

675-ვც
2006

ISSN 76195
საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის
ფილოსოფიის სერია

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის

მაცნე

ფილოსოფიის სერია

2006, №1

PROCEEDINGS

OF GEORGIAN ACADEMY OF SCIENCES

SERIES IN PHILOSOPHY

თბილისი TBILISI



საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის

მაცნე

PROCEEDINGS

OF GEORGIAN ACADEMY OF SCIENCES

ფილოსოფიის სერია

SERIES IN PHILOSOPHY

გამოდის წელიწადში ორჯერ

Published twice a year

2006, №1

თბილისი TBILISI

სარედაქციო კოლეგია

- მ. ბეჟანიშვილი (რედაქტორი), მ. ამბოკაძე, გურ. თევზაძე,
ნ. თომაშვილი, ი. კალანდია, ი. კაჭკაჭიშვილი,
მ. მახარაძე, ლ. მჭედლიშვილი (რედაქტორის მოადგილე),
გ. შუშანაშვილი

პასუხისმგებელი მდივანი ც. შალამბერიძე

საკონსულტაციო საბჭო

- ს. ავალიანი, ა. ბერძენიშვილი, მ. ბიჭაშვილი,
ა. ბრეგაძე, ბ. ბრეგვაძე, დ. დანელია, ნ. თომაშვილი ნ. კვარაცხელია,
ნ. ნათაძე, ა. ყულიჯანიშვილი, გ. ხეოშვილი, გ. ჯიბუტი

EDITORIAL BOARD

M. Bezhanishvili (editor), M. Ambokadze, I. Kalandia, I. Katchkatchishvili,
M. Makharadze, L. Mtchedlishvili (vice editor), Gur. Tevzadze,
N. Tomashvili, G. Shushanashvili

Secretary Ts. Shalamberidze

ADVISORY BOARD

S. Avaliani, A. Berdzenishvili, M. Bitchashvili,
A. Bregadze, B. Bregvadze, D. Danelia, G. Jibuti, A. Kulidjanishvili,
G. Kheoshvili, N. Kvaratskhelia, N. Natadze, N. Tomashvili

რედაქციის მისამართი თბილისი, 5, ხიდის ქ. №1
Address: Tbilisi, 5, Khidi Str. 1

ტელ: 99 93 15

Tel: 99 93 15

არჩილ გიგინეიშვილი, რა არის ფილოსოფია?.....	15
MAMUKA DOLIDZE, Phenomenology and unconsciousness	15
ნინო შვენიერაძე, კულტურფილოსოფიური ანთროპოლოგიისა და კულტურანთროპოლოგიის მიმართების შესახებ	22
თამარ ძაბთარაძე, მარტინ ჰაიდეგერის ჰერმენევტიკული მოძღვრების ზოგიერთი ასპექტი	28
მარინე ამგოკაძე, ბრიტანული ესთეტიკური კონცეფციების წვლილი მსოფლიოს ესთეტიკური აზრის განვითარებაში	34
ლალი ცერცვაძე, წარმოსახვის საკითხი ანალიტიკური ფსიქოლოგიის თეორიებში	41
ბექა სვანიძე, ხელოვნებათა სინთეზის საფუძვლების ზოგადი მიმოხილვა	49
აკაკი ყულიჯანიშვილი, კულტუროლოგია თუ კულტურის კვლევები	56
ხათუნა ლოღია, გლობალიზაციის უახლესი ეტაპი და მისი გავლენა თანამედროვე მსოფლიოს ორგანიზაციაზე	60
მერი ცუცშირიძე, არაძალადობა და საზოგადოების პერსპექტივები	68
ანა კირვალიძე, იდენტობა ინფორმაციულ საზოგადოებაში	74
შორენა ბარამიძე, აქტორი და სტრუქტურა, სტრუქტურის დუალობა ენტონი გიდენსის მიხედვით	82
შიო სანაძე, ელექტორატის თავისებურებანი	92
დალი გულიაშვილი, არისტოტელე წინამორბედთა შესახებ და არისტოტელე როგორც ფილოსოფიის ისტორიკოსი	96
ანზორ ბრეგვაძე, კაი ყმა	101
კახა ძეგვაია, აკაკი ციმიჩია - დაბადებიდან 80 წელი	107
ახალი თარგმანები	
ა. დე ტოკვილი, დემოკრატია ამერიკაში. თარგმანი დოდო ლაბუჩიძის	111
თომას ლემკე (ვუპარტალი), მიშელ ფუკოს გუვერნემენტალობის პოლიტიკური თეორია	122
ალბერტ შვანიძერი, ეთიკის პრობლემა ადამიანის აზროვნების პროგრესულ განვითარებაში	139
ოთარ ბრატიაშვილი, (ნეკროლოგი)	147

CONTENTS



ARCHIL BEGIASHVILI, What is philosophy?	5
MAMUKA DOLIDZE, Phenomenology and unconsciousness	15
NINO MSHVENIERADZE, On interrelation of cultural philosophical anthropology and cultural anthropology	22
TAMAR KAVTARADZE, Some aspects of Martin Heidegger's hermeneutical philosophy	28
MARINA AMBOKADZE, "Contribution of the British aesthetic conceptions to the development of the world aesthetic thought"	34
LALI TSERTSVADZE, The problem of imagination in analytical psychology	41
BEKA SVANIDZE, General review of arts synthesis bases	49
AKAKI KHULIDJANISHVILI, Culturology or cultural studies	56
KHATUNA LODIA, The latest stage of globalization and its influence on the form of organization of modern world	60
MERY TSUTSKIRIDZE, Non-violence and the perspectives of society	68
ANNA KIRVALIDZE, Identity in information society	74
SHORENA BARAMIDZE, Actor and structure, duality of structure by Anthony Giddens	82
SHIO SANADZE, Specificity of electorate	92
DALI GULIASHVILI, Aristotle on his predecessors and Aristotle as a historian of philosophy (according Sergi Danelia)	96
ANZOR BREGADZE, Unique person (Missing Tamaz Buachidze)	101
KAKHA KETSBAIA, Akaki Tsimintia - 80th anniversary. Years full of dignity	107

NEW TRANSLATIONS

A. DE TOQUEVILLE, "On Democracy in America", translated by Dodo Labuchidze	111
THOMAS LANKE (VOPERTALE), "Michael Foucault's political theory of overnmentality", translated from German by Devi Dumbadze	122
ALBERT SCHWEITZER, "The problem of ethics in the progressive development of man's thinking", translated from German and preface by Irma Tsereteli	139
OTAR GRATIASHVILI, (Obituary)	147



არნოლტ გამბიაზიძე

რა არის ფილოსოფია?*

წმ. ანტისუბსტანციონალიზმი თანამედროვე ფილოსოფიაში – ფილოსოფიური ანთროპოლოგია. როდესაც ვიხილავთ ადამიანს, როგორც ონტიურ ფაქტორს, ჩვენ ვუთითებთ რამდენიმე მახასიათებელს, რომლებიც გვაძლევენ საფუძველს დავამტკიცოთ, რომ ადამიანი არის მნიშვნელოვანი ონტიური ფაქტორი. ამასთან, ჩვენ ხაზი გავუსვით იმ გარემოებას, რომ ადამიანის და გარე სამყაროს ურთიერთმიმართების აღნიშნული მახასიათებლები, განსაკუთრებით იკრებენ ძალას, განსაკუთრებით მკაფიოდ ვლინდებიან თანამედროვე ეპოქაში. მოხდა ცვლილებები სისტემა „ადამიანი – სამყაროს“ ელემენტთა ურთიერთმიმართებაში. წინათ ადამიანი მნიშვნელოვნად იყო დამოკიდებული ბუნების ძალებზე და ეს იყო წესი სისტემური ერთიანობისა. ამჟამად, ბევრი მეცნიერის აზრით, გარემო სინამდვილე უფრო მეტად არის დამოკიდებული ადამიანზე, ვიდრე ადამიანი მასზე. ადამიანური ფაქტორის ამგვარი მომძლავრება გახდა თანამედროვე ფილოსოფიაში ძირული ცვლილებების მიზეზი. ეს ძირული ცვლა პირველ რიგში დაეტყო ონტოლოგიის ძირითადი საკითხის – სამყაროს ერთიანობის საკითხის დაყენებას და გაგებას. შესაბამისად ახლებურად მიუდგნენ ისეთ ძირითად ცნებას, როგორც არის სუბსტანციის ცნება.

ცოტა წინ რომ გავუსწროთ შემდგომ მსჯელობას, აქვე შეგვიძლია ვთქვათ შემდეგი. დღევანდელ სამყაროში ადამიანური რეალობის მნიშვნელობის შეფასება იქცა ჩვენი ეპოქის მტკივნეულ საკითხად. როგორც ყოველთვის ხდებოდა, ფილოსოფიამ თავისი პასუხი გასცა ამ მტკივნეულ საკითხს და ადამიანური რეალობა მოაქცია თავისი ყურადღების ცენტრში. ყურადღების ცენტრში მოქცევა გამოიხატა იმაში, რომ ადამიანურ რეალობას დაეკისრა იმ ფუნქციის შესრულება, რომლისთვისაც მონოდებული იყო სუბსტანცია და მისი ცნება. ადამიანური რეალობის შესწავლით ცდილობდნენ სამყაროს ერთიანობის, მისი ამგვარად ყოფნის ახსნას. ადამიანური რეალობის ასეთ მაღალ რანგში აყვანა არ მოასწავებდა ფილოსოფიური მსჯელობის რაიმე ახალი, მანამდე უცნობი ხერხის გამოყენებას. სამყაროს გამაერთიანებელი სუბსტანციის ძიებისას, ფილოსოფოსები ჩვეულებრივ მიმართავდნენ სინამდვილის ამა თუ იმ რეგიონის აბსოლუტიზაციას. ეს ამბავი დაიწყო უკვე ანტიკურ ფილოსოფიაში, როდესაც სამყაროს ხანყისად მიიჩნევდნენ ერთ-ერთ კონკრეტულ ნივთიერებას. იდეალისტური ფილოსოფიური მიმართულებები უბრატესობას ანიჭებდნენ სამყაროს იდეალურ მხარეს, აზრს, გონს. მატერიალისტური – პირიქით, ხაზს უსვამდნენ საგნობრივი სამყაროს მნიშვნელობას, მასში პოულობდნენ ერთიანობის შემადგენელ კანონზომიერებებს. მთელ ამ მრავალფეროვნებაში ყურადღების გარეშე რჩებოდა ერთი სფერო – ადამიანური რეალობა, ადამიანი ყველა თავისი გამოვლინებებით. სწორედ ეს სფერო წამოიწია თანამედროვე ფილოსოფიაში, როგორც სამყაროს ამგვარად ყოფნის საფუძველი. ასე რომ, რაიმე ახალი, ჯერაც უცნობი აზრობრივი სვლა აქ არ გაკეთებულა. სამყაროს ძირეულ მხარედ მიიჩნიეს ადამიანური რეალობა, ხლო სამყაროს ყოფიერების წესის შესწავლა დაიწყო ადამიანურ რეალობაზე დაყრდნობით. საკითხისადმი ამგვარმა მიდგომამ თან მოიტანა თანამედროვე ფილოსოფიის მკვეთრად უარყოფითი დამოკიდებულება ტრადიციული სუბსტანციონალიზმისადმი. ეს გარემოება არ არის ძნელი გასაგები. სამყაროს ერთიანობის საფუძველად აღიარეს არა რაიმე ნივთიერება, არა სამყაროს გარეთ მყოფი ღვთაებრივი სუბიექტი, არც უნივერსალური საგანი, რომელიც უნდა იყოს სამყაროში მომხდარი ყველა ცვლილების სუბსტრატის საფუძველად აღიარეს რეალური ადამიანი, რომელსაც თავისი საქმიანობით შეაქვს წესრიგი სამყაროს ყოფიერებაში. ამდენად, ცხადია, რომ სამყაროს გაგებაშიც წინა პლანზე წამოიწია სწორედ ცალკეულმა საგნებმა და საგნობრივმა ვითარებებმა, მათმა ცვლილებებმა – ყოველივე იმან, რასთანაც ადამიანს საქმე აქვს თავის ყოველდღიურ საქმიანობაში. ამიტომ, ყველაფერი ის, რაც ითვლება, რაც ამ უშუალო რეალობის მიღმა იმყოფება, ეჭვის ქვეშ იქნა დაყენებული. ძირითადი ბირთვი იმ არგუმენტებისა, რომელსაც თანამედროვე

* დასაწყისი იხ. „მაცნე“, ფილოსოფიის სერია, 2002, №2; 2003, №1-2; 2004, №1-2; 2005, №1-2

სარედაქციო
 მარტინოვი
 ბიბლიოთეკა



ფილოსოფიაში გამოთქვამენ სუბსტანციონალიზმის წინააღმდეგ, კარგად არის ჩამოყალიბებული გერმანელი ფილოსოფოსის პეტკოლდის (1862-1929) მოსაზრებაში სუბსტანციის ცნების შესახებ: „ეს ცნება აორმაგებს სამყაროს: საგანთა ცვალებადობის მიღმა გამოჩნდება მათი მდგრადი, უცვლელი საფუძველი – სუბსტანცია“¹.

ძირითადი მიმართულება, რომელზეც გაიშალა ბრძოლა ტრადიციული სუბსტანციონალიზმის წინააღმდეგ, აღმოჩნდა სწორედ ეს – სამყაროს გაორების უარყოფა. ამ გაორების თვალსაზრისის მიხედვით სამყაროს არსებობა, მისი ამგვარად-ყოფნა შეიძლება ნარბოვკედვინა გარკვეული მოდელით – სამყაროში არსებობს თვისებრივად განსხვავებულ საგანთა უსასრულო მრავალსახეობა და ხდება მათი ცვალებადობა. ამ თვისებრივი მრავალფეროვნების და ცვალებადობის მიღმა კი დგას რაღაცა უცვლელი, რაღაცა, რაც თვითონ არ არის არაფრით განსაზღვრული, მაგრამ, რომელიც განსაზღვრავს ამ ცვალებადობას და მრავალსახეობას. ყოფიერების ამ მოდელის საფუძველში იდო სამყაროს საგანთა გაორმაგება და ამ დუალიზმის წინააღმდეგ ბრძოლა ნიშნავდა ყოფიერების ახლებური მოდელის დამკვიდრებას. სწორედ ასე განიხილავს საკითხს თანამედროვე ფრანგი ფილოსოფოსი ეგზისტენციალისტი ჟან-პოლ სარტრი (1905-1980). თანამედროვე ფილოსოფიაში, სარტრის თქმით, ადგილი აქვს დიდ პროგრესს. იგი გამოიხატება, უპირველესად ყოვლისა, იმაში, რომ განთავისუფლდნენ დუალიზმისაგან, რომელიც ერთმანეთს უპირისპირებდა არსებულის შინაგან და გარეგან მხარეებს. აღარ აღიარებდნენ იმ შინაგან ბუნებას, რომელიც ჩვენ შეიძლება ვიგრძნობთ, დაუშვავთ, მაგრამ რომელსაც ვერ მივწვდებით ვერასდროს, რადგანაც იგი შინაგანია ობიექტისათვის. სარტრის აზრით, მომორეს ის, „...რასაც ნიცივე უწოდებდა „უკან მდგომი სამყაროს ილუზიას“ და აღარ ფიქრობენ მოვლენის უკან მდგომ არსზე“². იოლი მისახვედრია, რომ ამ „უკან მდგომი სამყაროს“, „მოვლენათა უკან მდგომი არსის“ ქვეშ იგულისხმება სუბსტანცია.

რალა უნდა დაგვრჩეს მას მერე, რაც უარს ვიტყვით სუბსტანციაზე, როგორც სამყაროს ყოფიერების საფუძველზე? ცხადია, რომ მწვავედ უნდა დამდგარიყო ყოფიერების პრობლემა. ყოფიერების პრობლემა არის კვლევა იმისა, თუ როგორ, რა ნესით არსებობენ საგნები, – როგორც ერთიანი სუბსტანციის მოდუსები – არსებობენ შემთხვევით, თუ აუცილებლობით და ა.შ. სუბსტანციონალიზმი იძლეოდა თავის პასუხს ამ საკითხზე. როდესაც უარყვეს ტრადიციული სუბსტანციონალიზმი ყოფიერების საკითხში გაჩნდა ერთგვარი ვაკუუმი. უნდა გარკვეულიყო თუ რა განსაზღვრავს საგანთა ყოფიერების ნებს, რა უნდა იყოს ის პორიზონტი, რომელზეც უნდა ავიღოთ ორიენტაცია ყოფიერებაზე მსჯელობისას?

ყოფიერების საკითხმა რომ თანამედროვე ფილოსოფიაში მოიპოვა განსაკუთრებული სიმწვავე, ამაზე მეტყველებენ ფილოსოფიური ნაშრომების სათაურებიც: მ. პაიდგერის „ყოფიერება და დრო“, ჟ. პ. სარტრის „ყოფიერება და არარა“, გ. მარსელის „ყოფიერება და ფლობა“, ე. ფრომის „ყოფიერება თუ ფლობა“. მართო ამ სათაურების გაცნობაც კი დავგარწმუნებს იმაში, რომ თანამედროვე ფილოსოფოსებისთვის ყოფიერების პრობლემა პირველი რიგის პრობლემაა. ამის მიზეზი, როგორც ვთქვით, ის გახლავთ, რომ დაინგრა ყოფიერების ახსნის ის მოდელი, რომელსაც ვეთავაზობდა ტრადიციული სუბსტანციონალიზმი. ამ მოდელის უკუგდება მ კი დაყენა ყოფიერების ამხსნელი ახლი მოდელის შექმნის საჭიროება. ამ ახალ მოდელში, რომელმაც უნდა აგვიხნას თუ როგორ არსებობს სამყარო, როგორ არსებობენ საგნები, უპირველესი ადგილი უჭირავს ადამიანურ რეალობას. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ადამიანურ რეალობას დაეკისრა ის ფუნქცია, რომელსაც წინათ სუბსტანცია ასრულებდა. მან უნდა აგვიხნას სამყაროს ერთიანობის საფუძველი, უნდა აგვიხნას საგნების, სამყაროს ამრიგად-ყოფნის პირობები (ჩვენ ვხმარობთ ტერმინს „ამგვარად ყოფნა“ იმ ელემენტალური გარემოების აღსანიშნავად, რომ საგნები, არსებობენ როგორც გარკვეულობები, არსებობენ როგორც ის, რაც არიან, განსხვავდებიან სხვა საგნებისგან და არიან მათთან გარკვეულ მიმართებაში).

როგორც აღვნიშნეთ, თანამედროვე ეპოქაში გაძლიერდნენ და მკაფიოდ გამოიკვეთნენ ტენდენციები, რომლებმაც განსაზღვრეს ადამიანის, როგორც ონტიური ფაქტორის, მნიშვნელობის გაზრდა. სამყაროში ადამიანის როლის ამგვარმა მოძღვარებამ განაპირობა ის დიდი ძვრები ფილოსოფიურ აზროვნებაში, რომელთა შესახებაც საუბარი გვქონდა ზევით. მაგრამ ცხადია, ეს ძვრები განხორციელდა

¹ Пегуолья, Проблема мира с точки зрения позитивизма, СПб, 1909, с. 190.

² J. P. Sartre, L'être et le néant, 1943, pp. 11-12.

ფილოსოფიაში წინამორბედ მოძღვრებებთან დაპირისპირებით, მათთან კამათში და მათი ამოსავალი ცნებების უარყოფით. ფილოსოფიური აზროვნება ამ ძირეული ცვლილებების პერიოდში განხორციელდა როგორც ავტონომიური პროცესი, რომელიც მიზნად ისახავს არსებული საზოგადოებრივი სიძნელეების დაძლევის და ახალი ცნებების წამოყენებას. ეს ცნებები კი საჭირო იყო ძირეული ფილოსოფიური საკითხების ახლებურად გაშუქებისათვის. ნათქვამის საილუსტრაციოდ ძალზე ნაყოფიერი უნდა გამოდგეს მარტინ ჰაიდეგერის (1889 - 1976), ეგზისტენციალისტური ფილოსოფიის ერთ-ერთი ფუძემდებლის და მისი თანამოაზრეების მოძღვრებების ზოგიერთი ნაწილების განხილვა. აქ უკვე აღარ გვხვდება ისეთი ცნებები, როგორც არის „სუბსტანცია“, „ატრიბუტი“, „მოდუსი“. სამყაროს ერთიანობის ახსნისას ისინი მიმართავენ სხვა ცნებებს – იმათ, რომლებიც ასახავენ ადამიანური რეალობის ძირითად მომენტებს. მ. ჰაიდეგერი, თავისი ნაშრომის, „ყოფიერება და დრო“, წინასიტყვაობაში აცხადებს, რომ ჩვენ დღეს არა გვაქვს ზუსტი პასუხი კითხვაზე, თუ რას გვულისხმობთ სიტყვაში „არსებული“³. (ტერმინი „საზრისი“ აღნიშნავს ამა თუ იმ გამოთქმის მნიშვნელობას, აზრს. ვინაიდან ვლაპარაკობ ხოლმე ამა თუ იმ საქციელის ან საგნობრივი ვითარების აზრზე, მნიშვნელობაზე, „საზრისი“ იხმარება საგანთა არსებობის მნიშვნელობის აღსანიშნავადაც. ამ აზრით ხმარობს ჰაიდეგერი ტერმინს „საზრისი“ ყოფიერების მიმართ; როდესაც ჰაიდეგერი ლაპარაკობს საზრისის შესახებ, მას მხედველობაში აქვს ის საფუძველები, რომლებიც განსაზღვრავენ ყოფიერების წესს, ე.ი. იმას, თუ რა წესით, რა მოდელით ხორციელდება საგანთა ყოფიერება).

ყოფიერების საზრისის შესახებ საკითხის დაყენება ჰაიდეგერს მიაჩნია აუცილებლად. მართალია ბევრი თვლის, რომ ეს საკითხი ზედმეტია. ჩვენ ყველა გამოთქმაში ვხმარობთ „ყოფიერებას“ და ეს გამოთქმები ყოველგვარი დამატებითი ახსნა-განმარტებით გარეშე გასაგებია. ყველა ესმის „ცა არის ლურჯი“, „მე ვახარებული ვარ“ და სხვ. მაგრამ ეს ყოველდღიური გასაგებობა, ჰაიდეგერის აზრით, მეტყველებს ნამდვილ გაუგებრობაზე. სახელდობრ, ნათელია, რომ ჩვენ მთელი ჩვენი ცხოვრება გავაჩნია ყოფიერების რალაცა გაგება, და ამ გაგების ფარგლებში ვტრიალებთ, მაგრამ თვითონ ყოფიერების საზრისი კი წყვილიდით არის მოცული.⁴

რას გულისხმობს ჰაიდეგერი ყოფიერების საზრისში, რომელიც ჩვენთვის წყვილიდით არის მოცული? როდესაც ჩვენ ვკითხულობთ „რა არის ყოფიერება?“ ჩვენ გვაქვს ამ „არის“-ის რალაცა ცოდნა. მაგრამ ჩვენ ცნებებში ვერ დავაფიქსირებთ იმას, თუ რას ნიშნავს ეს „არის“. „ჩვენ არ ვიცით ის პორიზონტი, რომელზე მითითებითაც შეგვეძლება მივწვდეთ საზრისს და დავაფიქსიროთ იგი.“⁵ როგორც აღიარებს ჰაიდეგერი, იმისათვის, რომ ჩვენ სათანადოდ დავაყენოთ და გავიაზროთ ყოფიერების საკითხი, უნდა გვქონდეს ორიენტაცია, რალაც პორიზონტზე და მის შესაბამისად გავიაზროთ ეს საკითხი.

ამდაგვარი პორიზონტის როლს ტრადიციულად ასრულებდა სუბსტანციის ცნება. მის საფუძველზე შენდებოდა ყოფიერების გარკვეული მოდელი. სუბსტანციონალიზმის უუფგდებად საჭირო გახადა ყოფიერების საკითხის ახლებურად დაყენება და, რა თქმა უნდა, ამ პორიზონტების ახლებურად განაზრება, რაც საშუალებას მოგვცემდა ჩამოგვეყალიბებინა ყოფიერების ახალი მოდელი.

ამგვარი პორიზონტის ძიებას ჰაიდეგერი იწყებს იმით, რომ იკვლევს ყოფიერების საკითხის სტრუქტურას. ყოფიერების საკითხის კვლევას ჩვენ ვინწყებთ იმით, ამბობს ჰაიდეგერი, რომ ვიხილავთ სხვადასხვა სახის არსებულს, რათა მათი შესწავლის შედეგად მივიღოთ ყოფიერების ზოგადი ცნება. მაგრამ ეს არსებულნი სხვადასხვაგვარნი არიან. არსებული არის ყველაფერი ის, რაზეც ჩვენ ვფიქრობთ, ვსაუბრობთ, ვიმყოფებით რალაცნაირ მიმართებაში. რომელია ამ არსებულთაგან ის, რომელსაც უნდა მივმართოთ პირველ რიგში ყოფიერების საკითხის კვლევისას? ეს საკითხი გულისხმობს ჩანვდენას, გაგებას. ხოლო ჩანვდენა, გაგება, განჭვრეტა, არიან დამახასიათებელი ერთი არსებულისთვის, რომელიც ვართ თვითონ ჩვენ, კითხვის დამყენებლები⁶.

ვინწყებთ რა ამ არსებულის განხილვით, ჩვენ უნდა შევინსავლოთ მისი არსებითი, ძირითადი სტრუქტურები და არა შემთხვევითი მახასიათებლები. „ამ არსებულის...

³ M. Heidegger, Sein und Zeit, 1927, S. 1.

⁴ Sein..., S. 3.

⁵ Sein..., S. 5.

⁶ Sein..., S. 7.



ყოფიერების საზრისი არის დროულობა, დროში განსაზღვრულობა". ეს ნიშნავს რომ დრო არის ის, რასაც ეყრდნობა არსებული, რათა გაიგოს თუ რა არის ყოფიერება და ახსნას იგი. ამრიგად, ყოველგვარი გაგების ჰორიზონტი არის დრო, დაასკვნის ჰაიდეგერი?... ამ დასკვნის შესაბამისად ჰაიდეგერი მიიჩნევს, რომ დრო უნდა იქნეს განმარტებული როგორც ყოფიერების საკითხის ჰორიზონტი.

ჰაიდეგერის ნააზრევში ნათლად ჩანს ორი მომენტი. ერთის მხრივ აღიარებულია, რომ ყოფიერების საკითხში აქამდე არ იყო სინათლე, არ იყო გარკვეული ყოფიერების საზრისი. როგორც ვთქვით, ეს აღიარება ადგენდა იმ გარემოებას, რომ ყოფიერების ის გაგება, რომელიც ორიენტირებული იყო სუბსტანციის ცნებაზე, უკუგდებულ იქნა. იგი ვერ პასუხობდა თანამედროვეობის მტკიცებულ საკითხს, არ იძლეოდა საშუალებას სათანადოდ შეგვეფასებინა ადამიანური რეალობის როლი სამყაროს ამგვარად ყოფნაში. მეორე მხრივ, სუბსტანციის უკუგდებასთან ერთად გაქარა ის სანყისი, რომელზედაც ფილოსოფოსები იყვნენ ორიენტირებულნი ყოფიერების საკითხის განხილვისას. საჭირო გახდა ახალი ორიენტირის მოძებნა. ჰაიდეგერმა მოუთითა, რომ ადამიანის, როგორც არსებულის შესწავლა არის ყოფიერების საკითხის სწორი გაგებისაკენ მიმავალი გზა. ხოლო ადამიანის, როგორც არსებულის ძირითადი დახასიათება არის დროულობა, ის, რომ იგი დროშია განსაზღვრული, რომ დრო არის მისი არსებობის შემოსაზღვრელი. შესაბამისად, ღირებულება, ჰაიდეგერის აზრით, არის ის ძირითადი ორიენტირი, რომელზეც უნდა ავიღოთ მიმართულება ყოფიერებაზე მსჯელობისას. ე.ი. დროში შემოსაზღვრულობა, დროში ურთიერთმიმართება უნდა მივიჩნიოთ საგანთა ყოფიერების ძირითად მახასიათებლად. ამ აზრის ნათლად გასაცნობიერებლად, ალბათ, გამოგვადგება არისტოტელის ცნობილი გამოთქმა «ყველაფერი დროში ჩნდება, დროში ილუპება, იზრდება, თვისობრივად იცვლება დროში»⁷.

შევაჯამოთ ის, რაც ვთქვით ზევით. ჩვენ ხაზი გავუსვით იმ გარემოებას, რომ გაძლიერდა ადამიანის, როგორც ონტიური ფაქტორის როლი. ამას შედეგად მოჰყვა ის, რომ ადამიანური როლის შეფასება იქცა ეპოქის მტკიცებულ საკითხად. ადამიანის ონტიური როლის ამგვარმა გაზრდამ შექმნა შესაძლებლობა იმისა, რომ ადამიანურ რეალობას დაეკისრა იგივე როლი სამყაროს გაერთიანებისა, რომელსაც ტრადიციულად სუბსტანცია ასრულებდა. ამ გარემოებამ მისცა დასაბამი ანტი-სუბსტანციონალისტურ ფილოსოფიურ მოძღვრებებს, რომლებმაც წინა პლანზე წამოსწიეს ადამიანური რეალობა. მ. ჰაიდეგერის მაგალითზე ჩვენ ვნახეთ, თუ როგორი ფორმა შეიძლება მიიღოს ადამიანური რეალობის ამაღლებამ სამყაროს საფუძვლის რანგში.

ახლა ვნახოთ კიდევ რა შედეგები შეიძლება მოჰყვეს ფილოსოფიური აზროვნებისათვის ადამიანური რეალობის წინა პლანზე წამოწევა. უპირველესად ყოვლისა, რამდენადაც ადამიანური რეალობა იქცა გადამწყვეტ ონტიურ ფაქტორად, ბუნებრივია, რომ ონტოლოგიაში ჩამოყალიბდა განსაკუთრებული ფილოსოფიური მემკვიდრეობა, რომელიც შეისწავლის ამ ფაქტორს. ეს გახლავთ ფილოსოფიური ანთროპოლოგია: იგი სწავლობს პირველ რიგში ადამიანურ რეალობას, ტრადიციული ფილოსოფიური მოძღვრებები არ აცნობიერებდნენ რა იმ როლს, რომელიც შეუძლია ადამიანურმა რეალობამ ითამაშოს, სამყაროს ყოფიერების ჩამოყალიბებაში, არ აქცევდნენ სათანადო ყურადღებას მის შესწავლას. ახლა, როდესაც გაირკვა ადამიანური რეალობის შესაძლებლობები, ყურადღება მიაქცეის იმასაც, რომ თვითონ ადამიანურ რეალობას არის ბევრი ისეთი უნივერსალური ხასიათის თვისება, თუ ვითარება, რომელიც მოითხოვს სწორედ რომ ფილოსოფიურ შესწავლას. ფილოსოფიურ შესწავლას, რადგან უნივერსალური საგნობრივი ვითარებების შესწავლა ხომ ფილოსოფიური შემეცნების საქმეა. ტერმინი უნივერსალური ჩვენ ზევით უკვე განვსაზღვრეთ. იგი აღნიშნავს ისეთ მახასიათებლებს, რომლებსაც ძალა აქვთ და შეიძლება მიუყენებოთ არა საგანთა ერთ რომელიმე კლასს, არამედ საგანთა ყველა კლასს. ასეთი მახასიათებლები მოითხოვენ შესწავლას ფილოსოფიური მეთოდებით. რა თქმა უნდა, როცა ვლაპარაკობთ უნივერსალურ მახასიათებლებზე, რომლებიც განსაზღვრავენ ადამიანურ რეალობას, ჩვენ ტერმინს „უნივერსალური“ ეხმარობთ ერთგვარი შეზღუდვით. აქ შედეგულობაში გვაქვს, რომ ეს მახასიათებლები ეხებიან არა რომელიმე ერთ კლასს, არამედ ყველას, საერთოდ, მთელ ადამიანურ რეალობას. მაგრამ უნდა აღვნიშნო შემდეგი გარემოებაც რომელიც გვაძლევს უფლებას

⁷ Sein..., S.17.

⁸ Аристотель, соч. Т. 3, М. «Мысль», 1981, Физика, IV, 14, 223а.

ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის დებულებებს ვუნდოდთ „უნივერსალური“. საქმის არის, რომ დებულებები ადამიანური რეალობის შესახებ აქ იღებენ ფართო მნიშვნელობას. ისინი განსაზღვრავენ საერთოდ ყოფიერების კვლევის მიმართულებას. მართლაც, თანამედროვე ფილოსოფია დიდ ყურადღებას უთმობს ადამიანური რეალობის უნივერსალური თვისებების შესწავლას. ჯერ ერთი, იმიტომ, რომ ადამიანური რეალობა განიხილება როგორც მნიშვნელოვანი ონტიური ფაქტორი, მეორეც იმიტომ, რომ მასში პოულობენ ბევრ ისეთ უნივერსალურ მახასიათებელს, საგნობრივ ვითარებას, რომელიც შეიძლება შესწავლილ იქნეს მხოლოდ ფილოსოფიური მეთოდებით. ფილოსოფიურ ნაშრომებს შორის გაჩნდნენ ისეთები, რომლებიც აქამდე მოულოდნელად მოგვეჩვენებოდა: „სიმპათიის გრძნობის შესახებ“, „სიცოცხლისადმი სიყვარული“, ხოლო აკადემიური ფილოსოფიური ნაშრომების დასათაურებამ ვიპოვოთ პარაგრაფებს: „ზრუნვა“, „ცნობისმოყვარეობა“, „ჭირები“ და სხვ.

ვიდრე გადავიდოდეთ მეორე გარემოებაზე, რომელიც გახდა საფუძველი ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის, როგორც ცალკე ფილოსოფიური დისციპლინის ჩამოყალიბებისა, ყურადღება მივაქციოთ თანამედროვეობის სულიერი ცხოვრების საინტერესო ფაქტს. ფილოსოფიამ დაიწყო ადამიანური რეალობის შესწავლა, მაგრამ ადამიანური რეალობა იმთავითვე იყო მხატვრული ლიტერატურა, კერძოდ კი, პროზის შესწავლის ობიექტი. ამიტომ, არაა მოულოდნელი, რომ დაიწყო თანამედროვე ფილოსოფიის დაახლოება მხატვრულ ლიტერატურასთან, კერძოდ კი, პროზასთან. ეს დაახლოება განსაკუთრებით გააძლიერა შემდეგმა გარემოებამ – რიგი მიზეზების გამო თანამედროვე პროზაში გაძლიერდა ტრენდენცია ფილოსოფიურობისაკენ ნათლად გამოიკვეთა, რომ თანამედროვე პროზა შეისწავლის უზოგადეს, თითქმის უნივერსალურ მახასიათებლებს ადამიანური ყოფიერებისა. ასე რომ, ერთის მხრივ, ფილოსოფოსებმა ხელი მიჰყვეს მხატვრული ნაწარმოებების შექმნას. განსაკუთრებით გამოირჩევიან ამ მხრივ ეგზისტენციალისტური მიმართულების ფილოსოფოსები: ჟ. პ. სარტრი, ს. დე ბოვუარი, გ. მარსელი, ხოლო მეორეს მხრივ, რიგი მწერლების, ფ. კაჟას, ა. ეგზიუპერის, ს. ბეკეტის ნაწარმოებები ერთნაირად შეგვიძლია განვიხილოთ მხატვრული ლიტერატურის ნიმუშებადაც და ფილოსოფიურ ნაშრომებადაც. ზოგიერთი მწერლის, მაგ. კამიუს მიმართ ძნელია გვარკვიო ვის უფრო მიეკუთვნება იგი, ფილოსოფოსებს თუ მწერლებს.

ფილოსოფიის და მხატვრული პროზის ეს დაახლოება კარგად გამოთქვა სწორედ ა. კამიუმ (1913-1960): „თუ გინდა იყო ფილოსოფოსი – წერე რომანები“, ხოლო ცნობილი ფრანგი ფილოსოფოსი ეგზისტენციალისტი მ. მერლო-პონტი წერდა: „ქმნი მარიტი ფილოსოფია არის სამყაროს ახლებურად დანახვა, და ამ აზრით მოთხრობამ (მოთხრობილმა ამბავმა) შეიძლება გაგვიხსნას სამყარო უფრო მეტი „სიღრმით“, ვიდრე ფილოსოფიურმა ტრაქტატმა.“⁹

მეორე ძირითადი მიზეზი, რომელმაც განაპირობა ონტოლოგიიდან ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის აღმოცენება, ან შეიძლება ასეც ვთქვათ, მიზეზი იმისა, რომ თანამედროვე ონტოლოგია ძალზე ანთროპოლოგიზირებულია, მდგომარეობს შემდეგში: ძირითადი ონტოლოგიური ცნებები ეყრდნობიან ადამიანის საქმიანობის ანალიზს. ეს გარემოება არ უნდა იყოს ჩვენთვის მოულოდნელი, თუ გავითვალისწინებთ იმას, რაც ვთქვით ზევით თანამედროვე ეპოქის და მასში მცხოვრები ადამიანის ონტიური როლის შესახებ.

პაიდეგერმა, როგორც ვგახსოვს, დაიწყო იმაზე მითითებით, რომ ყოფიერებს საკითხის კვლევა უნდა დაიწყოთ „აქ-არსებულთ“, რომელიც არის ადამიანი, რომელიც ვართ ჩვენ და სხვანი ჩვენდაგვარნი. „აქ-არსებულის“ ყოფიერება იმთავითვე უნდა განვიხილოთ როგორც სამყაროში ყოფიერება. სამყაროში ყოფიერების განხილვა კი პირველ რიგში აყენებს საკითხს სამყაროს ონტოლოგიური სტრუქტურის შესახებ.¹⁰ ამასთან, უნდა გავითვალისწინოთ, რომ უახლოესი ყოველდღიური სამყარო „აქ არსებულისათვის“ არის გარემო. შესაბამისად, კვლევა-ძიება უნდა წავიდეს სწორედ ამ გარემოდან, რომელიც არის საშუალო, ჩვეულებრივი სამყარო, თვითონ სამყაროულობის იდეისკენ. გარემოში „აქ-არსებულს“ ხვდება ნივთები, რომლებიც თავს იჩენენ გარემოში გამოყენებისას. თუმცა უბრალოდ „ნივთები“ კი არ უნდა ვიხმარ-

⁹ M. Merleau-Ponty, *Phenomenologie de la perception*, 1945, P. XVI. უფრო დანერვილებით ფილოსოფიის და პროზის დაახლოების საკითხ იხ. არჩილ ბეგიაშვილი, „ფილოსოფიური მოთხრობები“, 1989, შესავალი.

¹⁰ M. Heidegger, *Sein and Zeit*, S. 53.



ოთ, აღნიშნავს ჰაიდეგერი, რადგან „ნივთი“ ათასგვარ ფილოსოფიურ ასრულებას იწვევს. ბერძნებს ჰქონდათ შესანიშნავი ტერმინი საგნებისათვის – „პრაგმადა“ ე.ი. რალაცა ისეთი, რასაც ვხვდებით რაიმეზე ზრუნვის დროს, რასთანაც ურთიერთობა გვაქვს საქმიანობისას (პრაქსის-ის დროს)¹¹. იმას, რაც რაიმეზე ზრუნვის საქმიანობისას გვხვდება, ჩვენ მას ვეძიებით ხელსაწყოს. ასე – გვაქვს საწერი ხელსაწყობი, სამკერვალო ხელსაწყობი, და სხვ. ცალკეული ხელსაწყო ყოველთვის მოცემულია ხელსაწყოთა ერთიანობაში. უახლოესი, რასაც ვხვდებით არის ოთახი; ეს არ არის უბრალოდ ოთხი კედელი გეომეტრიული სივრცის აზრით. ეს არის საცხოვრებელი ხელსაწყო. მასში ჩანს მოწყობილობა და შესაბამისი ხელსაწყობი. ხელსაწყო გამოიყენება რალაცის შექმნისათვის. შექმნა, რომელიც ხორციელდება პრომის მეშვეობით, ძირულად ცვლის სამყაროს არსებობის წესს. შექმნა არის რალაცის გამოყენება რალაცისთვის. პრომაში დევს მითითება „მასალაზე“ – ტყავზე, ძუაზე და ა.შ. ტყავი მიუთითებს ცხოველებზე, რომლებსაც ვიღაცა მწყემსავს და ა.შ. ჩაქური, ლურსმანი და სხვ. მიუთითებენ იმაზე, რისგანაც შედგებიან – ფოლადზე, რკინაზე, მადანზე, ხეზე. ხელსაწყოს გამოყენებისას აღმოვაჩინოთ აგრეთვე ბუნებას, იმ ბუნებას, რომელიც ამ ბუნების პროდუქტებში მოჩანს. ამ აზრით ჰაიდეგერი თვლის, რომ ტყე არის ხის მასალა, მთა – ქვის სამტეხლო, მდინარე – წყლის ენერგია, ქარი არის ქარი „იალქენებში“.¹²

ჰაიდეგერი მიიჩნევს, რომ სამყაროს ცნების შემუშავებისას უნდა დავეყრდნოთ სწორედ ხელთმყოფობის მიმართებას. ყველა ამ ხელთმყოფში სამყარო უკვე არის აქ. სამყარო არის ის, რომლისგანაც, რომლის მეშვეობითაც ხელთმყოფი ხელთ არის.¹³ ხელთმყოფი არიან ის ხელსაწყობი, რომლებიც გვხვდება გარემოში და რომლებიც მიგვითითებენ მთლიანად სამყაროზე.

ასეთია სამყაროს ანალიზი, რომელიც შემოგვთავაზა ჰაიდეგერმა. აქ, სამყაროს ცენტრში მოთავსებულია ადამიანი, მისი საქმიანობა და სწორედ ის არის რომ ქმნის სამყაროულობას.

სამყაროს გაგების ასეთსავე გზაზე დგას ჟან პოლ სარტრი, გამოჩენილი ფრანგი ფილოსოფოსი ეგზისტენციალისტი (1905-1980). იგი ერთგვარად უფრო შორსაც კი მიდის სამყაროს გაადამიანურებაში ვიდრე ჰაიდეგერი. მისი აზრით, ჰაიდეგერს ყურადღების გარეშე დარჩა ის ფაქტი, რომ ყოფიერება თავისთვის არის ის ყოფიერება, რომელიც, როგორც ონტიურ ცვლილებებს არსებულში. ეს სარტრის ტერმინებია: ყოფიერება-თავის-თავში არის ყოფიერება, რომელიც თავის თავშია ჩაკეტილი, თავის თავის იქით არაფერზე მიუთითებს – მაგალითად, შემქმნელ ღმერთზე. ყოფიერება – თავისთვის არის ყოფიერება, რომელიც თავის თავშია ჩაკეტილი, თავის თავის იქით არაფერზე მიუთითებს – მაგალითად, შემქმნელ ღმერთზე ყოფიერება თავისთვის არის ყოფიერება, რომელიც აცნობიერებს თავის თავს როგორც ყოფიერებას, როგორც არსებულს (ეს ვართ ჩვენ, ადამიანები). მოქმედების ეს უნარი, უნარი შეცვალოს თავის-თავში ყოფიერება მის „სხეულში“, უნდა მივიჩნიოთ, თავისთვის – ყოფიერების ძირითად დამახასიათებელ თვისებად.

სწორედ იმის გამო, რომ ადამიანის ონტიური ფუნქცია არის ყოფიერებაზე ზემოქმედება, მასში ცვლილებების შეტანა, სარტრს მიანიჩია, რომ ადამიანი მუდამ ცხოვრობს დამუშავებული მატერიის გარემოში. მატერიის ქვეშ სარტრი გულისხმობს ნივთიერებას, რომლისგანაც შედგება სამყაროსეული საგნები, ხოლო დამუშავებული მატერიის ქვეშ კი იმ მატერიალურ ობიექტებს, რომლებმაც განიცადეს ადამიანის საქმიანობის ზემოქმედება.

ამრიგად, სამყაროს სარტრისეული სურათი ასე გამოიკვეთება: ადამიანი, მთელი მისი ცხოვრება და მოქმედება მატერიალურია და იმყოფება მატერიალურ გარემოში. „ყოველ ნუთს ჩვენ ვაწყდებით, აღვიქვამთ მატერიალურ რეალობას, როგორც მუქარას ჩვენი ცხოვრებისათვის, როგორც ჩვენი მუშაობისადმი წინააღმდეგობას, როგორც ჩვენი ცხოვრების საზღვრებს და აგრეთვე, როგორც უკვე ცნობილ ანდა შესაძლო ხელსაწყოს“.¹⁴ აქედან სარტრი ასკვნის, რომ ადამიანთა მთელი აქტივობა გამაჭვალულია, გაუფლენილია საგნებით, ნივთებით. ყველაფერი რაც აღწევს ადამიანამდე, აღწევს მატერიალურ არსებობაში და არსებობს მატერიალობის წყალობით.

¹¹ იქვე.

¹² Sein..., S.70

¹³ Sein..., S. 83.

¹⁴ J. P. Sartre, Critique de la raison dialectique, 1960, P. 247.



მაგრამ სარტრის მიერ ადამიანის გარემოს მატერიალურობის აღიარება ხასიათდება ერთი თავისებურებით – მატერიალ, რომელთანაც საქმე აქვს ადამიანს, ყოველთვის ატარებს მისი ზემოქმედების კვალს. ამ აზრით იგი „გაადამიანურებულია“. ადამიანი არის სწორედ ის რეალობა, რომლის მეშვეობითაც მატერია იღებს სამყაროსეულ ფუნქციებს.

აქ სარტრის წინაშე დგება ერთი მეტად მნიშვნელოვანი საკითხი, რომელიც გადამწყვეტია არა მხოლოდ მისთვის, არამედ საერთოდ ყველა თეორიისათვის, რომელიც ადამიანს აყენებს სამყაროს ცენტრში და ცდილობს ადამიანის რეალობის მეშვეობით ახსნას სამყაროს ერთიანობა და სამყაროს ამგვარად ყოფნა. იგი აღნიშნავს, რომ მატერიალურობა ყოველთვის დაკავშირებულია იმ განსაკუთრებულ მნიშვნელობებთან, რომლებსაც ადამიანური პრაქტიკა შთაბეჭდავს მასში (მატერიალური საგნების მნიშვნელობა, რომელზეც აქ ლაპარაკობს სარტრი, უნდა გავიგოთ ზემოთ მოყვანილი ციტატის აზრით. მატერია არის ან ჩვენი სამუშაოსთვის წინააღმდეგობა – ეს უდრის, რომ იგი შეიძლება გახდეს ჩვენი მუშაობის საგანი, ან შესაძლო ხელსაწყო და ა.შ.). მაშინ ისინი საკითხი თუ შეიძლება არსებობდეს მატერია, ყოფიერება, რომელიც თავისუფალი იქნება ყოველგვარი მნიშვნელობისგან, რომელსაც მას აძლევს ადამიანი თავისი საქმიანობის პროცესში? „პასუხი შეიძლება იყოს მარტივი, აცხადებს სარტრი; ადამიანის ცდაში იგი არ ვლინდება არსად. ისტორიის ნებისმიერ მომენტში საგნები არიან ადამიანური იმავე ზომით, რა ზომითაც ადამიანები არიან საგნობრივი“¹⁵. საგნები, რომლებიც გვხვდება ადამიანის სამყაროში, ყოველთვის ატარებენ ადამიანის ზემოქმედების კვალს. ადამიანმა „ჩასდო საგნებში საკუთარი პრაქტიკა, თავისი მომავალი, თავისი ცოდნა; მას რომ შეეძლოს შეხვდეს თავის ცდაში ველურ მატერიას, ის უნდა იყოს ღმერთი ანდა ქვის ლოდი“¹⁶. ასეთ კონტექსტში ხმარობს სარტრი ამ თავის ცნობილ გამოთქმას, რომელიც ჩვენ უკვე ნაწილობრივ განვიხილეთ ზევით.

ამრიგად, ყოფიერება, მატერია, რამდენადაც ის არის კონტაქტში ადამიანთან, ყოველთვის ატარებს მისი ზემოქმედების კვალს. იგი შეიძლება იყოს უშუალოდ დამუშავებული მატერიალ, ან ჰქონდეს ადამიანის მიერ მინიჭებული ესა თუ ის მნიშვნელობა. თუ გავშლით ბოლომდე სარტრის აზრს, უნდა მივიღოთ ერთი წანაძღვარი: ფაქტიურად ადამიანი არის უნივერსალური სუბიექტი – მას კონტაქტი აქვს ან იგი ზეგავლენას ახდენს ყველა საგანზე, ყველა სახის მატერიაზე, ყველა სახის ყოფიერებაზე. ყოველ შემთხვევაში, როგორც კი ჩვენ საკითხს დავაყენებთ მატერიის ამა თუ იმ სახეობაზე, უკვე ვიღებთ ადამიანის ზემოქმედებას მასზე, თუნდაც რაღაცა მნიშვნელობის მინიჭების ფარგლებში. მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ მივიღებთ ამ დაშვებას, გასაგები იქნება სარტრის აზრი, რომ ადამიანმა რომ შეძლოს ნახოს ველური მატერიალ (ე.ი. მატერია, რომელიც არ განიცდის ადამიანის პერსონალურ ზეგავლენას) ის უნდა იყოს ან ლოდი – ე.ი. ინერტული საგანი მოკლებული რაიმე ზემოქმედების უნარს, ან ღმერთი, ე.ი. არსება, რომელსაც შეუძლია სამყაროსგან, ყოფიერებისგან განზე გადაგვს და იქიდან აწარმოოს დაკვირვება.

ასეთია ანთროპოცენტრისტული ონტოლოგია ე.ი. ონტოლოგია, რომლის ძირითადი ცნებების ანალიზი ეყრდნობა ადამიანის საქმიანობის გათვალისწინებას. ასეთია ერთიანი სამყაროს სურათი, რომელსაც გვაძლევს ეს ონტოლოგია. დაინტერესებულ მკითხველს შეუძლია გაეცნოს თანამედროვე ანტიუსტანციონალიზმს. დანართ №2-ში – „ანტიუსტანციონალიზმი, სარტრი“.

ახლა ვნახოთ რას გვაძლევს თანამედროვე ფილოსოფიის ანთროპოცენტრისმი და მისგან გამომდინარე ანტიუსტანციონალიზმი; აქვს თუ არა მას უპირატესობები ტრადიციულ სუსტანციონალიზმთან, უპირატესობები, რომლებიც მოგვცემდნენ საშუალებას გვემტკიცებინა, რომ დღესდღეისობით ჩვენ გვაქვს ისეთი ფილოსოფიური მოძღვრებები, ფილოსოფიურ ცნებათა ისეთი აპარატი, რომელიც შეძლებს დააკმაყოფილოს თანამედროვე ადამიანის ის მოთხოვნილებები, რომლებსაც ტრადიციულად აკმაყოფილებდა ფილოსოფია.

უპირველეს ყოვლისა, უნდა გავიხსენოთ, ის რაც ცოტა ზევით ვთქვით ადამიანის რეალობის წინა პლანზე წამოწვევის შესახებ. უნდა ითქვას, რომ ეს არის ახალი ტიპის ფილოსოფიური მსჯელობა. იგი სავსებით ეტყევა ფილოსოფიური ექსტრაპოლაციის იმ სქემაში, რომელიც მოგახატე წინამდებარე სახელმძღვანელოს პირველ ნაწილში.

¹⁵ J. P. Sartre, Critique de la raison dialectique, 1960, P. 247.

¹⁶ იქვე.



სამყაროს ერთ-ერთ ნაწილს აცხადებდნენ საფუძვლად, რომელიც იძლეოდა სამყაროს ერთიანობას. ასეთად იყო გამოცხადებული ხან გონი, ხან მატერია. ამასთან, ამ ტრადიციულად დამკვიდრებულ აზრთა მსგელობას ახასიათებდა ერთი რამ: სამყაროს გამაერთიანებელ ფაქტორად მიიჩნევდნენ აბსტრაქციის შედეგად მიღებულ რალაცა ფაქტორს, რომლის არსებობის შესახებ ასკვნიდნენ ასეთი მსჯელობის საფუძველზე; ყველა არსებული საგანი ცხადდებოდა ამ აბსტრაქტული სუბსტანციის მოდუსად, ხოლო რამდენადაც არსებობდნენ მოდუსები, ასკვნიდნენ, რომ არსებობს შესაბამისი სუბსტანცია - გონი, ან მატერიალ - იმისდა მიხედვით, თუ რომელ მათგანს აირჩევდა ესა თუ ის ფილოსოფოსი სამყაროს საფუძვლად, და მისი შემეცნების საწყისად.

ადამიანური რეალობის წინ ნამოწვევისას მსჯელობა წავიდა იმავე გზით, როგორც მანამდე - სამყაროს ერთ-ერთი მხარე აღიარეს მის საფუძვლად, მაგრამ ეს მხარე უკვე არის არა აბსტრაქტული ობიექტი, არამედ რეალური მოქმედი ადამიანი, მისი საქმიანობა, ყველაფერი ის, რასაც ეწოდება ადამიანური რეალობა. რეალობა, რომლის არსებობის შესახებ კი არ ვასკვნივთ მისი მოდუსების არსებობის საფუძველზე, არამედ რომელიც უშუალოდ მოქმედი გვაქვს, რამდენადაც ჩვენ თვითონ ვართ ეს რეალობა. ბუნებრივია საკითხის ამგვარ დაყენებას აქვს გარკვეული უპირატესობა, რამდენადაც ამ მიდგომის მეშვეობით საუკუნეების განმავლობაში მიმდინარე კამათმა გონის თუ მატერიის, სულის თუ სხეულის უპირატესობის შესახებ, კრეაციის შესახებ და ა.შ. უბრალოდ გვერდზე გადაიწია. სამყაროს მოლიანობის გააზრება მოხერხდა შედარებით მარტივი და საიმედო ექსტრაპოლაციის მეშვეობით. როდესაც ვაყენებთ ამ დებულებას, უნდა გავიხსენოთ ის, რაც ზევით უკვე ვთქვი: ჩვენ ხშირად ვუპირისპირებთ ერთმანეთს ადამიანურ რეალობას და სამყაროს. ეს დაპირისპირება გამართლებულია მხოლოდ გარკვეულ პირობებში, როდესაც გვინდა მივუთითოთ იმ განსხვავებულ ნიშნებზე, რომლებიც მოგვებმარებიან გამოვყოთ ადამიანური რეალობა ყოფიერების სხვა სფეროებიდან, სხვა რეგიონებისაგან. საკითხის ამგვარი დაყენების იქით მსგავსი დაპირისპირება კარგავს აზრს. ადამიანური რეალობა ისევე არის ყოფიერების ერთ-ერთი სფერო, როგორც სამყაროს ნებისმიერი რეგიონი. იგი არის ბუნებრივი პროცესების შედეგი, რომლებიც მიმდინარეობენ სამყაროში და მისი წარმოშობა განსაზღვრულია იმ შინაგანი კანონზომიერებებით, რომლებიც მართავენ სამყაროში მიმდინარე პროცესებს.

უფრო მეტიც, თვითონ ადამიანური რეალობის, როგორც ობიექტური ფაქტორის გაზრდა არის ბუნებრივი შედეგი სამყაროს განვითარებისა, დასრულება იმ ტენდენციებისა, რომლებიც იყო ჩადებული სამყაროში. ამდენად, თვითონ ეს ანთროპოცენტრისტული გადახრა, რომელიც ახასიათებს თანამედროვე ფილოსოფიის საკმაოდ დიდ ნაწილს, არ არის გარედან მოხვეული. იგი არის ასახვა იმ პროცესებისა, რომლებიც მიმდინარეობს სამყაროში და ამდენად იგი არის ის ფილოსოფია, რომელიც ახასიათებს თანამედროვე ფილოსოფიის საკმაოდ დიდ ნაწილს, არ არის გარედან მოხვეული. იგი არის ასახვა იმ პროცესებისა, რომლებიც მიმდინარეობს სამყაროში და ამდენად იგი არის ის ფილოსოფია, რომელიც სჭირდება თანამედროვე სამყაროში მოქმედ ადამიანს. ხოლო რამდენადაც ადამიანის მოქმედება არის ერთ-ერთი ფაქტორი სამყაროს ამგვარად ყოფნის ფორმირებისა, შეიძლება ითქვას, რომ თანამედროვე ფილოსოფია წარმატებით ასრულებს ყოფიერების ფორმირების ერთ-ერთი აგენტის როლს, რომელიც ფილოსოფიას იმთავითვე უჭონდა.

§4. დრო და სივრცე. ჩვენ ვნახეთ, რომ სამყაროს ამგვარად ყოფნის, მისი ერთიანობის საფუძველი არის საგანთა ურთიერთმოქმედება. საგნები გახსნილი არიან ერთმანეთთან მიმართებაში და ეს განაპირობებს სამყაროს ერთიანობას. ამ გარემოებას უნდა შევხედოთ სხვა მხრიდანაც. საგნების ურთიერთმოქმედება ნიშნავს, რომ ისინი ერთმანეთთან მოდიან შეხებაში, ან შორდებიან ერთმანეთს, თუ არ ურთიერთმოქმედებენ ერთმანეთთან. ამასთან ეს ურთიერთმიმართ განლაგება ემორჩილება გარკვეულ წესრიგს. წესრიგი ნიშნავს, რომ საგნები უბრალოდ კი არ ეხებიან ერთმანეთს, არამედ თანაარსებობენ ერთმანეთთან. თანაარსებობა გულისხმობს, რომ ერთი საგანი არის მეორის გვერდით, ან ზევით, ან ქვევით და ა.შ. საგანთა ამ თანაარსებობის წესრიგს ეწოდება სივრცე.

ურთიერთქმედებისას იცვლება თვითონ საგანი. ეს ცვალებადობა რომელსაც განიცდის საგანი, არის მისი სხვადასხვა მდგომარეობათა თანამიმდევრობა. მაგალითად, ყოველი ადამიანი განიცდის ცვალებადობას: იგი ჯერ ბავშვია, შემდეგ მო-

ნიფთული პიროვნება, შემდეგ – მოხუცი და შემდეგ დეგება მისი გარდაცვალებამდე მდგომარეობათა თანმიმდევრულობა შეადგენს ადამიანის ცვალებადობას. ასევე შეიძლება ითქვას ნებისმიერ სხვა საგნების ცვალებადობაზე. ყველა ამ შემთხვევაში ცვალებადობა არის საგნის სხვადასხვა მდგომარეობის თანმიმდევრულობა. მაშინ კი, როცა საგანი იცვლება სხვა საგნით, სხვადასხვა საგანთა თანმიმდევრობა შეადგენს ცვალებადობის შინაარსს. ამრიგად, ცვალებადობა, რომელიც არის შედეგი საგანთა ურთიერთქმედებისა, გულისხმობს თანმიმდევრულობის წესრიგს. თანმიმდევრულობის წესრიგი არის დრო. დრო და სივრცე შეადგენენ იმ წესრიგს, რომელიც აუცილებელია სამყაროს არსებობისთვის. ისინი არიან სამყაროს, როგორც ორგანიზებული მთლიანის არსებობის წინაპირობა. ხატოვნად რომ ვთქვათ, დრო და სივრცე არის ის ასპარეზი, რომელზეც თამაშდება სამყაროსეული საგნების ურთიერთკავშირი და ზემოქმედება.

დროისა და სივრცის დახასიათებისას გამოვყოფთ ხოლმე მათ არსებით, დეადარსობრივ ნიშნებს. უპირველესად ყოვლისა, რამდენადაც ისინი არიან საგანთა წესრიგი, ისინი არსებობენ ისევე ობიექტურად, როგორც სამყარო და მისი შემადგენელი საგნები (ტერმინი „ობიექტური“ აღნიშნავს ყველაფერს იმას, რაც არსებობს ადამიანისგან, მისი ცნობიერებისგან დამოუკიდებლად. ეს არის მთელი რეალური სამყარო, რომელიც გარს არტყია ადამიანს. ტერმინი ობიექტურის საპირისპიროა „სუბიექტური“. იგი აღნიშნავს იმას, რაც ეკუთვნის ადამიანის ცნობიერებას. ეს არის ჩვენი წარმოდგენები, ემოციები, ჩვენი შექმენებითი უნარები და სხვა). ჩვენ ხაზს ვუსვამთ დროისა და სივრცის ობიექტურად არსებობას, რადგანაც ფილოსოფიაში არსებობდა სხვა თვალსაზრისიც. ჩვენ მას გავეცნობით როდესაც გადავალთ შექმენების თეორიის შესწავლაზე და განვიხილავთ კანტის მოძღვრებას.

დრო და სივრცე ისევე არიან უსასრულონი, როგორც სამყარო. ჩვენ გავეცანიით კრეაციონალიზმის თვალსაზრისს, რომელიც უშვებს, რომ სამყარო შეიქმნა გარკვეულ მომენტში და იგი არაფრისგან შექმნა ღმერთმა. ამგვარი შექმნის დამუშავა ჩვენთვის მიუღებელია, რადგანაც იგი უწინააღმდეგეა აზროვნების თანამედროვე დონეს და მიმართულებას. თუ ღმერთის მიერ სამყაროს შექმნას არ მივიღებთ, მაშინ უნდა ვალიაოთ, რომ სამყარო მუდამ არსებობდა. იგი არასოდეს არ შექმნილა და არ მოისპობა. ისევე როგორც არაფრისგან არ შეიძლება შეიქმნას სამყარო, ისევე არ შეიძლება იგი მოისპოს, გადაიქცეს არაფრად. ამ აზრით იგი უსასრულოა. ასევე უსასრულოა დრო და სივრცე, რომლებიც არიან ის წესრიგი, რომელიც საგნებს აქცევს ურთიერთდაკავშირებულ სისტემადა – სამყაროდ.

ამ საერთო ნიშნების გარდა დროსა და სივრცეს აქვს განმასხვავებელი ნიშნებიც. უპირველესი არის ის, რომ სივრცეს აქვს სამი განზომილება, – სიგრძე, სიმაღლე და სიგანე. სივრცობრივი მიმართულებები შექცევადია – იმან, რაც მდებარეობდა საგნის მარჯვნივ, შეიძლება გადაიხვევლოს და მოექცეს მის მარცხნივ. სივრცისგან განსხვავებით, დროს აქვს ერთი განზომილება – წარსულიდან აწმყოსკენ, აწმყოდან მომავლისკენ. დროული მიმართულებები შეუქცევადი არიან. ის, რაც იყო წარსულში, ვერ გადმოვა აწმყოში და ვერც მომავალში.

ეს ძირითადი დებულებები დროისა და სივრცის შესახებ გამომდინარეობენ იმ ძირითადი პრინციპებიდან, რომლებიც უდევს საფუძვლად წინამდებარე წიგნს. ეს არის აღიარება იმისა, რომ რეალურად არსებობს სამყარო, და რომ მისი შემადგენელი საგნები ურთიერთზემოქმედებენ. მაგრამ ის ფილოსოფიური მოძღვრებები, რომლებიც ეყრდნობიან სხვა პრინციპებს, სხვაგვარად უყურებენ დროისა და სივრცის პრობლემას. დროსა და სივრცის გარშემო აზრთა დაპირისპირება გაიშალა ძირითადში ორი საკითხის ირგვლივ: ერთი ეს იყო საკითხი დროისა და სივრცის ობიექტურობის შესახებ. როგორც ვთქვით, იყო თვალსაზრისი, რომელიც არ აღიარებდა დროისა და სივრცის ობიექტურობას. ამ თვალსაზრისის განვიხილავთ მომდევნო ნაწილში. მეორე იყო საკითხი დროისა და სივრცის კვლევის დასაწყისის შესახებ. ის თვალსაზრისი, რომელსაც ჩვენ ვემზობით, იწყებს საგნების ურთიერთ-მიმართებით და ცდილობს წარმოადგინოს დრო და სივრცე როგორც საგანთა ურთიერთობის წესრიგი. არსებობდა ძირითადი მიდგომაც: მიიჩნევდნენ, რომ ცარიელი დრო და სივრცე არსებობს საგნებისგან დამოუკიდებლად და საგნები განლაგდებიან მათში მსგავსად იმისა, როგორც ნივთებს ვაწყობთ ცარიელ ყუთში.

ის მიდგომა, რომელიც იწყებს საგნების ურთიერთმოქმედების და განლაგების განხილვით, სათავეს იღებს ძველი საბერძნეთის დიდი ფილოსოფოსისაგან, არისტოტელესგან (384-322ძვ.წ.). ედუარდ ცელერი, ძველი ბერძნული ფილოსოფიის მკვლევ-



ვარი, კარგად ახასიათებს სივრცისა და დროის არისტოტელესეულ გაგებას. ალნიშნავს, რომ არისტოტელე არც კი ასხვავებდა სივრცეს იმ ადგილისგან, რომელიც უჭირავს საგანს და რომ ამის შესაბამისად, არისტოტელე განსაზღვრავდა: „... სივრცეს, როგორც სხეულის და გარემოცვის საზღვარს, ხოლო დროს, როგორც მოძრაობის ანგარიშს, მანამდელთან და შემდგომთან მიმართების დროს... და აქედან იგი ასკვნის, რომ სამყაროს გარეთ არ არსებობს არც დრო და არც სივრცე, რომ წარმოუდგენელია ცარიელი სივრცე“.¹⁷

საპირისპირო თვალსაზრისი ჩამოაყალიბა ისაკ ნიუტონმა (1642-1727). ნიუტონის მიხედვით დრო და სივრცე არიან განსაკუთრებული სანაწიეები, რომლებიც არ არიან დამოკიდებული მატერიალურ საგნებზე და მათ ურთიერთმიმართებებზე არსებობს ცარიელი სივრცე, რომელიც არის „სხეულების სათავსი“. ასევე დროც ნიუტონის მიხედვით არ არის არაფერზე დამოკიდებული. იგი არის ცარიელი „სათავსო ხდომილებებისა“. სივრცე, ისევე როგორც დრო, არსებობს განლაგებული საგნებისა და ხდომილებებისაგან დამოუკიდებლად, და ამიტომ არის „... მუდამ ერთნაირი და უცვლელი“. იმის გამო, რომ დრო და სივრცე ნიუტონთან არ არიან არაფერზე დამოკიდებული და არიან უცვლელნი. მათ ეწოდებათ „აბსოლუტური დრო და სივრცე“.

დრო და სივრცის კონცეფცია, რომელიც დაამუშავა ნიუტონმა, ბატონობდა მე-17 – მე-19 საუკუნეების ბუნებისმეტყველებაში. იგი ეყრდნობოდა ევკლიდურ გეომეტრიას და კლასიკურ მექანიკას. ევკლიდეს გეომეტრია, რომელიც შეისწავლიდა საგანთა სივრცობრივ მიმართებებს, არსებობდა თითქმის უცვლელი სახით, მისი შექმნიდან მეოცე საუკუნემდე, როდესაც შეიქმნა არაევკლიდური გეომეტრიების სისტემები. ეს იყო საფუძველი იმ აზრისა, რომ სივრცის თვისებები არ არიან დამოკიდებული არაფერზე და უცვლელნი არიან. კლასიკური მექანიკა სწავლობდა საგნების მოძრაობასა და ურთიერთმოქმედებას ისე, რომ არ აყენებდა საკითხს – თუ როგორ ზემოქმედებენ ისინი სივრცის და დროის თვისებებზე.

მეცნიერების განვითარებამ მეოცე საუკუნეში გახსნა დროისა და სივრცის ახალი ასპექტები, რომლებიც მონიშნავენ, რომ ისინი დამოკიდებული არიან ფიზიკური სხეულების ურთიერთობათა პროცესებზე. პირველ რიგში უნდა მოვიხსენიოთ ფარდობითობის თეორია, რომლის ავტორიც არის ა. ეინშტეინი (1879 – 1955). იგი შეუთავსებელია აბსოლუტური დროისა და აბსოლუტური სივრცის აღიარებასთან. იგი აჩვენებს, რომ დროისა და სივრცის თვისებები დამოკიდებული არიან ფიზიკურ სხეულებზე. ფარდობითობის ზოგადი თეორიის მიხედვით მიზიდულობის ველი, რომელიც თან ახლავს სხეულებს, განსაზღვრავს დრო-სივრცის გეომეტრიას, რომელიც არ არის ევკლიდური. მეცნიერები მიიჩნევენ, რომ ფარდობითობის თეორია ახლოს დგას დრო და სივრცის იმ გაგებასთან, რომელიც დაიწყო არისტოტელესთან და შემდეგ განვითარებული სახე მიიღო ლაიბნიცთან (ლაიბნიცის შესახებ ჩვენ ლაპარაკი გვაქნება მომდევნო ნაწილში). ეს გაგება, როგორც ვთქვით, გულისხმობს, რომ დრო და სივრცის კვლევა უნდა დაიწყო სამყაროს საგნების, მათი ურთიერთმიმართებების შესწავლით.

(ბაბრძილა იძნება)

¹⁷ Э. Целлер, Очерк истории греческой философии, М., 1912, стр. 140.

MAMUKA DOLIDZE

PHENOMENOLOGY AND UNCONSCIOUSNESS

I. What is unconsciousness

In the philosophical interpretation of Freud's teaching there is an opinion regarding analogy between Freud and Kant [1, pp.358-368]. The analogy implies that, on the one hand, according to Kant, the world, existing independently of consciousness is "an object-in-itself" which cannot be identified with the reality given to consciousness, on the other hand, according to Freud, the unconscious sphere is also an independent world unconnected with the internal reality of consciousness. Unconsciousness is not something that was or might become conscious. The essential difference between consciousness and unconsciousness, as well as between Kant's object-in-itself and the reality given to a human being, is insuperable. Unconsciousness, as the "object-in-itself", is principally unknowable. Within the frame of this analogy to Kant, we cannot suggest what unconsciousness is. The only thing we can say is, that Freud, as well as Kant, assumed the existence of unconsciousness, as far as discovering the traces of its influence in the world of consciousness.

Existentialistic phenomenology has tried to overcome the agnosticism of Kant, by synthesizing the object-in-itself and the reality given to consciousness. Such a synthesis resulted in reality, as a phenomenon, where main feature is the ability to be given to consciousness, its "openness" toward perception and cognition. In this world, as phenomenon and open toward consciousness, nothing is covered that cannot be revealed and attained by the senses and reason, but the "openness" itself, the ability to be given for perception, is the self-existing feature, that is unavailable to cognition. The phenomenon can be known and conceived from any point of view, but the existential root of its ability to be known is not knowable. The reason why it becomes attainable and visible, how its self-existence is established in its "openness", why it is independent from the consciousness toward which it is open, is hidden under a veil of secrecy.

Thus on the one hand, the phenomenon is entirely open for consciousness and can be drawn into the sphere of perception and comprehension. But, on the other hand, as the object-in-itself, as the existence within the "absolute openness", it remains permanently beyond consciousness and is conceptually unattainable.

Let me emphasize, that, according to Kant, judgment about the self-existing, unknowable object is always antinomous. We can bring arguments pro and con - This is true as well regarding our case, in so far as the interpretation of the phenomenon is contradictory. On the one hand, the phenomenon is entirely comprehensible, but on the other hand it is absolutely unknowable. This ability to be knowable and unknowable does not reflect two opposite sides of the phenomenon, but constitutes its unity; The more the phenomenon becomes conscious, the more it slides away from consciousness; the more it enters the frames of perception, the more sensibly it emerges, beyond which it is encircled with eternal darkness. The very reason of its elusiveness is its openness, its ability to be known.

As above the phenomenon, as an object-in-itself, is free from any kind of determination. But in so far as it has a conscious essence, which at the same time implies full determination by cause or motivation, we can assume that freedom and necessity exist mutually within a single entire phenomenon.

It would take us too far to discuss these antinomous descriptions of the phenomenon, so let us return to our analogy.

Suppose, that unconsciousness - something that lies beyond consciousness - is an independent and self-existing essence. If we consider it as a phenomenon, we must conclude, that the self-existence of unconsciousness implies its "openness" toward conscious-



ness. Unconsciousness cannot exist independently without consciousness, unless it realizes its openness toward its existential feature - cognition. In this process of self-realization it is revealed as an object of perception and of entire comprehension; but as so far as by this self-exploration it actually hides itself and establishes its incognizable essence the entire process remains imperceptible as well. The unconscious part retains independence and self-existence through losing self-existence and independence from consciousness. That is why the process of passing to consciousness is potentially endless for this process does not annihilate unconsciousness, but rather establishes it more strongly.

Thus, if we assume that being the phenomenon open to consciousness is an independent self-existing process creating an endless stream of recovering the covered and passing it to perception-thinking, we can consider unconsciousness to be a horizon toward which the stream of consciousness is eternally striving.

It should be noted that although this merging is inaccessible, nevertheless it belongs to consciousness, because the existence of this phenomenon-in-frames is possible only through the endless process of its perception and interpretation. We mean, that consciousness contains unconsciousness as the inexhaustible source of its conscious movement. It is constituted of wholeness, openness, uniqueness and freedom. What might be such a self-existing phenomenon, which establishes its originality and independence from consciousness by entering into the latter? This is consciousness itself taken into its phenomenal integrity as a totally free and unique essence. In the process of the self-cognition of any spiritual event consciousness comes into collision with its own self - its unity freedom and unique "me"; This free uniqueness is unconsciousness, which always exists through its realization in consciousness and thanks to this eternal life, remains in the main independent from consciousness.

Now we can answer the question: "What is unconsciousness?" Unconsciousness is the same as consciousness, but taken into its existential unity as a free and unique phenomenon, an endless source for the processes, taking place in consciousness.

II. The Oedipus Complex

Does such a definition correspond with Freud's notion that the Oedipus complex is an expression of unconsciousness? It does, but only in case if we consider the problem from the phenomenological point of view.

According to the phenomenological method we must consider the Oedipus complex not as existing in reality, but as isolated, within its ideal essence. Then to "exclude" the complex from the determination of real existence helps to interpret the meaning of the true essence of this complex. Such a surpassed and indifferent position toward reality means, that the Oedipus complex is not considered in its causative origin; it means as well, that it is not evaluated from moralistic point of view because both of these moments - physical-effective and ethical - are external factors of the given complex, they cannot be derived internally from its essence, but determine it externally.

Thus, phenomenology requires consideration of the Oedipus complex in its pure essence, as existing within itself, without ethical evaluation or perception of its psychophysical origin. But what else should we consider? If we do not observe it as a real event, which can be explained through causal relations or judged morally, than the Oedipus complex is an idealistic phenomenon, which includes the basis and the idea of its own existence. Consequently, on the level of idea, the complex must be considered as a sign system, a reflection of an inner meaning, which gives existence to the complex itself.

Sexual aspirations toward one's mother may suggest a self-essence of being - in other words, a human being striving to become a source of his own self.

This aspiration comes into collision with conflict with father, who, actually, is his real source.

But the human being, as an ideal creature, or spiritual phenomenon, strives to avoid his

causative determinants and thus to achieve existence not externally, but internally, on the basis of his own self.

In this light the Oedipus complex is nothing but a conditional-symbolic personification of phenomenological judgment, in which the real event is "excluded" from the necessary relations of reality and is changed into an ideal phenomenon, carrying in itself its own source.

But the problem is, that the Oedipus complex does exist in reality. It is not only a physical striving or fatal conflict, but also ideal content, which obviously cannot be limited by the frames of the real event. So, the question emerges - can any event, existing in reality, exceed this reality by obtaining a conditional-symbolic layer, thus becoming an hieroglyph, which, due to its symbolic nature, goes beyond the real existence? The Oedipus complex is the very real-unreal phenomenon. We cannot perceive or evaluate it directly, but only indirectly. Two mutually exclusive layers coexist within its frames; one is the layer of reality, when the Oedipus striving in becoming one's fate is opposed to the norms of life and bound with an objective determination. The other is the conditional-symbolic layer - with the complex being the sign of the unreal aspiration of the human being. This gets free from determination by the external world and becomes source of its own self. Thus, the real complex is phenomenologically reduced and changed into a pure phenomenon within itself.

The above supports Freud's assumption, that the Oedipus complex is the symbol of the unconsciousness. We define unconsciousness as binatural, antinomous entity - something independent from consciousness and, at the same time, open toward it.

It is the "openness" which brings this double nature into the frame of a single essence; the openness itself is the absolute, unattainable essence, which simultaneously, is perceptible and cognizable. The Oedipus complex meets these requirements. The orientation toward mother, means indirectly an unreal aspiration to envelope or be its own source, or, in the other words, an ideal existence in itself. But as far as this striving is real, we can conclude, that the potential for self-existence is simultaneously open for knowing reality; because by entering reality and becoming determined, it establishes itself as an unreal, undetermined phenomenon.

The Oedipus complex is "attached" to the reality of a human being as a totally different essence, just in the same way as unconsciousness enters consciousness, while remaining a different, independent nature. Due to such dualism, the Oedipus complex as the symbol of unconsciousness conquers those spheres of reality where the neglecting of determination, is seen as a "sign of freedom". One of such spheres is dream - where reality is distorted, functioning and meaning giving as free associations.

A similar situation occurs during "bracketing", when consciousness banishes the determinants of a physical event from to the unconsciousness, so, the Oedipus complex lies at the bottom of such spontaneous physical events.

Thus, the Oedipus complex is the symbol of unconsciousness, as far as one internally includes and expresses the antinomy and entity attached to the other. There is difference and similarity at the same time, between the existence of unconsciousness and its symbol. The difference occurs, because an unattainable essence of unconsciousness is played up through the complex, thus becoming only its conditional sign. The similarity occurs insofar as the unconsciousness, as a phenomenon, does not exist without such a conditional transformation in consciousness. The very act of transformation and symbolization implies its phenomenal existence. The conclusion than is that the Oedipus complex differs from unconsciousness and due to this difference becomes a phenomenon similar to it.

Both, difference and similarity, between unconsciousness and its complex, mean that the Oedipus complex is not the only symbol of unconsciousness; there might exist other symbols of unconsciousness, or other complexes as well. They supplement the Oedipus complex, which at some degree implies them in its unconsciousness as their pure opportunity. But these very complicated (even paradoxical) relations can be admitted only if we consider



each complex (including the Oedipus complex) as a pure phenomenon, in other words, as being "excluded" from reality and free from external determinants.

Through such a phenomenological approach we are able to free the complex from all that determines it from the side of reality.

Thus, the Oedipus complex is unconsciousness in its pure symbolic being without the sexual motive, which otherwise narrows, externally determines and even destroys it.

III. The experience of the Fall

The next step in the phenomenological discussion is to opening the horizon of possibilities.

As we have seen, the Oedipus complex as symbol of unconsciousness is related to other conditional complex. That is why, through its phenomenological analysis, we can discover other opportunities of the hieroglyph of unconsciousness.

The Oedipus complex includes some internal opposition - the eminent aspiration of a human being to embrace his own source and become like God - is, in real life transformed into a sexual strive that belittles him. Why does the movement toward perfection become distorted in the context of the Oedipus complex? There is only one reason - to show how incompatible are the real and unreal worlds, to expose the vanity of the mundane world in contrast to the kingdom of Heaven. The fate of Oedipus implies conflict between soul and body and which is why the eminence of the soul toward the absolute source may turn into carnal passion and aggression, belittling the human being. So, the way to perfection begins with a feeling of imperfection and is revealed during the endless fight with this feeling. The heaviest sense of sin troubles Oedipus and makes him wonder from town to town. This sense cannot be framed to the horizon of one country, it is directed rather toward everybody and everything, toward the ideal world.

The experience of the Fall as stimulus of perfection is a new variation, implied in the Oedipus complex as one of the opportunities. If the major motive of Oedipus is the fate, which, according to Freud's interpretation, is simultaneously the cause and the result of unconsciousness, the motive of the Fall is freedom, and the New Testament discovers how to defeat fate. This new horizon of opportunity can be discovered through the experience of regret. Regret is stretched endlessly backward to the past as regret about lost perfection. It joins the present as recognition and experience of the Fall. It is directed toward the future as belief and hope of the God's support on the way of perfection.

Let us discuss these three forms of separately.

1. Regret. Regret, being stretched backward in the immemorial past mourns the lost paradise. But this nostalgia is not directly enforced - it is transformed into another feeling. If regret were directly connected with its roots, there would exist some fatal necessity incorporated in the infinity of the past. Regret thus would not be result of a creative afford of the soul; but confession is a free action during all three phases. That is why the aim of the metamorphoses of confession is to free regret from the fatal determinism of the Fall and change it into other relations. Thus, the experience of the Fall, is transformed and attached to the real life of the human being, but it begins to idealize its object because it cannot be framed by reality.

This is the way to idealize the past; the nostalgias of Marcel Proust toward his past is boundless, although it is impossible to reconstruct it in the memories of his childhood in such a subtle, detailed way. As the Georgian philosopher, Merab Mamardashvili notes, the writer does not memorize his childhood, but rather creates a new reality, equivalent to the past [2]. No doubt, each memory, as an artistic phenomenon, is the work of creation; it does not reflect the past, but, as a self-existing phenomenon, conditionally comes as a consequence to it. But Marcel Proust destroys even this connection between his memories and the past. So, the relation exists and at the same time does not exist. It exists according to the narration, but if we talk about the style of the narration - particularly the endless, detailed



description and infinite reflection of the relations - we might suspect the existence of some other spiritual phenomenon. Does our mind constructs an event that has never taken place? We give particular meaning and attraction to the past only from the viewpoint of the present, through the process of searching back, and if this search is endless, the world of the past also can be endlessly broadened.

This is the process that takes place in Marcel Proust's works [3]. The writer considers the process of searching the past to be endless when the merge between memory and creation disappears. The search is endless because the past is like a river, which passes only once. It is impossible to reproduce it in words, but the writer strives toward it, in order to change the memories into fantasy during the search of past times and transform the memory determined by the past into the free creative process of a new past.

This is the same process of the transformation of the soul, as it takes place during the confession when the regret resulted from the Fall, is freed from determination and is carried to another particular experience. The past having been excluded from the time-stream, is freed from its own reality and is revealed as a sign, an idea about some other past.

But what is this other past? This is the paradise lost as a result of the Fall. The unconscious memory about of it constituting the feeling of regret for the immemorial perfection and happiness.

The incarnation of Christ destroyed the need for regret to be determined by the fact of the Fall. The idea of the regret remains, but the feeling has changed into an undetermined, self-existing phenomenon. This freedom required its transformation or symbolization into some other experience.

2. Confession. The same kind of transformation takes place on the second stage of confession. The lost paradise is conditionally transformed into an idealization of a particular past. The same is true regarding the experience of the first fall, which is the subject of symbolization through the admission of the particular sins of a human being. This ritual of symbolization destroys any kind of determination.

In the process of confession the human being does not try to justify himself; he does not consider himself to be a victim of circumstances - as if fate has thrown him into sin. On the contrary, the person in confession becomes privately responsible for everything that burdens his soul and takes place because of his fate. Only the person, who is free from fate can become subject to the supreme divine court to receive amnesty of his sins and enter the third, the most important phase of confession - the freedom of belief.

3. Belief. The phenomenon of belief, as the original, superconscious part of the soul, exists in total freedom. It can be determined neither by external force, nor by internal necessity. Belief differs from the other unconscious phenomenon of the soul, when an anonymous determinant acts, although secretly. Such determinant cannot be admitted regarding belief. Although in its pure essence, it is the belief in an absolute substance; yet the freedom of the relation between God and a human being does not allow us to suggest any determined connection between belief and its object. I do not believe because I am afraid of God, or I hope in a mystery, rather I have hope and fear because I already believe in God. The people did not believe in Christ because of his miracles. On the contrary, Christ did miracles because they believed. Although the basis for the belief is the internal necessity of consciousness, its very first seed, its energetic root, exists beyond any necessity, unconditionally and is not subordinated to any kind of determinism.

As we see, in all three phases of confession - regret, confession and belief - it is essential to overcome determinism and establish freedom in order symbolically to transform original sin and obtain belief in the absolute.

IV. The phenomenon of the unconsciousness

Thus, two possible variations of unconsciousness - experience of the Fall and the Oedipus complex - became manifest in the second stage of phenomenological discussion.



Let us pass over the third stage and identify what remains invariant in the two different variations of the phenomenon.

What might be an invariant in both the Oedipus complex and the experience of the Fall? What common point unites these two in one general essence?

The phenomenological approach requires definition of this generality through the difference between its elements; in the other words, perception of the idea of unity through the special essence of each variation.

So, what is the difference between the Oedipus complex and the experience of the Fall? Both variations imply aspiration toward perfection and comprehension of their own sources, but the ways to achieve this purpose are differencing principle.

In case of Oedipus this aspiration is transformed into a fatal, sexual-aggressive striving, which shows that mundane reality does not correspond with the ideal world.

On the other hand, the experience of the Fall raises regret and a free striving toward divine perfection. Confession and receiving communion with the perfect substance constitute a free choice by a human being in his real life. Thus, the act of confession implies an idea of the comparability of the real and unreal, soul and body, an idea of freedom, which is no longer transformed into fate.

The phenomenon of Christ unites these two opposites through maintaining the mentioned differences. The Redeemer neither avoids nor obeys his fate; it is his free choice, as correspondence of his life with the prophecies of the Old Testament. The personal responsibility for fate means, that one is ready to bear the burden of the malice of fate as his own sins. Christ fully accepted his fate and by this act fate lost its necessity. Everything, that was fatal, became a free choice of the way of truth. Consequently, even death changed its meaning – from being the end of life it became the process of transformation into a new life.

In the garden of Gethsemane Christ defeated the human fear of death, made his choice according to the supreme will. Thus, he accepted the crucifixion beforehand and overcame the frames of his fate, making it free from internal necessity, from the fear of death.

This crucial step established unconsciousness destroying determinism both externally and internally by total freedom.

We will not comment on the well-known fact that Christ expiated for Adam's sin and made human beings free from the Fall. But his sacrifice means, that he annihilated the Oedipus complex as well. The phenomenon of Christ involves the idea of the Oedipus Complex in its pure stage - as aspiration toward its own source. Christ, indivisible from the Father, simultaneously carries the source of his own self which idea is given to him without motivation, from the very beginning. Being the pure idea of originality, Christ annihilated the Oedipus Complex freed human beings from the grasp of fate and located his sinful nature in the perspective of divine perfection. That's why adherence to the ritual of the Christian Church (Prayer, Confession and Eucharist) is the remedy against unconscious mental disorder.

Thus, we have finished the third stage of phenomenological discussion and discovered the invariant between the two different variations of the complex.

Inasmuch as these complexes are symbols of unconsciousness, this invariant can be attached to unconsciousness as its entire phenomenon.

But what is the phenomenon of unconsciousness? What is consciousness in its, phenomenal reality? For the believer it is the Trinity - Father, Son and Holy Spirit. This indivisible entity that exists in Christian consciousness corresponds to the phenomenological concept of unconsciousness.

The entity of the Father and the Son is expressed in the indivisible entity both of self-existing essence and of phenomenon (openness toward the world). The feature of openness is carried by Holy Spirit – it is through his blessing that self-existing essence is opened toward the world created by him.

This is how we learn unconsciousness in phenomenological interpretation - the essence

existing beyond consciousness, independent from it, which, on the other hand, is consciousness taken in its absolute entity. This is an absolute substance, self-existing, endlessly opening toward life as a phenomenon. The very model of the above-mentioned way of interpreting unconsciousness is the absolute model of Christianity - the Holy Trinity.

L I T E R A T U R E

1. Leibin V. M. (ლაიბინი ვ. მ.), S. Freud and K. Jung: Attempts at a Psychoanalytical Solution of the problem of the unconscious in book: "The Unconscious" p. 358-368 "Metsniereba" Tbilisi, 1978.
2. Mamardashvili M. (მამარდაშვილი მ.), Psychological Topology of the Way, Tbilisi, 1996.
3. Proust M. (პრუსტი მ.), The Remembrance of Things Past, Moscow, 1976.

გამუკა დოლიძე

ფენომენოლოგია და არაცნობიერი

რ ე ზ ი უ მ ე

შრომის ავტორი წარმოგიდგენს არაცნობიერის ფენომენოლოგიურ ინტერპრეტაციას კანტის მოძღვრებასთან შედარებითი ანალიზის საფუძველზე. ავტორი ადგენს, რომ „ოიდიპოსის კომპლექსი“ წარმოადგენს არაცნობიერის სიმბოლოს და მისი ფენომენოლოგიური ანალიზით ირკვევა აღნიშნული კომპლექსის იდეური შინაარსი. ამ კომპლექსის შემავსებელ ვარიაციად მიჩნეულია ცოდვით დაცემის განცდა. ორივე ფსიქიკური ფენომენის გამაერთიანებელი საფუძველია ქრისტიანული მსოფლალქმა, რომელიც, ფაქტობრივად, საშუალებას გვაძლევს მოვხსნათ ოიდიპოსის კომპლექსი და შევაჩეროთ ადამიანის სულიერი რღვევის პროცესი.

ფენომენოლოგიური მეთოდით შესაძლებელია განვჭვრიტოთ ეს შეფარული კავშირები და დავადგინოთ პრობლემის გადაჭრის ახალი გზა.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ს. ნერეთლის სახელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა.



კულტურფილოსოფიური ანთროპოლოგიისა და კულტურანთროპოლოგიის მიმართების შესახებ

კულტურფილოსოფიური ანთროპოლოგიის თვალსაზრისით წარმომადგენლები აფუძნებენ ადამიანის სპეციფიკური არსებობის კონცეფციას. ამ თვალსაზრისით ადამიანის ყოფიერება არსობრივად განსხვავდება ცხოველის არსებობის წესისაგან. ცხოველი, როგორც ბიოლოგიური არსება, სავსებით ჩამოყალიბებული და გარკვეულია. იგი სიცოცხლისათვის „მზადმყოფია“ ადამიანს კი მხოლოდ მისი „ბიოლოგიურობა“ არ განსაზღვრავს. მან თავად უნდა განახორციელოს საკუთარი ყოფიერება. რადგან, არ არის „უზრუნველყოფილი“ ბუნებრივი შესაძლებლობებით, ამიტომ „ნაკლოვანი არსებაა“, მაგრამ ამასთანავე აქვს სრულიად ახალი, განსხვავებული უნარი – გამოგონებისა და სიმბოლზაციისა, რომლითაც ქმნის და ითვისებს კულტურის ახალ ფორმებს. ადამიანს ასევე აქვს თვითგამოხატვის და თვითდეტერმინაციის უნარი (ფილოსოფიური ანთროპოლოგიაში ადამიანის ამ უნარს გონითი აქტივობა ჰქვია).

კულტურანთროპოლოგიაში, რომელსაც ევროპული ტრადიციით სოციალური ანთროპოლოგიასაც უწოდებენ მიღებულია ადამიანის განსაზღვრა ისეთ ბიოლოგიურ არსებად, რომლის ძირიც კულტურაშია. ე.ი. ამ დისციპლინის არაერთი მკვლევარი იზიარებს კულტურულ-ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის თეზისს, რომ ადამიანი კულტურის შემქმნელი არსებაა. ადამიანი, როგორც სუბიექტი ცხოვრობს და მოქმედებს „ღია სამყაროში“. მართალია, ე.წ. ფუნქციონალიზმები მიიჩნევენ, რომ კულტურა ფუნქციაა სოციალური სტრუქტურის, მაგრამ როგორც არ უნდა იყოს გააზრებული კულტურისა და სოციუმის მიმართება, გვერდს ვერ აფუვლით ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიურ პარადიგმას – ადამიანი არის შემქმნელი სრულიად ახალი, ავტონომიური რეალობისა და ესაა ანთროპოლოგიური სამყარო.

ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური კონცეფციის მიხედვით, სარწმუნო ფილოსოფიური ინტერპრეტაციის შესაქმნელად საჭიროა გავითვალისწინოთ როგორც ბიოლოგიის მეცნიერული შედეგები, ასევე ჰუმანიტარული თუ სოციალური დისციპლინების მონაპოვარი. ასე მაგალითად, გელენის აზრით, ფილოსოფიაშიც, მეცნიერების მსგავსად, აუცილებელია გარკვეული შედეგის მიღება. როგორც მეცნიერება ქმნის თავის ცნებებს ფაქტების საფუძველზე და არა ცნებების შესატყვისად ალაგვებს ფაქტებს, ასევე ფილოსოფიური ანთროპოლოგიაც, მოძველებული სახის მეტაფიზიკას რომ არ დაემსგავსოს, უნდა ეყრდნობოდეს ფაქტების, ფენომენთა არსებობის წესის განზოგადებას. და ამ წესის დადგენის აუცილებელი პირობა რეალური სიტუაციების, ემპირიის ანალიზია. მხოლოდ ასე მივიღებთ სარწმუნო და ფილოსოფიურად გამართლებულ-დაფუძნებულ ცოდნას. თანამედროვე ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაში ჩამოყალიბდა ტრადიცია, რომელიც აუცილებლობით გულისხმობს ინტეგრირებულ მიდგომას სხვადასხვა დისციპლინებისადმი, რადგან ამგვარი ხედვა უფრო ადეკვატური შედეგების მომტანია.

რა თქმა უნდა, ორივე დისციპლინისათვის ძირითადი, ფუნდამენტური ცნებები კულტურა და ადამიანია. ადამიანის ცნების დადგენა უმთავრესად ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური კვლევა-ძიების საქმეა. რაც შეეხება კულტურის ცნებას რომელიც ამოსავალია კულტურანთროპოლოგიისათვის, ის ერთმნიშვნელოვნად არ გაიგება და განსხვავებულადაა წარმოდგენილი სახვადასხვა ანთროპოლოგიურ სკოლებში. თუ განვაზოგადებთ დღეისათვის არსებულ ცოდნას ამ საკითხთან დაკავშირებით, შეიძლება კულტურის ცნების მრავალრიცხოვანი დეფინიციიდან ორი-სამი ვარიანტი გამოვყოთ. 1. კულტურა, როგორც ადამიანის მიერ შექმნილი „მეორე ბუნება“, რომელიც თავადაც ქმნის ადამიანს. 2. კულტურა, როგორც გარკვეული სპეციფიკის მქონე დეტერმინიზებული ქცევის მოდელი, (კულტურის ნიმუშების ათვისება და ახლის შექმნა). 3. კულტურა, როგორც იდეალური, ნორმატიული არქეტიპების სამყარო, რომელსაც ადამიანი ეზიარება. კულტურული ცვლილებების ასახსნელად კულ-



ტურანთროპოლოგები ძირითადად სამ მეთოდს იყენებენ: ისტორიულს, სტრუქტურულ-ფუნქციურს, ევოლუციურს.

თუ ამ პრობლემებს კულტურფილოსოფიური თვალსაზრისით შევხედავთ მისი ადეკვატური ანალიზისათვის უმჯობესია სამივე ეს მეთოდი გამოვიყენოთ, რადგან ისინი ერთმანეთს ავსებენ და დაგვეხმარებიან კულტურის ფენომენის უფრო სრულყოფილად გაგებაში. ამიტომაც, თუ დავინტერესდებით კულტურის ტიპოლოგიით, ვნახავთ, რომ ერთმანეთის გვერდით არსებობენ ევოლუციური, ციკლური, ისტორიული თუ იდეალურ-ნორმატიული კონცეფციები. ე. ი. თუ ფილოსოფიური ანთროპოლოგია და შესაბამისად, კულტურფილოსოფიური ანთროპოლოგია ცნების დონეზე ადგენს, ფილოსოფიური მეთოდით იკვლევს ადამიანისა და კულტურის არსს. კულტურანთროპოლოგიის ამგვარი გაგებისათვის კულტურა ისეთი რეალობაა, რომელიც საკუთარი კანონებით იქმნება და რეალიზდება (რა თქმა უნდა ნანამძღვრად იგულისხმება ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური პარადიგმა - ადამიანი არის ანთროპოლოგიური რეალობის შემქნელი არსება).

ცნობილი ამერიკელი კულტურანთროპოლოგი უაიტი, თავის წიგნში „მეცნიერება კულტურის შესახებ“ კულტურას განსაზღვრავს, როგორც ავტონომიურ წარმონაქმნს. ნებისმიერი კულტურა სისტემური ხასიათისაა. მისთვის კულტურა ინტეგრირებული, თვითორგანიზებული, თვითკმარი სისტემაა სიმბოლიზებული საგნებით, რომელიც უნდა განვიხილოთ ერთმანეთთან მიმართებაში და არა ადამიანთან სომატურ კავშირში. კულტურას აქვს საკუთარი კონტექსტი გარკვეული იდეებით, ღირებულებებით, ნორმებითა და იდეალით. მართალია, ჩვენ ადამიანები, ჩვენი შემოქმედებითი უნარიდან გამომდინარე, ვაძლევთ სიმბოლურ მნიშვნელობებს (ვექმნით სიმბოლურებს) ამა თუ იმ მოვლენას, ფენომენთა გარკვეულ კლასს, ვქმნით ინსტიტუტებს, ჩვეულებებს, კანონებს თუ ხელოვნების ნაწარმოებებს და ა.შ. მაგრამ მკვლევარ ანთროპოლოგს ყოველთვის უნდა ახსოვდეს, რომ კულტურა, როგორც ფენომენი, მოცემულობა (ობიექტური გონი - ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისათვის) უნდა გაიმიჯნოს ადამიანის აქტივობისაგან [1, გვ. 35].

ამერიკელი ანთროპოლოგი გირცი მიიჩნევს, რომ კულტურის ზოგადი კონცეფცია გავლენას ახდენს ადამიანის კონცეფციაზე. მისი აზრით, პირველი მეცნიერული წარმოდგენები კულტურის შესახებ წარმოიშვა პირველ ანთროპო-ფილოსოფიურ კონცეფციებთან ერთად. ფილოსოფიის ისტორიიდან კარგადაა ცნობილი, რომ ადამიანის პრობლემის შესწავლას ღრმა ფილოსოფიური ტრადიცია აქვს. სპეციფიკიდან გამომდინარე, ფილოსოფიური ანთროპოლოგია არ შეიძლება იყოს პოზიტივისტური ყიდის დისციპლინა, რადგან მას აინტერესებს ადამიანის მთლიანობის ფილოსოფიური პრობლემა, სამყაროში მისი პრინციპული არსებობის წესი. ამიტომაც ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის მეთოდი განსჯა, ფენომენოლოგიური ანალიზი და არა ემპირიულ ფაქტებზე თუ სიტუაციებზე დაკვირვებით მათი შესწავლა. ფილოსოფიური ანთროპოლოგია, როგორც ზოგადი მეთოდოლოგიური ნანამძღვარი სჭირდება კულტურანთროპოლოგიას, რომელიც, როგორც უკვე აღვნიშნეთ ძირითადად დაკვირვების და ცდის მეთოდს ეყარება, და ამგვარად, ცდილობს ადამიანის ცხოვრების წესის დადგენას. ამიტომაც მისთვის უმნიშვნელოვანესი ადამიანის ისტორიული, კულტურული, სოციალური საქმიანობის თუ გამოცდილების შესწავლაა. ე. ი. ის ყურადღებას ამახვილებს საკითხზე თუ რა არის ადამიანი რეალობაში, ემპირიაში როგორც უკვე მოცემული და როგორია მისი ცხოვრების წესი.

მაშასადამე, დამოუკიდებელი დისციპლინის კულტურანთროპოლოგიის მიზანია დაადგინოს რეალური, კულტურის შემქმნელი ადამიანის ცხოვრების წესი, მის მიერ განვლილი სოციალურ-ისტორიული გზა, გაარკვიოს რა გავლენას ახდენს ადამიანის ცხოვრებაზე კულტურული ფაქტორები, როგორია კულტურული პროცესების დინამიკა, კულტურული ტრადიციების ტრანსლაციის მექანიზმი, კულტურის ვარიანტულობა და სხვა. თანამედროვე ინტერპრეტაციებით, ორივე დისციპლინაში მეტად გავრცელებულია ადამიანის ფენობრივად დაყოფის სქემა. ამ სქემის მიხედვით, ადამიანი მრავალი ფენის (დონის) შემცველი არსებაა (სტრატეფიცირებული ცხოველი). გამოყოფენ ბიოლოგიურ, ფსიქიკურ, სოციალურ და კულტურულ ფენებს ადამიანის სტრუქტურაში. ზოგ კულტურულანთროპოლოგიურ სკოლაში ადამიანი განიხილება ევოლუციის შედეგად შექმნილ გვარეობით ჯიშად, იერარქიულ სტრატეფიცირებულ არსებად. თუ ჩვენ გვექნება მეცნიერული ცოდნა ამ ფენების შესახებ



მაშინ ვუპასუხებთ კითხვაზე – რა არის ადამიანი? ასე ფიქრობს ამ ტიპის მკვლევართა უმრავლესობა.

კულტურანთროპოლოგიის ამგვარი გაგება ეთანხმება კულტურ-ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის იმ თვალსაზრისს, რომ ადამიანი არ არის მხოლოდ ბიოლოგიური არება, არამედ უფრო „მეტი“ და ეს უფრო „მეტი“ არის კულტურა, რომლის მეცნიერული კვლევა სავსებით შესაძლებელია. მხოლოდ, უნდა დავადგინოთ ამ კვლევის საზღვრები და კულტურანთროპოლოგიური კვლევებიდან არ უნდა მოვითხოვოთ იმაზე მეტის მიღება, რისი მოცემაც მას შეუძლია. კერძოდ, უნდა გვახსოვდეს, რომ მრავალფეროვან კულტურებში განზოგადების საფუძველს ვერ ვნახავთ, გარდა ემპირიული უნივერსალიებისა. ამიტომ, ლოგიკური ნინაალმდგომის თავიდან ასაცილებლად წინასწარ უნდა დავუშვათ, ისინი ერთსა და იმავე შინაარსს ატარებენ და ამგვარად აშკარად ვალიართ ეს ფაქტი. გამოთქმული თვალსაზრისი ეხება ისეთ ინსტიტუტებს, როგორებიცაა „ოჯახი“, „ქორწინება“, „საკუთრება“, „რელიგია“, „ეჭრობა“ და ა.შ.

ამ პრობლემების თაობაზე ამერიკელი კულტურანთროპოლოგი გირცი, რომელიც ავტორია „ინტერპრეტირებადი ანთროპოლოგიისა“, თავის თვალსაზრისს შემდეგნაირად აყალიბებს – არ შეიძლება არც ერთი განზოგადებული დებულების ჭეშმარიტად მიჩნევა რაც ადამიანს ეხება, გარდა ერთისა, რომ ადამიანი არის უნივერსალური, მრავალფეროვანი კულტურის შემოქმედი არსება და ნებისმიერი კულტურის ღრმა და დეტალური შესწავლაც ვერაფერს გვეტყვის ახალს მასზე. უფრო მეტიც, შეიძლება რელატივიზმშიც კი ჩავიძიროთ, რომელსაც ასე ვუფერხოვდით. იმავე ავტორის თვალსაზრისით, კულტურანთროპოლოგია აუცილებლობით მივა ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაშივე. ადამიანის სრულყოფილი განსაზღვრისათვის მეცნიერული სიბრტყიდან ფილოსოფიურში უნდა გადავინაცვლოთ. აქ ჩვენი ხედვა უფრო ნათელი ხდება, რადგან გადავდივართ კვლევის ფილოსოფიურ, ანალიზურ მეთოდზე და ვცდილობთ დავადგინოთ ადამიანის არსი და არა მხოლოდ მისი რეალური ყოფა, და ამ გზით ადამიანის სურათი უფრო სრულყოფილი ხდება. აქ უმნიშვნელოვანესია ადამიანის იმგვარი დეფინიცია, როდესაც იგი განისაზღვრება როგორც ცენტრალური, აქტიური, კულტურის შემქნელი სუბიექტი და ეს არის მისი მოუცილებელი, უნივერსალური უნარი, რა თქმა უნდა, გათვალისწინებულია ისიც, რომ ისტორიულ დროულ კონტექსტში კულტურა თავად მოქმედებს ადამიანზე, ინდივიდზე, მის ცხოვრების წესზე, სტილზე.

