

გურამ ასათიანი

**დასავლური
პოლიტიკურ-ფილოსოფიური
მოკვრებების ისტორია
(ნარკვევები)**



თბილისის უნივერსიტეტის ჯაფარიძეძეძე

თბილისი 2003

უკ (UDC)32.001
ა871

ნაშრომში განსაკუთრებული ყურადღება ექცევა დიდი მოაზროვნეების – ი. ფრობელის, ა. მიულერის, ო. კონტის, ე. დიურკემის, პ. სპენსერის, კ. მანჰაიმის დღემდე უგულებელყოფილი პოლიტიკურ-ფილოსოფიური შეხედულებების წარმოჩენას.

წიგნი გათვალისწინებულია პოლიტოლოგიის, ფილოსოფიისა და სოციოლოგიის სპეციალობების სტუდენტთა სახელმძღვანელოდ. იგი გარკვეულ დახმარებას გაუწევს აგრეთვე პოლიტიკურ-ფილოსოფიური პრობლემატიკით დაინტერესებულ სხვა მკითხველებს.

რედაქტორი ბიძინა ლუგიბე

რეცენზენტები: გიორგი ბარამიძე
დემურ ქერქაძე

© თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2003

ა 0301010000
608(06)– 03

ISBN 99940-13-94-7

რქდაქტორის წინასიტყვაობა

საზოგადოების პოლიტიკური ორგანიზაციის, მისი ფუნქციონირების, სახელმწიფოებრივი მმართველობის არსის, გიპების, ფორმების საკითხები ჯერ კიდევ უძველესი დროიდან იყო საკაცობრიო აზრის მოწინავე წარმომადგენელთა ღრმა დაფიქრების საგანი. ამასთან საუკუნეთა წიაღიდან მომდინარე პოლიტიკურ იდეებსა და მოძღვრებებს არასოდეს ქქონდა წმინდა თეორიული მნიშვნელობა. პოლიტიკური აზრი ყოველთვის ესწრაფოდა ცხოვრებისეულ რეალიზაციას, სისხლხორცეულად უკაეშირდებოდა ადამიანთა ბედს, მათი საზოგადოებრივი ყოფიერების სრულყოფის, საუკეთესო მომავლისათვის ბრძოლის ინტერესებს, რაც ზეაღმატებული ძალით ვლინდება ისტორიული განვითარების დღევანდელ პირობებშიც. დაბეჯითებით შეიძლება ითქვას, რომ ახალი, დემოკრატიული საზოგადოების წარმატებული მშენებლობა, მისი პოლიტიკური ორგანიზაციის ფორმირება ცივილიზებული საზოგადოების მოთხოვნათა დონეზე, წარმოდგენულია ისე, თუ არ გავითვალისწინებთ ყოველივე დადებითს, რასაც უხვად შეიცაეს საკაცობრიო პოლიტიკური აზროვნების მრავალსაუკუნოვანი ისტორია.

პროფესორ გ. ასათიანის წინამდებარე წიგნი „დასავლური პოლიტიკურ-ფილოსოფიური მოძღვრებების ისტორია“ სწორედ ამ თეორიული და პრაქტიკული ასპექტებით იპყრობს მკითხველთა ყურადღებას.

ზოგადი ხასიათის მოსაზრებების შემდეგ, რაც პოლიტიკურ მეცნიერებათა დარგების შინაარსული მსგავსება-განსხვავების საკითხის გარკვევას ეთმობა, ნაშრომში განხილულია ანტიკური საბერძნეთისა და რომის მოაზროვნეთა პოლიტიკური მოძღვრებები. თავდაპირველად ავტორი გადმოგვცემს სოკრატეს შეხედულებებს სახელმწიფოს, მისი ფორმების შესახებ, პლატონის მოძღვრებას სახელმწიფოზე, იდეალური სახელმწიფოს მოდელზე, არისტოტელის იდეებს პოლიტიკის, სახელმწიფოებრივი მართვის ფორმებზე. ინტერესით გაეცნობით პოლიბიოსის თვალსაზრისს შერეულ სახელმწიფოებრივი მმართველობის შესახებ, ციცერონის სამართლებრივი სახელმწიფოს იდეის საწყისებს და სხვ.

ანტიკურობიდან შუა საუკუნეებზე გარდამავალი და შემდგომი პერიოდის მოაზროვნეთაგან წიგნში დახასიათებული მარკ ავრელიუსის, ორიგენას, ავგუსტინეს, ინოკენტი მესამის, თომა აქვინელის პოლიტიკური შეხედულებები. დასაბუთებულია, რომ ამ უკანასკნელის მოძღვრებაში ორიგინალურად წყდება პოლიტიკური მართვისა და ხელისუფლებასთან პაპების დამოკიდებულების საკითხები.

ნაშრომის ამ ნაწილში გაანალიზებულია აეგიდუს რომანუსის მიერ წამოყენებული მისი თვალსაზრისი ეკლესიის ადგილზე საზოგადოების იერარქიულ სტრუქტურაში. ნაჩვენებია თუ რა პოზიცია ეკავა ქუიღორთს და დანტე ალიგიერს საერო და საეკლესიო ხელისუფლების თანაფარდობის გაგებაში.

ახალი პოლიტიკური აზროვნების ნიმუშად ავტორი განიხილავს მაკიაველის იდეებს სახელმწიფოს შესახებ. მაკიაველი შეფასებულია როგორც აღორძინების ეპოქის მოაზროვნე, რომლის მოძღვრებაში სახელმწიფო ორგანულად უკავშირდება აღმავალი ბურჟუაზიული კლასის ინტერესებს. მაკიაველის თანახმად, სახელმწიფო უნდა გავივით როგორც ადამიანის სულის უმაღლესი გამოხატულება; მისადმი სამსახური სამრისს ანიჭებს ადამიანურ ცხოვრებას.

რაციონალიზმისა და განმანათლებლობის ეპოქის პოლიტიკური კონცეფციებიდან წარმოდგენილია რ. დეკარტეს, ბ. სპინოზას, ვან-ეაკ რუსოს, გ. ჰერდერის, ფ. შილერის, ე. ბოდენის, პ. გროციუსის შეხედულებანი მათი დადებითი და უარყოფითი მხარეებით.

საუფუძლიანად არის გაანალიზებული პოპსის პოლიტიკური თეორია, რომელსაც განსაკუთრებული ადგილი უკავია პოლიტიკურ მოძღვრებათა ისტორიაში. პოპსმა დაასაბუთა ადამიანური და პოლიტიკური ყოფიერების განუყრელობის თვალსაზრისი, რაც ფაქტობრივად მისი ფილოსოფიური დოქტრინის შემაჯამებელ ნაწილს შეადგენდა. პოპსის სოციალურ-პოლიტიკური კონცეფციის ეპოქალური მნიშვნელობა ის არის, რომ მან გაარკვია კოლექტიური, საზოგადოებრივ-სახელმწიფოებრივი და ინდივიდუალურ-პიროვნული საწყისების ურთიერთქმედება. მისი თეორიული შემკვიდრეობა მრავალ მნიშვნელოვან იდეას შეიცავს თანასწორობის, სახელმწიფოს წარმოშობის, არსის, მისი ნიშნების, ბუნებრივი სამართლის და სხვა საკითხებზე. ფართოდ არის განხილული საზოგადოებრივი ხელშეკრულების პოპსისეული გაგება, სახელმწიფოებრივი ხელისუფლების მოწყობის მისი იდეალი.

სახელმწიფოებრივი ხელისუფლების მოწყობის განსხვავებული ვარიანტი შეიმუშავა ბ. სპინოზამ, მანვე ჩამოაყალიბა ადამიანის და მოქალაქის უფლება-მოვალეობათა თანაფარდობის პრინციპი, რაც შემდგომში გვიანდელ კონსტიტუციურ დოკუმენტებს დაედო საუფუძელად.

სპინოზამ სახელმწიფოს საუკეთესო ფორმად დემოკრატია მიიჩნია, თუმცა მისი მოძღვრება ვერ თავსდება ვერც ერთმნიშვნელოვნად დემოკრატიულ და ვერც მთლად აბსოლუტისტულ ფარგლებში, რაც იმით აიხსნება, რომ სპინოზა გარდამავალ ეპოქის პოლიტიკური თეორეტიკოსი იყო.

მომდევნო ეპოქამ მოგვცა ლიბერალური და დემოკრატიული აზროვნების ბრწყინვალე ნიმუშები ლოკის, მონტესკიეს და კანტის პოლიტიკურ მოძღვრებათა სახით.

ჯონ ლოკმა, რომლის პოლიტიკური მოძღვრება თაყვისუფლების, სამართლისა და კონსტიტუციური სახელმწიფოს იდეებს ეფუძნებოდა, უდიდესი როლი შეასრულა ევროპული განმანათლებლობის ფილოსოფიური და პოლიტიკურ-თეორიული აზრის განვითარებაში.

რაც შეეხება მონტესკიეს, მან, გრადიციული პოლიტიკური ფილოსოფიისაგან განსხვავებით, დააყენა პოლიტიკური მედნამენისა და სოციალური ბაზისის ურთიერთმომოქმედების საკითხი, განსაზღვრა სახელმწიფო წყობილების ტიპები საზოგადოებრივი სტრუქტურების კონკრეტული ანალიზის საფუძველზე.

ჟან-ჟაკ რუსოს პოლიტიკური თეორიის მთავარი თემისი სახალხო სუვერენიტეტის უპირობო აღიარება იყო. მისი აზრით, ძალუფლება არამართლმომიერია, თუ იგი ხალხს, მის სასიცოცხლო ინტერესებს უპირისპირდება. რუსომ დაასაბუთა ანტიხალხური ძალაუფლების დამხობის მიზანშეწონილობა, გააიდეალა რესპუბლიკა, რომელიც აბსოლუტურ სახალხო სუვერენიტეტს გამოხატავს. რუსოს გაცებით, ლეგიტიმური სახელმწიფო გულისხმობს კანონმომოქმედებას მთელი ხალხის საერთო ნების შესაბამისად. დესპოტიზმს იგი ამორალური მმართველობის, ხოლო ანარქიზმს რესპუბლიკის მეორე ალტერნატიულ ფორმად მიიჩნევდა.

„ნარკევეების“ ავტორის საგანგებო კვლევის არეალში გერმანული განმანათლებლობის პოლიტიკური თეორიებიც შემოდის. მისი თეოსაზრისით, განმანათლებლური აბსოლუტიზმის იდეები ჯერ კიდევ სამუელ პუფენდორფმა წამოაყენა. იგი მხარს უჭერდა საზოგადოებრივი ხელშეკრულების საფუძველზე სახელმწიფოს წარმოშობის თეორიას, ცნობდა, რომ სახელმწიფო ძალაუფლება მონარქისტული აბსოლუტიზმისკენაა, მიმართული, მაგრამ ამასთანავე, პასუხობს საყოველთაო კეთილდღეობის განსორციელების ზნეობრივ ამოცანასაც. წიგნში ნაჩვენებია, თუ რა ზეგავლენა მოახდინა პუფენდორფის იდეებმა უბლექსტონის, ქ. თომასიუსის, ქ. ეოლფის პოლიტიკურ მოძღვრებებზე.

ცალკეა განხილული ამერიკის რევოლუცია და მასთან მიმართებით ფედერალიზმის იდეა. თუ საფრანგეთის რევოლუცია ანტიფეოდალური იყო, რომლის ფილოსოფიური წინამძღვარის როლს განმანათლებლობა ასრულებდა, ამერიკის რევოლუცია მთლიანად განმანათლებლობამ განმსჭვალა. იგი დემოკრატიული ტენდენციების ფართო ფონზე გაიშალა, რამაც სამართლებრივი სახელმწიფოს იდეის და შესაბამისი მაღალი პოლიტიკური კულტურის შემუშავება განაპირობა.

რაციონალიზმისა და განმანათლებლობის პოლიტიკური თეორიების ანალიზის საფუძველზე კანგი საფრანგეთის რევოლუციას აფასებდა როგორც აბსოლუტიზმისადმი დაპირისპირებულ ძალას, თუმცა მას დესპოტიზმის საშიშროების გამოც აკრიტიკებდა. კანგი ავტონომიურ თავისუფლებასა და მოვალეობაზე დაფუძნებულ მნიებრიობას მოითხოვდა. მისი გაგებით, სახელმწიფო გვევლინება, ერთი მხრივ, როგორც თავისუფლების ინსტრუმენტი, მეორე მხრივ, როგორც ბუნებრივ ძალთა შემოქმედების შედეგი. კანგის იდეალია „რესპუბლიკური“ კონსტიტუციური სახელმწიფო, რომლის მისია თავისუფლების დაცვა და გაფართოება, სამართლებრივი პოლიტიკის გატარება, თავისუფლებასა და ბუნებისგან მომდინარე მოთხოვნებს შორის კომპრომისის დამყარება უნდა იყოს, რათა მან „უგუნური საწყისების გონიერული მოწესრიგება“ უზრუნველყოს.

წიგნის ავტორი გვიჩვენებს, თუ სადღეისოდ რამდენად აქტუალურად ჟღერს კანგის მოსაზრებები იმის შესახებ, რომ სამართლისა და კანონის მაიძულებელი მოქმედებით ნეიტრალდება თავისუფლების დაქვემდებარება თვითნებობისადმი. ხაზი ესმება კანგის ღვაწლს იმ მხრივაც, რომ მისი სამართლებრივი და სახელმწიფო-თეორიული მოსაზრებები თავისუფლების ცნებას ეფუძნება.

კანგისათვის სახელმწიფოებრივი ხელშეკრულება პრაქტიკულად გონებრივ, მნიებრივ კანონს შეადგენდა. პოლიტიკას მორალი უნდა ამართლებდეს და მორალითვე უნდა იყოს განსაზღვრული.

„ნარკვევებში“ ვრცლად არის წარმოდგენილი მე-19 საუკუნის პოლიტიკური თეორიები, დახასიათებულია მათი განვითარების ზოგადი ტენდენციები ამერიკის და საფრანგეთის რევოლუციების და მათი შედეგების ფონზე. ამ რევოლუციების შეფასებაში თვალსაზრისთა დიდი სიმრავლე აღინიშნება. ზოგი ემხრობოდა, ზოგი კი აკრიტიკებდა მათ.

ამ რევოლუციების კრიტიკოსთა ტიპურ წარმომადგენლად ედმუნდ ბერკი ითვლება. როგორც წიგნის ავტორი წერს, თანამედროვენი საფრანგეთის რევოლუციას აღიქვამდნენ როგორც ღრმა წყევტის ისტორიაში, რომელმაც გადალახა გრადიციული სამოგადოებრივი სტრუქტურის უმოძრაობა, შექმნა პოლიტიკური წყობილების ახალი ფორმები და მკვეთრად დაუპირისპირა ისინი ევროპულ გრადიციულ სისტემებს. ინგლისისა და ამერიკის რევოლუციებისაგან განსხვავებით, საფრანგეთის რევოლუციას უშუალოდ „მიუწვდებოდა ხელი“ ევროპაზე, დაკავშირებული იყო დასავლეთ ევროპის განსაკუთრებით რადიკალურად განწყობილ ფენებთან.

ბერკის მიერ საფრანგეთის რევოლუციის კრიტიკა მიზნად ისახავდა უპირატესად საზოგადოების პოლიტიკური წყობილების მოდელის

შექმნას აბსტრაქტულ-თეორიული პრინციპების მიხედვით, ბუნებრივი წესრიგის ნიადაგზე. მისი ამრით, პოლიტიკურმა წყობილებამ უნდა უზრუნველყოს როგორც ადამიანის პირადი კეთილდღეობა, ისე საერთო ბედნიერება. ე.ი. სახელმწიფომ უნდა შეიძინოს სამართლებრივი და მნეობრივი ფუნქციები, მისი უძირითადესი ამოცანაა მთელი-სადმი სამსახური, როცა გამორიცხული არ არის ადამიანთა უფლებებისა და თავისუფლებების შეზღუდვა. გამოდის, რომ შეუძლებელია როგორც პიროვნების, ისე საზოგადოების აბსოლუტური თავისუფლება.

წიგნში საფუძვლიანად არის განხილული აგრეთვე ფისტეს - რადიკალური პოლიტიკური მოაზროვნის შეხედულებები. მან დაასაბუთა ინდივიდის პოლიტიკური ავტონომიის იდეა, ცდილობდა სახელმწიფო წარმოეჩინა როგორც საერთო ნების გამომხატველი ორგანო, რომელიც გარკვეულ ეტაპზე თავის თავს უარყოფს.

ფისტესაგან განსხვავებით, პეგელს სახელმწიფო მარადიულ დაწესებულებად მიაჩნდა. მისი ამრით, სახელმწიფოში სრული ერთობაა საყოველთაო ნებასა, მნეობრივ იდეასა და მის რეალურ გამოვლინებას შორის. ამდენად, სახელმწიფო უმაღლეს საფეხურს გამოხატავს თავისუფლების განვითარებაში. სწორედ სახელმწიფოში მიიღწევა ობიექტური თავისუფლების, ე.ი. საყოველთაო ნებისა და ცალკეულ პიროვნებათა სუბიექტური თავისუფლების ერთიანობა. სახელმწიფო - ესაა „სინამდვილეში რეალიზებული სული, მაგრამ რამდენადაც სული პეგელის ფილოსოფიაში მხოლოდ ღმერთის ფსევდონიმს წარმოადგენს, სახელმწიფო არის არა მარტო თავისუფლების განხორციელება, არამედ ღმერთის სელაც დედამიწაზე“ - წერს ავტორი.

პეგელის მოძღვრება სახელმწიფოს შესახებ სამი ნაწილისაგან შედგება: ა)სამინაო სამართლისაგან, რომელშიც ქება-დიდებით მოიხსენიება კონსტიტუციური მონარქია; ბ)საგარეო სახელმწიფო სამართლისაგან, კონსერვატიული და რეაქციული ბუნებით. ეს სამართალი, საბოლოოდ, ყოველგვარ ომს ამართლებს და „მარადიული მშვიდობის“ კანგისულ ილუას ეწინააღმდეგება; გ) საერთაშორისო სამართლისაგან, რომელიც დამოუკიდებელ სახელმწიფოთა ურთიერთობის მარეგულირებელ ძალას უნდა წარმოადგენდეს და ამიგომ ჯერარსულ ხასიათს აგარებს.

პეგელს აკრიტიკებენ იმის გამო, რომ იგი თეორიულად ასაბუთებდა ბურჟუაზიული კლასის მისწრაფებას ფეოდალურ არისტოკრატიასთან კომპრომისისაკენ, მაგრამ მისი მოძღვრება შეიცავს დადებით მხარესაც, კერძოდ, ბურჟუაზიული ურთიერთობების, ბურჟუაზიული სამართლებრივი და სამოქალაქო ინსტიტუტების გონივრულობის დასაბუთების ცდას. პეგელისათვის, სახელმწიფო „მნეობრივი ილუის სი-

ნამდვილეთა.“ წიგნში დაწვრილებით არის გადმოცემული ჰეგელის სამართლის ფილოსოფიის ძირითადი დებულებები. ავტორი ასაბუთებს, რომ კანტის, ფიხტეს, ჰეგელის შეხედულებებმა დიდი გავლენა მოახდინა ევროპული პოლიტიკური აზრის შემდგომ განვითარებაზე.

მათ ბაზაზე აღმოცენდა კონსერვატიული, ლიბერალური, სოციალისტური და ანარქისტული თეორიები თავიანთი უამრავი ქვესახეობებით. წიგნში დახასიათებულია კონსერვატიზმის პატრიარქალური (პალერი) და რომანტიკული (ნოვალისი, პარდენბერგი, კმპიტი, ა. მიულერი) სახეობები. განსაკუთრებით ფართოდაა მიმოხილული მიულერის ფილოსოფიური და სოციოლოგიური მოსაზრებები, მისი შეხედულებები სახელმწიფოს შესახებ. ავტორის აზრით მან შექმნა თავისებური პოლიტიკური ფილოსოფია, რომლის მიზანი იყო „შუასაკუთვრივ სახელმწიფოსა და საზოგადოების იდეალიზაცია.“ ა. მიულერი მიჩნეულია მძლავრი იდეურ-პოლიტიკური მიმდინარეობის თვალსაჩინო წარმომადგენლად, მას, ავტორის მტკიცებით ღვაწლი მიუძღვის ფილოსოფიაშიც, რამდენადაც მის სახელს უკავშირდება „კულტურის ფილოსოფიის“ დაფუძნება და იმის დადგენა, თუ რით განსხვავდება ეს დისციპლინა „ისტორიის ფილოსოფიისა“ და „ისტორიის სოციოლოგისაგან.“

კონსტიტუციური კონსერვატიზმი (ფრიდრიხ იულიუს შტალი), რომელიც წარმოიშვა საფრანგეთის რევოლუციის წინ, როგორც განმანათლებლობის საპირისპირო რეაქცია, გვიანფეოდალური მმართველობის ტრადიციულ-წოდებრივ პრივილეგიებში სახელმწიფოს ჩარევის აუცილებლობას, რელიგიის, სახელმწიფოსა და ავტორიტეტის მტკიცე კავშირს მოითხოვდა.

ლიბერალიზმის ანტიფეოდალური ბურჟუაზიული ძალების პოლიტიკურ და სოციალურ მოძრაობებს დემოკრატიული წარმოდგენები ასაზრდოებდა. ამას მოწმობს, მაგალითად, ემანუელ სიესის მოძღვრება კონსტიტუციაზე. მისი აზრით, კონსტიტუციამ უნდა მოაწესრიგოს სახელმწიფოს ძალაუფლება, განსაზღვროს ადამიანის და მოქალაქის უფლებები, მათი დაცვის გარანტიები.

წიგნის ამ ნაწილში ავტორი გვაცნობს იულიუს ფრობელის სოციოლოგიურ კონცეფციას, საიდანაც ორგანულად გამომდინარეობს მისი პოლიტიკური და ეთიკური შეხედულებანი.

ასევე, ინტერესს იწვევს ალექსი ტოკვილის პოლიტიკური იდეები. მან გამოავლინა განსხვავებული სახელმწიფოების საერთო, ტიპური ნიშნები დემოკრატიის და თავისუფლების პრობლემატკასთან მიმართებით. ტოკვილის გაგებით, დემოკრატიული საზოგადოება უნდა იყოს ლიბერალური, რომლისთვისაც ნიშანდობლივი იქნება ადამიან-

თა ცხოვრების გათანაბრება, განსხვავებათა მოსპობა წოდებებსა და კლასებს შორის. ასეთი საზოგადოების მმართველობის ფორმაც დემოკრატიული უნდა იყოს. ამერიკის დემოკრატიის არსის გარკვევის ნიადაგზე გოკვილმა ევროპულ ქვეყნებს უჩვენა, თუ როგორ უნდა იქნეს რეალიზებული დემოკრატია დემოკრატიულ საზოგადოებაში; საკუთრივ ამერიკისათვის კი ყველაზე სასარგებლოდ შედერალურ მოწყობას თვლიდა.

მე-19 საუკუნის გაშლილი ლიბერალიზმის (იერემია ბენტამი, ჯემს სტიუარტ მილი, ჯონ სტიუარტ მილი) უმთავრესი მოთხოვნა საზოგადოების პოლიტიკური დემოკრატიზაცია იყო, მასზე ამყარებდნენ სოციალური საკითხების გადაჭრის იმედს. მაგალითად, ჯონ სტიუარტ მილის თანახმად, ინდივიდისა და საზოგადოების ურთიერთობის გონივრული მოწესრიგება მხოლოდ წარმომადგენლობითი დემოკრატიის პირობებშია შესაძლებელი. ამ გზით უნდა უზრუნველყოს სამოვადოებას მისი წევრების ნორმალური ცხოვრება. მმართველობის იდეალურ ფორმად ცხადდება კვალიფიციური წარმომადგენლობითი დემოკრატია, რაც დასტურდება ინგლისის, აშშ-ის და საფრანგეთის მაგალითებით. წარმომადგენლობითი დემოკრატია აღიარებს ხალხის სუვერენიტეტს, თვით ხალხსეე აკისრებს უმაღლესი კონგრულის ფუნქციას, ამასთან ხალხის მნეობას და ერთსულოვნებას განამტკიცებს.

ჯონ სტიუარტ მილი იმ მოაზროვნეებს მიეკუთვნება, რომლებმაც სადღეისოდაც საგულისხმო თვალსაზრისები შეიმუშავეს სამართლიან და თანასწორ საარჩევნო სისტემაზე. მის პოლიტიკურ მოძღვრებაში აშკარად მელაენდება სიმპათიები სოციალიზმის მიმართ. „ნარკვევებში“ იგი კონვერგენციის თანამედროვე თეორიის წინამორბედადაც კია გამოცხადებული.

წიგნში ჯეროვნად არის შეფასებული სოციალიზმის წინამორბედი, ადრეულ-სოციალისტური, შემდგომ კი მე-19 საუკუნის სოციალისტების პოლიტიკური კონცეფციები (რ. ოუენი, ფ. ბუნაროტი, გ. ბაბუფი, ჯ. სენ-სიმონი, შ. ფურიე, ე. ვაბე, ლუის ბლანკი და სხე.), ასევე გერმანული სოციალიზმის წარმომადგენლების – უგოპისტ ვ. ვაიგლინგის, „ჭემმარიტი სოციალისტის“ - მ. პესის, მეცნიერული სოციალიზმის ფუძემდებლის კ. მარქსის პოლიტიკური შეხედულებები განსაკუთრებით მისი მოღვაწეობის ახალგაზრდულ პერიოდში, მარქსის თანამედროვე ფ. ლასალის პოლიტიკური იდეები. ახლებურადაა გარკვეული მარქსის პოზიცია პროლეტარიატის დიქტატურის საკითხში.

მარქსიზმის ნაირსახეობებიდან „ნარკვევებში“ წარმოდგენილია: ორთოდოქსული მიმდინარეობა (მისი ტიპური წარმომადგენელი კ. კაუცკი), რევიზიონიზმი (ბერნშტაინი, ესორელი, ასტრუე), რადიკა-

ლური მემარცხენობა (რ. ლუქსემბურგი), ნეოკანგიანური სოციალიზმი (გ. კოპენი, პ. ნატორფი, პ. ე. კასირერი, პ. რიკერტი, ე. ვინდელბანდი) აესტრომარქსიზმი - (მ. ადლერი, თ. ბაუერი, რ. პილფერდინგი).

ნაშრომში მნიშვნელოვანი ადგილი ეთმობა ანარქიზმს, მის დამოკიდებულებას პოლიტიკური ძალაუფლებისადმი (გოდინი, პრუდონი, მაქს შტირნერი, მ. ბაკუნინი, პ.კროპოტკინი, გლანდაუერი და სხვ.).

მკითხველის ყურადღებას უსათუოდ მიიპყრობს არასტანდარტულად მოაზროვნეთა პოლიტიკური შეხედულებები. არასტანდარტულად მოიაზრებიან ის თეორიტიკოსები, რომლებიც ვერ თავსდებიან ცნობილ მიმდინარეობათა ჩარჩოებში (ო. კონტი, პ.სპენსერი, კ. მან-ჰაიმი). მათი ფილოსოფიურ-პოლიტიკური შეხედულებები პირველად განიხილება ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში.

წიგნის ავტორი ამავე არასტანდარტულად მოაზროვნეთა ჯგუფს მიაკუთვნებს აგრეთვე მაქს ვებერს, რომლის სოციალურ-პოლიტიკური მოძღვრების თეორიულ წანამძღვარს სოციალური მოქმედების მისეული კონცეფცია შეადგენს. ნაჩვენებია, რომ მ. ვებერის ლეგიტიმური მმართველობის ტიპები მორჩილების გამომწვევე მოტივაციის ხასიათითაა განსაზღვრული. მისი თვალსაზრისით, ლეგალური ბატონობა სხვადასხვანაირი სახელმწიფოებრივ-პოლიტიკური წარმომადგენლობის ლიდერებს აერთიანებს. გრადიციული, პატრიარქალური ბატონობა ძველ ღირებულებებზე, წესჩვეულებებზე ორიენტირებული მმართველების (პატრიარქის, პატრიმონიული თავადის და ა.შ.) ტიპს განასახიერებს. ხარიზმატული მმართველობა კი ექსტრაორდინარული უნარით (მაგიური მოქმედებით, წინასწარმეტყველებით, სიტყვის ნიჭით და ა.შ.) გამორჩეულ ინდივიდთა ბატონობას გულისხმობს.

დაბოლოს, წიგნში ნაკვლევია ფაშიზმის თეორიულ-იდეოლოგიური საფუძვლები, იმათი პოლიტიკური მრწამსი, ვინც დემოკრატიას ტოტალიტარიზმი დაუპირისპირა (ო. შპენგლერი, ბ. მუსოლინი, კ. შმიტი, პ. კელზენი, პ. ჟროიერი).

ნაშრომი მთავრდება კარლ მანჰაიმის პოლიტიკურ-ფილოსოფიური მოძღვრების- ფაშიზმის ალტერნატივის ანალიზით. ამ მოძღვრების ამოსავალი პუნქტია კონცეფცია „გეგმიან საზოგადოებაზე“ და დაგეგმვის საშუალებაზე - „სოციალურ ტექნოლოგიაზე,“ ხოლო მისი იდეალი - „დაგეგმვა თავისუფლების სახელით.“

როგორც ვხედავთ, უადრესად ფართოა პროფ. გ. ასათიანის ნაშრომის - „დასავლურ პოლიტიკურ-ფილოსოფიურ მოძღვრებათა ისტორიის“ კვლევითი ქარგა, დაწყებული ანტიკური ხანის მოაზროვნეებიდან XX საუკუნის გავლენიანი ფილოსოფოსებისა და სოციოლოგების პოლიტიკურ შეხედულებათა ჩათვლით. მართალია, წიგნში აღ-

ძრული პრობლემატიკის შესახებ გარკვეული ლიტერატურა არსებობს როგორც უცხო, ისე ქართულ ენაზე, მაგრამ არსებული გამოკვლევებისაგან განსხვავებით „ნარკევევებში“ უპირატესად ყურადღება ექცევა პრობლემის შედარებით ნაკლებად შესწავლილ ფილოსოფიურ ასპექტს, აქცენტი კეთდება ამა თუ იმ მოაზროვნის პოლიტიკური იდეების გამომდინარეობაზე მათივე ფილოსოფიური პრინციპებიდან. ეს ავტორს საშუალებას აძლევს ახლებურად დაინახოს და გააანუქოს ძველი და ახალი დროის მრავალი მოაზროვნის პოლიტიკური შეხედულებანი, რაც ნაშრომს ორიგინალურ ხასიათს ანიჭებს. ამასთან წიგნში ვხვდებით საყურადღებო მინიმუმებს საკაცობრიო პოლიტიკურ-ფილოსოფიური მემკვიდრეობის დიდ მნიშვნელობაზე ქართული სოციალურ-პოლიტიკური სინამდვილისათვის, რითაც კიდევ მეტად იზრდება მისი თეორიული და პრაქტიკული ღირებულება.

პროფ. ბ. ლუტიძე

საგანი, მეთოდოლოგიური პრობლემები, სიძნელეები და ზოგიერთი სპეციფიკური ნიშანი

ა) პოლიტიკურ მოძღვრებათა ისტორია შეისწავლის საზოგადოების პოლიტიკური ორგანიზაციის, როგორც მთლიანი სისტემის, ან მისი ცალკეული ელემენტების (სახელმწიფო, პოლიტიკური პარტიები და სხვა პოლიტიკური ორგანიზაციები) წარმოშობის, არსის, ფუნქციონირებისა და მომავლის შესახებ შეხედულებათა შემუშავებისა და განვითარების ისტორიას. უახლეს სახელმძღვანელო ლიტერატურაში გათვალისწინებულია როგორც აღნიშნულ შეხედულებათა ეპოქალური, ისე მოგაღსაკაცობრიო განმანათლებლური მნიშვნელობა. ასეთი შეფასება განსაკუთრებით მნიშვნელოვნადაა მიჩნეული თანამედროვე დემოკრატიის პირობებში. მიაჩნიათ კერძოდ, რომ „პოლიტიკური თეორია, როგორც სისტემატური რეფლექსია პოლიტიკური მოღვაწეობის პირობების, მიზნებისა და სამართლებრივი პრინციპების მიმართ, სხვა – ეკონომიკურ, სოციალურ და ა.შ. პრინციპებთან ერთად, ხდება პრაქტიკული პოლიტიკური განათლების ფაქტორი.“¹ აქვე ლაპარაკია თანამედროვეობის პოზიციებიდან წარსულის სოციალურ-პოლიტიკური თეორიების შეფასების მუსტი პრინციპის შემუშავების აუცილებლობაზე. ამ შემთხვევაში ავტორებს სავსებით უნდა დავეთანხმოთ, რადგან არა მხოლოდ პოლიტიკურ მოძღვრებათა, არამედ საერთოდ ყველანაირი სააზროვნო სფეროს ისტორიულ შეფასებაში აუცილებლად და ნათლად იჩენს თავს ცალმხრივობანი. განსაკუთრებით საგრძნობია ე.წ. „პრემენგისტული მანკიერება“, როცა სააზროვნო მონაპოვარს, კერძოდ პოლიტიკურ შეხედულებას აფასებენ აწმყოს პოზიციებიდან, მასში გაბატონებული ძალების ინტერესების და არა მისი საკუთარი არსის მიხედვით. მეორე საპირისპირო, მაგრამ ასევე ცალმხრივი შეხედულება ამა თუ იმ ისტორიულ თვალსაზრისს განიხილავს როგორც თავისთავად ღირებულებას, აწმყოსაგან მთლიანად მოწყვეტილი სახით. ასეთი „ობიექტივიზმი“ არანაკლებ მანკიერია, ვიდრე პრემენგისტული თვითნებობა. მითითებული წიგნის ავტორები მაგალითების მეშვეობით ასაბუთებენ, თუ როგორ შეიძლება აღნიშნულ მანკიერებათა თავიდან მოშორება სწორი მეთოდოლოგიური პრინციპების გამოყენების გზით.

ბ) აღნიშნულ მეთოდთა შორის განსაკუთრებით საყურადღებოა:

¹ „პოლიტიკური თეორიები ანტიკურობიდან დღევანდლამდე“, გამომცემელი ჯანს ლიბერი, ბონი, 1993, გვ. 11 (გერმ.).

1. კონკრეტულ-ქრონოლოგიური მეთოდი, როცა შეხედულებები განიხილება თანმიმდევრულად, ისტორიულ დროში მათი განლაგების შესაბამისად;

2. პრობლემური მეთოდი, როცა განხილვის ობიექტად შერჩეულია რომელიმე პოლიტიკური ფენომენი და გარეგნულად ერთგვარად უგულებელყოფილია მოვლენის გარშემო შექმნილი შეხედულებების ქრონოლოგიური განვითარება. უახლესი სახელმძღვანელოების, კერძოდ ზემოთ დასახელებული წიგნის ავტორები სწორედ ამ წესით განიხილავენ ისეთ გლობალურ საკაცობრიო პრობლემებს, როგორცაა დემოკრატიის, დიქტატურისა და გოგალიგარიზმის საკითხები. მათ მიმართ ასეთ მიდგომას განაპირობებს თვით პრობლემის სპეციფიკა, კერძოდ მისი გლობალურობა, განმეორებადობა და სხვადასხვა ეპოქაში შექმნილი შეხედულებების ურთიერთგამომდინარეობა. მაგალითად, უკანასკნელის დადასტურების მიზნით მითითებულია, რომ მე-19 საუკუნის პოლიტიკური ფილოსოფია იწყება იქიდან, სადაც მე-18 საუკუნემ არსებობა შეწყვიტა, – საფრანგეთის რევოლუციიდან¹.

მემკვიდრეობის კანონის უნივერსალური ძალის რწმენას ავტორები ამჟღავნებენ არა მხოლოდ პოლიტიკური ისტორიის ეტაპების ორგანული კავშირის ახსნის დროს, არამედ მათი ამსახველი სისტემური შეხედულებების და მიმდინარეობების კავშირურთიერთობის ანალიზის პროცესშიც. ისინი წერენ: „მისი (იგულისხმება საფრანგეთის რევოლუცია, გა.) პრინციპების... ურთიერთდაპირისპირების შედეგად, ისევე, როგორც მათი ურთიერთგაყენების პოლიტიკურ-საზოგადოებრივი შედეგების მიხედვით, წარმოიქმნება მათივე იმპულსები: როგორც კონსერვატიული, ისე ანარქისტული“.

ამგვარად, ამ დამაჯერებელი ახსნის მიხედვით, პოლიტიკური ისტორია, ისევე როგორც სამოქალაქო ისტორია საერთოდ, კაცობრიობის განვითარების უწყვეტობას გამოხატავს, რაც აირეკლება თუნდაც პრინციპულად დაპირისპირებულ შეხედულებათა მიმართებაშიც.

მამასადამე, პრობლემური წესით განხილვის მეთოდი საკითხის სიღრმისეული ანალიზის წესს წარმოადგენს და ამით განსხვავდება იგი ისტორიულ-ქრონოლოგიური მეთოდისაგან, რომელიც აქცენტირებულია საკითხის ფართო და ღეგალურ განხილვაზე.

როგორც ვხედავთ, არც ერთი მეთოდის უნივერსალიზება არ შეიძლება. მაგრამ მაინც ერთგვარი უპირატესობა უნდა მიენიჭოს პრობლემურ მეთოდს, რომელიც მეტადაა დაინგერესებული პრობლემის აქტუალობით, ვიდრე პირველი მეთოდი. ერთი სიტყვით, თუ

¹ „პოლიტიკური თეორიები ანტიკურობიდან დღევანდლამდე“, გამომცემელი ჯანს ლიბერი, ბონი, 1993, გვ. 13 (გერმ.)

კონკრეტულ-ქრონოლოგიური მეთოდი განხილული პოლიტიკური პროცესისა თუ შეხედულების ზუსტად გადმოცემის გარანტიას გვაძრება, სამაგიეროდ პრობლემური მეთოდი უზრუნველყოფს კვლევაძიების აქტუალობასა და სიღრმისეულობას. ასე რომ, ისინი ერთიმეორეს ავსებენ. ამიტომ უფრო მიზანშეწონილია ლაპარაკი არა თითოეული მათგანის მნიშვნელობაზე და საეციფიკაზე, არამედ ე.წ. სინთეზურ მეთოდზე, ანუ ორივე ზემოაღნიშნული მეთოდის ერთობლივი გამოყენების აუცილებლობაზე. ამ შემთხვევაში გათვალისწინებული იქნებოდა პირველი მეთოდის ქრონოლოგიური სიზუსტეც და მეორე მეთოდის საქმის არსში წვდომის დიდი შესაძლებლობა.

გ) პოლიტიკური მეცნიერებანი საერთოდ, კერძოდ კი, პოლიტიკურ მოძღვრებათა ისტორია იგივე ძნელი ამოცანის წინაშე დგას, რის წინაშეც იმყოფება მეცნიერება საერთოდ. როგორც ვიცით, მეცნიერების განვითარება არსებითად განსხვავებული დარგებისა და დისციპლინების დოფერენციაცია-ინტეგრაციის პროცესების ერთდროულობით გამოიხატება. აქ საჭიროდ არ მიგვაჩნია აღნიშნული გარემოების დეტალური ანალიზი. აღვნიშნავთ მხოლოდ, რომ ეს პროცესები ხშირად სუბიექტივისტური აქტივობის, ადამიანის თვითნებური ჩარევის ვითაეც წარიმართება. მაგალითად, ამკარად იგრძნობა ერთი და იმავე შინაარსის მქონე სხვადასხვა დასახელების დისციპლინათა სიმრავლე. ამ გარემოებას სერიოზულ ყურადღებას უთმობენ დიდი მოაზროვნეები, კერძოდ მეცნიერებათმცოდნეები. მაგალითად, ლევი-სტროსს მიაჩნია, რომ ე.წ. „სტრუქტურული ანთროპოლოგია“ საქმის ზედმეტად გართულების მიზნით შემუშავებული ცნებაა, რომ არ არსებობს არაერთარი ოთხი (ფილოსოფიური, სოციალური, კულტურისა და ფიზიკური) ანთროპოლოგია, არამედ იგი ერთია. მეტიც, განაგრძობს ლევი-სტროსი, ანთროპოლოგია ორგანულ კავშირშია არქეოლოგიასთან, ისტორიასთან და ეთნოგრაფიასთან. ამიტომ მათი ცალკე გამოყოფის ნაცვლად ლევი-სტროსი მოითხოვს გაეაერთიანოთ ისინი ერთ საერთო დარგად „სოციოლოგიად“.

აღნიშნული ვითარება, შეიძლება ითქვას, ამკარა და თვალნათლივია პოლიტიკურ მეცნიერებაში: პოლიტიკური ფილოსოფია, პოლიტიკური სოციოლოგია, პოლიტიკური ფსიქოლოგია, პოლიტოლოგია; სახელმწიფოსა და სამართლის თეორია, სამართლის ფილოსოფია, სახელმწიფოს სოციოლოგია და მრავალი სხვა დასახელების დარგი ხშირად პროგრამულად და შინაარსეულად ერთიმეორისაგან განსხვავებული არც არის. ეს გარემოება გარკვეულ უხერხულობას უქმნის კვალიფიციურ მკვლევრებსაც კი. მაგალითად, ცნობილი თანამედროვე ფრანგი პოლიტოლოგი, პოლიტიკურ მოძღვრებათა ისტორი-

ის სპეციალისტი როჟე-ვერარ შვარცენბერგი თავისი „პოლიტიკური სოციოლოგიის საფუძვლები“ მეოთხე გამოცემაში (1988) ცდილობს გადმოსცეს ამ დისციპლინის ისტორია, მაგრამ არსებითად იგი სოციოლოგიის ისტორიის ძირეულ პრობლემებს ეხება. მეტიც, ხშირად ეს, ძალაუვნებურად დარგების აღრევასთან ერთად, თითქოს ძირითად მიზანსაც ავიწყებს შეკლევარს. ეს განსაკუთრებით იგრძნობა შვარცენბერგის მიერ კონგის მოძღვრების განხილვისას.

შვარცენბერგი თითქოს თვით გრძნობს აღნიშნულ სიძნელეს, როცა მსჯელობს: „რა არის წარმოდგენილი ამ წიგნში – პოლიტიკური სოციოლოგია თუ პოლიტოლოგია: ამაზე შეიძლება უსასრულო კამათი. ეს ორი ტერმინი თითქმის სინონიმურია. ამიტომ განყენებულ კამათს აზრი არა აქვს, მხოლოდ უნდა მივუთითოთ წიგნის მიმართულუბასა და იმ თვალსაზრისზე, რაც მას საფუძვლად უდევს“.¹ პოლიტიკური ფილოსოფიისა და პოლიტიკური სოციოლოგიის ცნებების სინონიმურობაზე ხაზგასმით ლაპარაკობდა აგრეთვე ამ სფეროების ერთ-ერთი თვალსაჩინო მკვლევარი საბჭოთა კავშირში ბორის შაბადი. იგივე თვალსაზრისს ჩვენ ვიზიარებთ წიგნში „თანამედროვე ბურჟუაზიული სოციოლოგია“ (1988).

განსხვავებულად წარმოდგენილი დარგების სინონიმურობის დასაბუთება მიმდინარეობს არა მხოლოდ პოლიტიკურ თეორიაში, არამედ ფილოსოფიაშიც. მაგალითად, ცნობილი ფრანგი სოციოლოგი რაიმონ არონი მიიჩნევს, რომ სოციოლოგიის ერთ-ერთ ფუძემდებლად აღიარებული ემილ დიურკემი (დიურკაიმი) არა იმდენად სოციოლოგია, რამდენადაც ფილოსოფოსი, რადგან, არონის მიხედვით, სოციოლოგიის სახელქვეშ მან არსებითად წარმოადგინა სოციალური ფილოსოფია.² თვით რ. არონიც, მისი წიგნის რუსული გამოცემის ერთ-ერთი რედაქტორის პ. გურევიჩის შეფასებით, არის „ფილოსოფოსი სოციოლოგიაში“ და „სოციოლოგი ფილოსოფიაში“.

ასეთი ვითარება პოლიტიკურ მოძღვრებათა ისტორიის ასპექტებითაც იჩენს თავს. მაგალითად, იგივე შვარცენბერგი არისტოტელეს პოლიტიკურ-სოციალურ მოძღვრებას თითქოს ასხვავებს მისივე პოლიტიკური ფილოსოფიისაგან, მაგრამ ეს ცდა არ არის დამაჯერებელი.

„წინამორბედებისაგან (განსაკუთრებით პლატონისაგან) განსხვავებით, არისტოტელი არ იყენებს აბსტრაქტულ და დედუქციურ მეთოდებს, არამედ – შედარებითსა და ინდუქციურს. თავის პოლიტიკ-

¹ როჟე-ვერარ შვარცენბერგი, პოლიტიკური სოციოლოგია, ნაწ. I, მოსკოვი, 1992, გვ. 1 (რუს.).

² P. Арон. Этапы развития социологической мысли, Москва, 1993, гл.370.

კურ მოძღვრებას იგი სისტემატურად ადასტურებს არსებული პოლიტიკური რეჟიმების მაგალითზე. მან და მისმა მოწაფეებმა შეადგინეს 158 ბერძნული პოლისის აღწერა. სამწუხაროდ მათგან ჩვენამდე მოაღწია მხოლოდ ერთმა („ათენელთა კონსტიტუცია“). ეს იყო ღრმა დაკვირვებები, მაგრამ არისტოტელის შრომები უმთავრესად ფილოსოფიური ხასიათისა იყო...“

ჩნდება ერთი უხერხული კითხვა მაინც: თუ არისტოტელი არ იყენებს აბსტრაქტულ და დედუქციურ მეთოდებს, მაშინ როგორღაა მისი შრომები „უმთავრესად ფილოსოფიური ხასიათისა?“ ან, რა ნიშნით შეჰყავს იგი შეარყენებრგს პოლიტიკური სოციოლოგიის ბუმბერაზთა (არისტოტელი, მაკიაველი, მონტესქიე) სამეულში, თუ მისი შრომები უმთავრესად ფილოსოფიური ხასიათისაა? ამ ძნელ კითხვაზე პასუხის გაცემა არსებითად შეუძლებელია სწორედ იმიტომ, რომ პოლიტიკურ დისციპლინათა გამრავლების გენდენცია და ამ საკითხში წმინდა სუბიექტური თვითნებობა აღნიშნულ შესაძლებლობას ფაქტობრივად გამორიცხავს. ამიტომ, რომ ფუნქციონირებულ პოლიტიკურ დისციპლინებს შორის არ არსებობს გარკვეული საზღვარი. ეს კი ამ დარგში მუშაობის ძირითად დაბრკოლებას წარმოადგენს.

დ) პოლიტიკური დისციპლინების ურთიერთობას სხვა დარგებთან გარკვეულად განსაზღვრავს ე.წ. „ცნობიერების პოლიტიკაციის“ გენდენცია. იგი ადამიანის მოღვაწეობაში პოლიტიკური მისწრაფებების უნივერსალური გენდენციის ანარეკლია. მიაჩნიათ, რომ პოლიტიკა თავისი ფესვებით ღრმად მიდის კულტურის პირველყოფილ ნიადაგში. ლაპარაკობენ აგრეთვე როგორც პოლიტიკური კარიერისადმი საყოველთაო მისწრაფებაზე, ისე პოლიტიკური ფენომენის მიერ მთელი სოციალური ცხოვრების დაპყრობაზე. ეს დაუძლეველი გენდენცია თვით ისეთ დიდ მოაზროვნეებთანაც კი, როგორც არისტოტელია, იწვევს საზოგადოებისა და მისი პოლიტიკური ორგანიზაციის გაიგივების თვალსაზრისს: შემთხვევითი არ არის, რომ არისტოტელის განსაზღვრებით ადამიანი არის „ძონ პოლიტიკონ“ – იგივე „საზოგადოებრივი ცხოველი“. თუ საზოგადოება გაიგივებულია სახელმწიფოსთან ან მთლიანად პოლიტიკურ ორგანიზაციასთან, მაშინ საზოგადოების ამსახველი ცნობიერებაც უნდა გაიგივდეს პოლიტიკურ ცნობიერებასთან – ასეთია დასკვნა.

პოლიტიკურ ურთიერთობათა საფუძვლად რიგ მოაზროვნეებს მიაჩნიათ ბატონობა-მორჩილების მომენტი. მაგალითად, ფრანგი ეგზისტენციალისტი ფილოსოფოსის ჟან-პოლ სარტრის მიხედვით თვით სიყვარულის ურთიერთობაც კი ბატონობა-მორჩილებაზე, ანუ, რაც იგივეა – მფლობელობაზეა დამყარებული. „ვიდრე მე ეცდილობ თავი

დაეხსნა სხვისი საღვთისაგან, სხვა ცდილობს განსაზღვრულდეს ჩემი საღვთისაგან; ვიდრე ვცდილობ დავიმორჩილო სხვა, სხვა ცდილობს დამიმორჩილოს მე; საქმე ეხება არა რაღაც ცალმხრივ ურთიერთობებს, არამედ ორმხრივსა და მოძრავს“. ამიტომ, მიაჩნია სარტრის, რომ ოჯახური ურთიერთობანი უნდა განვიხილოთ კონფლიქტის შუქზე. კონფლიქტი კი, – ეს უმძიმესი და ურთულესი პოლიტიკური ფენომენი, – სარტრის „ყოფიერების თავდაპირველ საზრისად“ მიაჩნია.¹

სისტემური სახით და ვრცლად ცნობიერების პოლიტიკის გენდენცია გამოხატა მეორე ეგზისტენციალისტმა ფილოსოფოსმა, გერმანელმა მარტინ ჰაიდეგერმა. თავისი შეხედულებების საწყის თემისად მან აიღო ფრ. ნიცშეს „ძალაუფლების ნების“ ცნება.

„სუბიექტისა“ და „სუბიექტურობის“ ცნების განსაკუთრებული ხაზგასმით ახალი დროის აზროვნებამ წინა პლანზე წამოსწია ადამიანის აქტიურობის საკითხი. ჰაიდეგერს მიაჩნია, რომ ადამიანის ყველანაირ მოღვაწეობაში თავისუფლება არის ის ფენომენი, რასაც შემდგომში ადამიანი აუცილებლად გაითვალისწინებს როგორც აუცილებელსა და სავალდებულოს. „ახალი თავისუფლების სახეობათა მთელი დიაპაზონის რეალიზაციაში მდებარეობს ახალი დროის ისტორიის არსი. რამდენადაც ამ თავისუფლებაში აუცილებლად შედის ადამიანის მიერ კაცობრიობის ამოცანათა განსაზღვრის თვითმპყრობელური უფლება, ეს უკანასკნელი არსებითი და კატეგორიული აზრით გულისხმობს ძალაუფლებაზე დაყრდნობას, რადგან მხოლოდ ახალი დროის ისტორიაში და თვით ამ ისტორიის სახით ძალაუფლების თვითრწმენა პირველად ხდება ძირეული რეალობა“.²

ძალაუფლება, როგორც ძალაუფლების ნება, საყოველთაო, მეტაფიზიკურ მნიშვნელობას პირველად იძენს მხოლოდ ახალევროპული ისტორიის სახით.

ნიცშეს დამოკიდებულებას დეკარტის მოძღვრების მიმართ ჰაიდეგერი მიიჩნევს ერთგვარ მოსამზადებელ სამუშაოდ მისი მთავარი თემისისა და შრომის „ძალაუფლების ნება“ – შემუშავებისათვის.

ნიცშე აღიარებს დეკარტის თემისის სხვადასხვანაირი ინტერპრეტაციის ფაქტს. ამასთან შენიშნავს, რომ დასკვნა: „ეაზროვნებ, მაშასადამე ვარსებობ“ მიჩნეულია იმის საბოლოო დასაბუთებად, რომ „მე“ ვარსებობს, სუბიექტი არსებობს. დეკარტული თემისის საპირის-

¹ ჟ.პ. სარტრი, პირველადი მიმართება სხვასთან: სიყვარული, ენა, მამოხიზმი... წგნ: „ადამიანის პრობლემა თანამედროვე დასავლურ ფილოსოფიაში“. მოსკოვი, 1988 (რუს.).

² მ. ჰაიდეგერი. ევროპული ნიჰილიზმი, იქვე, გვ. 268.

პიროდ ნიცმე ფიქრობს, რომ აზრი არის ცნებების „სუბიექტი“, „ობიექტი“, „სუბსტანცია“ – პირობა. ამ შემთხვევაში ნიცმეს მიაჩნია, რომ მტკიცე უეჭველობის დეკარტული ძიება არის „ჭეშმარიტობის ნება“ – როცა მე არ მსურს სხვამ მომატყუოს, სხვა მოვატყუო ან მსურს თავისთავი განვამტკიცო ძალაუფლებისადმი ლტოლვის ფორმებით.

ამრიგად, ნიცმეს „მე ვარსებობ“ აკყავს „მე მსურს“ რანგში და ეს სურვილი გატებული აქვს როგორც ძალაუფლების ნება. ამავე დროს ძალაუფლების ნება განიხილება არსებულის ძირითადი ნიშნის სახით.

შემდგომი მსჯელობის შედეგად გამოდის, რომ რასაც ჩვენ ვი-აზრებთ, გააზრებულის მიმართ ჭეშმარიტია მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ხელს უწყობს ძალაუფლების ნების განმტკიცებას. ამრიგად, ნიცმე ჭეშმარიტებას ღირებულად მიიჩნევს მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც იგი ხელს უწყობს ძალაუფლების ნების განმტკიცებას.

ეს მსჯელობა წმინდა სააზროვნო პრინციპის – ადამიანის შემეცნებითი ინტერესის – ბატონობის, სტატუსისა და პრესტიჟის ძიება-განმტკიცების ინტერესით შეცვლის ტენდენციას გამოხატავს ევროპულ აზროვნებაში. ასეთი ტენდენციის თეორიული გამოხატულება ზოგჯერ არაეცნობიერადაც იჩენს თავს. მაგალითად, ჩვენთვის უკვე ცნობილი რ. არონი შემოსხენებულ წიგნში თითქოს მხოლოდ სოციოლოგიის „დიდი შეიდეულის“ დადგენას ისახავს მიზნად (ეს შეიდეულია: მონტესქიე, კონტი, მარქსი, ღიურკემი, ვებერი, ტოკვილი და პარეტი). მაგრამ შეიდეულის მოძღვრება ისეა წარმოდგენილი, რომ წინა პოზიციები უკავია პოლიტიკურ მოტივებს. გარდა ამისა, სოციოლოგიის ისტორიას არონი გამომწვევად იწყებს პოლიტიკის თეორეტიკოსით – მონტესქიეთი. ამით მან მეორე პოზიციამე გადაიყვანა სოციოლოგი კონტი და ნებით თუ უნებლიედ მოახდინა „სოციოლოგიის პოლიტიზაცია“.

აღნიშნული ტენდენცია განსაკუთრებით მწვავედ ვლინდება გოტალური რეჟიმების იდეოლოგიურ დოქტრინებში, რომლებიც ამაოდ ინიღბებიან მეცნიერების სახით. მიუხედავად ამისა, ეს არ უნდა იწვევდეს პოლიტიკური თეორიის მეცნიერულობაში დაეჭვებას. საქმე მხოლოდ გადაჭარბებულ პრეტენზიებს ეხება, როცა აზროვნების ერთი დარგი ცდილობს სხვის სფეროში შეჭრას. თუმცა არსებობს ასეთი პრეტენზიის მოხსნის მხოლოდ ერთი გზა – თეორიული დისკუსია დარგთა მტკიცე და ბუნებრივი საზღვრების დადგენის მიზნით. ცხადია, ეს არ გამოირიცხავს ე.წ. ინტეგრაციულ თანამშრომლობას მიჯნაზე წარმოქმნილი საკითხების გადაჭრისათვის.

ანტიკური საბერძნეთისა და რომის პოლიტიკური მოქალაქეები

ეს მოძღვრებები, პირველ რიგში, ასახავდა საბერძნეთის ქალაქ-სახელმწიფოების, განსაკუთრებით ათენისა და სპარტის პოლიტიკურ რეალობებს, ხოლო მეორე მხრივ, რომის სამეფოს, რესპუბლიკისა და იმპერიის თითქმის ათასწლოვან ისტორიას.

§1. სომკრატე (470-398 წ.წ.ა.)

ეს ნაკვეთი უნდა დავიწყოთ ბერძენი ფილოსოფოსის სოკრატეს პოზიციის მოკლე დახასიათებით. სოკრატეს უყვარდა ლაპარაკი სახელმწიფოსა და საზოგადოების შესახებ. მაგრამ რა საკითხებს აყენებდა იგი და როგორ პასუხობდა მათზე? შეიძლება ითქვას, რომ სოკრატე არ თანაუგრძნობდა არც ერთ იმდროინდელ ბერძნულ სახელმწიფოს, საზოგადოებას, არც ცნობდა მათ ზნე-ჩვეულებებსა და წესებს. მაგრამ ასეთი განმარტება სულაც არ არის უცნაური, თუ გავითვალისწინებთ ჩვენს ერამდე V საუკუნის საბერძნეთის ვითარებას. ილუპებოდა კლასიკური ბერძნული პოლისი. ეს პერიოდი ყველა ისტორიკოსს ანცვიფრებს არაჩვეულებრივად სწრაფი გადასვლით აყვავებიდან დაცემაზე. საუკუნის დასაწყისში ჩვენს წინაშეა ჯერ კიდევ ნორჩი მონათმფლობელური დემოკრატია, რომელიც წარმატებით ამარცხებს დესპოტურ სპარსეთს, საუკუნის შუაში - არაჩვეულებრივი აყვავება, რაც დღემდე არ ავიწყდება კულტურულ საზოგადოებას. იგი გრძელდება სულ რაღაც რამდენიმე ათეული წელი, ხოლო უკვე საუკუნის შუა პერიოდიდან იწყება გახრწნა, პელოპონესის ომი, ძველი იდეალების მსხვერვეა, ათენის დამპყრობლური კოლონიალიზმი და სპარტის არისტოკრატიული გამცემლობა, რაც გამოიხატა ათენის წინააღმდეგ დესპოტური სპარსეთისადმი სპარტის გამცემლურ მხარდაჭერაში. 404წ. ოლიგარქიული გადატრიალების შემდეგ ათენში დემოკრატია ფორმალურად აღდგა, მაგრამ მისი გახრწნა უცვლელად გრძელდებოდა, ვიდრე IV საუკუნის მეორე ნახევარში საბერძნეთმა არ დაკარგა დამოუკიდებლობა და არ იქცა საცოდავ პროვინციად.

სოკრატე მოღვაწეობდა ათენის დემოკრატიის გახრწნის ყველაზე მწვავე პერიოდში, ხოლო პლატონი გარდაიცვალა მაკედონიის მიერ ათენის დაპყრობამდე 10 წლით ადრე.

ისმის კითხვა: რას უნდა ჩასჭიდებოდა მოაზროვნე ადამიანი ასეთ კატასტროფულ დროში? სახელოვანი წარსული ილუქებოდა, ახალი კულტურა ჯერ კიდევ არ იყო აღმოცენებული. სოკრატეს დროს მისი ყლორტებიც კი არ შეინიშნებოდა. რას უნდა დაყრდნობოდა ასეთ ვითარებაში ისეთი კრიტიკული და გამჭრიახი მოაზროვნე, როგორც იყო სოკრატე – დემოკრატიას, არისტოკრატიას, ოლიგარქიას თუ ტირანიას? რომელი ედიღებიან მას – სპარტა თუ ათენი? როგორც ჩანს, სოკრატე კარგად გრძნობდა მონათმფლობელური დემოკრატიის ბელადების შეზღუდულობას და მოახლოებულ სოციალურ-პოლიტიკურ კატასტროფას, ხოლო ვინაიდან ყველას არ შესწევს ასეთი ვითარების მშვიდი, გულგრილი და ობიექტური ანალიზის უნარი, სოკრატე მეტად ღრმად გრძნობდა როგორც დემოკრატიის, ისე არისტოკრატიის გარდაუვალ დაცემას ორივე მხრიდან, რათა ეგრძნო რაიმე გარკვეული სოციალურ-პოლიტიკური სიმპათიები თუ ანტიპათიები.

§2. პლატონი (427-347 ჩ.წ.ა.)

პლატონი ამ შემთხვევაში სოკრატეს საპირისპირო მოაზროვნის ტიპია, რომელიც მწვავედ და დაუყოვნებლივ რეაგირებს ბერძნული ქალაქ-სახელმწიფოების ცხოვრების დეტალებზე, ცდილობს მათ განზოგადებას და ე.წ. „იდეალური სახელმწიფოს“ მოდელის შექმნა-რეალიზაციას. პლატონის მოწაფეებს შორის ასახელებენ მრავალს, რომლებიც შემდეგში კანონმდებლები გახდნენ და თავიანთ ქალაქებში დიდი სახელმწიფოებრივი პოსტები ეკავათ. მათ შორის მოხსენიებულია ლიკურგე, გიპერიდი და თვით დემოსთენე. თავის VII წერილში დიონისადმი პლატონი და პლუტარქე დაუნდობლად ამხელენ სიცილიაზე გამეფებულ საყოველთაო გარყვნილებას. პლატონი უღმობლად მიუთითებს ამ დაცემულობის შინაგან კავშირზე ტირანიასთან. ეს გარყვნილება ტირანის იმისთვის ესაჭიროება, რომ ადვილად ამყოფოს მთელი ქვეყანა დესპოტიზმის ბორკილებში. მეორე მხრივ, ტირანიაც მეტად ხელსაყრელ ნიადაგს ქმნიდა საყოველთაო დაცემულობისათვის, რადგან ტირანიის პირობებში მნიშვნელობა ენიჭება მხოლოდ დესპოტიზმისადმი პოლიტიკურ მორჩილებას.

მოგჯერ ამბობენ, რომ პლატონს თითქოს არ აინტერესებს მოცემული წყობილებისა თუ მისი ცალკეული ელემენტების რაობის სა-

კითხი, არამედ მის მთავარ ამოცანას შეადგენდა გირანებზე და საერთოდ მმართველებზე კეთილისმყოფელი მორალური ზემოქმედება. მაგრამ ეს მოსაზრება არ უნდა იყოს მთლად მუსტი და სწორი. პლატონის შემოქმედების ისტორია იცნობს სახელმწიფოებრივი სტრუქტურის განვითარების, სრულყოფისა თუ გამდიდრების მრავალი ფაქტის შეფასებას. მაგალითად, პლუტარქის მიხედვით, პლატონმა სათანადოდ შეაფასა ლიკურგეს მიერ დაწესებული უხუცესთა საბჭოს მნიშვნელობა სპარგის საკანონმდებლო სტრუქტურაში. „პლატონის სიგყვით, უხუცესთა საბჭო შეერია მეფეთა გადაჭარბებულ მმართველობას, მოიპოვა ამ მმართველობის თანაბარი ძალაუფლება და სახელმწიფოს ამით დიდი მომიერება მოუტანა. მანამდე სახელმწიფო მეგისმეტად მერყეობდა. იგი ხან მეფეებისაკენ იხრებოდა და მმართველობას გირანიისკენ მიაქანებდა, ხან კი ხალხს უჭერდა მხარს და დემოკრატიულ წყობას უახლოვდებოდა. უხუცესთა საბჭო, ასე ვთქვათ, შუა წერტილში დადგმული საპირწონე იყო, რომელიც წონასწორობას იცავდა. უხუცესთა საბჭოს ოცდარვა წევრი მეფეთა გარშემო ირამმებოდა მუდამ, როცა დემოკრატიის დათრგუნვა იყო საჭირო, მაგრამ მაშინ, როცა გირანიის საფრთხე იმუქრებოდა, ხალხს უერთებდა თავის ძალას“¹. უხუცესთა საბჭოს პლატონისეული შეფასებების დიდი თეორიული ღირებულება თავისთავად ცხადი უნდა იყოს.

პლატონის პოლიტიკური შეხედულებები, პირველ რიგში, გადმოცემულია „სახელმწიფოში“. აქ პლატონმა ააგო სახელმწიფო სისტემა, რომელიც იმდენად იდეალური და აბსოლუტურია, რომ არ ემორჩილება არავითარ მოძრაობას, მისგან გაშორიყსულია ისტორიზმი. „კანონებში“ საქმე უარესადაა წარმოდგენილი. აქ უკვე არავითარი იდეათა სამყარო არ წარმომადგენლობს. პლატონი აცხადებს, რომ აქ მას განსაზღვრული აქვს ააგოს „საუკეთესოს შემდეგ მეორე“ სახელმწიფო. ამასთან გვირდება, რომ ამის შემდეგ მას განსაზღვრული აქვს ააგოს კიდევ ერთი სახელმწიფო „მესამე საუკეთესოს შემდეგ“. მისი მოდელის შექმნა პლატონმა ვერ მოასწრო, მაგრამ „მეორე სახელმწიფოს საუკეთესოს შემდეგ“ მან მიუძღვნა დიდი მრავალწლიანი შრომა. მისი პროექტების ძირითადი აზრი ის არის, რომ შეძლებისდაგვარად გაეადვილებინა ადამიანებისათვის იდეალურ სახელმწიფოზე გადასვლა. „სახელმწიფოში“ აღწერილ უტოპიას პლატონი უკვე ძალიან ძნელად და განუხორციელებლად თვლის. მას სურს რამდენადმე მიუახლოვოს თავისი ახალი უტოპია სინამდვილეს. მაგრამ როგორ აკეთებს იგი ამას?

¹ პლუტარქე, რჩეული პარალელური ბიოგრაფიები. I. თბილისი, 1957, გვ. 23.

„კანონები“ გვანციფურებს ადამიანური ცხოვრების ყველანაირ გამოვლინებათა მკაცრი რეგლამენტირებით. ამროვნების ისტორიაში, პროფ. ლოსევის შენიშვნით, ძნელად მოიპოვება უფრო ყაზარმული უტოპია. აქ სრულიად არ არსებობს იდეების თეორია, რომელიც ადრე ასულდგმულებდა მის მოძღვრებას საზოგადოებაზე, ხოლო სოციალურ-პოლიტიკურ შეფასებებში პლატონი ისე პრინციპული აღარ არის, როგორც წინათ.

მაგალითად, პლატონმა კარვად იცის, რას წარმოადგენს გირანი მმართველის გიპი და ხატავს მის ამამზრზენ სურათს „სახელმწიფო“-ს VIII წიგნში. ერთი შეხედვით ისე ჩანს, რომ ასეთი სურათის ავგორს თავის შემოქმედებაში არ უნდა დაეშვა გირანული მმართველობის ფორმის შესაძლებლობა. მაგრამ „კანონებში“ ეს ავბედითი სახე წარმოდგენილია და თანაც განსულიერებული სახით. ადრე პლატონი მწვავედ აკრიტიკებდა სპარტისა და კრეტოსის მმართველობის ფორმებს გიმოკრატიის სახელით, აქ კი ემყარება მათ და აგრეთვე ეგვიპტეს, თანაც მხოლოდ იმ მიზნით, რომ შეაქოს იქაური სახელმწიფოებრივი ფორმების კონსერვატიზმი და ათასწლოვანი უმოძრაობა. „კანონებში“ წინა პლანზეა წამოწეული არა იდეები, არამედ ერთგვარი გარეგანი ძალა, რომელიც იცავს სახელმწიფოს, რომლის განკარგულებაშია უზარმაზარი დამსჯელობითი შესაძლებლობანი სიკვდილით დასჯის ჩათვლით; გამოსახულია ერთგვარი ნახევრად მითიური კანონმდებელი, რომელიც გირანთან ერთად ახორციელებს ყველა საკანონმდებლო და აღმასრულებელ ფუნქციას პიროვნებისა და თვით საზოგადოების მოთხოვნილებებისადმი ყოველგვარი ანგარიშის გაწევის გარეშე.

რელიგიისა და მორალის როლი ამიერიდან დამოკიდებულია არა ღმერთების არსებობაზე, არამედ იმაზე, რომ მათ მოითხოვს კანონი. თუ არსებობს დარწმუნების შესაძლებლობა, კანონმდებელს შეუძლია დაარწმუნოს ადამიანები ღმერთების არსებობაში. თუ ვინმე არ დაემორჩილება კანონს, აუცილებელია იგი ან სიკვდილით დაისაჯოს, ან როზგითა და პატიმრობით, ან სამოქალაქო უფლებების ჩამორთმევით, ან ქონების კონფისკაციით და გაძევებით. ომი, რომელსაც ადრე პლატონი გამორიცხავდა, ამჟამად განუყოფელია კანონის ფუნქციონირებისაგან.

„კანონებში“ პლატონმა აავგო უმკაცრესი პოლიციური სახელმწიფო ძალდატანებითი გათანაბრებით, საყოველთაო ჯამუშობის სისტემითა და დაკანონებული მონათმფლობელობით. „სახელმწიფოში“ თითქმის არ მოიხსენებიან მონები; იქ, მიწათმოქმედნი და ხელოსნები ეკონომიკურად თავისუფალნი არიან. „კანონებში“ კი მონობა

მსჭვალავს ყველაფერს. მართალია, პლატონისათვის მონის იდეალია სპარტანელი ილოგი, მაგრამ იგი სახელმწიფო ყმაა, რომლის სოციალური მდგომარეობა არსებითად არ განსხვავდება მონის მდგომარეობისაგან. გარდა ამისა, „კანონებში“ პლატონი მოუწოდებს ბატონებსა და მონებს შეთანხმებულად იცხოვრონ და არ დაარღვიონ მოგადი მორალური წესები. ამრიგად, მონობის ფაქტი ამკარადაა აღიარებული. მის გარეშე პლატონის იდეალური სახელმწიფო წარმოუდგენელია.

პლატონის ყაზარმული წარმოდგენები, კერძოდ, ლაპარაკი სასჯელის სასტიკი ფორმების შესახებ, გავლენას ახდენდა მის თეორიულ შეხედულებებზე. პლატონი ეკუთვნის იმ კატეგორიის მოაზროვნეებს, რომლებიც იბრძვიან სტიქიურ ბოროტ ძალაზე დამყარებული სამოგადოების წინააღმდეგ. ამავე დროს იწყება ბოროტ ძალთა გამართლების ცდებიც. მაგალითად, პლატონი მოულოდნელად იწყებს მტკიცებას, რომ ომი ყველასი. ყველას წინააღმდეგ-სამოგადოების ბუნებიდან მომდინარეობს. იგი ემყარება ცხოვრების გაშიშვლებულ და ბოროტ ინსტიქტს და ძირეულ წინააღმდეგობებს არა მხოლოდ ადამიანებს შორის, არამედ ადამიანის მიმართებაში საკუთარ თავთანაც. „ის რასაც ადამიანთა უმეტესობა მშვიდობას უწოდებს, არის მხოლოდ სახელი, საქმით კი ბუნებისაგან მომდინარეობს მარადიული შეურიგებელი ომი ყველა სახელმწიფოს შორის“ (კანონები. I626 ა., რუს.). იგივე მარადიული ომი არსებობს ცალკეულ სახლებსა და სახლებში ცალკეულ ადამიანებს შორის. „ყველა ომის მდგომარეობაშია როგორც სამოგადოებრივ, ისე კერძო ცხოვრებაში და თითოეული (იმყოფება ომის მდგომარეობაში) საკუთარ თავთან“ (იქვე, 1926).

პლატონის „სახელმწიფო“ ანუ „სამართლიანობის შესახებ“ – დიალოგი, შედგება 10 წიგნისაგან. დიალოგის მთავარი მონაწილეებია სოკრატე, კეფალოსი, გლაუკონი და პოლემარქი. პირველ წიგნში (I ნაწილი) მოცემულია სამართლიანობის შესახებ საკითხის დასმა და ნათქვამია, რომ მისი გადაწყვეტა არ შეიძლება სოკრატული ცნებათა განსაზღვრების გრადიციული მეთოდებით. ამიგომ მეორე წიგნში (მეორე ნაწილი) თანამოსაუბრეები მიდიან დასკვნამდე, რომ საჭიროა კვლევის განსაკუთრებული მეთოდი – ამრობრივი ექსპერიმენტი. გლაუკონი იწვევს სოკრატს და ასე მსჯელობს: სამართლიანობა არის პირობითობა, რომელსაც ურიგდება ის, ვისაც არა აქვს უსამართლობის ჩადენის ძალა და გაბედულება, სურს შეძლებისდაგვარად არ გამოცადოს ბოროტება სხვისი უსამართლობისაგან; თუ სამართლიანსა და უსამართლოს მივანიჭებთ სრულ თავისუფლებას, ისინი ერთნაირად იმოქმედებენ – უსამართლოდ. ამასთან უსა-

მართლობას ასახიერებს ადამიანი, რომელიც ყველაფერს ჩაიდენს, რათა ეს სახელი დაიმკვიდროს. მეორე, რომელსაც ამრობრივად დატოვებული აქვს მხოლოდ სამართლიანობა, მოკლებული უნდა იყოს ყველაფერს, მათ შორის სამართლიანობის სახელსაც. გლავეკონის ამრობრივ ექსპერიმენტს აგრძელებს მისი ძმა ადიმანტი: სამართლიანად ყოფნა მძიმე და დამთრგუნავია, ხოლო უსამართლოდ – მსუბუქი და სასიამოვნო. სამართლიანობის ამლიარებლები ამას სარგებლობის მიზნით აკეთებენ, რაც მათთვის მნიშვნელოვანია როგორც სიცოცხლეში, ისე სიკვდილის შემდეგ; ამასთან, მოჩვენებითი თავაზიანობის გზით ჩვენ შეგვიძლია მოვატყუოთ არა მხოლოდ ადამიანები, არამედ ღმერთებიც; ამიგომ უნდა განისაზღვროს სამართლიანობის ზემოქმედება ადამიანის სულზე და მიუხედავად იმისა, როგორ შეაფასებენ ამას ადამიანები თუ ღმერთები, ვუჩვენებთ, რომ იგი არის უდიდესი სიკეთე, ხოლო უსამართლობა – უდიდესი ბოროტება.

მესამე ნაწილში (წგნ.2, 368ა, წგნ.4,445): რამდენადაც სამართლიანობა და უსამართლობა ყველაზე-ამკარად ვლინდება არა ცალკეულ ადამიანებში, არამედ სახელმწიფოში და რამდენადაც სახელმწიფოსა და ადამიანის სულს ანალოგიური აგებულება აქვთ, პლატონი გთავაზობს იდეალური სახელმწიფოს აღწერას: სახელმწიფოს შექმნის აღმგზნები მოტივია ადამიანის მრავალფეროვანი მაგერიალური მოთხოვნილებები და მათი საკუთარი ძალებით დაკმაყოფილების უნარის უქონლობა; საჭიროა სახელმწიფოს დაცვა, ხოლო ამ მიზნით – დამცველთა განსაკუთრებული ფენის აღზრდა, მათი აღზრდის საშუალებაა გიმნასტიკა და მუსიკა (პოემია); სამი ფენა – მმართველები, მცველები, მიწათმოქმედნი და ხელოსნები – შეესაბამებიან სულის სამ ნაწილს – გონებას, აფექტებსა და გულმოდგინებას; მათ შესაბამება სამი ქველმოქმედება – სიბრძნე, სიმამაცე და თავშეკავება. მე-4 ქველმოქმედება – სამართლიანობა არის თითოეულის მიერ სახელმწიფოში მისთვის გამოყოფილი ფუნქციის შესრულება.

მეოთხე ნაწილში (წგნ. 5-7) არის ცდა მიეთითოს საშუალებები, რომლებიც ახორციელებენ იდეალურ სახელმწიფოს ცხოვრებაში. საჭიროა მცველების (მხედრების) შეილებისა და ცოლების ერთობა, მათთვის საკუთრების ჩამორთმევა, მათში ბავშვობიდანვე სამხედრო სიმამაცის აღზრდა. სახელმწიფოს სათავეში უნდა იდგნენ ფილოსოფოსები, რომლებიც ფლობენ ყოფიერებისა და ჭეშმარიტების შემეცნების ბუნებრივ უნარს – მიწვდნენ სიკეთის იდეას, რომელიც, იმყოფება რა ყოფიერების ფარგლებს გარეთ, ისევე ბრწყინავს გონებაჭვრეტით სამყაროში, როგორც თვალხილულში. ესაა მშვე. გამოქვებულიან ამქვეყნიურობის შედარების გზით პლატონი გვიჩვენებს

რამდენად ძნელია მშვენიერების, სამართლიანობისა და სიკეთის იდეების განჭვრეტა. მაგრამ ეს აუცილებელია მმართველების მხრივ, მათი ამ ხაზის წარმართვის საშუალებებს კი წარმოადგენს ანგარიშის ხელოვნება, გეომეტრია, ასტრონომია, მუსიკა და ღიალექტიკა.

მეხუთე ნაწილი (წგნ. 8-9,5765) მიძღვნილია უსამართლო სამოგადოებრივი წყობილებისადმი (ტიმოკრაგია, ოლიგარქია, დემოკრაგია, ტირანია). მეექვსე ნაწილი (წგნ. 9,576 – წიგნი 10) გვიჩვენებს, რომ სამართლიანები უსამართლოებზე უფრო ბედნიერები არიან, რამდენადაც ისინი იღებენ მეტ და უფრო ნამდვილ სიამოვნებას როგორც ამქვეყნად, ისევე იმქვეყნად. „სახელმწიფოში“ განვითარებულია პლატონის მოძღვრება სამოგადოებისა და სახელმწიფოს, ყოფიერებისა და შემეცნების შესახებ, გადმოცემულია მისი ფსიქოლოგიური, ესთეტიკური და პედაგოგიური შეხედულებები. გრაქტატს წითელი ბოლივით გასდევს პარალელი სულსა და სახელმწიფოს შორის: იდეალური სახელმწიფოს შემყურე სამართლიანი ადამიანი უნდა დაუფიქრდეს იმაზე, თუ როგორ მოაწყოს თავისთავი. პლატონი თითოეულს თავაზობს საკუთარ სულში ააგოს სამართლიანობისა და უსამართლობის ნიმუშები, მაგრამ იგი ამასთან არღვევს საკუთარი ამრობრივი ექსპერიმენტის მოთხოვნებს. მან არა მხოლოდ დიალოგში განიხილა იდეალური სახელმწიფოს მოწყობის საკითხი, არამედ პლატონი შეეცადა იგი რეალურად განეხორციელებინა. ამ მიზნით სიცილიასაც ესტუმრა. ამით ხასიათდებიან მისი მოწაფეებიც: არისტოტელი – მაკედონელის აღმზრდელი, ციცერონი – პოლიტიკოსი, მარკუს ავრელიუსი – ფილოსოფოსი ტახტზე, პლოტინი პლატონოპოლისის პროექტით, იმპერატორი იულიან განდგომილი.

პლატონის მოღვაწეობამ ზეგავლენა მოახდინა აგრეთვე გვიანდელ პოლიტიკურ უტოპიებზეც. პლატონის „სახელმწიფოს“ მსგავსად არის დაწერილი ციცერონის „სახელმწიფოც“.

§3. არისტოტელი (384-დაახლ. 322 ძმ. ფელთარნიცხშით)

არისტოტელი პლატონის მრავალრიცხოვან მოწაფეთა შორის ყველაზე დიდი ფიგურაა.

არისტოტელის პოლიტიკური შეხედულებანი – „პოლიტიკური ხელოვნება“ მოიცავს სამართლის თეორიას, ხილო ფართო აზრით – ეთიკასაც. იგი აგრძელებს სოკრატულ-პლატონისეულ გრადიციას, მაგრამ განსხვავდება პლატონისაგან მეტი მოქნილობით, რეალის-

ტურობითა და ობიექტურობით ბერძენთა სოციალურ-პოლიტიკური ცხოვრების ისტორიულად ჩამოყალიბებული ფორმების მიმართ. ეს პირველ რიგში აისახა არისტოტელის შეხედულებაში სახელმწიფოს „ბუნებრივი“ წარმოშობის შესახებ (ცოცხალი ორგანიზმების მსგავსად): „ცხადია, რომ პოლისი მიეკუთვნება ბუნებრივ წარმონაქმნებს და რომ ადამიანი ბუნებით პოლიტიკური ცხოველია“. ამიგომ სახელმწიფო არ ექვემდებარება რადიკალურ ხელოვნურ გარდაქმნებს. მაგალითად, ოჯახისა და კერძო საკუთრების უარყოფის პლატონისეული პროექტი ძალმომრეობას იჩენს ადამიანის მიმართ და არარეალურია. ოჯახი გენეტიკურად წინ უსწრებს სასოფლო თემს, სასოფლო თემი – პოლისს, ხოლო პოლისი (სახელმწიფო) როგორც სოციალური ცხოვრების უმაღლესი და ყოვლისმომცველი ფორმა, პირველადია ოჯახისა და პიროვნების მიმართ (როგორც მთელი ნაწილის მიმართ). პოლისის, ისევე როგორც ინდივიდის საბოლოო მიზანი მდგომარეობს „ბედნიერ და მშვენიერ ცხოვრებაში“. სახელმწიფოს საბოლოო მიზანი კი მდგომარეობს მოქალაქეობისა და ბუნებრივი სათნოების აღზრდაში. „სასურველი“ სახელმწიფო წყობილება შეიძლება იყოს მხოლოდ „არისტოკრატია“ ამ სიტყვის საწყისი მნიშვნელობით („ჩვეულთა მმართველობა“). სოციალური ფუნქციების პლატონისეული წოდებრივი დიფერენციაცია არისტოტელემ შეცვალა ასაკობრივით: ახალგაზრდობაში იდეალური პოლისის მოქალაქეები ასრულებენ სამხედრო ფუნქციას, მოზუცებულობაში – საკუთრივ პოლიტიკურ („სათათბირო“) ფუნქციას. ფიზიკური შრომა (მიწათმოქმედება, ხელოსნობა) და ვაჭრობა მონების ხედრია. თავისუფალი მოქალაქეობის ნიშანია თავისუფალი დრო, რაც აუცილებელია ესთეტიკური და გონებრივი შემოქმედებისათვის. მონობა ბუნებრივი მოვლენაა, ურთიერთობა „მონა – ბატონი“ ისევე აუცილებელი ელემენტია პოლისის სტრუქტურისათვის, როგორც „ცოლი – ქმარი“. სანიმუშო სახელმწიფო წყობილება, რომელიც რეალურ პირობებში ადვილად რეალიზდება პოლისების უმრავლესობაში, ანუ „პოლიგია“ არის ოლიგარქიისა და არისტოკრატის შერეული ფორმა, სადაც ღარიბებად და მდიდრებად დაყოფა იხსნება შექმნილი საშუალო ფენების სიმრავლით.

„პოლიტიკაში“ გადმოცემული არისტოტელის მოძღვრება საზოგადოებისა და სახელმწიფოს ძალაუფლების ფორმების შესახებ ასახავდა ათენის მონათმფლობელური საზოგადოების კრიზისულ მდგომარეობასა და მონათმფლობელური კლასების დაცემას.

არისტოტელი ოჯახში ადამიანთა ურთიერთობის შესატყვისად განასხვავებდა სახელმწიფო მმართველობის სამ კარგ და სამ ცუდ

ფორმას. კარგად თელიდა ფორმებს, რომლებიც გამოირიყხავენ ხელისუფლების ანგარიშით გამოყენების შესაძლებლობას, ხოლო იმით ძალაუფლება უმსახურება მათს საზოგადოებას. ეს ფორმები, არისტოტელის მიხედვით, არის: მონარქია, არისტოკრატია და „პოლიტია“ (საშუალო კლასის ძალაუფლება), რომელიც ეფუძნება ოლიგარქიისა და დემოკრატიის შერევას. პირიქით ცუდი, ანუ გადაგვარებული ფორმებია გირანია, წმინდა ოლიგარქია და უკიდურესი დემოკრატია. არისტოტელი დიდი სახელმწიფოებრივი წარმონაქმნების წინააღმდეგი იყო.

„პოლიტია“ (ბერძ. პოლიტია – „ეს რაც ეხება სახელმწიფოს“) არისტოტელის თეორიული გრაქტაგი 8 წიგნიდან, რომელსაც საფუძვლად დაედო არისტოტელის ხელმძღვანელობით შექმნილი მონოგრაფიების – „პოლიტიები“-ს სერია 158 ბერძნული და ბარბაროსული სახელმწიფო წყობილების შესახებ. მათგან შემორჩენილია მხოლოდ ერთი – „ათენის პოლიტია“, რომელიც ინგლისელმა ფილოლოგმა კენიონმა იპოვა ბრიტანეთის მუზეუმის ეგვიპტურ პაპირუსებს შორის და პირველად გამოსცა 1891 წ. (რუს. 1936 წ. პირობითი სახელით „პოლიტია“) არისტოტელის ფილოსოფიური მემკვიდრეობის ერთ-ერთმა რედაქტორმა (ეარაუდით თეოფრასტემ) გააერთიანა 5 შედარებით დამოუკიდებელი თხზულება, რომელთაგან თითოეულს თანდართული აქვს შესაბამისი პრობლემატიკის შესავალი და კელევის მეთოდოკა: I წიგნი – ოჯახისა და სამინაო მეურნეობის როგორც პოლისის უმარტივესი ელემენტების სტრუქტურა; II წიგნი – „საუკეთესო სახელმწიფო წყობილების“ წინამორბედი თეორიების კრიტიკული ანალიზი, მათ შორის პლატონის „სახელმწიფოსა“ და „კანონების“ გარჩევა (თ. 1-6); III წიგნი – მიძღვნილია პოლიტიკის ძირითადი ცნებებისადმი; სახელმწიფოსა და მოქალაქის არსება; სწორი (მონარქია, არისტოკრატია, პოლიტია) და „არასწორი“ (გირანია, ოლიგარქია, დემოკრატია) კონსტიტუციების სამსამი ძირითადი ტიპი; სამეფო ძალაუფლება; IV-VI წიგნები – არსებული დემოკრატიული და ოლიგარქიული წყობილებების მორფოლოგია, სოციალური ჯგუფები (მდიდრები და ღარიბები), საშუალო წოდების მნიშვნელობა სახელმწიფოს სტაბილურობის შენარჩუნების საქმეში; რეეოლუციის მიზეზები და მათი თავიდან აცილების წესები; VII-VIII წიგნები – იდეალური სახელმწიფო წყობილების პროექტი (დაპირისპირებული პლატონის „სახელმწიფოსადმი“).

„პოლიტია“ და „პოლიტიები“ დაკავშირებულნი არიან ერთმანეთთან როგორც პოლიტიკური შეხედულებებით, ისე მიმართულებებით. „პოლიტიკაში“ არისტოტელს გამოჰყავს პოლისის ცხოვრების

საფუძვლები ადამიანის ბუნების მოთხოვნილებებიდან, განიხილავს და აფასებს ისტორიულად ჩამოყალიბებულ სხვადასხვა სახელმწიფოს ფორმებს. ერთ-ერთ „სწორ“ ფორმას, ე.წ. პოლიტიკას ანუ „შუალედურ“ წყობას იგი მიიჩნევს ადვილად რეალიზებადად. ამასთან არისტოტელი აღნიშნავს, რომ საბერძნეთში დომინირებული სახელმწიფოები არ ცდილობდნენ შემოეღოთ თავისთან თუ სხვა ქვეყნებში მმართველობის ასეთი ნიმუში. „მხოლოდ ერთადერთმა ვაქეაცმა“ სცადა „შუალედური“ მმართველობის შემოღება. (კონტექსტის მიხედვით ირკვევა, რომ ასეთ ვაქეაცად არისტოტელი გულისხმობს საკუთარ აღმზრდელს ალექსანდრე მაკედონელს, სხვა ვარაუდის მიხედვით – სოლონს). მისგან არისტოტელი მოელის ისტორიულად ჩამოყალიბებულ ბერძნულ პოლისებში „სწორი“ წყობილების დაფუძნებას (არისტოტელის პროექტი ძირითადად იმეორებს მაკედონელის მიერ აღმოსავლეთში დაარსებული პოლისების ნიმუშებს მოგიერთ ავტორისეული დეტალებისა და სურვილების დამატებით).

§4. პოლიბიოსი (დაახლ. 207-120 წ.წ.-მდე)

ბერძენი ისტორიკოსი და პოლიტიკური მოღვაწე. პირველმა აღნიშნა მსოფლიო-ისტორიული განვითარების მიზეზობრივ-კანონზომიერი ხასიათი, რომის მიერ სხვა ქვეყნების დაპყრობას განიხილავდა მათს ისტორიასთან კავშირში. ისტორია, მისი აზრით, პრაგმატული მეცნიერებაა, რომელიც გვაწვდის გაკვეთილებს წარსულიდან. მის შრომაში „საყოველთაო ისტორია“ სხვადასხვა ქვეყნის ისტორია განიხილება სინქრონულად. მაგრამ ეს კავშირი გარეგანია და პოლიბიოსის მიხედვით განისაზღვრება ძალაუფლების წინააღმდეგ მებრძოლი ადამიანების სურვილებითა და ბედისწერის მიერ. ისტორიული პროცესი ტელეოლოგიურია და ბედისწერის მიერ ძალით წარიმართება გარკვეული მიზნისაკენ. ამდენად პოლიბიოსი აღიარებდა ისტორიის ერთიანობასა და კანონზომიერებას. უკანასკნელი მდგომარეობს პოლიტიკური ფორმების – მონარქიის, არისტოკრაციისა და დემოკრაციის განმეორებად შეცვლაში მათი დამახინჯებული და მათ შორის შუალედური ფორმებით – ტირანიით, ოლიგარქიითა და ანარქიით. ანარქიის შემდეგ წრე მეორდება ყოველგვარი განსხვავების გარეშე. პოლიბიოსი დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა პიროვნების როლს ისტორიაში, მიაჩნდა, რომ მას შეუძლია შეაჩეროს ან დააჩქაროს მმართველობის სწორი ფორმის დაცემა, შეკვეცოს ან გაახანგრძლივოს მასინჯი ფორმის არსებობა.

პოლიბიოსს არ აკმაყოფილებდა სახელმწიფოებრივი მმართველობის ფორმებზე ზოგადი მოძღვრება, არამედ ცდილობდა ცალკეული პოლიტიკური ინსტიტუტების გაღრმავებულ შესწავლას. კერძოდ, გამოირჩევა მისი შეხედულება, რომელიც ემყარება შერეული მმართველობის პრინციპს. მმართველობის ამ პრინციპის გაგარებამ ლიკურგეს მიერ სპარტაში, აღნიშნავს პოლიბიოსი, შექმნა მმართველობის ისეთი ფორმა, რომელშიც შერწყმული იყო მმართველობის საუკეთესო ფორმების ყველა უპირატესობა. ეს არც ერთ მათიკანს არ აძლევს ზომამე მეგად განვითარების შესაძლებლობას, რაც სახელმწიფოს ცხოვრებაში წონასწორობის შენარჩუნების პირობას ქმნის. პოლიბიოსი აღნიშნავს, რომ ლიკურგეს მიერ მმართველობის სამი დაწესებულების (მეფის ძალაუფლება, ხალხის ძალაუფლება, უხუცესთა ძალაუფლება) ერთმანეთთან შერწყმამ უმრუნველყო სპარტანელთა თავისუფლება ხანგრძლივი დროის მანძილზე. აქ უკვე თვალნათლივაა გაგარებული ძალაუფლების დანაწილების პრინციპი. არც ერთი ელემენტი მთლიანობის შიგნით არ კარგავს თავისებურებებს, არამედ ისინი შედარებით დამოუკიდებელი სახით ერთმანეთს აპირობებენ და აწონასწორებენ სტაბილური მთელის – ერთიანი სახელმწიფო წყობილების მასშტაბში. ეს ნიშნავს, რომ სახელმწიფოებრივი მართვა ერთიანი ცენტრის ან მისი რომელიმე ელემენტის უპირატეს ფუნქციას კი არ შეადგენს, არამედ თანაბარზომიერადაა განაწილებული საერთო სახელმწიფო ძალაუფლების ორგანოთა შორის.

პოლიბიოსის შეხედულებათა ზოგიერთი ინტერპრეტაციების მიხედვით იგი ძალაუფლების სამი თანაზომიერი ინსტიტუტის სახით წარმოადგენდა არა მეფობას, უხუცესთა საბჭოს და ხალხის ძალაუფლებას, არამედ მეფის შემლულ ხელისუფლებას, გერუსიას (იგივე უხუცესთა საბჭო) და ეფორაგს (ხუთი წლით არჩეული უმაღლესი მოხელეები). ვარაუდობენ, რომ ამით პოლიბიოსმა უფრო ნათლად გამოხატა მონარქიის, არისტოკრატიისა და დემოკრატიის ერთიანობა. ფიქრობენ აგრეთვე, რომ სქემის ასეთი შეკეთება პოლიბიოსს დასჭირდა იმისათვის, რომ უფრო კარგად მოერგო იგი რომის პოლიტიკური სინამდვილისათვის. იგი ანალოგიური წესით განიხილავს მაგისტრატურის, სენატისა და სახალხო კრების (სახალხო ტრიბუნატის) ურთიერთქმედებას, რომის, ისევე როგორც სპარტის შემთხვევაში იგი ჩამოთვლილი ინსტიტუტების ურთიერთქმედებაში ხედავს ძალაუფლების განაწილების ნიშუმს.

რომაელი ორატორი და სახელმწიფო მოღვაწე, რიგორიკის თეორეტიკოსი, მხატვრული და ფილოსოფიური პროზის კლასიკოსი. იცავს ფილოსოფიური თეორიისა და პრაქტიკული სამოქალაქო ცხოვრების ერთიანობის პრინციპს. („ორატორის შესახებ“). დაამუშავა მწიგნობრივი და მოქალაქეობრივი ვალდებულებების ორიგინალური მოძღვრება. პოლიტიკურ თეორიაში ახლოს იყო ბუნებითი სამართლის იდეასთან; პოლიტიკოსის მსგავსად სახელმწიფოებრივი მართვის საუკეთესო ფორმად მიაჩნდა „შერეული“, რომელიც გააერთიანებდა დემოკრატიის, მონარქიისა და არისტოკრატიის ელემენტებს. მის ნიმუშად კი თვლიდა რომის რესპუბლიკის სახელმწიფო წყობას (სახალხო კრება, სენატი, კონსულატი).

თავისი პოლიტიკურ-თეორიული შეხედულებების მიხედვით, ციციერონი პოლიტიკოსის მიმდევრად ითვლება. განსაკუთრებით საყურადღებოა მისი შეხედულებები სახელმწიფოებრივი ორგანოების საქმიანობისადმი კონტროლის ფუნქციური თუ დისფუნქციური დანიშნულების შესახებ.

შერეული კონსტიტუციური წყობილების არსებითი ფუნქცია, ციციერონის მიხედვით, არის ის, რომ იგი აკმაყოფილებს ხალხის მოთხოვნილებას თავისუფლებაზე ყოველგვარი ნობილიტეტის შესახებ კითხვის დასმის გარეშე. სწორედ ხალხის გრიბუნატი წარმოადგენს სახალხო სამართალს სიმბოლური სახით. ამ შეხედულებით ციციერონი დგება კლასიკური დემოკრატიის დამცველის პოზიციებზე, კერძოდ, იგი ტრადიციული რომაული სამოქალაქო თავისუფლების მგზნებარე დამცველია.

ციციერონმა ახალი ასპექტები შექმნა სამართლის თეორიაში, კერძოდ, სამართლიანობის მოთხოვნა დააკავშირა „მოთხოვნილებათა ერთიანობასთან“ და შეიგანა იგი სახელმწიფოს ცნების განსაზღვრებაში. შემდეგ საფეხურს კი წარმოადგენს საერთო ნების დოქტრინის განვითარება, რითაც მოხდა კერძო სამართლის ლეგიტიმირება და მისი შეჯერება საყოველთაო სახელმწიფო სამართლის იდეასთან. ამით გადაიდგა ნაბიჯი პოზიტიური სამართლის ბუნებრივ-სამართლებრივი დაფუძნების მიმართულებით.

ბუნებითი სამართლის, როგორც ყველა გონიერი ადამიანის ბუნებრივ მსოფლიო წყობილებაში ცხოვრების ნორმის იდეა ციციერონის წყალობით შემდგომში ფართოდ გავრცელდა. იგი დააკავშირეს ყველა ადამიანის მომცველი სამართლებრივი ერთობის წარმოდგენასთან. ამით პრინციპულად შესაძლებელი გახდა პოზიტიური სა-

მართალი გონების პროდუქტად მიჩნეულიყო. განმტკიცდა თვალსაზრისი იმის შესახებ, რომ ხალხთა სამართლებრივი წესრიგი მეტნაკლებად განსაზღვრულია ბუნებითი სამართლით.

ციცერონმა სტოელების ბუნებრივ-სამართლებრივი შეხედულებები გამოიყენა რომაული სამართლის ყოვლისმომცველობის დასაბუთებისათვის. ამით მას სურდა დაემტკიცებინა რომაელთა მსოფლიო ბაგონობის კანონიერება. ამავე ამოცანას ემსახურებოდა ციცერონის მიერ შემოგანილი „სამართლიანი ომის“ ცნება, რომელიც ასახავდა რომაელთა საომარი სტრატეგიის მოთხოვნებს და ცდილობდა დაესაბუთებინა მათი სამართლიანობა.

ციცერონმა განსაკუთრებული წვლილი შეიტანა სამართლებრივი სახელმწიფოს იდეის დამუშავებაში. კერძოდ, მან განაეითარა ძველი ბერძენი მოაზროვნეების შეხედულებები სახელმწიფოსა და სამართლის, პოლიტიკისა და კანონის ურთიერთობის საკითხებში, სახელმწიფო წარმოადგინა საჯარო-სამართლებრივი ერთობის ცნებაში: სახელმწიფო არის რესპუბლიკა, ანუ სახალხო საქმე, თვით ხალხი კი – სამართლის საკითხებში შეთანხმებული და საერთო ინტერესების მქონე მრავალი ადამიანის გაერთიანება; სახელმწიფო არა მარტო მისი თავისუფალი წევრების საერთო ინტერესების გამოხატავა, არამედ ამავე დროს მათი შეთანხმებული სამართლებრივი ურთიერთობაც, ორგანიზებული სამართლებრივი წარმონაქმნი და „საერთო საქმის“ სამართლებრივი ფორმა.

სამართალი, ციცერონის მიხედვით, საერთოდ სახელმწიფოებრიობის კონსტიტუციური წყაროა. ამასთან ციცერონი სამართალში გულისხმობს ბუნებრივ სამართალს – ადამიანის გონიერული ბუნებიდან გამომდინარე ღვთიურ სამართალს. ბუნებრივი სამართალი წინ უსწრებს სახელმწიფოსა და წერილობით კანონებს. სწორედ იმიტომ, რომ ადამიანებს, როგორც ღვთიურ შემოქმედებას, ახასიათებს გონება, სამართალი და სამართლიანობა, შესაძლებელი გახდა მათი სამართლებრივი ერთობაც სახელმწიფოს სახით. მამასადამე, სახელმწიფოს წყარო და საფუძველია ხალხის ბუნებრივი სამართალი, რომელიც სახელმწიფოს სახით ქმნის საკუთარი ცხოვრების სამართლებრივ წესრიგს: სახელმწიფო სამართლებრივია არა იმის გამო, რომ იგი საკუთარ კანონებს იცავს, არამედ თავისი წყაროს, „მასალის“, არსის მიხედვით – ესაა ხალხის ბუნებრივი სამართალი, რომელიც სახელმწიფოს მიერ ხალხთან შეთანხმებულია.

ამრიგად, ციცერონის მიხედვით, სახელმწიფოს კანონები უნდა შეესაბამებოდეს ბუნებრივი სამართლის მოთხოვნებს. მხოლოდ ასეთი კანონებია სამართლებრივი, ხოლო უსამართლო კანონები იგი-

ვეა, რაც „ბანდიკური შეთანხმების საფუძველზე მიღებული გადაწყვეტილებები“. ციკერონი მკიცედ იცავს სახელმწიფოსა და კანონის წინაშე საყოველთაო თანასწორობის პრინციპს. სახელმწიფო საერთო სამართალია ყველა მოქალაქისათვის. ამით ისინი ხდებიან სამართლისა და სამართლებრივი ურთიერთობების, საერთო მართლწესრიგის თანასწორუფლებიანი სუბიექტები, მაგრამ ეს შეხედულებები ისე არ უნდა გავიგოთ, რომ ციკერონი ადამიანთა სამართლებრივი ანუ ფორმალური თანასწორობის იდეას უთავსებს ფაქტობრივ თანასწორობას. პირიქით, იგი ქონებრივი გამთანაბრებლობის წინააღმდეგია და მიაჩნია, რომ სწორედ ასეთი, მდგომარეობითა და მონაცემებით განსხვავებული ადამიანების საერთო მართლწესრიგის, სამართლის წინაშე ყველა მათგანის თანასწორობის გამოხატულება და გარანტიაა სახელმწიფო.

ადამიანთა სამართლებრივი თანასწორობა შესაძლებელია მხოლოდ სახელმწიფოს შერეული ფორმის პირობებში (მეფობა, არისტოკრატია, დემოკრატია), ამასთან ციკერონი მოითხოვს მათ შორის მართვის ფუნქციების თანაბარზომიერ განაწილებას.

§6. სტოიციზმი

გაკერით მაინც საჭიროა შევეხოთ ელინისტური და რომაული ფილოსოფიის ამ მნიშვნელოვან მიმართულებას, რომელმაც დიდი წვლილი შეიტანა ადამიანთა სოციალური გეარის ერთობის დასაბუთების საქმეში. კერძოდ, სტოიციზმი ცდილობდა დაესაბუთებინა ადამიანის პიროვნების დამოუკიდებლობა და სიმტკიცე ელინისტური სახელმწიფოსა და რომის იმპერიის სიძლიერის პირობებში.

სტოელებისათვის (სტოიციზმის ისტორია სამ ეტაპადაა წარმოდგენილი და გრძელდება ჩვენს ერამდე მე-3 საუკუნიდან ჩვენი წელთაღრიცხვის მეორე საუკუნემდე), ბედისწერის მიერ მართული კოსმოსი არის მსოფლიო სახელმწიფო, ხოლო ყველა ადამიანი – მისი მოქალაქეები ანუ კოსმოპოლიტები. აქამდე კი კოსმოსი ესმოდათ როგორც უნივერსალური საგვარეულო თემი (მითოლოგიას) ან მატერიალური სტიქიის წრებრუნვა (ნატურფილოსოფიას). სტოელებმა, მათგან განსხვავებით, პირველად გაიტეს კოსმოსი მსოფლიო სახელმწიფოს – კოსმოპოლისის სახით, რაც შეესიგყებოდა სოციალურ-ისტორიულ პროცესებს და ელინისტური სახელმწიფოების წარმოშობას, კერძოდ კი, მათ შერწყმას რომის იმპერიასთან. უღმობელი „კანონი“ როგორც ბუნებაში, ისე ადამიანთა საზოგადოე-

ბასა და სახელმწიფოში – სტოიციზმის ერთ-ერთი ძირითადი კატეგორიაა. პირველადი ცეცხლი – ლოგოსი სტოელების მიერ ხშირად წოდებულია ღმერთად.

სტოიციზმის კოსმოპოლიტიზმი, რომელიც მსოფლიო კანონის წინაშე ათანაბრებდა ყველა ადამიანს – თავისუფლებსაც და მონებსაც, ბერძნებსაც და ბარბაროსებსაც, კაცებსაც და ქალებსაც დიდ პროგრესულ ნაბიჯს წარმოადგენდა ადამიანთა თანასწორობის იდეის განვითარებაში. ბუნებითი სამართლის მოძღვრებასთან ერთად იგი ქმნიდა საკაცობრიო კუმანიზმის იდეურ-თეორიულ საფუძველს. მართალია, მოგვიანებით „მსოფლიო სახელმწიფოს“ ცნება გამოიყენეს მსოფლიო ბაგონობის ამბიციური მისწრაფებების გამართლებისა და დასაბუთებისათვის, მაგრამ ამაში ბრალი სტოიციზმს არ ედება.

სტოიციზმში (კერძოდ, სენეკას მიერ 5-6 წეწი წ-თ.) საფუძველი ჩაეყარა პოლიტიკური ძალაუფლებისა და ზნეობის დაპირისპირების თვალსაზრისს, რაც შემდგომ გამოიყენა ნ. მაკიაველიმ.

**ანტიკურობიდან შუა საუკუნეებზე
ბარდაგაგალი პერიოდი. ქრისტიანული და
საერო სახელმწიფოს დაპირისპირება**

მე-2-4 საუკუნეებში მონარქიული რეჟიმების შინაარსში ცვლილებების საფუძველზე წარმოიშვა კრიტიკული დამოკიდებულება რომის იმპერიისა და ცივილიზაციის იგივეობის იდეის მიმართ. ამ გარემოებას, საერთოდ, რომის მსოფლიო ისტორიული მისიის რწმენის შერყევას, ხელი შეუწყო ბარბაროსთა შემოსევებმაც.

ამ დროს უკვე საკმაოდ განმტკიცებულ და პოლიტიკურ ქარტებილებში ჩართულ ქრისტიანობას პოლიტიკურ ამროვნებაში ასალი ელემენტები არ შეუტანია, კერძოდ, არ დაუსვამს საკითხი იმპერატორის ბაგონობისა და საზოგადოებრივი სტატუსის მართლზომიერების შესახებ. პირიქით, მარკ ავრელიუსი (121-180), თრიგენა (185-253 თუ 254) და ნეგარი ავგუსტინე (354-430) არა მხოლოდ შემწყნარებლობას, არამედ ლოიალობასაც იჩენენ იმპერატორის ხელისუფლების მიმართ. ასეთმა გენდენციამ თავისი უმაღლესი გამოხატულება პოვა იმპერატორ კონსტანტინეს მიერ ქრისტიანობის ოფიციალურ სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადების (313) შემდეგ.

ესხატოლოგიური მშვიდობის იდეის გვერდით თავი იჩინა ქრისტიანობისა და რომის სახელმწიფოს ურთიერთგანსამღერულობის თვალსაზრისმა. იგი განსაკუთრებით გარკვევით გამოვლინდა ავგუსტინეს „ღეთიური სახელმწიფოს“ იდეაში. აქ იგი შეეცადა დაესაბუთებინა ქრისტიანობისა და რომის სახელმწიფოს კავშირის კანონზომიერება, წარმოედგინა სახელმწიფო „წმინდა“ არსად. ავგუსტინეს თვალსაზრისით, სახელმწიფოს უარსებითესი ფუნქციაა მოაწესრიგოს ქაოსი, რომელშიც კაცობრიობა იმყოფება მისი ცოდვების გამო. ქრისტიანობის ბაგონობის დროსაც კი გამორიცხული არ არის სამართლიანობასთან სიახლოვე. დედამიწაზე მარადიული მშვიდობის დამყარება შესაძლებელია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ერთმანეთისაგან ნათლად განვასხეავებთ სამართლიან და უსამართლო ომებს. აქ ავგუსტინე გამოდის ციკერონის მოტივირებიდან, რომლის მიხედვით სახელმწიფოს ფუნქციონირების მთავარი მიზანი უნდა იყოს სამართლიანი ომი.

ბერძნული პოლიტიკური თეორიის ყველა ვარიანტი, მოძღვრება სახელმწიფოზე და ავგუსტინეს შეხედულებები ქმნიან გრადიციას,

რომელსაც ემყარება შემდგომი დროის პოლიტიკური კონცეფციები. ეს ვითარება განსაკუთრებით ნათლად მოჩანს შუა საუკუნეებში, სადაც პოლიტიკური თეორიის არსებით საკითხად წარმოდგენილია ეკლესიისა და სახელმწიფო ძალაუფლების ურთიერთობის საკითხი. კულმინაციური სახით მისი დადებითად გადაწყვეტის გამოხატულებაა „რომის საღვთო იმპერიის“ ცნება. მაგრამ ვინაიდან აღნიშნული ცნება მუშავდებოდა პაპისა და საერო ხელისუფლების ხანგრძლივი ბრძოლის რეალურ საფუძველზე, საჭიროა ამ ბრძოლის თუნდაც ერთგვარი სქემატური ანალიზი. ამ მიზნით კი აუცილებელია საეკლესიო სამართლის როლის გათვალისწინება.

საერთო ვითარებას ართულებდა ის გარემოება, რომ შუა საუკუნეების უნივერსიტეტებში ყოველგვარი მეცნიერება პოლიტიკურ თუ პოლიტიკურ-ეთიკურ კითხვებზე რელიგიურად მოტივირებული პასუხების გაცემას ემსახურებოდა.

სამართლის მეცნიერება, პირველ რიგში კი, კანონისტიკა, საეკლესიო ურთიერთობებში მისი სხედასხვა წევრის ურთიერთობას გამოხატავდა. იურისტი დეკრეტისგები კი ქმნიდნენ საეკლესიო კონსტიტუციურ სამართალს, სადაც ცენტრალურ ადგილას წარმოდგენილი იყო პაპის ხელისუფლება.

ასეთი საეკლესიო კონსტიტუციური სამართლის შემდგომი განვითარება აღრმავებდა ზემოაღნიშნულ კონფლიქტს. ეს განსაკუთრებით საგრძნობი გახდა მე-12 საუკუნის დასასრულისთვის.

დაპირისპირება პაპობასა და საერო ხელისუფლებას შორის – კერძოდ, პაპსა და რომის იმპერატორს, ხოლო მოგვიანებით – სხვა მეფეებსა და თაყაძებს შორის განამტკიცებდა იმ აზრს, რომ ეკლესია ორგანიზებული უნდა ყოფილიყო ერთპიროვნული მმართველობის სახით, რაც იქნებოდა უმაღლესი საეკლესიო ხელისუფლების კომპეტენციისა და სტატუსის განმტკიცების პირობა. თეალსაჩინო იურისტი პაპები, განსაკუთრებით ინოკენტი III და ინოკენტი IV მიიჩნევდნენ, რომ აუცილებელია ზრუნვა ეკლესიის სამართლებრივი დაფუძნებისათვის, რაც მისი ავტორიტეტის შემდგომი ამაღლების აუცილებელ წინამძღვრად მიაჩნდათ. როგორ უნდა მოხდეს ამ სამართლის დაფუძნება და კონსტრუირება – დიდი ხნის მანძილზე იყო დისკუსიის საგანი.

მთავარი მნიშვნელობა ენიჭებოდა იმის მტკიცებას, რომ პაპი არის სისტემის ცენტრალური პუნქტი. ამის დასაბუთებას განსაკუთრებული გულმოდგინებით ცდილობდა ინოკენტი III (პაპი 1198–1215). იგი პაპს მიიჩნევდა ქრისტეს წარმომადგენლად დედამიწაზე. ყოველივე ამის შენიღბული მიზანი იყო საერო ხელისუფლებაზე მაღლა დგომა. აღნიშნული მიზნის განხორციელების პროცესის გავლიეობაში

განსაკუთრებული როლი ეკისრებოდა თეოლოგიურ მოძღვრებას იერარქიის შესახებ.

შუა საუკუნეების თეოლოგიამ იერარქიის „სიწმინდისა“ და ბატონობასთან მისი კავშირის დადასტურების ნიშნები მოიძია პსევდო-დიონისე არეოპაგელის წერილებში. თუმცა რენესანსის ეპოქაში ლორენცო ვალამ და ერაზმ როტერდამელმა ეს ცდები გააბათილეს.

§1. არეოპაგალი (არეოპაგის – ძველ ათენო სასამართლო კოლეგიის წევრი, მე-5 თუ მე-6 საუკ. მოღვაწე)

მისი „არეოპაგიტული კორპუსი“ მოიცავს 4 ტრაქტატს („ღვთაებრივი იერარქიის შესახებ“, „საეკლესიო იერარქიის შესახებ“, „ღვთაებრივი სახელების შესახებ“ და „საიდუმლო ღვთისმეტყველება“). ჩვენთვის მთავარი აქ ის არის, რომ არეოპაგელმა ნეოპლატონისტური ონტოლოგია დააკავშირა სოციალურ პრობლემატიკასთან: „საეკლესიო იერარქიის“ დოქტრინა შეუთავსა „მეციური იერარქიის“ მოდელს. სხვა სიტყვებით, არეოპაგელთან ეკლესია, როგორც იდეალური ადამიანური თანასაზოგადოების ნიმუში, შეთანხმებულია უნივერსალური ყოფიერების კანონებთან და ამდენად მკაცრად სტატიკურია.

უცვლელი სტატიკური წყობილება და წესრიგი, მიღვაწეობა ამკარა ურთიერთდამოკიდებულების მასშტაბში მოითხოვს აბსოლუტურად სტაბილურ ორიენტაციას და იმის შეგნებას, რომ ასეთი წყობილება-წესრიგი ღვთის ნებითაა განსაზღვრული. მაგრამ საეკლესიო იერარქიის სხვადასხვა საფეხურის წარმომადგენლობა ამკარა დაქვემდებარების გამოხატულებაა. ეპისკოპოსები, მღვდლები, წინამძღვრები, მონაზვნები და სხვ. ქმნიან ღვთის მიერ წარმართულ ურთიერთობას, რომელიც თვალნათლივი იერარქიული ხასიათისაა.

პოლიტიკური ისტორიისათვის აქ განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ის გარემოება, რომ არეოპაგელის თვალსაზრისი შეიცავს მოთხოვნას – მუსტად განისაზღვროს საეკლესიო იერარქიის პოლიტიკური ფუნქცია: ღმერთი თავისი მსოფლიო გამგებლობით წარმოგვიდგენს მკაცრად დასაფეხურებულ მთლიანობას, იგი შეიცავს საერო ცხოვრებასაც, რომელსაც უნდა განაგებდეს ღმერთის წარმომადგენელი – პაპი. ამრიგად, მოდელი შეივსო ღვთაებით, რომელიც აუცილებლობით წარმოადგენს პაპის პოლიტიკურ ძალაუფლებას ისე, რომ საერო ხელისუფლები ფაქტობრივად არც კი მოიხსენებიან.

როგორც იურგენ მიტკე ასაბუთებს, არეოპაგელის აღნიშნული მოთხოვნა მოგვიანებით ვირტუოზულად განაწილდა და უფრო ფართოდ წარმოადგინა თომა აქვინელმა.

§2. თომა აქვინელი (1225 ან 1226-1274)

იგი ემყარება „ბუნებრივი კანონის“ შესახებ მოძღვრებას. ეს კანონი ღმერთს „შეაქვს“ ადამიანების გულში. მას ეთანაწყოება „ღვთაებრივი კანონი“, რომელსაც უპირატესობა აქვს „ბუნებრივი კანონის“ მიმართ, მაგრამ არ შეიძლება უპირისპირდებოდეს მას. გრაქტაგმი „მეფეთა მმართველობის შესახებ“, აქვინელი აერთიანებს არისტოტელის მოძღვრებას ადამიანზე, როგორც პოლიტიკურ არსებაზე, საყოველთაო კეთილდღეობის, როგორც სახელმწიფო ხელისუფლების მთავარი მიზნის, იდეასთან. არსებითია აგრეთვე მოძღვრება მორალურ სათნოებაზე, რომელიც შუალედურია მანკიერ უკიდურესობათა მიმართ. აქვინელმა შემდგომ განავითარა ქრისტიანული დოგმატები და დოქტრინები რომის პაპის უმაღლესი ავტორიტეტის შესახებ. ამავე დროს შეფარულად, მაგრამ არა მიკიბულმოკიბულად იგი არცთუ იშვიათად ლაპარაკობს ხალხის უფლებაზე – აჯანყდეს გირანის წინააღმდეგ, თუკი იგი სისტემატურად ამახინჯებს სამართლიანობის მოთხოვნებს.

ამდენად არ არის უსაფუძვლო მოსაზრება, რომლის მიხედვით აქვინელი არისტოტელთან ერთად შეიძლება ე.წ. პოლიტიკური ეთიკის ფუძემდებლად ჩაითვალოს, ხოლო თავისი მოძღვრებით გირანის წინააღმდეგ ხალხის აჯანყების უფლების მართლზომიერების შესახებ იგი ჯეფერსონის წინამორბედიც კი არის.

აქვინელმა წარმოადგინა მმართველის (მეფე, მთავარი თუ თავადი) ორიგინალური ნიმუში. ამ შემთხვევაში მან მეთოდოლოგიურ წანამძღვრებად გამოიყენა არისტოტელის „პოლიტიკის“ პრინციპული დებულებები.

აქვინელს სურდა მეფური უმაღლესობის შემზღვევა. ამ მიზნით იგი წერს წიგნს სამეფო მმართველობის შესახებ. წიგნის სქემის მიხედვით პირველ რიგში ლაპარაკია აქვინელის მიზანზე, სამეფო მმართველობის წარმოშობაზე და მის ნიშნებზე, ფილოსოფოსთა შესაბამის თვალსაზრისებზე. იგი არ მიყვება ჩვეულ გრადიციას, არ ეძიებს სიგყვის „მეფე“ ეტიმოლოგიას, არამედ გამოდის ადამიანის ანთროპოლოგიური მდგომარეობიდან, რომელსაც აიგივებს მისივე სულიერ არსებასთან. ამის შემდეგ ანალიზებს, თუ რა შეიძლება ვიგულისხ-

მთ რევიმის ამ წანამძღვარში და რა შეიძლება მივიჩნიოთ საზოგადოების ხელმძღვანელობის ფუნქციებად. საკუთარი ბუნებრივი მისწრაფებებისაგან განსხვავების მიუხედავად, ყოველ ადამიანში არის გონიერული და ბუნებრივი მისწრაფება. თითოეული არის ღმერთისადმი, როგორც უმაღლესი მეფისადმი დაქვემდებარებული მეფე პიროვნული თეალსაზრისით.

აქვინელის ეს შესხედულება, მკვლევართა აზრით, არისტოტელის მოძღვრების გამეორებაა. განსხვავებით ცხოველური ინსტინქტისაგან, არისტოტელსაც ადამიანური გონება მიაჩნდა მათი შეგნებული ურთიერთდაქვემდებარების საფუძვლად. თანაცხოვრებაც და იზოლაციაც ერთნაირად მოითხოვს ადამიანებისაგან ამ მისწრაფებისადმი დაქვემდებარებას. ამით გამოსატყობია სულიერობისა და ორგანიზებული ცხოვრების ერთდროულობის აუცილებლობა. ადამიანი კომუნიკაბელური არსებაა არა მხოლოდ ზოგადი აზრით, არამედ ზუსტი კონკრეტული გაგებითაც. ამდენად ადამიანი ყოველმხრივ მიისწრაფვის წესრიგზე დაფუძნებული ორგანიზაციისაკენ. მაგრამ საამისოდ ყოველნაირი ორგანიზმი და მათ შორის საზოგადოებაც საჭიროებს ყველაფრის მამოძრავებელ ორგანოს – „გული იქნება იგი თუ თავი“. მოწესრიგებული ერთიანობა, იგივე ხელმძღვანელობა საზოგადოებას წაიყვანს შესაბამისი მიზნით. ასეთი ერთიანობა, არისტოტელის სტილში, გაგებულია როგორც ენგელესია, რომლის დანიშნულებაა ბუნებრივი კანონ-მისწრაფების განხორციელება პროცესის სახით. ამდენად შემთხვევითი არ არის, რომ აქვინელი იყენებს ე.წ. ენგელესიას – არისტოტელის ფილოსოფიის ერთ-ერთ ძირითად ცნებას, რომელიც სიგყვასიგყვით განხორციელებადობას აღნიშნავს – თავისი შესხედულების დასაბუთებისათვის. ნათელია, რომ მთლიანობის მიზანი საზოგადოების მოთხოვნილებაა; მაგრამ იგი არ არის ერთეულთა მოთხოვნილების მექანიკური ჯამი: აქვინელის თეალსაზრისით, საერთო ნება გარკვეულად და ნათლად განსხვავდება ერთეულთა მოთხოვნილებებისაგან.

ამ მოსაზრებიდან გამოდის, რომ ყოველმა საზოგადოებამ უნდა იზრუნოს საკუთარი სტრუქტურის სრული შესატყვისობისათვის მისი აგებულების ძირეულ მოცემულობებთან. ეს, პირველ რიგში, შეეხება ბატონობის სტრუქტურას. აქვინელი აქ იშველიებს არისტოტელის მოძღვრებას მმართველობის ფორმების შესახებ. წინასწარ კი იგი წარმოგვიდგენს პროგრესული დანიშნულების თემისს, რომლის თანახმად თავისუფალ ადამიანთა საზოგადოებაში მმართველობაც თავისუფლების შესატყვისად უნდა წარიმართოს. ამ თემისის შემდგომი გაშლის აუცილებლობამ კი მისგან მოითხოვა თავისუფლებისადმი

მგრობის, კერძოდ, გირანული მმართველობის წინააღმდეგ გალაშქრება. ამ მიზნით მან დემოკრატიის არისგოტელისეული შეფასება შეუქერა მის მოძღვრებას პოლიტეაზე, როგორც მმართველობის საუკეთესო ფორმაზე და დაასკენა, რომ დემოკრატიის დროს გირანის სახით წარმოდგენილია მთელი ხალხი.

მეფე, მთელი სამოგადოების თუ ქალაქ-სახელმწიფოს მეთაური იქნება იგი, არის საერთო ნების გამომხატველი. მმართველობის საუკეთესო ფორმაა მონარქია, მაგრამ მხოლოდ იმ პირობით, რომ იგი ღვთაებრივ კანონს ატარებს. მხოლოდ ამ შემთხვევაში შეუძლია მას თავიდან ააცილოს სამოგადოებას გირანის საშიშროება. გირანია კი პირიქით, მმართველობის ყველაზე ცუდი ფორმაა. გირანის გრადიციული ნიშნების გვერდით აქვინელი ასახელებს აგრეთვე გამამთლიანებელ, ზოგად ნიშანს. ესაა საერთო ნებისადმი გირანის თვითნებური დაპირისპირება. გირანის საშიშროების საპირისპირო ღონისძიებათა შორის, არისგოტელისაგან განსხვავებით, აქვინელი ასახელებს მართვის ორგანიზაციის ისეთი ფორმის შემუშავებას, რომ მეფეს აღარ დარჩეს გირანობის არავეითარი შესაძლებლობა. აღნიშნულ ღონისძიებათა შორის მოშველიებულია გირანის მოკვლის აქტი. მაგრამ აქვინელი არ უშვებს ასეთ უფლებას კერძო პირებისათვის, რადგან მიაჩნია, რომ იგი იწვევს გაუთვალისწინებელ მძიმე შედეგებს, ამიგომ ეძიებს სხვა გზებს. აქვინელი თელის, რომ „უძრაველესობა“, რომელშიც იგი გულისხმობს გაბატონებულ რჩეულებს, ძალაუფლებას კონტროლს უწევს და სწორედ ამით მღუდავს გირანის თვითნებობას. მაგრამ თუ გირანობისაკენ მისწრაფებულ მმართველს ადამიანის შიში არა აქვს, მას უპირისპირდება ღვთიური ძალა, რომელიც თავის სალხს გირანის საშიშროებისაგან დაიცავს: ღმერთი ან გულს მოუღობს გირანს, ან მოაკვდინებს მას.

პოლიტიკური წყობილება მაკროკოსმოსური ანარეკლია მიკრომსოფლიო წესრიგისა; მისი მეშვეობით ადამიანები პრაქტიკულად ახორციელებენ ბუნებრივი მოცემულობებისა და ღვთიური მიზნების წვდომისაკენ მისწრაფებას. ამით კი ისინი საკუთარ თავისთავად არსებობას განამტკიცებენ. ყველაფერი, რაც ამ მიზანს ემსახურება, მათ კომპეტენციაში შედის. ამასთან ძალაუფლების ამოცანა მხოლოდ ის კი არ არის, რომ ადამიანებს მათი თავისთავადობის განმტკიცებაში დაეხმაროს, არამედ ისიც, რომ სხვებს დაეხმაროს ცხოვრების გონიერული წესის შემუშავებაში. ესაა მისი მნებრივი მოვალეობა. ამრიგად, ადამიანის ბუნებრივი სრულყოფა საყოველთაო მისწრაფების მიზანია. მას ემსახურება სახელმწიფო. საბოლოო აზრით კი ღმერთის წინასწარგანმრახულობას ღედამიწაზე ახორციელებს არა მეფე,

არამედ სამღვდლოება, რომლის სათავეში დგას უმაღლესი გამგებელი – პაპი.

პაპებსა და ხელისუფლებს შორის დამოკიდებულებას აქვინელი ანიჭებს პრინციპულ მნიშვნელობას, თუმცა არ ეწევა კონფლიქტის კონკრეტულ ანალიზს. პრინციპული განსხვავება მათ შორის თომას-თეის საესებით გასაგებია და არც არის საკამათო. ორივე მხარეს საკუთარ სფეროებში აქვს სრული დამოუკიდებლობა და თავისთავადობა. მაგრამ ისევე, როგორც თითოეული ადამიანის მიზანი ადამიანური ყოფიერების კანონებზე უნდა იყოს ორიენტირებული, საჭიროა ადამიანთა ერთობის მიზანი ორიენტირებული იყოს წესრიგსა და ქვეწესრიგზე. ისევე, როგორც თვითმყოფობა მნებორივ ცხოვრებას, ხოლო ეს უკანასკნელი ღმერთის ჭერეგის უმაღლეს მიზანს უნდა ემსახურებოდეს, სამოგადობრივ ორგანიზაციაშიც ყველაფერი დაქვემდებარებული უნდა იყოს საბოლოო მიზნისადმი. აქვინელს სამეფო ხელისუფლების მიზნად მიაჩნია პასუხისმგებლური მოღვაწეობა უმაღლესი, ღვთაებრივი მიზნების შესატყვისი მნებორივი ცხოვრების პირობების შექმნისათვის. საერო ხელისუფლება ამ შემთხვევაში არის თავისუფალი მსაჯული და სამუალება ადამიანური ყოფიერების გელეოლოგიური მიზნების მიხედვით მოწყობისათვის. ამ შემთხვევაში იგი წინააღმდეგობას არ ხვდება რაიმე სულიერი ინსტანციის მხრიდან.

მმართველობის არსის შესახებ მსჯელობის დროს აქვინელი არც კი სვამს საკითხს ორნაირ ხელისუფლებას შორის ფაქტობრივი ან შესაძლო კონფლიქტური შემთხვევების შესახებ. პირიქით, აღრინდელ შრომაში მან ეს საკითხი იმთავითვე გადაწყვეტილად მიიჩნია, რადგან ორივე მათგანი ღვთაებრივი ძალაუფლების დაქვემდებარებულად გამოაცხადა. „სულიერი ძალაუფლებაც და საერო ხელმძღვანელობაც ღვთაებრივ ძალაუფლებას ექვემდებარებიან“. სწორედ ამის გამო საერო ძალაუფლება სულიერ ძალაუფლებას იმდენად ექვემდებარება, რამდენადაც ორივე ექვემდებარება ღვთაებრივ ძალაუფლებას. ესაა შემთხვევა, როცა საქმე ეხება სულიერ სიწმინდეს. მაგრამ იმ შემთხვევაში, როცა საქმე ეხება სამოქალაქო ნებას, საჭიროა უფრო მეტად სამოქალაქო ხელისუფლებას მოვესმინოთ, ვიდრე სულიერ მბრძანებელთა სიგყვებს. „მიეცი კეისრისა კეისარს“ – ამით სწორად წარიმართება სულიერი სიწმინდისა და სამოქალაქო ნების შეთანხმების პროცესი. ამრიგად, თომა აქვინელის მოძღვრება არის პარმონიული თვალსაზრისი პარმონიულ ურთიერთობათა შესახებ.

აქვინელის მოძღვრებას დაეუძნა აეგიდუს რომანუსის თვალსაზრისი მმართველის სახის შესახებ.

მან სცადა დაესაბუთებინა, რომ სამყაროს ერთიანობის პრინციპი გამოზღვრულა მიზანთა იერარქიიდან, რაც არ უნდა გვესმოდეს არისტოტელის მსგავსად, ე.ი. ტელეოლოგიურად. სამყარო აგებულია საფეხურეობრივად. ერთეული თვითონ წარმოადგენს მთლიანობას, მაგრამ უფრო მეტი სრულყოფის მიღწევის მიზნით, იგი უნდა დაექვემდებაროს და ემთხვეოდეს უფრო ფართო ერთობას, რადგან იგი მხოლოდ უკანასკნელის ნების მიხედვით არსებობს.

