

ირაკლი ბათიაშვილი

**პერსონალური სიცოცხლე და ედმუნდ ჰუსერლის
მოძღვრება დროის შინაგანი ცნობიერების
შესახებ**

გამომცემლობა აზრი

თბილისი

2014

შ ი ნ ა ა რ ს ი

წინასიტყვაობა 3

შესავალი 9

თავი I “შინაგანი დროის ცნების ექსპლიკაცია

ე. ჰუსერლის ფენომენოლოგიაში“ 15

თავი II “მცირე ისტორიული ექსკურსი დროის ცნებასთან

დაკავშირებით“ 46

თავი III “კონსტიტუირების ცნების მნიშვნელობა

პიროვნების კვლევისათვის“ 79

თავი IV “შემოქმედება, რისკი და დრო“ 102

დასკვნა 135

ლიტერატურა 141

წ ი ნ ა ს ი ტ ყ ვ ა ო ბ ა

ჩვენი ქვეყნის სოციალურ-პოლიტიკური ცხოვრების მევეთრი ტრანსფორმაციის პირობებში, როდესაც ნახტომისებური გადასვლა მოხდა ტოტალიტარულ საბჭოური სისტემიდან სრულიად ახალ განზომილებაში და როდესაც ყოველმა ჩვენთაგანმა უცაბედად თავი აღმოაჩინა ღია საზოგადოების ჯერ-ჯერობით უცხო სტიქიაში, მოქალაქეობრივი ცნობიერებისათვის ამ ვითარებაში განსაკუთრებული აქტუალობა შეიძინეს პირადი ინიციატივისა და პასუხისმგებლობის, შემოქმედებითი ტენდენციისა და თავისუფლების პრობლემებმა. საქართველოში დემოკრატიული სისტემის დამკვიდრება, სამწუხაროდ, დაკავშირებული იყო და არის მრავალ მანკიერ, დესტრუქციულ და რთულ პროცესებთან, რომელთა მიმოხილვასაც ახლა არ შევუდგებით. ფაქტია, რომ სამოქალაქო ომის, ტერიტორიული მთლიანობის რღვევის, ავტორიტარული ტენდენციების, კორუფციის არნახული მაშტაბების პირობებში დემოკრატია და საბაზრო ეკონომიკა ჩვენთან საოცრად გამრუდებული, მახინჯი ფორმით განხორციელდა, რის გამოც ადამიანები უმძიმეს სოციალურ-ფსიქოლოგიურ გარემოში აღმოჩნდნენ. შესაბამისად, ღია საზოგადოების ასეთი გამრუდებული რეალობა კიდევ უფრო მწვავედ აყენებს ყოველი

ჩვენთაგანის წინაშე პიროვნების, მისი თავისუფლება-
პასუხისმგებლობის და თვითორიენტირების საკითხებს.

რეალური საზოგადოებრივი ცხოვრების ასეთი
ტენდენცია შესაბამის ასახვას ჰპოვებს თეორიულ
აზროვნებაში, რომლისთვისაც მოცემულ პირობებში წინა
პლანზე გამოდის პიროვნული ყოფიერების, მისი
თვითკონსტიტუირების და მასთან დაკავშირებულ
მრავალფეროვან პრობლემათა ჯაჭვის თემა.

პიროვნების ჯეროვანი კვლევა ნიშნავს მისი
თავისუფალი აქტივობისა და შემოქმედების, მისი
დიალოგისა და რისკის პრობლემათა თანმიმდევრულ
განხილვას. და ამავე სიბრტყეში იმყოფება შინაგანი
დროის, როგორც პიროვნების საკუთრივი დროის,
პრობლემაც.

თანამედროვე ქართულ ფილოსოფიურ ლიტერატურაში
საგრძნობლად გამოვიდა წინა პლანზე ადამიანის
პრობლემა. აზრის ასეთი ორიენტაცია განპირობებული
იყო, როგორც ობიექტურ-სოციალური ვითარებებით,
ასევე თავად ფილოსოფიური მეცნიერების განვითარების
იმანენტური ლოგიკით. ბუნებრივია, რომ სწორედ
„ადამიანის“ განზომილებაში წარმართული კვლევა-ძიება
შეიმუშავებს ისეთ ფენომენებს, როგორიცაა „პიროვნება“
და მისი სხვადასხვაგვარი ასპექტები. ჩვენ
ფილოსოფოსთა მრავალი შრომა კიდევაც თუ უშუალოდ
არ ეძღვნება „პიროვნებას“, ყოველ შემთხვევაში
აუცილებლად თვლის გაარკვიოს მასთან დაკავშირებული
საკითხები თავისი ძირითადი პრობლემების გადაწყვეტის
გზაზე. ზ. კაკაბაძის, თ. ბუაჩიძის, გ. თევზაძის, გ.
ცინცაძის, მ. მამარდაშვილის, ა. ბოჭორიშვილის, გ.
მარგველაშვილის, ნ. ჭავჭავაძის, ო. ჯიოევის შრომებში,
თანამედროვე დასავლური ფილოსოფიის კვლევით
რეზულტატთა კრიტიკული ათვისების საფუძველზე (და

განსაკუთრებით მის ისეთ წარმომადგენელთა, როგორიცაა დილთაი, ბერგსონი, შტერნი, შელერი, ჰუსერლი, ჰაიდეგერი და ა.შ) მეტად საინტერესოდაა გაშუქებული პიროვნული ყოფნის მრავალი მხარე, გაშუქებულია სხვადასხვა მიმართებებსა და რაკურსებში. ამასთან ერთად, ზოგიერთ ამ ავტორთა შრომებში თემატიზირებულია და გარკვეული სახით განხილულია შინაგანი დროც. მაგრამ, უთუოდ უნდა აღინიშნოს, რომ შინაგანი დროის პრობლემა მეტად მაღალ ხარისხში დამუშავებულია თამანდროვე დასავლური ფილოსოფიის თვალსაჩინო წარმომადგენლების და კერძოდ, ჰუსერლის, ჰაიდეგერის, ლანდგრებეს და ა.შ. მიერ. განსაკუთრებული ადგილი კი მათ შორის უჭირავს ე. ჰუსერლს, რომელიც შინაგანი დროის ცნების პირველ-აღმოჩენად წარმოგიდგება, იმ მკაცრად განსაზღვრული საზრისის მქონე ცნებისა, რომელიც დამკვიდრდა თანამედროვე ფილოსოფიურ აზროვნებაში. ამ ცნების დამუშავება ფიგურირებს მის წიგნში „იდებები წმინდა ფენომენოლოგიისა და ფენომენოლოგიური ფილოსოფიისადმი“. მაგრამ, რაც განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია, ამ პრობლემას, და უფრო ზუსტად, დროის შინაგანი ცნობიერების პრობლემას მან მიუძღვნა ლექციათა მთელი კურსი, რომლებიც შეკრიბა ჰაიდეგერმა და გამოსცა 1928 წელს ჰალეს ფილოსოფიურ და ფენომენოლოგიურ კვლევათა ყოველწლიურ ჟურნალში. ამ ლექციებში წამოჭრილია საკითხი ცნობიერების ნაკადის იმ საბოლოო ერთიანობათა შესახებ, რომლებზედაც დაშენებულია ყოველგვარი სინთეტურ-კონსტიტუციური კმედება. სახელდობრ, აქ საკითხი შემდეგნაირად დგას: შინაგან აღქმაში საგნობრივად მოცემული იმანენტური ხდომილებები ცნობიერებისა ანუ მისი აქტები, როგორც დროში

განფენილები, ე.ი. ხანიერი ერთიანობები და ამ ხანიერების სხვადასხავ ფაზის მქონენი, ცხადია, რომ იმდენადვე გულისხმობენ მაკონსტიტუირებელ საქმიანობას, რამდანადაც გარეგანი საგნობრივი ერთიანობები. სწორედ აქედან გამომდინარე ჰუსერლის წინაშე ისახება ამოცანა, გამოარკეიოს ის ინტენციონალური მოღვაწეობა, რომლის საფუძველზეც შესაძლებელია დროითი ხანიერების და შესაბამისად, რაიმენაირი დროითად ხანიერი ხდომილების მოცემულობა. და მაშასადამე, ჰუსერლის ეს კვლევა მიმართულია დროის იმ საწყისობრივი შინაგანი ცნობიერების ექსპლიკაციაზე, რომელსაც აუცილებლობით წინასწარ გულისხმობს ფიზიკური (ანუ გაზომვადი) დროის ცნება და თუნდაც ამ დროის წმინდა ფსიქოლოგიური განცდა.

ცხადია, რომ, როგორც ქართველ ფილოსოფოსთა, ისე დასავლეთის ფილოსოფოსთა აქ მითითებულ გამოკვლევათა არსებობა (იმ გამოკვლევათა, რომლებიც ეხებიან პიროვნებისა და შინაგანი დროის პრობლემებს) საიმედო ბაზას წარმოადგენს მომავალი გამოკვლევებისათვის ამ მიმართულებით და ასეთად გვევლინებიან ჩვენი ნაშრომისთვისაც. მიუხედავად ამისა, საჭიროა აღვნიშნოთ, რომ პიროვნების პრობლემა იმ სპეციფიკურ კონტექსტში, რომელშიც ჩვენ შევეცადეთ იგი განგვეხილა (და სახელდობრ, მხედველობაში გვაქვს პიროვნების რთული სტრუქტურის ანალიზი შინაგან დროსთან მიმართებაში), ჯერ კიდევ არასაკმარისად დამუშავებულ ნიადაგს წარმოადგენს.

წარმოდგენილ შრომაში ჩვენ შევეცადეთ გაგვეანალიზებინა პიროვნების ფენომენი უპირატესად კონსტიტუირების ასპექტში, რამდენადაც მიგვაჩნდა, რომ ეს უკანასკნელი ერთ-ერთი გადამწყვეტია პიროვნების

მთლიანობითი სტრუქტურისათვის. როგორც ფილოსოფიის ისტორიიდანაა ცნობილი, კონსტიტუირების ცნებისადმი აპელირებს აზროვნების ტრანსცენდენტალურ-ფილოსოფიური და უპირველეს ყოვლისა, ფენომენოლოგიური ტიპი. და თუ შეიძლება ასე ვთქვათ, იგი (აღნიშნული ცნება) გვევლინება მათთვის აუცილებელ სამუშაო ელემენტად. მაგრამ ჩვენი გამოკვლევა არავითარ შემთხვევაში არ ატარებდა ტრანსცენდენტალურ-ფენომენოლოგიური შემეცნების ხასიათს და ამგვარად, ჩვენ უშუალო ამოცანაში სრულებითაც არ შედიოდა კონსტიტუირების ექსპლიკაცია წმინდა ტრანსცენდენტალური სუბიექტურობის განზომილებაში. კონსტიტუირების განმარტება კონკრეტულ-პიროვნული ყოფიერების ჭრილში, გასაზრისება კონსტიტუირებასა, როგორც სწორედ პიროვნული აქტივობისა – ეს შეადგენდა მოცემული ნაშრომის სიახლის პირველ-პირობას. ბუნებრივია, რომ ასეთი ანალიზი ანუ კონკრეტული ყოფიერის ყოფნის ფუნდამენტური წესის ანალიზი, ყოფიერისა, რომლისთვისაც არსებითია დიალოგისა და პარტნიორობის მოდუსი და რომელიც, ამდენად არ გვევლინება აბსტრაქტულ სუბიექტად, ძირეულად განსხვავდება წმინდა სუბიექტურობის ტრანსცენდენტალური კვლევის ტიპებისაგან. თუმცა საჭიროა აქვე აღვნიშნოთ, რომ უპირველეს ყოვლისა, აუცილებელი აღმოჩნდა კონსტიტუირების ტრანსცენდენტალური ანალიზის მიმოხილვა-გათვალისწინება, რის შემოდგომაც კი, მისი ცალკეული მომენტები, ოღონდ გადამუშავებული სახით, გვემსახურებოდნენ ამოცანათა გადაჭრისათვის მოცემული მიმართულებით. შემოქმედების ფენომენის შემოტანა

განხილვის თვალსაწიერში ასევე განპირობებული იყო ჩვენი ანალიზის სპეციფიკით. შემოქმედება ხომ კონკრეტული სამყაროსეული ყოფიერის საკუთრივი აქტივობაა და არა, ეტქათ, სამყაროდან ამორთული წმინდა ცნობიერებისა. საკითხი შემოქმედების შესახებ ლოგიკურად შეიძლება წამოჭრილ იქნას მხოლოდ, როდესაც საქმე ეხება კონკრეტულ ყოფიერის ყოფნის თავისებურებას. და ჩვენ შემთხვევაშიც, კონსტიტუირების ცნების ექსპლიკაციამ იმდენად განაპირობა შემოქმედების ფენომენზე გადასვლა, რამდენადაც იმთავითვე ვაპელირებდით კონსტიტუირებისადმი, როგორც სწორედ კონკრეტული პიროვნების ქმედებისადმი. აქ მითითებული გარემოება გვევლინებოდა აგრეთვე შინაგანი დროის ექსპლიკაციის სიახლის პირობად. ამ ცნებასთან დაკავშირებულ ფენომენოლოგიურ განაზრებათაგან განსხვავებით, ჩვენს საბოლოო მიზანს შეადგენდა არ წმინდა ცნობიერების შინაგანი დროის გაშუქება, არამედ მისი ადგილის დადგენა ისევ და ისევ კონკრეტული პიროვნების ყოფნის სფეროში. აქედან გამომდინარე, იგი გასაზრისებული იყო, როგორც პიროვნების თავისუფალი აქტივობის საკუთრივი დრო და მოპოვებულ იქნა მისი ის სპეციფიკური დახასიათება, რომელიც თავის თავს ამჟღავნებს მხოლოდღა კელევის მოცემული ორიენტაციის შემთხვევაში.

შ ე ს ა ვ ა ლ ი

ამ ნაშრომში განვითარებული მსჯელობების ძირითადი თემაა „დრო და პიროვნება“. კარგად ცნობილია, თუ რაოდენ დიდი პოპულარობით სარგებლობს იგი ფილოსოფიური აზროვნების ტრადიციაში; და უფრო მეტიც, ამ თემაზე გამახვილებულად რეაგირებს საერთოდ ყოველდღიური ცნობიერება და არა მხოლოდ ფილოსოფიური. ბუნებრივია, ჩნდება კითხვა: რატომ? რატომ მნიშვნელობს განსაკუთრებული სახით ჩვენთვის ეს თემა? მოცემულ კითხვაზე პასუხი არ დაიძებნება ისეთ ტრივიალურ და გაცვეთილ გამოთქმებში, როგორიცაა: „ყველაფერი დროით-წარმავალია“, „პიროვნების ცხოვრება დროში სასრულია“, და ა.შ. ამგვარ გამოთქმებში წარმოდგენილი შინაარსი არავითარ შემთხვევაში არ არის „მნიშვნელადობის“ იმ უეჭველი ფაქტის ამხსნელი, რაზედაც კითხვა წამოვჭერთ. პირიქით, აღნიშნული ტიპის გამოთქმები თავიანთი ე.წ. „კარგად ცნობილობ“-ით მხოლოდღა ნილბავენ სრულიად სხვა „ტექსტს“, რომლის და სწორედ რომლის გამოც გასაგები ხდება მოცემული თემის ნიშნეულობა ჩვენთვის. აქ დაახლოებით იგივე მდგომარეობასთან გვაქვს საქმე, როგორსაც ჰაიდეგერი აღწერს „ყოფიერება და დრო“-ში, მსჯელობს რა „სიკვდილის“ ექსისტენციალური ფენომენის შესახებ. და კერძოდ, ავტორი განიხილავს, თუ

რანაირ სახეს იძენს ეს ფენომენი მანის საჯაროობაში: „კედებიან“, „ყველამ კარგად ვიცით, რომ ერთ დღესაც მოვეკედებით“, – ამბობს მუნყოფიერება. ჰაიდგერი აღნიშნავს, რომ ასეთი მტკიცე განაცხადი სიკედილის სარწმუნოების თაობაზე არათუ არ არის მისი გაგებითად საკუთრივი ცხადყოფა, არამედ მიზნად ისახავს იმთავითვე შებუროს ის გაუმჭირვალე საფარველით; მიზნად ისახავს მოხერხებულად თვალსაწიერიდან გამოდენოს იგი. ამგვარ გამოთქმებში თავს იჩენს თავისებური „თავდაცვითი რეფლექსი“, რითაც მანი იცავს და მყარად უზრუნველყოფს თავის ხელისუფლებას. ვფიქრობთ, რომ ანალოგიური მოქმედების მქონეა ზემოთ მოტანილი „დროითი“ გამოთქმები. მათ მთავარ ფუნქციას ჩვენ ვხედავთ შემდეგში: ყური მიგვაჩვიოს დროის ფენომენს და ისე მიგვაჩვიოს, რომ იგი საბოლოოდ იქცეს „მოსაწყენად“ ჩვეულ, ბუნებრივად – ცნობილ ვითარებად. მაშასადამე, მათი ფუნქცია სწორედ, რომ მნიშვნელობის ძალის გამოცლაში მდგომარეობს და სხვა არაფერში.

თუ კი ჰერაკლიტეს ფრაზა „ყველაფერი მიედინება“ ან „ერთი და იგივე მდინარეში ჩვენ შევდივართ და ვერც შევდივართ“ გამოხატავს მარადიცვალებადობის ანუ ყოვლისწარმავლობის ტრივიალურ შინაარსს, მაშინ გაუგებარი ხდება რატომ ვეკიდებით ესოდენ ფრთხილი ყურადღებით მათ, ვკითხულობთ რა საერთო კონტექსტის შუქზე. თუ კი ჩვენი თემის მნიშვნელობა გამოიხატება ზემოთ აღნიშნული ფრაზებით, მაშინ, მართლაცდა კითხვის ქვეშ დგება თავად ეს „მნიშვნელოვანება“, კითხვის ქვეშ დგება, თუ რატომ იყო და არის მოცემული თემა განსაკუთრებულად საგულისხმო ფილოსოფიური რეფლექსიისათვის. ვფიქრობთ, რომ ჩვენი აზრი სწორ მიმართულებას აიღებს მხოლოდ მაშინ, როდესაც კარგად

ეცხადყოფთ ერთ ვითარებას: ცნობიერებისათვის თავისებურად ერთმანეთს ემთხვევა „დრო“ და „ყოფნა“, და მას ამ დამთხვევისას ამავე დროს მხედველობაში აქვს „დროის“ არა-ჩვეულებრივი, ალბათ უფრო ფუნდამენტური შინაარსი. აღნიშნული დამთხვევა გასაგებს უნდა ხდიდეს ჩვენი თემის განსაკუთრებულობას ცნობიერებისათვის. აღნიშნული დამთხვევა გვეუბნება, რომ თუ კი კითხვა „ყოფნის“ თაობაზე გადამწყვეტად მნიშვნელობს ჩემთვის, როგორც პიროვნებისათვის და იგი არც შეიძლება სხვაგვარად მნიშვნელობდეს, მაშინ ასეთივე ძალას იძენს „მეორე“ კითხვაც, კერძოდ კითხვა აღძრული ე.წ. პიროვნული დროის მიმართ.

წარმოდგენილი ნაშრომის სათაურში ფიგურირებს არა უბრალოდ დროის ცნება, არამედ შინაგანი დროის და ეს განსხვავება არსებით ანგარიშგაწევას საჭიროებს. თავიდანვე გვსურს მკითხველი დავაზღვიოთ იმ უნებური ასოციაციებისაგან, რასაც შეიძლება ბადებდეს შინაგანი დროის ცნება; კერძოდ, ჩვენ მხედველობაში გვაქვს არცთუ იშვიათი შემთხვევა, როდესაც მავანი ფიქრობს, რომ საქმე ეხება ე.წ. ფსიქოლოგიურ დროს. მართლაცდა, „შინაგანის“ და „ფსიქოლოგიურის“ ტერმინები ჩვენ გაგებაში ხომ ხშირად ტოლფასობრივად ჟღერს და ამას აქვს თავისი მყარი ტრადიცია. ჩვენი თემატური ანალიზის შემთხვევაში კი იმთავითვე უნდა გავითვალისწინოთ შემდეგი: სიტყვა „შინაგანი“ აქ მოიხმარება სრულიად სპეციფიკური მნიშვნელობით და მისი საზრისეული ნათელყოფა მოითხოვს ისეთ ოპერაციებს და ხერხებს, რომლის შედეგადაც იგი მკაცრად განმიჯნული აღმოჩნდება „ფსიქოლოგიური“-ს ჩვეული მნიშვნელობისგან. ყოველივე აღნიშნული გულისხმობს იმ ვითარებასაც, რომ შინაგანი დროის ცნების კონსტიტუირებით ჩვენ სადემარკაციო ხაზს

გავაელებთ დროის ნებისმიერ სხვა შესაძლებელ ტიპთან, იქნება ეს ე.წ. ფიზიკური დრო, თუ ისევ და ისევ ფსიქოლოგიური.

აქვე შევნიშნავთ, რომ ე.წ. ფსიქოლოგიური დრო ხასიათდება, როგორც გაზომვადი დროის სუბიექტური განცდა და ე.ი. მიგვითითებს, თუ როგორ შეიძლება განიცდიდეს ესა თუ ის სუბიექტი ქრონომეტრიული მდინარების გარკვეულ ოდენობას: მე მომეჩვენა, რომ გაირბინა ხუთმა წუთმა, სინამდვილეში კი მთელ ნახევარ საათს გაუვლია – ეთქვათ, ასეთია დროის ფსიქოლოგიური განცდის მაგალითი. ფსიქოლოგიაში ამ დროის ექსპლიკაცია წარმოდგენილია შესაბამის კანონებში, მაგალითად, „დროის ემოციონალური დეტერმინაციის კანონ“-ში. რაც შეეხება ფენომენოლოგიურ (ანუ შინაგან) დროს, მას არაფერი საერთო არა აქვს ასეთი სახის დახასიათებასთან. იგი არც ობიექტურად გაზომვადი დროა და არც მისი სუბიექტური განცდა. ყოველივე აქ თქმულთან დაკავშირებით გვინდა თავისებური ილუსტრაცია გავუკეთოთ ფსიქოლოგიური დროის ტიპს და ამისათვის მივმართავთ ბაირონის შემდეგ სტრიქონებს:

„Так значит, ум переживает время

Не по часам, но меряет его

Отрадой или горечью, величием

Иль милостью того, на что глядит“ (15-484)

ახლა კი აუცილებელია ერთი გარემოების მითითება და კერძოდ: „შინაგანი დროის“ ტერმინს ჩვენ ვიყენებთ, როგორც თავისებურ შემოკლებულ და “ეფექტურ” სახელწოდებას იმ ფენომენისა, რომელიც პუსერლმა

გამოხატა დროის შინაგანი ცნობიერების ცნებით. იგი ფენომენოლოგიური ფილოსოფიის მონაგარია და მოცემულ ტერმინში მოქცეული შინაარსიც გაფილტრული სახით სწორედ ამ თეორიაშია მოცემული, თუმცა კი ცხადია, ეს შინაარსი თავისი საფუძვლიანი ისტორიის მქონეა და ჩვენ შეგვიძლია მივუთითოთ ამგვარი ისტორიის შემქმნელთა არც თუ მცირე რიცხვი: პლატონი, არისტოტელე, ავგუსტინე, კანტი, ბერგსონი, დილთაი და ა.შ. აქედან გამომდინარე, უპირველეს ყოვლისა, საჭირო ხდება ფენომენოლოგიური ფილოსოფიის ცალკეული ელემენტების და ალბათ, არებითი ელემენტების ექსპლიკაცია, რათა ნათელყოთ შინაგანი დროის ცნების უფლებამოსილება. თუმცა უნდა აღვნიშნოთ ისიც, რომ, მართალია, ეს ცნება ფენომენოლოგიის უეჭველ დამსახურებას წარმოადგენს, იგი ყოველთვის შეიძლება გადაელოცოს თავისუფალ სარგებლობაში ისეთ აზროვნებას, რომელიც სუვერენულია ფენომენოლოგიის მიმართ. მაგრამ, ისევ და ისევ ვიმეორებთ, რომ წინასწარ ამ აზროვნებამ უნდა გაარკვიოს ის სპეციფიკური სტიქია, რომლის წიაღშიც პირველად აღმოცენდა სასურველი ცნება. და ე.ი. იგი ვალდებულია მიუბრუნდეს ფენომენოლოგიის საკუთრივ ველს.

მივუთითებთ შემდეგსაც: აქ წარმოდგენილი ანალიზი შეიძლება მთელ რიგ მონაკვეთებში ისე წარიმართოს, რომ არც კი შეეხოს დროის საკითხს რამაც მკითხველის გაგებაში „უხერხულობა“ არ უნდა შექმნას. ფენომენის გააზრება ხშირად მოითხოვს თავისებურ დროებით განყენებას მისგან და ისეთი სტრუქტურების გარკვევას, რომლებთანაც იგი საზრისეულ კავშირ-მთლიანობაშია. ჩვენი მსჯელობანიც „პიროვნების“ განსხვავებულ ასპექტთა შესახებ ხშირად ხელშეუხებლად დატოვებს

თავად დროის ანალიზს, მაგრამ ამგვარი „ხელშეუხებლობა“ ისევ და ისევ აზრის მსვლელობით მოთხოვნილი ხერხია; ამგვარ „განზრახ-ხელშეუხებლობას“-ს განზრახვაში აქვს მხოლოდღა უკეთესი ფენომენური ფონის მოპოვება „შინაგანი დროის“ საკუთრივი გაგებისათვის.

თავი I

შინაგანი დროის ცნების ექსპლიკაცია ე. ჰუსერლის ფენომენოლოგიაში

თავის წიგნში „იდევბი წმინდა ფენომენოლოგიისა და ფენომენოლოგიური ფილოსოფიისადმი“ ჰუსერლი წერს, რომ ფენომენოლოგია, როგორც ახლად განვითარებადი დარგი, უნდა დასაბუთებული იქნას ფილოსოფიის ძირეულ მეცნიერებად. მისი სახელწოდება უკვე გვეუბნება, რომ ის არის მოძღვრება ფენომენებზე. ფენომენებზე ლაპარაკობენ და მათთან საკმე აქვთ სხვა მრავალ ოდითგან ცნობილ მეცნიერებას. მაგალითად, ფსიქოლოგიას თვლიან მეცნიერებად ფსიქიკურ ფენომენებზე, ბუნებისმეტყველებას – მეცნიერებად ფიზიკურ ფენომენებზე, ხოლო ისტორიას კი – მეცნიერებად ისტორიულ, კულტურულ ფენომენებზე. წმინდა ფენომენოლოგია მიმართებაშია ყველა ამ ტიპის ფენომენთან, მაგრამ ისინი მის სფეროში შემოდიან პრინციპულად მოდიფიცირებული სახით; ამ მოდიფიკაციის გაგება კი სხვა არაფერია, თუ არა ოდენ ნატურალური განწყობის შეცვლა ფენომენოლოგიური განწყობით, რაც მეტად რთულ ამოცანას წარმოადგენს. (33, 3)

ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის ზოგიერთ წარმომადგენელს ფენომენოლოგია არასწორად ჰქონდათ გაგებული, როგორც ემპირიული ფსიქოლოგიის დაბალი

საფეხური, და კერძოდ, ფენომენოლოგია მათ მიაჩნდათ დესკრიპტულ ფსიქოლოგიად. ამასთან დაკავშირებით პუსერლი მკაცრად ხაზს უსვამს შემდეგ გარემოებას: ეს ფენომენოლოგია, რომელიც პირველად ასპარეზზე გამოვიდა „ლოგიკურ გამოკვლევებში“, და რომელსაც პრეტენზია აქვს მოუძებნოს ფსიქოლოგიას დიდი მეთოდური მნიშვნელობის მქონე არსებითი ფუნდამენტი ისევე ნაკლებად არის ფსიქოლოგია, როგორც გეომეტრია – ბუნებისმეტყველება. არ შეიძლება ფენომენოლოგიის ფსიქოლოგიზაცია მხოლოდ იმიტომ, რომ მასაც საქმე აქვს ისეთ ვითარებებთან, როგორიცაა: „მე“ და „ცნობიერება“, მთელი თავისი აქტებით, აქტოკორელატებითა და განცდათა სახეებით. ყოველივე ამის გაგება და შესაბამისად, ფენომენოლოგიის არსების დაუფლება მეტად რთულ საქმეს წარმოადგენს, რადგანაც იგი მოითხოვს აზროვნების ტრადიციულ ჩვევათა უკუგდება-გამორთვას და ნატურალურ-გამოცდილებითი განწყობის შეცვლას პრინციპულად ახალი ტიპის განწყობით. სწორედ აღნიშნული ვითარება, წერს პუსერლი თავის „იდეები წმინდა ფენომენოლოგიისა და ფენომენოლოგიური ფილოსოფიისადმი“-ში შეადგენს წინამდებარე ნაშრომის პირველი წიგნის უმნიშვნელოვანეს ამოცანას. ჩვენ ამოვალთ ნატურალური თვალსაზრისიდან, კერძოდ სამყაროდან და მე-ს ცნობიერებიდან და გამოვავლენთ მის არსებით წანამდგვრებს. შემდგომ შევიმუშავებთ „ფენომენოლოგიური რედუქციის“ მეთოდს, რომელმაც უნდა უკუაგდოს ნატურალური შემეცნებისათვის დამახასიათებელი ბარიერები და მოგვაპოვებინოს ტრანსცენდენტალურად გაწმენდილი ფენომენები, ე.ი. ფენომენოლოგიის საკუთრივი ველი – მიგვითითებს ავტორი (33, 4-5).

ზემოთ მინიშნებულ გაბატონებულ ცრურწმენათა არსებობის გამო, რომლებიც ეხებიან ფენომენოლოგიისა და ფსიქოლოგიის მიმართებას, ჰუსერელს სურს ძალზედ მოკლედ, რამდენიმე შტრიხით მოგვცეს მათი შედარებით ანალიზი. ფსიქოლოგია არის გამოცდილებითი მეცნიერება. ამაში კი ორი რამ იგულისხმება:

1. იგი არის მეცნიერება ფაქტებზე.
2. იგი არის მეცნიერება რეალობაზე ანუ მას საქმე აქვს რეალურ პროცესებთან, რომლებიც მათ მატარებელ რეალურ სუბიექტებთან ერთად, ჩართულნი არიან სივრცე-დროულ სამყაროში.

ამისდა საპირისპიროდ ფენომენოლოგია წარმოგვიდგება მეცნიერებად არა ფაქტებზე, არამედ არსებებზე; ანუ იგი ეიდეტური მეცნიერებაა. მეორე მხრივ კი, ფენომენები, რომლებსაც ის შეისწავლის, რეალური ხდომილებანი კი არ არიან, არამედ წმინდა ირეალური მოცემულობანი. წმინდა ფენომენოლოგია, თავისი ტრანსცენდენტალური მეთოდის მეშვეობით, ახერხებს ფსიქოლოგიური მოცემულობათა გაწმენდას ყოველივე იმისაგან, რაც მათ რეალობას ანიჭებს და ამგვარად, ახერხებს ირეალურ ფენომენთა მოპოვებას. (33, 6).

რამდენადაც ფენომენოლოგია უნდა დაფუძნდეს, როგორც ეიდეტური მეცნიერება, უპირველეს ყოვლისა, საჭიროა არსებისა და არსების-მეცნიერების საკითხის ფუნდამენტური ანალიზი.

შევეცდებით ლაკონურად გადმოცევით ეს უკანასკნელი, რამდენადაც იგი აუცილებელ რგოლად გვეჩვენება ჩვენი მიმოხილვისათვის.

ჰუსერელი მიგვითითებს, რომ ნატურალური შემეცნების ამოსავალი და სადგომი პუნქტი გამოცდილებაა. ნატურალური ანუ თეორიული განწყობის ყველა მეცნიერება არის მეცნიერება სამყაროზე, რომელიც მათ

შესაძლებელ კელევათა საერთო პორიზონტს წარმოადგენს. ეს განწყობა საწყისი განწყობაა და ე.ი. გამოცდილებითი შემეცნება შემეცნების უპირველესი ტიპია, თუმცა „უპირველესი“ არავითარ შემთხვევაში არ უნდა გავიგოთ „დროით – უპირველესი“-ის აზრით. შემეცნებისათვის, რომელზედაც გაბატონებულია აღნიშნული განწყობა, ერთმანეთს ემთხვევიან შემდეგი ცნებები: „ჭეშმარიტი ყოფიერება“, „ნამდვილი ყოფიერება“ და „ყოფიერება სამყაროში“ (Sein in der welt), რომელიც ყოველივე რეალურს სამყაროს ერთიანობაში აერთიანებს.

ყოველ მეცნიერებას შეესაბამება საგნის სფერო, ხოლო მის შემეცნებას, ე.ი. სწორ გამოთქმებს კი – ისეთი თვალსაჩინოებანი, რომლებიც მათი დამოწმების პირველსაფუძველს წარმოადგენენ. ამ თვალსაჩინოებებში მოცემული სფეროს საგნები თვითმოცემულობებზე დაიყვანებიან და ნაწილობრივ კი – საწყის მოცემულობებზე. ნატურალური შემეცნებისათვის ასეთ თვალსაჩინო პირველსაფუძველს წარმოადგენს ნატურალური გამოცდილება, ხოლო საწყისად მომცემ პირველსაფუძველს კი – აღქმა. საწყისი გამოცდილება ჩვენ გვაქვს, მაგალითად, „გარე აღქმაში“, „შინა აღქმაში“, მაგრამ არა მეხსიერებასა და შთაგრძნობაში; ეს უკანასკნელნი შესაძლებელნი არიან მხოლოდ პირველთა საფუძველზე. სამყარო არის ყველა იმ შესაძლებელი საგნის ერთობლივი განსახიერება (Gesamtinbegriff), რომლებიც აქტუალური გამოცდილების საფუძველზე შემეცნებადნი არიან სწორ აზროვნებაში. ყველა ე.წ. ბუნებისმეცნიერება და გონისმეცნიერება არის, სწორედ, მეცნიერება სამყაროს შესახებ. (33, 10-II).

გამოცდილებითი მეცნიერებანი, ჩვეული აზრით, ფაქტის მეცნიერებანი არიან. გამოცდილების

მაფუნდირებელი აქტები ადგენენ რეალობას ინდივიდუალურს, როგორც სიერცუ-დროულად მუნყოფიერს. ეს უკანასკნელი კი, როგორც ასეთად და ასეთად განსაზღვრული, თავისუფლად შეიძლება სხვაგვარად განსაზღვრული ყოფილიყო. სწორედ ამიტომ ყოველი სახის ინდივიდუალური ყოფიერება არის შემთხვევითი. იგივე ითქმის ბუნების კანონებზეც, რომლებიც ამგვარ შემთხვევითობათა ფაქტიურ წესრიგებს გამოხატავენ. ჩვენ ხომ თავისუფლად შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ ამ კანონთა სხვაგვარად ყოფნა, მათი ცვლილება. ამასთან ერთად ისინი უკვე წინასწარ გულისხმობენ მათ მიერ მოწესრიგებულ საგანთა შემთხვევით ხასიათს. როდესაც ვამბობთ, რომ საგანი ასეთი და ასეთია იმიტომ, რომ ეს გამოწვეულია ასეთი და ასეთი მიზეზებით, ამით უკვე ცხადი ხდება შემდეგი: საგნის ამგვარადყოფნა არ არის თავისთავად ე.ი. შინაგანად აუცილებელი, არამედ დამოკიდებულია გარეგან მიზეზებზე. მაგრამ შემთხვევითობის საზრისი იმთავითვე კორელაციაშია აუცილებლობასთან, კერძოდ არსებისუელ-გამოცდილებასთან. გამოთქმა, რომ ყოველი ფაქტი შემთხვევითა „თავისი არსებისდა“ შესაბამისად, უკვე გამოხატავს იმ ვითარებას, რომ მას აქვს წმინდა არსება, ეიდოსი, რომელიც საყოველთაობის სხვადასხვა საფეხურთა მქონე ეიდეტურ ჭეშმარიტებათა შორის იმყოფება. ყოველი ფაქტის შემთხვევითობა მის ეიდეტურ საზრისს განეკუთვნება. ინდივიდუალური საგანი არ არის მხოლოდ ინდივიდუალური, მხოლოდ აი, ეს მას თავის თავში ყოველთვის აქვს თავისებურება, თავისი სახეზე მყოფობა ეიდეტურ პრედიკაბელიებში. ყველაფერი, რაც განეკუთვნება ერთი ინდივიდუუმის არსებას (ეიდოსს) შეიძლება სხვა ინდივიდუუმის საკუთრებაც იყოს, და სახეობის უმაღლესი ეიდეტური საყოველთაობანი

შემოწერენ ინდივიდთა რეგიონებს ანუ კატეგორიებს. (33, 12-13).

რა არის „არსება“ ანუ „ეიდოსი“? იგი უპირველეს ყოვლისა, დაახასიათებდა ინდივიდუუმის საკუთრივ ყოფიერებაში გამოვლენილს, როგორც მის რაობას. მაგრამ ყოველი ასეთი რაობა შეიძლება დადგენილ იქნას ეიდეტურად და ე.ი. ინდივიდუალური ჭერეტა შეიძლება გარდაიქცეს ეიდეტურ ჭერეტად, რომლის საგანიც შესაბამისად იქნება წმინდა ეიდოსი. ეს უკანასკნელი კი ან უმაღლესი კატეგორიაა, ან მისი განკერძოება და ა.შ. სრულ კონკრეტიზაციამდე.

ეიდოსის ეს საწყისად მომცემი ჭერეტა შეიძლება იყოს ადექვატურიცა და არაადექვატურიც, რაც დამოკიდებულია თავად ჭერეტის საგანზე. არსებობენ ისეთი კატეგორიის არსებანიც, რომლებიც თავის გამოვლენაში მხოლოდ ცალმხრივად, მრავალმხრივად, მაგრამ არა-სრულმხრივად, გვეძლევიან, ამიტომ მათი რეალურად მუხყოფიერი ინდივიდუალური განკერძოებანი ყოველთვის ასევე არასრულმხრივ ემპირიულ აღქმაში გვეძლევიან და ე.ი. არაადექვატურად აღიქმებიან. შესაბამისად, ამგვარი ბუნების მქონე არსებათა ეიდეტური ჭერეტაც შეიძლება იყოს ამავე საფუძვლით არაადექვატური. ასეთი ტიპის არსებანი სახეზეა, მაგალითად, რელობის კატეგორიის ველში. მაშასადამე, ვიმეორებთ, რომ ყოველი ინდივიდუალური ჭერეტა, იქნება იგი ადექვატური თუ არა, შეიძლება გადაიქცეს ეიდეტურ ჭერეტად, რომელიც შესაბამისი სახით შეიძლება იყოს ადექვატური ან არაადექვატური. ამგვარი ჭერეტის საგანი არის წმინდა ეიდოსი, განსხვავებით ინდივიდუალური ჭერეტისაგან, რომლის საგანიც ინდივიდუალურია.

პუსერლი ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ არსებათა ჭერეტა არის სწორედ, რომ ჭერეტა, ისევე, როგორც ეიდეტური საგანი არის სწორედ, რომ საგანი. ინდივიდუალური საგნისდა მსგავსად ეიდოსიც განიჭვრიტება როგორც საგანი და ე.ი. მოცემულია ჭერეტაში ყოველგვარი პრედიკატულ აზროვნებამდე. იგი მხოლოდ ამის შემდეგ შეიძლება იქცეს ჭეშმარიტი ან ყალბი პრედიკაციების სუბიექტად, ისევე, როგორც ინდივიდუალური საგანი.

რამდენადაც იდეაციის საფუძველად ძვეს ინდივიდუალური ჭერეტის ისეთი მნიშვნელოვანი ასპექტი, როგორიცაა ინდივიდუალურის მოვლენურობა, მისი ცხადყოფნა (თვალსაჩინოება), ამდენად იდეაცია შეუძლებელი უნდა იყოს ინდივიდუალური ჭერეტისადმი მიბრუნებისა ე.ი. ეგზემპლარული ცნობიერების წარმოების თავისუფალი შესაძლებლობის გარეშე, ისევე, როგორც ინდივიდუალური ჭერეტა შეუძლებელია იდეაციის თავისუფალი შესაძლებლობის გარეშე. მაგრამ ყოველივე ეს ხაზს არ გადაუსვამს თავიდანვე აღნიშნულ ვითარებას და კერძოდ, ინდივიდუალური ჭერეტისა და ეიდეტური ჭერეტის პრინციპულ განსხვავებას ერთმანეთისგან. მათ ამ არსებისეულ ურთიერთმიმართებას შეესაბამება მიმართება „ექსისტენცსა“ და „ესსენცს“ შორის, ანუ ფაქტსა და არსებას შორის. პუსერლი მიგვითითებს, რომ მიეყვებით რა ამ მიმართებას, ჩვენ ნათლად შევიგნებთ აღნიშნულ ტერმინთა რაციონალურ არსს და ამით გამოვრიცხავთ მათგან ყოველგვარ მისტიკურ ელემენტს. (33, 13-16).

