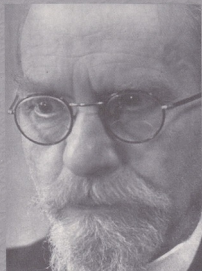


ედმუნდ ჰუსერლი
EDMUND HUSSERL



პარიზული
მოხსენებები

PARISER
VORTRÄGE



გამომცემლობა Carpe diem
თბილისი 2010

თარგმანი ვერმანულიდან ნ. ნათაძისა.

© ნოდარ ნათაძე

© გამომცემლობა Carpe diem

ISBN 978-9941-0-2708-6

წინასიტყვა

ედმუნდ ჰუსერლი (+1934) მეოცე საუკუნის ფილოსოფიის კლასიკოსია. თანამედროვე ფილოსოფიის უმთავრესი ღირსებები, რომლებიც მას ადამიანის გონის ერთერთ საამაყო მონაპოვრად ხდის – მისი მეცნიერული სიმკაცრე ერთის მხრივ და ადამიანის ბუნებისა და რაობის რეალური, ფართო, მისი სისუსტისმიერი და ამალელებული მოტივაციებისაკენ თვალგახსნილი ხედვა მეორეს მხრივ. მისი კრიტიკულობა (უდღომობა), მეთოდური სიფრთხილე და გამბედაობა რავინდარა მყარად დამკვიდრებული ფილოსოფიური რწმენების მიმართ – თვალსაჩინოდ განხორციელებულიცაა ჰუსერლის აზროვნებაში და მის დიდ წვლილსაც შეიცავს.

ჰუსერლის „პარიზული მოხსენებები“ (1929) მოკლე მონახაზია მისი ფილოსოფიური მოძღვრებისა, რომელსაც „ფენომენოლოგია“ ეწოდება და რომელიც მან ცოტა ხნის შემდეგ უფრო სრულად გაშალა თავის ძირითად ნაშრომში „კარტეზიანული მედიტაციები“ (1929). „ფენომენოლოგია“ მის ფილოსოფიას ჰქვია იმიტომ, რომ იგი ორიენტირებულია ადამიანის შემეცნებითი ცხოვრების ფენომენების (ანუ მოვლენების) მკაცრსა და სისტემურ მეცნიერულ ანალიზზე იმისგან დამოუკიდებლად (ანუ იმის გამოთიშვით განხილვის სფეროდან), თუ როგორ წყდება, ან წყდება თუ ვერ წყდება სულაც, ამ მოვლენათა და მათ მატარებელ სუბიექტთა, ისევე როგორც მათ ობიექტთა, ონტურ რაობასთან

დაკავშირებული საკითხები — ე.წ. მეტაფიზიკური საკითხები. თავის ამ ორიენტაციაში ჰუსერლს ორი მთავარი წყარო და საყრდენი აქვს. ერთია დეკარტის რადიკალურ რეფორმაზე (შემეცნების საწყისის ძებნაზე) მიმართული ფილოსოფია, მეორეა კანტის ტრანსცენდენტალური ფილოსოფია.

დეკარტი თავის „მედიტაციებში“ და „ტრაქტატში მეთოდის შესახებ“ ეძებს ფილოსოფიისა და მისი ყველა დარგების, ანუ ყველა მეცნიერებების (დეკარტეს ისინი ფილოსოფიის დარგებად მიაჩნია) რაციონალური ერთიანობის (ანუ მათი და მათ დებულებათა მთელი სისტემის გნოსეოლოგიური სტატუსის და მათი არსებობის უფლების მკაცრი განსაზღვრის) აბსოლუტურად რაციონალურსავე დასაბუთებას. დეკარტესეული მიდგომა ფილოსოფიის რადიკალურად გარდაქმნის (თავიდან, ნულიდან, აბსოლუტური სიღარიბის მდგომარეობიდან დაწყების) ამოცანისადმი, ჰუსერლის გამოთქმით, „სუბიექტურად ორიენტირებულა“: იგი შემეცნების საწყისს თავისსავე სუბიექტურობაში (თავის აზროვნებაში) ეძებს და პოუბს. სახელდობრ, განაგებებს რა ყოველგვარ წანამძღვარს, როგორც შეეკვებადს (თვით ჩემი გარესამყაროს არსებობის ჩათვლით), იგი პოულობს პირველ უშუალო სიცხადეს (ანუ უშეკველობას, ევიდენტობას) იმაში, რომ ვაზროვნებ (აი ახლა, ამ წამს), ე.ი. ვარ (**cogito, ergo sum** — ვაზროვნებ, მამასადამე ვარ), უფრო ზუსტი ფორმულირებით კი (რათა ეს ფორმულირება დასკვნის ოპერაციას

არ მივამსგავსოთ) — **sum, cogitans** („ვარ, მოაზრე“). ამ განაზრების ორივე არსებითი ელემენტი — პირველი: მისი რადიკალური მიზანი (იხ. აქვე ზემოთ). მეორე: ყველა წანამძღვრისაგან გათავისუფლების საჭიროება — ჰუსერლს მოწონებული და აღიარებული აქვს. უფრო მეტიც: ჩემი, როგორც მოფილოსოფოსის, განთავისუფლება წანამძღვრებისაგან მას გამამფრეული და გაღრმავებული აქვს იმით, რომ ჩემი „წმინდა ეგოს“ მისაღებად, ანუ ჩემი თავის მისაყვანად იმ პოზიციაში, რომ მე შევძლო ჩემი, როგორც მოფილოსოფოსე სუბიექტის, ცნობიერების აქტების ადეკვატური დანახვა, მე უნდა განვეყენო ყველა იმ ჩემთვის ადამიანურად საინტერესო კითხვებსაც, რომლებიც ეხება ჩემ მოაზრებულ ობიექტთა და თვით ჩემი თავის ონტურ სტატუსს (ის, რასაც ვაზრებ, ეს ჩემი პროცესი მოაზრებისა სიზმარია თუ ცხადი? აქვს თუ არა მის შინაარსებს თავისი შესატყვისი „გარეთ, რეალობაში?“ და ა.შ.). ამ განყენებას (უხეში მიახლოებით) ჰუსერლი უწოდებს „ეპოხეს“ (ბერძნული სიტყვაა), ხოლო ჩემში ამ წმინდა ეგოს განწმენდას მისი მოყოლილი წანამძღვრებისაგან — ფენომენოლოგიურ რედუქციას (დაყვანას). კიდევ ერთი, არის მისი შეუვალე მოთხოვნა აბსოლუტური სიცხადისა (ევიდენტობისა) მისი აზრის ყოველი ახალი ნაბიჯის მიმართ.

დეკარტის პირველ სიცხადეს (რომ ვარ) მოსდევს მეორე სიცხადე, რომ ღმერთი არის (აქ იგი

განთქმული ონტოლოგიური არგუმენტის გავლენას განიცდის), შესამე — რომ ღმერთი, თავისი ჭეშმარიტების მოყვარების (**veracitas**) გამო, არ შეიძლება მატყუებდეს, ანუ რომ ჩემი აზრი თუ შთაბეჭდილება, რომ ჩემ გარეთ სამყარო არის, ჭეშმარიტია. მედიტაციის ამ საფეხურზე ჰუსერლი ემშვიდობება დეკარტეს მეთოდოლოგიური მოტივით: თავისი სუბიექტურობიდან (თავისი სუბიექტური შიდასამყაროდან და მასში მიმდინარე პროცესებიდან აზროვნების ჩათვლით) დასკვნა ობიექტურობის მიმართ, ანუ გარესამყაროს მიმართ, მეთოდურად მართებული არ არის. ამის შემდეგ ჰუსერლი ყურადღების ცენტრში აქცევს არა კოგიტოს, არამედ კოგიტატუმს („მოაზრებულს“, ადამიანის შინაგანი ცხოვრების შინაარსს) და მისი ტრანსცენდენტალური მკაცრი ანალიზით მიღის იმ სიღრმემდე, რომელიც მისი ფილოსოფიის მთავარი მახასიათებელია.

ჰუსერლის მეორე ამოსავალია, როგორც ვთქვით, კანტის ფილოსოფია. მისი ფენომენოლოგიაც, ტიტულით, ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიაა, მეტიც, — ტრანსცენდენტალური ემპირიზმია. აღებული აქვს რა ხელი ტრადიციული მეტაფიზიკური კითხვების პასუხზე, რომელთათვისაც ჩვენი შემეცნების სტრუქტურა ადეკვატური არ არის, ფილოსოფოსი სწავლობს თვით ამ მექანიზმებს (შინაარსობრივად და არა ფსიქოლოგიურად) და ამ შესწავლას აგებს, როგორც მკაცრ მეცნიერებას. ამ მიმართულებით ჰუსერლის მიერ წინ გადადგმუ-

ლი ნაბიჯი არა მხოლოდ კანტთან მიმართებაში, არამედ საერთოდ ტრანსცენდენტალურ მიდგომაზე დამყარებულ შემდგომ ფილოსოფიასთან მიმართებაშიც, ალბათ, ყველაზე ზუსტად განისაზღვრება გამოთქმით, რომ მან უსაზღვროდ **გამოიღრა** ეს ფილოსოფია. კანტმა რევოლუცია მოახდინა გნოსეოლოგიაში, როცა აღმოაჩინა, რომ დრო და სივრცე აპრიორული ანუ ცდაზე უწინარესი (ჩვენი თანდაყოლილი) ფორმებია საგანთა ჭკერტისა და ასევეა მიზან-შედეგობრივ ჯაჭვში ყოფნაც. ჰუსერლისთვის უდიდესი წონა აქვს მის ფორმულირებას (იგი „პარიზულ მოხსენებებშიც“ გამოყენებულია), რომ „ადამიანს აქვს უზარმაზარი აპრიორი“, რომლის ყველაზე მარტივი და თვალსაჩინო ნაწილია ის, რომ ჩვენ, თურმე, ჩვენს ერთერთ თითქოს ყველაზე მარტივ შემეცნების აქტშივე — აღქმაშივე — თან მოგვეყვება წინასწარი კითხვების მთელი ზღვა, რომელთა პასუხს გვაძლევს მოცემული აღქმა. ჩვენ გვანტიტერესებს არა მხოლოდ ის, ეს აღქმული საგანი რა არის და ვინ არის (ძალდია, კაცია, ხეა თუ სხვა), არამედ რისთვის არის, როდენა არის, როდენად არის, ჩვენ კენ არის თუ მტერია, გამოყენებადია თუ არა, ჩვენი საყვარელია თუ საძულველია და აუარებელი სხვა. ჰუსერლისეული ცნებები „მეტის გულისხმობისა“ (**Mehrmeinen**), „ჰორიზონტისა“ (ჩვენ ყოველივეს ამა და ამ ჰორიზონტებში, კონტექსტებში, კავშირებში ვხედავთ), „ჭკერტილი აპრიორიებისა“ ამ აღწერისა და ანალიზის უადრესად ნაყოფიერი იარაღებია.

უფრო რთული აპრიორი აქვს ჩვენი აღქმის საგან-
თაგან და „ქვედა“ შემეცნებით აქტთაგან შემდგომი
სტრუქტურების გებას, მიზანთსახვას, ღირებულე-
ბათშემუშავებას და ღირებულებათგანსაზღვრას.

მაგრამ ეს, რაც ითქვა, ჰუსერლის ნააზრვეის
მხოლოდ ერთი შედეგია ადამიანის და მისი შინა-
განი ცხოვრების მეცნიერული ცოდნისთვის. მისი
ნაყოფი მრავლდება კიდევ ორი პარამეტრის გათ-
ვალისწინებით. ერთი ის გახლავთ, რომ ადამიანის
შინაგანი ცხოვრების პარამეტრთა შორის ჰუსერ-
ლი ხედავს არა მხოლოდ შემეცნებით მომენტს,
არამედ ნებისასაც (რაც სიცოცხლის ფილოსოფიის
წვლილია. ნიცშე, ბერგსონი და სხვანი). მეორე ის
გახლავთ, რომ ჰუსერლისთვის მნიშვნელოვანია და
ფართოდ გამოყენებულია ინტენციის (ძირითადად,
ბრენტანოსეული) ცნება: იგი ადამიანის შინაგანი
ცხოვრების შინაარსთა შორის ითვალისწინებს არა
მხოლოდ იმას, რასაც ნათელი აზრის, დებულების
ფორმა აქვს, არამედ მის ნაკლებ არტიკულირებულ
ფორმებსაც, როგორცაა გუჰანი, ალლო, ქვეცნო-
ბიერება და აურაცხელი სხვა. საყურადღებოა (და
მისი აზროვნების მიმართულებისთვის ბუნებრივია),
რომ წინამდებარე მოკლე ტექსტში იგი ხმარობს
გამოთქმასაც „ირაციონალური“ ადამიანის ამ შინა-
განი ცხოვრების გარკვეული მომენტების მიმართ.

ჰუსერლი მარტო არ არის ტრანსცენდენტა-
ლური მიდგომით იმის გამძიდრებასა და გაფარ-
თოებაში, რასაც ადამიანის ფილოსოფიური ცოდნა
— ფილოსოფიური ანთროპოლოგია — ჰქვია. საკ-

მარისია დავიმოწმით მაქს შელერის „მატერიული
ღირებულებათა ეთიკა“, რომელშიც გარკვეულია,
როგორ და რა შინაარსობრივი ურთიერთმიმართე-
ბით მნიშვნელობენ (ძალაში არიან) ჩვენთვის
ღირებულებები და, ამგვარად, ჩვენთვის „ობიექ-
ტურად“ არიან და ჩვენ სუბიექტურ განწყობილე-
ბაზე არადამოკიდებულნი არიან. მაგრამ ჰუსერლის
როლი ამ საქმეში შეუდარებლად უფრო დიდია.
მისი ფენომენოლოგია მეთოდურად ხსნის გზას
ადამიანის შინაგანი სიცოცხლის განუზომელი
მრავალგვარობისა და სიმდიდრის დანახვისათვის,
წარმოჩენისათვის, სისტემატიზაციისა და გაგები-
სათვის აურაცხელ პარამეტრებში და მიმართულე-
ბებში, რომელიც ამ სიცოცხლეს, თურმე, აქვს.
ამ მეთოდურ საფუძველს არაერთი კონკრეტული
ნაყოფი მოაქვს. შეგვიძლია დავასახელოთ მაგალი-
თად ფრანგი ეგზისტენციალისტის მერლო-პონტის
„აღქმის ფენომენოლოგია“, რომლის ფილოსოფი-
ურ აპარატსაც მთავარ ამოსავლად ბიოლოგიის-
მიერი საფუძველი აქვს. შეგვიძლია დავასახელოთ
ჰაიდეგერისეული ეგზისტენციალიზმი, რომელიც
მხოლოდ ერთი მიმართულებით ხსნის და განმარ-
ტავს ადამიანის იმ „უზარმაზარი აპრიორის“ მხ-
ოლოდ ერთ უბანს — თავის ბოლოვადობასთან მისი
დამოკიდებულების უბანს. ალბათ, არ შეეცდებით,
თუ ვიტყვით, რომ ჰუსერლის მეთოდური ვასვლა
ადამიანის ხსენებული უზარმაზარი აპრიორისკენ
არაერთი ამგვარი ლოკალური გამოკვლევის შესა-
ძლებლობას ქნის და, ალბათ, კიდევ კარგა ხანს

შექმნის. ამ აზრით, მისი ფილოსოფიის ცივილიზაციური როლი განუსაზღვრელია.

თავისი ფენომენოლოგიის ძირითად შენობას ჰუსერლი უწოდებს „ტრანსცენდენტალურ სოლიფიზმს“, მაგრამ ამ უდიდესი ფილოსოფიური ცოდვისაგან – სოლიფიზმიდან – თავისი ნააზრევის დაცვას იმით ცდილობს, რომ იმოწმებს ჩემთვის, როგორც ტრანსცენდენტალური მესთვის, სხვა მეთა (**alter ego**) გარდუვალი არსებობის ფაქტს; მე, სხვა მეებში „შთავრძობის“ წყალობით, რაც ჩემი განუშორებელი უნარია, სამყაროს ვხედავ, როგორც ჩემთან ერთად ამ სხვა მეთა მიერ ხედულსაც, მე ვერ განვიცი ამ სამყაროს, როგორც „ჩემს პირად საქმეს“ და ამაში მდგომარეობს სამყაროს ჩემგან დამოუკიდებლობა.

6. ნათამე

ტერმინებისათვის

ტერმინოლოგიის გადმოცემაში დასასაზავ ორ მიზანს შორის – პირველი: აზრის ზუსტი გადმოცემა, მეორე: დარგის ტერმინოლოგიის მიღიან სისტემასთან მორგება – ყველა კონკრეტულ თარგმანში წამყვანი, რა თქმა უნდა, პირველია. ამიტომ პრინციპულად არ ვერიდებით დედნის ერთი და იმავე ტერმინის სხვადასხვა სიტყვით გადმოცემას კონტექსტისდა მიხედვით ან, პირიქით, სხვადასხვა ტერმინის ერთი და იმავე სიტყვით გადმოცემას (დედნის სიტყვას, რა თქმა უნდა, ყველა ასეთ შემთხვევაში ვუთითებთ). იმ შემთხვევაში, როცა გადმოსატანი სიტყვა ეკუთვნის გერმანული ფილოსოფიური ცნებების ძირითად მყარ ფონდს, ბუნებრივია, მეორე ხსენებულ ამოცანათაგანი შედარებით წინ იწევს. სრულსა და ცალსახა შესატყვისობას დედნის ტერმინთან პირდაპირი მნიშვნელობის მხრივ, თანმხლები მნიშვნელობების (კონნოტაციების) მხრივ და სტილისტური ელფერების მხრივ, რა თქმა უნდა, ყოველთვის ვერ მივალწევთ. ამიტომ საჭიროდ მიგვაჩნია მკითხველს წარმოუდგინოთ ჩვენი მოტივები ამა თუ იმ კონკრეტული არჩევანისა დედნის გადმოცემის შესაძლებელ საშუალებათა შორის.

echt – არაყალბი. გამოთქმაში **echt wissenschaftlich** ეს სიტყვა მეტაფორაა, ამიტომ თავისუფლად შეგვიძლია იგი გადავთარგმნოთ, როგორც

„ჭეშმარიტად მეცნიერული“ ან „ნამდვილად მეცნიერული“, მაგრამ სხვა შემთხვევაში თარგმანის არჩევანში გვაბრკოლებს ის, რომ „ჭეშმარიტსაც“ (**wahr**) და „ნამდვილსაც“ თავისი ფილოსოფიურივე შინაარსი აქვს. სიტყვას „ნაღდი“ მაღეზორი-ენტრირებელი ასოციაცია მოსდევს დაპირისპირების „ნაღდი (ფული) – ვალი“ არსებობის გამო.

einsehen ნიშნავს „გონების თვალთ დანახვას“, **einsichtig** – ნათელს, თავისთავად გასაგებს. მაგრამ მას ვერ გადმოვიტანთ (უმრავლეს შემთხვევაში) სიტყვით „ცხადი“, რათა არ მოხდეს აღრევა „ვეიდენტ“-თან, რომელიც უფრო აქცენტირებულად აღნიშნავს „თავისთავად ცხადს“. შეგვიძლია ვთარგმნოთ, როგორც „ხილული“, თუ კონტექსტი მიგვიითყუებს, რომ ვგულისხმობთ გონებისთვის ხილულს, და არა თვალისთვის. **Einsicht** ნიშნავს „დანახვას გონების თვალწინ დაყენების შედეგად“, აქედან – „მიხვედრასაც“ და „მიხვედრის უნარსაც“ კონტექსტისდა მიხედვით, მაგრამ ზმნისწინი „**ein**“ – გვიძილებს, ზოგჯერ, ეს სიტყვა გავივით, როგორც გონების შეღწევა-რაღაცა ვითარებაში და ვთარგმნით იგი, როგორც „შთაჭვრეტა“. ზოგჯერ ვთარგმნით მას, აგრეთვე, როგორც „შთაჭვრეტას და განჭვრეტას“.

ზმნა **erfahren** გარდამავალია. ქართულად მას გარდამავალივე შესატყვისი არა აქვს. ამიტომ მას ვთარგმნით, როგორც „ცდაში მიღებას“ (რაღაც-

სას), რათა გარდამავლობის ეს ნიშანი არ დაგვკარგოთ.

ზმნას **erleben**, სახელზმნას **Erlebnis** ქართულად შესატყვისი არა აქვს. მნიშვნელობებია: რაღაცა შთაბეჭდილების, ან გრძობის, ან თავგადასავლის, ზოგადად – რაღაცა განცდის ქონას ან უშუალოდ ახლა, ან საკუთარ ბიოგრაფიაში საერთოდ. უმეტეს შემთხვევაში ამ სიტყვებს ვთარგმნით, როგორც „განცდას“ და „განაცდას“, თუმცა მუდამ არის იმის საშიშროება, რომ ეს თარგმანი მხოლოდ ემოციაზე მითითებად იქნას გაგებული. ამიტომ იძულებულნი ვართ ხშირად, რომ აზრის გადმოსაცემად რაღაცა სიტყვათა კომბინაცია ვეძებთ. (კიდევ უფრო დიდი სიმწიქის წინაშე ვდგებით, როცა ვთარგმნით ინგლისურ **experience**-ს, რომელიც გერმანული **erleben**-ის მნიშვნელობასაც ითავსებს და **enfahren**-ისაც.

ზმნას **setzen** (დასმა, დაყენება) ერთერთ მნიშვნელობად აქვს დაფიქსირება, გაცხადება, წარმოდგინება, აღიარება, ფაქტად დადება (რაღაცისა) დებულების, საგნის, ნორმის, აზრის ან სხვა რამ სახით. ეს ცნება მიღებულია კლასიკურ გერმანულ ფილოსოფიაში. ქართულად, ჩვეულებრივ, ითარგმნება ზმნით „ავდგენ“, რაც ხელოვნურია. უმჯობესია ძველი ქართულის „ვდებ“ (ვაშტკიცებ, მივიწინე), რომელსაც ხმარების პროცესში, შესაძლებელია, საჭირო მნიშვნელობა უფრო განუმტკიცდეს.

ზმნა **gelten** ნიშნავს „ფასობს“, „ძალაშია“. ქართულ ფილოსოფიურ ლიტერატურაში იგი ჩვეულებრივ ითარგმნება როგორც „მნიშვნელობს“ ან „ძალაშია“, მისი სახელწმინდა **Geltung** – როგორც „მნიშვნელობა“ ან „ძალაში ყოფნა“. ამ პრაქტიკას ჯერჯერობით ალტერნატივა არ უჩანს.

Schein-ს ვთარგმნით „მოჩვენებითობად“ ან „ჩენად“, **Sinn**-ს – „აზრად“ ან „საზრისად“.

აბსტრაქტულ არსებით სახელებს, როგორიცაა **Aktualität, Potenzialität, Intentionalität** და ა.შ. ვთარგმნით (კონტექსტისა და მიხედვით) როგორც განყენებულს (ანუ თვისების აღმნიშვნელს) ან როგორც კრებითს (ამ თვისების მატარებელ საგანთა სიმრავლის აღმნიშვნელს).

სიტყვას **Ding** (თუ სპეციფიკური კონტექსტი სხვას არ მოითხოვს) ვთარგმნით „საგანად“. მიღებული ხელოვნური თარგმანი (ნივთი) დასაშვებად მიგვაჩნია მხოლოდ კანტის **Ding an sich**-ის გადმოცემაში.

ცნებას **Leistung** ჰუსერლი იმდენად დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს, რომ თარგმანში მას, ალბათ, ისე უნდა მოვეკიდოთ, როგორც გერმანული ფილოსოფიური ტერმინოლოგიის უკვე მკვიდრ ელემენტს. პირდაპირი მნიშვნელობით იგი მიგვი-

თითებს „საქმეში წვლილის შეტანაზე“, შექმნაზე, მოპოვებაზე, (რალაცით) მომარაგება-უზრუნველყოფაზე. ამიტომ აზრის მიახლოებითი და აღწერითი თარგმნის პარალელურად ვხმარობთ გამოთქმას „ღვაწლი“ იმ ანგარიშით, რომ, თუ ამ გერმანული სიტყვის ამ ფილოსოფიური შინაარსით ხმარება და სათანადო ტექსტთა თარგმნა გაინტენსიურდა, „ღვაწლს“, რომელიც ცოტა „შორი-შორად“ ჟღერს, შეიძლება მისი მუდამ გადმოცემის ფუნქცია დაეკისროს.

Zusammenhang-ს (კონტექსტი) შესაძლებელია ქართულად მიესადაგოს (ჯერჯერობით – კონტექსტთა ფრთხილი შერჩევით) „კავშირი“ (რაც ამ გერმანული სიტყვის ამოსავალი პირველადი მნიშვნელობაცაა).