აეგიდუსი აყალიბებს მმართველობის სისტემისა და ადამიანთა ურთიერთდამოკიდებულების თავისებურ პრინციპს, რომლის მიხედვით მმართველმა ჯერ თავისთავი უნდა დაიქვემდებაროს, თუ სურს, რომ მის მმართველობას დაექვემდებარონ სხვები. ისინი კი, ვინც არ არიან მმართველები და ხელმძღვანელები, ნორმალური მდგომარეობის მოსაპოვებლად ვალდებული არიან დაექვემდებარონ მმართველებს. ამდენად აეგიდუსმა მთელი თავისი სოციალურ-ფილოსოფიური ძიება წარმართა მეფის ხელისუფლების ცენტრალურობის დასაბუთების მიზნით. მაგრამ მისთვის მეფე არ არის მხოლოდ სოციალური სისტემის სათავეში მდგომი არსება. იგი სუბსტანციონალური მოვლენაა, მასში განსახიერებულია შინადასაფეხურეობრივი წესრიგი და გემოაღნიშნული თანასწორობა. ღმერთს, როგორც უმაღლეს საყოველთაო სიკეთეს მეფე ემსახურება ყველა სხვა ადამიანის მსგავსად. იგი ამ შემთხვევაში ხელმძღვანელობს გარემოებებით განსაზღვრული წესით, რამდენადაც ერთდროულად ერთეული ადამიანიცაა და ყველა შემთხვევაში აგრეთვე „უსრულყოფილესი“ ადამიანიც. მმართველი, მეფე, როგორც ღვთის მსახური აეგიდუსმა თავისებურ მისტიკურ ფორმაში წარმოადგინა: მეფე არის ნახევრად ღმერთი. ჰემმარიგმა რეკენგმა დაუცხრომლად უნდა იზრუნოს იმაზე, რომ ღმერთთან სიახლოვე და მსგავსება იქონიოს. ეს არის მისი მდგომარეობის სიმტკიცის უპირველესი პირობა. მეფის ასეთი ძიება კი სანიმუშო და მისაბაძია ქვეშევრდომთათვის.

აეგიდუსის შეხედულებათა გადმოცემის სტილის ორიგინალობა ისაა, რომ იგი არ ცდილობს უჩვენოს ურთიერთობის კომპონენტთა უპირატესობა ერთიმეორის მიმართ. მეტიც – თითოეული ელემენტისათვის საზოგადოების იერარქიულ სტრუქტურაში განსაზღვრულია მხოლოდ მისი მოღვაწეობის მნიშვნელოვანი ამოცანები. აეგიდუსი არც საეკლესიო და საერო ხელისუფლებათა თანაფარდობის საკითხს აყენებს.

მიუხედავად ამისა, ავეიდუსს მაინც აქვს გარკვეული წარმოდგენები მმართველის, ბუნებრივი სამართლისა და პოზიტიური კანონის ურთიერთდამოკიდებულების შესახებ. მაგრამ ამ საკითხშიაც იგი გარკვეულად მხოლოდ ეკლესიის ცენტრალური როლის საფუძვლიანობაზე ლაპარაკობს.

§4. იოჰან ჟუიღორთი (დაბ. ფელი უტნობია, გარდ. 1306 წ.)

მისი წერილებიდან ირკვევა, რომ იგი აქტიურად მონაწილეობდა პაპისა და საფრანგეთის მეფის კამათში. მას სპეციალური ნაშრომიც დაუწერია ამ თემაზე: „მეფისა და პაპის ძალაუფლებათა შესახებ“¹. იგი ასახეუ უნდა იყოს კონფლიქტისა პაპ ბონიფაცი VIII-სა და საფრანგეთის მეფე ფილიპე ლამაზს შორის. გექსტი ზუსტად არის დათარიღებული. მთავარი მომენტი ის არის, რომ ქუიღორთი ცდილობს დაასაბუთოს პოლიტიკური წყობილების თავისთავადობა ეკლესიის მოთხოვნების საპირისპიროდ. ამ საქმეში იგი იყენებს არისტოტელისეულ საშუალებებს. მეტაფიზიკურად თუ წმინდა ისტორიულად დაფუძნებული ავეიდისეული ზეწესრიგის სანაცვლოდ ქუიღორთი გეთავაზობს „დუალისტურ“ კონსეფუციას. ამ კონსეფუციის მიხედვით ორივე ძალაუფლების წარმოშობის თანაბრობა გებუნებრივი აუცილებლობითაა განპირობებული. დასკვნა: ქუიღორთის მიხედვით ორივე ძალაუფლება თუმცა შინაგანად განსხვავებული სტრუქტურის მქონეა, მაგრამ მათთვის საერთოა თავისთავადობა, ერთიმეორისაგან დამოუკიდებლად განვითარება. ამიტომ უნდა ვენდოთ მათ, ვინც ამტკიცებს, რომ ქუიღორთმა ამით ერთდროულად დაასაბუთა, ერთი მხრივ, მსოფლიო ეკლესიის ერთიანობა, ხოლო მეორე მხრივ, საფრანგეთის ეროვნული სახელმწიფოს შექმნისა და განმტკიცების მართლზომიერება.

ერთმანეთისგან დამოუკიდებელი მრავალრიცხოვანი ეროვნული სახელმწიფოებისა და ერთიანი ეკლესიის თანაარსებობის ფაქტს ქუიღორთი საკმაოდ დამაჯერებლად ათავსებს ერთიმეორესთან. ადამიანთა სულიერი ერთობა, რომლის გამოხატულებაც ეკლესია, ხელს არ უშლის მათს სხეულებრივ განსხვავებას. სახელმწიფოებიც სხეულებია, მაგრამ მათი შემადგენელი ადამიანები სულიერ ერთობას შეადგენენ.

¹ იხ. „პოლიტიკური თეორიები“, გვ. 103.

საერო და საეკლესიო ხელისუფლების თანაფარდობის შესახებ კამათი გრძელდებოდა მე-14 საუკუნეში. ამ საკითხის შესახებ საკმაოდ ორიგინალური თვალსაზრისი წარმოდგენილი აქვს დანტე ალიგიერს პოლიტიკურ ტრაქედიკო „მონარქია“.

§5. დანტე ალიგიერი (1265-1321)

დანტე არც თეოლოგი იყო და არც საუნივერსიტეტო განათლება ჰქონდა – განსხვავებით ღებატების სხვა, ჩვენთვის ცნობილ მონაწილეებისაგან. მიუხედავად ამისა, მისი ტრაქედიკი იმდროინდელი პოლიტიკური აზროვნების მაღალი ღონისა და განმანათლებლური მოღვაწეობის ნიმუშადაა მიჩნეული.

დანტეს პოლიტიკური შეხედულებები ემყარება არისტოტელის მოძღვრებას. მაგრამ არისტოტელი, როგორც დანტეს თეორიული წინამორბედი, ორიენტირებული იყო ბერძნულ ქალაქ-სახელმწიფოებზე. დანტემ მისი მოძღვრების ძირითადი პრინციპების გამოყენება სცადა რომის იმპერიის აუცილებლობის დასაბუთებისათვის, თუმცა არ ამტკიცებდა მის სიწმინდეს. ამ შემთხვევაში დანტე გაცილებით ფრთხილად მოქმედებს ვიდრე, ვთქვათ, აეგიდუს რომანუსი ან ქუილორთი, რომლებიც გარკვეულად უარყოფდნენ საიმპერიო ძალაუფლების აუცილებლობას. დანტე კი თავის ტექსტში, „მონარქისა“ და „იმპერატორის“ ცნებების გაიგივების საფუძველზე აკეთებს დასკვნას იმის თაობაზე, რომ იმპერატორის (მონარქის) მთავარი საზრუნავი და ამოცანა უნდა იყოს მსოფლიოს ბატონობისაკენ სწრაფვა. შესაძლოა აქ დანტემ ერთ-ერთმა პირველმა (მაკიაველზე ადრეც კი) იგრძნო სახელმწიფოს, როგორც ბოროტი ძალის აუცილებლობა, გამოირიცხა მისი მოღვაწეობიდან მნეობრივი შინაარსი.

დანტე სქოლასტიკური წესით ანაწევრებს მისი კვლევის შედეგებს სამ ძირითად საკითხად და მიდის დასკვნამდე, რომ ნებელობითი ყოფიერება და ნებელობით მოწესრიგებული ყოფიერება საყოველთაო მსოფლიო ბატონობის აუცილებლობას ექვემდებარება. ამის გამოხატულებაა „მსოფლიოს მპყრობელის“ ცნება. ამასთან იგი იმედოვნებს, რომ რომაელი ხალხი იელის იმპერიული სამართლიანობის სწორი გზით. დაბოლოს იგი სვამს კითხვას იმის შესახებ, რომის მსოფლიო ბატონობის აუქტორიტატი უშუალოდ ღმერთზეა დამოკიდებული თუ მის მსახურებსა და წარმომადგენლებზე, კონკრეტულად – ეკლესიასა და პაპზე. დანტეს სურდა დაესაბუთებინა მსოფლიო ბატონობის ჭეშმარიტება. მან ბატონობის წარმოშობის არისტოტელ-

ისეული სქემა საეხსებით არაარისგოგელისეულად გამოიყენა საყოველთაო მსოფლიო ბაგონობის აუცილებლობის დასაბუთებისათვის. ამასთან იგი ცდილობს აღნიშნული სქემა ანთროპოლოგიური მიზნარსით შეავსოს: ადამიანების ბუნებასა და მიზნებზე დამოკიდებულია ადამიანთა მთელი თაობების ერთიანი და მთლიანი პოლიტიკური ორგანიზაცია არა მხოლოდ როგორც სასურველი ღირებულება, არამედ როგორც აუცილებლობაც. ღმერთმა ადამიანებს პროვიდენციალური გზით ორი მიზანი დაუსახა: „ამქვეყნიური ცხოვრებისეული ნეტარება, რაც საკუთრივ თვისებებს ეფუძნება და წარმოდგენილია მიწიერი პარადულობით; და მარადიული ცხოვრების ნეტარება, რაც ეფუძნება ღვთიურ მსოფლმხედველობაზე დაფუძნებულ შეხედულებას, რომლისთვისაც ცალკეული თვისება მიუწევდომელია“.

ამ გზით დანტე ამკარად ემხრობა აქვინელის „მიზანთა იერარქიის“ თვალსაზრისს. „ბუნებრივი ადამიანის“ მიზანთა მარადიული ნეტარება, როგორც დამოუკიდებელი, თავისთავადი ღირებულება. ეს მიწიერი საბოლოო მიზანი ადამიანთა ყველა თაობისათვის წარმოდგენილია როგორც ღვთის მიერ დაწესებული. ადამიანთა თაობის ყოველგვარი საქმიანობა, რომელიც არც ინდივიდუალურია, არც ჯგუფური, არც ოჯახური, არც სოციალური და არც „მეფურ-მედაფენური“, არის შემეცნებითი უნარის სრულყოფილი განამდვილება, „და რამდენადაც ეს უნარი ერთი ადამიანის ან საზოგადოების ნაწილის მიერ მთლიანად არაა წარმოდგენილი, საჭიროა იგი წარმოადგინოს მთელმა კაცობრიობამ, რითაც სწორედ განამდვილდება“.

საბოლოოდ დანტე ასკენის, რომ შემეცნებითი უნარის ასეთი გოტალური განამდვილება შესაძლებელია მხოლოდ ადამიანთა თაობების პოლიტიკურ ერთობაში. ასევე დამყარდება მარადიული მშვიდობაც, ეინაიდან მსოფლიო იმპერატორს კონკურენტი არა ჰყავს. აქ დანტე იმეორებს არსებითად იმას, რაც უკვე ნათქვამი აქვს „ღვთაებრივ კომედიაში“: ღეღამიწაზე იდეალური მდგომარეობის მიღწევისათვის საჭიროა ავეგუსტოსის ბაგონობა, ეინაიდან ღმერთი ადამიანს ქმნის თავისი ნების მიხედვით, ხოლო იმპერატორის (მონარქის) დაქვემდებარებაში ადამიანთა თაობები მშვიდობით უმრუნველყოფილ ბედნიერებას მოიპოვებენ.

დანტე იყენებს ეკლესიის თეოლოგიური მოძღვრების გრადიციულ მეტაფორას, რომლის მიხედვით კაცობრიობის ერთიანობა რწმენის ერთიანობით გამოიხატება.

მე-14 საუკუნის ევროპაში ერთ-ერთი წამყვანი ადგილი უკავია პადუის ფილოსოფიურ სკოლას, რომელმაც განავითარა არისტოტელის მოძღვრება ე.წ. ავეროისტულ საფუძველზე. კერძოდ, მარსელიუს პადუელმა შექმნა საერო სახელმწიფოს პოლიტიკური თეორია, რომელიც გამსჭვალულია პაპობის გაბედული კრიტიკით და კატეგორიულად მოითხოვს პოლიტიკის გამოყოფას საეკლესიო ავტორიტეტისა და რელიგიური მორალისაგან. სწორედ ამის გამო იგი გამოცხადდა „უდიდეს ერეტიკოსად“ და დაუსწრებლად მიესაჯა სიკვდილი კოცონზე დაწვით.

პადუელი აღიარებს ზეგრძნობადი სამყაროს არსებობას, მაგრამ შეუძლებლად მიიჩნევს მის დასაბუთებას. იგი ემხრობა ორმაგი ჭეშმარიტების თეორიას და სწორედ აქედან მომდინარეობს მისი დაეჭვება რელიგიის ღოგმატებში. იგი თიშავს რელიგიას პოლიტიკისაგან და წარმოადგენს ერთ-ერთ პირველ მოაზროვნეს, ვინც იცავს აზრს სახელმწიფოს საერო ხასიათის შესახებ. სახელმწიფო არ არის დამოკიდებული ეკლესიაზე. იგი წარმოიშობა სამოგადობრივი ხელშეკრულების საფუძველზე. მისი მიზანია ადამიანთა მაგერიალური კეთილდღეობა და მათთვის თავისუფალი დროის გამოყოფა გონებრივი მოღვაწეობისათვის. მონარქს, რომელიც ახორციელებს სახელმწიფო ხელისუფლებას, უნდა ირჩევდეს ხალხი (თუმცა „ხალხი“ პადუელს ესმოდა მხოლოდ როგორც შეძლებული ფენები). ცუდი მმართველობისათვის მონარქი შეიძლება დაისაჯოს და გადააყენონ. პადუელი იცავდა სამოგადობის ფენებად დაყოფას, მოითხოვდა ყველა ფენის (კლერის გარდა) პოლიტიკურ თავისუფლებას და უფლებათა თანასწორობას. ქონებრივი და პოლიტიკური უთანასწორობის მართლზომიერების დასაბუთებას იგი ცდილობდა ადამიანთა გონებრივ და მორალურ ღონეთა ბუნებრივი განსხვავებით. მთავარ შრომაში „მშვიდობის დამცველი“ (1324, გამოქვეყნდა 1522, პანოევი, 1932-33, ინგლ. თარგმანი 1956) პადუელი მკაცრად აკრიტიკებს მეფეების გირანულ მემკვიდრულ ძალაუფლებას და უარყოფს პაპის საერო ხელისუფლებას. პაპობის წინააღმდეგ ბრძოლა მას მიაჩნდა საყოველთაო მშვიდობისა და ეროვნული სახელმწიფოების წარმოქმნის პირობად. თუმცა მოითხოვდა რელიგიურ შემწყნარებლობას, აღიარებდა რელიგიის აუცილებლობას, მაგრამ მიაჩნდა იგი „აღმზრდელობით ძალად“, რომელიც უნდა ჩააყენონ სახელმწიფო სამსახურში. მოითხოვდა მრევლის მიერ არჩეული მღვდლების როლის დაყენებას

„სულიერი მკურნალის“ როლამდე. ამ იდეებით მან გაელენა მოახდინა რეფორმაციის მოღვაწეებზე.

უილიამ ოკამი (1285-1349). მისი ბრძოლა სახელმწიფო ხელისუფლების სეკულარიზაციისათვის განსაკუთრებულ როლს ასრულებდა იმდროინდელ პოლიტიკურ დებატებში. როგორც აქტიური პოლიტიკოს-პუბლიცისტი, იგი გადაწყვეტით იბრძოდა სახელმწიფოზე ეკლესიის ბატონობის წინააღმდეგ, მომხრე იყო მათი იურისდიქციის სფეროების მკაცრად გამიჯვნისა, შესაძლებლად მიაჩნდა ეკლესიისა და პაპის შეცდომაც და ერესიც. ამ შეხედულებით ოკამი პალეუსის თანამოაზრედ გვევლინება, მათი შეხედულებები კი გმას უკვლევენ რეფორმაციას.

ოკამის მომდევნო მოაზროვნებმა – განსაკუთრებით ნიკოლოზ კუზანელმა (1401-1464) და ნიკოლოზ მაკიაველიმ (1469-1527) ახალი იდეები შეიტანეს პოლიტიკურ თეორიაში (გლობალური თვალსაზრისით სპეციალურ განხილვას იმსახურებს „მარადიული მშვიდობის“ თეორია, სადაც კუთვნილი ადგილი დაეთმოა კუზანელს).

მაკიაველი – ფლორენციის რესპუბლიკის თვალსაჩინო პოლიტიკური მოღვაწე თავის გრაქტაგებში აღწერს სახელმწიფოს აღმავალი ბურჟუაზიული კლასის თვალთახედვით. მან წამოაყენა პოლიტიკის თავისთავადი გაგების პოსტულატი, პოლიტიკის თეორიული განხილვიდან გამორიცხა მორალი და რელიგია. მაკიაველის სახელმწიფო მიაჩნია ადამიანური სულის უმაღლეს გამოხატულებად, ხოლო სახელმწიფოსადმი სამსახური – ადამიანური ცხოვრების მიზნად, სამრისად და ბედნიერებად. მაკიაველი იზიარებს ტრადიციულ ქრისტიანულ შეხედულებას ადამიანის თანდაყოლილი ცოდვილობის შესახებ და აკისრებს აღმზრდელობით ფუნქციას არა ეკლესიას (როგორც ამას აკეთებდნენ საშუალო საუკუნეების მოაზროვნეები), არამედ სახელმწიფოს. მაკიაველი გულწრფელი რესპუბლიკელის სულისკვეთებით აღწერს ძველრომაულ სახელმწიფო წყობილებას. საერთოდ ეს სახელმწიფო მისი იდეალია. რესპუბლიკა, რომელშიც იგი ხედავდა ძლიერი სახელმწიფოს იდეის ხორცშესხმას, მიაჩნდა შინაგანი წესრიგის დაცვისა და სხვა ხალხებზე მისი ძალაუფლების გავრცელების იარაღად. როგორც რესპუბლიკის, დემოკრატიის გულწრფელი მომხრე, მაკიაველი რესპუბლიკას მმართველობის საუკეთესო ფორმად მიიჩნევდა, რამდენადაც იგი ყველას აეაღლებულებს იყოს პასუხისმგებელი სახელმწიფოს ბედისათვის. მაკიაველის თვალსაზრისით, ესაა თავისებური კომპენსაცია იმ ბუნებრივი ეგოიზმის სანაცვლოდ, რომელმაც გამოიწვია ადამიანური ბოროტი ბუნების ძალისმიერი აღკვეთისათვის წარმოშობილი სახელმწიფოს არსებობა.

მაგრამ მმართველობის რესპუბლიკური ფორმა ყოველთვის არ არის შესაძლებელი. შეუძლებელია თავისუფალი პოლიტიკური დაწესებულებების შენარჩუნება, თუ ხალხში არ არის განვითარებული მოქალაქეობრივი სათნოება. რომის რესპუბლიკის სიძლიერეს მაკიაველი ხსნის იმით, რომ მან შეძლო რესპუბლიკური სულისკვეთების აღზრდა რომაელ ხალხში. ტრაქტატში „ფიქრები გიგე ლივიუსის I დეკადის შესახებ“, მაკიაველი ისტორიულ მაგალითებზე დაყრდნობით ცდილობს ახსნას რომაელთა დამოკიდებულება სახელმწიფოსადმი და ჩაუნერგოს ანალოგიური სულისკვეთება თავის თანამედროვეებს. მაკიაველი ძველი რომის სიძლიერეს უპირისპირებს მისი ეპოქის იგალიის დაცემულობას. ამ უკანასკნელ გარემოებას კი ხსნის კათოლიკური ეკლესიის გავლენით. ეკლესიამ, რომელიც ცდილობს თავის ხელში შეაერთოს სულიერი და საერო ხელისუფლება, დაარღვია საერო სახელმწიფოებრიობის საფუძელები და შეასუსტა ადამიანებში სახელმწიფოსადმი სამსახურისაკენ მისწრაფება. ყველაზე ცნობილ ტრაქტატში „ხელმწიფე“ (1532, თარგმნილია ქართულ ენაზე) აღწერილია ძლიერი სახელმწიფოს შექმნის წესები ისეთ პირობებში, როცა ხალხში სუსტია მოქალაქეობრივი სათნოება. მაკიაველს მიაჩნია, რომ პოლიტიკური მიზნების მისაღწევად ყველა საშუალება ნებადართულია. როგორც კერძო პირი, ხელმწიფე უნდა სარგებლობდეს ქცევის საერთოდ მიღებული ნორმებით, მაგრამ მას შეუძლია ანგარიში არ გაუწიოს მორალის მოთხოვნებს, თუ მისი მოქმედება წარმართულია სახელმწიფოს აყვავებისა და სიძლიერის მიზნით.

მოგვიანებით „მაკიაველიზმი“ უწოდეს ყოველგვარ მოქმედებას, რომლის დროსაც პოლიტიკური მიზნების მიღწევისათვის უგულვებელყოფენ მორალის ნორმებს. ამ შემთხვევაში ფართო მნიშვნელობით ამ ცნებაში გულისხმობენ მორალისა და პოლიტიკის ერთმანეთისგან გათიშვის კატეგორიულ მოთხოვნას. მაგრამ მაკიაველი არ არის ასეთი მოთხოვნის ავტორი. თავის მრავალრიცხოვან პოლიტიკურ ტრაქტატებში იგი აღრიცხავს პოლიტიკისა და მორალის გათიშვის ფაქტებს და არ მოითხოვს ასეთ გათიშვას. რაც შეეხება იემუიგურ თემისს – „მიზანი ამართლებს საშუალებას“, მისი გამოყენება მაკიაველის მიერ კერძო შემთხვევაა და არა მისი პრინციპული პოზიციის გამოხატულება. ამდენად „მაკიაველიზმის“ ცნებით პოლიტიკისა და მორალის გათიშვის მოთხოვნის აღნიშვნა მთლად მართლზომიერად და გამართლებულად არ უნდა ჩაითვალოს.

ჩვენ მიერ ნიკოლო მაკიაველი არსებითად წარმოდგენილია, როგორც აღორძინების ეპოქის ერთადერთი პოლიტიკური მოაზროვნე. მაგრამ ეს მხოლოდ იმიტომ, რომ იგი ყველაზე ნათლად, მასშტა-

ბურად და პროფესიულ პოლიტიკურ დონეზე გამოხატავდა ამ ეპოქის საერთო სულისკვეთებას. აღორძინების ეპოქის პოლიტიკურმა ფილოსოფიამ კი საფუძველი მოამზადა რაციონალიზმისა და განმანათლებლობის ეპოქის პოლიტიკური თეორიისათვის, სადაც ერთერთ არსებით პრობლემად წარმოადგინეს სახელმწიფოსა და ადამიანის ურთიერთობის საკითხი.

რაციონალიზმისა და განმანათლებლობის ეპოქის პოლიტიკური თეორიები

აღნიშნული ეპოქის ქრონოლოგიურ საზღვრებად ბევრი თვალსაჩინო მკვლევარი (კერძოდ, ალექსანდრე შეანი) მიიჩნევს მე-16 საუკუნის მეორე ნახევარსა და მე-18 საუკუნის დასასრულს, კონკრეტულად კი პერიოდს 1555 წლიდან საფრანგეთის რევოლუციის (1789-1799) ჩათვლით.

შეანის აზრით, სულიერ-ისტორიული თვალსაზრისით ეს არის რაციონალიზმისა და განმანათლებლობის დომინანტობის ეპოქა, პოლიტიკურად – აბსოლუტისტური სახელმწიფო ხელისუფლების ბატონობის წინაპერიოდი, ხელოვნების თვალსაზრისით – ბაროკოსა და როკოკოს ეპოქა.

ამ ეპოქას შემოკლებით უწოდებენ „ადრეულ ახალ დროს“. იგი არის ევროპაში ფუნდამენტური სულიერი და პოლიტიკური ცვლილებების ეპოქა. აღნიშნული ცვლილებები კი იმდენად შთამბეჭდავია, რომ ქრისტიანული რელიგია თანდათან კარგავს თავის განმსაზღვრელ დანიშნულებას სამყაროსა და ადამიანის არსების ფილოსოფიური გარკვევის საქმეში. ეს ყველაფერი ხდება, მიუხედავად იმისა, რომ ქრისტიანული რელიგია ჯერ კიდევ წარმოადგენს მძლავრ იარაღს დედა მიწის სხვა ნაწილების დამპყრობი სახელმწიფოების (დასაწყისში ესპანეთი და პორტუგალია, შემდგომ ნიდერლანდები, საფრანგეთი და ინგლისი) ხელში.

ქრისტიანული რელიგიისადმი დამოკიდებულების უარყოფითად შეცვლას ხელი შეუწყო ოცდაათწლიანმა (1618-1648) ომმა, რომელიც არსებითად რელიგიურად იყო მოტივირებული. ეს ცვლილება, პირველ რიგში, აისახა ფილოსოფიაში, შემდგომ ცალკეულ მეცნიერებებში – დასაწყისში ახალ წარმოქმნილ ბუნებათმეცნიერებებში, შემდგომ სოციალურ მეცნიერებებში, სულ უფრო მზარდი სახით ხელოვნებასა და პოეზიაში, ოდნავ გვიან მუსიკაში, ბოლოს პოლიტიკაში. საფრანგეთის რევოლუციაში რელიგია კარგავს ოფიციალურ პრივილეგიურ მდგომარეობას, როგორც სულიერ-პოლიტიკური ფენომენი და სახელმწიფოებრივი ძალა. მიუხედავად მე-19-20 საუკუნეებში რელიგიის პოლიტიკური სტატუსის ერთგვარი რეანიმაციისა, სულიერი სამყარო და პოლიტიკური კულტურა მე-18 საუკუნის შემდგომ უკვე მეტად აღარ არის ქრისტიანულად შეფერილი. ადამიანი გამოცხადდა

¹ იხ. „პოლიტიკური თეორიები“, გვ. 157.

თავისთავად გონიერ არსებად. თავისთავადი შემოქმედებითი მოღვაწეობა კი მიიჩნიეს ადამიანის თვითმყობადი არსებობის გამოსატყულებად.

თუმცა მარტინ ლუთერი (1483-1546) თავისებურად ჯერ კიდევ რელიგიურად „ასხვისებდა“ სულიერ და ცხოვრებისეულ-პრაქტიკულ ძირეულ საკითხებს, მაგრამ მალე ფილოსოფიურ პრობლემატიკაში თავი იჩინა ადამიანის რაციონალურ-რეფლექსური მოღვაწეობის დასაბუთების ცდებმა. ამას დაეფუძნა ახალი დროის რაციონალური ფილოსოფია, სადაც შევიდა ე.წ. ფრენსის ბეკონისეული (1561-1626) „ემპირიზმი“, ჯონ ლოკის (1632-1704), დავით იუმის (1711-1776) მოძღვრებანი. მაგრამ ფუძემდებლური სიგყვა ამ საქმეში მაინც ეკუთვნის რენე დეკარტს (1596-1650), რომელიც სამართლიანად ითვლება ახალი დროის რაციონალისტური ფილოსოფიის ფუძემდებლად. დიდი მისი გავლენა რაციონალისტური ფილოსოფიის შემდგომ განვითარებაზე, განსაკუთრებით ადამიანის გონიერული თვითმყოფობის იდეის შემუშავებაზე. დეკარტის შემდგომ რაციონალიზმის ძირითადი იდეების დასაბუთებაში განსაკუთრებული როლი შეასრულა ბარუხ ბენედიქტ სპინოზამ (1632-1677). იგი, დეკარტისაგან განსხვავებით, უარყოფს ნების თავისუფლების იდეას. ნება მასთან ემთხვევა გონებას, ასაბუთებს ადამიანის ყველანაირი მოქმედების აუცილებელ ხასიათს, მიაჩნია, რომ აფექტებსა და ვნებებში თავს იჩენს ადამიანის დამონება, მისი გაუცნობიერებელი დამოკიდებულება ცხოვრების გარეგან გარემოებებზე. წარმოდგენის დონეზე ეს დამოკიდებულება ილუზიურად აღიქმება ცნობიერების მიერ, როგორც თავისუფლება. ბუნებითი სამართლისა და ხელშეკრულების თეორიის სხვა წარმომადგენლების მსგავსად სპინოზას გამოიყავს საზოგადოების კანონზომიერებები უცვლელი ადამიანური ბუნების თავისებურებებიდან და შესაძლებლად მიაჩნია მოქალაქეთა კერძო ეგოისტური ინტერესების შერწყმა მთელი საზოგადოების ინტერესებთან.

სპინოზას მოძღვრებას დემოკრატიის შესახებ შემდგომ შევხებით. მოცემულ კონტექსტში საჭიროდ მიგვაჩნია, რაციონალიზმის ძირითადი იდეებიდან გამომდინარე, განმანათლებლობის ფილოსოფიის ჰუმანისტური იდეის ანალიზი. მთავარი თემისი ემყარება ადამიანის სულიერი და პოლიტიკური თვითგანსაზღვრის იდეას. ამ ამოცანის გადაჭრაში დიდი წვლილი მიუძღვით ჯონ ლოკს, შარლ ლუი მონტესკიეს (1689-1755) და ჟან-ჟაკ რუსოს (1712-1778).

განმანათლებლობის ჰუმანიზმი, პირველ რიგში, თავს იჩენს ფრანგ ენციკლოპედისტებთან, ლესინგთან და კანტთან, სადაც შემუშავდა მისი ისტორიულ-ფილოსოფიური განვრცობის პერსპექტივა. მის შე-

დღეს უწოდეს ადამიანთა საზოგადოების პროგრესული განვითარების სულ უფრო მეტი გაღრმავება თავისუფლების ხაზით, მწეობრივი კაცობრიობის ჩამოყალიბების ჩათვლით. ეს ჰუმანისტური იდეალი გერმანული კლასიკის ყურადღების ცენტრში მოექცა და მის ცენტრალურ თემად იქცა. აქ, უწინარეს ყოვლისა, ყურადღებას იქცევს იოჰან გოტფრიდ ჰერდერის (1744-1803) „წერილები ჰუმანიზმის მოთხოვნის შესახებ“, აგრეთვე ფრიდრიხ შილერის (1759-1805) „წერილები ადამიანთა ათეისტური აღზრდის შესახებ“. ვილჰელმ ფონ ჰუმბოლდტის გამოსაქვეყნებული პოზიცია „ახალი ჰუმანიზმის“ სახელითაა ცნობილი. ჰერდერისა და ჰუმბოლდტის ჰუმანისტური იდეალი ემყარება ჰარმონიული კაცობრიობის მასშტაბში ინდივიდუალური პიროვნულობის განვითარების შესაძლებლობის მტკიცე რწმენას. ამისათვის ადამიანი არ უნდა იყოს გაუცხოებული არც თავისთავისა და არც საზოგადოებისაგან, არამედ „იგი მხოლოდ ადამიანი უნდა იყოს. საზოგადოების ყველა წევრში უნდა აღიარონ კაცობრიობის (ჰუმანიტეტის) წევრად ყოფნა და ცხოვრება. ეს მიზანი იმდენად ნაკლებადაა წარმოდგენილი მის გარეთ, რომ ის უპირატესად მისი გვარეობა, მისი ბუნების კანონია, რასაც შეესატყვისება მისი გონება, ნება, თვითგანმტკიცების მოთხოვნილება...“¹

ოჯახმა და სახელმწიფომ უნდა განახორციელონ ინდივიდუალის თვითგანმტკიცების ჰუმანისტური ამოცანა. ვინაიდან ყოველი ინდივიდი თავისი ღრვის, ხალხისა და საზოგადოების პროდუქტია, იგი მათთან აუცილებელ კავშირში უნდა იმყოფებოდეს. მაგრამ ამ ისტორიულ ფაქტს მხოლოდ მაშინ აქვს შინაარსი და აზრი, თუ ადამიანი ნათლად წარმოადგენს თავის განსაკუთრებულობას და ინდივიდუალობას. სახელმწიფო ადამიანისათვის, ერთი მხრივ, შეიძლება იყოს დამცველი, რომელიც ამავე ღრვს მისი აღმზრდელის ფუნქციასაც კისრულობს. სახელმწიფოებრივი აღზრდის ამოცანაა ადამიანში მისი საკუთარი თვითმყოფობის აზრის დანერგვა. ამ შემთხვევაში თანამედროვე სახელმწიფოს პარადიგმად მიაჩნიათ ანტიკური ეპოქა. ამასთან განმანათლებლობის ახალი ჰუმანიზმი ემყარება აგრეთვე რენესანსის ეპოქის ჰუმანიზმს.

ამ ეპოქაში პოლიტიკურად დომინანტური როლი ეკუთვნის აბსოლუტისტურ ძალაუფლებას. მაგრამ რაციონალიზმისა და განმანათლებლობის პოლიტიკური თეორიები მას აღიქვამენ არა როგორც მართლზომიერ, გარდაუვალ და „ხელუხლებელ“ ფაქტს, არამედ როგორც კრიტიკის ობიექტს: ეს თეორიები მიმართულია მონარქიული

¹ ჰერდერი, წერილები... ციგ. „პოლიტიკური თეორიები...“, გვ. 163.

აბსოლუტიზმისა და ფეოდალური წოდებრიობის წინააღმდეგ. ამ ამოცანას ყველაზე თვალსაჩინოდ ახორციელებენ ჟან ბოდენი (1529-1596) და თომას ჰობსი (1588-1679).

შრომში „ისტორიის ადვილი შესწავლის მეთოდი“ (1556) ბოდენი ასახავს ბურჟუაზიის მისწრაფებას ცენტრალიზებული ხელისუფლების დამყარებისაკენ. იგივე მისწრაფება წმინდა პოლიტიკურ-თეორიული რაკურსით გამოხატულია შრომაში „ქვესი წიგნი რესპუბლიკის შესახებ“ (1576). აქ იგი ასაბუთებს მემკვიდრეობითი მონარქიის იდეას. მაგრამ აუცილებლად მიაჩნია ასეთი მონარქიის შეზღუდვა კანონით. გარდა ამისა, მონარქიას არ უნდა ჰქონდეს გადასახადების შემოღების უფლება ხალხთან ან მის წარმომადგენლებთან შეთანხმების გარეშე. ბოდენი გამოდის სუვერენიტეტის განუყოფლობის იდეიდან და წინააღმდეგია ხელისუფლების დანაწილებისა. იგი უარყოფს შეხედულებას, რომლის მიხედვით მონარქის ძალაუფლება მომდინარეობს ღვთისაგან და ცნობს ხალხის უფლებას გირანის მოკვლაზე, მაგრამ არა მონარქისა, რომელიც თავისი ძალაუფლების გატარებაში კანონს ემყარება. პოლიტიკური გადაგრილების მთავარ მიზეზად ბოდენი მიიჩნევდა ქონებრივ უთანასწორობას.

ჰუგო გროციუსმა (1583-1645) ერთ-ერთმა პირველმა შექმნა ბურჟუაზიული მოძღვრება ბუნებრივი სამართლის შესახებ. ეს პოლანდიელი იურისტი, სოციოლოგი და სახელმწიფო მოღვაწე ამავე დროს ითვლება საერთაშორისო სამართლის სისტემატიკმატორად. მისი მთავარი ნაშრომია „ომისა და მშვიდობის უფლების შესახებ“ (1625). ნაშრომმა დიდი გავლენა მოახდინა ბურჟუაზიული სამართლის ფილოსოფიის განვითარებაზე. გროციუსის მსოფლმხედველობა ჩამოყალიბდა ნიდერლანდების მე-16 საუკუნის რევოლუციის გავლენით. ამ რევოლუციის ძირითადი მოთხოვნა იყო ღვთისმეტყველების მეურვეობისაგან განთავისუფლება, თუმცა გროციუსს მთლად არ გაუწყვეტია კავშირი ღვთისმეტყველებასთან.

საზოგადოების წარმოშობის საკითხს გროციუსი წყვეტს სახელმწიფოსა და სამართლის არსის საკითხთან კავშირში. სახელმწიფოს წარმოქმნა, გროციუსის აზრით, არის ადამიანთა შეგნებული მოღვაწეობის ნაყოფი, ხელშეკრულების შედეგი.

სამართალი, გროციუსის მტკიცებით, ემყარება არა ღვთის ნებას, არამედ ადამიანის ბუნებას. ადამიანი ცხოველებისაგან იმით განსხვავდება, რომ იგი მიისწრაფვის მშვიდობიანი ურთიერთობისაკენ, რაც ორგანიზებულია გონების მოთხოვნების მიხედვით. ადამიანის ეს თვისება, გროციუსის აზრით, განისაზღვრება მეტყველებისა და ზოგადი პრინციპების მიხედვით მოქმედების უნარით. ომი არის გამოუ-

ლენა იმ მტრული ურთიერთმიმართებისა, რომელიც არსებობდა ადამიანთა გათიშული არსებობის დროს.

თითქმის გროციუსის თანამედროვე საფუძვლიანი და სისტემატიური პოლიტიკური თეორეტიკოსი, ბოლენის სულიერი ანტიპოდი, კაცი, რომელსაც თავისი ეპოქის გერმანულ კალენის უწოდებენ, იოჰან ალთუზიუსი (1557-1604). იგი ბოლენს უმთავრესად ეკამათება პოლიტიკური თეორიის მეთოდოლოგიურ პრობლემებზე, აგრეთვე, პოლიტიკური მეცნიერების დაფუძნების პრინციპების საკითხში. იზიარებს ბოლენის შეხედულებებს სუვერენიტეტის შესახებ, მაგრამ რამდენადაც ბოლენი ამ ცნებას იყენებს სახელმწიფოს მიმართ, მისი თემისი უნდა გავრცელდეს აბსოლუტურ სახელმწიფო ხელისუფლებაზეც. სახელმწიფო, როგორც მთლიანობა, როგორც ყველანაირ ერთობათა წევრების მომცველი ძალა, არის სუვერენი. ამასთან, ყველა წევრს ღვაწლი მიუძღვის იმაში, რომ ისინი მეტად აღარ არიან ინდივიდების ფედერაციული თუ კოოპერაციული მმართველობის ხელქვეითნი, რადგან ოჯახიც, ქალაქიც, პროვინციაც და ყოველგვარი სხვა ერთობა სახელმწიფოს ექვემდებარება. ამ ფორმაციაში ხალხი ნაწევრდება თვითმყოფად ადამიანურ ნაგურებად, ხოლო რამდენადაც ხალხი ამ ერთიან სახელმწიფოებრივ სტრუქტურაში არსებობს, იგი უნდა მიჰყვეს სუვერენიტეტს. ხალხისა და სახელმწიფოს სუვერენიტეტი აქ ერთმანეთთანაა გაიგივებული. ისინი ქმნიან ერთიან ორგანულ კოოპერაციას, რომელიც ცივილიზაციურ პერსპექტივაში წარმოადგენს ღვთის ნების გამოხატულებას და, მამასადაბე, ღვთისაგან შერჩეულ ერთობას. ამით ალთუზიუსმა საფუძველი ჩაუყარა ეროვნული სახელმწიფოს თანამედროვე იდეას.

ასეთი კომპლექსური სახელმწიფოებრივი გაერთიანება მოითხოვს ამხანაგური წესით შექმნილ წყობილებას, სადაც მონარქი (როგორც ერთიანობის წარმომადგენელი) და წოდებრივი ორგანო (როგორც სიმრავლის წარმომადგენელი) ერთმანეთზე ახდენენ გავლენას. ხელისუფლების დანაწილების ელემენტები, ალთუზიუსის მიხედვით, უფრო მეტად მიგვანიშნებენ ძალაუფლებაზე, ვიდრე ფაქტობრივად და არსებითად წარმომადგენენ მას. ხალხის ძალაუფლება სახელმწიფოში უნდა წარმოადგეს მხოლოდ სხვადასხვა რჩეული დელეგატების მიერ. ამით ფაქტობრივად ნაჩვენებია განსხვავება, ერთი მხრივ, მმართველობასა და უმაღლეს იურისდიქციას, ხოლო მეორე მხრივ, კანონმდებლობას შორის, რომელიც ხალხის წარმომადგენლობის სახით გვევლინება.

§1. აბსოლუტური სახელმწიფო ხელისუფლების თომას ჰობსისეული თეორია და ბარუხ დე სპინოზას ლემობრატული ვარიანტი

თომას ჰობსი (1588-1679) – ინგლისელი მაგერიალისტი ფილოსოფოსი. მას განსაკუთრებული ადგილი უკავია პოლიტიკურ მოძღვრებათა ისტორიაში, რადგან მისი კონცეფცია ლოგიკურად გამომდინარეობს მისივე მექანიკური ანთროპოლოგიიდან და საბოლოოდ ამკვიდრებს ადამიანური და პოლიტიკური ყოფიერების განუყრელობის თვალსაზრისს. ამდენად ჰობსის მოძღვრება საზოგადოებასა და სახელმწიფოზე მისი ფილოსოფიური დოქტრინის შემაჯამებელი ნაწილია. იგი მეტწილად მომდინარეობს ადამიანის ბუნების ცნებიდან, რომელშიც გაერთიანებულია ბუნებრივი და ხელოვნური სხეულების საწყისები. ჰობსის სოციალური კონცეფცია ეპოქალური მნიშვნელობისაა, რადგანაც მას საფუძვლად ედება კოლექტიური, საზოგადოებრივ-სახელმწიფოებრივი და ინდივიდუალურ-პიროვნული საწყისების ურთიერთქმედება. ამ ფუნდამენტურ დაპირისპირებულთა დინამიკა გასდევს კაცობრიობის მთელს ისტორიას და ელინდება საზოგადოებრივ-ეკონომიკური ფორმაციების განვითარების სიღრმისეულ პროცესებში.

როგორც ცნობილია, ანტიკური ეპოქის სოციალურ ფილოსოფიაში გამოიკვეთა საზოგადოებისა და სახელმწიფოსადმი ორი საპირისპირო მიდგომა. ერთი მათგანის ავტორებია ჯერ პლატონი, შემდეგ არისტოტელი, ხოლო მოგვიანებით სტოელები. ისინი საზოგადოება-სახელმწიფოში ხედავდნენ გარკვეულ რეალობას, რომელზედაც პირდაპირაა დამოკიდებული პიროვნება, რა ნათელი, ინიციატივიანი და გამოჩენილიც არ უნდა იყოს იგი. ამ ფუნდამენტური პოზიციის გამოხატულება იყო არისტოტელის ცნობილი გამოთქმა „ადამიანი – პოლიტიკური არსებაა“. იგი ითვლება ადამიანის არსების გამომსახველ ერთ-ერთ პოპულარულ აფორიზმად. მაგრამ ანტიკურობამ გამოავლინა მრავალი ღრმა და ინიციატივიანი პიროვნება. ამას დაემყარა ისეთი იდეური განწყობილება, რომელიც საფუძვლად დაედო სოციალური საწყისის ძიებას ადამიანის ინდივიდში. ეს ტენდენცია შეიმჩნეოდა ჯერ კიდევ სოფისტებთან, განსაკუთრებით კი დიდ ატომისტ ფილოსოფოსებთან – დემოკრიტესა და ეპიკურთან. მათი მთავარი ონტოლოგიური ცნება „ატომი“ არსებითად ერცელდება ადამიანზე როგორც სოციალობის გამოსავალ საწყისსა და კულტურის შემოქმედზე.

ფეოდალურ-კორპორაციულმა შუა საუკუნეების საზოგადოებამ ფაქტობრივად მკვეთრად უარყო საზოგადოებრივ-სახელმწიფოებრივი ცხოვრების ინდივიდუალისტურ-ანთროპოლოგიური გაგება. მხოლოდ აღორძინების ეპოქამ მისცა ხელახალი გასაქანი საზოგადოება – სახელმწიფო – ადამიანის ინდივიდუალისტურ ინტერპრეტაციას. ამ შემთხვევაში ჰუმანისტი ფილოსოფოსები მიმართავენ ანტიკურობას. მე-17 საუკუნეში კი აშკარად დაიწიეს ბრძოლა პოლიტიკურ-სოციალური პრობლემების თეოლოგიური კონტექსტებისაგან გათავისუფლებისათვის. როგორც წერდა მარქსი, უკვე მაკიაველიმ, კამპანელამ, ხოლო მოგვიანებით პოპსმა, სპინოზამ, პუგო გროციუსმა, რუსოს, ფიხტესა და ჰეგელის ჩათვლით ადამიანური თეალიით შეხედეს სახელმწიფოს და დაიწიეს მისი ბუნებრივი კანონების გამოყვანა გონებიდან და ცდიდნენ და არა თეოლოგიიდან.

როგორც ვნახეთ, მაკიაველიმ მოგვცა სოციალური ცხოვრების ერთ-ერთი ყველაზე თანამიმდევრული ინდივიდუალისტური გაგება. მან წმინდა ეგოისტური „ადამიანური ბუნება“ არსებითად ანტისოციალური ნიშნებით წარმოადგინა და საზოგადოება განიხილა როგორც გარდუვალი ბოროტება. პოპსიც იგივე ხაზით მიდის, თუმცა მან გაცილებით გააფართოვა და გაამდიდრა აღნიშნული თეალსაზრისი. იგი ცდილობს დაასაბუთოს არისტოტელის „პოლიტიკის“ იმ დებულებების უსაფუძვლობა, რომლის მიხედვით ჭიანჭველები, ფუტკრები და სხვა ცხოველები ითვლებიან საზოგადოებრივ არსებებად, რადგან ჯერ არავის უნახავს მათი იზოლირებული ცხოვრება თავის მსგავსთა საზოგადოების გარეშე. პოპსი აღნიშნულ ფაქტებს არ უარყოფს, მაგრამ აქცენტს იღებს ადამიანის ბუნების სპეციფიკაზე, რომელიც რადიკალურად განსხვავდება ცხოველურისაგან თავისი გონიერებითა და სულიერებით. ცხოველებიც ცხოვრობენ გრძნობადი მისწრაფებებით და ის ფაქტი, რომ ისინი ვერ აღწევენ გონიერების დონეს, განსაზღვრავს მათი ცხოვრების სტიქიურ მეთანხმებულობას.

საზოგადოებრივის და კერძოს ცხოველური იგივეობა სავსებით გამორიცხულია ადამიანთა თანაცხოვრებიდან. თავისი ბუნების ორგანული განსაზღვრულობის გამო ადამიანი, უწინარეს ყოვლისა, შეპყრობილია საკუთარი ინტერესებით: მხოლოდ საკუთარი მოთხოვნილებების დაკმაყოფილების შემდეგ, თუ დრო რჩება, იგი ხელს კიდებს საზოგადოებრივ საქმეებს. ადამიანთა თანაცხოვრებაში ინდივიდუალური და კერძო პირველადია, ხოლო საზოგადოებრივ-სახელმწიფოებრივი მეორადი და წარმოებული. ასეთი პოზიცია სავსებით განსაზღვრული იყო პოპსის ნომინალისტური მეთოდოლოგიით.

საზოგადოებისა და სახელმწიფოს ეს ინდივიდუალისტური ვაგება არ იყო ერთმნიშვნელოვანი: ერთი მხრივ, პროგრესულია ლაშქრობა ფეოდალური კორპორატივიზმისა და იერარქიზმის წინააღმდეგ, რადგან იმავდროულად იგი ნიშნავდა ადამიანთა როგორც ბუნებრივ არსებათა პრინციპული თანასწორობის აღიარებას. აქ თავისი ღრობის დიდი სოციალური ფილოსოფოსი განაგრძობს და ავითარებს მისი წინამორბედი იტალიელი ჰუმანისტების ხაზს. ფეოდალური იერარქიზმის წინააღმდეგ ბრძოლაში ჰუმანისტებმა ხაზი გაუსვეს ყველა ადამიანის თანასწორობას, მიუხედავად მათი წარმოშობისა და სოციალური მდგომარეობისა. „მოქალაქესა“ და „ლევიათანში“ ჰობსმა ასახა ფეოდალური საზოგადოების დემინტეგრაციისა და ახალი, ბურჟუაზიული საზოგადოების წარმოშობის ინგლისში მიმდინარე პროცესი. უფრო ზოგადად – მან გამოსახა თავისი სოციალურ-ფილოსოფიური დოქტრინის დემოკრატიული შინაარსი. მაგალითად, „ლევიათანის“ მე-13 თავის დასაწყისში აღნიშნა, რომ „ბუნებამ ადამიანები თანასწორნი შექმნა ფიზიკურად და გონებრივი უნარის მიხედვით“; ამ ხაზით განსხვავება მათ შორის იმდენად მნიშვნელოვანი არ არის, რომ მასზე დაყრდნობით ვინმეს „შეეძლოს პრეტენზია ჰქონდეს რაიმე სიკეთის მიმართ, რაზედაც სხვას არ ექნებოდა ასეთივე პრეტენზია“. მაგრამ თანასწორობის ეს ვაგება ჰობსს არ გაუვრცელებია საზოგადოების კლასობრივ სტრუქტურაზე. იგი იყო მხოლოდ თეორიული პლატფორმა, რომელსაც ჰობსი ეყრდნობოდა საზოგადოებრივი ცხოვრების არსებითად ყველაზე რთული ფენომენის – სახელმწიფოს ახსნისათვის.

ჰობსმა საფუძვლიანად დაამუშავა სახელმწიფოს წარმოშობისა და არსის რაციონალური კონცეფცია დედუქციურ-სინთეზური მეთოდის გამოყენების გზით. მისი უმნიშვნელოვანესი იდეა, რომელიც გამოხატავს სახელმწიფოს წარმოშობის ვაგებას, მდგომარეობს ყოველგვარი ადამიანთა საზოგადოების ორნაირი მდგომარეობის შესახებ მოძღვრებაში. პირველს იგი უწოდებს ბუნებრივ მდგომარეობას (სტატუს ნატურალის). ამასთან უნდა ვიცოდეთ, რომ ჰობსთან „ბუნებრივი მდგომარეობა“ არ არის პირველყოფილი საზოგადოების ანარეკლი, იგი მხოლოდ რაციონალური აბსტრაქციაა, რომელსაც იგი იყენებს მხოლოდ ყველაზე „წმინდა“ სახით ადამიანის ბუნების გამოხატვისათვის. აქ იგი ემყარება გრადიციულ ბუნებითი სამართლის ცნებას, რომელსაც საფუძველი ჩაეყარა ჯერ კიდევ ანტიკურ ეპოქაში, კერძოდ, სტოიციზმის მიერ. გვიანდელი რომაელი იურისტები გამოდიოდნენ დადებითი სამოქალაქო სამართლისა და ხალხთა სამართლის ცნებებიდან და სტოიციზმის სულისკვეთებით ქმნიდნენ ამ

ცნებებისათვის თეორიულ ბაზას, აიგივებდნენ ერთიმეორესთან გონებას და ბუნებას. ბუნებითი სამართლის ცნება სოციომორფულია, რამდენადაც სოციალობა მიეწერება ყოველგვარ ბუნებრივს. ამიგომ აღნიშნულ ცნებას ნატურალისტური შინაარსი აქვს.

რენესანსის ეპოქაში აღდგენილი ბუნებრივი სამართლის ცნების ღიდი სისტემატიზაციური იყო პოზსის თანამედროვე, ჩვენთვის უკვე ცნობილი პუგო გროციუსი. მან ბუნებრივი სამართლის ცნებასთან კონტექსტში გააანალიზა სამოგადობრივი ხელშეკრულების ცნება როგორც მოძღვრება ადამიანთა სახელმწიფოებრივი ორგანიზაციის კონკრეტულ წყაროზე (ანტიკური მოაზროვნებიდან ამ იდეამღე მჭიდროდ მივიდნენ ეპიკური და მისი მიმდევრები). ბუნებრივი სამართლის დოქტრინის მრავალრიცხოვან ვარიანტებში გამოვლინდა მკაცრი კანონიერების შექმნის მოთხოვნა, რაც უნდა განესორციელებინა სახელმწიფოს ინერტული ზნე-ჩვეულებებისა და ფეოდალური თვითნებობის აღკვეთის გზით. ასეთივე მისწრაფებები დამახასიათებელი იყო ე.წ. იურიდიული მსოფლმხედველობის წარმომადგენლებისათვის, რომლებიც სამართალში ხელაგდნენ სახელმწიფოებრივი ცხოვრების საფუძველს. მათ შორის თომას პოზსი ყველაზე გამოჩენილი ფიგურა იყო, რადგან მის მიერ დამუშავებული სოციალური დოქტრინა წარმოადგენდა მოგადფილოსოფიური დოქტრინის ორგანულ შემადგენელ ნაწილს.

ადამიანის ცხოვრების ბუნებრივი მდგომარეობა, პოზსის მიხედვით, განსხვავდება სახელმწიფოებრივი, სამოქალაქო ცხოვრებისაგან ბუნებრივი სამართლის ბატონობის მაქსიმალური ინტენსივობით. ამ სახელმწიფომღელ, წმინდა ბუნებრივ მდგომარეობაში არსებითად მორალიც არ არსებობდა, რამდენადაც თავის ბუნებრიობაში ადამიანი ცხოვრობს ვნებების მიხედვით. აქედან – ბუნებრივი სამართლის ნატურალისტური ხასიათი, რაც ასახავს ადამიანის გრძნობად ბუნებას და მის სიახლოვეს ცხოველთა სამყაროსთან. ცხადია, აგრეთვე, რომ ბუნებრივ მდგომარეობაში არ არსებობს რაიმეგვარად მტკიცე კერძო საკუთრება, რადგან ბუნებრივი სამართალი ნიშნავს ყოველი ადამიანის უფლებას ყოველგვარ საგანზე, ქონებაზე. ბუნებრივი სამართლის ბატონობა ფაქტობრივად ნიშნავს ადამიანის თავისუფლების შეუზღუდელობას თავისი არსებობის შენარჩუნებისაკენ მისწრაფებაში. ამ შემთხვევაში დასაშვებია ყოველგვარი საშუალება. ამაში ვლინდება ადამიანის ბუნების თვითმენახვის უნივერსალური კანონი (თუ მთელი ცოცხალი სამყაროსი არა). პოზსი აშუქებს პირველყოფილი სიხარბისა და მგაცებლობის სურათს ცნობილი აფორიზმით „ადამიანი ადამიანისათვის მგელია“ (აგტორი – რომაელი

კომედოგრაფი პლაეტი). ამის შემდეგ სავსებით ლოგიკურია ბუნებრივი მდგომარეობის დახასიათება როგორც „ომისა ყველასი ყველას წინააღმდეგ“, „თითოეულის ომისა თითოეულის წინააღმდეგ.“ ასეთი გოგალური ომის მდგომარეობა აელინებს თავისუფლების ილუზიურობას მის გრძნობად ღონებზე, როცა უგულებელყოფილია ყოველგვარი აუცილებლობა. ეს მდგომარეობა კაცობრიობას მოსპობით ემუქრება. ამიტომ ყველა ადამიანისათვის სასიცოცხლო აუცილებლობაა შეიცვალოს ბუნებრივი მდგომარეობა სამოქალაქო, სახელმწიფოებრივი მდგომარეობით.

სახელმწიფოებრიობის მთავარი ნიშანია სუვერენული და გამოუკლებლივ ყველა ადამიანისათვის სავსებით სავალდებულო ძალაუფლების არსებობა. ასეთი ძალაუფლება არსდება საზოგადოებრივი ხელშეკრულების გზით, რომელიც მოიცავს ყველა ატომიზირებულ ინდივიდს, რომლებიც ამის შემდეგ ხდებიან მოქალაქეები, დაარსებული ხელისუფლების ქვეშევრდომები.

ხელშეკრულება არ არსებობს ადამიანური მეტყველების გარეშე, რასაც გამოჰყავს ადამიანები ინდივიდუალისტური მარტოობის წრიდან. მეტყველება ამავე დროს კულტურის გადამწვევტი ფაქტორიცაა. ამ უნარის გარეშე „ადამიანებს არ ექნებოდათ არც სახელმწიფო, არც საზოგადოება, არც ხელშეკრულება და არც მშვიდობა ისევე, როგორც იგი არა აქვს ღომებს, დათვებსა და მგლებს“. სახელმწიფოს შექმნის ფაქტში ვლინდება ადამიანის ბუნების გაორება, მისი ორგანული კომპონენტია ბუნებრივი სამართლის ბაზისი, სადაც მეფობს ადამიანთა სტიქიური და მიმზიდველობას მოკლებული ბრძოლა. მაგრამ ადამიანური ბუნება შეუძლებელია მეორე, გონიერი კომპონენტის გარეშე, რომელსაც პობსი უწოდებს ჭეშმარიტ, ანუ სწორ გონებას (*recta ratio*).

„ხელოვნური სხეულების“ – მათ შორის კი უმნიშვნელოვანესის – სახელმწიფოს შექმნა პობსს მიაჩნია ადამიანის უმაღლესი სულიერი შესაძლებლობების შედეგად. მათ იგი უწოდებს ბუნებრივ კანონებს. აქ პობსს მხედველობაში აქვს იგივე „ადამიანური ბუნება“, მაგრამ უკვე სხვა თვისებრიობით წარმოდგენილი. ბუნებრივი სამართლის ბუნებრივი გრძნობადი მინაარსის საპირისპიროდ ადამიანის სული იმთავითვე აღჭურვილია კანონებით, როგორც უმაღლესი ურყევი მორალური განაწესებით. ისინი აუცილებლობის ძალით უბიძგებენ ადამიანებს საზოგადოებრივი ხელშეკრულების გზით, თითქოსდა ავტომატურად გადაჰყავთ კაცობრიობა სახელმწიფოებრიობისა და მოქალაქეობრიობის მდგომარეობაში.

გამოუკლებლივ ყველა ადამიანისათვის დამახასიათებელი უპირველესი ბუნებრივი კანონი გამომდინარეობს თვითშენახვისაკენ გოგალური მისწრაფებისაგან, სიკედილისადმი შიშისაგან. ამიტომ ეს კანონი უბიძგებს ადამიანებს მშვიდობიანი ურთიერთობისაკენ. სულ არსებობს ოცი ბუნებრივი კანონი (მათ შორის ლოცობის, უკეთურობის, სიბრძნისა და ამორალობის მამხილებელი კანონი).

კანონებზე ჰობსის მოძღვრების უმნიშვნელოვანესი დებულება ის არის, რომ ყველა ისინი დაიყვანებიან მორალის „ოქროს წესზე“, რომელიც ცნობილია ყველა მხარისა და ქვეყნის ადამიანთა უმრავლესობისათვის. მაგრამ, სამწუხაროდ, ხშირად არ იცავენ მას. ეს კანონი (რომელიც ახალ აღთქმაშიც არის დაფიქსირებული) ამბობს: „არ გაუკეთოთ სხვას ის, რაც არ გსურს, რომ გააკეთონ შენს მიმართ“¹. ეს აბსოლუტური მორალური აქსიომა თითქოსდა ზღუდავს მოუსაძვარე ადამიანურ ეგოიზმს.

მამასადაამე, ბუნებრივი კანონები გამოხატავენ ადამიანის მკვეთრად გონიერულ და მორალურ ბუნებას. ისინი მოქმედებენ ბუნებრივ მდგომარეობაშიც, მაგრამ აქ უმთავრესად ვლინდებიან როგორც ვნებებით ჩახშული გენდენციები. მათი სრული გამოვლინებისათვის საჭიროა საზოგადოებრივი ხელშეკრულება, რომელიც ადგენს სახელმწიფო ხელისუფლებას. მხოლოდ მისი ბრძანებები ანიჭებს ბუნებრივ კანონებს სამოქალაქო შინაარსს და აიგივებს მათ მორალურ კანონებთან. განსხვავება იურიდიულ და „ბუნებრივ“, ანუ მორალურ კანონებს შორის, ჰობსის მიხედვით, მდგომარეობს მხოლოდ იმაში, რომ სამოქალაქო კანონები წერილობითია, ხოლო მორალური – დაუწერელი.

ჰობსისათვის მთავარია ინსტიტუტი, რომელიც ახდენს ადამიანის ბუნების გონიერულობის რეალიზაციას, რადგან სამოქალაქო მდგომარეობაში ადამიანი ხდება ნამდვილად მორალური არსება, როგორადაც ის ვერ იქნება ბუნებრივ მდგომარეობაში. სამოქალაქო კანონების ასეთი იდეალიზაცია საესებით გასაგებია ნამდვილ საზოგადოებრივ წესრიგზე მეოცნებე მოამზოვნისათვის.

მეორე მხრივ, იურიდიული და მორალური კანონების სრული გაიგივება ჰობსის სოციალურ-ფილოსოფიურ დოქტრინაში ნათელს ხდის მისივე თავისუფლების კონცეფციას, თავისუფლებისა, რომელიც აუცილებლობასთან შერწყმული სახითაა მხოლოდ შესაძლებელი. კარგად ორგანიზებული სამართლებრივი წყობილების პირობებში თავისუფლება ნიშნავს საზოგადოებრივი ხელშეკრულებით შექმნილი

¹ ჰობსი, რჩული ნაწერები, ტ.2, მ., 1989, გვ.157 (რუს.)

იურიდიული ნორმებისადმი უპირობო დამორჩილებას. მაგრამ თავისუფლების საყოველთაოობა არ ნიშნავს, რომ ხელშეკრულების მონაწილენი გადასცემენ ძალაუფლების მატარებლებს ყველა მათს უფლებას გამოუკლებლივ, ამიტომ ქვეშევრდომისა და სუვერენის არა ყოველგვარი ურთიერთობა განისაზღვრება კანონებით. პოზსი, ერთი მხრივ, აღნიშნავს ძლიერი სახელმწიფო ხელისუფლების აუცილებლობას, რაც იმიტომაცა საჭირო, რომ მოქალაქეებს არ მიეცეთ თვითნებობის უფლება. მეფრე მხრივ, იგი ხედავს მეტისმეტი რეგულირების მანებლობას, რაც მდგომარეობს მოქალაქესა პირადი ინიციატივის ჩახშობასა და მათში სიცოცხლის ნების ჩაკვლამი. „არსებობს დიდი განსხვავება კანონსა და უფლებას შორის, რადგან კანონი – ესაა ბორკილი, ხოლო უფლება – თავისუფლება. და ისინი უპირისპირდებიან ერთმანეთს“¹. თუმცა სახელმწიფო წარმოიშობა ხელშეკრულების მონაწილეთა საერთო ნების საფუძველზე, პოზსის მიერ იგი მაინც აღიქმება როგორც ანტიდემოკრატიული ძალა. ამ შემთხვევაში პოზსი განსხვავდება ხელშეკრულების თეორიის სხვა ავტორთაგან, რომელნიც აღნიშნავენ ხალხის, როგორც სახელმწიფო ხელისუფლების ნამდვილი სუვერენის პრიორიტეტს. ასეთი თეორია შექმნეს ინგლისში პოზსის თანამედროვე ჯონ მილტონმა, ხოლო მოგვიანებით საფრანგეთში რუსომ. პოზსისათვის სახელმწიფო ხელისუფლება არის თვითარსობრივი ღირებულების მქონე; იგი თავისუფალია მისი დამსუსტებელი თუ დამანგრეველი ყოველგვარი ხელყოფისაგან, რაც საზოგადოებას კელავ დააბრუნებდა ბუნებრივ მდგომარეობაში. ამ თვალსაზრისს პოზსი ასაბუთებდა იმით, რომ ქვეშევრდომები საზოგადოებრივი ხელშეკრულების დადებისას ნებაყოფლობით უარს ამბობენ მათი ბუნებრივი უფლებების უმრავლესობაზე. ამიტომ მათ აღარ რჩებათ ხელისუფლებისაგან ამ უფლებების ხელახალი მოთხოვნის უფლება. ამიტომ ხელისუფლების საქმეა ბრძანება, ხოლო მოქალაქეებისა – დამორჩილება. ამ ბრძანება-კანონებში ხომ გამოსაგულია არა თვითნებობა, არამედ გონიერული აუცილებლობა; ამიტომ მათ გარეშე შეუძლებელია ნორმალური ცხოვრება.

სახელმწიფოს საკითხში პოზსთან შეინიშნება ერთგვარი ევოლუცია. მაგალითად, „ლევიათანის“ პირველ ინგლისურ გამოცემაში ასახულია რევოლუციური ცვლილებები. ამ საფუძველზე იგი სახელმწიფოს (არსებითად კრომველის დიქტატურას) უწოდებს „საზოგადო სიკეთეს“ (commonwealth – შესაგყვისია რომაული „რესპუბლიკა“). მაგრამ სტიუარტების დინასტიის რესტავრაციის პერიოდში „ლევიათ-

¹ პოზსი, რჩელი ნაწერები, ტ.1, გვ. 415 (რუს.)

თანის“ ლათინურ რედაქციაში (1668), ეს გერმინი შეიცვალა ცნებით „მონარქია“. ამასთან პოპსი დარჩა ეგატისგად, ძლიერი ცენტრალიზებული ხელისუფლების მომხრედ და მისი განაწილების მოწინააღმდეგედ. განაწილება, ფიქრობს იგი, მხოლოდ ასუსტებს ხელისუფლებას. ამასთან გადამწყვეტი მნიშვნელობა არა აქვს სახელმწიფოს მმართველობის ფორმას – დემოკრატიულია იგი, არისტოკრატიული თუ მონარქიული, რადგან „ხალხი მართავს ყოველგვარ სახელმწიფოში“ (ტ.1, 395), რადგანაც ბუნებრივი კანონების ზემოქმედებას სუვერენი ექვემდებარება ისევე, როგორც მისი უკანასკნელი რიგითი ქვეშევრდომი. ამით პოპსმა ფაქტობრივად თავისებურად დაასაბუთა სახელმწიფოს აბსოლუტურობის საკუთარი იდეალი, რითაც გამოიწვია როგორც მისი თანამედროვე, ისე შემდგომი დროის მოაზროვნეების კრიტიკული შეპასუხება. მათ შორის განსაკუთრებით გამოირჩევა ბარუხ სპინოზა.

§2. ბარუხ სპინოზა (1632–1677)

მართალია, იგი განაგრძობს პოპსის ანთროპოლოგიურ ხაზს, მაგრამ ამავე დროს იძლევა სახელმწიფოებრივი ხელისუფლების მოწყობის განსხვავებულ ვარიანტს. ამასთან სპინოზა ამას აკეთებს მეტად ორიგინალურად და მოხერხებულად – ქმნის პოპსისეული აბსოლუტიზმის ე.წ. თავისუფალ ინტერპრეტაციას. იგი გადმოცემულია თეოლოგიურ-პოლიტიკურ ტრაქტატში, რომლის ნაწყვეტი – „პოლიტიკური ტრაქტატი“ შეიცავს პოლიტიკური აზროვნების უდიდეს მონაპოვარს – ადამიანისა და მოქალაქის უფლება-მოვალეობათა თანაფარდობის პრინციპს, რაც საფუძვლად დაედო გვიანდელ კონსტიტუციურ ლოკუმენტებს.

პოპსის თეორიის სპინოზასეული ვარიანტი არსებითად განვითარებულია მკაცრი მექანიკურ-მიმეზობრივი თვალსაზრისით. ამიტომ ფორმალურად იგი თავისუფალია იმ ურიცხვი წინააღმდეგობისაგან, რომლებიც ახასიათებენ წინამაჟღერ პოლიტიკურ თეორიებს (განსაკუთრებით სახალხო და სახელმწიფო სუვერენიტეტის მიმართების საკითხში).

პოპსის მსგავსად, სპინოზაც ბუნებრივ მდგომარეობაში მყოფ ადამიანებს მათი სასიცოცხლო პირობების მგანჯველი ზემოქმედების ობიექტად მიიჩნევს: ადამიანი ბუნებრივ მდგომარეობაში არ არის იმაზე უკეთესი, ვიდრე ეს პირობებია. განჯვის დალი თან სდევს ყველა. ცოცხალ ზრსებას. იგი მათი ბუნებრივი გენდენციაა. ადამიანი არ

არის უკეთესი, ვიდრე დანარჩენი ბუნება. მაგრამ მისი არსება იმითაა სპეციფიკურად განსაზღვრული, რომ იგი ცხოვრობს ინდივიდუალური არსებობის წესით. თვითშენახვის ბუნებრივი გენდენცია მასთან განსხვავებულია ინდივიდუალური თვითგამტკიცებისაკენ მიწრაფებით. ეს ადამიანებს ბუნებრივ მდგომარეობაში ერთიმეორეს უპირისპირებს, ისინი, როგორც ინდივიდები, თავიანთ ცხოვრებას განსხვავებული და ხშირად საპირისპირო წესების მიხედვით აწყობენ. ისინი მიჰყვებიან თავიანთ ბუნებრივ სამართალს სისარბისა და ძალაუფლებისაკენ ლტოლვის სახით. ამით განპირობებული სოციალური ურთიერთდამოკიდებულების შედეგს, – სავსებით პობსისეულად, – სპინოზა ხედავს იმაში, რომ ადამიანებმა უნდა იცხოვრონ ერთიმეორისადმი შიმის მდგომარეობაში. ისინი ბუნებრივ მდგომარეობაში გადასროლილნი არიან თავიანთი ინდივიდუალური არსებობით და ამის შედეგია მათი სიმარგოვე და სილაგაკე.

პობსისაგან განსხვავება უკვე იგრძნობა სპინოზას მიერ ბუნებრივი მდგომარეობის გაგებაში. ადამიანები ისწრაფვიან უკეთესად განახორციელონ თვითგანმტკიცების მიზანი. ამას ემსახურება მათი გონება, რომელიც აქ ასრულებს ინსტრუმენტის როლს, მაგრამ არა ისე, როგორც პობსთან, რომელსაც გონება მიაჩნია აბსოლუტური ძალაუფლებისადმი ადამიანების დამორჩილების საშუალებად. სპინოზას მიხედვით გონება ასრულებს ამალღებულ პობიგიურ როლს. იგი ადამიანებისათვის არის ძალა, რომლის დახმარებით ისინი თავიანთ ყოფიერებას და საკუთარი ბუნების კანონზომიერებას ბოლომდე შეიციობენ. ბუნებაში ღმერთი ელინდება როგორც ყველა საგანთა სუბსტანცია, ასე რომ, იგი არსებითად ბუნებასთან იღენტურთა. ეს არის ის ფილოსოფიური პანთეიზმი, რომელსაც შემდგომში სპინოზას ათეიზმის სახელწოდებით იცნობენ.

სპინოზას კონცეფციაში გონება იმეცნებს საკუთარი თავის წარმოქმნას, რაც ბუნების ძირეული პრინციპია, რომელსაც ყოველი არსებული მისთვის სპეციფიკური საკუთარი წესით მიჰყვება. ის განსაკუთრებით ავლენს ცალკეული ბუნებრივი მდგომარეობის შეცვლის ადამიანურ შესაძლებლობას, რომელიც ამასთან გულისხმობს მისი ცხოვრების გაუმჯობესებას. ამღენად გონება არის ადამიანთა ბატონობის ინსტრუმენტი; მას ისინი მიჰყაეს თვითცნობიერებასთან. იგი გამოდის იქიდან, რომ ცხოვრება უნდა იმართებოდეს გონების მემვეობით და არ იყოს წარმოდგენილი მგანჯეელი მონობის ფორმაში. სიცოცხლის შემოქმედ ძალად გონების მიჩნევის გზით სპინოზა შემდგომ ასახუთებს პობსის „ღვეიათანიდან“ მომღინარე პერსპექტივას. იგი მიზნად ისახავს ცხოვრების ქვალიგეტურ შეცვლას და მის სო-

ციალურ წარმართვას. ეს თავის ინსტიტუტიზირებულ გამოხატევას პო-
ულობს სახელმწიფოს ფორმით. მისი მეშვეობით ადამიანები ბუნე-
ბრივად გადადიან ცივილიზებულ მდგომარეობაზე. სახელმწიფოე-
ბრივ მდგომარეობაში ადამიანს უნელდება შიშის გრძნობა, უძლი-
ერლება წარმატებისა და მშვიდობის იმედი.

ერთი მხრივ, ეს ნიშნავს, რომ სახელმწიფო, როგორც კომპეტენ-
ტური ორგანო და ძალაუფლება, უნდა იზრდებოდეს ამ ამოცანების
გადასაჭრელად, ინდივიდებმა მას უნდა გადასცენ ბუნებრივი მდგო-
მარეობის ყველა ეგონისტური უფლება, რათა შეიქმნას ახალი ერთო-
ბის შესაბამისი სამართალი. ამით სახელმწიფო, ისევე, როგორც პო-
სთან და ბოდენთან, გვევლინება აბსოლუტური, ლეგიტიმური და ლე-
გალური ძალაუფლების სახით. იგი ფარავს ყველანაირ უფლებას.
მაგრამ ამასთან სპინოზას მიხედვით ადამიანები რჩებიან თავისუ-
ფალნი თვით სახელმწიფოებრივ გაერთიანებაში და ამ გზით ასორ-
ციელებენ ურთიერთშემოქმედების უფლებას.

ამასთან დაკავშირებით სპინოზა ლაპარაკობს სახელმწიფოებრივ
ფორმებს შორის (მონარქია, არისტოკრატია, დემოკრატია) დემოკრა-
ტიის როგორც საუკეთესო ფორმის შესახებ. დემოკრატია არის გარ-
კვეულად უმრავლესობის ბატონობა, რომელიც ჰემშარიტებად აქცევს
მოქალაქეთა თანასწორობას და თანაბარუფლებიანობას. დემოკრა-
ტიის დროს მოქმედებს ძირეული წესი, რომლის მიხედვით მოქა-
ლაქენი, როგორც ქვეშევრდომები, იღებენ უმრავლესობის სახით გა-
დაწყვეტილებებს. უმრავლესობის ნებით მიღებულ გადაწყვეტილებას
არ უპირისპირდება არაფეთარი სხვა კანონი, რომელიც შეიძლება
წარმოადგენდეს სახელმწიფომდელ ან მისთვის გარეგან კანონს.
ამასთან სპინოზა მოითხოვს რწმენის, შეხედულებებისა და სიკვყის
თავისუფლებას, როგორც აუცილებელ წანამძღვარს სახელმწიფოე-
ბრივ სამართლებრივ საქმიანობაზე მოქალაქეთა კრიტიკული ზემო-
ქმედებისათვის. უმრავლესობის გადაწყვეტილებაც უნდა შემოწმდეს,
რათა შემუშავდეს საუკეთესო შეხედულება. მეორე მხრივ, უმრავლე-
სობა დაკავშირებული უნდა იყოს სახელმწიფოს ფორმასთან, რათა
იგი ყველა მოცემულ შემთხვევაში განსაკუთრებულად არ იცაყდეს
შეხედულებას. სპინოზას არ მოუცია მუსტი მოძღვრება დემოკრატის
სტრუქტურული მრავალნაირობის შესახებ. ცხოვრების სიძნელეებს
იგი ხსნიდა ბუნებრივ მდგომარეობასთან სიახლოვით. ერთი მხრივ,
დემოკრატია არის ბუნებრიობის შესატყვისი სახელმწიფოს ფორმა.
მეორე მხრივ, ბუნებრივი მდგომარეობა უნდა გაგრძელდეს გონების
ბატონობის შესაბამის მდგომარეობაში. ვნებათა მოზღვავების არსე-
ბობის საშიშროება ჩრდილს ფენს დემოკრატის.

სპინოზას აქვს მოთხოვნილება ეძიოს სიწყნარე და წესრიგი, მშვიდობა და წარმატება ისე გატაცებით, რომ ყოველთვის ვერც ახერხებს ილაპარაკოს ინდივიდუალური ნება-სურვილის დრაკონულ შემზღვევაზე აბსოლუტური სახელმწიფოს მიერ. სპინოზას მხრივ თავისუფლებისა და შემწყნარებლობის მსურველად მოსურნეობას შეეძლო ასეთი აბსოლუტიზმის წმინდა დემოკრატიულად აღქმა: ესაა დაძაბულობით მდიდარი წინააღმდეგობა, რომელიც არ იძლევა ნათელ წარმოდგენას სახელმწიფოს არსებაზე.

სპინოზა არ არის პოზსის ნამდვილი ანტიპოდი, მან პოზსის აბსოლუტისტური თეორიის ფარგლებში შექმნა დემოკრატიის ორიგინალური ვარიანტი, რომელიც შემდგომ თავისებურად გამოისახა რუსოს მოძღვრებაში, თუმცა არა მის იდენტურად. სპინოზას მიხედვით, მოქალაქეები არ არიან საერთო ნების იდენტური ნაწილები, როგორც რუსოსთან, არამედ ისინი აქტიურ პოლიტიკურ მოღვაწეობას ეწევიან, რათა იპოვონ ადამიანური ყოფიერების ახალი – მნებობრივი ქვალიტეტი (თვისებრიობა), მათი ეგოიზმის მიტოვების გზით. სპინოზა მეტად ბერს ფიქრობს აზროვნების თავისუფლებაზე, ამიტომ სახელმწიფოსთან ადამიანის იდენტიფიკაციის ფაქტზე იგი თვალს ხუჭავს. სპინოზას მიაჩნია, რომ სახელმწიფომ უნდა დაიცვას თავისუფლება ინდივიდუალური თავისთავადობის სახით. ამდენად დემოკრატიის სპინოზასეული ვარიანტი საბოლოოდ არ თავსდება აბსოლუტისტური სახელმწიფოს შესახებ მოძღვრების მასშტაბში.

მკვლევრები ასკენიან, რომ სპინოზას თეორია არც მთლად აბსოლუტისტურია და არც ერთმნიშვნელოვნად დემოკრატიული. ეს ერთგვარი წინააღმდეგობრივი გაურკვეველობა იმით აიხსნება, რომ სპინოზა – გარდამავალი ეპოქის დიდი პოლიტიკური თეორეტიკოსი, ჩამოყალიბდა აბსოლუტიზმის პირობებში, მაგრამ უკვე ეზიარა ლიბერალური და დემოკრატიული აზროვნების ნიმუშებს, რომლის შემქმნელები განმანათლებლობის ეპოქაში არიან: ჯონ ლოკი, შარლ მონტესქიე, ჟან-ჟაკ რუსო და იმანუილ კანტი.

§3. ჯონ ლოკი (1632–1704)

ლოკი თავისი სულიერი და პოლიტიკური გავლენით გზას უკვლევს ახალ მიმართულებას – ახალ პარადიგმას პოლიტიკური აზროვნების ისტორიაში: თავისუფლების, სამართლისა და კონსტიტუციური სახელმწიფოს იდეის დაფუძნებას. პირველი სწორედ ლოკი

იყო აბსოლუტისტური სახელმწიფოს ავტორთა ანტიპოდი და არა სპინოზა, გროციუსი თუ ალთუზიუსი.

ლოკის პოლიტიკური მოძღვრება გადმოცემულია „ორ ტრაქტატში სახელმწიფო მმართველობის შესახებ“ (1690). პირველი ტრაქტატი ეძღვნება მეფეთა აბსოლუტური ხელისუფლების ღვთაებრივი უფლების შესახებ რ. ფილმერის ფეოდალურ-პატრიარქალური შეხედულებების კრიტიკას. მეორე მოიცავს კონსტიტუციური პარლამენტური მონარქიის შესახებ მოძღვრებას და არსებითად წარმოადგენს 1688-89წწ. ინგლისში მომხდარი გადაგრილების შედეგად შექმნილი სოციალურ-პოლიტიკური წყობილების დასაბუთებასა და გამართლებას. განსხვავებით ჰობსისეული აბსოლუტისტური სახელმწიფოს თეორიისაგან, მთავრობას, ლოკის მიხედვით, გადაეცემა მხოლოდ „ბუნებრივი უფლებების“ ნაწილი (სამართალწარმოება, საგარეო ურთიერთობათა წარმართვა და სხვ.) დანარჩენი უფლებების – სიკვყის თავისუფლების, რწმენისა და, პირველ რიგში კი, საკუთრების უფლების უფექტური დაცვის მიზნით. სახელმწიფოში საკანონმდებლო ხელისუფლება გაყოფილი უნდა იყოს აღმასრულებელი (სასამართლო ხელისუფლების ჩათვლით) და „უფერაციული“ (საგარეო ურთიერთობათა) ხელისუფლებისაგან, ამასთან თვით მთავრობა უნდა ემორჩილებოდეს კანონს. ხალხი უპირობო სუვერენია, რომელსაც უფლება აქვს მხარი დაუჭიროს მთავრობას და დაამხოს კიდევ იგი, თუ უპასუხისმგებლოდ მოქმედებს.

ლოკის იდეებმა უდიდესი როლი შეასრულეს ევროპული განმანათლებლობის ფილოსოფიური და პოლიტიკურ-თეორიული ამრის განვითარებაში.

ლოკის მიერ აბსოლუტიზმის პოლიტიკური თეორიის კრიტიკის მართებულობა შემდეგნაირადაა დასაბუთებული მკვლევარების მიერ:

აბსოლუტური მონარქიისა თუ აბსოლუტური რესპუბლიკური დიქტატურის (კრომველის დროს) ფორმაში ხშირად ვლინდება ბუნებრივი მდგომარეობისათვის დამახასიათებელი „ომი ყველასი ყველას წინააღმდეგ“. მეტიც, ბუნებრივ მდგომარეობაში ადამიანს თავისი უფლებებისათვის ბრძოლა მაინც შეეძლო, აბსოლუტიზმის დროს კი უკვე აღარავის შეუძლია საკუთარი უფლების მოთხოვნა წააყენოს. ჰობსისეულ პარადოქსთან კამათში ლოკი უფრო შორსაც მიდის – მას ბუნებრივი მდგომარეობა თითქმის გაიგივებული აქვს თავისუფალი ინდივიდების თანასწორობასთან. მათ თანაბრად უსაჭიროებათ როგორც მათი თანასწორობის, ისე თავისუფლების დაცვა, მაგრამ ეს არ ხერხდება აბსოლუტური თავისუფლების პირობებში, რომელიც ისევე უპირისპირდება ინდივიდუალურ თავისუფლებას, როგორც აბ-

სოლუტური ძალაუფლება. ამდენად თვით ბუნებრივი მდგომარეობის დროს აბსოლუტური თავისუფლება უკვე იზღუდება სხვა ინდივიდების თავისუფლებისა და უფლებების უზრუნველყოფის მოთხოვნით. ეს კი უკავშირდება სხვა ინდივიდებისადმი სიყვარულისა და მათთან ურთიერთობის დამყარების აუცილებლობის მოთხოვნას. ამრიგად, ბუნებრივი მდგომარეობა შინაგანად პოტენციურად დამუხტულია ადამიანის ინდივიდუალობისა და საზოგადოებრიობის ერთდროული განხორციელებისათვის, ინდივიდთა გაერთიანებისათვის, რომლის ცენტრალური პუნქტია გონიერ არსებათა ბუნებრიობა.

ამრიგად, განსხვავებით ჰობსისაგან, რომლის იდეალია ყველაფრის მიმართ გაბატონებული სახელმწიფო ძალაუფლება, ლოკი წამყვან მნიშვნელობას ანიჭებს ადამიანის ბუნებიდან გამომდინარე მჩინეულ ისეთ საურთიერთობო ნიშნებს, როგორცაა თავისუფლება, თანასწორობა, სამართლიანობა და სიყვარული. სახელმწიფოს უზენაესი მოვალეობა სწორედ მათი რეალიზაციის ხელშეწყობა და დაცვაა.

§4. შარლ ლუი მონტესკიე (1689-1755)

თავისუფლებისა და ხელისუფლების განაწილების საკითხებში ლოკის მოძღვრება შემდგომ განავითარა მონტესკიემ, მე-18 საუკუნის ფრანგული განმანათლებლური ფილოსოფიის თვალსაჩინო წარმომადგენელმა. პოლიტიკურ მოძღვრებათა ისტორიაში იგი შევიდა როგორც განმანათლებლობის უმაღლესი ეტაპის სახელმწიფოს ფილოსოფიის წარმომადგენელი. მისთვის მთავარი თემაა გონიერული კანონების ურთიერთშემზღუდავი ბატონობა, რომელიც მოიცავს მთელ სამყაროს და მის სტრუქტურებს. ამ კანონისადმი დაქვემდებარება განსაზღვრავს ბუნებისა და ადამიანის მთლიანობას.

მონტესკიეს ძირითადი შრომაა „კანონთა გონი“. იგი შედგება რამდენიმე ნაწილისაგან, რომლებიც თითქოს ერთმანეთისაგან მკვეთრად განსხვავდებიან. რ. არონის თვალსაზრისით, წიგნი ძირითადად შეიძლება დაიყოს სამ მთავარ ნაწილად.

პირველი 13 წიგნი მიძღვნილია მმართველობის სამი ფორმის (მონარქია, დემოკრატია, არისტოკრატია) ანალიზისადმი. არონს მიაჩნია, რომ ესაა პოლიტიკური სოციოლოგიის ძირითადი ამოცანა.

მეორე ნაწილი მოიცავს XIV-XIX წიგნებს და ეძღვნება მატერიალური და ფიზიკური ფაქტორების ზემოქმედებას ადამიანზე, მის მნიშვნეულებებზე, პოლიტიკურ სტრუქტურებზე.

მესამე ნაწილში (XX-XXVI წიგნები) თანმიმდევრულადაა განხილული სოციალური ფაქტორების (ეაჭრობა, ფულადი სისტემა, მოსახლეობის რაოდენობა, რელიგია) გავლენა ადამიანთა ზნე-ჩვეულებებსა და კანონებზე.

ამ სამი მთავარი ნაწილის გარეთ რჩება წიგნის უკანასკნელი თავები, მიძღვნილი რომაული და ფეოდალური კანონმდებლობისადმი და წიგნი XXIX, სადაც მოცემულია ცდა პასუხი გაეცეს კითხვას: როგორ არის შესაძლებელი კანონთა შექმნა?

ასევე არ თავსდება საერთო სტრუქტურაში XIX წიგნი, რომელიც ეხება ცალკეული ხალხების ზოგად სულს. იგი წარმოადგენს დამაკავშირებელ რგოლს მონტესკიეს პოლიტიკურ სოციოლოგიასა და ორ სხვა განყოფილებას შორის, სადაც განხილულია ფიზიკური და მორალური მიზეზობრივი ფაქტორები.

მიუხედავად წიგნის ნაწილებს შორის შინაგანი კავშირის შესახებ არსებულ თეალსაზრისთა დიდი მრავალფეროვნებისა, რ. არონს მიაჩნია, რომ II-VIII წიგნები დაწერილია არისტოტელის ემოციონალური ზეგავლენით ინგლისში გამგზავრებამდე, როცა მონტესკიე ჯერ კიდევ განიცდიდა კლასიკური პოლიტიკური ფილოსოფიის გავლენას. განსაკუთრებულ ზემოქმედებას მასზე, როგორც ჩანს, ახდენდა არისტოტელის „პოლიტიკა“. მიუხედავად ასეთი სანიმუშო წინამორბედის შეხედულებისაგან ერთგვარი განსხვავებისა, მონტესკიე მაინც იცავს გრადიციას და განიხილავს მმართველობის სამ ფორმას – რესპუბლიკას, მონარქიას და ლესპოტიზმს. თითოეულს ახასიათებს მმართველობის ბუნებისა და პრინციპის მეშვეობით.

მმართველობის ბუნება არის ის, რაც მას ხდის ისეთად, როგორიცაა იგი. მმართველობის პრინციპი განისაზღვრება გრძნობით, რომლითაც უნდა ხელმძღვანელობდნენ ადამიანები ამა თუ იმ მმართველობის ტიპის შიგნით, რათა იგი ჰარმონიულად ფუნქციონირებდეს. მაგალითად, რესპუბლიკური მმართველობის საფუძველი ანუ ძირითადი პრინციპია ქველმოქმედება. ეს არ ნიშნავს, რომ რესპუბლიკები აყვავებულნი იქნებიან მხოლოდ იმ ზომით, რა ზომითაც ქველმოქმედნი არიან მისი მოქალაქეები.

ყოველი მმართველობის ბუნება განისაზღვრება უმაღლესი სუვერენული ძალაუფლების მფლობელთა რიცხვით. მონტესკიე წერს: „არის მმართველობის სამი სახე: რესპუბლიკური, მონარქიული და ლესპოტიკური. რომ გამოავლინოთ მათი ბუნება, საკმარისია ის წარმოდგენებიც კი, რომელიც მათ შესახებ აქვთ თვით ყველაზე ნაკლებად გაცნობიერებულ ადამიანებს. მე გთავაზობთ სამ განსაზღვრებას, ანუ უფრო ზუსტად სამ ფაქტს: რესპუბლიკური მმართველობა – ეს

ისაა, რომლის დროსაც უმაღლესი ძალაუფლება ან მთელი ხალხის ხელთაა, ან მისი ნაწილისა, მონარქიული – რომლის დროსაც მართავს ერთი ადამიანი, მაგრამ დადგენილი უცვლელი კანონების მეშვეობით, მაშინ როცა დესპოტურში ყველაფერი ყოველგვარი კანონებისა და წესების გარეშე მოძრაობს ერთი პირის ნებისა და თვითნებობის მიხედვით. აი, რას ვუწოდებ მე მმართველობის ფორმას („კანონთა გონი“).

ფორმულირება „მთელი ხალხი ან მისი ნაწილი“ გამოყენებულია იმ მიზნით, რომ მოგვაგონოს რესპუბლიკური მმართველობის ორი ფორმის – დემოკრატიულისა და არისტოკრატიულის შესახებ.

მაგრამ ეს განმარტებები მაშინვე მიგვანიშნებს, რომ მმართველობის ფორმა დამოკიდებულია არა მხოლოდ იმათ რიცხვზე, ვისაც ხელთ უპყრია უმაღლესი ძალაუფლება, არამედ იმაზეც, თუ როგორ ხორციელდება ეს ძალაუფლება. მონარქია და დესპოტიზმი ის რეჟიმებია, სადაც არსებობს უმაღლესი ხელისუფლების მხოლოდ ერთი მპყრობელი, მაგრამ მათ შორის განსხვავებისათვის არსებობს ორი კრიტერიუმი, რომელთაგან თითოეული ამავე დროს, მმართველობის ბუნების განსაზღვრის კრიტერიუმიცაა: ერთი მხრივ, ვინ არის ძალაუფლების მფლობელი, ხოლო მეორე მხრივ – რა ფორმით ხორციელდება ეს ძალაუფლება?

უნდა დაემატოს მესამე კრიტერიუმიც, რაც ეკუთვნის მმართველობის პრინციპს. უმაღლესი ძალაუფლების მპყრობელის თითქმის იურიდიული ხასიათიც კი არასაკმარისია მმართველობის ამა თუ იმ ფორმის განსაზღვრისათვის. თითოეული ფორმა ხასიათდება გრძნობით, რომლის გარეშე მისი სტაბილურობა და აყვავება გამორიცხულია.

მონტესქიეს აზრით, შეიძლება განეასხვავოთ პოლიტიკური გრძნობის სამი მთავარი სახესხვაობა, რომელთაგან თითოეული განაპირობებს ამა თუ იმ ფორმის სტაბილურობას: რესპუბლიკა ემყარება ქველმოქმედებას, მონარქია – ღირსებას, დესპოტიზმი – შიშის გრძნობას.

რესპუბლიკის ქველმოქმედება არის არა მორალური, არამედ პოლიტიკური ქველმოქმედება, დაფუძნებული კანონისადმი, კოლექტივისადმი ინდივიდუუმის დაქვემდებარების მოთხოვნის პატივისცემით. ღირსება არის თითოეულის მიერ იმის დაცვა, რაც მისივე მდგომარეობით მისთვისევა შექმნილი.

შიში არის პრიმიტიული, პოლიტიკის გარეთ მდგომი გრძნობა. მიუხედავად ამისა, მას ეხებოდა პოლიტიკის მრავალი თეორეტიკოსი, რომლებიც, დაწყებული პოზსით, თვლიდნენ, რომ ყველაზე ყოველისმომცველია ის გრძნობა, რომელიც გვიხსნის თვით სახელმწიფოს არსებობას. მონტესქიე, პოზსისაგან განსხვავებით, უესიმისტი არ არის. მისთვის შიშ-

ზე დაფუძნებული სახელმწიფო წყობა არსებითად კორუმპირებულია და თითქმის პოლიტიკური არარაობის ზღვარზე დგას, ხოლო დამორჩილებული ქვეშევრდომები თითქოს არ არიან ადამიანები.

ტრადიციულსაგან განსხვავებული ორიგინალური კლასიფიკაცია სახელმწიფოს მმართველობის ფორმებისა, რომლებიც მონტესქიემ მოგვცა, აიხსნება ღრმა მიზეზით. საქმე ისაა, რომ მმართველობის ფორმათა განსხვავება ერთდროულად აღნიშნავს ორგანიზაციული და სოციალური სტრუქტურების განსხვავებასაც. თავის დროზე არისტოტელმა დაამუშავა სახელმწიფოს მოწყობის თეორია, რომელიც მას უნივერსალურად მიაჩნდა, ამასთან იგი ფიქრობდა, რომ სოციალური ბაზა უნდა ყოფილიყო ბერძნული დასახლება. მონარქია, არისტოკრატია და დემოკრატია შეადგენენ ბერძნული ქალაქების პოლიტიკური ორგანიზაციის სამ ნაირსახეობას. ამ შემთხვევაში მართლზომიერია მმართველობის ფორმების დაყოფა უმაღლესი ძალაუფლების მპყრობელთა რიცხვის მიხედვით. მაგრამ თანამედროვე გაგებით ამ სამი ფორმის ანალიზი გულისხმობს, რომ ისინი წარმოადგენენ საზოგადოების ამა თუ იმ ფორმის პოლიტიკურ შედნაშენს.

კლასიკური პოლიტიკური ფილოსოფია კატეგორიულად არ სვამს საკითხს პოლიტიკური შედნაშენისა და სოციალური ბაზისის ურთიერთშემოქმედების შესახებ. მონტესქიეს გადამწყვეტი წვლილი სწორედ ისაა, რომ განიხილა აღნიშნული პრობლემა მთლიანობაში, ერთმანეთს შეუთავსა სახელმწიფო წყობილების სხვადასხვა ტიპისა და შესაბამისი საზოგადოებრივი სტრუქტურის ანალიზი ისე, რომ მმართველობის ყოველი ფორმა იმავდროულად წარმოდგენილია როგორც განსამღვრული საზოგადოება.

პოლიტიკურ რეჟიმსა და საზოგადოებას შორის კავშირი საეხებით ვუსტადაა გამოხატული, თითოეული ფორმა შეესაბამება მოცემული საზოგადოების მიერ დაკავებული ტერიტორიის ზომებს.

„რესპუბლიკა თავისი ბუნებით მოითხოვს მცირე ტერიტორიას, სხვანაირად იგი ვერ გაძლებს“.

„მონარქიული სახელმწიფო უნდა იყოს საშუალო ზომის, თუ ის მცირე იქნებოდა, ჩამოყალიბდებოდა რესპუბლიკად. ძალიან ფართო თუ იქნებოდა, სახელმწიფოს პირველი პირები, რომლებსაც ექნებოდათ მტკიცე მდგომარეობა და იმყოფებოდნენ სახელმწიფოსგან შორს, ექნებოდათ საკუთარი სასახლე სამეფო კარისაგან დაშორებით, უბრუნეელყოფილნი სასწრაფო დამსჯელი ღონისძიებებისაგან... შეწყვეტდნენ მის მიმართ მორჩილებას“.

„იმპერიის ფართო საზღვრები დესპოტური მმართველობის წანამღვარია“.

როგორც ამბობს ე. დიურკემი, აღნიშნული თეორიით მონტესქიე სახელმწიფო წყობის ტიპების კლასიფიკაციას აჯაჭვავს სოციალურ მორფოლოგიას, ანუ საზოგადოების რაოდენობრივ დახასიათებას.

გარდა ამისა, გრძნობაზე დაფუძნებული მართვის პრინციპის, ანუ პირველსაფუძვლის შემოტანით მონტესქიე საფუძველს უყრის საზოგადოების ორგანული აღნაგობის თეორიას.

§5. შან-შაკ რუსო (1712-1778)

იგი ითვლება ლოკისა და მონტესქიეს თავისებურ ანტიპოდად, რადგან მან ირონიულ ფორმაში გააკრიტიკა განსაკუთრებით ძალაუფლების განაწილების თვალსაზრისი და ამხილა მისთვის დამახასიათებელი შინაგანი წინააღმდეგობა.

რუსო ცდილობს შექმნას აბსოლუტურად რაციონალური ლოგიკური პოლიტიკური თეორია, რომლის ძირითად თემისად მას მიაჩნია სახალხო სუვერენიტეტის უპირობო აღიარება. ამის განსახორციელებლად კი საჭიროა არა ძალაუფლების დანაწევრება, არამედ პირიქით, მისი კონცენტრირება. ცალკეულ სახელმწიფოებრივ აქტებს აქვთ არა საკუთრივი თვისებრიობა, არამედ ისინი მხოლოდ ერთიანი, დაუნაწევრებელი და განუსხვისებელი სუვერენული ძალაუფლების გამოვლინებანია.

რუსოს მოძღვრებაში სახელმწიფოს ძალაუფლების პრობლემას განსაკუთრებული ადგილი უკავია, იგი იცავდა ძალაუფლების არამართლზომიერების თვალსაზრისს, რომელიც უპირისპირდება ხალხს, მის სასიცოცხლო ინტერესებს; ასაბუთებდა ხალხის უფლებას ყოველგვარი ანტიხალხური ძალაუფლების დამხობაზე. რუსოს იდეალია რესპუბლიკა. მან შეამჩნია ცივილიზაციის განვითარების შინაგანი წინააღმდეგობა.

პოლიტიკური ამროვნების ისტორიაში საკმაოდ ორიგინალურად მოჩანს რუსოს მოძღვრება კანონშემოქმედებისა და მთავრობის მოღვაწეობის შესახებ. საერთო ნება თავისთავს თავდაპირველად ასხვისებს თავისი კონსტიტუციური შემოქმედების ძალით ძირითადი კანონის შექმნაში. პოლიტიკური სხეული მასში პოეებს თავის ყოფიერებასა და სიცოცხლეს. კონსტიტუციის ქმნადობა და მასზე დაფუძნებული ცალკეული კანონშემოქმედება არის საერთო ნების სრულყოფილი გამოვლენა, რასაც ახორციელებს ხალხი როგორც ერთიანი ძალა. იგი არის ამოცანა სუვერენული უმაღლესი ხელისუფლებისა, რომელსაც ხალხი ქმნის. ლეგიტიმურ სახელმწიფოში წარმოდგე-

ნილია ხალხის უფლება და მოვალეობა – შექმნას კანონები. ამაში მონაწილეობს მთელი ხალხი.

სახელმწიფოს ფორმას, რომელიც კანონმემოქმედებას ხალხის უშუალო მონაწილეობით წარმართავს და ამაში აბსოლუტურ სახალხო სუვერენიტეტს გამოხატავს, რუსო უწოდებს რესპუბლიკას. რესპუბლიკის საპირისპიროა დესპოტიზმი, რომელიც წარმოადგენს პარტიკულარული ნების ბატონობას სხვა ნების მიმართ. იგი, რუსოს თვალსაზრისით, ამორალური მმართველობის ფორმაა, რადგან არსებობს და მოქმედებს საერთო ნების საპირისპიროდ. იგი უახლოვდება ანარქიას, რომელიც ამავე დროს რესპუბლიკის მეორე ალტერნატივას წარმოადგენს.

ეს და მსგავსი იდეები ფართოდ იყო გამოყენებული რობესპიერი-სა და მისი თანამებრძოლების მიერ, რომლებიც თავისთავს რუსოს თანამოაზრეებად და მოწაფეებად თვლიდნენ.

ლოკის, მონტესქიეს და რუსოს შეხედულებებმა დიდი გეგაულება მოახდინეს ფრანგ ენციკლოპედისტებზე, ბრიტანელ მორალის ფილოსოფოსებსა და პოლიტიკონომისტებზე, აგრეთვე გერმანელ განმანათლებლებზე.

მონტესქიემ და რუსომ დენი დიდროსა და ჟან ბატისტ დალამბერ-თან ერთად, მიუხედავად ცენზურული დაბრკოლებებისა, 1751-1789 წლებში მოახერხეს მრავალტომიანი ენციკლოპედიის შექმნა. მათი მოღვაწეობა არსებითად მიმართული იყო წარმავალი აბსოლუტიზმის წინააღმდეგ. მას უპირისპირებდნენ კონსტიტუციური მონარქიისა და ხელისუფლების დანაწილების იდეებს.

ენციკლოპედისტთა შორის დიდროს შემდეგ ყველაზე თვალსაჩინო მოღვაწე იყო ვოლტერი (1694-1778), რელიგიური ფანატიზმის რადიკალური კრიტიკოსი, რომელმაც დიდი წვლილი შეიტანა ინდივიდუუმის თავისებურების იდეის განვითარებაში, კერძოდ, მისი შეხედულებებისა და სულიერი თავისებურებების დასაბუთების საქმეში. მაგრამ, როგორც პოლიტიკური ფილოსოფოსი, ვოლტერი მეტად მკრთალად გამოიყურება: მისთვის თავისუფალი საზოგადოების ნიმუშს წარმოადგენს ინგლისი, მაგრამ მისი სკეპსისი ხალხის ფართო მასების პოლიტიკური და სულიერი უნარების მიმართ იმდენად მკვეთრად გამოვლინდა, რომ ვოლტერი ისტორიაში დარჩა ლიბერალიზმისა და აბსოლუტურ ძალაუფლებას შორის მერყევე მოაზროვნედ.

ენციკლოპედისტთა ე.წ. მაგერიალისტური ფრთის თვალსაჩინო წარმომადგენლებია პაულ-ჰენრი ჰოლბახი (1723-1789) და კლოდ ადრიან ჰელვეციუსი (1715-1771). ისინი ილაშქრებდნენ ყოველგვარი ცრურწმენის წინააღმდეგ, მოითხოვდნენ მთელი ხალხისა და ყველა

კლასის კეთილდღეობაზე ზრუნეას, თუმცა ამავე ღროს თავისებურ შიშსაც გამოხატავენ ხალხის დემოკრატიული მოძრაობის მიმართ.

ეკონომისტებსა და სახელმწიფო მოღვაწეებს შორის ამ პერიოდში განსაკუთრებით გამოიყოფიან რობერტ გიურგო (1727-1781) და ანტუან კონდორსე (1743-1794). 1786 წელს კონდორსემ შეისწავლა ამერიკის რევოლუციის გავლენა ევროპაზე და გამოიყენა იგი საკმაოდ საფუძვლიანი სამართლებრივ-პოლიტიკური თვალსაზრისის შემუშავებისათვის. იგი იყო საფრანგეთის რევოლუციის თვალსაჩინო მოღვაწე (ეროვნული კრების თავმჯდომარე, კონვენტის საკონსტიტუციო კომისიის წევრი და სხვა).

გიურგოსა და კონდორსეს გავლენით სხვა რევიონში – ინგლისში ინტენსიურად მუშაუდებოდა კონსტიტუციურ-პოლიტიკური და მორალურ-ფილოსოფიური პრობლემები. ამ საქმეში განსაკუთრებით გამოირჩეოდნენ დავით იუმი (1711-1776) და ადამ სმიტი (1723-1780) ორივენი ფილოსოფიური და ეკონომიკურ-თეორიული თვალსაზრისით ჯონ ლოკის გრადიციების გამგრძელებლებად ითვლებიან. მაგრამ მათ გრადიციულ ინგლისურ თვალსაზრისში ფრანგული ელერადობა შეიგანეს; იერემია ბენტამთან (1748-1832) ერთად მათ შემდგომ განაეითარეს და არსობრივ პრინციპად აქციეს პიროვნების ეკონომიკური თავისუფლების იდეა. შემდგომში აღნიშნულ იდეაზე დააფუძნეს საზოგადოების ეკონომიკური და პოლიტიკური სფეროების პარმონიული ურთიერთობის მოდელი, რომლის რეალიზაციაზე, ადამ სმიტის მიხედვით, არსებითად დამოკიდებულია საზოგადოების შემდგომი პროგრესი.

შრომაში „ხალხის კეთილდღეობის ბუნებისა და საწყისების შესახებ“ (1776). სმიტი ქმნის პოლიტიკური ეკონომიის სისტემურ თეორიას, რომელშიც ასახული იყო მე-18 საუკუნის ინგლისში მიმდინარე ინდუსტრიალიზაციის საწყისი პროცესი. სმიტი სწორად შენიშნავს, რომ აქ არა თუ არ შენელებულა, არამედ პირიქით – გაღრმავდა გათიშვა ღარიბებსა და მდიდრებს შორის. ეს პრობლემა აისახა არა მხოლოდ ეკონომიკურ, არამედ პოლიტიკურ ლომუნებშიც. ძალაუფლებრივად დანაწილებული, იურიდიულად ყოველმხრივ გარანტირებული და ყველა მოქალაქის უფლებრივი თანასწორობის პრინციპზე დამყარებული სამართლებრივი სახელმწიფო, ისევე, როგორც სახელმწიფოს მიერ წარმართული სახალხო განათლების სისტემა უნდა უზრუნველყოფდნენ ქვედა ფენების ეკონომიკურ კეთილდღეობას, მათი ცხოვრების დონის ამაღლებას თავისუფალ ეკონომიკაში მათივე აქტიური მონაწილეობით. ამრიგად, ლიბერალური სამართლებრივი და განათლების პოლიტიკა წარმოადგენენ ფართო საზო-

გადოებრივი პოლიტიკის საწყის ფაზებს. ეს თეალსამრისი მე-19 საუკუნეში ბრიგანული ლიბერალიზმის წიაღში შემდგომ განავრცო და განავითარა ჯონ სტიუარტ მილმა (1806-1873).

თავისებური სახით ვითარდებოდა პოლიტიკური თეორია გერმანული განმანათლებლობის ფილოსოფიაში. მისი იდეების პრაქტიკულად დანერგვას ცდილობდნენ პრუსიის მეფე ფრიდრიხ II (მეფობდა 1740-1786) და ჰაბსბურგი იმპერატორი იოსებ II (მართავდა 1765-1790). მაგრამ განმანათლებლური აბსოლუტიზმის იდეები ერთი საუკუნით ადრე წამოაყენა სამუელ ჰუფენდორფმა (1632-1694). იგი სპინოზასა და ლოკის გოლია, ემყარება ჰობსის მოძღვრებას და ცდილობს განავითაროს არისტოტელისეული გრადიცია. მისი მოძღვრების დედაარსის მიხედვით, ადამიანი სოციალური არსებაა; თავისი მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებისას იგი ემყარება სოციალურ ურთიერთობებს, მათში ჩართვის გზით ცდილობს მოიპოვოს პირადი კეთილდღეობა და ბედნიერება. ამაში გამოიხატება მისი ბუნებრივი უფლება, რომელსაც უმრუნველყოფს ბუნებრივი სამართალი. მაგრამ, რამდენადაც ადამიანის ცხოვრების, მოღვაწეობისა და უფლებათა რეალიზაციის ასპარეზი სოციალურ ურთიერთობათა სისტემაა, ბუნებრივი სამართალიც სოციალური სამართალია. სახელმწიფო, ჰუფენდორფის მიხედვით, საზოგადოებრივი ხელშეკრულებით შექმნილი ძალაა. ბატონობისა და მოქალაქეთა წარმომადგენლობის თანაარსებობა განსაზღვრავს ინდივიდების მტკიცედ დაკავშირებას ბატონობის ორგანოებთან. ყოველივე ეს კი სამართალს, წყობილებასა და საზოგადოებრივ კეთილდღეობას ერთ მთლიანობად წარმოგვიდგენს. ხალხიც მზადაა საამისოდ. სახელმწიფოც და ბატონობის სისტემაც ესაგყვისებიან ადამიანური ცხოვრების ამ ბუნებრივ მიზანს, რადგან მაიოი სუვერენიტეტი თვითმიზანს არ წარმოადგენს. ამასთან ჰუფენდორფი სახელმწიფო ძალაუფლების უკანონო მოქმედებაში ხედავს თავისებურ წინააღმდეგობას, რაც მას მიაჩნია მოქალაქეთა არასათანადო აქტივობის შედეგად.

სახელმწიფო ძალაუფლება მიმართულია მონარქისტული აბსოლუტიზმისაკენ, მაგრამ, მეორე მხრივ, იგი მჭიდროდაა დაკავშირებული საყოველთაო კეთილდღეობის განხორციელების მნეობრივ ამოცანასთან. მონარქი, როგორც პიროვნება, ერთიანობის სასარგებლოდ უკან იხევეს თანამდებობისა და სამსახურისაგან. იგი მოვალეა იზრუნოს ინდივიდთა ღირსებაზე, სიცოცხლეზე, პატიოსნებასა და საკუთრებაზე, აგრეთვე მათ თანასწორობაზე. აქ გატარებულია კერძო სამართლის დაფუძნების იდეა, რომელიც შემდგომ განავითარეს ჯონ ლოკმა და უილიამ ბლექსტონმა (1723-1780). ეს იდეა იქცა

ამერიკის დამოუკიდებლობის კონცეფციის ერთ-ერთ მომენტად, მას დადებითად აღიქვამდნენ ფრანგი ენციკლოპედისტებიც.

პუფენდორფის მოძღვრებამ ბუნებრივ სამართალზე დიდი გავლენა მოახდინა გერმანულ პოლიტიკურ ცნობიერებაზე, რომელიც ცდილობდა ეთიკურად და იურიდიულად გაემართლებინა აბსოლუტიზმი. ამიგომ აისახებოდა მისი იდეები იურიდიულ დოკუმენტებში (მაგალითად, ავსტრიაში 1786-1812 წლებში მოქმედ სამოქალაქო კანონთა წიგნში).

გერმანელ მკვლევრებს მიაჩნიათ, რომ პოლიტიკური მოძღვრებების ისტორიაში პუფენდორფის სახით დაიწყო ახალი, გერმანული განსაკუთრებული გზა¹. იგი მოგვიანებით აისახა ჰეგელთან, რომელსაც, პუფენდორფის მსგავსად, მიაჩნია, რომ მონარქიული სახელმწიფო არის ადამიანთა სოციალური ცხოვრების საზრისის სამართლებრივი და მნეობრივი დამცველი და მარჯვე ინსტიტუციონალური საშუალება გრადიციული ეთოსისა და თანამედროვე პოლიტიკის დაკავშირებისათვის.

დიდა პუფენდორფის გავლენა ქრისტიან თომაზიუსსა (1655-1728) და განსაკუთრებით ქრისტიან ვოლფზე (1679-1754). პალეს პრუსიული უნივერსიტეტის ერთ-ერთი დამაარსებლის თომაზიუსის მოძღვრებაში განსაკუთრებით მკაფიოდ გამოვლინდა ბუნებრივი სამართლის აბსოლუტიზაციისა და ცენტრალიზების დასაბუთების ცდები. ვოლფი კი მოითხოვდა, ერთი მხრივ, სახელმწიფო ძალაუფლების შეზღუდვას ინდივიდების ბუნებრივი სამართლით, ხოლო მეორე მხრივ, კეთილდღეობის განმტკიცებისათვის სოციალურ-სახელმწიფოებრივი მოღვაწეობის გაძლიერებას. პუფენდორფის მსგავსად ვოლფიც მიიჩნევს, რომ სოციალური კომპონენტები გაცილებით ძლიერი უნდა იყოს, ვიდრე კერძო-სამართლებრივი წარმონაქმნები. ამასთან მისი თვალსაზრისი, რომ კერძო-სამართლებრივი უფლებები განუსხვისებელია, განსაკუთრებული მნიშვნელობისაა ამერიკისა და საფრანგეთის ადამიანის უფლებათა დეკლარაციებისათვის. ვოლფიანური გრადიციების დამნერგავი ამერიკაში იყო ბლექსტონი, ხოლო საფრანგეთში ვოლტერი.

თანამედროვე გერმანელ თეორეტიკოსებს მიაჩნიათ, რომ პუფენდორფისა და ვოლფის მიერ განვითარებული სამართლებრივი და სოციალური სახელმწიფოს იდეის რეალიზაციას ცდილობდა ფრიდრიხ დიდი. მაგრამ, მიუხედავად იმისა, რომ ფრიდრიხი მოითხოვს ძალაუფლების შევსებას ინტელექტუალური და მნეობრივი შინაარ-

¹ იხ. „პოლიტიკური თეორიები...“, გვ.233.

სით, მას მაინც მიაჩნია, რომ ბაგონობა და სახელმწიფო ძალაუფლება აბსოლუტური და პერსონიფიცირებული უნდა იყოს.

ასეთი ინტერპრეტაცია საიმედოდ და მისაღებად მიიჩნიეს გერმანული განმანათლებლობის წარმომადგენლებმა მოსე მენდელსონმა (1729-1786) და ფრიდრიხ ნიკოლაიმ (1733-1811). მას იზიარებდა იმანუელ კანტიც. მაგრამ ფრიდრიხის სიკედილის შემდეგ ეს იდეა მიეწეებას მიეცა, ხოლო მენდელსონისა და ნიკოლაის დიდმა მეგობარმა ლესინგმა (1729-1781) მკაცრადაც გააკრიტიკა იგი.

ამერიკის რევოლუცია და ფედერალიზმის იდეა

პუჟენდორფმა და ვოლფმა, უფრო მეტად კი ფრანგმა განმანათლებლებმა მონტესქიემ, რუსომ და განსაკუთრებით ჯონ ლოკმა ჯემს პარინგტონთან ერთად შექმნეს ამერიკისა და საფრანგეთის რევოლუციების პოლიტიკურ-თეორიული წანამძღვრები.

ორივე რევოლუცია ზოგადად ბურჟუაზიულია, მაგრამ მათ შორის განსხვავებაა: საფრანგეთის ბურჟუაზიული რევოლუცია წარმოადგენდა „მესამე წოდების“ ამბოხებას თაყადაზნაურობის, უმაღლესი სამღვდლოებისა და ცენტრალური აბსოლუტური ხელისუფლების წინააღმდეგ. მამასადამე, იგი იყო ანტიფეოდალური, ანტიკლერიკალური და ანტიაბსოლუტისტური რევოლუცია, რომელიც წარიმართა კლასობრივი ბრძოლის ფორმით და რომელმაც ძირეული გარდაქმნები განახორციელა სულიერი, სოციალური, ეკონომიკური და პოლიტიკური ცხოვრების სფეროებში. იგი კანონიერი მემკვიდრეა რენესანსის, ჰუმანიზმისა და რეფორმაციის იდეებისა; მან ძირეულად გარდაქმნა ევროპის სოციალურ-პოლიტიკური სულისკვეთება და იქცა სოციალურ-ეკონომიკური და პოლიტიკური ურთიერთობების განახლების ფართო წინაპირობად. მის ფილოსოფიურ წანამძღვარს წარმოადგენდა განმანათლებლობა.

ამერიკის რევოლუცია კი განვითარდა ბრიტანეთის 13 ჩრდილო-ამერიკული კოლონიის „ლონდონის მამობრივი მზრუნველობისაგან“ განთავისუფლებისათვის ბრძოლის სახით. ეს „რევოლუცია“ აგრეთვე, ანგრევს ტრადიციულ მონაპოვრებსა და ღირებულებებს; ისიც მოქმედებს განმანათლებლობის სულისკვეთებით, მაგრამ აქ იგრძნობა ქრისტიანულ-პურიტანული მომენტის შედარებითი სიჭარბე. იქმნება დემოკრატიული ტენდენციების ფართო ფონი, რაც საფუძვლად დაედო სამართლებრივი სახელმწიფოს იდეისა და შესაბამისი მაღალი პოლიტიკური კულტურის შემუშავებას. ეს ფუძემდებლური ორიენტაცია ამერიკის რევოლუციას აკავშირებს საფრანგეთის რევოლუციასთან.

ლონდონთან დაპირისპირებას მოჰყვა ფილადელფიაში 1776 წლის 4 ივლისს კონგრესის მიერ დამოუკიდებლობის გამოცხადება. დამოუკიდებლობის დეკლარაცია მოიცავდა აგრეთვე აღაშინათა უფლებებისა და თავისუფლებების ფართო აღწერას („ვირჯინიის ბილი“). მისი ავტორები იყვნენ თომას ჯეფერსონი (1743-1826; პრეზიდენტი – 1801-1809) და ჯემს მედისონი (1751-1836; პრეზიდენტი – 1809-1817).

სწორედ „ვირჯინიის ბილი“-დან გადაიგანეს აღნიშნული უფლებების ფორმულირებები დეკლარაციაში. თანასწორუფლებიანი ადამიანების განუსხვისებელი უფლებები სიცოცხლესა და თავისუფლებაზე აქ მიჩნეულია ბედნიერებისაკენ ადამიანის მისწრაფების გამოხატულებად. სწორედ ასეთი ადამიანები ქმნიან ახალ ამერიკულ ერს. მათი უფლებების სუვერენიტეტი აღიარებული და გარანტირებულია; ამას, ერთი მხრივ, ემსახურება გრადიციული სამართალი, ხოლო, მეორე მხრივ, მათზე კონსტრუქციულ შემოქმედებას ახდენს დამოუკიდებელ სახელმწიფოთა კავშირის იდეა (უპირველეს ყოვლისა, კონფედერაციის ფორმით).

დამოუკიდებლობისათვის დაწყებული ომი ჯორჯ ვაშინგტონის წინამძღოლობით 1783 წლის 3 სექტემბერს დასრულდა ვერსალის ზავით, სადაც აღიარეს ამერიკის დამოუკიდებლობა. დასაწყისში აშშ წარმოდგენილი იყო კონფედერაციის ფორმით, 1787/88 წლებში იგი გარდაიქმნა დღეს არსებულ სახელმწიფოთა კავშირად. აშშ კონსტიტუცია ერთ-ერთი უძველესია (რომ არაფერი ვთქვათ მის წინ არსებულ ცალკეული შტატების კონსტიტუციებზე) და ემყარება ძალაუფლების განაწილების პრინციპს საკანონმდებლო ხელისუფლებასა (სენატი და წარმომადგენელთა პალატა), აღმასრულებელ ხელისუფლებასა (საყოველთაო საარჩევნო ხმის უფლებით მთელი ხალხის მიერ 4 წლის ვადით არჩეული პრეზიდენტით სათავეში) და დამოუკიდებელ იუდიკატურას შორის (სავსებით მონტესკიეს მოძღვრების სულისკვეთების შესატყვისად). პრეზიდენტს აქვს კანონის შექმნაზე ვეტოს უფლება, მაგრამ არ შეუძლია ჩაერიოს კანონის შექმნის პროცესში. ცალკეული შტატების წარმომადგენლობის საფუძველზე შექმნილი სენატი გამოხატავს აშშ ფედერაციულ სტრუქტურას.

კონსტიტუციის მასობრივი კომენტარიების შემცველი დოკუმენტი, რომელსაც აშშ რევოლუციის ღრმამინაარსიან პოლიტიკურ-თეორიულ წყაროდ მიიჩნევენ, არის „ფედერალიზმის დოკუმენტი“ (Federalist Papers), რომელიც 1787/88 წლებში შექმნეს შტატების კავშირის გაძლიერების ტენდენციის საპირისპიროდ ალექსანდრე ჰამილტონმა (1757-1804; ვაშინგტონის მთავრობაში ფინანსთა მინისტრი (1789-1795), ჯემს მედისონმა და ჯონ ლიმ (1745-1829; 1789-95 აშშ იუსტიციის პირველი შეფი).

Federalist Papers პოლიტიკური თეორიის ევროპული გრადიციული განმანათლებლური ფილოსოფიის შესატყვისად არის შექმნილი, მაგრამ ამავე დროს გამოთქვამს ერთგვარ სიამაყეს ამერიკაში უკვე პრაქტიკულად მიღწეული პოლიტიკური სტრუქტურებით: აშშ პოლიტიკური სისტემა მიჩნეულია მართლმომიერ სახალხო არჩევნებზე დაფუძნებულ წარმომადგენლობით და ძალაუფლება-დანაწევრებულ

წყობად, რომელიც ამავე დროს ფედერალიზმის პრინციპითაა აგებული და ამდენად დიდ ტერიტორიაზე განერყობილი რესპუბლიკაა. ამგვარად, დოკუმენტი ლაპარაკობს უშუალო დემოკრატიის წინააღმდეგ, რომელიც მხოლოდ მცირეოდენ წარმონაქმნებს შეეფერება (თავები 9 და 14). ეს ტერმინოლოგიური დაპირისპირება „რესპუბლიკისა“ და „დემოკრატიის“ ცნებებს შორის იმდენად მნიშვნელოვნადაა მიჩნეული, რომ მას კანტი თავის ეთიკურ და პოლიტიკურ წერილებში იყენებს.

წარმომადგენლობით რესპუბლიკაში შესაძლებელი ხდება ჯგუფებისა და ინტერესების ფართო პლურალიზმი. იგი ერთდროულად პოლიტიკური თავისუფლების საფუძველიცაა და გამოხატულებაც. ამდენად იგი ერთიანი სახელმწიფოებრივი ნების წარმოქმნას იწვევს და პოლიტიკურ სისტემას კონგროლირებულს ხდის. ამასთან ფედერალურ რესპუბლიკაში ფასობს არა მხოლოდ დემოკრატიული უმრავლესობის პრინციპი, არამედ კონკურენცია ცალკეულ შტატებსა და კავშირს შორის. ამასთან დოკუმენტი ერთგვარად მიმართულია კიდევ ჯეფერსონისეული ფუნდამენტურ-დემოკრატიული კონსტიტუციის წინააღმდეგაც, რამდენადაც მისგან გამომდინარეობს ვითარების შესაბამისი ცვლილებების შეტანა მოქმედ კანონმდებლობაში.

მაგრამ ეს არ ნიშნავს 200-ზე მეტი წლის მანძილზე მოქმედი კონსტიტუციის საფუძვლების რღვევას: კონსტიტუციაში შექონდათ მთელი რიგი ცვლილებები, მაგრამ ერთხელაც არ ქონია ადგილი მისი პრინციპების რევიზიას. აშშ კონსტიტუციას სპეციალისტები აფასებენ როგორც თავისუფალი პოლიტიკური კულტურისა და აშშ კონკრეტული პოლიტიკის შეთავსების საფუძველს. რა თქმა უნდა, იგი შეიცავს კონკრეტულ პრობლემატურ კითხვებსაც – როგორცაა, მაგალითად, საკითხი პრეზიდენტის თანამდებობის კვაზი-მონარქისტული ხასიათის შესახებ; თუმცა მეორე მხრივ, აღნიშნული საკითხი შერბილებულია კონგრესსა და პრეზიდენტს შორის კონკურენციის ფაქტზე მითითებით. გარდა ამისა, ეს ფაქტი მიაჩნიათ ხელისუფლების დანაწილების კლასიკური პრინციპის გამოხატულებად და თავისუფლებისა და სამართლიანობის სტაბილურობის მძლავრ ფაქტორად. მიუხედავად სისხლიანი სამოქალაქო ომისა და პრეზიდენტებზე თავდასხმის პარადოქსალური გრადიციისა, აშშ კონსტიტუცია წარმოდგენს თავისუფლებისა და თანასწორობის პრინციპების შეხამებაზე აგებული პოლიტიკურ-სამართლებრივი დოკუმენტის მეტ-ნაკლებად სრულყოფილ ნიმუშს.

საფრანგეთის რევოლუცია და მისი კრიტიკოსები

1789-93 წწ. საფრანგეთის დიდი ბურჟუაზიული რევოლუციის შეფასებათა სიუსხვე და ურთიერთგამომრიცხაობა სერიოზულ დაფიქრებას საჭიროებს. ყოველ შემთხვევაში ამკარად შეიმჩნევა შეფასებათა ცალმხრიობა და კლასობრივ-ფსიქოლოგიური შეხედულებებით განპირობებული სუბიექტივიზმი. ამ შემთხვევაში განსაკუთრებულ გულმოდგინებას იჩენს კინოხელოვნება, სადაც უკანასკნელ პერიოდში თავი იჩინა რევოლუციური სისხლისღვრის თვითმიზნურად წარმოჩენის ტენდენციამ. თვით ამერიკელებიც კი, რომლებიც საფრანგეთის რევოლუციის ერთგვარ წამქეზებელბადაც კი შეიძლება მივიჩნიოთ, საფრანგეთის რევოლუციას ხშირად „ყველაზე სისხლიან რევოლუციას“ უწოდებენ. თუმცა ეს შეფასება არ არის საფუძველმოკლებული, მაგრამ რევოლუციური სისხლისღვრა არ შეიძლება მივიჩნიოთ მარაგის, დანგონის, რობესპიერისა თუ სენ-ჟიუსტის სუბიექტურ მოთხოვნილებათა შედეგად, როგორც ამას ხშირად ირწმუნებიან.

სერიოზულ გამოკვლევებათა მიხედვით, საფრანგეთის რევოლუცია იყო და უნდა შეფასდეს როგორც ფეოდალური საზოგადოების ეკონომიკური, სოციალური, პოლიტიკური და სულიერი კონფლიქტების გადაჭრის აუცილებლობით გამოწვეული მსოფლიო-ისტორიული მნიშვნელობის აქტი. მართალია, იგი დაუნდობელია თვით საკუთარი შეილებების მიმართაც კი, მაგრამ მაინც აღნიშნულ ობიექტურ გარემოებათა შედეგია და არა ავადმყოფური სუბიექტივიზმის გამოხატულება; „რევოლუცია სპობს თავის შეილებს“, მაგრამ ეს ისტორიული გრაგელია და არა თვითმკვლელობისაკენ სწრაფვის გამოვლინება.

ამერიკისა და ინგლისის რევოლუციებისაგან განსხვავებით, განსაკუთრებით იაკობინელთა ტერორის დროს, რევოლუციამ განიცადა საკმაოდ ძლიერი ინტელექტუალური კრიტიკა. ზოგ შემთხვევაში აღნიშნული კრიტიკა მიმართული იყო არა მხოლოდ რევოლუციის, არამედ მისი თეორეტიკოსი წინამორბედების – განმანათლებლებისა და ფილოსოფოსების წინააღმდეგ. კერძოდ, ასე იქცეოდა ცნობილი ისტორიის ფილოსოფოსი იოჰან გოტფრიდ ჰერდერი (1744-1803). თავის ისტორიულ-ფილოსოფიურ კონცეფციას იგი მიმართავდა განმანათლებლობის ოპტიმისტური რაციონალიზმისა და განსაკუთრებით საფრანგეთის რევოლუციის წინააღმდეგ, თუმცა დასაწყისში მიესალმებოდა მას.

დამახასიათებელია აგრეთვე ახალგაზრდა ლიბერალის ვილჰელმ ჰუმბოლტის (1767-1835) პოზიცია, რომელიც ფრანგული კონსტიტუციონალიზმის ბუნებრივ-სამართლებრივი ახსნის წინააღმდეგია და მიაჩნია, რომ ყოველ სალხს აქვს საკუთარი სპეციფიკური ისტორიულობა. მაგრამ შრომაში „ახალი ფრანგული კონსტიტუციის შესაყვისი სახელმწიფო სამართლის იდეები“ ამ ისტორიულობას იგი „უდიდეს შემთხვევითობას“ უწოდებს. ამით გერმანულ ლიბერალურ აზროვნებაში ჰუმბოლტმა ანტირაციონალისტური კომპონენტი შეიტანა.