წმინდა არსება შეიძლება ინტუიციურად ეგზემპლიფიცირებული იყოს ანუ მაგალითის სახით მოგვეცეს, როგორც გამოცდილების მოცემულობებში (აღქმის, მეხსიერების და ა.შ.), ასევე წმინდა ფანტაზიის

მოცემულობებშიც. აქედან გამომდინარე, არსების წედომა შესაძლებელია გამოცდილების თვალსაზირო მაგალითების გზითაც და ასევე ფანტაზიის მაგალითების გზითაც. ფანტაზიაში არსებული სხვადასხვა შინაარსები საშუალებას იძლევა საწყისობრივად განეჭვრიტოთ წმინდა არსება და შესაძლებლობისდა მიხედვით – ადექვატურადაც კი. არსების საწყის მოცემულობაში არაფერს არ ცვლის ის ვითარება, რომ მის წედომამდე მიედივართ თავისუფალი ფიქციის გზით, რომელიც არასდროს არც შეგეხვდება გამოცდილებაში. ყოველივე ამასთან საჭიროა აღვნიშნოთ ისიც, რომ წმინდა არსების წედომიდან სულ მცირედაც კი არ გამომდინარეობს რაიმენაირი ინდივიდუალური მუნყოფნის დადგენა. სხვანაირად ასეც ვიტყოდით: წმინდა ეიდეტური ჭეშმარიტებანი სულ მცირედაც კი არ შეიცავენ რაიმე მტკიცებას ფაქტის შესახებ (33, 16-17).

ახლა საკითხი დგება, გაირკვეს მიმართება ფაქტის მეცნიერებებსა და არსების მეცნიერებებს შორის. როგორია ეს მიმართება? წინამდებარე განხილვებში წარმოდგენილი ეიდეტური ურთიერთმიმართება ინდივიდუალურ საგანსა და არსებას შორის, ცხადია, რომ უნდა აფუძნებდეს შესაბამის დამოკიდებულებას ფაქტის-მეცნიერებებსა და არსების-მეცნიერებებს შორის.

არსებობს წმინდა არსებისეული მეცნიერებანი, სადაც ადგილი არა აქვს ფაქტიური ვითარებების დადგენას და რომელთა მიმართაც გამოცდილებას არა აქვს დამაფუძნებელი ფუნქცია. მაგრამ არსებობენ აგრეთვე ფაქტის – მეცნიერებანი, სადაც ადგილი აქვს სწორედ, რომ ფაქტიური ვითარებების ანუ მუნყოფიერების დადგენას და სადაც გამოცდილება გვევლინება დამაფუძნებელ აქტად. რაღას აკისრია ეიდეტურ

მეცნიერებებში ასეთი დამაფუძნებელი აქტის ფუნქცია? ცხადია, ისევე და ისევე ჭერეტას, ოღონდ სრულიად სპეციფიკურს, რაც ჩვენ ადრე აღვნიშნეთ იდეაციის (არსების ჭერეტა) ტერმინით. მაგალითად, გეომეტრიაში თეორიის ამოსავალ ბაზას წარმოადგენენ აქსიომები, რომელთა ერთადერთი შესაძლებელი დაფუძნება შეიძლება უშუალო ეიდეტური განჭერეტის გზით. მათგან გამომდინარეობს ყველა ის შუალობითად მიღებული არსებისეული ვითარება (Wesensverhalt), რომელიც გამოხატულია თეორემებში. სწორედ ამიტომ არის შუალობითი დაფუძნების ყოველი ნაბიჯი აპოდიქტური და ეიდეტურად აუცილებელი. მეცნიერება, რომელიც თავის ყოველ ნაბიჯში – როგორც შუალობითში, ისე უშუალოში – მოქმედებს მხოლოდ და მხოლოდ ეიდეტურად, არის ჭეშმარიტად წმინდა ეიდეტური მეცნიერება.

ჰუსერლი აღნიშნავს, რომ ყოველივე ზემოთ თქმულიდან გამომდინარე შეუძლებელი უნდა იყოს შემდეგი ვითარება: შეუძლებელია ეიდეტურ მეცნიერებებში ემპირიული შემეცნების შედეგების რამენაირი ჩართვის დაშვება. მაგრამ თუ კი ეიდეტური მეცნიერება პრინციპულად დამოუკიდებელია ფაქტის-მეცნიერებისაგან, მეორე მხრივ, წარმოუდგენელია პირუკუ მდგომარეობა. ფაქტის-მეცნიერება, როგორც მეცნიერება, ყოველთვის დამოკიდებულია ეიდეტურ მეცნიერებაზე, იქნება ეს უკანასკნელი ფორმალური თუ მატერიალური. საჭიროა მოკლედ განვმარტოთ, თუ რატომ არის ასე. უპირველეს ყოვლისა, ყოველი ფაქტის მეცნიერება უნდა მოქმედებდეს ფორმალური ლოგიკის პრინციპთა შესაბამისად, რადგანაც მასში ადგილი აქვს მსჯელობათა შუალობით დაფუძნებას. ამასთან ერთად, ფაქტის მეცნიერება, როგორც საერთოდ ყველა

მეცნიერება, თავის შემეცნებაში მიმართულია საგნებზე და ამდენად იგი დაკავშირებული ხდება იმ ფორმალურ-ონტოლოგიურ დისციპლინათა კომპლექსთან, რომელიც შეისწავლის ამ საგნობრიობას ზოგადად (ეილოგიკასთან, არითმეტიკასთან, წმინდა ანალიზთან, სიმრავლის თეორიასთან და ა.შ.). მეორე მხრივ კი, ფაქტის-მეცნიერება დამოკიდებული უნდა იყოს მატერიალურ-ეიდეტურ მეცნიერებაზეც, რამდენადაც ყოველი ფაქტი თავის თავში შეიცავს წმინდა მატერიალურ არსებას, რომლის ეიდეტურად საყოველთაო კანონებსაც ემორჩილება ეს ფაქტიური ინდივიდუალობა (ისევე, როგორც შესაძლებელ ინდივიდუალობათა სიმრავლე). (33, 21-23).

ამით ჩვენ დავამთავრებთ წარმოდგენილ გამოკვლევათა მეტად შეკვეცილ გადმოცემას და ცხადია, რომ ეს გამოკვლევები უნდა დახასიათებულ იქნას, როგორც წმინდა ლოგიკური. ისინი ხომ ეხებოდნენ არა გარკვეულ მატერიალურ რეგიონს, არამედ საერთოდ ყველა შესაძლებელ სფეროს. რაც ზემოთ ითქვა არსებისა და ფაქტის, არსებათმეცნიერებისა და ფაქტისმეცნიერების დამოკიდებულების შესახებ, შეიცავდა არსებით საფუძველს წმინდა ფენომენოლოგიის იდეის მშენებლობისათვის, და აგრეთვე იმის გარკვევისათვის, თუ რა ადგილი უჭირავს ფენომენოლოგიას, როგორც ეიდეტურ მეცნიერებას, ემპირიულ მეცნიერებების მიმართ და აგრეთვე, ფსიქოლოგიის მიმართ. მივიმართოთ საკუთრივ ფენომენოლოგიური ფუნდამენტური განხილვებისაკენ, რომელსაც პუსერლი იწყებს ნატურალური განწყობის თეზისის დახასიათებით და შემდომ, ე.წ. „გამორთვის“ ოპერაციის შემოტანით. საჭიროა აღვწეროთ, თუ როგორ ხედავს სამყაროს და თავის თავს ის ადამიანი, რომელიც იმყოფება

ნატურალურ განწყობაში. ეს აღწერა მიმდინარეობს „ჩემი ინდივიდუალური ცნობიერების“ პრიზმაში და ე.ი., როგორც ამას გააკეთებდა ყოველი ადამიანი ინდივიდი. ეს აღწერა ყოველგვარ „თეორიამდე“ არსებულ აღწერას წარმოადგენს. მასში ჩვენ იმთავითვე უკუეაგდებთ რაიმენაირ თეორიას და მხოლოდ ასეთი სუფთა სახით ემოქმედებთ. თეორიები განეკუთვნებიან ამგვარად აღწერილ ნატურალურ სფეროს მხოლოდ, როგორც ფაქტები და არა როგორც შემეცნებითი ღირებულების მქონე ვითარებანი, რომლითაც შეიძლება ვიხელმძღვანელოთ აღნიშნული აღწერის დროს. სასურველი აღწერა ნათელი და შეკუმშული სახით ჰუსერლს ჩამოყალიბებული აქვს ე.წ. ნატურალური განწყობის გენერალურ თეზისში. იგი შემდეგს გვეუბნება: მე ეპოულობ ჩემ წინ მუდმივად სახეზე მყოფ დროულ-ვრცეულ სამყაროს, რომელსაც მე თავად განეკუთვნები და რომელსაც განეკუთვნებიან სხვა ადამიანებიც, ისეთივე სახით მიმართული სამყაროზე, როგორც მე. ამ სამყაროსეულ სინამდვილეს მე ეპოულობ, როგორც საღი მე, უწყვეტად მთლიან გამოცდილებაში და ვიღებ მას ისე, როგორც იგი წარმომიდგება ანუ, როგორც მუხყოფიერ სინამდვილეს.

ეს არის აღნიშნული გენერალური თეზისი, რომელსაც მიჰყვება ყოველდღიური ადამიანი და ყველა პოზიტიური (ნატურალისტური) მეცნიერება. ჰუსერლი მიგვითითებს: იმის მაგიერად, რომ დაერჩეთ ზემოთ აღწერილ ნატურალურ განწყობაში, ჩვენ გვსურს მისი რადიკალური შეცვლა. ახლა დავრწმუნდებით ამგვარი ცვლილებების შესაძლებლობაში.

წინასწარ ხაზი უნდა გაესვას იმ ვითარებას, რომ ნატურალური განწყობის გენერალური თეზისი არ წარმოადგენს ცნობიერების ცალკეულ აქტს. მართალია,

იგი გამოითქმის, როგორც მსჯელობა, მაგრამ არავითარ შემთხვევაში არ უტოლდება მას. სახელდობრ, პრედიკაციული ცნობიერება გენერალურ თეზისს მხოლოდ და მხოლოდ გამოთქვამს მსჯელობის ცალკეულ აქტში, ხოლო თავად ეს გენერალური თეზისი არსებობს და ძალაშია (ყოველგვარი მომსჯელე რეფლექსიის გარეშე) მთელი ნატურალური საღი სიცოცხლის განმავლობაში. გენერალური თეზისის შესახებ მსჯელობაში ჩვენ მხოლოდ მოვახდინეთ იმის თემატიზაცია, რაც არათემატურად არსებობდა და ძალაში იყო.

როგორ ხასიათს ატარებს გენერალური თეზისის მეთოდური შეცვლა? ჰუსერლი, უპირველეს ყოვლისა, მიმართავს კარტეზიანული უნივერსალური დაეჟექების ცდას. მაგრამ აქვე შენიშნავს, რომ მასთან ეს უკანასკნელი მხოლოდ მეთოდური დახმარების სახით წარმოდგება მთავარი მიზნის მისაღწევად. კერძოდ, უნივერსალური დაეჟექება მას სჭირდება ისეთი პუნქტების გამოსაველენად, რომლებიც თავად ფენომენოლოგიური ფილოსოფიის საკუთრებას წარმოადგენენ.

ამგვარად, ჰუსერლი იწყებს კარტეზიანული უნივერსალური ეჟექის ცდით. ეს უკანასკნელი უნდა მკაცრად განვასხვაოთ უბრალო ეჟექისაგან. კარტეზიანული ცდის დროს ჩვენ ეჟექის ქვეშ ვაყენებთ ნებისმიერი სახის ყოფიერებას, რომელსაც ადგილი აქვს ნატურალურ სამყაროში. უნივერსალური ეჟექი ეხება საერთოდ ნატურალური განწყობის გენერალურ თეზისს, ჩვეულებრივი ეჟექი კი, როგორც კარგად ვიცით, მიმართულია საგნის ამგვარ – ყოფნაზე ან კიდევ სწორედ ამ საგნის ყოფნაზე და არა უნივერსალურზე საერთოდ.

უნივერსალური დაეჭვება სრულებითაც არ ნიშნავს თეზისის უარყოფას ანუ მის შეცვლას ანტითეზისით; იგი არ ნიშნავს პოზიციის შეცვლას ნეგაციით ან კიდევ ვარაუდით. ამგვარი ეჭვის მეშვეობით ჩვენ მხოლოდ და მხოლოდ გამოვრთავთ, ბრტყალებში ჩავსვამთ გენერალურ თეზისს და ე.ი. მოვაქცევთ მას რაიმენარი გამოყენების (Gebrauch) გარეთ. სხვა სიტყვებით, რომ ეთქვას, ჩვენ ვახდენთ გენერალური თეზისის განღირებულებას (Umwertung). ასეთი მოქმედება კი უკვე სრულიად თავისუფალ ხასიათს ატარებს და იგი წმინდაა რაიმენარი თვალსაზრისულობისაგან.

თვალსაზრისულობა ხომ მდგომარეობს, სწორედ, რომ გარკვეული პოზიციის დაკავებაში გენერალური თეზისის მიმართ. ჩვენ კი თავისუფალი ვართ ყოველგვარი პოზიციურობისაგან, რადგანაც “გამორთვ“-ის ოპერაცია ამნაირი პოზიციის დაკავებას არ წარმოადგენს გენერალური თეზისის მიმართ.

ამგვარად, უნივერსალური დაეჭვების ცდა ჩვენ გეჭირდებოდა ბრტყალებში ჩასმის ოპერაციის გამოსავლენად. თავად უნივერსალური დაეჭვება არ წარმოადგენს საკუთრივ ფენომენოლოგიური ფილოსოფიის იარაღს, მაგრამ მისი საშუალებით ჩვენ ადვილად შეგვიძლია ეწედეთ ბრტყალებში ჩასმის ფენომენს, რომელიც სრულიად დამოუკიდებელ ხასიათს ატარებს. ეს ფენომენი თავისებური სახის ეპოქეს წარმოადგენს და იგი უნდა განისაზღვროს, როგორც თავის შეკავება იმ ნებისმიერი სახის მსჯელობისაგან, რომელიც რაიმენარი პოზიციის მქონეა გენერალური თეზისის მიმართ.

ახლა ისმის კითხვა: კელავ რჩება თუ არა შესაძლებელი გამოცდილება და გამოცდილებითი

ნიადაგი (Erfahrungsboden) მას შემდეგ, რაც ჩვენ გამოვრთეთ ნატურალური გამოცდილების უნივერსალური ნიადაგი? რა რჩება მაინც, როდესაც მთელი სამყარო გამორთულია? უპირველეს ყოვლისა უნდა აღვნიშნოთ, რომ კითხვის დასმის ასეთი ფორმა სრულიად გაუმართლებელია. როდესაც ვამბობთ “რა რჩება“, იქმნება ისეთი შთაბეჭდილება, თითქოს უნდა რჩებოდეს სამყაროსეული ტოტალობის რაღაც გარკვეული ნაწილი, რომელიც ხელშეუხებელი აღმოჩნდა ეპოქეს მიერ. სინამდვილეში ასეთი ვითარება მიუღებელია. შეუძლებელია დარჩეს რაიმე სამყაროსეული ანუ ნატურალურ- გამოცდილებითი, როდესაც ეპოქეს მეშვეობით ჩვენ ბრჭყალებში ჩავსვით ნატურალური გამოცდილების უნივერსალური სფერო. კითხვა პრინციპულად სხვაგვარი ფორმით უნდა იყოს დასმული: რა შეიძლება დადგენილ იქნას, როგორც ყოფიერება, როდესაც მთელი სამყარო, მთელი რეალობა ბრჭყალებშია ჩასმული? მკითხველმა შეიძლება იფიქროს, რომ აქ ლაპარაკი უნდა იყოს ეიდეტურ სინამდვილეზე. ამის საფუძველს იძლევა ის ვითარება, რომ ეპოქეს ექვემდებარება სამყარო, როგორც ფაქტი და არა, როგორც ეიდოსი. ნატურალური სამყაროს გამორთვა მართლადაც არ ნიშნავს, ვთქვათ, მათემატიკურ ობიექტთა სფეროს გამორთვას. მაგრამ ჩვენი კვლევა-ძიება, აღვნიშნავს პუსერლი, არ არის მიმართული ამ გზით, რადგანაც ჩვენ მიზანს შეადგენს სრულიად ახალი სახის ყოფიერების რეგიონის გამოაშკარავება, იმ რეგიონის, რომელიც თავის თავისთავადობაში ჯერ კიდევ არასდროს არ იყო წარმოჩენილი. იგი, ისევე, როგორც ყოველი ნამდვილი რეგიონი, ინდივიდუალური ყოფიერების რეგიონს წარმოადგენს და შესაბამისად გვეძლევა მისდამი დაქვემდებარებული სახის გამოცდილებით. ეს

რეგიონი სხვა არაფერია, თუ არა ოდენ, „წმინდა ცნობიერების“, „წმინდა განცდების“ რეგიონი და მის გამოსავლენად ჩვენ ამოვდივართ ნატურალურ განწყობაში მოცემული ცნობიერებიდან, განცდებიდან, მე-დან, რათა შემდგომ მოვახდინოთ მათი წარმოჩენა თავის სიწმინდეში და ე.ი. მოვახდინოთ დენატურალიზაცია.

ნატურალურ განწყობაში წარმოდგენილი ცნობიერების სფერო გვევლინება, როგორც რეალური სამყაროსადმი განკუთვნილი ერთ-ერთი ფენა. კერძოდ, ცნობიერება და განცდათა ნაკადი წარმოგვიდგება ადამიანის, როგორც რეალური ანიმალური არსების, კუთვნილებად. ცნობიერების სხვადასხვა აქტები, ისევე, როგორც ნებისმიერი ფსიქიკური განცდა ნატურალური სინამდვილის ხდომილებებად გვიცხადდებიან ასეთ შემთხვევაში. ეს პოზიცია ისე ბუნებრივია ჩვენთვის, რომ სრულიად შეუნიშნავი ხდება სწორედ ამ განცდათა სფეროდან პრინციპულად ახალი სახის რეგიონის მოპოვების შესაძლებლობა. ჩვენ მიერ შეუნიშნავი ხდება ის, რომ ნატურალური განწყობის დაძლევისა და ე.ი. ფენომენოლოგიური ეპოქეს შესრულების მეშვეობით საკუთრივ ნატურალურ-ფსიქოლოგიური გამოცდილება მოდიფიცირდება სრულიად ახალი სახის გამოცდილებად, რომელიც მისაღწევს ხდის წმინდა ფსიქიკურის რეგიონს.

მოსამზადებელი მნიშვნელობის მქონე ფსიქოლოგიური განხილვები უნდა გაგრძელდეს მანამ, სანამ არ მივადგებით იმ პუნქტს, როდესაც ნათელი შეიქმნება შემდეგი: თანმიმდევრულ შინაგან გამოცდილებაში ცნობიერება შემეცნებულია, როგორც თავის თავში არსებისეულად ურთიერთდაკავშირებული, როგორც ღიად-უსასრულო და მაინც თავისთვის ჩაკეტილი ყოფიერების სფერო, რომელსაც გააჩნია იმანენტური დროითობის საკუთრივი ფორმები. და ამგვარად უნდა

ნაჩვენები იქნას, რომ სწორედ ყოფიერების ეს სფერო აღმოჩნდა ხელშეხებელი ზემოთ აღწერილი ფენომენოლოგიური „ბრტყალებში ჩასმის“ მეთოდის მიერ.

ახლა უკვე შეგვიძლია ვუპასუხოთ ზემოთ დასმულ კითხვას: რა შეიძლება კვლავ დადგენილ იქნას, როგორც ყოფიერება, როდესაც მთელი სამყარო, მთელი რეალობა გამორთულია ეპოქეს მიერ? ბრტყალებში ჩასმის ოპერაციის გარეთ რჩება აღნიშნული იმანენტური ყოფიერების სფერო, აბსოლუტური ანუ „ტრანსცენდენტალური“ სუბიექტურობის რეგიონი. ეს უკანასკნელი არავითარ შემთხვევაში არ წარმოადგენს მთლიან სამყაროსეული რეგიონის კერძო რეგიონს, არამედ პრინციპულად განსხვავდება მისგან და მისი ყოველი კერძო რეგიონისაგან. პირიქით, შემდგომში უნდა ნაჩვენები იქნას, რომ ტრანსცენდენტალური სუბიექტურობის ეს რეგიონი სრულიად თავისებური სახით თავის თავში „ატარებს“ რეალურ-სამყაროსეულ მთელს ნამდვილი და შესაძლებელი „ინტენციონალური კონსტიტუციის“ მეშვეობით. ახლა კვლავ ისმის კითხვა: რას გვაუწყებს უფრო კონკრეტულად ფენომენოლოგიური რედუქცია? იმას, რომ ფენომენოლოგი ცხოვრობს (Lebt) მხოლოდ რეფლექსიაში ანუ მეორე საფეხურის აქტებში. აღნიშნული დებულება შემდეგნაირად განიმარტება: თუ კი ნატურალურ განწყობაში ჩვენ მიმართული ვართ სამყაროზე და ნაივურად ვახორციელებთ იმ აქტებს, რომელთა მეშვეობითაც ხდება ამ სამყაროს დადგენა და შემეცნება, რედუქციის შედეგად ეს აქტები გამოირთვებიან ანუ ძალაში აღარ არიან. მე ვახორციელებ უშუალოდ არა ამ აქტებს, არამედ რეფლექსიებს მათზე. ამის შედეგად ჩვენი შემეცნება ტრანსცენდენტურ-სამყაროსეულიდან და ე.ი. საეჭვო სახით არსებულიდან გადაინაცვლებს აბსოლუტურ

ყოფიერებაზე ანუ წმინდა ცნობიერებაზე მის აბსოლუტურ საკუთრიობაში. ჩვენი შემეცნება მიიმართება ცნობიერების იმ ეელისაკენ, სადაც ხდება ყოველგვარი ტრანსცენდენტურ-სამყაროსეული მნიშვნელობის კონსტიტუირება. ფენომენოლოგს აინტერესებს არა სამყარო ან სამყაროს შემეცნებადობა, არამედ მხოლოდ განცდათა ნაკადში დადგენილი სამყარო.

ახლა ჩვენ გაკერით მივუთითებთ ერთ ვითარებას: ნატურალური განწყობის გენერალური თეზისის გამორთვა წარმოადგენდა მეთოდურ საშუალებას, რათა მხერა მიგვეყურო ტრანსცენდენტალური ცნობიერების ეელზე. დგება საკითხი, თუ ნატურალური სფეროს გარდა კიდევ რა ვითარებანი ექვემდებარებიან აღნიშნულ ოპერაციას. ეს არის მეტად ფართო და ფუნდამენტური განხილვის საკითხი, მაგრამ ჩვენ მასზე არ შეეჩერდებით და მკითხველს სწრაფი „ანგარიშის ჩაბარების“ სახით ეაცნობებთ, მხოლოდ შემდეგს: ამგვარი ოპერაციებისადმი დაქვემდებარებული აღმოჩნდება წმინდა ლოგიკაც, როგორც *mathesis universalis*-ი, მატერიალური-ეიდეტური დისციპლინებიც და თეოლოგიური შინაარსის მქონე ტრანსცენდენტიც.

ამ მცირედი ჩანართის შემდეგ გვინდა შევაბიჯოთ საკითხთა იმ წრეში, რომელსაც ჰუსერლი გვაწვდის თავისი „იდებები“-ის მე-3-ე ნაკვეთის მე-2 თავში. მოცემულ თავს იგი ასათაურებს, როგორც „წმინდა ცნობიერების ზოგად სტრუქტურა“-ს. ავტორი ნათლად მიგვითითებს შემდეგს: ევხებით რა წმინდა განცდათა სფეროს უზოგადეს არსებისეულ თავისებურებას, საჭიროა უპირველეს ყოვლისა ვილაპარაკოთ რეფლექსიის შესახებ. ამ უკანასკნელს აქვს უნივერსალური მეთოდოლოგიური ფუნქცია და ე.ი. ფენომენოლოგიური

მეთოდის მოქმედება შესაძლებელია მხოლოდ რეფლექსიის აქტების საფუძველზე.

ნებისმიერი მე განიცდის თავის განცდებს – განცდა ხომ იმთავითვე ცნობიერია. მაგრამ ეს ჯერ კიდევ არ ნიშნავს, რომ ადგილი აქვს ამ განცდათა რეფლექტურ წედომას ანუ მათ განჭვრეტას, ხედვას. მე მაქვს განცდა, მაგრამ მისი განჭვრეტისათვის, მისი ობიექტივაციისათვის საჭიროა რეფლექსიის აქტის წარმოება. არსებობს აქტუალური რეფლექსია ანუ შინაგანი აღქმა, რომელიც განცდას წედება მის აქტუალურ მსვლელობაში. არსებობს რეტენციული რეფლექსია, რომელიც განცდას წედება, როგორც „აი, ახლახან ნამყო“ განცდას. არსებობს რეპროდუქციული რეფლექსია (Wiedererinnerung), რომელიც ახდენს უკვე წარსული განცდის ობიექტივაციას. არსებობს პროტენციული რეფლექსია, რომელსაც საქმე აქვს აი, ახლახან მომავალ განცდასთან. და ბოლოს, არსებობს რეფლექსია Vorerinnerung-ში, რომელიც განცდას წედება, როგორც მომავალ განცდას.

ყოველივე აქ თქმული ჩვენ შეგვიძლია დავადგინოთ ნატურალურ განწყობაში, როგორც მხოლოდ ფსიქოლოგებმა და ჯერ კიდევ არა ფენომენოლოგებმა. ფენომენოლოგიური განწყობითა და რედუქციებით ეს დებულებები მოექცევა ბრჭყალებში და დადგინდებიან, როგორც ეგზემპლარული შემთხვევები არსებისეული საყოველთაოობისა. აქვე ჰუსერლი განიხილავს ერთ მნიშვნელოვან სიძნელეს, რაც დაკავშირებულია რეფლექსიის საკითხთან, და კერძოდ: რეფლექსიაში ხდება მიმდინარე განცდის ინტუიტიური კვლევა. მაგრამ რეფლექსიას ხომ შესაბამისი მოდიფიკაციები შეაქვს განცდაში და ფენომენოლოგიც ხომ ვაღდებულია

შეძლოს მათი კონსტანტაცია? ცხადია, რომ რეფლექსია ცვლის განცდას, მაგრამ მკვლევარს ყოველთვის შეუძლია დაადგინოს თუ რა მოდიფიკაციები შეაქვს რეფლექსიას განცდაში და ამ გზით მოიპოვოს ცოდნა არარეფლექტური განცდის შესახებ. ამისათვის კი მან უნდა განახორციელოს რეფლექსია თავად რეფლექსიაზე ანუ მეორე რიგის რეფლექსია, და ე.ი. ამ გზით იგი შეადარებს არარეფლექტურ მდგომარეობაში მყოფ განცდას რეფლექსიაში ნაწვდომს.

რეფლექსია არის სახელი იმ აქტებისათვის, რომელთა მეშვეობითაც განცდათა ნაკადი ევიდენტურად წვდომადი და ანალიზირებადია. ის არის სახელი ცნობიერების მეთოდისათვის, რადგან სწორედ ამ მეთოდით შეიძლება ცნობიერების ცხოვრების შესახებ ცოდნის მოპოვება. ამავე მეთოდით წარმოდგინდება თავად რეფლექსია შესაძლებელ შტუდიუმთა ობიექტად, და ე.ი. რეფლექსია თავად არის მთავარი თემა ფენომენოლოგიური შემეცნებისა. საჭიროა იმის ნათელი შეგნება, რომ ნებისმიერ რეფლექსიას აქვს ცნობიერების მოდიფიკაციის ხასიათი. სხვანაირად, რომ ვთქვათ, რეფლექსიაში მოცემული განცდა მოდიფიცირებული განცდაა, და ეს მოდიფიკაცია პრინციპულად ნებისმიერ ცნობიერებას შეუძლია გამოსცადოს. ყოველივე ამასთან დაკავშირებით პუსერლი აღნიშნავს იმასაც, რომ გარდა საკუთრივ რეფლექტური მოდიფიკაციებისა, არსებობენ მოდიფიკაციები, რომლებიც განცდებს ახასიათებთ ჯერ კიდევ არარეფლექტურ დონეზე. ყოველი აქტუალური არარეფლექტური განცდა (ვთქვათ აღქმა) შესაბამის არარეფლექტურ მოდიფიკაციებს განიცდის რეტენციაში, პროტენციაში, რეპროდუქციაში და Vorerinnerung-ში. ეს საწყისი ანუ პირველ-განცდა ხასიათდება მხოლოდ ერთი დროითი მოდუსით – „ახლა“-თი, მოდიფიკაციებში კი

განსხვავებულ დროით მოდუსებს იღებს და სახელდობრ: რეტენციაში – აი, ახლახან ნამყოსი, პროტენციაში – აი, ახლახან მომავლის, რეპროდუქციაში – ნამყოსი, Vorerinnerung-ში – მომავლის. იგივე განცდა, ოღონდ რეფლექსიაში, შესაბამის რეფლექტურ მოდიფიკაციებს გულისხმობს, ანუ რეფლექტურ რეტენციულ, რეფლექტურ პროტენციულ და ა.შ. როდესაც არარეფლექტურად რეტენციაში ვიხსენებ ვიღაც შემხვედრს, როგორც აი, ახლახან ნამყო პირს, ეს ამავე დროს ნიშნავს, რომ აი, ახლახან ადგილი ჰქონდა ამ შემხვედურის ჩემ მიერ აღქმას ე.ი. ამ რეტენციაში აღქმის აქტი მოცემულია მოდიფიცირებული სახით ანუ, როგორც აი, ახლახან ნამყო აღქმა, თუმცა მე ამ ვითარების ობიექტივაციას არ ვახდენ. მე ვიხსენებ შემხვედურს და არა ამ შემხვედურის ჩემ მიერ დანახვის აქტს. ამიტომ რეტენციაში მოცემულია აღქმის მოდიფიცირებული აქტი, მაგრამ არარეფლექტურად. რეფლექტური რეტენცია უკვე ნიშნავს, რომ აღნიშნული შემხვედურის გახსენებასთან ერთად მე ვიხსენებ ამ შემხვედურის ჩემ მიერ აღქმის აქტს, როგორც აი, ახლახან ნამყო აღქმას და ე.ი. ვახდენ ამ მოდიფიცირებული აღქმის ობიექტივაციას.

ამგვარად ჩვენ ვთქვით, რომ რეფლექსია უკვე თავად მოდიფიკაციაა. მაგრამ განცდის ეს მოდიფიკაცია გულისხმობს აუცილებელ კავშირს ყველა ზემოთ ჩამოთვლილ არარეფლექტურ მოდიფიკაციურ ფორმებთან. ფენომენოლოგიის ამოცანაა სისტემატიურად გამოიკვლიოს განცდის რეფლექსიური მოდიფიკაციები იმ მოდიფიკაციებთან კავშირში, რომლებსაც აუცილებლობით განიცდის ნებისმიერი განცდა თავის საწყის არარეფლექტურ დინებაშიც.

ყველა ეს ვითარება თავის ძალას და სიმართლეს ინარჩუნებს რედუცირებულ მდგომარეობაშიც.

ფენომენოლოგიური რედუქციის შედეგად ჩვენ უკვე ამ დონეზე დავადგენთ სიმართლეს აღნიშნულ რეფლექსიურ სახეობათა. სახელდობრ, დავადგენთ აბსოლუტურ სიმართლეს იმანენტური აღქმისეული რეფლექსიისა, და იმანენტური რეტენციული რეფლექსიისა; აგრეთვე, დავადგენთ რელატიურ სიმართლეს იმანენტური რეპროდუქციისა (ე.ი. რეპროდუქციული რეფლექსიისა). აქ თქმული ნიშნავს, რომ თუ კი, ვთქვათ, შინაგანი აღქმა ემპირიულ დონეზე ხასიათდება შესაბამისი ემპირიული უტყუარობით (სიმართლით-Recht), ფენომენოლოგიური რედუქციის შედეგად იგი შეიძენს შესაბამის ზე-ემპირიულ დონეზე დადგენილ უტყუარობას; და იგივე ითქმის რეფლექსიის ნებისმიერის სხვა სახის მიმართ. (33, 177-185).

წმინდა ცნობიერების სტრუქტურის ცალკეულ ასპექტებზე მსჯელობას და კერძოდ, მსჯელობას რეფლექსიის შესახებ უშუალოდ თან მოაქვს დროის თემა. ხაზგასმით ავლნიშნავთ იმ გარემოებას, რომ ეს თემა მართებულად თავს იჩენს მხოლოდ ახლახან წარმოდგენილ განაზრებათა ლოგიკურ გზაზე. და თუმცა საკმაოდ დაგვიანებულად მივადექით იმას, რაც ჩვენი ინტერესის პირდაპირ საგანს შეადგენს, მაგრამ მისი გამომწვეურება ხომ სრულიად შეუძლებელი იქნებოდა ამ გზის გავლის გარეშე. მაშ, როგორ წარმართავს პუსერლი დროის პრობლემის ანალიზს? იგი აღნიშნავს: დრო არის სახელი სრულიად შემოწერილ პრობლემათა სფეროსთვის და სწორედ რომ განსაკუთრებული სირთულის პრობლემათა სფეროსთვის. უპირველეს ყოვლისა, საჭიროა მკაცრად განსხვავებულ იქნას ე.წ. ფენომენოლოგიური დრო ჩვენთვის ცნობილი კოსმიური დროისაგან. რედუქციის შედეგად მოხდა წმინდა ცნობიერების ამორთვა ამ უკანასკნელისგან, მაგრამ

რედუცირებულ სფეროში აუცილებლობით დარჩა მისთვის საკუთრივი დრო და ე.ი. ფენომენოლოგიური დრო. ეს უკანასკნელი არ იზომება საპირისპიროდ კოსმიური დროისა. იგი არ იზომება არავითარი მზის მდგომარეობით, არავითარი საათით, არავითარი ფიზიკური საშუალებით და ე.ი. იგი პრინციპულად არაგაზომადი დროა.

თუ კი გვსურს მოვძებნოთ თავისებური ანალოგია ფენომენოლოგიურ და კოსმიურ დროთა შორის მიმართებისათვის, შეგვიძლია გავისვენოთ დამოკიდებულება შეგრძნებისეული შინაარსის კუთვნილი განვრცობილობისა (Ausbreitung) ობიექტურ სივრცისეულ განფენილობასთან (Ausdehnung). ისევე, როგორც მათი ერთ გვარში მოთავსება უაზრობაა, ასევე სრულ გაუგებრობად წარმოგვიდგება ფენომენოლოგიური და კოსმიური დროის რაიმენაირი გაერთმნიშვნელოვანება. განცდაში და მის მომენტებში ტრანსცენდენტური დრო შეიძლება წარმოჩინდეს მოვლენისეულად; მაგრამ, ამასთან ერთად, პრინციპულად შეუძლებელია იმის მტკიცება, თითქოსდა მათ შორის ადგილი ჰქონდეს ასახვით მიმართებას, რამდენადაც ეს უკანასკნელი ყოველთვის არსებისეულ ერთიანობას გულისხმობს.

მაშ ასე: დრო არის სახელი სრულიად შემოწერილი და განსაკუთრებული სირთულის პრობლემათა სფეროსათვის. ტრანსცენდენტალურად „აბსოლუტური“ – გვეუბნება ჰუსერლი, – რომელიც რედუქციების შედეგად გამოვამჟღავნეთ, სინამდვილეში არ არის საბოლოო და ე.ი. ნამდვილად აბსოლუტური. ის არის რაღაცა, რაც თავის თავს აკონსტიტუირებს გარკვეული ღრმა და სპეციფიკური აზრით და რასაც თავისი პირველწყარო (Urquelle) საბოლოო და ჭეშმარიტად აბსოლუტურში აქვს.

ეს უკანასკნელი პუსერლს ესმის, როგორც არა დროში (ფენომენოლოგიურ დროში) მოქცეული განცდათა მდინარება, არამედ უკვე, როგორც უფრო მაღალი საფეხურის ცნობიერება, ანუ თავად დროითი მდინარების გარეგანადმწვდომი ცნობიერება. მაგრამ, აღნიშნავს პუსერლი, ჩვენ შეგვიძლია თამაშგარე დავტოვოთ ახლა დროის-ცნობიერების ეს გამოცანა, ისე, რომ საფრთხე არ შევუქმნათ მის სიმკაცრეს. ჩვენ დროის პრობლემას შევეხებით შემდეგ დებულებებში:

დროითობა არის არა მხოლოდ ყოველი ცალკეული განცდის არსებისეული თვისება, არამედ აგრეთვე განცდათა ურთიერთდამაკავშირებელი აუცილებელი ფორმა. ყოველი ცალკეული განცდა ხანიერობს, მაგრამ ამ საკუთრივი ხანიერებით იგი ჩართულია ხანიერების უსასრულო კონტინუუმში, ე.წ. აესებულ (erfullte) კონტინუუმში. მას აქვს ყოველმხრივ უსასრულოდ აესებული დროითი პორიზონტი. ეს ამავე დროს ნიშნავს: იგი ეკუთვნის ერთიან უსასრულო განცდათა ნაკადს. ცალკეული განცდის ხანიერება სასრულია (იგი იწყება და სრულდება), მთლიანი ნაკადი კი უსასრულო კონტინუუმია.

წმინდა მე-ს ყოველთვის შეუძლია (და ეს არის არსებითი შესაძლებლობა) მიმართოს მზერა მიმდინარე განცდაზე და წვდეს მის ხანიერებაში ანუ მზერა თანმიმდევრულად გააყოლოს მას. მეორე მხრივ კი, საქმის ვითარების არსებას განეკუთვნება იმის შესაძლებლობა, რომ მე-მ მზერა მიმართოს ტემპორალური მოცემულობის წესებზე და ევიდენტურად წვდეს, რომ სხვაგვარად შეუძლებელია რაიმენაირი ხანიერი განცდა, თუ არა, როგორც ერთიანობად კონსტრუირებული მოცემულობის წესთა უწყვეტ დინებაში; შემდგომ იმასაც წვდეს, რომ დროითი განცდის ეს მოცემულობის წესი

ისევ და ისევ განცდაა, ოღონდ ახლი სახისა და განზომილების. მაგალითად, სიხარულის განცდას მე შემოიძლია რეფლექტურად მხერა მივადევნო მის თანმიმდევრულ ფაზებში და ამგვარად მიეყვება დასაწყისიდან ბოლომდე. მეორე მხრივ, კი შემოიძლია ყურადღება მივაპყრო მისი მოცემულობის წესს: ყურადღება მივაპყრო მისი „ახლა“-ს ყოველ მოდუსს; აგრეთვე იმას, რომ ამ „ახლა“-ს და საერთოდ ყველა „ახლა“-ს აუცილებელ უწყვეტობაში ახალი და მუდმივად ახალი „ახლა“ ერთეობა; რომ, ამასთან ერთად, ყოველი აქტუალური „ახლა“ გარდაიქცევა (wandeln) „ახლახან-ნამყოფ“ (soeben); ეს უკანასნელი კი თავის მხრივ მუდმივად ახალ „ახლახან“-ად ანუ „ახლახან“-ის „ახლახან“-ად.

„ახლა“-ც, „ახლახან-ნამყოფ“-ც და „ახლახან-მომავალი“-ც ანუ იმპრესია, რეტენცია და პროტენცია, წარმოადგენენ კონსტანტურ ფორმებს მუდმივად ახალი შინაარსებისათვის. ეს ნიშნავს, რომ შეუძლებელია თითოეულ ფორმაში უწყვეტად მოცემული იყოს მიმდინარე განცდის ერთი და იგივე შინაარსი. იგი ყოველთვის ახალი და ახალი შინაარსებით (მატერიით) ივსება. და ამგვარად, ყოველ იმპრესიას უწყვეტად ერთეობა ახალი იმპრესია, რომელსაც ხანიერი განცდის ახალი პუნქტი შეესაბამება. იმპრესია უწყვეტად გადადის რეტენციაში და ეს კიდევ მოდიფიცირებულ რეტენციაში. იგივე ითქმის საპირისპირო მიმართულებითაც.

