმუნება უშუალო აღქმის გზით. თავიდანვე ნათელია, რომ მხოლოდ მსგავსება, რომელიც ჩემი პრიმორდინალური სფეროს ფარგლებში აკავშირებს რომელიღაც იქ მყოფ სხეულს ჩემ სხეულთან, ქმნის სხვა

ადამიანის სხეულად პირველის ანალოგიზირებადი წვდომის მოტივაციის საფუძველს⁶⁰.

მაგრამ როგორ წარმოიქმნება სამყაროს „ობიექტურობის“ მნიშვნელობა „სხვა სუბიექტების“ მნიშვნელობის საფუძველზე? სხვა სუბიექტის სხეულად გაგებული სხელი ეკუთვნის ჩემს „პრიმორდინალურ“ სამყაროს. ამავე დროს ის, როგორც სწორედ სხვა სუბიექტის სხელი, ეკუთვნის მის სამყაროსაც. ამის გამო ჩემი სამყარო ემთხვევა მის სამყაროს. როგორც ჩემს, ისე მის სამყაროში ერთსა და იმავეს აქვს ადგილი. ჩვენ გვაქვს ერთი და იგივე სამყარო, სამყარო თავის თავს ამჟღავნებს როგორც ჩვენთვის საერთო სამყარო. მე, ვწვდები რა სხვა სუბიექტს მისი სხეულის საშუალებით, ამით ამ უკანასკნელს თავისი გარემომცველი სამყაროთი მივიჩნევ ზოგადმართებულად ჩვენთვის. სწორედ ეს ჩვენთვის ზოგადობა არის სამყაროს „ობიექტურობა“.

ცოტა უფრო დაწვრილებით გავარჩიოთ ზოგადმართებულ მნიშვნელობათა წარმოქმნა საერთოდ. მანამდე, სანამ სხვა სუბიექტების ყოფიერებას ვწვდებოდე, მე შემოიძლია წარმოვქმნა ზოგადმართებული მნიშვნელობები ჩემთვის ზოგადმართებულის აზრით, ე. ი. ინდივიდუური ნივთების ვარიებაში გამომჟღავნებული ინვარიანტების აზრით. მე წარმოვიდგენ ჩემს თავს აღქმის ყველა შესაძლო პოზიციაში და ამ გზით გამოვავლენ რაღაც ზოგადს, რომელიც აღიქმება ყველა ამ პოზიციაში. მაგრამ სხვა სუბიექტის ყოფიერებას ვწვდები მე „მანალოგიზებელი აპერცეპციის“ გზით და ამიტომ სხვა სუბიექტს ვიგებ მე, როგორც ჩემს შესაძლო ვარიანტს; მე ვიგებ მას, როგორც ჩემს თავს, ოღონდ სხვა, ჩემთვის შესაძლო პოზიციაში. ამის გამო ყველა ჩემი შესაძლო პოზიციისთვის რაღაც საერთოს მე მივიჩნევ ჩვენთვის — ჩემთვისა და ყველა სხვა შესაძლო სუბიექტისთვის — ზოგადად, ანუ მივიჩნევთ ინტერსუბიექტურად.

ამრიგად, ჰუსერლის კონცეფციაში ობიექტურობა ზოგადმართებულობაზე, ხოლო ეს უკანასკნელი ინტერსუბიექტურობაზე დაიყვანება. ზოგადმართებული არ არის მართებული ყოველგვარი სუბიექტისაგანდამოუკიდებლად, არამედ სწორედ მართებული ყოველგვარი სუბიექტისთვის (Für jedermann).

ახლა რამდენადმე ნათელი ხდება ცნობიერების ჰუსერლისეული ცნება. ცნობიერება არის რაიმეს ცნობიერება. ის არის რაიმეზე „მიმართულობა“, „დამიზნულობა“. „მიმართულობა“, „დამიზნულობა“ ნიშნავს მხედველობაში ქონებას, ხოლო თუ რამდენადმე გავაფართოვებთ და გავალრმავებთ, ნიშნავს „ჩემს ხელთ ქონებას“. მაგრამ „მხედველო-

⁶⁰ Hua, Bd. I, S. 140.

ბაში ქონება,“ „ჩემს ხელთ ქონება“ ყოველთვის ნაწილობრივია, ის ყოველთვის ნაწილობრივ არის აქტუალიზებული. ამიტომ 'ცნობიერება ყოველთვის არის შემდგომი აქტუალიზაციის; პროცესი, არააქტუალური აქტუალურად, აქტუალურად „ჩემს ხელთ არქონებულის“ აქტუალურად „ჩემს ხელთ ქონებულად“ გარდაქმნის [პროცესი. ცნობიერება ყოველთვის არის ამ გარდაქმნისკენ სწრაფვის განხორციელება, ე. ი. მიზანსწრაფული აქტიურობა. ოღონდ ამავე დროს იგი ყოველთვის არის აქტიურობა პასიურობის საფუძველზე. ცნობიერება, როგორც აქტიურობა, არ არის შექმნა არაფრისგან, მას) ყოველთვის საქმე აქვს წინასწარმოცემულთან (vorgegeben). წინასწარმოცემული მასალა ამჟღავნებს თავის თავს პირველ ყოვლისა შემგრძნებების სახით. ეს უკანასკნელი არის ცნობიერების პასიურობის ფუნდამენტური ფენა. [მეორე მხრივ, ცნობიერება ყოველთვის არის ნაწილობრივად აქტუალიზებული, ნაწილობრივად რეალიზებული და არააქტუალურის აქტუალურად გარდაქმნა მოინიშნება ამ აქტუალურ ნაწილზე „მითითების“ გზით. აქტუალურად გარდაქმნადი არააქტუალური არის აქტუალური ცნობიერების პოტენციურობათა „პოზიზონტი“. ცნობიერების უკვე აქტუალიზებული ნაწილი მოქმედებს როგორც რაღაც პასიური წინასწარმოცემული, რომელიც შემოფარგლავს და განსაზღვრავს რაიმეს აქტუალურად „მხედველობაში ქონებულად“, აქტუალურად „ჩემს ხელთ ქონებულად“ გარდაქმნის შესაძლებლობებს. ცნობიერება არის რაიმეს „ჩემს ხელთ ქონებულად“ გარდაქმნის „პროექტირებისა“ და განხორციელების პროცესი უკვე განხორციელებული, აქტუალური გარდაქმნის საფუძველზე და ფარგლებში, აქტიურად „ჩემს ხელთ ქონებულის“ საფუძველზე და ფარგლებში. შემდეგ, გარდაქმნის ამ პროცესში სამყარო, როგორც რაღაც „ნედლი მასალა“, როგორც რაღაც გაურკვეველი და ინდიფერენტული, პოულობს თავის „ცენტრს“, რომელთანაც დამოკიდებულების მიხედვით ის იღებს გარკვეულ მნიშვნელობას ე. ი. ცნობიერების პროცესი, როგორც „ინტენციის“, „მხედველობაში ქონების“, „ჩემს ხელთ ქონების“ განხორციელების პროცესი, არის სამყაროს წარმოქმნელ-გარდაქმნელი ფაქტორი.

ცნობიერების სიცოცხლე არის საკუთარი „ინტენციის“ საფუძველზე სამყაროს მნიშვნელობათა კონსტიტუირების პროცესი, წინასწარმოცემული, პასიური მასალისათვის სახეთა და მნიშვნელობათა მიცემის პროცესი იმის მიხედვით, თუ როგორ პასუხობს ეს მასალა მის „ინტენციას“. მას როგორც პროცესს აქვს დროის სტრუქტურა. ის ყოველთვის შედგება აწმყოსა, წარსულისა და მომავლისაგან. ცნობიერების სიცოცხლე, მიისწრაფის რა „ინტენციის“ განხორციელები-საკენ, ყოველთვის არის, ერთის მხრივ, უკვე განხორციელებულობა,

ხოლო, მეორე მხრივ, შემდგომი განხორციელების ტენდირებულობა, მომავალი არის შემდგომი განხორციელების ტენდირებული შესაძლებლობა, წარსული — უკვე განხორციელებულობა, ხოლო აწმყო — მომავლის წარსულთან შეყარის წერტილი. მე, ცნობიერების სიცოცხლეში გამოვლინებისას, ვარსებობ დროის სახით. მე, როგორც „წმინდა მე“, ვემთხვევი „წმინდა“ დროს. „წმინდა“ დრო განსხვავდება „არაწმინდასაგან“ ისე, როგორც „კონსტიტუირების“ პროცესი — „კონსტიტუირებულისგან“. „კონსტიტუირებული“ დრო — ეს არის ნივთებისა და აგრეთვე ჩემი განცდების დრო, რამდენადაც ისინი მოიაზრებიან როგორც ნივთებზე დამოკიდებულნი თავიანთ ყოფიერებაში. „წმინდა“ დრო — ეს არის „კონსტიტუირების“ „წმინდა“ პროცესი.

რამდენადაც სუბიექტის ცნობიერების სიცოცხლე არის „ინტენციის“ ანუ მიზნის განხორციელების პროცესი, ამდენად, ის არის დროის დინება არა ცვალებადობის გულგრილი პროცესის, არამედ „ისტორიის“ (Geschichte) აზრით. „ისტორიულობა“ კი შემდეგს ნიშნავს: ცნობიერების სიცოცხლე განხორციელებს მომავლის იმავე „ძველი“ „ინტენციის“ ახალ შესაძლებლობებს და ამით აგრძელებს წარსულს. მაგრამ „ინტენციის“ ახალი შესაძლებლობების განხორციელება ყოველთვის გარკვეული საშუალებებისა და „მეთოდების“ დახმარებით ხდება. სიცოცხლის ყოველ მოცემულ საფეხურზე აღამიანებს გააჩნიათ გარკვეული საშუალებები და „მეთოდები“. ესენი, როგორც უკვე შემუშავებულები, გუთუნთან წინასწარმოცემულის სფეროს, ე. ი. პასიურობის სფეროს. საშუალებას, როგორც ასეთს, მიზანთან დამოკიდებულებაში აქვს დაქვემდებარებული და ამით რელატიური მნიშვნელობა; მეორე მხრივ, მისი, როგორც საშუალების, შესაძლებლობები შეზღუდულია და ამ აზრითაც საშუალება რელატიურია. ამიტომ ცნობიერების სიცოცხლე, როგორც „ინტენციის“ ახალი შესაძლებლობათა განხორციელების პროცესი, მოიცავს ახალი საშუალებებისა და „მეთოდების“ გამომუშავებასაც. ახალ საშუალებებსა და „მეთოდებს“ შეესაბამება სიცოცხლის ახალი დონე. იმის გამო, რომ ძირითადი „ინტენციის“, მიზნის განხორციელებისაკენ სწრაფვისას, სიცოცხლე ისწრაფის, რომ შეიმუშავოს შესატყვისი საშუალებები და „მეთოდები“, ეს უკანასკნელი იქცევიან სწრაფვის საგნებად, ე. ი. თუმცა დაქვემდებარებულნი და რელატიურ, მაგრამ მაინც რაღაც „ინტენციებად“, მიზნებად. გარკვეული საშუალების შემუშავებისას და ამით მის რელატიურ მიზნად გარდაქმნისას, ცნობიერება აბსტრაქციას აკეთებს პირველადი მიზნისაგან. პირველადი მიზანი ხშირად დავიწყებას ეძლევა და საშუალება, როგორც პირობით-რელატიური მიზანი, აბსოლუტიზირდება და გადაიქცევა თვითმიზნად. აბსოლუტიზირებული საშუალებები ჩამოფარავენ პირველად მიზანს,

აღარ უხამებენ თავის განვითარებას ამ უკანასკნელს და ხელს უშლიან მის რეალიზაციას. სიცოცხლის პირველადი „ინტენცია“, პირველადი მიზანი მსხვერპლად ეწირება საშუალებებს. სიცოცხლის ღირება იღებს თავისი საკუთარი არსების საწინააღმდეგო მიმართულებას და ადამიანები ხვდებიან ვაუცხოების სიტუაციაში. ასეთი სიტუაციის გადასალახავად ცნობიერების სიცოცხლემ მზერა უნდა მიაპყროს განვლილ ისტორიას და „რეაქტივაცია“ უყოს პირველად „ინტენციას“. ამით ის შეზღუდავს არაკანონიერად აბსოლუტიზირებულ საშუალებებს და ფოვის ახალ საშუალებებს თავისი პირველადი „ინტენციის“ შემდგომი განხორციელებისათვის. ამ აზრით ცნობიერების სიცოცხლისათვის ნორმალურია, რომ მომავლის განხორციელებისას მას წარსული ისტორია ჰქონდეს მხედველობაში. ცნობიერების სიცოცხლე თავისი „ნორმალური“ ღირებისას არის მომავლის განხორციელება წარსულის „რეაქტივაციის“ საფუძველზე და მისი ძალით.

ჩემი სიცოცხლე განუყრელად არის დაკავშირებული სხვათა სიცოცხლესთან. მე ურთიერთობა მაქვს სხვებთან, სხვა ადამიანები მონაწილეობენ ჩემს ცხოვრებაში, მე ვსარგებლობ მათ მიერ შემუშავებული საშუალებებით, ჩვენი სიცოცხლე „განზოგადებულია“ (vergemeinschaftet). მეორე მხრივ, ჩვენი განზოგადებული სიცოცხლე დაკავშირებულია წინა თაობების სიცოცხლესთან. ამა თუ იმ ზომით ჩვენ ყოველთვის „ტრადიციით“ ვცხოვრობთ, ყოველთვის ვსარგებლობთ წინა თაობების მიერ შემუშავებული და ჩვენთვის ტრადიციით გადმოცემული საშუალებებით; წინა თაობები მონაწილეობენ ჩვენს ცხოვრებაში ტრადიციების სახით. ამის გამო ჩვენ, როდესაც ექმნით მომავალს, „რეაქტივაცია“ უნდა ვუყოთ მთელი კაცობრიობის წარსულ ისტორიას და მხედველობაში ვიქონიოთ იგი.

სამყაროს საგნობრივი მნიშვნელობები წარმოიქმნება ცნობიერების ინტენციური სიცოცხლის მიხედვით. მაგრამ ცნობიერების სიცოცხლე თავისი „ინტენციის“ განხორციელებისას გამოიმუშავებს შესაბამის საშუალებებსა და მეთოდებს. ამასთან დაკავშირებით სამყაროს საგნობრივ მნიშვნელობებში ჩამოყალიბდება შესატყვისი ფენები, ე. ი. ჩამოყალიბდება მნიშვნელობები და მნიშვნელობათა ფენები, რომლებიც დამოკიდებულია პირველადი „ინტენციის“ განხორციელებისათვის შემუშავებულ საშუალებებსა და მეთოდებზე. ცნობიერების სიცოცხლის ზედპირზე ჩნდება ეს მეორადი მნიშვნელობები და მნიშვნელობათა ფენები, პირველადი მნიშვნელობები კი იძირებიან და თანდათანობით გადადიან არააქტუალურ მდგომარეობაში. მაგრამ რამდენადაც საშუალებები და მეთოდები მათი აბსოლუტიზაციის შემდეგ სცილდებიან პირველად „ინტენციას“ და იწყებენ მისი განხორციელებისთვის ხელის შეშლას, ანუ სიცოცხლის განხორციელებისათვის ხელის შეშლას, ამდენად, მათი

შესაბამისი მნიშვნელობები სამყაროსი, რომლებიც აგრეთვე დასცლდნენ პირველად ფენებს და გააბსოლუტდნენ, როგორც აქტუალურად გამოყენებული კატეგორიები და ნორმები, აღარ აორიენტირებენ ადამიანს ამ სამყაროში. სამყარო აღარ შეესაბამება ადამიანის ქემარიტ „ინტენციებსა“ და ხდება გაუგებარი, ირაციონალური. სამყარო წყვეტს ადამიანის საცხოვრისად ყოფნას და იქცევა „არაადამიანურ სამყაროდ“ (entmenschlichte Welt). რომ ხელახლა ვიპოვოთ ორიენტაცია ამ სამყაროში და აღვადგინოთ სამყაროს „ადამიანურობა“, უნდა „გამოვაფხიზლოთ“ სამყაროს მნიშვნელობათა პირველადი ფენები და გავაფოცხოთ სიცოცხლის პირველადი „ინტენციები“. ასეთი ამოცანა საჭიროებს სამყაროს მნიშვნელობათა შექმნის ისტორიისადმი მზერის მიმართვას. სამყაროს მნიშვნელობები წარმოიქმნებოდნენ ხოლმე სიცოცხლის საშუალებებისა და მეთოდების წარმოქმნასთან დაკავშირებით, ხოლო ეს უკანასკნელები, თავის მხრივ, წარმოიქმნენ სიცოცხლის „ინტენციებთან“ დაკავშირებით. და ჩვენ, თუკი სამყაროს მნიშვნელობათა წარმოქმნის ისტორიას მივაპყრობთ მზერას, შეგვიძლია მრავალფეროვან საშუალებათა და მეთოდთა იქით აღმოვაჩინოთ პირველადი „ინტენციები“, პირველადი მიზნები და მათი შესატყვისი მნიშვნელობები სამყაროსი. ყოველივე ამის გამო „ინტენციური ანალიზი“ იქცევა კაცობრიობის ისტორიის ანალიზად. „ყოველი ექსპლიკაცია და ევიდენციალ ყოველი გადაქცევა სხვა არა არის რა, თუ არა ისტორიული აღმოჩენა (historische Enthüllung)“⁶¹.

კაცობრიობის ისტორიის ანალიზი სხვადასხვა გზით შეიძლება განხორციელდეს. აქტუალური ცდის ზოგიერთ მონაცემში კაცობრიობის ისტორია დოკუმენტირებულია. ისტორიის დოკუმენტაციის განსაკუთრებული სახეა ენა. ენობრივ სიმბოლოებში აღბეჭდილია ნივთთა „ინტენციური“ მნიშვნელობების წარმოქმნისა და განვითარების კვალი. ეს სიმბოლოები აწმყოში აქტუალურად აღნიშნავენ რაღაცას და ამავ დროს შეიცავენ მითითებებს იმაზე, თუ რას აღნიშნავდნენ ისინი პირველად წარმოქმნისას. ამ მიმართებით ენის ანალიზით ჩვენ ძალგვიძს გამოვლინოთ სამყაროს პირველადი მნიშვნელობები და ამით თვით ეს პირველადი „ინტენციები“. „მეთოდურად ეს ოპერაცია ახლოს დგას იმასთან რაც, თუმცა ფილოსოფიური მიზანდასახულობის გარეშე, ცნობილია ენათმეცნიერებაში როგორც საზრისობრივი ველების (Sinnfelder) კვლევა“⁶².

⁶¹ Hua, Bd. VI, S. 379.

⁶² L. Landgrebe, Unmittelbarkeit der Erfahrung, Edmund Husserl, La Haye, 1959, S. 255.

წარსულის „რეაქტივაციის“ ჰესერლისეული მეთოდოლოგიური პრინციპი ეხმაურება იმ ტენდენციებს, რომლებიც ასე დამახასიათებელია კაცობრიობის ისტორიის გარდამავალი, კრიზისული პერიოდებისათვის. მარტინ ლუთერი, როდესაც ის ახორციელებდა ქრისტიანული ეკლესიის რეფორმას, ჰადაგებდა მის განთავისუფლებას დანაფენებისა და პირობითობებისაგან და უფრო პირველყოფილ-შეუქვნილი რელიგიურობისკენ დაბრუნებას. რენესანსის ნიმუშად ანტიკური სამყარო ჰქონდა მხედველობაში. რომანტიკოსები ცხოვრების ბურჟუაზილიამდელ წესებში ეძიებდნენ თავის იდეალებს. ჟან-ჟაკ რუსომ ცივილიზაციამდელი ყოფის აღდგენის მოთხოვნით წინასწარ განჰქვრივდა მეცხრამეტე და განსაკუთრებით მეოცე საუკუნის ევროპის აზროვნებასა და შემოქმედებაში გაბატონებული მოტივები. რიხარდ ვაგნერი გატაცებული იყო გმირული ლეგენდებით. და, საერთოდ, უძველესი მითებით გატაცება მოდად იქცა. პოლ გოგენი პარიზიდან ტაიტს გაიქცა იმ იმედით, რომ ცივილიზაციის ყოველგვარი პირობითობებიდან თავისუფალ, „შიშველ“ ტაიტელთა ცხოვრებაში იპოვიდა ადამიანურ სიცოცხლეს თავის ჰეშმარტ „ინტენციებში“. ფრიდრიხ ნიცშე მოითხოვდა ბურჟუაზიულ-ქრისტიანული კულტურის პირობითობებისგან განთავისუფლებას და სიცოცხლის პირველყოფილი იმპულსების ემანსიპაციას. ზიგმუნდ ფროიდი, როგორც ექიმი და ფსიქოლოგი, გადაწყვეტ მნიშვნელობას ანიჰებდა სტიქიურ-ინსტინქტურ მისწრაფებათა რეალიზაციას. ნიშანდობლივია, რომ ფროიდი, ისევე როგორც ნიცშე, უხვად სარგებლობდა მითოლოგიური მასალით. თავიანთ ესთეტიკაში სიურრეალისტები შეგნებულად იზიარებენ ადამიანის ფროიდისეულ კონცეფციას. თანამედროვე ხელოვნებაში ხდება პირველყოფილი ხალხების უშუალო-პრიმიტიული ზღოვნების ნიმუშების აღდგენა. პრიმიტიულობა საზოგადოდ, როგორც უშუალობა, ანუ ისტორიულად გამომუშავებულ პირობითობათგან თავისუფლება, იქცევა კარგ ტონად. „პრიმიტივისტები“ მოდაში შემოვიდნენ და პროფესიონალები შეგნებულად ბაჰავენ მათ. ზანგურმა რიტუალურმა მუსიკამ ამერიკული ჯაზის სახით უჩვეულო პოპულარობა მოიპოვა. იგი მსმენელს იზიდავს ელემენტარულ-სასიცოცხლო იმპულსების გამოხატვის უშუალობითა და გულუბრყვილო დაუფარობით. ყველა ამ და მის მსგავს ფაქტებში საკმაოდ არაორაზროვნად ვლინდება დროის ტენდენცია: პირველად-უპირობო სასიცოცხლო „ინტენციების“ პოზიციიდან აბსოლუტიზირებულ-ფეტიშიზირებული პირობითობებით დამძიმებული ეპოქის კრიტიკა.

თანამედროვეობიდან წარსულში გაქცევა სხვადასხვა სახით ხდებოდა, ხშირად ეს ნიშნავდა პესიმიზისტურ შეხედულებას კაცობრიობის ისტორიაზე, ნიშნავდა კაცობრიობის პროგრესის არარწმენას. ფი-

ქრობდნენ, რომ „რაც უფრო წინ მივდივართ, მით უფრო ცუდია“, რაც უფრო წინ მიდის ცხოვრება, მით უფრო მეტ დეგრადაციას განიცდის ის. ერთადერთი ხსნაა ყველა ისტორიულ მონაპოვარზე უარის თქმა და პრიმიტიული ყოფისკენ დაბრუნება. მაგრამ ამდაგვარი ხსნის შესაძლებლობა არც თუ ისე სწამდათ. კაცობრიობამ შეიძლება მხოლოდ იოცნებოს და ინაღვლოს შორეულ წარსულზე, მისი დაბრუნება კი მას უკვე აღარ ძალუძს; ასე ფიქრობდა, მაგალითად, ოსვალდ შპენგლერი.

მაგრამ წარსულისადმი აზრობრივი მიმართვა, წარსულის აზრობრივი „რეაქტივაცია“ ყოველთვის არ ნიშნავს რეაქციულ-პესიმიზტურ თვალსაზრისზე დგომას. „რეაქცია“, გარკვეული აზრით, პროგრესის უცილებელი ელემენტია. წარსულის „რეაქტივაცია“, ანუ „რეაქცია“ შესაძლოა პროგრესისათვის ხდებოდეს, „რეაქცია, როგორც პროგრესი, და პროგრესი, როგორც რეაქცია — ასეთი შეჯვარება არის ყოველთვის ხელახლა განმეორებადი ისტორიული მოვლენა“⁶³ — სამართლიანად მსჯელობს თომას მანი. დიალექტიკის თეორიაც „უარყოფის უარყოფის“ პრინციპის სახით სწორედ ამ დებულებას იცავს. ყოველი. ახალი ეპოქა აღმოცენდება როგორც თანამედროვე ეპოქის უარყოფა და მის წინმავალის აღდგენა. მაგრამ, რა თქმა უნდა, არც თანამედროვე ეპოქა უარყოფა მთლიანად და არც წინმავალის აღდგენა ხდება მთლიანად. შემოსაზღვრავენ რა ისინი ერთმანეთს, ხდება მათი სინთეზი.

ჰუსერლი პესიმიზტი არ არის. წარსულის აზრობრივ „რეაქტივაციას“ მასთან აქვს მეთოდური მნიშვნელობა მომავლის განსაზღვრისა და განხორციელებისათვის. ის სულაც არ უარყოფს პროგრესის კაცობრიობის ისტორიაში. იგი განსაკუთრებით მაღალ შეფასებას აძლევს მეცნიერებისა და ფილოსოფიის აღმოცენებას ანტიკურ სამყაროში. ასევე დიდად აფასებს ის ამ ანტიკური ტრადიციის განვითარებას ახალ დროში. ჰუსერლი მთელი კაცობრიობის ნიმუშად ევროპულ კაცობრიობას მიიჩნევს და მის განმასხვავებელ ნიშნად თვლის ცხოვრებას მეცნიერების იდეების, გონების იდეების მიხედვით. ევროპული კაცობრიობა ცხოვრობს მეცნიერული იდეების საფუძველზე შემუშავებული ნორმებით; ამით ის უახლოვდება მარადიულობასა და უსასრულობას, რადგან მეცნიერულ იდეებს აქვთ სრულიად თავისებური ყოფიერება — „ისინი არ ცვდებიან, ისინი წარუვალები არიან“⁶⁴. მეცნიერული იდეები ყოველთვის ინარჩუნებენ თავის მნიშვნელობას და ამ აზრით ისინი „არ ცვდებიან“. მაგრამ, მეორე მხრივ,

⁶³ Thomas Mann, *Gesammelte Werke*, Berlin, 1955, S. 200.

⁶⁴ Hua, Bd. VI, S. 323.

მათ არა აქვთ აბსოლუტური ხასიათი იმ აზრით, რომ თითქოს მათში მოცემული იყოს სამყაროს ერთხელ და სამუდამოდ ამოწურული შემეცნება. ყოველი მეცნიერული იდეა, რომელიც წყვეტს გარკვეულ შემეცნებით ამოცანას, თავის თავში ფარავს ახალ ამოცანას, ამჟღავნებს ახალი ამოცანების ჰორიზონტს. შემეცნებითი ამოცანა საბოლოო ანგარიშით უსასრულობაში ძევს და ამიტომ სამეცნიერო ამოცანას, გარკვეული ამოცანის გადაწყვეტას აქვს მხოლოდ შეზღუდული მნიშვნელობა. ის მხოლოდ გარკვეულ ასპექტში გამოხატავს სამყაროს ჭეშმარიტებას. მაგრამ სწორედ ამ შეზღუდული მნიშვნელობით არის ის წარუვალა. წარუვალა ის აგრეთვე იმ აზრით, რომ აფუძნებს და განსაზღვრავს ახალი იდეების აღმოცენებას. „მეცნიერება, ამრიგად, ნიშნავს ამოცანების უსასრულობის იდეას, რომელთა ნაწილი გადაჭრილია და შენახულია მარად მნიშვნელადი იდეების სახით“⁶⁵. მეცნიერულ გადაწყვეტებსა და იდეებს შეესატყვისებათ სიცოცხლის გარკვეული ნორმები და ეს უკანასკნელებიც „წარუვალები“ და მულამ მართებულნი არიან, ოღონდაც ისევ იმ შეზღუდული აზრით. მეცნიერება, ესწრაფვის რა შემეცნებითი ამოცანების გადაჭრას, გამოიმუშავებს გარკვეულ საშუალებებსა და მეთოდებს. მაგრამ ამ საშუალებებისა და მეთოდების გამოიმუშავებისას, რომლებიც შეესაბამებოან გარკვეულ, განვითარების მოცემულ დონეზე აქტუალურ შემეცნებით ამოცანებს, ე. ი. სამყაროს გარკვეულ ასპექტს, ჩვენ აუცილებლობით ვაკეთებთ განყენებას პირველადი შემეცნებითი „ინტენციისგან“, რამაც წარმოშვა ეს ამოცანები შესატყვისი, პირობით-შეზღუდული მნიშვნელობის მქონე მეთოდებით; ამით განყენებას ვაკეთებთ იმავე პირველადი „ინტენციით“ წარმოქმნილი სხვა შესაძლო შემეცნებითი ამოცანებისგან და შესატყვისი მეთოდებისგან და, მაშასადამე, განყენებას ვაკეთებთ სამყაროს სხვა შესაძლო ასპექტებისგან. მაგრამ განყენება, როგორც უკვე ვთქვით, შეიცავს იმის საფრთხეს, რომ დავივიწყებთ იმასაც, რისგანაც განყენება გავაკეთეთ. ასეთი დავივიწყების შემთხვევაში მოცემული მეთოდები გააბსოლუტდებიან და ხელს შეუშლიან ახალი მეთოდების გამოვლენას და ამით პირველადი შემეცნებითი „ინტენციის“ განხორციელებას; მეცნიერება, საბოლოო ანგარიშით, კრიზისულ სიტუაციაში ვარდება. მეცნიერების კრიზისი ამავე დროს კაცობრიობის კრიზისიც, მთლიანად ადამიანური სიცოცხლის კრიზისიც არის, რადგან სიცოცხლის მარეგულირებელი ნორმები დაკავშირებულია მეცნიერულ იდეებთან. ჰუსერლი ფიქრობს, რომ სწორედ ასეთი რამ დაემართა თანამედროვე ევროპულ მეცნიერებასა და თანამედროვე ევროპულ კაცობრიობას. თანამედროვე ევროპული მეც-

⁶⁵ იქვე.

ნიერება არის საბუნებისმეტყველო მეცნიერება, ანუ მეცნიერება ბუნებაზე, „ობიექტებზე“, სხეულებრიობაზე და მუშაობს „ობიექტურად“ მეთოდებით — ინდუქციურ-დედუქციური, მათემატიკური მეთოდებით, ამავე დროს მან დაივიწყა სუბიექტურობა, სუბიექტური ყოფიერება. პუსერლი კი ფიქრობს, რომ სუბიექტური ყოფიერება ფუნდამენტური ყოფიერებაა, რომლის მიხედვითაც ბუნება, როგორც ასეთი, ობიექტური სამყარო, როგორც ასეთი, განსაზღვრავს თავის თავს. სუბიექტისგან განყენებული ბუნება გარკვეული პირობითობაა. მაგრამ ოგი, ეს პირობითობა, ჩვენს დროში აბსოლუტად არის ქცეული. სუბიექტურ ყოფიერებას თანამედროვე მეცნიერება ან სრულიად უგულებელყოფს, ანდა იკვლევს „ობიექტური“ მეთოდებით და ამით ბუნების ფიზიკური პროცესების მსგავსად. ჯაუხსნელი რჩება სუბიექტური ყოფიერების სპეციფიკური ფაქტორები. ყოველივე ამის გამო „მეცნიერებას არ შეუძლია გვითხრას რაიმე ჩვენი ცხოვრებისეული უბედურებისას. ის პრინციპულად გამორიცხავს სწორედ იმ საკითხებს, რომლებიც ყველაზე უფრო მწვავეა ჩვენს უკუღმართ დროში საბედისწერო გადატრიალებების ანაბარად მიტოვებული ადამიანებისთვის, საკითხებს მთელი ადამიანური ყოფიერების საზრისისა თუ უსაზრისობის შესახებ“⁶⁶.

თუ გვესურს დავძლიოთ ევროპული მეცნიერების კრიზისი და ამის საფუძველზე კრიზისი ევროპული კაცობრიობისა, უნდა გამოვიკვლიოთ ამ მეცნიერების წარმოშობა და გამოვავლინოთ პირველადი შემეცნებითი „ინტენცია“, რომელმაც შექმნა ისინი თავისი მეთოდებითურთ. ამით ჩვენ გავამჟღავნებთ ევროპულ მეცნიერებათა და მათ მეთოდთა პირობით-რელატიურ ხასიათს, ანუ მათ დეფეტიშიზაციას მოვახდენთ და პირველადი შემეცნებითი „ინტენციის“ ანალიზით გავაფართოვებთ შემეცნებით საქმიანობას, დავსახავთ შემეცნების ახალ ასპექტებს და მათი განხორციელების ახალ შესაძლებლობებს, ე. ი. დავსახავთ და განვახორციელებთ მეცნიერებისა და კაცობრიობის ქვემარტივ მომავალს მათი წარსულის რეაქტივაციის გზით.

ახლა ჩვენ უკვე გვესმის მთლიან აზრი პუსერლის მეთოდოლოგიური ლოზუნგისა „უკან თვითონ საგნებისაკენ“! საგნები განსაზღვრავენ თავის თავს სხვა საგნებთან მიმართებაში, მაგრამ, საბოლოო ანგარიშით, ისინი განსაზღვრავენ თავის თავს სუბიექტთან, როგორც სამყაროს ცენტრთან მიმართებაში, ცნობიერების ინტენციურ სიცოცხლესთან მიმართებაში. ამიტომ „თვითონ საგანი“ ესაა საგანი, როგორც ის არის, სუბიექტთან, ცნობიერების ინტენციურ სიცოცხლესთან მიმართებაში. ოღონდ ცნობიერების ინტენციური სიცოცხლე

⁶⁶ იქვე.

შესაძლოა ნამდვილი, ანუ თავისი არსების — პირველადი „ინტენციის“ განმხორციელებელი იყოს და შეიძლება — არანამდვილი, ე. ი. თავისი არსების განხორციელების გზას აცდენილი. და „თვით საგანი“ არის საგანი, როგორც ის არის ცნობიერების ნამდვილ ინტენციურ სიციცხლესთან მიმართებაში, ე. ი. არის ნამდვილად- „ინტენციური საგანი“. „უკან თვითონ საგნებისაკენ“ ნიშნავს: „უკან საგანთა მიმართებებისაკენ ცნობიერების ნამდვილ ინტენციურ სიციცხლესთან“ უკან ნამდვილად- „ინტენციური საგნებისაკენ!“.

ამასთან დაკავშირებით საბოლოოდ ნათელი ხდება საზრისი გამოთქმებისა „ფენომენი“ და „ფენომენოლოგია“. „ფენომენია“ — მეკუთვარითად საკუთარ ყოფიერებაში და, კორელატურად, ჩემთან დამოკიდებულებაში შექმნილი სამყარო. „ფენომენოლოგია“ არის გამოკვლევა, რომელიც გაგვიხსნის ცნობიერების ნამდვილ ინტენციურ სიციცხლესა და სამყაროს ამ უკანასკნელთან მიმართებებში, ანუ ნამდვილ „ინტენციურ“ სამყაროს.

ამრიგად, ჰუსერლის მეთოდოლოგიური მოწოდება „უკან თვითონ საგნებისაკენ!“ ნიშნავს ფილოსოფიური ხედვის მობრუნებას ობიექტიდან სუბიექტისაკენ, ცნობიერების ინტენციური სიციცხლისაკენ როგორც სამყაროს ცენტრისკენ.

ფილოსოფიური ხედვის ობიექტიდან სუბიექტისკენ მობრუნებას, ანუ „ობიექტივიზმის“ გადალახვას ამასთანავე პრეტენზია აქვს იმისა, რომ ის არის რელატივიზმისა და დოგმატიზმის გადალახვაც.

რელატივიზმი არის თვალსაზრისი, რომლის თანახმადაც სამყაროსთვის მიცემულ ყოველგვარ მნიშვნელობას აქვს წმინდად შემთხვევითი და აბსოლუტურად წარმავალი ხასიათი. დოგმატიზმი კი ისეთი თვალსაზრისია, რომლის თანახმად სამყაროს მნიშვნელობები, თუკი ისინი გამართლებულია, გამართლებულია ერთხელ და სამუდამოდ, ყოველგვარი შეზღუდვის გარეშე და მათ აქვთ მდგრადი და წარუვალი ხასიათი.

