გრიგოლ რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტი

საზოგადოება
ცოდნის ტრანსფორმაცია
ფილოსოფია

რედაქტორ-შემდგენლები:
თენგიზ ირემაძე
ლალი ზაქარაძე
გიორგი ბარამიძე
მიხეილ გოგატიშვილი

თბილისი
2009

გრიგოლ რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტი

რედაქტორ-შემდგენლები:
პროფ. თენგიზ ირემაძე (გრიგორ რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტი)
პროფ. ლალი ზაქარაძე (შოთა რუსთველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი)
პროფ. გიორგი ბარამიძე (ივანე ჯავახიშვილის სახელობის სახელწიფო უნივერსიტეტი)
პროფ. მიხეილ გოგატიშვილი (გრიგორ რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტი)

რეცენზენტები:

პროფ. ჯიმი ჯალიაშვილი
პროფ. მანანა მოსულიშვილი

© გრიგოლ რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტის გამომცემლობა

ISBN 97899441901759

გრიგოლ რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტი

საუნივერსიტეტთაშორისო კონფერენცია
2009 წლის 25 მარტი

სეკულარიზმის სამართლებრივი დილემები და პოსტსეკულარული საზოგადოება

გიორგი ბარამიძე
ივანე ჯავახიშვილის სახელობის
სახელმწიფო უნივერსიტეტი
თბილისი, საქართველო

კონტრაქტის არაკონტრაქტული საფუძვლის შესახებ (კონტრაქტის ლეგიტიმაციის პრობლემა)

ნაშრომის მიზანია იმის ჩვენება, რომ ადამიანებს შორის ურთიერთობა არ ამოიწურება მათ შორის კონტრაქტული ურთიერთობებით. ნაშრომი მოძრაობს ჰეგელის ***სამართლის ფილოსოფიით*** განსაზღვრულ სააზროვნო სიბრტყეზე; – ქმედების კომუნიკაციური თეორიის (ჰაბერმასი) პრინციპებით, ე.წ. პოსტმოდერნული ნაკადის სააზროვნო პარადიგმებითა და პოსტსეკულარული აზროვნების მახასიათებლებით მონიშნულ სააზროვნო სივრცეში.

ჰეგელის მიხედვით, კონტრაქტში მთავარია ***ჩემი ნება***, რომელიც ***სხვისი ნების*** იდენტურია. მას საფუძვლად უდევს ***საერთო ნება*** (*Gemeinsamer Wille*) და არა ***საყოველთაო ნება*** (*Allgemeiner Wille*).

ამრიგად, კონტრაქტი წანამძღვრად გულისხმობს თვითნებობასა და შემთხვევითობას, რაც განაპირობებს მის უმდგრადობას. მაგრამ კონტრაქტის თვითნებობასა და შემთხვევითობაში მდგრადობის ელემენტი შეაქვს ნდობას (*Zutrauen*) მოკონტრაქტე მხარეებს შორის. ნდობა არის კონტრაქტის წინარეკონტრაქტული საფუძველი. მაგრამ ნდობა მოკონტრაქტე მხარეებს შორის არ არის მყარი, რაკი იგი გრძნობად-ემოციური და რწმენითი წარმომავლობისაა და არაა უზრუნველყოფილი მისი უნივერსალური ხასიათი.

ამრიგად, ადამიანების ერთმანეთთან დამაკავშირებელი არის კონტრაქტი, რომელსაც აქვს წინარეკონტრაქტული საფუძველი – ნდობა.

მაგრამ ნდობა, თავის მხრივ, ემყარება წმიდას, ხოლო წმიდა ემყარება წმიდათაწმიდას, რასაც ჰეგელი *Substantielles Band* უწოდებს.

ამრიგად, **ნდობას** (*Zutrauen*), **თვითნებობას** (*Willkür*), **შემთხვევითობას** (*Zufälligkeit*), რანიც აკონსტიტუირებენ სოციალურ კონტრაქტს დასაფუძვლებული აქვს **წმიდა** (*Heilige*) და **წმიდათა წმიდა** (*Heiligste*).

ამრიგად, ადამიანთა სამოქალაქო და პოლიტიკურ თანაცხოვრებას აწესრიგებს კონტრაქტი, რაც, საბოლოო ჯამში, ემყარება ღმერთის მიერ ადამიანებთან დადებულ ხელშეკრულებას, კავშირს, აღთქმას. ადამიანთა შორის ჭეშმარიტი ხელშეკრულება ღვთივკურთხეული კავშირია, რაც მისი ურღვეობის საწინდრად გვევლინება.

თანამედროვე აზროვნების ერთმა ნაკადმა მონიშნა ის, რომ წარიხოცა და დესტრუქცია თუ დეკონსტრუქცია განიცადა სამოქალაქო თანაცხოვრების სიწმინდის ელემენტმა. მაგრამ ამგვარი რამ უკვე ჰეგელმა შენიშნა. „სამართლის ფილოსოფიის“ §75-ის შენიშვნაში ჰეგელი ლაპარაკობს იმის შესახებ, რომ ახალ დროში შეიცვალა ხელშეკრულების არსი. ჰეგელი გვაფრთხილებს იმ საფრთხის თაობაზე, რომ იკარგება კონტრაქტის არაკონტრაქტული საფუძველი. ამის გამო კი კონტრაქტში დადგინებული საერთო ნება ცალმხრივდება და ძალადობად იქცევა ე.ი. ერთ-ერთი მოკონტრაქტე მხარე თავის ნებას თავს ახვევს მეორე მხარეს. ადამიანთა შორის კერძო ურთიერთობათა დონეზე საფუძველი ეცვლება ამგვარი ურთიერთობის გულწრფელობის წანამძღვარს, რის გამოც მათ შორის კომუნიკაციური მიმართებების ნაცვლად სტრატეგიული (გაცურების, მოტყუების, თვალის ახვევის, საბოლოო ჯამში კი, ბატონობის) ურთიერთობანი ისადგურებენ. ხოლო სახელმწიფოთა შორის ურთიერთობათა დონეზე ხდება საერთაშორისო ორგანიზაციებში დადგინებული საერთო ნების ქცევა ერთი რომელიმე სახელმწიფოს ანდა სახელმწიფოთა ერთი ჯგუფის ნებად. ამას შედეგად მოსდევს ის, რომ იშლება

მათ შორის (ისე როგორც ადამიანთა შორის კერძო ურთიერთობათა დონეზე) კონსენსუსის ფონი.

ჰეგელი ყურადღებას ამახვილებს ორ ძირეულ ფენომენზე: ძველები ანდა წინაპრები (*Alter*) და შთამომავლობა ანდა მომავალი თაობა (*Nachkomme*). ახალ დროში მოშლილია მათ შორის კავშირი, რაკი მას გამოსცლია საკრალური საფუძველი, რაკი გაკიდეგანებულა ე.წ. *Substantielles Band*.