მაგრამ საფრანგეთის რევოლუციის საფუძვლიანი კრიტიკა დაიწყო ჯერ კიდევ 1790 წელს ბრიგანელმა პოლიტიკოსმა ედმუნდ ბერკმა (1729-1797) თავის შრომაში „ფიქრები საფრანგეთის რევოლუციის შესახებ“¹. ბერკიც საფრანგეთის რევოლუციას განიხილავს ბუნების საპირისპირო რაციონალისტური ნაკადის სახით. ადამიანებს უნარი შესწევთ ნებისყოფისა და სახელმწიფოს სამართლებრივი მოღვაწეობის საფუძველზე ყოველმხრივ განამტკიცონ თავიანთი ცხოვრება. არისტოტელის მსგავსად ბერკი ამტკიცებს, რომ ადამიანები ბუნებით წინასწარ მზად არიან სახელმწიფოებრივი ერთობის შექმნისათვის. ასეთი სახელმწიფო კი არის ბუნებრივად განვითარებადი ორგანიზმი. მისი განვითარება ამავე დროს ისტორიულიცაა, რამდენადაც მომწიფებული ცვლილებების რეფორმისტული გაგარების ინიციატივასაც გულისხმობს. სწორედ ასეთი გზით განვითარების გამოხატულებად მიაჩნდა ბერკს ინგლისის 1688 და ამერიკის 1776 წლების რევოლუციები. სახელმწიფოებრივი ერთობა უნდა შეიქმნას ღმერთის მიერ შემოსაზღვრულ სივრცეში, სადაც ადამიანი რელიგიის დახმარებით მნეობრივად სრულყოფილი შეიძლება იყოს და უნდა იყოს კიდევ. თავისუფლება არის მნეობრივ პასუხისმგებლობასა და სოციალობასთან დაკავშირებული ფენომენი. თავისუფლება კი არ აფუძნებს წყობილების არსებასა და სამრისს, არამედ წყობილება განსაზღვრავს თავისუფლების შინაარსსა და კანონს. ბერკის მიხედვით, საფრანგეთის რევოლუცია არის უგუნურებისა და სისაძაგლის ჭრელი ქაოსი, რომელიც ანარქიას ან დიქტატურას, ხოლო ყველა შემთხვევაში საზოგადოებაში უსამართლობასა და ნგრევას იწვევს.

¹ Betrachtungen über die französische Revolution, Frankfurt/M., 1967.

ქ1. კანტის თავისუფლების კანონი და რესპუბლიკური მმართველობა

მკვლევრები სრულიად სამართლიანად მიიჩნევენ, რომ რაციონალიზმისა და განმანათლებლობის პოლიტიკური თეორიების ანალიზი უნდა დასრულდეს ი. კანტის (1724-1804) შეხედულებათა გადმოცემით. კანტის მიერ საფრანგეთის რევოლუცია შეფასებულია როგორც აბსოლუტიზმისადმი დაპირისპირებული ძალა, მაგრამ ამავე დროს იგი მიუთითებდა ახალი დესპოტიზმის სამიშროებაზე. ამიტომ კანტი აკრიტიკებს საფრანგეთის რევოლუციას აღნიშნული სამიშროების შექმნისათვის, მიაჩნია, რომ რევოლუციონერებმა გადაუხვიეს განმანათლებლობის მიერ დადგენილი ქედაკლიკური და პოლიტიკური რეფორმის ტიპი. ამავე დროს იგი შორს გასცილდა განმანათლებლობის ვიწრო შეხედულებებს. მისი აზრით, თავისუფლების კანონი არის მნებრივი კანონი. თავისუფლება დაფუძნებულია კაუზალობაზე, რომლის ძალით თეორიული გონება მთელს ბუნებას იდეალურად წარმოიდგენს. ამასთან თავისუფალი ნება თვითდადგინებადია, რაც იმას ნიშნავს, რომ იგი ბუნების მიერ კი არ იქმნება, არამედ უპირობო, საყოველთაო და „კატეგორიულია“, ანუ წარმოადგენს პრინციპულად ყველა დროსა და გარემოებაში ღირებულების მქონე უნივერსალურ პრინციპს. ასეთმა მსჯელობამ კანტი მიიყვანა კატეგორიულ იმპერატივამდე, რომელიც თავისუფალი ნების თვითდადგინების, თვითწარმოქმნის უპირობო გამოხატულებაა. იგი არის მნებრივი კანონი, რომლის პირველი ფორმულირება – წმინდა პრაქტიკული გონების პირველი წესი – მოითხოვს თითოეული პიროვნებისაგან იმოქმედოს ისე, რომ მისი ნების მაქსიმა „ყოველთვის იყოს მიჩნეული საყოველთაო კანონშემოქმედების პრინციპად“. თავისუფლება და მოვალეობა ამ შემთხვევაში არა მხოლოდ გაშუალებული, არამედ იდენტურნიც არიან. ასეთი მსჯელობით კანტი მიდის დასკვნამდე, რომლის თანახმად გონების უპირობო ჭეშმარიტება თავისუფლებისა და მოვალეობის იგივეობრივია.

რადგან თავისუფლების ავტონომიურობა, უპირობობა და სავალდებულობა დაკავშირებულია კანონის საყოველთაობასთან, ხანდახან ისე მოჩანს, თითქოს იქმნება წმინდა ფორმა, რომელიც კანონს ფაქტობრივად უპირისპირებს თავისუფლებასა და ჭეშმარიტებას. მაგრამ ეს მხოლოდ აღნიშნავს, რომ ყოველგვარი თავისუფალი ნება აბსოლუტურად თანაბარია სხვა ნებისა მათი პასუხისმგებლობის თვალსაზრისით. ამავე დროს ეს ნიშნავს თანაბარ თავისუფლებას ყველა ინდივიდისათვის.

ყოველი ინდივიდი თავისი თავისუფალი ნებით თვითმიზანია: კანონმდებლობას მიჰყავს ყველა ინდივიდი თავისუფალი ნების საზით. ამავე დროს კანონი არ უნდა იჩენდეს განსაკუთრებულ ყურადღებას ერთის მიმართ და სხვანაირ დამოკიდებულებას მეორის მიმართ, არამედ მიზანი უნდა იყოს „სხვისი ნება ჩემს მიმართ და ჩემი ნება სხვის მიმართ.“ ამით წამოყენებულია კატეგორიული იმპერატივის სხვანაირი ფორმულირება: „რომ შენ კაცობრიობავე, შენი პიროვნების სახით, ისევე როგორც ყველა სხვას პიროვნების სახით, განიხილავე მას ყოველთვის როგორც მხოლოდ მიზანს და არავითარ შემთხვევაში როგორც მხოლოდ საშუალებას“.

აღამიანის პიროვნების, ყველა პიროვნების აბსოლუტური თანასწორობის თვითმიზნურობაზე დაფუძნებულია მათი უპირობო ღირსება. რამდენადაც ეს, კანგის მიხედვით, ყველა გარემოებისათვის გამოსადეგი მტკიცე კუმშარიგებაა, იგი წარმოადგენს ყველა აღამიანის ღირსების დაცვის გარანტიას: იგი მოითხოვს ყველა პიროვნებისაგან, რომელსაც სხვების თანაბრად სასრულო გონებრივი უნარი აქვს, ავტონომიურ თავისუფლებასა და მოვალეობაზე დაფუძნებულ მწეობრიობას.

კატეგორიული იმპერატივის მიხედვით მოქმედების გადაწყვეტილების მიღება გულისხმობს შეხედულებების, უნარებისა და დასკვნების სიმრავლეს, რომლის დროს გამოვლენილი შესაძლებლობების მიხედვით სშირად ამბობენ, რომ აღამიანი ფაქტობრივად მიჰყვება საკუთარ მოთხოვნილებებსა და მიდრეკილებებს უფრო მეტად, ვიდრე კატეგორიულ იმპერატივს. მაგრამ კანგი არ არის იმ უბრალო და გულბრყვილო მოსაზრების მომხრე, რომლის თანახმად აღამიანი საკუთარ მოთხოვნილებებსა და მიდრეკილებებს ექვემდებარება ყოველგვარი პირობითობის გარეშე. პირიქით, კანგისათვის აღამიანი ყოველთვის ბუნებრივი არსებაა, რომლისთვისაც ბუნების პირობები და საშიშროებანი წინასწარი მოცემულობანია. ბუნებასა და თავისუფლებას შორის დაძაბული ურთიერთობა, ბუნებრივ სამართალსა და მწეობის კანონებს შორის დაპირისპირება აღამიანთა ცხოვრებაში დაუძლეველია; იგი მხოლოდ შეცვლილი ფორმებით გამოვლინდება. მაგრამ ეს სკეპტიკური შეხედულება კანგთან მჭიდროდ დაკავშირებულია პროგრესის იმედთან, რომლის მიხედვით კაცობრიობის განვითარება მიემართება თავისუფლების სახით გამოვლენილი მწეობრივი კანონების მიერ სულ უფრო ფართო სივრცის დაუფლების გზით. ამ პროცესში დამხმარე საშუალებებს წარმოადგენენ აღმრდა და ენერგია, რომელსაც სახელმწიფოებრივი სამართლებრივი წყობილება კანონის საფუძვლად აქცევს. ეს უკიდურეს შემთხვევაში შე-

იძლება დაკავშირებული იყოს ხელისუფლების ძალმომრეობასთან, მაგრამ არსებითად კონსტიტუციურადაა აღიარებული.

სახელმწიფო და სამართალი, კანტის მიხედვით, მჭიდრო ერთი-ერთკავშირის მეშვეობით არსებითად ერთმანეთს მიეკუთვნებიან: ლეგალური სამართალი არსებობს მხოლოდ სახელმწიფოში, ხოლო სახელმწიფო ლეგიტიმირებულია მხოლოდ როგორც სამართლებრივი სახელმწიფო (მოგვიანებით ვნახავთ, რომ კანტი „სამართლებრივი სახელმწიფოს“ ცნებას არსებითად ფორმალურად აცხადებს და ამით თავისთავს ეწინააღმდეგება). ორივე მათგანის მიზანია თავისუფალი და თანასწორი ინდივიდების მნობრივი მთლიანობა, რისთვისაც ისინი ყოველთვის გარეგან საშუალებებს საჭიროებენ. კანტის მიხედვით, სახელმწიფო, ერთი მხრივ, თავისუფლების ინსტრუმენტია, მეორე მხრივ კი – ბუნების ხანგრძლივი ზემოქმედების შედეგი. აღნიშნული ზემოქმედების გარეშე ადამიანების შინაგანი მორალურობა იბატონებდა და არ იქნებოდა მათი არაეითარი მოთხოვნილება გარედან დამყარებულ წესრიგზე; მაშინ მივალწვედით „მარადიულ მშვიდობას“. იგი, კანტის მიხედვით, არის მიმართულების მიმცემი იდეა, მიახლოებითი ღირებულება. მისი რეალიზაცია მოკვდავ ადამიანებს ყოველთვის განუხორციელებლად მიაჩნიათ.

კანტის მიხედვით, მიღწევადაა ე. წ. „რესპუბლიკური“ კონსტიტუციური სახელმწიფო, რომელსაც აქვს ხელისუფლების დანაწილების წარმომადგენლობითი სისტემა; მისი ფაქტობრივი პოლიტიკური ლეგიტიმაცია გამომდინარეობს მოქალაქეთა თავისუფალი დანაწევრებიდან. იგი სხვა ასეთ სახელმწიფოებთან უნდა გაერთიანდეს ხალხთა კავშირის სახით „მსოფლიო მოქალაქეობრივ“ დონეზე. ამასთან საკუთარი ძალმომრეობის შეზღუდვის გზით მან ხელი უნდა შეუწყოს პლურალური ნების თავისუფალი, ავტონომიური ინდივიდების ადგილის თვითგანსაზღვრას. კონსტიტუციურმა სახელმწიფომ თავისუფლების ასპარეზი უნდა გააფართოოს და მტკიცედ დაიცვას, რათა ამით საკმარისი ავტორიტეტი მოიპოვოს. მან უნდა გააგაროს ისეთი სახელმწიფოებრივ-სამართლებრივი პოლიტიკა, რომელიც დაამყარებდა კომპრომისს თავისუფლებასა და ბუნებას შორის, მათგან მომდინარე მოთხოვნებს შორის, რაც ნიშნავს ადამიანებში „უგუნური საწყისების გონიერულ მოწესრიგებას“¹.

კომპრომისი თუმცა აუცილებელია, მაგრამ არსებობს მისი მრავალი ფორმის შესაძლებლობა. ჩნდება უკეთესი ვარიანტების ძიების სურვილი, რასაც გამოხატავს პოლიტიკური გადაწყვეტილებების კრი-

¹ Josef Simon, Wahrheit als Freiheit... Berlin-New York, 1978, გვ. 335.

ტიკის წესი. სახელმწიფო, სამართალი და პოლიტიკა საამისოდ „ღია“ უნდა იყოს. ობიექტურად ეს გარემოება გამოწვეულია იმით, რომ კეთილდღეობა და ზნეობრიობა იქმნება ბუნებასთან მუდმივი ანგაგონისტური დამოკიდებულების პროცესში, ამიგომ ყოველგვარი პოლიტიკა რელატიურია და შეცვლა-გაუმჯობესებას საჭიროებს. ამასთან იგი კონკურენციაშია სხვა ასეთივე რელატიურ პოლიტიკასთან. თვისებრივად სხვა – აბსოლუტისტური თუ რევოლუციურ-დესპოტური პოლიტიკა უპირისპირდება ზნეობრივ კანონს, პიროვნების ღირსებასა და კაცობრიობის გონებას.

კანგის მიხედვით, სახელმწიფოსა და სამართლის მოღვაწეობა თავისუფლებასა და თვითნებობას შორისაა მოქცეული. სახელმწიფო კანონი ქმნის შესაძლებლობას ადამიანების გაერთიანებისა კანონის შესაბამისი ერთობაში, სადაც ისინი ძალმომრეობას თავს დააღწევენ. კანგი ამბობს: „კანონი და იძულების რწმუნება, ამრიგად, ნიშნავს ერთსა და იმავეს“. მაგრამ როგორ ერთიანდება ეს რწმუნება კანონზე თავისუფლების კანონთან? ეს არის ძირეული კრიტიკული კითხვა, რომელიც ღვას კანგის სამართლის ფილოსოფიაში და არსებითად ნიშნავს საკითხის მკაცრად დაყენებას იმის შესახებ, თუ რა მიმართებაა კანონს, თავისუფლებას, ზნეობასა და გონებას შორის.

ეთიკა არის ის საფუძველი, რომელიც მოიცავს პასუხს სამართლისა და სახელმწიფოს ფილოსოფიის საკითხებზე. სამართლის ფილოსოფიის ამოცანაა უჩვენოს, რომ სამართლებრივი იძულება თავისუფლებისათვის ასაგანია, რომ ძირეული ეთიკური მოთხოვნა თავისუფლებაზე არა მხოლოდ წინააღმდეგობას არ იწვევს, არამედ პირიქით, მასზე ყოველმხრივ დამოკიდებულია კანონის ზეიმი. ამრიგად, სამართლის ფილოსოფიის ამოცანაა უჩვენოს, რომ სამართლებრივი იძულება ასაგანია იმდენად, რამდენადაც იგი ემყარება თავისუფლების იდეის მოთხოვნას.

საკითხის ნათლად გარკვევის მიზნით, კანგი მკვეთრად ასხვავებს ერთიმეორისაგან თავისუფლებასა და თვითნებობას. სამართლებრივი ერთობა, ანუ სახელმწიფოს მიერ დაყული და დაკანონებული ადამიანთა ერთობის არსება განისაზღვრება ზნეობრივი თავისუფლებით, მაგრამ მაინც რჩება თვითნებობის მდგომარეობაში, ანუ, რაც იგივეა – თავისუფლება გამომდინარეობს თვითნებური ბუნებრივი გადახრებიდან. თვითნებობა დაძლეული შეიძლება იყოს მხოლოდ იმით, რომ მას უპირისპირდება სხვისი თვითნებობა. ასეთ ვითარებაში სამართლებრივი წყობილების ამოცანაა შექმნას პირობები, რომლებშიც ერთის თვითნებობა მეორის თვითნებობასთან გაერთიანდება თავისუფლების საყოველთაო წესის სახით, ხოლო თვითნებობა გადა-

იზრდებოდა ადამიანთა თავისუფლების დამყარებისათვის მოღვაწეობის სურვილში.

კანონის დაცვა და ძალმომრეობის გზით მისი ღირებულებად გარდაქმნა არის არა მხოლოდ თვითნებობის შეზღუდვა, არამედ მწეობრივი თავისუფლების ზემოქმედება. ასეთი შეზღუდვა არა მხოლოდ შესაძლებელია, არამედ აუცილებელი მოთხოვნასაც წარმოადგენს. მეორე მხრივ, ერთის თვითნებობა არა მხოლოდ მეორის თვითნებობას ზღუდავს, არამედ საკუთარი მწეობრივი თავისუფლების აღმრდასაც ნიშნავს. ამდენად, თავისუფლების დაქვემდებარება თვითნებობისადმი უნდა განეიტრალებდეს სამართლისა და კანონის მაიძულებელი მოქმედებით, რაც ნიშნავს, რომ ისინი მწეობრივად გამართლებულ მოღვაწეობას ეწევიან. ამას კანტთან მოსდევს კატეგორიულ-იმპერატიული მოთხოვნა, რომელიც ამბობს: „იმოქმედე გარეგნულად ისე, რომ შენი თვითნებობის თავისუფალი გამოვლინება ყველა სხვა თავისუფლებასთან ერთად მდგომარეობდეს თანაარსებობის ერთი საყოველთაო წესის შექმნისაკენ მისწრაფებაში“¹.

ამრიგად, კანტის როგორც სამართლებრივი, ისე სახელმწიფოებრივ-თეორიული მოსაზრებები ეფუძნება თავისუფლების ცნებას. სამართლისა და კანონის ღირებულება დროებითი იქნება მანამ, ვიდრე მას წარმატებით არ გამოიყენებენ. მაგრამ ეს შეიძლება მხოლოდ სახელმწიფოში. სახელმწიფო კისრულობს სამართლის სრული ამოქმედებისათვის პასუხისმგებლობას. ამასთან სამართლებრივი ამროვნება მოითხოვს, რომ ადამიანები არასახელმწიფოებრივი მდგომარეობიდან გამოვიდნენ, კანონის განმტკიცებისათვის სახელმწიფოებრივ გაერთიანებაში, სახელმწიფოებრივ კავშირში შევიდნენ და სამოგადოებრივი კონსტიტუცია შექმნან. აქვს, რომლის მეშვეობით ადამიანთა გარკვეული რიცხვი განსაზღვრულ გერიტორიაზე სახელმწიფოებრივ გაერთიანებას ქმნის, განმანათლებლობის ტრადიციის თანახმად, კანტი უწოდებს სახელმწიფოებრივ ხელშეკრულებას.

სახელმწიფოებრივი ხელშეკრულება, კანტის მიხედვით, არის არა გამოკვეთილი ისტორიული ფაქტი, არამედ პრაქტიკული გონების აუცილებლობით წარმოჩენილი პოსტულატი. საბოლოოდ სახელმწიფო კატეგორიულად უნდა იმოქმედოს ინდივიდუალურ ძალთა თვითნებობის აღკვეთისათვის სახელმწიფოს საერთო ნების ძალით. გონების ნებას ის უპირატესობა აქვს ერთეულთა ემპირიული ნების მიმართ, რომ იგი მოქმედებს სახელმწიფო წარმომადგენლობის სახელით. პრაქტიკული გონება ქმნის წინამძღვრებს სახელმწიფოს მხრივ

¹ Josef Simon, Wahrheit als Freiheit... Berlin-New York, 1978, გვ. AB 34.

გადაწყვეტილებების მიღებისათვის უპირობოდ, ე.ი. თვითნებური პირობების გარეშე.

ამრიგად, კანგისათვის სახელმწიფო ხელშეკრულება არის პრაქტიკული გონების კანონი, მნეობრივი კანონი. სხეანაირად, იგი არის მნეობრივი კანონის უპირობო სავალდებულობის საყოველთაო ქმნადობის გზა. სამართალი და სახელმწიფო ამ გზით წარმოადგენენ თავისუფლების გამოვლენის გარეგნულ ფორმებს, სადაც თავისუფლების იდეა გარე სამყაროში პოლიტიკურად ხორციელდება. ამდენად სახელმწიფო ხელშეკრულება წმინდა გონების იდეა იქნებოდა, მაგრამ მას საკუთარი პრაქტიკული განხორციელების გზა აქვს: სახელდობრ, ყოველი კანონმდებელი ცდილობს ისე წარმოადგინოს კანონი, რომ იგი მთელი ხალხის გაერთიანებული ნების შესაგყვისი იყოს, ხოლო თითოეული, თუ ის თავს მოქალაქედ მიიჩნევს, უნდა ცდილობდეს თავისი ხმა ასეთ ნებას შეუსაბამოს. „ეს არის ყოველგვარი სახელმწიფოებრივი კანონის მართლმომიერების სასინჯი ქვა“.

კანგის მიხედვით, ეს ნორმა ყოველგვარი სახელმწიფოებრივი წყობილებისათვის აუცილებლად მისაღები უნდა იყოს, თუ მას უნდა, რომ ღირებულება ჰქონდეს არა მხოლოდ კანონს, არამედ ადამიანის ინდივიდუალურ ნებასაც. სახელმწიფოში მოღვაწეობს სამი ოფიციალური ორგანო: საკანონმდებლო ხელისუფლება, მთავრობა და სამართლებრივი დაწესებულება. მათ შორის ხელისუფლების განაწილება ამ სტრუქტურებს ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელს ხდის. ამას განსაკუთრებით უწყობს ხელს ის გარემოება, რომ საკანონმდებლო ხელისუფლება წარმომადგენლობითი წესით იქმნება. კანგი ამ შემთხვევაში რუსოს წინააღმდეგია და მონტესკიეს თეალსაზრისს იზიარებს: ამ გზით შექმნილ წყობილებას იგი უწოდებს რესპუბლიკურს. იგი არ გამორიცხავს მონარქიულ მმართველობას კონსტიტუციურად შეზღუდული სახით. მისი საპირისპიროა დესპოტია: მასში კანგი გულისხმობს ერთი ან რამდენიმე ადამიანის თვითნებურ მმართველობას. მაგრამ ეს რამდენიმე ადამიანიც უმცირესობას წარმოადგენს. დესპოტიას შეიძლება ჰქონდეს ორი ფორმა – ელიტარული ან ავტორიტარული. იგი არის დემოკრატია უშუალო, მონისტური ერთობის საფუძველზე წარმოდგენილი დემოკრატის ფორმით, რომლის თეორიული მოდელი შექმნა რუსომ, ხოლო პრაქტიკულად წარმოდგენილი იყო კონვენტის სახით საფრანგეთში.

კონსტიტუციურ სახელმწიფოსა და თვითნებობაზე დამყარებულ სახელმწიფოს შორის გადამწყვეტი განსხვავებაა. კანგი პრინციპულად იმიტომ უარყოფდა საფრანგეთის რევოლუციას, რომ იგი მიაჩ-

ნდა თვითნებობის აქტად, რომელმაც „ზნეობრივი იდეალი გილიოტი-
ნაზე აიყვანა.“

პოლიტიკა გამართლებული და განმტკიცებულია მხოლოდ იმ პი-
რობით, რომ მორალს ექვემდებარება: იგი უნდა ემსახუროდეს
ზნეობრივი კანონის რეალიზაციას და არ უნდა იყოს ჩაყენებული ბუ-
ნეობრივი მოთხოვნილებებისა და ინტერესების განხორციელების სამ-
სახურში. პოლიტიკა, ინტერესთა შეძალაუფლების საპირისპიროდ –
თავის მოღვაწეობას იქითკენ უნდა წარმართავდეს, რომ კანონი კა-
ნონობდეს. ამასი მდგომარეობს მისი ორიენტაცია საყოველთაო ნე-
ბაზე. საყოველთაო ნება, რომლისგანაც პოლიტიკა დაეაღლებულეუ-
ლია, იქნება არა ბედნიერება და ყველა ადამიანის ნების ძიება, არა-
მედ გონების შემოქმედება ყველა ადამიანზე როგორც ზნეობრივ არ-
სებაზე. გონება აქ კანტს განსაზღვრული აქვს როგორც გონების
ნება. მისი გამოხატულებაა მოწოდება: უეჭველად უნდა დაუკავშირ-
დეს ერთმანეთს მხოლოდ ისეთი მოთხოვნები, რაც ადამიანის გონე-
ბის მოთხოვნილებაა, რაც მას ზნეობრივად სურს, მოიძიება მხოლოდ
ადამიანთა თანაცხოვრების სფეროში და შეიძლება გამოითქვას რო-
გორც მშვიდობა.

რატომ არ შეიძლება გონების ნებამ უთხრას ყველა თავის ავტო-
ნომიურ განმტკობას: მოიქეცი ისე, რომ შენი ნების მაქსიმა ყველგან
– თავისუფალი შეხედულებით დაწყებული და დამთავრებული საზო-
გადოებრივი პროცესის აუცილებლობაზე შეხედულებით – შეერწყას
სახელმწიფოს როგორც ზნეობრივი იდეის ორგანული სინამდვილის
თავისუფალ ნებას! ეს იქნებოდა ერთგვარი მბრძანებლური განაც-
ხადი, რაც ჰეგელთანაა წარმოდგენილი და რასაც თითქოს წინასწარ
არ ეთანხმება კანტი. იგივე ითქმის კლასობრივი ბრძოლის კონცეფ-
ციებსა და ნიცშეს „ძალაუფლების ნების“ შესახებაც. სამივე აღნიშნუ-
ლი კონცეფცია კანტის პოზიციიდან მიუღებელია იმიტომ, რომ ისინი
არსებითად ძალმომრეობის აბსოლუტიზაციას ეწევიან და არა გონე-
ბის, ზნეობისა და კანონის თანხმობის პროპაგანდას, როგორც ამას
აკეთებდა კანტი.

პოლიტიკური თეორიები მე-19 საუკუნეში

მოგადი ტენდენციები

საფრანგეთის 1789 წლის რევოლუციისა და მისი თეორიული წინამძღვრებისადმი წინააღმდეგობრივმა დამოკიდებულებამ გამოიწვია მომდევნო თეორიულ-პოლიტიკური აზრის ერთგვარი გაორება, რაშიც აისახა ეპოქალური წინააღმდეგობა კონსერვატიულ და პროგრესულ სოციალურ-ეკონომიკურ ტენდენციებს შორის. კერძოდ, პოლიტიკური თეორიის ყურადღების ცენტრში დადგა საკითხი ეროვნულ-სახელმწიფოებრივ ფარგლებში ბურჟუაზიული საზოგადოების ეკონომიკური, კულტურული და პოლიტიკური თვითგანვითარების, ამავე პროცესში პიროვნების თვითმყოფობისა და სოციალურ მთელთან მისი მიმართების შინაარსის შესახებ. კონკრეტულად საკითხი ასე იყო წარმოდგენილი: რა მიმართებაა ინდივიდუალურ თავისუფლებასა და გენდინდივიდუალურ წყობილებას შორის, რა როლს ასრულებს პოლიტიკური ძალაუფლება ამ ურთიერთობის წარმართვაში?

ამ კითხვაზე პასუხის ძიებისას თავისთავად აღორძინდა პოზიციდან მომდინარე მოსაზრება „სამოქალაქო საზოგადოებასა“ და „სახელმწიფოს“ შორის განხვევებისა და ურთიერთობის დადგენის თაობაზე. საფრანგეთის რევოლუციისა და ინგლისის სამრეწველო რევოლუციის შედეგების გათვალისწინებით მიიღეს დასკვნა სახელმწიფოსაგან შესაძლებლობის მიხედვით დამოუკიდებელი, პლურალისტური და ავტონომიურად თვითრეგულირებადი სამოქალაქო საზოგადოების შესახებ. შესაბამისი ცნება ასახავდა კაპიტალისტური საბაზრო მეურნეობის რეალობას, პოლიტიკური წყობილებისაგან მის დამოუკიდებლობას. კლასიკური ძველვეროპული გაგებით „სახლი“ არის საზოგადოებრივ ურთიერთობათა საზომი ეკონომიკური ერთობა და საფუძველი. სამოქალაქო საზოგადოება არის საზოგადოებრიობის პოლიტიკურ-წოდებრივი წყობილება, რაც მოქალაქეთა სასიცოცხლო სიერციის სახით წარმოიქმნება, ე.ი. წარმოადგენს სახლს, რომელშიც მოქალაქეთა ბატონობის ფორმები იქმნება.

სამოქალაქო საზოგადოებისა და სახელმწიფოს მიმართების საკითხი, მისი განსაკუთრებული მნიშვნელობის გამო, სპეციალურ ყურადღებას იმსახურებს. აქ მოკლედ უნდა შევეხოთ საკითხისადმი წინააღმდეგობრივ დამოკიდებულებას. კერძოდ, ვნახოთ, თუ როგორაა

წარმოდგენილი საფრანგეთის რევოლუცია პოლარიზებული პოლიტიკური აზროვნების საბურავ და გამოსაყვამ პუნქტად.

ამერიკის რევოლუციაში პოლიტიკური ბატონობის კონსტიტუციური დაფუძნება და მისი დაკავშირება სახალხო სუვერენიტეტის იდეასთან აღნიშნებოდა როგორც კონსტიტუციური რევოლუცია. მაგრამ არა ამ რევოლუციის შესწავრებმა, არამედ თავისი უშუალო გრავიზმით ცნობილმა საფრანგეთის რევოლუციამ, მისი რევოლუციური და მომდევნო ნაპოლეონის ომების სახით განახორციელა ის, რაც იმდროინდელ თუ შემდგომ სოციალურ-ფილოსოფიურ და პოლიტიკურ აზროვნებას შემოთვებისა და გაურკვეველობის დაღს ასეამს. მართლაც, საფრანგეთის რევოლუციასთან ერთად ევროპული პოლიტიკური აზროვნების გამთიშავედ იქცა სახელმწიფოებრივ-სამოქალაქო მოწყობის ლიბერალურ და რესპუბლიკანურ პრინციპებთან უხეში და მოკიდებულების გავრცელება. ხალხის სუვერენიტეტის სახელით პოლიტიკური ძალაუფლების აღმევეების ცდა ხშირად ფუძნდებოდა სახალხო წარმომადგენლობის პრინციპზე. მაგრამ პარალელურად ძალას იკრებდა სახელმწიფოებრივი მოღვაწეობის კონსტიტუციური შემდგომის გენდენციაც. კერძო და საზოგადოებრივი სფეროების გარანტიები არცთუ წარუმატებლად იქმნებოდა ლიბერალური სამართლებრივი და კონსტიტუციური ღონისძიებების საფუძველზე; ამ ღონისძიებათა შედეგები განსაკუთრებით საგრძნობი იყო ეკონომიკის სფეროში.

სახელმწიფოს მოქალაქეთა დიდი ზომით მონაწილეობა პოლიტიკურ გადაწყვეტილებათა მიღებაში საფრანგეთის რევოლუციის დროს უკვე საკამათოდ იქცა. დემოკრატიის პრინციპს დაუპირისპირდა ცხარე კამათი იმის თაობაზე, თუ რამდენად მიზანშეწონილია საზოგადოების კეთილდღეობის თვალსაზრისით ე. წ. ფართო წარმომადგენლობა პოლიტიკურ მართებაში. 1791 წლის კონსტიტუციაში გატარებული იყო კომპრომისი წარმომადგენლობის ლიბერალურ პრინციპსა და რუსოს მიერ ხაზგასმულ ხალხის უშუალო ბატონობის მოთხოვნას შორის. 1793 წლის კონსტიტუცია კი გზას უხსნის გაშუალებული მონაწილეობის თვალსაზრისს. როგორც მკვლევრები აღნიშნავენ, საფრანგეთის რევოლუციის მიერ აღიარებული ძმობის ერთობის, თავისუფლებისა და თანასწორობის იდეები ხშირად ისე პარადოქსალურად უპირისპირდებოდნენ ერთმანეთს, რომ სხვადასხვა შეხედულებაში ურთიერთგამომრიცხავი სახითაც კი იყო წარმოდგენილი.

შევეცადოთ უფრო გარკვევით წარმოვადგინოთ საპირისპირო, იმედროულად კი ცალმხრივი შეხედულებები საფრანგეთის რევოლუციის შესახებ.

საფრანგეთის რევოლუციის ლიბერალური ღირებულება გამოვლენილია ორ მთავარ პუნქტში: ერთი ესაა ადამიანისა და მოქალაქის უფლებათა ოფიციალური აღიარება 1789 წლის 26 აგვისტოს და 1791 წელს კონსტიტუციის ხელახალი, შესწორებული გამოცემა 1793 წელს, როცა კონსტიტუციიდან ამოაგდეს მეფის მხრივ კონგროლის პუნქტი. იაკობინელების დროს მონტესქიე, ვოლტერი და რუსო აღიარეს რევოლუციის გზის გამკვლევებად; მათი მოძღვრების საფუძველზე დასაბუთდა პოლიტიკური ძალაუფლების ბუნებრივ-სამართლებრივი წარმომავლობა და დაიწყო თავისუფლების, თანასწორობისა და საჯაროობის პრინციპების ფართო რეკლამირება. ეს სამი პრინციპი გამოცხადდა არა მარტო ლიბერალური რევოლუციონიზმის საფუძველებად, არამედ პოლიტიკური ლიბერალიზმის შინაარსის იგივეობრივ საწყისებადაც. მაგრამ შემდგომმა პროცესებმა შეანელეს ასეთი პოლიტიკურ-კონსტიტუციური ერთობიანობა. უკვე ადოლფ გიერი თავის „საფრანგეთის რევოლუციის ისტორიაში“ (1823-1827) იცავს მეფის ხელისუფლებას და მიესალმება ნაპოლეონს, როგორც რევოლუციის შემჩერებელს. მეორე მხრივ, იმავე დასახელების წიგნში იულიუს მიჩელსი მიიჩნევს, რომ საფრანგეთის რევოლუციამ სამართლიანობის გზით წარმართა არა მხოლოდ ბურჟუაზიის, არამედ გლეხობისა და მუშათა კლასის შემდგომი ცხოვრება.

მაგრამ აღნიშნული შეფასებები ან „ცხელ კვალზე“ ხდება და ამიტომ ნაჩქარევია, ან მათ სუბიექტური მიდგომის დაღი ადევს. ეს ითქმის როგორც ერთ, ისე მეორე მიმდინარეობაზე. ამდენად უფრო სანდოდ უნდა ჩაითვალოს შეხედულებები, რომლებიც შემუშავდა გარკვეული დროის გაელის შემდეგ. თუმცა მდგომარეობა აქაც, როგორც იტყვიან, ყოველთვის არ არის საიმედო და ზოგჯერ დიდ მოაზროვნეთა შეხედულებებში არსებული წინააღმდეგობების სახითაც კი წარმოჩინდება: გაეისენოთ თუნდაც ჰეგელი, რომელიც საფრანგეთის რევოლუციას, ერთი მხრივ, „ამომავალ მშენებელს“ აღიარებდა, მეორე მხრივ კი, პრუსიული მონარქიის აბსოლუტიზმით თვით აუფასურებდა საკუთარ შეხედულებას. საფრანგეთის რევოლუციის შეფასებაში თვალსაზრისითა დაპირისპირება და შეცვლა გრძელდება დღემდე, რაც გამოწვეულია არა მხოლოდ პოლიტიკური არასტაბილურობით, არამედ პოლიტიკურ სისტემათა მკვეთრი დაპირისპირებითაც, კერძოდ, დემოკრატიკო-გოგალიგარიზმის ალტერნატივით. ზომიერი, ე.წ. „შუა ხაზის“ მაძიებელი მოაზროვნეები, კერძოდ, ე.წ. „რევოლუციის სოციოლოგიის“ თანამედროვე წარმომადგენლები მიდიან დასკვნამდე, რომ რევოლუცია არის საზოგადოების განვითარების

არაკანონზომიერი გზა და უპირისპირებენ მას წყნარ, ევოლუციურ-რეფორმისტულ გზას.

ასეთი გზა, ბევრი მოაზროვნის თვალსაზრისით, მოდის ინგლისის ინდუსტრიული რევოლუციიდან, რომელმაც, უწინარეს ყოვლისა, წამოჭრა „სოციალური საკითხი“. საბაზრო-ეკონომიკურ განვითარებასთან კავშირში იგი განიხილებოდა როგორც ღრმა სოციალურ-სტრუქტურული ცვლილებების მოთხოვნა: სოფლისა და ქალაქის მოსახლეობის ახალი პაუპერიზაციის საშიშროება იწვევდა ხელისუფლებისა და მოაზროვნეების გარკვეულ შეშოთებას. საკითხი მე-19 საუკუნის უკანასკნელ მესამედში საბოლოოდ დადებითად გადაწყდა. აღნიშნული პროცესის მშვიდი მიმდინარეობა გახდა მთავარი საფუძველი არა მხოლოდ პოლიტიკური გადატრიალებების გზის უარყოფისათვის, არამედ საერთოდ პოლიტიკური ფენომენის აუცილებლობის ნიჰილისტური გადაწყვეტისათვის. ასეთი შეხედულებები მეტ-ნაკლებად გაბატონებული იყო მე-19 საუკუნის დასასრულამდე.

ტრადიციულად ამერიკისა და საფრანგეთის რევოლუციების შემდეგდროინდელ მოღვაწეებს ყოფენ რევოლუციების კრიტიკოსთა და მომხრეთა ბანაკებად. პირველი ბანაკის ტიპურ წარმომადგენლად მიჩნეულია ედმუნდ ბერკი, ხოლო მეორისა – იოჰან გოგლიბ უიხტე.

თანამედროვეთა აღქმაში 1789 წელს საფრანგეთის რევოლუცია წარმოდგენილია როგორც ღრმა წყვეტი ისტორიაში. მან გადალახა ტრადიციული საზოგადოებრივი სტრუქტურის უძრაობა, შექმნა პოლიტიკური წყობილების ახალი ფორმები და მკვეთრად დაუპირისპირა ისინი ევროპულ ტრადიციულ სისტემებს. რევოლუციამ გამოიწვია ერთიანი ხალხის მასობრივი მოძრაობა, შექმნა ექსპანსიური ეროვნული სახელმწიფო. განსხვავებით ინგლისისა და აშშ-ის რევოლუციებისაგან, საფრანგეთის რევოლუციას უშუალოდ „მიუწვდებოდა ხელი“ ევროპაზე, იგი დაკავშირებული იყო განსაკუთრებით რადიკალურად განწყობილ დასაელეთ ევროპის ფენებთან, თუმცა მისი იდეური ბელადების ზეგავლენა აღინიშნებოდა რუსეთშიც.

რევოლუციური აზროვნების არსებითი მოთხოვნები იყო:

1. საზოგადოებრივი სტრუქტურების ძირეული შეცვლა უთანასწორობისა და პრივილეგიების მოსპობის მიზნით;

2. გონების შესაბამისი, ხალხის, ერის სასურველი და მისი ნების საფუძველზე ლეგიტიმირებული კონსტიტუციის შექმნა;

3. დემოკრატიის დაფუძნება ყველა მოქალაქის ხელისუფლებაში მონაწილეობის პრინციპის საფუძველზე.

რევოლუციის საპირისპირო აზრის მიზანია ყველა ამ მონაპოვრის გაუქმება და ისტორიის უკან დაბრუნება. ამ წმინდა ნეგატიურ პოზი-

ციას თავისებურად უპირისპირდება რევოლუციის შემდეგდროინდელი ამროვნება, რომელიც არის შეხედულება რევოლუციაზე საერთოდ, ყოველგვარი ზემოაღნიშნული მიზნების გარეშე. ესაა რევოლუციის გამოცდილების ანალიზი, რაც მოიცავს მისი ნაკლოვანი თუ მანკიერი მხარეების მხილებას. ამასთან მოღვაწეები ზოგ შემთხვევაში ისახავენ საკმაოდ პროგრესულ მიზანს – აღნიშნული შეცდომების თავიდან აშორებას მომავალ რევოლუციურ გარდაქმნებში. ცხადია, ამ ხაზის მატარებელი მოაზროვნეები განსხვავდებიან ფეოდალური რეაქციის იდეოლოგებისაგან, რომლებსაც რევოლუციის ფაქტობრივი საბოლოო გამარჯვების შემდეგაც კი არ დაუკარგავთ მათი ბატონობისა და პრივილეგიების რესტავრაციის იმედი.

მამასადაამე, კრიტიკა არ არის მთლიანი და ერთსულოვანი. იგი მოიცავს მეტწილად სხვადასხვა არგუმენტაციას, რომლებიც გამოხატავენ კრიტიკოსთა განსხვავებული ჯგუფების არსებობას. უმნიშვნელოვანესი კრიტიკული პოზიციებია:

ა) საფრანგეთის რევოლუციის უეცრობისა და ხელოვნურობის წინააღმდეგ წამოყენებული ისტორიულად და ორგანულად წარმოქმნილი საზოგადოებრივი ერთიანობის მოდელი, ევოლუციური გზა, რომელიც შეესაბამება არსებული წყობილების ძალთა ბალანსს (ბერკი).

ბ) იმთავითვე გამოხატული უპირობო ზრუნვა ინდივიდუუმის ავტონომიაზე დარტყმას აყენებს ზეინდივიდუალური წესრიგის იდეას (უიხტე).

გ) ინდივიდის ავტონომიის რევოლუციური პრინციპი და სუბსტანციური წყობილების სტრუქტურა ერთმანეთთან სინთეზირებულია (პეგელი).

§1. ედმუნდ ბერკი (1729-1797)

ბერკი კონსერვატორული სტილის მოაზროვნეა. მისი დევიზია „შენარჩუნება და გაუმჯობესება“. პოლიტიკური წყობილება საჭიროებს შემდგომ გაუმჯობესებას, მაგრამ არა მსხვრევას. „არსებულისაგან გადახრა და გაუმჯობესების ოსტატობა არის ორი ელემენტი, რომელთა გაერთიანება, ჩემი თვალსაზრისით, წარმოაჩენს დიდი ადამიანის სახეს“¹.

პოზიტიურ ინგლისურ გამოცდილებას ბერკი უპირისპირებს „ნეგატიურ“ საფრანგეთის რევოლუციას, რომლის ეროვნულმა კრებამ

¹ ე. ბერკი, დასახ. ნაშრომი, გვ 95.

„500 ადვოკატისა და სოფლელი მღვდლის სახით შექმნა კონსტიტუცია 24 მლნ. ადამიანისათვის“. იგი ერთგვარ შიშს განიცდის საფრანგეთში მიმდინარე რადიკალური ცვლილებების გამო და მიაჩნია, რომ ისინი ძალზე უარყოფით გავლენას ახდენენ სხვა ქვეყნებზე. ამ ქვეყნებს შორის ინგლისიც არ არის გამონაკლისი. ბერკი ირონიულად მსჯელობს მის თანამედროვე იმ ინგლისელ პოლიტიკოს-თეორეტიკოსებზე, რომლებიც იმედოვნებენ, რომ გრადიციების თაყვანისმცემელი ინგლისელი ხალხი არ დაუშვებს ისეთ რადიკალურ მსხვერევას, როგორსაც ადგილი ჰქონდა საფრანგეთში. ინგლისმა იმით უზრუნველყო თავისი „ბედნიერი მდგომარეობა“, რომ „გაუმჯობესებას და ცვლილებებს“ ამ ქვეყანაში თანასწორი მდგომარეობა უკავიათ.

საფრანგეთის რევოლუციის ბერკისეული კრიტიკა პირველ რიგში მიზნად ისახავს არა იმდენად საზოგადოებრივი ცვლილებების უკუღებულყოფას, რამდენადაც აბსტრაქტულ-თეორიული პრინციპების მიხედვით საზოგადოების პოლიტიკური წყობილების მოდელის შექმნას. საფრანგეთის რევოლუცია, ფიქრობს ბერკი, არ ექვემდებარებოდა ბუნების მკაცრ აუცილებლობას, არამედ გამომდინარეობდა სუბიექტური თვითნებობისაგან. ბერკის აზრით, მოღვაწეობის ყველა სფეროში, განსაკუთრებით კი პოლიტიკაში, უნდა დავეყაროთ ბუნების მოთხოვნებს; პოლიტიკური წყობილება მხოლოდ იმდენად შეიძლება იყოს ლეგიტიმური და ხანგრძლივი არსებობის უნარმოქმნე, „რამდენადაც იგი შეესაბამება ვონებისა და ნების გამაერთიანებელ მუდმივ და უცვლელ წესრიგს“¹. ასეთი წესრიგი ღვთის მიერ შექმნილია, სულ ერთია, როგორ გამოვთქვათ ამას: როგორც ღვთის შემოქმედებას (ქრისტიანობის ენაზე), თუ, როგორც ელინები იგყოდნენ – „მარადიული და უცვლელი კოსმიური წესრიგი“. ეს ბუნებრივი წესრიგი მნიშვნელობს პოლიტიკური წყობილების ხელოვნურ წარმონაქმნებში, სახელმწიფოებრივ-კონსტიტუციურ ინსტიტუტებში. იგი მით უფრო აკმაყოფილებს ადამიანთა მოთხოვნილებებს, რაც უფრო ახლოა ბუნებრივ მდინარებასთან. ამის საპირისპიროა „ბუნებასთან ამკარა ბრძოლის გზით შექმნილი“ პოლიტიკური რეჟიმები.

უფრო კონკრეტული ფორმით ბერკი ამბობს, რომ ყოველი ახალი პოლიტიკური რეჟიმი უნდა მომდინარეობდეს წარსულიდან, მასთან ანალოგიის წესით უნდა ყალიბდებოდეს, უნდა ეყრდნობოდეს წარსულის მაგალითსა და ავტორიტეტებს.

¹ ე. ბერკი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 156.

წარსულზე ორიენტაცია განსაზღვრავს მომავლის შენებას. ყოველი თაობა ემყარება წინა თაობის გამოცდილებას და პასუხისმგებელია შემდგომი თაობების წინაშე, რომელთა უფლებები და შესაძლებლობები მან კი არ უნდა უგულებელყოს, არამედ ყოველმხრივ დაიცვას და გამოაყვინოს.

ბუნებასა და ისტორიაზე ორიენტაციის დროს პოლიტიკური წყობილება უბრალოდ კი არ უნდა ითვალისწინებდეს მემკვიდრეობის კანონზომიერებას, არამედ ყოველმხრივ ხელს უნდა უწყობდეს კავშირის განმტკიცებას წარსულსა, აწმყოსა და მომავალს შორის. პოლიტიკური წყობილების პრესტიჟი იმაზეა დამოკიდებული, თუ რა დახედება მომავალ თაობებს: ნანგრევები თუ ბაზა შედარებითი კეთილდღეობისათვის.

კეთილდღეობა, ბერკის მიხედვით, არ არის მხოლოდ ინდივიდუალური, ან მხოლოდ საყოველთაო. პოლიტიკურმა წყობილებამ უნდა უზრუნველყოს როგორც ადამიანის პირადი კეთილდღეობა, ისე საერთო ბედნიერება. ამით პოლიტიკური წყობილება, სახელმწიფო იძენს სამართლებრივ და ზნეობრივ ფუნქციებს. მისი შესაბამისი მოღვაწეობის მთავარი ორიენტაცია პირველ რიგში თავისუფლების – ყოველნაირი კეთილდღეობის წანამძღვრის – უზრუნველყოფა. ბერკი წერს: თავისუფლებაზე მხოლოდ მაშინ შეიძლება მსჯელობა, როცა იგი „გაერთიანებულია მთავრობასთან, როგორც ოფიციალურ ხელისუფლებასთან, წარმატებით და კეთილდღეობრივ პოლიტიკურ ყოფასთან, ზნეობასა და რელიგიასთან, სიმტკიცესა და საკუთრებასთან, მშვიდობასა და წესრიგთან, მის მოქალაქეობრივ და საზოგადოებრივ გამოყენებასთან“¹.

მამასადაამე, პოლიტიკურ-თეორიულ კონტექსტში თავისუფლება არის სახელმწიფოებრივ-კონსტიტუციური წყობილების ცენტრალური პრობლემა მხოლოდ თავისუფლების მოცემულობის სახით; მაგრამ თავისუფალი სახელმწიფოებრივ-კონსტიტუციური მოღვაწეობა და მისი სადაყო ელემენტები, აგრეთვე, მისი შეზღუდვა არის შემოქმედებითი საქმიანობა, რომელიც ღრმა და ხანგრძლივ მოფიქრებას ითხოვს.

თავისუფლების თვითშეზღუდვა განსაკუთრებით ნათლად ვლინდება სახელმწიფოებრივ წარმომადგენლობაში. წარმომადგენლების, კონკრეტულად კი სახელმწიფოს ფუნქციონერების უძირითადესი ამოცანაა მთელისადმი სამსახური. „სახელმწიფოებს არ შეუძლიათ ბუნებრივი სამართლის წარმოდგენა, რადგან ეს უკანასკნელი საესებით დამოუკიდებელია ყოველგვარი სახელმწიფოებისაგან და ნამდვილად

¹ ე. ბერკი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 35.

არსებობს¹, მაგრამ თავისუფლებას მზღდავს არა მხოლოდ ფუნქციონერი, არამედ საკუთარი თავისუფლების თვითმებლუდას ეწევიან ადამიანიც და საზოგადოებაც. პობსის შეხედულებასთან სრული თანხმობით ბერკი ამტკიცებს, რომ ადამიანთა მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებისათვის სახელმწიფოს გვერდით არსებობს ხელოვნური გაერთიანებებიც, რომლებიც ზოგჯერ ინდივიდების მოქმედებას სახელმწიფოს წინააღმდეგ წარმართავენ და ინდივიდულურ უფლებებს საყოველთაო უფლებებს უპირისპირებენ. „ადამიანს (საზოგადოებაში) აქვს კანონიერი უფლება, მოითხოვოს მისი მოთხოვნილებების დაკმაყოფილება ადამიანური სიბრძნის მეშვეობით“. ამ მოთხოვნილებათა შორის განსაკუთრებით გადაუვადებელი შეიძლება დაინახოს მხოლოდ სახელმწიფოს თვალთ. ამ შემთხვევაში ხშირად აუცილებელია ადამიანთა უფლებებისა და თავისუფლების შემზღუდა.

როგორც ვხედავთ, ბერკი საეხებით მართებულად გამორიცხავს პიროვნებისა და თვით საზოგადოების აბსოლუტური თავისუფლების შესაძლებლობას. არსებითად იგი მიანიშნებს, რომ თავისუფლება განსაზღვრულია არა ინდივიდულური თუ ჯგუფურ-საზოგადოებრივი ნება-სურვილით, არამედ საზოგადოების შესაძლებლობებით. ამ შესაძლებლობების შემზღუდულობა კი თავისუფლების შემზღუდასაც განაპირობებს. მაგრამ ვინაიდან ადამიანები ყოველთვის არ ექვემდებარებიან ამ იძულებით შემზღუდეებს და ცდილობენ დაიკმაყოფილონ თავიანთი მოთხოვნილებები სხვების ხარჯზე, საქმეში ერევა სახელმწიფო – ადამიანის მოთხოვნილებებისა და მათი დაკმაყოფილების სამუალებათა თანაფარდობის დამდგენი ძალა. თუმცა ბერკი ანგარიშს არ უწევს იმ გარემოებას, რომ ეს ძალა ხშირად თვითნებურად, არაადამიანურადაც კი აღგენს აღნიშნულ თანაფარდობას.

**§2. ავტონომიური «მე»-დან
აბსოლუტური სახელმწიფოსაკენ.
ომპან გოტლიბ ფიხტი (1762–1814)**

დიდი გერმანელი ფილოსოფოსი ფიხტი რადიკალური პოლიტიკური მოაზროვნეა. მან დააფუძნა ინდივიდის პოლიტიკური ავტონომიის იდეა. ინდივიდს არ უნდა ჰქონდეს პრივილეგიები, მაგრამ ამავე დროს სახელმწიფომ იგი უნდა შემზღუდოს მხოლოდ იმ ზომით და იმ ფარგლებში, რაც არ აღემატება საზოგადოების შესაძლებლობებს. სა-

¹ ე. ბერკი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 107.

ხელმწიფო ხშირად აჭარბებს აღნიშნულ ამოცანას, რასაც ადასტურებს საფრანგეთის რევოლუცია, განსაკუთრებით მისი იაკობინური ეტაპი. მიუხედავად ამისა, ფიხტე აღფრთოვანებულია ამ რევოლუციით.

ფიხტეს ეს აღფრთოვანება მისი თეორიულ-ფილოსოფიური მოძღვრებიდან უშუალოდ კი არ გამომდინარეობს, არამედ მისი პოლიტიკური პოზიცია ხდება აღნიშნული აღფრთოვანების და, საერთოდ, საფრანგეთის რევოლუციის არსის ძიების უშუალო წინამძღვარი. უფრო ზუსტი იქნებოდა იმის თქმა, რომ ფიხტეს თეორიულ-ფილოსოფიურ მოღვაწეობასა და რევოლუციით პრაქტიკულ გატაცებას შორის მედიუმის სახით ძვეს პოლიტიკური პოზიცია.

ფიხტეს შეხედულებათა განვითარებაში ნათლად გამოიკვეთება რადიკალური სტილი. ერთი მხრივ, იგი მოითხოვს ინდივიდის უპირობო ავტონომიას, მაგრამ, მეორე მხრივ, ასევე კატეგორიულობით ცდილობს დაასაბუთოს სახელმწიფოებრივი მთლიანობის პრინციპის უპირატესობა ინდივიდუალური თავისუფლების მიმართ. მის მიერ წინასწარ მოდელირებული მთლიანობა შემდეგი კომპონენტებისაგან იქმნება: ღმერთი, სახელმწიფო, ერი. ამდენად მისი კონცეფცია ერთგვარად გაორებული სახითაა წარმოდგენილი, ვინაიდან ინდივიდის ავტონომიურობის თვალსაზრისი გამორიცხავს მასზე რაიმე დამთრგუნავი ძალის შემოქმედებას, მეორე მხრივ კი, აბსოლუტური სახელმწიფო, თუნდაც იგი თავს თვლიდეს ღმერთისა და ერისადმი დაქვემდებარებულად, ძალაუნებურად ხელყოფს პიროვნების თავისუფლებასა და ავტონომიას.

ფიხტემ ვერ შეძლო რევოლუციის სრულყოფილად შეფასება. რადიკალური ამროვნების ცალმხრივობა, რაც გამოიხატა, ერთი მხრივ, ავტონომიურ მე-სა, ხოლო მეორე მხრივ, მთლიანობაზე მოძღვრებათა დაპირისპირებაში, ადასტურებს ამ მოსაზრებას. მთლიანობა ხორციელდება იდეალისტურ სახელმწიფოში. ამ გარდაცხით დასტურდება, რომ მთლიანობის იდეა არის რევოლუციის შემდგომი თვალსაზრისი, რომელიც უპირისპირდება პიროვნების ავტონომიის მოთხოვნას.

ზოგიერთი მკვლევარი ვარაუდობს, რომ ფიხტეს შეხედულებათა შორის ეს წინააღმდეგობა გამოწვეულია საფრანგეთის რევოლუციის შემდგომი განვითარებით. კერძოდ, ერთგვარი გულგატეხილობა რევოლუციის შედეგებით განსაკუთრებით თვალსაჩინო გახდა ნაპოლეონის აღზევების დროს. ფიხტეს სამშობლოში – გერმანიაში ამ გულგატეხილობას აღრმავებდა უცხოელთა ბატონობა. უნდა ვივარაუდოთ, რომ ფიხტეს შემობრუნება სახელმწიფოსა და ერის განდიდებისაკენ, ისევე, როგორც აღრინდელი მისი აღფრთოვანება რევოლუციით, ფიხტეს ფილოსოფიის ამოსავალ პრინციპებს სავსებით ეთანხმება.

ა) ავტონომიური მე-ს ფილოსოფიური გამოსავალი პუნქტი

რევოლუციით აღფრთოვანებიდან სახელმწიფოს მეტაფიზიკამდე გზა წარმოადგენს ფილოსოფიურ-თეორიულ წანამძღვარს, რომელიც კანტიდან იღებს სათავეს. კანტი ასაბუთებდა, რომ განმანათლებლობის მიერ გამოცხადებული საკუთარი ავტონომია ეკონომიკურ, პოლიტიკურ, კულტურულ და რელიგიურ სფეროებში მე-მ თვით უნდა გამოხატოს და დაადასტუროს, რამდენადაც ლაპარაკია არა უბრალოდ ავტონომიაზე, არამედ აღნიშნულ ავტონომიაში გონების პრინციპის რეალურ გამოხატულებაზე. გერმანულ კლასიკურ იდეალისტურ ფილოსოფიაში, რომლის სათავესთან დგას კანტი, საკითხი ისმის არა მხოლოდ პიროვნების, არამედ გონების ავტონომიის შესახებაც. ადამიანსა და გონებას შორის ურთიერთკავშირის ობიექტურობისა და საყოველთაობის დასაბუთებას კანტი ცდილობს თავის „წმინდა გონების კრიტიკა“-ში. ამასთან არის დაკავშირებული ჩვენი გონების დამახასიათებელი შემლუღულობა. იგი აგებს მოვლენათა შემეცნებით სურათს, მაგრამ ამ მოვლენის მიღმა ვერ წედება ნივთს თავისთავად. მას არ შეუძლია პირობებიდან დაასკენას უპირობოზე, ცდისეული შემეცნებიდან გადავიდეს მეტაფიზიკაზე. სხეანაირად მსჯელობს კანტი, როცა საქმე ეხება არა ბუნების თეორიულ შემეცნებას, არამედ ადამიანის თავისუფლების პრაქტიკულ სფეროს. აქ ავტონომიური მე არის თავისთავადი და უპირობო, რომლის მოღვაწეობა მის პრაქტიკულ გონებას ექვემდებარება ეთიკისა და პოლიტიკის სფეროებში. თუ თეორიული გონების სფეროში გონება განსჯის მეშვეობით მიმდინარე „თავისთავად საგანთა“ ცდისეულ შემეცნებას უპირისპირდება, პრაქტიკული გონების სფეროში ადამიანი, ინდივიდუმი არის არა ქვემდებარე, არამედ საკუთარი მოღვაწეობის ავტონომიური მიზეზი. კანტი ზღუდავს თეორიული გონების შესაძლებლობას, მაგრამ, სამაგიეროდ, გზას უხსნის პრაქტიკულ გონებას, როცა ადამიანი ვარეგანი ძალების ზემოქმედებისაგან თავისუფალია და მას ექმნება თვითპასუხისმგებლობაზე დამყარებული თავისუფალი მოღვაწეობის შესაძლებლობა. გონების ავტონომიის საზღაური ა მისი შემლუღვა თეორიულ სფეროში.

ფიხტე შეეცადა სუბიექტის ნების ავტონომიის მიმართ აღნიშნული შემლუღვა არ გამოეყენებინა არც თეორიულად და არც პრაქტიკულად. მასთან „მე“ (სუბიექტი, ინდივიდი) განთავისუფლებულია კანტისეული შემლუღულობისაგან და წარმოდგენილია როგორც ყოველმომსყველი ერთიანობა ყოველგვარი შემეცნებისა და მოღვაწეობისა. მაგრამ ფიხტეს ეს დასკენა საპირისპირო ეფექტს იწვევს. არსებითად

იგი დგება რადიკალისტური სუბიექტური იდეალიზმის პოზიციებზე, რადგან სამყაროს არსებითად მე-ზე დამოკიდებულად აცხადებს.

ბ) შემობრუნება უმაღლესი ერთობისაკენ: ღმერთი, სახელმწიფო, ვრი

ვინაიდან ფიხტეს მოძღვრებაში „მე“ გააბსოლუტებულია, მან ყოველგვარი საკუთარი რეალიზაცია თვისი ცნობიერების მეშვეობით უნდა განახორციელოს. როგორც პრინციპი – „მე“ არის აბსოლუტი და ამავდროს იგი უნდა იყოს ბოლოვადი, რათა შეეძლოს თავის თავის რეალიზაცია. ფიხტეს მოძღვრება ერთგვარად გაორებულია, რადგან თავის მეცნიერებათმოდღვრებაში იგი აბსტრაქტულ შეხედულებებზე დგას, ხოლო სამართლისა და სახელმწიფოს ფილოსოფიაში კონკრეტულობის ნიმუშებს გვთავაზობს. „მე“, როგორც გამოსავალი პრინციპი, არის „არა-მე“, რომელიც, როგორც თავისუფალი გონიერი არსება, სხვა პიროვნებებს უპირისპირდება; სამართლებრივ ურთიერთობაში „მე“ სხვა ინდივიდებთან მიმართებაში არის აუცილებელი, მაგრამ წინასწარი შემლუღელი თავისუფლებით, რადგან თანასწორთა თანაცხოვრება სხვანაირად შეუძლებელია. საბოლოოდ ფიხტე მიდის წყობილების გააბსოლუტებაზე, რადგან მიაჩნია, რომ ინდივიდუალური თავისუფლების საფუძველი და ამასთან „ჭეშმარიტი“ თავისუფლება მდგომარეობს აბსოლუტისადმი დაქვემდებარებაში. მაგრამ ეს აბსოლუტი არის არა თვით მე, არამედ სხვა არსება. ადამიანი „თავისი მე-ს საფუძველში ხედავს ჭეშმარიტ აბსოლუტს: ღვთაებრიობას... აბსოლუტური მე-ს ადგილას ასე შემოდის აბსოლუტური ღმერთი“¹. რადიკალური სუბიექტივისტური პოზიცია თავის საპირისპიროში გადაიზარდა.

ამ შემობრუნებას მნიშვნელობა აქვს აგრეთვე საზოგადოებასა და სახელმწიფოში ინდივიდის პოზიციის გარკვევისათვის. შრომაში „თანამედროვე ეპოქის ძირითადი ნიშნები“, ფიხტე ამბობს: კაცობრიობა „ყველა თავის ურთიერთობას აგებს თავისუფლებაზე და გონების მეშვეობით წარმართავს“. ეს ყოველგვარი ცდისაგან დამოუკიდებლად განიხილება. მაგრამ წყობილების მსვლელობა წინასწარ გულისხმობს ღვთაებრივ მსოფლიო გეგმას, რომელიც განსაზღვრავს განვითარებას. თანამედროვე ეპოქა სრული დანაშაულის მდგომარეობაში იმყოფება, რადგან აღინიშნება და ხასიათდება თვითძიებით, ეგოიზმითა და შიშველი თავისუფლების გამომხატველი პათოსით. ფიხტესეული კრიტიკა მიჩნეულია ძველი ფილოსოფიური დებულების პერი-

¹ ციგ. Wilhelm Weischedel, Der Zwiespalt im Denken Fichtes, Berlin, 1962, გვ.26.

ურაზირებად, რომლის მიხედვით, მთელი სამყარო მომართულია იმისთვის, რომ მე-ს შეეძლოს არსებობა და ნებიერი ცხოვრება. თუკი იგი ამას ვერ ახერხებს, ადამიანს ეუფლება ამაოებისა და არარაობის განცდა.

საფრანგეთის რევოლუცია, მთელი თავისი სიძულვილით ძველი წყობილების მიმართ, ქმნის აბსტრაქტულ სახელმწიფოებრივ კონსტიტუციას. იგი ყოველგვარი გარეგანი ძალებისა და ზარ-ზემის გარეშე იღებს ხელთ მმართველობის სადავეებს. ხელოვნური გონების ბატონობის დასრულებასთან ერთად იწყება მეცნიერული გონების ბატონობა, ე.ი. ხორციელდება გონების სულ სხვა პრინციპი. არსებითად „გონიერული ცხოვრება იმაში მდგომარეობს, რომ პიროვნება ადამიანთა გვარში იეიწყებს თავის დამოკიდებულებას მთლიანის ცხოვრებაზე... სათნობაა, როცა მას თავისთავი, როგორც პიროვნება აეიწყდება და მანკიერება – როცა იგი მხოლოდ თავისთავზე ფიქრობს“¹. ინდივიდების თავისუფლება სათნობის სახით განიხილება როგორც მხოლოდ უმაღლესი ერთობა და იგი რეალიზდება „აბსოლუტურ სახელმწიფოში“. მისი არსება ის არის, რომ ყველა ინდივიდუალური ძალა მიმართულია სათნო ცხოვრებისაკენ, რომელსაც სახელმწიფო განსამღვრავს თავისი მოქალაქეებისათვის. ეს აბსოლუტური სახელმწიფო უმრავლესობის წარმოდგენით არის შემზღუდავი ძალა, რადგან იღვის მიხედვით არ არის მიმართული ადამიანთა სიამოვნებისათვის.

სახელმწიფო ზღუდავს, აეიწროებს არა ყველას, არამედ მხოლოდ იმათ, ვისაც საკუთარი შინაგანი ცხოვრება ერთადერთ ღირებულებად მიაჩნიათ და არაფერი სხვა არ სურთ, გარდა მათი ცხოვრებისადმი საერთო სათნობის მსხვერპლად შეწირვისა. აბსოლუტურ სახელმწიფოში თავისუფლებასთან ერთად უმაღლეს ღირებულებად ცხადდება აგრეთვე ადამიანთა ურთიერთთანხმობა.

გონების შესაგყვისი სახელმწიფო, რომელშიც მოქალაქეები თაყვანით სისხლსავესობას გრძნობენ, თავის მხრივ, ყოველმხრივ უნდა ცდილობდეს მათი მაგერიალური და სულიერი მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებას. 1800 წელს ფიხტემ წამოაყენა ე.წ. „ღია სავაჭრო სახელმწიფოს“ იდეა. იგი მას მიაჩნია სამი თანასწორუფლებიანი წოდების სტატიკურ მოქნილ წყობილებად. ეს წოდებებია: მწარმოებლები, ხელოვნების მოღვაწეები და ვაჭრები. ერის ეს სამი მთავარი წოდება ერთმანეთს ანგარიშს უწევს და თითოეული წევრთა განსამღვრულ რიცხვს მოიცავს. სახელმწიფომ უნდა უზრუნველყოს მათი

¹ ციგ. „პოლიტიკური თეორიები“, გვ. 298.

მონაწილეობა პროდუქციის შექმნაში. ამავე დროს მან უნდა დაიცვას „ღია საზოგადოება“ უხეში გარეგანი ზემოქმედებისაგან. „ასე წარმოდგება გონიერული სახელმწიფო ღია სავაჭრო სახელმწიფოს სახით; იგი არის კანონისა და ინდივიდუალის ღია სამეფო“¹. სახელმწიფო იბრძვის ყოველგვარი უცხო ზემოქმედების წინააღმდეგ, შეძლებისდაგვარად „აბრუნებს მათ წინააღმდეგ საზღვრებში“. „ბუნებრივი საზღვრები“ ფიზიკურად არის ზოგადი ცნება, რომელიც მოიცავს „ღია ერის“ საცხოვრებელ არეალსაც. ამავე დროს ფიზიკურ ატარებს ხალხთა ურთიერთობის გაფართოების თვალსაზრისს, რაც თავისთავად პროგრესულად ითვლება. მოგვიანებით ჩვენ ამ თვალსაზრისს უფრო ფართოდ შევხებით „მარადიული მშვიდობის“ პრობლემაზე მსჯელობის დროს. ღია სავაჭრო სახელმწიფო ხასიათდება ეროვნულ ურთიერთობათა ნიშნითაც და იგი არის შეკრულ განსაზღვრული ეროვნული ხასიათის მქონე წარმონაქმნი. მოგვიანებით ფიზიკურ გერმანული ხალხის ერთიანობის იდეის დასაბუთებისას უცხოელთა ბატონობის წინააღმდეგ ბრძოლის უმთავრეს პრინციპად გამოაცხადა გერმანული ხალხის ერთობა „გერმანულობა“ (Deutschheit). ფიზიკურ შემობრუნება რეეოლუციის შემდეგდროინდელი აზროვნებისაკენ, მესაეგონომიის პრინციპიდან ღმერთის, სახელმწიფოსა და ხალხის ერთიანობის პრინციპზე გადასვლა, განსაკუთრებით კი მისი შეხედულებები გერმანულ ხალხზე საბაბს უქმნიდა მის ზოგიერთ შემფასებელს, გამოეცხადებინათ იგი „სასიცოცხლო სიერის“ მაძიებელი „უმაღლესი გერმანული რასის“ იდეოლოგად. მაგრამ ფიზიკურ მოძღვრებაში გაიღვა კიდევ ერთმა მომენტმა, რომლის საფუძველზე იგი წარმოჩინდება როგორც სახელმწიფოს კვდომის იდეის ერთ-ერთი აეგორი. აღნიშნული იდეა კი უპირისპირდება ყოველგვარი სახელმწიფოს აბსოლუტურობის თვალსაზრისს.

კანტის მსგავსად, ფიზიკურ მიისწრაფოდა წინააღმდეგობებისაგან თავისუფალი ბურჟუაზიული საზოგადოებისაკენ, რასაც „ეთიკური კომუნის“ სახელით აღნიშნავენ. ამ მიზნისაკენ გზაზე უმნიშვნელოვანესი საშუალება, მისი აზრით, არის სახელმწიფო – „საერთო ნების გამომხატველი ორგანო“. შრომაში „ზნეობის შესახებ მოძღვრების სისტემა“ იგი წერს:

„კაცობრიობა განასხვავებს თავისთავს ბურჟუაზიულობისაგან, რათა აბსოლუტური თავისუფლებით მორალურობამდე ამაღლდეს. მაგრამ ეს მხოლოდ იმდენად ხდება, რამდენადაც ადამიანი სახელმწიფო ფორმის საფუძურს გაივლის“.

¹ I. Fichte, Der geschlossene Handelsstaat, Hamburg, 1979, გვ.40.

თუ სახელმწიფომ მისთვის დაკისრებული ამოცანა შეასრულა, მაშინ მიღწეულია საზოგადოებაში ინდივიდის ყოველი მოქმედების საბოლოო მიზანი – გონივრულ საფუძველზე ყველა ადამიანის ურთიერთთანხმობა. ამგვარი თანხმობის პირობებში კი უარიყოფა არა მხოლოდ „განსხვავება განათლებულ და გაუნათლებელ საზოგადოებას შორის“, არამედ უარიყოფა აგრეთვე „სახელმწიფო როგორც კანონმდებელი და მაიძულებელი ძალა“.

როგორც მართებულად მიუთითებენ გ. ბიდერმანი და ე. ლანგე, ამ დასკვნამდე ფიხტე მიიყვანა თანასწორობის მისეულმა დემოკრატიულმა იდეალმა, წინააღმდეგ ჰეგელისა, რომელიც, გამოდიოდა რა სოციალური უთანასწორობიდან, სახელმწიფოს მარადიულ დაწესებულებად მიიჩნევდა¹.

სახელმწიფოს კედომის საკითხს განსაკუთრებული ღირებულება ენიჭება მარქსიზმის სოციალურ-პოლიტიკურ მოძღვრებაში. კერძოდ, ყურადღებას იქცევს ენგელსის დებულება, რომლის მიხედვით სახელმწიფოს კედომა ნიშნავს, რომ „იმ მთავრობის ადგილს, რომელიც პიროვნებებს განაგებს, დაიჭერს საგნების მმართველობა და საწარმოო პროცესების ხელმძღვანელობა“².

მარქსიზმის პოლიტიკურ ფილოსოფიაში ლაპარაკია აგრეთვე სახელმწიფოს კედომის პროცესის გარკვეულ თანამიმდევრობაზე, როცა თანდათანობით გამოირიცხება სახელმწიფოს მაიძულებელი ფუნქციები და მათი გამტარებელი ორგანოების საჭიროება.

§3. ბაიროზ მილჰიმ ფრიდრიხ ჰიბელი (1770-1831)

გერმანული და, საერთოდ, საკაცობრიო პოლიტიკური აზროვნების ისტორიაში განსაკუთრებული ადგილი ეკუთვნის ჰეგელის მოძღვრებას, სადაც მოცემულია პოლიტიკური პრობლემატიკისა და მნეობაზე მოძღვრების სინთეზის ცდა. უფრო კონკრეტულად, აქ მოძღვრება სახელმწიფოზე წარმოდგენილია როგორც მნეობაზე მოძღვრების ნაწილი. ჰეგელის აზრით, „სახელმწიფო არის მნეობრივი იდეის სინამდვილე – მნეობრივი სული, როგორც აშკარა, თავისთავად ნათელი, სუბსტანციონალური“ ნებელობა, რომელიც იაზრებს და, რომელმაც

¹ გეორგ ბიდერმანი, ერჰარდ ლანგე, რელიგიის კრიტიკა გერმანულ კლასიკაში, თბ., 1982., გვ. 90.

² ფრ. ენგელსი, ანტიდიურიინგი, თბ., 1951, გვ. 334.

იყის თავისთავი და ასრულებს იმას, რაც მან იყის და რამდენადაც
ეს მან იყის...

სახელმწიფოს ცნების ამ განსაზღვრებაში იგულისხმება, რომ სახელმწიფოსა და მისი თრგანოების მოღვაწეობაში ხორციელდება გონება, საყოველთაო ნება. იგი ნიშნავს, რომ გონიერულ სახელმწიფოში საყოველთაო ნებასა, მნეობრივ იდეასა და მის რეალურ გამოვლენას შორის არის სრული ერთობა. არსებისა და მოუღენის ერთიანობა კი, ჰეგელის „ლოგიკის“ მიხედვით, არის სინამდვილე. სწორედ აქედან მიიღება დასკვნა სახელმწიფოზე როგორც მნეობრივი იდეის სინამდვილეზე.

სახელმწიფო, ჰეგელის მიხედვით, არის უმაღლესი საფეხური თავისუფლების განვითარებაში, თვითმიზანი, რომელსაც აქვს თავისთავადი აბსოლუტური მნიშვნელობა. აქედან კი გამომდინარეობს, ჯერ ერთი, მტკიცება მისი უპირატესობისა ცალკეული პიროვნებების ინტერესების მიმართ, ხოლო მეორე – დასკვნა იმის შესახებ, რომ სახელმწიფო არ არის ცალკეული ინდივიდების ინტერესთა დაცვის საშუალება; სახელმწიფოსათვის ცალკეული მოქალაქის პირადი საკუთრებისა და თავისუფლების დაცვის ფუნქციის მიწერა იმას ნიშნავს, რომ უარყოფთ სახელმწიფოს სუბსტანციალური მნიშვნელობა და ცალკეული ადამიანების ინტერესები გამოეცხადოთ საბოლოო მიზნად.

ამ შეხედულებით ჰეგელი აშკარად უპირისპირდება განმანათლებლობის სახელმწიფოებრივ-სამართლებრივ მოძღვრებას, რომლის მიხედვით სახელმწიფო უნდა წარმოადგენდეს ინდივიდის ინტერესების მსახურს.

„სახელმწიფო სინამდვილეში სულ სხვა მიმართებაშია ინდივიდუმთან; რადგან იგი არის ობიექტური სული, ინდივიდი მხოლოდ იმდენადაა ობიექტური, ჰემპარიტი და მნეობრივი, რამდენადაც იგი არის სახელმწიფოს წევრი“¹. ცალკეული პიროვნება მხოლოდ სახელმწიფოში ანორციელდებს ნამდვილ თავისუფლებას, რადგან, ჰეგელის აზრით, სწორედ აქ მიიღწევა ობიექტური თავისუფლების, ე.ი. საყოველთაო ნებისა და ცალკეული პიროვნებების სუბიექტური თავისუფლების ერთიანობა. რამდენადაც პიროვნება თავის მოღვაწეობაში ხელმძღვანელობს საყოველთაო მნიშვნელობის მქონე კანონებითა და პრინციპებით, ამდენად იგი ექვემდებარება სუბსტანციურის ძალას.

ჰეგელს არ მიაჩნია ფილოსოფიური განხილვის ობიექტად სახელმწიფოს წარმოშობისა და ისტორიულად არსებული ცალკეული სახელმწიფოების საკითხი. სახელმწიფოს ფილოსოფიური თეორია, მისი

¹ Гегель, Соч., т. VII, Москва – Ленинград, 1934, გვ. 263.

აპრიტ, უნდა იძლეოდეს სახელმწიფოს იდეის ანალიზს, მას საქმე უნდა პქონდეს სახელმწიფოს „ცნებასთან“, მის გონიერულ შინაარსთან. სახელმწიფოს ცნება წარმოადგენს სახელმწიფოს არსებას, მის შინაგან მხარეს, რომლის მიმართ თითოეული ისტორიულად არსებული სახელმწიფო მხოლოდ „მოვლენაა“. მაგრამ უნდა აღინიშნოს, რომ ჰეგელი არ იჩენს თანმიმდევრობას ამ პრინციპის გატარებაში, როცა იგი სახელმწიფოს გონიერულობის არსებით გამოხატულებას ეძიებს მის თანადროულ პრუსიულ მონარქიაში და ამით ასაბუთებს არსებული წყობილების წინააღმდეგ ბრძოლის უნაყოფობას, მისდამი შერიგების აუცილებლობას.

ჰეგელის პოლიტიკურ-ფილოსოფიური მოძღვრების ქვაკუთხედიაა საყოველთაოს, განსაკუთრებულისა და ერთეულის დიალექტიკა. საყოველთაო ნება არის არსება, ცალკეული პიროვნების განსაკუთრებული ნებისყოფა კი მისი გამოვლენის ფორმა. სახელმწიფო, როგორც განსაკუთრებულისა და საყოველთაოს ნამდვილი ერთიანობა საყოველთაო ნებას გამოაჲლენს თავისი კანონებისა და დაწესებულებების სახით, ხოლო საყოველთაო ნების მოთხოვნა ხდება ცალკეული პიროვნების განსაკუთრებული ნების შინაარსი.

მაგრამ, რადგან ჰეგელისათვის საყოველთაო არსებობს განსაკუთრებულისაგან დამოუკიდებლად, რადგან იგი მიჩნეულია პოლიტიკური ცხოვრების ნამდვილ სუბიექტად, რომლის აქციდენციიაა რეალური სუბიექტი, ვლებულობთ საყოველთაოსა და განსაკუთრებულის დუალიზმს. აღნიშნული დუალიზმი მეთოდოლოგიური ხასიათისაა, რამდენადაც იგი არ განიხილავს საყოველთაოს როგორც ნამდვილად სასრულოს ნამდვილ არსებას.

სახელმწიფოს ჰეგელისეული გაგება უპირისპირდება განმანათლებლობისა და მისი გრადიციებიდან გამომდინარე ლიბერალიზმის იდეებს. ამ მიმართულებათა ძირითადი პრინციპი – მოძღვრება ცალკეული პიროვნების ერთეული ნებისყოფისა და თავისუფლების შესახებ – ჰეგელის მიერ გამოცხადებულია „მოჩვენებით გონებრივ“ პრინციპად. მაგრამ ასეთი დამოკიდებულება ბურჲუაზიულ-დემოკრატიული დოქტრინის ძირითადი პრინციპებისადმი, საზოგადოების რევოლუციური განვითარების იდეისადმი აშკარა მტრობა და ისტორიული პრუსიული სახელმწიფოებრიობის აპოლოგეტობა მაინც არ წარმოადგენს საკმაო საფუძველს ჰეგელის პოლიტიკურ-ფილოსოფიური დოქტრინის საბოლოო შეფასებისათვის. საქმე ისაა, რომ ამასთან ერთად ჰეგელი აღიარებს საფრანგეთის რევოლუციის შედეგ

გად შექმნილი სახელმწიფოს გონებრივ საწყისებს¹; ამავე დროს იგივე თავის კონცეფციას სახელმწიფოს შესახებ უპირისპირებს არა მხოლოდ და არა იმდენად ლიბერალიზმის პოლიტიკურ მოძღვრებას და საფრანგეთის რევოლუციას, რამდენადაც რეაქციულ ფეოდალურ პოლიტიკურ იდეოლოგიას, რომელიც გამოდიოდა სახელმწიფოებრივი ხელისუფლების ორგანოების თვითნებობის ფორმალურ-იურიდიული შემღვდვის წინააღმდეგ². სახელმწიფო, ჰეგელის მიხედვით, არის ნამდვილი თავისუფლების განხორციელება. თავისუფლების განხორციელება კი სულის აბსოლუტური მიზანია. სახელმწიფო არის სინამდვილეში რეალიზებული სული, მაგრამ, რამდენადაც სული ჰეგელის ფილოსოფიაში მხოლოდ ღმერთის ფილოსოფიურ ფსევდონიმს წარმოადგენს, სახელმწიფო არის არა მარტო თავისუფლების განხორციელება, არამედ ღმერთის სვლაც დედამიწაზე.³

„სახელმწიფოს არსებობა – ეს არის ღმერთის მსუველობა დედამიწაზე. მზნი საფუძველია გონების ძალა, რომელიც თავისთავს ასორციელებს როგორც ნებისყოფა. სახელმწიფოზე ლაპარაკის დროს მხედველობაში უნდა გვქონდეს არა განსაკუთრებული სახელმწიფოები, განსაკუთრებული დაწესებულებები, არამედ უწინარეს ყოვლისა იდეა თავისთავად, ეს ნამდვილი ღმერთი“⁴.

მიუხედავად ამ შეხედულებების იდეალისტური და მისტიკური ხასიათისა, ჰეგელის მოძღვრება სახელმწიფოზე შეიცავს მთელ რიგ ცალკეულ მომენტებს, რომლებიც შეიძლება გაბედულად მივიჩნიოთ სახელმწიფოს კლასობრივი ბუნების გაგების მარეწებლებად. თავის მოძღვრებაში სამოქალაქო საზოგადოების შესახებ ჰეგელი აღნიშნავს სოციალური ურთიერთობისათვის დამახასიათებელი უთანასწორობისა და ამ ურთიერთობების სახელმწიფოებრივი რეგულირების ფაქტს⁵. ჰეგელი იგივე თვალსაზრისს ატარებს თავის „ისტორიის ფილოსოფიაში“, როცა ეხება ამერიკის შეერთებული შტატების სახელმწიფოს ისტორიას და გამოაქვს დასკვნა, რომ ნამდვილი სახელმწიფოს არსებობის რეალური საფუძველია სოციალურ-ეკონომიკური უთანასწორობის ფაქტი⁶.

¹ Гегель, Соч., т. VII, Москва – Ленинград, 1934, გვ. 265.

² იქვე, გვ. 266.

³ იქვე, გვ. 268-269.

⁴ იქვე, გვ. 268-269.

⁵ იქვე, გვ. 214.

⁶ Гегель, Соч., т. VIII, გვ. 82;

სახელმწიფოს შესახებ ჰეგელის მოძღვრება შედგება სამი ნაწილისაგან:

1. სამინაო სახელმწიფო სამართალი – აქ შედის გონიერი სახელმწიფოს სახელმწიფოებრივი წყობილების განხილვა;

2. საგარეო სახელმწიფო სამართალი – ცალკეულ სახელმწიფოთა ურთიერთობის განხილვა; საერთაშორისო და სამხედრო კონფლიქტების საკითხები.

3. მსოფლიო ისტორია – კაცობრიობის განვითარების ისტორიის განხილვა პოლიტიკურ-სახელმწიფოებრივი განვითარების თვალსაზრისით.

პირველ ნაწილში ჰეგელი ეწევა კონსტიტუციური მონარქიის ქება-დიდებას, ამელაენებს ანტიდემოკრატიზმისა და ფეოდალური წყობილებისადმი შემარიგებლობის სულისკვეთებას, რაც იმით აიხსნება, რომ ნაცელად სახალხო წარმომადგენლობისა, მან წამოაყენა წოდებრივი წარმომადგენლობის პრინციპი. წოდებრივი წარმომადგენლობის დანიშნულებას ჰეგელი ხედავს მონარქიული წყობისა და ხალხის მორიგებაში. საბოლოოდ სახელმწიფო არის სამოქალაქო საზოგადოებისათვის დამახასიათებელი ყველა წინააღმდეგობის მორიგების სფერო.

ჰეგელის პოლიტიკური თეორიის კონსერვატიულობა და ერთგვარი რეაქციულობა განსაკუთრებით იჩენს თავს მის მოძღვრებაში საერთაშორისო სამართლის შესახებ. ჰეგელისათვის ყოველი სახელმწიფო არის განსაკუთრებული და თავისთავადი ინდივიდუალობა. სახელმწიფოებრივი თავისთავადობა არის „უპირველესი თავისუფლება და ხალხის უდიდესი ღირსება.“ ყოველი ინდივიდის უპირველესი მოვალეობაა თავგანწირული ბრძოლა სახელმწიფოებრივი დამოუკიდებლობისა და სუვერენიტეტის შენარჩუნებისათვის. ინდივიდის თავგანწირვა სახელმწიფოს დამოუკიდებლობისათვის არის ყოველგვარი ომის ზნეობრივი მხარე. ეს კი, თავის მხრივ, ამართლებს ყოველგვარ ომს.

აქედან გამომდინარე, სავსებით გასაგები ხდება ჰეგელის მტრული დამოკიდებულება „მარადიული მშვიდობის“ კანგისეული იდეალისადმი¹. ჰეგელის მიხედვით, ომების წარმოშობა განსაზღვრულია „საგანთა ბუნებით“ და ამიგომ ყოველგვარი მსჯელობა მარადიული მშვიდობის შესაძლებლობაზე უპირისპირდება ისტორიული პროცესების რეალურ მიმდინარეობას, ხოლო ომის გამოცხადება აბსოლუტურ ბოროტებად ჰეგელს მიაჩნია ზედაპირულ შეხედულებად. ომი,

¹ Герель, Соч., т. VII, гл. 324, 333, 345, 351.

პეგელის მიხედვით, არის მსოფლიო სულის იმანენტური მუშაობის ნაყოფი. აქედან – დასკვნა კაცობრიობის განვითარებისათვის ომების აუცილებლობაზე. ომების აუცილებლობა და სარგებლობა, პეგელის აზრით, ისაა, რომ ისინი არ იძლეოდნენ შინაგანი შფოთვის განვითარების შესაძლებლობას და განამტკიცებდნენ სახელმწიფო ძალაუფლებას¹.

საყოველთაოდ ცნობილია, თუ რა გამოყენება პოევს პეგელის ამ შეხედულებებმა ომზე, ყოველნაირ ომში ინდივიდის თავგანწირვის აუცილებლობაზე და სხვ. გერმანული იმპერიალიზმის, კერძოდ, ნაცისტების ხელში. ამ ფაქტზე დამყარებით გოგალიგარიზმის, კერძოდ, ნაცისტების თანამედროვე კრიტიკოსები ბრალს სდებენ პეგელს გოგალიგარიზმისა და უკანონობის პოლიტიკური წყობილების აპოლოგეტობაში. მაგრამ პეგელის პოლიტიკური მოძღვრება მოიცავს ზოგიერთ მომენტს, რომლებიც ამკარას ხდიან ასეთი ბრალდების უსაფუძვლობას.

ომების აუცილებლობისა და სარგებლიანობის საკუთარი პრინციპის წინააღმდეგ პეგელი ხშირად უსვამს ხაზს საერთაშორისო სამართლის პრინციპებისადმი პატივისცემის საჭიროებას, სახელმწიფოთა სუვერენიტეტის აღიარებას და სხვ.

საერთაშორისო სამართალი წარმოდგენილია დამოუკიდებელ სახელმწიფოთა ურთიერთობით. აბსტრაქტული სამართლის – პიროვნებათა ურთიერთობის სფეროს ხაზით სამართალი წარმოდგენილია მხოლოდ ჯერარსულად. დადებით მნიშვნელობას იგი იძენს სახელმწიფოში, სადაც სამართალი ინდივიდთა ნებაზე მალა დგება.

სახელმწიფოთა შორის ურთიერთობა სამართლებრივი უნდა იყოს თავისთავად. მაგრამ ინდივიდთა ურთიერთობისაგან განსხვავებით, რომლებიც რეგულირდებიან სასამართლოს ძალით, სახელმწიფოთა ურთიერთობაში არ არსებობს ისეთი ძალა, რომელიც გადაწყვეტდა, თუ რა არის ამ ურთიერთობაში სამართლიანი და მოაწესრიგებდა მას. ამიგომ ამ სფეროშიც სამართალს აქვს ჯერარსობის ხასიათი, რაშიც გამოიხატება საერთაშორისო სამართლის სპეციფიკური თავისებურება. ცალკეული სახელმწიფო თავისთავადი და სუვერენულია მეორის მიმართ; თითოეული სახელმწიფოს უპირველესი და ძირეული უფლებაა, რომ იგი იყოს სახელმწიფო სხვებისათვის, ე.ი. აღიარონ სხვა სახელმწიფოებმა. ურთიერთობა სახელმწიფოებს შორის ემყარება ხელშეკრულებას. საერთაშორისო სამართლის ძირეული პრინციპი, რომელიც ხალხმა უნდა აღიაროს, არის სახელმწიფოთა მიერ ურთიერთვალდებულებების შესრულება. რაკი

¹ Герель, Соч., т. VII, сс. 345–6.

არ არსებობს სახელმწიფოზე მაღლა მდგომი საყოველთაო ძალაუფლება, საერთაშორისო სამართლის ეს ძირეული პრინციპი წარმოადგენს მხოლოდ ჯერარსობას და იგი ვერ იძენს ნამდვილობას. ამიგომ სახელმწიფოთა ურთიერთობა ან წარიმართება ამ პრინციპის მიხედვით, ან უპირისპირდება მას. სახელმწიფოთა განსაკუთრებულ ნებათა შეუთანხმებლობის შემთხვევაში მათი დაეა-კამათის გადაჭრის ერთადერთი საშუალება არის ომი.

ომის საბაზი დადგენილია თვით თავდასხმელი სახელმწიფოს მიერ და იგი შეიძლება იყოს არა მხოლოდ მშვიდობიანი ურთიერთობის დარღვევის ფაქტით განსაზღვრული, არამედ შეიძლება ემყარებოდეს მეორე მხარის მხრივ თავდასხმის მოლოდინს, განზრახვას და ა.შ. ამიგომ საერთაშორისო ხელშეკრულებათა ძალა ემყარება მხარეთა ინდივიდუალურ ნებისყოფას, ხოლო თითოეული მხარის განსაკუთრებული ნებისყოფის მიზანია ინდივიდუალური სიკეთე. ამდენად სახელმწიფოთა ურთიერთდამოკიდებულების უმაღლესი კანონია მოცემული – სახელმწიფოს სიკეთე. განსაკუთრებული ნების სიკეთე, მორალის ჰეგელისეული განსაზღვრების მიხედვით, არის ის განსაკუთრებული ინტერესი, რომელიც მოცემული ინდივიდუალის მოღვაწეობის მიზანია და უპირისპირდება სიკეთეს, რომელიც ასევე ინდივიდის მიზანია საყოველთაობის სახით.

ამრიგად, ომისა და სახელმწიფოთა შორის საომარი ურთიერთობის განმსაზღვრელი უმაღლესი კანონი არის არა სამართლიანობის, უფლებებისა და სხვა თავისთავად გონიერი საყოველთაო მიზნების განხორციელება, არამედ ცალკეული სახელმწიფოების ინდივიდუალური ინტერესების ხორცშესხმა. ფამიზმის ნეოჰეგელიანელი იდეოლოგები (მაგალითად, ბინდერი) ამ შეხედულებებიდან განსაკუთრებით ჩაუჭიდნენ თემის „ძლიერის უფლებაზე“ – ომისათვის გამოეყენებინათ ყოველგვარი საბაზი. „ბინდერი ჰეგელის ავტორიტეტით ამართლებდა დებულებას, რომ სახელმწიფოთა შორის დაეა-კამათი შეიძლება გადაიჭრას მხოლოდ ომის საშუალებით“¹ და ჯერ კიდევ ჰიტლერელების მიერ ძალაუფლების ხელში აღებაზე თეორიულად ასაბუთებდა გერმანიის მზადებას ახალი მსოფლიო ომისათვის.

სახელმწიფოთა ურთიერთალიარების პრინციპი ძალას ინარჩუნებს ომის დროსაც და გამოიხატება ომის საერთაშორისო სამართლებრივ რეგულირებაში, მხარეთა და მათი წარმომადგენლების (კერძოდ, ელჩების) ხელუხლებლობაში და სხვ; რაც საფუძველს გოვებს ომების წარმავლობისა და იმის მტკიცებისათვის, რომ თვით

¹ А.А. Пионтковский. Учение Гегеля о праве и государстве. Москва, 1963, гл. 450.

ომი შეიცავს მშვიდობის შესაძლებლობას. ამრიგად, ჰეგელი არ უარყოფს საერთაშორისო სამართლის ნორმების რეალურ მნიშვნელობას, არამედ მიიჩნევს მათ ომის წარმოების წესების საფუძვლად. ამით იგი შორს დგას თავისი თეორიული მემკვიდრეებისაგან, რომლებიც ასაბუთებენ და ამართლებენ საერთაშორისო სამართლის ელემენტარული ნორმების ფეხქვეშ გათელვის ფაშისტურ პრაქტიკას. ამიგომ შევლომაა და ამათა ფაშისტურ-ნაცისტური იდეოლოგიის ზოგიერთი თანამედროვე კრიტიკოსის ცდა – გოლობის ნიშანი დასვან ამ იდეოლოგიასა და ჰეგელის მოძღვრებას შორის; გამოაცხადონ ჰეგელის მოძღვრება ფაშისტურ-ნაცისტური პოლიტიკური იდეოლოგიის უშუალო თეორიულ წყაროდ.

ჰეგელის პოლიტიკური მოძღვრების მთავარ ნაკლად მისი სერიოზული მკვლევრები (კერძოდ, ა. პიონტკოვსკი) მიიჩნევენ იმ გარემოებას, რომ იგი „სამართლის ფილოსოფიაში“ ცდილობს თეორიულად დაასაბუთოს და გაამართლოს ბურჟუაზიული კლასის მისწრაფება, ფეოდალურ არისტოკრატიასთან კომპრომისისაკენ. ამიგომ ჰეგელის პოლიტიკურ მოძღვრებას აფასებენ როგორც „პრუსიული მემამულეებისა და ბურჟუების ანტისახალხო ბლოკის პოლიტიკური რეაქციულობის გამოხატულებას“¹. ამავე დროს ჰეგელის ბრძოლა საფრანგეთის რევოლუციის დემოკრატიული იდეალების წინააღმდეგ ადასტურებს კ. მარქსის ირონიულ შენიშვნას იმის შესახებ, რომ გერმანელები იზიარებდნენ რესტავრაციებს, ხოლო არ იზიარებდნენ რევოლუციებს.

მაგრამ ჰეგელის პოლიტიკური მოძღვრების ეს მხარე ვერ ჩრდილავს დადებითს, რაც გამოიხატებოდა ბურჟუაზიულ ურთიერთობათა ყველა ძირითადი ეკონომიკური და სამართლებრივი ნიშნების ურთიერთკავშირისა და კანონზომიერების დასაბუთებაში. „სამართლის ფილოსოფია“ უხედა შეიცავს ბურჟუაზიულ ურთიერთობათა, სამართლებრივი და სამოქალაქო ინსტიტუტების გონიერულობის დასაბუთების ცდებს. ამიგომ კანტის, ფიხტესა და სხვა მოაზროვნეების დოქტრინების მსგავსად ჰეგელის პოლიტიკური ფილოსოფიაც, მიუხედავად მისი ნახევრული და კომპრომისული ხასიათისა, ასახავდა აღმაშენებელი ბურჟუაზიის ინტერესებს.

ჰეგელის სოციალურ-პოლიტიკური მოძღვრების ერთ-ერთი არსებითი მომენტია მოძღვრება „სამოქალაქო საზოგადოებისა“ და „სახელმწიფოს“ ურთიერთობაზე. თავის „სამართლის ფილოსოფიაში“ იგი მათ არსებითად თიშავს ერთიმეორისაგან. ჰეგელი ფიქრობს,

¹ А.А. Пюнтковский. Учение Гегеля о праве и государстве. Москва, 1963, гл. 435.

რომ ინდივიდის თვითგამორკვევით გამოწვეული დაძაბულობა და მისი აბსტრაქტული ერთობა სამართლებრივ სახელმწიფოში საბოლოოდ უნდა დასრულდეს „პოლიტიკური სახელმწიფოს“-ადმი დაქვემდებარებით. სამოქალაქო საზოგადოება არის ცალკეული ინდივიდების განსაკუთრებული, კერძო ინტერესების რეალიზაციის სფერო, თავის კანონებით მცხოვრები და სახელმწიფოსადმი დაუქვემდებარებელი სფერო, როგორც ფიქრობდა პეგელი. ამიტომ არსებობს სახელმწიფოსა და „სამოქალაქო საზოგადოების“ თანაცხოვრების მუდმივი პრობლემა. იგი მდგომარეობს აგრეთვე „სამოქალაქო საზოგადოებიდან“ პოლიტიკურ ცხოვრებაზე – პოლიტიკის სფეროში ინდივიდის გადასვლის საკითხის გადაჭრის ძიებაშიც. „სამოქალაქო საზოგადოება“-ც აგრეთვე სახელმწიფოა, მაგრამ იგი როგორც გარეგნულად სახელმწიფო უპირისპირდება „საკუთრივ პოლიტიკურ სახელმწიფოს“, თვისებრივად განსხვავდება მისგან.

სამოქალაქო საზოგადოება „სამართლის ფილოსოფიაში“ აღინიშნება, როგორც „ზნეობრიობის“ დამკარგველი მოუღენა. მისი ასეთი უარყოფითი დახასიათება მომდინარეობს ცნობილი დებულებიდან, რომლის მიხედვით „ზნეობრივი იღვის სინამდვილე“ არის მხოლოდ სახელმწიფო. რამდენადაც სამოქალაქო საზოგადოებაში ინდივიდთა ეგოისტური ინტერესები ღომინირებს, ზნეობა გამორიცხულია. ამიტომ ზნეობისაკენ მისწრაფებული ინდივიდი უნდა გაეიდეს პოლიტიკურ სარბიელზე, ე. ი. იქცეს მოქალაქედ. „პოლიტიკურ სახელმწიფოზე“ გადასვლა ხდება კორპორაციების მეშვეობით, რომელიც ოჯახთან ერთად სპეციფიკურ ზნეობრივ ფესვებსაც წარმოადგენს.

სახელმწიფოს სუვერენიტეტის უმაღლესი გამოხატულება არის მონარქი, როგორც სუბიექტური პიროვნულობა. სუვერენიტეტი არსებობს მხოლოდ როგორც თვით მის მიერ განსაზღვრული სუბიექტივიტეტი და როგორც აბსტრაქტული, საფუძველსმოკლებული თვითგანსაზღვრულობა ნებისა, რომელიც იღებს საბოლოო გადაწყვეტილებას... სუბიექტივიტეტი თავისი ჭეშმარიტი სახით არის მხოლოდ სუბიექტი, ხოლო პიროვნულობა – მხოლოდ როგორც პიროვნება... ყოველასევე ამის გადამწყვეტი მომენტი არის არა ინდივიდუალობა საერთოდ, არამედ ინდივიდუმი, მონარქი.¹

პეგელის მიხედვით, ყოველი ხალხის ისტორიული განვითარება ორგანულად დაკავშირებულია სახელმწიფო წყობილებასთან. სახელმწიფოს გარეშე ხალხს არა აქვს არაეითარი ისტორია, მსგავსად იმ

¹ А.А. Пшонтковский. Учение Гегеля о праве и государстве. Москва, 1963, გვ. 435.

ხალხებისა, რომლებიც ცხოვრობდნენ სახელმწიფოს წარმოშობამდე და შემდგომაც ველური ხალხების სახით.

ჰეგელის ამ შეხედულებების საფუძველზე შემდგომში შემუშავდა თვალსაზრისები, სადაც თავისუფლებისა და აუცილებლობის თანაფარდობის საკითხის გადაწყვეტა დაფუძნებულია სამართლის, ზნეობისა და სახელმწიფოს ერთობლივ ფუნქციონირებაზე. ასეთი ერთობლივი მექანიზმი იწვევს სუბიექტური ფაქტორის ობიექტივაციას და აახლოებს მას აუცილებლობასთან. მაგალითად, თავისუფლება არა მარტო სუბიექტური მისწრაფებაა, არამედ ობიექტურად პირობადებული საყოველთაო ნების გამოხატულება. სწორედ ამ საფუძველზე წარმოადგენს თავისუფლება ისტორიის საზრისსა და საზოგადოებრივი ცხოვრების წესის შინაარსს, ძირეულ გენდენციას, რომელიც განაპირობებს საზოგადოების პროგრესს.

საზოგადოებაში აუცილებლობისა და თავისუფლების თანაფარდობა იცვლება მისი პროგრესული აღმავლობის კვალობაზე. ამასთან, რაც უფრო მეტად შეიმეცნება აუცილებლობა, მით უფრო მეტად ფართოვდება თავისუფლების ასპარეზი, იმრდება თავისუფალი მოღვაწეობის სუბიექტების რიცხვი. ეს პროცესი, ამავე დროს, განსაზღვრავს თავისუფალი მოღვაწეობის სუბიექტების ობიექტივაციას. ამ გარემოებას ადასტურებს საზოგადოების ობიექტური და ნორმატიული კანონების თანაფარდობა.

ჰეგელის „სულის ფილოსოფიის“ მეორე განყოფილება მოიცავს მოძღვრებას სამართალსა, ზნეობასა და სახელმწიფოზე. სამართალი, ჰეგელის მისეღვით, არის „რეალიზებული თავისუფლების სამეფო“; მისთვის გამოსაეალია თავისუფალი ნება. ამიგომ სამართლის ნიჲდაგზე საზოგადოებრივი და ინდივიდუალური მიდრეკილებები ღგინდება „ნების განსაზღვრულობის გონივრულ სისტემაღ.“

მაგრამ აღამიანის გონივრულ მოღვაწეობას გარეგანის გარღა შინაგანი მოღვაწეობის ფორმებიც განსაზღვრავს. ამ შემთხვევაში აღამიანის ღირებულება გამოიხატება „შინაგან ქცევაში“, რომლის დროსაც „მორალის თვალსაზრისი არის... თავისთავადი თავისუფლება.“ ამღენად ჰეგელი მორალს განიხიღავს სუბიექტის ისეთი შინაგანი ქცევის სახით, რომლის დროსაც მას უნარი შეწევს განსაზღვროს სიკეთისა და ბოროტების შინაარსი და ამასთან იხელმძღვანელოს საერთოდ მიღებული გონივრული პრინციპებით.

ზნეობაში თვითცნობიერება აბსოლუტურ თავისუფლებას აღწევს. მამსაღამე, იგი საზოგადოებრივი და ინდივიდუალური ცნობიერების უმაღლესი საფეხურია, რომელშიც შერწყმულია ორი მომენტი: ობიე-

ქტური, ანუ „სახეზე მყოფი“ სამყარო და სუბიექტური, ანუ „ბუნებრივი თვითშემეცნება“.

ობიექტური ურთიერთობების განვითარებისა და მწეობის განხორციელების კეალობაზე სული ადის სამოგადობრივი თვითცნობიერების დონეზე და ელინდება ოჯახის, სამოქალაქო სამოგადობისა და სახელმწიფოს ფორმებში.

ოჯახი, ჰეგელის მიხედვით, არის მწეობრივი ურთიერთობების უშუალო, ანუ ბუნებრივი გამოხატულება.

სამოქალაქო სამოგადობა დამოუკიდებელი ინდივიდებისა და ოჯახების სიმრავლეა. მათ ცხოვრებას საფუძვლად უდევს შრომითი მოღვაწეობა და ეკონომიკური, აგრეთვე ყველა სხვა მოთხოვნილების დაკმაყოფილება. მაგრამ სამოქალაქო სამოგადობის წევრები და წოდებები არ არიან თანასწორნი, ამასთან მათი ურთიერთობანი მეტად წინააღმდეგობრივია. ჰეგელი განსაკუთრებული ხაზგასმით ლაპარაკობდა თვითნებობის, ანარქიისა და სამოგადობის თითოეული წევრის მიერ მოპოვებული მტაცებლური შესაძლებლობებით გამოწვეული ისეთი მანკიერი სოციალური მოვლენების შესახებ, როგორცაა სიმდიდრისა და სიღარიბის დაპირისპირება, მშრომელი კლასის დაბალი საარსებო დონე და სხვ.

„სამოქალაქო სამოგადობა, – წერდა ჰეგელი, – ამ დაპირისპირებებსა და მათს გადაჯაჭვაში წარმოვიდგენს როგორც არაჩვეულებრივი ფუფუნებისა და სიჭარბის, ისე სიღატაკის და ორივე მათგანისათვის საერთო ფიზიკური და მწეობრივი გადაჯვარების სურათს“¹.

ჰეგელის „სამართლის ფილოსოფიის“ ეს დებულება არ არის აბსოლუტური ხასიათის. პირიქით, ჰეგელს შესაძლებლად მიაჩნია ანტაგონისტურ წინააღმდეგობათა სტიქიის შენელება, რეგულირება და აღკვეთაჲ კი სამოქალაქო სამოგადობისა და სახელმწიფოს ძალებით. ეერძოდ, იგი დიდ იმედებს ამყარებდა მწეობრივ-პოლიტიკურ გაერთიანებებსა და საწარმოო-დარგობრივ კორპორაციებზე, რომლებიც წარმოიშობიან სამოგადობის ეკონომიკური განვითარების კეალობაზე. ამ წოდებრივ გაერთიანებებს ჰეგელი მიიჩნევს ნამდვილი მართლწესრიგისა და ღირსების წყაროდ, „სახელმწიფოს მწეობრივ ფესვებად“.

მაგრამ საბოლოოდ ჰეგელი თვლის, რომ არსებითად წოდებებზე დამყარებული სამოქალაქო სამოგადობა მაინც წოდებათა ურთიერთბრძოლისა და ეგონიშმის სფეროა. მისგან განსხეავებით, სახელმწიფო არის ერთობის სფერო, გათიშვის სულისკვეთებაზე ეროვნული

¹ Гегель, Соч., т. VII, гл. 213, 261.

სულის გამარჯვების ზეიმი: სახელმწიფოში მოხსნილი და გადაღებული სამოქალაქო საზოგადოებაში გამეფებული წინააღმდეგობა კერძო ინტერესებს შორის. ამდენად სახელმწიფო არის „მნეობრივი იდეის სინამდვილე“¹. სახელმწიფოს საფუძველია გონების ძალა, რომელიც თავისთავს ახორციელებს ნებისყოფის სახით². მიუხედავად ამისა, ჰეგელის მოძღვრება არ გამორიცხავს სახელმწიფოს ფუნქციონირებას ბოროტი ძალის სახით შემდეგი გარემოების გამო: როგორც ცნობილია, ჰეგელის მიხედვით ბოროტებასა და სიკეთეს შორის ზღვარი პირობითია. ამას ადასტურებს მისი დებულება, რომლის თანახმად ადამიანი ბუნებით უფრო მეტად ბოროტია, ვიდრე კეთილი. სახელმწიფო კი რეალურად არსებობს არა აბსტრაქციის, არამედ მის ორგანოებში ფუნქციონირებული ადამიანების სახით. ეს გარემოება გამოიხატება გამოთქმებში: „სახელმწიფო – ეს მე ვარ,“ „სახელმწიფო – ეს ჩვენ ვართ“ და ა. შ. ამდენად არა მხოლოდ სახელმწიფო ორგანოებში, არამედ მასთან მიმართებაშიც ადამიანი წარმოდგენილია მისი აე-კარგით, ბოროტი და კეთილი მხარეებით. სახელმწიფოებრივი ორგანიზაციის ამ წინააღმდეგობრივ დიალექტიკურ ბუნებაში სიკეთე არის წარმოდგენილი აუცილებლობის სახით, ხოლო ბოროტება – იმ ძალმომრეობის მექანიზმით, რომლითაც იგი ზემოქმედებს როგორც ადამიანის პიროვნებაზე, ისე საზოგადოებაზე საერთოდ.

ასეთია ზოგადად ჰეგელის სოციალურ-პოლიტიკური მოძღვრების ძირითადი მომენტები, რომლებმაც დიდი გავლენა მოახდინეს პოლიტიკური აზრის შემდგომ განვითარებაზე.

დიდ თვითმყოფად მოაზროვნეთა (კანტი, ფისტე, ჰეგელი) შეხედულებების განსილვის შემდეგ მიზანშეწონილად მიგვაჩნია კონკრეტულ წარმომადგენელთა სახით განვიხილოთ მე-19 საუკუნის ძირითადი სოციალურ-პოლიტიკური მიმდინარეობები.

მე-19 საუკუნეში სოციალური საკითხის წამოჭრამ გამოიწვია სოციალური და პოლიტიკური მოძრაობების დიფერენციაცია. ბურჟუაზიული საზოგადოების აღმავლობა განსაზღვრავდა აგრეთვე პოლიტიკური თეორიების მნიშვნელობის შეცვლას. განსაკუთრებით საგრძნობი იყო ამ ხაზით სოციალური და ეროვნული დიფერენციაცია-ინტეგრაციის ერთდროული პროცესის გავლენა. მაგრამ მოგვიანებით, საუკუნის უკანასკნელ ოცწლეულში, უკვე საბოლოოდ გამოიკვეთა პოლიტიკური თეორიებისა და პოლიტიკური და სოციალური მოძ-

¹ Гершен, Соч., т. VII, с. 263.

² იქვე, ს. 268.

რაობების აქამდე უცნობი დაკავშირების გენდენცია. იგი გვიჩვენებდა, რომ თეორიამ უკვე მიიღო იდეოლოგიური იერსახე და ამკარად გამოხატა ამა თუ იმ კლასისა, ჯგუფისა, ერისა და წყობილებისადმი მხარდაჭერისაკენ მისწრაფებას. თუმცა, როგორც ხაზგასმით აღნიშნავენ სპეციალისტები, მე-19 საუკუნე არც რეალისტურ-ისტორიულ ნაკადებსაა მოკლებული. მათ შორის პირველ რიგში ასახელებენ ლიბერალურ, კონსერვატიულ, სოციალისტურ და ანარქისტულ თეორიებს. ესაა „მსოფლმხედველობათა“ კონკურენციის ეტაპი, როცა ყოველი ძირითადი პოლიტიკური თეორია უამრავ ქვესახეობებსა და ელფერს მოიცავს.

ამ მიმდინარეობათა თუნდაც სქემატური ანალიზი იმიტომაც საჭირო, რომ ისინი შეადგენენ პოლიტიკურ მოძღვრებათა ისტორიის თვალსაჩინო წარმომადგენელთა კონცეფციების ძირითად წყაროებს. მართალია, აღნიშნული ვითარება ყოველთვის შეიძლება არ აქონდეს გაცნობიერებული თვით მოაზროვნეებსაც კი, მაგრამ ეს არ ამცირებს მათს როლს რომელიმე მიმდინარეობის დაფუძნებასა და განვითარებაში. მეორე მხრივ, მოაზროვნის მოძღვრებაში რეაქციული მიმდინარეობის მოტივების არსებობაც კი არ ნიშნავს, რომ იგი ამ მიმდინარეობის ტიპური ან თუნდაც რიგითი წარმომადგენელია. ამ გარემოების ხაზგასმა საჭიროა იმიტომ, რომ დიდი მოაზროვნეების შეხედულებათა ცალკეულ ნაკლოვანებებს ხშირად იყენებენ რეაქციულ მიმდინარეობათა მესვეურები.

კონსერვატიზმი

გერმინი **Conserisatizme** (ფრანგ., ლათ. **conseris** – ვიცავ, ვინახავ) 1818-1820 წლებში შექმნა ჩაგერბრიდომ. იგი აღნიშნავს ანტირევოლუციურ მიმდინარეობას, რომელიც საზოგადოებრივი წყობილების მასშტაბად ადამიანის ავტონომიური გონების მიჩნევის ფრანგულ რევოლუციურ იდეას უპირისპირდებოდა. შესაბამისად კონსერვატიზმი მოითხოვდა ისტორიულად აღმოცენებული ინსტიტუტების ამოქმედებას რევოლუციის მიერ დამხობილი რეჟიმის რესტავრაციის მიზნით. კონსერვატიზმის მოთხოვნით, პირველ რიგში, აღღვენილი უნდა ყოფილიყო მონარქია და ფეოდალური პრივილეგიები. კონსერვატიზმი არსებითად არის „იდეოლოგია“, კერძო ინტერესების დაცვის მიზნით შექმნილი წყობილების თეორიული აპოლოგია.

მისი ნიშნებია:

1. **არაისტორიულობა.** კონსერვატიზმის მიხედვით, ადამიანთა თანაცხოვრების წყობილება არის არა მხოლოდ თანამედროვე მიზნების შესატყვისი წარმონაქმნი, არამედ იგი აღმოცენდება ისტორიის კვალობაზე, თაობათა უწყვეტი ჯაჭვის სახით. ბატონობის პრინციპები და საზოგადოებრივი სტრუქტურები უცვლელია და მხოლოდ უმტკივნეულო რეფორმებს ექვემდებარება. რადიკალური რევოლუციური გარდაქმნები გამორიცხულია. „დაცვა და განვითარება“ – ასეთია კონსერვატიზმის დევიზი.

2. **კონსერვატიული აზროვნების კონკრეტულობა.** აბსტრაქტული, მექანიკურად კონსტრუირებული საზოგადოებისა და სახელმწიფოს ნაცვლად კონსერვატიზმი მოითხოვს სიცოცხლისუნარიან, შინაგანად მრავალმხრივ დანაწევრებულ ერთობას. პიროვნება არ არის განსაზოგადოების საზომი. ადამიანი ჩართულია ურთიერთობებში, რომლებიც ავლენენ მის ბუნებრივ მონაცემებს და საქმიანობის გვარს; ერთობა, საიდანაც გამოდის ყოველნაირი საზოგადოებრივი წყობილება, არის ხალხი; იგი მრავალმხრივ დანაწევრებულია; მისი ერთიანობა არის მტკიცე და ერთეულთა თავისუფლება მდგომარეობს არა არჩევანის უფლებაში, არამედ წყობილების ფარგლებში ინდივიდუალობის გამოვლინებაში.

3. **კონსერვატიული აზროვნება იერარქიულია.** იგი ამტკიცებს, რომ სხვისგან განსხვავება მიმდინარეობს არა „ქვემოდან“, არამედ

„გემოდან“. იგი დაკანონებულია. ხალხის სუვერენიტეტის ლიბერალური პრინციპის საპირისპიროდ, ე.ი. წინააღმდეგ ლიბერალური დევიზისა: „ყოველგვარი ძალაუფლება მომდინარეობს ხალხისაგან“ – წამოყენებულია „მონარქისტული პრინციპი“, რომელიც სახელმწიფოებრივ სუვერენიტეტს მეფის მემკვიდრეობისთვის წესთან აიგივებს. ძალაუფლება, პირველ რიგში, პიროვნულია. იგი შემოსამღერულია სამართლის ზეპიროვნული ნორმებით და კეთილდღეობის მაქსიმუმით. მაგრამ მათი რეალიზაცია უმტკივნეულოდ არ ხდება.

4. კონსერვატიული აზროვნება რელიგიურია. იგი ცდილობს დაასაბუთოს ბატონობის ღვთისაგან მომდინარეობა. რელიგია ადამიანთა თანაცხოვრების ყველანაირ წყობილებათა ლეგიტიმურ საფუძვლად ცხადდება. იგი ამავე დროს არის პოლიტიკური კულტურის ფაქტორი, რომელიც განსაზღვრავს ხალხის დანაწევრებული მრავალფეროვნების მორალურ საზოგადოებრივ ერთობას და განაპირობებს აგრეთვე ხალხის პოლიტიკურ ერთიანობას ბატონობის სისტემასთან. რელიგია და მისი იერარქიული ორგანიზაციის ფორმები, ეკლესია (უნივერსალურია იგი თუ კონფესიონალური) არის კონსერვატიული პოლიტიკური აზროვნების დახვეწის საფუძველი.

5. დაბოლოს, კონსერვატიული აზროვნება მოდერნიზირებული-სკეპტიკურია. ეს სკეპტიციზმი, პირველ რიგში, მიმართულია ბურჟუაზიული საკუთრებისა და სამრეწველო საქმიანობის ფორმების წინააღმდეგ. პოლიტიკური ხაზით, როგორც ვნახეთ, იგი უპირისპირდება საფრანგეთის რევოლუციას და ინგლისის სამრეწველო რევოლუციას. ედმუნდ ბერკისთან ერთად ამ ხაზს მიჰყვებოდნენ ჟოზეფ დე მესტრი (1753-1821) და დე ბონალდი (1754-1840). პირველმა ღვთის ნება დაუპირისპირა ადამიანის გონებას: ადამიანი ბუნებით ბოროტია, მას შეუძლია შექმნას წყობილება მხოლოდ ღვთის ნების მიხედვით. ეს ნება ისტორიულად შექმნილი წყობილების შინაარსში შეიტანს სახალხო სუვერენიტეტის მომენტს. ინდივიდუალური თავისუფლების მოთხოვნის საპირისპიროდ იგი მოითხოვს ადამიანის სრულ დაქვემდებარებას მეფობის აბსოლუტური წესრიგისა და კათოლიკური რწმენისადმი; მსოფლიო ძალაუფლება, მესტრის აზრით, წარმოადგენს სულიერი ღვთაებრივი ძალაუფლების ორგანიზაციულ ფორმას.

ასეთივე პოზიციებზე დგას არსებითად ბონალდიც. იგი ბრალს დებს ვოლტერს, რუსოს და სხვა განმანათლებლებს იმაში, რომ მათ თაყიანთი ნაშრომებით ძირი გამოუთხარეს აბსოლუტიზმს საფრანგეთში და გამოიწვიეს „ამბოხი ღმერთის წინააღმდეგ“ – საფრანგეთის რევოლუცია. ბონალდი პოლემიკას ეწევა საზოგადოებრივი ხელშეკ-

რულების თეორიის წინააღმდეგ და მიიჩნევს, რომ აბსოლუტური მონარქია ღვთაებრივი წარმოშობისაა და წარმოადგენს მმართველობის საუკეთესო, ყველა ხალხისათვის აუცილებელ და ადამიანის ბუნების შესატყვის ფორმას. საზოგადოებაში წამყვანი როლი უნდა ეკუთვნოდეს კათოლიკურ ეკლესიას; დემოკრატია „საზოგადოების ყველაზე უარესი მდგომარეობაა“, რადგან იგი უპირისპირდება ღვთაებრივ წესრიგს. ოჯახი, სახელმწიფო და კათოლიკური რელიგიური ერთობა არის სამი იერარქიული საფეხური, რომელთაგან უფრო მაღალი დაბალზე ბატონობს. ამრიგად, ბონალდის მიხედვით, ღმერთი არის ყოველგვარი ძალაუფლების საწყისი; ღვთაებრივი სამართალი გვაძლევს ბუნებრივ წყობილებას, რომელშიც მეფე თავისი ხელქვეითების კეთილდღეობისათვის ზრუნავს.

პატრიარქალური კონსერვატიზმის ერთ-ერთი თვალსაჩინო წარმომადგენელი იყო კარლ ლუდვიგ ჰალერი (1768-1854). შრომაში „სახელმწიფოს შესახებ მეცნიერების რესტავრაცია“ (1816), იგი წარმომადგენლობით სისტემას უპირისპირებს ბუნებრივი ბატონობის წყობილებას, სადაც სუსტები ძლიერებს ექვემდებარებიან. ყოველი ბატონი საკუთარ სახელმწიფოში განასახიერებს ძალაუფლებას, რომელიც უპირისპირდება თვითნებობასა და ჩაგვრას, გამორიცხავს და ებრძვის მას ღვთის სახელით. პატრიმონიალურ სახელმწიფოში აღდგენილია ძველი ფეოდალური ურთიერთობები.

მნიშვნელოვანი გაელენის მქონეა ე.წ. პოლიტიკური რომანტიზმი და კონსტიტუციონალური კონსერვატიზმი. ორივე მათგანი დიდი გაელენით სარგებლობდა თვით მე-20 საუკუნემდე. ტერმინი „პოლიტიკური რომანტიკა“, რომელიც მიზნად ისახავდა პოლიტიკის წარმოდგენას რომანტიკულ ელფერებში, არის მხოლოდ პოლიტიკის შინაარსის გაკეთილშობილებული სახით წარმოდგენის სუსტი ცდა. მისი საფუძვლები შექმნეს ნოვალისმა (ფსევდ. ფრიდრიხ ფონ ჰარდენბერგისა; 1772-1801) და ადამ მიულერმა (1779-1829). წინააღმდეგ აბსტრაქტული რეკოლუციური ამროვნებისა, მათ შეიმუშავეს სახელმწიფოსა და რელიგიის ორგანული რომანტიკული ერთობის თვალსაზრისი: ერთი მხრივ, ეს თვალსაზრისი ემყარებოდა სიცოცხლის შემდგომი დინამიკური განვითარების რწმენას, ხოლო მეორე მხრივ – შუასაუკუნეობრივი ინსტიტუტებისადმი დაბრუნების მოთხოვნას.

პოლიტიკური რომანტიკის შედარებით ფართო ანალიზი მოგვეცა კარლ შმიტმა¹ და კარლ მანჰაიმმა, რომელმაც პირველად 1884 წელს

¹ იხ. C. Schmitt, Politische Romantik, München, 1919.

გამოიყენა გიგული კონსერვატიზმი¹. ორივე ავტორთან ყურადღე-
ბის ცენტრში დგას ადამ მიულერი. კარლ შმიტი თიშავს პოლიტი-
კურ რომანტიკას რევოლუციის მოწინააღმდეგე მოაზროვნების –
მესტრის, ბონალდის და სხვათა შეხედულებისაგან. მისი აზრით, უკა-
ნასკნელს მეტი გარკვეულობა ახასიათებს, ვიდრე რომანტიკოსების
შეხედულებებს. მაგალითად, შმიტს ადამ მიულერი მიაჩნია მერყევე
ბურჟუაზიულ ინტელექტუალად, რომელიც კონსერვატიულ ძალებს
ოპოზიციურობის გამო მიეწერება შეცდომით. პოლიტიკური რომან-
ტიკოსებისათვის ყოველგვარი რელიგიური, მორალური, პოლიტიკუ-
რი თუ მეცნიერული საქმიანობა მხოლოდ ესთეტიკური პროდუქტი-
ულობის შემთხვევითი საბაბია. რომანტიკა არის „სუბიექტივისტური
ოკაზიონალიზმი“, ესთეტიკური თამაში სუბსტანციის გარეშე, მოწეს-
რიგებული კავშირი ნათელი გადაწყვეტილებების გარეშე. რაც უფ-
რო მეტად „რომანტიზირებულია“ პოლიტიკური აზროვნება, მით უფ-
რო შემოქმედი მეს პროდუქტიულობა პასიური ხდება და შეიძლება
იქცეს არარომანტიკულ სამსახურებრივ აქტიურობად.

კარლ შმიტის პოლემიკური შეზღუდულობისაგან განსხვავებით, კ.
მანჰაიმი ვარაუდობს, რომ „ძველკონსერვატიზმი“ წარმოადგენს მი-
მართულებას, რომელიც თანამედროვე აზროვნებისათვის ფუძემდ-
ბლური და საბოლოოდ შეუცვლელი, აუცილებელია. მანჰაიმი მტკი-
ცედ ასკვნის, რომ პოლიტიკური რომანტიზმი არის მე-19 საუკუნის
საწყისი პერიოდის კონსერვატიზმის გამოხატულება, რომელიც იდე-
ოლოგიურად განმანათლებლობის საპირისპირო პოზიციას, ხოლო
პოლიტიკურად სახელმწიფოებრივი რეფორმებისადმი ფეოდალთა
კლასის დაპირისპირების გამოხატულებას წარმოადგენს. რომანტიზ-
მისა და ძველი წოდებრივი აზროვნების ეს კავშირი განსახიერებუ-
ლია ჰაერში გამოკიდებული ინტელექტუალის პიროვნებაში. ამავე
დროს, მანჰაიმი ცდილობს უჩვენოს, რომ „გერმანული აზრის რომან-
ტიკულ-ისტორიულ მსვლელობაში“ ყალიბდება იდეოლოგიური და
პოლიტიკური ძალები, რომლებიც თანამედროვე აზროვნების წესს
ემსახურებიან. განმანათლებლობის საპირისპირო ინტელექტუალური
პოზიციას, რომელიც ძველი ყაიდის პოლიტიკურ აზროვნებაშია ხორც-
შესხმული, რა პარადოქსალურადაც არ უნდა ედერდეს, თავის ირა-
ციონალურ სასიცოცხლო ძალებს განმანათლებლური რაციონალიზ-
მისაგან იღებს...

კარლ შმიტის პოლემიკა, მანჰაიმის პირდაპირი შეტევიითი ინტერ-
პრეტაციები ერთმანეთს ავსებენ და ერთობლივად უწყობენ ხელს

¹ K. Mannheim, Konservatismus. Ein Beitrag zur Soziologie des Wissens. Frankfurt/M., 1984.

პოლიტიკური რომანტიზმის შესწავლას. მაგრამ მეტი დამაჯერებლობისათვის საჭიროდ მიგვაჩნია თვით რომანტიკოსების შეხედულებათა თუნდაც სქემატური დამოუკიდებელი ანალიზი.

§1. ნოვალისი

ფრიდრიხ ჰარდენბერგს მკვლევრები არ თვლიან პოლიტიკურ მოაზროვნედ ამ სიგყვის საკუთრივი აზრით. მისი თვალსაზრისით, ადამიანი არის მიკროკოსმოსი, რომელიც უნდა მიისწრაფოდეს შინაგანი გათიშულობის გადალახვისა და ერთიანობისაკენ. გონება, განსჯა, ფანტაზია სიღრმეში დაფარული „მე“-ს ცალკეული ფუნქციებია; „მე“ მიუწვდომელია სიგყვების ენისათვის. იგი სამყაროს უნდა შეერწყას ინდივიდის ინტუიციური „შთაგრძნობით“ შექმენების ობიექტში, რაც ყველაზე მეტი სისრულით მიიღწევა პოეტის მიერ შემოქმედებითი აქტის პროცესში. ხელოვნება, როგორც სულიერი მოღვაწეობის უმაღლესი სფერო, განახორციელებს რელიგიის, მეცნიერებისა და ფილოსოფიის შერწყმას; აქეთკენ მიისწრაფვის ნოვალისი თავისი შემოქმედებით, კერძოდ, პოეტურ-ფილოსოფიური ჟანრის სახით. ლირიულ ციკლში „ქიმნები ღამეს“ (1800) იგი ცდილობს დაასაბუთოს უსასრულო არარსის უპირატესობა სასრული სიცოცხლის მიმართ“.

საზოგადოებრივ იდეალს ნოვალისი ეძებს შუა საუკუნეებში, სადაც იგი ხედავს სულიერი კულტურის ერთიანობას, სოციალური ორგანიზაციების მკაცრ იერარქიას, სულიერი ძალაუფლების ჰეგემონიას და „ზრუნვას“ ინდივიდზე; შუა საუკუნეების ევროპა მიაჩნდა მომავლის იდეალური სახელმწიფოს წინასახედ და უპირისპირებდა მას მის თანამედროვე ბურჟუაზიულ საზოგადოებას.

ხელოვნების ზემოაღნიშნულ დანამატთა შორის ნოვალისი განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს რელიგიას, რომელსაც, მისი აზრით, ორმაგი პოლიტიკური ფუნქცია აქვს: ერთი მხრივ, იგი არის ერთადერთი მაინტეგრირებელი ძალა, რომელიც უზრუნველყოფს ადამიანთა შორის ხანგრძლივ მშვიდობას; იგი ასევე უზრუნველყოფს მშვიდობას სახელმწიფოთა შორის და ამით შეესაბამება ბუნებას; მხოლოდ რელიგია გვიქმნის სიცოცხლის უნივერსალობის განცდას და ასრულებს „მაერთიანებელი, მაინდივიდუალიზებული პრინციპის როლს.“ პოლიტიკური წყობილება, განსაკუთრებით ახალი დროის სახელმწიფო, საჭიროებს თავისი წევრების ფექტურ ერთობას, რასაც ვერ შექმნის აბსტრაქტული კანონების მექანიზმი. ასეთი ერთობა-ინტეგრაცია არის პოლიტიკური ძალებისა და მათი ინტერესების

მოქმედების შედეგი. იგი დისპოზიციასა და გაბატონებულ ძალებთან. რელიგია არის პოლიტიკური წყობილების დამაფიქსირებელი პუნქტი. აქ ნოვალისის თვალსაზრისი ეთიშება ბერკის შეხედულებას, რომელიც მსგავს არგუმენტებს იყენებს, მაგრამ რელიგიისა და ცრურწმენების როლს თანაბარ მნიშვნელობას ანიჭებს ინტეგრაციული პროცესების წარმართვის საქმეში.