ღროის თემის და კერძოდ, ფენომენოლოგიური ღროის თემის ერთ-ერთ საკვანძო პუნქტს წარმოადგენს „ჰორიზონტის“ საკითხი. ჰუსერლი მიგვითითებს, რომ მოცემულ წიგნში ამ საკითხთან დაკავშირებით წარმოდგენილი განაზრებებიდან გამომდინარეობენ

უმნიშვნელოვანესი მეტაფიზიკური შედეგები. მაგრამ, ცხადია, ეს უკანასკნელი აქ არ იქნება გადმოცემული, რამდენადაც ავტორის (ჰუსერლის) განზრახვები არ სცილდებიან წმინდა ფენომენოლოგიის საზღვრებს. მაშ ასე: რა ასპექტით ახასიათებს „ჰორიზონტის“ ცნება წმინდა განცდათა ნაკადს?

ჰუსერლი აღნიშნავს, რომ ყოველ განცდისეულ „ახლა“-ს აქვს „უწინ“-ის ჰორიზონტი და ეს ჰორიზონტი პრინციპულად შეუძლებელია იყოს ცარიელი ანუ ცარიელი ფორმა შინაარსის გარეშე, ე.ი. ნონსენსი. მას აქვს წარსული „ახლა“-ს მნიშვნელობა, რომელიც ამ ფორმაში წარსულ განცდას (ე.ი. შინაარსს) შეიცავდა. მეორე მხრივ, ყოველ განცდისეულ „ახლა“-ს აქვს მეორე სახის აუცილებელი ჰორიზონტი – „შემდგომ“-ის ჰორიზონტი, და ესეც არ არის ცარიელი. აქვე იგი ხაზს უსვამს ერთ საგულისხმო ვითარებას: „ახლა“-ს ცნობიერებას აუცილებლობით უერთდება „ახლახან-ნამყო“-ს ცნობიერება, რომელიც თავის მხრივ „ახლა“-მოდუსის მქონე განცდაა. განცდა, რომელიც სრულდება (მთავრდება) თავის მდინარებაში, აუცილებლობით გარშემორტყმულია მომავალი განცდების ჰორიზონტით და ამ განცდის საბოლოო ფაზის „ახლა“ უწყვეტად გადავა სხვა განცდის „ახლა“-ში, რადგან არცერთი განცდა არ შეიძლება შეწყდეს (დასრულდეს) ამ შეწყვეტის ცნობიერების გარეშე და ეს უკანასკნელი კი უკვე ახალი „ახლა“-განცდაა. ამიტომ განცდათა ნაკადი არის უსასრულო ერთიანობა. იგი არის სწორედ, რომ ნაკადი ანუ უწყვეტი მდინარება და ეს ნაკადისეულობა ყველა განცდის აუცილებელი მომცველი ფორმაა.

განცდათა ახლახან განხილული ზოგადი თავისებურება არის ნაწილი კიდევ უფრო ფართოდ-მოცემული თავისებურებისა, რომელიც გამოითქმის

არსებისეულ კანონში. ეს უკანასკნელი კი გვეუბნება, რომ ყოველი განცდა სხვებთან კავშირში იმყოფება არა მხოლოდ დროითი თანმიმდევრობის (Folge) თვალსაზრისით, არამედ ერთდროულობის (თანადროულობის) თვალსაზრისითაც. და ე.ი. ყოველ განცდისეულ “ახლა“-ს აკრავს იმ განცდათა ჰორიზონტიც, რომლებიც ასევე “ახლა“-მოდუსით ხასიათდებიან. რადგან “ახლა“-მოდუსი განცდის საწყის ფორმას წარმოადგენს, ამიტომ ჰუსერლი ამ ჰორიზონტს უწოდებს წმინდა მე-ს საწყისობის ჰორიზონტს. (Originaritätshorizont). ეს ჰორიზონტი ერთიანად გადადის წარსულის მოდუსში. ყოველი “უწინ“-ი, როგორც მოდიფიცირებული “ახლა“, გულისხმობს უსასრულო ჰორიზონტს, რომელიც გამოითქმის “ერთდროულად-ნამყო“-ს განსაზღვრებით (33, 196-201)

ფენომენოლოგიური დროითი ველის სრულყოფილი აღწერის წარმოება შეიძლება მხოლოდ ამ სამივე აღნიშნული განზომილებით ე.ი. წმინდა მე-ს რეფლექსიური სვლა შეუძლია სამი დროითი განზომილებით: “უწინ“-ის “შემდგომ“-ის, და “იმავედროული“-ს. წმინდა მე და სამივე განზომილებით ავსებული განცდათა ნაკადი წარმოადგენენ აუცილებელ კორელატებს. ეს კორელაცია ცნობიერების საწყისი ფორმაა (Urform) და მასთან არსებისეულ კავშირში იმყოფება შემდეგი ვითარება: წმინდა მე-ს რეფლექტურმა მხერამ შეიძლება მოცემულად გაიცხადოს ნებისმიერი ცალკეული განცდა. მას შეუძლია აგრეთვე ერთი განცდიდან მეორეზე გადავიდეს. მაგრამ, რაც შეეხება განცდათა სრულ მთლიანობას, იგი არასდროს არ იქცევა მოცემულად ცალკეული რეფლექტური მხერისათვის. მიუხედავად ამისა, იგი მაინც ინტუიტურად მისაწვდომია,

თუმცა სრულიად სხვა სახის იდეაციისათვის. როგორ ხასიათდება იდეაციის ეს განსაკუთრებული სახე? პუსერლი მას ახასიათებს, როგორც ზღვარდაკარგულობას იმანენტურ თვალსაჩინოებათა (Anschauung) მსვლელობაში. ესაა უწყვეტი მსვლელობა ფიქსირებული განცდიდან მისი პორიზონტის ახალ განცდებზე. და ამ მწედომ მსვლელობაში ჩვენ ვწედებით უკვე თავად განცდათა ნაკადს, როგორც ერთიანობას. ჩვენ ვწედებით მას არა ისე, როგორც სინგულარულ განცდას, არამედ კანტიანური იდეის წვდომის სახით. აქვე აეტორი მიგვითითებს, რომ პორიზონტის ქვეშ იგულისხმება არა მხოლოდ დროითი პორიზონტი, და ე.ი. იგი განასხვავებს პორიზონტთა ტიპებს. იგი აღნიშნავს კიდევ ისეთი სახის პორიზონტს, რომელიც ახასიათებს განცდათა მოცემულობის მოდუსებს. მაგალითად, მეობრივ მაობიექტივირებელ მზერაში შემოსული განცდა გარშემორტყმულია ისეთ განცდათა პორიზონტით, რომლებიც არ ხასიათდებიან მოცემულობის ამგვარი მოდუსით. ყურადღების მოდუსით მოცემული განცდა გარშემორტყმულია შესაბამის მოდუსს მოკლებული განცდების პორიზონტით და ა.შ. განცდათა ნაკადის, როგორც ერთიანობის ანუ იდეის (კანტიანური გაგებით) წვდომა ყველა შემთხვევაში წანასწარ გულისხმობს რეფლექსიათა უწყვეტ მიმართულებას პორიზონტებისკენ, იქნება ეს დროითი პორიზონტი თუ სხვა ტიპის. ეს იდეა არავითარ შემთხვევაში არ არის ალაღბედზე დადგენილი და მიღებული, არამედ აბსოლუტურად უეჭველი მოცემული. მაგრამ იგი ცხადდება შესაბამისი მოცემულობის წესით ანუ სპეციფიკური იდეაციით, და ამდენად აღნიშნული წესი გვევლინება ინტუიტიური წვდომის კიდევ ერთ უნიკალურ სახედ. (33, 201-203).

ტექსტებში დროის შინაგანი ცნობიერების ფენომენოლოგიისადმი ეპუს-ერლი კიდევ უფრო დეტალურად აანალიზებს და ნათელს ჰფენს აღნიშნულ საკითხს. იგი სვამს კითხვას: როგორ ხდება შესაძლებელი რაღაც უწყვეტ ცვლილებათა მსვლელობის, მაგალითად, მელოდიის მთლიანობის აღქმა? მელოდია ხომ არ არის ჯამი ცალკეულ თვალსაჩინოებათა, ვინაიდან ბგერათა თანმიმდევრობა, ე.ი. გაშლა-განვითარება თვალსაჩინოდ მოცემულია ერთიან (დროში ხანიერ) აქტში. ცალკეულ ბგერებს და ბგერათწარმონაქმნებს, ცხადია, განსაკუთრებული აქტები შეესაბამებათ, მაგრამ არსებობს ერთი აქტიც, რომელიც მოიცავს მთელ ამ შინაარსობრივ ერთიანობას. დიახ, ჩვენ სწორედ, რომ აღვიქვამთ ანუ „ცოცხლად“ განვიცდით მთელ მელოდიას და არა მხოლოდ მის ნაწილებს, და მაშასადამე, დროში განვენილ პროცესს უშუალოდ ვწვდებით, როგორც თავად მოცემულს და აწმყოს.

პუსერლი გვიჩვენებს, რომ რაღაც მდინარების აღქმაში იმავდროულად ფიგურირებს წარსულის თვალსაჩინოებაც: „... ხდომილების, ცვლილების, ქმნადობის აღქმის შესახებ ვლაპარაკობთ იქ, სადაც აწმყო ყოფიერებასთან ერთად გარკვეული სახით განვიცდით წარსულს და სწორედ ისე, რომ განვიცდით, მოცემულს მთლიანად მოიცავს თავის თავში საგნობრივი კუთვნილების ერთიანობა.“ (34, გვ. 25 თარგ.-ი.ბ.). როდესაც ვუსმენ მელოდიას, ყოველ მომენტში აღვიქვამთ აწმყოში მოცემულს, ანუ აი, ახლა აღქმულს იმასთან ერთად, რაც აი, ახლახან უკვე წავიდა. მაშასადამე, წარსულის და აწმყოს ამ ერთიანობას მე თავად აწმყოში განვიცდი. პუსერლი მკაცრად განასხვავებს წარსულის ამ უშუალო

„ცოცხალ“ განცდას მისი რეპროდუქციისაგან: მე ვიხსენებ რაღაც ბგერას ანუ კელაჲ აღუადგენ მას და ე.ი. საქმე მაქვს მხოლოდ და მხოლოდ მის რეპროდუქციასთან. მაგრამ, მეორე მხრივ, აი, ეს ტონალობა, რომელმაც ახლახან გაიჟღერა და მის ნაცვლად ამჟამად უკვე ახალი ჟღერს, მეძლევა არა, როგორც რეპროდუქცია, არამედ, როგორც თავად განცდილი და ეს განცდა უშუალოდ თან ერთვის ახლა მჟღერი ტონალო ბის აღქმას იგი მისი შემადგენელი მომენტიცა.

და ყოველივე ამასთან ერთად, დროის შინაგანი ცნობიერების ფენომენოლოგიური ანალიზი ამჟღავნებს კიდევ ერთ უმნიშვნელოვანეს ასპექტს: ვუსმენ რა მელოდიას და აღვიქვამ რა აი, ამ ბგერათწარმონაქმნს, ჩემი ცნობიერება იმედროულად მიმართულია „წინ“-აც და ე.ი. თავისი მოლოდინის ინტენციონალობაში უშუალოდ წვდება, უშუალოდ „ეხება“ რაღაც გარკვეულ თუ გაურკვეველ ახლახან მომავალს. სახელდობრ, ეს მოლოდინი შეიძლება იყოს გარკვეული და თვალსაჩინო, თუ კი ჩემთვის მელოდია კარგად ნაცნობია და პირიქით, შეიძლება იგი ატარებდეს ჯერ-კიდევ გაურკვეველი ახლახან მომავალი ტონალობის განცდის ხასიათს, თუკი, რა თქმა უნდა მელოდია უცნობია. მაშასადამე, პუსერლის სიტყვებით, რომ ეთქვათ , დროით ველს აქვს აგრეთვე მომავალიც, რომელსაც უბრალოდ კი არ წარმოვისახავთ, არამედ უშუალოდ ეწვდებით და ეს აქტიც მიმდინარე აღქმის განუყოფელი მომენტიცა.

ამგვარად, ჩვენ ვხედავთ, რომ „აღქმის მოცემულობა აუცილებლად დროითად გაწელილია და არა უბრალოდ დროითად წერტილოვანი“ (34, გვ. 12), ხოლო „მელოდიის აღქმა არის დროითად

გაფართოებადი, თანდათანობით და უწყვეტად თვით განშლადი აქტი, რომელიც მუდმივად აღქმადი და ამ აქტს აქვს მუდამ ახალი და ახალი „ახლა“-ს პუნქტი" (გვ. 33) და მასში საგნობრივად მოცემულია რაღაც ტონალობა, როგორც ახლა-მჟღერი, აგრეთვე რაღაც ტონალობა, როგორც ახლახანწავლილი და რაღაც (უცნობი თუ ნაცნობი) ტონალობის შესაძლებლობა, როგორც ახლახან-მომავალი.

დასკენის სახით ვიტყვით შემდეგს: ფენომენოლოგიურ ანალიზს არაფერი ესაქმება ე.წ. ობიექტურ ანუ ფიზიკურ დროსთან. მაგრამ ამის გამო შეცდომაში ნუ შევალთ და ნუ ვიფიქრებთ თითქოსდა მისი განხილვის საგანს შეადგენს ფიზიკური დროის სუბიექტური განცდის თავისებურებანი, რასაც იკვლევს ფსიქოლოგია. ფენომენოლოგს საქმე აქვს იმ პირველად, საწყისობრივ ცნობიერებასთან, სადაც დრო გვეძლევა სუფთა სახით ანუ კერძო-მეცნიერული თუ მსოფლმხედველობრივი გადაშუაებებისა და „ქიმიური" მინარევების გარეშე. ნატურალური და მასზე დაშენებული საბუნებისმეტყველო აზროვნებისთვის დრო მხოლოდ და მხოლოდ ახლა-მომენტების თანმიმდევრობაა, მათი „ჯერ-მერე"-ა, რისი ნივთობრივი რეპრეზენტაციაც არის საათი. ფენომენოლოგია კი გველაპარაკება ერთგვარ დროით ველზე, რომელშიც აწმყო განფენილია თავის უშუალო წარსულთან და მომავალთან ერთად და ეს ვეიდენტურად გვეძლევა აღქმაში. ამ ველს შეუძლია სულ უფრო და უფრო გაფართოვდეს (ანუ მის ჰორიზონტს შეუძლია სულ უფრო და უფრო შორს გადაიწიოს, როგორც წარსულის, ასევე მომავლის მიმართულებით) იმისდა შესაბამისად, რაც უფრო „შორს" გადაიწევს ჩვენი

რეპროდუქციული მეხსიერების და წარმოსახვითი მოლოდინის თვალსაწიერი.

დიახ, ფენომენოლოგია აუქმებს რა დროის ტრადიციულ პარადიგმას, გასაოცარი მეცნიერული სკრუპულოზურობით გზას უკვალავს სრულიად ახალ გაგებას და ეს ალბათ, მხოლოდ დიდი პროცესის დასაწყისია. ჰუსერლმა მიაგნო ისეთ რამეს, რაც შეიძლება დიდი შემეცნებითი სივრცეების გახსნის მომასწავებელი აღმოჩნდეს. ამიტომ მისი მონაპოვარი დროის პრობლემატიკაში ჯერ კიდევ ძალზედ ფართო კვლევებს ელის.

თავი II

მცირე ისტორიული ექსკურსი დროის ცნებასთან დაკავშირებით

ჩვენ შევწყვიტეთ აზრის მოძრაობა წმინდა ფენომენოლოგიის სფეროში და დროებით დავეკმაყოფილდით იმით, რაც უკვე გადმოცემულ იქნა და ამ გადმოცემათა საბოლოო პუნქტი, როგორც ვხედავთ, ფენომენოლოგიური (ანუ შინაგანი) დროის ექსპლიკაცია იყო. ეს უკანასკნელი წარმოებდა ზუსტად იმ სახით, რა სახითაც მას ადგილი აქვს ჰუსერლის „იდებე...“-ში. ვიმეორებ რომ ამგვარი „დაკმაყოფილება“ მხოლოდ და მხოლოდ დროებითია, რადგან შემდგომში ჩვენ კვლავ იძულებული ვიქნებით დავუბრუნდეთ ფენომენოლოგიურ განაზრებათა ცალკეულ ასპექტებს და რაც მთავარია, მათში წარმოდგენილი დროის ცნების ინტერპრეტაციას გაეშლით მოცემული თემის ჩარჩოებში. ახლა კი გვსურს კიდევ უფრო „მეტი“ რეტროსპექციით გადავხედოთ აზრის ისტორიას. ფილოსოფიური პრობლემათა ბუნება ხომ ისეთია, რომ იგი მოითხოვს მისი ისტორიის საგულდაგულო გამოძიებას. თემა არ არსებობს განყენებულად მოფილოსოფოსე ინდივიდისაგან, მიუხედავად იმისა, რომ თემა ყოველთვის მარადიულია, ხოლო ეს ინდივიდი კი – ისტორიული. ამ წინააღმდეგობის გარეშე ალბათ გაუგებარი დარჩება ღრმა განსხვავება ფილოსოფიასა და ნებისმიერ

კონკრეტულ მეცნიერებას შორის. ფილოსოფიური პრობლემა არსებითად ხელახლა იბადება მასზე მიმართულ რეფლექსიასთან ერთად, ამიტომ იგი განუმეორებელი ბიოგრაფიის მქონე ფილოსოფოსის პირად საკუთრებად რჩება. ის, რაც ყველაზე უფრო საყოველთაოა, ამავე დროს ყველაზე უფრო ინტიმური და პიროვნულია – ამ ჭეშმარიტებას ამხელს ფილოსოფია და ფილოსოფიური აზროვნების უნიკალური სფერო. ფილოსოფიური კითხვა, რომელიც წამოიჭრება აი, ამ კონკრეტული ცნობიერების წინაშე, უნდა გადაწყვიტოს მხოლოდ მან და არავინ მის მაგიერად. ეს კითხვა ამ ცნობიერების პირადი კითხვაა. ეს კითხვა მისი საკუთრებაა. მაგრამ ეს კითხვა ამავე დროს არსებობს, როგორც კითხვა ყველა შესაძლებელი ცნობიერებისათვის, როგორც საერთო და საყოველთაო კითხვა. მას მუდმივად უნდა პასუხი გაეცეს კონკრეტობის მიერ და მას მუდმივად კიდევაც პასუხს სცემს ეს კონკრეტობა; მაგრამ პასუხი ვერასდროს ვერ დაფარავს კითხვას, პასუხი კითხვას ვერ „კლავს“, როგორც ამას ადგილი აქვს კონკრეტულ მეცნიერებაში. სწორედ ამიტომ ფილოსოფიისაგან არსებითად მოუწყვეტელია მისი ისტორია. ფილოსოფიური კითხვა არის არა მხოლოდ ჰაერში გამოკიდებული ობიექტური კითხვა, არამედ, აგრეთვე კითხვა, რომელმაც ოდესღაც გაიღვიძა რომელიღაც ფილოსოფოსის ცნობიერებაში. და ეს ნიშნავს, რომ ყოველმა მკვლევარმა უნდა მიაშუროს წარსულს, ისტორიას; გამოიძიოს, როგორ ალაპარაკდა ესა და ეს პრობლემა სხვის რეფლექსიაში. ასე რომ არ მოიქცეს, მას ძალაუნებურად ხელში შერჩება რეალურად არავისთვის მნიშვნელოვანი და გამოშიგნული აბსტრაქცია ისტორიულად მარად ცოცხალი პრობლემის მაგიერად. მაშ ასე: ახლა შევეცდებით არასისტემატიზირებული

სახით მიმოვიხილოთ პლატონის, არისტოტელეს, კანტის, ბაადერის, ბერგსონის ნააზრევთა ფრაგმენტები, რომლებიც ეხებიან დროის საკითხებს. ჩვენ ერთგვარად გაფანტულად ამოვკრიფეთ ის განაზრებანი, რომლებიც განსაკუთრებით მნიშვნელოვნად გვეჩვენება ჩვენი სამუშაო თემატიკისათვის და ე.ი. „შინაგანი დროის“ პრობლემისთვის.

თავის დიალოგში „ტიმაოსი“ პლატონი ხაზგასმით ლაპარაკობს შეხედულებისა (უფრო ზუსტად, ჭეშმარიტი შეხედულებისა) და ცოდნის განსხვავების შესახებ. თანაც ეს უკანასკნელი ატარებს ძირეულ ხასიათს. ცოდნა გონებიდან მოდის, მაშინ, როდესაც შეხედულება დაფუძნებულია გრძნობად მონაცემებს. ცოდნის გენეზისი მკაცრ ლოგიკას ექვემდებარება და მეთოდურ ხასიათს ატარებს. შეხედულების გენეზისის ძირში კი მრწამსი ძევს, და ამ აზრით შეხედულება ბრმაა.

„Так ум рождается в нас от наставления, а истинное мнение - от убеждения“ (26, 493).

ასეთი გნოსეოლოგიური ბაზისიდან გამომდინარე პლატონი აგებს თავისი ონტოლოგიის პირველ უმარტივეს სტრუქტურას. იგი გამოყოფს სამყაროს სამ სფეროს: იდეალურს – თვითიგივეურსა და მარადიულს, მატერიალურს – მუდმივად ქმნადს, წარმოშობადს და მოსპობადს, და ბოლოს თვით წმინდა მატერიას – ქმნადი სინამდვილის ირაციონალურ პრინციპს. პირველ სფეროს ჩვენი შემეცნებითი უნარებიდან შეესაბამება გონება, მეორეს – ემპირიული ჭერეტა და აქედან გამომდინარე, მეორე სფეროს მიმართ ჩვენ შეიძლება გაგვანდეს მხოლოდ შეხედულება. მესამე – არც გრძნობადად აღიქმება და არც გონებით შეიმეცნება, მაგრამ იგი წარმოადგენს ჩვენი რაციონალური შემეცნების

ჰორიზონტს, ირაციონალურ ზღვარს და სწორედ ამდენად შეიძლება გექონდეს მის შესახებ წარმოდგენაც და მისი ცნებაც.

ისეთი ვითარება, როგორიცაა კოსმოსი, განეკუთვნება სამყაროს მეორე სფეროს, ამიტომ მის შესახებ ადამიანს შეიძლება ჰქონდეს მაქსიმუმ მხოლოდ ჭეშმარიტი შეხედულება. ეს უკანასკნელი კი, ცხადია ეყრდნობა და უნდა დაეყრდნოს გრძნობად მონაცემებს. მაგრამ ბრმა გრძნობად მონაცემებზე დაყრდნობით შეუძლებელია საერთოდ რაიმე შეხედულების (და მით უმეტეს ცოდნის) ფორმირება. ის ემპირიული სინამდვილე, რომელთანაც საქმე აქვს ადამიანის ცნობიერებას, არასდროს არ წარმოადგენს სუფთა სახის გრძნობად მონაცემებს. ამ გრძნობად მონაცემებში ყოველთვის რაღაცნაირი გაგებაა ჩადებული, ისინი ყოველთვის აზრით არიან დატვირთულნი. ზემოთ მოყვანილი ციტატაც გვიჩვენებს, რომ შეხედულება დამყარებულია არა მხოლოდ გრძნობად მონაცემებზე, არამედ გენეზისურად იგი ამოდის აგრეთვე გარკვეული მრწამსიდან.

სწორედ ამ იდეით უნდა ვიხელმძღვანელოთ, როდესაც ემსჯელობთ პლატონთან დროის პრობლემის შესახებ. დრო კოსმოსის ერთ-ერთი მთავარი ატრიბუტია. ამიტომ დროის მიმართ ჩვენ შეიძლება გექონდეს მაქსიმუმ ჭეშმარიტი შეხედულება. ეს უკანასკნელი, როგორც ზემოთ ვთქვით, არ შეიძლება დაეყრდნოს მხოლოდ წმინდა გრძნობად ვითარებებს არცერთი ასპექტით. სახელდობრ, არც იმ ასპექტით, რომ ჩვენ გარკვეული გრძნობადი მონაცემების (მაგ. პლანეტათა მოძრაობა) მიხედვით შეგვიძლია ვიმსჯელოთ დროის ბუნების შესახებ. და არც იმ ასპექტით, რომ ჩვენ გაგვაჩნია დროის განცდა. რა თქმა უნდა ამ გრძნობად ვითარებათა გარეშე შეუძლებელია დროზე რაიმე წარმოდგენის ქონა,

მაგრამ მათი არსებობა არ არის საკმარისი. დროზე გარკვეული შეხედულების არსებობისას ჩვენ ვეყრდნობით მეტს, ვიდრე ეს გრძნობადი ვითარებებია, სახელდობრ, პლატონის მიხედვით, – მრწამსს, რომლიდანაც გენეზისურად ამოდის ჩვენი შეხედულება. ეს მრწამსი მოცემულია ადამიანის საწყის მითოლოგიურ წარმოდგენებში და იგი დანალექის სახით ყოველთვის არსებობს ისტორიული განვითარების სხვადასხვა საფეხურზე მყოფ ცნობიერებაში. ამიტომ პლატონთან დროის პრობლემის ანალიზისას შეუძლებელია გვერდი ავუაროთ იმ მითოლოგიურ პირველმოდებლების საკითხს, რომლებიც გაელენას ახდენენ დროის პლატონურ გაგებაზე.

კოსმიური რეალობა, პლატონის თანახმად, შექმნილი რეალობაა. იგი შეიქმნა დემიურგის მიერ იდეალური პარადიგმისა და მიხედვით. ეს პარადიგმა კი მარადიულად ცოცხალ არსებას წარმოადგენს, და სწორედ იგი არის, პლატონის აზრით, ჭეშმარიტი არსი. მისი მთავარი ატრიბუტი მარადიულობაა. დემიურგის მიერ კოსმიური მთელის შექმნის აქტი იყოფა გარკვეულ სტადიებად და აქ ჩვენ შეგვიძლია გამოვყოთ ორი: კოსმიური სულის შექმნის სტადია და შემდგომ – კოსმიური სხეულისა. კოსმიური სული და სხეული ერთიანობაში გვაძლევენ იმას, რასაც პლატონი უწოდებს ცას. ეს უკანასკნელი განსულიერებული სათაესოა ყველა იმ საგნობრივი ვითარებისა, რასაც ადგილი აქვს კოსმოსში. ეს არის საწყისი კოსმიური მთელი, როგორც ცოცხალი არსება. ცის შექმნის ერთდროულად ხდება დროის შექმნაც, რომელიც კოსმოსის მთავარი ატრიბუტია (ისევე როგორც მარადისობა – იდეალური პარადიგმის მთავარი ატრიბუტი). ფაქტიურად ცისა და დროის შექმნა არის დემიურგის ანუ შემოქმედი სუბიექტის ერთიანი აქტი.

ცასთან ერთად დროის შექმნას აქვს თავისი საზრისეული შინაარსი, რომელსაც ნათლად გამოჰკვეთავს „ტიმაიოს“-ში პლატონი. შეიძლება დავსვათ კითხვა: რა აზრი ჰქონდა დროის შექმნას? დემიურგის ამოცანას „ტიმაიოს“-ში წარმოადგენს შექმნილი რეალობის მაქსიმალური მიმსგავსება იდეალურ პარადოგმასთან. დრო, კი პლატონის აზრით, მოძრავი ხატია მარადისობისა. სწორედ ამ ვითარებაშია ჩამალული დროის შემოქმედების მთელი აზრი.

დრო არის მოძრავი. პლატონისთვის კოსმიური შექმნილი რეალობა იმდენადაა ნაკლოვანი, რამდენადაც იგი ქმნადია, მოძრავია. მაგრამ მთელი ეს მოძრავი საგნობრივი სინამდვილე ჩაძირულია დროის ნაკადში, რომელიც წარმოადგენს თუ შეიძლება ასე ითქვას, მოძრაობის პირველ-ნაკადს. ისევე, როგორც მდინარეში გადაგდებული სხეული მოძრაობს იმდენად, რამდენადაც მოძრაობს თავად ეს მდინარე, ასევე დროც ქმნადობის ქვემდებარე ქსოვილია. მაგრამ დროის მოძრაობა ემორჩილება Logos-ის კანონზომიერებას და ატარებს წრიულ ხასიათს. სწორედ ამიტომ გვევლინება იგი მარადისობის სიმბოლოდ. აქედან შეიძლება დაეინახოთ პლატონის სპეციფიკური ღირებულებითი დამოკიდებულება დროის მიმართ და ანალოგიური დამოკიდებულება სახეზეა დემეტრას და პერსეფონას მითშიც, სადაც იან პარანდოვსკის მიხედვით, მოქცეულია დედამიწის მთელი სიცოცხლე (23, 161). ჩვენ კარგად ვიცით, რომ სწორედ მასთან იყო დაკავშირებული ელევსინის მისტერიები. ეს სიცოცხლე, რომელშიც არც ერთი ვითარება არ არის მდგრადი, რომელშიც მუდმივად მონაცვლეობს წუხილი და სიხარული პერსეფონასთან შეხვედრა-დაცილების გამო, თავისი არსებით დრამატულია და არა მხოლოდ დრამატული, ალბათ,

ტრაგიკულიც კი. მის წრე-ბრუნვაში, რითაც თავს გეამცნობს ბუნების მუდმივი ალორძინება-კედომა, ხორციელდება მარადისობა, და სწორედ ეს ანიჭებდა მიწის სიცოცხლეს უნიკალურ ღირებულებას ბერძენის ცნობიერებისათვის. აქ ჩვენ მივაღწეით ერთ მითოლოგიურ პირველ-მოდელს, რომელიც აშკარად მნიშვნელობს პლატონის კოსმოლოგიურ სისტემაში დროის პრობლემის ირგვლივ. ეს არის წრიულობის იდეა: „ყველაფერი მეორდება“. დროის წრიულობა, პლატონის მიხედვით, ყველაზე ნათლად ელინდება პლანეტათა მუდმივ ცირკულაციურ მოძრაობაში. იგი მოქმედებს სულთა გადასახლების იდუმალ სფეროში, რასაც პლატონი გადმოგვცემს ამავე დიალოგში (ე.ი. „ტიმაიოს“-ში).

“Возведя души на звезды как на некие колесницы, он явил им природу вселенной и возвестил законы рока...”

Тот, кто проживет отмеренный ему срок должным образом, возвратится в обитель соименной ему звезды...“(26, 482).

წრიულობის იდეა საკმაოდ ფესვგამდგარია ბერძნულ მითოსში. ეს იდეა ნათლადაა გამოხატული მთელ რიგ მითებში: ზემოთ მოხსენებულ დემეტრასა და პერსეფონას მითში, სამყაროს შექმნის მითში, სიზიფეს მითში. მაგრამ პლატონი უკვე ფილოსოფიურ მნიშვნელობას დებს მასში. და კერძოდ, წრიულობა მისთვის „ღვთაებრივი“ ღირებულების მაუწყებელია, რამდენადაც სწორედ წრიულობის გამო გვევლინება დრო მარადისობის სიმბოლოდ. წრიულობა აქ სრულყოფილების გამომსახველია. იგი აქ უთუოდ ოპტიმისტურად არის გაგებული.

პლატონი „ტიმაიოს“-ის დასაწყისშივე მკაცრად გამოყოფს ორ სფეროს: მუდმივად იგივეურ (ანუ ჭეშმარიტ) არსს და მუდმივად ქმნადს. კოსმოსი არის სწორედ, რომ მუდმივად ქმნადი, რამდენადაც იგი წარმოშობილი სინამდვილეა. ქმნადობის პრინციპს კი, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, წარმოადგენს ირაციონალური მატერია. მაგრამ კოსმოსი ხომ შეიქმნა დემიურგის მიერ, კერძოდ, შეიქმნა იდეალური პარადიგმის მიხედვით და მაშინ, მისი ქმნადობა სრულიად გარკვეული აზრის მქონე უნდა იყოს. რაა ეს აზრი? კოსმოსის ტოტალური ქმნადობა, პლატონური მითის მიხედვით, სხვა არაფერია, თუ არა ოდენ, მარადიული, თვითკმარი წრე-ბრუნვა, რომელიც მიისწრაფვის აღნიშნული პარადიგმის განხორციელებისაკენ. პარადიგმა ამ ტოტალური წრიული ქმნადობის ზღვარს წარმოადგენს. როგორიღაა დროის მნიშვნელობა აქ წარმოდგენილ „მექანიზმში“? თუ კი მატერია ქმნადობის ირაციონალური პრინციპია, დრო ამ ქმნადობის საწყის ქსოვილს ქმნის, რაც უკვე ზემოთ აღვნიშნეთ. სხვა სიტყვებით ასეც გამოვიხატებოდით: დრო საწყისობრივი მიმართულების მიმცემია მთელი კოსმიური ქმნადობისათვის. კოსმიური რეალობის მოძრაობა იმდენადაა წრიული, რამდენადაც წრიულია მისი ქვემდებარის, მისი პირველ-ნაკადის ანუ დროის დინება. და თუ კი კოსმიურ რეალობათა მოძრაობა ესწრაფვის „მარად ცოცხალ არსების“ პარადოგმის განხორციელებას, დროის დინება დამიზნებულია ამ პარადიგმის ერთ-ერთ არსებით მოდუსზე, სახელდობრ, მარადისობაზე.

რამდენადაც პლატონს დრო ესმის, როგორც აწმყომომენტთა უწყვეტი ჯაჭვი, რომელთაგან ყოველთვის მხოლოდ ერთია რეალიზებული, ხოლო დანარჩენი კი – ან მომავლის სფეროს განკუთვნილი და ე.ი. მხოლოდღა

პოტენციურ ვითარებაში მყოფნი, ან კიდევ წარსულში მოცემული მოხსნილი სახით; რამდენადაც, ამასთან ერთად, მისთვის აწ-მყო მარადისობის ერთადერთი განზომილებაა, ყოველივე აქედან გამომდინარე, პლატონური დრო (ქრონოსი) თავს გვიჩვენებს, როგორც მარადისობის ამ ერთადერთი განზომილების (ე.წ. აწმყოს) უწყვეტი რეალიზაცია, რომელიც ვერასდროს ვერ აღწევს თავის შევებისმომგვრელ სასრულს. ასეთია დროის თაობაზე პლატონის შეხედულების ძირითადი არსი, და ახლა ჩვენ გვსურს მზერა გადავიტანოთ მის მოწაფეზე და კოსმოლოგიურ მედიტაციათა ფართო „სივრციდან“ რეფლექტურად ჩავეშვათ შინაგანი (ანუ სულიერი) ყოფიერების არანაკლებად ფართო თეორიულ სამეფოში.

ჩვენ ხელთაა არისტოტელეს ტრაქტატი „სულის შესახებ“. ჩვენ გვაინტერესებს არის თუ არა აქ რაიმე საყურადღებო შინაგანი დროის პრობლემატიკის თვალსაზრისით. ერთი შეხედვით მკითხველს შეიძლება მოეჩვენოს, რომ ამ მხრივ განსაკუთრებული გულისყურის ღირსი არაფერია. მაგრამ ეს მხოლოდ ერთი შეხედვით. საჭიროა იგი ცოტა უფრო მეტად ჩაუკვირდეს, რათა შედარებით გამოიკვეთოს ტექსტის მრავალმეტყველი კონტურები, მრავალმეტყველი სწორედ შინაგანი დროის ასპექტით. აქვე შევნიშნავთ შემდეგს: ის, რომ მივმართავთ აღნიშნულ ნაწარმოებს და არა არისტოტელეს ფუნდამენტურ კონცეფციას დროის შესახებ, გადმოცემულს „ფიზიკის“ წიგნში, მკითხველისთვის არ უნდა იყოს გასაკვირი. დროის-გაგება, წარმოდგენილი „ფიზიკა“-ში ვრცლად და ექპლიციტურად, პრინციპულად სხვა განზომილებაში ძეგს, ვიდრე გაგების ტიპი, რის ჩანასახებსაც თუნდაც „სულის შესახებ“ ტრაქტატში ვეძებთ. და ამიტომ ჩვენი ინტერესი ნაკლებადაა დაკავებული ტრადიციულად ცნობილი

არისტოტელესეული კონცეფციით, არჩევს რა ნაკლებად „განათებულ ოთახებში“ სიარულს. მიუხედავად ამისა, სავალდებულოდ მიგვაჩნია ძალზედ მსწრაფლად და ზოგადად წინასწარ მაინც გავიხსენოთ „ფიზიკა“-ში განვითარებული აზრთა წყობა. ეს ამავე დროს მკითხველს მშვენიერ შესაძლებლობას მისცემს ერთმანეთს შეადაროს ამ ორ ტრაქტატში სხვადასხვანაირად თემატიზირებული დროის ფენომენი.

უპირველეს ყოვლისა, დავიწყებთ იმ ფრაზით, რითაც არისტოტელე თავისი „ფიზიკის“ მე-4 წიგნის მე-10 თავში ევექტურად წარმოგვიჩენს დროის გააზრების არსებით სიძნელეს. „Одна часть его была, и ее уже нет, другая будет, и ее еще нет; из этих частей слагается и бесконечное время, и каждый раз выделяемый промежуток времени. А то что слагается из несуществующих, не может, как кажется, быть причастным существованию“ (14,145)

ადამიანები თავიანთ ყოველდღიურ ცხოვრებაში დროს განიცდიან, როგორც ერთგვარ ცვლილებას და მოძრაობას. სწორედ ამ საწყის განცდაზე დამყარებულ ყოველდღიურ შეხედულებას იღებს არისტოტელე გასაანალიზებლად. სტაგირიტი გვჩვენებს, რომ დრო არ შეიძლება იყოს მოძრაობა ან ცვლილება. ამ დებულების არგუმენტირებაში ბირთვს ის იდეა წარმოადგენს, რომ ყოველგვარი მოძრაობა ხასიათდება, როგორც სწრაფი ან ნელი, ხოლო ეს, თავის მხრივ გულისხმობს მოძრაობის არსებობას დროში. მაგრამ დრო არ შეიძლება არსებობდეს დროში და განისაზღვრებოდეს მისით ან რაოდენობრივად ან თვისობრივად. მაგრამ ემყარება რა ამ პირველად განცდა-გაგებას, არისტოტელე აღნიშნავს, რომ მოძრაობის ან ცვლილების აღქმის არარსებობის შემთხვევაში ადამიანი ვერასდროს ვერ განიცდიდა

დროის არსებობასაც. მაშასადამე, დრო აუცილებელ კავშირშია მოძრაობასთან? როგორ ესმის იგი არისტოტელეს? ეს საკითხი ნათელი გახდება, თუ კი სტაგირიტის შეხედულების ნათელსაყოფად მივმართავთ დროის ისეთ მოდელს, როგორიცაა „საათის დრო“. საათის დროის შემთხვევაში ცხადია, რომ საათის ისრის მოძრაობის სიდიდე ჩვეულებრივ ემთხვევა დროის სიდიდეს. სწორედ ამ მოდელით ხელმძღვანელობს არისტოტელე, როდესაც წერს, რომ „ибо сколько велико было движение, столько как нам всегда кажется, протекло и времени“ (14, 148)

მაშასადამე, მოძრაობა და დრო რაოდენობრივ კავშირში იმყოფებიან. მაგრამ როგორია ეს რაოდენობრივი კავშირი? დროის ამოცნობისათვის აუცილებელ პირობას წარმოადგენს მოძრაობაში წინამორბედი და შემდგომი მომენტების გამოყოფა. წინამორბედი და შემდგომი მომენტები წარმოადგენენ დაფიქსირებულ აწმყოებს, რომელთა შორის ყოველთვის არსებობს გარკვეული უწყვეტი ინტერვალი; სწორედ ეს ინტერვალია დრო. ხოლო აწმყო კი ამ ინტერვალის სასაზღვრო პუნქტებს ქმნის. მაშასადამე, დროის სიდიდეზე მსჯელობა შესაძლებელია მოძრაობაში წინამორბედი და შემდგომი მომენტების გამოყოფით და მათი დათვლით. აქედან გამომდინარე, არისტოტელე ასკენის, რომ, დრო სხვა არაფერია, თუ არა ოდენ მოძრაობის რიცხვი წინამორბედისა და შემდგომის მიმართ. თუ კი დრო მოძრაობის რიცხვია, აწმყო-მომენტი ამ რიცხვის ერთულს წარმოადგენს, რომლის მეშვებოითაც შესაძლებელია დროის დათვლა. მაგრამ მუდმივად იდენტურია თუ არა ეს აწმყო? ცხადია, რომ იგი ერთი მხრივ არ შეიძლება იყოს იდენტური, რამდენადაც იგი უსასრულო რაოდენობის წინამორბედი

და შემდგომი მომენტების სიმრავლეს წარმოადგენს. მაგრამ, მეორე მხრივ, პრინციპული სიძნელეები ჩნდება მრავალი და სხვადასხვა აწმყო-მომენტის დაშვების შემთხვევაში. ამიტომ არისტოტელე ასე წყვეტს ამ საკითხს. მიზი აზრით, აწმყო წარმოადგენს დროის დინამიურ მომენტს. ისევე, როგორც სხეული გადაადგილდება უწყვეტად მოძრაობის წრფეზე, ანალოგიურად აწმყოც უწყვეტად მოძრაობს დროის წრფეზე და ე.ი. თავს ამჟღავნებს დროის მოძრავ საზღვრად. აქედან გამომდინარე, შეიძლება ვთქვათ, რომ ყველა წინამორბედი და შემდგომი აწმყო არის ერთი და იგივე, მაგრამ ამავე დროს სხვადასხვა. ერთი და იგივეა, რამდენადაც ყოველი მომდევნო სხვა არაფერია, თუ არა ოდენ დროის წრფეზე გადაადგილებული წინამორბედი აწმყო. მაგრამ ამასთან ერთად, ყოველი მომდევნო განსხვავდება წინამორბედისგან სწორედ ახალი მდებარეობით დროის წრფეზე. ამგვარად, ყოველი ახალი და ახალი აწმყო მიიღება ერთი და იგივე აწმყოს უწყვეტი გადაადგილებით დროის წრფეზე. აი, ამ გზით სძლევს არისტოტელე მის მიერვე დასმულ აპორიას.