სიწმინდის ელემენტი შემონახული არის ე.წ. წეს-ჩვეულებითს აზროვნებაში. ჰეგელის მიხედვით, სწორედ ის არის იმ თავისუფლების გასაქანი, რომელიც ადამიანს თავისი **განსაკუთრებულობის** საფუძველზე ახასიათებს. ძველი ბერძნული ყოფის ჰეგელისეული ანალიზიდან ირკვევა, რომ ძველ ბერძნულ კომუნებში აბსოლუტურად ემთხვევა ერთმანეთს კანონი და ჩვეულება, მოვალეობა და ზნე. ჰეგელის ზოგი მიმდევარი (მაგ., ბოსენქვითი) თვლის, რომ შემდგომში მან მოდიფიკაცია მოახდინა თავისი შეხედულებებისა თავისუფლების თანამედროვე ცნების შესაბამისად. რის შედეგადაც ჰეგელის სიტემაში ადგილი დაიმკვიდრა თავისუფალი არჩევანის, ინიციატივისა და საკუთრების ცნებებმა *as necessary to the complete communion of intelligent beings*. იმავე ავტორს მიაჩნია, რომ კანონის, ჩვეულების, ზნეობის, თავისუფალი არჩევანის, ინიციატივისა და საკუთრების ერთობლიობა მთლიანად ამოწურავს *the ful nature of mind*.

საყოველთაო კი შემონახულია ე.წ. რაციონალურ აზროვნებაში. ჩვენი ეპოქის ნიშნად კი, როგორც კონსერვატიული ყაიდის მოაზროვნეები მიუთითებენ, კვლავაც რჩება ძალაში ჰეგელისეულ ფორმულირებაში გამოხატული ეპოქალური მოთხოვნა, „რომ საყოველთაო შეერწყას განსაკუთრებულის სრულ თავისუფლებას.“ (§260, დამატება).

მიხეილ გოგატიშვილი
ამერიკული პოლიტიკური აზროვნების
შემსწავლელი ცენტრი
გრიგოლ რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტი
თბილისი, საქართველო

ჰეგელი სამართლის დაფუძნებისა და პოზიტიური სამართლის ურთიერთობის შესახებ

შეხედულებათა სისტემა და პრობლემათა მეთოდოლოგიურ-თეორიული ანალიზი, რომელიც ჰეგელის სამართლის ფილოსოფიაშია მოცემული, ძალზედ მნიშვნელოვან ასპექტებს წარმოადგენს სამართლის ფილოსოფიური დაფუძნებისათვის. ერთ-ერთ ასეთ ასპექტს წარმოადგენს მისი პოლემიკა გუსტავ ჰუგოსთან[1], რომელიც სამართლის ისტორიული სკოლის შემქმნელია.

ჰუგო ცდილობდა, გაემართლებინა იმ დროს გერმანიაში მოქმედი სამართლებრივი ნორმები, რომლებიც სიძველის უფლებას ემყარებოდა და არსებითად ფეოდალური ურთიერთობის გადმონაშთს წარმოადგენდა. ამ სამართლის ლეგიტიმურობის საფუძველად ჰუგოს მისი *ისტორიულად წარმოშობილი ყოფიერება მიაჩნდა.*

ჰუგოს აპოლოგეტური დამოკიდებულება ჰქონდა პოზიტიურ სამართალთან. რომელიმე სამართლებრივი ნორმის ცვლილება მისთვის დიდი პოლემიკის ობიექტს წარმოადგენდა. მეთოდოლოგიური თვალსაზრისით, მისი ანალიზი სამართალს განიხილავდა მხოლოდ როგორც მოცემულობას[2], ხოლო სამართლებრივი რეალიებს – როგორც ისტორიულად ჩამოყალიბებულ ნორმათა ერთობას. ჰუგო *კატეგორიული*

---

[1] იხ. Г. В. Ф. Гегель, *Философия права*, Соч., т. VII, М.-Л., 1934, 28-31.

[2] იხ. G. Heiman, *The source and significance of Hegel's corporate doctrine* . Hegel's political philosophy – problems and perspectives ed. by Z. A. Pelczynski, Oxford, 1971, 113.

წინააღმდეგი იყო, რომ იურიდიულ ჭეშმარიტებათა არსი განმანათლებლობის მიერ შემუშავებული მეთოდოლოგიის, *გონების* საფუძველზე დაფუძნებულიყო. იგი ამტკიცებდა, რომ ის იბრძვის აბსტრაქტული და სპეკულატური საგნების წინააღმდეგ, რომელიც უცხოა იურიდიული პრაქტიკისათვის. ჰუგოსათვის, როგორც პოზიტიური სამართლის წარმომადგენელისათვის, სამართალი არ წარმოადგენდა შემეცნებადს, აუცილებელს, გონებისათვის იმანენტურს და მეცნიერულს. ის მისთვის წარმოადგენდა აპოსტერიორულს, ემპირიულს, შემთხვევითს და გაცნობიერებადს პირადი ან სხვისი გამოცდილების საფუძველზე.

ამ პოზიციებიდან გამომდინარე ჰეგელი სამართლის ფილოსოფიაში იძლევა ჰუგოს მიერ სამართლის გაგების კრიტიკას. სამართლის ფილოსოფიისა და პოზიტიური სამართლის თეორიის განსხვავების პოზიციიდან ჰეგელი ჰუგოს საყვედურობს, რომ იგი ერთმანეთში ურევს სამართლის გარეგნულ გამოვლინებასა და მისი ცნებიდან წარმოშობას. ჰეგელის თვალსაზრისით, ჰუგო სრულიად უსაფუძვლოდ სვამს გარეგნულ გამოვლინებას საგანთა ბუნების ადგილზე.[3] ჰეგელი, ასევე, მიუთითებს ჰუგოს, რომ სამართლებრივი განსაზღვრება, შესაძლოა, არსებული სამართლებრივი ინსტიტუტებიდან და ვითარებებიდან გამომდინარეობდეს და მიუხედავად იმისა რომ, იგი მასში პოულობს თავის საფუძველს, შესაძლოა, მაინც არასამართლებრივი და არაგონივრული იყოს[4].

შესაბამის პარაგრაფებთან კომენტარებში ჰეგელი აღნიშნავს, რომ შეუძლებელია იაზროვნო და წარმოდგენიდან საყოველთაოსაკენ გადასვლა არ მოახდინო. წინააღმდეგ შემთხვევაში აზროვნების მთელი სიცარიელე და უშინაარსობა ვლინდება. ზუსტად ანალოგიური შემთხვევა გვაქვს ჰუგოსთანჰეგელი საგანთა ვითარების გონივრულობაში ჩაძიებას მოითხოვს, რომელიც, რა თქმა უნდა, არ უნდა იყოს

[3] იხ. Г. В. Ф. Гегель, *Философия права*, 27.

[4] იქვე.

გაიგივებული საზოგადოებაში არსებულ ფაქტობრივ ვითარებებთან. იგი განასხვავებს არსებობასა და რეალობას. აუცილებლობა და გონივრულობა მხოლოდ სინამდვილეში განსახიერდება და ეს მხოლოდ გარკვეულ ისტორიულ პირობებში შიძლება მოხდეს. კანონები მხოლოდ მაშინ არიან თავისუფლების განმახორციელებელი, როცა ჭეშმარიტად გონივრულია თავად მისი შემქმნელი სახელმწიფო.