ნოვალისის მიხედვით, რელიგია არის სახელმწიფოს წინ და მასზე მაღლა არსებული წარმონაქმნი, რომელიც სახელმწიფოს მკაცრი იერარქიული სტრუქტურის დაფუძნებას განსაზღვრავს. ესაა მისი მეორე პოლიტიკური ფუნქცია. საეკლესიო ქრისტიანული იერარქია არის „სიმეტრიული ძირეული ფიგურა“, „პოლიტიკური მე-ს ინტელექტუალური ხედვა“. აქ გადმოცემულია ნოვალისის ისტორიულ-ფილოსოფიური შეხედულებები ქრისტიანობასა და მის განუყოფელ პოლიტიკურ როლზე, რომელსაც იგი ასრულებდა მაძიებელი ბურჟუაზიის მისწრაფებათა წინააღმდეგ.

ნოვალისმა მოგვცა მხოლოდ რომანტიკული პოლიტიკური კონსერვატიზმის წინასწარი მონახაზი და არა მისი მოდელი. ეს ამოცანა შეასრულა ადამ მიულერმა.

§2. ადამ მიულერი (1778-1829)

მიულერი არის კონსერვატიზმის ძირეული პრინციპების ავტორი. იგი გამოდის პოლიტიკური კონსერვატიზმის აგიაური და ამავე დროს სისტემური სახით დამფუძნებლის როლში.

მიულერი ცდილობდა წარმოედგინა სამყარო ცოცხალი ერთობის სახით. ერთობა უსაზღვროა, იგი არის პარმონია ადამიანსა და ბუნებას შორის; ეს პარმონია დინამიკურია, მაგრამ ნაკლებად მიზანმიმართული მიზნებით აღსაესე მოძრაობისაკენ; იგი გამორიცხავს ინდივიდუალურ არარაობას და აკავშირებს ინდივიდს მთელთან; ამიტომ პარმონია არის ესთეტიკური სიამოვნება, მსოფლგაგების ამ წესის რეალიზაცია – სიცოცხლე. ყოველგვარი ერთობა, ფილოსოფიურად იქნება იგი მოაზრებული თუ ადამიანთა თანაცხოვრებაში პრაქტიკულად დანერგილი, არის სიცოცხლისუნარიანი; იგი უნივერსალური და ინდივიდუალიზებული, დინამიკური და პარმონიული, ბუნებრივი და ხელოვნურია ერთდროულად. ამის გარეშე ერთობა მკედარია. მიულერის თვალსაზრისით ეს ნიშნავს, რომ ადამიანთა აზროვნებასა თუ მოღვაწეობაში წესრიგი დაფიქსირებულია, რადგან აზროვნების სისტემა და საზოგადოებრივი სისტემა, როგორც აბ-

სოლუკური ერთობა, ერთი და იმავე პრინციპის მიხედვით არის აგებული – იქნება ეს ფისტეს მე-ს ფილოსოფია თუ საფრანგეთის რევოლუციის სახელმწიფო.

პოლიტიკური და არაპოლიტიკური მოვლენების პარმონიულობის ძიებისას მიუღერი ერთმანეთს უპირისპირებს „ცნებასა“ და „იდეას“, შუამავლობისა და ანალოგიის მიხედვით აზროვნების პრინციპებს. ყოველ ამ სააზროვნო ფიგურასთან მიუღერი აკავშირებს განსაზღვრულ პოლიტიკურ მაქსიმებს თუ წყობილებებზე წარმოდგენებს. სწორედ ასეთი კომბინაციით იქმნება მიუღერის რომანტიკული, წოდებრივ-კონსერვატიული აზროვნების ერთგვაროვნება.

მიუღერის აზროვნების სისტემის უპირველესი საკითხია საკუთრებისა და თავისუფლების დამოკიდებულების არსი. იგი დიალექტიკოსი მოაზროვნება და მიიჩნევს, რომ „რომანტიკული აზროვნების პროგრამაში“ სამოგადოება, სახელმწიფო, ეპოქა, რელიგია და ეკლესია ერთიანობაში უნდა იყოს წარმოდგენილი. მაგრამ ეს ერთიანობა არის განსხვავებულთა ერთიანობა: მთელი სამყარო თავის ერთიანობაში განსხვავებულ წყვილთა – თავისუფლებისა და არათავისუფლების, „მე-სა და არა – მე-ს“ და სხვათა სახით უნდა იქნეს წარმოდგენილი.

მიუღერი ცდილობს ნათელყოს თავისი დიალექტიკური მოსაზრება მოლაპარაკისა და მსმენელის ურთიერთობის მაგალითზე. ესაა მარტივი სიგუაცია, სადაც ინტეგრირებულია ორი ადამიანი. მათგან ერთი ლაპარაკობს, მეორე ისმენს. თუ მოლაპარაკეს სუბიექტად, ხოლო მსმენელს ობიექტად აღვიქვამთ, აქედან აუსილებლობით გამოვბ, რომ მსმენელი მოლაპარაკის ობიექტია, ხოლო მოლაპარაკე – მსმენელის სუბიექტი: მოლაპარაკის წინაშეა მსმენელი სუბიექტი, მაგრამ ამავე ძალით მსმენელის წინაშეა მოლაპარაკე ობიექტი. მაშასადამე, ეს გერმინები მხოლოდ შედარებით მნიშვნელობებს გამოხატავენ და არა აბსოლუტურს. მსმენელი სუბიექტია, რამდენადაც მოლაპარაკე ობიექტია და პირიქით. ე.ი. აღნიშნულ მიმართებაში ორივე ობიექტიცაა და სუბიექტიც.

დაპირისპირებულთა მიმართება არ არის მარტივი. ისინი ქმნიან სიცოცხლისუნარიან ერთობას. მარტივი ერთობა მკვდარი აბსტრაქციაა. მათემატიკა არის არა მკვდარი აბსტრაქცია, არამედ პოზიტიურისა და ნეგატიურის „ისტორია“. ადამიანი და ბუნება, მეცნიერება და რელიგია, ბუნება და ხელოვნება არიან განსხვავებულიც და ერთიანიც.

ამ ზოგად-ფილოსოფიური წანამძღვრების ფონზე მიუღერი აყალიბებს თეორიული თვალსაზრისით ერთმნიშვნელოვან პოლიტიკურ

კონცეფციას, რომლის უშუალო საწყისი პუნქტია მოძღვრება საკუთრებაზე. მისი პოლიტიკური ფილოსოფიის მიზანია დაასაბუთოს, რომ კონსერვატიზმის საპირისპირო ლიბერალიზმის მიერ აბსოლუტურად თავისთავად და თითქმის თვითმიზნად გამოცხადებული საკუთრება ფაქტობრივად მხოლოდ სახელმწიფოსთან მიმართებაში იძენს ღირებულებას. ცხოვრების ურთიერთობათა ბირთვს, მიუღწერის ამრით, შეადგენს საკუთრების, სახელმწიფოსა და სახალხო სამართლის მიერ ერთმანეთის „კვლავკონცა“.

თავისი დიალექტიკის მეშვეობით მიუღწერი ცდილობს ორგანულად დააკავშიროს ერთმანეთთან „ცხოვრების ბირთვის“ მითითებული სამი კომპონენტი. იგი მიიჩნევს, რომ საქმე, რომელსაც ვინმე ეწევა, ე. ი. „ფლობს“, საკუთრებრივ ურთიერთობათაშია მოქცეული და ამდენად საზოგადოებრივად საჭირო საგანია; იგი არსებითად მონაწილეობს საზოგადოების ცხოვრებაში და ამდენად თვითონაც ცოცხალია. ამით იქმნება საზოგადოების სასიცოცხლო კვანძი: „ამდენად არა საგნები თავისთავად არიან ღირებულების მქონენი – პირიქით, შესაძლოა ისინი მკედარიც იყვნენ – არამედ საკუთრების სასიცოცხლო ობიექტია ურთიერთობა ნივთებსა და ადამიანებს შორის. ცოცხალი ადამიანი არ საჭიროებს საქმეს, როგორც თავისთავად მოცემულობას... საქმეს იგი უკავშირდება, იწყებს, როგორც პიროვნება: იგი აღიანსს ქმნის მასთან, როგორც მისგან განსხვავებულთან... ამდენად ადამიანის კავშირი საგნებთან არის არა ცალმხრივი, დესპოტიკური, არამედ ორმხრივი, რესპუბლიკური.“¹

ამრიგად, საკუთრება არის არა მფლობელსა და ნივთის დაუფლების სურვილით შეპყრობილს შორის დამოკიდებულება, არამედ დამოკიდებულება ნივთსა და პიროვნებას შორის, დაპირისპირებულითა ურთიერთობა, „მზარდი ფლობა, დაუფლებისაკენ ღტობა ადამიანისა და ნივთების დამოკიდებულებაში.“ ამასთან ადამიანური საქმე პარმონიულ მთელში საზოგადოებრივი აქციების სრულყოფილიან პარტნიორს წარმოადგენს: „ყოველ საქმეს, ისე როგორც ყოველგვარ წესს, როგორც ყოველ პიროვნებას და სახელმწიფოს აქვს თავისი მეობა, თავისი პიროვნულობა, რაც მას ღირებულს ხდის და რითაც იგი საკუთარ თავისუფლებას განამტკიცებს; ყველა ამ ინდივიდის თავისუფალი საზოგადოებრივი მისწრაფებებიდან ვითარდება საყოველთაო ორმხრივი ხელშეკრულებები და შეთანხმებები, და პიროვნებათა ამ უსასრულო ურთიერთვალდებულებებიდან, აგრეთ-

¹ Adam Müller, *Elemente der Staatskunst*, Bd. I, Jena, 1922, გვ. 160.

ვე ადამიანთა და საქმეთა ურთიერთობიდან ვითარდება სამართლის იდეა¹.

ყოველგვარი საკუთრება წარმოიქმნება და იზრდება ჩვენს თვალწინ; იგი, როგორც საზოგადოებრივი ფაქტორი, საკუთარი სპეციფიკის გამო ისევე იზრდება და ვითარდება, როგორც ცოცხალი ადამიანი; იგი არ ექვემდებარება ჩვენს უპირობო და შეუზღუდავ ნებასურვილს, მას აქვს საკუთარი ბუნება, ახასიათებს თავისუფლება და სამართალი, რომელიც ჩვენთვის ქმნის მისი გამოყენების პერსპექტივას. კერძო საკუთრება არის „დიდი ეროვნული კაპიტალის“ ნაწილი, რომელიც ეპოქიდან ეპოქაში, თაობიდან თაობაში პასუხისმგებლური წესით გადადის; ერთეული პიროვნება არის მხოლოდ მისი „კანონიერი მომხმარებელი“.

აღამ მიუღერის ეს ფილოსოფიურ-სოციოლოგიური მოსაზრებები, კერძოდ, „მომავლისათვის პასუხისმგებლობის პრინციპი“ აშკარად ემსახურება ძველწოდებრივ კონსერვატიულ ინტერესებს, აგრეთვე სახელმწიფო ბიუროკრატიის ნაწილს, რომლისთვისაც საკუთრების ფლობის დიდი შესაძლებლობები ეკონომიკური ზრდისა და ტექნიკური განვითარების წანამძღვრად იყო მიჩნეული. მიუღერი ფიქრობს, რომ ყოველმა წოდებამ თავისი გავება და სამართალი თავისი საკუთრების მიხედვით უნდა შექმნას. ამავე დროს იგი ფიქრობს, რომ კაპიტალისტური საკუთრების უფლება კერძო საკუთრებას უქმნის გაჭრობის საფრთხეს, ხოლო მისგან გამომდინარე ორგანული დანაწევრება მთლიანი საზოგადოებისა სახელმწიფოს განუყრელ პრინციპს უნდა წარმოადგენდეს. ასეთ მისწრაფებას მიუღერი უპირისპირებს ფეოდალიზმის პრინციპს, რომლის თანახმად საქმეთა და ადამიანთა ყოველგვარი შერწყმა გონების საწინააღმდეგო მოქმედებაა.

ბატონობის ფეოდალური წესი მიუღერს მიაჩნია „ორმხრივ გულითად ურთიერთობად ბატონებსა და ყმებს შორის, საკუთრებასა და მესაკუთრეს შორის“. ფაქტობრივად პიროვნული მსახურობა ემყარება საკუთრების ფორმას, რომლის დროსაც საქმე (სამსახურის გაძღოლა) პიროვნებასთან (ვინც საქმეს უნდა უძღოდეს) ორგანულად დაკავშირებულია. ესაა სწორედ სასიცოცხლო საკუთრება: რამდენადაც საზოგადოების განვითარების კვალობაზე საქმეც პიროვნებას წარმოადგენს, ამდენად პიროვნებაც საქმეა. ხოლო რამდენადაც ბატონობის ძველი წესი (იგულისხმება ფეოდალური) აღარ შეიძლება აღდგეს აღრინდელი სახით, სახელმწიფომ უნდა შეძლოს საკუთრივ ურთიერთობებში დანერგოს პიროვნებისა და საქმის ორადო-

¹ Adam Müller, Elemente der Staatskunst, Bd. I, Jena, 1922, გვ. 164.

ბის ზემოაღნიშნული პრინციპი. ამით იგი წარმოადგენს საკუთარ მოქალაქეებთან თავისივე ჭეშმარიტ კავშირს. „ყოველი ინდივიდუმი შეიცნობა თავისი საქმიანობის მიხედვით და მიეკუთვნება სახელმწიფოს, ისევე როგორც ყოველი ცალკეული, გარეგნულად თუნდაც უმნიშვნელო წევრი სახელმწიფოსი სამოქალაქო სამართლის გვარს მიეკუთვნება, ე. ი. არის პიროვნება და ამავე დროს, ამ სიტყვის ჭეშმარიტი ამრით – საქმე. როგორც პიროვნება იგი მფლობელია; როგორც საქმე, იგი უნდა იყოს რაიმეთი გატაცებული; ყოველი ცალკეული მოქალაქე არის ჭეშმარიტი საქმე: სახელმწიფო არის დიდი პიროვნება, რომელიც მას ფლობს; მაგრამ ეს ფლობა არ არის მომაკედინებელი, ბატონყმური სამართალი, ცალმხრივი დესპოტური პყრობა, არამედ იგი არის ორმხრივი ურთიერთმემოქმედება“¹.

მოქალაქე იმყოფება სახელმწიფოს მფლობელობაში და ამავე დროს ისწრაფვის მისგან შედარებითი თავისუფლებისაკენ; მიუღწერს სურს ეს გარემოება გამოიყენოს სახელმწიფოსაგან მოქალაქის დამოუკიდებლობის საკუთარი პრინციპის დასაბუთებისათვის. ცოცხალ სახელმწიფოში ერთმანეთს უპირისპირდებიან თავისუფლება და არათავისუფლება, მაგრამ არათავისუფლება ძალმომრეობა კი არ არის, არამედ – როგორც ეს გამომდინარეობს დიფერენციაციის შესახებ დიალექტიკური მოძღვრებიდან – სხვების თავისუფლება. „მოქალაქეთა მფლობელობიდან უპირველესი არის თავისუფლება... მისი ძალა და სპეციფიკური არსებაა ქმნადობა, ზრდა, თვითრეგულირება, კამათი. იგი მდგომარეობს გასაგები შეზღუდვების გატარებაში. ცალკეული ადამიანების (მოქალაქეების) შეზღუდვა სხვა არაფერია, თუ არა თავისუფლება დანარჩენი ადამიანებისათვის – ასეთია ამ ვითარების სამართლებრივი ახსნა. მოქალაქეთა თავისუფლება არის სახელმწიფოს აუცილებელი ძალა, რომელიც შეიძლება გაიშალოს და ამოქმედდეს მხოლოდ მაშინ, როცა იგი სხვა ძალას, ე. ი. დანარჩენი ადამიანების თავისუფლებას უპირისპირდება. ხშირად გაკვირვებით კითხულობენ: „რაგომ ილაშქრებენ მონოპოლიისა და პრივილეგიების წინააღმდეგ? – რათა ცალკეული თავისუფლება განხორციელდეს, სხვებს უარი უნდა ეთქვას... რადგან თავისუფლება დანაწევრებულია, საკუთარივე ცალკეული თავისუფლებები არ იარსებებენ, თუ არ არსებობს საპირისპირო არათავისუფლება, ანუ სხვების თავისუფლება; ასეთ შემთხვევაში თავისუფლება კარგავს გავლენის უნარს და აღარ ვითარდება... თავისუფლება სხვების საპირისპირო თავისუფლების გარეშე

¹ Adam Müller, Elemente der Staatskunst, Bd. I, Jena, 1922, გვ. 166.

გავლენის უნარს მოკლებულია; იგი ამდენად არაპროდუქტიულია, ნაწილობრივ მკედარი თავისუფლებაა, ნაწილობრივ კი არარაობა.

მაგრამ ამ მსჯელობიდან თავისუფლებისა და არათავისუფლების შესახებ მიუღერს არ გამოაქვს დასკვნა, რომ ყველას თანაბარი თავისუფლება უნდა ჰქონდეს. მიუღერი ეკამათება ე. წ. „გარეგანი თანასწორობის“ აეგორებს (საფრანგეთის რეეოლუციის თეორეტიკოსებს): „რადგან თავისუფლება სხვა არაფერია, თუ არა სხვადასხვაგვარი ნატურების მისწრაფება ზრდა-განეითარებისა და სიცოცხლისაკენ, ჩვენ არ გამოეთქეამთ ღიდად წინააღმდეგობრივ დებულებას, თუ ვიტყვი, რომ თავისუფლების შემოღება, ხოლო შესაბამისად თავისებურება, ე. ი. განსხვავებულობა აღნიშნული ნატურების არსებობას განსაზღვრავს“¹.

სახელმწიფო მხოლოდ იმდენად არის ცოცხალი, რამდენადაც იგი ერთეულების ინდივიდუალობას ავითარებს და წარმართავს. ამავე დროს კი სახელმწიფომ უნდა უზრუნველყოს განსხვავებული პოზიციებისა და ინტერესების ბრძოლის წარმართვა, მათი ორმხრივი მნიშვნელობის დაცვა; კონკურენცია და ინტერესების ბრძოლა არის არა მანე და საზიანო, არამედ აუცილებელი საყოველთაო კეთილდღეობისათვის. „ყველაზე ცხოველმყოფელი და ყოველმხრივია ერთეულთა თავისუფლება, მაგრამ ასევე ღიდი, გულითადი და წარმატების მომგანია საზოგადო ინტერესი, სამართალი თუ კანონი“². კამათი თავისუფლებასა და არათავისუფლებას შორის მიმდინარეობს არა მხოლოდ ეკონომიკური ზრდისა და უკეთესი პროდუქციის შექმნისათვის, არამედ სამართლებრივად უკეთესი კანონისთვისაც: რაც უფრო მეტად უპირისპირდებიან მოქალაქეები თავადაზნაურებს, რენტენიორები მევალეებს, მესაკუთრეები არენდატორებს, მყიდველები გამყიდველებს და პირიქით, მით უფრო თავისუფლად და ბუნებრივად მიმდინარეობს ცხოვრება სახელმწიფოში, მით უფრო ადვილად იქმნება კანონი, რომელიც აწესრიგებს დასახელებულ დაპირისპირებულ მხარეთა ურთიერთობებს.

მამასადაამე, მიუღერი, ერთი მხრივ, იღვწის ეკონომიკური ურთიერთდაპირისპირების ბაზაზე აავოს საზოგადოების პოლიტიკური სისტემის მოდელი და განსაზღვროს მისი ფუნქციონირების ძირითადი მიმართულებები; ამავე დროს იგი ცდილობს დაასაბუთოს მათი რეგულირების არა შიშველი პოლიტიკურ-მაიქულებელი აუცილებლობა, არამედ სამართლებრივი გზის შესაძლებლობა. კანონებს, ამავე

¹ Adam Müller, *Elemente der Staatskunst*, Bd. I, Jena, 1922, გვ. 151.

² იქვე, გვ. 51.

დროს, ქმნის არა თავისუფლებისა და არათავისუფლების კამათი, არამედ მოსამართლის გადაწყვეტილება. ამდენად მიუღწერის სოციალურ-პოლიტიკურმა მოძღვრებამ სუბიექტივისტური შეფერილობა მიიღო.

ა) სახელმწიფოს ცნება და იდეა

მიუღწერი გამოიხატეს სახელმწიფოს ცნებას (რამდენადაც იგი, მისი აზრით, სიგყვიერ განსაზღვრებას არ ექვემდებარება) და თვლის, რომ სახელმწიფო გაგებული უნდა იყოს როგორც „იდეა“. „სახელმწიფო და ყველა სხვა დიდი ადამიანური საქმე თავისთავად თავის არსებას არ გამოხატავს სიგყვებით და დეფინიციებით. ყოველი ახალი თაობა, დიდი ადამიანი ანიჭებს მას სხვა ფორმას, რომელსაც აღრინდელი ცოდნა აღარ შეესაბამება. ასეთ ყოველსმომცველ ფორმას, რომელიც მთლიან საზოგადოებრივ წარმონაქმნებს – სახელმწიფოს, ცხოვრებას, ადამიანებს ავლენენ, ჩვენ ვუწოდებთ ცნებას. მაგრამ სახელმწიფოს შესახებ ცნება არ არსებობს... რადგან აზრები, რომლებსაც ჩვენ ამ წესით შექმნილი დაპირისპირებების შესახებ წარმოვადგენთ, თავისთავად ფართოვდება; რადგან ასეა, დაპირისპირებაც მოძრაობს და იზრდება; ამდენად ჩვენ ამ აზრებს არ ვუწოდებთ ცნებებს საგნების შესახებ, არამედ – საქმის, სახელმწიფოს, ცხოვრების იდეებს“¹.

ასე ქმნის მიუღწერი სახელმწიფოს გარკვეული ცნების ნაცვლად ბუნდოვან იდეას. მაგრამ ამას იგი აკეთებს იმ მიზნით, რომ სახელმწიფო წარმოადგინოს უმაღლესი, უზომო, სრულყოფილი გვარის სახით. ამ მიზნით ცნება არ გამოდგება; იდეა კი არის მიუბაძველი, რადგან ყველაფერი, რასაც იგი ქმნის, მისგან დამოუკიდებელია; იდეაში ელინდება თავისუფლების სული; იდეა მოიცავს განუსაზღვრელ, მოძრაე მთლიანობას, განსაკუთრებით ადამიანთა ისტორიული მოღვაწეობის გოგალობას. მიუღწერის ამოცანაა ამ გოგალობის შიგნით გაარკვიოს სახელმწიფოს ადგილი და როლი. სახელმწიფო, მისი აზრით, არის არა შემზღუდავი დანიშნულების მქონე წარმონაქმნი, არამედ ადამიანთა აზრების, გრძნობებისა და მოღვაწეობის ერთობა. „სახელმწიფო არის არა სუსტი მანუფაქტურა... თუ მერკანტილისტური სოციეტატი; იგი არის ერის ყოველნაირი სულიერი და ფიზიკური მოთხოვნების, მთლიანი სულიერი და ფიზიკური მიმართულებების, მთელი შინაგანი და გარეგანი ცხოვრების გულითადი

¹ Adam Müller, Elemente der Staatskunst, Bd. I, Jena, 1922. გვ.20.

მისწრაფება დიდი, ენერგიული, უსასრულოდ მოძრავი და ცოცხალი მთლიანობისაკენ¹.

ტოტალიტეტი მოიცავს აზრებსაც, გულსაც და ისტორიასაც. სახელმწიფო არის არა თაობათა წამიერი ცხოვრების პროდუქტი და მომენტი, არამედ მისი ვრცელი კომპონენტი. რამდენადაც იგი აკავშირებს მომდევნო თაობებს, არის მათი ერთობის დროითი კომპონენტიც. ეს ნიშნავს, რომ სახელმწიფო ხედება არა მხოლოდ არსებული, არამედ მომავალი თაობების მხედველობის არეში. ამდენად იგი არის ადამიანთა დროსა და სივრცეში თანაცხოვრების ერთობლიობა. რამდენადაც ადამიანი საზოგადოებრივი არსებაა, მას ვერ წარმოუდგენია თავისთავი სახელმწიფოს გარეშე. ამიტომ ნაკლებად სარწმუნოა წინასახელმწიფოებრივი ბუნებრივი მდგომარეობა და მესახელმწიფოებრივი ბუნებრივი სამართალი. რაკი ადამიანები ერთად ცხოვრობენ, არსებობს საზოგადოება და სახელმწიფო, რომელნიც შეადგენენ „ადამიანთა მუდმივ ალიანსს“ და სამართლის არსებას.

ამრიგად, მიუღერმა შექმნა თავისებური აბსტრაქტული პოლიტიკური ფილოსოფია, რომლის მიზანია შუასაუკუნეობრივი სახელმწიფოსა და საზოგადოების იდეალიზაცია.

მესამე აზრობრივი ფიგურა მიუღერის ცნებით აპარატში არის შუამავლობა. მიუღერი მას, არცთუ უსაფუძვლოდ, ბატონობის ამსახველ ცნებად მიიჩნევს. „შუამავლობა“ არის უკიდურესობათა დაკავშირება „მესამე“ ძალასთან, რომელიც მათ მორიგებას ცდილობს. ლოგიკურად თითქოს ეს ცნება არ უთავსდება მიუღერის მოძღვრების ძირითად პრინციპს – დაპირისპირებულთა ბრძოლას, რომელიც მხარეების თავისთავადობასა და ორმხრივად საკმარის შესაძლებლობებს გულისხმობს. ამდენად ურთიერთობის კომპონენტებმა თითქოს თვით უნდა მოაგეარონ საკუთარი ურთიერთობა და მათ საამისო უნარი შესწევთ კიდევ. მაგრამ საქმეში ერევა დაჩქარების ფაქტორი და ჩნდება „დამაჩქარებელიც“ – ე. წ. „მესამე ძალა“. ვიდრე მიუღერის შემდგომ მსჯელობას გადმოეცემდეთ, გვინდა მივანიშნოთ მისი აღნიშნული მოსაზრების აქტუალობაზე თანამედროვე კონფლიქტებისა და მათში „მესამე ძალთა“ მონაწილეობის შეფასებისათვის.

მიუღერი ლაპარაკობს „შუამავალთა“ ზედმეტად მკაცრ და ზოგჯერ შეუფერებელი მოქმედების ისტორიულ ფაქტებზე, რაც აიძულებს მას იმსჯელოს „შუამავლობისა“ და „მესამე ძალის“ გარკვეულ აუცილებლობაზე.

¹ Adam Müller, Elemente der Staatskunst, Bd. I, Jena, 1922, გვ.37.

სამართლის მიუღწერისეული იდეის მიხედვით იგი არის „სიკეთის ხმა ჩვენს მკერდში“. ადამიანთა თანაცხოვრება წესრიგდება, მაგრამ სამართალი მოცემულ შემთხვევაში არ წარმოადგენს უფლებებისა და აკრძალვების დამაფიქსირებელ სისტემას, არამედ იგი ინდივიდთა ხანგრძლივი და ნაყოფიერი ისტორიული მოღვაწეობის შედეგია. ამასთან თანამედროვე თაობების კერძო სამართალი გამუალებულია ადრინდელი თაობების სამართლით, რაც აღნიშნავს არა უბრალოდ მათს კავშირს, არამედ ურთიერთგაველენასაც, რის შედეგად არის სამართლის კონკრეტული სახე.

შუამავლობის თუ გამუალებების ცნება მიუღწერს იერარქიულად აქვს წარმოდგენილი. ხალხის ყველა ცოცხალი წევრი მიისწრაფვის შუალედური ინსტანციისაკენ, ერთიანობისაკენ და ეს სწრაფვა იმდენად დიდია, რომ არც კი ისმის მოქალაქეებზე საზოგადოებისა და ხალხის ბატონობის საჭიროებისა თუ არასაჭიროების საკითხი. ადამიანისა და „ცენტრალური პუნქტის“ მიმართება გამუალებულია იერარქიული წესით განლაგებული საფეხურების მიერ. ესენია, მაგალითად: ოჯახის მამა, სარდალი ჯარისკაცთათვის, ბელადი, ლიდერი და ა. შ. გარკვეული მატერიალური, მორალური, სამართლებრივი და სხვა საშუალებებით ისინი განახორციელებენ ძალაუფლებას, რომლის უნივერსალური ფუნქციაა საზოგადოებრივი მთლიანობა. ადამიანთა მისწრაფვა ცენტრთან სიახლოვისაკენ, მიუღწერის აზრით, მეზღუდული არ არის. კავშირი, რომელიც იმთავითვე გაპირობებულია ცენტრისაკენ მისწრაფვით, არის არა შიშველი გამუალება, არამედ შემარიგებლობა. შემარიგებლობა-შემწყნარებლობისადმი ჰიმნში ქრისტიანული მოტივები პოლიტიკურ ქვეყნადობას იწვევს. აქ ნათელი ხდება, რომ ყოველგვარი გამუალებების დროს ინდივიდი ბატონობის თაობაზე საკითხს არც კი აყენებს. საკითხი ისმის მხოლოდ გამუალებების წამყვანი ფორმების შესახებ, კერძოდ, ოჯახის პატრონის, ხელმძღვანელისა და ა.შ. „შუალედური ხელისუფლების“ მნიშვნელობის შესახებ. ეს არის გამუალებების ფორმა, რომელშიც შუამავალი, როგორც მოაზროვნე ფიგურა, დაპირისპირების მხარეთა შორის დგება.

მიუღწერი სახელმწიფოს წარმომობისა და არსების საკითხში ე.წ. პატრიმონიალურ თვალსაზრისზე დგას. ამას ადასტურებს მის მიერ ანალოგიის გაელება ოჯახსა და სახელმწიფოს შორის. მისი აზრით, ერთობის უმაღლესი პრინციპი სიცოცხლის სახით არის წარმოდგენილი; ერთიანობა არის ცოცხალი, მკედარს არ შეუძლია ერთიანობის კონსტრუირება; ბიოლოგიური სიცოცხლის ყოვლისმომცველობის მტკიცება გულისხმობს სახელმწიფოებრივი ცხოვრების სიცოცხლესაც, რადგან მექანიკური სახელმწიფოებრივი წარმონაქმნები

არ არსებობს. ეს დასტურდება ანალოგიით. ამ შეხედულების ძირეულ პრინციპს მიუღწერი საესეებით ლაპიდარულად აყალიბებს: „რაც სიცოცხლეს შეესაბამება, თვით არის ცოცხალი“. ამდენად მიუღწერს სიცოცხლის მთლიანობის პრინციპი გავრცელებული აქვს სხვა ერთობებზეც, ხოლო გაშუალება უნივერსალიზებულია ინდივიდუალისტურ საფუძველზე. იგი ფიქრობს, რომ უნდა ვიხელმძღვანელოთ არა აბსტრაქტული, საყოველთაო მნიშვნელობის მქონე დებულებებით, არამედ ინდივიდუალური გოტალობებიდან უნდა გადავიდეთ სხვა, ასევე ინდივიდუალურ გოტალობებზე, რათა შემდგომში დავასკვნათ მთლიანობის შესახებ საერთოდ. მიუღწერის პოლიტიკური ფილოსოფიისათვის ანალოგია სახელმწიფოსა და ოჯახს შორის წინასწარმოცემულობაა. მიუღწერი ამბობს: სახელმწიფო განერცობილი ოჯახია და უპირველესი საფუძველი ყოველგვარი კონსტიტუციისა არის იმის გამოკვლევა, რომ ორივე ურთიერთობა, რომელსაც ოჯახის გულწრფელი ერთიანობა ემყარება – მშობლები და შვილები, ერთი მხრივ, ხოლო მეორე მხრივ, მამრობითი და მდედრობითი სქესის წარმომადგენლები მთელი ცხოვრების წესს ურთიერთობაში წარმოადგენენ¹.

სახელმწიფოს წარმომობისა და არსის პატრიმონიალური კონცეფცია მიუღწერთან ერწყმის თეოლოგიურ მოტივებს. ეს ერთგვარი დუალიზმი კი ნაკლოვანს ხდის მის სოციალურ-პოლიტიკურ კონცეფციას. რელიგია, ფიქრობს მიუღწერი, არის „წმინდა შუამავალი“. მაგრამ აქ მიუღწერი ამკარად ამქლავნებს თავის კლასობრივ-ფეოდალურ სულისკვეთებას, როცა ამბობს, რომ არისგოკრატია (თავადაზნაურობა), როგორც ოჯახური თავისუფლების წარმომადგენელი და როგორც ოჯახური სამართალით სარგებლობის უფლების მქონე, წარმოაჩენს ცალკეულ ადამიანს და მის თვალსაჩინო ძალაუფლებას სამოგადოების უჩინარი წევრების ძალაუფლებასა და თავისუფლებასთან მიმართებაში და ამით წარმოადგენს საერთო ინტერესებსაც. ის არის „პირველი საკუთრივ აუცილებელი სახელმწიფოებრივ-სამართლებრივი ინსტიტუტი სახელმწიფოში“ და ამავე დროს „ღვთაებრივი ინსტიტუტიც“. მართალია, აქ მიუღწერი არაფერს ამბობს სახელმწიფოს შექმნაზე ღმერთის მიერ, მაგრამ „ღვთაებრიობის“ ნიშანი სახელმწიფოს შეიძლება მიეწეროს მხოლოდ ღვთის ნებით.

მიუღწერის თვალსაზრისით, ყოველგვარი თავისუფლების უმაღლესი ფორმა და მისი ქმნადობის პოლიტიკის საფუძველია რელიგიური

¹ Adam Müller, Elemente der Staatskunst, Bd. I, Jena, 1922, გვ. 89.

მხრით, მწეობრივი სამყაროა, ადამიანთა საზოგადოების საკუთრივ სასიცოცხლო ურთიერთობათა სახით რეალიზებული ღვთაებრივი იდეაა. როგორც ერთეულს, ადამიანს ეწოდება ადამიანი მხოლოდ იმ პირობით, რომ იგი თავისუფლად აღიქვამს ღვთის ნებას და ამით ემსახურება საკუთარ სინდისს. მაგრამ ადამიანურ წესრიგს წინ უსწრებს ღვთაებრივი მსოფლიო წესრიგის მდგომარეობა, რომელიც დამოკიდებული არ არის ადამიანის ნებაზე. იგი ობიექტური ღირებულებაა, წარმოადგენს სამართალს და ხორციელდება სახელმწიფოს მეშვეობით.

მტალი ფიქრობს, რომ მწეობრივი ორგანიზაციის ობიექტური (ღვთაებრივი) ნებით განსაზღვრულობის პრინციპი ქმნის მღვარს, რომლის გადალახვა არ შეუძლია არაფის – არც პეგელის მსგავს დიდ მოაზროვნეს და არც რიგით პიროვნებას.

ღვთაებრივი შემოქმედებიდან მომდინარეობს ადამიანის მიერ საკუთარი ცხოვრების ორგანიზაციისათვის პიროვნულობის პრინციპის გამოყენების მოთხოვნა. ეს ნიშნავს მისი საქმიანობის თავისუფლებას და ამავე დროს მოღვაწეობას მწეობრივი კანონის მიხედვით. თავისუფლება პრინციპში ნიშნავს პიროვნულობას, რომელიც დაფუძნებულია ღვთაებრივი წარმოშობის მწეობრივ კანონზე. ეს მაქსიმა არის არა აბსტრაქტული პოსტულატი, არამედ იგი ემსახურება პიროვნულობის წარმოქმნას ამ სიტყვის საკუთრივი მნიშვნელობით.

პიროვნულობის პრინციპს ექვემდებარება სამართლებრივი ორგანიზაციებიც და ინსტიტუტებიც. ისინი სრულად უნდა წარმოადგენდნენ პიროვნულობას, მისგან გამომდინარე ურთიერთობებს. ნაწილობრივ მათ აშკარად და სრულად უნდა წარმოადგინონ ადამიანთა პიროვნულობა, ნაწილობრივ კი – ერთობა პიროვნულობის წესის მიხედვით, ე.ი. გოგალიტეგის სახით, რომელიც ერთიანი ნებისა და საერთო კანონის ფორმით იბატონებს.

ამრიგად, მტალმა სამართალი და სახელმწიფო ღმერთის პიროვნულობის რეალიზაციის შედეგებად და საშუალებებად წარმოგვიდგინა.

ღვთაებრივი ნების, იგივე სამართლის რეალიზაცია მოითხოვს ბატონობას, ძალაუფლებას და ეს არის სახელმწიფო. მისი განამდვილება ნიშნავს სახელმწიფოს მეშვეობით სამართლის ამოქმედებას. სამართალი ადამიანთა თანაცხოვრების წყობილებას წარმოადგენს ღვთაებრივი მსოფლიო წესრიგის შესატყვისად; ასევე სახელმწიფო ღვთაებრივი მსოფლიო წესრიგის შესატყვისად წარმოადგენს თანაცხოვრების მოწესრიგების, თავისებური „ალაგმვის“ საშუალებას. „სახელმწიფო და სამართალი საერთო გოგალურ განსაზღვრულობას

ექვემდებარებიან — ისინი ადამიანთა გვარს ზნეობრივი სამყაროს მსგავსად ასურაიებენ“.

ამ შეხედულების მიხედვით, სამართალი ადამიანთათვის განკუთვნილი, მაგრამ მაინც გარედან მომდინარე წესრიგია, რომელიც არ არის დაფუძნებული თვით ინდივიდში. ლიბერალური და დემოკრატიული მიმდინარეობების წარმომადგენლებთან შეკვეთრი დაპირისპირების დროს შტალი კატეგორიულად ამბობს, რომ ინდივიდში მხოლოდ აღრესატია სამართლებრივი წესრიგისა. „სამართლის სუბიექტი არის მთელი ხალხი, ასევე სახელმწიფო და ერთეული, როგორც ერთი.“ სამართალი არის ზემოწესრიგებული ერთობის სამართალი, რომლის გვერდით დგას მთავრობა, ხელისუფლება; აღრესატია ურთიერთობაც მოწესრიგებას ექვემდებარება.

შტალის მოძღვრების ცენტრალურ პუნქტად მაინც მიიჩნევენ მის კონცეფციას სახელმწიფოს შესახებ¹. გვიანდელი ფიხტეს, პეგელისა და მიულერის მსგავსად, მან ადამიანთა თანაცხოვრების ერთიანობა წარმოადგინა სახელმწიფოს მეშვეობით. იგი არის „ზნეობრივი სამყარო“, სადაც მთელი ზნეობა ექვემდებარება პიროვნულობის ძირულ პრინციპს და კონსერვატივიზმის ბაგონობის წყობილების სახით. ეს სახელმწიფო ემყარება ქრისტიანულ მსოფლმხედველობას, რომელიც პიროვნების თვითმყოფადობასა და განსაკუთრებულობას სახელმწიფოს სამართლებრივი ზემოქმედების საზღვრებში აქცევს და ამით ფაქტობრივად თავის კონსერვატიულ კრედოს უქვემდებარებს. ასე მივდივართ ე.წ. კონსერვატიულ კონსტიტუციონალიზმთან, რაც შტალს მიაჩნია ლიბერალური და დემოკრატიული მიმართულებების შუალედურ პოზიციად. მისი აზრით, ეს პოზიცია გამოხატავს და ასაბუთებს, ერთი მხრივ, პიროვნება-მოქალაქის ავტონომიურობას, ხოლო მეორე მხრივ, მონარქიზმის პრინციპს, რაც შეუზღუდავი პიროვნული ბაგონობის მოთხოვნის გოლფასია.

ეჭვი არ არის, რომ შტალი სახელმწიფოს არ აფუძნებს ერთეულ ინდივიდთა ნებასა და მოღვაწეობაზე; სახელმწიფო არის გაცილებით მაღალი თვისებრიობა, განსაკუთრებული ცოცხალი პიროვნულობა, რომელიც განხორციელებულია მონარქის ინსტიტუტში. ამდენად სახელმწიფო არის არა ერთეულთა მიერ დაფუძნებული, არამედ ერის სასიცოცხლო ამოცანების „მთავრობა“. ამიგომ იგი თავის ბაგონობას საერთო მდგომარეობის მიმართ საზღვრავს. ინდივიდუალური ცხოვრების განსაზღვრავს და ადამიანური ბაგონობის სისტემის შექმნაც არის ღმერთის უპირველესი მიზანი. სახელმწიფოს ბაგონობას

¹ „პოლიტიკური თეორიები. . .“ გერმ; გვ. 355.

ესაჭიროება მწეობრივი საფუძველი, მაგრამ მას არ შეუძლია იგი ეძიოს ადამიანთა ინდივიდუალობის რეალიზაციაში. მისი ძალმომრეობრივი ძალაუფლება ინდივიდუალური ცხოვრების გარეთ უნდა მოქმედებდეს, ხოლო მწეობრივი ასპარეზი სახელმწიფომ უნდა წარმოადგინოს საერთო-საზოგადოებრივ მასშტაბებში. აქ იგი ახდენს მწეობრივი იდეის რეალიზებას სამართლის წესით. ამასთან ამკლავნებს ამკარა მზადყოფნას სოციალური ცხოვრების საგარეო წესრიგისა და მოთხოვნილებათა მხარდაჭერისათვის.

თავისი უშუალო შემოქმედებით მოქალაქეებზე სახელმწიფო, პირველ რიგში, წარმოდგენილია როგორც სამართლებრივი სახელმწიფო. იგი შეესაბამება ეპოქის ლიბერალურ მოთხოვნებს: მან თავისი გაუქმების ვმები და საზღვრები უნდა წარმოადგინოს საკუთარი მოქალაქეების თავისუფლების სფეროში სამართლებრივად ზუსტად განსაზღვრული და ურღვევი სახით და მიაღწიოს წარმატებას მწეობრივი იდეის განხორციელების საქმეში. ამდენად სახელმწიფო არის „მწეობრივი ერთობა“, რომელშიც ადამიანები გამოიყენებენ ხოლმე „მწეობრივ და ღვთის მიერ დადგენილ წესრიგს“. აქ შტალი ამკარად მიდის „სახელმწიფოს აპოთეოზის“ ვმით, როგორც თვითონ ამბობს ჰეგელთან დაკავშირებით. მაგრამ მოგვიანებით იგი კანგის თვალსაზრისს უბრუნდება.

კონსერვატიული აზროვნების შუალედური პოზიცია ნათელი ხდება სამი პრინციპის მეშვეობით. პირველი მათგანი, რომელსაც ლეგიტიმიტეტის პრინციპი ეწოდება, უპირისპირდება ხალხის სუვერენიტეტის პრინციპს და არსებითად წარმოადგენს რესტავრატორულ მოთხოვნას. მწეობრივი სფეროს ცნება, პირველ რიგში, გულისხმობს „ადამიანთა თაობებზე მალლა მდგომი ავტორიტეტის აუცილებლობას“. მთავრობა თავის ძალაუფლებას იღებს არა ადამიანებისაგან, არამედ მხოლოდ ღმერთისაგან და მისი ლეგიტიმიტეტის სწორედ იმაში მდგომარეობს, რომ იგი არის „ღვთაებრივი ინსტიტუტი“. ამდენად სახელმწიფო არის ღვთის მსახური, თუმცა ეს არ ნიშნავს, რომ ხელისუფლებაში უწესრიგობა ღვთის მოთხოვნად მივიჩნიოთ. შესაბამისად მეფის ძალაუფლებაც ღვთისაგან ბოძებულია და ამდენად ლეგიტიმიტეტი წარმოდგენილია მონარქის რწმუნებებში. მაგრამ ამით სახელმწიფო, როგორც სამართლებრივი, არ არის „უშუალო პერსონალური თუ კერძო ბატონობა“. იგი არ ემყარება ხალხის სუვერენიტეტის პრინციპს, თუმცა არც ერთეულთა ნებისაგან მომდინარეობს. აქ სუბიექტია ბატონობის განმასხორციელებელი ხელისუფლება, ხოლო სუვერენიტეტი და კანონი ხალხზე მალლა დგას. სახალხო სუვერენიტეტი არც სახელმწიფოებრივი წყობილების გარეთ

გასვლას ნიშნავს და არც მასში მონაწილეობას. მისი სუბიექტი შეიძლება იყოს მხოლოდ პიროვნება (ბელადი, მეფე, ან კრებული, რომელიც ერთი სუბიექტის სახითაა წარმოდგენილი). სახელმწიფო ძალაუფლების საპირისპიროა ხალხის სუვერენიტეტის პრინციპი: მგალის ამრით, ხალხის სუვერენიტეტი არის ხალხის ძალაუფლება, რომელიც სახელმწიფოში კი არ ბატონობს, არამედ სახელმწიფოზე მალა დგება და მის მაგივრად ახალს ქმნის. ამიგომ, ხალხის სუვერენიტეტზე მოძღვრება არის მნეობრივი წესრიგისთვის ზურგის შექცევა. ხალხი სუვერენული კი არ უნდა იყოს, არამედ მნეობრივი სფეროს – სახელმწიფოს თანამატარებელი და თანამოქალაქე. ხალხის სუვერენიტეტის შემთხვევაში კი ხალხი, მასა მეფისა და სხვა რჩეულთა გოლფასი ხდება, რაც იწვევს ნიველირებას: მასა ადგილს მოიპოვებს გონიერ და განათლებულ ადამიანთა შორის.

როგორც ვხედავთ, მგალი „მასობრივი საზოგადოების“ თეორიის არისტოკრატიული ფრთის წარმომადგენელია, რომელიც ამკარად გამოსატავს მასის მიმართ უნდობლობას. ამასთან იგი ცდილობს ე.წ. კონსტიტუციონალიზმის პრინციპის მეშვეობით შენიღბოს საკუთარი მასის მოძულებრივი სულისკვეთება.

მნეობრივი სფერო ნიშნავს მნეობრივად წარმოდგენილი მინაარსის აუცილებლობას. მავრამ შესატყვისი უცელელი ნებისა და მისი მატარებელი აეტორიტეტის შემლუღვა გამოხატავს სახელმწიფოებრივი კანონის აუცილებლობას, რაც ისტორიულად ხორციელდება, ხალხზე და ბელადზე მალა დგას და მხოლოდ საკუთარი პირობების მიხედვით შეიძლება შეიცვალოს. სუვერენიტეტი აუცილებლობის წესით მოითხოვს კონსტიტუციას; სახელმწიფოებრივი მოღვაწეობის ავტონომია თავის მნეობრიობაში სამართლებრივად არის გაპირობებული. პირველ რიგში, ამას ასრულებს კონსტიტუცია. იგი სახელმწიფოს სამოღვაწეო შესაძლებლობებს აწესრიგებს და საზღვრავს, ინდივიდუმს იცავს და ურთიერთობებს აფართოებს. მგალს ეჭვი არ ეპარება იმაში, რომ სახელმწიფოები აუცილებლობის წესით გახდებიან კონსტიტუციური სახელმწიფოები, სადაც კონსტიტუცია გარკვეული ზომით შეავსებს მის მიერვე ხალხის სუვერენიტეტის უარყოფით შექმნილ ცარიელ ადგილს. ამას განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს სამეფო წყობილებისათვის: ვინაიდან ეს წყობილება ღვითური წარმოშობისაა, იგი აუცილებლობაა; მავრამ ეს არ ნიშნავს, რომ მეფის ძალაუფლება ყველაფერზე უნდა გავრცელდეს. ეს განსაკუთრებით ითქმის მონარქიისა და დესპოტიის მიმართ: ბელადის ძალაუფლება კანონითა და დამოუკიდებელი მსაჯულების უფლებებითაა შემლუღული და ეს შემლუღვა ფორმალურადაც და პრაქტიკულადაც უნდა იყოს

წარმოდგენილი. კანონმა მეფის ძალაუფლება უნდა შეზღუდოს არა თავისი შინაგანი არსებიდან გამომდინარე მოთხოვნის მიხედვით, არამედ გარეგანი სახელმწიფოებრივ-სამართლებრივი შეზღუდვის სახით. თუ მეფე შეეცდება საკანონმდებლო შეზღუდვის გაუქმებას, კონსტიტუციის დარღვევას, მის ბრძანებას არავენ ყურს არ დაუგდება. კონსტიტუციისადმი მინიჭებულ ძალასა და სიმტკიცეში გამოიხატება მაღალი პოლიტიკური კულტურა.

ამ რადიკალურ პოსტულატს შტალი ბოლოს და ბოლოს კონსერვატიზმის საცერში ატარებს. ისმის კითხვა: როგორ შეიძენს კონსტიტუცია სიმტკიცეს, როგორ განვითარდება იგი შემდგომ, თუ ხალხის სუვერენიტეტის პრინციპს არავითარი მნიშვნელობა არ ენიჭება? შტალის მიხედვით, მართალია, არ არსებობს აბსოლუტურად საუკეთესო კონსტიტუცია, არამედ უმთავრესად შეიძლება გვექონდეს მხოლოდ ეპოქისათვის მისაღები და ხალხის ხასიათის შესაბამისი კონსტიტუცია. მიუხედავად ამისა, შტალი თვლის, რომ ისტორიულად წარმატებული ბატონობის ორგანიზაციის კონსტიტუციური საფუძვლები მთლიანად კი არ უნდა შეიცვალოს ახალი კონსტიტუციით, არამედ შემდგომ უნდა განვითარდეს და გაუმჯობესდეს. ეს არის „კონსერვატიული პრინციპი“ და ზუსტად ბერკის სტილში შტალი ამამში არ ხედავს რესტავრაციას და მით უმეტეს რეაქციას. გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს იმას, რომ ხალხი თავის კონსტიტუციაში ხედავს საკუთარი სახის ისტორიულ ცვლილებებს. ამდენად შეიძლება კონსტიტუცია იყოს არა ცალმხრივი, არამედ ხელმძღვანელებისა და მთელი ქვეყნის წარმომადგენლობის ინიციატივით შეცვლილი და გაუმჯობესებული დოკუმენტი.

წარმომადგენლობის პრინციპი, შტალის მიხედვით, არ გამოხატავს ხალხის „უფლებობას“, იგი არც ხალხის სუვერენიტეტზეა დაფუძნებული, არამედ არის კანონის მეშვეობით წარმართული და მოქმედი ძალაუფლების შექმნის წესი, რომლის არსებითი ნიშანია წარმოდგენილ ძალთა წინაშე პასუხისმგებლობა. წარმომადგენლობა, ამბობს შტალი, არის პოლიტიკური თავისუფლების „უმაღლესი ძალისხმევა“ და „განვითარების გარანტია“. მკლევრების აზრით, ამ დებულებებით შტალი თავისი ეპოქის კონსერვატიულ აზროვნებას წარმართავდა კონსტიტუციონალიზმისაკენ.

ამრიგად, კონსერვატიზმში წარმოიშვა საფრანგეთის რევოლუციის წინ, როგორც განმანათლებლობის საპირისპირო რეაქცია, როგორც გამოხატულება აბსოლუტისტური სახელმწიფოს ჩარევისა გვიანყოფაღი სახელმწიფოს გრადიციულ წოდებრივ პრივილეგიებში. ზოგიერთის მოსაზრებით, თვით საფრანგეთის რევოლუცია

წარმოადგენდა ასეთი კონსერვატიული ჩარევის ნიმუშს, რაც გრძელდებოდა 1789-1848 წლებში ასე ფიქრობენ, მაგალითად, გერხარდ კლაინი¹ და ფრიც ვალიაუესი². ამ მოსაზრებებში დომინირებს ძველი წოდებრივი ინტერესებისა და ფეოდალების, ეკლესიისა და მათთან მტკიცედ შეკავშირებული ფენების დაცვა. ასეთ ფენებში ხშირად გულისხმობენ წერილი ბურჟუაზიისა და გლეხობის იმ ნაწილს, რომლებიც ფეოდალებთან და სამღვდულოებასთან ერთად ებრძოდნენ გრადიციული წყობილების გარდაქმნისათვის მებრძოლ ძალებს.

ძველი პრივილეგიების დამცველი კონსერვატიზმი საფრანგეთის რევოლუციის ინდივიდუალისტური თავისუფლების ცნებას უპირისპირებს წოდებებისა და ხელოსნური კორპორაციების ლოკალურ გათიშულობას („თავისუფლებებს“). კონსერვატიზმი გამოდის ადამიანთა პრინციპული უთანასწორობის თვალსაზრისიდან და ითხოვს რელიგიის, სახელმწიფოსა და ავტორიტეტის მტკიცე კავშირის აღდგენას. ამით იგი უპირისპირდება ლიბერალიზმს, რომელიც პირიქით, ყოველგვარი სოციალური სტრუქტურის მრავალსახეობის მომხრეა. „რევოლუციური ლიბერალიზმი“ (კარლ მანჰაიმის ტერმინია) თავისუფლებაში გულისხმობს აგრეთვე ეკონომიკურ სფეროში ადამიანის შემზღვდავი სახელმწიფოებრივი თუ კერძო დაბრკოლებებისაგან მის განთავისუფლებას; პოლიტიკურ სფეროში – კანონმდებლობაში მონაწილეობას – ცხადია, იმ ხაზით, რაც მას მიაჩნია სწორად, სამართლიანად და მართებულად; ყოველივე ეს, ფიქრობს მანჰაიმი, ქმნის პიროვნების, პიროვნული სამართლის აღმშენებლის უმტკიცვეულო შესაძლებლობას. მანჰაიმს მიაჩნია, რომ ასეთნაირად გაგებული „ადამიანური სამართალი“ უზრუნველყოფს თავისუფლებას, რომელიც გულისხმობს თანამოქალაქეების თავისუფლებისა და თანასწორობის გარანტირებას. ამდენად, თავისუფლება სრულყოფილი სახით წარმოუდგენილია თანასწორობის იდეის გარეშე. იგი უპირისპირდება თავისუფლების რევოლუციურ გაგებას. აი ის რევოლუციისადმი ოპოზიციური ცნება, არა თავისუფლება თავისთავად, არამედ თანასწორობის პრინციპისადმი დაქვემდებარებული ფენომენი.

მანჰაიმისეული თავისუფლების გაგება შეფასებულია როგორც კონსერვატიული აზროვნების პოლიტიკურ-რომანტიკული მინაარსის გამოხატულება. ამ გაგებაზე დამყარებული საზოგადოებრივი მოდელი გულისხმობს პოლიტიკის დაყენებას ეკონომიკაზე მაღლა, რამდენ

¹ იხ. „პოლიტიკური თეორიები...“ გვ. 271.

² Entstehung des europäischen Konservatismus, in: Hans Gerd Schumann (Hrsg.), Köln, 1974, გვ. 138-155.

ნადაც თანასწორობის სახელით იზღუდება ეკონომიკური თავისუფლება. ამდენად, თანასწორობის სახელით მოქმედი პოლიტიკა ხელყოფს საკუთრებას, რაც კონსერვატორებსაც კი საზოგადოების წევრთა თავისუფლების „წმიდათა წმიდა“ საფუძვლად მიაჩნიათ. ევროპულ პოლიტიკურ აზროვნებაში მოგვიანებით თომას მანმა თავისუფლებისა და თანასწორობის ასეთი შეუთავსებლობა „დემოკრატიის დილემის“ ცნებით გამოხატა. მაგრამ ამის შესახებ ქვემოთ.

მიაჩნიათ, რომ თავისუფლების პოლიტიკურ-რომანტიკული გაგება ფაქტობრივად მას წარმოადგენს საკუთრებისადმი დაპირისპირებულ ირაციონალურ ძალად. ასეთი შეფასება იგულისხმება თანასწორობისადმი თავისუფლების დაქვემდებარების მოთხოვნაში.

1848 წლის რევოლუციის დროიდან დაიწყო კონსერვატული აზროვნების ახალი ეტაპი, რომელიც პირველ მსოფლიო ომამდე გაგრძელდა. ამ ეტაპის დამახასიათებელი ნიშანია ის, რომ მისი იდეების პრინციპულ მაგარებლად იქცა უკვე ბურჟუაზიის საკმაოდ დიდი ნაწილი. აქამდე მკაცრ კონკურენციაში მყოფ კონსერვატიზმსა და ლიბერალიზმს შორის საზღვრები თანდათან გაურკვეველი ხდება. მათი დაახლოების გამომწვევი ფაქტორი იყო ორივე მიმდინარეობისათვის დამახასიათებელი პრეტენზია ბურჟუაზიული საზოგადოების სტაბილიზებისა და არსის ამსახველი თეორიის სახელწოდებაზე. ასეთი პრეტენზია მთლად უსაფუძვლო არ უნდა იყოს, ვინაიდან ბურჟუაზიული საზოგადოება თავისი წარმოშობის დღიდანვე და განსაკუთრებით 1848 წლის რევოლუციების შემდგომ ამკარად წარმოადგენდა დემოკრატიული რესპუბლიკანიზმისა და ეგალიტარული სოციალური კრიტიკის ძალთა თამაშის თავისებურ ასპარეზს. კონსერვატიზმში კონსტიტუციური ხდება და ამ საფუძველზე იგი უთანხმდება „მარცხნივ“ მისწრაფებულ ლიბერალიზმს, რათა შეანელოს მისი ამნაირი სწრაფვა.

ლიბერალიზმი

ლიბერალიზმი (ლათ. ლიბერალის – თავისუფალი) არის ანტიფეოდალური ბურჟუაზიული ძალების დომინანტური პოლიტიკური და სოციალური მოძრაობა. იგი გამომდინარეობს დემოკრატიული წარმოდგენებიდან. ამავე დროს საფრანგეთის რევოლუციის შემდეგ დროინდელი გრადიციის მიხედვით იგრძნობა დემოკრატიისა და ლიბერალიზმის ერთგვარი დაპირისპირება. მსხვილი და საშუალო ბურჟუაზიის ლიბერალიზმი მოითხოვს საკუთრებისა და კაპიტალის „უსაფრთხოების“ გარანტიას სახელმწიფო ხელისუფლებისაგან, რომელიც მუდმივად ექვემდებარება დემოკრატიული წესით ხელისუფლებაში წილდებული მასების ზემოქმედებას. კონსტიტუციონალური ლიბერალიზმისათვის ლეგალიტიციისა და ლეგიტიმიტეტის პრინციპები პოლიტიკურ ხელისუფლებაში წინა პლანზეა წამოწეული. იგი კმაყოფილდება ხელისუფლების დაყოფით თავისუფლების ძირეული სამართლებრივი გარანტიების საფუძველზე, რამდენადაც ამას მიიჩნევს ხალხის წარმომადგენლობითი წესით ბატონობის გამოსატყულებად, რაც, თავის მხრივ, – როგორც ეს 1791 წელს საფრანგეთის კონსტიტუციამია წარმოდგენილი გაფრთხილების სახით – მხოლოდ კონსტიტუციური მონარქიის პირობებშია მიჩნეული შესაძლებლად. ფართო დემოკრატიულ და სოციალურ-ეგალიტარულ მოთხოვნებს მსხვილი და საშუალო ბურჟუაზია უპირისპირებენ რევოლუციის შემზღვეველ ღონისძიებებს ნაპოლონ ბონაპარტის ხელისუფლების სახით. მისი ავტორიტარული პოლიტიკური რეჟიმი უარს ამბობს არა მხოლოდ დემოკრატიულ ლეგიტიმიტეტზე, არამედ იგი ეთიშება აქამომდე ლიბერალურ პრინციპებსაც.

მოგვიანებით გერმანიაში იგივე ანტიდემოკრატიულ გზას დაადგა ბისმარკის რეჟიმი.

თანამედროვე მასობრივი დემოკრატიის საზღვრებში მოსახლეობის დემოკრატიული პარტიციპაცია მე-19 საუკუნის მეორე ნახევარში მუშათა მოძრაობის ნაწილად იქცა. უმრავლესობის ეს მოთხოვნა ამავე დროს წარმოდგენილი იყო არა როგორც კლასობრივი საზოგადოების უთანასწორობის ასახვა, არამედ, როგორც დემოკრატიული თავისუფლების მანსების განხორციელების იმედის გამოხატულება (ასე ფიქრობს იურგენ კოსკა – მე-19 საუკუნის ბურჟუაზიული საზოგადოების თვალსაჩინო მკვლევარი)¹. მაგრამ აღნიშნულ იმედს

¹ იხ. „პოლიტიკური თეორიები...“, გვ. 274.

უპირისპირდებოდა და გამოორიცხავდა კიდევ თვით ბურჟუაზიული კლასის შიდაფენებისა და ქალების საარჩევნო უფლებების შეზღუდვა, რაც სამართლიანად განიხილება როგორც ლიბერალური იდეების ხორცმესხმის დამაბრკოლებელი „მძიმე გვირგვინი“.

მე-19 საუკუნის ლიბერალიზმი არა მხოლოდ დემოკრატიულ მოძრაობებთანაა დაპირისპირებული. იგი ამავე დროს წარმოდგენილია ლიბერალიზმის პოლიტიკური და სოციალურ-ეკონომიკური შეხედულებების შინაგანი გათიშვის სახითაც. სამეურნეო-ეკონომიკური განვითარების გენდენცია და პერსპექტივა ცხადდება სახელმწიფოზე დამოკიდებულად, რაც იმთავითვე განიხილება ეკონომიკური თავისუფლების შეზღუდვად და სახელმწიფო მონოპოლიზმის აუცილებლობის დასაბუთებად. ამით უგულებელყოფილია ეკონომიკის თვითრეგულირების პრინციპი; ლიბერალური პოლიტიკური თეორიისათვის ეკონომიკა არის მთლიანობა, რომელიც ერთიან მართვას უნდა დაექვემდებაროს. საბოლოოდ კი, თუ მხედველობაში მივიღებთ, ერთი მხრივ, დემოკრატიისა და ლიბერალიზმის მოთხოვნების დაპირისპირებას, ხოლო, მეორე მხრივ, თვით ლიბერალიზმის შინაგან წინააღმდეგობებს, სახელმწიფოც ეკონომიკასთან მიმართებაში გაორებული სახით წარმოდგება ხოლმე: რაკი, ერთი მხრივ, მუშათა კლასის სიღატაკე და ექსპლუატაცია სახელმწიფოს მისი დაუცვის ამბივალენტურ ფუნქციას აკისრებს, იგი იღვწის „საყოველთაო კეთილდღეობის“ განხორციელებისათვის სოციალური სამართლიანობისა და თანასწორობის პრინციპების შესაგყვისად; მეორე მხრივ კი, იგი ემყარება ინდივიდუალური თავისუფლების მოთხოვნას და იბრძვის ყველა სოციალური ჯგუფის მდგომარეობის გაუმჯობესებისათვის.

მაგრამ სწორედ ლიბერალიზმის პოლიტიკურ და სოციალურ კონცეფციებს საყვედურობენ ე.წ. დემოკრატიის დილემურ ვაგებას, რაც მდგომარეობს თავისუფლებისა და თანასწორობის პრინციპების ურთიერთდაპირისპირებაში.

ორიენტაციის სპეციფიკის მიხედვით შეიძლება განვასხვაოთ ლიბერალიზმის ეკონომიკური, სოციალური და პოლიტიკური ნაირსახეობანი, თუმცა ეს არ ნიშნავს, რომ რომელიმე მათგანი, ვთქვათ, ეკონომიკური – ინტერესდება მხოლოდ ეკონომიკური თავისუფლების პრობლემით და უგულებელყოფს პოლიტიკურ თუ სოციალურ პრობლემებს. არა, ეს მხოლოდ იმას ნიშნავს, რომ ნაირსახეობისათვის მთაყარია რომელიმე ერთი პრობლემა, ხოლო დანარჩენი – მეორადი თუ წარმოებული. ამაზეა დამოკიდებული ნაირსახეობის სახელდებაც.

**§1. ლიბერალური აზროვნების ძირეული ელემენტები.
ლიბერალიზმის მიმართება დემოკრატიასთან:
მანუშის ოსნაჲ სიხისი (1748-1836)**

საფრანგეთის რევოლუციის საწყის ეტაპზე სიესმა გამოაქვეყნა ნაშრომი „რა არის მესამე წოდება?“, სადაც იგი სვამს სამერთოვან კითხვას შესაბამის პასუხებთან ერთად: 1. რა არის მესამე წოდება? ყველა ფერი. 2. რას წარმოადგენს იგი დღევანდლამდე მოცემულ პოლიტიკურ წყობილებაში? არაფერს. 3. რას ითხოვს იგი? რაიმედ ყოფნას. ამ კითხვა-პასუხებში სიესი არსებითად ილაშქრებს პირველი და მეორე წოდებების – სამღვდლოებისა და თავადაზნაურობის წინააღმდეგ და ასაბუთებს ბურჟუაზიის პრეტენზიების მართლზომიერებას. კონკრეტულად სიესის ცდა შეიცავს იმის მოთხოვნას, რომ წარმომადგენლობით პარლამენტარულ სისტემაში პირველ ადგილზე დადგეს ბურჟუაზიულად გაგებული ხალხის ინტერესები, ერის ნება, როგორც პოლიტიკური სისტემის დაფუძნების უზენაესი წინამძღვარი. მესამე წოდება არის „ერი“, რამდენადაც იგი წარმოადგენს ხალხის უმრავლესობას და რამდენადაც პრივილეგიები, როგორც განსაკუთრებული ინტერესები, ვერაუთარ გასაქანს ვერ პოულობენ ერთიანი ეროვნული ნებელობითი წარმონაქმნის ფარგლებში.

სიესის პოლიტიკურ შეხედულებებს განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებენ საფრანგეთის რევოლუციის არსებითი შინაარსის დადგენისათვის, რამდენადაც თავისი მოძღვრებით მესამე წოდების შესახებ მან შექმნა ბურჟუაზიის პოლიტიკური მოღვაწეობის პროგრამა, რაც ფუძემდებლური ღირებულებისაა არა მხოლოდ საფრანგეთისათვის, არამედ მთელი ევროპისათვის. იგი ავითარებს პოლიტიკური წყობილების ორიგინალურ კონცეფციას, რომელიც კონტინენტის მასშტაბით ბურჟუაზიული კლასის მისწრაფებას თავისუფლებისაკენ მთლიანი საზოგადოებრივი ინტერესის ფორმაში წარმოგიდგენს. სიესი, ერთი მხრივ, მიჰყვება ლიბერალური აზროვნების ანგლოსაქსურ ტრადიციებს, რომლებიც სახელმწიფო ინტერესებისადმი პიროვნული თვითნებობის დაქვემდებარებას გამოხატავს; მეორე მხრივ, აღნიშნული ტრადიციის ცალმხრივობაზე მითითების გზით იგი ცდილობს სახელმწიფოსადმი ინდივიდის თავისუფლების დაქვემდებარების მოთხოვნა შეუთავსოს რუსოსეულ დოქტრინას პიროვნული თავისუფლების შესახებ. ამით მან ერთმანეთთან შეაჯერა ლიბერალური და დემოკრატიული ელემენტები და შექმნა „წარმომადგენლობითი დემოკრატიის“ ე.წ. კომპრომისული ვარიანტი, რომელიც

განსაკუთრებით მიმზიდველი გახდა კონგინენტური ევროპის შემდგომი პოლიტიკური განვითარებისათვის. მართალია, ლიბერალური და დემოკრატიული თეორიები ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან, მაგრამ უკვე მე-18 საუკუნის დასასრულიდან ნათლად გამოიხატა მათი ურთიერთკავშირი, რაც აისახა „ლიბერალური დემოკრატიის“ ცნებაში. მისი ძირითადი მოთხოვნაა ყველა მოქალაქის უშუალო მონაწილეობა სახელმწიფოს მოღვაწეობაში. ამასთან განსაკუთრებით ხაზგასმულია თანასწორობის პრინციპი, რომელიც გამოირიცხავს რაიმე პრივილეგიებს. რაც შეეხება თავისუფლების პრინციპს, იგი გაგებულია, პირველ რიგში, კერძომესაკუთრული თვალსაზრისით, თუმცა არ დაიყვანება მასზე და მინიჭებული აქვს მკვეთრად გამიზნული პოლიტიკურ-სამართლებრივი რეგულატორული ფუნქციაც – თვითნებურ გამოხდომათა წინააღმდეგ ბრძოლა. ამდენად, მიუხედავად კავშირის არსებობისა, აღნიშნული გენდენციის ავტორები, – კერძოდ, ჯონ ლოკი (1632-1704), – უმთავრესად ლიბერალები არიან და არა დემოკრატები ამ სიგყვის უპირატესი მნიშვნელობით. ლოკისეული პოლიტიკური მოდელი ემყარება წარმომადგენლობის პრინციპს, რომელიც პოლიტიკური წყობილების ლიბერალურ ფორმას წარმოადგენს. მოქალაქეები სახელმწიფოებრივი ერთობის შიგნით განასახიერებენ თავიანთ ბუნებრივ უფლებებსა და თავისუფლებებს, რომლებიც მხოლოდ პოლიტიკური ერთობის დონეზე რეალიზდებიან. ამაზე ზრუნავენ მათი წარმომადგენლები პარლამენტში. ლოკის ლიბერალური პოზიცია, უპირველეს ყოვლისა, ის არის, რომ ბურჟუაზიისა და თავადაზნაურობის დაბალი ფენების ისტორიული ბრძოლა გახტის აბსოლუტისტური მისწრაფებების წინააღმდეგ განიხილოს როგორც თვითნებობის გამოხატულება; მას მიაჩნია, რომ გახტი არ უნდა ხელყოფდეს არა თუ მოქალაქეთა მხრივ არსებობის განმტკიცების ცდებს, არამედ მთავრობის ძალაუფლებასაც. მეტიც, პარლამენტი, როგორც ლეგიტიმური ორგანო, კანონებს უნდა ქმნიდეს მეფესთან ერთად და კონტროლს უწევდეს უკანონო მოქმედებებს.

პარლამენტში წარმომადგენლები ხალხის ინტერესებს გამოხატავენ უუროსობასთან დაპირისპირების სახითაც, რამდენადაც წარმომადგენლებისა და ხალხის ინტერესები ერთმანეთს ემთხვევა, მოქალაქეებიც ცდილობენ იმოქმედონ წარმომადგენელთა მიზნებისა და სულისკვეთების შესატყვისად. ეს ორმხრივ ურთიერთგაგებაზე დამყარებული ვითარება ლოკს წარმომადგენლობის საფუძვლად მიაჩნია. ამ ორმხრივი ნდობის პრინციპის დარღვევის შემთხვევაში ხალხს უფლება აქვს დეპუტატები უკან გამოიწვიოს და შეცვალოს სხვა წარმომადგენლებით. იგივე უფლება შეიძლება გამოიყენოს

ხალხმა მეფისა და მთავრობის მიმართაც, თუკი ისინი პარლამენტისა და ხალხის უფლებებს ხელყოფენ.

ფედერალისტებმა – მედისონმა, ჰამილტონმა და სხვ. ეს პრინციპი საფუძვლად დაუდეს ამერიკის დამოუკიდებლობის დეკლარაციას და შემდგომ განავითარეს იგი რესპუბლიკანურ საფუძველზე. კონკრეტულად იგი საფუძვლად დაედო პრეზიდენტობის ინსტიტუტის დაფუძნებას.

მაგრამ ლოკის მოძღვრება არსებითად ევროპის თავისებურებებისთვის იყო ვათვალისწინებული. შეერთებულ შტატებში კი, სადაც არც არისტოკრატია იყო, არც ბურჟუაზიული ელიტა – მემამულეები, მსხვილი ვაჭრები, მორჩილ-გამგონე მაღალკვალიფიციური ინტელიგენცია და სხვ., მოსახლეობის აბსოლუტური უმრავლესობა გრძობდა ერთობის ძალას და ადვილად ახორციელებდა განსხვავებულ ინტერესთა მიმართ კონტროლს მათი შეთანხმების მიზნით. აშშ-ში ახორციელებდნენ სამართლებრივი სახელმწიფოს იდეას; ლოკის ძირითადი მოთხოვნების საპირისპიროდ, ფედერალისტი ახალისებს ინდივიდუალური ინიციატივის ამბლლებას და გაშლას. ამის აუცილებლობას იგი ასაბუთებს არა მხოლოდ წმინდა პოლიტიკური, არამედ მნებრივი თვალსაზრისითაც. კონსტიტუცია იქითკენ არის მიმართული, რომ შეძალაუფლებამ არ ჩაახშოს ადამიანთა ბუნებრივ-სამართლებრივი ინტერესები. საამისო საშუალებებია ძალაუფლების განაწილება, ფედერალიზმი და წარმომადგენლობა. განაწილების დონეზე წარმოდგენილია სამი ორგანო: პრეზიდენტი აღმასრულებელი ხელისუფლებითურთ, პარლამენტი და უმაღლესი სასამართლო. ფედერალური მოწყობის პრინციპი ნიშნავს, რომ ძალაუფლების დამოკიდებულება ცალკეულ ადამიანებთან, განსაკუთრებით მამინ, როცა სახელმწიფოებრიობის სფერო უაღრესად ფართოა, დანაწევრებული სახითაა წარმოდგენილი, ე.ი. უმაღლესი ძალაუფლება აერთიანებს უფრო ვიწრო მასშტაბისა და ძალის პოლიტიკურ ერთეულებს, რომლებიც, თავის მხრივ, იქვემდებარებენ ერთეულ ადამიანებს, ხოლო მათი მემკვიდრით უმაღლესი ხელისუფლება იქვემდებარებს აშშ-ის მოქალაქეს. წარმომადგენლობა კი არის ძირეული პრინციპი, ინტერესებს გამოსახატავად გადასცემენ პოლიტიკურ სტრუქტურაში წარმოდგენილ დეპუტატებს.

წარმომადგენლობის ჩამოყალიბებას განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა ლიბერალური აზროვნების შემდგომი განვითარებისათვის. როგორც ვნახეთ, ფედერალიზმის კონცეფციაც არსებითად მხოლოდ ამ პრინციპის მოდიფიკაციის შედეგადაა შემუშავებული. იგი წარმომადგენლობის პრინციპში ხედავს მთელი ხალხის საერთო ინტერესების უწყვეტობის საფუძველს. ასეთი წანამძღვრებიდან კი

ასკენიან, რომ ანგლოსაქსური აზროვნება აღნიშნულ პრინციპს არსებითად მოკლებულია. ყოველ შემთხვევაში, ასეთი დასკვნა გამოაქვთ თანამედროვე მეკლერებსაც¹.

როგორც აღვნიშნეთ, სიესმა სცადა ერთმანეთთან დაეკავშირებინა ლოკი და რუსო, ლიბერალური და დემოკრატიული პრინციპები. იგი არ იზიარებს ამერიკელთა ოპტიმიზმს საფრანგეთის მიმართ და მოითხოვს პრივილეგიების გაუქმებას მესამე წოდების ინტერესების რეალიზაციის მიზნით. ამასთან მიაჩნია, რომ რამდენადაც ისტორიულ-კონკრეტული თვალსაზრისით განსაკუთრებული ინტერესები პირველ ორ წოდებაშია წარმოდგენილი, მოხდეს ამ ინტერესების პრივილეგიებად ჩამოყალიბების პროცესის გაქარწყლება სახელმწიფოს მიერ საყოველთაო ინტერესების რეალიზაციისა და დაცვის გზით. საამისო უკუყარ საშუალებას კი წარმოადგენს მოქალაქეთა ნების გამოხატვა მათი ნდობით აღჭურვილი წარმომადგენლების მიერ. საბოლოოდ სიესმა თითქოს მიაღწია პოლიტიკური წყობილების ლიბერალური და დემოკრატიული ელემენტების კომპრომისული წესით შეერთების აუცილებლობის დასაბუთების მიზანს. ეს კომპრომისი თითქოს განხორციელდა აშშ-ის რესპუბლიკური წყობილების სახით. სიესი ელგეოდა ე.წ. წარმომადგენლობით დემოკრაციას, თუმცა ამ გერმინს თვით იგი არ იყენებდა, აშკარად ლაპარაკობდა მხოლოდ კონსერვატიული გრადიციების შემზღუდავი ლიბერალური წყობილების მოდელის შესახებ, ხოლო ხალხის რწმენისა და სიყვარულის გამომხატველი დემოკრატიული პათოსი მასთან მხოლოდ შეფარული წესით ელინდება. ამ თვალსაზრისით სიესი ჩამორჩება არა მხოლოდ თავის წინამორბედსა და სულიერ მოძღვარს, მე-17 საუკუნის ინგლისელ სოციოლოგსა და პოლიტიკურ რეფორმატორს ჯეიმს ხარინგტონს (1611-1677), არამედ საკუთარ თეორიულ მემკვიდრეებსა და თანამოაზრე პოლიტიკურ მოღვაწეებსაც (მადისონი, ჯამილტონი, ჯეფერსონი და სხვ.).

პირველმა მათგანმა უგოპიურ ნაშრომში „ოკეანია“ გადმოსცა სოციალური ცხოვრების შემდეგი ძირითადი პრინციპები: საკუთრების განაწილების გადამწყვეტი როლი საზოგადოების ცხოვრებაში; გაბატონებული როლის მიკუთვნება წერილი და საშუალო მიწათმფლობელებისადმი; თანამდებობის პირთა არჩევითობა და ხშირი ცვლა. ხარინგტონის აზრით, იდეალური წყობილებაა ცენზიანი ორპალატიანი რესპუბლიკა, სადაც არსებობს რელიგიური რწმენის თავისუფლება. ეს უკანასკნელი კი პოლიტიკური თავისუფლების წინამძღვა-

¹ იხ. „პოლიტიკური თეორიები...“ გვ. 373.

რია. ასეთ რესპუბლიკაში აუცილებელია აგრეთვე ხალხის საყოველთაო შეიარაღება. თეოლოგებისა და სახელმწიფოს შესახებ პობსის მოძღვრების წინააღმდეგ ხარინგტონმა დაწერა წიგნები: „ხალხის მმართველობის უპირატესობა“ (1658), „კანონმდებლობის ხელოვნება“ (1659), „პოლიტიკური სისტემა“ და სხვ. ინგლისში მიწის საკუთრების გამოკვლევის საფუძველზე მან დაამტკიცა, რომ ხალხი დაყოფილია კლასებად (განაწილების წესის საფუძველზე). სახელმწიფო ეთანაწყოება საკუთრებას; ცელილები საკუთრების განაწილებაში ყოველთვის იწვევს მნეობის ნორმებისა და პოლიტიკურ ძალთა თანაფარდობის შეცვლას. დასკვნა აქედან – რევოლუციის აუცილებლობის შესახებ.

როგორც აღენიშნეთ, ხარინგტონის მოძღვრებამ გავლენა მოახდინა სიესის შეხედულებებსა და ამერიკელი რესპუბლიკელების მოღვაწეობაზე. ამის დადასტურებაა, ჯერ ერთი, სიესის მიერ შედგენილი და 1799 წელს მიღებული „VIII წლის“ კონსტიტუცია, მეორე მხრივ კი, მასაჩუსეტის შტატის კონსტიტუცია, სადაც ხარინგტონის იდეები იმდენად ნათლად აისახა, რომ ოფიციალურ დონეზე კი იყო წამოყენებული წინადადება შტატისთვის „ოკეანიის“ სახელის დარქმევისა; აჯანყებაზე ხალხის უფლებამოსილების იდეამ ასახეა პოვა აგრეთვე ამერიკის დამოუკიდებლობის დეკლარაციაშიც.

როგორც ვხედავთ, ხარინგტონი არის არისტოკრატის, აქვინელის, რუსოსა და სხვათა ხალხის სუვერენიტეტის, საჭირო შემთხვევაში კი მისი აჯანყების მართლზომიერების შესახებ მოძღვრების განმგრძობი. ამავე დროს იგი საფრანკეთის რევოლუციის კანონმდებელთა და ამერიკის რესპუბლიკური წყობილების ფუძემდებელთა დიდი თეორიული წინამორბედიცაა. ამიტომ, ალბათ, სავსებით ლოგიკურად უნდა ჩაითვალოს მისი სოციალურ-პოლიტიკური მოძღვრების, თუნდაც სქემატური სახით, წარმოდგენა მოცემულ კონტექსტში.

სიესის ლიბერალური აზროვნების გამოსავალი პუნქტია მოძღვრება კონსტიტუციაზე, რომელიც სახელმწიფოს შეკავშირებული მთელის სახით წარმოგვიდგენს. კონსტიტუცია არის „ყოველგვარი რეფორმის, ყოველნაირი წყობილებისა და ყოველნაირი სიკეთის ერთადერთი საფუძველი“. იგი არის წყობილების ყველანაირი ლიბერალური მოთხოვნილებების ღერძი, რომელიც აწესრიგებს სახელმწიფო ძალაუფლების ორგანიზაციას და არჩევს ძალაუფლების განაწილების პრინციპს. მისი „ჭეშმარიტი ღირებულება“ ის არის, რომ აფუძნებს მართლზომიერ პოლიტიკურ ძალაუფლებას და ქმნის მისივე მომამე მეტად აღმეგების აღკვეთისა და შეზღუდვის საშუალებებს.

მაშასადამე, კონსტიტუციის ძირეული განსაზღვრულობანია ადამიანისა და მოქალაქის უფლებები, მათი დაცვა-გარანტირება.

ამ მოსაზრებების გამო სიესს თანამედროვე კონსტიტუციონალიზმის წინამორბედად თვლიან. ამავე დროს მიუთითებენ, რომ ანალოგიური შეხედულებების გაელენა განსაკუთრებული ძალით პირველად ინგლისის „ხაერდოვან რევოლუციაში“ გამოვლინდა 1988/89 წლებში.

მართალია, ლიბერალიზმის საწყისი პოზიცია ინდივიდუალისტურია, მაგრამ იგი არ მთავრდება პიროვნების აბსოლუტური თავისუფლების რადიკალური ანარქისტული მოთხოვნით. პირიქით, საბოლოოდ ლიბერალიზმი ასაბუთებს ინდივიდუალური თვითნებობის ალაგმვისათვის საჭირო ზეპიროვნული მექანიზმის აუცილებლობას. ინდივიდუალისტური პერსპექტივების დაკავშირება „კოლექტივისტურთან“ სწორედ ასეთი მისწრაფების გამოხატულებაა, თუმცა იგი შეიძლება მრავალნაირი ფორმით გამოვლინდეს. მაგალითად, სიესის მიხედვით, იგი არის საზოგადო ინტერესებისა და კერძო ნების თანხმობის დადასტურება; როტეკის ვარაუდით, ლიბერალური მოდელის ყველაზე სრულყოფილი სახეა მონარქისა და პარლამენტის და პირისპირებით შექმნილი ზეწესრიგი; ჯონ სტიუარტ მილს კი მიაჩნია, რომ სრულყოფილი საზოგადოება აუცილებლად არის მხოლოდ ის, სადაც ინდივიდუალური თავისუფლება სოციალური სათნოების ჩარჩოებშია წარმოდგენილი. როგორც ვხედავთ, ყველა შემთხვევაში ინდივიდის ავტონომიასა და საყოველთაო ინტერესებს შორის გარკვეული ჰარმონიის დამყარებაა ნაუარაუდები. ეს კი ლიბერალიზმის თავისებურ მომხრეებაზე მიუთითებს.

მაგრამ ლიბერალიზმის განვითარებაზე მე-19 საუკუნეში ევროპის სხვადასხვა ქვეყანაში თავისებურად ზემოქმედებდა ეროვნული სპეციფიკა. საფრანგეთსა და ინგლისში, სადაც დასრულებული იყო ეროვნული სახელმწიფოების წარმოქმნის პროცესი, ლიბერალიზმის განვითარებისათვის შედარებით მშვიდი, ხელსაყრელი ვითარება იყო შექმნილი. ხოლო იტალიასა და გერმანიაში, სადაც აღნიშნული პროცესი შედარებით რთულად მიმდინარეობდა, ლიბერალიზმი უფრო მძიმედ და წინააღმდეგობრივად იკვლევდა გზას. ამ ქვეყნების ლიბერალები თავიანთ იმედებს ერთიან ეროვნულ სახელმწიფოებზე ამყარებდნენ, მაგრამ ძლიერმა კონსერვატიულმა ტრადიციებმა გააქარწყლა მათი იმედები: ეროვნული ერთიანობის ინიციატივა მეტწილად კონსერვატორებს ეკუთვნოდათ. ლიბერალები კი (ეროვნული ლიბერალების სახით) ან ერწყმოდნენ კონსერვატორებს, ან ოპოზიციაში ედგნენ მათ.

ასეთი თანაფარდობა ორ უძლიერეს პოლიტიკურ მიმდინარეობას შორის ტიპური სახით გამოიხატა იულიუს ფრობელის მოძღვრებაში. 1848 წელს რევოლუციამ გერმანიაში თითქმის ყველა პოლიტიკური ძალა დააყენა გარკვეული დილემის წინაშე: ისინი ან უნდა შეგუებოდნენ მონარქიულ რეჟიმს, ან უარი ეთქვათ მასზე და გაემიარებინათ რევოლუციის სულისკვეთება.

ფრობელმა თავის მოძღვრებაში საკმაოდ ნათლად და გარკვეულად წარმოადგინა აღნიშნული პროცესები. მან, როგორც დემოკრატიის უკიდურესი მემარცხენე ფრთის წარმომადგენელმა, რევოლუციის პრაქტიკულ გამოცდილებას „რეალური პოლიტიკის“ ბირთვი უწოდა, თუმცა საბოლოოდ მაინც ვერ დააღწია თავი ავტორიტარულ თვალსაზრისს.

მე-19 საუკუნის გერმანიაში დემოკრატიზმი და ლიბერალიზმი არ იყო წარმოდგენილი პარალელური მიმდინარეობების სახით. ფრობელის მოძღვრება სწორედ ამის დადასტურებაა. ისინი ერთად მიჩნეულია სოციალისტური მოძღვრებების წანამძღვრებად და დაკავშირებული არიან მუშათა კლასის საზოგადოებრივი და პოლიტიკური ორგანიზაციის ამოცანასთან. მაგრამ ასეთი ორგანიზაციის უმთავრეს შედეგს მაინც უნდა წარმოადგენდეს მოსახლეობის უმრავლესობის დარაზმვა ეკონომიკური და პოლიტიკური ბატონობისათვის მუშათა კლასის, პროლეტარიატის გარშემო¹.

მართალია, აღნიშნული ამოცანები პროლეტარიატს და მოსახლეობის უმრავლესობას განუსაზღვრეს სოციალისტური მოძრაობის ლიდერებმა, მაგრამ ისინი ემყარებოდნენ ლიბერალ-დემოკრატიების მიერ შექმნილ თეორიულ წანამძღვრებს. მათ შორის თვალსაჩინო ფიგურაა ფრობელი. თუმცა იგი დროდადრო იცვლიდა პოზიციებს (მაგალითად, რადიკალურ-დემოკრატიული შეხედულებებიდან გადადიოდა კონსერვატიულ-ავტორიტარულ თვალსაზრისზე), იმყოფებოდა ბისმარკისა და იმპერატორის დიპლომატიურ სამსახურში, მაგრამ ამას ხელი არ შეუშლია მისთვის ნათლად ჩამოეყალიბებინა სოციალური სისტემის აგების ლიბერალური მოდელი. მისი აგების ერთ-ერთი უპირველესი პირობაა უმაღლეს მიზანში ინდივიდუუმის ჩართვის ფრობელისეული პრინციპი.

¹ იულიუს ფრობელი, სოციალური პოლიტიკის სისტემა, 2 ტომად. მანჰაიმი, 1847; აალენი, 1875. ტ. I გვ. 4 (ცერმ.).

პიროვნება, ინდივიდუუმი, ფრობელის მიხედვით, არის სოციალური პოლიტიკის სისტემის გამოსავალი პუნქტი. „საზოგადოება არის ინდივიდთა გაერთიანება. იგი არსებობს ერთეულთა სახით, ერთეულთაგან და ერთეულთა მეშვეობით“¹. აქედან გამოდის, რომ ლიბერალური აზროვნებისათვის პიროვნება თავისთავადი ღირებულებაა, მაგრამ მხოლოდ იმ პირობით, რომ მისი განსაკუთრებულობა საზოგადოებრივი წესრიგისადმი დაქვემდებარებული სახითაა წარმოდგენილი. ფრობელი გადამწყვეტ მნიშვნელობას ანიჭებს ყველა პიროვნებისათვის საერთო განმსამღვრელ პირობებს, რომლებსაც მათი გამთანაბრებელი ნორმების დანიშნულება ენიჭება.

აღამიანის ინდივიდუალობა მისი საკუთარი უნარებისაგან ყალიბდება; გარეგანი პირობები მხოლოდ შემოქმედებას ახდენენ მისი სრულყოფის პროცესზე, აჩქარებენ ან ანელებენ მას. ამდენად ინდივიდუალიტეტი მოთავსებულია მისი უნარების შესაძლებლობასა და მისივე შემომსამღვრელი სამყაროს პირობათა სინამდვილეს შორის, რომელიც საბოლოოდ აღამიანის ბედის განმსამღვრელია. ასეთ შუალედურ მდგომარეობას ეფუძნება აღამიანთა მიერ მათთვის საერთო ნორმების შემუშავება. მაგრამ პოტენციური სახით აღნიშნული ნორმები თვით აღამიანებშია დაფუძნებული. ამიტომ ისინი, პირველ რიგში, მათი თავისუფალი ნებისაგან გამომდინარედ ითვლებიან. ფრობელი მიჩნეულია ლიბერალური აზროვნების ახალი ნაკადის ფუძემდებლად, რამდენადაც, მისი აზრით, კონკრეტული ნორმები საყოველთაო მნიშვნელობას იძენენ მხოლოდ იმ პირობით, რომ აღამიანები მათზე მოთხოვნილებით ერთმანეთისაგან არსებითად არ განსხვავდებიან. ესაა მათი „საყოველთაო აღამიანური ბუნება“. იგი გაშუალებულია სპეციფიკური გარეგანი გარემოებებით და ამდენად, საბოლოოდ „ნორმალური აღამიანური ბუნება“ წარმოდგება „ნორმალური ინდივიდუალიტეტის“ სახით.

ამრიგად, ფრობელთან „ნორმალიტეტი“ ნორმატივისგულადაა წარმოდგენილი. იგი შედეგია შეხედულებისა, რომლის თანახმად ინდივიდუალობის ბირთვად ამიერიდან უნდა ჩაითვალოს საყოველთაო მსამღვრელი. ინდივიდუალური განსხვავებები, რომლებიც ცალკეულ აღამიანებს ახასიათებს, თვით გამომდინარეობენ ფუძემდებლური აღამიანური თვისებრივი უნარებისაგან. „აღვილი დასადგენია... რომ ყველა ინდივიდუალური ბუნებრივი ფორმა აღამიანურ სამყაროში ეფუძნება იმ საერთო ელემენტებს, რომლებიც გამომდინარეობენ საყოველთაო აღამიანური ბუნებისაგან; რომ ინდივიდთა ყველანაირი

¹ იულიუს ფრობელი, დასახ. ნაშრ. გვ. 11.

განსხვავებები ამ ელემენტების განსხვავებული კომბინაციებისა და თვისებრივი განსაზღვრებების შედეგებს წარმოადგენენ; ამიტომ ეს ინდივიდები არათანაბრად ვითარდებიან¹. ფუძე-„მე“ რაღაც სხვაა, ვიდრე ინდივიდუმი; იგი არის საყოველთაო ინდივიდუმი, რომელიც უპირისპირდება გარეგანი შემოქმედებით გამოწვეულ ინდივიდუალურ გამოვლინებებს: „ჩემი მე, ე.ი. ის, რაც ჩემთვის შინაგანია და თავისთავს თვით განსაზღვრავს, არის არა ინდივიდუალური, არამედ საყოველთაო, იდეალი“. ჩემი მე, დამსახურების მახასიათებლებისაგან დამოუკიდებლად და მათ საპირისპიროდ, არის საყოველთაოსა და იდეალის არსობრივად შემცველი. ინდივიდუალური მოთხოვნები, რომლებიც მე-ს მოთხოვნილებებიც უნდა იყოს, არიან ინდივიდუალურ ინდივიდუალურ-განსაკუთრებული წესით შეჭრილი საყოველთაოები და იდეალები. ამრიგად, მეჭვილად ჩვენ საქმე გვაქვს არა „ინდივიდუალურთან“, არამედ სავსებით საყოველთაოდ წარმოდგენილ „მე“-სთან. ამდენად ინდივიდუმი არის მხოლოდ განსაზღვრული და ამ აზრით შეზღუდული განამდვილება საყოველთაო ადამიანური ბუნებისა. როგორც ასეთი, ინდივიდუალობა შეიძლება ხორციელდებოდეს მხოლოდ „ნორმალური ადამიანური ინდივიდუალობის სახით“, ე.ი. ინდივიდთა ერთობის შიგნით მიმდინარეობს ინდივიდუალური განვითარების შესაძლებლობის რეალიზაცია.

ეს, ფრობელის მიხედვით, არის ბუნებიდან კულტურისაკენ განვითარების გზა. კაცობრიობა არსებობს და შენარჩუნებულია „მხოლოდ კულტურის სახით: – ერთობისა და წარმოების შინაარსსა და ფორმებში, ენასა, მეცნიერებასა და ხელოვნებაში; სიყვარულსა და სამართლიანობაში, ე.ი. თავისუფალი და გონიერი არსებობის საზოგადოებრივი ერთობის წიაღში განამდვილების სახით“.

საბოლოოდ ფრობელი ადამიანისა და საზოგადოების ურთიერთობის ამ თვალსაზრისზე დარჩა, მიუხედავად იმისა, რომ დროდადრო მას ჰქონდა აღნიშნული ურთიერთობის სირთულით განსაზღვრული ცალკეული ექვსნარევი შეხედულებები. მაგალითად, იგი ზოგჯერ ფიქრობდა, რომ თუ კაცობრიობა მხოლოდ კულტურაში ნამდვილდება, იგი კარგავს ბუნებრიობას¹. გარდა, ამისა, თუ კაცობრიობისა და თვით ინდივიდის ცხოვრება წარიმართება „ობიექტური კულტურული მიზნის“ შესატყვისად, ისინი მხოლოდ გელეოლოგიურად შეფასდებიან. ფრობელს ერთგვარად აშინებს კიდევ ერთი დეტალური ხასიათის წინააღმდეგობაც: ადამიანთა ბუნებისათვის „ობიექტური კულტურული მიზანი“ თითოეულ ინდივიდუმთან „სუბიექტური

¹ იულიუს ფრობელი, დასახ. ნაშრ. გვ. 39.

კულტურული მიზნის“ სახით წარმოდგება. ფრობელი წერს: „ამნაირი გაგების მიხედვით საყოველთაო ადამიანური ბუნება მეტად ადარ შეიძლება ჩაითვალოს ბუნებრივ-ისტორიულ კატეგორიად, არამედ ისტორიულ, გარკვეული აზრით, გვარის იდეალური ბუნების გამომსახველ ცნებად, რომელიც ისტორიაში, სწორედ ამის გამო, უსასრულო განვითარებას მოითხოვს და ნამდვილდება კიდევ. ამდენად ადამიანთა გვარისა (თუ თაობის) ეს ისტორიული ბუნება არის ობიექტური კულტურული მიზანი. ინდივიდისათვის კი იგი წარმოდგება სუბიექტური კულტურული მიზნის სახით, სახელდობრ, გზად ნორმალური ინდივიდუალიტეტისაკენ“. ერთგვარი გადაჭარბებული ოპტიმისტური გონით ფრობელი ასკენის, რომ ინდივიდუმი, ბელისაგან თანდაყოლილი შეზღუდვების მეწოლის გამო, ყველა თავისი იდეალური უნარ-მოდრეკილების პარმონიზებას კი არ მოითხოვს, არამედ ესწრაფვის „ნორმალურ“ მდგომარეობას, რომელიც „გვარის ბუნების ყველა ელემენტის“ თანაბარმნიშვნელობის მაჩვენებელია. ცალკეული ინდივიდუმის ფორმირება საბოლოოდ ემსახურება საყოველთაო ადამიანური ბუნების „მიღებას“, „... პიროვნული მიზნების განსაკუთრებული ფორმები კვლავ ერთიანდებიან კულტურის საყოველთაო ადამიანურ მიზანში: ადამიანური ბუნება იქმნება პიროვნული განვითარების სახით“.

ჩვენ მიერ ფრობელის ფაქტობრივად სოციოლოგიური კონცეფციის შედარებით ფართოდ წარმოდგენა იმითაა განპირობებული, რომ ეს კონცეფცია ქმნის ორგანულ ფონს მისი ეთიკური და პოლიტიკური შეხედულებებისათვის. უფრო გარკვევით რომ ითქვას, ფრობელისათვის მნეობრივი ურთიერთობა და პოლიტიკის სფერო არის არა თავისთავადი მოცემულობა, არამედ კულტურის პროდუქტები, კაცობრიობის კულტურული ევოლუციის ნაყოფი.

კულტურის ნორმატიული საზომია მნეობა. კულტურის განვითარება გულისხმობს ადამიანის თვითშემეცნებას, ემყარება გაცნობიერებულ, გაგებულ ნებას, რითაც ადამიანები თავიანთ მიზნებს გამოხატავენ და რომლის შემეყობითაც ისინი საქმიანობენ. მიზანთა სამყარო არის მნეობა. იგი არის ადამიანთა თავისუფლების სამყარო და თავისუფლების პრინციპები წარმოადგენენ პოლიტიკის პოზიტიურ ელემენტებს.

ადამიანის თავისუფლება, პირველ რიგში, ის არის, რომ მისი „იდეალური გვარეობითი ბუნება“ განხორციელდეს. რამდენადაც ადამიანთა პიროვნული მიზნები ფრობელს ერთდროულად სუბიექტურ და ობიექტურ პიროვნულ კულტურულ მიზნებად მიაჩნია, იგი მოითხოვს მათ განხილვას ორგანული ერთიანობის სახით: სუბიექტური და ობიექტური კულტურული მიზნები არის „საყოველთაო ღირებულების მქონე საბოლოო მიზანი, რაც სხვა არაფერია, თუ არა

სუბიექტური და ობიექტური კულტურული მიზანი, მაგრამ არა მხოლოდ როგორც პიროვნების მიზანი, არამედ როგორც გვარის მიზანი პიროვნებაში და ამით – მიზანი თითოეულისათვის, ყველასათვის“.

სწორედ მიზნის სიბრტყეზე აღამიანი, როგორც ინდივიდუმი, მიმართულია საყოველთაოსკენ, უმაღლესი ღირებულებისაკენ. პოლიტიკურად იგი არის აღამიანთა ასოციაცია.

აღამიანთა მიზნებისა და თავისუფლების სამყარო ნორმატიულად უნდა იყოს მოწესრიგებული. ფრობელის თვალსაზრისით, მახლობელთა ზნეობა არის სამართლის, მორალიტიკისა და კეთილდღეობის კავშირი, ასეთი კავშირი კი მისი დროის გერმანიისათვის ფრობელს უცხოდ მიაჩნდა: „ზნეობა არ გულისხმობს მხოლოდ პრაქტიკული მოთხოვნებიდან დაქვემდებარებულ მიზნების სამყაროს“ (როგორც ეს კანტთანაა) და არც საზოგადოების სუბსტანციურ ერთობას (როგორც ფიქრობს ჰეგელი), არამედ იგი არის „აღამიანთა გაერთიანება საკუთარი ინდივიდუალური მიზნების საბოლოო მიზნისადმი დაქვემდებარებისათვის.“ ამრიგად, ზნეობა არის აღამიანის ბუნების განვითარებისათვის ინდივიდთა მისწრაფების პრაქტიკული საყრდენი. მორალისა და სამართლის კავშირი უპირისპირდება კანტიანურ ლიბერალურ აზროვნებას; ასევე უცხოა ფრობელისათვის მათი დიალექტიკური უარყოფისა და ურთიერთგადასვლის ჰეგელიანური პრინციპი. ფრობელის მიხედვით, მორალი ნიშნავს იმას, რომ აღამიანთა მოღვაწეობის მიზანი მათი ინდივიდუალური მიზანიცაა. ამასთან მორალიტიკეტი და ზნეობა საპირისპირო წესით გვემსახურებიან: აღამიანის მოქმედება მხოლოდ მაშინ არის მორალური, თუ იგი ემსახურება ზნეობრივ მიზანს – ნორმალური აღამიანური ინდივიდუალიტიკეტის განხორციელებას. მიზანი მხოლოდ მაშინ არის ზნეობრივი, “თუ იგი პიროვნების განსაკუთრებული თავისუფალი მიზანია.“ სამართალი არის „ჩვენგან გამოყოფილი განსაზღვრული მიზნების ბატონობა მათი განხორციელების საშუალებებზე“. რადგან სამართლის დონეზე უმაღლესი მიზნის განხორციელების ყველა ლეგიტიმური საშუალება ბატონობის წესითაა მობილიმებული, სამართალი „აბსოლუტურად“ ექვემდებარება ზნეობას, ხოლო რამდენადაც მორალიტიკეტი განსაკუთრებული თავისუფალი მიზნობრიობის ასპექტია, სამართალი გამოხატავს ზნეობის განსაკუთრებული საშუალებების ლეგიტიმურობას; ამდენად „მორალი ზნეობის შინაგანი ფორმაა, ხოლო სამართალი გარეგანი“¹.

¹ იულიუს ფრობელი, ღასახ. ნაშრ. გვ. 120.

კანტის მიმდევარი ლიბერალებისაგან განსხვავებით, რომლებიც შინაგანისა და გარეგანის გათიშვის თვალსაზრისზე იდგნენ, ფრობელისათვის მორალი და სამართალი მნებრივად კვალიფიცირებული მოქმედებების კავშირის აუცილებელი ასპექტებია. კავშირი არის „საერთოდ მნებობის შინაარსი“, სიკეთე; „როგორც მორალის, ისე სამართლის საკმაო შინაარსი“. საყურადღებოა, თუ როგორ ცდილობს აქ ფრობელი ფუნქციონალისტურად განსაზღვროს სიკეთე: იგი მას მიაჩნია იმად, რაც საესებით უტილიტარისტულად სჭირდება ინდივიდუმს საკუთარი მიზნების განხორციელებისათვის; ამითაა იგი სწორედ მიმართული „ჰუმანიტი“ მიზნის, საბოლოო მიზნის განხორციელებისაკენ, რაც იმას ნიშნავს, რომ ეს მიზანი იწვევს დანარჩენი მიზნების „დისკრიმინაციას“. „რაც ჩვენს მიზნებს ემსახურება, ის არის ამ მიმართებაში ჩვენთვის სასიკეთო; ე.ი. იგი არის სათნოება; ჩვენი სათნოებების ერთობლიობა არის ჩვენი მიზნის საშუალებათა ერთობლიობა. მაგრამ ყველა ჩვენი მიზანი ექვემდებარება საბოლოო მიზანს. ამდენად ისინი მნებრივი სათნოებანია. მათი ერთობლიობა არის სიკეთე. შეხედულება, რომ ჩვენი მე არის სიკეთე ჩვენთვის, მაგრამ არა სიკეთე საერთოდ, შეცდომაა. ამ შეცდომის გადალახვა მნებრივი აღზრდის ამოცანაა.

ამდენად, ერთი მხრივ, ყველა მაგერიალური „სიკეთე“ არის საშუალება ინდივიდის მიზანთა ლეგიტიმაციისათვის, ხოლო მეორე მხრივ, ისინი რელატიურია, რამდენადაც „ჰუმანიტი“ მიზნებს არ შეესაბამებიან. სამართალშიც მხოლოდ სამართლიანობა ან უსამართლობა კი არ აისახება, არამედ კანონიერების საკითხიც ისმის, რამდენადაც იგი ცდილობს წარმართოს ადამიანთა მოღვაწეობა მნებრივი ხაზით: „სამართალი დგება სიკეთის მხარეზე ბოროტების წინააღმდეგ ბრძოლაში“¹.

საკმაოდ დასაბუთებულად წარმოგიდგენს ფრობელი მნებობის, მორალიტიკის, სამართლისა და სიკეთის ერთობლიობის საფუძველზე შექმნილი ერთობის – საზოგადოების გარდაუვალ მსვლელობას სახელმწიფოსაკენ. ინდივიდების მიერ სამართლის როლის გაცნობიერება იწვევს „სამართლებრივი ურთიერთობების“ შექმნის მოთხოვნილებას. რადგან ასეთი ურთიერთობები გზაა საერთო მაღალი მიზნისაკენ, წარმოიშობა „სამართლებრივი საზოგადოება“, ანუ, რაც იგივეა, „მიზნობრივი საზოგადოება.“ სამართლებრივი საზოგადოება ბატონდება ყველა თავისი წევრის სასიცოცხლო ინტერესებზე. ამასთან იგი არის მათი დამცველიც და ამდენად – საერთო ნების

¹ იულიუს ფრობელი, დასახ. ნაშრ. ტ. II, გვ. 2.

გამომხატველი სუვერენი. ამით საზოგადოება ხდება „სუვერენული საზოგადოება, ე. ი. სახელმწიფო“. სახელმწიფო იგივეა, რაც მწიფობრივი იდეის სინამდვილე ჰეგელის მიხედვით, ან, როგორც ფრობელი ფიქრობს – უმაღლესი საზოგადოებრივი ერთობა. ფრობელის რადიკალურ-დემოკრატიული თვალსაზრისი მიმართული არ არის სახელმწიფოს არსებობის წინააღმდეგ, არამედ პირიქით, სახელმწიფო მას მიაჩნია მწიფობრივ ნიადაგზე დაფუძნებულ აუცილებლობად. სახელმწიფო უნდა იყოს დემოკრატიულად ორგანიზებული, რათა იგი ინდივიდებს არ დაუპირისპირდეს და მათი პირადი ცხოვრება იმედროულად წარმოადგინოს როგორც პოლიტიკური ცხოვრება.

სახელმწიფოს დაფუძნება ინდივიდუალის ავტონომიის თემისზე საესებით ლოგიკურად მოჩანს, თუ გავითვალისწინებთ, რომ ფრობელის მიხედვით, ინდივიდუალობა არის საბოლოო მიზნის შესაბამისი „ნორმალური“ ადამიანური მდგომარეობა. ერთ მხარეზე დგას საბოლოო მიზანი, შეხედულება საყოველთაო ადამიანურ ბუნებაზე, როგორც ძირეულ სამართალსა თუ საწყის სამართალზე, რომელიც ინდივიდუალობას შესაძლებელს ხდის: მიზანი, რომელიც თავისთავადია, თვითმიზანია. ასეთი მიზნის ბატონობა არის ძირეული მიზანი, რომელსაც სამართალი თავის საკუთარ მიზნად იხდის. იგი მთელი მწიფობრივი სამყაროს წესრიგის წინამძღვარია. ამ ძირეული სამართლიდან გამომდინარეობს ადამიანური სამართალი. იგი ემყარება ძირეულ დებულებას იმის შესახებ, რომ სამართალი, როგორც ცალკეული მიზნების დამცველი, იმავდროულად უნდა ექვემდებარებოდეს საყოველთაო ნებაზე დაფუძნებულ და აღიარებულ საბოლოო მიზანს. იმავდროულად ეს ნიშნავს, რომ მაგერიალურ-სამართლებრივი თვალსაზრისით ინდივიდების შინაგანი და გარეგანი მოთხოვნილებების დაკმაყოფილება შეესაბამება მწიფობრიობის მოთხოვნას.

მეორე მხრივ, ინდივიდუალობის უმრუნველყოფა, რაც მომდინარეობს ადამიანთა საერთო ბუნებიდან, ყველა ინდივიდს არ ეხება. ერთმანეთისაგან მკვეთრად უნდა განვასხვაოთ ინდივიდუალურ-პოლიტიკური და ინდივიდუალურ-არაპოლიტიკური. მას არაშეუძლია ვად მიაჩნია სოციალური სისტემა, სადაც ინდივიდუალური ცხოვრება დათრგუნულია, თუმცა ამავე დროს მოითხოვს ინდივიდუალური სეპარატიზმისა და საიდუმლოებათა ჩახშობას, რათა კერძო პირები იყვნენ პოლიტიკური ადამიანები და ნამდვილად თავისუფალი არსებები.

ფრობელი ვრცლად და ღრმად არ განიხილავს სახელმწიფო სამართლისა და კერძო სამართლის განსხვავების საკითხს. იგი მიუ-

¹ იულიუს ფრობელი, დასახ. ნაშრ. ტ. I, გვ. 556.

თითებს მხოლოდ იმ გარემოებაზე, რომ კერძო სამართალი აღნიშნავს მოქალაქეთა ინდივიდუალურ უფლებებს, ხოლო სახელმწიფო სამართალი – ოფიციალურ ინტერესებს. ამიტომ მათ შორის თითქოს წინააღმდეგობაა. მაგრამ ეს წინააღმდეგობა მოჩვენებითი, უფრო სწორად, ზედაპირულია და ადვილად დაიძლევა სამართლის მიზნის სახელმწიფო სამართლის მიზნისადმი დაქვემდებარების გზით. სახელმწიფო სწორედ იმისთვისაა მოწოდებული, რომ საყოველთაო კულტურულ მიზანს დაუქვემდებაროს ყველა ინდივიდუალური მიზანი. ამ გზით სახელმწიფო გამოხატავს ინდივიდთა სამართლებრივ მოთხოვნებს და მას გზა ეხსნება მათი უზრუნველყოფისაკენ. ეს არის განვითარების მიზანი.

ფრობელის აზრით, აღნიშნული მიმართულებით სახელმწიფოს მოღვაწეობის სამართლებრივი ბაზისია საკუთრება. მაგრამ რადგან სამართალი ნიშნავს მიზნის ბატონობას საშუალებებზე, იგი უზრუნველყოფს მფლობელობას როგორც სიკეთეს, რამდენადაც იგი მიიღწევა კულტურულ მიზნებთან შესაბამისობის წესით. ამრიგად, საკუთრება უნდა გავიგოთ არა როგორც „ბურჟუაზიული კერძო საკუთრება“ მისი ნეგატიური აზრით. ფრობელი მოითხოვს „პოზიტიურ ოფიციალურ პოლიტიკურ თავისუფლებას“, რასაც ყოველი ინდივიდი განიცდის კულტურულ მიზანთან თავისი ინდივიდუალობის შეგუების სახით. მხოლოდ ამ მიზნით არის მისთვის კანონიერი საკუთრების უფლება. დოვლათის, როგორც ადამიანის შრომის ნაყოფის სამართლებრივი დაკანონება არის საკუთრების სახელმწიფოებრივ-საზოგადოებრივი დანიშნულების დასაბუთების „ბუნებრივი წესი“.

ინდივიდუალობის, სახელმწიფოსა და საკუთრების მიმართების ანალიზის საფუძველზე ფრობელი ერთმანეთისაგან განასხვავებს იდეალურ და რეალურ განვითარებას. ისმის კითხვა: რამდენად იყენებს ფრობელი მის მიერ შემუშავებულ ძირეულ წინამძღვრებს მისივე შექმნილი განვითარების პერსპექტიული მოდელის ვარგისიანობის დასაბუთებისათვის? ფრობელის პოლიტიკური თეორია არ არის უტოპისტური. იგი ცდილობს იდეალური წარმოდგენები და რეალური პირობები ერთიმეორეს შეუთავსოს და საკუთარი კონცეფციბორივე მათგანის ერთობლივ შედეგად წარმოგვიდგინოს. ეს ნათლად მოჩანს მის მიერ შემუშავებული ინდივიდუუმის ცნების გაორებაში. ინდივიდუუმის განვითარება თავისუფალ საზოგადოებაში, რომელიც ინდივიდისთვის პოზიტიურ და არა ნეგატიურ თავისუფალი განვითარების საშუალებას ქმნის, ფრობელს მიაჩნია განვითარების პროცესად, რადგან იგი ადამიანებსა და მათს თანაცხოვრებაში ჩაბუდებულ მწეობრიობას ანამდევილებს. ეს აღიქმება ამავე დროს როგორც პიროვე

ნული „ბედი“. ორივე დონეზე ადგილი აქვს განვითარებას, რადგან, ერთი მხრივ, პროცესი ტელეოლოგიურად, მიზნობრივად წარიმართება, ხოლო მეორე მხრივ, იგი ხორციელდება უკიდურესად ამბივალენტური წესით.

ერთი მხრივ, ადგილი აქვს იდეალურ განვითარებას ბუნებიდან კულტურისაკენ. საერთო საზოგადოებრივ დონეზე იგი არის ისტორიის მსვლელობის მიზანი, რომელიც საყოველთაო „აღამიანურ ბუნებას“ ახორციელებს. ინდივიდუუმის განვითარების მიზანი ის არის, რომ იგი მონაწილეობდეს „ნორმალური ინდივიდუალობის“ შექმნაში. პროცესის გარეშე კი – როგორც საზოგადოება, ისე ინდივიდი – წარმოადგენენ მხოლოდ აბსტრაქტულ ნორმატიულ მონაცემებს.

მოგვიანებით „სოციალური პოლიტიკის სისტემაში“, ხოლო შემდგომ „პოლიტიკის თეორიაში“ ფრობელი საზოგადოების საბოლოო და უმაღლეს მათრგანიშებულ ძალად აცხადებს სამართალს; ყოველივე ეს გამომდინარეობს საყოველთაო მიზნებიდან, მაგრამ საამისოდ საზოგადოება ორგანიზებული უნდა იყოს და ამას აკეთებს ხელისუფლება. მასთან ერთად საზოგადოების ორგანიზაცია, „... გაბატონებულ ძალთა ხელისუფლება, რომელიც გავლენის უნარმქონეა, არის... პირველი ნაბიჯი წესრიგისა და ცივილიზაციისაკენ. მისი მემკვიდრეობით საზოგადოების არსებობა საბოლოოდ და ზოგადად უზრუნველყოფილია“¹.

ძალაუფლებასთან მიმართება რთული და საფეხურებრივია. იგი წარიმართება ავტორიტარიზმის სიბრტყეზე. ამ ხაზით ფრობელს მეორე საფეხურად მიაჩნია რელიგია; იგი წინასწარ ქმნის საზოგადოებრივი წესრიგის ჭეშმარიტ წესებს, რომლებშიც ეკლესიის მოთხოვნების ფორმით აისახება ზნეობრივი დოგმები. ფრობელი ამაში ხედავს ეკლესიის კულტურულ-ისტორიულ მნიშვნელობას. მას მიაჩნია, რომ სულიერი ავტორიტეტებისაგან ემანსიპაცია, რასაც დასაწყისი მისცა რეფორმაციამ და განმანათლებლობამ, იწვევს მხოლოდ ნეგატიურ თავისუფლებას; განვითარების პროცესი კი უნდა ემყარებოდეს „პოზიტიურ თავისუფლებას“, რომლის აუცილებელი პირობაა ავტორიტეტის რწმენა: „ავტორიტეტი არის მხოლოდ ორგანიზებული ძალის გარდამავალი ფორმა. აღამიანთა მიზნობრივი ცნობიერება იქმნება და ნათელი ხდება მხოლოდ თავისთავიდან გამომდინარეობის წესით. საყოველთაო მიზნები, რომლებსაც ექვემდებარებიან ცალკეული მიზნები, სულ უფრო მეტად იმსჭვალებიან ზნეობრიობის

¹ იულიუს ფრობელი, დასახ. ნამრ. ტ. I, გვ. 479.

მოთხოვნებით¹.

აქ ორგანიზებულ ძალას წარმოადგენს სამართალი. ფრობელის მიხედვით, „მისი ამოცანაა თავისუფალი ნების ორგანიზება და თავისუფალი საქმიანობის დაქვემდებარება მწეობრივი საბოლოო მიზნებისადმი“. ამ, მესამე საფეხურზე მოქმედებს აგრეთვე სამოგადობრივი წარმომადგენლობა, მაგრამ არა ღომინირებული სახელმწიფოებრივი სტრუქტურების სახით, როგორც ეს ესმის ლიბერალურ თეორიებს, არამედ როგორც საფუძველი მიზნობრივ ერთიანობაზე დაფუძნებული სამოგადოების სამართლებრივი ორგანიზაციებისა.

ამ იდეალური, სამი სტადიით წარმოდგენილი მოდელის ფორმულირებისას ფრობელი მიუთითებს, რომ სამოგადოების მთელი ცხოვრება მომდინარეობს ეგოიზმიდან, ცალკეული პიროვნებების ინტერესებიდან და სამოგადოება თავისი სრულყოფილი სახით სხვა არაფერია, თუ არა ყველას ეგოიზმის გარკვეულად წარმართული ასოციაცია და ორგანიზაცია. ეგოიზმი განუყრელადაა დაკავშირებული ძირეულ ბუნებრივ მოთხოვნილებებთან – შიმშილთან და სიყვარულთან. შიმშილი და სიყვარული – სასიცოცხლო და სულიერი მოთხოვნილებები – ქმნიან და ინარჩუნებენ სამოგადოებას; მწეობა ვადებულია ცნოს ეს ბუნებრივი ინსტინქტები და შეიტანოს ისინი სამოგადოების შინაარსში. ამით გადალახული იქნება დაპირისპირება ეგოიზმსა და მწეობას შორის, – ფიქრობს ფრობელი.

ამ სოციოლოგიური ფონის ბაზაზე ფრობელი იმუშავებს დემოკრატიის თავისებურ თეორიას, რომლის მიხედვით „ჭეშმარიტი სახელმწიფო“ შეიძლება იყოს მხოლოდ დემოკრატიული. განსხვავებით როტკეისაგან, იგი არ მერყეობს სამოგადოებასა და სახელმწიფოს შორის, არამედ მიაჩნია, რომ ისინი ტელეოლოგიურად დაკავშირებული ფენომენებია: ყოველი სამოგადოება არის მიზნობრივი გაერთიანება; სახელმწიფო არის სუვერენული მიზნობრივი გაერთიანება. სუვერენიტეტის დონეზე სამართალი როგორც განსაკუთრებული მიზნის ბატონობა და ძალაუფლება, როგორც დაცვის ფაქტობრივი სტრუქტურა ურთიერთდაკავშირებული არიან. როგორც მიზნობრივ გაერთიანებას, სახელმწიფოს შესწევს უნარი თანასწორუფლებიანობის განხორციელებისა. სახელმწიფო და დემოკრატია ამ გაგების საფუძველზე სინონიმურ ცნებებად წარმოგვიდგება. სახელმწიფო არის თავისთავად ორგანიზებული და მართული სამოგადოება, ხოლო სუვერენიტეტი – ყველა მისი წევრის მთლიანობის განუსხვისებელი „ძირეული სამართალი“.

¹ იულიუს ფრობელი, დასახ. ნაშრ. ტ. I, გვ. 489.

სახელმწიფოსა და საზოგადოების გაიგივების მიზნით ფრობელი ამტკიცებს, რომ ნებისყოფათა ერთიანობა მომდინარეობს „მთავარი მიზნიდან“. მისი დადგენა და რეკლამირება არის მთავრობის ამოცანა. იგი ხელოვნურად ქმნის ერთობას, რადგან ინდივიდების მიერ მათი საკუთარი დამოკიდებულება გაბატონებულ საყოველთაო მიზანზე ყოველთვის გაცნობიერებული და აღიარებული არ არის. ისტორიულად ეს გარემოება ხალხსა და სახელმწიფოს შორის დაპირისპირების გამოსატყულებაც არის. იგი შეიძლება გადაილახოს მხოლოდ „ჭეშმარიტ სახელმწიფოში“, როგორცაა რესპუბლიკა. დესპოტიის საპირისპიროდ, იგი ემყარება საზოგადოების იდეას, რამდენადაც ძალაუფლების ხალხიდან მომდინარეობას აღიარებს. გარდამავალი ფორმებია „მონარქიული რესპუბლიკა, სადაც ადამიანი ქვეყანას მართავს საერთო ნების საფუძველზე (კონსტიტუციური მონარქია)“ და არისტოკრატია, როცა ადამიანთა დიდი რიცხვი აქტიურად გემოქმედებს მთავრობაზე. ფრობელი ამ შემთხვევაში გამოდის სახელმწიფოს ფორმების შესახებ კლასიკური მოძღვრებიდან და იყენებს მას თავისი ტელეოლოგისტური თვალსაზრისის დასაბუთებისათვის. კერძოდ, ფრობელი ფიქრობს, რომ მონარქია და არისტოკრატია „კონსტიტუციური საზოგადოების“ განვითარების გზაზე მხოლოდ გარდამავალი ფორმებია და „საბოლოოდ მხოლოდ დემოკრატიაში შეიქმნება სრულყოფილი ასპარეზი მწეობრიობის ნამდვილი სახით ჩამოყალიბებისათვის“¹.

დემოკრატის ამოცანაა მწეობრიობის სფეროს შინაგანი ორგანიზაცია და საზოგადოებაში საერთო ნების განმტკიცება. ამას აწესრიგებს კონსტიტუცია. დემოკრატიული კონსტიტუცია მოითხოვს საკანონმდებლო, აღმასრულებელი და სასამართლო ხელისუფლების დანაწილებას, რაც, ფრობელის აზრით, ოსტატურად ხორციელდება აშშ-ის ფედერაციული წყობილების პირობებში. დემოკრატიული კონსტიტუციის ბირთვია კანონშემოქმედება ხალხის მეშვეობით.

ფრობელი ერთმანეთისაგან განასხვავებს კონსტიტუციურ და სპეციალურ კანონებს. პირველ მათგანს უწოდებს „ძირულ კანონებს“, რამდენადაც მათ თვლის ხალხის სუვერენული ნების პროდუქტად. ამავე დროს, ადამ მიულერის მსგავსად, მას მიაჩნია, რომ სუვერენული ნება არის ორნაირი მოძრაობის ერთგვარი გზაჯვარედინი, სადაც ერთმანეთს კვეთენ, ერთი მხრივ, ინდივიდუალურ-ნებელობითი მისწრაფება თავისუფლებისაკენ, ხოლო, მეორე მხრივ, უმრავლესობის სწრაფვა ერთიანობისაკენ. პირველი მათგანი ინდივიდუალური

¹ იულიუს ფრობელი, დასახ. ნაშრ. ტ. II, გვ. 59; 67.

თვითმართვის გამოხატულებაა, ხოლო მეორე მომდინარეობს ხალხისაგან. ხალხი ქმნის „საწყის კრებას“ (Urversammlung), რომლის საფუძველზეც ყალიბდება სახალხო კრება.

დემოკრატიული წესწყობილების ძირეული ინსტიტუტებია „საწყისი კრება“, სახალხო საბჭო და სენატი. სახალხო საბჭოს წევრები აირჩევიან საწყის კრებებზე. კრებებს რჩებათ მათი გამოწვევის უფლება. იგივე ითქმის სენატის წევრებზე.

კონსტიტუციური კანონების მიღების ფუნქციას ფრობელი განუსაზღვრავს სახალხო საბჭოს, თუმცა არ გამოორიცხავს, რომ ყველა კანონმდებელი შეიძლება არ იყოს მისი წევრი. ეს მდგომარეობა გვარდება ხალხის ნდობის (ეოტუმი) მეშვეობით. ნდობა კი ცხადდება საწყის კრებებზე. მიუხედავად ამისა, სახალხო საბჭოს არა აქვს საბოლოო გადაწყვეტილების უფლება. ეს უფლება ეკუთვნის ისევ საწყის კრებებს, რომლებიც უფრო მეტად სამოქალაქო საზოგადოების ინსტიტუტებს წარმოადგენენ, ვიდრე სახელმწიფოებრივს.

აღნიშნული ინსტიტუტების მიმართების ფარგლებში ფრობელი არსებით მნიშვნელობას ანიჭებს ხალხის როლს: საწყისი კრებები, რომლის სოციალური ბაზისი მთლიანად ხალხია, საბოლოო გადამწყვეტ როლს ასრულებენ პოლიტიკური ნებისა და კანონმდებლობის ჩამოყალიბების პროცესში. მაგრამ ეს ეხება მხოლოდ კონსტიტუციური კანონმდებლობის სფეროს. სპეციალური კანონების შექმნაში კი ასეთი როლი არ იგულისხმება.

მაგრამ ფრობელი, როგორც რადიკალ-დემოკრატი, ემხრობა საფეხურებრივად დანაწევრებული დემოკრატიის მოდელს; მისი აზრით, არსებული დემოკრატიული სახელმწიფოები არ არიან განუხილველნი შუალედური ინსტანციების ნაყოფიერი მუშაობით. ეს განსაკუთრებით ეხება წარმომადგენლობით ორგანოებს. ფრობელი ასკენის, რომ წარმომადგენელ-რჩეულთა თავდაპირველი გულწრფელი მზადყოფნაც კი ქრება წარმომადგენლის მიერ მანდაგისა და ორგანოში ადგილის დაუფლებისთანავე. ეს ორგანოები ხდება მეტ-ნაკლებად ავტონომიური, რაც დეპუტატებს ავიწყებს მათ აღთქმას ხალხის წინაშე და წარმომადგენლობით ფუნქციას. ამიგომ ფრობელი ხაზგასმით ლაპარაკობს ხალხის სუვერენიტეტისა და წარმომადგენლობის სისტემის ურთიერთობაში წარმოქმნილი წინააღმდეგობის შესახებ, რაც მას დემოკრატიის გაორების ყველაზე მკვეთრ გამოხატულებად მიაჩნია.

წარმომადგენლობის პრინციპის კრიტიკასთან ერთად ფრობელი საკმაოდ ფრთხილად და წინდახედულად აფასებს აგრეთვე პარტიების ადგილსა და როლს პოლიტიკურ სისტემაში. წარმომადგენელთა კანონშემოქმედებით საქმიანობას იგი უაზრობად მიიჩნევს. „ირწმუ-

ნებიან „წარმომადგენლობითი“ დემოკრატიის შესაძლებლობის შესახებ, თუმცა ამ ცნებაში „ოთხკუთხა წრის“ მსგავსი წარმოდგენის გარდა ვერაფერს გულისხმობენ. მაგრამ არა მხოლოდ დემოკრატია და წარმომადგენლობა, არამედ პოლიტიკაც და წარმომადგენლობაც კი ურთიერთგამომრიცხავი ცნებებია¹.

პარლამენტს არ შეუძლია წარმომდგენისა და წარმომადგენლის სუვერენობის თანაბარი და ერთდროული უზრუნველყოფა. ამდენად გამოირიცხულია ხალხისა და პარლამენტის ერთდროული და თანასწორი სუვერენობაც. ფრობელი იმდენად მკაცრია წარმომადგენლობის პრინციპის მიმართ, რომ მას ჭეშმარიტი მსოფლიოსა და ფაქიზი გემოვნების გამომრიცხველადაც კი მიიჩნევს. რამდენადაც პიროვნება, როგორც პოლიტიკოსი, წარმომადგენელი, თავს აღარ აღიქვამს მოქალაქედ, მასში ადამიანი „ქრება“ და რჩება მხოლოდ მოხელის ღირსება.

წარმომადგენლობით დემოკრატიას ფრობელი მიიჩნევს გარდამავალი ეტაპის პოლიტიკურ სისტემად, ვინაიდან ამ დროს ხალხი უშუალო დემოკრატიისათვის ჯერ კიდევ მომწიფებული არ არის. ამავე დროს ფრობელი განაგრძობს წარმომადგენლობის პრინციპის კრიტიკას, მიიჩნევს, რომ მის დროს არ მოქმედებს მიზნებისადმი საშუალებათა დაქვემდებარების წესი; სენატი იქცევა სპეციფიკური კანონების კონსტიტუციური კანონების ნაცვლად გამოყენების განყოფილებად; სახალხო საბჭო, რომელიც საწყისი კრებების მხრივ უფლებამოსილია ჩამოაყალიბოს ძირეული კანონები, თვითონ არ არის გადამწყვეტი ხმის მქონე.