როდესაც სტაგირიტი ასკენის, რომ დრო მოძრაობის რიცხვია, იგი ნათლად უსვამს ხაზს იმ გარემოებას, რომ ეს რიცხვი არის არა დამთვლელი, არამედ დასათვლელი. ეს კი, უპირველეს ყოვლისა, მიუთითებს დროის ობიექტივისტურ გაგებაზე არისტოტელეს მიერ. ამით ვასრულებთ „ფიზიკა“-ში წარმოდგენილ მსჯელობათა მოკლე მიმოხილვას და დაეუბრუნდებით ყურადღების მთავარ ობიექტს ანუ ტრაქტატს „სულის შესახებ“. ვიმეორებთ, რომ ჩვენ გვაინტერესებს არის თუ არა თუნდაც რაიმე მცირედ შესამჩნევი შინაგანი დროის პრობლემატიკის თვალსაზრისით, და ამდენად

აუცილებელი ხდება ნაწარმოების აზრობრივი არქიტექტონიკის ნათელყოფა მის ძირითად სქემაში.

ის ზამბარა, რომელზედაც შეკუმშულია მთელი ნაწარმოები არის დეცენტრირების იდეა. ზერელე გადაკითხვისას იგი ყოველთვის შეუმჩნეველი დარჩება. მთავარი, თუ კი შეიძლება ასე ითქვას, შემდეგია: ერთიანის დადგენა სიმრავლედ, განუყოფელის – განყოფილად, უცვლელის-ცვალებადად. ამ მთავარში არისტოტელე გარკვეული სახით უბრუნდება თავის ფილოსოფიურ წინაპარს – ანაქსიმანდრეს, რომლისთვისაც ყოველივე სამყაროსეული ყოფიერი იყო აპეირონის „ნამსხვრევი“ და როგორც ასეთი ვალდებული იყო დაბრუნდებოდა თავის პირველსაწყისს. ასე განჭვრეტდა ანაქსიმანდრე სამყაროს. დაახლოებით ასევე უყურებს არისტოტელე ცოცხალ ყოფიერს. ყოველი კონკრეტული სასიცოცხლო აქტი მისთვის გულისხმობს დეცენტრირების მეტაფიზიკურ ხდომილებას. სიცოცხლე არის სასიცოცხლო აქტთა უწყვეტი ნაკადი, მაგრამ ამ ცვალებადობისა და მოძრაობის ძირი თავად უცვლელი და განუყოფელი საწყისია. იგი არის ამ დენად აქტთა სიმრავლის ერთიანი და უძრავი ცენტრი, რომლიდანაც სათავეს იღებს ყოელგვარი კონკრეტული მოძრაობა-ცვლილება და რომელიც მასვე უბრუნდება ანუ მასზე ცენტრირდება. სიმრავლე ამოდის ერთიდან, მოძრაობა – უძრაობიდან –ამ ლაიტმოტივით აწარმოებს სტაგირელი სულიერი სინამდვილის კვლევას.

ჩახეხდეთ ტრაქტატის III წიგნის V თავს: „У нас нет воспоминаний, так как этот ум (ლაპარაკია ღვთაებრივ გონებაზე ადამიანში – ი.ბ.) ничему не подвержен: ум же, подверженный воздействиям преходящ и без деятельного ума ничего не может мыслить“ (13, 436). მოგონება შეიძლება არსებობდეს მხოლოდ მაშინ, როდესაც

არსებობს წარსულის დროითი მოდუსი. ვიგონებთ იმას, რაც იყო და რამაც დაკარგა აწმყო-მყოფობა. მარადიული აწმყოობა არავითარ საზრისეულ საფუძველს არ იძლევა მოგონების აქტისათვის. არისტოტელე ფიქრობს, რომ ერთადერთი უკედავი ნაწილი ადამიანში მისი სულიერი და სხეულებრივი სამფლობელოდან მხოლოდ გონებაა და ისიც მხოლოდ ღვთაებრივი გონებაა. იგი სულის უმაღლესი სართულია. მას, როგორც აზროვნებას საკუთარ თავზე, არ სჭირდება საკუთარი თავის გარეთ გასვლა. მთელ ცოდნას იგი საკუთარი წიაღიდან ღებულობს და მთელი მისი ცოდნა მუდმივ აქტივშია. ამ დონეზე შემეცნება აბსოლუტურად იდენტურია შემეცნების საგნის, აზროვნება – მოაზრებული საგნის. ამიტომ ღვთაებრივი გონება არავითარ ცვლილებას არ შეიძლება განიცდიდეს. მან იცის ყველაფერი და ყველაფერი მან იცოდა ყოველთვის. ცოდნა მას გარედან არ მოუპოვებია და ე.ი. არ არსებობს ისეთი მომენტი, როდესაც მას რაღაცის შესახებ ცოდნა არ ჰქონდა. ღვთაებრივი გონება მარადიული აქტუალობაა – „ум, все производящий как некое свойство, подобное свету“ (13, 435) და ამგვარად უმაღლესი ყოფიერების ხატი არისტოტელესთან ფიგურირებს ჩაუქრობელი სინათლის სახით. ამაში იგი მიჰყვება პლატონს. როგორც სწორედ ასეთი, როგორც უწყვეტი ქმედება, რომელშიც არ არსებობს არავითარი ნაჩერეტი და რომელშიც მთელი ცოდნა აქტუალურად მოცემულია, იგი დაუშვებელს ხდის თავის თავში რაიმენაირი ცვლილებისა და ერთიანობის რღვევის შესაძლებლობას. ცვლილება (მოძრაობა) აქ გამორიცხებულია. ახალი მისთვის არაფერია, რადგან არ არსებობს ისეთი მდგომარეობა, რომელიც მასში უკვე სახეზე არ იყოს, რაც ნიშნავს რომ ის ზედროულია და

ე.ი. არ ექვემდებარება არავითარ დროით ხანირებას. წარსული და მომავალი არის იქ, სადაც რაღაც იყო და აღარ არის. მომავალი არის, იქ, სადაც რაღაც არ არის და უნდა მოვიდეს. აქ კი ყველაფერი მუდმივად სახეზეა. ამიტომ ღვთაებრივი გონების ქმედება მხოლოდ მარადიულ მყისიერებაშია მოქცეული, და ამ აზრით, იგი ერთადერთი ურღვევი ცენტრია ადამიანში. ეს უკანასკნელი თავის არსების მხოლოდ ამ ნაწილით არის ზიარი მარადისობის და ყოველივე დანარჩენი კი მასში იმთავითვე მოკლებულია ამგვარ ხვედრს. რამდენადაც ღვთაებრივი გონება ადამიანური სულის ერთ-ერთ ფენად გვევლინება, სული ბევრად უფრო მეტი უნდა იყოს თავისი სტრუქტურით, ვიდრე ყოფიერების ეს აუზმღვრეველი ზედა-ფენა. არისტოტელე გამოყოფს სულის სხვადასხვა დონეებს: მცენარეულ დონეს, ცხოველურ დონეს, და საკუთრივ ადამიანურ დონეს. ამისდა მიხედვით, იგი განიხილავს სულის სხვადასხვა უნარებს და ამათგან განსაკუთრებით ძირითადებს: მცენარეულ უნარს (ზრდის, კვების, რეპროდუქციის უნარს), შეგრძნების უნარს, გადაადგილების უნარს, განაზრების უნარს. სულის მკველევარმა უნდა გაითვალისწინოს ეს იერარქიულობა და ე.ი. გაანალიზოს სული ამ სპეციფიკურ სახეობრივ მრავალფეროვნებაში. მეორე მხრივ, ცხადია, მან უნდა შეძლოს სულის ერთიანი განსაზღვრების დადგენა ამ მრავალმხრივი კვლევის შედეგად. საკუთრივ ადამიანური სულის დონეს განეკუთვნება, ერთი მხრივ, ადამიანური გონება და მეორე მხრივ, ღვთაებრივი გონება, რომელსაც ჩვენ ახლახან ზოგად ხაზებში შევცხეთ.

ყველა აღნიშნულ დონეზე სული მოკლებულია იმ მოდუსს, რომელიც ღვთაებრივი გონების პრივილეგიას შეადგენს და კერძოდ, მარადიულ აქტუალობას. ყველა

დონეზე სული არის ფარული მაკენტირებელი უნარი, დამალული პოტენცია, რომელიც უნდა გაიხსნას და შეიძინოს აქტუალობა. ცოცხალი არსების ყოფნა უწყვეტი თვითრეალიზებაა, თვითგახსნაა, იმის განცხადებაა, რაც მასში დაფარული სახითაა დაბუდებული. სწორედ ამ აზრით, სული არის ენტელექია. ამ მცნებასთან დაკავშირებით არისტოტელეს მოჰყავს ერთი შესანიშნავი მაგალითი: ნაჯახს, რომ შეეძლოს მასში პოტენციური მოცემული საზრისის – ნაჯახობის ანუ იარაღობის – აქტუალიზაცია, მაშინ ნაჯახი ცოცხალი არსება იქნებოდა და მისი თვითმარეალიზებელი საზრისი კი – ენტელექია ანუ სული. ცოცხალი არსების ყოველი ცალკეული დონის სასიცოცხლო აქტი ანუ ცვლილება-მოძრაობა სხვა არაფერს ნიშნავს, თუ არა ოდენ, შესაბამისი პოტენციის გაღვიძებას, ერთიანი და უცვლელი საწყისის აქტუალიზაციას და აი, ამ კონკრეტულ სასიცოცხლო ფაქტად დადგენას. ფაქტთა სიმრავლე აღმოცენდება ერთიანი პოტენციური ძირიდან, ფაქტიური სასიცოცხლო ნაკადი ანუ ცვალებადობა მხოლოდ და მხოლოდ უცვლელი და მუდმივად იდენტური ცენტრის აქტუალიზაციას წარმოადგენს. ცოცხალი არსება იზრდება ზრდის ერთიანი უნარის ძალით. მაგრამ ამ უნარს თავად ვერ “მივაკერებთ” ზრდადობის პრედიკატს. ცოცხალი არსება გადაადგილდება, მაგრამ ცხადია, რომ არ გადაადგილდება თავად ამ აქტის საწყისი. ცოცხალი არსება შეიგრძნობს, მაგრამ არავეითარ შემთხვევაში არ შეიგრძნობს ცოცხალი არსების სული. შეგრძნების აი, ეს აქტი შეგრძნების ერთიანი სულიერი უნარის რეალიზაციაა, მისი გადასვლაა აქტუალურ მდგომარეობაში აი, ამ კონკრეტული აფექციის შედეგად. სულს თავად არ ახასიათებს ცვლილება-მოძრაობა – ამას გამუდმებით

იმეორებს და ასაბუთებს არისტოტელე. ცვლილება და სიმრავლე საკუთრივია ცოცხალი არსებისათვის და არა მისი სულისთვის. ცოცხალი არსება იზრდება, შეიგრძნობს, აზროვნებს, დადის, – ყოველივე ეს მისი ცოცხალი ყოფნის ცვლილებათა ნაკადი და სიმრავლეა. სული ამ ცვლილებათა და სიმრავლის უცვლელი და ერთიანი საწყისია, რომელიც ამას ადგენს თავისი აქტუალიზაციით. სულს ახასიათებს ერთადერთი ყოფნის წესი: გადასვლა პოტენციურიდან აქტუალურში. და ამ გადასვლას, ცხადია, არ შეიძლება ეუწოდოთ ცვლილება იმ აზრით, რა აზრითაც ცვლილებას წარმოადგენს ფაქტიური ხდომილება.

ადამიანმა რაღაც გაიაზრა, რის შესახებაც მას აქამდე არავითარი ცოდნა არ ჰქონდა – ეს ნიშნავს, რომ გარკვეული სახით გაიხსნა ის ცოდნითი პოტენცია, რომელიც მასში უცვლელად იყო მოცემული. ადამიანმა განიცადა ცვლილება, მასში მოხდა ისეთი რამ, რასაც ადრე ფაქტიურად ადგილი არ ჰქონდა. მის გონებას კი არ განუცდია არავითარი ცვლილება, იგი მხოლოდ და მხოლოდ დადგინდა აქტუალობაში. მასში უცვლელად ყველაფერია იმთავითვე მოცემული, ოღონდ შესაძლებლობის უხილავი ფორმით. უცვლელი შესაძლებლობის გაღვიძებამ დაადგინა ცვლილების – აი, ამ გააზრების – კონკრეტული ფაქტი. მოხდა უძრავიდან მოძრაობის დადგენა, ცენტრის დეცენტრირება. ის, რაც გონებაში, როგორც წმინდა შესაძლებლობაში, გაუდიფერენცირებელ ერთიანობაშია, აქტუალურ ყოფნაში “განიფანტება” აზრთა დროული ნაკადის სახით. ერთიანი – შესაძლებლობაში, აქტუალურში დგინდება სიმრავლედ. უცვლელი – შესაძლებლობაში, აქტუალურში დგინდება უწყვეტ ცვალებადობად. ცოცხალი ყოფნა მასში დაფარულის გაცხადებაა.

დაფარული უნდა გაცხადდეს, გაისნას; პოტენცია უნდა დადგინდეს აქტუალობად, მაგრამ ამ დადგენაში იკარგება ის, რაც ცოცხალ არსებას მხოლოდ შესაძლებლობაში აქვს: ერთიანობა (განუყოფლობა) და უცვლელობა. მხოლოდ ღვთაებრივი გონებაა დაზღვეული ამ “სირთულისგან“, რადგან მას არ უწერია პოტენციის გახსნის ძნელი ხვედრი. ეს საკუთრივ სასრულო არსების ხვედრია, რომელიც არ ამოიწურება მასში ღვთაებრივი გონების სახეზე ყოფნით.

ჩვენ გვსურს ახლა მკითხველის ყურადღების ველში შემოვიტანოთ ტრაქტატის ერთი ფრაგმენტი. საქმე ეხება იმ უნარის ანალიზს, რომლის ძალითაც ხდება სხვადასხვა მოდალობის შეგრძნებისულ მოცემულობათა ურთიერთგადიფერენცირება. რა მხრივ არის ეს საყურადღებო? ვფიქრობთ, რომ სწორედ მოცემული ფრაგმენტი უბიძგებს ინტერპრეტატორს ნაწარმოების ძირითადი საზრისის გახსნისაკენ, რომლის ამოკითხვასაც ჩვენ შევეცადეთ. სწორედ აქ არის ექსპლიციტურად ნაჩვენები, თუ როგორ ფუნქციონირებს ეს გენერალური საზრისი კონკრეტული ვითარების ანალიზის მიმართ. და სწორედ აქ არისტოტელე პირველად გამოთქვამს იმ პარადოქსს, რომელიც ტოტალურად საკუთრივია “ცოცხალი ყოფნის“ ფენომენისთვის, ოღონდ გამოთქვამს კერძო მაგალითის დონეზე. მიუზღუდეთ ხსენებულ ფრაგმენტს. ლაპარაკია შემდეგზე: თითოეული სახის გრძნობა მიმართულია შესაბამის საგანზე: ხედვა – ფერზე, სმენა – ბგერაზე და ა.შ. თითოეული ეს გრძნობა თავად ამჩნევს განსხვავებებს მისი შესაბამისი საგნის სფეროში: ხედვა ასხვავებს თეთრს შავისგან, სმენა – მაღალ ტონალობას დაბალი ტონალობისგან და ა.შ. მაგრამ ისმის კითხვა: რის მეშვეობით ხდება განსხვავების დადგენა სხვადასხვა მოდალობის მქონე

საგნებს შორის, ანუ როგორ ვასხვავებთ თეთრს ტკბილისგან, მაღალ ტონალობას სითბოსაგან და ა.შ.? ეს კითხვა უადრესად ლოგიკურია, რადგან განსხვავების დადგენა აუცილებლობით გულისხმობს გარკვეულ ერთიანობას. იმისათვის, რომ განსხვავება დაეადგინოთ A-სა და B-ს შორის, საჭიროა, რომ მე, როგორც ამ განსხვავებულთა მხედველი, თავად ვიყო ერთი ანუ ერთიანი. მხოლოდ ერთი ანუ ერთიანი ცნობიერება შეიძლება ხედავდეს სიმრავლეს ანუ დიფერენციაციას. და ეს ერთიანი ხედვა თავის მხრივ გულისხმობს ერთიან ანუ განუყოფელ დროს – მყისიერებას. ამგვარად, სხვადასხვა მოდალობის გრძნობები აუცილებლობით გულისხმობენ ერთიან (განუყოფელ) სულიერ საწყისს, განუყოფელს დროის მხრივაც, რომლის მეშვეობითაც შესაძლებელია განცალკევებულ მოდალობათა მოცემულობის (ფერის, ბგერის, სუნის და ა.შ.) ერთ სიბრტყეში დაყენება და შესაბამისად, მათ შორის განსხვავების დადგენა. მაგრამ ფაქტიურად ხომ შეუძლებელია, რომ განსხვავების დამდგენი აქტი მოქმედებდეს მყისიერებაში. განსხვავება არის მიმოხილვა, სელა ერთიდან მეორეზე და პირიქით. მიმოხილვა გულისხმობს თანმიმდევრობას ანუ სვლას დროში.

განსხვავების ფაქტიური აქცია შეუძლებელია არ იყოს დროითად ხანიერი. მაგრამ ეს ყოველივე მართებულია ფაქტიურად. ლოგიკურად კი ძალაშია ზემოთ აღნიშნული პრინციპი: წმინდა საზრისეულ დონეზე განსხვავების აქტი არის და უნდა იყოს მხოლოდ განუყოფელი ცნობიერება, წმინდა საზრისეულ დონეზე იგი არის დაუშლელი პოტენცია, რომელიც თავის ფაქტიურ გამოვლინებაში კარგავს ამ ერთიანობას და

წარმოჩინდება დროით ხანიერებაში დაყოფილ აქტთა მსვლელობად. (13, 428). ფაქტიურ ყოფნაში ეს აქტი დგინდება “ამორთულად” მყისიერებიდან, რომელიც მას აქვს მხოლოდ წმინდა პოტენციის დონეზე. ფაქტად დადგენა (აქტუალიზაცია) არის მყისიერებიდან გამოსვლა, მარადიულობის დაკარგვა და შესაბამისად ხანიერი დროის მოპოვება. ცოცხალი არსების ყოფნის მეტაფიზიკური აზრი სწორედ ამაშია – მუდმივი (უწყვეტი) განსვლა მყისიერებიდან და ხანიერებაში დადგენა. დროის ენაზე ასე ითარგმნება დეცენტრირების იდეა ანუ ერთიანობის რღვევის სასიცოცხლო ხდომილება. ჩვენ ეხედავთ, რომ ტრაქტატში წარმოჩენილი დროითი მოდელი რადიკალურად სხვა მნიშვნელობის მქონედ გვევლინება, ვიდრე ფიზიკური დროის ჩვეული კონსტრუქცია. მისი ფენომენოლოგიური სახეება განიჭვრიტება არა ტრადიციულად ცნობილი თანმიმდევრობის სქემით, არამედ დეცენტრირების საზრისის რთულ პრიზმაში.

ჩვენ თვალი გადავაგვლეთ ანტიკურობის ორი დიდი წარმომადგენლის ნააზრევს; ახლა კი გავაკეთებთ საკმაოდ მოზრდილ ნახტომს და შევეცდებით წარმოვადგინოთ ის ფილოსოფიური კონსტრუქცია, სადაც ფაქტიურად პირველად შემუშავდა (და შემუშავდა ძალზედ ფუნდამენტურ დონეზე) დროის შინაგანობის ცნება. საქმე ეხება ი. კანტს და კერძოდ, “წმინდა გონების კრიტიკაში” წარმოებულ დროის ანალიზს.

კანტი, უპირველეს ყოვლისა, უარყოფს მისთვის ტრადიციულ თვალსაზრისებს დროის შესახებ: იგი არ იღებს, როგორც ნიუტონისეულ აბსოლუტურ დროს, ასევე ლაიბნიცისეულ შეფარდებითად ობიექტურს (ობიექტურს არა – კანტისეული გაგებით). და ე.ი. დროის ფენომენს კანტი არ იაზრებს არც ნივთებისაგან დამოუკიდებელ

თავისთავად რეალობად და არც თავისთავადი ნივთების განსაზღვრულობად. სწორედ, ტრანსცედენტალური ესთეტიკის მეორე მონაკვეთში კანტი ცდილობს დაასაბუთოს ამგვარი ტრადიციული გაგების უსაფუძვლობა და დაადგინოს დროის პრინციპულად ახალი გაგება. როგორია ეს უკანასკნელი? “ამოაგდო” რა დრო თავისთავადი სინამდვილის განზომილებიდან და გადაიტანა რა სრულიად საპირისპირო პოლუსში, კანტმა ამ ფენომენს სავსებით გარკვეული ადგილი მიუჩინა სუბიექტის იმანენტურ სტრუქტურაში. და მთავარი საკითხი, სწორედ, ამ ადგილის როგორობაშია.

დრო ადამიანის განჭვრეტის აპრიორული ფორმაა. ამიტომ იგი, ერთი მხრივ, ჭვრეტითი ბუნებისაა და მეორე მხრივ, კი – არაემპირიული. აქ თითქმის ერთგვარი პარადოქსია, რადგან, ჩვეულებრივ, გრძნობადი ჭვრეტა მიჩნეული იყო ემპირიის წყაროდ, რომელშიც რაიმენაირი არა-ემპირიული ელემენტების გამოძიება ან შეტანა განსჯის და გონების მიერ ხდება. მაგრამ “წმინდა გონების კრიტიკა“-ში შემეცნების ფენომენის და კერძოდ, გრძნობელობის თვისობრივად ახლებული ანალიზი სავსებით გასაგებს ხდის დროის ზემოთ აღნიშნულ დახასიათებას და ადგილს არ ტოვებს არავითარ პარადოქსულობისათვის. სახელდობრ, კანტი განასხავავებს მჭვრეტელობის ერთიან უნარში ორი შრეს: პირველი შრე წარმოადგენს საგანთა წმინდა ემპირიული (ე.ი. შეგრძნებისული) ასპექტის მოცემის პირობას. მეორე შრე კი უზრუველყოფს ამ მრავალფეროვანი მასალის მოწესრიგებას. ამგვარად, თავად უშუალო ჭვრეტაში და ჭვრეტით საგანში გრძნობელობის ამ შინაგანი სტრუქტურისდა შესაბამისად განირჩევა ორი მხარე: შინაარსეული და ფორმისეული. შეგრძნებები და სხვა ფსიქიკური განცდები ჭვრეტის შინაარსს შეადგენენ. ამ

შინაარსის დაკავშირების წესი კი – ფორმას. ეს უკანასკნელი სხვა არაფერია, თუ არა ოდენ, სივრცე და დრო. თუ კი ჭკრეტის შინაარსი მთლიანად ემპირიულია, მისი წმინდა ფორმა მოკლებულია ყოველგვარ ემპირიულობას, რადგანაც მასში არაფერია გრძნობადისეული. ჭკრეტის ეს წმინდა ფორმა კანტთა დგინდება, როგორც აპრიორული, ე.ი. არაემპირიულად აუცილებელი და საყოველთაო ფენომენი.

ამგვარად, კანტთან დრო (და მასთან ერთად სივრცე) ჭკრეტითი ბუნებისაა, რამდენადაც იგი გრძნობადი ჭკრეტის წმინდა აპრიორულ ფორმას წარმოადგენს. ამასთან ერთად, რამდენადაც დრო სწორედ, რომ ადამიანური განჭკრეტის ფორმაა, ამდენად იგი სუბიექტური ფენომენი ყოფილა. მაგრამ იგი სუბიექტურია არა ემპირიულად, არამედ აპრიორულად, რაც იმას ნიშნავს, რომ ადამიანური შემეცნებისათვის იგი აუცილებელი და საყოველთაოა. ამ აზრით დროს ახასიათებს ინტერსუბიექტური სუბიექტურობა. ყოველივე აქედან გამომდინარე, კანტი სივრცესაც და დროსაც აღგენს ტრანსცენდენტალურ ფენომენებად. დროც და სივრცეც ტრანსცედენტალურია, რადგან ისინი ადამიანური შემეცნების და შესაბამისად, შესამეცნებელი რეალობის მაკონსტრუირებელი აპრიორული პრინციპები არიან. მაგრამ თუ კი სივრცე გარეგან საგანთა განჭკრეტის წმინდა აპრიორული ფორმაა, დრო კანტის მიერ განისაზღვრება, როგორც სუბიექტის მიერ საკუთარი თავის და საკუთარ შინაგან მდგომარეობათა განჭკრეტის წმინდა ფორმა "Время есть форма внутреннего чувства, но отождествлять их так же невозможно, как невозможно отождествлять пространство и внешнее чувство, которое кроме априорной формы пространства содержит в себе эмпирический материал в

ვიდე ოცუთენი, ვიზვანნი ვოდეივნიე ვეიე ვ სეიე.”
(29, 112)

აქედან ცხადი უნდა იყოს დროის უნივერსალობა სიერცესთან შედარებით. დროშია მოწესრიგებული, როგორც სუბიექტის ფსიქიკური სინამდვილე, ასევე გარეგანი სიერცული სინამდვილე, რადგან გარეგანი მოვლენებიც, როგორც გრძნობადი წარმოდგენები, ხომ, სუბიექტის სულიერი განსაზღვრულობანი არიან.

ამგვარად “წმინდა გონების კრიტიკა“-ში ჩამოყალიბებულია დროის მეტად ღრმა და მრავალასპექტოვანი გაგება. დრო არის სუბიექტური ფენომენი. მაგრამ დრო არ არის სუბიექტური იმ თვალსაზრისით, რომ თითქოს იგი იყოს ან შემთხვევითი ემპირიული განცდა ან კიდევ წმინდა სუბიექტური ემპირიული მასალიდან გამოყვანილი ცნება. არა, დრო ტრანსცენდენტალურია და ამის საფუძველზეა შესაძლებელი დროითი მიმართებების სრული აუცილებლობა და საყოველთაობა ემპირიის სფეროში. ყოველივე ამასთან ერთად, დრო არის არა განსჯის ცნება, არამედ უშუალო ჭერეტიტი ფენომენი, რომელიც გამოდის წმინდა აპრიორულ ფორმად გრძნობადი მასალისათვის. და ბოლოს, დრო კანტისათვის არის უთუოდ შინაგანი დრო. დროის შინაგანობა მდგომარეობს იმაში, რომ იგი ადამინის შინაგანი განჭვრეტის წმინდა ფორმაა.

კანტი განსაკუთრებით ხაზს უსვამს დროის ცნების მეტაფიზიკურ განმარტებაში იმ ვითარებას, რომ დრო არა-ცნებითი ბუნებისაა, და რომ იგი აპრიორულ ჭერეტიტი ფენომენია. იგი მიუთითებს, რომ ცალკეული დროები დროის ზოგადი ცნების კერძო შემთხვევებს კი არა წარმოადგენენ. არამედ ისინი ნაწილები არიან ერთი მთლიანი დროისა. მაშასადამე, აქ გვექონია მიმართება

მთელსა და ნაწილს შორის, და არა კერძოსა და ზოგადს შორის, რომელიც ცნებას ახასიათებენ. “სხვადასხვა დრო ერთი და იმავე დროის მხოლოდ ნაწილებია. მაგრამ წარმოდგენა, რომელიც შეიძლება მოცემული იყოს მხოლოდ ერთადერთი საგნით, ჭვრეტაა“ (ი. კანტი „წმინდა გონების კრიტიკა“; თბილისი – 1979, გვ. 62). დრო იმთავითვე ერთი მთლიანი მოცემულობაა და ამიტომ არის იგი ჭვრეტითი ბუნების. ცალკეული დროები მიიღებიან ამ საწყისი უსასრულო აპრიორული დროის შემოზღუდვის შედეგად განსჯის რეფლექტური მოქმედების მიერ.

ჩვენ ეხედავთ, რომ „დროის შინაგანობის“ სრულიად სპეციფიკური გაგება კანტთან ამოზრდილია მისი ტრანსცენდენტალური კვლევის მეთოდიდან. მხოლოდ ამ სტილის კვლევის ჭრილში შესაძლებელი აღმოჩნდა რადიკალურად სხვანაირად გაცხადებულიყო დროის ფენომენი და მასთან დაკავშირებული საკითხთა წრე, ვიდრე ამას ტრადიციულად ადგილი ჰქონდა. შეიძლება ითქვას, რომ წმინდა ფენომენოლოგიაში მოპოვებული დროის ანალიზი პირველ ყოვლისა უნდა უმადლოდეს იმ მიღწევებს, რაც კანტის ფილოსოფიამ მოამზადა მოცემული მიმართულებით.

მკითხველისთვის ცხადი უნდა იყოს, რომ ეს ისტორიული მიმოხილვა არაერთარ შემთხვევაში არ არის თვითკმარი მნიშვნელობის მქონე, არამედ წარმოებს სრულიად გარკვეულ მიზნობრივი პრინციპით და კერძოდ, ჩვენთვის საყურადღებო დროის-გაგების ფილოსოფიურ-ისტორიული წანამძღვრების დაძიების მიზნით. დროის პლატონისეული ინტერპრეტაციის, სახელდობრ, „ტიმაიოსში“ ჩამოყალიბებული ინტერპრეტაციის გახსენება აუცილებლად მივიჩნიეთ, მიუხედავად იმისა, რომ იგი თვისობრივად სხვა განზომილებას

განეკუთვნება, ვიდრე ჩვენი საძიებელი ფენომენი. ეს ინტერპრეტაცია ხომ არსებითად კოსმოლოგიურ-მეტაფიზიკურ ხასიათს ატარებს. მაგრამ იგი როგორც ერთ-ერთი პირველი ფუნდამენტური ფილოსოფიური კონცეფცია დროის შესახებ, ყოველთვის საჭიროა გათვალისწინებულ იქნას დროის რანაირ გაგებასაც არ უნდა ეხებოდეს საქმე. და სწორედ ამით იყო ნაკარნახევი ჩვენი რეტროსპექტივაც პლატონის „ტიმაიოს“-თან დაკავშირებით. რაც შეეხება არისტოტელეს, შევეცადეთ გვეჩვენებინა, რომ მასთან უკვე ანგარიშგასაწევი სახით ფიგურირებს სულიერი ყოფნის წესისთვის საკუთრივი დროის გაგება, თუნდაც ჯერ კიდევ არასაკმარისი დაზუსტების, ჩამოყალიბების დონეზე. ამგვარად, შეგვიძლია და ვალდებულებიც ვართ ვილაპარაკოთ დროის შინაგანობის ფენომენის ჩანასახებზე სტაგირელი ფილოსოფოსის კონსტრუქციებში. და ბოლოს, კანტისეული კონცეფციის რეპროდუცირების აუცილებლობა, გასაგებია, რომ დამატებით ახსნა-განმარტებას არ უნდა სჭირდებოდეს, რამდენადაც ამაზე უკვე საკმარისად მიუუთითეთ. ახლა კი გვსურს რეტროსპექტივის ველში შემოვიტანოთ დროის კიდევ ერთი, მეტად საინტერესო ინტერპრეტაცია, რომელიც ეკუთვნის ჰეგელის თანამედროვე ფილოსოფოსს ფრანც ფონ ბადერს და რომელიც მას დალაგებული აქვს თავის წიგნში „დროის ცნების შესახებ“(30). აქვე ავღნიშნავთ, რომ მოცემულ შემთხვევაშიც ჩვენი რეტროსპექტივა მიზნობრივი პრინციპითაა განპირობებული და სახელდობრ: მართალია, ბადერის ეს განაზრებანი არანაირად არ ხასიათდებიან გაგებისეული ორიენტაციით დროის შინაგანობაზე, არამედ არსებითად და უშუალოდ რელიგიურ-მეტაფიზიკური ტენდენციით არიან გამსჭვალული, მაგრამ

მათი ცელკეული ნიუანსები მიგვითითებენ ისეთ ელემენტთა ფუნქციონირებაზე, რომელიც მხოლოდღა დროის შინაგანობის ცნობიერების თავისებური გამოძახილი შეიძლება იყოს. მკითხველი ნახავს, რომ ბაადერთან დროის ტიპოლოგია განსაზღვრულია ცნობიერი ყოფნის განსხვავებულ წესთა დადგენით. გარკვეული ტიპის დროის მოდელი გულისხმობს შესაბამის ცნობიერი ყოფნის წესს და მხოლოდ ამ უკანასკნელთან მიმართებაში არის კონსტიტუირებადი. მარადიული დროის კონსტრუქცია მიგვითითებს აბსოლუტის ყოფნის უნიკალურ „გზაზე“, ფენომენალური დროის – ადამიანზე, ყალბი დროისა კი – ე.წ. „უარყოფელი სულის“ ქმედების წესზე. გონითი სიცოცხლის ყოველი სახე მოითხოვს შესაბამის დროს და სწორედ ამ სახეთა გასაზრისების ფონზე შესაძლებელი ხდება დროის სხვადასხვა სტრუქტურათა ნათელყოფაც. ახლა კი უფრო კონკრეტულად მივუბრუნდეთ ბაადერის მსჯელობებს.

ბაადერი ადგენს სამგვარი დროის არსებობას: 1. მარადიული დრო; 2. ფენომენური დრო; 3. ყალბი დრო.

არსებობა მარადიულ დროში ხასიათდება შემდეგი სამი მომენტით; 1. გამოსვლა; 2. სახეზე ყოფნა; 3. რეინტეგრაცია ანუ კვლავ აღმასვლა.

პირველი მომენტი აღნიშნავს უმაღლეს ღვთაებრივ რეგიონში მყოფი არსების გამოყოფას, გამოსვლას საწყისი ღვთაებრივი ერთიანობიდან. სხვა სიტყვებით, რომ ვთქვათ, ეს არის ემანაციის პროცესი, რომელიც ხორციელდება მხოლოდ და მხოლოდ, აბსოლუტის თვითუარყოფის გზით.

მეორე მომენტში იგულისხმება ის ვითარება, რომ მიუხედავად ამ არსების გამოსვლისა, იგი მაინც საწყის მთლიანობაში იმყოფება და მასშია „შენახული“.

ეს მომენტი ხაზს უსვამს, ანუ მიუთითებს აბსოლუტის თვითკმარ და „მოსვენებულ“ ბუნებაზე.

მესამე მომენტი აღნიშნავს, გამოყოფილი, ემანირებული არსების კელაფ-დაბრუნების პროცესს საწყისს მთლიანობაში. სხვანაირად ჩვენ მას შეიძლება ვუწოდოთ რეინტეგრაციის მომენტი.

ამგვარად უმაღლეს რეგიონში, აბსოლუტი ყოველთვის გადის თავის ფარგლებს გარეთ, უბრუნდება თავის თავს და მიუხედავად ამისა, ყოველთვის მოქცეულია და შენახული თავის თავში. სწორედ ამაში მდგომარეობს უმაღლესი განსახიერების შინაგანი დიალექტიკა. მისი განვითარება არის თავისუფალი წრიული მოძრაობა, რომელშიც იგი მუდმივად მოსვენებულია და ამ მოსვენებაში კი – მოძრავი. როგორც ბაადერი წერს, უმაღლეს რეგიონში წარმოება (იგივე გამოსვლა) იყო ყოველთვის, შენარჩუნება არის ყოველთვის და კელაფ-შეერთებაც (იგივე კელაფ-აღმასვლა) იქნება ყოველთვის. ასე, რომ მარადიულ დროს აქვს ეს სამი, ჩვენთვის ცნობილი დროითი განზომილება (წარსული, აწმყო, მომავალი) სრულყოფილი სახით.

ფენემონალურ დროს მოსდგამს მარადიული დროისგან მხოლოდ ორი განზომილება: წარსული და მომავალი. რაც შეეხება აწმყოს, იგი მას აკლია. ამ ცარიელ ადგილს წარსულსა და მომავალს შორის ავსებს მოჩვენებითი აწმყო.

როგორია არსი ამ შევსებისა? და აქედან გამომდინარე, როგორია ბუნება თავად ფენომენალური დროისა?

ბაადერის მიხედვით, მარადიული დრო არის საწყისი, დასაბამიდან არსებული, ფენომენალური დრო კი მხოლოდღა წარმოშობილი ვითარებაა. მისი ქმნა, წარმოშობა ფუნდამენტური აქტია და ამ „ხდომილების“ აუცილებელ პირობას წარმოადგენს ყალბი დრო,

როგორც „ოდესღაც“ მომხდარი ნეგაციის შესაბამისი დრო. როგორც ბაადერი მიუთითებს, ამ უკანასკნელს აქვს მხოლოდ ერთი განზომილება – წარსული. მასში მოქცეული ყოველივე არსება მოცემულია მოხსნილი სახით.

ფენომენალური დროის კონსტიტუირება აიხსნება მარადიული დროისა და ყალბი დროის ურთიერთმოქმედების პროცესით.

ნებისმიერი ფენომენალურ დროში მყოფი ვითარება უწყვეტ ქმნადობაშია. ამგვარი მყოფის მიმართ არასდროს არ შეგვიძლია აწმყოს დაფიქსირება, რამდენადაც მისი აწმყო მუდმივად მოხსნადია. ამგვარად ფენომენალურ დროს, როგორც „აწმყო-მოხსნილ“ დროს, არ გააჩნია მოსვენების წერტილი და როგორც ბაადერი აღნიშნავს, იგი მოსვენების გარეშე მიჰქრის და მიიჩქარის. ამიტომ ფენომენალური დრო აიგება მარადიულ დროზე და სახელობრ, მის ჭეშმარიტ აწმყოზე ყალბი დროის უარყოფელი, მომხსნელი ზემოქმედების შედეგად.

ეს უარყოფელი მოქმედება არ არის აბსოლუტური, და ამიტომ მარადიული დრო სრულიად კი არ მოიხსნება, არამედ იხსნება მხოლოდ მისი აწმყო განზომილება (თანაც ეს მოხსნა ატარებს უწყვეტ ხასიათს). რამდენადაც ფენომენალურ დროში აწმყოსათვის განკუთვნილი გარკვეული მდგომარეობის უარყოფას ყოველთვის აქვს ადგილი, ამდენად აქვს ადგილი გამოსვლას ამ მდგომარეობიდან და შესაბამისად, წარულის განზომილებას. ხოლო რამდენადაც ეს უარყოფელი ქმედება მუდმივად უკუიგდება, ყოველთვის რჩება პერსპექტივა ჭეშმარიტი აწმყოს გამოცხადებისა, ხოლო ეს პერსპექტივაა, სწორედ მომავალი. ამგვარად, გასაგები უნდა იყოს, თუ რატომ აქვს ფენომენალურ დროს მარადიული დროის ორი განზომილება: წარსული

და მომავალი, ხოლო ჭეშმარიტი აწმყო კი – არა. ფენომენალური დროის აწმყო სინამდვილეში აწმყოობის უარყოფაა, ანუ, როგორც ბაადერი იტყვის, მისი აწმყო ცხადდება ნეგატიური სახით.