დღევანდელი კულტურანთროპოლოგიური გამოცდილება მკვლევარს შემდეგს ეუბნება: ადამიანის ზოგადი ცნების დადგენა მხოლოდ კონკრეტული, მეცნიერული მონაცემებით ფუჭი საქმიანობა და ინტელექტუალური ენერჯის არასწორი ხარჯვა. უმნიშვნელოვანესი წვლილი, რომელიც შეიძლება ამ საქმიანობაში მეცნიერებამ შეიტანოს, ვთქვათ კულტურანთროპოლოგიამ, იქნება ის, რომ მან მოახერხოს ადამიანთა ცხოვრების წესის აღწერა, სისტემატიზაცია და შესწავლა. იქნება ეს ანმყოში თუ ისტორიულ პერსპექტივაში. ე.ი. იმისათვის, რომ კულტურანთროპოლოგებმა უზრუნველყონ ამ დისციპლინის დამოუკიდებლობა და პროდუქტიულობა, მათი ძირითადი საქმიანობა უნდა შემოიფარგლოს ემპირიული მონაცემების შეგროვებით და განზოგადებით, ანთროპოლოგიური კონსტრუქციების შექმნა და რეკონსტრუქციით. პრეტენზია იმისა, რომ უფრო მეტ განზოგადოებას შეძლებს უსაფუძვლო იქნება, ასეთია გირცის „კონსტრუქციული ანთროპოლოგიის“ თვალსაზრისი. კონკრეტული ანთროპოლოგიური მეცნიერებისათვის, სულაც არ არის სავალდებულო, აგრძელებს იმავე აზრს ავტორი, ანთროპოლოგიური ზოგადობების, უნივერსალიების ძიება, რადგან ამას უფრო კვალიფიციურად და ღრმად ფილოსოფია ახერხებს. კულტურანთროპოლოგებს არ უნდა ჰქონდეთ იმის შიში, რომ ამ გზით მათი თეორია რელატივიზმში ჩაიძირება. ანთროპოლოგებმა კარგად უნდა გააცნობიერონ ის საზღვრები, რომელშიც მათი კვლევა შედეგის მომტანია, არ დასახონ ისეთი ამოცანა, რომლის გადაჭრაც მათი დისციპლინის ფარგლებში პრინციპულად შეუძლებელია და წინასწარ მარცხისათვისაა განწინებული. მაგალითად, კულტურანთროპოლოგიამ უნდა იკვლიოს სისტემური კავშირები სხვადასხვა დონეებს შორის, და არ დაისახოს მცდარი მიზანი, რომ იგი შეძლებს აღმოაჩინოს საყოველთაო პრინციპი იგივეობა-განსხვავებისა, რომელიც დამახასიათებელი იქნება ადამიანისათვის, როგორც გვარისათვის. ეს კვლევა-ძიება, რომ წარმატებული იყოს ე.წ. „სტრატეფიკაციის“ კონცეფცია უნდა



შევისოს „სინთეზურით“, როდესაც ადამიანის ბიოლოგიური, ფსიქოლოგიური, სოციალური თუ კულტურული აქტივობა განიხილება არა როგორც ერთმანეთს მონყვეტილი ფენების აქტივობა, არამედ როგორც ერთმანეთის ჩამნაცვლებელი, რომელთა მოქმედების ცენტრად აღიარებულია ადამიანი – სუბიექტი. ამგვარი ხედვა საშუალებას მოგვცემს ანთროპოლოგიური მონაცემები მოვაქციოთ ერთი მთლიანი სისტემური ანალიზის ჩარჩოში. ვიგულისხმებთ რა, იმ თვისის მართებულობას, რომ ადამიანი-სუბიექტი ეს იგივე პიროვნებაა, ყოველგვარ გონით აქტთა ცენტრი, მოქმედების კოორდინატორი.

ანთროპოლოგების კვლევა, რომ უფრო წარმატებული იყოს საჭიროა კარგად გაცნობიერდეს ორი წინამძღვარი, რომელსაც კულტურანთროპოლოგია ეყრდნობა: 1. კულტურა არის არა მხოლოდ ნაკრები, კომპლექსური, კონკრეტული, პატივრული ქცევების, მაგალითად როგორებიცაა ჩვეულებები, ტრადიციები, ადათები და სხვა. 2. არამედ, ისეთი სამყაროა, რომელიც შედეგია, ნაკრებია, ცნობიერი კონტროლის მექანიზმისა – ნორმების, წესების, ინსტრუქციების თუ რეცეპტების ერთობლიობა. (ის, რასაც დღეს კიბერნეტიკოსები „კომპიუტერის პროგრამას“ უწოდებენ) და სწორედ ინდივიდის მიერ ამ ნორმატულობის გააზრება და განხორციელება გვევლინება კულტურის წარმმართველის როლში. ამგვარად, ადამიანი ისეთი ცოცხალი არსებაა, რომლის ქცევაც განისაზღვრება ასეთი კონტროლის მექანიზმებით. ადამიანის არსებობის წესზე მნიშვნელოვან გავლენას ახდენს სოციალურ-პოლიტიკური მოცემულობა, კულტურულ-ისტორიული ველი, რომელშიც ის ცხოვრობს.

„კონტროლის მექანიზმების“ კონცეფცია იმ წინამძღვრიდან ამოდის, რომ ადამიანურ მოქმედებას თავის საფუძველში საზოგადოებრივი, საერთო ხასიათი (მრწამსი) მართავს (კანტის კონცეფციით ადამიანს აქვს ემპირიული და ნოუმენალური ხასიათი, ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისათვის ადამიანი არის ბიოლოგიური და გონითი არსება). კულტურანთროპოლოგებისათვის კარგადაა ცნობილი, რომ ადამიანისათვის „ბუნებრივია“ ის ყოფა, როცა იგი შეძლებისდაგვარად ცდილობს მოწესრიგებულ გარემოში, სამყაროში იცხოვროს. მან უნდა აითვისოს თავისი გარემო, მოახდინოს მისი სახელდება, სიმბოლიზაცია. იქნება ეს ქალაქი, სოფელი, ეზო, ბაზარი, მოედანი თუ ქუჩა. ე. ი. იგი აუცილებლად იქმნის თავის საცხოვრისს. ბიოლოგიურ „არასრულყოფილებას“ ავსებს კულტურული მოქმედებით, სოციალიზაციით. ანთროპოსი ცხოვრობს კულტურულ გარემოში, როგორც ამ გარემოს ამთვისებელიც და შემქმნელიც. ადამიანი დაბადებიდან გარდაცვალებამდე არსებობს შესაძლებლობების სამყაროში, იგი იყენებს და ითვისებს მის გარშემო არსებულ საგნობრივ რეალობას, თანაც ყოველთვის არ აცნობიერებს იმ ფაქტს, რომ ეს სამყარო თავად მისი შექმნილია. ინდივიდს, მართლაც ახასიათებს იმპულსური მოქმედება და აქტივობა ანთროპოლოგიურ ველში, რომელიც თავისთავად სავევებით დამოუკიდებლად არსებობს ამა თუ იმ კერძო სუბიექტთან მიმართების გარეშე (ე.ი. ადამიანი არსებობს ობიექტურ, გონით სამყაროში – იტყვის ფილოსოფოს ანთროპოლოგი) მაგრამ ადამიანს აუცილებლად სჭირდება პიროვნული ძალისხმევა, რათა აქტიური ვახდეს და შეძლოს მოვლენების, ხდომილებების თუ განცდების სტრუქტურირება, საკუთარი გარემოს გააზრება, მასში ორიენტირება და დამკვიდრება (ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისათვის ადამიანის ეს უნარი სუბიექტური გონის გამოვლენაა. სუბიექტური გონი კი პიროვნების ამგები, შემქმენელი უნარია).

ამიტომ, კულტურანთროპოლოგს ყოველთვის უნდა ახსოვდეს, რომ ადამიანი შინაგანად თავისუფალი არსებაა. მისთვის განყვეტილია გარეგანი დეტერმინირების ჯაჭვი, ამიტომ მისი მოქმედება არამც და არამც არ განისაზღვრება მხოლოდ გარეგანი ფაქტორებით, მათი იძულებით. როგორი ძლიერიც არ უნდა იყოს ეს დანოლა. ადამიანს ყოველთვის აქვს არჩევანის საშუალება. იგი ათუული სხვადასხვა ცხოვრების შესაძლებლობას ფლობს, მაგრამ რეალურად ცხოვრობს მხოლოდ ერთი ცხოვრებით და თუ როგორი იქნება ის, დიდადა დამოკიდებული თავად ადამიანზე ამიტომაც ადამიანი თავისი არსებობის წესით, არსით შემოქმედია, მისთვის კულტურის შექმნა ფუფუნება, სამშენისი კი არ არის, არამედ გარდაუვალობა, სრულიად ობიექტურად მოცემული რეალობა. კულტურული განვითარება მისი გადარჩენის ერთადერთი საშუალებაა, როგორც წარსულში, დაბადებისთანავე, როცა ბიოლოგიურმა არსებამ განვითარება დაიწყო გარკვეული გენეტიკური მუტაციის კანონის შესაბამისად, ბუნებრივი გადარჩევის შედეგად და ეს გრძელდებოდა მანამ, სანამ იმ დონეს



არ მიაღწია, რომელზედაც, როგორც ბიოლოგიური არსება, დღესაც იმყოფება. რალაც მანგირალური ცვლილებების შედეგად მას მოჰყვა განვითარება კულტურული ევოლუციის გზით და ადამიანი სამყაროსადმი „ღია“ არსებად ჩამოყალიბდა, სპეციფიკური გახდა მისი ტვინი და ცენტრალური ნერვიული სისტემა, განყდა ბიოლოგიური დეტერმინირების ჯაჭვი, მიზმულობა გარემოსადმი. გადალახული იქნა ისტინქტების, ბიოლოგიური მექანიზმების უკმარისობა. კაუზალობის პრინციპი აღარ იყოს სისტემის შემკვერი. ამგვარად, ადამიანმა მოახერხა პრინციპულად სხვა ტიპის აქტივობა, რომელიც უკვე აღარაა მხოლოდ ბიოლოგიური მიზანშეწონილებით განპირობებული. მან დაიწყო პროდუქციის შექმნა, დაგროვება და გადაცემა. შედეგად, ადამიანის გარემოში ადაპტირების უნარი, მისი რეაქციები პრინციპულად სხვაგვარი გახდა. ადამიანი ბიოლოგიური შემგუებლობიდან სხვა სიბრტყეში გადავიდა. ამ გადასვლამ ახალ რეალობაში მიიღო კულტურული და არა ბიოლოგიურ-გენეტიკური ხასიათი. სწავლება, აღზრდა, ცოდნა კაცობრიობის უმნიშვნელოვანეს მონაპოვრად იქცა. ასეთი ცვლილებების შემდეგ პოინიდელების განვითარება მთლიანად დამოკიდებული გახდა კულტურულ საქმიანობაზე, კულტურულ ცვლილებებზე, კულტურის მიღწევებსა და დაგროვებაზე, ხოლო ადამიანის ცხოვრება განისაზღვრა მის მიერ შექმნილი ახალი ხელოვნური სამყაროთი – კულტურით და არა ორგანიზმის ბიოლოგიური ცვლილებებით. ამიტომ, ამბობენ ანთროპოლოგები, ადამიანებს აქვთ დაბადების თარიღი, საერთოდ ადამიანს კი არა.

ამგვარად, ადამიანისათვის კულტურა დამატებითი ფაქტორი ან შენაძენი კი არ არის, არამედ ის ადამიანად ქმნის თანამონაწილეთ. არსებითი, ახალი რეალობის განმსაზღვრელია. კულტურამ უპირატესობა მოიპოვა ბუნებრივი გადარჩევის პრინციპზე. ადამიანის მომავალი არსებობის შესაძლებლობისათვის, მისი ცხოვრების უზრუნველსაყოფად ახალი, არა ბიოლოგიური მექანიზმი ჩაერთო ე. ი. ადამიანი საბოლოოდ გაფორმდა, როგორც კულტურის შვილი, და იგი მის გარეშე არ არსებობს. ჩვენი ცხოვრების, მოქმედებების წესები, ნორმები, იდეები, ღირებულებები, ჩვენი ემოციებიც კი, ისევე როგორც ნერვული სისტემაც კულტურის პროდუქტია.

მართალია, ყოველივე ეს ეფუძნება, ამოზრდილია იმ ტენდენციიდან, შესაძლებლობიდან, თუ მიდრეკილებიდან, რომელიც ადამიანს, როგორც ბიოლოგიურ სუბსტრატს აქვს, მაგრამ ის მაინც „ბიოლოგიურის მიღმა შექმნილი“, ხელოვნურია. ამიტომაც ამბობენ კულტურანთროპოლოგები, ყოველი ადამიანი, ყველაზე განუვითარებელიც კი კულტურის პირშობა, მისი არტეფაქტია. კულტურფილოსოფიური ანთროპოლოგიის უმთავრესი პარადიგმა – ადამიანი სამყაროსადმი „ღია“, შემოქმედი, კულტურის შემქნელი არსებაა, ჩემი აზრით, სრულ თანხმობაშია კულტურანთროპოლოგიის იმ მოთხოვნასთან, რომლის თანახმადაც, ადამიანის სრულყოფილად გაგებისათვის კულტურფილოსოფიურმა ანთროპოლოგიამ უნდა აითვისოს კულტურანთროპოლოგიური ცოდნა. ის „ღია“ სისტემა უნდა იყოს, რათა არ ჩაიძიროს ფილოსოფიურ სპეკულაციებში, მხოლოდ თეორიულ მეტაფიზიკურ მსჯელობებში. „კარი უნდა გავხსნათ“ კულტურანთროპოლოგიური გამოცდილებისათვის და ფილოსოფიური ერთიანობის ძიებაში არ უნდა დავეკარგოთ ადამიანის ემპირიული მთლიანობის მოძველი (ამის საჭიროება კარგად გააცნობიერა კანტმა).

ამგვარად, შეიძლება თამამად ვთქვათ, რომ კულტურანთროპოლოგიური ცოდნა ავსებს და სრულყოფილს ხდის კულტურფილოსოფიურ კონცეფციას. ისევე, როგორც, ეს უკანასკნელი მეთოდოლოგიური ნაწამძღვარია კულტურანთროპოლოგიური დისციპლინისა.

ლიტერატურა

1. კლაკხონი კ. (Klakhon K.), Зеркало для человека, С.П., 1998.
2. ლანდმანი მ. (Landman M.), Der Mensch als Schöpfer und Geoschopf der Kultur. Munhen, 1971.
3. როთჰაკერი ე. (Rothaker E.), Mensch und Geschichte, Boon, 1966.
4. მშვენიერაძე ნ., ადამიანი როგორც შემოქმედი გონითი არსება (ფილოსოფიური ანთროპოლოგია), თბილისი, 2005.
5. ყულაჯანიშვილი ა., კულტუროლოგია, თბილისი. 2001.
6. Антология исследований культуры, С.П., 1997.

NINO MSHVENIERADZE

ON INTERRELATION OF CULTURAL PHILOSOPHICAL
ANTHROPOLOGY AND CULTURAL ANTHROPOLOGY

S u m m a r y

It is shown in the article that cultural anthropological knowledge completes and perfects cultural philosophical conception which, in its turn, is a methodological premise for cultural anthropology as a branch of science. Cultural philosophical anthropology is an "open system" which incorporates cultural anthropological experience that is necessary in order to avoid philosophical speculations and metaphysical reasoning. It is important not to lose the model of man's empirical unity in search of philosophical cohesion. In result the cultural philosophical definition of man will be more perfect and adequate to the demands of the reality. The knowledge received will be valid and philosophically founded.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ს. წერეთლის სახელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა.

თამარ ქავთარაძე

მარტინ ჰაიდეგერის პერმანენტული მოძღვრების
ზოგიერთი ასპექტი

მარტინ ჰაიდეგერი სამართლიანად ითვლება ჩვენი ეპოქის უდიდეს მოაზროვნედ. მას დარჩა მდიდარი ფილოსოფიური მემკვიდრეობა – მის ნაშრომთა სრული კრებული ას ტომს უახლოვდება. ხოლო მასზე შექმნილი ბიბლიოგრაფია ათი ათასობით დასახელებას ითვლის.

ჰაიდეგერმა დაამთავრა ფრაიბურგის უნივერსიტეტი, რომელიც უძველესია ევროპაში (დაარსდა 1460 წელს). მან მოისმინა თეოლოგიის, მათემატიკის, ბუნების-მეტყველებისა და ფილოსოფიის კურსი. ჰაიდეგერი სწავლობდა რიკერტთან, იყო ჰუსერლის ასისტენტი. მის ნაცნობთა წრეში შედიოდნენ: რუდოლფ ბულტმანი, ახალგაზრდა გადამერი, კარლ იასპერსი, ნიკოლაი ჰარტმანი, მაქს შელერი. 1916 წლიდან ენოდა პედაგოგიურ მოღვაწეობას. „ის, რაზედაც ჰაიდეგერი კითხულობდა ლექციას, თვალნინ წარმოგვიდგებოდა, როგორც ხორცშესხმული და შესახები“ – იგონებს გადამერი. 1923–1928 წლებში იყო მარბურგის უნივერსიტეტის პროფესორი, ხოლო 1929 წელს შეცვალა ჰუსერლი ფრაიბურგის უნივერსიტეტის ფილოსოფიის კათედრაზე.

ფილოსოფიური აზრის მთელი მრავალფეროვნებიდან ძნელი გამოიყოს მიმართულებები, რომლებმაც გავლენა მოახდინეს ჰაიდეგერზე. ჩვეულებრივად აღნიშნავენ ოთხ „წყარო“ – ესენია ფენომენოლოგია, ნეოკანტიანელობა, სიცოცხლის ფილოსოფია და დიალექტიკური თეოლოგია.

ფენომენოლოგიის ფუძემდებელი ედმუნდ ჰუსერლი თავის ამოცანად თვლის, რომ ფილოსოფიას მიანიჭოს ზუსტი მეცნიერების სტატუსი. ის ეძებს გზას, რომელიც შესაძლებლობას მისცემს, შეაერთოს მეცნიერული დებულებების ლოგიკურობა და სიზუსტე ფილოსოფიური აზროვნების სპეციფიკურობასთან. მაგრამ ეს, რა თქმა უნდა, არ უნდა იყოს საბუნებისმეტყველო მეთოდების კოპირება. ჰუსერლის ფენომენოლოგიამ საფუძველი ჩაუყარა ტრადიციული ჰერმენევტიკის ტრანსფორმაციის შესაძლებლობას.

ტრადიციული გნოსეოლოგიის, მისი სუბიექტ-ობიექტის დიხოტომიის საპირისპიროდ, ჰუსერლმა აჩვენა, რომ ცნობიერება საგნის შესახებ და საგანი ერთმანეთისაგან განუყოფელია. ეს ის ცნობიერებაა, რომელიც „ხედავს“ ფენომენად ქცეულ სამყაროს და ძირითადი ნიშანი, რომელიც მას ახასიათებს არის ინტენცია – საგანზე „მიმართულობა“. ცნობიერება ყოველთვის არის „ცნობიერება“... შესახებ. ფენომენოლოგიაში პირველად რეალობად გამოდის არა „ცნობიერება“, „აზროვნება“, „გონი“, ერთი მხრივ, ხოლო მეორე მხრივ, „ბუნება“, „მატერია“, არამედ „ცხოვრების სამყარო“ (Lebenswelt), რომელიც თავიდანვე წინ უსწრებს სუბიექტ-ობიექტად დანაწევრებას და რომელიც ჰუსერლთან განიხილება როგორც სუბიექტის მიერ თავისი საგნების სფეროს თანდათანობითი კონსტრუირების შედეგი. ფენომენოლოგიაში ცნობიერება წარმოდგენილია, როგორც მნიშვნელობებისა ან საზრისების ველი, რაც იძლევა ინტერპრეტაციის, შესაბამისად, ჰერმენევტიკის შესაძლებლობას.

ფენომენოლოგიას ფილოსოფიური ჰერმენევტიკის საკითხი მეთოდოლოგიური ასპექტებიდან ონტოლოგიურში გადააქვს. თუმცა, ჰერმენევტიკა თავად ჰუსერლის მოძღვრების ფარგლებში არ არის შესაძლებელი, რადგანაც ინტერპრეტაცია მასთან მეორადია რეფლექსიასთან შედარებით. ჰუსერლის აზრით, საკუთარი შინაარსის ახსნისათვის ცნობიერება საჭიროებს მხოლოდ მიმართებას საკუთარ თავთან. სწორედ ჰუსერლის ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგიის რადიკალიზაციის შედეგია ჰერმენევტიკული მოძღვრება ჰაიდეგერის ფილოსოფიაში.

კიდევ ერთი ფილოსოფიური მიმართულება, რომლის გაცნობასაც ჰაიდეგერი-სათვის უკვალოდ არ ჩაუვლია, იყო ნეოკანტიანელობა, კონკრეტულად ფრაიბურგის სკოლა (ვ. ვინდელბანდი, გ. რიკერტი). ფრაიბურგელთა მთავარ პრობლემატიკას წარმოადგენს პუმანიტარულ მეცნიერებათა მეთოდოლოგია.

პუმანიტარული მეცნიერებები პრინციპულად განსხვავდება საბუნებისმეტყველოსაგან. მათი მეთოდოლოგიების განსხვავება განპირობებულია იმით, რომ ადამიანის



აზროვნება ხორციელდება ზოგადისა და ერთეულის კატეგორიებში და არაფერ საერთოს, არავითარ გადასვლას, მით უმეტეს ერთის მეორეზე დაყვანას ადგილი არა აქვს. ზოგადის კატეგორია ხორციელდება საბუნებისმეტყველო აზროვნებაში, ერთეულის კატეგორია – სამეცნიერო-ჰუმანიტარულ აზროვნებაში. რამდენადაც, ნებისმიერი ისტორიული მოვლენა ინდივიდუალურია, მისი შესწავლა შეუძლებელია წინასწარ აღმოჩენილ კანონებზე დაყვანით. საერთოდ, ინდივიდუალური მოვლენა არა იმდენად შეისწავლება, რამდენადაც გაიგება („განიცდება“). გაიგება არა თვითონ ისტორიული მოვლენა, არამედ მასში მოქმედი ადამიანი. ე.ი. რომ გავიგოთ ადამიანური ყოფიერება, უნდა განვიცადოთ ადამიანის გრძნობები, განწყობილებები, მიზნები. ამ განცდის შედეგი უნდა გამოიხატოს საყოველთაოდ გასაგები ენით. ნეოკანტიანელთა საყოველთაო ფრაიბურგის სკოლა ცდილობს შექმნას ინდივიდუალური მოვლენის ინდივიდუალურ საყოველთაო მეთოდოლოგია და ამისათვის გამოიყენოს ტრადიციულ ევროპულ რაციონალიზმში ჩამოყალიბებული ტერმინოლოგია და აზროვნების ხერხი.

ევროპული აზროვნების კიდევ ერთი მიმართულება, რომელმაც ჰაიდეგერზე გავლენა მოახდინა იყო „სიცოცხლის ფილოსოფია“. რაც შეეხება კონკრეტულ პიროვნებებს უნდა დავასახელოთ დილთაი, გეორგ ზიმელი, იორკ ფონ ვარტენგურტი (გრაფი იორკი), ოსვალდ შპენგლერი, ლუდვიგ კლაგესი. პრინციპულ საკითხებში „სიცოცხლის ფილოსოფია“ ეთანხმება ნეოკანტიანელთა სკოლის წარმომადგენლებს – ასევე თვლის, რომ „გონისდეციენებში“ შეუძლებელია საბუნებისმეტყველო მეთოდების გამოყენება და ადამიანური ყოფიერების ნებისმიერი მოვლენა კი არ „ისწავება“, არამედ „განიცდება“. მაგრამ თვით „განცდის“ გაგება ერთგვარად განსხვავდება ნეოკანტიანელებისაგან. თუ ნეოკანტიანელებისათვის ინდივიდუალური მოვლენის ანალიზი წარმოადგენს ობიექტური სამეცნიერო ანალიზის განხორციელების აქტს, „სიცოცხლის ფილოსოფიისათვის“ ეს აქტები (მიმართული უპირველეს ყოვლისა წარსულის მოვლენებზე და წარსულში შექმნილ ტექსტებზე) წარმოადგენენ ანმყოფ ფორმირებისა და განხორციელების მომენტებს. ანალიზი იმისა, რაც იყო, ქმნის იმას, რაც არის. (წარსულის, როგორც ასეთის, რეკონსტრუირება შეუძლებელია, მაგრამ ანმყო იქმნება წარსულის რეკონსტრუქციით). ამ ანალიზ-შექმნით ფორმირდება ე.წ. „შინაგანი ცდა“, რომელსაც არ შეიძლება ჩავენდეთ რაციონალურად, ის შეიძლება მხოლოდ „გავიგოთ“. „სიცოცხლის ფილოსოფია“ გაგების თავისი ინტერპრეტაციით პრაქტიკულად სცილდება ევროპული რაციონალიზმის ტრადიციისა და შემოკავას ისეთი კატეგორიები, რომლებიც მანამდე ფილოსოფიის ყურადღების სფეროში არ ხვდებოდა. ესენია: სურვილი, ზრუნვა, სასონარკვეთა, შიში, ძრწოლვა და ა.შ.

რაც შეეხება დიალექტიკურ თეოლოგიას, მისი წარმომადგენლები კარლ ბარტი და რუდოლფ ბულტმანი ცდილობდნენ ახლებურად გაეაზრებინათ ადამიანის ყოფიერება. ისინი უარს ამბობდნენ ტერმინებზე „არსი“, „ბუნება“ და ძირითად კატეგორიებად შემოაქვთ „ცხოვრებისეული სიტუაცია“, „არჩევანი“, „შესაძლებლობა“. ადამიანი „ისტორიული არსებაა“, ის მუდამ იმყოფება განუშორებელ ცხოვრებისეულ სიტუაციაში და განხორციელებს თავის თავს, ირჩევს რა თავის თავს, როგორც თავის სანაყს შესაძლებლობას. სიტუაციები, რომლებშიაც ეს არჩევანი ხორციელდება წინასწარგამოუცნობია და ღიაა. მაგრამ ადამიანი ამას არ აღიქვამს, სანამ ის არ უბრუნდება თავის სანაყს არსს, მაგრამ ეს დაბრუნებაც ხდება ისევ ღიაობისა და წინასწარგამოუცნობლობის მეშვეობით, რომლებიც განიცდება როგორც ნუხილი და შფოთვა. ხოლო დიალექტიკური თეოლოგიის მესამე წარმომადგენელი პაულ ტილიხი ადამიანის ყოფიერების საზრისად მიიჩნევს სასრულისა და უსასრულობის საზღვარზე არსებობას. ამავე დროს ადამიანი „განწივლილი“ არჩევანისათვის, „გადმოდებულობა“ არჩევანისათვის. ადამიანი ცოცხლობს, ირჩევს თავის შესაძლებლობებს და ირჩევს თავის თავს მათში. ყოფნა უსასრულობის წინაშე, გადაგდებულობა, არჩევანი, იწვევს ადამიანში ექსისტენციალურ ძრწოლვას, რაც თავის მხრივ საშუალებას აძლევს მას გავაცნობიეროს ისინი, როგორც ასეთი.

ჰაიდეგერი მიიჩნევს, რომ „ყოფიერება არის ნამდვილი და ერთადერთი თემა ფილოსოფიისა და ეს ჩვენი გამოვლენაა არ არის. თემის ამგვარი დაყენება ცოცხლობს ანტიკური ფილოსოფიის დასაწყისიდან და გრანდიოზული ფორმით ისევ მოქმედებს პეგელის ლოგიკაში. ახლა ჩვენ მხოლოდ ვამტიკიცებთ, რომ ყოფიერება არის ნამდვილი და ერთადერთი თემა ფილოსოფიისა. ნეგატიურად ეს ნიშნავს: ფილოსოფია ეს არის არა მეცნიერება არსებულზე, არამედ მეცნიერება ყოფიერე-



ბაზე ან როგორც ბერძნული გამოთქმა გვამცნობს – „ონტოლოგია“. თავის ფუნდამენტურ ნაშრომში „ყოფიერება და დრო“, ჰაიდეგერი ახლებურად აფუძნებს ჰერმენევტიკას. ამიერიდან ის უნდა გახდეს ონტოლოგიური და ახლებური, ექსისტენციალური „ახსნა“ მისცეს ცნობიერების ყველა ფენომენს, ადამიანის ყოფიერებას, დროს, ისტორიას.

უძველესი დროიდან უპირისპირდება ერთმანეთს მეტაფიზიკის ორი ტიპი. ერთი მხრივ, სამყაროს მეტაფიზიკა, რომელიც თავის სანყისს იღებს წინასკორატული ფილოსოფიიდან, პლატონისა და არისტოტელესაგან და თანამედროვე ფილოსოფიაში წარმოდგენილია ნეოსქოლასტიკოსების, კრიტიკული რეალისტებისა და პარტმანის „ახალი ონტოლოგიის“ მოძღვრებაში. მეორე მხრივ, ადამიანის, ჩვენი „მე“-დან ამოსული მეტაფიზიკა. ადამიანის „მე“-ს მეტაფიზიკა ამოდის ავგუსტინის პროგრამული დებულებიდან, რომელიც ადამიანს ბრალს სდებს იმაში, რომ მას აოცებს მთის მწვერვალები, ზღვის მოქცევა, ვარსკვლავების მოძრაობა და ავინყდება, ვერ ხედავს თავის ადამიანურ არსებას, მის ამოუწურავ სიღრმეს. მაგრამ ამ სუბიექტურ მეტაფიზიკას ორგვარი ხასიათი აქვს. ის შეიძლება შემოიფარგლოს მხოლოდ ადამიანური ყოფიერებით, როგორც ყველაზე ღირებულთ. ან გამოდის რა სუბიექტიდან, ის გადის უნივერსალურის სფეროში და ცდილობს ჩასწვდეს და ახსნას საერთოდ ყოფიერება ადამიანის საშუალებით. თუ სამყაროს მეტაფიზიკა ადამიანს სამყაროს ნაწილად თვლის, ჩვენი „მე“-ს მეტაფიზიკა ადამიანისგან მიდის სამყაროსთან და ცდილობს მისი არსის წვლილს.

სწორედ ავგუსტინს ცდა მოეცა ჰაიდეგერმა თავის „ფუნდამენტალურ ონტოლოგიაში“. იგი თავის ექსისტენციალურ მოძღვრებას უწოდებს პრინციპულად ახალ ონტოლოგიას, რომელიც მანამდელი გონებაჭვრეტითი მეტაფიზიკისაგან განსხვავებით, ყოფიერების პრინციპებს ექსისტენციალებს – მისი ტერმინოლოგიით) თვით ადამიანური არსებობის, ერთეული სუბიექტის თვითშემეცნების საფუძველზე ხსნის.

ჰაიდეგერის აზრით, მთელი ევროპული ფილოსოფია ანაქსიმანდრედან ჰუსერლიმდე იწყება და მიმდინარეობს ყოფიერების დავიწყებით. ერთადერთი გამოსავალი ყოფიერების შესახებ კითხვის ხელახალი დასმაა, მისი ცნების ჭეშმარიტი ფორმის ძიებაა. ამ კითხვაზე პასუხის გასაცემად ჰაიდეგერი ამოდის მუნყოფიერების ონტოლოგიურ-პოზიტიური განსაზღვრებიდან საპირისპიროდ უსასრულო, მუდმივი არსებობისა, რასაც იზიარებდა მთელი მანამდელი მეტაფიზიკა. ჰაიდეგერი ადამიანის ყოფიერებას მოიაზრებს როგორც სასრულს. ყოფიერების რადიკალური გაგებით, ანუ ექსისტენციით, განსაზღვრულია მხოლოდ ადამიანი. ყოფიერების უამრავი შესაძლებლობიდან იგი მხოლოდ მუდამ ერთ-ერთს ირჩევს. და ეს არჩევანი ქმნის ადამიანის სახეს, მის არსებას. ადამიანის შინაგანი სტრუქტურის, ადამიანური ყოფიერების ან ექსისტენციის ანალიზმა უნდა გაგვიკვილოს გზა საერთოდ ყოფიერებისაკენ. ამიტომ ადამიანის მუნყოფიერება ჰაიდეგერისათვის ონტოლოგიურ უპირატესობას იძენს და ამის შემდეგ მისი ფილოსოფია ხდება „ფუნდამენტალური ონტოლოგია“. ადამიანის სასრული მუნყოფიერების ონტოლოგიურ განსაზღვრას ჰაიდეგერმა უწოდა არსებობის განსაზღვრებები, ექსისტენციალები, რომლებიც მან დაუპირისპირა მანამდელი მეტაფიზიკის ძირითად ცნებებს, არსებულის კატეგორიებს. როგორც გადამერი აღნიშნავს, როდესაც ჰაიდეგერმა კვლავ ნაშრომში ყოფიერების საზრისის საკითხი, მას არ სურდა, რომ ფილოსოფიათა ყურადღების მიღმა დარჩენილიყო შემდეგი საკითხი: ადამიანის მუნყოფიერება თავის საკუთარ ყოფიერებას ფლობს არა როგორც ერთგვარად მყარად ფიქსირებულ არსებულს, არამედ ფლობს „შენუხებულ“ თავისი ყოფიერებით. ჰაიდეგერის მიხედვით, ადამიანის არსებობის აპრიორული ფორმებია: ზრუნვა, შემოთება, შიში და სხვა. ისინი წარმოადგენენ ადამიანის სუბიექტურ ყოფიერებას, რომელსაც ჰაიდეგერი „სამყაროში ყოფნას“ (in-der-Welt-Sein) უწოდებს. მოძღვრება ამ აპრიორულ ფორმებზე, როგორც მოძღვრება ყოფიერებაზე შემუშავებულია მის ფუნდამენტალურ ონტოლოგიაში.

ადამიანურ ყოფიერებას ჰაიდეგერი განიხილავს იმ არსებულის სახით, რომელიც თავის თავთანაა მიმართებაში. სხვა არსებათაგან ადამიანი განსხვავდება იმით, რომ ის იბრძვის თავისი ჭეშმარიტი ყოფიერებისათვის და ამ ბრძოლაში ფლობს თავისი საკუთარი ყოფიერების გარკვეულ გაგებას. ადამიანი ყოველთვის არ ფლობს თავისი თავის ჭეშმარიტ გაგებას, ის მხოლოდ იბრძვის თავისი ყოფიერების „ჭეშმარიტებისათვის“. უფრო ხშირად ჩვენ ვართ ჩვენი ყოფიერების დამახინჯებული, ყოფითი გაგების ტყვეობაში. გაურბის რა არსებობის პასუხისმგებლობას, ადამიანი თავისი ნებით ეფლობა ყოფით საქმეებში, მიჰყვება საერთო დინებას და ავინყდება ის,

რასაც „ყოფნა“ ნიშნავს. ადამიანი მიისწრაფის გაეჭვოს თავის თავს, გაითქვიფოს სხვა ადამიანთა ცხოვრებაში, უსახურ, უპიროვნო *man*-ში (ჰაიდეგერის ტერმინოლოგიაში), იმისათვის, რომ დაივიწყოს სიკვდილი რომელიც არსებობს იმანენტურ, მუდმივ საფრთხესა და ნამდვილ ფონს წარმოადგენს. ცხოვრობს რა არანამდვილ გარემოში, ადამიანი ფარავს თავის თავდაპირველ შესაძლებლობებს და თამაშობს იმ როლს, რასაც ვარემოცვა ავალდებულებს. და მხოლოდ სიკვდილის შიშის განცდა უბიძგებს მას ჭეშმარიტი არსებობისაკენ. მხოლოდ მოკვდავობის ამ განცდაში, ჰაიდეგერის აზრით, იხსნება ყოფიერების საზრისი. აქედან გამომდინარეობს დასკვნა, რომ არსებობა განუყოფელია საკუთარი არსებობის განცდისაგან. ადამიანური არსებობის ცალკეული ექსისტენციალური ანალიტიკა წინასწარი საფეხურია საერთოდ ყოფიერების ანალიზისა.

ჰაიდეგერისათვის ყოფიერების საზრისის საკითხის ფორმულირებაში ამოსავალი პუნქტია მუნყოფიერება. ტერმინი „მუნყოფიერება“ (*Dasein*) არ ნიშნავს „იქ“ ან „აქ“ ყოფნას კონკრეტული რეალობის აზრით. „მუნ“ ნიშნავს ლიაობას, „მუნყოფიერება“ კი ლიადყოფნას, ყოფიერებას, რომელსაც ჰაიდეგერი ექსისტენციას უწოდებს. მუნყოფიერება არის ყოფიერების სახე, რომლის სპეციფიკურობა იმაში მდგომარეობს, რომ ის არა მარტო არსებობს, არამედ თავის თავს თვითონ ხსნის (*legt sich aus*). ამის შესაბამისად ნაშრომში „ყოფიერება და დრო“ ფენომენოლოგია გვევლინება ჰერმენევტიკული სახით. მისი ამოცანაა ექსპლიკაცია ყოფიერების საზრისის იმ ბუნდოვანი გაგებისა, რომელიც მუდამ ახლავს არსებობას.

„ყოფიერებისა და დროის“ ფენომენოლოგიური ანალიზი მიმართულია ადამიანური არსებობის საზრისის გამოვლენაზე, რომელიც უკვე ინპლიცირებულია წინაონტოლოგიურ გაგებაში. ამაში მდგომარეობს ჰერმენევტიკული ფენომენოლოგიის საფუძველი. „სცენა, რომელზედაც ადამიანი გამოდის, ეიქრობს თუ მოქმედებს, ყოველთვის უკვე არსებობს. როდესაც არ უნდა მიაპყროს ადამიანმა თავისი მზერა თუ სმენა, თავისი გული, მიეცეს აზროვნებასა თუ ლტოლვას, ხელოვნებასა თუ შრომას, ვედრებასა თუ მადლიერებას, ის ყოველთვის თავიდანვე თავის თავს პოულობს შესულს ერთგვარ დაუფარავ წრეში, რომლის დაუფარაობა უკვე განხორციელდა, რამდენადაც მან თვითონ გამოიწვია ადამიანი მისი შესაძლებლობების შესაბამისად“.

ჰერმენევტიკული ფენომენი, ჰაიდეგერის აზრით, არსებულის, ყოფიერების მხოლოდ ახსნა და განმარტება კი არ არის, არამედ თვით ყოფიერების გამოვლენა. ამიტომ ჰერმენევტიკულმა ფენომენოლოგიამ უნდა გამოავლინოს ის პირობები, ინტოლოგიური პარამეტრები, რომელთა საშუალებით ადამიანთა არსებობა შესაძლებელია იყოს ის, რაც არის. ეს პირობები *Dasein*-ის, ფუნდამენტალური მახასიათებლებია, მისი ექსისტენციальება. მათ მიეკუთვნება „ყოფნა“ (*Beingness*) და „გაგება“ (*Verstehen*). *Dasein*-ი განისაზღვრება, უპირველეს ყოვლისა, არა აზროვნებით, არამედ სამყაროში მისი ყოფნის ფაქტით. არსებობა ყოველთვის წინ უსწრებს მის მოაზრებას. ჰაიდეგერის მიხედვით, შემეცნების აქტს, რომლის დროსაც სუბიექტი უპირისპირდება ობიექტს, წინ უსწრებს შემეცნების თავდაპირველი ჩართულობა მასში, რასაც იმეცნებს. ის ყოველთვის წინასწარ „პოულობს“ თავის თავს განსაზღვრულ ადგილსა თუ სიტუაციაში. საშუალება, რომლითაც ხორციელდება ეს „პოვნა“ არის სწორედ გაგება, რომელიც სხვა არა არის რა, თუ არა ადამიანური ცხოვრების განხორციელების სანყისი ფორმა (*villzugsform*), და არ არის შემეცნებისათვის აუცილებელი მოთხოვნების დამაკამყოფილებელი გარკვეული მეთოდოლოგიური ოპერაცია. რამდენადაც გაგება ხორციელდება ახსნის, ინტერპრეტაციის საშუალებით, ამიტომ ჰაიდეგერის თვალსაზრისით, ადამიანური ყოფიერება თავდაპირველადვე „ჰერმენევტიკულია“.

თუ თავის ადრეულ და ძირეულ ნაშრომში „ყოფიერება და დრო“ ჰაიდეგერი ავითარებს ადამიანური ყოფიერების თავისებურ ფენომენოლოგიურ ჰერმენევტიკას, მის გვიანდელ და ყველაზე ბოლო ნაშრომებში ის გადადის ენის ანალიზზე, რომელიც მისი აზრით, გვიჩვენებს გზას ყოფიერებისაკენ. ჰაიდეგერი თავის ნაშრომში „გზა ენისაკენ“ აღნიშნავს: „ადამიანი არ იქნებოდა ადამიანი, რომ არ შესძლებოდა ელაპარაკა გამუდმებით, ყოვლისმომცველად, ყველაფერზე, მრავალფეროვან სხვადასხვაგვარობაში და უმეტესწილად გამოუთქმელზე „ეს არის ეს“. რამდენადაც ამას ყველაფერს უზღოვრეულყოფს ენა, ადამიანის არსი ენაში მდგომარეობს“. ამასთან არის დაკავშირებული ჰაიდეგერის თვალსაზრისი ჭეშმარიტების ბუნებრივი გაგების შესახებ. იგი ლაპარაკობს ჭეშმარიტების ერთგვარ გაგებაზე, რომელიც ჩვენთვის



იხსნება უშუალოდ, დაუფარავად, ისევე როგორც ძველ ბერძნებს ეძლეოდათ. თავისი ფილოსოფიის საშუალებით ჰაიდეგერი ცდილობს აღადგინოს ჭეშმარიტების ის უშუალო ჭვრეტა, რომელიც შეეძლოთ უძველესი დროის მოაზროვნეებს. ყოფიერება ვლინდება, როდესაც სუბიექტი და ობიექტი შეირწყმება ერთიან რეალობაში და გამოჩნდება მთელი პირობითობა და ფარდობითობა სუბიექტისა და ობიექტის, დროისა და მოძრაობის ცნებების და, უპირველეს ყოვლისა, იგი ვლინდება პოეზიაში. „პოეზია აცხადებს ჭეშმარიტებას ნათებაში, რასაც პლატონი „ფედრაში“ ყველაზე კამკამო ნათელს“ უწოდებს. პოეზიითაა გამსჭვალული ყოველი ხელოვნება, ყოველგვარი გამოყვანა არსებულისა დაუფარავ სილამაზეში“. თავის ჭეშმარიტ არსში ყოფიერება სულ უფრო და უფრო ქრება თვალთახედვის არედან და მხოლოდ რჩეულთ ეძლევა მისი დანახვის უნარი. ვხედავთ რა რაიმეს გონების თვალთ, ჩვენ ვჩქარობთ ვნებდეთ საგანს და მხედველობიდან გვრჩება ის გამონათება, რის შუქშიაც ეს საგანი დავინახეთ. რაც მტია შუქი, მით უფრო მიჯაჭვულია მხერა საგანზე, მით უფრო შეუმჩნეველია შუქი. თუმცა გამონათების მომენტები ჩვენ სიცოცხლეს უფრო მნიშვნელოვან საზრისს აძლევენ, ვიდრე საგნები, რომელთაც ვწვდით ან ვერ ვწვდით. გამონათება ჩვენ არ გვექვემდებარება, მაგრამ მხოლოდ შეგვიძლია მზად ვიყოთ მისთვის“.

ჰაიდეგერი ამოდის ადამიანური არსებობიდან იმისათვის, რომ აღმოაჩინოს ყოფიერება, მისი საზრისი. ადამიანი ვერ განსჯის თავის ყოფიერებას, ის მისი ბედია. ჰაიდეგერი თავის მოხსენებაში „დრო სამყაროს სურათისა“ (1938 წ.) წერს, რომ „ახალი დროების არსის გააზრებას შეჰყავს ჩვენი აზრი და ნება ჩვენი ეპოქის ძალთა ჭეშმარიტი არსის მოქმედების წრეში. ისინი მოქმედებენ ისე, როგორც მოქმედებენ, მათზე არ მოქმედებს არანაირი ყოფითი შეფასება. ამ ძალის წინაშე ან მოცემული გვაქვს მზაობა, რომ გავუძლოთ, ან ამოვეარდეთ ისტორიიდან ... ეპოქის შეცვლა არასოდეს იყო შესაძლებელი მისი უარყოფით“. იგი წერს, „ახალი დროება, მას რომ გავუძლოთ, თავისი არსებით ჩვენგან მოითხოვს აზროვნების ისეთ საფუძვლიანობას და გამჭირაობას, როგორც ჩვენ, დღევანდლებს, შესაძლოა ძალა შეგვწევდეს მოვამზადოთ, მაგრამ ვერასგზით უცებ ვერ მივალნევთ“.

ლიტერატურა

1. ბიბიხინ ვ. ვ. (Бибихин В. В.), Дело Хайдеггера.//М. Хайдеггер. Время и бытие. Москва, 1993.
2. გადამერი ჰ. გ. (Гадамер Г. Г.), Введение к работе М. Хайдеггера “Исток художественного творения”.//Г. Гадамер. Актуальность прекрасного. Москва, 1991.
3. პალმერი რ. (Palmer R.), Hermeneutics. Evanston, 1969.
4. სევერცევი ე. (Северцев Е.), Предисловие к книге М. Хайдеггера “Положение об основании”. Санкт-Петербург, 1999.
5. ჰაიდეგერი მ., ყოფიერება და დრო. თბილისი, 1989.
6. ჰაიდეგერი მ. (Хайдеггер М.), Время картины мира.//М. Хайдеггер. Время и бытие. Москва, 1993.
7. ჰაიდეგერი მ. (Хайдеггер М.), Вопрос о технике.//М. Хайдеггер. Время и бытие. Москва, 1993.
8. ჰაიდეგერი მ. (Хайдеггер М.), Путь к языку. М. Хайдеггер. Время и бытие. Москва, 1993.
9. ჰაიდეგერი მ. (Хайдеггер М.), Что такое история философии. Философия, как наука о бытии.//М. Хайдеггер. Положение об основании. Санкт-Петербург, 1999.

TAMAR KAVTARADZE

SOME ASPECTS OF MARTIN HEIDEGGER'S HERMENEUTICAL PHILOSOPHY

Summary

The article reviews the doctrine of Martin Heidegger, some aspects of his hermeneutical views and the premises of his philosophy. Heidegger proceeds from human existence to show the being, its

essence. Only a man has some understanding of his existence. He chooses only one among the various possibilities. And this choice is his personality, his essence. He possesses his being not as something fixed or steady but he is "troubled" with his being. According to Heidegger the prior forms of human being are care, uneasiness, fear, etc. They form the components of human existence. The main thing, that makes a man different from other living creatures, is that he always struggles for his real being. We mostly are captives of the common understanding of being. Trying to avoid the responsibility of being, man involves himself into common things, tries to run away, to forget about death which is a permanent background of his being. As a proceeding point for defining the meaning of being Heidegger takes the concept of specific kind of being which not only exists, but also explains, interprets itself. As a result of this the phenomenology in his work "Being and Time" takes hermeneutical features.

ნარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ს. ნერეთლის სახელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა.



მართვის ამბობაში

ბრიტანული მსოფლიო კონცეფციების წვლილი მსოფლიოს მსოფლიო კონცეფციის აზრის განვითარებაში

ესთეტიკური აზრის განვითარებაში ბრიტანული განმანათლებლობის ესთეტიკური კონცეფციების მნიშვნელობის გაცნობიერება აუცილებლობით მოითხოვს მისი იმ თავისებურებების აღნიშვნას, რომლებიც მათ ნაკლად და სისუსტედ მიიჩნევა, რადგან, ჯერ ერთი, ამ სისუსტის გარკვეული გაცნობიერება თვით ამ კონცეფციებში ხდება და მეორედ, მიუხედავად ამ ნაკლოვანებისა ბრიტანელმა ესთეტიკოსებმა შეძლეს იმ კვლევის სფეროა, რითაც საფუძველი ჩაუყარეს ესთეტიკის როგორც მეცნიერების ჩამოყალიბებას, ხოლო ამ პრობლემათა ანალიზისა და განხილვის შედეგად ესთეტიკურის იმ თავისებურებებზეც მიანიშნეს, რომლებშიც დღეს ეჭვი არავის შეაქვს. ბრიტანული ემპირიული ესთეტიკის სისუსტეს კი მისი ორი ძირითადი თავისებურება განაპირობებს. ესაა მორალისტური პოზიციის პროორიტიკული ესთეტიკური პრობლემების გადაწყვეტისას და ამ პრობლემების ფსიქოლოგიური ახსნის მცდელობა.

ესთეტიკური თეორიების ცალმხრივობის შესახებ საუბრისას ნ. პარტმანი სწორედ ესთეტიკური ღირებულებების ეთიკურ ღირებულებებზე დაყვანის მცდარობას აღნიშნავს. ის მიუთითებს, რომ ხელოვნების ნაწარმოები არ შეიძლება მშვენიერად მივიჩნიოთ, თუკი ის არ იწვევს სიმპათიას სწორი მორალური პოზიციის მქონე პერსონაჟისადმი, თუმცა თუ მისი ძალა მხოლოდ ამაზე დაიყვანება, მას ხელოვნების ქმნილებად ვერ ჩავთვლით. ამისათვის აუცილებელია რაღაც სხვა, რომლისთვისაც ეთიკური მხოლოდ წინაპირობაა [7, გვ. 498]. პარტმანის თანახმად, ეთიკური ღირებულება ვერ გარდაიქმნება ესთეტიკურ ღირებულებად ვერც როგორც ღირებულება კომპონენტი და ვერც როგორც მისი ნიუანსი. ის თვლის, რომ ეთიკური ღირებულება შეიძლება განვიხილოთ როგორც ესთეტიკური ღირებულების ფუნდამენტი, მაგრამ ესთეტიკური ღირებულების დონე არ არის დამოკიდებული მის საფუძვლად მდებარე ეთიკური ღირებულების დონეზე და, შესაბამისად, არც ესთეტიკური ღირებულების რეალიზაციაა დამოკიდებული ეთიკური ღირებულების რეალიზაციაზე. წინააღმდეგ შემთხვევაში, აღნიშნავს პარტმანი, არც ტრაგედია იარსებებდა და არც კომედია. ესთეტიკური ღირებულება, მისი აზრით, დამოკიდებულია სიკეთის, სათნოების, დადებითი სანქსის ტრიუმფისაგან. ის თვლის, რომ ეთიკური მოცემული უნდა იყოს მასალის აგებისას და რალაცნაირად ნაწვევები უნდა იყოს ხელოვნების ნაწარმოებში და თანაც ისე, რომ ნაწარმოების აღქმელმა მის მიმართ სწორი პოზიცია დაიკავოს [7, გვ. 508-509].

ეთიკურისა და ესთეტიკურის გაიგივების მცდარობის შესახებ საუბრობს ნ. ჭავჭავაძე. ის აღნიშნავს, რომ ამ შეხედულების მომხრეები განსხვავებას ეთიკურსა და ესთეტიკურს შორის მხოლოდ ფორმაში ხედავენ. მიუხედავად იმისა, რომ ეთიკური და ესთეტიკური მომენტების ერთდროული მოცემულობა რომელიმე მოვლენაში არა მხოლოდ ამ მოვლენის ღირებულებას ამაღლებს, არამედ თითოეულ ამ მომენტსაც აძლიერებს, ნ. ჭავჭავაძე მიიჩნევს, რომ შეუძლებელია ესთეტიკური წინინდა ფორმად გამოვაცხადოთ და მასსა და ეთიკურს შორის მხოლოდ ფორმალური განსხვავება დავინახოთ [5, გვ. 208-209]. თეორიები, რომლებიც ეთიკურისა და ესთეტიკურის იგივეობას ამტკიცებენ, მათი მჭიდრო კავშირის ჩვენებას ისახავენ მიზნად, თუმცა ამ ორი ცნების ერთი მეორეზე დაყვანა მცდარია. ნ. ჭავჭავაძის აზრით, ეთიკურის და ესთეტიკურის რეალური კავშირის გასაგებად მათ შორის განსხვავების გათვალისწინებაა აუცილებელი. ის ფაქტი, რომ ხელოვნების მალაქმატერულ ნაწარმოებში ეთიკური შინაარსიც აუცილებლობითაა მოცემული, მხოლოდ იმაზე მიუთითებს, რომ ქმშარიტი ხელოვნება ეთიკურ პათოსსაც მოითხოვს და რომ ესთეტიკურ შინაარსში ეთიკური მომენტიც მონაწილეობს. მაგრამ არა როგორც მისი მექანიკური ნაწილი. ეთიკური მომენტი ესთეტიკურში გადაშემაკვებული და ესთეტიკურს დამორჩილებული სახით შედის [5, გვ. 210]. ნ. ჭავჭავაძის თანახმად, ესთეტიკურ ცდაში სინამდვილესთან ადამიანის ყველა სახის, მათ შორის, ეთიკური მიმართებაც შენარჩუნებულია. ის, ისევე როგორც სხვა მიმართებები, ესთეტიკური ცდის შინაარსში შედის.



ძლიერი ეთიკურ-მორალისტური პათოსის მიუხედავად, აუცილებლად უნდა აღინიშნოს, რომ ბრიტანელი ესთეტიკოსების კონცეფციებში შეინიშნება ეთიკურისა და ესთეტიკურის გამიჯვნის, მათ შორის განსხვავების დადგენის ტენდენცია. მშვენიერებისა და სიკეთის გაიგივების მცდარობაზე და მათ არაერთგვარობაზე მიუთითებდა ე. ბერკი. ორი სახის მშვენიერების – აბსოლუტური და შეფარდებითი მშვენიერების დადგენის მცდელობაც ესთეტიკურის დამოუკიდებლობისა და თავისთავადობის, მისი თვითკარობის გაცნობიერებაზე მიგვიანიშნებს. აღსანიშნავია ისიც, რომ შეფტსბერისეული შინაგანი გრძნობა როგორც ეთიკური და ესთეტიკური ღირებულებების წვდომის ერთიანი უნარი მის შემდგომ მოღვაწე ესთეტიკოსთა შრომებში დიფერენცირდება მორალურ გრძნობად, როგორც ეთიკური ღირებულების – სიკეთის წვდომის უნარად და მშვენიერების გრძნობად, როგორც ესთეტიკური ღირებულების წვდომის უნარად. ეს უკანასკნელი კი შემდგომ დიფერენცირებას განიცდის ამაღლებულის, კომიკურისა და სხვ. გრძნობებად, რაც არა მხოლოდ იმის მანიშნებელია, რომ ეთიკური და ესთეტიკური მათი აღმქმელი და შემფასებელი სუბიექტისაგან განსხვავებულ მიმართებასა და განწყობას მოითხოვს, ორიენტირებულია მისი სულიერი სამყაროს განსხვავებულ ასპექტებზე და რომ, შესაბამისად, ისინი განსხვავებული რიგის მოვლენებია, არამედ იმასაც, რომ ესთეტიკურის ისეთი მოვლენები როგორცაა მშვენიერი, ამაღლებული, ტრაგიკული, კომიკური, მათი საერთო საფუძვლის მიუხედავად, არაკვეული სპეციფიკით და შედარებითი დამოუკიდებლობით ხასიათდებიან.

ბრიტანული განმანათლებლობის ესთეტიკური კონცეფციების მეორე სერიოზულ ნაკლად მათი ფსიქოლოგიზმა მიჩნეული. ამ კონცეფციებში ყურადღება ძირითადად კონცენტრირებულია იმის დემონსტრირებაზე, თუ რა ხდება ესთეტიკური ცდის სუბიექტში ესთეტიკური საგნის აღქმა-გაცდის პროცესში. ცხადია, რომ ამის დასადგენად ეს ავტორები ძირითადად დაკვირვების ან, უფრო ზუსტად, თვითდაკვირვების მეთოდს მიმართავენ. სწორედ ამის საფუძველზე აღმოაჩენენ, რომ ადამიანის ფსიქიკის შინაარსში მოცემულია გარკვეული ხასიათის სიამოვნების ან უსიამოვნების განცდა, ემოცია, რომელიც განსხვავდება როგორც ინტელექტუალური, ასევე გრძნობადი სიამოვნება-უსიამოვნებისაგან და არ დაიყვანება მათზე. სწორედ ამ სიამოვნება-უსიამოვნების სუბიექტური გრძნობის საფუძველზე ხდება მისი გამოწვევი საგნებისა და მოვლენების გამოცალკეება ბუნებრივი და ხელოვნური სამყაროს დანარჩენი საგნებისა და მოვლენებისაგან, იმის დადგენა, თუ რა სახის, რა ნიშან-თვისებებისა თუ თავისებურებების მქონე ფენომენები იწვევენ იმ განცდას, რომელსაც ესთეტიკურს უწოდებთ. ასეთ თვისებებზე სახელდება მრავალფეროვნების ერთიანობა, სისწორე, პროპორციულობა და ა.შ. თუმცა სუბიექტივან ამოსვლით, იმის აქცენტრირებით, თუ რა ხდება სუბიექტის სულში ამ თვისებების მატარებელ საგნებთან და მოვლენებთან შეხვედრისას, შესაძლებელია მათი აღმქმელის სულში მიმდინარე ფსიქიკური პროცესების გაგება და არა ესთეტიკურის სპეციფიკისა [ნ. გვ. 33]. სუბიექტის ემოციური რეაქცია რაიმე საგანსა თუ მოვლენაზე ამ ობიექტის ესთეტიკური ღირებულების ინდიკატორის როლს ვერ შეასრულებს. ჯერ კიდევ კანტი მიუთითებდა, რომ სულში მიმდინარე ცვლილებათა ემპირიული კანონები მხოლოდ იმას გვიჩვენებენ, თუ როგორ მსჯელობენ, მაგრამ არ ადგენენ იმას, თუ როგორ უნდა იმსჯელონ [4, გვ. 289-290].

ამ ნაკლოვანებათა მიუხედავად, ბრიტანელმა ესთეტიკოსებმა ესთეტიკურის ზოგიერთი დამახასიათებელი თავისებურების გამოვლენა შეძლეს.

ესთეტიკური, როგორც სუბიექტის შიგნით და მის გარეთ არსებულ ვითარებათა მთლიანობა, გულისხმობს ესთეტიკური ცდის საფუძვლადმდებარე ადამიანისა და ბუნების პირველად ერთიანობას, რომელიც ესთეტიკური ცდის შესაძლებლობის აუცილებელი პირობაა. ეს პირველადი ერთიანობა ბრიტანელი ესთეტიკოსების თეორიებში სამყაროსა და ადამიანს შორის წინასწარდადგენილი, წინასწარმოცემული შესაბამისობის, პრესტაბილიური პარამონიის სახითაა მოცემული და თეოლოგიურადაა ახსნილი. მათი აზრით, სამყაროს შემოქმედი ადამიანის ბედნიერებაზე ზრუნავდა, როცა სამყარო ისე შექმნა, რათა მან ადამიანს განსაკუთრებული სიხარული და სიამოვნება უნდა მიანიჭოს, ხოლო ადამიანს მისცა ყველა ის უნარი, რომელიც ამ სიხარულისა და სიამოვნების მისაღებადაა აუცილებელი.

შინაგანი გრძნობის თეორია იყო ის საფუძველი, რომელზე დაყრდნობითაც ბრიტანელი ესთეტიკოსები ესთეტიკური ცდის თავისებურებათა გამოკვეთას შეეცად-



ნენ¹. შინაგანი გრძნობის როგორც ესთეტიკური ღირებულების წვდომის² სწრაფის ცნების დახმარებით შესაძლებელი გახდა იმის ჩვენება, რომ ესთეტიკური მიმართება არ არის სამყაროსადმი ადამიანის სხვა მიმართებათა იგივეობრივი და მათზე დაყვანადი, რომ ესთეტიკური ცდის სუბიექტი გარკვეული, მხოლოდ მისთვის სპეციფიკური თავისებურებების მატარებელია. მართალია, ეს მოაზროვნეები ყურადღებას ესთეტიკური ჭვრეტის ინტელექტუალურ-ემოციური პროცესის ემოციურ ასპექტზე ამახვილებენ და, შესაბამისად, ესთეტიკური ცდის სუბიექტის განცდვებისა და ემოციების, მის სულში წარმოშობილ სიამოვნებისა თუ უსიამოვნების გრძნობას განიხილვენ საფუძვლად, რომელიც გამოდგება ესთეტიკური პრობლემების გადაწყვეტისათვის, ისინი მაინც ახერხებენ იმის ჩვენებას, რომ ესთეტიკური ცდის სუბიექტი განსხვავდება როგორც პრაქტიკული, ასევე გნოსეოლოგიური, ასევე რელიგიური სუბიექტებისაგან. მიუხედავად იმისა, რომ ბრიტანელი ესთეტიკოსები ეთიკურისა და ესთეტიკურის გარკვეული მსგავსების შესახებ საუბრობენ, ეთიკური და ესთეტიკური ღირებულებების წვდომისათვის განსხვავებული უნარების – მორალური გრძნობისა და მშვენიერების გრძნობის – შემოტანით, ისინი ეთიკური და ესთეტიკური სუბიექტების, შესაბამისად, ეთიკური ცდისა და ესთეტიკური ცდის განსხვავებულობის დემონსტრირებას ახდენენ.

შინაგანი გრძნობის თეორიის საფუძველზე ეს ავტორები ცდილობენ დაადგინონ და დაასაბუთონ ესთეტიკური ცდის ისეთი მახასიათებლები, როგორიცაა მისი უშუალობა, უანგარობა, საყოველთაობა, აუცილებლობა.

განხილული ავტორები აღნიშნავენ ესთეტიკური ჭვრეტის უშუალო ხასიათს. ესთეტიკური ტკობა არ საჭიროებს მისი გამომწვევი საგნის რაობის, მისი არსისა თუ თავისებურებათა ცოდნას. ამ საგნის რაციონალური ანალიზი და შესწავლა არაფერს მატებს ესთეტიკურ ტკობას, არ ცვლის მის ხასიათს, არც ამდიდრებს და არც უფრო ინტენსიურს ხდის მას. რაციონალური აქტივობა არ არის ესთეტიკური ჭვრეტისა და შესაბამისი ტკობის მიღების აუცილებელი პირობა.

ამასთანავე, ბრიტანელი ესთეტიკოსების უმრავლესობა გამორიცხავს ყოველგვარ ანგარებით, დაინტერესებულ მიმართებას ესთეტიკური საგნისადმი. ესთეტიკური ჭვრეტის აქტი თავისუფალია ყოველგვარი ინტერესისაგან – ესთეტიკური ტკობის გამომწვევი საგნის მიმართ არ გვაძირკვებს მისი დაუფლების ანდა მისი რაიმე სხვა მიზნით გამოყენების სურვილი. მართალია, ზოგიერთი ავტორი მშვენიერებას უტილიტარულ ინტერპრეტაციას აძლევს, ისინი, ამავე დროს, საუბრობენ აბსოლუტური მშვენიერების შესახებ, რომელიც თვითგამარია და არ არის დაკავშირებული მის გარეთ არსებულ რაიმე ვითარებაზე.

ყურადღება მახვილდება ესთეტიკური ტკობის საყოველთაობაზეც. ეს თავისებურება, განხილულ ავტორთა აზრით, ეფუძნება იმას, რომ ადამიანი დაჯილდოებულია მშვენიერების შინაგანი გრძნობით, რომელიც ადამიანის ისეთივე ბუნებრივი გრძნობაა, როგორც ნებისმიერი გარეგანი გრძნობა – სმენის, მხედველობის, ყნოსვის და ა.შ. და, შესაბამისად, ყველა ადამიანს ახასიათებს, ერთნაირად ფუნქციონირებს და ერთნაირ შთაბეჭდილებას იღებს შესაბამის საგანთან შეხვედრის დროს. მშვენიერების (შინაგანი) გრძნობის არსებობას ეფუძნება ესთეტიკური ჭვრეტისა და ტკობის აუცილებლობაც. ეს გრძნობა როგორც ადამიანის ბუნებრივი ინსტინქტური ხასიათის უნარი აუცილებლობით ცნობს ესთეტიკურ საგანს და შესატყვისი სიამოვნების მიღებას უზრუნველყოფს ყველგან და ყოველთვის, სადაც და როცა მას ასეთი საგანი ეძლევა.

სუბიექტის აქტივობის აქცენტირება და ესთეტიკური ჭვრეტის პროცესში მისი როლის ხაზგასმა იმის თქმის შესაძლებლობას გვაძლევს, რომ განხილულ კონცეფციებში მონიშნულია ესთეტიკურის როგორც მხოლოდ სუბიექტისა და ობიექტის გარკვეული მიმართების, კავშირის შედეგად და მისი წყალობით არსებული ფერმონის გაგება. ამგვარი გაგება ნათლად იკვეთება ესთეტიკური კატეგორიების ინტერპრეტაციისას, განსაკუთრებით კი მშვენიერების იმ გაგებაში, რომლის თანახმადაც აღმქმელი სუბიექტის გარეშე მშვენიერების არსებობის შესახებ საუბარი შეუძლებელია.

¹ შინაგანი გრძნობის როგორც ეთიკური და ესთეტიკური ღირებულებების წვდომის უნარის დეტალური განხილვა იხილეთ ჩემს „შინაგანი გრძნობის დაინიშნულება შეფტსტერისა და პათერსონის ესთეტიკურ კონცეფციებში“, „მაინე“, ფილოსოფიის სერია, 2003, 1-2. გვ. 111-124.



ბრიტანულ ესთეტიკოსთა დამსახურებად უნდა მივიჩნიოთ ესთეტიკური კატეგორიების სფეროს გაფართოებაც. ამალღებული პირველად იქნა განხილული ესთეტიკური კატეგორიის რანგში. ეს ავტორები შეეცადნენ ამავე რანგში მოექციათ კომიკურიც, თუმცა ტრაგიკული ჯერ კიდევ ამ სფეროს გარეთ რჩება.

ბრიტანული განმანათლებლობის ესთეტიკური კონცეფციები მხოლოდ ლოკალური მოვლენა არ იყო. მიუხედავად ნაკლოვანებისა ამ პერიოდის ესთეტიკოსთა შეხედულებებს გარკვეული გამოხმაურება კონტინენტზეც მოჰყვა და ნაყოფიერი გამოდგა ესთეტიკური აზრის განვითარების თვალსაზრისით. კონტინენტალური ესთეტიკის წარმომადგენლებმა მათი კონცეფციების განსხვავებულ ასპექტებს მიაქციეს ყურადღება და განავითარეს ისინი.

ფრანგი მოაზროვნე და ხელოვნების თეორეტიკოსი ჟან-ბატისტ დიუბო ნაშრომში „კრიტიკული მოსაზრებები პოეზიისა და ფერწერის შესახებ“ შინაგანი გრძნობის თეორიას ავითარებს. დიუბოს შრომის პირველი ორი ტომი 1719 წელს დაინერა და შეიძლება ითქვას, რომ მისი შეხედულებები ბრიტანული განმანათლებლობის ესთეტიკური კონცეფციების პარალელურად ჩამოყალიბდა. ცნობილია, რომ დიუბომ იმოგზაურა ინგლისში, სადაც ლოკის წრეს დაუახლოვდა. ცნობილია ისიც, რომ ის ჯერ კიდევ ხელნაწერში გაეცნო ლოკის თხზულებას „ადამიანის გონების გამოკვლევა“, რამაც მნიშვნელოვანი გავლენა მოახდინა მისი ესთეტიკური კრედოს ჩამოყალიბებაზე. დიუბოს განიხილავენ როგორც სენსუალისტური ესთეტიკის პირველ წარმომადგენელს საფრანგეთში.

დიუბოს კონცეფციის თანახმად, ხელოვნების უპირველესი მიზანი ადამიანის ემოციებზე ზემოქმედება, ხოლო პოეტის მიზანი ისეთი ნაწარმოების შექმნაა, რომელიც მკითხველს მოეწონება [2, გვ. 44-5]. ამიტომ სწორედ გრძნობაა ნაწარმოების ზემოქმედების ხარისხის ზუსტი მაჩვენებელი. ნაწარმოების ზემოქმედების სიძლიერის, მის მიერ გამოწვეული ემოციური განცდების ინტენსიობის შეფასება შინაგანი გრძნობის დახმარებითაა შესაძლებელი, რომელსაც დიუბო მეექვსე გრძნობას უწოდებს.

დიუბო საუბრობს ამ გრძნობის შეუმცდარობასა და სიმახვილეზე, უშუალოებაზე და საყოველთაობაზე [2, გვ. 445]. ნაწარმოების შეფასების საფუძველი მის მიერ მოხდენილი შთაბეჭდილებაა [2, გვ. 450]. ხელოვნების რაციონალური მეცნიერული კვლევა და შეფასება ვერც იმ შთაბეჭდილებას შეცვლის, რომელსაც ეს ქმნილება ახდენს და ვერც ამ ნაწარმოების ზემოქმედების ინტენსიობას.

გოეთეს ესთეტიკური კრედოს ჩამოყალიბებაზე შეფტსბერის მოძღვრების გავლენა ჩვენს მიერ განხილულია სტატიაში „პლატონური და ნეოპლატონური მოტივები შეფტსბერის ესთეტიკურ კონცეფციაში“² და ამდენად, აქ ამ საკითხზე აღარ შევჩერდებით.

კანტის ესთეტიკური შეხედულებების ფორმირებაზე ინგლისური ესთეტიკის გავლენის უარყოფა ძნელია. ზოგიერთი ავტორის, მაგ., ქერიტის აზრით, მან უბრალოდ სისტემაში მოიყვანა ინგლისელ მოაზროვნეთა შეხედულებები, მკაფიოდ გამოკვეთა ამ მოძღვრებათა შორის არსებული განსხვავებები და წინააღმდეგობები და ამიტომ მისი როლის გაზვიადება არის „reductio ad absurdum“ [1, გვ. 341]. სხვა ავტორთა აზრით თუ, თუმცა კანტის ესთეტიკაში მართლაც მოიძებნება არა ერთი შეხედულება, აზრი იყო დებულება, რომელიც გამოთქმული, ნამოყვებელი და განხილულია ინგლისელი ავტორების მიერ, ეს მაინც არ მიუთითებს იმაზე, რომ მათ რაიმე გავლენა მოახდინეს კანტის შეხედულებებზე, ხოლო ნებისმიერი მსგავსება კანტისა და მათ თეორიებს შორის სხვა არაფერია, თუ არა უბრალო დამთხვევა [1, გვ. 342]. ინგლისელ ავტორთა შეხედულებების კვალი ნათლად ჩანს მშვენიერებისა და ამალღებულის კანტისეულ კონცეფციაში. ეს გავლენა შეიმჩნევა როგორც მის ადრეულ შრომაში „დაკვირვება მშვენიერისა და ამალღებულის გრძნობაზე“, რომელიც ინგლისური განმანათლებლობის იდეებითაა განმსჭვალული, ასევე მის „მსჯელობის უნარის კრიტიკაში“.

ნაშრომში „დაკვირვება მშვენიერის და ამალღებულის გრძნობაზე“ კანტი აღნიშნავს, რომ სასიამოვნოსა და უსიამოვნოს ის განცდა, რომელსაც განსხვავებული საგნები ჩვენში აღძრავენ, იმდენად ამ საგნების თვისებებზე კი არაა დამოკიდებული, რამდენადაც თითოეული ადამიანისათვის დამახასიათებელ სიამოვნებისა და უსიამოვნების გრძნობაზე. ის სწორედ ამ გრძნობის ანალიზს ცდილობს და თანაც თავს

² მ. ამბოკაძე, „პლატონური და ნეოპლატონური მოტივები შეფტსბერის ესთეტიკურ კონცეფციაში“, „მაცნე“, ფილოსოფიის სერია, 2002, №2, გვ. 100-111.



„დამკვირვებელს“ უნდადებს და არა ფილოსოფოსს. ის აღნიშნავს, რომ „გარკვენი გრძნობები ადამიანს განსხვავებული ვიტალური მოთხოვნილებების დაკმაყოფილების და შესატყვისი სიამოვნების განცდის შესაძლებლობას აძლევენ. ამასთანავე, ადამიანს ახასიათებს კიდევ ერთი გრძნობა, რომელიც უფრო დახვეწილია. კანტის დახასიათებით, ეს გრძნობა უფრო ხანგრძლივად მოქმედებს და თანაც არც გვეზურდება და არც მისი ინტენსიობა იკლებს. მისი არსებობა სულის გარკვეული მგრძნობელობის არსებობას გულისხმობს, რომელიც ხელს უწყობს სიკეთისაკენ სწრაფვის გაძლიერებას. ეს გრძნობა სულის ისეთ განსაკუთრებულ შესაძლებლობებსა და უპირატესობაზე მიგვანიშნებს, რომლებიც გარკვენი გრძნობებისათვის არაარსებითია. კანტის თანახმად, ეს შინაგანი გრძნობა ორი სახისაა: მშვენიერების გრძნობა, რომელიც საყოველთაო კეთილგანწყობის საფუძველი და მორალური გრძნობა, რომელიც საყოველთაო პატივისცემის საფუძველია [3, გვ. 147]. მშვენიერების გრძნობა, როგორც ესთეტიკური ფენომენების წდომის უნარი, თავის მხრივ, იყოფა საკუთრივ მშვენიერების გრძნობად და ამაღლებულის გრძნობად. ამ გრძნობებს კანტი განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს. ის უჩვენებს, რომ განსხვავება გემოვნებათა შორის რაციონალური უნარების სისუსტითა ან მათი არასაკმარისი განვითარებით ვერ აიხსნება. კანტი მიიჩნევს, რომ ამ შემთხვევაში საქმე რაიმეს გონებით წვდომას კი არ ეხება, არამედ ამ რაიმეს გრძნობით დანახვას. ინტელექტუალური უნარების სიმახვილე და განვითარება აზრს კარგავს, თუკი ადამიანს არ აქვს იმის გრძნობა, თუ რა არის ნამდვილად კეთილშობილური და მშვენიერი, რადგან სწორედ ეს გრძნობაა ინტელექტუალური უნარების სწორად გამოყენების სტიმული [3, გვ. 149].

ამ ნაშრომში, შეიძლება ითქვას, ე. ბერკისეული სტილით კანტი ამაღლებულისა და მშვენიერის ზემოქმედების ფსიქო-ფიზიკურ ეფექტსაც აღნიშნავს: ამაღლებულის განცდისას ადამიანის სახის გამომეტყველება სერიოზულია, ზოგჯერ უმოძრაო და გაშეშებული და განცვიფრებას გამოხატავს. მშვენიერების ზემოქმედების შედეგად კი თვალები ბრწყინავს, ადამიანს სახზე ღიმილი დასაამაშებს და შესაძლებელია ხმაოვანი შედახილითაც კი გამოხატოს სიხარული [3, გვ. 129]. ამაღლებული, აღნიშნავს კანტი, გვაღვლებს, მშვენიერი გვიზიდავს.

ე. ბერკის გავლენა აშკარაა ამაღლებულისა და მშვენიერის შედარებისას. კანტი აღნიშნავს, რომ ამაღლებული ყოველთვის მნიშვნელოვანი ზომისა უნდა იყოს, მაშინ როცა მშვენიერი პატარაც შეიძლება იყოს. ამაღლებული უბრალო, სადაა, მშვენიერს კი კაზმულობა და სინატივე შეჰქვარის. სიმაღლე და სიღრმე ამაღლებულის გრძნობას ინვევენ, რომელსაც შიში და განცვიფრება ახლავს. იმ საგნებისა და მოვლენების ჩამონათვალი, რომლებიც ზემოქმედებენ როგორც მშვენიერების, ასევე ამაღლებულის გრძნობაზე და შესაბამის განცდას ინვევენ, ასევე, ე. ბერკის, შ. პოუმის, ჯ. ადისონის და სხვა ინგლისელ ავტორთა შრომებში მოყვანილ მაგალითებს ემთხვევა. კანტი აღნიშნავს, რომ ამაღლებულის ზემოქმედებით გამოწვეული განცდა უფრო ძლიერია, ვიდრე მშვენიერის. ამაღლებულის განცდა სულიერი ძალების ძლიერ დაძაბვას მოითხოვს და მათ დალას ინვევს.

თავის ენ. „კრიტიკულ“ პერიოდში კანტიმ უარყო ესთეტიკური პრობლემების კვლევის ემპირიული მეთოდი და მკაცრად შეაფასა თავისი ბრიტანელი კოლეგების თეორიები. ის თვლიდა, რომ ფსიქოლოგიური დაკვირვებების წარმოება, და, მასას-ადამე, მასალის შერევაზე შემდგომში სისტემად ჩამოსაყალიბებელი ემპირიული წესებისათვის, თუმც კი ამ წესების გაგების სურვილის გარეშე – ასეთია, როგორც ჩანს, ჭეშმარიტი დანიშნულება ემპირიული ფსიქოლოგიისა, რომელსაც, ალბათ, არასოდეს ექნება ფილოსოფიურ მეცნიერებად აღიარების პრეტენზია [4, გვ. 144]. კანტი აღნიშნავს, რომ ესთეტიკური მსჯელობების ემპირიული განმარტება გამოდგება როგორც კვლევის დასაწყისი, რომლის შედეგად შერკოვებული მასალა საფუძვლად დაედება უფრო მაღალი დონის კვლევას. „მსჯელობის უნარის კრიტიკაში“ კანტი მართლაც ფართოდ იყენებს ამ მასალას და, მიუხედავად უაღრესად კრიტიკული დამოკიდებულებისა ბრიტანელი ავტორების ესთეტიკური კონცეფციების, მათი კვლევების მეთოდისა და ფილოსოფიურ-ესთეტიკური პოზიციისადმი, კანტის და მათ შეხედულებებს შორის მრავალი საერთო მომენტის აღმოჩენა შეიძლება. ამგვარი მონათესავე მომენტების არსებობის ახსნა მხოლოდ შემთხვევითი დამთხვევით საკითხის ზედმეტი გამარტივება იქნებოდა. აქ კანტის ესთეტიკისა და ბრიტანული ემპირიული ესთეტიკის ზოგიერთ საერთო მომენტს შევხებით.

კანტიც, თავისი ბრიტანელი კოლეგების მსგავსად ორგვარი მშვენიერების – თავისუფალი და არათავისუფალი, დამოკიდებული მშვენიერების შესახებ საუბრობს.



კანტის თანახმად, თავისუფალი მშვენიერების შემთხვევაში არ იგულისხმება რაიმე ცნება იმისა, თუ რა უნდა იყოს მოცემული საგანი, ხლო არათავისუფალი, დამოკიდებული მშვენიერება კი გულისხმობს ამგვარ ცნებას და იმას, რომ საგანი ამ ცნების შესაბამისად უნდა იყოს სრულყოფილი. თავისუფალი მშვენიერების მაგალითებად კანტს ყვავილები, სხვადასხვა ფრინველი – თუთიყუშები, კოლიბრი, სამოთხის ჩიტები, ასევე ზღვის მოლუსკები, არაბესკები, სხვადასხვა ორნამენტები მიაჩნია. ის თვლის, რომ ასეთი ობიექტები რაიმე მიზანთან ყოველგვარი მიმართების გარეშე, თავისთავად მოგვწონს. არათავისუფალი მშვენიერების მაგალითებად კანტს ადამიანის მშვენიერება, ცხენის სილამაზე, ნაგებობის – ეკლესიის, სასახლის, ფანჯატურის სილამაზე წარმოუდგენია. ყველა მათგანში იგულისხმება ის მიზანი, რომელიც განსაზღვრავს იმას, თუ რა უნდა იყოს მოცემული ობიექტი ანუ გულისხმობს მისი სრულყოფილების ცნებას და ამდენად, დამოკიდებული, არათავისუფალი მშვენიერებაა [4, გვ. 232].

არაერთო საერთო მომენტია ბრიტანელი ავტორებისა და კანტის ამაღლებულის თეორიებს შორის. თავისი ბრიტანელი კოლეგების მსგავსად, კანტიც აღნიშნავს, რომ ამაღლებულის შესახებ საუბრისას მხედველობაში ძირითადად ბუნების ობიექტები გვაქვს. ეს ობიექტები ამაღლებულის განცდას იწვევენ როგორც თავისი ზომის, ასევე ძალის წყალობით. ის თვლიდა, რომ ამაღლებულს ვუწოდებთ იმას, რაც უპირობოდ დიდია და რასთან შედარებითაც სხვა ყველაფერი მცირეა [4, გვ. 251]. კანტის თანახმად, ამაღლებული, მშვენიერისგან განსხვავებით, უფრომოდ შეიძლება იყოს, რადგან ამის მეშვეობით გვეძლევა ბუნების უსაზღვროება და, ამავე დროს, მისი მთლიანობაც მოიაზრება [4, გვ. 250]. კანტის აზრით, ბუნება სწორედ თავისი ქაოსითა და უწესრიგობით, თუკი ამით მისი ძალა ვლინდება, ყველაზე უკეთ უწყობს ხელს ამაღლებულის იდეის წარმოშობას [4, გვ. 251]. ისევე როგორც ბრიტანელი ესთეტიკოსები, კანტიც ხაზს უსვამს ამაღლებულის ჭკერატის შედგენ წარმოშობილი სიამოვნების განსაკუთრებულ ხასიათს. ის თვლის, რომ ეს სიამოვნება არ არის უშუალო და დადებითი სიამოვნება. მისი წარმოშობა დაკავშირებულია სასიცოცხლო ძალების წამიერ შეჩერებასთან და თითქმის დაუყოვნებლად მათ უფრო ძლიერ გამოვლენასთან. კანტის თანახმად, სული არა მხოლოდ ილტვის ამაღლებულისაკენ, არამედ გაურბის კიდევ მას და ამის გამო სიამოვნება არ არის პოზიტიური. ამაღლებული მოწინებასა და პატივისცემის გრძობას აღძრავს ადამიანი და ამიტომ მის მიერ გამოწვეულ განცდას ნეგატიური სიამოვნება შეიძლება ეწოდოს [4, გვ. 250]. სულიერი მღელვარება, რომლის შესახებაც საუბრობს კანტი, გამოწვეულია ადამიანის გრძობადი უნარების სისუსტით, მათი უუნარობით სწვდნენ სამყაროს უსასრულობას და მთელი იმ იდეას, რომელიც გონებაში არსებობს და რომლის წვდომისა წარმოსახვა ფართოვდება და თავისი შესაძლებლობების ზღვარს აღწევს. ამის შედეგად, თვლის კანტი, ჩვენი რალაც ზეგრძობადი უნარის არსებობის განცდა ჩნდება. კანტის მიერ დინამიკური ამაღლებულის ინტერპრეტაცია შეიძლება განვიხილოთ როგორც ფარული პოლემიკა ე. ბერკთან, რომელიც ამაღლებულის აუცილებელ პირობად მიშს მიიჩნევდა. კანტიც აღნიშნავს, რომ ბუნება დინამიკურად ამაღლებულია, რადგან ის შიშის საგანია. ამავე დროს ის მიუთითებს, რომ შიშით შეპყრობილი ადამიანი ბუნების ამაღლებულობის შესახებ მსჯელობას ვერ შეძლებს. ბუნების მრისხანე სტიქიები გვარწმუნებენ, რომ მათ წინაშე ჩვენი ფიზიკური უნარები უმნიშვნელოა. თუმცა რაც უფრო საშიში და შემზარავია ისინი, მით უფრო გვსიამოვნებს მათი ხილვა, რადგან ისინი აძლიერებენ ჩვენს სულიერ ძალებს და ჩვენს სულში სხვა სახის უნარის აღმოგვაჩენინებენ. ეს უნარი გამბედაობას გვაძლავს და შესაძლებელს ხდის ბუნების ძლიერებას დავეუპირისპირდეთ. საკუთარი ფიზიკური უძლურების განცდასთან ერთად ბუნების სტიქიების პირისპირ დარჩენილი ადამიანი ამწვეს, რომ მას შეუძლია საკუთარი თავი განიხილოს როგორც მათგან დამოუკიდებელი და მათზე აღმატებული. ძალა, რომელსაც ჩვენს თავში აღმოვაჩენთ, გვაიძულებს ყველაფერი, რასაც ვუფრთხილდებით – ქონება, ჯანმრთელობა და სიცოცხლე – მივიჩნიოთ უმნიშვნელოდ და ბუნება არ ჩავთვალთ იმ ინსტანციად, რომელსაც უნდა დავემორჩილოთ, როცა საქმე ჩვენს უმაღლეს პრინციპებს და მათ მიღებასა ანდა მათზე უარის თქმას ეხება. ბუნება, კანტის თანახმად, ამაღლებულია, რადგან მისი წყალობით წარმოსახვა მაღლდება იმ შემთხვევების წარმოდგენამდე, როცა სული ახერხებს საკუთარი მაღალი დანიშნულების გააზრებას. ამიტომ, კანტისათვის ამაღლებულის საფუძველი მხოლოდ ადამიანშია საძიებელი. სწორედ ადამიანს შეაქვს ამაღლებული



ნარმოდგენაში ბუნების შესახებ. ბუნების ობიექტები კი მხოლოდ საბაზის ამაღლებული განწყობისათვის [4, გვ. 263].

შეიძლება ითქვას, რომ კანტის ესთეტიკა ნათელი მაგალითია იმისა, თუ როგორაა შესაძლებელი ემპირიული ესთეტიკის მიერ მიღებული შედეგების გამოყენება განსხვავებული ფილოსოფიური და მეთოდოლოგიური საფუძვლის მქონე ესთეტიკური თეორიის ასაგებად.

ყოველივე ზემოთქმულის გათვალისწინებით ბრიტანული განმანათლებლობის ესთეტიკური კონცეფციები უნდა განვიხილოთ როგორც აუცილებელი და მნიშვნელოვანი ეტაპი ესთეტიკური აზრის განვითარებაში, რომლის შედეგების – როგორც დადებითის, ასევე უარყოფითის გათვალისწინების გარეშე ესთეტიკის ისტორია არასრული და არასრულყოფილი იქნება.

ლიტერატურა

1. გილბერტი კ., კუნი ჰ. (Гилберт К.Э., Кун Г.), История эстетики, Санкт-Петербург, Алетейя, 2000.
2. დიუბო ჟ.-ბ. (Дюбо Ж.-Б.), Критические размышления о поэзии и живописи, Москва, Искусство, 1976.
3. კანტი ი. (Кант И.), Наблюдение над чувством прекрасного и возвышенного // Сочинения, т.2, Москва, Мысль, 1964.
4. კანტი ი. (Кант И.), Критика способности суждения // Сочинения, т.6, Москва, Мысль, 1964.
5. ჭავჭავაძე ნ. ესთეტიკის საკითხები, თბილისი, საბჭოთა საქართველო, 1958.
6. ჭავჭავაძე ნ. ესთეტიკის მეთოდოლოგიისათვის, თბილისი, მეცნიერება, 1977.
7. ჰარტმანი ნ. (Гартман Н.), Эстетика. Москва, Иностранная литература, 1958.

MARINA AMBOKADZE

“CONTRIBUTION OF THE BRITISH AESTHETIC CONCEPTIONS TO THE DEVELOPMENT OF THE WORLD AESTHETIC THOUGHT”

Summary

It is shown in the article that in spite of certain shortcomings of the aesthetic conceptions of the British Enlightenment the British aestheticians managed to state the range of the problems and issues that constitute the research sphere of aesthetics. Using the internal sense theory as the theoretical basis they pointed out such features of the aesthetical as its immediacy, disinterestedness, universality, necessity and thus initiated the formation of aesthetics as an independent branch of science and determined the direction of its further development.

It is shown that the British aesthetics gained popularity among the European men of thought. The internal sense theory was developed by J.B. Diubo in France. The importance of the British aesthetics in formation of Kant's aesthetic views is shown as well.

ნარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ს. წერეთლის სახელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა.



ლალი მამცხაძე

წარმოსახვის საკითხი ანალიტიკური ფსიქოლოგიის
თეორიებში

ფანტაზიის პრობლემას უმნიშვნელოვანესი ადგილი ენიჭება ადამიანის ცხოვრებაში, მაგრამ კიდევ უფრო მნიშვნელოვანია იგი ხელოვნებისთვის და თითქმის შეუძლებელია ფანტაზიის გარეშე გაირკვეს შემოქმედებითი პროცესის რთული მექანიზმი. ფანტაზიის პრობლემის გარკვევას არაერთი მეცნიერი შეეცადა, მათ შორის ანალიტიკური ფსიქოლოგიის ნარმოადგენელი კ. გ. იუნგი.

იუნგი აღნიშნავს, რომ ხელოვნების სპეციფიკური არსი არ შეიძლება გახდეს ფსიქოლოგიური განხილვის საგანი, ამიტომ იგი მხოლოდ ხელოვნების იმ ასპექტს შეეხება, რომელიც ნაწარმოების შექმნის პროცესს ეხება.

როგორც ცნობილია იუნგის ანალიტიკური ფსიქოლოგია ფროიდის ფსიქოანალიზიდან ამოიზარდა და თითქმის ყველა დებულება, რომელიც ფსიქოანალიზშია განხილული იუნგის მიერ ან გაკრიტიკებულია, ან ახლებურად არის გააზრებული.

ძირითადი საკითხი, რომელიც ფროიდსა და იუნგს შორის უთანხმოებების მიზეზი გახდა, სწორედ არაცნობიერის გაგება იყო. ფროიდს არაცნობიერი ცნობიერებიდან გამოჰყავს, იუნგის თვალსაზრისით კი საწყისი არაცნობიერია და ცნობიერება არაცნობიერი მდგომარეობიდან ვითარდება. უმნიშვნელოვანესი ინსტინქტური ფუნქციები არაცნობიერად ხორციელდება, ცნობიერება კი შემდგომ არაცნობიერიდან წარმოიშობა.

არაცნობიერი პლანი მთლიანად პასიური არ არის. იგი შემოქმედებას ახდენს ცნობიერების შინაარსზე მაგრამ ქმნის სპეციფიკური ბუნების ფანტაზიებს, რომლის ინტერპრეტირება, როგორც სექსუალური სიმბოლოებისა, ადვილად შესაძლებელია. არაცნობიერის მნიშვნელოვანი წყაროა სიზმარი, რადგან იგი არაცნობიერი მოღვაწეობის პირდაპირი პროდუქტია. აქტიური ნარმოსახვის წყაროდ, იუნგის თვალსაზრისით, შეიძლება სიზმარი ან ჰიპნაგოგიური შთაბეჭდილება იქცეს. იუნგი წარმოსახვას ანიჭებს უპირატესობას ფანტაზიასთან შედარებით, რადგან მიიჩნევს, რომ ფანტაზია (Phantasie) უმეტესად ილუზიაა, წარმავალი შთაბეჭდილება. წარმოსახვა (Imagination) კი აქტიური მიზანმიმართული მოქმედებაა. „ფანტაზიას მეტად თუ ნაკლებად ჩვენ თვითონ ვთხზავთ (ვფანტავთ) და ის პიროვნულ მოვლენათა და ცნობიერ მოლოდინთა ზედაპირს არ სცილდება. აქტიური წარმოსახვა კი ნიშნავს, როგორც თვით ეს გამოთქმა გვიჩვენებს, რომ ხატებს საკუთარი ცხოვრება აქვს, და რომ სიმბოლურ ხდომილებათა მიმდინარეობა თავისებურ ლოგიკას ექვემდებარება. ეს, რასაკვირველია, იმ შემთხვევაში, თუ საქმეში ცნობიერი განსჯა არ ჩაერევა“ [1, გვ. 202].

იუნგი თვლის, რომ აქტიური წარმოსახვის მასალა ცნობიერების სიფხიზლისას ამოდის, ამიტომ ის უფრო დასრულებულია და უფრო მეტსაც შეიცავს, ვიდრე სიზმარი. ანალიზის უკანასკნელ სტადიებზე ხატების ობიექტივიზაცია ხშირად სიზმრის ადგილს იკავებს. ხატები წინასწარ ამბობენ სიზმრის სათქმელს. არაცნობიერის ის ნაწილი, რომელსაც ცნობიერებასთან აქვს კავშირი, მცირდება და მაშინ მთელ მასალას შემოქმედებითი სახით ვიღებთ, რასაც სიზმრის მასალასთან შედარებით დიდი უპირატესობა აქვს. ისინი გრძნობით ღირებულებებს შეიცავენ და ამიტომ მოვლენებზე გრძნობის მიხედვით შეიძლება მსჯელობა.

იუნგი მიიჩნევს, რომ ცნობიერების ის შინაარსი, რომელიც არაცნობიერის გასაღებს გვაძლევს, ფროიდის თვალსაზრისით, სიმბოლოებს წარმოადგენენ, ნამდვილად კი, ანალიტიკური თეორიის თვალსაზრისით, ისინი ნიშნები ან არაცნობიერის სიმბოლოებია. იუნგისათვის ნამდვილი სიმბოლოები პრინციპულად განსხვავდებიან ფროიდისეული ინტერპრეტაციისაგან. სიმბოლო გაგებულ უნდა იქნეს, როგორც ინტუიტიური იდეების გამოხატვა, ისინი უნდა ყალიბდებოდეს ისე, როგორცაა სიმბოლოების იუნგისეული ინტერპრეტაცია. ფროიდისაგან განსხვავებით, იუნგთან ადამიანის ინსტინქტებს არა იმდენად ბიოლოგიური, ბუნება ახასიათებთ, რამდენადაც სიმბოლური. სიმბოლო თავად ფსიქიკის შემადგენელი ნაწილია, ხოლო არაცნობიერი გამოიმუშავებს გარკვეულ იდეებს, რომელსაც სიმბოლური ხასიათი აქვს და ადამი-



ანის ყველა წარმოდგენის საფუძველს წარმოადგენს. ეს იდეები ფსიქიკის ფორმალური ელემენტებია, რომლებსაც იუნგი „არქეტიპებს“ უწოდებს და რომლებიც საყოველთაო ადამიანის მოდგმისათვის. იუნგის „არქეტიპები“ ადამიანის ფსიქიკის უღრმესი დანალექია, რაც არა მხოლოდ ინდივიდის, არამედ ადამიანის მოდგმის არსებობისთვის ბრძოლით შექმნილი ათასწლეულების გამოცდილების შედეგად დაგროვდა.

იუნგი არაცნობიერის ორ სახეს გამოყოფს: პირადულს – პერსონალურს და კოლექტიურს. პერსონალური მოიცავს ყოველივე იმას, რაც პირადი გამოცდილების საფუძველზეა მოპოვებული – ის რაც ცნობიერებაში იყო, მაგრამ დაკარგა თავისი ცნობიერი ხასიათი დაეინყების ან დათრგუნვის გამო. არაცნობიერს ახასიათებს სხვა მხარეც – ის რაც ტვინის სტრუქტურითაა მემკვიდრეობით გადმოცემული. ასეთია მითოლოგიური ასოციაციები, რომელთა მოტივები შეიძლება ნებისმიერ საუკუნესა და ნებისმიერ ქვეყანაში კვლევ წარმოიქმნას, რასაც იუნგი „კოლექტიურ არაცნობიერს“ უწოდებს. სწორედ „კოლექტიურ არაცნობიერში“ ინახება ყველა „არქეტიპი“. იუნგს აინტერესებს მემკვიდრეობით მიღებული ფსიქიკური სტრუქტურა, რომელიც „კოლექტიურ არაცნობიერში“ ინახება და იგი ცდილობს კოლექტიური იდეების სტრუქტურული თავისებურება სიმბოლური ელემენტების თვალსაზრისით ახსნას. „კოლექტიური არაცნობიერის“ სიმბოლური ელემენტების ამოხსნისას იგი მიმართავს ისეთ იდეებს, რომლებიც რელიგიურ ხასიათს ატარებენ, რადგან მიიჩნევს, რომ რელიგიური წარმოდგენები გამოხატავენ „კოლექტიური არაცნობიერის“ მემკვიდრეობითი მონაცემების ფაქტობრივ მხარეს და წარმოადგენენ მითოლოგიური სახეების ცენტრს, რომელიც კოლექტიური იდეების დაფარულ შინაარსს შეადგენს. იუნგის თვალსაზრისით „არ არსებობს თანდაყოლილი იდეები, მაგრამ არსებობს იდეების წარმოშობის თანდაყოლილი შესაძლებლობა, რომლებიც აკონტროლებენ ყველაზე მგზნებარე ფანტაზიას და ჩვენი ფანტაზიის მოქმედებას წარმართავენ გარკვეული კატეგორიების ჩარჩოებში; ეს არის რაღაც აპრიორული იდეები, რომელთა არსებობა შეიძლება დაავადგინოთ მხოლოდ მათი ზემოქმედებით. „ისინი მხოლოდ დასრულებულ მხატვრულ მასალაში გამოვლინდებიან, როგორც რეგულირებადი პრინციპი, რომლებიც მის ფორმას განსაზღვრავენ, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, უკვე დასრულებული ნაწარმოებიდან გამომდინარე შეგვიძლია აღვადგინოთ პირველყოფილი სახის უძველესი ორიგინალი“ [2, გვ. 26].

პირველყოფილი სახე ან არქეტიპი – იუნგის მიხედვით – ეს არის დემონის, ადამიანისა ან პროცესის, რაღაც მონახაზები, რომლებიც ისტორიის მსვლელობისას ნიჟარა ცოცხლებიან და აღმოცენდებიან იქ, სადაც თავისუფლად მოქმედებს შემოქმედებითი ფანტაზია [2, გვ. 26]. არსებითად, ეს მითოლოგიური ფიგურაა; როდესაც ამ სახეებს უფრო გულდასმით განვიხილავთ, აღმოჩნდება, რომ მათ ფორმა მისცეს უამრავ ტიპობრივ განცდებს, რომლებიც წინაპრებს განუცდიათ. ამასთან მითოლოგიური ფიგურები თავად არიან შემოქმედებითი ფანტაზიის პროდუქტები და ცნებათა ენაზე უნდა იყოს გადმოტანილი.

მომენტის, რომელშიც ფსიქოლოგიური სიტუაცია აღმოცენდება, ყოველთვის განსაკუთრებული ემოციური ხასიათდება. თითქმის ადამიანის შიგნით აუღერდნენ სიმები, რომელთა ხმა ჩახშული იყო. ასეთ შემთხვევაში აღმოცენდება არქეტიპული სიტუაცია, როდესაც პიროვნება უზარმაზარ შვებას გრძნობს, თითქოს და ყოვლისშთანთქმელმა ძალამ მოიცვაო. ასეთი მომენტი ინდივიდუალური კი არ არის, არამედ მთელი კაცობრიუის ხმა ისმის მასში [2, გვ. 27]. იუნგი აღნიშნავს, რომ ინდივიდუალურ ადამიანს არ შეუძლია გამოიყენოს თავისი ძალა იმ კოლექტიური წარმოდგენების დახმარების გარეშე, რომლებსაც ჩვენ იდეებს ვუწოდებთ. იდეალები დაიყვანება ალეგორიამდე. მაგალითად, ასეთია დედასამშობლოს იდეალი – დედის ალეგორია, ან „ფატერლანდი“ – მამის ალეგორია. მისი წარმართველი ძალა მიეკუთვნება არა ალეგორიას, არამედ მშობლიური მიწის სიმბოლურ ღირებულებებს. ამ შემთხვევაში არქეტიპი წარმოადგენს პრიმიტიული ადამიანის ზიარებას მიწასთან, რომელზეც ის ცხოვრობს და რომელზეც განისვენებს მისი წინაპრების ნეშტი.

კოლექტიური არაცნობიერის საჭირო რეაქცია გამოიხატება არქეტიპულად გაფორმებული წარმოდგენებით. იუნგი აღნიშნავს, რომ ის ვინც იხედება ნყლის სარკეში, საკუთარ თავთან შეხვედრის რისკს სწევს. სარკე არ არის მამამებელი, იგი სწორად გამოხატავს სახეს, რომელსაც არასდროს არავის ვაჩვენებთ. პერსონის, მსახიობის ნიღბით ვფარავთ მას, რადგან საკუთარ თავთან შეხვედრა ყველაზე არასასიამოვნო მომენტების რიგს განეკუთვნება. ჩვეულებრივ, ყველაფერი, რაც

ნეგატიურია, პროეცირდება სხვებზე, გარე სამყაროზე. თუ ადამიანს ძალუძს დაიბახოს საკუთარი ჩრდილი, შეიძინოს ცოდნა მის შესახებ, ამოცანა შესრულებულია, დატყორილია პიროვნული არაცნობიერი. ჩრდილი პიროვნული არსებობის ცხოვრებისეული ნაწილია, მისი უმტკივნეულო მოშორება შეუძლებელია, ჩრდილის განცდებთან მიახლოება ძნელია, რადგან წინა პლანზე ადამიანი როდი დგება მთლიანობაში, ჩრდილი შეახსენებს მის უმნებობასა და უძლურებას. გარკვევით უნდა გავაცნობიეროთ, რომ არის პრობლემები, რომლებსაც საკუთარი ძალით ვერ გადავჭრით. ასეთი აღიარება პატიოსნების მატარებელია, ამიტომაც საფუძველს უყრის კოლექტიური არაცნობიერის კომპენსატორულ რეაქციას. ანუ ჩნდება უნარი იმისა, რომ მოისმინოს აზრი, იგი მზად არის დახმარებისთვის. მაშინ ყურადღებას ვაქცევთ სიზმრებს, ვფიქრობთ მოვლენებზე, რომლებიც ამ დროს ხდება ჩვენს ცხოვრებაში. თუ არის ასეთი განწყობა, შეიძლება გაიღვიძონ იმ ძალებმა, რომლებიც თვლემენ ადამიანის ბუნების სიღრმეში და მზად არიან მის დასახმარებლად. საკუთარ თავთან შეხვედრას, უწინარეს ყოვლისა, ნიშნავს საკუთარ ჩრდილთან შეხვედრას. უნდა შეიცნო თავი შენი, რომ იცოდე, ვინ ხარ. ამიტომ, ვინაო კარს მიღმა იგი მოულოდნელად აღმოაჩენს უკიდევანო სივრცეს, სადაც არ არის შინაგანი და გარეგანი, ზედა და ქვედა, ჩემი და შენი, არ არის სიკეთე და ბოროტება. ასეთი წყლების სამყაროა, რომელშიც თავისუფლად ამაღლება ყოველი ცოცხალი (სულიერი), აქ იწყება ყოველი ცოცხალის სულის სამეფო, სადაც „მე“ განვიციდი სხვას ჩემში, სხვა კი განმიციდი მე თავის თავში. „მე“ აქ არის ყველა სუბიექტის ობიექტი, აქვე „მე“ უშუალო კავშირში ვარ მთელ სამყაროსთან. ეს ისეთი კავშირია, რომ იოლად ვივინყებ „ვინ ვარ მე“ სინამდვილეში. ეს თვითობა წარმოადგენს სამყაროს ან ხდება ასეთი, როცა იგი შეიძლება დაინახოს რომელიღაც ცნობიერებამ. ამისათვის საჭიროა იცოდე, ვინ ხარ შენ. თვითობა პიროვნების ცენტრალური არქექტიპია, რომლის ირგვლივაც კონცენტრირებული ადამიანის ყველა ფსიქიკური თვისება. „თვითობის“ სფეროა რალაც საშუალოა ცნობიერსა და არაცნობიერს შორის, იგი გამოვლინდება არაცნობიერ ფანტაზიებში.