ამგვარად, ჰეგელმა შეიმუშავა ის ღირებულებითი კრიტერიუმები, რომელმაც საშუალება მისცა მას სიძველის უფლების (ფეოდალური სამართლის) არაგონივრულობა ეჩვენებინა. ამავდროულად, ჰეგელი აფუძნებს პოზიტიური სამართლის არადოგმატური გაგების შესაძლებლობას. თუმცა მას კარგად ესმის სამართლებრივი პოზიტივიზმის მნიშვნელობა, რომ სამართლებრივი ნორმების ხშირი ცვალებდობა ანგრვს სამართლის სისტემას. მაგრამ ეს არ უნდა გახდეს ნორმატიული პოზიტივიზმის სამართლებრივ პოზიტივიზმში გადაზრდის საფუძველი. ჰეგელის თანახმად, „რაც ნამდვილია ის გონივრულია და რაც გონივრულია ის ნამდვილია“[5] ყველაზე აშკარად სამართლის სისტემაში ვლინდება. არაგონივრული სამართლებრივი ნორმა არ განამდვილდება და ის ვერ შეისხამს ხორცს, ანუ ის ვერ გახდება ნამდვილი და პირიქით, რაც ნამდვილი და ჭეშმარიტია, მას არ ესაჭიროება ცვალებადობა.

ისტორიულ პლანში კი სამართლებრივი ნორმატივიზმი, ჰეგელის მიხედვით, პოზიტიურ ნორმათა დიალექტიკის სახით უნდა წარმოვიდგინოთ. სამართლის ნამდვილობა და გონივრულობა (ანუ პოზიტიური სამართალი) გარკვეული ეპოქის კონტექსტში ნამდვილდება. როდესაც ესა თუ ის სამართლებრივი ნორმა თავის თავს ამოწურავს სხვა კონეტქსტში ის ანაქრონიზმად იქცევა და კარგავს თავის ნამდვილობას. აქედან გამოდინარე, ჰეგელის თანახმად, სამართლის შეფასებისა და დაფუძნების კრიტერიუმები არ

[55] იხ. Г. В. Ф. Гегель, *Философия права*, 24.

შეიძლება თავად მასში იყოს მოპოვებული, რადგანაც კანონმდებლობა განხილული უნდა იქნეს არა როგოც იზოლირებული აბსტრაქტული ფენომენი, არამედ, როგორც დამოკიდებული, გარკვეული მთლიანობისადმი დაქვემდებარებული მომენტი[6].

ასე რომ, სამართლის დაფუძნებისათვის აუცილებელია ფილოსოფიური მეთოდოლოგია, პოზიტიური სამართალი ვერასოდეს გასცემს პასუხს სამართლებრივი ნორმისა და ადამიანის უფლების კორელაციის საკითხს, რადგანაც პოზიტიური სამართალი დოგმატურია, ხოლო ადამიანის უფლება უნივერსალური. სამართალი მათ შორის დიალექტიკური ცვალებადობის საფუძველზე შეიძლება იყოს განხილული.

[66] იხ. Г. В. Ф. Гегель, *Философия права*, 11, 16.

მანანა მოსულიშვილი
გრიგოლ რობაქიძის
სახელობის უნივერსიტეტი
თბილისი, საქართველო

იურიდიული პასუხისმგებლობის ფორმები და სეკულარიზმი

ზოგადად იურიდიული პასუხისმგებლობის ფენომენის აღქმა საზოგადოების განვითარების სხვადასხვა ეტაპზე სხვადასხვაგვარია, იგი ისევე იცვლება, როგორც საზოგადოება, ცნობილია, რომ პასუხისმგებლობა სახელმწიფოს ჩამოყალიბებამდეც არსებობდა ერთგვარი ტაბუს სახით, თუ საზოგადოების წევრები დადგენილ ნორმებს დაარღვევდნენ, მათ მიმართ მიიღებოდა შესაბამისი ზომები. თუ ჩადენილ დარღვევას პასუხისმგებლობა არ მოჰყვებოდა, ეს თავისთავად ასუსტებდა და დღესაც ასუსტებს კანონის ძალას და სამართალდარღვევებთან ბრძოლას.

სეკულარულ სახელმწიფოში განსაკუთრებით ჩანს, რომ ვერც ერთი სახელმწიფო ვერ მიაღწევს კანონმდებლობის ეფექტურობას, თუ მასში არ იქნება დაცული საზოგადოების წევრთა უფლებანი და მოვალეობანი, ვერ განვითარდება დემოკრატიზაციის პროცესი, ვერ ჩამოყალიბდება სამართლებრივი სახელმწიფო და ვერ განვითარდება იგი.

მეცნიერთა უმრავლესობა იურიდიული პასუხისმგებლობის კლასიფიკაციას ძირითადად ახდენს სამართლის დარგების მიხედვით, გამოყოფენ იურიდიული პასუხისმგებლობის ოთX სახეს: სისხლისსამართლებრივს, ადმინისტრაციულ-სამართლებრივს, სამოქალაქოს (რომელსაც ხშირად ქონებრივს უწოდებენ) და დისციპლინურს. ჩვენის აზრით იურიდიული პასუხისმგებლობის ამდაგვარი კლასიფიკაცია არ ესადაგება სამართლის დარგობრივ სისტემას იმ უბრალო მიზეზის გამო, რომ პასუხისმგებლობის ფორმათა რაოდენობა გაცილებით უფრო

ნაკლებია, ვიდრე სამართლის სისტემაში შემავალი დარგების რაოდენობა, ხოლო სამართლის რამდენიმე სხვადასხვა დარგის ნორმების დარღვევისათვის ხშირად გამოიყენება პასუხისმგებლობის ერთი და იმავე ფორმა. ჩვენის აზრით, არ იქნებოდა ურიგო ცალკე სახედ გამოყოფილიყო პასუხისმგებლობა საერთაშორისო სამართალში.

პრაქტიკულად,საზოგადოების ცხოვრებაში იურიდიული პასუხისმგებლობა, ძირითადად, როგორც წესი, გვევლინება ნეგატიური ასპექტით, ანუ უკვე ჩადენილი სამართალდარღვევებისათვის, მაგრამ პასუხისმგებლობის შინაარსი არ უნდა გავაიგივოთ იძულებითი ზომების რეალიზაციასთან, იმის გამო, რომ იურიდიული პასუხისმგებლობის ერთ-ერთი სახეა, მისი ნეგატიური და პოზიტიური ასპექტების განხილვა უნდა მოხდეს ერთმანეთთან ურთიერთკავშირში.