თუკი ჩვენ შეზღუდული ვართ გარეთ, ობიექტებისკენ მიმართული ხედვით და არა გვაქვს მხედველობაში ცნობიერების ინტენციური სიციცხლე, ე. ი. სამყაროსთვის მნიშვნელობების მიცემის პროცესი, მაშინ ჩვენ გვრჩება შემდეგი შესაძლებლობები: სამყაროს გამომჟღავნებელი მნიშვნელობები ჩვენ გვეჩვენება ან ძველი მნიშვნელობების გამეორებად, ან სრულიად მოულოდნელად — ახალ და შემთხვევით მნიშვნელობებად. ჩვენ, ერთი მხრივ, გვაქვს სრულიად გაუთვალისწინებელი მოულოდნელ-ახალი მნიშვნელობები და, მეორე მხრივ, ნიადაგ განმეორებადი გათვალისწინებული მნიშვნელობები. პირველები ჩაგვაგონებენ რელატივიზმს, მეორენი — დოგმატიზმს. „ობიექტური“ დაკვირვებისას ახალ მნიშვნელობას აქვს წმინდად შემთხვე-

ვითი ხასიათი, ის არ არის დაკავშირებული ძველთან, მასში არ არის ჩასახული და ამიტომ შეუძლებელია მისი წინასწარხედვა. ძველი მნიშვნელობა, იცვლება რა ახლით, უკვალოდ ქრება. გათვალისწინებული მნიშვნელობა არსებითად ძველის უცვლელი განმეორებაა; ძველი ამჟღავნებს თავის თავს როგორც აბსოლუტურად უცვლელი და წარუვალს. გარეგანი ცდის დონეზე ჩვენ არ ძალგვიძს რელატივიზმისა და დოგმატიზმის გადალახვა.

ხოლო თუკი ჩვენ მხედველობაში ვიღებთ ჩვენი ცნობიერების ინტენციურ სიცოცხლეს და ვაკვირდებით სამყაროს შიგნიდან, მაშინ სამყაროს ახალი მნიშვნელობები თავის თავს ამჟღავნებდნენ როგორც პოტენციალობები, რომლებიც ძველ ცდაში ჩაისახნენ. ახალი მნიშვნელობები აღმოცენდებიან არა როგორც წმინდად შემთხვევითები და მოულოდნელები, არამედ სწორედ როგორც ძველებში ჩასახულები; ძველი მნიშვნელობები, იცვლებიან რა ახლებით, უკვალოდ არ ქრებიან, არამედ შეინახებიან ახლებში, როგორც მათ ვაგრძელებებში. სამყაროს მნიშვნელობები, საბოლოო ანგარიშით, წარმოიქმნებიან ცნობიერების ინტენციურ სიცოცხლესთან დამოკიდებულებაში. ცნობიერების ინტენციური სიცოცხლის პროცესი არის მიზანდასახული, ტელეოლოგიური პროცესი. მიზანდასახული პროცესი სწორედ იმით ხასიათდება, რომ ძველი მნიშვნელობების ბაზაზე ახლებს ქმნის. მიზანდასახული პროცესის ახალი წარმონაქმნები წმინდად შემთხვევითები კი არ არიან, არამედ ჩაისახებიან ძველებში; ძველი წარმონაქმნები კი, ჩაისახებიან რა მათში ახლები და შეიცვლებიან რა ახლებით, ამავე დროს ძალას ინარჩუნებენ.

ცნობიერების სიცოცხლე ახორციელებს რომელიღაც პირველად „ინტენციას“, მაგრამ ახორციელებს მას თანდათანობით, სხვადასხვა ასპექტსა და სხვადასხვა დონეზე. ახალი ასპექტის განხორციელებაზე გადასვლა ხდება ძველი, უკვე განხორციელებული ასპექტის ბაზაზე. ძველი ასპექტი ინარჩუნებს ძალას როგორც „ინტენციის“ განხორციელების ასპექტი. ამ პროცესის ილუსტრაცია შეიძლება გვაკეთოთ სრულიად მარტივი მაგალითით: თუ მიზნად გვაქვს სახლის აგება, ჩვენ ჭერ ხელს მოვკიდებთ საძირკვლის ჩაყრას. ეს სრულიად გამართლებული გადაწყვეტილებაა და საქმიანობის სრულიად გამართლებული მიმართულება. მაგრამ მივალთ რა გარკვეულ ბოლომდე, ჩვენ უნდა შევცვალოთ ეს გადაწყვეტილება და საქმიანობის ეს მიმართულება, თორემ ჩვენი პირველადი „ინტენცია“ განუხორციელებელი დარჩება და ჩვენ ავცდებით მას. თუ შევცვლით მოცემულ გადაწყვეტილებასა და საქმიანობის მოცემულ მიმართულებას და ხელს მოვკიდებთ ვთქვათ, კედლების აშენებას, ჩვენ გავაგრძელებთ იმავე პირველადი „ინტენციის“ განხორციელებას, თანაც ისე, რომ ჩვენი ახალი გადაწყვეტი-

ლება და ჩვენი ახალი საქმიანობა დაფუძნებული იქნება წინამავალზე. ესენი შესაძლებელი გახდა მხოლოდ იმის გამო, რომ განხორციელდა წინა გადაწყვეტილება; კედლების ამოყვანა მხოლოდ ჩაყრილი საძირკველზეა შესაძლებელი. ამ აზრით გადაწყვეტილება და საქმიანობის მიმართულება შეცვლის შედეგად ინარჩუნებენ თავის მნიშვნელობას. ცვალებადობისა და შეზღუდული მნიშვნელობის მიუხედავად, ყოველი ასეთი გადაწყვეტილება და საქმიანობის მიმართულება გვახლოებს „ინტენციის“ სრულ განხორციელებასთან და ამის გამო თავის თავში შეიცავს აბსოლუტური მნიშვნელობის მომენტს. თუ ახლა წარმოვიდგინებთ პირობითად უსასრულოდ ბევრი სხვადასხვა ნაწილის შემკველ სახლსა და მის მშენებლობას, მაშინ მივიღებთ კაცობრიობის ისტორიის გარკვეულ ანალოგიას, კაცობრიობის ისტორიას, როგორც ის ჰუსერლს ესმოდა.

ჰუსერლის კონცეფცია მოკლედ ასე შეიძლება წარმოვიდგინოთ: ცნობიერების სიცოცხლე, რომელიც ახორციელებს რომელიღაც პირველად „ინტენციას“, გამოიმუშავებს გარკვეულ საშუალებებსა და მეთოდებს და მოძრაობს შესატყვისი გარკვეული მიმართულებით. მაგრამ თავისი განხორციელებისათვის პირველადი „ინტენცია“ საჭიროებს მოძრაობის არა მარტო ამ „მიმართულებას“. ის უნდა განხორციელდეს თავის სხვა ასპექტებშიც. ამიტომ სიცოცხლე ამ „მიმართულებით“ და ამ მეთოდებით ბოლოს და ბოლოს ასცდება პირველ „ინტენციის“ განხორციელებას. სიცოცხლის ხანგრძლივი და შორს მოძრაობა ამ „მიმართულებით“ ხელისშემშლელი ხდება სხვა ასპექტებში პირველადი „ინტენციის“ განხორციელებისთვის. სიცოცხლის მოძრაობის მოცემული მეთოდები და შესატყვისი მიმართულება, რომლებიც ერთხანს სიცოცხლის პირველად „ინტენციას“ ახორციელებდნენ, ძას შემდეგ რაც გადაწყვეიან უპირატეს მეთოდებად და უპირატეს „მიმართულებად“, აღარ ახორციელებენ მას და წინააღმდეგობა იქცევიან მისთვის. ფილოსოფიის მოწოდებაა ორიენტაცია მისცეს სიცოცხლეს. ამიტომ გავცნობიერებს რა კრიზისულ სიტუაციას, ფილოსოფიამ უნდა დასახოს „ინტენციის“ განხორციელების ახალი პერსპექტივები. მაგრამ „ძველი“ ინტენციის“ ახალი პერსპექტივები შეიძლება დავსახოთ მხოლოდ „ძველის“ „რეაქციისა“ და მისი მხედველობაში მიღების შედეგად, „ძველისა“, რომელიც დაფარულია მეორადი, რელატიური „ინტენციებით“, ანუ განხორციელების პროცესში გამომუშავებული საშუალებებითა და მეთოდებით და სამყაროს შესატყვისი მნიშვნელობებით. ფილოსოფიას, რომელიც რელატიურს ხდის და ზღუდავს აქტუალური სიცოცხლის ხელშეწყობულ ყველა მეთოდსა და ხერხს და დასახავს სიცოცხლის ახალ, მომავალ ხერხს, მეორე მხრივ, უნდა ახსოვდეს, რომ სიცოცხლის ეს ახალი მომავალი

ზერხიც რელატურია. ფილოსოფია უადრესად ანტიდოგმატური უნდა იყოს, მაგრამ ეს იმას არ მოასწავებს, რომ იგი ამის გამო ამ სიტყვის ჩვეულებრივი „გაგებით“ „რელატივიზმად“ გადაიქცევა.

„გარკვეულობა პირველად კონკრეტულ წვდომით (Zugreifen), უკიდურეს შემთხვევაში წარმატებული მოქმედებით მიიღება. და აქ გვემუქრება საფრთხე ცალმხრივობაში ჩაყარდნისა და ნაადრევი დამშვიდებისა, რაც ამის შემდგომ წარმოქმნილი წინააღმდეგობებით იძიებს შურს... ამრიგად, ცალმხრივი რაციონალიზმი უბედურებად შეიძლება იქცეს. შეიძლება ასეც ვთქვათ: გონების არსებას ეკუთვნის ის, რომ ფილოსოფოსებმა შეიძლება გაიგონ და დაამუშავონ თავისი უსასრულო ამოცანა, უპირველეს ყოვლისა, რომელიდაც აბსოლუტურად ცალმხრივობაში. ამაში [თავისთავად არავითარი უკუღმართობა, არავითარი შეცდომა არ არის, მაგრამ როგორც უკვე ითქვა, მათთვის პირდაპირი და აუცილებელი გზა ამოცანის მხოლოდ ერთი მხარის ათვისების საშუალებას იძლევა და ამასთან ერთად შეუძინეველი რჩება, რომ ყოველივე არსებულის თეორიული შემეცნების უსასრულო ამოცანას სხვა მხარეებიც აქვს. ბუნდოვანებებსა და წინააღმდეგობებში გამოვლენილი კრიზისი უნივერსალური ფიქრის მოტივად იქცევა. ფილოსოფოსი ყოველთვის უნდა ესწრაფოდეს ფილოსოფიის ჰემმარიტი და სრული საზრისის და მისი უსასრულობის ჰორიზონტის დაძლევის. შემეცნების არცერთი მიმართულება, არცერთი ცალკეული ჰემმარიტება არ უნდა გააბსოლუტდეს და გამოცალკევდეს... მხოლოდ ამ მარადიული რეფლექსურობით არის ფილოსოფია უნივერსალური შემეცნება“⁸⁷.

§ 4. მცნიერებათა მათემატიკური სახარო და „სიცოცხლის სახარო“

თანამედროვე ევროპული საზოგადოების ცხოვრება ორიენტირებულია თანამედროვე მეცნიერებით. თანამედროვე მეცნიერება მათემატიკური საბუნებისმეტყველო მეცნიერებაა, იგი ახდენს ბუნების და, საბოლოო ანგარიშით, მთელი სამყაროს მათემატიზირებას. რამდენაღმე დაწვრილებით განვიხილოთ, თუ რას ნიშნავს სამყაროს მათემატიზირება.

„წინარემეცნიერულ დონეზე ყოველდღიურ გრძნობად ცდაში სამყარო სუბიექტურ-რელატიურად გვაქვს მოცემული. ყოველ ჩვენგანს საქმე აქვს თავის მოვლენებთან და ყოველი ჩვენგანისთვის ისინი არიან ნამდვილად არსებულნი. ჩვენ იმთავითვე ვიცით ყოფიერების მართე-

⁸⁷ Hus, VI, S. 338—339.

შულობის ეს შეუთანხმებლობა. მაგრამ ამის გამო ჩვენ მიიჩნევთ არ ვფიქრობთ, რომ არსებობს სამყაროთა სიმრავლე. ჩვენ აუცილებლობით გვწამს, რომ სამყარო მოიცავს ერთსა და იმავე ნივთებს, რომლებიც სხვადასხვანაირად გვევლინებიან“⁶⁶. ჩვენ იმედი გვაქვს, რომ ამ სხვადასხვა მოვლენებში ვიპოვით ისეთ რაიმეს, რაც ერთნაირად მართებული იქნება ყველა ჩვენგანისათვის და ვნახულობთ, რომ ასეთია, უპირველეს ყოვლისა, ნივთთა სივრცითი ფორმები. ჩვენ, ნორმალური ადამიანები, თუკი განყენებას გადავკეთებთ ჩვენი სასიცოცხლო ინტერესებისგან და დავდგებით უბრალო კერეცის პოზიციაზე, დაახლოებით ერთნაირად აღვიქვამთ სივრცეში ნივთთა განფენილობის ფორმებს. ზოგიერთ მყარ, ზოგად სარგებლობაში მყოფ სხეულზე ჩვენ შეგვიძლია დავაფიქსიროთ განფენილობის ზოგიერთი ძირითადი ფორმა. ამ გზით მიუღივართ საერთო მნიშვნელობამდე და მოვიპოვებთ საერთო საზომებს. ამ საზომებსა და სხვა სხეულთა ფორმებს შორის თანაფარდობის დადგენით ჩვენ ცალსახად განვსაზღვრავთ სხვა სხეულთა ფორმებს. სწორედ ასე წარმოიშვა გეოდეზია (Mefikunst)—სივრცით მიმართებაში მიწის გაზომვის ხელოვნება.

განფენილობის ფორმებს შორის და ამ ფორმების ელემენტებსა და მომენტებს შორის არსებობს დამოკიდებულების გარკვეული მიმართებები. ზოგიერთი ფორმის არსებობა ნიშნავს ზოგიერთი სხვა ფორმის არსებობას. განფენილობის ფორმის გარკვეული მხრით შეცვლა იწვევს სხვა მხრივ მის შეცვლასაც. დამოკიდებულების ამ მიმართებათა გამოყენება და დადგენა გვაძლევს ხდომილობათა წინასწარხედვის (Voraussicht) საშუალებას. აღმოვაჩინებთ რა ნივთში გარკვეული ფორმის არსებობას, ჩვენ წინასწარვჭკერებთ და ამოვიცნობთ მასში რომელიღაც სხვა ფორმების არსებობას.

ახალ ხდომილებათა და სამყაროს ახალ, უშუალოდ არადაკვირვებულ ნაწილთა წინასწარხედვისა და წინასწარგანსაზღვრის მოთხოვნილება წარმოშობს ამოცანას — გამოვარკვიოთ განფენილობის ფორმებს შორის დამოკიდებულებათა მიმართებები. და გეომეტრია სწორედ ამ ამოცანის პასუხად აღმოცენდა. იგი იკვლევს განფენილობის ძირითად ფორმებს, მათ შესაძლო კომბინაციებსა და მათ შორის დამოკიდებულებათა მიმართებებს. გეომეტრია ამ საქმეში ემპირიული მასალით არ კმაყოფილდება; მოხერხებულობის მიზნით ის განყენებას აკეთებს რეალურად განფენილი ნივთებისაგან და ძირითადად ოპერირებს პროდუქციული ფანტაზიით. ის ფანტაზიაში წარმოიდგენს და აფიქსირებს განფენილობის ფორმების შესაძლო კომბინაციებს და მათ

შორის შესაძლო მიმართებებს. მოხერხებულობის მიზნით ემპირიული მასალისგან, რეალურად ვრცეული ნივთებისგან განყენებისას ის სულ უფრო და უფრო შორს მიდის.

სივრცის წარმოდგენას უკავშირდება დროის წარმოდგენა. დრო წარმოდგენება როგორც ცვალებადობა ვრცეული ხდომილებებისა, რომლებსაც დაგვიკვირდით სასიცოცხლო ინტერესებისგან განყენების პირობებში, გრძობის ორგანოების საშუალებით განფენილობის ფორმების უბრალო ქვრეტის პოზიციაში. ეს ფიზიკური დროა. ისიც ამჟღავნებს თავის ფორმებს და მათ შორის დამოკიდებულებათა მიმართებებს. ეს არის ვრცეულ ხდომილობათა ცვალებადობისა და მათ შორის დამოკიდებულებათა ფორმები. ბუნების ხდომილობები განიხილება როგორც სივრცედროს (Raumzeit) ხდომილობები. ბუნების ხდომილება არის რაღაც, რაც თავს გადახდვბათ ნივთებს სივრცეში მათი განფენილობის ფორმების მიმართ და, მეორე მხრივ, ამ ფორმების¹ ცვალებადობის აზრით. რაღაც ხდება, ნიშნავს, რომ რაღაც იცვლება სივრცით მიმართებაში და იცვლება გარკვეული თანმიმდევრობით. ხდომილობათა წინასწარხედვის ამოცანა მოიცავს არა მხოლოდ ნივთთა მოსალოდნელ ვრცეულ მდგომარეობათა წინასწარხედვის ამოცანას, არამედ ამ მდგომარეობათა ცვალებადობის თანმიმდევრობის წინასწარხედვის ამოცანასაც.

მეცნიერება მიზნად ისახავს ნივთთა სივრცედროითი (raumzeitliche) ფორმებისა და მათ შორის დამოკიდებულებათა მიმართებების გამოკვლევას. მოხერხებულობის მიზნით ის განყენებას აკეთებს ემპირიული მასალისაგან, რეალური სივრცედროითი ნივთებისაგან და ოპერირებს პროდუქციული ფანტაზიით, ანუ ოპერირებს ფიქციებით. მას საქმე აქვს არა რეალურ ნივთებთან, არამედ მათ შესაძლო სივრცედროით ფორმებთან. ამის გამო ის თანდათანობით ითავისუფლებს თავს კონკრეტული მნიშვნელობის მქონე სიტყვებისაგან და ცვლის მათ რიცხვებით, რომლებიც გამოსახავენ უბრალოდ სივრცედროით ფორმებს, სივრცედროით სიდიდეებს. ასე წარმოიშობა არითმეტიკა და ამავე დროს ხდება „გეომეტრიის არითმეტიზაცია“. შემდგომში მეცნიერება განყენებას აკეთებს კონკრეტულად განსაზღვრული სივრცედროითი სიდიდეებისგან, ე. ი. კონკრეტულად განსაზღვრული რიცხვებისაგან და დამოკიდებულებათა მათი მიმართებებისაგან და ნაცვლად კონკრეტული მნიშვნელობის მქონე რიცხვებს შორის დამოკიდებულებათა მიმართებებისა იწყებს საზოგადოდ შესაძლო რიცხვების შორის დამოკიდებულებათა მიმართებების კვლევას. ამის გამო ის თავისუფლდება კონკრეტული მნიშვნელობის მქონე რიცხვების (1, 2, 3, 4, და ა. შ.) აღნიშვნებისაგან და ცვლის მათ უფრო ზოგადი სიმბოლოებით (a, b, c, d და ა. შ.), რომლებიც გამოსხატავენ შესაძლო რიცხვებს საზოგადოდ. ასე წარმოიშობა ალ-

გებრა. მათემატიკას ალგებრის დონეზე საქმე აქვს არა ზოგიერთი კონკრეტული რეალური ნივთის სივრცედროით ფორმებს შორის დამოკიდებულებათა მიმართებებთან, არა უბრალოდ შესაძლო, მაგრამ კონკრეტული მნიშვნელობის მქონე სივრცედროით ფორმებს, სიდიდეებს, ანუ რიცხვებს შორის დამოკიდებულებათა მიმართებებთან, არამედ შესაძლო სივრცედროით სიდიდეებს, ე. ი. საზოგადოდ რიცხვებს შორის დამოკიდებულებათა მიმართებებთან. აბსტრაქციურობის ამ გზაზე განვითარების პროცესში მათემატიკა თანდათანობით აღწევს უნივერსალურ «ფორმალიზაციას». „ეს ხდება რიცხვებზე და სიდიდეებზე ალგებრული მოძღვრების უნივერსალურ მოძღვრებად, ამასთან წმინდა ფორმალურ „ანალიზად“, „სიმრავლეთა თეორიად“, „ლოგისტიკად“ სწორედ სრულყოფისა და გაფართოების გზით ... ლაიბნიცმა ბევრად გაუსწრო თავის დროს და პირველი მივიდა უმაღლესი ალგებრული აზროვნების უნივერსალურ, თავის თავში დახშულ იდეამდე, «mathesis universalis» იდეამდე, როგორც ის მას უწოდებდა და იგი აღიარა მომავლის ამოცანად, მაშინ როცა ის მხოლოდ ჩვენს დროში მიუახლოვდა, და არამეტრი, სისტემატურ ფორმირებას. ეს იდეა თავის მთლიანობაში სხვა არაფერია, თუ არა ყოველმხრივ შესრულებული ფორმალური ლოგიკა, მეტნიერება წმინდა აზროვნებაში და თან ცარიელ ფორმალურ ზოგადობაში კონსტრუირებად „საერთოდ რაიმეს“ („etwas überhaupt“) საზრისობრივ ფორმებზე (Sinngestallten)“⁶⁰...

დამოკიდებულებათა სივრცედროითი ფორმალური მიმართებები ხასიათდება უცვლელობით, თავის თავთან იდენტურობითა და ერთგვაროვანი განმეორებადობით. რომელიდაც ერთი მომენტის არსებობა ნიშნავს რომელიდაც სხვის არსებობას; მაგალითად, რომელიდაც ცალკე აღებული ორი ელემენტის რომელიდაც მესამე ელემენტთან იგივეობის არსებობა ნიშნავს იგივეობის არსებობას მათ შორის. ეს გადაწყვეტილია ერთხელ და სამუდამოდ და აქ არაფერი არ შეიცვლება. ეს ერთგვაროვნად განმეორდება ყველა შესაძლო კერძო შემთხვევაში. ასეთი წინასწარგადაწყვეტილობისა და ერთგვაროვანი განმეორებადობის წყალობით სივრცედროითი ფორმალური მიმართებები შეადგენენ „დეფინიტურ სიმრავლეს“; სივრცედროითი მიმართებების სიმრავლის ყველა შესაძლო წევრში მეორდება რომელიდაც ერთი და იგივე მიმართებები და, ამრიგად, ამ ერთგვაროვნად განმეორებადი მიმართებებით არსებითად ამოიწურება წევრების დახასიათება. სივრცედროითი მიმართებების სიმრავლის „დეფინიტურობის“ ძალით, იგი იღებს „დედლუქციური სისტემის“ სახეს.

⁶⁰ იქვე, S. 44 — 45.

მათემატიკას უნივერსალური ფორმალიზაციის დონეზე, რომელიც ოპერირებს უალრესად აბსტრაქტული სიმბოლოებით, აღარ აქვს მხედველობაში სივრცედროითი ფორმები და მიმართებები. მაგრამ მიუხედავად ამისა, ის, რადგანაც არის სივრცედროითი ფორმებისა და მიმართებების განზოგადება, იკვლევს დამოკიდებულებათა უცვლელად და ერთგვაროვნად განმეორებადი მიმართებების შესაძლებლობებს საერთოდ, „დეფინიტური“ სიმრავლეების შესაძლებლობებს საერთოდ. ამით ის იკვლევს სივრცედროითი მიმართებების ტიპის დამოკიდებულებათა მიმართებების ზოგად შესაძლებლობებს. ჰუსერლის აზრით, ფორმალური ლოგიკა თანამედროვე დონეზე ე. ი. მათემატიკური ლოგიკა, „ლოგისტიკა“ სხვა არა არის რა, თუ არა მათემატიკის დარგი, სახელდობრ — უზოგადესი ნაწილი მათემატიკისა. იგი იკვლევს უცვლელად-იდენტური და დამოკიდებულებათა „დედუქციური“ მიმართებების უზოგადეს შესაძლებლობებს და, შესაბამისად ამისა, „დედუქციური სისტემის“ უზოგადეს შესაძლებლობებს, იგი, საერთოდ, დედუქციური თეორიის დედუქციური თეორიაა.

მათემატიკა წარმოიშვა რეალურ-ფაქტიური სინამდვილის მოვლენებისა და ხდომილობების წინასწარხედვისა და წინასწარგანსაზღვრის მიზნით. „აშენებს“ რა თავის ცხოვრებას, ადამიანს, კაცობრიობას სპირდება ასეთი წინასწარხედვა და წინასწარგანსაზღვრა. და მათემატიკა ამ მხრივ დიდ დახმარებას გვიწევს. იგი, თუკი მას მივუყენებთ სინამდვილის რეალურ-ფაქტიურ მოვლენებს, წინასწარხედვისა და წინასწარგანსაზღვრის ეფექტური საშუალებაა. ამის გამო თანამედროვე საბუნებისმეტყველო მეცნიერებანი მათემატიკას მიუყენებენ ბუნებას, სინამდვილის რეალურ-ფაქტიურ მოვლენებს და ამით ახდენენ სინამდვილის, ბუნების „მათემატიზირებას“. ასეთი მიყენების შესაძლებლობა შემდეგ გარემოებას ემყარება: სინამდვილის მოვლენები არსებობენ სხეულებრივ „სამოსელში“ და, როგორც ასეთები, ხასიათდებიან დამოკიდებულებათა სივრცედროითი ფორმებითა და მიმართებებით, მათემატიკა კი იკვლევს და ადგენს დამოკიდებულებათა სწორედ სივრცედროითი ტიპის ფორმებსა და მიმართებებს, დამოკიდებულებათა სივრცედროითი ტიპის მიმართებათა ზოგად „კანონებს“. მათემატიკური მიმართებები — ეს არის უცვლელად-იდენტური, ერთგვაროვნად განმეორებადი და „დედუქციური“ მიმართებები. სხვანაირად რომ ვთქვათ, მათემატიკაში რომელიღაც ერთსა და იმავე ელემენტებსა და სტრუქტურებს მუდამ შეესატყვისებათ რომელიღაც სხვა ერთი და იგივე ელემენტები და სტრუქტურები, ანუ ერთსა და იმავე მათემატიკურ „პირობებში“ ყოველთვის ადგილი აქვს ერთსა და იმავე მათემატიკურ „შედევებს“. სივრცედროითი მიმართებაში ბუნების მოვლენები ემორჩილებიან „კაუზალობის“ პრინციპს, რომლის შინაარსი-

ცა: ერთი და იგივე პირობები — ერთი და იგივე შედეგები. სხვანაირად რომ ვთქვათ, ნივთების რომელიღაც ერთსა და იმავე სივრცედროით ელემენტებსა და სტრუქტურებს მულამ შესატყვისებათ რომელიღაც სხვა ერთი და იგივე სივრცედროითი ელემენტები და სტრუქტურები. ამასთან ისე, რომ ნივთების რომელიღაც სივრცედროითი მიმართებები, როგორც ზოგადები, ამოწურავენ ნივთთა, როგორც მათი კერძო შემთხვევების, სივრცედროითი მიმართებების შესაძლო დახასიათებებს.

მაგრამ რეალურ-ფაქტობრივი ნივთები, რეალურ-ფაქტობრივი „სამყარო სიცოცხლისა“ ხასიათდება არა მხოლოდ სივრცედროითი ფორმებითა და მიმართებებით, ისინი ხასიათდებიან აგრეთვე „გრძობადი კვალიტეტებით“ (sinnliche Qualitäten) და, შემდეგ, ღირებულებითი მნიშვნელობებით. ნებისმიერ ნივთს გარკვეული ადგილი უკავია სივრცედროში, ის მდებარეობს შორს ან ახლოს, მარცხნივ ან მარჯვნივ და ა. შ., არსებობს ადრე ან გვიან და ა. შ. ოღონდ, ამასთან ერთად, იგი გამოსცემს გარკვეულ ბგერებს, სუნს, მას აქვს გარკვეული ფერი, გარკვეული გემო. შემდეგ, იგი გარკვეულად პასუხობს ჩვენს სასიცოცხლო ინტერესებს და ამით გარკვეულ როლს თამაშობს ჩვენ ცხოვრებაში, ხელს უწყობს ან ხელს უშლის მას და ამის მიხედვით აქვს დადებითი ანდა უარყოფითი ღირებულება; ის ან კარგია, ან ცუდი და ა. შ. როდესაც ჩვენ ვესწრათ ფიქრით სინამდვილის მოვლენებისა და ხდომილობების წინასწარხედვასა და წინასწარგანსაზღვრას, ჩვენ ვესწრათ ფიქრით სწორედ მათ ყოველმხრივ წინასწარხედვასა და წინასწარგანსაზღვრას. ჩვენ, საბოლოო ანგარიშით, გვინტერესებს მოვლენათა და ხდომილობათა წინასწარგანსაზღვრა ჩვენი სიცოცხლისთვის მათი მნიშვნელობის მხრივ, ე. ი. მათი ღირებულებითი მნიშვნელობის მხრივ. მაგრამ როგორ შევძლებთ ასეთი წინასწარხედვისა და წინასწარგანსაზღვრის განხორციელებას? მათემატიკა და ფორმალური ლოგიკა, როგორც მათემატიკის ყველაზე უფრო აბსტრაქტული დარგი, ხომ მხოლოდ სივრცედროითი ტიპის დამოკიდებულებათა მიმართებებს იკვლევენ და, ამრიგად, გვაძლევენ სინამდვილის მოვლენათა და ხდომილობათა წინასწარხედვისა და წინასწარგანსაზღვრის საშუალებას მხოლოდ სივრცედროითი გარკვეულობებისა და მნიშვნელობების მხრივ. როგორ არის შესაძლებელი სინამდვილის ხდომილობათა წინასწარხედვა და წინასწარგანსაზღვრა „გრძობად-კვალიტატიური“ და ღირებულებითი მნიშვნელობების მხრივ?

სინამდვილის სივრცედროითი მიმართებების კვლევაში მათემატიკური მეთოდების ეფექტურობით მოხიბლულმა მეცნიერებამ დაუშვა სინამდვილის ყოველმხრივი მათემატიზაციის შესაძლებლობა. პირველყოვლისა ეს ეხებოდა ნივთთა „გრძობად კვალიტეტებს“. მაგრამ თავიდანვე ჩანდა, რომ ასეთი ოპერაცია სპეციფიკურ სიძნელეებთან არის

დაკავშირებული. „გრძნობადი კვალიტეტები“, როგორცაა ტონი, სუნი სითბო, გემო, ნივთების სივრცედროით მნიშვნელობებთან შედარებით უფრო „სუბიექტურია“. ამ მხრივ ნივთები გაცილებით ნაკლებად არიან ზოლმე ერთნაირად აღქმულები. ის, რაც „გემრიელია“ ერთისთვის, შეიძლება არ იყოს გემრიელი მეორისათვის, იმას, რასაც ერთისთვის გარკვეული სუნი აქვს, მეორისათვის შეიძლება სხვაგვარი სუნი ჰქონდეს, ის, რაც ერთს ეჩვენება, რომ თბილია, მეორეს შეიძლება ნაკლებად თბილად მოეჩვენოს და ა. შ. ნივთების ამდაგვარი თვისებები ერთსა და იმავე სუბიექტს სხვადასხვა მდგომარეობაში შეიძლება სხვადასხვაგვარად მოეჩვენოს; და თუ შეუძლებელი არაა, ძნელია, რომ გამოვიმუშავოთ აღქმის ისეთი პოზიცია, რომელშიც ყოველთვის დავუბრუნდებით და სრულიად ერთგვარად აღვიქვამთ ნივთების „გრძნობად თვისებებს“. ძნელია ამ სფეროში საერთო მნიშვნელის პოვნა, ძნელია რომელიღაც უცვლელად-იდენტური მიმართებების დადგენა და დაფიქსირება, რაც „მათემატიზირების“ შესაძლებლობის საფუძვლად ძევს. „სიძნელე აქ ის არის, რომ სხეულგებრივი სამყაროს სივრცედროითი ფორმების შემავსებელი მატერიალური სავსეობები („Füllen“) — „სპეციფიკურად“ გრძნობადი კვალიტეტები — თავის ხარისხებში პირდაპირი გზით (direkt) არ ექვემდებარებიან ისეთ დამუშავებას, როგორსაც ექვემდებარებიან თვით სივრცედროითი ფორმები“⁷⁰. მაგრამ მეცნიერებას იმედი აქვს, რომ განახორციელებს „გრძნობადი თვისებების“ მათემატიზირებას რომელიღაც ირიბი გზით (indirekt). რა არის „მათემატიზაციის ეს ირიბი გზა“?

„რაც შეეხება სამყაროს იმ მხარეთა „ირიბი“ მათემატიზაციას, რომლებსაც თავისთავად არა აქვს მათემატიზირებადი ფორმა, იგი შესაძლოა მხოლოდ იმ აზრით, რომ აღქმულ სხეულებზე ნაპოვნი სპეციფიკურად გრძნობადი კვალიტეტები („სავსეობები“) რომელიღაც სრულიად თავისებური წესით არიან დაკავშირებულნი არსებითად მათ კუთვნილ სივრცედროით ფორმებთან“⁷¹. გარკვეულ სივრცედროით ფორმებსა და მიმართებებს შეესატყვისება „გრძნობადი თვისებების“ გარკვეული დახასიათებები, ნივთთა სივრცედროით მიმართებებში გარკვეულ ცვლილებებს მოსდევს შესატყვისი ცვლილებები „გრძნობად თვისებებში“. ნივთების სივრცედროით ფორმებსა და „გრძნობად თვისებებს“ შორის არსებობს „რაღაც უნივერსალურ-კონკრეტული კაუზალობა“. ის, რასაც ჩვენ აღვიქვამთ როგორც ფერს, ტონს, სითბოს ანდა სიმძიმეს, სხვა არა არის რა, თუ არა სივრცედროითი ფორმების სფეროში მომხდარი ამბების შედეგი; ასეთებია

⁷⁰ იქვე, S. 31.

⁷¹ იქვე, S. 33.

ბგერითი რხევები, თბური რხევები და ა. შ. „გრძნობადი თვისებები“ დაიკვანება სივრცედროში განფენილობის სფეროში მომხდარ ამბებზე და ამ უკანასკნელებით აიხსნებიან ისინი. სივრცედროით განფენილობაში მომხდარი ამბები აინდუცირობენ ამბებს „გრძნობადი თვისებების“. სფეროში. ამრიგად, ჩვენ, თუკი აღვწერთ ნივთს სივრცედროითი განფენილობის მხრივ, ირიბად აღვწერთ მას „გრძნობადი თვისებების“ მხრივაც.

ფიზიკა აკეთებს ამგვარ ვარაუდს, რომ არსებობს კაუზალური კავშირი სივრცედროით განფენილობისა და „გრძნობადი თვისებების“ სფეროებს შორის და იკვლევს ფერებს, ბგერებს, სითბოს და ა. შ. იმით, რომ მათემატიკურად იკვლევს „გრძნობადი თვისებების“ თანმხლებ ამბებს სივრცედროითი განფენილობის სფეროში. მაგრამ ასეთი ირიბი გზით დადგენილი ხარისხები „გრძნობადი თვისებებისა“ ხშირად „სუბიექტურად“ არ დასტურდება; მაგალითად, ჩვენ ხშირად უშუალოდ ვერ აღვიქვამთ სითბოს ხარისხის მომატებას, თუმცა ამაზე სრულიად არაორაზროვნად მეტყველებს თერმომეტრი. საზოგადოდ, ჩვენ იმიტომაც ვუყუარებთ თერმომეტრს, რომ ჩვენს მიერ სითბოს უშუალო აღქმა არ ემთხვევა სითბოს „ფიზიკურ-ობიექტურ“ ხარისხს, რაც ინდუცირებულია თერმომეტრში სივრცედროითი გამოყვების დახმარებით. ეს ნიშნავს, რომ სითბოს ხარისხის აღქმა და რაიმესათვის შესაბამისი მნიშვნელობის მინიჭება მხოლოდ სივრცედროითი განფენილობის სფეროში მომხდარ ამბებზე კი არ არის დამოკიდებული, არამედ აღქმელი სუბიექტის მდგომარეობაზეც. მეცნიერებამ თავიდანვე გაითვალისწინა ამგვარი გარემოება. მაგრამ „გრძნობადი თვისებების“ სუბიექტის „მდგომარეობებზე“ დამოკიდებულებას სწავლობდა ფსიქოლოგია. უნივერსალური მათემატიზაციის იდეა მოითხოვს ფსიქოლოგიის მათემატიზაციასაც. „გრძნობადი თვისებების“ ფსიქოლოგიის მათემატიზაციის შესაძლებლობა ემყარება იმავე ვარაუდს. ვარაუდობენ, რომ აღქმელი სუბიექტის ფსიქიკური მდგომარეობები კაუზალურად არის დაკავშირებული გარეშე სხეულებრივ სამყაროსთან ურთიერთქმედებაში მყოფი სუბიექტის სხეულში მიმდინარე სივრცედროით ამბებთან. ასეთი ვარაუდის წყალობით ფსიქოლოგიამ დაიწყო იმ სხეულებრივი მოვლენების მათემატიკური გამოკვლევა, რომლებიც თან ახლავს აღქმის ფსიქიკურ მდგომარეობებს.