სული სიცოცხლის სანყისია ადამიანში. ველურისათვის სული სიცოცხლის მაგური ქროლვაა (აქედან – anima) ანუ ცეცხლი. ამას შეესაბამება იესოს არაკანონიზებული გამონათქვამი: „ვინც მე მიახლოვდება, ცეცხლს უახლოვდება“.

ოუნგი მიიჩნევს, რომ ანიმა ფილოსოფიური ცნება კი არ არის, არამედ, ბუნების არქექტიპია. მხოლოდ მას შეუძლია დამაკმაყოფილებლად მოუყაროს თავი ერთად არაცნობიერის, პრიმიტიული სულების ყველა გამოვლინებას, ენისა და რელიგიის ისტორიას. ანიმა ყოველთვის არის განწყობილების, რეაქტივების, იმპულსების, ყოველივე იმის a priori, რაც ფსიქიკურად სპონტანურია. იგი ცოცხლობს თავის თავიდან და ჩვენც სიცოცხლის უნარიანს ვუხდის. ეს არის ქვეცნობიერის სიცოცხლე, რომელსაც არ შეუძლია მისი ინტეგრირება – პირიქით, იგი ყოველთვის თავად გამომდინარეობს სიცოცხლიდან. შეიძლება მოგვეჩვენოს, რომ ანიმა მთელი სისრულით მოიცავს არაცნობიერ სულიერ ცხოვრებას, მაგრამ ეს მხოლოდ ერთი არქექტიპია მრავალთა შორის, არაცნობიერის ერთ-ერთი ასპექტი. ეს ჩანს მისი ქალური ბუნებითაც.

ოუნგი აღნიშნავს, რომ ადამიანს თავდაპირველად არ ჰქონდა ცივი გონება, მას არ ეხმარებოდნენ მეცნიერება და ფილოსოფია. მისი ტრადიციული რელიგიური ცოდნა კი დიდად ვერ ეხმარებოდა იმ მიზნის მიღწევაში, რომ ჩასწვდომოდა სამყაროს საიდუმლოებას. იგი დაბნეული იყო თავისი განცდების უსასრულოდ, ვერ ხსნიდა ცხოვრებისეული სიტუაციებით გამოწვეულ განცდების მიზეზს. ამ მარცხს თან სდევდა შიში და დემორალიზაცია. როცა ინგრევა ყველა საფუძველი და საყრდენი, არსად არ არის არანაირი თავშესაფარი, მხოლოდ მაშინ ჩნდება არქექტიპის განცდის შესაძლებლობა. ეს არის აზირის არქექტიპი, ისევე როგორც ანიმა სიცოცხლის არქექტიპი.

მაგრამ როგორ ვანიჭებთ აზრს? აზრის მინიჭების ფორმებია ჩვენთვის ისტორიულად წარმოქმნილი კატეგორიები, რომლებიც სათავეს შორეულ წარსულში იღებენ. აზრის მინიჭებისას ვიყენებთ ენობრივ მატრიცებს, რომლებიც, თავის მხრივ პირველსაწყისი სახეებისაგან წარმოიშვებიან. არ არსებობს არც ერთი რამდენადმე ღირებული იდეა ან მოსაზრება, რომლებსაც საფუძვლად არ უდევთ არქექტიპული ფორმები და რომელთა სახეები გაჩნდა მაშინ, როცა ცნობიერება ჯერ კიდევ არ ფიქრობდა და მხოლოდ აღიქვამდა. აზრი იყო შინაგანი აღქმის ობიექტი.

ამგვარად, აქამდე განხილული არქექტიპები ხშირად პერსონიფიცირებული არიან. არქექტიპები გვევლინებიან სიზმრისა და ფანტაზიის მოქმედ პერსონაჟებად. თავად



პროცესს წარმართავს სხვა სახის არქეტიპი, რომელსაც შეიძლება ვუნოდოდე ტრანსფორმაციის არქეტიპი. იგი პერსონიფიცირებული კი აღარ არის, არამედ გამოხატულია ტიპობრივი სიტუაციებით, ადგილებით, საშუალებებით, გზებით და ა.შ., რომლებიც სიმბოლურად გამოხატავენ ტრანსფორმაციის ტიპებს. პერსონალიზაციით, ტრანსფორმაციის არქეტიპები წამდვილ სიმბოლოებს წარმოადგენენ. ისინი ზუსტად იმდენად გვევლინებიან წამდვილ სიმბოლოებად, რამდენადაც მრავალმნიშვნელოვანი, წინათგრძნობით მდიდარი და საბოლოო ანგარიშით ამოუწურავი არიან.

რამდენადაც არქეტიპები, ავტონომიურთა რიგს განეკუთვნებიან, მათი წმინდა რაციონალური ინტეგრაცია შეუძლებელია.

იუნგის მთელი რიგი შრომები მიძღვნილია სწორედ ტრანსფორმაციის სიმბოლიზმისადმი და მოცემულია მცდელობა, განსაზღვროს აღნიშნული სიტყვა. ტრანსფორმაცია თავის თავში მოიცავს ნებისმიერ გამწვავებასა და დასუსტებას, გაფართოებასა და შევიწროებას, თითოეული მოძრაობის წინ განწყობის ცვლას და ახალ რწმენასთან მისვლას. ნებისმიერი გამოჯანმრთელება და ავადმყოფობა ტრანსფორმაციასთანაა დაკავშირებული. ფსიქოლოგიაში, პოლიტიკასა და თითოეულ რელიგიურ მიმდინარეობებში ტრანსფორმაციას სხვადასხვაგვარად განმარტავენ.

აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით ნეოიუნგელთა ერთ-ერთი წარმომადგენელი ერის ნოუმანი, რომელიც მუშაობდა შემოქმედებით ტრანსფორმაციის საკითხზე, გამოთქვამს მოსაზრებას, რომ აღნიშნული ტერმინის ინტერპრეტაციის მრავალგვარობის გამო, თუ გვესმის რაოდენ შეზღუდულია და ფარდობითია თითოეული ეს თვალსაზრისი, რა უნდა იქნეს აღებული კრიტერიუმად, რომელიც მკვლევარს მისცემს შესაძლებლობას რაიმე თქვას სუფთა ტრანსფორმაციაზე და მით უფრო შემოქმედების ტრანსფორმაციაზე.

საუკუნეების განმავლობაში ადამიანის მთელი განვითარება – ბავშვობიდან მონიფული ადამიანის პიროვნებამდე, პრიმიტიული ცივილიზაციიდან რთულ ცივილიზაციამდე – დაკავშირებულია ცნობიერების კარდინალურ ტრანსფორმაციასთან. ჯერ კიდევ ერთი საუკუნის წინ ადამიანი ცნობიერების ტრანსფორმაციას თვლიდა თავის მთავარ ამოცანად. ნოუმანი მიიჩნევს, რომ მას შემდეგ, რაც ფსიქოანალიზმმა დაიწყო თანამედროვე ადამიანის მსოფლმხედველობის შეცვლა სრულიად წარმოუდგენელი სახით, ერის შემადგენელი ინდივიდების ჩამოყალიბება თითქმის მთლიანად მიმართულია ცნობიერების ტრანსფორმაციაზე და გაცნობიერებულ განწყობაზე – მანამდე ტრანსფორმაცია აუცილებლად არ ითვლება. მაგრამ ფსიქოანალიზის მიხედვით, ცნობიერებაში ცვლილებები თუ პიროვნების არაცნობიერი კომპლექსის პარალელურად არ მიმდინარეობს, მაშინ ისინი მნიშვნელოვან შედეგს არ მოგვცემენ. ინტელექტზე ორიენტაცია იწვევს მნიშვნელოვან ცვლილებებს ცნობიერებაში, მაგრამ ეს ცვლილებები მოქმედებენ მხოლოდ ცნობიერების განსაკუთრებულ ზონაში. მაშინ როცა ნაწილობრივი ცვლილებები პიროვნების არაცნობიერში – „კომპლექსებში“, ყოველთვის ერთდროულად ზემოქმედებენ ცნობიერებაზეც. ცვლილებები, განხორციელებული კოლექტიური არაცნობიერის არქეტიპების მეშვეობით, თითქმის ყოველთვის ეხება მთელ პიროვნებას [2, გვ.208].

ყველაზე გასაოცარია ის ტრანსფორმაციები, რომლებიც „იჭრებიან“ ცნობიერებაში, ე.ი. ტრანსფორმაციები, რომლებიც ხასიათდებიან მეტი ან ნაკლები მოულოდნელი „შეჭრით“ არაცნობიერისა ცნობიერში. ეს შეჭრა განსაკუთრებული ძალით იგრძნობა ცივილიზაციაში, რომელიც დაფუძნებულია „ეგოს“ სტაბილურობით და სისტემატიზებული ცნობიერებით. რადგან პრიმიტიული ცივილიზაციის წარმომადგენლები ღია არიან არაცნობიერისადმი. ასევე არის ცივილიზაციები, რომელთა რიტუალები უზრუნველყოფენ მათ კავშირს არქეტიპულ ძალებთან და ამიტომ არც შეჭრა ხდება მაინცდამაინც ძლიერად, რადგან დაძაბულობა ცნობიერსა და არაცნობიერს შორის არც ისე ძლიერა.

ცივილიზაციები, რომლებშიც ფსიქიკური სისტემები დაშორებულია ერთმანეთისაგან, „ეგო“ აღიქვამს ასეთ შეჭრას, როგორც „უცხო“ – უცხო ძალას, რომელიც ეგოზე ახდენს ძალმომრეობას. ასეთი შეგრძნება არ არის საფუძველს მოკლებული. რადგან იქ, სადაც პათოლოგიურმა განვითარებამ ან ფიზიკურმა წყობამ დაასუსტა პიროვნება, ადვილი გახდა შეღწევა, სადაც ეგო არ იღებს მოთხოვნილ სტაბილურობას და ცნობიერების სისტემატიზაცია არ არის დასრულებული, დათრგუნული ემოციების ქაოსური პლასტი, როგორც წესი გამოხატება კოლექტიური არაცნობიერიდან ძლიერი ნაკადით და შეებრძოლება ყველაზე სუსტ ადგილს, რომელსაც წარმოადგენს „შეჭრისაგან დაცული პიროვნება“ [2, გვ. 208].

ყველა ფსიქოანალიტიკური თეორია შესაძლებლობას გვაძლევს, ცნობიერების შინაარსი დავაკავშიროთ პირადი არაცნობიერის კომპლექსთან და დავიყვანოთ ეს კომპლექსი ჩვეულებრივ არასრულფასოვნების კომპლექსამდე, დედის კომპლექსამდე და ა.შ. ნოუმანი თვლის, რომ თუ კომპლექსს მივყავართ რომელიმე მიღწევამდე, მაშინ ამ პრობლემას სხვაგვარად უნდა მივუდგეთ.

ყოველთვის როცა „პირადი არაცნობიერის“ კომპლექსს მივყავართ მიღწევასთან და არა პიროვნების ნევროზთან, სპონტანურად ან რეაქციულად, შესაძლებელი ხდება „სუფთა პირადული და ნაცნობი“ კომპლექსის ელემენტის საზღვრებიდან გავიდეთ, რათა მოვიპოვოთ კოლექტიური მნიშვნელობა, ე.ი. გავხდეთ შემოქმედი პიროვნება. მაგრამ, როცა ეს ხდება, მაშინ პირადი კომპლექსი (არასრულფასოვნების კომპლექსი, დედის კომპლექსი და ა.შ.) წარმოადგენს მხოლოდ პირველ ნაპერ-წკალს, რომელსაც მიღწევებისაკენ მივყავართ. იქნება ეს რელიგია, ხელოვნება, მეცნიერება, პოლიტიკა თუ რომელიმე სხვა სფერო.

როგორც ყოველთვის, ნეოფრენგლები ფსიქოანალიზს მიმართავენ და თვლიან, რომ ფსიქოანალიზის მიხედვით, პიროვნების ნონასწორობა და მთლიანობა არის არა მხოლოდ ინდივიდის ცხოვრების მეორე ნახევარი, არამედ, დაბადებიდან. ეს ტენდენცია განვითარების სიმძლეების კომპენსაციას ახდენს. იგი უზრუნველყოფს მნიშვნელოვან არაცნობიერ კონტრზომებს და შესაძლებელს ხდის უზომო ცალმხრივობის განონასწორებას ინდივიდის თვითრეგულაციის კანონით, რომელიც, როგორც ფსიქიკურ, ასევე ორგანულ ცხოვრებაში მოქმედებს და თავის ასახვას პოულობს მცდელობაში, დაიკავოს პირადი კომპლექსებით განსაზღვრული „ლაბილური ფსიქიკური პოზიცია“.

სწორედ კომპლექსების გარშემო ვითარდება ფანტაზია. ეს ფანტაზიები წარმოადგენენ პირადი კომპლექსებისა და არაცნობიერ წარმოდგენებს შორის თავად არაცნობიერის მიერ დადგენილ კავშირს, რომელსაც უმეტესწილად ხსნიან, როგორც ყოვლადძლიერებისაკენ მიმართული სურვილებისა და წარმოდგენების სახეებს. მაგრამ მსგავს ახსნას ხშირად მივყავართ იმისაკენ, რომ აღამიანი ივინყებს ფანტაზიის კონსტრუქციულ ზემოქმედებას, რომელიც ყოველთვის არქეტიპულ შინაარსთანაა დაკავშირებული.

ეს ფანტაზიები ბლოკირებულ პიროვნებას აჩვენებენ ახალ მიმართულებას, ახალ ბიძგს აძლევენ ფსიქიკურ ცხოვრებას და აიძულებენ ინდივიდს, გახდეს პროდუქტიული, არქეტიპული რეალობის პირველად სახესთან კავშირი იწვევს ტრანსფორმაციას, რომელიც უნდა განესაზღვროთ როგორც პროდუქტიული.

ნორმალური განვითარებისას ფანტაზიები სამყაროს გადარჩენასა და სიდიადეზე, უკავშირდება გმირების შესახებ არქეტიპულ მითებს და გმირთან ეგოს გაიგივებას. ეს კავშირი ყოველთვის არქეტიპულად სიმბოლიზდება ცნობიერებასთან, ეგოს გაძლიერებასთან, რაც აუცილებელია, როცა ამოცანაა გადავლახოთ პირადი კომპლექსები. გარდა ამისა, ეს ფანტაზიები, რეალობით გაკონტროლებული, ხელს უწყობენ ბუნებრივი პატივმოყვარეობის აღზრდას, რომელსაც ცივილიზაციის განვითარებისკენ მივყავართ.

ნოიმანი მოიშველიებს კულტურული კანონის ცნებას, რომელიც რეალობის კონტროლის ეკვივალენტურადაა ნახშიარი. სწორედ კულტურულ კანონსა და მის ღირებულებებზეა დაფუძნებული პატივმოყვარეობა, რომლის შინაარსი შეიძლება მრავალფეროვანი იყოს. მას შეუძლია განახორციელოს სურვილი, იყოს „მამაკაციური“ ან „ქალური“, შორსმჭვრეტელი, გულადი, კომპეტენტური და ა.შ. ე.ი. იგი ყოველთვის მიეკუთვნება კულტურული კანონის იმ ნაწილს, რომელიც უშუალოდ უკავშირდება პირად კომპლექსს. ნოუმანი აღნიშნავს, რომ ეს ტრანსფორმაცია შეიძლება დავახასიათოთ ბუნდოვანი ტერმინით „სუბლიმაცია“, რაც მოცემულ შემთხვევაში ნიშნავს ინდივიდის გადაქცევას ცივილიზაციისა და საზოგადოების ნაწილად, რაც შესაძლებელი გახდა კომპლექსებსა და არქეტიპებს შორის კავშირის დამყარების საშუალებით. ნევროტიკი კი, რომლის განვითარება არ განხორციელდა, თავის ფანტაზიებში ჩაიკეტა. პირადი კომპლექსების ეს პროცესი ან მარცხით მთავრდება, ან ბოლომდე არ ხორციელდება, მაგრამ შემოქმედ დაბრუნების ეს პროცესი სხვა გზით მიემართება. ნოუმანი ცდილობს სწორედ ეს პროცესი განიხილოს და აღნიშნავს, რომ ფსიქიკურ სისტემებს შორის ტიხრის არსებობის დროს, რომელიც განვითარებისას მყარდება, ცნობიერება უფრო მეტად არის დაცული არაცნობიერისაგან, უფრო მეტად ორიენტირებულია ცნობიერების სტაბილურობაზე, ვიდრე ტრანსფორმირებად ფენომენზე, ანუ შემლილობაზე (შეპყრობილობა).



რიტუალი, რომელიც შეიძლება ჩაითვალოს ფსიქიკური ტრანსფორმაციის ტიპურ ტრალურ სფეროდ, კარგავს თავის რეგენირებად მნიშვნელობას. პრიმიტიული ჯგუფების დაშლისა და ინდივიდუალიზაციის განვითარების დროს, როდესაც დომინირებს ეგო-ცნობიერება, რელიგიური რიტუალი და ხელოვნება არაეფექტური ხდება და ჩვენ ვუახლოვდებით თანამედროვე ადამიანის კრიზისს, რაც გამოიხატება მკვეთრი ტიხრით სისტემების შორის, ცნობიერების არაცნობიერებისაგან მოწყვეტით, ნევროზებით და შემოქმედებითი ტრანსფორმაციის უუნარობით [2, გვ. 213-214].

შემოქმედებითი ტრანსფორმაცია წარმოადგენს დასრულებულ პროცესს, რომელშიც შემოქმედებითი პრინციპი გამოვლინდება, მაგრამ არა როგორც აგრესიული შემოქმედება, არამედ, როგორც ძალა, რომელიც „მე“ – მთელი პიროვნების ცენტრთანაა დაკავშირებული. რადგან ეს „შემოქმედება“ რაღაც ერთი ელემენტით შეიძლება იქნეს გადალახული მხოლოდ იქ, სადაც პიროვნების მთლიანობა რჩება ნაწყვეთი ფაქტორად. ამ შემთხვევაში ფსიქიკური კომპენსაციის კანონის თანახმად, ხდება დიალექტიკური გაცვლა ასიმბლირებად ცნობიერებასა და მის შინაარსთან, რომელიც უჭველად კომპლექსებად გარდაიქმნება. მაშინ იწყება შემოქმედებითი ტრანსფორმაციისათვის დამახასიათებელი უწყვეტი პროცესი - არაცნობიერის ახალი კომპლექსები და ცნობიერება ურთიერთმოქმედებენ შრომის ახალი ნაყოფით პიროვნების ახალ ტრანსფორმირებად ფაზებთან. ამგვარად, შემოქმედებითი პროცესი იმორჩილებს როგორც ცნობიერს, ისე არაცნობიერს და ახდენს მათს ტრანსფორმირებას. ეს იგივეა, რაც დამოკიდებულება „ეგოსა“ და „მე“-ს შორის, ასევე ეგოსა და „შენს“ შორის. რადგან მთელი პიროვნების შემოქმედებითს ტრანსფორმაციაში მოდიფიცირებულ დამოკიდებულებას „შენ“-სა და სამყაროსადმი მიუთითებს ახალ დამოკიდებულებაზე „მე“-სთან და არაცნობიერთან. ხოლო ყველაზე აშკარა, თუმცა კი ფსიქიკური ტრანსფორმაციის არა ერთადერთ ნიშანს წარმოადგენს ექსტრაფსიქიკურ რეალობასთან დამოკიდებულების შეცვლა [2, გვ. 218].

ე. ნოიშანი აღნიშნავს, რომ შემოქმედებით ადამიანთან ტრანსფორმაციის პროცესი მხოლოდ იმით როდი აისახება, რასაც ჩვენ „პიროვნების შემოქმედებას“ ვუწოდებთ. ძალიან ხშირად ის მოქმედება (რაც ჩანს დიქტატორის ფენომენიდან) ეფუძნება შეშლილობას (შეპყრობილობას) ე.ი. ძალიან ნაეტკო წარმომავლობის ფაქტორებს. თავის უმაღლეს ფორმაში ის მიეკუთვნება შემოქმედებითი პროცესის ნაყოფს: ყველაზე ხილული მისი ნაწილი წარმოადგენს „opus“-ის ფენომენს, რომელიც სინთეზირებულია შინაგანითა და გარეგანით, სუბიექტურითა და ობიექტურით. ადამიანური ცივილიზაციის ნებისმიერ სფეროში „opus“-ი ესაა შემოქმედის „შვილი“: მისი ინდივიდუალური ფსიქიკური ტრანსფორმაციისა და ცივილიზაციის ნაყოფი და იმავდროულად – ახალი, ობიექტურად არსებული საგანი, რომელიც რაღაცას ატყობინებს კაცობრიობას, ე.ი. წარმოადგენს შემოქმედებითი ტრანსფორმაციის ფორმას, შემოქმედებითი გამოცხადების ფორმას [2, გვ. 219].

ხელოვნებაში, შემოქმედებითმა პრინციპმა ჩვენს დროს მოიპოვა უნიკალური მნიშვნელობა სწორედ იმიტომ, რომ შექმნილი სიმბოლოები კოლექტიური ძალა მითის, რელიგიური დღესასწაულებისა და წეს-ჩვეულებების, რომლებმაც ურქიტუალად დაკარგეს თავისი შემოქმედება ჩვენზე, როგორც კულტურული ფენომენის კოლექტივთან შენაკავშირებელმა პროცესმა. ხელოვნება, რომელიც აღორძინების ეპოქის ჩათვლით უმეტესწილად წარმოადგენდა რელიგიის ცივილიზაციისა და სახელმწიფოს მსახურს, უფრო ძლიერ შემოქმედებას ახდენს თანამედროვე ცნობიერებაზე, რაც მტკიცდება უამრავი პუბლიკაციით, რომლებიც ეძღვნება ხელოვნებასა და ყველა დროის ხელოვან ადამიანებს.

მოცარტის პოპულარობას, რომელიც არცთუ ისე დიდი ხნის წინ ცხოვრობდა, როდესაც ვადარებთ თანამედროვე მუსიკოსებს, მხატვრებს, მწერლებს, ვხედავთ უაღრესად დიდ პოპულარობას, რაც იმით აიხსნება, რომ ეს ინდივიდი წარმოადგენს თანამედროვე ფორმის ტრანსფორმაციის მაგალითს, უპირველესად იმიტომ, რომ მის მიერ შექმნილი სამყარო წარმოადგენს პირველადი ერთიანი რეალობის ადეკვატურ სახეს, ჯერ კიდევ დაუნაწევრებელ ცნობიერებას – რეალობას, რომლის შექმნის უნარი მხოლოდ შემოქმედ ადამიანს აქვს.

დღევანდელ ცივილიზაციას არა აქვს უნარი აღადგინოს სულის ბუნებრივი განონასწორება, მაგრამ ძველ სიმბოლოებთან დაბრუნება, ძველ სიმბოლურ რელიგიურ ღირებულებასთან მიჯაჭვის ცდა, ასევე მარცხისთვისაა განწირული, რადგან ამ სიმბოლიზმის ჩვენული გაგება, ჩვენს მიერ მისი დასაბუთება კი გულისხმობს, რომ

თავად ამ სიმბოლომ დატოვა ზებუნებრივი შემოქმედებითი სამეფო და ცნობიერების ასიმოლაციის სფეროში შევიდა. ცოდნას არ შეუძლია შეცვალოს ის ფაქტი, რომ სიმბოლოს განახორციელებს ზებუნებრივი ფაქტორი, რომელიც ჩვენი ცნობიერებისთვის მიუწვდომელია.

ახლა შემოქმედებითი სიმბოლო ცხოვრობს არა კულტურული კანონის სიმბოლიზმში, არამედ ინდივიდში. მან თითქმის შეწყვიტა ცხოვრება წმინდანებში და მათთვის მინიჭებულ ადგილსა და დროში, მაგრამ მას შეუძლია იცხოვროს ყველგან, სადაც მას სურს და ნებისმიერი ფორმით და ნებისმიერ დროში. ე.ი. ანონიმურად. სწორედ იმიტომ, რომ შემოქმედებითი პროცესი ყოველთვის დაფარულია ანონიმურობით, რომელიც არ ითვალისწინებს მისი წყაროს აღნიშვნას, არანაირი ღვთიური ნიშნით, ხილვადი გამოსახულებით ან დასაბუთებული კანონზომიერებით, ჩვენ სულიერ სიღატაკში ჩავიძირეთ.

ჩვენ შემოქმედებითი პრინციპის წინაშე ვდგავართ. სადაც უნდა ვნახოთ შემოქმედებითი პრინციპი უდიდეს პიროვნებაში თუ ბავშვში, თუ უბრალოდ ყოველდღიურ ცხოვრებაში, ჩვენ მას პატივს ვცემთ, როგორც საიდუმლო განძს, შეუქმნეველ ფორმაში ჩამალულ ღვთაების ფრაგმენტს [2, გვ. 220].

როგორც ე. ნოუმანი აღნიშნავს, არ იქნება საკმარისი დავასკვნათ, რომ არა მხოლოდ ადამიანის, არამედ მთელი სამყაროს ფუნდამენტური გაგების გასაღები უნდა ვეძებოთ შემოქმედებისა და სიმბოლური რეალობის ურთიერთობაში. როცა ჩვენ გავიგებთ, რომ სიმბოლოები ასახავენ უფრო რთულ რეალობას, ვიდრე ის რეალობაა, რომელიც შეიძლება ჩავაგვიტოვოთ ცნობიერების რაციონალურ კონცეფციაში, ჩვენ შევძლებთ მთლიანად დავაფასოთ სახეთა შექმნის ადამიანური უნარი. სიმბოლიზმის განხილვა, როგორც რაციონალიზმის განვითარების ადრეული ეტაპისა, ნიშნავს, რომ ჯეროვნად ვერ შევაფასოთ სიმბოლოების შემქმნელები და მათი ფუნქციები, ურომლისოდაც კაცობრიობა ვერ შეძლებდა არსებობას [2, გვ. 221].

შემოქმედებითი პროცესის ანალიზი იწყება სწორედ იქ, სადაც სრულდება მინიერი ანალიზით განხილვა პირად ფაქტორებსა და არქექტივულ შინაარსს შორის კავშირებისა. ე.ი. შემვედები კოლექტიური არაცნობიერისა. მხოლოდ ამ კავშირის მეშვეობით ინდივიდი შეიძლება გარდაიქმნეს შემოქმედებითი პიროვნებად, ხოლო მისი ნამუშევარი უაღრესად დიდმნიშვნელოვანი გახდება კოლექტივის თვალში. მინიერი ანალიზი შემოქმედებითი პროცესისა და შემოქმედი ადამიანისა არა მარტო არასწორია, არამედ საშიშია კულტურისათვის, რადგან შემოქმედებით ძალებს არ აძლევს საშუალებას ცნობიერების ცივილიზაციის დაბალანსებისა. აძლიერებს ინდივიდუალური ცნობიერების ცალმხრივ განვითარებას. აძლიერებს და უბიძგებს, როგორც ინდივიდს, ასევე ცივილიზაციას ნევროზის უფსკრულში.

როცა ადამიანის სულს განვიხილავთ, როგორც ერთიანს, მთლიანს, რომელშიც ცნობიერება და არაცნობიერი ურთიერთდაქვემდებარებულია როგორც განვითარებაში, ასევე თავის ფუნქციებში, ჩვენ ვხედავთ, რომ ცნობიერება ვითარდება მხოლოდ იქ, სადაც მას აქვს ცოცხალი კავშირი არაცნობიერის შემოქმედებით ძალებთან.

ამგვარად, ანალიტიკურ ფსიქოლოგთა თვალსაზრისი ფანტაზიის როლსა და მნიშვნელობაზე, ამდენრებს აღნიშნული საკითხის კვლევას. წინ წამოსწევს ერთის მხრივ არაცნობიერის პრობლემას, მაგრამ იქვე აღიარებს კულტურული კანონის ადგილსაც შემოქმედებითი პროცესის განხორციელებისას. ისინი აღნიშნავენ, რომ სიმბოლოები ასახავენ უფრო რთულ რეალობას, ვიდრე ისინი, რომლებიც შეიძლება ცნობიერების რაციონალურ კონცეფციაზე დაყრდნობით მივიღოთ. სიმბოლიზმის, როგორც რაციონალიზმის განვითარების ადრეული ეტაპის განხილვა ნიშნავს, ვერ შევაფასოთ სიმბოლოთა შემქმნელები და მათი ფუნქციები, რომელთა გარეშე კაცობრიობა ვერ იარსებებდა.

მართალია მხოლოდ რაციონალურზე დაყრდნობით ვერ ვწვდებით ფანტაზიის რთულ მექანიზმს, მაგრამ გარკვეულწილად ესოდენ უპირატესი როლის მინიჭება სიმბოლოებისათვის, რომლებიც, რა თქმა უნდა, უაღრესად პოზიტიურ როლს ასრულებენ შემოქმედებაში, ასევე გადაჭარბებულად გვეჩვენება. უნდა აღვნიშნოთ, რომ ზ. ფროიდის მოძღვრებაში ყველაზე სუსტი ადგილი, სწორედ სიმბოლოების თეორია იყო. სწორედ აქედან გამომდინარე კ. იუნგმა და ე. ნოუმანმა აქცენტი ამ მიმართულებით გააკეთეს და საკმაოდ საინტერესო კონცეფცია ჩამოაყალიბეს, „რამდენადაც არავის ძალუძს შეაღწიოს ბუნების გულის გულში, ნურც ფსიქოლოგისაგან მოველით შემოქმედების საიდუმლოებათა ამომწურავ ამოხსნას“ [2, გვ. 22].



1. იუნგი კ.გ., ანალიტიკური ფსიქოლოგიის საფუძვლები, სიზმრები. თბილისი, 1995.
2. იუნგი კ.გ., ნოიმანი ე. (Юнг К. Г., Нойман Э.), Психоанализ и искусство, Reif-Bock-Baker, 1998.

LALI TSERTSVADZE

THE PROBLEM OF IMAGINATION IN ANALYTICAL PSYCHOLOGY

Summary

The article deals with the interpretations of the role of imagination and its importance in art by C.G.Jung and E. Nouman.

It is shown that according C.G.Jung fantasy is a temporary impression while imagination is an active purposive action. The author of the article stresses importance of symbol in Jung's conception as according Jung the ideas originated by the unconscious are of symbolic character. These ideas are called "archetypes" by Jung. The process of artistic creation is ruled by a special kind of archetypes – transformative archetypes.

The problem of creative transformation is analyzed by E.Nouman who introduces a concept of "cultural law" that is equivalent to controlling the reality.

The author of the article states that the viewpoints of Jung and Nouman enrich the conception of imagination and its role. They put forward the problem of the unconscious on the one hand and acknowledged the importance of the cultural law in the process of artistic creation on the other hand.

As the author shows it is impossible to grasp the importance of imagination only rationally but it is as well an exaggeration to attach the main role to symbols in spite of their leading position in the process of artistic creation.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ს. წერეთლის სახელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა.



პეპა სპანია

ხელოვნებათა სინთეზის საფუძვლების ზოგადი მიმოხილვა

ხელოვნებათა სინთეზის განხილვისას იმთავითვე იბადება კითხვა – მხატვრული სინთეზი, როგორც ასეთი, არსებობდა ყოველთვის, თუ სინთეზის შესაძლებლობა ხელოვნების სხვადასხვა სახეებს შორის სრულიად ახალი პორიზონტია ხელოვნების ისტორიაში?

რა თქმა უნდა, ჩვენი ეპოქის მატერიალურ-ტექნიკური შესაძლებლობები და მხატვრული კულტურის განვითარების საერთო კანონზომიერებები მხატვრული სინთეზისათვის გაცილებით ფართო წინაპირობებს ქმნიან და ეს სინთეზი პრაქტიკულად ხორციელდება კიდეც, მაგრამ, მეორეს მხრივ, ისიც ფაქტია, მხატვრული სინთეზი წინა ეპოქებისთვისაც რომაა დამახასიათებელი. ამ მხრივ ხელოვნების ერთ-ერთი ტრადიციული დარგია მონუმენტური ფერწერა, რომელიც ფერწერისა და არქიტექტურის ნახავს წარმოადგენს. ამდენად, თქმა იმისა, თითქოს მეოცე საუკუნე ხელოვნებათა ინტეგრაციის საუკუნეა, წინა საუკუნეები კი – დიფერენციაციისა, არ შეესაბამება ჭეშმარიტებას. უბრალოდ, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ჩვენი ეპოქის დიდი ტექნიკურ-კულტურული შესაძლებლობები უფრო ფართო წინაპირობებს ქმნიან ხელოვნების განსხვავებული დარგების ინტეგრაციისათვის და ამ ინტეგრაციის შედეგად ახალი ხელოვნებების წარმოშობისათვის. ჩვენს ეპოქაში ტექნიკურ-კულტურული პროგრესის შედეგად ახალი ხელოვნებები მართლაც მრავლად წარმოიჭრა. მაგალითისთვის, კინემატოგრაფიის, ტელევიზიის, პანტომიმის დასახელებაც იკმაყრება. სწორედ ასეთი მასშტაბური შესაძლებლობების გამო მიიქცია მხატვრულმა სინთეზმა ხელოვნ-თეორეტიკოსებისა, თუ ფილოსოფოსების განსაკუთრებული ყურადღება. თუმცა ხელოვნ-თეორეტიკოსებისა და ფილოსოფოსების მსჯელობის საგანი უმრავლეს შემთხვევაში ხელოვნებათა უკვე განხორციელებული მხატვრული სინთეზის ხასიათის გაცნობიერება და არა თვითონ მხატვრული სინთეზის განმაპირობებელ ფაქტორებზე რეფლექსია.

ვინაიდან ჩვენი თემის სათაური ხელოვნების ცალკეული დარგების სინთეზზე მოითხოვს აქცენტის გადატანას, ბუნებრივია ასეც მოვიქცევით, ოღონდ იმ განსხვავებით, რომ თემის მიზანი არა მხოლოდ უკვე განხორციელებულ სინთეზზე რეფლექსია იქნება, არამედ ყურადღებას ამ სინთეზის თავდაპირველ საფუძვლებზეც გაავამახვილებთ. თავის მხრივ, რეფლექსია, ხელოვნებების უკვე განხორციელებულ სინთეზზე კი გვაჩვენებს გზას მისი საფუძვლებისაკენ.

ამგვარად, იმ კითხვას, რომელზეც მთელი ჩვენი მსჯელობა უნდა აიგოს, შემდეგი სახე შეგვიძლია მივცეთ – რა განაპირობებს ხელოვნებათა განსხვავებული დარგების სინთეზს? შესაბამისად მხატვრული სინთეზის ამ კუთხით განხილვისას, თავდაპირველად დასმული კითხვა – მხატვრული სინთეზის ჩვენი დროში წარმოშობისა, თუ ოდითგანვე არსებობის შესახებ – მრავალმხრივ მნიშვნელობას იძენს. უფრო სწორად, ეს კითხვა თავის თავში შეიცავს ურთიერთგამომრიცხავ ქვეტექსტებს: თუ ხელოვნების ყველა დარგს მხატვრული სინთეზის თვისება ბუნებრივად, იმთავითვე ახასიათებთ, მაშინ ლაპარაკი მხატვრულ სინთეზზე, როგორც ხელოვნურ წარმონაქმნზე, გადამეტებულა, ანუ ასეთი მსჯელობისას მხატვრულ სინთეზს, როგორც ბუნებრივ მახასიათებელსა და მხატვრულ სინთეზს, როგორც უნიკალური და ჩვენი ეპოქის ხელოსნურ წარმონაქმნს, ერთმანეთისაგან ვერ ვარჩევთ, ხოლო, თუკი მხატვრული სინთეზი მხოლოდ ხელოსნური წარმონაქმნია, მაშინ ზედმეტია მსჯელობა მხატვრულ სინთეზზე, როგორც ხელოვნების განსხვავებული დარგების ბუნებრივ მახასიათებელზე. ანდა შესაძლოა სულაც ასე იყოს: არსებობდა ხელოვნების დარგები, რომლებსაც მხატვრული სინთეზის შესაძლებლობა იმთავითვე, ბუნებრივად ახასიათებთ და არსებობენ ისეთებიც, რომელთაც ეს თვისება საერთოდ არ ახასიათებთ. სწორედ ამ უკანასკნელ თვალსაზრისს იზიარებს ფილოსოფოსთა ერთი ჯგუფი. მათი აზრით, სინთეზური ბუნების მქონე ხელოვნებებია: თეატრი, კინემატოგრაფია, ესტრადა, ტელევიზია და ა.შ. ხოლო ფერწერა, არქიტექტურა, სკულპტურა და მსგავსი ხელოვნებები, ალბულისი თავისთავად არ ატარებენ სინთეზურ ბუნებას [3, გვ. 13, 26, 32, 44, 126; 6, გვ. 5; 2, გვ. 71]. მხატვრულ სინთეზთან მიმართებაში ხელოვნებათა ცალკეული დარგების ეს უკანასკნელი დაყოფა ერთი შეხედვით მართებულია, მა-



გრამ ამთავითვე უნდა განვაცხადოთ, რომ ეს მხოლოდ ერთი შეხედვითაა, ანუ დასინამდვილეში ამგვარი თვალსაზრისი, სიძნელეებზე თვალის არიდებას უფრო ნაავს. უფრო ზუსტად, მართებულია, როცა ხელოვნებათა გარკვეულ დარგებს მხატვრული სინთეზის ბუნებრივ უნარს მივანეროთ და გარკვეულ დარგებს არა, მაგრამ მცდარი, როცა მხატვრული სინთეზის ბუნებრივობას, მიანერნ თეატრს, კინემატოგრაფიას, ესტრადას და არა ფერწერას, არქიტექტურას, სკულპტურას და მსგავსი ტიპის ხელოვნებებს. ამასთან, თუკი ხელოვნების გარკვეულ დარგებს მხატვრული სინთეზის ბუნებრივობას არ მივანეროთ, ეს არ ნიშნავს იმას რომ ხელოვნების ამ დარგებს მხატვრული სინთეზის შესაძლებლობა საერთოდ არ ახასიათებთ, ანუ სრულიად შესაძლებელია ხელოვნების გარკვეული დარგები ბუნებრივ მხატვრულ სინთეზს არ ფლობდნენ, მაგრამ ხელოსნური მხატვრული სინთეზი მაინც ახასიათებდეთ.

ზედაპირული თვალთახედვისთვის თეატრი, კინომატოგრაფია, ესტრადა, ტელევიზია, იმიტომ არიან სინთეზური ბუნების მატარებელი რომ შეიცავენ ფერწერის, არქიტექტურის, სკულპტურის, მუსიკის ელემენტებს. ხოლო ხელოვნების ეს უკანასკნელი დარგები, აღებულნი თავისთავად, არ იყენებენ სხვა ხელოვნებების საშუალებებს და ერთი შეხედვით არ ახასიათებთ სინთეზური ბუნებაც. თუმცა ეს ასე, როგორც უკვე მივუთითეთ, მხოლოდ სწორედ რომ ერთი შეხედვითაა, სინამდვილეში კი შესაძლოა სხვაგვარადაც იყოს. ადვილი შესამჩნევია ჩვენი მსჯელობა ნელ-ნელა, უფრო და უფრო გაურკვეველ და ბუნდოვან ხასიათს იძენს. გაურკვეველობის თავიდან ასაცილებლად კი წინასწარი განმარტების სახით უნდა განვაცხადოთ: აზრთა არანაირ სხვადასხვაობას არ იწვევს ის, თეატრი, კინო, ესტრადა და სხვა მსგავსი ხელოვნებები სინთეზური ხასიათისანი რომ არიან, ეგრეთ ნოდებული ზედაპირული ხედვა მართებულიად შენიშნავს ამ ხელოვნებების სინთეზურ ხასიათს – უწინარესად, სწორედ ზედაპირული ხედვით ვგვატყულებთ მხატვრული სინთეზის შესაძლებლობის შესახებ თეატრის, კინომატოგრაფიის და სხვა მსგავსი ხელოვნების მაგალითზე, მაგრამ მიზანშეწონილია აქვე ამთავითვე ისიც აუცილებლად აღვნიშნოთ, რომ ბუნებრივი სინთეზის მქონედ აღიარებულ ამ ხელოვნებებს სინამდვილეში მხატვრული სინთეზი იმთავითვე, ანუ ბუნებრივად სულაც არ ახასიათებთ. ამდენად, შეგვიძლია განვაცხადოთ: მცდარი თვალსაზრისი, რომლის მიხედვითაც თეატრი, კინემატოგრაფია და სხვა მსგავსი ხელოვნებები სინთეზურ ბუნებას ატარებენ, სწორედ ზედაპირული ხედვის ბრალია, იმიტომ მასზე შეჩერება არ არის სასურველი. ასეთი ხედვა მხოლოდ საშუალებად უნდა გამოვიყენოთ მხატვრული სინთეზის ბუნების გარკვევის მცდელობისას და საბოლოო პასუხად არავითარ შემთხვევაში არ უნდა მივიჩნიოთ.

მოკლედ, ყოველგვარი ბუნდოვანების დასათრგუნად და მხატვრული სინთეზის ბუნების დასადგენად, თავდაპირველად საჭიროა გავარკვიოთ რას ნიშნავს შინაარსობრივად დატვირთული ტერმინები „მხატვრული სინთეზის ბუნებრივი მახასიათებლის მქონე ხელოვნება“ და „მხატვრული სინთეზის ბუნებრივი მახასიათებლის არმქონე ხელოვნება“. ამ ტერმინებზე მსჯელობას კი წინ უნდა უსწრებდეს მსჯელობა თავად ხელოვნების ცალკეული დარგების ბუნებრივობისა და არაბუნებრივობის, ანუ პირველადობის და მეორადობის გასარკვევად. ამგვარად, საკითხი ასე დგას: ჯერ უნდა გავარკვიოთ რას ნიშნავს ხელოვნების რომელიმე სახის ბუნებრივად არსებობა, ხოლო რომელიმე სახისა – ნაკლებ ბუნებრივად. ხელოვნების ცალკეული დარგების ამგვარად დაყოფის საფუძველს თავად იმ თეორეტიკოსების აზრი გვაძლევს, რომლებიც ყოფენ ხელოვნებებს, როგორც სინთეზური ბუნების მქონედ და როგორც სინთეზური ბუნების არმქონედ. მართლაც წარმოდგენილია ვმსჯელობდეთ მხატვრულ სინთეზზე, როგორც ხელოვნების ამა თუ იმ დარგის ბუნებრივ, ან არაბუნებრივ მახასიათებელზე და ყურადღება არ მივაქციოთ სიტყვებს „ბუნებრივი“ და „არაბუნებრივი“, როგორც საკუთრივ ხელოვნების ცალკეული დარგების მახასიათებელთ.

ყველა ზემოთ ჩამოთვლილ კითხვაზე პასუხისათვის მიზანშეწონილია მხატვრული შემოქმედების პროცესის ზოგადი ანალიზი. მითითებულ საკითხებზე პასუხის გასაცემის გზაზე შესაძლოა, თავდაპირველად გაუგებრადაც კი მოსჩანდეს შემოქმედების პროცესის მოშველიება, მაგრამ, თუ გავითვალისწინებთ იმას, რომ – „ხელოვნება სულიერების მაქსიმუმი და მატერიალურის მინიმუმი“ – მაშინ გასაკვირიც არაფერია.

მხატვრული შემოქმედების პროცესზე მსჯელობისას, ცხადია, დიდი გერმანელი ფილოსოფოსის კანტისა და რომანტიკოსების ნააზრევს გვერდს ვერ აუვლით, მით

უმეტეს, როცა შინაარსობრივად დატვირთული ტერმინი „ბუნების ნებეირა“ პირველად კანტმა გამოიყენა. ჩვენი თემის საერთო შინაარსიდან გამომდინარე ცხადია, სწორედ ამ ტერმინის ძირითადი არსი გვანტირებს, მაგრამ ამ ძირითად არსს, კანტთან ისე ვერ გავიგებთ, თუკი ერთმანეთს ოსტატს (ხელოსანს), მეცნიერს და ხელოვანს არ შევადარებთ. ასეთი შედარებისას კი, კანტის მიხედვით, ალმოვაჩენთ, რომ ხელოვანის შესაძლებლობები აშკარად და მაკაფიოდ განსხვავდება ოსტატის (ხელოსანის) და მეცნიერის უნარებისაგან. კერძოდ, ადამიანს ძალუმს ოსტატად და მეცნიერად დასწავლით ჩამოყალიბდეს, მაშინ როცა ადამიანი ხელოვნად მხოლოდ სწავლის ნყალობით ვერ იქცევა, ამას თანდაყოლილი ბუნებრივი ნიჭი სჭირდება, რომელიც მხოლოდ გენიოსთა ხვედრია. აქედან გამომდინარე, კანტისათვის გენიოსობა შესაძლებელი არაა მეცნიერებასა და ხელოსნობაში, არამედ ხელოვნებაში, გენიოსი, როგორც ბუნების ნებეირა შეიძლება მხოლოდ ხელოვანი იყოს. კანტთან ოსტატობა არ ითხოვს გენიოსობას, გენიოსობა კი ითხოვს ოსტატობას (ხელოსნობას), ხელოვანის საქმიანობა სიმარჯვესაც გულისხმობს, ვინაიდან ხელოვანის საქმიანობა უკვე არსებული ნესების გამოყენებასაც შეიცავს თავის თავში, მაგრამ რაც არ უნდა მარჯვე იყოს ადამიანი, ოსტატი, იგი მაინც ვერ იქნება გენიოსი, რადგან მას არ ძალუმს გადაუხვიოს უკვე არსებულ ნესებს. გენიოსმა კი, მართალია იცის ეს ნესები, მაგრამ ზემთაგონებისას, შემოქმედების დროს იგი მაინც ახალ ნესებს უქმნის ხელოვნებას. მაშასადამე, გენიოსი დიდი ოსტატიც ყოფილა.

როგორც ხედავთ, კანტის აზრით, ხელოვანისაგან განსხვავებით მეცნიერი ქმნის ისეთ სისტემას, რომლის დასწავლაც შესაძლებელია, ხოლო ოსტატიც ამასთან ერთად, არ მოქმედებენ ის თანდაყოლილი სულიერი უნარები, რომლებიც მოქმედებენ გენიოსში. სწორედ ამიტომ ამბობს კანტი, – წერს კანტი – გენია, როგორც ასწავლი და ვერც ისწავლი, უნდა დაელოდო შთაგონებას, რომლის გამოვლენაზეც თვითონ პოეტიც ვერაფერს იტყვის და ეს ასეცაა, რადგან თვითონ ხელოვანიც ბოლომდე ვერ აცნობიერებს იმ თანდაყოლილ ფსიქოლოგიურ პროცესებს, რომლებიც ხელოვანისგან უეითხავად შთაგონებს ხელოვანს ნებისმიერ დროს და უნდა თუ არ უნდა, მოუწოდებს მას მოქმედებისკენ, „ამიტომ, – წერს კანტი – გენია, როგორც მოვლენა, რომელიც დროდადრო ჩნდება და კვლავ ქრება, ბრწყინავს არა იმ შუქით, რომელიც ნებისმიერ დროს შეიძლება ავანთოთ და საჭიროებისამებრ შევინარჩუნოთ, არამედ როგორც მოვლარე ნაპურნკალი, რომელსაც წარმოსახვისაგან გამოსცემს შთაგონების მოვლარე, ბედნიერი წუთი“ [5, გვ. 571]. მაშასადამე, კანტთან ხელოვანი „ბუნების ნებეირა“, ბუნებაში მომხდელ თანდაყოლილად მას ასეთი დიდი ნიჭი და უნრი. კანტის აზრით, ხელოვანის სახით თვით ბუნება ლაპარაკობს. შესაბამისად, კანტთან უშუალოდ შემოქმედების პროცესი ყოველთვის იდუმალ, არაცნობიერ განცდებს ეყარება.

ჩანს სწორედ ასეთი იდუმალი ვითარების გამო იყო, რომ პლატონს შემოქმედებითი უნარი ღმერთის მიერ მოვლენილ ძალად მიაჩნდა ხელოვანში, რადგან ერთის მხრივ, ნათელი იყო ის ვითარება, რომ შემოქმედებითი პროცესის უნარი დიდად არ იყო დამოკიდებული ცოდნასა და განსწავლაზე, მითითებული უხილავი, უცნობი არაცნობიერი ძალა კი თვალსა და ხელს შუა ქრებოდა და პლატონიც ამ ამოუცნობ ძალას ღმერთის მიერ მოვლენილ ძალად თვლიდა ადამიანში. ფილოსოფიური აზრის ისტორიაში, სწორედ პლატონიდან იღებს დასაბამს ისეთი მიმდინარეობა, რომელიც მხატვრულ შემოქმედებაში უარყოფს ცოდნისა და სწავლის როლს. თავად პლატონი აღნიშნავდა, რომ ადამიანები „ცნობამიხდილობს“ თამს ქმნიან დიდებულ ნაწარმოებებს, ისინი უცნობად და უგუნურად კი არ ქმნიან მათ, არამედ თვით ღმერთი მეტყველებს მათი პირით და თავის ხმას გვანვდის ჩვენ. ამრიგად, პლატონთან შემოქმედებითი პროცესი მთლიანად ღვთიურ ძალაზეა დამოკიდებული. პლატონმა დაიანხა, შეამჩნია, ის, რომ ხელოვანს შემოქმედების უნარი თანდაყოლილი აქვს, მაგრამ მან ეს უნარი იმანენტურ საფუძველზე ვერ ახსნა, ან უბრალოდ არ ახსნა თავისი ფილოსოფიური კონცეფციიდან გამომდინარე, ამ უნარს ადგილი ადამიანის მიღმა, ზეციურ სამყაროში მიუჩინა და ღვთაებრივი ზემთაგონების სახით მოუვლინა ადამიანს. ზემოთქმულიდან გამომდინარე, ნათელია, რომ პლატონთან ხელოვანი არ მოქმედებს წინასწარ დადგენილი ნესების საფუძველზე, რომ ხელოვნებას ნესებს თვითონ ხელოვანი უქმნის და ა.შ.

მხატვრული შემოქმედების პროცესის პლატონისეული და კანტისეული გაგება, მართალია უმეტესწილად ემთხვევა ერთმანეთს, მაგრამ კანტთან მხატვრული შემოქმედების პროცესი გარკვეულწილად მაინც სხვაგვარადაა დანახული. კანტს მხ-



ატვრული შემოქმედების პროცესის პლატონისეული გავების მრავალ არსებულ მემენტთან ერთად შენარჩუნებული აქვს აგრეთვე პლატონთან ნახსენები ზემთავგონებაც, მაგრამ კანტთან ეს ზემთავგონება ადამიანის მიღმა არსებული ციური სამყაროდან გადმოტანილია თვითონ ადამიანში. ეს ზემთავგონება ადამიანშია. გამოდის, რომ კანტთან შემოქმედების უნარი ბუნების წილხვედრია. ამიტომ შემოქმედებითი უნარი და გენია პრომა-გარჯით არ მოიპოვება, იგი ადამიანის თანდაყოლილი მადლია და ადამიანში მოქმედებს, როგორც ბუნება – „გენიოსი ბუნების ნებარაა“. რადგან გენია ბუნების მადლია, თანდაყოლილია და არა შექმნილი, კანტი ასეთ დახასიათებას იძლევა: „გენია სულის თანყადოლილი უნარია, რომლის საშუალებითაც ბუნება წესს აძლევს ხელოვნებას. გენიის სახით სიტყვას ამბობს თავად ბუნება“ [5, გვ. 322-323]. სწორედ ამიტომ, კანტის აზრით, ხელოვანისთვის ყოვლად შეუძლებელია შემოქმედებითი პროცესის აღწერა და მისი საიდუმლოს გადმოცემა რადგან გენიოსის, ხელოვანის მოქმედება ხომ ბუნების მოქმედებაა, ისეთი, რომელიც თვითონ ხელოვანისთვისაც უცნობ ძალად რჩება. ამრიგად, კანტთან ბუნება ის ძალაა, რომელიც გენიოსობას განაპირობებს, იგი არც ღმერთია და არც სული, იგი ადამიანის თანდაყოლილი, ბუნებრივი, შინაგანი უნარია და ამდენად არაცნობიერი. მოკლედ, კანტთან ტრანსცენდენტური ღვთაებრივი ძალის ადგილს იმენტური, მაგრამ არაცნობიერი ძალა იკავებს. სწორედ ეს არაცნობიერია თავი და თავი შემოქმედებისა, შემოქმედებითი უნარისა.

კანტისა და პლატონის აღწერილ თვალსაზრისს თითქმის მთლიანად შეესაბამება გერმანელი რომანტიკოსების შეხედულებებიც. მაგალითად, შელინგი პირდაპირ აცხადებს, რომ „მოჩვენებითი ხელოვნების ერთ-ერთი ნიშანი ისაა, რომ მასში წინასწარ განზრახულობასა და ხელოვნების უმაღლეს ვხედავთ, ის სხვა არაფერია თუ არა ხელოვანის ცნობიერი მუშაობის მოზური ახალი და ამდენად გამოდგება ბჭობისა და არა ჭვრეტის ობიექტად“ [8, გვ. 383]. რილკეს თანახმად კი: საეჭვოა, ფერმწერმა (ისევე როგორც საერთოდ ხელოვანმა) ნათლად გააცნობიეროს თავისი ზრახვები. მისი მიღწევები, რომლებიც თვითონ მისთვისაც იდუმალნი არიან, ისე სწრაფად, ბჭობის გზით გავლით უნდა გადადიოდნენ მისივე ნამუშევარში, რომ მან უბრალოდ ვერ უნდა შენიშნოს ისინი ამ გადავლის დროს. ოჰ! თუ ვუმზერთ, ვდარაჯობთ და ვეხმიანებით მათ, ისინი უცებ იცვლიან სახეს ზღაპრებში ნაამბობი ბავაჯლო ოქროს მსგავსად, რომელიც აღარ შეიძლება იყოს ოქრო.

ამრიგად, ხელოვნების ცალკეული დარგების პირველად, ბუნებრივ, „ბუნების ნებარა“ ხელოვნებებად და მეორად, ნაკლებბუნებრივ ხელოვნებებად დაყოფა მსატვრული შემოქმედების პროცესის ანალიზის მიხედვითაც შეგვიძლია. ასეთი დაყოფისას, მსატვრული შემოქმედების პროცესზე დამყარება მართებული იმიტომაცაა, რომ შემოქმედი შემოქმედების პროცესისას აქცევს მატერიას ხელოვნების ქმნილებად, ანუ სწორედ ამ დროს ფორმდება, „სულიერდება“ მატერია. მსატვრული შემოქმედების პროცესის ანალიზში ისიც დაგვანახა, რომ რაც უფრო ბუნებრივად ხდება მატერია-მასალის გაფორმება, უფრო ზუსტად, რაც უფრო ნაკლებად ემორჩილება გაფორმების პროცესს, როგორც ხელოვანის უნარი, დასწავლას, მით უფრო უკვე დასრულებული მსატვრული ქმნილება ხელოვნება, ხოლო რაც უფრო მეტია დასწავლის მომენტი, მით უფრო ხელოსნურია იგი, მით უფრო ნაკლებად შეგვიძლია ვის ხელოვნება ვუნდოთ. ნუ შეგვემინდება და გაბედულად ვთქვათ – თეატრი, კინო, ბალეტი, ქორეოგრაფია, პანტომიმა და მსგავსი ხელოვნებები დიდი დონით შეიცავენ დასწავლის, ამდენად ხელოსნურ მომენტებს. ამიტომ, მათ ნაკლოვანი, ნაკლებადბუნებრივი, ნაკლებადმინდა ხელოვნებებიც შეგვიძლია ვუნდოთ, ისეთი ხელოვნებებისგან განსხვავებით, როგორცაა პოეზია, სკულპტურა, ფერწერა. ამ უკანასკნელებს ხომ დასწავლის მომენტი ნაკლებად ახასიათებთ. თუ ასეა, საკითხავია, რატომ მიაწერენ მსატვრული სინთეზის ბუნებრივობას ე.წ. ნაკლებადბუნებრივ ხელოვნებებს, როგორც ამაზე სტატიის დასაწყისში მივთითეთ? საქმე ისაა, რომ ადამიანის ჩვეულებრივი ცნობიერება, ანუ იგივე ზედაპირული თვალთახედვა თავის შეგრძნებებს აბსოლუტურ ხასიათს ანიჭებს, არადა ეს შეფასება სინამდვილეში აბსოლუტური კი არა, მხოლოდ პრაქტიკული შეფასებაა. დიმიტრი უზნაძის სიტყვებით რომ ვთქვათ, „რა საჭიროა ადამიანმა იცოდეს არსი მიწისძვრისა, თუკი მან კარგად იცის ის შედეგები, რომლებიც შეიძლება მიწისძვრის აუცილებლად მოჰყვეს? ამ სახით, ადამიანი იმთავითვე ეჩვევა მოვლენათა ურთიერთგავლენების შემეცნებას, ხოლო არსებითი ცოდნა ამ გამოვლენებათა, მისი ინტერესების სფეროს გარეშე რჩება. ამიტომ ადამიანი მოვლენათა ზედაპირზე სრიალს უფრო ეგუება, ვიდრე

მათი არსის ჩანვდომასა და შემცენებას. ის კი, რაც პრაქტიკულზე მაღლა დგას, უცნობის, გაუგებარი მნიშვნელობისაა ასეთი გრძნობებისათვის და ცხადია, ჩვენი ჩვეულებრივი ცხოვრების ველზე აღმოცენებული გრძნობებისათვისაც ყოველგვარი მოვლენა (გამოვლენა) აბსოლუტური მნიშვნელობისაა" [7, გვ. 17]. აქედან გამომდინარე, გასაკვირი სულაც არაა, ჩვენი ჩვეულებრივი ცნობიერება ზედაპირულად დანახულს აბსოლუტურ მნიშვნელობას რომ ანიჭებს და ე.წ. ნაკლებადბუნებრივი ხელოვნებების ხელოსნურ, ნაძალადეგ მხატვრულ სინთეზს, იმთავითვე ბუნებრივ ხასიათს რომ მიანერს. მართლაც, ფაქტია: წმინდა, „ბუნების ნებიერა“ ხელოვნებებთან შედარებით, ხელოსნური ელემენტების მოჭარბებულად მქონე ხელოვნებებს მხატვრული სინთეზის ვაცილებით მეტი შესაძლებლობა რომ ახასიათებთ, მაგრამ მცდარია, როცა მათ სინთეზის ბუნებრივობას მივანერთ. ამ შეცდომის მიზეზს – ევრეთნოდებულ ზედაპირულ ხედვას – ხელოსნური თვისებების მოჭარბებულად მქონე ხელოვნებების უმთავრესი მახასიათებელი ეპარება მხედველობიდან. სამაგიეროდ იმას, რაც პრაქტიკულ ცნობიერებას ეპარება მხედველობიდან, მშვენიერად აღმოვაჩენთ იმ ვითარებისას, თუკი პრაქტიკული ცნობიერების საზღვრებს გადავლახავთ. ასეთ შემთხვევაში ჩვენ არა კვლავ მოვლენათა ზედაპირზე სრიალის, არამედ მოვლენათა არსში ჩანვდომის მშვენიერი საშუალება მოგვეცემა და პრაქტიკული ცნობიერების ილუზიისაგან რადიკალურად განსხვავებულ ჭეშმარიტ სურათისაც მივიღებთ. სხვა სიტყვებით, თუ პრაქტიკული ცნობიერების საზღვარს გადავლახავთ, ე.წ. ნაკლებადბუნებრივი ხელოვნებებში უმაღლეს შემთხვევაში არა ბუნებრივ, იმთავითვე დამახასიათებელ, არამედ წინასწარ განზრახულ, ხელოსნურად შეკონინებულ მხატვრულ სინთეზს, „ეს კი სხვა არაფერია, თუ არა შემოქმედის წინასწარგანზრახული მუშაობის მონური ასლი“ [7, გვ. 383]. თავად განსაჯეთ, მთელი იმ სამზადისის წინაარსი, რომელიც თეატრალურ ხელოვნებას ახასიათებს სპექტაკლის წარმოდგენამდე, უდავოდ შეიცავს მომეტებულ და უამრავ ხელოსნურ მომენტს. იგივე ითქმის კინოხელოვნებაზე, ბალეტზე, ქორეოგრაფიაზე. რა თქმა უნდა, ხელოსნურია ასეთ ხელოვნებებში განხორციელებული მხატვრული სინთეზიც. იქნებ უფრო მართებულა ვთქვათ, რომ ე.წ. ნაკლებადბუნებრივი ხელოვნებების ბუნება სწორედ ნაძალადეგი მხატვრული სინთეზი უფროა. მართლაც, თეატრალური ხელოვნება, კინოხელოვნება და მსგავსი ხელოვნებები სინამდვილეში უფრო ნაძალადეგად აერთიანებს ე.წ. წმინდა ხელოვნებების – პოეზიის, ფერწერისა და სხვა ხელოვნებების ელემენტებს, ვიდრე ბუნებრივად. მეორე მხრივ, ხელოსნური მხატვრული სინთეზიც ყოველად წარმოუდგენელია იმის გარეშე, საიდანაც იგი ამოიზრდება, ანუ, ხელოსნური მხატვრული სინთეზიც თავისივე არსებობის საფუძველს მოითხოვს. აქედან გამომდინარე, შეგვიძლია დავასკვნათ: ე.წ. ნაკლებადბუნებრივი, ხელოსნური თვისებების მოჭარბებულად მქონე ხელოვნებებში ვერ იქნებოდნენ ერთად თავმოყრილი სხვადასხვა, წმინდა, „ბუნების ნებიერა“ ხელოვნებების ელემენტები, თავად ამ უკანასკნელებში იმთავითვე რომ არ იდოს მხატვრული სინთეზის შესაძლებლობა – ბუნებრივი სწრაფვა სინთეზისაკენ. ამდენად, ხელოსნური თვისებების მომეტებულად მქონე ხელოვნებებში მხატვრული სინთეზის შესაძლებლობა განპირობებულია წმინდა, „ბუნების ნებიერა“ ხელოვნებებში წმინდა, ბუნებრივი მხატვრული სინთეზის ბუნებრივი მყოფობით. აქვე აღსანიშნავია ერთი გარემოება: ამ წმინდა მხატვრული სინთეზს თავის თავში „დამალვა“ უყვარს, რადგან, რაც უფრო „გამოდის“ თავისი თავიდან, მით უფრო არაბუნებრივი ხდება იგი. მხატვრული სინთეზის თავისი თავიდან, ანუ „ბუნების ნებიერობიდან“ „გამოსვლისა“ და ამით ხელოსნური ელფერის შექმნის თვისება ხელოვნების გარკვეული დარიგებისთვისაა დამახასიათებელი. ასეთი დარგებისათვის ეს თვისება სუბიექტური საფუძველი იმდენადაა, რამდენადაც ხელოვნებას ხელოვანი ქმნის, ხოლო ობიექტური საფუძველი იმდენადაა, რამდენადაც ხელოსნური თვისებების მოჭარბებულად მქონე ხელოვნებებს ეს თვისება ხელოვანისაგან დამოუკიდებლად, იმთავითვე ბუნებრივად, ესე იგი ობიექტურად ახასიათებთ. აღსანიშნავია, რომ ხელოვნების მითითებულ გარკვეულ დარგებში წმინდა მხატვრული სინთეზის თავისთავიდან „გამოსვლა“, ამით ნაკლებად წმინდა, ხელოსნური ელფერის შექმნას უფრო მეტად ობიექტური საფუძველი განპირობებს, რადგან ხელოვნების ასეთ დარგებში მოღვაწე შემოქმედს ასპარეზად იმთავითვე ასეთი ნაკლებადბუნებრივი, არანაწმინდა მახასიათებლის ხელოვნება ხვდება. სწორედ ამდაგვარი, თავისი თავიდან იმთავითვე უკვე „გამოსული“ მხატვრული სინთეზი ახასიათებთ თეატრს, კინოს, ქორეოგრაფიას, მანტიომიას, მსგავს ხელოვნებებს. ამიტომაც არიან ისინი ხელოსნური თვისებების მომეტებულად მქონენი ანუ ნაკლებადბუნებრივი,

ანუ ნაკლებადმინდა ხელოვნებები და ხელოვნების ასეთ დარგებში მოღვაწე შემოქმედსაც არ ძალუძს ნაკლებადბუნებრივ, ნაკლებადმინდა ხელოვნებებს ელფერი შეუცვალოს და ისინი ბუნებრივ, წმინდა ხელოვნებებად აქციოს, იგივე ითქმის ამ ხელოვნებებში განხორციელებულ, შესაბამისად ნაკლებადმინდა და ნაკლებადბუნებრივ მხატვრულ სინთეზზეც. ამ ხელოვნებებს ასეთი თვისებები ხომ ხელოვანისაგან დამოუკიდებლად, იმთავითვე, ობიექტურად ახასიათებთ.

რაც შეეხება ხელოვნების იმ დარგებს, რომლებსაც „ბუნების ნებეირას“ ვეძახით, მათში მხატვრული სინთეზი „გამოუსვლელად“, ანუ გაცილებით წმინდადაა დავანებული, ამიტომაც არის ამ ხელოვნებებში არსებული წმინდა მხატვრული სინთეზი პრაქტიკული, ზედაპირული თვალთახედვისათვის შეუმჩნეველი. ამგვარი თვალთახედვა, ხომ ააბსოლუტურებს თუნდაც მცდარ, მაგრამ ისეთ გამოვლინებას, რომელიც „ყვირის“ და ვერც ამჩნევს ისეთ ჭეშმარიტებას, რომელიც არ ხმაურობს. სამაგიეროდ, მსგავს „უხმაუროდ დავანებულ“ ჭეშმარიტ ვითარებას, ამ შემთხვევაში მხატვრული სინთეზის უხმაუროდ „დავანების“ შესაძლებლობას მშვენივრად შევამჩნევთ ჩვენს მიერ „ბუნების ნებეირად“ მოხსენიებულ ხელოვნებებში, თუკი პრაქტიკული ცნობიერების, ანუ ზედაპირული თვალთახედვის გააბსოლუტურებულ ბურუსს გადავლახავთ. მხატვრული სინთეზის სწორედ ასეთი „უხმაურო“, ანუ გაცილებით წმინდა სახით „დავანება“ ახასიათებთ პოეზიას, ფერწერას, სკულპტურას, სხვა მსგავს ხელოვნებებს და სწორედ ამიტომაც არიან ეს ხელოვნებები წმინდა ბუნებრივი ხელოვნებები. როგორც ხედავთ, აქ კიდევ უფრო ნათლად გამოიკვეთა ის ობიექტური კრიტიკიუმი, რომელზეც ზემოთაც მივუთითეთ და რომლის მიხედვითაც (სუბიექტურ კრიტიკიუმიდან ერთად) დავყავით ხელოვნების დარგები ნაკლებადბუნებრივ, ნაკლებადმინდა და „ბუნების ნებეირა“, წმინდა ხელოვნებებად. რაიმე გაუგებრობის თავიდან ასაცილებლად აქ ისიც უნდა განვმარტოთ, რომ ტერმინები: „ბუნებრივი“, „წმინდა“ და „ნაკლებადბუნებრივი“, „ნაკლებადმინდა“, არ არის აბსოლუტური გაგებით „ახმაური, რადგან როგორი ბუნებრივიც და წმინდაც უნდა იყოს ხელოვნების რომელიმე დარგი, იგი მცირე, უმნიშვნელო დოზით მაინც შეიცავს ხელოსნურ მომენტს – ხელოვანს ყოველთვის მატერიასთან, მასალასთან აქვს საქმე და ასეთ დროს ხელოსნური მომენტის სასებით გამოიჩნება შეუძლებელია. უბრალოდ, აქ ლაპარაკია ხელოსნური მომენტის მინიმუმზე და მაქსიმუმზე. რა თქმა უნდა, ხელოსნური მომენტების მინიმალური დოზით შემცველი ხელოვნება მით უფროა ხელოვნება, მაგრამ ხელოვნების რომელიმე დარგის მომეტებული ხელოვნურობაც ცხადია გარკვეულ ზღვარს ემორჩილება. მართალია, წმინდა მხატვრული სინთეზი თავისი თავიდან ანუ „ბუნების ნებეირიდან“ გამოსვლით ხელოსნურ ელფერს იძენს, მაგრამ როცა მხატვრული სინთეზის ასეთი „გამოსვლა“ გარკვეულ ზღვარს გადალახავს, აქ უკვე არათუ წმინდა, არამედ ნაკლებადმინდა, არაბუნებრივი ელემენტების მოჭარბებულად მქონე ხელოვნებებზეც ზედმეტია ლაპარაკი, რადგან ხელთ უკვე წმინდა ხელოსნობა გვრჩება. ამდენად, როდესაც ნაკლებადბუნებრივ, ნაკლებადმინდა, ხელოსნური თვისებების მოჭარბებულად მქონე ხელოვნებებს კვლავ ხელოვნებებად მოვიხსენიებთ, აქ იმთავითვე იგულისხმება, რომ მათ გარკვეული ზღვარი არ გადაულახავთ. თეატრი, ქორეოგრაფია, პანტომიმა და სხვა მათი მსგავსი ხელოვნებები ამ ზღვარს ვერც გადალახავენ, რადგან მხატვრული სინთეზი მათში მუდმივად ზღვარგადაუცდენელი დოზითაა „გამოსული“, იმ დოზით, რომ ხელოვნების ეს დარგები თუმც ნაკლებადმინდა, ნაკლებადბუნებრივ, ხელოსნური თვისებების მოჭარბებულად მქონედ, მაგრამ მაინც ხელოვნებებად რჩებიან. ამასთან, ერთი გარემოებაც გასათვალისწინებელია – ნაკლებადმინდა ხელოვნებისათვის, როგორც დავინახეთ, ასევე ნაკლებადმინდა მხატვრული სინთეზი დამახასიათებელი, ოღონდ ნაკლებადმინდა მხატვრული სინთეზი ამ ნაკლებადმინდა ხელოვნებებში უფრო მასშტაბურად ხორციელდება, ხოლო წმინდა ხელოვნებებში წმინდა სინთეზი შეუმჩნეველად ძვეს. ე.წ. ნაკლებადმინდა, ნაკლებადბუნებრივი მხატვრული სინთეზის მომეტებულ თვალსაჩინოებას რა თქმა უნდა ამ ყაიდის ხელოვნებების მოჭარბებული ხელოსნური თვისებები განაპირობებს. თუმცა, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ნაკლებადმინდა მხატვრული სინთეზის საფუძველი, მაინც წმინდა მხატვრული სინთეზია – თავისთავში მუდმივად დავანებული და ამავედროულად მუდმივად გარკვეული დოზით „გამომდინარე“. ამდენად, თუკი ჩვენ ჭეშმარიტი, წმინდა, მხატვრული სინთეზის საფუძველები გვაინტერესებს, მაშინ რფელექსია უპირველესად სწორედ თავის თავში მუდმივად დავანებულ „გამოუსვლელ“, წმინდა მხატვრული სინთეზზე უნდა გავაკეთოთ. სწორედ მხატვრული სინთეზის მუდმივად თავისთავში დავანება და თავისი

თავიდან ასევე მუდმივად გარკვეული დოზით „გამოსვლა“ განაპირობებს ხელოვნების, როგორც ასეთის სხვადასხვა დარგებად დანაწილებას, ამავე დროს ხელოვნების ამ ცალკეულ დარგებს უნარჩუნებს იმ საერთო ნიშან-თვისებებს, რომლის საფუძველზეც ფერწერას, მუსიკას, თეატრს, პოეზიას, ყველა დანარჩენ ხელოვნებებს ერთ ზოგად სახელს „ხელოვნებას“ ვუწოდებთ და ქმნის იმ მტკიცე საზღვარსაც, რომელიც ხელოვნების ცალკეული დარგების თავისთავადობას, ალურეველობას განაპირობებს.

ლიტერატურა

1. ბოჭორიშვილი ანგია, კანტის ესთეტიკა, გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბილისი, 1967.
2. ვალეევი ბულატ (Галеев Булат), Светомузыка: Становление и сущность нового искусства, Казань, 1976.
3. ზისი ა. (Зись А.), Виды искусства, Народный университет, Факультет литературы и искусства, издательство «Знание», Москва, 1979.
4. კანტი ი. (Кант И.), Собр. соч. в шести томах, т. V, Москва, 1966.
5. კანტი ი. (Кант И.), Собр. соч. в шести томах, т. VI, Москва, 1966.
6. სტეპანოვი გ.პ. (Степанов Г.П.), Синтез искусств, издательство «Знание», Ленинград, 1976.
7. უზნაძე დ., ომის ფილოსოფია, ჟურნალი „არსი“, თბილისი, 1993, №1.
8. შელინგი გ. (Шеллинг Г.), Система трансцендентального идеализма, Москва, 1936.
9. ცერცვაძე ლალი, გენიოსის პრობლემა გერმანულ კლასიკურ ესთეტიკაში, თბილისი, 1988.
10. ჰაიდეგერი მარტინ, დასაბამი ხელოვნების ქმნილებისა, გამომცემლობა „გონი“, თბილისი, 1992.

BEKA SVANIDZE

GENERAL REVIEW OF ARTS SYNTHESIS BASES

S u m m a r y

In the article the possibilities of synthesis of separate branches of arts are emphasized and the traditional point of view is absolutely ignored, according which synthesis is characteristic only of such arts as theatre, cinematography, variety, television, and poetry, painting, sculpture and other similar arts are not characterized with synthesis nature. The author shows that if poetry, painting, sculpture and other similar arts had no possibility of synthesis within themselves, then it would be impossible for theatre, cinematography and other arts of the type to unite elements of poetry, painting, singing. Thus, the conclusion contrary to the traditional view is arrived at: the possibility of synthesis ability naturally characterizes poetry, painting, singing, and just these natural features of such arts are used by theatre, variety or cinematography when they unite elements of the mentioned kinds of arts. Correspondingly, arts synthesis, performed in the theatre, variety or cinematography, is not necessarily natural as it seems, but actually has more mechanical character. It must be noted that the term “mechanical” should not be understood in its absolute meaning: theatre, cinematography and other arts of the type contain a craft of synthesis in such a doze that allows us to name them arts again. In other words, nature of theatre, cinematography and other related arts is such that they carry mechanical elements of synthesis, if it can be said, in the doze not exceeding the limit. That is why they are called arts and not crafts.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ს. წერეთლის სახელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა.



აკაკი შალვაშვილი

კულტურ(ო)ბია თუ კულტურის კვანძები

კულტურა თავისი სტრუქტურული სირთულით, მრავალმხროვანობით და პოლიასპექტურობით, მისთვის დამახასიათებელი დინამიზმით კვლევის ამოუწურავი ასპარეზია. კულტუროლოგია თავის თეორიულ და მეთოდოლოგიურ ბაზად სხადასხვა მეცნიერულ გამოცდილებას იყენებს. საუბარია ისეთ პუმანიტარულ და სოციალურ მეცნიერებებზე როგორცაა ფილოსოფია სოციოლოგია, ფსიქოლოგია, ესთეტიკა-ხელოვნებათმცოდნეობა, სემიოტიკა, ეთნოლოგია. და სხვ. კულტურის მკვლევარს საქმე აქვს იმ კულტურულ ობიექტებთან და პროცესებთან, რომლებიც მუდმივ ცვალებადობას განიცდის, მას მუდმივად „ცოცხალ მასალასთან“ აქვს საქმე ამით ნაწილობრივ განისაზღვრება მისი თვითრეფლექსური ხასიათი. კულტურის მკვლევარი ყოველთვის აცნობიერებს იმას, რომ იგი ამ პროცესების უშუალო მონაწილეა, რომელთა მოქცევასაც გარკვეულ თეორიულ ჩარჩოებში თავადვე ცდილობს. გზოლი ხანს ქართულ სამეცნიერო სივრცეში ტერმინი კულტუროლოგია დავის საგანი გახდა. მოკამათეთა ერთი ნაწილი ფიქრობს, რომ ეს ტერმინი წმინდა რუსული მოვლენაა და არა აქვს ლეგიტიმურობა საერთაშორისო სამეცნიერო სივრცეში. სამართლიანობა მოითხოვს ითქვას, რომ ტერმინი კულტუროლოგია პირველად იხმარა 1818 წელს გერმანელმა მეცნიერმა ოსვალდმა, ხოლო მეოცე საუკუნის მეორე ნახევარში მოღვაწე ამერიკელი კულტურის მკვლევარი ლ. უაიტი თავისი შრომის „მეცნიერება კულტურის შესახებ“ პირველ 30 გვ. სწორედ ამ ტერმინის დამკვიდრებას უძღვნის. საკითხს უფრო არსებითი მხარე აქვს რაც შეეხება ტერმინს კულტუროლოგია და კულტურის კვლევები ის შეიძლება შეთანხმების საგანი იყოს, რადგანაც ტერმინები თავისი ბუნებით კონვენციურია, მოკამათეთა ის მხარე, რომელიც ტერმინ კულტურის კვლევებს უჭერს მხარს განიცდიან ჩვენში უკანასკნელ ხანს ჩამოყალიბებულ კონიუნქტურის ე. წ. ინტელექტუალური მოდის გავლენას, სხვაგვარად, რომ ვთქვათ ანგლო-საქსურ სამეცნიერო ლექსიკონში დამკვიდრებულ ტერმინს ყოველგვარი გაცნობიერების გარეშე იღებენ ხოლო კულტუროლოგია იმ მიზეზით არ ცნობენ რომ ის თითქოსდა რუსული მონაპოვარია. ამ შემთხვევაში საკითხის ზედაპირული ხედვა ჩანს და არ არის გათვალისწინებული ის მსოფლმხედველობრივ-ფილოსოფიური და მეთოდოლოგიური იმედგამები რაც განაპირობებდა კულტურის კვლევის თავისებურებებს და რასაც უყარება კულტურის თანამედროვე კვლევები. ჩვენი სტატიის მიზანია ვაჩვენოთ კულტურის კვლევის მეთოდოლოგიური პოლივარიანტულობა სხვადასხვა ნაციონალური სამეცნიერო წრეების მაგალითზე ხოლო მას შემდეგ ვაჩვენოთ კლასიკური და პოსტმოდერნული კულტურის კვლევების განმასხვავებელი ნიშნები და მათი გამომწვევი მიზეზები.

კულტურის შესახებ ფილოსოფიური განაზრგებანი არსებითად ახალი დროის ევროპული ფილოსოფიის მონაპოვარია. კულტუროლოგია ერთგვარი გამოძახილია თანამედროვე მსოფლიოში მიმდინარე მოვლენებისა და პროცესების. იგი საკითხთა მთელ რიგს მოიცავს. კულტუროლოგიური თემატიკა ჯერ კიდევ კრიტიკული თეორიის, გერმანული ტრადიციების, კერძოდ, ფრანკფურტის სკოლის ფარგლებში გაჩნდა, თუმცა აშკარაა თანამედროვე ფრანგული სკოლის გავლენაც, რომელიც ნეომარქსიზმის, სემიოტიკის და ფსიქონალიზის ერთგვარი ნახავია, დიდ ბრიტანეთში კი, სადაც მოხდა ამ დისციპლინის სახელდება kultural studies, იგი წარმოიშვა ფილოსოფიური, პუმანიტარული და სოციალური მეცნიერებების ბაზაზე. რაც შეეხება აშშ-ს აქ კულტუროლოგია, როგორც ცალკე დისციპლინის ჩამოყალიბება, ნაწილობრივ განსაზღვრა ნი-იან წლებში განვითარებულმა სოციალურმა მოვლენებმა (ამ საკითხების შესახებ უფრო დანვრილებით ქვემოთ).

ბიპოლარული სამყაროს რღვევის შემდგომ კულტურის კვლევამ კიდევ უფრო ინტენსიური ხასიათი მიიღო, და ამას აქვს თავისი მიზეზი. ორპოლუსიანი სამყაროს დაპირისპირება არსებითად იდეოლოგიური იყო, რაც თავის მხრივ ფარავდა კულტურათა შორის განსხვავებებს, ამიტომ ამ ეპოქაში საზოგადოების კვლევა ძირითადად სოციოლოგიისა და პოლიტოლოგიის (პოლიტიკური მეცნიერებების) ფარგლებში მიმდინარეობდა. ბიპოლარული სამყაროს რღვევამ გააუქმა იდეოლოგიური დაპირისპირება, მსოფლიო თანდათანობით პოლიტიკურად, ეკონომიკურად, სამართლებრივად პომოგენური ხდება, თანამედროვე ადამიანს ყოფნა უხდება მულტიკულტურულ გარემოში, სადაც სახეზეა ლირებულებითი კონფლიქტები (ამის მაგალითად

შეიძლება მოვიყვანოთ ერაყში, ავღანეთში, კოსოვოში განვითარებული მოვლენები, ასევე დანიურ პრესაში გამოქვეყნებულ მოპამედის კარიკატურას მოყოლილი ამბები). თანამედროვე მკვლევარები აღნიშნავენ, რომ საზოგადოების კვლევის ვექტორმა სოციოლოგიური და პოლიტოლოგიური კვლევებიდან კულტუროლოგიური ანალიზისაკენ ინყი გადახრა. წინააღმდეგობამ, რომელმაც აშკარად იჩინა თავი თანამედროვე მსოფლიოში უწინარესად კულტურათა შორის დაპირისპირების სახე მიიღო. ერთის მხრივ, გლობალიზაციის პროცესში ხდება სოციალური ინსტიტუტების სახელმწიფო სტრუქტურების (ეკონომიკის, ფინანსების, სამართლებრივი ნორმების) გაერთვაროვნება და, მეორეს მხრივ, კულტურათა შორის ღირებულებითი კონფლიქტი, ეს პროცესები კიდევ უფრო აქტუალურს ხდის კულტურის პრობლემების სიღრმისეულ ანალიზს. ამისათვის საჭიროა გათვალისწინებული იქნეს ის გამოცდილება, რაც ამ მხრივ არის დაგროვილი. წინასწარვე შეიძლება ითქვას, რომ ეს ახალგაზრდა მეცნიერება ატარებს იმ კულტურის სპეციფიკას, რომლის წიაღშიც ჩამოყალიბდა. აქვე უნდა ითქვას ერთი ნიშნობრივი გარემოების შესახებ, რომელსაც ჩვენ ქვემოთ შევხებით. პირობითად, რომ ვთქვათ ყველა ეს სკოლა ყალიბდება პოზიტივიზმის და ნეოპოზიტივიზმის გავლენით, მიუხედავად ამისა, კულტურის ფილოსოფია, როგორც მეთოდოლოგიური ბაზა, ყველგან იქნეს თავს, ზოგან ღიად, ზოგან კი ენთიმემურად, რაც შეეხება კულტურის პოსტმოდერნისტულ კვლევებს, ის სწორედ კლასიკური ფილოსოფიური დისკურსის ამოწურვასთანაა დაკავშირებული.

დავინწყით ბრიტანული კულტურის კვლევების თავისებურების გაცნობით. ბრიტანეთის კულტურის კვლევების სკოლა cultural studies ანუ ბირმინგემის სკოლა, რომელიც თავის სახელწოდებას იღებს დიდ ბრიტანეთში მოქმედ ბირმინგემის უნივერსიტეტიდან, აწარმოებს თანამედროვე კულტურის ფართო მასშტაბთან ინტერდისციპლინარულ კვლევას. ამ სკოლამ მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანა ლიტერატურისა და ისტორიის თეორიებში, ურბანისტული სუბკულტურების ეთნოგრაფიაში. პოპ-კულტურის და მასმედიის შესწავლაში, გენდერული საკითხებისა და ეთნიკური პრობლემების გამოქვეყნაში. მისი ერთერთი საუკეთესო წარმომადგენელია სტიუარტ პოლი, მის კვლევებში გაერთიანებული თეორიული მოდელები და საკითხის სიღრმისეული განხილვა მარქსიზმის, პოსტსტრუქტურალიზმის, კრიტიკული რასობრივი თეორიის და ფემინიზმის ასპექტების გათვალისწინებით. ბრიტანეთის კულტუროლოგიური სკოლა უკვე დიდი ხანია დიდ ზეგავლენას უახდენს მრავალ სხვა მომიჯნავე მეცნიერებაზე და ამავე დარგში მომუშავე სხვა ქვეყნების მეცნიერებზე.

ბირმინგემის კულტურის შესწავლის ცენტრის დაფუძნებას მკვეთრად დაუსობრისპირდნენ სოციოლოგები. პოგარტის გამოსვლამ ცენტრის გახსნის ცერემონიაზე გამოიხატა მკაცრი დებატები სოციოლოგიური სკოლის წარმომადგენლებთან. ცნობილი ინგლისელი კულტუროლოგი სტიუარტ პოლი წერს, რომ ცენტრის დაფუძნებისთანავე ორმა მეცნიერ-სოციოლოგმა დაწერა წერილი, სადაც პოგარტს დაემუქრნენ: თუ კულტუროლოგია გადაკეთს მისთვის განკუთვნილ ტერიტორიას და დაიწყებს თანამედროვე საზოგადოების ანალიზს, სათანადო მეცნიერული სიმკაცრის გარეშე, ეს გამოიწვევს ძალიან სასტიკ საპასუხო ზომებს მათი მხრიდან.

აქვე უნდა ითქვას რომ ბირმინგემის კულტუროლოგიის სკოლის ინტელექტუალური მიზნები სრულიად განსხვავებული იყო. ამ მიზნებში შედიოდა კულტურის კვლევა ფართო გაგებით მის ისტორიულ კონტექსტში; ახალი ფენომენოლოგიური, ეთნომეთოდოლოგიური ცნებების გამოყენებით, ინტერპრეტაციის, პერმენეტიკის ხერხების შემუშავებით კულტურის პრობლემის განხილვისათვის.

1960-1980 წლებში მიჩნეულია ბრიტანეთის კულტუროლოგიური სკოლის კლასიკურ პერიოდად. იმხანად მკვლევარებმა აირჩიეს კულტურის შესწავლის მარქსისტული მიდგომა, რაზედაც დიდი გავლენა მოახდინა ა. პუსერმა და ა. გრამშიმ, ბრიტანეთის კულტუროლოგებმა დაადგინეს, რომ პოპკულტურამ მნიშვნელოვანი როლი ითამაშა მუშათა კლასის ინტეგრაციაში არსებულ კაპიტალისტურ საზოგადოებაში, რის შედეგადაც წარმოიშვა ახალი მომხმარებელი და მასმედიის კულტურა, ამან კი ხელი შეუწყო კაპიტალისტური პეგემონიის ახალ სახეობას.

1970-1980 წლებში ბრიტანეთის კულტუროლოგიურმა სკოლამ წარმატებით გაითავისა ფემინიზმი, კრიტიკული რასობრივი თეორია, პომოსექსუალური და ლესბოსური მსოფლმხედველობა, პოსტმოდერნიზმი და სხვა მოდური თეორიული მოდელები. მან ძირულად გავანალიზა, თუ როგორ ახორციელებენ კულტურული ტექსტები სექსიზმის, რასიზმის, პომოფობიის და დისკრიმინაციის სხვა ფორმების წარმოშობას.

პოსტმოდერნიზმის მოსვლასთან ერთად მზარდი ყურადღება ენიჭებოდა აუდიტორიას, მის უწარს დამოუკიდებლად გაიაზროს და შეაფასოს კულტურული ტექსტები. მათი აზრით; აუდიტორია თვითონ ქმნის მნიშვნელობას, ხოლო კულტურუ-



ლი ტექსტები წარმოშობენ როგორც პოპსამოვნებებს, ასევე წინააღმდეგობს ფორმებს.

ამერიკული ტრადიცია კულტუროლოგიაში აიგო სოციალური და კულტურული ანთროპოლოგიის ბაზაზე და დაფუძნებულია ეთნოგრაფიის და ეთნოლოგიის მეთოდების გამოყენებაზე თანამედროვე კულტურაში. ეს დაკავშირებულია იმასთან, რომ ამერიკული კულტურა, - ეს არის სხვადასხვა ეთნიკური ჯგუფების კულტურა, თითოეული მათგანი რალაც დონეზე შეერწყა ერთიან ამერიკულ კულტურას, მაგრამ რალაც დონეზე ინარჩუნებს საკუთარ სპეციფიკურ ნიშნებს და ტრადიციებს. ამერიკის მსხვილი ქალაქების კვარტალები, რომლებიც დასახლებულია ერთი ეროვნების მოსახლეობით, ჩამოსული გარკვეული რეგიონიდან, ინარჩუნებენ საკუთარ თავისებურებებს, აქ კულტურა უფრო დიდხანს ინარჩუნებს თვითმყოფადობას, რადგანაც იგი ნაკლებად ექცევა საკანონმდებლო რეგულირებაში. ინგლისური და ამერიკული კულტუროლოგიის სკოლების ფორმირება იწყება 1950-იან წლებში, ის მიმდინარეობდა ერთმანეთის პარალელურად, მაგრამ ყველა ცალკეულ ქვეყანაში საკუთარ ნაციონალურ საფუძველზე (ლ. უიტიტი, კლაკპორნი, კრებერი, ფიბლმანი და სხვ.).

გერმანულ ენაში არსებობს ტერმინი KULTURFORSCHUNG, რომელიც პიდაპირითარგმნება ქართულად როგორც [კულტურის კვლევა] კულტუროლოგია, თუ ინგლისურ ენოვანი მკვლევარებისათვის საწყისი ბაზა ეთნოლოგია და სოციოლოგიაა, გერმანული კულტუროლოგიის სკოლა ნაციონალური ტრადიციების სულისკვეთებით უფრო მეტად ეფუძნება ფილოსოფიას. ფრანკფურტის სკოლის ფარგლებში ჩამოყალიბებულმა „კრიტიკულმა თეორიამ“ უდიდესი გავლენა იქონია თანამედროვე კულტურის კვლევების მიმართულების დადგენის საქმეში. ფრანკფურტი სოციალური ფილოსოფიის სკოლა სოციალური გამოკვლევების ბაზაზე ჩამოყალიბდა. მოგვიანებით ამ სკოლას სათავეში ჩაუდგა პორკჰაიმერი. მან ინსტიტუტში ახალი მიმართულება დასახა და მოიწვია ადორნო, მარკუზე, ფრომი და სხვ. პორკჰაიმერმა ინსტიტუტის ძირითად მიმართულებად დასახა ფილოსოფიისა და სპეციალური დისციპლინების ურთიერთმიმართების კვლევა. იგი აღნიშნავდა, რომ აუცილებელია ურთიერთკავშირი სამ სფეროს შორის, როგორებიცაა „საზოგადოების ეკონომიკური სტრუქტურა, ინდივიდის ფიზიკური განვითარება და კულტურული ფენომენი“. მათი აზრით, სოციოლოგიამ ვერ შეძლო დაეკავშირებინა სპეციალური სოციალური დისციპლინები და მოეცა საზოგადოების მთლიანი სურათი. ცალკე აღნიშნვის ღირსია ის უდიდესი ზეგავლენა, რომელიც ფრანკფურტის სკოლის წარმომადგენლების იდეებმა იქონიეს „ახალი მემარცხენეების“ მოძრაობაზე, რომელიც 60-იან წლებში სტუდენტურ ამბოხებაში გადაიზარდა.

ფრანგულ ენაში არ არის სიტყვა, რომელიც შეესაბამება „კულტუროლოგია“-ს. მაგრამ კულტუროლოგიის ფრანგული სკოლა, შექცეულია, არსებობს და მსოფლიო მეცნიერებაში მნიშვნელოვანი გავლენით სარგებლობს. გარდა ცნობილი „ანალებების“ სკოლისა, ამ მხრივ, უპირველეს ყოვლისა, აღსანიშნავია ფრანგული სტრუქტურალიზმი და პოსტსტრუქტურალიზმი (კ. ლევისტროსი, რ. ბარტი, ჟ. ლიოტარი მ. ფეო, ჟ. დერიდა, ჟ. დელიოზი, გ. გვატარი და სხვ.) სტრუქტურალიზმი, როგორც ფილოსოფია და როგორც აზროვნების წესი საფრანგეთში ჩამოყალიბდა ეგზისტენციალიზმის ხანგრძლივი ბატონობის შემდეგ. ეგზისტენციალისტები ხაზს უსვამდნენ ინდივიდის ღირებულებას, რომელსაც ხედავდა მის განუმეორებლობაში. სტრუქტურალიზმი შეიძლება განვიხილოთ როგორც ამ ინდივიდუალური გატაცების წინააღმდეგ უშუალო რეაქცია. ხოლო პოსტსტრუქტურალიზმი არის ზოგადი სახელწოდება იმ ფილოსოფიური და მეთოდოლოგიური მიდგომებისა, რომელიც ჩამოყალიბდა მეოცე საუკუნის 80-იანი წლების საფრანგეთში. ამ სახელწოდების ირგვლივ ერთიანდებთან განსხვავებული მიმართულებები, რომელთაც საერთო აქვთ შემდეგი: ადამიანი განიხილება, როგორც არასისტემური, ქაოტური არსება, რომელსაც მართავს სურვილები. საზოგადოება და კულტურა წარმოადგენს ძალაუფლებისა და მორჩილების არენას, მეტაფიზიკის ადგილს იკავებს ირონია, კანონმდებელი გონება ჩანაცვლებულია ინტერპრეტატორული გონებით.

ისტორიული მატერიალიზმის ბატონობა საბჭოთა სამეცნიერო სივრცეში გამორიცხავდა კულტურის კვლევებს, ეს გრძელდებოდა 60-იან წლებამდე. ქართველ ფილოსოფოსებს ნ. ჭავჭავაძეს, ო. ჯიოევს, ზ. კაკაბაძეს და სხვებს დიდი დამსახურება აქვთ, ამ სივრცეში, კულტურის კვლევის და დაფუძნების საქმეში. ასევე უნდა აღინიშნოს ტარტუ-შოსკოვის სემიოტიკური სკოლის (ი. ლოტმანი) და ფ. ლოსევის, მ. ბახტინის, ს. აუერინცევის და დ. გურენიჩის გამოკვლევები. ხოლო რაც შეეხება თანამედროვე რუსულ კულტუროლოგიურ კვლევებს, ის იმდენად პოპულარული გახდა, რომ ხშირად უცნაურობების საბაზიც ხდება. მეცნიერების სხვადასხვა დარგის წარმომადგენლები ვერ ელევან თავიანთ პროფესიას და ცდილობენ აქედან გამომდინარე

დააფუძნონ მაგ. ისტორიული კულტუროლოგია, ფილოლოგიური კულტუროლოგია, თეორიული კულტუროლოგია და სხვ. აქ მარტივ შეცდომასთან გვაქვს საქმე, როგორც ზემოთ ვაჩვენეთ, კულტურის კვლევები ან კულტუროლოგია თავისი არსით ინტერ-დისციპლინარულია.

უახლესი კულტურის კვლევების საგნის ინტერპრეტაცია უბრუნდება კულტურის გამოკვლევის სხვადასხვა თვალსაზრისების განხილვას. ერთის მხრივ, გამოკვლევები, რომელშიც ვითარდება კლასიკური კულტურის ფილოსოფია, მეორეს მხრივ კი, კვლევები ორიენტირებული პოსტმოდერნისტულ კულტუროლოგიაზე, პირველი ისწრაფვიან ისეთი ცნებებისაკენ, როგორიცაა რეფლექსია, თავისუფლება, პასუხისმგებლობა, სუბიექტი, პიროვნება, ავტორი, ნაწარმოები, კულტურის ონტოლოგია, რაციონალობა, უნივერსალური ღირებულებები, იდეალი, ჭეშმარიტება, ანუ კლასიკური კულტურის იდეის შემადგენლები, მეორეთათვის უფრო დამახასიათებელია კონცეპტის, ყოველდღიურობის, საჯაროობის, თხრობის, კომინიკატური სტრუქტურების, ენობრივი თამაშების, დეკონსტრუქციის, მეტაფორების, ძალაუფლების, სხეულებრივობის (ანუ მატერიალური, ფიზიკური, ამქვეყნიური), სურვილის, ქაოსის, ვირტუალური ჭეშმარიტების ცნებები დამახასიათებელი პოსტმოდერნისტული დისკურსისათვის.

კულტურის ფილოსოფიისათვის ასე თუ ისე დამახასიათებელია ერთგვარი ევროპოცენტრიზმი, რომელიც თვლის, რომ გამართლებულია ის კულტურა, რომლის ღირებულებას ადამიანი წარმოადგენს. სწორედ ამით კულტურის ფილოსოფია ინარჩუნებს ადამიანის განმანათლებელ იდეას, როგორც უმაღლეს ღირებულებას.

პოსტმოდერნისტული კულტუროლოგია დაკავებული არაა თვითნებური კონსტრუირებით, არამედ ცდილობს გასცეს პასუხი თანამედროვეობის გამოწვევას. ჩვენი რეალობა და ცხოვრებისეული სამყარო „პოსტმოდერნული“ გახდა. საპაეო მიმოსვლის, ინტერნეტის და ტელეკომუნიკაციების ეპოქაში განსხვავებული (სხვადასხვაგვარი) იმდენად დაუახლოვდა ერთმანეთს, რომ ყოველ ნაბიჯზე ერთმანეთს ეჯახება; სხვადასხვადროულობის ერთდროულობა. ამ პრობლემების გადაჭრას ცდილობს პოსტმოდერნიზმი. მას არ გამოუგონია ეს სიტუაცია, ის მხოლოდ გაიაზრებს, თუმცა ეს ევროპული რეაქციაა სწორედ რომ ევროპული კულტურის პროექტის კრიზისზე.

თეორიული მიზეზი პოსტმოდერნიზმის გამოჩენისა არის ის, რომ ის დაკავშირებულია კლასიკური დისკურსის ამონურვასთან, რომელიც პოსტულატად მიიჩნედა ტოტალური აბსოლუტური არსის არსებობას, ამ არსის შემეგობით ყველა ცალკეულ მოვლენას შეეძლო შეეძინა აზრი, როდესაც ნებისმიერი საერთოდ აღიარებული აზრი ან კონცეფცია მიიჩნევა როგორც საშიშროება, რომელიც ჩასაფრებულია თანამედროვე ადამიანის როგორც მორიგი მეტამოთხრობა ან მეტაისტორია, რომელიც პრეტენზიას აცხადებს იმაზე, რომ წინანარ ჩანეროს ადამიანის ნებისმიერი მოქმედება ან აზრი გარედან მოცემულ ტოტალურ კონტექსტში, რომლის შეცვლაც მას არ ძალუძს. სხვათაშორის ამ გუნებაგანწყობას თან ახლავს დარწმუნება, რომ ყოველდღიური სამყარო დანაწევრებული ერთიანი „ღერძის“ არ მქონე ერთადერთი და საბაზო რეალობაა, და ეს არ არის იდეებისა თუ აბსოლუტური ცნების სამყარო.

AKAKI KHULIDJANISHVILI

CULTUROLOGY OR CULTURAL STUDIES

S u m m a r y

The article deals with the British, Continental (German, French, Russian) and American models of cultural studies. It is shown that each of them is based upon the peculiarities of the culture which is chosen as a subject of analysis.

Actuality of cultural studies in the epoch of globalization is stressed as the opposition of cultures has turned into the main form of opposition.

Peculiarities of the study of the postmodernist culture are shown in the article. It is argued that the theoretical basis of postmodernism is connected with the fact that the classical discourse which accepted existence of the total absolute idea as its main postulate, has exhausted itself.

ხათუნა ლოდიძე

გლობალიზაციის უახლესი ეტაპი და მისი გავლენა თანამედროვე მსოფლიოს ორგანიზაციაზე

ტერმინი გლობალიზაცია პირველად ამერიკელმა ეკონომისტმა ლევიტმა გამოიყენა, რომ აღნიშნა ბაზართა შერწყმის პროცესი, რომელიც განსაკუთრებით გააქტიურდა XX ს-ის 80-იანი წლების დასაწყისში. თანდათანობით ცნების შინაარსი გასცდა ეკონომიკას და სოციალური აქტივობის ყველა სფეროში ურთიერთგავლენის დონის ზრდა მსოფლიო მასშტაბით მოიცვა. ის, რასაც თანამედროვე ანალიტიკოსები აღნიშნავენ ამ ტერმინით, ისტორიულად ახალი მოვლენა არ არის. მეტნაკლები ინტენსივობით მას ადგილი ჰქონდა კაცობრიობის ისტორიის სხვადასხვა პერიოდში. ძირითადად გამოყოფენ გლობალიზაციის ოთხ ეტაპს—პრემოდერნულს, ადრეულ მოდერნულს, მოდერნულს და უახლესს. მემკვიდრეობითობის პრინციპი, გარკვეულწილად არსებობს ამ ოთხ პერიოდს შორის, მაგრამ იმ მასშტაბებს, რაც მან მიიღო მე-20 საუკუნის მეორე ნახევრიდან დღემდე, ანალოგი არ ჰქონია ისტორიაში. გლობალიზაციის პროცესებმა მოიცვა საზოგადოებრივი ცხოვრების ყველა სფერო. ძირითადად განიხილავენ მის ეკონომიკურ, პოლიტიკურ, კომუნიკაციურ და კულტურულ-მორალურ ასპექტს. ოთხივე შემთხვევაში ვაფიქსირებთ ერთ ძირითად პრინციპს – იზრდება მსოფლიო საზოგადოების ურთიერთდამოკიდებულების დონე. მე-20 საუკუნის მეორე ნახევრიდან გლობალიზაციის ტენდენციების ინტენსივობის ზრდა მიმდინარეობდა ინფორმაციულ-კომუნიკაციური ტექნოლოგიების სფეროში უპრეცედენტო პროგრესის პარალელურად, რამაც მნიშვნელოვნად განაპირობა და მატერიალურად უზრუნველყო თანამედროვე მსოფლიოს გლობალური ორგანიზაცია. აღნიშნულმა ტენდენციებმა რადიკალურად გააფართოვა ინდივიდისა და ერთობის თვითრეალიზაციის მასშტაბები. თანამედროვე ინფორმაციულ-კომუნიკაციური ტექნოლოგიების განვითარებამ და ფართოდ გავრცელებამ, მოქმედი სუბიექტები (ინდივიდი, ჯგუფი, კონკრეტული რეგიონი ან სახელმწიფო), ფაქტიურად გლობალური სისტემის შემადგენელ სემანტიკებად აქცია.