Selbstbesinnung ჰუსერლისთვის ძალიან მნიშვნელოვანი ცნებაა. იგი აღნიშნავს იმასაც, რომ ჩემ თავს ვიაზრებ, როგორც ობიექტს, და იმასაც, რომ ჩემს ფიქრს თავს ვუყრი ჩემშივე, როგორც სუბიექტი, რათა ჩემს წმინდა ეგომდე მივიდე. ამიტომ ჩვენი თარგმანი „თავმოაზრება“ ამომწურავი არ არის. შესაძლებელია მას, ზოგ კონტექსტში მაინც, გამოთქმა „თავის შიგნით შექცეული თავმოაზრება“ ან „მოკრება-თავგააზრება“ სჯობდეს.

Gestalt-ის გადმოსაცემად (მისი ზმნური ვარიანტებითურთ) არ მიმაჩნია დაუშვებლად ამ სი-

ტყვის, როგორც უკვე საერთაშორისო ხმარებაში შემოსულის, უთარგმნელად ხმარება, მაგრამ უსათუოდ კონტექსტუალური ქართული შესატყვისების მითითებით ფრანხილებში.

ჰუსერლისთვის აგრეთვე ძალიან მნიშვნელოვან ცნებას **Bewusstseinsleben** ვთარგმნით „ცნობიერების სიცოცხლე“ (და არა „ცხოვრება“), რადგან აქ იგულისხმება ცნობიერების ფუნქციობა, როგორც ცოცხალი პროცესი, და არა მისი ბიოგრაფია თავისი დატოვებული შედეგებითურთ.

schlechthin ტრადიციისამებრ ნათარგმნია როგორც „უპირობოდ“, თუმცა შესაძლოა ღირდეს მის ნაცვლად უფრო ზუსტის – „მარტივად“ ან „მარტივ-უპირობოდ“ ტერმინად დამკვიდრების ცდა.

6. ნათაბე

პარიზული მოხსენებები

ფრანგული მეცნიერების ამ უღირსეულეს სამკვიდროში რომ ახალ ფენომენოლოგიაზე საუბრის საშუალება მეძლევა, ეს განსაკუთრებით მახარებს და ამითვის სათანადო საფუძვლებიც მაქვს, რადგან არც ერთს გარდასულ ფილოსოფოსთან განს ისეთი გადაწყვეტი გავლენა არ მოუხდენია ფენომენოლოგიის თვით საზრისის ჩამოყალიბებაზე, როგორც საფრანგეთის უდიდეს მოაზროვნეს რენე დეკარტს. მას ფენომენოლოგია, ჭეშმარიტად, თავის პირველ წინაპრად უნდა რაცხდეს და თავიკანს სცემდეს. სავსებით პირდაპირ, ხაზგასმით თქმა გვმართებს, რომ კარტეზიანულ მედიტაციათა შესწავლას დიდი წვლილი აქვს შეტანილი დღეს ქმნადობის პროცესში მყოფი ფენომენოლოგიის ამ ახლებური სახით ჩამოყალიბების საქმეში და სწორედ მან მისცა მას საზრისის ის ფორმა, რომელიც მას დღეს აქვს და რომლის გამოც ჩვენ თითქმის უფლებამოსილნი ვართ, მას (ფენომენოლოგიას) ახალი კარტეზიანიზმი, XX საუკუნის კარტეზიანიზმი ვუწოდოთ.

ამ ვითარებაში მე შემიძლია, ალბათ, წინასწარვე მოველოდე თქვენს მხარდაჭერას, თუ ჩემს მსჯელობას **meditationes de prima philosophia**-ს იმ მოტივებს მივაბამ, რომელთაც, ჩემის აზრით, მარადიული მნიშვნელობა მოუძლით, და მათთან (ამ მოტივებთან) დაკავშირებითვე მიეუთითებ გარდაქმ-

ნის და ახლად ჩამოყალიბების იმ პუნქტებს, რომლებიც ფენომენოლოგიის მეთოდისა და პრობლემატიკის თავისებურებათა წყარონი არიან.

ყველა ახალბედა ფილოსოფოსს მოეხსენება, რითაა ღირშესანიშნავი „მედიტაციების“ აზრის განვითარება: მათი მიზანი, როგორც გვახსოვს, ის გახლავთ, რომ მოახდინონ მთლიანად ფილოსოფიის რეფორმირება, ყველა მეცნიერებათა, ანუ მის ნაწილთა, ჩათვლით, რადგან ეს უკანასკნელნი (ყველა მეცნიერებანი) სხვა არა არიან რა, თუ არ ერთი უნივერსალური მეცნიერების — ფილოსოფიის — არათავისთავადი წევრები. მხოლოდ სისტემურ ერთიანობად შეკრულებს ძალუძთ მათ ნამდვილ (უტყუარ, **echt**) რაციონალობას მიღწიონ, რომელიც მათ იმ ზრდის მანძილზე, რაც ჯერჯერობით გაუკლიათ, აკლიათ. ამიტომ საჭიროა მათი რადიკალურად ახლებური შენობის აგება, რომელიც დაკმაყოფილებს ფილოსოფიის, როგორც მეცნიერებათა უნივერსალური ერთიანობის, იდეას მისი დაფუძნების (დასაბუთების **Begründung**) აბსოლუტურად რაციონალურსავე ერთიანობაში. ამ ახლიდან (თავიდან) აგების მოთხოვნა დეკარტის აზროვნებაში ვლინდება სუბიექტურად ორიენტირებული ფილოსოფიის სახით. ეს სუბიექტური ორიენტაცია ხორციელდება ორ საფეხურად.

პირველი. ყველა, ვისაც კი სერიოზული ფილოსოფოსობა აქვს აზრად, თავის ცხოვრებაში ერთხელ მაინც უნდა მიექცეს (მიუბრუნდეს) თავისთავს და შეეცადოს, დაამხოს იქ ყველა

წინასწარ მოცემული მეცნიერებები, რათა მათი აგება თავიდან, ახლებურად ცადოს. ფილოსოფოსობა (ფილოსოფიური აზროვნება) ფილოსოფოსის სავსებით კერძო საქმეა. იგი ეხება მის **sapientia universalis**-ს (უნივერსალურ სიბრძნეს. ლათ.), მისი მცდელობის საგანია მისი უნივერსალური წინ მოსწრაფე ცოდნა, მაგრამ მხოლოდ ნამდვილად (**echt**, ნაღდად, უტყუარად) მეცნიერული ცოდნა, რომელზედაც იგი თავიდანვე და მის ყოველ ცალკეულ ნაბიჯზევე პასუხისმგებელია, თავისი აბსოლუტურად ცხადი (**einsichtig**, ხილული) საფუძვლებიდან გამომდინარე.

ჭკმშიართად ფილოსოფოსად დადგომა მე მხოლოდ იმის წყალობით ძალიძმს, რომ ვმოქმედებ ჩემი თავისუფალი გადაწყვეტილებით, რომ ამ მიზნისკენ ჩემი ცხოვრებით სწრაფვა მეწადოს. თუ ეს გადავწყვიტე, ანუ ვირჩიე თავიდან დაწყება ჩემი საქმისა, ანუ აბსოლუტური სიღარიბიდან და (ყოველივე წინასწარ ნაგულისხმეის) დამხობილობიდან, მაშინ ბუნებრივია, რომ პირველი, რასაც შევეცდები, იქნება იმის მოაზრება, თუ რა უნდა იყოს ჩემთვის (ამ საქმეში) აბსოლუტურად უტყუარი (**sicher**) საწყისი და რა უნდა იყოს მისგან წინ სვლის მეთოდი, რის ძებნაშიც მე ხელთ არა მაქვს არანაირი წინასწარ მოცემული საყრდენი რაიმე მანამდელი მეცნიერული ცოდნის სახით. ამგვარად, კარტეზიანული მედიტაციები იმ განაცხადით კი არ გამოდიან, რომ ისინი ფილოსოფოს დეკარტის პირადი საქმიანობა და ამოცანა

არიან, არამედ იმითი, რომ წინამდებარე ნიმუში არიან ყველა დამწყები ფილოსოფოსის მედიტაციებისა საერთოდ.

თუ ახლა მივუბრუნდებით მედიტაციების შინაარსს, რომელიც დღესდღეობით ესოდენ უცნაურად გვეჩვენება, დავინახავთ, რომ მათში ჩვენს წინაშეა **უკუმბრუნება მოფილოსოფოსე ეგოზე** ამ გამთქმის მეორე და უფრო ღრმა აზრით. ეს გახლავთ განთქმული ეპოქის შემქმნელი უკუმბრუნება წმინდა **cogitationes**-ების (კოგიტაციების, განაზრებების) ეგოზე. ეს ის ეგო გახლავთ, რომელიც თავისთავს ხედავს (**vorfindet**, პოულობს), როგორც ერთადერთს აპოდიქტურად უეჭველად მყოფს, მაშინ როცა სამყაროს არსებობა, როგორც შესაძლო შეეჭვებისაგან დაუცველი რამ, მნიშვნელადობის (**Geltung**, ძალაში ყოფნის) გარეშა დაყენებული.

ეს ეგო, პირველ ყოვლისა, ახდენს სერიოზულად სოლიფისისტურ ფილოსოფიურ აქტს. იგი ეძებს აპოდიქტურად უეჭველ გზებს, რომელთა საშუალებითაც შესაძლებელი უნდა გახდეს წმინდა შინაგანობაში (**Innerlichkeit**, შიგნით მოცემულობაში) ობიექტური გარეგანობის (**Ausserlichkeit**, გარეგანი მონაცემის) აღმოჩენა. ეს დეკარტთან, როგორც ცნობილია, იმ გზით ხდება, რომ, პირველ ყოვლისა, აღმოვანთ ღვთის არსებობას და ჭეშმარიტებისმოყვარეობას (**veracitas**), შემდეგ კი, მასზე დაყრდნობით, ობიექტურ ბუნებას, სუბსტანციათა დუალიზმს, მოკლედ — პოზიტი-

ურ მეცნიერებათა ობიექტურ ნიადაგს და თვით ამ მეცნიერებებს. ყველა (ეს) დასკვნები მისდევს პრინციპებს, როგორც თავის სახელმძღვანელო ძაფებს, რომლებიც (ეს პრინციპები) ეგოსთვის მასში იმანენტურად თანშობილნი არიან.

ეს — რაც შეეხება დეკარტს. მაგრამ ჩვენ ვიკითხოთ: ღირს კი, კაცმა რომ თქვას, რომ ამ აზრთა მარადიულმნიშვნელოვნობას (მათს მარადიულ მნიშვნელობას) კრიტიკული თვალის გაკადვებით? არის ეს აზრები იმგვარი, რომ ჩვენს დროს ცოცხალი ძალა შთაბერონ?

ყოველ შემთხვევაში, დამაფიქრებელია, რომ პოზიტიურმა მეცნიერებებმა, რომელთაც ამ მედიტაციებმა, თითქოს, აბსოლუტურად რაციონალური დაფუძნება (**Begründung**, დასაბუთება) მისცა, დღემდე ყოველივე ეს სრულებით უგულბებლად დღეს, ყოველ შემთხვევაში, მიუხედავად მათი სამსაუკუნოვანი ბრწყინვალე განვითარებისა, ისინი თავის საფუძველთა თეორიული არასიცხადის გამო თავს ფრიად შევიწროებულად გრძნობენ. მაგრამ მაინც აზრად არ მოსდით, რომ თავისი ცნებითი აპარატის ახლებური აგების ამოცანის კონტექსტში კარტეზიანული მედიტაციები მოიშველიონ.

მეორეს მხრივ, დიდად მნიშვნელოვანია ის ფაქტი, რომ დეკარტის „მედიტაციებმა“ ფილოსოფიაში ეპოქა შექმნეს ამ სიტყვის სრულებით უნიკალური აზრით და ეს მოხდა სწორედ იმით, რომ აქ მოცემულია შემოქცევა **ego cogito**-ზე („მე ვაზროვნებ“). დეკარტს, ფაქტობრივად,

სრულებით ახლებური ფილოსოფია შემოჰყავს. ეს უკანასკნელი, იცავს რა მთელს თავის სტილს, ახდენს რადიკალურ შემობრუნებას გულუბრყვილო (ნაივური) ობიექტივიზმიდან **ტრანსცენდენტალური სუბიექტივიზმისაკენ**, რომელიც (ეს სუბიექტივიზმი), თავის სულ ახალ-ახალსა და ყოველ ცალკეულ შემთხვევაში უკმარის მცდელობებში, საბოლოო ფორმის მიღებისაკენ ისწრაფვის. მაშ, რაკი ასეა, ამ უწყვეტ ტენდენციას განა არ უნდა ჰქონდეს ჩვენს თვალში მარადიულობისაკენ მიმართული საზრისი — რომ იგი შეიცავს დიდ, ჩვენთვის თვით ისტორიის მიერვე დაკისრებულ ამოცანას, რომლის გადაჭრაში მონაწილეობისთვისაც მოწოდებული ვართ?

დღევანდელი ფილოსოფიის ეს დახლეჩილობა თავის ამ ბედითს მისწრაფებებში, რომლებსაც გამოსავალი არ უჩანს, დაფიქრებად ღირს. ხომ არ არის მართებული, ეს მდგომარეობა დავიყვანოთ იმ პირველ მიზეზზე, რომ მას (ამ ფილოსოფიას) დაკარგული აქვს თავისი პირველქმნილი ცხოველმყოფელობა, რომელსაც დეკარტის „მედიტაციები“ ასხივებს? ხომ არ უღრის მისს ერთადერთ ნაყოფიერ რენესანსს (კვლავ შობას) ამ მედიტაციების კვლავ გაღვიძება, მაგრამ არა იმ მიზნით, რომ ისინი გადმოვიღოთ, არამედ იმით, რომ, პირველ ყოვლისა, გამოვამზებუროთ მათი რადიკალიზმის უღრმესი საზრისი, როცა იგი **ego cogito**-ს უბრუნდება, და გამოვთავისუფლოთ მისგან მომდინარე და მარადისობისაკენ მიმართული ძალები?

ყველა შემთხვევაში, ამ მიდგომით ის მაინც მიიღწევა, რომ აღინიშნება ის გზა, რომელმაც ტრანსცენდენტალურ ფენომენოლოგიასთან მივიყვანა.

გთავაზობთ ამ გზაზე ერთობლივად შედგომას. კარტეზიანულად მოვახდინოთ, როგორც რადიკალურად დამწყებმა ფილოსოფოსებმა, ჩვენი მედიტაციები — რა თქმა უნდა, ძველი-კარტეზიანულის გამუდმებული კრიტიკული გარდასახვის კუთხით. ის, რაც ამ უკანასკნელში (ძველ-კარტეზიანულ მედიტაციებში) მხოლოდ ჩანასახის მდგომარეობით იყო მოცემული, ჩვენ თავისუფალ გამლამდე უნდა მივიყვანოთ.

ამგვარად, დავიწყით იმით, — ყველამ თავ-თავისთვის და თავისში, — რომ გადავწყვიტოთ, ყველა აქამდელი მეცნიერებების მონაცემები გვერდზე გადავდოთ (ანუ მათი მნიშვნელობა (**Geltung**, ძალაში ყოფნა) უქმად ჩავთვალოთ). დეკარტის მამობრავებულ მიზანს — მეცნიერებათა აბსოლუტურ დაფუძნებას — ხელი არ უნდა გავუშვათ, მაგრამ, პირველ ყოვლისა, არ უნდა დაფუძნათ თვით ამ მიზნის მიღწევის შესაძლებლობაც კი, როგორც წინასწარი მსჯავრი, არამედ უნდა დავე-მყოფილდეთ, რომ ჩვენი თავი დავაყენოთ მეცნიერებათა მუშაობის პროცესში, როგორც ამ მუშაობის მონაწილეებმა, რათა ამოვიცნოთ, თუ რა არის მეცნიერულობის იდეალი, ანუ რისკენ მიისწრაფიან ისინი და მიისწრაფის მეცნიერება. მათი ხედვით, არაფერი არ უნდა მნიშვნელობ-

დეს (ძალაში მყოფად ითვლებოდეს), რაც არაა დაფუძნებული (დამტკიცებული) სრულყოფილი სიცხადით (თვალსაჩინოებით), ანუ ნათელყოფადი არაა უკუშეტკეპით თვით საგნებთან და საგნობრივ ვითარებებთან, რომლებიც პირველადს ცდაში და შთაჭვრეტაში (Einsicht, მიმხვედრ დანახვაში) გვეხვევა. მივეყვებით რა მათს ამ გზას, ჩვენ, დამწყები ფილოსოფოსები, პრინციპად ვიხდით, რომ ვიმსჯელოთ მხოლოდ ვეიდენტობის (თვალსაჩინო სიცხადის) პირობით და თვით ეს ვეიდენტობა კრიტიკულად ვამოწმით, რომელ მოქმედებასაც (ამ შემოწმებას), რა თქმა უნდა, ისევე ვეიდენტობის თვალსაზრისით მოვხსენებთ. რაკი ყოველივე მეცნიერება ჩვენ დასაწყისშივე მნიშვნელადობის გარეთ დაგაყენეთ (მივიღეთ, რომ მის ჭეშმარიტებებს ძალაში მყოფად არ ვრაცხთ. მთარგმნ.), ახლა მეცნიერებამდელი ცნობიერების პირობებში ვიმყოფებით. მაგრამ აქაც (ჩვენს ამ მეცნიერებამდელ აზროვნებაშიც, მთარგმნ.) ჩვენ ვხედავთ უამრავ ვეიდენტობებს – როგორც უშუალოებს, ისე გაშუალებულებს. ამ ეტაპზე ჩვენ ხელთ მხოლოდ ეს გვაქვს.

თქმულიდან გამომდინარე, ვდგებით შემდგომი კითხვის წინაშე: შეგვიძლია თუ არა მივეუთითოთ უშუალო, აბოდიქტურ ვეიდენტობებზე, რაც იგივეა – თავისთავად პირველებზე, ანუ ისეთებზე, რომლებიც არ შეიძლება არ უსწრებდნენ, აუცილებლობით, ყველა დანარჩენ ვეიდენტობებს?

ამ კითხვას რომ მივეყვებით ჩვენს მედიტაციაში, თვალწინ წარმოგვიდგება, როგორც ფაქტობრივად და თავისთავადვე უპირველესი ყველა ვეიდენტობათა შორის და როგორც აბოდიქტური, ის, რომ სამყარო არსებობს. სამყაროზეა მძიმართული ყველა მეცნიერებები და ამით მათი – უწინარესად – მოქმედებითი ცხოვრებაც. სხვა ყოვლის უწინარესად თავისთავად იგულისხმება სამყაროს არსებობა. ეს იმდენად ფაქტია, რომ არავის მოსდის აზრად ეს გამოკვეთილად გამოთქვას დებულების სახით. გვაქვს ხომ ეს უწყვეტი ცდაში მოცემულობა სამყაროსი, რომელშიც (ამ ცდაში) სამყარო სულ და უკითხვისწინაშედ გვიდგას თვალწინ! მაგრამ არის კი ეს ცდისეული ვეიდენტობა მხოლოდ აბოდიქტური, რისი აღიარებისკენაც მისი თავისთავად ნაგულისხმეობა გვიბიძგებს, და არის თუ არა იგი უპირველესი ვეიდენტობათა შორის, ყველა მათი წინამსწრები? ჩვენ ორივე ამ კითხვის უარყოფითი პასუხი მოგვიწევს. განა (ამ ცდაში მოცემული სამყაროს დეტალებში) ბევრი რამ არ აღმოჩნდება ზოლმე შეგრძნებათა მიერ მოწოდებული მოჩვენებითობა? განა არ ხდება, რომ (სამყაროს) თვით მთელიც კი, თვალსაწიერში მდებარე მთელი კონტექსტი ჩვენი ცდისა ჩვენი მხრიდან უარყოფის იმსახურებს ზოლმე, ვითარცა სიზმარი? დეკარტის ცდას, რომ ცოტა არ იყოს გაკრული კრიტიკით დაასაბუთოს სამყაროს არყოფნის შეგრძნებისმიერი ცდის შესაძლებლობა მიუხედავად იმისა, რომ იგი ცდაში მუდამივად მოცემული გვაქვს, აქ ნუ დავი-

მოწმებთ. ამ კრიტიკიდან ამ შემთხვევაში შემოვი-
ნარჩუნებთ მხოლოდ იმ აზრს, რომ, თუ გვინდა
ცდის ევიდენტურობა (თავისთავადი სიცხადე) გამ-
ოვიყენოთ მეცნიერების რადიკალური დაფუძნების
(დასაბუთების) მიზნით, ამას, ყველა შემთხვევაში,
წინ უნდა წაემძღვაროს კრიტიკა (განხილვა, შე-
ფასება) ამ ცდისეული ევიდენტობის ძალაში ყოფ-
ნისა თუ ძალაში არყოფნისა და მისი მოქმედ-
ების დიაპაზონისა, ანუ, სხვა სიტყვით, ჩვენ არ
შეგვიძლია იგი (სამყაროს არსებობა) უკითხავად
და უშუალოდ მივიღოთ აპოდიქტურად. შესაბამის-
ად, არაა საკმარისი, რომ ჩვენს ხელთ არსებული
მეცნიერებები მნიშვნელადობის (ძალაში ყოფნის)
გარეთ დავაყენოთ, მათ მოვეპყრაოთ, როგორც წი-
ნასწარალებულ რწმენას, არამედ აუცილებელია,
თვით მათს უნივერსალურ ნიადაგსაც, — სამყაროს
ცდაში მოცემულობასაც — უარი ვუთხრაოთ გულუ-
ბრყვილო (ნაივურ) ადიარებაზე, რომ იგი ძალაშია.
ის, რომ სამყარო არსებობს, ვეღარ იქნება ჩვენთ-
ვის თავისთავად ნაგულისხმევი ფაქტი, არამედ იგი
გვრჩება მხოლოდ, როგორც ძალაში ყოფნის (მნიშ-
ვნელადობის) პრობლემა¹.

¹ ზმნა „gelten“ (ღირებულობს, ფასი აქვს, ძალაშია, ჭეშმარიტია) ფილოსოფიურ ლიტერატურაში გამოიყენებულია მისი შესაბამე და მეოთხე აზრით, ანუ მეტ-ნაკლებად გადატან-
ითი აზრით. პუსერლი ვერ იტყვის, რომ სამყაროს ჩვენთვის მოცემულობა ცდაში ჭეშმარიტია ან არაჭეშმარიტია, რადგან ჭეშმარიტება მისთვის სხვა თემაა. იმის თქმით, რომ სამყაროს არსებობა ჩვენთვის არის ჩვენი ამ შთაბეჭდილების, თითქოს

საკითხავია: გვრჩება თუ არა, სულაც, ხელთ ყოფიერების რაღაცა საფუძველი — რაღაცა (ყოფი-
ერი) საფუძველი იმისა, რომ გვჭონდეს რაღაცა მსჯელობები, ევიდენტობები, რათა შეგვეძლოს მათზე — აპოდიქტურად, — უნივერსალური ფილო-
სოფიის დაფუძნება? განა სამყარო არ არის სახელის საერთოდ ყოფიერისა, უნივერსუმისა? განა სამყარო, ბოლოსდაბოლოს, არაა, სულაც, თავისთავად პირველი ნიადაგი სჯისათვის, უფრო სწორად — მისი (სამყაროს) არსებობის მიღება, როგორც წა-
ნამძღვრისა, განა არ ნიშნავს, რომ ჩვენ მიგვიძლია კიდევ თავისთავად უწინარესი რაღაცა ყოფიერე-
ბითი ნიადაგი, როგორც წანამძღვარი?

აქ კი, ზუსტად დეკარტის კვალში მავალ-
ნი, იმ დიდ შემობრუნებას მივადგეით, რომელიც, სწორი შესრულების შემთხვევაში, ტრანსცენდენტალურ სუბიექტურობასთან მიგვიყვანს: შემობრუნებას ego cogito-სკენ, როგორც აპოდიქტურად უტყუარ და უკანასკნელ ნიადაგთან სჯისთვის, რომელზეც ყოველივე რადიკალური ფილოსოფია უნდა აი-
ვოს.

ავწონ-დავწინოთ: როგორც რადიკალურად გამააზრებელ ფილოსოფოსებს, ჩვენ აღარ გვაქვს ხელთ არც ჩვენთვის მნიშვნელადი (ძალაში მყოფი)

სამყარო არსებობს, მნიშვნელადობის, ანუ მისი ძალაში ყოფ-
ნის ან არყოფნის პრობლემა, პუსერლი გამოხატავს თავის იმ პოზიციას, რომ სსენებოთ თითქოსდა ევიდენტობას (რომ სამყარო არსებობს) ვერ გამოვიყენებთ შემდგომი არგუმენტა-
ციის საფუძველად (მთარგმნ.).