შემდეგ, სამყაროს საგნები ხასიათდებიან არა მხოლოდ სივრცედროითი მიმართებებითა და „გრძნობადი თვისებებით“, არამედ ღირებულებითი მნიშვნელობებითაც. სიტყვამ მოიტანა და ეს უკანასკნელები ჩვენთვის უფრო მნიშვნელოვანია. მაგრამ ნივთების ღირებულებითი მნიშვნელობები აშკარად ჩვენი სასიცოცხლო ინტერესების,

მიზნების, მისწრაფებების, „ინტენციების“ მიხედვით წარმოიქმნებიან და თანამედროვე ფსიქოლოგია იმედოვნებს განახორციელოს მათგმატიზაცია ამ სფეროშიც. იმედი ამ შემთხვევაშიც დამყარებულია ისეთსავე ვარაუდზე: სუბიექტის ინტერესები, მიზნები, მისწრაფებები კუზალურად დაკავშირებულია რომელიღაც სხეულებრივ, სივრცედროით ამბებთან, ისინი ამ უკანასკნელებით ინდუცირდებიან, ამ კაუზალური და მაინდუცირებელი კავშირის წყალობით სხეულებრივ-სივრცედროითი მოვლენების მათემატიკური გამოკვლევისას ჩვენ მათგმატიკურად ვითვისებთ სუბიექტის ინტერესებს, მიზნებს, მისწრაფებებს და მათგან წარმოქმნილ ღირებულებით მნიშვნელობებს ნივთებისას.

ამრიგად, თანამედროვე მეცნიერებისათვის დამახასიათებელი უნვერსალური მათემატიზაციის იდეა დაფუძნებულია შემდეგ ვარაუდზე: სამყაროს ყოველგვარი მნიშვნელობა კაუზალურად დამოკიდებულია სივრცედროითი განფენილობის მნიშვნელობებზე. ისინი უნაშთოდ დაიყვანება უკანასკნელებზე და მათ საფუძველზე აიხსნებიან. მაგრამ, ფიქრობს ჰუსერლი, ამდაგვარი ვარაუდი უნიადაგოა.

სამყაროს ღირებულებითი მნიშვნელობები წარმოიქმნებიან ინტერესების, მიზნების, მისწრაფებების მიხედვით და ეს უკანასკნელები არ არიან კაუზალურად დამოკიდებულნი სხეულებრივ-სივრცედროით მოვლენებზე. ჭერ-ერთი, როგორც უკვე ითქვა, ჰუსერლის აზრით, თვით სამყაროს სივრცედროითი მნიშვნელობები სუბიექტის რომელიღაც მიზანსწრაფვაზე, „ინტენციაზე“ დამოკიდებული. ჰუსერლის კონცეფციაში სუბიექტი თავისი ინტენციით“ წარმოადგენს კოსმოსის რაღაც ცენტრს, რომლის მიხედვითაც, საბოლოო ანგარიშით, წარმოიქმნება საგნობრივი სამყაროს ნებისმიერი მნიშვნელობა. და მეორეც, — ცნობიერების ინტენციური სიცოცხლის ანალიზი გვიჩვენებს, რომ იგი არ შეიძლება განხილულ იქნეს როგორც დამოკიდებულებათა სივრცედროითი მიმართებების რაიმე პარალელი. ეს უკანასკნელები ხასიათდებიან უცვლელობით, თავის თავთან იდენტურობით, ერთხელ და სამუდამოდ წინასწარ განსაზღვრულობითა და ერთგვაროვანი განმეორებადობით, ანუ კაუზალობით. როგორც ასეთები, ისინი ხასიათდებიან „დედუქციურობით“. ცნობიერების სიცოცხლე ახორციელებს უსასრულობაში განხორციელებად რომელიღაც „ინტენციას“ და უსასრულოდ იცვლის თავის მიმართებას სამყაროსთან, ამიტომ მასში არ შეიძლება ვიპოვოთ მიმართებათა რომელიღაც რაოდენობრივად შეზღუდული ფორმები, რომლებიც არსებითად ამოწურავენ ყველა შესაძლო სასიცოცხლო მიმართებას. ინტენციური სიცოცხლის მიმართებები ერთხელ და სამუდამოდ წინასწარგადაწყვეტილნი არ არიან და არ მეორდებიან ერთგვაროვნად, ისინი აღმოცენდებიან სუბიექტის სულ ახალი და ახალი გადაწყვეტილებების შედეგად. სუბიექტი.

აღმოაჩენს რა სიცოცხლის ახალ ასპექტს, იღებს შესატყვის ძალა გადაწყვეტილებას. ამ აზრით მისი სიცოცხლე ერთხელ და სამუდამოდ წინასწარ არ არის გადაწყვეტილი და ყოველ ახალ გადაწყვეტასთან ერთად იგი ახლებურად ცხოვრობს. სუბიექტის ცნობიერების ინტენციური სიცოცხლე არ არის დეფინიტური სიმრავლე და არც პირდაპირი და არც ირიბი გზით არ შეიძლება მისი გადაქცევა „დედექციურ სისტემად“, ანუ არ შეიძლება მისი მათემატიზირება.

ამრიგად, თანამედროვე მეცნიერების პოზიციიდან სამყარო დაყვანილია სივრცედროითი განფენილობის მნიშვნელობებზე, თანაც ეს მნიშვნელობები განიხილება არა მათ ფუნდამენტურ ფენებში და, მაშასადამე, პირველად „მაკონსტიტუირებულ“ ფაქტორთან, სუბიექტის „ინტენციასთან“ დამოკიდებულებაში, არამედ გამომუშავებულ, „კონსტიტუირებულ“ ზოგად მნიშვნელებთან, ობიექტივირებულ საშუალებებთან—საზომებთან (სათი, მეტრი, და ა. შ.) დამოკიდებულებაში. სუბიექტი თავისი ინტენციური სიცოცხლით ამ პოზიციაში დავიწყებას არის მიცემული. ის დავიწყებულია ფსიქოლოგიასა და ისტორიაშიც კი, რამდენადაც იქ თვითონ მას კი არ იკვლევენ, არამედ მხოლოდ თანმხლები სხეულებრივი მოვლენების სფეროს. მეცნიერება, უფრო და უფრო მეტად იფიწყებს რა სუბიექტს, სრულიად კარგავს სიცოცხლესთან კავშირს და ამის გამო კარგავს აზრს და იქცევა ცარიელი შესაძლებლობებით მარტივ თამაშად. „ოპერირებენ ასობით, შვერთებისა და მიმართებების სიმბოლოებით (+, X, - და ა. შ.) და მზთი მოწესრიგების სათამაშო წესებით ფაქტიურად ისევე როგორც ეს ქალაქის ან ქაღალის თამაშის დროს ხდება. თავდაპირველი აზროვნება, რომელიც გაიაზრებს ამ ტექნიკურ პროცესსა და მის რეზულტატებს ანიჭებს ჭეშმარიტებას (დაე, ეს იყოს „ფორმალური ჭეშმარიტება“, რაც ფორმალური *mathesis universalis*-თვის არის დამახასიათებელი), აქ გამორიცხულია“⁷². ამ აზრით ლაპარაკობს ჰუსერლი „ტექნიზაციაში“ მათემატიკურ საბუნისმეტყველო მეცნიერებათა „საზრისმოკლებულობაზე“ (*Sinnentleerung*)⁷². თანამედროვე მეცნიერების გავლენით ადამიანს უეითარდება უბრალოდ ინტერესი „ობიექტური“ ტექნიკური შესაძლებლობების მიმართ და თვი თანდათანობით იფიწყებს თავის სასიცოცხლო „ინტერესებს“ და ნიუთონის მნიშვნელობას თავისთვის. მაგრამ მივიწყებული სასიცოცხლო „ინტენციები“ შურს იძიებენ ამის გამო, ისინი ზოგჯერ გამოხეთქავენ გარეთ

⁷² იქვე, S. 46.

⁷³ იქვე, S. 45.

მოქმედებენ გაუნობიერებლად და სტიქიურად და იწვევენ დამანგრეველ შედეგებს⁷⁴.

თანამედროვე მეცნიერებებმა და თანამედროვე სამეცნიერო მეთოდებმა დაკარგეს კავშირი სამყაროს მნიშვნელობათა წარმოქმნის პირველად ფაქტორებთან, სუბიექტის ცხოვრების „ინტენციებთან“. ისინი გააბსოლუტდნენ და იქცნენ ფეტიშად. ასეთ პირობებში სამყაროს მნიშვნელობები, რომლებიც თანამედროვე მეცნიერებებისა და თანამედროვე სამეცნიერო მეთოდების გავლენით წარმოიქმნენ, საბოლოო ანგარიშში არ შეესატყვისებიან სინამდვილეს. სწორედ ამას ადასტურებს ამ მეცნიერებათა გავლენის ქვეშ მყოფი თანამედროვე ცხოვრების ღეზორიენტაციის ფაქტი. ფუნდამენტურ სასიცოცხლო „ინტენციებს“ მოწყვეტილი თანამედროვე მეცნიერებები აორიენტირებენ ცხოვრებას გაუცხოებისაკენ. ამ ვითარებით მოტივირებული ფილოსოფიური აზროვნება იმით იწყებს, რომ თავს იკაავებს სამყაროს თანამედროვე-მეცნიერული მნიშვნელობების აღიარებისაგან. იგი მეცნიერებათა მიმართ აკეთებს „ეპოქეს“. თანამედროვე მეცნიერებები არსებითად იმით ხასიათდებიან, რომ თუმცა აღმოცენდნენ მეცნიერებამდელი ცხოვრების წიაღიდან, განყენდებიან მისგან და სამყაროს შესატყვისი მნიშვნელობებისაგან. ამიტომ თანამედროვე მეცნიერებებისაგან თავის შეკავება ნიშნავს ამ განყენებისაგან თავის შეკავებას, ე. ი. იმისკენ დაბრუნებას, რისგანაც განყენება გააქეთეს მეცნიერებებმა, მეცნიერებამდელი, ყოველდღიური ცხოვრებისა და სამყაროს შესატყვისი მნიშვნელობებისაკენ დაბრუნებას. ფილოსოფიამ უნდა აღადგინოს ყოველდღიური ცხოვრების სამყარო (alltägliche Lebenswelt). ყოველდღიური ცხოვრების სამყაროს აღდგენით ხდება სამყაროს მნიშვნელობათა სასიცოცხლო „ინტენციებთან“ კავშირის აღდგენაც. მაგრამ აქტუალურად ყოველდღიური-სასიცოცხლო „ინტენციები“ ცხოვრების ზედაპირია, მასში დავიწყებულია პირველადი, ფუნდამენტური „ინტენციები“—სამყაროს მნიშვნელობათა განსაზღვრის საბოლოო ინსტანცია. ამიტომ ფილოსოფიას ყოველდღიური ცხოვრე-

⁷⁴ საინტერესოა, თუ რა ზუსტად ვმთხვევა თანამედროვე ფილოსოფოსების შეხედულებები თანამედროვე მეცნიერებაზე თანამედროვე მწერლობისა და მხატვრობის მხატვრული სახეებით გამოთქმულ შეხედულებებს. გავიხსენოთ, მაგალითად, ევენ ონესკოს „მარტორკა“. ამ ნაწარმოების ერთ-ერთი პერსონაჟი, ლოგიკოსი, განახიერებს თანამედროვე მეცნიერებას. როდესაც მას ეკითხებიან ქალაქში გამოჩენილი მარტორკის შესახებ, მას თავიცი არ მოდის, თქვას რაიმე ქალაქის ცხოვრებისათვის ამ მოვლენის მნიშვნელობაზე. ის იწყებს ამ მიმართებით სრულად ნეიტრალური შესაძლებლობების ლოგიკურ გამოთვლას. შემდეგში ლოგიკოსი თავდაც მარტორკად გადაიქცა. ამით ავტორის იმის თქმა სურდა, რომ თანამედროვე მეცნიერებას არა თუ არ შეუძლია კაცობრიობის დაღუპვის თავიდან აცილება, არამედ, რომ ის არის „გამარტორკების“ გზა.

ბის სამყაროს მნიშვნელობებზე შეჩერება არ შეუძლია. მან უნდა განახორციელოს მეორე „ეპოქე“, მან თავი უნდა შეიკავოს სამყაროს ყოველდღიურ-სასიცოცხლო მნიშვნელობებისა და შესატყვისი „ინტენციების“ აღიარებისაგანაც. ამ მეორე „ეპოქეს“ პირობებში ფილოსოფია ანალიზის გზით შესძლებს ყოველდღიური ცხოვრების „ჰორიზონტის“ გახსნას. და ამით ის გამოავლენს სამყაროს მნიშვნელობათა წარმოქმნის პირველად ინსტანციას.

„ეპოქეს“ ფილოსოფიური მეთოდი შესატყვისება ფილოსოფიურ პრობლემას: რა არის ნამდვილი ყოფიერების, ე. ი. სამყაროს ნამდვილად ქეშმარიტი მნიშვნელობების პირველადი მაჩვენებელი, რის ძალითაც, საბოლოო ანგარიშში, მნიშვნელობა ეძლევა სამყაროს, და, მაშასადამე, რა არის სამყაროს ნამდვილად ქეშმარიტი მნიშვნელობების განმსაზღვრელი პირველადი ინსტანცია? მოცემული ფილოსოფიური პრობლემა წყდება ფენომენოლოგიური „ეპოქესა“ და „ინტენციური ანალიზის“ ნაბიჯების თანმიმდევრული განხორციელებით. მიეყვით მოკლედ ამ თანმიმდევრობას.

ჩვენ შევეჩვიეთ იმის ფიქრს, რომ სამეცნიერო მნიშვნელობები არის სამყაროს ნამდვილად ქეშმარიტი მნიშვნელობები. მაგრამ ჩვენ, როგორც ფილოსოფოსები, ვკითხვლობთ, რის გამო ჩანს ეს მნიშვნელობები, რისი ძალით ეძლევიან ისინი სამყაროს? ვეძიებთ რა ამ კითხვაზე პასუხს, ჩვენ, პირველ ყოვლისა, თავს ვიკავებთ იმის მტკიცებისაგან, რომ სამყაროს ყოფიერებას აქვს ეს მნიშვნელობები, ამით ვათემატიზირებთ ამ მნიშვნელობებს, განმსაზღვრელ ფაქტორების მათ „ჰორიზონტებს“ და ვამზადებთ მათ ანალიზისთვის. ანალიზის გზით ჩვენ ვაგხსნით ამ მნიშვნელობათა „ჰორიზონტებს“ და როგორც განმსაზღვრელ ფაქტორებს გამოვაყვანთ რომელიღაც კატეგორიებს, წესებს, მოკლედ, სამეცნიერო მეთოდებსა და საშუალებებს. ჩვენ, როგორც ფილოსოფოსები, ვაგრძელებთ დაკითხვას: რის ძალით არიან მიჩნეულნი ეს სამეცნიერო მეთოდები სამყაროს მნიშვნელობათა განმსაზღვრელ ფაქტორებად? ვეძიებთ რა ასეთ კითხვაზე პასუხს, ჩვენ თავს ვიკავებთ ამ მეთოდების უეჭველი აღიარებისაგან და ამით ვათემატიზირებთ მათ განმსაზღვრელ ფაქტორების „ჰორიზონტებითურთ“. ანალიზის გზით ჩვენ ვხსნით ამ „ჰორიზონტებს“ და როგორც განმსაზღვრელ ფაქტორებს გამოვაყვანთ მეცნიერებამდელ, ყოველდღიურ-სასიცოცხლო პრაქტიკულ „ინტენციებს“, ინტერესებს. თანამედროვე სამეცნიერო მეთოდები განსაზღვრავენ, გამოსცდიან და ამართლებენ თავის თავს, როგორც სამყაროს მნიშვნელობათა განმსაზღვრელ ფაქტორს, ყოველდღიური ცხოვრების პრაქტიკული ინტერესების ძალით. სამეცნიერო მეთოდები და შედეგები ყოველდღიური ცხოვრების პრაქტიკის მიმართ არიან რელატიურნი. მაგრამ, თავის მხრივ, ყოველდღი-

ური ცხოვრების აქტუალური „ინტენციებიც“ პირობითი არიან. ისინი პირობადებულნი არიან იმ აზრით, რომ „კონსტიტუირებულნი“ არიან სიცოცხლის ისტორიის პროცესში რომელიღაც სხვა მაჟუნდორებელი „ინტენციების“ საფუძველზე და ძალით. ჩვენ გვახანალოვნებთ ყოველდღიური ცხოვრების აქტუალურ „პორიზონტებს“, გამოვარკვევთ მისი წესების წარმოშობას და ამით შევალწევთ პირველად, მაჟუნდორებელ „ინტენციებამდე“, ე. ი. მივალწევთ სამყაროს მნიშვნელობათა განსაზღვრის პირველად ინტენციებამდე. და, ამრიგად, ჩვენ უახორციელებთ სამყაროს მნიშვნელობათა განსაზღვრის პირობადებულ-ზედაპირული მაჟვენებლებისა და ფაქტორების დეფერტიზაციასა და რელატივიზაციას და პირველად ინსტანციათა თანახმად განსაზღვრავთ ნამდვილად ქეშმარიტ „სიცოცხლის სამყაროს“.

თანამედროვე მეცნიერება სამყაროს აღწერისას ამოდის გარკვეულ უკვე წარმოქმნილ, მზა მნიშვნელობებიდან და მათ დამაფიქსირებელ ობიექტებიდან (სათებიდან, არშინებიდან და ა. შ.), რომლებიც საზომებად არიან გადაქცეული. ნივთები იღებენ თავის მნიშვნელობას მათი დამოკიდებულების მიხედვით ზოგიერთ სხვა ნივთთან, რომლებთანაც დაფიქსირებულია მზა მნიშვნელობები. ნივთი-საზომები სამყაროს ცენტრში დგანან და სამყარო თავის სახეს განსაზღვრავს ამ „ობიექტურ“ ცენტრთან მიმართებით. დავიწყებულია სუბიექტი, როგორც ყოველი ნივთის პირველადი საზომი, როგორც სამყაროს ქეშმარიტი ცენტრი. და ეს იმიტომ, რომ ობიექტი-საზომების მნიშვნელობათა „პორიზონტები“ არ დაკითხულან და გაუხსნელი დარჩნენ. ფილოსოფია რადიკალური ანალიზის გზით გახსნის მეცნიერების მიერ გაუხსნელ „პორიზონტებს“, გამოავლენს სუბიექტებს თავისი „ინტენციებითა“ და ინტენციური სიცოცხლით როგორც სამყაროს ცენტრს და გაიგებს სამყაროს როგორც „ინტენციურ“ სამყაროს, ინტენციური სიცოცხლის სამყაროს, გაიგებს სამყაროს მნიშვნელობებს როგორც „ინტენციონალებს“, ე. ი. როგორც სუბიექტის „ინტენციასა“ და ინტენციურ სიცოცხლესთან დამოკიდებულებაში წარმოქმნილებს. ფილოსოფიისაგან განსხვავებით საბუნებისმეტყველო მეცნიერება „კატეგორიალების“ დონეზე რჩება. „კატეგორიალები“ არის სამყაროს მნიშვნელობები, რომლებიც წარმოიქმნებიან ობიექტ-საზომებთან, ე. ი. მზა, დაფიქსირებულ, უცვლელ მნიშვნელობებთან დამოკიდებულებაში. სამყაროს საბუნებისმეტყველო, „კატეგორიალური“ განხილვა მოიხსნება ფილოსოფიის დონეზე „ინტენციონალურ“ განხილვაში, მაგრამ ამავე დროს იგი შემოინახება პირობით-შეზღუდული აზრით. ობიექტი-საზომები მართლაც არის სამყაროს მნიშვნელობათა განსაზღვრის ფაქტორები, მაგრამ მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც მათ ამ როლში განსაზღვრეს თავისი თავი სუბიექტის ზოგიერთი „ინტენცი-

ის" მიხედვით. მე ვფლობ „იარაღად ხმარების“ „ინტენციას“ და ამის გამო ჩემი სხეული იღებს „ფუნქციონალური ორგანოს“ მნიშვნელობას, ხოლო სხვა სხეულები — პოტენციური ან აქტუალური იარაღების მნიშვნელობას. ჩემ მიერ ამ სხვა სხეულების, როგორც იარაღების, ხმარების შესაძლებლობების მიხედვით იღებენ ისინი სივრცით მნიშვნელობებს: „შორია“, „ახლოსა“ და ა. შ. ასეთი მნიშვნელობები არიან „ინტენციონალური“. მაგრამ ვესწრაფვი რა „იარაღის ხმარების“ პირველადი ინტენციის განხორციელებას, მე გარკვეული მოხერხებულობის გამო რომელიმე სივრცით მნიშვნელობებს ვაფიქსირებ გარკვეულ ობიექტებზე და შემდგომში ნივთთა სივრცით მნიშვნელობებს განვსაზღვრავ ამ ობიექტი-საზომების მიხედვით. ასეთი მნიშვნელობები არის „კატეგორიალიები“. „კატეგორიალიები“ — ეს არის ნივთთა მნიშვნელობები, რომლებიც წარმოიქმნებიან სხვა ნივთებთან, საბოლოო ანგარიშში, ნივთ-საზომებთან მათი მიმართების მიხედვით. მაგრამ ნივთი-საზომი სხვა არაფერია, თუ არა გარკვეული „ინტენციონალის“ ფიქსაცია. ამიტომ „კატეგორიალიები“, საბოლოო ანგარიშში, დამოკიდებული არიან „ინტენციონალიებზე“.

მეცნიერებათა მათემატიზირებელი სამყარო, სამყარო მარად სტატიკური მიმართებებისა ფუნდირებულია ცვალებად და განვითარებად „სიცოცხლის სამყაროში“.

§ 5. ფორმალური და ბრანსცენდენტალური ლოგიკა

ნივთები და ნივთების მომენტები, მხარეები, ნიშნები გარკვეულ დამოკიდებულებებში არიან ერთმანეთთან. მაგრამ პუსერლის კონცეფციის მიხედვით სამყაროს ცენტრი სუბიექტია. ნივთებისა და მათი მხარეების მიმართებები, საბოლოო ანგარიშში, განსაზღვრავენ თავის თავს სუბიექტის ინტენციური სიცოცხლის მიხედვით. ნივთები არიან „შორს“, „ახლოს“, „კარგები“, „ცუდები“ და ა. შ. იმის მიხედვით, თუ რა მიმართებაში არიან სუბიექტთან, თუ როგორ „პასუხობენ“ ისინი სუბიექტის განხორციელებად „ინტენციებს“. მაგრამ ჩვენ მოხერხებულობის გამო, ხდომილობათა წინასწარგანსაზღვრისათვის, ურთიერთგაგებისათვის და ა. შ. ვეესაჩიროება ზოგიერთი „ობიექტური“ ორიენტირი. ამის გამო ჩვენ ვახდენთ ნივთთა მიმართებებისა და მნიშვნელობების „ობიექტივაციას“. „ობიექტივაცია“ შემდეგს ნიშნავს: ჩვენ წარმოვქმნით რა ნივთების მიმართებებსა და მნიშვნელობებს ჩვენი „ინტენციის“ მიხედვით, ვავაქეთებთ განყენებას ამისგან და აქტუალურად მხედველობაში მივიღებთ თვითონ ნივთების მიმართებებსა და მნიშვნელობებს, ჩვენ ვადასტურებთ რაიმეს რაიმეს შესახებ (etwas über etwas) ისე, რომ მას აქტუალურად არ ვაყენებთ ჩვენთან, ჩვენს ინტენ-

ციურ სიცოცხლესთან მიმართებაში; ე. ი. გამოვთქვამთ „პრედიაციულ მსჯელობას“ (ამ სიტყვის ფართო მნიშვნელობით). ჩვენ ისე ვიხილავთ ნივთთა მიმართებას, თითქოს ის იყოს „თავისთავად“ (an sich), ჩვენთან მიმართების გარეშე. ჩვენ ვამბობთ: A არის B, B ახასიათებს A-ს, B რაღაც სახით მიმართებაშია A-სთან. შემდეგ, რომელიღაც „ინტენციური“ პოზიციები პრინციპულად განმეორებადია და ამის მიხედვით განმეორებადია ნივთების მიმართებები და მნიშვნელობები. ჩვენ, თუკი აღმოვაჩინებთ რაიმე მიმართების ამგვარ განმეორებას, ვაფიქსირებთ მას როგორც განმეორებადს, ე. ი. „ვიანდუცირებთ“. ჩვენ ვამბობთ B ყოველთვის ახასიათებს A-ს, თუ არის A, მაშინ არის B-ც. შემდგომში ჩვენ ამ დაფიქსირებული მიმართებიდან ვაკეთებთ ორიენტაციას და მისი დახმარებით განვსაზღვრავთ ახალი, უცნობი ნივთების მიმართებას. დავდგენთ რა დაფიქსირებული მიმართების განმეორებადობას, ჩვენ განვსაზღვრავთ ნივთთა მიმართების ახალ შემთხვევებს, ე. ი. „ვადელუცირებთ“; ვამბობთ: თუ არის A, მაშინ არის B-ც, მოცემულ შემთხვევაში A არის, მაშასადამე, არის B-ც.

ინდუქცია და დედუქცია შენდება „პრედიაციული მსჯელობებისგან“, ე. ი. იმისგან, რაშიც გამოითქმება „რაიმე რაიმეს შესახებ“ და ემყარება ერთგვაროვანი განმეორებადობის რწმენას. ისინი „პრედიაციული ცდის“ მეთოდებია. მაგრამ „პრედიაციული ცდა“ მეორადია და ფუნდირდება „წინარეპრედიაციულ ცდაზე“. წინარეპრედიაციული ცდა — ეს არის სუბიექტის ინტენციური სიცოცხლის მიხედვით ნივთების მნიშვნელობისა და მიმართებების წარმოქმნის პროცესი. „წინარეპრედიაციული ცდის“ გარეშე არ იარსებებდა არავითარი „პრედიაციული მსჯელობა“. როდესაც გვაქვს „პრედიაციული მსჯელობები“ და ვოპერირებთ მათზე, ეს ნიშნავს, რომ „წინარეპრედიაციულმა ცდამ“ უკვე გააკეთა თავისი საქმე. როდესაც მე, მაგალითად, რომელიღაც გარკვეულად დახასიათებულ საგანს მივაწერ ნიშან-თვისებას „კარგი“, ეს იმას ნიშნავს, რომ ამ ნივთის მოცემული დახასიათება, მოცემული ნიშან-თვისება და მისი მიწერა ნივთისადმი თავდაპირველად ჩამოყალიბდნენ ჩემი ინტენციური სიცოცხლის მიხედვით. როდესაც, შემდეგ, მე ვაფიქსირებ მოცემულ მიმართებას, როგორც განმეორებადს, „ვაზომებ“ მას ნივთების ახალ შემთხვევებს და განვსაზღვრავ მოცემული მიმართების ახალ შემთხვევებს, მაშინ, რა თქმა უნდა, მოცემული მიმართება უკვე წარმოქმნილი იყო „წინარეპრედიაციულ ცდაში“, ე. ი. წარმოქმნილი იყო ნივთის „მიზომებით“ ჩემს ინტენციურ სიცოცხლეზე.

ამრიგად, „წინარეპრედიაციული ცდა“ არის „პრედიაციული ცდის“ „პორიზონტი“ და ეს „პორიზონტი“ ნეიტრალური არ არის, მისი გახსნის გარეშე „პრედიაციული ცდა“ ვერასდროს ვერ მიიღ-

წევს საბოლოო სიცხადეს. „პრედიკაციული ცდის“ ფარგლებში ჩვენ ამოვდივართ ნივთების ზოგიერთ უკვე წარმოქმნილ, მზა მნიშვნელობიდან და მიმართებიდან და განვსაზღვრავთ სამყაროს მნიშვნელობებს. მაგრამ პირველები ჩამოყალიბდნენ „წინარეპრედიკაციულ ცდაში“, ე. ი. სუბიექტის ინტენციური სიცოცხლის მიხედვით. და თუ შესცდა „წინარეპრედიკაციული ცდა“, ე. ი. თუ ეს მზა მნიშვნელობები და მიმართებები წარმოქმნილია არასწორად, მაშინ გარდუვალად შესცდება აგრეთვე „პრედიკაციული ცდა“, ე. ი. არასწორი აღმოჩნდება ნივთების ზოგიერთ უკვე წარმოქმნილ, მზა მიმართებისადმი „მიზომების“ დახმარებით სამყაროს მნიშვნელობათა განსაზღვრება. მაჩვენებელი იმისა, თუ სახელდობრ როგორ მნიშვნელობებს იმსახურებს ნივთი, საბოლოო ანგარიშში, არის „წინარეპრედიკაციული ცდის“ ფარგლებში ფუნქციონირებადი სუბიექტის ინტენციური სიცოცხლე. სრული სიცხადე, საბოლოო ანგარიშში, მიიღწევა მხოლოდ სუბიექტის ინტენციური სიცოცხლის პროცესის აქტუალურად მხედველობაში მიღების ძალით. ამიტომ ჩვენ არა გვაქვს უფლება ნიადაგ „პრედიკაციული ცდის“ ფარგლებში დავრჩეთ და გაუხსნელი დავტოვოთ მისი ანონიმური „ჰორიზონტი“ — „წინარეპრედიკაციული ცდა“.

„პრედიკაციული ცდის“ ანონიმური „ჰორიზონტის“ გახსნა და „წინარეპრედიკაციული ცდის“ აქტუალიზაცია ნიშნავს აქტუალურად მივიღოთ მხედველობაში ობიექტის ინტენციური სიცოცხლის პროცესი, როგორც სამყაროს მნიშვნელობათა წარმოქმნის პროცესი, და გავაანალიზოთ იგი ყველა მიმართულებით. მაგრამ იქნებ ეს „ანალიზი“ განხორციელებადია ისევ ინდუქციისა და დედუქციის დახმარებით. ჰუსერლი არ უშვებს ასეთ შესაძლებლობას შემდეგი მოსაზრებების გამო; ცნობიერების ინტენციური სიცოცხლე არის „ჰერაკლიტესული მდინარება“ (heraklitischer Fluß), „ფლუქტირებადი“ პროცესი. მიუხედავად იმისა, რომ ის მიედინება მდინარების გარკვეული „ტიპის“ მიხედვით, რომ აქვს გარკვეული ზოგადი სტრუქტურები და რომ, გარდა ამისა, მასში მეორდება ზოგიერთი „ინტენციური“ ასპექტი და პოზიცია, მთლიანობაში იგი უსასრულო ცვალებადი და განვითარებადია. მდინარებისას ის ამჟღავნებს განუმეორებად ახალ ასპექტს.

სწორედ ამიტომ ინტენციური სიცოცხლის პერსპექტივები, საბოლოო ანგარიშში, არ შეიძლება დადგინდეს და განისაზღვროს ინდუქციურ-დედუქციური მსჯელობის საშუალებით, რადგან ეს უკანასკნელი ერთგვაროვანი განმეორებადობის რწმენას ეფუძნება. ინდუქცია და დედუქცია „პრედიკაციული ცდის“ მეთოდებია; „წინარეპრედიკაციულ ცდას“, ე. ი. სუბიექტის ინტენციური სიცოცხლის მიხედვით სამყაროს მნიშვნელობათა წარმოქმნის პროცესს შეესაბამება

„ინტენციური ანალიზის“ მეთოდი, ინდუქციურ-დედუქციური მეთოდოლოგიისაგან სრულიად განსხვავებული მეთოდი. „ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგია, როგორც დესკრიპციული მეცნიერება არსების შესახებ, მათემატიკურ მეცნიერებათაგან განსხვავებით, განეკუთვნება ეიდეტურ მეცნიერებათა სრულიად სხვა კლასს“⁷⁵. სიტყვამ მოიტანა და ვთქვათ, რომ ინდუქციისა და დედუქციის გამოყენების სფეროც განისაზღვრება „ინტენციური ანალიზის“ დახმარებით. „ინტენციური ანალიზი“ გამოაქვს ზოგიერთ შედარებით მყარ და განმეორებად „ინტენციურ“ პოზიციებს, რომლებსაც შეესაბამებიან ნივთების მყარი და უცვლელად-განმეორებადი მნიშვნელობები და მიმართებები. ასეთებია, მაგალითად, სივრცედროითი, ფიზიკური მიმართებები. ინდუქციაც და დედუქციაც ეფექტურად გამოიყენება სწორედ ამ სფეროში. ინდუქცია და დედუქცია გენეტიკურად და „იურიდიულად“ დაკავშირებული არიან „ინტენციურ ანალიზთან“, მაგრამ მთლიანად სამყაროს მნიშვნელობები და მიმართებები არ ამოიწურება სივრცედროითი მნიშვნელობებითა და მიმართებებით. ეს უკანასკნელები გარკვეული სახით დაკავშირებული არიან სხვებთან, მაგალითად, ღირებულებით მნიშვნელობებთან და მიმართებებთან და ინტენციური სიცოცხლის მდინარების, ცვალებადობისა და განვითარების გამო სამყაროც თავისი მნიშვნელობებით მთლიანობაში მიმდინარე, ცვალებადი და განვითარებადი. ინდუქციასა და დედუქციას აქვთ პირობით-შემოსაზღვრული გამოყენება. ისინი გამოიყენებიან მხოლოდ იმ პირობით, რომ ფუნდირებულნი არიან „ინტენციურ ანალიზში“ და მხოლოდ ამ ანალიზით მითითებულ ფარგლებში.

ფორმალური ლოგიკა იკვლევს ინდუქციურ-დედუქციური მსჯელობის შესაძლებლობებს, ე. ი. უკვე წარმოქმნილი, მზა და დაფიქსირებული მნიშვნელობის მიხედვით ნივთების მნიშვნელობების განსაზღვრის შესაძლებლობებს. ის არის „პრედიკაციული ცდის“ ლოგიკა. მას აქტუალურად მხედველობაში არა აქვს კონკრეტულ-შინა-არსობრივი „პრედიკაციული მსჯელობები“, არამედ იკვლევს მხოლოდ ზოგად, ფორმალურ შესაძლებლობებს, ამიტომ ის ოპერირებს აბსტრაქტული სიმბოლოებით და იმსახურებს „ფორმალური“ ლოგიკის სახელს. მაგრამ ამით არაფერი იცვლება იმ მიმართებით, რომ მას საკმე აქვს „პრედიკაციულ მსჯელობებთან“, იკვლევს მზა, დაფიქსირებული მნიშვნელობების მიხედვით ნივთების მნიშვნელობათა განსაზღვრის შესაძლებლობებს და გაუხსნელად ტოვებს „წინარეპრედიკაციული ცდის“ „პორიზონტს“. ფორმალური ლოგიკა უმთავრესი აზ-

⁷⁵ Hua, Bd. III, S. 173—174.

რით არის ნაზოგადოდ „დედუქციური სისტემის“ „დედუქციური თეორია“.

ფორმალურ ლოგიკას, სწორედ როგორც „ფორმალურს“, მხედველობაში აქვს სამყაროს მნიშვნელობათა განსაზღვრის მხოლოდ ფორმალურ-ზოგადი შესაძლებლობები და აქტუალურად არ ეხება ნივთების კონკრეტულად შინაარსობრივ მნიშვნელობებს. მაგრამ მისი არსი, საბოლოო ანგარიშში, არის კონკრეტული მნიშვნელობებისადმი მიყენება და, ამრიგად, ჩვენი სიცოცხლის ორიენტირების უნარი. ფორმალურ-ლოგიკური წესები კონკრეტული მნიშვნელობებისადმი მათი მიყენებისას გვეხმარებიან რეალურ-ფაქტიურ ხლომილობათა წინასწარპვერეტაში და ამით სიცოცხლის ორიენტირებაში. მაგრამ ფორმალურ-ლოგიკური მსჯელობა გვეხმარება ჩვენ უცნობი ნივთების მნიშვნელობებისა და მიმართებების განსაზღვრასა და ამით სიცოცხლის ორიენტირებაში მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუკი ჩვენს ხელთაა ზოგიერთი უკვე წარმოქმნილი და დაფიქსირებული მნიშვნელობა, და გვეხმარება მხოლოდ მათი განმეორებების შემთხვევების განსაზღვრაში.