ეკონომიკა ის სფეროა, რომელიც პირველად მოიცვა გლობალიზაციის ტენდენციებმა. ამ შემთხვევაში „ეს ტერმინი აღნიშნავს ფინანსური ბაზრების გლობალიზაციას, ნაციონალურ ეკონომიკებზე გლობალური ფინანსური ბაზრების და ტრანსნაციონალური კორპორაციების მზარდ გავლენას. ამ აზრით გლობალიზაცია უნდა განვასხვავოთ თავისუფალი ვაჭრობისაგან, რომელსაც არ ჰქონდა შორს მიმავალი შედეგები ცალკეული ქვეყნებისათვის“ [3, გვ. 1]. კასტელის აღნიშნავს, რომ გლობალური „ეს არის ეკონომიკა, რომელსაც შეუძლია იმუშაოს, როგორც ერთიანმა სისტემამ რეალური დროის რეჟიმში მთელი პლანეტის მასშტაბით“ [1, გვ. 105]. ეკონომიკური გლობალიზაცია გამოიხატება, ერთი მხრივ, პროდუქციის, სასაქონლო ნაკადების, ხოლო მეორე მხრივ, ფინანსური ნაკადების გლობალიზაციის შიგნით. პერიმეტრული ფინანსური ნაკადების განსაკუთრებული ინტენსიფიკაცია, იზრდება პირდაპირ უცხოური ინვესტიციების მოცულობა კონკრეტული ქვეყნების შიგნით, რაც, ერთი მხრივ, ხელს უწყობს ინვესტირების სუბიექტის გავლენის სფეროს გაფართოებას, ხოლო მეორე მხრივ, იმ საზოგადოებათა ჩართვას გლობალურ ეკონომიკურ სისტემაში, რომლებშიც ეს ინვესტიციები ხორციელდება. ახალმა ელექტრონულმა ტექნოლოგიებმა შესაძლებელი გახადა მცირე დროში კაპიტალის გადატანა ერთი ეკონომიკიდან მეორეში. კაპიტალის ნაკადი გახდა უფრო გლობალური, და ამავე დროს სულ უფრო დამოუკიდებელი ცალკეული ეკონომიკის ფუნქციონირებისგან. ეკონომიკური გლობალიზაციის შედეგად პრაქტიკულად მსოფლიოს ყველა ქვეყანაში გავრცელდა საბაზრო მექანიზმები; ბიზნესის დერეგულაციებისა და სახელმწიფოებრივი კომპანიების პრივატიზაციის პროცესებმა, ტრანსნაციონალური კორპორაციების წარმოქმნამ, თვისებრივად შეცვალა ნაციონალურ ეკონომიკაში სახელმწიფოს როლი, შეიქმნა ახალი ზენაციონალური ინსტიტუტები (მსოფლიო სავაჭრო ორგანიზაცია, მსოფლიო სავალუტო ფონდი), რომელიც განსაზღვრავს როგორც ცალკეული, ასევე მსოფლიო ეკონომიკის განვითარებას; ნაციონალური ბაზარი ხდება უფრო და უფრო ინტერნაციონალური; მასში სხვადასხვა კომპანიების შეჭრის



შედეგად, იზრდება სამომხმარებლო საქონლის მრავალფეროვნება, რაც განაპირობებს მასობრივი მოხმარების მოდელზე დაფუძნებული სამომხმარებლო კულტურის დასასრულს. „ეკონომიკის გლობალიზაცია არ ნიშნავს იმას, რომ ყველა ფირმა მთელი მსოფლიოს მასშტაბით ყიდის პროდუქციას, მაგრამ გულისხმობს, რომ მცირე და დიდი ფირმის სტრატეგიული მიზანი არის პროდუქციის გაყიდვა მთელ მსოფლიოში“ [1, გვ. 107]. ამიტომაც, ეკონომიკური აგენტის ორიენტირებულობა იმაზე, რომ კონკურენტუნარიანი იყოს მსოფლიო მასშტაბით. კონკურენტუნარიანობის ამაღლებისათვის აუცილებელი ფაქტორია ტექნოლოგიური სიმძლავრე, რომელიც მოიცავს სანარმოო და მართვითი პროცესების მეცნიერულ ბაზას, ადამიანურ რესურსებს, რომელიც აუცილებელია ტექნოლოგიური ინოვაციის შექმნისთვის, ახალი ტექნოლოგიის ადექვატურ გამოყენებას და ეკონომიკური ურთიერთქმედების სისტემის შიგნით მათი გავრცელების დონეს; ასევე ინტეგრირება, მსხვილ ბაზარზე კარგი კონკურენტული პოზიციის დაკავება, რაც ამარტივებს კონკრეტული ეკონომიკური აგენტისათვის სხვა მდიდარ ბაზარზე გასვლის შესაძლებლობას; მოქნილობა, ანუ ადექვატურად მოქმედების შესაძლებლობა წინასწარ განუსაზღვრელ სიტუაციებში. გლობალურ ეკონომიკურ სისტემაში ადგილის დაკავებისათვის, საწყის ეტაპზე განსაზღვრულია სახელმწიფოს როლი, რაც გამოიხატება მათი იურისდიქციის ქვეშ მყოფი ეკონომიკური სუბიექტებისათვის, მსოფლიო ბაზარზე კონკურენტული უპირატესობის შექმნის მხარდაჭერაში, ტექნოლოგიური განვითარების სფეროს და ადამიანური რესურსების მოზადების ხელშეწყობაში. გარდა ამისა, სახელმწიფო ბაზრებზე დამკვიდრებისთვის ხელშეწყობას, სუბსიდიებსა და შეღავათიანი საკრედიტო პროგრამების რეალიზაციას, დიდი მნიშვნელობა აქვს გლობალური კონკურენციის პირობებში ფირმების მიერ წარმატებული პოზიციების დაკავებისათვის. მაგ. აშშ-ში ინფორმაციული ტექნოლოგიების განვითარება მნიშვნელოვნად განაპირობა ამერიკის შთავრების მხრიდან დაფინანსების და დაცული ბაზრების უზრუნველყოფამ. თუმცა, გლობალური ეკონომიკის პირობებში სახელმწიფოს როლის შესახებ არსებობს განსხვავებული მოსაზრებაც, რომ სახელმწიფო, როგორც კონკრეტული ტერიტორიული ერთეული აბსტრაგირებულია, ის თითქოსდა ხდება ტრანსნაციონალური კორპორაციის ერთ-ერთი დეპარტამენტი, რომელიც თავად კი არ განსაზღვრავს ამ კომპანიების ფუნქციონირებას საკუთარ ტერიტორიაზე, არამედ თვით ეს ეკონომიკური ინსტიტუტი მნიშვნელოვნად წამართავს სახელმწიფოს ეკონომიკურ განვითარებას, რომ „კონკურენტუნარიანობის ამაღლების მიზნით ცალკეულმა ქვეყნებმა უნდა შეამცირონ სახელმწიფოს როლი ეკონომიკაში“ [3, გვ. 1]. ამასთან დაკავშირებით საინტერესოა ჯ. სოროსის მოსაზრება, რომელიც აღნიშნავს, რომ ეკონომიკურ გლობალიზაციას თან სდევს რამდენიმე ნეგატიური ასპექტი: „1) მას აქვს მიდრეკილება კრიზისებისაკენ. 2) აძლიერებს უთანასწორობას მდიდრებსა და ღარიბებს შორის, როგორც ქვეყნის შიგნით, ასევე ქვეყნებს შორის. 3) მისი უდევგია რესურსების არათანაბარი განაწილება კერძო და სახელმწიფოებრივ ინსტიტუტებს შორის“ [3, გვ. 1], რომელთა დარეგულირებაში სახელმწიფომ განსაზღვრული როლი უნდა შეასრულოს. ამიტომაც, როგორც აღნიშნავს ჯ. სოროსი, სახელმწიფოსაგან აბსოლუტურად თავისუფალი ბაზარი ილუზიაა. იმ შემთხვევაშიც კი, თუ „ვალაჩრებთ, რომ ბაზარი ნაკლებად არასრულყოფილია, ვიდრე მარეგულირებელი ორგანოები, რომ ინდივიდუალური გადაწყვეტილება უკეთესია, ვიდრე კოლექტიური... სახელმწიფოებრივი მმართველობა ამა თუ იმ ფორმით მაინც აუცილებელია“ [3, გვ. 7].

ეკონომიკურ გლობალიზაციის თან სდევს საზოგადოების ინფორმაციულობის დონის ზრდა, რამდენადაც სხვადასხვა ქვეყნის ეკონომიკების მჭიდრო კავშირი ხელს უწყობს ამ ქვეყნების შესახებ კულტურული თუ სხვა ტიპის ინფორმაციის გაცვლას. გლობალიზაცია თავისთავად გულისხმობს სახელმწიფოთა ლიაობას და მათ მზადყოფნას სხვა ქვეყნებთან აქტიური ურთიერთობისთვის. ყოველივე ეს აისახება საზოგადოების კულტურის ცვლილებაში.

კონკრეტულ სახელმწიფოებში უცხოური ინვესტიციების მსგავსად, შეიჭრა უცხოური კულტურული პროდუქცია, რომელთა სიჭარბე ამკარად თვალში საცემია, და ამ კულტურულ სიახლეებს საზოგადოება მშვიდად იღებს. თუ ეკონომიკურმა გლობალიზაციამ ნერტილი დაუსვა მასობრივი მოხმარების კულტურას, კულტურულმა გლობალიზაციამ შედეგად მოიტანა კომუნიკაციის მასობრივი სისტემის დასასრული. კულტურულ გლობალიზაციას ძირითადად სამი ელემენტი განსაზღვრავს – ელექტრონული, ლინგვისტური და საერთო ინფრასტრუქტურა. პირველი ელემენტი მოიცავს კულტურული პროდუქციის წარმოებისა და გავრცელების ტექნოლოგიე-



ბის განვითარებას, საკომუნიკაციო ქსელების დანერგვას. თანამედროვე ინფორმაციული ტექნოლოგიები უზრუნველყოფს არა მხოლოდ ინფორმაციულობის მაღალ დონეს, არამედ ცვლის კომუნიკაციის ფორმას, ცენტრალიზებულ ინფორმირებულობის შედეგად არსებულ ინფორმაციულად პომოგენიზირებულ საზოგადოებას ანაცვლებს ინფორმაციულობის თვალსაზრისით ფრაგმენტირებული საზოგადოება, რომელიც ყალიბდება კომუნიკაციის ინდივიდუალური საშუალებების საფუძველზე (საკაბელო და თანამგზავრული ტელევიზიები, კომპიუტერული ტექნოლოგიები, ინტერნეტი). ეს იმუქრება საერთო კულტურის დაკარგვით, რომელსაც განამტკიცებდა საერთო ნაციონალური ტელემასუწყობლობა. თუმცა, კასტელსი აღნიშნავს, რომ „მართალია, მკს ნამდვილად იქცა გლობალურად ურთიერთდაკავშირებულად, ხოლო პროგრამები და ქსელები ცირკულირდება გლობალურ ქსელში, მაგრამ ჩვენ მაინც ვცხოვრობთ არა გლობალურ სოფელში, არამედ შეკვეთით აშენებულ კოტეჯებში, რომლებიც ინარჩუნებენ გლობალურად, მაგრამ ნაწილდება ლოკალურად“ [1, გვ. 327].

ლინგვისტური ინფრასტრუქტურა გულისხმობს ბილინგვიზმს ან მულტილინგვიზმს, რაც თანამედროვეობაში კონკრეტულად გამოიხატება ინგლისური ენის, როგორც საერთაშორისო ურთიერთობის საშუალების გავრცელებაში. საერთო ინფრასტრუქტურა მოიცავს მწარმოებლებსა და განაწილების სტრუქტურას, რომელიც ექსპლუატაციას უწევს ტექნიკურ და ლინგვისტურ ინფრასტრუქტურას, ავსებს მას შინაარსითა და მზა პროდუქციით. „კინოფილმების, მუსიკალური ჩანაწერების, სახელები და სატელევიზიო პროგრამების გლობალური ბაზრის გაფართოებას თან სდევდა კულტურის მრავალნაციონალური ინდუსტრიის, ტრანსნაციონალური სატელეკომუნიკაციო კორპორაციების და სხვადასხვა კავშირებისა და პროექტების განვითარება, რომლებიც აკავშირებს მათ როგორც ერთმანეთთან, ასევე მრავალნაციონალურ კორპორაციებთან კომპიუტერული, პროგრამული, პროგრამული უზრუნველყოფის საშუალებით“ [4, გვ. 435]. აღნიშნული ინფრასტრუქტურები მნიშვნელოვნად განაპირობებს იდეების, არტეფაქტების, და ზოგადად კულტურული ელემენტების დინამიკას, როგორც რეგიონალურ, ასევე გლობალურ დონეზე. უცხოური კულტურული პროდუქციის შეჭრას ქვეყნის შიგნით თან სდევს გააქტიურებული მასობრივი სარეკლამო კამპანია, რომელიც საზოგადოებას ურჩევს არა მხოლოდ იმას, თუ რა შეიძინოს, არამედ იმასაც, თუ როგორ უნდა იცხოვროს. ამდენადაც უკვე შესუსტებულია ტრადიციული კავშირები და ზნეობრივი კატეგორიები, რომლებიც ინდივიდუალური თვითდამკვიდრების საფუძველს წამოადგენდა ტრადიციულ საზოგადოებაში, საზოგადოებაც ექვევა ამ პრობაგანდის გავლენის ქვეშ. დღეს, როცა თანამედროვე მსოფლიო გამსჭვალულია ძლიერი ინფორმაციული ნაკადებით, რომლებიც საზოგადოებაში პერმანენტულ დინამიურობას განაპირობებს, საკმარისი აღარ არის მხოლოდ ლოკალური კულტურული ტრადიციების დაცვა ცვალებად სამყაროში დამკვიდრებისათვის. გლობალიზაციის პირობებში წარმატებულია მოქნილი სუბიექტი, რომელიც ადაპტაციის მაღალი უნარით გამოირჩევა. წარსულის პრინციპებისადმი უპირობო ერთგულება, უმეტეს შემთხვევაში სტაგნაციის წინაპირობა ხდება. კულტურულ გლობალიზაციას, ნაციონალური კულტურის ჩანაცვლებას იმ კულტურული ჰიბრიდით, რომელიც ამ პროცესების შედეგად იქმნება, აბსოლუტური ხასიათი არა აქვს. მაგრამ ფაქტია, რომ ის ცვლის იმ გარემოს, რომელშიც ეს კულტურა არსებობდა და მისი ქმნადობის პროცესი მიმდინარეობდა, რამდენადაც ერთმანეთს შორდება საზოგადოებრივი თუ ინდივიდუალური ყოველდღიურობა და ნაციონალური კულტურა. შეიმჩნევა იმის ტენდენცია, რომ „ადამიანები უფრო მეტად ახდენენ სოციალურობის ფორმების წარმოებას, ვიდრე მისდევენ უკვე არსებულ ქცევის მოდელებს“ [1, გვ. 303].

მაშინ, როცა ასეთ მასშტაბურ ცვლილებებს განიცდის ეკონომიკური და კულტურული სფერო, შეუძლებელია ეს არ აისახოს მსოფლიოს პოლიტიკური მოწყობის ფორმაში.

იმ პირობებში, როცა ინფორმაციული ნაკადების დინამიკის კონტროლი ფაქტიურად შეუძლებელი ხდება, როცა მნიშვნელოვნად იზრდება ინფორმირებულობის დონე საზოგადოებაში და ინდივიდის ეკონომიკური თუ კულტურული მოღვაწეობა სცდება სახელმწიფოებრივ საზღვრებს, მთანდათან ძალას კარგავს პოლიტიკური მოწყობის ავტორიტარული ტიპი, რამდენადაც ის მნიშვნელოვნად ეყრდნობა საინფორმაციო ფონის კონსერვალს საზოგადოებაში, ეს კი დღესდღეობით არარეალური ჩანს. ინფორმაცია საყოველთაოდ ხელმისაწვდომი ხდება, და ეს ხელმისაწვდომობა ვრცელდება კონკრეტული ავტორიტარული ქვეყნის მოქალაქეებზეც. ინდივიდს, „რაც

უფრო მეტად ინფორმირებულია, მით უფრო ნაკლებად სჭირდება სახელმწიფო, რომელიც არქაულ ელემენტად იქცევა მსოფლიოში საზღვრების გარეშე" [5, გვ. 24]. არადემოკრატიული პოლიტიკური რეჟიმი კი მით უფრო მიუღებელი ხდება ინფორმირებული საზოგადოებისთვის. დღევანდელ მსოფლიოში შეიმჩნევა იმის ტენდენცია, რომ მოხდეს საზოგადოებათა დიფერენციაცია გლობალურ სისტემაში ჩართულობის მიხედვით. ანუ სახელმწიფო ან არის ჩართული გლობალიზაციის პროცესებში და წარმატებულია საერთაშორისოდ აღიარებული პრინციპების შესაბამისად, ან რჩება ამ პროცესების მიღმა და თვითხოლადი პოლიტიკის გამაგრებლად გვევლინება. ეს არის ერთ-ერთი, და ალბათ მნიშვნელოვანი მიზეზი იმისა, რომ ოთხმოციანი წლების ბოლოს პოლიტიკური სისტემის ლიბერალურ-დემოკრატიული ტიპი ყველაზე გავრცელებული გახდა მსოფლიოს მასშტაბით; რაც მიუთითებს იმაზე, რომ თანამედროვეობაში დომინირებს გლობალურ სისტემაში ჩართუნივე სწრაფის ტენდენცია. ის მცირე ნაწილი ავტორიტარული რეჟიმებისა, რომლებიც კვლავ განაგრძობენ არსებობას, აბსოლუტურად არაადეკვატური ჩანს იმ პრინციპებთან მიმართებაში, რომლებიც თანამედროვე მსოფლიოს არსებობის ფორმას განსაზღვრავს. მაგრამ, მხოლოდ დემოკრატიულობა უკვე აღარ არის ერთადერთი კრიტერიუმი, რომელიც სახელმწიფოს წარმატებად არსებობას განაპირობებს დღევანდელ სამყაროში. გლობალურად ურთიერთდაკავშირებულ პოლიტიკურ სისტემაში ადგილის მოპოვება უმნიშვნელოვანესია თანამედროვე სახელმწიფოებისთვის.

მე-20 საუკუნის შუახანებამდე მსოფლიოს პოლიტიკური მოწყობის ძირითად ფორმას ნაციონალური სახელმწიფო წარმოადგენდა. ანუ ძირითადი პოლიტიკური ერთეული იყო ნაციონალური სახელმწიფო, რომელიც არ სცნობდა უფრო მაღალ ძალაუფლებას. ამ პერიოდში პრორიიტეტული იყო შიდა სახელმწიფოებრივი პოლიტიკა, რომელსაც სახელმწიფო საკუთარი ინტერესების შესაბამისად წარმართავდა და საერთაშორისო ურთიერთობებშიც იმდენად იყო მისთვის საინტერესო, რამდენადაც საკუთარი მიზნების რეალიზაციას უწყობდა ხელს. სხვა სახელმწიფოსთან ურთიერთობის გარკვევა ხშირ შემთხვევაში ძალის გამოყენებით ხდებოდა, საერთაშორისო ინსტიტუტები გადაწყვეტ როლს ვერ თამაშობდნენ კონფლიქტების მოგვარებაში. დღესდღეობით ნაციონალური სახელმწიფო კვლავ განაგრძობს არსებობას, მაგრამ აღარ წარმოადგენს ძალაუფლების ცენტრს და ერთადერთ წყაროს საკუთარი ტერიტორიული საზღვრების შიგნითაც კი. „ნაციონალური სუვერენიტეტი და სახელმწიფოს დამოუკიდებლობა დღეს უნდა გავიგოთ, როგორც უფრო ფართო სისტემაში ჩართული, რომლის ფარგლებშიც ისინი წარმოადგენს პრინციპების მხოლოდ ერთ რიგს, რომლებიც სხვებთან ერთად დღეს პოლიტიკური ძალაუფლების საფუძველი" [4, გვ. 527]. მოხდა სახელმწიფოებრივი ძალაუფლების დეცენტრალიზაცია, ცალკეული სახელმწიფოების პოლიტიკაზე მნიშვნელოვან გავლენას ახდენს საერთაშორისო და საზოგადოებრივი ორგანიზაციები. ადგილი აქვს რეგიონალიზაციას როგორც ქვეყნის შიგნით, ასევე ქვეყნებს შორის ურთიერთობის დონეზე. პარველი გამოიხატება იმაში, რომ სუსტდება სახელმწიფოს ცენტრალიზებული ძალაუფლება, აქტიურდება სახელმწიფოს ცალკეული რეგიონები რომლებიც ორიენტირებული ხდება იმაზე, რომ საკუთარი შესაძლებლობების რეალიზაცია მოახდინონ მსოფლიო მასშტაბით. ხოლო მეორე შემთხვევაში იგულისხმება ის, რომ ადგილი აქვს სახელმწიფოთა რეგიონალურ გაერთიანებას და დღეს საერთაშორისო ურთიერთობების სუბიექტებად უმეტესად გამოდის არა ცალკეული ქვეყნები, არამედ ასეთი რეგიონალური გაერთიანებები. „პოლიტიკური რეგიონალიზმი გულისხმობს მომიჯნავე ნაციონალური სახელმწიფოების გეოგრაფიულ ჯგუფს, რომელთაც აქვთ საერთო მახასიათებლები, ურთიერთქმედების მაღალი დონე და ინსტიტუციონალიზირებული კოოპერაცია, რომელიც ხორციელდება ფორმალური მრავალმხრივი სტრუქტურის საშუალებით. ეს კი ნიშნავს, რომ „მოქმედების განუსაზღვრელი ვადით ერთობის შექმნით, რომელსაც გააჩნია თავისი ინსტიტუტები, თავისი სახე... და უფრო კონკრეტულად რეალური ძალაუფლება, რომელიც მიმართულია ცალკეული სახელმწიფოების ძალაუფლების შეზღუდვაზე, და ერთობისთვის უფლებამოსილების გადაცემაზე, ერთობის წევრმა სახელმწიფოებმა შეზღუდეს თავიანთი სუვერენული უფლებები" [4, გვ. 88]. სახელმწიფო აღარ არის თვითკმარი პოლიტიკური ერთეული, დღეს ის, მნიშვნელოვნად არის ორიენტირებული იმ პროცესებზე, რომლებიც მიმდინარეობს საერთაშორისო პოლიტიკურ არენაზე. ანუ „სახელმწიფოს მოდელს, რომელიც მიმართული იყო „შიგნით,“ ცვლის მეორე, რომლის პირობებშიც ეკონომიკა ინტეგრირებულია საქონლისა და ინვესტიციების მსოფლიო ნაკადებში.“ რაც ნიშნავს იმას, რომ



სახელმწიფო იქცევა სოციალიზაციის ინსტიტუტად, რომლის საშუალებებითაც უნდა მოხდეს სხვადასხვა დონის ეკონომიკური და პოლიტიკური სუბიექტების ჩართვა მსოფლიო პოლიტიკაში და ეკონომიკაში. ამ მიზნის მიღწევისთვის უნდა გატარდეს შემდეგი ცვლილებები – შეიქმნას სახელმწიფოსთვის ისეთი პირობები, რომ შეიზღუდოს მისი ფუნქციები, ხოლო მოქმედება რეგულირდება შემდეგი პრინციპებით: ა) რეგულირება „ხდებოდეს იშვიათად და ეფექტურად.“ ბ) სახელმწიფო უნდა შეძლოს „შეზღუდული რესურსების მობილიზება დასახული მიზნის მისაღწევად.“ გ) „ინვესტიციები მიმართულ უნდა იქნეს იმ სფეროში, რომლებიც არსებითია დასახული მიზნების მიღწევისთვის.“ დ) მზად იყოს იმისათვის, რომ „გადასცეს კერძო სექტორს ის სანარმოები, რომელთა მართვაც მათ უკეთ შეუძლიათ.“ ე) გააძლიეროს სამოქალაქო საზოგადოება“ [5, გვ. 24]. თუ წინათ არსებობდა მჭიდრო კავშირი „ფიზიკურ გარემოს,“ „სოციალურ სიტუაციას“, და პოლიტიკას შორის, კომუნიკაციის ახალი ფორმები იძლევა ამ კავშირის დარღვევის საშუალებას. ისინი უზრუნველყოფენ გეოგრაფიული საზღვრების გადალახვის შესაძლებლობას, რითაც ხელმისაწვდომს ხდის სოციალური და პოლიტიკური გამოცდილების ფართო სპექტრს, რომლის უშუალოდ მიღება არ შეეძლო არც ინდივიდს და არც ჯგუფს. კომუნიკაციის ახალი საშუალებები არა მხოლოდ აგრძელებენ დისტანციას, რომელზედაც მყარდება პოლიტიკური ურთიერთობები, ან აფართოებენ კავშირს პოლიტიკურ ერთობებს შორის, არამედ მონაწილეობას იღებენ პოლიტიკური ურთიერთქმედების სისწრაფის ზრდაში... ამავ დროს კავშირის ახალ საშუალებებთან არათანაბარმა ხელმისაწვდომობამ, შექმნა გლობალურ პოლიტიკაში პოლიტიკური მონაწილეობისა და არამონაწილეობის ახალი მოდელი“ [4, გვ. 69].

თანამედროვე მსოფლიო პოლიტიკა საერთაშორისო რეჟიმში მუშაობს. რაც ნიშნავს, რომ არსებობს „ფარული ან აშკარა პრინციპები, ნორმები, წესები, ან გადამწყვეტილების მიღების პროცედურები, რომელთა შესახებაც საერთაშორისო ურთიერთობების მოცემულ სფეროში იგულისხმება საერთო თანხმობა... საერთაშორისო რეჟიმები მოცავს მონაწილეთა ფართო სპექტრს, მთავრობებს, მთავრობებს, სამთავრობო ორგანიზაციებს, არასამთავრობო ძალაუფლებრივი სტრუქტურების ჩათვლით. მიუხედავად ფორმების, ფუნქციების და სამართლებრივი სტატუსების მრავალგვარობისა, საერთაშორისო რეჟიმები წარმოადგენს მმართველობის სისტემას, უფრო ზუსტად „მმართველობის სისტემას მთავრობის გარეშე“ [4, გვ. 59-60]. ამ რეჟიმის სამართლებრივი ბაზისის უზრუნველყოფა ხდება გლობალური ანუ კოსმოპოლიტური სამართლის საფუძველზე, რომელიც წარმოადგენს სახელმწიფოს სამართლისაგან განსხვავებულ ფენომენს და განსაზღვრავს უფლებამოსილებას და შეზღუდულობას, უფლებებს და მოვალეობებს, რომლებიც აღემატება ნაციონალური სახელმწიფოს მოთხოვნებს. გლობალური სამართლის ძირითადი არსი, მდგომარეობს იმაში, რომ ის ახდენს იმ პრინციპების ფორმირებას, რომლებიც ორიენტირებულია ზოგადად ინდივიდის; (დამოუკიდებლად რწმენისა და ეროვნებისა) უფლებების დაცვაზე, გამოიხატება ეს ომის კანონების ჩამოყალიბებაში, გარემოს დაცვის პრინციპების ფორმულირებაში, ბუნებრივი რესურსების გამოყენების დარეგულირებაში, რაც გულისხმობს, რომ ყოველი ცალკეული სახელმწიფოს პოლიტიკა ისე უნდა იქნეს განსაზღვრული, რომ მის საკუთარ ინტერესებს არ შეენიროს სხვა სახელმწიფოს და შესაბამისად სხვა სახელმწიფოს მოქალაქეთა ინტერესები, და რაც მთავარია, მათი ფიზიკური თუ მორალური უსაფრთხოება.

ყოველი კონკრეტული ნაციონალური სახელმწიფოს შიდა პოლიტიკური სფერო მოიცავს იმ პრობლემათა სპექტრს, რომელთა დარეგულირებაზეა მიმართული გლობალური სამართალი. მაგრამ ხშირ შემთხვევაში ის, რაც ხდება ამ სფეროში არ არის უხეში ჩარევის საფუძველი, მაგრამ ექვემდებარება საერთაშორისო საზოგადოების ნერთა იურიდიულ შეფასებას. „საერთაშორისო სამართალი თავისი გაფართოებული ნორმატიული ბაზით, მითითების მზარდი მოთხოვნით და მზარდი ინსტიტუციონალიზაციით, არის გლობალიზაციის პროცესის გამოვლინება“ [5, გვ. 83]. კვლევები უჩვენებს, რომ მნიშვნელოვნად იზრდება ნაციონალურ კანონმდებლობაში იმ ნორმების რაოდენობა, რომელიც ემთხვევა საერთაშორისო სტანდარტებს და მასუსობის მის მოთხოვნებს. ასევე იზრდება შემთხვევები, როცა ნაციონალური სასამართლოები იძინებენ საერთაშორისო სამართლის ნორმებს. უნდა აღვნიშნოთ, რომ საერთაშორისო ვალდებულებების მიმართ სახელმწიფოების ან ცალკეული სამინისტროების დამოკიდებულება არ არის ნებაყოფლობითი იმ აზრით, რომ მათი იგნორირება ან აღიარება არ ექვემდებარება აღნიშნული ინსტიტუტების სუბიექტურ შეხედულებას,



„რამდენადაც საერთაშორისო სამართლის დონეზე საერთაშორისო ვალდებულებები არ ტოვებს არჩევანს“ [4, გვ. 65].

ის, რაც ხდება სამართლებრივ სფეროში, კარგად მიუთითებს ინტერნაციონალიზაციის ტენდენციაზე, რომელსაც აქვს ადგილი თანამედროვე სამყაროში სოციალური აქტივობის ყველა სფეროში. იმისათვის, რომ გადამწყვეტილ იქნეს პრობლემათა სპექტრი, რომელიც შედის ცალკეული სამინისტროსა თუ დეპარტამენტის კომპეტენციაში, ხშირ შემთხვევაში ხდება ამ პრობლემათა განხილვა არა მხოლოდ ერთი კონკრეტული სახელმწიფოს შიგნით, არამედ სხვა სახელმწიფოების შესაბამის სტრუქტურებთან თანამშრომლობის პირობებში. ამის შედეგია ის, რომ ყოველწლიურად მსოფლიოში სხვადასხვა საკითხისადმი მიძღვნილი 4000-მდე საერთაშორისო კონფერენცია ტარდება. გლობალური პოლიტიკისა და გლობალური მართვის ინსტიტუციონალიზაცია არ შემოისახლება სამთავრობო და სახელმწიფოებრივი მოვლანების ინტერნაციონალიზაციით. ამასთან ერთად ადგილი აქვს ეკონომიკის, სამოქალაქო საზოგადოების და ნაციონალური ერთობების შესაბამის ტრანსნაციონალიზაციას. ანუ კონკრეტულ სფეროში მოქმედება და ურთიერთობა კვეთს ნაციონალური სახელმწიფოს ტერიტორიულ საზღვრებს. ყოველივე ეს კი იძლევა იმის თქმის საფუძველს, რომ ხდება „პოლიტიკური გადამწყვეტილების მიღებისა და გლობალური მმართველობის სხვადასხვა ასპექტების(ინფრასტრუქტურის, პოლიტიკური სტრუქტურის და ინსტიტუტების, კანონმდებლობის) ინტერნაციონალიზაცია“ [4, გვ. 68].

გლობალურ სამყაროში ღირებულებითი ორიენტაციები როგორც ინდივიდუალურ, ასევე სახელმწიფოებრივ დონეზე განსხვავებულია წინა პერიოდთან შედარებით. თუ ღირებულებათა სისტემის საფუძველზე ერთმანეთს შევადარებთ გლობალიზაციის წინა და მომდევნო პერიოდის საზოგადოებებს, ან იმ თანამედროვე საზოგადოებებს, რომლებიც დარჩნენ გლობალიზაციის პროცესების მიღმა და იმათ, რომლებიც მოიცვა ამ ტენდენციებმა, დავაფიქსირებთ მნიშვნელოვან განსხვავებას: პირველისთვის პრიორიტეტულია მატერიალური ღირებულებები, ხოლო მეორესთვის ადამიანის უფლებები, გარემოს დაცვა და ა.შ. როგორც ინგლეპარტი აღნიშნავს, ამის ერთ-ერთი მიზეზი არის სხვაობა ეკონომიკური დაცულობის შეგრძნების დონეს შორის. პირველ შემთხვევაში ის ძალიან დაბალია, ხოლო მეორეში ძალიან მაღალი და მიჩნეულია ობიექტურად არსებულ რეალობად. „თუ ინდივიდი იზრდება იმ შეგრძნებით, რომ გადარჩენა ამ სამყაროში არის თავისთავადი მოცემულობა, ეს გავლენას ახდენს მისი მსოფლმხედველობის ყველა ასპექტზე“ [2, გვ. 223].

პოლიტიკაში დაცულობის დაბალი დონე ხელშემწყობი ფაქტორია ქსენოფობიის განვითარებისათვის; ის განაპირობებს ძლიერი ლიბერის და ავტორიტეტის მოთხოვნილებას. გლობალური ეპოქის, ანუ პოსტმოდერნული ღირებულებები ხაზს უსვამს თვით გამოხატვას ავტორიტეტის მოთხოვნილების ნაცვლად, ის ტოლერანტულია სხვა ჯგუფებისადმი და განსხვავებულ მოვლენებს, კულტურულ განსხვავებულობას განიხილავს როგორც საინტერესოს, და არა როგორც საშიშროებას.

მოდერნული ინდუსტრიული საზოგადოების ეკონომიკური შეხედულებები ხაზს უსვამს ეკონომიკურ ზრდას და ეკონომიკურ მიღწევებს. პოსტმოდერნული ღირებულებები პრიორიტეტს ანიჭებს გარემოს დაცვას და კულტურულ საკითხებს, მაშინაც კი როცა ეს მიზეზი წინააღმდეგობაში მოდის ეკონომიკურ ზრდასთან.

თუ მოდერნული ინდუსტრიული საზოგადოებისთვის დამახასიათებელი იყო ცენტრალურბუღალა კონტროლირებული სტანდარტიზებული რუტინა, რომელიც ზღუდავდა ინდივიდუალურ ავტონომიას, პოსტმოდერნული საზოგადოებისთვის ნაკლებად მისაღებია ბიუროკრატიული ინსტიტუტები და პრიორიტეტულია ინდივიდუალური ავტონომია.

იცვლება ქალთა სექსუალური როლებიც. ტრადიციულად ადრეულ ინდუსტრიულ საზოგადოებაში ქალების როლი შეზღუდული იყო შობადობისა და ბავშვთა აღზრდის ფუნქციით, რომლებიც გადამწყვეტი იყო საზოგადოების გადარჩენისთვის მაშინ, როცა მაღალი იყო ბავშვთა სიკვდილიანობის დონე, ხოლო სიცოცხლის ხანგრძლივობა მოკლე. დღეს, როცა ბავშვთა სიკვდილიანობის უფრო დაბალი დონეა, ხოლო სიცოცხლის ხანგრძლივობა გაიზარდა, პოსტმოდერნული საზოგადოება ორიენტირებულია სექსუალურ ნორმებზე, რომლებიც აფარითებს ინდივიდუალურ სექსუალურ მოვალეობებს, და ინდივიდუალური თვითგამოხატვის შესაძლებლობებს.

იცვლება რელიგიური ორიენტაციებიც. იმ საზოგადოებათა გაურკვეველ სამყაროში, რომლებიც საარსებო მინიმუმის დონეზე იმყოფებიან, აქტიურად არის აბსოლუტური სტანდარტების საჭიროებისა და აუცილებელი მაღალი ძალაუფლების



მოთხოვნილება. რელიგიის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ფუნქცია იყო ის, რომ უზრუნველყო დაუცველ გარემოში გარკვეულობის შეგრძნება. ფიზიკური, ისევე როგორც ეკონომიკური დაუცველობა განაპირობებს ამ მოთხოვნილების საჭიროებას. მაგრამ მშვიდობამ, კეთილდღეობის დონის ზრდამ, წარმოქმნა დაცულობის უპირველესი გრძნობა, რომ აუცილებლად გადავრჩებით. ამან შეამცირა სიმშვიდის იმ გრძნობის მოთხოვნილება, რომელსაც რელიგია ტრადიციულად უზრუნველყოფდა.

აღნიშნული მოვლენების გავლენით შეიცვალა მსოფლიოში უთანასწორობის იდენტიფიკაციის პრინციპი. ახუ გლობალურ ქსელში ჩართული საზოგადოებები, რომლებშიც კოსტუმოზებული ღირებულებებია პრიორიტეტული, ნაშობადგენს მსოფლიო ელიტას განსხვავებით იმათგან, რომლებიც ქსელის მიღმა დარჩა და კვლავ მატერიალური ღირებულებებით არის მოტივირებული. ეს კრიტერიუმი ფუნქციონალურია საზოგადოებრივი ცხოვრების ყველა სფეროსთვის და გულისხმობს, რომ არსებობს ადამიანებისა და ტერიტორიების ნაწილი, რომლებიც ახალი გლობალური ქსელის სისტემისთვის უინტერესოა ეკონომიკური, კულტურული და პოლიტიკური თვალსაზრისით. გლობალური საზოგადოების პირობებში, ერთი მხრივ, ყალიბდება აქტიური, მოქნილი სუბიექტების (ინდივიდი, სახელმწიფო, ეკონომიკური ინსტიტუტი) სიმრავლე, რომელიც ადვილად ადაპტირდება კულტურულ სიახლეებთან და ფლობს იმ ტიპის განათლებას, რომელიც ცვალებად სამყაროში თვითადაპტირებისთვის საჭირო უნარ-ჩვევებს უყალიბებს, ის იმყოფება მუდმივი თვითგანვითარების პროცესში, იმ აზრით, რომ შეუძლია მოახდინოს საკუთარი თავის ხელახალი პროგრამირება სიტუაციურად განპირობებული ამოცანების შესაბამისად. მეორე მხრივ, კვლავ განაგრძობს არსებობას ინდივიდები თუ ჯგუფები, რომლებიც მეტისმეტად ხისტნი და არადექვატურია ახალი გლობალური საზოგადოების პრინციპებთან მიხართვებით, რომლებიც არაფერს წარმოადგენენ ახალი სისტემის ლოგიკის თვალსაზრისით. უთანასწორობის ეს პრინციპი მოქმედებს არა მხოლოდ სახელმწიფოთა შორის, არამედ შიდა სახელმწიფოებრივ დონეზე. რამდენადაც, როგორც კასტელსი აღნიშნავს „კულტურულ და სივრცობრივ ასპექტში გათიშული სფეროები განცალკევებულია, ისინი შეიძლება მდებარეობდეს დიდი ამერიკული ქალაქების ცენტრში და ასევე იყოს ფრანგული მუშათა დასახლებები, ან აფრიკის ქალაქებში და ინდოეთისა და ჩინეთის სოფლებში.“ შეიქმნა გლობალური ქსელური სისტემა, რომელშიც პოზიციის მოპოვება წარმატების განსაზღვრის ძირითადი კრიტერიუმი გახდა. მაგრამ ქსელური სისტემა თავისი არსით არ არის ჩაკეტილი და მასში პოზიციები კრისტალიზებული არ არის. ის ღია და დინამიურია თავისი ბუნებით, და მისი საზღვრები იცვლება საზოგადოებებზე გლობალური ტრანსფორმაციების გავლენის მიხედვით.

ფაქტია, რომ თანამედროვე მსოფლიო განიცდის ფუნდამენტურ ცვლილებებს, მაგრამ მცდარი იქნებოდა დასკვნა, რომ გლობალიზაციის თანამედროვე ეპოქაში, ჩვენ ვართ ნაციონალური სახელმწიფოს დასასრულის, ეროვნული იდენტურობის კოსმოპოლიტური იდენტურობით ჩანაცვლების მოწმე. მართალია ეს პროცესები, თავისი არსით ორიენტირებულია სახელმწიფოებრივი სუვერენიტეტის შეზღუდვაზე და მისი გავლენით ნაციონალიზმი, როგორც მოქმედების მოტივაციის განმსაზღვრელი ფენომენი, სუსტდება და არაპოპულარული ხდება როგორც ჯგუფურ, ასევე ინდივიდუალურ დონეზე, მაგრამ შეიმჩნევა საპირისპირო ტენდენციაც: „სამყაროში, სადაც ამგვარი არაკონტროლირებადი და უნესრიგო ცვლილებები მიმდინარეობს, ადამიანებს ახასიათებთ იდენტურობის პირველადი წყაროების – რელიგიური, ეთნიკური, ტერიტორიული, ნაციონალური – გარშემო დაჯგუფებისკენ მიხრაფება“ [1, გვ. 27]. ამის შედეგია ფუნდამენტალისტური მოძრაობების აღზევება თანამედროვე ეპოქაში. უკანასკნელი ორმოცი წლის განმავლობაში ევროკავშირი აქტიურად მუშაობდა საერთო ევროპული იდენტურობის ჩამოყალიბებაზე ევროკავშირის შიგნით. მაგრამ 1993 წელს ჩატარებულმა კვლევამ უჩვენა, რომ „გამოკითხულთა 5%-ზე ნაკლებმა უპასუხა, რომ უპირველეს ყოვლისა თავს ევროპელად თვლის, 45%-მა აღიარა, რომ ნაციონალური მიკროტენდენტურობის მათ გრძნობაში არ არის ევროპულობის განსაკუთრებული განცდა, ამ დროს 88% თვითიდენტიფიკაციას ახდენს ძირითადად თავის ნაციონალურ და რეგიონულ“ [4, გვ. 441]. გარდა ამისა, სახელმწიფოს როლი განმსაზღვრელია იმისთვის, თუ რამდენად ჩაერთვება ცალკეული ქვეყანა გლობალიზაციის თანამედროვე პროცესებში. მართალია, დახურული სახელმწიფოებრივი სისტემის შენარჩუნება დღესდღეობით რთულია, მაგრამ მისი არსებობა კვლავ რჩება როგორც ფაქტი თანამედროვე მსოფლიოში. ის, რაზეც ჩვენ ზემოთ ვისაუბრეთ,

ფიქსირდება როგორც მსოფლიოს კონკრეტული ფორმით ორგანიზაციის გაძლიერებული ტენდენცია, და რამდენად ექნება ამას აბსოლუტური ხასიათი, მომავალი გვიჩვენებს.

შ ი ჯ რ ა ტ უ რ ა

1. კასტელსი მ. (Castells M.), Информационная эпоха. Экономика, общество, культура. Москва, 2000.
2. ინგლეჰარტი რ. (Inglehart R.), Globalization and Postmodern Values. The Washington Quarterly. Winter, 2000.
3. სოროსი ჯ. (Сорос Дж.), Тезисы о глобализации. «Вестник Европы». №2, 2001.
4. Глобальные трансформации. Москва, 2004.
5. Глобализация и моделирование социальной динамики. Москва, 2001.

KHATUNA LODIA

THE LATEST STAGE OF GLOBALIZATION AND ITS
INFLUENCE ON THE FORM OF ORGANIZATION OF
MODERN WORLD

S u m m a r y

Several events that largely determined the form of the modern world organization simultaneously took place in different spheres of social life in the second part of the twentieth century. The unprecedented progress in the field of informational technologies, the crisis of existing form of capitalism and political institutes, the raise of cultural-social movement resulted in worldwide change of main principles and values. The role of informational technologies increased in every field of social activity and it became the main instrument of the process of social-economic restructurization. It provided material basis for global organization of the world; it made possible intensive circulation of economic and cultural products, which contributed to the end of the epoch of isolated civilizations. These events resulted in the changes in the field of power. Number of parts represented in the power institutions increased and provoked the crisis of a national state as a self-sufficient political unit. The level of inter-dependence and influence among societies increased. To gain a place in the global system of interrelations became the main criterion of identification of success at a group as well as at an individual level. Nowadays the world is divided into countries involved in this system and into countries out of it. But this global system is open and dynamic and its limits change according to the influence of global transformation upon societies.

ნარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ს. ნერეთლის სახელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა.



არაქალაქობა და საზოგადოების პერსპექტივა

საზოგადოების განვითარებაში, ისტორიულად, უპირატესობა ძალადობას ჰქონდა, არაქალაქობის თვისობრივი საზღვრები და შინაარსი რომ განესაზღვროთ, ნათლად უნდა წარმოვიდგინოთ რა არის ძალადობა.

ლიტერატურაში ძალადობის განსაზღვრების ორგვარი წესი არსებობს – ფართო და ვიწრო. ძალადობა, ფართო გაგებით, მოიცავს ადამიანის ყოველგვარ დამცირებას, ყველაფერს რაც ანადგურებს ადამიანის ფიზიკური და სულიერი ენერჯის შესაძლებლობებს, ხელს უშლის პიროვნების განვითარებას. ძალადობის ასეთი გაგებისას მხედველობაში აქვთ მხოლოდ ადამიანური ურთიერთობები, მაგრამ არ უნდა დაგვავიწყდეს რომ საზოგადოების არსებობა და განვითარება მხოლოდ ადამიანური ურთიერთობებით არ ამოიწურება, საზოგადოების განვითარების აუცილებელი პირობაა ადამიანის ბუნებასთან დამოკიდებულებაც. ასე რომ, ძალადობის ცნების ფართო აზრით გაგებაში ამ მეორე ასპექტის გათვალისწინება აუცილებელია.

ვიწრო აზრით ძალადობის ცნება გულისხმობს პირდაპირ ფიზიკურ ზემოქმედებას (მკვლელობა, წამება, ნგრევა, გადაწვა და ა.შ.).ძალადობის ცნების მეცნიერული განსაზღვრება არც ისე დიდად განსხვავდება მის შესახებ ყოველდღიური წარმოდგენებისაგან.

ძალადობის ფართო აზრით განმარტებისას აქცენტი ადამიანური მოქმედების (და მოღვაწეობის) მიზნებზე კეთდება, ვიწრო აზრით – საშუალებებზე.

ძალადობა არ შეიძლება ჩაითვალოს მიზნების სფეროდ, არც პრაქტიკული მოქმედების უბრალო ტექნოლოგიად. ის უპ. ყოველსა არის ადამიანთა ურთიერთობის განსაზღვრული წესი, როცა ერთის მოგება, სიმდიდრე, კეთილდღეობა მოიპოვება სხვათა ტანჯვის ფასად და ამისთვის გამოიყენება ძალა, პირდაპირი იძულება.

კიდევ ერთი არსებითი ნიშანი ძალადობის ცნების არსის გასაგებად: ძალადობად ითვლება მხოლოდ ისეთი მოქმედება, რომელიც სრულდება თავისუფალი ნებით და ემორჩილება მორალურ შეფასებას. ძალადობის საგნობრივი სფეროა ადამიანთა ნების ურთიერთქმედება. ის შეიძლება განესაზღვროთ როგორც ერთი ნების ბატონობა მეორეზე. ძალადობის ასეთ განსაზღვრებას გვთავაზობს ჰუსეინოვი, რომელიც, რა თქმა უნდა, სწორია თუ მას განვიხილავთ, როგორც მხოლოდ ადამიანთა ურთიერთობებში მოქმედ ღირებულებას. საზოგადოებას, რა თქმა უნდა, ადამიანთა ურთიერთობები ქმნის, მაგრამ საზოგადოების არსებობისთვის მარტო ადამიანთა ურთიერთობები არ არის საკმარისი. ადამიანი ბუნების შვილია და მას გაჩენისთანავე ურთიერთობა უხდება გარესსამყაროსთან. ბუნებრივ მოვლენათა მოქმედებას გაცნობიერებული სახე არ აქვს, ამდენად ისინი მორალურ შეფასებას არ იმსახურებენ, მაგრამ ადამიანის მიმართება ბუნებასთან, როგორც გაცნობიერებული მოქმედება, მორალურ სანქციას ექვემდებარება.

ძალადობის ეს ორივე ასპექტი კარგად გამოჩნდება თუ განვიხილავთ ომს, როგორც კოლექტიური ძალადობის უკიდურეს ფორმას.

ომი არის კოლექტიური ფიზიკური ძალადობის უკიდურესი ფორმა, ომის ცნება აღნიშნავს სიკვდილს, ნგრევას, გადაწვასა და განადგურებას განუსაზღვრელი მასშტაბით. ომი არის აგრესიის უკიდურესი, მასშტაბური გამოვლენა, რომელიც არა მხოლოდ სიცოცხლეს სპობს, არამედ ადამიანებს ართმევს თავისუფლებას. ასეთი მოქმედება როგორ შეფასდება ეთიკურად?

ძველად უცხოელის ცნება ველურობის და მტრის სინონიმი იყო. ბიბლიის მიხედვით ებრაელებს შორის ძალადობა დანაშაულად ითვლებოდა, უცხოელის მიმართ – არა. ასეთივე დამოკიდებულება იყო უცხოელისადმი ძველ საბერძნეთსა და რომშიც. ომი იყო დაპირისპირების გადაჭრის, გაძლიერებისა და განდიდების საშუალება. ეს იყო მაშინდელი პოლიტიკური მმართველობის მუდმივი მეთოდი და გამდიდრების წყარო. ომი წარმოშვა სამხედრო მმართველობამ, არმიის ხელისუფლებამ და მახვილმა. პასკალის აზრით, სამართლიანის გაძლიერება კი არ ხდებოდა, არამედ ძლიერის სამართლიანად შერაცხვა. ტყუილი პოლიტიკაში, ვერაგობა და ცბიერება მმართველობაში, დაუნდობლობა სახელმწიფოებს შორის ურთიერთობაში, სამართლის ღია, დაუფარავი უგულებელყოფა: დაპყრობა, ძარცვა, ძალადური ანექსია,

ვითომდა კანონიერი საშუალებებით განდიდების მოპოვება, უფლების განცხადება დიდებასა და ძლიერებაზე, რათა დაიპყრონ და „ჩაყლაპონ“ სუსტები. ასეთი იყო ძველი ბერძნების და რომაელების მსოფლმხედველობა, იგივე განმეორდა ევროპაში. ომი სასიცოცხლო ინტერესებისათვის ბრძოლას აღნიშნავდა, მაგრამ სხვისი განადგურების ხარჯზე.

ეთიკის თანახმად, ომი ყოველთვის დანაშაულია და მორალთან შეუთავსებელი. არ შეიძლება არ დავეთანხმით აზრს იმის შესახებ, რომ დანაშაული ერთის მიერ არის ჩადენილი თუ ათასების, ან ერთის მიმართ თუ ათასების მიმართ, მაინც დანაშაულია. სტატისტიკა არც არის საჭირო, მითუმეტეს ეთიკისთვის, იმის დასასაბუთებლად რომ ომი დანაშაულია. რაოდენობა იმ გარემოებათა შეფასებისათვის არის საჭირო, რომელიც დანაშაული შესრულდა, და არა მისი არის დასადგენად, რომელიც შეუსაბამოა მორალის კანონებთან. აქ უმთავრესია ადამიანის შინაგანი ღტოლვა ძალაუფლებისა და ბატონობისაკენ. მხოლოდ ადამიანს შეუძლია მოექცეს თავის მსგავსს ისე, როგორც მხეცი ან ცხოველი არ მოექცევა ცხოველს. ადამიანი კლავს ადამიანს იმიტომ კი არა, რომ შეჭამოს (ეს შემამსუბუქებელი გარემოება იქნებოდა), არამედ საკუთარი სიამოვნებისათვის. ადამიანის მჭამელს შეიძლება უფრო ეპატიოს ეს, ვიდრე ცივილიზებულ ადამიანს მისი ომებითა და ნგრევით, უბრალო პატივმოყვარეობის სახელით. ომში არ შეიძლება რაიმე უფლების ან სიმართლის დანახვა, ომი თვითონ არის ყოველგვარი უფლების და სიმართლის მკვლელობა.

ლაპარაკობენ ომის პროგრესზე მისი გაადამიანურების თვალსაზრისით. ეს გაადამიანურება მდგომარეობს ძალადობის მეთოდების შეცვლასა და გაუმჯობესებაში: ნელი სიკვდილის ნაცვლად სწრაფად მოკვლაზე.

თუ ომის მიზეზად, ან საბაბად ადრე მოგება და საკუთარი ტერიტორიების გაფართოება ითვლებოდა, დღისათვის ომისა და კონფლიქტების მიზეზი დამოუკიდებელი, სუვერენული, თავისუფალი არსებობის მოპოვება იქცა. ასეთ მეთოდს მიმართავენ სუსტი სახელმწიფოები. ძლიერები კი მსოფლიო ან სულ მცირე კონტინენტზე ბატონობისაკენ ისწრაფიან. ოღონდ ჯერჯერობით ეს არის ეკონომიკური და ინფორმაციული ომი. ყოველი ომის მარადიული და მთავარი მიზეზი იყო ძალაუფლების სიყვარული. ადამიანის სურვილი (ინსტინქტური სწრაფვა) ჰქონდეს მეტი ძალაუფლება და პრესტიჟი, რისთვისაც შეიძლება განიროს ათასების სიცოცხლე, მაგრამ არა საკუთარი. ასეთი სურვილები არის უზნეო მოქმედების წყარო. ძალაუფლების ფილოსოფიური საზრისი საკუთარი მეს გაფართოებაშია. ეს არის ინდივიდუალური ან კოლექტიური მოქმედების გაფართოება მსოფლიოში, რომელიც ადამიანთა სამოქმედო ასპარეზია და ემსგავსება დიდ თეატრს, რომელშიც ყველა თავის როლს ასრულებს.

რამდენადაა შესაძლებელი ომის ზნეობრივ მხარეზე – გარკვეული აზრით სიკვდილის ზნეობრივ მნიშვნელობაზე საუბარი? იმიტომ ხედავდნენ ძველი მოაზროვნეები ფილოსოფიის დანიშნულებას სიკვდილისათვის მზადებაში, რომ გულისხმობდნენ: საკუთარი მოკვდაობის გაცნობიერებით, ადამიანი უარს ამბობს ბოროტ განზრახვაზე და იმეცნებს თავისი ეგოისტური მიზნების არარაობას.

ომისადმი დამოკიდებულება საზოგადოების განვითარების თანამედროვე ეტაპზე სრულად შეიცვალა. მსოფლიო ომი თანამედროვეობაში სრული გაქრობით ემუქრება კაცობრიობას და საერთოდ სიცოცხლეს დედამიწაზე. ომი არა მხოლოდ კულტურის დამლუპველი მოვლენაა, არამედ ყოველგვარი ღირებულების. არსებითია და მნიშვნელოვანი ომის გავლენა ზნეობაზე. ისეთი ეთიკური ღირებულებები როგორებიცაა გმირობა, მამაცობა, სამშობლოს სიყვარული თანამედროვე გაგებით მნიშვნელობას იკვლიან. ნამდვილი ვითარება კი ასეთია: მრავალსაუკუნოვანი ისტორიული განვითარების მსვლელობაში ისინი პირველად იძენენ ნამდვილ შინაარსს. ომი ჩვეულებრივი მოვლენა არ არის და, ალბათ, ამიტომ ხდებოდა კაცისკვლის შეფასება გმირობად და მამაცობად. მაგრამ ეს შეცდომა იყო და ამ ეთიკური ღირებულებების ნამდვილი შინაარსის გაყალბება.

კაცობრიობას თავისი განვითარების მთელ მანძილზე პირველად ეძლევა შესაძლებლობა თავისივე შემოქმედებით გაანადგუროს საკუთარი თავი და საფრთხე შეუქმნას საერთოდ სიცოცხლის არსებობას. მას ემუქრება სამიშრობა, რომლისთვისაც აბსოლუტურად უმნიშვნელოა რა იქნება მისი ბიძგი – შემთხვევითობა თუ ვისიმე ბოროტი განზრახვა – დაინგრევა ყველაფერი, რაც ადამიანისთვის ძვირფასია, მიუხედავად ამისა ცალკეული ადამიანები და სახელმწიფოთა ხელისუფალნი განაგრ-



ძობენ ურთიერთდაპირისპირებას, ენერჯიას და მატერიალურ სახსრებს ურთიერთგანადგურებასა და კაცისკვლაზე ხარჯავენ.

გლობალურ სამშორეობასა და სახელმწიფოთა შორის კავშირის მნიშვნელობაზე საუბრობდა ბერტრან რასელი 1950 წელს, როცა ნობელის პრემია მიიღო. საერთო სამშორეობის შემთხვევაში კავშირის იდეა სათავეს ძველი ბერძნებიდან იღებს, რომელსაც ახალ დროშიც ყავდა მომხრეები, თანამედროვეობაში კი ეს იდეა აუცილებელი გახდა. რასელის აზრით, თუ ადამიანებს აერთიანებთ საერთო მტრის სიძულვილი და ერთხელაც აღმოჩნდება, რომ მათ ასეთი მტერი აღარ ყავთ, ძალიან ცოტა ადამიანი შეიძლება აღმოჩნდეს ვინც მათ ეყვარება. ეს ვითარება დამლუპველია, ადამიანები სიყვარულმა უნდა გააერთიანოს. სიძულვილით შექმნილი კავშირი დამლუპველია თვითონ ადამიანისთვის.

ადამიანი შექმნილი უნდა იყოს არა მხოლოდ თავისი მსგავსისადმი, არამედ დედბუნებისადმი. თუ ადამიანი ბუნებას მტრულად მოექცევა მორალურად ყოველთვის ნაგებული დარჩება: კაცობრიობა ათასწლეულების მანძილზე დაუცხრომლად იგონებდა და ქმნიდა ბუნების დასამორჩილებელ ინსტრუმენტებს. ამას მანამდე აკეთებდნენ, სანამ მთლიანობაში შეიცნობდნენ თავად ბუნებას. ვერ ხედავდნენ მის მთავარ არსს და მხოლოდ მის გამოვლენათა მაცდურ ფორმებს ამჩნევდნენ, ამიტომ ველარასოდეს გაარკვევენ, როგორ უნდა გახდნენ ისევ მისი ნაწილი, ყოველთვის უცხოებად დარჩებიან ამ სამყაროში, განწირულნი უიმედო მცდელობაზე ერთადერთი გამოსავალია არა უაზრო წვალება, არამედ მათი მხრიდან აღიარება, ბუნებასთან მათი ასეთი დამოკიდებულების შეცვლა. ეს უნარი ადამიანმა მაშინ დაკარგა, როცა ბუნებას დაუპირისპირდა და სუპერსპეცად გადაიქცა. ადამიანი ბუნებას ყოველ ნაბიჯზე კლავდა და ამის გამო სინანულს და სინდისის ქენჯნას არ განიცდიდა. სანამ ადამიანი არ ისწავლის ბუნებასთან მორალურ დამოკიდებულებას, მანამ ბუნებისგან მოსალოდნელი საფრთხე, მის სანინალმდეგოდ, ყოველთვის ახლო იქნება.

სპეციალისტები და ეკოლოგები ატმოსფეროს შესწავლისას გვატყობინებენ, რომ ფიზიკური, ბიოლოგიური და ქიმიური პროცესები, რომლებმაც ადამიანის წარმოშობა განაპირობეს, იმდენად დაზიანებულია ადამიანის ჩარევით გარემოში, რომ აახლოებს ისეთ შედეგებთან შეჯახებას, რომლის განჭვრეტა კი არა, წარმოუგენაც შეუძლებელია.

ბუნება არ არის ადამიანის მტერი; იგი მისი არსებობის წყარო და საშუალებაა, ადამიანი დაუპირისპირდა მას საერთო უპასუხისმგებლობით, ჯგუფურად, განუსჯულად. ახლა კაცობრიობა ვალდებულია თავი გადაირჩინოს საერთო სიბრძნით და თვითშეზღუდვით.

რამდენადაც შექმნილი კრიტიკული მდგომარეობა გლობალურია, ასეთივე უნდა იყოს ადამიანის რეაქცია. უნდა შეჩერდეს ძალადობაზე დაყრდნობილი კონფლიქტები ერებს შორის. არ არსებობს ისეთი ეროვნული ინტერესი, რომელიც თავისი მნიშვნელობით გლობალური პრობლემების ტოლფასი იქნება. უნდა აღდგეს ეკოლოგიური წონასწორობა და უზრუნველყოფილ იქნეს საყოველთაო სიცოცხლე არსებულ პლანეტაზე. ეს სამშორეობა უფრო მეტია ვიდრე მტრული დაპირისპირება და კონფლიქტები ერებს შორის.

ამ ამოცანის გადაჭრის სერიოზული დაბრკოლება ადამიანთა ფსიქიკურ ბუნებაშია, ეს არის კოლექტიური მოქმედების ფსიქოლოგიური საფუძველი – ძალადობითი ან არაძალადობითი. საინტერესო ამაში ის არის, რომ ორივე დაპირისპირებული მხარე ერთმანეთის პიროვნებას უარყოფს და ადგენს კიდევ. ერი, როგორც მთლიანობა, პერსონიფიცირებული ხდება ბოროტების განხორციელებით. ენაც შეიარაღებული კონფლიქტის „მსხვერპლი“ ხდება: „გაანადგურე“, „მოკალი“... ადამიანური სიცოცხლე უფასურდება. ეს ღირებულებითი დანაკარგია, რომელიც უპირველესად მორალის სფეროს, ზნეობრივი კულტურის კუთვნილებაა და მას აზარალებს.

ძნელად მოიძებნება ხალხი და საზოგადოება, რომელიც მორალურად მტკიცე და მიუკერძოებელია. თითქოს ყველა მშვიდობის მომხრეა, პრაქტიკულად კი, შესაძლებლობის მიხედვით, ყველა განაგრძობს გაძლიერებას, რაც ფარული აზრის მატარებელია: იბატონოს სხვაზე. ადამიანები სხვის თვალში ბუნეს ხედავენ, საკუთარში დირესაც ვერა. ეს უპირველესად ზნეობრივი კულტურის პრობლემაა.

როგორ უნდა მოხდეს გლობალური სამშორეობის კოორდინირება, თავის დაცვა კლიმატის სამშორეობისგან, როცა ამის მიზეზი თვითონ ადამიანია. როდის მიხედება და შეძლება ადამიანი პასუხისმგებლობის საკუთარ თავზე აღება და თავს დაანებებს სხვის დადანაშაულებას?

შეუძლია ადამიანს ისეთი მორალური ღირებულებებით, როგორებიცაა შემწყნარებლობა და არაძალადობა, დაუპირისპირდეს გლობალურ სამშრობებს?

ამერიკის საზოგადოებრივი ორგანიზაციის „თანამშრომლობა მშვიდობისათვის“ მდივანი რიჩარდ დიტსი იხსენებს მ. ლ. კინგის სიტყვებს: „ჩვენ ბოლოს და ბოლოს გავიგეთ, რომ ხვალინდელი დღე იწყება დღეს, გავიგეთ, რომ აწმყო – თანამედროვეობა მკაცრად გვკაკუნებს კარზე, ჯერჯერობით გვაქვს არჩევანი: არაძალადობით თანამშრომლობა ან ძალადობითი ურთიერთგანადგურება. ეს, შესაძლოა, უკანასკნელი შანსია კაცობრივობისათვის – გააკეთოს არჩევანი ურთიერთგანადგურებელ ქაოსსა და ერთად ცხოვრებას შორის“. ეს წინასწარმეტყველური სიტყვები ნათელს ფენს მსოფლიოში შექმნილ რთულ ვითარებას.

ეკოლოგიური კრიზისის დაძლევისათვის საშუალებაც აღარ რჩება. დაუცველია ადამიანი: შიმშილი, სიღატაკე, გაუნათლებლობა, ვადამყოფობები ჯერ კიდევ დაუძლეველია, ასე ღრმავდება ძალადობა. თუ სახელმწიფო ძალაუფლების მყარობეზე აშკარა ძალადობას ვეღარ მიმართავენ, ფარულ ძალადობაზე გადადიან და მიუხედავად ყველაფრისა, ისევ ცდილობენ თავიანთი ძალაუფლების გაძლიერებას მსოფლიო მაშსტაბით. მიუხედავად ძალადობისადმი ასეთი მისწრაფებისა, არსებობენ ადამიანები, რომლებიც სხვა ძალას მიმართავენ: სატიავარახას, არაძალადობის ძალას.

არაძალადობის ძალა ბუნებისა და ადამიანის განანადგურებელი კი არ არის, არამედ შემოქმედებითი. ის გამოხატავს ადამიანის მზაობას ერთად მშვიდობიანი ცხოვრებისათვის, კეთილდღეობისა და თავისუფლებისათვის, არაძალადობა კეთილი ნების გამოვლენაა, ნებათა თანაბარუფლებიანობა. არსებობენ ადამიანები, რომლებიც კონფლიქტის გადასაჭრელად, სამართლიანობის განსამტკიცებლად ჭეშმარიტებას და სიყვარულს მიმართავენ, პროპაგანდას უწევენ ახალ შეხედულებებს და ქმნიან კინგის სიტყვებით – „სიყვარულით გაერთიანებას“. განდისა და კინგის ფილოსოფიისა და გამოცდილების გამოყენებით ცდილობენ გზა გაუხსნან აქტიურ არაძალადობას. არაძალადობითი პრაქტიკის მაგალითები აჩვენებს: ფილიპინებში (მარკოსის დიქტატურის დამხობა), სამხრეთ აფრიკაში, ჩილეში, აშშ-ში – ვიეტნამის ომის წინააღმდეგ გამოსვლით, ჩინეთში, სსრკ-ში – გარდაქმნის გზით. უახლესი ისტორია მოწმე გახდა არაძალადობის გზით სახელმწიფო მმართველობის შეცვლისა საქართველოში („ვარდების რევოლუცია“ 2003 წლის 23 ნოემბერი) და უკრაინაში (2004 წელს).

არაძალადობა არ არის მხოლოდ ფილოსოფიური, ან ეთიკური იდეალი, არამედ საზოგადოების სოციალური გარდაქმნის პრაქტიკული იარაღია. განდი და კინგი მას სოციალური ცვლილების მეთოდად იყენებდნენ. მათთვის არაძალადობა ცხოვრების წესიც იყო (რაც პირადი ცხოვრებით აჩვენეს, ოღონდ სხვადასხვანაირად).

მათი არაძალადობის ფილოსოფიისათვის საკაცობრიო მნიშვნელობის მინიჭების ძირითადი მიზეზი იყო არაძალადობის სოციალური გარდაქმნის მეთოდად გამოყენება. არაძალადობა სოციალური პრაქტიკის იარაღია, რომელსაც შეუძლია საზოგადოების გარდაქმნა ისე, რომ კაცობრიობას უკეთესი მომავალი შეუქმნას.

არაძალადობის ფილოსოფია მდგომარეობს საზოგადოების გარდაქმნაში ეთიკურად გამართლებული საშუალებებით და ამით საბოლოო ეთიკური მიზნების მიღწევაში. საშუალებისა და მიზნის სინთეზი მოგვცემს არაძალადობის ცნების სრულყოფილ განსაზღვრებას.

ძალადობის და ომის მოხსნის ქადაგება ვერ იქნება საკმაო საფუძველი არაძალადობის და მშვიდობის დასასაბუთებლად, ომთან ბრძოლა ომითვე მშვიდობას ვერ უზრუნველყოფს.

ლორდ ბაირონი გადმოგვცემს იტალიაში მოგზაურობისას მოსმენილს: იტალიელი ფილოსოფოსი და კრიმინალისტი მარკიზი დე ბეკარია (მე-18 საუკუნე), აქვეყნებს თხზულებას დანაშაულსა და სასჯელზე, სადაც სიკვდილით დასჯის წინააღმდეგია და სიხარულით შეხვდა მის გაუქმებას. ერთხელ, როცა თვით გახდა ძარცვის მსხვერპლი (მოსამსახურემ მავის საათი მოპარა), დაადგინა და დანაშაულის პიროვნება უნებურად წამოიძახა: „გაუშვით ჩამოახრჩონ!“ ომთან ბრძოლას ეფექტური მნიშვნელობა ექნება, როცა ადამიანი შეძლებს: 1) საკუთარ თავთან ომის მოგებას, მისთვის სასარგებლო ომთან ბრძოლას. პენრიხ IV მშვიდობის მომხრე იყო მას შემდეგ, რაც ავსტრიას დაარბევდა. ვიქტორ ჰიუგო საყოველთაო მშვიდობის მომხრე იყო ნაპოლეონის ომების წარმატებით დასრულების შემდეგ.

რა თქმა უნდა, ალბათ, არასოდეს დადგება დრო, რომ ომები სრულებით გაქრეს. არ არსებობს საზოგადოება, წყობილება, რასა, ერი, როგორი სრულყოფილიც არ



უნდა იყვნენ, მონაწილეობა არ მიეღოთ ადამიანებს შორის კონფლიქტში. ომების რიცხვი შემცირდებოდა, რომ პასუხისმგებლობა მის შედეგებზე ეკისრებოდა მათ ვინც ომის პროვოცირებას და დაწყებას უწყობს ხელს.

ომი იწყება ხელისუფლებით, მიმდინარეობს მისი ხელმძღვანელობით, წყდება მისი გადაწყვეტილებით. ამიტომ სახელმწიფო მეთაური პასუხისმგებელია ყველაფერზე და ძალაუფლება მას არ ათავისუფლებს პასუხისმგებლობისაგან. ამაშია მშვიდობის მორალური და პოლიტიკური წყარო. ამას ემყარება მომავალი სამყაროს ფიზიკური არსებობა და მორალური სამყაროს არსებობაც. ომის ხელშემწყობნი და განმახორციელებელნი პრივილეგირებული არიან თავისი საქმიანობით და ამიტომ ხელავენ ომში ცხოვრების საზრისს. მშვიდობა ვერ გამოაგენს თავის მორალურ უპირატესობას, ვიდრე არსებობენ ომის ხელშემწყობნი. ეს შესაძლებელია მხოლოდ შეუიარაღებული რევოლუციით – არაძალადობით.

მშვიდობას მოიტანს სრულყოფილი თავისუფლება. მშვიდობის მსახურება შეიძლება სისტემატური და პრინციპული მოთმინებით, ყოველგვარი დაპირისპირებისა და საომარი მოქმედებისაგან თავიშეკავებით.

თავისუფალი და მშვიდობიანი ადამიანი მორალური თვისებებით არ განსხვავდება. პირველი მათ შორის არის კეთილი ნება – დამთმობი, შემრიგებელი, მპატიებელი. მხოლოდ კეთილი ნების ადამიანებს შეუძლიათ დაამყარონ მშვიდობა დედამიწაზე. პოლიტიკური კულტურის გამდიდრება უნდა ხდებოდეს მორალური ღირებულებებით.

მშვიდობა ისე, როგორც ძალა, თავისუფლება, კანონი და სხვა თვით ადამიანში ცხოვრობს და არა დანერჩლ ტექსტებში. ადამიანის საქციელს მისი ნება განსაზღვრავს და ზნეობაში არ გამოჟღავნდება ის, რაც მისი ნებისთვის უცხოა. თუ გვინდა ერებს შორის მშვიდობა იყოს, აუცილებელია კეთილი ნების აღზრდა.

კეთილი ნების ადამიანი არის მშვიდობის მოყვარე, შეწყნარებელი; ამისთვის ქვეყნის თავისუფლებაც აუცილებელია, მშვიდობა ადამიანის საქციელში გამოჩნდება და აუცილებელია მისი აღზრდა და ჩვევად გახდომა. ეს ადამიანის მორალური სახის მაჩვენებელია. ომის პროფესიონალების აღზრდა ამორალურია.

ჩვენი თავისუფლება იარაღის ძალით კი არ უნდა დავიცვათ, არამედ არაძალადობის ძალით. ძლიერთა არაძალადობა სამყაროს გარდაქმნის უდიდესი ძალია. მოთმინება კი არაძალადობის ვინრო და პირდაპირი გზა.

ამრიგად თანამედროვე საზოგადოების ცხოვრების წესის და განვითარების ორგანიზებული ელემენტია ძალადობა. არაძალადობის ღირებულების ჩადება თანამედროვე ცივილიზაციის ფუნდამენტში, მოითხოვს მის არსებით შეცვლას, რაც საზოგადოებრივი ურთიერთობების ისეთი ტიპის ჩამოყალიბებას გულისხმობს, როცა სხვისი თავისუფლება და ღირსება ისეთივე მნიშვნელოვანი იქნება, როგორც საკუთარი.

თანამედროვე საზოგადოებაში არის მისი ახალი თვისობრივი მდგომარეობაში გადასვლის შესაძლებლობები. მაგრამ ეს შესაძლებლობები ძირითადად ნეგატიური ხასიათისაა, კერძოდ, გლობალური საშიშროების სახით წარმოდგენილი, რომელიც ბირთვული იარაღის მქონეთ ურთიერთმოსპობის პერსპექტივის გაცნობიერებით შთააგონებს დაძლიონ დაპირისპირება და გადავიდნენ დიალოგსა და თანამშრომლობაზე.

ამიტომ დადგა დღის წესრიგში არაძალადობის ეთიკის პრობლემები. შეძლებს ადამიანი ამ შესაძლებლობების გამოყენებას და ცხოვრების ახალი, უფრო მაღალი წესის დამკვიდრებას? როცა არაძალადობა ისეთივე სიძლიერთ იქნება მისთვის დამახასიათებელი, როგორც დღეს ძალადობა? ხოლო ძალადობა ისეთივე უცხო გახდება, როგორც არაძალადობა? გლობალურმა საშიშროებამ ადამიანი არჩევანის წინაშე დააყენა ან უარი თქვას ძალადობაზე, მტრობის ეთიკაზე, ან დაილუპოს. კაცობრიობის გადარჩენისთვის არჩევანი არაძალადობის სასარგებლოდ კეთდება და მის მნიშვნელობას და აუცილებლობას ასაბუთებს.

მისი ეთიკური არგუმენტაცია აუცილებელია და საჭირო საქმეა. კაცობრიობის ისტორიის განვითარების დღევანდელ კრიტიკულ ეტაპზე არაძალადობის პრობლემა უაღრესად მნიშვნელოვანია და საზოგადოების არსებობისათვის პრაგმატულ მნიშვნელობას იძენს. როგორც განდი ამბობდა არაძალადობის გზა არის საზოგადოების პერსპექტივა, რომელსაც ალტერნატივა არ აქვს.

არაძალადობის ეფექტურობისადმი ეჭვის გაქრობის საფუძველია, პირველ რიგში, მისი ღირებულების დანახვა და აღიარება.

რატომ არის არაძალადობა უფრო ღირებული ძალადობასთან შედარებით? ამ

საკითხის გადაჭრა შეუძლებელია ადამიანებისათვის მცნებებისა და იმპერატივების მიწოდებით და მათი ზნეობრივ ჩარჩოში ჩასმით. ეს ამოცანა გადაწყვეტადია იმ შემთხვევაში თუ მოვახერხებთ ადამიანებს გავუხსნათ ის ორგანო, რომლითაც შეძლებენ არაძალადობის უპირატესობის ღირებულების დანახვას. ადამიანისთვის ღირებულების დამნახვებელი მეორე ადამიანია, ოღონდ ისეთი ადამიანი, რომელიც თვითონ იქნება აღჭურვილი ამ იდეით და რწმენით, ეს ის ადამიანია, როგორც ნ. პარტმანი იტყვის, რომელსაც ღირებულებათა სიუხვის დასანახად აქვს მორალური ორგანო.

არაძალადობის ეთიკის დაფუძნება შესაძლებელი იქნება აღზრდით. ადამიანებს შეგნებულ ფლობაში უნდა გადაეცეთ თავისი „მორალური ორგანო“, გავუხსნათ ის სამყარო, რომელიც მათთვის ჩაკეტილი იყო. ეს არის ღირებულებათა (არაძალადობის) დამნახავი ორგანო, მორალური ორგანო.

ადამიანები თუ შეძლებენ ისეთივე მონდომებით იბრძოლონ მორალური უპირატესობისათვის, როგორც მატერიალური კეთილდღეობისა და აღმატებულობისთვის იბრძვიან, მაშინ პრობლემა შესუსტდება. ასევე, თუ შეძლებენ საკუთარი თავისუფლება სხვაზე ბატონობით კი არ განამტკიცონ, არამედ სხვასთან ერთად თავისუფლებას საფუძველზე.

ეს შესაძლებელია ზნეობრივი შემოქმედებით, რომლის მამოძრავებელი შეიძლება იყოს კეთილი, ან ბოროტი ნება. ზნეობრივი მოქმედება, რომელიც არაძალადობის ღირებულებითაა განსაზღვრული, კეთილი ნებით ორიენტირების შემთხვევაში ესმარება ადამიანს ეგოცენტრიზმის დაძლევაში, აუფჯობებს ადამიანთა ურთიერთობებს და ქმნის საზოგადოების არსებობის და განვითარების პერსპექტივას.

შ ი ტ შ რ ა ტ შ რ ა

1. ალბერტი ჰ. ბ. (Альберти Х. Б.), Преступление войны, Перевод с испанского Ю. В. Дашковича, Редакция и предисловие С. А. Гонионского, Москва, 1960.
2. განდი მ. კ. (Ганди М. К.), Моя жизнь, Москва, 1969.
3. კოში ვ. (Кош В.), Философия мира в ядерный век, Вопросы философии, 1990, №5.
4. პარტრიჯი ე. (Партридж Э.), Примирение с планетой, Ненасилие и глобальные экологические проблемы, в кн., Этика ненасилия, материалы международной конференции, Москва, 1991.
5. ჰუსეინოვი ა. ა. (Гусеинов А. А.), Ненасилие и перспективы общества. Философские науки, 1990, №11.

MERY TSUTSKIRIDZE

NON-VIOLENCE AND THE PERSPECTIVES OF SOCIETY

Summary

The aim of the article is to show the negative aspects of violence which was considered an intrinsic value of the mode of life and development of society, to demonstrate the significance of non-violence that means formation of such relations that attach the same importance to freedom and honour of others as to one's own. This requires essential changes of social relations on every level and means establishment of an essentially new kind of relations.

The author of the article analyses those difficulties that accompany the process of establishing of non-violence in life and demonstrates the possibilities of its establishment that, in its turn, will form a completely new possibility of existence of society.

იდეენტობა ინფორმაციულ საზოგადოებაში

„იდეენტობა ინფორმაციულ საზოგადოებაში“ იმდენად აქტუალური თემაა რადედაც რთული. უშუალოდ ინფორმაციული საზოგადოების თემის პოპულარობაზე ბერის დამატება არ არის საჭირო, მედიაზე უბრალო თვალის გადავლება კი ნათელს ხდის, რომ დღესდღეობით მსოფლიოში თითქმის ყველა ამ თემაზე საუბრობს. ახალი ტექნოლოგიური შესაძლებლობები ხიზლავენ არა მხოლოდ ბავშვებსა და ახალგაზრდებს, არამედ მთელი კაცობრიობა მოცული აქვს კომპიუტერის ბუმს. აქედან გამომდინარე, ამ საჯარო ეიფორიის „მეიჯის“ ინტერპრეტაცია სრულიად გასაგებია.

სულ სხვაგვარადაა ვითარება იდეენტობის ცვლილების თემასთან დაკავშირებით ინფორმაციულ საზოგადოებაში. უნდა აღინიშნოს, რომ ეს თემა ბოლო დრომდე საკმაოდ თავშეკავებულია და მწირად განიხილებოდა. მთლიანობაში დისკუსია დღემდე ჯერ კიდევ იმყოფება ფაზაში, რომელშიც ჭარბობს მოხიზლობა ტექნიკით. ხდება ამ უკანასკნელით საგებლობის შესაძლებლობების პროპაგანდირება. სამწუხაროდ, რაც დღემდე არ არსებობს, ეს არის არსებული საზოგადოებრივი გარდატეხის დიფერენცირებული ანალიზი. განსაკუთრებით იმ საკითხების, რომლებიც მათი კომპლექსულობიდან გამომდინარე აღარ ჯდებათ თანამედროვე მასმედიების მარტივ სქემაში [1, გვ. 2].

პრეტენზია, რომელიც ხშირად ისმის სოციოლოგიის მიმართ მდგომარეობს იმაში, რომ იგი დღემდე მაინც გამოორჩევა თავისი დიავნოსტიკური თავშეკავებულობით. ახალ დროში ამ ხარვეზის გამოსწორება სცადა მანუელ კასტელსმა, რომელსაც მეცნიერულ ნრებებში სრულიად სამართლიანად „ინფორმაციული საზოგადოების“ გურულ მოხსენიებენ. მან თავის ცნობილ ტრილოგიაში (The Network Society, 1996, The Power of Identity, 1997, End of Millenium, 1998) გრანდიოზულად ასახა მსოფლიო, რომელშიც ჩვენ დღეს ვცხოვრობთ, და როგორც მკვლევარები ვარაუდობენ მისი ეს მცდელობა შეიძლება კვლავ დიდი ხნის მანძილზე დარჩეს მსოფლიო საზოგადოების მომავლის შესახებ დისკუსიების საფუძველი. მანუელ კასტელსი 1983 წლიდან დაკავებული იყო საზოგადოებრივი და ეკონომიკური ტრანსფორმაციის კვლევებით ინფორმაციულ-ტექნოლოგიურ რევოლუციასთან მიმართებაში [3, გვ. 2]. სწორედ ამით აიხსნება მისი ფართო და დეტალური ანალიზი ინფორმაციული საზოგადოებისა. მდიდარი ემპირიული მასალის საფუძველზე იგი ახდენს მსოფლიოს განვითარების აღწერას, ანალიზს და ინტერპრეტაციას ინდუსტრიული საზოგადოებიდან ინფორმაციულ საზოგადოებამდე. „ეს არის მომხიზლავი მცდელობა ინფორმაციული ერის კონსტრუქციის მოხაზვისა“ [2, გვ. 14].

კასტელსის თანახმად, ინდუსტრიული საზოგადოებიდან გლობალური ქსელურობის ეპოქაზე გადასვლა ხასიათდება სამი ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელი პროცესით: ინფორმაციული ტექნოლოგიების რევოლუცია, რომელიც მდგომარეობს კომპიუტერის, ტელეკომუნიკაციისა და ინტერნეტის მსოფლიო მასშტაბით გავრცელებაში [9, გვ. 19]; ინდუსტრიული კაპიტალიზმის კრიზისი და ნაციონალური სახელმწიფოს ეტატიზმის გაუქმება, რამაც მიგვიყვანა ეკონომიკისა და პოლიტიკის დეცენტრალიზებულ ფორმებამდე. და ბოლოს, „ვირტუალური კულტურის“ წარმოშობა, რომელიც ცვლის სივრცისა და დროის მნიშვნელობებს და რელევანტურია საზოგადოებრივი ინტეგრაციისათვის, ამ ფონზე სოციალური მოძრაობების გაღვივება, რომლებიც თავს იცავენ გლობალური სისტემის ბატონობისაგან.

კასტელსი ინფორმაციული ერის განხილვას იწყებს ქსელური საზოგადოების ანალიზით. ქსელური საზოგადოების გაჩენა წარმოადგენს რაღაც პრინციპულად ახალს. ელექტრონული ტექნოლოგიების განვითარებით ცოდნა და ინფორმაცია იქცა „პროდუქციის ძალებად“, რომლებიც იწვევენ ცოდნის ახალი ფორმების წარმოშობას. ინფორმაციები შეადგენენ ქსელური საჯარო პროცესის ნედლეულს, რომელშიც დამატებით ღირებულების წარმოება ყველაზე მეტად ხდება მონაცემთა, შეტყობინებათა და პროფესიონალური Know-how შესახებ. „ინფორმაციული კაპიტალიზმი“ არ არის სახელმწიფო საზღვრებთან და რეგიონალურ ბაზრებთან დაკავშირებული, მისი აქტორები არიან მულტინაციონალური საწარმოები. როგორც

ტრილოგიის პირველი ტომი „ქსელური საზოგადოება“ მიგვანიშნებს, კასტელის ახდენს ქსელის, როგორც ახლად აღმოცენებული საზოგადოების ტიპის გადამწყვეტი სტრუქტურული ნიშნის იდეტიფიცირებას. ნიგნში დასკვნის სახით დგინდება, რომ უმთავრესი საზოგადოებრივი ფუნქციები ინსტრუმენტალურ ქსელებში საკუთარი ლოგიკით ორგანიზდებიან და, რომ საზოგადოებაში ბატონობს ქსელების ლოგიკა. „ქსელური ლოგიკა ხორციელდება ინტერნეტის მეშვეობით და გამოყენებადია საქმიანობის ყველა სფეროში და ყოველგვარი კავშირის დროს“. თუ ოდესღაც ეკონომიკური ორგანიზაციის სიმბოლო იყო ფორდისული ფაბრიკა, ხოლო თანამედროვე მეცნიერებისათვის ატომი, დღეს ეს ორივე შეიძლება განვიხილოთ როგორც ფაზები. *ქსელი* იქცა ახალ სიმბოლოდ. ქსელები ადგენენ „ჩვენი საზოგადოების ახალ სოციალურ მოწოდებას“ [4, გვ. 14].

1.1. იდეენტობის ძალაუფლება

უშალოდ *იდეენტობის* თემას ეთმობა კასტელის ტრილოგიის მეორე ტომი „The Power of Identity“, სადაც იგი ცდილობს დეტალურად განიხილოს იდეენტობის ცვლილება და მისი პერსპექტივები *ქსელურ საზოგადოებაში*. კასტელის განიხილავს თანამედროვე მსოფლიოს ორ დიდ ერთმანეთის საპირისპირო ტენდენციას, ესენია *გლობალიზაცია* და *იდეენტობა*, რომლებიც მუდმივად იმყოფებიან ერთმანეთთან კონფლიქტში. „იდეენტობები წარმოადგენენ ქსელური საზოგადოების საპირისპირო განვითარებას. ამას მოწმობს მთელს მსოფლიოში გაზრდილი დისტანცია გლობალიზაციასა და *იდეენტობას*, *ქსელსა* და *მე-ს შორის*“ [6, გვ. 24]. გლობალური სისტემის წარმოშობით და ინსტრუმენტალური ქსელების სულ უფრო აბსტრაქტული ლევიკებით *იდეენტობა* ხდება უმთავრესი საზრისის, მნიშვნელობის დაფუძნებისათვის და ავტონომიის მიღწევის ერთადერთი შესაძლებლობა ქსელების ფორმირების მეორე მხარეს. *იდეენტობის* სამი სხვადასხვა ტიპის აღწერის შემდეგ, რომლებსაც დაწერილებით შემდგომში შევხებით, ნათელი ხდება თუ როგორ იცვლება *იდეენტობა*. თუ ადრე *იდეენტობის* წარმოქმნელი იყო ეთნიკური კავშირები, დღეს ესენი არიან ლოკალური, კულტურული და საზრისის დამფუძნებელი ერთობები, რომლებიც მოქმედებენ კოლექტიურად. *იდეენტობის* ფორმირების ეს სახე შეიძლება შეფასდეს, როგორც თავდაცვითი რეაქცია გლობალური უნესრიგობის მოთხოვნებზე. გლობალური მიმოსვლის მზარდი დინამიზაციით ხდება ლოკალური წინააღმდეგობრივი კერების გაღვივება, იზრდება პროგრესირებადი უთანასწორობის ცნობიერება და ხდება „*იდეენტობის ძალაუფლების*“ მობილიზაცია „აპარატის ლოგიკის“ წინააღმდეგ. წინააღმდეგობრივი მოძრაობების სპექტრი მოიცავს რელიგიურ ფუნდამენტალისტებს, გარემოს დაცვისთვის მებრძოლებს, ფემინისტებს და ა.შ.

კასტელის გამოყოფს იდეენტობის ცვლილების ზოგად ასპექტებს:

– საზოგადოების/ეკონომიკის/პოლიტიკის/მედიის მსოფლიო მასშტაბით ცვლილებების პარალელურად ხდება კოლექტიური იდეენტობის ძლიერი გამომავლის ფორმების ზრდა, რომლებიც მოითხოვენ კულტურულ ერთად-ერთობას და ადამიანურ თვითგანსაზღვრას.

– მსოფლიოში, რომელიც ხასიათდება სისწრაფეებით და გაუთვალისწინებელი ცვლილებებით, ადამიანები სულ უფრო და უფრო ისწრაფვიან იმისკენ, რომ ორიენტორდენენ პირველად იდეენტობებზე (რელიგია, ეთნოსი, ტერიტორია, ერი). იდეენტობის ძიება ხდება ფუნდამენტალური, ხშირად ერთადერთი წყარო სოციალური განვითარებისათვის.

– ჩვენი საზოგადოებები ძლიერად არიან სტრუქტურირებული *ქსელსა* და *თვითობას* (Self) შორის ბიპოლარული ოპოზიციის გარშემო, *ქსელი-სიტება*–სა და *იდეენტობის ძალაუფლების* შორის მუდმივი დაძაბულობის სფეროში (მიზოფრენია ფუნქციასა და საზრისის ძიებას შორის).

– წინააღმდეგობრივი მოძრაობები: ავტონომიური იდეენტობის კონსტრუქციის მცდელობა.

კასტელის ახდენს *იდეენტობის* ცნების განსაზღვრას. მისთვის *იდეენტობა* არის საზრისის სოციალური კონსტრუქციის პროცესი. „*იდეენტობის ფორმირება, ეს არის პროცესი, რომლის დროსაც ინდივიდი კულტურული ატრიბუტების ბაზისზე ახდენს პერსონალური საზრისის კონსტრუქციას, რომელიც წარმოადგენს პრიორიტეტს სხვა საზრისის წყაროებთან მიმართებაში*“ [6, გვ. 6]. ეს საზრისი აფუძნებს ერთიანობას ინდივიდის სოციალური როლების მრავალფეროვნებაში და განსაზღვრავს მისი მოქმედებების



მიზნებს. არსებობს შესაძლებლობა *იდენტობების* სიმრავლისა. ამასთანავე, *იდენტობები* უნდა გაიმიჯნოს როლებსაგან, რამდენადაც *იდენტობები* არიან საზოგადოების წყაროები თვითონ პერსონისათვის, რომლებიც კონსტრუირებული ხდებიან მის მიერ ინდივიდუალიზაციის პროცესში. როლები კი განისაზღვრებიან ნორმებით ინსტიტუტებში და ორგანიზაციებში, რადგან ინტერნალიზირებული და ათვისებული ხდებიან, როგორც საზოგადოების პოვნის პირველადი წყაროები. „*იდენტობები ახდენენ საზოგადოების ორგანიზებას, ხოლო როლები ფუნქციების ორგანიზებას*“ [6, გვ. 7]. მართალია *იდენტობები* შესაძლებელია წარმოიშვნენ აგრეთვე გაბატონებული ინსტიტუციებიდანაც, მაგრამ ისინი იდენტობებად იქცევიან მხოლოდ მაშინ, როდესაც პერსონა შეძლებს მათთან იდენტიფიკაციას.

კასტელსის მიხედვით, *ქსელურ საზოგადოებაში* სოციო-კულტურული *იდენტობის* სამი ფორმა თამაშობს გადამწყვეტ როლს:

1) *ლეგიტიმირებადი იდენტობა*: იდენტობის ეს ფორმა გამომდინარეობს გაბატონებული საზოგადოებრივი ინსტიტუციებიდან, ყველაზე მეტად ეროვნებიდან, ასევე სამოქალაქო საზოგადოების ჩათვლით, და მიზნად ისახავს საკუთარი ბატონობის დაცვას, გაფართოვებას და რაციონალიზაციას. ლეგიტიმირებად *იდენტობას* მივყავართ ცივილურ, სამოქალაქო საზოგადოებამდე, რითაც იგულისხმება ორგანიზაციებისა და ინსტიტუტების, ისევე როგორც სტრუქტურირებული და ორგანიზებული სოციალური აქტორების დიდი რაოდენობა, რომლებიც, თუნდაც ნაწილობრივ კონფლიქტური სახით, წარმოშობენ საზოგადოებაში დომინანტური სტრუქტურების რაციონალიზაციის უზრუნველმყოფელ იდენტობებს. ნაციონალური სახელმწიფოებისა და მათი ინსტიტუტების დესტაბილიზაციასთან მიმართებაში ლეგიტიმირებადი იდენტობა ვარდება კრიზისში და კარგავს მნიშვნელობას. ამის მაგალითად კასტელსი ასახელებს მოქალაქეობის და მუშათა მოძრაობებს.

2) *წინააღმდეგობრივი იდენტობა*: კასტელსის მიხედვით ეს არის „ალბათ იდენტობის ფორმირების ყველაზე მნიშვნელოვანი ტიპი“. ის გულისხმობს კოლექტიურ წინააღმდეგობას ჩვეულებრივ მიუღებელი ჩაგვრის წინააღმდეგ და განსაზღვრულია ისტორიით, გეოგრაფიით ან ბიოლოგიით. ხშირად ის ჩნდება გაუცხოების გრძნობიდან. მარტივი სიტყვებით ეს არის „the exclusion of the excluders“ (გამომრიცხველთა გამორიცხვა გამორიცხულთა მიერ) [6, გვ. 9]. წინააღმდეგობრივი იდენტობა იქმნება იმ ჯგუფების მიერ, რომელთა სოციო-კულტურული ინტეგრალიზაცია, მთლიანობა გლობალურ ქსელში ჩადებული დაპყრობის პროცესით გაუფასურებული ან დარღვეულია. სწორედ ამის საპასუხოდ ანვიტარებენ გადარჩენის და მუქარის წინააღმდეგ *იდენტობის* პოლიტიკურ ბასტიონებს. ეს არის ფუნდამენტალური იდენტობის პოლიტიკის ვარიანტი. *იდენტობის* ეს ფორმა ხშირად მიდის ერთობების (Gemeinschaft) შექმნამდე და მართლაც, არის საზოგადოებაში იდენტობის წარმოქმნის ყველაზე მნიშვნელოვანი ტიპი. კასტელსი ამის მაგალითად ასახელებს რელიგიურ ფუნდამენტალიზმს და ეთნიკურად ორიენტირებულ ნაციონალიზმს.

წინააღმდეგობრივი იდენტობები ხასიათდებიან სამი უმთავარესი თვისებით:

* ისინი ჩნდებიან როგორც რეაქციები გაბატონებულ საზოგადოებრივ ტენდენციებზე.

* ისინი არიან თავდაცვითი იდენტობები, რომელთა მიზანს წარმოადგენს მტრული გარემოსაგან დაცვისა და სოლიდარობის მოთხოვნა.

* ისინი არიან კულტურულად დაფუნდებული, ეს ნიშნავს, ორგანიზებული განსაზღვრული ღირებულებების ქსელის გარშემო, რომელთა გამოხატულებაც არის თვითიდენტიფიკაციის განსაზღვრული კოდები.

ეთნიკურობა თავს იჩენს მხოლოდ სხვა წინააღმდეგობრივ იდენტობებთან დაკავშირებით, როგორებიცაა რელიგია, ეროვნულობა ან ტერიტორიული იდენტობა [6, გვ. 65].

გაბატონებული ტენდენციები და მტრული გარემო, საშიშროებები, რომლებიც იწვევენ წინააღმდეგობას არის:

* გლობალიზაცია, რომელიც არღვევს ინსტიტუციებისა და ორგანიზაციების ავტონომიურობას ლოკალურ სიბრტყეზე.

* ქსელურობა და ფლექსიბილურობა, რომლებიც შლიან თანაწევრობისა და მიმართებების საზღვრებს, რომლებიც ახდენენ საზოგადოებრივი პროდუქციის ურთიერთობების ინდივიდუალიზაციას და საფრთხეში აგდებენ შრომის, სივრცისა და დროის სტაბილურობას.

* პატრიარქალური ოჯახის კრიზისი [5, გვ. 9].

საზოგადოებრივი ფორმა	პირველადი იდენტობის ფორმა
მოდერნი	ცივილურ საზოგადოებაში ლეგიტიმირებადი
ქსელი	წინააღმდეგობა კომუნაში

მანუელ კასტელის მიხედვით, შესაძლოა წინააღმდეგობრივი, ოპოზიციური კომუნებიდან განვითარდნენ ახალი სუბიექტობები (სოციალური ტრანსფორმაციის კოლექტიური აქტორები). ეს უკანასკნელნი საკუთარ საზრისებს და მნიშვნელობებს პოულობენ პროექტის იდენტობებში, რომლებიც შესაძლოა წარმოადგენდნენ მთავარ წყაროს ქსელურ საზოგადოებაში სოციალური ცვლილებისათვის.

კასტელის ხაზს უსვამს, რომ წინააღმდეგობრივი, ოპოზიციური იდენტობებიდან პროექტის იდენტობის წარმოშობა აუცილებლობას არ წარმოადგენს და, რომ წინააღმდეგობრივ იდენტობებში არსებულმა ფუნდამენტალიზმმა შეიძლება გამოიწვიოს პროცესი, „that might transform communal heavens in heavenly hells“ [6, გვ. 67].

3) პროექტის იდენტობა: ეს არის იდენტობის ფორმა, როდესაც პერსონები განსაზღვრული კულტურული ატრიბუტების ბაზისზე, რომლებიც მათთვის მნიშვნელოვანია, აგებენ ახალ იდენტობებს. ეს უკანასკნელნი კი ახდენენ საზოგადოებაში მათი პოზიციების ახლებურად განსაზღვრას და ამგვარად, სოციალური სტრუქტურების შეცვლას. იდენტობის აღნიშნული ტიპის შემთხვევაში განსაზღვრული კოლექტივები თავიანთ კულტურულ ბაზისზე ახდენენ იდენტობის ახლებურად განსაზღვრას და ამოსავალ წერტილად იღებენ მთელი საზოგადოების აგრძელებას. მათი წარმოშობის პროცესი, როგორც წესი მომდინარეობს წინააღმდეგობრივი იდენტობის რომელიმე ფორმიდან. პროექტის იდენტობები წარმოიქმნებიან სოციალურ მოძრაობებში (ფემინისტური მოძრაობა, ეკოლოგიური მოძრაობა).

Castells-ის მიხედვით, იდენტობის ეს ფორმები ქმნიან კოლექტიურად მოქმედ სოციალურ სუბიექტებს, რომელთაც საშუალებათაც ინდივიდები აღწევენ თვითნათი გამოცდილების პოლისტურ მნიშვნელობას (ფემინისტური მოძრაობა, ეკოლოგიური მოძრაობა). Alain Touraine სუბიექტს უწოდებს ინდივიდად ყოფნის მოთხოვნილებას, რომელიც ქმნის თავის პერსონალურ ისტორიას და თავის შესაძლო ფრაგმენტირებული გამოცდილების მთელ სფეროს აძლევს ერთიან მნიშვნელობას. სუბიექტები არიან კოლექტიური სოციალური აქტორები და ისინი უნდა განვასხვავოთ ინდივიდებისაგან. სუბიექტი ისწრაფვის იმისაკენ, რომ მოახდინოს ცხოვრების ტრანსფორმაცია, რითაც შეიძლება დაზარალდნენ აგრეთვე ინდივიდებიც, რომლებიც არ იზარებენ ამ სუბიექტურობას. მაგ., ფემინიზმი ცდილობს განახორციელოს ცხოვრების ფორმა, რომელშიც ასევე მამაკაცებსაც ექნებათ შეცვლილი მნიშვნელობა საზოგადოებაში. ამ აზრით ფემინიზმი არის პროექტი. ქალენისათვის დაცვის სფეროების შექმნის აზრით, ის არის წინააღმდეგობა [6, გვ. 10].

სოციალური მოძრაობა, ეს არის მიზანმიმართული კოლექტიური მოქმედება, რომელთა გამოსვლა, სულ ერთია წარმატებული თუ წარუმატებელი, ახდენს საზოგადოებრივი ღირებულებებისა და ინსტიტუციების ტრანსფორმაციას. მათში მოიაზრებენ პროგრესულ, როგორცაა ფემინიზმი, ეკოლოგიური მოძრაობა და რეაქციულ მოძრაობებს, როგორცაა ნაციონალიზმი და რელიგიური ფუნდამენტალიზმი [6, გვ. 2]. თუმცა კასტელსი აქვე ხაზს უსვამს, რომ ანალიტიკური თვალსაზრისით არ არსებობს „კარგი“ და „ცუდი“, პროგრესული და რეაქციული მოძრაობები [6, გვ. 3].

Castells-ს მოყვას ერთ-ერთი სოციალური მოძრაობის მაგალითი. ეს არის, განსხვავებით ეთნიკური ჯგუფებისაგან, დიდ წილად ინდივიდებისაგან შემდგარი მექსიკური „ცამატისტას“ მოძრაობა, რომლებიც იბრძოდნენ მექსიკაში ინდიელთა უფლებების აღიარებისათვის, ეკონომიკური მოდერნიზაციის შედეგად მექსიკაში მათი შევინროვების და ახალი გეოპოლიტიკური წესრიგის წინააღმდეგ, რომლის პირობებშიც ხდება კაპიტალიზმის უნივერსალურად აქცეპტირება. ეს მოძრაობა იყო პირველი, რომელმაც განახორციელა „ქსელური ომის“ ერთ-ერთი სახეობა მედიისა და ქსელის გამოყენებით, რათა გაეფართოებინა თავისი წარმომადგენლობა და ეპოვა მისდამი სიმპათიით გამსჭვალული ადამიანები, მათი მხარდაჭერა და დახმარება. მოგვიანებით ისინი გახდნენ სერიოზული ცივილური, პოლიტიკური ძალა და შექმნეს პარტია. მათ მიაღწიეს მექსიკაში ინდიელთა უფლებების აღიარებას, თუმცა მათი პრეტენზიები ქვეყანაში მაინც უარყოფილი იყო.



იდეენტობა	წყარო	მიზანი
ლევიტიმირებადი	საზოგადოების დომინანტური ინსტიტუციები	ბატონობის რაციონალიზაცია და გაფართოება
წინააღმდეგობრივი	სეგმენტირებული და მარგინალიზირებული სოციალური აქტორები	დაცვა, გადარჩენისთვის ზრუნვა
პროექტის	სოციალური აქტორები, რომლებიც მათ განკარგულებაში არსებულ კულტურულ ბაზისზე ხედავენ თავიანთი ახალი პოზიციის აუცილებლობას და შანსს	საზოგადოებრივი სტრუქტურების ტრანსფორმაცია, ინდივიდებიდან სუბიექტების შექმნა

საინტერესოა Castells-ის დამოკიდებულება Giddens-ის მიერ აღწერილი იდეენტობის ფორმისადმი. მისი არგუმენტაციით ქსელური საზოგადოების გაჩენა ამ უკანასკნელს კითხვის ნიშნის ქვეშ სვამს და ხელს უწყობს სოციალური ცვლილების სრულიად ახალ ფორმას. Giddens-სი საუბრობს შეღფ-ზე, როგორც რეფლექსურ პროექტზე პოსტინდუსტრიულ ნებსრიგში. მსოფლიო ფართოვდება გლობალურად და ამავდროულად ხდება პიროვნული მიდრეკილებების ძლიერი დეფერენცირება. რაც უფრო მეტ ტრადიციას ეცლება ნიადაგი და რაც უფრო მეტად ხდება ყოველდღიური ცხოვრება ლოკალურისა და გლობალურის დიალექტიკის გავლენის ქვეშ, მით უფრო მეტად ხდება ინდივიდები იძულებულნი არჩევიანი გააკეთონ უფრო დიდი რაოდენობის მრავალფეროვანი ცხოვრების ფორმებიდან.

Castells-ის მიხედვით სულ სხვაგვარი სურათი გვაქვს ქსელურ საზოგადოებაში. ინდივიდებისა და საზოგადოებრივი ჯგუფების უმრავლესობისათვის ეს ყოველივე დაკავშირებულია გლობალურისა და ლოკალურის დამორბებასთან. ეს უკავშირდება ძალაუფლებასა და ყოველდღიურობის გამოცდილებას შორის განხეთქილებას განსხვავებულ დროით-სივრცით ჩარჩოებში. ამით რეფლექსური ცხოვრების დაგეგმვა ხდება შეუძლებელი, გარდა იმ ელიტებისათვის, რომლებიც მოძრაობენ გლობალურ ქსელებში [4, გვ. 11].

ძალაუფლების წარმოების ლოგიკა ახდენს რეპრეზენტაციის ცივილური საზოგადოებრივი ლოგიკის შებღალვას, ასე რომ რჩება მხოლოდ უკან დახევა კომუნის (Kommune) დაცვაში.

ამგვარად, ნათელი ხდება, რომ მანუელ კასტელისათვის ფუნდამენტალური იდეენტობის პოლიტიკა არის ერთადერთი სოციალ-კულტურული ადგილი, რომლიდანაც არ უნდა ხორციელდებოდეს აუცილებლად მოცემული ვითარებების გარდაქმნა, მაგრამ ჯერ კიდევ მაინც შესაძლებელია [7. გვ. 108].

12. 30ობტუალური იდეენტობა

ინფორმაციული საზოგადოების განხილვისას ხშირად ვხვდებით ცნებებს როგორებიცაა ვირტუალური კულტურა და ვირტუალური იდეენტობა. იდეენტობის ამ ახლად აღმოცენებული ტიპის ვრცელ ანალიზს ეთმობა Sherry Turkle-ს ნაშრომი „ცხოვრება ქსელში“ („Leben im Netz“, 1998). კომპიუტერის კალკულაციის ფუნქციის სიმულაციით შეცვლას, მრავალფეროვანი იდეენტობების შესაძლებლობას მიყვავართ „დღემდე ადამიანურ ვეზისტენტში განცდილი საზღვრების ერთმანეთში არევაზე და პიროვნული იდეენტობის მრავალფეროვნებისა და შეცვლის გამოცდილებაზე“ [6, გვ. 19].