მეცნიერება, აღარც მყოფი სამყარო. იმის ნაცვლად, რომ იყოს ჩვენთვის უპირობოდ (**schlechthin**, მარტივად) მყოფი (ყოფიერი) — ანუ ჩვენთვის, ბუნებრივი წესით, ჩვენს ყოფიერების-რწმენაში (რწმენა, რომ რაღაცა არის), რომელიც ჩვენს ცდას ახლავს, ძალაში მყოფი, — იგი (სამყარო) ჩვენთვის ახლა არის მხოლოდ, როგორც ყოფნაზე პრეტენზია. თქმული ენება ყველა სხვა შრეებსაც, ასე რომ, ჩვენ, არსებითად, აღარც იმის უფლებამოსილნი ვართ, რომ კომუნიკაციურ მრავლობითში ვილაპარაკოთ (ნაცვალსახელით „ჩვენ“ ვილაპარაკოთ. მთარგმნ.). სხვა ადამიანები და ცხოველები ხომ მე მოცემულნი მყვანან მხოლოდ გრძობადი განცდის საშუალებით, რომლის ძალაში ყოფნასაც (მნიშვნელადობას) მე ვეღარ დავიმოწმებ, რადგან იგი კითხვის ქვეშ მამკვს დაყენებული. იმ სხვებთან ერთად მე ვკარგავ, ბუნებრივია, სოციალურობისა და კულტურის მთელს შენობას, მოკლედ — მთელი კონკრეტული სამყარო იმის ნაცვლად, რომ ჩემთვის ყოფიერი იყოს, მხოლოდ ყოფნის ფენომენადლა მრჩება. მაგრამ რაც არ უნდა იყოს ეს ნამდვილობის პრეტენზია ამ ყოფიერების ფენომენისა, — თუნდ ყოფიერება იყოს იგი და თუნდ მოჩვენებითობა — თვითონ იგი, როგორც ფენომენი, ჩემთვის არ არის არარა, არამედ არის სწორედ ის, რაც ჩემთვის, ყოველგან, ყოფიერებასა და მოჩვენებითობას შესაძლებელს ხდის. ამასთანავე: თუ მე თავს ვიკავებ — რისი ქმნაც, ჩემი თავისუფლებიდან გამომდინარე, მე ყოველთვის შემძლო და ამაყრად ვქმენი კიდევ

— ცდის ყოველგვარი რწმენისაგან, ისე რომ ჩემთვის აღარ მნიშვნელადობს (აღარ არის ძალაში) ის, არსებობს თუ არა ჩემი ცდისუფლი სამყარო, მაინც თვით ჩემი ეს თავის დაჭერა (თავშეკავება), როგორც იგი თავისთავად არის, ჩემი ცდაში ჩართული ცხოვრების მთელი ნაკადითურთ და მისი ცალკეული ფენომენებითურთ, მოვლენის სახით მოცემული საგნებითურთ, მოვლენის სახითვე მოცემული ჩემი თანადადამიანებითურთ, კულტურის ობიექტებითურთ და ა.შ. — ყოველივე ეს თავის ადგილზე რჩება ისევე, როგორც იყო, ოღონდ იმ განსხვავებით, რომ მე ამას ყოველივეს აღარ ვღებულობ, უბრალოდ, როგორც მყოფს, არამედ თავს ვიკავებ ყოველივე პოზიციის დაკავებისაგან იმის თაობაზე, ეს ყოველივე ყოფნა თუ მოჩვენებითობა. ჩემს სხვა აქამდელ შეხედულებებზეც, მსჯელობებზეც, შემფასებლობით პოზიციებზეც სამყაროს თაობაზე, რომლებიც წანამძღვრად გულისხმობენ, რომ სამყარო არის, ხელი უნდა ავიღო, და ამ შემთხვევაშიც ეს ხელის აღება (თავდაჭერა) არ ნიშნავს მათ გაქრობას, რაკი ისინი მხოლოდ ფენომენიდა არიან.

ამგვარად, ეს უნივერსალური ინჰიბირება (თავდაჭერა) ყოველგვარი პოზიციის დაკავებისაგან ობიექტური სამყაროს მიმართ, რასაც ჩვენ „ფენომენოლოგიურ ეპოხეს“ ვუწოდებთ, არის ის მეთოდური საშუალება, რომლითაც მე ვახდენ ჩემი თავის წმინდა წვდომას (**erfassen**, აზრით მოხვლეთება) და ჩემი ცნობიერების სიცოცხლისასაც,

რომელშიც და რომლის გზითაც მთელი ობიექტური სამყარო ჩემთვის არის, და არის სწორედ ასე, როგორც იგი ჩემთვის არის. ყოველივე სამყაროული, ყოველივე სივრცულ-დროული არსი ხომ ჩემთვის მხოლოდ იმის საშუალებით არის, რომ მე იგი ცდაში მოცემული მაქვს, მე მას აღვიქვამ, ვისხენებ, მასზე ამა თუ იმ წესით ვფიქრობ, მასზე ვმსჯელობ, მას ვაფასებ, იგი მწადა და ა.შ. ყოველსავე ამას დეკარტი, როგორც ცნობილია, აერთიანებს **cogito**-ს სახელის ქვეშ. სამყარო ჩემთვის სულაც სხვა არა არის რა, თუ არ ასეთ **cogitationes**-ებში (მოაზრებებში) გაცნობიერებულად მყოფი და ჩემთვის ძალაში მყოფი. მთელი თავისი საზრისით და თავის ყოფიერებით ძალაში ყოფნა სამყაროს მხოლოდ და მხოლოდ ასეთი **cogitationes**-ისგან (მოაზრებებისგან) აქვს. მათში ტრიანლებს მთელი ჩემი სიცოცხლე ამ სამყაროში. მე ჩემი სიცოცხლით ვერ გადავინაცვლებ რომელსავე სხვა სამყაროში. ვერც ჩემი ცლით, მოაზრებით, ღირებულებათსახვით და მოქმედებით გადავერთვები მასში, ვინაიდან იმ სხვა სამყაროს არა აქვს მიცემული საზრისი და ძალაში ყოფნა თვით ჩემში და ჩემს მიერ. თუ მე თავს დავიყენებ მთელ ამ ცხოვრებაზე უფრო მაღლა და თავს შევიკავებ რაგინდარა ყოფიერებითი რწმენისაგან (რწმენა იმისა, რაღაცა არის თუ არ არის), რომელიც (ეს რწმენა) პირდაპირ ღებულობს, რომ სამყარო არსებულობს, — ანუ თუ მე ჩემს მზერას მივაპყრობ ამ ცხოვრებას მხოლოდ და მხოლოდ როგორც ცნობიერებას სამყაროს შესახებ, — მაშინ ამით

მოგებული მყავს (აზრით მოხელთებული მყავს) ჩემი წმინდა ეგო თავის მოაზრებათა (კოგიტაციითა) მთელი ნაკადითურთ.

მე ჩემს თავს აზრით ვიხელთებ არა როგორც სამყაროს ნაწილს, რამდენადაც სამყარო ხომ უკვე უნივერსალურად ძალაში ყოფნის გარეთ მყავს დაყენებული — არა როგორც ცალკეულ ადამიანს, მე-ს, არამედ როგორც იმ მე-ს, ვის ცნობიერებითს სიცოცხლემოდა მთელი სამყარო და მეც თითოთს, როგორც სამყაროული ობიექტი, როგორც სამყაროში მყოფი ადამიანი, საზრისსა და ყოფიერებითს ძალაში ყოფნას ვიძენთ.

ამით ერთ სახიფათო პუნქტს მივაღიქვით. შესახვედად ავდილია, დეკარტის კვალში სვლით, წმინდა ეგოსა და მისი კოგიტაციების წვლითა. მაგრამ ვითარება მაინც ისეთია, თითქოს კლდის თხემზე მივდიოდეთ სრული სიმშვიდით, მაშინ როცა ჩვენი ფილოსოფიური სიკვილი-სიცოცხლის ბედი უნდა გადავწყდეს. დეკარტს ჰქონდა უყოყმანო მისწრაფება რადიკალური თავდახსნისა ყოველვარ წანამძღვართაგან. მაგრამ ახალი კვლევებიდან და, განსაკუთრებით, ბატონების ჟილსონისა და კუარეს მშვენიერი ღრმა შრომებიდან ჩვენ ვიცით, როგორ არის მიმალული დეკარტის მედიტაციებში სქოლასტიკა ნათელმოუფენელი წინამსჯავრის სახით. უფრო მეტიც. ჩვენ მოსაცილებელი გვაქვს მათემატიკურ ბუნებისმეტყველებაზე ორიენტაციიდან მომდინარე ჩვენთვის თითქმის შეუმჩნეველი არაერთი წინამსჯავრიც, რომელთა მიხედვითაც საქმე ისე გამოიყურება, თითქოს სათაური **ego**

cogito გულისხმობს რაღაცა აპოდიქტურ ფუქემ-
დებელ აქსიომას, რომელიც სხვა (მისგანვე გამოყ-
ვანად) მსჯელობებთან ერთად უნდა იძლეოდეს
რაღაცა დედუქციური მეცნიერების ფუნდამენტს,
რაღაცა მეცნიერებას **ordine geometrico** („გეომე-
ტრიული წესით“). აღნიშნულთან დაკავშირებით,
ვერაფრით ვერ ჩაითვლება თავისთავად ცხადად,
თითქოს ჩვენ ჩვენი აპოდიქტური წმინდა ეგოს
სახით სამყაროს ამ ერთი პატარა კუნჭულის გად-
არჩენა შეუძლებელი, როგორც ერთადერთი მოფილო-
სოფოსე მე-ს წინაშე უეჭველი რამისა, რაც სამ-
ყაროში შედის, და თითქოს ახლა ესა დაგვრჩენია
ამოცანად, რომ სწორად წარმართული დასკვნებით
ნათელვყოთ, რომელი და რომელია ეგოსთვის თან-
შობილი პრინციპები, და ამით ფარდა ავხადოთ
დანარჩენ სამყაროსაც.

სამწუხაროდ, სწორედ ასეა დეკარტის საქმე,
როცა თავისი აზრის უხეილავე, მაგრამ საბედის-
წერო შემობრუნებას ახდენს, რომლითაც ეგოს
აქცევს **substantia cogitans**-ად („მოზროვნე სუბ-
სტანციად“), გამოყოფად ადამიანურ **animus**-ად,
საწყის წევრად დასკვნებისათვის კაუზალობის
პრინციპის მიხედვით, მოკლედ — შემობრუნებას,
რომლის გამოც იგი აზრსაწინააღმდეგო ტრან-
სცენდენტალური რეალიზმის² მამაა. ყოველსავე
ამას ჩვენ ავცდებით, თუ ერთგულნი დავრჩებით
თავმოაზრების რადიკალიზმისა და, ამით, წმინდა

2 იგულისხმება რეალიზმი ამ სიტყვის სქოლასტიკური
აზრით: ზოგადის ანუ ცნებათა რეალური არსებობის აღიარება
(მთარგმნ.).

ინტუიციის პრინციპისა, მამასადავად, — არაფერს
არ მივიღებთ ძალაში მყოფად გარდა იმისა, რაც
ჩვენთვის ეპონურად საშუალებით გახსნილ ველზე
უშუალოდ მოცემული გვაქვს, სხვა სიტყვით — თუ
არ გამოთქვამთ არაფერს ისეთს, რასაც ვერ ვხე-
დავთ. დეკარტეს ეს შეეშალა და ამიტომაც, რომ
იგი გაჩერებულია უდიდესი აღმოჩენის წინაშე,
უფრო მეტიც, ეს აღმოჩენა, გარკვეული აზრით,
უკვე გაკეთებული აქვს, მაგრამ მისი საკუთრი-
ვი აზრი ვერ დაუჭერია — ტრანსცენდენტალური
სუბიექტურობის საზრისი — და, ამგვარად, არ
აბიჯებს შესასვლელი ჭიშკრის შიგნითკენ, რათა
ნაღლი ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის საუ-
ფლოში აღმოჩნდეს.

თავისუფალი ეპოხე მოვლენაში მოცემული
და, საერთოდ, ჩემთვის ნამდვილად მყოფად გულ-
ვებული სამყაროს მიმართ — როგორც მანამდე,
ჩემი წინანდელი, ბუნებრივი განწყობის თანახმად,
ნამდვილის მიმართ, — გვიჩვენებს სწორედ ამ
უდიდესსა და უსაოცრესს ფაქტთა შორის, სახელ-
დობრ, იმას, რომ მე და ჩემი ცხოვრება, ჩვენი
ყოფიერების მხრივ — ძალაში ყოფნის თვალსაზ-
რისით (ანუ იმ მხრივ, ძალაში რჩება თუ არა
ჩემი არსებობა. მთარგმნ.) — ხელშეუხებელნი
ვრჩებით, განურჩევლად იმისა, სამყარო არსებობს
თუ არა, და იმისა, თუ როგორ წყდება ჩემ მიერ
მისი არსებობის ეს საკითხი. როცა ჩემს ბუნე-
ბრივ ცხოვრებაში ვამბობ: „მე ვარ, მე ვაზროვნებ,
მე ვცოცხლობ“, ეს ნიშნავს (ამ გამონათქვამის

„მე“ ნიშნავს. მთარგმ.) შემდეგს: „მე, ეს ადამიანი, პიროვნება სამყაროში მყოფ სხვა ადამიანთა შორის, ჩემი მატერიალური სხეულით ბუნების რეალურ კონტექსტში მდგომი, რომელშიც (ამ კონტექსტში) ჩართულია, წევრებად, ჩემი კოგიტაციები, აღქმები, მოგონებები, მსჯელობები და ა.შ.“. ასეთნაირად გაგებულა, მე ვარ და ჩვენ, ადამიანები და ცხოველები, ვართ ობიექტური მეცნიერების – ბიოლოგიის, ანთროპოლოგიის, ზოოლოგიის, აგრეთვე ფსიქოლოგიის საგანი. სულიერ ცხოვრებაში, რომელიც ყოველივე ფსიქოლოგიის კვლევის საგანია, იგულისხმება სამყაროში ცხოვრება. ფენომენოლოგიური ეპოხე კი, რასაც ჩემგან, მოფილოსოფოსესგან მითითვს განწმენდილი კარტეზიანული მედიტაციების მსვლელობა, თიშავს როგორც საერთოდ ობიექტური სამყაროს ყოფიერების მხრივ ძალაში ყოფნას, ისე სამყაროს მეცნიერებებს და თვით სამყაროს ფაქტებსაც კი ჩემი მსჯელობის კვლიდან. ამგვარად, ჩემთვის არ არსებობს არავითარი მე და არავითარი ფსიქიკური აქტები, ფსიქიკური ფენომენები ამ სიტყვის ფსიქოლოგიური აზრით, მამასადამე, ჩემთვის არ ვარსებობ ალარც თვით მე, როგორც ადამიანი, (არც) ჩემივე კოგიტაციები, როგორც გარკვეული ფსიქოლოგიური სამყაროს შემადგენელი ნაწილები. მაგრამ სამაგიეროდ ამით მოპოვებული მყავს ჩემი თავი, მაგრამ ამგვარად უკვე ჩემი თავი, როგორც ის წმინდა მე, თავისი წმინდა სიცოცხლითურთ და წმინდა უნარებითურთ (მაგ. კვიდენტური უნარით:

მე შემძლია ჩემს მსჯელობაში თავდაჭერა რალაციგან), რომლის (ამ წმინდა მეს) გზითაც ჩემთვის ამ სამყაროს ყოფნას და (მის) ყველა ცალკეულ შემთხვევაში ასე-ყოფნას სულაც საზრისი და შესაძლებელი ფორმად-ქმნადობა (**Gestaltung**) აქვს. თუ სამყაროს, რაკი მისი ევენტუალური არ-ყოფნა ჩემს წმინდა ყოფნას ვერ მოხსნის, – პირიქით, მას წანამძღვრად გულისხმობს – **ტრანსცენდენტური** ჰქვია, ჩემს ამ წმინდა ყოფნას ანუ ჩემს წმინდა მეს **ტრანსცენდენტალური** ეწოდება. ფენომენოლოგიური ეპოხეს საშუალებით ბუნებრივი ადამიანური მე რედუცირდება (დაიყვანება) – ამ შემთხვევაში, ჩემი საკუთარი მე რედუცირდება – ტრანსცენდენტალურ მეზე. ეს იგულისხმება სწორედ საუბარში ფენომენოლოგიური რედუქციის შესახებ.

მაგრამ აქ კვლავ შემდგომი ნაბიჯები გვმართებს, რათა იქიდან, რაც უკვე გავარკვიეთ, სათანადო სარგებლობა მივიღოთ. რაში გამოვიყენებთ ტრანსცენდენტალურ ეგოს ფილოსოფიურად? უდავოა, რომ მისი ყოფიერება, საკვებით ევიდენტურად, ჩემთვის, მოფილოსოფოსესთვის შემეტნებითი თვალსაზრისით ყოველსავე ობიექტურზე უწინარესია. იგი, გარკვეული აზრით, ის მიწა და ნიადაგია, რომელზედაც თამაშდება ყოველგვარი ობიექტური შემეცნება – კარგიც და ცუდიც. მაგრამ ის, რომ იგი (ეს წმინდა ეგო) უწინარესია და ყოველსავე ობიექტურ შემეცნებაში წანამძღვრად ნაგულისხმევია, ნიშნავს თუ არა იმასაც, რომ იგი არის შემეცნებითი საფუძველიც, ამ სიტყვის

ჩვეულებრივი აზრით, ობიექტური შემეცნებისათვის? ეს აზრი და ეს ცდუნება ბუნებრივია. იგი სწორედ რომ ყველაზე უფრო რეალისტური³ თეორიაა. მაგრამ ცდუნება, რომ ტრანსცენდენტალურ სუბიექტურობაში წანამდგრები ვეძებოთ სუბიექტური (ჩემს ცნობიერებაში არსებული) სამყაროს (რეალური) არსებობის მტკიცებისთვის – (**Existenzsetzung**, არსებობის დადგენა, მისი თეზისის წამოყენება) გაქრება, თუ გავითვალისწინებთ, რომ ყველა დასკვნები, რომელიც მოვახდენთ, წმინდად აღებული, თვითონვე ტრანსცენდენტალურ სუბიექტურობაში კეთდება და რომ მათ ყველას (ამ დასკვნებს, რომლებიც სამყაროს ეხებიან) თავისი საზომი (ჭეშმარიტობის საზომი. მთარგმნ.) თვით სამყაროში აქვთ – მათი გამართლება (**Bewahrung**, დადასტურება) თუ არაგამართლება სამყაროსადმი მიყენებით ხდება – როგორადაც იგი (ეს სამყარო) ცდაში გვეძლევა და თავის მამართლებელია. საქმე ისე არ გახლავთ, თითქოს ჩვენ ვამტყუნებდეთ დიდ კარტეზიანულ აზრს, რომ ყველაზე ღრმა დაფუძნება (**Begründung**, დასაბუთება) ობიექტური მეცნიერებებისა და თვით ობიექტური სამყაროს ყოფიერებისა ტრანსცენდენტალურ სუბიექტურობაში უნდა ვეძებოთ. ასე რომ იყოს, მაშინ ჩვენ მის სამედიტაციო გზებს აღარ გავკვიბოდით, თუნდა კრიტიკულადაც კი. მაგრამ, ეგებ, ეგოს კარტეზ-

3 იხ. შენიშვნა 2.

იანული აღმოჩენა დაფუძნების (დასაბუთების) ახალ იდეას, სახელდობრ, ტრანსცენდენტალური დაფუძნების (დასაბუთების) იდეას მოასწავებს.

სინამდვილეში, იმის ნაცვლად, რომ **ego cogito** გამოვიყენოთ, როგორც მხოლოდდამხოლოდ აპოდიქტური დებულება და როგორც აბსოლუტურად მაფუძნებელი (მაფუნდირებელი) წანამდგრა, ჩვენ ჩვენს გულისყურს მივაპყრობთ იმაზე, რომ ფნომენოლოგიური ეპოზე ჩვენ (ანუ მე, მოფილოსოფოსეს) უდავოდ აპოდიქტურ „მე ვარ“–თან ერთად წინ გვიშლის ყოფიერების ახლებურ უსაზღვრო სფეროს – ახლებური, **ტრანსცენდენტალური ცდის** სფეროს. მაგრამ ამითვე ჩვენ თვალწინ გვეხსნება ტრანსცენდენტალური ცდის-მიერი შემეცნების, მეტიც – ტრანსცენდენტალური მეცნიერების სფერო.

აქ ჩვენს წინაშე იხსნება შემეცნების ერთი უაღრესად საყურადღებო ჰორიზონტი. ფენომენოლოგიურ ეპოზეს მე დაკავყარ ჩემს ტრანსცენდენტალურ წმინდა მეზე, რის შედეგადაც – უშუალოდ მომდევნო ეტაპზე მაინც, – მე ვარ, როგორც, გარკვეული აზრით, **solus ipse** (მარტო თვითონ) – მაგრამ არა ჩვეულებრივი აზრით, ვთქვათ, ერთადერთი გადარჩენილი კაცის სახით მას შემდეგ, რაც ვარსკვლავები ჩამოიქცა, სამყარო კი ყოფნას განაგრძობს. თუ მე სამყარო, როგორც ჩემგან და ჩემში ყოფიერებითი საზრისის (**Seinssinn**) მიმღები, ჩემი სჯის ველიდან განვლევნი, მაშინ მე, მისი (ამ სამყაროს) წინმსწრები

ტრანსცენდენტალური მე, ვარ ის ერთადერთი, რაც მსჯელობის წესით დადგება (დადება, **setzbar**) და დადგენილია (**gesetzt** – დადებული). ამის შემდეგ კი ჩემი ამოცანაა, მოვიპოვო (შევიქმნა) მეცნიერება – გაუგონრად თავისებური მეცნიერება, რამდენადაც იგი, მხოლოდამხოლოდ ჩემგან და ჩემი ტრანსცენდენტალური სუბიექტურობიდან მოიზიდა, ახლა, უახლოეს მომენტში მაინც, მხოლოდ მისთვის (ამ ჩემი ტრანსცენდენტალური სუბიექტურობისთვის) უნდა მნიშვნელობდეს (ძალაში იყოს), ანუ მე უნდა შევიქმნა ტრანსცენდენტალური სოლიფისისტური მეცნიერება. ამგვარად, არა **ego cogito**, არამედ მეცნიერება ეგოს შესახებ, **ეგოლოგია** უნდა იყოს ყველაზე ღრმა ფუნდამენტი ფილოსოფიისა ამ სიტყვის კარტეზიანული აზრით, ანუ უნივერსალური მეცნიერებისა, ან, თუ ეს ვერა, მაშინ, სულ ცოტა, ერთერთი ძირითადი ნაწილი უნდა იყოს ამ უკანასკნელის (ამ უნივერსალური მეცნიერების) დაფუძნებისა. ფაქტობრივად, ეს მეცნიერება უკვე ხელთ გვაქვს, როგორც უქვემოესი ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგია, უქვემოესი და არა სრული, რადგან ამ უკანასკნელისთვის, რა თქმა უნდა, გრძელი გზა გვაქვს მოსაკლელი ტრანსცენდენტალური სოლიფისიზმიდან ტრანსცენდენტალურ ინტერსუბიექტურობამდე.

იმისთვის, რომ ყოველივე ეს გასაგები გახდეს, საჭიროა უპირველეს ყოვლისა იმის ქმნა, რაც დეკარტეს გამოჩინა, სახელდობრ, უნდა გავხსნათ (ჩვენი შემეცნებისათვის) ეგოს მიერ თავისთვის განცდის (**Selbsterfahrung des ego**, ეგოსთვის

თავისი თავის ცდაში მოცემულობის) უსასრულო კელი. როგორც ცნობილია, მე-ს მიერ თავისთვის განცდა (ცდაში მიღება, **Einfahrung**) და მისი შეფასებაც კი, როგორც აპოდიქტურისა, როლს თამაშობს თვითონ დეკარტთანაც, მაგრამ ეგოს (მისი ტრანსცენდენტალური არსებობისა და ცხოვრების) სრულ კონკრეტულობაში გახსნის ამოცანა და მისი (ამ ეგოს) განხილვის ამოცანა, როგორც მისი კვლევითი სისტემურად მიყოლის ამოცანა ყველა მისი უსასრულობებში, დეკარტს განზე დაურჩა. ფილოსოფოსს ჰმარტებს თავისი კვლევის შუაწერტილში დააყენოს ის ფუნდამენტური ხედვა (**Einsicht**, განჭვრეტა, მიხვედრა), რომ თავისს ტრანსცენდენტალური რედუქციისაკენ მიმართულ განწყობაში იგი თანმიმდევრულად იყოს ორიენტირებული მხოლოდ თავის **cogitationes**-ებზე და რეფლექსიას ახდენდეს მათს წმინდად ტრანსცენდენტალურ შემასვებელ მასალაზე (**Gehalt**), ამასთან, შეძლოს თავისი ტრანსცენდენტალური ყოფიერების ყოველმხრივი გახსნა (ნათელყოფა) თავისს ტრანსცენდენტალურ-დროითს ცხოვრებაში და თავის უნარებში. ცხადია, აქ საუბარი გვაქვს პარალელებზე იმასთან, რასაც ფსიქოლოგია შინაგან ცდას ანუ თავისგანცდას (თავისთვის ცდაში მიღებას, **Selbsterfahrung**) უწოდებს.