პარტიული სისტემის გეგმა მე-19 საუკუნის პოლიტიკური აზროვნებისათვის გარკვეულ სიახლეს წარმოადგენდა. ფრობელს პარტიები მიაჩნდა პოლიტიკის კონსტიტუციური ნების მატარებლად, მაგრამ, მეორე მხრივ, იგი მიუთითებდა მათს პარტიკულარულ და სეპარატისტულ მიდრეკილებებზე: პარტიები „სახელმწიფოებრივი სამოგალოების (Staatsgesellschaft) ფრაქციებია, რომლის წევრები სახელმწიფოებრივი მიზნების ერთობის მიზნით სეპარატისტულ მიზნებს მისდევენ“². მართალია, ისინი თითქოს სახელმწიფოებრივი ერთობის პრინციპს იზიარებენ და მას უქვემდებარებენ საკუთარ პარტიულ მიზნებს, მაგრამ, ფიქრობს ფრობელი, ისინი მაინც „პოლიტიკური სექტებია,“ პოლიტიკურ ინტერესთა წარმომადგენლობის მსოფლმხედველობრივად დაფუძნებული ორგანიზაციებია, რომლებიც კულტურის ისტორიის განსამღვრული საფეხურის კერძო შემთხვევად უნდა ჩაითვალოს.

¹ იულიუს ფრობელი, დასახ. ნაშრ. ტ. 2, გვ. 140.

² იქვე, გვ. 84.

ფრობელი საკმაოდ ღებტალურად არკევეს ორპარტიული სისტიემის თავისებურებებს, მას მიაჩნია, რომ ყველა შემთხვევაში ეს სისტიემა უნდა უზრუნველყოფდეს პროგრესს, განვითარებას.

„პოლიტიკის თეორია“-ში (1861-64) თავი იჩინა ფრობელის ერთგვარმა ვადახრამ კონსერვატიულ-ავტორიტარული პოზიციისაკენ. კონსტიტუციის საკითხი მას ამ ნაშრომში არსებითად ძალაუფლების საკითხთან აქვს გაიგივებული, ხოლო ძალაუფლებისათვის ბრძოლა კლასობრივი ბრძოლის ანარეკლად მიაჩნია. ამავე დროს ფრობელი საკმაოდ არსებითად ვადაიხარა აღრინდელი მსოფლმხედველობრივი პოზიციიდანაც: ამკამად მან რელიგიას მიაწერა უმნიშვნელოვანესი პოზიტიური ფუნქცია. იგი არის სამყაროს უმაღლესი საწყისი, ოღონდ „გებნებრივი“. მასზე დამოკიდებულია პოლიტიკა, რადგან ყოველი პოლიტიკური სისტიემა მორალური სისტიემაა, ხოლო ყოველი მორალური სისტიემა რელიგიურ სისტიემაზე დაფუძნებული.

მოღვაწეობის ბოლო ეტაპზე საკუთარ შეხედულებას ფრობელმა უწოდა ახალი რეალიზმი – „რეალური. და იდეალური პოლიტიკის შერიგების“ თვალსაზრისი. მაგრამ განსხვავება მის ორ ძირითად შრომაში გატარებულ თვალსაზრისებს შორის დიდი არ არის: რადიკალურ-დემოკრატიული კონცეფცია არსებითად იგივე წანამძღვრებიდან მომდინარეობს, რომლებსაც ეფუძნება კონსერვატიულ-ავტორიტარული პოზიცია.

იულიუს ფრობელი ლიბერალიზმის ოპტიმისტური ნაკადის გიპურ წარმომადგენლადაა მიჩნეული. მაგრამ ლიბერალიზმის, ისევე როგორც სხვა იდეური პრინციპების რეალიზაციის სირთულემ გამოიწვია ერთგვარი სკეპტიციზმი ლიბერალურ-დემოკრატიული მიმართულების თეორეტიკოსთა ბანაკში. ეს გარემოება ნათლად აისახა ფრანგი სოციოლოგისა და პოლიტიკოსის ალექსის ტოკვილის (1805-1859) შრომებში.

§3. ალექსის ტოკვილი (1805-1859)

მკვლევრები მართებულად აღნიშნავენ, რომ ტოკვილის შეხედულებებით იწყება ერთგვარი შემობრუნება ლიბერალური ამროვნების ისტორიაში. „როტეისა და ფრობელის ოპტიმიზმი თვითპასუხისმგებლობაზე დაფუძნებული პოლიტიკური წყობილების ფარგლებში პიროვნების ყოველმხრივი აყვავების საკითხში იცვლება ამასთან დაკავშირებული პესიმიზმით ღირებულებების მიმართ“¹. ეს ვითარება

¹ „პოლიტიკური თეორიები“, გვ. 435.

ტოკვილის მიერ დასაბუთებულია შემდეგნაირი მსჯელობის მეშვეობით: ავგონომია, რომელსაც ინდივიდი სამოგადოებაში იღებს, მოითხოვს პოლიტიკური ცხოვრების დემოკრატიზაციას; ასეთნაირი განვითარების ბოლო პუნქტში კი გაორებული სახით იჩენს თავს თანასწორობის პრინციპი: ერთი მხრივ, თავისუფლება თანასწორობის გარეშე არ აღიქმება, მეორე მხრივ კი, ამ პრინციპის სრულყოფა კითხვის ქვეშ აყენებს პიროვნული თავისუფლების შესაძლებლობას. ამით ტოკვილმა დააფუძნა ე. წ. „დემოკრატიის დილემის“ თეორია, როგორც მას მოგვიანებით უწოდა თომას მანმა. იგი, მანის მიხედვით, მდგომარეობს დემოკრატიის ორი ღირებულების – თავისუფლებისა და თანასწორობის შეუთავსებლობაში. მანი მეტსაც ამბობს: იგი ფიქრობს, რომ თავისუფლების ცალმხრივი რეალიზაცია იწვევს ანარქიას, ხოლო თანასწორობისა – გოგალიტარულ დიქტატურას¹.

ტოკვილი დემოკრატიას განიხილავს პირველადი ფაქტის სახით. ამავე დროს იგი მისი თანადროული დემოკრატიული თუ სხვა ტიპის სახელმწიფოების შესწავლის საფუძველზე ასკვნის, რომ თვალსაჩინო ფაქტია შესაძლებელი პოლიტიკური რეჟიმების პლურალიზმი. მაგალითად, დემოკრატიული სამოგადოებანი შეიძლება იყოს ლიბერალურიც და დესპოტურიც. ისინი განსხვავებულია ამერიკასა და ევროპაში, გერმანიაში და საფრანგეთში. შედარებების საფუძველზე ტოკვილი ცდილობს გამოავლინოს განსხვავებული სახელმწიფოების საერთო ტიპური ნიშნები. ეს ამოცანა მან დააკაუშირა დემოკრატიისა და თავისუფლების მიმართების საკითხთან.

ტოკვილის ორი მთავარი ნაშრომია – „დემოკრატია ამერიკაში“ (ორი ტომი, 1835, 1840) და „ძველი რეჟიმი და რევოლუცია“ (1856).

წიგნში ამერიკის დემოკრატიის შესახებ იგი სვამს კითხვას: რატომ გახდა ამერიკის დემოკრატიული სამოგადოება ლიბერალური? მეორე წიგნში კი იგი ცდილობს პასუხი გასცეს კითხვაზე: რატომ იყო საფრანგეთის დემოკრატიული განვითარების გზაზე ასე ძნელი თავისუფლების პოლიტიკური რეჟიმისათვის მხარდაჭერა?

მიუხედავად იმისა, რომ ტოკვილი ყველა ნაბიჯზე იყენებს სიგყვას „დემოკრატია“, იგი არსად არ ცდილობს წარმოადგინოს მისი განსაზღვრება. მხოლოდ მისი მჭევრმეტყველური, რიტორიკული გამოთქმებით აღსავსე ფრაგმენტების გულდასმით ანალიზის გზით ირკვევა, როგორც ამბობს რ. არონი, რომ ტოკვილის აზრით, დემოკრა-

¹ იხ. ო. ფლაიხტაიმი. „დემოკრატიის დილემა.“ „არქივი...“, 1963, №2-3, გვ. 214 (გერმ.).

გია არის ცხოვრების პირობების გათანაბრება¹. დემოკრატიულად შეიძლება ჩაითვალოს საზოგადოება, სადაც აღარ არსებობს განსხვავება წოდებებსა და კლასებს შორის, სადაც კოლექტივში გაერთიანებული ყველა ინდივიდი სოციალურად თანასწორია. მაგრამ, ცხადია, ეს არ ნიშნავს არც ინტელექტუალურ და არც ეკონომიკურ თანასწორობას. სოციალური თანასწორობა ნიშნავს, რომ არ არსებობს მემკვიდრეობითი განსხვავება საზოგადოებრივი მდგომარეობის მიხედვით და მოღვაწეობის ყველა სახე, პროფესია, ცოდნა და პატივი ყველასთვის ხელმისაწვდომია. ამრიგად, თვით დემოკრატია შეიცავს სოციალურ თანასწორობას და ერთნაირი ცხოვრების წესისა და ღონისაღმი მისწრაფებას.

მაგრამ თუ ასეთია დემოკრატიის არსი, თანასწორობის საზოგადოებისადმი შეგუებული მმართველობის ფორმაც დემოკრატიული უნდა იყოს; თუ არ არსებობს საზოგადოების წევრთა ცხოვრების პირობებს შორის განსხვავება, ნორმალურ მოვლენად გვევლინება ყველა ინდივიდის სუვერენიტეტი.

ამასთან მონტესქიედან მომდინარე გრადიციის თანახმად, თუ საზოგადოება სუვერენულია, მმართველთა არჩევაში ყველას მონაწილეობა და ძალაუფლების საერთო ნების საფუძველზე განხორციელება დემოკრატიული (იგივე გამთანაბრებლური) საზოგადოების ლოგიკური მოთხოვნაა. საზოგადოებაში, სადაც თანასწორობა კანონია, ხოლო სახელმწიფოს ხასიათს განსაზღვრავს სოციალური დემოკრატია, უპირველესი ამოცანაა საყოველთაო კეთილდღეობა.

ამ გრადიციის საფუძველზე გოკვილი, რომელიც მონტესქიეს თავის ნიმუშად მიიჩნევს, ამოცანას ისახავს, პასუხი გასცეს მის მიერ დასმულ ერთ-ერთ არსებით კითხვას.

მონტესქიეს თანახმად, რესპუბლიკაც და მონარქიაც შეიძლება წარმოადგენდნენ ზომიერ რეჟიმებს, სადაც შენარჩუნებულია თავისუფლება. დესპოტიზმი, ანუ ერთი ადამიანის განუსაზღვრელი ძალაუფლება კი არ შეიძლება იყოს ზომიერი რეჟიმი. ამავე დროს რესპუბლიკასა და მონარქიას შორისაც პრინციპული განსხვავებაა: თანასწორობა ანტიკური რესპუბლიკების პრინციპია, ხოლო წოდებათა უთანასწორობა – თანამედროვე მონარქიებისა. მაგრამ მონტესქიე პარადოქსულ დასკვნამდეც მიდის: იგი მიიჩნევს, რომ საფრანგეთის მონარქიის პირობებში უთანასწორობა ხდება თავისუფლების მამოძრავებელი ძალა და გარანტია, რადგან აქ მაღალგანვითარებუ-

¹ რ. არონი, სოციოლოგიური აზრის განვითარების ეტაპები, მოსკოვი, 1993, გვ. 288. (რუს.).

ლია ღირსების გრძნობა, თითოეული, მისი მდგომარეობიდან გამომდინარე, მოვალეობისადმი ერთგულებას სავალდებულოდ თვლის.

მაგრამ ტოკეილის წინაშე დასახული მემკვიდრული ამოცანა არ გადაიჭრებოდა ინგლისის „წარმომადგენლობითი“ მონარქიის მონტესქიესეული შეფასების გათვალისწინების გარეშე. მონტესქიე კი ასკენიდა, რომ წარმომადგენლობითი რეჟიმის ინგლისური ვარიანტი ეფუძნება არისტოკრატის ფართო საეკატრო მოღვაწეობის პრიორიტეტზე დაფუძნებულ ლიბერალურ მონარქიას.

ტოკეილი არ იზიარებს მონტესქიეს შეხედულებას იმის შესახებ, რომ საფრანგეთის რევოლუციის შემდგომ ეპოქაში უკვე მოსპობილი, ინტელექტუალურ და სოციალურ საყრდენებგამოცლილი უთანასწორობა წარმოადგენდეს თავისუფლების საფუძველსა და გარანტიას. ტოკეილის მიხედვით, ეს უთანასწორობა დამზობილი არისტოკრატის პრივილეგიებისა და ავტორიტეტის იგივეობრივია, ხოლო მათს აღდგენაზე ფიქრი ამაოა.

ტოკეილი საბოლოოდ მიდის იმ დასკვნამდე, რომ თავისუფლება არ შეიძლება ეფუძნებოდეს უთანასწორობას, არამედ იგი ეფუძნება დემოკრატიულ რეალობას, პირობათა თანასწორობას და დაცული უნდა იყოს ამერიკაში შექმნილი სანიმუშო ინსტიტუტების მსგავსი დაწესებულებებით.

ამ დასკვნით ტოკეილმა ნაწილობრივ მაინც გადაწყვიტა მის მიერ წამოჭრილი „დემოკრატიის დილემა“. ამასთან, უნდა ითქვას, რომ თანასწორობის პრინციპი და „პირობათა თანასწორობის“ ცნება ერთი და იგივე არ არის. ამ გარემოებამ საფუძველი შეუქმნა შედარებით გვიანდელ მოაზროვნეებს, ისევე დღის წესრიგში დაეყენებინათ თავისუფლებისა და თანასწორობის შეუთავსებლობის საკითხი.

„ამერიკის დემოკრატიის“ პირველ გომში ტოკეილი ცდილობს გარკვეოს ამერიკის დემოკრატიის სამი ძირითადი მიზეზი:

1. შემთხვევითი და თავისებური სიტუაცია – ფართო გეოგრაფიული სივრცე, საშიში მემობელი სახელმწიფოების არარსებობა, ამერიკის სამოგადოების შექმნა გექნიკურად განსწავლული ადამიანების მიერ, რომლებიც დასახლდნენ დიდ სივრცეებზე, სადაც აღარ იყო არისტოკრატის წარმოქმნის შესაძლებლობა.

2. კანონები, რომლებსაც ტოკეილი, მონტესქიესეული გრადიციის თანახმად, განსაკუთრებულ ადვილს ანიჭებს ამერიკის სამოგადოების წარმოშობის მიზეზთა იერარქიულ სისტემაში. კანონების მიმართ გეოგრაფიული და ისტორიული პირობები მხოლოდ ხელშემწყობ გარემოებათა როლში გამოდინან.

3. ზნე-ჩვეულებები, კერძოდ, იმიგრანტ-პურიტანთა მიერ შექმნილი ღირებულებების სისტემა, რომელიც კანონებთან ერთად გადამწყვეტ როლს ასრულებდა ამერიკის დემოკრატიის შექმნაში.

ტოკვილის მიხედვით, ამერიკული საზოგადოება ევროპულ საზოგადოებებს უჩვენებს, თუ როგორ უნდა უმრუნველყონ დემოკრატია დემოკრატიულ საზოგადოებაში. პირველ რიგში, იგი ლაპარაკობს იმ სარგებლობაზე, რაც ფედერალურ მოწყობას მოაქვს აშშ-თვის. ფედერალური მოწყობის დროს ასე თუ ისე ერთმანეთთან დაკავშირებულია დიდი და მცირე სახელმწიფოების უპირატესობები. კაცობრიობა, ფიქრობს ტოკვილი, რა თქმა უნდა, გაცილებით უფრო თავისუფალი და ბედნიერი იქნებოდა მხოლოდ მცირე ერები რომ არსებულყვნენ; მაგრამ დიდი ერების არსებობის თავიდან აცილება შეუძლებელია. ამ შემთხვევაში თავს იჩენს ეროვნული აყვავების ახალი ელემენტი – ძალა. მცირე ხალხები მეტწილად უბედურნი არიან არა იმიტომ, რომ ისინი მცირენი არიან, არამედ იმიტომ, რომ მათ არ შესწევთ ძალა; დიდი ხალხები აყვავებულნი არიან არა იმიტომ, რომ ისინი დიდნი არიან, არამედ იმიტომ, რომ ძალა შესწევთ. ამრიგად, ძალა ხშირად უმთავრესი პირობაა ხალხის ბედნიერებისა და თვით არსებობისათვის. აქედან გამომდის, რომ გარდა განსაკუთრებული გამოწვევისა, მცირე ხალხები თავიანთ დამოუკიდებელ ცხოვრებას ხშირად ასრულებენ იმით, რომ მათ ან ძალდატანებით იერთებენ დიდი ერები, ან თვითონ უერთდებიან მათ.

დიდი და მცირე ზომის ერების უპირატესობათა შეერთების საუკეთესო წესად, როგორც აღინიშნა, ტოკვილს მიაჩნია ფედერაციული სისტემა. მაგალითად, დიდი ცენტრალიზებული სახელმწიფოების პირობებში კანონმდებელი იძულებულია ერთგვაროვნად გამოიყენოს კანონი, ე.ი. ანგარიში არ გაუწიოს ხალხის მოთხოვნებისა და ზნე-ჩვეულებების თავისებურებებს. ეს კი შფოთვის და უბედურების მიზეზი ხდება. „ასეთ უხერხულ მდგომარეობას კი ადგილი არა აქვს კონფედერაციებში“.

რა თქმა უნდა, თანამედროვე პირობებისათვის ტოკვილის ეს მოსაზრება თითქმის ძალადაკარგულად შეიძლება ჩაითვალოს, თუმცა იგი სავსებით მართებული იყო მის ეპოქაში, როცა იქმნებოდა ან მტკიცდებოდა დიდი იმპერიები.

ფილოსოფოს-კლასიკოსთა (პლატონი, არისტოტელი და სხვ.) ურყევი რწმენის შესაბამისად ტოკვილიც დაბეჯითებით ამტკიცებს, რომ სახელმწიფო უნდა იყოს საკმარისად დიდი და ძლიერი საკუთარი უშიშროების უმრუნველყოფისათვის და საკმარისად მცირე, რათა კანონმდებლობა შესაბამისად გარემოებათა და სოციალურ ფენათა

მრავალგვარობას. ასეთი შერწყმა გათვალისწინებულია მხოლოდ ფედერალურ და კონფედერაციულ კონსტიტუციებში. ასეთია იმ კანონების მთავარი ღირსება, რომლებიც თავისთვის შექმნეს ამერიკელებმა.

ტოკვილს მიაჩნია, რომ ამერიკის ფედერალური კონსტიტუცია უზრუნველყოფს ღირებულებების, პიროვნებების და კაპიტალის თავისუფალ ადგილგადანაცვლებას, ხელს უშლის საერთო ეკონომიკური სივრცის რღვევას და მისი გამომწვევი საბაჟო სისტემის შექმნას.

დემოკრატიას, ტოკვილის აზრით, ემუქრება ორი მთავარი საშიშროება: საკანონმდებლო ხელისუფლების სრული დამოკიდებულება ამომრჩეველთა სურვილზე და საკანონმდებლო ორგანოებში მმართველობის ყველა სხვა ფორმის თავმოყრა¹.

პირველი საშიშროების აღმოფხვრისათვის ტოკვილს საჭიროდ მიაჩნია დემოკრატიულმა მმართველობამ არ დაუშვას იმპულსურ-ფიქტორული მისწრაფებებით შეპყრობილი მასების ზემოქმედება მთავრობის გადაწყვეტილებებზე. ამავე დროს ყოველგვარი დემოკრატიული რეჟიმი ცდილობს ძალაუფლების თავმოყრას საკანონმდებლო ორგანოებში. მაშასადამე, იქმნება ერთგვარი თითქოს გადაუჭრელი წინააღმდეგობა, როცა დემოკრატიისადმი დამუქრებული ერთი საშიშროების აღმოფხვრისათვის საჭირო ხდება მეორე საშიშროების დაშვება.

ამ წინააღმდეგობის გადაჭრის წარმატებით ცდად ტოკვილს მიაჩნია ამერიკის კონსტიტუცია, რომელიც ითვალისწინებს საკანონმდებლო ორგანოს გაყოფას ორ პალატად. კონსტიტუცია ქმნის აგრეთვე პრეზიდენტის თანამდებობას, რასაც ტოკვილი დასაწყისში დიდ მნიშვნელობას არ ანიჭებდა, მაგრამ „დემოკრატიისადმი დამუქრებულ საშიშროებათა“ აღმოფხვრის გზების ძიების პროცესში მან მიიჩნია, რომ პრეზიდენტის ძალაუფლება უზრუნველყოფს აღმასრულებელი ხელისუფლების შედარებით დამოუკიდებლობას ამომრჩეველებისა თუ საკანონმდებლო ორგანოების პირდაპირი ზეწოლისაგან. ამას ემატება სპეციფიკური ამერიკული პიტივისცემა კანონებისადმი და ამერიკული მრავალპარტიული სისტემა, რომელიც, განსხვავებით ევროპული, კერძოდ ფრანგული სისტემისაგან, არ წარმოადგენს მმართველობის განსხვავებული პრინციპების განხორციელებისათვის იდეოლოგიურად დაპირისპირებულ პარტიათა სიმრავლეს, არამედ ორგანიზაციებს, რომლებიც ერთმანეთისგან განსხვავდებიან მხოლოდ საზოგადოების წინაშე დასმული ამოცანების საქმიანი განხილვის

¹ А. Токвиль. Демократия в Америке, Москва, 1994, гл. 161.

ინტერესების მიხედვით. არსებითად კი ეს ნიშნავს საერთო მიზნის განხორციელებისათვის სამუალებათა შერჩევის საკითხზე კამათს.

გოკეილი დამატებით ყურადღებას უთმობს აგრეთვე ორ – ნახევრადკონსტიტუციურ და ნახევრადსოციალურ ფაქტორს, რომლებიც, მისი აზრით, ხელს უწყობენ თავისუფლების შენარჩუნებას. ერთი მათგანია კაეშირებისა და გაერთიანებების თავისუფლება, ხოლო მეორე – ამ წესით დადგენილი თავისუფლების გამოყენება პრაქტიკაში, ნებაყოფლობითი ორგანიზაციების რიცხვის გაზრდა. გოკეილის აზრით, ყოველთვის მოიპოვება ადამიანთა გარკვეული რაოდენობა, რომლებიც მზად არიან შექმნან ნებაყოფლობითი ორგანიზაცია ამა თუ იმ ვიწრო-რეგიონალურ თუ საერთო ფედერალურ სახელმწიფოებრივ მასშტაბში წამოჭრილი პრობლემების შესწავლისა და გადაწყვეტის მიზნით.

როგორც ვხედავთ, გოკეილი აქ თავისებურად „აცოცხლებს“ სახელმწიფოსა და სამოქალაქო საზოგადოების დამოკიდებულების საკითხს. იგი ფაქტობრივად მიიჩნევს, რომ სახელმწიფოსათვის შეუმჩნეველი სოციალური პრობლემები თვით საზოგადოებამ უნდა გადაწყვიტოს არასახელმწიფოებრივი, არაპოლიტიკური ორგანიზაციების საშუალებით.

გოკეილი ეხება პრესის თავისუფლების საკითხსაც. იგი მიუთითებს პრესის გადაგვირთვაზე ნეგატიური მასალებით, რაც მას მიაჩნია ბოროტად გამოყენების გზით თვითნებობის გამოწვევის წყაროდ. ამავე დროს იგი აქვე ამბობს, რომ პრესის თავისუფლებაზე უარესია ერთადერთი რეჟიმი – ამ თავისუფლების მოსპობა. თანამედროვე საზოგადოებებში გოგალური თავისუფლება ჯერჯერობით თავისუფლების უარყოფაზე უკეთესი მოჩანს. ამ ორ უკიდურეს ფორმათა შორის კი შუალედური არ არსებობს.

ამერიკული თავისუფლების მიზეზთა მესამე ჯგუფის – მნე-ჩვეულებებისა და რწმენის დახასიათების დროს გოკეილი ხაზს უსვამს, რომ მათი საფუძველია რელიგია. უფრო ფართო მსჯელობის მიხედვით – ამერიკულ საზოგადოებაში რელიგიური სული შეერთებულია თავისუფლების სულთან. ამიტომ „ახალი ინგლისის დამაარსებლები“ ერთდროულად ფიცხი სექტანტებიც იყვნენ და ეგზალტირებული ახლის მაძიებლებიც. გოკეილი ამკარად უპირისპირებს ასეთ წყობილებას საფრანგეთის საზოგადოებას, რომელიც მას ეკლესიისა და დემოკრატიის, რელიგიისა და თავისუფლების გათიშვით გამოწვეული დაპირისპირებების ნიმუშად მიაჩნია.

ასეთი მსჯელობა შეადგენს გარკვეულ წინამძღვარს, რომელსაც ეფუძნება გოკეილის საკმაოდ ორიგინალური მოსაზრება მორალისა

და პოლიტიკის თანაფარდობის შესახებ. წინასწარ იგი მორალს მხოლოდ რელიგიურ გარსში წარმოიდგენს.

მორალის სამყაროში, ამბობს გოკილი, ყველაფერი განაწილებული, კოორდინირებული, წინასწარნაგარაუღვეი და წინასწარგადაწყვეტილია. პოლიტიკის სფეროში ყველაფერი მღვდლებს, საკამათო და არასაიმედოა. პირველ სფეროს ახასიათებს პასიური, თუმცა ნებაყოფლობითი მორჩილება, მეორეს – დამოუკიდებლობა, გამოცდილების უგულებელყოფა, ეჭვიანობა ყოველგვარი ძალაუფლების მიმართ. მაგრამ ეს ტენდენციები ამგვარად გვევლინებიან მხოლოდ დამოუკიდებელი სახით. ერთიანობაში კი ისინი არათუ ერთმანეთს ენებენ, თანხმობაში არიან და ერთმანეთს მხარს უჭერენ. რელიგია სამოქალაქო თავისუფლებაში ხედავს ადამიანთა უნარების კეთილშობილურ განხორციელებას; პოლიტიკის სფეროში – გონების ძალებისადმი შემოქმედის მიერ გამოყოფილ ასპარეზს. „თავისუფლება რელიგიაში ხედავს თანამებრძოლს, რომელიც იზიარებს მის წარმატებებს, ხედავს თავისი ბავშვობის აკვანს, თავისი უფლებების ღვთაებრივ წყაროს. იგი რელიგიას მიიჩნევს ზნე-ჩვეულებათა დამცველად, ხოლო ზნე-ჩვეულებებს – კანონების გარანტიად და საკუთარი არსებობის საწინდრად“¹. საფრანგეთში რელიგიისა და პოლიტიკის ურთიერთობის ანალიზის საფუძველზე გოკილი ასკენის, რომ „რწმენის გარეშე შეიძლება თავი გაიტანოს ღესპოტიზმმა და არა თავისუფლებამ“.

სამოქალაქო სამოგადობისა და სახელმწიფოს სფეროთა განაწილების საკითხი გოკილს დაკავებს პოლიტიკური მმართველობისა და თვითმმართველობის თანაფარდობის საკითხამდე. ისე და ისე ამერიკული დეცენტრალიზაციისა და ფრანგული ცენტრალიზაციის საფუძველზე გოკილი ასკენის, რომ ამერიკელები იძულებულნი არიან ისწავლონ თვითმმართველობა მათ უშუალო გარემოში და უშუალო ურთიერთობის სულისკვეთებას ისინი ავრცელებენ სახელმწიფო საქმეებზეც.

დემოკრატიზმზე მოძღვრებაში გოკილი თავისთავს მონტესქიეს მიმდევრად თვლის. მაგრამ, რა თქმა უნდა, ერთმანეთისაგან მკვეთრად განსხვავდება მონტესქიეს რესპუბლიკური წყობილების თეორია, რომელიც არსებითად ანტიკური რესპუბლიკების სურათს წარმოგვიდგენს, და თანამედროვე დემოკრატიის გოკილისეული თეორია. პირველი მათგანის საყრდენია ზნეობრივი სათნოება, ხოლო მეორისა – მრეწველობიდან და ვაჭრობიდან გამომდინარე ინ-

¹ А. Токвиль. Демократия в Америке, Москва, 1994, гл. 43-44.

ტერესი. მაგრამ ინტერესსა და სათნოებას აერთიანებს მოქალაქეთა საერთო მისწრაფება მორალური დისციპლინისადმი დამორჩილები-საქენ. სახელმწიფოს სიმტკიცე კი ეფუძნება ინდივიდის მოღვაწეობა-ზე მნიშვნეულებებისა და რწმენის უპირატესი ძალით ზემოქმედებას.

მაგრამ სად იჩენს თავს ის ე.წ. პესიმიზმი ლიბერალურ-დემოკრა-ტიული ამროვნების ტოკვილისეულ ვარიანტში, რომლის შესახებ და-საწყისში აღნიშნავდით? პირველ რიგში, ევროპული, განსაკუთრე-ბით ფრანგული დემოკრატიის ნაკლოვანებებში, რომლებსაც არსებო-თად აღნიშნავს ტოკვილი. მეორე მხრივ, ტოკვილი არც ამერიკული დემოკრატიის გულბრწყვილო თაყვანისმცემელია. პირიქით, სულის სიღრმეში ერთგულია საკუთარი კლასის – ფრანგი არისტოკრატიის მიერ აღიარებული ღირებულებების იერარქიისა. ამიგომ თვალში სა-ცემია ერთგვარი გაორება: თანამედროვე დემოკრატიას ტოკვილი აფასებს არა მხოლოდ იმათი პოზიციიდან, ვინც მისგან კაცობრიობის გარდაქმნას მოელოდა; იგი არც იმათ შემოთვლას იზიარებს, ვინც ფიქრობდა, რომ დემოკრატია იწვევს საზოგადოების დაშლას, რღვე-ვას. ტოკვილი დემოკრატიას ამართლებს იმდენად, რამდენადაც იგი განაპირობებს უმრავლესობის კეთილდღეობას, მაგრამ ეს უკა-ნასკნელი მოკლებულია ბრწყინვალეობას და არ მოიპოვება პოლიტი-კური და მნებრივი რისკის გარეშე. რამდენადაც ყოველგვარი დე-მოკრატია ესწრაფვის ცენტრალიზაციას, იგი გადადის ერთგვარ დეს-პოტიზმში, რაც შეიძლება ცალკე პირის დესპოტიზმამდეც კი გადა-გვარდეს. დემოკრატია იმთავითვე შეიცავს უმრავლესობის გირანის საშიშროებას, რაც გამომდინარეობს პოსტულატიდან: უმრავლესობა მართალია! მართლაც ძნელია დაუპირისპირდე უმრავლესობას, რო-მელიც ბოროტად სარგებლობს თავისი წარმატებებით და ავიწროებს უმცირესობას. დემოკრატია, განაგრძობს ტოკვილი, მუდმივად გა-დადის სასახლის სულისკვეთების მქონე წყობილებაში, სადაც სუვე-რენი, რომელსაც ელაქუცებიან სახელმწიფო პოსტების კანდიდატები, არის არა მონარქი, არამედ ხალხი. მაგრამ ხალხის წინაშე ფარი-სეელობა და ლაქუცი არაფრით უკეთესი არ არის მონარქის მიმართ ლაქუცსა და ფარისეელობაზე. პირიქით, უარესიცაა, რადგან დე-მოკრატიის დროს სასახლის სულისკვეთება ელინდება დემაგოგიაში.

საფრანგეთის რევოლუციისა და მისი შემდეგდროინდელი პოლი-ტიკური განვითარების შეფასება ტოკვილს მოცემული აქვს ნაშრომში „ძველი რეჟიმი და რევოლუცია“. მისთვის, ბევრი თანამედროვისაგან განსხვავებით, რევოლუცია არ არის უბრალო და წმინდა შემთხვევი-თობა. პირიქით, რევოლუციის ქარიშხალში მოექცა ძველი რეჟიმის სტრუქტურები, რომლებიც ისედაც ირღვეოდა. პარალელის გაკლებით

პოლიტიკურ და რელიგიურ რევოლუციებს შორის გოკეილი ასკენის, რომ ისინი ერთიმეორის მსგავსად მიმდინარეობენ. მისი ზოგადი დასკვნის მიხედვით, ყოველგვარი პოლიტიკური რევოლუცია იძენს რელიგიური რევოლუციის გარკვეულ ნიშნებს, თუ პრეტენზიას აცხადებს საყოველთაო მნიშვნელობაზე და თავისთავს მიიჩნევს მთელი კაცობრიობის ხსნის საშუალებად.

გოკეილი სვამს კითხვას: რატომ გამოიწვიეს ძველი რეიემის დაწესებულებებმა, რომლებიც ირღვეოდნენ მთელი ევროპის მასშტაბით, რევოლუცია მხოლოდ საფრანგეთში?

ამას გოკეილი ხსნის საფრანგეთის საზოგადოების სტრუქტურული წინააღმდეგობებით, როცა, ერთი მხრივ, იგი ევროპის სახელმწიფოთა შორის ყველაზე დემოკრატიული იყო, რადგან გამოხატავდა საზოგადოებრივი თანასწორობისაკენ მისწრაფებას. მეორე მხრივ კი, საფრანგეთი წარმოადგენდა ქვეყანას ყველაზე ნაკლებად განვითარებული პოლიტიკური თავისუფლებით. ამდენად იგი სხვა ქვეყნებზე მეტად განსახიერებდა რეალობისადმი შეუსაბამო გრადიციული დაწესებულებების არსებობის ფაქტს. ამ თემის საფუძველზე გოკეილს გამოაქვს ნათელი დასკვნა, რომლის თანახმად დასაუღეთ ევროპის ქვეყნებს შორის საფრანგეთი მე-19 საუკუნეში ყველაზე ნაკლებ ექვემდებარებოდა სოციალურ-ეკონომიკურ გარდაქმნებს, ხოლო პოლიტიკურ სფეროში იგი წარმოადგენდა ყველაზე შფოთიან ქვეყანას.

გოკეილი არაერთგმის მიუთითებდა, რომ თანამედროვეობის დიდ რევოლუციებად ჩაითვლება მხოლოდ ისეთი, რომლებიც აღნიშნავენ ძველი რეიემიდან დემოკრატიაზე გადასვლას. არსებითად ეს არის რევოლუციის პოლიტიკური ინტერპრეტაცია. საფრანგეთის რევოლუცია აუცილებელი იყო, თუ გავითვალისწინებთ, რომ მისი სახით დემოკრატიულმა მოძრაობამ ბოლო მოუღო ძველი რეიემის დაწესებულებებს; მაგრამ იგი არ იყო აუცილებელი იმ ფორმით, რომელიც მან შეიძინა (გოკეილი, როგორც ჩანს, გულისხმობს დემოკრატიული გარდაქმნების ღიქტატორულ და სისხლიან გზას). ამდენად იგი იძულებულია ილაპარაკოს რევოლუციის ნაყოფიერი და კატასტროფული შედეგების ერთდროულობაზე: მის წიგნში მოცემულია საფრანგეთის დიდი რევოლუციის კრიტიკაც და მისი ისტორიული აუცილებლობის გამართლება; იგი ერთდროულად ლაპარაკობს მის გარდაუვალობაზეც და სინანულს გამოთქვამს იმის გამოც, რომ მოვლენები არ წარიმართა სასურველი მიმართულებით.

ამერიკული საზოგადოების სურათისა და საფრანგეთის რევოლუციის ანალიზის შემდეგ გოკეილმა „ამერიკის დემოკრატიის“ II ტომში წარმოადგინა დემოკრატიული საზოგადოების თავისებური მო-

დელი. იგი, პირველ რიგში, ცდილობს გაარკვიოს დემოკრატიული საზოგადოების სტრუქტურული თავისებურებები. მათ შორის განმსაზღვრელად მიაჩნია კლასობრივ განსხვავებათა თანდათანობითი შერბილება და ცხოვრების პირობების მზარდი გათანაბრება.

ტოკეილი სევამს კითხვას იმის შესახებ, თუ რამდენად განსაზღვრავს დემოკრატიული საზოგადოების სტრუქტურული თავისებურებები ინტელექტუალური მოძრაობის, გრძნობების, ზნე-ჩვეულებებისა და პოლიტიკური სისტემის შინაარსში მიმდინარე ცვლილებებს. ამ კითხვაზე სწორი პასუხი დამოკიდებულია დემოკრატიული საზოგადოების პოლიტიკის თავისებურებაზე. იგი, ტოკეილის მიხედვით, შეიძლება იყოს დესპოტური ან ლიბერალური.

ტოკეილის ძიების საბოლოო მიზნად უნდა მივიჩნიოთ ინდივიდუალური უნარების ფართო გამოვლინების შესაძლებლობები, რომლებსაც მათ უქმნის დემოკრატიული რეჟიმი.

ამავე დროს, როგორც აღვნიშნეთ, დემოკრატიული საზოგადოებისათვის ნიშანდობლივია თანასწორობისადმი მიდრეკილება, რომელიც თანდათანობით იქვემდებარებს ინდივიდუალურ თავისუფლებას. საზოგადოება უფრო მეტად ცდილობს შეარბილოს უთანასწორობა ინდივიდებსა და ჯგუფებს შორის, ვიდრე შეინარჩუნოს კანონიერებისა და ინდივიდუალური თავისუფლებისადმი პატივისცემა. ასეთი მისწრაფება დაკავშირებულია მაგერიალურ კეთილდღეობაზე ზრუნვასთან. მაგრამ ტოკეილს მიაჩნია, რომ მაგერიალურ კეთილდღეობას და თანასწორობას არ შეუძლია უზრუნველყოს საზოგადოებრივი მშვიდობა, რამდენადაც თითოეული აქ თავს უტოლებს სხვას, თუმცა მისი უნარების ყოველმხრივი გამოვლენა არასოდეს გარანტირებული არ არის.

რ. არონის შენიშვნის მიხედვით, ტოკეილი ავლენს ძველი თავადაზნაურული ყაიდის მოაზროვნის სულისკვეთებას, განიცდის არისტოკრატიული გრადიციების რღვევას. იგი აგრეთვე, მონტესქიეს გავლენით, პოლიტიკური რეჟიმების თეორიაში ეწევა თავისუფლებისა და თანასწორობის ცნებების დიალექტიკით თამაშს. მონტესქიეს მიხედვით, მონარქიის თავისუფლება ემყარება წოდებრივ განსხვავებებსა და ღირსების გრძნობას; დესპოტიზმის თანასწორობა არის დაკაბალებულთა თანასწორობა. ტოკეილი უბრუნდება მონტესქიეს მიერ დასმულ პრობლემატიკას და გვიჩვენებს, რომ დემოკრატიულ საზოგადოებებში უპირატეს მნიშვნელობას იძენს ყოველგვარ ფასად

ადამიანთა თანასწორობის მიღწევა, რასაც შეუძლია გამოიწვიოს დაკაბალებისადმი შეგუება, თუმცა ეს არ გულისხმობს მონობას.

ასეთ საზოგადოებაში ყველა პროფესია საპატიოა, ერთნაირი ბუნებისაა და ნაზღაურდება. დემოკრატიული საზოგადოება, ფიქრობს გოკვილი, არის საყოველთაო დაქირავებული შრომის საზოგადოება, რომელიც თანდათანობით შლის განსხვავებას ე.წ. მოღვაწეობის კეთილშობილურ და არაკეთილშობილურ სახეებს შორის. რა თქმა უნდა, ღარჩება ანაზღაურების მიხედვით პრესტიჟული პროფესიები, მაგრამ არ იქნება არსებითად განსხვავებული პროფესიები. სხვა-ნაირად, შეიქმნება ისეთი ვითარება, როცა ადამიანი არც ერთ პროფესიაზე უარს არ იტყვის, თუკი სასურველი ანაზღაურება ექნება.

დემოკრატიული საზოგადოება ინდივიდუალისტურია, სადაც თითოეული თავის ოჯახთან ერთად ცდილობს განცალკევდეს სხვებისაგან. იგი ერთგვარად ემსგავსება დესპოტიზმს, რომელიც ასევე იწვევს ინდივიდთა ურთიერთიმოლაცისას. მაგრამ ეს არ ნიშნავს დემოკრატიისა და დესპოტიზმის თანამთხვევას. დესპოტიზმზე, როგორც საყოველთაოდ კორუმპირებულ წყობილებაზე, დემოკრატიის „ჩამოქვეითების“ საშიშროებას, გოკვილის აზრით, ალკეეთს ინდივიდთა ინიციატივით შექმნილი ასოციაციები, რომლებიც შუალედურ როლს ასრულებენ ცალკეულ ინდივიდებსა და ყოვლისშემძლე სახელმწიფოს შორის. ასეთი შუალედური ორგანიზაციების იდეას გოკვილი იყენებს სახელმწიფოებრივი მონოპოლიზაციის ტენდენციის წინააღმდეგ და ამით თავისებურად პასუხობს სახელმწიფოსა და სამოქალაქო საზოგადოების ურთიერთობის პრობლემაზე.

გოკვილის შემდგომი მსჯელობა არსებითად ანტირევოლუციონისტურია. მართალია, იგი აღიარებს, რომ ღიდი პოლიტიკური და ინტელექტუალური რევოლუციები ემთხვევა გრადიციულიდან დემოკრატიულ საზოგადოებებზე გადასვლის პირველ ფაზას, თუმცა ისინი არ შეადგენენ დემოკრატიული საზოგადოებების არსებას. ამავე დროს ამ საზოგადოებების ბუნებრივი მდგომარეობა იქნება დაუკმაყოფილებლობა. გოკვილი წერს, რომ დემოკრატიულ საზოგადოებებს არასდროს ექნებათ თავისთავით კმაყოფილების განცდა, რადგან თანასწორობის კულტი ნერგავს ასეთ საზოგადოებებში შურიანობას. მაგრამ, გარეგნული მღელვარების მიუხედავად, არსებითად ისინი კონსერვატიულია.

¹ რ. არონი, სოციოლოგიური აზრის განვითარების ეტაპები, მოსკოვი, 1993, გვ. 260. (რუს.).

მამასადაბე, გოკვილი ვარაუდობს, რომ დემოკრატიული საზოგადოების წიაღში მაინც იმალება დესპოტიზმის საშიშროება. მისი აღმოფხვრის უმთავრესი გზაა კანონისადმი პატივისცემა. რევოლუციები თავისი არსით არის ძალმომრეობა კანონის მიმართ. ისინი ადამიანებს უნერგავენ კანონისადმი უპატივემულობის გრძნობას. ეს გრძნობა შენარჩუნებულია რევოლუციის შემდგომაც და წარმოადგენს დესპოტიზმის შესაძლებელ მიზეზს. გოკვილი ვარაუდობს, რომ რაც მეტი რევოლუციები მოხდება დემოკრატიის დროს, მით უფრო მეტი დესპოტიზმის საშიშროება ემუქრება მას.

საკმაოდ ორიგინალურია გოკვილის მოსაზრებები ომისა და მშვიდობის თანაფარდობის შესახებ. დემოკრატიული საზოგადოებისთვის ომი არის ცხოვრების ნორმალური, მშვიდობიანი წესის ალტერნატივა. მშვიდობიან დროს მასზე ნაკლებად ფიქრობენ, თითქმის არც იყენებენ სიფრთხილის ზომებს. ამიტომ, როგორც წესი, პირველ ბრძოლებს აგებენ. თუ პირველი მარცხი საბოლოოც არ არის, დემოკრატია ძალას იკრებს და იმარჯვებს.

მემოთქმული არ ნიშნავს თითქოს დემოკრატია იმთავითვე და უპირობოდ წინააღმდეგია ომისა. გოკვილი უშვებს ისეთ შესაძლებლობას, როცა დემოკრატიული რეჟიმის სათავეში მოსული დესპოტიზმს აჩაღებს, რათა ასიაშოვნოს არმიას და განამტკიცოს საკუთარი ძალაუფლება.

ამერიკის დემოკრატიისადმი მიძღვნილი წიგნის მეორე ტომის დასკვნითი ნაწილი ეძღვნება თანამედროვე რევოლუციების ორი ტიპის დახასიათებას. ერთი მათგანი იწვევს თანასწორობის საზოგადოებრივი პირობების რეალიზაციას, ცხოვრების წესების დაახლოებას, აგრეთვე მართვის მზარდ კონცენტრაციას ხელისუფლების ზედა ემელონებში; მეორე განუწყვეტლივ ასუსტებს გრადიციულ ძალაუფლებას.

ამ პირობებში დემოკრატიული საზოგადოება დგება ალტერნატივის წინაშე: თავისუფალი დაწესებულებები თუ დესპოტიზმი.

„ამგვარად, ჩვენი დროის ორი რევოლუცია, როგორც ჩანს, მოქმედებს საპირისპირო მიმართულებით: ერთი გამუდმებით ასუსტებს ხელისუფლებას, მეორე განუწყვეტლივ აძლიერებს მას. ჩვენი ისტორიის არც ერთ სხვა ეპოქაში ძალაუფლება არ ყოფილა არც ასე სუსტი და არც ასე ძლიერი“. ეს ნიშნავს, რომ ერთი მხრივ ძლიერდება ადმინისტრაციული და სახელმწიფოებრივი ფუნქციები, მეორე მხრივ კი სუსტდება გადაწყვეტილებების მიმღები პოლიტიკური ძალაუფლება.

ამგვარად, გოკვილთან დემოკრატიის შესაძლებლობების მიმართ გამოთქმული ეჭვი დაფუძნებულია საკმაოდ ძლიერ თეორიულ მო-

ტიუებზე. ესაა ყოველგვარი სახელმწიფოს შინაგანი დაავადების – საკანონმდებლო და აღმასრულებელ ხელისუფლებას შორის იმთავითვე არსებული წინააღმდეგობის ანალიზი.

§4. მე-19 საუკუნის გაშლილი ლიბერალიზმი: ჯონ სტიუარტ მილი (1806-1873)

როგორც მე-19 საუკუნის, ისე საერთოდ ლიბერალური ამროვნების ისტორიაში ჯონ სტიუარტ მილის მოძღვრება უმაღლეს მონაპოვრადაა მიჩნეული¹. მან ინდივიდის ავტონომიის, მისი თავისუფალი და ყოველმხრივი განვითარების იდეა მტკიცედ დააკეშირა საზოგადოების წინაშე ინდივიდის პასუხიმგებლობის ცნებასთან. ამ პოსტულატის თანმიმდევრული განხორციელებისას წამოყენებულია პრობლემები, რომლებიც გაშლილი სახით ეხება საზოგადოების უკლებლივ ყველა წევრს. მილი ეყრდნობა მე-19 საუკუნის შუა პერიოდის ინგლისის ეკონომიკური, ტექნიკური და სოციალური განვითარების გამოცდილებას. ამ გამოცდილებას, მისი აზრით, შეესაბამებოდა მშვიდი, ევოლუციური პოლიტიკური ვითარება.

ამ პერიოდის ინგლისში გაშლილი, განვითარებული ლიბერალიზმის პრობლემებს იკვლევდნენ იერემია ბენტამი (1748-1832), ჯეიმს მილი (1773-1836) და მისი შვილი ჯონ სტიუარტ მილი. ეს ე.წ. ფილოსოფიური რადიკალიზმის სკოლა იგივე ფილოსოფიური უტილიტარიზმია, რომლის მთავარი მოთხოვნაა საზოგადოების პოლიტიკური დემოკრატიზაცია, როგორც სოციალური საკითხების გადაჭრის უმთავრესი წინამძღვარი.

ჯონ სტიუარტ მილმა ეს მოთხოვნა დაუპირისპირა არისტოკრატის პრივილეგიებს. იგი მოითხოვდა მესაკუთრე ბურჟუა-ინდივიდის ავტონომიას, როგორც უცილობელ და ყოვლისმომცველ პოლიტიკურ პრინციპს. მისი რეალიზაცია, მილის აზრით, არის გამოსავალი პუნქტი ხალხის ფართო მასების მიერ მათი ავტონომიური უფლების განხორციელებისათვის. მიუხედავად ასეთი წინასწარი პოზიციის შემუშავებისა, მილი იზიარებს ტოკვილისეულ ეჭვს ხალხის მასების ფართო ავტონომიიდან და თავისუფლებიდან გამომდინარე „უმრავლესობის ტირანიის“ საშიშროების შესახებ. ამიგომ იგი ხელახლა სვამს კითხვას, თუ როგორი ფორმით უნდა იყოს წარმოდგენილი ინდივიდუალური თავისუფლება თანამედროვე საზოგადოებაში, რათა მან

¹ იხ. „პოლიტიკური თეორიები“, გვ. 440 (გერმ.).

არ გამოიწვიოს აღნიშნული საშიშროება. წინასწარ მილი ვარაუდობს, რომ ამ „უმრავლესობის გირანიის“ შემიხვევებაში ქრება თვით ინდივიდუალური თავისუფლება. ამიგომ გონიერული ფორმით წარმოდგენილი ინდივიდუალური თავისუფლება თვით მოიცავს საკუთარი თავდაცვის საშუალებას.

მილს თვალსაზრისით, დემოკრატიული თავისუფლების პრინციპს საფრთხე ექმნება განსაკუთრებით მაშინ, როცა მტკიცედ და ხაზგასმით ხორციელდება ძალაუფლების მაგარებელთა და ხელქვეითთა უფლებების გაიგივების ტენდენცია. ეს განსაკუთრებით იგრძნობა წარმომადგენლობითი დემოკრატიის პერიოდული არჩევნების დროს. ხალხის აქტიური ნაწილისაგან წარმოდგენილი უმრავლესობა ხელისუფლების ორგანოების დონეზე ახორციელებს თავისებურ დიქტატურას უმცირესობის მიმართ. ეს კი ხალხის მოწონებას იმსახურებს. გოკეილისეული ანალიზის კვალდაკვალ და ინგლისის გამოცდილების მაგალითზე მილს მიაჩნია, რომ როგორც კოლექტივი, საზოგადოება თვით არის გირანი ცალკეული ადამიანების მიმართ, რომელთაგანაც იგი შედგება. ამასთან გირანიზირების შესაძლებლობა არა თუ შეზღუდული არ არის, არამედ პოლიტიკურ ელფერს იძენს და წარმოჩნდება სოციალური გირანიის სახით, რაც გაცილებით საშიშია, ვიდრე პოლიტიკური ჩაგვრის ერთად აღებული მრავალი ფორმა¹. ამასთან ერთად მილს ერთნაირად მნიშვნელოვნად მიაჩნია როგორც სოციალური გირანიისაგან, ისე პოლიტიკური დესპოტიზმისაგან ინდივიდის დაცვის საშუალებათა ძიება.

უმრავლესობის პოლიტიკური და სოციალური გირანიის წინააღმდეგ ბრძოლის „შეგად მარტივ პრინციპად“ მილი მიიჩნევს საზღვრის გაულებას ინდივიდუალური თავისუფლებისა და საზოგადოებრივ-პოლიტიკური შეკავშირების მოთხოვნებს შორის: ადამიანთა ინდივიდუალური თუ კოლექტიური არჩევის გზით დასმული ცალკეული მიზანი არის მოქმედების თავისუფლება. იგი არის თვითდაცვა. მაგრამ ცივილიზებული საზოგადოების წევრი, გარდა საკუთარი მიზნების რეალიზაციისა, იღვწის აგრეთვე სხვების ინტერესების ხელშეწყობისთვისაც, თუნდაც ისინი მის პირად ინტერესებს უპირისპირდებოდეს. ამდენად, ინდივიდის საკუთრივი ფიზიკური თუ მორალური ნება არ არის მისი თვითმყოფობისა და თავისუფლების საკმაო საფუძველი. „ადამიანური თავისუფლების საკუთრივი რეგიონი“, ფიქრობს მილი, მხოლოდ მაშინ შეიძლება იყოს დაცული, თუ მისი ოფიციალური განსხვავება შეთავსებული იქნება ინდივიდის შე-

¹ „პოლიტიკური თეორიები...“, გვ. 450.

ხედულებებისა და მოქმედების თავისუფლებასთან. ადამიანის თავისუფლებისა და შეხედულებათა განსხვავება ემყარება დებულებას, რომლის მიხედვით, თუ საერთოდ არსებობს ჭეშმარიტება, იგი არავის საკუთრება არ არის; ჩნდება თვალსაზრისთა შეჯახების, შეჯერებისა და შეთავსების შესაძლებლობა, რაც არ შეიძლება მუქ ფერებში წარმოდგეს პოლიტიკური ზემოქმედების გზით. აქედან გამომდის, რომ ჭეშმარიტება არ არის აუცილებლად უმრავლესობის საკუთრება თუ პრივილეგია.

ამრიგად, მილი არ არის უკიდურესი ინდივიდუალისტი, იგი ცდილობს გამოძებნოს ინდივიდუალური და კოლექტიური კეთილდღეობის დამაკავშირებელი საშუალება. აღნიშნული ძიების პროცესში მის მიერ შემუშავებული „მეგად მარტივი პრინციპი“ არსებითად გარდაიქმნება მორალურ მოწოდებად ინდივიდისადმი, რომ იგი თავისუფლად შეეგუოს გარეგან ზემოქმედებებს, რამდენადაც მას არ შეუძლია ცხოვრება და მოღვაწეობა საზოგადოების გარეშე. „ინდივიდის თავისუფლება ეფუძნება თვითდაცვას, როგორც სოციალურ და ამდენად კოლექტიურ პრინციპს“. ინდივიდუალობის თავისუფალი განვითარება კეთილდღეობის უარსებითესი ელემენტია; ყველაფერი, რაც კულტურის სახელით აღინიშნება, მისი განმსაზღვრელი ფაქტორია. მათ შორისაა სახელმწიფოც – ღირებულება, რომელიც ინდივიდის ღირებულების დაცვისთვისაა მოწოდებული. მამასადამე, ინდივიდის ღირებულება თვითმიზანია, ხოლო სახელმწიფო და კულტურის სხვა ელემენტები – მისი რეალიზაციის საშუალებები.

მაგრამ ასეთ ფუნქციას ყოველგვარი სახელმწიფო ვერ შეასრულებს. მაგალითად, თუ სახელმწიფო უმრავლესობისა და საერთოს სოციალური გირანიის ანარეკლია, იგი, პირველ რიგში, ინდივიდის თავისუფლების წინააღმდეგ მოქმედებს. ამიტომ მილი ცდილობს პასუხი გასცეს მის მიერ იმთავითვე დასმულ კითხვას: როგორ არის შესაძლებელი წარმომადგენლობითი დემოკრატიის პირობებში ინდივიდისა და საზოგადოების ურთიერთობის გონივრული მოწესრიგება?

ასეთი მოწესრიგების გზის ძიების საკითხს მილი წმინდა უტილიტარისტულად წყვეტს. შენიშნავენ კიდევ, რომ მილისთვის უტილიტარიზმი არის „მისი თავისუფლების თეორიისა და წარმომადგენლობითი დემოკრატიის თეორიის ფილოსოფიური საფუძველი“¹.

უტილიტარიზმი ნიშნავს, რომ ადამიანის მოღვაწეობა უნდა შეფასდეს მისი სარგებლობის მიხედვით. იერემია ბენტამმა მას სოციალურ-კრიტიკული დემოკრატიული იერსახე მისცა. მილის მიხედვით,

¹ „პოლიტიკური თეორიები...“ გვ. 454.

უტილიტარული მოთხოვნებიდან და თავისუფლების შეთავსების გარანტიას ქმნის თვით საზოგადოება, რომლისთვის ასეთი შეთავსება შინაგან მოთხოვნებს უნდა წარმოადგენდეს. ამასთან საზოგადოება უნდა იყოს არა „უმრავლესობის ტირანია“, არამედ თავისუფალ ინდივიდთა სამეფო. იგი „ტირანიასა“ და ინდივიდებს შორის კი არ უნდა აღგენდეს საჩლევარს, არამედ თავისუფალ ინდივიდებს შორის.

მმართველობის საუკეთესო ფორმა, რომელიც მოქალაქეთა ინტერესებსა და მიზნებს შეესაბამება, არის ის, რომელიც, პირველ რიგში, ხალხის მზობასა და ერთსულოვნებას განამტკიცებს. საზოგადოება იმდენად კეთილდღეობრივი, რამდენადაც უმრავლესობის მისი წევრების ნორმალური ცხოვრება. არსებითად საყოველთაო კეთილდღეობა არის ინდივიდუალურ კეთილდღეობათა ჯამი.

ყოველ ხალხს, ამბობს მილი, უნარი შესწევს თავისი მზობრივი და პოლიტიკური სიმწიფე საფეხურებრივად განავითაროს. სახელმწიფოს ამოცანა მდგომარეობს აღზრდის მეშვეობით აღნიშნული პროცესის წარმართვაში. წარმატება ამ საქმეში გაპირობებულია პოლიტიკური ინსტიტუტების მიერ მათი საერთო ამოცანების შესრულების წესსა და ორგანიზაციულ ფორმებზე.

სახელმწიფოს ასეთ ფორმას მილი უწოდებს კვალიფიციურ წარმომადგენლობით დემოკრატიას. იგი მმართველობის იდეალური ფორმაა, რაც, მილის აზრით, დასტურდება ინგლისის, აშშ-ისა და საფრანგეთის მაგალითზე. ყოველგვარი დესპოტია, განაგრძობს მილი, ამორებს ხალხს მისი რეალური კოლექტიური ინტერესებისაგან, თუმცა ამზადებს მას მისთვის უცხო მიზნებისათვის საბრძოლველად. შესაბამისი აღზრდის სისტემას, რაც აღამიანებს არსებითად მანქანებად აქცევს, უპირისპირდება აღამიანთა საქმიანობის თვითგანსაზღვრის წესი. თვითგანსაზღვრის ხელშეწყობა კი იმას ნიშნავს, რომ მმართველობის საუკეთესო ფორმა – წარმომადგენლობითი დემოკრატია აღიარებს ხალხის სუვერენიტეტს როგორც ისტორიულ მოთხოვნებს. საუკეთესო მმართველობის ფორმა, განაგრძობს მილი, არის ის, სადაც ხალხის სუვერენიტეტი და უმაღლესი კონტროლის ფუნქცია საბოლოოდ თვით ხალხის მიერ განისაზღვრება, ხოლო ყოველი მოქალაქე არა მხოლოდ ეთიანება აღნიშნულ სუვერენიტეტს, არამედ აქტიურად მონაწილეობს მასზე დაფუძნებული მმართველობის ჩამოყალიბების პროცესში. ამასთან მმართველობა თვით ასრულებს ლოკალური თუ მოგადი ხასიათის საზოგადოებრივ ფუნქციას. რამდენადაც თითოეული მოქალაქე ხმის უფლების მქონეა და მოწოდებულია პოლიტიკურ ცხოვრებაში აქტიური მონაწილეო-

ბისათვის, იდეალური მმართველობა დემოკრატიულია; მხოლოდ ასეთი სახით შეუძლია მას ცივილიზებულ ხალხს დაუსახოს მმართველობის ფორმის გაუმჯობესების ამოცანა; მხოლოდ სახალხო მთაფრობას, ამ სიტყვის მუსტი მნიშვნელობით, შეუძლია სრულყოფილი წესით წარმოადგინოს მმართველობის საუკეთესო ფორმის ნიშნები, რაც დაფიქსირდება დიდი ღირებულების მქონე პოლიტიკურ კონსტიტუციაში. არსებულთან შედარებით უკეთესი მმართველობის ფორმის დამყარება ერის ხასიათის მაღალი განვითარების გამოხატულებაა.

პოლიტიკური და საერთო პროგრესი მხოლოდ მაშინაა შესაძლებელი, როცა საზოგადოებაში აქტიურ მოქალაქეთა ტიპი სჭარბობს პასიურს და დემოკრატია ქმნის თითოეულის მხრივ საკუთარი უფლებებისა და ინტერესების თვითგამოხატვის წანამძღვრებს. მაგრამ აქ იგულისხმება არა დემოკრატია როგორც „უმრავლესობის ტირანია“, არამედ დემოკრატია, რომელიც საზღვრებს აწესებს მხოლოდ თავისუფალ ინდივიდებს შორის. ასეთი საზღვარი თავისუფალ ადამიანთა გათიშვას კი არ ნიშნავს, არამედ მათი ინტერესებისა და მიზნების ისეთნაირ გამიჯვნას, როცა ისინი არ შეიძლება ხორციელდებოდეს ერთიმეორის ხარჯზე. ასეთი დემოკრატია არის თანასწორობაზე დამყარებული, უპარტიო, მხოლოდ მართვის ფუნქციებით დაკავებული ჭეშმარიტი დემოკრატია. მისი შექმნის საქმეში მილი განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს მტკიცე და სამართლიან საარჩევნო სისტემას. მას მიაჩნია, რომ წარმომადგენლები დამოკიდებულნი არ უნდა იყვნენ არჩევნებზე, აგრეთვე მეტისმეტ პრაგმატულ მოთხოვნებზე.

სამართლიანი და თანასწორი საარჩევნო სისტემა, მილის აზრით, იმთავითვე გულისხმობს ქალისათვის ხმის უფლების მინიჭებას. ამასთან საარჩევნო სისტემა არ უნდა შეიცავდეს რაიმე ვიწრო უწყებრივი, პარტიკულარული ინტერესებისათვის უპირატესობის მინიჭების შესაძლებლობას. ამავე დროს მან უნდა უზრუნველყოს საზოგადოების პროგრესული განვითარებისათვის მოღვაწეობის უნარმქონე განათლებული უმცირესობის არჩევაც. ლიბერალური გრადიციების თანახმად, მილი კატეგორიულად მოითხოვს „ინტელექტუალური და მტკიცე ხასიათის პიროვნებებისათვის“ უპირატესობის მინიჭებას, თუნდაც ისინი უმცირესობის სახით იყვნენ წარმოდგენილი. მილი წერს: „წარმომადგენლობით სისტემას, ისევე როგორც თანამედროვე ცივილიზაციას საერთოდ, ახასიათებს მომიერი და შეთანხმებული კოლექტიური საქმიანობა; იგი მით უფრო ძლიერდება, რაც უფრო მტკიცე წანამძღვრებს ემყარება საარჩევნო სისტემა; ამ უკანასკ-

ნელის ფუნქციონირებას სრულყოფს აგრეთვე ძალაუფლების დაფუძნება ოპტიმალურ საგანმანათლებლო სტანდარტზე¹

უბრალო უმრავლესობისაგან განსხვავებით, განათლებული უმცირესობა, ფიქრობს მილი, იყენებს საქმიანობის წარმართვის გონიერულ არგუმენტებს. იგი უპირისპირდება უმაღლესი ძალაუფლების მპყრობელ უმრავლესობას, რაც სამოგადოების პროგრესისათვის აუცილებელია; ამასთან კისრულობს ხალხის მორალურ და ინტელექტუალურ ხელმძღვანელობას. დემოკრატიის მთავარი სიძნელე, მილის აზრით, მდგომარეობს იმაში, რომ იგი დღემდე იძულებული იყო გამოეყენებინა ძალმომრეობის საშუალებები უმცირესობის მიმართ. ეს იწვევს ინდივიდუალურ თუ ჯგუფურ გამოსვლებს გაბატონებული ხელისუფლების წინააღმდეგ. მაგრამ ერთადერთი ძალა, რომელსაც უნარი შესწევს დემოკრატიული უმრავლესობის ინტერესებისა და მოთხოვნილებების მთლიანი სახით გამოხატვისა, არის განათლებული უმცირესობა. მხოლოდ მისი ასეთი ფუნქციონირების პირობებში შეიძლება ლაპარაკი ხალხის დემოკრატიულ მართვაზე: უმცირესობა იქნება პოლიტიკური ბელადი, აუცილებელი ელემენტი სისტემისა, ხალხის წარმომადგენლობითი დემოკრატიისა, რომლის მთავრობა ხელმძღვანელობს სულიერი და მწეობრივი აღზრდის პროგრესულ პროცესს.

მაგრამ ამავე დროს მილს მიაჩნია, რომ უმრავლესობისა და უმცირესობის შეთანხმებულ მუშაობაში არსებობს საკმაო სიძნელეები, კერძოდ, ძალაუფლების ბოროტად გამოყენების საშიშროება. მისი თაყვიდან აცილებისათვის საჭიროა ინსტიტუციონალური საშუალებები, რომელთა გარეშე ხალხის ბატონობა განწირულია. ასეთ საშუალებებს უნდა შეიცავდეს თვით საარჩევნო სისტემა. მილი ამბობს, რომ „თითოეულის ერთი ხმა არ ნიშნავს ხმების თანაბრობას“². განათლებულის ხმას აქვს უპირატესი მნიშვნელობა. გამოცდილება გვიჩვენებს, რომ ინტელექტუალისა თუ მორალურად მაღლამდგომის თვალსაზრისს ვაცილებით მეტი ღირებულება აქვს, ვიდრე დაბლა მდგომისას. ეს კი განაპირობებს კორპორაციულ წარმომადგენლობითი საარჩევნო სისტემის არსებობას.

ამით მილს სურს დაამტკიცოს განათლებული უმცირესობის მხრივ უმრავლესობის გაერთიანების კანონზომიერება. მაგრამ აქვე იჩენს თავს მისი თეორიის დასაბუთების შინაგანი წინააღმდეგობები: 1. მილის მოძღვრების მიხედვით, უმცირესობა, როგორც განათლების უცილობელი ატრიბუტის მატარებელი, ყოველთვის უმცირესობად დარ-

¹ John Stuart Mill, Betrachtungen über die repräsentative Demokratie, Paderborn 1971, გვ. 131.

² იქვე, გვ. 150.

ჩება როგორც წმინდა რაოდენობრივი თვალსაზრისით, ისე სოციალურადაც. ეს კი გამოორიცხავს საყოველთაო განათლების აუცილებლობასა და საჭიროებას.

2. უმცირესობის ასეთი რაოდენობრივი და სოციალური გამოცალკევების პირობებში შეუძლებელია მან შეასრულოს უმრავლესობის მიმართ ინტელექტუალური და მორალური ხელმძღვანელობის ფუნქცია. ეს გამოორიცხვლია თუნდაც იმის გამო, რომ უმრავლესობა გაბატონებულად თვლის თავს როგორც საზოგადოების, ისე წარმომადგენლობითი ინსტიტუტების მასშტაბში. ამიტომ იგი, ფსიქოლოგიურად მაინც, ძნელად ეგუება და უკუაგდება კიდევ საკუთარი პოლიტიკური და სოციალური მოღვაწეობის წესის რევიზირების გარედან მომდინარე ცდებს.

მილი ცდილობს აღნიშნული წინააღმდეგობების გადაჭრას წარმომადგენლისა და ამომრჩევლის პასუხისმგებლობის ცნების საფუძველზე. იგი ითვალისწინებს ამომრჩეველთა სტიქიურ, გაუცნობიერებელ მონაწილეობას არჩევნებში, რაც შემთხვევითი არჩევანის, კონკრეტულად კი ხშირად უღირსი წარმომადგენლის შემთხვევით არჩევის ფართო საფუძველი ხდება. მისი ლიკვიდაციის მიზნით მილი მოითხოვს ფარული არჩევნების შეცვლას არჩევის აშკარა წესით, როცა ამომრჩეველი ნათლად დაასაბუთებდა თავისი არჩევანის მართლზომიერებას. მაგრამ ასეთი რამ პრაქტიკულად შეუძლებელია, მით უმეტეს შემზღვეული განათლების პირობებში. ამიტომ მის მიერ შემოთავაზებული საარჩევნო მოდელი მხოლოდ იდეალურია და არა რეალური.

ფარული საარჩევნო სისტემის წინააღმდეგ მილი განსაკუთრებით იყენებს ამომრჩეველზე გარეგანი ზემოქმედებით გამოწვეული ე.წ. „ამომრჩევლის განსხვისების“ არგუმენტს. მაგრამ ასეთი ზემოქმედებისა და განსხვისების საშიშროება არსებობს აშკარა არჩევნების დროსაც. თანაც არც ისაა გამოორიცხვლი, რომ ამომრჩეველმა გაბედულად გამოხატოს საკუთარი მცდარი პოზიცია, მაგრამ საზოგადოებას არ გააჩნდეს არც დრო და არც საზომები ამა თუ იმ ამომრჩევლის პოზიციის მცდარობა-ჭეშმარიტების დადგენისათვის.

მილის შემდგომი არგუმენტები უფრო მეტად მორალური შეგონებებისა და სურვილების გამოხატველი ღებულებებია და არა ლოგიკური არგუმენტები. მაგალითად, იგი აცხადებს, რომ ფარული არჩევნები უფრო მეტად ინდივიდუალური ინტერესებისა და მიზნებისათვის გამოიყენება, ვიდრე საყოველთაო კეთილდღეობისათვის; რამდენადაც თავისუფლება საზოგადოების მიერაა განსაზღვრული, ე.ი. მხოლოდ სოციალური სიკეთეა, მოქალაქეთათვის საარჩევნო უფლება და კანონი არის მათი პოლიტიკური თავისუფლების გამოხატვის საუკეთესო საშუ-

ალებები. მაგრამ, განაგრძობს მილი, იგი შეიძლება განხორციელდეს მხოლოდ ამკარა საარჩევნო სისტემის მეშვეობით. არჩევნების საჯაროობა, ამბობს იგი, არის განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი ინსტიტუციონალური მექანიზმი, რომელსაც ინდივიდუალური და სოციალური განვითარება მორალური სიმწიფის მაღალ დონეზე აყვავებს და ამიგომ შეესაბამება საზოგადოების მოთხოვნილებას მისი ყველა წევრის ყოველმხრივ განვითარებაზე. ამდენად, საარჩევნო უფლება არის საზოგადოების მიმართ მოქალაქეთა მოვალეობის შესრულების პირობა. „ყოველგვარი პოლიტიკური არჩევნების დროს... ამომრჩეველი ექვემდებარება აბსოლუტურად მორალურ ვალდებულებას – მხედველობაში იქონიოს არა საკუთარი სარგებლიანობა, არამედ საერთო ინტერესები და თავისი ხმა მისცეს საუკეთესოს... ამომრჩეველმა უნდა იცოდეს, რომ მას მხოლოდ ერთი ხმის უფლება აქვს და შესაძლოა მასზე აღმოჩნდეს დამოკიდებული არჩევნების საბოლოო შედეგი“¹.

კრიტიკოსები, კერძოდ, გ. კლაინი, მიუთითებენ, რომ ამ მსჯელობისას მილი არ ითვალისწინებს პრიმიტიულ ინდივიდუალიზმს, რომლის გამოხატულებები შეიცავს მისი მოძღვრების რეალურ კონგრუარგუმენტებს: ამკარა არჩევნები ემპირიულად დასაწყისიდან დამთავრებამდე არის არა მხოლოდ ინდივიდუალური თავისუფლების, არამედ ინდივიდუალური თვითნებობის გამოხატულებაც. მისი ნორმატიული წარმართვა სოციალური მიზნებით კი დიდ პრაქტიკულ წინააღმდეგობებს აწყდება².

მიუხედავად ამისა, იგივე გერსარდ კლაინი მიიჩნევს, რომ თავისი მოძღვრებით კვალიფიციური წარმომადგენლობითი დემოკრატიის შესახებ მიღმა მანინ გარკვეული წელილი შეიგანა იმ დროისათვის თითქმის დილემად ქცეული პიროვნებისა და საზოგადოების (კონკრეტული ფორმით – პიროვნებისა და სახელმწიფოს) ურთიერთობის პრობლემის „დაბალანსირების“ საქმეში. კლაინის აზრით, მილის მოძღვრება კვალიფიციური წარმომადგენლობითი დემოკრატიის შესახებ, მიუხედავად წინააღმდეგობრივი მომენტისა, თავისი დინამიკურობითა და ევოლუციური პროგრესის სულისკვეთებით გაცილებით უფრო ნაყოფიერი იყო, ვიდრე უამრავი სხვა ლობუნგურ-უტოპიური შინაარსის მქონე, რეალურ ვითარებაზე რეალური ზემოქმედების უნარმოკლებული მიმდინარეობები.

ლიბერალური პოზიცია თვით იცვლება ლიბერალური და დემოკრატიული ელემენტების კომპრომისის პირობებში. მისი ძირეული ელემენტები, ერთი მხრივ, შემდგომ მტკიცდება, მეორე მხრივ კი,

¹ John Stuart Mill, *Betrachtungen über die repräsentative Demokratie*, Paderborn 1971, გვ. 169.

² „პოლიტიკური თეორიები...“, გვ. 467.

გარდაიქმნება. ეს კომპრომისი გამოიხატება ჯონ სტიუარტ მილის მოძღვრებაში კვალიფიციური წარმომადგენლობითი დემოკრატიის შესახებ. ამისათვის კი საჭირო გახდა გათიშვა კლასიკური და განვითარებული ლიბერალიზმის პოზიციებს შორის.

მაგრამ ამით არ ამოიწურება მილის პოლიტიკური მოძღვრების შინაარსი. საბოლოოდ იგი მიჩნეულია ავტორად სოციალური ლიბერალიზმისა, რომელიც ითვლება შუალედურ პოზიციად კაპიტალიზმსა და სოციალიზმს შორის.

ლიბერალიზმის ასეთი მდგომარეობის საწყისად მიიჩნევენ საკუთრების პრინციპის ტრანსფორმაციის პროცესს. ეს განსაკუთრებით თავს იჩენს მხოლოდ საკუთარი სამუშაო ძალის მფლობელი მუშათა კლასის სიღარიბისა და ექსპლუატაციის პირობებში. საკუთრების მიხედვით მკვეთრი განსხვავება, მილისეული უტილიტარიზმის პრინციპის თანახმად, საკანონმდებლო განმტკიცებას არ ექვემდებარება, რადგან იგი ემუქრება საზოგადოების ნაწილის არსებობას. უტილიტარიზმი დაფუძნებულია სოციალურ სამართლიანობაზე. იგი მოითხოვს „საზოგადოებამ ყველა თავისი წევრი თანასწორი გახადოს, რათა ისინი თანაბრად ემსახურონ მას“¹. ერთი ადამიანის კეთილდღეობა და ბედნიერება ისევე მნიშვნელოვნად უნდა ითვლებოდეს, როგორც ყველა დანარჩენისა. ეს არის სოციალური ლიბერალიზმის ძირეული პრინციპი. ამავე დროს საკუთრებას, როგორც მაგკრიალური კეთილდღეობის უმთავრეს საშუალებას, იგი ხელუყოფლად აცხადებს.

საკუთრების დაფუძნება მორალური თვალსაზრისით ემთხვევა „სამართლიანობის განაწილებას“ და ეკონომიკურად იგი შეესაბამება არა წარმოების, არამედ განაწილების საკითხს. წარმოება განისაზღვრება ფიზიკური პირობებით, ხოლო მოპოვებული ღირებულებების განაწილება საკუთრების ფორმის მიხედვით დამოკიდებულია საზოგადოების კანონებსა და მნეჩვეულებებზე. ამ წესით დაფუძნებული საკუთრება გვევლინება კერძო სახით. წარმოშობის მხრივ მას წინ უძღვის შანსების თანასწორობა, მაგრამ მოგვიანებით იგი ექვემდებარება უთანასწორობის ზემოქმედებას. ამიტომ ჩნდება წარმოების საშუალებებზე საზოგადოებრივი საკუთრების მოთხოვნა (სოციალიზმი).

მილის სოციალური ლიბერალიზმი ერთგვარ სიმპათიას გამოხატავს სოციალიზმის მიმართ იმით, რომ იგი თავისი უტილიტარიზმის პრინციპის მეშვეობით კერძო საკუთრებას ერთგვარად უპირისპირებს საყოველთაო კეთილდღეობისა და სოციალური თანასწორობის მოთხოვნებს. რა თქმა უნდა, მილი არ მოითხოვს კერძო საკუთრების

¹ John Stuart Mill, Der Utilitarismus, Stuttgart, 1985, გვ. 107.

საზოგადოებრივი საკუთრებით დაუყოვნებლივ შეცვლასა და უკლასო საზოგადოების ამენებას. იგი კმაყოფილდება სოციალ-რეფორმისტული წინადადებებითა და რჩევებით; მიუხედავად სოციალიზმისა და კომუნისტურ მისი სიმკათიებისა, მილი ბოლომდე ვერ ჩაწვდა მათი პოლიტიკური მოძღვრების არსს. კერძოდ, მისთვის ბოლომდე მიუღებელი აღმოჩნდა თავისუფლების სოციალისტური პრინციპი. სოციალისტური ორიენტაციის თეორეტიკოსებს, კერძოდ გ. კლანის, მიანჩინათ, რომ მიღმა ვერ გაიგო თავისუფლება სოციალური კეთილდღეობისა და ინდივიდუალობის დამაკავშირებელი რგოლის სახით.

ეკონომიკური თვალსაზრისით მილი კომუნისტურ კაპიტალიზმის შინაარსით აღსავე აღტერნატივად თვლიდა; მას, ფიქრობდა მილი, ბევრი პრობლემა ექნება – როგორცაა, ეთქვათ, სამუშაოს სამართლიანი განაწილება და სხვ. არჩევანი კომუნისტურა და კერძო საკუთრების სისტემას შორის წყდება მეორის სასარგებლოდ. მაგრამ კერძო საკუთრებას შეიძლება დაექვემდებაროს სხვა საზოგადოებრივი ურთიერთობების გემოქმედებას. მნიშვნელობა არა აქვს იმ გარემოებას, თუ რა იქნება მისი მთავარი პრინციპი – დანაწილება თუ საკუთრების კონცენტრაცია; საზოგადოების განვითარების ხაზი ერთმნიშვნელოვანია. ამიტომ კომუნისტურ და კერძო საკუთრების სისტემაც ერთნაირ კანონიერ პრინციპებს უნდა ემყარებოდნენ. აქ გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს იმის გარკვევის კრიტერიუმის შემუშავებას, თუ „ორთაგან რომელი სისტემა ქმნის ადამიანის თავისუფლებისა და განვითარების დიდ შესაძლებლობებს“¹. რამდენადაც თავისუფლება ცხოვრების წანამძღვარია, კომუნისტურ, მუშათა კლასის თანამედროვე მდგომარეობასთან შედარებით, უდიდეს წინგადადგმულ ნაბიჯს წარმოადგენს. მაგრამ რამდენადაც თავისუფლება გულისხმობს აგრეთვე ინდივიდუალიტეტის ერთგვარ დაპირისპირებასაც საზოგადოებასთან, კომუნისტური თანასწორობის დოქტრინა, ისევე, როგორც თანამედროვე უთანასწორობა, ქმნის „უმრავლესობის გირანის“ საშიშროებას.

მშრომელი კლასების მომავალს მილი ხედავს კაპიტალისტებისა და მუშების ახლებურ ურთიერთობაში, რომელიც გულისხმობს მათ დაკავშირებას ერთობლივი კაპიტალის განაწილებაში მუშების მონაწილეობის სახით.

როგორც ვხედავთ, მილი ე.წ. „კონვერგენციის“ თანამედროვე სოციოლოგიური კონცეფციის წინამორბედადაც გვევლინება, რადგან ისიც უშეკვს ორი თანამედროვე სისტემის „ძირულ ღირებულებათა“ შეჯერების შესაძლებლობას.

¹ „პოლიტიკური თეორიები...“, გვ. 470.

სოციალიზმი

გლობალური შინაარსის სოციალურ-პოლიტიკურ მიმდინარეობებს შორის სოციალიზმს ერთ-ერთი წამყვანი ადგილი უკავია. იგი ამავე დროს როგორც პრაქტიკულად, ისე თეორიულად ორგანულადაა დაკავშირებული წინამორბედ და თანადროულ მიმდინარეობებთან, რაც დასტურდება შემდეგი გარემოებებით:

ა. ჯერ ერთი, სოციალიზმი წარმომოხილია იგივე მოძრაობების საფუძველზე, რომლებიც აისახება კონსერვატიზმსა, ლიბერალიზმსა და სხვა, მეორადი წარმომოხის სოციალურ-პოლიტიკურ მიმდინარეობებში; ბ. სოციალიზმის ნაწილობრივი იდეური ნათესაობა აღნიშნულ მიმდინარეობებთან დასტურდება საერთო კატეგორიული აპარატით, რომელიც მოიცავს თავისუფლების, თანასწორობის, სოციალური ერთობის, სამართლიანობისა და სხვა იდეებს; გ. სხვა გლობალურ იდეურ-პოლიტიკურ მიმდინარეობებთან სოციალიზმის მემკვიდრეობითი კავშირის დადასტურებაა სოციალიზმისადმი მათი ერთგვარი შემწყნარებლური დამოკიდებულება, როცა ანგარიში ეწევა მის ზოგიერთ, თვით რადიკალურ მოთხოვნასაც კი; დ. არსებობს ამკარა და თვალნათლივი მონაცემები, რომლებიც ადასტურებენ სოციალისტური იდეების დიდ გემოქმედებას სხვა მიმდინარეობათა (განსაკუთრებით ლიბერალიზმის) შინაარსზე. მაგალითად, გემოთ აღინიშნა, რომ ჯ.ს. მილი არსებითად კონვერგენციის თეორიის ერთ-ერთ წინამორბედად შეიძლება ჩაითვალოს. ამას ადასტურებს მისი შეხედულებები მუშათა კლასის მომავლის შესახებ, კერძოდ, მუშებისა და კაპიტალისტების ურთიერთობის ისეთი ფორმების ვარაუდი, როცა მათ შორის მყარდება ასოციაციური ურთიერთობა, ან როცა მყარდება წარმოების საშუალებებსა და პროდუქტიაზე მუშათა გაერთიანების ერთობლივი მფლობელობა.

მკვლევარები ლიბერალიზმის განვითარების ისეთ ეტაპს, როცა თანდათან ბატონდება გემოაღნიშნული შეხედულებები, უწოდებენ სოციალურ ლიბერალიზმს. კერძოდ, ამ პოზიციიდანაა შეფასებული ჯ.ს. მილის შეხედულებები, როგორც სოციალურ-ლიბერალისტური. საერთოდ კი სოციალური ლიბერალიზმი მიჩნეულია „შუათანა საფეხურად კაპიტალიზმსა და სოციალიზმს შორის“¹.

¹ კლაუსი გრეგორ, ჯონ სტიუარტ მილის სოციალური ლიბერალიზმი, ბადენ-ბადენი, 1987 (გერმ.)

სოციალიზმში არის გლობალური სოციალურ-პოლიტიკური მიმდინარეობა, რომელიც შესაძლებლად მიიჩნევა სოციალური თანასწორობისა და ინდივიდუალური თავისუფლების ერთდროულ რეალიზაციას და შეთავსებას სამოგადობრივი საკუთრების საფუძველზე. მაგრამ მისი კავშირი სხვა გლობალურ მიმდინარეობებთან არ უნდა მივიჩნიოთ ერთმნიშვნელოვნად და პარმონიულად. პირიქით, იგი მრავალსახა და წინააღმდეგობრივია სწორედ იმიტომ, რომ სხვადასხვა მიმდინარეობას სხვადასხვანაირად ესმის თავისუფლების, თანასწორობისა და ა.შ. ცნებების შინაარსი. წინააღმდეგობაა თვით სოციალისტურ ნაირსახეობებს შორისაც, რაც კიდევ უფრო ართულებს სოციალიზმის ცნების განსაზღვრების ამოცანას.

სოციალისტური შეხედულებების ფართო გავრცელებამ და დიდმა გაელენამ იმთავითვე გამოიწვია კაპიტალისტური რეჟიმების საპასუხო ღონისძიებები. ორთოდოქსულ-მარქსისტული ცენტრის გარშემო უცხო სხეულებით გაჩნდნენ რევიზიონიზმი და მემარცხენე რადიკალიზმი. ისინი კი ერთიმეორეს უპირისპირდებიან. დაპირისპირების საგანია პოლიტიკური დემოკრატიის შეფასება და რევოლუციისა და რეფორმის მიმართება. დებატები მიუთითებენ სოციალისტებისა და კომუნისტების გათიშვაზეც, რაც საბოლოოდ გამოიკვეთა მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ.

მიუხედავად ამ დაპირისპირებისა, არ შეიძლება უგულებელყოფა ლიბერალიზმის, სოციალიზმისა და დემოკრატიული მოძრაობის ურთიერთკავშირის ფაქტისა. კერძოდ, სოციალიზმი ლიბერალიზმთან ერთად იზიარებს სამოგადობის პროგრესული განვითარების იდეას. ამავე დროს იგი მოითხოვს მუშათა კლასის მონაწილეობას პოლიტიკაში და ამით ხდება პოლიტიკურ დემოკრატიზაციაზე უმნიშვნელოვანესი გაელენის მქონე ფაქტორი. მაგრამ ღია საკითხად რჩება, ხშირად კი უნდობლობას იწვევს მისი მოძღვრება ე.წ. პოლიტიკურად გარდამავალი პერიოდის, ანუ პროლეტარიატის დიქტატურის შესახებ. სოციალისტური რევოლუციის თეორიის მიხედვით, იგი არის ყოვლისმომცეელი დემოკრატიის წანამძღვარი; უკლასო სამოგადობაში სახელმწიფო – ამ სიგყვის გრადიციული მნიშვნელობით – უნდა უკუაგდონ. კონსეფცია პროლეტარიატის დიქტატურისა, რომელსაც სოციალისტური რევოლუცია იყენებს ძალაუფლების დაპყრობის იარაღად, ხშირად მიაჩნიათ ანარქიზმთან ღრმა კავშირში მყოფ მოვლენად, მიუხედავად სოციალისტების მხრივ აღნიშნული კავშირის სიგყვიერი უარყოფისა. კრიტიკოსების აზრით, ეს იწვევს სახელმწიფოებრივი ბატონობის ფარულ აღიარებას და წარმოადგენს ანტიკონსტიტუციური არგუმენტების გამოყენების შედეგს.

ერთი მეხედვით სოციალიზმი მეკეთრად გამიჯნულია კონსერვატიზმისაგან, რომელიც სახელმწიფოებრივ ძალმომრეობას უპირისპირებს კონსერვატორულ რეფორმისტულ კონცეფციას. ამავე დროს, პოლიტიკურ რეალობაში ადგილი აქვს შერეული პრაქტიკული ღონისძიებების გამოყენების ფაქტებსაც: როგორც მიაჩნიათ თანამედროვე მკვლევრებს, ამის ნიმუშია ბისმარკის სოციალური კანონმდებლობა, რომელიც ნაწილობრივ ქმნის მწვავე პრობლემების რეგულირების თავისებურ მექანიზმს¹. არცთუ იშვიათად ბისმარკის სოციალურ პოლიტიკას სოციალისტურ ღონისძიებებთანაც კი აიგივებენ, რაც თავის დროზე კ. მარქსის ირონიულ კრიტიკულ შენიშვნას იმსახურებდა². ამავე დროს მარქსი იქვე აღიარებს, რომ ბისმარკის მიერ იძულებით შემოღებული საყოველთაო საარჩევნო უფლება „მოკყუების საშუალებიდან, რასაც იგი დღემდე წარმოადგენდა“, გადააქციეს განთავისუფლების საშუალებად.

არსებობს თვალსაზრისი, რომლის თანახმად კონსერვატორების მიერ ტერორთან და ქაოსთან გათანაბრებული ანარქიზმი ფაქტობრივად ლიბერალური და სოციალისტური მიმდინარეობების მრავალი ნაირსახეობის ზოგიერთ საერთო ნიშნებს შეიცავს; კერძოდ, ადამიანზე ადამიანის ბატონობის მოსპობის მოთხოვნასთან ერთად, იგი მოითხოვს სოციალური ცხოვრების თვითრეგულაციას პოლიტიკური ძალის ყოველგვარი ჩარევის გარეშე. ანარქიზმის მოძღვრებაში ცენტრალური ადგილი უკავია პიროვნებას, მაგრამ მისი თავისუფლების რეალიზაციის პირობად მიჩნეულია ბურჟუაზიული საზოგადოების ეკონომიკისა და სახელმწიფოს ურთიერთკავშირის დარღვევა: ბაზარი და სახელმწიფო უნდა შეიცვალოს ნებაყოფლობითი გაერთიანებებით, რაც პიროვნების თავისუფლების ლიბერალური პოლიტიკური იდეის რეალიზაციის წინამძღვრად ითვლება. მაგრამ ინდივიდუალისტური ანარქისტული ნაკადის გვერდით ზოგჯერ მიუთითებენ აგრეთვე ე.წ. „კომუნისტური ანარქიზმის“ არსებობაზე, რომელიც თითქოს თავისუფლებისა და თანასწორობის კომბინირებული რეალიზაციის შესაძლებლობას იმედოვნებს³. ამ საუბუძველზე პოლიტიკური აზროვნების თანამედროვე მკვლევრები ასკენიან, რომ ანარქიზმი და სოციალიზმი ერთმანეთს უკავშირდებიან მრავალი ნიშნით. მაგალითების სახით ლიტერატურაში წარმოდგენილია პრუდონიზმის კავშირი

¹ „პოლიტიკური თეორიები...“, გვ. 277 (გერმ.).

² მარქსი კ., ენგელსი ფ., რჩეული ნაწერები, ტ. I, გვ. 238.

³ „პოლიტიკური თეორიები...“, გვ. 277–278 (გერმ.).

ფრანგულ სოციალიზმთან, აგრეთვე თვალსაზრისითა ერთობა ბურჟუაზიული სახელმწიფოს მოსაშობის საკითხში და სხვა.

მე-19 საუკუნის ძირეული სოციალურ-პოლიტიკური მიმდინარეობების გვერდით დგას ნაციონალიზმიც. იგი შემოქმედებს უკლებლივ ყველა მემოგანხილულ მიმდინარეობაზე – სოციალიზმისა და ანარქიზმის ჩათვლით. ეროვნულ მოძრაობასთან დაკავშირებული საზოგადოებრივი და პოლიტიკური ცვლილებების რევოლუციური პოტენციალი იწვევს ხალხის სწრაფვას სოციალური, პოლიტიკური, სულიერი და კულტურული ერთიანობისაკენ, თუმცა იგი შეიძლება მახინჯ ფორმებშიც გამოიხატოს. საამისო მაგალითები უხვადაა წარმოდგენილი გოგალიგარიზმის ისტორიაში: ე.წ. „ინტეგრალური ნაციონალიზმი“ მეტისმეტად აზვიადებს ცალკეული ერების ღირებულებას და საბოლოოდ გადაიზრდება შოვინიზმსა და რასიზმში. ამ შემთხვევაში კი, როგორც ამას ადასტურებს ნაციონალ-„სოციალისტური“ მოძრაობის ისტორია გერმანიაში, თავისი. არსებით ინტერნაციონალური სოციალიზმიც კი შეიძლება კაცობრიობის სოციალური და სულიერი ერთობისადმი მტრულ ფორმაში გამოვლინდეს.

გლობალური სოციალურ-პოლიტიკური მიმდინარეობების კავშირს არა მხოლოდ იდეური და თეორიულ-პროგრამული ფორმა აქვს, არამედ გენეტიკურ-მემკვიდრეობითიც. კერძოდ, სოციალიზმის ისტორიულ განვითარებაზე სრულყოფილი თვალსაზრისის შემუშავებისათვის საჭიროა მისი წინამორბედი, კერძოდ, ადრეული სოციალისტური შეხედულებების თუნდაც მოკლე დახასიათება.

§1 სოციალიზმის წინამორბედი და ადრეულსოციალისტური მხალსაზრისებო

საყოველთაოდ ცნობილია მარქსისა და ენგელსის წინამორბედთა როლი მუშათა მოძრაობის წარმოშობასა და გაღვივებაში. ეს დასტურდება მარქსისა და ენგელსის „კომუნისტური პარტიის მანიფესტში“ (1848), სადაც მოცემულია არა მხოლოდ „კრიტიკულ-უტოპისტური სოციალიზმისა და კომუნისტის“ ანალიზი, არამედ კრიტიკულად შეფასებულია აგრეთვე „ფეოდალური“, „წერილბურჟუაზიული“ და „კონსერვატიული“ სოციალისტური მიმდინარეობები. მარქსი და ენგელსი მაიჯან საკუთარ შეხედულებებს გამოჰყოფდნენ მეცნიერულობის ნიშნით, ხოლო საკუთარი სოციალისტური თვალსაზრისის მეცნიერულობის საფუძვლად მიაჩნდათ პროლეტარიატის მებრძოლ რევოლუციურ კლასად ჩამოყალიბების პროცესის ღრმად ასახვა.

ადრინდელი სოციალიზმის ისტორია არსებითად დასრულდა საფრანგეთის 1848წ. თებერელის რევოლუციისა და იმავდროულად ინგლისში დაწყებული ჩარგისტული მოძრაობის ეპოქაში. ამ დროიდან იწყება „ძველი ევროპის წოდებრივ-კორპორაციული წყობილების მსხერევა, ისახება რაციონალური ინდივიდუალიზმი, ლიბერალური ემანსიპაცია, ინდუსტრიალიზაცია და მწვავედ ისმის სოციალური საკითხი“¹.

სოციალიზმის წინამორბედი და ადრინდელი სოციალისტური პოლიტიკური კონცეფციები გამომდინარეობენ განმანათლებლობის დროინდელი პოლიტიკური უტოპიებიდან. მუშათა მოძრაობის ხასიათი უმთავრესად ეფუძნება ტრადიციულად ორიენტირებულ პროტესტის ფორმებს. ინდუსტრიული კაპიტალიზმის წარმოშობამ კიდევ უფრო გაამწვავა ბურჟუაზიული საზოგადოების შინაგანი პოლიტიკური კონფლიქტები. ადრესოციალისტურ ავტორებთან უმთავრესად წარმოდგენილი იყო მეცნიერებისა და ტექნიკის განვითარების საფუძველზე ისტორიული პროგრესის რწმენა. საფრანგეთის რევოლუციის განუხორციელებელი მოთხოვნები გახდა სოციალისტების მიერ წამოწყებული პოლიტიკური დისკუსიების საგანი. ამ დისკუსიების ცენტრალურ თემად კი იქცა რევოლუციისა და რეფორმების დამოკიდებულების საკითხი. ამით ადრინდელმა სოციალისტებმა არსებითად შექმნეს „დაძაბულობის ველი“ მე-19 საუკუნის მეორე ნახევრის მოამზრუნეთათვის.

წარმოდგენილი მიმდინარეობის აღნიშნული ეტაპის ავტორებისათვის ნიშანდობლივია სოციალური საკითხის წინ წამოწევა, განსაკუთრებით კი არსებულ წყობილებაში გამეფებული სოციალური უთანასწორობის კრიტიკა. ამ ნიშნით ისინი უპირისპირდებიან ლიბერალიზმის ინდივიდუალისტურ კონცეფციას. მათი აზრით, კანონით შეზღუდული ინდივიდუალური თავისუფლებისა და მასთან სამართლებრივი თანასწორობის შერწყმის ლიბერალისტური მოთხოვნა ეწინააღმდეგება საფრანგეთის რევოლუციის კონსტრუქციულ პრინციპებს, რომელთა მიხედვით შეუზღუდავი საკუთრებრივი თავისუფლება და ეკონომიკური კონკურენციული ურთიერთბრძოლა უნდა დაქვემდებარებოდა სახელმწიფოებრივ რეგულირებას. კონფლიქტის მომწესრიგებელი კონსტიტუციური სახელმწიფო და ადამიანური სამართალი თითქოს უნდა გამხდარიყო პოლიტიკური ლიბერალიზმის ინსტიტუციონალური პროგრამის საფუძველი, თავისუფალი საზოგადოების მისეული იდეალის, შემწყწარებლობის, პლურალიზმისა და ავტონომიის

¹ პორტ შტუკი, ადრეული სოციალიზმი, სტაგიაში: „საბჭოთა სისტემა და დემოკრატიული წყობილება“. შედარებითი ენციკლოპედია, ტ.2, მაინის ფრანკურტი - ბაჰელი - ვენა, 1968, გვ. 748 (გერმ.).

წანამძღვარი და გარანტი. მაგრამ, სოციალისტების აზრით, პრაქტიკულად ასეთი მოთხოვნები შეესაბამებოდა მხოლოდ მცირერიცხოვანი სოციალური კლასის ინტერესებს. საზოგადოების დანარჩენი ნაწილის მოთხოვნებზე კი ლიბერალიზმს პასუხი არ გააჩნია. პირიქით, ინდუსტრიული კაპიტალიზმის ეპოქის შრომის მძიმე პირობები (12-17 საათიანი სამუშაო დღე, ბავშვებისა და ქალების იაფანამზღაურებადი შრომის ფართოდ გამოყენება, მინიმალური საარსებო ხელფასი და სხვა) ადასტურებენ კიდევ სოციალისტების კრიტიკული მოსაზრებების მართებულობას. იგივე ვითარება იწვევს ლიბერალებსა და სოციალისტებს შორის დისკუსიის გამწვავებას სახელმწიფოსა და საზოგადოების დამოკიდებულების, სახელმწიფოებრივი პოლიტიკის საკითხებში. ეს დისკუსია საბოლოოდ ფართოვდება საკუთრების ფორმათა ურთიერთდაპირისპირების პრობლემის სახით.

წინა და ადრეულსოციალისტურ შეხედულებებში ლიბერალიზმის კრიტიკა სრულიად არ ნიშნავს მის მიერ წამოყენებული თავისუფლების, თანასწორობის, სამართლიანობის, სოლიდარობისა და სხვა იდეალების უკუგდებას ან თუნდაც უგულებელყოფას. პირიქით, კრიტიკა ორიენტირებულია სწორედ აღნიშნული იდეალების მითვისებამზე, მათი ახალი შინაარსით შეესების ცდებზე, რაც ერთხელ კიდევ მიუთითებს ლიბერალიზმსა და ადრეულ სოციალიზმს შორის მემკვიდრეობითი კავშირის არსებობაზე. მოცემულ შემთხვევაში პრინციპული უთანხმოება არსებობს არა აღნიშნული იდეალების რეალობისა თუ ფიქტიურობის საკითხის გარშემო, არამედ საკუთრების საკითხში: განსხვავებით ლიბერალებისაგან, რომლებსაც თანასწორობა კერძო საკუთრების პირობებში წარმოდგენილი აქვთ ინდივიდუალურად თავისუფალ ადამიანთა შანსების თანასწორობის სახით, სოციალისტების წინამორბედნი (მაგალითად, რუსო და მარტი) მოითხოვენ თანასწორობას, დაფუძნებულს საკუთრების ფლობის კანონზე.

კერძო საკუთრება სოციალური უთანასწორობის და კონფლიქტების საფუძვლად იყო მიჩნეული ჯერ კიდევ რენესანსის ეპოქის სოციალ-უტოპისტების (თ. კამპანელა, თ. მორი, ი. ანდრეა, ფ. ბეკონი და სხვ.) მიერ. განსაკუთრებით საგრძნობია უტოპიური აზროვნების კავშირი რეალური ძალის მქონე სოციალურ კრიტიკასთან განმანათლებლობის ეპოქის სოციალურ უტოპიებში. კერძოდ მორელის აზრით, არავითარი კერძო საკუთრება არ შეიძლება არსებობდეს უარყოფითი სოციალური შედეგების გარეშე. ამიტომ, უტოპისტთა საერთო აზრით, ინდივიდუალური საკუთრება მოქცეული უნდა იყოს საზოგადო ჩარჩოების ფარგლებში და ექვემდებარებოდეს მას. ასეთი, საბაზრო ურთიერთობებით გაშუალებული ეკონომიკა კი თავის

მთავარ სოციალურ ფუნქციას შეასრულებს მხოლოდ სახელმწიფოს ხელმძღვანელობით; ამის გარეშე ღირებულებას კარგავს როგორც ეკონომიკა, ისე სახელმწიფო. ანტიინდივიდუალისტური პარმონიის იდეალი მოითხოვს სახელმწიფოებრივ-კონსტიტუციურ ღონისძიებებს, რომლებიც ხაზგასმით გამოიხატა გვიანდელ სოციალისტურ, განსაკუთრებით კი მარქსისტულ შეხედულებებში.

§2. ინდუსტრიული რევოლუცია და ანტიკაპიტალისტური სოციალური კრიტიკის დაწყება ინგლისში

ინდუსტრიული რევოლუცია, რომლის მოლოდინი ჰქონდათ ჯერ კიდევ ადრეულ სოციალ-უტოპისტებს, განსაკუთრებული ძალით გაჩაღდა სწორედ ინგლისში. ამას განაპირობებდა როგორც სულიერი შემოქმედება, ისე კოლონიური დაპყრობები, სახელმწიფოს ვაჭრულ-მერკანტილისტური საქმიანობის წახალისებისა და ხელშეწყობის პოლიტიკა და სხვ. ყოველივე ამან შექმნა წანამძღვრები დიდი რაოდენობის კაპიტალის კონცენტრაციისათვის. განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ამ საქმეში ანიჭებენ სოფლის მეურნეობის კაპიტალისტურ გარდაქმნას, რასაც შედეგად მოჰყვა წერილი გლეხური მეურნეობების ლიკვიდაცია და უზარმაზარი სამრეწველო სარემზრვო არმიის შექმნა. რეალურად არსებითად ესაა უმუშევართა უზარმაზარი მასა, რომელიც ართულებს სოციალურ პრობლემებს. ამ საფუძველზე უკვე 1792 წლიდან ინგლისში აღინიშნება ანტიკაპიტალისტური სოციალური მოძრაობის დაწყება. ეს პროცესი, განსაკუთრებით კი მისი აგრარულ-ინდუსტრიული ასპექტი, სრული ძალით აისახა თომას პეინის (1737-1809) სოციალურ-პოლიტიკურ შეხედულებებში. პეინი საფრანგეთის რევოლუციისა და ამერიკის დამოუკიდებლობისათვის ბრძოლის აქტიური მონაწილეა, მისი სოციალური შეხედულებები საფუძვლად დაედო პოლიტიკურ-თეორიულ ლაშქრობას ინგლისის მონარქიის წინააღმდეგ. პოლიტიკურ ტრაქტატში „ადამიანის უფლებები“ (1791), იგი ასაბუთებს ბურჟუაზიულ-რევოლუციური პოლიტიკური პრინციპების დანერგვის აუცილებლობას. ამასთან, მის მოძღვრებაში ერთმანეთისაგან მკვეთრადაა გამიჯნული საზოგადოება და სახელმწიფო, ბუნებრივი და მოქალაქეობრივი უფლებები, დაფუძნებული საზოგადოებრივ ხელშეკრულებაზე. პეინი აღიარებდა ყველა მოქალაქის პოლიტიკურ თანასწორობას და სახალხო სუვერენიტეტს, აიძვლებდა ბურჟუაზიულ დემოკრატიას. მიუხედავად ამისა, პეინთან კატეგორიულადაა ლაპარაკი სოციალურ სახელმწიფოებრიობაზე.

საკუთრების გადანაწილებასა და აგრარული მონოპოლიების ლიკვიდაციამე. სოციალური უსამართლობის მთავარ წყაროდ იგი მიიჩნევს არა ინდუსტრიულ, არამედ აგრარულ კაპიტალიზმს.

ამრიგად, გაღვივებული სოციალური უთანასწორობის ძირეულ მიზეზს ადრეული სოციალური კრიტიკა აგრარულ კაპიტალიზმში ხედავდა და ცდილობდა მის მიერ დანერგილი მანკიერების აღმოფხვრას ბუნებრივი სამართლისა და სახელმწიფოს დასმარებით. რობერტ ოუენის (1771-1858) მოძღვრების სახით კი თავი იჩინა ახალმა, რეფორმისტული ხასიათის მიმართულებამ, რომელიც უპირისპირდება უკვე სამრეწველო კაპიტალიზმს. კონკურენციისა და ინდივიდუალისტური მისწრაფებებით გამოწვეული ეგოისტური უტილიტარიზმის ნაცელად იგი მოითხოვდა სოლიდარულ-კოოპერაციული ორგანიზაციის დაფუძნებას. მაგრამ ოუენი არის არამხოლოდ სახელმწიფოს სოციალური პოლიტიკის დანერგვის აქტიური ინიციატორი. მისი მოსაზრებები კოოპერაციული სოციალიზმის შესახებ ამავე დროს შეფასებულია როგორც „ადრეული სოციალისტური მოძრაობის ინტეგრაციული იდეოლოგია“¹.

ოუენი სამართლიანად ითვლება ინგლისური სოციალიზმის მამამთავრად. მიუხედავად მის მიერ გატარებული პრაქტიკული სოციალური ექსპერიმენტების უშედეგობისა, მან მაინც უდიდესი გავლენა მოახდინა სოციალისტური მოძრაობის შემდგომ განვითარებაზე, სტიმული შეუქმნა კოოპერაციული და პროფესიული მოძრაობის გაღვივებას ინგლისსა და სხვა ქვეყნებში. სამოგადოებრივ საკუთრებაზე დაფუძნებული სამოგადოების სტრუქტურაში ოუენი განსაკუთრებულ ადგილს აკუთვნებს სახელმწიფოს. მან უნდა შეასრულოს სამოგადოებრივი პროგრესის წარმმართველის როლი. მთავრობა უნდა იყოს ახალი წყობილების „ბებიქალი“, რომლისგანაც მომდინარეობს სამოგადოებრივი აზრის მიერ აღიარებული და სასურველი რეგულირების ღონისძიებანი. მიქაელ ფესტერის თვალსაზრისით, ოუენმა 1813-1820 წლებში ჩამოაყალიბა სახელმწიფოს ექვსი რეგულატორული ფუნქცია: 1. სამუშაოთი ხალხის უზრუნველყოფა და შემოსავლის აღრიცხვა; 2. სახალხო მეურნეობის ინფრასტრუქტურების განვითარების გზით სამოგადოებრივი შრომის ასპარეზის გაფართოება და ამით უმუშევრობის საშიშროების აღმოფხვრა; 3. ბავშვთა შრომისა და საერთოდ შრომა-დასვენების პირობათა მარეგულირებელი საფაბრიკო კანონების შემუშავება; 4. სამუშაო ძალის ღირებულების ამალღება მოწოდების შესაბამისი განათლების სისტემის დანერგვის მეშვე-

¹ „პოლიტიკური თეორიები...“, გვ. 479 (ვერმ).

ობით; 5. საწარმოო ამხანაგობებისადმი დახმარება უმუშევრობის სრული ლიკვიდაციის საქმეში; 6. შრომითი ღირებულების შექმნაზე ორიენტირებული ვალუტის შექმნა, რაც მსყიდველობითი უნარის გაზრდის პირობაა.

ოუენის მოძღვრება შეიცავს მრავალ მნიშვნელოვან იმპულსს არა მხოლოდ ზომიერი, არამედ თვით უკიდურესი რადიკალური ანარქო-სინდიკალისტური მოძრაობის დაფუძნებისათვის. მნიშვნელოვანია მისი გაელენა არა მხოლოდ ინგლისელ, არამედ სხვა ქვეყნების მოაზროვნეებზეც.

§3. საფრანგეთი. გრაჰხ ბაბუჟი, შილიპე ბუონაროტი, ლუის ბლანკი

საფრანგეთის რევოლუცია, პირველ რიგში, იყო აღმაავალი ბურჟუაზიის მიერ მოხდენილი გადატრიალება. ეს კლასი, როგორც მესამე წოდება, ცდილობდა შეექმნა საკუთრების შესახებ სამართალი და წარმოედგინა იგი უნივერსალური ადამიანური და სამოქალაქო სამართლის სახით. 1792 წლის ბოლოდან იაკობინელები უკვე თანმიმდევრულად ახორციელებდნენ პოლიტიკური თავისუფლების წვრილ-ბურჟუაზიულ პროგრამას. იგი მიმართული იყო, პირველ რიგში, საკუთრების არსებული ინსტიტუტისა და სოციალური უთანასწორობის წინააღმდეგ. ამიგომ მაქსიმილიან რობესპიერისა (1752-1794) და ლუის სენ-ჟუსტის (1767-1794) რადიკალური იაკობინიზმის კი ზოგიერთ მკვლევარს სოციალისტური აზროვნების რეალიზაციის ცდად მიაჩნია. მათ, ამტკიცებს დიპელი, განაპირობეს სანკიულოტების კატეგორიული მოთხოვნა საკუთრების დაუყოვნებლივი და უპირობო შემლდვის შესახებ. ეს კი, მისი აზრით, განსაზღვრავდა სამოგადობრივად თანასწორი წვრილი მესაკუთრეების თავისუფლებას პროდუქციის წარმოების სახელმწიფოებრივი რეგულირების გზით, რასაც ამჟამად გამოხატული ანტიკაპიტალისტური ელერადობა ჰქონდა¹.

აღნიშნული პროცესების სოციალისტურად წარმართვის ინიაციაცია ეკუთვნის ე.წ. ბაბუჟის ჯგუფს. ჯგუფის მიერ წამოყენებული „თანასწორობისათვის შეთქმულების“ მოთხოვნა მიმართული იყო, პირველ რიგში, საკუთრებრივი ურთიერთობების მოწესრიგებისაკენ.

ბაბუჟმა (1760-1897) წამოაყენა „სრულ თანასწორობაზე“ დამყარებული „ახალი სამოგადობრივი წყობილების“ იდეა, რომელიც შე-

¹ „პოლიტიკური თეორიები...“, გვ. 482.

იცავდა მიწისა და საზოგადოებრივი ცხოვრების სხვა ფუძემდებლური საშუალებების სამართლიანი გადანაწილების მოთხოვნას. ამ მოთხოვნის გამო კონვენტმა 1793 წ. მარტში იგი სიკვდილით დასჯის ღირსად მიიჩნია. აღნიშნულ მოთხოვნასთან ერთად გატარებული იყო თეალსაზრისი, რომლის მიხედვით პრესის თავისუფლება ყველა სხვა თავისუფლებათა წინამძღვარია. 1794 წ. მან დააარსა „თავისუფალი პრესის ჟურნალი“, რომელსაც ერთი წლის შემდეგ სახალხო ტრიბუნის ორგანო უწოდეს. 1795 წ. 30 ნოემბერს ბაბუფმა გამოაქვეყნა ცნობილი „პლემბური მანიფესტი“, სადაც ნათქვამი იყო: „ჩვენ ვაძგენტო საკუთრების მტკიცე საკანონმდებლო საზღვრებს. ჩვენ უნდა დაეამტკიცოთ, რომ ნიადაგი და მიწა ეკუთვნოდეს არა ერთეულებს, არამედ ყველას“.

„თანასწორობისათვის შეთქმულთა“ შორის მნიშვნელოვანი ადგილი ეკუთვნის ფილიპე ბუონაროტის (1761-1837). იგი ბაბუფთან და სხვებთან ერთად შეთქმულების ინიციატორი და ორგანიზატორი იყო. მან დიდი როლი შეასრულა მრავალი პოლიტიკური საზოგადოების დაფუძნების საქმეში, აღწერა ბაბუფის შეთქმულების პოლიტიკური და ისტორიული პირობები, შეთქმულების მნიშვნელობა მომავლის საზოგადოების მშენებლობისათვის. ეს საზოგადოება, ბუონაროტის უტოპიურ-კომუნისტური თეალსაზრისით, უნდა ყოფილიყო აგრარული საზოგადოება, ფულისა და ფუფუნების გარეშე. პირადი საკუთრება ასეთ საზოგადოებაში დაფუძნებული უნდა ყოფილიყო შრომით მოვალეობაზე, ხოლო შრომის საზღაური უნდა მიეღოთ, თანასწორობის პრინციპის შესაბამისად, საზოგადოებრივი მალაზიებიდან. მას მიაჩნდა, რომ ხალხს საკუთრების, ვალებისა და სხვა მანკიერებათა გარეშე შეუძლია შექმნას ადამიანური კანონიერებისა და სამართლის შესაგყვისი საზოგადოება. როგორც ბაბუფის შეთქმულების ქაშთააღმწერელი, ბუონაროტი ცდილობს დაადგინოს და განსაზღვროს ბაბუფიზმისა და საერთოდ აქტიური პოლიტიკური აქციების როლი სამართლიანი საზოგადოების მშენებლობაში.

ლუი ოგიუსტ ბლანკი (1805-1881) უკვე სიჭაბუკეში გახდა ბუონაროტის მიერ დაარსებული „ხალხის მეგობართა“ საიდუმლო საზოგადოების წევრი. 30-იანი წლების მეორე ნახევარში მან დააარსა ორი უმნიშვნელოვანესი ნეობაბივისტური საიდუმლო ორგანიზაცია „ოჯახის საზოგადოება“ და „ეპოქის საზოგადოება“. გარდაცვალების შემდეგ იგი მუშათა მოძრაობის გმირად შერაცხეს.

კომუნისტური საზოგადოების ბლანკისეული მოდელი წარმოდგენილია კერძო საკუთრებისა და მთავრობის გარეშე. წარმატებით განხორციელებული აჯანყების უპირველესი ღონისძიება უნდა იყოს

პროლეტარიატის დიქტატურის დამყარება. ამ უკანასკნელმა კი თავდაპირველად უნდა გააუქმოს მსხვილი მიწათმფლობელობა, დააწესოს ფაბრიკებზე სახელმწიფოებრივი კონტროლი და დაბეგროს შემოსავალი. მკვლევრები ამტკიცებენ, რომ ბლანკის შეხედულებებში შემდგომ გაღრმავებულია ბაბუფის იაკობინურ-პლუბებისტური რევოლუციური პოზიცია, დასაბუთებულია მისი კლასობრივი არსი. კომუნისტების განხორციელების წინამძღვრად მას მიაჩნია ხალხის ფართო განათლება, რაც მომავალ საზოგადოებაში ხალხის ფართომასშტაბიანი პროგრესული მოღვაწეობის პირობაც არის. ამტკიცებენ აგრეთვე, რომ ბლანკი პროლეტარიატის დიქტატურის აუცილებლობას აკავშირებს ავანგარდის აუცილებლობის კონცეფციასთან. ამდენად მისი პოლიტიკური სტრატეგიის ბირთვად ითვლება აჯანყებისათვის მზადყოფი მცირერიცხოვანი კონსპირირებული ჯგუფის არსებობა.

აჯანყების იდეა ბლანკის მიერ 1864 წელს ლონდონში დაფუძნებული საერთაშორისო მუშათა ასოციაციის („პირველი ინტერნაციონალი“) პროგრამის ცენტრალური პუნქტი გახდა. იგივე მნიშვნელობა აქონდა მას პარიზის კომუნისთვისაც.

ბლანკის მიერ გამოარებული პროლეტარიატის დიქტატურის იდეა იმთავითვე იქცა ცენტრალურ პუნქტად კომუნისტურ თეორიაში. რუსული ბოლშევიზმის კრიტიკოსები ხაზგასმით აღნიშნავენ ბლანკის მიერ დასმული ავანგარდიზმის პრობლემისადმი მის დიდ ყურადღებას. ბლანკისტური რევოლუციური აღტყინება იმადგროულად გამოცხადებულია ფრანგული სინდიკალიზმის წყაროდაც. ამ მიმართულებაში კი, როგორც ცნობილია, მუშათა კლასის მიმართ რეალიზაციის უმთავრეს საშუალებად მიჩნეულია პროლეტარიატის გენერალური გაფიცვა¹.

მარქსიზმის პოლიტიკური მოძღვრების ბლანკიზმთან კავშირს ადასტურებს თვით კ. მარქსიც, რომელიც ბლანკს და მის ამხანაგებს უწოდებს „პროლეტარიატის ნამდვილ ბელადებს“².

მარქსის მიერ არსებითად დადასტურებულია აგრეთვე მარქსიზმისა და ბლანკიზმის თვალსაზრისით ერთობა პროლეტარიატის დიქტატურის საკითხში. იგი წერს:

„... პროლეტარიატი უფრო და უფრო თავს იყრის რევოლუციური სოციალიზმის ირგვლივ, კომუნისტების ირგვლივ, რომელიც ბლანკის სახელით მონათლა თვით ბურჟუაზიამ. ეს სოციალიზმი სხვა არა არის რა, თუ არ განუწყვეტელი რევოლუციის გამოცხადება, პროლეტა-

¹ ვერნერ პოფმანი, სოციალურ მოძრაობათა იდეების ისტორია, ბერლინი - ნიუ-იორკი, 1979, გვ. 73-74 (გერმ.).

² კ. მარქსი, ფ. ენგელსი, რჩ. ნაწერები, ტ. I, თბილისი, 1975, გვ. 501.

რიატის კლასობრივი დიქტატურა, როგორც აუცილებელი გარდასავალი საფეხური საზოგადოდ კლასობრივ განსხვავებათა მოსასპობად¹.

§4. პერიოდი სენ-სიმონი (1760-1825)

ჯერ კიდევ თავის აღრიხდელ შრომებში სენ-სიმონი ატარებს მომავალი საზოგადოების მეცნიერული ორგანიზაციის აუცილებლობის თვალსაზრისს. აღნიშნული თვალსაზრისი ლაიტიმოტივის როლს ასრულებს გვიანდელ შრომებშიც: ოთხტომიან ნაშრომში „ინდუსტრია“ (1816/1818), „პოლიტიკოსი“ (1819), „ტექსტილის კრებული ინდუსტრიული სისტემების შესახებ“ (1821/1822), „ახალი ქრისტიანობა“ (1825) და სხვ.

სენ-სიმონის მიხედვით, საზოგადოების მეცნიერული ორგანიზაცია და გაძლიერება ნიშნავს, რომ ადამიანები ცოდნაში გამოსატყულები მიზანშეწონილობის მიხედვით იკმაყოფილებენ თავიანთ ძირეულ საარსებო მოთხოვნილებებს, ე.ი. უფრო ადვილად და მასშტაბურად აღწევენ იმას, რასაც აქამდე ვაუწყობიერებლად და ძნელად აკეთებდნენ. ამიერიდან მთავრობა ხალხს კი არ უნდა უძღოდეს – ეს ფუნქცია უკვე მეცნიერებას გადაეცემა, – არამედ მისი საქმიანობა უნდა შემოიფარგლოს საჭირო მოღვაწეობის ხელშეშლელი გარემოებებისა და ფაქტორების აღკვეთით.

პირველ ეტაპზე სენ-სიმონის სოციალურ-პოლიტიკურ თეორიაში გამოსატყულები იყო ადამიანთა საყოველთაო ასოციაციად საზოგადოების გარდაქმნის იმედი. იგი ეფუძნებოდა ინდუსტრიული და აგრარული შრომის, წარმოების პროცესში მშრომელთა კლასობრივად განუყოფელი მასების უკლებლივ ჩაბმის რწმენას. ამ საფუძველზე სენ-სიმონი მუშებსა და კაპიტალისტებს აერთიანებდა ერთიანი „ინდუსტრიალების“ ცნებაში. მაგრამ მოგვიანებით, უკანასკნელ ნაშრომში – „ახალი ქრისტიანობა“, იგი პირდაპირ გვევლინება მუშათა ინტერესების წარმომადგენლად და მის განთავისუფლებას აცხადებს თავისი მოღვაწეობის საბოლოო მიზნად.

უკვე აქედან სენ-სიმონის მოძღვრებაში შეინიშნება სახელმწიფოს ძალმომრეობითი ფუნქციის ქრობის ვარაუდი. მაგრამ იგი არ არის დაკავშირებული სახელმწიფოს რადიკალური მოსპობის მოთხოვნასთან. პირიქით, ბაბუფისა და ბლანკისაგან განსხვავებით, სენ-სიმონი თვით მონარქიას და ნაპოლეონისდროინდელ საარჩევნო კანონმდებ-

¹ კ. მარქსი, ფ. ენგელსი, რჩ. ნაწერები, ტ. 1, თბ., გვ. 348.

ბლობასაც კი მიიჩნევს „კაცობრიობის ოქროს საუკუნის“ ხელშემწყობ მოვლენებად. სენ-სიმონი არ არის დემოკრატი, დაუფარავად იზიარებს ელიტურ კონცეფციას. კლასობრივ-წოდებრივი ერთობის სენ-სიმონისეული მოთხოვნა შინაარსეულად არსებითად ემთხვევა საფრანგეთის რევოლუციის მიერ პროკლამირებულ „მესამე წოდების“ ერთიანობის იდეას. ამიტომ მას არ წამოუყენებია თანასწორობის სოციალისტური მოთხოვნა. მაგრამ, მიუხედავად იმისა, რომ დიდ მნიშვნელობას არ ანიჭებს შრომით შემოსავალსა და კერძო საკუთრებიდან მიღებული მოგების პრინციპულ განსხვავებას საზოგადოების პროგრესული განვითარების საკითხში, სენ-სიმონი კლასობრივად ერთიანი ინდუსტრიული საზოგადოების სიცოცხლისუნარიანობისა და სამართლიანობის აუცილებელ გარანტიად მიიჩნევს სახელმწიფოს გარდაქმნას წარმოების ორგანიზაციის იარაღად. მესაკუთრეთა და მშრომელთა ასოციაცია-საზოგადოება ემყარება სასოფლო-სამეურნეო და სამრეწველო წარმოების, პირველ რიგში, საწარმოო ძალთა განვითარებას; მისგან უნდა გამოირიცხოს ყოველგვარი პარაზიტგმში. საზოგადოება დაემყარება შრომის საეკონომიკური პრინციპს. ამ საფუძველზე ყველას ექნება საკუთარი უნარების გამოვლინების საშუალება. სახელმწიფომ უნდა უზრუნველყოს უნარის მიხედვით განაწილების პრინციპის დაცვა და წარმოების გეგმიური განვითარება. ასეთი სახელმწიფო კი, როგორც მოგვიანებით იტყობენ ხოლმე სახელმწიფოს კედომის თვალსაზრისის მატარებლები, „ადარ არის სახელმწიფო ამ სიკვყვის საკუთარი აზრით“ (ფ. ენგელსი).

მამასადაამე, სენ-სიმონის პოლიტიკურ მოძღვრებაში განმეორდა სახელმწიფოს კედომის თემისი, რომელიც შეიმუშავა ჯერ კიდევ ი. გუბიგემ.

სენ-სიმონმა დიდი გავლენა მოახდინა სოციალისტური აზრის განვითარებაზე საფრანგეთსა, გერმანიასა, იტალიასა, რუსეთსა და სხვა ქვეყნებში. სენ-სიმონის მოწაფეებმა (ო. როდრიგი, ბ. პ. ანჟანგენი, ს. ა. ბაზარი და სხვ.) შექმნეს სენ-სიმონიზმის სკოლა, რომელიც რელიგიური მოტივების სიჭარბის გამო ჩქარა დაიშალა. სენ-სიმონის მოძღვრება მარქსისტული სოციალიზმის ერთ-ერთ იდეურ წყაროდ ითვლება.

§5. შარლ ფურიე (1772—1837)

მისი წინამორბედი სენ-სიმონის მსგავსად, ფურიეს შეხედულებები ორიენტირებულია პარმონიული საზოგადოებრივი წყობილების შექმნაზე. მისი ზოგადფილოსოფიური შეხედულებების თეორიული წანამ-

ძღვარია მე-18 საუკუნის ფრანგული მაგერიალიზმი, თუმცა ფურიე უარყოფდა განმანათლებლობის სოციალურ ფილოსოფიას და ეკონომიკურ მოძღვრებას, თვლიდა, რომ ისინი ამართლებენ უსარგებლო სამოგადოებრივ წყობილებას. ძირითად შრომებში: „მსოფლიო ერთიანობის თეორია“ (1841-1843) და „ახალი სამეურნეო სოციალური სამყარო“ (1829) იგი ცდილობს შეიმუშაოს ახალი „სოციალური მეცნიერება“, როგორც „მსოფლიო ერთიანობის თეორიის“ ნაწილი. საზოგადოება, ამბობს ფურიე, თანმიმდევრულად გადის ედემიზმის („სამოთხისეული“ პირველყოფილობის), ველურობის, ბარბაროსობისა და ცივილიზაციის საფეხურებს. ამ უკანასკნელის კრიზისის ეტაპზე ჩნდება ახალი, უმაღლესი საზოგადოების აუცილებლობა. ამ პარმონიულ საზოგადოებაში ისტორიული კანონზომიერების სახით განხორციელდება ბუნება-ღმერთის თავდაპირველი გეგმები.

მაგრამ ფურიეს საზოგადოებრივ სისტემაში შენარჩუნებულია კერძო საკუთრებაც, კლასებიც და არამშრომითი შემოსავალიც. თუმცა ასეთ ვითარებაშიც, იმედოვნებს ფურიე, ხელი არ ეშლება შრომის ნაყოფიერების ზრდას, რაც უზრუნველყოფს საყოველთაო სიმდიდრეს.

ახალი საზოგადოება ფაქტობრივად წარმოადგენს ადამიანთა ასოციაციას, რომლის ფარგლებშიც იქმნება სამრეწველო წარმოებასთან დაკავშირებული მსხვილი კოლექტიური და მექანიზირებული სოფლის მეურნეობა. ისინი ერთდებიან საზოგადოებრივ „უჯრედებში“, ფალანგებში. საზოგადოების ასეთი ორგანიზაცია შლის ზღვარს ქალაქსა და სოფელს შორის და ქმნის დასახლების ახალ გიპებს, სადაც თავს იყრის ყოველმხრივ განვითარებული ადამიანების ყველანაირი მოღვაწეობა. საზოგადოებრივი ცხოვრების ამ ახალ პირობებში გონივრულად ორგანიზებული მძლავრი შრომითი არმიები ქმნიან ახალი, ყოველმხრივ განვითარებული ადამიანის აღზრდის საფუძველს.

აღნიშნული სოციალ-ფილოსოფიური თეალსაზრისის ნაკლოვანება ის არის, რომ იგი არ მოიცავს – უფრო ზუსტად, მისგან არ გამომდინარეობს კონკრეტული პოლიტიკურ-თეორიული საკითხები, რომელთა გადაწყვეტასაც ფურიე ცდილობს. ამ საკითხთა შორის ყურადღებას იქცევს თაობათა ურთიერთობის, ოჯახის შექმნის მნიშვნელოვანი და ფინანსურ-ეკონომიკური მხარეების თანაფარდობის, ქალის ემანსიპაციის და სხვა საკითხები. ცხადია, პარმონიულ საზოგადოებაში ყველა ეს საკითხი უნდა გადაწყდეს პარმონიული წესით, თუმცა პროცესი არ მიმდინარეობს უმტკივნეულოდ: ფურიეს მსჯელობა აღნიშნულ საკითხებზე მოიცავს მკაცრ კრიტიკულ ასპექტსაც, რაც მდგომარეობს პარმონიზების პროცესის ხელშემშლელი ფაქტორების აღმოფხვრის მოთხოვნაში. კერძოდ, ფურიე კატეგორიულად მოითხოვს შუა-

საუკუნეობრივი სოციალური უსამართლობის ისეთი გამოხატულების ლიკვიდაციას, როგორც იყო ე.წ. „ღირსების ინსტიტუტი“.

პარმონიზებული საზოგადოების საფუძველთა საფუძველია სიყვარული. ამ ცნების შემოტანით ფურიემ თავის სოციალურ-პოლიტიკურ მოძღვრებას ჰუმანისტური ელფერი მისცა.

თომას მორისა და რენესანსის ეპოქის სოციალურ-უტოპიურ მოძღვრებებთან უშუალოდ დაკავშირებულია ეტიენ გაბეს (1788-1856) შემოქმედება. 1840 წელს გამოქვეყნებულ თხზულებაში „მოგზაურობა იკარიაში“, იგი აღწერს ფანტასტიკურ ევალიტარულ-კომუნისტურ წყობილებას. ამ საზოგადოებაში ერთმანეთთან პარმონიულადაა შერწყმული პირადი და საზოგადოებრივი ინტერესები. ეს კი განაპირობებს შრომისა და მისი ნაყოფის სამართლიანი განაწილების პარმონიას.

გაბე ითხოვს საყოველთაო საარჩევნო ხმის უფლების დაკანონებას. იგი მომხრეა აგრეთვე არაძალმომრეობითი პოლიტიკური აქციებისა. საზოგადოებრივი ცხოვრების დინამიკიდან, ფიქრობს იგი, უნდა გამოირიცხოს სოციალური უთანასწორობა. იგი ინდუსტრიულ-ტექნიკურ განვითარებას განიხილავს არაძალმომრეობით მოძრაობად კომუნისტურად. ამავე დროს გაბე მსჯელობს ე.წ. შუალედური, ანუ დემოკრატიული საფეხურის შესახებ, როცა გადაილახება დღევანდელი საზოგადოებისათვის დამახასიათებელი მანკიერებანი, პირველ რიგში კი, სიღატაკე. კომუნისტური დროს აღარ იქნება საკუთრება და ფული. დემოკრატიულმა საყოველთაო ხმის უფლების საარჩევნო კანონმა უნდა შექმნას კომუნისტურად გადასვლის წინამძღვარი. გაბეს მიაჩნია, რომ საზოგადოება უნდა წარიმართოს საზოგადოებრივი აზრის ძალით, ხალხის ნებით, საყოველთაო ან დიდი უმრავლესობის თანხმობით, ერთიანი ნების გამოხატველ სიტყვათა თუ კანონის მიერ.