სეკულარულ სახელმწიფოში მკაფიოდაა გაწერილი იურიდიული პასუხისმგებლობის ფორმები. კერძოდ სისხლისსამართლებრივი პასუხისმგებლობის სახეები (თავისუფლების აღკვეთა: ვადიანი და უვადო, გამასწორებელი სამუშაოები და ა.შ) მოსდევს მხოლოდ და მხოლოდ დანაშაულს და რეგლამენტირებულია საქართველოს სისხლის სამართლის კოდექსით; ადმინისტრაციული პასუხისმგებლობა (თავისუფლების აღკვეთა 30 დღე-ღამემდე, ჯარიმა და ა.შ/) შედეგია ადმინისტრაციული სამართალდარღვევისა და რეგლამენტირებულია საქართველოს ადმინისტრაციულ სამართალდარღვევათა კოდექსის მიერ; სამოქალაქო პ0ასუხისმგებლობა მოსდევა სამოქალაქო-სამართლებრივი ნორმების დარღვევას, ხშირ შემთხვევაში იგი ქონებრივი ურთიერთობების მოწესრიგებას ემსახურება ან პირად არაქონებრივ ურთიერთობებს არეგულირებს და დისციპლინური პასუხისმგებლობის სახეები (შენიშვნა, საყვედური, სასტიკი საყვედური და ა.შ) მოსდევს რომეიმე დაწესებულების, ორგანიზაციის შინაგანაწესის შეუსრულებლობას. მე დავამატებდი საერთაშორისო-სამართლებრივი პასუხისმგებლობის სახეებს – მატერიალურსა და პოლიტიკურს. მატერიალური პასუხისმგებლობის ფორმებია:

რესტიტუცია და რეპარაცია, ხოლო არამატერიალური ფორმებია: რესტორაცია და სატისფაქცია.

იურიდიული პასუხისმგებლობის ცალკეული სახეები დარგობრივი იურიდიული მეცნიერებების მიერ გარკვეულწილად შესწავლილიცაა და გაშუქებულიც, ამ პრობლემაზე მეც მაქვს გამოქვეყნებული მონოგრაფია, მაგრამ აღსანიშნავია, რომ იურიდიული პასუხისმგებლობის ფენომენი, როგორც მრავალმხრივი, მრავალწახნაგოვანი და რთული პრობლემა, მომავალშიც მოითხოვს მეცნიერთა გამოკვლევებს. ზოგადად იურიდიული პასუხისმგებლობის ცნება მრავალფეროვანია, რადგანაც თუ ვინმეს პასუხისმგებლობის ცნებაზე უმუშავია, ყველა თავისებურ განმარტებას იძლევა.

ლალი ზაქარაძე
ფილოსოფიის დეპარტამენტი
შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
ბათუმი, საქართველო

ცოდნის კულტურსოციოლოგია: კარლ მანჰაიმი

ბიოგრაფიული მონაცემები. კარლ მანჰაიმი (1893-1947) – უნგრულ-ებრაული წარმოშობის ფილოსოფოსი და სოციოლოგი, კოსმოპოლიტური მსოფლხედვის ადამიანი, რომელიც იყო გერმანიისა და ინგლისის მოქალაქე. იგი არის ცოდნის სოციოლოგიის ერთ-ერთი ფუძემდებელი. სწავლობდა ბუდაპეშტის, ფრაიბურგის, ბერლინის, ჰაიდელბერგისა და პარიზის უნივერსიტეტებში. მისი აზროვნების ჩამოყალიბება მოხდა ჰაინრიხ რიკერტის, ვილჰელმ დილთაის, ედმუნდ ჰუსერლის მაქს ვებერის, ალფრედ ვებერის, მაქს შელერის შეხედულებების გავლენით, ნეოკანტიანელობის, ფენომენოლოგიისა და მარქსიზმის ტრადიციაში. 1919 წ.-დან იგი ემიგრაციაში წავიდა გერმანიაში. მან ჰაბილიტაცია გააკეთა კულტურის სოციოლოგთან, ალფრედ ვებერთან. 1926 წ. იგი ხდება პრივატ-დოცენტი ჰაიდელბერგში, ხოლო შემდეგ კი სოციოლოგიის ორდინარიუსი ფრანკფურტის უნივერსიტეტში (1930), სადაც მისი ასისტენტი იყო ნორბერტ ელიასი. კარლ მანჰაიმი 1933 წ., ებრაული წარმოშობის გამო, სამსახურიდან დაითხოვეს და იძულებული გახდა ემიგრაციაში წასულიყო ინგლისში.

* * *

ადამიანური აზროვნება და შემეცნება, კარლ მანჰაიმის აზრით, მხოლოდ წმინდა თეორიულ საზღვრებში არ თავსდება, არამედ საზოგადოებრივ და ისტორიულ სიცოცხლისეულ კავშირ-მიმართებებზეა დამოკიდებული. „ტოტალური იდეოლოგიის ცნების“ კონცეფციით მანჰაიმმა ცოდნის

სოციოლოგიის რადიკალური პოზიცია დაიკავა, რომელიც მკაცრ არგუმენტაციას არ ეყრდნობოდა; ამის გამო ეს კონცეფცია მისი მოწინააღმდეგეებისაგან უარყოფითად იქნა შეფასებული. მარქსისგან განსხვავებით, მანჰაიმი აყალიბებს იდეოლოგიის ისეთ ცნებას, რომელიც ყოველგვარ აზროვნებას – მათ შორის საკუთარსაც – იდეოლოგიურად განიხილავს, როგორც პერსპექტივას. ეს მან დეტალურად აჩვენა კონსერვატიული, ლიბერალური და სოციალისტური აზროვნების მაგალითზე. მანჰაიმი საგანგებოდ განიხილავდა მასობრივ დემოკრატიაში პოლიტიკური კრიზისის გამოვლინებებს. ლიბერალური დემოკრატიის ცალმხრივი გაგებისაგან განსხვავებით, რომელიც ტოტალიტარულ დიქტატურაში გარდასახვის საშიშროებას შეიცავდა, მანჰაიმი მესამე გზას ამჯობინებდა – **დაგეგმილი დემოკრატიისა დაგეგმილი თავისუფლებით**. აქ დაგეგმვა გაგებული იყო, როგორც ირაციონალურ ძალებზე რაციონალური გაბატონება. „დაგეგმილი თავისუფლების საზოგადოება“ წანამძღვრად გულისხმობს ადამიანის გარდასახვას. მანჰაიმი, რომელიც რელიგიურ სოციალისტებთან ახლოს იყო (პაულ ტილიხი, თომას ელიოტი), აღნიშნავს რომ სოციოლოგებისა და ფილოსოფოსების თანამშრომლობა აუცილებელია. ალფრედ ვებერის „თავისუფალი მოფარფატე ინტელიგენციის“ ცნების მანჰაიმისეული დამუშავება **ინტელიგენციის სოციოლოგიის** სფეროს მიეკუთვნება. მანჰაიმი, ამავე დროს, ითვლება **მოზარდთა სოციოლოგიის** პიონერად. ნაშრომში „თაობათა პრობლემა“ ის ახლებურად ამუშავებს თაობის ცნებას, რათა ამით დაბადების წლების კოჰორტის შეჯამება მოახდინოს, რომელიც, მაგალითად, პირველი მსოფლიო ომის ახალგაზრდათა განცდას ადეკვატაურად ასახავს.