უდიდესი, გადაწყვეტი მნიშვნელობა აქვს იმას, რომ ფიზიკად ვიყოთ და არ გამოვგრჩეს ის, რაც ზოგჯერ დეკარტსაც შენიშნული ჰქონდა: რომ, მაგალითად, ეპოზე სამყაროელის მიმართ

ბუნებსაც ვერ აკლებს იმ გარემობას, რომ ცდა (ცდაში მოცემულად ქონა) სამყაროულისა კვლავ მისსავე (სამყაროულისავე) ცდად (ცდაში მის მიღებად) რჩება და, ასევე — ყოველი ცნობიერება სამყაროულისა მისსავე ცნობიერებად რჩება. სახელი **ego cogito** ერთი წევრით უნდა გაეზარდოთ: ყოველ **cogito**-ს მოეპოვება, როგორც საგულისხმებელი, თავისი **cogitatum** (მოაზრებული). სახლის აღქმა, თუნდაც მე თავს ვიკავებდე ამ ჩემი აღქმისადმი რწმენისაგან, მაინც, თუ მას ავიღებთ ისე, როგორც ჩემ განცდაშია მოცემული, ამ და სწორედ რომ ამ სახლის აღქმა, ასე და ასე მზინარისა, ამა და ამ თვისებათა მქონისა, ამა და ამ მხარით, ახლოდან ან შორიდან დანახულისა. ასევე, მკაფიო ან ბუნდოვანი გახსენება არის გახსენება ამ ბუნდოვანად ან ნათლად მეხსიერებაში მოცემული სახლისა, რავინდარა არასწორი მსჯელობა არის „მგონია“—ზე დამყარებული მსჯელობა სწორედ ამ საგულისხმებელი ვითარების შესახებ და ა.შ.. ძირითადი თვისება ცნობიერების რავგარობებისა — რა არის ეს ცნობიერება: აღქმა, გახსენება და ა.შ. — რომლებშიც მე ვცხოვრობ, როგორც მე, არის ვერეთწოდებული ინტენციონალიზა, — არის ყველა შემთხვევაში ცნობიერება რაღაცისა. ცნობიერების ამ „რა“-ს ეკუთვნის ყოფიერების (ყოფნის) მოდუსებიც: არსებული, სავარაუდოდ არსებული, ნულოვანად არსებული, მაგრამ აგრეთვე მოდუსებიც „მოჩვენებით არსებული“, „კარგ რამედ, ღირებულ რამედ არსებული“ და ა.შ. ფენომენოლოგიური

ცდა, როგორც რეფლექსია, დაცულ უნდა იქნას ყოველგვარი კონსტრუქციული გამოგონებისაგან და ზუსტად ისევე კონკრეტულად, თავის ზუსტად ისეთი საზრისული და ყოფიერებითი შიგთავსის მქონედ უნდა იქნას მიღებული, როგორითაც იგი მოგვეცა.

სენსუალისტური გამონაგონი გახლავთ, (რადაცის) ცნობიერებას რომ შვერძნებათა მონაცემების კომპლექსად რაცხენ და შემდეგ ზედ გემშტალტურ (სტრუქტურულ, აღნაგობის) თვისებებს ურთავენ, რითაც, თითქოს, მთლიანობის უზრუნველყოფა ხდება. ეს თვით მსოფლიურ-ფსიქოლოგიურ განწყობაშივე⁴ ყალბია და, მით უმეტეს, ყალბია ტრანსცენდენტალურში. თუ ფენომენოლოგიურის ანალიზს თავისი წინსვლის პროცესში ძალუმს მიგვითითოს რაღაცაზე, რასაც იგი „შვერძნებათა მონაცემების“ სახელის ქვეშ გაერთიანებს, ეს ყველა შემთხვევაში იქნება არა პირველი, როცა საქმე „გარეგან აღქმასთან“ გვაქვს, არამედ, თუ პატიოსნად ვეწვეით თვალსაჩინოაზე დამყარებულ აღწერას, პირველი კოგიტო იქნება სახლის აღქმა, როგორც ასეთი, რომელსაც შემდეგ უფრო დეტალურად აღწერთ მისი საგნობრივი საზრისისა და მოვლენად მოცემულობის მოდუსთა მიხედვით. იგ-

4 მსოფლიო-ფსიქოლოგიურში ჰუსერლი გულისხმობს ე.წ. ბუნებრივი ადამიანის განწყობას, ანუ იმისას, ვისაც „ეპოხე“ არ მოუხდენია და მით ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის პოზიციაზე არ დამდგარა (მთარგმნ.).

ივე ითქმის ცნობიერების ყველა სხვა სახეებზეც. სწორედ რომ ცნობიერების ობიექტზე პირდაპირ მიმართული ვხედავ მე (ამ ობიექტს), როგორც რაღაცას, რომელიც თავისი განსაზღვრულობებითურთ გვემღევა ცდაში ან გულისხმობაში, რომელიც მსჯელობაში მსჯელობის პრედიკატთა მატარებელია, ხოლო შეფასებისას — ღირებულებრივი პრედიკატებისა. მეორე მხრით გახედვისას მე ვხედავ ცნობიერების (რაღაცის ცნობიერების. მთარგმნ.) ურთიერთმონაცვლე სხვადასხვა წესებს — აღქმისეულს, გახსენებისეულს, ყველანაირ სხვას, რაც თვით თავის და საგნობრივი გარკვეულობები კი არ არის, არამედ (საგნის) ჩვენთვის მოცემულობის მოდუსია, მოვლენად მოცემულობის სუბიექტური რაგვარობაა, როგორც, მაგალითად, პერსპექტივა ან ბუნდოვანებისა და მკაფიოობის განსხვავებაა, ყურადღებიაობისა და უყურადღებობის განსხვავება (აღქმის პროცესში. მთარგმნ.) და ა.შ.

თუ ჩვენს თავს, როგორც მედიტაციის მომხდენი ფილოსოფოსი, რომელიც, ამასთან, ტრანსცენდენტალური ეგო გამხდარა, უწყვეტად ვიაზრებთ (როგორც შემეცნების ობიექტს. მთარგმნ.), ეს იმას ნიშნავს, რომ შესულნი ვართ ღია და უბოლოო ტრანსცენდენტალური ცდის პროცესში — რომ აღარ ვკმაყოფილებით ბუნდოვანი **ego cogito**-თი, არამედ მივყვებით კოგიტაციების მომხდენი ყოფიერებისა და სიცოცხლის უწყვეტ მდინარებას: მას ყოველივეს მიხედვით, რაც მასში ჰჭრეტაღია,

ვჭრეტო, ექსპლიკაციურად ვიჭრებთ მასში (მის ექსპლიკაციას ვახდენთ), მას აღწერთ და ცნებებში ვაქცევთ, მის შესახებ მსჯელობების წვდომას ვახდენთ, მაგრამ მხოლოდ ისეთებისას, რომლებიც ხსენებული თვალსაჩინო ვითარებებიდან, უკლებლივ, პირველადადვე გვაქვს ამოღებული.

ახლა უკვე ჩვენ გხელმძღვანელობთ განმარტებისა და აღწერის სამსახელაინი სქემით: **ego cogito cogitatum** (მე ვაზრობ აზრებულს). თუ, ჯერჯერობით, უგულვებელყოფთ იდენტურ მეს, თუმცა ეს უკანასკნელი, გარკვეულწილად, ყველა კოგიტომაში მოცემული, მაშინ ჩვენს რეფლექსიაში მით უფრო ადვილი ხდება განსხვავებულთა გარჩევა კოგიტოს შიგნით და მასში დესკრიპციული ტიპების (ყალიბების) დანახვა, რომლებიც ენაში ძალიან არამკვეთრად აღინიშნებიან, როგორც „აღქმა“, „გახსენება“, „აღქმის შემდეგ მოკლე ხანს კიდევ მესხიერებაში ქონა“, „მოლოდნა“, „ნატვრა“, „სურვილი“, „პრედიკატად გამოთქმა“ და ა.შ. მაგრამ თუ მას (კოგიტოს) განვიხილავთ ისეთად, როგორადაც მას კონკრეტულად გვთავაზობს ტრანსცენდენტალური რეფლექსია, მაშინ წამსვე წარმოჩნდება ზემოხსენებული ძირეული განსხვავება საგნობრივ საზრისსა და ცნობიერების (ლაპარაკია რაღაცის ცნობიერებაზე. მთარგმნ.) წესს (**Weise**, რაგვარობა) შორის, ზოგჯერ — მოვლენაში მოცემულობის წესს შორის, და ჩვენნი განხილვის საგანიც სწორედ ეს ხდება. ანუ: გამოჩნდება, ტიპობრივად განხილული, ორმხრიობა, რომელსაც

ქმნის ინტენციონალობა — ცნობიერება, როგორც ამისა და ამის ცნობიერება. ეს იძლევა აღწერის ორ სხვადასხვა გზას.

აქ ყურადღება უნდა მიექცეს შემდეგსაც. ტრანსცენდენტალური „ეპოხე“ არსებული სამყაროს მიმართ ამ უკანასკნელის ყველა ოდესმე ჩვენთვის ცდაში მოცემული, აღქმული, გახსენებული, მოაზრებული, მსჯელობის სახით დაჯერებული ყველა ობიექტებითურთ არაფერს ცვლის და არაფერს ცვლის იმ გარემოებაში, რომ სამყარო, ყველა მისი ობიექტები და ცდისეული ფენომენები, თვით ეს სამყაროც, როგორც ასეთი, ანუ წმინდად როგორც კოგიტაციების კოგიტატუმი (მოაზრებათა მოაზრებული), ფენომენოლოგიური აღწერის მთავარი თემა უნდა გახდეს. მაგრამ თუ ასეა, მაშინ რაღაა, უფსკრულივით ღრმა განსხვავებას რომ ქმნის ფენომენოლოგიურ მსჯელობებს შორის ცდისეული სამყაროს შესახებ? პასუხია: როგორც ფენომენოლოგიური ეგო, მე წმინდა მაყურებელი ვარ ჩემი თავისა და მე არაფერი მაქვს ჩემი მნიშვნელობის (ძალაში ყოფნის) სფეროში (ჩემთვის არაფერი არ მნიშვნელობს, არ არის ძალაში. მთარგმნ.,) გარდა ამისა, რასაც მე ჩემი თავისგან სრულებით განუყოფლად ვხედავ (ვპოულობ) მასში (ჩემს თავში), როგორც ჩემს წმინდა სიცოცხლეს და ამ უკანასკნელისგან განუყოფელს, ზუსტად ისევე, როგორც პირველადი (პირველი, საწყისი) რეფლექსია მე მხსნის (თვალსაჩინოს

მხდის) ჩემი თავისათვის, როგორც ბუნებრივ განწყობაში მყოფ ადამიანს, როგორადაც ეპოხემდე ვიყავი. (მაშინ) მე ნაივურად (გულუბრყვილოდ) ვიყავი ჩართული ჩემი სიცოცხლით სამყაროს სიცოცხლეში. ცდაში მოცემულად (ცდით მიღებულად) ჩემთვის მნიშვნელობდა (ძალაში იყო), მარტივად და გაურთულებლად, მხოლოდ ცდაში მოცემული (ცდით მიღებული) და ჩემს ყველა შემდგომ პოზიციას მე ამაზე ვაგებდი. მაგრამ ეს ყოველივე ისე მიმდინარეობდა ჩემში, რომ მასზე მიმართული არ ვიყავი. ჩემი ინტერესი იყო ჩემს მიერ ცდაში მიღებული მასალა — საგნები, ღირებულებები, მიზნები, — მაგრამ არა ჩემი ცდაში ჩართული (ცდაში-ყოფობითი) სიცოცხლე, ჩემი ინტერესითყოფნა, ჩემი პოზიციის არჩევა, ჩემი სუბიექტური. მაშინაც, როგორც ბუნებრივად მაცხოვრებელი მე, მე ტრანსცენდენტალური მეც ვიყავი, მაგრამ ეს არ ვიცოდი. იმისთვის, რომ ჩემი აბსოლუტური ჩემ-თავად-ყოფნა (**Eigensein**. საკუთრად ყოფნა) შემეთვისებინა (მიემხვადარიყავი, შემეცნო), მე სწორედ ფენომენოლოგიური ეპოხე უნდა მომეხდინა. ამ უკანასკნელის საშუალებით მე ის კი არ მინდა, დეკარტესავით, კრიტიკულად ავწონ-დავწონო, ძალაში ყოფნა-არყოფნის თვალსაზრისით, შემძილია თუ არა აპოდიქტურად ვენდო ცოდნას, მაშასადამე — სამყაროს არსებობას, არამედ ჩემი მიზანია ვისწავლო (შევიყო), რომ სამყარო ჩემთვის არის, მაგრამ ვისწავლო (შევიყო) ისიც, თუ როგორ არის სამყარო ჩემთვის ჩემ კოგიტაციათა

ქმნის ინტენციონალობა — ცნობიერება, როგორც ამისა და ამის ცნობიერება. ეს იძლევა აღწერის ორ სხვადასხვა გზას.

აქ ყურადღება უნდა მიექცეს შემდეგსაც. ტრანსცენდენტალური „ეპოხე“ არსებული სამყაროს მიმართ ამ უკანასკნელის ყველა ოდესმე ჩვენთვის ცდამი მოცემული, აღქმული, გასწეებული, მოაზრებული, მსჯელობის სახით დაჯერებული ყველა დიალექტიკითურთ არაფერს ცვლის და ვერაფერს ცვლის იმ გარემოებაში, რომ სამყარო, ყველა მისი ობიექტები და ცდისეული ფენომენები, თვით ეს სამყაროც, როგორც ასეთი, ანუ წმინდად როგორც კოგიტაციების კოგიტატუმი (მოაზრებათა მოაზრებული), ფენომენოლოგიური აღწერის მთავარი თემა უნდა გახდეს. მაგრამ თუ ასეა, მაშინ რაღაა, უფსკრულივით ღრმა განსხვავებას რომ ქმნის ფენომენოლოგიურ მსჯელობებსა და ბუნებრივ-ობიექტურ მსჯელობებს შორის ცდისეული სამყაროს შესახებ? პასუხია: როგორც ფენომენოლოგიური ვეო, მე წმინდა მაყურებელი ვარ ჩემი თავისა და მე არაფერი მაქვს ჩემი მნიშვნელობის (ძალაში ყოფნის) სფეროში (ჩემთვის არაფერი არ მნიშვნელობს, არ არის ძალაში. მთარგმნ.) გარდა იმისა, რასაც მე ჩემი თავისგან სრულებით განუყოფლად ვხედავ (ვპოულობ) მასში (ჩემს თავში), როგორც ჩემს წმინდა სიცოცხლეს და ამ უკანასკნელისგან განუყოფელს, ზუსტად ისევე, როგორც პირველადი (პირველი, საწყისი) რეფლექსია მე მსხნის (თვალსაჩინოს

მხდის) ჩემი თავისათვის, როგორც ბუნებრივ განწყობაში მყოფ ადამიანს, როგორადაც ეპოხემდე ვიყავი. (მამინ) მე ნაიკურად (გულუბრყვილოდ) ვიყავი ჩართული ჩემი სიცოცხლით სამყაროს სიცოცხლეში. ცდამი მოცემულად (ცდით მიღებულად) ჩემთვის მნიშვნელობდა (ძალაში იყო), მარტივად და გაურთულებლად, მხოლოდ ცდამი მოცემული (ცდით მიღებული) და ჩემს ყველა შემდგომ პოზიციას მე ამაზე ვაგებდი. მაგრამ ეს ყოველივე ისე მიმდინარეობდა ჩემში, რომ მასზე მიმართული არ ვიყავი. ჩემი ინტერესი იყო ჩემს მიერ ცდამი მიღებული მასალა — საგნები, ღირებულებები, მიზნები, — მაგრამ არა ჩემი ცდამი ჩართული (ცდამი-ყოფობითი) სიცოცხლე, ჩემი ინტერესითყოფნა, ჩემი პოზიციის არჩევა, ჩემი სუბიექტური. მაშინაც, როგორც ბუნებრივად მაცხოვრებელი მე, მე ტრანსცენდენტალური მეც ვიყავი, მაგრამ ეს არ ვიყავი. იმისთვის, რომ ჩემი აბსოლუტური ჩემ-თავად-ყოფნა (**Eigensein**. საკუთრად ყოფნა) შემეთვისებინა (მივმხდარიყავი, შემეცნო), მე სწორედ ფენომენოლოგიური ეპოხე უნდა მომეხდინა. ამ უკანასკნელის საშუალებით მე ის კი არ მინდა, დეკარტესავით, კრიტიკულად ავწონ-დავწონო, ძალაში ყოფნა-არყოფნის თვალსაზრისით, შემიძლია თუ არა აბოდიქტურად ვენდო ცოდნას, მასასადამე — სამყაროს არსებობას, არამედ ჩემი მიზანია ვისწავლო (შვეიტყო), რომ სამყარო ჩემთვის არის, მაგრამ ვისწავლო (შვეიტყო) ისიც, თუ როგორ არის სამყარო ჩემთვის ჩემ კოგიტაციათა

კოგიტატუმი (ჩემ აზრთა სააზრო). მე მხოლოდ ის კი არ მინდა, რომ დავადგინო, რომ **ego cogito** აპოდიქტურად წინ უსწრებს სამყაროს ჩემთვის-ყოფნას, არამედ მე მინდა ჩემი კონკრეტული ყოფიერება, როგორც ეგოსი, სრული მოცულობით (მისი სრული მოცვით) შევიცნო და, ამასთან, დავინახო: ჩემი ყოფნა, როგორც ბუნებრივად სამყაროში შემავალისა (შეჭრილისა) და მასში, მისკენ მაცხოვრებლისა, მდგომარეობს ერთგვარ განსაკუთრებულ ტრანსცენდენტალურ სიცოცხლეში, რომელშიც ნაიგურად (გულუბრყვილოდ) — მინდობით — ვაგრძელებ ჩემს ცდაში ჩართულობას, ჩემს ნაიგურად მოპოვებულ დარწმუნებულობას სამყაროს თაობაზე შემდგომ რეალიზაცია-დადასტურებას ვუძებნი და ა.შ. ამგვარად, ფენომენოლოგიური განწყობა თავისი ეპოხეთურთ მდგომარეობს იმაში, რომ მე მოვიბოვებ მოაზრებად უკანასკნელ (უკიდურეს) პოზიციასაც ჩემს ცდაში და ჩემს შემეცნებაში, რომელდანაც (რომელი პოზიციიდანაც) მე ვხედავ მონაწილეობის გარეთ მდგომი (მიუდგომელი) მაყურებელი ჩემი ბუნებრივ-მსოფლიოური მე-სი და მეს სიცოცხლისა, რომელიც (ჩემი მე-ს ეს სიცოცხლე) მხოლოდ ერთი ცალკეული ნაჭერი ან ცალკეული შრეა ჩემი საფარველგადაცლილი ტრანსცენდენტალური სიცოცხლისა. არამონაწილე (მიუდგომელი) მე ვარ იმდენად, რამდენადაც ყველა ჩემი სამყაროული ინტერესებისაგან, რომლებიც მაინც მაქვს, „თავს ვიკავებ“ იმდენად, რამდენადაც მე, როგორც მოფილოსოფოსემ, მე მათს ზემოთ

დამაყენა და მათი მაყურებელი ვარ, ისინი ჩემთვის აღწერის თემები არიან, როგორც ეს საერთოდ ჩემი ტრანსცენდენტალური ეგოს წესია.

ასე რომ ფენომენოლოგიური რედუქცია მე-ს ერთგვარი გახლენით ხდება. ტრანსცენდენტალური მაყურებელი თავს თავისთავს ზემოთ აყენებს, თავისთავს შესცქერის და თავისთავს ხედავს, სხვათა შორის, როგორც მანამდე სამყაროს ბრუნვაში უკან მოუხედავად ჩართულ მეს, ანუ თავისში პოულობს, ვითარცა კოგიტატუმს, თავისთავს ადამიანად, ხოლო (ამ ადამიანის) შესაბამის კოგიტაციებში — ტრანსცენდენტალურ სიცოცხლესა და ყოფიერებას, რომელიც მთლად სამყაროულის მოცულობას შეადგენს. თუ ბუნებრივ ადამიანს (და მასში — მის მესაც, რომელიც, საბოლოო ჯამში, ტრანსცენდენტალურია, მაგრამ ეს არ იცის) აქვს თავის ნაიგურ აბსოლუტურობაში მის წინაშე არსებული სამყარო და სამყაროული მეცნიერება (სამყაროს მეცნიერება. ეს სიტყვა ფილოსოფიის სინონიმად იხმარება. მთარგმნ.), ტრანსცენდენტალურ მაყურებელს, რომელსაც თავისთავი გაცნობიერებული ჰყავს, როგორც ტრანსცენდენტალური მე, სამყარო თვალწინ უდგას მხოლოდ როგორც ფენომენი, ანუ როგორც კოგიტატუმი (ნაფიქრი, ნააზრი) ყოველი ცალკეული კოგიტაციისა (გაფიქრებისა), როგორც მოვლენაში მოცემული (მოვლენაში ჩენილი. **Erscheinung** — ჩენა, მოვლენა) ყოველი ცალკეული ჩენისა, როგორც მარტოოდენ კორელატი.

როდესაც ფენომენოლოგიას თემად აქვს ცნობიერების საგნები, როგორიც გინდათ იყონ ეს უკანასკნელი, — თუნდ რეალური, თუნდ იდეალური, — მას ისინი თვალწინ უდგანან მხოლოდ როგორც ცნობიერების მოცემული წესის (რავარობის) საგნები. აღწერა, რომელსაც ჰსურს კოგიტაციათა კონკრეტულად სრული (კონკრეტულობით საკმე) ფენომენების წვდომა, იძულებულია ყოველწამიერად მოიხელოს საგნობრივი მხარიდან ცნობიერების (ცნობიერების რავარობის. მთარგმნ.) მხარისაკენ და თვალი მაყულოს აქ მუდმივად მოცემულ ურთიერთშესაბამისობებს. თუ, მაგალითად, თემად მატებს ჰექსაედრი, მაშინ წმინდა რეფლექსიაში მე შევნიშნავ, რომ ჰექსაედრი გაბმულად (მუდმივად) მოცემულია, ვითარცა საგნობრივი ერთიანობა, მოცემულია მოვლენის რავარობათა მრავალგვარობაში, რომელსაც (ამ მრავალგვარობას) მრავალნაირი შესაძლო ნაირსახეობა აქვს, მაგრამ მკაფიოდ ურთიერთკუთვნილი: ეს გახლავთ ერთი და იგივე ჰექსაედრი — ერთი და იგივე ჩენილი — ხან ამ, ხან იმ მხრიდან, ხან ამ, ხან იმ პერსპექტივაში, ხან ახლო მანძილზე, ხან შორეთში, ხან მკაფიოდ, ხან ბუნდოვნად ხილული. მაგრამ თუ ჩვენ თვალში გვხვდება ჰექსაედრის რომელიღაცა წიბო ან კუთხე, რაღაცა ფერადი ლაქა, მოკლედ — რაღაც მომენტი მისი საგნობრივი საზრისისა, მაშინ ჩვენ ყველა ჩამოთვლილ შემთხვევაში ვამჩნევთ ერთსა და იმავეს: ეს არის სხვადასხვაგვარობის ერთიანობა

რაღაცა გამუდმებით ურთიერთმონაცვლე ჩენის რავარობათა ფონზე — მათი სხვადასხვა პერსპექტივების, მათი „იქ“ ყოფნის თუ „იქ“ ყოფნის განურჩევლად. პირდაპირ ზედ თვალის მიპყრობით ჩვენ ვხედავთ მუდამ ერთსა და იმავე უცვლელ ფერს, მაგრამ თუ მოვახდენთ რეფლექტირებას (შემოქცევას) ჩენის სხვადასხვაობებისაკენ, მაშინ შევიცნობთ, რომ იგი (ეს ფერი) სხვა არაფერი ყოფილა, ვერც მოიაზრება სხვა რამედ, თუ არ ამ ფერად მის სხვადასხვა ნიუანსებში. ერთიანობა ჩვენ გვეძლევა მხოლოდ (საგნის) წარმოდგინებიდან (**Darstellung**) წვდომილი ერთიანობის სახით, რომელიც (ეს წარმოდგინება) სხვა არა არის რა, თუ არ თავისთავის წარმოდგინება ფერის მიერ ან — წიბოს მიერ.