ფორმალურ ლოგიკას ჰუსერლი „პოზიტიურ მეცნიერებათა“ ჯგუფს მიაკუთვნებს. ჰუსერლის მიხედვით, მეცნიერების „პოზიტიურობა“ ნიშნავს „გულუბრყვილობას“, ე. ი. სამყაროს ყოფიერების წანამძღვრის არაკრიტიკულ მიღებას, ამ წანამძღვრის გაუხსნელობას. ფორმალურ ლოგიკაში, როგორც „პრედიკაციული ცდის“ ლოგიკაში, სამყაროს მნიშვნელობები უკვე წარმოქმნილი, მზა სახით მოიაზრება, ე. ი. მოიაზრება მზა-არსებული სამყარო და ხდება „წინარეპრედიკაციულ ცდაში“ მისი წარმოქმნის, მისი წარმოშობის (Ursprung) გააზრება. ამ აზრით არის ის „გულუბრყვილო“. „გულუბრყვილო ვარაუდი სამყაროსი აყენებს ლოგიკას პოზიტიურ მეცნიერებათა რიგში“... „ფორმალური ლოგიკა გაპყვა თავის პირველყოფილ ინტენციას, თანდათანობით განიწმინდა უცხო ელემენტებისგან და გადაიქცა „ლოგისტიკად“, ე. ი. მათემატიკის შტოდ; ამით ის „გაემიჯნა“ ფილოსოფიას და მიუერთდა „პოზიტიურ მეცნიერებებს“.

ამრიგად, ჰუსერლის თანახმად, სამყაროს მნიშვნელობები წარმოექმნება და განისაზღვრება სუბიექტის ინტენციური სიცოცხლის მიხედვით. მაგრამ სუბიექტის ინტენციური სიცოცხლე უსასრულოდ ცვალებადი და განვითარებადია. ამის გამო მთლიანად სამყაროც თავის მნიშვნელობებში უსასრულოდ ცვალებადი და განვითარებადია. ფორმალურ-ლოგიკური მსჯელობები ემყარება ერთგვაროვანი განმეორების რწმენას, „ერთხელ და სამუდამოდ“ („ein für allemal“)

მნიშვნელობის რწმენას. ამიტომ ფორმალური ლოგიკა უკმარია სამყაროს მნიშვნელობების განსაზღვრისათვის და, ამის შესატყვისად, სიცოცხლის ორიენტირებისათვის. იგი უნდა დაეფუძნოს სხვა ლოგიკას, ლოგიკას, რომელიც შეესაბამება „ინტენციური სიცოცხლის პროცესს და ამით მთლიანად „სიცოცხლის სამყაროს“ მნიშვნელობების აღმოცენების, ცვალებადობის, ჩამოყალიბებისა და განვითარების პროცესს. ფორმალურ ლოგიკას აქვს პირობით-შემოსაზღვრული გამოყენება, ის აზრიანად გამოიყენება მხოლოდ იმ პირობით, რომ იგი ფუნდირებულია სხვა ლოგიკაში, და გამოიყენება მხოლოდ ამ ფუნდამენტურ ლოგიკის მიერ მითითებულ ფარგლებში. ეს ფუნდამენტური ლოგიკა არის ფილოსოფიური, „ტრანსცენდენტალური“ ლოგიკა მთლიანად სამყაროს, მისი ფორმალურ-ლოგიკური ასპექტის ჩათვლით, „წარმოშობის“ (Ursprung) ლოგიკა.

როდესაც ვლაპარაკობთ ფილოსოფიური, „ტრანსცენდენტალური“ ლოგიკის შესახებ, უნდა გვახსოვდეს, რომ იგი ლოგიკაა რამდენადმე თავისებური აზრით. ის არის „ინტუიციის“ ლოგიკა. პირველი შეხედვით ცნებათა ასეთი შეუღლება შესაძლოა წინააღმდეგობრივად, არალოგიკურად მოგვეჩვენოს; ლოგიკა ხომ ნიშნავს აზროვნების წესების სისტემას, მეთოდური დებულებისა და სააზროვნო ამოცანების გადაწყვეტისათვის საჭირო მითითებების სისტემას; ინტუიცია კი, ამ სიტყვის ჩვეულებრივ-ფამილარული გაგებისას, გულისხმობს უშუალოდ წვდომას, წვდომას ყოველგვარი მითითებებისა და წესების გარეშე. შევეცადოთ გავერკვეთ საქმის ვითარებაში ოდნავ უფრო დაწვრილებით.

ინტუიცია, ინტუიციური წვდომა, როგორც თვით საგნის ხილვა, პირველ ყოვლისა, უნდა დავუპირისპიროთ მარტივ დაშვებებზე აგებულ აზროვნებას, ე. ი. „ცარიელ შეხედულებებს“. შემდეგ, ინტუიცია, როგორც უშუალო ხილვა, აღქმა უპირისპირდება „გამოყვანას“. გამოყვანა შეიძლება იყოს გამოყვანა მარტივი დაშვებიდან, „ცარიელი შეხედულებებიდან“, ან გამოყვანა ინტუიციურად ცხადი წანამძღვრებიდან ინტუიციურად ცხადი წესების გამოყენებით. ბოლო შემთხვევაში, ინტუიციურად ცხადი წანამძღვრებიდან ინტუიციურად ცხადი წესებით გამოყვანის რეზულტატი თვითონ არის ინტუიციურად ცხადი. „ინტუირებული“ ფრაგმენტები მათზე აგებულ აზროვნებასაც „ინტუირებულად“ აქცევენ. მაგრამ საძიკვლის ჩაყრა, პირველად-ფუნდამენტური მნიშვნელობების „ინტუირება“ ხდება არა იმავე წესით, როგორც გამოყვანადი აზროვნების აგება. პირველად-ფუნდამენტური მნიშვნელობები არ გამოიყვანება, მათ უშუალოდ ვკვრეთ, გამოვავლენთ, ვპოულობთ. ცნობიერების შესატყვისი მიდგომაც უპირისპირდება გამოყვანას და სწორედ ამ აზრით იგი იმსახურებს „ინ-

ტუიციის“ მახასიათებელს. მაგრამ, თუმცა „ინტუირება“, ხილვა, პოვნა, გამოვლენა უპირისპირდება გამოყვანას და გამორიცხავს გამოყვანის წესებსა და მითითებებს, სულაც არ გამორიცხავს ყოველგვარ წესებსა და მეთოდურ მითითებებს. გრძობად-გარეგანი ინტუიციის („ობიექტური დაკვირვების“) ფარგლებშიც კი ხომ ყოველთვის გვესაქიროება დაკვირვების გარკვეული პოზიციები და შესატყვისი მეთოდური მითითებები. ხომ ყოველთვის მოითხოვება გარკვეული დისტანციის, თვალის გარკვეული „მდგომარეობის“, ხედვის გარკვეული ორიენტაციის დაცვა, აგრეთვე გრძობის ორგანოების გარკვეული აღქურვა და ა. შ. როდესაც ჩვენთვის ჩამოვყალიბებთ დაკვირვების ასეთ მეთოდურ მითითებებს და გამოვიმუშავებთ შესატყვის ჩვევებს, ჩვენ ამით ვსწავლობთ და ვასწავლით სხვებსაც ხედვას. სწორედ ამით განსხვავდება „ინტუირების“ მეთოდური მითითებები გამოყვანის წესებისაგან. გამოყვანის წესები გვეხმარებიან წინასწარხედვაში, ოღონდაც არსებითად უკვე ნანახის განმეორების წინასწარხედვაში; ამისაგან განსხვავებით ინტუიციის წესები და მეთოდური მითითებები გვეხმარება იმაში, რომ დავინახოთ, დავინახოთ სწორედ რაღაც ახალი, ის, რაც არსებითად აქამდე დანახული არ ყოფილა.

გრძობად-გარეგანი ინტუიცია შედარებით მარტივია, გრძობად-გარეგანი „ინტუირება“ შედარებით იოლი საქმეა და ამის შესატყვისად უმნიშვნელოა „ინტუირების“ მეთოდური მითითებები. მაგრამ ჰუსერლი ფიქრობს, რომ „ობიექტური ცდა“ ეყრდნობა „სუბიექტურს“ და სწორედ ამ სფეროში ხდება „ინტუირება“ განსაკუთრებით ძნელი და ამასთან ერთად იძენს უალრესად მნიშვნელოვან ღირებულებას. მდინარე „სიცოცხლე ცნობიერებისა“, როგორც „სამყაროს წარმოქმნის“ პროცესი, არსებითად არ მეორდება, ამის გამო არ ექვემდებარება განმეორებათა წინასწარხედვას, ე. ი. გამოყვანისეულ წინასწარხედვას და ღიაა მხოლოდ ინტუიციური ხედვისათვის. ჰუსერლის „ტრანსცენდენტალური ლოგიკა“ თავისი პრეტენზიით სხვა არაფერია, თუ არა „ცნობიერების სიცოცხლის“ „ინტუირების“ ლოგიკა, შიგნით და შიგნიდან ცნობიერების ხედვის „ჩამოყალიბების“, „აწყობისა“ და ორიენტირების მეთოდურ მითითებათა სისტემა.

თუკი გავიხსენებთ ჰუსერლის მეთოდოლოგიურ, მითითებებს, ამით ერთგვარად შეუქს მოვფენთ „ტრანსცენდენტალურ ლოგიკას“ როგორც ინტუიციის ლოგიკას გამომდინარეობის ლოგიკის საპირისპიროდ. როდესაც, მაგალითად, „ეპოქეს“ მეთოდურ მითითებას შევეუპირისპირებთ გამომდინარეობის წესს, ამით ინტუიციის ლოგიკის თავისებურებას გავეცნობით. მე ჩემს განკარგულებაში მაქვს მტკიცებები: A არის B და B არის C. გამომდინარეობის წესი ითვალისწინებს, როგორია ურთიერთობა A და C-ს შორის: თუ A არის B და B არის C, მაშინ A

არის C. მაგრამ დავეუშვათ, როცა ჩემს განკარგულებაში იგივე მტკიცებები მაქვს, მაინტერესებს არა A და C-ს შორის ურთიერთობა, არამედ ის, თუ რას ნიშნავს „არის“, რას ნიშნავს „ყოფნა“, ე. ი. რაში მდგომარეობს საკუთრივ ყოფიერების მომენტი; ამ შემთხვევაში უნდა მივყვე „ეპოქეს“ მეთოდურ მითითებას, რომელიც გვაუწყებს: „ბრჭყალებში მოათავსე“ არსებულის ყოფიერების მტკიცება და მხედველობაში მიიღე ის „ფრჩხილებში მოთავსებული“ სახით! ნათელია, რომ „ეპოქე“ არ ითვალისწინებს ყოფიერების მომენტს, არამედ მხოლოდ მის „თემატიზირებას“ ახდენს, მხოლოდ გვაიძულებს მზერა მივაპყროთ მას. „ეპოქე“ სხვას არას ნიშნავს, თუ არა მზერის მობრუნებას არსებულიდან მისი ყოფიერების მომენტისაკენ; ის მხოლოდ წარმართავს მზერას. უნივერსალური „ეპოქეს“ საგულდაგულოდ შესრულების გარეშე ჩემს მზერას გადაეფარება არსებული და მე ვერ ვხედავთ ვით ყოფიერებას. შემდეგ, არსებულის ყოფიერების თემატიზირებულ მომენტს რომ ვაკვირდები და მის ფაქტორებს რომ ვეძებ, მასში აღმოვაჩენ „მითითებებს“ ჩემზე. და „რედუქციის“ შესაბამისი მეთოდური მითითება მხოლოდ მიგვიითითებს შემოვებრუნოთ მზერა საკუთარი თავისაკენ, შიგნით. ის თავისთავად არაფერს ამბობს იმის შესახებ, თუ ვინა ვარ მე, როგორი ვარ როგორც ყოფიერების ფაქტორი. ის მხოლოდ განახორციელებს ჩემი „მეს“ თემატიზაციას. იმის გარკვევა, თუ როგორი და ვინა ვარ მე—ეს „რედუქციის“ პოზიციაში დაკვირვებისა და აღწერის საქმეა. შემდეგ, როცა „ტრანსცენდენტალურ-რედუქციულ“ პოზიციაში ჩემს თავს ვაკვირდები, აღმოვაჩენ ჩემს თავს როგორც „ინტენციონალურ ცხოვრებას“, ე. ი. როგორც უსასრულო „ტელეოლოგიურ“ პროცესს. და „ჰორიზონტების დაკითხვის“ შესაბამისი მეთოდური მითითება არაფერს არ ითვალისწინებს და არაფერს არ წინასწარმეტყველებს იმის თაობაზე, თუ სახელდობრ რა გამოქვდავდებამ ამ „ჰორიზონტებზე“. ის მხოლოდ გვაიძულებს მათკენ შემოვებრუნოთ მზერა. იმის გამორკვევა, თუ სახელდობრ რა იმალება „ჰორიზონტებზე“, ეს „ჰორიზონტალურ პოზიციაში“ დაკვირვების საქმეა. შემდეგ, წარსული ისტორიის „ჰორიზონტისაკენ“ მიმართული მზერა, საბოლოო ანგარიშით, გამოავლენს პირველად-უსასრულო „ტელოსს“, რომელიც მხოლოდ ნაწილობრივ არის განხორციელებული და ელის შემდგომ განხორციელებას მოცემულ დონეზე და მოცემულ კონკრეტულ სიტუაციაში. და შესაბამისი მეთოდური მითითება არაფერს წინასწარ არ ამბობს იმის თაობაზე, თუ როგორია ამ შემდგომში განხორციელების პერსპექტივა, ე. ი. როგორია მომავალი. ის მხოლოდ მიგვიითითებს მივაპყროთ მზერა მოცემულ კონკრეტულ სიტუაციას და გავაანალიზოთ ის პირველადი „ინტენციის“, პირველადი „ტელოსის“ თვალსაზრისით.

„იდეაციის“ მეთოდი აგრეთვე მხოლოდ „მომართავს“ მზერას, წარმართავს მას „იდეისაკენ“. ის აგრეთვე არ განწვეკრეტს წინასწარ, თუ როგორია „იდეა“, არამედ მხოლოდ პირობებს ქმნის მის დასანახავად. ამ მეთოდებს რომ მოვიმარჯვებ, საგანს, რომელიც ჩემს ყოფიერებაში ღვინდება, გარდაქმნი შესაბამისი მნიშვნელობის შესაძლებელ ვარიანტად, ეახდენ ფანტაზიაში შესაძლებელი ვარიანტების ვარირებას და, ამით, ვათავისუფლებ მზერას ინვარიანტული ურთიერთობის დასანახავად.

რამდენადაც „ტრანსცენდენტალური ლოგიკა“ არაფერს არ განკვერტს, არამედ მხოლოდ „მომართავს“ მზერას დასანახავად, ამდენად ის არ აუქმებს „ხედვისა“ და შესაბამისი ცდის აუცილებლობას. ის არ აუქმებს აგრეთვე ინდივიდუალურ განსხვავებებს „ხედვის“ უნარებში. მიუხედავად ამისა, ის მაინც არ გადაიქცევა ისეთ უაღრესად პიროვნულ რაიმედ, რაც გამოუსადეგარი იქნებოდა ურთიერთობისა და საერთო სარგებლობისათვის. აქ ისევ შეიძლება ვისარგებლოთ „ობიექტურ დაკვირვებასთან“ ანალოგიით. ხომ არსებობს განსხვავება „მხედველსა“ და „სუსტ-მხედველს“ შორის, ხომ არსებობენ გამკრიახი ადამიანები და ადამიანები, რომელთაც გაფანტული ხედვა აქვთ, „შორსმხედველი“ და „ახლოსმხედველი“ ადამიანები; არსებობენ აგრეთვე „დალტონისტები“ და ბრმები (სიტყვამ მოიტანა და უნდა ითქვას, რომ „დალტონიზმი“ და სიბრმავე „ტრანსცენდენტალური“ სფეროში ზშირად სპირთ გამოყვანისა და აღრიცხვის ვიწრო სპეციალისტებს, რომლებიც შესაბამისი ჩვევებით არიან დამძიმებული). მაგრამ ამ მიზეზით სულაც არ უქმდება ხედვის როლი და „ობიექტურ დაკვირვებაში“ შეთანხმებათა შესაძლებლობა. „მხედველნი“ დამატებით განმარტებებით ეხმარებიან „სუსტ-მხედველთ“ შეამჩნიონ შეუმჩნეველი და ა. შ.

ფორმალური ლოგიკის როგორც გამომდინარეობის ლოგიკის გამოყენება უპირატესად დამოკიდებულია გამომდინარეობის წესების გაზეპირებაზე. ის თანდათანობით ამცირებს „ხედვისა“ და შესაბამისი ცდის მნიშვნელობას, თანდათანობით აუქმებს განსხვავებებს უნარებში. რამდენადაც უნივერსალური ხდება, ის იწვევს ნიველირება-სტანდარტიზაციას და შემოქმედებითი ელემენტის დაკარგვას. თუ, შემდეგ, გავიხსენებთ, რომ ფორმალური ლოგიკა მოიხმარება უკვე წარმოქმნილი. მზა-უცვლელი მნიშვნელობების მიმართ, ნათელი ვახდება, რომ მისი უნივერსალიზაცია დოგმატიზმსა და ფეტიშიზმს იწვევს.

„ტრანსცენდენტალური ლოგიკა“, თავისი პრეტენზიით, აღადგენს ადამიანური აზროვნების პიროვნულ-შემოქმედებით ხასიათს და დიდებს მასში სიზარმაციისა და დოგმატიზმისაკენ მისწრაფებას.

ჰუსერლმა „ლოგიკური გამოკვლევების“ პირველ ტომში ანგარიში გაუსწორა ფსიქოლოგიზმს და განასხვავა ფსიქოლოგია და ფილოსოფია, როგორც მეცნიერება ყოველი მეცნიერების საწყისებზე. ფსიქოლოგიის კანონები ინდუქციურ განზოგადებებს წარმოადგენენ და ამიტომ ვარაუდების ხასიათი აქვთ. ფილოსოფია კი, როგორც მეცნიერება ყოველი მეცნიერების საწყისებისა და საფუძვლების შესახებ, არ შეიძლება ასეთი იყოს. მის დებულებებს არ შეიძლება ინდუქციური ვარაუდების ხასიათი ჰქონდეთ. ჰუსერლის ანტი-ფსიქოლოგიისტური არგუმენტაცია სრულიად ცხადი იყო და სავსებით დამაჯერებელი ჩანდა.

მაგრამ უკვე „ლოგიკური გამოკვლევების“ მეორე ტომში გამოიკვეა, რომ ფილოსოფიამ ფენომენოლოგიის სახით ცნობიერების პროცესების ანალიზი უნდა მოახდინოს. ამით ჰუსერლის ანტიფსიქოლოგისტურმა არგუმენტაციამ, რომელიც ასე ცხადი ჩანდა, დაკარგა სი-ცხადე. თუკი ფილოსოფია ცნობიერების პროცესების ანალიზს ახდენს, მაშინ რითიღა განსხვავდება ის ფსიქოლოგიისაგან? ცნობიერების პროცესების ფენომენოლოგიური ანალიზი ინდუქცია არ არის; ის ცნობიერების ინდუქციურ კანონებს კი არ ადგენს, არამედ მის არსებას წვდება. ფენომენოლოგია არ არის ინდუქციური ემპირიული ფსიქოლოგიის მსგავსად და ამით განსხვავდება ის ამ უკანასკნელისაგან. მაგრამ შემდგომ გამოიკვეა, რომ ჰუსერლისათვის ნამდვილი ფსიქოლოგია არ არის ემპირიული ფსიქოლოგია; ნამდვილი ფსიქოლოგია „წმინდა“, „ეიდეტური“ ფსიქოლოგიაა, რომელიც ცნობიერების არსებას წვდება. მისი საქმე ინდუქცია კი არ არის, არამედ სწორედ „ინტენციონალური ანალიზი“. თუ ასეა, რაში მდგომარეობს ფილოსოფიის განსხვავება ფსიქოლოგიისაგან?

უნდა ითქვას, რომ ფსიქოლოგიისა და ფენომენოლოგიის როგორც ფილოსოფიის ურთიერთობის პრობლემა ერთ-ერთი ყველაზე ბუნდოვანი ადგილია ჰუსერლის კონცეფციაში. ჰუსერლმა ნამდვილად ვერ მოახერხა სრულიად არაორაზროვნად და ერთმნიშვნელოვნად გადაეწყვიტა ის. ის ცდილობდა ძალზე მკვეთრად გაემიჯნა ფილოსოფია და ფსიქოლოგია და ფილოსოფია რაც შეიძლება მეტად დაეშორებინა ფსიქოლოგიას. მაგრამ შემდგომ რაც უფრო დააზუსტა ფენომენოლოგიური ფილოსოფიის საზრისი და ამასთან შეიმუშავა „წმინდა“, ფენომენოლოგიური ფსიქოლოგიის იდეა, აღიარა ფსიქოლოგიის განსაკუთრებული სიახლოვე ფილოსოფიასთან, გარკვეული აზრით ტრანსცენდენტალურ ფენომენოლოგიასთან ფსიქოლოგიის შერწყმასაც კი ამტკიცებდა. „წმინდა ფსიქოლოგია თავის თავში იდენტურია ტრანსცენდენტალურ ფილოსოფიასთან, როგორც ტრანსცენდენტალური

სუბიექტურობის შესახებ მოძღვრებასთან⁷⁷. მაგრამ ჰუსერლს, მეორე მხრივ, მაინც სურდა შეენარჩუნებინა ერთგვარი განსხვავება ფსიქოლოგიასა და ტრანსცენდენტალურ ფილოსოფიას შორის. და სწორედ ამ პუნქტში ვერ მიაღწია მან საკმარ სიცხადეს. ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის ძირითად პრინციპებს რომ ვიკებთ, გასაგები ხდება ფსიქოლოგიისა და ფილოსოფიის უპირისპირი სიახლოვის ჰუსერლისეული იდეა. მაგრამ სწორედ ამ პრინციპების გამო წარმოიშობა მათი განსხვავების განსაკუთრებული სიძნელე, სიძნელე იმდენად დიდია, რომ საბაბს იძლევა საერთოდ ამ განსხვავების შესაძლებლობის უარსაყოფად, როგორც ამას კიდევ აკეთებს აკად. ა. ბოჭორიშვილი: „პირობითად შეიძლება დავეთანხმოთ ჰუსერლის იმ დებულებას, რომლის მიხედვით მთელი შემეცნება და აქსიომატურ-ევიდენტური დებულებებიც კი, რომლებიც არ ექვემდებარებიან და არც საჭიროებენ ლოგიკურ დასაბუთებას, მაინც მოითხოვენ კონსტიტუციას, ფენომენოლოგიურ ხილვას ტრანსცენდენტალურ ცნობიერებაში. მაგრამ შეუძლებელია იმ აზრის გაზიარება, რომ ეს მუშაობა იქნება პრინციპულად განსხვავებული რამ სწორად გაგებული შემეცნების ფსიქოლოგიიდან. შემეცნების ტრანსცენდენტალურ კონსტიტუციას შეიძლება აზრი ჰქონდეს მხოლოდ შემეცნების ნამდვილი ფსიქოლოგიის სახით“⁷⁸.

შევეცადოთ. მაინც წარმოვიდგინოთ ფსიქოლოგიისა და ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის განსხვავების ის შესაძლებლობანი, რაც ჰუსერლმა დასახა.

ემპირიული ფსიქოლოგია, თუკი მას თავისი თანამიმდევრული ფორმით განვიხილავთ, ფიზიკის მსგავსად მხოლოდ ობიექტური მეთოდებით ხელმძღვანელობს. ემპირიული ფსიქოლოგი განყენებას ატენს თავისი „ინტენციონალური ცხოვრებისაგან“, თავისი „ინტენციებისაგან“ მზერას მიაპყრობს გარეთ, დაკვირვებას ახდენს მხოლოდ და მხოლოდ გრძნობათა საშუალებით, აღწერს შესაბამის მონაცემებს, ინდუქციურ განზოგადებებს ახდენს და ცდილობს ამ საფუძველზე შექმნას დედუქციური სისტემა. ე. ი. ემპირიული ფსიქოლოგი ფიქრობს ცნობიერების პროცესები, შეიმეცნოს მხოლოდ და მხოლოდ რაიმე სხეულებრივი პროცესების შემეცნების გზით. ჰუსერლი ამგვარ ფსიქოლოგიას არანამდვილად მიიჩნევს. ნამდვილი ფსიქოლოგია უშუალოდ უნდა დააკვირდეს ცნობიერების პროცესებს, ე. ი. შეაბრუნოს თავისი მზერა შიგნით, რეფლექსირება მოახდინოს. მაგრამ სწორედ

⁷⁷ Hua, Bd. VI, S. 261.

⁷⁸ ა. ბოჭორიშვილი. ფსიქოლოგიის პრინციპული საკითხები. თბ., 1959, გვ. 464—465.

ამიტომ მან უნდა შეასრულოს ფენომენოლოგიური „ეპოქე“. ფენომენოლოგიური „ეპოქეს“ დროს დაკვირვების სფეროში ექცევიან სუბიექტის „ინტენციები“ და „ინტენციონალური ცხოვრება“: სხეულებრივი პროცესები ამ „ინტენციებისაგან“ დამოკიდებულებაში განიხილება, როგორც სუბიექტის „ინტენციონალურ ცხოვრებაში“ „კონსტიტუირებულნი“. ფენომენოლოგიურ „ეპოქეს“ რომ ასრულებს, „წმინდა“ ფსიქოლოგი იწყებს „ინტენციონალური ანალიზის“ წარმოებას, ე. ი. იწყებს აქტუალური ცნობიერების „ინტენციონალური ჰორიზონტების“ გახსნას. ფენომენოლოგიურ ფსიქოლოგიაში სუბიექტი სამყაროს ცენტრი ხდება.

ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგიაც ასრულებს „ეპოქეს“, ახდენს „ინტენციონალურ ანალიზს“, ხსნის აქტუალური ცნობიერების „ინტენციონალურ ჰორიზონტებს“. ამ მხრივ არ არის განსხვავება მასსა და ფენომენოლოგიურ ფსიქოლოგიას შორის. მაგრამ განსხვავება შეიძლება მდგომარეობდეს ცნობიერების „ჰორიზონტების“ მასშტაბებში. სწორედ ასე მსჯელობს ეგგენი ფინკი, როცა ჰუსერლის თვალსაზრისის აზუსტებს: „ტრანსცენდენტალურ ფილოსოფიას აქვს საკუთარი აბსოლუტური ჰორიზონტი ფსიქოლოგიის შეზღუდული, თვითობიექტივაციაზე მიჯაჭვული, ჰორიზონტისაგან განსხვავებით“⁷⁹.

ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიისა და ფენომენოლოგიური ფსიქოლოგიის განსხვავებას რომ განმარტავს, ჰუსერლი ერთგვარი ანალოგიისათვის მიმართავს მათემატიკის (და, მაშასადამე, „ლოგისტიკის“) და ბუნებისმეცნიერების, ფიზიკის ურთიერთობას⁸⁰. გაავანალიზოთ, რა შესაძლებლობები გამომდინარეობს ამგვარი ანალოგიიდან.

მათემატიკა დროულვრცეული, სხეულებრივი მიმართებების ყველაზე ზოგად ფორმებს იკვლევს. ფიზიკასაც საქმე აქვს დროულვრცეულ, სხეულებრივ მიმართებებთან, მაგრამ მისი ზოგადობა შეზღუდულია. ის ადგენს, ასე ვთქვათ, ფაქტობრივ-ზოგად მიმართებებს. მაგრამ ეს უკანასკნელნი უნივერსალურ-ზოგადი, მათემატიკური მიმართებების კერძო სახეებს შეადგენენ. ამიტომ მათემატიკა ფიზიკაში გამოიყენება როგორც მეთოდი, როგორც სპეციალური ლოგია. ვადავითანოთ ყველაფერი ეს ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის ურთიერთობაზე. როცა ტრანსცენდენტალური ფილოსოფია აქტუალური ცნობიერების „ინტენციონალურ ანალიზს“ ახდენს და მის „ჰორიზონტებს“ ხსნის, ის ბოლომდე, საბოლოო საფუძველებამდე მიდის. ფენომენოლოგიური ფსიქოლოგიაც აქტუალური ცნობიერების „ინტენციონალურ ანალიზს“ ახდენს და მის „ჰორიზონტებს“ ხსნის,

⁷⁹ Hua VI, Beilage XXIX, Finks Entwurf zur Fortsetzung der Krisis, S. 516.

⁸⁰ Hua, VI, S. 268.

მაგრამ ამ მხრივ ის ბოლომდე არ მიდის, იზღუდავს თავს და მხოლოდ გარკვეულ დონეზე ჩერდება. ფორმალურ-ლოგიკური აზრით ზოგადსა და კერძოს შორის განსხვავების ნაცვლად გვაქვს განსხვავება პირველად-მაფუნდირებულ და მეორად-ფუნდირებულ „ინტენციებს“ შორის და ფსიქოლოგიის „ჰორიზონტის“ შეზღუდულობა ნიშნავს მეორად-ფუნდირებული „ინტენციებით“ პირველად-უნივერსალური „ინტენციის“ ერთგვარი ფუნდირებული ასპექტით შემოზღუდვას. სუბიექტის, ადამიანის ყოფიერება არის „ტელეოლოგიური ყოფიერება“ (Teleologischsein), „ჭეარარსული ყოფიერება“ (Seinssollen)⁸¹. სუბიექტური ყოფიერების ანალიზი ნიშნავს მიზნობრივი იერარქიისა და მიზნობრივი კონტექსტების ანალიზს. და შეზღუდული „ჰორიზონტი“ აქ ნიშნავს გარკვეული საფეხურითა და გარკვეული კონტექსტით შემოფარგვლას. მაგრამ სახელდობრ რომელი საფეხურითა და რომელი კონტექსტით არის შეზღუდული ფენომენოლოგიური ფსიქოლოგიის „ჰორიზონტი“? ამ კითხვაზე პასუხის გაცემას არ ვაპირებთ. მხოლოდ ერთს დავუმატებთ: ფსიქოლოგიასთან ფილოსოფიის ზედმეტი დაახლოება ჰუსერლის კონცეფციაში თავისთავად არ გამოდგება არგუმენტად ამ კონცეფციის წინააღმდეგ. საპირისპირო, „ობიექტივისტური“, პოზიტივისტური თვალსაზრისით ფილოსოფია ზედმეტად უახლოვდება ფიზიკას და ფიზიკის ლოგიკაზე დაიყვანება. ფილოსოფია უახლოვდება ან ფიზიკას, ან ფსიქოლოგიას იმის მიხედვით, თუ რას მიიჩნევენ სინამდვილის ფუნდამენტურ ფენად: სუბიექტურობას თუ ობიექტურობა-სხეულებრიობას. შეუძლებელია ფიზიკა და ფსიქოლოგია ერთნაირ მანძილზე იყვნენ ფილოსოფიისაგან, რამდენადაც შეუძლებელია ცნობიერების ცხოვრება და სხეულებრიობა სინამდვილის ერთნაირად ფუნდამენტალურ ფენებად მივიჩნიოთ.

§ 7. ფენომენოლოგიური ონტოლოგია

თუკი მოკლედ შევაჯამებთ ჰუსერლის ფენომენოლოგიურ განაზრებებს და ონტოლოგიური პრობლემეტიკის თვალსაზრისით წევაფასებთ, შემდეგ შედეგებს მივიღებთ:

ონტოლოგიური თვალსაზრისით ფენომენოლოგია, უწინარეს ყოვლისა, ყოფიერების პრობლემის პრინციპული რადიკალიზაციით გამოირჩევა. ყოფიერების პრობლემის პრინციპული რადიკალიზაცია შემდეგს ნიშნავს: სამყაროს ყოფიერების ყოველგვარ მტკიცებებს წინ უნდა უსწრებდეს ყოფიერების არსებითი საზრისის, „ნიშნის“, მაჩვენებლის გარკვევა. ამგვარი გარკვევის მიზნით ფენომენოლოგია გეთავაზობს განვახორციე-

⁸¹ Hua, VI, S. 275.

ლოთ „ეპოქე“, ე. ი. სამყაროს ყოფიერების ყოველგვარი მტკიცებისაგან თავშეკავება. „ფენომენოლოგიურ ეპოქეში“ სამყაროს ყოფიერება გადაიქცევა ყოფიერებაზე უბრალო პრეტენზიად (Seinsanspruch) და სახელდობრ ამ პრეტენზიის სახით თემატიზირდება ყოფიერების არსება, არსებითი საზრისი, მაჩვენებელი. „ეპოქეს“ საფუძველზე ჩვენ კითხვას ვსვამთ: რა არის ყოფიერების არსება, საზრისი, არსებითი „ნიშანი“, მაჩვენებელი, რის ძალითაც რაიმე არსებული მნიშვნელობას იმსახურებს?

ანალიზის გზით ირკვევა: ყოფიერებაზე რომ აცხადებს პრეტენზიას, სამყარო ამით იმაზე აცხადებს პრეტენზიას, რომ იყოს აღქმული და აღქმადი, აღმოჩენილი და აღმოჩენადი, ნაჩვენები და საჩვენებელი. პრინციპული არააღქმადობა და არაჩვენებადობა არყოფნას უტოლდება. მაგრამ აღქმულად და აღუქმადად, ნაჩვენებად და საჩვენებლად ყოფნა ნიშნავს გარკვეულად ყოფნას, იმას, რომ გარკვეულად „გამოიყურებოდეს“, ჰქონდეს გარკვეული მნიშვნელობები, გარკვეული სახე, ე. ი. იყოს „წარმოქმნილი“, „კონსტიტუირებული“.

მაგრამ რაიმეს შეუძლია თავისი თავი აჩვენოს, ე. ი. გარკვეული მნიშვნელობები, გარკვეული სახე ჰქონდეს, იყოს „წარმოქმნილი“, „კონსტიტუირებული“ სხვისი ძალით და სხვისი გზით ან თავისი ძალით და საშუალებით. თუკი რაიმე თავის თავს ამჟღავნებს, ე. ი. თავისი გარკვეული მნიშვნელობები აქვს და „წარმოიქმნება“ ისევ და ისევ სხვის საშუალებით და ეს უკანასკნელიც თავის თავს აჩვენებს და „წარმოიქმნება“ ისევ სხვის საშუალებით და ა. შ. უსასრულობად, მაშინ „თავისი თავის ჩვენება“ და „წარმოქმნა“ „ცუდ უსასრულობაში“ იკარგება, რაც გაურკვევლობის, „წარმოუქმნელობის“, ე. ი. არყოფნის ტოლფასია. რაიმე თავის თავს ამჟღავნებს და „წარმოიქმნება“, საბოლოო ანგარიშით, ისეთი რაიმეს საშუალებით, რაც თავის თავს აჩვენებს და „წარმოიქმნება“ უშუალოდ თავისი თავის საშუალებით.

როდესაც ვიფარგლებით წინ (geradehin), გარე-ტრანსცენდენტალური“ სამყაროსაკენ, მიმართული მხერით, ამ სფეროში ვერაფერს ისეთს ვერ ვხედავთ, რაც თავის თავს აჩვენებდა და ექნებოდა თავისი მნიშვნელობები, თავისი გარკვეული სახე უშუალოდ თავისი თავის საშუალებით.

გარე სამყაროს საგნები, ზოგორც უბრალოდ ობიექტები, როგორც ნივთები, გარკვეულ ურთიერთობაში არიან ერთმანეთთან. ყოველი ნივთი იმყოფება სხვა ნივთების გარემოცვაში და გარკვეულ მიმართებებშია ამ უკანასკნელებთან. და როცა ნივთს ვახსიათებთ, ამ მიმართებათა საშუალებით ვახსიათებთ მას. ნივთი „არის ის, რაც ის არის

თავის მიმართებებში ვითარებებთან⁸². ნივთი ინერტული და განურჩეველია, მას ერთნაირ ვითარებებში ერთნაირი მნიშვნელობები აქვს, სხვადასხვაში — სხვადასხვა. სხვანაირად რომ ვთქვათ, ნივთი თავის მნიშვნელობებს, თავის სახეს ვითარებათა საშუალებით იძენს, ის ისეთია, როგორცაა ვითარებანი. მაგრამ როგორია ვითარებანი? ისინი ისეთია, როგორცაა რაღაც სხვა ვითარებანი და ა. შ. უსასრულობამდე. ამიტომ ნივთი მხოლოდ სხვა ნივთების, სხვა ვითარებების საშუალებით რომ აჩვენებს და „წარმოქმნის“ თავის თავს, საბოლოო ანგარიშით სრულიადაც არ აჩვენებს და არ „წარმოქმნის“ თავის თავს.