ინტერნეტი არის ახალი მედიუმი, რომელიც დიდი პოპულარობით სარგებლობს საზოგადოებაში და რომლის საშუალებითაც ხორციელდება უამრავი იმედი და მოლოდინი. კომპიუტერი, რომელიც რამოდენიმე წლის წინ უმთავრესად კალკულაციისა და ტექსტების დამუშავებისთვის გამოიყენებოდა, დღეისათვის გამოიყენება, და ალბათ ყველაზე მეტად, აგრეთვე სიმულაციისათვის, ანიმაციისათვის და კომუნიკაციისათვის (Sherry Turkle: აღმოცენების სტადიაში მყოფი სიმულაციის კულტურა).

ინტერნეტამდე საუბარი იყო ადამიანი-მანქანა კონფრონტაციაზე, Online-მსოფლიოში ეს სხვაგვარად გამოიყურება: მილიონობით ადამიანი სახის გარეშე იმყოფება

ერთი და იგივე დროს ერთი და იგივე მსოფლიო მასშტაბის მონაცემთა ქსელის ვირტუალურ სივრცეებში. იმ დროს როდესაც ინდივიდი საკუთარი თავის განსაზღვრას და იდენტიფიკაციას ახდენს არა მხოლოდ საკუთარი თავის, არამედ სხვების მასზე შეხედულებით, მაშინ როგორ უნდა ხდებოდეს ეს უჩინარ სივრცეებში უჩინარ ადამიანებთან? როგორ გამოიყურება იდენტობა კიბერნეტიკულ სივრცეში და როგორ ცვლის ეს უკანასკნელი ჩვენს დღემდე არსებულ წარმოდგენას იდენტობაზე?

ნათელი ხდება, რომ ეს ახალი მედიუმი, რომელშიც შეგვიძლია ჩვენი წარმოდგენებისა და ფანტაზიების პროექცირება, გვთავაზობს ახალ მოდელებს ჩვენი ცნობიერების ფუნქციონირების წესებისათვის და სწორედ ამის შედეგი შეიძლება იყოს ცვლილება აზროვნების წესში, ერთობის წარმოქმნის ფორმებში და ყველაზე მეტად იდენტობაში (-შესახებ წარმოდგენაში).

ყველაზე უმთავრესი პრობლემა, რომელსაც უპირისპირდება სოციალური თავისი ვირტუალური სივრცის აღმოჩენით, არის ძირითადი კულტურული მნიშვნელობების არარსებობა, რომლის საფუძველზეც პიროვნებას შეუძლია იდენტიფიცირება: სქესი, ასაკი, გარეგნობა (შეხედულება). ალტერნატიული იდენტიფიკაციის ნიშნები არიან წარმოშობის სტადიაში.

საზოგადოდ შეიძლება ითქვას, რომ ინდივიდს ვირტუალურ სივრცეში საკუთარი იდენტობის კონსტრუირება შეუძლია იქ, სადაც სურს, როცა სურს და როგორც სურს. ვირტუალური სივრცის მოზინადრეებს შესაძლებლობა აქვთ ცნობილი იყვნენ, როგორც განსაზღვრული პიროვნება, განსაზღვრული სახელის ქვეშ, განსაზღვრულ მხარეში, ან თუ მათ სურთ, სამუდამოდ დარჩნენ ცნობილი, როგორც ზედაპირული სახე მზავალ მხარეში უამრავი სახელით.

ჩნდება კითხვები: რა მიმართებაშია ვირტუალური იდენტობა რეალურ იდენტობასთან? რა დამოკიდებულებაში არიან კიბერ-იდენტობა და ყოველდღიური იდენტობა ერთმანეთთან? (ურთიერთგავლენები, შესაძლო რეინტეგრაცია კიბერ-იდენტობისა ყოველდღიურ იდენტობაში).

Turkle-ს მიხედვით, ქსელი მის მომხმარებლებს აძლევს შესაძლებლობას ერთდროულად მეტად და ნაკლებად იყვნენ საკუთარი თავი.

მეტად, ნიშნავს დაუბრკოლებლად შეეძლოთ მეტად უარის თქმა საკუთარ თავზე, ხოლო ნაკლებად, გულისხმობს რომ შეეძლოთ საკუთარი თავის ნაკლებად შეცვლა.

Turkle-ს თვალსაზრისით ქსელში სრულიად უპრობლემოდაა შესაძლებელი კონსტრუირება ვირტუალური იდენტობისა, რომელიც შესაძლოა მთლიანად სცილდებოდეს „რეალურს“.

* ქსელში მოქმედი პერსონა თავს გრძნობს უკეთესად და თავისუფლად; იგი თავის კიბერ-იდენტობას შეიგრძნობს ისეთად, როგორიც მას ენდომებოდა ყოფილიყო(ორივე სამყაროში).

* პერსონა თავს სხვაგვარად გრძნობს ქსელში: ეს არის სხვა ცხოვრება სხვა მხარეში.

Turkle-ს მიხედვით ქსელში პერსონა არის სიტყვები, რომლებსაც იგი ბეჭდავს. ამგვარად, შესაძლებელია საკუთარი იდენტობის არჩევა ან აქტიურად კონსტრუირება, რაც იქნება მრავალგვარი და არასტაბილური. (ამის გამო ქსელი ჯერ კიდევ არ არის ეგალიზირებული და განმათავისუფლებელი) იდენტობისა და სტატუსის

მახასიათებლები სახეზე გვაქვს აგრეთვე ქსელშიც:

- * მაგალითად: ისინი იცვლებიან ენობრივად გაცვლილი ინფორმაციებით.
- * ინტელექტუალური და ტექნოლოგიური წინაპირობები.
- * ინფორმაციის ხარისხი კვლავაც დამოკიდებულია არა-ეგალიზირებულ წინაპირობებზე (მხოლოდ იმ პერსონას, რომელსაც აქვს ფული და დრო მოგზაურობისათვის შეუძლია გამოაქვეყნოს მოგზაურობის განცხადება).

ფიზიკალურ სივრცეში ინდივიდი თავისი სხეულის (სქესი, ასაკი, გარეგნობა) მეშვეობით რელატიურად ძლიერადაა დაკავშირებული საკუთარ იდენტობასთან; აგრეთვე სოციალური უდგომარეობა, როლები, ღირებულებითი წარმოდგენები და იდეოლოგიები ჩანან უცვლელი. ისინი შეიძლება გაუქმდნენ მანძილზე, თუ ინდივიდი შეიცვლის სხეულს ან გაემგზავრება სხვა მხარეში, სადაც ცნობილი არ იქნება ძველი იდენტობები. ამრიგად, რეალურ სამყაროში გადაულახავი კავშირი იდენტობასა და სხეულს შორის Online-სამყაროში ქრება. ეს ნიშნავს, რომ ინდივიდს(სხეულისაგან და მხარისაგან ამგვარად მონყვეტილს) შეუძლია თავისი იდენტობის/-ების სრული-



ად ახლიდან გამოგონება და ამით თამაში და ექსპერიმენტირება, გრძელვადიანი შედეგების გამომდინარეობის გარეშე, რადგან მხარე და სხეული შესაძლოა ყოველთვის ახლიდან იყოს არჩეული.

Sherry Turkle საუბრობს მრავალგვარ (multiple) კიბერ-იდენტობებზე იქიდან გამომდინარე, რომ ახალი პროგრამები, რომლებიც ბაზირდებიან „Windows“-ის ფანჯარის პრინციპზე, ზეგავლენას ახდენენ ინდივიდზე: ამგვარად, Windows-ის მომხმარებელს ფანჯრის პრინციპი გადმოაქვს თავის ინდივიდუალურობაზე და საკუთარ თავს განიცდის პერსონად, რომელსაც შეუძლია პარალელურად ცხოვრება და მუშაობა სხვადასხვა ფანჯარაში. ამავე დროს ინდივიდს Chat-ში შეუძლია საკუთარი *იდენტობის* (რეალობის სიმორე ან სიახლოვე) შექმნა. ახალი „სიმულაციის კულტურის“ ამ ახალ ნიშანს მივყავართ *იდენტობის მარტივ მრავალფეროვნებამდე* და ცვლილებამდე.

ზოგიერთი თეორეტიკოსი მიიჩნევს, რომ ალტერნატიული იდენტობის კონსტრუქციის მოთხოვნილება ვლინდება პერსონებში, რომლებიც დომინანტურ საზოგადოებაში ფლობენ მინერილ იდენტობებს, რომლებიც მათ არ აკმაყოფილებთ (სოც. სტატუსთან მჭიდროდ დაკავშირებულს).

ერთი იდენტობა თუ მრავალი იდენტობა: გაქცევა ჩვენი რეალობიდან ვირტუალობაში არის იდეოლოგიული: „*როდესაც ახდენენ Online-იდენტობის გამოგონებას, რომელიც კონტრასტშია საკუთარი იდენტობის ასპექტებთან, ეს ახდენს მხოლოდ რეალურ ცხოვრებაში პრობლემის ხელმოწერას/ სიმბოლიზირებას*“ [8. გვ. 41].

დ ა ს კ მ ნ ა

ამგვარად, ნათელი ხდება, რომ ინფორმაციული ტექნოლოგიების რევოლუციის შედეგები მდგომარეობს რიგ ფუნდამენტალურ ტრანსფორმაციის პროცესებში, რომლებიც ყველაზე მეტად ეხება ინფორმაციული საზოგადოების კულტურულ სტრუქტურას. იდენტობები წარმოადგენენ ქსელური საზოგადოების საპირისპირო განვითარებას. ამას მოწმობს მთელს მსოფლიოში გაზრდილი დისტანცია გლობალიზაციასა და იდენტობას, *ქსელსა და მე-ს შორის* [4, გვ. 24]. გლობალური სისტემის წარმოშობით და ინსტრუმენტალური ქსელების სულ უფრო აბსტრაქტული ლოგიკებით *იდენტობა* ხდება უმთავრესი საზრისის, მნიშვნელობის დაფუძნებისათვის და ავტონომიის მიღწევის ერთადერთი შესაძლებლობა ქსელების ფორმირების მეორე მხარეს.

ინფორმაციონალიზმს ტელევიზიისა და მულტიმედიის წყალობით მივყავართ „რეალურად ვირტუალური კულტურის“ წარმოშობამდე, რაც ინვეს აზროვნების, საზოგადოების წარმოქმნის ფორმების და ყველაზე მეტად *იდენტობის* ცვლილებას.

დღესდღეობით ვირტუალურ სივრცეში წარმოშობის სტადიაში იმყოფებიან კომპლექსური კულტურული და სოციალური სისტემები. ეს სისტემები ნაწილობრივ გვთავაზობენ კულტურული ელემენტების ახალ წინადადებებს, რომელთაგანაც პიროვნებას შეუძლია ცალკეული ნაწილების ამორჩევა.

ნათელი ხდება, რომ ახალი მედიუმი, რომელშიც შეგვიძლია ჩვენი წარმოდგენებისა და ფანტაზიების პროექტირება, გვთავაზობს ახალ მოდელებს ჩვენი ცნობიერების ფუნქციონირების წესებისათვის, რაც ინვეს ცვლილებას აზროვნების წესში, ერთობის წარმოქმნის ფორმებში და ყველაზე მეტად იდენტობაში (-შესახებ წარმოდგენაში).

კასტელსისეული საზოგადოების ანალიზი განეკუთვნება *ინფორმაციული საზოგადოებისადმი* კომპლექსურ მიდგომას, რომელიც დაფუძნებულია ვრცელ ემპირიულ მონაცემთა მასალაზე. მიუხედავად ამისა, *ქსელური საზოგადოების* მისეული კონსტრუქცია მეტისმეტად ტექნოკრატიული ჩანს. ინტერნეტი უპირველესად არის ტექნიკური ქსელი, რომელიც არ უნდა შეესაბამებოდეს აუცილებელ სოციალურ ქსელს. საერთოდ საკითხავია, შეიძლება თუ არა კომპიუტერული ქსელების ლოგიკა იმდენად დომინირებდეს ყველა დანარჩენი ქვესისტემის ლოგიკით, რომ მან შეძლოს საზოგადოებრივად გაბატონებული ლოგიკის ავანსირება. საკითხავია აგრეთვე, ხომ არ არის გადამეტებული დაპირისპირება *ქსელსა და იდენტობას* შორის, ნაყოფიერი იქნებოდა *იდენტობის* კონსტრუქცია, რომელიც თავის ინდივიდუალობას იძენს განსხვავებულ ქსელებში ინკლუზიის სპეციფიკური შერწყმიდან. ასევე გაუგებარია, რატომ ფორმირდებიან სოციალური მოძრაობები მხოლოდ ქსელების მეორე მხარეს და რატომ არ შეუძლიათ მათ სარგებლობა *ქსელების* ლოგიკით. სწორედ ინტერნეტში იქმნებიან დაჯგუფებები, რომლებიც ოპერირებენ მინის ქვეშ.

უდავოა, რომ კასტელისეული მიდგომის სიძლიერე მის ემპირიულ მიმართულებას და აქედან გამომდინარე გენერალიზებაშია. მედლის მეორე მხარე ამ ვითარებაში არის მაინც ღრმა ანალიზის არარსებობა და ჩნდება კითხვა, ხომ არ არის საჭირო ინფორმაციული საზოგადოების თეორიისთვის კიდევ უფრო დანერგვითი კონცეპტუალიზაცია.

ლიტერატურა

1. ბაუკროვიტი ანდრეა (Baukrowitz Andrea), *Informationsgesellschaft*, Marburg, 1998.
2. გიდენსი ენტონი (Giddens Antony), *New Statesman*. London, 2001.
3. ზუხანეკი ჯასტინე (Suchanek Justine), *Zur Theorie der Informationsgesellschaft. UTOPIE kreativ*, H. 141/14., 2002.
4. კასტელსი მანუელ (Castells Manuel), *The Network Society*. Malden/Oxford: Blackwell Publishers, 1996.
5. კასტელსი მანუელ (Castells Manuel), *The Power of Identity*. Malden/Oxford: Blackwell Publishers, 1997.
6. კასტელსი მანუელ (Castells Manuel), *End of Millenium*. Malden/Oxford: Blackwell Publishers, 1998.
7. მაირეი თომას (Meyer Thomas), *Identitätspolitik*, edition suhrkamp, 2002.
8. შერი ტურკლე (Turkle Shery), *Leben Im Netz*, Reinbek: Rowohlt, 1998.
9. ჰაიდბრინკი ლუდგერ (Heidbrink Ludger), *Wie die Information uns verwirrt*. DIE ZEIT-19/2003- 30. April, 2003.

ANNA KIRVALIDZE

IDENTITY IN INFORMATIONAL SOCIETY

S u m m a r y

It is shown in the article that the technological revolution resulted in a number of fundamental transformations that mostly concern the cultural structure of informational society. "Identities are the opposite development of web society. It is proved by the allover increased distance between the globalization and identity, web and self" (Castells, 24). Due to the emergence of global system and increasingly abstract logics of the instrumental web, identity becomes of substantial importance for establishing the meaning and significance, at the same time it is the only possibility for gaining autonomy on the other side of web formation.

Simultaneously with changing the society, economy, politics, media all over the world the strongly expressive forms of collective identity increase that require the cultural uniqueness and human self-determination.

In the world characterized by speed and drastic sudden changes humans become more and more inclined to put an accent on the primary identities (religion, ethnos, territory, nation). Quest for identity is the fundamental and frequently the only source for the social consideration.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ს. წერეთლის სახელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა.



შორენა ბარამიძე

აქტიური და სტრუქტურა, სტრუქტურის დეალტობა ენტონი ბრენდის მიხედვით

სამყარო სადაც ჩვენ ვცხოვრობთ, თავად ჩვენ, ჩვენი მოქმედება, გარემომცველი სამყაროს ადგილი ჩვენს ცხოვრებაში და ჩვენი ადგილი სამყაროში... პრობლემები, რომლებზეც ყველა დროის მეცნიერი, ყველა სკოლის წარმომადგენელი საუბრობს. ისინი წარმოგვიდგენენ სამყაროს მოდელებს, ათასგვარ კონცეფციებს, თუმცა ყოველ მათგანში შესაძლებელია ეჭვის შეტანა. ყოველი ახალი კონცეფცია ძირს უთხრის წინამდებარეს. ამ შემთხვევაში არც ავტორიტეტი, არც თანამედროვეობა არ არის განმსაზღვრელი. ასპექტი, რომელსაც ამოსავლად ჩავთვლით ჩვენი რეალობიდან, ქმნის ახალ კონცეფციას, ჭეშმარიტია იგი თუ მცდარი – ამის დადგენა შეუძლებელია. შესაძლებელია მხოლოდ ახალი „საეჭვო“ თვალსაზრისების ფორმულირება ან არსებულის შეჯერება. დავეყრდნობთ ავტორიტეტს? დიურკჰაიმი ამბობს: სოციალურ მოვლენათა ანალიზის მცდელობა გამორიცხავს ყოველგვარ ფსიქოლოგიურ თეორიებს და მონაცემებს. ინდივიდის რეალობა, მისი მოქმედება, სურვილები, მისწრაფებები წარმართება სოციალური რეალობით. არ არის ინგლისელი მეცნიერი ვ. ტერნერი იმ დონის ავტორიტეტი როგორც დიურკჰაიმი, თუმცა არ შეიძლება ნაკლებად დაგვაინტერესოს მან, როდესაც უპირისპირდება რა დიურკჰაიმისეულ კონცეფციას იმის შესახებ, რომ ბუნების უძველესი სისტემატიკის საფუძველზე დევს მხოლოდ და მხოლოდ საზოგადოება და არავითარ შემთხვევაში ინდივიდი, წარმოგვიდგენს სრულიად საპირისპირო მტკიცებას – სწორედ ადამიანური ორგანიზმი და მისი არსებობისთვის საჭირო გამოცდილება დევს ყოველგვარი კლასიფიკაციის საფუძველში. ამგვარად, ვიღებთ ახალ სამყაროსეულ კონცეფციას – პირველადი სისტემატიზაციის წყარო ინდივიდი და არა საზოგადოება.

რიგი მეცნიერები, ცდილობენ რა შექმნან ლოგიკური კონცეფცია, იძულებული არიან გამოიყენონ ამა თუ იმ მიდგომის მიღწევები და იკვლიონ სოციალური მოქმედება და სოციალური სისტემა, რომელიმე პრიორიტეტული თანაფარდობით. თუმცა როგორ იქნება წარმოდგენილი აღნიშნული თანაფარდობა, სწორედ ამაზეა დამოკიდებული არსებული რეალური სამყაროს სურათი, ვინაიდან ეს არ არის უბრალოდ თეორიული კონსტრუქცია, არამედ მასზე დაყრდნობით პროგნოზირდება ემპირიული რეალობა. ამოვალთ ინდივიდუალური მოქმედებიდან? – საუკეთესო შემთხვევაში, სამყარო წარმოგვიდგება ინსტიტუციონალიზებულ მოქმედებათა ერთობლიობად, თავად მოქმედება კი შეიძენს მიღებული არჩევანის ხასიათს, ამოვალთ საზოგადოებიდან? – იგი წარმოგვიდგება განსაკუთრებული სახის რეალობად, საკუთარი კანონებით, რომელიც წარმართავს ინდივიდუალურ მოღვაწეობას. არჩევანის გაკეთება ძნელია.

მაიკლ ფილიპსონი წარმოგვიდგენს არსებულ მიდგომათა ორი ახლებური ვარიანტის ნიმუშს ჯ. რექსისა და პ. კოენის ნაშრომებით. რექსი საუბრობს სოციოლოგიის წინაშე არსებულ ორ ამოცანაზე – ერთის მხრივ, უნდა იქნეს შემუშავებული სოციოლოგიის მიერ შესწავლადი კონკრეტული სოციალური სისტემის დასაბუთებული თეორიული მოდელი, მეორეს მხრივ, როდესაც მოდელი უკვე შემუშავებულია, იგი შეიძლება დადგეს ქცევის გარკვეული კერძო და სპეციფიკური ფორმის ახსნის აუცილებლობის წინაშე, იმ როლიდან გამომდინარე, რომელსაც ეს ქცევები თამაშობენ სოციალურ სისტემაში. ამგვარად, რექსის ძირითად ამოცანას ადამიანური ქცევის სოციალური დეტერმინანტის განსაზღვრა წარმოადგენს. რექსისაგან განსხვავებულ მიდგომას იმუშავებს კოენი – განსხვავებულ ასპექტს ირჩევს სოციოლოგიის ცენტრალურ პრობლემად, კერძოდ სოციალურ ნესრიგს, და შესაბამისად იხრება „პოლიზმისა“ და „ატომიზმისაკენ“.

ზოგერთი პრობლემის გადაჭრას ხედავს სხვადასხვა მიდგომათა შეჯერებაში. ალექს ინკელსის ნააზრევი წარმოადგენს სწორედ ორი მიდგომის – „სოციოლოგიურ“ (ამასთან, სოციოლოგია განისაზღვრება როგორც ორიენტირებული სოციალურ სისტემათა სტრუქტურაზე და ფუნქციონირებაზე და მისი კვლევის ობიექტს წარმოადგენს შედარებით მყარი მოქმედების სისტემები, რომლებიც ადამიანებს ყოფენ

დიდ და მცირე ჯგუფებად) და „ფსიქოლოგიურ“ (ფსიქოლოგია გაიგება როგორც პიროვნების მოქმედების სისტემის სტრუქტურის და ფუნქციონირების კვლევა) ანალიზება სინთეზი. ამ პრობლემათა გადასაჭრელად აუცილებელია, ინკლუსი აზრით, მათი როგორც სოციოლოგიური, ისე ფსიქოლოგიური ანალიზი, ანუ განიხილვა როგორც სტრუქტურული, ისე პიროვნული მოქმედების დონეზე. წინააღმდეგ შემთხვევაში მივიღებთ სრულიად არადაამუყაყოფილებელ შედეგებს.

სამყაროს საინტერესო სურათს წარმოგვიდგენენ ცოდნის სოციოლოგიის მიმდევრები – პიტერ ბერგერი და თომას ლუკმანი („რეალობის სოციალური კონსტრუირება“), ისინი საზოგადოებას გვანვდიან როგორც ობიექტური, ისე სუბიექტური რეალობის სახით – ადამიანს უჭირავს განსაკუთრებული ადგილი ცხოველურ სამყაროში. მისთვის არ არსებობს არანაირი ბიოლოგიური შემზღუდველი ბუნებასთან კონტაქტის დროს. ადამიანის ორგანიზმი თავიდან ჯერ განუვითარებელია, იგი ბუნებასთან კავშირში ასრულებს განვითარებას და აყალიბებს საკუთარ მეს. თუმცა აქედან არ გამომდინარეობს, რომ ადამიანი თავისთავად ქმნის თავის თავს. ეს, უპირველეს ყოვლისა, სოციალური პროცესია, რადგან ინდივიდები ერთად ქმნიან იმ გარემოს, რომელთან ურთიერთობის დროსაც ყალიბდება ადამიანი. რაც შეეხება სოციალურ წესრიგს, იგი არის ადამიანური პროდუქტი, ან უფრო ზუსტად უწყვეტი ადამიანური წარმოება. იგი იქმნება ადამიანის მიერ ექსტერნალიზაციის დროს. სოციალური წესრიგი არ არის დაკავშირებული ბიოლოგიურ მონაცემებთან და არც ბუნებრივ გარემოსთან, თუმცა ამ უკანასკნელს შეუძლია გარკვეული ზეგავლენა მოახდინოს მასზე. სოციალური წესრიგი არსებობს მხოლოდ როგორც ადამიანური მოღვაწეობის პროდუქტი.

ერთ-ერთი მცდელობა – სოციალური აზროვნების სხვადასხვა მიმართულებითვის ძირეული დუალიზმითა ან ოპოზიციითა სფერო წარმოდგენილი იყოს დუალობათა სახით, ეკუთვნის ენტონი გიდენსს. იგი ცდილობს დაასაბუთოს როგორც მოქმედი აგენტის, ისე სტრუქტურის ერთმნიშვნელოვნად აღქმის აუცილებლობა მის მიერ შემუშავებულ „სტრუქტურაციის თეორიაში“.

სტრუქტურაციის თეორია ძირითადად დაფუძნებულია სხვადასხვა მიმართულებათა კრიტიკაზე. კერძოდ გიდენსი თავიდანვე გამოიხვეწის საკუთარ თეორიას, ერთის მხრივ, ფუნქციონალიზმისა და სტრუქტურალიზმის და, მეორე მხრივ, პერმენენტისა და ინტერპრეტაციული სოციოლოგიის განსხვავებული ფორმებისაგან. თუ ისეთი მიმართულებანი როგორცაა სტრუქტურალიზმი და ფუნქციონალიზმი, მიუხედავად მათ შორის არსებული განსხვავებისა, ამოდიან ნატურალისტური პოზიციებიდან და შესაბამისად იხრებიან ობიექტივიზმისაკენ, მათგან განსხვავებით პერმენენტულ ტრადიციებში სუბიექტიურობა წარმოადგენს აობსავალ ცენტრს კულტურისა და ისტორიის გამოცვლებებში და, შესაბამისად, იგი წარმოადგენს სოციალურ და პუმანიტარულ მეცნიერებათა საფუძველს. თუ ნატურალისტური იდეების მატარებელი მიმდინარეობისათვის სუბიექტიურობა წარმოადგენს გარკვეულ გამოცანას, პერმენენტისთვის დაფარულს წარმოადგენს სწორედ ბუნების სამყარო, რომელიც ადამიანური მოღვაწეობისაგან განსხვავებით, შეიძლება გავიგოთ მხოლოდ გვერდიდან. რაც შეეხება ინტერპრეტაციულ სოციოლოგიას, მასთან პრიორიტეტი ადამიანური ქცევის ახსნაში ენიჭება მოქმედებას და მნიშვნელობას. მასთან ადამიანის მოღვაწეობა ხდება სუვერენული, ხოლო სოციალური სტრუქტურა დაიყვანება უმნიშვნელო პლასტიკურ მოცემულობამდე, მაშინ როდესაც სტრუქტურალიზმისა და ფუნქციონალიზმისათვის სტრუქტურას პრიორიტეტი გააჩნია მოქმედებაზე და აქცენტი კეთდება სწორედ სტრუქტურის იძულებით ხასიათზე. აქ აგენტის აზროვნება იზღუდება ან არ გათვალისწინდება.

რა პოზიციას იკავებს მათთან მიმართებაში გიდენსი და მისი სტრუქტურაციის თეორია?

„სტრუქტურაციის ერთ-ერთი პრინციპული მიზანი იმაში მდგომარეობს, რომ ბოლო დაუდოს ამ ემპირისტულ მცდელობებს. სოციალური მეცნიერების საგანს, სტრუქტურაციის თეორიის მიხედვით წარმოადგენს არა ინდივიდუალური აქტორის გამოცდილება და არა სოციალური მთლიანობის გარკვეული ფორმის არსებობა, არამედ სივრცეა და დროში მონესრიგებული სოციალური პრაქტიკა“ [5, გვ.2].

გიდენსის მიერ სტრუქტურაციის თეორიის ძირითადი მიმოხილვა ვადმოცემულია ნაშრომში „საზოგადოების კონსტიტუირება: სტრუქტურაციის თეორიის მონახაზი“. ნაშრომის ძირითადი მიზანი მდგომარეობს შემდეგში: გიდენსი უპირველესად ცდილობს მოხაზოს ძირითადი კონცეფციები, რომლებიც ჩართულია სტრუქტურაციის



თეორიაში; იგი საკუთარ კონცეფციას იწყებს სუბიექტური ნაწილით — არაცნობიერის და ყოველდღიური ცხოვრების კონსტიტუირების განხილვით; გიდენსი შეიმუშავებს ეგოს ფსიქოლოგიის განახლებულ ვერსიას, რომელსაც უკავშირებს სტრუქტურაციის თეორიის ფუნდამენტურ საკითხებს, შემდგომში იგი გადადის „სოციალური სისტემის“ და მასთან დაკავშირებული „საზოგადოების“ ცნების განხილვაზე; საკუთარი თეორიის ფორმულირებისას იგი ცდილობს თავი აარიდოს სუბიექტივიზმთან და ობიექტივიზმთან დაკავშირებულ დუალიზმს და შესაბამისად, ამის დასამტკიცებლად იგი დეტალურად განიხილავს „იძულების“ ცნების მნიშვნელობას სოციალურ თეორიაში. თუმცა ხვდება, რომ „იძულების“ აღიარებით იგი აუცილებლად იქნება დადანაშაულებული სტრუქტურალიზმთან კავშირში, ამიტომაც ხშირად ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ სტრუქტურათა მაიძულებელი ხასიათის და მისი მნიშვნელობის აღიარება სულაც არ ნიშნავს სტრუქტურული სოციოლოგიის გაზიარებას.

სტრუქტურაციის თეორიაში ერთ-ერთი ყველაზე უმთავრესი ცნება არის „აგენტი“, იგივე „აქტორი“ — ამ ცნებებს გიდენსი იყენებს ურთიერთ ჩანაცვლებით. მათ განაჩნით განსაკუთრებული დამახასიათებელი ასპექტი — მათ იციან რას აკეთებენ, მათ აქვთ იმის შესაძლებლობა, რომ გაიგონ რას აკეთებენ მოქმედების პროცესში — „იყო ადამიანი გულისხმობს იყო მიზანმიმართული აგენტი, რომელსაც აქვს თავისი მიზეზები იმოქმედოს სწორედ ასე და არა სხვაგვარად და რომელსაც შეუძლია გააცნობიეროს ეს მიზეზები დისკურსიულად (მათი ცნობიერად/განზრახ დამახინჯების შემთხვევების ჩათვლით) ... მოქმედება არ წარმოადგენს „აქტების“ კრებულს. „აქტები“ კონსტიტუირდება მხოლოდ დისკურსიულად... არ შეიძლება „მოქმედება“ განვიხილოთ სხეულისგან, მისი გარემომცველ სამყაროსთან და მოქმედ პირთა ავანგანი შეთანხმებისაგან მოწყვეტით“ [5, გვ.3].

რაც შეეხება აგენტის სოციალურ მოღვაწეობას, იგი ბუნების გარკვეული თვითღადგანადი ელემენტის მსგავსად, გიდენსთან წარმოადგენს განმეორებადს, რაც გულისხმობს, რომ იგი არ იქმნება სოციალური აქტორების მიერ, არამედ მხოლოდ მუდმივად კვლავინარმოება მათ მიერ და ამასთან სწორედ იმ საშუალებებით, რომლითაც ისინი საკუთარ თავს გამოხატავენ როგორც აქტორები. ამ მოღვაწეობის საშუალებით აგენტები კვლავინარმოებენ პირობებს, რომლებიც სწორედ იგივე მოღვაწეობას აქცევს შესაძლებლად. ადამიანური მოქმედება, ისევე როგორც შემეცნება, დროში მიმდინარეობს, როგორც ქცევის მუდმივი ნაკადი. მიზანმიმართული მოქმედება არ განისაზღვრება ცალკეულ განზრახვათა, მიზეზთა თუ მოტივთა ნაკრებით ან ერთობლივით. აქ ადგილი აქვს რეფლექსურობას, რომელიც დაფუძნებულია იმ მოქმედების მონიტორინგზე, რომელიც ახლავს თავად სოციალურ სუბიექტებსა და რომელსაც მოელიან ისინი სხვებისაგან. პრაქტიკის განგრძობადობა გულისხმობს რეფლექსურობას, თუმცა თავად რეფლექსურობა მიიღება არა უზრალოდ როგორც „თვით-ცნობიერება“, არამედ როგორც სოციალური ცხოვრების ნაკადის მონიტორინგი.

მოქმედების რეფლექსური მონიტორინგი არის მიზნობრივი ან განზრახული ადამიანური მოქმედების მახასიათებელი, რომელიც განიხილება აგენტის მოღვაწეობის ნაკადში; მოქმედება არ არის აბსტრაქტულ მოქმედებათა ნაკადი, რომელიც მოიცავს განზრახვათა აგრეგატებს, არამედ ეს არის უწყვეტი პროცესი. ამგვარად, მოქმედების რეფლექსური მონიტორინგი ეხება პროცესებს, რომელთა საშუალებითაც აგენტები მიყვებიან და ყურადღებას მიმართავენ სოციალური ცხოვრების მიმდინარობაზე. იგი არის ყოველდღიური მოქმედების მახასიათებელი, რომელიც მოიცავს არა მხოლოდ თავად ინდივიდის მოქმედებას, არამედ სხვებისასაც. აქტორები არა მხოლოდ ცნობიერად ადევნებენ თვალყურს საკუთარი მოქმედების მსვლელობას და ელიან, რომ სხვებიც ანალოგიურად მოიქცევიან, არამედ ისინი ასევე რუტინულად ყურადღებას მიმართავენ იმ ფიზიკურ და სოციალურ კონტექსტებზე, რომელშიც ისინი იმყოფებიან. ურთიერთქმედების პირობებში — უცარ შემთხვევებსა და ეპიზოდებში მოქმედების რეფლექსური მონიტორინგი, როგორც წესი, ისევე რუტინულია, იგი მოიცავს ამგვარი ურთიერთქმედების გარემოს მონიტორინგს, და სწორედ ეს მოვლენა წარმოადგენს მოქმედების დროულ-სივრცულ ურთიერთობაში ჩართვის საფუძველს, რასაც გიდენსი აღნიშნავს თანაარსებობის ტერმინით.

მოქმედების რეფლექსური მონიტორინგი დამოკიდებულია რაციონალიზაციაზე, რომელიც გიდენსისეული სტრუქტურაციის თეორიის ფარგლებში აღიქმება უფრო როგორც პროცესი, ვიდრე მდგომარეობა და წარმოადგენს შინაგან, კომპეტენტურ



აგენტისთვის დამახასიათებელ შესაძლებლობას – „ჰქონდეს შეხება“ საკუთარ მოქმედების საფუძვლებთან, ისე რომ თუ ვინმე დაინტერესდება ამის შესახებ, მან შეძლოს მისი მოქმედების მთელი რიგი მიზეზების ჩამოთვლა.

ამგვარად, მოქმედების რაციონალიზაცია, რომელიც „ინტენციურობას“ განიხილავს, როგორც პროცესს, წარმოადგენს ქცევის რუტინულ მახასიათებელს. ეს არის პრინციპი, რომლის მიხედვითაც აქტორების „კომპეტენტურობა“ ფასდება სხვების მიერ. რა იგულისხმება ტერმინ „კომპეტენტურობაში“? კომპეტენტურობა პირდაპირ კავშირშია რაციონალიზაციასთან. ყოველდღიურ მოქმედებაში კომპეტენტურობის ძირითადი კრიტერიუმია არის აგენტისთვის დამახასიათებელი შესაძლებლობის ხარისხი – ახსნა ის, რასაც აკეთებენ. რაც უფრო მაღალია რაციონალიზაცია, მით უფრო მაღალია კომპეტენცია და პირიქით.

აღნიშნული საკითხები ეხება მოქმედი სუბიექტის კონცეფციას, რომლის შემუშავებითაც იწყებს საკუთარ თეორიას ენტონი გიდენსი. აღნიშნულ კონცეფციაში შედის მოქმედის, მისი მოქმედების, კომპეტენტური აგენტისთვის სპეციფიკურად დამახასიათებელი მოღვაწეობის, მოქმედების რაციონალიზაციის, მოტივაციის, რეფლექსური მონიტორინგის შესახებ განაზრებები. აქ მოცემულია მოქმედი პირის სტრატეგიკული მოდელი ანუ ადამიანური აგენტის ინტერპრეტაცია, რომელიც გამოყოფს კოგნიცია/მოტივაციის სამ „ფენას“: დისკურსიულ ცნობიერებას (აქტორისთვის დამახასიათებელი უნარი ვერბალურად გამოხატოს ან გამოთქვას სოციალური მდგომარეობის შესახებ, რომელიც მოიცავს მისი საკუთარი მოქმედების პირობებს; შემცენებითუნარიანობა, რომელსაც გააჩნია დისკურსიული ფორმა), პრაქტიკულ ცნობიერებას (რაც იციან აქტორებმა სოციალური პირობების შესახებ, განსაკუთრებით მათი საკუთარი მოქმედების პირობების ჩათვლით, მაგრამ არ შეუძლიათ გამოხატონ დისკურსიულად) და არაცნობიერს. აღნიშნული მოდელი გულისხმობს მოქმედების რეფლექსური მონიტორინგის, რაციონალიზაციის და მოტივაციის, როგორც პროცესთა მყარი სისტემის, განხილვას.

მოქმედების მოტივაცია, მოყვანილი გიდენსის მიერ „აგენტის სტრატეგიკული მოდელი“, ეხება სუბიექტის სურვილებს, რომლებიც გვიბიძგებენ მოქმედებისაკენ, მაშინ როდესაც მიზეზები ეხება მოქმედების საფუძვლებს. მოტივაცია არ არის უშუალოდ დაკავშირებული მოქმედების მიმდინარეობასთან, როგორც არიან რეფლექსური მონიტორინგი და რაციონალიზაცია. მოტივაცია უფრო ეხება მოქმედების მოტივაციურობას, და არა ნებს, რომლის მიხედვითაც იგი სისტემატურად ხორციელდება აგენტების მიერ. მოტივები უშუალოდ დაკავშირებული არიან მოქმედებასთან მხოლოდ შედარებით უჩვეულო ვითარებებში, სიტუაციებში, სადაც განყვეტილია კავშირი რუტინასთან. ამგვარად, უმეტეს ნილად მოტივები აყალიბებენ საერთო გეგმებსა ან პროგრამებს – „პროექტებს“, რომელთა ფარგლებშიც წარმოვიდგება მოქმედებათა ძირითადი მონახაზი. ყოველდღიურ ცხოვრებაში მოქმედება უმეტეს შემთხვევებში პირდაპირ არ მოტივირდება. თუ კომპეტენტურ აქტორებს ყოველთვის შეუძლიათ ისაუბრონ მოქმედების მიზეზებსა და განზრახვებზე, ეს სულაც არ არის აუცილებელი მოქმედების მოტივებთან მიმართებაში. გიდენსს ასევე შემოაქვს არაცნობიერი მოტივაციის ცნება, რომელიც წარმოადგენს ადამიანური მოქმედების მნიშვნელოვან თვისებას. იგი არაპირდაპირ არეგულირებს იმას, რომ აგენტებმა მისდიონ ქცევის ინსტიტუციურ ფორმებს.

ყოველდღიური ცხოვრების მიმდინარეობა გიდენსს გამოყავს როგორც ინტენციონალური მოქმედების ნაკადი. მოქმედებას კი გააჩნია განუზრახველი შედეგებიც, რომლებიც, თავის მხრივ, დაკავშირებული არიან უკუკავშირის მექანიზმით შემდგომი მოქმედების გაუცნობიერებელ პირობებთან. იმის გასახეობად, თუ რას გულისხმობს გიდენსი განუზრახველ შედეგებში, თავდაპირველად საჭიროა აიხსნას „მოღვაწეობის“ ცნება¹: მოღვაწეობა გიდენსთან ეხება არა განზრახვებს, რომლებიც გააჩნია გარკვეული მოქმედების შემსრულებელ ადამიანებს, არამედ, უპირველეს ყოვლისა, მათ საშუალებებს – განახორციელონ ეს მოქმედებები. ამიტომაც მოღვაწეობა და-

¹ უნდა აღინიშნოს, რომ საერთოდ გიდენსი მოღვაწეობის აღსანიშნავად გამოიყენებს ინგლისურ ტერმინს – „activity“, ამ შემთხვევაში კი საუბრობს ტერმინზე „agency“, რაც თავისი მინარსით განსხვავებულია პირველისაგან. agency გულისხმობს სპეციფიკურ მოღვაწეობას, დამახასიათებელს მაღალი კომპეტენციის მქონე აგენტისთვის, რომელიც ერევა რეპროდუქციის პროცესში, ამიტომაც ხშირად რუსულ ლიტერატურაში ეს ტერმინი ითარგმნება როგორც „участие“, ანუ მონაწილეობა-ჩარევა.



ლაუფლებას გულისხმობს. მოღვაწეობას გააჩნია იმ მოვლენებთან მიმართებაში, რასაც შიშველი და მანაშავეა ინდივიდი, ანუ მოვლენებთან, რომელშიც ინდივიდს მოქმედების მოცემული თანამიმდევრობის ყოველ ფაზაში შეეძლო სხვანაირად მოქცეულიყო. ის, რაც მოხდა არ მოხდებოდა მისი მოღვაწეობის ან ჩარევის გარეშე. თუმცა, ეს არის მოღვაწეობა განხილული განზრახვათა/ინტენციათა პოზიციიდან, როდესაც მოქმედი ფლობს ვარკვეულ ცოდნას პრაქტიკათა ვარკვეული სახეების მახასიათებელ თვისებებზე და შესაბამისად ამ ცოდნას გამოიყენებს შედეგის მიღწევისთვის.

მაგრამ შესაძლოა მოქმედება განხორციელდეს განზრახვებელად. ამ შემთხვევაში აგენტს ან არ გააჩნია ცოდნა აღნიშნულ მახასიათებლებზე ან გააჩნია ცოდნა, მაგრამ ვარკვეული მიზეზის გამო არ სურს მისი გამოყენება სასურველი შედეგის მისაღწევად. ამგვარად, ჩვენ საქმე გვაქვს ინტენციონალურის და არაინტენციონალურის მიმართებასთან. აქტორის მოქმედების, ინტენციონალურის თუ არაინტენციონალურის, შედეგი არის სწორედ ის მოვლენები, რომლებიც არ მოხდებოდა იმ შემთხვევაში, თუ ეს აქტორი სხვაგვარად მოქცეოდა, მაგრამ ამავე დროს მათი (შედეგების) გამოწვევა მას არ შეუძლია, მიუხედავად იმისა, როგორი იყო მისი განზრახვა. გიდენსთან მოქმედების გაუთვალისწინებელი შედეგები განპირობებულია იმით, რომ აგენტმა არ იცის მოქმედების ვარკვეული პირობების შესახებ – აგენტმა გამოიწვია ვარკვეული შედეგები არაინტენციონალურად. ის, თუ რას „აკეთებს“ აგენტი ჩვენ წარმოვიდგებთ მეტ-ნაკლებად აგენტის კონტროლის ფარგლებში მყოფად, განსხვავებით იმ შედეგებისაგან, რომელიც გამოწვეულია ამ მოქმედებით.

გიდენსმა „ინდივიდის“, როგორც რეფლექსური არსების ამხსნელი კონცეფციების გვერდით განავითარა საზოგადოების შემსწავლელი მოდელიც. „სტრუქტურა“, „ინსტიტუტი“, „სისტემა“, „რუტინა“ სტრუქტურაციის თეორიის შემადგენელი ნაწილი ხდება. „სტრუქტურა“ ამ თეორიის ფარგლებში განიხილება როგორც ნებსები და რესურსები ჩართული სოციალურ რეპროდუქციამ; „სოციალური ინსტიტუტები“ წარმოადგენს ისეთ წარმოებულ სოციალურ პრაქტიკებს, რომლებიც ახდენენ სოციალური ცხოვრების ჩვეული ფორმების რეპროდუქციას; „სოციალური ინსტიტუტი“ – რეპროდუქციონული პრაქტიკების სახით მოცემული სოციალურ ურთიერთობათა მოდელირება დროსა და სივრცეში; „რუტინა“ – ის რაც ჩვეულებისამებრ კეთდება, ყოველდღიური სოციალური მოღვაწეობის ბაზისური ელემენტი. „ყოველდღიური“ – სწორედ ის რუტინული ხასიათი, რომელიც გააჩნია სოციალურ ცხოვრებას, როგორც სივრცესა და დროში განფენილს.

გიდენსი სტრუქტურას განიხილავს მისი ყველაზე ელემენტარული მნიშვნელობით, როგორც ტრანსფორმაციის ნებსებზე მიმართულს. ამგვარად, გიდენსისთვის სტრუქტურა სოციალურ ანალიზში ეხება სტრუქტურირებად თვისებებს, რომლებიც საშუალებას იძლევა „დააკავშიროს“ დრო და სივრცე სოციალურ სისტემებში, თვისებებს, რომლებიც განაპირობებენ მეტ-ნაკლებად მსგავსი სოციალური პრაქტიკის არსებობას დროსა და სივრცეში და რომლებიც ანიჭებს მათ „სისტემატურ“ ფორმას. გიდენსი შემდეგნაირად ხსნის სტრუქტურის, სისტემის და ინსტიტუტის ურთიერთმიმართებას:

„საუბარი იმაზე, რომ სტრუქტურა არის ტრანსფორმაციის ურთიერთობების „ვირტუალური ნესრიგი“, ნიშნავს იმის მტკიცებას, რომ სოციალურ სისტემებს არ გააჩნიათ „სტრუქტურა“, არამედ უფრო მეტად ავლენენ „სტრუქტურულ თვისებებს“, და რომ სტრუქტურა, როგორც დროულ-სივრცული არსი არსებობს მხოლოდ ამგვარ პრაქტიკებში საკუთარი თავის გამოვლინების სახით, და ასევე როგორც აგენტთა ქცევის მაორიენტირებელი - მესხიერებაში ნაკვალავის სახით. ეს ჩვენ ხელს არ ვკვირდება განვიხილოთ სტრუქტურული თვისებები იერარქიულად ორგანიზებულ პრაქტიკათა დროულ-სივრცული განფენილობის ტერმინებში, რომელთაც (პრაქტიკებს) ისინი პერიოდულად ანუსრიგებენ. უფრო ღრმა სტრუქტურულ თვისებებს, რომლებიც არსებობენ სოციალური ტოტალობების კვლავწარმოებაში, მე ვუნოვებ სტრუქტურულ პრინციპებს. პრაქტიკა, რომელსაც გააჩნია ყველაზე მეტი სივრცე-დროული განფენილობა ამგვარი ტოტალობების ჩარჩოებში, შეიძლება იწოდოს ინსტიტუტად“ [5, გვ.17].

სტრუქტურის ცნება განმარტებული მოცემულ ნაწყვეტში აშკარად მოგვაგონებს ადამ სმიტისეულ მტკიცებას, რომ ადამიანი ატარებს საზოგადოებას თავის თავში, იღებს რა განზოგადებულ ნორმებს, შეფასებებს და გრძნობებს სხვა ადამიანებისა, როგორც საკუთარი თავის ნაწილს.

გიდენსი ერთმანეთისაგან განასხვავებს ტერმინს „სტრუქტურა“ და „სტრუქტურები“

(მრავლობით რიცხვში), ასევე მათგან განასხვავებს ტერმინს „სოციალური სისტემის სტრუქტურული თვისებები“. „სტრუქტურა“, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, არის წესები და რესურსები, რეკურსიულად ჩართული სოციალურ სისტემათა წარმოებაში. სტრუქტურა არსებობს როგორც მხოლოდ მეხსიერების ნაკვალევი, ადამიანური ცოდნის ორგანული ბაზისი, განმტკიცებული მოქმედებაში. „სტრუქტურები“ კი წარმოადგენენ იგივე წესებისა და რესურსების ერთობლიობას, რომელიც ჩართულია სოციალურ სისტემათა ინსტიტუციონალურ არტიკულაციაში. სტრუქტურების შესწავლა გიდენსისთვის იგივეა, რაც ტრანსფორმაციის ურთიერთობათა ძირითად ასპექტთა შესწავლა, რომელიც ზემოქმედებს სოციალურ და სისტემურ ინტეგრაციაზე. ორივე ტერმინის განსაზღვრებაში ძირითადი ადგილი უკავია წესებსა და რესურსებს. აღნიშნული წესები და რესურსები, რომლებიც ჩართულია სოციალური მოქმედების წარმოებასა და კვლავწარმოებაში, ამავედროულად წარმოადგენენ სისტემური კვლავწარმოების საშუალებას, რაშიც ფაქტიურად მდგომარეობს სტრუქტურის დუალობის არსი. წესები შეიძლება სხვადასხვა მნიშვნელობით გავიგოთ: წესი შეიძლება წარმოგვიდგეს ჩვევის ან რუტინის ექვივალენტურად. ამ შემთხვევაში წესის არსი ძალიან სუსტია, ვინაიდან წესი არ გულისხმობს აქ რაიმე დანიშნულებას, რომელსაც უნდა მისდიოს ინდივიდმა, ან რაიმე სახის სანქციას, რომელიც გამოყენებული იქნება მისგან გადახრის შემთხვევაში. ეს არის უბრალოდ ის, რასაც ადამიანი საერთოდ აკეთებს. ჩვევა წარმოადგენს რუტინის ნაწილს, რომელსაც სოციალურ ცხოვრებაში ძალიან დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს გიდენსი. გიდენსთან წესები აუცილებლად იჭრება უთვლელ რუტინულ პრაქტიკაში, მაგრამ რუტინული პრაქტიკა, როგორც ასეთი, არ წარმოადგენს წესს. თუმცა წესი შეიძლება სხვა სახითაც გამოიხატოს. გიდენსს ყველაზე მნიშვნელოვნად მიაჩნია წესი, რომელიც ფორმულის სახითაა მოცემული. თუმცა ეს არ ნიშნავს იმას, რომ გიდენსთან სოციალური ცხოვრება შეიძლება დაყვანილი იქნეს მათემატიკურ პრინციპთა კრებულზე. უბრალოდ იგი მიიჩნევს, რომ ფორმულის ხასიათში ყველაზე უკეთ ჩანს ეფექტური მნიშვნელობა სოციალურ თეორიაში.

სტრუქტურასთან მიმართებაში განსაკუთრებული მნიშვნელობა წესებთან ერთად ენიჭება ასევე რესურსებს, რომელთაც გიდენსი, წესების მსგავსად, განიხილავს როგორც კოლექტივების სტრუქტურულ მახასიათებლებს. გიდენსი გამოყოფს რესურსთა ორ კატეგორიას. კერძოდ, ავტორიტეტულ რესურსებს - ანუ არამატერიალურ რესურსებს, ჩართულს ძალაუფლების წარმოებაში, რომლებიც წარმოადგენს იმის შესაძლებლობას, რომ აგენტებმა გავლენა იქონიონ პიროვნებებზე: მათ მიეუფლება სოციალური დროისა და სივრცის ორგანიზაცია, ჯგუფის წარმოება/რეპროდუქცია და ა.შ.; და ლოკალიზებულ რესურსებს - ანუ მატერიალურ რესურსებს, რომლებიც ჩართულია არიან ძალაუფლების წარმოებაში და წარმოადგენენ იმის შესაძლებლობას, რომ აგენტებმა გავლენა მოიპოვონ მატერიალურ ობიექტებზე, ბუნებაზე. ისინი გამომდინარეობენ ბუნებაზე გაბატონებიდან. ასეთი რესურსებია ბუნებრივი გარემო, ფიზიკური არტეფაქტები და ა.შ.

რაც შეეხება ტერმინს „სისტემის სტრუქტურული თვისებები“, გიდენსი მას შემდეგნაირად განსაზღვრავს: ეს არის სოციალური სისტემის სტრუქტურირებული თვისებები, განსაკუთრებით ინსტიტუციონალიზებული თვისებები, რომლებიც გამოიყოფიან დროსა და სივრცეში. თავად სტრუქტურის ტერმინს გიდენსი გამოიყენებს ორი მნიშვნელობით: თუ სტრუქტურას გავიგებთ როგორც წესებსა და რესურსებს, იგი მაშინ ჩართული იქნება სოციალურ სისტემათა რეპროდუქციაში და სრულიად ფუნდამენტური იქნება სტრუქტურაციის თეორიისათვის; ხოლო სტრუქტურა გამოყენებული უფრო ვრცელი სახით, შეიძლება მიჩნეულ იქნეს, როგორც საზოგადოებათა ინსტიტუციონალიზებულ თვისებებთან მიმართებაში მყოფი. ამგვარად, სტრუქტურული ერთობლიობა ჩამოყალიბებულია სოციალურ რეპროდუქციაში ჩართულ წესთა და რესურსთა ურთიერთგაცვლის საფუძველზე. რაც შეეხება სტრუქტურულ პრინციპებს, მათი ანალიზი ეხება ინსტიტუტთა დიფერენციაციას და არტიკულაციას დროისა და სივრცის სფეროში. სტრუქტურული პრინციპები გიდენსთან გაგებულია როგორც ორგანიზაციის პრინციპები, რომელიც უშვებს დროით-სივრცითი დისტანციურობის ნაცნობ მყარ ფორმებს სოციეტალური ინტეგრაციის განსაზღვრულ მექანიზმთა საფუძველზე.

გიდენსის მიერ გამოყოფილი სტრუქტურული თვისებები ინარჩუნებენ სწორედ ინდივიდთა მოქმედების საფუძველზე. გიდენსი მიიჩნევს, რომ კითხვაზე - როგორ შეიძლება ვისაუბროთ იმაზე, რომ აქტორების ინდივიდუალური ქცევა აწარმოებს



უფრო ფართო კოლექტივების სტრუქტურულ თვისებებს? – პასუხი შესაძლოა შემდეგი იყოს: მაშინ როდესაც დიდი კოლექტივების და საზოგადოებების არსებობა, ჩაითვლება არა დამოკიდებულად ცალკეული ინდივიდის ცალკეულ მოქმედებაზე, ასეთი კოლექტივები ან საზოგადოებანი იმნამსვე შეწყვეტენ თავიანთ არსებობას, თუ ყველა მისი შემადგენელი აგენტი შეაჩერებს თავის მოღვაწეობას. თუმცა არსებობს დონეზე ამ კითხვაზე პასუხი, მისი აზრით, დამოკიდებულია იმ პრობლემებზე, რომლებიც დაკავშირებულია განსხვავებული ტიპის სოციალური ტოტალიზმების ინტეგრაციის მექანიზმზე.

გიდენსი თავს ვერ აარიდებს იმ „სოციალური ფაქტების“ თვისებათა აღიარებას, რომლებიც უპირისპირდება ცალკეულ ინდივიდს, როგორც „ობიექტური თავისებურება“ და ზღუდავს მისი მოქმედების საზღვრებს. ამგვარი თვისებები წარმოგვიდგება გარეგნულად განსაზღვრული წესის სახით. თუმცა შეცდომას აქ გიდენსი ხედავს ტერმინ „გარეგანი“ არასწორ გაგებაში. ამას ამბობს გიდენსი დიურკჰაიმის მიერ „შეზღუდვის“ ძალაუფლებასთან დაკავშირების მცდელობას, რაც გამოიხატება სანქციითა სახით, როცა შეეცდებით შევენიშნა აღმდგეოთ „შეზღუდვას“. გიდენსი მიიჩნევს, რომ ამ შემთხვევაში საუბარია მხოლოდ შეზღუდვაზე, რომელიც წარმოებულია რესურსთა განსხვავებული სახეებიდან, და იგი შეცდომად მიიჩნევს შეზღუდვის ამ მნიშვნელობის გაერცობას სხვაზეც – ძალაუფლება არასოდეს არის უზარალოდ შეზღუდვა, არამედ იგი აგენტთა შესაძლებლობათა სანქსიცაა, იგი არის საშუალება აგენტისთვის მიაღწიოს მოქმედების განზრახულ შედეგებს. საბოლოოდ, გიდენსის თვალსაზრისი შემდეგ სახეს იღებს – შეზღუდვის მრავალგვარ ფორმათაგან თითოეული, ცვალებადი სახით, ასევე წარმოადგენენ უფლების მომცემ ფორმებსაც. ისინი გვეხმარებიან აღმოვაჩინოთ მოქმედების ერთი სახის არსებითი შესაძლებლობები, იმავდროულად როცა ისინი ენიშნა აღმდგეობიან სხვებს.

და ბოლოს, რაში მდგომარეობს „სტრუქტურის დუალობა“ რომლის საფუძველზეც გამოიჩნევა გიდენსის თეორია სხვა დანარჩენებისაგან. სტრუქტურის დუალობა წარმოგვიდგება აგენტისა და სტრუქტურის, როგორც ორი დამოუკიდებლად მოცემული რიგი მოვლენების, განხილვის ნინააღმდეგ. სტრუქტურის დუალობა მოიცავს შემდეგ ელემენტებს:

სტრუქტურა/ები: ნესები და რესურსები, რომლებიც ორგანიზებულია როგორც სოციალურ სისტემათა თვისებები;

სისტემა/სისტემები: აქტორებსა ან კოლექტივებს შორის კვლავწარმოებადი ურთიერთობები, რომლებიც ორგანიზებულია როგორც რეგულარული სოციალური პრაქტიკები;

სტრუქტურაცია: პირობები, რომლებიც მართავენ სტრუქტურების შეცვლას ან მიღებას და შესაბამისად სოციალური სისტემის კვლავწარმოებას [5, გვ.25].

როგორც უკვე ითქვა, სტრუქტურა როგორც ნესებისა და რესურსების რეგულარულად ორგანიზებული კრებული, სცილდება დროსა და სივრცის საზღვარს და გამოვლინდება მეხსიერებაში „ნაკვალევის“ საშუალებით, ხასიათდება „სუბიექტის არსებობით“. რაც შეეხება სოციალურ სისტემებს, რომელშიც სტრუქტურა მუდმივად თანაარსებობს და რეალიზდება, იგი პირიქით, მოიცავს ადამიანთა მოქმედებებს, რომლებიც განთავსებულია და კვლავწარმოება დროსა და სივრცეში; ამ ორს აერთიანებს სტრუქტურაცია. სოციალური სისტემების სტრუქტურაციის ანალიზი ნიშნავს იმ საშუალებათა შესწავლას, რომლის საშუალებითაც კვლავ წინარმოება ისეთი სისტემები, რომლებიც დაფუძნებულია აქტორთა ცნობიერ მოღვაწეობაზე, რომლებიც ცერდნობიან ნესებსა და რესურსებს მოქმედების კონტექსტთა მთელ მრავალფეროვნებაში. გიდენსი ამბობს:

„სტრუქტურის დუალობის ცნების მიხედვით სოციალურ სისტემათა სტრუქტურული თვისებები წარმოადგენენ როგორც პრაქტიკათა საშუალებას, ისე შედეგს, პრაქტიკათა, რომლებსაც ისინი რეგულარულად აწარმოებენ. სტრუქტურა არ არის „გარეგანი“ ინდივიდებთან მიმართებაში; როგორც მეხსიერების ნაკვალევი და ის, რაც ვლინდება სოციალურ პრაქტიკაში, იგი განსაზღვრული აზრით, უფრო მეტად „შინაგანია“, ვიდრე გარეგანი ინდივიდთა მოღვაწეობასთან მიმართებაში დიურკჰაიმისეული აზრით. სტრუქტურა არ უნდა გაიგივდეს იძულებასთან, იგი არის როგორც შემზღუდველი, ისე უფლების მიმცემი. ეს რა თქმა უნდა არ ზღუდავს სოციალურ სისტემათა სტრუქტურული თვისებების განფენილობას დროსა და სივრცეში, ინდივიდუალური აქტორის კონტროლის ფარგლებს მიღმა. ასევე არ ასუსტებს იგი იმის შესაძლებლობასაც, რომ თავად აქტორების თეორიას იმ სოციალური სისტემების



შესახებ, რომელთა კონსტრუირებასა და რეკონსტრუირებას უწყობენ ხელს თავიანთ მოქმედებაში, შეუძლიათ მოახდინონ ამგვარი სისტემის მატერიალიზაცია“ [5, გვ.25].

გიდენსი აქვე მიუთითებს შეცდომაზე, რომელიც დაკავშირებულია სოციალურ სისტემათა სტრუქტურული თვისებების როგორც „სოციალური პროდუქტების“ განხილვასთან, თუ აქ იგულისხმება, რომ გარკვეული ადრე-ნარმომდგარი აქტორები გარკვეულად ერთიანდებიან მის შესაქმნელად. სტრუქტურულ თვისებათა კვლავნარმოებისას აგენტები ასევე კვლავანარმოებენ პირობებსაც, რომლებიც ამგვარ მოქმედებას ხდის შესაძლებლად. სტრუქტურის არსებობა შეუძლებელია იმ ცოდნისაგან დამოუკიდებლად, რომელსაც ფლობენ აგენტები იმის შესახებ, თუ რას აკეთებენ ისინი თავიანთ ყოველდღიურ ცხოვრებაში (თუმცა მათ შეიძლება არ იცოდნენ მოქმედების იმ მრავალგვარი შედეგების შესახებ, რომელშიც ისინი არიან ჩართულნი).

ამგვარად, სტრუქტურის დუალობა გულისხმობს აგენტთა რეფლექსურ მონიტორინგს ყოველდღიური სოციალური მოღვაწეობის მსვლელობისას, თუმცა შემეცნებითუნარიანობა ყოველთვის შემოსაზღვრულია. მოქმედების ნაკადი უწყვეტად ნარმოქმნის შედეგებს, რომლებიც აქტორების მიერ არ არის განზრახული და ამ განუზრახველ შედეგებს ასევე შეუძლიათ ჩამოაყალიბონ მოქმედების გაუცნობიერებელი პირობები უკუკავშირის მეშვეობით. ისტორია ხორციელდება ინტენციონალური მოღვაწეობით, მაგრამ არ არის ინტენციონალური პროექტი. იგი ყოველთვის ცილდება წინასწარ დაპროგრამებულ გეგმის ფარგლებს. ამას ემატება ის გარემოება, რომ ადამიანებმა იციან, რომ ისინი არიან ერთადერთი არსებები, რომლებიც დამოუკიდებლად ახორციელებენ საკუთარ „ისტორიას“.

სახოლოდ შეიძლება ითქვას, რომ სტრუქტურის დუალობის გამოკვლევა ყოველთვის მოიცავს სტრუქტურაციის განზომილებას. ვინაიდან სტრუქტურები ეხება ურთიერთობათა ვირტუალურ წესრიგს, დროსა და სივრცის გარეთ მყოფს. სტრუქტურა მხოლოდ დასტურდება გარკვეულ პირობებში მყოფი სუბიექტების ნაცნობი მოღვაწეობით. სუბიექტები ნარმოადგენენ მათ როგორც სოციალური სისტემების სტრუქტურულ თვისებებს, რომელიც ჩართულია დროულ/სივრცულ საზღვრებში. თავად სტრუქტურაცია კი აღნიშნავს სოციალურ ურთიერთობათა რეპროდუქციას, როგორც პროცესს დროისა და სივრცის გასწვრივ.

საინტერესოა, თუ რა ადგილს იკავებს სტრუქტურაციის თეორია არსებულ კონცეფციათა კლასიფიკაციაში. გიდენსის ნააზრევს ჰყავს საკმაოდ ბევრი მომხრე. გიდენსის ყველაზე მძაფრი კრიტიკოსებიც კი უხმოდ იღებენ მის მიერ წარმოდგენილ მტკიცებებს ადამიანური მოღვაწეობის შესახებ. საკმაოდ ბევრი საბატია დაინერა გიდენსზე, რომელიც მხოლოდ დადებითად აფასებდა მის ნააზრევს. გიდენსი იქცა თავყანისცემის ობიექტად მისი მიმდევრების მხრიდან. ამ მხრივ აღსანიშნავია პედლისა და ტომფსონის მიერ გიდენსის კრიტიკა, რომელიც უფრო მისი ნააზრევის შემაჯამებელია, ვიდრე გამაკრიტიკებელი. ისინი გიდენსს აფასებენ, როგორც უმთავრესი მნიშვნელობის მქონე მოაზროვნეს, რომლის ნაშრომიც წარმოადგენს „ძალიან ორიგინალურ“, „არსებით“, „ძლიერი ანალიზის მქონე“ ნააზრევს.

რეალიზმის წარმომადგენელი უილიამ აუტვაიტი გიდენსის კონცეფციას „სტრუქტურის დუალობაზე“ ნათლავს როგორც პირველ წინადადებულ ნაბიჯს. გიდენსის პრივილეგია გამოიხატება მის ნააზრევში, რომლის მიხედვითაც სტრუქტურები გაიკვება არა უბრალოდ როგორც შეზღუდვები ადამიანურ მოღვაწეობაზე, არამედ როგორც მისი უზრუნველყოფი შესაძლებლობა, როგორც მოქმედების მეშვეობით ჩამოყალიბებული და პირიქით, როგორც მოქმედების გამფორმებელი. ამასთან, მოღვაწეობა უკავშირდება ძალაუფლებას, ხოლო ძალაუფლება - რესურსს. თუმცა, ამგვარი მოსაზრებები აუტვაიტისთვის წარმოადგენს მხოლოდ პირველ წინადადებულ ნაბიჯს და არა უდავოდ წარმართულს, ვინაიდან გიდენსის თეორიის წარმოადგენს მცდელობას კიდევ ერთხელ იქნეს გააზრებული სოციალურ ცხოვრებაში მოქმედებასა და სტრუქტურას შორის ურთიერთობათა ასპექტი და უამრავი სხვა სოციალურ თეორიათა მსგავსად, იგიც ბრუნავს ადამიანურ არსებათა შინაგან ან შიდასოციალურ შესაძლებლობების პრობლემათა გარშემო.

თუმცა გიდენსის მომხრეთა რიცხვს არ ჩამორჩება ასევე მისი კრიტიკოსთა ბანაკიც, რომლებიც ძირითადად მიმართულნი არიან სტრუქტურაციის თეორიისზე. ზოგისთვის გიდენსი რჩება გაუგებარი (Stinchcombe A.L.); ზოგისთვის - ზეგაენის მქონე, მაგრამ უმნიშვნელო (Smith, Turner); ზოგისთვის - დამაბნეველი (McLennan G.).

რეალისტი მარგარეტ არჩერი თავის თეორიას გიდენსის სტრუქტურაციის თეორიის კრიტიკაზე მიმართავს. არჩერმა გიდენსის თეორია განიხილა კონფლაციონიზმად,



სადაც სტრუქტურაც და მოღვაწეობაც კარგავს ავტონომიას და ხდება მათი ტრამპლირება. იგი საუბრობს გიდედნის მსგავს კონცეფციითა „ფარისევლურ“ ხასიათზე, რომელიც ცდილობს აიცილოს პოლიზმისა და ინდივიდუალიზმის უკიდურესობანი სტრუქტურისადმი მოღვაწეობის დონეთა კონფლიაქციით, რაც უზრუნველყოფს თეორიის ონტოლოგიურ უსაფრთხოებას. მარგარეტ არჩერის გარდა მოიძებნება ბევრი სხვა მოაზროვნეც, რომელიც საკმაოდ უარყოფითად აფასებს გიდედნის ნაშრომს, ერთ-ერთი მათგანი არის გორან ტერბორნი, რომელიც თავის ნაშრომში „ახსნა სოციოლოგიასა და სოციალურ მეცნიერებებში“ სწორედ გიდედნის ნააზრევს აკავშირებს თანამედროვე სოციოლოგიურ თეორიაში არსებულ სისუსტესთან. ტერბორნის აზრით, გიდედნისთან გამჭრალა ან მეორადად ითვლება მისწრაფება ახსნისაკენ. ანუ არ ისმება საკითხი თუ რატომ მოქმედებენ ეს ადამიანები ამგვარად, რატომ იცვლება სოციალური წესრიგი სწორედ ამ სახით? და ა.შ. გიდედნმა, ტერბორნის აზრით, გამოიყენა საკუთარი გამოკვლევები ძირითადად იმისათვის, რომ გამეყარებინა საკუთარი კონცეპტუალური სქემები.

„თეორიული ომელიტი“ – ამ მუტაფორას გამოიყენებს იან კრაიბი გიდედნის ნაშრომის შეფასებისას. ლინგვისტური ფილოსოფია, ფენომენოლოგიური სოციოლოგია, ეთნომეთოდოლოგია, გოფმანი, ფსიქოანალიზი, პერმენეტიკა, სტრუქტურალიზმი, პოსტსტრუქტურალიზმი, მარქსიზმი, ჰაიდეგერი, ვიტგენშტაინი, დროის გეოგრაფია... ეს არის სწორედ ის ჩამონათვალი, რომელიც წარმოადგენს „ინგრედიენტებს“ გიდედნისეული „თეორიული ომელისათვის“. კრაიბი ნაშრომში „ენტონი გიდედნი“ აღნიშნავს: „მე ძალიან რთული ნიგნის დანერა მომიწია, ვინაიდან მე არ ვფიქრობ ისევე, როგორც ენტონი გიდედნი, და უამრავი დროის განმავლობაში მიწევდა ფიქრი ჩემს წინააღმდეგ“. კრაიბი გიდედნს აფასებს როგორც უმთავრესი მნიშვნელობის მქონეს, თანამედროვე სოციალური თეორიის უმთავრეს ინტერპრეტატორს, ხოლო მის სტრუქტურაციის თეორიას – როგორც ყოველმხომცველს, რომელიც შეეხო თითქმის ყველა არსებულ საკითხს, თუმცა ხედავს საკმაოდ ბევრ ნაკლსაც. ძირითადად კრიტიკა მიმართულია გიდედნის წერის სტილზე. კრაიბისთვის გიდედნი ერთი თეორიიდან გადადის მეორეზე, მისი ნაშრომის კითხვა ნააგავს „ვერცხლისწყლის დაჭერის მცდელობას“; გიდედნის მიდგომა არ არის ერთიმეორესთან ლოგიკური ან რაციონალური სისტემით დაკავშირებული; მისი პოზიცია – ერთდროულად ყველა პოზიციის მოხაზვა; გიდედნის ყურადღებით ნაკითხვის შემდგომ მაინც ძნელია მასში გარკვევა – ეს არ არის თეორია, რომლის მიზანიცაა გვიხრას ან აგვიხსნას, თუ რა ხდება სამყაროში.

გიდედნის კრიტიკა ხშირად წინააღმდეგობრივია და საკმაოდ დამაბნეველია. ერთის მხრივ, გიდედნს ადანაშაულებენ ზედმეტად ბევრი თეორიისა და მოაზროვნის მოცვაში და საკუთარი თეორიის ძირითადი ასპექტის დაკარგვაში, მეორეს მხრივ, სრულიად საპირისპირო მდგომარეობაა, სტეფან მეშტროვიჩი ადანაშაულებს გიდედნს მთელი რიგ წინაპარ და თანამედროვე მოაზროვნეების უგულვებლყოფაში, ისეთების, როგორიცაა ვ. ვუნდტი, გ. ზიმელი, ტ. ვებლენი, დ. სისმანი, ტ. პარსონსი, ვიტგენშტაინი. მეშტროვიჩის აზრით, გიდედნი მიიჩნევს, რომ მის ნააზრევამდე არავის წარმოუდგენია საზოგადოების სერიოზული განხილვა. იგი არ იზიარებს მის წინაპარ მოაზროვნეთა ნააზრევს, ამიტომაც „სტრუქტურაციის თეორიით“ ყოველთვის „მშვიერი“ დაფრთხობით. თუმცა ერთი რამ შეიძლება უეჭველად ითქვას – გიდედნის ძირითადი საკითხი, მცდარი თუ ჭეშმარიტი, ყოველთვის არის სტრუქტურის ორობითობა და დუალიზმის გადალახვა.

სტეფან მეშტროვიჩის კრიტიკა ძირითადად მიმართულია გიდედნის მიერ დახატულ აგენტზე, მისთვის მიუღებელია ადამიანური აგენტი იყოს ისეთი თავისუფალი, შემეცნებითუნარიანი და შესაძლებლობების მქონე, როგორადაც მას ვგვთავაზობს გიდედნი, ვინაიდან ამ სქემაში არ ჯდება მთელი რიგი აგენტებისა, როგორიცაა გონებრივად ჩამორჩენილები ან ავადმყოფები, ბუეშვები და გაუნათლებლები. აღნიშნული კატეგორია რჩება გიდედნისეული ზედვის გარეთ. შემეცნებითუნარიანი აგენტზე საუბარი შესაძლებელი იქნებოდა, თუ იგი იქნებოდა ადამიანური აგენტის „იდეალური ტიპი“ ვებერისეული გაგებით, მაგრამ გიდედნი არსად საუბრობს „იდეალურ ტიპებზე“. გიდედნის ნაშრომი ადამიანურ აგენტზე, მეშტროვიჩის მიხედვით, მიმართულია კოგნიტურ ცოდნაზე და არა ემოციაზე. მის თეორიაში ადგილი არ არის ტანჯვისთვის, ზრუნვისთვის, ან სურვილისათვის. „გიდედნის შემეცნებითუნარიანი აგენტი საბოლოო ჯამში არის რაციონალისტი, მოდერნისტული კარიკატურა იმისა, რაც უნდა იყოს ადამიანი“ [9, გვ. 80].



მოუხედავად გიდენსის ნააზრევის არსებული მრავალფეროვანი კრიტიკისა, იგი მაინც უეჭველად მსოფლიოს ერთ-ერთი ნამყვანი სოციოლოგია. მისი თეორია ნარმოადგენს სიახლეს არსებულ კონცეფციათა შორის. გიდენსი ცდილობს გაემიჯნოს უკიდურეს პოზიციებს და დადგეს მათ შორის, თუმცა ამით ერთგვარად კარგავს რეალობასთან კავშირს, ალბათ, უმჯობესი იქნებოდა გიდენსს საკუთარი ნააზრევი აგენტსა და სტრუქტურაზე წარმოდგინა იდეალური ტიპების სახით, რომელიც სხვადასხვა სახით გამოვლინდებოდა განსხვავებულ ეპოქებსა და განსხვავებულ საზოგადოებებში. მისმა თეორიამ დაკარგა ისტორიული თანამიმდევრობა, გიდენსმა თანამედროვე საზოგადოება მონყვიტა წარსულს. თუმცა აქვე გასათვალისწინებელია გიდენსის ამბიციებიც. იგი არ ცდილობდა საყოველთაო სისტემის შექმნას. გიდენსი ყურადღებას ამახვილებდა თანამედროვე საზოგადოებაზე, რის შედეგადაც წარმოგვიდგინა საკმაოდ უსაფრთხო, სასიამოვნო, უმტკივნეულო თეორია სტრუქტურაციის თეორიის სახით.

ლიტერატურა

1. არჩერი ტ. (Арчер Т.), Реалистическая социальная теория, в книге: Теория Общества, фундаментальные проблемы, Москва, 1999.
2. აუტვაიტი უ. (Аутвейт У.), Действие, Структура и Философия Реализма, в книге: Социологос, Москва, 1991, вып. 1.
3. ბერგერი პ. და ლუკმანი ტ. (Бергер П. и Лукман Т.), Социальное Конструирование Реальности. Москва, 1998.
4. გიდენსი ე. (Giddens A.), Social Theory and Modern Sociology, Stanford University Press, Stanford, California, 1987.
5. გიდენსი ე. (Giddens A.), The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration. Cambridge: Polity, 1984.
6. კაჭკაჭიშვილი ი., სოციალური მოქმედების თეორიები, თბილისი, 2001.
7. კოდუა ე., სოციოლოგია, I ნაკვეთი, თბილისი, 1998.
8. მეშტროვიჩი ს. (Meštrović S. G.), Anthony Giddens. The Last Modernist. London and New York: Routledge, 1998.
9. ტერბორნი უ. (Терборн Г.), Принадлежность к культуре, Местоположение в Структуре и Человеческое действие: Объяснение в Социологии и Социальной Науке, в книге: Теория Общества, фундаментальные проблемы, Москва, 1999.
10. ხაიკი ფ. ა., ინდივიდუალიზმი: ჭეშმარიტი და ყალბი; ლექცია, წაკითხული 1945 წელს დუბლინის უნივერსიტეტში, თბილისი, 1999.

SHORENA BARAMIDZE

ACTOR AND STRUCTURE, DUALITY OF STRUCTURE BY ANTHONY GIDDENS

Summary

Human being, his action and authority - on the one hand, and society, sphere and scales of its influence - on the other hand, represent the area of those issues, which are submitted variously by the different directions of a social idea at social life research. Basically there is a widespread tendency to represent the acting agent and structure by spheres of oppositions. The author specifies that completely distinctive tendency has arisen in modern social thinking - the sphere of the basic dualisms is presented as duality. The author of this concept is a British sociologist Anthony Giddence whose "Structuration Theory" is the main theme of the work.

The author believes, that the mentioned theory tries to confirm necessity of representation both the acting agent and structures as essential and mutually influential, that defines the way of the discussions represented in the work.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ს. ნერეთლის სახელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა.

ელექტორატის თავისებურება

ხელისუფლების ფორმირება ხდება არჩევნების დროს ელექტორატის მიერ გამოხატული ნების საშუალებით, რაც მნიშვნელოვანწილად განსაზღვრავს ქვეყნის პოლიტიკას, მათთვის მიცემული წინასაარჩევნო დაპირებების შესაბამისად. აქედან გამომდინარე, ელექტორატი არის ქვეყნის დემოკრატიზაციის ძირითადი მამოძრავებელი ძალა – აქტორი (ადამიანები, რომლებიც დაკავებულნი არიან სოციალური მოღვაწეობით, [5, გვ. 254]). დემოკრატიის მთავარი პრინციპიდან გამომდინარე, ადამიანები უნდა მონაწილეობდნენ იმ საკითხების გადაწყვეტილების მიღებაში, რომლებიც ეხებათ მათ. აღნიშნულმა საკითხმა განსაკუთრებული ჭეშმარიტობა მიიღო გარდამავალი ტიპის საზოგადოებაში, სადაც ხდება პოლიტიკური და ეკონომიური პრინციპებისა და ღირებულებების ცვლილება. „ტოტალიტარული რეჟიმის დროს ადამიანი შეეწვია, რომ ყველა საკითხს ხელისუფლებამ წყვეტდა, პირველად კი მისი მექანიკური შემსრულებელი იყო, ახლაც მრავლად არიან ისეთნი, რომელნიც ძველებურად, სახელმწიფოსაგან ელიან მზამზარეულ რეცეპტებს და დროის მოთხოვნების შესაბამისად ვერ მოქმედებენ. ეს არც არის გასაკვირი. ადრე ინიციატივა უცხო იყო საზოგადოებისათვის, ახლა კი, როცა დრო შეიცვალა და ამის გარეშე უკვე შეუძლებელია ცხოვრება, ადამიანებს უჭირთ სწრაფი გარდატეხა“ [4, გვ. 4]. აქედან გამომდინარე, პოლიტიკის სოციოლოგიისათვის მნიშვნელოვანია ამ სუბსტანციის განსაზღვრა – რაობის დადგენა, მისი ტიპებისა და თავისებურებების ცოდნა.

ელექტორატის თავისებურებებს განაპირობებს თითოეული ინდივიდის ის ნიშან-თვისებები, რომლებიც ერთ ადამიანს მეორისაგან გამოარჩევს, რაც თავის მხრივ, ზეგავლენას ახდენს არჩევნებში აქტიურობასა და ამა თუ იმ პოლიტიკური სუბიექტის სასარგებლოდ არჩევანის გაკეთების მოტივაციაზე. თვით ელექტორატის თავისებურებები განისაზღვრება როგორც შიდა, ისე გარე ფაქტორებით. შიდა (ზოგადი ფაქტორი) ფაქტორებს მიეკუთვნება: სტატუსი, შემოსავალი, განათლება, ეროვნება, რასა, მრნამსი (აღმსარებლობა, მორწმუნეობის ხარისხი), სქესი და ა.შ. გარე ფაქტორებს შეადგენს: კენჭისყრის პროცედურის სირთულე, არჩევნების მარეგულირებელი კანონები, ამომრჩეველთა რეგისტრაციის ტიპი და ა.შ. ამასთან ერთად, ელექტორატის თავისებურებები მნიშვნელოვანწილად განისაზღვრება პირადი გამოცდილების და სოციალიზაციის შედეგად ჩამოყალიბებული განწყობით და პოლიტიკური კულტურით.

ელექტორატის თავისებურება ვლინდება მის ელექტორალურ ქცევაში (voting behavior), რომელსაც პოლიტიკური ქცევის თეორია სწავლობს. ეს თეორია ეფუძნება პარადიგმას, სადაც შეიძლება სხვადასხვა ვარიანტი გამოიყოს, რომელთა მიხედვითაც ქცევა პირობადებულია განწყობით (აქტიუდით) და მოიცავს არჩევანის გაკეთების პროცესებს და სოციალურ ფაქტორებს, რომლებიც ზემოქმედებენ მოდელებზე [6, გვ. 480].

ამ მიმართულებით ფუნდამენტური კვლევები აქვთ ჩატარებული ამერიკელ მეცნიერებს: ა. ლაზერსფელდს (1944), დ. ბელერსონს (1954) და სხვ., რომლებმაც დიდი გავლენა მოახდინეს შემდეგ დროინდელ კვლევა-ძიებაზე. დადგინდა ისეთი სოციალურ-ეკონომიკური ცვლადების მნიშვნელობები როგორებიცაა: სტატუსი, რელიგია, ასაკი და გენდერი, ასევე, გაირკვა „ზენოლის ფაქტორი“ და პოზიციის (შეხედულებების) ჩამომყალიბებელი ლიდერების როლი. საბოლოოდ დადგენილი პარადიგმის თანახმად, უმეტეს შემთხვევაში ელექტორალური ქცევა შეიძლება აიხსნას ამომრჩეველთა მიერ პარტიის მხარდაჭერის თვალსაზრისით, რაც მათი უმეტესობისათვის შედარებით მყარად გამოხატული თავისებურებაა. ამ მოდელმა, ასევე, მნიშვნელოვანი იმპულსი მისცა ჯ. ბატლერისა და ს. სტოუსის (1967) მიერ ბრიტანული ელექტორატის შესწავლას. გამოკვლევებით დადგინდა, რომ კლასობრივ გავლენასთან ერთად, ამომრჩეველთა შორის იგრძნობოდა მისწრაფება, „გაეგრძელებინათ“ მათი მოპოვების ამა თუ იმ პარტიისადმი მხარდაჭერის ტრადიცია. ეს მისწრაფება ძლიერ იყო გამოხატული, მაშინ, როცა ამა თუ იმ პარტიისადმი მხარდაჭერას ორივე მშობელი ავლენდა. უკანასკნელ ნალებში მნიშვნელოვანი ცვლილება მოხდა ელექტორალურ ქცევაში („მხარდაჭერის ეროზია“), ამიტომ შესაბამისი ცვლილებები იქნა შეტანილი პარტიის მხარდაჭერის მოდელშიც.



ელექტორატის უმნიშვნელოვანესი თავისებურებაა, ასევე, *ელექტორალური მერყეობა* (electoral swing), რაც საარჩევნო „გემოვნების“ ცვლილებით გამოიხატება. მხედველობაში გვაქვს არჩევნებს შორის პერიოდში ამომრჩევლის ერთი მთავარი პოლიტიკური პარტიის მხარდამჭერიდან მეორე პარტიის მხარდამჭერად გადაქცევა [6, გვ. 480].

ელექტორატის თავისებურებებს სრულყოფილად წარმოაჩენს როგორც წინასწარჩევნო პერიოდში ელექტორატის მიერ წარმოშობილი სირთულეების გადაწყვეტის ამოცანების თვალსაზრით მდგარი პრობლემები, ასევე, უშუალოდ ხმის მიცემის თავისებურებები, რომლებიც დამახასიათებელია ამომრჩევლისათვის ელექტორალური ქცევის დროს.

ელექტორატის არჩევნებში მონაწილეობის აქტიურობა და არჩევანის ვაკუუმების მოტივაცია დამოკიდებულია ისეთ ფაქტორებზე, როგორებიცაა: 1. *ხმის მიცემის პროცედურის სირთულე* (რეგისტრაცია, ხმის მიცემა). ამომრჩეველთა აქტიურობის ხარისხი უფრო მაღალია, როდესაც ამომრჩეველთა რეგისტრაცია სახელმწიფო სტრუქტურები ახორციელებენ, ვიდრე მაშინ, როდესაც მოსახლეობამ თვითონ უნდა გაააროს რეგისტრაცია; 2. *კენჭისყრაში მონაწილეობის ცენზი*; 3. *არჩევნებში მონაწილეობის ფორმა*: ნებაყოფილობითია თუ სავალდებულო მასში მონაწილეობა (არჩევნების მარეგულირებელი კანონების მოთხოვნები). მაგ., მას შემდეგ, რაც 1921 წლიდან ავსტრიაში არჩევნებში მონაწილეობა კანონით სავალდებულო გახდა, ამომრჩეველთა რაოდენობა მკვეთრად გაიზარდა (წნ-დან 90 პროცენტამდე); 4. *ამომრჩეველთა ასაკი*. აქ რამდენიმე თავისებურება იჩენს თავს. როდესაც ხმის მიცემის უფლებას ამომრჩეველთა ახალი ჯგუფები იღებენ, შესაძლოა, მათი საერთო რაოდენობა შემცირდეს, რამდენადაც, ახალი ჯგუფების კენჭისყრაში მონაწილეობის მაჩვენებელი, როგორც წესი, მაღალი არ არის. ასევე, ასაკოვანი მოსახლეობა უფრო აქტიურად მონაწილეობს არჩევნებში, ვიდრე ახალგაზრდობა. ასეთი ტენდენცია ვლინდება განურჩევლად განათლების ცენზისა. რაც შეეხება ხანდაზმულებს, მათი არჩევნებში მონაწილეობის ხარისხი საკმაოდ დაბალია, რაც, უწინარესად, მათი სუსტი ჯანმრთელობით აიხსნება, უბრალოდ მრავალ მათგანს უჭირს საარჩევნო ყუთამდე მისვლა; 5. *ზოგადადამიანური ბუნების პარადოქსული ხასიათი*. როდესაც განსაკუთრებით საჭიროა ქვეყნის პოლიტიკურ ცხოვრებაში თითოეული ამომრჩევლის უფრო მეტი აქტიურობით მონაწილეობა, მაინცადამაინც სწორედ მაშინ იკლებს მისი ხარისხი, მცირდება არჩევნებში მონაწილეობა ხევედრითი წილი [1, გვ. 534-540]; 6. *მრნამსი*. ლ. კემბელმა (1952-1956 წწ.) და მისმა კოლეგებმა (1964წ.) გააანალიზეს რა კათოლიკე, ებრაელი, ზანგი და სხვა ეროვნებათა ამომრჩევლის ამომრჩევალური ქცევის თავისებურებანი, დაადგინეს პოლიტიკურ პროცესებზე აღმსარებლობის გავლენის ხარისხი. მაგ., კათოლიკეები მინიმალურ მნიშვნელობას ანიჭებენ თავიანთი ჯგუფის სტატუსს [1, გვ. 534-540]. ელექტორალური ქცევის თავისებურებათა კვლევისას განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს დომენიკო კოლა ისეთი პარამეტრების შესწავლას, რომლებიც მოვლენათა განვითარების პროგნოზირების შესაძლებლობას იძლევა. ასეთ პარამეტრებად იგი მიიჩნევს: რელიგიურ პრაქტიკას – მესაზე სიარულის სიხშირე; ამა თუ იმ პარტიის მხარდამჭერზე გავლენის მომხდენ ურთიერთობას; ამომრჩევლის მიერ ამა თუ იმ საარჩევნო პოლიტიკური სუბიექტის სასარგებლოდ არჩევანის ვაკუუმების გამაპირობებელი ღონისძიებების მნიშვნელობას და სხვ. კერძოდ, რელიგიური პრაქტიკის გავლენის განხილვისას იგი ერთმანეთს უკავშირებს ამომრჩევლის მრნამსის ხარისხს, ეკლესიაში სიარულის სიხშირეს (კვირაში ერთხელ, თვეში ერთხელ და მნიშვნელოვან დღესასწაულებზე. მაგ., აღდგომის დღესასწაულში მონაწილეობა, პასიური მორწმუნეები) და საარჩევნო პოლიტიკური სუბიექტის სასარგებლოდ არჩევანის ვაკუუმებას [7, გვ. 96-98]; 7. *სტატუსი*. რაც უფრო მაღალია სოციალური სტატუსი, მით უფრო დიდია ადამიანის პოლიტიკურ ცხოვრებაში მონაწილეობის სურვილი. არჩევნებში მონაწილეობის ხარისხსა და ამა თუ იმ საარჩევნო პოლიტიკური სუბიექტის სასარგებლოდ არჩევანის ვაკუუმებაზე უმნიშვნელოვანეს როლს ასრულებს, აგრეთვე, ამომრჩევლის სტრატეგიკული მდგომარეობა, ანუ მის მიერ ამა თუ იმ სოციალურ კლასთან გაიგივება, თვითიდენტიფიკაცია. არსებობს მკვეთრად გამოკვეთილი კავშირი ხმების რაოდენობრივ შედეგებსა და ამომრჩეველთა კლასობრივ კუთვნილებას შორის. ლიბერალური და მემარცხენე პოლიტიკური პარტიები ცდილობენ მხოლოდ დაბალი სოციალური ფენების (კლასების) წარმომადგენლებისაგან მიიღონ ხმების უმეტესობა, იმ დროს, როდესაც კონსერვატიული და მემარჯვენე პარტიები თავიანთ ამომრჩევლებად უმეტესად მდიდარი მოსახლეობის ჯგუფებს შორის მოიაზრებენ [1, გვ. 537]. ამერიკის შეერთებული შტატების პარტიული სისტემა მნიშვნელოვნად განსხვავდება დასავლეთ ევროპის



სახელმწიფოებში არსებული სისტემებისაგან. ამ ქვეყანაში არ არის მსხვილი მარცხენე პოლიტიკური პარტიები. დასავლეთის ქვეყნებისაგან განსხვავებით, აქ ნაკლებადაა გამოკვეთილი ხმების მიცემა სოციალური ფენების (კლასობრივი) კუთვნილების საფუძველზე. თუმცა, აშშ-ის დემოკრატიული პარტია უფრო მოსახლეობის დაბალ ფენებს იზიდავს, მაშინ, როდესაც რესპუბლიკური პარტია, უწინარესად, უფრო საზოგადოების მდიდარ ფენებს ემყარება, თუმცა, ტრადიცია არ ატარებს მკვეთრად გამოხატულ ხასიათს, რადგან ყოველ პარტიას აქვს როგორც ლიბერალური, ასევე, კონსერვატიული ფრთა. პოლიტიკის სოციოლოგიის დარგის მკვლევარებმა დაადგინეს ელექტორალურ განწყობაში კლასობრივი ცნობიერების ზოგიერთი გამოვლენა: ადამიანები, რომელთაც მაღალი სტატუსი უკავიათ, როგორც ნისი, უფრო სისტემატურად მონაწილეობენ არჩევნებში, ვიდრე დაბალი სტატუსის მქონენი, ამასთანავე, ჩვეულებრივ, კონსერვატორებს უჭერენ მხარს. მართალია, დაბალი სტატუსის ადამიანები ნაკლებად მონაწილეობენ არჩევნებში, მაგრამ ისინი უპირატესობას ტრადიციულად ლიბერალურ კანდიდატებს ანიჭებენ. აქედან გამომდინარე, შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ როგორც მაღალი, ისე დაბალი სტატუსის ადამიანები აღიარებენ იმ პოლიტიკურ პარტიებს, რომლებიც სრულად პასუხობს მათ მოთხოვნებს. არსებობს გამონაკლისიც, დიდ ბრიტანეთში მ. ტეტჩერის მმართველობის დროს მუშების უმრავლესობა მხარს უჭერდა კონსერვატიულ პარტიას, ხოლო მაღალი ფენის წარმომადგენლები კი ძალიან დასუსტებულ ლიბერალურ პარტიებს. ბრიტანელი ამომრჩევლის გუნება-განწყობის ასეთი ცვალებადობა დამახასიათებელია საზოგადოდ ევროპული ამომრჩევლის საარჩევნო განწყობისათვის [2, გვ. 301-302]; 8. *განათლების დონე*. უფრო მაღალი განათლების ცენზის ადამიანები, ჩვეულებრივ, უფრო მეტად ინტერესდებიან და ერთვებიან პოლიტიკაში, მით უმეტეს, მაშინ, როდესაც გრძნობენ, რომ ხმის მიცემა და პოლიტიკურ კამპანიებში მონაწილეობა ხელს შეუწყობს სოციალურ ცვლილებებს [1, გვ. 538]; 9. *პარტიულობა*. საერთოდ, ამა თუ იმ პოლიტიკურ პარტიაში გაერთიანებული ადამიანები უფრო აქტიურები არიან და თითქმის ყოველთვის საკუთარ პარტიას აძლევენ ხმას; 10. *სქესი*. როდესაც ქალებმა პირველად მოიპოვეს ხმის მიცემის უფლება, მათ შორის ძალიან ცოტა სარგებლობდა ამით. 1972 და 1976 წლების არჩევნების შედეგების შესწავლით ფულენკ ორდენმა (1980) დაადგინა, რომ ის ქალები, რომელთაც მკაფიოდ გამოხატული ფემინისტური შეხედულებები აქვთ (აცნობიერებენ საზოგადოებაში ქალების ცუდ მდგომარეობას და ამით უკმაყოფილოები არიან), უფრო აქტიურად მონაწილეობენ არჩევნებში, ვიდრე დანარჩენი ქალები [1, გვ. 537-539]; 11. *არჩევნებზე მიღებული გამოცდილება*. ელექტორალური განწყობის ფორმირებაზე მეტად მნიშვნელოვან როლს ასრულებს არჩევნებზე მიღებული გამოცდილება. ამის მაგალითად ჩვენი სინამდვილის გახსენებაც იკმარებს, როდესაც XX და XXI საუკუნეთა გასაყარზე შეიქმნა იმის საშემოება, რომ ჩვენი საზოგადოება ნიჰილიზმით დაავადებულიყო, რადგანაც არჩევნების შედეგები არა მარტო ტოტალურად ყალბდებოდა, არამედ ხდებოდა ამ ფაქტის სახალხო აღიარება როგორც ოპოზიციის, ასევე, ოფიციალის მხრიდან. აქედან გამომდინარე, ამომრჩეველი ვეღარ ხედავდა არჩევნების ჩატარების აზრს, რამაც საბოლოოდ საზოგადოება „ეარღვევის რეჟოლუციის“ აუცილებლობამდე მიიყვანა. 12. *რასა*. არჩევნების შედეგებზე გავლენას ახდენს არა მარტო კლასობრივი ცნობიერება, ინტერესები და კონფლიქტები, არამედ კანის ფერიც. სამხრეთ ამერიკის ხუთ მსხვილ ქალაქში ხმის მიცემის დროს ზანგებისა და თეთრკანიანების ქცევის თავისებურებების შესწავლის შედეგად დადგინდა, რომ მაღალი სტატუსის თეთრკანიანი უფრო სისტემატურად მონაწილეობენ არჩევნებში, ვიდრე დაბალი სტატუსისა. ამავე დროს, განსხვავებული სტატუსის ზანგები ერთმანეთისაგან არ გამოირჩევიან აქტიურობით. ჩრდილოეთში მცხოვრები ზანგები და, საზოგადოდ, შვეკანიანები სხვა ადგილებიდან, ჩვეულებრივ, ერთიანდებიან საარჩევნო კამპანიის დროს და, საერთოდ, უფრო აქტიურები არიან, ვიდრე მთლიანად თეთრკანიანები [3, გვ. 539]; 13. *ქვეყნის მოქალაქეობა*. სხვადასხვა სახელმწიფოს მოქალაქეები არა ერთგვაროვნად არიან ჩართული პოლიტიკურ ცხოვრებაში. მეორე მსოფლიო ომის შემდგომ პერიოდში აშშ-ში არჩევნებში მონაწილეთა საერთო რაოდენობა 60%-ს შეადგენდა, რაც სხვა ქვეყნებთან შედარებით მეტად დაბალი მაჩვენებელია. კანადაში, დიდ ბრიტანეთში, შვედეთში, დასავლეთ გერმანიაში, ავსტრიაში და სხვა 21 დემოკრატიულ ქვეყანაში ამომრჩეველთა აქტიურობის მონაცემების ურთიერთშეჯერებამ გვიჩვენა, რომ აშშ, რომელიც დემოკრატიის აკვნად ითვლება, ელექტორატის აქტიურობის მხრივ ბოლოსწინა ადგილზეა [3, გვ. 536]; 14. *ურბანიზაციის მაღალი დონე და ადგილმონაცვლეობის სიხშირე*. ადამიანები არ იმყოფებიან თავიანთი მუდმივი რეგისტრაციის ადგილას, ისინი უმეტესწილად ვერ

ახერხებენ ვერც წინასაარჩევნო რეგისტრაციის გავლას და ვერც არჩევნებში მონაწილეობას; 15. პოლიტიკური თვითიდენტიფიკაცია. ეს ტრადიციული კრიტერიუმი უკავშირდება ამომრჩევლის იდენტიფიკაციას პარტიის პოლიტიკურ ფილოსოფიასთან. კერძოდ, იგულისხმება, რომ ამომრჩეველი მხარს უჭერს, ვთქვათ, ან კონსერვატორულ ან ლიბერალურებს, უპირველეს ყოვლისა, იმიტომ, რომ საკუთარ მსოფლმხედველობას აფასებს, როგორც კონსერვატიულს ან სოციალისტურს. XX საუკუნის 80-იანი წლებიდან ასეთი დამოკიდებულება მნიშვნელოვნად შეიცვალა, რაც მკვლევართა აზრით, მასმედიის მუშაობაში მომხდარმა ცვლილებებმა განაპირობა. ამჟამად ამომრჩევლები ამა თუ იმ პოლიტიკურ პარტიას ხმას აძლევენ მათი პოლიტიკური პოზიციების საკუთარი ყოველდღიური ინტერესებიდან გამომდინარე [1, გვ. 56].

მამასადაგე, ზემოთქმულიდან გამომდინარე, შეიძლება დაეასკვნათ, რომ ელექტორატის თავისებურებას არჩევნების სოციოლოგიაში (რაც პოლიტიკის სოციოლოგიის ნაწილია) მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია. იგი განსაკუთრებით არსებითია ელექტორატის მიერ გადაწყვეტილების მიღების პროცესის შესწავლისას, რადგანაც თავისებურებებზეა დამოკიდებული მისი ფასეულობები და პოლიტიკური სუბიექტის მიმართ წაყენებული მოთხოვნები, ასევე არჩევნებში მონაწილეობის მოტივები და მასზე ზემოქმედების ფაქტორები. ჩვენს მიერ შედგენილი თავისებურებების ჩამონათვალი 15-ს უდრის და მასში შედის არა მარტო ტრადიციული დემოკრატიისათვის მყარი ელექტორალური თავისებების საზოგადოებისათვის დამახასიათებელი თავისებურებები, არამედ გარდამავალი ტიპის საზოგადოების ელექტორატის თავისებურებებიც.

ლიტერატურა

1. გიდენსი ე. (Гиденс Э.), Социология, эдитორიალ УРСС. Москва.
2. დომინიკ კოლა, პოლიტიკური სოციოლოგია, თბილისი, 1999.
3. სმელზერი ნ. (Смелзер Н.), Социология, «Феникс», Москва, 1994.
4. სამობაო უპისტოლე უნმინდესისა და უნეტარესის, სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის, ილია II. ქრისტეს შობა, 1998/99.
5. ჯერი დ., ჯერი ჯ. (Джерри Д., Джерри Д.), Большой толковый социологический словарь, в 2-х т. Аст. Москва, 1999. том. 2.
6. ჯერი დ., ჯერი ჯ. (Джерри Д., Джерри Д.), Большой толковый социологический словарь, в 2-х т. Аст. Москва, 1999. том. 1.
7. СОЦИС. «Наука», Москва, 1998 №3.

ШИО САНАДЗЕ

ОСОБЕННОСТИ ЭЛЕКТОРАТА

Резюме

Особенности Электората определяются теми свойствами каждого индивида, которые отличают одного человека от другого, что свою очередь, воздействует на активность на выборах и на мотивацию в пользу того или иного политического субъекта.

Особенность самого электората определяется как внутренними, так и внешними факторами. К внутренним (общие групповые) факторам относятся: статус, доходы, образование, национальность, раса, религиозность (степень и разнообразие вероисповедания), пол и т.д. К внешним факторам относятся: сложность процедуры голосования, законы регулирующие выборы, тип регистрации избирателей и т.д. Вместе с тем особенности электората в значительной мере определяются личным опытом и в результате социализации сформировавшимся отношением и политической культурой.

Активность электората на выборах и мотивация сделанного выбора зависит от следующих факторов: 1. Сложность процедуры голосования (регистрация, голосование); 2. Ценз голосующего; 3. Форма участия в выборах (добровольная или обязательная); 4. Возраст избирателя; 5. Врожденный общечеловеческий парадоксальный характер; 6. Вероисповедание; 7. Статус; 8. Уровень образования; 9. Партийность; 10. Пол; 11. Опыт, полученный во время выборов; 12. Раса; 13. Гражданство; 14. Высокий уровень урбанизации и изменения местожительства; 15. Политическая самоидентификация.



დალი ბულიაშვილი

არისტოტელე წინამორბედთა შესახებ და არისტოტელე რობორტ ვილოსოფიის ისტორიკოსი

(სმარტი დანელიას მიხედვით)

უსაზღვრო იყო სერგი დანელიას სიყვარული ანტიკური ფილოსოფიის მიმართ. მეცნიერთა აზრით, ის გამოირჩეოდა ამ დარგში ღრმა ცოდნითა და დამოუკიდებელი აზროვნებისადმი მისწრაფებით. შემთხვევითი არ ყოფილა, რომ პროფესორ შალვა ნუცუბიძის რეკომენდაციით სერგი დანელიას სიბრძნისმეტყველების ფაკულტეტმა საცდელი ლექციის თემად შეურჩია „არისტოტელე, როგორც ფილოსოფიის ისტორიკოსი“, მაშინ, როდესაც ეს ლექცია უნდა ყოფილიყო ამ თეზისის დასაბუთება, სერგი დანელიამ საპირისპირო გააკეთა. მოგვიანებით, მან გამოაქვეყნა შრომა, რომელშიც ის დანვრლებით ეხება ამ საკითხს და მტკიცე არგუმენტებით ასაბუთებს, რომ არისტოტელე არ ყოფილა ფილოსოფიის ისტორიკოსი, რადგან მას ამ ხასიათის ნაშრომი არ დაუწერია და არც ჰქონია მიზნად ეს გაეკეთებინა. ამასთან სერგი დანელია აღიარებს არისტოტელეს უდიდეს მნიშვნელობას წინამორბედთა ნააზრევის შესწავლის საქმეში, უფრო მეტიც, მისი აზრით, საბერძნეთის უძველეს მოაზროვნეებზე შეუძლებელია ოდნავ მაინც ღირებული გამოკვლევის დაწერა, თუ მხედველობაში არ იქნა მიღებული არისტოტელეს შეხედულებები მათზე.

მის თხზულებებში მრავალადაა ცნობები წინამორბედ ფილოსოფოსთა შესახებ, რომელთაც ხშირად ეკამათება საკუთარი შეხედულებების დასამტკიცებლად. ს. დანელია მიიჩნევს, რომ სწორედ ეს მომენტი მოითხოვს გაშუქებას, თუ რამდენად მნიშვნელოვანია ის, რასაც არისტოტელე ამბობს თავის წინამორბედებზე. საკითხი იყოფა ორ ძირითად ნაწილად: 1.რამდენად სწორია მოწოდებული ცნობა ამა თუ იმ მოვლენაზე და 2. რამდენად სწორადაა მოცემული ამ მოვლენის ისტორიული დამოკიდებულება მომიჯნავე მოვლენასთან. ს. დანელიას აზრით, ხშირად ისტორიოგრაფი მასალის გადმოცემისას ან ამახინჯებს მოვლენის შინაარსს, ან შეცდომაში უშვებს იმ კონტექსტის დახასიათებაში, რომელშიც წარმოიშვა ეს მოვლენა, რითაც მოვლენის უმნიშვნელო მხარეს მეტი ყურადღება ეთმობა, ვიდრე უფრო მნიშვნელოვანს, რის გამოც მოვლენის ნამდვილი სახე იკარგება, ამიტომ საკითხი განსაკუთრებულ შესწავლას მოითხოვს.