კოგიტატუმი შესაძლებელია მხოლოდ კოგიტოს გარკვეულ რავარობაში. სახელდობრ, თუ ჩვენ ხელს მივყოფთ ცნობიერების სიცოცხლის საგნებით კონკრეტულად განხილვას და, აღწერის მიზნით, მუდამ თვალსაწიერში ვიჭინებით ორსავე მხარეს (კოგიტოს და კოგიტატუმს. მთარგმნ.) და ამ უკანასკნელთა ურთიერთკუთვნილობას (ურთიერთშესაბამისობას), მაშინ თვალწინ გაგვეხსნება ჭეშმარიტი უსაზღვრობები და ღვიწახავთ ახალ-ახალ ფაქტებს, რომლებიც გუმანშიც კი არ გვექონია მანამდე. ამთ რიცხვს ეკუთვნიან ფენომენოლოგიური დროითობის სტრუქტურები. ჯერ კიდევ მაშინ, როცა ცნობიერების ამ ტიპს არ გაცვილებით ვართ, რომელსაც საგნის აღქმა ეწოდება, საქმე

შემდეგნაირად გახლავთ: ეს აღქმა მუდამ ცოცხ-
ლობს, როგორც წინმაგალი გაგრძელება, როგორც
დროითი წინდინება აღქმისა და აღქმულისა. ეს
მდინარი თავგანგრძნობა, ეს დროითობა არსობრი-
ვად ტრანსცენდენტალური ფენომენისადმი კუთვ-
ნილი რამ არის. ყოველი დაყოფა, რომელსაც ჩვენ
მასში (აღქმის ამ პროცესში) აზრით ჩავდებთ,
შედევად გვაძლევს ისევ აღქმას ამავე ტიპისას.
(ამ აღქმის) ყველა მონაკვეთზე, მის ყველა ფაზაში
ჩვენ ვამობოთ ერთსა და იმავეს: „ჩვენ აღვიქვამთ
ჰექსაედრს“. მაგრამ ეს იგივეობა (იდენტობა) არის
იმანენტური დესკრიფციული (აღწერიითი) თვისება
ასეთი ინტენციონალური განცდისა (**Erlebnis**)
და მისი ფაზებისა, ეს არის თვით ცნობიერების
თვისება. აღქმის ნაწილები და ფაზები არაა ერთ-
მანეთზე გარეგნულად მიწებებული, არამედ არიან
ერთიანი, როგორც ერთიანია ცნობიერება და ისევ
და ისევ ცნობიერება, და ეს მისი ერთიანობა არის
ერთისა და იმავეს ცნობიერება. საქმე ასე არ გახ-
ლავთ, რომ, თითქოს, არიან საგნები და შემდეგ
ხდება მათი ჩატენა ცნობიერებაში, ისე რომ ერთი
და იგივე მასში (ცნობიერებაში) ჩატენილია აქაც
და იქაც, არამედ ერთი ცნობიერება და მეორე
ცნობიერება, ერთი კოგიტო და მეორე კოგიტო
კავშირდებიან ერთ მათს მავრითიანებულ კოგიტოდ,
რომელიც, ვითარცა ახალი ცნობიერება, ისევ და
ისევ რაღაცის ცნობიერებაა. ეს, რომ ცნობიერება
იცნობიერებს „იგივეს“, იცნობიერებს ერთს (იმ-
ავეს), როგორც ერთს (ამავეს), ამ სინთეტურ

ცნობიერების ლეაწლია.

ახლა ჩვენ ვაწყდებით სინთეზის, როგორც
ცნობიერების პირველი თავისებურების, უნიკა-
ლური თვისების მაგალითს და ამ თავისებურე-
ბასთან ერთად ჩვენს თვალსაწიერში ხვდება გან-
სხვავება ცნობიერების რეალურსა და იდეალურ, ანუ
მხოლოდ და მხოლოდ ინტენციონალურ შინაარსებს
(**Gehalte**, შემავსებელი მასალა) შორის. აღქმის
საგანი, თუ ფენომენოლოგიურად შევხვდავთ, არ
არის რეალური ელემენტი არც აღქმისა, არც
მასში მოცემული მდინარი პერსპექტივებისა, რომ-
ლებიც სინთეტურად ერთიანდებიან, და არც აღ-
ქმისთვის დამახასიათებელ დანარჩენ მოვლენათა
მთელი ნაირგვარი სიმრავლისა. ორი ჩენა (მოვლენ-
ა), რომლებიც მე სინთეზის წყალობით შემდეგა
როგორც ერთი და იგივე, რეალურად დაცალკვე-
ებულია ერთიმეორეს, მათ, ვითარცა ცალ-ცალ-
კეებს, არა აქვთ საერთო არცერთი მონაცემი, მათ,
ბევრი-ბევრი, რაღაცა მსგავსი ან იგივეობრივი მო-
მენტები აქვთ. ერთი და იგივე ხელული ჰექსაედრი
ინტენციონალურადაა ერთი და იგივე. ის, რაც
გვეძლევს, როგორც ვრცელად-რეალური, არის
მრავალჯერად აღქმაში იდეალურად-იდენტური,
იგი ინტენციისეული იგივეა, იგი ცნობიერების
სახეობათათვის, მე-ს აქტებისათვის იმანენტუ-
რია არა როგორც რეალური მონაცემი, არამედ
როგორც საგნობრივი საზრისი. იგივე ჰექსაედრი
მე შეიძლება სხვა დროს მომეცეს სხვადასხვა გახ-
სენებებში, მოლოდინებში, მკაფიო თუ ბუნდოვან

წარმოდგენებში, როგორც იგივე ინტენციონალური ყოფიერება, იგივე სუბსტრატი პრედიკაციებისთვის, შეფასებებისათვის და ა.შ. ეს იგივეობა (**Selbigkeit**) ყველა შემთხვევაში მხოლოდ და მხოლოდ თვით ცნობიერების სიცოცხლეში ძევს და სინთეზის გზით დინახება. ასე, **ცნობიერების მთელ სიცოცხლეს გასდევს ცნობიერების მიმართულობა (მიმართება) საგნობრიობაზე** და ეს უკანასკნელი (საგნობრიობა) თავს ავლენს, როგორც არსებითი მახასიათებელი ყველა ცნობიერებისა, ამ უკანასკნელის სულ ახალახალ რავგარობათა (გზათა, წესთა) — და ძალიან მრავალსახა რავგარობათა — სახით, რათა სინთეზურად გადასვლა შეეძლოს (თავისი საგნის. მთარგმნ.). ერთიანობის ცნობიერებაზე.

თქმულთან დაკავშირებულია ის, რომ არც ერთი კოგიტო ეგოში იზოლირებული არ არის, და ეს იმდენად ასეა, რომ ჯაჰში ირკვევა, რომ (ცნობიერების) მთელი უნივერსალური სიცოცხლე თავის ფლუქტუაციებითურთ, თავისი ჰერაკლიტესებრი მდინარებითურთ ერთი უნივერსალური სინთეტიური ერთიანობაა. ამ ერთიანობას უნდა ვუძღვლოდეთ იმას, რომ ტრანსცენდენტალური ეგო არა მხოლოდ არის, არამედ თვით თავისთვისაც არის, იგი თვალმოვლებადი კონკრეტული ერთიანობაა, ერთიანობად მაცხოვრებელი, ცნობიერების სულ სხვადასხვა მოდუსებში გამოჰქვანებული, მაგრამ მაინც ერთიანი და, (მისთვის) იმანენტური დროის ფორმით, თავისითავის მუდმივად მაობიექტივირებული.

მაგრამ უნდა ითქვას სხვაც. ისევე არსებითი, როგორც სიცოცხლის აქტუალურობა (მისი აქტში გამოვლინებები. მთარგმნ.), არის მისი პოტენციალობაც, და ეს პოტენციალობა არ არის ცარიელი შესაძლებლობა. ყოველი კოგიტო, მაგალითად, გარეგანი აღქმა ან გახსენება და ა.შ. თავისთავში მატარებელია და გამოუშვურებლადაც მატარებელია თავისთვის იმანენტური შესაძლებელი, ამავე ინტენციონალურ საგანზე მიმართული და მე-ს მხრიდან გასანამდვილებელი განცდების (**Erlebnisse**). შინაგანი თავგადასავლების) პოტენციალობისა. ყოველ კოგიტოში ჩვენ ვხედავთ ჰორიზონტებს და ვხედავთ მათ ამ სიტყვის სხვადასხვა აზრით. აღქმა მიდის და მიდის წინ და გვიხატავს მოსალოდნელ ჰორიზონტს, ვითარცა ინტენციონალობის ჰორიზონტს. იგი წინ მიგვიითიებს მისასვლელისკენ, ვითარცა აღქმადისკენ, ანუ მიგვიითიებს მომავალ აღქმათა რიგებზე. მაგრამ ყოველ ამ მოსწავებულ აღქმათაგანს თავისი პოტენციალობებიც მოაქვს თან, მაგალითად „შემიძლია აქეთ მიხედვის მაგიერ იქით მივიხედო“, შემიძლია „მომავალ“ აღქმათა რიგი წარვმართო არა ასე, არამედ ისე. ყოველი გახსენება მიმითიებს შესაძლო გახსენებათა ჯაჭვზე (რაც შეიძლებოდა ყოფილიყო ან შექმნა აქტუალურ (აწ მოცემულ) „ახლა“-მდე) და იმანენტური დროის ყველა წერტილში მიმითიებს თანადროულ თანმხლებ ვითარებებზე, რომლებიც უნდა გამოჩნათებულ იქნენ.

ეს სულ ინტენციონალური და სინთეზის

კანონების ქვეშ მდგომი სტრუქტურებია. მე უმძიმესა და ვეკითხო ყოველ ინტენციონალურ განცდას, ანუ მე უმძიმესა მის პორიზონტებში შევადწიო, მათი განმარტება (ინტერპრეტაცია) მოვახდინო და ამით მე გავხსნი, ერთის მხრივ, ჩემი სიცოცხლის პოტენციალობებს, მეორეს მხრივ კი ნათელს გავხდი, საგნობრივი თვალსაზრისით, ნაგულისხმევ საზრისს.

ამგვარად, ინტენციონალური ანალიზი სულ სხვა რამ არის, ვიდრე ანალიზი ამ სიტყვის ჩვეულებრივი აზრით. ცნობიერების სიცოცხლე — და ეს, რასაც ვამბობთ, ძალაშია წმინდა შინაგანი ფსიქოლოგიისთვისაც, როგორც ტრანსცენდენტალური ფსიქოლოგიის პარალელისთვის, — არ არის არც მხოლოდ შიშველი შეწყობილობა მონაცემებისა, არც ფსიქიკურ ატომთა გროვა, არც ელემენტებისგან შემდგარი მთელი, რომელიც ერთი არიან თავისი გეშტალტური (აღნაგობითი, ფიგურობითი) თვისობრიობის წყალობით. ინტენციონალური ანალიზი არის გახსნა (წარმოჩენება) აქტუალობებისა და პოტენციალობებისა, რომელშიც კონსტიტუირდებიან საგნები, ვითარცა საზრისის ერთიანობანი, და თვით საზრისის ანალიზი ხორციელდება იმით, რომ ჩვენ რეალური განცდებიდან (Erlebnisse. შინაგანი თავგადასავლებიდან) ვინაცვლებთ მათში წინამოინმნული ინტენციონალური პორიზონტებისაკენ.

ეს გვიანდელი მიხედვარა ფენომენოლოგიური ანალიზისა და აღწერისათვის სახავს სრულებით ახალ მეთოდიკას — მეთოდიკას, რომელიც ყველ-

გან ქმედითია, სადაც კი განსახილველი გვაქვს საგანი და საზრისი, სადაც სერიოზულად იერიში მიგვაქვს ფოფიერების საკითხებზე, შესაძლებლობის საკითხებზე, საწყისის საკითხებზე, სამართლის საკითხებზე. ყოველივე ინტენციონალური ანალიზი უფრო შორს მიდის, ვიდრე ამ მომენტში და რეალურად მიცემული განცდაა (Erlebnis), რომელიც იმანენტურ სფეროს ეკუთვნის, და ეს ხდება იმგვარად, რომ, ხსნის (ააშკარავებს) რა პოტენციალობებს, რომლებიც ახლა მითითებულია რეალურად და პორიზონტებისა მიხედვით, იგი (ეს ანალიზი) გამოავლენს ახალ განცდათა ნაირგვარობას, რომლებშიც ნათელი ხდება, რაც მართლედ იმპლიციტურად ნაგულისხმევი იყო და ამ წესით უკვე ინტენციონალური იყო. თუ ჰქვსადრს ვხედავ, ამას მაშინვე ვამბობ: მე მას ვხედავ, მართლაცდა საკუთრივი აზრით, მხოლოდ ერთი მხრიდან. მაგრამ მაინც ევიდენტურია, რომ ის, რასაც ახლა აღვიქვამ, მეტია (ვიდრე იმ ერთი მხარის ხედვა, მთარგმნ.) — რომ აღქმა თავისში მოიცავს შეხედულებას (Meinung. გულისხმობას), თუმცა არათვალსაჩინოს, რომლის (ამ შეხედულების) წყალობითაც ჩემ მიერ ხედულ მხარეს თავისი საზრისი აქვს. მაგრამ როგორ ავლენს თავს ეს მეტის გულისხმობა, როგორაა, რომ ევიდენტური ხდება ის, რასაც მე გვგულისხმობ? ეს ხდება იმ გზით, რომ მე გადავინაცვლე შესაძლებელ აღქმათა სინთეზური მიმდევრობისკენ, რომლებიც მე მექნებოდა, თუკი (რაც მე უმძიმესა) ამ საგანს გარშემო

შემოუვლელი. ფუნოქონოლოგია გამუდმებით აანალიზებს გულისხმობას, ყველა ამჯერად მოცემულ ინტენციონალობას მასში ამგვარი საზრისით შემკვრები სინთეზების მითითებით. ცნობიერების ტრანსცენდენტალური სიცოცხლის უნივერსალური სტრუქტურის განმარტება მის კავშირში საზრისთან და მისი საზრისის შექმნის პროცესში — აი, ეს გახლავთ უზარმაზარი ამოცანა, რომელიც დესკრიპციის (აღწერას) აქვს.

ეს კვლევა, რა თქმა უნდა, სხვადასხვა საფენურებად წარმოებს. მას არ აფერხებს ის, რომ აქ სუბიექტური ნაკადის საუფლოა და რომ ამოიღუზია იქნებოდა, აქ რომ ცნებისა და მსჯელობის ქნაადობის მეთოდის გამოყენება მოგვეწადინებინა, რომელიც განმსაზღვრელია ობიექტური ზუსტი მეცნიერებებისათვის. უდავოა, რომ ცნობიერების სიცოცხლეს ნაკადის სახე აქვს და ყოველი კოვიტო მდინარეა, ფიქსირებად ბოლო ელემენტებსა და საბოლოო რელაციებს (ანგარიშგებებს) მოკლებული, მაგრამ ამ ნაკადში გაბატობულია მკაფიოდ ჩამოყალიბებული ტიპიკა. აღქმა ზოგადი (საერთო) ტიპია, გასხელება — სხვა ტიპი. ფუჭცნობიერება და, კერძოდ, რეტენციონალურიც (შენახვითი), როცა, მაგალითად, მელოდის ნაფლეთი, რომელიც აღარ მესმის, მე კიდევ ცნობიერებაში მაქვს, თუმცა არათვალსაწინოდ, მაგრამ მაინც ამ მელოდის ნაგლეჯად — ესენი და ამით მსგავსნი არიან ზოგადი, მკვეთრად გარკვეული ტიპები, რომლებიც, ერთობლივად, დაყოფილნი არიან

კიდევ ვრცეული-საგნის-აღქმად და ადამიანის, მისი ფსიქოფიზიკური არსების, აღქმად.

მე შემძლია ყოველ ამ ტიპოვანს, აღვწერა რა მას, კითხვებით მიემართო მისი სტრუქტურის თაობაზე, სახელდობრ, ინტენციონალური სტრუქტურის თაობაზე, ვინაიდან ეს ინტენციონალური ტიპებია. შემძლია ვითხოვო, როგორ გადადის ერთი ტიპი მეორეში, როგორ იქმნება, როგორ განიცდის ცვლილებას, ინტენციონალური სინთეზის რომელი ფორმები არის მასში აუცილებლად, პორიზონტთა რომელ ფორმებს მოიცავს იგი აუცილებლად, გამოშხუერების და შეცების რა ფორმები მოუღის. ეს იძლევა აღქმის ტრანსცენდენტალურ თეორიას, ანუ აღქმის ინტენციონალური ანალიზის თეორიას, გასხეების და, საერთოდ, ჭვრეტათა ურთიერთმიმართების ტრანსცენდენტალურ თეორიას, მაგრამ ამასთან ერთად მსჯელობის, ნების და ა.შ. ტრანსცენდენტალურ თეორიებსაც. ყველა ამ შემთხვევაში მთავარი ისაა, რომ ობიექტურ ფაქტთა მეცნიერებებით შიმკველი ცდა კი არ გამოვიყენოთ, რათა რეალურად გავანალიზოთ ცდის მონაცემები, არამედ მიეყვით ინტენციონალური სინთეზის ხაზებს, როგორადაც ეს უკანასკნელნი მონიშნულნი არიან ინტენციონალურად და პორიზონტებისდა მიხედვით, ამასთან კი (ახალი) პორიზონტებიც მიუუთითოთ და შემდეგ გავხსნათ.

ვინაიდან ყოველი ცალკეული კოვიტატუმი თავისი ტრანსცენდენტალურ-იმანენტური დროითი

განგრძობილობის წყალობით არის იდენტობის მომცემი (იდენტობითი) სინთეზი (**Identitätssynthese**), უწყვეტად ერთისა და იმავეს ცნობიერებაა, ერთი ცალკეული საგანიც უკვე როლს თამაშობს, როგორც ტრანსცენდენტალური გზის მაჩვენებელი იმ სუბიექტური მრავალგვარობებისათვის, რომელნიც მას (ამ საგანს) აკონსტიტუირებენ. მაგრამ როცა თვალს მოვაკლებთ კოგნატიულების უზოგადეს ტიპებს და მათ საერთო ინტენციონალურ აღწერას, აქ ისევ და ისევ სულ ერთია, ესა თუ ის საგნები აღქმულია თუ გახსენებულია და ა.შ.

მაგრამ თუ თემად ავიღებთ სამყაროს ფენომენს — სამყაროსას, რომელიც აღქმათა სინთეტურ-ერთიანობითად მდინარ ნაკადში აგრეთვე გაცნობიერებულია ერთიანობის სახით — და, კერძოდ, თუ თემად ავიღებთ ამ საოცარ ტიპს — უნივერსალურ სამყაროს აღქმას — და ვიკითხავთ, როგორაა ინტენციონალობის თვალსაზრისით გასაგები ის, რომ ჩვენთვის არსებობს სამყარო, მაშინ ჩვენ, სავესებით თანმიმდევრულად, მყარად დავიჭვართ ხელში სინთეტურ საგნის ტიპს „სამყარო“ — რა თქმა უნდა, როგორც კოგნატიუმს, — და გამოვიყენებთ მას, როგორც **სახელმძღვანელო ძაფს, რათა გავშალოთ უსასრულობის სტრუქტურა, რომელიც აქვს სამყაროს ცდაში-მიღების (Enfahrung) ინტენციონალობას.** ამას რომ ვიქმთ, ჩვენ გვიხდება მიემართოთ (ჩაუფიქრედეთ) ცალცალკე ტიპიკას. ცდისეული სამყარო, წმინდად როგორც ცდაში მოცემული,

(თუ ისევ და ისევ ფენომენოლოგიურ რედუქციაში ვიმყოფებით) დანაწევრებულია თავის იდენტობაში უცვლელ ობიექტებად. როგორ გამოიყურება კერძო უსასრულობა ნამდვილი და შესაძლებელი აღქმებისა, რომელნიც ერთ ობიექტს ეკუთვნიან? და ასევე დგება კითხვა ობიექტთა ყოველი ზოგადი ტიპისათვის. როგორ გამოიყურება ჰორიზონტის ინტენციონალობა (რომელი ინტენციონალობის გარეშეც ობიექტი ობიექტი ვეღარ იქნებოდა), როცა იგი მიიმართება სამყაროს კონტექსტზე (კონტექსტზე „სამყარო“, სამყაროს მიუღწევე. მთარგმ.), რომელსაც აზრით ვერ მოაცილებ ვერც ერთ ობიექტს (რასაც ინტენციონალობის ანალიზი თვითონვე მიუთითებს) და ა.შ.? და ეს ასეა ობიექტთა ყოველი კერძო ტიპისათვის, რომელიც კი შესაძლებელია, რომ სამყაროს ეკუთვნოდეს.

იდეალური მოხელეთება-შენარჩუნება (**Festhaltung**) ინტენციონალობის საგანთა ამა თუ იმ ტიპისა, როგორც მალე დაინახავთ, ნიშნავს ორგანიზაციას ანუ წესრიგს ინტენციონალობის კვლევაში. სხვა სიტყვით: ტრანსცენდენტალური სუბიექტურობა არ არის ქაოსი ინტენციონალური განცდებისა (**Erlebnisse**), არამედ სინთეზისმიერი ერთიანობაა — მრავალსაფეხურიანი სინთეზისა, რომელშიც გაუმდებობთ ხდება ობიექტთა ახალახალი ტიპების და ახალახალი ერთეული ობიექტების კონსტიტუირება. ხოლო ყოველი ობიექტი აღნიშნავს რაღაცა წესის ტრანსქტურას (წეს-

სტრუქტურას **Regelstruktur**) ტრანსცენდენტალური სუბიექტურობისათვის.

კითხვას, თუ რა არის და როგორია ინტენციონალობის ტრანსცენდენტალური სისტემა, რომლის წყალობითაც ეგოსთვის მუდამ არსებულა ბუნება (**eine Natur**), სამყარო (**eine Welt**) — არსებული ჯერ ცდამი, როგორც პირდაპირ ხილვადი, წვდომადი და ა.შ., ხოლო მერე ყოველგვარი სხვა ინტენციონალობის გზით, რომელიც კი სამყაროს მიემართება — უკვე გონების ფენომენოლოგიაში შევყავართ. გონება და უგონებობა კი, — ამ სიტყვათა უფართოესი აზრით, — აღნიშნავს არა შემთხვევით-ფაქტობრივ უნარებსა და ფაქტობრივ ვითარებებს, არამედ ისინი ეკუთვნიან საერთოდ ტრანსცენდენტალური სუბიექტურობის სტრუქტურულ ფორმას.

ევიდენტობა ამ სიტყვის ყველაზე ფართო აზრით — როგორც თავისი თავისითვე გამოვლენა, როგორც ჩვენს-წინ-თავისითვე-დგომა, როგორც თვითონ რაღაცა ვითარების შეგნება-გათავისება (**Inne-sein**), როგორც რაღაცა ღირებულების თვით მისი სახითვე ასე გათავისება და ა.შ. — არ გახლავთ ტრანსცენდენტალური სიცოცხლის შემთხვევითი ხდომილება. უფრო მეტიც: ყოველივე ინტენციონალობა ან თვითონ არის ევიდენტობითი ცნობიერება (რაღაცისა), ანუ კოგიტატუმის მოხელტება და ქონა, როგორც თვითონ მისი, ან არსობრივადვე და პორიზონტების საშუალებით თავისთავის მოცემისათვის (წარმოდგინებისთვის)

გამიზნული. ყოველივე განმარტება (**Klärung**) რაღაცისა უკვე არის ამ რაღაცის გავვიდენტურება. ყოველი ბუნდოვანი, შეუვსებელი ცნობიერება რაღაცისა იმავეთვე არის ამ რაღაცის ცნობიერება, როგორც მისი განმარტების (ნათლყოფის) გზაზე მითითება, მასში (ამ ცნობიერებაში) ის, რაც იგულისხმება, მოცემულია როგორც ნამდვილობა ან შესაძლებლობა. მე შემძლია ყველა ბუნდოვანი ცნობიერება დაკვითხო იმის თაობაზე, როგორ უნდა გამოიყურებოდეს მისი საგანი. რასაკვირველია, ტრანსცენდენტალური სუბიექტურობის სტრუქტურაში შედის ისიც, რომ ყალიბდება შეხედულებები (**Meinungen**), რომლებიც შესაძლებელი ევიდენტური ვითარების აღნიშვნისკენ, ნათელი წარმოდგენის შექმნისკენ მოძრაობაში, ასევე — ნამდვილად მიმდინარე ცდის პროცესში ნამდვილი გადასვლისას შეხედულებიდან თვით ევიდენტურ ვითარებაზე იმას კი არ გამოავლენენ, რასაც გულისხმობენ, როგორც თვით ვითარებას (**Das Selbst**), არამედ სხვას. დადასტურების, ახდომის ნაცვლად ასეთ შემთხვევაში ხშირად გამტყუნება, მოლოდინის გაცრუება ხდება. მაგრამ ყოველივე ეს, როგორც ტიპური სახე ურთიერთწინააღმდეგი შესაძლო ხდომილებებისა, — ახდომისა თუ გაცრუებისა — ცნობიერების სიცოცხლის საუფლოს ეკუთვნის. ყველა შემთხვევაში ასეთ დროს ეგო გარდუვალად ცოცხლობს თავის კოგიტაციებში და ყველა შემთხვევაში სათანადო საგანი მოცემულია — ან თვალსაჩინოდ, ან არათვალსაჩინოდ, ნამდვილო-

ბისგან დაცილებულად (თუნდ ცნობიერებაში, რომ იგი არის, და თუნდ ფანტაზიისეულ ცნობიერებაში, თითქოს იგი არის). ყველა ამ შემთხვევაში ღიაა გზა მის შესახებ კითხის დასმისაკენ, თუ რომელია შესაძლებელი გზები მასთან მისვლისა როგორც სინამდვილესთან ან, პირიქით, ფანტაზიასთან, ან რომელია გზები, რომელთა წყალობითაც იგი თანმიმდევრულად გამოჩნდება, ევიდენტობათა თანმიმდევრულ უწყვეტობაში, როგორც არსებული ან არარსებული.