ხოლო თუ ნივთების სამყარო მანაც აჩვენებს თავის თავს და გარკვეული სახე აქვს, ეს იმას ნიშნავს, რომ ის, საბოლოო ანგარიშით, ისეთ რაიმესთან არის მიმართებაში და თავის თავს აჩვენებს, „წარმოქმნის“ ისეთი რაიმეს საშუალებით, რაც თავის თავს აჩვენებს და „წარმოქმნის“ უშუალოდ თავისი თავის საშუალებით. მაგრამ სახელდობრ რა შეიძლება მივიჩნიოთ ამგვარ თვითმჩვენებელ და „თვითწარმოქმნელ“ ინსტანციად?

მე, გამოვლენილი ჩემი „ცნობიერების ცხოვრებაში“, რომელიც უწინარეს ყოვლისა ხომ „ინტენციონალობით“, ე. ი. სამყაროზე, „ვითარებებზე“ „მიმართულობით“ ხასიათდება, ვარსებობ და განვსაზღვრავ, „წარმოქმნი“ თავის თავს სამყაროსადმი, „ვითარებებისადმი“ „მიმართულობის“ ამ ჩემს ურთიერთობებში. თუმცაღა, „ინტენციონალობა“, „მიმართულობა“ არსებითად ნიშნავს „გამიზნულობას“, „მიზანდასახულობას“, რაც თავის მხრივ თავისუფლებას გულისხმობს. მე როგორც სწორედ თავისუფალ-მიზანდასახული არსება, ვარღვევ რა ინერტულობას და განურჩევლობას, ვისახავ და ვახორციელებ რაღაც გარკვეულს, რაც არ იყო გაპირობებული და „ნაკარანახევი“ მთლიანად გარედან, გარეშე ვითარებების მხრიდან. მე ვისახავ და ვახორციელებ რაღაცას ჩემი თავის საშუალებით. მე „ვარ“ მანაც უფრო მეტი, ვიდრე „ვარ“ ვითარებებისაგან დამოკიდებულებაში. მე, როგორც თავისუფალ-მიზანდასახული არსება, ვაჩვენებ, „წარმოქმნი“ ჩემს თავს ჩემი თავის საშუალებით, მე „ვარ“ რაღაც გარკვეული, ვითარებების მიუხედავად და, შესაძლებელია, მათ საწინააღმდეგოდ; მე ჩემს თავს ვაჩვენებ და ვარსებობ მოდუსში: მე თვითონ.

„თავისი-თავის-ჩვენების“ და „თავისი-თავის-წარმოქმნის“ ამკვარი უპირატესობა რომ მაქვს, მე, ამით, შევადგენ ყოველივე დანარჩენის „თავის-ჩვენების“, „თავის-წარმოქმნის“, ე. ი. ყოფიერების, ნივთების ყოფიერების, სამყაროს ყოფიერების საწყის-საბოლოო ინსტანციას. მე ვაჩვენებ და „წარმოქმნი“ ჩემს თავს ჩემი თავის საშუალებით და ნივთები, ჩემთან მიმართებაში რომ არიან, თავის თავს

⁸² Hua, IV, S. 47.

აჩვენებენ და „წარმოქმნიან“, ე. ი. არსებობენ ჩემი საშუალებით. ჩემში როგორც „თავისმაჩვენებელ“ და „თავისწარმოქმნელ“ არსებაში ნივთები პოულობენ „თავის-ჩვენების“ და „თავის-წარმოქმნის“ აუცილებელ საწყის-საბოლოო ინსტანციას. მე, ჩემს თავს რომ ვიგებ და წარმოვქმნი ჩემი თავის საშუალებით, ე. ი. ჩემი „ინტენციის საშუალებით, ვიგებ და „წარმოვქმნი“ მათ იმის მიხედვით, თუ როგორ პასუხობენ ისინი ჩემს „ინტენციას“.

ავიღოთ სრულიად მარტივი მაგალითი: მე, ჩემს მზერას რომ მივმართავ გარეთ, გარე-„ტრანსცენდენტალური“ სამყაროს მიმართულ-ებით, სივრცობრივ მიმართებაში აღვწერ რაიმე A ნივთს. ვამბობ: A იმყოფება B-ს მარცხნივ და C-ს მარჯვნივ. A ნივთს მოცემული მნიშვნელობები აქვს B-სა და C-თან მისი მიმართებების საშუალებით. მაგრამ იმისათვის, რომ A ნივთმა ამგვარად აჩვენოს და „წარმოქმნას“ თავისი თავი, B და C ნივთებმაც ხომ უნდა აჩვენონ და წარმოქმნან“ თავისი თავი თავიანთ მარცხენა და მარჯვენა მხარეებში! მაგრამ როგორ შეუძლიათ მათ აჩვენონ და „წარმოქმნან“ თავიანთი თავი თავიანთ მარცხენა და მარჯვენა მხარეებში? მათ შეუძლიათ თავიანთი თავი აჩვენონ და „წარმოქმნან“ თავიანთ მარცხენა და მარჯვენა მხარეებში ისევე რაღაც სხვა ნივთების მხარეებთან მიმართებების საშუალებით, რაღაც სხვა ნივთების მიერ თავის მხარეებში „თავის-ჩვენებისა“ და „თავის-წარმოქმნის“ საშუალებით და ა. შ. უსასრულობამდე. ამისგან განსხვავებით მე ვაჩვენებ და „წარმოვქმნი“, ჩემს თავს ჩემს წინა, უკანა, მარცხენა და მარჯვენა მხარეებში იმისგან დამოუკიდებლად, თუ როგორ აჩვენებენ და „წარმოქმნიან“ თავს ვითარებები: იმის მიუხედავად, თუ როგორი არიან ისინი, ჩემი მარცხენა ხელი ნებისმიერ ვითარებებში აჩვენებს თავს როგორც სწორედ მარცხენად. მე ნებისმიერ მიმართებებში, ე. ი. ვითარებების მიუხედავად ვფლობ მოქმედების (მანიპულირების) ინტენციას და ვაჩვენებ, „წარმოვქმნი“ ჩემს თავს ჩემს მარცხენა მხარეში მოქმედების ჩემი „ინტენციის“ მიხედვით. ჩემი მარცხენა ხელი აჩვენებს და „წარმოქმნის“ თავის თავს როგორც ასეთს მოქმედების მისი განსხვავებული ფუნქციის საშუალებით. და თუ ნივთი A აჩვენებს და „წარმოქმნის“ თავის თავს რაიმე წესით როგორც ჩემს მარცხენა მყოფი, ამით მისი „თავის-ჩვენება“ და „თავის-წარმოქმნა“ უკვე ირ იკარგება „ცულ უსასრულობაში“, რამდენადაც მე, მას რომ ვაჩვენებ და „წარმოვქმნი“ ჩემი მარცხენა მხარის საშუალებით, ვაჩვენებ და „წარმოვქმნი“ ჩემს თავს უშუალოდ ჩემი თავის საშუალებით. მოკლედ, მე „ვაჩვენებ“, „წარმოვქმნი“ ჩემს თავს და, მაშასადამე, ვარსებობ ჩემი თავის საშუალებით და ნივთები აჩვენებენ, „წარმოქმნიან“ თავს, გარკვეული სახე აქვთ და ამ აზრით არსებობენ ჩემი წყალობით და საშუალებით.

ამრიგად, „თვითჩვენებისა“ და თვითგანსაზღვრის უპირატესობას რომ ვფლობ, მე შევადგენ სამყაროსეული მიმართებების მართვითი-განმსაზღვრელ ცენტრს და სწორედ ამ გზით შევადგენ სამყაროს ყოფიერების ფუნდამენტალურ „მაკონსტიტუირებელ“ ფაქტორს. ამასთან დაკავშირებით ვასაგები ხდება, რომ ფენომენოლოგიის თანახმად, ჩემი მე-ს ყოფიერების, როგორც თავისუფალ-თვითგანმსაზღვრელი ყოფიერების, პრობლემა ფუნდამენტალურ-ონტოლოგიური პრობლემა ხდება და, შესაბამისად, რეფლექსიის, თვითანალიზის მეთოდი ფუნდამენტალურ-ონტოლოგიური მეთოდის მნიშვნელობას იძენს (რა თქმა უნდა, სხვა სუბიექტებს, სხვა „მე“-ებს ასევე ახასიათებთ თვითგანსაზღვრის დასახელებული უპირატესობა და ამიტომ სამყაროს ყოფიერების „მაკონსტიტუირებელ ფაქტორებს“ წარმოადგენენ. თუმცა, მე არ შემიძლია გამოვამქლავნო სხვა „მე“ უშუალოდ წინ მიმართული მზერით. ის ჩემთვის მქლავდება „შთაგრძნობის“ გზით თვითანალიზის საფუძველზე. ამიტომ შთაგრძნობა, რომელიც თვითანალიზს ემყარება და აღმოაჩენს „ინტერსუბიექტს“ როგორც სამყაროს „ობიექტური“ ყოფიერების „მაკონსტიტუირებელ“ ფაქტორს, ფუნდამენტალურ-ონტოლოგიურ მეთოდებს მიეკუთვნება).

შემდეგ. ფენომენოლოგია, „ჩემი ცნობიერების ინტენციონალურ ცნობებს“, ე. ი. თავისუფალ-თვითგანმსაზღვრელ აქციას სამყაროს ყოფიერების პირველსაფუძველებად რომ ცნობს, ამით აღიარებს „ქმნადობის“ (Werden) პრიმატს ყოფიერებაში ყოფნის წინაშე, ამ მხრივ ჰუსერლის ფენომენოლოგია, რომელიც კლასიკური ტრადიციისაგან განასხვავებს თავს, უერთდება, „სიცოცხლის ფილოსოფიას“, კერძოდ, ფრიდრიხ ნიცშეს ფილოსოფიას.

ნივთი თავის თავს განსაზღვრავს გარეგანი ვითარებების საშუალებით, ის ინერტულია და ეს ნიშნავს, რომ ის, რადგან არა აქვს თავისი საკუთარი „პრეტენზია“, თავისი საკუთარი „ინიციატივა“, თავის მხრივ და თავისი „ინიციატივით“ არ ცვლის ურთიერთობას ვითარებებთან, ყოველთვის ინარჩუნებს ერთნაირ ურთიერთობას ერთნაირ ვითარებებთან, ერთხელ და სამუდამოდ რჩება ამ ურთიერთობებში, არ ისახავს და არ განახორციელებს ახალ ურთიერთობებს. ამ აზრით ნივთის ყოფიერებაში, ობიექტის სახით ყოფიერებაში ქარბობს ურთიერთობების ერთფეროვანი გამეორების მომენტი, ე. ი. ყოფნის მომენტი. ნივთის ყოფიერება, არსებითად, არის ერთფეროვანი გამეორება და ყოფნა. სწორედ ამიტომ ფილოსოფიის კლასიკური ტრადიცია, რომელიც გარესამყაროსკენ, ნივთების სამყაროსკენ, მიმართული მზერით იფარგლებოდა და, მიუხედავად ამისა, ეძებდა სამყაროს წარმოქმნის პირველად ფაქტორს, მას პოულობდა რაღაც უცვლელ-ყოფი „სუბსტანციის“ სახით.

ნიეთებისაგან განსხვავებით, მე „წარმოქმნი“, განვსაზღვრავ ჩემს თავს ჩემი საშუალებით, ე. ი. მე თავისუფლად-აქტიური ვარ და ეს ნიშნავს, რომ მე ჩემი მხრივ და ჩემი ინიციატივით ვცვლი-ვითარებებისადმი ურთიერთობებს, ერთნაირ ურთიერთობებში არ ვიმყოფები, არამედ ვისახავ და ვახორციელებ ახალ და ახალ ურთიერთობებს. „ცნობიერების ცხოვრების“, როგორც „ტელეოლოგიური“ პროცესის არსება მდგომარეობს ჭერგანუხორციელებელის განხორციელებაში, „არააქტუალურის აქტუალიზაციაში“. ამ აზრით ჩემს ყოფიერებაში, სუბიექტის ყოფიერებაში ჰარბობს ქმნადობის, ჩამოყალიბების, განვითარების მომენტი. ერთფეროვანი გამეორებისა და ყოფნის მომენტს მხოლოდ დაქვემდებარებულ-მეორადი მნიშვნელობა აქვს. სუბიექტის სახით ყოფიერება არსებითად არის ქმნადობა, ჩამოყალიბება, შემოქმედება, განვითარება.

ამრიგად, ფენომენოლოგიის მიხედვით, სუბიექტური ყოფიერება, როგორც არსებითად ქმნადობა, ჩამოყალიბება, შემოქმედება, განვითარება, „ისტორია“ ყოფიერების ფუნდამენტალურ ფენას შეადგენს. ამასთან დაკავშირებით ნათელი ხდება, რომ ფენომენოლოგიის მიხედვით ინდუქცია და დედუქცია, როგორც ურთიერთობების ერთფეროვან გამეორებასა და ყოფნის რწმენაზე დამყარებული მეთოდები, არ შეიძლება გამოდგნენ ფუნდამენტურ-ონტოლოგიურ მეთოდებად. ფუნდამენტურ-ონტოლოგიური მეთოდი — ეს არის „ცნობიერების ინტენციონალური ცხოვრების“ როგორც არსებითად „ტელეოლოგიური პროცესის“ ანალიზი, ისტორიის „პოტენციალური პორიზონტების“ გახსნა.

სუბიექტური ყოფიერება, ყოფიერება „მე-ს“ სახით, აბსოლუტური ყოფიერების მნიშვნელობას იძენს. ის აბსოლუტურია ფუნდამენტურობის აზრით, აბსოლუტურია იმ აზრით, რომ როცა ის თავის თავს აჩვენებს და განსაზღვრავს, სამყაროს ყოფიერებას წარმოქმნის მასთან ურთიერთობის შესაბამისად. თუმცაღა, აბსოლუტური ყოფიერების პრობლემა ფენომენოლოგიაში შემდგომ განმარტებას მოითხოვს.

სუბიექტური ყოფიერება, როგორც ქმნადობის, ჩამოყალიბების, ცვალებადობის უსასრულო პროცესი, რომ გამოდგეს „მაკონსტიტუირებელ“ ფაქტორად, ე. ი. სამყაროს მაროინტრიგებელ-განმსაზღვრელ ცენტრად, ის თვითონ ხომ არ უნდა იყოს აბსოლუტურად ცვალებად-გაფანტული, არამედ „კონცენტრირებული“ უნდა იყოს. სხვანაირად რომ ვთქვათ, „ცნობიერების ცხოვრებას“, თუკი მას არა აქვს არავითარი მტკიცედ-განსაზღვრული სახე, ვერ მისცემს სამყაროს გარკვეულ იერს, გარკვეულ სახეს. „ცნობიერების ცხოვრება“, როგორც უსასრულოდ-უწყვეტი პროცესი, არ შეიძლება „ქმნადობდეს“ აბსოლუ-

ტურად ინდივიდუალურ-განსაზღვრულად და დაუკავშირებლად. მან უნდა შეათავსოს კმნადობის, როგორც სახელდობრ ინდივიდუალურ-სხვანაირი „კმნადობის“ პრიმატი რაღაც „ზე-ინდივიდუალურ“-მდგრად-აბსოლუტურ ასპექტთან და პუსერლი ამგვარ შეთავსებას შემდეგნაირად იაზრებს.

რა თქმა უნდა, სუბიექტური ყოფიერება თავის თავში შეიცავს ერთგვარ „ზე-ინდივიდუალურ“ ასპექტს. მაგრამ ყოველთვის უნდა გვახსოვდეს, რომ „ცნობიერების ინტენციონალური ცხოვრების“ „ზე-ინდივიდუალური“ მომენტი არსებითად განსხვავდება ობიექტის ზოგადი სტრუქტურისაგან, ობიექტების ყოფიერების „კანონისაგან“. ობიექტი მით უფრო „კანონიერი“ თავის ყოფიერებაში, რაც უფრო ერთფეროვნად იმეორებს სხვა ობიექტების სტრუქტურებსა და მიმართებებს. და ამის თქმა, ცხადია, არ შეიძლება სუბიექტზე. სუბიექტი მით უფრო ნაკლებად არის „კანონიერი“, რაც უფრო ერთფეროვნად იმეორებს ის სხვების ცხოვრებას. სუბიექტური ყოფიერების „ზე-ინდივიდუალური“ ასპექტი მდგომარეობს რაღაც პირველად „ინტენციაში“, როგორც უსასრულო მიზანში და, მისი განხორციელებისაკენ მიმართულობაში. უსასრულო მიზანი, რომელიც არასოდეს სრულად არ ხორციელდება, განხორციელების სულ ახალსა და ახალ დონეებს და, ამით, განხორციელებელი მოქმედების ინდივიდუალურობის მოითხოვს. რეალური სუბიექტი, რომელიც თანხმობაშია სწორედ თავის „ზე-ინდივიდუალურ“ კანონთან, არ შეიძლება ერთსახოვნად იმეორებდეს სხვა სუბიექტების ურთიერთობებს და აგრეთვე თავის მოქმედებებსა და ურთიერთობებს წარსულში. რა თქმა უნდა, ადამიანთა ცხოვრებაში მეორდება და კიდევ უნდა გამეორდეს გარკვეული ურთიერთობები, მაგრამ ერთფეროვან-სრული გამეორება ამ სფეროში სწორედ „კანონის“ დარღვევას, „არანორმალურობას“ ნიშნავს. როცა სავსებით ვმეორდებით და, მაშასადამე, განხორციელებულ დონეზე ვრჩებით, ჩვენ ვწყვეტთ უსასრული მიზნის შემდგომ განხორციელებას და ამით ვეწინააღმდეგებით ჩვენი ყოფიერების „კანონს“ — უსასრულო მიზნის განხორციელებისაკენ მიმართულობას.

„ცნობიერების ცხოვრება“, რაიმე უსასრულო „ტელოსს“ რომ განახორციელებს, არასოდეს არ არის ზოლმე სავსებით დასრულებული და აბსოლუტური. ყოველი განხორციელებული წარმოქმნა, წარმოქმნის ყოველი განხორციელებული ასპექტი რელატურია უსასრულო „ტელოსის“ მიმართ. „კონსტიტუირებული“, წარმოქმნილი სამყარო რელატურია „ცნობიერების ცხოვრების“ „მაკონსტიტუირებელი“ პროცესის მიმართ, მაგრამ, მეორე მხრივ, „ცნობიერების ცხოვრების“ ყოველი განხორციელებული „მაკონსტიტუირებული“ პრო-

ესი რელატურია პირველად-ფუნდამენტური „ინტენციის“ უსასრულო „ტელოსის“ მიმართ. აბსოლუტური ყოფიერება — ეს არის უსასრულოდ განხორციელებადი და ნაწილობრივ-რელატურად განხორციელებული „ტელოსის“ ყოფიერება.

მაგრამ ხომ არ კარგავს ჰუსერლის ამ ტელეოლოგიურ კონცეფციასი ჩემი „მე“-ს ყოფიერება თავისუფალ-თვითგანმსაზღვრელი ყოფიერების ხასიათს? ხომ არ ნიშნავს უსასრულო „ტელოსის“ აბსოლუტური ყოფიერება ჩემი „მე“-ს თავისუფლების დაკარგვას?

საქმე ის არის, რომ, ჯერ ერთი, მიზანი, მკაცრად რომ ვთქვათ, კი არ გვაიძულებს, არამედ, ასე ვთქვათ, „გვარწმუნებს“. როდესაც მიზანს ვექვემდებარებით, როგორც არ უნდა იყოს ის, ჩვენ შეგვეძლო არ დავექვემდებარებოდით მას; და თუ მას ვექვემდებარებით, ეს იმას ნიშნავს, რომ ჩვენ თვითონ გადაწყვეტით დავექვემდებარებოდით მას. არავითარი მიზანი არ შეიძლება განხორციელდეს ჩვენი გადაწყვეტილების გარეშე და, მეორე მხრივ, არ შეიძლება აბსოლუტურად მაიძულებელი იყოს ჩვენი გადაწყვეტილებისათვის. და, მეორეც, როდესაც უსასრულო მიზანს ვექვემდებარებით, სწორედ მისი უსასრულობის წყალობით, თავისუფლებისა და თვითგანსაზღვრის გარანტია გვაქვს; უსასრულო მიზანი ხომ უსასრულოდ სხვადასხვა და ახალი გზებით მიიღწევა. ამიტომ ყოველმა ჩვენთაგანმა თვითონ თავისი თავის საშუალებით უნდა დაისაზოს და განახორციელოს თავისი საკუთარი გზა ამ მიზნისაკენ. უსასრულო მიზანი, როგორც სწორედ უსასრულო, არ არის წინასწარგანსაზღვრული განხორციელების საკუთარ კონკრეტულ გზებსა და ასპექტში; ადამიანი და კაცობრიობა, კონკრეტულ სიტუაციასა და კონკრეტულ-მოცემულ დონეზე რომ იმყოფება, ამ სიტუაციასა და ამ დონის შესაბამისად განსაზღვრავს უსასრულო მიზნის განხორციელების კონკრეტულ ასპექტს.

ამრიგად, ჰუსერლმა აბსოლუტურ ყოფიერებად აღიარა უსასრულო მიზნის ყოფიერება და ეს თავისთავად ჯერ კიდევ არ არღვევს ჩემი „მე“-ს ყოფიერების თავისუფალ-თვითგანმსაზღვრელი ხასიათის მისეულ კონცეფციას. მაგრამ ჰუსერლმა ობიექტური-იდეალისტური ტრადიციის კვალობაზე, ეს აბსოლუტურ-უსასრულო „ტელოსის“ გაიგო როგორც უსასრულო შემეცნება. ჰუსერლის თანახმად, კაცობრიობის ისტორია, არსებითად, შემეცნების ისტორიაში მდგომარეობს და რამდენადაც შემეცნების უმაღლესი სახე ფილოსოფიაა, ამდენად კაცობრიობის ისტორია კულმინაციას ფილოსოფიის ისტორიაში აღწევდა. ჰუსერლმა ევერობა აღიარა საერთოდ კაცობრიობის ნიმუშად და განსაზღვრა მისი ცნება როგორც „გონების უსასრულო მიზნების ისტო-

რიული ტელეოლოგია⁸³. ყველაფერ ამასთან დაკავშირებით, როგორც ამას ცოტა ქვემოთ დავინახავთ, ჰუსერლმა მართლაც წაართვა ადამიანის ყოფიერებას თავისუფალ-თვითგანმსაზღვრელი ხასიათი და ამით წინააღმდეგობაში მოექცა თავისი ფენომენოლოგიის ძირითად ტრენდენტიასთან.

§ 8. ჰუსარლი და დასავლეთის ფილოსოფიური ტრადიცია

ჰუსერლს, როგორც ყოველ ფილოსოფოსს, ჰყავს თავისი წინაშობრებლები. მაგრამ, მეორე მხრივ, ჰუსერლის ფენომენოლოგიური თვალსაზრისი ერთგვარი შემობრუნებაა დასავლეთის ფილოსოფიურ აზროვნებაში. განვიხილოთ მოკლედ ფენომენოლოგიის ურთიერთობა ტრადიციასთან.

ჰუსერლის თვალსაზრისით სუბიექტი შეადგენს სამყაროს ცენტრს, „ყველა ნივთის ზომას მათს ყოფიერებასა და არაყოფიერებაში“. ნივთების ყოფიერება რელატურია სუბიექტის ყოფიერების მიმართ. ფენომენოლოგია მოასწავებს: „რადიკალურ შემობრუნებას ნივთური ობიექტივიზმიდან ტრანსცენდენტალური სუბიექტივიზმისაკენ“⁸⁴. ჰუსერლი წარსულის ფილოსოფიას აკრიტიკებს უმთავრესად მისი „ობიექტივიზმისათვის“. წარსულის ფილოსოფია ივიწყებდა სუბიექტს როგორც „ყველა ნივთის ზომას“ და ასეთ ზომად რაღაც „ობიექტურს“ მიიჩნევდა. ტრადიციული ფილოსოფია თავის მზერას გარეთ, ოწინ (geradehin), უკვე „კონსტიტუირებული“ ტრანსცენდენტური“, მზა სამყაროსაკენ მიმართავდა, და იქ რაიმე შედარებით მყარსა და უცვლელს რომ აღმოაჩენდა, მას ყოფიერების ფუნდამენტად, აბსოლუტად მიიჩნევდა. ის ივიწყებდა თავის თავს, „ინტენციონალურ ცხოვრებას“, როგორც სამყაროს მნიშვნელობების პირველწყაროს, ე. ი. ზუგულებელყოფდა შინაგან ცდას, როგორც პირველად ცდას—სამყაროს წარმოქმნის, „კონსტიტუირების“ პროცესს და იფარგლებოდა გარეგანი, მეორადი ცდით—ერთხელ „კონსტიტუირებული“, მზა სამყაროს სფეროთი. „კონსტიტუირებული“, მზა სამყარო ყოველთვის არის რაღაც რელატური, შეზღუდული და მისი აყვანა აბსოლუტის რანგში დოგმატიზმს და ფეტიშიზმს ნიშნავს. ადამიანი, რომელმაც ერთხელ რაიმე პირობით-შეზღუდულად მნიშვნელოვანი შექმნა, მას აბსოლუტურად მნიშვნელოვნად მიიჩნევდა და, ამით, ხელოვნურად იზღუდავდა თავს, კარგავდა, უსასარულობის პერსპექტივას, უსასარულო განვითარების პერსპექტივას.

⁸³ Hus, VI, S. 347.

⁸⁴ Hus, I, S. 46.

ძველი მეტაფიზიკოსი არ კმაყოფილდებოდა გარე სამყაროს აღწერით და უშვებდა ფაქტობრივი სამყაროს რაღაც ფარულ არსებებს-მიზეზებს. მაგრამ ეს არსებები-მიზეზები წარმოადგენდნენ ან „კონსტიტუირებულ“ სამყაროს ჰიპოსტაზირებულ მყარ-უცვლელ ურთიერთობებს, ან იყვნენ ამ სამყაროსადმი ამხსნელი მონაგონები, გამოხატავდნენ რა მარადიულადმნიშვნელად წესრიგად მიჩნეულ „კონსტიტუირებულ“ სამყაროს მარადიულ მიზეზებს. ტრადიციული ღმერთი სწორედ ასეთი მონაგონი იყო. ტრადიციული ღმერთი — ეს არის იმ ინსტანციის დაშვება, რომელიც „კონსტიტუირებული“, მზე-სამყაროს წესრიგის აბსოლუტიზაციას, „გაღმერთებას“ ადასტურებს.

ამრიგად, ტრადიციული ფილოსოფია იდგა გარეთ მიმართული მზერის ნიადაგზე, „წინ მიმართულობის განწყობის“ (Geradehineinstellung) ნიადაგზე, ამიტომ მას მხედველობაში ჰქონდა მხოლოდ „კონსტიტუირებული“, „ტრანსცენდენტური“ სამყარო და ამ სფეროში, გარეგანი, მეორადი ცდის სფეროში ეძებდა ყოფიერების პირველად ფუნდამენტსა და აბსოლუტურ „ზომას“. რამდენადაც მეტაფიზიკური მონაგონები პირველმიზეზების შესახებ ვერ პოულობდნენ აქ პირდაპირ, არაორაზროვან მითითებებს, ამდენად, ისინი შემდეგში საექვონი გახდნენ და უკუაგდეს. ამით „ობიექტივისტურმა“ ფილოსოფიამ თავის უმაღლეს სტადიას მიაღწია და პოზიტივიზმად გადაიქცა. პოზიტივიზმი „ობიექტივიზმის“ უკანასკნელი სიტყვაა. ფენომენოლოგია წარმოიშვა უშუალოდ როგორც რეაქცია პოზიტივიზმის წინააღმდეგ. პოზიტივიზმს რომ აკრიტიკებს, ჰუსერლი ამავე დროს კრიტიკულად არის განწყობილი ტრადიციული ფილოსოფიის მეტაფიზიკური მონაგონების აღდგენის ყოველგვარი ცდების წინააღმდეგ.

გარეგანი ცდის საზღვრებს მკაცრად რომ იცავს და შესატყვის მონაცემებს აღწერს, პოზიტივიზმი უკუაგდებს ყოველგვარ მონაგონებს პირველმიზეზების შესახებ, რომლებიც ვერ პოულობენ საყრდენს ამ მონაცემებში, და ამ ცდაში გამომქლავნებულ მყარ-გამეორებად ურთიერთობებს ნივთებისა მიიჩნევს ყოფიერების „ზომად“. პოზიტივისტი რეკომენდაციას იძლევა ჩავინიშნოთ გარეგან ცდაში გამომქლავნებადი მყარი-გამეორებადი ურთიერთობები და ყველა ნივთის მნიშვნელობები განვსაზღვროთ ამ აღნუსხული ურთიერთობების მიხედვით; ეს ურთიერთობები დაფიქსირებულია, ესეც უნდა ითქვას, გარკვეულ, შედარებით მყარ ნივთებზე — არშინებზე, საათზე და ა. შ. ინდუქციურ-დედუქციურ მეთოდოლოგიას პოზიტივისტი გადააქცევს უნივერსალურ მეთოდოლოგიად და, ამით, რაიმე „კონსტიტუირებულ-ტრანსცენდენტური“, მზამზარეული ყოფიერების უმაღლეს პრინციპამდე აიყვანება, ადამიანური ცხოვრების, „ცნო-

ბიერების ცხოვრების“ მოვლენები ან საერთოდ უკუიგდება მის მიერ როგორც შეუშეცნებადნი, ან ამავე წესით იკვლევენ მათ. მაგრამ ცხოვრების მოვლენები, როგორც ცვალებად-განვითარებადნი, არ ექვემდებარებიან ამ „ობიექტური“ წესით გამოკვლევას და ამიტომ ცხოვრებისეული „ინტენციები“ გადაიქცევიან აუთვისებელ, ბრმა ძალებად. პოზიტივისტური ფილოსოფიით ორიენტირებული კაცობრიობა კრიტიკულ სიტუაციაში ექცევა, და სწორედ ეს აძლევს ბიძგს პოზიტივისტური და საერთოდ „ობიექტივისტური“ თვალსაზრისის რადიკალურ კრიტიკას. თუმცა ადამიანური ცხოვრების მოვლენებისადმი პოზიტივისტური თვალსაზრისის გამოუსადეგრობა არ არის ურთადერთი საბაზი მისი კრიტიკისათვის. მან ერთგვარი წინააღმდეგობრიობა და პარადოქსალურობა გამოამჟღავნა ბუნების შემეცნების სფეროშიც კი. პოზიტივისტმა „კონსტიტუირებულობა“, დასრულებულობა, უცვლელობა ყოფიერების უმაღლეს პრინციპად აქცია, ხოლო, მეორე მხრივ, ის იმ ფაქტის წინაშე დგას, რომ სივრცედროის ფიზიკური მნიშვნელობებიც მოულოდნელად მიმდინარე-ცვალებადნი და რელატურნი აღმოჩნდნენ. და მართლაც, ფიზიკა ამტკიცებს იმას, რომ ისინი დამოკიდებული არიან დამკვირვებლის ადგილზე, „კოორდინატების სისტემის“ არჩევაზე. წარმოიშვნენ გეომეტრიები და ლოგიკებიც კი საპირისპირო პოსტულატებით. ყველაფერი დამოკიდებულია დაშვებებზე, პოსტულატებზე. ძალიან ცოტა რაიმე დარჩა უცვლელი, ერთხელ და სამუდამოდ მნიშვნელადი და მკაცრად სავალდებულო. მეცნიერებას ემუქრება დაშვებული წესებით უბრალო თამაშად გადაქცევა. საშუაროს მეცნიერული სურათი იქცევა შემთხვევითი შეთანხმებების საქმედ. საპირისპირო შეთანხმებები, დაშვებები და შესაბამისი თეორიები ერთნაირად გამართლებულია; ერთნაირად მნიშვნელადია, მათი არჩევანი თვითნებურია. ამ თვითნებობას შეიძლება ბოლო მოვუღოთ ნამდვილ სამყაროში „მოდელის“ პოვნით, მაგრამ ამგვარი თეორიების არჩევისათვის კრიტერიუმი, საბოლოო ანგარიშით, არის პრაქტიკული რეალიზებადობა სასიცოცხლოდ-საინტერესო შედეგებში. და ასეთ შემთხვევაში ირღვევა „ობიექტურ-გარეგანი“ ცდის საზღვრები და „ობიექტური“ თეორიები განიხილება სუბიექტის „ინტენციონალურ ცხოვრებასთან“ კავშირში.

ამრიგად, ჰუსერლის მიხედვით, ტრადიციული ფილოსოფია კრიტიკას იმსახურებდა, პირველ რიგში, მისი ნაივური „ობიექტივიზმისათვის“. „ტრანსცენდენტალურ სუბიექტურობაში“, „ენობიერების ინტენციონალურ ცხოვრებაში“, როგორც პირველად ყოფიერებასა და ყოველგვარი ყოფიერების წარმოშობის პირველწყაროში რომ ვერ აღწევდა, ის მოძრაობდა მეორადი, გარეგანი ცდის ფარგლებში, მას მხედველობაში ჰქონდა მხოლოდ „კონსტიტუირებული“, მზა სამყარო

და, შესაბამისად, რაიმე უცვლელსა და ერთხელ და სამუდამოდ დასრულებულს მიიჩნევდა ყოფიერების ფუნდამენტურ ფაქტორად, უცვლლობა, ერთხელ და სამუდამოდ მზაობა აპყავდა ყოფიერების უმაღლეს პრინციპამდე. პარმენიდემ გამოაცხადა და ჩამოაყალიბა ეს პრინციპი: პლატონმა განსაკუთრებული ძალით დაუჭირა მხარი მას და განავითარა ის; და, გაიარა რა დასავლეთის ფილოსოფიის მთელი ტრადიცია, ეს პრინციპი თავისებურად გამოვლინდა „ობიექტური“, ინდუქციურ-დედუქციური მეთოდოლოგიის პოზიტივისტურ უნივერსალიზაციაში.

ჰუსერლი „ნაიურია ობიექტივიზმის“ ტრადიციას უპირისპირებს თავის ფენომენოლოგიას, როგორც „ტრანსცენდენტალურ სუბიექტივიზმს“. ფენომენოლოგია ნიშნავს „კონსტიტუირებული“ სამყაროსა-კენ მიმართული მზერის მობრუნებას „ფუნქციონირებადი ინტენციონალობისაკენ“, როგორც სამყაროს „კონსტიტუირების“ პროცესისაკენ. „ცნობიერების ცხოვრებას“ როგორც „ფლუქტუირებად“ პროცესს და როგორც „ჰერაკლიტესეულ მდინარებას“ ფუნდამენტურ ყოფიერებად რომ მიიჩნევს, ამით, ფენომენოლოგია „პლატონური“ ტრადიციის საწინააღმდეგოდ, პროცესუალობას, ცვალებადობას, განვითარებადობას უმაღლესი პრინციპის მნიშვნელობას ანიჭებს.

მეორე მხრივ, ჰუსერლი, რა თქმა უნდა, ცნობს თავისი ფენომენოლოგიის მემკვიდრეობითობას, მის კავშირს ფილოსოფიურ ტრადიციასთან. ეს მემკვიდრეობითობა, პირველ რიგში, მკლავნდება ფენომენოლოგიის პრეტენზიაში რადიკალურად დააფუძნოს მეცნიერებანი და, შესაბამისად, გამოავლინოს ყოფიერების რადიკალურ-პირველადი საფუძვლები. ამ პრეტენზიაში მდგომარეობს საერთოდ ფილოსოფიის ჭირითადი „ინტენცია“ და სხვადასხვა ფილოსოფია ერთმანეთისაგან განსხვავდება მხოლოდ ამ „ინტენციის“ ჯანხორციელების დონით. შემდეგ, რამდენადაც ყოფიერების პირველადი საფუძველი, ჰუსერლის მიხედვით, არის „ტრანსცენდენტალური სუბიექტურობა“, ხოლო ფილოსოფია ყოველთვის ეძებდა ყოფიერების პირველად საფუძველს, ამდენად, ის ფილოსოფიის ისტორიას განიხილავდა როგორც „ტრანსცენდენტური“ ობიექტურობიდან „ტრანსცენდენტალური სუბიექტურობისაკენ“ თანდათანობითი მობრუნების არასწორხაზოვან პროცესს. სხვანაირად რომ ვთქვათ, ჰუსერლი ფილოსოფიის ისტორიას განიხილავს როგორც ფენომენოლოგიასთან ერთგვარ არასწორხაზოვან მიხლოებას, როგორც „ტრანსცენდენტალური მოტივის“ თანდათანობით განვითარებას საპირისპირო „ობიექტივისტურ“ ტენდენციასთან ბრძოლაში.