ბაადერი ადარებს ფენომენალურ დროში მიმდინარე ცხოვრების დინებას პერიფერიულ მოძრაობას. და საერთოდ იგი გეთავაზობს, საკუთარი ონტოლოგიური სისტემის საილუსტრაციოდ წრიული მოძრაობის მოდელს. ამ მოდელში იგი აღნიშნავს ორი ძალის არსებობას: ცენტრისკენულისა და ცენტრიდანულის. ვიზუალურად, რომ წარმოვიდგინოთ, ნათელია, რომ პირველი ცენტრის საპირისპიროდაა მიმართული ანუ იგი ცენტრის უარყოფელი ძალაა. მეორე კი, პირიქით, ცენტრს აფუძნებს, ცენტრიდან ამოდის. ეს ორი ძალა თავიანთ ერთიანობასა და დაპირისპირებაში იძლევიან მოძრაობას პერიფერიაზე.

ბაადერი განსაკუთრებით ხაზს უსვამს იმ ვითარებას, რომ ფენომენალურ დროში მიმდინარე ცხოვრების მსვლელობა არის არათავისუფალი პერიფერიული მოძრაობა, ანუ იგი გულისხმობს, ორგვარი ძალური ცენტრის არსებობას. ეს არის იძულებითი მოძრაობა. ეს არის „შექმნილი“, „წარმოშობილი“ მოძრაობა. მას წარმოშობს „გარედან“ მოტანილი ცენტრისკენული ძალისა და ცენტრიდან საპირისპიროდ უკუქმედი ცენტრიდანული ძალის ერთიანობა. ასეთ პერიფერიულ მოძრაობაში ადგილი აქვს ცენტრის მუდმივ უარყოფას და კვლავ დადგინებას და ე.ი. ცენტრი არ. აზრის აბსოლუტურად მოსვენებულ მდგომარეობაში. აქედან ადვილია პარალელის გავლება ჩვენს საწყის დებულებებთან, სადაც გადმოვცემდით ფენომენალური დროის აგების მექანიზმს, ჭეშმარიტი აწმყო მუდმივი უარყოფისა და კვლავ-დადგენის გზით.

რაც შეეხება თავისუფალ მოძრაობას, სადაც ორივე ტიპის ძალა (ცენტრიდანულიც და ცენტრისკენულიც) სისტემის საკუთარი ცენტრიდან გამოდის, იგი ბაადერის მიხედვით მარადიული დროის მოდელია. ასეთია მზის სისტემა.

ფენომენალური დროის არსებობის დასაწყისი, ყოველივე ზემოთ თქმულიდან გამომდინარე, ნიშნავს მარადიული დროის უარყოფას, მოხსნას. რატომ? რადგანაც ეს დრო აიგება მარადიული დროის აწმყო განზომილების მუდმივი უარყოფის გზით. ეს უარყოფელი ძალა, რომელსაც შეესაბამება ყალბი დრო, სხვა არაფერია, თუ არა ოდენ სული უარყოფელი, ანუ ბიბლიური გადმოცემის მიხედვით, მეფისტოფელი.

ფენომენალურ დროში მყოფი არსება ორმაგი ცენტრის მქონე არსებაა. ეს ცხადი უნდა იყოს ზემოთ თქმულიდან. აქედან ერთია, აღნიშნული მარადიული სისტემის ცენტრი როგორც საფუძველი არსებისათვის, ხოლო მეორე კი – ამ ცენტრის უარყოფელი ცენტრი. ამ უკანასკნელის ამოცანაა უარყოს პირველი, დაფაროს იგი, ხელი შეუშალოს მის გამოცხადებას და ამგვარად, მოახერხოს არსების განფუძნება. იაკობ ბოემის მიხედვით, პირველი ცენტრი არის ცენტრი სიცოცხლისა, მეორე კი – ბუნებისა (მითითება ბაადერის).

ამით ვასრულებთ ბაადერის ნაწარმოების „დროის ცნების შესახებ“ მოკლე განხილვას და კვლავ აღვნიშნავთ იმას, რაც უკვე ზემოთ მივუთითეთ: მოცემულ ნაწარმოებში წარმოდგენილი მეტად ორიგინალური მსჯელობები თავისებურად აღბეჭდილია დროის შინაგანობის ცნობიერების გარკვეული ელემენტებით და ამდენად იგი არ შეიძლება ყურადსადები არ ყოფილიყო ჩვენი თემატური ანალიზისათვის.

აქ წარმოდგენილ რეპროსპექტივის საბოლოო „სადგომი“ ა. ბერგსონის უაღრესად მდიდარი კონცეფციაა დროის შესახებ და ჩვენ შევეცდებით მაქსიმალურად შეკუმშული სახით გადმოვცეთ იგი. ამ კონცეფციაში, ალბათ, ერთ-ერთი გადამწყვეტი ზეგავლენა მოახდინა დროის ფენომენოლოგიური გაგების ჩამოყალიბებაზე.

თავის ერთ-ერთ ძირითად ნაშრომში „შემოქმედებითი ევოლუცია“ ბერგსონი გამოყოფს სინამდვილის ტოტალური სფეროს ორ ძირითად მომენტს, ესენია: სიცოცხლის სწრაფვა და ინერტული მატერია. პირველის შემეცნების, წვდომის ტერმინი ორგანოს წარმოდგენს ინტუიცია, მეორისა კი – ინტელექტი. ამ უკანასკნელის ფუნქცია მდგომარეობს მუდმივ თვისებათა, გამეორებად მიმართებათა, წინასწარგანსაზღვრულობათა დაძიებაში, რათა ამით უზრუნველყოს სიცოცხლის მიერ მატერიის მასალაზე საკუთარ ფორმათა რეალიზაცია. რაც შეეხება ინტუიციას, იგი არა მატერიალურ სინამდვილეზე, არამედ საკუთარ თავზე მიმართული სიცოცხლის მზერაა, და მხოლოდ ინტუიციაშია შესაძლებელი სიცოცხლის ტერმინიტი ბუნების თვითგაცხადება. ინტელექტი კი თავის კონცეფციას სიცოცხლის შესახებ გამოიმუშავებს ისევ და ისევ მატერიალური სინამდვილის წვდომის ყაიდაზე და ე.ი. მისთვის არსებითად ჩვეულ ყაიდაზე.

სიცოცხლე, როგორც მუდმივი იმპროვიზაცია, როგორც უწყვეტი შემოქმედებითი ევოლუცია (საპირისპიროდ მატერიის ინერტულობისა), ხასიათდება სპეციფიკური დროით. ამ უკანასკნელს ბერგსონი უწოდებს ხანიერებას. დროის აღნიშნული სახე რადიკალურად განსხვავდება, ბერგსონის თანახმად, ტრადიციულად კარგად ცნობილი ფიზიკური დროისაგან, რომლითაც უნივერსალურად აღბეჭდილია მატერიალურ პროცესთა სფერო. ფიზიკური

დრო მატერიის სივრცეში ცვლილებათა ანუ ადგილ-
გადანაცვლებათა კუთვნილი დროა. სივრცულ
მდგომარეობათა ამგვარი ცვლილებანი ყოველთვის
წყვეტილ ხასიათს ატარებენ, რამდენადაც ისინი არ
მსჭვალავენ ერთმანეთს, არ არიან ერთმანეთში
„ალესილნი“. აქედან გამომდინარე კი, ფიზიკური დროც
არსებითად წყვეტილი ბუნების მქონედ გვევლინება და
მისი ფაზები ურთიერთგამსჭვალავად არ უნდა
ვიგულოთ. ყოველივე ამასთან ერთად, იგი
შექცევადიცაა, რადგან სივრცულ გადანაცვლებათა
პირობებში ხომ ყოველთვის შესაძლებელია ადრინდელი
მდგომარეობის აღდგენა.

„სულ სხვაა სიცოცხლის მოძრაობა, მასში აშკარად
დაინახება ნამდვილი დრო ანუ ხანიერება. სულიერი
ცხოვრების მოძრაობაში, სხვადასხვა მდგომარეობები
უბრალოდ ერთმანეთის მოცილებით კი არ არიან
დალაგებული, ერთმანეთის გარეთ კი არ არიან, არამედ
მონაწილეობენ ერთმანეთში, მსჭვალავენ ერთმანეთს;
სულიერი ცხოვრების მოძრაობის ფაზები ანუ
სუბიექტური დროის ფაზები გრძელდებიან ერთმანეთში
და ამ გზით ხანგრძლივობენ: სულის აწმყო მეხსიერების
ძალით შეიცავს წარსულს და შესაძლებლობათა
წარმოდგენის ძალით – მომავალს. სულის მოძრაობა
არის მომავლის განუწყვეტელი გადასვლა აწმყოში,
წარსულის შემონახვა და გაგრძელება აწმყოში“ (6, 70).
ყოველივე აქ თქულიდან გასაგები უნდა იყოს, რომ
ხანიერების (ანუ სიცოცხლისათვის საკუთრივი დროის)
არსებით მოდუსს წარმოადგენს სწორედ განუწყვეტლობა.
ეს დრო ერთიანი დინებაა, სადაც უშუალოდ
ურთიერთგამსჭვალულნი, ერთმანეთში ალესილნი არიან
წარსული, აწმყო და მომავალი. სასიცოცხლო ნაკადის
ყოველ აწმყო მდგომარეობაში მეხსიერების ძალით

შემონახულია წარსული მდგომარეობანი; ყოველ აწმყო განცდას ზურგზე მოკიდებული აქვს წარსული განცდები და ამიტომ შეუძლებელია სასიცოცხლო მდგომარეობის რამენაირი აღდგენა-გამეორება. აი, ეს ამჟამინდელი განცდა ვერაფრით ვერ იქნება რომელიმე ძველი განცდის გამეორება, რამდენადაც იგი უკვე სხვა ოდენობისა და თვისობრიობის მემკვიდრეობითაა დატვირთული. მაშასადამე, ხანიერება პრინციპულად შეუქცევადი დინებაა, საპირისპიროდ ფიზიკური დროისა და როგორც სწორედ ასეთი, იგი სიცოცხლის მუდმივი თვითგანახლებით ანუ შემოქმედებითი სწრაფვის მანიფესტაციას წარმოადგენს.

ამაზე შევწყვეტ დროის ბერგსონისეული კონცეფციის მეტად ზოგად განხილვას, რაც ჩვენი ფილოსოფიური რეტროსპექტივის დასრულებაც იქნება. და ბოლოს. გვინდა ეს თავისებური ისტორიული ექსკურსი დავამთავროთ ნეტარი აგუსტინეს ცნობილი ციტატით: “Пока меня никто не спрашивает, что такое время, я понимаю и нисколько не затрудняюсь, но если кто-то попросит объяснить, что оно такое, я не знаю, что ответить”(20,296).

თავი III

კონსტიტუირების ცნების მნიშვნელობა პიროვნების კვლევისათვის

როდესაც ფილოსოფიური მკვლევარი ხელს მოკიდებს პიროვნების თემას, მის წინაშე განსაკუთრებული რელიეფურობით წამოიწევს საკითხთა წრე, შემოწერილი კონსტიტუირებისა და თანაკონსტიტუირების ცნებათა ირგვლივ. საგულდაგულოდ შეუდგე ცნობიერების და უფრო ზუსტად, პიროვნების კვლევას ისე, რომ ყურადღების გარეშე დარჩეს აღნიშნული ვითარება – სრულიად უაზრო წამოწყებაა. წინასწარ ავლნიშნავთ რომ კონსტიტუირება გვესმის, როგორც საერთოდ ცნობიერ-ყოვნის “ხერხემალი” და ამასთან ერთად, მოცემული ცნება ჩვენთვის იმთავითვე კორელირებულია თანაკონსტიტუირების ცნებასთან რომელიც ტოლფასოვანი ხარისხით განსაზღვრული უნდა იყოს პიროვნების კვლევისათვის. სწორედ თანაკონსტიტუირების საფუძველზეა შესაძლებელი დიალოგი. ეს უკანასკნელი მასზე მიუთითებს და იგი (ე.ი. დიალოგი) ხომ პიროვნული ყოვნის უსაკუთრივეს სტრუქტურას განეკუთვნება. ამიტომ გვინდა, უპირველეს ყოვლისა, შედარებით განვმარტოთ კონსტიტუირების ცნება და ამისთვის ვისარგებლებთ ზ. კაკაბაძის ნაშრომით “ექსტიტენციური კრიზისის” პრობლემა და

ედმუნდ ჰუსერლის ტრანსცენდენტალური
ფენომენოლოგია”.

ავტორი წერს ”მან (ე.ი. ჰუსერლმა – ი.ბ.) “ცნობიერების ინტენციური სიცოცხლე” განსაზღვრა არა მხოლოდ როგორც სამყაროს ყოფიერების მაჩვენებელი, არამედ, აგრეთვე როგორც მისი “მაკონსტიტუირებელი” ფაქტორი. ფენომენოლოგიისათვის სწორედ ეს ნაბიჯი აღმოჩნდა გადამწყვეტი და ამავე დროს ყველაზე უფრო ძნელიც. მისი წყალობით ჰუსერლი მრავალმხრივ დაეწინააღმდეგა თავის ადრეულ კონცეფციას და თუმცა ამ წინააღმდეგობის გადალახვა ჰუსერლმა ვერ შეძლო, სწორედ ამ ნაბიჯის გამო მისმა ფილოსოფიამ განსაკუთრებული აქტუალობა მოიპოვა თანამედროვე აზროვნებისათვის” (7,97). კონსტიტუირების ცნება გულისხმობს, რომ ცნობიერების საქმიანობა საგნებისადმი საზრისის მიცემაში მდგომარეობს, რისი ძალითაც იგი აწარმოებს მათ. და ე.ი. საგანი არა მხოლოდ თავს ამჟღავნებს, თავს აღმოაჩენს ცნობიერების შესატყვის აქტებში, არამედ, აგრეთვე მათი მეშვეობით თავის თავს ქმნის და განსაზღვრავს კიდევ. ცხადია, რომ სამყაროსეულ მნიშვნელობათა მწარმოებელ ამგვარ ცნობიერებას ჰუსერლი განსაზღვრავს, როგორც აბსოლუტურად წმინდა ცნობიერებას; ამგვარი მაკონსტიტუირებელი სუბიექტი მას ამორთული ჰყავს სამყაროდან და სწორედ ამ სუბიექტის საკუთრივი გამოვლენისათვის მოითხოვს ფენომენოლოგიური მეთოდის თანმიმდევრულ შესრულებას. თუ კი ფენომენოლოგიაში სამყარო ტრანსცენდენტურის პრედიკატიტაა დახასიათებული, რაც არ უნდა აფურიოთ ტრანსცენდენტურობის ტრადიციულ გაგებასთან და რითაც მხოლოდ იმას გულისხმობს, რომ ის არ შეადგენს ცნობიერებითი აქტების რეალურ მომენტს, მაშინ მისდა

საპირისპიროდ, წმინდა ცნობიერება უნდა განისაზღვროს, როგორც ტრანსცენდენტალური. მაშასადამე, კონსტიტუირების იდეის განვითარებით ჰუსერლი შეეცადა შეექმნა ტრანსცენდენტალური იდეალიზმის ახალი ვარიანტი, რომელიც მისი აზრით ფუნქციობს, როგორც ერთი მხრივ, “პირველი ფილოსოფია“, როგორც ამავე დროს – “შემეცნების ტრანსცენდენტალური თეორია“ და როგორც ახალი ტიპის მეტაფიზიკაც.

საჭიროა შედარებით დაეაზუსტოთ, თუ რა ტექსტს გულისხმობს ფენომენოლოგიაში წმინდა სუბიექტის მაკონსტიტუირებელ ფაქტორად გამოცხადება. უპირველეს ყოვლისა, უნდა ვიკითხოთ: შეიძლება თუ არა, რომ რაიმე სხვა ვალიაროთ ისეთ ვითარებად, რაც თავის თავს თავისივე თავით ამჟღავნებს და წარმოქმნის, და ე.ი. რაც სამყაროს ყოფიერების მაკონსტიტუირებელ ფაქტორს შეადგენს? შეიძლება თუ არა, რომ ასეთი ვითარება იყოს ნივთი და არა წმინდა ცნობიერება? ჰუსერლი მიუთითებს, რომ ნივთობრივი წესით ყოფიერი ცნობიერებას ყოველთვის გაშუალებულიად ეძლევა: იგი თავის თავს ამჟღავნებს და წარმოქმნის არა უშუალოდ, არამედ მხოლოდღა გარკვეული მიმართებების ძალით. ეს მიმართებები, ერთი მხრივ, წარმოგვიდგება თავად ნივთებს შორის მიმართებებად და მეორე მხრივ, მიმართებებად ცნობიერებასთან. მაგრამ პირველნი საბოლოო ჯამში ისევ და ისევ მეორეზე დაიყვანებიან. და ე.ი. ნივთობრივი ყოფიერის თვითგამჟღავნებისა და თვითწარმოქმნის საბოლოო ინსტანცია მდგომარეობს ცნობიერებასთან მიმართებაში; ამ მიმართების გარეშე შეუძლებელი იქნებოდა ლაპარაკი მათ არსებობაზე. ნივთი არსებითად შეუძლებელია ვალიაროთ თავის ყოფნის მაკონსტიტუირებელ ფაქტორად; იგი მე მატერიალურს საკუთარი თავისაკენ, როგორც

კონსტიტუირების ერთადერთი წყაროსაქენ. “მე იმით, რომ წარმოექმნი და ვიგებ ჩემ თავს საკუთარი თავით, ჩემი “ინტენციებით”, წარმოექმნი და ვიგებ გარემომცველ სამყაროს ჩემი საკუთარი თავით, ე.ი. წარმოექმნი და ვიგებ მას იმისდა მიხედვით, თუ როგორ მპასუხობს იგი მე, თუ როგორ პასუხობს იგი ჩემს “ინტენციებს” და “ინტენციურ ცხოვრებას”. (7,100). “კონსტიტუირება” არავითარ შემთხვევაში არ ნიშნავს აბსოლუტურად თავისუფალ, თვითნებურ ქმნას. სუბიექტი საგნობრივ მნიშვნელობას წარმოქმნის იმის მეშვეობით, რომ იგი თავისი ინტენციებით “რეაგირებს” ნივთებზე, პარტნიორობს მათთან. კონსტიტუირება თავისებური კითხვა-პასუხია ინტენციონალურ აქტივობასა და საგანს შორის. კარგად ცნობილი “ლამაზი“-ს მნიშვნელობა, რომელიც შეიძლება მიეწეროს ამა თუ იმ ნივთს, არ უნდა გავიგოთ არც თავისთავადი განსაზღვრულობის სახით და არც თვითნებურ სუბიექტურ ვითარებად. ნივთის სილამაზე მიუთითებს, რომ ეს ნივთი შეიცავს რაღაც ისეთს, რაც სუბიექტისაგან შესატყვის ესთეტიკურ პასუხს მიიღებს. “ობიექტი არსებობს სუბიექტის პასუხის გამოწვევაში; სუბიექტი არსებობს ობიექტზე ამ პასუხში” (7, 100).

ცხადია, რომ სამყაროსეულ მნიშვნელობათა შორის ერთ-ერთი გენერალური ადგილი უკავია “დროს”, და გასაგებია, რომ აქ მხედველობაში გვაქვს ე.წ. სამყაროსეული ანუ ქრონომეტრული დრო. აკონსტიტუირებს რა ნებისმიერ საგნობრივ მნიშვნელობას, წმინდა სუბიექტი აკონსტიტუირებს “დრო“-საც. რას გვეუბნება ფენომენოლოგია ამასთან დაკავშირებით? ყოველდღიური ცნობიერება ფიქრობს, რომ ის “ცენტრი”, რომლის მიხედვითაც განისაზღვრება სამყაროს დროითი მნიშვნელობები, არის საათი. მაგრამ

სინამდვილეში ასეთი ცენტრი ვარ მე, როგორც წმინდა ცნობიერება. საათი თავისთავად არ შეიძლება იყოს ცენტრირებული; იგი ადამიენებმა ანუ მეობრივი ცნობიერების მქონე არსებებმა დაეადგინეთ ცენტრად, რამდენადაც ჩვენი განცდათა დინების გარკვეულ რეპრეზენტაციას ახდენს. მასში ფიქსირებულია განცდების განმეორებადობის რიტმი. მე, როგორც წმინდა სუბიექტი, ვარ დროით-მნიშვნელობათა განმსაზღვრელი; ჩემი აქტუალური “მე” არის ე.წ. “ახლა”. ნივთის ახლა-არსებობის ქვეშ ხომ ჩვენ სხვა არაფერს ვგულისხმობთ, თუ არა ოდენ მის თანადროულობას და ე.ი. ჩვენთან ერთად ყოფნას. მე-ს აქტუალობა ადგენს “ახლა-ს, ხოლო ეს უკანასკნელი კი უძირითადესია ყველა დროით მნიშვნელობას შორის; წარსულიც და მომავალიც მისი მოდიფიკაციებია; დროის რიტმიც სწორედ ამ მოდიფიკირების, ამ გარდაქმნის რიტმია; და რამეს ხანგრძლივობაც ნიშნავს მის კელავ ახლა-ყოფნას, როდესაც სხვა – რაღაცა ერთ დროს იყო ახლა და უკვე აღარ არის ამ “ახლას” მქონე. მაშასადამე, “ახლა”-ს მოდუსი თავისებური ორიენტირია ყველა სხვა მნიშვნელობისათვის და იგი თავის მხრივ, კონსტიტუირებულია ჩემი ცნობიერებით. ვიმეორებთ, რომ აქ ლაპარაკია დროის იმ ტიპზე, რომელიც ფენომენოლოგიაში ხასიათდება “კონსტიტუირებული”-ს პრედიკატით. იგი ნივთობრივ ხდომილებათა კუთვნილი დროა და აგრეთვე ჩემიც, რამდენადაც მე გაგებული-ვარ, როგორც მხოლოდღა ამ ნივთობრივი სინამდვილით დეტერმინირებული, მასში ჩართული ერთ-ერთი არსება. ახლა ისმის კითხვა: როდის შეიძლება წამოვჭრათ საკითხი დროის პრინციპულად სხვა ტიპის თაობაზე, და კერძოდ, საკუთრივი ფენომენოლოგიური (შინაგანი) დროის თაობაზე? ბუნებრივია, მხოლოდ მაშინ, როდესაც

მოპოვებულია ცნობიერების სიწმინდის ცნება, როდესაც მეობრივი ყოფნა მიგნებულია იმ რაკურსით, რა რაკურსშიც იგი სამყაროს-წარმომქმნელ ყოფნად აცხადებს თავს. ეს დრო უნდა გაგებულ იქნას, როგორც ინტენციონალური სიცოცხლის იმანენტური სტრუქტურა, და ე.ი. როგორც კონსტიტუირების პროცესის წმინდა დრო. გარკვეულწილად ნათელი ხდება, რომ ბერგსონისეულმა “Elan vital”-მა და “ხანიერებამ” თავისებური ტრანსფორმაცია განიცადა ფენომენოლოგიურ ანალიზში. ჰუსერილისეული “ცნობიერების წმინდა ნაკადი”-ს არსებაც მდგომარეობს სწორედ, რომ სწრაფვაში; ყოველ მომენტში ეს ნაკადი თავს გვიჩვენებს, როგორც “მხედველობაში – ჯერ – არქონებულის” გარდაქმნის პროცესი “მხედველობაში ქონებულად”, ანუ სხვა სიტყვებით: “ჩემ-ხელთ-არქონებულის” – “ხელთქონებულად”. იგი მიზანსწრაფული აქტივობაა და როგორც ასეთი ესწრაფვის უკვე წინასწარმოცემული მასალის ანუ უკვე აქტუალიზებული მასალის საფუძველზე მოახდინოს აუცილებელი გარდაქმნები: მან უნდა აქტუალობის ველში შემოიყვანოს ის შინაარსები, რომლებიც მოცემულნი არიან პოტენციურობათა ჰორიზონტის სახით; და ამგვარად, უკვე წინასწარმოცემულიდან იგი დამიზნებულია ჯერ-კიდევ გაუხსნელ ჰორიზონტებზე და ასეთი სახით აწარმოებს კონსტიტუირების პროცესს.

აქ მონიშნული “გარდაქმნა”, ნათელია, რომ არსებითად დროით სტრუქტურას გულისხმობს და სახელდობრ, თავის კუთვნილ დროით სტრუქტურას. “უკვე-წინასწარ-მოცემულობა” მიუთითებს წარსულის მოდუსზე; პოტენციურობათა ჰორიზონტზე მიმართულობა, ტენდირებულობა – მომავლის მოდუსზე; ხოლო ცენტრი, ამოსავალი წერტილი ამ ინტენციონალური აქტივობისა

არის აღნიშნული ორი მოდუსის თავისებური შესაყარი ანუ აწმყო. კიდევ ერთხელ გაეცხსენოთ, რომ ეს დროითი მახასიათებლები პრინციპულად სხვა განზომილებაში ძეგს, ვიდრე ჩვენთვის ტრადიციულად ნაცნობი ქრონომეტრიული მნიშვნელობები. ეს დახასიათება მოიპოვება მხოლოდღა კონსტიტუირების ცნების საკუთრივ სფეროში.

რამდენადაც ჩვენ მსჯელობებში წინა პლანზე წამოიწია ისევ და ისევ დროის შინაგანობის და მასთან დაკავშირებული დროის ტიპოლოგიის თემამ, მკითხველს შევთავაზებთ ყოველდღიურად გავრცელებულ გამოთქმათა ერთ სიას და კერძოდ, იმ გამოთქმათა, რომლებშიც თავისებური აზრით მოიხმარება სიტყვა “დრო”.

ჩვენი ამოცანაა მოკლე-მოკლე ინტერპრეტაციული ინფორმაციის მიწოდება მათში წარმოდგენილი მნიშვნელობის თაობაზე.

1. ამა და ამ დროს მოსალოდნელია მზის დაბნელება.
2. დრო საშინლად გაიწელა.
3. დრომ შეუმჩნეველად გაირბინა.
4. ფუჭად დაკარგული დრო.
5. ცოტა მადროვე!
6. დრო არ ითმენს!
7. დრო მომეცით!
8. დროს ნუ წამართმევთ!
9. კარგი დროა!
10. ყველაფერს თავისი დრო აქვს.
11. ეს თანამედროვედ ჟღერს.
12. დრონი მეფობენ და არა მეფენი.
13. სულ სხვა დრო იყო.
14. დრო თავისას გააკეთებს.
15. უდროოდ წავიდა ჩვენგან.

16. ამას დრო გვინებებს.

პირველ გამოთქმაში მოცმეულია დროის ის ფიზიკალური გაგება, რომელიც ერთ-ერთ სამყარ წერტილს წარმოადგენს ზუსტ-მეცნიერულ-ტექნიკური აზროვნებისათვის და რომელიც დღესდღეობით უთუოდ წარმმართველი მნიშვნელობის მქონეა.

მეორე, მესამე გამოთქმა კი შეიძლება, გარკვეული აზრით, შევაპირისპიროთ პირველთან. იგი გამოხატავს ვითარებას, რომელზედაც რეფლექტირება უკვე ფსიქოლოგიური მეცნიერების კომპეტენციაში შედის. აღნიშნულ მეცნიერებას კიდევაც მოეპოვება ამ ვითარების შესაბამისი კანონი, რაც ცნობილია “დროის ემოციონალური დეტერმინაციის კანონის” სახელით. მაშასადამე, მეორე, მესამე გამოთქმაში თავისებურად ნაგულისხმევი დრო შეიძლება დახასიათებულ იქნას, როგორც ფსიქოლოგიური დრო.

მე-4, მე-5, მე-6, მე-7, მე-8 გამოთქმები მიუთითებენ დროის ე.წ. “პრაქტიკულ” გაგებაზე. დრო, როგორც არა უბრალოდ ობიექტური კვლევისათვის ხელმისაწვდომი, არამედ, როგორც ხელთმყოფი დრო, რომელსაც ადამიანი ან წინდახედულად გამოიყენებს თავის ყოველდღიურ საქმიანობაში ან კიდევ “თავქარიანად ხელიდან გაუშვებს”—აი, სწორედ ამას გულისხმობს “პრაქტიკულის” ტერმინი.

ეფიქრობთ, რომ ახლახან ფიქსირებულ გამოთქმათა შემდგომ მორიგი განაცხადი უნდა გაკეთდეს მე-9 გამოთქმაზე; რატომ? იმიტომ, რომ მასში ნაგულისხმევი დროის გაგება თავისებურად გამოკვეთილია სწორედ, რომ “პრაქტიკული” გაგების ფონზე. “კარგი დროა” – ჰიპებში გავრცელებული ეს რეპლიკა მიუთითებს დროის მიმართ “უზრუნველად არა-საქმიან” დამოკიდებულებაზე. იგი ერთგვარი პროტესტის გამოხატულებაა და კერძოდ,

დროის ბიურგერიზაციის წინააღმდეგ მიმართული პროტესტისა.

მე-14 გამოთქმას მე დავახასიათებდი, როგორც ფატალისტურს. იგი თითქოსდა “კუდად მოიბავს” დაახლოებით ასეთ განვრცობას: რამდენიც არ უნდა იბოგინო, ბოლოს მაინც ის მოხდება, რაც მოსახდენია! ბედისწერას ვერ გაექცევი!

ბედისწერითი დროის ილუსტრაციები უხვად მოიპოვება ბერძნულ მითებში და ალბათ, მითოსური ცნობიერება ყველგან და ყოველთვის თავს გვიჩვენებს ამ ფენომენის აუცილებელ კონსტიტუირებაში. აქილეესის გმირული დაღუპვა ადრეულ ასაკში და კერძოდ, დაღუპვა ტროას კედლებთან ნაწინასწარმეტყველებია მისი დედისთვის. აქედან გამომდინარეობს დედის პანიკა, მისი ეშმაკური მცდელობა, გამოკეტოს შეილი საფრთხისაგან, მიანიჭოს ხანი მის არსებობას. მაგრამ ყოველივე უნაყოფოა. აქილეესი მაინც იღუპება წინასწარმეტყველურად გაცხადებულ ვადაში. ეს არის მისი საბედისწერო ვადა: რა ხერხსაც არ უნდა მიმართოს ადამიანმა, დრო მაინც თავისას აკეთებს!

“ყველაფერს თავისი დრო აქვს” – ამ ზოგადი გამოთქმის ერთ-ერთ კერძო სახედ შეიძლება მივიჩნიოთ მიწათმოქმედის ლაპარაკი მოსავალის მიღების მოსალოდნელ ვადებზე; მეცხოველეს მითითება დადოლების დროზე; გერონტოლოგიური მსჯელობა ადამიანის სიბერის ასაკზე და ა.შ. ყველა მოცემულ შემთხვევაში საქმე გვაქვს იმ ტელეოლოგიზმთან, რასაც თავის თავში ატარებს “ცოცხალის” ფენომენი. ხდომილება სიცოცხლის სფეროში გვევლინება, როგორც წინასწარ-ნაგულისხმევი თავის მომამზადებელ პირობებში, როგორც ჩანასახისეულად უკვე არსებული მათში, და ე.ი. ხდომილება წარმოგვიდგება

არარეფლექტური პროექტის ასეთივე არარეფლექტურ განვითარება-გაშლად.

წინადადება: “ამას თავისი დრო აქვს” შესაბამისად ნიშნავს, რომ მისი მოხდენის დრო მიზნობრივად წინასწარგანსაზღვრულია და ეს არავითარ შემთხვევაში არ უნდა აეურიოთ ფატალისტურად გაგებულ დროსთან. მართალია, ჩვენი ინტერპრეტაციის მიხედვით ეს გამოთქმა ეფუძნება სწორედ, რომ სასიცოცხლო ფენომენტა სპეციფიკის გაგებას, მაგრამ იგი ხომ მაინც გველაპარაკება “ყველაფერზე”-ზე, და ე.ი. გველაპარაკება უნივერსალური მიყენებადობის პრეტენზიით. ამაშიც თავისებური შიფრი შეიძლება ამოვიკითხოთ და კერძოდ: აღნიშნული გამოთქმა ამავე დროს გამოხატავს ცნობიერების მიდრეკილებას “ცოცხალის” ყაიდაზე განჭვრიტოს ყოველივე არსებული ანუ განაცოცხლოს ყველაფერი.

მე-11, მე-12, მე-13 გამოთქმებში მოცემული დროის მნიშვნელობა პრინციპულად არ თავსდება უკვე წარმოდგენილ დახარისხებაში. “თანამედროვე”-ს ტერმინი სრულიად მიუსადაგებელია, როგორც ფიზიკური, ასევე ფსიქოლოგიური, ასევე სასიცოცხლო-ტელეოლოგიური განზომილებისადმი. ჩვენ ვერ ვიტყვით “უმცირესი ნაწილაკის თანამედროვე მოძრაობა”, არამედ ვამბობთ: “თანამედროვე პოლიტიკური სიტუაცია ახლო აღმოსავლეთში არავითარ იმედებს არ იძლევა”. ცხადია, რომ აღნიშნული ტერმინი ფუნქციონირებს ისტორიულ მოვლენათა და საერთოდ, ისტორიის გამგები ცნობიერებისათვის. “თანამედროვე”-ს ფენომენი თავს იჩენს იქ, სადაც საკითხი დაისმება ადამიანის საზოგადოებრივ-კულტურული ცხოვრების შესახებ. იგივეს ვიტყვით გამოთქმაზე “სულ სხვა დრო იყო!”, სადაც ჩვენთვის ნათელი ხდება მითითება ადამიანური

ცხოვრების და თანაცხოვრების გარკვეულ წესზე, რომელიც უკვე ისტორიულ წარსულს ჩაბარდა და რომელიც უწყვეტი მემკვიდრეობის სახით შემორჩენილია გამომთქმელის ისტორიულ მეხსიერებაში. ის, რაც წავიდა, არსებობდა, როგორც კონსტიტუირებული თავისი დროის და ე.ი. ეპოქის ეგიდის ძალით. ის, რაც ახლა არის ანუ ჩემი თანამედროვე, არსებობს სწორედ აი, ამ დროის მაკონსტიტუირებელი ძალით: “დრონი მეფობენ და არა მეფენი”.

რეზიუმე ასეთი იქნება: ყველა აქ ჩამოთვლილი გამომთქმა სრული უფლებით შეიძლება გავიგოთ, როგორც ისტორიული დროის მნიშვნელობის გამომხატველი.

ერთი შეხედვით შეიძლება მოგვეჩვენოს, რომ გამომთქმაში “უდროოდ წავიდა” დროის ფენომენის არავითარ სერიოზულ და ფილოსოფიურად საყურადღებო გაგებასთან არ გვაქვს საქმე. შეიძლება მოგვეჩვენოს, რომ აქ ეს სიტყვა მხოლოდ და მხოლოდ სენტიმენტა გამოხატვას ემსახურება. სინამდვილეში კი ასე არ არის.

ასე ვიტყვით: ცნობიერების ყოველი ფუნდამენტურად სპეციფიკური მიმართება ყოფიერისადმი შესაბამისად აცხადებს სპეციფიკურად მოდიფიცირებულ დროს. ამგვარ მიმართებათა ერთ-ერთ ეგზემპლარს წარმოადგენს პრაქტიკულად ინტენდირებული ცნობიერება, რომლის თვალსაწიერშიც არ შეიძლება არ შემოვიდეს დროის მოდიფიკაცია, რომელსაც ადრე ეუწოდეთ “ხელთმყოფი დრო”. ახლა კი ვლაპარაკობთ კიდევ ერთ ვარიანტზე, ე.წ. ზნეობრივ-თანაგანმცდელ მიმართებაზე “მე”-სი “სხვა-მე”-სადმი და სწორედ მის წიაღში თავს იჩენს დროის კიდევ ერთი მოდიფიკაცია. “სხვა-ადამიანის” ფენომენი, რომელიც ჩემ ცნობიერებაში კონსტიტუირებულია ან, როგორც “ახლობელი” ან “კარგი

მეგობარი”, ან “შეყვარებული” და ა.შ., თავის თავში გულისხმობს საკუთრივ დროს და ამ დროზე მე ვრეაგირებ სხვაგვარად, ვიდრე ქრონომეტრულად აღრიცხვად წუთებზე ან კიდევ სოციალური დინამიკის რიტმზე. მხოლოდ ამგვარი კონსტიტუირებული დროის ფენომენიდან შეიძლება ამოიზარდოს გამოთქმა: “რა უდროოდ წავიდა ჩვენგან”.

და ბოლოს: ჩვენი ყურადღების ცენტრში ექცევა გამოთქმა: “ამას დრო გვაჩვენებს”. ეფიქრობთ, რომ მასში მოცემულია ფენომენოლოგიური დროის გაგების თუნდაც ძალზედ შორეული “დიაგრამა”. ჩვენ ამოვდივართ სიტყვა “დროისა” და სიტყვა “ჩვენების” ურთიერთდაკავშირებიდან, რომელიც აქ უთუოდ სახეზეა. ფენომენოლოგიური დროის საზრისი თავის უზოგადეს შტრიხებში შეიძლება ამოკითხულ იქნეს შემდეგი წესით: “ფენომენი” ნიშნავს იმას, რაც თავის თავს თავისივე თავიდან აჩვენებს; ფენომენი თვითმანევენებლის იდენტურია. და დროის ეს სახე, რომელიც ფენომენტა ტოტალობის საკუთრივ ხანიერებას წარმოადგენს, ე.ი., რომელიც მხედველი ცნობიერებითი ნაკადია, უნდა გაგებულ იქნას სრულიად სპეციფიკური განწყობით ანუ ფენომენოლოგიური განწყობით.

გამოთქმა: “ამას დრო გვიჩვენებს” – დროს წარმოგვისახავს, როგორც თავისებურ ხედვით ორგანოს, რომლის ძალითაც შესაძლებელია რაიმეს ჩვენება-გაცხადება. და • ამ გულუბრყვილოდ-მეტაფორულ წარმოსახვაში უთუოდ ჩაკირვლია “ინსტიქტური” მიხედვრა დროის სრულიად უცნაური (ყოველდღიურობისათვის უცნაური) სახეობის შესახებ, რომლიდანაც ფილოსოფიური რეფლექსია შემდგომ ამოტუმბავს დამაჯერებელ და საფუძვლიან ცოდნას.