ის, რომ საგანი არსებობს ჩემთვის, ნიშნავს, რომ იგი მნიშვნელობს (ძალაშია) ჩემთვის ცნობიერების სახით. მაგრამ ეს ძალაში ყოფნა ჩემთვის მხოლოდ მანამდეა ძალაში ყოფნა, სანამ მე წინანაგულისხმევი (პრეზუმირებული) მაქვს, რომ მეგულება გზები მისი დადასტურებისა, ანუ შემიძლია გარბენა რაღაცა ევიდენტობათა თანმიმდევრობისა, რომლებიც დამაყენებენ პირდაპირ მასთან, ამ საგანთან, როგორც მართლა არსებულად განამდვილებულთან. თქმული ძალაშია მაშინაც, როცა ჩემი ცნობიერება ამ საგნისა არის მისი ცდაში მოცემულობა, ანუ იგი არის იმის ცნობიერება, რომ იგი თვით არის აქ, თვითონაა ხილული, რადგან მისი ეს ხედვაც მიგკანიშნებს მის შემდგომსა და შემდგომ ხედვაზეც, ანუ იმ შესაძლებლობაზე, რომ ეს საგანი, როგორც უკვე მოიკვებულ დადასტურების სახით, კიდევ და კიდევ დაბრუნებადი იყოს ჩემ მიერ განგრძობადი დადასტურების მოდუსში.

დაუფიქრდით ამ შენიშვნის უდიდეს მნიშვნელობას მას შემდეგ, რაც ეგოლოგიის ნიადაგზე დავექვით. ამ თვალთახედვის წერტილიდან ჩვენთვის ხილული ხდება, რომ არსებობას (Dasein. აქ ყოფნას) და ასე-ყოფნას (So-sein) სინამდვილის თვალსაზრისით და ჭეშმარიტობის თვალსაზრისით ჩვენთვის სხვა საზრისი არა ჰქონია თუ არ ის, რომ ეს არის ყოფნა ჩვენებადი დადასტურების შესაძლებლობის საფუძველზე. მაგრამ ხილული ხდება სხვაც; რომ დადასტურების ეს გზები და მათი მისადგომობა მეკუთვნიან მხოლოდ თვითონ მე, როგორც ტრანსცენდენტალურ სუბიექტურობას (სუბიექტს), და საზრისი აქვთ მხოლოდ ამ მხრივ.

ამგვარად, ჭეშმარიტად მყოფს, თუნდ რეალურს და თუნდ იდეალურს, მნიშვნელობა მოუდის (აქვს) მხოლოდ როგორც ჩემი ინტენციონალობის ერთ კერძო კორელატს — აქტუალურისა და პოტენციურად წინამოხაზულისა. რა თქმა უნდა, არა ერთი ცალკეული კოგიტოსას; მაგალითად, ეს არ ეხება რეალური ნივთის ყოფიერებას, როგორც მხოლოდ ცალკეული აღქმის კოგიტოს, რომელიც მე ამ წუთში მაქვს. მაგრამ თვით ეს (ერთეული) აღქმა და მისი საგანი, ინტენციონალური მოცემულობის რავგარობაში ჩართული, მე მიმითითებს, ჩემ მიერ პრეზუმირებული (წინასწარანაგულისხმევი) პორიზონტის საშუალებით, შესაძლებელ აღქმათა, როგორც ასეთთა, ღია უსასრულო სისტემაზე, რომელნიც გამოვლინდნენ კი არ არიან, არამედ მო-

ტივირებულნი არიან ჩემს ინტენციონალურ სიცოცხლეში და თავისი პრეზუმირებული (წინასწარ-ნაგულისხმევი) მნიშვნელობა (ძალაში ყოფნა) მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეიძლება დაკარგონ, თუ მათ გააუქმებს მოპირისპირე ცდა, და გარდუვალად წანამძღვრად ნაგულისხმევენი არიან, როგორც ჩემი შესაძლებლობანი, რომელთა ამოქმედება მე შემიძლია, თუ რამემ არ შემიშალა, რომ მივდგე-მოვდგე, მივიხედ-მოვიხედო ამ მიზნით და ა.შ.

მაგრამ ყოველივე ეს, რაც ითქვა, ვითარების პეტისმეტად უხეში დახასიათებაა. საჭიროა უაღრესად შორს მიმავალი და რთული ინტენციონალური ანალიზები, რათა განვმარტოთ შესაძლებლობათა ზემოხსენებული სტრუქტურები იმ სპეციფიკურ ცალკაღკე პორიზონტებთან მიმართებით, რომლებიც ყოველ ცალკე სახის საგანს აქვს, და ამით ჩვენთვის ვასაგები გავხადოთ ყველა ცალკეული ყოფიერების (მისი ყველა ცალკე სახის. მთარგმნ.) საზრისი. ამთავითვე ევიდენტური არის მხოლოდ ერთი და წაწყვანი რამ: რაც კი მე მაქვს, როგორც ყოფიერს, ჩემთვის მნიშვნელობს, როგორც ყოფიერი, და ყოველივე მთაზრებადი დამოწმება (**Ausweisung**). არის თვით ჩემში, ჩემს უშუალოსა და გაშუალებულ ინტენციონალობაში მოქცეული, რომელშიც, ამგვარად, თანაშეცული უნდა იყოს ყოფიერების ყოველივე საზრისიც.

ამით უკვე მიმდგარი ვართ დიდსა და წამ-ლეკავად დიდ პრობლემებს — გონებისა და სი-

ნამდვილისას, ცნობიერებისა და ჭეშმარიტი ყოფიერებისას, ანუ, როგორც ფენომენოლოგია მათ უწოდებს, კონსტიტუიურ პრობლემებს. თავდაპირველად ისინი წარმოვკვიდგებთან, როგორც შემოფარგლული ფენომენოლოგიური პრობლემები, რადგან „სინამდვილის“ ხსენებისას, „ყოფიერების“ ხსენებისას იგულისხმება ხოლმე მხოლოდ სამყაროული ყოფიერება და ამით — ფენომენოლოგიური პარალელზე იე. შეშეცენების თეორიისა ანუ გონების კრიტიკისა, რომელსაც, ჩვეულებრივ, აკავშირებენ ხოლმე ობიექტურ, ანუ რეალობის შემეცნებასთან. სინამდვილეში კონსტიტუციური პრობლემები ახვევია მიუღს ტრანსცენდენტალურ ფენომენოლოგიას და ისინი მიგვიითიებენ ერთ სრულებით ზოგად სისტემურ ასპექტზე, რომლის ქვეშაც ლაგდება ყველა ფენომენოლოგიური პრობლემები. საგნის ფენომენოლოგიური კონსტიტუცია (კონსტიტუირება. მთარგმნ.) ნიშნავს: ეგოს უნივერსალურობის განხილვას ამ საგნის (ამა თუ იმ საგნის. მთარგმნ.) იდენტობის თვალსაზრისით, სახელდობრ, (განხილვას) იმ კითხვის კონტექსტში, რომელიც ეხება ცნობიერების ნამდვილი და შესაძლებელი განცდილობების (**Erlebnisse** — შინაგანი თავგადასავლების) სისტემურ ყოვლადობას (ერთობლიობას), რომელნიც (ეს განცდილობები) ჩემს ეგოში წინასწარმოხაზულნი არიან, როგორც ამ საგანთან დაკავშირებადი (ამ საგანზე მიმართვადი), და ჩემს ეგოს მყარ წესს უქმნიან მისი სინთეზებისათვის.

ფენომენოლოგიური კონსტიტუციის პრობ-
ლემა მის საგანთა რომელიმე ტიპისთვის პირველ
ყოვლისა არის მისი სრულყოფილად ევიდენტური
მოცემულობის პრობლემა. საგნის ყოველ ტიპს
ეკუთენის თავისი ტიპური სახე შესაძლო ცდისა
(ცდაში მიღებისა). როგორ გამოიყურება ასეთი
ცდა თავისი არსებითი სტრუქტურების მიხედვით
და, სახელდობრ, მაშინ, როცა მას მოვიაზრებთ,
როგორც ამ საგნის იდეალური სრულყოფილებით
და ყოველმხრივ გამოჩენს? ამას ზედ მიბმული
აქვს მეორე კითხვა: როგორ ხდება, რომ ევო
ფლოზს ასეთ სისტემას, როგორც მოხმარებად
ქონებას, როცა მას არა აქვს აქტუალურად ამგ-
ვარი სისტემის ცდაში მოცემულობა (მანამდე)?
დასასრულ, რას ნიშნავს ჩემთვის, რომ საგნები
ჩემთვის არიან ის, რაც არიან, ისე, რომ მათ
შესახებ წინასწარ არაფერი ვიცი და არაფერი
მცოდნია?

ყოველი ყოფიერი საგანი არის საგანი შესა-
ძლებელ ცდათა რაღაცა უნივერსუმისა, ამასთან,
ამის სათქმელად ჩვენ მხოლოდ გაფართოება გვ-
მართებს ჩვენი ცდის ცნებისა უფართოეს ცნე-
ბამდე – სწორად გაგებული ევიდენციის ცნებამდე.
ყველა შესაძლო საგანს შეესატყვისება რომე-
ლიღაცა ასეთი სისტემა. ტრანსცენდენტალურია,
როგორც ზემოთაც ითქვა, საგნის (საგნობრიობის.
Gegenstandsindex) მუდამ განგრძობად-წინმავა-
ლი ინდექსი, რომელიც მას აქვს ევოს საგნებით
გარკვეული წესით არსებულ სტრუქტურაში მისი

(ამ ევოს) ნამდვილი კოგიტატუმებისა და პოტენ-
ციალობებისა, მისი უნარებისა (შემძლებლობე-
ბისა) მიხედვით. მაგრამ ევოს არსება ის, რომ
იყოს ნამდვილი და შესაძლებელი ცნობიერების
ფორმით და თავისი „შემიძლია“-ს, თავისი შემ-
ძლებლობის თვით მასშივე მდებარე სუბიექტური
ფორმების შესაბამისად. ის, რაც არის, ევო არის
თავის ინტენციალური საგნობრიობისადმი (საგან-
თა სიმრავლისადმი) მიმართებაში, მას (ამ ევოს)
მუდამ აქვს თავისი მყოფი (**Seiendes**) და შესა-
ძლებელი (შესაძლებელია, მყოფი). ამგვარად, მისი
არსობრივი თავისებურება ის, რომ იგი გამუდ-
მებით იქმნის ინტენციონალობის სისტემებს და
მუდამ აქვს უკვე შექმნილი სისტემები, რომელთა
ინდექსია მის მიერ ნაგულისხმევი, მოაზრებული,
შეფასებული, შეხებადამყარებული (მოქმედებამი-
ყენებული), ფანტაზიით წარმოსახული ან წარ-
მოსასახი და ა.შ. საგნები.

მაგრამ თვით ევო არის, და მისი ყოფიერება
არის, ყოფიერება თვით თავისთვის, მისი ყოფნაც
ყველა მის ეკუთენილ (მასთან კავშირში მყოფ)
ცალკე ყოფიერებასთან მასში კონსტიტუირებუ-
ლია და კონსტიტუირდება კვლავ და კვლავ მის-
თვის. ევოს თავისთვის-მყოფობა არის მყოფობა
უწყვეტ თავკონსტიტუირებაში, რომელიც, თავის
მხრივ, არის ფუნდამენტი ე.წ. ტრანსცენდენტურის
– სამყაროული საგნების – კონსტიტუირებისათ-
ვის. ამგვარად, კონსტიტუციური ფენომენოლოგიის
ფუნდამენტია ის, რომ, თავის მოძღვრებაში იმანენ-

ტური დროითობისა და მასში ჩაშენებული (შემა-
ვალი) იმანენტური განცდილობების (**Erlebnisse**)
შესახებ შექმნას ევოლოციური თეორია, რომელიც
ნაბიჯ-ნაბიჯ გასაკებს გაგვიხდის იმას, თუ როგო-
რია, რომ თავისთვის-მყოფობა ეგოს კონკრეტულად
შესაძლებელია და გაგებალია.

ამით ჩნდება ეგოს თემის არაერთმნიშ-
ვნელოვნება. ფენომენოლოგიური პრობლემატიკის
სხვადასხვა შრეებში იგი სხვადასხვაა. სტრუქტუ-
რათა პირველ ზოგად განხილვებში ჩვენ, როგორც
ფენომენოლოგიური რედუქციის შედეგი, ვპოვებთ
ego cogito cogitata (მე ვიპოვებ მოაზრებულებს)
— აქ, კერძოდ, ჩვენ ვაწყდებით ამ მოაზრებულთა
მრავალგვარობას: „მე აღვიქვამ“, „მე ვიხსენებ“,
„მე მწადს“ და ა.შ., და უპირველესი, რასაც აქ
ჩვენი ყურადღება ექცევა, არის ის, რომ კოგი-
ტოს ამ ნაირნაირ მოდუსებს საერთო აქვთ იგი-
ვეობის და ცენტრირების ერთი პუნქტი: რომ მე,
ეს ერთიდაიგივე მე ვახდენ ხან ამ „მე ვფიქრობ“
აქტს, ხან „მე მოჩვენებითად მივიჩნევ“ აქტს და
ა.შ.. შესაძინევი ზდება ორმაგი სინთეზი, ორმაგი
პოლარიზაცია. ბევრი — მაგრამ არა ყველა — მო-
დუსი ცნობიერებისა, რომლებსაც ვიხილავთ, სინთ-
ეზურად ერთიანნი არიან, როგორც ერთი და იმავე
საგნის ცნობიერების მოდუსები. მაგრამ, მეორეს
მხრივ, ყველა კოგიტაციებს და, პირველ ყოვლისა,
ყველა ჩემს პოზიციებს მათდამი (**Stellungnahme**,
პოზიციის დაჭერა, დამართება) აქვთ ერთი და
იგივე სტრუქტურული ფორმა — **ego cogito**, მათ

აქვთ მე-ს პოლარიზაცია.

ახლა კი უნდა შევინშნოთ, რომ ეს მაცენ-
ტრიზებული ეგო არ არის ცარიელი წერტილი
ან პოლუსი, არამედ წარმოშობისდა (გენეზისის-
და) კვლად მისგან გამოსხივებულ ყველა აქტთან
მიმართებაში მას თავისი მდგრადი (არაქრობადი)
დანიშნულების განცდა ეძლევა (**erfährt**, ცდამი
მოცემული აქვს.). თუ მაგალითად, მსჯელობის
რაც აქტში გადაწყვეტიტე გარკვეული (საგნის)
ასე-ყოფნის (მისი ამა თუ იმ რავკარობის. მთარგ-
მნ.) აღიარება, ეს წარმატალი აქტი ქრება, მაგრამ
მე ისევ მე ვარ, ამ გადაწყვეტილებამიღებული.
მე ჩემს თავს ისევ ვპოულობ, როგორც მდგრადს,
როგორც ჩემი აქამდელი დარწმუნებულობების
მატარებელს. იგივეა ყველა სხვა სახის გადაწყ-
ვეტილებათა შემთხვევაშიც. მაგალითად, შეფასე-
ბითსა და ნებისეულ გადაწყვეტილებათა შემთხ-
ვევაშიც.

ამგვარად, ჩვენ გვაქვს არა როგორც
მხოლოდ ცარიელი პოლუსი, არამედ ყველა
ცალკეულ შემთხვევაში როგორც მდგრადი და
დამრჩევი მე უცვლელი დარწმუნებულობებისა,
ჩვეულებებისა, რომელთა ამ ცვლილებაშიდა კონ-
სტიტუირდება პერსონალური მეს და მისი პერსონ-
ალური ვინაობის (**Charakter**) ერთიანობა. მაგრამ
ამისგანაც უნდა განვასხვავოთ ეგო მის სრულ
კონკრეტულობაში: ეგო კონკრეტულია მხოლოდ
თავისი ინტენციონალური სიცოცხლის მდინარ
მრავალგვარობაში და ამ მდინარებაში მოცული

ნაკულისხმევი და თავისთვის კონსტიტუირებული საგნების მოცვით. ამიტომ იხსენება ეგო კონკრეტულ მონადად.

ვინაიდან ეს მე ვარ, როგორც ტრანსცენდენტალური ეგო, ვისაც შემიძლია ჩემი თავი ვპოვო (დავინახო) როგორც მე, ერთი ან მეორე აზრით, და ჩემი ნამდვილი და ჭეშმარიტი ყოფიერება განვიცადო, ესეც კონსტიტუციური პრობლემა გახლავთ, — ყველაზე რადიკალური კონსტიტუციური პრობლემაც კი.

ასე რომ, სინამდვილეში, კონსტიტუციური ფენომენოლოგია მოიცავს მთელ ფენომენოლოგიას, თუმცა იგი არ შეიძლება იწყებოდეს როგორც ასეთი, არამედ იგი უნდა იწყებოდეს ცნობიერების ტიპიკაზე მითითებით და ამ უკანასკნელის ინტენციონალური გაშლით, რაც შემდეგა გახდის ხილულს კონსტიტუციური პრობლემატიკის საზღვრისს.

მიუხედავად ამისა, ეგოსთვის რეალურ ობიექტურობათა კონსტიტუციის არსის ანალიზის ფენომენოლოგიური პრობლემები და ამით — ფენომენოლოგიური ობიექტური შემეცნების თეორიის პრობლემებიც თავისთავად დიდი საუფლო არიან.

მაგრამ სანამ ამ შემეცნების თეორიას შევუპირისპირებდეთ ჩვეულებრივს, უდიდესი მეთოდური ნაბიჯი დაგვჭირდება, რომელსაც მე ასე გვიან ვთავაზობთ იმ მიზნით, რომ ამის შემდეგ კონკრეტულობანი თქვენს ყურადღებასთან უფრო

ადვილად მივიტანო. ყოველმა ჩვენგანმა, რაკი ფენომენოლოგიურმა რედუქციამ ჩვენ-ჩვენ აბსოლუტურ ეგოზე დაგვიყვანა, აღმოვაჩინეთ, რომ საკუთარი თავის, როგორც ფაქტობრივად მყოფის, აპოდიქტურ უეჭველობაში ვიმყოფებით.

მივიხედ-მოვიხედეთ რა, ეგომ თავის გარშემო ჰპოვა მრავალგვარი დესკრიპციულად (აღწერილად) წვდომადი, ინტენციონალურად გასაშლელი ტიპები და მალე შემლო წინ წასვლა თავისი ეგოს ინტენციონალურ გასხნაშიც. მაგრამ შემთხვევითი არ გახლავთ, რომ არაერთხელ წამომცდა გამოთქმა „არსება“ და „არსებისეულად“ (არსობრივად, არსების მხრივ), რაც უდრის ერთ გარკვეულ, ფენომენოლოგიის მიერა ნათელმოფენილ ცნებას — აპრიორის. ხომ ნათელია: როცა რომელსამე კოგიტაციურ ტიპს, როგორცაა აღქმა — აღქმული, (მეხსიერებაში) შენახვა — (მეხსიერებაში) შენახული, გახსენება — გახსენებული, გამოთქმა — გამოთქმული, სწრაფვა — სრაფვის საგანი და ა.შ., განვმარტავთ და აღვწერთ, ამას მივყავართ შედეგებამდე, რომლებიც არ ქნება, როგორც არ უნდა განვეყენებოდეთ თვითონ ამ (განმარტების და აღწერის) ფაქტს. ტიპისთვის ინდივიდუალობა სათანადო ეგზემპლარული ფაქტისა, მაგალითად, იმისა, რომ მოცემულ მომენტში მაგიდის მიმდინარე აღქმა მაქვს, სრულებით არაფერს ნიშნავს. თვით ამ ზოგადსაც კი, რომ მე, ამ ფაქტობრივ ეგოს, ჩემს ფაქტობრივ განაცადათა შორის ეს ტიპიც, სულაც, მომეპოვება, არავითარი მნიშვნელობა არა

აქვს: აღწერა, რომელზეც საუბარი გვაქვს, სულაც არ არის დამოკიდებული ინდივიდუალურ ფაქტთა დადგენაზე და მათ არსებობაზე და ეს ასეა ყველა ევოლოგიური სტრუქტურისათვის.

თუ, მაგალითად, მე ვახდენ ტიპის „გრძნობადი სივრცულ-დროული ცდა“ ანალიზს, შემდეგ სისტემურად ვაგრძელებ გზას კონსტიტუციური განხილვის მიმართულებით – ვიხილავ საკითხს, თუ როგორ უნდა გრძელდებოდეს, და არ შექმლოს არ გრძელდებოდეს უცვლელად, ასეთი ცდა, რათა ერთმა და იმავე საგანმა (რამემ, „ნიემომა“ **Ding**), ყოველივე იმით, რაც მასთან მოიაზრება, როგორც საგანთან, სრულყოფილად თავი იჩინოს, მაშინ ჩემში ჩნდება დიადი მიხვედრა (**Exkenntnis**, შემეცნება): რომ აპრიორულად, არსობრივი აუცილებლობით, ის, რაც ჩემთვის, როგორც ევოსთვის, შესაძლებელია ჭეშმარიტად მყოფი საგანი იყოს, დგას (თურმე) იმ შესაძლებელი ცდის რაღაცა გარკვეული სტრუქტურული სისტემის კუთვნილი არსობრივი ფორმის ქვეშ (მატარებელი ამ არსობრივი ფორმისა. მთარგმნ.), რასაც ზედ ერთვის სპეციფიკურად შესაბამის სტრუქტურათა აპრიორულივე მრავალგვარობა.

ნათელია, რომ მე სულ თავისუფლად შემიძლია ჩემი ევო ყველანაირ ფაქტებში ვაკათამაშო – შემიძლია განვიხილო (ეჭვრიტო) (ზემონსენებული. მთარგმნ.) ტიპები, როგორც იდეალური შესაძლებლობები ამიერიდან მარტოოდენ შესაძლებელი ევოსი და შესაძლებელი ევოსი საერთოდ –

(როგორც ჩემი ფაქტობრივი ევოს გარდასახვები) – და ამით მე ხელთ შეძლევა არსობრივი ტიპები, აპრიორული შესაძლებლობები და შესაბამისი ევოსობრივი კანონები. ასევე ხელთ შეძლევა ჩემი ევოს, როგორც საერთოდ მოაზრებადის, ზოგადი არსობრივი სტრუქტურები, რომელთა გარეშეც ჩემთვის აპრიორულადვე შეუძლებელია ჩემი თავის მოაზრება, რადგან ჩემთვის ვეიდენტურია, რომ ისინი ასევე აუცილებლნი არიან ჩემი ამ ევოს ყველა რაგინდარა თავისუფლად გარდასახვაშიც.

ასე ვალწევთ ერთ მეთოდურ მიხვედრას, რომელიც, ნაღვ (ნამდვილ) ფენომენოლოგიურ რედუქციასთან ერთად, ფენომენოლოგიის უმნიშვნელოვანესი მეთოდური მიხვედრაა: რომ ევოს უზარმაზარი თანშობილი აპრიორი აქვს და რომ ფენომენოლოგია, ანუ მეთოდურად წარმოებული წმინდა თავგაზრება ფილოსოფოსისა, არის ამ თანდაყოლილი აპრიორის განსნა (გაშიშვლება) მის უსასრულო მრავალსახეობაში. ეს გახლავთ ნამდვილი საზრისი თანშობილობისა, რომელსაც ეს ძველი ნაივური ცნება თითქოს გრძნობდა, მაგრამ ვერ სწვდებოდა (მის მკაფიო წვდომას ვერ ახდენდა).