სამყარო, ერთი მხრივ, ეს არის „კონსტიტუირებული“ ფაქტი, ნივთობრიობა, სხეულებრიობა, მეორე მხრივ, ეს არის „კონსტიტუი-

რებული“ მნიშვნელობები, რომლებიც ფაქტობრივ სამყაროს იძლევა. შემდეგ, სუბიექტი, ერთი მხრივ, ერთგვარი რიგით „კონსტიტუირებული“ ფაქტი, ფაქტობრივი სამყაროს ნაწილია და როგორც ასეთი სხვა ნივთებთან დამოკიდებულებაში განიხილება. მაგრამ, მეორე მხრივ, ის წარმოადგენს სამყაროს ცენტრს, სამყაროს მნიშვნელობათა წარმოქმნის პირველად-ფუნდამენტალურ ინსტანციას. ამ მხრივ, ის უსასრულო-აბსოლუტურ პროცესს შეადგენს. ძველმა ბერძენმა „ფიზიკოსებმა“ ყურადღება მიაქციეს სამყაროს როგორც „კონსტიტუირებულ“ ფაქტს, როგორც ნივთობრიობა-სხეულებრიობას და გარკვეული ნივთობრივი ელემენტები აღიარეს ფუნდამენტურ ყოფიერებად. სოფისტებმა შეამჩნიეს ნივთობრივი სამყაროს მნიშვნელობათა დამოკიდებულობა სუბიექტზე. პროტაგორამ ადამიანი გამოაცხადა „ყველა ნივთის ზომად მათ ყოფიერებასა და არაყოფიერებაში“. მაგრამ ამავე დროს ადამიანს, სუბიექტს, როგორც „ყველა ნივთის ზომას“, როგორც სამყაროს ცენტრს, სოფისტები განიხილავდნენ როგორც რიგით „კონსტიტუირებულ“ ფაქტს, რომელსაც პირობით-შეზღუდული ყოფიერება აქვს. ამის გამო სოფისტიკა სკეპტიკურ რელატივიზმად გადაიქცა. რაიმე, „კონსტიტუირებული“, მზამზარეული და ამიტომ მხოლოდ პირობით-შეზღუდული, „რიგითი“ ყოფიერების მქონე არ შეიძლება იყოს სამყაროს „კონსტიტუირების“, წარმოქმნის ფუნდამენტური ინსტანცია, ცენტრი, რომელიც გარკვეულ სახეს აძლევს სამყაროს. გამოდიოდნენ რა სოფისტიკური სკეპტიციზმის წინააღმდეგ, რომელიც საზოგადოების ცხოვრების დეზორიენტაციას აწდენს, სოკრატემ, პლატონმა და არისტოტელემ ყურადღება მიაქციეს ფაქტიური სამყაროს „კონსტიტუირებულ“ მნიშვნელობებს, მიაწერეს მათ სიმყარე, უცვლელობა, და, ამ საფუძველზე ქემძარბიტად-ფუნდამენტური ყოფიერება. ეს არ ნიშნავს სოფისტებამდელი თვალსაზრისების უპირობო აღდგენას. ეს იყო სოფისტური სკეპტიციზმით „პროვოცირებული“ მობრუნება „კონსტიტუირებული“ ფაქტიდან „კონსტიტუირებული“ მნიშვნელობებისაკენ და, ამით, სუბიექტურობასთან მიახლოება, მიბრუნება სუბიექტისაკენ.

ჰუსერლის ფენომენოლოგიურ ფილოსოფიას განსაკუთრებული დამოკიდებულება აქვს დეკარტის ფილოსოფიასთან. „წარსულის არც ერთ ფილოსოფოსს არ შეუწყვია ხელი ისე გადაწყვეტად ფენომენოლოგიისათვის, როგორც დიდ ფრანგ მოაზროვნეს რენე დეკარტს. მას, როგორც თავის ნამდვილ მამას (Erzvater) უნდა სცემდეს პატივს ფენომენოლოგია“. ფენომენოლოგიას „შეიძლება ვუწოდოთ ახალი კარტეზიანელობა, XX საუკუნის კარტეზიანელობა“, წერდა ჰუსერლი⁸⁵.

⁸⁵ Hua, I, S. 3.

დეკარტი მეცნიერებათა რადიკალური დაფუძნების იდეასთან აკავშირებდა რადიკალური ექვის მეთოდს. მას რადიკალური ექვის გზით უნდოდა გამოეყვინა ფუნდამენტურ-პირველადი ყოფიერება და ასეთად გამოავლინა „ego cogito“, ე. ი. სუბიექტის ცნობიერება. ამით დეკარტი ფენომენოლოგიის მამა გახდა. მაგრამ მან, ფენომენოლოგიური იდეა რომ გამოიმუშავა და გამოთქვა, ვერ განახორციელა ის საკმაო თანამიმდევრულობით. ის არ იყო საკმაოდ რადიკალური ექვის მეთოდის განხორციელებაში და „ობიექტივისტური“ ცდომილებისაგან განთავისუფლებაში. მან სუბიექტი მანც წარმოიდგინა როგორც „მოაზროვნე სუბსტანცია“, როგორც „კონსტიტუირებული“ სამყაროს ნაწილაკი, როგორც „საწყის-ამოსავალი წვერი კაუზალური პრინციპის მიხედვით დასკვნისათვის“. თავისი დროის სულისკვეთებით მათემატიკური დედუქციის მეთოდს ის უნივერსალურ მეთოდად თვლიდა, რომელსაც უნდა დაექვემდებაროს აგრეთვე სუბიექტური ყოფიერება. მან დასაბამი მისცა დუალისტურ თვალსაზრისს, რომლის მიხედვით ცნობიერების პროცესები და ფიზიკური პროცესები სრულიად დამოუკიდებელი არიან ერთმანეთისაგან და, მაშასადამე, სამყაროს ფიზიკური მნიშვნელობები არ არიან დამოკიდებული ცნობიერების ყოფიერებაზე.

ამრიგად, დეკარტმა სუბიექტი სამყაროს ცენტრად და პირველ საფუძვლად რომ გამოაცხადა, ვერ შესძლო „გაეწმინდა“ ის „კონსტიტუირებულ-ტრანსცენდენტური“ ელემენტებისაგან და წარმოედგინა ის „კონსტიტუირების“ „წმინდა“ პროცესად. ეს „არაწმინდა“, პირობით-შეზღუდული სუბიექტი, სამყაროს მნიშვნელობების პირველწყაროდ წარმოდგენილი, დავიდ იუმის ფილოსოფიაში კვლავ რადიკალური სკეპტიციზმის საბაზად იქცა.

კანტმა სოკრატეს მსგავსად მოახდინა რეაგირება-სკეპტიციზმზე. მან, ასევე სოკრატეს, პლატონისა და არისტოტელეს მსგავსად, ყურადღება მიაქცია ნივთების მყარ-უცვლელ მნიშვნელობებსა და მიწართებებს და მათზე დაამყარა შემეცნების შესაძლებლობა. მაგრამ, ანტიკური კლასიკოსებისაგან განსხვავებით, კანტი უფრო მიუახლოვდა სუბიექტს, რამდენადაც ეს მყარ-უცვლელი მიმართებები, ე. ი. „კატეგორიები“, ცნობიერების ფუნქციებად მიიჩნია. კანტის „კომპონიკული საქმის“ წყალობით სუბიექტი სამყაროს ცენტრში დარჩა, ოღონდ კვლავ რამდენადმე „კონსტიტუირებული“ სახით.

კანტის კონცეფცია მოკლედ შემდეგნაირად შეიძლება წარმოედგინოთ: სამყარო, განსაკუთრებით მეცნიერების სამყარო, წარმოგვიდგება დიფერენცირებულ-მოწესრიგებული სახით. ფილოსოფიის ამოცანა მდგომარეობს სამყაროს დიფერენცირება-მოწესრიგების პირველ-საწყისი ფორმების, პრინციპების გამოვლენაში; სხვანაირად რომ ვთქვათ, ფილოსოფიამ უნდა გამოავლინოს სამყაროს „მაკონს-

ტიტუირებელი“ ფაქტორები. როდესაც ჩვენ განყენებას ვახდენთ სამყაროსადმი ჩვენი აქტიური მიმართებისაგან, ჩვენი ამრჩევი, გამომყოფი, შემდარებელი, შემპირისპირებელი და სხვ. მოქმედებისაგან, მაშინ სამყარო წარმოგვიდგება ინდიფერენტულ-მოუწესრიგებელი სახით, ე. ი. ქაოსის სახით. რაც უფრო პასიური კერეტის პოზიციას ვიკავებთ, სამყარო მით უფრო ქაოსს ემსგავსება, მაშასადამე, ნივთების, ობიექტების სამყარო დიფერენცირდება-წესრიგდება, „წარმოიქმნება“ სუბიექტის მოქმედების წყალობით. სუბიექტის თავისუფალი აქცია სამყაროს „მაკონსტიტუირებელ“ ფაქტორს შეადგენს. ჰუსერლი ეთანხმება კანტის ამ დებულებებს. მაგრამ კანტი ვერ განთავისუფლდა „ობიექტივისტური“ ტრადიციის გავლენისაგან და ამიტომ ვერ შესძლო ბოლომდე გაეტარებინა „ტრანსცენდენტალური სუბიექტივიზმის“ თვალსაზრისი. კანტის კონცეფციის ერთი ცნობილი ინტერპრეტაციით სუბიექტის „მაკონსტიტუირებელი“ მოქმედება გაგებულა როგორც გარეგანი მიზეზების შედეგი, ე. ი. როგორც რაღაც „კონსტიტუირებული“. ამით, კანტისეული „ტრანსცენდენტალური სუბიექტი“ კარგავს იმის შესაძლებლობას, რომ პირველ-საწყის „მაკონსტიტუირებელ“ ინსტანციად გამოდგეს. კანტის კონცეფციის მეორე ინტერპრეტაციით სუბიექტის „მაკონსტიტუირებელი“ მოქმედება თუმცა გარეგანი მიზეზების შედეგი აღარ არის, მაგრამ ის დაიყვანება „კატეგორიულ“ მოქმედებაზე, ე. ი. ობიექტის, ობიექტურ, პასიურ-მატერიალურ მონაცემებს შორის მიმართებების დამყარების მოქმედებაზე და გამოირიცხება სუბიექტისა და მისი მოქმედებისადმი ობიექტების მიმართების დამყარება. და ჰუსერლს არ შეუძლია დაეთანხმოს ამას. მართალია ის, რომ ინდიფერენტულ-გაურკვეველი მონაცემები დიფერენცირებიან-განისაზღვრებიან, „წარმოიქმნებიან“ სუბიექტის მოქმედების მეოხებით, მაგრამ. ფიქრობს ჰუსერლი, ეს ინდიფერენტულ-განუსაზღვრელი მონაცემების შედარების საფუძველზე კი არ ხდება, არამედ, უპირველეს ყოვლისა, დიფერენტულ-განსაზღვრული სუბიექტისადმი ინდიფერენტულ-განუსაზღვრელი მონაცემების მიმართებათა დამყარების მოქმედების წყალობით.

ამრიგად, კანტის მიერ დასახული „კოპერნიკისეული გადატრიალება“, რომელიც სამყაროს ცენტრად სუბიექტის გადაქცევაზე აცხადებდა პრეტენზიას, განუხორციელებელი დარჩა. კანტმა, რომელიც „ობიექტივისტური“ ტრადიციით იყო დამძიმებული, ვერ შეაღწია ნამდვილი სუბიექტურობის როგორც „სამყაროსწარმოქმნელი“ საწყისის სამყაროში. მან ვერ გაიგო სუბიექტური ყოფიერების თავისებურება და, აქედან წარმოდგება ფუნდამენტალურ-სამყაროსწარ-

მოქმენელი პროცესის როგორც ისტორიული, „ტელეოლოგიური“ პროცესის თავისებურება.

ჰეგელს სუბიექტური ყოფიერების თავისებურების ძლიერი გრძნობა, ისტორიულობის გრძნობა ჰქონდა. მაგრამ მისი „აბსოლუტური სუბიექტი“ არ ყოფილა აღმოჩენილი „შინაგანი ხედვით“, ე. ი. რეფლექსიის გზით, ინდივიდუალური „მე“-ს საშუალებით და, ამიტომ, ძალზე „ობიექტური“ იყო, ზედმეტად იყო აღქურვილი „კონსტიტუირებული“ ობიექტის ნიშნებით. და ამ „ობიექტივიზმმა“ მკვეთრად იჩინა თავი ჰეგელის იმ კონცეფციაში, რომლის მიხედვით „აბსოლუტური სუბიექტი“ მისივე ფილოსოფიაში უნდა განხორციელებულიყო არსებითად-სრულად (რაც ობიექტის სახით ყოფიერების ნიშანია).

ბადენის სკოლის ნეოკანტიანელებმა ვინდელბანდმა და რიკერტმა ხაზი გაუსვეს სუბიექტური ყოფიერების თავისებურებას ობიექტის ყოფიერებისაგან განსხვავებით. მაგრამ ეს არ შეეხო „ტრანსცენდენტალურ-მაკონსტიტუირებელ სუბიექტურობას“, რომელიც კვლავინდებურად დაიყვანებოდა „კატეგორიალურ“ მოქმედებაზე, ობიექტების ერთმანეთთან მიმართების დამყარების მოქმედებაზე. ამგვარი მოქმედება, უცხო ელემენტებისაგან განწმენდილი, შეადგენს „ობიექტურ დაკვირვებას“ და ინდუცირება-დედუცირებას „ობიექტური დაკვირვების“ ნიადაგზე. სწორედ ამიტომ ნეოკანტიანელობამ, როცა „კრიტიკული წმენდა“ განიცადა, ნეოპოზიტივიზმს დაუთმო ადგილი. ნეოპოზიტივიზმმა შემეცნებითი მოქმედება „ობიექტურ დაკვირვებაზე“ რომ დაიყვანა, სრულიად დაკარგა მხედველობიდან თავისუფალ-ტელეოლოგიური პროცესი, როგორც ყოფიერება ჯერარსის სახით. და ჰუსერლის ფენომენოლოგია, პირველ რიგში, რეაგირებს სწორედ „ობიექტური დაკვირვების“ უნივერსალიზაციის წინააღმდეგ და, შესაბამისად, სუბიექტური ყოფიერების უგულებელყოფის წინააღმდეგ.

ჰუსერლმა ერთხელ თქვა: „ნამდვილი თანამიმდევრული ბერგსონელები ჩვენა ვართ“⁸⁶. ამაში გამოიხატა ფენომენოლოგიის განსაკუთრებული სიახლოვე „სიცოცხლის ფილოსოფიასთან“. სიცოცხლისეული პროცესების განსხვავება ფიზიკური პროცესებისაგან, სიცოცხლისეული მოვლენების სფეროში ცვალებადობის, ქმნადობისა და განვითარების უპირატესი მნიშვნელობა უცვლელ-მყარ ურთიერთობებთან შედარებით, სიცოცხლისეული მოვლენებისადმი მეთოდური მიდგომის განსხვავება საბუნებისმეტყველო მეთოდოლოგიისაგან — ყველაფერი ეს საერთო აქვთ ფენომენოლოგიასა და „სიცოცხლის

⁸⁶ Waller Biemel, Die entscheidenden Phasen der Entfaltung von Husserls Philosophie. In: Zeitschrift für philosophische Forschung, 1959, Bd. XIII, Heft 2, S. 207.

ფილოსოფიას“. მაგრამ „სიცოცხლის ფილოსოფია“ ვერ დააკმაყოფილებდა ჰუსერლს, უწინარეს ყოვლისა, იმ მხრივ, რომ მას სუბიექტური ყოფიერება, „ცნობიერების ცხოვრება“ არ ჰქონდა წარმოდგენილი სამყაროს ცენტრად, პირველად-ფუნდამენტალურ ყოფიერებად და, მაშასადამე, ის თავისუფალი არ იყო „ობიექტივისტური“ ცდომილებათაგან; და მეორეც, ჰუსერლის ფენომენოლოგია პრეტენზიას აცხადებდა რაციონალიზმზე და შესაბამის მეთოდოლოგიურ მიდგომებს ეძიებდა, მაშინ როცა „სიცოცხლის ფილოსოფიამ“ თავი გამოავლინა როგორც ირაციონალიზმმა.

§ 9. ახალი ორიენტაცია

ფილოსოფიის საზრისი, საბოლოო ანგარიშით, ადამიანის სიცოცხლის ორიენტირებაში მდგომარეობს. ფილოსოფიური მოძღვრება, რომელსაც პრეტენზია აქვს იყოს ნამდვილი მობრუნება ფილოსოფიურ აზროვნებაში, უნდა ნიშნავდეს სწორედ ახალ ორიენტაციას ადამიანისა და კაცობრიობის ცხოვრებაში, უნდა ნიშნავდეს ახალ შესაძლებლობებს იმ ფუნდამენტური სასიცოცხლო პრობლემების გადასაწყვეტად, რომლებიც ვერ წყდებიან და ვერც გადაწყდებიან ძველი საშუალებებით. ცხოვრების პირველად-ფუნდამენტური პრობლემა — ეს არის უსასრულობის პერსპექტივის მქონე თავისუფალ-შემოქმედებითი მოქმედების პრობლემა. თანამედროვე ევროპული კაცობრიობა, რომელიც ნატურალისტური, პოზიტივისტური მსოფლმხედველობით არის ორიენტირებული, შეშფოთებულია პრინციპული საზღვრების ხედვით, „ჩიხის“ ხედვითა და „დახშულობის“ გრძნობით, ე. ი. მოქმედების პერსპექტივის დაკარგვის, თავისუფალ-შემოქმედებითი მოქმედების შესაძლებლობის დაკარგვის საფრთხით. და ჰუსერლის ფენომენოლოგია პრეტენზიას აცხადებს დასძლიოს ეს საფრთხე. განვიხილოთ ის ამ მხრივ.

გავიხსენოთ ჯერ თავისუფალი აქტივობის დახასიათება. თავისუფალი აქტივობა — ეს არის მოქმედება ფონზე: „მე შემოიღია სხვანაირად ვიმოქმედო“; თავისუფალი აქტივობა არის მოქმედება „სხვანაირად-მოქმედების“ შესაძლებლობის ფონზე. თუკი მოქმედება პრინციპულ საზღვრებს აწყდება, რის გამოც ქრება „სხვანაირად-მოქმედების“ შესაძლებლობა, თუკი არსებითად გამეორების შესაძლებლობაა რჩება, ამით წყდება თავისუფალი აქტივობაც. ადამიანის მოქმედება ნიშნავს გარკვეული სახის მიცემას რაიმესათვის, რაიმეს წარმოქმნა-გარდაქმნას. ადამიანი ყოველთვის მოქმედებს სამყაროს მიმართ. მისი მოქმედება ნიშნავს სამყაროში რაიმეს წარმოქმნა-გარდაქმნას. ადამიანის მოქმედება არის რაიმეს განხორციელება რაიმე-

სათვის გარკვეული სახის მიცემისა და სამყაროში, სამყაროს მიმართ რაიმეს გარდაქმნის აზრით. ადამიანის თავისუფალი მოქმედება ნიშნავს ადამიანის მიერ სამყაროსთვის რაიმე სახის მიცემას სამყაროსათვის რაიმე სხვა სახის მიცემის შესაძლებლობის მიცემის ფონზე; საბოლოო ანგარიშით, სამყაროსათვის უსასრულოდ ახალი და ახალი სახის მიცემის შესაძლებლობების ფონზე.

ტრადიციული ფილოსოფია იფარგლებოდა წინ, ე. ი. სამყაროს „კონსტიტუირებული“ სამყაროსკენ მიმართული მზერით, იფარგლებოდა გარეგანი ცდით და მხედველობაში ჰქონდა „კონსტიტუირებული“, წარმოქმნილი სამყარო. ის ამ სფეროში ეძებდა ყოფიერების საკმაო საფუძველს, წყაროს, ცენტრს, საზომს. რა შეეძლო მას მიეჩინა ასეთად? გარეგან ცდაში, ე. ი. გრძნობად აღქმისეულ ცდაში, თავს იჩენენ, ერთი მხრივ, რაღაც პროცესები, ცვლილებები, „ქმნადობა“, და, მეორე მხრივ, ერთგვარი შედარებით მყარი, უცვლელად-მყოფი ვითარებები, ფორმები, სტრუქტურები, ურთიერთობები. ამ სფეროში პროცესები, ცვლილებები, „ქმნადობა“ სრულიად გაურკვეველნი ჩანან, თუ მათ არ გავიგებთ მარადმყოფ ვითარებათა, ფორმებისა და ურთიერთობების საფუძველზე. ამიტომ ტრადიციულმა ფილოსოფიამ ყოფიერების საკმაო საფუძველად, „პირველმიზეზად“, პირველწყაროდ და ცენტრად სცნო ყოფიერების რაღაც მყარად-უცვლელად-მყოფი, ე. ი. ყოფიერების ერთგვარი სრულიად გარკვეული, დასრულებული, ცვალებადობას დაუქვემდებარებელი სახე. ყველაფერი გარკვეულობას, გარკვეულ ყოფიერებას იღებდა ამ უკანასკნელის მეოხებით და მასზე დამოკიდებით. ერთგვარი არჩეული განსაზღვრული, მზა, დასრულებული, უცვლელი სახე გამოდიოდა როგორც „ნიმუში“ და სამყაროს მოძრაობა გაგებულ იქნა როგორც ამ „ნიმუშისაკენ“ გარდაქმნა, როგორც მიახლოება მასთან, როგორც მასთან „შესატყვისება“. ყოფიერების დონე იზომებოდა ამ „პირველნიმუშთან“ მიახლოების ხარისხით, მასთან „შესატყვისობის“ დონით. ასეთ პირობებში ადამიანის მოქმედება როგორც სამყაროსათვის გარკვეული სახის მიცემა მდგომარეობს სამყაროს გარდაქმნაში ყოფიერების „პირისახედ“ მიჩნეული რაღაც გარკვეული სტატიკურ-უცვლელ სახესთან მისი „შესატყვისობის“ აზრით. ამით, ადამიანთა მოქმედება იღებს გარკვეულ მიმართულებას, გარკვეულ მიმართულებას. მაგრამ, მეორე მხრივ, ყოველი გარკვეული, მზა-დასრულებული სახე უკიდურესად განხორციელებადია. ამით ადამიანის მოქმედებას აქცევენ მიღწევად ჩარჩოებსა და საზღვრებში. ბოლოსდა-ბოლოს, ადამიანი თავის გარდაქმნებში, თავის „სხვანაირად მოქმედებებში“ ზღვრამდე მიდის, რის შემდეგ, უკეთეს შემთხვევაში, მას ის-ღა დარჩება, რომ გამეორდეს, ის კარგავს თავისუფალ აქტივობას.

ადამიანის გარშემო წრე შემოიხაზება, ის ჩიხში აღმოჩნდება. ჩიხი-დან გამოსვლა შეიძლება მხოლოდ დადგენილი ჩარჩოების დამსხვრევის გზით. მაგრამ როცა „ჩარჩოებს“ ვამსხვრევთ, ე. ი. აღარ ვცნობთ რაიმეს, რაც ყოფიერების „პირველსახედ“ და „ნიმუშად“ იყო აღიარებული, ხომ უნდა შევცვალოთ ის რაიმეთი. თუ არა და სამყარო დარჩება საფუძვლის, ცენტრის, საზომის გარეშე, რომლებზეც არის დამოკიდებული ის, რომ მან გარკვეული სახე, გარკვეული ყოფიერება მიიღოს; და ჩვენ დავკარგავთ იმის შესაძლებლობას, რომ მივცეთ სამყაროს გარკვეული სახე, ე. ი. დავკარგავთ მოქმედების შესაძლებლობას. მაშასადამე, „დამსხვრეული ჩარჩოები“ უნდა ახლით შევცვალოთ, სახე, რომელსაც აღარა ვცნობთ ყოფიერების „პირველსახედ“, უნდა შევცვალოთ რაიმე ახალი, უფრო ფართო მოცულობითი სახით.

კაცობრიობის ისტორია და, შესაბამისად, ფილოსოფიის ისტორია გვაჩვენებენ „ჩარჩოების“ მსხვერვისა და შექმნის, გაფართოების არასწორხაზოვან პროცესს. ძველი ბერძენი „ფიზიკოსები“ — წინასოკრატელები ყოფიერების საფუძვლად და წყაროდ ცნობდნენ ნივთობრიობის რაღაც სრულიად გარკვეულ სახეს, ვთქვათ, წყალს ან ჰაერს და ა. შ. სოფისტებმა ხელი მოჰკიდეს ამ ძალზე ვიწროდ ქცეული „ჩარჩოების“ მსხვერვეს. ანტიკურობის კლასიკოსებმა, სოკრატემ, პლატონმა, არისტოტელემ უფრო ფართომოცულობითი „ჩარჩოები“ დასახეს — მათ ყოფიერების „პირველსახეებად“ მიიჩნაეს „იდეები“, ე. ი. არსებულთა ყოველგვარი განსაზღვრულობები, ფორმები, ურთიერთშეფარდებები, რომლებსაც შეუძლიათ ერთნაირად გამეორდნენ უსასრულო ეგზემპლარებში. „იდეა“, როგორც საერთო-სახეობრივი სტრუქტურა, უშვებდა „იდეის“ მიმართულებით ეგზემპლარულად-განსხვავებული მოქმედებების შესაძლებლობებს, ე. ი. სრულყოფის შესაძლებლობებს „იდეისადმი“ „შესატყვისობის“ აზრით, „არაიდეური“ ელემენტებისაგან „გაწმენდის“ აზრით. მაგრამ „იდეები“, როგორც სრულიად გარკვეული, უცვლელი, სტატკური, ერთხელ და სამუდამოდ მოცემული, მზა ფორმები, სახეები, სტრუქტურები ბოლოსდაბოლოს აღმოჩნდნენ ძალზე ვიწრო „ჩარჩოები“, რომლებიც ზღუდავდნენ სრულყოფის შესაძლებლობებს, „სხვანაირად მოქმედების“ შესაძლებლობებს და როგორც გარდაუვალი „ბედისწერა“ ბორკავდნენ თავისუფლებას. და ანტიკური ცნობიერება „იდეების თეორიით“ ორიენტირებული სიცოცხლის საბედისწერო-დასშულობის ტრაგიზმით გაიმსკვალა.

ჩვენს დროში „იდეების თეორიის“ „ჩარჩოები“ ფართოვდება, მაგრამ ფართოვდება პრინციპულად იმავე მიმართულებით. „იდეებმა“ როგორც ყოფიერების საფუძვლებმა მათემატიკურ ზოგადობას

შიაღწიეს. მათემატიკური იდეები რაიმე კონკრეტულ-განსაზღვრულ სტატიკურ-გამეორებად ფორმებსა და სტრუქტურებს კი არ გამოხატავენ, არამედ სტატიკურ-გამეორებად ფორმებსა და სტრუქტურებს საერთოდ. მათემატიკური იდეები — ესაა საერთოდ შესაძლებელ, სტატიკურ-უცვლელ სახეებად მიჩნეულ ფორმებთან, სტრუქტურებთან „შესატყვისობის“ წესები. სწორედ „შესატყვისობის“ ეს წესები იქნენ მიჩნეული ყოფიერების საფუძვლებად და „პირველსახეებად“. ადამიანმა უპირატესად ყოფიერების რაიმე კონკრეტულ-განსაზღვრული სახეების „შესატყვისად“ კი არ იწყო მოქმედება, არამედ სწორედ ყოფიერების შესაძლებელ-გამეორებადი ფორმებისა და სტრუქტურებისადმი შესატყვისობის ამ წესების მიხედვით. არა აქვს იმდენად მნიშვნელობა, სახელდობრ რომელ ფორმებსა და სტრუქტურებს შივიჩნევთ „პოსტულატებად“, ე. ი. შესაძლებელ-გამეორებად ურთიერთმიმართებებად; მნიშვნელობა მხოლოდ იმასა აქვს, რომ აუცილებლად იყოს „პოსტულატები“, ე. ი. რომ რაიმე — თითქმის სულერთია, რა — მიჩნეული იყოს უცვლელ-გამეორებად ურთიერთობად და რომ ჩვენს მოქმედებაში ჩვენ შევესატყვისებოდეთ მათთან შესატყვისობის წესებს. ხდება რაღაც არაჩვეულებრივი: იმსხვრევა ყოფიერების კონკრეტულ-განსაზღვრული სახეების ყველა ფეტიში და ფეტიშდება მხოლოდ სახის გამეორების შესაძლებლობები და ამგვარ სახეებთან შესატყვისობის წესები. სამყარო გარდაიქმნება ადამიანის მიერ შესაძლებელ-გამეორებადი — სულ ერთია სახელდობრ რომელი — სახეების, ფორმების, სტრუქტურებისადმი შესატყვისობის ამ წესების თანახმად. და ადამიანის მოქმედება, როგორც სამყაროს გარდაქმნა, იღებს თუმცა „ზუსტად-სწორ“, მაგრამ, არსებითად, განურჩეველ-განუსაზღვრელ მიმართულებას. აკეთებენ ყველაფერს, რისი გაკეთებაც შეიძლება ამ წესებით, თუნდაც ეს იყოს ატომური ბომბი. მეორე მხრივ, აღარ აკეთებენ ყოველივე იმას, რაც არ კეთდება ამ წესებით, პრობლემები, რომლებიც არ ექვემდებარებიან ამ მათემატიკურ წესებს, უგულებელყოფა. და კაცობრიობამ, როგორც თავდავიწყებით მოძრაობს ამ მიმართულებით, საშინელი ზღუდე დაინახა: ჯერ ერთი, ადამიანები, არსებითად განურჩეველ-განუსაზღვრელი მიმართულებით რომ მოქმედებენ, უკვე გარკვეულ სახეს აიძლევენ სამყაროს, არამედ უფრო ქაოსად გადააქცივენ მას. და, მეორე, — ადამიანები, სულ უფრო და უფრო რომ ეგუებიან მათემატიკურ წესებს, ბოლოსდაბოლოს ისე შეეგუენ მათ, რომ თითქმის მთლიანად თავიანთი თავი შეცვალეს მათი საშუალებით. ამ წესების შესაბამისად ადამიანებმა შექმნეს და კმნიან ამ წესებით აღკუთრვილ მანქანებს. ბოლოსდაბოლოს, მათ მიიჩნევენ თავიანთი სრულყოფის „მოდელებად“ და აკისრებენ მათ, გადაჭრან ყოველგვარი შესაძლებელი

პრობლემები. შემდგომი სრულყოფა, შემდგომი მოძრაობა ამ მიმართულებით სრულიად ართმევს ადამიანებს მოძრაობის, ე. ი. მოქმედების, თავის მხრივ სამყაროსთვის სახის მიცემის შესაძლებლობებს. თავისუფალი მოქმედება წყდება, იწყება სრული უმოქმედობა, ე. ი. სიკვდილი. ადამიანები თითქოს მოქმედების ესტაფეტას მანქანებს გადასცემენ. ევროპულ კაცობრიობას მხოლოდ „მათემატიკური“ მოქმედების მიმართულებით მცირე შანსები აქვს. მაგრამ ის, სხვა ორიენტაციას რომ ვერ პოულობს და მოძრაობის იმპულსს მისდევს, განაგრძობს გზას იმავე მიმართულებით, სულ უფრო და უფრო აძლევს ცხოვრებას მანქანის მოქმედების სახეს და ამით კატასტროფას უახლოვდება.

რა გამოსავალი არსებობს? გამოსავალია იმ „ჩარჩოების“ დამსხვრევა, რომლებშიც ადამიანის ცხოვრებაა ჩაყენებული, რადგან მათემატიკური წესები სამყაროსწარმოქმნის საკმარის საფუძვლებად და პირველწყაროებად არის მიჩნეული. ეს ძველი წესია, რომელიც ძველებურად მოითხოვს შევსებას: უკუგდებული ორიენტირი უნდა რაიმეთი შეიცვალოს, უნდა გამოიძებნოს რაიმე ახალი ორიენტირი, რომელიც თავისუფალი აქტივობის, ადამიანური ყოფიერების შანსებს უზრუნველყოფს.

აქამდე სამყაროს ყოფიერების წყაროების საფუძვლებად და, ამით, ცხოვრების ორიენტირად მივიჩნევდით ყოფიერების ამა თუ იმ გარკვეულ, დასრულებულ, უცვლელ-სტატიკურ ფორმას, ყოფიერების ამა თუ იმ „კონსტიტუირებულ“, მზა სახეს. და ცხოვრების ორიენტაცია ამგვარ სახესთან „შესატყვისობაში“ მდგომარეობდა. ცხოვრების ამგვარმა ორიენტაციამ კულმინაციას ჩვენი დროის ნატურალისტურ-მათემატიკურ-ტექნიკურ მსოფლმხედველობაში მიაღწია. ამ დონეზე სამყაროს გარდაქმნის საკმაო საფუძვლებად მიჩნეულ იქნენ არა კონკრეტული, ესა თუ ის „კონსტიტუირებული“, უცვლელი — მზა ფორმები და სახეები, არამედ „კონსტიტუირებული“ ფორმები და სახეები საერთოდ, როგორც არ უნდა იყვნენ ისინი კონკრეტულად, და მათთან „შეგუების“ წესები. რაკი ამ ორიენტირმა გვიმტყუნა, ეს იმას ნიშნავს, რომ ყოფიერების არავითარი „კონსტიტუირებული“, უცვლელი-მზა სახე აღარ შეიძლება აღიარებულ იქნას სამყაროს წარმოქმნის საკმაო საფუძვლად და პირველწყაროდ, ცხოვრების პირველად-ფუნდამენტურ ორიენტირად. ყოფიერების ყველა მზა, „კონსტიტუირებული“, განსაზღვრული ფორმები და სახეები შეზღუდული და ამოწურვადი არიან და ამიტომ, აბსოლუტად რომ იქცევიან, ადრე თუ გვიან, აღკვეთავენ „სხვანაირად-მოქმედების“ შესაძლებლობებს, თავისუფალი მოქმედების შესაძლებლობებს. ამჟამად, ევროპული კაცობრიობის კრიზისის დროს, ისინი უკიდურესად

ამოწურულნი არიან. სამყაროს წარმოქმნის საკმაო საფუძველი, პირველწყარო და ცხოვრების ფუნდამენტური ორიენტირი უკვე შეუძლებელია ვნახოთ წარმოქმნილ, „კონსტიტუირებულ“ სამყაროში, ყოფიერების რაიმე სახით.

მკაცრად რომ ვთქვათ, ყოფიერების რაიმე მზა სახის აღიარება სამყაროს წარმოქმნელ ფაქტორად ადამიანის თავისუფლების შეზღუდვას ნიშნავს. მართლაც, თუ მე რაიმე მზამზარეულს ყოველივე იმის საკმაო საფუძვლად მივიჩნევ, რაც ხდება და შეიძლება მოხდეს ამ სამყაროში და, მაშასადამე, რაც მომდის მე და შეიძლება მომივიდეს მე როგორც სამყაროს ნაწილს, მაშინ, მე გარკვეულად რომ ვიქცევი, არ შემიძლია დავუშვა ჩემი „სხვანაირად-მოქმედება“, ე. ი. მე არ შემიძლია დავუშვა ჩემი თავისუფალი აქტივობა. მე ვმოქმედებ და კვლავაც ვიმოქმედებ ისე, როგორც ეს წინასწარგანსაზღვრულია და გადაწყვეტილია უკვე მიღებული გადაწყვეტილების ძალით რაღაც საკმაო საფუძვლის მიერ. რაღაც წყვეტს სამყაროს ბედს მთლიანად და, მაშასადამე, ჩემს ბედსაც, ისე, რომ მე არ მეკითხება; მე არაფერი შემიძლია შევცვალო ჩემი მხრივ და ჩემი საკუთარი ნებით. ხოლო თუკი მე რაიმეს ვაკეთებ საკუთარი ნებით, თუკი მე რაიმეს თვითონ ვწყვეტ და სამყაროს სახეს ვაძლევ სწორედ ამ ჩემი გადაწყვეტილების აქტის ძალით, ეს იმას ნიშნავს, რომ არავითარი მზა და ამიტომ ამ გადაწყვეტის აქტისათვის გარეგანი ფაქტორი არ შეიძლება იყოს, ყოველ შემთხვევაში, სამყაროს წარმოქმნის საკმაო საფუძველი. თუ მე ჩემი ინიციატივით ემონაწილეობ სამყაროს წარმოქმნასა და გარდაქმნაში, ეს უკვე იმას ნიშნავს, რომ მე სამყაროს რაღაც „მკონსტიტუირებულ“ ფაქტორს შევადგენ და არავითარი გარეგანი ფაქტორი არ შეიძლება იყოს სამყაროს წარმოქმნის საკმაო საფუძველი.