ამით ვასრულებთ ამ გამოთქმათა სიის თავისებურ განხილვას და ახლა გვსურს მკითხველს მივანიშნოთ ერთ გარემოებაზე:

რამდენადაც უკვე ნათელია, ფენომენოლოგია თავის მსჯელობებში ამოდის წმინდა მე-ს, წმინდა ცნობიერების ცნებიდან და მხოლოდღა მას ისაზრისებს კონსტიტუირების ერთადერთ პირველწყაროდ. რაც შეეხება კონკრეტულ პიროვნულ-ყოფნას, იგი ისევე აქვს ბრჭყალებში მოთავსებული, როგორც ნებისმიერი ტრანსცედენტური საგნობრიობა. ამავე დროს ნათელია ისიც, რომ ჩვენი კვლევის უშუალო თემას სწორედ პიროვნულ-ყოფნის ასპექტები შეადგენენ და არა წმინდა ტრანსცენდენტალური პრობლემატიკა. შეიძლება მავანს გაუჩნდეს კითხვა: რამდენად გამოსადეგია აქ წარმოდგენილი ფენომენოლოგიური განაზრებანი აღნიშნული კვლევისათვის? მოცემულ კითხვასთან დაკავშირებით წინასწარ ვიტყვით, რომ სრულიად გაუმართლებლად მიგვაჩნია რაიმენაირი ეჭვის შეტანა ამგვარ “გამოსადეგობა”-ში. ცხადია, და ეს საკამათო არცაა, რომ წმინდა ტრანსცენდენტალური პრობლემატიკა პრინციპული თავისებურებებით გამოირჩევა იმასთან შედარებით, რაც “კონკრეტულ პიროვნულ-ყოფნას” ეხება. ცნობიერების ანალიზი მის სიწმინდეში მეთოდოლოგიურად სპეციფიკურ მიდგომას საჭიროებს. იგი არაფრით არ დაუშვებს ისეთი ელემენტების შემოჭრას, რომლებმაც შეიძლება დაარღვიონ აღნიშნული “სიწმინდე”; და ე.ი. არ დაუშვებს, რომ პიროვნების თემის საკუთრივი მომენტები შემოაპარონ თავის სფეროში. ფენომენოლოგია არ არის პიროვნების ფილოსოფიური თეორია. მაგრამ ეს უკანასკნელი გვერდს ვერ აუვლის პირველს, იგი ყოველთვის ვალდებულია გაითვალიწინოს, და დაიწანამძღვროს ფენომენოლოგიური ძირეული

მონაცემები. ჩვენ მიგვაჩნია, რომ “პიროვნულ ყოფნაზე” დამიზნებულმა კვლევამ უნდა იმთავითვე მხედველობაში მიიღოს ე.წ. ტრანსცენდენტალურის განზომილება, როგორც ამ ყოფნის ერთ-ერთი სპეციფიკური და მაფუნდირებელი ფენა. მან ტრანსცენდენტალური პრობლემატიკა უნდა გადაამუშავოს იმ თემატური კონტექსტის “სივრცე”-ში, რომელიც პიროვნების მთლიანობით ფენომენს განეკუთვნება და სწორედ ამგვარი გადამუშავებული სახით იგულისხმებს თავის პრობლემატიკადაც. აქედან გამომდინარე, სრული უფლებით შეიძლება და უნდა “ეთარგმნოთ” ფენომენოლოგიური ფუნდამენტური მსჯელობები კონსტიტუირების შესახებ “პიროვნული” თემატიკის ენაზე. ის, რაც ამ ასპექტით ითქვა წმინდა მე-ზე, არსებითად ითქმის პიროვნებაზე. მართალია, პიროვნული-ყოფნის წესი პრინციპულად ვერ გამოირიცხავს თავის თავიდან “კონსტიტუირებულად-ყოფნის” მოდუსს და როგორც ასეთი, იგი გვაეაღდებულებს ეს ყოფნა განვიხილოთ სამყაროს კაუზალურ ჯაჭვში ჩართულ ვითარებად, მაგრამ ამავე დროს მხედველობიდან არ შეიძლება გამოგვეპაროს ის არსებითი რაკურსი, რომელიც მოცემული ყოფნის წესის უსაკუთრივეს სპეციფიკას შეადგენს ნებისმიერი სხვის მიმართ და ეს რაკურსი მას წარმოგვიჩენს სწორედ, როგორც კონსტიტუირების უნიკალურ წყაროს, როგორც სამყაროსეულ მნიშვნელობათა წარმოქმნისა და გამჟღავნების ერთადერთ სფეროს. ამდენად, პიროვნების ფილოსოფიური თეორია ვალდებულია თავისი ობიექტი განიხილოს თავისებურ დიალექტიკაში: ერთის მხრივ, – კონსტიტუირებულ საგნობრიობად სხვა საგნობრიობათა შორის, და მეორე მხრივ, – ტრანსცენდენტალური სტატუსის მქონე სტრუქტურად.

უკვე აღვნიშნეთ, რომ პიროვნების კვლევაში წმინდა ტრანსცენდენტალური პრობლემატიკა აუცილებლად გადამუშავებული და ე.ი. მოდიფიცირებული სახით შემოვა და ახლა ჩვენ გესურს მოკლედ მივუთითოთ ამგვარ მოდიფიკაციის ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს შემთხვევაზე. სახელდობრ, საქმე ეხება თანაკონსტიტუირების ცნებას, რომელიც უმაღლეს დონეზე ასეთი კვლევისათვის დღის წესრიგში. მიმართავს რა კონსტიტუირების ტრანსცენდენტალურ პრობლემატიკას სწორედ, რომ პიროვნების ფენომენის ჭრილში და არა მისგან განყენებულად, ეს კვლევა აღმოაჩენს იმის აუცილებლობას, რომ იგი უნდა განხილულ იქნას თანაკონსტიტუირების ცნებისაგან მოუწყვეტლად და რომ აქ სახეზეა ორგანულად ერთი მთლიანი პრობლემატიკა. მაშასადამე, იმას ვამბობთ, რომ უკვე “პიროვნების” დონეზე (და არა უბრალოდ “წმინდა მე”-ს დონეზე) წარმოებული ანალიზისათვის კონსტიტუირებისა და თანაკონსტიტუირების ცნებები რელატიურად ერთმანეთს უკავშირდებიან; და მოცემული ვითარების ლოგიკური სარჩული სრულიად გასაგები უნდა იყოს: “პიროვნულად-ყოფნა” ხომ იმთავითვე გულისხმობს “სხვა პირებთან-პარტნიორობ”-ის არსებით მოდუსს და პიროვნების ნებისმიერი გარკვეულობა საჭიროა განტყვევებული იქნას სწორედ ამ “პარტნიორობის” მოდუსის ფონზე. ის სპეციფიკური აქტიუობა, რომელიც პიროვნული-ყოფნის პრივილეგიას წარმოადგენს და რომელსაც ჩვენ ვახასიათებთ სამყაროსეულ მნიშვნელობათა წარმომქმნელ ანუ მაკონსტიტუირებელი აქტიუობის სახელით, არის ამავე დროს თანააქტიუობა, არის პარტნიორობა “მოდებაწეობის” ამ სახეობაში. ჩემი ინტენციონალური სიცოცხლის ისტორიულობა ხომ ნიშნავს, რომ ეს სიცოცხლე განახორციელებს

“მომავლის იმავე “ძველი” ინტენციის ახალ შესაძლებლობებს და ამით აგრძელებს წარსულს” (7, 112). და რას გულისხმობს “ახალი შესაძლებლობების განხორციელება”? გულისხმობს, რომ მე მხოლოდდა იმ გარკვეული საშუალებებისა და მეთოდების მოხმარებით ძალმიძს გაეხსნა ეს ახალი შესაძლებლობები, რომლებიც უკვე წინასწარმოცემულობის ანუ წინასწარშემუშავებულის სფეროს განეკუთვნებიან. ამგვარად, ჩემი სიცოცხლის ისტორიულობა აუცილებლობით მიუთითებს სხვათა სასიცოცხლო ინტენციებზე და როგორც ასეთი განზოგადებულია. რამდენადაც ინტენციის შესრულების პროცესი არსებითად წმინდა ტელეოლოგიური პროცესია, იგი არ შეიძლება მიმდინარეობდეს იზოლირებულად. პარტნიორობისათვის იმთავითვე გახსნილი და სწორედ ამ პარტნიორობის ძალით ქმედების უნარის მქონე, ეს ტელეოლოგიური სიცოცხლე თავის საკუთრივ კონსტიტუირებას აწარმოებს მხოლოდდა, როგორც კონსტიტუირების განზოგადებული საქმიანობის მონაწილე და ე.ი. როგორც თანამაკონსტიტუირებელი.

ყოველი აქ თქმულიდან ნათელი ხდება ისიც, თუ შესაბამისად როგორ მოდიფიკაციას ამჟღავნებს ფენომენოლოგიური დრო. პიროვნების კვლევის სპეციფიკურ ჭრილში იგი აღარ შეიძლება გაგებულ იქნას უბრალოდ იზოლირებული წმინდა სუბიექტის შინაგან დროდ და პრეტენზიას აცხადებს “უფრო მეტ” სტატუსზე. კერძოდ, ჩვენ უკვე ვაღიგებულებთ ვართ იგი განუჭვრიტოთ ზემოთ მონიშნული თანაკონსტიტუირების ფენომენის შუქზე. ასეთ შემთხვევაში კი, ეს დრო, როგორც არა ცვალებადობის გულგრილი პროცესი, არამედ, როგორც ტელოსის შესრულების საკუთრივი

სტრუქტურა, გვევლინება ისტორიულობის საზრისის მქონედ.

ამგვარად, როგორც ვხედავთ მსჯელობას პიროვნებაზე ყოველთვის მიეყვარათ მეტად განზოგადებულ კითხვამდე: რამდენად არსებითია ადამიანური ყოფნისათვის მიმართება სხვასთან, სხვა ადამიანთან? და ჩვენ ვიტყვი, რომ არსებობს თავისებური “ცდუნების” შესაძლებლობა, როდესაც ფილოსოფიური რეფლექსია მიდრეკილია ეს ყოფნა განიხილოს მის “ეგოისტურ” თვითკმარობაში. ისტორია იძლევა ამის მაგალითებს. გავიხსენოთ მაქს შტირნერი, მისი ე.წ. “ერთადერთის” ფილოსოფია, რომელიც სრულყოფილ დემონსტრაციას წარმოადგენს აქ აღნიშნული ვითარებისა. ამასთან დაკავშირებით ჩვენ გვინდა მივმართოთ კ. მარქსის “გერმანულ იდეოლოგიას”, სადაც ავტორის ირონიით სავსე კრიტიკა თანამიმდევრულად “ჭრის” ერთადერთობის თვალსაზრისს და მისდა საპირისპიროდ გამოკვეთავს ადამიანური არსების საკუთარ გაგებას. უპირველეს ყოვლისა, მოგვყავს შტირნერის ციტატები, წარმოდგენილი მარქსის მიერ თავის ნაწარმოებში: “... В качестве Единственного Ты не имеешь больше ничего общего с другими индивидами, а потому и ничего отделяющего Тебя от них или враждебного им... Противоположность исчезает в совершенной... раздельности или единственности...”

Я не хочу ни иметь что-либо особенное, ни быть чем-то особенным в сравнении с другими; другие не служат для меня меркой... Я хочу быть всем, чем Я могу быть, и иметь все, что Я могу иметь... Не следует считать себя “чем-то особенным”, например иудеем или христианином. Но я не считаю себя чем-то особенным. Я считаю себя единственным...

Только будучи единственным, Вы можете общаться друг с другом в качестве того, чем Вы действительно являетесь.“ (21, 437-438).

მარქსი აღნიშნავს, რომ ეს ფრაზები მიუთითებენ ავტორის ერთ “კეთილ” სურვილზე და კერძოდ: შტირნერს სურს, რომ ინდივიდები მხოლოდ პირად ურთიერთობაში იყვნენ ერთმანეთთან. რომ მათი კონტაქტი არ წარმოებდეს რაღაც ნივთობრივი გამაშუალებლის ძალით. უბედურების თავი და თავი, შტირნერის აზრით, არის “თავისებურება“, რითაც ურთიერთობის წევრები ხასიათდებიან ერთმანეთის მიმართ. მაგალითად, ბურჟუა პროლეტართან ურთიერთობს, როგორც სწორედ ბურჟუა, როგორც გარეკვეული თავისებურებით პრივილეგირებული მის წინაშე. არ უნდა არსებობდეს არანაირი “თავისებურება“, შესაბამისად – არანაირი პრივილეგია, და ამისთვის საჭიროა მხოლოდლა გონებიდან ამოვიგდოთ ეს ყალბი წარმოდგენები – გულუბრყვილოდ ფიქრობს შტირნერი. ჭეშმარიტად ინდივიდი არსებობს, როგორც აბსოლუტურად ერთადერთი და ე.ი. როგორც სრულიად უმიმართებო სხვასთან, ხოლო “თავისებურება“ კი მხოლოდ და მხოლოდ მისი ცნობიერების მიერ შექმნილი იდოლაა. შესაბამისად, ყოველგვარი სოციალური პრობლემის, ყოველგვარი საზოგადოებრივი წინააღმდეგობის მოგვარება დამოკიდებული ხდება ამ “ერთადერთობის“ სრულფასოვან შეგნებაზე. ინდივიდი ჭეშმარიტად საკუთარი თავიდან ამოდის, და იგი კიდევაც ასე უნდა უყურებდეს თავის თავს ანუ უყურებდეს, როგორც ერთადერთს და მხოლოდ ასეთ შემთხვევაში აღარ იქნება დამძიმებული მისი ურთიერთობა სხვასთან კოლიზიებით – გვეუბნება შტირნერი.

მარქსი წერს, რომ ინდივიდები ყველგან და ყოველთვის “საკუთარი თავიდან ამოდის”, მაგრამ რამდენადაც ისინი არ იყვნენ ერთადერთი, — მათთვის აუცილებელი იყო ერთმანეთთან ურთიერთობაში შესვლა. და რამდენადაც ისინი ურთიერთობაში შედიოდნენ არა, როგორც წმინდა მე, არამედ — რეალური ინდივიდები, საწარმოო ძალთა და მოთხოვნილებათა განვითარების გარკვეულ საფეხურზე მყოფნი, ამდენად მათ შექმნეს (და ყოველდღიურად კელაე-ქმნიან) არსებული საზოგადოებრივი ურთიერთობები. ეს უკანასკნელი, როგორც თავის თავში წინააღმდეგობრივი, რაღაც ყალბი წარმოდგენების ბრალი კი არა არის, არამედ ინდივიდთა რეალური ცხოვრების პროცესის შედეგი. აქედან გამომდინარეობს ის, რომ ინდივიდის განვითარება განპირობებულია ყველა სხვა ინდივიდის განვითარებით, რომლებთანაც იგი იმყოფება პირდაპირ თუ ირიბ კავშირში, და რომ ინდივიდთა სხვადასხვა თაობები არსებითად გადაბმულნი არიან ერთმანეთზე.

პიროვნული ცნობიერება ყოველთვის თავს ჰპოულობს, როგორც ჩართული კონკრეტულ სოციალურ ურთიერთობათა ამა თუ იმ ველში და საბოლოო ჯამში კი, გარკვეული ეპოქის კუთვნილება. თუ კი ფენომენოლოგიური რედუქცია აუცილებელია, რათა ჩემ ყოფიერებაში გამოვამჟღავნო წმინდა მაკონსტიტუირებელი აქტივობის არსებითი მოდუსი, რომელიც ნატურალური აზროვნების პირობებში ჩემი ყოველდღიური ცხოვრების “მტერის სქელი ფენის” ქვეშ არის ჩამალული და ამიტომაც შეუმჩნეველი, იმავდროულად აუცილებელია საკუთარი ყოფიერება განვიხილო სწორედ არარედუცირებულადაც და ე.ი. როგორც ჩართული „სხვასთან თანაყოფნის“ კონკრეტულ და რეალურ სოციალურ გარემოში. რატომ? იმიტომ, რომ

მხოლოდ ასეთ შემთხვევაში ჩემ წინაშე წარმოჩინდება საკუთარი პიროვნული ყოფიერების სხვა არანაკლებ მოდუსი, კერძოდ „თანაკონსტიტუირება“ ანუ „პარტნიორობა კონსტიტუირების აქტში“.

ამდენად პიროვნება იმთავითვე აღბეჭდილია თავისებური წინააღმდეგობრივი ბუნებით: იგი, ერთის მხრივ, საკუთარ თავში აღმოაჩენს წმინდა მე-ს და მისი მაკონსტიტუირებელი აქტივობის პლასტს, რომლის ძალითად იგი ამორთულია სამყაროსეული და მათ შორის სოციალური განსაზღვრულობის და მიმართებების ველიდან და ე.ი. იგი თავს ამუღავნებს „მეტი“, ვიდრე ერთ-ერთი ყოფიერი (საგანი) სხვა ყოფიერთა მიზეზ-შედეგობრივ სისტემაში; მეორეს მხრივ, კი იგი აცნობიერებს საკუთარი ყოფიერების არსებით განზომილებას – „სხვებთან პარტნიორობას“ და „თანაყოფნას“, რომლის გარეშე წარმოუდგენელია მისი „პიროვნებად ყოფნა“. პიროვნება – არა, რაღაც აბსტრაქტი, არამედ განუმეორებელი თავისებურების მქონე – იმთავითვე გულისხმობს „სხვებთან თანაყოფნის“ და შესაბამისად „თანაკონსტიტუირების“ საერთო ისტორიულ ფონს, რომელშიც იგი მოქცეულია, როგორც ერთ-ერთი ყოფიერი სხვა ყოფიერთა შორის და როგორც გარკვეულწილად განსაზღვრულიც ამ მიმართებებით. აი, ასეთი დიალექტიკით ხასიათდება პიროვნული-ყოფიერება განსხვავებით ფენომენოლოგიური წმინდა ცნობიერებისაგან.

ნებისმიერი ადამიანური საქმიანობა, რომელიც კულტურულ ხასიათს ატარებს – მიწათმოქმედება, კომპიუტერის დამზადება, ლექსის წერა თუ პოლიტიკა – თავის თავში სუბსტრატის სახით გულისხმობს კონსტიტუირების პროცესს. ვინაიდან ასეთი საქმიანობის პროდუქტს ყოველთვის შეადგენენ რაიმენაირი

კულტურული საზრისის, მნიშვნელობის მატარებელი საგნობრიობანი, ამდენად მათი წარმოება ანუ პროდუცირება აუცილებლად საჭიროებს შესაბამისი მნიშვნელობების, საზრისების დადგენის აქტებსაც. დიახ, კონსტიტუირება ყოველგვარი ადამიანური კულტურული საქმიანობის ქვემდებარე სარჩულია.

ის ნატურალურ-სოციალური ველი, რომელშიც ჩართულია კონკრეტული პიროვნება, ყოველთვის გაჯერებულია გარკვეული წინასწარმოცემულობებით: ერთის მხრივ, უკვე წარმოებული მატერიალური და სულიერი დოვლათის საგნებით თავისი საზრისეული სტრუქტურებითურთ; მეორე მხრივ, მათი წარმოების სახეზე მყოფი, მიმდინარე პროცესით და ასევე, მათი პროდუცირების უკვე შემუშავებული წესებით და მეთოდებით. პიროვნების—თანაყოფნა აღნიშნულ ველში თავისთავად გულისხმობს მის—თანამონაწილეობას ამ დოვლათის წარმოების საერთო ანუ ინტერსუბიექტურ პროცესში და შესაბამისად, მის მიერ ამ ჩვეული, აპრობირებული მეთოდების და წესების გამოყენებას. ეს კი თავის მხრივ გულისხმობს პიროვნული ცნობიერების თანამონაწილეობას კონსტიტუირების საერთო პროცესში. მე ვაწარმოებ იმ დოვლათს, რომლის წარმოების გამოცდილებაც უკვე არსებობს და ვაწარმოებ უკვე აპრობირებული ფორმებით და მეთოდებით; შესაბამისად, ამ პროცესში მე ვაკონსტიტუირებ წარმოებული საგნობრიობის უკვე „აპრობირებულ“ საზრისეულ სტრუქტურებსაც. ვარ რა მონაწილე წარმოების (ანუ კულტურული საქმიანობის) საერთო, უკვე გამოცდილი პროცესის, შესაბამისად ვთანამონაწილეობ კონსტიტუირებას ასევე უკვე აპრობირებულ ანუ ინტერსუბიექტურ პროცესში. მაშასადამე კონსტიტუირების ეს ჩემი აქტი არის იმავდროულად

თანაკონსტიტუირება, აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ პიროვნული ცნობიერების ინტენციონალური სიცოცხლის მონაწილეობა თანაკონსტიტუირების პროცესში არ ნიშნავს მხოლოდლა „ძველის“ ანუ უკვე გამოცდილი „გზის“ გამეორებას. მე ვაკონსტიტუირებ არა მხოლოდ უკვე დადგენილ საგნობრივ მნიშვნელობებს და უკვე აპრობირებული მეთოდებით, არამედ ეხსნი ახალ შესაძლებლობებს ჩემს ინტენციონალურ სიცოცხლეში. მაგრამ ახალი ინტენციების გახსნა ანუ ახალი საგნობრივი საზრისეული სტრუქტურების კონსტიტუირება ინოვაციური წესებით და მეთოდებით შესაძლებელია ისევ და ისევ უკვე „წინასწარშემუშავებულის“ ინტერსუბიექტურ სფეროზე დაყრდნობით და მისი მოხმარებით. სოფლის მეურნეობა იმთავითვე ტრაქტორით ვერ დაიწყებოდა. ამას წინ უძღოდა გუთნით, თოხით თუ ბარით მიწის დამუშავების მრავალსაკუნოვანი ტრადიცია. ტრაქტორის შექმნა და გამოყენება მხოლოდ ამ უკვე არსებული ხანგძლივი ტრადიციის ბაზაზე იყო შესაძლებელი. „ახალი შრომის იარაღი“ ცნობიერების წინაშე გამჟღავნდა და დადგინდა მხოლოდ ძველი საერთო გამოცდილების ფუნქციონირების და მოხმარების საფუძველზე.

მაშასადამე პიროვნული ცნობიერების ახალი ინტენციონალური შესაძლებლობების გახსნაც გულისხმობს „პარტნიორობის“ ანუ თანაკონსტიტუირების საერთო პროცესში მონაწილეობას.

ახლა კი ვიტყვით შემდეგს, რაც ჩვენი მსჯელობების თავისებური რეზიუმე იქნება: როდესაც ფილოსოფიური ანალიზი მიზნად ისახავს “პიროვნების” სფეროში ორიენტირებას, მან, უპირველეს ყოვლისა, უნდა მონიშნოს ის “წერტილები”, სადაც და სწორედ სადაც კონცენტრირებულია ამ სფეროს მაქსიმალური ძაბვა. მან

უნდა გადასინჯოს და შეამოწმოს სხვადასხვა ვარიანტები, თუ რა შეიძლება ფუნქციონირებდეს ამგვარი სახით. ვფიქრობთ, რომ პიროვნების ფენომენი არსებითად შეჭიდულია “კონსტიტუირების” ცნების ირგვლივ და მისი სწორი კვლევა გულისხმობს ყოველივე იმის თემატიზაციას, რასაც ეს ცნება თავისთავში ატარებს ტექსტის ქვეტექსტის თუ კონტექსტის სახით. ფენომენოლოგიური დროის პრობლემაც ხომ მხოლოდ მასთან უშუალო კავშირში დგება. ამგვარად, ფილოსოფოსი ვაღდებულება წარმოაჩინოს პიროვნული ყოფნის ყველა ის მნიშვნელოვანი მოდიფიკაცია, რომელთა ნამდვილი ფილოსოფიური აზრი გაიგება სწორედ, რომ კონსტიტუირების ფენომენტან მიმართებაში.

თავი IV

შემოქმედება, რისკი და დრო

პერსონასა და მისი მაკონსტიტუირებელი სიცოცხლის საკითხს, უფრო სწორედ, ამ საკითხის საკუთრივ ლოგიკას ფილოსოფოსი აუცილებლად მიჰყავს შემოქმედების თემისკენ. ვიტყვით, რომ “შემოქმედება” უშუალოდ იმავე სისტემის ელემენტია, რა სისტემასაც განეკუთვნებიან აქ განხილული ცნებები და კერძოდ: “პიროვნება”, “დრო”, “კონსტიტუირება” და ა.შ. ეს საზრისეული კავშირი “შემოქმედებასა” ად “კონსტიტუირებას” შორის უთუოდ დამაჯერებელი ხდება, როგორც კი საკითხს წამოვჭრით შემოქმედების საწყისების თაობაზე; და მართლაცდა, რაში უნდა ვეძებოთ შემოქმედების საწყისები? მოცემული საკითხის თუნდაც მეტად ზოგადი განმარტება საჭიროებს ერთი ფილოსოფიური ასპექტის გამოკვეთას, იმ ასპექტისა, რომელიც შეიძლება აღენიშნოთ “უკვე-კონსტიტუირებულ-ში-ყოფნის” ტერმინით; და იგი მიგვითითებს, რომ სუბიექტის სასიცოცხლო ნაკადი დასაწყისიდან ყოველთვის მოცემულია უკვე მზა მნიშვნელობათა სამყაროებზე ექლში; რომ ეს ნაკადი იღებს და ითვისებს წინასწარ გამზადებულ, საუკუნეების განმავლობაში დადგენილ მნიშვნელობებს; იგი იღებს სამყაროს, რომელიც უკვე “კარგად ნაცნობი” სამყაროა. განა შეიძლება ადამიანმა თავიდანვე იცოდეს რა არის “სახელმწიფო” და არსებობს თუ არა იგი საერთოდ?

დროთა განმავლობაში კი მისთვის ეს ფენომენი, რომელიც სხვებისთვის უკვე ძალაშია და მნიშვნელობს ასევე კარგად ნაცნობი და ცხოვრებისეულად ათვისებული ხდება. ნაწილობრივ სხვების მეშვეობით და ნაწილობრივ საკუთარი გამოცდილებით ისიც იგებს, რომ “არსებობს სახელმწიფო” და რომ შემდგომ მან ანგარიში უნდა გაუწიოს ამ ვითარებას. და რას ნიშნავს, უფრო კონკრეტულად, “ანგარიშის გაწევა”? ძალიან ბევრს: ეს ნიშნავს რომ იგი მისი მოქალაქეა და ე.ი. იმთავითვე გულისხმობს “მოქალაქედ ყოფნის” ფენომენს; ეს ნიშნავს, რომ ადამიანმა, როგორც მოქალაქემ თავისი ცხოვრება უნდა წარმართოს ყველასათვის საერთო “არხთა” სისტემაში: მიიღოს განათლება, ჩაებას სამსახურებრივ მოვალეობათა ქსელში, დაიცვას იურიდიული ნორმები და ა.შ. და ა.შ. აღიარებს რა სახელმწიფოს ფენომენს, იგი თავისი არსებობის წესით ხორცს ასხამს მას, და ე.ი. სახელმწიფო მისთვის მნიშვნელობს, სახელმწიფო მისთვის ძალაშია. წარმოიდგინეთ ცნობიერება, რომელსაც არ ძალუძს აღიქვას სახელმწიფოს ფენომენი; იგი ვერ რეაგირებს მასზე, ისევე, როგორც ბრმა ვერ რეაგირებს სინათლეზე. ცხადია, რომ ასეთი ცნობიერების მქონე ადამიანი იცხოვრებს “კანონ-გარეშე”, იგი ვერაფრით ვერ აითვისებს ტიპური მოქალაქის როლს. მე უნდა, უპირველეს ყოვლისა, ვაღიარო “სახელმწიფო”, უნდა ეთქვა “ჰო” და ვაღიარებ რა ასეთ რამეს იგი უკვე ძალას იძენს ჩემთვის.

ჩვენ აქ ვლაპარაკობთ “სახელმწიფოზე”, რომელიც ერთ-ერთი ფენომენია სხვათა შორის. იღვიძებს რა ადამიანის ცნობიერება, მასთან ერთად ხელახლა იღვიძებს სამყაროსეულ ფენომენტთა მთელი მოზაიკა, – სივრცე-დრო, მზის სისტემა, მცენარე, მათემატიკური ფორმულა... – ისინი კიდევ ერთხელ და მერამდენეჯერ

კონსტიტუირდებიან აი, ამ კონკრეტული ცნობიერების დაბადებასთან ერთად. სამყარო თითქოსდა ადამიანს ეუბნება: “ყოველი მნიშვნელობა, რასაც შენი ახლად მოსული ცნობიერება თანმიმდევრულად ადგენს, უკვე დადგენილი მნიშვნელობაა; ყოველივე რასაც შენ ახლა იცხადებ, უკვე გაცხადებული და ცნობილია“. მზა მნიშვნელობათა ველში ყოფნა ჩემი არსებობის საწყისობრივი ფორმაა; ეს არის ნიადაგი, რაზეც მე ფეხი უნდა ავიდგა და ამავე დროს ეს არის სხვებთან ჩემი თანაყოფიერების აუცილებელი პირობა. მაგრამ თუ კი ჩემი ყოფნა ამოიწურება მზა მნიშვნელობათა სამყაროში ყოფნით, თუ კი ირგვლივ ყველა ადგილი უკვე დაკავებული და შევსებულია, რამდენად შეიძლება ვილაპარაკო ჩემ პიროვნებად ყოფნაზე? მკითხველი იკითხავს: რატომ? იმიტომ, რომ პიროვნება საჭიროებს თუნდაც მცირე “ღრიჭოს“ სამყაროში, ჯერ კიდევ შეუვსებელ არეალს, რომლის შევსებაზეც იგი და მხოლოდ იგი იქნება პასუხისმგებელი. მე უნდა პასუხი ვაგო და ნამდვილად უნდა ვაგო, რათა პრეტენზია მქონდეს პიროვნულობაზე. მაშასადამე, ვლაპარაკობთ, რა პასუხისმგებლობის შესახებ, იგი ჩვენი ყურადღების ველში შემოდის შემდეგი ასპექტით და კერძოდ: პასუხისმგებელი შემოიძლია ვიყო იმდენად, რამდენადაც შესაძლებლობაში მაქვს თავისუფალი კონსტიტუირება, რამდენადაც ჩემი კონსტიტუირებითი მოღვაწეობა შეიძლება იყოს იმპროვიზაცია და არა უბრალოდ გამეორება-კომპილაცია. ის, რისი კონსტიტუირებაც მოხდა აი, ახლა, ვინმე პერსონის მიერ და რაც, მანამდე შეუვსებელი ვაკუუმი იყო, სწორედ ის არის ამ პერსონის იმპროვიზაციის შედეგი. კონსტიტუირებითი აქტი, რომელიც მიმართულია იმპროვიზაციული საგნის დადგენაზე, შემოქმედებით ტალღას წარმოადგენს

განცდათა მთლიან მდინარებაში და ეს აქტი თავის თავში უშუალოდ აღმოგვიჩენს რისკის მომენტს. ჩემ მიერ იმპროვიზაციულად წარმოებული დადგენა (კონსტიტუირება) არასდროს არაა წინასწარ უზრუნველყოფილი. ჩემთვის უზრუნველყოფილია, ის, რაც უკვე დადგინდა, ხოლო რაც შეეხება ჩემი შემოქმედების ბედს, მასზე წინასწარ არანაირ გარანტიებს არ მპირდებიან. ამგვარი კონსტიტუირების ბედი თავიდან ბოლომდე ჩემი პიროვნული რისკის საქმეა და ე.ი. მე უნდა გაგებდო შემოქმედება.

ეფიქრობთ, რომ ფენომენოლოგიურ ფილოსოფიასთან ნაცნობობა მკვლევარს ეხმარება თავისებური სინათლით განჭვრიტოს შემოქმედების ფენომენი. ის, რაც შეადგენს ამ ფილოსოფიური აზროვნების ცენტრს, არის სტიქიის მეტად სპეციფიკურად გაგებული ფენომენი. ამ მხრივ იგი ბევრ საერთოს ჰპოვებს ჰერაკლიტესა და ბერგსონის აზროვნების სტილთან. “სტიქია“ თავისებურად ფიგურირებს პირველთანაც და მეორესთანაც, თანაც ეს

“ფიგურირება“ ატარებს მეტად დომინანტურ ხასიათს; და თუ კი ფილოსოფიის ისტორიკოსი შეამჩნევს აღნიშნულ ნათესაობას ამ ფილოსოფოსებს შორის (მხედველობაში გვყავს ჰერაკლიტე, ბერგსონი, პუსერლი), იგი ალბათ, დაინტერესდება ერთი ვითარებითაც: რა სახის ტრანსფორმაცია განიცადა სტიქიის ფენომენმა მათ ხელში. ამ საკითხის დაწვრილებითი ანალიზი ჩვენ ამოცანებში არ შედის. შევნიშნავთ ძალზედ ზოგადად, რომ ჰერაკლიტესთან აღნიშნული ფენომენი კოსმოლოგიური საზრისით არის დატვირთული. მკითხველს შევახსენებთ ეფესელი ფილოსოფოსის ცნობილ ფრაზას: “ყველაფერი მიედინება“. მეორე გველაპარაკება “ნაკადზე“, როგორც საერთოდ

სასიცოცხლო სტიქიაზე, რომელიც უწყვეტ შემოქმედებით ევოლუციაში იმყოფება. მესამე (ჰუსერლი) – “ნაკადის“ ცნებას იყენებს სპეციფიკური სიცოცხლის მიმართ და კერძოდ, Cogito-თი განათებული სიცოცხლის მიმართ. ჰუსერლის “ნაკადი“ არის მეობრივი სიცოცხლის სტიქია და ამ სტიქიაში უწყვეტად პულსირებს ერთი აქტი – “მე ვაზროვნებ“. იგი გამსჭვალავს ყოველ ჩემ საგნობრიობაზე ინტენდირებულ განცდას: სიძულვილს, ხედვას, სიამოვნებას და ა.შ.

შემოქმედება ჩვენ გვესმის, როგორც სწორედ პერსონალური სიცოცხლის სტიქიურობის გამოვლენა. სანამ სიცოცხლე მიედინება წინასწარ დადგენილ კალაპოტში, სანამ კონსტიტუირება “უკვე მზა“ მნიშვნელობათა (და მათი ათასნაირი კომბინაციების) არეს არ სცდება, მანამ შეიძლება ითქვას, რომ სტიქიურობა მიყუჩებულია, მიძინებულია და სიცოცხლე მას თავის თავში ფარავს პოტენციის სახით. მაგრამ აი, მოხდა უნიკალური კონსტიტუირების აქტი, მოხდა იმპროვიზაცია და დაიწერა ახალი “სახელი“. ეს ხდომილება არის სტიქიურობის გამოცხადება ჩემს განცდათა ნაკადის ზედაპირზე. შეიძლება აღნიშნული იმპროვიზაცია იყო ძალზედ მცირე გადახვევა (განტოტვა) საერთო მდინარეების მარშუტიდან, მაგრამ ეს მცირეც უკვე გულისხმობს გაღვიძებულ სტიქიას. ამ მცირე განტოტვაშიც კი სტიქიამ გვამცნო თავის შესახებ.

ჩემ ფაქტიურ არსებობაში მე ყოველთვის განსაზღვრული ვარ: ვზივარ ბაღში სკამზე, დავცქერი ქვემოთ მოწანწკარე წყაროს, აზრი განუწყვეტლივ ჭირვეულობს რაღაც საკითხის ირგვლივ; ჩემ სმენას ავსებს სხვადასხვა მწერთა გამუდმებული შუილი; სხეულზე, სახეზე, სასიამოვნოდ მეთამაშება მოცეკვავე სიგრილე ჰაერის. ფაქტიურად ახლა აი, ამით

ამოვიწურები. ახლა ეს არის ჩემი სიცოცხლე. იგი მთლიანად დაკონკრეტებულია; მაგრამ განა ცდება ფენომენოლოგი, როდესაც ამბობს, რომ ფაქტი მხოლოდ ეგზემპლარია, რომ ფაქტი ერთ-ერთი შესაძლებლის რეალიზაციაა. თავდაპირველი განცდათა სტიქია, როგორც ფაქტში გამოუსახველი – ეს არის ამოსავალი ფენომენოლოგიისათვის. იგი ამოდის არა იქიდან, რაც ფაქტიურად ბუნებაშია და ან კიდევ “სადღაც” იდეალურ სინამდვილეში. იგი ამოდის იქიდან, რაზეც მიგვითითებს ყოველივე ფაქტიური, როგორც თავის შემავსებელ ვითარებაზე. ფაქტი საჭიროებს შეესებას, ფაქტი ყოველთვის მოგვითხრობს “მეტისკენ” და აი, ეს ჩემი კონკრეტული სიცოცხლეს იმთავითვე “მაგრძნობინებს” მასზე უფრო მეტის “არომატს”. განვიცდი რა ახლა, აი, ამ სიტუაციას, ჩემთვის იმთავითვე ცხადია, რომ ეს განცდა, ეს ჩემი ამჟამინდელი ცნობიერება მხოლოდ ერთ-ერთი შესაძლებელი განცდაა შესაძლებლობათა იმ უსაზღვრო სტიქიაში, რომელთაგან უმრავლესი ფაქტიურად არც არასდროს არ განხორციელდება. ფენომენოლოგი მიმითითებს წმინდა სტიქიაზე, რომელიც მე უნდა ვიგულოვო, როგორც ჩემი ფაქტიური სიცოცხლის უჩინარი ფონი; მისი კვლავ გაცხადება ხდება შემოქმედებით აქტში და ე.ი. ცნობიერების მიერ ჩადენილ იმპროვიზაციულ კონსტიტუირებაში. ყოველი ასეთი აქტი არის ახალი შესაძლებლობების გახსნა ინტენციათა დაფარული სტიქიიდან.

ახლა გააზრების თვალსაწიერში შემოვიტანთ ორ ცნებას ესენია: “შექმნა” და “გაგება”. მოცემული წყვილი აუცილებლად უნდა განიხილოს მკვლევარმა, თუ კი მისი გონება შეეხება შექმოქმედების თემას. სწორედ ამ თემიდან გამომდინარე მეტად ყურადსაღები ხდება “შექმნისა” და “გაგების” ურთიერთდამოკიდებულება. და

კერძოდ, საკითხი ასეთი რაკურსით შემოტრიალდება ჩვენ წინაშე: გულისხმობს თუ არა ცნობიერების შემოქმედებითი აქტი (ანუ იმპროვიზაციული კონსტიტუირების აქტი) ორივე ფენომენს? ჩვეულებრივ, “შემოქმედებას” უკავშირებენ “შექმნას” და ამგვარი პოზიციის სისწორეზე მიგვითითებს სიტყვის ეტიმოლოგიაც. ცხადია, რომ “შემოქმედება” მოდის “შექმნიდან” – “შემოქმედი” არის “შექმნიელი”. სწორედ ამ ბუნებრივად ცხადი თვალსაზრისის არსებობა გვიბიძგებს პრობლემის წამოჭრისაკენ. ჩვენთვის თავისთავად მისაღებია ეს ცხადი თვალსაზრისი და უყოყმანოდ ვისაზრისებთ შემოქმედებას, როგორც შექმნის აქტს, მაგრამ ასევე უყოყმანოდ გვჯერა იმისიც, რომ “შემოქმედებას” ვერ მოვაცილებთ გაგების ცნებას, და ღება საკითხი შექმნისა და გაგების მიმართების შესახებ.

უპირველეს ყოვლისა, ვიტყვით, რომ “ქმნა” და “გაგება” ორი პრინციპია, რომელთაგან თითოეული ახასათებს ადამიანურ ცნობიერებას და ახასიათებს სრულიად სპეციფიკური რაკურსით. ისტორიის ამა თუ იმ პერიოდში მათ შეიძლება სხვადასხვა სტატუსი მინიჭებოდათ. შეიძლება, რომ აზროვნების გარკვეული სტილი მოითხოვდეს ერთ-ერთი მათგანის აქცენტირებას, შესაბამისად, მეორის დაჩრდილვას და თუ კი ამგვარ ვითარებას მართლაცდა აქვს ადგილი, ჩვენ ეს მოცემული სტილის არსებით თავისებურებადაც უნდა ვიგულოთ და არა უბრალოდ მის ხარვეზად. გავიხსენოთ, თუ რა სახის ტენდენცია ფიგურირებს კუზანელის ფილოსოფიაში (წინასწარი მითითება: ვსარგებლობთ გ. ცინცაძის “გაგების მეთოდი ფილოსოფიაში და პიროვნების პრობლემა“-თი). მას ჩვენ გამოვთქვამდით დებულებით: გონება მხოლოდ იმას იმეცნებს ზუსტად, რაც მისივე

შექმნილია; და ცხადია, რომ ამგვარი ტენდენციით წარმართული მსოფლხედვისათვის სწორედ “ქმნის” პრინციპი უნდა ყოფილიყო პრიმატის მქონე. აღნიშნული ტენდენცია ამავე დროს ახალი ბუნებისმეტყველების დაფუძნების წანამძღვრადაც გვევლინება.