იკარიის საზოგადოება დაფუძნებულია „წარმომადგენლობით დემოკრატიაზე“, ხალხის არჩეულთა მიერ საყოველთაო სახალხო ნების კანონად გარდაქმნის წესზე.

გაბე, როგორც შენიშნავენ კრიტიკოსები, ფაქტობრივად ერთმანეთთან აიგივებს დემოკრატიას და თანასწორობას, მაგრამ „იკარიაში“ თანასწორობა არსებითად წარმოდგენილია ინდივიდუალური თავისუფლებისადმი დაპირისპირებული ძალის სახით. ინდივიდუალური ინტერესები წარმოიქმნება საყოველთაო ინტერესებთან ერთად და შეადგენენ „საზოგადოებრივი ორგანიზმის სხეულს“. ამრიგად, თანასწორობის იდეალიზაციაზე დამყარებული თვალსაზრისი უკეთეს შემთხვევაში ინდივიდსა და პიროვნებას განუსაზღვრავს კონფორმისტულ მდგომარეობას, რაც ოდნავადაც არ უთავსდება დემოკრატიას.

ეს ფრანგი უტოპისტ-სოციალისტი მოგვიანებით მუშათა მოძრაობაში რეფორმისტულ-რევოლუციონისტული სულისკვეთების დამწერგავად მონათლეს. ამის მიზეზი გახდა ის, რომ ბლანი უარყოფითად ეკიდებოდა პროლეტარიატის კლასობრივ ბრძოლას. იყო სენ-სიმონის ერთგული მიმდევარი. საზოგადოების განვითარება, მისი აზრით, არის სამი მთავარი პრინციპის — ავტორიტეტის (შუა საუკუნეებში ბატონობდა), ინდივიდუალიზმისა (ბურჟუაზიული საზოგადოების პრინციპი) და ძმობის (სოციალიზმის პრინციპი) თანმიმდევრული შეცვლის პროცესი. მოითხოვდა ბურჟუაზიისა და პროლეტარიატის ერთნაირად ჩაბმას სახელმწიფოს მიერ ორგანიზებულ ე.წ. „საზოგადოებრივ სახელოსნობებში“. ეს მოთხოვნა ეფუძნებოდა თვალსაზრისს, რომლის მიხედვით ბურჟუაზიულ საზოგადოებაში გამეფებული კონკურენცია ერთნაირად დამლუპველია როგორც მუშებისათვის, ისე ბურჟუებისათვისაც. მისი აზრით, კონკურენციის სისტემა არის სოციალური უთანასწორობის ძირეული მიზეზი. მისი დაძლევის ერთადერთ გზად ბლანს მიაჩნია „სოციალური თანხმობა“ მესაკუთრე და მშრომელ კლასებს შორის. ასეთი თანხმობის დამყარებაში სახელმწიფოს შუამავლის როლი ეკისრება. ეს როლი მან უნდა შეასრულოს ინდუსტრიული შრომის ორგანიზაციის ფუნქციური უნარის საფუძველზე. ბლანის მიხედვით, მხოლოდ ძალისმიერ მმართველობას შეუძლია მრავალრიცხოვანი ასოციაციების კოორდინაცია. მისწრაფების საბოლოო და სანუკვარი მიზანი კი არის უნივერსალური მუშათა ასოციაცია, სადაც საზოგადოების საწარმოო საშუალებები წარმოდგენილია კოლექტიური კაპიტალის სახით. ასეთ ასოციაციაში ყველას შეუძლია იმშრომოს საკუთარი უნარის მიხედვით და დაიკმაყოფილოს მოთხოვნილებები. სახელმწიფოს მოღვაწეობა აქ უნდა შეიზღუდოს მწარმოებელი ამხანაგობებისადმი დახმარებით. სახელმწიფოს ასეთი ფუნქცია განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია გარდამავალ ფაზაში. საყოველთაო საარჩევნო კანონის პოლიტიკური მოთხოვნა უნდა განხორციელდეს პარლამენტური უმრავლესობის აუცილებელი შემოქმედებითი მოღვაწეობის საშუალებით. შესაბამისი პროცესი არის სახელმწიფოს ეკონომიკური ფუნქციის წარმატებით განხორციელების აუცილებელი პირობა.

როგორც ეხებათ, მე-19 საუკუნის სოციალურ-პოლიტიკური აზრის თითქმის ყველა მთავარი მიმდინარეობა ცდილობს განსაკუთრებული ყურადღება მიაქციოს სახელმწიფოს სამეურნეო-ეკონომიკური როლის გაძლიერების ფაქტს. მეტიც, ბევრი მოაზროვნე, განსაკუთრებით სოციალისტთა ბანაკიდან, ასახულებს ადამიანებზე ძალადობის

გამომსახველი სახელმწიფოებრივი ფუნქციების თანდათანობითი ქრობის აუცილებლობას. ეს კი არსებითად სახელმწიფოს კედომის თვალსაზრისის გოლფასია. გამონაკლისს ამ შემთხვევაში არც ლუი ბლანი წარმოადგენს, მიუხედავად იმისა, რომ იგი ზოგჯერ სახელმწიფოს მიმართ იყენებს „ძალისმიერ“ ატრიბუტს. მაგრამ ეს ტერმინი ბლანთან ნიშნავს არა ძალმომრეობას ვინმეს მიმართ, არამედ სახელმწიფოს აუცილებელი ფუნქციის წარმატებით შესრულებისათვის საჭირო ძალისხმევას.

სახელმწიფოს შუამავლური როლის იდეამ ფართო მხარდაჭერა პოვა. ამის ნათელი ნიმუშია პიერ ჟოზეფ პრუდონის (1809-1865) შეხედულებები. თუმცა ამ შესხედულებათა წინააღმდეგობებმა საკმაო საფუძველი შეუქმნა კრიტიკოს-შემფასებლებს, თითქმის ერთდროულად გამოეცხადებინათ პრუდონი წერილბურჟუაზიულ სოციალისტად და ანარქიზმის ერთ-ერთ ფუძემდებლადაც.

ვულგარიზებული პეგელისეული დიალექტიკის საფუძველზე პრუდონმა შეიმუშავა ე.წ. ყოველი მოვლენის „კარგი“ და „ცუდი“ მხარეების ერთიანობის თვალსაზრისი; ამავე დროს მას მიაჩნია, რომ ადამიანთა საზოგადოების ისტორია არის იდეათა ბრძოლის ისტორია. წიგნში „რა არის საკუთრება?“ (1840), პრუდონმა მსხვილი კაპიტალისტური საკუთრება მძარცველობის პროდუქტად გამოაცხადა, თუმცა, მისი ლიკვიდაციის რევოლუციური გზის ნაცვლად წამოაყენა რეფორმისტულ-ილუზიური მოთხოვნა.

მსხვილ კაპიტალისტურ საკუთრებას პრუდონი უპირისპირებს წერილ საკუთრებას, რომელიც არ არის დაკავშირებული სხვისი შრომის ექსპლუატაციასთან. 1846 წ. შრომაში „ეკონომიკურ წინააღმდეგობათა სისტემა, ანუ სილატაკის ფილოსოფია“, იგი გვთავაზობს საზოგადოების მშვიდობიანი გარდაქმნის გზას და თავს ესხმის კომუნისტურ პროგრამებს.

პრუდონის მიხედვით, ექსპლუატაციის წყაროა ბურჟუაზიული საზოგადოებისათვის არაეკვივალენტური გაცვლის წესი. ამავე დროს მას შესაძლებლად მიაჩნია ბურჟუაზიული საზოგადოების შინაგან წინააღმდეგობათა აღმოფხვრა მიმოქცევის სფეროში წმინდა ეკონომიკური რეფორმების გატარების გზით. ასეთი რეფორმები უნდა დაფუძნებოდა საქონელთა გაცვლას ფულისა და უპროცენტო კრედიტების გარეშე. ასეთი რეფორმების საბოლოო სოციალურ შედეგად პრუდონს მიაჩნია კერძო საკუთრებაზე დაფუძნებული დამოუკიდებელი მწარმოებლების საზოგადოება, რომლის წევრებიც ერთმანეთს უკავშირდებიან საქონელთა ეკვივალენტური გაცვლის საფუძველზე წარმოშობილი ურთიერთდახმარების პრინციპის მეოხებით.

ამ შემთხვევაში პრუდონი მოგვევლინა წერილბურჟუაზიულ-უტოპისტური სოციალიზმის წარმომადგენლად. მაგრამ ეს თეალსაზრისი, თვით მუშათა კლასისა და ბურჟუაზიის უმრავლესობის თანამშრომლობის იდეის ჩათვლით, სერიოზულ რღვევას განიცდის, როცა დგება „თავისუფალ მწარმოებელთა ასოციაციასა“, და სახელმწიფოს შორის ურთიერთობის საკითხი.

პრუდონის აზრით, სახელმწიფო არის საზოგადოების გათიშვის მთავარი იარაღი. ამიტომ, რამდენადაც „თავისუფალ მწარმოებელთა საზოგადოება“ გამორიცხავს პოლიტიკურ ბრძოლას, უნდა მოისპოს სახელმწიფოც, როგორც ამ ბრძოლის წარმმართველი ორგანო. ამ შეხედულებით პრუდონის თეალსაზრისმა ამკარა ანარქისტული შეფერილობა მიიღო და იგი ერთგვარად თითქოს დაუპირისპირდა ლეი ბლანის პოლიტიკურ პოზიციას. ამავე დროს პრუდონის თეალსაზრისი დაპირისპირებული აღმოჩნდა მარქსის პოლიტიკურ კონცეფციასთანაც, რომლის მიხედვით, კაპიტალისტურ საზოგადოებაში გარდუვალია პოლიტიკური კლასობრივი ბრძოლა; მისი ოფიციალური გამოხატულებაა პოლიტიკური ძალაუფლება. ამიტომ საზოგადოების ძირეული გარდაქმნის გზად მარქსიზმში მიიჩნევა არა სახელმწიფოს მოსპობას საერთოდ, არამედ რევოლუციური კლასის მიერ ძალაუფლების ხელში აღებას, რაც ბურჟუაზიული სახელმწიფოს მუშათა კლასის სახელმწიფოთი შეცვლის გოლფასია. თუმცა ეს სახელმწიფოც, ფიხტესგან მომდინარე სახელმწიფოს კედომის იდეის თანახმად, კლასობრივ წინააღმდეგობათა გადაჭრის შემდეგ დაექვემდებარება კედომას.

პრუდონი ახალი საზოგადოებრივი წესრიგის დამყარებას შესაძლებლად მიიჩნევს სახელმწიფო ძალაუფლების გარეშე. ამ საზოგადოებაში სახელმწიფო ძალაუფლებას ცვლის სოლიდარიტეტი.

სწორედ აღნიშნული განსხვავება გახდა მარქსიზმის მხრივ პრუდონიზმის დაუნდობელი კრიტიკის საფუძველი.

მოგვიანებით პრუდონმა, როგორც ჩანს, კრიტიკის ზემოქმედების ძალით, შესწორებები შეიტანა საკუთარ თეალსაზრისში. კერძოდ, დებულება, რომლის მიხედვით საზოგადოებრივი წინააღმდეგობები უნდა გადაიჭრას სოციალურ ძალთა გაწონასწორების გზით, მან შეაჯსო „სახელმწიფოს ლიკვიდაციის“ ახლებური განმარტებით: სახელმწიფოს დაუყოვნებლივი და უპირობო მოსპობის ნაცვლად მან წამოაყენა მისი ფედერაციული მართვის ორგანოდ გარდაქმნის პრინციპი – იგი მოუწოდებდა ცენტრალიზებული სახელმწიფოების წვრილ ავტონომიურ მმართველობის ორგანოებად დანაწევრებისაკენ. ამდენად, შერბილდა პრუდონის ანარქისტული პათოსი და იგი ისევ მიუახლოვდა ლეი ბლანის პოზიციას.

საფრანგეთის რევოლუციამ და ინგლისში დაწყებულმა ინდუსტრიულმა რევოლუციამ განსაზღვრეს კოორდინატთა სისტემის ქვაკუთხედი, რომელსაც დაეფუძნა პოლიტიკური აზრის აღმავლობა გერმანიაში. ანალოგიური პროცესების ჩასახვა-განვითარებამ თვით გერმანიაში სპეციფიკური გამოხატულება პოვა სოციალური განთავისუფლების ლიბერალურ ვარიანტში. მაგრამ მას ჩქარა დაუპირისპირდა მუშათა მოძრაობის რადიკალური მიმდინარეობა, რომელმაც კატეგორიული ფორმით წამოაყენა ხალხის სუვერენიტიტის, სოციალური დემოკრატიის, თავისუფალი სახალხო სახელმწიფოსა და ეროვნული რესპუბლიკის მოთხოვნები. ამავე მოძრაობის საფუძველზე წარმოიშობა აგრეთვე და თავისი არსებით ბურჟუაზიულ რადიკალურ მიმდინარეობას ემიჯნება სოციალისტურ-კომუნისტური რადიკალიზმი.

რა თქმა უნდა, თეორიულ-იდეური თვალსაზრისით გერმანული სოციალიზმი დაკავშირებულია ფრანგულ თუ ინგლისურ მიმდინარეობებთან. მაგრამ ამ მოძრაობას აქვს საკუთრივ გერმანული თეორიული წყაროც, კერძოდ, მის წარმომობაში განსაკუთრებული როლი მიეკუთვნება ლუდვიგ ფოიერბახს (1804-1872), რომელსაც ფ. ენგელსი საერთაშორისო მუშათა მოძრაობის გამოჩენილ მოღვაწეს უწოდებდა. ფოიერბახის მიერ რელიგიის კრიტიკამ გამოიწვია არა მხოლოდ მემარცხენე-პეგელიანური აქტივობა, არამედ განსაკუთრებული სტიმულები შეუქმნა ვილჰელმ ვაიტლინგისა (1808-1871) და მოსე ჰესის სოციალისტური უტოპისტური შეხედულებების ჩასახვა-განვითარებას.

მთავარ ნაშრომში „პარმონიისა და თავისუფლების გარანტიები“ (1842) ვაიტლინგი ბაბუყის, ფურიერიზმისა და სენ-სიმონიზმის მიმდევრად გვევლინება. იგი აკრიტიკებს კაპიტალიზმის მფლანგველურ ბუნებას, რომელიც გამომდინარეობს კერძო საკუთრებისა და დაქირავებული შრომის პრინციპებიდან.

ახალი საზოგადოებრივი წყობილება, ვაიტლინგის მიხედვით, დაემყარება თითოეულის ბუნებრივი მიდრეკილებების სრულად დაკმაყოფილებისა და საზოგადოების სასარგებლოდ მათი გამოყენების პრინციპს. მომავლის საზოგადოება იქნება შრომითი ოჯახების კავშირი, სადაც აღარ არსებობს მთავრობა, ხოლო მართვას ახორციელებენ საზოგადოების ყველაზე მცოდნე და შეგნებული წევრები. პოლიტიკური არჩევნების სისტემა ახალ საზოგადოებაში შეცვლილია საქმიანობის უნარის და ცოდნის შემოწმების წესით; საზოგადოებისათვის, მემოდან თავსმოხვეული კანონების ნაცელად, მოქმედებს მის

წევრთა მიერ გაცნობიერებული მოვალეობანი; ფული შეცვლილია შრომითი ღირებულებების გამომხატველი ბონებით.

ვაიტილინგი აღწერს გარდამავალი პერიოდის ღონისძიებათა სისტემასაც, რასაც ატარებს რევოლუციური მუშათა კლასი.

შრომებში, სადაც ვაიტილინგი ეხება მომავალ კომუნისტურ საზოგადოებას, აშკარად იგრძნობა ოუენისა და ვაბეს გავლენა. ამავე დროს შესამჩნევია რელიგიური სოციალიზმის გავლენის კვალიც. მის მიერ „კეთილდღეობის საზოგადოება“ შეფასებულია როგორც „ქრისტიანობის წმინდა პრინციპების კვინტესენცია“.

„არსებობს ქრისტეს მოძღვრებისა და ბუნების მიერ დაფუძნებული მრწამსი, რომლის მიხედვით ქვემოთ ჩამოთვლილი ძირეული წესების გარეშე არ არსებობს არავეითარი ჭეშმარიტი ადამიანური ბედნიერება“:

1. ბუნებისა და ქრისტიანული სიყვარულის კანონი არის საზოგადოების შემქმნელი ყველა კანონის ბაზისი;

2. კაცობრიობის საყოველთაო გაერთიანება დიდ ოჯახურ კავშირად, ყველანაირი ეროვნული თუ სხვა სექტანტური სულისკვეთების აღმოფხვრა;

3. ყველას თანაბარი მონაწილეობა შრომაში და საზოგადოებრივი სიკეთით თანაბარი სარგებლობა;

4. თანასწორი აღზრდა, რაც უზრუნველყოფს ძველი და ახალი თაობების თანასწორობას უფლებებისა და მოვალეობების ხაზით ბუნებრივი კანონის საფუძველზე;

5. ერთეულთა ყველა პრივილეგიისა და საკუთრების უფლების ლიკვიდაცია;

6. ძალაუფლების მქონე ხელმძღვანელთა შერჩევა საყოველთაო არჩევნების გზით, მათი პასუხისმგებლობისა და შეცვლის წესის დაკანონება;

7. არავეითარი უპირატესობა ხელისუფალთათვის საზოგადოებრივი დოვლათის თანაბარი განაწილების დროს, მათი მოვალეობების გათანაბრება უმრავლესობის სამუშაო დროით განსაზღვრულ მოვალეობებთან;

8. თითოეულს, სხვების უფლებებისაგან დამოუკიდებლად, ენიჭება საკუთარი საქმიანობის უნარის გამოხატვისა და აზრის გამოთქმის დიდი თავისუფლება;

9. ყველასა და თითოეულს ექმნება საკუთარი სულიერი და ფიზიკური მონაცემების განვითარებისა და სრულყოფისათვის საჭირო თავისუფლება და საშუალებები;

10. დამნაშავე შეიძლება დაისაჯოს მხოლოდ თავისუფლებასა და თანასწორობაზე მისი საკუთარი უფლების ხარჯზე, მაგრამ არა მისი სიცოცხლისა და ღირსების ხელყოფის სახით, არამედ სამოგადოებრივი ცხოვრებისაგან მისი გარკვეული დროით მოწყვეტის გზით.

ეს ძირეული წესები მოკლედ და ურთიერთდაკავშირებული სახით ასე გამოითქმის: „გიყვარდეს მოყვასი ისე, როგორც საკუთარი თავი“¹. ვაიგლინგის მთავარ ნაშრომში „პარმონიისა და თავისუფლების გარანტიები“, მისი დამოკიდებულება საყოველთაო საარჩევნო სისტემისადმი განსხვავებულადაა წარმოდგენილი, ვიდრე გემოდასახელებულ ნაშრომში. კერძოდ, პროფესიონალთაგან მთავრობის არჩევის ნაცვლად იგი მოითხოვს სამოგადოების მმართველთა შერჩევას ექსპერტთა კოოპტაციის გზით. მათ ეკისრებათ სამოგადოების მეცნიერული მართვა. ამასთან სოციალური ხაზით სამოგადოების არც ერთი რიგითი წევრი არ უნდა იყოს მმართველზე უფრო ღარიბი.

ვაიგლინგის თანადროული კრიტიკოს-შემფასებლები ამ ნაშრომს გაცილებით მეტად აფასებენ, ვიდრე სხვა იმდროინდელ მოღვაწეთა ნაშრომებს. კერძოდ, ლ. ფოიერბახის შეფასებით, „სწავლულ აკადემიკოსთა გროვა ამ ახალგაზრდასთან მიმართებაში არაფერს წარმოადგენს“².

„ჰემმარიტი სოციალიზმი“: მოსე ჰესი (1821-1875). განსხვავებით ვაიგლინგისაგან, რომლის მოძღვრებაშიც აშკარად მოჩანს ფრანგული ადრეული სოციალიზმის გავლენა, მოსე ჰესის შეხედულებები ყალიბდება უშუალოდ გერმანული ფილოსოფიის საფუძველზე. ამავე დროს ჰესი ითვლება სიონიზმის ერთ-ერთ თეორეტიკოს წინამორბედად. მისი ძირითადი ნაშრომებია: „კაცობრიობის წმინდა ისტორია“ (1837), „ევროპული ტრიარქია“ (1841), „ფილოსოფიური და სოციალისტური წერილები 1827-1850 წლებში“ (გამოქვეყნდა 1961 წელს ბერლინში).

ჰესის „ჰემმარიტი სოციალიზმი“ რელიგიური შეფერილობისაა: კაცობრიობის ისტორიას იგი ყოფს სამ ფაზად. მაგრამ მისთვის მთავარია არა ისტორიის განვითარების თვისებრივ-ქრონოლოგიური ეტაპების დადგენა, არამედ მისი პარმონიული საზრისის ძიება. აღამიდან დღევანდლამდე შემოქმედის მოღვაწეობა ისტორიაში თავს იჩენს ღმერთსა და აღამიანს შორის ამ უკანასკნელის მხრივ შეუცნობელი პარმონიის სახით.

„ევროპულ ტრიარქიაში“ ჰესი ხელს იღებს დასაბუთების რელიგიურ საშუალებებზე და აეითარებს ე.წ. „მოქმედების ფილოსოფიას“.

¹ ვილჰელმ ვაიგლინგი, ცოდვილ დატაკთა სახარება (კაცობრიობა ისე, როგორც იგი არის და როგორც უნდა იყოს), რაინბუკი, 1971, გვ. 154 (ტერმ).

² ციტ. „პოლიტიკური თეორიები...“, გვ. 503 (ტერმ).

აქ მისი მთავარი მიზანია ფრანგული ადრეული სოციალიზმისა და გერმანული იდეალიზმის სინთეზის აუცილებლობის დასაბუთება, განმანათლებლობის ფილოსოფიის მეშვეობით „ადამიანთა ნამდვილი ბუნების დადგენა“, რაც საზოგადოების პრაქტიკული გარდაქმნის წინამძღვრად მიაჩნია. კერძო საკუთრების დაძლევა და ეგოიზმის აღმოფხვრა, ფიქრობს ჰესი, სოციალური თავისუფლების გზით შექმნის ემანსიპაციისა და თავისუფლების რეალიზაციის წინამძღვარს.

„ტრიარქია“ წარმოდგენილია ინგლისის, საფრანგეთისა და გერმანიის კავშირის სახით. იგი მიმართულია რუსეთის რეაქციული ძალაუფლების წინააღმდეგ. ტრიარქიაში გერმანიის წვლილი წარმოდგენილია სოციალურ-სულიერი თავისუფლების სახით, საფრანგეთისა – სოციალურ-პოლიტიკური თავისუფლების, ანუ პრაქტიკული თვალსაზრისით. ხოლო ინგლისი, როგორც ინდუსტრიულად განვითარებული ქვეყანა, პაუპერიზმსა და ფინანსურ არისტოკრატიას შორის მძაფრი წინააღმდეგობის მიუხედავად, გახდება ის ქვეყანა, სადაც სოციალური რევოლუციის გზით განხორციელდება ეკონომიკური თავისუფლება. სწორედ აქ, კერძო საკუთრებისა და უთანასწორობის გაუქმების გზით პირველად შეიძლება მიღწეულ იქნეს კაცობრიობის სრული განთავისუფლება.

ჰესის პოლიტიკური პროგრამის ქვაკუთხედია კერძო საკუთრების მოსპობა და შრომის ორგანიზაცია. სოციალური რევოლუცია არის ამ ღონისძიებათა ძალმომრეობითი განხორციელების საშუალება. „ბატონი ბურჟუების“ საყურადღებოდ წერილში „პროლეტარიატის რევოლუციის შედეგები“, ჰესი რევოლუციას აცხადებს „უსიგყვო პირობად“, რომლის მეშვეობით მყარდება მუშათა განუყოფელი ცენტრალური ძალაუფლება.

ახალგაზრდა მარქსის მსგავსად, ჰესის მიერ კაპიტალიზმის კრიტიკა ორგანულადაა დაკავშირებული ადამიანთა თვითგაუცხოების თვალსაზრისთან. ფული, როგორც „თანამედროვე გაუცხოებული ადამიანების პროლექტი“, ჰესის თვალსაზრისით, არის მათი ცხოვრების საზრისი, მისწრაფების საგანი. მას ადამიანებმა უნდა დაუპირისპირონ თავისუფალი შემოქმედებითი მოღვაწეობის თვალსაზრისი. ეს იგივეა, რაც წარმოებისა და მოხმარების ერთიანობის თეორია. სოციალიზმი უპირისპირდება მესაკუთრეს და არა ადამიანის პიროვნებას. მეტიც, თეორიული და პრაქტიკული მოღვაწეობა მას მიაჩნია პიროვნებათა ერთობის გარანტიად. ასეთი მოღვაწეობის არსებას ფული კი არ შეადგენს, არამედ შემოქმედებითი პროლექტის მიღების მიზანი. შემოქმედებითი შრომა ადამიანის არსობრივი ფუნქციაა.

კ. მარქსისა და ფ. ენგელსის მიერ შექმნილი სოციალისტური თეორია მე-19 საუკუნის მეორე ნახევრიდან პარადიგმული მნიშვნელობის მქონედ ითვლება სოციალიზმის შემდგომი განვითარების ასსნისათვის. ამასთან ღიძობა მისი გავლენა მუშათა მოძრაობის საფუძველზე წარმოშობილ სხვა თეორიებსა და მიმდინარეობებზე, განსაკუთრებით საფრანგეთსა, გერმანიასა, ესპანეთსა, იტალიასა და სხვა ქვეყნებში.

კ. მარქსის მოძღვრება წარმოადგენს მისი თანადროული კაპიტალისტური საზოგადოების არსის გარკვევას. იგი იკვლევს ამ საზოგადოების ფუნქციონირების მექანიზმს, სტრუქტურას, გარდუვალი შეცვლის გზებს. მსგავსად პოზიტივისტური (კერძოდ, ო. კონტის) შეხედულებისა, მარქსის მოძღვრებასაც კაპიტალიზმი მიაჩნია ინდუსტრიულ საზოგადოებად. მაგრამ მათ შორის პრინციპული განსხვავებაა: თუ პოზიტივიზმი კაპიტალისტური საზოგადოებისათვის დამახასიათებელი წინააღმდეგობა მუშებსა და მეწარმეებს შორის შემთხვევით და ადვილად გადასაწყვეტ მოვლენად მიაჩნია, მარქსი ფართოდ და კატეგორიულად მსჯელობს მის ანტაგონისტურ, შეურყეველ ხასიათზე. იგი მიუთითებს, რომ აღნიშნული ანტაგონიზმი განუყრელია კაპიტალისტური წყობილებისაგან, თუმცა ამავე დროს იგი ისტორიული პროგრესის განმსაზღვრელი ძალაა.

კაპიტალისტური საზოგადოების ძირითადი წინააღმდეგობა ეკონომიკურ საფუძველს ეყარება – პირველ რიგში, იგი არის წინააღმდეგობა წარმოების საზოგადოებრივ ხასიათსა და მითვისების კერძო კაპიტალისტურ ფორმას შორის. იგი გამოხატულებას პოპულარს კაპიტალისტებსა და მუშებს შორის კლასობრივ ბრძოლაში. მართალია, მათ შორის არის შუალედური ჯგუფები, მაგრამ მხოლოდ ამ ორ კლასს შესწევს პოლიტიკური რეჟიმის შექმნისა და სოციალური სისტემის გარდაქმნის უნარი.

ამ ორ ძირითად კლასს შორის კონფლიქტის გადამწყვეტ ფაზაში შესვლის კვალობაზე შუალედური სოციალური ჯგუფები ემხრობიან ან ერთს, ან მეორეს. პროლეტარიატის მიერ ძალაუფლების ხელში აღების მომენტიდან იწყება გადამწყვეტი შემობრუნება ისტორიის მსვლელობაში: იგი კარგავს ანტაგონისტურ ხასიათს. თვით მარქსის მსჯელობით, განვითარების მსვლელობაში ქრება კლასობრივი განსხვავებანი, წარმოება თავს მოიყრის ინდივიდთა ასოციაციის ხელში, ხოლო საჯარო ხელისუფლება კარგავს პოლიტიკურ ხასიათს. პოლიტიკური ძალაუფლება, ამ სიტყვის საკუთარი აზრით, არის ერთი

კლასის მიერ მეორე კლასის ძალმომრეობითი დათრგუნვა. თუ პროლეტარიატი ბურჟუაზიასთან ბრძოლაში აუცილებლობით ერთიანდება კლასად, თუ იგი რევოლუციის მეშვეობით თავისთავს გადააქცევს გაბატონებულ კლასად და უკუაგდება მოძველებულ წარმოებით ურთიერთობებს, ამ უკანასკნელთან ერთად იგი მოსპობს კლასობრივ დაპირისპირებათა საფუძველს და კლასებს საერთოდ და, ამრიგად, თავისი, როგორც კლასის, ბატონობასაც.

მარქსის პოლიტიკური მოძღვრების სრულყოფილად წარმოდგენისათვის საჭიროა ანგარიში გაეწიოს ერთ სერიოზულ კრიტიკულ მოსაზრებას, რომელიც არასაკმარისად მიიჩნევს კლასობრივი საზოგადოებრივ-ეკონომიკური ფორმაციების სტრუქტურაში სახელმწიფოს კლასობრივი როლისა და ზედნაშენურობის მარქსისტულ თემისს. კრიტიკული მსჯელობა შემდეგნაირად წარიმართება: ნაშრომში „წინასიტყვაობა პოლიტიკური ეკონომიის კრიტიკისათვის“, მარქსი ეკონომიკურ საფუძველზე გამოყოფს საზოგადოებრივი ისტორიის ოთხ ძირეულ ეტაპს – აზიურს, ანტიკურს, ფეოდალურსა და ბურჟუაზიულს. მათგან მეორე, მესამე და მეოთხე ერთიმეორეს მოსდევს დასაძლეთ ვეროპის ისტორიამი. როგორც ჩანს, წარმოების აზიური წესი არ შეადგენს დასაძლეთ ვეროპის ისტორიის ეტაპს. ამ შემთხვევაში იგი დამახასიათებელია დასაძლურისაგან განსხვავებული ცივილიზაციის ტიპისათვის. ამასთან, წარმოების აზიური წესი განისაზღვრება არა მონების, ყმა გლეხებისა თუ დაქირაებული მუშების დამოკიდებულებით წარმოების საშუალებათა მესაკუთრეებზე, არამედ სახელმწიფოზე ყველა მშრომელის დამოკიდებულებით. ხოლო თუ ეს ასეა, სახელმწიფოს არსი ყველგან არ განისაზღვრება კლასობრივი სტრუქტურით და არც თვით სახელმწიფო წარმოადგენს მეორად, ზედნაშენური ხასიათის მოვლენას.

მარქსის თვალსაზრისის ასეთნაირი ინტერპრეტაციიდან გამოაქვთ შორსმიმავალი დასკვნა, რომელსაც რ. ამონი შემდეგნაირად აყალიბებს: „იმთავითვე ნათელია, როგორ გამოიყენონ წარმოების აზიური წესის ცნება. მართლაც, შეიძლება წარმოვიდგინოთ, რომ წარმოების საშუალებათა განსაზოგადების გზით კაპიტალისტური საზოგადოების დასასრულის შემთხვევაში ყოველგვარი ექსპლუატაცია კი არ დასრულდება, არამედ წარმოების აზიური წესი გავრცელდება მთელს კაცობრიობაზე. სოციოლოგები, რომელთათვისაც საბჭოთა საზოგადოება მიუღებელია, წარმოების აზიური წესის ასეთ გაგებასა ფართო კომენტირებას ეწევიან. მათ აღმოაჩინეს კიდევ ლენინთან ცალკეული ადგილები, სადაც იგი გამოთქვამს შიშს, რომ სოციალისტური რევოლუცია მიგვიყვანს არა ადამიანის მიერ ადამი-

ანის ექსპლუატაციის ლიკვიდაციამდე, არამედ წარმოების ამიურ წესამდე, და აქედან გამოაქვთ პოლიტიკური დასკვნები, რომელთა გამოცნობა ძნელი არ არის¹.

კ. მარქსის პოლიტიკურ-თეორიული მოძღვრების ჩასახვა და განვითარება მჭიდროდაა დაკავშირებული მემარცხენე ჰეგელიანელობის ისტორიასთან (1835-1845). თვით ჰეგელის მოძღვრება შეიყვანა მისი მიმდევრების მემარჯვენეებად და მემარცხენეებად გათიშვის საფუძველს. მემარცხენე ჰეგელიანელების (ფრიდრიხ შტრაუსი, ბრუნო ბაუერი, ლუდვიგ ფოიერბახი და სხვ.) მთავარ ამოცანას შეადგენდა რელიგიის კრიტიკა, განსაკუთრებით კი გაბათილება ჰეგელის თემისისა, რომლის მიხედვით რელიგია არის ხალხის თვითცნობიერების პირველი საფეხური. ეს ამოცანა განსაკუთრებით ნათლადაა წარმოდგენილი ლ. ფოიერბახის ნაშრომში „ქრისტიანობის არსება“ (1841). ფოიერბახისათვის ჰეგელის ფილოსოფია, რომელიც კონკრეტულ სუბიექტს აბსტრაქტული იდეით განსაზღვრულად თვლის, ადამიანს ფაქტობრივად ზეძალისაღმი დაქვემდებარებულ არსებად მიიჩნევს. ამიტომ ეს ფილოსოფია, განაგრძობს ფოიერბახი, „თეოლოგიის უკანასკნელი თავშესაფარი, მისი უკანასკნელი რაციონალური დასაყრდენია“.

განსხვავებით ჰეგელის ფილოსოფიის რელიგიური შინაარსის მამხილებელი კრიტიკისაგან, მარქსისტული კრიტიკა მოიცავს პოლიტიკურ ასპექტსაც; მეტიც, მას იმდროინდელ პოლიტიკურ ურთიერთობათა და მათ ამსახველ ფილოსოფიურ შეხედულებათა კრიტიკა უმთავრეს ამოცანადაც კი მიაჩნია. რამდენადაც მხოლოდ რელიგიის კრიტიკა არასაკმარისია საზოგადოების პრაქტიკულ-რევოლუციური გარდაქმნისათვის, ამდენად კრიტიკას იმსახურებენ მემარცხენე ჰეგელიანელობის აღნიშნული წარმომადგენლებიც. კერძოდ, ფოიერბახის საფუძველიანი კრიტიკა მარქსს მოცემული აქვს თავის „თემისებში ფოიერბახის შესახებ“ (1845).

გარდა მარქსისა, რელიგიის კრიტიკასთან ერთად, პოლიტიკის კრიტიკის ამოცანასა და მისი წარმატებით გადაჭრის პრაქტიკულ მნიშვნელობაზე ლაპარაკობენ სხვა მოაზროვნეებიც, კერძოდ, აუგუსტ კიეკოვსკი (1814-1894) და მოსე ჰესი. კიეკოვსკი ამ ამოცანის შესახებ მსჯელობისას ითვალისწინებს ფიხტეს „მოქმედების ფილოსოფიიდან“ მომდინარე გრადიციას. შრომაში „პროლეტაროზის ისტორიოსოფიისათვის“, იგი მოითხოვს ჰერეტიკიდან საქმეზე გადასვლას.

¹ რაიმონ არონი, სოციოლოგიური აზრის განვითარების ეტაპები, მოსკოვი, 1993, ვვ. 162 (რუს.).

კიკოცოსი წერს: „პრაქტიკული ფილოსოფია, ანუ მისი საკუთარი სახელით თუ აღნიშნავთ – საქმის ფილოსოფია – ესაა კონკრეტული ზემოქმედება ცხოვრებასა და სოციალურ ურთიერთობებზე, ჭეშმარიტების განვითარება კონკრეტულ საქმეებში, – ესაა საზოგადოდ ფილოსოფიის მომავალი საწყისი“.

მოსე პესი ჰეგელის ისტორიის ფილოსოფიას უპირისპირებს „მოქმედების ფილოსოფიას“, რომელიც ხასიათდება იმით, რომ წარსულსა და თანამედროვეობას ერთმანეთისაგან მოწყვეტილად კი არ წარმოადგენს, არამედ ერთმანეთთან და მომავალთან დაკავშირებული სახით.

თანამედროვე მკვლევრებს მიაჩნიათ, რომ „მოქმედების ფილოსოფიისაკენ“ ეს შემობრუნება მარქსიზმისათვის ნიშნავს პროლეტარიატის მსოფლიო-ისტორიული მისიის დასაბუთების წანამძღვრის შექმნას. სხვა სიტყვებით, ფილოსოფიისა და ცხოვრების კაეპირის მოთხოვნის მიზანია არა მხოლოდ ფილოსოფიის ასახვითი ფუნქციის დასაბუთება, არამედ ფილოსოფიის სახით პროლეტარიატის, როგორც მსოფლიო-ისტორიული შემოქმედების კოლექტიური სუბიექტის სახელმძღვანელო მეცნიერული პროგრამის შექმნა¹.

მართლაც, მარქსიზმის მიხედვით, ჭეშმარიტმა თეორიამ კონკრეტულ ვითარებასა და არსებულ ურთიერთობებში უნდა გამოიყოს განვითარების ტენდენცია და ამით თვითონაც განვითარდეს. ფილოსოფიისადმი ასეთი მოთხოვნის წაყენებას მარქსის მიერ ადგილი აქვს ჯერ კიდევ „რაინის გაზეთში“ მოღვაწეობის პერიოდში. აქ იგი გარკვეულად უპირისპირდება არსებულ წყობილებას, უპირისპირებს მას მისივე გარდაქმნის პრინციპებს.

თავის „ჰეგელის სახელმწიფო სამართლის კრიტიკა“-ში (1843) მარქსი ლაპარაკობს იმის თაობაზე, რომ ჰეგელის სახელმწიფოს ფილოსოფიაში ერთმანეთისაგანაა გათიშული სამოქალაქო საზოგადოება და სახელმწიფო. ეს კი ნიშნავს პოლიტიკური მოქალაქის, სახელმწიფოს მოქალაქის მოწყვეტას სამოქალაქო საზოგადოებისაგან, მისი საკუთარი ნამდვილი რეალობისაგან, რადგან როგორც სახელმწიფოებრივი იდეალისტი, იგი არის სავსებით სხვა, საკუთარი სინამდვილისაგან გათიშული და მისდამი დაპირისპირებული არსება.

„პოლიტიკური სახელმწიფოს“ აბსტრაქცია, ამბობს მარქსი, მოძველებულია. „სახელმწიფო, როგორც ხალხის ყოფიერების მთლიანობა“, უნდა განხორციელდეს ყოელისმომცველი დემოკრატიის სახით. აქ მარქსი გადმოსცემს დემოკრატიის საკუთარ რადიკალურ თვალ-

¹ „პოლიტიკური თეორიები“-, გვ. 515 (გერმ.).

საზრისს: დემოკრატია არის კონსტიტუციის წინაშე გამლელი ამოცანა. კონსტიტუცია არსებობს არა თავისთავად, არამედ მისი ნამდვილი საფუძველია ნამდვილი ადამიანები, ნამდვილი ხალხი. დემოკრატია მოიცავს პოლიტიკურ სახელმწიფოს, რომელიც მის შიგნით საკუთარი სპეციფიკით განსხვავდება, თუმცა არ უპირისპირდება დემოკრატიას, არამედ ექვემდებარება მას, როგორც ხალხის ყოფიერების გამოხატულებას. მარქსს მნიშვნელოვან მონაპოვრად მიაჩნია ისეთი ვითარება, როცა პოლიტიკური სახელმწიფო არ არის წარმოდგენილი ყოვლისმომცველი მთელის სახით, არამედ მხოლოდ დემოკრატის ნაწილია.

ამრიგად, მარქსის მიერ მისი განვითარების ამ, ადრეულ ეტაპზე წარმოდგენილი შეხედულებების თანახმად, პოლიტიკური დემოკრატია უნდა დაექვემდებაროს დემოკრატის როგორც ცხოვრების წესს, ხოლო სეპარატისტული პოლიტიკური ინსტიტუტების ადგილას უნდა დადგეს თვითმმართველი სამოგადოებრივი გაერთიანებები.

მარქსის აღნიშნულ თვალსაზრისს, მიუხედავად იმისა, რომ იგი შემუშავებულია მისი ახალგაზრდობის, როგორც ხშირად საესებით უმართებულოდ ამბობენ – „შეხედულებათა მოუმწიფებლობის“ ეტაპზე, განსაკუთრებული ღირებულება ენიჭება დღევანდელ ვითარებაში, როცა მთელი სიმწვავეთ დება გოგალიგარიზმის წიაღიდან თავდაღწეულ ქვეყნებში, კერძოდ, საქართველოში დემოკრატიული მშენებლობის აქტუალური პრობლემები. ყურადღება უნდა მიექცეს განსაკუთრებით დემოკრატის, როგორც ცხოვრების წესისა და პოლიტიკური დემოკრატის თანაფარდობის საკითხს. პირველი მოიცავს და იქვემდებარებს მეორეს, რომელიც იგივე „პოლიტიკური სახელმწიფო“ და დაუქვემდებარებელი სახით თვითნებური, სამოგადოებაზე მაღლა მდგომი ორგანოს სახითაც გვევლინება. ეს საშიშროება თანამედროვე სამოგადოებაში განსაკუთრებით მწვავედაა წარმოდგენილი ძალისმიერი ორგანოების უკონტროლო თვითნებურ მოქმედებაში.

მარქსი ქმნის თეორიულ წანამდღერებს სამოქალაქო სამოგადოებისა და პოლიტიკური ძალაუფლების თანაფარდობის საკითხის გადაწყვეტისათვის. კერძოდ, როცა იგი მსჯელობს იმის თაობაზე, რომ „პოლიტიკური სახელმწიფო“ სამოგადოებას როგორც მთელი კი არ უნდა მოიცავდეს, არამედ წარმოდგენილი უნდა იყოს მისი ნაწილის სახით, თითქოს წინასწარ გვამცნობს თანამედროვე გოგალიგარიზმის საშიშროების შესახებ. გოგალიგარიზმი, მართლაც, წარმოადგენს მთელი სამოგადოების დაპყრობას, „პოლიტიზირებას“ სახელმწიფოს მიერ.

მარქსი გრძნობს, რომ გოგალიგარიზმის საშიშროება, იგივე ცხოვრების დემოკრატიული წესის მიმართ შექმნილი მომაკეღინე-

ბელი საფრთხე მომდინარეობს არა მხოლოდ „პოლიტიკური სახელმწიფოსაგან“, არამედ საზოგადოებრივი ორგანიზაციებისგანაც, სამოქალაქო საზოგადოების სტრუქტურული ელემენტებისგანაც. ამიტომ საზოგადოებრივი თვითმმართველობის დაფუძნების აუცილებელ წინამძღვრად იგი მიიჩნევს აგრეთვე სამოქალაქო საზოგადოების ეგოისტური „ატომიზმის“ აღმოფხვრასაც. როგორც ჩანს, ეს „ეგოისტური ატომიზმი“ იგივეა, რაც სამოქალაქო საზოგადოების სტრუქტურათა უწყებრივი თვითნებობა. ამის შესახებ მარქსი უფრო გარკვეულად ლაპარაკობს ოდნავ მოგვიანებით (1843) გამოცემულ წერილში „ებრაელთა საკითხისათვის“. აქ იგი ერთმანეთისაგან განასხვავებს „პოლიტიკური ემანსიპაციისა“ და „აღამიანის ემანსიპაციის“ ცნებებს. მარქსის მიხედვით, პოლიტიკური ემანსიპაცია უდიდესი პროგრესია, მაგრამ იგი არ არის საერთოდ აღამიანის ემანსიპაციის საბოლოო საფეხური, არამედ აღამიანის ემანსიპაციის უკანასკნელი ფორმაა მხოლოდ დღეს არსებული მსოფლიო წესრიგის შიგნით. ჩვენ „აღამიანის ემანსიპაციის“ ცნებაში, ამბობს მარქსი, ვგულისხმობთ ნამდვილ, პრაქტიკულ ემანსიპაციას. ამ თვალსაზრისით მარქსი აკრიტიკებს ამერიკისა და საფრანგეთის რევოლუციების მიერ პროკლამირებული თავისუფლების, თანასწორობისა და უშიშროების იდეების შინაარსს. ისინი მიჩნეულია ბურჟუაზიულ საზოგადოებაში გამეფებული საკუთრებრივი ეგოიზმის შიშველ უფლებრივ გამოხატულებებად. ფეოდალური საზოგადოების მუხრუჭებიდან განთავისუფლებული ინდივიდი „პოლიტიკური თავისუფლების“ მეშვეობით იძენს საკუთარი ეგოისტური საქმიანობის უფლებრივ გარანტიებს. ფეოდალთა უღლის ჩამოგდებასთან ერთად, აღამიანი „თავისუფლება“ ბურჟუაზიული საზოგადოების ეგოისტური, სულის შემზღვეველი ბორკილებისგანაც.

შიშველი პოლიტიკური ემანსიპაციის ნაცვლად, მარქსი მოითხოვს უესკრულის გადალახვას ინდივიდუალურ არსებობასა და გვარეობით ცხოვრებას შორის, რაც ყოვლისმომცველი ემანსიპაციის მიზანია. აღამიანის სრულ ემანსიპაციას მაშინ მივალწვეთ, როცა ნამდვილად ინდივიდუალური აღამიანი აბსტრაქტულ სახელმწიფოს მოქალაქეს თავისთავში შეიწოვს, როცა იგი საკუთარ ინდივიდუალურ ცხოვრებაში, საკუთარ ინდივიდუალურ შრომაში, ინდივიდუალურ ურთიერთობებში გვარეობით არსებას გამოავლენს, როცა შეძლებს საზოგადოებრივი ძალების გაცნობიერებას და ორგანიზებას ისე, რომ ერთმანეთისაგან გათიშულად არ იყოს წარმოდგენილი საზოგადოებრივი და პოლიტიკური ძალები.

მარქსის გადასვლა რადიკალურ-დემოკრატიული პოზიციიდან კომუნიზმზე პირველად გამოიკვეთა ნაშრომში „ჰეგელის სამართლის

ფილოსოფიის კრიტიკისათვის“ (1843/44). რევოლუციონერი ფილოსოფოსი აქ პირველად იხსენიებს პროლეტარიატს როგორც „რადიკალური წრთობის“ კლასს: როგორც ფილოსოფია პოულობს პროლეტარიატში თავის მატერიალურ ძალას, ასევე პროლეტარიატი პოულობს ფილოსოფიაში თავის სულიერ იარაღს, ამბობდა მარქსი.

თავის „ეკონომიკურ-ფილოსოფიურ ხელნაწერებში“ (1844) მარქსი პროლეტარიატს განუსაზღვრავს ემანსიპაციის რევოლუციური კოლექტიური სუბიექტის როლს მის მიერ აქვე განვითარებული „შრომის“ ცნების საშუალებით. შრომის განსხვისების ფაქტის დადგენის საფუძველზე იგი ასკენის შრომისავე რევოლუციური ძალის შესახებ. მისი საშუალებით ინდივიდები აცნობიერებენ საკუთარ უნარებსა და შესაძლებლობებს და ადგენენ მათი სრულყოფილი რეალიზაციის სოციალურ-სტრუქტურულ საზღვრებს. მარქსის ფილოსოფიაში პრაქტიკა შერწყმულია ინდივიდის განათლების პროცესთან შრომისა და პრაქტიკულ-სუბიექტური ემანსიპაციის მეშვეობით. შრომის ცნებაზე დაფუძნებული პრაქტიკული ფილოსოფია არა მხოლოდ მარქსისტული ისტორიის ფილოსოფიისა და სოციალური ფილოსოფიის (ისტორიული მატერიალიზმის) გამოსაყალიბებელი პუნქტია, არამედ ამავე დროს იგი არის მარქსის ადრინდელ შეხედულებებსა და პოლიტიკური ეკონომიის მარქსისავე კრიტიკულ თვალსაზრისს შორის შემაკავშირებელი რგოლი.

ამავე ხელნაწერებში მარქსი ერთგვარად განაგრძობს განსხვისების პრობლემების კვლევის პეგელიანურ გრადიციას. იგი თვლის, რომ მშრომელის გაუცხოება მისი შრომის პროდუქტისაგან იწვევს მშრომელისადმი მისივე შრომის პროდუქტის დაპირისპირებას დამოუკიდებელი ძალის სახით. ასეთ ვითარებაში შრომის მეშვეობით განათლების პროცესი შეუძლებელი ხდება: მშრომელები პროდუქტში მათ უნარებს აქსოვენ და ავითარებენ, შრომის პროდუქტი კი მათ უპირისპირდება უცხო და მტრული ძალების სახით. ინდივიდის გაუცხოება მისი შრომის პროდუქტებისაგან იმავდროულად ნიშნავს გაუცხოებას მისივე საკუთარი პროდუქტიული საქმიანობისაგან.

გაუცხოება ეხება არა მხოლოდ ინდივიდს, არამედ საერთოდ ადამიანთა სოციალურ გვარს. ამავე დროს იგი ნიშნავს არა მარტო ინდივიდის გაუცხოებას და მოწყვეტას საკუთარი შრომის პროდუქტისაგან, არამედ აგრეთვე ადამიანის მოწყვეტა-გაუცხოებას გვარისა და სხვა ინდივიდებისაგან.

გაუცხოების საფუძველია კერძო საკუთრება. კომუნიზმში არის კერძო საკუთრების, როგორც ადამიანთა თვითგანსხვისების საფუძვლის უარყოფა და ამ გზით ადამიანის არსების გამოხატვა ადამიანისავე მეშვეობით. მაშასადამე, იგი არის სრულყოფილი ნატურა-

ლიზმი – კუმანიზმი, იგივე სრულყოფილი კუმანიზმი – ნატურალიზმი; კომუნიზმი არის ადამიანსა და ბუნებას შორის, არსებობასა და არსებას შორის, თვალსაჩინო წარმოდგენასა და თვითმყოფობას შორის, თავისუფლებასა და აუცილებლობას შორის, ინდივიდუმა და გვარს შორის, წინააღმდეგობის ჭეშმარიტი გადალახვა.

შრომის ცნების განმათავისუფლებელი და ანთროპოლოგისტური შინაარსი მარქსმა შემდგომში შეავსო ეკონომიკურ-თეორიული გაგებით, რის საფუძველზეც შეივსო კლასიკური პოლიტიკური ეკონომიის მონაპოვრები. მაგრამ მარქსი ამით არ დაკმაყოფილებულა. შემდგომში კლასიკური პოლიტიკური ეკონომიის მიერ შემუშავებული შრომითი ღირებულების ცნებას ერთგვარად დაუპირისპირა ზედმეტი ღირებულების ცნება, რომელიც ასახავს კაპიტალისტური ექსპლუატაციის უშუალო საფუძველს.

მოგვიანებით კაპიტალისტური წყობილების ფუნქციონირების წესის, სოციალური სტრუქტურისა და ისტორიის ახსნის საფუძველზე კ. მარქსმა თავის „კაპიტალში“ დაადგინა, თუ რატომ იწვევს კერძო საკუთრება ექსპლუატაციას და რატომ უნდა დაემხო კერძო საკუთრებაზე დამყარებული საზოგადოება მისივე შინაგანი წინააღმდეგობების რევოლუციური გადაჭრის გზით.

მაგრამ დაუბრუნდეთ ისევ პეგელის „სამართლის ფილოსოფიის“ კრიტიკას, სადაც მარქსი იმდროინდელი რეჟიმების პოლიტიკური შინაარსის ანალიზის გზით უჩვენებს გაუცხოების ცნების ნეგატიურ-პოლიტიკურ გამოვლინებებს.

პეგელისდროინდელი საზოგადოებების პირობებში ინდივიდი მართლაც გაორებული და წინააღმდეგობრივი სახით იყო წარმოდგენილი. ამას ადასტურებს თანამედროვეობის დიდი მოაზროვნე და კ. მარქსის პატივისმცემელი კრიტიკოსი რ.არონი¹.

ამ საზოგადოებებში ინდივიდი, ერთი მხრივ, მოქალაქეა და დაკავშირებულია სახელმწიფოსთან, რომელიც ახალგაზრდა მარქსის მიერ აქ საყოველთაოადაა წარმოდგენილი; მაგრამ ადამიანი, მიუთითებს მარქსი, მოქალაქეა მხოლოდ 4-5 წელიწადში ერთხელ, როცა იგი ფორმალური დემოკრატიის ემპირიაში წარმოდგენილია მოქალაქედ მხოლოდ როგორც ამომრჩეველი. მამასადაამე, მისი კავშირი საყოველთაობასთან შემთხვევითი ხასიათისაა. მეტწილად კი ადამიანი არის არა მოქალაქე, არამედ წვერი სამოქალაქო საზოგა-

¹ რ. არონი. მითით. ნაშრომი, გვ. 163; 179. არონის მსგავსი აუგორიკეების დამოწმება აუცილებლად მიგვაჩნია იმ ყოფილ სოციალისტ თუ კომუნისტ „თეორეტიკოსებში“ სინდისის ქენჯნის გამოწვევის მიზნით, რომლებიც დღეს ხელალებით უარყოფენ მარქსის მოძღვრების მნიშვნელობას.

დღებისა, როგორც უწოდებდა პეგელი პროფესიონალური, არასახელმწიფოებრივი ორგანიზაციების ერთობლიობას. ადამიანი როგორც სამოქალაქო საზოგადოების წევრი მომწყვედელია თავის პროფესიულ საქმიანობაში და მოწყვეტილია საყოველთაობას. გამოდის, რომ სამოქალაქო საზოგადოება ზღუდავს ადამიანის მოქალაქეობას, ე.ი. მის საყოველთაო ბუნებას: იგი არის ან მეწარმისადმი დაქვემდებარებული მშრომელი, ან კოლექტიური ორგანიზაციისაგან მოწყვეტილი მეწარმე. სამოქალაქო საზოგადოება ხელს უშლის ინდივიდებს, განახორციელონ საყოველთაობასთან საკუთარი მიერთების მოთხოვნილება. ამ წინააღმდეგობის გადალახვა შესაძლებელია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ადამიანები შრომის პროცესში ისეთივე კონტაქტში იქნებიან საყოველთაობასთან (სახელმწიფოსთან), როგორც იმყოფებიან მოქალაქეობრივი მოღვაწეობის მომენტში.

ასალგაზრდა მარქსის ამ შეხედულებებში მეტ-ნაკლებად იკვეთება რამდენიმე მოთხოვნა, ვარაუდი თუ პროგნოზის დანიშნულების მქონე მოსაზრება, რომლებსაც, ვფიქრობთ, ფასდაუდებელი მნიშვნელობა აქვს დემოკრატიის თანამედროვე შესვეურთათვის.

1) საყოველთაობასთან სახელმწიფოს იგივეობის თვალსაზრისი, მართალია, საზოგადოების პოლიტიკის და გოგალიტარიზაციის მომხრეთა მიერ არგუმენტად შეიძლება იქნეს გამოყენებული, მაგრამ იგი მოიცავს პოზიტიურ მომენტსაც – მინიშნებას პოლიტიკურ ცხოვრებაში მოქალაქეთა ფართო მასების აუცილებელი და უწყვეტი მონაწილეობის შესახებ. ეს მომენტი შეიძლება მივიჩნიოთ ხალხის სუვერენიტეტისა და სახელმწიფოებრივ მართვაში აუცილებელი მონაწილეობის გრადიციული დემოკრატიული იდეის თავისებურ შემკვიდრულ განგრძობად.

2) მარქსი აშკარად ამხელს მისი დროის დემოკრატიის ფორმალურ ხასიათს. მაგრამ აქ დამნაშავეა არა მხოლოდ დემოკრატია – სახელმწიფო, რომელიც ადამიანის აქტიურ პოლიტიკურ ცხოვრებასა (არჩევნებში მონაწილეობა ამომრჩევლის სახით) და უმოქმედობას შორის წარმოქმნის უმარამაზარ დროით ინტერვალს, არამედ თვით სამოქალაქო საზოგადოებაც, რომელიც არ მოითხოვს ფორმალური დემოკრატიისაგან ხალხის წარმომადგენლების საყოველთაო-საარჩევნო სისტემის მეშვეობით არჩევისა და აბსტრაქტული პოლიტიკური დისკუსიების უფლების მინიჭებასთან ერთად, სერიოზულად ფიქრობდეს საზოგადოების წევრთა შრომისა და ცხოვრების პირობათა გაუმჯობესებაზე.

კ. მარქსს თავისი ნეგატიური კრიტიკული დამოკიდებულება მისი დროის „სამოქალაქო საზოგადოებისადმი“ გამოხატული აქვს მოგვიანებით, „თემისებში ფოიერბახის შესახებ“. იგი წერს: „ძველი მაგერიალიზმის თვალსაზრისი „სამოქალაქო“ საზოგადოებაა; ახალი მაგერიალიზმის თვალსაზრისია ადამიანთა საზოგადოება, ანუ განსაზოგადოებული კაცობრიობა“¹.

მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ მარქსი საერთოდ წინააღმდეგია სამოქალაქო საზოგადოებისა. იგი აკრიტიკებს მხოლოდ კერძო საკუთრებაზე დამყარებულ საზოგადოებას, რომელიც ამუხრუჭებს ადამიანის არსობრივ ძალთა განხორციელებას. რა თქმა უნდა, ფრთხილად და კრიტიკულად უნდა აღვიქვათ ახალგაზრდა მარქსის ცდა – გააიგივოს საყოველთაობასთან სახელმწიფო. ამასთან უნდა გავითვალისწინოთ მარქსის პოლიტიკურ შეხედულებათა შემდგომი ევოლუციის შედეგებიც, კერძოდ, შეხედულება სახელმწიფოზე, როგორც „აუცილებელ ბოროტებაზე“, „კოლექტივიზმის სუროგატულ ფორმაზე“ და ა.შ. მარქსის მიხედვით, სახელმწიფო, სამართალთან ერთად, წარმოადგენს ადამიანთა ერთობის ილუმორულ ფორმას. მარქსი წერს:

„... ერთი და იმავე ერის ფარგლებშიც კი ინდივიდები, მხედველობაშიც რომ არ მივიღოთ მათი ქონებრივი მდგომარეობა, სრულიად სხვადასხვა განეითარებას გაივლიან და რომ უფრო ადრინდელი ინგერესი, როცა მისი შესაბამისი ფორმა ურთიერთობისა უკვე განდევნილია უფრო მერმინდელი ინგერესის შესაბამისი ურთიერთობის ფორმით, კიდევ დიდხანს განაგრძობს გრადიციით ძალაუფლების პატრონად ყოფნას ინდივიდებისაგან გამოცალკევებული ილუმორული ერთობის სახით (სახელმწიფო, სამართალი), – ძალაუფლებისა, რომლის დამხობაც საბოლოო ანგარიშით მხოლოდ რევოლუციის საშუალებით შეიძლება“².

3) მიუხედავად იმისა, რომ სულ რაღაც ორიოდე წლის მანძილზე მარქსთან თავი იჩინა თითქოს საპირისპირო შეხედულებებმა სახელმწიფოს საკითხში, ერთი რამ საკმაოდ ნათლად გამოიკვეთა: ფორმალურიდან რეალურ დემოკრატიაზე გადასვლის აუცილებელ პირობად მარქსი მიიჩნევს პოლიტიკური წყობილების მიერ შემდგული უფლებების დანერგვას ადამიანთა კონკრეტულ ეკონომიკურ ცხოვრებაში.

¹ კ. მარქსი, ფ. ენგელსი, რჩეული ნაწერები, ტ. I, თბილისი, 1975, გვ. 4.

² იქვე, გვ. 78.

შეიძლება ითქვას, რომ ამ მოთხოვნის რეალიზაცია ფაქტობრივად ნიშნავს გადასვლას პოლიტიკური დემოკრატიიდან სოციალურ დემოკრატიამდე. ამ თვალსაზრისით თვით საბჭოთა წყობილებაც კი შეფასებულია როგორც სოციალური დემოკრატიის რეალიზაციის ნიმუში. საგულისხმოა, რომ ასე ფიქრობენ არა მხოლოდ საბჭოთა სოციალისტური წყობილების მომხრეები და მეზობენი, არამედ მისი კრიტიკოსებიც.

ასე ფიქრობს, კერძოდ, საბჭოთა ქვეყნიდან 1922 წელს განდევნილი, საბჭოთა რუსეთში პირველი სოციოლოგიური კათედრის დამაარსებელი, პარვარდის უნივერსიტეტის სოციოლოგიის ფაკულტეტის დამფუძნებელი და მისი დეკანი 29 წლის მანძილზე, პიტირიმ სოროკინი. იგი წერს:

„საბჭოთა წყობილება, რა თქმა უნდა, წარმოადგენს ყველაზე უფრო რადიკალურ პოლიტიკურ სიასლეს. იგი მზნად ისახავს შექმნას არა მხოლოდ პოლიტიკური, არამედ ეკონომიკური და სოციალ-კულტურული დემოკრატია. იგი ცდილობს ექსპლუატაციის ლიკვიდაციას გაცილებით რადიკალურად, ვიდრე წმინდა პოლიტიკური დემოკრატიის რეჟიმი“.¹

მარქსიზმი, შეიძლება ითქვას, არ არის ტიპური პოლიტიკური მოძღვრება, რომელიც პოლიტიკურ ფენომენებს დამოუკიდებელი სახით განიხილავს. იგი აღრმავებს ეკონომიკისა და პოლიტიკის დაკავშირების გრადიციულ, თუმცა ხშირად გაუბედავ და სუსტ ცდებს და საფუძვლიანად ასაბუთებს აღნიშნული კავშირის ორგანულობას ე.წ. ბამისისა და ზედნაშენის კონცეფციაში. ამის დადასტურებაა, კერძოდ, მარქსის „წინასიტყვაობა პოლიტიკური ეკონომიის კრიტიკისათვის“ (1859) და ფ. ენგელსის „კარლ მარქსი. „პოლიტიკური ეკონომიის კრიტიკისათვის“ (1859). ამ გარემოებას აღნიშნავენ მარქსიზმის პრინციპული კრიტიკოსებიც. ისინი მიუთითებენ აგრეთვე, რომ ამ შემთხვევაში კ. მარქსი არის მართებული გრადიციების ღირსეული გამგრძელებელი.“²

მარქსიზმის კრიტიკოს-შემფასებლებს, რა თქმა უნდა, მხედველობაში აქვთ სხვა შრომებიც („კაპიტალი“, „მედმეტი ღირებულების თეორიები“, „დაქირავებული შრომა და კაპიტალი“ და ა.შ.), რომლებსაც ისინი მარჯვედ იყენებენ მარქსიზმის მოძღვრების პოლიტიკური და ეკონომიკური ასპექტების განუყრელობის დადასტურებისათვის.

¹ ПИТИРИМ СОРОКИН. Существенно важные черты русского народа... „Молодая гвардия“, 10, 1990, გვ. 189.

² რუდიგერ თომასი. კ. მარქსი – თეორია და მეთოდი. წგნ: მარქსიზმის საფუძვლები, მტუბგარტი, 1983, გვ. 23–27 (ჯერმ.).

ამასთან მიუთითებენ, რომ აღნიშნული კავშირის ძიება მარქსთან არის არა თვითმიზანი, არამედ სოციალურ-ეკონომიკური და პოლიტიკური ცხოვრების სფეროებს შორის გარკვეული ჰარმონიული თანაფარდობის დადგენის წინამძღვარი.

ამ თვალსაზრისით, მარქსიზმისათვის სახელმწიფო და საერთოდ პოლიტიკური სისტემა წარმოადგენს არა თავისთავად და მარადიულ მოვლენას, არამედ გარკვეული სოციალური მიზნების გადაჭრის ისტორიულად წარმავალ საშუალებას. იგი დგინდება პროლეტარული რევოლუციის მიერ, რომლის ამოცანაა მუშათა კლასისა და მთელი კაცობრიობის განთავისუფლება კლასობრივი ანტაგონიზმისაგან. ამის შემდეგ სახელმწიფო, როგორც ეს უკვე აღინიშნა, უნდა მოკვდეს. თვით პროლეტარიატის დიქტატურა, როგორც კაპიტალიზმიდან სოციალიზმზე პოლიტიკურად გარდამავალი პერიოდის ორგანიზაცია, „აღარ არის სახელმწიფო ამ სიტყვის პირდაპირი მნიშვნელობით“. კლასების გაქრობასთან ერთად ისიც ზედმეტი გახდება. „კომუნისტური პარტიის მანიფესტის“ ცნობილი მოთხოვნა „დემოკრატიის დაძლევის“ შესახებ ამავე დროს ნიშნავს „პროლეტარიატის გადაქცევას გაბატონებულ კლასად“, ხოლო თვით ეს „მუშათა რესპუბლიკა“ კ. მარქსის მიერ 1871 წ. პარიზის კომუნის გამოცდილების საფუძველზე შეფასებულია როგორც რევოლუციური საშუალება კლასობრივი ბატონობის დამხობისათვის.

პოლიტიკურ მოძღვრებათა ისტორიის თანამედროვე მკვლევარების (კ. არენდტი, კ. კორში, ა. კლანი და სხვ.) მტკიცებით, როგორც უკვე ნაწილობრივ აღინიშნა, „პროლეტარიატის დიქტატურის“ ფორმულირება კ. მარქსმა შეიმუშავა ღუი ბლანკის გავლენით. ამასთან მიიჩნევენ, რომ ბლანკი პროლეტარიატის დიქტატურას თვლიდა კომუნისტების ფართოდ გავრცელებისათვის მზადყოფნის აღზრდის სისტემად. მარქსმა კი იგი შემოფარგლა მოკლე გარდამავალი ეპოქის პოლიტიკური სისტემის აღსანიშნავად. ამ თვალსაზრისით ნიშანდობლივია მარქსის ნაშრომი „კლასთა ბრძოლა საფრანგეთში“, სადაც მოკლედ და ნათლადაა ფორმულირებული პროლეტარიატის დიქტატურის ცნების შინაარსი და მისი მოქმედების მასშტაბების მარქსისეული გაგება.¹

პროლეტარიატის დიქტატურის იდეის ჩამოყალიბებისთანავე არასოციალისტური პოლიტიკურ-თეორიული მიმდინარეობების წარმომადგენლებმა მეტ-ნაკლები კატეგორიულობით მოითხოვეს განმარ-

¹ კ. მარქსი, ფ. ენგელსი, რჩეული ნაწერები, ტ. I, გვ. 348.

ტება დემოკრატიასთან პროლეტარიატის დიქტატურის დამოკიდებულების საკითხთან დაკავშირებით.

ვფიქრობთ, ამ საკითხზე კ. მარქსს იმთავითვე გაცემული აქვს პასუხი. იგი წერს:

„ამხედრება ბურჟუაზიის დიქტატურის წინააღმდეგ, საზოგადოების გარდაქმნის მოთხოვნა, შენარჩუნება დემოკრატიულ-რესპუბლიკური დაწესებულებებისა, როგორც ამ გარდაქმნის საშუალებებისა...“ – აი ის საერთო ნიშნები, რომლებიც ახასიათებენ სოციალ-დემოკრატიულ პარტიას, წითელი რესპუბლიკის პარტიას.¹

საერთოდ იმათ საყურადღებოდ, ვინც ზერელედ და ხელალებით თიშავს ერთიმეორისაგან დემოკრატიისა და დიქტატურის ცნებებს, უნდა ითქვას: არც ერთი რეჟიმი, რა თავმჯეღალებული მესვეურებიც არ უნდა ჰყავდეს მას, არ მოქმედებს ხალხის ნებისა და ინტერესების მოშველიების დემაგოგიურ – პოპულისტური წესის გარეშე. გამონაკლისად შეიძლება ჩაითვალოს მხოლოდ სახელმწიფოს ღვთაებრივი წარმომავლობის ცრურწმენაზე დაფუძნებული აღმოსავლური დესპოტიები, მაგრამ ასეთ გამონაკლისებს არ მიეკუთვნება თვით ნაცისტური თეორია და მოძრაობაც კი. ამ მოსაზრების დადასტურებაა ვაიმარის რესპუბლიკის პრეზიდენტ ჰინდენბურგისადმი ადოლფ ჰიტლერის მიერ „დემოკრატიის გაფართოების“ მოთხოვნის წაყენება და გერმან გერინგის „საპარლამენტო მოღვაწეობის“ ცნობილი ფაქტები.

სოციალისტურ-კომუნისტური თეორია და პრაქტიკა არა მხოლოდ ახლებური „სოციალისტური დემოკრატიის“ აუცილებლობას ასაბუთებს, არამედ ხაზგასმით მიუთითებს მემკვიდრეობითობის კანონზომიერებების მოქმედებაზე დემოკრატიის ფორმების ისტორიულ ცვალებადობაში. კ. მარქსის ზემოთ მოგანილი ცნობილი დებულების გარდა, ამ გარემოებას ადასტურებს გ. დიმიტროვის, პ. გოლიატის და სოციალიზმზე პარლამენტური გზით გადასვლის იდეის ავტორების (პირველ რიგში, 40-50-იანი წწ. ბრიტანეთის კომპარტიის ლიდერების), ი. სტალინისა და სხვათა მოსაზრებები.

მარქსიზმის ფუძემდებელთა პოლიტიკური შეხედულებების მეტნაკლებად ფართოდ გაერყელების გათვალისწინებით, თავს უფლებას ვაძლევთ შევხებით მხოლოდ მის თანამედროვეთა, პირველ რიგში კი, აღიარებულ მთაბროენეთა შეხედულებებს. მათ შორის ერთ-ერთი თვალსაჩინო ფიგურაა ფერდინანდ ლასალი (1825-1864), რომელმაც, თვით კ. მარქსის აღიარებით, დიდი გავლენა მოახდინა გერმანიის მუშათა მოძრაობაზე.

¹ კ. მარქსი, ჟ. ენგელსი, რჩეული ნაწერები, ტ. I, გვ. 345.

ლასალის პოლიტიკური მოძღვრება საფრანგეთის რევოლუციის, კერძოდ, დემოკრატიამე იაკობინელთა მეხედულებების ანარექლია. მისი მიზანია ფრანგული ნიმუშის მსგავსი გერმანიის დიდი ცენტრალიზებული რესპუბლიკა, სადაც გადაწყვეტილი იქნებოდა ეროვნული მოძრაობის ამოცანებიც. იგი კონსტიტუციონალურ ლიბერალიზმს უპირისპირებს პეგელიანური ტრადიციიდან მომდინარე აბსოლუტური სახელმწიფოს ცნებას. სახელმწიფო, ლასალის მიხედვით, არის „ჭეშმარიტად მნეობრივი ნების განამდვილება“, საყოველთაო სულის თვითრეალიზაცია. ამ განმარტებას ლასალი აკაემირებს მუშათა კლასის ისტორიული მისიის – თავისუფლებისა და სოლიდარობის ერთიანობის დადგინებისათვის ბრძოლის ამოცანასთან. სახელმწიფოს მიზანი უნდა იყოს არა ინდივიდის უფლებების შეზღუდვა და ჩახშობა, არამედ ხალხის, როგორც მთელის, ორგანული ცხოვრებისათვის აუცილებელი უმაღლესი სამართლის შექმნა. ამრიგად, ლასალის რადიკალურ-დემოკრატიული მოთხოვნის მიხედვით, სახელმწიფო უნდა გახდეს „თავისუფალი სულის სამეფოს“ ძალისმიერი ორგანიზების საშუალება. ფიხტესეული ტრადიციის თანახმად, ამ შემთხვევაში ლასალი გულისხმობს „ყველას აღმზრდას ერთიანი სამართლებრივი სულისკვეთებით“, რაც მიჩნეულია თვით სახელმწიფოს გაუქმების საშუალებად.¹

ლასალის მიხედვით, ისტორია არის მნეობრივი იდეის რეალიზაციის პროცესი, რომელიც მეტწილად არა ეკონომიკური წანამდერების, არამედ უმთავრესად ძლიერი პიროვნებების მტკიცე პოლიტიკური მოღვაწეობის საფუძველზე მიმდინარეობს. ამდენად, თვით კომუნისტებიც არის არა მუშათა მასობრივი მოძრაობის პროდუქტი, არამედ იაკობინური „აღმზრდელობითი დიქტატურის“ – დემოკრატიული სახელმწიფოს მოღვაწეობის შედეგი. მასების როლი ამ შემთხვევაში დაყვანილია პლებისციტის გზით სახელმწიფოს მხარდაჭერაზე. ისტორიულად რეალიზებული მნეობრივი საზოგადოებრიობა შეესაბამება მუშათა წოდების მნეობრივ იდეას.

პროლეტარიატი ბურჟუაზიის მატერიალისტურ-ეგოისტურ ინტერესებს უპირისპირებს სახელმწიფოებრივი სოლიდარიტეტის მნეობრივ იდეას. მუშათა პარტიამ საყოველთაო საარჩევნო ხმის უფლება უნდა გამოიყენოს როგორც ძალაუფლების ფაქტორი და წანამდერი, რომელიც განაპირობებს მუშათა კლასის მნეობრივი იდეის რეალიზაციას. დემოკრატიული სახელმწიფოს დახმარებით პლებისცი-

¹ ფერდინანდ ლასალი, რჩეული სიტყვები და წერილები, ბერლინი, 1919/20, გვ.55. (გერმ.).

ტური ხელმძღვანელობა წარმართავს ადამიანთა თაობების აღზრდას და განვითარებას თავისუფლების ხაზით. ამ პროცესში ერთმანეთთანაა შერწყმული გონების, მეცნიერებისა და ისტორიული კანონზომიერების საქმიანობა. მისი დასრულების – მწიკთობის ისტორიული განამდვილების შემდეგ დგება სახელმწიფოს, როგორც პოლიტიკური ორგანიზაციის თვითმოსპობის საკითხიც.

მკვლევრები (მაგ. გ. გოხლერი, ა. კლაინი და სხვა.) ლასალის ამ შეხედულებებს აფასებენ როგორც ისტორიის იდეალისტური გაგების გამოსატყულებას. მათი არცთუ უსაფუძვლო მოსაზრებით, ლასალი ერთგვარად გულუბრყვილოდ აკავშირებდა თავის შეხედულებებს ჰეგელისა და ფიხტეს პოლიტიკურ ფილოსოფიასთან, აიგივებდა პროლეტარიატს საერთოდ მოსახლეობის უღარიბეს მასასთან და იმედოვნებდა „ისტორიული მწიკთობის იდეის“ რეალიზაციას ახალგაზრდა ევროპული ეროვნული მოძრაობების იმედით. ამასთან ლასალი მართებულად ფიქრობდა, რომ პოლიტიკა თვითმიზნად კი არ უნდა აცხადებდეს „შიშველ კლასობრივ ბრძოლას,“ არამედ უნდა იბრძოდეს „საყოველთაო დემოკრატიული სახალხო მოძრაობისათვის.“¹ პანს მომზენის მართებული შეფასებით, აქ ლასალი ზუსტად ჰეგელის სტილში ცდილობს წარმოაჩინოს მუშათა მოძრაობა გერმანული ეროვნული ინტერესების გამოსატყულებად, ე.ი. დააკავშიროს ერთმანეთთან სოციალური და ეროვნული მოძრაობები. ლასალის „ეროვნული კომუნისმი“ ემყარება გადაწყვეტილებას – განიხილოს ეროვნული მოძრაობა როგორც პროლეტარული საქმის უშუალო მსახური, მოითხოვოს რევოლუციის ჩატევა ეროვნულ ფარგლებში და ეროვნული სოლიდარობა საჭიროდ მიიჩნიოს იმისათვის, რომ ინდივიდუალისტური წოდებრივი საზოგადოება შეიცვალოს იდეოლოგიურად და სოციალურად მტკიცე ეროვნული ერთობის საზოგადოებით, რაც, როგორც ვფიქვანა საფრანგეთის რევოლუციამ, უზარმაზარი პოლიტიკური ენერჯის შემცველია...¹

მიუხედავად კრიტიკოსების მიერ შემჩნეული ცალკეული ნაკლოვანებებისა, ლასალის იდეებმა გარკვეული დადებითი როლი შეასრულეს გერმანიის მუშათა მოძრაობის განვითარებისა და დემოკრატიული მოძრაობისადმი არასოციალისტური, კერძოდ, ლიბერალური მოძრაობის მიბრუნების საქმეში. ლასალმა კონკრეტულ ტაქტიკურ მიზნად აქცია და კვლავ წამოაყენა ჯერ კიდევ მარქსისა და ენგელსის „კომუნისტური პარტიის მანიფესტის“ მიერ წამოყენებული საყ-

¹ პანს მომზენი, ფერდინანდ ლასალის ისტორიული მნიშვნელობა. წგნ: მუშათა მოძრაობა და ეროვნული საკითხი, გოტინგენი, 1979, გვ. 278 (გერმ.).

ოველთაო საარჩევნო უფლების, დემოკრატიის მოპოვების მოთხოვნა. პრუსიის 1850 წლის სამსაფეხურიანი საარჩევნო სისტემის ნაცვლად, იგი მოითხოვდა ბრძოლას საყოველთაო, ფარული, უშუალო და თანასწორუფლებიანი არჩევნების კონსტიტუციური დასაბუთებისათვის.

ლასალის მიხედვით, კონსტიტუციური მოწყობის საკითხი გადაიქცევა ძალაუფლების პრობლემად; „კონსტიტუციის საკითხი; იმთავითვე არის არა სამართლებრივი, არამედ ძალაუფლებრივი საკითხი; ქვეყნის ნამდვილი კონსტიტუცია არსებობს მხოლოდ რეალურ, ფაქტობრივ ძალაუფლებრივ ურთიერთობებში, რომლებიც არსებობს ქვეყანაში; წერილობითი კონსტიტუცია მით უფრო დიდი ღირებულებისაა და დღეგრძელია, რაც უფრო მეტად ასახავს იგი ქვეყანაში არსებულ ძალაუფლებრივ ურთიერთობებს“.¹

ლასალი არსებითად წერილობურქუაზიული სოციალიზმის წარმომადგენელია. მისი იდეები მწარმოებლური ასოციაციების შესახებ, რომლებმაც სახელმწიფოს მემეეობით უნდა უზრუნველყონ „სოციალიზმის შემოღება“ და კაპიტალისტური სახელმწიფოს მშეიდობიანი გარდაქმნა „სახალხო სახელმწიფოდ“ და სხვა, ამის დასტურია. ამასთან თვით მარქსი და ენგელსი ლასალის დიდ დამსახურებად თვლიდნენ ბურჟუაზიის პოლიტიკური გავლენისაგან გერმანელი მუშების განთავისუფლებას. ასეთი, ერთი მეხედვით პარადოქსული გარემოება უნდა მივიჩნიოთ არა მოაზროვნე პიროვნების გაორების, არამედ ეპოქის ღრმა წინააღმდეგობათა თავისებურ ანარეკლად.

* * *

კ. მარქსი თვითონ პირველი ილაშქრებდა საკუთარი მოძღვრების დოგმატიზირების წინააღმდეგ. ერთადერთი, რაც მე ვიცი, ამბობდა იგი, არის ის, რომ მე არა ვარ მარქსისტი. მარქსის მიერ გამოხატული ამ პოზიციის გარდა, მისი მოძღვრების ფართო გავრცელებასა და მრავალსახეობას დიდად განაპირობებდა ეპოქის შინაარსის სირთულე და სოციალური პრობლემების გადაჭრის მიზნით შექმნილი უამრავი პროექტების დაპირისპირება. ამ გარემოებამ თავი იჩინა თვით მარქსისტებს შორისაც.

აღნიშნული წინააღმდეგობები აისახა უკვე მეორე ინტერნაციონალის (1889-1914) ეტაპზე. მიუხედავად იმისა, რომ ამ ეტაპის მარქსიზმი ემყარებოდა ფილოსოფიის, ეკონომიკური თეორიისა და სო-

¹ ჟერდინანდ ლასალი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 242.

ციალურ-პოლიტიკური მოძღვრების ლოგიკურად ერთიან სისტემას, მაინც წარმოიქმნა პრაქტიკული სოციალურ-პოლიტიკური პრობლემების გადაჭრის უამრავი ვარიანტი. მაგრამ ეს გარემოება არ გამოორიხავს მარქსისტების პირველი თაობის წარმომადგენელთა პიროვნულ სიდიადესა და განსაკუთრებულ წვლილს მარქსიზმის მოძღვრების შემდგომი განვითარებისა და პრაქტიკული განხორციელების საქმეში.

პირველი თაობის მარქსისტებს შორის განსაკუთრებით გამოიყოფიან კარლ კაუცკი (1854-1938), ფრანც მერინგი (1846-1915), გიორგი პლახანოვი (1856-1918), ანტონიო ლაბრიოლა (1843-1904), პოლ ლაფარგი (1842-1911), მაქს ადლერი (1873-1937), რუდოლფ ჰილფერდინგი (1877-1941), როზა ლუქსემბურგი (1871-1919), კარლ ლიბკნეხტი (1871-1919), ედუარდ ბერნშტაინი (1850-1932) და სხვა მრავალი.

მარქსის მიმდევრების ეს უბრალო ჩამოთვლა არ ასახავს არსებითს – მოძღვრების დანაწევრებას სხვადასხვა, ერთმანეთისაღმი პრინციპულად დაპირისპირებულ მიმდინარეობებად თუ ნაწილებად. თუ ამ დაყოფას არსებითი ხასიათის მოუღენად მივიჩნევთ, მარქსიზმის ნაირსახეობები შეიძლება შემდეგი მიმდინარეობებით წარმოვიდგინოთ: 1. ორთოდოქსული მიმდინარეობა (ტიპური წარმომადგენელი კ. კაუცკი), 2. რევიზიონიზმი (გაერცელდა ევროპის თითქმის ყველა ქვეყანაში, ტიპური წარმომადგენლებია: ედუარდ ბერნშტაინი, ჰეტერ სტრუვე (1870-1944) და სხვ.). 3. რადიკალური მემარცხენობა (როზა ლუქსემბურგი), 4. ნეოკანტიანური სოციალიზმი და 5. ავსტრო-მარქსიზმი (ფრიდრიხ ლანგე, კ. ჰილფერდინგი).

§9. ორთოდოქსისა

მარქსიზმის ორთოდოქს, ანუ მისი მოძღვრების არსის ერთგულ დამცველებად თავისთავს ბევრი მიიჩნევს, მაგრამ მათ შორის მაინც თვალნათლივ გამოკვეთილადაა წარმოდგენილი კ. კაუცკი. ენგელსის გარდაცვალების შემდეგ იგი იყო მარქსის მოძღვრების ყველაზე ავტორიტეტული სისტემატიკოსი და გამაერცელებელი. მისი ავტორიტეტი დიდი იყო არა მხოლოდ გერმანულ სოციალ-დემოკრატებს შორის, არამედ მთელი ევროპის მუშათა მოძრაობის მასშტაბითაც. 1883 წ. ლონდონში ფრ. ენგელსთან ერთად დააარსა ჟურნალი „ახალი დროება“ (Neue Zeit), რომელსაც იგი ხელმძღვანელობდა 1917 წლამდე. ეს ჟურნალი გახდა მეორე ინტერნაციონალის თეორიული

ფორუმი. 1914 წლამდე კაუცკის, როგორც მარქსის მოძღვრების მთავარი დამცველის როლს, აღიარებდა თვით ე. ლენინიც კი.

კაუცკის მრავალრიცხოვან ნაშრომთა შორის ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებით გამოიყოფა: „კარლ მარქსის ეკონომიკური მოძღვრება“ (1887), „ერფურტის პროგრამა“ (1892), „აგრარული საკითხი“ (1899), „ეთიკა და ისტორიის მატერიალური გაგება“ (1906), „გზა ძალაუფლებისაკენ“ (1909), „პროლეტარიატის დიქტატურა“ (1918) და „ისტორიის მატერიალისტური გაგება“ (1927).

პირველი მსოფლიო ომის პერიოდში კაუცკი საბოლოოდ გაეთიშა მარქსიზმს და ფაქტობრივად დადგა სოციალ-შოვინისტურ პოზიციამზე. მან წამოაყენა ულტრაიმპერიალიზმის თეორია, რომლის მიხედვით, იმპერიალიზმში არის მხოლოდ მაღალგანვითარებული სამრეწველო კაპიტალის პოლიტიკის განსაკუთრებული ნაირსახეობა. ეს კაპიტალი ესწრაფვის აგრარული სფეროების დამორჩილებას. საერთაშორისო კარტელებისა და ტრესტების ერთ ზეგრესტად გაერთიანების გზით, კაუცკის აზრით, შეიძლება სხვადასხვა ქვეყნის კაპიტალისტთა ინტერესების შერწყმა და ამ გზით წარმოების ანარქიისა და ომების თავიდან აცილება. ვ. ი. ლენინის მიერ გაწეული კრიტიკის მიხედვით, კაუცკი ერთმანეთისაგან თიშავდა ეკონომიკას და პოლიტიკას, უგულებელყოფდა იმპერიალიზმის ეპოქაში კაპიტალისტური ქვეყნების უთანაბრო განვითარების კანონზომიერებას.

კაუცკის გადასვლა არამარქსისტულ პოზიციებზე განსაკუთრებით გამოვლინდა შრომაში „ისტორიის მატერიალისტური გაგება“ (რუს. 1931), ამ ნაშრომს „ოპორტუნიზმის ენციკლოპედიას“ უწოდებენ. მასში კაუცკის სპეციფიკურ-სოციალური გაიგივებული აქვს ბიოლოგიურთან. ამ სოციალ-დარვინისტული ორიენტაციის საფუძველზე კაუცკი ქმნის მარქსიზმის ძირითადი სოციალ-პოლიტიკური დასკვნების კრიტიკის ფილოსოფიურ წანამძღვარს. განსაკუთრებული კრიტიკის ობიექტი ხდება მოძღვრება კლასებსა და სახელმწიფოზე.

სახელმწიფო, კაუცკის მიხედვით, წარმოიშობა არა საზოგადოების კლასებად დაყოფის საფუძველზე, არამედ გარეგანი ძალმომრეობის, მეომარ მომთაბარეთა მიერ მშვიდობიან მიწათმოქმედთა დაპყრობის გზით. კაუცკი ერთმანეთისაგან ასხვავებს სახელმწიფოს ვიწრო და ფართო მნიშვნელობებს. პირველი აზრით სახელმწიფო გამოხატავს კლასობრივი ბატონობის ურთიერთობას, ხოლო მეორე შემთხვევაში სახელმწიფო გაგებულია როგორც სახელმწიფო აპარატი, სახელმწიფო მანქანა. კლასობრივი და ისტორიული სახელმწიფო არის მხოლოდ პირველი გაგებით, ხოლო მეორე მნიშვნელობით იგი ეკუთვნის ყველა ფორმაციას, მიეწერება ყოველნაირ ადამიანურ

თანაცხოვრებას. სახელმწიფოს წარმოშობა, ფიქრობს კაუცკი, არ ნიშნავს იძულების ახალი აპარატის შექმნას, რამდენადაც ასეთი აპარატი, ისევე როგორც სამართალი, არსებობდა საზოგადოებრივი კლასების წარმოშობამდე დიდი ხნით ადრე. მხოლოდ გამარჯვებული ხალხი იყენებს ამ აპარატს დაპყრობილის მიმართ. ამიერიდან და ამ სახით სახელმწიფო იძენს ვიწრო მნიშვნელობას. სამართალი და ძალაუფლების ორგანოები, დასძენს კაუცკი, არაა შექმნილი გაბატონებული კლასის მიერ, არ ატარებენ კლასობრივ ხასიათს. გაბატონებული კლასი მხოლოდ ეფუძნება მზამზარეულ სახელმწიფო აპარატს და იყენებს მას თავისი კლასობრივი ინტერესების რეალიზაციის მიზნით. აქედან გამომდინარე, კაუცკი ასკვნის, რომ მომავალში სახელმწიფო არსებითად დარჩება, რადგან მოკვდება მხოლოდ მისი კლასობრივი ფუნქციები.

კაუცკის ეს შეხედულება მიმართული იყო არა ზოგადად სახელმწიფოს კედომის კონცეფციის, არამედ ბურჟუაზიული სახელმწიფო მანქანის დაუყოვნებლივი მსხვერვის, პროლეტარიატის დიქტატურის სახელმწიფოთი მისი შეცვლის მოთხოვნის წინააღმდეგ. ამ მიზანს კაუცკი ნათლად გამოხატავდა ნაშრომში „პროლეტარიატის დიქტატურა“, სადაც იგი იცავდა „წმინდა“, ე.ი. ბურჟუაზიულ დემოკრატიასა და პარლამენტარიზმს.

მსგავსად გვიანდელი ენგელსისა, კაუცკიც საყოველთაო საარჩევნო სისტემას მიიჩნევდა სოციალ-დემოკრატიის წარმატების პირობად. ძალაუფლების უპირველესი დანიშნულებაა რეაქციის ანტიდემოკრატიული ამბოხების თავიდან აშორება. მუშათა კლასის მხარეზე ამ შემთხვევაში არის დემოკრატიული უმრავლესობა. კაუცკის სიტყვებით „სოციალ-დემოკრატია არის რევოლუციური, მაგრამ არა რევოლუციის მკეთებელი პარტია“. თავისი დიდი ნდობა ბურჟუაზიული პარლამენტარიზმისადმი მან ნათლად გამოხატა წერილში ვიქტორ ადლერისადმი, სადაც ნათქვამია:

„რაიხსტაგის საარჩევნო კანონმდებლობის გაუმჯობესება, ლანდტაგებში თანასწორი და ერთიანი საარჩევნო სისტემის დამკვიდრება (განსაკუთრებით საქსონიასა და პრუსიაში), რაიხსტაგის მიერ გაბატონებული პოზიციის დაკავება როგორც მთავრობასთან, ისე ცალკეულ ლანდტაგებთან მიმართებაში“ – ასეთია ის პირობები, რომლებიც განსაზღვრავენ ბურჟუაზიული პარლამენტური რეჟიმის წარმატებით ფუნქციონირებას ყველანაირი მომწიფებული სოციალურ-ეკონომიკური და პოლიტიკური პრობლემების გადაჭრის მიმართულებით.

კ. კაუცკის შეხედულებათა და პოზიციათა ხშირი მონაცვლეობა მიუთითებს, რომ პოლიტიკურ მოძღვრებათა ისტორიის წარმომად-

გენელთა მიმართ „ორთოდოქსის“ გიგულე მეთად ფრთხილად და პირობითად უნდა გამოვიყენოთ. რამდენადაც ორთოდოქსები ძირეული მოძღვრების არსებითი პრინციპების ინტერპრეტაციისას თითქმის არაფრით განსხვავდებიან რევიზიონისტებისაგან, მათ შორის ზღვარიც პირობითად შეიძლება მივიჩნიოთ.

§10. რევიზიონიზმი

მარქსიზმის მოძღვრების რევიზიონისტული კრიტიკის გამოსავალი პუნქტია რეფორმისა და რევოლუციის ურთიერთობის მეტად ბუნდოვანი პრობლემა. მის მთავარ წარმომადგენლად ედუარდ ბერნშტაინი ითვლება. ამავე დროს იგი გარკვეული დროის მანძილზე იყო ენგელსისა და კაუცკის თანამებრძოლი, გერმანიის სოციალ-დემოკრატიული პარტიის ერთ-ერთი ავტორი და მეორე ინტერნაციონალის თვალსაჩინო მოღვაწე.

მეორე ინტერნაციონალის მაქსისტული ფრთა, რომლის ლიდერადაც კ. კაუცკი ითვლებოდა, რევიზიონიზმის ჩასახვისა და გაძლიერების წინა ეტაპზე საკმარისად არ მიიჩნევდა ეროვნული მუშათა მოძრაობის განვითარების ძირეული საკითხების გადაწყვეტას. მაგრამ რეალური მდგომარეობა ხშირად მკვეთრად განსხვავდებოდა თეორიული დოქტრინებისაგან: მაგალითად, თუ ინგლისში მოვლენათა მიმდინარეობა ასე თუ ისე შეესაბამებოდა მარქსისტული სოციალიზმის თეორიულ პროგნოზებს, იტალიასა, საფრანგეთსა და რუსეთში მუშათა მოძრაობა განიცდიდა სოციალიზმის არამარქსისტული ფორმებისა და ანარქიზმის სერიოზულ გავლენას. თუმცა ინგლისის შემთხვევაშიც გამონაკლისს წარმოადგენდნენ ფაბიანელები (გეორგ ბერნარდ შოუ (1856-1950), ჰერბერტ უელსი (1866-1946) და სხვები). ისინი აკრიტიკებდნენ მარქსიზმის ისტორიულ-ფილოსოფიურ და რევოლუციის კონცეფციებს, მოითხოვდნენ დაბრუნებას ახალგაზრდა მარქსის ანთროპოლოგიკური და აქსიოლოგიური პოზიციებისაკენ. ფაბიანელთა თვალსაზრისით, ინგლისში სოციალისტური მშენებლობის წარმატება შეიძლებოდა გარანტირებული ყოფილიყო მხოლოდ გრადიციული პარლამენტური დემოკრატიის ფარგლებში. კლასთა ბრძოლის ნაცვლად, ფაბიანელები აყენებდნენ მათი ურთიერთგაგებისა და თანხმობის მოთხოვნას, ხოლო რევოლუციის ნაცვლად — მრავალრიცხოვან რეფორმებს.¹

¹ იხ. ბ. გუსტავსონი, მარქსიზმი და რევიზიონიზმი, ტ. 1, გვ. 159. მაინის ფრანკფურტი, 1972 (გერმ).

პირველი ინტერნაციონალის გათიშვის დროიდან (1872) იტალიის მუშათა მოძრაობაში მიხვილ ბაკუნინის გეგავლენით თაყი იჩინა ანარქო-სინდიკალისტურმა ტენდენციებმა. ანტონიო ლაბრიოლამ, ჯოვანი ჯენტილემ (1875-1944) და ბენედეტო კროჩემ (1866-1952) გერმანული იდეალიზმის სტილში სცადეს მარქსიზმის ნაწარმოებთა კრიტიკული განაღლიზება. განსაკუთრებით აქტიურობდა კროჩე, რომელმაც თითქოს გამოძებნა წინაღმდეგობა ისტორიულ მატერიალიზმსა და მარქსისტული ღირებულების თეორიას შორის.

საფრანგეთში მარქსიზმის რევიზიონისტული კრიტიკის საქმეში წამყვან როლს აკუთვნებენ ჟორჟ სორელს (1847-1922). მარქსისტული სოციალიზმის პოზიციებზე იგი დაღვა მე-19 საუკ. 90-იანი წლების დასაწყისში და იმთავითვე მოიპოვა წამყვანი მარქსისტის ავტორიტეტი. იტალიელ მერლინოს (1856-1930) გავლენით სორელმა მალე დაიკავა ანარქისტულად შეფერილი პოზიცია და დაიწყო ისტორიის მატერიალისტური გაგების საწყისი პრინციპების კრიტიკა. ეს კრიტიკა განსაკუთრებით შეეხო მორალისა და რელიგიის ისტორიულ-მატერიალისტურ გაგებას, აგრეთვე დიალექტურ მეთოდს საერთოდ. სამოგადოების სოციალისტური გარდაქმნის საქმეში იგი განსაკუთრებულ, თითქმის გადაჭარბებულ როლს აკუთვნებდა სუბიექტურ ფაქტორს. მან ფაქტობრივად დაუპირისპირა მარქსისტულ სოციალიზმს ე.წ. „რევოლუციური“ სინდიკალიზმის კონცეფცია, რომლის მთავარ მოთხოვნას შეადგენდა „გენერალური გაფიცვა“, როგორც მწარმოებელი კლასის უმაღლესი მორალური აქტიუობის გამოხატულება.

ამავე დროს ანარქო-სინდიკალიზმის ეოლუნტარისტული კონცეფციის ეს თვალსაჩინო ავტორი გამორიცხავედა პროლეტარული პარტიის, პროლეტარიატის დიქტატურისა და პოლიტიკურ ბრძოლაში მუშათა კლასის მონაწილეობის აუცილებლობას.¹ რევოლუცია, სორელის მიხედვით, არის ნებელობითი ირაციონალური აფეთქება. რევოლუციური პრინციპები, რომლებიც თეორიის სფეროს განეკუთვნებიან, რელიგიური მითების მსგავსი მითებია. სოციალისტური იდეის ერთადერთი მატარებლები არიან პროფკავშირები (სინდიკატები).

სორელის პოლიტიკური პოზიციების წინააღმდეგობებმა განაპირობეს ის, რომ იგი, ერთი მხრივ, გულწრფელ რევოლუციონერადაა შეფასებული, ხოლო მეორე მხრივ – „ტოტალიტარიზმის“ ერთ-ერთ აქტიურ წამქმებლად. შემთხვევითი არ არის, რომ ბენიტო მუსოლინი სორელს თავის „სულიერ მოძღვარს“ უწოდებდა.

¹ გ. სორელი, თანამედროვე ეკონომიის სოციალური ასპექტები. მოსკოვი, 1908 (რუს.).

რევიზიონიზმის სპეციფიკურ ფორმად რუსეთში წარმოდგენილი იყო ე.წ. „ლეგალური მარქსიზმი“. აქ მთავარი ფიგურის როლს ასრულებდა პეტრე სტრუვე (1870-1944). საზოგადოების რევოლუციური გარდაქმნის იდეას სტრუვე უპირისპირებდა პოლიტიკური „აღზრდისა და თვითაღზრდის“ კონცეფციას, რაც ფაქტობრივად შემოქმედებითი ამოცანების განხორციელებისათვის ადამიანის თავისთავთან ბრძოლის გოლფასია.

რუსეთში მარქსისტული სოციალიზმის პროპაგანდისა და გავრცელების საქმეში განსაკუთრებული ღვაწლი მიუძღვის გ.ვ. პლехანოვს და მის მიერ 1883წ. დაარსებულ „შრომის განთავისუფლების ჯგუფს“. გარდა ამისა, პლехანოვის ნაშრომებმა „სოციალური და პოლიტიკური ბრძოლა“ (1883), „ჩვენი უთანხმოებანი“ (1885), „ისტორიაზე მონისგური თვალსაზრისის განვითარების საკითხისათვის“ (1895) და სხვ. დიდი როლი შეასრულეს არა მხოლოდ რუსეთში მარქსისტული სოციალიზმის იდეების გავრცელების, არამედ სოციალიზმის განსხვავებულ ინტერპრეტაციათა ურთიერთმიმართების გარკვევის საქმეშიც. დიდია აგრეთვე პლехანოვის დამსახურება მუშათა მოძრაობის შეგნებულობისა და მაღალი ორგანიზებულობისათვის აუცილებელი სტრატეგიული და ტაქტიკური ამოცანების გადაწყვეტის საქმეში.

რუსეთის სპეციფიკურ პირობებში თავი იჩინა აგრეთვე ლეგალური სტაგუსის მქონე „აკადემიური მარქსისტების“ მოღვაწეობამ. მაგრამ ფაქტობრივად ეს იყო მხოლოდ სიმპათიის გამოხატვა მარქსიზმის მიმართ, რასაც საფუძვლად ედო მარქსიზმში ლიბერალური კაპიტალიზმისა და რუსეთის ევროპიზაციის ინსტრუმენტის ძიება. ამ ნაკადის ყველაზე თვალსაჩინო წარმომადგენელი იყო მიხეილ ტუგან-ბარანოვსკი (1865-1919). „აკადემიური მარქსიზმის“ შემოადინებულ პოზიციას იგი ნათლად გამოხატავდა შემდეგი სიტყვებით:

„ჩვენ ეკონომიკური პროგრესის, უმაღლეს ეკონომიკურ საზოგადოებრივ ფორმად რუსეთის გადაქცევის მომხრენი ვართ... მომხრენი ვართ ფინანსური მეურნეობისა, ხელოსნური კაპიტალიზმის გარდაქმნისა ინდუსტრიულ კაპიტალიზმად“. ამ სიტყვებით დასტურდება, რომ „აკადემიური მარქსიზმი“ არსებითად „ლეგალური მარქსიზმის“ განშტოებაა და სოციალიზმის იდეების ბურჟუაზიულ ინტერპრეტაციას იძლევა.

მარქსისტული სოციალიზმის რევიზიონისტულ კრიტიკას ყველაზე გამოკეთილი სახე ჰქონდა გერმანიაში. მისი მთავარი წარმომადგენელია ედუარდ ბერნშტაინი, რომლის მოძღვრებაც გათანაბრებულია გერმანიის სოციალ-დემოკრატიის მემარჯვენე ფრთის რევიზიონიზმთან. ორივე თვალსაზრისის მიხედვით, ყველანაირი პოლიტიკური და საზოგადოებრივი მდგომარეობა შეფასებულია როგორც

რალაცნაირი გარდამავალი ფორმები. ამიგომ მათი ძიება მხოლოდ სადღეისო პრაქტიკული ინტერესებითაა განსაზღვრული. საბოლოოდ აღმოჩნდება, რომ პირობითია ყველანაირი სოციალურ-პოლიტიკური ორგანიზაციის ფორმა, თვით სოციალისტურის ჩათვლით.

მიუხედავად ამისა, ბერნშტაინი მაინც ცდილობს შეიმუშაოს სოციალიზმის ახლებური განსაზღვრება. ამ მიზნით იგი წინასწარ ახდენს მისი ეკონომიკური წანამძღვრების, რეეოლუციური თეორიის, სახელმწიფოსა და დემოკრატიის კონცეფციის, ისტორიული მატერიალიზმის ძირითადი პრინციპების გადაფასებას.¹

თავისი რევიზიონისტული შეხედულებების სისტემა ე. ბერნშტაინმა გადმოსცა შრომებში: „სოციალიზმის წანამძღვრები და სოციალ-დემოკრატიის ამოცანები“ (გამოცა 1970წ. რაინბეკში), „როგორაა შესაძლებელი მეცნიერული სოციალიზმი?“ (1901), „მასობრივი პოლიტიკური გაფიცვა და სოციალ-დემოკრატიის პოლიტიკური მდგომარეობა გერმანიაში“ (1905), „რევიზიონიზმი სოციალ-დემოკრატი-აში“ (1909), „სოციალიზმის რევიზიონისტული სურათი“ (1921) და სხვ. ამ შრომებში იგი შეუძლებლად მიიჩნევს ეკონომიკური განვითარების სოციალისტური პროგნოზების რეალიზაციას ისეთ ქვეყნებში, როგორცაა ინგლისი, საფრანგეთი და გერმანია. ამ ქვეყნებში, ამტკიცებს ბერნშტაინი, არც შემდგომი კლასობრივი დიფერენციაციაა მოსალოდნელი. ყოველ შემთხვევაში, ინდუსტრიული კაპიტალიზმის ქვეყნებში არავითარი სერიოზული ეკონომიკური და სოციალური კრიზისის ნიშნები არ მოჩანს.

ამ „ობიექტური“ სოციალური და ეკონომიკური წანამძღვრებით შექმნილ პოლიტიკურ სიტუაციაში ახლებურად უნდა დაისვას მოძრაობის საკითხი. ფაბიანელების გავლენით ბერნშტაინი, პირველ რიგში, დღის წესრიგში აყენებს პოლიტიკური პარტიის წამყვანი როლის საკითხს. იგი სოციალისტური გარდაქმნის პრაქტიკის ასპარეზად მიიჩნევს არა პარტიის, არამედ პროფკავშირებისა და მუშათა საწარმოო გაერთიანებების მიერ შექმნილ სოციალურ-ეკონომიკურ არუ-ალს. სოციალისტური გარდაქმნა არის არა ელვისებური, არამედ თანდათანობითი, ხანგრძლივი პროცესი. ეს შეხედულება არის ბერნშტაინის ცნობილი გამოთქმის დედაბარი: „ის, რასაც ჩვეულებრივ სოციალიზმის საბოლოო მიზანს უწოდებენ, ჩემთვის სხვა არაფერია, გარდა ყველაფრის მოძრაობისა“.²

¹ თომას მაიერი, ბერნშტაინის კონსტრუქციული სოციალიზმი, ბონი, 1977, გვ. 67. (გერმ.).

² ე. ბერნშტაინი, სოციალიზმის წანამძღვრები და სოციალ-დემოკრატიის ამოცანები, რაინბეკი, 1970, გვ.217 (გერმ.).

ბერნშტაინის მიხედვით, სოციალისტური საზოგადოებაც საჭიროებს სახელმწიფოს, როგორც სპეციალიზებულ მართვის ორგანოს, მაგრამ მას აუცილებლად უნდა აქონდეს დემოკრატიული ფორმები. დემოკრატია კი არ არის მხოლოდ მმართველობის ფორმა. იგი ამავე დროს არის საზოგადოებრივი თანასწორობისა და სოციალურ ცხოვრებაში აქტიური თანამონაწილეობის გარანტი.

ბერნშტაინი სოციალიზმის მიმართაც აერცელებს თვალსაზრისს სახელმწიფოს ფუნქციათა აუცილებლობის შესახებ. ამავე დროს იგი აკრიტიკებს მარქსიზმის მიერ სახელმწიფოს ცენტრალური როლის მოთხოვნას. ნიმუშად იგი იმოწმებს პროლეტარიატის დიქტატურის კონცეფციას, თუმცა ბოლომდე არ უარყოფს მას. ბერნშტაინი ცდილობს დაიყვანოს იგი მწარმოებლურ-ასოციაციური, კომუნალური, ეკონომიკური დემოკრატიის ცნებაში.

ბერნშტაინის მიხედვით, სოციალიზმი არის დემოკრატიულ-ფედერალური, სოციალურად სამართლებრივი საზოგადოება, რომელიც ნაბიჯ-ნაბიჯ ქმნის ძალაუფლებისადმი დაპირისპირებულ სოციალურ, ეკონომიკურ და პოლიტიკურ პირობებს, მათ შესაბამის აღმზრდის სისტემასა და მაღალმორალურ სამართლებრივ-კონსტიტუციურ ვითარებას.

ბერნშტაინის შეხედულებებში იგრძნობა ნეოკანტიანური პოლიტიკურ-ეთიკური კონცეფციის გავლენა. არსებითად ამ პოზიციიდან ცდილობს იგი გააკრიტიკოს ბლანკის, მარქსისა და ენგელსის პოლიტიკური შეხედულებები. ეს შეხედულებები, ფიქრობს ბერნშტაინი, ქმნიან „რევოლუციური პოლიტიკური ძალაუფლების დიდი შემოქმედებითი ძალის რწმენაზე დამყარებულ თეორიას.“ მას ბერნშტაინი უპირისპირებს თვალსაზრისს, რომლის მიხედვით, „პოლიტიკური ექსპროპრიაციის გზა“ უნდა გამოირიცხოს ეკონომიკურმა გარდაქმნებმა. „რაც უფრო ვუახლოვდებით აწმყოს მოთხოვნების რეალიზაციას, მით უფრო გადამწყვეტ მნიშვნელობას იძენს ლობუნგი: ემანსიპაცია ეკონომიკური ორგანიზაციის გზით“.¹

ბერნშტაინის მიხედვით, რადიკალური პოლიტიკური რევოლუცია არის მხოლოდ უმცირესობის გაბატონების გზა. ამ თვალსაზრისით იგი აკრიტიკებს იაკობინელებს, რუსეთის რევოლუციას და მის ბელადს ლენინს. „მეცნიერული სოციალიზმის“ ჭეშმარიტი იდეა, ფიქრობს ბერნშტაინი, არის სოციალური რევოლუციის განხორციელება ძირეული რეფორმების გზით. სოციალისტურ გარდაქმნაში პოლიტიკურ დემოკრატიასთან ერთად წამყვან როლს ასრულებს ეკონომიკუ-

¹ ე. ბერნშტაინი, სოციალიზმის წანამძღვრები და სოციალ-დემოკრატიის ამოცანები, რაინბეკი, 1970, გვ. 55, 57, 217.

რი თვითგანსაზღვრა, სოციალური თვითორგანიზაცია და შესატყვისი კულტურული ავტონომია. ამ პოზიციიდან იგი უპირისპირდება როზა ლუქსემბურგს რუსეთის რევოლუციის შეფასების საკითხში.

§11. მემარცხენე რადიკალიზმი. როზა ლუქსემბურგი

როზა ლუქსემბურგმა რევიზიონიზმის, კერძოდ ბერნშტაინის საპირისპირო პოზიცია მკვეთრად გამოხატა ნაშრომში „სოციალური რეფორმები და რევოლუცია“ (1899). ამ ნაშრომში დაფიქსირებულია პრინციპული გათიშვა მარქსისტულ ორთოდოქსიასა და რევიზიონიზმს შორის. 1905წ. რუსეთის რევოლუციის გეგაელენით მან ჩამოაყალიბა რადიკალური მემარცხენე პოლიტიკურ-პარტიული ორიენტაციის გამომხატველი საკუთარი თვალსაზრისი (შრომში „მასობრივი გაფიცვა, პარტია და პროფკავშირები“, 1906). ეს ნაშრომი წარმოადგენს „საფუძველს იმ ჯგუფის სულიერი სტრუქტურისა, რომელიც 1910 წლიდან თავისთავს „მემარცხენე-რადიკალურს“ უწოდებდა და შემდგომში რუსული ბოლშევიზმის მოკავშირედ ჩამოყალიბდა“.¹

განსხვავებით ბერნშტაინისაგან, რომელიც კარტელებსა, კონცერნებსა და გრესტებში კაპიტალიზმის მაღალი სიცოცხლისუნარიანობის გამოხატულებას ხედავდა, ლუქსემბურგი მათ მიიჩნევდა მხოლოდ ორგანიზებული კაპიტალიზმის მზარდი ზეძალაუფლების ნიშნებად. შრომში „კაპიტალის აკუმულაცია“ (1913) იგი აყენებს თემის კაპიტალიზმის გარდაუვალი დაღუპვის შესახებ. იმავე თემის იგი იყენებდა რევიზიონიზმის საპირისპირო არგუმენტადაც.

ლუქსემბურგი კაპიტალიზმის წარმავლობის მაჩვენებლად მიიჩნევს იმპერიალიზმის მიერ მსოფლიო ბაზრის საშუალებით საზღვრების გაუფასურებას სახელმწიფოებს შორის და ბრძოლის სიმწვავის გადატანას სოციალურ ასპარეზზე, მუშათა კლასსა და კაპიტალისტებს შორის დაპირისპირებაზე. იმპერიალიზმის ეკონომიკური შედეგია ზედმეტი ღირებულების რეალიზაციის გადაუჭრელი პრობლემა. მოხმარების სფეროში ხანგრძლივი კრიზისი და კლასობრივი პოლარიზაცია იწვევს პროლეტარიატის რევოლუციური აქტივობის გაძლიერებას, რაც სოციალიზმზე გადასვლის ერთადერთი გზაა. ამდენად რ. ლუქსემბურგისეული კაპიტალიზმის თეორია მჭიდრო კავშირშია მის რევოლუციურ კონცეფციასთან.

¹ კარლ შორსკე. „დიდი გათიშვა, გერმანიის სოციალ-დემოკრატია 1905-1917წწ.“ ბერლინი, 1981, გვ. 82 (გერმ.).

შრომაში „სოციალური რეფორმები თუ რევოლუცია?“ რობა ლუქსემბურგი ნათლად ასაბუთებს აღნიშნულ კავშირს და ამით გამოხატავს თავის პრინციპულ დაპირისპირებას ბერნშტაინისეული ოპორტუნიზმისადმი. ლუქსემბურგი წერს: „სოციალიზმის მეცნიერული დასაბუთება ეფუძნება, როგორც ცნობილია, კაპიტალისტური განვითარების სამ შედეგს: პირველ რიგში, კაპიტალისტური ეკონომიკის მზარდ ანარქიას, რომელიც მის გარდაუვალ დაღუპვას იწვევს. მეორე – წარმოების პროცესის პროგრესულ განსამოგადოებას, რაც ქმნის მტკიცე სოციალური წესრიგის პოზიტიურ საწყისებს. მესამე – პროლეტარიატის კლასობრივი შეგნების მზარდ ძალას, რაც არსებული გარდაქმნის აქტიურ ფაქტორს ქმნის“¹. ბერნშტაინის ცნობილი გამოთქმის საპირისპიროდ მისი გამოთქმაა: „მოძრაობა, როგორც ასეთი, საბოლოო მიზანთან კავშირის გარეშე, მოძრაობა, როგორც თვითმიზანი, ჩემთვის არაფერია, საბოლოო მიზანი კი ჩემთვის ყველაფერია.“²

რ. ლუქსემბურგი „ოპორტუნიზმად“ მიიჩნევს პარტიისა და წარმოების ხელმძღვანელი აპარატის გაიგივების ცდას, აკრიტიკებს კ. კაუცკის მიერ პოლიტიკური ბრძოლის სტრატეგიის ქვაკუთხედად პარლამენტური ბრძოლის მიჩნევას; ეკონომიკური და პოლიტიკური ბრძოლის განუყრელი ერთიანობის დადასტურება, ლუქსემბურგის აზრით, არის მასობრივი გაფიცვა. სხეანაირად, როგორც ეს დაადასტურა რუსეთის რევოლუციის გამოცდილებამ, რევოლუცია არ წარმოიდგინება. რევოლუციაში გადაილახება მუშათა კლასის დაქსაქსულობა, რევოლუციური თეორიის ძირითადი ცნება – „კლასი“ გაიგება როგორც პოლიტიკური მოღვაწეობის კოლექტიური სუბიექტი და ამდენად შეერწყმება კლასის პოლიტიკონომიურ ცნებას. რევოლუციური სუბიექტის – მუშათა კლასის მოღვაწეობა ბოლოს მოუღებს სოციალური, პოლიტიკური და კულტურული ინტერესების ღიფერენციაციას და ასეთნაირი პლურალიზმის სანაცვლოდ შექმნის მძლავრი პომოგენური ინსტიტუტების სისტემას, – იმედოვნებს ლუქსემბურგი. მიუხედავად უკიდურესი მემარცხენეობისა, ლუქსემბურგი არ გამოორიხება ბურჟუაზიული და სოციალისტური დემოკრატიების თანამშრომლობას მუშათა კლასის პოლიტიკური განათლების საქმეში. პოლიტიკური დემოკრატია, ფიქრობს იგი, უწინარეს ყოვლისა, არის კლასობრივი ბრძოლის გავლევების პირობა. პროლეტარიატის დიქ-

¹ რ. ლუქსემბურგი, რჩეული ნაწერები, ტ. 1/1, გვ. 375. მაინის ფრანკფურტი, 1966-1968 (ჯერმ.).

² იქვე, გვ. 241.

ტაგურის მიერ ბურჟუაზიულ თავისუფლებათა ჩახშობა დააბრკოლებდა მთელი ხალხის მასების პოლიტიკურ განათლებას და აღმრდას, კრებების და ორგანიზაციების გარეშე ხალხის ფართო მასების ძალაუფლება წარმოუდგენელია. მთავრობის მომხრეებისა თუ ერთი პარტიის წევრების თავისუფლება, რა რიცხვმრავლადაც არ უნდა იყოს წარმოდგენილი, თავისუფლება არ არის. თავისუფლება ყოველთვის არის სხვაგვარად მოაზროვნეთა თავისუფლება. პროლეტარიატის დიქტატურა არ უნდა იყოს წარმოდგენილი ხელმძღვანელი უმცირესობის სახელით., პირიქით, მან თანმიმდევრულად უნდა განახორციელოს მასების აქტიური მონაწილეობა პოლიტიკურ ცხოვრებაში, საზოგადოების საყოველთაო კონტროლი და მასების ფართო პოლიტიკური განათლება.

სოციალისტური დემოკრატიის ლუქსემბურგისეულ კონცეფციაში ბურჟუაზიული დემოკრატიული ინსტიტუტები და უფლებრივი კანონები განიხილება მუშათა კლასის გათვითცნობიერებაში შეტანილი წვლილის თვალსაზრისით. მეორე მხრივ, იგი პრობლემატურად მიიჩნევა ბურჟუაზიული და სოციალისტური დემოკრატიების დამოკიდებულების საკითხს. მეტიც, ლუქსემბურგს მიაჩნია, რომ რესპუბლიკური რეჟიმის მიერ აღიარებული დემოკრატიული ღირებულებების სრული რეალიზაცია გარანტირებულია მხოლოდ პროლეტარიატის დიქტატურის მეშვეობით.

რომა ლუქსემბურგის ეს შეხედულებები შეიცავს რუსეთის რევოლუციის კრიტიკულ შეფასებებსაც და ძირითადად გადმოცემულია ნაშრომებში: „რუსეთის რევოლუციის შესახებ“¹ და „რუსეთის სოციალ-დემოკრატიის ორგანიზაციული საკითხი“². ბევრ საკითხში (მაგალითად, ერთა თვითგამორკვევის საკითხში) იგი ეკამათება ლენინს, ერთა თვითგამორკვევა მიაჩნია პროლეტარული ინტერნაციონალიზმის პრინციპიდან გადახვევად. მინიშნებულია აგრეთვე პროლეტარიატის დიქტატურის პარტიული ელიტის დიქტატურამდე დასვლის საშიშროებაზე. მიუხედავად ამისა, მთლიანობაში მემარცხენე რადიკალიზმი რუსეთის 1917 წლის ოქტომბრის სოციალისტური რევოლუციის ყველაზე ერთგულ და საიმედო მოკავშირედ მოგვევლინა. ამ გარემოებას არ გამოორიცხავდა თვით ე. ი. ლენინის მიერ „მემარცხენეობის საყმაწვილო სენის“ მხილება.

¹ რჩული ნაწერები, ტ. 4 (გერმ.).

² იქვე, ტ. 1-2.

სოციალიზმის თეორეტიკოსთა შორის სოციალური და პოლიტიკური ეთიკის პრობლემების დამუშავების აუცილებლობაზე ჯერ კიდევ ე. ბერნშტაინი მიუთითებდა. შრომაში „როგორ არის შესაძლებელი მეცნიერული სოციალიზმი?“ იგი მსჯელობს მორალური მოტივების მნიშვნელობაზე კოლექტიური სოციალური მოღვაწეობის გაშლის საქმეში:

„სოციალიზმი როგორც მეცნიერება, დაფუძნებულია შემეცნებაზე, როგორც მოძრაობა, უპირველეს ყოვლისა, მომდინარეობს ინტერესებიდან, როგორც მისი მოტივებიდან, რომლებშიც გარკვეულად არის მინიშნებული, რომ ინტერესები არ უნდა გავიგოთ სპეციფიკურ-პიროვნული, მამასადამე, ეკონომიკური თვითდაინტერესების სახით. ისინი არიან აგრეთვე მორალური (სოციალურად გამოცდილი), იდეალისტური ინტერესები. ამიტომ ინტერესების გარეშე არ არსებობს არავითარი სოციალური აქტივობა“.¹

მკვლევრები მიიჩნევენ, რომ კანტიანური მორალის ფილოსოფიიდან გამოსული ბერნშტაინისთვის სოციალიზმი არ არის ობიექტური აუცილებლობით შემოფარგლული მოძრაობა. ბერნშტაინისეული რევიზიონიზმის მეცნიერული წანამძღვარია ფრიდრიხ ალბერტ ლანგეს (1828-1875) შეხედულებები, რომლებშიც ფაქტობრივად გერმანიაში ხელახლა დაფუძნდა კანტიანელობა. გაჩაღდა ფართო დისკუსია სოციალისტურ ამროვნებაში პრაქტიკულ-მორალური მოტივების როლის საკითხზე. ლანგემ კანტის შემეცნების თეორიის ფსიქოლოგისტური ინტერპრეტაციის გზით სცადა, ადამიანის ორგანიზმში დაენახა „შემეცნების აპრიორული ფორმების“ არსებობის ფაქტი. ნაშრომში „მუშათა საკითხი“ (1879) იგი მუშათა კლასის მატერიალური ინტერესების გაუმჯობესების პოლიტიკის ეფექტურობას აფასებს მუშათა კლასის ინტელექტუალურ და მორალურ უნარებთან მისი მჭიდრო კავშირის თვალსაზრისით. მხოლოდ ასეთნაირი პოლიტიკა უწყობს ხელს თანდათანობითი სოციალური რეფორმების გატარებას და კანონების ასევე წყნარ, თუმცა მუდმივ და განუწყვეტელ გაეღწას.²

ნეოკანტიანური სკოლები [მარბურგისა, რომლის წარმომადგენლები იყვნენ გერმან კოპენი (1842-1918), პაულ ნატორფი (1854-

¹ ე. ბერნშტაინი, როგორ არის შესაძლებელი მეცნიერული სოციალიზმი? ბერლინი, 1901, გვ. 65 (გერმ.).

² იხ. გერმან ლეზე, „პოლიტიკური ფილოსოფია გერმანიაში“, მიუნხენი, 1974, გვ. 83 (გერმ.).

1924) და ერნსტ კასირერი (1874-1945), სამხრეთდასავლური – ჰაინრიხ რიკერტი (1863-1936) და ვილჰელმ ვინდელბანდი (1848-1915)] გამოდიან ი. კანტის „პრაქტიკული გონების კრიტიკაში“ დაფუძნებული მორალის ფილოსოფიის ძირითადი პრინციპებიდან. გერმან კოპენის „ეთიკური სოციალიზმის“ თანახმად, კანტი არის გერმანული სოციალიზმის ნამდვილი და ჭეშმარიტი ინიციატორი. კანტის კატეგორიული იმპერატივის მოთხოვნას ნეოკანტიანელები ავრცელებენ საზოგადოებრივ ურთიერთობებზე. „თვითმიზანი იწვევს და განსაზღვრავს პიროვნების ცნებას, ეთიკის ძირეულ ცნებას. შიშველი საშუალება არის საქმე, რომელიც, როგორც საქმე, მეურნეობაში საქონელს წარმოადგენს. მშრომელი მხოლოდ საქონელზე, უმაღლეს ეროვნულ მიზანზე კი არ უნდა ფიქრობდეს, არამედ იგი ყოველთვის უნდა განიხილებოდეს როგორც მიზანი. ადამიანი უნდა ცხოვრობდეს სამართლებრივ სოციალურ ურთიერთობებში. ეს ამავე დროს ნიშნავს ინდივიდის ავტონომიის – პიროვნების თავისუფლების შესაძლებლობის შექმნასაც. სახელმწიფო და სამართალი უნდა ქმნიდნენ თანასწორობისა და თავისუფლების ხაზით საზოგადოების პროგრესის გარანტიებს. თავის „წმინდა ნებელობის ეთიკაში“ (1904) კოპენი ცდილობს დაასაბუთოს, რომ სამართლებრივი სახელმწიფოს განვითარება არის საზოგადოების ევოლუციური განვითარების გარანტია.

თვალსაჩინო ნეოკანტიანულ სოციალისტებს აგრეთვე მიეკუთვნება მარბურგელი ფილოსოფიის ისტორიკოსი და კანტის შრომების გამომცემელი კარლ ფორლენდერი (1860-1928). შრომებში „კანტი და სოციალიზმი“ (1900) და „კანტი და მარქსი“ (1911) იგი ცდილობს სოციალისტური „მიზნობრივი განწყობა“ კანტის მორალურ-ეთიკურულ პრინციპებზე დააფუძნოს. კანტის მხრივ ინფორმირებული სოციალიზმი ის არის, რომ „საყოველთაო მნეობრივად აუცილებელი თავისთავადობა“ აგრეთვე საყოველთაო მნეობრივ აუცილებლობას უნდა შეერწყას... მაგრამ ეს უნდა იყოს არა შიშველი იდეა, არამედ ფაქტობრივი შესაძლებლობა“¹. კანტიანური სოციალიზმის განვითარებაში გარკვეული წვლილი შეიტანეს აგრეთვე ფრანც შტაუდინგერმა (1849-1921), რუდოლფ შტამლერმა (1858-1938) და ლუდვიგ ვოლტმანმა (1871-1907).

¹ კარლ ფორლენდერი, კანტი და მარქსი. წგნ: მარქსიზმი და ეთიკა, მაინის ფრანკ-ურტი, 1974, გვ.309 (გერმ.).

პირველი მსოფლიო ომის წინ ავსტრიაში, კერძოდ ვენაში შეიქმნა ხელსაყრელი პირობები სოციალიზმის კიდევ ერთი ნაკადის ჩამოყალიბებისათვის. ეს ნაკადი ავსტრომარქსიზმის სახელითაა ცნობილი, თუმცა მარქსზე მეტად მის წარმომობაზე გაელენა მოახდინეს ი. კანტმა (ნეოკანტიანური სოციალიზმის მემკვიდრით) და ერნსტ მახმა. ამ პირობათა შორის განსაკუთრებით თვალნათლივ წარმოდგენილია ნეოკლასიკური პოლიტეკონომიის ავსტრიული სკოლა, ზიგმუნდ ფროიდის ფსიქოლოგიური და ალფრედ ადლერის პოლიტიკურ-სამართლებრივი კონცეფცია, ერნსტ მახის პოზიტივისტური შემეცნების თეორია თუ ჰანს კელზენის „წმინდა სამართლის“ თეორია. ავსტრომარქსიზმი დაუპირისპირდა ამ წლების აკადემიური სამყაროს სულიერ მიმდინარეობებს. მის თვალსაჩინო წარმომადგენლებად ითვლებიან მაქს ადლერი, კარლ რენერი, ოტო ბაუერი და რუდოლფ ჰილფერდინგი. მათგან ყველაზე აშკარა და თანმიმდევრული ნეოკანტიანელი სოციალისტია მაქს ადლერი (1873-1937). მისი აზრით, სოციალიზმის „სოლიდარული საზოგადოების“ რეალიზაცია დამოკიდებულია პოლიტიკურ ძალთა ურთიერთობასა და შეგნებულ, მიზანშეწონილ პოლიტიკურ მოღვაწეობაზე. რუდოლფ ჰილფერდინგთან ერთად, ადლერი ითვლება ავსტრიის სოციალ-დემოკრატიის მემარცხენე ფრთის წარმომადგენლად, რაც მუშათა მოძრაობის გაღვივების ხაზით მათი აქტიური მოღვაწეობით დასტურდება. თეორიული ხაზით კი მაქს ადლერს განსაკუთრებული წვლილი მიუძღვის ისეთი დიდი ღირებულების პრობლემის დამუშავების საქმეში, როგორცაა „პოლიტიკური“ და „სოციალური“ დემოკრატიის განსხვავების საკითხი. ეს საკითხი მან მთელი სიმწვავეით დააყენა შრომაში „პოლიტიკური თუ სოციალური დემოკრატია“ (1926). როგორც ვიცი, ამ საკითხს მთელი სისრულით აყენებდა მარქსი ჯერ კიდევ 1843 წ. ადლერის მისეღვით, „პოლიტიკური დემოკრატია ემყარება ღრმა სოციალურ თანასწორობას. მის მიერ გარანტირებულ უფლებრივ თანასწორობას არ შეუძლია შექმნას თანასწორობა ცხოვრების პირობების მიხედვით. „თვით დემოკრატია... კლასობრივი ინტერესების ბრძოლის გაელენას განიცდის. რაც უფრო მეტადაა დაშორებული საყოველთაო ინტერესების განხორციელების ფუნქციას, მით უფრო მეტად ასრულებს იგი ცალკეული კლასების განსაკუთრებული ინტერესების წარმოდგენის უმნიშვნელოვანესი საშუალების როლს. ამ ბრძოლაში მას არჩევანის მიღება შეუძლია მხოლოდ უმრავლესობის მხარდაჭ-

ერთი¹. მაგრამ პოლიტიკური დემოკრატიის უმრავლესობის პრინციპი წარმოადგენს მხოლოდ უყლებათა ფორმალური თანასწორობის ბაზისს და არსებითად განაპირობებს მესაკუთრე კლასების დიქტატურას უქონელთა მიმართ². პროლეტარიატის დიქტატურის მოთხოვნას კი წარმოადგენს ის, რომ ძველი საზოგადოების კლასთა ეკონომიკური დაპირისპირების მოსპობის საუქვეყელზე შექმნას ახალი, სოლიდარული საზოგადოების ელემენტები და მემღვომ განაყოთაროს ისინი.³

ადღერის მიხედვით, „სოციალური დემოკრატიის“ ცნება გამოხატავს ინდივიდის უწყვეტ კავშირს საზოგადოების სხვა წევრებთან და ამით მის სოციალობას, ადამიანთა, როგორც საზოგადოების წევრთა, სოციალიზაციას. მისი სახით პოლიტიკური დემოკრატიის ძალმომრეობითი წყობილება გადაიზრდება ავტონომიური ინდივიდების თვითგანსაზღვრის წყობილებაში.