მანჰაიმის „იდეოლოგიისა და უტოპიის“ მნიშვნელობა კარგად ჩანს იმ დებატებიდან, რაც გამოიწვია ამ ნაშრომმა და მისმა ინგლისურმა თარგმანმა. გერმანიაში გამოქვეყნდა რეცენზიები ჰანა არენდტის, მაქს ჰორკჰაიმერის, ჰერნბერტ მარკუზეს, პაულ ტილიხის და სხვებისა. აშშ-ში მას

დადებითად გამოეხმაურნენ ჰანს შპაიერი, რობერტ მერტონი, მისი ინგლისური ნაშრომები აღიარებული იყო ჯონ დიუის და სხვების მიერ, თუმცა კარლ პოპერმა იგი მკაცრად გააკრიტიკა. მანჰაიმის შემოთავაზება „დაგეგმილი დემოკრატიისა და თავისუფლებისა“ მძაფრად გააკრიტიკა ფრიდრიხ აუგუსტ ფონ ჰაიეკმა თავის წიგნში – „გზა მონობისაკენ“. ჰაიეკი ასაბუთებდა, რომ დემოკრატიის მიერ დაგეგმილი ეკონომიკური ღონისძიებები აუცილებლად კონფლიქტში მოდიან ინდივიდუალურ უფლებებთან და ამით გზას უკვალავენ ტოტალიტარულ სისტემებს (მიუხედავად იმისა, რომ ეს ყოველთვის წინასწარ გამიზნული არ არის). ტოტალიტარული სისტემები ადამიანის გარდასახვას ძალადობის მიხედვით ახერხებენ. ამის შესაბამისად, მანჰაიმის ნაშრომებში შეიმჩნევა ტენდენცია, მაღალი იდეალების სასარგებლოდ შეიზღუდოს სამართლიანი სახელმწიფოს პრინციპები.

ალფრედ ვებერის კულტურის სოციოლოგიამ ნაყოფიერი განვითარება ჰპოვა ნორბერტ ელიასთან და კარლ მანჰაიმთან. ელიასმა ცივილიზაციის პროცესის ცნება აიღო და აითვისა, ხოლო მანჰაიმი კი ა. ვებერის ისტორიის ფილოსოფიური მონიზმის წინააღმდეგ მიმართულ ისტორიის დინამიკურ აზროვნებას აფასებდა, რაც საზოგადოების, ცივილიზაციისა და კულტურის განსხვავებულ პროცესთა სპეციფიკურ ვითარებებზე იყო მიმართული.

როგორაა საერთოდ შესაძლებელი ის, რომ კულტურის შესახებ რეფლექსია ხდება? კარლ მანჰაიმი ამ კითხვაზე ისტორიულ პასუხს გვთავაზობს თავის ნაშრომში „კულტურის სოციოლოგიური შემეცნების თავისებურების შესახებ“ (1922). მას შემდეგ, რაც შუა საუკუნეებში ღმერთზე ორიენტირებული ორგანული სამყაროს სურათი დაიმსხვრა, ყველა გონითი სფერო (ხელოვნება, მეცნიერება, რელიგია) ცვალებადობაში მოექცა. გაჩაღდა ბრძოლა კულტურულ სფეროთა მიერ ავტონომიურობის მოპოვებისათვის და, საბოლოო ჯამში, რადგან არც ერთ ცალკეულ სფეროს სტაბილიზირება არ შეეძლო, ამან გამოიწვია, შეფასებათა და საზრისის

მინიჭებათა ცვალებადობა, მოძრაობა და, მაშასადამე, თვით კულტურის ცვლილებაც. კულტურის ამ გაგებისათვის ტიპური ისაა, რომ აქ წინა პლანზეა წამოწეული იმის ცნობიერება, რომ კულტურის ფენომენის ყველა ისტორიული გამოვლინება, სახე შეფარდებითი და წარმავალია. მანჰაიმი, ზიმელის მსგავსად, რომელთანაც ის 1912-1913 წლებში სწავლობდა, ყურადღებას ამახვილებს ფორმასა და სიცოცხლეს შორის, ობიექტურ და სუბიექტურ კულტურას შორის კონფლიქტზე. 1917 წ. მოხსენებაში „სული და კულტურა“, მანჰაიმი საუბრობს იმის შესახებ, რომ უდიდესი საშიშროება ისაა, რომ კულტურა ჩვენს მიღმა ვითარდება. კულტურის გაუცხოება და თვითდამკვიდრება ამის შედეგია. გამოსავალი ამ კონფლიქტიდან ის კი არაა, რომ სული კულტურისგან დამოუკიდებელ შინაგანობაში დაბრუნდეს, არამედ ის, რომ მას საქმე ჰქონდეს ობიექტურ კულტურასთან. ამოცანა აქ ისაა, რომ ობიექტური კულტურის ერთიანი გამოთქმა გახდეს შესაძლებელი. ამასთან ერთად, ცხოვრების განცდათა მიხედვით, განცდათა გენერაცია იმ მდგომარეობაშია, რომ ობიექტური კულტურა ერთიან განასერში გამოიხატოს. ის, რომ ამგვარად ობიექტურ და სუბიექტურ კულტურას შორის მიმართება კვლავ ნათელი გახდეს და კულტურის სინთეზი კი შესაძლებელი, საჭირო კულტურის განახლების წინარე ნიშნების ინტერპრეტაცია, კულტურის სოციოლოგიის ამოცანაც ისაა, რომ კულტურა განახლდეს. ომთა შორის პერიოდში მანჰაიმი ცნობილი გახდა განსაკუთრებით თითქმის შელერის მიერ იმავდროულად განვითარებული **ცოდნის კულტურსოციოლოგიით**, ანუ ცოდნის სოციოლოგიით, რომელიც რელატივიზმის, რელაციონიზმისა და კულტურის სინთეზის თემებს ახლებურად განიხილავს. მანჰაიმის იმ დროს ძალზე საკამათო ცოდნის სოციოლოგია იქიდან ამოდის, რომ ცოდნისა და კულტურის შინაარსები, სტრუქტურები და მნიშვნელობა შესაბამის სოციო-ისტორიულ ადგილსამყოფელზეა დამოკიდებული; მანჰაიმი საუბრობს „ყოფნასთან ცოდნის კავშირისა“ და აზროვნების სტილსა და

სოციალურ ფენას შორის მიმართებების ანალიზის შესახებ. ამასთან ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ცნობიერება ყოფნისგან კაუზალურად არ არის დეტერმინირებული, არამედ ის ფუნქციონალურ მიმართებაშია ყოფნასთან და განცდასთან, რომლის „გამოთქმაც“ ცოდნაა და რომელიც ამით თავისთავად, ზემოქმედების მქონე „გონით რეალობამდე“ მაღლდება. შემდგომი განსხვავება იდეოლოგიის მარქსისტული კრიტიკისგან იმაშია, რომ არა მხოლოდ მოწინააღმდეგე კლასის „იდეები“ და საკუთარი „იდეები“ უნდა გავიგოთ სოციალური ყოფისგან დამოკიდებლად, არამედ ჩვენი ყველა „იდეა“ და „ყოფნა“, რომლითაც ჩვენ საერთო სოციალურ პროცესში ვმონაწილეობთ, ამ საერთო ხდომილების ნაწილებად უნდა აღვიქვათ. იმით, რომ ჩვენ გარკვეულ სოციო-ისტორიულ პოზიციებს (სამყოფელს, ადგილს) ვართ მიჯაჭვული (კოლექტივი, კლასები, კონკურენცია, თაობები), შეგვიძლია აზროვნების მხოლოდ ნაწილობრივი ადგილების გაგება; მანჰაიმი საუბრობს აზროვნების ადგილსამყოფელთან დაკავშირებულ ასპექტთა სტრუქტურაზე, რომელშიც, საბოლოო ჯამში, ინდივიდი მონაწილეობს. ალფრედ ვებერისგან განსხვავებით, მანჰაიმს არ სჯერა, რომ იზოლირებულ, გენიალურ ინდივიდებს ცოდნა და შინაარსები თავისთავად მოეცემა, რომელიც აზროვნებას აფორმებს; მისთვის ინდივიდი ყოველთვის დაკავშირებულია წინასწარ მოცემულ კოლექტიურ-ისტორიული გამოცდილების კონტექსტში.