ყველაფერი ზუსტად იცის მხოლოდ ღმერთმა, რამდენადაც ყველაფერი მისი ქმნილია – გვეუბნება კუზანელი. ადამიანმა, როგორც “ღმერთის ცოცხალმა სახემ” შეიძლება ზუსტად იცოდეს მხოლოდ ის, რაც მისი გონების საკუთრივ პროდუქტს წარმოადგენს და მაშასადამე, მოცემულ შემთხვევაში სიზუსტე შეიძლება ეხებოდეს მხოლოდ მათემატიკურ შემეცნებას. რაც შეეხება ბუნებას, იგი არ არის ჩვენი ქმნილება და შესაბამისად, ადამიანისათვის მიუწვდომელი უნდა იყოს მისი აბსოლუტურად ზუსტი შემეცნება. მაგრამ ეს შემეცნებაც სიზუსტის გარკვეული ხარისხის მქონედ გვევლინება, რამდენადაც იგი მათემატიკურ-გეომეტრიულ კონსტრუქციებშია განხორციელებული (11,38-39). ჩვენი შემეცნება ხომ მხოლოდ იმ დოზით შეიძლება იყოს ზუსტი, რა დოზითაც შემეცნებული ჩვენივე გაკეთებულს წარმოადგენს და აქედან გამომდინარე, ბუნებისმეტყველების სიზუსტის დონეც განისაზღვრება იმით, თუ რამდენადაა მისი საგანი ადამიანური მქმნელი მოღვაწეობის დამსახურება – ასეთია კუზანელისეული აზრთა-ორიენტაცია. მოკლედ მიეუთითებთ, რომ აღნიშნული ტენდენცია მემკვიდრეობითად შენარჩუნებულია დეკარტთან და საბოლოოდ ჩამოყალიბებული სახით კი – კანტთან. თუმცა, ცხადია, რომ მათთან იგი თვისობრივად მოდიფიცირებულ ხასიათს ატარებს და ეს ვითარება თავისთავად გასაგებიც უნდა იყოს. ერთი და იგივე ტენდენცია ამ მოაზროვნებთან ხომ გამოიკვეთება პრინციპულად

ურთიერთგანსხვავებულ ფილოსოფიურ-აზრობრივ ფონზე და ამდენად იგი არ შეიძლება მოდიფიკაციას არ განიცდიდეს. გავიხსენოთ დეკარტის ფრაზა: “...ამით გახდება ნათელი, თუ რატომ შედგება არითმეტიკა და გეომეტრია გაცილებით მეტი სარწმუნოებისგან ცოდნის სხვა დარგებთან შედარებით, სახელდობრ, იმიტომ, რომ მხოლოდ მათ აქვთ საქმე ისეთ წმინდა და მარტივ საგნებთან, რომლებიც არაფერს ისეთს არ გულისხმობენ თავიანთ წანამძღვრად, რის არასარწმუნოდ ქცევასაც გამოცდილება შეჰქვამდა, არამედ მხოლოდ განსჯისეულად გამოყვანილი შედეგებიდან შედეგებიან”;

ყველაფერი ის, “... რასაც ჩვენ ნამდვილად ვიგებთ და ვიაზრებთ, წარმოადგენს “ჩვენი ჭკერეტისა და ჩვენი განსჯის წარმონაქმნს” (11,42). და ახლა გავიხსენოთ კანტის დებულება: “მაგრამ ჩვენ ნამდვილად მხოლოდ ის გვესმის, რისი გაკეთებაც ამავე დროს შეგვიძლია, როცა საამისო მასალა გვექნება მოცემული”. (11,42). აქედან კი ერთი ნაბიჯია ტრანსცენდენტალური იდეალიზმის მთავარ პრინციპამდე, რომელიც გვეუბნება, რომ შემეცნების საგანი აიგება თავად შემეცნების პროცესში და რომ შემეცნება=მისი საგნის კონსტრუირებას ანუ კეთებას.

ჩვენ არ ვაპირებთ თავისებური ფილოსოფიურ-ისტორიული ექსკურსის ჩატარებას და ამ გაკერით მითითებებს კუზანელზე, დეკარტზე, კანტზე, მიზნად აქვს მხოლოდღა შემდეგი ვითარების ნათელყოფა: აზროვნების გარკვეული სტილის, ორიენტაციის მიერ ადამიანური ცნობიერება შეიძლება გასაზრისებულ იქნას უპირატესად ქმნის პრინციპიდან ანუ გასაზრისებულ იქნას, როგორც უპირატესად მქმნელი ცნობიერება. საჭიროა მხედველობაში მივიღოთ, რომ აღნიშნული გასაზრისება აუცილებელი არაა იყოს მხოლოდღა თემატიზირებული

სახის და ე.ი. აზროვნების ამა თუ იმ სტილში შეიძლება უბრალოდ ფარულად ნაგულისხმევი აღმოჩნდეს შემდეგი: აღმოჩნდეს, რომ მის მიერ ცნობიერების ფენომენი წარმოინიშნა სწორედ ქმნის დომინანტური მახასიათებლიდან.

ახლა კი სხვა მაგალითისთვის მკითხველს შევახსენებთ ფილოსოფიური აზრის ისეთ მიმდინარეობებს, როგორიცაა გერმანული რომანტიკული სკოლა (და კერძოდ, მისი თვალსაჩინო წარმომადგენლები: ჰერდერი, შლესერები, ასტი, ჰუმბოლდტი, შლაიერმახერი) და შევახსენებთ ვ. დილთაის. კარგად ცნობილია მათი როლი ე.წ. პერმენეტიკული მეთოდის ფორმირების საქმეში; ფილოსოფიური აზრის ამ ტრადიციებში ცნობიერება მანიფესტირებულია უკვე თვისობრივად სხვა რაკურსიდან და ეს რაკურსი, უპირველეს ყოვლისა, ხასიათდება გაგების პრინციპით. გაგების რომანტიკული ცნება არ ნიშნავს გასაგების შექმნას, იგი მხოლოდღა მისი მოსმენითი გაგონებაა. “შექმნას” აქ ცვლის “გასაგებში თანამონაწილეობა”, და შესაბამისად, გონების (ე.ი. ცნობიერების) ნამდვილი არსი გამოგონებასა და გაზომვაში კი არ მდგომარეობს, არამედ მოსმენაში, პონაში, მიბაძვაში. ეს არის აზროვნების სიმპათეტიკურ-პანთეისტურ განწყობაზე დაფუძნებული მსოფლხედვა, რომელიც თავის ორიენტაციით დაუპირისპირდა შემეცნების რაციონალისტურ იდეალს. იგივე სიმპათეტიკურ განწყობასაა დაფუძნებული ვ. დილთაის პერმენეტიკული გაგების თეორია, თუმცა, ცხადია, იგი სრულიად სხვა განზომილებას შეადგენს, ვიდრე რომანტიკული სკოლა. ვაკეთებთ რა ასეთ შორეულ მინიშნებებს, ეს საკმარისად მიგვაჩნია ჩვენი მარტივი მსჯელობების ილუსტრაციისათვის; სახელდობრ,

დილთაიზე მითითებით გვინდა იმის კონსტანტაცია, რომ ფილოსოფიური აზროვნების ეს ტიპი ცნობიერების სიცოცხლის წარმმართველ პრინციპად აცხადებს სწორედ, რომ “გაგებას” და არა, ეთქვამთ, “ქმნას”. დილთაისეული სიცოცხლის ცნება ნიშნავს არა უბრალოდ სიცოცხლის სახეზე ყოფნას, არამედ მის თვითგაცხადებას. ეს უკანასკნელი არსებითად საკუთრივია აღნიშნული ცნებისთვის. სიცოცხლის თვითგაცხადება კი “ხდება სიცოცხლის თვითგამოსახვაში მოცემული სიცოცხლის მნიშვნელობის გაგების მეოხებით”(11,109) და ამიტომ დილთაის პერმენენტუის მაფუნდირებელ ცნებებად გვევლინებიან განცდა, როგორც სიცოცხლის გონითი მხარე, გამოსახულება და გაგება. სწორედ ამ კატეგორიების მეშვეობით უნდა მოხდეს გონის-მეცნიერებათა ისტორიული სამყაროს აგება.

ჩვენ პრეტენზია არ გვაქვს გავარკვიოთ საკითხი იმის თაობაზე, თუ რა კუთრი წონა აქვთ გაგებისა და ქმნის პრინციპებს ცნობიერების საკუთრივი სიცოცხლისთვის – ეს ალბათ მეტად ფართო და ფუნდამენტური ანალიზის საქმეა. ჩვენ გვსურს უბრალოდ ფენომენოლოგიურად განვჭვრიტოთ “შემოქმედება” ამ ორი პრინციპის ურთიერთმიმართების კუთხიდან. და მართლაცდა, რას გვეუბნება ეს ფენომენი? რას გვამცნობს იგი საკუთარი თავის შესახებ სწორედ, რომ აღნიშნული კუთხიდან? ჩვენი მსჯელობის წარმოებისათვის შევეცდებით ვისარგებლოთ შემოქმედების ისეთი კერძო შემთხვევით, როგორიცაა მხატვრული შემოქმედება, და პირველ ყოვლისა, ყურადღების ველში შემოვიტანთ ერთ საკითხს ესაა საკითხი იმის თაობაზე, თუ რაზეა მიმართული “მხატვრის” ცნობიერება, როდესაც ის ხატავს, ე.ი. შემოქმედობს. ყოველდღიური შეხედულება შეიძლება

ფიქრობდეს, რომ ცნობიერება თავისი მხატვრული აქტების შესრულების დროს ინტენდირებულია უკვე არსებულ ცხოვრებისეულ სამყაროზე, იგი “უყურებს“, ეთქვამთ, რეალურ საგნებს. მაგრამ ეს უკანასკნელი მის საკუთრივ ხედვასა და მოღვაწეობაში თვისობრივ გარდატეხას განიცდიან და შესაბამისად, სრულიად ტრანსფორმირებულნი გამოსახვას ჰპოვებენ მხატვრულ ნაწარმოებში. მხატვარი უყურებს რეალურ ადამიანს და ქმნის ე.წ. სახეს, რომელიც უკვე აღარაა რეალურ ცხოვრებისეულ სამყაროს კუთვნილი ვითარება, იგი წმინდა ირეალური წარმონაქმნია. მაშასადამე, დამიზნებულია რა უკვე არსებულ საგნობრიობაზე, მხატვარი ქმნის და აცხადებს სრულიად სხვა რიგის ფენომენებს. – ასეთი შეიძლება იყოს ჩვენი ყოველდღიური აზრი და იგი საკმაოდაც გაერცვლებულია. რაც შეეხება ჩვენ საკუთარ აზრთა მსვლელობას, მას სრულიად სხვა მარშუტი აქვს, ვიდრე აქ აღნიშნულ შეხედულებას. ჩვენ ეფიქრობთ, რომ შემოქმედების პროცესში ცნობიერება მიმართულია არა უკვე არსებულ საგნობრიობაზე, ცნობიერება მას კი არ უყურებს, არამედ თავად იმ ფენომენს, რომელმაც გამოსახვა უნდა ჰპოვოს მის ნაწარმოებში და რომელიც შეიძლება გამოისახოს ან კარგად, ან ცუდად, ან შეიძლება ძალიან კარგადაც და შეიძლება ძალიან ცუდადაც. მხატვრის საკუთრივ მზერას და ე.ი. არა უბრალოდ ყოველდღიურ თვალთ-ხედვას, მხედველობაში აქვს სწორედ ის საგანი, რაც შემდგომ ტილოზე ან ქაღალდზე გადმოიტანება სხვადასხვა საშუალებით, სახელდობრ: საღებავით, ფუნჯით, ან კალმით, ასოებით და ა.შ. მკითხველისათვის გასაგები უნდა იყოს, რომ აქ ერთგვარად გამარტივებულად ვლაპარაკობთ და ეს მსჯელობები კი მოითხოვენ მთელი რიგი დეტალების

სერიოზულ, გულდასმით გარკვევას. მაგრამ ახლა ამ მარტივით ეკმაყოფილდებით, რადგან გესურს მიუუთითოთ მხოლოდ არსებითად ზოგად სქემაზე. მაშ ასე, ჩვენ ვამბობთ, რომ შემოქმედების აქტი გულისხმობს სწორედ იმ ფენომენის ხედვაში ფლობას, რომელიც შემდგომ გამოსახული სახით გვევლინება ამა თუ იმ ნაწარმოებში, ე.ი. შემოქმედების პროდუქტში. რაც შეეხება უკვე არსებულ საგანს, ვთქვათ, რეალურ საგანს, იგი მხოლოდღა თავისებური სარკმელია, რომლის მეშვეობითაც ცნობიერებას შეუძლია გაიხედოს მისთვის მნიშვნელოვანი ფენომენისკენ. სხვა სიტყვებით, რეალური საგანი ისეთივე დამხმარე საშუალებაა, ვთქვათ, მხატვრისათვის, როგორც ფუნჯი, ქაღალდი, კალამი, საღებავი და ა.შ. იგი ამ საშუალებათა მეოხებით დამიზნებულია საკუთრივად მხატვრულ ფენომენზე, რომელიც არავითარ შემთხვევაში არ არსებობს, როგორც რეალური სამყაროს კუთვნილი ერთ-ერთი ელემენტი. მხატვარი უყურებს რეალურ ვაშლს და უყურებს შესაბამისი ყოველდღიური ხედვით – რეალური ფსიქო-ფიზიკური მექანიზმის მქონე ხედვით, მაგრამ აღნიშნული ხედვა არის მხოლოდღა ტრამპლინი საკუთრივად მხატვრული ხედვის ამოქმედებისათვის და ეს უკანასკნელი კი უკვე მიმართულია არა რეალურ საგანზე, არამედ მის (ე.ი. მხატვრული ხედვის) კორელატურ ფენომენზე. გასაგები უნდა იყოს, რომ “ხედვას” ჩვენ ვხმარობთ ფართო მნიშვნელობით და ამ ცნების ქვეშ ეგულისხმობთ საერთოდ რაიმე საგნის უშუალოდ მხედველობაში ფლობას ცნობიერების მიერ, და ამასთან ერთად ვასხვავებთ საკუთრივ მხატვრულ ხედვას ყოველდღიურად ცნობილი ხედვის აქტისაგან. მწერალი, რომელიც იხსენებს წარსულის რეალურ ფაქტებს და ე.ი. წარსულისკენ იხედება, თავის სახეებს

ქმნის არა ამ ფაქტების რაიმენაირი ტრანსფორმაციის გზით, ანუ იგი სახის-შექმნის დროს წარსულ-რეალობას კი არ უყურებს, არამედ სრულიად სხვა განზომილების ფენომენებს. სახელდობრ, იხსენებს რა წარსულის რეალურ ფაქტებს, მისთვის გახსენების ეს რეალური აქტი მხოლოდღა ტრამპლინია, რეალური ფაქტი – მხოლოდღა სარკმელი, რათა გაიცხადოს თავისი საკუთრივი ფენომენი, ის ფენომენი, რომელიც შემდგომ დაფიქსირდება ქაღალდზე.

აქ თქმული ჩვენთვის ამოსავალი, უფრო სწორედ ერთ-ერთი ამოსავალი ვითარებაა შემოქმედების ფენომენის გააზრებისათვის, და ახლა მსჯელობას შემდეგნაირად წარემართავთ. ნებისმიერი ნამდვილად შემოქმედებითი აქტი (და არა მხოლოდ მხატვრულ-შემოქმედებითი) თავის თავში გულისხმობს ე.წ. შემოქმედებით ხედვის-აქტს, რომელსაც უშუალოდ მხედველობაში უნდა ჰქონდეს საკუთრივ მისთვის კორელატური საგნობრიობა. შემოქმედი ცნობიერება არა უბრალოდ სამოქმედოდ არის განწყობილი, არამედ იმთავითვე მიქცეულია თავისი კუთვნილი საგნობრივი შინაარსისკენ და იგი ვალდებულია მიჰყევს, უსმინოს იმას, რასაც მას აღნიშნული შინაარსი ეტყვის; იგი ვალდებულია იყოს მისთვის საკუთრივი ფენომენის გამგები ცნობიერება, რათა იშემოქმედოს. ეს გამოსასახავი ფენომენი ანუ საკუთრივი ინტენციონალური საგანი ისევე არის თავის-თავის-მაუწყებელი შემოქმედებითი მზერისათვის, როგორც რეალური საგანი – ჩვეულებრივი აღქმისათვის. იგი მას უნდა აუწყებდეს ისეთ სტრუქტურებსა და მიმართებებს, რის ამოკითხვასაც ცნობიერება შეძლებდა აღნიშნული განზომილების ფენომენში და არა რამენაირ უკვე არსებულ საგნობრიობაში, ვთქვათ რეალურ საგნებში. მაგრამ ეს არის საქმის ვითარების მხოლოდ

ერთი მხარე: შემოქმედების ნამდვილი აქტი არ არის უშუალოდ საკუთრივი საგნობრიობის მოსმენის ანუ გაგების აქტი. ჩვენ არ უნდა წარმოვიდგინოთ, თითქოსდა შემოქმედება ნიშნავდეს რაღაცნაირად დანახულისა და გაგებულის უბრალოდ გადმოტანა-დაფიქსირებას – ეს ხომ აბსურდია. ჩვენ შემოქმედება ზემოთ განვსაზღვრეთ, როგორც იმპროვიზაციული კონსტიტუირება და აღნიშნული ვითარება გულისხმობს შემდეგს: შემოქმედების საკუთრივი საგანი უკვე დადგენილ შინაარსს კი არ წარმოადგენს, არამედ იგი უნდა დადგინდეს არსებულად აი, ახლა, აი, ამ პერსონალური ცნობიერების მიერ, და ე.ი. ცნობიერება უნდა ამოქმედდეს, იგი უნდა დაიძრას საგნისაკენ, რათა ეს უკანასკნელი გაცხადდეს არსებულად. საგანი მხოლოდ იმ მომენტიდან აუწყებს, ამცნობს პერსონას საკუთარი თავის შესახებ, რა მომენტიდანაც პერსონა იწყებს მის ქმნა-კეთებას. რაწამს პერსონა დასაქმდება საგნით, ეს უკანასკნელიც მოექცევა მისი ხედვის, გაგების არეში და პირიქით, დასაქმება ანუ ქმნა შესაძლებელი ხდება მხოლოდღა საგნის თვით-შემატყობინებელი “სიგნალის” საფუძველზე.

აი, ცნობიერებამ “ჩაიდინა” შემოქმედებითი ხდომილება და გააცხადა რაღაც. თუ კი შემოქმედების პროცესში იგი მხოლოდ უსმენდა რაღაცას, მიჰყევოდა ამ უკანასკნელს, მაშინ მის მიერ შექმნილი არ ყოფილა ნამდვილად “მის-მიერ”; და მეორე მხრივ, თუ კი ცნობიერება შემოქმედებისას მხოლოდ აკეთებდა, მხოლოდ საკუთარი თავიდან გამოდიოდა, მაშინ მას არც არაფერი გაუცხადებია თავის თავის გარდა. ვშემოქმედობ რაღაცას მხოლოდ იმ შემთხვევაში, როდესაც არც მხოლოდ ჩემი თავიდან გამოვდივარ და არც მხოლოდ სხვას მივყვები. ვისმენ რა რაღაცას, ვიგებ რა მის საკუთრივ ხმას, ამით

მე ვცდილები ჩემს სუბიექტურობას. მაგრამ მე უნდა ასევე ვქმნა ამ მოსმენაში და ამდენად ვარ სწორედ პასუხისმგებელი ჩემს შექმნილზე. როდესაც მხოლოდ ეუსმენ, პასუხს არ ვაგებ; მე არაფერ შუაში ვარ, მე მხოლოდ გავიგე ის, რასაც მეუბნებოდნენ. პასუხი მომეთხოვება უმაღლ, როგორც კი რაღაცას ჩავიდენ, გავაკეთებ. შემოქმედებაზე ცნობიერება პასუხს აგებს, რამდენადაც შემოქმედება კეთებაა, ქმნაა. თავის თავისუფალ კონსტიტუირებაში ცნობიერება თვითონაა “დამნაშავე”, რადგან კონსტიტუირებული მის მიერაა კონსტიტუირებული, მისი ქმნილია. მეორე მხრივ, დამნაშავეა ცნობიერება არა უბრალოდ თავის თავიდან გამომდინარე; იგი დამნაშავედ აქცია რაღაცამ, რასაც მან მოუსმინა და მიჰყვა. ამგვარად, მხოლოდ ამ ორი მომენტის ტოტალობაში შეიძლება განჭვრეტილ იქნას საძიებელი ფენომენი.

ზემოთ ვნახეთ, რომ შემოქმედების შესახებ მსჯელობამ ლოგიკურად ამოატივტივა “რისკის” თემა. და კერძოდ, მითითებული იყო ის ვითარება, რომ რისკი შემოქმედებითი აქტის (ანუ თავისუფალი კონსტიტუირებითი აქტი) არსებითად განუყრელი ელემენტია. ახლა კი გვინდა უფრო კონკრეტული სახე მივცეთ ამ დებულებას. ჩვენ აზრთა მსგელობას შემდეგი ხასიათი აქვს: რისკისეულია შემოქმედებითი აქტი, რამდენადაც იგი პერსონას თავისუფალ (საკუთრივ) და ე.ი. იმპროვიზაციულ დადგენით აქტს წარმოადგენს. პერსონა ბედავს და შესაბამისად, პასუხსაც აგებს მხოლოდ მაშინ, როდესაც თავადაა “დამნაშავე” წარმოებულ კონსტიტუირებაში, როდესაც კონსტიტუირება მის პირად თვითმოქმედებად გვევლინება და არა უბრალოდ გამეორებად. მაგრამ, ცხადია, რომ გამეორებული დადგენებიც თავის დროზე “ვიღაც”

ცნობიერების თავისუფალი იმპროვიზაცია უნდა ყოფილიყო. გამეორება არის მხოლოდ ორიგინალის გამეორება და ორიგინალი კი თავად იმპროვიზაციაა. ამჟამად ჩემთვის სარისკო არ არის ადამიანის მსხვერპლად შეწირვის კულტის კრიტიკა; მაგრამ უდავოდ საფრთხე ემუქრებოდა იმ ცნობიერებას, რომელმაც ოდესღაც პირველი კრიტიკული თვალთ გაჩვენა ეს რიტუალი. მაშასადამე, ნებისმიერი კონსტიტუირებითი აქტი, აღებული თავის ორიგინალურ გამოვლენაში, შემოქმედებითი ბუნებისაა და ამდენად არსებითად რისკისეული აქტია. ახლა კი ისმის კითხვა იმის თაობაზე, თუ რა მომენტებს გულისხმობს დამადგენილი აქტის “რისკისეულობა”? ამისთვის მივმართავთ ჰუსერლის “Ideen...”-ს და გავაანალიზებთ კონსტიტუირების რამდენიმე არსებით შტრიხს.

უპირველეს ყოვლისა, აღვნიშნავთ იმ ვითარებას, რომ ყოველი ჩემ მიერ წარმოებული დადგენა (კონსტიტუირება) მხოლოდ მაშინ იქნება ნამდვილი, როდესაც იგი შესრულდება გარკვეული რწმენით (დოქსალური) მოდუსით და ე.ი. თუ ჩემ მიერ დადგენილი არ არის ამავე დროს დადგენილი გარკვეული რწმენით, მაშინ ჩვენ წინაშეა ე.წ. კვაზი-დადგენა ანუ ნეიტრალიზებული (რედუცირებული) ფენომენოლოგიური აქტი. ფენომენოლოგიური რედუქცია არის სწორედ, რომ რწმენითი მოდიფიკაციების გამორთვა ანუ დადგენათა ნეიტრალიზაციის ოპერაცია.- ასეთ შემთხვევაში მე არც მწამს, არც არა მწამს, არც ვეჭვობ... ჩემ მიერ წარმოებულ ყველა დადგენას მე ვათავსებ ნეიტრალობის მოდუსში ანუ ბრჭყალებში და ამ გზით გადავაქცევ კვაზი-დადგენად (33, 265-291). ამგვარი ნეიტრალიზაციის რეზულტატი არის შემდეგი: მე აღარ ვცხოვრობ ჩემ პირველად (ე.წ. პირველი საფეხურის) განცდის აქტებში,

რადგან ამ ვითარებას ადგილი აქვს მხოლოდ, როდესაც უკრიტიკოდ მივყვები (ვენდობი) ჩემ მიერ წარმოებულ სასიცოცხლო აქტებს. განვიცდი და ვადგენ რა არსებულს გარკვეული რწმენით, მე ვიმყოფები ჯერ კიდევ გულუბრყვილო ანუ კრიტიკამდელი განწყობის მდგომარეობაში, ხოლო ფენომენოლოგიური განწყობის შემუშავება კი ნიშნავს სწორედ ამ გულუბრყვილო მდგომარეობის დატოვებას ანუ ჩემი რწმენითი აქტების ამორთვას. მე განვიცდი გარკვეულ საგნობრიობას, მაგრამ ამ განცდას აღარ ახლავს რწმენითი აქტის შესრულება. მე აღარ ვიტყვი, რომ ეს ნამდვილად ასეა, ან ნამდვილად ასე არ არის, ან საეჭვოა, შესაძლებელია და ა.შ. უბრალოდ განვიცდი და ყველა ეს რწმენითი აქცია ამორთული მაქვს. ჩემი პოზიცია აბსოლუტურად ნეიტრალურია და მხოლოდ აღნიშნულ ნეიტრალობაში განვიხილავ ყველა ჩემ განცდისეულ აქტს, ყველა ჩემ დადგენას. მე, როგორც აბსოლუტურად ნეიტრალურმა დამკვირვებელმა შესაბამისად შემიძლია განვიხილო თავად ეს რწმენითი აქტებიც: მე არა მწამს, მაგრამ განემარტავ თუ რას ნიშნავს რწმენა და რწმენითი მოდიფიკაციები.

ახლა დაეუბრუნდეთ ჩვენს უშუალო სათქმელს და ამისათვის საკითხი შემდეგნაირად დაესვათ: თუ კი ყოველგვარი ნამდვილი დადგენა საჭიროებს რწმენასა და მის მოდიფიკაციებს (ეჭვი, შესაძლებლობის რწმენა), მაშინ განა შეიძლება რაიმე მომეცეს, რაიმე გამიცხადდეს საკმარისი გარანტიით მისი მხრიდან? ყოველი გაცხადებული, ყოველი მოცემული დამატებით საჭიროებს რწმენას მის არსებობაში. მოცემულად-ყოფნა მხოლოდ არ კმარა. მისი ნამდვილი დადგენისათვის აუცილებელია, რომ მე ვირწმუნო ეს გაცხადებული, აუცილებელია, რომ თავი დაეუქნიო მას ან არ დაეუქნიო, ან დაეუჭედე... და

ე.ი. რაღაცნაირი რწმენით მივიღო იგი. მოცემული არასდროს არ მაძალებს თავის თავს, არ “მაწვება“, რადგან მე თუ რაღაცნაირად არ ვირწმუნე მოცემული, იგი არც არასდროს არ დადგინდება ასე და ასე არსებულად. აი, ეს ქალი, რომელიც ზის გვერდით სკამზე – იგი თვალსაჩინოდ ეხატება ჩემ მსერას. აქეთ-იქით იხედება, დგება, თავის ბავშვს უთვალყურებს; ამ ქალს მე განეჭკერეტ, როგორც ნამდვილად აი, აქვე არსებულს, და თუ კი ვინმე მკითხავს: რატომ – უთუოდ გამიკვირდება. კითხვას თავიდან ასე ეუპასუხებდი: იმიტომ, რომ მე მას ვხედავ აი, აქვე მყოფს და იგი ძალზედ ცხადად მეძლევა. შემდეგ, თუ კი კარგად ჩავეუკვირდები საქმის ვითარებას, უმაღლ მივხედები შედეგს: ჩემი პასუხი ნამდვილად არადამაკმაყოფილებელია. მე ამ ადამიანს განვიცდი, როგორც ნამდვილად აქვე არსებულს და ამისთვის საკმარისი არ არის მისი თვალსაჩინო მოცემულობა. ის, რომ ჩემს ხედვაში იგი დადგენილია ნამდვილ-არსებულად გულისხმობს კიდევ შემდეგს: მე მწამს მისი არსებულად-ყოფნისა. საწყის პასუხში მე გამოვტოვე, იგნორირება გაუუკეთე ამ დოქსალურ მომენტს. მაგრამ თანმიმდევრული რეფლექსია მაიძულებს ვაღიარო იგი.

ამგვარად, მოცემული “მე“-მ უნდა რაღაცნაირი რწმენით მიიღოს, “მე“-მ ხელი ხელი უნდა გაუწოდოს მას, რათა ეს უკანასკნელი დადგინდეს გარკვეული ტიპის არსებულად.

თუ ნეიტრალობის კუთხე მიკავია, მაშინ ყოველივე წარმოჩენილი განცდით აქტებში (ამავე . აქტების ჩათვლით) მომეცემა შესაბამისი ნეიტრალობის ტონალობით. ეს კი ნიშნავს, რომ არაფერს განეჭკერეტ როგორც ან ნამდვილად არსებულს ან არარსებულს, ან საეჭვოს, და ა.შ. ნამდვილი დადგენა საჭიროებს ჩემგან

გარკვეული პოზიციის დაკავებას სამყაროს და საკუთარი თავის მიმართ. პოზიცია გულისხმობს რწმენას და რწმენით მოდიფიკაციებს. ვიშორებ რა ამ მანეიტრალიზებელ სათვალეებს, ჩემი ცნობიერება უმაღლესებს ფენომენოლოგიური განწყობის აღუშფოთველ მდგომარეობას; ყოველგვარი კრიტიკული დაცვების გარეშე ეშვები საკუთარ განცდათა ნაკადში; ჩემში ერთიმეორის მიყოლებით უწყვეტად იღვიძებენ რწმენითი “რეაქციები”; ისინი ხან რაღაცისკენ მიმეზიდებიან, ხან რაღაცისგან უკუმაგდებენ, ხან რაღაცით მაიმედებენ. მე მთლიანად მიხდობილი ვარ ამ თავშეუკავებულ სტიქიას და არც ვცდილობ მცირე ხნით შევჩერდე, ნაპირზე გამოვძვრე და უცხო თვალთ შეეხედო მას. ვცხოვრობ რა მასში და აყოლილი ვარ რა ამ ნაკადს, მისიგნალებენ რა ცნობიერებაში ათასნაირი რწმენები, მხოლოდ ასეთ შემთხვევაში ჩემ წინ იშლება “ცოცხალი სამყარო“, ჯერ კიდევ კრიტიკამდელი, წინა-მეცნიერული სახიფათო ასპარეზი. ჩვენ ვამბობთ “სახიფათო“, რადგან ხიფათის ცნება ფუნქციონირებას იწყებს მაშინვე, როგორც კი ცნობიერება ტოვებს ნეიტრალურობის პლაცდარმს. სანამ იგი ამ პლაცდარმაზეა, ხიფათი არ არსებობს, მაგრამ საჭიროა მასში სუნთქვა დაიწყოს რწმენითმა განწყობამ, საჭიროა იგი ცდუნებამ აიყოლიოს და ყოველგვარი ფენომენოლოგიური რეფლექსიის გარეშე მიენდოს საკუთარ განცდათა დინებას, რომ იქვე თავს წამოყოფს ხიფათის ფენომენიც. უპოზიციოა გამორიცხავს ხიფათს. ხიფათი ჩნდება პოზიციის გაჩენასთან ერთად. “ხიფათში-ყოფნა” დოქსალური ცნობიერების არსებითი მოდუსია. როდესაც რაღაცა მოცემული მაქვს და მე უბრალოდ აღეწერ, განემარტავ, შუქს ვფენ ისე, რომ არავითარ რწმენით პოზიციას არ ვიკავებ მის მიმართ, ანუ როდესაც ჩემი საქმიანობა მოცემულის მიმართ

შემოიფარგლება ნეიტრალური აღწერისა და განმარტების ოპერაციით, მაშინ შეიძლება სრულიად გარანტირებულიც კი ვიყო ჩემი ქმედების სისწორეში. ხიფათი ამ გზაზე ჯერ კიდე არ მიდარაჯებს. ხიფათი იწყება მაშინ, როდესაც გადაეუსხევე აღნიშნულ მარშრუტს. არანაირი ნამდვილი დადგენა და ე.ი. არსებობის რწმენითი მიღება არ შეიძლება იყოს საკმარისი გარანტიის მქონე. საკმარისი გარანტიაზე პრეტენზია აქვს მხოლოდ ნეიტრალურ აღწერას. და ე.ი. გარანტიის უკმარისობა გულისხმობს ჩემი ქმედების დაუზღვევლობას; მიმითითებს, რომ ეს ქმედება სახიფათო წამოწყებაა და მისი შესრულებისათვის მჭირდება რისკი. ყოველგვარი ნამდვილი დადგენა, ამ აზრით, რისკისეული აქტია და ცხოვრება განცდათა ნაკადში წინასწარი დაცვების (ფენომენოლოგიური დაცვების) გარეშე არის ცხოვრება რისკში. მაგრამ არ შეიძლება აქვე იგნორირება გაუუკეთოთ იმ ტრადიციებს, რომლებიც მოცემულ შემთხვევაში ფიგურირებენ. საჭიროა მხედველობაში მივიღოთ რისკის გრადაციათა ცნებაც და ეს ნიშნავს, რომ ყოველ მეობრივ სასიცოცხლო აქტში იგი მეტი ან ნაკლები სავსებით არის წარმოდგენილი. “პიროვნების” კვლევით დაკავებული შემეცნებისთვის აღნიშნული ვითარება გასათვალისწინებელი და საყურადღებო უნდა იყოს.

ამგვარად, ჩვენ შევეცადეთ ერთმანეთთან დაგვეკავშირებინა ორი ცნება: “კონსტიტუირება” და “რისკი”. აქცია, რომელიც მიზეზობრივი იძულებით არ არის განპირობებული, რომელიც ჭეშმარიტად ჩემი სპონტანობის თვითგაშლას წარმოადგენს და რომლის მიმართულების გარანტიაც საბოლოო ჯამში ისევ და ისევ მე ვარ, ასეთი აქცია არ შეიძლება არ იყოს რისკისეული. კონსტიტუირება, როგორც სწორად

აღნიშნული ტიპის აქცია, პიროვნული ცნობიერების თავისუფალ ქმედებად აცხადებს თავს და ამ ქმედებაზე ცნობიერებამვე უნდა აგოს პასუხი, ამ ქმედებისათვის მანვე უნდა გასწიოს რისკი. ვიმეორებთ, რომ ყოველივე ეს მართებულია ე.წ. კონსტიტუირების ორიგინალური აქტების მიმართ და არა მათი გამეორებებისადმი. გამეორებიდან ამოშრეტილია თავისუფლებისა და რისკის ცოცხალი მოდუსები. მიუხედავად ამისა, სწორედ იგი შეადგენს ცნობიერების საქმიანობის ყოველდღიურად გავრცელებულ, ჩვეულ ფორმას. და შეიძლება ვთქვათ, რომ ის რაც ცხოვრებისეული სამყაროს ფონად გვევლინება, მხოლოდღა კოპირებითა და განმეორებით არის წარმოქმნილი.

ჩვენ ვმსჯელობთ თავისუფალ კონსტიტუირებაზე და ეს “თავისუფლება” არ უნდა აეურიოთ “თვითნებობასთან”, რაზეც უკვე გვქონდა გაკერით ლაპარაკი. კონსტიტუირება სრულიად სხვა განზომილებაში ძეხს, ვიდრე მოქმედების ტიპი, დახასიათებული დაახლოებით შემდეგი სიტყვებით: “ვაკეთებ ისე, როგორც მომეპრიანება, როგორც მე მსურს და ა.შ.” საგნობრიობის იმთავითვე მხედველობაში ქონა, საგნისადმი ანგარიშის გაწევა, მასთან პარტნიორობა – აი, რას გულისხმობს აუცილებლობით კონსტიტუირების აქტის თავისუფლება, და როგორც ასეთი, იგი მეტადრე შორს დგას საგნობრივი ვითარებებისადმი ანგარიშგაუწეველი, დაუდევარი პარპაშისაგან.

ჩვენ ადრევე მივუთითეთ, რომ “პიროვნების” ჭრილში თემატიზირებული “კონსტიტუირება” აუცილებლობით მოითხოვს მისი კორელატური ცნებების ექსპლიკაციასაც. და კერძოდ: ახლა, როდესაც წარმოჩენილი იქნა კონსტიტუირების ფენომენში არსებითად ჩაკირული რისკის მოდუსი, საჭირო ხდება წამოვჭრათ კითხვა, თუ

რამდენად და როგორი სახით მნიშვნელობს რისკის ეს მოდუსი “თანაკონსტიტუირების” საკუთრივ სფეროში. უპირველეს ყოვლისა კი ვიტყვით შემდეგს: აღნიშნული მოდუსი კიდევ უფრო მეტი ძალით უნდა იჩენდეს თავს, როდესაც საქმე ეხება არა “ეული” ცნობიერების განზომილებას, არამედ ცნობიერებათა სიმრავლეს. თუ კი კონსტიტუირების აქტი აუცილებლობით აღბეჭდილია “რისკის” მახასიათებლით, არ შეიძლება, რომ ეს უკანასკნელი არ პულსირებდეს თანააქტივობის სფეროშიც, ოღონდ ცხადია, სპეციფიკურად და სხვა ინტენსივობით. არსებობს თუ არა იმის გარანტია, რომ დიალოგი შედგება? ე.ი. არსებობს თუ არა იმის გარანტია, რომ ჩემი “პაემანი” სხვასთან ნამდვილი მნიშვნელობის წარმოქმნის სამსახურში იქნება? ცხადია, გარანტიები ძალზედ მცირეა, თითქმის არც არის, და ე.ი. ყოველი ნამდვილი დიალოგის წამოწყება (აქ ჩვენ ხაზს ვუსვამთ სიტყვა “ნამდვილს”) იმთავითვე დამძიმებულია თავისებური მუქარით, იგი იმთავითვე კრახის საფრთხის წინაშე აყენებს მის მოთავეებს. ვერაფერ და ვერაფერთარი ობიექტური სიტუაცია მე წინასწარ ვერ დამაიმედებს, რათა გულდამშვიდებით, თითქმის ურისკოდ წავიდე შეხვედრაზე მეორე მე-სთან და წავიდე იმ საკამათო საბუთებით ხელში, რომ ეს შეხვედრა ნამდვილად თანაკონსტიტუირების დასაწყისი იქნება.

ჩვენ გვინდა მკითხველს შევახსენოთ სოკრატული დიალოგი, და ამით თავისებური სინათლე შევიტანოთ აქ წარმოდგენილ მსჯელობებში. ვფიქრობთ, რომ დიალოგთა ეს ტიპი რელიეფურად წარმოაჩენს კავშირს იმ შინაარსთა შორის, რომლებიც ამჟამად ჩვენთან ფიგურირებენ და რომლებიც დასათაურებულნი არიან თანაკონსტიტუირების, დიალოგის, რისკის ტერმინებით. ავიღოთ “პროტაგორა”. პლატონის ამ ნაწარმოებში

მსჯელობა თავდაპირველად ეხება საზოგადოებაში სათნოების გენეზისის საკითხს, შემდეგ კი არკვევს მთავარს, სახელდობრ: სათნოების საზრისეულ სტრუქტურასა და მის პრინციპს. ასეთი ფორმულირება მეტად ტლანკია ნაწარმოების ცოცხალ შინაარსთან მიმართებაში, რამდენადაც ეს დიალოგი გამოირჩევა სწორედ საოცარი თემატური და პრობლემური პოლიფონიურობით, მრავალსიტყვაობით, მუდმივი გადასვლებით ერთი საგნიდან მეორეზე, ისე, რომ მკითხველისათვის ძნელი ხდება ერთიანი ხაზის გამოკვეთა. მაგრამ ერთიანი ინტენცია მაინც სახეუა. ამ ინტენციით იგი დამიზნებულია სათნოების პრობლემაზე და სხვა სიტყვებით შეიძლება ითქვას, რომ მიძღვნილია მოცემული პრობლემისადმი. “პროტაგორაში” ისევე, როგორც ყოველთვის, პლატონი ეძებს მისასვლელს საგნის არსებისაკენ, ცდილობს გაიგოს საგნის წმინდა ნოემატური სტრუქტურა და არა რეალურ-კაუზალური ჯაჭვიდან ახსნას მისი არსებობის ფაქტი. ნაწარმოებს აინტერესებს სათნოების ეიდოსი და ცდილობს ამ ეიდოსის წედომას. ყოველივე აქ თქმულს აქვს თავისი თარგმანი ფენომენოლოგიურ ტერმინოლოგიაზე და იგი შემდეგნაირად ითარგმნება კიდევ: “პროტაგორა” არის მცდელობა სათნოების ფენომენის თანმიმდევრული კონსტიტუირებისა და კონსტიტუირების პროცესის მაქსიმალური ჩვენებისა. მაგრამ როგორი ფორმის მქონეა კონსტიტუირების ეს პროცესი? წარმოდგენილია თუ არა იგი ავტორ-ადრესატისაგან განყენებული, ე.წ. ნეიტრალური მსჯელობების მიმდევრობის სახით? არა. სახეუა ნამდვილი დიალოგი და არა უბრალოდ დიალოგის საფარველს ამოფარებული ერთმხრივი მედიტაციები. აი მისი მონაწილეებიც: სოკრატე, პროტაგორა, პროდიკ კოსელი, ჰიპოკრატე... თავშეყრის

მიზეზია უადრესად გახმაურებული სოფისტის, პროტაგორას საზეიმო ჩამოსვლა ათენში. ამ დიალოგის გადმოცემისას მხოლოდ და მხოლოდ თითოეული აზრის მსვლელობას როდი ვგებულობთ. ჩვენ წინაშე ამასთან ერთად იხატება მათი სახეები, პიროვნული სახეები და იხატება მეტად კონტურირებულად. მკითხველი ხედავს წარმატებებით განებივრებულ პროტაგორას, ხოტბასა და ცენტრში ყოფნას დაიქუელს, თუმცა ძალზედ თავაზიანს პარტნიორისადმი; ხედავს არაარისტოკრატიულად სადა სოკრატეს, თითქოსდა უპრეტენზიოს და თითქოსდა სხვისი სიბრძნის შემყურეს, მაგრამ მხოლოდ “თითქოსდა”. ყოველთვის ძალაშია მისი ფარული თუ არაფარული ირონია ამ “სხვის-სიბრძნისადმი” და ამავე დროს რეალური, დაჟინებული ინტერესი მოსაუბრის მიმართ. ჩვენ წინაშე ნამდვილად იხატება სახეთა-გარემო. ის, რაზეც დამიზნებულია ნაწარმოები, რის კონსტიტუირებასაც იგი ესწრაფვის, ისახება არა რაღაც აბსსტრაქტულ სივრცეში, არამედ სწორედ ამ ცოცხალ სახეობრივ გარემოში. სათნოების ეიდოსის წარმოჩენა ხდება და შეიძლება მოხდეს მხოლოდ დიალოგის საფუძველზე, მხოლოდ განსხვავებულ პერსონათა თანააქტიუობის და ე.ი. თანაკონსტიტუირების ძალით. ეს დიალოგი მოულოდნელობებით დამუხტული ველია. როგორც ნამდვილი იმპროვიზაცია, იგი წინასწარ პროექტირებადი და გაანგარიშებადი არ არის და მის პროცესში ბევრი ისეთი რამ შეიძლება მოხდეს, რასაც თავიდან თითქოს არაფერი მოასწავებდა. “პროტაგორა” ყოველივე ამის დემონსტრაციას წარმოადგენს: მოულოდნელი გადასვლები ერთი თემიდან მეორეზე, ახალ პრობლემურ ვითარებათა მოულოდნელი აღმოცენება, ორიენტაციათა მოულოდნელი გადაადგილებანი. ფინალიც ხომ ასეთია: დასკვნები

სათითაოდ ეწინააღმდეგებიან საწყის დებულებებს. სოკრატე მიდის დასკვნამდე, რომ სათნოება არსებითად ცოდნითი ბუნებისაა, მაშინ, როდესაც დასაწყისში იგი უარყოფდა სათნოების სწავლების შესაძლებლობას. პროტაგორა, რომელიც თავიდან თავდაჯერებულად აცხადებდა, სათნოება ნებისმიერს შემიძლია ვასწავლო, საბოლოოდ ასკენის საპირისპიროს; ასკენის, რომ სათნოება საერთოდ ცოდნით ვერ აითვისება.