„კონსტიტუირებული“ სამყაროსკენ მიმართული მზერა, ე. ი. გარეგანი ცდა, მხოლოდ გარეგან ფაქტორებს დაინახავს. ყოველი მოვლენა თავს გამოავლენს სხვა მოვლენების გარემოცვაში. ამ გარემომცველ მოვლენებს შორის შეიძლება დავადგინოთ და გამოვყოთ ისეთებიც, რომელთა გამეორებას მუდმივად ახლავს მოცემული მოვლენის გამეორება. ჩვენ ვამბობთ: ეს გარემომცველი მოვლენები, როგორც „მიზეზები“, მუდამ იწვევენ მოცემულ მოვლენას როგორც შედეგს. ყოველი მოვლენისათვის ჩვენ მივიჩნევთ შესაბამისი საკმაო მიზეზების არსებობას გარემომცველი პირობების სახით, ჩვენ ვთვლით, რომ ყოველი მოვლენის ქცევა მთლიანად არის გაპირობებული და დეტერმინირებული გარემომცველი მოვლენების, ე. ი. მიზეზების მხრივ. როგორცაა გარემომცველი მოვლენები, ისეთია მოვლენის ქცევა; ერთნაირ პირობებში მოვლენა ყოველთვის ერთნაირად იქცე-

ვა. თუ მოვლენა ქცევას იცვლის, ეს იმას ნიშნავს, რომ შეიცვალა პირობები. მოვლენის მიმართება ერთნაირი გარემომცველი პირობებისადმი ყოველთვის ერთფეროვნად მეორდება. ამგვარ გამეორებად ურთიერთობას ჩვენ მივიჩნევთ ბუნების „კანონებად“, მოვლენათა მიზეზობრივ გაპირობებულობას სამყაროს უნივერსალურ კანონზომიერებად ვაღიარებთ. სამყაროში ყველაფერი ხდება და წარმოიქმნება ამ კანონების შესაბამისად. სამყაროს მიზეზ-შედეგობრივი განხილვის ჩვევის გამო, ე. ი. გარეგანი ცდის ჩვევის გამო, ჩვენ ასევე ვიწყებთ ადამიანის განხილვას და მივიჩნევთ მასაც მიზეზ-შედეგობრივ მოვლენად, რომელიც მიზეზ-შედეგობრივი ურთიერთობების უწყვეტ ჯაჭვშია ჩართული. ჩვევა იმდენად ძლიერია, რომ როცაკი ადამიანთა ცხოვრების მოვლენებს ვუფიქრდებით, ვერაფრით ვერ წარმოვიდგენთ ადამიანს სხვანაირად, თუ არა როგორც მთლიანად განსაზღვრულს გარემომცველი გარემოებებით, ე. ი. გარეგანი ფაქტორებით, მიზეზებით. მაგრამ თუკი ადამიანი თავის მოქმედებაში მთლიანად არის გაპირობებული და დატერმინირებული გარემომცველი პირობებით, გარეგანი ფაქტორებით, მიზეზებით, ბუნების მოვლენების მსგავსად, თუკი ის მხოლოდ რიგითი რგოლია მიზეზ-შედეგობრივი ჯაჭვისა, მაშინ მისი თავისუფლება ილუზორული აღმოჩნდება. ნატურალისტურ-ტექნიკურ-მათემატიკურ მსოფლმხედველობაზე დამყარებით ჩვენ ვახდენთ მიზეზ-შედეგობრივი მიმართებების, ე. ი. ნივთებს შორის ერთსახოვანი განმეორებადი ურთიერთობების უნივერსალიზაციას, საკმაო საფუძვლების რანგში აგვყავს ისინი და, მაშასადამე, უარეყოფთ თავისუფალი აქტივობის შესაძლებლობას. მეორე მხრივ, ცხოვრებაში ჩვენ ყოველ ნაბიჯზე ვაღიარებთ სწორედ ჩვენს თავისუფლებას. ყველა ჩვენი სასიცოცხლოდ-მნიშვნელოვანი გრძნობა — პასუხისმგებლობის, ღირსების, სიამაყის, სიზრცვილის და ა. შ. გრძნობები — ხომ მას ემყარება. როგორ შემიძლია ვიყო რაიმესათვის პასუხისმგებელი, თუკი ყველაფერს იმას, რასაც მე ვაკეთებ, სინამდვილეში მე კი არ ვაკეთებ, არამედ რაღაც ჩემგან დამოუკიდებელი გარეგანი ფაქტორების, მიზეზების მეოხებით კეთდება, ე. ი. თუკი ყველაფერი ჩემგან დამოუკიდებლად კეთდება და სრულდება? როგორ შემიძლია რაიმეთი ვიამაყო, თუკი ყველაფერი, რაც ვაკეთდა, მე კი არ ვაკეთებ, არამედ რაღაც, „ჩემს ზურგს უკან“. მდგომმა მიზეზებმა გამოიწვიეს? რაკი ცოცხლები ვართ და განვაგრძობთ სიცოცხლეს, ჩვენ არ შეგვიძლია მოვიცილოთ დასახელებული გრძნობები და შესაბამისი წარმოდგენები, მაგრამ ამასთან, ნატურალისტური მსოფლმხედველობის გავლენით, ჩვენ თავს ეთვლით მიზეზ-შედეგობრივი კავშირების უწყვეტ ჯაჭვში მყოფად. ამით ჩვენ

პრინციპულად გაორებული, გახლეჩილი და კონფლიქტურნი აღმოვჩნდებით ხოლმე.

ვიდრე „კონსტიტუირებულ“ სამყაროსკენ მიმართული მზერით, ე. ი. გარეგანი ცდით ვიფარგლებით, არ შეგვიძლია აღმოვაჩინოთ თავისუფალი აქტივობის შესაძლებლობა და, ამით, დაველიოთ პრინციპული კონფლიქტი. გარე სამყაროში მხოლოდ გარეგანი ფაქტორები შეიძლება ენახოთ. ადამიანი, როგორც „კონსტიტუირებული“, გარეგანი სამყაროს ნაწილი, გარეგანი მიზეზებით, პირობებით არის განსაზღვრული. თავისუფლების ფაქტორი ამ მიმართებაში ამეღავენებს თავს.

მე თუ თავისუფალი ვარ, ეს იმას ნიშნავს, რომ ჩემი გადაწყვეტილება და შესაბამისი მოქმედება დამოკიდებული არიან ჩემი გადაწყვეტილების მოცემულ აქტზე და ისინი, ყოველ შემთხვევაში, არ არიან მთლიანად გაპირობებული და დეტერმინირებული რაიმეს მიერ, რაც არსებობს რაღაც სახით გადაწყვეტილების აქტის და შესაბამისი, ამ აქტში გამოვლენილი აქტუალური სუბიექტის გარეთ და მათზე აღრე. ეს იმას ნიშნავს, რომ, თუკი მე თავისუფალი ვარ, მაშინ ვერავითარი უკვე „კონსტიტუირებული“, მზა ფაქტორი, ვერავითარი გარემომცველი პირობები, ვერავითარი მარადიული „კანონები“ და „იდეალური“ ურთიერთობები ვერ იქნებიან ჩემი გადაწყვეტილები-სა და შესაბამისი მოქმედების საკმაო საფუძვლები. მეორე მხრივ, მე სხვა არაფერი ვარ, თუ არა გარემომცველ აქტუალურ-მზა, „კონსტიტუირებულ“ სამყაროზე „მიმართულობა“ და „გამიზნულობა“. ჩემი გადაწყვეტილებანი ყოველთვის გარემომცველ სამყაროს ეხება. მე რაიმეს ვწყვეტ მის მიმართ. ამიტომ თავისუფლება არ ნიშნავს სამყაროსაგან სრული განთავისუფლების შესაძლებლობას. ის მხოლოდ იმას ნიშნავს, რომ მე, როცა რაიმეს ვწყვეტ მის მიმართ, შემიძლია სხვანაირად გადავწყვიტო. მე შემიძლია ვალიარო ის ისეთად, როგორც ის არის, არ ვალიარო ის სახე, რომელიც მას უკვე აქვს, ის წესრიგი, რომლითაც ის უკვე ხასიათდება, არ მივსდიო მას. მე შემიძლია გადავწყვიტო სამყაროს გარდაქმნა. მაგრამ რაკი გადაწყვიტე გარდაქმნა სამყარო და სხვა სახე მივცე მას, ყოფიერების ამ ახალი სახის არჩევაში გარკვეული ზომით დამოკიდებული ვარ მზა, „კონსტიტუირებულ“ სამყაროზე. ის ყოველ სახეს როდი მიიღებს, ყოველ გარდაქმნას როდი დაემორჩილება. გარდაქმნის შესაძლებლობები ყოველთვის რაღაც ჩარჩოებშია მოქცეული. მაგრამ საქმე ისაა, რომ ეს ჩარჩოები იცვლება. რაც დღეს განუხორციელებელი იყო, შეიძლება ხვალ განხორციელებადი გახდეს. არ არსებობს ერთხელ და სამუდამოდ მოცემული ჩარჩოები, არსებობს მხოლოდ ჩარჩოები მოცემული კონკრეტული სიტუაციისათვის. რაც უფრო

ფართოა ეს ჩარჩოები, ე. ი. რაც უფრო მეტია გარდაქმნის შესაძლებელი ვარიანტები, არჩევის შესაძლებელი ვარიანტები, მით უფრო თავისუფალია ადამიანი. ზოგჯერ ეს ჩარჩოები ძალზე ვიწროა, მაგრამ ადამიანს მაინც, ვიდრე ის ცოცხალია, არჩევის რაღაც ვარიანტები აქვს. რაც არ უნდა ვიწრო იყოს არჩევის ჩარჩოები, ადამიანს მაინც შეუძლია აირჩიოს შერიგებასა და ბრძოლას, თუნდაც ამოა ბრძოლას, შორის.

ყოველივე ნათქვამიდან ნათელი ხდება, რომ თავისუფლება არ ნიშნავს სრულ თავისუფლებას „კონსტიტუციურული“ სამყაროსაგან. „კონსტიტუციურული“ ფაქტორები, ე. ი. გარეგანი ფაქტორები, ძალას ინარჩუნებენ. მაგრამ, მათთან ერთად, უნდა ვაღიაროთ შინაგანი ფაქტორი, ე. ი. სუბიექტის აქტი უნდა ვაღიაროთ სამყაროს წარმომქმნელ ფაქტორად. მაშასადამე, თავისუფლების ფენომენს რომ ვცნობთ, ამით უფლებას ვკარგავთ ვცნოთ „კონსტიტუციურულად“-მზა, გარეგანი ფაქტორები, „მიზეზები“ სამყაროს წარმოქმნის საკმაო საფუძვლებად და წყაროებად. სწორედ ამიტომ ჩვენ უფლება არა გვაქვს შემოვიფარგლოთ „კონსტიტუციურულ“ სამყაროსკენ მიმართული მზერით, ე. ი. გარეგანი ცდით, რადგან მასში მკლავდებდა მხოლოდ „კონსტიტუციურული“, გარეგანი ფაქტორები. ჩვენ უნდა შემოვებრუნოთ მზერა ჩვენი აქტისაკენ, უნდა მივუბრუნდეთ შინაგან ცდას. მაგრამ როგორ უნდა მოვახდინოთ მზერის შემობრუნება ცნობიერების აქტისაკენ, შინაგანი ცდისადმი ეს მიმართვა? ჩვენ ხომ არ შეგვიძლია, გარეგანი ცდით რომ დავიწყებთ, უბრალოდ მასზე დავემყაროთ შინაგანი ცდა. ვაღიარეთ რა ყოფიერების საკმაო საფუძვლად შინაგანი ცდის ძალით, რომელიც სუბიექტური ფაქტორისაგან განყენებას ახდენს, რაღაც „კონსტიტუციურული“-მზა და გარეგანი, ჩვენ ამით ცნობიერების ჩვენი აქტები მივიჩნიეთ ამ გარეგანი ფაქტორით მთლიანად გაპირობებულად. ამიტომ ჩვენ უკვე ვეღარ შევძლებთ მივიჩნიოთ ცნობიერების ჩვენი აქტები სამყაროს წარმოქმნის რაღაც ფაქტორად. რაკი სამყაროს წარმოქმნის ფაქტორად რაღაც გარეგანი ვაღიარეთ და ამ აღიარებას რაკი მივღევთ, სანამ თავს არ შევიკავებთ მისგან, ყველაფერს გამოიმკლავნებულს და დანახულს მივიჩნივთ მხოლოდ და მხოლოდ ამ ფაქტორით გაპირობებულად. ამიტომ იმისათვის, რომ გამოვამკლავნოთ ცნობიერების აქტი როგორც სამყაროს წარმოქმნის ფაქტორი, პირველ რიგში, უნდა ვცადოთ თავი შევიკავოთ იმისაგან, რომ მივსდიოთ გარეგან ცდას, „კონსტიტუციურული“, გარეგანი სამყაროს და შესაბამისი ფაქტორების აღიარებისაგან. ამგვარი თავშეკავების წარმატებული ცდა გამოავლენს ჩემს თავისუფლებას ყოფიერების „კონსტიტუციურული“, მზა სახეებით შემორკილობისაგან. მაგრამ ხომ არ ჩავვარდებით ამით მეო-

რე უკიდურესობაში; ე. ი. ხომ არ დაგვეკარგება მხედველობიდან „კონსტიტუირებული“, გარეგანი სამყარო მისი გარეგანი ფაქტორებით? არა, ვინაიდან მე სხვა არაფერი ვარ, თუ არა „ცნობიერების ინტენციონალური ცხოვრება“, „ინტენციონალობა“, ე. ი. „კონსტიტუირებულ“ და „კონსტიტუირებად“ სამყაროზე „მიმართულობა“ და „გამიზნულობა“. გარეგანი ცდისაგან თავი რომ შევიკავებთ და შინაგანი ცდით დავიწყებთ, ჩვენ კვლავ ვუბრუნდებით გარეგან ცდას, თუმცა უკვე მოდიფიცირებულს, როგორც მეორად, ფუნდირებულ ცდას.

როცა „კონსტიტუირებული“ სამყაროს აღიარებისაგან თავშეკავების აქტს ვახორციელებთ, აღმოვაჩინებთ, რომ არაფერი „კონსტიტუირებული“ და გარეგანი აბსოლუტური არ არის და არა აქვს ჩემი გადაწყვეტილებების საკმაო საფუძვლის ძალა. ჩვენ შეგვიძლია არ დავემორჩილოთ ყოველივე გარეგანს და, მაშასადამე, ჩვენ თვითონ ვწყვეტთ, ჩვენ თავისუფალი ვართ. თავისუფლება, რომელიც თავშეკავების აქტში გვევლინება, ყოველ შემთხვევაში, არა ნაკლებ ცხადია, ვიდრე, ვთქვათ, გარეგანი მიზეზების ყოფიერება, რომლებიც გრძნობადი აღქმების საშუალებით და ინდუქცია-დედუქციის საშუალებით დგინდება. და თუკი ის მაინც ძალზე არაცხადი გვეჩვენება, ეს იმას ნიშნავს, რომ ჭერ კიდევ გარეგანი ცდის გავლენის ქვეშ ვიმყოფებით და ვერ შევძელით თავშეკავების „ფილოსოფიური პოზიციის“ მოპოვება, ვერ შევძელით განვთავისუფლებულიყავით „ნაივერობის“ ინერციისაგან, ერთგვარი ინტელექტუალური სიზარმაცისაგან, რომელიც გვაიძულებს დავკმაყოფილდეთ უკვე გაკეთებულითა და მზამზარეულით.

ამრიგად, თავშეკავების ფენომენოლოგიური მეთოდი, ფენომენოლოგიური „ეპოქე“ პრეტენზიას აცხადებს თავისუფლების ფენოზენის გამოვლენაზე, თავისუფალი - აქტივობის შესაძლებლობების გამოვლენაზე. მაგრამ თავშეკავების უბრალო აქტში თავისუფალი აქტივობის შესაძლებლობა არასრული სახით გამოვლინდება. თავისუფალი აქტივობის შესაძლებლობა ნიშნავს არა მარტო ყოფიერების ნებისმიერი რაღაცნაირად უკვე წარმოქმნილი სახის აღიარებისაგან თავშეკავების შესაძლებლობას, არამედ მოქმედების განხორციელებას შესაძლებლობას „სხვანაირად-მოქმედების“ ფონზე. მოქმედება ნიშნავს სამყაროსთვის გარკვეული სახის მიცემას. ამიტომ ჩვენ უნდა გვქონდეს ყოფიერების ამ გარკვეული სახის არჩევის შესაძლებლობა სხვაგვარი არჩევის შესაძლებლობის ფონზე. არჩევა ნიშნავს რაიმესათვის უპირატესობის მინიჭებას. მაგრამ იმისათვის, რომ შეგვეძლოს რაიმეს უპირატესობა მივანიჭოთ და ავირჩიოთ ის, უნდა გვქონდეს გარკვეული მაჩვენებელი, გარკვეული ორიენტირი. სხვანაირად ყო-

ფიერების ყოველი შესაძლებელი სახეები და შესაბამისი მოქმედებები სრულიად განურჩეველი მოგვეჩვენება. ხოლო სრული განურჩევლობის პირობებში შეუძლებელია რაიმე არჩევანი და რაიმე მოქმედება. მაგრამ როგორია ეს ორიენტირი და როგორ შეიძლება ის გამოვამჟღავნოთ? ეს ორიენტირი არ შეიძლება იყოს რაღაც ერთხელ და სამუდამოდ მხედველობაში მიღებული როგორც ყოფიერების რაღაც შუა სახე. რადგან საწინააღმდეგო შემთხვევაში სუბიექტის აქცია აღმოჩნდება შებოროტილი, არსებითად უკვე დასრულებული და შეჩერებული; წაიშლება „სხვანაირად-მოქმედების“ შესაძლებლობის ფონი და სუბიექტის თავისუფლება აღკვეთილი იქნება. თავისუფლება რომ არ დაიკარგოს, სუბიექტმა ყოფიერების რაიმე გარკვეულ სახეს აბსოლუტის მნიშვნელობა არ უნდა მიანიჭოს. სუბიექტმა, რაიმეს რომ ირჩევს და ახორციელებს მას, შემდეგში ახალი არჩევანი უნდა გააკეთოს. თუ სუბიექტი აბსოლუტურ მნიშვნელობას ანიჭებს ყოფიერების რაიმე გარკვეულ სახეს და გადაწყვეტს, რომ ყოველთვის მის საზღვრებში ჩაეტიოს, ამით ის თავის თავს თავისუფალ აქტივობას ართმევს. და არჩევნის უპირველეს ორიენტირს წარმოადგენს სწორედ ყოფიერების სახის სიახლე. მაგრამ ყოფიერების ყოველი ახალი წესი როდი ხორციელდება მოცემულ „კონსტიტუირებულ“ სიტუაციაში, რომელშიც სუბიექტი იმყოფება. ამიტომ უნდა დავუმტკიცოთ: ყოფიერების სახე, რომელიც არჩევანს იმსახურებს, უნდა იყოს ახალი და ამასთან ერთად განხორციელებადი მოცემულ სიტუაციაში. და შემდეგ — შეიძლება აღმოჩნდეს, რომ ყოფიერების ახალი სახე განხორციელებისას ძალზე ზღუდავს და შეიძლება აღკვეთავს შემდგომი მოქმედების, ყოფიერების ახალი განხორციელებადი სახეების შემდგომი არჩევნის შესაძლებლობებს. ასეთ შემთხვევაში არჩევანი იმუქრება შეწყვიტოს თავისუფალი აქტივობა, ე. ი. სუბიექტის სიცოცხლე. ამიტომ უნდა დავუმატოთ: ყოფიერების სახე, რომელიც არჩევანს იმსახურებს, უნდა იყოს ახალი, მოცემულ „კონსტიტუირებულ“ სიტუაციაში განხორციელებადი და ამასთან უფრო მაღალი ხარისხით უნდა უზრუნველყოფდეს შემდგომი მოქმედებების, შემდგომი თავისუფალი აქტივობის შესაძლებლობებს. ამგვარი არჩევანი რომ განვსაზღვროთ, კონკრეტული „კონსტიტუირებული“ სიტუაცია, კონკრეტული გარემომცველი სამყარო უნდა გავაანალიზოთ იმ თვალსაზრისით, თუ რამდენად გვაძლევს ის თავისუფალი აქტივობის, ე. ი. სიცოცხლის შესაძლებლობებს, უნდა გავაანალიზოთ ჩვენი წარმომქმნელი და გარდამქმნელი მოქმედების შესაძლებლობანი. სხვანაირად რომ ვთქვათ, იმისათვის, რათა განვსაზღვროთ არჩევანი და ორიენტაცია მივცეთ ცხოვრებას, ჩვენ არ შეიძლება დავკმაყოფილდეთ ნივთებს შორის „კონსტიტუირებული“

ურთიერთობების გამორკვევით, არამედ, საბოლოო ანგარიშით, უნდა გავარკვიოთ მათი დამოკიდებულება ჩვენთან, ჩვენს თავისუფალ „მაკონსტიტუირებელ“ აქტივობასთან, უნდა განვიხილოთ ისინი მათს დამოკიდებულებაში ჩვენს წარმომქმნელ და გარდამქმნელ აქციებთან.

ვიდრე სამყაროს რაიმე „კონსტიტუირებულ“ სახეს და წესრიგს მივიჩნევ აბსოლუტურად დამოუკიდებლად ჩემგან, მე აბსოლუტურად შეზღუდული ვარ ყოფიერების ამ სახის ჩარჩოებით და არ წარმოვადგენ წარმომქმნელ-გარდამქმნელ ფაქტორს; „ნაბრძანებია“ ერთხელ და სამუდამოდ ვიძყოფებოდე ამ გარკვეული ყოფიერების სახის ფარგლებში, საბოლოო ანგარიშით ყველაფერი წინასწარ არის გადაწყვეტილი ჩემთვის, მე არა მაქვს არჩევანი, მოკლებული ვარ თავისუფლებას. და ედმუნდ ჰუსერლი გთავაზობს თავშეკავების, რედუქციისა და „ინტენციონალური ანალიზის“ თავის ფენომენოლოგიურ მეთოდს, სწორედ როგორც ყოფიერების „კონსტიტუირებული“ სახეების დებასოლუტიზაციის, დეფეტივიზაციის მეთოდს, ადამიანის მიერ თავისი თავის როგორც პრინციპულად შეუბოროკავი, თავისუფალი „მაკონსტიტუირებელი“ აქციისა და შესაბამისი შესაძლებლობების გამოვლენის მეთოდს.

ზოგადი შეფასება

ჰუსერლის ფენომენოლოგიის ამოცანა მდგომარეობს ადამიანის ცხოვრების პრინციპულად ახალი ორიენტაციის განხორციელებაში, ცხოვრებისა, რომელსაც პოზიტივისტური ორიენტაცია გადაგვარებისაკენ წარმართავს.

ქეშმარიტმა ფილოსოფიამ, როგორც ადამიანის ცხოვრების ქეშმარიტმა ორიენტაციამ, პირველ რიგში უნდა აღმოაჩინოს, დააფუნდონოს და უზრუნველყოს სამყაროში ადამიანის ინდივიდუალურ-თავისუფალი, შემოქმედებითი მოღვაწეობის შესაძლებლობანი, მაგრამ ამასთანავე მან უნდა აღჰურვოს ადამიანთა თავისუფალი მოქმედება რაიმე ზოგადმნიშვნელადი ორიენტირით, რომელიც უზრუნველყოფს სხვადასხვა ადამიანებისა და სხვადასხვა თაობების სიცოცხლეთა პარამონიულობასა და გავრთიანებულობას. ამგვარი ორიენტირისა და შესაბამისი გავრთიანებულობის გარეშე ადამიანური სამყარო გადაიქცევა ქაოსად, ადამიანი — ინდივიდი კარგავს თავისი მიზნების, მისწრაფებების, მოქმედებების განხორციელების შანსებს, კარგავს მარადიულობასთან ზიარების შანსებს. ყოველივე ამის გამო ადამიანის სიცოცხლის ორიენტირების ამოცანა უაღრესად ძნელი ხდება; ადამიანს არ შეუძლია იცხოვროს, თუკი მას სრულიად არ ექნება სიცოცხლის ზოგადმნიშვნელადი ორიენტირები და ნორმები, მაგრამ ზო-

გადმნიშვნელადმა ნორმებმა და იღებმა შეიძლება წაართვას ადამიანს ინდივიდუალურ-თავისუფალი აქტივობა, შემოქმედება.

თუ ადამიანი, როცა ცხოვრების ასპარეზზე გამოდის, შხა, დასრულებული სახით პოულობს და აღმოაჩენს რაიმეს, რეალურად არსებულს ან „იდეალურად“ მყოფს როგორც თავისი სიცოცხლის სრულიად საკმარის საფუძველს, და თუ, მაშასადამე, მას არაფერი რჩება გასაკეთებელი თავისი მხრიდან და თავისი ინიციატივით, მაშინ ადამიანი მოკლებულია ინდივიდუალურ-თავისუფალ აქტივობას და შემოქმედებას. სხვანაირად რომ ვთქვათ, თუ არსებობს ადამიანის მიერ აღმოჩენილი ადამიანური ცხოვრების ამომწურავად საკმარისი, უპირობოდ საყოველთაო მნიშვნელობის მარადიული ფაქტორები და ნორმები, მაშინ ადამიანი მოკლებულია თავისუფალშემოქმედებით მოღვაწეობას. ხოლო თუ, მეორე მხრივ, ადამიანი თავის ცხოვრებას აგებს სრულიად შიშველ ადგილზე, თუკი ის ვერ პოულობს ცხოვრების ვერავითარ ზოგადმნიშვნელად ასპექტებს, მაშინაც ის მოკლებულია თავისი ცხოვრების მოწყობის შესაძლებლობებს.

„ობიექტივიზმი“ სწორედ იმით ცოდავს, რომ საბოლოო ანგარიშით აღკვეთავს ადამიანის ინდივიდუალურ-თავისუფალი, შემოქმედებითი მოღვაწეობის შესაძლებლობებს. ის თავისი ყოფიერების სრულიად საკმარის საფუძვლად მიიჩნევს ადამიანისაგან სრულიად დამოუკიდებლად არსებულსა და მოქმედ რაიმეს. როცა ადამიანი ჩნდება, ის კერეტს, როგორ და რის გამო ხდება ყველაფერი სამყაროში. მას შეუძლია მხოლოდ ახსნას ხდომილობები, მაგრამ მას არა აქვს უნარი შეცვალოს რაიმე, გააყეთოს რაიმე თავის მხრიდან და თავისი ძალით. ყველაფერი გაპირობებულია რაღაც საკმაო საფუძვლით, რომელიც ადამიანის გარეშე ძევს. ყველაფერი მოხდება ისე, როგორც ეს განსაზღვრულია ადამიანისათვის რაღაც გარეგანი გარემოებით, რეალურად არსებულით ან „იდეალურად“ მყოფით; ადამიანს არ შეუძლია ჩაერიოს სამყაროს ამბებში და ამიტომ მას ეხსნება ყოველგვარი პასუხისმგებლობა. სწორედ ამგვარი კერეტით-უპასუხისმგებლო „ობიექტივისტური“ თვალსაზრისის წინააღმდეგ გამოდიოდა მარქსი: „ფილოსოფოსები მხოლოდ სხვადასხვანაირად განმარტავდნენ სამყაროს, მაგრამ საქმე ისაა, რომ იგი შეცვლილი იქნეს“⁸⁷. მარქსიზმი განიხილავს ადამიანის გარემომცველ სამყაროს არა მარტო როგორც რაიმეს, რომელიც ადამიანის ცხოვრებას განსაზღვრავს, არამედ ამასთან როგორც რაიმეს, განსაზღვრულს ადამიანის მხრივ. მარქსიზმის მიხედვით სამყარო ექვემდებარება ცვლილებას ადამიანის

⁸⁷ კ. მარქსი და ფ. ენგელსი. რჩული ნაწერები, ტ. II, თბ., 1950, 33-487.

მხრივ. ადამიანი, როცა მოქმედებს, ზემოქმედებას ახდენს სამყაროზე და ახალ სახეს აძლევს მას. მარქსიზმის კლასიკოსები მკაცრად აკრიტიკებენ თვალსაზრისს, რომელსაც მექანიკურად გადააქვს ფიზიკური ბუნების მიზეზ-შედეგობრივი კანონზომიერება ადამიანის პიროვნულ-საზოგადოებრივ ცხოვრებაზე. ისინი გამოდიან ადამიანის ცხოვრების „თვითღინების“ თეორიის წინააღმდეგ და, მუშასაღამე, იცავენ ადამიანის მიერ კონკრეტულ-მოცემულ სიტუაციაში ყოფიერების განხორციელებადი სახისა და წესის თავისუფალი არჩევის თვალსაზრისს. ცხოვრება როგორც „თვითღინება“ ხომ სხვას არას ნიშნავს, თუ არა ცხოვრებისეული ხდომილობების სრულ წინასწარგანსაზღვრულობას ჩვენი გადაწყვეტილებებისაგან დამოუკიდებლად. მარქსიზმის თანახმად, სამყაროს ადამიანის ჩაურევლად არა აქვს ჯეროვანი სახე: ადამიანი, როცა სამყაროს გარდაქმნის, აძლევს მას შესატყვის სახეს. ამ აზრით და ამ ფარგლებში მართალია ჰუსერლი, როდესაც ადამიანს სამყაროს „მაკონსტიტუირებელ“, ე. ი. წარმომქმნელ-გარდამქმნელ ფაქტორად აღიარებს, რითაც ადამიანს თავისუფალ აქტივობაზე აძლევს ორიენტაციას.

მაგრამ არ არის საკმარისი ადამიანი სამყაროს წარმომქმნელ-გარდამქმნელ ფაქტორად ვლიაროთ. ყველაფერი იმაზეა დამოკიდებული, თუ როგორ გვესმის სამყაროს წარმოქმნის პროცესი. გარკვეული აზრით ხომ ჰეგელიც აღიარებდა ადამიანის როლს სამყაროს წარმოქმნაში.

ადამიანი, როცა თავისუფლად მოქმედებს და სამყაროს გარდაქმნის, ამით, განახორციელებს ყოფიერების სახეს, რომელიც რეალურად მისი მოქმედების გარეშე და ამ მოქმედებამდე არ განხორციელებულა. ეს ყოფიერების ჯერარგანხორციელებული სახეა. მაგრამ თუ ყოფიერების ეს სახე არანაირად არ უძღვოდა წინ მის რეალიზაციას, მაშინ ის და მისი რეალიზაცია სრულიად შემთხვევითია, არაფერს არ ეთანხმება ამ სამყაროში. ხოლო ამგვარი შეუთანხმებლობის პირობებში ადამიანის ცხოველმოქმედება კარგავს განხორციელების შანსებს. ამიტომ როცა ადამიანი მისწრაფვის სამყაროს რაიმე ახალი სახე მისცეს, მას წინასწარ აქვს ის მხედველობაში იდეალურად, იდეისა და „პროექტის“ ფორმით. როცა განმახორციელებელ მოქმედებას იწყებს, ადამიანი წინასწარ გამოიმუშავებს და იდეალურად აქვს მხედველობაში რეალიზაციისათვის გამიზნული ყოფიერების სახე. ის გამოიმუშავებს და ირჩევს ყოფიერების სწორედ იმ სახეს, რომელიც, მისი შეხედულებით, იმდენად არის შეთანხმებული სამყაროს ხდომილობებთან, რომ უზრუნველყოფს თავის რეალიზებადობას და შემდგომ წარმომქმნელ მოქმედებებს. მაგრამ როგორ შეუძლია ადამიანს გამოიმუშავეოს ამგვარი „პროექტი“? ადამიანი მუდამ დგას

თავისი მოქმედებების, თავისი ცხოვრების „დაპროექტების“ უძნელესი ამოცანის წინაშე. ამ ამოცანის სიმძიმის გამო ადამიანი ხშირად თავიდან იცილებს პასუხისმგებლობას და იმაზე ამყარებს იმედს, რომ მისი ცხოვრების „პროექტი“ შედგენილია მის გარეშე რომელიღაც საიმედო ინსტანციაში და შედგენილია ერთხელ და სამუდამოდ რაიმე მარადიული და ამომწურავად-საკმარისი იდეის სახით. ადამიანის ცხოვრების „პროექტი“ გამოიმუშავება არა თვით მის მიერ, არამედ გამოიმუშავებულია მის გარეშე, ერთხელ და სამუდამოდ და იმყოფება საღდაც და რაღაც სახით. ადამიანმა ქვერეტის საშუალებით უნდა აღმოაჩინოს ის და მისდიოს მას. მაგრამ სად, რა წესით და რა სახით იპოვის და აღმოაჩენს ადამიანი თავისი ცხოვრების მზა „პროექტს“? ადამიანი თავისი ცხოვრების ამ მზა „პროექტის“ ძიებაში აკვირდება, მაგალითად, სხვა-ადამიანთა უმრავლესობის ქცევას, მასობრივ ქცევებს და მათ მიიჩნევს ნიმუშებად. ანდა ის მიმართავს კაცობრიობის წარსულს და იქ წარმოიჩინო ცხოვრების წესრიგს თვლის უპირობოდ სანიმუშოდ თავისთვის. ან, ბოლოს, ბუნების რაიმე მტკიცე-უცვლელ კანონებს რომ აღმოაჩენს, მათ თავისი საკუთარი ცხოვრების კანონებად მიიჩნევს. ერთი სიტყვით, ადამიანი იხსნის თავიდან პასუხისმგებლობას და იმედოვნებს აღმოაჩინოს მზა, ვინმეს და რაიმეს მიერ უკვე გამოიმუშავებული სახით, თავისი ცხოველმოქმედების „პროექტი“. ამასთან იეიწყებს, რომ თვითონ რომ არაფერს გამოიმუშავებს და არაფერს ისახავს, ამით უკვე დალატობს თავის თავს, ემორჩილება რაღაც გარეგანს და კარგავს ნამდვილ თავისუფლებას. გარდა ამისა, „პროექტი“, რომელიც ერთხელ არის გამოიმუშავებული და არ ექვემდებარება ცვლილებას, დამატებას, ე. ი. ერთხელ და სამუდამოდ არის დასრულებული თავის შინაარსში, ბოლომდე არის განხორციელებადი და როგორც ასეთი, ბოლოსდაბოლოს, იწვევს ადამიანის მოქმედებათა შეწყვეტას და გაჩერებას. ყოველივე ამით ადამიანი დალატობს თავის თავს, დალატობს თავის აარსებას.

ადამიანის მოღალატური უპასუხისმგებლობისა და სისუსტის სწორედ ამგვარი ვითარება გამოიხატება „ობიექტივისტურ“ თვალსაზრისში. „ობიექტივიზმი“ ობიექტური იდეალიზმის მოღუსში, თუმცავე აღიარებს რეალური სამყაროს წარმოქმნის დამოკიდებულებას სუბიექტის მოქმედებაზე, მაგრამ ამასთან პოულობს ამ მარეალიზებული მოქმედებისათვის რაღაც „იდეალურად“ მოცემულ, ერთხელ და სამუდამოდ მნიშვნელად, მზა-დასრულებულ, ამომწურავად-საკმარის „პროექტს“, რომელიც არ ექვემდებარება ცვლილებებსა და დამატებებს კონკრეტულ-სიტუაციური, ინდივიდუალური სუბიექტის, ე. ი. ადამიანის მხრიდან. ობიექტური იდეალიზმი სუბიექტური ყო-

ფიერების და, აქედან, სამყაროს წარმოქმნის, საფუძველში ათავსებს რაღაც მზა-დასრულებულ, მარადიულად მყოფ იდეას. ის აღიარებს ყოფნის უპირატესობას „ქმნადობის“, განვითარების, შემოქმედების წინაშე.