არისტოტელეს ფილოსოფიაში შეერთდა ყველაფერი, რაზედაც ანტიკურ აზრს მანამდე უფიქრია: „არისტოტელეს სისტემა არ არის არც პლატონიზმი, არც პითაგორიზმი, არც პერეკლიტიზმი, არც ელეატიზმი ან სხვა მასზე წინ არსებული ფილოსოფიური თეორია, მაგრამ მასში ვამჩნევთ თითქმის ყველა ამ მიმდინარეობის ელემენტებს, შეერთებულთ არისტოტელეს მიერ შექმნილ ფორმაში: არისტოტელემ კი არ უარყო წინამორბედი ფილოსოფოსები, არამედ მიუჩინა მათ საზღვრები და ამ საზღვრებში შეიყვანა ის თავის სისტემაში“ [2, გვ. 263]. ამისათვის საჭირო იყო წინამორბედ ფილოსოფოსთა მოძღვრების ცოდნა, რაც არისტოტელეზე მეტად არავის შეეძლო ჰქონოდა, რადგანაც ორიგინალები მის დროს ჯერ კიდევ დაკარგული არ იქნებოდა.

ს. დანელიას აზრით, რამდენადაც ფილოსოფიური თეორია მჭიდრო კავშირშია, როგორც მისი ავტორის პიროვნებასთან, ასევე იმ თანამედროვე სინამდვილესთან, რომლის ფარგლებშიც თეორია ვითარდებოდა, ამდენად მისი სწორი გაგება შეიძლება მხოლოდ იმ კულტურულ-ისტორიულ კონტექსტში, რომელშიც ის რეალურად არსებობდა. ფილოსოფიის ისტორიკოსისათვის, რომელსაც მრავალი საუკუნე აცილებს ანტიკურ ფილოსოფიასთან, ძნელი მისწავლობია ის ნიადაგი, რომელიც ასაზრდოებდა ამ ეპოქის მოაზროვნეთ.

რაც შეეხება არისტოტელეს, ის სუნთქავდა ამ ატმოსფეროთი. ესაა მისი უპირატესობა, რომელსაც ისტორიოგრაფი უყურადღებოდ ვერ დატოვებს. ამას ერთვოდა ისიც, რომ დიდი ხნის განმავლობაში (12წელი) ის იყო მრავალრიცხოვანი ფილოსოფიური სკოლის მეთაური, რაც აძლევდა მას საშუალებას გაეერთიანებინა მრავალი მეცნიერული ძალა პრობლემათა განაწილებით. არისტოტელემ გააადვილა

მეცნიერულ პრობლემათა გადაწყვეტა მათი გამარტივებით და ინდივიდუალურის ნაცვლად ამ სამუშაოს მისცა საზოგადოებრივი ხასიათი, რითაც შესაძლებელი გახდა საჭირო მასალის სწრაფი და ადვილი შეგროვება: „როგორც სკოლის მეთაური, ის ლოკური შინაარსის მიხედვით ანანილდება ერთ რომელიმე საკითხს მრავალ დამოუკიდებელ საკითხად და მიანდობდა ხოლმე ამ უკანასკნელთა გაშუქებას თავის მონაფეებს, რომელნიც სარგებლობდნენ არისტოტელეს მიერ განსაზღვრული მეთოდებით. ამნაირად არისტოტელემ თავისი მეთოდით მიაღწია ცოდნის თითქმის იმავე სიზუსტეს ფილოსოფიაში, რომელსაც თანამედროვე მეცნიერება ტელესკოპით, მიკროსკოპით და სხვა დამხმარე იარაღებით აღწევს“ [2, გვ. 265].

ცნობილია, რომ არისტოტელეს ჰქონდა სხვა ფილოსოფოსთა ნაწერებიდან ამოღებული ექსცერპტები: მაგალითად, პითაგორელი არხიტის და ელელი მელისოს თხზულებებიდან, უჭველია, რომ არისტოტელეს ისინი ექნებოდა სხვა ფილოსოფოსთა ნიგენტებიდანაც, რომელნიც სამუშაოდ დღეს დაკარგულია. მაგალითად, „მეტაფიზიკაში“ მას ემეფიკოსს პოემიზან „ბუნების შესახებ“ მოჰყავს ადგილი, რომელიც არც შტურცის, არც კარტენის, არც შტინის მიერ ამ პოემის გადმოცემულ ნაწილებში არ არის. ასეთი ადგილებია სხვა შემთხვევებშიც. ამდენად მასალისა და მისი გაგების მხრივ არისტოტელეს განკარგულებაში უნდა ყოფილიყო თითქმის ყველაფერი, რაც საჭირო იქნებოდა ბერძნული ფილოსოფიის ისტორიის დასაწერად.

ს. დანელია დანერგვებით იწყებს იმის გარკვევას, თუ როგორ იყენებდა არისტოტელე მის განკარგულებაში არსებული საბერძნეთის უძველესი ფილოსოფიის მდიდარ მასალას. ისტორიული ხასიათის ცნობები მათ შესახებ გაფანტულია არისტოტელეს ყველა ნიგნში. მათ შორის, ფილოსოფიის ისტორიისათვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს იმ ნაწარმოებს, რომელიც ანდრონიკე როდოსელის მიერ გამოცემულ არისტოტელეს თხზულებათა კრებულში იწყება „ფიზიკის“ შემდეგ და ამის გამო მიიღო სახელი „მეტაფიზიკა“. პირველ ყოვლისა არისტოტელე განმარტავს გამოსაკვლევ პრობლემას მეტაფიზიკის ან, როგორც ის უწოდებდა, „პირველი ფილოსოფიის“ განსაზღვრის საშუალებით. სერგი დანელია საჭიროდ მიიჩნევს ამ განსაზღვრების განხილვას, რათა ნათელი გახადოს მოტივი, რითაც სარგებლობდა ის ნინამორბედა ფილოსოფიური შეხედულებების გადმოცემისას.

არისტოტელე „პირველ ფილოსოფიას“ უპირისპირებს სხვაგვარ, არაფილოსოფიურ ცოდნას, რომელსაც თავისი პრაქტიკული დანიშნულება აქვს და ფასდება იმ შედეგების თვალსაზრისით, რომელსაც ადამიანი მისგან იღებს. ფილოსოფია, პირიქით, ფასდება ამ შედეგების მიუხედავად. ის ყველა სხვა ცოდნაზე უსარგებლოა, სწორედ ამიტომ ყველა სხვა ცოდნაზე უმაღლესი ცოდნაა. ის არის ღვთაებრივი ცოდნა, რადგან მისი საგანი თვით ღვთაებაა, როგორც არის პირველი მიზეზი და მხოლოდ ღვთაებას შეეძენის წმინდა ცოდნა, ცოდნა თავისთავად. არისტოტელე ხსნის თუ როგორ შეუძლია ადამიანს დაუფლოს ამ თავისთავად, უანგარო ცოდნას.

სერგი დანელიას აზრით, არისტოტელეს აქ გადმოცემული აქვს ფილოსოფიის წარმოშობის გენეზისი.

თავისთავადი, პირველი მიზეზი, როგორც ღვთაებრიობა ჩასახულია ადამიანში, ამოტომ მისთვის მისაწვდომია ეს ცოდნა. უფრო მეტიც, ამ ცოდნის ნიშნებს არისტოტელე ამჩნევს პირუტყვებშიც. მასაც ეტყობა ინტერესი თავისთავადი ცოდნისადმი, ესაა შთაბეჭდილებები. ღვთაებრიობა, როგორც მისალწევი ფორმა, არის ადამიანშიც და პირუტყვშიც, მხოლოდ ადამიანი უფრო მეტად უახლოვდება თავის ფორმას, ვიდრე პირუტყვი. შთაბეჭდილებებიდან შემდეგ საფეხურზე წარმოიშობა მეხსიერება, მეხსიერებიდან გამოცდილება, ხოლი გამოცდილებიდან, და ისიც მხოლოდ ადამიანში, ჩნდება ხელოვნება და მეცნიერება. არისტოტელეს სიტყვებით, ხელოვნებიდან გაჩნდა ფილოსოფია, როგორც ლტოლვა თავისთავადი ცოდნისადმი. ადამიანი, განთავისუფლდა რა მატერიალური მოთხოვნილებების ბატონობისაგან, გადავიდა სულიერი ცხოვრების უმაღლეს საფეხურზე, ფილოსოფიაზე. მართალია ფილოსოფია ხელოვნებისაგან წარმოიშვა, მაგრამ ის მასზე მაღლა მდგომარა, რამდენადაც ის არის მისი ფორმა. არისტოტელე აქვე ეხება მითოლოგიასაც და აღნიშნავს რომ ის ფილოსოფიის მსგავსებას წარმოადგენს. მითოლოგიც აკვირდება ბუნებას, ცდილობს ახსნას მოვლენების მისთვის დაფარული მიზეზები, მას იგივე ფილოსოფიური წყურვილი ამოძრავებს, უნგარო ცოდნის სურვილი. განსხვავება კი ისაა რომ ფილოსოფოსი ანუ ბრძენი, მისი აზრით, ამ სურვილს ცნებთა შექმნით იკმაყოფილება, ხოლო მითოლოგი – მოთხრობებით. სერგი დანელია არისტოტელეს ეს შეხედულებებს დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს და აღნიშნავს, რომ არისტოტელეს შემდეგ განვლილმა საუკუ-



ნებმა ვერაფერი შეცვალა ამ საკითხის შესახებ მის მიერ გამოთქმულ დეკლარაციებში. „მართლაც, დღეს დავის გარეშეა ის აზრი, რომ ფილოსოფიის გაჩენა გულისხმობს, როგორც აუცილებელ პირობას, საზოგადოების მატერიალურ უზრუნველყოფას. დადგენილია, რომ საბერძნეთის ფილოსოფია იშვა ვაჭრობით გამდიდრებულ იონიის კოლონიებში. უდავოა ისიც, რომ ფილოსოფიას ღრმა გენეტიკური კავშირი აქვს მითოლოგიასთან... და ბოლოს, უდავოა ფილოსოფიის გაჩენას წინ უსწრებდა, როგორც აუცილებელი მისი პირობა, ხელოვნების განვითარება“ [2, გვ. 270].

როგორც ღვთაებრივი მეცნიერება ფილოსოფია, არისტოტელეს აზრით, არის პირველ მიზეზთა ცოდნა. ამის შემდეგ ის იწყებს იმის გარკვევას, თუ რა უთქვამთ მასზე წინ „პირველი ფილოსოფიის“ შესახებ. ამ განხილვას დამოძიბი აქვს „მეტეფიზიკის“ პირველი ნაწილის მეორე ნახევარი, რომელმაც ზოგიერთის წარმოდგენაში მას ფილოსოფიის ისტორიკოსის სახელი მოუპოვა. ამოტომ, ს. დანელია საჭიროდ მიიჩნევს უფრო ვრცლად შეეხოს ამ ნაწილს. „ქსენოფანე კოლოფონელის მსოფლმხედველობაში“ ის იკვლევს არ არისტოტელეს ელეადებთან დამოკიდებულებას, აღნიშნავს, რომ არისტოტელე ანარქომედეა ფილოსოფიურ-ისტორიულ მიმოხილვას, რათა დამტკიცებინა მის მიერ დადგენილი საწყისის, პირველი მიზეზის ოთხი მნიშვნელობა: მასალის, ცვლილების დასაწყისის, სახის(ანუ ფორმის) და მიზნის. წინამორბედ ფილოსოფოსებშიც, მისი აზრით, შეიძლება აღმოვაჩინოთ პირველი მიზეზის მხოლოდ ეს ოთხი მნიშვნელობა. ამისდა მიხედვით მათი თეორიებიც თავსდება ამ ოთხ კატეგორიაში: 1. თეორიები, რომლებიც არსს ეძებენ მასალაში; 2. თეორიები, რომლებიც არსს ხედავენ ცვლილების დასაწყისში ან მოძრაობის მიზეზში; 3. თეორიები, რომლებიც, არსს პოულობენ სახეში ანუ ფორმაში და 4. თეორიები, რომლებიც სთვლიან არსს იყო მიზანი. სურვი დანელია აქვე განმარტავს მასალისა და ფორმის არისტოტელესეულ გაგებას. მისთვის მასალა არის საგნის ნივთიერი, მატერიალური არსი, ხოლო სახე – ცნებრიული ანუ ფორმისული არსი. არისტოტელეს გაგებით, ვინმე სოკრატესათვის მასალა იქნება ძვლები, კუნთები და სხეულის სხვა ნაწილები, რისგანაც ის შედგება. იმავე სოკრატესათვის სახე არის ადამიანობა, ის აერთებს მრავალ სოკრატეებს, რომელნიც მატერიალურად ცალ-ცალკე არსებობენ. სოკრატე ბრძენი და სოკრატე მხედარი ერთი და იგივეა სახის ანუ ფორმის მიხედვით (ორივე ერთი ადამიანობის განსახიერებაა), მაგრამ ისინი სხვადასხვა არიან მასალის ანუ ნივთიერის თვალსაზრისით, რადგან ის რისგანაც შედგება სოკრატე ბრძენი, განსხვავდება იმისაგან, რისგანაც შედგება სოკრატე მხედარი.

არისტოტელე აღიარებს, რომ მის წინამორბედებს წარმოდგენა არ ჰქონდათ ამ განსხვავებაზე, თუმცა ისინი შეუგნებლად სარგებლობდნენ ამ პრინციპით. ის აღიარებს მათ: „გამოუნგრთნელ მეომართ, რომელნიც ბრძოლის დროს წარამარა ტრიალში ზოგჯერ კარგადაც დაპირვდნენ ხოლმე. როგორც ეს მეომარი მოქმედებენ არა პრინციპის მიხედვით, ისე ძველ ფილოსოფოსებსაც ეს ესმით კარგად ის, რასაც ლაპარაკობენ, რადგან თითქმის სრულიად არ სარგებლობენ დასკვნებით“ [2, გვ. 282].

ს. დანელიას აზრით, რამდენადაც არისტოტელეს მიზანი იყო ცნებათა ლოგიკური ვითარების გზა დაესურათებიან, ის ირჩევდა მისთვის საჭირო, ტიპურ მოაზროვნის სხვას კი გვერდს უვლიდა. ამ მოაზრებით ტოვებს ის მელისოსა და ქსენოფანეს განზე: „ისინი ცოტათი ტლანქად აზროვნებენ“ და მხოლოდ პარამენიდეზე საუბრობს დანერვილებით. ნამდვილი ისტორიკოსი, როგორც დანელია შენიშნავს, ვერც ერთს ვერ დატოვებდა ყურადღების გარეშე.

რამდენადაც ფილოსოფიის ისტორიული ფაქტი არისტოტელესათვის არის ცნების განსამარტებელი ილუსტრაცია, მას არ აინტერესებს ფილოსოფოსის პიროვნება, არც მისი კულტურულ-ისტორიული გარემო, უფრო მეტიც, მას არ აინტერესებს ფილოსოფიური მოძღვრებაც, როგორც მთლიანი მოვლენა და სარგებლობს ამ მოძღვრების მხოლოდ იმ ელემენტებით, რომელიც მას თავისი აზრის განვითარებისათვის ესაჭიროებოდა. ამდენად: „თალესი, ანაქსიმანდრე და ანაქსიმენე, ქსენოფანე, პარამენიდე და ჰერაკლიტე, პითაგორა, ანაქსაგორა და პლატონი არისტოტელეს მიმოხილვაში მხოლოდ სახელებია ცნების ლოგიკური ვითარების სხვადასხვა წერტილების აღსანიშნავად“ [2, გვ. 277].

ამ მომენტს არისტოტელეს მიმოხილვებში აღნიშნავს ცელერიც, მისი აზრით, ის წინამორბედ ფილოსოფიურ მოძღვრებებს შლის შემადგენელ ნაწილებად, ანადგურებს მათ, როგორც ერთიან სისტემას და იყენებს მხოლოდ იმას, რაც მას თავისი მიზნისათვის სჭირდება.

არისტოტელესთან ერთ შემთხვევაში ერთი ფილოსოფოსი ერთი კონკრეტულ ფილოსოფოსის გვერდითაა, ხოლო მეორეგან სულ სხვის გვერდით. მაგ. ერთგან ემპედოკლეს აერთებს ანაქსაგორასთან და ორივეს უპირისპირებს ანაქსიმანდრეს, ხოლო მეორე შემთხვევაში აერთებს ემპედოკლესა და ანაქსიმანდრეს, რათა ისინი ანაქსაგორას დაუპირისპიროს. წინააღმდეგობა იმდენად აშკარაა, რომ შლეიერმახერმა არისტოტელეს დასაცავად ერთ-ერთი ასეთი ადგილი დამახინჯებულად გამოაცხადა, მაგრამ, დანელიას აზრით, ეს წინააღმდეგობა გასაგებია. რაკი წინამორბედა მოსაზრებანი არისტოტელეს ცნების განვითარების საილუსტრაციოდ მოჰყავდა, ცხადია, ის იმისდა მიხედვით განათავსებდა მოაზროვნებს, თუ ცნების ვითარების რომელი წერტილს აშუქებდა. ეს კი იწვევდა იმას, რომ არისტოტელე წინ წამოსწავდა და აძლიერებდა მოძღვრების იმ ელემენტს, რომელიც მას იმ მომენტში ესაჭიროებოდა. ამ მიზნით ის ხანდახან ყურადღებას აქცევს ისეთ დეტალს, რომელიც ორიგინალში შეიძლება მხოლოდ ვაკვრით იყო ნახსენები, ზოგჯერ კი თეორიის შინაარსს თავის აზრებსაც ამატებდა, რათა მისთვის უფრო მისაღები გამხდარიყო: „უმრავლეს შემთხვევაში არისტოტელეს მიერ ჩამატებული აზრი გუგუბა ისტორიულ ფაქტს იმ ზომაზე, რომ მის წინააღმდეგ არაფერი ითქმის, მაგრამ ზოგჯერ (ძალიან იშვიათ შემთხვევაში) ეს ფრთხილი დამატება, რომელსაც არისტოტელე ჩვეულებრივ გამაცნობს სიტყვებით „მგონია“, „ალბათ“, „შეიძლება“, რათა შეცდომისაგან დაგვიფაროს, დავას იწვევს“ [2, გვ. 279].

დანელიას მოჰყავს მაგალითი, თაღისის არხეს დახასიათებისას არისტოტელე ამბობს, რომ არხე თაღისისათვის ორგანული მოვლენების სუბსტანციაც იყო. მაგრამ საეჭვოა თაღისის ორგანული პროცესები სხვა პროცესებისაგან გამოეყო იმ ზომაზე, რომ მათზე ცალკე ელაპარაკა.

ცალკეული ფილოსოფოსების აზრს არისტოტელე მარტო თავის პრინციპულ მიზანს კი არ უყვამირებს, არამედ არკვევს მის ლოგიკურ კავშირს სხვა თეორიებთან. ის მოგვითხრობს წინამორბედ ფილოსოფიურ მოძღვრებებზე მათ შორის ლოგიკური კავშირის დაცვით. ამდენად მას ქრონოლოგია არ აინტერესებს, თუმცა ხანდახან აღნიშნავს, ეს ფილოსოფოსი მეორეზე ადრე ცხოვრობდაო. მაგალითად, როდესაც ის ეხება პარმენიდეს მოძღვრებას, ამბობს პარმენიდეს ქსენოფანეს მონაფედ თელიანო, მაგრამ ეს ხდება იშვიათად, შემთხვევით. სერჯი დანელიას მოაქვს იბერეების აზრი იმის თაობაზე, რომ წინამორბედი ფილოსოფოსების პიროვნების დახასიათებაში პლატონი გაცილებით მეტს გვაძლევს ვიდრე არისტოტელე. მართალია პლატონის მგოსნური თავისუფლებით დახასიათებული ფილოსოფოსთა პიროვნებები, ნამდვილად ისტორიულნი არ არიან, მაგრამ ამ მხატვრული სურათებიდან გაცილებით მეტი ბიოგრაფიული მასალის გამოტანა შეიძლება, ვიდრე არისტოტელეს მშრალი რეცენზიებიდან.

არისტოტელემ ძველ ფილოსოფიურ თეორიებში აღმოაჩინა ლოგიკური კავშირი, მაგრამ, რამდენადაც ის არ ნიშნავს რეალურს, დანელიას აზრით, ამდენად არისტოტელეს მიმოხილვას არ შეიძლება ეწოდოს ძველი საბერძნეთის ფილოსოფიის ისტორია, რადგანაც ის, სწორედ რეალური კავშირის აღმოჩენას გულისხმობს, მაგრამ ამის გაკეთება მიზნად თვით არისტოტელესაც არ დაუსახავს: „ეს მიმოხილვა რომ ნამდვილ ისტორიულ იქნეს ცნობილი, საჭიროა დამტკიცდეს, რომ არისტოტელეს მიერ აღმოჩენილი ურთიერთობა ძველ ფილოსოფოსთა თეორიებს შორის იყო ნამდვილი ან რეალური; რომ მაგალითად, თაღისის მსოფლმხედველობიდან სწორედ ისე დაიბადა ანაქსიმანდრეს ფილოსოფია, როგორც არისტოტელეს გამოჰყავს „არხეს“ ცნებიდან „აპეირობის“ ცნება. მაგრამ ეს არც ყოფილა არისტოტელეს მიზანი, ის თვითონვე აღიარებს, რომ სინამდვილეში ფილოსოფოსთა შორის არ არსებობდა ის კავშირი, რომელსაც მე ვამყარებო“ [2, გვ. 282].

როგორც წყარო, ძველი საბერძნეთის ფილოსოფიის თეორიების შესწავლისათვის არისტოტელეს თხზულებებს უდავოდ დიდი მნიშვნელობა აქვთ. როგორც ფილოსოფიის ისტორიკოსი კი, დანელიას აზრით, არისტოტელე არ არსებობს: მაგრამ ამისათვის ეთქმის არისტოტელეს საყვდელი? არა, რადგან მას არ განუზრახავს ფილოსოფიის ისტორიის დაწერა... ვინც მას ყურადღებით ნაიკითხავს, ცხადი ხდება არისტოტელეს საკუთარი მეტაფიზიკის მოხაზულობა. ამრიგად, ეს მიმოხილვა ძველი ფილოსოფიის ნამდვილი ისტორია კი არ არის, არამედ ამ ფილოსოფიის იმგვარი გაშუქებაა, რომ ის არისტოტელეს ფილოსოფიური შენობის საპარადო შესასვლელად იქცა. თვით პლატონს ამ შესასვლელში მხოლოდ მოქნილად მოჭრილი ქანდაკების როლი აქვს მიკუთვნებული. ნამდვილი ისტორიკოსისათვის ყველა ფილოსოფოსს თუ არა,



პლატონს მაინც უფრო საპატიო მნიშვნელობა აქვს აზროვნების განვითარებაში [2, გვ. 283].

არც ის უნდა დაგვაინყუდეს, აღნიშნავს სერგი დანელია აქვე, რომ არისტოტელემ შექმნა ის იმპულსი, რომელიც თეოფრასტესა და პერიპეტეტული სკოლის სხვა წარმომადგენლების ხელში წამდვილ ისტორიულ კვლევა-ძიებად იქცა. არისტოქსენე, პერმპიე სმირნელი, ალექსანდრე აფროდიზიელი და სხვანი. სწორედ მათ შეაგროვეს ის უზარმაზარი დოქსოგრაფიული მასალა, რომლითაც შემდგომში თაობები სარგებლობდნენ.

ლიტერატურა

1. დანელია ს., ანტიკური ფილოსოფიის ნარკვევები, თბილისი, 1983.
2. დანელია ს., ნარკვევები ანტიკური და ახალი ფილოსოფიის ისტორიაში, თბილისი, 1989.
3. კოდუა ე., სერგი დანელია, თბილისი, 1978.
4. ნუცუბიძე შ., ზოგიერთი განმარტება, „მნათობი“, 1928, №7-9.
5. „ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიის ნარკვევები“ თბილისი, 1974.
6. წერეთელი გ. (Церетели Г.), Отзыв о работе С. Дanelия «Мировоззрение Ксенофана Колофонского», „მნათობი“, 1928.

DALI GULIASHVILI

ARISTOTLE ON HIS PREDECESSORS AND ARISTOTLE AS A HISTORIAN OF PHILOSOPHY

(ACCORDING SERGI DANELIA)

S u m m a r y

In his work on Aristotle, Sergi Danelia notes the greatest importance of his works for studying the philosophical theories of the ancient Greece. Danelia considers it impossible to write about them without considering Aristotle's views on these thinkers.

As for Aristotle as a historian of philosophy, with help of firm arguments Sergi Danelia argues that Aristotle had no works of such character. For him history of philosophy was the logical way of creating concepts and in order to do it he applied the theories of his predecessors. He was not interested in any particular philosopher as a personality, and even more, he was not interested in any doctrine as a whole system, but he divided it into its elements and used those of them which he needed. The autor states that it must be remembered that it was Aristotle who created the impuls, which was later turned into a subject of real historical investigation by the representatives of the peripatetical school.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ს. წერეთლის სახელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა.



ანზორ ბრეგაძე

პაი ქმა

(თამაზ ბუაჩიძის მონატრება)

„მაშინ ემოქა დასრულდა დიდი“
გალაქტიონი

1969 წელს, როცა „აზვავებული შემოდგომა ბელღებს ჩაბარდა“, ნიკო ჭავჭავაძემ ოთხი იმერელი – რეზი თვარაძე, ვაჟა გოგობერიშვილი, თამაზ ბუაჩიძე და ანზორ ბრეგაძე – შეგვეკრიბა და მის მშობლიურ ყვარელს წავგვასხა. ენა უძღურ არს, რომ გადმოვცე მაშინდელი ჩემი (ჩვენი) განცდა, მხოლოდ ერთს ვიტყვი: ის, რაც იყო, მართლაც განუყრელ დღესასწაულად დარჩა. იყო სამდღიანი ლხინი კახელებთან, რასაც ნიკოს მეგობარი, სასწაული კაცი, პოეტი და სწავლული ილო ბეროშვილი წარმართავდა. მოგზაურობის ბოლო დღეს, როცა ჩვენ, ფიზიკურად გამოფიტული თვითმკვლელები შინ ვბრუნდებოდით, ნიკომ აიჩემა: „აუცილებლად ჩემ გლახოს უნდა გაფუაროთ“ ჰოდა, ამ გლახომ, კახელმა გლახმა სასწაული ქმნა – რითაც მოვკვდით იმით ვაგვაცოცხლა, ხასიათი დაგვიბრუნა, ძალა შეგვმატა. დავემშვიდობეთ ჩვენი აჩქარებთ გულდანყვეტილ მასპინძელს და გზას გაფუყვეით. მაშინ არც ერთმა ჩვენგანმა ის არ იცოდა, თუ რა სასწაული გველოდა, სადღაც ჩვენი მანქანის წინ ლამაზმა ფრინველმა კამარა შეკრა და რეზიმ „ტროლოლას მაინც არ მოვკლავ“ წაილიღინა, ლექსებიც წავიკითხეთ, ვიხუმრეთ, ვთქვეთ მთისა და ბარის და როგორც ეს ნაბახუსევს ჩვევია, მოვდუნდით, დაბინდულ ფიქრებში ჩავიძირეთ. როცა სიღნაღის გადასახვევს მივუახლოვდით თაზომ ვანო სარაჯიშვილი ახსენა და წამოიწყოს სიმღერა, გალაქტიონის „მერის“ მისეული ინტერპრეტაცია, ალაზნისა და არაგვის მონაცვლეობა, ნერგული მელოდია, მოთქმა დაკარგულ სიყვარულზე, ზეცაზე წამით განავარდება და მიწაზე დანარცხება, განამებული სულის ღალადისი: შვიდი წლის ბიჭი გზას გაჰყურებს და ელოდებოდა მშობლებს, დასა და ძმას, მაგრამ ამაოდ, მამას და 14 წლის ძმას წამებით ამოხადეს სული, დედა გადასახლებიდან დიდი ხნის შემდეგ დაბრუნდა და მალე გარდაიცვალა. ისე, რომ ვერც ერთმა ღრმად ვერ შემიცადა დედა-შვილობიდან მოგვრილი ნეტარება... და ბოლოს, როცა სიტყვებს „და მე ავტირდი, ვით მეფე ლირო“, თაზომ სული ამოაყოლა, ჩვენც ავტირდით – ნიკო ზღუქუნით, ვაჟა – ბუბუნით, რეზის სახეს ვერა ვხედავ, (საჭეს მართავს), მაგრამ მხრები უცახცახებს; მე ვეღარ გაუძელი, მანქანიდან გადმოვედი და დავინახე მწვანე ბალახზე ნითელი ფერი – გულიდან წვეთ-წვეთ დაღვრილი სისხლი. და თითოეული ჩვეთაგანი ცრემლებისაგან განმენდილები, ანგელოზისებრ გაბრწყინებულნი, ღმერთო, რა იყო ეს, და საერთოდ იყო თუ არა. ჩვენ თვალწინ დაიბადა „ტრაგედია მუსიკის სულიდან“. კონგენიალური შენაქმნი; ერთმანეთს შეერწყა პოეტისა და ფილოსოფოსის ტანჯვა, აღმოცენდა რაღაც მესამე ანუ ერთი. სრულიად ახალი, ორიგინალური, მაგრამ ვაი რომ სივრცეში გაიფანტა, მხოლოდ ორიოდე ფრაგმენტი თუ გაიღვლებს ჩემს მეხსიერებაში უკიდურესი სულიერი დაძაბულობისას და ისიც ხმამაღლა ვერ გამოითქვამს. ვერც ავტორი დავიყოღიეთ – აღარ მახსოვსო. იქნებ ასე სჯობს, მგონი ბრანდესმა თქვა: მუსიკოსმა ბისზე არ უნდა შეასრულოსო; როგორც ჩანს მარადიული წამი რეალურად არ მეორდება, მაგრამ მნიშვნელობს.

ისე, კაცმა რომ თქვას, ეს სიმღერა რომ სხვაგვარი, ამალელებული და ახლებური არ ყოფილიყო, თაზოს კომპოზიტორობა არავის გაუკვირდებოდა. საკუთარ ტექსტებზე ავებული სიმღერების ავტორი რომ იყო, ეს ყველამ ვიცოდით. საქართველოში არ დარჩენილა შეყვარებული ვაჟი, რომელსაც ორიგინალში ან გადაკეთებულად „ირა“ არ ემღეროს; „გელოდები ყოველდღე და გელი ყოველ დღილას, მაგრამ მაინც არსად ჩანხარ, ირა ჩემო ირა“ – ტკბილად, ხმადაბლა, ზოგჯერ ხმის ჩახლეჩამდე გაჰყვიროდნენ შეზარხოშებული ტრუბადურები და ცოტამ თუ იცოდა, ვინ იყო ამ სიმღერის ავტორი. „ირა“ თაზომ სატრფოს, შემდგომში მის სათინო მუღულეს ირა რობაქიძეს მოუძღვნა, ბევრი ვეცადე, მაგრამ ვერ შევიტყე შეუღლების შემდეგაც თუ ხდებოდა რაიმე ამის მსგავსი. თუ არა ესეც გასაგებია: ცოლი თუნდაც მუღულე და



მეორე ნახევარი (ე.ი. გამამთლიანებელი) იყოს. დირექტორობისკენ, ბანკის მმართველობისკენ, მთავარ ბუღალტრობისაკენ და მსო. თუ უბიძგებს ქმარს და არვითარ შემთხვაში რომანტიკული განწყობილების შექმნისაკენ, რომელიც კაცმა შეიძლება სხვა ქალებისთვისაც გამოიყენოს. (ეს რა თქმა უნდა ხუმრობით, უფრო ზუსტად, ნახევარხუმრობით).

ერთი სიტყვით, თაზო მუსიკალური კაცი იყო, სიმღერა იცოდა, ტკბილი ხმა ჰქონდა, მაგრამ იშვიათად მღეროდა, ვფიქრობ, ამის მიზეზი, მისი უნაკლო (აბსოლუტური) სმენა იყო. ასეთებს დიდად უჭირთ „გადამზრებლებთან“ ერთად სიმღერა, არადა მის კოლეგებს შორის ორიოდე თუ იყო ისეთი, რომელიც პარტიზორად გამოადგებოდა, რაც შეეხება ცეკვას, ეს ხომ მთლად იშვიათობა იყო. (თაზოა და მისი სულიერი მეგობრის ზურაბ კაკაბაძის ხელგადახვეული ცეკვა-როკვის შესახებ შესანიშნავად მოგვითხრობს ქ. მერი ჭელიძე ნიგნში „ხსოვნის სიტყვა“). ერთხელ ბაქარმა, ჩემმა პატარა შვილიშვილმა ააცეკვა ის (და არაკივი კალანდია) რაზედაც ბევრი ვიცინებ. თაზომ ხუმრობით დაიჩიმა „მოვა მამაშენი გამოცდაზე და სამაგიეროდ იმას ვაცეკვებო“ რაც მან, რომელიღა ლმობიერმა გამომცდელმა, ცხადია, ვერ შეასრულა, საერთოდ დიდად შემნდობი, მიმტყვებელი და მომთმენი იყო. მხოლოდ „ჩიტკორესპოდენტებს“, „დაქირავებულ აგენტებს“, (რომლებიც მაშინ ყველა დაწესებულებაში იყვნენ გამწესებულნი). და სიცივეს (ფიზიკურსა და სულიერ სიცივეს) ვერ იტანდა. გვიანი შემოდგომის იმ მოღუშულ დღეს, როცა ეს უაღრესად საჭირო კაცი დააკლდა ქვეყანას, ფილოსოფიას, ინსტიტუტს, ძლიერ ცოდა. ყოველ ძნელებდობის ფაშს, როცა ფილოსოფიას და ფილოსოფოსებს გაუჭირდებოდა რამდენჯერ გაგვიფიქრებია: ახლა რომ თაზო ცოცხალი ყოფილიყო, ვერავინ ვერაფერს გაგვიბედავდაო. მასთან ყოფნა დიდი ბედნიერება იყო, ის უმნიშვნელო ამბავსაც კი „ფილოსოფიის შუქზე“ განიხილავდა და თან ისე მიმზიდველად, რომ არავინ მოიწყენდა; შენც გულიანყოფილი მოვისმენდა, შეგაქებადა, „რა კარგია ჭკვიანი კაცთან ბაასი“ – იმგავარად იტყოდა, რომ თავი მართლა ჭკვიანი ვერგნებოდა. ერთ მშვენიერ დღეს დამირეკა და „მომახარა“; ბორჯომში პარტიის ყრილობებისადმი მიძღვნილი მრავალდღიანი კონფერენციას, ისე სხვა რამეებიც იქნება და წავიდეთო. აბა უარს როგორ ვეტყვოდი ასეთ მაცდურ წინადადებაზე და გავემზავრეთ. მხოლოდ ერთხელ შევიხედეთ დარბაზში და ეს იყო, დანარჩენ დროს დავესირობდით თვალნარმტაც პარკი და ვმსჯელობდით ჩვენში ახლახან დაფუძნებული ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის პრობლემებზე. ამ დროს ორივე გონის იდეით ვიყავით შეპყრობილი. მე მას ვუსმენდი, როგორც მორჩილი მონაფე თავის მოძღვარს. თაზომ მალე „აღკვეთა“ ასეთი განწყობილება და თანასწორთა დიალოგი დაამკვიდრა. მართალი გითხრათ, საკამათო ბევრი არაფერი გვქონდა, როგორც იტყვიან ის „ჩემ გულში იჯდა“, მხოლოდ გონთან დაკავშირებულ ცნებებს ვაზუსტებდით, ვთქვით, სულისა გონებისაგან გონის განსხვავებულობას და სხვა. ასე მივედით ერთ საერთო ანთროპოლოგიურ დასკვნამდე: ვინც გონს უარყოფს (და ასეთები დღესაც არიან) მას გონი არ გააჩნია, აქტუალურად; ვისაც არ გამოუცდია გონის მომზიდველი ძალა, ვისაც ნეტარება არ უგრძენია მისი უმაღლესი აქტით – სინდისით, ის ვერა-ნოდეს ჩანდება ამ ფენომენის არსს. გახარებულები საღამოობით მალარიჩს ვუხდიდით ჩვენს აღმოჩენებს.

ფილოსოფიასა და კაცობაში თაზო თაობათა ლიდერად მოიაზრება. მის ამ ტიტულს, ერთის გარდა ყველა აღიარებდა, ეს „ერთი“ თავად იყო. უფრო მეტიც, სისტემატურად კილავდა საკუთარ თავს, იუმორითა და ირონიით მოიხსენიებდა. ასეთი პოზიცია მცირედ რჩეულთა ნიშანია, მაღალი სულიერობაა და განსაკუთრებული სიამაყეც, თორემ სხვაგვარად „იუმორისტი“ ბევრი მეგობრება, რომელსაც სხვისი დაცინვა კარგად ეხერხება, მაგრამ როცა საქმე მას შეეხება ცხრაკლიტული ჩაირაზება და ოდნავ გახუმრებაზეც ბრახით ინთება. ჩემს ნაცნობთა შორის თაზო იყო ის, რომელსაც ყველაზე ცოტა ჰქონდა დასაგმობი. ამასთან ისეთსაც არავის ვიცნობდი, ვინც ან დაუნდობლად ექცეოდა თავის თავს; ხანდახან ახლო მეგობარსაც „ამოიყენებდა გვერდით“ და ისე იტყოდა, რომ პარტიზორად გაახარებდა მასთან გატოლებით: ქუთაისში, ებრაელების უბანში ვქეიფობთ, უცებ ქუჩაში საშინელი ხმაური ატყდა, თაზომ ფანჯარა გამოაღო, გარეთ გაიხედა, შემობრუნდა და გვამცნო: ჩემი და ვაჟას წიგნები გამოუტანიათ სპეკულანტებს გასაყიდად და რიგი დამდგარაო – ყველაზე გულიანად ვაჟა იცნოდა. (ვაჟა, ყველასთვის საყვარელი ვაჟა გოგობერიშვილი, არჩილ ბაქრაძესთან ერთად, თაზოს ფავორიტი იყო. მისმა გარდაცვალებამ, როგორც თავად ამბობდა, „ბოლო მოუღო მას“).

თაზო ადამიანი - იდეალი იყო, ჩვენ მას ვბაძავდით და მისკენ მივიღტვიდით; განა მარტო ჩვენ, არამედ ყველა ვინც მას იცნობდა. დიდი და პატარა თაზოდ მოიხსენიებდა და ეს იყო სიყვარულის დადასტურება, ერთგვარი სიმბოლო, სიყვარული და მონივნება, სხვა არაფერი. თაზოს შინაგანი, სუფთა სულიერი ძალა თავისკენ გიზიდავდა, მაგრამ არ გიმორჩილებდა, თავადაც შინაგნად თავისუფალი, თავისუფლებას გაზიარებდა („მინა ხარ? მეგობრობა არ ძალგაძის. ტირანი ხარ? მეგობარი ვერ მოიპოვებ“ - ფრ. ნიცშე). მეგობრებისა რა მოგახსენოთ (ამ სიტყვის კლასიკური გაგებით). ამხანაგები, ახლობლები და ნაცნობები კი ბევრი ჰყავდა, სხვადასხვა წრის და პროფესიისა და სულაც უპროფესიონი; არა მარტო ქართველები, არამედ სხვა ეროვნებისანი, განსაკუთრებით, ებრაელები. ჩვენ ერთმანეთს ებრაელოვს ვუნოდებდით. თაზო მათთან ერთად სწავლობდა სკოლაში, მე მათ თუხანი გავიზარდე. ებრაელს ვერასგზით ვერ ჩასვდებოდი, მათში თუ არ ჩაიძირე, თუ არ გინამეს და თავად არ გაგიხსნეს კარები; ვფიქრობ, ესეც ნაწილობრივი ლიაობაა, მაგრამ შორიდან ცქერას მაინც სჯობს. თაზო მათთვის ტოლერანტი, შინაური, სანდო, გამტანი და საამაყო კაცი იყო, ისინი თავს ევლებოდნენ მას, დიდად აფასებდნენ მის ნიჭსა და თავმდაბლობას. დარწმუნებული ვარ, თაზოსნაირი ადამიანი რომ მათში გამოჩეულიყო, როგორ მოუვლიდნენ. ჩვენ კი ეს სათლით საძებნი, ფილოსოფიისთვის გაჩენილი კაცი, კარგა ხანს ვტანჯეთ - არც ასპირანტურაში მოიძებნა მისთვის ადგილი და არც სამუშაო მივეციტ „ახალხის მტრის შვილს“. ბოლოს, როგორც იქნა, გაზეთ „ახალგაზრდა სტალინელში“ მიიღეს ლიტმუშაკად - კომუნისტებს ცინიზმი დიდად ეხერხებოდათ. თუმცა საქართველოში რა გამოლევს ვაჟკაცებს - ბ. სავლე წერეთელმა მისი ნასტყვებიტარი ფილოსოფიის ინსტიტუტში მიწინაა (სხვათა შორის, ასეთი გმირული აქტი ბ. ნაგია ბოჭორიშვილმაც განახორციელა რეპუბლიკურული ჟორეს ცინცადის მიმართ). აქედან იწყება თამაზ ბუაჩიძის მეცნიერული აღმასვლა, ასპირანტობისა და უმცროსი მეცმუშაკობიდან - დირექტორობამდე. თაზოს მეცნიერული ზეობა დიდად ახარებდა მის საყვარელ მასწავლებელს ბ. კოტე ბაქრაძეს, რომელთანაც მან მიმკვიდრებით მიიღო სიღრმეთა ხილვის უნარი და წერისა და თხრობის ნათელი სტილი. ურთულესი პრობლემების თაზოსული გადმოცემა, რაც მისი ნათლითმოსილი გონიდან მომდინარეობდა, საყოველთაოდაა ცნობილი, ეს ხელოვნების მაგვარი თანშობილი მონაცემების ტოლფასი ძალაა და პრობლემის კარგად ცოდნის (გათავისებების) შედეგი. ვინ იცის რამდენჯერ გაუგებინებია მსმენელთათვის და თავად „გაზაბნეული მთხრობელთათვის“, რას ამბობდა ის და როგორ უნდა ეთქვა სათქმელი. თაზომ ფილოსოფია - „ელტიტარული მეცნიერება“ - ბევრი რიგითი (ოლონდ დაინტერებული) პირისათვის გახადა მისანდობელი. მისი სტილი (მარტივის სიდიადე), მომწუსხველი და გადამდებია, როგორც კარგი სიმღერის მოსმენა ალგიდრავს მიბაძვის სურვილს; ხოლო სიტყვა - ღვთაებრივი ეროსით შეფერებული აზრი - სულს ეუფლებდა და ფილოსოფოსობისკენ გიბიძგებს.

ზემოთ მოხსენებულ უფროს კოლეგათა გარდა თაზოს განსაკუთრებული, თბილი დამოკიდებულება ანგია ბოჭორიშვილთან ჰქონდა, მათ კარგად ესმოდათ ერთმანეთის ღირსება. ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ყოფნა-არყოფნის დისკუსიაზე, სადაც თამაზ ბუაჩიძე დიდი აქტივობით გამოიჩინოდა, ანგია ბოჭორიშვილმა თავის რჩეულს დაავალა მისი მოხსენების წარდგენა. (ამ დროს ბ. ანგია ავადმყოფობდა). ნიშანდობლივია ის ფაქტი, რომ „ანაგიასეულ პურობებს“ არასოდეს ჩაუვლია თაზოს გარეშე.

გარდა ებრაელოგობისა ჩვენ თეატრალობაც გვაახლოვებდა. თაზო საერთოდ ლტერატურის, ხელოვნების დიდი მცოდნე იყო, გასაკვირი ისაა, რომ მას კარგად ახსოვდა ვინ რა როლს ასრულებდა დედაქალაქის და თქვენ წარმოიდგინეთ, ზემო იმერეთის რაიონების სცენებზე. ამ საქმეში არც მე ჩამოვჩრბოდი; ხშირად შეჯობრივ გაგვიჩალებია, რასაც განცვიფრებული უსმენდნენ პროფესიონალები, ინსტიტუტის ესთეტიკოს-თეატრმცოდნეები. თეატრის შესახებ სადაც კი რაიმე წიგნს ნაჯანყებოდით, შევიძენდით და ერთმანეთს გადაცემდით გასალიზიანებული წარწერით: „ნაიკითხე, იქნებ ცოდნა გაიმიღდრო“. ერთხელ საკუთარი ნაშრომი მაჩუქა ასეთი მიძღვნით: „ძმაო ანზორ, გიძღვნის თაზო, გურჯიევის სადარ კაცსო! სულით, გულით ქართველო, თეატრებში „ფრაერო“. ეს რა მკადარო - ვიქუხე მე და დულუმი გამოვიწვიე, თემად მისი სუსტი წერტილი - ქუთაისის, სამტრედიისა და ხონის თეატრები შევარჩიე... დიახ, ხანდახან, ამგვარადც ვერთობოდით ფილოსოფოსნი. სპორტის სახეობათაგან განსაკუთრებით ფეხბურთი იზიდავდა, თვითონაც თამაშობდა, არც თუ ურიგოდ: დიღმის ველზე ერთი ადგილი მოვიწინეთ და ვარჯიში



დავინყეთ, ზოგმა გასართობად, ზოგმა წონაში დასაკლებად. რამდენიმე წნის შემდეგ ერთმანეთს ველარ ვცნობდით – ოთარ ტაბიძე კიდევ უფრო გასუქდა, თაზოს, შიშა ბუფანიშვილს და ფილო ნადიბაიძეს ლიპები გაუჩნდავ; როგორც მივაკვლიეთ, დამნაშავე გზაზე მდგარი წლდის დუქანი აღმოჩნდა, სადაც აუცილებლად შევივლიდით და მადიანად შევექცეოდით საქმელ-სასმელს. ფეხბურთი ჩვენთვის მარტო ვართობა ან ფიზიკური ვარჯიში არ ყოფილა, მას შემეცნების აღმძვრელი ფუნქციაც აღმოაჩნდა. შეიძლება ვახვიადებდით, მაგრამ ფეხბურთის ვუკავშირებდით ანთროპოლოგიურ-ფსიქოლოგიურ და ინტოლოგიურ და ცნოსოლოგიურ პრობლემებს, კერძოდ, რა არის თამაში (მისი არსი). რამდენად ჩანს მასში მოთამაშის შინაგანი სახე (ხასიათი), კოლექტივიზმი და ინდივიდუალიზმი, ეგოიზმი და კეთილი ნება, პატრიოტიზმი და სხვა. თაზოს აზრი ასეთი იყო: ფეხბურთში ერთად არის წარმოდგენილი ინტუიტიური, ინტელექტუალური, ეთიკური, ლოგიკური, ესთეტიკური შესაძლებლობანი; ამის დასტური შიშა მესხის ფინტები და დავით ყიფიანის ელევანტური პასები; ფეხბურთშიც უნდა შექმნოთ ეროვნული, ქართული.

თამაზ ბუაჩიძის შემოქმედებაში გამოკვეთილად ჩანს საოცარი უნარი აღმოჩენისა, რაც ტექსტთა თავისებური ინტერპრეტაციით ახლის ქმნას უტოლდება. ამას მონაწილეობს მისი გამოკვლევები „გაცვეთილ თემებზე“ – ჭეშმარიტებაზე და შემეცნების თეორიაზე, ჰეგელის ფილოსოფიაზე (სადაც მან ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ჩანასახები იპოვა), ფრ. ნიცშეზე და სხვა. მთელი ცხოვრება ამტკიცებდა, რომ ნიცშე არც ნაცისტია და არც ანტირისიტე – ფაშისტებმა და კომუნისტებმა შიაკვერთ ფილოსოფოსს ასეთი იარლიყი, თორემ სინამდვილეში ნიცშემ „ღმერთის სიკვდილიც“ მწარედ განიცადა და ქრისტეს პიროვნებასაც დიდ პატივს მიაგებდაო. საინტერესოა, ქართულ სულთან გერმანელი ფილოსოფიის სიახლოვის დასაბუთება, რაც გამოიხატება ჯოგური (მონური) ცხოვრების სიძულვილიში, თავისუფლების უნივერსალიზმში, დიონისური სანყისების გამოვლენასა და ინდივიდუალიზმის აპოლოგიაში. დიახ, ასე იყო, თაზო ყოველთვის და ყველგან, მეცნიერებასა და პირად ცხოვრებაში ადამიანში დადებითს ეძებდა, ხოლო ფილოსოფოსთა მალალ ნააზრევს მის სამშობლოს უსადაგებდა (ცხადია, რამდენადაც ეს შესაძლებელია). საქართველოში რომ ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობა დაიწყო, გახარებული ამბობდა: ჩვენს ქვეყანაში ჰეგელის სული ტრიალებს, გონი და გონიერება გაიმართლებს, თავისუფლება სწორედ აქ მიადლნებს განვითარების უმაღლეს საფეხურსო. ჰეგელის „უბედური ცნობიერების“ ფონზე განიხილა ილიას განდევნილის (განდევნილობის, მარტოობის) ტრაგედია. ჰეგელის ფილოსოფიური აზრის – სადაც არაა განსაზღვრება, გარკვეულობა, იქ შემეცნება შეუძლებელია. წმინდა სინათლე წმინდა სიბნელია, ორი იგივეობრივი სიცარიელეა – შესანიშნავ მხატვრულ გამოხატვად მიიჩნევს გალაქტონის სტრიქონებს: „წმინდა ნათელში ამბობს ჰეგელი, წმინდა სინათლის დიად ბადეში, ისე ცოტაა გასაგებელი, როგორც რომ წმინდა სინყვდიადემი“, თამაზ ბუაჩიძის თანახმად, როგორც სუბიექტის წვდომისთვისაა აუცილებელი მისი მეორე მეს, ობიექტივირებული გონის – კულტურის ფაქტების ამტყვევება. ასევე ერის მსოფხედველობის გასაგებად კულტურის ფორმებს უნდა მივმართოთ, უნდა ჩავლრმავდეთ ენაში, რელიგიაში, ხელოვნებაში, ტრადიციებში, ზნე-ჩვეულებებში, სამართალში, ფილოსოფიაში. თითოეული მათგანი და ყველა ერთად ეროვნების (აქ: ქართლის) გარკვეულ ასპექტს, მსოფლმხედველობრივ და ესთეტიკურ შეხედულებებს გვამცნობს. ამასთან, რომელიმე ერთის გაგება მეორის (სხვების) გაგების წანამძღვარია: „ვინაც გაიგებს ჩუქურთმას ქართულს, ის პოეზიას ჩემსას გაიგებს“ (გალაქტიონი).

თამაზ ბუაჩიძემ თავისი ცხოვრებით – ყოველდღიური ყოფნის ნესითა და შემოქმედებით – „ნაცრისფრად აქცია“ ყველა თეორია, რომელიც ადამიანის უღირს საქციელს (კომპლექსებს) სუბიექტს წარსულში ეძებს. დაამტკიცა, რომ შესაძლებელია ტანჯვა სულის განმუნდის და ყოფიერების დაფარული შრეების ცხადყოფის საშუალებად გარდაქმნა. დაამსხვია შეხედულება, რომ ეკონომიური გაჭირვება ყოველგვარი უარყოფითის ფუძე, დავგანახა, რომ ნილდა „სუსტ ჭკვიანთა“ ფარია, რათა ძლიერი და მიმზიდველი გამოჩნდეს, რომ ნამდვილ ალიარებას მხოლოდ გულწრფელი თანაგრძნობით მოიპოვებს, რომ სათნოებათა შორის უმაღლესი ზნეობრივი სრულყოფილებაა; რომ გრაფომანია არ განსაზღვრავს მეცნიერების სიდიდეს; რომ შესაძლებელია ბოქმამდე მისულმა ფილოსოფოსმა ღმერთითვის იაზროვნოს, ერთმანეთს შეუთავსოს და ერთ არსებაში გააერთიანოს დიონისური და აპოლონური სანყისები, რომ ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას მხოლოდ ადამიანში შეყვარებულნი უნდა მართავდნენ; რომ ფილოსოფიის სიცოცხლე მზადდება სიკვდილისათვის, რომ

შოშის აღმძვრელი არა მხოლოდ სიკვდილია, არამედ სიცოცხლაც (უღირსი სიცოცხლე - „მე მემინია იმგვარ სიცოცხლის სიკვდილს რომ ჰგავს და უარესია“ - გალაქტიონი).

თაზოს პიროვნება თვალსაჩინო მაგალითია იმისა, თუ როგორ შეიძლება გადააბიჯოს სუბიექტმა მის სხვადასხვა - გარეგან და შინაგან - დეტერმინანტებს და ცხადყოფს რომ ადამიანის განსმსახვრელთა შორის, უპირველესი თავად ადამიანია. როცა კაცის გულში სინდისი ღვივის და გონი მძლავრობს, ის არასოდეს შეუდგება მრულე გზას, ამიტომაც თამაზ ბუაჩიძის სულში ამპარტყანება და თვითხილი არასოდეს გაჭაჭანებულა. ვერც გაჭირვებამ დაჯაბნა მისი მე და ვერც დღლიხინებამ. დარჩა ერთ, მონოლითურ პიროვნებად, შეუდრეკელ და მამაც მეომრად. აკი მისი ცხოვრების დიდი ნაწილი სიკვდილთან არდარიდება, დიდი რისკის გამოძქლავნება იყო. ის თითქმის ეთამაშებოდა და აშინაურებდა კაცთა მოდგმის უტყუარ ხვედრს, რომელმაც კიდევ უფრო გაამშვენიერა მისი ლამაზი ცხოვრება: იმ დროს ენჯია და იქ ეახლა, სადაც მას ეკადრებოდა - ივ. ჯავახიშვილის უნივერსიტეტის აუდიტორიაში, კათედრაზე, როცა მან ადამიანის ფილოსოფიის კარდინალურ პრობლემაზე დაიწყო საუბარი, ნეტავ რას იტყოდა, რა სიახლეს შემოგვთავაზებდა მისგან განებივრებულ მსმენელთ? ეს საიდუმლო მან ზეცას ნაილო, რათა ღმერთისთვის მოეხსენებია.

თამაზ ბუაჩიძე ნოვატორია. მან შექმნა და დაამკვიდრა ცხოვრების (თანაცხოვრების) საკუთარი სტილი - სადა, ამალელებული და ამაჰალელებული. ბუნებრივად და არაძალდატანებით მოხსნა გაუცხოება სტუდენტსა და პროფესორს შორის, რაც აქამდე მცირე გამოწკლისის გარდა გაბატონებული იყო უმაღლეს სასწავლებლებში; დაფასა ახალგაზრდების ღირსება, დამოუკიდებლობა და მეცნიერული შესაძლებლობები, შექმნა ახლობლობის ატმოსფერო, სადაც ფამილარობა გამოირიცხულია. ჩვენ ანტროპოლოგებს შორის თამაზ ბუაჩიძე პირველია, ვინც ააღორძინა უმაღლესი გონითი აქტი - სინდისი, ვინც ეს ფენომენი ფილოსოფიური თვალთახედვით, არსებრივად და სიღრმისეულად განიხილა. მან თავისი სულის ნიალიდან ამოიტანა ღვითიური განძი - გონი - განავრცო ის და სხეებსაც მოუწონა ამგვარი ქმედებისაკენ, რათა საკუთარი გარჯით, „დიდი სინათლის“ გზამკვლეობით ეზიარონ ნამდვილ - ადამიანური (პიროვნული) ყოფიერების ბედნიერებას; გზა მისცა ქართული ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის კვლევის ძირითად მიმართულებას - გონით ანთროპოლოგიას. თამაზ ბუაჩიძე გონსა და გონით აქტებს იკვლევს გონის მეცნიერებათა სპეციფიკური მეთოდის - გაგების - საშუალებით, რაც ფილოსოფიისთვის საკმარისია, ხოლო თუ მისი (გონის) გენეზისის და ანთროპოგენეზის საკითხი დადგება, ვფიქრობ, რომ ის როგორც ყოველგვარი რედუქციონიზმის უარყოფილი მოაზროვნე, არავითარ შემთხვევაში არ გაიზიარებს დარვინისტიკური ევოლუციონიზმის იდეებს, ცხოველისაგან ადამიანის წარმოშობის ჰიპოთეზას. სხვა გზა ადამიანის ღვითისპვილობას ასაბუთებს. გონი ადამიანში წარმოდგენილ ფენათა შორის უმაღლესია, მისი დახასიათების კვალად არ შეიძლება „მიწიდან ამოზრდილად“ იგულისხმოდ. გონი, როგორც პიროვნებადყოფნის გარანტი, თამაზ ბუაჩიძისეულ ანთროპოლოგიაში ფილოსოფიური ღმერთის სახეს იღებს, ანთროპოლოგია კი რელიგიურ შეფერილობას.

ისიც საყურადღებოა, რომ თამაზ ბუაჩიძე გელათის აკადემიის აკადემიკოსი ბრძანდებოდა, სიცოცხლის ბოლო პერიოდში აქტიურად თანამშრომლობდა საქართველოს სასულიერო აკადემიასთან, ლექციების კურსს კითხულობდა ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაში.

P.S. წარმოდგენილი ნაშრომი ნაწყვეტია დასაბეჭდად გამზადებული ნივინიდან, სადაც ან გარდაცვლილი ჩემი მასწავლებლისა და კოლეგა-მეგობრების ანთროპოლოგიური ღვანალია ასახული. თავიდან სანამ „ქართველი ანთროპოლოგების“ წერას შეუდგებოდი, სრულიად არ მქონდა განზრახული „შესანიშნავი შვიდეული“ (ანგია ბოჭორაშვილი, ოთარ ტაბიძე, ზურაბ კაკაბაძე, გიორგი ყორეს) ცინცაძე, ვიტალი კაკაბაძე, თამაზ ბუაჩიძე, არჩილ ბაქრაძე), ერთი იწმინთ ან არსებითი თვისებების მიხედვით გამეერთიანებია, მაგრამ აქეთეკენ თავად მიბიძგეს, მათ ბევრი რამ საერთო აღმოაჩნდათ ერთმანეთთან. აქ გარკვეული მისტიკაცაა, რაც, ალბათ, გარდაცვლილთა ერთ ბედს და იმქვეყნიურ საიდუმლოებებს უკავშირდება. ეს სიმორე (სამ-ნუხარო ფაქტი) ავტორისთვის მნიშვნელოვანია, მას სწორ განსჯაში ეხმარება. ადამიანს ხომ მაშინ უკეთ შეეცნობა, როცა ის თავის იწმინთ ან არსებითი თვისებებისაგან, მინიერი ცხოვრების წინააღმდეგობებისაგან, სიტუაციათა დიქტიურ ტვირთისაგან, რომელიც, სშირად თავის ნებაზე გვათამაშებს. მარადიულ დროსა და სივრცეში



დავანებულთ, თავისი წმინდა სახით წარმომდგარო, ეს საფრთხე არ ემუქრებოდა. სხვა მხრივ კი, ადამიანის (ცალკე პირის) შესახებ მხოლოდ იმის თქმა თუ შეიძლება, რომ ის „აქამდე“ არის ასეთი (კარგი ან ცუდი), რა იქნება შემდგომ, ეს მხოლოდ ღმერთმა უნყის. ვიცი, რომ ჩემი შემეცნებითი ოპტიმიზმი შეფარდებითია, აქაც ბევრი რამ დააკლდება შესამეცნებელთ, მაგრამ როცა ობიექტურად დარჩენილია მათი შემოქმედებითი მინალწვარი და სუბიექტურად – ხსოვნა (მეხსიერება) მათთან თანაყოფინისა, საქმე თითქოს იოლდება. ამ შემთხვევაში დიდი მნიშვნელობა აქვს დროის ფაქტორს, ბავშვობისა და სიყმაწვილის თანაგანცდებს, რასაც მე ობიექტური მიზეზის გამო მოკლებული ვარ. ცხადია, უმჯობესი იქნებოდა მათ შესახებ ახლოებელ თანატოლთ ეამბათ, თან მეტი დროის გავლის შემდეგ, მაგრამ მათგან უმეტესობა ცოცხალი აღარ არის, ხოლო დრო კი უღმობლად გარბის (მართლაც ძლიერ „დაჩქარდა ჟამი“). როცა დაგრწუნდი, რომ ამ დაუნდობელმა მონსტრმა ძლიერ შემზღუდა და მეტი მოცდა აღარ შეიძლებოდა, კალამს მოვეკიდე ხელი. მოცდა კი არადა, არსთა გამრიგეს განუწყვეტლივ ვანუხებდი თხოვნით: დამამთავრებდითო ჩემი ჩანაფიქრი. აჩქარებამ და სხვა ფაქტორებმა ბევრი რამ დააკლო ნაშრომს, მაგრამ დარწმუნებული ვარ, რომ მათი ბუნებიდან გამომდინარე, არც ერთი არ მისაყვედურებს, პირიქით, მაღლობას მეტყვიან – დრო რად დაკარგეო ჩვენთვის. სინამდვილეში კი, არა მარტო მათთვის, არამედ ჩემთვისაც დიდად გავისარჯე: მათთან შეხვედრით ტკბილ წარსულში გადავსახლდი, ამბავთა თანამონაწილე გავხდი და ამით „ჭირთა უფრო ძნელი“ ყოფნა შევიმსუბუქე. „მზიან ღამედ“ ვაქციე წამით. ასე, რომ არც მე ვყოფილვარ უანგარო.



აკაკი ციმიხტია – დაბადებიდან 80 წელი

ფილოსოფოსის მიერ ღირსებით ბავსლილი წლები

ფილოსოფია და ფილოსოფოსობა მხოლოდ მეცნიერება არ არის, ის უფრო მაღალი ინსტიტუციაა. როგორც პლატონი იტყვოდა, ფილოსოფოსობა სიკვდილის შინა-შის დაძლევის გზაა. ფილოსოფოსობა სიკვდილისციოცხლის საიდუმლოებასთანაა წინააღმდეგობა. ჭეშმარიტი ფილოსოფოსი მამაცი ადამიანია ადამიანთა შორის, რადგან „სიმამაცე, საუკეთესო აზრით, მხოლოდ ფილოსოფოსს ახასიათებს, ისე როგორც აზროვნება და ვნებებისაგან თავისუფლება“. ფილოსოფოსობა ცვალებადისა და წარმავალის მიღმა უცვლელისა და წარუვალის, მარადიულის ძიებაა, ყოფიერების საიდუმლოს, როგორც ძალაქტიონი იტყვოდა, „ყოფნის ზღაპრის“ ამოხსნაა. ფილოსოფოსობა ყველას არ ძალუძს. გარდა ამისა ფილოსოფოსობა პასუხისმგებლობაცაა. ჭეშმარიტების მსახურს ყოველთვის მეტი მოეთხოვება საკუთარი ერის, სამშობლოს წინაშე. ამიტომ ფილოსოფოსთა ბიოგრაფია ყოველთვის ყურადღების ცენტრშია და მას დიდი ინტერესით კითხულობენ ხოლმე. ყველა სიკეთესთან ერთად მას დიდი მნიშვნელობა აქვს ახალგაზრდა თაობის სულიერი, ინტელექტუალური განვითარებისათვის.

ამ მხრივ ძალზე საინტერესოა XX საუკუნის ქართული ფილოსოფიის ერთერთი ცნობილი წარმომადგენლის ფილოსოფიის მეცნიერებათა დოქტორის, პროფესორ აკაკი ციმიხტიას ცხოვრება და მოღვაწეობა. მის მიერ განვლილი ცხოვრების გზა ნათელი მავალითაა იმისა, თუ როგორ უნდა იცხოვროს ფილოსოფოსმა, რომ „არ უღალატოს ჭეშმარიტებას თავისუფლებისათვის და, მეორე მხრივ, თავისუფლებას – ჭეშმარიტებისათვის“, ვინაიდან ფილოსოფოსობა თავისუფალი აქტია, რომელიც ადამიანისაგან უდიდეს პასუხისმგებლობას მოითხოვს. პასუხისმგებლობა ადამიანურ ღირსებას საჭიროებს.

სწორედ ღირსებით განვლო ბატონმა აკაკი ციმიხტიამ თავისი ცხოვრების ოთხმოცწლიანი გზა და ამჯერად, იმედითა და საკუთარი ქვეყნის ბედნიერი მომავლის პერსპექტივით დაიმედებული, „საკუთარი ფილოსოფიური თვალსაზრისიდან“ ისევ უკეთესი მომავლისაკენ იხედება.

აკაკი ბარნაბის ძე ციმიხტია დაიბადა 1925 წლის 14 ივნისს ნალენჯიხის რაიონის სოფელ ჯვარში (ყოფილი ზუგდიდის მაზრა). მიუხედავად უმძიმესი წლებისა, იგი დიდი სიყვარულით, სითბოთი და თანაც გულსტიკილით იხსენებს ჯვარში გატარებულ ბავშვობის წლებს; დღესაც დანერვილებით ახსენებს ყოველი დეტალი იმდროინდელი სოფლის ცხოვრებისა. შეიძლება ითქვას, იგი სოფელ ჯვარის ცოცხალი მემკვიდრეა. მისი თქმით, ეს ისეთი ამბებია და ამ ამბის გმირები ისეთი ადამიანები არიან, მის შემდეგ არავინ რომ არ მოიგონებს. მათ გარეშე მას ვერ წარმოუდგენია საკუთარი თავი.

როგორც თვითონ ამბობს, იგი მდიდარი და შეძლებული ოჯახის შვილი არ ყოფილა. მამინ, საერთოდ, ჭირდა ცხოვრება და უჭირდა მის ოჯახსაც. თუმცა, მიუხედავად სიდუხჭირისა, მისი მშობლები პატიოსანი, კეთილი, მშრომელი, ერისა და ოჯახის მოსიყვარულე ადამიანები იყვნენ, რომელთაც გარკვეული ავტორიტეტი ჰქონდათ მთელ სოფელში. ოჯახში იმთავითვე იყო „ვეფხისტყაოსნის“ კულტი. 6 წლისა იყო, როდესაც სკოლაში შეიყვანეს. სკოლა სწორედ მამინ გაიხსნა საგანს; დღესაც დიდი სიყვარულით იხსენებს თავის მასწავლებელს ბატონ **ორესტ სიჭინავას**, რომელმაც მას პროფესორობა უწინასწარმეტყველა. ბატონი ორესტის მსგავსად ყველანი დიდ წარმატებებს უწინასწარმეტყველებდნენ მომავალ ფილოსოფოსს.

მე-9 კლასში იყო, როდესაც მამა ფრონტზე გაიწვიეს. ოჯახში დარჩა დედა სამი შვილით, რომელსაც მხრებზე დაანვა შვილების გაზრდის უმძიმესი ტვირთი, რადგანაც მძიმე დრო იყო. მე-9 კლასის მოსწავლე ძალღონეს არ იშურებდა, რათა დედისათვის ტვირთი შეემსუბუქებინა. ოჯახს ახალი საზრუნავი გაუჩნდა – მამა ქერჩთან ბრძოლებში დაიღუპა. ამის შესახებ არავინ იცოდა ოჯახში მის გარდა. ტრაგიკული სამკუთხა ბარათი სწორედ აკაკის გადასცეს, მან კი არავის გაუშხილა. არ უნდოდა, რომ დედას მოლოდინი გასცრუებოდა.



1942 წელს წარმატებით დაამთავრა ჯვარის საშუალო სკოლა და საბჭოთა კავშირის ნებისმიერ უმაღლეს სასწავლებელში უგამოცდოდ სწავლის გაგრძელების უფლება მოიპოვა, იმავე წლის სექტემბერში საბუთები თბილისის უნივერსიტეტის ფილოსოფიის ფაკულტეტზე შეიტანა, რომელიც წარჩინებით დაამთავრა 1947 წელს. მისი მასწავლებელი იყო ცნობილი ქართველი ფილოსოფოსი და უნივერსიტეტის ერთერთი დამაარსებელი აკადემიკოსი შალვა ნუსუბიძე, ფსიქოლოგიას ასწავლიდა ერთი ქართველი ფილოსოფოსი და ფსიქოლოგი, განწყობის თეორიის ავტორი დიმიტრი უზნაძე, რომელიც სემინარებს ხელმძღვანელობდა, ხოლო ლექციებს უკითხავდა ასევე ცნობილი ფსიქოლოგი რევაზ ნათაძე. დიმიტრი უზნაძე წინადადებას აძლევდა ფსიქოლოგიის განხრით გაეგრძელებინა მომავალი სამეცნიერო საქმიანობა, მაგრამ მან უარი განაცხადა და უნივერსიტეტის წარჩინებით დაამთავრების შემდეგ, რექტორატის რეკომენდაციით, 1947 წლის სექტემბერში წარმატებით ჩააბარა მისაღები გამოცდები ასპირანტურაში ახლანდელი სისტემური ფილოსოფიის კათედრაზე. ასპირანტურაში მისი მასწავლებლები იყვნენ: ლოგიკაში – კოტე ბაქრაძე, ფილოსოფიის ისტორიაში – სერგი დანელია. მათი ფილოსოფიური ნიჭი, ორიგინალური აზროვნება და ფილოსოფიური პრობლემების გადმოცემის უბადლო ოსტატობა ბატონი აკაკის სამაგალითოდ და კლასიკურ ნიმუშად მიაჩნია.

უმძიმესი იყო სტუდენტობისა და ასპირანტურაში სწავლის პერიოდი. თვითონაც უკვირს ახლა, თუ როგორ ახერხებდა სწავლას, მაგრამ მან იცოდა, რომ თბილისში სასწავლებლად იყო ჩამოსული და ამიტომაც პასუხისმგებლობით ეკიდებოდა საქმეს. ბევრს კითხულობდა. სადილომომ ნაშრომი ცოდნის პრობლემას მიუძღვნა, კერძოდ პლატონის დიალოგს – „თეეტეტს“, რომელმაც დიდი მონაწილეობა მიუძღვნა მასწავლებელთა მხრიდან. აქვე გადაწყდა, რომ მას მეცნიერული მუშაობა ამ მიმართულებით გაეგრძელებინა.

1950 წელს აკაკი ციმინტიამ წარჩინებით დაამთავრა ასპირანტურის სრული კურსი. 1952 წელს ასევე წარმატებით დაიცვა დისერტაცია თემაზე: „ცნობიერების ბუნების შესახებ“ და მიენიჭა ფილოსოფიის მეცნიერებათა კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხი.

როგორც თავად იხსენებს, ფილოსოფიის ფაკულტეტზე I კურსზე თავიდან 56 იყვნენ, ხოლო დაამთავრა უნივერსიტეტი 11მა. მათგან ბევრი ფრონტზე გაიწვიეს. ომში წასვლა მას არ მოუწია, რადგანაც, როდესაც საჯარისო ასაკის გახდა, მამინ უკვე III კურსზე იყო. III კურსელები კი უკვე ომში არ მიჰყავდათ.

ბატონი აკაკი თბილისში გატარებული სტუდენტობის წლებიდან დიდი მადლიერებით იხსენებს მათი ოჯახის ახლობლის მიხა დანელიას და მისი ვაჟის გუგული დანელიას სახელებს. ეს ის ადამიანები არიან, რომლებმაც წლების განმავლობაში თავიანთ ბინაში შეიფარეს ჯვარიდან სასწავლებლად ჩამოსული აკაკი. იგი სამ წელზე მეტ ხანს ცხოვრობდა მათთან ოჯახში, პეტრიაშვილის ქუჩაზე. შემდეგში იგივე გაიმეორა აკაკი ციმინტიამ, როდესაც აფხაზეთიდან დევნილ სტუდენტს, რომელსაც ბინის ქირის გადახდის საშუალება არ ჰქონდა, ყოველწლიურ ანგარების გარეშე ხუთი წლის მანძილზე საკუთარი სახლი დაუთმო ნუსუბიძის ფერდობზე.

უნივერსიტეტის ასპირანტურის დაამთავრებისთანავე, 1950 წელს ცნობილი ქართველი ფილოსოფოსის საველე ნერეთლის მიწვევით იგი მუშაობას იწყებს ფილოსოფიის ინსტიტუტში – მეცნიერთანამშრომლის თანამდებობაზე, სადაც დღესაც მუშაობს. პარალელურად ლექციებს კითხულობდა თეატრალურ ინსტიტუტში, თბილისის უნივერსიტეტში, პუშკინის სახ. პედაგოგიურ ინსტიტუტში.

1961 წელს მოსკოვში გაემგზავრა, სადაც ორი წელი დოქტორანტურაში დაჰყო. 1964 წელს მას უკვე მზად აქვს სადოქტორო დისერტაცია, რომელიც წარმატებით დაიცვა 1966 წელს თბილისში და მიენიჭა ფილოსოფიის მეცნიერებათა დოქტორის სამეცნიერო ხარისხი. მოსკოვიდან დაბრუნების დროიდან მუშაობას აგრძელებს თავის საყვარელ ფილოსოფიის ინსტიტუტში თეორიული ფილოსოფიის განყოფილებაში, სადაც 55 წელია მოღვაწეობს. ამ ხნის განმავლობაში განვლო გზა – მეცნიერთანამშრომლიდან დანაშაულის და მთავარი მეცნიერთანამშრომლით დაამთავრებული.

გამოქვეყნებული აქვს ულდამენტური ხასიათის ნაშრომები თეორიული ფილოსოფიის ურთულეს სფეროში – ონტოლოგიაში. მისი მონოგრაფიები, „ყოფნა და ცვალებადობა“, თბილისი, 1989. გამომცემლობა „მეცნიერება“; „ფილოსოფიის შესავალი“, თბილისი, 1997, გამომცემლობა „მეცნიერება“; „ონტოლოგიის ძირითადი პრობლემები“, თბილისი, 2004. გამომცემლობა „სამართალი“. გამოსაცემად მომზადებული აქვს ვრცელი გამოკვლევა: „ეინოლოგიური ძიებანი“.



ჰყავს მეუღლე - ქალბატონი ციალა ჩოჩია, რომელთან ერთად 1955 წელს შექმნა ოჯახი, არის მოსიყვარულე მამა. ჰყავს ვაჟიშვილი - ბარნაბი, არის ბედნიერი ბაბუა. ბაბუობა მისთვის განსაკუთრებული ღირებულების მქონეა. იმედითა და სიხარულით შეჰყურებს შვილიშვილების - გიორგისა და აკაკის მომავლს, ციმიჩტების გვარის ღირსეულ გამგრძელებლეს ხედავს მათში.

ბატონი აკაკის ცხოვრებაში მნიშვნელოვანი ადგილი ეკუთვნის გადაწყვეტილებას, როცა მან 1991 წელს თანამოაზრეებთან ერთად თბილისის პოლიტოლოგიისა და ადამიანთმცოდნეობასოციოლოგიის ინსტიტუტი დააფუძნა, რომელსაც წლების განმავლობაში ხელმძღვანელობდა, ამჟამად კი ამ ინსტიტუტის საპატიო რექტორი გახლავთ. ქართულ საგანმანათლებლო სივრცეში ამ ინსტიტუტმა არაერთხელ თქვა საკუთარი სიტყვა და ამბობს დღესაც, რაც აკაკი ციმიჩტიას დიდი მონდომების, მეცნიერული და პედაგოგიური საქმიანობის ღრმა და საფუძვლიანი ცოდნის შედეგია. ინსტიტუტმა არაერთ ნიჭიერ, პერსპექტიულ ახალგაზრდას დაულოცა გზა ცხოვრების ასპარეზზე.

ბატონი აკაკი ყოველთვის სასურველი ლექტორია სტუდენტებისათვის, რომლის ლექციასმინარები გამორჩეულია მაღალი ადამიანურობით, მწყობრი ლოგიკური აზროვნებითა და ახალგაზრდებისადმი სიყვარულითა და იმედით. მისი, როგორც მეცნიერისა და პედაგოგის, საუკეთესო თვისებებიდან აღსანიშნავია შრომისუნარიანობა, ფილოსოფიურ პაექრობაში (რომელიც ძალზე ხშირად იმართებოდა ფილოსოფიის ინსტიტუტის თეორიული ფილოსოფიის განყოფილებაზე) შეუპოვრობა და სიმართლის თქმა. მას ყოველთვის არგუმენტებით უყვარია ფილოსოფიური და მეცნიერული კამათი. მეცნიერულად მკაცრი, ლოგიკურად მოაზროვნე, საოცრად გულკეთილი, ღია და სათნოა მეგობრობაში, მეგობრობა კი შეუძლია ასაკის მიუხედავად.

ბატონი აკაკი განსაკუთრებული სტუმართმოყვარეობით გამოირჩევა. სახელოვან ქართველ ფილოსოფოსებს დღესაც ახსოვთ მის მიერ დაყენებული ღვინის გემო. მასთან ხშირად იკრიბოდნენ და დღესაც იკრიბებიან ცნობილი ქართველი ფილოსოფოსები, რომლებმაც მის ბაღს „სავანე“ უწოდეს. ბაღი მან საკუთარი ხელით გააშენა და საკუთარი გემოვნებით მოაწყო, რომელსაც ნათლად ატყვია მისი პატრონის გამრჯე და მზრუნველი ხელი. საყურადღებოა ვაზისა და ღვინის კულტი, რომელიც აქ არის გამეფებული. ვაზი მისთვის ქართული სულის, ყოველგვარი ქართულის გამრჯილებია, ხოლო ღვინო - ღმერთთან ზიარების, შეუცნობელის შეცნობის ქრისტიანული მისტერია. მის მარანში ქვიფი ერთი დიდი აკადემიაა. საკუთარი ბიოგრაფიიდან მისთვის მეცნიერულად მნიშვნელოვანი მაინც მისი შემოქმედებაა, საკუთარი ფილოსოფიური ნააზრევი და აქედან დანახული სამყარო და ადამიანი.

ბატონი აკაკი ციმიჩტია, შეიძლება ითქვას, პრობლემების ფილოსოფოსია, რასაც მონშობს მისი ფილოსოფიური შემკვიდრეობა, მისი კვლევაძიება ყოველთვის ფილოსოფიის ურთულეს პრობლემებს დასტრიალებს თავს. იგი მიიჩნევს, რომ თეორიული ფილოსოფიის (ონტოლოგიის) პრობლემები იმდენად ძნელია და რთული, რომ მათი გადაწყვეტის შესაძლებლობა ხშირ შემთხვევაში პესიმიზმს ბადებს ამ მეცნიერების მიმართ და ამიტომაც ადგილი აქვს ონტოლოგიური პრობლემებისაგან ერთგვარ გაქცევას და ფილოსოფიური კვლევისათვის სხვა, უფრო ახალი, თანამედროვე და მოდური საგნის ძიების საჭიროებას. ეს არის ერთერთი მიზეზი იმისა, რომ ჩვენში ახალგაზრდები ნაკლებად „ექტანებიან“ ონტოლოგიურ კვლევაძიებას.

პროფესორ ა. ციმიჩტიას მიხედვით, ფილოსოფიაში პრობლემები არ იცვლება ეპოქის ცვალებადობასთან ერთად, ამიტომ მისთვის სრულიად მიუღებელია კლასიკური, „ტრადიციული“ პრობლემების „მოძველებულად“ და ანაქრონიზმად გამოცხადება. ასეთი რამ თავად არის ანაქრონიზმი ფილოსოფიაში, ამიტომ ყოვლად მიუღებელია მისთვის „ახალი ფილოსოფიის“ ეგვიპტე უაზრობებზე საუბარი. ფილოსოფია სამყაროს ონტოლოგიური კვლევაა, თუმცა ფილოსოფიის პრობლემები ამით არ ამოიწურება.

XX საუკუნის ქართულ ფილოსოფიაში კიდევ ერთხელ მწვავედ დადგა ონტოლოგიისა და, საერთოდ, ფილოსოფიის მეცნიერულობის პრობლემა. პროფესორი აკაკი ციმიჩტია ფილოსოფიის მეცნიერულობის დამცველთა რიგებში აღმოჩნდა. აქ მან მკაფიოდ და მტკიცედ დააფიქსირა საკუთარი პოზიცია, თუმცა სხვებისაგან სრულიად გამორჩეული და ორიგინალური კუთხით განიხილა პრობლემა, რაც მისი უკანასკნელი წლების ონტოლოგიური კვლევაძიების შედეგია. იგი მიიჩნევს, რომ ტერმინი - „ფილოსოფია“ არაფერს არ გვეუბნება მისი სპეციალური კვლევის საგნის შესახებ, რასაც საესებით სწორად მიუთითებენ ფილოსოფიის მეცნიერულობის მონ-



ინალმდეგეები; მაგრამ ეს არ არის მისთვის უმთავრესი. ტერმინი „ფილოსოფიის“ თავის დროზე არც დიდ პეგელს მოსწონდა, თუმცა მისი ალტერნატივა „ლოგიკის“ ცნების გარდა მას არ მოუცია. „ონტოლოგია პეგელისათვის არის ლოგიკა“. ამ მეტად ძნელი საკითხის გადანყვეტას პროფესორი აკაკი ციმიჩტია საკუთარი ორიგინალური ფილოსოფიური თეორიიდან ამოსვლით ახდენს. ამ თეორიას იგი ეინოლოგიას უწოდებს.

ეინოლოგია, მისი აზრით, არის მეცნიერული თეორია ყოფნის შესახებ (ბერძნულად: „ეინაი“ – ყოფნა, არსებობა. ლოგოს – მოძღვრებას, თეორიას, სწავლებას ნიშნავს). ეინოლოგია, ზოგადი აზრით, არის ყოფნის, არსებობის შესახებ მეცნიერული თეორია. ამ მიმართულებით, მის მიხედვით, მეცნიერული კვლევაძიების სწორი კურსი ჰქონდათ აღებული ძველ ბერძენ ფილოსოფოსებს პლატონს და არისტოტელეს, ახალ დროში – პეგელს. იგი ხაზს უსვამს, რომ ეინოლოგია იმით განსხვავდება ფილოსოფიისაგან, რომ ის არის მეცნიერული თეორია არსებულის შესახებ. არსებული არსებობით არის არსებული, ამიტომ შეუძლებელია არ არსებობდეს არსებობის, ყოფნის ზოგადი წესები. ეინოლოგიამ სწორედ ეს წესები უნდა დაადგინოს და დააფუძნოს, როგორც მეცნიერული თეორია.

ამ საქმის განხორციელება უფრო მაღალი ინსტანციაა ვიდრე ტრადიციული გაგებით მატერიალიზმი ან იდეალიზმი. ამ ურთულესი მეცნიერული ამოცანის რეალიზაცია ფოკუსირდება სამი მთავარი ეინოლოგიური პრობლემის გარშემო. ესენია: 1) სუბსტანციის ანუ სამყაროს საფუძვლის, სუბსტრატის პრობლემა, 2) სამყაროს ამგვარად მანიფესტაციის პრობლემა და 3) უნივერსუმის ფუნდამენტური მახასიათებლების ანუ ფუნდამენტალიების პრობლემა. ა. ციმიჩტია ასაბუთებს, რომ „ეინაი“ არ უდრის არც პარმენიდეს არსს, არც პლატონის იდეას, არც არისტოტელეს უსიას. მეტაფიზიკოსონტოლოგისტს მუდამ თვალწინ უნდა ედგას არა ყოფიერი, არამედ ყოფიერის ყოფნა და მის უპირველეს ამოცანას უნდა წარმოადგენდეს უკანასკნელის რაობის გარკვევა.

ხშირად ფილოსოფოსები ყოფნის ფენომენის არსებასთან მისვლას მისი საპირისპიროს არყოფნის პოსტულაციით ცდილობენ, მაგრამ ეს აქტი არ უნდა იყოს უნაკლო გზა. არყოფნის ფენომენი არაფრით არაა მასზე უფრო ნათელი და გარკვეული, ვიდრე თავად ყოფნა“ (ა. ციმიჩტია, „ონტოლოგიის ძირითადი პრობლემები“, თბილისი, 2003 წ., გვ. 141142). ა. ციმიჩტიას მიხედვით, „ეინაი“ ერთს – სამყაროს საწყისს აქცევს სიმრავლედ. ყოველგვარი პრედიკაციის შესაძლებლობის უკანასკნელი ძირი არის ყოფნა. იგი არის სამყაროს ამგვარად მანიფესტაციის საფუძველი. ყოფნა ყველაფერში მონაწილეობს. ქვეყნიერება ყოფნის გამოისობით არის განსხვავებული არსებათა სიმრავლე. საგანი ყოფნის ძალით იძენს გარკვეულობას. სამყაროს ეს ფუნდამენტური მახასიათებელი თავის თავს ავლენს საზოგადოებაში, კულტურაში, ადამიანსა და პოლიტიკაში. ყველაფერი ყოფნით არის განსაზღვრული.

ასეთია ძალიან მოკლედ და ფრაგმენტულად იმ თეორიის ძირითადი შინაარსი. ეს აზრი შეიძლება საკამათოა, მაგრამ ორიგინალური ქართულ ფილოსოფიაში. მისი ავტორი თვლის, რომ ეს თეორია ჯერ კიდევ დამუშავებისა და დახვეწის პროცესშია, მაგრამ ერთი რამ ცხადია – ეს არის სრულიად გაბედული განაცხადი ახლის თქმისადიდი ტრადიციების მქონე ქართული ფილოსოფიის ისტორიაში.

ჩვენთვის რთულია ამ ორიგინალური თეორიის სკურუპულოზური სახით წარმოდგენა მკითხველი საზოგადოების წინაშე, თუმცა, რაც ზემოთ ითქვა, საესებით საკმარისად მიგვაჩნია „ეინოლოგიის“ ავტორის ორიგინალობისა და თავისთავადობის ჩვენებისათვის, დაინტერესებულ მკითხველს კი საშუალება აქვს თავად გაეცნოს ბატონ აკაკის მონოგრაფიებს.



ახალი თარგმანები

დე ტოკვილი

დემოკრატია ამერიკაში^{*}

შემაჯავლო კონსტიტუცია

აქამდე მე ვიხილავდი თითოეულ შტატს, როგორც ერთ სრულ მთელს, და ვუთითებდი სხვადასხვა მექანიზმს თავად ხალხს რომ მოჰყავს მოძრაობაში; ასევე მოქმედების იმ საშუალებებს, რომელთაც იგი იყენებს. მაგრამ ყველა შტატი, რომელზეც მე ვისაუბრე როგორც დამოუკიდებელ ობიექტზე, გარკვეულ შემთხვევაში მინც იძულებულია დამორჩილდეს უმაღლეს, კერძოდ, კავშირის ხელისუფლებას. დადგადრო, განვიხილოთ სუვერენიტეტის ის წილი, რომელიც გადაეცა კავშირს და თვალი გადავავლოთ ფედერალურ კონსტიტუციას.¹

შემაჯავლო კონსტიტუციის ისტორია

როგორც ვთქვი, ცამეტ კოლონიას, გასული საუკუნის დასასრულს ერთდროულად რომ განთავისუფლდა ინგლისის უღელისაგან, საერთო რელიგია, ენა, ზნეჩვეულებები და თითქმის ერთნაირი კანონები ჰქონდა. ისინი იბრძოდნენ საერთო მტრის წინააღმდეგ; ასე რომ, ეს სერიოზული მიზეზი იყო დასახლებულ კოლონიათა გასაერთიანებლად, მჭიდრო კავშირის შესაქმნელად და ერთ ერად ჩამოსაყალიბებლად.

მოუხედავად ამისა, თითოეულ მათგანს – რაკი მინც საკუთარი ცხოვრებით ცხოვრობდა და თავისი მთავრობა ჰყავდა, – კერძო ინტერესები და ჩვევები ჩამოუყალიბდა. ამიტომ ეწინააღმდეგებოდნენ ისინი ისეთი მყარი კავშირის შექმნას, რომელიც მათი ინდივიდუალობის გაუჩინარების შედეგად ზოგად ღირებულებას შეიძენდა. აქედან მომდინარეობდა ორი ურთიერთსაპირისპირო ტენდენცია: ერთი ანგლო-ამერიკელებს გაერთიანებისაკენ მოუწოდებდა, ხოლო მეორე გათიშვისაკენ უბიძგებდა.

ვიდრე დედა-სამშობლოსთან ომი მიმდინარეობდა, აუცილებლობა უპირატესობას გაერთიანების პრინციპს ანიჭებდა. თუმცა კანონები, რომელთაც კავშირი ეფუძნებოდა, არასრულყოფილი და ხარვეზებით სავსე იყო, შტატებს შორის კავშირი მინც არსებობდა.²

მაგრამ როგორც კი მშვიდობა დამყარდა, საკანონმდებლო ხარვეზებიც ცხადად წარმოჩნდა: სახელმწიფო, მართლაც, თვალსა და ხელს შუა უეცრად დაიშალა; სრული სუვერენიტეტის დაუფლებით, ყოველი კოლონია დამოუკიდებელ რესპუბლიკად იქცა. ფედერალურმა მთავრობამ, რომლის სისუსტის სათავე მისივე კონსტიტუცია იყო, ავტორიტეტი დაკარგა; საერთო საფრთხის გაუჩინარების შემდეგ, კოლონიები მას მხარს აღარ უჭერდნენ; შეერთებული შტატების დროშაც კი ევროპის დიდი ხალხების დაცინვის ობიექტად იქცა. ფედერალური ხელისუფლების მთავრობას აღარ შეეძლო საკმაო რესურსების მოძიება, რათა ინდიელი აპორიგენები მოეგერიებინა და დამოუკიდებლობისათვის ბრძოლის საწარმოებლად აღებული ვალის პროცენტი გადაეხადა. დალუპვის ზღურბლზე მყოფმა, საკუთარი უძლურება და უუნარობა მან ოფიციალურად გამოაცხადა, რის შემდეგაც დამფუძნებელ ძალაუფლებას მიმართა.³

თუ ოდესმე ამერიკელებმა შეძლეს წამიერად ამაღლებულიყვნენ დიდების იმ მწვერვალამდე, რომლის ჩვენთვის წარმოჩენასაც მუდამ ისურვებდა მის მკვიდრთა

* დასაწყისი იხ. „მაცნე“, ფილოსოფიის სერია, 2002, №1; 2003, №1-2; 2004, №1-2; 2005, №1-2.

¹ იხ. ფედერალური კონსტიტუციის ტექსტი, რომელიც მხოლოდ 1791 წელს იქნა მიღებული. იხ. ამ კონსტიტუციის ანალიზი.

² იხ. 1778 წელს შედგენილი პირველი კონფედერაციის მუხლები ყველა შტატმა მიიღო. („ფედერალისტი“, №15-22).

ასევე ბატონი სტორი, „კომენტარი ა.შ.შ. კონსტიტუციაზე“, გვ. 85-115.

³ ეს განცხადება კონგრესმა 1787 წლის 21 თებერვალს გააკეთა.



მედიდური წარმოდგენა, ეს მოხდა იმ უმაღლეს ჟამს, როდესაც ნაციონალურმა ხელისუფლებამ უარი თქვა საკუთარ ბატონობაზე.

საკუთარი დამოუკიდებლობის მისაღწევად ხალხები თავგამოდებით იბრძვიან – ამის მაგალითს ყველა საუკუნეში შეხვდებით. ლაპარაკი ამერიკელთა ძალისხმევაზე, თავი დაედნათ ინგლისელთა ბატონობისაგან, სხვათა შორის, ძალზე გადაჭარბებულია. ოკეანის გაღმა, 1300 ლიეთი დამორებული მონინალმდევისაგან, ძლიერი მოკავშირის მხარდაჭერით, შეერთებული შტატები თავიანთ გამარჯვებას მეტწილად საკუთარ გეოგრაფიულ მდებარეობას უნდა უმაღლედენენ, ვიდრე საკუთარი შეიარაღებული ძალების სიზამაცეს ან მოქალაქეთა პატრიოტიზმს. ვინ გაბედავდა ამერიკელთა ომის შედარებას საფრანგეთის რევოლუციის დროინდელ ომებთან, ამერიკელთა ძალისხმევის შედარებას ჩვენ თავგანწირვასთან, როცა საფრანგეთი უსახსროდ, სესხისა და მოკავშირეების გარეშე, თითქმის მთელი ევროპის შეტევას იგერიებდა და მოსახლეობის მეოცედს მტრების წინააღმდეგ ბრძოლაში მსხვერპლად იღებდა; როცა ერთი ხელით იმ ხანძარს აქრობდა მთელი საფრანგეთის სულს და გულს რომ მოსდებოდა, მეორე ხელით კი ჩირალდანი ეპყრა და ქვეყნის ირგვლივ უკუნეთს ანათებდა. მაგრამ საზოგადოებათა ისტორიაში სიახლე იყო ის, რომ ამ დიადმა ხალხმა – მას შემდეგ რაც თავისივე კანონმდებლებმა სამთავრობო სისტემის მამოძრავებელი ზამბარების შეჩერების გარდუვალობა აუნყვეს, – აჩქარებისა და შიშის გარეშე მიაპყრო მზერა საკუთარ თავს, ბოროტების სიღრმე აწონ-დაწონა, ორი წლის მანძილზე თავდაუზოგავად ეძებდა გამოსავალს შექმნილი ვითარებიდან და როცა მიაგნო, ნებაყოფლობით, ერთი ცრემლისა და წვეთი სისხლის დაუღვრელად დაექვემდებარა.

როდესაც პირველი ფედერაციული კონსტიტუციის ნაკლი ყველასათვის გაცხადდა, იმ პოლიტიკურ ვეებათა ვზნება, რასაც რევოლუცია მოჰყვა, ნაწილობრივ დამცხრალიყო. ის დიდი ადამიანები, რომლებიც ამ რევოლუციამ შვა, ჯერ კიდევ ცოცხლები იყვნენ. ეს იყო ორმაგი ბედნიერება ამერიკისათვის. მეორე კონსტიტუციის შედგენა გამორჩეული მოაზროვნეებისა და უკეთილშობილესი ბუნების პიროვნებების (ვინც კი ოდესმე მოვლენია ახალ სამყაროს) მცირე რიცხოვანმა სამამბლემ⁴ იტვირა; ასამბლეას ფორჯ ვაშინგტონი თავმჯდომარეობდა.

ხანგრძლივი და გონივრული განხილვის შემდეგ, ხსენებულმა ნაციონალურმა კომისიამ ხალხს შესთავაზა ორგანულ კანონთა კრებული, რომელიც, თანდათანობით, ყველა შტატმა მიიღო.⁵ ეს კანონები დღემდე მართავენ ამერიკის კავშირს. 1789 წელს, ორი წლის უმეფობის ხანის შემდეგ, ახალი ფედერაციული მთავრობა თავისი მოვალეობების შესრულებას შეუდგა. ამრიგად, ამერიკაში რევოლუცია სწორედ მაშინ დასრულდა, როდესაც საფრანგეთში დაიწყო.

უმაღლესი კონსტიტუციის ზოგადი სახე

თავდაპირველად ამერიკელები შეეჯახნენ შემდეგ სირთულეს: საკითხი ეხებოდა სუვერენიტეტის იმგვარად გაყოფას, რომ კავშირის შემადგენელ სხვადასხვა შტატს დამოუკიდებლად, თავად გაეგრძელებინა მმართველობა საკუთარი შიდა კეთილდღეობის ყველა სფეროში და თანაც ისე, რომ, კავშირის მასშტაბით, ერის მთლიანობა არ დარღვეულიყო. შტატი ყველა მისი მოთხოვნილების უზრუნველყოფა დალაუფლებას თხოულობდა. ეს კი ძალზე რთული და ძნელად გადასაჭრელი პრობლემა აღმოჩნდა.

შეუძლებელი იყო წინასწარ მთელი სიზუსტითა და სისრულით იმის დადგენა, თუ რა უფლებამოსილება უნდა გადასულიყო სუვერენიტეტის გაყოფისას შტატის მთავრობის და რა ფედერალური ხელისუფლების ხელთ. ვის შეეძლო წინასწარ გაეთვალისწინებინა ხალხის ცხოვრების ყველა წვრილმანი?

ფედერალური მთავრობის უფლებები და მოვალეობები მარტივი და საკმაოდ ადვილი დასადგენი იყო, რადგან კავშირი ზოგადი ხასიათის მნიშვნელოვან მოთხოვნილებათა დასაკმაყოფილებლად შეიქმნა. შტატის მთავრობის უფლებები და მოვალეობები კი, პირიქით, ძალზე მრავალრიცხოვანი და რთული აღმოჩნდა, რადგან ადგილობრივი მთავრობა საზოგადოებრივი ცხოვრების ყველა წვრილმანში ერეოდა.

⁴ იგი შედგებოდა 55 წევრისაგან; მათ შორის იყვნენ ვაშინგტონი, მედისონი, ჰამილტონი და ორეგი მორისი.

⁵ იგი კანონმდებლებს არ მიუღიათ. ხალხმა დაასახელა მხოლოდ ამ მიზნით შერჩეული დეპუტატები. ახალი კონსტიტუცია იქცა თითოეული ამ შტატის საბჭოს ღრმა დისკუსიის საგნად.

ზემოთ დასახელებულმა პირებმა გულდასმით განსაზღვრეს ფედერალური მთავრობის ფუნქციები და განაცხადეს, რომ ის, რაც არ შეეძლო ამ ნუსხაში, ყველაფერი მიჰყოფნებოდა შტატის მთავრობის კომპეტენციას. მაშასადამე, ფედერალურ მთავრობას მიეცა საგანგებო უფლებები, სხვა დანარჩენი უფლება კი შტატის მთავრობას.

მაგრამ იმასაც ითვალისწინებდნენ, რომ პრაქტიკულად შეიძლებოდა ნამოჭრილიყო საკითხები მთავრობების კომპეტენციათა შორის ზუსტ მიჯნაზე. რადგან აღნიშნულ საკითხთა გადაწყვეტის უფლების მიცემა თავად შტატების მიერ დაარსებული რიგითი სასამართლოებისათვის სახიფათო იყო, შექმნეს უნიკალური სახის უზენაესი ფედერალური სასამართლო⁷, რომლის ერთ-ერთი ფუნქცია გახლდათ შემდეგი: ორ მეტოქე მთავრობას შორის ძალაუფლებათა გაყოფის წონასწორობა შეენარჩუნებინა ისე, როგორც ეს კონსტიტუციამ დაადგინა⁸.

შედეგადი მთავრობის განსაკუთრებული უფლებები

ხალხები ისეთსავე დამოკიდებულებაში არიან ერთმანეთთან, როგორც ინდივიდები. უცხოელებთან ხელსაყრელი ურთიერთობებისათვის, ერს განსაკუთრებით ესაჭიროება ერთიანი ნაციონალური მთავრობა.

ამრიგად, კავშირს ენიჭება ზავის დადებისა და ომის გამოცხადების, სავაჭრო ხელშეკრულებების გაფორმების, ჯარების შექმნისა და ფლოტის მონყობა-აღჭურვის საგანგებო უფლებები⁹.

ქვეყნის შიდა საქმეების მართვის დროს კი ნაციონალური მთავრობის აუცილებლობა ასე გადაჭრით არ იგრძნობა.

ნათქვამის მიუხედავად არის ისეთი საერთო, შიდა ინტერესებიც, რომელთა დაკმაყოფილებაც მხოლოდ ერთიან ხელისუფლებას ძალუძს და ქვეყნისათვის ეს უფრო სასარგებლოა.

კავშირს უფლება მიეცა მოეხდინა ყოველივე იმის რეგულირება, რაც ფულსა და მისი ღირებულების სიმტკიცეს უკავშირდებოდა; მასვე დაევალა საფოსტო მომსახურების მოგვარება და მნიშვნელოვანი საკომუნიკაციო გზების გაყვანა, რომელთაც

⁷ იხ. ფედერალური კონსტიტუციის შესწორებები, „ფედერალისტი“, №31; კენტი, კომენტარები, ტ. I, გვ. 364.

⁸ აღსანიშნავია, რომ როდესაც კონსტიტუცია კონგრესს არ უტოვებს გამოწვევის უფლებას გარკვეულ საკითხთა გადასაჭრელად, შტატებს ძალუძთ ეს უფლება მანამადე გამოიყენონ და თვითონ იმოქმედონ, ვიდრე თავად კონგრესი ინებებდეს აღნიშნული უფლების მოპოვებას. მაგალითად, კონგრესს აქვს უფლება, გამოსცეს ზოგადი კანონი ბანკროტობის შესახებ, მაგრამ თუ იგი ამას არ იქმნ, ყოველ შტატს შეუძლია ამის თაობაზე კანონი საკუთარი სურვილისამებრ მიიღოს. ეს ნების მხოლოდ სასამართლოებზე დისკუსიის შემდეგ დადგინდა და რჩება წმინდა იურისპრუდენციის საკითხად.

⁹ ქვემოთ ვნახათ, რომ ზემოთ ხსენებულ სასამართლოს ყოველივე ამასთან ძალზე ირიბი დამოკიდებულება ჰქონდა.

⁸ კავშირსა და ცალკეულ შტატთა შორის სუვერენიტეტის გაყოფას ყურნალი „ფედერალისტი“ №45 შემდეგნაირად განმარტავს: „უფლებამოსილება, რომელსაც კონსტიტუცია ანიჭებს ფედერალურ მთავრობას, განსაზღვრულია და შეზღუდულია. ის უფლებამოსილებაც კი, რაც რჩება ცალკეულ შტატთა განკარგულებაში, პირიქით, განუსაზღვრელი და მრავალმხრივია. პირველები ხორციელდება ძირითადად საგარეო საკითხების - როგორცაა ომი, მშვიდობა, საერთაშორისო მოლაპარაკებები, ვაჭრობა - გადაწყვეტისას; უფლებები, რომლებიც თავად შტატებმა დაიტოვეს, ვრცელდება ყოველდღიური ცხოვრების ყველა პრობლემაზე და ადამიანთა არსებობასა და თავისუფლებას, საერთოდ, შტატის კეთილდღეობას ეხება.

მე ხშირად დავიმოწმებ „ფედერალისტს“ ამ თხზულებაში. როდესაც შეერთებული შტატების კონსტიტუციის კანონმდებელი განსახილველად და მისაღებად ხალხის სამსჯავროს გადაეცა, სამმა უკვე ცნობილმა პიროვნებამ - შემდეგში უფრო სახელოვანნი რომ გახდნენ, კერძოდ, ჯონ ჯეიმს, პამილტონმა და მედისონმა, ერთობლივად იღვანეს, რათა მათ მიერ წარდგენილი კანონმდებლის ყველა უპირატესობა ხალხისათვის განემარტათ. ამ მიზნით მათ ჟურნალში გამოაქვეყნეს რიგი სტატიებისა, რომელთა ერთობლიობა ქმნის ერთ დასრულებულ ტრაქტატს. კრებულს უწოდეს „ფედერალისტი“. შემდგომ ეს სახელი შეერჩა ნაშრომთა კრებულსაც. „ფედერალისტი“ მშვენიერი ნივთია და მიუხედავად იმისა, რომ მხოლოდ ამერიკას ეხება, ყველა ქვეყნის სახელმწიფო მოხელემ იგი კარგად უნდა შეისწავლოს.

⁹ იხ. კონსტიტუცია, თავი VIII. „ფედერალისტი“, 41 და 42; კენტი, „კომენტარები“, ტ. I, გვ. 207 და 381; სტორი, გვ. 329, 514.