თუმცა პლატონის თითქმის ყველა დიალოგში წამყვან ფიგურად გვევლინება ერთი – სოკრატე, და ზოგიერთშიც ხომ პარტნიორის როლი ამოიწურება “ჰო-არა”-ს თქმით, მიუხედავად ამისა ეს სრულებითაც არ აყალბებს დიალოგის დიალოგურობას. ინტენდირებულია რა საგნობრივ მნიშვნელობაზე, სოკრატე ყოველთვის თანაინტენდირებულია, თანამიქცეულია მოსაუბრეზე, და ამდენად მნიშვნელობის კონსტიტუირების აქტი, რომელიც მისი ინიციატივით წარმოებს, უთუოდ თანაკონსტიტუირების აქტად გვევლინება. პარტნიორი მისი ინიციატივით ახერხებს აღნუშნულ კონსტიტუირებას, ხოლო თავად სოკრატე კი მხოლოდღა პარტნიორის შემწეობითა და სახეზე ყოფნით ახორციელებს თავის ინიციატივას. ეს კონსტიტუირება დიალოგიური ხასიათისაა და ე.ი. ნამდვილად თანაკონსტიტუირებად აცხადებს თავს. გავიხსენოთ, თუ როგორ ლაპარაკობს სოკრატე თავისი მეთოდის შესახებ დიალოგში “თეეტეტი”. ის ამბობს: ჩემი სამეანო ხელოვნება საოცრად წააგავს ნამდვილს. განსხვავება ისაა, რომ მე კაცებს ვიღებ და არა ქალებს; თანაც ვამშობიარებ სულს და არა სხეულს. ჩემი ხელოვნების ხერხებით შემიძლია გამოვიძიო, თუ როგორ ნაყოფს ბადებს ადამიანის აზრი: ყალბ მოჩვენებას თუ სრულფასოვან ჭეშმარიტებას. მე სხეებს ვეკითხები,

სხვებს ვეხმარები, რათა ჭეშმარიტება იმშობიარონ, მაგრამ თავად ამის უნარი არა მაქვს. ღმერთმა დამავალდებულა მივიღო მშობიარე, მაგრამ თავად მე ამიკრძალა მშობიარობა. (26, 236). რა თქმა უნდა აქ სოკრატე განგებ ისაწყლებს თავს, როდესაც ჩივის თავის უნაყოფობაზე. ესეც თავისებური ხერხია. სინამდვილეში კი მისი ყოველი დიალოგი არის მნიშვნელობის თანადაბადების აქტი, სადაც ერთ-ერთი იმავე დროს როგორც სხვისი, ისე საკუთარი თავის მეანია.

ცნობილია, რომ სოკრატეს ხუმრობით ხან სილენს ადარებდნენ, ხან სატირ მარსიას, ხანაც კრაზანას და მათ შორის ზღვის სკაროსს. იგი სრულებითაც არ თაკილობდა ამ ზედმეტ-სახელებს და უკანასკნელთან დაკავშირებით აი, როგორ მსჯელობდა: “Если этот самый скат, приводя в оцепенении других, и сам пребывает в оцепенении, то я на него похож, а если нет, то не похож. Ведь не то, что я, путая других, сам ясно во всем разбираюсь - нет: Я и сам путаюсь и других запутываю. Так и сейчас - о том, что такое добродетель, я ничего не знаю, а ты может быть и знал раньше, до встречи со мной, зато теперь стал очень похож на невежду в этом деле. И все-таки я хочу вместе с тобой поразмыслить и пойскать, что она такое” (24, 383).

რას გვეუბნება ეს “განაცხადი”? გვეუბნება, რომ სოკრატული დიალოგი სერიოზული. ფათერაკია სხვისთვისაც და თავად მისი მოთაქესთვისაც. გვეუბნება, რომ ამ “მახეში” კაცი შეიძლება გაიბლანდოს, დაკარგოს ის, რაც ადრე მაინც ჰქონდა და ასეთი მარცხის შანსი ძალზედ დიდია. დიალოგი სახიფათო საქმეა – თითქოსდა გეაფრთხილებს სოკრატე და ეს გაფრთხილება ჩვენგან მოითხოვს, როგორც ხიფათის სათანადო შეგნებას, ისე

მასზე წასვლის რისკს. რა თქმა უნდა, სოკრატული დიალოგი ზოგჯერ იყო თავშექცევის, გაღალღების უნიკალური ინსტრუმენტი. მას სიამოვნებით თამაშობდნენ და ვერ მოეკიდებოდნენ, როგორც გულისგამაწვრილებელ, სავალდებულო საქმეს. მაგრამ ასეთი თამაში ამავე დროს აღიქმებოდა უადრესად ძნელი წამოწყების სახით. აპოლოგიაში ხომ სოკრატე მას ახასიათებს გამოცდის ტერმინით. დიალოგი იყო სულის გამოცდა, რომლის გაელაც, ცხადია, რომ საჭიროებდა “კისრებას” და გაბედვას.

ჩვენ აქ ვლაპარაკობთ სოკრატეს ცნობილი დიალოგების შესახებ, რომლებიც საერთოდ დიალოგის ერთ-ერთ სახედ გვევლინებიან. ჩვენ ვცდილობთ მათ მაგალითზე ხაზი გავუსვათ ცალკეულ მომენტებს, არსებითად დამახასიათებელს საერთოდ დიალოგური ყოფნის წესისთვის. ბუნებრივია, რომ ე.წ. ფილოსოფიური დიალოგის გარდა არსებობს კიდევ სხვა მრავალი სახე, მაგალითად პოლიტიკური ან კიდევ სასიყვარულო. მეტად საინტერესო ფენომენს წარმოადგენს ის, რასაც შეიძლება ეწოდოს ყოველდღიურობის დიალოგი და რაც ზოგჯერ დიალოგური ცნობიერების თავისებურ კარიკატურად აცხადებს თავს. მაგრამ მოცემულ საკითხზე მსჯელობა ახლა ჩვენს ამოცანაში არ შედის და ამიტომ ვკმაყოფილდებით გაკვრითი მითითებებით. მაშ დაეუბრუნდეთ ჩვენ ლოგიკურ მარშუტს. ვმსჯელობდით რა კონსტიტუირების აქტის რისკისეული ხასიათის შესახებ, საჭირო შეიქნა ამავე რაკურსით შეგვეხედა ე.წ. თანაკონსტიტუირების აქტისთვისაც. გვსურდა კავშირის ნათელყოფა ისეთ ცნებებს შორის, როგორიცაა: თანაკონსტიტუირება, რისკი, დიალოგი. ამისთვის კი მივმართეთ თავისებურ მაგალითს, და კერძოდ, სოკრატულ დიალოგს, რომელიც შეიძლება “საერთოდ-

დიალოგის” ერთ-ერთ ფენომენოლოგიურ ეგზემპლარად განვიხილოთ. სწორედ მის საფუძველზე ვცდილობთ წარმოვანიოთ შემდეგი: დიალოგი, როგორც ასეთი, თანაკონსტიტუირებითი ხდომილებაა. იგი ცნობიერებას უცხადდება თავისებური გამოცდის სახით და მისი გავლა უნდა მხოლოდღა იკისროს ცნობიერებამ საკუთარი გაბედვის ხარჯზე და ე.ი. მისი გავლისთვის საკმარისი გარანტია თავად უნდა მისცეს თავის თავს. ნამდვილ დიალოგში ცნობიერებანი შემოდიან, როგორც იმთავითვე თავისუფალი ინტენციის მქონენი, როგორც თავისუფლად ორიენტირებულნი. არ შეიძლება, რომ დიალოგი იყოს პროგრამირებული ვიდაცის ან რაღაცის მიერ და ე.ი. რომ ცნობიერებათა საწყისი ინტენციები დაგეგმილად წინასწარ წარიმართოს, რათა უზრუნველყოფილ იქნას მათი თანამშრომლობა. ამგვარი დიქტატით მიღწეული წარმატება ანტი-დიალოგიურია; თანაკონსტიტუირებული მნიშვნელობა მხოლოდღა მოჩენებითად არის “თანა“-ური. თანაკონსტიტუირება ხომ არსებითად თავისუფალ, სპონტანურ ქმედებას მოითხოვს ცნობიერებათაგან და დიალოგში უნდა მოხდეს მათი თავისუფლად განსაზღვრული ვექტორების ურთიერთგადაკვეთა. სწორედ ეს კვეთის წერტილები გააცხადებენ თავს ნამდვილად თანა-წარმოქმნილ მნიშვნელობებად. მე ჩემი თავისუფლად ორიენტირებული ცნობიერებით ვხვდები სხვას, ასეთივე თავისუფალ სხვას; ~ ჩვენ უნდა შევეცადოთ, რომ შედგეს აღნიშნული კვეთა – ამას გულისხმობს ნამდვილი დიალოგი. მაგრამ ცხადია, რომ ეს ვერ იქნება გარანტირებული, რამდენადაც ჩვენ სპონტანურად მიმართული ცნობიერებანი ვართ და საწყისი მიმართულებანი თავს მოხვეულები არ გვაქვს. სწორედ ამდენად ჩვენი წამოწყება “ან-ან“-ს საქმეა და

სწორედ ამდენად მასში მეტად ინტენსიფიცირებულია რისკის მომენტი.

დიალოგში ჩვენ ვართ ერთმანეთის ხელისშემწყობი, ურთიერთდამხმარე, მაგრამ ამავე დროს წინააღმდეგობაც – ამის მშვენიერ მაგალითს გვიჩვენებს ისევ და ისევ სოკრატული დიალოგი. დიალოგი ძნელია, რამდენადაც მასში სიძნელეს წარმოადგენს ერთი პერსონა მეორისათვის, რამდენადაც ისინი ბარიერსაც უქმნიან ერთიმეორეს და არა მხოლოდ “თანა-შე-მწვთა” როლში ევლინებიან. აღნიშნული ვითარება კიდევ უფრო გასაგებს უნდა ხდიდეს, თუ რატომ არის დიალოგი და ე.ი. თანაკონსტიტუირება ის გამოცდა, რომელიც პერსონამ უნდა გაბედოს, უნდა საკუთარი რისკის ფასად მიიღოს.

და ახლა კი გვინდა გავაკეთოთ ერთი ლოგიკური გადასვლა; გვინდა ვაჩვენოთ, თუ რას გაგვიმხელს შინაგანი დროის პრობლემა აქ განვითარებულ მსჯელობათა განასერში, იმ მსჯელობათა, რომლებიც უტრიალებდნენ კონსტიტუირების, რისკის თემატიკას. უპირველეს ყოვლისა, დავიწყოთ კითხვით; კითხვა კი შემდეგნაირია: როგორ უნდა გამოვთქვა ჩემი მიმართება დროსთან, რომელსაც ეუწოდებ ფენომენოლოგიურ (შინაგან) დროს? წინადადება: “მე ვარსებობ ამ დრო”-ში არაადექვატური იქნება აღნიშნული მიმართების გამოსახატავად. იგი ჩვეულებრივ მართებულია, როდესაც საქმე ეხება ე.წ. ქრონომეტრიის ანუ გარეგან დროს. ეს უკანასკნელი, როგორც სივრცის “მეზობელ-მეგობარი”, არის ის, რაშიც მე იმთავითვე მოქცეული ვარ ბუნებრივი წესისდა მიხედვით. ჩვენ უკვე ადრეც მივუთითეთ, რომ ფიზიკური დრო, აუცილებლობით უნდა შეტანილ იქნას კონსტიტუირებულ საგნობრიობათა სიაში, და რომ მისი კუთვნილი საზრისეული სტრუქტურის წარმოქმნა-გამჟღავნება გულისხმობს ცნობიერების ინტენციონალურ

მოდვაწობას. მე ვარ პერსონა და ჩემი ტრანსცენდენტალური აქტივობა განსაზღვრავს ამ სამყაროსეული საგნობრიობის – ქრონომეტრული დროის – არსებობას. მაგრამ იმავდროულად ადგილი აქვს შებრუნებულ ვითარებას: მე თავად ვარ განსაზღვრული მის მიერ, მე თავად ვემორჩილები ქრონომეტრიის დროს, და მინდა თუ არ მინდა იძულებული ვარ მივყვე მის “დიქტატს”. რატომ? იმიტომ, რომ ჩემი პერსონალური-ყოფნა იმდენადვეა ნატურალური განზომილების მქონე, რამდენადაც – ტრანსცენდენტალურის, და როგორც სწორედ ასეთი, როგორც ნატურალური ყოფნის წესით აღბეჭდილი, მე ჩაბმული ვარ სამყაროსეულ ხდომილებათა საერთო მწკრივში და ე.ი. ბუნებითაგან მომდგამს დაქვემდებარებული ვიყო გარეგანი დროის მექანიზმს. ვინ ვარ მე? ამ ჩემ პერსონალური “ვინ“-ისთვის ერთ-ერთი არახელწამოსაკრავი მნიშვნელობა აქვს ე.წ. ხნოვანებით ეტაპებს. მე ვარ ასაკოვანი, ვთქვათ, 53 წლის, რაც არსებითი ნიუანსია ჩემი პერსონალური “გამომეტყველებისათვის“ და ე.ი. ამ გაზომვადი დროის გარკვეული ოდენობა ის თავისებური “თარგია“, რასაც ყოველთვის უნდა მოერგოს პერსონალური “ვინ“. ესაა ერთ-ერთი მაგალითი “დროში და დროით განსაზღვრულად ყოფნისა“. ახლა კი კვლავ ვიმეორებთ კითხვას: როგორია პერსონას მიმართება შინაგან დროსთან? რა სპეციფიკის მქონეა იგი? წინასწარ მოვიხმართ ასეთ დახასიათებას. ეს მიმართება სრულიად დენატურალიზებულია, და ამდენად ძირეულად განსხვავდება “გარეგან-დროში-ყოფნის“ მოდუსისაგან, რომელზედაც ახლახან ვილაპარაკეთ. საჭიროა განვმარტოთ აღნიშნული “დენატურალიზებულობა“. იგი გულისხმობს შემდეგს: პერსონას მიმართება შინაგან დროსთან არის მიმართება მხოლოდ და მხოლოდ წმინდა

თავისუფლების დონეზე. მოცემულ შემთხვევაში პერსონას არაფერი არა აქვს თავს მოხვეული ბუნებრივი წესისდა მიერ და ე.ი. ამ მიმართებაზე იგი აბსოლუტურად თავად არის პასუხისმგებელი.

ეხება რა საქმე მიმართებას შინაგან დროსთან, პერსონა აქ არ გვევლინება ორგანოზომილებიანი ყოფიერის ჩვეულ “როლში“. ეს ორგანოზომილებიანობა ძალაშია “გარეგან-დროში-ყოფნის“ მოდუსისადმი, ხოლო აქ კი – სრულიად გამორიცხული და კერძოდ, შინაგან დროსთან იგი მიმართებაში დგას მხოლოდღა, როგორც წმინდა თავისუფალი აქტიუობა. მან უნდა თავისი ნებით მიიღოს ეს დრო მისი არმილების შესაძლებლობის ფონზე და ამ გზით საკუთარი ყოფნა დაადგინოს დროდ ანუ იცოცხლოს თავისი დრო. ერთია, როდესაც ყოფიერი მოქცეულია დრო-ში თავისდაუნებურად, თუნდაც ისე და ისე თავისი ინტენციონალობით კონსტიტუირებულ დროში. მაგრამ სულ სხვაა, როდესაც იგი აბსოლუტურად თავისუფალი აქციით მიიღებს დროს და ე.ი. დროდ დადგინდება. ვიმეორებთ, რომ ეს დადგენა, როგორც მთლიანად პერსონაზე დამოკიდებული, როგორც მისი უსაკუთარიესი თავისუფლებით განპირობებული, აღარავითარ ბუნებრივ წესს არ გულისხმობს. კონსტიტუირების აქტი შედგება მაშინ და მხოლოდ მაშინ, როდესაც პერსონა მასზე იტყვის “ჰო“-ს, როდესაც იგი მას შეასრულებს, და სხვა პირობა აქ არ არის საჭირო. ტრანსცენდენტალური აქტის ერთადერთი პირობა მისი შესრულება-ჩადენაა. შესაბამისად, კონსტიტუირების წმინდა დროის არსებობაც აბსოლუტურად პერსონის თავისუფალი “ჰო-არა“-ს საქმეა და მეტი არაფერის. თუ კი ზემო-მსჯელობებში გარეგანი დროის შესახებ მნიშვნელობდა თავისებური “ორმხრივობა“ – სახელდობრ დროის კონსტიტუირება

პერსონას სპონტანობის მიერ და მეორე მხრივ, მისი უნებური ანუ ბუნებრივი დაქვემდებარებულობა დროისადმი – ასეთი “ორმხრივობა” სრულიად უმართებულო სჩანს შინაგან დროსთან მიმართების საკუთრივი სფეროსადმი.

შინაგანი დრო პერსონისათვის ბუნებას არ დაუძალებია. მისი არსებობა იწყება და მთავრდება თავისუფალი აქტის ჩადენით, კერძოდ, სამყაროსეულ მნიშვნელობათ კონსტიტუირების აქტის. თუ კი პერსონა თანახმაა ჩაიდინოს ეს აქტი, იგი თანახმაა იცოცხლოს შინაგანი დროც, და აღნიშნული თანხმობა მხოლოდღა მისი თავისუფლების საქმეა. ჩვენ ვხედავთ, თუ კელავ და კელავ როგორ დატრიალდა რისკის თემა საკითხთა მოცემულ წრეში: პერსონას მიმართება შინაგან დროსთან ნიშნავს მის თავისუფალ დადგენას ამ დროდ, და უფრო სწორედ დადგენის გარისკეას. პერსონა ბედავს, თანაც სრულფასოვანი გაბედვის აზრით, რამდენადაც იგი თავიდან ბოლომდე თავად “წყევტს საკითხს” ამ დროის მიღება-არმიღების თაობაზე. ეს დრო ცოცხლობს და შეიძლება ცოცხლობდეს მხოლოდ მისი რისკისა და თავისუფლების ძალით.

დასკვნა

შესავალშივე იყო ხაზგასმული ერთი ვითარება და სახელდობრ: ვეხებოდით რა მოცემული თემის, ე.ი. პიროვნებისა და შინაგანი დროის თემის მნიშვნელობის საკითხს, მიეუთითეთ, რომ მნიშვნელობის მიზეზი, ალბათ, უნდა ვეძიოთ-თქო “დროისა“ და “ყოფნის“ იმ თავისებურ ურთიერთდამთხვევაში, რომელიც ექსპლიციტურად თუ არაექსპლიციტურად ყოველთვის ძალაშია პიროვნული ცნობიერებისათვის. შეიძლება ითქვას, რომ ჩვენი თემატური მსჯელობები მოწოდებული იყვნენ გაერკვიათ სწორედ საკითხი იმის თაობაზე, თუ რა ტიპის შინაარსი იგულისხმება დროისა და ყოფნის მოცემულ ცნებებში, როდესაც ისინი ტოლფასობრივად აცხადებენ თავს. აქედან გამომდინარე, პიროვნების საკუთრივი სფეროს ჩვენებურ განმარტებასაც, წარმართულს უპირატესად კონსტიტუირების ასპექტიდან, მიზნად ჰქონდა ეჩვენებინა, რომ ეს ასპექტი ერთ-ერთი გადამწყვეტია მოცემული სახის კელევისათვის, რომ პიროვნებისათვის საკუთრივი ყოფნა გულისხმობს სწორედ კონსტიტუირებით-ყოფნის მოდუსს და რომ ეს უკანასკნელი თავის თავში აღმოგვიჩენს დროის სრულიად სპეციფიკურ ფენომენს, უფრო ზუსტად კი, იგი თავს-აღმოგვიჩენს, როგორც ამ სპეციფიკური დროის ტოლფასობრივი ვითარება. აღნიშნული დროის ფენომენი ჩვენ თემაში წარმოდგინდა “შინაგანი დროის“ სახელწოდებით და მისი საზრისის ჯეროვანი გაშუქებისათვის საჭიროდ ვცანით წინასწარი

ექსკურსის ჩატარება ფენომენოლოგიური ფილოსოფიის ცალკეულ განზომილებებში. “კონსტიტუირება“ ჩვენ ანალიზში წარმოჩინდა, როგორც არსებითად ფუნდამენტური პიროვნების ფენომენისათვის, ამდენად ასეთივე სტატუსი უნდა მინიჭებოდა დროის იმ ტიპს, რომელიც კონსტიტუირების პროცესის წმინდა ხანიერებად ხასიათდება. ეს დრო ჩვენ მკაცრად განვმიჯნეთ ტრადიციულად ცნობილი ფიზიკური დროისაგან და აგრეთვე მივუთითეთ, რომ მას არაფერი საერთო არა აქვს ე.წ. ფსიქოლოგიურ დროსთანაც. როგორც მხოლოდღა პიროვნული თვითქმედების განზომილებაში საძიებელი, იგი (ე.ი. შინაგანი დრო) თავს აცხადებს არა დროით-ერთეულთა გაზომვად თანმიმდევრობად, არამედ უნიკალურ მაკონსტიტუირებელ სტიქიად, და ე.ი. თავს აცხადებს კონსტიტუირების აქტის ტოლ ვითარებად: შინაგანი დრო არის არა ის “ჭურჭელი“, რაშიც შეიძლება მიმდინარეობდეს კონსტიტუირება და რითაც გაიზომება იგი, არამედ ეს დრო უშუალოდ იგივეობრივია კონსტიტუირების პროცესის, ანუ ტოლფასობრივია მისი. ამგვარად, გასაგები უნდა იყოს, თუ რა იგულისხმება ზემოთ აღნიშნულ “ურთიერთდამთხვევაში“. გასაგები უნდა იყოს, რომ თუ კი პიროვნებისთვის საკუთრივი ყოფნა არსებითად თავს გვამცნობს კონსტიტუირების მოდუსიდან, მაშინ იგი უნდა შემთხვეოდეს დროს და კერძოდ, დროის იმ ტიპს, რომელიც “შინაგანის“ ტერმინით ხასიათდება.

რაც შეეხება თავად კონსტიტუირების ფენომენის ანალიზს, ჩვენთან იგი წარმოჩინდა, როგორც თავის თავში მეტად განშლადი და განტოტვადი, თუმცა შესრულებულმა თემამ ძალზედ მცირე დოზით მოახდინა ამ შესაძლებლობის რეალიზაცია. ჩვენ შევეცადეთ

გვეჩვენებინა, რომ პიროვნების თემის საკუთრივ “სიერცეში” კონსტიტუირება გვევლინება უაღრესად მრავალმხრივ, თავის თავში დასახსრულ ფენომენად და რომ მისი კვლევის თანმიმდევრულ ლოგიკას რეფლექსია აუცილებლად მიჰყავს ისეთი საკითხებისაკენ, როგორიცაა: “თანაკონსტიტუირება“, “დიאלოგი“, “შემოქმედება“, “რისკი“. ამასთან ერთად, მოცემულ საკითხთა სათანადო გაშუქება ისევ და ისევ ამოატივტივებს “დროის შინაგანობას“ და ახალი კონტურებით გამოკვეთავს მას. ჩვენ მსჯელობებში, უპირველეს ყოვლისა, გვინდოდა იმის ექსპლიკაცია, რომ პიროვნება, როგორც, ერთი მხრივ, ჩართული ყოფიერთა საერთო მწკრივში და როგორც სხვათა მსგავსად სამყაროდან დეტერმინირებული, მეორე მხრივ, არის ის ერთადერთი ყოფიერი, რომელსაც ძალუძს იყოს სამყაროს საგნობრივ მნიშვნელობათა წარმომქმნელი-გამამჟღავნებელი და ე.ი. თავი გამოაცხადოს კონსტიტუირების უნიკალურ წყაროდ. მაგრამ ეს “ტექსტი“ უშუალოდ გულისხმობს შემდეგს: პიროვნული ყოფნა, პიროვნული აქტივობა შესაძლებელია მხოლოდღაა სხვა-პირებთან-პარტნიორობის ანუ თანააქტივობის შემთხვევაში და შესაბამისად, პიროვნული კონსტიტუირებაც იმთავითვე უნდა მიუთითებდეს თავისებურ თანამშრომლობაზე მოღვაწეობის ამ სახეობაში. პიროვნება მხოლოდ იმდენადაა სწორედ, რომ პიროვნება და არა, ვთქვათ იზოლირებული ტრანსცენდენტალური სუბიექტი, რამდენადაც საგნობრივ მნიშვნელობათა წარმომქმნელ თავის ქმედებაში იგი თანაქმედებს სხვებთან; ე.ი. რამდენადაც იგი თანამაკონსტიტუირებელ ყოფიერად გვევლინება.

ვინმემ არ უნდა იფიქროს, თითქოსდა კონსტიტუირების პრობლემა საჭიროებდეს “კუდის გამოშვას”, რათა ის ბოლოს და ბოლოს მისწვდეს შემოქმედების პრობლემას. ვიტყვით, რომ ეს ერთი და იგივე პრობლემატიკაა, ოღონდ განხილული აბსტრაქციითა სხვადასხვა დონეზე, და ჩვენ რეფლექსიასაც არ დასჭირვებია რაიმე მოულოდნელი ნახტომის გაკეთება, რათა ერთიდან მეორეზე გადასულიყო. მოცემული თემის საერთო ფონზე შემოქმედება განმარტებულ იქნა, როგორც იმპროვიზაციული კონსტიტუირება, რომლის შემსრულებელი ცნობიერებაც თავიდან ბოლომდე პასუხს აგებს მასზე და რომლის შესრულებითაც ნამდვილად პიროვნულ აქციას სჩადის. ყოველგვარი საწყისობრივი ანუ ორიგინალური კონსტიტუირების აქტი არის შემოქმედებითი ხდომილება, და პირიქით. ცნობიერების პიროვნულობა იზომება იმით, თუ რამდენად ძალუძს მას სიცოცხლე ასეთი აქტებით და რამდენად მართლაცდა ახორციელებს ამ შესაძლებლობას. თავის იმპროვიზაციულ აქციაში პიროვნება ვალდებულია წავიდეს რისკზე, ე.ი. პიროვნებამ უნდა გაბედოს შემოქმედება, იმიტომ რომ ეს უკანასკნელი არასდროს არაა “გარედან” საკმარისი გარანტიის მქონე და მხოლოდღა პიროვნებამ თავად უნდა მისცეს თავის შემოქმედებას საკმარისი გარანტია. ამგვარად, რისკი გვევლინება საერთოდ საწყისობრივი კონსტიტუირების აქტის იმანენტურ ზოდუხად, მასში ჩაკირულ არსებით ნიუანსად და პიროვნების მაკონსტიტუირებელი სიცოცხლის კვლევაც ნიშნავს გაიგო, თუ რა არის ე.წ. “სიცოცხლე რისკში”.

შინაგანი დროის განხილვაც წარმოებდა სწორედ ამ საკითხთა საერთო “სივრცეში”. ეს დრო, რომელიც ახასიათებს პიროვნების ინტენციონალურ სიცოცხლეს და

ე.ი. ტელოსის შესრულების პროცესს, აუცილებლად უნდა გაგებულ იქნას თანაკონსტიტუირების პროცესის წმინდა დროდაც და არა მხოლოდ იზოლირებული სუბიექტის “საკუთრებად”. პიროვნული სიცოცხლე ხომ ტელოსს ახორციელებს და შეიძლება ახორციელებდეს მხოლოდღა ისტორიული მემკვიდრეობითობისა და თანაყოფნის საფუძველზე. ეს განზოგადებული პიროვნული საქმიანობა კი უკვე მოითხოვს შესაბამისად დროის განზოგადებულ მნიშვნელობას და ამგვარად, საკუთრივ კონსტიტუირების დროის ფენომენში იმთავითვე ნაგულისხმევი უნდა იყოს თანაკონსტიტუირების დროის მნიშვნელობაც.

თუ კი პიროვნების მაკონსტიტუირებელი სიცოცხლის თემას აუცილებლობით შემოაქვს კვლევის თვალსაწიერში რისკის და პასუხისმგებლობის ფენომენები, მაშინ არ შეიძლება, რომ ამ უკანასკნელმა თავისებურად თავი არ იჩინოს “დროის შინაგანობის” ექსპლიკაციის შემთხვევაშიც. და რა ნათელყვეს ჩვენმა მსჯელობებმა სწორედ აღნიშნულ ვითარებასთან დაკავშირებით? მითითებულ იქნა, რომ კონსტიტუირების წმინდა დრო ისეთივე მანიფესტაციაა პიროვნული თავისუფლებისა და სპონტანობისა, როგორც თავად კონსტიტუირების აქტი და გასაგებია, რომ აქ ლაპარაკია ე.წ. ნამდვილ, საწყისობრივ კონსტიტუირებაზე და არა უბრალოდ მის “კალკირებაზე”. სახელდობრ, შინაგანი დრო არავითარ შემთხვევაში არ წარმოადგენს პერსონასთვის ბუნების მიერ ბრმად მინიჭებულ – “დაძალებულ” განსაზღვრულობას. ამ დროის მიღება-არმიღება მხოლოდ პიროვნების უსაკუთრევესი თავისუფლების საქმეა, რომელზედაც თავად აგებს პასუხს და ე.ი. რომელზედაც მან უნდა გასწიოს რისკი. რამდენადაც პიროვნება საკუთარი გაბედვით “წყვეტს

საკითხს“ იმის თაობაზე, ჩაიდინოს თუ არ ჩაიდინოს კონსტიტუირების ნამდვილი აქტი, ამდენად ისევ და ისევ რისკით უნდა აირჩიოს იცოცხლოს თუ არ იცოცხლოს და როგორ იცოცხლოს თავისი დრო ანუ შინაგანი დრო. იყო თანახმა ჩაიდინო კონსტიტუირების ნამდვილი აქტი, იყო თანახმა იკისრო სამყაროსეული მნიშვნელობათა დამადგენლის “როლი“, ნიშნავს საკუთარი თავისუფლებითა და რისკით მიიღო შინაგანი დროც, როგორც აღნიშნული “როლის“ შესრულების წმინდა დრო და ამ მიღებით იცოცხლო იგი.

ამრიგად მოცემულ თემაში დატრიალდა ცნებათა თავისებური კალეიდოსკოპი: “კონსტიტუირება“ და “თანაკონსტიტუირება“, “რისკი“ და “პასუხისმგებლობა“, “შემოქმედება“ და “შინაგანი დრო“. ყველა ეს ცნება საჭირო გახდა პიროვნების ფენომენის რეფლექტური განათებისათვის, რასაც ჩვენ შესაძლებლობებისდა მიხედვით შევეცადეთ. და ახლა უკვე დასკენისეულად მივუთითებთ, რომ აღნიშნული ფენომენი თავის უზოგადეს მონახაზში გველაპარაკება ყოფნის განსაკუთრებულ წესზე, კერძოდ, ისეთ ყოფნაზე, რომელიც არსებითად ჩართულია რა საზოგადოებრივ ურთიერთობათა ველში, სწორედ ამ ველშივე ეწევა საკუთარი რისკითა და პასუხისგებით, საკუთარი შინაგანი დროით თავისუფალ კონსტიტუირებას და ამდენად თავს ამჟღავნებს შემოქმედებით ყოფნადაც.

მითითებული ლიტერატურის სია

1. ბალანჩივაძე რ.გ., ადამიანი, თავისუფლება, პასუხისმგებლობა. – თბ; საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა “მეცნიერება“, 1976. -155გვ.
2. ბოჭორიშვილი ა.თ., ფსიქოლოგიის პრინციპული საკითხები (ბურჟუაზიული ფსიქოლოგიის კრიტიკა). II ნაწ. – თბ: საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1959. - 490 გვ.
3. ბოჭორიშვილი ა. თ., მ. შელერი. – კრებულში XX საუკუნის ბურჟუაზიული ფილოსოფია. თბ: საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემია, ფილოსოფიის ინსტიტუტი, გამომცემლობა “განათლება“, 1970. - 399-420 გვ.
4. ბუაჩიძე თ.ა., თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის სათავეებთან (ა.შოპენჰაუერი, ფ. ნიცშე, ს. კირკეგორი). – თბ.: “მეცნიერება“ 1986. 104 გვ.
5. დეკარტი რ., მეტაფიზიკური განაზრებანი. – თბ.: საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1955. –101 გვ.
6. კაკაბაძე ზ.მ., ა. ბერგსონი. – კრებულში: XX საუკუნის ბურჟუაზიული ფილოსოფია. – თბ.: საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემია, ფილოს. ინსტიტუტი, გამომცემლობა “განათლება“, 1970. - 66-79 გვ.
7. კაკაბაძე ზ.მ., “ექსისტენციური კრიზისის“ პრობლემა და ედმუნდ ჰუსერლის ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგია. - თბ.: საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემია, ფილოსოფიის ინსტიტუტი, გამომცემლობა “მეცნიერება“, 1985. -188გვ.
8. კაკაბაძე ზ.მ., ჰუსერლის ფენომენოლოგიური ფილოსოფია. კრებულში: თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის ზოგიერთი ძირითადი მიმართულების

- კრიტიკა. – თბ.: საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1963. - 227 - 248 გვ.
9. კანტი ი., წმინდა გონების კრიტიკა. – თბ.: თსუ გამომცემლობა, 1979. – 487 გვ.
10. მარგველაშვილი გ.თ, შემეცნების ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიური თეორიის დროითი საფუძვლები. – ჟურნალში “მაცნე” (ფილოსოფიის, ფსიქოლოგიის, ეკონომიკის და სამართლის სერია). - თბ.: 1972, №1 81-90 გვ.
11. ცინცაძე გ.ი., გაგების მეთოდი ფილოსოფიაში და პიროვნების პრობლემა. – თბ.: საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემია, ფილოსოფიის ინსტიტუტი, გამომცემლობა “მეცნიერება“, 1975. – 347 გვ.
12. ცინცაძე გ.ი., პიროვნება, დრო, განწყობა. – თბ.: საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემია, ფილოსოფიის ინსტიტუტი, გამომცემლობა “მეცნიერება“, 1982. – 240 გვ.
13. Аристотель, О душе. Сочинения в трех томах, т. I -М. Академия наук СССР, инст. философии, изд. социал.-экон. литературы „Мысль“ 1976,-369-448с.
14. Аристотель, Физика. Сочинения в четырь. томах. т. III М. Академия наук СССР, инст. философии, изд. „Мысль“ 1981, -59-262с.
15. Байрон Дж. Каин. Библиотека великих писателей под редакцией С.А. Венгерова, т. II, часть II. Санкт -Петербург: Издание Брокгауз-Ефрона. 1904, - 453-496с.
16. Бергсон А. Творческая эволюция. Авторизованный перевод с французского В.А. Флеровой, Санкт - Петербург: Изд. „Русская мысль“ 1914, -329с.

17. Гайденоко П.П. Экзистенциализм и проблема культуры (Критика философии М. Хайдегера), Москва, изд. „Высшая школа“, 1963, -119с.
18. Гуссерль Э. Логические исследования. Часть I. Прологомены к чистой логике. Санкт -Петербург: Книгоизд. „Образование“ 1909, - 224с.
19. Джигоев О.И. Культура как творчество. - В сб. Культура в свете философии, - Тб. Инст. Философии, академия наук ГССР. Изд. „Хеловнеба“ 1979, - 100 -134с.
20. Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. Латинская практика, - Москва, Изд. „Мысль“ 1979, -181-340с.
21. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. Соч. 6 изд. второе, т. III Москва, Гос.изд. политической литературы 1955, - 586с.
22. Материалисты древней Греции. Собрание текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура, Москва, Гос. Изд. политической литературы, 1955, -41-52 с.
23. Парандовский Я. Мифология. Верования и легенды греков и римлян. Москва, Изд. „Детская литература“, 1971, -267 с.
24. Платон. Менон. Соч. в трех томах т. I, Москва, Академия наук СССР, инст. Философии, изд. социал.-эконом. литературы „Мысль“, 1968, -367-411 с.
25. Платон. Протагор. Сочин. в трех томах т. I, - Москва, Академия наук СССР, инст. Философии, изд. социал.-эконом. литературы „Мысль“, 1968, 187-253с.

26. Платон. Тезтет. Сочин. в трех томах т. II, Москва. Академия наук СССР, инст. Философии, изд. Социал.-эконом. литературы „Мысль“, 1970,-223-317 с.
27. Платон. Тимей. Сочин. в трех томах, т. III, Москва, Академия наук СССР, инст. Философии, изд. социал.-эконом. литературы „Мысль“, 1971 -457-541 с.
29. Тевзадзе Г.В. Иммануил Кант. Проблемы теоретической философии, - Тб. Изд. „Хеловнеба“ 1979, -340 с.
30. Baader F., Über den Begriff der Zeit Darmstadt. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1958 - S. 63.
31. Landgrebe L., Der Weg der Phänomenologie Darmstadt, Gutersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1969 - S. 206.
32. Heidegger M., Sein und Zeit - Zehnte unveränderte Auflage, Tübingen, Max Nijmeyer Verlag, 1963, S. 437.
33. Husserl E., Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie -Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomemologie. Neue, auf Grund der handschriftlichen Zusätze des Verfassers erweiterte Auflage Herausgegeben von Walter Biemel - Haag, Martinus Nijhoff. 1950, Auslieferung für Deutschland durch den Neomarius Verlag (Tübingen), S. 419.
34. Husserl E., Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917) - Herausgegeben und eingeleitet von Rudolf Bernet, Text nach Husserliana, Bd. X, Felix Meiner Verlag, Hamburg. (1985, s.255)