აზროვნება, ამდენად, ისტორიული და პერსპექტიულია, ის დაკავშირებულია რაღაც საზოგადოებრივ ადგილსამყოფელთან, რომელიც არაცნობიერი აღქმისა და აზროვნების სქემებს, ისევე, როგორც იმ ჭრილს განსაზღვრავს, რომლითაც ჩვენ „სინამდვილის“ შესახებ ვსაუბრობთ. მანჰაიმი ამოდის ჭეშმარიტებისა და ტოტალობის გარკვეული სახიდან – სწორედ ამის გამო მიაჩნიათ ის კულტურის სუბიექტური თეორიის წარმომადგენლად. კულტურის სოციოლოგია, როგორც ცოდნის სოციოლოგია, შეიძლება მივიდეს

იდეოლოგიებში არსებული ჭეშმარიტების ყველა მომენტის სინთეზამდე და მან ნაწილთა საზრისიდან გამომდინარე, რომლებიც მთლიანის საზრისის დოკუმენტირებას ახდენს, მთლიანი საზრისის რეკონსტრუირება უნდა მოახდინოს. აზროვნების ცალკეული პოზიციები, ისე როგორც ბიურგერული, პროლეტარული ან კონსერვატორული მსოფლაღქმა, საბოლოო ჯამში, „მსოფლიო აღქმის ტოტალობის“ ნაწილებს წარმოადგენენ.

მაგრამ ვინ არის ის სუბიექტები, ვისაც ტოტალობის (მთლიანობის) ამ სურათის შედგენა შეუძლია? თუ ადრეულ ნაშრომებში თაობა წარმოადგენს იმ ინსტანციას, რომელიც კულტურის ფორმირებას ახდენს, მანჰაიმის ცოდნის სოციოლოგიის მიხედვით, სოციალურად თავისუფალ ინტელიგენციას შეუძლია პარტიკულარული და პერსპექტიული მსოფლმხედველობების ახალ სინთეზში შენახვა-მოხსნა. გამოთქმა „სოციალურად მოფარფატე ინტელიგენცია“ მოდის ალფრედ ვებერისგან, თუმცა ინტელექტუალთა მანჰაიმისეული დახასიათება კი მოგვაგონებს ზიმელის ნაშრომს „ექსკურსი უცხოს შესახებ“ (1908); ეს ფენა, ანუ **სოციალური ინტელიგენცია** წარმოადგენს სოციალური ჯგუფების შემადგენელ, კლასთა შორის გამყოფ და მათ სააზროვნო პოზიციებისგან ნაწილობრივ გამიჯნულ ინდივიდებს, რომლებიც სპეციფიკური ინტერესების კონტექსტში, მათი განათლების მიხედვით, პრივილეგირებულნი არიან, რათა პარტიკულარულ მსოფლაღქმათა შეზღუდულობა შეიმეცნონ და შემდგომ გააერთიანონ კიდეც.

მანჰაიმის კონცეფცია **სოციალურად მოფარფატე ინტელიგენციისა** შეიძლება გავიგოთ მისი მონაწილეობით განსხვავებულ ინტელექტუალურ წრეებში (მაგალითად, ვებერის, გალილეის წრეებში და ა.შ.). ამ კონცეფციის ფარგლებში სათანადო ყურადღება ექცევა არათანადროულობის თანადროულობის მოდერნულ სტილს, პერსპექტივათა პარტიკულარობასა და აზროვნების სტილთა მრავალფეროვნებას. საინტერესოა, რომ მანჰაიმი ზემოთ

დასახელებული დროის დიაგნოსტიკური ცნებებით – სხვათა შორის, ისევე, როგორც ზიმელი – მოდერნის სოციო-კულტურულ ცვალებადობას, ისევე როგორც მისთვის დამახასიათებელ ცხოვრების სტილს იმგვარი ნიშან-თვისებებით აღწერს, რომლებიც ფაქტიურად სიტყვასიტყვით ემთხვევა იმ დახასიათებებს, რომლებიც როგორც პოსტმოდერნისთვის, ისე პოსტ-პოსტმოდერნისთვის (მეორე მოდერნისთვის) არის დამახასიათებელი.

მანჰაიმის თანამედროვე კრიტიკოსები, მაგალითად, რომანისტი ერნესტ რობერტ კურციუსი, მას აკრიტიკებდნენ „არაზომიერი სოციოლოგიის“ გამო. ხშირად ბრალდებები ისე შორს მიდიოდა, რომ მისი პიროვნება გერმანული გონისთვის საფრთხედაც კი აღიარეს. ზოგიერთი კი მანჰაიმის სოციოლოგიაში ბიურგერული მარქსიზმის გარკვეულ სახეს ხედავს. მიუხედავად ჭეშმარიტების ცნების კულტურის სინთეზთან სასურველი დაკავშირების პრობლემურობისა, მანჰაიმის დამსახურებად რჩება აზროვნების პოზიციათა პარტიკულარობის აღმოჩენა. მანჰაიმის ცოდნის სოციოლოგიასთან შედარებით დღევანდელი თანამედროვე კულტუროლოგიური თეორიებისთვის გადამწყვეტი მნიშვნელობის რჩება პერსპექტივათა ცვალებადობა, რომლის მიხედვითაც კულტურის ფენომენი უკვე მარტო (მხოლოდ) სოციალურ-სტრუქტურული ყოფნიდან არ გამოიყვანება.

Георгий Масалкин
Государственный университет Шота Руставели
Департамент философии
Батуми, Грузия

Социо-культурные различия «исторических» и «пост-исторических» обществ

Считается общепринятым, что одну из характеристик постмодернистской картины мира представляет собой феномен схождения на нет метанарративов, или же больших, всеобъемлющих идеологий, концептов, пан-систем. При этом в сегодняшнем мире наблюдается активизация так называемой симуляционной деятельности[7], которая в странах Южного Кавказа осуществляется в основном посредством производства идеологизированного исторического национального мифа – нарратива. То есть, можно сказать, что одной из немногих последних сфер, где метанаррация все еще имеет место быть, является история, историческая наука, которая служит удовлетворению потребности в великом национальном нарративе, национальном мифотворчестве. Созидание национального исторического мифа, явление, конечно же, не только южнокавказское, или, допустим, постсоветское, оно во многом обуславливается общемировым процессом формирования новой политической карты кардинально быстро меняющегося мира, карты, в которой каждая страна, каждый этнос стремится обозначить свое место.

Спрос на великий национальный миф удовлетворяется, не только историей, но и, скажем, литературой, музыкой, непосредственно идеологией. Но все же, именно история держит в этом процессе пальму первенства, во всяком случае, это так на ЮК, ибо, несмотря на всю свою «древность», народам ЮК с конца XX века пришлось заново

[7] от слова – «симулякр» – несуществующая действительность, образ, копия вещи, глагол от этого термина – симуляция, создание симулякров.