ქვეყნის ტერიტორიის სხვადასხვა ნაწილები ერთმანეთთან უნდა დაეკავშირებინა. თითოეული შტატის მთავრობა თავისუფალი იყო საკუთარი უფლებამოსილების სფეროში. ეს ქმნიდა შესაძლებლობას, ბოძებული დამოუკიდებლობა მას გამოეყენებინა ბოროტად და წინდაუხედავი, არაკეთილგონიერული ღონისძიებებით საფრთხე შეექმნა მთელი კავშირის უსაფრთხოებისათვის. ასეთ იშვიათ და წინასწარ გაუთვალისწინებელ შემთხვევებში, ფედერალურ მთავრობას შტატის შიდა საქმეებში ჩარევის ნება დართო¹¹. ამრიგად, კონფედერაციის წევრი თითოეული რესპუბლიკისათვის საკუთარ კანონმდებლობაში ცვლილებებისა და შესწორების უფლების მინიჭების მიუხედავად, მათ შინც აუკრძალეს უკუქმედების ძალის მქონე კანონების მიღება და კეთილშობილთა კორპუსის შექმნა შტატის წიაღში¹².

დაბოლოს, იმისათვის, რომ ფედერალურ მთავრობას თავისი მოვალეობის შესრულება შეძლებოდა, მას გადასახადების აკრეფის განუსაზღვრელი უფლება მიეცა¹³.

თუ ყურადღებით ჩაუვყვირდებით ძალაუფლებათა განაწილების არსს, რომელიც დაადგინა ფედერალურმა კონსტიტუციამ და გავიაზრებთ, ერთი მხრივ, ცალკეული შტატების სუვერენიტეტს და, მეორე მხრივ, ფედერალური კავშირის წიაღად რაც განისაზღვრა, ადვილად შევინშნავთ შემდეგს: ფედერალურმა კანონმდებლებმა შეიქმნეს ძალზე ნათელი და ზუსტი წარმოდგენები იმის შესახებ, რასაც ზემოთ მე სამთავრობო ცენტრალიზაცია ვუნოდე.

შეერთებულ შტატებში იქმნება არა მხოლოდ ერთი რესპუბლიკა, არამედ ერთი ფედერაციაც. თანაც, გარკვეული მიმართებით, ნაციონალური ძალაუფლება აქ უფრო ცენტრალიზებულია, ვიდრე ეს ოდესმე ყოფილა ევროპის იმავე ეპოქის აბსოლუტურ მონარქიებში. თქმულის დასტურად მხოლოდ ორ მაგალითს მოვიტან:

საფრანგეთში იყო ცამეტი უზენაესი სასამართლო, რომელთაც, უმეტეს წილად, უფლება ჰქონდათ კანონის წესისმიერი განმარტება-გამოყენებისა გასაჩივრების გარეშე. ამას გარდა, საფრანგეთის ზოგიერთ პროვინციას სახელმწიფო მიწები ეწოდებოდა. იმ შემთხვევაშიც კი, როდესაც მთელი ერის გამოხატულება – უმაღლესი ხელისუფლება – აღნიშნული ტერიტორიის მკვიდრთ უბრძანებდა ამა თუ იმ გადასახადის გადახდას, მათ შეეძლოთ უარი ეთქვათ სახელმწიფოსათვის ამგვარ ხელშეწყობაზე.

ამერიკაში კავშირის სასამართლო კანონთა მხოლოდ ერთი განმარტება ჰქონდა დადგენილი და ერთადერთი საკანონმდებლო ორგანო ჰყავდა კანონის შესადგენად; გადასახადი, რომელსაც კენჭისყრის შედეგად მთელი ერის წარმომადგენლები აწესებდნენ, ყველა მოქალაქისათვის სავალდებულო იყო. ამრიგად, ამ ორი მნიშვნელოვანი საკითხის გადანაცვლებაში კავშირი უფრო ცენტრალიზებული აღმოჩნდა, ვიდრე ფრანგული მონარქია, მიუხედავად იმისა, რომ კავშირი მხოლოდ კონფედერაციულ რესპუბლიკათა ნაკრები იყო.

ესპანეთში ზოგიერთ პროვინციას უფლება ჰქონდა, საკუთარი საბაჟო სისტემა შეექმნა; მაგრამ, თავისი არსით, ეს უფლება ნაციონალურ სუვერენიტეტს უნდა ეფუძნებოდეს.

ამერიკაში შტატებს შორის კომერციული ურთიერთობების განსაზღვრის უფლება აქვს მხოლოდ კონგრესს. ასე რომ, კონფედერაციული მთავრობა ესპანეთის სამეფო ხელისუფლებაზე უფრო მეტად ცენტრალიზებულია.

აღსანიშნავია, რომ საფრანგეთსა და ესპანეთში სამეფო ხელისუფლებებს ყოველთვის ჰქონდათ შესაძლებლობა ძალის გამოყენებითაც განეხორციელებინათ ის, რის ნებასაც მათ არ რთავდა სამეფოს კონსტიტუცია. ასე რომ, საბოლოო შედეგი ერთი და იგივე იყო. მაგრამ ამჟამად მე თეორიაზე ვსაუბრობ.

შეჯერაღული ხელისუფლება

მას შემდეგ, რაც განვმარტე, რომ ფედერალურ მთავრობას აქვს მკვეთრად განსაზღვრული სფერო მოქმედებისა, საკითხი დგება, თუ როგორ ახორციელებს იგი თავის საქმიანობას.

¹⁰ მას ასევე მიენიჭა მრავალი სხვა მსგავსი უფლება; მაგალითად, ბანკროტობის თაობაზე ზოგადი კანონის შედგენა, გამომგონებლის პატენტის მინიჭების უფლება. იოლი გასაგებია, თუ რა ხდებიან აუცილებელს მთელი კავშირის ჩარევას ამ საკითხებში.

¹¹ ამ შემთხვევაშიც მისი ჩარევა არაპირდაპირია; კავშირი მოქმედებს თავისი სასამართლოების მეშვეობით, როგორც ამას ქვემოთ ვნახავთ.

¹² ფედერალური კონსტიტუცია, თავი X, მუხლი I.

¹³ კონსტიტუცია, თავი VII, IX და X. „ფედერალისტი“, №30-36; 41, 42, 43, 44; კენტი, „კომენტარები“, ტ. I, გვ. 207, 381; სტორი, გვ. 329, 514.

კავშირის ხელისუფლების შექმნისას ბევრჯერ იხელმძღვანელეს იმ გეგმით, რომლის საფუძველზეც მანამდე ყოველი ცალკეული შტატის კერძო კონსტიტუცია შეიქმნა. კავშირის ფედერალური საკანონმდებლო კორპუსი შედგება სენატისა და წარმომადგენელთა პალატისაგან.

თითოეული მათგანის ფორმირებისას ხელმძღვანელობდნენ შემთანხმებულნი სულისკვეთებით.

როგორც უკვე ვთქვი, როდესაც ფედერალური კონსტიტუციის შექმნა გადაწყდა, კანონმდებლები ორი საპირისპირო ინტერესის წინაშე აღმოჩნდნენ, რამაც შემდგომ დასაბამი მისცა შეხედულებათა ორ განსხვავებულ სისტემას.

ერთი სისტემა მოითხოვდა, კავშირისაგან შეექმნათ დამოუკიდებელ სახელმწიფოთა ლიგა, ერთგვარი კონგრესი, სადაც სხვადასხვა ხალხთა წარმომადგენლები საერთო ინტერესების შემცველ ამა თუ იმ საკითხის განსახილველად შეიკრიბებოდნენ.

მეორე სისტემა ისწრაფოდა ძველ კოლონიათა ყველა მცხოვრები ერთ ხალხად გაერთიანებისა და შეექმნათ ისეთი მთავრობა, რომლის მოქმედების ფეროც იქნებოდა შეზღუდული, მაგრამ თავისი კომპეტენციის ფარგლებში იმოქმედებდა როგორც ერთადერთი და მემკვიდრეობითი წარმომადგენელი მთელი ერისა. ამ ორი სისტემის მოთხოვნების პრაქტიკული შედეგები ძალზე განსხვავებული იყო.

თუ საკითხი შეეხებოდა ლიგის და არა ნაციონალური მთავრობის შექმნას, მაშინ კანონის შექმნის უფლება მიეცემოდა შტატების უმრავლესობას და არა მთლიანად კავშირის მცხოვრებთა უმრავლესობას. ამდენად, ყოველი შტატი, დიდი თუ პატარა, შეინარჩუნებდა დამოუკიდებელი სახელმწიფოს სტატუსს და კავშირში სრული თანასწორობის ნიშნით შევიდოდა.

და პირიქით - იმ მომენტიდან, როგორც კი შერეოთ შტატებში ყველა მცხოვრებს ერთი ხალხის შემადგენელად ჩათვლიდნენ, ბუნებრივია, კანონი მხოლოდ კავშირის მოქალაქეთა უმრავლესობას უნდა შეექმნა.

გასაგებია, რომ პატარა შტატებს არ შეეძლოთ დათანხმებოდნენ ამ დოქტრინის გამოყენებას, რადგან ფედერაციის უმაღლესი ხელისუფლების პირობებში ისინი საესებით კარგავდნენ დამოუკიდებელ ერთეულად არსებობის შესაძლებლობას და მცირე სახელმწიფოდან, სხვებთან ერთად რომ მონაწილეობს ქვეყნის მართვა-გამგებლობაში, დიდი ხალხის უმნიშვნელო ნაწილად გადაიქცეოდნენ. პირველი სისტემა საშუალებას იძლეოდა მათთვის შეენარჩუნებინათ დაუსაბუთებლად დიდი წილი ძალაუფლებისა, მაშინ როდესაც მეორე სისტემა მათ ამ შესაძლებლობას ართმევდა.

მოვლენათა ამგვარ ვითარებაში მოხდა ის, რაც ხდება თითქმის ყოველთვის, როდესაც ინტერესები ეწინააღმდეგება საღ განსჯას—ლოგიკის წესებს ზურგი აქციეს და ამ ორ უკიდურესობას შორის კანონმდებლებმა რაღაც შუალედური რამ აირჩიეს: ერთმანეთს შეუთანხმეს ორი, თეორიულად შეუთავსებადი სისტემა.

სენატის შექმნის დროს შტატების დამოუკიდებლობის პრინციპმა გაიმარჯვა, წარმომადგენელთა პალატის ჩამოყალიბებისას კი ნაციონალური სუვერენიტეტის დოგმა.

კონგრესში თითოეულ შტატს, - თავისივე მოსახლეობის რაოდენობის პროპორციულად, ორი სენატორი და რამდენიმე წარმომადგენელი უნდა გაეგზავნა.¹⁴

ამგვარი მონყობის შედეგად დღემდე ნიუ-იორკის შტატს კონგრესში ორმოცი

¹⁴ ყოველ ათ წელიწადში კონგრესი ხელახლა განსაზღვრავს თითოეული შტატის მიერ წარმომადგენელთა პალატაში წარსაგზავნი დეპუტატების რაოდენობას. 1789 წელს მათი რაოდენობა 69, ხოლო 1833 წელს უკვე 240 პირი გახლდათ. (იხ. ამერიკის აღმანახი, 1834, გვ. 194).

კონსტიტუციის თანახმად, ყოველ 30 000 მოსახლეზე ერთი წარმომადგენელი უნდა აერჩიათ, მაგრამ იმავე კონსტიტუციაში არ იყო მითითებული ის მინიმუმი მოსახლეობისა, ვისაც წარმომადგენლის წარგზავნის უფლება ეძლეოდა. კონგრესმა საჭიროდ არ სცნო მოსახლეობის ზრდის პროპორციულად წარმომადგენელთა რაოდენობის გაზრდა. ამ საკითხთან დაკავშირებით 1792 წლის 14 აპრილის კანონის თანახმად, (იხ. სტორი, „შერეოთ შტატების კანონები“, ტ. 1, გვ. 235) დადგინდა, რომ ყოველ 33 000 მოსახლეზე წარგზავნებოდა ერთი წარმომადგენელი. იმავე საკითხის თაობაზე ბოლო, 1832 წლის კანონით კი 48 000 მოსახლეზე ერთი წარმომადგენელი დადგინდა. მოსახლეობის რაოდენობაში იგულისხმებოდა ყველა თავისუფალი მამაკაცი და მონათა რაოდენობის სამი მესუთედი.



ნარმომადგენელი და მხოლოდ ორი სენატორი ჰყავს, ხოლო დელავერის შტატს სენატორი და მხოლოდ ერთი ნარმომადგენელი. ამგვარად, სენატში ეს უკანასკნელი თანასწორია ნიუ-იორკის შტატისა, რომელსაც ნარმომადგენელთა პალატაში ორმოცეურო მეტი გავლენა აქვს, ვიდრე დელავერის შტატს. შესაძლოა ისეც მოხდეს, რომ სენატში უპირატესობით, მოსახლეობის სიმცირემ უმრავლესობის ნების სრული პარალიზება გამოიწვიოს ნარმომადგენლობით პალატაში – ეს კი ეწინააღმდეგება კონსტიტუციური მმართველობის სულისკვეთებას.

ყოველივე ეს ნათლად მონიშნავს, რაოდენ ივიითად და ძნელად მისაღწევია საკანონმდებლო სისტემის ნაწილთა ერთმანეთთან ლოგიკურად და რაციონალურად დაკავშირება.

დროთა განმავლობაში ერთსა და იმავე ხალხში თავს იჩენს სხვადასხვა ინტერესები და ამის კვალობაზე სხვადასხვა უფლებებიც წესდება. როცა საკითხი ეხება ყოველსამომცველი, ზოგადი კონსტიტუციის შედგენას თითოეული ამ ინტერესთაგანი და უფლებათაგანი იმდენ ბუნებრივ წინააღმდეგობას ქმნის, რომ შეიძლება არც ერთმა პოლიტიკურმა პრინციპმა არ პოვოს განხორციელება. ალბათ, მხოლოდ საზოგადოებათა ნარმომობის საწყის ეტაპზეა შესაძლებელი – კანონები იყოს სავესებით ლოგიკური. როდესაც ხედავთ, რომელიმე ხალხი ტკპება ლოგიკური კანონების უპირატესობით, ნუ იჩქარებთ დასკვნის გაკეთებას, რომ იგი ბრძენია; უმალ იფიქრეთ, რომ იგი ახალგაზრდაა.

ფედერალური კონსტიტუციის შექმნისას ანგლო-ამერიკელებს შორის მხოლოდ ორი, ერთიმეორის სრულიად საპირისპირო ინტერესი ფიგურირებდა: ყოველი ცალკეული შტატის და მთელი ხალხის კავშირის საკითხი. საჭირო იყო რაღაც კომპრომისამდე მისვლა.

მაინც უნდა ვალიაროთ, რომ დღემდე კონსტიტუციის ამ ნაწილს არ გამოუწვევია ის უარყოფითი შედეგები, რისაც კანონმდებლებს ეშინოდათ.

ამერიკის ყველა შტატი ახალგაზრდაა; ისინი დაუახლოვდნენ ერთიმეორეს თავიანთი ზნე-ჩვეულებებით, შეხედულებებითა და მსგავსი მოთხოვნილებებით, რომელთა მეტ-ნაკლები სხვაობა მათი ინტერესების დაპირისპირებას არ იწვევდა. ამიტომ ჯერ არ მომხდარა, რომ სენატში შტატები შეკავშირებულიყვნენ დიდი შტატების ზრახვათა წინააღმდეგ. ამას გარდა, საკანონმდებლო გზით მთელი ხალხის ნების გამოხატვა თავისთავად ნარმოადგენს ისეთ გადაულახავ ძალას, რომ, როდესაც უმრავლესობა ნარმომადგენელთა პალატის მეშვეობით განაცხადებს თავის სურვილს, სენატი სრულიად უძლურია მის წინაშე.

არც ის უნდა დავივიწყოთ, რომ ამერიკელ კანონმდებლებზე სრულიადაც არ იყო დამოკიდებული ხალხის ერთ ერთ შექმნა და მათთვის კანონების შედგენა. ფედერალური კონსტიტუციის მიზანი შტატების არსებობის შეწყვეტა კი არ იყო, არამედ მხოლოდ მათი დამოუკიდებლობის შეზღუდვა. ამიტომ, თუ ამ მეორეხარისხოვანი კორპუსის სტრუქტურებს უტოვებდნენ რეალურ ხელისფულებას, რისი ჩამორთმევაც მათთვის არ შეიძლებოდა, ამით უკვე წინასწარ უარს ამბობდნენ გამოყენებინათ ჩვეულებრივი იძულება, რათა ისინი (შტატები) დაემორჩილებინათ უმრავლესობის ნებისათვის. როგორც კი აღნიშნული პრინციპი აშკარად დადგინდა, შტატების ინდივიდუალური ძალების შეყვანა ფედერალური მმართველობის ერთიან სისტემაში აღარ ნარმოადგენდა რაიმე უჩვეულოს; კონსტიტუცია არსებული ფაქტის მხოლოდ კონსტატაციას ახდენდა; კერძოდ – ძალაუფლება რეალურად აღიარებულია, მას ფრთხილად მოპყრობა სჭირდება და არა იძულება.

სხვა ბანხსაშვება სენატსა ჟა წაომომაგენელთა პალატას შორის

სენატი ნარმომადგენელთა პალატისაგან განსხვავდება არა მხოლოდ ნარმომადგენლობითი პრინციპით, არამედ არჩევნების წესით, მანდატის ხანგრძლივობითა და პრივილეგიებით.

ნარმომადგენელთა პალატას ირჩევს ხალხი; სენატის არჩევა კი ხდება შტატის საკანონმდებლო ხელისუფალთა მიერ.

პირველი არის პირდაპირი არჩევნების ნაყოფი, მეორე – ორსაფეხურიანი არჩევნებისა. ნარმომადგენელთა უფლებამოსილება მხოლოდ ორ წელს გრძელდება, სენატორთა – ექვს წელს.

ნარმომადგენელთა პალატას მხოლოდ საკანონმდებლო მოვალეობანი აკისრია. იგი სასამართლო ხელისუფლების ფუნქციებში მონაწილეობას მხოლოდ სახელმწიფო

მოხელეთა მიმართ ბრალდების წაყენების შემთხვევაში იღებს. სენატი მონაწილეობს კანონთა შედგენაში; სჯის პოლიტიკურ სამართალდარღვევებს, რომელთა საქმეებიც განსახილველად მას გადაეცემა წარმომადგენელთა პალატის მიერ; გარდა ამისა, იგი არის მთელი ერის უმაღლესი აღმასრულებელი საბჭო. პრეზიდენტის მიერ დადებული ხელშეკრულებები ძალაში შედის მას შემდეგ, რაც მას სენატი დაამტკიცებს; პრეზიდენტი სენატის წინაშე წარადგენს თანამდებობაზე დასამტკიცებელ პიროვნებას, ხოლო გადანყვებილებას ქვეყნის მეთაური იმის მიხედვით მიიღებს, მოწონა თუ არა სენატს მისი კანდიდატურა.¹⁵

აღმასრულებელი ხელისუფლება¹⁶

ამერიკელ კანონმდებლებს რთული ამოცანა ჰქონდათ გადასაწყვეტი: სურდათ, შექმნათ ისეთი აღმასრულებელი ხელისუფლება, რომელიც უმრავლესობაზე იქნებოდა დამოკიდებული და იმავდროულად თავისი სფეროს არეალში თავისუფლად მოქმედების შესაძლებლობაც ექნებოდა.

რესპუბლიკური წყობის მხარდამჭერნი კი ითხოვდნენ, რომ აღმასრულებელი ხელისუფლების წარმომადგენელი ეროვნულ ნებას დაქვემდებარებოდა.

პრეზიდენტი არჩევითი თანამდებობის პირია. ხალხის თვალში მისი ღირსება, ქონება, თავისუფლება, თვით სიცოცხლეც გამუდმებით უნდა მოწმობდეს იმას, რომ იგი მისთვის მინიჭებულ ძალაუფლებას სამართლიანად იყენებს. თავად პრეზიდენტი, ცნობილია, ამ ძალაუფლების გამოყენებისას მაინც არ არის ბოლომდე თავისუფალი. სენატი ზედამხედველობას უწევს მის ურთიერთობებს უცხო ქვეყნებთან, მის მიერ სახელმწიფო თანამდებობების განაწილების პროცესს; და ეს ხდება იმიტომ, რომ ქვეყნის პირველი პირი არც თავად ჩაებას კორუფციაში და არც სხვათა კორუფცია დაუმვას.

კავშირის კანონმდებლებს ესმოდათ, რომ აღმასრულებელი ხელისუფლების განმასხვრელებელი ვერ შეძლებდა დაკისრებული მოვალეობის ღირსეულად და ნაყოფიერად შესრულებას, თუ ამ ხელისუფლებას არ მიანიჭებდნენ იმაზე მეტ სტაბილურობასა და ძალას, რაც მათ ცალკეული შტატის აღმასრულებელ ხელისუფლებას განუსაზღვრეს.

პრეზიდენტი აირჩეოდა ოთხი წლის ვადით, თუმცა, ამ დროის გასვლის შემდეგ, შეიძლებოდა იგი ხელახლად არჩეულიყო. ეს მას მომავლის იმედს მატებდა და უღვივებდა მხნეობას, რათა ხალხის საკეთილდღეოდ ეღვაწა და თავისი ჩანაფიქრისა თუ მოქმედების ასპარეზი გაეფართოვებინა.

პრეზიდენტი იყო სვერთებული შტატების აღმასრულებელი ხელისუფლების ის ერთპიროვნული წარმომადგენელი, რომლის გადანყვებილები არ ექვემდებარებოდა საბჭოს რაიმე დადგენილებებს. ეს ერთგვარად სახიფათო საშუალება იყო, რაც მთავრობის ქმედებას ასუსტებდა და ამცირებდა მმართველთა პასუხისმგებლობას. პრეზიდენტის ზოგიერთი აქტის ბათილად გამოცხადების უფლება ჰქონდა სენატს, მაგრამ მას არ შეეძლო ეიძულებინა პრეზიდენტი ემოქმედა დამოუკიდებლად ანდა სენატისათვის გაეყო აღმასრულებელი ძალაუფლება.

საკანონმდებლო ხელისუფლების ზემოქმედება აღმასრულებელ ხელისუფლებაზე შესაძლოა იყოს უშუალო, პირდაპირი (ახლახან ვნახეთ, რომ ამერიკელებმა ყველაფერი მოიმოქმედეს, რათა ეს ასე არ ყოფილიყო), ან ირიბი.

ჯამაგირის მოხსნით, კონგრესის ორივე პალატა სახელმწიფო მოხელეს დამოუკიდებლობის რაღაც ნაწილსაც ართმევს. რაკი ისინი (პალატები) კანონთა შედგენის ბატონ-პატრონები არიან, უნდა ეშინოდეთ, რომ მას (სახელმწიფო მოხელეს) თანდათან ძალაუფლების ის წილიც არ ჩამოართვან, რისი შენარჩუნებაც მისთვის კონსტიტუციამ მოისურვა.

საკანონმდებლო ხელისუფლებაზე აღმასრულებელი ხელისუფლების ასეთი დაქვემდებარება რესპუბლიკის კონსტიტუციითა ერთ-ერთი ნიშანდობლივი ნაკლია. ამერიკელებმა ვერ შეძლეს საკანონმდებლო ორგანოებისათვის ერთობ დამახასიათებელი ტენდენციის – მმართველობის დაპატრონების – აღმოფხვრა, მაგრამ მათ მოახერხეს მისი (ტენდენციის) შესუსტება.

პრეზიდენტის ხელფასი განისაზღვრება თანამდებობრივი უფლებამოსილების

¹⁵ „ფედერალისტი“, №52-66; სტორი, გვ. 199-314; კონსტიტუცია, თ. II-III.

¹⁶ „ფედერალისტი“, №67-77; კონსტიტუცია, მუხლი 2; სტორი, გვ. 315, 515-780; კენტი, კომენტარები, გვ. 255.



პირველი დღიდან მთელი ვადის განმავლობაში. გარდა ამისა, პრეზიდენტის ხელთ არის ვეტოს უფლება, რაც მას საშუალებას აძლევს შეაჩეროს იმ კანონების ძალაში შესვლა, რომელთაც ძალუძთ დამოუკიდებლობის ხელყოფა; მას, როგორც პირველ პირს, ეს უფლება კონსტიტუციით აქვს მინიჭებული. ამ შემთხვევაში ეს მაინც უთანასწორო ბრძოლაა პრეზიდენტსა და საკანონმდებლო ხელისუფლებას შორის, რადგან ეს უკანასკნელი ჯიუტად იცავს თავის ზრახვებს და ყოველთვის ძალუძს გატეხოს ის წინააღმდეგობა, რასაც მას უწევენ; მაგრამ, ყოველ შემთხვევაში, ვეტოს უფლება მას აიძულებს ხელახლა დაებრუნდეს ამა თუ იმ საკითხის ან გადაწყვეტილების განხილვას, ხელახლა გადასინჯოს იგი და ამჯერად დადგინდება მხოლოდ ხმათა ორი მესამედის საფუძველზე მიიღოს. გარდა ამისა, ვეტოს უფლება არის ერთგვარი მიმართვა ხალხისადმი. ამგვარი თავდების გარეშე აღმასრულებელი ხელისუფლება შეიძლება ფარულად დაითრგუნოს, შევიწროვდეს, ნიადაგ ამტკიცოს თავისი სიმართლე და ითხოვდეს, მოისმინონ მისი მოსაზრებები. მაგრამ თუ საკანონმდებლო ხელისუფლება კვლავინდებურად ჯიუტად დაიცავს თავის გადაწყვეტილებებს, შეძლებს კი, რომ მუდამ გამარჯვებული გამოვიდეს? ამაზე გიჟასუბეთ: ყველა ხალხის კონსტიტუციაში, მიუხედავად მისი რაობისა, არის ერთი დებულება, რომლის თანახმადაც, კანონმდებელი ვალდებულია, მიმართოს მოქალაქეთა საღ აზრს და კეთილგანწყობას. ეს დებულება უფრო ცხადი და ნათლად წარმოჩენილია რესპუბლიკებში, მონარქიებში გულდასმით შენიღბული და უკანა პლანზე გადატანილი, მაგრამ სადაც მაინც არის. არ არსებობს ისეთი ქვეყანა, სადაც კანონს ყველაფრის გათვალისწინება, სახელისუფლო ინსტიტუტებს კი კეთილგონიერებისა და ზნე-ჩვეულებების მაგივრობის განევა შეეძლოთ.

რით განსხვავდება შეერთებული შტატების პრეზიდენტის მდგომარეობა საზრახვეთის კონსტიტუციური მონარქის მდგომარეობისაგან

აღმასრულებელ ხელისუფლებაზე იმდენად მნიშვნელოვნად არის დამოკიდებული ხალხების ბედი, რომ მინდა ამ საკითხზე შევჩერდე და უკეთ ავხსნა, თუ რა ადგილი უჭირავს მას ამერიკელების ცხოვრებაში.

შეერთებული შტატების პრეზიდენტის მდგომარეობაზე ზუსტი და ნათელი წარმოდგენის შესაქმნელად, დიდად დაგვეხმარება მისი შედარება ევროპის რომელიმე კონსტიტუციური მონარქიის მეფის ყოფასთან.

ამ შედარებისას განსაკუთრებულ ყურადღებას არ გავამახვილებ ძალაუფლების გარეგან ნიშნებზე; სწორად დაკვალიანების ნაცვლად, მათ დამკვირვებელი უმაღლეს დონეზე შეჰყავთ.

როდესაც მონარქია თანდათან რესპუბლიკად გარდაიქმნება, აღმასრულებელი ხელისუფლება კარგა ხანს ინარჩუნებს ტიტულებს, ჩინებს, პატივს და თვით ფულსაც და ეს ხდება მას შემდეგაც, რაც მონარქიამ რეალურად დაკარგა ძალაუფლება. ინგლისელები, რომელთაც ერთ-ერთ მეფეს თავი მოჰკვეთეს, მეორე ტახტიდან ჩამოაგდეს, ამ დასჯილი მეფეების მემკვიდრეთა წინაშე მაინც ძველებურად მუხლს იყრიდნენ.

მეორე მხრივ, როდესაც რესპუბლიკა ერთი პიროვნების ძალაუფლების უღელის ქვეშ ექცევა, თავის ქვეყნში იგი თავმდაბლობას, ზომიერებასა და სისადავეს ინარჩუნებს, თითქოს ყველა დანარჩენთ არაფრით აღუშვებოდეს. როდესაც იმპერატორები დესპოტურად განაგებდნენ თავიანთ მოქალაქეთა ქონებასა და სიცოცხლეს, ქვეშევრდომნი მათ მაინც მიმართავდნენ – ცეზარ! იწვევდნენ ოჯახებში და ტირანებიც, უბრალოდ, თავიანთ მეგობრებთან სავაშშივლად მიდიოდნენ.

ასე რომ, ზედპირული გამოვლინებები არაფერს მოგვცემს, მოვლენებს უფრო ღრმად უნდა ჩავხვდეთ.

შეერთებულ შტატებში სუვერენიტეტი გაყოფილია კავშირსა და შტატებს შორის, მაშინ როდესაც საფრანგეთში იგი ერთიანი და განუყოფელია; აქედან ეძლევა დასაბამი პირველ და ყველაზე დიდ სხვაობას, რაც, ჩემი აზრით, შეერთებული შტატების პრეზიდენტისა და ჩვენი ქვეყნის მეფის მდგომარეობას შორის შეიმჩნევა.

შეერთებული შტატების აღმასრულებელ ხელისუფლებას შეზღუდულია და განსაკუთრებული ხასიათი აქვს, ისევე როგორც თავად სუვერენიტეტს, რომლის სახელითაც იგი მოქმედებს; საფრანგეთში აღმასრულებელი ხელისუფლება, ისევე როგორც სუვერენიტეტი, ყველაფერზე ვრცელდება. ამერიკელებს ფედერალური მთავრობა ჰყავთ, ჩვენ კი – ნაციონალური მთავრობა.

აი, პირველი მიზეზი პრეზიდენტის უფრო დაბალი მდგომარეობისა, რაც თავად საგანთა ბუნებიდან მომდინარეობს. მაგრამ ეს ერთადერთი როდი გახლავთ. მნიშვნელობით მეორე არის შემდეგი: სუვერენიტეტი, კაცმა რომ თქვას, კანონთა შედგენის უფლებაა.

საფრანგეთში მეფეს აქვს რეალური უზენაესი ძალაუფლების სათანადო გარკვეული წილი - კანონებს ძალა არ გააჩნია, თუ იგი უარს ამბობს მათ სანქციაზე; მეტიც, მეფე თავად არის კანონთა განმარტოვებელი.

პრეზიდენტიც კანონთა აღმასრულებელია, მაგრამ, რეალურად, იგი არ მონაწილეობს მათ შექმნაში, რადგან თანახმაც რომ არ იყოს, მას არ შეუძლია აკრძალოს კანონი, მაშასადამე, არავითარი უზენაესი ხელისუფლება არ გააჩნია, იგი მხოლოდ ამ უკანასკნელის წარმომადგენელია.

საფრანგეთში მეფის ხელთაა უზენაესი ხელისუფლების გარკვეული ნაწილი, გარდა ამისა, იგი ასევე მონაწილეობს საკანონმდებლო ორგანოების ფორმირებაშიც, რაც უზენაესი ხელისუფლების მეორე ნაწილს შეადგენს. მეფე მონაწილეობს ერთი პალატის წევრთა დანიშვნაში და შეუძლია, სურვილისამებრ შეუნყიციოს მრავალი მეორე პალატას. შეერთებული შტატების პრეზიდენტი საერთოდ არ მონაწილეობს საკანონმდებლო კორპუსის შექმნაში და არც მისი დათხოვნის უფლება აქვს.

მეფეს საკანონმდებლო პალატების წევრებთან ერთად უფლება აქვს კანონი წარადგინოს. მსგავსი საკანონმდებლო ინიციატივის გამოჩენის უფლება პრეზიდენტს არ გააჩნია.

საკანონმდებლო პალატებში მეფე წარმოდგენილია გარკვეული რაოდენობის მოხელეთა მიერ, რომლებიც გამოთქვამენ მის თვალსაზრისს, ასაბუთებენ მას და მმართველობის მისეული მაქსიმუმის უპირატესობის აღიარებას აღწევენ.

პრეზიდენტი და მისი მინისტრები კონგრესის წევრები არ არიან; ასე რომ, ქვეყნის პირველ პირს მხოლოდ არაპირდაპირი გზებით შეუძლია შეაღწიოს ამ დიდ-მნიშვნელოვან კორპუსში, რათა თავისი გავლენა ნათელჰყოფს და მოსაზრებები გამოთქვას. ამრიგად, საფრანგეთის მეფე ტოლივით უდვას საკანონმდებლო ორგანოს. ამ უკანასკნელს უმეფოდ მოქმედება არ შეუძლია, ისე როგორც მეფეს არ შეუძლია ქვეყნის მართვა ამ ორგანოს გარეშე. პრეზიდენტი, როგორც უფრო დაბალი და დამოკიდებული ძალაუფლების მფლობელი, საკანონმდებლო ხელისუფლების გვერდითაა.

საკუთრივ აღმასრულებელი ძალაუფლების განხორციელებისას, როცა პრეზიდენტის უფლებმოსილება თითქოს ყველაზე მეტად მიახლოებული ჩანს საფრანგეთის მეფის მდგომარეობასთან, თავს იჩენს მთელი რიგი მიზეზები, რომლებიც განაპირობებენ პრეზიდენტის უფლებამოსილების უფრო დაბალ დონეს დასახელებულ მონარქთან შედარებით.

პრეზიდენტის ძალაუფლებასთან შედარებით მეფის ძალაუფლების უპირატესობა, პირველ ყოვლისა, ხანგრძლივობით ვლინდება - ეს ძლიერების ერთ-ერთი აუცილებელი ელემენტია. უყვართ და ეშინიათ მხოლოდ მისი, ვისი არსებობის ვადაც ხანგრძლივია.

შეერთებული შტატების პრეზიდენტი ხომ ოთხი წლით არჩეული მაგისტრატია, საფრანგეთის მეფეს კი მუდმივი ხელმწიფება მეგვიდრეობით აქვს ბოძებული.

აღმასრულებელი ხელისუფლების განხორციელების დროს შეერთებული შტატების პრეზიდენტი მუდმივი და მკაცრი ზედამხედველობის ობიექტია. იგი ამზადებს ხელშეკრულებებს, მაგრამ არ აფორმებს მათ.¹⁷

საფრანგეთში კი მეფე აღმასრულებელი ხელისუფლების აბსოლუტური ბატონია. შეერთებული შტატების პრეზიდენტი პასუხს აგებს თავის ქმედებებზე; ფრანგული კანონის თანახმად, მეფის პიროვნება ხელშეუხებელია.

ამასთანავე, არსებობს ერთი წარმმართველი ძალაუფლება, რომელიც მეფესა და პრეზიდენტზე აღმატებულია. კერძოდ, საზოგადოებრივი აზრი. საფრანგეთში, შეერთებულ შტატებთან შედარებით, ეს ძალაუფლება ნაკლებად გამოკვეთილი, მცირედ აღიარებული და მკრთალადაა ფორმულირებული კანონებში, თუმცა, რეალურად,

¹⁷ კონსტიტუციამ გაურკვეველი დატოვა საკითხი იმის შესახებ, ევალება თუ არა პრეზიდენტს აზრი ჰქონოს სენატს ფედერალური მოხელის დანიშვნის ან განთავისუფლების შემთხვევაში. „ფედერალისტი“ №77 უმაღ დადებითი პასუხისთვისაა განწყობილი; მაგრამ 1789 წლის კონგრესმა გადაწყვიტა და სრულიად საფუძვლიანადაც, რომ რადგან პრეზიდენტი პასუხს აგებდა, არ შეიძლება მისი იძულება ჰყოლოდა ისეთი მოხელეები, ვისაც იგი არ ენდობოდა. იხ. კენტი, კომენტარები, ტ. 1, გვ. 289.



იგი მაინც არსებობს. ამერიკაში აღნიშნული ძალაუფლება თავის გავლენას ახდენს არჩევნებზე, ამა თუ იმ გადამწყვეტილებათა მიღებაზე. საფრანგეთში საზოგადოებრივი აზრის ძალა ვლინდება რევოლუციებში. ამრიგად, კონსტიტუციითა სხვაობის მიუხედავად, საფრანგეთი და შვედეთი შტატები ერთმანეთს ჰკავს იმით, რომ საზოგადოებრივი აზრი ორივესა დაბატონებული ძალაუფლებას. მამასადაამე, მათი კანონების ამოსავალი პრინციპი ერთი და იგივეა, თუმცა, ამ უკანასკნელის გამოყენება მეტნაკლები თავისუფლებით გამოირჩევა და ხშირად მისი შედეგებიც განსხვავებულია. თავისი ბუნებით ეს პრინციპი, უმთავრესად, რესპუბლიკურია. ჩემი აზრით, საფრანგეთი თავისი მეფით უფრო რესპუბლიკასა ჰკავს, ვიდრე შვედეთი შტატები თავისი პრეზიდენტით – მონაქიას.

ყოველივე ზემოთქმულით შევეცადე, მხოლოდ სხვაობის არსებით ნიშნებზე მიმეთითებინა; წერილმანების წარმოჩენა სურათს უფრო შთამბეჭდავს გახდიდა, მაგრამ კიდევ ბევრი რამ მაქვს სათქმელი და შევეცადები, მოკლედ მოვჭრა.

როგორც აღვნიშნე, შვედეთში შტატებში პრეზიდენტის ძალაუფლებისა და სუვერენიტეტის განხორციელების სფერო შეზღუდულია; მაშინ როდესაც საფრანგეთის მეფის ხელისუფლება ზღვარდაუდებელი, ხოლო სუვერენიტეტი – ხელშეუხებელია.

შემძლო მეჩვენებინა, რომ საფრანგეთის მეფის მმართველობითი ხელისუფლება სცილდება თვით მისივე ადამიანური ბუნების ზღვრებსაც (რაოდენ ვრცელიც არ უნდა იყოს იგი) და ათასობით გზით ინდივიდების ინტერესების ადმინისტრირების სფეროში იჭრება.

საფრანგეთის მეფის ესოდენ დიდი გავლენის საფუძვლებისათვის შემძლო დამატებინა ის მიზეზიც, რომ საფრანგეთში ძალზე ბევრი სახელმწიფო მოხელეა. ისინი, თითქმის ყველანი, თავიანთ უფლებამოსილებას აღმასრულებელ ხელისუფლებას უნდა უმადლოდნენ. მათმა რიცხვმა ყველა ბუნებრივ ზღვარს გადააჭარბა და 138 000-მდე მიაღწია.¹⁸ ამათაგან თითოეული თანამდებობის პირი უნდა განვიხილოთ როგორც ძლიერების ელემენტი. პრეზიდენტთან დაკავშირებით კი საქმე სხვაგვარად არის – ჯერ ერთი, სახელმწიფო თანამდებობებზე მოხელის დანიშვნის განუსაზღვრელი უფლება მას არ გააჩნია, და მეორეც, ამერიკაში მათი რაოდენობა 12 000 არ აღემატება.¹⁹

აღმასრულებელი ხელისუფლების გავლენის გამაქიმაველი შემთხვევის მიხეზება

ამერიკაში აღმასრულებელი ხელისუფლება თუ უფრო სუსტია, ვიდრე საფრანგეთში, ამის მიზეზი უმალ პირობებშია, ვიდრე კანონებში.

ქვეყნის აღმასრულებელ ხელისუფლებას ძალა და სიმარჯვე ყველაზე მეტად უცხოელებთან ურთიერთობაში შეუძლია გამოავლინოს.

შვედეთში შტატების არსებობა გამუდმებით საფრთხეში რომ ყოფილიყო და მისი სასოცოცხლო ინტერესები სხვა, ძლიერი ხალხებისას შეჯახებოდა, მაშინ აღმასრულებელი ხელისუფლების მნიშვნელობა გაიზრდებოდა. საზოგადოებრივი აზრი მას იმის კვალობაზე მიაგებდა მორჩილებას, თუ როგორ გაამართლებდა ხელისუფლება ქვეყნისა და ხალხის იმედებს.

დავაკვირდეთ – შვედეთში შტატების პრეზიდენტი 6000 ჯარისკაცისაგან შემდგარი არმიის მთავარსარდალია; იგი მეთაურობს ფლოტს, რომელიც რამდენიმე ხომალდს ითვლის; განსაკრებ უცხო სახელმწიფოებთან ურთიერთობას, მაგრამ ამ ქვეყანას არა ჰყავს მეზობლები. დანარჩენი მსოფლიოსაგან იგი ორი ოკეანითაა განცალკევებული და ჯერ კიდევ სუსტია, რათა ზღვაზე ბატონობას ესწრაფოდეს; ამერიკას მტერი არა ჰყავს, მისი საქვეყნო ინტერესები იშვიათად აწყდება დედამიწის სფეროს სხვა ხალხების მოთხოვნილებებს.

¹⁸ ამ სხვადასხვა რანგის მოხელეებისათვის სახელმწიფოს მიერ გადახდილი თანხა ყოველწლიურად 200 მილიონ ფრანკს შეადგენს.

¹⁹ ყოველწლიურად შვედეთში შტატებში აქვეყნებენ აღმანახს „ნაციონალური კალენდარი“, რომელშიც შეიძლება ნახოთ ფედერალური თანამდებობის მქონე ყველა მოხელის გვარი. ჩემ მიერ დასახელებული ციფრები აღებულია 1833 წლის „ნაციონალური კალენდრიდან“. ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარეობს ის, რომ, შვედეთში შტატების პრეზიდენტისაგან განსხვავებით, საფრანგეთის მეფის განკარგულებაში თერთმეტჯერ მეტი თანამდებობაა, თუმცა რიცხობრივად საფრანგეთის მოსახლეობა მხოლოდ ერთნახევარჯერ აღემატება შტატებისას.

აქედან ცხადია, რომ არ უნდა ვიმსჯელოთ ქვეყნის მართვის პოლიტიკაზე თერორის მოშველიებით.

ამერიკის შეერთებული შტატების პრეზიდენტს თითქმის სამეფო პრეროგატივები აქვს, თუმცა მათი გამოყენების შესაძლებლობაც კი არ გააჩნია; ხოლო ის უფლებები, რომელთა გამოყენებაც მას დღემდე თამამად შეუძლია, ძალზე შეზღუდულია – კანონები მას ნებას რთავენ, იყოს ძლიერი, მაგრამ გარემო პირობების ნყალობით იგი სუსტია.

საფრანგეთში აღმასრულებელი ხელისუფლება დაუსრულებლად აწყდება და ებრძვის უდიდეს წინააღმდეგობებს, რომელთა დასაძლევად ასევე უზარმაზარ საშუალებებს იყენებს. აღმასრულებელი ხელისუფლების ავტორიტეტი იზრდება იმ გამარჯვებათა შესაბამისად, რომელთაც იგი აღწევს და იმ მოვლენათა მნიშვნელობის გათვალისწინებით, რომელსაც ეს ხელისუფლება განაგებს ისე, რომ სამეფოს კონსტიტუცია მარად უცვლელი რჩება.

საფრანგეთის კანონებს აღმასრულებელი ხელისუფლება ისეთივე სუსტი და შეზღუდული რომ გაეხადა, როგორც იგი შეერთებულ შტატებშია, მისი გავლენის მასშტაბი და ძალა მალე ბევრად მოიმატებდა.

თამისი მოვალეობის აღსრულებისას რატომ არ საჩიროებს შეერთებული შტატების პრეზიდენტი საკანონმდებლო პალატების უმრავლესობის მხარდაჭერას

ეს კითხვა ევროპაში არც დაისმის – პასუხი გახლავთ აქსიომა: კონსტიტუციით მეფეს არ შეუძლია განახორციელოს მართვა, თუ საკანონმდებლო ხელისუფლების პალატების აზრი მისას არ ემთხვევა.

ამერიკის შეერთებულ შტატებში მრავალ პრეზიდენტს დაუკარგავს უმრავლესობის მხარდაჭერა საკანონმდებლო კორპუსში, მაგრამ ამის გამო იძულებული არ გამხდარა, უარი ეთქვა ძალაუფლებაზე და ამას არც თუ რამ მნიშვნელოვანი უსიამოვნება მოყოლია საზოგადოებისათვის.

მე მოვისმინე, როგორ დაასახელეს ეს ფაქტი ამერიკის აღმასრულებელი ხელისუფლების დამოუკიდებლობისა და ძლიერების დასტურად. პირიქით კი არის – საკმარისია ცოტაოდენი მონდომება და ამ ფაქტში ქვეყნის უძღურების სამხილს დავინახავთ.

ევროპაში მეფე საჭიროებს საკანონმდებლო კორპუსის მხარდაჭერას, რათა კონსტიტუციით მასზე დაკისრებული მოვალეობანი აღასრულოს – ეს მოვალეობა კი ერთობ პასუხსაგები და დიდია. ევროპაში კონსტიტუციური მონარქი მხოლოდ კანონის აღმასრულებელი როდია; იგი ფლობს სრულ ძალაუფლებას მიღებულ კანონთა ცხოვრებაში გასატარებლად; თუ კანონი მიმართულია მეფის წინააღმდეგ, ამ უკანასკნელს შეუძლია კანონის განხორციელების პარალიზება; ანუ მეფეს სჭირდება საკანონმდებლო ორგანოს პალატათა მხარდაჭერა კანონის მისაღებად, ხოლო პალატებს იგი სჭირდებათ კანონთა განსახორციელებლად; აი, ორი ძალაუფლება, რომელთაც არ ძალუძთ არსებობა ერთიმეორის გარეშე; როდესაც ეს ურთიერთობა ირღვევა, მმართველობის მექანიზმის მუშაობა ჩერდება.

ამერიკაში პრეზიდენტს არ შეუძლია, ხელი შეუშალოს კანონთა მიღებას; ვერც მათი შესრულების მოვალეობას აარიდებს თავს. მისი გულწრფელი და გულმოდგინე მონაწილეობა ქვეყნის მართვაში, ცხადია, სასარგებლოა, მაგრამ არა აუცილებელი. ის, რაც არსებითია ქვეყნისათვის, იმ სფეროში პრეზიდენტის მოღვაწეობა – პირდაპირ ან არაპირდაპირ – ძირითადად საკანონმდებლო ხელისუფლებას ექვემდებარება; მის გარეშე მას თითქმის არაფრის ქმნა არ ძალუძს იმ საქმეში, რაშიც იგი სრულიად დამოკიდებულია მისგან. ამგვარად, პრეზიდენტის სისუსტე, და არა ძლიერება აძლევს დასაბამს იღვანოს საკანონმდებლო ძალაუფლებასთან ოპოზიციის პირობებში.

ევროპაში საჭიროა მეფე და საკანონმდებლო ორგანოს პალატები მუშაობდნენ თანხმობით, რადგან უამისოდ, შესაძლოა, მათ შორის სერიოზული უთანხმოება ჩამოვარდეს; ამერიკაში კი ასეთი რამ აუცილებელი არ არის, რადგან პრეზიდენტსა და საკანონმდებლო ხელისუფლებას შორის მსგავსი უთანხმოება გამორიცხულია.

(გარკვეულ იქნება)

ფრანგულიდან თარგმნა
დოქტორი ლაზაროვიჩი

მიხელ ფუკოს ბუპარნემენტალობის პოლიტიკური თეორია¹

1. შესავალი: სუბიექტი და ძალაუფლება

„დავიწყეთ ფუკო!“ – პროვოკაციულად მოგვინოებდა ჟან ბოდრიარ² 1970-იანი წლების დასასრულს. იმ დროს მისთვის წარმოუდგენელი იქნებოდა, რომ ოცი წლის შემდეგ, ფრანგი ისტორიკოსისა და ფილოსოფოსის, მიხელ ფუკოს (1926-1984) ცხოვრებისა და მოღვაწეობის ანალიზი მანამ არნახული ინტენსიობით გაჩაღდებოდა. დღეს უკვე დანერვილია სამი ვრცელი ბიოგრაფია ფუკოს პიროვნების შესახებ,³ მეორადი სამეცნიერო ლიტერატურა კი მის თეორიულ შრომებზე დიდი ხანია, რაც თვალუწვდენელი გახდა. ყველაზე ზედაპირულად და შერჩევითი სახითაც კი თუ შევავლებთ თვალს იმ კრებულებსა და მონოგრაფიებს, რომლებიც ბოლო წლების განმავლობაში ინგლისურენოვან სივრცეში გამოქვეყნდა, ჰუმანიტარულ და სოციალურ მეცნიერებათა უჩვეულოდ მრავალ კვლევის სფეროს დავინახავთ, სადაც თეორიულ შთაგონებებს ფუკოს „ინსტრუმენტთა ყუთიდან“ იძენენ.⁴

ფუკოს თეორიულ ინსტრუმენტთა ნაკრებმა უჩვეულო და სტაბილური მეცნიერული ინტერესი მოიპოვა, რაც, ერთი მხრივ, მისი კვლევის სფეროთა თემატური სიფართოვით, მეორე მხრივ კი, მისი მოღვაწეობის მრავალფეროვანი თეორიული წყაროებითაა განპირობებული. ფუკოს აკადემიურ მასწავლებელთა შორის იყვნენ ისეთი განსხვავებული ინტელექტუალური ფიგურები, როგორებიც არიან მეცნიერების ისტორიკოსი ჟორჟ კანგიემი და მარქსისტი ლუი ალთუსერი. მას მრავალწლიანი მეგობრობა აკავშირებდა ფილოსოფოს ჟილ დელიოზთან და მეცნიერულ დიალოგს აწარმოებდა სტრუქტურალისტური მოძრაობის წარმომადგენელთან, ჟაკ ლაკანსა და კლოდ ლევი-სტროსთან; ამავე დროს, იგი თავის შრომას ფრანგული *Annales* სკოლის ისტორიოგრაფიული ტრადიციის ფარგლებში განიხილავდა.⁵

შთამბეჭდავია იმ საგანთა ნაირფეროვნებაც, რითაც თავისი მეცნიერული მოღვაწეობის განმავლობაში დაკავებული იყო „აზროვნების სისტემათა ისტორიის“ პროფესორი პარიზის სახელგანთქმულ *Collège de France*-ში. ფუკოს ეკუთვნის როგორც „შეშლილობის ისტორია“, ისე დისკურსის ანალიზის თეორიული დამუშავების მცდელობა; ის არის ავტორი ისტორიული გამოკვლევებისა საავადმყოფოსა და ციხის ინსტიტუციონალიზაციის შესახებ, ასევე, მან შექმნა მთელი რიგი ტექსტებისა ხელოვნებათმცოდნეობისა და ლიტერატურათმცოდნეობის სფეროებში. გარდა ამისა, ფუკო ისეთ თანამედროვე მეცნიერებათა წარმოშობის საკითხებსაც ამუშავებდა, როგორცაა ზოგადი გრამატიკა, ეკონომიკა და ბიოლოგია, „სექსუალობის ისტორიის“ მაგალითზე კი გამოიკვლია, თუ როგორ აკონსტიტუირებენ ადამიანები საკუთარ თავს (სურვილის) სუბიექტებად.

¹ მადლობას ვუხდით ავტორს თარგმანის დაბეჭდვის უფლებებისათვის. ორიგინალი გამოქვეყნებულია: T. Lemke, "Die politische Theorie der Gouvernementalität: Michel Foucault", in: A. Brodeur und G. S. Schaal (Hrsg.), *Politische Theorien der Gegenwart I. Eine Einführung* (Opladen 2002), S. 471-502 – მთარგმნ. შენ.

² იხ. J. Baudrillard, *Oublier Foucault* (München 1978).

³ იხ. D. Eribon, *Michel Foucault. Eine Biographie* (Frankfurt a. M. 1991); D. Macey, *The Lives of Michel Foucault* (London 1993); J. Miller, *Die Leidenschaft des Michel Foucault* (Köln 1995).

⁴ იხ. J. Simmons, *Foucault and the Political* (London – New York 1996); J. Goldstein (ed.), *Foucault and the Writing of History* (Oxford 1994); S. Ball (ed.), *Foucault and Education. Disciplines and Knowledge* (London – New York 1990); I. Diamond and L. Quinby (ed.) *Feminism and Foucault. Reflections of Resistance* (Boston 1988); S. During, *Foucault and Literature: Towards a Genealogy of Writing* (London endash New York 1992); A. Hunt and G. Wickham, *Foucault and the Law. Towards a Sociology of Law as Governance* (London 1995); J. Caputo and M. Yount, *Foucault and the Critique of Institutions* (1993); H. Nilson, *Foucault and the Games of Truth* (New York 1998); Ch. Falzon, *Foucault and Social Dialogue* (London – New York 1998); ასევე: A. McKinlay and K. Starkey (eds.), *Foucault, Management and Organizational Theory. From Panopticon to Technologies of Self* (London – Thousand Oaks – New Delhi 1998).

⁵ იხ. G. Deleuze, *Foucault* (Frankfurt a. M. 1987); D. Eribon, *Foucault und seine Zeitgenossen* (München 1998).

ტექსტში სათაურით „სუბიექტი და ძალაუფლება“ ფუკომ საკუთარი თეორიული მოღვაწეობის რეტროსპექტული სისტემატიზაცია შემოგვთავაზა. ფუკოს თანახმად, ამ მოღვაწეობის ცენტრში „ობიექტივაციის ის სამი სახე“ დგას, რომელთა მემწეობითაც ადამიანები სუბიექტებად გარდაიქმნებიან.⁶ ფუკოს გამოკვლევით ინტერენის საგანს ცოდნის ფორმათა, ძალაუფლების ტექნოლოგიათა და თვითის (*Selbst*) ფორმირების პროცესთა ანალიტიკური ტრიადა წარმოადგენდა. მათ ურთიერთკონსტიტუირებასა და სისტემატურ კავშირს იგი სხვადასხვა ცნებებითა და განსხვავებული აქცენტებით იკვლევდა. ამიტომაც ძნელია, ფუკოს კლასიკური გაგებით პოლიტიკური ფილოსოფოსი ვუნდოდოთ. მიუხედავად ამისა, 60-იან და 70-იან წლებში, ახალ სოციალურ მოძრაობათა აღმოცენებასთან ერთად, მისთვის განსაკუთრებულ საკითხად იქცა „ძალაუფლების ახალი თეორიის დამუშავება“⁷, სადაც გათვალისწინებული იქნებოდა ცოდნისა და სუბიექტივაციის განზომილებანი. აქ თეორიის სტრატეგიის თვალსაზრისით გადამწყვეტი მნიშვნელობა მართვის (*Regierung*) ცნებას ენიჭება.

2. მართვის ანალიტიკა

70-იანი წლების მეორე ნახევარში ფუკოს მნიშვნელოვანი შესწორებანი შეაქვს თავის ძალაუფლების ანალიტიკაში, ანუ „ძალაუფლების გენეალოგიაში“ და ავითარებს მას. თეორიის ამ ახლებური ორიენტაციის ცენტრში *მართვის* ცნება დგას. იგი მისი შემდგომი კვლევის „სახელმძღვანელო ძაფად“ იქცა.⁸ მართვის ცნების მნიშვნელობა, უპირველეს ყოვლისა, ფუკოს მიერ მისთვის მინიჭებულ „ანჯამის ფუნქციაში“ მდგომარეობს: ჯერ ერთი, იგი ერთმანეთთან აკავშირებს ძალაუფლებასა და სუბიექტურობას. ამის შედეგად შესაძლებელი ხდება გამოკვლევა, თუ როგორ უკავშირდებიან ბატონობის ტექნიკები „თვითის ტექნოლოგიებს“⁹ და როგორ სარგებლობენ პოლიტიკური მართვის ფორმები „თვითმართვის“ პრაქტიკებით. მეორეც, მართვის პრობლემატიკა იძლევა იმის საშუალებას, რომ სისტემატურად გამოვიკვლიოთ მჭიდრო კავშირი ძალაუფლების ტექნიკებსა და ცოდნის ფორმებს შორის, „ცოდნა-ძალაუფლების-კომპლექსები“, რასაც ფუკო მუდამ გამოკვეთდა. იმისათვის, რომ რაციონალურ წესრიგთა და ძალაუფლების ტექნოლოგიათა კავშირი თავიდანვე ცნებობრივადაც აღნიშნოს, ფუკო „გუვერნემენტალობაზე“ მსჯელობს – ესაა ნეოლოგიაში, რომელიც სემანტიკურად აკავშირებს ერთმანეთთან მართვასა (*gouverner*) და აზროვნების წესს (*mentalité*).

ფუკოს მართვის ცნება „ძალაუფლების“ ჩვეულ კონცეფციათა აუცილებელ კრიტიკამდე¹⁰ მიჰყავს.¹¹ თავის თეორიულ ნაკვეთს იგი ძალაუფლების კონკრეტული – „იურიდიულ-დისკურსიული“ – წარმოდგენის კრიტიკული გარჩევისას იძენს.

2.1. ძალაუფლების იურიდიულ-დისკურსიული კონცეფციის კრიტიკა

პოლიტიკის ამერიკელი მკვლევარი სტივენ ლუქესი იცავს იმ თეზისს, რომ ძალაუფლების ცნების განსხვავებულ გაგებებსა და ინტერპრეტაციებს ერთი საერთო „ძირული აზრი“ ახასიათებს:

„ერთ ან მრავალ A-მოქმედთა ძალაუფლება G-მიზანთან მიმართებით მფლანგდება მაშინ, როცა A მიზან G-ს ერთი ან მრავალი მოქმედი B-ს თანხმობით აღწევს.“¹¹

ლუქესი თავისი არგუმენტაციით ცდილობს აჩვენოს, რომ ეს დეფინიცია ევროპულ ტრადიციაში ორმაგი სახით იქნა განმარტებული:

⁶ M. Foucault, „Das Subjekt und die Macht“, in: H. L. Dreyfus und P. Rabinow, Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik (Frankfurt a. M. 1987), S. 243.
⁷ M. Foucault, Dispositive der Macht (Berlin 1978), S. 109.
⁸ ob. M. Foucault, „Sécurité, territoire et population“, in: ders., Dits et Écrits III (Paris 1994), p. 719.
⁹ ob. M. Foucault, „Technologien des Selbst“, in: L. H. Martin u. a. (Hrsg.), Technologien des Selbst (Frankfurt a. M. 1993).
¹⁰ ob. M. Foucault, „Subjectivité et vérité“, in: ders., Dits et Écrits IV (Paris 1994), p. 214.
¹¹ S. Lukes, „Macht und Herrschaft bei Weber, Marx, Foucault“, in: J. Matthes (Hrsg.), Krise der Arbeitsgesellschaft. Verhandlungen des 21. Deutschen Soziologentages in Bamberg 1982 (Frankfurt a. M. 1983), S. 107; ხაზგასმა ორიგ.-ში.



„პირველი ინტერპრეტაცია *სიმეტრიულად* მოქმედებს; იგი ვარაუდობს, რომ მიზან *დასაზღვრებელი* მოქმედი იზიარებს. მეორე ინტერპრეტაცია *ასიმეტრიულად* მოქმედებს: B-ს თანხმობაზე მნიშვნელობს, რომ იგი ძალით მიიღწევა. პირველი ინტერპრეტაციის თანახმად ძალაუფლება გაგებულია თანამშრომლობად და კონსენსუსად, მეორისა კი – იერარქიად და ბატონობად“.¹²

ლუქსის მიხედვით, ინტერპრეტაციის ორივე ხაზი ხანგრძლივ ტრადიციას ეყრდნობა, რომელიც ანტიკურ პერიოდში იღებს სათავეს. პირველი ტრადიციის ხაზს ეკუთვნის, მაგალითად, ისეთი ავტორები, როგორცაა პლატონი, ციცერონი, არენდტი და პარსონსი, მეორე მხარეს კი, სხვებთან ერთად, შობსი, ვებერი და მარქსი დგანან.

ფუკოს ძალაუფლების ანალიტიკის თეორიული თავისებურება იმაში მდგომარეობს, რომ მას ამ ტრადიციის ვერც სიმეტრიულ და ვერც ასიმეტრიულ ხაზში ვერ მოვაქცევთ. პირიქით, იგი ორივე კონცეფციის საერთო ნაწილს უპირისპირდება: პოზიციას, რომ ძალაუფლების ანალიზი ან ლეგიტიმურობისა და კონსენსუსის, ან, ამის საპირისპიროდ, იძულებისა და ძალადობის საკითხებს უნდა დაუვკავშიროთ. ფუკოს თეზისია, რომ „დასავლური“ პოლიტიკური აზროვნების ტრადიციაში ძალაუფლება, უპირველეს ყოვლისა, სამართლის ცნებებით და რეპრესიის თვალსაზრისით იქნა გაანალიზებული: კანონის, აკრძალვის, ცენზურის, იძულებისა და სხვ. სახით. ძალაუფლების ამ „იურიდიულ-დისკურსიულ“¹³ რეპრეზენტაციაში, ერთი მხრივ, სუბიექტია (სუვერენული) თავისუფლების იდეა, მეორე მხრივ კი, პოლიტიკური სუვერენიტეტის ინსტანციაა გაბატონებული. იგი კონცენტრირებულია სახელმწიფო ავტორიტეტისა და ინდივიდუალური ავტონომიის ურთიერთმიმართების საკითხზე. ფუკო კრიტიკულად აანალიზებს ძალაუფლების იურიდიული კონცეფციის სამ მნიშვნელოვან ძირულ დაშვებას.¹⁴ ამასთან, იგი ისეთ თეორიულ პერსპექტივას განთავაზობს, რომელიც ცდილობს, „ანალიზის მიმართულება შემოატრიאלოს“.

პირველი, ძალუფლება არაა სუბსტანცია, არამედ, იგი *რელაციონალური* ცნებებით უნდა ვიკვლიოთ. მაშასადამე, ფუკო არა იმდენად ძალაუფლებაზე, როგორც ასეთზე, რამდენადაც ძალაუფლების ურთიერთობებზე მსჯელობს. ამ თვალსაზრისით ძალაუფლება არც ტერიტორიაა, რომელიც შეიძლება დავიპყროთ და სხვის მფლობელობაში გადავცეთ და არც ქონება, რომელიც შეიძლება ვიღაცას ეკუთვნოდეს, გასხვისებული ან გაცვლილი იქნეს. იურიდიულ თუ ეკონომიკურ ცნებათა ნაცვლად ფუკო ძალაუფლების სტრატეგიულ და ნომინალისტურ კონცეფციას ანიჭებს უპირატესობას. ძალაუფლება არ უნდა გავიგოთ განსაზღვრულ პიროვნებათა, სოციალურ ჯგუფთა თუ კლასთა ექსკლუზიურ საკუთრებად ან უფლებად (და სხვები, პირიქით, ძალაუფლებისაგან გამორიცხვებად); ამის საპირისპიროდ, ფუკო ძალათა ურთიერთობებს ანალიზებს, რომელნიც მრავალი, ერთმანეთის გადაკვეთით და ერთმანეთთან კონკურენციაში მყოფი ტაქტიკისა და დიფერენციაციის სისტემიდან გამომდინარეობენ:

„უქველად ნომინალისტები უნდა ვიყოთ: ძალაუფლება არც დანესებულებაა, არც სტრუქტურა და არც ვიღაც ძალმოსილთა ძლიერება. ძალაუფლება სახელია, რომელსაც ვანიჭებთ კომპლექსურ სტრატეგიულ მდგომარეობას კონკრეტულ საზოგადოებაში“.¹⁵

მეორე, ფუკო გვერდს უვლის ძალაუფლების პროცესთა ტრადიციულ გაიგივებას პოლიტიკურ ძალაუფლებასთან, ასევე, ძალაუფლების ანალიზის ყურადღების გამახვილებას სახელმწიფოს ინსტიტუტზე. ამ მაკროპოლიტიკური პერსპექტივის ადგილას ფუკომ *მიკროფიზიკური* კონცეფცია ჩასვა, რომლის თანახმად, ძალაუფლების პროცესები არ ხორციელდებიან შემოდან ქვემოთკენ, ისინი არ გამოდინან ცენტრალიზებული ინსტანციიდან, რათა აქედან სოციალური სივრცე გამსჭვალონ. პირიქით, სწორედ სახელმწიფოს წარმოშობა და მისი ფუნქციონირების წესი უნდა დავიყვანოთ საზოგადოებრივ ძალათა ურთიერთობაზე. სახელმწიფო აპარატები ძალაუფლებრივ ურთიერთობათა მხოლოდ და მხოლოდ „კონცენტრირებულ ფორმას“ წარმოადგენენ, სინამდვილეში კი ურთიერთობანი მათზე გაცილებით უფრო მომცველ ხასიათს ატარებენ. მაშასადამე, ვერც მხოლოდ ამ აპარატთა გაკონტროლებით და

¹² Lukes, "Macht und Herrschaft bei Weber, Marx, Foucault", ebd. ხაზგასმა ორიგ.-ში.

¹³ M. Foucault, Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I (Frankfurt a. M. 1977) S. 102.

¹⁴ იხ. Foucault, Dispositive der Macht, S. 78.

¹⁵ იხ. Foucault, Der Wille zum Wissen, S. 114.

ვერც მხოლოდ მათი განადგურებით ვერ მივალწვეთ კონკრეტულ ძალაუფლებების ფორმათა გაუჩინარებას:

„საზოგადოებრივი სხეულის ყველა ნერტილს შორის, მამაკაცსა და ქალს შორის, ოჯახში, ...ძალაუფლების ურთიერთობანი არსებობენ. ისინი არ წარმოადგენენ დიდი სუვერენული ძალაუფლების უბრალო და მარტივ პროექციას ინდივიდებზე; ეს მიმართებანი უფრო იმ მოძრავ და კონკრეტულ საფუძველს წარმოადგენენ, რითიც მოხდა ძალაუფლების დამკვიდრება, იმის შესაძლებლობის პირობებს, რომ მან ფუნქციონირება შეძლოს... იმისათვის, რომ სახელმწიფო იმოქმედოს ისე, როგორც იგი მოქმედებს, უნდა არსებობდეს მამაკაცისა და ქალზე, უფროსიდან ბავშვზე მიმართული ძალიან სპეციფიკური ბატონობის ურთიერთობანი, რომელთაც საკუთარი კონფიგურაცია და მეტ-ნაკლები ავტონომია გააჩნიათ.“¹⁶

მესამე, ფუკო არ ეთანხმება იმას, რომ ძალაუფლების ურთიერთობანი, უპირველეს ყოვლისა, რეპრესიის საშუალებათა გამოყენებით ხასიათდებიან, ან რომ ისინი უპირატესად რეპროდუქციის მიზანს ემსახურებიან. ამ სახის ანალიზის პრობლემას ფუკო იმაში ხედავს, რომ, ჯერ ერთი, ძალაუფლება ძალაუფლების განხორციელების განსაზღვრულ მოდუსებზე დაიყვანება, როგორცაა იძულება და ძალადობა, მეორე, იგი მხოლოდ ისეთ სოციალურ ურთიერთობათა შენარჩუნების, განვრცობისა და ლეგიტიმაციის თვალსაზრისით გამოიკვლევა, როგორცაა ეკონომიკური ექსპლოატაცია, ან პატრიარქალური ბატონობა – ამ ურთიერთობათა კონსტიტუირების პირობების გათვალისწინების გარეშე. ფუკოს თანახმად, ძალაუფლების პროცესები არ წარმოადგენენ რაიმე „სიღრმისეული“ რეალობის გამოხატულებას, რომელსაც ისინი შემდეგ იდეოლოგიურად ასახავენ, ან რეპრესიულად ამკვიდრებენ. ამ პროცესებს ვერც ფუნქციონალურ, ან ნეგატიურ მახასიათებლებზე ვერ დაიყვანთ. პირიქით, ისინი პრინციპულად პროდუქტიულ განზომილებას შეიცავენ: ძალაუფლების ურთიერთობანი ინდივიდუალურ და კოლექტიურ გამოცდილებათა შესაძლებლობის პირობებს წარმოადგენენ და ცოდნის ახალ ფორმებს ქმნიან:

„უნდა შევეშვათ ძალაუფლების შედეგათა მუდამ ნეგატიური სახით აღწერას, თითქოს იგი მხოლოდ 'გამორიცხადეს', 'ჩაგრადეს', 'განდევნიდეს', 'ცენზურას აწარმოებდეს', 'აბსტრაქცირებას', 'შენიღებას ახდენდეს', 'ფარადეს'. სინამდვილეში ძალაუფლება პროდუქტიულია; და ის, რასაც იგი აწარმოებს, ნამდვილია. იგი აწარმოებს საგნობრივ სფეროებსა და ჭეშმარიტების რიტუალებს: ინდივიდი და მისი ცოდნა ამ წარმოების შედეგია.“¹⁷

თეორიის პოლიტიკის თვალსაზრისით ფუკოს ძალაუფლების ანალიზში რეპრესიის, რეპროდუქციისა და რეპრეზენტაციის პრობლემატიკისაგან გამიჯვნა აინტერესებს. მას სურს, გათავისუფლდეს როგორც სახელმწიფოს ინსტიტუტისა და სუბიექტის იდეისაგან, ისე ნორმატიული შეზღუდვისაგან ლეგიტიმურობისა და კონსენსუსის კრიტერიუმებით. თუმცა, ფუკოს კონკრეტული ანალიზები მხოლოდ ნაწილობრივ აკმაყოფილებენ მის პრეტენზიას. „ზედამხედველობა და დასჯა“ – დან „ცოდნის სურვილი“ – მდგ, „ძალაუფლების გენეალოგიას“, უპირველეს ყოვლისა, ორი თეორიული პრობლემა განაპირობებდა. ერთი მხრივ, ფუკომ პოლიტიკურ თეორიაში ლეგიტიმურობასა და კონსენსუსზე კონცენტრაცია ომისა და ბრძოლის ხაზგასმით შეცვალა. იგი სოციალურ მიმართებებს პირველ რიგში კონფორმაციისა და დამორჩილების პერსპექტივიდან ანალიზებდა. ამ „ნიცშეს ჰიპოთეზის“¹⁸ საფუძველზე კი შეუძლებელი აღმოჩნდა იმის გამოკვლევა, თუ როგორ ყალიბდება აქტიური სახით ძალაუფლების მიმართებათა ჩარჩოში ლეგიტიმურობის რწმენა, თანხმობა და კონსენსუსი და თუ როგორ ხდება მათი გამყარება. მეორე მხრივ, „ძალაუფლების მიკროფიზიკა“ ზედმეტად ორიენტირებული დარჩა დისციპლინირების პროცესებზე და ლოკალური პრაქტიკებისა და ცალკეული ინსტიტუტების გამოკვლევაზე. ამით იგი თანდათან სულ უფრო და უფრო უგულბებელიყოფდა სახელმწიფოს სპეციფიკურ პირობათა და იმ სტრატეგიული როლის საკითხს, რასაც ეს უკანასკნელი ბატონობის გლობალურ სტრუქტურათა ჩამოყალიბებაში თამაშობს. ამდენად, „ძალაუფლება-

¹⁶ Foucault, *Dispositives der Macht*, S. 110; *ib.* M. Foucault, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses* (Frankfurt a. M. 1976), S. 38-39; Foucault, *Der Wille zum Wissen*, S. 115-116.

¹⁷ Foucault, *Überwachen und Strafen*, S. 250; *ib.* M. Foucault, *Mikrophysik der Macht* (Berlin 1976), S. 114-118; Foucault, *Der Wille zum Wissen*, S. 115-118.

¹⁸ Foucault, *Dispositives der Macht*, S. 73.



ის მიკროფიზიკას¹⁹ არ შეეძლო დამაკმაყოფილებლად აეხსნა სუბიექტივაციის ცესები დისციპლინირებულ სხეულთა ფორმირების მიღმა.¹⁹

2.2. გუვერნემენტალობის კონცეფცია

პრობლემათა ამ ორ კომპლექსს ფუკო გუვერნემენტალობის კონცეფციით პასუხობს. იგი გვაძლევს საშუალებას, ადეკვატურად განვიხილოთ სახელმწიფოსა და სუბიექტივაციის პროცესები და შესაძლებელს ხდის ძალაუფლების ანალიზის შემუშავებას ძალაუფლების როგორც იურიდიული, ისე საოპარტიკონცეფციის ჩარჩოების მიღმა. ამ ორმაგი ხელახალი თეორიული ორიენტაციისას საკვანძო ადგილს მართვის ცნება იკავებს. პირველად ეს ცნება ფუკოს მიერ 1978 და 1979 წლებში Collège de France-ში წაკითხულ ლექციებში გამოჩნდა (ისინი, რამდენიმე გამოცემა-სის გარდა, ჯერჯერობით არ გამოქვეყნებულან).²⁰

2.2.1. თანამედროვე სახელმწიფოს გენეალოგია

1978 და 1979 წლების სალექციო კურსები დასათარებულია *Sécurité, territoire et population* („უსაფრთხოება, ტერიტორია და მოსახლეობა“) და *Naissance de la biopolitique* („ბიოპოლიტიკის დაბადება“), სადაც მახვილი დასმულია „თანამედროვე სახელმწიფოს გენეალოგიაზე“.²¹ თანაც, რა თქმა უნდა, ამ დროს ფუკოს იმდენად არა პოლიტიკურ სტრუქტურათა წარმოშობისა და ტრანსფორმაციის ისტორიული რეკონსტრუქცია აინტერესებს, რამდენადაც სახელმწიფოებრივ-სამართლებრივ ფორმათა ინსტიტუციონალიზაციის და სუბიექტივაციის ისტორიულ მოდუსთა ურთიერთმიმართების გამოკვლევა. ამიტომაც იგი მართვის ისეთ ცნებას ვეთავაზობს, რომელიც სუბიექტივაციასა და სახელმწიფოს ჩამოყალიბებას არა ორ ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელ პროცესად განიხილავს, არამედ მათ ერთიან ანალიტიკურ პერსპექტივაში იკვლევს. ლექციაში რეკონსტრუირებული „გუვერნემენტალობის ისტორია“²², ამავე დროს, „სუბიექტის ისტორიასაც“ წარმოადგენს,²³ რადგან ფუკოს თანამედროვე სახელმწიფო, უპირველეს ყოვლისა, არა ცენტრალიზებულ სტრუქტურად, არამედ უფრო „ინდივიდუალიზაციის ტექნიკათა და ტოტალიზაციის ხერხთა რთულ კომბინაციად“ მიაჩნია.

მიხედავთ რა კვლევის ამ ინტერესს, ფუკო მართვის ცნებას „ძალიან ფართო აზრით“ იყენებს.²⁴ ამ დროს იგი იმ მრავალფეროვანი მნიშვნელობებით სარგებლობს, რომელიც ამ ცნებას ჯერ კიდევ მე-18 საუკუნეშიც ახასიათებდა. თუ „მართვა“ დღეს უპირატესად პოლიტიკურ მმართველობას, ან სახელმწიფო ინსტანციათა სამართლებრივ-ადმინისტრაციულ სტრუქტურებს აღნიშნავს, უნინ ეს ცნება „ადამი-

¹⁹ ამ საკითხზე დაწერილებით იხ. T. Lemke, *Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität* (Hamburg – Berlin 1997), S. 110-125.

²⁰ ფუკოს მიერ ავტორიზებული ვარიანტით ხელმისაწვდომია მხოლოდ 1978 წლის 1-ი თებერვლის ლექცია, იხ. M. Foucault, „Die Gouvernementalität“, in: U. Bröckling, S. Krasmann und T. Lemke (Hrsg.), *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen* (Frankfurt a. M. 2000), S. 41-67, ასევე, განუყოფელი შრომის შედეგების შეჯამებანი, იხ. M. Foucault „Sécurité, territoire et population“; M. Foucault, „Naissance de la biopolitique“, in: ders., *Dits et Écrits III* (Paris 1994), p. 818-825. გარდა ამისა, არსებობს 1979 წლის 31 იანვრის ლექციის დამსწრეთა მიერ გაკეთებული ფრაგმენტული ჩანაწერები, იხ. M. Foucault, „Staatsphobie“, in: U. Bröckling, S. Krasmann und T. Lemke (Hrsg.), *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen* (Frankfurt a. M. 2000), S. 68-71, და 1978 წლის ლექციათა კურსის (არასრული) ტრანსკრიფცია, რომლის გერმანული თარგმანიც გამოქვეყნებულია, იხ. M. Foucault, „Vorlesungen zur Analyse der Machtmechanismen 1978“, in: ders., *Der Staub und die Wolke* (Bremen 1982), S. 1-44. მასალების ამგვარი ნაკლებობის გამო შემდგომი გამოცემები ნაწილობრივ ფირებზე ჩანაწერების პროტოკოლებს ეყრდნობა, რომლებიც პარიზში, *Fonds Michel Foucault*-ში ინახება (დოკუმენტები C 64, 2-12 და C 67, 1-12). (დღეს ეს ლექციები უკვე გამოქვეყნებულია, იხ. *გერმანული გამოცემა*: M. Foucault, *Geschichte der Gouvernementalität 1. Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Vorlesung am Collège de France 1977/1978* (Frankfurt a. M. 2004); ders., *Geschichte der Gouvernementalität 2. Die Geburt der Biopolitik. Vorlesung am Collège de France 1978/1979* (Frankfurt a. M. 2004) – *მთავრბნ. შენ.*

²¹ ლექც. 5.4.78; იხ. Foucault, „Vorlesungen zur Analyse der Machtmechanismen 1978“, S. 43.

²² Foucault, „Die Gouvernementalität“, S. 64.

²³ ლექც. 22.2.78; იხ. Foucault, „Vorlesungen zur Analyse der Machtmechanismen 1978“, S. 25.

²⁴ იხ. M. Foucault, „Geschichte der Sexualität“, in: *Ästhetik und Kommunikation* 57/58 (1985), S. 26.

ანთა ნაძლოლის²⁵ მრავალფეროვან ფორმებს ეხებოდა. ამიტომ ფუკო ასხვავებს „მართვას მისი პოლიტიკური ფორმით“ „მართვის პრობლემეტიკისაგან საზოგადოდ“.²⁶ ეს უკანასკნელი მოიცავს ადამიანთა ნაძლოლას მრავალი შესაძლო ასპექტით: თვითის მართვას, ოჯახის ხელმძღვანელობას, ბავშვთა აღზრდას, სამშენიველის წარმართვას, მაგრამ, ამავე დროს, საზოგადოების მმართველობასა, ან სამეურნეო საქმიანობასაც.²⁶

თავის სალექციო კურსის ფარგლებში ფუკო ადამიანთა ნაძლოლის შესახებ „პოლიტიკური ცოდნის წარმოშობას“ ანტიკური პერიოდის ბერძნული და რომაული მართვის კონცეფციებით დაწყებული, ადრინდელი ახალი დროის სახელმწიფოებრივი გონებისა და პოლიციის მეცნიერების ჩათვლით, ლიბერალურ და ნეოლიბერალურ თეორიებამდე იკვლევს. ამასთან, იგი აყენებს შემდეგ ისტორიულ თეზისს: თანამედროვე (დასავლური) სახელმწიფო „პოლიტიკური“ და „პასტიორალური“ ძალაუფლების კომპლექსური კავშირის შედეგია. პირველი ანტიკური პოლისიდან მომდინარეობს და სამართლის, უნივერსალობის, საჯაროობისა და სხვ. გარშემოა ორგანიზებული, მეორე კი, ქრისტიანულ-რელიგიური კონცეფციაა, რომლის ცენტრშიც კერძო პირთა მრავლისმომცველი მართვა დგას. ძალაუფლების პასტორალურ ტიპს ფუკო ეკლესიის მიმართა და მონასტრების დამაარსებელთა ტექსტების საფუძველზე იკვლევს. ისინი ნაძლოლის ანტიკურ ტექნიკებს ითვისებენ და მათ ახლებურად აყალიბებენ და ცვლიან.²⁷ პასტორალური ძალაუფლება წინამძღოლთა და ნაძლოლითა ურთიერთობას მწყემსის საქმიანობის წარმოდგენის შესაბამისად იაზრებს, რომლის მიზანსაც „სამშენიველთა მართვა“ წარმოადგენს: მამასადამე, ინდივიდთა ნაძლოლა იმქვეყნიური ხსნის მიზნით. მართვის ანტიკური პერიოდის ბერძნულ და რომაულ კონცეფციითაგან განსხვავებით, ქრისტიანული პასტორალის თავისებურება იმაში მდგომარეობს, რომ იგი ანალიზის იმგვარ მეთოდებს, რელეფქსიისა და ნაძლოლის ტექნიკებს აყალიბებს, რომლებმაც უნდა მოგვანოდონ ცოდნა ინდივიდთა „შინაგანი ქვემარტების“ შესახებ. (ზნეობრივ და სამართლებრივ) კანონთა იძულების გვერდგვერდ მწყემსი-მოდღრის ავტორიტეტი მოქმედებს. ივარაუდება, რომ მხოლოდ მისი დაულაღვი ზედამხედველობა და სულიერად მზრუნველი მოვლა-პატრონობა წარმოადგენს ხსნის ერთადერთ გარანტიას.²⁸

ქრისტიანობის ფარგლებში განვითარებული სუბიექტივაციის ფორმები და მართვის ტექნიკები, ფუკოს თანახმად, მე-16 და მე-17 საუკუნეებში გაფართოვდნენ და სეკულარიზაცია განიცადეს. ფუკო მათ გადამწყვეტ მნიშვნელობას ანიჭებს თანამედროვე სახელმწიფოს ჩამოყალიბებასა და კაპიტალიზმის აღმოცენებაში. მართვის ამ სუბიექტივურ მოდერულ ფორმათა თავისებურება მართვის წინაპრობებზე, საგანსა და მიზნებზე რეფლექსიაში მდგომარეობს. ავტონომიური „პოლიტიკური გონების“ ჩამოყალიბებას, რომელიც არც თეოლოგიურ-კოსმოლოგიურ პრინციპებს ეყრდნობა და ვერც მეთაურის პიროვნებიდან იქნება გამოყვანილი, ფუკო ისტორიულ ეტაპებად აანალიზებს. მე-16 და მე-17 საუკუნეთა მართვის ხელოვნების შესახებ შექმნილი ნარკვევებიდან და სახელმწიფოებრივი გონების თეორეტიკოსთა ნაშრომიდან დაწყებული მე-18 საუკუნის პოლიციის მეცნიერების ტრაქტატებისა და ლიბერალიზმის თემათა ჩათვლით, მე-20 საუკუნის საზოგადოების ლიბერალური პროექტების განახლებამდე, ფუკო იკვლევს, თუ როგორ გაემიჯნა პოლიტიკური რეფლექსია სუვერენიტეტის პრობლემას. ამ კონცეფციათა თანახმად მართვის პრინციპები აღარ წარმოადგენენ ლეთაბრივი შემოქმედების ელემენტებს და აღარ ექვემდებარებიან მას, არამედ ისინი რაციონალური ცოდნის საგანს წარმოადგენენ:

²⁵ იხ. Foucault, "Die Gouvernementalität", S. 42.

²⁶ იხ. Foucault, "Das Subjekt und die Macht", S. 225.

²⁷ თვითის ტექნიკათა მოდერეკაცივს ბერძნული ანტიკურობიდან ადრეულ ქრისტიანობამდე უფრო დაწვრილებით და სისტემატურად, ვიდრე ლექციებში, ფუკო „სექსუალობის ისტორიის“ პროექტის მომდევნო ტომების „სიამონებთა გამოყენება“ და „ზრუნვა საკუთარ თავზე“ იკვლევს, იხ. M. Foucault, Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2 (Frankfurt a. M. 1986); M. Foucault, Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit 3 (Frankfurt a. M. 1989); იხ. W. Schmid, Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund der Ethik bei Foucault (Frankfurt a. M. 1991); F. Ortega, Michel Foucault. Rekonstruktion der Freundschaft (München 1997); W. Detel, Macht, Moral, Wissen. Foucault und die klassische Antike (Frankfurt a. M. 1998).

²⁸ 8, 15 და 22.2.78-ის ლექცი.; იხ. Foucault, "Vorlesungen zur Analyse der Machtmechanismen 1978", S. 16-25; M. Foucault, "Für eine Kritik der politischen Vernunft", in: Lettre International 1 (1988), S. 60-62.



„სახელმწიფო შეიძლება იმართოს რაციონალური კანონებით, რომლებიც საკუთრივ მას ახსნა იათებს და რომლებსაც ვერ გამოიყვანთ ვერც მხოლოდ ბუნებრივი, ან ლეგალური კანონებიდან და ვერც მხოლოდ სიბრძნისა თუ უსაფრთხოების ღონისძიებათა ნებსებიდან; ისევე, როგორც ბუნებას, სახელმწიფოსაც გააჩნია თავისი საკუთარი რაციონალობა, თუმცა კი, განსხვავებული ტიპისა“.²⁹

მართვის ეს ახალი ხელოვნება „კრიტიკალიზაციის პირველ ფორმას“³⁰ სახელმწიფოებრივ გონებაში პოულობს, რადგან მისი სახით პირველად წამოიჭრება მართვის სპეციფიკური რაციონალობის პრობლემა. ვინაიდან ეს ხელოვნება ჯერ კიდევ დამოკიდებული იყო სუვერენიტეტის ისტორიულ ჩარჩოებსა და ოჯახური მეურნეობის ტრადიციულ მოდელზე, ამიტომ გუვერნემენტალობაზე თანამედროვე გაგებით მხოლოდ ლიბერალიზმის წარმოშობასთან ერთად შეგვიძლია ვიმსჯელოთ. ფუკო არ აანალიზებს ლიბერალიზმს პოლიტიკური იდეოლოგიისა, ან ეკონომიკური დოქტრინის სახით; ლიბერალიზმი მისთვის მართვის სპეციფიკურ ხელოვნებას წარმოადგენს, რომელიც განსხვავდება როგორც დისციპლინის, ისე სუვერენიტეტის პოლიტიკური სამყაროსაგან. ლიბერალური მართვის მიზანი არც იპქვეყნიური ცხოვრება და არც სახელმწიფოს კეთილდღეობა, არამედ, იგი მართვის რაციონალობას გარეგნულ ობიექტს უკავშირებს – სამოქალაქო საზოგადოებას, სადაც ინდივიდთა თავისუფლება მართვის მოქმედების კრიტიკული საზომის ფუნქციას ასრულებს. ამ კავშირში გადამწყვეტია „ეკონომიკის“ გამოყოფა რეალობის დამოუკიდებელი განზომილებისა და ინტერვენციული სფეროს სახით, რომელსაც სპეციფიკური კანონზომიერებანი ახასიათებს და შესაძლებელს ხდის ცოდნის ახალ ფორმათა – პოლიტიკური ეკონომიკის – ჩამოყალიბებას.³¹

ფუკო ლიბერალიზმს „სახელმწიფოებრივი გონების კრიტიკის“ სახით წარმოგვიდგენს. ლიბერალური რეფლექსიის ცენტრში დგანან ინდივიდის თავისუფლება და ინდივიდის უფლება აბსოლუტისტური სახელმწიფოს მრავალფეროვან რეგულაციურ პრეტენზიათა პირისპირ. მართვის ლიბერალური პრაქტიკისათვის ინდივიდუალური თავისუფლების უფლებანი გარეგან საზღვარს კი არ წარმოადგენენ, პირიქით, ლიბერალიზმი იმ პირობათა ორგანიზაციას ახდენს, რომლებშიც ინდივიდებს შეუძლიათ იყვნენ თავისუფალნი: იგი „ამზადებს“, ანუ „ანარმოებს“ თავისუფლებას. ლიბერალური თავისუფლება „უსაფრთხოების იმ მექანიზმების“ მეშვეობით მკვიდრდება და რეგულირდება, რომლებიც ლიბერალიზმის მეორე მხარეს და მის პირობას წარმოადგენს:

„უსაფრთხოების მექანიზმთა ფუნქციაა, უზრუნველყოს ბუნებრივ ფენომენტთა, ეკონომიკურ პროცესთა და სპეციფიკურად მოსახლეობისათვის დამახასიათებელ პროცესთა უსაფრთხოება; ამ მექანიზმების გამოყენება მართვის რაციონალობის ცენტრალური ამოცანაა. მამასა-დამე, თავისუფლება არა მხოლოდ ინდივიდთა უფლებაა, ლეგიტიმურად დაუპირისპირდნენ ძალაუფლებას, სუვერენის მიერ ძალაუფლების ბოროტად გამოყენებასა და მის ექსცესებს, არამედ, იგი თავად მართვის რაციონალობის აუცილებელი ელემენტია“.³²

2.2.2. მართვა, როგორც წაძლიება

მართვის ცნება გვაძლევს საშუალებას, რომ „გუვერნემენტალობის ისტორიის“ ისტორიული და პოლიტიკური რეკონსტრუირება სახელმწიფოს ფორმირებისა და სუბ-

²⁹ Foucault, "Die Gouvernementalität", S. 56; ამ საკითხზე იხ. K. Türk, T. Lemke and G. Bruch, *Organisation in der modernen Gesellschaft. Eine historische Einführung* (Wiesbaden 2002).

³⁰ Foucault, "Die Gouvernementalität", S. 56;

³¹ იხ. Foucault, "Die Gouvernementalität"; Foucault, "Sécurité, territoire et population"; Foucault, "Naissance de la biopolitique".

³² ლექც. 5.4.1978, ციტ. C. Gordon, "Governmental rationality", in: G. Burchell, C. Gordon and P. Miller (eds.), *The Foucault Effect. Studies in Governmentality* (Hemel Hempstead 1991), p. 19-20; იხ. Foucault, "Naissance de la biopolitique". 1979 წლის სალექციო კურსის ერთ-ერთ ნაწილში (იხ. Foucault, "Naissance de la biopolitique") ფუკო იმასაც განიხილავს, თუ როგორ ვითარდება ადრინდელი ლიბერალური პოზიციები მე-20 საუკუნეში. ამ დროს იგი აქცენტს აკეთებს ნეოლიბერალიზმის ორ განსხვავებულ ფორმაზე: ომისმედგამო გერმანულ ლიბერალიზმსა და ჩიკაგოს სკოლის ლიბერალიზმზე ამერიკის შეერთებული შტატებიდან (იხ. T. Lemke, "Die Ungleichheit ist für alle gleich – Michel Foucaults Analyse der neoliberalen Gouvernementalität", in: 1999. *Zeitschrift für Sozialgeschichte des 20. und 21. Jahrhunderts* 16 (2001), S. 99-115.

იექტივაციის ორმაგი პერსპექტივიდან მოხდეს. მის შემოტანას განსაკუთრებული თეორიულ-სტრატეგიული მნიშვნელობაც აქვს. ფუკო ხედავს, რომ ძალაუფლების ვერც იურიდიული და ვერც ომზე ორიენტირებული კონცეფცია, რასაც იგი აქამდე „ზედამხედველობა და დასჯა“-ში იცავდა, „ძალაუფლების ურთიერთობათა თავისებურებას“ ვერ აკმაყოფილებს.³³ ცხადია, ზოგიერთ შემთხვევაში, ძალაუფლების ურთიერთობანი სამართლებრივ და ფაქტობრივ თანხმობას ემთხვევიან, სხვა შემთხვევებში კი, მათ შეიძლება თან ახლდეს ძალადობა და იძულება; მაგრამ, გადამწყვეტი ისაა, რომ ეს ელემენტები ძალაუფლებრივ ურთიერთობას არ აკონსტიტუირებენ. ისინი ძალაუფლების ურთიერთობათა შედეგები ან იარაღები შეიძლება იყვნენ, მაგრამ, არა მათი საფუძველი ან პრინციპი. პირიქით, ფუკოს თანხმება ძალაუფლების ურთიერთობათა ანალიზისათვის ცენტრალური მნიშვნელობა ნაძლოის განზომილებას ენიჭება:

„ისეთი ცნება, როგორც ნაძლოაა, სწორედ თავისი ორზოგონების ძალით, შესაძლოა, უკეთ გამოვადგეს იმისათვის, რომ ძალაუფლების ურთიერთობათა საკეციფიკურ მომენტს ვნდეთ. 'ნაძლოა' (Führung), იმავე დროს, სხვათა 'წარმართვის' აქტივობა (მეტ-ნაკლებად მკაცრი იძულების მექანიზმებით) და ინდივიდუალური ქცევის ნსიცაა, შესაძლებლობათა მეტ-ნაკლებად ღია სფეროში. ძალაუფლების განხორცილება 'ნაძლოათა ნაძლოლასა' და ალბათობათა შექმნაში მდგომარეობს. ძალაუფლების საფუძველი არა იმდენად ორი მონიხაალმდევის და-პირისპირება, ან ერთის მიერ მეორის დავალდებულებაა, რამდენადაც კონკრეტული ფორმის 'გუვერნემენტია'.“³⁴

თუ ძალაუფლების ურთიერთობანი „ნაძლოათა ნაძლოლით“ ხასიათდებიან, მაშინ სწორედ ეს რელაციურობისა და რეფლექსიურობის მომენტებია ის, რაც ძალაუფლებრივ ურთიერთობას თანხმობისა ან ძალადობის მიმართებისაგან მიჯნავს. ძალაუფლებრივი ურთიერთობა

„თავისთავად არც ძალადობაა, რომელიც დროდადრო დამალვას ახერხებს და არც კონსენსუსია, რომელიც თავისით განახლდება ხოლმე. იგი შესაძლო ქმედებებზე მიმართულ ქმედებათა ერთობლიობას წარმოადგენს; იგი შესაძლებლობის ველში ოპერირებს, რომელშიც მოქმედ ინდივიდთა ქცევის ჩანება მოხდა: იგი აქეზებს, შთააგონებს, აფერხებს, ამარტივებს, ან ართულებს, აფართოებს, ან ავიწროებს, მეტად ან ნაკლებად საალბათოს ხდის; უკიდურეს შემთხვევაში, ბოლომდე აიძულებს, ან აჩერებს კიდევ; მაგრამ, იგი ყოველთვის ერთ ან მრავალ მოქმედ ინდივიდზე ზემოქმედების კონკრეტულ სახეს წარმოადგენს, თანაც იმდენად, რამდენადაც ისინი მოქმედებენ, ან მოქმედების უნარს ფლობენ. მაშასადამე: ქმედებებზე ქმედება...“³⁵

ამკარაა, რომ ძალაუფლების მიმართებათა ასეთი თეორიული განსაზღვრება და ცნებობრივი დაზუსტება ძალიან ზოგად დონეზე ხდება. გუვერნემენტალობის პრობლემატიკის ფარგლებში ფუკო უფრო კონკრეტულად მართვის „ტექნოლოგიებზე“, ანუ „რაციონალიზებზე“ მსჯელობს. პირველი, „მართვა“ მხოლოდ ისეთ ძალაუფლებრივ ურთიერთობებს აღნიშნავს, რომლებიც გამოთვლილ და რაციონალურ პროგრამებს, ან ცოდნის ფორმებს ეყრდნობიან. ისინი ქცევის მართვისა (Steuerung) და რეგულირების პროცედურათა გამოგონებასთან და გამოყენებასთან ერთად ჩნდებიან. მაშასადამე, როცა „გუვერნემენტალობაზე“ ვმსჯელობთ, ეს მართვის პრაქტიკათა სისტემატიზირებულ და რეგულირებულ ფორმას გულისხმობს. ამავე დროს, იგი გამოთვლის, ანუ მართვის სუბიექტ/ობიექტის შესახებ რაციონალური ცოდნის გამოყენებაზე უთითებს. მეორე, მართვის მოდუსი მიზნად ისახავს არა იმდენად ინდივიდუალურ და კოლექტიურ აქტორთა ქმედებებზე უშუალო ზემოქმედებას, რამდენადაც ქმედების ვარიანტთა ირიბად და რეფლექსიურად განსაზღვრას: იმართება ის, თუ როგორ და რა სახით „მართავენ“ აქტორები საკუთარ ქცევას („ქმედებებზე ქმედება“).

მაშასადამე, მართვის, როგორც ნაძლოის, კონცეფცია ძალაუფლების მიმართებათა ველის მხოლოდ ერთ ნაწილს მოიცავს. ამიტომ აუცილებელია ძალაუფლების სხვადასხვა ფორმათა განსხვავება.

³³ Foucault, "Das Subjekt und die Macht", S. 254.

³⁴ იხ. Foucault, "Das Subjekt und die Macht", S. 255.

³⁵ Foucault, "Das Subjekt und die Macht", ebd.



2.2.3. ძალაუფლების ანალიტიკის სამი განზომილება:

სტრატეგიული ურთიერთობანი, ბატონობის მდგომარეობანი და მართვის ტექნოლოგიები

მართვის ცნების შემოტანა გვაძლევს საშუალებას, ძალაუფლების ანალიტიკაში გადამწყვეტი თეორიული დაზუსტება მოვახდინოთ. ადრინდელ ნაშრომებში ფუკო „ძალაუფლებას“ და „ბატონობას“ ძირითადად სინონიმურად იყენებდა, ანუ მათ მხოლოდ არასაკმარისად მიჯნავდა ერთმანეთისაგან. ამას იმდენად შეეყვავდით შეცდომაში, რამდენადაც ფუკო ძალაუფლებრივ ურთიერთობებს თავიდანვე ყოველს მომცველად წარმოგვიდგენდა და ხაზს უსვამდა მათ „პროდუქტიულ“ ხასიათს. ამით შეიძლებოდა შექმნილიყო შთაბეჭდილება, თითქოს ბატონობა გარდაუვალია, წინააღმდეგობის განევა კი შეუძლებელი.³⁶ ფუკო მხოლოდ მოგვიანებით აცნობიერებს ამ „გაურკვევლობას“³⁷ და აუცილებლად თვლის ცნებობრივ დიფერენციაციას:

„ერთმანეთისაგან უნდა განვასხვაოთ ძალაუფლების ურთიერთობანი, როგორც თავისუფლებათა შორის სტრატეგიული თამაშები... და ბატონობის მდგომარეობანი, რომლებიც სწორედ იმას წარმოადგენენ, რასაც ჩვეულებრივ ძალაუფლებას ვუნოადებთ ხოლმე. ამ ორთა შორის კი – ძალაუფლების თამაშებსა და ბატონობის მდგომარეობებს შორის – მართვის ტექნოლოგიები დგანან“.³⁸

მასასადამე, შეგვიძლია განვასხვაოთ ძალაუფლების ანალიზის „სამი განზომილება“.³⁹ ფუნდამენტურ განზომილებას სტრატეგიული ურთიერთობანი წარმოადგენენ. მათ ფუკო „სტრატეგიულ თამაშებად“ იაზრებს, „რომლებითაც ინდივიდები სხვათა ქცევის განსაზღვრასა და წარმართვას ცდილობენ“. ამ თავალსაზრისით არ არსებობს სოციალური ველი ძალაუფლებრივ მიმართებათა მიღმა, „ძალაუფლებისაგან თავისუფალი“ ზონა და ინტერპერსონალური კომუნიკაციის ისეთი ფორმა, რომელიც, ამავე დროს, ძალაუფლების ურთიერთობა არ იყოს. ამ განზომილებაში ძალაუფლება ადამიანური ინტერაქციის განუყოფელი თვისებაა. ძალაუფლების ამ ფართო ცნების პერსპექტივიდან ძალაუფლებრივი ურთიერთობანი არ არიან საზოგადოების მიმართ გარეგნულნი და არ წარმოადგენენ რაღაც პარაზიტულ უცხო სხეულს, რომელიც სოციალურ მთელს დაუფლებია და რომლის იზოლაცია და მოშორებაც შესაძლებელია, არამედ, პირიქით, იგი საზოგადოების შესაძლებლობის პირობას წარმოადგენს:

„საზოგადოებრივ ცხოვრება ნიშნავს, ნებისმიერ შემთხვევაში, ისე ცხოვრებას, რომ ჩვენ ერთმანეთის ქმედებაზე ზემოქმედება შეგვიძლია. საზოგადოება „ძალაუფლებრივ ურთიერთობათა გარეშე“ შეიძლება იყოს მხოლოდ აბსტრაქცია“.⁴⁰

ამ პერმანენტულად აქტუალურ სტრატეგიულ ურთიერთობათაგან ფუკო განასხვავებს ხანგრძლივი ვადით დამკვიდრებულ და ეკონომიკური, პოლიტიკური თუ სამხედრო საშუალებებით ინსტიტუციონალიზებულ განხორციელებას ძალაუფლები-

³⁶ ამის ერთ-ერთი მაგალითია ისტორიის ნეგატიური ფილოსოფია, რომელიც 1971 წელს გამოქვეყნებული ტექსტის „ნიცემე, გენეალოგია, ისტორია“ ზოგიერთ ფორმულირებაში შელავნდება: „კაცობრიობა არ მოძრაობს ნაბიჯ-ნაბიჯ, ბრძოლიდან ბრძოლამდე, რაღაც თიხურისადავს კრძალავს. გუვერნემენტალობის ორი ნაწილშიც ნებსები საშუადამოდ დაიქმნდებარებდნენ ომს; იგი მთელ თავის ძალაუფლებას ამკვიდრებს“, M. Foucault, *Von der Subversion des Wissens* (Frankfurt a. M. 1987), S. 78.

³⁷ იხ. Foucault, *Dispositive der Macht*, S. 133.

³⁸ M. Foucault, "Freiheit und Selbstsorge. Gespräch mit Michel Foucault am 20. Januar 1984", in: H. Becker, A. Gomez-Müller und R. Fernet-Betancourt (Hrsg.), *Freiheit und Selbstsorge* (Frankfurt a. M. 1985), S. 26.

³⁹ Foucault, "Freiheit und Selbstsorge", S. 27.

⁴⁰ Foucault, "Das Subjekt und die Macht", S. 257. ეს კონცეფცია ძალაუფლების პლურალისტური თეორიის გეგონებს, რომლებიც ასევე არ გამოდიან ძალაუფლების ცენტრალური ინსტანციიდან, არამედ, სოციალური ძალაუფლების მრავალფეროვან წყაროებს გამოკვეთენ. თუმცა მსგავსება ამით ამოწურება კიდეც. გუვერნემენტალობის ორი ნაწილშიც ნებსები საშუადამოდ დაიქმნდებარებდნენ ომს; იგი მთელ თავის ძალაუფლებას ამკვიდრებს", M. Foucault, *Von der Subversion des Wissens* (Frankfurt a. M. 1987), S. 78.

სა. ძალაუფლების სტრატეგიულ თამაშებს, რომლებიც პრინციპულად ცვალებადნი და შემოტრიალებადნი არიან, იგი ცნებობრივად მიჯნავს ბატონობის მდგომარეობათაგან, სადაც ძალაუფლების ურთიერთობანი გაყინულნი, უძრავნი და ჩახერგილნი არიან. ამ უკანასკნელთა შემთხვევაში სოციალურ ძალათა ურთიერთმიმართებები ინსტიტუტთა სახით მყარდებიან, მათი მობილურობა და რევერსიულობა იზღუდება, მათი ასიმეტრია კი დაკრისტალიზებულია. მაშასადამე, ფუკო ბატონობით იმას აღნიშნავს, „რასაც ჩვეულებრივ ძალაუფლებას ვუწოდებთ ხოლმე“.⁴¹ შესაბამისად, ბატონობის მდგომარეობანი ფუკოს ტერმინოლოგიით სპეციფიკური ფორმა, განსაკუთრებული შემთხვევა, ან ძალაუფლების ურთიერთობათა ექსტრემალური წერტილია, რომლებშიც ქმედების ალტერნატიული შესაძლებლობანი და თავისუფლების ასპარეზი ძალიან შეზღუდულია. ისინი იმით გამოირჩევიან, რომ ინდივიდმა, ან საზოგადოებრივმა ჯგუფმა ძალაუფლების ურთიერთობათა ჩახერგვა და ხანგრძლივი ვადით ასიმეტრიის დამკვიდრება მოახერხა.⁴²

ძალაუფლებისა და ბატონობის განსხვავება არც განსაკუთრებით ორიგინალურია და არც ახალი. ფუკო არა პირველი და ერთადერთი მათ შორის, ვინც ძალაუფლებას და ბატონობას ერთმანეთისაგან ასხვავებს და ამ უკანასკნელს სტაბილურსა და ასიმეტრიულ ურთიერთობებთან აიკვივებს. მისი ცნებითი დიფერენციაციის სპეციფიკური კონტურები შეგვიძლია ნათელვყოთ, თუ მათ მაქს ვებერის ბატონობის სოციოლოგიას შევადარებთ. როგორც ცნობილია, ვებერმაც განასხვავა ძალაუფლება ბატონობისაგან და ბატონობა „ძალაუფლების კერძო შემთხვევად“ მოიაზრა.⁴³ ძალაუფლება „სოციოლოგიურად ამორფულია“ და განთქმული დეფინიციის თანახმად, იგი აღნიშნავს „იმის ნებისმიერ შესაძლებლობას, რომ სოციალური ურთიერთობის ფარგლებში საკუთარი ნება წინააღმდეგობის საპირისპიროდაც დაამკვიდრო“; ბატონობა კი ვებერთან ისეთ ძალაუფლებას აღნიშნავს, რომელმაც განსაზღვრული ინსტიტუციური ფორმა მოიპოვა და აღიარებით სარგებლობს: „იმის შესაძლებლობას, რომ კონკრეტული პიროვნებები კონკრეტული შინაარსის მქონე ბრძანებას დაემორჩილებიან“.⁴⁴ მაშასადამე, ბატონობის ცნება ბრძანებასა და მორჩილებაზეა კონცენტრირებული. ბატონობა ლეგიტიმურობაზე დაიყვანება, ეს უკანასკნელი კი, თავის მხრივ, „ლეგიტიმურობის რწმენაზე“.