კონკრეტული ევოს ამ თანდაყოლილ აპრიორის, ლაიბნიცის სიტყვები რომ ვიხმართო – ჩემს მონადას, რა თქმა უნდა, ბევრად მეტი რამ ეკუთვნის, ვიდრე ამის აღნიშვნა შეუძელით. მასში შედის ისიც, რის მინიშნებაც შეგვიძლია ერთი სიტყვით – „მე“ – იმ განსაკუთრებული აზრით, რომელიც

განმსაზღვრელია სახელის „კოგიტო“ სამმაგობისათვის: მე, როგორც პოლუსი ყველა სპეციფიკური (ცალკეული, კერძო. მთარგმნ.) პოზიციის დაჭერისა (**Stellungnahme**, დამართება), ანუ მეს აქტებისა, და პოლუსი ყველა აფექციებისა (გრძნობებისა და განცდებისა ამ სიტყვათა ფართო აზრით. მთარგმნ.), რომლებიც მესთან მოდიან უკვე კონსტიტუირებულ (დადგენილ) საგანთა მხრიდან და განსაზღვრავენ მისს (ამ მეს-ს) მოტივირებას შემნიშნავი მიპყრობისათვის ((გულისყურის მიპყრობისათვის) და ყოველი პოზიციის დაჭერისათვის. ამრიგად, ეგოს ორნაირი პოლარიზება აქვს: ერთია პოლარიზება მრავალგვარი საგნობრივი ერთეულებისკენ, მეორეა პოლარიზება, ცენტრირება, რომლის ძალითაც ყოველივე ინტენციონალობა (ყველა ინტენციები. მთარგმნ.) მიემართება (კავშირში დგება) იდენტურ (იგივეობრივ) პოლუსთან – მესთან.

მაგრამ, გარკვეულგვარად, მეს პოლარიზაციაც არაპირდაპირი გზით მრავალგვარდება ეგოში შთაგრძნობათა საშუალებით, ანუ უცხო მონადების, უცხო პოლუსთა მქონეების „ასარკვის“ სახით, რომელიც (ეს ასარკვა) მასში ხდება, როგორც იმ უცხოს თავისში გააქ-და-აწყოება. მე არ არის მარტლოდენ გაჩენად და ქრობად პოზიციის დაჭერათა პოლუსი. ყოველი ასეთი პოზიციის დაჭერა მასში წარმოშობს (აფუნებს) რაღაცას დამრჩენს (არაქრობადს) – მის ამის შემდგომდაც დამრჩენ დარწმუნებულობას.

ტრანსცენდენტალური სფეროს, როგორც აბსოლუტური ყოფნის და კონსტიტუციის სფეროს, სისტემური გახსნა ჩვენი თვალისათვის, როგორც იმისა, რასთანაც დაკავშირებულია ყოველივე მოაზრებადი, მოიცავს უზარმაზარ სიძნელეებს, რომელთა მისადგომი მეთოდებისა და პრობლემათა უმაღლესი წერტილების მოწესრიგებული განლაგება ბოლო ათწლეულთა მანძილზეა ხდება ნათლად გააზრებადი.

ძალიან გვიან გამოჩნდა მისადგომი, განსაკუთრებით, ფენომენოლოგიური გენეზისის უნივერსალური არსობრივი კანონზომიერების საკითხისადმი, ყველაზე სიღრმისეულად – **პასიური გენეზისის** თემისადმი ახალ-ახალი ინტენციონალობებისა და აპერცეფციების წარმოქმნის პროცესში მეს ყოველგვარი მონაწილეობის გარეშე. აქ ჩნდება ასოციაციის ფენომენოლოგია, რომლის ცნებაც და წარმომავლობაც ახლებურად წარმოგვიდგება – პირველ ყოვლისა, იმ ერთი შეხედვით უცნაური შემეცნების წყალობით, რომ „ასოციაცია“, თურმე, უზარმაზარად ტევადი სათაური (სახელი) ყოფილა გარკვეული არსობრივი კანონზომიერებისათვის – (ერთერთი) თანშობილი აპრიორი ყოფილა, რომლის გარეშე ეგო, როგორც ასეთი, ვერ მოიაზრება. მეორეს მხრივ, ამითვე ჩნდება უფრო მაღალი საფეხურების გენეზისის პრობლემატიკაც, რომელშიც მე-სეული აქტები შობს მნიშვნელობის წარმონაქმნებს (**Gebilde**. სტრუქტურებს და კომ-

ბინაცეებს) და ამასთან ერთად ცენტრალური მეც სპეციფიკურ მდგომარეობით თვისებებს (**Ich-Eigenheit**), შექმნილ მასასიათებლებს ღებულობს.

გენეზისის ფენომენოლოგიის გზითა ხდება ეგო გასაგები, როგორც სინთეზურად ურთიერთ-დაკავშირებულ (**Zusammengehörig**, ურთიერთ-კუთვნილ) ღვაწლთა (**Leistungen**) უსასრულო მოწესრიგებული ერთობლიობა, სახელდობრ, — კონსტიტუციურ ღვაწლთა, რომლებსაც ყოფიერ საგანთა სულ ახალ-ახალ საფეხურები შემოჰყავთ, (ურთიერთ) მიმართების სულ ახალ-ახალი საფეხურების გამოვლით ჩემთვის მნიშვნელადობის (ძალაში ყოფნის) სივრცეში. გასაგები ხდება, თუ როგორაა, რომ ეგო ის, რაც არის, არის მხოლოდ გენეზისში (გენეზისის პროცესში. მთარგმნ.), რომლის (ამ გენეზისის) ძალითაც იგი ინტენციონალურად ითავისებს — დროებით თუ განგრძობითად — ახალ-ახალ სამყაროებს, რეალურს თუ იდეალურს. ისინი მას უთავისებრიან (მისთვის ჩნდებიან) მისი საკუთარი საზრისშემოქმედებიდან, აბრიორულად შესაძლებელი და ამ პროცესში შემომჭრელი კორექტურებიდან (შესწორებებიდან), არარაულის და მოჩვენებითის ამოშლის აქტიებიდან და ა.შ., რაც (ყოველივე აქ ჩამოთვლილი. მთარგმნ.) არანაკლებ არის მასში (ამ ეგოში) იმანენტურად ამოზრდილი, ვიდრე ტიპური ხელმიღებები საზრისის სფეროში. ყოველივე ამის ასე ყოფნის ფაქტი ირაციონალურია, მაგრამ თვით ფორმა — კონსტიტუირებულ საგანთა და კორელაციურ ფორმათა უზარმაზარი

სისტემა მათი აბრიორული ინტენციონალური კონსტიტუირების პროცესში — არის აპრიორის ამოუწურავი უსასრულობა, რომლის გამოვლენა ხდება ფენომენოლოგიის სახელის ქვეშ და რომელიც სხვა არა არის რა, თუ არ არსობრივი ფორმა ეგოსი, როგორც ეგოსი საერთოდ, ჩემი საკუთარ თავთან აზრით შემოქცევით (**Selbstbesinnung**) საფარველმოსხსნილი და ყოველთვის საფარველმოსახსნელი.

საზრისთა და ყოფიერების მაკონსტიტუირებელ ღვაწლთა რიცხვს ეკუთვნიან როგორც რეალობის, ისე იდეალობის ყველა საფეხურები. მასასა-დამე, როცა ვითვლით და ვანგარიშობთ, ბუნებას და სამყაროს აღწევით, თეორიულად ვიხილავთ, ღებულებებს, არგუმენტებსა და თეორიებს ჭეშმარიტებებად ვაყალიბებთ, ამით ვიქმნით საგანთა, ამჯერად — იდეალურ საგანთა წარმონაქმნებს, რომლებიც ჩვენთვის მუდმივს მნიშვნელადობაში რჩებიან. თუ რადიკალურ თავმოაზრებას ვახდენთ ანუ შემოქცევას ჩვენ-ჩვენს აბსოლუტურ ეგოსთან, ესეც სულ მეს თავისუფალი აქტივობის ქმნილებებია, ეგოლოგიური კონსტიტუციის საფეხურებში განაწილებული, და ყოველი ასეთი იდეალური ყოფიერი ის, რაც არის, არის როგორც ინდექსი თავისი კონსტიტუციური სისტემებისა. ეს ეხება ყველა მეცნიერებებსაც, რომლებსაც მე ჩემს აზროვნებასა და შექმენებაში ჩემთვის მნიშვნელადად ვიხიდი. მათი ნაიუური მნიშვნელადობა მე, როგორც ეგოს, უკვე აღკვეთილი მაქვს. მაგრამ ჩემი ტრანსცენ-

დენტალური თავგახსნის კონტექსტში, როგორც ჩემი ღვაწლის მქმნელი სიცოცხლის მიუკერძოებელი მაყურებლისა, ისინი (ეს მეცნიერებები) — მსგავსად იმისა, როგორც ეს ცდისეული სამყაროს შემთხვევაში მოხდა, — კვლავ ძალაში შემოდინ (მნიშვნელადობას იძენენ), მაგრამ ამჯერად პირწმინდად როგორც კონსტიტუციური კორელატი.

ახლა კი არის კონსტიტუციების ეს ეგოლოგიურ-ტრანსცენდენტალური თეორია, რომელიც ყოველივეს ეგოს თვალში ყოფიერს გამოაჩენს, როგორც საკუთარი ინტენციონალური სიცოცხლის სინთეზურ მოტივაციებში შობილ წარმონაქმნს პასიური და აქტიური ღვაწლისას, უნდა დაგაკავშიროთ და შევაჯეროთ ჩვეულებრივ შემეცნების თეორიასთან ანუ გონების თეორიასთან. ის, რომ ჯერჯერობით გვაკლია ფენომენოლოგიური თეორიის ერთი არსებითი ნაწილი — სოლიფისიზმისეული მოჩვენებითობის დაძლევა — სრული ზომით მხოლოდ შემდეგადა გაგვიხდება საგრძნობი და შესაბამისი შევსებაც ჩვენი განხილვისა, რომელიც ამ დაბრკოლებას მოხსნის, შედეგ იქნება მოცემული.

შემეცნების ტრადიციული თეორიის პრობლემა ტრანსცენდენტია. ეს თეორია ცდილობს, მაშინაც კი, როცა იგი, ვითარცა ემპირისტული, ჩვეულებრივ ფსიქოლოგიას ეყარება, არა მხოლოდ შემეცნების ფსიქოლოგია იყოს, არამედ შემეცნების პრინციპული შესაძლებლობის ნათელმყოფელიც. პრობლემა ამოზრდილია ბუნებრივი განწყობის

(პოზიციის) წიაღში და შემდგომშიც ამ განწყობით განხილვება. მე ჩემს თავს ვხედავ (ვპოულობ), როგორც ადამიანს სამყაროში მყოფს, და ამავე დროს — როგორც მის ცდაში ამთვისებელს, თვით ჩემი თავის ჩათვლით, და მის მეცნიერულად შემეცნებელს. ახლა კი მე ვამბობ: ყოველივე, რაც ჩემთვის არის, არის ჩემი შემეცნებელი ცნობიერების წყალობით. იგი (ყოველივე ეს) არის ჩემი ცდამი-ათვისების (Erfahren) ცდაში-ათვისებელი (Erfahrenes), მოაზრებული ჩემი აზროვნებისა, თეორეტიზირებული ჩემი თეორეტიზირებისა, მინახველრი ჩემი მიხვედრისა. იგი (ყოველივე ეს) ჩემთვის არის მხოლოდ როგორც ჩემი კოგიტაციების ინტენციონალური საგნობრიობა (საგანთა სიმრავლე). ინტენციონალობა, ვითარცა ჩემი ფსიქიკური სიცოცხლის ძირეული განუყრელი მახასიათებელი, აღნიშნავს ჩემთვის, ვითარცა ადამიანისთვის, ისევე როგორც ყოველი ადამიანისთვის, ჩვენი წმინდა ფსიქიკური შინაგანობის მიხედვით რეალურად კუთვნილ განუყრელ მახასიათებელს. ჯერ კიდევ ბრენტანომ დააყენა ეს უკანასკნელი (ეს მახასიათებელი) ადამიანის ემპირიული ფსიქოლოგიის შუაგულში. ამჯერად, ამისთვის ჩვენი ფენომენოლოგიური რედუქცია არ გეჭირდება, ჩვენ ვართ და ვრჩებით მოცემული სამყაროს ნიდაგზე. ამტომაც გასაგებად ვამბობთ: ყველაფერი, რაც ადამიანისთვის, რაც ჩემთვის არის და მნიშვნელობს, ამას იქნს ჩემი საკუთარი ცნობიერების სიცოცხლის შვინით, რომელიც (ეს

უკანასკნელი) სამყაროს ყოველივე ცნობიერების-
ქონისას და ყოველსავე მეცნიერული დეაწლისას
თავისთავიანვე რჩება. ყოველივე გასხვავება (**Sc-
heiden**, გაყოფა, გარჩევა), რასაც მე ვახდენ ნამ-
დვილსა და მატყურა ცდას შორის, ან ყოფიერსა
და მოჩვენებითს შორის (არსსა და მოჩვენებითობას
შორის), ხდება თვით ჩემს ცნობიერების სფეროში
და, ასევე, შემდგომ უფრო მაღალ საფეხურზე მე
ვანსხვავებ დამნახავსა და ვერდამნახავ, ვერ მიმხ-
ვედრ აზროვნებას, აპრიორულად აუცილებელსა
და წინააღმდეგობრივს, ემპირიულად სწორსა და
ემპირიულად ყალბს. ვეიდენტურად ნამდვილი,
გარდაუვლად საფიქრებელი, აზრსაწინააღმდეგო,
ალბათი და ა.შ. — ეს სულ ჩემ ცნობიერების
სფეროში თავისუფლად შობადი მახასიათებლებია
ყოველი ცალკე ინტენციონალური საგნისა. ყოვე-
ლივე დასაბუთება, არგუმენტირება ჭეშმარიტებისა
და არსისა მინდინარეობს ჩემში და მხოლოდ ჩემში
და მათი შედეგი (ბოლო) არის ერთერთი მახასია-
თებელი ჩემი კოგიტოს კოგიტატუმისა.

დიდ პრობლემას ამაში ხედავენ. ის, რომ
ჩემს ცნობიერების საუფლოში, მოტივაციათა კონ-
ტექსტში, რომელნიც მე განმსახვდვარავენ, მე რა-
ღაც უტყუარობებამდე, მეტიც — რაღაც მიიძულე-
ბელ ვეიდენტობებამდე მივდივარ, გასაგებია. მაგრამ
როგორაა შესაძლებელი, რომ ჩემი ცნობიერების
სიცოცხლის სრულ ინამენტილობაში მიმდინარე
თამაში ობიექტურ მნიშვნელადობას იძენდეს,
როგორ ძალუმს ვეიდენტობას (**clara et distincta**

perceptio, ნათელსა და გამოკვთილ აღქმას) მეტი
პრეტენზიის ქონა, ვიდრე ისაა, რომ იგი არის
ცნობიერების ერთერთი მახასიათებელი ჩემში? ეს
გახლავთ კარტეზიანული პრობლემა, რომელიც
თითქოსდა ღვთაებრივი **veracitas**-ის (მართლის-
მოყვარეობის) მოშველიებით წყდება.

რა ეთქმის ამის შესახებ ფენომენოლოგიის
ტრანსცენდენტალურ თავმოაზრებას? სხვა ვე-
რაფერი გარდა იმისა, რომ მოელი ეს პრობლემა
წინააღმდეგობრივია. იგი შეიცავს წინააღმდეგობას,
რომელშიც დეკარტი გარდუვალად უნდა ჩავარდ-
ნილიყო იმიტომ, რომ მას გამოიჩნა ტრანსცენდენ-
ტალური ეპოხესა და რედუქციის ნამდვილი აზრი.
მაგრამ ბევრად უფრო უხეშია დეკარტის შემდგომი
ჩვეულებრივი განწყობა. ჩვენ ვიკითხვით: ვინ არის,
ბოლოს და ბოლოს, მე, რომელსაც უფლებამოსი-
ლად ძალუმს ტრანსცენდენტალური კითხვების
დასმა? შემძილია თუ არა ეს მე, როგორც ბუნე-
ბრივ ადამიანს, და შემძილია თუ არა მე, როგორც
ასეთ ადამიანს, სერიოზულად ვიკითხო, ამასთან
— ტრანსცენდენტალურად: „როგორ გამოვდი-
ვარ მე ჩემი ცნობიერების კუნძულიდან, როგორ
ძალუმს იმას, რაც ჩემს ცნობიერებაში წამოტივ-
ტივდება, როგორც ვეიდენტობა, ობიექტური მნიშ-
ვნელადობის შექენა?“ მე რომ ჩემს თავს აღვიქ-
ვამ, როგორც ბუნებრივი ადამიანი, ამით ხომ მე
წინასწარ აღვიქვი (აპერცეფცია მოვახდინე მისი)
სიერცული სამყარო, მოვახდინე ჩემი თავის აპერ-
ცეპირება (აღქმა) სიერცეში, ჩემი თავი დავინახე

(წვდომა მოვახდინე) სიერცეში, რომელშიც, ამგვარად, ჩემ-გარეთ-მყოფი გამაჩნია! განა სამყაროს აპერცეფციის მნიშვნელობა (ძალაში ყოფნა) თვითონვე წანამძღვრად აღიარებული არ არის ხსენებულ კითხვაში (თუ გვინდა, რომ კითხვას აზრი ჰქონდეს) იმ დროს, როცა მისი პასუხითა უნდა ვლებულობდეთ ზემოხსენებულ ობიექტურ მნიშვნელობას? ამგვარად, ვგმართებს ცნობიერი შესრულება ფენომენოლოგიური რედუქციისა, რათა მოვიპოვოთ ის მე და (ის) ცნობიერების სიცოცხლე, რომელსაც უნდა მივმართავდეთ ტრანსცენდენტალური კითხვებით, როგორც კითხვებით, ტრანსცენდენტალური შემეცნების შესაძლებლობის შესახებ. მაგრამ რაკი ნაცკლად იმისა, რომ უცბად (გაკვრით) ჩავატაროთ ფენომენოლოგიური ეპოხე, უფრო იმას ვეჭმთ, რომ სისტემურ თავგაზრებაში და როგორც წმინდა ეგო მთლიანად საკუთარი ცნობიერების ველის, მამასადამე, თვით საკუთარი თავის გამოშეუურებას ვინდომებთ ხოლმე, ჩვენ ვხვდებით (ვიმეცნებთ) იმას, რომ ყოველივე, ამ ცნობიერებისათვის არსებული, თვით მასში კონსტიტუირებულია, აგრეთვე, რომ ყოფიერების ყოველ სახეობას, მათ შორის ყველა იმას, რომელიც სასიათღება როგორც ტრანსცენდენტური, თავისი ცალკე კონსტიტუცია (კონსტიტუირება) აქვს.

ტრანსცენდენტობა არის ყოფიერების ერთერთი იმანენტური, თვით ეგოს შიგნით კონსტიტუირებადი მახასიათებელი. ყოველივე მოაზრებადი საზრისი, ყოველივე მოაზრებადი ყოფიერება, — თუნდ იმა-

ნენტური ეწოდებოდეს მას და თუნდ ტრანსცენდენტური — ტრანსცენდენტალური სუბიექტურობის საუფლოშია მოქცეული. მისგარეთობა აზრწინააღმდეგობაა, იგია უნივერსალური, აბსოლუტური კონკრეტულობა. ჭეშმარიტი ყოფიერების უნივერსუმის, როგორც შესაძლებელი ცნობიერების, შესაძლებელი შემეცნების, შესაძლებელი ევიდენტობის უნივერსუმის წვდომის წყურვილი, — ამ ორისა ერთად, როგორც მარტოოდენ გარეგნულად, რაღაცა მყარი (გაქვავებული) კანონით ერთმანეთზე დამართებულისა (**bezogen** დაკავშირებულია), არის ნონსენსი. არსობრივად ეს ორი ერთად მოსათავსებელია, ხოლო ის, რაც განუყრელია, კონკრეტულად ერთიცაა, ერთია აბსოლუტურ კონკრეტულობაში: ტრანსცენდენტალურ სუბიექტურობაში.

ეს სუბიექტურობა გახლავთ შესაძლებელი საზრისის მთელი უნივერსუმი (**das Universum**), მისი გარეთ-მყოფი სწორედ რომ უაზრობაა. მაგრამ ყოველი უაზრობაც თვითონ საზრისის ერთი მოღუსია და მას თავისი უაზრობა დანახვადობაში (**Einschbarkeit**, მიხედველობაში) აქვს. მაგრამ თქმული არ ეხება მარტოოდენ ფაქტობრივ ეგოს და იმას, რაც მისთვის ფაქტობრივად მიწვდომალია, როგორც ყოფიერისთვის. ფენომენოლოგიური თავგანმარტება აპრიორულია და, ამგვარად, იგი ძალაშია ყველა შესაძლებელი, მოაზრებადი ეგოსთვის და ყველა მოაზრებადი ყოფიერისთვის, მამასადამე, — ყველა მოაზრებადი სამყაროსათვის.

ამგვარად, შემეცნების ნაღდი აზრიანი თეორია შესაძლებელია მხოლოდ, როგორც ტრანსცენდენტალურ-ფენომენოლოგიური, რომელიც, ნაცვლად იმისა, რომ იტრიალოს უსაზრისო დასკვნებში წარმოსახვითი იმანენტობიდან (იმანენტურიდან) წარმოსახვითსავე ტრანსცენდენტობაზე (ტრანსცენდენტურზე), რომელსავე ნივთებზე-თავისთავად, საქმეს იჭერს მხოლოდ შემეცნებითი ქმედებების (ღვაწლების) სისტემურ გახსნასთან, რაშიც იგი (ეს ღვაწლი) გასაგები ხდება, როგორც ინტენციონალური ღვაწლი (ქმედება). მაგრამ ამით ყოფიერის ყველა სახეობა – რეალური თუ იდეალური – გასაგები ხდება, როგორც სწორედ ამ ღვაწლში (ღეწაში) კონსტიტუირებული წარმონაქმნი **ტრანსცენდენტალური სუბიექტურობისა**. განსჯითობის (**Verständlichkeit** განსჯისეულობა; განსჯისებობა; გონივრულობა) ეს სახეობა არის რაციონალობის უმაღლესი მთავრებადი ფორმა. ყოფიერების ყველა უკუღმართი ინტერპრეტაციები წარმოდგებიან ნაივური სიბრძნვიდან პორიზონტების მიმართ, რომელნიც ყოფიერების საზრისის თანაგანმსაზღვრენი არიან. ასე მივყავართ ეგოს წმინდასა და სუფთა ევიდენტობით ჩატარებულ თავგანმარტებას **ტრანსცენდენტალურ იდეალიზმთან**, მაგრამ ამ სიტყვის უკვე ახლებური აზრით: არა ფსიქოლოგიურ იდეალიზმთან, რომელსაც უნდა, რომ უსასზრისო გრძნობადი მონაცემებისაგან საზრისიანი (აზრიანი) სამყარო გამოიყვანოს; არა კანტისეულ იდეალიზმთან, რომელიც იმედოვნებს,

რომ ზღვრული ცნების სახით მაინც შეინარჩუნოს თავისთავადი ნივთების სამყაროს შესაძლებლობა და მისკენ კარი ღია დატოვოს, – არამედ **იდეალიზმთან, რომელიც სხვა არა არის რა, თუ არა სისტემური ეგოლოგიური მეცნიერების ფორმით თანმიმდევრულად გატარებული თავგანმარტება** ყოფიერების ყოველივე საზრისისა, რომელსაც უნდა, რომ ჩემთვის, ეგოსთვის აზრი (საზრისი) ჰქონდეს. მაგრამ ეს იდეალიზმი არ გახლავთ თამაშ-თამაშით მოზიდული არგუმენტაციების წარმონაქმნი, რომელნიც ჩართულნი არიან რეალიზმებთან პაექრობაში, რათა გამარჯვების პრიზი მოიპოვონ. ეს გახლავთ ბუნების, კულტურის, საერთოდ სამყაროს ტრანსცენდენტობის (ტრანსცენდენტურის, ტრანსცენდენტურთა ერთობლიობის. მთარგმნ.) – რაც ეგოს ცდის მიერ მოცემული აქვს – ნამდვილი შრომით ჩატარებული საზრისგანმარტება და სისტემური გამოჩეურება (გახსნა) თვით მაკონსტიტუირებელი ინტენციონალობისა. ასეთი იდეალიზმის დამამტკიცებელი საბუთია თვით ფენომენოლოგიის გატარების ფაქტი.