создавать или воссоздавать государственность, процесс, который, в частности, всегда предполагает размежевание, очерчивание «своего» – территории, прошлого, настоящего, культуры и т. д.

Так, грузины являются носителями так называемого травмированное сознания. С тех времен, когда мы, в результате потери независимости, испытали шок культурного, психологического порядка, стремимся жить с временным вектором обращенным в идеализированное и мифологизированное «великое прошлое». Прошлое, которое в принципе является симулякром, химерой. Из-за постоянных попыток репродукции утерянного, пишет Г. Майсурадзе, мы не можем преодолеть в себе средневековье, не можем модернизироваться, не можем соответствовать времени и эпохе.[8]

Можно сказать, что происходит возвращение в историю, и возвращение это носит такой же болезненный характер.[9] Полноценным историческим существованием можно считать такое существование, когда тот или иной народ сам распоряжается своей историей, сам кроит ее, или же энергично к этому стремится. Для этого, как минимум, надо обладать полной или частичной государственностью. В Грузии история, историческое существование, постепенно отмирающее со времен Давида и Тамары, после 1801 года прекратила свое существование, оставив народ без функции, без объединяющей идеи. Было несколько попыток возвращении в историю: серия неудавшихся восстаний в XIX веке; на рубеже XIX-XX веков деятельность Ильи Чавчавадзе, пытавшегося вернуть функцию грузинскому народу через формирование его современной нацией (знаменательно, что он был убит теми грузинами, которые не видели за Грузией самостоятельной роли в истории); затем, в условиях развала Российской империи, трехгодичное возвращение в историю (1918 – 1921), закончившееся крахом и 11-ой Красной армией, которой опять же руководил грузин; неудавшееся восстание 1924 года.

---

[8] Г. Майсурадзе, Монархическая Грузия или же начало нового средневековья // «Цхели шоколади», № 47 (2009), 116-117 (на груз. языке).

[9] З. Карумидзе, *Постсоветская Грузия и Постмодернизм* // «Цхели шоколади». «Литература», № 25 (2009), 4-8 (на груз. языке).

Попытками возвращения в историю были и Март 1953 года и Апрель 1978 года. Но впервые более-менее полноценное возвращение произошло в 90-ых годах, когда надо было в кратчайшие сроки научаться жить самостоятельно, жить в настоящем, находить новую идею государственности, определять новые функции своего исторического существования. Это оказалось сложно, оказались ментальные, психологические проблемы.

Ситуацию осложняет то обстоятельство, что задача возвращения в историю стоит перед всеми государствами ЮК. При этно-культурной характеристике таких регионов как ЮК или Балканы употребляют выражение - «слоенный пирог». На ЮК этот «слоенный пирог» в результате долгой тряски слипся, перемешался слоями, что выразился в наслаивании друг на друга разного рода и национального происхождения мифов, исторических данных, представлений, символик, культурных артефактов и т.д. И если раньше имели место лишь вялотекущие, в основном интеллектуально - академические столкновения исторических нарративов (ибо не принадлежали себе), то на сегодня эти столкновения привели уже к настоящим войнам между уже самостоятельными делателями своей истории (война нарративов).

Итак, наслоение, перекрещивание национальных нарративов на фоне сложнейшего процесса воссоздания свой государственности приводит к активизации национальной симуляционной деятельности по всем фронтам, что, естественно, не способствует диалогу.

Ситуацию с диалогом на ЮК осложняет и то обстоятельство, что среди заинтересованных в нем акторов, в том числе и международных институтов, доминирует парадигмального рода установка на компромисс, то есть на нахождение сходного, взаимоприемлемого. Эта установка - абсолютно необходимая и полезная, может быть выражена тезой – «нас так многое объединяет»! В угоду этой установке, тезе, - акцентируется то, что действительно является общим, схожим, и нивелируется то, что рознит, то, что не является ни общим, ни схожим. А эти «разности» лезут со всех щелей, тем более в условиях необходимого государственного размежевания. И так как не совсем

понятно, что с этими разностями делать, то зачастую другое, разное воспринимается именно как враждебное.

Логично, что установка на компромисс является необходимой, но недостаточной для установления режима диалога. Требуется дополнение данной установки установкой плюрализма, которая предполагает создание поля сосуществования взаимоисключающих, но равнодопускаемых истин.

Консенсус – это уровень и прерогатива простой полифонии, в то время, как поле уважительного сосуществования взаимоисключающих истин – полифонии сложной. М. Бахтин пишет о простой, имитативной полифонии, где мелодии схожи и повторяют друг друга, но вступают в полифоническую текстуру в разное время. Это тот вид полифонии, где одновременно существует множество независимых и несливающихся голосов и сознаний. При этом, несмотря на независимость, голоса эти не изолированы, они нуждаются друг в друге, не могут быть произнесены, не могут случаться друг без друга.[10]

Интересный материал для понимания неимитативной, сложной полифонии дает грузинская фольклорная песня, когда поют в 3, а то и в 4 голоса. Одна из таких песен – «Криманчули». В ней человеку непосвященному исполнение непосредственно «криманчули» (одна из четырех голосовых партий в одноименной песне) может показаться лишней, нарочитой. Непосвященному уху трудно уловить, воспринять уровень наивысшей гармонии.

Установка на мировоззренческий плюрализм способствует формированию реального пространства «взаимопонимающей коммуникации», диалоговой системы, допускающей равную ценность различных точек зрения, характеризующейся наличием не столько общих, сколько разделяемых ценностей, для которой важен не столько компромисс, сколько готовность участников диалога понимать друг друга. Это сфера сосуществования множества истин, различных

[10] D. Nikulin, *Mikhail Bakhtin: A Theory of Dialogue*. Constellations Volume, 5, # 3. Blackwell Publishers, Oxford , 382-383.

интересов. Мир, где каждое «Я» имеет право на поиск, нахождение и установление своей истины[11].

Утверждение в обществе этического императива мировоззренческого плюрализма не есть продукт одноразового гражданского согласия. Оно есть процесс постоянного творческого поиска этого согласия, - и лучшим в этих поисках может служить гуманитарная наука, та же история, в целом гуманитарное образование, когда, как писал А. Мень, на высотах культуры чужое, другое становится интересным. Здесь есть расхождения между западным и «южнокаквказским» подходами в подаче того же исторического материала. На Западе превалирует примиряющий подход, обходящий острые углы, не акцентирующий на спорных и тяжелых моментах прошлого. Такой же подход на ЮК, в случае нетворческого его применения, будет способствовать лишь усилению недоверия как друг к другу, так и к «официальной» правде, усилению позиций «подпольного» «настоящего» исторического дискурса.

На процесс диалога в целом, в мире и, в частности на ЮК, негативное влияние оказывает феномен так называемого «обеднения диалога», или же процесс формирования псевдо или квази-диалога с соответствующим псевдокультурным полем коммуникации. Образно этот обедненный диалог можно сравнить с английским, на котором в глобальном мире общаются те, для которых английский не родной. Или с «Globish» - прагматической формой английского языка со словарем в 1500 слов, коротких предложений, и базового синтаксиса без всяких там идиоматических выражений. Globish не создан для глубокого культурного взаимопонимания. Он создан для простой эффективности общения – всегда, везде, со всеми. Создан даже software который проверяет текст и удаляет слова не включенные в Globish. Теперь уже знающие английский вынуждены говорить как все.