ჰუსერლი ებრძვის „ობიექტივიზმს“, ის ამტკიცებს სამყაროს წარმოქმნის დამოკიდებულებას ადამიანის მოქმედებაზე. მეორე მხრივ, ის აშკარად იქითკენ იხრება, რომ ადამიანის მოქმედება გაიგოს როგორც „ისტორიულობა“, როგორც არსებითად „ქმნადობა“ და შემოქმედება. მაგრამ ამ მხრივ ჰუსერლი არ იყო თანამიმდევრული, ის ვერ განთავისუფლდა ობიექტურ-იდეალისტური ტრადიციის გავლენისაგან, რომელიც ყოფიერებაში ყოფნის პრიმატს აღიარებს. როდესაც მის თვალსაზრისს გადმოვცემდით, გადმოცემის სიცხადეზე ეზრუნავდით და განსაკუთრებით არ ვუსვამდით ხაზს ჰუსერლის კონცეფციის ამ წინააღმდეგობრივ ხასიათს, ზოგჯერ, შესაძლებელია, შესწორებები შეგვექონდა კიდევ მასში. მაგრამ კრიტიკულ შეფასებას რომ ვახდენთ, ყურადღება უნდა მივაქციოთ ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგიის ამ საცილობელ-სუსტ მხარეს.

ჰუსერლმა სუბიექტური ყოფიერება ფუნდამენტურ ყოფიერებად აღიარა და შეეცადა დაედგინა სუბიექტური ყოფიერების სპეციფიკური განსხვავება „ობიექტურისაგან“. მაგრამ მას ძალზე იტაცებდა ცოდნის „აპოლიტიკურობის“ ანტიკურ-ვეროპული იდეალი. თავისი ცხოვრებისა და ფილოსოფიური მოღვაწეობის დასასრულს მან თითქოს ამ იდეალზეც უარი თქვა. „ფილოსოფიამ, როგორც მეცნიერებამ, როგორც სერიოზულმა, მკაცრმა, აპოლიტიკურად მკაცრმა მეცნიერებამ — ამ ოცნებამ გვიმტყუნა“², წერდა ჰუსერლი. მაგრამ მან ვერ მოასწრო ანგარიში გაესწორებინა ამ ობიექტურ-იდეალისტური ტრადიციისათვის და გაეთავისუფლებინა თავისი ფილოსოფია „აპოლიტიკური“ ცოდნის იდეალთან დაკავშირებული ყველა ელემენტისაგან. „იდეაციის“ მეთოდი, რომელიც ჰუსერლმა დაამუშავა როგორც ფუნდამენტურ-ფილოსოფიური მეთოდი, ე. ი. როგორც „ცნობიერების ცხოვრების“ გამოკვლევის ძირითადი მეთოდი, სწორედ დასახელებულ იდეალთან არის დაკავშირებული. „იდეაციის“ მეთოდი ინვარიანტული, ე. ი. „აპოლიტიკური“ იდეებისა და სტრუქტურების გამოვლენაზე აცხადებს პრეტენზიას. ჰუსერლი თავისი მოღვაწეობის უკანასკნელ პერიოდში სულ უფრო და უფრო უსვამდა ხაზს „ინტენციონალური ანალიზის“ მეთოდის როგორც „პორიზონტების გახსნის“ მეთოდის გადამწყვეტ როლს, მაგრამ ამასთან ერთად ჰუსერლმა შეინარჩუნა აგრეთვე „იდეაციის“ მეთოდიც.

² Hua, VI, S. 508.

ფილოსოფიის როგორც „აპოდიქტიკური“ ცოდნის გაგება და ამასთან დაკავშირებული აღიარება „იდეაციის“ მეთოდისა ფუნდამენტურ-ფილოსოფიურ მეთოდად ეწინააღმდეგება თვით ჰუსერლის ფუნდამენტური კონცეფციის, რომლის თანახმად ფუნდამენტურ-ფილოსოფიურ პრობლემას წარმოადგენს „ცნობიერების ინტენციონალური ცხოვრება“ როგორც სწორედ თავისუფალი მოღვაწეობა. და დაუსრულებელი ისტორიული, „ტელეოლოგიური“ პროცესი.

„იდეაციის“ მეთოდი და „აპოდიქტიკური“ ცოდნის იდეალი შეესატყვისებიან მოვლენათა იმ სფეროს, სადაც უცვლელი ყოფნის მომენტი, ე. ი. „ინვარიანტულ-აპოდიქტიკური“ სტრუქტურები ყოფიერების ფუნდამენტურ-გაღამწყვეტ ფენას შეადგენენ. სწორედ ასეთია სუბიექტისაგან განყენებულად განხილული მოვლენების სფერო, ობიექტის სახით ყოფიერების სფერო, რომელიც შეადგენს „ობიექტურ-საბუნებისმეტყველო“ მეცნიერებათა კვლევის სფეროს.

„ინვარიანტულ-აპოდიქტიკური“ ყოფიერება ეს არის ყოფიერება „სხვანაირად-ყოფნის“ შეუძლებლობის ფონზე. მაგრამ სუბიექტური ყოფიერება როგორც სახელდობრ თავისუფალი აქტივობა და დაუსრულებელი ისტორიული, „ტელეოლოგიური“ პროცესი, სწორედ იმით ხასიათდება, რომ წარმოადგენს ყოფიერებას „სხვანაირად-ყოფნის“ შესაძლებლობის მუდმივ ფონზე. ობიექტის აქტიური ყოფიერებისაგან განსხვავებით, რომელიც ხომ აგრეთვე არის ყოფიერება „სხვანაირად-ყოფნის“ შესაძლებლობის ფონზე, სუბიექტური ყოფიერება, როგორც სწორედ ისტორიული „ტელეოლოგიური“ პროცესი, არის ყოფიერება ჭერარსობის სახით და როგორც ასეთი ხასიათდება „სხვანაირად-ყოფნისაკენ“ მუდმივი მიმართულობით. სუბიექტი უპირატესად არის სწორედ ის, რაც ჭერ არ არის, მაგრამ რაც უნდა იყოს. სუბიექტური ყოფიერება არის ყოფიერება „სხვანაირად-ყოფნის“ მუდმივი არჩევანის სახით. „აპოდიქტიკურ-ინვარიანტული“ ყოფიერება — ეს არის ობიექტის არსის ყოფიერება. მართალია, ობიექტის ფაქტიური ყოფიერება შემთხვევითი ყოფიერებაა და როგორც ასეთი არ ხასიათდება „ინვარიანტულობით“, უცვლელობით, ე. ი. „სხვანაირად-ყოფნის“ შეუძლებლობის ფონით; მაგრამ ობიექტი ერთნაირ პირობებთან ყოველთვის ერთნაირ დამოკიდებულებაშია, ის მიმართულია ერთნაირი ურთიერთობების შენარჩუნებისაკენ, ყოფნისა და უცვლელობისაკენ, ე. ი. ის ინერტულია. ამიტომ ცვლილებანი არ ეხება მის არსს, ის, როცა იცვლება, არსებითად იმყოფება და რჩება უცვლელი. გამოვალინოთ მისი არსი — ეს ნიშნავს გამოვალინოთ მასში რაღაც „ინვარიანტულ-აპოდიქტიკური“. სხვანაირად რომ ვთქვათ, „ინვარიანტულ-აპოდიქტიკურობა, შეადგენს სუბიექტისაგან აბსტრაქტიზებული ობიექტის სახით ყოფიერების სპე-

ციფიკურ არსს. ამისგან განსხვავებით სუბიექტური ყოფიერება, როგორც ჭერარსობის სახით ყოფიერება, როგორც ახალი ურთიერთობების განხორციელებისაკენ მიმართულობა, არსებითად არ შეიძლება დახასიათდეს ურთიერთობების „ინვარიანტულ-აპოდიქტიკურობით“.

„აპოდიქტიკური“ ცოდნის იდეალს რომ მისდევდა და „იდეაციის“ მეთოდს ფუნდამენტურ-ფილოსოფიურ მეთოდად ცნობდა, ჰუსერლი უშვებდა სუბიექტის უმართებულო „გასაგნებას“ და „ობიექტივირებას“, ეწინააღმდეგებოდა რა „ობიექტივიზმთან“ ბრძოლის თავისისავე ტენდენციას. ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგიის ეს წინააღმდეგობრივი ხასიათი ჰუსერლის შემდეგ ძირეულ ცდომილებას ემყარება: იდეალისტური ტრადიციის გავლენას რომ განიცდიდა, ის შემეცნებით მოღვაწეობას აღიარებდა ადამიანის ფუნდამენტურ არსებად, „ცნობიერების ინტენციონალური ცხოვრების“ ფუნდამენტურ ფენად. ამიტომაც ეწეოდა ის უპირატესად შემეცნებითი მოღვაწეობის სტრუქტურის ანალიზს. ჰუსერლმა, კრიტიკულად განწყობილმა პოზიტივიზმის წინააღმდეგ და ტრადიციული „ობიექტივიზმის“ წინააღმდეგ საერთოდ, შემოგვთავაზა გაგვეფართოვებინა შემეცნებითი ცდა „ობიექტური“ ცდის ფარგლებს გარეთ და შეგვეტანა მასში ფუნდამენტური ცდის სახით, „სუბიექტური“ ცდა. მაგრამ აშკარა გაფართოვება არსებითად ფიქტიური გამოდგება, თუკი სუბიექტის არსებად ცხადდება შემეცნებითი მოღვაწეობა, რამდენადაც „ობიექტივიზმი“ სხვას არას წარმოადგენს თუ არა ადამიანის არსების აშკარა ინტერპრეტაციის შედეგს.

საქმე ისაა, რომ სუბიექტის ფუნდამენტურ მოღვაწეობად გადაქცეული შემეცნებითი მოღვაწეობა, მკაცრად რომ ვთქვათ, არ არის თავისუფალი აქტივობა და „ტელეოლოგიური“ პროცესი. შემეცნებითი აქტი არსებითად არ არის შესაძლებლობათა შორის არჩევნის აქტი, ის არის მხოლოდ შესაძლებლობის გამოძეღავნება განურჩეველ შესაძლებლობათა შორის. დავეუშვათ, რომ სამყაროს ყოფიერების შესაძლებლობები თავს ამჟღავნებენ სუბიექტის შესაძლებელ პოზიციებთან, ცნობიერების ხედვის შესაძლებელ ორიენტაციებთან დამოკიდებულობაში. მაგრამ თუკი შემეცნებითი მოღვაწეობა შეადგენს თვითმარ, სხვა არაფრით მოტივირებულ და ფუნდირებულ ინტერესს, მაშინ ის გადაიქცევა ცნობისმოყვარეობის უბრალო აქტად, ხოლო ცნობისმოყვარეობა არ არჩევს სამყაროს შესაძლებელ მხარეებს, ის განურჩევლად განახორციელებს ხედვის ორიენტაციის ყოველგვარ შესაძლებლობებს. დამახასიათებელია, რომ ჰუსერლმა მართლაც აღიარა ცნობისმოყვარეობა (Neugier) ადამიანის „ცნობიერების ცხოვრების“ ძირითად ტენდენციად³.

³ იხ Alwin Diemer, Husserl, S. 85.

შესაძლებლობების განურჩეველი რეალიზაცია ყოფიერებას ახასიათებს როგორც ობიექტს, რასაც შეესაბამება სწორედ განურჩეველი შესაძლებლობების ვარიანტების მეთოდი. მაგრამ სუბიექტური ყოფიერება, როგორც ყოფიერება „ტელეოლოგიური“ პროცესის სახით, ჯერარსობის სახით, არსებითად არის სწორედ შესაძლებლობებს შორის განსხვავებისა და არჩევის პროცესი.

წმინდა შემეცნებით პოზიციაში ობიექტების არსებებისა და კანონების სახით თავს იჩენენ რაიმე მყარ-უცვლელი, „ინვარიანტულ-აპოდქტიკური“ ურთიერთობები და, რა თქმა უნდა, შემეცნების პარალელური აქტების არსებითი სტრუქტურებიც ასევე აღმოჩნდებიან ერთგვარ მყარ-უცვლელი „ინვარიანტულ-აპოდქტიკური“ ურთიერთობები. სწორედ ამიტომ, თუკი შემეცნებითი მოღვაწეობა „ცნობიერების ინტენციონალური ცხოვრების“ ფუნდამენტურ არსებას შეადგენს, მაშინ ის, „ცნობიერების ინტენციონალური ცხოვრება“, არსებითად არ შეიძლება იყოს უსასრულო ისტორიული, „ტელეოლოგიური“ პროცესი, რომელშიც ცვლილების, მყოფობის, ქმნადობის მომენტი სჭარბობს მყარ-უცვლელი ყოფნის მომენტს.

ჰუსერლის მიხედვით სუბიექტური ყოფიერების განსნის სპეციფიკური მიდგომა არის რეფლექსია, თვითდაკვირვება. მაგრამ, ამასთან ერთად, ის, ადამიანის არსების თავისი ინტერპრეტაციის თანახმად, ფუნდამენტურ-ფილოსოფიურ პოზიციად აღიარებდა „გულ-გრილ-დაუინტერესებელი დაკვირვების“ პოზიციას. ფილოსოფოსმა სუბიექტმა განწყენება უნდა მოახდინოს თავისი ინტერესებისაგან და ისე დაუკვირდეს თავის თავს. მაგრამ სუბიექტური ყოფიერება, პირველ რიგში, ხომ სამყაროში ყოფიერების ინტერესის სახით არსებული ყოფიერებაა და სამყაროს მნიშვნელობების წარმოქმნა ხომ, საბოლოო ანგარიშით ამ დაინტერესებულობის განხორციელების პროცესზე, ე. ი. ადამიანის პრაქტიკულ მოღვაწეობაზეა დამოკიდებული.

ჰუსერლის ტრანსცენდენტალური სუბიექტი სწორედ ობიექტური იდეალიზმის ყაიდაზე „იდეალური“, კონკრეტულ სიტუაციებზე ამაღლებული, ცვალებად-განსხვავებულ სიტუაციებში უცვლელად-განურჩევლად მყოფი აღმოჩნდა. სიტუაციური სუბიექტები, ინდივიდებთ გადაიქცნენ „ტრანსცენდენტალური სუბიექტის“, ე. ი. უპირატესად სუბიექტის განურჩეველ ეგზემპლარებად. ამით, სუბიექტმა განიცადა „გასაგნება“, დაკარგა „თვითობა“, ინდივიდუალობა, თავისუფლება, ე. ი. სუბიექტურობის თვით არსი.

მართლაც, დავუშვათ, აუცილებელია ვილაპარაკოთ სუბიექტურობის რაღაც „საყოველთაო, მარადიული იდეის“ შესახებ. მაგრამ საქმე ისაა, რომ ის, სუბიექტულობა, სწორედ თავისი იდეით არსებითად განსხვავდება ობიექტისაგან; განსხვავდება სწორედ იმით, რომ

შიმართულია ურთიერთობათა განსხვავებებისაქენ, ცვლილებებისა-
კენ, ინდივიდუალობისაქენ. ფაქტიური ობიექტი აქმაყოფილებს თავის
„იდეას“, ობიექტის „იდეა“ განხორციელებულია, თუკი ის, ფაქტი-
ური ობიექტი, განურჩევლად-ერთნაირად იმეორებს ურთიერთობებს,
რომლებითაც ხასიათდება სხვა შესაძლებელი ობიექტები, თუკი ის
უბრალოდ ზოგადის ეგზემპლარიზაციას ახდენს. მაგრამ სუბიექტუ-
რობის „იდეა“ სწორედ განუხორციელებელი რჩება, თუკი ფაქტიუ-
რი სუბიექტი მხოლოდ იმეორებს სხვა სუბიექტებისათვის დამახასია-
თებელ ურთიერთობებს. სუბიექტურობის „იდეა“ თავის თავში შეი-
ცავს არსებით ინდივიდუალობაში დაინტერესებას. ჰუსერლი ვერ გან-
თავისუფლდა (გაბრიელ მარსელის სიტყვებით რომ ვთქვათ) „იდეა-
ლიზმის ქედმაღლობისაგან“, რომელიც უშვებს განურჩეველ დამო-
კიდებულებას ინდივიდუალურ-პიროვნული სუბიექტებისადმი რაღაც
„მარადიული იდეის“ გულისათვის.

ჰუსერლმა გააკრიტიკა ევროპის მთელი ფილოსოფიური ტრა-
დიცია, მაგრამ, მეორე მხრივ, ის მაინც ვერ განთავისუფლდა მთლიან-
ად ამ ტრადიციის გავლენისაგან. „ობიექტივიზმის“ დაძლევის საქ-
მეში ჰუსერლი შუაგზაზე დგას, მან ვერ შესძლო ბოლომდე გამოვე-
ლინა სუბიექტური ყოფიერების სპეციფიკა, მისი სუბიექტი „ნახევ-
რადგასაგნებული“ დარჩა.

ჰუსერლის ყოფილი მოწაფეები აკრიტიკებენ მას არასაკმარისი
რადიკალიზმისათვის ტრადიციული „ობიექტივიზმის“ დაძლევის საქ-
მეში, ეს, პირველ რიგში, ეხება მარტინ ჰაიდეგერს. ჰაიდეგერმა, გა-
დაამუშავა რა ფენომენოლოგიური მეთოდი, გაათავისუფლა ჰუსერ-
ლის ფენომენოლოგია „ობიექტივიზმის“ ნაშთებისაგან. ამის შედეგად
გაჩნდა „ექსისტენცფილოსოფია“. ჰაიდეგერის „ექსისტენცფილოსო-
ფია“ წარმოადგენს ჰუსერლის ფენომენოლოგიის გარკვეული იდეების
თანამიმდევრულ განვითარებას. ჰუსერლის ფენომენოლოგია ჰაიდე-
გერის ფილოსოფიის უშუალო წყაროა. „ქვემოთ გამოკვლევები, —
წერდა ჰაიდეგერი, — შესაძლებელი გახდა მხოლოდ ჰუსერლის მიერ
ჩაყრილ საფუძველზე, რომლის „ლოგიკურ გამოკვლევებში“ წარმო-
იშვა ფენომენოლოგია“⁴.

ფენომენოლოგია ჰაიდეგერის „ექსისტენცფილოსოფიის“ დონეზე
გამოავლენს სუბიექტური ყოფიერების ინდივიდუალურ-პიროვნულ
ხასიათს. მაგრამ ამასთან ერთად, დიალექტიკურ მეთოდს რომ ვერ იყე-
ნებს, ვერ პოულობს გამაერთიანებელ ასპექტს. ის ხაზს უსვამს ადამი-
ანური ყოფიერების ბოლოვადობას (Endlichkeit) და სრულიად კარ-
გავს უსასრულობის პერსპექტივას. ამიტომ „ექსისტენცფილოსოფია“

⁴ Martin Heidegger, Sein und Zeit, Halle, 1929, S. 38.

„ექსისტენციალური კრიზისის“ დაძლევის კი არ წარმოადგენს, არამედ უფრო მის გამოხატულებას.

ადამიანს, როგორც სწორედ ისტორიულ არსებას, არასოდეს არ შეუძლია მხედველობაში იქონიოს ცხოვრების რაიმე მარადმნიშვნელოვანი, და, ამასთან ერთად, ამომწურავად საკმარისი იდეა. ის, როცა ქვეყანაზე ჩნდება, ვერ პოულობს და არც შეიძლება იპოვოს მზა სახით თავისი ცხოვრების რაიმე ერთხელ და სამუდამოდ ვარგისი, საკმარისი „პროექტი“. ის თვითონ გამოიმუშავებს „პროექტს“ და ყოველ ახალ სიტუაციაში ხელახლა გამოიმუშავებს მას. გარკვეულ სიტუაციაში რომ იმყოფება, ის ამ სიტუაციის შესაბამისად გამოიმუშავებს გარკვეულ „პროექტს“ და, განახორციელებს რა მას, აღწევს ცხოვრების ახალ დონეს, ამით, ის ახალ სიტუაციაში ექცევა და ეალღებულებას კისრულობს შეიმუშავოს ახალი „პროექტი“, რომელიც ამ ახალი სიტუაციის შესატყვისი იქნება. ამ აზრით ადამიანის ფაქტიური არსებობა, ფაქტიური ცხოვრება, ე. ი. „ექსისტენცია“ წინ უსწრებს მისი ცხოვრების „იდეას“ და არსებას, ე. ი. მის „ესენციას“. სწორედ ამას ამტკიცებს ფრანგი „ექსისტენციალისტი“ ჟან პოლ სარტრმა.

ტრადიციული ფილოსოფია უპირატესად მისდევდა ფორმულას: ადამიანის ცხოვრების „იდეა“, არსება, „ესენცია“ წინ უსწრებს მის ფაქტიურ ცხოვრებას, ე. ი. „ექსისტენციას“. ჰუსერლი თავისი მოღვაწეობის პირველ პერიოდში სწორედ ამ „ესენციალისტური“ ფორმულის გავლენას განიცდიდა და ამიტომ ზედმეტად ენერგიულად ამტკიცებდა იმას, რომ „იდეალური შესაძლებლობები“ უპირობოდ წინ უძღვის ყოველგვარ ფაქტიურ ყოფიერებას. ამ ფორმულის თანახმად, ადამიანი, როცა ქვეყანაზე ჩნდება, პოულობს, ყოველ შემთხვევაში შეუძლია იპოვოს, მზა სახით თავისი ცხოვრების ამომწურავად-საკმარისი მითითებები, ნორმები. მას მოეხსნა პასუხისმგებლობა საკუთარი „პროექტის“ გამოიმუშავებისათვის. ექსისტენციალისტური ფილოსოფია უპირისპირდება ტრადიციულ ფილოსოფიას როგორც „ესენციალიზმს“. ის წინ წამოსწევს ადამიანის თავისუფლების პრობლემას და ამით თავისი ცხოვრებისათვის ადამიანის პასუხისმგებლობის პრობლემასაც. მაგრამ აღმოჩნდება, რომ ექსისტენციალისტური ფილოსოფია, ააბსოლუტებს რა „ექსისტენციის“ მომენტს „ესენციის“ მომენტის ხარჯზე, ვერ წყვეტს თავისუფლებისა და პასუხისმგებლობის პრობლემას და ამით ვერ გამოიმუშავებს ადამიანის ცხოვრების კეშმარიტ ორიენტაციას.

* J. P. Sartre, Existentialism, N. Y., 1947, p. 15.

როგორც ცალმხრივ „ესენციალიზმს“, ისე ცალმხრივ „ექსისტენციალიზმს“ არა აქვთ უნარი, უზრუნველყონ ცხოვრების კეშმარიტი ორიენტაცია. თუკი ვუშვებთ, რომ ადამიანის ყოფიერებაში „ესენცია“ აბსოლუტური აზრით წინ უსწრებს „ექსისტენციას“, ამით ადამიანს ერთმევა ინდივიდუალურ-თავისუფალი, შემოქმედებითი აქტივობა. ხოლო თუ, პირიქით, ვუშვებთ, რომ „ექსისტენცია“ აბსოლუტური აზრით წინ უსწრებს „ესენციას“, მაშინ ამით ადამიანურ ცხოვრებას ერთმევა გამაერთიანებელ-მაპარმონირებელი საწყისი, ადამიანის ქცევები ბრმა-შემთხვევითი ხდება, ადამიანური სამყარო სრულ ქაოსად გადაიქცევა, ადამიანი კარგავს მარადიულობასთან ზიარების პერსპექტივას და ა. შ.

ადამიანს აქვს რაღაც ზოგადი არსება, რაღაც მარადიული და ზოგადი ტენდენციები და შესაბამისი ცხოვრების ზოგადი „პროექტი“. ის, რამდენადაც ადამიანად რჩება, მიისწრაფვის ინდივიდუალურ-თავისუფალი აქტივობისაკენ, ერთი მხრივ, და, მეორე მხრივ, მარადიულობასთან შეთანხმებულობისაკენ, მასთან ზიარებისაკენ. ამ ფუნდამენტურ ტენდენციებს და შესაბამის „პროექტს“ ძალა აქვთ ყოველ კონკრეტულ სიტუაციაში, ისინი, შეადგენენ რა ადამიანის ზოგად არსებას, წინ უძღვიან ყოველ კონკრეტულ სიტუაციას. ამ აზრით ადამიანის „ესენცია“ წინ უსწრებს მის „ექსისტენციას“. მაგრამ ცხოვრების ამ ზოგადი „პროექტის“ განხორციელება არ უზრუნველიყოფა თავის თავად, მკაცრად აუცილებელი წესით. ადამიანს, რომელიც კონკრეტულ სიტუაციაში იმყოფება და მხედველობაში აქვს თავისი ზოგადი ტენდენციების შესაბამისი ცხოვრების ზოგადი „პროექტი“, არავითარ შემთხვევაში არ შეუძლია იკმაროს ეს, უკვე შედგენილი „პროექტი“; ამ უკანასკნელის შესაბამისად რომ იქცევა, კონკრეტულ-სიტუაციური პრობლემა მან შემოქმედებითად უნდა გადაწყვიტოს, წინააღმდეგ შემთხვევაში ის უღალატებს სწორედ ამ არსებას. ადამიანმა, კონკრეტულ სიტუაციაში თუკი შეცდება, შეიძლება დაარღვიოს თავისი ცხოვრების ზოგად-არსებითი „პროექტი“. ადამიანის ცხოვრების კონკრეტულ-სიტუაციური „პროექტი“ არ შეიძლება წინასწარ შევადგინოთ, ის ადამიანმა შემოქმედებითად უნდა გამოიმუშავოს კონკრეტულ სიტუაციაში. ამ აზრით ადამიანის კონკრეტულ-სიტუაციური არსებობა, ე. ი. „ექსისტენცია“ წინ უსწრებს „ესენციას“.

„ესენცია“-„ექსისტენციის“ ურთიერთდამოკიდებულების ამ დიალექტიკურ გაგებაში იშლება ადამიანის ცხოვრების კეშმარიტი ორიენტაციის პერსპექტივა.

პუსერლის ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგიის (აგრეთვე ექსისტენციალისტური ფილოსოფიის) თანახმად ადამიანს საწყარო

ესმის თავისი თავის საშუალებით, თავისი თავის გაგების გზით. სხვა-ნაირად რომ ვთქვათ, ადამიანს სამყარო ესმის თავისთან მისი მიმართების საშუალებით. ადამიანი, როცა მას თავისი თავი ესმის როგორც სამყაროზე გარკვეული „მიმართულობების“, „გამიზნულობების“ მთლიანობა და როგორც მისი განხორციელების პროცესი, იგებს. არსებულებს, რომელთაც სამყაროში ხვდება, იმის მიხედვით, თუ როგორ მიმართებაში არიან ისინი ამ „მიმართულობებთან“ და მათი განხორციელების პროცესთან. მაგალითად, ადამიანს, უწინარეს ყოვლისა, ესმის თავისი -საკუთარი სხეულის, როგორც „ფუნქციონირებადი ორგანოს“ მნიშვნელობა, და მხოლოდ ამ საფუძველზე ესმის მის სამყაროს სხეულებრივი მნიშვნელობები. სხვა სხეულები — ესაა ჩემი სხეულის გარკვეული მოდიფიკაციები. ერთი სხეულის მიმართება მეორესთან გვესმის როგორც ჩვენ სხეულთან მიმართების მოდიფიკაცია. სხვა სუბიექტი მესმის როგორც „სხვა მე“, ე. ი. როგორც ჩემი მე-ს მოდიფიკაცია და ა. შ.

მე, პირველ რიგში, ვარ ის, რაც მე „არის“ ამჟამად, ახლა. წარსული და მომავალი გასაგებია როგორც აწმყოს თავისებური მოდიფიკაციები. წარსულისაკენ რომ მივმართავთ მზერას, აღმოვაჩინებუქტს, რომლის შემდეგ ქრება ჩვენი არსებობის კვალი, ე. ი. აღმოვაჩინებ წარსულს ჩვენს გარეშე, საბოლოო ანგარიშით, აღმოვაჩინებ წარსულ სამყაროს კაცობრიობის გარეშე. ეს სამყაროც ისევე ჩვენი საშუალებით გვესმის, როგორც ჩვენი სამყაროს მოდიფიკაცია, მაგრამ გვესმის სწორედ როგორც სამყარო ადამიანისა და კაცობრიობის გარეშე. როგორია ეს სამყარო? ნუთუ სრულიად მოკლებულია ის ყოველგვარ ცენტრს და გაურკვეველია? არა, ეს სამყარო ნაკლებად „კონცენტრირებულია“, მაგრამ თანდათანობით „კონცენტრირდება“ — სამყაროა უჩვენოდ, მაგრამ ისეთია, რომელიც ჩვენსკენ მოძრაობს როგორც თავისი ცენტრისაკენ, ე. ი. სამყარო, რომელიც ადამიანის, ადამიანური ცნობიერებისა და შესაბამისი ადამიანური სამყაროს წარმოშობისაკენ მოძრაობს. ეს არის სამყარო, რომელიც ჩვენი სამყაროს უმდაბლეს ფენას წარმოადგენს, სამყარო, რომელიც მოძრაობს „მარტივიდან რთულისაკენ“, სამყარო, ჩანასახის სახით რომ შეიცავს ტენდენციებს, რომლებიც შემდგომში გაიშლებიან ადამიანურ სამყაროში. „მარტერიის შენობის საძირკველში შეიძლება... ვიგულისხმობთ უნარის არსებობა, რომელიც შეგრძნებას ჰკავებს“, — ამბობდა ლენინი⁶. „ადამიანის ანატომია მაიმუნის ანატომიის გასაღებია“, — ამბობდა მარქსი⁷.

⁶ ე. ი. ლენინი, თბ., ტ. 14, მე-2 გამ., გვ. 43.

⁷ კ. მარქსი, პოლიტიკური ეკონომიის კრიტიკისათვის, თბ., 1953, გვ. 288—289.

ამრიგად, ადამიანური ტენდენციები, ტენდენციები, რომლებიც ადამიანურ სამყაროში მოქმედებენ, ჩვენ გვესმის როგორც სამყაროს ზოგადი ტენდენციის უმაღლესი საფეხური, ტენდენციისა, რომელიც სამყაროში მოქმედებს აგრეთვე ჩვენამდე და უჩვენოდ. სწორედ ამიტომ უფლება არა გვაქვს რაიმე ფაქტორი, რომელიც ადამიანური ცნობიერების სახით მოქმედებს, მივიჩნიოთ ყოფიერების პირველწყაროდ, პირველად-„მაკონსტიტუირებელ“ ფაქტორად, როგორც ამას ჰუსერლი აკეთებდა. ჰუსერლისათვის ხომ კოსმოსის ფუნდამენტალური ფაქტორი „ტრანსცენდენტალური სუბიექტურობა“, რომელიც მხოლოდ აქტუალურად არსებულ კაცობრიობაში მოქმედებს. ამ მხრივ ჰუსერლის ფენომენოლოგია, (და აგრეთვე ექსისტენციალისტური ფილოსოფია), ვერ განთავისუფლდა სუბიექტური იდეალიზმის ნაშთებისაგან. სხვათა შორის, ამასთან არის დაკავშირებული გადაულახავი სიძნელე, რაც ჰუსერლის ფენომენოლოგიისათვის წარმოიშვა ფსიქოლოგიისა და ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგიის ურთიერთდამოკიდებულების პრობლემის სახით. ჰუსერლმა, სუბიექტისაკენ რომ მოაბრუნა მზერა, ვერ შესძლო იმდენად გაეფართოვებინა „ჰორიზონტი“, რომ უზრუნველყო ფილოსოფიის განსხვავებულობა ფსიქოლოგიისაგან. და რაც მთავარია—თავისი ჰორიზონტის ამ შეზღუდულობის გამო ფენომენოლოგია კარგავს უსასრულობის პერსპექტივას და პესიმისტურ „ბოლოვადობის ფილოსოფიად“ (Philosophie der Endlichkeit) გადაიქცევა.

ПРОБЛЕМА «ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОГО КРИЗИСА» И ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ЭДМУНДА ГУССЕРЛЯ

Резюме

Современные мыслители единодушны в признании факта кризиса буржуазной эпохи. Конкретным содержанием этого кризиса они считают т. н. «техническое отчуждение». Отчуждение означает такое состояние человека, в котором его собственная деятельность направлена против него самого. Маркс дает такую характеристику самоотчуждения труда: «Самоотчуждение рабочего в его продукте имеет не только то значение, что его труд становится предметом, приобретает внешнее существование, но и еще и то значение, что его труд существует вне его, независимо от него... и что этот труд становится противостоящей ему самостоятельной силой; что жизнь, сообщенная им предмету, выступает против него как враждебная и чуждая»¹. Техническое отчуждение — это самоотчуждение человека, порожденное его технической деятельностью, порожденное на основе того, что техническая деятельность признается основной деятельностью. «Техническое отчуждение» — это самоотчуждение человека обусловленное культом и фетишизацией техники.

Всякое отчуждение является деятельностью, направленной против фундаментальных тенденций человека, против сущности человека. Человеческая жизнь — это свободная деятельность, образующе-преобразующая мир активность, деятельность индивидуальная, постоянно изменяющаяся, согласованная с деятельностью общества, человечества. Именно против этой сущности человеческой жизни направлено «техническое отчуждение». Абсолютизация техники сковывает человеческую свободу, самостоятельность человека.

Основой абсолютизации техники является натуралистическое мировоззрение, выражение которого представляет позитивизм. Позитивизм рассматривает мир как телесный мир, подчиненный причинно-следственным законам. Человек для него

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс, Из ранних произведений, Москва, 1956, с. 561.

является рядовым объектом. Самое важное для человека — удовлетворить свои телесно-физиологические потребности. Путь к этому — техническая деятельность. Натуралистически-позитивистское мировоззрение представляет бытие человека по аналогии с бытием физического объекта, т. е. лишает человека свободы.

Против этого мировоззрения выступила «философия жизни». Однако следствием ее установок может быть лишь иррационализм, жизнь, лишенная разумности.

Феноменология Гуссерля пытается вывести буржуазную культуру из кризиса, однако она в целом является не преодолением критической ситуации, а выражением этого кризиса.

ს ა რ ა ჩ ი ვ ი

	ივტორის შესახებ	3
• თ ა ვ ი I		
	„ექსისტენციურა კრიზისის“ პრობლემა	8
• თ ა ვ ი II		
	ედ. ჰუსერლის ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგია როგორც თანამედ- როვე ევროპული კაცობრიობის კრიტიკული სიტუაციის დაძლევის ცდა	47
	§ 1. ეპოქის კრიტიკა	47
	§ 2. ობიექტივირებული, ფსიქოლოგიური სუბიექტიდან „ღვებისაკენ“ (ანტიფსიქოლოგიზმი)	54
	§ 3. „ღვებდან“ „ცნობებებს ინტენციონალური ცხოვრებისაკენ“	63
	§ 4. შეცნეობათა მათემატიზირებული საშუარო და „სიცოცხლის საშუარო“	122
	§ 5. ფორმალური და ტრანსცენდენტალური ლოგიკა	135
	§ 6. ფენომენოლოგია და ფსიქოლოგია	144
	§ 7. ფენომენოლოგიური ინტოლოგია	147
	§ 8. ჰუსერლი და დასავლეთის ფილოსოფიური ტრადიცია	155
	§ 9. ახალი ორიენტაცია	163
	ზ ო ვ ა დ ი შ ე ფ ა ს ე ბ ა	174
	რ ეზ ი მ ე რ უ ს უ ლ ე ნ ა ზ ე	187

დაიბეჭდა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის
სარედაქციო-საგამომცემლო საბჭოს დადგენილებით

რეცენზენტები: ფილოსოფიის მეცნიერებათა დოქტორი ე. თოფურაძე
და ფილოსოფიის მეცნიერებათა კანდიდატი ვ. გოგობერიშვილი

სბ 2514

რედაქტორი თ. ზუაზიძე
გამომცემლობის რედაქტორი ე. ფარქოსაძე
მხატვარი მ. კალანდაძე
მხატვრული რედაქტორი გ. ლომიძე
ტექნორედაქტორი მ. გიორგაძე
კორექტორი გ. გრძელიშვილი

გადაეცა წარმოებას 1.2.84; ხელმოწერილია დასაბეჭდად 11.4.85;
ქალაღის ზომა 60×90¹/₁₆; ქალაღი № 1; ბეჭდვა შალაღი;
გარნიტურა ვენურაი; პირობითი საბეჭდი თაბახი 12.0;
საღარიცხეღ-საგამომცემლო თაბახი 10.6;

უე 05148;

ტირაღი 3300;

შეკვეთა № 302;

ფასი 1 შან. 80 კაბ.

გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბიღისი, 380060, კუტუზოვის ქ., 19
Издательство «Мецниереба», Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19

საქ. სსრ მეცნ. აკადემიის სტამბა, თბიღისი, 380060, კუტუზოვის ქ., 19
Типография АН Груз. ССР, Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19