გადამწყვეტი სხვაობა ვებერისაგან და იურიდიული პოლიტიკური თეორიის ტრადიციისაგან იმაში მდგომარეობს, რომ ფუკო ძალაუფლების ურთიერთობათა და ბატონობის ანალიზს კონსერვაციულ, ლეგიტიმურობის, ან ნების საკითხებისაგან წყვეტს. ფუკოსთვის, ვებერისაგან განსხვავებით, ბატონობით დამორჩილებულთა სამართლებრივი, ან ფაქტობრივი თანხმობა ძალაუფლების ურთიერთობათა გაგების საფუძველი ვერ იქნება. პირიქით, იგი ძალაუფლების ურთიერთობათა ველის მხოლოდ ერთი ნაწილია და, ამდენად, თავად საჭიროებს ასხნას: რა რაციონალობა უდევს კონსერვაციულ საფუძველად და რა ტექნიკები იძლევიან იმის გარანტიას, რომ ძალაუფლების ურთიერთობათა აღიარება ხდება? რა პროცედურებით ინარჩუნება და მყარდება ლეგიტიმურობის რწმენა? მაშასადამე, ფუკოს თანახმად, საკმარისი არაა, აღიარებულობის ფაქტის ვარაუდიდან ამოვიდეთ; პირიქით, „სისტემის აღიარებადობის პირობები უნდა გამოვავლინოთ“.⁴⁵

ფუკო საკითხის ასეთი პერსპექტივის ოპერაციონალიზაციას იმით ახდენს, რომ ბატონობის მდგომარეობათა და სტრატეგიულ ურთიერთობათა გვერდით ძალაუფლების ანალიტიკის კიდევ ერთ განზომილებას ასხვავებს: მართვის ტექნოლოგიათა ველს. ეს ტექნოლოგიები ძალაუფლების განხორციელების მეტ-ნაკლებად სისტემსტიზებულ და რეფლექტირებულ ფორმებს წარმოადგენენ. მართვის ტექნოლოგიები სტრატეგიულ თამაშთა სპონტანურ და არარეგულირებულ ხასიათს სცილდებიან.

წარმოადგენენ ძალაუფლების მიმართებათა შედეგს. გარდა ამისა, მართვის ერთი მნიშვნელოვანი ასპექტი სწორედ იმ ძალაში მდგომარეობს, რომ სხვანი ქმედებისაკენ აამოძრავს, მაშასადამე, ქმედების კონკრეტული ფორმები არა იმდენად ალაგმოს და შეზღუდოს, არამედ, პირიქით, ნააქვზოს კიდევ (იხ. B. Cruikshank, "The Will to Empower. Technologies of Citizenship and the War on Poverty", in: Socialist Review 23 (1994), p. 46-49.

⁴¹ Foucault, "Freiheit und Selbstsorge", S. 26.

⁴² იხ. Foucault, "Das Subjekt und die Macht", S. 260 d. S.; "Freiheit und Selbstsorge", S. 11.

⁴³ იხ. M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie, hrsg. von J. Winckelmann, 5. rev. Aufl. (Tübingen 1980), S. 541.

⁴⁴ იხ. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, S. 28.

⁴⁵ M. Foucault, Was ist Kritik? (Berlin 1992), S. 35; იხ. "Das Subjekt und die Macht", S. 254.



ამავე დროს, ისინი არც ბატონობის მდგომარეობათა ხანგრძლივ და ფექსირებულ ხასიათს იძენენ. მაშასადამე, მართვის ტექნოლოგიები გარკვეულ „მამულაბელ პოზიციას“ იკავებენ სტრატეგიულ სიტუაციათა და ბატონობის მდგომარეობათა შორის. ეს განაპირობებს იმას, რომ ფუკო ანალიზის პერსპექტივას ატრიალებს: ბატონობა არა იმდენად ექსპლოატაციისა და დაქვემდებარების წყაროა, რამდენადაც, პირიქით, მართვის პრაქტიკისა შედეგია, რომლებიც ძალაუფლებრივ მიმართებათა განსაზღვრული სახით სისტემატიზაციასა და სტაბილიზაციას ახდენენ, რის შედეგადაც, საბოლოოდ, ეს უკანასკნელნი ბატონობის მდგომარეობათა ფორმას იძენენ.⁴⁶

მართვის ტექნოლოგიებს მთელი რიგი მნიშვნელოვანი ნიშანი ახასიათებს. პირველი, ფუკო გამოდის იქიდან, რომ პოლიტიკური მართვის ფორმები მჭიდროდ უკავშირდებიან პიროვნული ქცევის პრინციპებსა და თვითფორმირების ტექნიკებს. ამ თვალსაზრისით, წარმატებული მართვა, როგორც მმართველთა, ისე მართულთა შემთხვევაში, „თვითდამორჩილების“ უნარს გულისხმობს. მართვის ტექნოლოგიები იმით გამოირჩევიან, რომ ისინი თვითმართვის ტექნიკებს სხვათა მართვის ტექნიკებს უკავშირებენ:

„უნდა გამოვიკვლიოთ ტექნიკის ამ ორივე ფორმის – ბატონობის და თვითის ტექნიკების – ურთიერთზემოქმედება. უნდა გავანალიზოთ ის ნერტილები, სადაც ინდივიდზე ბატონობის ტექნიკები იმ პროცესებით სარგებლობენ, რომლებითაც ინდივიდი საკუთარ თავზე ზემოქმედებას ახდენს. და პირიქით: უნდა განვიხილოთ ნერტილები, სადაც თვითის ტექნოლოგიები იძულებსა თუ ბატონობის სტრუქტურებში ინტეგრირდებიან. იმ შეხების ნერტილს, რომელშიც სხვათა მიერ ინდივიდთა წარმართვის ფორმა მათი თვითმართვის ფორმას უკავშირდება, შეიძლება მართვა ეწოდოთ. მართვა, ამ სიტყვის ფართო გაგებით, არაა ნესი, აიძულო ადამიანი, გააკეთოს ის, რაც სურს მმართველს; არამედ, იგი ყოველთვის მოძრაობაში მყოფი ნონანსწრობაა – თავისი განვითარებებითა და კონფლიქტებითურთ – იძულების უზრუნველყოფ ტექნიკებსა და იმ პროცესებს შორის, რომლებითაც თვითი თავად აკონსტრუირებს და მოდიფიკაციას უკეთებს საკუთარ თავს.“⁴⁷

თუმცა მართვის ტექნოლოგიათა მნიშვნელობა არ ამოიწურება მხოლოდ თვითისა და ბატონობის ტექნიკათა ურთიერთობის რეგულირებით. ფუკო გვთავაზობს კვლევის მოდელს სოციალური თეორიის პერსპექტივიდან, რომელიც მართვის ტექნოლოგიებს ტექნიკის ოთხი განსხვავებული ფორმისაგან შემდგარ მოდელად იაზრებს: თვითის ტექნიკათა და ბატონობის ტექნიკათა გარდა, იგი განასხვავებს პროდუქციის ტექნიკებს (საგნობრივ უნარებს, ანუ ნივთების წარმოების, გარდაქმნისა და მანიპულაციის ტექნიკებს) და სიგნიფიკაციისა, ანუ კომუნიკაციის ტექნიკებს (ნიშნებისა და მნიშვნელობათა გამოყენების ტექნიკებს საზრისის შექმნის მიზნით).⁴⁸ მართვის ტექნოლოგიათა ანალიზი იმ „ინტერგუაციათა“ გამოკვლევას ისახავს მიზნად, „რომლებშიც უნარ-ჩვევების, საკომუნიკაციო ქსელებისა და ძალაუფლებრივ მიმართებათა ურთიერთმორგება მოწესრიგებულ და ერთმანეთთან შეჯერებულ სისტემებს ქმნიან“.⁴⁹ ფუკო მსჯელობს „ბლოკებზე“, რომლებიც ამ ოთხი ტექნიკის „კოორდინაციით“, მაშასადამე, „დაკავშირებით“ წარმოიშვებიან.⁵⁰ ამ პერსპექტივით, მაგალითად, საზოგადოებათა დისციპლინირების პროცესი, რომელიც მე-18 საუკუნეში იწყება, უნდა განვიხილოთ არა დისციპლინარული ძალაუფლების გამარჯვებად და დამყარებად საზოგადოების ყველა სფეროში, არამედ

„წარმოების აქტივობათა, საკომუნიკაციო ქსელთა და ძალაუფლებრივ ურთიერთობათა თამაშების სულ უფრო უკეთ კონტროლირებულ, რაციონალიზებულ და ეკონომიზებულ სინქრონიზაციად“.⁵¹

⁴⁶ იხ. B. Hindess, *Discourses of Power. From Hobbes to Foucault* (Oxford 1996), p. 98-107.

⁴⁷ M. Foucault, "About the Beginning of the Hermeneutics of the Self", in: *Political Theory* 21 (1993), p. 203-204.

⁴⁸ იხ. M. Foucault, *Von der Freundschaft* (Berlin 1984), S. 35; Foucault, "About the Beginning of the Hermeneutics of the Self", p. 203.

⁴⁹ Foucault, "Das Subjekt und die Macht", S. 252-253.

⁵⁰ Foucault, "Das Subjekt und die Macht", S. 254; 252.

⁵¹ Foucault, "Das Subjekt und die Macht", S. 252.

2.3. პოლიტიკა და ეთიკა

ძალაუფლების განსხვავებულ „განზომილებათა“ თეორიული დიფერენციაცია და მართვის ტექნოლოგიათა ცენტრალური პოლიტიკური მნიშვნელობის წარმოჩენა მთელი რიგი ნორმატიული საკითხის გარკვევის საშუალებასაც იძლევა, რაც მუდამ კრიტიკულად წაყენებოდა ძალაუფლების ფუკოსეულ ანალიტიკას. ამ დროს ყურადღების ცენტრში პოლიტიკური წინააღმდეგობის გამართლებისა და კრიტიკის დაფუძნების პრობლემები იდგა. იურგენ შაბერმასი გამოიქვემდებარებოდა, რომ ძალაუფლების გენეალოგია არ პასუხობს კითხვას, თუ „რატომ უნდა გავუწიოთ საერთოდ წინააღმდეგობა ამ ყოვლისმომცველ ძალაუფლებას, რომელიც თანამედროვე საზოგადოების სხეულის სისხლის მიმოქცევის სისტემაში ცირკულირებს, ნაცვლად იმისა, რომ შევეგუოთ მას“.⁵² მსგავსად, აქსელ ჰონეტი საყვედურობს, რომ ძალაუფლების ამ ფართოდ მოაზრებულ ცნებას „სუბიექტთა ბიპევიორისტულად უსახურ, კონდიციონირებად არსებებად“⁵³ გაგებაზე მივყავართ.

მართვის პრობლემატიკის ფარგლებში ფუკო განმარტავს, რომ ძალაუფლების ურთიერთობანი ორ აუცილებელ ელემენტს ეყრდნობიან. ჯერ ერთი, ისინი მოითხოვენ „სხვათა“ აღიარებას ქმედების სუბიექტებად, რადგან „ძალაუფლება მხოლოდ 'თავისუფალ სუბიექტებზე' ხორციელდება და მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ისინი 'თავისუფალნი' არიან“; მეორეც, ისინი მოითხოვენ „ძალაუფლების მიმართების წინაშე შესაძლო პასუხთა, რეაქციათა, ზემოქმედებათა და გამოგონებათა მთელი ველის“ გახსნას.⁵⁴ ფუკოსთვის A-ს ძალაუფლება იმით კი არ განისაზღვრება, რომ იგი აიძულებს B-ს, გააკეთოს რაღაც, ან პირიქით, ხელი შეუშალოს იმის გაკეთებაში, რასაც ეს უკანასკნელი სხვა შემთხვევაში გააკეთებდა. ძალაუფლება არა იმდენად ინდივიდუალურ სუბიექტთა უნარს, რამდენადაც სოციალურ ურთიერთობათა, ანუ „შესაძლებლობათა ველთა“ კონსტიტუირებას წარმოადგენს.⁵⁵ ამიტომ ფუკო ძალაუფლებაზე არა მხოლოდ იმ შემთხვევაში მსჯელობს, როცა ქმედების თავისუფალი ასპარეზები იზღუდებიან და იფარგლებიან (რეპრესიის მოდელი), არამედ იმ შემთხვევაშიც, როცა, პირიქით, ქმედების შესაძლებლობები და პოტენციალები საერთოდ წარმოიქმნებიან. ფუკოს თანახმად, ძალაუფლება ყველა იმ შემთხვევაში ხორციელდება, როცა ერთის ქმედებანი მეორის ქმედების შესაძლებლობებზე ზემოქმედებენ: თუ A-ს ქმედებებმა B-ს შესაძლო ქმედების ველი შეცვალეს, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ A-მ B-ზე ძალაუფლება განახორციელა.

ძალაუფლების შესახებ ამ ზოგად დონეზე მსჯელობა ჯერ არ გულისხმობს ნორმატიულ შეფასებას. განსაზღვრულ სოციალურ ურთიერთობათა ძალაუფლებრივ ურთიერთობებად შეფასება, სტრატეგიული თამაშების აზრით, არც იმას ნიშნავს, რომ მათ ვეკიცხავთ და არც იმას, რომ მათ მისაღებად ვთვლით, ან ვამართლებთ. მეტიც, ძალაუფლებრივ ურთიერთობათა არსებობაზე მითითება არც იმას გულისხმობს, რომ ეს მეორე მხარის ინტერესთა წინააღმდეგ ქმედებაა. ამას შეიძლება პქონდეს ადგილი, მაგრამ, აუცილებელი არაა. აქტორებს მრავალი სხვადასხვა სახით შეუძლიათ სხვათა ქმედების განსაზღვრა: ზნეობრივ რჩევათა მიცემა და ძალისმიერი იძულება, რაციონალური არგუმენტებით დარწმუნება და იდეოლოგიური მანიპულაცია, პედაგოგიური ტექნიკები თუ ეკონომიკური ექსპლოატაცია – ყველა ამ სახით ეკუთვნის. ამ სტრატეგიულ ურთიერთობათაგან მხოლოდ ზოგიერთის წინააღმდეგ იქნებოდა შესაძლებელი პრეტენზიათა წამოყენება მათი მხრიდან, „ვისაც ისინი ეხებიან“: სახელდობრ, იმათ წინააღმდეგ, რომლებიც შემჭირებულ ასოციაციისა და ინსტიტუციურ უთანასწორობათა სახით გამყარდნენ.⁵⁶ ამიტომ, ფუკოს თანახმად, ძალაუფლებრივი ურთიერთობანი თავისთავად რაღაც ცუდს, ან „ბოროტს“ კი არ წარმოადგენენ, არამედ, ისინი „სახიფათონი“ არიან, რადგანაც მუდამ არსებობს იმის შესაძლებლობა, რომ ისინი ბატონობის მდგომარეობათა სახით გამყარდებიან.⁵⁷ ესაა საფუძველი მართვის ტექნოლოგიათა ანალიზის განსაკუთრებუ-

⁵² J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne* (Frankfurt a. M. 1985), S. 333.
⁵³ A. Honneth, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie* (Frankfurt a. M. 1985), S. 221.
⁵⁴ Foucault, „Das Subjekt und die Macht“, S. 254-255.
⁵⁵ იხ. Foucault, „Das Subjekt und die Macht“, S. 225.
⁵⁶ იხ. P. Patton, „Foucault's Subject of Power“, in: J. Moss (ed.), *The Later Foucault. Politics and Philosophy* (London – Thousand Oaks – New Delhi 1998), p. 64-77.
⁵⁷ იხ. M. Foucault, „Zur Genealogie der Ethik. Ein Überblick über laufende Arbeiten“, in: Dreyfus und Rabinow, *Michel Foucault*, S. 268.



ლი კრიტიკული მნიშვნელობისა. ამ ანალიზის მეშვეობით დგინდება, თუ რამდენად ლიად ან ფიქსირებულად მიმდინარეობს სტრატეგიული თამაშები, მყარდება თუ არა ისინი ბატონობის მდგომარეობათა სახით, თუ, პირიქით, „თავისუფლების პრაქტიკათა“ შესაძლებლობას ქმნის.⁵⁸

ფუკო, მის მიმართ ნამოყენებულ კრიტიკათა პასუხად, თავის პოლიტიკურ-ეთიკურ პოზიციას შაბერმასის საზოგადოების თეორიასთან კონტრასტში ნათელყოფს:

„ჩემი აზრით, ნარმოდგენა, რომ შესაძლებელია ისეთი კომუნიკაციური მდგომარეობის არსებობა, სადაც ქვეშობის თამაშები დაბრკოლებათა, შეზღუდვათა და იძულების ეფექტთა გარეშე იტრიალებდნენ, უტოპიის ნესრიგს ეკუთვნის. ეს სწორედ იმის არდანახვას ნიშნავს, რომ ძალაუფლებრივი ურთიერთობანი არ ნარმოდგენენ რაღაც თავისთავად ცუდს, რისგანაც აუცილებლად უნდა გავთავისუფლდეთ; მიმართა, რომ ისეთი საზოგადოების არსებობა, რომელშიც ძალაუფლებრივი ურთიერთობები არ იარსებებდნენ, შეუძლებელია, თუ ძალაუფლებრივი ურთიერთობებს გავიგებთ სტრატეგიებად, რომლებითაც ინდივიდები სხვათა ქვეშის ნარმართვას და განსაზღვრვას ცდილობენ. მაშასადამე, პრობლემა ის კი არაა, რომ ვეცადოთ ეს ურთიერთობები სრულყოფილად გამჭვირვალე კომუნიკაციის უტოპიით მოვხსნათ, არამედ ის, რომ აღვჭურვოთ საკუთარი თავი ისეთი სამართლებრივი ნესებით, მართვის ტექნიკებით, ასევე, ზნეობრივით, ეთოსით, თვითის პრაქტიკით, რომლებიც იმის საშუალებას მოგვცემენ, რომ ძალაუფლების თამაშთა ფარგლებში ბატონობის უმცირესი ძალისხმევით ვითამაშოთ.“⁵⁹

3. პოლიტიკურ რაციონალობათა ნინაღმდგობანი, დაპირისპირებანი და ირაციონალობა

ფუკომ ეს ახალი „კვლევის მიმართულება“ ფრაგმენტულად დაამუშავა.⁶⁰ მისმა ნაღდრევმა სიკვდილმა ხელი შეუშალა მისი ბოლო შრომებისათვის დამახასიათებელი „თეორიული გადაადგილების“⁶¹ შემდგომ კონკრეტიზაციასა და დაზუსტებას. ამიტომ გასაკვირი არაა, რომ გუვერნემენტალობის პრობლემატიკის რეცეფციკაში მთელ რიგ ისტორიულ ნაკლებ, თეორიულ პრობლემასა და ცნებით გაურკვეველობაზე მიუთითეს.

3.1. თვითის ტექნიკები და სუბიექტივიზმი

ისტორიული კრიტიკა ძირითადად კონცენტრირებული იყო „სექსუალობის ისტორიის“ პროექტის მომდევნო ტომებზე. „სიაზონებათა გამოყენება“⁶² და „ზრუნვა საკუთარ თავზე“⁶³ მიზნად ისახავდა იმის ჩვენებას, „თუ როგორ ინტეგრირდება საკუთარ თავზე ბატონობა სხვებზე ბატონობის პრაქტიკაში“.⁶⁴ თუმცა ამ თვითდასახულ პრეტენზიას ფუკო მხოლოდ საწყის დონეზე აკმაყოფილებს. გამომცემის აქცენტი ორივე ნიგნში ანტიკური თვითის ტექნოლოგიებსა და მათ ტრანსფორმაციაზე კეთდება. აქ ფუკო მეტწილად უგულებელყოფს იმის გამოკვლევას, თუ რა სახით არიან ისინი ინტეგრირებული სოციალურ, ეკონომიკურ და პოლიტიკურ სტრუქტურებში. ამიტომ გასაგებ შეკამათებას ნარმოდგენდა, რომ ფუკომ ძალაუფლების მიმართებათა ანალიზი კერძო ცხოვრების ისტორიის, ან ეთიკათა ტიპოლოგიის სასარგებლოდ უკუაგდო.⁶⁵ ფემინისტური პოზიციიდან მას ნაუყენეს არგუმენტი, რომ იგი პატრიარქალური ბატონობისა და შრომის სქესობრივი განანიღლების ანტიკურ ფორმებს ან უგულებელყოფს, ან სულაც ამართლებს და თეორიულად ორმაგად ადიდება კიდევ.⁶⁶ გარდა ამისა, ის, რომ ფუკო ანტიკური „ცხოვრე-

⁵⁸ იხ. Foucault, *Von der Freundschaft*, S. 137-138.

⁵⁹ Foucault, *„Freiheit und Selbstsorge“*, S. 25; იხ. M. Kelly (ed.), *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate* (Boston 1994); S. Ashenden and D. Owen (eds.), *Foucault contra Habermas. Recasting the Dialogue between Genealogy and Critical Theory* (London 1999).

⁶⁰ იხ. Foucault, *„Für eine Kritik der politischen Vernunft“*, S. 66.

⁶¹ Foucault, *Der Gebrauch der Lüste*, S. 12.

⁶² იხ. Foucault, *Der Gebrauch der Lüste*. S. 18.

⁶³ იხ. Foucault, *Die Sorge um sich*.

⁶⁴ Foucault, *„Geschichte der Sexualität“*, S. 158.

⁶⁵ იხ. M. Vegetti, *„Foucault et les anciens“*, dans: *Critique* 471/472 (1986), p. 925-932; D. Cohen, R. Saller, *„Foucault on Sexuality in Greco-Roman Antiquity“*, in: Goldstein (ed.), *Foucault and the Writing of History*, p. 33-59.

⁶⁶ იხ. E. A. Buker, *„Hidden Desires and Missing Persons: A Feminist Deconstruction of Foucault“*, in: *Western Political Quarterly* 43 (1990), p. 811-832; R. Schleiser, *„Humaniora. Eine Kolumne“*, in: *Merkur* 38 (1984), S. 817-823; იხ. შეჯამება L. McNay, *Foucault and Feminism* (Cambridge 1992).

ბის ხელოვნებაზე“ პოზიტიურად მსჯელობს, „სამინელ სუბიექტივიზმად“⁶⁷, ან „ეს-თეტიკურ დეციზიონიზმად“⁶⁸ იქნა გაგებული. ზნეობრიობის უნივერსალურ კანონთა კრიტიკამ, რომელიც ჩამოყალიბებულია მის ნიგნებში – ასეთია მათი დაშვება – ფუკო ინდივიდუალისტური ეთიკის დამცავად აქცია, რადგან ინტერსუბიექტური მნიშვნელობის მქონე ზოგად კრიტიკურობებზე დაყრდნობის გარეშე ეთიკურ და პოლიტიკურ გადანყვეტილებათა დაფუძნება შეუძლებელია, რის შედეგადაც მხოლოდ და მხოლოდ ესთეტიკურ და სუბიექტურ შეხედულებათა არტიკულაციის შესაძლებლობა რჩება.

3.2. ცნებითი გაურკვევლობანი და თეორიული პრობლემები

გუვერნემენტალობის პრობლემატიკის თანამედროვე კრიტიკული გარჩევის ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი პრობლემა ფუკოს მიერ ცენტრალურ ცნებათა არა-ზუსტი და არაერთიანი გამოყენებაა. ეს, უპირველეს ყოვლისა, თავად გუვერნემენტალობის ცნებას ეხება, რომელსაც ფუკო ორმაგი აზრით იყენებს. პირველი და ზოგადი მნიშვნელობით იგი აღნიშნავს მართვის დამოუკიდებელი ხელოვნების აღმოცენებას, რაც ისტორიულად სახელმწიფოებრივი გონების წარმოშობასთან ერთად ჩაისახა. ამავე დროს, ფუკო გუვერნემენტალობის შესახებ სპეციფიკური აზრით მხოლოდ მე-18 საკუნეში ლიბერალური მართვის გამოჩენის მიხედვით მსჯელობს.⁶⁹ ხშირად არამკვეთრი რჩება კონკურენციაში მყოფ ცნებათაგან გამიჯვნაც. ასე მაგალითად, ცხადი არაა, თუ რა მნიშვნელობა აქვს ბიომალაუფლების (*Biomacht*) ცნებას⁷⁰ გუვერნემენტალობის პერსპექტივის ფარგლებში: წარმოადგენს თანამედროვე ბიომალაუფლება გუვერნემენტალობის ერთ-ერთ ასპექტს, ანუ ელემენტს, თუ საქმე გვაქვს უბრალოდ ერთი და იმავე საგნის ორ განსხვავებულ სახელთან⁷¹ ასევე, ფუკო ვერც იმას ახერხებს, რომ „ტექნოლოგიებისა“ და „ტექნიკათა“ თანმიმდევრული განსხვავება გაატაროს, რის შედეგადაც, მაგალითად, ზოგიერთ ადგილას საუბარია „თვითის ტექნოლოგიებზე“, სხვაგან კი – „თვითის ტექნიკებზე“.⁷²

პრობლემაა ისიც, რომ სუვერენიტეტის, დისციპლინარულ და უსაფრთხოების მექანიზმებს ისტორიული კონკრეტულობა აკლიათ. ერთი მხრივ, საკითხავია, ხომ არ არის ისტორიული სქემა ზედმეტად უხეში? მაგალითად: ფუკო თავის ანალიზში ვარაუდობს, რომ მართვის ლიბერალური ფორმები არსებითად სოციალური უზრუნველყოფის სახელმწიფოს ახასიათებს. ამით რთულდება სოციალური უზრუნველყოფის სახელმწიფოებრივ პოლიტიკათა გამიჯვნა მართვის ლიბერალურ და ნეოლიბერალურ ფორმათაგან. ფუკოს ლიბერალიზმი ფართო მნიშვნელობით ემისი. იგი ისეთ პოლიტიკურ ფორმებსაც მოიცავს, რომლებიც ჩვეულებრივ მას უპირისპირდებიან, ან სულაც ლიბერალურ პრაქტიკათა კრიტიკიდან წარმოიშებიან.⁷³ მეორე მხრივ, გამოსაკვლევაა, ხომ არ არის ძალაუფლების განსხვავებულ მექანიზმთა გამიჯვნა და გაყოფა ზედმეტად ერთმნიშვნელოვანი და მოუქნელი. ამისთვისაც მაგალითის მოყვანა: ზღან ჰანთმა და გერი ვიკემმა მიუთითეს, რომ სუვერენიტეტის ძალაუფლებისა და იურიდიული მექანიზმების ურთიერთმიმართება ფუკოს შრომებში შედარებით დაუსუსტებელია; ფუკო სამართალს ხშირად ძალაუფლების ნინამოდერნულ და მოძველებულ ფორმებთან აიგივებს და იურიდიული მექანიზმების ძალიან სტატიკურ კონცეფციას იცავს. ამ დროს ყურადღების გარეშე რჩება ის, რომ იურიდიული მექანიზმები, ნებისმიერი სოციალური ურთიერთობის მგავსად, იცვლებიან და რომ სამართალს, როგორც დისციპლინარული მექანიზმების, ისე „უსაფრთხოების დისპოზიტივა“ ფარგლებში, ცენტრალური როლი ენიჭება.⁷⁴

⁶⁷ Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, S. 324; იხ. W. Privitera, *Stilprobleme – Zur Epistemologie Michel Foucaults* (Frankfurt a. M. 1990), S. 120.

⁶⁸ R. Wolin, "Foucault's aesthetic decisionism", in: *Telos* 67 (1986), p. 71-86.

⁶⁹ Foucault, "Die Gouvernementalität", S. 56.

⁷⁰ იხ. Foucault, *Der Wille zum Wissen*, S. 161-173.

⁷¹ იხ. D. Garland, "'Gouvernementality' and the Problem of Crime: Foucault, Criminology, Sociology", in: *Theoretical Criminology* 1 (1998), p. 193-194.

⁷² სისტემატიზაციის მცდელობა იხ. P. O'Malley, "Risk and Responsibility", in: A. Barry, T. Osborne and N. Rose (eds.), *Foucault and Political Reason. Liberalism, Neo-Liberalism and Rationalities of Government* (London 1996), p. 205.

⁷³ იხ. Garland, "'Gouvernementality' and the Problem of Crime", p. 193-194.

⁷⁴ იხ. Hunt and Wickham, *Foucault and the Law*.



გუვერნემენტალობის პერსპექტივის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი კრიტიკა მართვის ტექნოლოგიებისა და რაციონალობათა კონცეფციას ეხება. ძირითადი შეკამათება ისაა, რომ ფუკომ არასაკმარისად განიხილა ბრძოლები და კონფლიქტები და ზედმეტად გაუსვა ხაზი მართვის საკვლევ ტექნოლოგიათა კომპერენტულობასა და კონსისტენციას. ამასთან, იგი აშკარად თეორიულ უპირატესობას ანიჭებს რაციონალობათა, როგორც წინააღმდეგობათაგან თავისუფალ ერთეულთა, ანალიზს. თუმცა ასეთი შეფასება არა იმდენად თავად ფუკოს, რამდენადაც გუვერნემენტალობის ლიტერატურაში რეცეფციის გარკვეულ მიმართულებას ეხება, რომელიც ორი მნიშვნელოვანი ანალიტიკური პრობლემით ხასიათდება. ჯერ ერთი, რაციონალობათა შინაგანი წინააღმდეგობანი თუ სტრატეგიული არასტაბილურობანი ამ შრომებში ან უყურადღებოდ რჩებიან, ან მათ „დეფიციტებად“ და „ცარიელ ადგილებად“ იაზრებენ. ამას მოჰყვება საფრთხე, რომ პოლიტიკური წინააღმდეგობანი ძირითადად ნეგატიურად, ან „დესტრუქციულად“ გაიგება და მათი „კონსტრუქციული“ როლი არადამაკმაყოფილებლად იკვეთება. ამგვარად, შეუძლებელი ხდება იმ კითხვის გამოკვლევა, თუ რამდენად უწყობენ ხელს სოციალური ბრძოლები მართვის კონკრეტულ ფორმათა ჩამოყალიბებას, ან მათ შეცვლას, ნაცვლად იმისა, რომ უბრალოდ შეაფერხონ, ან ჩახერგონ ისინი. მეორეც, ანალიზის ასეთი ფორმა უგულვებელყოფს ექსპრესიულ და ემოციურ ფაქტორთა პოლიტიკურ მნიშვნელობას და უპირატესობას ანიჭებს გააზრებულ გამოთვლებსა და რაციონალურ კონცეფციებს. ამის შედეგად ყალიბდება ტენდენცია, რომ პოლიტიკის იძულებითი და ძალადობაზე დაფუძნებული ფორმები ისევე გამოითმოს, როგორც ირაციონალურის პოლიტიკური რაციონალობა, მაგალითად, შიშების მობილიზაცია, ან „არაეკონომიკურ“ პოპულისტურ დისკურსთა ქმედითუნარიანობა.⁷⁵

4. თანამედროვეობის ისტორია და მომავლის გუვერნემენტალობა

ფუკოს მიერ გახსნილი გუვერნემენტალობის პერსპექტივა 70-იანი წლების შემდეგ მრავალი მკვლევარის შთაგონების წყაროდ იქცა. გუვერნემენტალობის ლიტერატურის პირველ ბირთვს უშუალოდ თავად ფუკოს მონათვითა ისტორიული გამოკვლევები წარმოადგენენ. მათი ყურადღების ცენტრში ის პერიოდი დგას, რომელიც ფუკომ „თანამედროვე სახელმწიფოს გენეალოგიის“ ანალიზის ფარგლებში მეტწილად გამოტოვა: გუვერნემენტალობის ცვლილებანი მე-19 საუკუნეში და თანამედროვე სოციალური უზრუნველყოფის სახელმწიფოს ჩამოყალიბება. მათი კვლევის საგანია „სოციალურის“, როგორც რეალობის დამოუკიდებელი სიბრტყისა და ინტერვენციის სივრცის, „აღმოჩენა“ პოლიტიკისა და ეკონომიკის ფარგლებს მიღმა, რომელიც სპეციფიკური სოციალური კანონზომიერებებით ხასიათდება. ფრანსუა ევალდი⁷⁶ თავის შრომებში იმის რეკონსტრუქციას ახდენს, თუ როგორ ხდება თავდაპირველად კერძო ეკონომიკური სფეროში განვითარებული და გამოცდილი ტექნოლოგიის – დაზღვევის ტექნოლოგიის – გადატანა საზოგადოების რეგულირებაზე. სამრეწველო უბედურ შემთხვევათა მაგალითზე იგი აჩვენებს, თუ როგორ განდევნის თანდათან სოციალური რისკის კატეგორია მე-19 საუკუნის განმავლობაში ინდივიდუალური პასუხისმგებლობის კონცეფციას, თუ როგორ უწყობს იგი ხელს ძალაუფლების საზოგადოებრივ მიმართებათა ტრანსფორმაციას და როგორ აცლის საფუძველს სამართლისა და ზნეობრიობის გამოხვევას, რაც კონსტიტუციური ლიბერალიზმისათვის. სამართალი ნორმატიული ხდება: იგი აღარ ახდენს აკრძალვის სანქციონირებას, არამედ, აწესებს, თუ რა უნდა მოვიმოქმედოთ „სახიფათო კლასებისა და ჯგუფებისაგან“ „საზოგადოების დასაცავად“. დანიელ დეფერი⁷⁷ და ჟაკ დონზლო⁷⁸ ასაბუთებენ, რომ დაზღვევის ტექნოლოგიამ, მუშათა მოძრაობის ფარგლებში არსებულ სოლიდარობის ფორმათა წინააღმდეგ გამარჯვება მოახერხა და საბოლოოდ

⁷⁵ nb. R. van Krieken, "Proto-governmentalization and the historical formation of organizational subjectivity", in: *Economy and Society* 25 (1996), p. 211-216; Garland, "Gouvernementality" and the Problem of Crime"; P. O'Malley, L. Weir and C. Shearing, "Gouvernementality, Criticism, Politics", in: *Economy and Society* 26 (1997), p. 501-517.

⁷⁶ nb. F. Ewald, *Der Vorsorgestaats* (Frankfurt a. M. 1993).

⁷⁷ nb. D. Defert, "Popular Life" and Insurance Technology", in: Burchell, Gordon and Miller, *The Foucault Effect*, p. 211-233.

⁷⁸ nb. J. Donzelot, *L'Invention du social. Essai sur le déclin des passions politiques* (Paris 1984).

სოციალური კონფლიქტებისა და კლასობრივ დაპირისპირებათა დეპოლიტიზაციის გამოწვევა: საზოგადოებრივ ანტაგონიზმთა ადგილი სოციალური ველის ჰომოგენიზაციაში დაიკავა, რაც ალბათობის გამოთვლებზე, რაოდენობრივი გადახრებისა და რისკის ინდივიდუალურად დიფერენცულ განაწილებაზე კონცენტრაციით მოხდა.⁷⁹

90-იან წლებში გუვერნემენტალობის პერსპექტივამ, უპირველეს ყოვლისა, დღეს ბრიტანეთში, აშშ-ში, კანადასა და ავსტრალიაში მოიპოვა დიდი ინტერესი. დღეს უკვე, *History of the Present*-ის („თანამედროვეობის ისტორია“) კვლევითი გაერთიანების დაფუძნების (1989) და საპროგრამო კრებულის *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*⁸⁰-ს შემდეგ, მრავალი, შინაარსობრივად და მეთოდურად უკიდურესად პეტეროვკენული ნაშრომი შეიქმნა, რომელთა ერთობლივ თეორიული შეხების წერტილს გუვერნემენტალობის ცნება წარმოადგენს. ამ გამოკვლევათა უმრავლესობა ნაკლებადაა ორიენტირებული ისტორიულ-გენეალოგიურად. ისინი ფუკოს ანალიზის იარაღებს საზოგადოების აქტუალური ტრანსფორმაციის პროცესთა გამოსაკვლევად იმარჯვებენ. ამ დროს ყურადღების ცენტრში „ნეოლიბერალური გუვერნემენტალობის“ კონტურების საკითხი დგას.⁸¹ ძალიან სქემატურად, გუვერნემენტალობის ლიტერატურაში კვლევის ორი აქცენტი შეგვიძლია განვსხვავოთ.

პირველია რისკის დისპოზიტივთა ემპირიული გამოკვლევა სხვადასხვა საზოგადოებრივ ველებში. რისკის რეალისტური და უნივერსალისტური კონცეფციებისაგან გამიჯვნით, მთელი რიგი ნაშრომებისა იკვლევს იმას, თუ როგორ ხდება რისკების სოციალური კონსტრუქცია და მათი პოლიტიკური ჩამოყალიბება რისკის სპეციფიკური გამოთვლების საფუძველზე.⁸² აქედან გამომდინარე, ყურადღების ცენტრში არა იდეალური და აბსტრაქტული „რისკის საზოგადოების“ იდენტიფიკაცია, არამედ, „რისკთა მართვის“ ტექნიკურ და პრაქტიკულ განზომილებათა გამოკვლევა. ამ შრომებს ერთი შემეცნებითი სახელმძღვანელო თეზისი აერთიანებს: ნეოლიბერალური მართვის ერთ-ერთი ცენტრალური სტრატეგია იმაში მდომარეობს, რომ პასუხისმგებლობა ისეთ საზოგადოებრივ რისკებზე, როგორცაა ავადმყოფობა, უმუშევრობა, სიღარიბე, კრიმინალობა და სხვ., ინდივიდთა კომპეტციის სფეროს გადაეცემა და „კერძო პასუხისმგებლობის“ პრობლემად გარდაიქმნება.⁸³

გუვერნემენტალობის კვლევის მეორე მნიშვნელოვან სფეროს წარმოადგენს აბსტრაქტულ პოლიტიკურ რაციონალობათა ყოველდღიურობის მიკროტექნიკებთან მიმართების ანალიზი, ასევე, თვითის ტექნოლოგიათა – რომელნიც მხოლოდ მოჩვენებითად არიან კერძონი – გადაღმა მართვის ზემდგომ პოლიტიკურ-ეკონომიკურ ფორმებთან. პიტერ მილერმა და ნიკოლას როუზმა⁸⁴ მიუთითეს, რომ სანარმოს ფორმები, ხარჯებისა და მოგებათა გამოთვლები და კონკურენტულობის კრიტერიუმები ინდივიდუალურ გადანყვეტლებათა პროცესებზე გადააქვთ. სოციალურ სფეროთა ამგვარი „ეკონომიზაციით“ და მათი კომერციული ეფექტურობის პრინციპებით კოლონიზაციის მემფობით შესაძლებელი ხდება ეკონომიკური შეძლებულობისა და პირადი კეთილდღეობის ერთმანეთთან მჭიდროდ დაკავშირება და ურთიერთგაძლიერება. მაგალითად, შრომის პროცესში სუბიექტურობა და თვითრეალიზაცია არა იმდენად ხელისშემშლელ ფაქტორებად მოქმედებენ, რომლებიც უნდა გაკონტროლდნენ

⁷⁹ იხ. აგრეთვე, P. Pasquino, "Criminology: The Birth of a Special Knowledge", in: Burchell and Miller, *The Foucault Effect*, p. 235-250; G. Procacci, *Gouverner la misère. La question sociale en France 1789-1848* (Paris 1993).

⁸⁰ იხ. Burchell, Gordon and Miller, *The Foucault Effect*.

⁸¹ იხ. Barry, Osborne and Rose, *Foucault and Political Reason*; M. Dean and B. Hindess (eds.), *Governing Australia. Studies in Contemporary Rationalities of Government* (Melbourne 1998); Bröckling, Krasmann and Lemke, *Gouvernementalität der Gegenwart*; მიმოხილვისათვის იხ. M. Dean, "Governmentality. Power and Rule in Modern Society" (London – Thousand Oaks – New Delhi 1999); T. Lemke, "Neoliberalismus, Staat und Selbsttechnologien. Ein kritischer Überblick über die "governmentality studies", in: *Politische Vierteljahresschrift* 41 (2000), S. 31-47.

⁸² სისტემატიზაციის მცდელობისათვის იხ. M. Dean, "Risk, Calculable and Incalculable", in: *Soziale Welt* 49 (1998), S. 25-42.

⁸³ იხ. O'Malley, "Risk and Responsibility"; L. Weir, "Recent developments in the government of pregnancy", in: *Economy and Society* 25 (1996), p. 372-392; S. Krasmann, "Regieren über Freiheit. Zur Analyse der Kontrollgesellschaft in foucaultscher Perspektive", in: *Kriminologisches Journal* 31 (1999), S. 107-121.

⁸⁴ იხ. P. Miller and N. Rose, "Das ökonomische Leben regieren", in: R. Schwarz (Hrsg.), *Zur Genealogie der Regulation* (Mainz 1994), S. 54-108; N. Rose, *Powers of Freedom. Reframing political thought* (Cambridge 1999); U. Bröckling, "Totale Mobilmachung. Menschenführung im Qualitäts- und Selbstmanagement", in: Bröckling, Krasmann and Lemke (Hrsg.), *Gouvernementalität der Gegenwart*, S. 131-167.



და შეიზღუდონ, არამედ ისინი სამენარმეო პროცესთა ოპტიმიზაციის აქტიურ-ემენტებად და სოციალური ტექნიკის რესურსებად გამოიყენებიან. ბარბარა კრუქშანკმა⁸⁵ კრიტიკულად განიხილა აშშ-ის მთავრობის სილარიბესთან ბრძოლის პროგრამები. კრუქშანკის ცენტრალური თეზისი მიხედვით გამოყენებული "empowerment"-ის სტრატეგია არა რაოდენობრივი, არამედ თვისებრივი ცნებებით უნდა გავანალიზოთ. ამ სტრატეგიის მიზანი არაა უძლურებასა და გამოკეტვასთან ბრძოლა და შესაბამის ადამიანთა პარტიციპაციის შანსთა გაზრდა, არამედ, იგი მართვის ტექნიკაა, რომელიც „ლარიბებს“, უპირველეს ყოვლისა, როგორც ერთიან ინტერესთა მქონე ჰომოგენურ ჯგუფს აყალიბებს, მათ ვალდებულების სახით განსაზღვრულ ზნეობრივ მიზნებს აკისრებს და მათი ქცევის დისციპლინირებას ახდენს. ძალაუფლება, ანუ ძალაუფლების არქონა იმაში კი არ გამოიხატება, რომ ლარიბები უმოქმედობით და გადაწყვეტილებათა მიუღებლობით ირიცხებიან, არამედ, იგი ქმედების ახალ ვარიანტთა და სუბიექტივაციის ფორმათა ხელშეწყობასა და სტრუქტურირებაში პოულობს გამოხატულებას, რომლებიც ლარიბებს მთავრობის პროგრამებში რთავენ.

სწორედ პოლიტიკური ანალიზის ამგვარი გაფართოება და მისი ყურადღების გაზრდა, ერთი მხრივ, საპროგრამო რაციონალობათა და ცოდნის ფორმათა მიმართ და, მეორე მხრივ, სუბიექტივაციის ფორმათა და თვითის ტექნიკათა მიმართ არის ის, რაც გუვერნემენტალობის პერსპექტივას განასხვავებს როგორც იდეოლოგიის კრიტიკული, ისე ეკონომისტური და სახელმწიფოზე ცენტრირებული ანალიზებისაგან. თუ მოხერხდა თეორიული პრობლემებისა და ცნებობრივ გაურკვევლობათა გადალახვა, კვლევის ამ პერსპექტივამ თავისი ემპირიული ორიენტაციით მნიშვნელოვანი წვლილი შეიძლება შეიტანოს „თანამედროვეობის ისტორიაში“ (ფუკო).

გერმანულიდან თარგმნა
მევი ლუბაძემ

⁸⁵ იხ. Cruikshank, "The Will to Empower"; B. Cruikshank, The Will to Empower. Democratic Citizens and Other Subjects (Ithaca – London 1999); იხ. აგრეთვე, S. B. Hyatt, "Poverty in a 'post-welfare' landscape. Tenant management policies, self-governance and the democratization of knowledge in Great Britain", in: C. Shore and S. Wright (eds.), Anthropology of Policy. Critical perspectives on governance and power (London – New York 1997).



ალექსანდრე შვაიციერი

ეპოქის პრობლემა ალამიანის აზროვნების პრობლემულ ბანკითარებაში

წინასიტყვაობა

ალბერტ შვაიციერი (1875-1965) გასული საუკუნის ცნობილი თეოლოგი და ფილოსოფოსი, უპირველეს ყოვლისა კი, უდიდესი პუმანისტი. 30 წლის ასაკში, ფილოსოფიისა და თეოლოგიის შესწავლის შემდეგ, გადაწყვიტა ადამიანთა სამსახურისათვის მიძღვნილი საკუთარი ცხოვრება და დაიწყო მედიცინის შესწავლა იმ მიზნით, რომ ექვატორულ აფრიკაში გაეხსნა საავადმყოფო. ლამპარუნე, სადაც მან მსგავსი თავშესაფარი დააარსა, ქრისტიანული პუმანისმის სიმბოლოდ იქცა. სიცოცხლის ბოლომდე ის აქ დაუღალავად იღვწოდა მოყვასისათვის. ლამით კი იქმნებოდა მისი თეოლოგიური და ფილოსოფიური ნაშრომები, რომლებიც ეხებოდა ფილოსოფიისა და თეოლოგიის მიმართებას, ქრისტიანული რწმენის განმარტებას.

შემთხვევითი არ არის, რომ ალბერტ შვაიციერის, როგორც თეორიული, ისე პრაქტიკული მოღვაწეობის დახასიათებისას, მკვლევარები ხაზს უსვამენ რწმენისა და აზროვნების, ფილოსოფიისა და რელიგიის სინთეზს. ნამდვილ ქრისტიანად ყოფნა შვაიციერისათვის ადამიანის ქეშმარიტ ყოფიერებასთან თანხმობას გულისხმობს და ფილოსოფია საბოლოოდ რაციონალური რეფლექსიით ადასტურებს იმას, რასაც იესო ელემენტარული უშუალოდ განჭვრეტდა, როგორც ადამიანური ცხოვრების უღრმეს აზრს. შვაიციერისათვის აზროვნება რწმენის მტერი არ არის. „ქრისტიანობას არ შეუძლია ჩანაცვლის აზროვნება, არამედ წინასწარ უნდა ვერაუდობდეს მას. ჩემი საკუთარი გამოცდილებით ვიცი, რომ აზროვნების საშუალებით ვრჩებოდი რელიგიური და ქრისტიანი“ - ნერს ივი (Albert Schweizer, Das Christentum und die Weltreligionen, Verlag C.H. Beck, 2002, S. 93). მოაზროვნე ადამიანი უფრო ადვილად უპირისპირდება რელიგიურ ქეშმარიტებებს, ვიდრე ის, ვინც არ აზროვნებს, მაგრამ სიღრმესა და მარადიულს, რომელიც ამ ქეშმარიტებაშია მოცემული, მოაზროვნე ადამიანი უფრო ცოცხლად ჩანსდებდა.

შვაიციერის ფილოსოფიის ერთ-ერთი ცენტრალური ცნებაა „ნება“. იესო მისთვის ნების ავტორიტეტი და არა შემეცნებისა. „ნებას“ შვაიციერი მიმართავს როგორც იესოს ფუნდამენტს, ისე სიცოცხლისადმი მონივნების სახასიანელად. ნება შვაიციერისათვის უნივერსალური, უშალღესი ინსტანციაა, თაურყოფიერება. სიცოცხლის ნებაში ის არ გულისხმობს მხოლოდ ვიტალურს, „ნება“ და „კონი“ მასთან იდეალისტური დატვირთვითაა ნაბმარი.

შვაიციერი თავადვე ეთანხმება თანამედროვეთა შეფასებას, რომ მისი სიცოცხლისადმი მონივნების ფილოსოფია შოპენჰაუერისა და ნიცშეს ფილოსოფიის თავისებური სინთეზია (იქვე, გვ. 93).

რაც შეეხება შვაიციერის დამოკიდებულებას ქრისტიანობასთან, მკვლევარები აცხადებენ, რომ ამას უფრო ისტორიული იესოსთან შეხვედრა განსაზღვრავდა, ვიდრე ძველი აღთქმა და დოგმატური კონსტრუქციები. შვაიციერის ფილოსოფია სწორედ იესოს უწყებათა ფილოსოფიური დასაბუთებაა. მისი დამოკიდებულება იესოსთან ემოციურია, უფრო ზუსტად, ექსისტენციალურ-ემოციური დამოკიდებულება ქეშმარიტ ქრისტიანობასა და ქეშმარიტ ადამიანურ არსს შორის შვაიციერი ვერ ხედავს ფუნდამენტალურ დაპირისპირებას. პირიქით, იესოს ყველაზე დიდი უწყება ისაა, რომ რწმენის საზრისი ადამიანურ ყოფიერებას გულისხმობს. ნამდვილი ადამიანურობა რელიგიის ვარემე წარმოუდგენელია და პირიქით.

შვაიციერის ფილოსოფიაში სიცოცხლისადმი პატივისცემა ერთი მხრივ, გონებისა და რელიგიის, სახარებისეული ვადმოცემისა და ფილოსოფიის, მეორე მხრივ, კი მისტიკისა და ქრისტიანული რწმენის სინთეზს წარმოადგენს. ქეშმარიტება მისთვის მხოლოდ მათი თანხმობა და სინთეზია.

აღნიშნული ესე, შვაიციერის მეორე რელიგიურ-ფილოსოფიურ ესსესთან ერთად „ქრისტიანობა და მსოფლიო რელიგიები“ (Albert Schweizer, „Das Christentum und die Weltreligionen“, Verlag C.H. Beck, 2002), 1922 წელს ბირმინგემში იქნა ლექციის სახით ნაკითხული ქრისტიან მისიონერთა წინამე. ჩვენს მიერ წარმოდგენილ ესსეში საუბარია ყოველი ქმნილების სიცოცხლისადმი მონივნებაზე, როგორც ეთიკის ძირითად პრინციპზე და ეთიკისა და რელიგიის მიმართებაზე. მასში მოყვასის სიყვარულის ქრისტიანულ მონოდებას შვაიციერი ყველა ქმნილებაზე ვაყოფცლებს. შვაიციერისათვის უნივერსალურ-ადამიანური მთავარი და ქრისტიანად ყოფნა სხვა არაფერია, თუ არა ადამიანად ყოფნა, ქრისტიანად ყოფნის არსი ნამდვილი ადამიანურობაა. ეს არის ალბათ, ის მარცვალ შვაიციერის ფილოსოფიასა და ცხოვრებაში, რაც მას ერთნარად ღირებულს და გასაგებს ხდის ქრისტიანისა და არაქრისტიანისათვის.



ის, რასაც ჩვენ ბერძნულიდან ნასესხები სიტყვის მიხედვით ეთიკას და ლათინურადან ალბერტული სიტყვით *მორალს* ვუწოდებთ, ზოგადად სწორი ადამიანური ქცევაა. ჩვენ უნდა გვაინტერესებდეს არა მხოლოდ ჩვენი საკუთარი, არამედ სხვათა კეთილდღეობა, ისევე როგორც მთელი ადამიანური საზოგადოებისა.

პირველი პროგრესი ეთიკის განვითარებაში მიღწეული იქნება მაშინ, როცა გაფართოვდება სხვა ადამიანებთან სოლიდარობის წრე.

პრმიტივისათვის სოლიდარობას ვინაო საზღვრები აქვს. ის შემოიფარგლება ფართო აზრით გაგებული სისხლით ნათესაობით, მაშასადამე, მისი ტომის წევრებით, რომლებიც მეტწილად მის ოჯახს წარმოადგენენ. მე ვსაუბრობ ჩემი გამოცდილებიდან გამომდინარე. თავშესაფარში მე მყავს ასეთი პრმიტივები. თუ ამ ჯგუფიდან პაციენტს, რომელიც ჩანოლს არ არის მიჯაჭვული, დავაკისრებ რაიმე მცირეოდენ სამსახურს ლოკინად ჩაწოდნილი ავადმყოფისათვის, ის მხოლოდ მაშინ გააკეთებს ამას, თუ ეს უკანასკნელი მისივე ტომიდანაა. როცა ამ შემთხვევასთან არა გვაქვს საქმე, ის გულწრფელად მპასუხობს: „ეს არ არის ჩემი ძმა“. არც გარკვეული საზღვრები და არც იძულება არ უბიძგებს მას, სამსახური გაუწიოს უცხოთ.

როგორც კი ადამიანი დაიწყებს ფიქრს საკუთარი თავისა და სხვების მიმართ საკუთარი დამოკიდებულების შესახებ, ის გაცილებიერებს, რომ ადამიანი, როგორც ასეთი, მისივე მსგავსი და მისი მოყვასია. თანდათანობით განვითარების პროცესში ის აფართოებს თავისი პასუხისმგებლობის წრეს მანამ, სანამ ის მასთან მიმართებაში მყოფ ყველა ადამიანს არ მოიცავს.

ამ ძალაგანვითარებულ ეთიკურ შეხედულებას ეყრდნობოდნენ ჩინელი მოაზროვნენი: ლაო ძი, დაბ. 604 ძვ. წ. აღ., კუნგ ძი (კონფუცი: 551- 479 ძვ. წ. აღ.), მენგ ძი (372-289 ძვ. წ. აღ.), ჩუანგ ძი (ძვ. წ. აღ. მე-4 საუკუნე), ისრაელის წინასწარმეტყველნი: ამოს, ჰოსე და ესაია (ძვ. წ. აღ. მე-7 საუკუნე). როგორც იესოს, ისე პავლე მოციქულის ქადაგებაში არის აზრი, რომ ადამიანი ვალდებულია ყოველი ადამიანური არსების წინაშე - ეთიკის ფუნდამენტური დებულება.

ინდოეთის დიდი მოაზროვნეებისათვის, სულ ერთია, მიეკუთვნებიან ისინი ბრაჰმანიზმს, ბუდიზმს თუ ჰინდუიზმს, ყველა ადამიანური არსების ძმობის იდეა ადამიანური ყოფიერების მეტაფიზიკურ შეფასებაშია მოცემული. მაგრამ როგორც კი ისინი მოინდომებენ ეს წარმოდგენა თავიანთ ეთიკას მთავრად, მაშინვე სირთულეებს აწყდებიან. ისინი ვერ ახერხებენ ჩამოიცილონ ინდოეთში ადამიანთა კასტების არსებობის შედეგად წარმოქმნილი საზღვრები.

ზარატუსტრამაც, რომელიც ძვ. წ. აღ. მე-7 საუკუნეში ბაქტრიაში (აღმოსავლეთ ირანში) ცხოვრობდა, ვერ მიაღწია ყველა ადამიანის ძმობის გაგებას, რადგან მას უნდა შეენარჩუნებინა განსხვავება სინათლისა და სიკეთის ღმერთის, აჰურა-მავდას მორწმუნეთა და იმ ადამიანთა შორის, რომლებიც მას არ აღიარებდნენ. ის მოითხოვს, რომ აჰურა-მავდასათვის ბრძოლაში მორწმუნეებმა ეს ურწმუნოები მტრად განიხილონ და შესაბამისად მოექცნენ მათ. იმისათვის რომ გასაგები გახდეს ეს ქცევა, უნდა გავითვალისწინოთ ის ფაქტი, რომ მორწმუნეები ბაქტრიაში (აღმოსავლეთ ირანში) დასახლებული ტომები იყვნენ, რომლებიც იწყებდნენ ცხოვრებას, როგორც მშვიდობიანი მინათმფლობელები, მაშინ როცა ურწმუნოები ყაჩად მომთაბარებებად რჩებოდნენ.

პლატონს, ისევე როგორც არისტოტელეს და მათთან ერთად კლასიკური ეპოქის სხვა ბერძენ ფილოსოფოსებს, ურთიერთობა პქოდათ თავისუფალ ბერძნებთან, რომელთათვის უცხო იყო ზრუნვა საარსებო წყაროსათვის. ვინც ამ არისტოკრატის არ ეკუთვნოდა, მათთვის უფრო დაბალი მითისების ადამიანად ითვლებოდა, რომელთა ბედით შემდგომში არ უნდა დაინტერესებულყვნენ.

მხოლოდ ბერძნული აზროვნების მეორე პერიოდში, როცა წინა პლანზე გამოვიდა სტიკელთა და ეპიკურელთა სკოლები, ორივე მიმართულების წარმომადგენლები აღიარებენ ყველა ადამიანის თანასწორობას და ინტერესს ადამიანის, როგორც ასეთისადმი. ამ ახალი ხედვის ყველაზე შესანიშნავი მაუწყებელია სტიკიოსი პანატიუსი, ქრისტემდე მე-2 საუკუნიდან. ის არის პუმანიზმის წინასწარმეტყველი ბერძნულ რომაულ სამყაროში.

შეხედულება ადამიანთა ძმობის შესახებ ანტიკურობაში პოპულარული არ არის. მაგრამ სამომავლოდ დიდი მნიშვნელობა აქვს იმ ფაქტს, რომ ფილოსოფია ახდენს პუმანიზმის განწყობის პროკლამირებას, როგორც გონებრივ მომდინარე ხედვისა.

თუმცა, შემეცნებამ, რომ ადამიანური არსება, როგორც ასეთი, სამართლიანად იმსახურებს ჩვენს ინტერესს, ვერასოდეს მოიპოვა მთელი ის ავტორიტეტი, რომელზედაც მას პრეტენზია ჰქონდა. ჩვენს ეპოქაშიც კი ის ზარალდება რასობრივი, რე-

ლიგიური და ნაციონალური განსხვავებებით. ის გაუცხოება, რომელსაც ეს ნიშნები წარმოშობს ადამიანთა შორის, ჩვენ ჯერ კიდევ არ დაგვიძლევიან.

რაც შეეხება ეთიკის პროგრესულ განვითარებას, აქ უნდა გავითვალისწინოთ ის გავლენა, რომელსაც მასზე მსოფლმხედვის ესა თუ ის ტიპი ახდენს. ამ სამყაროს შეფასებებში ხომ არსებითი განსხვავებანი არსებობს. მსოფლმხედველობათა ერთ სახეს სამყაროს მიმართ პოზიტიური დამოკიდებულება აქვს. ისინი ამ სამყაროს საგნებს და მასში არსებობას მნიშვნელობას ანიჭებენ. მაგრამ არსებობს მსოფლმხედვის სახეები, რომლებიც სამყაროს ნაკლებ ღირებულად აღიქვამენ. ისინი გვიჩვენებენ მონანილობა არ მივიღოთ არაფერში, რაც ამქვეყნიურია. სამყაროს მიღება ემთხვევა ჩვენს ბუნებრივ აღქმას. ის გვასწავლის, შინ ვიგრძნოთ თავი ამ სამყაროში და ვიმოქმედოთ მასში. სამყაროს უარყოფა არაბუნებრივია. ის დაჟინებით მოითხოვს ჩვენგან უცხოვდ ვიგრძნოთ თავი იმ სამყაროში, რომელსაც ვეკუთვნით და უაზრობად მივიჩნოთ მასში აქტივობა.

თავისი არსით ეთიკა სამყაროს მიმღებია. მას სურს აქტიური და ქმედითი იყოს სიკეთის აზრით. აქედან გამომდინარეობს ის, რომ სამყაროს მიღებას სასიკეთო გავლენა აქვს ეთიკის პროგრესულ განვითარებაზე, მაშინ როცა სამყაროს უარყოფელ მსოფლმხედვაში მას უჭირს გავრცელება. პირველ შემთხვევაში ის შეიძლება ისე იყოს მოცემული, როგორც ის არის, მეორე შემთხვევაში კი, არაბუნებრივი ხდება.

სამყაროს უარყოფას ასწავლიდნენ ინდოეთის მოაზროვნენი, ანტიკური და შუა საუკუნეების ეპოქის ქრისტიანობა. სამყაროს მიღებისათვის გამოდიან ჩინელი მოაზროვნენი, ისრაელის წინასწარმეტყველნი, ზარატუსტრა, რენესანსისა და თანამედროვეობის ევროპელი მოაზროვნენი.

ინდოელ მოაზროვნეთათვის სამყაროსადმი ნეგატიური დამოკიდებულება მომდინარეობს მათი დარწმუნებულობიდან, რომ ნამდვილი ყოფიერება არამატერიალური, უცვლელი და მარადიულია, მაშინ როცა მატერიალური სამყაროს არსი ხელოვნური, მცდური და წარმავალია. სამყარო, რომელსაც ჩვენ რეალურად წარმოვიდგენთ, მათთვის მხოლოდ დროსა და სივრცეში გამოვლენილი ასახვაა იმატერიალური ყოფიერებისა. მათი აზრით, ადამიანი ცდომილებაშია, თუ ის სერიოზულად აღიქვამს ამ ფალსიფიკაციას და იმ როლს, რომელსაც ის მასში თამაშობს.

ბრაჰმანიზმის, სამქუშასა და ჯაინიზმის მოაზროვნენი, ისევე როგორც ბუდა, აქებენ ძალადობის არარსებობას, რასაც ისინი „აჰიმსას“ (Ahimsā) უწოდებენ და მასში ამალეულ ეთიკას ხედავენ. მაგრამ ასე გაგებულ ეთიკა არასრულყოფილი და არათავისთავადია. ის ადამიანებს ნებას რთავს ევოიზმისა, ნებას რთავს იმისა, რომ მთლიანად თავისი კეთილდღეობაზე ზრუნავდეს, რომლის მიღწევას ის მხოლოდ ნამდვილ შემეცნებასთან თანხმობად უმოქმედობაზე დაკვირვებით უსწრავს. მისი თანაგრძნობა არ არის ბუნებრივი, არამედ მისსავე მეტაფიზიკურ თეორიებზე დაყვანება. ის მოითხოვს მხოლოდ ბოროტებისაგან თავშეკავებას და არა სიკეთისათვის გამიზნულ საქმიანობას, რომელიც სათნოების ბუნებრივი წარმოდგენიდან მომდინარეობს.

მხოლოდ სამყაროს მიღებასთან დაკავშირებული ეთიკა შეიძლება იყოს ბუნებრივი და სრულყოფილი. თუ ინდოელი მოაზროვნენი იმისაკენ ისწრაფვიან, რომ აჰიმსასთან შედარებით ნაკლებ შეზღუდული ეთიკა აირჩიონ, ეს შეიძლება მიღწეული იქნეს მხოლოდ კონსენსუსებით, რომელსაც ისინი სამყაროს მიღებასა და აქტიურობის ძირითად დებულებასთან მიმართებაში აკეთებენ. ბუდა, რომელიც ბრაჰმანიზმის სიკეთის წინააღმდეგ გაილაშქრებს და თანაგრძნობას ქადაგებს, მხოლოდ დიდი ძალისხმევის შედეგად აღუდგება წინ ცდუნებას, გვერდი აუაროს არა-აქტიურობის ძირითად დებულებას. რამდენჯერმე ის ემორჩილება ამ ცდუნებას, როცა მას არ შეუძლია თავი შეიკავოს მოყვასის სიყვარულით ქმედებისაგან და არ ურჩიოს ეს ჭაბუკებს.

სამყაროს მიღება ინდოეთში საუკუნეთა მანძილზე ეთიკის სახელით ფარულად ებრძვის არა-აქტიურობის ძირითად დებულებას. პინდუიზმში, რომელიც ბრაჰმანიზმის ზედმეტად მკაცრი მოთხოვნების სანიანალმდეგო რელიგიურ მოძრაობას წარმოადგენს, ნაცადია აქტიურობისათვის არა-აქტიურობის თანაბარი რანგის მიღწევა. ორივეს თანაბრსება გაცხადებული და დადგენილია დიდაქტიკური პოემში „ბჰაგავატგიტა“, დიდი ინდური ეპოსის, „ამაბაჰარატას“ ერთ ნაწილში.

ბჰაგავატგიტა ამართლებს ბრაჰმანიზმის მსოფლმხედვას. ის დაადგენს, რომ მატერიალური სამყარო მხოლოდ მოჩვენებითი რეალობაა და არ შეიძლება ჩვენს ინტერესს იწვევდეს. გარდა ამისა, სამყარო სხვა არაფერია, თუ არა თეატრი, რომელსაც ღმერთი თავადვე დგამს. ყველაზე ბუნებრივი იქნება, რომ ადამიანი ისე იქცეოდეს, როგორც ამ თეატრის მყურებელი.



მაგრამ ბჰაგავატგიტა ადამიანს უფლებას აძლევს, იყოს ამ თეატრის თანამონაწილე და მასში აქტიურად იმოქმედოს. ამასთან, ამ აქტიურობის ნება მას უნდა მიეცეს მაშინ, როცა სწორი წარმოდგენა აქვს აქტიურობაზე.

თუ ის აქტიურია მხოლოდ იმ განზრახვით, რომ თანამონაწილე იყოს იმ თეატრისა, რომელსაც ღმერთი მართავს, ის სწორ გზას ადგას. ის მოქმედებს იმავე შემეცნებაში, რომელშიც სხვა მარტოოდენ მაყურებლად რჩება. ორივე მათგანი ცოდვის მფლობელია. მაგრამ თუ ადამიანი ნაიჭურად ირჩევს მოქმედებას, სამყაროს რეალურად მიიჩნევს და მასში რაიმეს მონყობას ცდილობს, ის ცდომილებაშია.

მისი ქმედება სიგიჟეა. ბჰაგავატგიტას თეორია არავითარ შემთხვევაში არ შეიძლება იყოს სასიკეთო ეთიკისათვის. ეთიკის მისწრაფება ხომ სამყაროში არსებული ვითარებათა გაუმჯობესებაზე დაიყვანება. ბჰაგავატგიტა სხვას არაფერს აკეთებს თუ არა იმას, რომ სამყაროს უარყოფის მსოფლხედვაში აქტიურ ეთიკას მოჩვენებით არსებობას ანიჭებს.

ანტიკურობისა და შუა საუკუნეების ქრისტიანობა აღიარებს სამყაროს უარყოფას, მაგრამ ისე რომ არ მოითხოვს აბსოლუტურ პასიურობას. ჭეს პოზიცია იმას ეფუძნება, რომ სამყაროს ქრისტიანული ნეგაცია განსხვავებულია ინდოელ მოაზროვნეთათვის მახასიათებელი ნეგაციისაგან. ის არ უშვებს, ის არ სამყარო, რომელშიც ვცხოვრობთ, ფალსიფიკაციაა. ის მას განიხილავს, როგორც არასრულყოფილ სამყაროს, რომელიც განსაზღვრულია იმისათვის, რომ სრულყოფილებას ეზიაროს, როცა ღმერთის მეუფების ფაში დადგება. ღმერთის ზებუნებრივი სასუფეველის მოსვლის იდეა ისრავლის წინასწარმეტყველთაგან მომდინარეობს. მას ზარატუსტრას რელიგიაშიც ვხვდებით.

იესო, ისევე როგორც იოანე ნათლისმცემელი, გვაუწყებს, რომ მოახლოებულია მატერიალური სამყაროს გადასვლა ცათა სასუფეველში. ის შეახსენებს ადამიანებს ესწრაფოდნენ იმ სრულყოფილებას, რომელიც მოითხოვდა ახალ სამყაროში ახალ ექსისტენცში მონაწილეობისათვის. ის მოუწოდებს მათ უარყონ ამ სამყაროს საგნები, რათა გათავისუფლდნენ იმისათვის, რომ თავი მიუძღვენან სათნოების იდეას. იესოს ეთიკა იძლევა აქტიურობის უფლებას, უშვებს ყოველივე იმის განამდვილებს სურვილს, რასაც ის კეთილად და სასურველად განიხილავს. ამით განსხვავდება ის ბუდას მოძღვრებისაგან, რომელთანაც თანაგრძნობის იდეა აერთიანებს. თანაგრძნობის ქმედითობას ბუდასთან გარკვეული საზღვრები უნესდება. იესოს ეთიკა კი სიკეთის უსაზღვრო ქმნას მოითხოვს.

პირველი ქრისტიანები, მათ შორის პავლეც, მოელოდნენ, რომ ღმერთის სასუფეველი მაშინვე დაიკაებდა ბუნებრივი სამყაროს ადგილს. მათი იმედები არ აღსრულდა. ანტიკურ და შუა საუკუნეების მსოფლიოში ქრისტიანები იძულებულნი არიან იცხოვრონ ბუნებრივ სამყაროში ზებუნებრივი სამყაროს სწრაფი განამდვილების იმედის გარეშე.

ქრისტიანობას არ შეეძლო თავისი არჩევანი მთლიანად სამყაროს მიღების სასარგებლოდ გაეკეთებინა. მართალია, თავისი აქტიური ეთიკა მას ამის საშუალებას აძლევდა, მაგრამ ანტიკურობასა და შუა საუკუნეებში არ არსებობდა სამყაროს მიღებით აღტაცება, რომელიც მას ამას შეაძლებინებდა. ასე რომ, მისი აზრები მთლიანად მიღმა სამყაროზე მიმართული რჩება.

პირველად რენესანსის ეპოქაში გამოდის წინა პლანზე სამყაროს აშკარად გამოხატული მიღება. ამ პოზიციას ეთანხმებოდა ქრისტიანობაც ახალი დროის ეპოქაში.

მისი ეთიკა იესოს მიერ მოთხოვნილ თვითსრულყოფის იდეალებთან ერთად უკვე იცნობდა სხვა იდეალს, რომელიც სამყაროში ადამიანის მუნყოფიერებისათვის ახალი და უკეთესი მატერიალური და სულიერი პირობების შექმნას გვთავაზობდა. რადგან ქრისტიანულ ეთიკას უკვე შეუძლია მიზნის დასახვა. ის აყვავება განვიცდის. ქრისტიანობისა და სამყაროს მიზანდასახული მიღების დაკავშირებამ მოგვცა კულტურა, რომელშიც ჩვენ ვცხოვრობთ. მისი შენარჩუნება და სრულყოფა ჩვენი ამოცანაა.

ჩინელ მოაზროვნეთა, ისევე როგორც ზარატუსტრას ეთიკური შეხედულებანი მათი საფუძვლებიდან გამომდინარე ერთგულდნენ სამყაროს მიღებას. ისინიც თავის თავში ატარებდნენ ეთიკური მსოფლხედვის გაფორმებისათვის საჭირო ძალებს.

განვითარების განსაზღვრულ საფეხურზე ეთიკა უფრო მეტი სიღრმისაკენ ისწრაფვის. ეს მისწრაფება გამოვლინდება მის მოთხოვნილებაში, გამოიკვლიოს სიკეთის ფუნდამენტური არსი. ის აღარ ემაყოფილებდა სხვადასხვა სიქველეთა და მოვალეობათა დეფინიციით, ჩამოთვლილთა და რეკომენდირებით, არამედ მას სურს განსაზღვროს, რა აქვთ მათ საერთო და რას ესწრაფვიან ისინი. ამ ძიებაში დიდი

ჩინელი მოაზროვნენი იქამდე მიდიან, რომ ადამიანთათვის სიკეთის ქმნის სურველს ძირითად სათნობად განსაზღვრავენ.

ისრაელიტურ ეთიკაში უკვე იესოს მიერ დაისმება კითხვა უმაღლესი სათნობის შესახებ, რომლის აღსრულება მთელი კანონის დაცვას შეესაბამება. იესო, იუდეველ სჯულის მცოდნეთა ტრადიციასთან შეთანხმებულად, წინა პლანზე წამოწევს უმაღლესი მცნების სიყვარულს, რომელიც ყველა დანარჩენს თავის თავში მოიცავს.

ქრისტიანული ეთიკის პირველ ორ საუკუნეში ეპიკურელთა და სტოიკთა სკოლების მოაზროვნენიც აგრძელებენ პანეტიუსის, ჰუმანურობის იდეალის შემქმნელის განვლულ გზას, ადამიანთა სიყვარულის, როგორც სათნობათა სათნობის აღიარებისაკენ. შეენი არინ სენეკა (4-65), ეპიქტეტი, (50-138), კაიზერი მარკ ავრელიუსი (121-180). მათი ეთიკა არასტოიკად შეესაბამება ჩინელ და ქრისტიან მოაზროვნეთა თვალსაზრისებს. განსაკუთრებული მათ შემცენებაში არის დარწმუნებულობა, რომ აზროვნება, როცა ის სიღრმეებისაკენ მიდის, ჰუმანურობის იდეალამდე აღწევს.

რადგან ჩვენი ნელთაღრიცხვის პირველ და მეორე საუკუნეებში ბერძნულ-რომაული ფილოსოფია იმავე ეთიკურ იდეალს აღწევს, რასაც ქრისტიანობა, შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ადგილი ჰქონდა იმის გაცნობიერებას, რაც მათ აერთიანებდათ. მაგრამ ასე არ მოხდა. ისინი ერთმანეთის მიმართ უცხონი დარჩნენ.

ვითარება, რომელიც ურთიერთგაცნობას განაპირობებდა, არ არსებობდა. მაღალგანვითარებული ბერძნულ-რომაული ფილოსოფია მხოლოდ მოკლე ხნით განიცდიდა აღორძინებას. ის მცირერიცხოვანი ზედა ფენის განათლებულ ადამიანთა საქმე იყო. ხალხი მისით არ ინტერესდებოდა.

გარდა ამისა, ორივე მოძრაობას ერთმანეთის მიმართ სიღრმისეული პრეტენზიები ჰქონდა. ქრისტიანობა ზებუნებრივი სამყაროს მისეული მოლოდინით, რომლის მეუფე იერუსალიმში ჯვარცმული იესო იქნებოდა, ბერძნულ-რომაული სათვის უფრო მეტად სულელურ ცრურწმენას წარმოადგენდა. ქრისტიანული აზროვნებისათვის ბერძნულ-რომაული ფილოსოფია რაღაც წარმართობისეული იყო და ამით სრულდებოდა საქმე, თუ კი საერთოდ ეცნობოდნენ მას.

მაგრამ საუკუნეების შემდეგ ორივე დაუკავშირდა ერთმანეთს. როცა მე-16 და მე-17 საუკუნეებში ქრისტიანობა თანდათან ნდობას უტყავდებდა სამყაროს მიღებას, რომელიც რენესანსმა ევროპულ აზროვნებას გადასცა, ის ითვალისწინებდა ღრმა ეთიკასაც, რომელიც ქრისტეს შემდეგ, პირველ და მეორე საუკუნეებში გვიანდელმა სტოიციზმმა და ეპიკურეიზმმა შეიმუშავა. ქრისტიანობას გაოცებით უნდა ელიარებინდა, რომ ქრისტეს სიყვარულის მცნება მაშინ გონებით გაცხადებულ ჭეშმარიტებად გამოდიოდა. გარდა ამისა, ქრისტიანულ აზროვნებაში, რომელიც ამ აღმოჩენას აკეთებდა, ჩნდებოდა დარწმუნებულობა, რომ ეთიკის ძირითადი იდეები რელიგიის მიერ გაცხადებული და აზროვნების მიერ დადასტურებული ჭეშმარიტებანია.

გამორჩეულ მოაზროვნეებს, რომლებიც საკუთარ თავს როგორც ქრისტიანობასთან, ისე გვიანდელ სტოიციზმთან დაკავშირებულად თვლიდნენ, მიეკუთვნებიან ერაზმ როტერდამელი (1466 -1536) და ჰუგო გროციუსი (1538-1645). ისინი მშვიდობისა და ომანობის დროს ყველა ხალხისათვის მახასიათებელ ეთიკურ სამართალს ქმნიდნენ.

ქრისტიანული და ფილოსოფიური ეთიკა ერთმანეთს ენთუზიასტური საქმიანობის ნყურვილით დაუკავშირდა. მე-18 საუკუნეში ორივე ერთად მიდის იმ აზრამდე, რომ სამყაროთი უნდა იყვნენ დაკავებულნი. ეს მათ იმისაკენ უბიძგებს, რომ საშინელი უსამართლობის, სისასტიკისა და დამლუპველი ცრურწმენის შემდგომი ატანის წინააღმდეგ გაილაშქრონ. ნამეძა ვაუქმდა, ჯადოქართა პროცესების უბედურებას ბოლო მოეღო. არაადამიანურ კანონებს სხვა, ჰუმანური კანონებისათვის უნდა დაეთმოთ ადგილი. ადამიანთა ისტორიაში განუშეორებელი რეფორმატორული საქმიანობა მიდიოდა იმ აღმოჩენის აღტაცებით, რომ სიყვარულის მცნება გონებით შეიძლება იქნეს დაფუძნებული.

ჯერემი ბენტამს (1748-1832) და სხვა მოაზროვნეებს მოყვასის სიყვარულის რაციონალურობის საჩვენებლად მართებულად მიაჩნდათ სარგებლიანობის არგუმენტით ოპერირება.

მათ მიერ აღიარებული თეზისის მიხედვით, მოყვასის სიყვარულის შემთხვევაში მხოლოდ სწორად გაგებული ეგოიზმზე შეიძლება იყოს საუბარი. ისინი ახაბუთებენ იმის ჭეშმარიტებას, რომ როგორც ერთეული ადამიანის, ისე საზოგადოების კეთილდღეობა მხოლოდ იმ თავდადებისათვის მზაობის საშუალებით შეიძლება იყოს უზრუნველყოფილი, რომელიც ადამიანებმა მათ თანასწორებთან ურთიერთობაში უნდა გამოავლინონ.

ამ თითქოსდა ზედაპირულ შეხედულებას ეთიკურის არსის შესახებ სხვა შეხედ-



უღებთ უარყოფენ იმანუელ კანტი (1724-1804) და შოტლანდიელი ფილოსოფოსი დევიდ იუმი (1711-1776). კანტი, რომელსაც სურს სრულად შეინარჩუნოს ეთიკის ღირსებები, ნამოაყენებს დებულებას, რომ მისი სარგებლიანობა მხედველობაში მის-
 აღები არ უნდა იყოს. კანტის მოძღვრება კატეგორიული იმპერატივის შესახებ ეთიკის აბსოლუტური მოთხოვნების დაყენების უფლება ანიჭებს. ჩვენი სინდისი, მსჯელობს ის, გვაუწყებს რა არის კეთილი და რა ბოროტი. მხოლოდ მას უნდა ვემორჩილებოდეთ. ჩვენი შინაგანი მორალური კანონი გვაძლევს დარწმუნებულო-
 ბას, რომ არა მხოლოდ ვმონაწილეობთ იმ სამყაროში, რომელსაც დროსა და სივრცეში ვხვდებით, არამედ გონითი სამყაროს მოქალაქეებიც ვართ.

ეთიკის უტილიტარული ხასიათის უარყოფისას მიუმი თავის მხრივ გამოცდილე-
 ბას ემყარება. ის აანალიზებს ეთიკის იმპულსურ ძალებს და იმ დასკვნამდე მიდის, რომ ეთიკა, პირველ რიგში, სიმპათიის, თანაგრძნობის საქმეა. ბუნებამ, ასაბუთებს ის, მოგვცა სხვათა ბედის თანაგანცდის უნარი. ამით ის გვაეაღდებულებს სხვათა სიხარული, სხვათა საზრუნავი და ტანჯვა განვიცადოთ, როგორც ჩვენი საკუთარი. იუმის მიერ გამოყენებული ხატის მიხედვით ჩვენ ის სიმები ვართ, რომლებიც სხ-
 ვებთან თანხმობაში ირჩევა. სიკეთის ქმნის ბუნებრივი სურვილი გვაძლევს იმის საშუალებას, რომ სხვების გვერდით ვიყოთ და ვისწრაფოდეთ, წვლილი შევიტანოთ როგორც საკუთარ, ისე მთელი საზოგადოების კეთილდღეობაში.

იუმიდან მოყოლებული ფილოსოფია, თუ ფრიდრიხ ნიცშეს მხედველობაში არ მივიღებთ (1844-1900), სერიოზულად ვეღარ ბედავდა ეჭვი შეეტანა იმაში, რომ ეთიკა, პირველ რიგში, თანაგრძნობისა და მისი შესატყვისი მოქმედების საქმეა.

მაგრამ რა სიტუაციაში აღმოჩნდა ეს ბუნებრივი და ღრმა ეთიკა! მას არ შესწევს ძალა დააფუძნოს სხვისთვის თავდადების ეს მოვალეობა და განსაზღვროს ის, რათა ჩვენი საკუთარი ცხოვრებით ბუნებრივი შემოთავაზებული სხვის ცხოვრებაზე ზრუნ-
 ვასთან სწორ მიმართებაში მოვექცით.

თავისი ეთიკის განამდვილების ამ პრობლემას იუმი აღარ ეხება. არც მისი თანამედროვე და მომდევნო ეპოქის ფილოსოფოსები თვლიან თავს მოვალედ უფრო სერიოზულად განიხილონ იგი. მათ თავშეკავებას ამ პრობლემის სირთულეების მიხედვით განაპირობებს.

ფაქტიურად, ამგვარი ელემენტარული და ცოცხალი ეთიკის სირთულეები გადა-
 ულახავია. შეუძლებელია მისი ნათლად ფორმულირებული მცნებებისა და აკრძა-
 ლეების სახით ჩამოყალიბება. აქედან გამომდინარე, ის სუბიექტურია. ის ერთეულ ადამიანს გადააბარებს იმის გადწყვეტას, რამდენად შორს სურს მას სვლა თავის თავგანწირულ დახმარებაში. ის არ გვაძლევს იმგვარი თავდადების უარყოფის უფლე-
 ბას, რომელიც ძალზე გადამეტებულად გვსურს განვიხილოთ, თუნდაც, ამას ჩვენთვის ბევრი უარყოფითი მხარე ჰქონდეს. ის მოსვენებას არ აძლევს ჩვენს სინდისს. სუფთა სინდისი ჩვენთვის მითოსად იქცევა.

თავდადების ეთიკა მის მიმდევრებს ყველა კონფლიქტში ასეთ რთულ გად-
 ყვეტილებას აკისრებს. ადამიანებს, რომლებიც დიდ სანარმოებს მართავენ, მხოლოდ იშვიათად შეუძლიათ სიკეთის ქმნის უფლება მისცენ თავს და თანაგრძნობის გამო თანამდებობაზე დანიშნონ ის, ვისაც ეს თანამდებობა ყველაზე მეტად სჭირდება, ნაცვლად იმისა, რომ ეს საქმე ყველაზე კვალიფიცირებულისათვის მიენდოთ. მა-
 გრამ ვაი მას, ვინც მსგავს გამოცდილებათა საფუძველზე ჩათვლის, რომ თანა-
 გრძნობისათვის თავის ფიქრებში მეტისმეტად დიდ მნიშვნელობას უნდა ანიჭებდეს!

თავდადების პრობლემაზე დაფიქრებისას იქამდეც მივალთ, რომ კიდევ უფრო მეტად უნდა გავაფართოოთ ჩვენი ეთიკური საქმიანობის სფერო. საუბარია იმაზე, რომ ეთიკას საქმე აქვს არა მხოლოდ ადამიანებთან, არამედ თითოეულ ქმნილე-
 ბასთან. ჩვენს მსგავსად, მათაც კარგად ყოფნა ენატრებათ, ტანჯვას განიცდიან და განადგურების შიში აქვთ. მას, ვინც შეინარჩუნა შურყენელი აღქმა, ბუნებრივად მიაჩნია ყველა სხვა ცოცხალი არსების ზვედრის თანამონაწილედ იგრძნოს თავი. აზროვნებას მოუწევს იმის აღიარება, რომ კეთილი ქცევა ქმნილებასთან მიმართე-
 ბაში ეთიკის ბუნებრივი მოთხოვნილებაა. იმას, რომ ეთიკა ყოყმანობს, აღსარულის ეს, თავისი საფუძველი აქვს. ყველა ცოცხალი არსების ბედით დაინტერესებიდან წარმოიქმნება უფრო მრავალფეროვანი და ჩახლართული კონფლიქტები, ვიდრე ეს მხოლოდ ადამიანებზე მიმართულ თავდადებას მოაქვს. ახალი და ტრაგიკულია ის, რომ ამ სფეროში ჩვენ იმდენად მივიწვეთ წინ და იმ მდგომარეობამდე ვაღწევთ, რომ საკედლის ან სიცოცხლის შენარჩუნების საკითხის გადაწყვეტა მოგვიხდება. გლესს არ შეუძლია გაზარდოს ყველა ცხოველი, რომელიც მის ნახირში დაიბადა. ის მხოლოდ იმდენ შეინარჩუნებს, რამდენის გამოკვებაც შეუძლია და რამდენის გაზრ-

დაც მას კარგ შემოსავლებს ჰპირდება. ხშირ შემთხვევაში ჩვენ იძულებულნი ვართ განვირით ბევრი ცხოველი, რათა გადავრჩინოთ სხვები, რომელთაც მათგან საფრთხე ემუქრება.

ის, ვინც ბუდიფიკს გადმოვარდნილ ბარტყს აიყვანს, იძულებულია მის გამოსაკვებად მოკლას პატარა ცოცხალი არსებები. ეს მოქმედება სრულიად თვითნებურია. რა უფლებით განირაგებს ის ცოცხალ არსებათა მთელ სიმრავლეს მხოლოდ ერთის გული-სათვის? ასეთივე გულგრილი იქნება ის, როცა სხვა, მისთვის არასიმპათიური ცხოველების მოკვლას იმით გაამართლებს, თითქოსდა რომელიმე სხვა ცხოველის მათგან დაცვას ცდილობდა.

ამიტომ ეს ყველა ჩვენთაგანის საქმეა გავარკვიოთ, არის თუ არა გარდაუვალი აუცილებლობა ცოცხალი არსების ნაშენის ან სიკვდილისათვის განირგვა და დანაშაუდ ვიგრძნობთ თუ არა ამის გამო თავს. ასეთ დანაშაულს გარკვეულწილად გამოისყიდის ის, ვინც იტივრთებს, ხელიდან არ გაუშვას არც ერთი შესაძლებლობა, დაეზმაროს გასაჭირში ჩავარდნილ ცოცხალ არსებას. რამდენად ნინ ვიქცნობდით ახლა, ადამიანები რომ ცოცხალი არსებებისათვის ზრუნავდნენ და ყველანი უარს ამბობდნენ იმ ტანჯვაზე, რომელსაც მათ უაზროდ აყენებენ. ბრძოლა ანტიჰუმანური და არაადამიანური გრძობების წინააღმდეგ, რომელიც ჩვენს დროში ისევ არსებობს, ჩვენ დაგვეკისრა.

ასეთი არაადამიანური ტრადიციების მაგალითებად, რომელთაც ჩვენი ცივილიზაცია და გრძნობა დიდი ხანია აღარ უნდა ითმენდეს, არენაზე ხარების ბრძოლები და ცხოველთა მისევითა და მოდენით ნადირობა გამოდგებოდა.

ეთიკა, რომლის საგნს არ შეადგენს ჩვენი დამოკიდებულება ცოცხალი არსებისადმი, არასრულყოფილია. ბრძოლა არაადამიანურობის წინააღმდეგ გამუდმებით და სრულად უნდა ვანარმოოთ. ის იქამდე უნდა მივიდეს, რომ მოკვდინება აღიქმებოდეს, როგორც ჩვენი კულტურის ხუმრობა, როგორც სირცხვილი.

ეთიკურ სიტუაციაში მნიშვნელოვანი ცვლილება მოხდა. დღეს ეთიკამ უნდა აღიაროს: მას აღარ შეიძლება იმის იმედი ჰქონდეს, რომ შემდგომშიც დაეყრდნობა მის შესაბამის მსოფლხედვას. ადრე მას შეეძლო დარწმუნებული ყოფილიყო, რომ მოითხოვდა ქცევას, რომელიც შესაქმეში ვაცხადებულა სიცოცხლის უნივერსალური ნების ნამდვილ ბუნებას ეთანხმებოდა. ასეთ თვალსაზრისს ამკვიდრებდა არა მხოლოდ დიდი რელიგიები, არამედ მე-17 და მე-18 საუკუნის რაციონალისტური ფილოსოფიაც.

მაგრამ ფაქტია, რომ ის მსოფლხედვა, რომელიც ეთიკას სურს დაიმონოს, სამყაროს მისეული ოპტიმისტური ინტერპრეტაციის შედეგია. ის სიცოცხლის უნივერსალურ ნებას იმ თვისებებსა და ინტენციებს მიაწერს, რომლებიც მისი საკუთარი გრძნობისა და განსჯის ტიპს შეესაბამება.

მე-19 და მე-20 საუკუნეებში, აზროვნება, რომელიც მხოლოდ ქეშმარიტების ძიებიდან გამოდიოდა, უკვე იძულებულია აღიაროს, რომ ეთიკა არაფერს უნდა მოელოდეს სამყაროს ქეშმარიტი შემეცნებიდან. ცოდნის პროგრესი ყოველთვის მდგომარეობს სინამდვილის კანონების შემეცნებაში. ისინი გვაძლევენ საშუალებას, ჩვენს სასარგებლოდ გამოვიყენოთ უნივერსუმში არსებული ენერჯია. მაგრამ ამავე დროს ისინი უფრო და უფრო გვაკარგვინებენ სინამდვილის საზრისის გაგების იმედს.

რამდენად შეიძლება დაფუძნდეს მსოფლხედვაში სხვა ადამიანის კეთილდღეობისათვის თავდადება? ეთიკა განუწყვეტილად ცდილობდა ამას. მაგრამ ეს არასოდეს გამოსდიოდა. როცა დაიჯერა, რომ შეძლო ამის დაფუძნება, ეს მხოლოდ იმის ნყალობით გამოუვიდა, რომ ამისათვის ნაივური ოპტიმისტური მსოფლმხედველობა გამოიგონა. ქეშმარიტებაზე ორიენტირებულმა აზროვნებამ უნდა აღიაროს, რომ მსოფლიო მოვლენებში არ მოქმედებს კეთილი გონი. სამყარო ჩვენ ვტავაზობს სიცოცხლის ნების იმპულსების უიმედო სპექტაკლს, რომლებიც ისევ და ისევ უპირისპირდებიან ერთმანეთს. ექსისტენცი ბრძოლისა და განადგურების გზით გადაირჩენს თავს. სამყარო არის სასტიკი გულითადად, უაზრო აზრით სავსეში, ტანჯვით აღსავსე სიხარულით აღვსილი.

ეთიკა ჰარმონიულ მიმართებაში არ არის სამყაროულ ხდომილებასთან, არამედ აღმფრთხილებულია მისით. ის არის იმ გონითი სულის აღძვრა, რომელსაც უნდა სხვაგვარი იყოს, განმასხვავებელი იმისაგან, რომელიც სამყაროში ვაცხადდება.

თუ შევეცადებით განვსაზღვროთ სამყაროს თავისთავადი ხდომილება და აქედან ვაეკეთოთ დასკვნები ჩვენი ქცევის სახეზე, სკეპტიციზმისა და პესიმიზმის ტყვეობაში აღმოვჩნდებით. ეთიკა ჩვენი გონითი დამოუკიდებლობის საქმეა.

სანყის ეტაპზე ეთიკა მისთვის შესაბამისი მსოფლხედვის შექმნას საჭიროებად.



მაშასადამე, ის აიძულებდა თავს მისულიყო იმ წარმოდგენამდე, რომ სამყაროში ბატონობს გონი, რომელიც არასრულყოფილის მდინარებაში საბოლოოდ სრულყოფილის განამდვილებას მოახდენდა და რომ ჩვენი ეთიკური სწრაფვა ამ დროულ სამყაროში საბოლოო მიზნის მიღწევის იმედის წყალობით აზრიანია.

მაგრამ როცა ეთიკა მიიღწევს იმ ცოდნას, რომ ის არის პროგრესული აზროვნების მქონე ადამიანის მოუშორებელი განცდა სხვისი სიცოცხლისათვის თავდადების საჭიროებისა, მაშინ ეთიკა მოიპოვებს დამოუკიდებლობას. მაშინ ის ფაქტი, რომ ჩვენ სამყაროს არასრულყოფილი და აქედან გამომდინარე არადამაკმაყოფილებელი ცოდნა გვაქვს, უკვე ველარაფერს გვავენებს. ჩვენ უკვე ვფლობთ სამყაროში საკუთარი არსის შესატყვისი ქცევის ცოდნას. მისდამი ერთგულებით ვცვლით ჩვენი საკუთარი მუნყოფიერების გზას.

ელემენტარული, ჩვენი არსებობის ყოველ წუთს გაცნობიერებული ფაქტია: მე ვარ სიცოცხლე, რომელსაც სურს ცხოვრება და თანაც, იმ სიცოცხლეთა შუაგულში რომელსაც ასევე სიცოცხლე სურს. ჩემი სიცოცხლის ნების საიდუმლო არის ის, რომ სიცოცხლის ყველა ნებასთან მიმართებაში, რომელიც ჩემი სიცოცხლის გვერდით არსებობს, აქტიური ქმედების საჭიროებას განვიცდი. კეთილის არსია: სიცოცხლის შენარჩუნება, სიცოცხლის დაცვა, სიცოცხლის უმაღლეს ღირებულებამდე აყვანა. ბოროტების არსია: სიცოცხლის განადგურება, სიცოცხლის დაზიანება, სიცოცხლის განვითარების შეფერხება.

მაშასადამე, ეთიკის ძირითადი პრინციპი არის სიცოცხლისადმი მონივნება. ყველაფერი კარგი, რასაც მე ცოცხალ არსებას ვაუწყებ, საბოლოოდ არის დახმარება, რომლითაც მე მას საკუთარი არსებობის შენარჩუნებაში და დაცვაში თანამონაწილობას ვაიძულებ.

არსებითად, სიცოცხლისადმი მონივნება იმასვე გვთავაზობს, რასაც სიყვარულის ძირითადი ეთიკური დებულება. მაგრამ, სიცოცხლისადმი მონივნება სიყვარულის მცნებას თავის თავში ატარებს და ყველა ქმნილებისადმი თანაგრძობას მოითხოვს.

ისიც უნდა შევნიშნოთ, რომ სიყვარულის ეთიკა ჩვენს ქცევას განსაზღვრავს მხოლოდ სხვებთან და არა საკუთარ თავთან მიმართებაში. პატიოსნების მოთხოვნა, რომელიც ეთიკური პიროვნულობის ერთ-ერთი ძირითადი ელემენტია, მისგან არ გამოიყვანება. სინამდვილეში მონივნება არის ის, რაც საკუთარი მუნყოფიერების მიმართ უნდა ვაგვანდეს, რაც გვაძლევს იმის ძალას, რომ მუდამ ერთგულნი დავრჩეთ საკუთარი თავის მიმართ და უარი ვთქვათ ყოველ წარმოდგენაზე, რომელიც ამა თუ იმ სიტუაციაში გამოსადეგი იყო ჩვენითვის და არ შევასუსტოთ ბრძოლა იმისათვის, რომ ვიყოთ მართლნი.

მხოლოდ სიცოცხლისადმი მონივნების ეთიკაა დამოუკიდებელი. ის ასეთია ყველა თვალსაზრისით. ეთიკა, რომელშიც საუბარია მხოლოდ ადამიანის ქცევაზე მის გვერდით მცხოვრებ ადამიანებთან მიმართებაში, შეიძლება ძალზე ღრმა და ცოცხალი იყოს. მაგრამ ის არასრულყოფილი რჩება. ასე რომ აუცილებლად უნდა გამოვნილიყო, რომ აზროვნება შოკში ჩააგდო სხვა ცოცხალ არსებათა მიმართ უგულო დამოკიდებულებამ და ეთიკისაგან მოითხოვა, რომ ისინიც შეებრალეზინათ. და მან უკვე მრისხანებით დაასკვნა, რომ სერიოზულად მიუდგებოდა ამ საკითხს. მხოლოდ ცოტა ხნის წინ დაიწყო სერიოზულად ეს მცდელობა და თანდათან მიიქცევს სამყაროს ყურადღებას.

მაგრამ უკვე აღიარებული ხდება, რომ ეთიკა მოითხოვს მონივნებას სიცოცხლისადმი, კეთილ დამოკიდებულებას ყველა ცოცხალი არსებისადმი, რაც მოაზროვნე ადამიანის ბუნებრივ მოთხოვნილებას შეესაბამება.

ყველა ქმნილებისადმი ეთიკურ დამოკიდებულებას ვაღწევთ უნივერსუმის მიმართ სულიერი დამოკიდებულებით.

სამყაროში სიცოცხლის ნება საკუთარ თავთან კონფლიქტშია. ჩვენში მას სურს მშვიდობა ჰქონდეს საკუთარ თავთან.

ის ვაცხადდება სამყაროში, ჩვენში ის გამოვლინდება.

გონი გვთხოვს, ვიყოთ სხვაგვარი და არა ისეთი, როგორც სამყაროა. სიცოცხლისადმი მონივნებით ჩვენ ვაგზდებით სათნო უფრო მარტივად, ღრმად და უფრო ცოცხლად.

გერმანულიდან თარგმნა
და წინასიტყვაობა დაურთო
ირმა წყარეთელმა

ოთარ გრატიაშვილი (1923-2006 წწ.)



გარდაიცვალა ფილოსოფოსი და მთარგმნელი
ოთარ გრატიაშვილი. დიდი გულისტკივილით გამო-
ეთხოვა მას ქართული საზოგადოება – ნათესავე-
ბი, მეგობრები, კოლეგები.

ბ-ნი ოთარი ბედმა ბავშვობიდანვე დაჩაგრა,
ორივე ფეხი წაართვა და ყვარჯნებით აჭარა.
ამას ისიც დაერთო, რომ დაობლდა და დარჩა
ღვიძლი დისა და მამიდების ამარა. მაგრამ ბედმა
ვერ გატეხა და მას ბოლომდე შერჩა „ბედთან
მორკინალი კაცის“ სახელი.

სიკეთითა და იუმორით სავსე ბ-ნ ოთარს არც
სხვისი სიკეთე ავიწყდებოდა. სიყვარულით იგონებდა
თბილისის ერთ-ერთ ძველ უბანს, სადაც გაიზარ-
და, მეზობლებს, ნათესაებს, დიდსულოვან ად-
ამიანებს, ვისაც უხვად და უშურველად გაუცია
სიკეთე ობოლი ბიჭის გადასარჩენად.

დიდად ემადლიერებოდა, აგრეთვე, თავის სკოლასა და მასწავლებლებს,
თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის იმჟამინდელ რექტორს ბ-ნ ნიკო
კეცხოველს, ვინაც, 1945 წელს, მიუხედავად საექიმო კომისიის უარყოფითი
დასკვნისა, მისთვის ჩვეული რაინდობითა და მამულიშვილური შეგნებით,
უნივერსიტეტის კარი გაუღო ოთარ გრატიაშვილს, რითაც შესაძლებლობა
მისცა, დასწავებოდა ფილოსოფიას, მოესმინა შალვა ნუცუბიძის, სავლუ ნერ-
ეთლისა და კოტე ბაქრაძის ლექციები, შეესწავლა ენები და ფილოსოფიურ
სიბრძნეს სამუდამოდ დამოყვრებოდა.

ოთარ გრატიაშვილს არაერთი ფილოსოფიური და პოლიტიკური ხასიათის
წიგნი აქვს თარგმნილი გერმანული და რუსული ენებიდან. ასეთებია: ა.
გულიგას „კანტი“ და „ჰეგელი“, იან შჩეპანსკის „სოციოლოგიის ელემენტარუ-
ლი ცნებები“, კიტა მეგრელიძის „აზროვნების სოციოლოგიური პრობლემები“,
ჰეგელის „სამართლის ფილოსოფია“, პ. შმიდტის „ფილოსოფიურ ტერმინთა
ლექსიკონი“ და მრავალი სხვა. უნდა აღვნიშნოთ მისი დიდი წვლილიც თარგ-
მნილ წიგნთა რედაქტირების საქმეში. იგი შემკული იყო მთარგმნელისათვის
საჭირო ყველა ნიჭითა და უნარით. ესაა დიდი შრომისმოყვარეობა, სათარგმნი
ტექსტის ღრმა ცოდნა და ქართული ენის უტყუარი ალღო.

ბ-ნი ოთარი სანიმუშო პიროვნება იყო იმ მხრივაც, რომ მან, მიუხედავად
თავისი ცხოვრების არაერთი მძიმე წუთისა, საკუთარ თავში პოვა უდიდესი
ზნეობრივი და შემოქმედებითი ძალა – თავად გაეკაფა გზა, თავად მიეგნო
საკუთარი სიცოცხლის აზრისათვის, არ დაეკარგა სულიერი მხნეობა და ეს
შემართება ჩაენერგა მრავალრიცხოვანი კოლეგებისა და მეგობრებისათვის.

ბ-ნ ოთარს არ სჩვეოდა წუწუნი. თავად ყველას სიყვარულით მომკითხავსა
და გულშემატიკვარს, უზომოდ ახარებდა სხვათა წარმატება და ამყობდა
ფილოსოფიის ინსტიტუტის თანამშრომლებთან მეგობრობით. მას ყველა გულ-
წრფელად უზიარებდა თავისი გულის ნადებს, ეკითხებოდა რჩევას და არც ბ-
ნ ოთარს დაუზარებია ოდესმე კეთილი და ბრძნული რჩევა მიეცა მათთვის,
შეეხსენებინა, თუ რა დიდი ვაჟკაცობა მართებს და რა დიდი პასუხისმგებლო-
ბა აწევს ამ ქვეყნად მოვლენილ ადამიანს. და არც ისინი ტყუვდებოდნენ –
მუდამ სულიერად განწმენდილნი და ამაღლებულნი ბრუნდებოდნენ მისგან.

ოთარ გრატიაშვილი ბევრს ფიქრობდა ქართველ ახალგაზრდობასა და საქართველოს მომავალზე. მართალია, ცხოვრების თანამგზავრი ადრე დაკარგა, მაგრამ შვილებისათვის ზრუნვა არ მოუკლია. სანიმუშო შვილები აღზარდა კიდევაც ოლიკოსა და გივის სახით. შვილიშვილების სიყვარულიც იგემა.

ადამიანური ურთიერთობა ამ ქვეყნად ყველაზე დიდი ფუფუნებააო, – იტყოდა ხოლმე ა. დე სენტ ეგზიუპერივით, და კიდევაც გახლდათ ამ ფუფუნების შემქმნელი და შთამაგონებელი.

ღმერთმა ნათელში გვიმყოფოს ბ-ნი ოთარის ალალი სული, ჩვენ კი არ მოგვკლებოდეს მისი სახელის ტკბილად მოგონება.

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის
 სავლე წერეთლის სახ. ფილოსოფიის
 ინსტიტუტი და „იმელის“ თანამშრომლები.

109/9