განსხვავებით პოლიტიკური დემოკრატიის ლიბერალური ვაგები-საგან, სადაც აქცენტი გადატანილია პიროვნების ავტონომიაზე, ადღერი, როგორც რუსოს მიმდევარი, ცდილობს სოციალური დემოკრატიის, როგორც „სოლიდარული საზოგადოების“ ცნება, დააფუძნოს სოციალურად კომოგენური ხალხის საზოგადოებრივი ურთიერთობების სისტემაზე. მოგვიანებით ჰანს კელზენმა ასეთ ცდას უწოდა „ცალკეული განსაზღვრული თვალსაზრისის პოლიტიკური იდეალის დოგმატური გააბსოლუტება“⁴. თუმცა კრიტიკოსების მთავარი შენიშვნა ეხება ადღერის მიერ გაზიარებულ მოთხოვნას, რომლის თანახმად, მის მიერ ნეგატიურად შეფასებული გრადიციული პოლიტიკური დემოკრატიის სანაცულოდ, ადღერი არსებითად მოითხოვს უმრავლესობის დიქტატურის უპირობო განხორციელებას უმცირესობის მიმართ. ეს ვრცელდება პროლეტარიატის დიქტატურის პირობებში უმცირესობის მიმართ პროლეტარიატის უმრავლესობის ბატონობის სახით. მაგრამ ადღერის უმთავრესი არგუმენტი არის არა პროლეტარიატის უმრავლესობის ნების ძალა, არამედ მისი ისტორიული მისის ხაზგასმა. კერძოდ, ადღერს მიაჩნია, რომ „სოლიდარული“, ანუ „სოლიდარული დემოკრატიის“ სახით წარმოდგენილი საზოგადოება ფუძნება არა უმრავლესობის ძალმომრეობას უმცირესობის მიმართ,

¹ შაქს ადღერი. პოლიტიკური თუ სოციალური დემოკრატია, ბერლინი, 1926, გვ. 51. (კერმ.).

² იქვე, გვ. 92.

³ იქვე, გვ. 108.

⁴ ჰ. კელზენი, სოციალიზმი და სახელმწიფო, „სოციალიზმის და მუშათა მოძრაობის ისტორიის არქივი“, ტ. 9 (1921), გვ. 125 (კერმ.).

არამედ ცხოვრებასა და მის წესზე უმრავლესობის შეხედულებათა უპირატესობას, რაც სულაც არ ნიშნავს გრადიციულად გაგებულ დიქტატურას. ამდენად, უმცირესობას აქვს სრული უფლება და გარანტია, სოციალური დემოკრატიის პირობებში იცხოვროს საკუთარი განსხვავებული წესის მიხედვით.

მოგვიანებით სოციალური და პოლიტიკური დემოკრატიების განსხვავების საკითხი შეივსო დემოკრატიული უფლებებისა და თავისუფლების სოციალური გარანტიების მოთხოვნით, რამაც კიდევ უფრო გააღრმავა იგი.

აღლერის კრიტიკოსთა შორის განსაკუთრებით აქტიურობდა კარლ რენერი (1870-1950). თავის ადრეულ ნაშრომში „სახელმწიფო და პარლამენტი“ (1901) აღლერის საპირისპიროდ იგი ცდილობს ხაზი გაუსვას უმრავლესობის პრინციპისა და პოლიტიკური დემოკრატიის მნიშვნელობას საზოგადოებრივი ცხოვრების ერთობის დამკვიდრებისათვის. ყოველგვარი პარლამენტური უმრავლესობა, ფიქრობს რენერი, ემყარება ინტერესთა კომპრომისისთვის მზადყოფნას, რაც ქმნის უმრავლესობისა და უმცირესობის ურთიერთგაგებაზე დაფუძნებული თანაცხოვრების გარანტიას. ამასთან იგი კერძო კაპიტალისტური საკუთრების სიცოცხლისუნარიანობის თვალსაზრისზე დგას, საკმაოდ ფრთხილად და სკეპტიკურად ეკიდება სახელმწიფოს ხელში საკუთრების თავმოყრის მარქსისტულ მოთხოვნას. სტაგიაში, „ეკონომიკა როგორც მთლიანი პროცესი“ (1924), რენერი ცდილობს დაასაბუთოს, რომ კარგელების სამეურნეო პოლიტიკის სახელმწიფოებრივი გაგრძელება სოციალიზმზე მშვიდობიანი გადასვლის პროცესის სრულყოფისათვის განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს მუშათა სამეურნეო ამხანაგობებსა და გაერთიანებებს.

ოტო ბაუერმა (1881-1938) კარლ კაუცკის წინააღმდეგ შექმნილ ნაშრომში „გზა ძალაუფლებისაკენ“ (1909) წამოაყენა მუშათა მოძრაობაში სოციალური, ეკონომიკური და პოლიტიკური ბრძოლის ერთდროული აუცილებლობის მოთხოვნა. იგი ერთობლივი სახელმწიფოებრივი სოციალური პოლიტიკის მომხრეა. ამასთან უპირისპირდება სოციალური სინამდვილის გარდაქმნის რუსული რევოლუციური გამოცდილებების გამოყენებას შუა ევროპის პირობებში. ძალმომრეობის გზით ძალაუფლების მთლიანად დაპყრობისა და ერთი პარტიის ხელში მისი თავმოყრის ნაცვლად, მუშათა კლასმა ძალაუფლება უნდა გამოიყენოს მხოლოდ ისეთ შემთხვევაში, როცა ბურჟუაზიას დემოკრატიის თავიდან მოშორება სურს.

როგორც ვხედავთ, ბაუერი, ერთი მხრივ, უშვებს ბურჟუაზიის მხრივ დემოკრატიის ხელყოფის შესაძლებლობას, რაც ევროპის

მთელ რიგ ქვეყნებში არაერთგზის დადასტურდა პირველი მსოფლიო ომის შემდეგ ფამისტურ-გოგალიგარული რეჟიმის წარმოშობის სახით. ასეთ ვითარებაში ბურჟუაზიული დემოკრატიის გადარჩენისათვის ერთადერთ თანმიმდევრულ მებრძოლ ძალად გვევლინება მხოლოდ მუშათა კლასი, რის შესახებაც მოგვიანებით ხაზგასმით მიუთითებდნენ მისი ბელადები, კერძოდ გ. დიმიტროვი და ი. სტალინი.

ლინცის პროგრამაში (1926) ავსტრიის სოციალ-დემოკრატიათა გაიზიარა ო. ბაუერის რეკომენდაცია და მიიღო ძალაუფლების ცნების მისეული განსაზღვრება: დემოკრატიაზე შეგვეის შემთხვევაში პროლეტარიატის დიქტატორული ხელისუფლება ხდება მისი გადარჩენის მთავარი გარანტი.

ოგო ბაუერს მიიჩნევდნენ ავსტრიის მუშათა მოძრაობის გამაერთიანებლად. მისი გავლენით, აღნიშნულმა მოძრაობამ ერთგვარი შუალედური პოზიცია დაიკავა რეფორმიზმსა და ბოლშევიზმს შორის.

მარქსისტული პოლიტიკური ეკონომიის ერთ-ერთ ფუნდამენტურ მონაპოურად დღემდე ითვლება რუდოლფ ჰილფერდინგის (1877-1941) ნაშრომი „ფინანსური კაპიტალი“ (1919). მისი აზრით, სააქციო ოპერაციების განვითარებასთან ერთად, საკუთრება აღარ არის დამოკიდებული შემთხვევითობაზე... ამდენად, მეწარმეთა კონცენტრაცია უფრო სწრაფად მიიღწევა, ვიდრე საკუთრების კონცენტრაცია. ორივე მოძრაობას საკუთარი კანონები აქვს. საბანკო კონცენტრაციის პროცესი იწვევს კარტელებისა და გრესტების შემოსავლის ზრდას, შესაბამისად იზრდება ბანკების ინდუსტრიული ძლიერებაც. საბანკო ანუ ფულადი კაპიტალი სინამდვილეში ინდუსტრიულ, ანუ ფინანსურ კაპიტალად იქცევა. იგი არის ბანკების განკარგულებაში მყოფი კაპიტალი, მაგრამ ამავე დროს დაბანდებულია ინდუსტრიაში.

ამ პროცესიდან გამომდინარე, „ძირული“ სოციალურ-ეკონომიკური შედეგები პილფერდინგმა წარმოსახა გერმანიის სოციალ-დემოკრატიის კილის ყრილობაზე. იგი ემყარებოდა „ორგანიზებული კაპიტალიზმის“ პირობებში ფინანსური კაპიტალის ახალი შესაძლებლობების რწმენას და ასკენიდა: ორგანიზებული კაპიტალიზმი... სინამდვილეში ნიშნავს თავისუფალი კონკურენციის კაპიტალისტური პრინციპის შეცვლას გვემიანი წარმოების სოციალისტური პრინციპით. ბატონობაზე დაფუძნებული ეკონომიკის ნაცვლად, პილფერდინგი ვარაუდობს ისეთი წყობილების შესაძლებლობას, სადაც მართვის ახალი, მეცნიერულად ორგანიზებული ორგანოების მეშვეობით განსორციელებოდა მუშათა ინტერესების შესაბამისი სამეურნეო დემოკრატია.¹

¹ სოციალური ისტორიის არქივი, ბონი, 1986, გვ. 125-178.

დასასრულს უნდა ითქვას, რომ ავსტრომარქსიზმი წლების მანძილზე ცდილობდა შეესრულებინა სოციალისტებისა და კომუნისტების შუამავალ-მომხრეობის როლი. მაგრამ ეს ცდა უშედეგოდ დამთავრდა. ამას ადასტურებს აღნიშნულ მიმდინარეობათა შედეგებით გვიანდელი გათიშვის ფაქტი.

ანარქიზმი

ანტიკური ეპოქიდან მომდინარე გრადიციის თანახმად, „ანარქია“ ნიშნავს ხელმძღვანელის უყოლობას, მმართველობის უქონლობას. მაგრამ ასეთი განსაზღვრება არის არა თავისთავადი, უნებური ვითარების, არამედ სახელმწიფოს, პოლიტიკური სისტემის სისასტიკით გამოწვეული გულისწყრომის გამოხატულება. არისტოტელი ანარქიას აღარებდა „ბატონების გარეშე წარმოდგენილ მონურ მდგომარეობას“. ასეთი თვალსაზრისი ლოგიკურად გამომდინარეობდა მისი ძირეული პრინციპებიდან, რომელთა მიხედვით, მონები მოკლებულნი არიან საზოგადოებრივი ცხოვრების ორგანიზებისათვის საჭირო სათნოებებსა და გონებრივ უნარებს. ამდენად, „მონური მდგომარეობა“ არის არა წესრიგი, არამედ ყოველგვარ გარკვეულობას მოკლებული ქაოსი.

მიუხედავად ასეთი მძაფრი შეფასებისა, ანარქიზმი, როგორც პოლიტიკური მიმდინარეობა და თეორია, საუკუნეების მანძილზე სათანადო ყურადღებას არ იქცევდა. ანტიკურ ეპოქაში მკვლევრებს მიაჩნიათ, რომ ანარქიზმის განვითარებას მძლავრი ბიძგი მისცა მხოლოდ საფრანგეთის რევოლუციამ. მან მოახდინა ანარქიზმის „ისტორიზირება“, „პოლიტიკიზირება“ და „იდეოლოგიზირება“. კერძოდ, ჩვენთვის უკვე ცნობილი ლიბერალი კარლ როტკეი იზიარებდა მაკიაველის თეზისს, რომლის თანახმად, ანარქია არის დემოკრატიის მახინჯი, გადაგვარებული ფორმა. როტკეის მიხედვით, ანარქია არის სამოქალაქო (ბურჟუაზიული, ანტი) საზოგადოების მდგომარეობა, როცა არ არსებობს არაფითარი მოწესრიგებული, ხანგრძლივად გარანტირებული ხელისუფლება.¹

როტკეის, ზააგესა და სხვათა შეხედულებები პლატონის, არისტოტელისა და მოგვიანებით მაკიაველის ანტიანარქისტული მოსაზრებების თავისებური თეორიულ-მემკვიდრული განგრძობაა. ამასთან ისინი, კერძოდ, ზააგე, ცდილობენ მე-19 საუკუნეში ფართოდ გავრცელებული ანარქიზმის საწყისების ძიებას მე-16-18 საუკუნეების პოლიტიკურ-უტოპიურ მოძღვრებებში. ანარქიზმის გავრცელების სამიმროება ხშირად ისეთ დიდ შემოთხვევებს იწვევს, რომ თავისუფლებისათვის მოძრაობის ყოველი ასპექტი და სიახლის მაძიებლობაც კი ანარ-

¹ იხ. რიხარდ ზააგე, პოლიტიკური უტოპიის დასასრული? მაინის ფრანკფურტი, 1990, გვ. 26-45 (ვერმ).

ქიზმთან იგიველება. ხშირია ანარქიზმის გაიგივება სოციალურ რევოლუციასთან, რაც ფუნდამენტური ხასიათის შრომების დასათაურებაშიც კი აირეკლება. მაგალითად, ანარქიზმის ისტორიის ცნობილი მკვლევარი ერინ ობერლანდერი თავის 1972 წ. გამოცემულ ნაშრომს „ანარქიზმი“ ათავსებს „მსოფლიო რევოლუციების დოკუმენტებში.“

ამავე დროს ანარქიზმის გამოხატულებებად არის მიჩნეული არა მხოლოდ რევოლუციები და გერორი, არამედ სახელმწიფოსაგან სამოქალაქო საზოგადოების გამოყოფაც. ამასთან ანარქიზმის თეორიულ წინამძღვრებად ხშირად მიიჩნევენ განმანათლებლობის ისტორიული პროგრესისა და ოპტიმიზმის კონცეფციებს. ამავე ნიშნითაა შეფასებული აღრინდელი სოციალისტური იდეები და მათი ავტორები (ვაიგლინგი, ჰესი და სხვ.).

ანარქიზმის თანამედროვე მკვლევართა შორის განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებენ მისი არსებითი მახასიათებლების მაძიებელი ავტორები. მათ შორის აღნიშნულ მეთოდოლოგიურ ამოცანას, ჩვენი აზრით, ყველაზე წარმატებით ართმევენ თავს პეტერ ლოშე და კურტ ლენკი. ეს მახასიათებლები, ანუ ნიშნებია:

1. მტკიცე ორგანიზაციებისა და ინსტიტუტებისადმი თავისუფალი ნებაყოფლობითი ასოციაციების დაპირისპირების პრინციპი. ინდივიდუალური ნების თავისუფლების ავტონომიური პრინციპიდან გამომდინარეობს ანტიინსტიტუციონალიზმი, რაც ერთდროულად მიმართულია სახელმწიფოს, ბიუროკრატის, პარტიების, კავშირებისა და ეკლესიის წინააღმდეგ.

2. უარყოფილია მიზნობრივად ორიენტირებულ მოღვაწეობაზე დაფუძნებული ყოველგვარი თეორიებისა და იდეოლოგიების ღირებულება. თეორიული სისტემები ექვემდებარებიან ბატონობის სისტემას. ერთეულთა თავისუფლება, როგორც ანარქისტული თვითმყოფობის მდგომარეობა, უპირისპირდება ყოველგვარ იდეოლოგიურ პრეტენზიას, იქნება იგი რელიგიური, ეროვნული თუ პოლიტიკური წარმომობისა. მაგრამ ანარქისტები ამ შემთხვევაში ანგარიშს არ უწევენ იმ გარემოებას, რომ ასეთი პოზიციიდან გამომდინარეობს საერთოდ თეორიის უარყოფის პარადოქსული მოთხოვნა.

3. ყველა ანარქისტი ავტორის მიერ გაზიარებული მიზანია თვითგანსაზღვრული და ფედერალურად გაერთიანებული ინდივიდების საზოგადოება, საიდანაც გამორიცხულია ბატონობა. კომუნა, როგორც სასიცოცხლო ერთიანობის ფორმა, სინდიკატი, როგორც ინდივიდების ეკონომიკური გაერთიანება, განაწილებისა და მომსახურების ხაზით ქმნის ერთმნიშვნელოვნად აღიარებულ საზოგადოებრივ ორგანიზაციულ ერთობას. საზოგადოება ამ სახით წარმოდგენილია როგორც

ქვემოდან ზემოთ მიზანშეწონილად კოორდინირებული მთლიანობა. ზედა საფეხურების კომპეტენტურობა ამ შემთხვევაში ადამიანზე ადამიანის ბატონობის გამოხატულება კი არ არის, არამედ საქმით განსაზღვრული მართვა. ეკონომიკურმა თვითმართვამ და პოლიტიკურმა თვითგანსაზღვრამ უნდა დაძლიოს ეკონომიკური ჩაგვრა და სახელმწიფოებრივი ბატონობა.

4. ანარქისტული თვალსაზრისით, რევოლუცია და კონსტრუქციული ახალი წესრიგი ერთმანეთთან გაიგივებულია; ბატონობისაგან თავისუფალი საზოგადოება შეიძლება რეალიზებულ იქნეს კოლექტიური ნებელობითი აქტის მეშვეობით. პოლიტიკური, სოციალური და ეკონომიკური ძალები საზოგადოების რევოლუციური გარდაქმნისათვის მხოლოდ პირობებია.¹

ეს ნიშნები მიეწერება, უპირატესად, ვოლუნტარისტულ – „რევოლუციურ“ ანარქიზმს. მაგრამ მისგან პრინციპულად განასხვავებენ არარევოლუციურ, ე.წ. სოციალური გარდაქმნის „ბუნებრივი საწყისების მაძიებელ“, იგივე რეფორმისტულ მიმდინარეობას, რომლის ტიპურ წარმომადგენლებად პრუდონი და ლანდაური ითვლებიან.

მაგრამ ეს დაყოფა არასაკმარისია. ყოველ შემთხვევაში, დაყოფის საფუძვლების მრავალნაირობიდან გამომდინარე, არსებობს სხვადასხვა ნიშნით ანარქისტული მიმდინარეობების ტიპიზაციის საკმაოდ ბევრი ვარიანტი, სადაც ჭარბად არის წარმოდგენილი მათი რაოდენობა. ნიმუშის სახით შეიძლება წარმოვადგინოთ გეორგ ვოლკოვისა და ფრანც ნოიშანის ცდები. მაგალითად, ეს უკანასკნელი ანარქიზმს ყოფს შემდეგნაირ სახეობებად: ინდივიდუალისტური, სოციალური, სოციალისტური, კოლექტივისტური, კომუნისტური, სინდიკალისტური და ნეოანარქისტული, რომლითაც იგი აღნიშნავს 60-იანი წლების სტუდენტურ მოძრაობას.²

მიუხედავად ამ ნაირსახეობებს შორის რეალურად არსებული განსხვავებებისა, ანარქიზმის არსის დადგენის მიზნით, პოლიტიკური თეორიისათვის გაცილებით დიდი მნიშვნელობა აქვს მათ საერთო ნიშანს – პოლიტიკური ძალაუფლებისადმი უარყოფით დამოკიდებულებას.

გარდა ამისა, არ შეიძლება უკრიტიკოდ გავიზიაროთ წარმოდგენილი ტიპოლოგია, როგორც ამას ადგილი აქვს თუნდაც ქართულ პოლიტოლოგებთან.³

¹ კურტ ლენკა, რევოლუციის თეორიები, მიუნხენი, 1981 (გერმ.).

² ფრანც ნოიშანი, ანარქიზმი. წგნ.: პოლიტიკური თეორიებისა და იდეოლოგიების ცნობარი, რაინბუეი, 1989, გვ. 222-294 (გერმ.).

³ იხ. პ. გურგაია, ანარქიზმი, მისი არსი, მისი ძირითადი მიმდინარეობანი. ეურნ. „პოლიტიკა“, 1996, №9, 10.

ამ ავტორებთან „მრგვალი კვადრატის“ შთაბეჭდილებას ახდენს, კერძოდ, ე.წ. კომუნისტური „ანარქიზმი“. ამით ავტორებს უკუღებულყოფილი აქეთ კომუნისტების კატეგორიული უარყოფითი დამოკიდებულება ანარქიზმისადმი საერთოდ, კონკრეტულად კი სახელმწიფოს ხელალებით უარყოფის ანარქისტული მოთხოვნისადმი. გარდა აღნიშნულისა, ამნაირი ტიპიზაციის ავტორებიც და მათი მომხრეებიც უნდა ითვალისწინებდნენ აგრეთვე პრინციპულ განსხვავებას ერთი მხრივ, არაპოლიტიკური უწესრიგობის ანარქისტულ იდეალსა, ხოლო მეორე მხრივ, მკაცრი პოლიტიკური (პროლეტარულ-დიქტატორული) რეჟიმის კომუნისტურ მოთხოვნას შორის. გასათვალისწინებელია ის გარემოებაც, რომ ანარქიზმისთვის სოციალობის ქეაკუთხედად ითვლება პიროვნება, ხოლო სოციალიზმისა და კომუნისტისათვის – მასა.

მოცემული ტიპიზაციის ავტორებს, ცხადია, აქეთ ასეთი პრინციპულად განსხვავებული მიმდინარეობების ერთად წარმოდგენის ერთგვარი საბაბი, მაგრამ არა საფუძველი. ეს საბაბი ეფუძნება ყოველგვარ გარდაქმნით მოძრაობასა და შესაბამის თეორიაში შექმნილ ანარქიულ ასექტებსა და მისწრაფებებს, როცა მოძრაობა ხშირად უმიზნო ხდება და ფაქტობრივად წყდება ძველის ხელალებითი უარყოფის დონეზე. მაგრამ ასეთი ვითარება არის გამონაკლისი და არა კანონზომიერება. ამიგომ ყველანაირი ტიპოლოგიური სქემის შედგენასა და გაზიარებას მეგი გულისყური სჭირდება.

სისტემური ანარქიზმის, როგორც თეორიის, ანალიზს მეგწილად იწყებენ უილიამ გოდენის (1756-1836) მეხედულებათა დახასიათებით. იგი საფრანგეთის რევოლუციის თანადროული კრიტიკოსია; მეთვალყურეა აგრეთვე ინგლისის ინდუსტრიული რევოლუციისა. შედეგად გოდენი ასკენის, რომ საკუთრება და ძალაუფლება ურთიერთდამოკიდებულია, რაც საეჭვოს ხდის პიროვნების გონიერული თვითორგანიზაციის შესაძლებლობას. ამიგომ ინდივიდები ესწრაფვიან თანასწორუფლებიანი, ბუნებრივი და რაციონალური საზოგადოების შექმნას. ასეთი საზოგადოება იმავდროულად უმთავრობოდ უნდა იყოს წარმოდგენილი. გოდენმა განიცადა ედმუნდ ბერკის გავლენა.

ბერკი, მიუხედავად მისი კონსერვატიული პოზიციისა, კატეგორიულად მსჯელობდა „ბუნებრივი საზოგადოების“ თავისუფლებასა და სიმარტივეზე, უპირისპირებდა მას ძალმომრეობითა და ხელოვნურად შექმნილ „პოლიტიკურ საზოგადოებას“.

თავის ძირითად ნაშრომში „პოლიტიკური სამართლიანობის, მორალსა და ბედნიერებაზე მისი გავლენის გამოკვლევა“ (1793), გოდენი რუსოს „ემილის“ მიბაძვით ცდილობს დააფუძნოს ანთროპოლოგისტური თეზისი, რომლის თანახმად ადამიანი ბუნებით არც ბორო-

გია და არც კეთილი; ზნეობა და ხასიათი ყალიბდება გარეგანი გემოქმედებით. მის მიერ დაარსებულ სკოლაში გოდვინი ცდილობდა განეხორციელებინა თავისუფლების მრწამსზე დაფუძნებული აღზრდის პრინციპი. ოჯახიც კი გოდვინს მიაჩნია თავისუფლების შემზღვეველ ინსტიტუტად.

სამოგადოებრივი უთანასწორობის საფუძველად გოდვინი თვლის საკუთრების უსამართლო განაწილების პრინციპს. სახელმწიფო კი არის ინსტიტუტი, რომელიც პირველ რიგში, მესაკუთრეთა ინტერესებს იცავს და საკუთრების უთანასწორო განაწილებას განსამდვრავს. ამიტომ იგი უნდა დაინგრეს. მისი შეცვლა უნდა მოხდეს გონების ძალით. გონება არის თავისუფალი, უსამდგრო დისკუსიების რებერეუარი, ბედნიერი შედეგების უტყუარი და საუკეთესო გარანგია. დისკუსიების შედეგად ყოველთვის იმარჯვებს ჭეშმარიტება. თუ გვსურს ადამიანთა სოციალური ცხოვრების გაუმჯობესება, უნდა ვირწმუნოთ და გამოვიყენოთ სიბყვის ძალა. ამასთან ყოველგვარი ძალაუფლება უნდა შეფასდეს როგორც უარსაყოფი მოვლენა. „როცა ბრძოლაში ვერთვებით, ვტოვებთ ჭეშმარიტების მშვიდობიან ველს და გადაწყვეტილების გამოგანის ინიციატივას ეუთმობთ შემთხვევითობის კაპრიზს“. ინდივიდუალისტურ-რაციონალისტური თვალსაზრისით ავტონომიური ინდივიდები გადაწყვეტილებას უნდა იღებდნენ გონივრულ საფუძველზე. ისინი დებენ დროულ ხელშეკრულებებს თვითმმართველობის ზოგადი ასპექტების მოწესრიგების თაობაზე. ამნაირად მიღწეული დეცენტრალიზებული და სოციალურად მოწესრიგებული სამოგადოებრივი წყობილება ამიერიდან აღარ საჭიროებს სახელმწიფოებრივი ძალმომრეობის აპარატს.

როგორც ვხედავთ, გოდვინი იმთავითვე კატეგორიულად ილაშქრებს პოლიტიკური ძალაუფლების წინააღმდეგ და ამით წინა პლანზე აყენებს ყოველნაირი ანარქიზმის უპირველეს მოთხოვნას. ამდენად, საესებით ლოგიკურია ანარქიზმის მოძღვრების განხილვის დაწყება მისი შეხედულებების ანალიზით.

განსხვავებით გოდვინისაგან, რომლისთვის პიროვნება თავისთავადი მოცემულობაა, მაქს შტირნერი (იოჰან კასპარ შმიდგის (1806-1856) ფსევდონიმი) იწყებს პიროვნების ცნების ანალიზით, რაც დასტურდება მისი მთავარი ნაშრომის „ერთადერთი და მისი საკუთრება“ (1844) დასათაურებითაც.

შტირნერის თვალსაზრისით, „ერთადერთი“ არის იზოლირებული როგორც ისტორიისაგან, ისე სამოგადოების აწმყოსაგან. „ჩემი ძიების საგანი არ არის არც ღვთაებრივი და არც ადამიანური, არც ჭეშმარიტება, არც სიკეთე, არც სამართლიანობა და არც თავისუფლება,

არამედ „ჩემი“ და იგი არის არა ყოვლადობა, არამედ ერთეული, როგორც მე ვარ ერთადერთი, „მე“ არ შეიძლება გადაასტეს თავისთავს!¹

შტირნერის შეხედულებებში რადიკალიზირებულია რელიგიისა და იდეოლოგიის ფორმირებისეული კრიტიკა, აგრეთვე ბრუნო ბაუერის მემარცხენე-ჰეგელიანური დასკვნები. იგი ილაშქრებს „ერთადერთის“ შემზღუდავი ყოველნაირი ინსტიტუტების წინააღმდეგ. პირველ რიგში, შტირნერი თავს ესხმის სახელმწიფოს. ყოველგვარი სახელმწიფოებრიობა, მისი აზრით, არის ურთიერთობა ბატონობასა და მონობას შორის. ასეთი სახელმწიფო უნდა შეცვალოს სამართლებრივმა სახელმწიფომ, მაგრამ შტირნერს ეს არ მიაჩნია გამოსავლად. სამართლებრივ სახელმწიფოში, ფიქრობს იგი, მბრძანებლის ადგილას დგება უპიროვნო კანონი, რომელიც აღამიანში დაბუდებული მორალური მოთხოვნის შესაბამისად, ყოველმხრივ იმონებს მას. ამდენად, სამართალი შტირნერისათვის არის ძალაუფლებრივი ურთიერთობის მხოლოდ სხვა ფორმა. ამ თეალსაზრისით დემოკრატიული ბატონობაც სხვა არაფერია, თუ არა „დესპოტია“. „ყოველგვარი სახელმწიფო არის დესპოტია, სულ ერთია, ერთი იქნება დესპოტი, თუ მრავალი“. ამ წანამძღვრის საფუძველზე შტირნერი ეწევა ლიბერალიზმისა და დემოკრატიული პოლიტიკური თეორიების სამართლებრივ-სახელმწიფოებრივი იდეების დაუნდობელ კრიტიკას. სახელმწიფოებრივად შემოფარგლული „თავისუფლებანი“ მისთვის იგივეა, რაც წნეხის ქვეშ მყოფი არსების მდგომარეობა.

მაგრამ ირკვევა, რომ შტირნერისათვის არც სახელმწიფოსაგან ხელუყოფელი თავისუფლებაა მისაღები. უფრო მუსტად, მისთვის მისაღებია „ერთადერთობა“, როგორც ეგოისტთა თავისუფლების გამოხატულება. ამასთან ეგოისტთა თანაცხოვრებაც გარდაუვალია. ასეთი თანაცხოვრების საჭიროების გაცნობიერების საფუძველზე შტირნერი ცდილობს გამოძებნოს გაერთიანების ფორმა. იგი, მისი აზრით, არის ეგოისტთა ასოციაციური გაერთიანება, „ინსტიტუტიზირებული ანტი-ინსტიტუტი“, რომელიც არ მზღდავს „ერთადერთთა“ თავისუფლებას. საზოგადოებაში თავისუფლებასთან დამოკიდებულების ხაზით ორი განსხვავებული ძალაა წარმოდგენილი. ერთ შემთხვევაში იგი არის ხელშეკრულებითი გაერთიანება, რომელიც „ერთადერთებს“ იცავს, მეორე შემთხვევაში კი – ძალაუფლება, რომელიც მათზე აღმართულია. ძალაუფლებას, შტირნერის აზრით, სურს არა აღამიანთა თავისუფლება, არა მათი თანასწორობა, არამედ – მხოლოდ ძალაუფლება

¹ მაქს შტირნერი, ერთადერთი და მისი საკუთრება. შტუტგარტი, 1981, გვ. 5 (გერმ.).

მათზე, სურს ისინი თავის საკუთრებაში მოაქციოს. თუ იგი ამას ვერ აღწევს, იშველიებს სიკვდილ-სიცოცხლის საშუალებებს, ეკლესიასა და სახელმწიფოს და მათ შესახებ იტყვის, რომ ისინი მისია.¹

შტირნერის აზრით, აქ გამოხატულია ჩაგვრისა და დაქვემდებარების სისტემის არსებობისაკენ ლტოლვა. მაგრამ, თუ ეს ასეა, ე.ი. თუ ასეთი სისტემა ფაქტობრივად საყოველთაო მისწრაფების პროდუქტია, მისი შეცვლა „ერთადერთთა“ „გაერთიანებად“ თითქმის შეუძლებლად უნდა მივიჩნიოთ. შტირნერი ცდილობს თავი გაართვიას ამ სიძნელეს. მას მიაჩნია, რომ ძალმომრეობის სისტემის ინსტიტუტები – სახელმწიფო, ეკლესია და ა.შ., წარმოქმნილი არიან არა ობიექტური აუცილებლობის ძალით, არამედ „ერთადერთთა“ ცნობიერების მახინჯი პროდუქტებია. ამიტომ მათ წინააღმდეგ ისევ ცნობიერება უნდა აჯახყდეს და უკუაგლოს ისინი.

ამრიგად, ამჟამად შტირნერის ეოლუნტარიზმი. ამით აიხსნება მისი გავლენა ფრ. ნიცშეზე, აგრეთვე მიხეილ ბაკუნინსა და სხვა ანარქისტებზე. პოლიტიკურ მოძღვრებათა ისტორიის თვალსაჩინო მკვლევრები სათანადოდ აფასებენ მარქსისა და ენგელსის მიერ შტირნერის ეოლუნტარისტული ანარქიზმის კრიტიკას „გერმანულ იდეოლოგიაში“. კერძოდ, ჰანს ჯელმსი მათზე დაყრდნობით შტირნერის მიერ შექმნილ „ერთადერთთა გაერთიანების“ მოდელს უწოდებს წარმოსახულს, „ანონიმური საზოგადოების სახეს“.²

მიერ იომეფ პრუდონს, როგორც უკვე საკმაოდ ვრცლად აღენიშნეთ, ადრეულ სოციალისტებთან პოლემიკის დროს წარმოდგენილი აქვს თავისი ანარქისტული პოზიცია, რომელიც მოითხოვს ყოველგვარ პარტიებზე უარის თქმას, აგრეთვე ადამიანებისა და მოქალაქეთა აბსოლუტურ თავისუფლებას. ამ მოთხოვნებს, თვით პრუდონის განცხადებით, ეფუძნება მისი პოლიტიკური და სოციალური მრწამსი. ადამიანის მიერ ადამიანის ჩაგვრას პრუდონი აიგივებს ქურდობასთან, ხოლო ადამიანების მართვას ადამიანის მეშვეობით შრომაში „რევოლუციონერის აღიარება“ იგი უწოდებს მონობას.

მიუხედავად იმისა, რომ პრუდონმა დიდი გავლენა მოახდინა ანარქიზმის უკიდურეს რადიკალისტ წარმომადგენლებზე, თვითონ სახელმწიფოს, როგორც უკვე ვნახეთ, საკმაოდ „ზომიერი განაჩენი“ გამოუტანა. იგი მოითხოვდა სახელმწიფოებრივი მმართველობის შეცვლას რევოლუციონალური მმართველობით. საპირისპიროდ კ. მარქსისა,

¹ მაქს შტირნერი, ერთადერთი და მისი საკუთრება. შტუტგარტი, 1981, გვ. 356 (ჯერმ.).

² ჯ. ჯელმსი, ანონიმური საზოგადოების იდეოლოგია. ეიოლნი, 1966, (ჯერმ.), იხ. აგრეთვე დ. გუერინი, ანარქიზმი, ცნება და პრაქტიკა, მაინის ფრანკურტი, 1967 (ჯერმ.).

რომელსაც პოლიტიკური ძალაუფლება ბურჟუაზიული საზოგადოების კლასთა ბრძოლის ოფიციალურ გამოხატულებად მიაჩნდა, პრუდონი იმედოვნებდა, რომ ახალი საზოგადოებრივი წყობილება შეიძლება და უმტკივნეულოდ შეცვლილიყო არასახელმწიფოებრივი სოლიდარიტეტით.

ამრიგად, პრუდონის პოლიტიკური მოძღვრება მოიცავს სამ განსხვავებულ საწყისს: ანარქიზმს, სინდიკალიზმსა და რეგიონალიზმს. თითოეული მათგანის შინაარსეული ანალიზიდან ხშირად გამომდინარეობს ურთიერთსაპირისპირო დასკვნებიც. მიუხედავად ამისა, პრუდონს არცთუ იშვიათად პატივისცემით მოიხსენიებენ თვით პრინციპული მოწინააღმდეგეებიც (კერძოდ, კ. მარქსი), რომლებიც ითვალისწინებენ მის ღიდ ზეგავლენას სოციალურ მოძრაობასა და სოციალურ-პოლიტიკური ამრის განვითარებაზე. მარქსის სიტყვებით, პრუდონი... მიუხედავად მისი მოძღვრების შინაგანი წინააღმდეგობებისა და უტოპიურობისა, „...თავისი ნაწერებით და პირადი მონაწილეობით ახალისებდა მუშათა მოძრაობას...“¹

პრუდონის პოლიტიკურ მოძღვრებაში არსებითი მნიშვნელობა აქვს მინიჭებული ე.წ. მუტუალიზმს – ღირებულებათა ორმხრივ სასარგებლო თანაცხოვრების კონცეფციას. ამ თვალსაზრისის გამოსავალი პუნქტია პოლიტიკური თავისუფლების გამოკვეთილი მოთხოვნა. ეს კი ანარქიზმის უმნიშვნელოვანეს ინსპირატორად ითვლება. „ჩვენ უკვე ვიცით, რომ რევოლუციის პრინციპია თავისუფლება! ეს ნიშნავს:

1. პოლიტიკურ განთავისუფლებას საყოველთაო ხმის უფლების ორგანიზაციის, სოციალური ფუნქციების თავისთავადი ცენტრალიზების, კონსტიტუციის, მტკიცე საფუძვლიანი რევიზიის მეშვეობით,

2. ინდუსტრიული (ეკონომიკური) განთავისუფლება კრედიტისა და საქონლის რეალიზაციის მტკიცე ურთიერთგარანტიების მეშვეობით. სხვა სიტყვებით – ამერიღან არავითარი ადამიანის მართვა კაპიტალის დაგროვების მეშვეობით“²

ანარქია, პრუდონის მიხედვით, არის თვითმართვის უმაღლესი საზოგადოებრივი საფეხური, სადაც ყოველგვარი ძალაუფლების კონცენტრაციის ფედერაციულ პოლიტიკურ წყობილებას ცვლის წვრილი მწარმოებლების მუტუალიზმი (ყოველმხრივ სასარგებლო საქმიანობა და თანამშრომლობა). ამავე ღროს პრუდონი მკაცრად აკრი-

¹ კ. მარქსი, პოლიტიკური ინდიფერენციზმი. კ. მარქსი და ფ. ენგელსი, თხზ., ტ. XV, გვ. 93. 1935 (რუს.).

² პიერ იოზეფ პრუდონი, რევოლუციონერის აღიარება, გვ.224. ციგ. პოლიტიკური თეორიები-, გვ.498.

ტიკებს კომუნიზმს. „კომუნიზმი უთანასწორობის წყობილებაა, მაგრამ სავსებით საკუთრების საპირისპირო ამრით: საკუთრება არის სუსტთა ჩაგვრა ძლიერთა მიერ, კომუნიზმი არის ძლიერთა ჩაგვრა სუსტების მიერ... კომუნიზმი არის ჩაგვრა და მონობა“.¹

არაერთგვაროვნადაა შეფასებული თვით პრუდონის მოძღვრება, კერძოდ მისი ზემოაღნიშნული წანამძღვრებიდან გამომდინარე პრაქტიკული დასკვნები. მაგალითად, რაღუ ბამბახი მიუთითებს მის ნეგატიურ დამოკიდებულებაზე ქალის სოციალური და პოლიტიკური განთავისუფლების საკითხისადმი, ზოგად, არაფრისმიქმელ გამოსვლებაზე სიკედილით დასჯის პრობლემის გარშემო და მის მოძღვრებაში თვით „რასისტული ანტისემიტიზმის“ ელემენტების არსებობაზე.²

§1. მიხეილ ბაკუნინი (1814–1876)

მთავარი შრომები: „რეაქცია გერმანიაში“ (1842), „კაიზერული მათრახის იმპერია და სოციალური რევოლუცია“ (1871), „ღმერთი და სახელმწიფო“ (1871), „სახელმწიფოებრიობა და ანარქია“ (1873). მოსე პესისა და მაქს შტირნერის მსგავსად, ბაკუნინიც ახალგაზრდა ჰეგელიანური „მოქმედების ფილოსოფიის“ მომხრეა. არნოლდ რუგეს მიერ დაარსებულ „მეცნიერებისა და ხელოვნების გერმანულ ყოველწლიურში“ (1842) იგი გადმოსცემს საკუთარ, ახალგაზრდა-ჰეგელიანურ პროგრამას ფილოსოფიის პოლიტიკურ-საზოგადოებრივი განამდვილების შესახებ, მოითხოვს უპირობო თავისუფლების რეალიზაციისათვის ბრძოლას, რაც ხორციელდება დიალექტიკური ნეგაციის გზით. მასთან ჰეგელის დიალექტიკა „ანტითემების“ დიალექტიკად იქცა. პოლიტიკის თეალსაზრისით, იგი ნიშნავს „ძველი სამყაროს პერმანენტული რევოლუციონიზმით მის გარდუვალ დამხობას“.

რევოლუციის ბაკუნინისეული გაგება მისივე აღიარებით ფიხტეს ფილოსოფიის გაუღენას განიცდის: რევოლუცია არის ინდივიდუალური ავტონომიის განხორციელება. როგორც ფიხტესთან თვითცნობიერება ავტონომიურად მოიცავს არა-მეს სამყაროს, ასევე, ბაკუნინის მიხედვით, „მოქმედების ფილოსოფია“ წარმოადგენს კრიტიკული ფილოსოფიის რეალიზაციას პოლიტიკური და საზოგადოებრივი პრაქტიკის სუბიექტის შეუზღუდავი მოღვაწეობის მეშვეობით. 1845 წ. იგი წერდა ძმას: „ძირს ყოველგვარი რელიგიური და ფილოსოფიური დო-

¹ „ჰიერ პრუდონი, რა არის საკუთრება? ციგ. იქვე.

² რაღუ ბამბახი, აღრეული ფრანგი სოციალისტები, ციგ. იქვე.

გმები, ისინი მხოლოდ მტკნარი სიყალბეა, ჭეშმარიტებაა არა თეორია, არამედ საქმე, თვით ცხოვრება, – თავისუფალი და თავისთავადი ადამიანების თანაცხოვრება, – სიყვარულზე დაფუძნებული ერთობა, რომელიც მომდინარეობს პიროვნული თავისუფლების იღუმალეებით სავსე სიღრმეებიდან...¹

ბაკუნინის მიხედვით, ადამიანი ნამდვილად თავისუფალი შეიძლება იყოს მხოლოდ თანასწორობის წესით თავისუფალ ადამიანთა ერთობის ფარგლებში. თავისუფლების რეალიზაცია უფლებრივი და ფაქტობრივი თანასწორობის ბაზაზე არის სამართლიანობა. შრომაში „ღმერთი და სახელმწიფო“ ბაკუნინი ცდილობს თანასწორობასა და სამართლიანობაზე დაფუძნებული თავისუფლების იდეალი წარმოადგინოს სოლიდარიტეტის ცნებასთან ორგანულად დაკავშირებული სახით. „თვალნათლივია, რომ თავისუფლება სოლიდარიტეტის ნეგაცია (უარყოფა) კი არ არის, არამედ პირიქით, მისი პროდუქტი, მისი ცხადყოფა, სინდისი, მისი იდეა. თავისუფლების გარეშე სოლიდარიტეტი მუდმივი უაზრობაა, ასევე სოლიდარიტეტის გარეშე თავისუფლება არ არსებობს“.²

განსხვავებით პრუდონისაგან, რომელიც არსებითად წერილი საკუთრების მომხრე იყო, ბაკუნინი კოლექტიური საკუთრების დამცველია – პირველ რიგში, მიწასა და წიაღისეულ სიმდიდრეებზე. მიწა და მიწის წიაღი, ამბობს იგი, ბუნებრივად ყველას საკუთრებაა, თუმცა, ფაქტობრივად იმათ მფლობელობაშია, ვინც მათ ამუშავებს. მაგრამ ეს გარემოება არ გამორიცხავს საყოველთაო საკუთრების უფლებას; რამდენადაც თავისუფლებისა და სამართლიანობის პრინციპები პროფესიული წესით კი არ აიგება, არამედ არსებობისა და ცხოვრების ზოგადადამიანური მოთხოვნის საფუძველზე, ამდენად, „ინტელიგენტური და თავისუფალი ფიზიკური შრომა აუცილებლობით ასოცირებულ შრომას ქმნიან“. თავისი „კოლექტივისტური“ ანარქიზმის ძირითადი იდეები მან წარმოადგინა პირველი ინტერნაციონალის ბრიუსელის კონგრესზე (1868), სადაც მოიხსოვდა ყველა საეკლესიო და სახელმწიფო ქონების, აგრეთვე კერძო მფლობელობაში მყოფი ძვირფასეულის მუშათა ასოციაციების ფედერალური ალიანსის ხელში გადაცემას.

ბაკუნინი ქალის სოციალური და პოლიტიკური თავისუფლების მხურვალე მომხრეა. ქალი თუმცა განსხვავებულია მამაკაცისაგან,

¹ ციგ. მაქს ნეთლაუ, ანარქიზმი, პრუდონიდან ბაკუნინამდე... ვალუცი, 1984, გვ. 25 (აერმ.).

² იქვე, გვ. 49.

მაგრამ მას არაფრით ჩამორჩება; მამაკაცივით ინტელიგენტი, დასაქმებული და თავისუფალი არსების სახით, მის თანასწორად უნდა იქნეს აღიარებული ყველა სოციალური და პოლიტიკური უფლებრივი ხაზით, აგრეთვე საზოგადოების სხვადასხვა სფეროებში ფუნქციონირების ნიშნით. ეს გარეშობა, ბაკუნინის აზრით, ოჯახური კეთილდღეობისა და ფუნქციონირების ზრდის უპირველესი პირობაა.

ბაკუნინმა გაიზიარა საზოგადოების დანაწევრების პრუდონისეული მოდელი. მისი აზრით, ურთიერთშემზღვეველი თავისუფალი და თვითორგანიზებული ინდივიდებისა და ჯგუფების ნაცვლად, საჭიროა აიგოს პირამიდის მსგავსი ორგანიზაციული მოდელი, რომელიც დაეფუძნება ცალკეულ ერთობებს შორის კომპეტენციების მტკიცე განაწილებას. „ქვემოდან ზემოთ“ აგებული ფედერაცია, ცენტრისაკენ მისწრაფებული პერიფერიების ასოციაცია საბჭოებისა და მათი ყრილობების ფუნქციონირებით ქმნიან საზოგადოების ცხოველმყოფელი არსებობის ორგანიზაციულ წანამძღვრებს. ყველანაირი ლოკალური კოლექტიური და ინდივიდუალური თავისუფლებების განვითარების დიდი შესაძლებლობების საკითხი ამ შემთხვევაში უკვე საუკეთესოდ აღარ არის.

ბაკუნინის პოლიტიკურ შეხედულებებში ერთ-ერთი მთავარი ცნებაა „საყოველთაო სახალხო რევოლუცია“. ბაკუნინი საკუთარ თავს და მის მომხრეებს უწოდებს „სოციალ-რევოლუციონერებს“ (შემდგომში რუსეთში ცნობილი „ესერების“ პარტიის წინამორბედნი). ამ ფაქტობრივად ვოლუნტარისტული ცნება-იდეის მიხედვით, ხალხის მასების რევოლუციური პოტენციალის გაღვივებისათვის არსებითად საკმარისია ერთი მუჭა გაბედული ბელადების ორგანიზაციული მოღვაწეობა მათი გაერთიანებისა და დარამშვებისათვის. ზოგადად კი ბაკუნინისათვის რევოლუცია არის მხოლოდ „ხალხის რევოლუცია“, მხოლოდ ხალხისგან მომდინარე აქცია. ამ პოზიციიდან იგი უპირისპირდება „ხელმძღვანელი პარტიის“ კომუნისტურ პრინციპს. ეს პრინციპი, ფიქრობს ბაკუნინი, თითქოს საბუთდება ხალხის განათლების მიზნით. მაგრამ, – ერთგვარი პათოსითა და დემაგოგიური რეკლამაციებით განაგრძობს ბაკუნინი, – „ხალხმა თვითონ და ჩვენზე უკეთ იცის, რა არის მისთვის აუცილებელი“.

ბაკუნინის მიხედვით, ისტორია არის ევოლუციური პროცესი, კაცობრიობის სვლა „ცხოველობის სამეფოდან“ „თავისუფლების სამეფოსკენ“. რელიგია და სახელმწიფო დაბალ საფეხურზე დგომის გამოხატულებანია. ადამიანი ცხოველისაგან განსხვავდება მხოლოდ ამროვნებით, რომელიც ქმნის რელიგიას. სახელმწიფო, როგორც ექსპლუატაციის გირანული ორგანო, ემყარება ღმერთის ფიქციას. მომავალი საზოგადოება უნდა იყოს შეუზღუდავი თავისუფლების წყო-

ბილება, სადაც ადამიანი დამოუკიდებელია ყოველგვარი ძალაუფლებიდან. შტირნერის მსგავსად, ბაკუნინიც ყოველნაირი სოციალური ბოროტების საფუძვლად თვლიდა სახელმწიფოს და ილაშქრებდა ყოველგვარი სახელმწიფოებრიობის წინააღმდეგ. ამ შემთხვევაში იგი განსაკუთრებით შეურიგებელი იყო მუშათა კლასის მიერ სახელმწიფოებრივი ძალაუფლების გამოყენების პროგრამებისა და პროლეტარიატის დიქტატურის იდეის მიმართ. მაგალითად, ბაკუნინი აკრიტიკებს ბისმარკს, რომლის თეალსაზრისით, „დიდი სახელმწიფოების პრობლემები გადაიჭრებიან არა სამართლის მეშვეობით, არამედ ძალით, ძალა ყოველთვის წინ უსწრებს სამართალს“.

ბაკუნინის კომენტარის მიხედვით, „ბისმარკმა ჩვეული სითამამით, მისთვის დამახასიათებელი ცინიზმითა და ზიზღის მომგვრელი გულგრილობით ჩააქსოვა ამ სიგყებში ხალხების პოლიტიკური ისტორიის სრული არსი, სახელმწიფოებრივი სიბრძნის მთელი საიდუმლოება. ძალის მარადიული მეობა და ჩეიში – აი, ნამდვილი არსი. ყოველივე, რაც პოლიტიკის ენაზე სამართლად იწოდება, არის მხოლოდ ძალის მეშვეობით შექმნილი ფაქტის კურთხევა“.¹

ბაკუნინის მიხედვით, სახელმწიფო და რევოლუცია ალტერნატიული მოვლენებია: „ერთი მხრივ, სახელმწიფო, მეორე მხრივ – რევოლუცია“.

თვით ყველაზე რესპუბლიკური და დემოკრატიული სახელმწიფოც კი „მარქსის მიერ ჩაფიქრებული მოჩვენებით სახალხო სახელმწიფოს ჩათვლით, არაფერს სხვას არ წარმოადგენს, გარდა მასების მართვისა გემოდან ქვემოთ, ინტელიგენტური და ამდენად პრივილეგირებული უმცირესობის მეშვეობით, რომელსაც თითქოს უკეთ ესმის ხალხის ნამდვილი ინტერესები, ვიდრე თვით ხალხს“.

მქონებელ კლასებს, განაგრძობს ბაკუნინი, არ შეუძლიათ ხალხის ნამდვილი მოთხოვნებისა და ინტერესების დაკმაყოფილება; მათ რჩებათ მხოლოდ ერთადერთი საშუალება – სახელმწიფოებრივი ძალმომრეობა. ერთი სიგყით, სახელმწიფო და ძალმომრეობა არსებითად ერთი და იგივეა: მყარდება ბატონობა შენიღბული ძალმომრეობის (თუკი ეს შესაძლებელია), თუ არა და – უკერემონიო ძალმომრეობის მეშვეობით.

სშირად, ანარქიზმის მტრობა პოლიტიკური მმართველობისადმი კრიტიკოსების მიერ წარმოდგენილია საერთოდ ყოველგვარი მმართველობის მიმართ მტრობის სახით. მაგრამ ეს მართებული არ არის:

¹ შ. ბაკუნინი, სახელმწიფოებრიობა და ანარქია. ფილოსოფია, სოციოლოგია, პოლიტიკა. მ., 1989, გვ.475 (რუს.).

ბაკუნინი, კროპოტკინი და სხვები გრძნობენ, რომ საზოგადოება ყოველგვარი მმართველობის გარეშე წარმოდგენილია. კერძოდ, მ. ბაკუნინის მოთხოვნის თანახმად, სახელმწიფო უნდა შეიცვალოს „სასახლო სულის“ საფუძველზე ორგანიზებული სოციალური ერთობით (საამისო ნიმუშებს ბაკუნინი ხელაეს ესპანელი და იტალიელი ხალხების რევოლუციური მოძრაობების ისტორიაში).

სახელმწიფოსადმი ალტერნატიული სოციალური რევოლუციის აუცილებელ წინამძღვრებად ბაკუნინს მიაჩნია მშრომელი მასების სილაგაკე, სასოწარკვეთა და „სახალხო ინსტინქტის სიღრმებიდან ამომზრდილი“ საზოგადოებრივი იდეალი. მათ ემაგება საკუთარი საქმის სამართლიანობის თითქმის ფანატიკურ-რელიგიური რწმენა. ბაკუნინი ალტაცებას გამოთქეამს იმის გამო, რომ იტალიასა და ესპანეთში არ გაიზიარეს „მარქსის სახელმწიფო-კომუნისტური პროგრამა“; პირიქით, მიიღეს საყოველთაოდ ცნობილი ალიანსის ანუ სოციალურ რევოლუციონერთა კავშირის პროგრამა, სადაც დაუნდობელი ბრძოლა აქეს გამოცხადებული ყოველგვარ ბატონობას, მთაფრობის მხრივ ზედამხედველობას, უფროსობასა თუ ავტორიტეტს. ზემოაღნიშნული წინამძღვრების საფუძველზე ვალეივებული ბრძოლის საშუალებით ხალხი შეიძლება განთავისუფლდეს, აავოს საკუთარი ცხოვრება თითოეულისა და ყველას ფართო ნების ბაზაზე და არ დამუქროს სხვა ხალხების თავისუფლებას.¹

არ შეიძლება კერძო, ბაკუნინის პოლიტიკური მოძღვრების ფარგლებს გარეთ მყოფ საკითხად ჩაითვალოს მისი შეხედულება პანგერმანიზმისა და პანსლავიზმის ალტერნატიული დაპირისპირების შესახებ. მართალია, პანგერმანიზმის კრიტიკასთან ერთად, ბაკუნინი არ ინდობს პანსლავიზმსაც – უწოდებს მას „ისეთივე საზიზღარ, თავისუფლებისადმი დაპირისპირებულ და ხალხის მომაკეღინებელ იდეალს“², როგორც პანგერმანიზმი, მაგრამ მისი შემდგომი მსჯელობა არსებითად წარმოადგენს ხალხთა ორ დიდ დაჯგუფებას შორის მგრობის ვალეივების მცდელობას. კერძოდ, იგი აღნიშნავს აესტრიის იმპერიაში მცხოვრები სლავების მხრივ მეფის მპყრობელობაში მყოფი სლავების დიდი სახელმწიფოს შექმნის მოლოდინს.

ბაკუნინი ამავე დროს „წყეულ გერმანულ ცივილიზაციას“ თავისი არსებით ბურჟუაზიულ და ამდენად სახელმწიფოებრივ ცივილიზაციად თელის, ამასთან იგი მას უპირისპირებს არასახელმწიფოებრივ სლავიანურ ცივილიზაციას. „თავისი ბუნებით, მთელი თავისი არსე-

¹ მ. ბაკუნინი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 49.

² იქვე, გვ. 55.

ბით სლავეები გადაჭრით წარმოადგენენ არაპოლიტიკურ, ე.ი. არასახელმწიფოებრივ გომს¹. სლავეებს, ფიქრობს ბაკუნინი, შეუძლიათ შექმნან მხოლოდ ეფემერული სამეფოები. „სწორია იმის თქმა, რომ არც ერთ სლავეურ გომს თავისი ძალებით არ შეუქმნია სახელმწიფო“¹.

ბაკუნინი ცდილობს ეს მოსაზრება დაასაბუთოს პრაქტიკული მაგალითებით. კერძოდ, მას მიაჩნია, რომ პოლონეთის მონარქია-რესპუბლიკა დაფუძნებული იყო გერმანიზმისა და ლათინიზმის ორმაგი ზემოქმედებით. აქ სლავეი ხალხი (ხოლოპი – ყმა, მსახური) საეკლესიო დამონებული იყო არასლავეური წარმოშობის მლიახგის მიერ, როგორც ამას ამტკიცებენ პოლონელი ისტორიკოსები.

ბოპემიის (ჩეხური) სახელმწიფო, განაგრძობს ბაკუნინი, შეკოწიწებული იყო გერმანული სახელმწიფოს მსგავსად. ამიგომ იგი ჩქარა გახდა გერმანიის იმპერიის ორგანული ნაწილი.

რუსეთის იმპერიაც კი, ბაკუნინის შეფასებით, თათრული მათრახის, ბიზანტიური კეთილსიკვამობისა და გერმანული ჩინოვნიკურ-საღმრთოური პოლიციური განმანათლებლობის შენარევს წარმოადგენდა.

ბაკუნინს მიაჩნია, რომ გერმანიის იმპერია არის სახელმწიფოებრიობის უკანასკნელი გამოხატულება. ამიგომ მისი არ უნდა შურდეთ, განსაკუთრებით სლავეებს.

ან არავითარი სლავეური სახელმწიფო, ან უზარმაზარი, ყოვლისმშთაინთქმელი პანსლავისტური, მათრახის ს.-პეტერბურგისეული სახელმწიფო – ასეთია სლავეების პოლიტიკური მომავლის ალგერნაციული სურათის ბაკუნინისეული ხედვა.

ბაკუნინის პოლიტიკური მოძღვრების შინაგანი წინააღმდეგობებიდან გამომდინარეობს დასკვნები, რომლებიც მის სისუსტეზე მეტყველებენ:

1. სოციალური რევოლუცია თავისი არსით ანგისახელმწიფოებრივი აქტია. ამიგომ იგი შეიძლება მოახდინოს მხოლოდ სახელმწიფოებრივმა ხალხებმა (კერძოდ, გერმანელებმა), მაგრამ მას ვერ მოახდენენ არასახელმწიფოებრივი ხალხები (ვთქვათ, სლავეები). „გერმანული ინსტინქტი, გერმანული გრადიცია შეიცავს ღვთაებას სახელმწიფოებრივი წესრიგისა და დისციპლინისაკენ“². სლავეებთან კი პირიქითაა. ამიგომ, სლავეები რომ დისციპლინირებულნი გავხადოთ, ისინი როგვის ქვეშ უნდა ვიყოლიოთ, მაშინ, როცა ყოველი გერმანული სიამოვნებით თავისუფლად მიირთმევედა როგვს. გერმანელის

¹ მ. ბაკუნინი, დასახ. ნაშრომი, გვ.57.

თავისუფლება ისაა, რომ იგი სიამოვნებით იხრის ქედს ყოველგვარი უფროსობის წინაშე. თანდაყოლილი ღირსებები: განსწავლულობა, სერიოზულობა, მომჭირნეობა, შრომისმოყვარეობა, ანგარიშიანობა და სხვა, ხელს არ უშლის გერმანელებს, როცა საჭიროა და როცა ეს სურს უფროსობას, შესანიშნავად იბრძოლონ. ამიტომ სახელმწიფოებრიობის ასპარეზზე გერმანელებთან გაჯიბრება ბაკუნინს უაზრობად მიაჩნია.

„გერმანელები თავიანთი ცხოვრების საზრისსა და თავისუფლებას ეძიებენ სახელმწიფოში: სლავებისათვის კი იგი კუბოა. ისინი თავიანთ განთავისუფლებას ეძიებენ სახელმწიფოს გარეთ, არა მხოლოდ გერმანულ სახელმწიფოსთან ბრძოლაში, არამედ საერთო-სახალხო ამბოხებაში, ყოველგვარი სახელმწიფოს წინააღმდეგ სოციალურ რევოლუციაში“.

2. ამრიგად, პირველი კრიტიკული შენიშვნის მიხედვით, სლავებს, როგორც „არასახელმწიფოებრივ“ ხალხებს, არ შეიძლება ჰქონდეთ სოციალური რევოლუციის შინაგანი მოთხოვნილება, მაგრამ, მეორე მხრივ, ისინი ყოველგვარი სახელმწიფოებრიობის წინააღმდეგ იბრძვიან. ამ ორ გარემოებას შორის შეუთავსებლობა იწვევს დამატებით კითხვებს და მეორადი ხასიათის შენიშვნებს, მაგალითად: თუ არასახელმწიფოებრივი სლავები მაინც ებრძვიან სახელმწიფოს, ისინი აგრესორებად გვევლინებიან, რადგან უნდა იბრძოლონ სახელმწიფოებრივი ხალხების წინააღმდეგ. მეორეც, თუ სლავებისთვის არ არსებობს საკუთარი სახელმწიფოს დაძლევის საჭიროება, ისინი იმ თავითვე თავისუფალნი ყოფილან და სახელმწიფოებრივი ხალხების წინააღმდეგ სლავების ბრძოლას გამართლება აქვს მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ისინი მათს თავისუფლებას ეშუქებიან.

ცხადია, არსებობს რუსეთის იმპერია, მაგრამ ბაკუნინის მტკიცებით, „რუს ხალხს არაფერი აქვს საერთო რუსულ სახელმწიფოსთან“. როგორც ზემოთ აღინიშნა, რუსებისა და სხვა სლავი ხალხებისათვის სახელმწიფოებრიობა გარედან თავსმოხვეული მანკიერებაა. ამდენად, მის წინააღმდეგ სლავების ბრძოლას ერთგვარი სამართლებრივი და მორალური გამართლება აქვს, რაც არბილებს ბაკუნინის მიმართ წაყენებულ შენიშვნებს. ნაწილობრივ საამისო საფუძველს ქმნის მისივე განცხადება იმის თაობაზე, რომ „ხალხები საერთოდ არ ინტერესდებიან წმინდა პოლიტიკური სამთავრობო ომებით“.

ამრიგად, ბაკუნინისეული ანარქისტული მოთხოვნის არსი ის არის, რომ იგი საზოგადოების იდეალური ორგანიზაციის ფესვებს ეძიებს თვით ხალხში, ისტორიის მიერ მეტ-ნაკლებად განვითარებულ

¹ მ. ბაკუნინი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 69.

მის ინსტინქტებში, რამდენადაც ყოველგვარი სახელმწიფო ძალაუფლება და მთავრობა ხალხის გარეთ და ზემოთ მდგომი მოვლენებია, იქმნება მათ შორის მტრული ურთიერთდამოკიდებულება, ხალხი კი მხოლოდ მაშინ შეიძლება გახდეს ბედნიერი და თავისუფალი, როცა იგი ქვემოდან ზემოთ ორგანიზების გზით, დამოუკიდებელი და სავსებით თავისუფალი გაერთიანებების სახით და ყოველგვარი ოფიციალური ზედამხედველობის გარეშე თიკითონ შეგნებულად შექმნის საკუთარ ცხოვრებას. თუმცა ბაკუნინი არ გამორიცხავს ხალხზე და მის მოღვაწეობაზე პიროვნებებისა და პარტიების თავისუფალ ზეგავლენას.¹

ბაკუნინი ასკენის: „ასეთია სოციალური რევოლუციონერების რწმენა და ამის გამო გვიწოდებენ ჩვენ ანარქისტებს“.²

სოციალური რევოლუციონერები – იგივე ანარქისტები – სწორედ ამ ნიშნით უპირისპირებენ თავისთავს სხვა პოლიტიკურ მიმდინარეობებს, კერძოდ მარქსიზმს. ამ უკანასკნელს ბაკუნინი უწოდებს „ლიქტრინულ-რევოლუციურ“ მოძღვრებას. „ლიქტრინელი რევოლუციონერები“, ამბობს იგი, არიან არა სახელმწიფოს მტრები, არამედ მხოლოდ არსებული მთავრობებისა და სურთ დაიკავონ მათი ადგილი ლიქტატორების სახით.³ ამიტომაც, რომ ისინი დგებიან სახელმწიფოს და არა სახალხო რევოლუციის მხარეზე. ბაკუნინი მარქსს, ენგელსს და მათ მიმდევრებს – გერმანელ კომუნისტებს უწოდებს „სახელმწიფო სოციალისტებს“.⁴ მეტიც, ბაკუნინი კომუნისტებს ბრალს დებს იმაში, რომ მათთვის ყოველგვარი სახელმწიფო, თვით ბისმარკის რეჟიმის ჩათვლით, იგივე რევოლუციაა. „მარქსისტებს სხვანაირად ფიქრი არც შეუძლიათ. სახელმწიფოს მომხრეებმა, რადაც არ უნდა დაუჯდეთ, უნდა შეაჩვენონ ყოველგვარი „სახალხო რევოლუცია“, განსაკუთრებით გლეხური, რომელიც პირდაპირაა მიმართული სახელმწიფოს მოსპობისაკენ.

აქ ბაკუნინი ისევ ცდილობს მარქსისტებს ბრალი დასდოს სლავი და გერმანელი ხალხების დაპირისპირებაში, გამოაცხადოს ისინი პანგერმანისტებად, „რომლებიც უარყოფენ გლეხურ რევოლუციას, თუნდაც მხოლოდ იმის გამო, რომ ეს რევოლუცია სპეციალურად სლავურია“.⁵

ბაკუნინისათვის, რა თქმა უნდა, პირველ რიგში, მიუღებელია პროლეტარიატის ლიქტატურის იდეა, თუმცა ხშირად იგი მას აიგივებს

¹ მ. ბაკუნინი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 213.

² იქვე, გვ. 213.

³ იქვე, გვ. 215.

⁴ იქვე, გვ. 221-225.

⁵ იქვე, გვ. 230-232.

ლასალისეულ წარმოდგენასთან სახალხო სახელმწიფოზე. ასეთი სახელმწიფო, განაგრძობს ბაკუნინი, იქნება არა სხვა რაიმე, თუ არ გაბატონებული წოდების ხარისხში აყვანილი პროლეტარიატი. „ისმის კითხვა: თუ პროლეტარიატი იქნება გაბატონებული წოდება, ვისზე უნდა იბატონოს მან? მაშასადამე, რჩება კიდევ ერთი პროლეტარიატი, რომელიც დაემორჩილება ამ ახალ ბატონობას, ახალ სახელმწიფოს“¹.

ამ შეხედულების მიმართ კ. მარქსის საპასუხო რეაქცია გამოხატულია მისივე ნაშრომში „კონსპექტი ბაკუნინის წიგნისა „ანარქია და სახელმწიფოებრიობა“. მარქსი ასაბუთებს, რომ პროლეტარიატის დიქტატურა მიმართულია არა „ახალი პროლეტარიატის“, არამედ უპირატესად კაპიტალისტთა წინააღმდეგ. რადიკალური სოციალური რევოლუცია კი, მარქსის მიხედვით, დაკავშირებულია ეკონომიკური და სოციალური განვითარების გარკვეულ სოციალურ პირობებთან და ხდება მხოლოდ იქ, სადაც სამრეწველო პროლეტარიატს მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია მოსახლეობის მასაში. ბაკუნინის მიხედვით კი, სოციალურად გაურკვეველი „ხალხი“ არის ყოველგვარი სახელმწიფოებრიობის წინააღმდეგ მიმართული რევოლუციის სუბიექტი. ასეთი რევოლუციის იდეა ბაკუნინთან წარმოადგენს ყველანაირ მიმართებას, გარდა სოციალურ-კლასობრივისა. მეტიც, ასეთი რევოლუციის საფუძველია ნება და არა სოციალური პირობები.

მიუხედავად ბაკუნინის მოძღვრების შემოაღნიშნული ნაკლოვანებებისა, იგი არ შეიძლება მხოლოდ „კაფეს პოლიტიკოსად“ მივიჩნიოთ, როგორც უწოდებდა კ. მარქსი. მიხეილ ბაკუნინის მოძღვრებაში აისახა სახელმწიფოსადმი, როგორც „აუცილებელი ბოროტებისადმი“, თავისებური გულწრფელი ინსტინქტური და ცნებით-თეორიული მგრობა.

§2. კროპოტკინი (1842-1921)

ბაკუნინის გარდაცვალების შემდეგ რუსული და საერთაშორისო ანარქიზმის მთავარ თეორეტიკოსად აღიარეს პეტრე ალექსის ძე კროპოტკინი. იგი ითვლება ე.წ. „ანარქისტული კომუნისტის“ კონცეფციის ფუძემდებლად.

კროპოტკინმა საზოგადოების ისტორიის ახსნისათვის გამოიყენა მექანიციზმის პრინციპი. იგი თვლიდა, რომ მეცნიერებები ბუნებისა და საზოგადოების შესახებ უნდა ხელმძღვანელობდნენ საბუნებისმეტყველო-მეცნიერული „ინდუქციურ-ვეოლუციური“ მეთოდით. საზოგა-

¹ მ. ბაკუნინი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 278.

ლოების მიმართ იგი ფორმულირებულია როგორც „ურთიერთდახმარების ბიოსოციოლოგიური კანონი“. ეს კანონი აერთიანებს ადამიანებს თანაცხოვრების წესით, რომლის გამოხატვის კონკრეტული ფორმები საფუძვლად ედება ისტორიის კროპოტკინისეულ პერიოდიზაციას. მაგრამ, კროპოტკინი როგორც თავგამოდებული ანტიეგოტი, გამოირიცხავს სახელმწიფოს საზოგადოებრივ დაწესებულებათა პროგრესული ევოლუციის პროცესიდან. მისი აზრით, კაცობრიობის მიერ განვლილი საზოგადოებრივი ფორმები შეიცავენ უძრაობის ტენდენციას. მის აღსაკვეთად საჭიროა სოციალური რევოლუცია, რომელიც სპობს საზოგადოებრივი პროგრესის დამამხრუჭებელ ფაქტორებს, — პირველ რიგში, კერძო საკუთრებასა და სახელმწიფოს. „ურთიერთდახმარების კანონს“ ეფუძნება „ანარქიული კომუნიზმის“ კროპოტკინისეული მოდელი, რომელიც გულისხმობს თავისუფალი მწარმოებლური თემების (კომუნების) ფედერაციულ გაერთიანებას.

საჭიროდ მიგვაჩნია კროპოტკინის და საერთოდ ანარქიზმის ცნობილი თეორეტიკოსების მოძღვრებათა ზერეულ შეფასებებიდან ერთი ასპექტის განსაკუთრებით აღნიშვნა. საქმე ეხება ანარქისტების დამოკიდებულებას საზოგადოების მართვის საკითხისადმი. უნდა ითქვას, რომ ანარქისტების ანტიეგოტიზმი, სახელმწიფოსადმი მათი დაუნდობელი დამოკიდებულება მისი დაუყოვნებლივი და უპირობო მოსპობის მოთხოვნის ჩათვლით, ყოველთვის არ გამოირიცხავს საერთოდ მართვის ორგანიზაციის საჭიროების აღიარებას. კერძოდ, კროპოტკინის თვალსაზრისით, საზოგადოების პოლიტიკური მართვის სანაცვლოდ საზოგადოებრივი ცხოვრება დაექვემდებარება მეცნიერულ მართვას. ეს თვალსაზრისი გატარებულია კროპოტკინის თითქმის ყველა ძირითად შრომაში („ეთიკა“, ტ. I-II, მოსკოვი, 1922, „ურთიერთდახმარება, როგორც ევოლუციის ფაქტორი“, სპბ, 1906, განსაკუთრებით ნაშრომში „მეცნიერება და ანარქია“, პეტერბ. — მოსკოვი, 1920, და სხვ.).

კროპოტკინის სოციოლოგიური კონცეფციის ბიოლოგისტური ელემენტარობა პირველ რიგში, აიხსნება არა იმით, რომ იგი იყო ღრმად განსწავლული გეოგრაფი და მათემატიკოსი, არამედ სოციალდარვინიზმის გაუღენით. კერძოდ, მასზე გარკვეულ ღრმა შთაბეჭდილებას ახდენდა „არსებობისათვის ბრძოლის“ თომას ჰექსლისეული განმარტება. ამ საფუძველზე კროპოტკინი ასკვნიდა, რომ კომუნური ფედერაციის ერთგვარი პარმონიულობის მიუხედავად, „ურთიერთდახმარების კანონი“ მოქმედებს მხოლოდ საზოგადოებისადმი მტრულ სახელმწიფოებრივ ძალმომრეობასთან ბრძოლის წესით.

ისგორია, კროპოტკინის მიხედვით, ორი საპირისპირო გრადიციის ბრძოლის ასპარეზია. ერთი მათგანია რომაული, იმპერიული გრადიცია, ხოლო მეორე – სახალხო, თავისუფლებისადმი თაყვანისცემაზე დაფუძნებული გრადიცია. ერთი მხრივ, წარმოდგენილია მასობრივი სახალხო ეროვნული მთლიანობის გამომხატველი სოლიდარიტეტი, ხოლო მეორე მხრივ – მისი შემზღვეველი უცხო კოლექტიური ძალა. სოლიდარიტეტის პრინციპის სრულად გატარების შემთხვევაში, ე.ი. როცა აღნიშნული პრინციპი რეალიზებული იქნება ფედერაციული წესით დაფუძნებული ამხანაგობების ურთიერთობაში, აღინიშნება პოლიტიკური ცენტრალიზმის საპირისპირო ქმედება. კროპოტკინის მტკიცებით, შუა საუკუნეები, განსაკუთრებით მე-11-15 საუკუნეები არის „სისხლიანი ეპოქა“ „ურთიერთდახმარების კანონის“ მოქმედებისათვის. სახელმწიფო ებრძვის თავისთავადობისა და თავისუფლებისაკენ სწრაფვის ყოველგვარ გამოვლენას. იგი კომუნებს უპირისპირდება ლოკალური მოთხოვნების გაღვივებით და ამდენად წარმოადგენს დეცენტრალიზაციის იარაღს. რომაული სამართლისა და ბიუროკრატიული მართვის კანონების თავსმოხვევის გზით სახელმწიფო ცდილობს ეკონომიკური ფუნქციების მონოპოლიზებას, რაც, პოლიტიკური ფუნქციების მონოპოლიზაციასთან ერთად, მას საზოგადოების მმართველ და გაბატონებულ ძალად წარმოადგენდა.

საზოგადოების მიერ ასეთი საფრთხის თავიდან აცილების გზად კროპოტკინს მიაჩნია, როგორც აღნიშნეთ, რევოლუცია,¹ ხოლო მის ნიმუშად – საფრანგეთის დიდი ბურჟუაზიული რევოლუცია. ამ რევოლუციაში, ფიქრობს კროპოტკინი, აშკარად გამოვლინდა თავისუფლებისაკენ მტკიცე მისწრაფება, ვინაიდან იგი წარმოდგენილი იყო ცხადად გამოსატყუი ანთროპოლოგისტური სახით.

ბაკუნინის კოლექტივისტური ანარქიზმის გარკვეული მოთხოვნების სანაცვლოდ კროპოტკინი მოითხოვს არა მიწისა და წარმოების სხვა საშუალებების, აგრეთვე კაპიტალის განსაზოგადოებას, არამედ ანაზღაურების სისტემის ყველა ფორმის ამაღლებას. იგი დარწმუნებულია, რომ მოხმარებისა და სამომხმარებლო კოოპერაციის ორგანიზებული დაკავშირება მეურნეობის ინდივიდუალურ ორგანიზაციასთან შექმნის ეგვიპმსა და ინდივიდუალისტური მესაკუთრეობის გაუშართლებელ პირობებს.

კროპოტკინი იმედოვნებს, რომ მეცნიერული და ტექნოლოგიური განვითარება მუშათა ორგანიზაციების შესაბამისი შესაძლებლობე-

¹ იხ. პ. კროპოტკინი, საფრანგეთის 1789-1793წწ. დიდი რევოლუცია. მოსკოვი, 1979 (რუს.).

ბის განვითარებასთან ერთად, გამოიწვევს შრომის ნაყოფიერების სწრაფ აღმავლობას.

კროპოტკინი არ ფიქრობს, რომ ეს ყველაფერი მიიღწევა თავის-თავად, სტიქიურად, ყოველგვარი ძალმომრეობის გარეშე. პირიქით, მისი რევოლუციური კონსეფცია შეიცავს ხალხის სპონტანური, თავისთავადი ენერჯის რწმენასა და სახელმწიფოს დაუყოვნებლივი მსხვერვეის მოთხოვნას. ეს მოთხოვნა დასაბუთებულია იმით, რომ სახელმწიფო მიჩნეულია ანარქიზმის იდეალების კროპოტკინისეული ვარიანტის რეალიზაციის ყველაზე ხელშემშლელ ფაქტორად.

მამასაღამე, სახელმწიფოს დანგრევაში კროპოტკინი ბაკუნინთან ერთად ხედავს ანარქისტული საზოგადოების რეალიზაციის ნამდვილ წინამძღვარს. იგივე აქცია მიჩნეულია საზოგადოებრივი თვითმმართველობის სტრუქტურათა შექმნის აუცილებელ პირობად. ხატოვნად იქცა კროპოტკინის გამოთქმა: „ნაკლები სახელმწიფო – მეტი საზოგადოება.“ მაგრამ, როგორც უხედავთ, ეს საზოგადოება თუმცა სახელმწიფოს გარეშე წარმოიდგინება, მაგრამ არა მართვის ორგანიზაციის გარეშე.

§3. გუსტავ ლანდაუსერი (1870-1919)

ლანდაურის ძირითადი შრომებია: „სკეპსისი და მისტიკა“ (1903), „რევოლუცია“ (1907) და „სოციალიზმისაკენ მოწოდება“ (1911). მათ ემატება მრავალი პუბლიცისტური ნაწარმოები, რომლებსაც ლანდაური ძირითადად ქმნიდა ჟურნალისტური მოღვაწეობის პერიოდში, კერძოდ, ჟურნ. „სოციალისტ“-ში თანამშრომლობის პერიოდში.

ლანდაური არა მხოლოდ გერმანული, არამედ საერთაშორისო ანარქისტული მოძრაობის თვალსაჩინო წარმომადგენელია. იგი პრუდონთან ერთად ითვლება ე.წ. სოციალური გარდაქმნის „ბუნებრივი საწყისების მაძიებელი“ რეფორმისტული მიმდინარეობის ტიპურ წარმომადგენლად.

დიდა აგრეთვე სლავიანოფილური ქლერადობის რუსული ანარქისტული განმტოების გაელენა ლანდაურზე. იგი გამოიხატა ხალხოსნობის, კერძოდ, ვლახთა თვითორგანიზაციის რწმენის იდეის გამიარებაში. ამ იდეით გამოსხაგულ ძალებსა და სტრუქტურებს ლანდაური აშკარად უპირისპირებს ძალაუფლების მაგარებელ პოლიტიკურ ინსტიტუტებს. მხოლოდ საზოგადოებრივი ერთიანობის სულისკვეთებას შეუძლია ორგანულად გააერთიანოს იზოლირებული ინდივიდები, დაუპირისპიროს მასივ გონებრივი ერთობა ძალმომრეობაზე

დამყარებულ მექანიკურ სახელმწიფოებრივ გაერთიანებას. ასეთი გაერთიანება, ფიქრობს ლანდაუერი, მხოლოდ ფიზიკური და გარეგანია. იგი მოკლებულია შინაგან, ანუ სულიერ იმპულსებს და ამდენად არის არა ფაქტობრივი, არამედ მექანიკურ-ჯამური ერთობა.

ლანდაუერის მთავარ დამსახურებად ანარქიზმის თეორიაში ითვლება „ხალხის“ ცნების რომანტიკულ-მისტიკური კონცეფცია. საზოგადოების ცნების თავისებურ გაგებასთან ერთად, იგი საფუძვლად დაედო ისტორიის ლანდაუერისეულ კონცეფციას. ინდივიდების განცალკევება და გაუცხოება, ლანდაუერის აზრით, დაიძლევა არა სახელმწიფოებრივი ძალმომრეობით, არამედ სოლიდარიტეტის პრინციპის მეშვეობით. ლანდაუერი ცდილობს მოგვეცეს ინდივიდუალური ავტონომიის სტატუსის თავისებური განმარტება. იგი წერს: ის, „რასაც ადამიანი წარმოადგენს ოჯახის ხაზით, და თავისი საკუთრების მეშვეობით, არის დიდი გაერთიანება მისი სასიცოცხლო პირობებისა, ესაა მისი წარმოშობა და სისხლნათესაური ერთობა (!) სისხლი უფრო სქელია, ვიდრე წყალი, ერთობა, რომელშიც ინდივიდუმი თავისთავს პოულობს, უფრო ძლიერი, კეთილშობილი და ძველია, ვიდრე სახელმწიფოსა და საზოგადოების უნიათო ზეგაყენა“.¹

შემთხვევითი არ არის, რომ ლანდაუერის მიერ წამოყენებული „ხალხის ერთობის“ ცნება ხშირად განიხილება ნაცისტური ინტეგრაციული ერთობის ხელშემწყობ მოტივად, ვინაიდან იგი თითქოს უგულებელყოფს პიროვნების ავტონომიას და საფრთხეს უქმნის დემორატიული ცხოვრების ყველანაირ ფორმებს. კრიტიკოსების, კერძოდ, გერხარდ გობლერისა და ანოგარ კლაინის თვალსაზრისით, ლანდაუერი ნებსით და უნებლიეთ ხელს უწყობს ავტორიტარულ-ინტეგრაციული ერთობის იდეოლოგიის შემუშავებას.²

ლანდაუერის მიერ აღწერილი ისტორიული დინამიკა რეალობისა („ტოპოსი“) და უტოპიის დაძაბულობის ველშია წარმოდგენილი. „ტოპოსი“ აღნიშნავს საზოგადოებრივი მდგომარეობის რელატიურ სიმტკიცეს ადამიანთა თანაცხოვრების სახით. შემდეგში თანაცხოვრების მოცემული წესი – როცა საკითხი უტოპიის დონეზე დაისმება – ახალი „ტოპოსის“ მდგომარეობის მოთხოვნას წამოაყენებს. ამრიგად, ისტორია არის „ტოპოსურ“ მდგომარეობასა და უტოპიურ მომავალს შორის მოქცეული პროცესი, რომელიც არსებითად წარმოდგენილია რეალობისა და უტოპიის ცირკულაციის სახით.

¹ გ. ლანდაუერი, სიგეის „ანარქია“ ისტორიისათვის. წგნ: ჰანს-იურგენ ვალესკა (გამომც.). გუსტავ ლანდაუერი, განსახელმწიფოებრიობა ძალაუფლების გარეშე არსებული საზოგადოებისათვის. ვეგტლარი, 1978, გვ. 17 (გერმ).

² „პოლიტიკური თეორიები...“, გვ.604.

გუსტავ ლანდაუერისათვის უკეთესი მერმისისათვის ბრძოლის ყველაზე რეალური და გადამწყვეტი ძალაა სული, სულისკეთება – „სულის მემეობით წარმართული გარდაქმნა და განახლება“. მაგრამ თვით ეს ძალა არ არის თვითმყოფადი, არამედ იქმნება განათლების მეშვეობით. განათლება კი არის მცირე ჯგუფების ფუნქცია. ამ ჯგუფების მოღვაწეობა არსებითად არის კრიტიკულ-„გამწმენდი“. იგი, პირველ რიგში, დაფუძნებულია სახელმწიფოებრივი „უსულგულობის“ მხილებაზე, ხოლო მეორე ეტაპზე პროპაგანდას უწევს თანაამხანაგობის იდეას, რომელმაც უნდა გამოიყენოს ადამიანები კაპიტალიზმის წყევლიადიდან. განახლებასა და აღზრდაზე დაფუძნებულ საკუთარ პოლიტიკურ სტრატეგიას ლანდაუერი უპირისპირებს გეროროსტულ „საქმის პროპაგანდას“. ადამიანების მოსპობისათვის კი არ უნდა ემოღვაწეობდეთ, არამედ კაცობრიობის აღორძინებისათვის, მისი სულიერი განახლებისათვის, ადამიანთა ნებისყოფის ხელახალი აღზრდისა და დიდი ერთობების ნაყოფიერი ენერჯის შექმნა-გამოვლენისათვის.¹ საზოგადოების სახელმწიფოსგან განთავისუფლების (Entstaatlichung) რევოლუციური სტრატეგიის დასაბუთების წანამძღვრად მიჩნეულია ლანდაუერის მიერ ხელისუფლების ჭარბი თუ ზედმეტი ზეგავლენის მხილება. ამასთან ლანდაუერი სახელმწიფოს დაუყოვნებლივი მოსპობის ბაკუნინისეული მოთხოვნის წინააღმდეგია. პირიქით, მას მიაჩნია, რომ სახელმწიფოს დაუყოვნებლივი და ხელაღებითი მოსპობა გამოიწვევს ადამიანთა ურთიერთობების მოშლას, ვინაიდან სახელმწიფოც ამ ურთიერთობების ფორმაა. ამიგომ, ვიდრე არ შექმნილა ამ ურთიერთობის შემცველი ფორმა, მისი ხელყოფა არ შეიძლება. ლანდაუერი განაგრძობს: აბსოლუტურ მონარქს შეუძლია თქვას: „სახელმწიფო – ეს მე ვარ!“ ჩვენ, თუნდაც აბსოლუტური სახელმწიფოს მოქალაქეებს, შეგვიძლია ვთქვათ: „სახელმწიფო – ეს ჩვენ ვართ!“ და ვიქნებით მით უფრო დიდხანს, რაც უფრო მეტ დროს მოვანდომებთ ადამიანთა ნამდვილ ერთობაზე დაფუძნებული საზოგადოების შექმნას.

ლანდაუერი იყო ბაეარის საბჭოთა რესპუბლიკის (7 აპრილი, – 1 მაისი, 1919) კულტურის მინისტრი, მაგრამ დღემოკლე რესპუბლიკის პირობებში მას არ შეეძლო საკუთარი იდეების რეალიზაციაზე ფიქრიც კი. მისმა მშვიდობიანი ანარქისტული საზოგადოების იდეამ ნაწილობრივი ხორცშესხმა პოვა ისრაულ კიბიცურ მოძრაობაში, სადაც იგი დანერგა ლანდაუერის მეგობარმა მარტინ ბუბერმა (1878-1965).

¹ ჭ. ლანდაუერი, ანარქიზმი გერმანიაში, ეურნ. „Die Zukunft“, № 10, 1895.

არასტანდარტულად მოაზროვნა პოლიტიკის თეორეტიკოსებში

არასტანდარტულად მოაზროვნებს ჩვენ ვუწოდებთ თეორეტიკოსებს, რომელთა შეხედულებები არ თავსდება ერთი რომლიმე შედარებით გარკვეული სოციალურ-პოლიტიკური მიმდინარეობისა თუ თეორიული დოქტრინის ჩარჩოებში. ესენი, უპირველეს ყოვლისა, არიან თეორეტიკოსები, რომელთათვისაც პოლიტიკური პრობლემები არის არა თავისთავადი და უშუალო კვლევის ობიექტი, არამედ მოვლენების მეორადი, წარმოებული ანასახი. ეს მოვლენები აუცილებლობით ეფუძნებიან საზოგადოების არსის, კანონზომიერებების, სტრუქტურისა და მომავლის კვლევის ზოგად, სოციალურ-ფილოსოფიურ ფონს. ამდენად, მათი ასახვა სოციალური ფილოსოფიის წარმომადგენელთა შრომებში არანაკლებ ღრმა და მნიშვნელოვანი შედეგების მქონეა, ვიდრე პოლიტიკის თეორეტიკოსთა უშუალო კვლევის შედეგები.

ყურადღებას იქცევს ამ კატეგორიის მოაზროვნეთა შეუფასებლობის ამკარა ფაქტი. მაგალითად, ჩვენს მიერ გამოკვლევის დასაწყისშივე მაღალ დონეზე შეფასებული წიგნის („პოლიტიკური თეორიები ანტიკურობიდან დღევანდლამდე“, ბონი, 1993) ავტორებიც კი მათს შეხედულებებს ამკარად უგულებელყოფენ. მაგალითად, ამ წიგნში ოგიუსტ კონტი მოხსენიებულია მხოლოდ ერთხელ (გვ. 486), ემილ დიურკემი ერთხელ (826), ასევე პერბერტ სპენსერიც (გვ. 808), მხოლოდ კარლ მანჰაიმი ოთხჯერ (272, 321, 953, 958) მოხსენიებული და ისიც შემთხვევით გარემოებაში.

აღნიშნულ მოაზროვნეთა შეხედულებების მეტ-ნაკლებად ფართო ანალიზი აუცილებლად მიგვაჩნია შემდეგი მოსაზრებების გამო:

ა) ჯერ ერთი, ისინი არკვევენ პოლიტიკისა და პოლიტიკური ორგანიზაციის ელემენტების სოციალურ-ეკონომიკურ საფუძვლებს, მათი ფუნქციონირების ხელშემწყობ თუ ხელშემშლელ ფაქტორებს. ხშირად გაცოლებით ღრმად და სრულყოფილად იკვლევენ სახელმწიფოსა და საზოგადოების, სახელმწიფოსა და ადამიანის ურთიერთობის პრობლემებს, ვიდრე პოლიტიკით უშუალოდ დაინტერესებული თეორეტიკოსები.

ბ) სოციალური ფილოსოფოსების ძირითადი ნაწილი ქმნის ერთგვარ თეორიულ ხილს XIX-დან XX საუკუნეებზე გადასვლისათვის. მეტიც, ისინი ან თვით იყვნენ XX-ე საუკუნის გარკვეული პერიოდის მოღვაწენი, ან მათი იდეების გადაგანას და გავრცელებას XX საუ-

კუნის ცნობიერებაზე განაპირობებდა მრავალრიცხოვან მემკვიდრე- მიმდევართა მოღვაწეობა.

გ) არასტანდარტულად მოაზროვნენი არიან თავისი ეპოქის დიდ სოციალურ-ეკონომიკურ მოძრაობათა და შესაბამისი პოლიტიკური თეორიების ღრმა ანალიტიკოსები და შემფასებლები. მათი აღნიშნული მოღვაწეობა ხშირად სისტემური სახითაცაა წარმოდგენილი.

§1. ოზიუსტ კონტი (1798-1857)

კონტის პოლიტიკურ-ფილოსოფიური შეხედულებები მისი ზოგადი სოციალურ-ფილოსოფიური მოძღვრების ორგანული ნაწილია. ეს შეხედულებები მან გაშლილი სახით გადმოსცა საკუთარი ფილოსოფიური ევოლუციის მესამე ეტაპზე შრომაში „პოზიტიური პოლიტიკის სისტემა, ანუ სოციოლოგიური გრაქტატი კაცობრიობის რელიგიის საფუძვლების შესახებ“ (1851-1854წწ.).

კონტი, — მკვლევართა უმრავლესობის თვალსაზრისით, სოციოლოგიის ფუძემდებელი, — საზოგადოების სისტემური კვლევის მომხრეა. ამიგომ იგი, როგორც ჩანს, არ დაეთანხმებოდა საკუთარი მოძღვრების ეტაპებად დაყოფის ცდებს. ამას ადასტურებს მისი „პოზიტიური პოლიტიკის სისტემის“ მე-4 ტომის ბოლოს ხელახლა წარმოდგენილი პირველი ეტაპის ნაშრომი „სოციალური ფილოსოფიის ოპუსკულები“. რაიმონ არონის შეფასებით „კონტს ამით სურდა ხაზი გაესვა საკუთარი ჩანაფიქრის ერთიანობისათვის“.¹

კონტის სოციალურ-პოლიტიკური შეხედულებების ზოგადი წანამძღვრებია საზოგადოების ისტორიის ერთიანობისა და მისი მიმდინარეობის შინაგანი თვისებრივი შეცვლის აუცილებლობის იდეები.

ისტორია, კონტის აზრით, ერთიანია, იგი ერთი ხალხის (კაცობრიობის) ისტორიაა. ამდენად, ერთიანობისაკენ სწრაფვა კაცობრიობის შინაგანი სულისკვეთებაა. მაგრამ ეს სწრაფვა არ ხორციელდება წმინდა სახით, ცალსახად და უმტკივნეულოდ. ისტორია კონფლიქტური პროცესია და ყველაზე მძიმედ ეს გამოხატულია გრადიციული (სამხედრო-თეოლოგიური) საზოგადოებიდან თანამედროვე სოციალური ტიპის, მეცნიერულ-ინდუსტრიული ტიპის საზოგადოებაზე გადასვლაში. ოგუსტ კონტი ბევრ მის თანამედროვესთან ერთად მიიჩნევდა,² რომ საზოგადოება იმყოფება კრიზისის მდგომარეობაში, რაც

¹ რ. არონი, სოციოლოგიური აზრის განვითარების ეტაპები, გვ. 87.

² რ. არონი, სოციოლოგიური აზრის განვითარების ეტაპები, გვ. 87.

ყველაზე მეტად იჩენს თავს წინააღმდეგობაში ქრობად თეოლოგიურ და სამხედრო (ფეოდალურ) და წარმომოხად მეცნიერულ-ინდუსტრიულ (კაპიტალისტურ) საზოგადოებებს შორის.

კონტი იმედოვნებს, რომ მან აღმოაჩინა კაცობრიობის სამნაირი მდგომარეობისა და მეცნიერებათა კანონები. პირველი კანონის თანახმად, ადამიანის გონება – ისტორიის პროცესების უნივერსალური და ძირითადი წარმმართველი ძალა – გადის სამ საფეხურს: თეოლოგიურს, მეტაფიზიკურს და პოზიტიურს. გონის სამგვარი მდგომარეობის კანონის შერწყმა მეცნიერებათა კლასიფიკაციასთან მიზნად ისახავს იმის დასაბუთებას, რომ ბუნებისმეტყველების დარგებში გაბატონებული აზროვნების წესი საბოლოოდ უნდა გაბატონდეს პოლიტიკაშიც და გამოიწვიოს საზოგადოების შესახებ მეცნიერების, სოციოლოგიის შექმნა.

მეთოდოლოგიური თვალსაზრისით კონტი მოითხოვს ნაწილის მიმართ მთელის პრიმატის იდეის გავრცელებას სოციოლოგიაზე. შეუძლებელია, მართებულად ფიქრობს იგი, ცალკეული საზოგადოებრივი მოვლენის მდგომარეობის გარკვევა, თუ მას არ მოვათავსებთ სოციალური მთელის ჩარჩოებში. გაუგებარი იქნება რელიგიის მდგომარეობა ან სახელმწიფოებრივი მოწყობის კონკრეტული ფორმის ბუნება, თუ მათ გამოეთიშაეთ საზოგადოებრივი მთელისაგან.

„პოზიტიური პოლიტიკის სისტემა“ არსებითად არ განსხვავდება „პოზიტიური ფილოსოფიის სისტემის“ ონტოლოგიური, გნოსეოლოგიური და მეთოდოლოგიური საწყისებისაგან, თუმცა მასში წამოყენებულია სპეციფიკური მოთხოვნებიც. კერძოდ, იმისათვის, რომ კაცობრიობის ისტორია წარმოვიდგინოთ ერთიანი სახით, საჭიროა ყველანაირ საზოგადოებაში და ყველა დროში მოვიძიოთ ადამიანის რაიმენაირი საერთო და შედარებით უცვლელი ბუნება. ასევე საჭიროა ყველა საზოგადოება ხასიათდებოდეს საკუთარი წესრიგით, რაც შეიძლება გამოვლინდეს განსხვავებულ საზოგადოებებში.

მიუსუდავად იმისა, რომ კონტი ისტორიული განვითარების წინააღმდეგობათა გადალახვის გზით ერთიანობის მიღწევის საქმეში გადაამწყვეტ მნიშვნელობას ანიჭებს გონებას, იგი მაინც არ გამოორიციხავს სხვა ფაქტორების – კერძოდ პოლიტიკისა და ეკონომიკის როლს. პირიქით, „პოზიტიური ფილოსოფიის“ მე-1 ტომისა და „პოზიტიური პოლიტიკის სისტემის“ მე-3 ტომის მიხედვით, ერთი საზოგადოებრივი ეტაპიდან მეორეზე გადასვლის მამოძრავებელი ძალაა წინააღმდეგობა საზოგადოებრივი ცხოვრების სხვადასხვა სფეროს შორის, გარემოებათა მიხედვით კი საზოგადოების შემდგომ ეტაპზე გადასვლის მიზეზი შეიძლება იყოს პოლიტიკა, ეკონომიკა ან გონება.

ისტორიული მრავალფეროვნებისა და ცვლილებების სამ საყოველთაო წყაროდ კონტი მიიჩნევს რასას, კლიმატსა და „საკუთრიე პოლიტიკურ მოღვაწეობას, განხილულს მისი მეცნიერული განვითარების მთელი სისრულით“.

პოლიტიკური მოღვაწეობის როლის განხილვისას კონტი არსებითად სწორ პოზიციამე დგას. იგი მიზნად ისახავს, პოლიტიკოსებსა და საზოგადოების რეფორმატორებს აღმოუფხვრას მცდარი შეხედულება იმის შესახებ, რომ თითქოს ისტორიულ პიროვნებას, მიუხედავად მისი მონაცემებისა, შეუძლია შეცვალოს ისტორიის გარდუვალი მსვლელობა. იგი დასამუბებლად თვლის ვალიდაროთ, რომ გარემოებანი, შეჯახებები და ისტორიული პიროვნებები იწვევენ აუცილებელი ევოლუციის დაჩქარებას ან შენელებას.

მაგრამ ეს არსებითად სწორი თვალსაზრისი ხშირად პროვიდენციალისტურადაა შეფასებული,¹ რაც არასწორია, რადგან პროვიდენციალიზმი ფატალისტური კონცეფციაა და გამორიცხავს ისტორიული მოღვაწის, კერძოდ პოლიტიკოსის, ყოველგვარ დამაჩქარებელ ზემოქმედებას ისტორიულ მოვლენათა მსვლელობაზე.

შეიძლება კონტი ერთგვარ გადაჭარბებას იჩენდეს იმპერატორ იულიანეს, ესპანეთის მეფე ფილიპე მეორისა და ნაპოლეონ ბონაპარტის როლის შეფასებაში, მაგრამ მოღვაწის როლის არასწორი შეფასება ჯერ კიდევ არ ნიშნავს შემფასებლის ღვომას ფატალიზმის (პროვიდენციალიზმი) თუ ეოლუნტარიზმის პოზიციამე.

ოგიუსტ კონტის სოციოლოგიის ორი ძირითადი კატეგორიაა სტატუკა და დინამიკა. პირველი მათგანი საზოგადოების მთლიანობის, მის ნაწილთა კონსენსუსის ამსახველი ცნებაა, ხოლო მეორე – მთლიანობასთან შერწყმისაკენ ნაწილთა მისწრაფებისა. საზოგადოება, კონტის მიხედვით, ცოცხალ ორგანიზმს მიაგავს. როგორც არ შეიძლება რაიმე ორგანოს ფუნქციონირების შესწავლა მთლიანი ცოცხალი ორგანიზმისაგან მოწყვეტით, ასევე არ შეიძლება პოლიტიკისა და სახელმწიფოს შესწავლა მათი შემცველი საზოგადოების მთლიანობისაგან მოწყვეტით.

„პოლიტიკური პოლიტიკის სისტემის“ მეორე ტომში კონტმა შემოიტანა „ყოველგვარი ადამიანური ერთობის ძირეული წესრიგის“ ცნება, რომელიც არსებითად გამორიცხავს სახელმწიფოებრივი მმართველობის ერთადერთობისა და მარადიულობის ილუზიას და მას „საზოგადოებრივი წესრიგის“ ერთ-ერთ საშუალებად მიიჩნევს.

¹ იხ. რ. არონი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 109.

დინამიკა ექვემდებარება სტატიკას. ისტორიის რეალობად აღქმა იწყება ყოველგვარი საზოგადოების აუცილებელი წესრიგის წედლობით. პროგრესი, რომელსაც იკვლევს დინამიკა, არის „წესრიგის“ განვითარება.

„პოზიტიური პოლიტიკის სისტემის“ 7 თავი კონტს მიძღვნილი აქვს რელიგიის, საკუთრების, ოჯახის, ენის, საზოგადოებრივი ორგანიზმისა და შრომის დანაწილების პრობლემებისადმი. არისტოტელის მსგავსად, იგი აღნიშნულ ურთიერთობებს აფუძნებს ბატონობა-მორჩილების პრინციპზე, რომელიც სოციალური წესრიგის საფუძვლადაა მიჩნეული, თუმცა არაა ცალმხრივი დაქვემდებარების გამოხატველი. ამ მხრივ საინტერესოა თვით კონტის მსჯელობა ოჯახური ურთიერთობების შესახებ.

ოჯახური ურთიერთობა, კონტის მიხედვით, შეიძლება იყოს დამყარებული თანასწორობაზე (ძმებს შორის), მოწიწებასა და პატივისცემაზე (მშობლებსა და შვილებს შორის), სიკეთის ქმედებაზე (მშობლებსა და შვილებს შორის), ძალაუფლებისა და მორჩილების რთულ ურთიერთობებზე (ქმარსა და ცოლს შორის).

კონტის აზრით, რა თქმა უნდა, ქმარი უნდა მბრძანებლობდეს. მაგრამ, რა აქტიური და ჭკვიანიც არ უნდა იყოს, იგი უნდა უსმენდეს ცოლს, რომელიც ძირითადად განასახიერებს გულისხმიერებას. ამიტომ ქმრის უფროსობა, რაც გარკვეულწილად ძალაზეა დამოკიდებული, მეორე მხრივ სისუსტედ აღიქმება. სულიერი, ანუ კეთილისმყოფელი გავლენა ოჯახში მაინც ქალის ფუნქციაა.

კონტი ყოველთვის გამოკვეთილად არ ამბობს, მაგრამ სტრიქონებს შორის მაინც იკითხება მისი მისწრაფება – დაასაბუთოს საზოგადოების პრაქტიკული ორგანიზაციის საქმეში ძალის პრიმატი. როგორც აღამიანთა მოღვაწეობის ორგანიზაცია, საზოგადოება ბატონობს და არ შეიძლება ბატონობდეს სხვანაირად, თუ არა ძალის მეშვეობით. ხოლო ძალა საზოგადოებაში – ესაა რიცხვი ან სიმდიდრე. ასე მაგალითად, კოოპერაციის ერთადერთი პრინციპი, რომელიც დასამყებდაა მიჩნეული ვიწრო აზრით გაგებულ პოლიტიკურ საზოგადოებაში, ბუნებრივი წესით წარმოშობს მთავრობას, რომელიც მხარს უნდა უჭერდეს და ავითარებდეს საზოგადოებას. ასეთი ხელისუფლება თავისი არსით მატერიალურია, რადგან იგი სიდიადის და სიმდიდრის შედეგია.

კონტი გამოხატავს განსაკუთრებულ პატივისცემას ეტატიკ პობსისადმი. იგი აღიარებდა მხოლოდ ორ პოლიტიკურ ფილოსოფოსს – არისტოტელესა და პობსს; კერძოდ მიაჩნდა, რომ პობსი არის ერთადერთი პოლიტიკური ფილოსოფოსი, რომელიც ღირსია მოიხსენიონ

„მასსა და არისტოტელეს შორის“. მიუხედავად ამისა, სახელმწიფო კონტისათვის არის არა თვითმყოფადი აბსოლუტური ძალა, არამედ გონებაზე დამყარებული უნივერსალური ბუნებრივი წესრიგის პოლიტიკური გამოხატულება.

ე.ი. კონტის თეალსაზრისით, ადამიანის ბუნების შესატყვისმა საზოგადოებამ უნდა მოიყვას ძალის ბატონობის გამომხატველი წინააღმდეგობა. იგი ანარქულია საზოგადოების ფუნქციების მზარდი დიფერენციაციისა და საზოგადოების მზარდი უნიფიკაციის ერთდროულობისა. სამოქალაქო და სულიერი ძალაუფლება კონსესუსს აღწევენ იმ პირობით, რომ ადამიანები აღიარებენ სამოქალაქო (მიწიერი) იერარქიის არსებობის სისუსტის ფაქტს და ითმენენ მას იმ სულიერ-გონებრივი წესრიგის გაბატონებამდე, რომელიც სამოქალაქო (მიწიერი) იერარქიის დამამხობელი იქნება.

ამრიგად, შეფარულად, ხშირად ბუნდოვნად და გაურკვეველად, მაგრამ არცთუ იშვიათად კონტი მაინც გამოთქვამს პოლიტიკური ძალის ისტორიულობისა და წარმავლობის რწმენას. აქ აშკარად იგრძნობა ზეგავლენა სენ-სიმონისეული იდეისა, რომლის თანახმად კლასობრივად ერთიანი ინდუსტრიული საზოგადოების სიცოცხლისუნარიანობისა და სამართლიანობის აუცილებელი გარანტიაა სახელმწიფოს გარდაქმნა წარმოების ორგანიზაციის იარაღად.

კონტის საბოლოო სოციალურ-პოლიტიკური მიზანია საზოგადოებისა და სახელმწიფოს სამართლიანი ორგანიზაცია. მაგრამ, მიუხედავად იმისა, რომ კონტი სიცივიერად მონტესკიეს მსგავსად ყოველგვარი ძალმომრეობის წინააღმდეგია, იგი მაინც აღიარებს, რომ საზოგადოების შინაგანად გამთიშველი მდგომარეობიდან ხვალინდელი სიმშვიდის მდგომარეობამდე მისვლა აუცილებლობით ემყარება გარკვეულ ძალისხმევას. მიუხედავად იმისა, რომ რევოლუციის აშკარა მტერი და რეფორმების მომხრე კონტი ცდილობს დაამყაროს ეკონომიკისა და პოლიტიკის როლი მეცნიერებასა და მორალთან შედარებით, იგი მაინც იძულებულია აღიაროს საჯარო ხელისუფლების ძალა, თუმცა მიაჩნია, რომ ეს ხელისუფლება, რომელსაც საზოგადოება იმსახურებს იმ სახით, როგორც შეეფერება მის ორგანიზაციულ მდგომარეობას, მაინც ვერ გადაჭრის სიღრმისეული საზოგადოებრივი კონფლიქტების აღკვეთის ამოცანას. ეს შეიძლება მხოლოდ პოზიტივისტური აზროვნების საყოველთაო დანერგვის მეშვეობით.

მიუხედავად ამისა, კონტის, მისი თანამოაზრეებისა და თანამედროვეების მოძღვრებანი ადასტურებენ დ. ბელის მოსაზრების მართებულობას იმის შესახებ, რომ ნებისმიერი დასაბუთებული პოლიემიკა საზოგადოების მოწყობის შესახებ საბოლოო ჯამში დახმარები-

სათვის მიმართავს პოლიტიკურ ფილოსოფიას. ეს განსაკუთრებით ითქმის ემილ დიურკემის მოძღვრების შესახებ.

§2. ემილ დიურკემი (დიურკჰაიმი) (1858-1917)

დიურკემი XIX-XX საუკუნეების მიჯნაზე მოღვაწე დიდი ფრანგი სოციალური ფილოსოფოსია, რომელიც, კონტის მსგავსად, ცდილობს ახსნას საზოგადოების ფუნქციონირების მექანიზმი და შეიმუშაოს მისი ორგანიზაციის სრულყოფილი მოდელი. ადამიანური ენებები, ფიქრობს დიურკემი, ქედს იხრიან მხოლოდ ძალაუფლების წინაშე, მხოლოდ მათ სცემენ პატივს. ასეთი ავტორიტეტის უქონლობის შემთხვევაში ბატონობს ძლიერის უფლება, ხოლო ფარული თუ ამკარაომის მდგომარეობა გარდუეალად ქრონიკული ხდება. ერთ ღროს მეორადი ეკონომიკური კანონები დღეს წინა პლანზეა წამოწეული, სულ უფრო თეალსაჩინო ხდება, რომ მათ წინაშე უკან იხევენ სამხედრო, ადმინისტრაციული და რელიგიური ფაქტორები. მეცნიერებაა ერთადერთი, რომელსაც უნარი შესწევს მეტოქეობა გაუწიოს მათ. მაგრამ მეცნიერებაც დღეს მხოლოდ იმ ზომითაა პრესტიჟული, რა ზომითაც ემსახურება პრაქტიკას, ე.ი. მეტწილად ეკონომიკის სყუეროს. აი, რაგომ ვამბობთ, რომ საზოგადოებები არიან ინდუსტრიული, ან საამისო მიდრეკილების მქონენი. საზოგადოებრივ ცხოვრებაში ასეთი მნიშვნელოვანი ადგილის მქონე მოღვაწეობის ფორმა არ შეიძლება დიდხანს დარჩეს იმდენად მოუწესრიგებელი, რომ არ გამოიწვიოს ღრმა შერყევები. სწორედ ესაა საყოველთაო დემორალიზაციის ფორმა.

კონტის მსგავსად, დიურკემიც გამოსავალს ხედავს საზოგადოებრივი ცხოვრების სრულყოფილ მეცნიერულ ორგანიზაციაში, ხოლო ასეთ მაორგანიზებელ მეცნიერებად მას, პირველ რიგში, მიაჩნია სოციოლოგია.

თავის ერთ-ერთ მთავარ ნაშრომში „საზოგადოებრივი შრომის განაწილების შესახებ“ (1893, სადოქტორო დისერტაცია) დიურკემი გამოდის საზოგადოების მაღალი ერთობა-ორგანიზაციისათვის აუცილებელი – ცნებიდან „სოლიდარობა“. იგი განასხეავეებს საზოგადოებრივი სოლიდარობის ორ ფორმას – მექანიკურს და ორგანულს. პირველი ფორმა ემყარება კოლექტივის წვერთა მსგავსებას, როცა ინდივიდები უმნიშვნელოდ განსხეაველებიან ერთმანეთისაგან, ამჟღავნებენ ერთნაირ გრძნობებს, აღიარებენ ერთნაირ წმინდანებს და ირჩევენ ერთნაირ ღირებულებებს. საზოგადოება ამ შემთხვევაში

შეკავშირებულია იმდენად, რამდენადაც ინდივიდები არ არიან დიფერენცირებულნი.

საპირისპირო ფორმა იქმნება დიფერენციაციის გზით. აქ ინდივიდები განსხვავებულნი არიან და სწორედ ამის საფუძველზე აღწევენ თანხმობას: ინდივიდების განსხვავებაზე დამყარებული სოლიდარობის ფორმას დიურკემი ორგანულს უწოდებს ცოცხალი არსებების ორგანიზმის ანალოგიურად: აქ თითოეული ორგანო თავის ფუნქციებს ასრულებს ისე, რომ არ მიაგავს სხვა ორგანოებს, თუმცა სიცოცხლისათვის ყველა ერთნაირად აუცილებელია.

სუბიექტური მომენტი საზოგადოების ორგანიზაციაში წარმოდგენილია ხელშეკრულების წესით, თუმცა დიურკემი მას განსაკუთრებულ მნიშვნელობას არ ანიჭებს. თანამედროვე საზოგადოება, მისი აზრით, არ ეფუძნება ხელშეკრულებას იმაზე მეტად, ვიდრე შრომის დანაწილება ექვემდებარება ინდივიდთა რაციონალურ გადაწყვეტილებებს. თანამედროვე საზოგადოება რომ ხელშეკრულებითი იყოს, იგი ადვილად გაიგებოდა ინდივიდუალური გადაწყვეტილებების მიხედვით.

ამრიგად, თუმცა თანამედროვე საზოგადოებაში დიურკემის აღიარებით მზარდ როლს ასრულებს ინდივიდებს შორის დადებული თავისუფალი კონტრაქტები, მაგრამ ეს კონტრაქტები გამომდინარეობს საზოგადოების ორგანიზაციის სამართლებრივი სტრუქტურიდან, რომელიც უნდა არეგულირებდეს ინდივიდთა ურთიერთობებს.

თანამედროვე საზოგადოებების ძირითადი მახასიათებელია ორგანული სოლიდარობა. იგი ემყარება დიფერენციაციას, რაც ინდივიდუალური თავისუფლების პირობაა. საზოგადოებაში, სადაც კოლექტიური ცნობიერება ნაწილობრივ კარგავს მაიძულებელ ზემოქმედებას, ინდივიდი ხდება გარკვეული თავისთავადი მსჯელობისა და მოქმედების უნარმქონე. მაგრამ კოლექტიური ცნობიერების მინიმუმის შენარჩუნების გარეშე ორგანული სოლიდარობა შეიცვლებოდა საზოგადოებრივი ღებინტეგრაციით. კოლექტივის სტრუქტურა საზოგადოების თითოეულ წევრს აკისრებს პირად პასუხისმგებლობას. მაგრამ აქაც ინდივიდუალური ცნობიერება მოიცავს კოლექტიური ცნობიერების მნიშვნელოვან წილს. ორგანული დიფერენციაციის საზოგადოება თავის არსებობას ინარჩუნებს მხოლოდ იმ პირობით, თუ იარსებებს ხელშეკრულების პირობებზე მალამდგომი იმპერატივები და აკრძალვები, კოლექტიური ღირებულებები და თავყვანისცემის ობიექტები, რომლებიც პიროვნებას ამაგრებენ სოციალურ მთელზე.

ამრიგად, დიურკემი თანდათან უახლოვდება საზოგადოების მათორგანიზებელი ძალის აუცილებლობის აღიარებას, მისი პოლიტი-

კური სახის წარმოჩენას. თავის მეორე მთავარ ნაშრომში „თვით-მკვლელობა“ (1897) იგი ცდილობს წიგნის სათაურში წარმოდგენილი სოციალური მანკიერებისა თუ გრაგადიის აღმოფხვრის საფუძვლად მიიჩნიოს კოლექტივში ინდივიდის ორგანული გაერთიანების პროცესის განმტკიცება. საამისო გრადიციული საშუალებებია ოჯახი, რელიგიური და პოლიტიკური ჯგუფები, განსაკუთრებით კი სახელმწიფო. მაგრამ დიურკემი გამოირიცხავს მათს ეფექტურობას თანამედროვე საზოგადოების პირობებში. მაგალითად, ოჯახი არ გამოირიცხავს ანონიმურ თვითმკვლელობებს; სახელმწიფო, ანუ „პოლიტიკური დაჯგუფება“ მეტისმეტად შორს დგას ინდივიდისაგან, იგი მეტისმეტად აბსტრაქტული და მბრძანებლურია და ამიტომ ვერ ქმნის საზოგადოებრივი ინტეგრაციისათვის საჭირო კონტექსტს.

მით უფრო არ შეუძლია რელიგიას, ბოლო მოუღოს ანომიას (საზოგადოებრივი ცხოვრების წესის ჩამომყალიბებელი სამართლებრივი თუ მწებრივი ნორმებისაგან მკვეთრი გადახრის აღმნიშვნელი ცნება, რომლის ავტორია დიურკემი). იგი იწვევს სოციალური ცხოვრების მკვეთრ შერყევებს, ქმნის საზოგადოების ღებორგანიზაციის, მასში უკანონობის გამეფების ფართო ფონს. რა თქმა უნდა, ნორმებისაგან გადახრილი ინდივიდები ებრძვიან მანკიერებათა შემცველ საზოგადოებას, მაგრამ ყოველთვის ვერ აღწევენ შედეგს. ამიტომ თვითმკვლელობა შეიძლება ჩაითვალოს მათი სასოწარკვეთილებისა და უკიდურეს გადახრით გამოსხატულებად.

მაგრამ სისტემის მანკიერებები არ არის ერთადერთი წყარო, რომელიც იწვევს ანომიას. მისი მიზეზია აგრეთვე ინდივიდთა მოუთოკაეი, არსებითად უსაზღვრო მოთხოვნილებები და მათი რეალიზაციის შესაბამისი მისწრაფებები. დიურკემი იმედოვნებს, რომ გარკვეული სოციალური ჯგუფები შეასრულებენ ბოროტების აღმოფხვრის, საზოგადოების რეინტეგრაციისა და დისციპლინის განმტკიცების ამოცანას. სხვანაირად რომ ვთქვათ, ასეთი ჯგუფები დაითანხმებენ ინდივიდებს, რათა მათ შეზღუდონ თავიანთი მოთხოვნილებები საზოგადოებრივი შესაძლებლობების ღონემდე, განუსაზღვრონ მათ მოღვაწეობის მიზნები და დაუქვემდებარონ იმპერატივებს, რომლებიც ადგენენ ინდივიდთა მოღვაწეობის მიზნებსა და საშუალებებს.

მაგრამ ამ ამოცანას, ფიქრობს დიურკემი, რელიგია ვერ ასრულებს იმიტომ, რომ იგი თანამედროვე ეპოქაში მეტისმეტად აბსტრაქტულ და ინტელექტუალურ ხასიათს იძენს. ამდენად, რელიგია თანდათანობით კარგავს სპეციალური მაიძულებლის ფუნქციას. იგი მოუწოდებს ინდივიდებს, დაძლიონ ვნება და იცხოვრონ სულიერი კანონების მიხედვით, რომლებსაც ექვემდებარება სამოქალაქო ცხოვრება.

ამრიგად, დიურკემის მიხედვით, რელიგია ამიერიდან აღარ წარმოადგენს დისციპლინის სკოლას. ის, რაც თანამედროვე საზოგადოებას ბოროტებისაგან დაიხსნის, არის არა აბსტრაქტული იდეები და თეორიები, არამედ ქმედითი მორალი.

ასეთი ძალა, ფიქრობს დიურკემი, არის პროფესიული ჯგუფი ანუ კორპორაცია, რომელსაც ერთადერთს შესწევს უნარი მიიზიდოს ინდივიდები კოლექტივში. დიურკემის მიხედვით, კორპორაციები არის პროფესიული ორგანიზაციები, რომლებიც აერთიანებენ დამჭირავე ბუნებას და დაჭირავებულებს და ამის გამო გაცილებით ახლოს დგანან ინდივიდებთან, წარმოადგენენ მათი დისციპლინის სკოლას, პრესტიჟისა და ძალაუფლების მქონე მაღალ საწყისს. კორპორაცია ყველაზე მეტად შეუფერება თანამედროვე საზოგადოებას, სადაც უპირატესობა ენიჭება ეკონომიკურ მოღვაწეობას.

დიურკემის დასკვნის მიხედვით, მორალისა და საზოგადოების უპირველესი მოთხოვნაა დისციპლინა. ადამიანი დისციპლინირებული უნდა გაეხადოთ უმაღლესი, ავტორიტეტული და მიმზიდველი ძალის მეშვეობით, რომელსაც ზოგადად შეიძლება წარმოადგენდეს მხოლოდ საზოგადოება. მაგრამ იგი მოიცავს კონკრეტული დისციპლინარული ფუნქციების მქონე ინსტიტუტებს, რომელთა შორის თანამედროვე საზოგადოების ორგანიზებისათვის უპირატესი მნიშვნელობა ენიჭება კორპორაციას, პროფესიულ გაერთიანებას.

დიურკემის პოლიტიკური იდეების შესწავლისათვის გადამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭება მისი ლექციების კურსებს.

ლექციების ეს კურსები გამოქვეყნდა დიურკემის სიკვდილის შემდეგ:

1. სახელწოდებით „სოციალიზმი“ – 1928 წელს. იგი მიძღვნილია სენ-სიმონისადმი. 2. „ლექციები სოციოლოგიაში. მნე-ჩეულებებისა და სამართლის ფიზიკა“ (1905).

3. ლექციები აღზრდისა და პედაგოგიკის პრობლემების შესახებ.

დიურკემის მიერ დასმულ მთავარ სოციოლოგიურ პრობლემად თანამედროვე მკვლევარების მიერ მიჩნეულია ინდივიდუალიზმისა და სოციალიზმის მიმართების საკითხი. აღნიშნული საკითხი ითვლება მისი წიგნის „საზოგადოებრივი შრომის დანაწილების შესახებ“ მთავარ თემად.

დიურკემის მიხედვით, საზოგადოებრივი პრობლემა პირველ რიგში არის არა ეკონომიკური, არამედ სამართლებრივ-პოლიტიკური ხასიათისა. იგი არის კონსენსუსის, ე.ი. კონფლიქტების მოწესრიგებისათვის ინდივიდების საერთო მისწრაფებისა და შეთანხმების გამოხატულება. კონფლიქტის შერბილება თუ სრული აღმოფხვრა იმაე-

დროულად ნიშნავს ეგოიზმის დაძლევას და მშვიდობის დამყარებას. ამდენად, საზოგადოებრივი ორგანიზაციის პრობლემის გადაჭრა ნიშნავს სოციალიზმის პრობლემის გადაწყვეტას. სოციალიზმია კი არის ინდივიდის გადაქცევა კოლექტივის წევრად, მისთვის იმპერატივებისადმი, აკრძალვებისა და ვალდებულებებისადმი პატივისცემის ჩანერგვა.

მაგრამ აღნიშნული პრობლემა შეუძლებელია გადაწყდეს მეცნიერების ჩარევის გარეშე. ასეთი მეცნიერებაა სოციოლოგია. იგი გვიჩვენებს, რომ არსებობს ინდივიდისა და ჯგუფის ურთიერთობის მრავალი ტიპი, რომლებიც განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან ეპოქების მიხედვით. პრობლემა განსაკუთრებით რთულადაა წარმოდგენილი ორგანული სოლიდარობის დროს, როცა საზოგადოების თითოეული წევრი საკუთარ ფუნქციებს ასრულებს ინდივიდუალიზმსა და სოციალიზმს შორის ურთიერთობის გარკვევის საფუძველზე. სწორედ მეცნიერება (სოციოლოგია) ადასტურებს და ასაბუთებს, რომ საზოგადოება, რომელშიც დომინირებს ორგანული სოლიდარობა, ქმნის ინდივიდუალობის აყვავებისათვის საჭირო პირობებს კოლექტიური მოთხოვნებისა და მორალური იმპერატივის შესაბამისად. მაგრამ იგივე საზოგადოება შეიცავს გათიშვისა და ანომალიის საშიშროებას. ეს იმიტომ ხდება, რომ რაც უფრო შრუნავს საზოგადოება ინდივიდთა უფლებების დაცვა-გაფართოებაზე, სურვილების დაკმაყოფილებასა და თვითრეალიზაციის პირობების შექმნაზე, მით უფრო იეიწყებენ ინდივიდები დისციპლინის მოთხოვნებს და ავლინებენ დაუკმაყოფილებლობის გრძნობას.

მკვლევრები ადასტურებენ, რომ დიურკემის სოციოლოგია ისტორიულად მჭიდროდაა დაკავშირებული მე-XIX საუკუნის დასასრულის ფრანგი სოციალისტების იდეებთან. მეტიც, სოციალიზმის პოზიციებზე ეორესის გადასვლის ერთ-ერთ ფაქტორად მიიჩნევენ დიურკემის მოძღვრების გავლენას. რ. არონის მართებული მითითებით, „არანაკლებ სწორია ის, რომ დაახლოებით 1885-95 წწ. სოციალიზმის დიურკემისეული კონსეფცია იქცა საფრანგეთის ინტელექტუალური წრეების პოლიტიკური ცნობიერების მნიშვნელოვან შემადგენელ ნაწილად.“¹

დიურკემს მიაკუთვნებენ ე.წ. „ჭეშმარიტ სოციალიზმს“, რომლის დაუნდობელი და სასტიკი კრიტიკა მარქსისტების მხრივ ერთგვარად აფრთხობს ამ მიმდინარეობით დაინტერესებულ მკვლევრებს. მაგრამ, განსხვავებით 1840-იანი წლების გერმანელი „ჭეშმარიტი სოციალისტებისაგან“ (კ. გრიუნი, მ. პესი, ო. ლიუნინგი, გ. პუტმანი და

¹ რ. არონი, მითით. წიგნი, გვ. 372.

სხვ.), დიურკემი ებრძვის არა მარქსიზმს ზოგადად, არამედ მარქსიზმის მოძღვრების ინტერპრეტაციას ორ ძირითად პუნქტში. ჯერ ერთი, მას არ სწამს ძალმომრეობის შედეგიანობა. გარდა ამისა, იგი უარს ამბობს განიხილოს კლასობრივი ბრძოლა და სოციალური კონფლიქტები მუშებსა და მეწარმეებს შორის მისი თანამედროვე საზოგადოებისა და საერთოდ ისტორიის განვითარების მამოძრავებელ ძალად. კონტის მიმდევარ დიურკემს მიაჩნია, რომ ეს კონფლიქტები არაფრით მოასწავებენ გადასვლას თანამედროვეობიდან სავესებიით განსხვავებულ ახალ ეკონომიკურ წყობაზე.

მეორე მხრივ, დიურკემისათვის სოციალური პრობლემის გადაჭრა არ გამომდინარეობს ეკონომიკის რეორგანიზაციიდან. მისთვის სოციალური პრობლემა არა იმდენად ეკონომიკურია, რამდენადაც მორალური. დიურკემის სოციალური პროექტის არსი არ არის გამოსატყუი საკუთრებრივი მდგომარეობითა და განსაკუთრებით დაგეგმვის ნიშნით.

სოციალიზმი, დიურკემის მიხედვით, კონტის „სოციალიზმის“ მსგავსად, პირველ რიგში, წარმოდგენილია ორგანიზაციისა და მორალიზაციის ნიშნებით. სოციალიზმი არის საუკეთესო, მაღალ ღონეზე გაცნობიერებული ფორმა კოლექტიური ცხოვრების ორგანიზაციისა, რომლის მიზანი და შედეგია ინდივიდების ინტეგრაცია სოციალურ ჩარჩოებსა და ერთობებში, რომლებსაც აქვთ მორალური ავტორიტეტი და ამდენად შეუძლიათ შეასრულონ აღმზრდელობითი ფუნქცია.

სოციალიზმის განსაზღვრებისა თუ მისი ცალკეული მახასიათებლების მითითებისას დიურკემი ყურადღებას ამახვილებს პოლიტიკური ფაქტორის როლზე. იგი წერს:

„სოციალიზმი არ დაიყვანება სამუშაო ქირის, ანუ როგორც იცყვიან, კუჭის პრობლემაზე, იგი, პირველ რიგში, არის მისწრაფება საზოგადოებრივი ორგანიზმის გარდაქმნისაკენ იმ მიზნით, რომ სხუანაირად განლაგდეს სამრეწველო აპარატი, გამოყვანილ იქნეს ჩრდილიდან, სადაც იგი ავტომატურად მოქმედებს, წარმოდგეს სინათლეზე და დაეჭვემდებაროს ცნობიერების კონტროლს.“¹

ამ მისწრაფებას, განაგრძობს დიურკემი, გამოხატავენ არა მხოლოდ დაბალი კლასები, არამედ თვით სახელმწიფო, რომელიც ეკონომიკური მოღვაწეობის ყოველდღიური ცხოვრების წამყვან ფაქტორად თანდათანობით გადაქცევის კვალობაზე იძულებული ხდება ყველაზე საარსებო სასიცოცხლო ინტერესების პოზიციიდან მიუღვეს მას და უფრო მეტად მოაწესრიგოს მისი გამოვლინებანი.

¹ ციგ. რ. არონის მითით. წიგნის მიხედვით, გვ. 374.

ეს მოსაზრებები შეიცავს სახელმწიფოებრივი მონოპოლიზაციის ერთგვარ მინიშნებას, რაც დიურკემის სოციალურ-პოლიტიკური განჭვრეტის უნარის ერთ-ერთ დადასტურებად უნდა ჩაითვალოს.

სახელმწიფოს ეკონომიკური და საერთო როლის ზრდას დიურკემი უკავშირებს საფრანგეთის რევოლუციას, რომელმაც, მისი აზრით, განაპირობა სახელმწიფოს შესაძლებელი როლის გაცნობიერება. დიურკემი კარგად ერკვევა შრომის ნაყოფიერების ზრდასა და უმრავლესობის სილაგაკეს შორის წინააღმდეგობის შინაარსში, ასაბუთებს, რომ ეკონომიკური ანარქია და უთანასწორობა ხშირად მიაჩნიათ პოლიტიკური უთანასწორობიდან გამომდინარე მოვლენებად. გამთანაბრებლური მისწრაფებების შეჯახებას განაპირობებდა ეკონომიკური ანარქიის გაცნობიერება. ამან ხელი შეუწყო სოციალისტური მოძღვრებების წარმოშობას. ეს მოძღვრებები კი, ფიქრობს დიურკემი, გამოსატყვევებენ ეკონომიკური გარდაქმნების ბაზაზე საზოგადოების რეორგანიზაციისაკენ მისწრაფებას.