მაგრამ უნდა ვახსენოთ ერთადერთი მართლაც შემაფიქრებელი გარემოებაც. როდესაც მე, მედიტაციის მომხდენ მეს, ეპოხეს მომხდენი რედუქციის გზით ჩემი თავი ჩემს აბსოლუტურ ეგოზე და მასში თავისთავის მაკონსტიტუირებელზე დამყავს, არ ვარ მაშინ გამხდარი **solus ipse**-დ (მხოლოდ თვითონ) და არ არის, ამგვარად, თავგაზრდების მთელი ეს ფილოსოფია წმინდა, თუმცა ტრანსცენ-

დენტალურად-ფენომენოლოგიური სოლიფისიზმი?

მკარამ მანამდე, სანამ აქ (ამ კითხვის) გადაწყვეტას მოეძებნიდეთ და ლამის ფუჭი დიალექტიკური არგუმენტაციებით შევეცდებოდეთ თავის შევლას, ამოცანაა, რომ კონკრეტული ფენომენოლოგიური მუშაობა საკმარისად წინ წაგწიოთ და შევხვდეთ, თუ როგორ შეიძლება და თავს ამკვიდრებს ეგოში **alter ego** (სხვა მე), ვითარცა ცდისეული მოცემულობა, და როგორმა კონსტიტუირებამ უნდა იჩინოს თავი, რათა შესაძლებელი იყოს მისი არსებობა, როგორც არსებობა ჩემს ცნობიერებაში და ჩემს სამყაროში. რადგან სხვანი მე ცდაში შეძლებიან ნამდვილად (**wirklich**) და შეძლებიან არა ბუნების გვერდით, არამედ ბუნებასთან გადახლართულად. ამასთან, მე სხვებს მაინც ცდაში ვლებულობ (**er-fahre**) განსაკუთრებული წესით. მე მათ ცდაში ვლებულობ, როგორც არა მხოლოდ სივრცესა და ბუნების კონტექსტში ფსიქოლოგიურად ჩაქსოვილებს და ამ სახით მჩენებს, არამედ როგორც თავის ცდაში ამავე სამყაროს მიმღებთ, — ასევე, როგორც ცდაში ჩემ მიმღებთ, ისევე, როგორც მე მათ ვიღებ, და ა.შ. მე ცდაში ვლებულობ, ჩემი ტრანსცენდენტალური ცნობიერების სიცოცხლის შიგნითვე, ყოველსავე ამას, და ცდაში ვლებულობ სამყაროს, როგორც არა მხოლოდ ჩემს კერძოს, არამედ როგორც ინტერსუბიექტურს (სუბიექტთა-შორისს), ყველასთვის მოცემულსა და ამგვარად თავის ობიექტთა სახით მისაწვდომ სამყაროს, და მასში მყოფ სხვებს ვლებულობ, როგორც სხვებს

და, ამასთანავე, როგორც ერთმანეთისთვის, ყველა ადამიანისთვის არსებულებს. როგორ უნდა მოხდეს ამაში სინათლის შეტანა, სანამ მკარად რჩება ის, რომ ყოველივეს, რაც ჩემთვის არის, თავისი საზრისისა და დადასტურების პოვნა მხოლოდ ჩემს ინტენციონალურ სიცოცხლეში ძალუძს?

აქ საჭიროა ნაღდად (**echt**, არაყალბად) ფენომენოლოგიური განმარტება შთაგრძნობის (**Einführung**)⁵ ტრანსცენდენტალური ღვაწლისა (ქმედებისა) და, ამასთანავე, რამდენადაც ეს უკანასკნელი (შთაგრძნობა) კითხვის საგანია, მაბსტრაქტირებელი (განმაცხვებელი) მნიშვნელობიდან-გარეთ-გაყვანა (**ausser-Geltung-Setzen**) იმ სხვებისა და ჩემი გარემოს საზრისის ყველა იმ შრეებისა, რომლებსაც მიჩნის იმ სხვათა ჩემს მიერ ცდაში მიღებული მნიშვნელობა (ძალაში ყოფნა). სწორედ ამით გამოიყოფა ტრანსცენდენტალური ეგოს საუფლოში, ანუ მისი ცნობიერების საუფლოში, ის სპეციფიკურად კერძო (პრივატული) ეგოლოგიური ყოფიერება, ჩემი კონკრეტული თავისებურება (**Eigenheit**. საკუთარობა), (იგულისხმება: ჩემი თვისებებისა და საკუთარის მთელი ერთობლიობა. მთარგმნ.), რომელთა ანალოგის

5 გასათვალისწინებელია, რომ ქართული „შთაგრძნობა“ მიუკავშირებს იმას, რომ სუბიექტი თავისი გრძნობით შედის სხვა სუბიექტის გრძნობებში, დედნის **Einführung** კი, უფრო, იმას, რომ სუბიექტს სხვა სუბიექტის გრძნობები შემოაქვს თავისში. ამიტომ, შესაძლებელია ვიზღვეთ თარგმანი „შემოგრძნობა“ (მთარგმნ.)

შთაგრძნობასაც მე ვახდენ სხვებში ჩემი საკუთარი ეგოს მოტივაციების მიხედვით. ჩემი ცნობიერების მთელი სიცოცხლე მე შემიძლია პირდაპირ და საკუთრივად ცდამი შეძლოდეს, როგორც თვით იგი, მაგრამ ეს ვერ ითქმის სხვისაზე: სხვისეულ შეგრძნებაზე, აღქმაზე, აზროვნებაზე, გრძნობაზე, წვდომაზე. მაგრამ თვით ჩემში ხდება, ამ სიტყვის რაღაცა მეორადი აზრით, ერთგვარი თავისებური მსგავსების აპერცეფციის სახით, ყოველივე ამის (რასაც სხვანი განიცდიან. მთარგმნ.) თანაგანცდა, თანმიმდევრული ინდიცირება (აღნიშვნა) და, ამასთან, არაორმნიშვნელოვნად დადასტურება. ლაინიცის სიტყვით რომ ვთქვათ, ჩემს ორიგინალობაში (ჩემს ერთადერთობაში, ჩემს მახასიათებელთა განუმეორებელსა და არავის არა მსგავს ერთობლიობაში. მთარგმნ.), ვითარცა ჩემს აპოდიქტურად მოცემულ მონადაში, აისარკებათ უცხო მონადაები და ეს ასარკვა არის თანმიმდევრულად თავის დამადასტურებელი ინდიკაცია (მინიშნება, მითითება, ჩვენება). მაგრამ, რაც აქ ინდიცირდება (რისი აღნიშვნაც ხდება), გახლავთ — თუ ფენომენოლოგიურ თავგანმარტებას მოვახდენ და მასში მოვახდენ იმის განმარტებასაც, რაც მართლ-ზომიერად ინდიცირდება — უცხო ტრანსცენდენტალური სუბიექტურობა. ტრანსცენდენტალური ეგო თავისთავადვე ადგენს (გულისხმობს, უპირობოდ იღებს) — არა ნებსით, არამედ აუცილებლობით — ტრანსცენდენტალურ **alter ego**-ს („სხვა მეს“ ლათ.).

სწორედ ამით ხდება ტრანსცენდენტალური სუბიექტურობის გაფართოება ინტერსუბიექტურობად, სუბიექტაშორის-ტრანსცენდენტალურ სოციალურობად, რომელიც ტრანსცენდენტალური ნიადაგია ინტერსუბიექტური (სუბიექტაშორისი) ბუნებისა და სამყაროსთვის საერთოდ და არანაკლებად — ყოველივე იდეალური საგნობრიობის სუბიექტაშორისი ყოფიერებისთვისაც. პირველ ეგოს, რომელთანაც ტრანსცენდენტალურ რელუქციას მივყავართ, ჯერ კიდევ აკლია განმასხვავებლობა იმ ინტენციონალურს შორის, რომელიც მისთვის პირველადია, და იმ ინტენციონალურს შორის, რომელიც მასში სხვა ეგოთა ასარკვაა. ახალი შორს მიმავალი ფენომენოლოგიაა საჭირო იმისთვის, რომ მივიღეთ სუბიექტაშორისობაშივე, ვითარცა ტრანსცენდენტალურადვე. მაგრამ ეს მაინც ჩანს (ამთავითვე, მთარგმნ.), რომ მოფილოსოფოსისა და მედიტაციაში მყოფისათვის მისი ეგო პირველადი ეგოა, ხოლო სუბიექტაშორისობა, შემდგომ და შემდგომ, ყოველი მოაზრებადი ეგოსთვის, ვითარცა სხვა ეგოსთვის, მოაზრებადია მხოლოდ, როგორც მასში (საკუთარ ეგოში) ასარკული. შთაგრძნობის ამ გაშუქებაში ჩანს ისიც, რომ უფსკრულისებრ ღრმად განსხვავდება, ერთის მხრივ, ბუნების კონსტიტუირება, რომელსაც თავისი ყოფიერებითი საზრისი აბსტრაქტულად იზოლირებული ეგოსთვისაც აქვს, მაგრამ ინტერსუბიექტური არა აქვს, და, მეორეს მხრივ, გონითი სამყაროს კონსტიტუირება.

ასე რომ ფენომენოლოგიური იდეალიზმი ჩვენს წინაშე წარმოჩნდება, როგორც ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგიური მონადოლოგია, რომელიც არა მხოლოდ არაა მეტაფიზიკური კონსტრუქცია, არამედ სისტემატური გამომარტებაა იმ საზრისისა, რომელიც ჩვენთვის, უწინარეს ყოველივე ფილოსოფოსობისა, აქვს (თურმე) სამყაროს – საზრისისა, რომლის მხოლოდ ფილოსოფიური დამახინჯებაა შესაძლებელი, მაგრამ არა შეცვლა.

მთელი გზა, რაც გამოვიარეთ, ჩვენი ჩანაფიქრით, იყო მიმართული მყარად დასახული კარტეზიანული მიზნისაკენ – აბსოლუტურ დასაბუთებაზე დაფუძნებული უნივერსალური მეცნიერებისაკენ. უფლებამოსილი ვართ ვთქვათ, რომ დეკარტეს ძალ-ღვა მართლაც ამ განზრახვის ქონა და ჩვენ ვხედავთ, რომ ეს განზრახვა განხორციელებადი ყოფილა.

ყოველდღიური პრაქტიკული ცხოვრება ნაიკურია, იგი არის მოცემული სამყაროს შიგნით ტრიალი საკუთარი ცდით, აზროვნებით, ღირებულებრივი ხედვით, მოქმედებით. ამასთანავე, ცდამი მიღების (**Erfahren**) ინტენციონალური მოქმედებები (ღვაწლები), რომელთა ძალითაც საგნები (ნივთები) უპირობოდ აწ-და-აქ-მოცემულნი არიან, სრულდებიან ანონიმურად – იმან, ვის ცდაზეც ვსაუბრობთ, მათ შესახებ არაფერი იცის. არაფერი იცის შედეგმოპოვებელი აზროვნების შესახებაც: რიცხვები, პრედიკატული ვითარებები, ღირებულებები, მიზნები, ქმნილებები (მონაპოვრები) ჩნდებიან,

ნაბიჯ-ნაბიჯ, (აზროვნების) იმგვარ ღვაწლთა შედეგად. რომლებიც დაფარულია, თვალი მხოლოდ მათ შედეგს ხედავს. ასევეა საქმე პოზიტიურ მეცნიერებებში. ეს უკანასკნელნი არიან შედარებით მაღალი საფეხურის ნარატივები (მონათხრობები), ნახელავები კონცერული თეორიული ტექნიკისა იმგვარად, რომ არ ხდება განმარტება (გადმოლაგება) იმ ინტენციონალური მოქმედებებისა (ღვაწლებისა), რომელთაც ეს შედეგები წარმოშვეს. მართალია, მეცნიერებას აქვს პრეტენზია, რომ მას შეუძლია თვით თეორიულ ნაბიჯთა არგუმენტირებული გამართლება და იგი ყველგან დამყარებულია კრიტიკაზე, მაგრამ მისეული კრიტიკა არ არის უკანასკნელი შემეცნებითი კრიტიკა (შემეცნების კრიტიკა), ანუ შესწავლა და კრიტიკა იმ პირველსაწყისი მოქმედებებისა (ღვაწლებისა), ყველა მათ ინტენციონალურ ჰორიზონტთა გახსნა, რის გარეშეც ვერ მიიღწევა ევიდენტობათა მოქმედების რადიუსის ბოლომდე წვდომა და, კორელატიურად, სავანთა თეორიულ კონსტრუქციათა, ღირებულებათა და მიზანთა ყოფიერებითი საზრისის შეფასება შესაძლებელი ვერ გახდება. ამიტომაც არის, რომ თანამედროვე პოზიტიური მეცნიერების ძალად საფეხურზე ჩვენ ვვაქვს დაფუძნების პრობლემები, პარადოქსები და გაუგებრობები. პირველადი ცნებები, რომლებიც მთელ მეცნიერებას მსჭვალავდნენ და როგორც მის საგნობრივ სფეროს, ისე მის თეორიას განსაზღვრავდნენ, ნაიკურად გაჩენილნი არიან. მათ განუსაზღვრელი ინტენციონალური

პორიზონტი აქვთ, ისინი უცნობი, უხეშ ნაივობაში ჩატარებული ღვაწლების შედეგნი არიან. თქმული ძალაშია არა მხოლოდ პოზიტიური სპეციალური მეცნიერებებისათვის, არამედ ტრადიციული ლოგიკისთვისაც და მისი ფორმალური ნორმებისთვისაც. ყოველი ცდა ისტორიულად ჩამოყალიბებულ მეცნიერებათაგან უკეთესი დაფუძნებისაკენ, (მეცნიერების მიერ) საკუთარი თავის უკეთესი ვაგებისაკენ წამოსვლისა მისი არსისა და (მისი შემქმნელი) ღვაწლის დანახვის მიმართულებით არის მეცნიერის მიერ ჩატარებული თავმოაზრების ელემენტი, მაგრამ არსებობს ერთადერთი რადიკალური თავგააზრება: ფენომენოლოგიური. მაგრამ რადიკალური თავმოაზრება და სავსებით უნივერსალური თავმოაზრება ურთიერთგანუყოფელია და, ამასთანავე, განუყოფელია თავმოაზრების ჭეშმარიტად ფენომენოლოგიური მეთოდისგან არსებობისეული ზოგადობის ფორმით. უნივერსალური და არსების მიხედვით ჩატარებული თავმოაზრება კი გულისხმობს ბატონობას ეგოსა და ტრანსცენდენტალური ინტენსიუბექტურობის ყველა თანშობილ იდეალურ შესაძლებლობებზე.

ამგვარად, თანმიმდევრულად გაგრძელებული ფენომენოლოგია აპრიორულად, მაგრამ მკაცრად ინტუიციური არსობრივი აუცილებლობით და არსობრივი ზოგადობით ავებს მოაზრებად სამყაროთა ფორმებს და ეს ხდება, ისევ ისევე, საერთოდ ყოფიერების ყოველივე მოაზრებადი ფორმის და მის საფეხურთა სისტემის ჩარჩოში. მაგრამ ეს ხდება

პირველად (**unsprünglich**), ანუ კონსტიტუციურ აპრიორისთან კორელაციაში (შესატყვისობაში), სახელდობრ, ამ სამყაროთა მაკონსტიტუირებულ ინტენციონალურ ღვაწლთა აპრიორისთან კორელაციაში, ვინაიდან მას (ფენომენოლოგიას) არ გააჩნია წინასწარმოცემული სინამდვილეები (ნამდვილობები, სინამდვილედ აღიარებული საგნები) და სინამდვილის (ნამდვილობის) ცნებები, არამედ თავის ცნებებს იქმნის (იღებს) ღვაწლის პირველადობიდან (პირველად აქტთა მთელი სიმრავლიდან), რომელსაც (ამ პირველადობას, ამ სიმრავლეს, მთარგმნ.) პირველადივე ცნებებით სწვდება, და ვინაიდან, იმის აუცილებლობიდან გამომდინარე, რომ მან ყველა პორიზონტები უნდა გახსნას, იგი ფლობს ყველა განსხვავებულობებსაც მათი ქმედების რადიუსის მხრივ, აგრეთვე ყოველსავე აბსტრაქტულ მიმართებათა სიმრავლეებს, იგი გარდაუვალად მიდის თავის ცნებათა სისტემების თავის მიერვე აგებისკენ, რომელნიც (ეს ცნებათა სისტემები) ყოველივე მეცნიერული წარმონაქმნის ძირეულ საზრისს შეადგენენ. ეს ის ცნებებია, რომლებშიც წინასწარ მოიხაზება საერთოდ ყოველი შესაძლებელი სამყაროს ფორმის იდეის ყოველივე ფორმალური დემარკაციები (ზღვარებები, განსაზღვრულობები. მთარგმნ.) და რომლებიც, ამიტომ, არ შეიძლება არ იყონ ყველა მეცნიერების ნამდვილი (ნაღდი) ძირეული ცნებები. ამგვარი ცნებებისათვის შეუძლებელია რაიმე პარადოქსია.

იგივე ითქმის ყველა ძირეულ ცნებებზე, რომ-

ლებიც ეხება ყოფიერების სხვადასხვა სფეროებთან დაკავშირებულ და დასაკავშირებელ მეცნიერებათა აგებას და მათი აღნაგობის ფორმას.

ამიტომ ახლა შეგვიძლია ვთქვათ: აპრიორულ-სა და ტრანსცენდენტალურ ფენომენოლოგიაში იბადებიან, თავისი უკანასკნელი (უღრმესი. მთარგმნ.) დასაბუთების მხრივ, რაც ხდება მის მიერ მათი ურთიერთმიმართების კვლევის სახით, ყველა აპრიორული მეცნიერებები საერთოდ. თუ მათ ამ მათი წარმოშობის მხრივ მიუვლდებით, ისინი უნივერსალურ აპრიორულ ფენომენოლოგიას ეკუთვნიან, როგორც მისი სისტემური განშტოებანი. ამგვარად, უნივერსალური აპრიორის ეს სისტემა უნდა აღინიშნოს, როგორც სისტემური გაშლა უნივერსალური აპრიორისა, რომელიც თანშობილია ტრანსცენდენტალური სუბიექტურობისათვის, მასსადამე, — ინტერსუბიექტურობისთვისაც, — ანუ (როგორც სისტემური გაშლა) ყოველივე მოაზრებადი არსის უნივერსალური ლოგოსისა. ეს კი ნიშნავს: სისტემურად სრულად განვითარებული ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგია **eo ipse** (თავისითვე) იქნებოდა ჭეშმარიტი და ნაღვე უნივერსალური ონტოლოგია, მაგრამ არა ცარიელი, მარტოდენ ფორმალური, არამედ ამავე დროს იმგვარიც, რომელიც თავისში მოიცავდა ყოფიერების ყველა რეგიონულ (დარგობრივ. მთარგმნ.) შესაძლებლობებს და ამას იქმნოდა ყველა იმ კორელაციათა (ურთიერთმიმართებათა, თანამიმართებათა) მიხედვით, რომლებიც ამ (დარგობრივ) შესაძლე-

ბლობებს ეკუთვნიან.

ეს უნივერსალური კონკრეტული ონტოლოგია (ანუ აგრეთვე ყოფიერების (არსის) უნივერსალური ლოგიკა) იქნებოდა, ამგვარად, თავისთავად პირველი მეცნიერებისშივე უნივერსუმი, დამყარებული აბსოლუტურ დასაბუთებაზე. რიგით თავისთავად პირველი ფილოსოფიურ დისციპლინათა შორის იქნებოდა **სოლიფისისტურად** შეზღუდული ეგოლოგია და შემდეგა, მისი გაფართოებით, ინტერსუბიექტური ფენომენოლოგია — და იგი ეს იქნებოდა, სახელდობრ, იმ ზოგადობით, რომ იგი ჯერ განიხილავდა უნივერსალურ კითხვებს, ხოლო შემდეგადა განიტოტებოდა აპრიორულ მეცნიერებებად.

ეს უნივერსალური აპრიორი იქნებოდა **საძირკველი ნაღვი ფაქტთა მეცნიერებისათვის და ნაღვი უნივერსალური ფილოსოფიისათვის ამ სიტყვის კარტეზიანული აზრით, უნივერსალური მეცნიერებისათვის აბსოლუტური დასაბუთების საფუძველზე**. ფაქტის ყოველივე რაციონალობა ხომ აპრიორიში დევს. აპრიორული მეცნიერება არის მეცნიერება პრინციპულის შესახებ, რომელსაც იძულებულია მიუბრუნდეს (დაეყრდნოს) ხოლმე ფაქტთა მეცნიერება, რათა საბოლოოდ სწორედ რომ პრინციპულად დასაბუთებულ იქნეს — ოღონდ ისე, რომ ეს აპრიორული მეცნიერება ნაივური არ იყოს, არამედ უკანასკნელი ტრანსცენდენტალურ-ფენომენოლოგიური წყაროებიდან იყოს შობილი.

დასასრულ, მინდა აღვნიშნო, რათა გაუგე-

ბრობა ავიცილო, რომ ფენომენოლოგია გამოირცხ-
ავს მხოლოდ ყოველსავე ნაივურ და აზრსაწი-
ნააღმდეგო „ნივთებით-თავისთავად“ მაოპერირებელ
მეტაფიზიკას, მაგრამ არა მეტაფიზიკას საერთოდ.
თავისთავად პირველი ყოფიერება, რომელიც უწინ-
არესია ყოველივე სამყაროული ობიექტურობისა და
მისი მატარებელია, არის ინტერსუბიექტურობა, სხ-
ვადასხვა ფორმებში თავისთავის გამასაერთოებელი
(გამაერთიანებელი, ერთ საზოგადოებად შქცეველი.
vergemeinschaftend) ყოვლადობა მონადებისა.
მაგრამ ფაქტობრივი მონადური სფეროს შიგნით,
და ვითარცა არსობრივი შესაძლებლობა ყოველ
მოაზრებადში (ყოველ მოაზრებად მონადურ სფ-
ეროში. მთარგმნ.), თავს იჩენენ შემთხვევითი ფაქ-
ტობრიობის პრობლემები: სიკვდილისა, ბედისწერ-
ისა, ერთსუბიექტური და ერთობითი განსაკუთრებ-
ული აზრით მოთხოვნადი სიცოცხლისა, — აზრიან
რადმე მოთხოვნადი სიცოცხლისა, — მაშასადამე,
აგრეთვე ისტორიის საზრისისა და ა.შ.. შეგვიძლია
აგრეთვე ვთქვათ: ეს გახლავთ ეთიკურ-რელიგიური
პრობლემები, მაგრამ სხვა ნიადაგზე დაყენებული,
სახელდობრ, იმ ნიადაგზე, რომელზეც უნდა იდგეს
ყველაფერი, რასაც შეიძლება ჩვენთვის საზრისი
ჰქონდეს.

ასე ნამდვილდება უნივერსალური ფილოსოფიის
იდეა, — ნამდვილდება სულ სხვაგვარად, ვიდრე
წარმოდებინათ დეკარტეს და მის ღროს, ახალი
ბუნებისმეტყველებით მართულებს, დედუქციური
თეორიის უნივერსალური სისტემების სახით,

თითქოს ყოველივე ყოფიერი ერთი გამოთვლის ერ-
თიანობაში მდგარიყოს, არამედ (იგი ნამდვილდება,
როგორც) სისტემა ფენომენოლოგიურად კორელა-
ტიური დისციპლინებისა, რომლის ღრმა საფუძ-
ველია არა აქსიომა **ego cogito**, არამედ აქსიომა
უნივერსალური თვითგაცნობიერებისა (**Selbstbe-
sinnung**. თავმოაზრებისა).

სხვა სიტყვით, აუცილებელი გზა უკანასკნელ
დასაბუთებაზე დამყარებული შემეცნებისაკენ ამ
სიტყვების უმაღლესი აზრით, ანუ ფილოსოფი-
ური მეცნიერებისაკენ, არის გზა **უნივერსალური
თვითშემეცნებისა** — ჯერ მონადურის და შემდეგ
ინტერმონადურისა. დელოფოსურმა სიტყვამ **γῶαμι
σθεαυτοῦ** (შეეცან თავი შენი) ახალი მნიშვნელო-
ბა შეიძინა. პოზიტიური მეცნიერება არის მეც-
ნიერება სამყაროდაკარგულობის პირობებში. ჩვენ
გემართებს ეს სამყარო დაკარგოთ ეპოხეს საშუ-
ალებით, რათა კვლავ მოვიპოვოთ იგი უნივერსა-
ლური თავგაცნობიერების გზით.

ავგუსტინე ამბობს: **Noli foras ire, in te redi,
in interiore homine habitat veritas** (გარეთ ნუ
კითხულობ, შენს თავში შეიქექ. შინაგან ადამი-
ანში სადგურობს ჭეშმარიტება).

ედმუნდ ჰუსერლი
პარიზული მოხსენებები

თარგმანი გერმანულიდან ნოდარ ნათაძისა

წიგნი დაიბეჭდა გამოცემლობა „მერიდიანის“
სტამბაში

აღ. ყაზბეგის გამზ. №47

E – mail: info@meridianpub.com ☎ 39-15-22