ამავე დროს, დიურკემს ერთგვარი პესიმიზმის ელემენტი შეაქვს საზოგადოების მორალიზებისა და ორგანიზების საკუთარ იდეაში: იგი თავისთავად გამოიხატავს რევოლუციის პოზიტიურ როლს, მაგრამ არც რეფორმების დიდი იმედი აქვს. უცნაურია, მაგრამ ფაქტია, რომ რეფორმატორობის ისეთ თვალნათლივ გამოხატულებებსაც კი, როგორცაა სამუშაო დღის ხანგრძლივობის შემცირება ან ხელფასის ზრდა, დიურკემი უშედეგოდ მიიჩნევს იმ მოსაზრების საფუძველზე, რომ ადამიანის მადა უძლებია, სურვილების ზომიერ ღონეზე დამყვანი მორალური ავტორიტეტის არსებობის შემთხვევაში ადამიანები მუდამ დაუკმაყოფილებელი იქნებიან, ვინაიდან ყოველთვის ენდომებათ მიიღონ იმაზე მეტი, ვიდრე აქვთ.

ეს, ერთი მხრივ, თითქმის სწორია, მაგრამ მეორე მხრივ დიურკემი არ ითვალისწინებს, რომ ადამიანთა მოთხოვნილებების პრაქტიკული განუსაზღვრელობის გამო არც ერთ, ყველაზე სრულყოფილად ორგანიზებულ საზოგადოებასაც კი არ შეუძლია მათი სრული დაკმაყოფილება, რამდენადაც შეზღუდულია საამისო არა მხოლოდ საზოგადოებრივი, არამედ ბუნებრივი შესაძლებლობებიც კი. რამდენადაც ყოველ თაობას სურს იცხოვროს წინა თაობაზე უკეთესად, პერმანენტული დაუკმაყოფილებლობა გარდაუვალია (რ. არონი).

მაგრამ ასეთი თვალსაზრისის მართებულობის შემთხვევაში როგორ უნდა დასაბუთდეს მეტ-ნაკლებად დამაკმაყოფილებელი საზოგადოებრივი ორგანიზაციის მშენებლობის აუცილებლობა?

დიურკემის თვალსაზრისით, გრადიციულისაგან განსხვავებული თანამედროვე ინდუსტრიული საზოგადოების მისწრაფებაა ეკონო-

მიკის სრული თავისუფლება პოლიტიკური ძალაუფლებისაგან, მაგრამ დიურკემს ეს სულისკვეთება და მისი თეორიული გამოხატულებები მცდარად მიაჩნია. იგი ფიქრობს, რომ ეკონომიკური მოღვაწეობა უნდა ექვემდებარებოდეს ძალაუფლებას, რომელიც ერთდროულად პოლიტიკურიც არის და მორალურიც, სოციოლოგი კი ასეთ, ეკონომიკის რეგულირებისათვის აუცილებელ ძალაუფლებას პოულობს არა ოჯახსა და სახელმწიფოში, არამედ კორპორაციაში.

ამ შემთხვევაში თითქოს თავს იჩენს ერთგვარი გაორების მომენტი დიურკემის სოციალურ-პოლიტიკურ მოძღვრებაში, კერძოდ, სახელმწიფოს როლის სრული უგულებელყოფა თითქოს არ თავსდება მისი მოძღვრების ძირითადი პრინციპების ჩარჩოებში. სახელმწიფოს როლის გამორიცხვას იგი ცდილობს იმ მოტივით, რომ სახელმწიფოს არ შეუძლია შეასრულოს მორალიზაციის ვით ეკონომიკის რეგულირების ფუნქცია, რამდენადაც იგი ძალიან დამორებულია ინდივიდებისაგან.

მაგრამ კორპორაციები ფაქტობრივად ასრულებენ არა დამოუკიდებელი რეგულატორის ფუნქციას, არამედ ინდივიდსა და სახელმწიფოს შორის შუამავლის როლს. ე.ი. დიურკემი, როგორც იტყვიან, უკანა კარებიდან მაინც აპარებს სახელმწიფოს რეგულატორული როლის იდეას.

დიურკემისეული სოციალიზმის ძირითადი იდეა მდგომარეობს სოციალისტური მოძრაობის შინაარსიდან კლასობრივი ბრძოლის გამორიცხვასა და მის დაყენებაში ორგანიზაციამდე. დიურკემი თავის სოციოლოგიას სოციალიზმთან აკავშირებს არა იმის გამო, რომ მას პოლიტიკური შეხედულებების გამოხატვის ამოცანა აქვს, არამედ იმიტომ, რომ სოციოლოგიას აინტერესებს ობიექტური სოციალური რეალობა, რომლის ასპექტია სოციალისტური მოძრაობა. მისი ისტორიული მნიშვნელობის გაცნობიერებას მიეყაერთ დასკვნამდე, რომ „სოციალისტური აღფრთოვანება“ რეფორმების სახით განხორციელდება ახალ ინსტიტუტებში.

პოლიტიკურ ინსტიტუტებთან დამოკიდებულების საკითხში დიურკემი კონტის მიმდევარია: იგი თითქმის არ ინტერესდება საკუთრივ პოლიტიკური ინსტიტუტებით. საპარლამენტო დაწესებულებანი, არჩევნები, პოლიტიკური პარტიები, მისი ამრით, ქმნიან საზოგადოებრივი ცხოვრების მხოლოდ გარეგან მხარეს. კერძოდ, თითქმის კონტის ანალოგიურად იგი არჩევნებსა და პარლამენტს თვლიდა შედარებით უფრო მნიშვნელოვან, მიაჩნდა, რომ საზოგადოებისა და მორალის ძირეული რეფორმების პარალიზებას იწვევს პარტიული დავა-კამათი და პარლამენტური უთანხმოებანი.

მაგრამ დიურკემის სოციალურ-პოლიტიკურ მეხედულებებსა და პრაქტიკულ პოზიციამი შეინიშნება ერთი მომენტი, რომელიც განსაკუთრებული ყურადღების ღირსია. ესაა მისი მეხედულება დემოკრატიამე. „ლექციებში სოციოლოგიის შესახებ“ (1850) იგი ცდილობს მოგვეს დემოკრატიის ორიგინალური განსაზღვრება, რომელიც არსებითად განსხვავდება კლასიკურად მიჩნეული განსაზღვრებისაგან. კერძოდ, საკუთარ განსაზღვრებაში დიურკემს არ შეაქვს საყოველთაო საარჩევნო ხმის უფლება, პარგათა პლურალიზმი და პარლამენტი. დემოკრატიული სახელმწიფოს ჭეშმარიტი დახასიათება, დიურკემის მიხედვით, დაიყვანება „მმართველი ცნობიერების სულ უფრო ფართო გავრცელებასა და ამ ცნობიერების მჭიდრო კავშირებზე ინდივიდუალურ ცნობიერებათა მასასთან.“ ეს კი, არსებითად, მიჩნეულია სახელმწიფოსა და ხალხს შორის კავშირის მოთხოვნად.

დემოკრატია, ამბობს დიურკემი, არის პოლიტიკური ფორმა, რომელშიც საზოგადოება აღწევს ყველაზე გარკვეულ თვითშეგნებას. ხალხი მით უფრო ემხრობა დემოკრატიას, რაც უფრო მნიშვნელოვან როლს ასრულებს საზოგადოების საქმეებში ერთობლივი განხილვები, გააზრებები, კრიტიკა. ამავე დროს ხალხი მით უფრო ნაკლებად აფასებს დემოკრატიას, რაც უფრო სჭარბობს შეუგნებლობა, აკვიატებული ჩვევები, ბუნდოვანი გრძნობები, ცრურწმენები, ე.ი. ყოველივე ის, რაც ექვემდებარება კონტროლს. დემოკრატია, ამბობს დიურკემი, XIX საუკუნისათვის არც სიახლეა და არც აღმოჩენა. დემოკრატიის ისტორია მისი ევოლუციური განვითარების დადასტურებაა უძველესი დროიდან დღევანდლამდე. ასე რომ, საზოგადოების შემდგომი საფეხური უფრო დემოკრატიულია, ვიდრე წინა ეტაპი: მიუხედავად იმისა, რომ ფეოდალური წყობილება „გაურკვეველობისა და შეუგნებლობის მაქსიმუმს“ ამქლავნებს, მონარქია, საზოგადოების კოლექტიურ ძალთა ცენტრალიზებისა და საკუთარი გავლენის ხალხის ღრმა ფენებზე გავრცელების გზით, ამზადებს საფუძველს დემოკრატიისათვის და ამკვიდრებს კიდევ მას. მნიშვნელობა აქვს არა იმას, რომ მონარქს ვუწოდებთ მეფეს, არამედ იმ ურთიერთობებს, რომელსაც მეფე-მონარქები ნერგავენ მთელ ხალხთან ერთად.

დემოკრატიულად ევოლუციონიზირებული საზოგადოება გზადაგზა აუფასურებს საკუთრივ პოლიტიკურ ინსტიტუტებს, გულგრილია უმაღლეს ხელისუფალთა წარმომავლობის საკითხის მიმართ.

დემოკრატიის დიურკემისეული განსაზღვრების მიხედვით, პოლიტიკა – იგივე მართვა და ხელისუფლება – საზოგადოებრივი სისტემის მეორეხარისხოვანი ელემენტია. თვით დემოკრატია კი, რაც ეტიმოლოგიურად ხალხის ძალაუფლებას ნიშნავს, ხასიათდება არა მართვის

ორგანიზაციით, არამედ მმართველობითი მოღვაწეობის გარკვეული ნიშნებით, მოსახლეობასა და მმართველებს შორის კავშირის ხარისხით.

დიურკემს არცთუ უსაფუძვლოდ აკრიტიკებენ იმის გამო, რომ მმართველობის ფუნქციათა კონცენტრირების მისეული მოთხოვნის თანახმად, თვით ფაშისტურ-ნაცისტური რეჟიმებიც შეიძლება დემოკრატიულად გამოვაცხადოთ. ამ რეჟიმების პირობებში მართვის ფუნქცია უმაღლეს დონეზე გაცნობიერებულია, ხოლო განსილვის, გააზრებისა და კრიტიკის მოთხოვნები – უგულებელყოფილი. გოგალიგარულ რეჟიმებში გარეგნულად მაინც ხალხსა და მმართველებს შორის კავშირის ხარისხი გაცილებით მაღალიც კი მოჩანს, ვიდრე გაშლილი დემოკრატიის პირობებში. ასეთი რეჟიმების მოლოდინი და საშიშროება იწინასწარმეტყველა დიურკემის ბევრმა თანამედროვემ, კერძოდ, ჰ. სპენსერმა. თუმცა ცალკეული ინდივიდებისადმი სახელმწიფოს ყოვლისშემძლეობის დაპირისპირების საკითხი არც დიურკემისათვის იყო უცნობი.

დემოკრატიის დიურკემისეული ანალიზი უფრო მეტად სოციოლოგიურია, ვიდრე პოლიტიკურ-თეორიული. იგი გულისხმობდა, რომ გონივრული მართვა, აგრეთვე ხალხსა და სახელმწიფოს შორის კავშირი შეიძლება განსორციელდეს მხოლოდ ლიბერალურ-წარმომადგენლობითი სისტემის მეთოდებით. ამავე დროს იგი ერთსაფეხურიანი საყოველთაო არჩევნების წინააღმდეგია; მიაჩნია, რომ ერთსაფეხურიანი არჩევნები იწვევს პარლამენტურ ანარქიას (კერძოდ საფრანგეთში), რაც არ შეესაბამება საზოგადოების ბუნებრივ მოთხოვნილებას. ამიტომ მიაინიშნებს ორსაფეხურიანი საარჩევნო სისტემის შემოღების აუცილებლობაზე. ასეთი სისტემა, მისი აზრით, ათავისუფლებს არჩეულებს ამომრჩეველთა მასის უსაგნო და ბრმა ბეწოლისაგან, საშუალებას მისცემს მათ უფრო დინჯად და თავისუფლად დაადგინონ და განიხილონ კოლექტიური (საზოგადოებრივი) მოთხოვნილებანი.

მაგრამ ორსაფეხურიანი სისტემის დასაბუთება დიურკემისათვის თვითმიზანი არ არის. იგი მას სჭირდება პიროვნებასა და პოლიტიკურ წყობილებას შორის შუალედური ორგანოს აუცილებლობის დასაბუთებისათვის. ასეთი ორგანო, როგორც ვნახეთ, კორპორაციის პროტოტიპია. იგი საჭიროა, რათა ინდივიდები არ გაისრისონ ყოვლისშემძლე სახელმწიფოსთან უშუალო შეჯახებაში. დიურკემი იმედოვნებს, რომ ამ გზით საზოგადოება უფრო ორგანული გახდება, რამდენადაც თავიდან იქნება აცილებული ერთი მხრივ სახელმწიფოს უშუალო ძალმომრეობა, ხოლო მეორე მხრივ, ინდივიდების გათიშვა და უმწეობა.

დიურკემის აზრით, ორ თუ სამსაფეხურიანი საარჩევნო სისტემა გააძლიერებს არჩეულთა პასუხისმგებლობას და მბრძანებლობის შესა-

ძლებლობას, რაც გამოორიცხულია ერთსაფეხურიანი არჩევნების, ანუ არჩეულთა და ამომრჩეველთა უშუალო ფიზიკური სიახლოვის დროს.

შუამავლები, განაგრძობს დიურკემი, განტვირთავენ მთაერობას დაძაბულობისაგან და, ამავე დროს, არ დაარღვევენ კავშირს ხელისუფლების ინსტიტუტებს შორის. კერძო პირებსა და სახელმწიფოს შორის ურთიერთობათა ცირკულირებაში შუამავალთა მონაწილეობით სახელმწიფო კიდევ უფრო განმტკიცდება, უფრო ავტონომიური გახდება, რადგან უფრო გამოიკვეთება განსხვავება მასსა და საზოგადოებას შორის.

დიურკემი წერს: „ჩენი პოლიტიკური სიძნელე, ამგვარად, გამოწვეულია იმავე მიზეზით, რითაც სოციალური – ინდივიდსა და სახელმწიფოს შორის დამატებითი მეორადი რგოლების არარსებობით. ჩვენ უკვე აღვნიშნეთ, რომ ეს მეორადი ჯგუფები აუცილებელია, რათა სახელმწიფომ არ შეავიწროოს ინდივიდები. ახლა ვხედავთ, რომ ისინი საჭიროა, რათა სახელმწიფო საჭირო მომით იყოს დაშორებული ინდივიდებისაგან. გასაგებია, რომ ისინი სასარგებლონი არიან ერთიმეორისათვის: ორივე მხრიდან იგრძნობა ერთმანეთთან უშუალო შეხებისაგან თავის არიდება, თუმცა ისინი აუცილებლობით არიან დაკავშირებულნი ერთმანეთთან.“¹

ამრიგად, ე. დიურკემის სოციალურ-პოლიტიკური შეხედულებები საკმაოდ ძლიერ სტიმულებს ქმნიან პოლიტიკური მეცნიერების ისეთი გლობალური და აქტუალური საკითხების კვლევისათვის, როგორცაა: პიროვნებისა და სახელმწიფოს ურთიერთობის, სამოქალაქო საზოგადოების მშენებლობის, დემოკრატიის, როგორც პოლიტიკური მმართველობის ფორმისა და როგორც ცხოვრების წესის მიმართების, საარჩევნო სისტემის სრულყოფის, თვით სახელმწიფოს მომავლისა და სხვა საკითხები. ამაშია დიურკემის სოციალურ-პოლიტიკური მოძღვრების მნიშვნელობა.

§3. ჰერბერტ სპენსერი (1820 - 1893)

ცალკე ყურადღებას იმსახურებს ინგლისელი პოზიტივისტი ფილოსოფოსის სპენსერის სოციალურ-პოლიტიკური მოძღვრებაც. მის ფონს ქმნის ორგანიკული სოციოლოგია, რომლის თანახმად ყველაზე სიცოცხლისუნარიანია კლასობრივად დანაწევრებული საზოგადოება. საზოგადოების კლასებად დაყოფას და სხვადასხვა ინსტიტუტების

¹ ციგ. რ. არონი, დასახ. ნაშრომი, ცვ.384.

წარმოშობის პროცესს სპენსერი განიხილავს ცოცხალი ორგანიზმის ანალოგიურად. ფუნქციონალური ნიშნით ორგანიზმის განხილვის მსგავსად განიხილება საზოგადოებრივი ორგანიზმის ფუნქციებიც, კერძოდ სახელმწიფოს აქ გამოყოფილი აქვს „თავის“ როლი.

სტრუქტურულ-ფუნქციონალური ანალიზის სოციოლოგიური სკოლის ერთ-ერთი ფუძემდებელი გოლკოტ პარსონსი წიგნში „სოციალური მოქმედების სტრუქტურა“ (1937), გარკვეული მიზეზების ჩამოთვლის შემდეგ მოითხოვს სპენსერის ევოლუციონისტური დოქტრინის სავსებით უკუვლებას. მაგრამ 24 წლის შემდეგ სპენსერის წიგნის „სოციოლოგიის შესავლის“ წინასიტყვაობაში იგი მას ფუნქციონალიზმის წინამორბედადაც კი აღიარებს.

XX საუკუნის მეორე ნახევრიდან ინგერესი სპენსერისადმი იმდენად გაიზარდა, რომ იგი საბოლოოდ აღიარეს სოციოლოგიის ისტორიის უდიდეს ფიგურად, აღნიშნეს, რომ მის შრომებში არის ბევრი ისეთი რამ, რაც სამუალებას გვაძლევს, ჩავწვდეთ თანამედროვე საზოგადოების ბუნებას. ბევრი მკვლევარი, კერძოდ ს. მოსკოვინი, ამ გარემოებას ხსნის სახელმწიფოზე მისი შეხედულებების თავისებურებით.¹

სპენსერის სოციოლოგიის გამოსავალი თეზისის მიხედვით, საზოგადოება იქმნება მისი შემადგენელი ინდივიდების მიერ და მისი ბუნება განისაზღვრება ამ უკანასკნელთა ბუნებით. ინდივიდებისა და საზოგადოების ურთიერთქმედებაში პირველადია ინდივიდთა ხასიათი, ხოლო საზოგადოებისა – მეორადი, წარმოებული.² ამით განსხვავდება სპენსერის გამოსავალი სოციოლოგიური თეზისი ო. კონტის თეალსაზრისისაგან, რომლის მიხედვით, პიროვნებანი გარემოს პროდუქტებია.

სპენსერს მიაჩნია, რომ ვიდრე მოქალაქეთა მასა არ განიმსჭვალება სოციალურ ორგანიზაციასთან საკუთარი პარმონიზების რწმენით, ეს ორგანიზაცია არც არსებობს. სპენსერი ამბობს: არავითარ ეშმაკური წესით გამოგონებულ პოლიტიკურ ორგანიზაციას თავისთავად არავითარი ძალა არა აქვს. მთავარია მხოლოდ იმ ადამიანთა ხასიათი, რომელთა მიმართ ეს დაწესებულებები გამოიყენება. ყოველთვის, როცა პარმონია ადამიანთა ხასიათსა და დაწესებულებებს შორის არასაკმარისია, ყველგან, სადაც დაწესებულებები შექმნილია ძალმომრეობით – რევოლუციური თუ ნაადრევი რეფორმების გზით, წარმოიქმნება ამ შეუსაბამობის შესატყვისი გათიშვა.

¹ იხ. „Социал“, №2, 1992, გვ. 79.

² Г. Спенсер, Автобиография. СПб., 1914, გვ. 227.

სპენსერის მიხედვით, სოციალური არის, თუმცა წინააღმდეგობრივი, მაგრამ მაინც მშვიდი პროცესი, რომელიც არ უშეებს საზოგადოების განვითარების შეგნებულ დაჩქარებას გარეგანი ძალმომრეობის გზით. რამდენადაც ეს ასეა, უსამართლობა იქნებოდა, მსხვერპლად გაგველო მოქალაქეთა კეთილდღეობა რაღაც წარმოსახული სახელმწიფოებრივი კეთილდღეობის გულისთვის. სახელმწიფო თვით უნდა არსებობდეს ამ მოქალაქეთა კეთილდღეობისა და ინტერესების დაცვისათვის.

მაგრამ ირკვევა, რომ ესაა სპენსერის ერთგვარი ჯერარსული სურვილი და არა სახელმწიფოს რეალური ფუნქციონირების ანარქული: სპენსერი გაფრთხილებას იძლევა, მეტისმეტად არ ეწინააღმდეგება მინისგრაიულ ხელისუფლებას. ამასთან მიუთითებს, რომ მთავრობის უსამართლობა თავისთავადი კი არ არის, არამედ წარმოიქმნება ხალხის დახმარებით, რომელიც უსამართლოა თავისი გრძნობებითაც და მოქმედებითაც. ცდება ის, განაგრძობს სპენსერი, ვისაც მიაჩნია, რომ ბრძენი და კეთილი მმართველი შეიძლება აირჩიოს ხალხმა, რომელსაც არც სიკეთე ახასიათებს და არც გონიერება.

სპენსერის ერთგვარად ანარქისტული სოციალურ-პოლიტიკური ორიენტაციის მიხედვით, მთავრობა ადამიანთა უბრალო კრებულაა. მხოლოდ ერთეულთა გამოკლებით იგი შედგება ჩვეულებრივი დონის, ხშირად კი გონებაჩლუნგი ადამიანებისაგან. საშუალო დონის ხელისუფალთა სიმრავლე კი განაპირობებს ძალმომრეობას ერთეულ გონიერ ადამიანებზე და ისინიც იძულებულნი არიან დაემორჩილონ უმრავლესობის ნებას.

სპენსერს მიაჩნდა, რომ ურთულეს მექანიზმთაგან საზოგადოება არის ერთადერთი, რომელიც არ ექვემდებარება წინასწარ განზრახულ შემოქმედებას. ამიტომ აქ კანონები არასოდეს იწვევენ სასურველ ეფექტს.

მიუხედავად ამისა, სპენსერი მაინც არ გამორიცხავს საზოგადოებისა და ადამიანის ურთიერთობაში გარკვეული მიზეზობრივი კავშირის არსებობას. ასეთი კავშირის გარეშე, ფიქრობს სპენსერი, მმართველობა და კანონმდებლობა გედმეტი იქნებოდა, ხოლო საპარლამენტო გადაწყვეტილებებს მიიღებდნენ თვითნებობაზე დაფუძნებული კენჭისყრით ან „მონეტის აგდებით“. აღნიშნული მიზეზობრივი კავშირის ძიების ამოცანას ეფუძნება სოციოლოგიის, როგორც მეცნიერების, აუცილებლობის დასაბუთება სპენსერის მიერ.

განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს სპენსერის შეხედულება სახელმწიფოსა და პიროვნების ურთიერთობის საკითხზე. ეს

საკითხი, ფიქრობს სპენსერი, ეფუძნება სამართლიანობის იდეას, რომელშიც იგი ორ ელემენტს განასხვავებდა:

1. ყოველ ადამიანს აქვს თავისუფალი მოღვაწეობისა და მისი შედეგებით სარგებლობის უფლება.

2. აუცილებელია აღნიშნული თავისუფლების გარკვეული შეზღუდვა, რაც განსაზღვრულია სხვა ადამიანთა პირველ პუნქტში გათვალისწინებული უფლებების დაცვისა და რეალიზაციის აუცილებლობით.

აღნიშნულ ელემენტთაგან რომელიმეს გადაჭარბებით შეფასება სპენსერს ყველა მცდარი ეთიკური და სოციალური თეორიის შექმნის მიზეზად მიაჩნია. წიგნში „სოციალური სტაგისტიკა“ (რუს. СПН, 1906) იგი წერდა: საჭიროა „ვადიაროთ თავისუფლება თითოეულისათვის და ამასთან მეფზღუდოთ იგი მხოლოდ ყველას თანაბარი უფლებით“. აქედან გამოდის დასკვნა იმის შესახებ, რომ ყოველი საზოგადოებრივი ორგანიზაცია მაღალ საფეხურად შეიძლება ჩაითვალოს მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც წარმატებით ემსახურება ინდივიდთა კეთილდღეობას.

სპენსერის აზრით, საზოგადოებათა უმრავლესობის განვითარება მიმდინარეობს წმინდა სამხედრო მღვთმარეობიდან მშვიდობიან მღვთმარეობაზე თანდათანობითი გადასვლის გზით. რამდენადაც ინდივიდს თვითონ არ შესწევს უნარი დაიკმაყოფილოს ყველა თავისი მოთხოვნილება, ამ ამოცანას კისრულობს სახელმწიფო. მთავრობის უპირველესი ამოცანაა ეროვნული თავდაცვა, ხოლო მეორე რიგში – მოქალაქეთა დაცვა შინაური მტრებისაგან.

კონტის მსგავსად, სპენსერი გამოყოფს საზოგადოების ორ ტიპს: სამხედროს და სამრეწველოს. პირველ შემთხვევაში არმია არის მობილიზებული ხალხი, ხოლო ხალხი – არმია, რომელიც ისვენებს, ამიგომ აქ ხალხს და არმიას ერთნაირი აგებულება აქვთ და ერთობლივი მოქმედებანი ასეთ საზოგადოებაში სრულდება იძულების წესით.

მეომარ საზოგადოებათა ცხოვრება არის მტრობით ცხოვრება, მათი რელიგია – მტრობის რელიგია. მტრული სულისკვეთება რიგუალური წესით გადაეცემა თაობიდან თაობაში. (საილუსტრაციოდ სპენსერი განიხილავს ძველი პერუელების სახელმწიფოს, სადაც კანონით დადგენილი იყო ყოველი საზოგადოებრივი კლასის შრომის სახეობა და მოცულობა, უქნარობაში შემჩნეულნი საჯაროდ ისჯებოდნენ, უმალღეს სათნოებად და ქველმოქმედებად ითვლებოდა ხელისუფლებისადმი უპირობო დამორჩილება, ხოლო წინააღმდეგობა – დანაშაულად, რაც პატიებას არ ექვემდებარებოდა).

სამხედრო ტიპის საზოგადოების ზოგიერთი ნიშანი შენარჩუნებულია სამრეწველო საზოგადოებაშიც. მაგალითის სახით სპენსერი

ასახელებს საფრანგეთს, სადაც დაწესებული იყო მკაცრი კონტროლი ბეჭდვით სიგყვამზე, იკრძალებოდა მასობრივი შეკრებები და სხე.

მიუხედავად ამ ელემენტებისა, სამოგადოების აღნიშნული გიპი თანდათანობით გადადის იძულებითი ურთიერთობიდან ნებაყოფლობით თანამშრომლობაზე. მუშა და მეწარმე, მყიდველი და გამყიდველი ამ სამოგადოებაში დამოუკიდებელი პიროვნებებია. მოქალაქეებისა და მთავრობისადმი მორჩილების კულტი შეცვლილია მოქალაქეთა ნების უზენაესობის იდეით. რწმენა იმისა, რომ ინდივიდები არსებობენ სახელმწიფოს კეთილდღეობისათვის, თანდათან იცვლება საპირისპირო რწმენით – სახელმწიფო არსებობს მოქალაქეთა კეთილდღეობისათვის.

სპენსერი მიიჩნევს, რომ სამრეწველო სამოგადოების საფუძველზე აღმოცენებული მომავალი სამოგადოება წინამორბედისაგან განსხვავებული იქნება შემდეგი ნიშნით: თუ სამრეწველო სამოგადოებაში ცხოვრება ჩაითვლება შრომის მიზნად, ეს გამოხატული იქნება გონებრივი, ესთეტიკური და მოღვაწეობის სხვა სახეობების შესაძლებლობათა გაფართოებაში.

როგორც ვხედავთ, აქ საკმაოდ ნათლად წარმოდგენილია ადამიანის ყოველმხრივი განვითარების იდეა, თუმცა სპენსერი არ არის მისი ორიგინალური ავტორი. როგორც ვიცით, ეს იდეა წამოაყენა სოციალიზმის თითქმის ყველა ნაირსახეობამ.

სამხედრო გიპის სამოგადოებისაკენ უკუსვლის მაუწყებლად სპენსერს მიაჩნია მისი თანამედროვე ლიბერალიზმის ორიენტაცია: იგი თვლის, რომ ტრადიციული ლიბერალიზმი მოითხოვდა სახელმწიფოსთან მიმართებაში პიროვნების თავისუფლების გაფართოებას, ხოლო თანამედროვე ლიბერალები „თანამიმედვერულად აფართოებენ სახელმწიფო ძალაუფლებას და მღუდავენ პიროვნების თავისუფლებას.“

სამხედრო გიპის სამოგადოებისაკენ დაბრუნების საშიშროებას სპენსერი იმაშიც ხედავს, რომ პარლამენტარებს არა აქვთ სოციალური საკითხების ელემენტარული ცოდნა, მაგრამ იმავდროულად აბსოლუტურად სწამთ მიღებული კანონების ძალა. სინამდვილეში კი ეს კანონები ხალხის ბევრი უბედურების მიზეზია. წინა ეპოქების უდიდესი ცრურწმენა იყო მონარქების ღვთაებრივი უფლების რწმენა.

კაცობრიობის პროგრესის ერთადერთ ბუნებრივ და საიმედო გზად სპენსერს მიაჩნდა ადამიანის ბუნების თანდათანობითი სრულყოფა სოციალური ცხოვრების ორგანიზაციის მართებული წესის შემოქმედებით. მაგრამ ასეთ წესად იგი არ მიიჩნევდა სამოგადოების სოციალისტურ ორგანიზაციას. პირიქით, მიაჩნდა, რომ იგი ყველა ფორმაში გულისხმობს მონობას. სპენსერი წიგნში „პიროვნება სახელმ-

წიფოს წინააღმდეგ“ (1884) აფრთხილებდა კაცობრიობას ამ მომავალი საშიშროების წინააღმდეგ, თუმცა ამავე დროს ხაზგასმით ლაპარაკობდა როგორც სოციალიზმის, ისე კომუნიზმის გარდუვალობაზე. ამავე დროს სოციალიზმი მას მიაჩნდა დროებით ეგაპად, რომლის გავლის შემდეგ კაცობრიობა კვლავ გააგრძელებდა გზას „აღქმული მიწისაკენ“. ასეთი გზით სულას კი იგი მაშინ შეძლებდა, „როცა ამოწურავდა ყველა შესაძლებელ მიხვეულ-მოსხვეულ გზებს“.

სპენსერის სოციალურ-პოლიტიკური ორიენტაციის საბოლოო დადგენისათვის ყურადღება უნდა მიექცეს რამდენიმე მომენტს.

ჯერ ერთი, სოციალიზმისა და კომუნიზმის კრიტიკის დროს მის მიერ გამოყენებული ზოგიერთი არგუმენტი ნაჩქარევად და მცდარად მიიჩნეის მისი ეგაგისტობის დადასტურებად. აქ, პირველ რიგში, მხედველობაში გვაქვს სპენსერის მსჯელობა სახელმწიფოს უფლებებსა და ფუნქციებზე მცდარი წარმოდგენების შესახებ. ისინი მას მიაჩნია ბარბაროსობისაკენ დაბრუნების წყაროდ და აიგივებს მას სოციალისტურ ეგაპთან.

მაგრამ სპენსერის მართლმორწმუნე ეგაგისტობა ასეთი მოსაზრებებით არ დასტურდება. პირიქით, ჩვენ მიგვაჩნია, რომ ეგაგისტურ ორიენტაციას სპენსერთან ჩრდილავს თავისებური ანარქისტული მოტივები, ერთგვარი წვლილის სახით წარმოდგენილი ანომიის სოციოლოგიურ კონცეფციაში, რომლის ფუძემდებლად, როგორც ვიცით, ემილ დიურკემი ითვლება.

ანომია ნიშნავს საზოგადოებაში მიღებული მწეობრივი და სამართლებრივი ნორმა-კანონებისაგან გადახრას. მაგრამ მისი ერთ-ერთი მიზეზია თვით ნორმა-კანონების არასრულყოფილება. ხშირია შემთხვევა, როცა თვით მორალისტები და სამართლისმცოდნენი ერთგვარად თითქოს ახალისებენ კიდევ ნორმა-კანონების სისუსტის საფუძველზე ანომიის ახსნის ცდებს. მაგალითად, ჟან გიუიო მომავლის საზოგადოების ნიშანდობლივ თვისებად მიიჩნევდა ავტონომიურ მწეობას, რომელიც აღარ დაემყარებოდა ყველასთვის სავალდებულო კანონებს. ასეთი შეხედულება კი ნიშნავს ყოველგვარი ზოგადი ნორმა-კანონების თანდათანობით გამორიცხვას, დაწყებული ჯგუფურით და დამთავრებული უნივერსალური ზოგად-საკაცობრიო პრინციპების ჩათვლით.

ნორმა-კანონის სისუსტისა თუ არასრულყოფილების ერთ-ერთ პირობად მიიჩნევენ მორალისტისა და კანონმდებლობის სუბიექტური ნების თვითნებური გამოხატვის შესაძლებლობას. ეს მოტივი საკმაოდ ნათლადაა წარმოდგენილი ჯერ კიდევ მითოლოგიურ დონებზე. მაგალითად, მართლმსაჯულების ქალღმერთ თემიდას თვალები ახ-

ვეული აქვს და მხოლოდ ამ მდგომარეობაში ადგენს დანაშაულისა და სასჯელის მეტ-ნაკლებად მისაღებ თანაფარდობას. უსუსურია მტკიცება, რომლის მიხედვით თეშიდას თვალები იმიტომ აქვს ახვეული, რომ იგი ქალია და ადვილად შეიძლება აპყვეს ცდუნებას... კი მაგრამ, მამაკაცი ხომ საერთოდ გამორიცხულია მართლმსაჯულების უმაღლესი გამგებლობიდან, მამასადამე, სამართლებრივი მითოლოგია მას საერთოდ უნდობლობას უცხადებს და უპირატესობას ანიჭებს თუნდაც ცდუნების უნარმქონე ქალს.

სპენსერის თვალსაზრისით, ნორმა-კანონისადმი უპატიველმულობა და მათგან გადახვევის ცდები მით უფრო იზრდება და ხშირია, რაც უფრო მეტია კანონმდებლის დაბალი ცოდნით განსაზღვრული არაკომპეტენტურობა. სპენსერი იმდენად კრიტიკულადაა განწყობილი კანონმდებლობისა და კანონებზე დაფუძნებული სახელმწიფოს მიმართ, რომ არსებითად გამორიცხავს მათს დადებით როლს სოციალურ ორგანიზაციასა და საერთოდ საზოგადოების პროგრესში. იგი წერს: „უეჭველია, რომ ადამიანთა უცნაურ შეცდომათა შორის ყველაზე უარესი ის არის, რომ რომელიმე არასრული ხელობის, მაგალითად, მეჩქემის სპეციალობის დაუფლებისათვის აუცილებლადაა მიჩნეული ხანგრძლივი სწავლა, ხოლო ერთადერთი საქმე, რომელიც არ საჭიროებს არაერთარ მომზადებას, – ესაა მთელი ხალხისათვის კანონების შექმნის ხელოვნება“.¹

სპენსერს მიაჩნია, რომ მთავრობებისა და კანონმდებლების ბოროტმოქმედებათა აღწერა მრავალმხრივ სასარგებლოა. „იგი გვიჩვენებს, მაგალითად, რომ მთავრობის ეთიკის იგივეობა ომის ეთიკასთან, რაც გარდუვალობით არსებობს პირველყოფილ საზოგადოებებში, როცა არმია მობილიზებული საზოგადოებაა, ხოლო საზოგადოება – არმია, რომელიც ისვენებს, გაელენას ახდენს ჩვენს თანამედროვე საზოგადოებაზე“.²

სპენსერის მოსაზრებებს დიდი მნიშვნელობა აქვს არა მარტო ანომიის პრობლემის თეორიული გადაწყვეტისათვის, არამედ თანამედროვეობის რეალური ანომიური პროცესების გაღრმავების თავიდან აცილების პრაქტიკული საკითხების გადაჭრისთვისაც. მართლაც, რამდენად მტკივნეულია საზოგადოების მნეობრივი და სამართლებრივი სიმტკიცის თვალსაზრისით თვით კანონმდებლობისა და მორალისგების მხრივ ნორმა-კანონის უგულვებელყოფა პარლამენტების დონეზეც კი. ეს ქმნის და ალღივებს ნორმა-კანონისადმი მასობრივ

¹ Г. Спенсер, Грехи законодателей. „Социал“, №2, 1992, გვ.136.

² იქვე, გვ. 129.

უპატივეუმელობას, ზრდის მათგან გადახრის სიხშირეს, იწვევს ინდივიდუალური ანომიის გადაზრდას ჯგუფურ-სოციალურში და სხვ.

როგორც აღვნიშნეთ, სპენსერის ძირითადი სოციალურ-პოლიტიკური ნაშრომის სათაურია „პიროვნება სახელმწიფოს წინააღმდეგ“. განაწყენებელი ლიბერალების მხრივ ამ წიგნისადმი უარყოფითმა დამოკიდებულებამ განაპირობა ის გარემოება, რომ რუსულ ენაზე იგი გამოსცეს მხოლოდ 24 წლის შემდეგ (1908) და ისიც შერბილებული სათაურით – „პიროვნება და სახელმწიფო“. სწორედ ამან განსაზღვრა საბჭოური ცნობიერების სიერეში სპენსერის სოციალ-პოლიტიკური ორიენტაციის არასწორი შეფასება, კერძოდ, ამ მოძღვრებიდან ანარქისტული მოტივების გამორიცხვა.

სპენსერის შესედულებათა თანამედროვე მკვლევრები (კერძოდ, ს. მოსკვინი) თვლიან, რომ აღნიშნულ წიგნში იგი ილაშქრებს გოგალიტარისმის წინააღმდეგ. ეს მოსაზრება მისაღებია, მაგრამ მხოლოდ ერთი პირობით: თუ სამხედრო-მონარქიულ რეჟიმებსა და სოციალისტური მოძღვრების ნაწილს მივიჩნევთ გოგალიტარისმის წინამორბედ და არა მის საბოლოოდ რეალიზებულ ფორმებად.

„არასტანდარტულ“ პოლიტიკოს-ფილოსოფოსთა შორის XIX-XX საუკუნეთა მიჯნაზე წარმოქმნილ მწვავე სოციალური, ეკონომიკური, პოლიტიკური და სულიერი პრობლემების ფონზე ნათლად გამოიკვეთა მაქს ვებერის არაორდინარული პიროვნება. მან დიდი გავლენა მოახდინა საზოგადოებათმცოდნეობის ყველა დარგის შემდგომ განვითარებაზე, რაც აიხსნება არა მხოლოდ მისი ღრმა განსწავლულობით, არამედ განხილული პრობლემების აქტუალობის დადგენის დიდი უნართაც.

§4. მაქს ვებერი (1864–1920)

ვებერის სოციალურ-პოლიტიკური მოძღვრების თეორიული წანამძღვარია მისივე კონცეფცია სოციალური მოქმედების შესახებ.

სოციალური მოქმედება, ვებერის მიხედვით, სოციოლოგიის საგანია. სოციოლოგია თავის საგანს აღიქვამს სუბიექტის მიერ საკუთარი ქცევისადმი მინიჭებული საზრისის შესაგყვისად.

სოციალური მოქმედებების ვებერისეული კლასიფიკაცია ემყარება მოქმედების ცნების დაყოფას ოთხ გიპად: მიზანრაციონალური (zweckrational), ღირებულებით-რაციონალური (wertrational), აფექტური, ანუ ემოციონალური და გრადიციული.

პირველი გიპის შემთხვევაში მოქმედება ლოგიკურია (ინჟინერი

აგებს ხილს, გენერალი ესწრაფვის მოიგოს ომი და სხვ.). ყველა ამნაირ შემთხვევაში სუბიექტი ისახავს ნათელ მიზანს და იყენებს შესაბამის საშუალებებს მისი მიღწევისათვის.

მეორე ტიპის მოქმედებაში სუბიექტი თუმცა რაციონალურად იქცევა, მაგრამ მიმართულია არა ფიქსირებული მიზნის განსორციელებისაკენ, არამედ გამოხატავს ღირსებისა და ღირებულების შესახებ საკუთარი წარმოდგენისადმი ერთგულებას (დუელიანტები, გემის კაპიტანი, რომელიც გარდუეალი კატასტროფის მიუხედავად, არ ტოვებს გემბანს და სხვ.).

აუქტური ქცევა-მოქმედება განპირობებულია ინდივიდის სულიერი მდგომარეობით, ან განწყობით. ასეთი ქცევა-მოქმედება განისაზღვრება არა მიზნის თუ ღირებულებათა სისტემის მიერ, არამედ სუბიექტის ემოციონალური რეაქციით გარკვეულ გარემოებებში (მაგალითად, მშობელი სცემს შვილს, რადგან ვერ იტანს მის ქცევას, ან სპორტსმენი პაექრობის დროს აკრძალულ ილეთს იყენებს მეტოქის მიმართ, ე.ი. კონტროლს კარგავს საკუთარი თავისადმი).

ტრადიციული მოქმედება-ქცევა ნაკარნახევია ჩვევებით, მწეჩვეულებებით, მრწამსით, რომლებიც გარკვეული ასპექტით ადამიანის „მეორე ბუნებას“ შეადგენენ. მოქმედების სუბიექტი მოცემულ შემთხვევაში არსებითად გულგრილია მიზნებისა და ღირებულებების მიმართ; იგი თითქოს არც ემოციურად აღიგზნება, უბრალოდ, ემორჩილება ხანგრძლივი გამოცდილებით შემუშავებულ რეფლექსებს.

აღნიშნულ კლასიფიკაციას ვებერი იყენებს მისი თანამედროვე ეპოქის შინაარსის ახსნისათვის. იგი ამტკიცებს, რომ სამყარო, რომელშიც ჩვენ ვცხოვრობთ, ხასიათდება რაციონალობით. ასეთია, კერძოდ, სამეურნეო დაწესებულება, ბიუროკრატიული აპარატის მუშევრებით სახელმწიფოებრივი მართვა. საერთოდ, მიზანრაციონალური მართვისა და ორგანიზაციისაკენ სწრაფვა თანამედროვე საზოგადოების საყოველთაო ტენდენციაა. მაგრამ ეს გარემოება, ფიქრობს ვებერი, არ გამოირიცხავს ჩვენი დროის ფილოსოფიური პრობლემის არსებობას. ეს პრობლემა ეგზისტენციალურია და ნიშნავს საზოგადოების იმ სფეროების შემოსაზღვრასა და ზუსტად დადგენას, სადაც არსებობს და უნდა არსებობდეს ქცევა-მოქმედების სხვადასხვა ტიპები.

აღნიშნულ კლასიფიკაციას ვებერისათვის მეთოდოლოგიური დანიშნულებაც აქვს: იგი მას იყენებს მეცნიერებისა და პოლიტიკის ურთიერთქმედებისა და ერთმანეთისაგან გამოყოფის გზების ძიების დროს.

ვებერს, პირველ რიგში, ამოცანად ჰქონდა დასახული პოლიტიკოსის, მეცნიერის იდეალური ტიპის დადგენა. კონკრეტულად კი მას

სურდა გაერკვია, როგორ არის შესაძლებელი, ადამიანი ერთდროულად იყოს მასწავლებელიც და მოქმედების კაციც.

ვებერის დიდი ინტელექტი და საკმაოდ ნაყოფიერი პოლიტიკური მოღვაწეობა მის წინაშე აყენებდა კითხვას: როგორ არის შესაძლებელი მოქმედებათა გიპების სირთულისა და დაპირისპირების პირობებში ისტორიულმა და სოციოლოგიურმა მეცნიერებებმა მიიღონ ობიექტური პასუხი დასმულ პრობლემებზე? რა პირობები ესაჭიროება პოლიტიკოსებსა და პოლიტიკურ მოღვაწეობას საერთოდ, რათა მათ გაამართლონ საკუთარი დანიშნულება?

ამ საკითხებზე საკუთარი მოსაზრებები მაქვს ვებერმა გადმოსცა ორ ლექციაში: „პოლიტიკა როგორც პროფესია და ხელობა“ (ქართ. თბილისი, 1994;) და „მეცნიერება როგორც პროფესია და ხელობა“ (რუს. მოსკოვი, 1990).

სამოგადოებრივი ცხოვრების მზარდი რაციონალიზაცია, თუნდაც ფორმალურ-რაციონალური სახით, ვებერს არ მიაჩნია აბსოლუტური ძალის მქონე მოვლენად. რაციონალიზაცია, სხვა სიგყვებით, ნიშნავს არა მოქმედების არარაციონალური გიპების გამორიცხვას, არამედ მათს მეცნიერულ ახსნას. ასეთ ახსნას უნდა დაექვემდებაროს პოლიტიკაც.

პოლიტიკას გარკვეული ადგილი უკავია სამოგადოების მიზნობრივი ერთიანობის (Verein) მასშტაბში, თუმცა შეფასებითი თვალსაზრისით იგი არ არის წმინდა რაციონალურ-მიზნობრივი მოღვაწეობის სფერო. ასეთი სფერო სამოგადოებაში არც არსებობს. ამიგომ მიზნობრივ-რაციონალურ მოღვაწეობაზე შეიძლება ვილაპარაკოთ მხოლოდ იდეალურ-ჯერარსული თვალსაზრისით და არა რეალურად.

ამ მოსაზრებას ადასტურებს ვებერის მიერ გამოყენებული ორი ცნება – „ძალაუფლება“ (Macht) და „ბატონობა“ (Herrschaft). ძალაუფლება განპირობებულია მოქმედი პირის შანსით – თავს მოახვიოს სხვა ინდივიდებს საკუთარი ნება მათი მხრივ წინააღმდეგობის პირობებშიც კი.

ამრიგად, ძალაუფლება სამოგადოების შინაგანი ფაქტორია და გამოხატაეს სოციალური უთანასწორობის არსებობის ფაქტს. ძალაუფლების სუბიექტებია ჯგუფები ან ცალკეული ინდივიდები, რომლებიც მოქმედებენ სახელმწიფოს სტატუსით.

„ბატონობა“ განპირობებულია „ბატონის“ არსებობით. იგი იმედოვნებს იმათ მორჩილებას, ვინც თეორიულად მართლაც უნდა ექვემდებარებოდნენ მას.

ძალაუფლება და ბატონობა ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან იმით, რომ პირველ შემთხვევაში ბრძანება არ არის კანონიერი აუცილებლობა, ხოლო დაქვემდებარება – მოვალეობა. მეორე შემთხვე-

ვაში კი დაქვემდებარება-მორჩილება ემყარება დამორჩილებულთა მხრივ ბრძანებების კანონიერად და სავალდებულოდ ცნობას.

ვებერი ცდილობს დაასაბუთოს, რომ დამორჩილების მოტივაციუბის საფუძველზე შეიძლება განისაზღვროს ბატონობის ტიპოლოგია. ძალაუფლებიდან და ბატონობიდან პოლიტიკურ რეალობაზე გადასვლისათვის მას შემოაქვს „პოლიტიკური კავშირი“ (politischer Verband) ცნება. ეს უკანასკნელი კი თავის მხრივ ეფუძნება ისეთ კატეგორიას, როგორცაა: ტერიტორია, ხანგრძლივად არსებული სოციალური წარმონაქმნი და ბრძანებებისა და წესების დაცვის მიზნით იძულების გამოყენების შესაძლებლობა. პოლიტიკურ კავშირთა შორის სახელმწიფო არის ერთადერთი ინსტანცია, რომელსაც აქვს ფიზიკური იძულების მონოპოლია.

პოლიტიკური ბატონობის ფორმების ვებერისეული ძიება ეფუძნება ეკონომიკისა და პოლიტიკის განსხვავების თეზისს. თუ მეურნეობა, ეკონომიკა შეესაბამება მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილების მიზანს, პოლიტიკა ხასიათდება ერთი ან რამდენიმე ადამიანის ბატონობით სხვა ადამიანებზე.

მაგრამ ეს არ ნიშნავს ეკონომიკური საქმიანობის სრულ გათიშვას პოლიტიკური მოქმედებისაგან. ვებერის თანახმად, ეკონომიკურ მოქმედებაში ხშირად გამოიყენება ძალა, ე.ი. ეკონომიკური მოქმედება პოლიტიკურ შინაარსს იძენს. მეორე მხრივ, ყოველგვარი პოლიტიკური მოქმედება საჭიროებს ეკონომიკურ მოქმედებას, ე.ი. ძალაუფლების განმტკიცებისა და მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილებისათვის საჭირო საშუალებების მოძიებას. ვებერი ხაზგასმით ამბობს, რომ არსებობს პოლიტიკური ეკონომია და ეკონომიკური პოლიტიკა. მათი მკვეთრი განსხვავება კი მხოლოდ იმ შემთხვევაში მიაჩნია შესაძლებლად, თუ ეკონომიკური მოქმედება გამორიცხავს ძალის გამოყენებას, ხოლო მისი რაციონალობა შეესაბამება მიზნის მიღწევის საშუალებათა ასევე რაციონალური წესით შერჩევასა და არსებობას.

ეს პოლიტიკურ-სოციოლოგიური პრობლემები ვებერს ძირითადად განხილული აქვს შრომაში – „მეურნეობა და საზოგადოება.“ ვებერი გამოდის იქიდან, რომ არსებობს ბატონობის სამი ტიპი: რაციონალური, გრადიციული და ხარიზმატული. ეს ტიპოლოგია დაფუძნებულია მორჩილების გამომწვევი მოტივაციების ხასიათზე.

წინასწარ უნდა შევნიშნოთ, რომ „ძალაუფლებისა“ და „ბატონობის“ ცნებების ვებერისეული განსხვავება არ არის ბოლომდე დამაჯერებელი. კერძოდ, სოციალური მოქმედების კატეგორიასთან მჭიდროდ დაკავშირებულია არა მხოლოდ ვებერის ძალაუფლების სოციოლოგია, არამედ მისი მოძღვრებაც ლეგიტიმური ბატონობის (იგივე

ძალაუფლების) ფორმებზე. აღნიშნული ძალაუფლება თუ ბატონობა აღიარებული უნდა იყოს მართულთა მიერ. „ბატონობა, – წერს ვებერი, – ნიშნავს გარკვეული ბრძანებისადმი დაქვემდებარებასთან შეხვედრის შანსს.“¹ ეს ნიშნავს ორმხრივ მოლოდინს: იმისას, ვინც ბრძანებს, რომ მის ბრძანებას დაემორჩილებიან; იმისას, ვინც მორჩილებს, – რომ ბრძანებას ექნება ისეთი სახე, რომელსაც იგი სცნობს კანონიერად და სამართლიანად. დამორჩილების სამნაირი მოტივის საფუძველზე ვებერი განასხვავებს ბატონობის სამ წმინდა ტიპს.

მმართველობის (ბატონობის) ტიპების კონკრეტულ ანალიზამდე საჭიროდ მიგვაჩნია შემდეგი გარემოების აღნიშვნა:

რ. არონის მართებული მითითებით, ბატონობის აღნიშნული სამი ტიპი გამარტივებული კლასიფიკაციის სახითაა წარმოდგენილი. ვებერი თვით მიუთითებს, რომ სინამდვილე ყოველთვის გვთავაზობს ამ სამი წმინდა ტიპის უკიდურესად შერეულ და ბუნდოვან კომბინაციებს. მიუხედავად ამ ვებერისეული განმარტებისა, არონის მისეღვით, დამატებით გარკვევას საჭიროებს კიდევ რამდენიმე საკითხი.

პირველ რიგში გასარკვევია, რატომ გამოყოფს ვებერი მოქმედების ოთხ ტიპს და ბატონობის მხოლოდ სამ ტიპს. „რატომ არ არის შესაბამისობა სოციალური მოქმედების ტიპოლოგიზაციასა და ბატონობის ტიპოლოგიზაციას შორის?“ სვამს კითხვას არონი.²

მიგვაჩნია, რომ არონს ერთგვარი გადაჭარბებული პრეგენზია აქვს ვებერის მიმართ. ჯერ ერთი, ვებერი არ ივალდებულებს თავს, ებიოს მოქმედების ყოველი ტიპის შესაბამისი მმართველობის ფორმა. მეორეც, შესაძლოა იგი შეგნებულადაც გამორიცხავდეს ღირებულებით-რაციონალური მოქმედების შესატყვისი ბატონობის ფორმის არსებობას, რამდენადაც არ არის ეტაგისტი თუ სახელმწიფოს აბსოლუტურობის მომხრე. ეს განსაკუთრებით თვალსაჩინოაა წარმოდგენილი ვებერის პოლიტიკურ ეთიკაში.

ბატონობის ფორმები, ვებერის მიხედვით, იმავდროულად მისი შინაგანი გამართლების, მისი ლეგიტიმურობის სამგვარ საფუძველს შეადგენენ. „ლეგიტიმურობის შესახებ წარმოდგენებსა და შინაგან დაფუძნებას უაღრესად დიდი მნიშვნელობა ენიჭება ბატონობის შინაგან სტრუქტურაში.“³

როგორც ჩანს, ვებერი და მისი მოძღვრების მკვლევრები პრინციპულ მნიშვნელობას არ ანიჭებენ ბატონობის ფორმათა თანმიმდევ-

¹ M. Weber, *Staatssoziologie*. Berlin, 1966, გვ. 99.

² P. Арон, *Этапы развития социологической мысли*. გვ. 555.

³ მაქს ვებერი, *პოლიტიკა როგორც მოწოდება და ხელობა*. თბილისი, 1994, გვ. 15.

რობის საკითხს. მაგალითად, შრომაში „სახელმწიფოს სოციოლოგია“ ვებური პირველ ტიპად ასახელებს ე.წ. „ლეგალურს,“ რომელსაც მიაკუთვნებს მის თანამედროვე ევროპულ სახელმწიფოებს და რომელშიც „ემორჩილებიან არა პიროვნებას, არამედ კანონებს.“ შრომაში „პოლიტიკა როგორც მოწოდება და ხელობა“ კი იგი იწყებს გრადიციული მმართველობით. მმართველობის აპარატი აღნიშნული ტიპის დროს შედგება სპეციალურად ლეგალური გაწვერთნილი მოხელეებისაგან, რომლებიც, პიროვნების მიუხედავად, მოქმედებენ მკაცრად ფორმალური და რაციონალური წესების მიხედვით.

გამოდის, რომ ლეგალურ ბატონობას საფუძვლად უდევს ფორმალურ-სამართლებრივი პრინციპი. იგი ვებერს ამავე დროს მიაჩნია მისი თანადროული კაპიტალისტური საზოგადოების, როგორც ფორმალური რაციონალობის სისტემის, განვითარების აუცილებელ წინამძღვრად.

ლეგალური ბატონობის წმინდა გექნიკური გამოხატულებაა ბიუროკრატია. მაგრამ ვებერს იგი არ მიაჩნია ბატონობის ერთადერთ, ამომწურავ გამოხატულებად. „კიბის ზედა საფეხურზე დგანან ან მემკვიდრეობით მონარქები, ან ხალხის მიერ არჩეული პრეზიდენტები, ან პარლამენტური არისტოკრატის მიერ არჩეული ლიბერალები...“

მაგრამ ბატონობის ლეგალური სისტემის არსებითი მახასიათებელია არა დასახელებული მმართველების ინსტიტუტი, არამედ სპეციალისტ მოხელეთა უზარმაზარი აპარატი ან მმართველობის მანქანა. მოხელეს მოეთხოვება არა მხოლოდ იურიდიული, არამედ სპეციალური განათლება, რაც მისი კომპეტენტურობის გარანტიას ქმნის. მიუხედავად ამისა, ვებური მაინც ასკვნის, რომ ფორმალურ-რაციონალური მმართველობის იდეალური ტიპის ემპირიულად შესატყვისი რეალური მმართველობა არ მოიპოვება არც ერთ თანამედროვე ევროპულ ბურჟუაზიულ სახელმწიფოში: მმართველობის მანქანა, ამბობს ვებური, ყოველგვარი სხვა მანქანის მსგავსად, საჭიროებს პროგრამას, რომელიც მას შეუძლია შეუქმნას მხოლოდ პოლიტიკური მიზნების მქონე და პოლიტიკურ ღირებულებებზე ორიენტირებულია ლიდერმა.

როგორც ვხედავთ, ვებური ბატონობის ერთ ტიპში აერთიანებს სხვადასხვანაირი სახელმწიფოებრივ-პოლიტიკური წარმომავლობის ლიდერებს. ამდენად, შემთხვევითად არ უნდა მივიჩნიოთ ამ შეხედულების თანამედროვე თუნდაც პუბლიცისტურ-ჟურნალისტური ანარექლებიც, როცა სახელ-ტიტულს – „მეფე ბორისი“ იყენებენ როგორც ბორის ვოლუნოვის, ისე ბორის ელცინის მიმართ, ან როცა „იმპერატორის“ ტიტულით მოიხსენიებენ პეტრე პირველსაც და იოსებ სტალინსაც.

თვით ვებერი არაერთგმის მიუთითებდა მმართველობის ლეგალური ფორმის სისუსტესა და მერყეობაზე ე.წ. თანამედროვე „სამართლებრივი სახელმწიფოს“ პირობებში. თუმცა აღნიშნული გიპი ბურჟუაზიული სახელმწიფოსთვის ყველაზე გამოსადეგია, მაგრამ საჭიროებს ერთგვარ „განმტკიცებას.“ ამ თვალსაზრისით მას მიზანშეწონილად მიაჩნდა სახელმწიფოს მეთაურის პოსტზე მემკვიდრული წარმომავლობის მონარქის შენარჩუნება.

ლეგიტიმური ბატონობის მეორე გიპს ვებერი უწოდებს ტრადიციულს. იგი განპირობებულია გარკვეული მოქმედების ჩვევებითა და მნე-ჩვეულებებით. „ესაა „მარადიული ნამყოს,“ ე.წ. „ტრადიციული“ ავტორიტეტი, რომელსაც პატრიარქი და პატრიმონიალური თავადი ნერგავდა ჩვეულებებით ნაკურთხი მნის შენარჩუნებასა და მის ძველთაუძველეს ღირებულებაზე ორიენტაციის გზით.“¹

ტრადიციული ბატონობა დაფუძნებულია არა მხოლოდ კანონიერების, არამედ ძველთაგან არსებული წესწყობილებისა და ძალაუფლების სიწმინდის რწმენაზე. მისი უწმინდესი გიპია პატრიარქალური ბატონობა. გაბატონებულთა კავშირი არის ერთობა (Gemeinschaft), უფროსის გიპი – „ბატონი“, მართვის მტაბი – „მსახურები“, დაქვემდებარებულნი – „ქვეშევრდომნი.“ ვებერი აღნიშნავს, რომ მმართველობის ეს გიპი სტრუქტურულად ბევრი რამით ჰგავს ოჯახს, რაც მას განსაკუთრებულ სიმტკიცეს სძენს.

ტრადიციული ბატონობის პირობებში თანამდებობაზე დანიშნის თუ დაწინაურების საფუძველია უფრო მეტად პირადი ერთგულება, ვიდრე სამსახურებრივი დისციპლინა თუ საქმეში კომპეტენტურობა.

ვებერი საესებით მართებულად მიუთითებს, რომ მმართველობის ტრადიციული გიპის დროს ბატონის თვითნებობა ზღვარუდებელია, რაც იწვევს მტკიცე იერარქიული დანაწევრების რღვევას პრივილეგიების მიერ.

აქ ვებერს შეიძლება შევეპასუხოთ: თუ ტრადიციული მმართველობის სიმტკიცე ოჯახის სიმტკიცეს ედრება, მაგრამ მაინც ირღვევა, სსება, ნაკლებ მტკიცე (ბუნებრივად რღვევადი) ბატონობის რაღა იმედი უნდა იქონიოს საზოგადოებამ? ყოველ შემთხვევაში, თვით ვებერის აღიარებით, ასეთ იმედსა და გარანგიას ვერ ქმნის ლეგალური მმართველობის გიპიც კი, სადაც ბიუროკრატიის ყოველისმემძლეობა ერთი მეხედვით თვალნათლივია.

ბიუროკრატია მაქს ვებერის განსაკუთრებული ყურადღების საგანია, რასაც თითქმის ერთსულოვნად აღნიშნავენ მისი მოძღვრების

¹ მ. ვებერი, პოლიტიკა როგორც მოწოდება და ხელობა, გვ. 14.

შემუშავებლები. მაგრამ ამ საკითხს ნაწილობრივ ქვემოთ შევხებით.

ბატონობის მესამე წმინდა გიჟს ვებერი უწოდებს „ხარიზმატულ მმართველობას.“ მას „...ახორციელებს წინასწარმეტყველი, ანდა პოლიტიკურ სარბიელზე არჩეული მხედართმთავარი თუ პლებისციტური მბრძანებელი, დიდი დემაგოგი თუ პოლიტიკური პარტიის ბელადი.“¹

ხარიზმის ცნება ვებერის სოციოლოგიაში განსაკუთრებულ როლს ასრულებს. იგი წარმოდგება ბერძნული სიტყვისაგან *Χαρισμα* (ბუნებრივი თუ ღვთიური მადლი, უნარი) და აღნიშნავს ერთგვარ ექსტრაორდინალურ უნარს, რომლის მეშვეობით ინდივიდი გამოირჩევა სხვებისაგან. ვებერი ხარიზმატულ უნართაგან ასახელებს მაგიურ ქმედებებს, წინასწარმეტყველებას, სიტყვისა და სულიერი ძალისხმევის დიდ ნიჭს. ხარიზმით ხასიათდებიან გმირები, დიდი მხედართმთავრები, წინასწარმეტყველები და ნათელმხილველები, გენიალური ხელოვნები, გამოჩენილი პოლიტიკოსები, მსოფლიო რელიგიების დამფუძნებლები – ბუდა, იესო, მუხამედი; სახელმწიფოთა დამაარსებლები – სოლონი და ლიკურგე; დიდი დამპყრობლები – ალექსანდრე მაკედონელი, კეისარი, ნაპოლეონი.

მმართველობის ხარიზმატული გიჟი დაფუძნებულია სოციალური მოქმედების აფექტურ გიჟზე. ამიგომ, განსხვავებით გრადიციულისაგან, იგი ემყარება რაღაც უჩვეულოს, აქამდე უცნობს. ამიგომ უწოდებს მას ვებერი „დიდ რევოლუციურ ძალას“, რომელიც ძირეულ ცვლილებებს იწვევს გრადიციული საზოგადოებების უმოძრაო სტრუქტურაში.

მმართველობის გრადიციული და ხარიზმატული გიჟებისათვის საერთოა ის, რომ ორივე მათგანი ემყარება ბატონთა და დამორჩილებულთა პირად ურთიერთობებს. მათგან განსხვავებით, ფორმალურ-რაციონალურ, ანუ ლეგალურ გიჟში ბატონობა გაუპიროვნებელია. ხარიზმატული მმართველობა ემყარება ხარიზმატიკი მმართველის პირად უნარს, „მეგარდმო ცხებულ“ მადლს. მაგრამ ვებერს სამართლიანად საყვედურობენ, რომ ხარიზმატული მმართველობის სოციალური კვლევის მისეული მეთოდოლოგია საესებით უგულებელყოფს ხარიზმატული პიროვნების მოღვაწეობის ღირებულებით მხარეს. ამიგომ საესებით განურჩეველია მისი დამოკიდებულება პერიკლესადმი, ნაპოლეონისადმი, ჩინგისხანისადმი და ა.შ. ყველა ისინი ხარიზმატული გიჟის მმართველები არიან, რომელთა მოღვაწეობის შინაარსში დადებითი და უარყოფითი მხარეების გამოყოფა, ვებერის პოზიციის თანახმად, არც საჭიროა და არც შესაძლებელი. ამდენად, გაკვირვე-

¹ მ. ვებერი, პოლიტიკა როგორც მოწოდება და ხელობა, გვ. 14.

ბას არ უნდა იწვევდეს ის გარემოება, რომ ვებერს ერთი მხრივ გოტალიგარიზმის თეორიულ წინასწარხედვას მიაწერენ, ხოლო მეორე მხრივ, - მისი წარმოშობის თეორიულ ხელშეწყობას. ყოველ შემთხვევაში არა მხოლოდ ხარიზმატული, არამედ ბატონობის ორი დანარჩენი ფორმის შემთხვევაშიც ვებერი ერთგვარად გადაჭარბებულად აფასებს ბელადის როლს. „თვით უძველეს პოლიტიკურ წარმონაქმნებშიც კი ყველგან ბატონის პირადი მმართველობა გვხვდება, რომელიც პიროვნულად მასზე დამოკიდებულ ადამიანთა მეშვეობით ხორციელდება.“¹

ხარიზმატული მმართველის ტიპის ცნების აქტუალური მნიშვნელობა თანამედროვე პოლიტიკისათვის იმაშიც გამოვლინდა, რომ ვებერის მოძღვრების მკვლევრებმა დაიწყეს ამ ცნების ცალსახა, თითქოს მხოლოდ დადებითად წარმოდგენილი გაცემის რევიზია, ამ ცნების შევსება ნეგატიური შინაარსითაც. მაგალითად, თანამედროვე „აკადემიური სოციოლოგიის“ წარმომადგენელი, თეალსაჩინო ვებერიანელი ს. ლიპსეტი სწორედ ამ თეალსაჩინო აჯერებს ერთმანეთთან გრადიციული დემოკრატიის ხარიზმატული მმართველების (მაგ., ჯორჯ ვაშინგტონისა) და „თანამედროვე ახალგაზრდა სახელმწიფოების ბევრი ხელმძღვანელის“ მოღვაწეობას.²

მაგრამ ასეთი ცდები ზედმეტად მიგვაჩნია, რადგან ხარიზმატული მმართველობის შინაარსში წინააღმდეგობის არსებობას ადასტურებს თვით მაქს ვებერი. იგი ხარიზმის მატარებელ ხელმძღვანელებს ნათლად განასხვავებდა „გარემოებათა წამიერი გადაჯაჭვის შედეგად დაწინაურებული, შემლუღული და მედიდური“ მატრაკეეცებისაგან.

თანამედროვე პოლიტიკისა და პოლიტიკური თეორიისათვის მნიშვნელოვანია მ. ვებერის პოლიტიკურ-ფილოსოფიური მოძღვრების სხვა ასპექტებიც. კერძოდ, ყურადღებას იქცევს „ხელობით პოლიტიკოსთაგან“ „მოწოდებით პოლიტიკოსთა“ განსხვავების საკითხი, „შემთხვევითი პოლიტიკოსობის“ ცნება, პოლიტიკურ პარტიათა შეფასება „მხოლოდ თანამდებობებზე მონადირე პოლიტიკურ ძალებად“ და სხვ. ასევე დამაფიქრებელია ვებერის მიერ „ე.წ. „არჩევნებისა“ და ე.წ. „რევოლუციების“ შეფასება „შემოსავლიან თანამდებობათა ყულაბად“.³

ასეთ ვითარებაში და ამნაირი მისწრაფებების გამო, ამბობს მაქს ვებერი, „სახელმწიფო და მისი სამსახურები განიხილება როგორც დაწესებულება, რომელიც დაინტერესებული პირების შემოსავლიანი

¹ მ. ვებერი, პოლიტიკა როგორც მოწოდება და ხელობა, გვ. 18.

² Американская социология, М., 1972, გვ. 204.

³ მ. ვებერი, პოლიტიკა როგორც მოწოდება და ხელობა, გვ. 15.

თანამდებობებით უზრუნველყოფას ემსახურება.“¹

„არსებობის განსაკუთრებით უზრუნველყოფის ფორმათა დაუფლების“ ამ ტენდენციის აღკვეთის თუ არა შეკვეცის იმედს მაინც ვებერი ამყარებს „თანამედროვე სახელმწიფო მოხელეების“ აპარატზე. პროფესიული მოხელეობის გაფურჩქნასთან ერთად, ამბობს ვებერი, დაიწყო „ხელმძღვანელ პოლიტიკოსთა“ ფენის ჩამოყალიბებაც. მაგრამ ამ პროცესს ახასიათებდა საკუთრივი შინაგანი წინააღმდეგობა, რაც სახელმწიფოებრიობის განვითარების იმთავითვე არსებული საფუძვლის ახალ გამოხატულებად მოგვევლინა: ესაა წინააღმდეგობა და ბრძოლა საკანონმდებლო და აღმასრულებელ ხელისუფლებას შორის.

ვებერი ღებულად ახასიათებს აღნიშნულ პროცესს, მასში მონაწილე ძალების სტრუქტურასა და მისწრაფებებს. განსაკუთრებით ყურადსაღებია მოხელეობისა და პოლიტიკოსობის განსხვავების საკითხის ვებერისეული გადაწყვეტა.²

თანამედროვეობის თვალსაზრისით განსაკუთრებული ღირებულებისაა ვებერის შეხედულებები ჟურნალისტიკის, კერძოდ პოლიტიკური ჟურნალისტიკის შესახებ. ჟურნალისტიკის დიდი პასუხისმგებლობისა და საპატიო ფუნქციების ხაზგასმასთან ერთად, ვებერი ერთობ პესიმისტურად წყვეტს „მეოთხე ხელისუფლებად“ ჟურნალისტიკის ჩამოყალიბების საკითხს. „ჟურნალისტიკის სარბიელი, – წერს ვებერი, – მიუხედავად მისი ხიბლისა, ჩვენში დღემდე არასოდეს ყოფილა პარტიული ბელადის მდგომარეობამდე ამალღების ბუნებრივი გზა, რა გინდ დიდი, უპირატესად პოლიტიკური პასუხისმგებლობაც უნდა ეკისრებოდეს მას თავისი ნამოღვაწარის მასებში ზეგავლენაზე.“³

ასეთი პოზიცია სრულიადაც არ ავიწყებს ვებერს ე.წ. რეაქციული, „შავი პრესის“ არსებობის ფაქტს, რასაც იგი ხსნის პრესის მიმართ პოლიტიკური ძალმომრეობით.

მაქს ვებერმა ღრმად და ნათლად გაარკვია პოლიტიკის ფსიქოლოგიური და ეთიკური ასპექტები; მიუხედავად იმისა, რომ „ძალაუფლების ინსტინქტი“ მან პოლიტიკის ერთ-ერთ სავსებით ნორმალურ თვისებად მიიჩნია, ხოლო ძალაუფლებისაკენ სწრაფვა – ყოველი პოლიტიკის მამოძრავებელ ძალად, მას ყოველად დაუმეებლად მიაჩნდა პოლიტიკოსის მხრივ ისეთი მნეობრივი სისუსტეების გამოვლინება, როგორცაა: ქედმაღლობა, ძალაუფლებით თავმოწონება, დის-

¹ შ. ვებერი, პოლიტიკა როგორც მოწოდება და ხელობა, გვ. 28.

² იქვე, გვ. 40-41.

³ იქვე, გვ. 44-45.

ტანციის უქონლობა და სხვა. „დისტანციის უქონლობაც კი მომაკედლებელი ცოდებაა ყოველი პოლიტიკოსისათვის“, – ამბობს ვებერი.

მაგრამ ძალაუფლების ინსტინქტი, ვებერის მიხედვით, არ არის ძალაუფლების კულტის გოლფასი, რომლის დანერგვასაც თავგამოდებით ცდილობენ „ძალაუფლების პოლიტიკოსები“ და მათი მომხრეები.

„რადგან ძალაუფლება აუცილებელი საშუალებაა, ხოლო მისკენ სწრაფვა ყოველი პოლიტიკის მამოძრავებელი ძალა, სწორედ ამიტომ პოლიტიკურ ნიჭს ვერაფერი რყენის ისე, როგორც ძალაუფლებით მატრახაზული გრაბაჰი თუ თავმოწონება; ერთი სიტყვით, ყველანაირი თავყვანისცემა წმინდა ძალაუფლებისა.“¹

ვებერი ასაბუთებს პოლიტიკისა და ეთიკის კავშირის აუცილებლობას გაცილებით ოსტატურად და ღრმად, ვიდრე ბევრი მისი წინამორბედი, თანამედროვე თუ შემდგომი ღროის მოაზროვნეები, რომლებსაც ე.წ. აბსოლუტური ეთიკის მოთხოვნების შეუთავსებლობა პოლიტიკასთან ეთიკისა და პოლიტიკის უიმედო გათიშვის საბოლოო გამოხატულებად მიაჩნდათ და მიაჩნიათ. ვებერი თვლის, რომ აღნიშნული საკითხის გადაწყვეტისათვის საჭიროა არა განყენებული ეთიკური მსჯელობა, არამედ პოლიტიკის სპეციფიკის გათვალისწინება. „განა შეიძლება, – წერს ვებერი, – პოლიტიკისადმი წაყენებული ეთიკური მოთხოვნები ანგარიშს არ უწევდეს იმას, რომ პოლიტიკა არის მოღვაწეობა ფრიად სპეციფიკური ღონისძიებებით, ე.ი. ძალაუფლებით, რომლის მიღმაც ძალადობა იმალება?“²

ეთიკებიდან გამოსვლის მიზნით ვებერი მოითხოვს ორიენტირებას არა აბსტრაქტულ, აბსოლუტურ, არამედ „პასუხისმგებლობის“ ეთიკაზე. ასეთ შემთხვევაში ადამიანი არ იჩემებს, რომ მის მოქმედებაში წინასწარ არის მოცემული სიკეთე და სრულყოფილება; პირიქით, იგი წინასწარ განჭვრეტს საკუთარი მოქმედების მოსალოდნელ შედეგებს და ამიტომ თავს უფლებას არ აძლევს სხვას დააკისროს მათზე პასუხისმგებლობა.

ვებერი პასუხისმგებლობის ეთიკას სრულ უპირატესობას ანიჭებს მრწამსის ეთიკის მიმართაც, თუმცა არ გამორიცხავს ამ უკანასკნელის გულწრფელობას. ამავე ღროს ვებერი მტკიცედ დგას თვალსაზრისზე, რომლის თანახმად, „პოლიტიკის ყოველი ეთიკური პრობლემის თავისებურება დაკულია იმით, რომ ადამიანთა ერთობებს ხელთ უპყრიათ პირწმინდად ლეგიტიმური ძალადობა როგორც გან-

¹ მ. ვებერი. პოლიტიკა როგორც მოწოდება და ხელობა, გვ. 75.

² იქვე, გვ. 79.

საკუთრებული ღონისძიება.“¹

ვებერის მიხედვით, პასუხისმგებლობის ეთიკა იგივე პოლიტიკური ეთიკაა; ადამიანი, რომელიც მისი პრინციპების მიხედვით მოქმედებს, გამოთქვამს საკუთარ პოზიციამე მტკიცედ ღვომის მზადყოფნას, რაც „მრწამსისეული“ მოქმედებაა.

ვებერი ასევე: „პასუხისმგებლობისა და მრწამსის ეთიკა არ არის ერთმანეთისადამი აბსოლუტურად დაპირისპირებულნი, არამედ ერთმანეთს ავსებენ და ერთობლივად ქმნიან ნამდვილ ადამიანს, ე.ი. ისეთ ადამიანს, ვისაც შეიძლება პოლიტიკისადამი მოწოდება პქონდეს.“²

ამრიგად, ვებერმა ღრმად და მუსტად გაარკვია პოლიტიკურისა და ეთიკურის სინთეზების პრობლემის არსებითი ასპექტი – მათი აუცილებელი თანაარსებობის საკითხი. ამევე ღროს პოლიტიკაში ეთიკური მან ფაქტობრივად პასუხისმგებლობის ეთიკის სახით წარმოადგინა, რაც უდავო სიახლე იყო პოლიტიკურ-ფილოსოფიური ამრის ისტორიაში.

პოლიტიკურისა და ეთიკურის მიმართების პრობლემის წარმატებითი გადაჭრის ფონზე ვებერი არკვევს და ამხელს ისეთი სოციალურ-პოლიტიკური მანკიერებების ფესვებს, როგორცაა: ეკონომიკური მათა, ყალთაბანდობა, თაღლითობა, რიშელიესეული მანიპულაციები, თანამდებობათა ბაზარი, რომელიც ფუნქციონირებს „ცალკეულ თანამდებობებზე დაწესებული გარკვეული მამანდის“ ბაზაზე.

მათი სინთეზური გამოხატულებაა კორუფციის ცნება. კორუფცია კი, ვებერის მიხედვით, არის სენი, რომელიც თავს იჩენს ძალაუფლების განაწილების პრინციპის პირობებშიც კი. ამშმ-ის პოლიტიკური ისტორიის მაგალითზე ვებერი ასაბუთებს, რომ „300000-400000 ისეთი პარტიული კაცის არსებობა, რომელთაც არა პქონდათ სხვა რამ კვალიფიკაცია, თუ არა პარტიის ერთგული სამსახური, არ ჩაივლიდა კორუფციის, ფლანგვისა და სხვა საზარელ მანკიერებათა გარეშე, რომელთა გაძლება მხოლოდ განუსაზღვრელი ეკონომიკური შესაძლებლობების ქვეყანას შეეძლო.“³

ისტორიამ ბოლომდე არ დაადასტურა ვებერის ეს მოსაზრება, რადგან აღნიშნულ მანკიერებებს, ჯერჯერობით მაინც, უძლებენ თანამედროვე ეკონომიკურად უძლური ქვეყნებიც კი. მათ შორისაა საქართველოც.

აღბათ, სასურველი იქნება თანამედროვე პოლიტიკოსებმა გაითვალისწინონ რევოლუციური ნგრევის ბაზაზე წარმომობილი ე.წ.

¹ მ. ვებერი, პოლიტიკა როგორც მოწოდება და ხელობა, გვ. 88.

² იქვე, გვ. 93.

³ იქვე, გვ. 62.

„უღლეური წარმონაქმნების“ ვებერისეული ანალიზი მათი თავიდან აშორების მიზნით. ვებერი ასევე თითქოს გეირჩევს, გამოვიჩინოთ ჯანსაღი პოლიტიკური მიდგომის უნარი და უარი ეთქვათ ლუსტრაციის მოღურ და მერევე მოთხოვნაზე. ვებერის აზრით, ასეთი მოთხოვნა აბსოლუტურ-ეთიკური ხასიათისაა და სრული სიმართლის თქმის სახით გულისხმობს ყველა საბუთის – მათ შორის მშობლიური ქვეყნის მამხილებელი დოკუმენტების გამოქვეყნებასაც. ვებერი ამბობს: „ესაა ცალმხრივი პუბლიკაცია, რომელიც ბრალის ასევე ცალმხრივ, უპირობო აღიარებას გულისხმობს და სრულიადაც არ არის გათვალისწინებული ის შედეგები, რაც შეიძლება ამგვარ პუბლიკაციას მოჰყვეს.“

ჩვენი მხრივ ამ საკითხზე გვინდა გამოეთქვათ რამდენიმე მოსაზრება:

ლუსტრაციის მოთხოვნა გულისხმობს იმ ადამიანის მხილებას, ვისაც წარსულში ჩადენილი მოქმედება ან მთელი ცხოვრებაც კი დღევანდელი შეფასებით დანაშაულად ეთვლება. კი მაგრამ, ვინ დაადგინა დანაშაულის საზომები?

მეორე მხრივ, მხედველობაშია მისაღები ისიც, რომ ადამიანი შეიძლება იყოს ჩადენილი დანაშაულის უნებლიე ავტორი თუ თანამონაწილე, მუშაობდეს ძალმომრეობის ორგანოების მკაცრ დაქვემდებარებაში და ხშირად ვერც კი აცნობიერებდეს საკუთარი საქმიანობის „დანაშაულებრივ“ ხასიათს. მიუხედავად თუ არა ასეთ ადამიანს ლუსტრაციის კანონი? მესამე, როგორ მოვიქცეთ იმ ადამიანების მიმართ, რომლებიც საკუთარი ქვეყნისა და სარდლობის წესდებით დადგენილი მექაღვლეები არიან? (მაგალითად, სამხედროები). დასასრულს, ლუსტრაციის მომხრენი არ ითვალისწინებენ საკუთარი მხილების, შურისძიებისა და სხვა საპასუხო შესაძლებლობებს, რომლებსაც, ვებერის სიტყვებით, „...ურისათვის ისეთი სავალალო შედეგები მოსდევს ხოლმე, რომელთა გამოსწორებას ათწლეულებიც კი არ ეყოფა.“¹

ვებერის პოლიტიკურ-ფილოსოფიურ მხედველებათა სისტემაში, როგორც აღვნიშნეთ, განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებენ მის მოძღვრებას ბიუროკრატიამზე.

ბიუროკრატიის პრობლემას ვებერი ორგანულად აკავშირებს ხარიზმატულ მმართველობასთან.

ვებერის მიხედვით, სამოგადობრივი ცხოვრების ყველა სფეროს მოიცავს რაციონალიზაციის პროცესი. მიზანშეწონილი ავტონომიური მოღვაწეობის მიუხედავად, ადამიანთა ცოდნა სამყაროს სამრისის

¹ მ. ვებერი, პოლიტიკა როგორც მოწოდება და ხელობა, გვ. 81.

შესახებ მუდმივად იცელება. ესაა განვითარების წინააღმდეგობრივი ბუნების გამოხატულება. ვებერი აფიქსირებდა განვითარების სამ სიძნელეს: კაპიტალიზმის ექსპანსიის შეჩერება თუ საბოლოო დასრულება; მეურნეობის გასახელმწიფოებრივება, ხოლო უწინარეს ყოვლისა – ბიუროკრატიზმის ფართო პროცესი. ეს უკანასკნელი კაპიტალიზმთან ერთად თანამედროვეობის უდიდესი მომენტია. იგი განიხილება როგორც ყოველმხრივი, გარდუეალი და შეუქცევადი: მოიცავს არმიასაც, ეკლესიასაც და „თანამედროვეობის დიდ კერძო სფეროებს და თანაც რაც უფრო მეტად, იმდენად უფრო ღრმად.“

სახელმწიფოებრივი ბიუროკრატიზაცია, ვებერის მიხედვით, ეკონომიკური ბიუროკრატიზაციის ანარეკლია. ორივე ძალაუფლება თავს იყრის ერთ შემთხვევაში მეწარმის, ხოლო მეორე შემთხვევაში – „პოლიტიკური ბატონის“ ხელში. ბიუროკრატიზაცია არის მოხელეთა ორგანიზაცია, რომელიც საზოგადოების ყველა სფეროში წარმოქმნილი გათიშვის შენიღბვა-მოწესრიგებას ახდენს. ამდენად, ვებერის მიხედვით, იგი პოზიტიური შინაარსის ორგანიზაციაა, რომელიც ბუნებრივი და აუცილებელია საზოგადოების არსებობა-განვითარებისათვის. განსხვავებით რიგი სხვა თეორეტიკოსებისაგან, ვებერმა ტერმინს „ბიუროკრატია“ ტერმინ „ორგანიზაციის“ სინონიმის მნიშვნელობაც კი მიანიჭა.

ამავე დროს მარქსიზმთან კამათში ვებერი უარყოფდა პროლეტარიატის დიქტატურის შესაძლებლობას და უპირისპირებდა მას მოხელეთა დიქტატურის შესაძლებლობის თვალსაზრისს.

წინამდებარე „ნარკვევების“ ბოლო ნაწილში ჩვენ განვიხილეთ იმ მოაზროვნეთა შეხედულებები, რომლებიც ასახავდნენ XIX-დან XX საუკუნეში გარდამავალი ეპოქის მოვლენებს. შეიძლება აგრეთვე სპეციალურად გამოიყოს მოაზროვნეთა ჯგუფი, რომლის წევრები ბურჟუაზიული სოციალურ-პოლიტიკური წყობილების მანკიერებათა კრიტიკის საფუძველზე ნებისით თუ უნებლიეთ ქმნიან გოტალიტარიზმის ნეგატიურ თეორიულ წინამძღვრებს. მათ შორის განსაკუთრებით თვალსაჩინო მოღვაწეებია ვილფრედ პარეტო (1848-1923), რობერტ მიჩელსი (1876-1936), გაეტანო მოსკა (1859-1941) და სხვ.

მათგან განსხვავებით, ოსვალდ შპენგლერმა (1880-1936), ბენიგო მუსოლინიმ (1883-1945), კარლ შმიგმა (1888-1984), ჰანს კელზენმა (1881-1973), ჰანს ფროიერმა (1887-1969) და სხვებმა დაჩქარებით და ინტენსიურად დაიწყეს ფაშისტურ-ნაცისტური გოტალიტარიზმის თეორიულ-იდეოლოგიური საფუძვლების შექმნა. დაიწყო ახალი ეტაპი დასავლური პოლიტიკური აზროვნების ისტორიაში: ალტერნატიული წესით დემოკრატია და უპირისპირეს გოტალიტარიზმი. თეორიულმა

აქტივობამ ნაყოფი გამოიღო და პრაქტიკულადაც მომაკედინებელი საფრთხე შეექმნა სახელგანთქმულ დასავლურ დემოკრატიას.

პირველი ჯგუფის წარმომადგენელთა გაურკვეველი პოზიცია იძულებულს ხდის კრიტიკოსს მათი შეხედულებების შეფასებისას გამოიყენოს ერთგვარი „ორმაგი სტანდარტი“. მაგალითად, რაიმონ არონი, რომელსაც ვილფრედ პარეტო სოციოლოგიის „შესანიშნავ შეიდეულშიც“¹ კი შეჰყავს, ერთი მხრივ, იცავს მას იტალიურ ფაშიზმთან ნათესაობისაგან, ხოლო მეორე მხრივ, ამბობს: „ამიტომ, თუ ერთი მხრივ არ შეიძლება პარეტოს არ მიეცეს ფაშიზმის იდეოლოგიის ინტერპრეტაცია, რასაც ხშირად აკეთებდნენ, ასევე არ შეიძლება მისი ლიბერალად ინტერპრეტაცია და მისი არგუმენტაციის გამოყენება დემოკრატიული თუ ნახევრად დემოკრატიული ინსტიტუტების გამართლებისათვის.“¹

თუმცა ხშირ შემთხვევაში შემფასებლებთან მოაზროვნეთა ცალკეული თეორიული დამსახურებები სავსებით გარკვეულად და ნათლადაა წარმოდგენილი, მაგრამ ეს საერთო ვითარებას არ შეეღობა. მაგალითად, უ. იეგის, ჰ. დრაიტცელს და სხვებს წარმოუდგენლად მიაჩნიათ „ელიტის“² ცნების სოციოლოგიური ანალიზი პარეტოს, მიჩელსისა და მოსკას შეხედულებათა გარეშე, ვინაიდან სხვანაირად შეუძლებელი იქნებოდა ელიტის ადგილის განსაზღვრა ბატონობის ურთიერთობათა სტრუქტურაში.² მაგრამ განხილულ მოაზროვნეთა საერთო პოზიციისა და მსოფლმხედველობრივ-პოლიტიკური ორიენტაციის შეფასებაში კვლავ გაურკვეველობა რჩება.³ იგივე მდგომარეობაა ქართულ კრიტიკულ პოლიტიკურ-ფილოსოფიურ ლიტერატურაშიც.⁴

რა თქმა უნდა, აღნიშნული მოვლენის ახსნისათვის მთავარია იმ ვითარების გათვალისწინება, რომელშიც კაცობრიობას დაემუქრა გოტალიტარიზმის მომაკედინებელი საფრთხე. ცნობილი ფაქტია, რომ გოტალიტარული მოძრაობები იქმნიდნენ ფართო სოციალურ მასობრივ ბაზისს, ეწეოდნენ წარმატებულ ანტიდემოკრატიულ პროპაგანდას, რაც ბურჟუაზიული დემოკრატიის სისუსტეებისა და მანკიერი მხარეების მხილებას ეფუძნებოდა. ურცხვი სოციალური და პოლიტიკური დემაგოგია გოტალიტარული მოძრაობების ბასრ ტაქტიკურ

¹ რ. არონი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 469-470.

² უ. იეგო, საზოგადოებრივი ელიტა. მოძღვრება სოციალურ ძალაუფლებაზე. გვ. 138-140, ბერნი, 1960 (გერმ.).

³ ჰ. დრაიტცელი, ელიტის ცნება და სოციალური სტრუქტურა, გვ. 3, შტუტგარტი, 1962 (გერმ.).

⁴ მაგალითის სახით იხ. შ. გოგბერძის მიერ ო. შენგლერის პოლიტიკური ფილოსოფიის შეფასება. ტურნ. „ქართული მწერლობა“, მარტო-აპრილი, 1927.

საშუალებადაა მიჩნეული.

მაგრამ აღნიშნული ვითარების სირთულე შეიძლება ამართლებდეს მხოლოდ გოტალიტარული მოძრაობების და მათი თეორეტიკოსების თანამედროვე, მაგრამ არავეითარ შემთხვევაში გვიანდელ შემფასებლებს. იგი არ ამართლებს, მაგალითად, ისეთი ტიპის „კრიტიკოსებს“, რომლებიც ე.წ. „დემოკრატიის დილემის“ გადაწყვეტის შესაძლებლობას ეძიებენ არა თვით დემოკრატიის შიგნით, არამედ მის გარეთ, თვით „წმინდა დიქტატორულ წყობილებად“ მიჩნეულ სისტემებშიც კი.

პოლიტიკურ-ფილოსოფიური პრობლემატიკის ისტორიის თანამედროვე მკვლევრებს უნდა ვუსაყვედუროთ ზოგიერთი დიდი მოაზროვნის მოძღვრების ერთგვარი უგულვებელყოფაც. როგორც ზემოთ აღინიშნა, ამ მხრივ განსაკუთრებით დაუღვერობას იჩენენ ო. კონტის, ე. დიურკემის, კ. მანჰაიმისა და სხვათა მიმართ.

ამ ნაკლის ნაწილობრივ აღმოფხვრის მიზნით, საჭიროდ მიგვაჩნია ყურადღების გამახვილება დიდი გერმანელი ფილოსოფოსისა და სოციოლოგის კარლ მანჰაიმის პოლიტიკურ-ფილოსოფიური მოძღვრების თუნდაც ზოგიერთ არსებით მომენტზე.

§5. კარლ მანჰაიმი (1893-1947)

კ. მანჰაიმის პოლიტიკურ-ფილოსოფიურ შეხედულებათა გამოსავალი პუნქტია მისი მოძღვრება „გეგმიან საზოგადოებაზე“ და „სოციალურ ტექნოლოგიაზე“, როგორც დაგეგმვის ძირითად საშუალებაზე.

მაგრამ „გეგმა“, მანჰაიმის მიხედვით, არ არის პანაცეა, რომელიც თითქოს სოციალური და ინდივიდუალური ცხოვრების ყველა სფეროში ჩარევის გზით ყველანაირ უხერხულობას აგვაშორებს. ასეთი ჩარევის ცდა იწვევს არა ცხოვრების მოწესრიგებას და ნორმალურად წარმართვას, არამედ სტანდარტიზაციას, რაც ადამიანის პიროვნების ნიველირებით მთავრდება.

ასეთ საშიშროებას მანჰაიმი ნათლად უჩვენებს ე.წ. „ნაციზმის ჯგუფური სტრატეგიის“ მაგალითზე. „ჰიტლერის ფსიქოლოგიური სტრატეგიის მთავარი თავისებურება, – წერს იგი, – ისაა, რომ ინდივიდი განიხილება არა როგორც პიროვნება, არამედ როგორც მხოლოდ სოციალური ჯგუფის წევრი.“¹

ასეთი სტრატეგია, მანჰაიმის თვალსაზრისით, ცალსახაა, გოტალი-

¹ Карл Манхейм. Диагноз нашего времени, Москва, 1994, гл. 498.

ტარული ბატონობის ერთ-ერთი საფუძველია, მაგრამ იგი მთლიანად არ მოიცავს დაგეგმვას, რომლის პოზიტიური მხარე მდგომარეობს სამოქალაქო საზოგადოების უწყებრივი სტრუქტურების დანაშაულებრივი საქმიანობის აღკვეთაში. როგორც ენახეთ, აღნიშნული სტრუქტურების უკონტროლო საქმიანობის მიერ შექმნილ სამიმროებაზე მიუთითებდა ჯერ კიდევ ჰეგელი.

მაგრამ საამისოდ მანჰაიმი მოითხოვს არა უხემ სახელმწიფოებრივ ზეწოლას, არამედ მასობრივ საზოგადოებაში გოტალიტარული რეჟიმების თავიდან აცილების იმედს იგი უკავშირებს ხელისუფლების უმაღლეს ეშელონებზე ზემოქმედების უნარმოქმნე ინტელექტუალურ ელიტას, რომელსაც მიეკუთვნებიან „მგეგმავები“.

დემოკრატია-გოტალიტარიზმის ალტერნატივას მანჰაიმი განიხილავს ორმხრივი შესაძლებლობების თვალსაზრისით. მისი აზრით, ევროპული ცივილიზაციის დიაგნოზი გვიჩვენებს ლიბერალური დემოკრატიის ამჟამინდელ კრიზისს. როგორც ძალდატანების მოწინააღმდეგე რეფორმატორი, იგი მოითხოვს საზოგადოების შეცვლას მშვიდობიანი გზით. მანჰაიმს მიაჩნია, რომ მისი ღროინდელი საზოგადოება ცხოვრობდა ლიბერალური ცხოვრების წესიდან (*laissez-faire*) გეგმიან საზოგადოებაზე გადასვლის ეპოქაში. მაგრამ, მანჰაიმის მიხედვით, ეს პროცესი არ შეიძლება ცალსახად წარმოვიდგინოთ. პირიქით, იგი შეიძლება განხორციელდეს ორი შესაძლებელი ალტერნატიული ფორმით: ან იგი იქნება უმცირესობის ბატონობაზე დაფუძნებული დიქტატურა, ან ძლიერი ხელისუფლებით წარმოდგენილი დემოკრატიის ახალი ფორმა. მანჰაიმი ასეთი ფორმის დემოკრატიას გამოხატავს „მებრძოლი დემოკრატიის“ ცნებით.

განსხვავებით დიქტატორის მებრძოლი სულისკვეთებისაგან, რაც გამოიხატება მოქალაქეებისადმი ღირებულებათა საყოველთაო სისტემის თავსმოხვევაში, მებრძოლი დემოკრატია იცავს სოციალურ ცვლილებათა პროცესს, აგრეთვე იმ ღირებულებებსა და სათნოებებს, რომლებიც სოციალური წყობილების საფუძველს შეადგენენ, — ძმურ სიყვარულს, ურთიერთდახმარებას, წესიერებას, სოციალურ სამართლიანობას, თავისუფლებას, პიროვნებისადმი პატივისცემას.

მისი თანადროული საზოგადოების ძირეული პრობლემები მანჰაიმს შემდეგი საკითხების სახით აქვს წარმოდგენილი: არსებობს თუ არა დაგეგმვის შესაძლებლობა, რომელიც იმავდროულად ასპარეზს გოვებს თავისუფლებისათვის? შეიძლება თუ არა დაგეგმვის ახალი ფორმა თავიდან აიცილოს სახელმწიფოებრივი ჩარევა გარდა იმ შემთხვევებისა, როცა რეგულირება იწვევს არა პარმონიას, არამედ კონფლიქტსა და ქაოსს? შეუძლია თუ არა სოციალურ სამარ-

თლიანობასთან მიახლოებულ დაგეგმვის ფორმას შეაჩეროს მზარდი განსხვავება საზოგადოებრივი ფუნების შემოსავლისა და კეთილდღეობის ხაზით? არსებობს თუ არა ჩვენი ნეიტრალური დემოკრატიის მებრძოლ დემოკრატიად გარდაქმნის შესაძლებლობა? შეგვიძლია თუ არა შევიშუშაოთ ღირებულებათა შეფასების უნარი, რომლის საფუძველზე შესაძლებელი გახდებოდა ძირეული ღირებულებების საკითხში დემოკრატიული შეთანხმება, ხოლო მათგან განსხვავებული რთული ღირებულებების შეფასება გახდებოდა თავისუფალი არჩევანის საქმე?¹

ამ კითხვებზე დადებითი პასუხის გაცემისათვის მანპაიმის მზადყოფნა მისი ოპტიმისტური პოზიციის მაჩვენებელია. მაგრამ, მეორე მხრივ, მის მიერ „ლიბერალური კაპიტალიზმის“ საკმაოდ მკაცრი კრიტიკა ოპონენტებს საბაბს უქმნის იგი გოტალიტარიზმის „კეთილმოსურნელად“ კი გამოაცხადონ. განსაკუთრებით არ მოსწონთ მანპაიმის მსჯელობა იმის შესახებ, რომ გრადიციულ საზოგადოებაში მთელი რიგი ძალები ასრულებდნენ ეკონომიკის ნგრევის, წარმოების ციკლურობისა და უმუშევრობის გამომწვევის ფუნქციებს. „პოლიტიკის სფეროში კი ეს ძალები ნაწილობრივ პასუხისმგებელია ლიბერალური და დემოკრატიული სახელმწიფოების თანამედროვე მდგომარეობისათვის.“² ხდება პირიქითაც, – მანპაიმს აკრიტიკებენ იმისათვის, რომ იგი არ მიიჩნევდა ხალხის მასებს გოტალიტარული სულისკვეთების მაგარებლად. მაგალითად, ი. კურუჩი წერს:

„...მასების მხრივ ფიურერის მოთხოვნილება არ არის ისეთი ირაციონალური მიუწვდომლობა, როგორც მანპაიმს წარმოუდგენია. საჭიროა მხოლოდ ერთი თვალის გადავლება ბურჟუაზიული დემოკრატიის არსებისადმი, რათა გავიგოთ, თუ რატომ ამჯობინებენ მსახურები და თვით მუშებიც კი თავისუფლების პირობებში პოლიტიკური მრუნვისადმი დაქვემდებარებას.“³

„ახალი საზოგადოების“ იდეალად მანპაიმს მიაჩნია „დაგეგმვა თავისუფლების სახელით“. იგი მის მიერ წარმოდგენილია ფაშიზმის ალტერნატივის სახით.

როგორც აღენიშნეთ, მანპაიმმა საფუძველი მოუშადა გოტალიტარიზმის გვიანდელ სისტემურ მკვლევარებს. კერძოდ, მან გაარკვია გოტალიტარიზმის ისეთი, სხვების მიერ ხშირად უნივერსალიზებული სახით წარმოდგენილი ნიშანი, როგორცაა იდეოლოგიური მონო-

¹ Карл Манхейм. Диагноз нашего времени, Москва, 1994, гл. 420.

² იქვე, გვ. 421.

³ Archiv... XLIX, 1963, гл. 91.

პოლიგმი.

მანჰაიმის ერთ-ერთ დამსახურებად უნდა ჩაითვალოს საზოგადოებრივი ცხოვრების პოლიტიზაციის სახელმწიფოებრივი მცდელობის ისტორიული ფესვების გარკვევა. რამდენადაც პოლიტიზაცია ყველა თავისი ასპექტითურთ სახელმწიფოს მიერ საზოგადოების დაპყრობის (ტოტალიტარიზაციის) ძირეული და ფართო მასშტაბური გამოხატულებაა, ამდენად ამ საკითხის გადაჭრა მოაზროვნის დიდ დამსახურებაზე მეტყველებს.

მანჰაიმს მიაჩნია, რომ ტოტალიტარიზაციის ყველაზე ამკარა, თვალნათლივი პროცესი იწყება აბსოლუტიზმის ეპოქიდან, როცა სახელმწიფო ცდილობს შეიმუშაოს სამყაროს საკუთარი ინტერპრეტაცია. ეს ღონისძიება კი საზოგადოების შემდგომი დემოკრატიზაციის კვალობაზე სულ უფრო საფუძვლიანი ხდება. ამიტომ აღმოჩნდება, რომ პოლიტიკას შეუძლია სამყაროს საკუთარი კონცეფცია იარაღად გამოიყენოს. ამდენად, ფიქრობს მანჰაიმი, „პოლიტიკა არ არის მხოლოდ ძალაუფლებისათვის ბრძოლა, არამედ იგი ფუნდამენტურ მნიშვნელობას იძენს მხოლოდ მაშინ, როცა საკუთარ მიზნებს აკავშირებს თავისებურ პოლიტიკურ ფილოსოფიასთან, სამყაროს პოლიტიკურ კონცეფციასთან.“¹

ფილოსოფიასთან და მეცნიერებასთან პოლიტიკის მხრივ კავშირის ძიება აუცილებლად მიიჩნიეს ლიბერალიზმმა, კონსერვატიზმმა და სოციალიზმმა. მათ, ამბობს მანჰაიმი, თავიანთი პოლიტიკური შეხედულებები ერთგვარ ფილოსოფიურ კრედილად აქციეს. მათი აზროვნების კარგად დამუშავებული მეთოდები წინასწარ შემუშავებულ დასკვნებთან ერთად მანჰაიმს მიაჩნია პოლიტიკისა და მეცნიერული აზრის შერწყმის გამოსატყულებად: პოლიტიკა იძენს გარეგნულ მეცნიერული იერს, ხოლო მეცნიერება – პოლიტიკურ შეფერილობას.

პოლიტიკასა და მეცნიერებას შორის არსებითი განსხვავება მათი კავშირის სიმკვიცის გარანტიას არ იძლევა: მეცნიერება სარგებლობს კვლევის ელასტიკური მეთოდებით, რადგან იგი ანგარიშს უწევს ფაქტებს და ინარჩუნებს ემპირიულ ხასიათს, მაშინ, როცა პოლიტიკური აზროვნება თავს უფლებას არ აძლევს მუდმივად ეგუებოდეს სიახლეებს და უარს ამბობდეს თავის შეხედულებებზე, რომლებიც არსებითად პარტიების დოგმატური სულისკვეთების ანარეკლია.

აღნიშნული კავშირიდან გამომდინარე, მეორე საშიშროებად, რაც მეცნიერებას ემუქრება, მანჰაიმს მიაჩნია პოლიტიკური აზროვნების კრიზისის გავრცელება მეცნიერებაზე. ამ თავისი არსით ინტელექტუ-

¹ Карл Манхейм. Диагноз нашего времени. Москва, 1994, гл. 37.

ალურ კრიზისს მანპაიმი გამოხატავს „იდეოლოგიისა“ და „უტოპიის“ ცნებებით.¹

იდეოლოგია არსებითად ყალბი ცნობიერებაა; მანპაიმის სიტყვებით, სიტყვა „იმპლიციტურად“ შეიცავს იმის გაგებას, რომ გარკვეულ სიტუაციებში გარკვეული ჯგუფების კოლექტიური არაცნობიერი უმაღლავს საზოგადოების რეალურ მდგომარეობას როგორც თავისთავს, ისე სხვებს და ამით ახდენს მის სტაბილიზირებას.

უტოპია გარეგნულად იდეოლოგიის საპირისპიროა, თუმცა აქაც გამორიცხულია რეალობის მუსტი აღქმის უნარი: უტოპიური ქვეცნობიერება მიმართულია არსებული საზოგადოების გარდაქმნისა და მოსპობისაკენ. ამიტომ უტოპიაც მოკლებულია რეალობის სწორი აღქმის უნარს.

მანპაიმის მიხედვით, იდეოლოგიაც და უტოპიაც პოლიტიკური აზროვნებისა და მოქმედების აგრიბუტებია. პოლიტიკურ კონფლიქტებში, რომლებიც სოციალური ბატონობისათვის ბრძოლის რაციონალიზირებულ ფორმებს წარმოადგენენ, ყველაფერი მიმართულია ოპონენტის დისკრედიტაციისა და მოსპობისაკენ. ამასთან მნიშვნელობა არა აქვს რა სახით მიმდინარეობს კონფლიქტი – ამკარა ფიზიკური ძალმომრეობის, ფიზიკური ჩაგვრისა თუ სულიერი განადგურების მცდელობით. აღნიშნული ბრძოლა, მიუხედავად იმისა, რომ იგი ფესვგადგმულია „კოლექტიურ ქვეცნობიერში“, მაინც ჯგუფურ-კლასობრივი ხასიათისაა, გამოხატავს საზოგადოების ნაწილის მისწრაფებას ბატონობისაკენ. ასეთი მისწრაფება საყოველთაო ხასიათს იღებს იმიტომ, რომ ბატონობისათვის იბრძვის არა ერთი ან რამდენიმე ჯგუფი თუ კლასი, არამედ ერთმანეთს ებრძვის სოციალური სტრუქტურის ყველა ელემენტი.

ბრძოლაში გამოყენებულია ყველა საშუალება, პირველ რიგში კი პოლიტიკური პარტიები, რომელთა ორგანიზაციულ სტრუქტურაში წარმოდგენილია პოლიტიკური მოძრაობისა და აზროვნების ყველა-ნაირი აუკარგი.

მანპაიმი წერს: „იმ უბრალო გარემოების გამო, რომ პოლიტიკური პარტიები ხასიათდებიან გარკვეული ორგანიზაციული წყობით, მათ არ შეუძლიათ ისარგებლონ აზროვნების ელასტიკური მეთოდებით, ან გაიაზრონ მათ მიერვე კვლევის შედეგად მიღებული რაიმე დასკვნა.“²

ამრიგად, მანპაიმის შეხედულებებში პოლიტიკის სოციალური განსაზღვრულობის, მასში იდეოლოგიურ-უტოპიური მომენტების დი-

¹ Карл Манхейм. Диагноз нашего времени, Москва, 1994, с. 40.

² იქვე, გვ. 38.

დი როლისა და პოლიტიკური პარტიების ძალაუფლებისაკენ სწრაფვის შესახებ ამკარად იკვეთება დასკვნა, რომლის მიხედვით საზოგადოების აბსოლუტური პოლიტიკა არის ბატონობის ფენომენის გოგალიზაციის საშიში ტენდენციის გამოხატულება.

აღნიშნული დასკვნა მოიცავს მიხედვრებს, რომლებსაც დიდი მნიშვნელობა აქვს გლობალური პოლიტიკური ტენდენციების გარკვევისა და პოლიტიკური ინსტიტუტების, მათი სტრუქტურული ელემენტების ფუნქციონირების შესწავლისათვის.

დროისა და ადგილის უქონლობის გამო ჩვენ ყურადღებას გავამახვილებთ მხოლოდ XIX-XX საუკუნეების ძირულ პოლიტიკურ მიმდინარეობათა და მათი თეორიულ-ფილოსოფიური თუ იდეოლოგიური ანარეკლების მანპაიმიეული შეფასებების ზოგიერთ ასპექტზე:

1. მანპაიმი ხაზს უსვამს აღნიშნულ მოვლენებს შორის ზღვარის პირობითობას. იგი წერს:

„არაფერი არ არის იმაზე ადვილი, რომ ამროვნების რომელიმე ტიპი მივიჩნიოთ ფოდალურად, ბურჟუაზიულად თუ პროლეტარულად, ლიბერალურად, სოციალისტურად თუ კონსერვატიულად, ვიდრე არ არსებობს ანალიტიკური მეთოდი და არ შემუშავებულა ამ მტკიცების შემოწმების კრიტერიუმი.“¹

ეს თვალსაზრისი მოიცავს აღნიშნულ მიმდინარეობათა და თეორიულ დოქტრინათა საერთო წყაროს არსებობისა და ურთიერთშეგაუღების მიხედვრასაც.

მანპაიმი კიდევ უფრო აღრმავეს აღნიშნულ თვალსაზრისს, როცა კონკრეტულად ეხება XIX და XX საუკუნეების უმნიშვნელოვანესი სოციალურ-პოლიტიკური მიმდინარეობების მსგავსება-განსხვავების საკითხს.² ჩვენ საჭიროდ მიგვაჩნია მის მიერ აღძრული საკითხის მხოლოდ იმ ასპექტზე შევაჩეროთ ყურადღება, რომელიც კარლ მანპაიმს წარმოგვიდგენს ფაშიზაციის საშიშროების უშუალო საიმედო მეთვალყურედ და სათანადო შემფასებლად.

მანპაიმი დაწერილებით იკვლევს ფაშისტური მოძრაობის ისეთ მახასიათებლებს, როგორიცაა: ბელადიზმი, ირაციონალიზმი, ელიტარიზმი, ანტიისტორიზმი, თეორიისა და პრაქტიკის ურთიერთობის საკითხის გადაწყვეტა შიშველი პრაქტიციზმის სასარგებლოდ თეორიის მითად გამოცხადების გზით და სხვა. ამ უკანასკნელი პრობლემის ფაშისტურ-აქტივისტური გადაწყვეტა, წერს მანპაიმი, ილუ-

¹ Карл Манхейм. Диагноз нашего времени, Москва, 1994, гл. 49.

² იქვე, გვ. 122-125.

ზორულად აცხადებს ამროვნების მთელ სფეროს.¹

ამ ნიშანთაგან ბევრი მანჰაიმს ბურჟუაზიულ-ლიბერალური გრადიციების მემკვიდრეობად მიაჩნია. ფაშიზმი, ამბობს იგი, თვით გამოხატავს გარკვეული ბურჟუაზიული ჯგუფების ინტერესებს; მამასადამე, იგი მისწრაფვის არა ახალი სამყაროს და ახალი წყობილების დაარსებისაკენ, არამედ ერთი გაბატონებული ფენის მეორეთი შეცვლისაკენ არსებული კლასობრივი საზოგადოების შიგნით.²

მანჰაიმი დაულალავად და გულმოდგინედ ეძიებდა ეპოქალური პრობლემების გადაწყვეტის გზებს, განუწყვეტლივ აფართოებდა დასმული საკითხების კვლევის მასშტაბებსა და ასპექტებს. ამ თვალსაზრისით ყურადღებას იქცევს მისი სპეციალური ნარკვევი კონსერვატიზმის შესახებ, შეხედულებები „ცოდნის სოციოლოგიის“ პოზიციიდან პოლიტიკური მეცნიერების საგნის დადგენის შესაძლებლობის შესახებ, „მებრძოლი დემოკრატიის“ ცნება, ნაციზმის ჯგუფური სტრატეგიის ანალიზი და სხვა.

პოლიტიკის თანამედროვე თეორეტიკოსები სათანადო პატივს მიაგებენ კ. მანჰაიმის ავტორიტეტს, იყენებენ მის მოსაზრებებს ეპოქის მწვეავე პოლიტიკური პრობლემების ანალიზისათვის. მაგალითად, პოლანდიელი მოაზროვნე იოჰან პეიზინგა, რომლის აზრით მანჰაიმმა საფუძვლიანი წვლილი შეიტანა პოლიტიკურისა და ეთიკურის ურთიერთობის გრადიციული პრობლემის თანამედროვე გაგებაში, ფართოდ იშველიებს მის მოსაზრებებს საგარეო პოლიტიკის, სახელმწიფოთა ურთიერთობის სფეროში იმორალიზმის ბატონობის შესახებ.

პეიზინგას მიერ მოდერნიზებული ძველრომაული აფორიზმი „აღამიანი აღამიანისათვის მგელია,“ ახლებურად გამოითქმის: „სახელმწიფო სახელმწიფოსათვის მგელია.“

მანჰაიმის მიხედვით, სახელმწიფოთა საგარეო ურთიერთობებისათვის ქრისტიანულ და ბურჟუაზიულ მორალს არავითარი წონა არა აქვთ. გაბატონებული ფენები თანდათანობით რწმუნდებოდნენ იმაში, რომ, როგორც ბატონობის მოპოვებისათვის, ისე შენარჩუნებისათვის დასაშვებია ყველა საშუალება, რომლებიც ჩვეულებრივ ამორალურად ითვლებიან.

მაგრამ მანჰაიმის დამსახურებაა არა იმორალიზმის წმინდა პოლიტიკურ-სახელმწიფოებრივი ჩარჩოების დადგენა, არამედ აღმოჩენა საშიშროებისა, რაც მდგომარეობს დემოკრატიზაციის კვალობაზე ყველა სოციალური ფენის მიერ „მგლობის პრინციპის“ დაუფლება

¹ Карл Манхейм. Диагноз нашего времени, Москва, 1994, гл. 102.

² იქვე, გვ. 124-125.

სა და გამოყენებაში.

„იმ დროს, როცა რბევის მორალი ამ დრომდე გამოიყენებოდა მხოლოდ საზღვრით სიტუაციებში და გაბატონებული ჯგუფების მიერ, ძალმომრეობის ეს ელემენტი არა თუ ქრება საზოგადოების დემოკრატიზაციასთან ერთად, არამედ პირდაპირ ხდება მთელი საზოგადოების საჯარო ფილოსოფია.“¹

აქ მანჰაიმი ნიღაბს ხლის სახელმწიფოებრივი იმორალიზმის დოქტრინის ერთ არც თუ უმგვიფიქროს დასკვნას, რომლის მიხედვით ეს იმორალიზმი არ შეიძლება იყოს სახელმწიფოს მონოპოლია, არამედ მას აითვისებენ და გამოიყენებენ უმნიშვნელო კვაზიპოლიტიკური დაჯგუფებებიც კი.

კ. მანჰაიმის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის ბუნებრივმა საზღვრებმა განაპირობეს ის, რომ მანჰაიმი გახდა კაცობრიობისადმი დამუქრებული დიდი სამიშროების შექმნის პროცესის ნებსითი თუ უნებლიე მეთვალყურე და ანალიტიკოსი. იგი მომსწრე იყო გოტალიტარიზმის სამივე ძირეული ფორმის წარმოქმნისა და ფაშისტურ-ნაცისტური ფორმების კრახისა, რაც საფუძველს უქმნიდა მას შედარებით ზუსტად და სისტემურად შეეფასებინა აღნიშნული პროცესები, ვიდრე მის წინამორბედებს.

შეიძლება ითქვას, რომ კ. მანჰაიმი არის მოაზროვნე, რომელმაც მგვიცე წანამძღვრები შეუქმნა გოტალიტარიზმის შედარებით გვიანდელ სისტემატიკოს მკვლევარებს (პ. არენდტი, კ. ფრიდრიხი, რ. არონი და სხვ.), ამდენად, ლოგიკურად მიგვაჩნია წინამდებარე ნარკვევების დასრულება მისი შეხედულებების ანალიზით.

¹ Мохан Хейзинга. В тени завтрашнего дня. В сб. „Homo Ludens.“ Москва, 1992, гл. 317.

1. არისტოტელი. პოლიტიკა, წგნ. I, II, თბილისი, 1995-96.
2. ბილერმანი გ., ლანგე ე. რელიგიის კრიტიკა გერმანულ კლასიკაში, თბილისი, 1982.
3. გერგაია პ., ანარქიზმი, მისი არსი, მისი ძირითადი მიმდინარეობანი. ეურნ. „პოლიტიკა,“ 1996, №9-10.
4. ლავითაშვილი გ., მეტრეველი ვ., პოლიტიკურ და სამართლებრივ მოძღვრებათა ისტორია, თბილისი, 1996.
5. ენგელსი ფ., ანტი-ღიურინგი, თბილისი, 1951.
6. ვებერი მ., პოლიტიკა, როგორც მოწოდება და ხელობა, თბილისი, 1994.
7. მარქსი კ., ენგელსი ფ., რჩეული ნაწერები, ტ. I, თბილისი, 1975.
8. მონტესქიე მ., კანონთა გონი, თბილისი, 1996.
9. პლუტარქე, რჩეული პარალელური ბიოგრაფიები, I, თბილისი, 1957.
10. ფოიერბახი ლ., ქრისტიანობის არსება.
11. შენგლერი თ., პოლიტიკის ფილოსოფია. თარგმანი და კომენტარები მოსე გოგობერიძისა. ეურნ. „ქართული მწერლობა“, მარტი-აპრილი, 1927.
12. Американская социология. Москва, 1972.
13. Аристотель. Соч., т.4, Москва. 1984.
14. Арон Р., Этапы развития социологической мысли.
15. Бакунин М.А. Государственность и анархия. философия, социология, политика, Москва. 1989.
16. Гегель. Соч., т.VII, Москва – Ленинград, 1934.
17. Гегель. Соч., т.VIII, Москва – Ленинград, 1934.
18. Гердер И. Философия истории. Москва, 1975.
19. Гобс Т., Соч. в двух томах. Москва. 1989.
20. Кропоткин Т.А. Великая французская революция 1789 – 1793 гг., Москва. 1979.
21. Маркс К., Политический индифферентизм. К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т.XV, Москва. 1935.
22. Манхейм К., Диагноз нашего времени. Москва. 1994.
23. Платон. Соч., т. 1-3, Москва. 1968-72.
- 24. Пионтковский А. Учение Гегеля о праве и государстве. Москва. 1963.
25. Проблема человека в современной западной философии, Москва. 1988.
26. Сорель Ж. Социальные аспекты современной экономики. Москва. 1908.
27. Сорокин П. Существенно важные черты русского народа в двадцатом веке. «Молодая гвардия», №10, 1990.
28. Спенсер Г., Автобиография, СПб., т.2, 1914.
29. Спенсер Г., Грехи законодателей. «Социс», №2.
30. Токвиль А., Старый порядок и революция. Москва. 1918.
31. Токвиль А., Демократия в Америке. Москва. 1996.
32. Хейзинга И. В тени заштрафленного дья. წგნ: “Homo Ludens,” Москва. 1992.

33. Шварценберг Р. - Ж., Политическая социология, часть I, Москва, 1992.
34. Adler Max. Politische oder soziale Demokratie. Berlin, 1926.
35. Bernstein E. Wie ist wissenschaftlicher Sozialismus möglich? Berlin, 1901.
36. Bernstein E. Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie. Reinbek.
37. Burke E. Betrachtungen über die französische Revolution. Frankfurt/M. 1949.
38. Dante Aligieri. Monarchia. Stuttgart, 1989.
39. Dreitzel II. Elitebegriff und Sozialstruktur. Stuttgart, 1962.
40. „Entstehung des europäischen Konservatismus...“ Köln, 1974.
41. Fichte I. Der geschlossene Gesellschaft. Hamburg, 1979.
42. Fleichtheim O. Das Dilemma der Demokratie. „Archiv für Recht und Sozialphilosophie“, №2-3, 1963.
43. Frobel I. System der sozialen Politik. 2 Bde, Aalen, 1975.
44. Gurion D. Anarchismus: Begriff und Praxis. Frankfurt/M., 1967.
45. Gustafsson B. Marxismus und Revisionismus, I, Frankfurt/M. 1972.
46. Jaeggi U. Die gesellschaftliche Elite. Eine Studie zum Problem der sozialen Macht. Bern. 1960.
47. Kant I. Werke, B. VII, Frankfurt/M., 1956.
48. Kelsen H. Sozialismus und Staat. Leipzig, 1923.
49. Helms II. Die Ideologie der Anonymen Gesellschaft. Köln, 1966.
50. Hofman W. Idengeschichte der sozialen Bewegung. Berlin-New York, 1979.
51. Kuru'z I. Mannheims Werk in sozialphilosophischen Sicht. „Archiv... XLIX, H. 1.“
52. Landeuer G. Zur Geschichte des Wortes „Anarchie. in: Hans-jürgen Valeska (Hrsg) Gustav Landauer, Entstaalichung – für eine herrschaftslose Gesellschaft, Wetzlar, 1978.
53. Landauer G. Der Anarchismus in Deutschland. „Die Zukunft“, № 10, 1895.
54. Landauer G. Die Revolution, Berlin, 1974.
55. Lassale F. Gesammelte Reden und Schriften, Berlin, 1919/20.
56. Lenk K. Theorien der Revolution. München, 1981.
57. Loke Jons. Die Abhandlungen über die Regierung. Frankfurt/M-Wien, 1967.
58. Luxemburg R. Gesammelte Werke, Bd. 1-5. Berlin, 1970-1975.
59. Lübe Herman, Politische Philosophie in Deutschland. München, 1974.
60. Mannheim K. Konservatismus. Ein Beitrag zur Soziologie des Wissens. Frankfurt/M. 1984.
61. Meyer Th. Bernsteins konstruktiver Sozialismus. Bonn, 1977.
62. Mill I. Betrachtungen über die repräsentative Demokratie. Paderborn, 1971.
63. Mill I. Der Utilitarismus. Stuttgart, 1985.
64. Mill I. Über Freiheit. Wien, 1969.
65. Müller A. Elemente der Staatskunst. Bd. I. Jena, 1922.
66. Morsen II. Die geschichtliche Bedeutung Ferdinand Gassales. in: Arbeiterbewegung und nationale Frage. Göttingen, 1979.

67. Neumann F. Anarchismus in: Handbuch der politischen Theorien und Ideologien. Reinbek, 1989.
68. Nettlau M. Der Anarchismus. Von Prudon zu Kropotkin. Wedu, 1987.
69. „Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart“. Bonn, 1993.
70. Pufendorf S. Die Verfassung des deutschen Reiches. Stuttgart, 1970.
71. Romanus A. Die regimine prinzipia. Neudruck-Aalen, 1967.
72. Rossenau Jean-Jacques. Schriften zur Kulturkritik. Hamburg, 1971.
73. Saage R. Das Ende der politischen Utopie? Frankfurt/M., 1990.
74. Simon I. Wahrheit als Freiheit. Berlin-New York, 1978.
75. Smith A. Der Wohlstand der Nationen. München, 1978.
76. Schmitt C. Politische Romantik. München, 1919.
77. Schorske C.E. Die grosse Spaltung. Die deutsche Sozialdemokratie von 1905 bis 1917. Berlin, 1981.
78. Stirner M. Der Einzige und sein Eigentum. Stuttgart, 1981.
79. Stuke H. Frühsozialismus in Sowjetsystem und demokratische Gesellschaft. Eine vergleichende Enzyklopedie, Bd. 2. Frankfurt/M. – Basel-Wien, 1968.
80. Thomas R. Karl Marx-Theorie und Methode in: Grundzüge des Marxismus. Stuttgart, 1983.
81. Vorländer K. Kant und Marx. in: Marxismus und Ethik. Frankfurt/M., 1974.
82. Weber M. Gesammelte politische Schriften, Tübingen, 1958.
83. Weber M. Staatssoziologie. Berlin, 1966.
84. Weischedel W. Der Zwiespalt im Denken Fichtes. Berlin, 1962.
85. Weitling W. Das Evangelium des armen Sünders (Die Menschheit, wie sie ist und sie sein sollte). Reinbek, 1971.
86. Weitling W. Garantien der Harmonie und Freiheit. Stuttgart, 1974.
87. Wolf Erik (Hrsg). Quellenbuch zur Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft, Frankfurt/M., 1949.

რედაქტორის წინასიტყვაობა	3
შესავალი	12
თავი I	19
ანტიკური საბერძნეთისა და რომის პოლიტიკური მოძღვრებები	19
§1. სოკრატე (470–399 ჩვ. წ. ა.)	19
§2. პლატონი (427–347 ჩვ. წ. ა.)	20
§3. არისტოტელი (384-დაახლ. 322 ძვ. წელთაღრიცხვით)	25
§4. პოლიბიოსი (დაახლ. 207–120 ჩვ. წ.-მდე)	28
§5. ციცერონი (106–43 ჩვ.წ.-მდე)	30
§6. სტოიციზმი	32
თავი II	34
ანტიკურობიდან შუა საუკუნეებზე გარდამავალი პერიოდი. ქრისტიანული და საერო სახელმწიფოს დაპირობებისპირება	34
§1. არეოპაგელი (არეოპაგის – ძველ ათენში სასამართლო კოლეგიის წევრი, მე-5 თუ მე-6 საუკ. მოღვაწე)	36
§2. თომა აკვინელი (1225 ან 1226–1274)	37
§3. აეგიდუს რომანუსი (დაბ. 1243 და 47 წწ. შორის გარდ. 1316წ.).....	41
§4. იოჰან ქუილორთი (დაბ. წელი უცნობია, გარდ. 1306წ.)....	42
§5. დანტე ალიგიერი (1265–1321)	43
§6. მარსელიუს პადუელი (1275 თუ 80–1340)	45
თავი III	49
რაციონალიზმისა და განმანათლებლობის ეპოქის პოლიტიკური თეორიები	49
§1. აბსოლუტური სახელმწიფო ხელისუფლების თომას ჰობსისეული თეორია და ბარუხ დე სპინოზას დემოკრატიული ვარიანტი	54
§2. ბარუხ სპინოზა (1632–1677)	61
§3. ჯონ ლოკი (1632–1704)	64

§4. შარლ ლუი მონტესქიე (1689–1755)	66
§5. ეან-ჟაკ რუსო (1712–1778)	70
თავი IV	76
ამერიკის რევოლუცია და ფედერალიზმის იდეა	76
თავი V	79
საფრანგეთის რევოლუცია და მისი კრიტიკოსები	79
§1. კანტის თავისუფლების კანონი და რესპუბლიკური მმართველობა	<u>81</u>
თავი VI	88
პოლიტიკური თეორიები მე-19 საუკუნეში	88
§1. ედმუნდ ბერკი (1729–1797)	92
§2. ავტონომიური „მე“-დან აბსოლუტური სახელმწიფოსაკენ. იოჰან გოტლიბ ფიხტე (1762–1814)	95
§3. გეორგ ვილჰელმ ფრიდრიხ ჰეგელი (1770–1831)	<u>101</u>
თავი VII	114
კონსერვატიზმი	114
§1. ნოვალისი	118
§2. ადამ მიულერი (1779–1829)	119
§3. კონსტიტუციონალური კონსერვატიზმი. ფრიდრიხ იულიუს შტალი (1802–1861)	129
თავი VIII	137
ლიბერალიზმი	137
§1. ლიბერალური აზროვნების ძირეული ელემენტები. ლიბერალიზმის მიმართება დემოკრატიასთან. ემანუელ იოსებ სიესი (1748–1836)	139
§2. იულიუს ფრობელი (1805–1893)	145
§3. ალექსის გოკეილი (1805–1859)	158
§4. მე-19 საუკუნის გამლელი ლიბერალიზმი: ჯონ სტიუარტ მილი (1806–1873)	<u>171</u>

თავი IX	181
სოციალიზმი	181
§1. სოციალიზმის წინამორბედი და ადრეულსოციალისტური თეალსაზრისები	184
§2. ინდუსტრიული რევოლუცია და ანტიკაპიტალისტური სოციალური კრიტიკის დაწყება ინგლისში	187
§3. საფრანგეთი. გრაჟხ ბაბეუი, ფილიპე ბუონაროტი, ლუის ბლანკი	189
§4. პენრი დე სენ-სიმონი (1760–1825)	192
§5. შარლ ფურიე (1772–1837)	193
§6. ლუი ბლანი (1811–1882)	196
§7. სოციალიზმი გერმანიაში	199
§8. მეცნიერული სოციალიზმი	203
§9. ორთოდოქსია	219
§10. რევიზიონიზმი	222
§11. მემარცხენე რადიკალიზმი. როზა ლუქსემბურგი	227
§12. ნეოკანტიანური სოციალიზმი	230
§13. ავსტრომარქსიზმი	232
თავი X	237
ანარქიზმი	237
§1. მიხეილ ბაკუნინი (1814–1876)	245
§2. კროპოტკინი (1842–1921)	253
§3. გუსტავ ლანდაუერი (1870–1919)	256
თავი XI	259
არასტანდარტულად მოაზროვნე პოლიტიკის თეორეტიკოსები	259
§1. ლეონტი კონტი (1798–1857)	260
§2. ემილ დიურკემი (დიურკჰაიმი) (1858–1917)	265
§3. ჰერბერტ სპენსერი (1820–1903)	275
§4. მაქს ვებერი (1864–1920)	282
§5. კარლ მანჰაიმი (1893–1947)	297
მითითებული ლიტერატურა	305

გამომცემლობის რედაქტორი ლ. გამცემლიძე
ტექნიკური რედაქტორი ფ. ბუღალაშვილი
კორექტორები: ც. მოლოდინი
ნ. ჩახაია

კომპიუტერული უზრუნველყოფა ხ. ბადრიძე

ხელმოწერილია დასაბეჭდად 6.10.03
საბეჭდი ქალაქი 60X84
პირ. ნაბეჭდი თაბახი 19,5
სააღრ.-საგამომცემლო თაბახი 16,45
შეკვეთა № 127 გირაჟი 300

ფასი სახელშეკრულებო

თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა,
0128, თბილისი, ი.ჭავჭავაძის გამზ., 14.

თბილისის უნივერსიტეტის
სარედაქციო-სააღრუბლიკაციო კომპიუტერული სამსახური
0128, თბილისი, ი.ჭავჭავაძის გამზ., 1