---

[11] Д. Дадиани, *Процесс интеграции – гражданский форум*, 64-68; Л. Бердзенишвили, *Роль власти в строительстве гражданского общества* // Гражданское общество, Тбилиси, 1998, 76-69 (на груз. языке).

Еще одна причиной неладов с диалогом и коммуникацией является изменение роли интеллектуалов в плане их влияния на качество данного диалога, коммуникации и, тем самым, умаления роли упорядоченной полемики. По разным причинам интеллектуалов в мире перестали слушать. В условиях перехода от слова к образу, от слова к аудиовизуальным средствам, в условиях формирования новой экранной информационной реальности внимание публики зачастую успешнее удается не тому, кто лучше, глубже понимает, а тому, кто лучше (эффектнее) подает себя. «Понимание» – требует книги и публичного диспута **по определенным правилам**. «Подавание себя» - современных электронных аудиовизуальных средств и правил игры, в которых иногда главным правилом является отсутствие всяких правил. Книга, академическая наука, теоретический публичный диспут интеллектуалов уступает место телевидению и «телевизионным экспертам». В результате, если раньше общественный спрос на смысл удовлетворяли интеллектуалы, то в современном информационном мире, когда «информация упраздняет знание», главным акторами производства «смысла» становятся с одной стороны - средства массовой коммуникации и телекоммуникаций, компьютер и передовые технологии, с другой – «молчаливое большинство массы», которая, по мнению многих несовместима с рациональной коммуникацией[12].

Настоящий диалог подразумевает наличие определенных правил игры, которые единственно могут вести к истине, вести к взаимоуважению. Это правила упорядоченной полемики. Если ты не вступаешь в упорядоченную полемику, то ты являешься «интеллектуальным варваром». Экспертное сообщество при анализе ситуации в регионах наподобие ЮК довольно часто допускает методологического характера ошибку, а именно - недооценивает культурный компонент. Конечно же, Запад знает, что «культура имеет значение», но иногда «забывает», что в некоторых странах она имеет

---

[12] Ж. Бодрийяр, *Фантомы современности. Тени молчаливого большинства или конец социального*, отравки из книги: К. Ясперс, Ж. Бодрийяр, *Призрак толпы*, М., 2007, 191-192.

«большее значение», что отражается в ее большем влиянии на все происходящие в стране процессы и, в первую очередь, на процессы политические.

Полагаем, что учет культурного компонента, учет социо-культурных различий между «историческими» и «пост-историческими» обществами, а в результате этого - различий в уровнях цивилизованности (воля к сосуществованию, воля к диалогу) поможет лучшему пониманию особенностей южнокавказского диалога.

თენგიზ ირემაძე
ფილოსოფიისა და სოციალურ მეცნიერებათა
კვლევითი ინსტიტუტი
გრიგოლ რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტი
თბილისი, საქართველო

პოსტულატები თანამედროვე ფილოსოფიის შესახებ

§1. ფილოსოფიის დღევანდელი მდგომარეობა საყურადღებო დასკვნების გამოტანის შესაძლებლობას გვაძლევს. თითქოს მან საკუთარ თავს ბოიკოტი გამოუცხადა. ხშირად გვესმის, რომ ყველაფერი უკვე დაიწერა და ახლა მხოლოდ მისი სათანადო გაგება-ათვისების დროა! იმის აღიარება, რომ ყველაფერი უკვე მოაზრებულია და ამიერიდან მხოლოდ მოაზრებულის გა-აზრება, რეციპირება და არა გადა-აზრებაა საჭირო, ფილოსოფიის კრიზისის მომასწავებელია. ნუთუ ის, რაც უკვე შეიქმნა და დაიწერა, ფილოსოფიის უკანასკნელი ნაყოფი იყო? ნუთუ მართლაც გაღარიბდა და ამოშრა *სიბრძნის უშრეტი წყაროები?*

თუ ეს მართლაც ასეა და ფილოსოფიაში ახლის ადმოჩენა-შექმნას არ უნდა მოველოდეთ, მაშინ ფილოსოფოსებს ანუ იმ ადამიანებს, რომლებიც ამ საქმიანობით არიან დაკავებულნი, მხოლოდღა იდეების კურატორთა ფუნქცია რჩებათ. დღევანდელი ფილოსოფიის პრობლემაც ისაა, რომ ის, უმეტესწილად, კურატორებისაგან იქმნება და ამდენად წინ ნაკლებად მიდის. ცხადია, რომ ყოველ ეპოქას არ ძალუძს ახალი პარადიგმების დამამკვიდრებელი ავტორის შექმნა და სანამ ამგვარი ავტორები არ დაბადებულან, ან კიდევ მათ მოლოდინში ვართ, სცენაზე სწორედ რომ კურატორები ჩანან. ისინი არიან გათამაშებული სპექტაკლის რეჟისორები.

§2. ფრიდრიხ ნიცშეს (1844-1900) მიერ წარმოებული ტოტალური კრიტიკა საზოგადოებისა და მისი

ღირებულებებისა დღეს მოდიფიცირებული სახით განაგრძობს არსებობას. თუკი გადაწყდა, რომ ადამიანმა ისევ ტრადიციული ღირებულებებით (სიყვარული, ხელოვნება, ისტორია, თანამედროვეობა) იცხოვროს, მაშინ ერთადერთი პერსპექტივა რჩება: არქივი გადაიქცევა თავგადასავლად და კურატორის კატორღული შრომა შემოქმედების სანაცვლო ფუნქციად იქცევა; ***სპეციალური ლიტერატურის*** ტრიუმფის ეპოქას კი კურატორები იმით გაამართლებენ, რომ ***პირველადი ლიტერატურა*** ანუ ორიგინალური ტექსტები გაუგებარია მათი სპეციალური ახსნა-განმარტების გარეშე. აქედან გამომდინარე, ავტორს ერთადერთი შანსი შერჩენია: მოკვდეს და შემდეგ კურატორული გონების ფარგლებში მაინც იპოვოს გადარჩენის იმედი.

§3. და მაინც რისი შედეგია ის, რომ უიმედობის ფერმკთალი საბურველით შემოსილა დღევანდელი ფილოსოფია? მართალია, ხშირად, სხვადასხვა თანამდებობებით უზრუნველყოფილ ფილოსოფოსთა ოპტიმიზმი აშკარად სახეზეა (ეს გასაგებია კიდეც!): ისინი ამტკიცებენ, რომ არცთუ ისე უნუგეშო მდგომარეობაა და ფილოსოფიაში კვლავინდებურად საინტერესო თემები და პრობლემები განიხილებაო. თუმცა დრო და ფაქტები, ხშირად, ამის საწინააღმდეგოს მეტყველებენ.

§4. ფილოსოფიის მომავალი მედიასთან მჭიდრო ურთიერთობაშია. ეს დროის მოთხოვნაცაააა. თუკი ეს მოხდება, ფილოსოფია დატოვებს პერიფერიულ პოზიციებს და ამგვარად კვლავაც დაუბრუნდება აქტიურ დისკუსიას. ამ მოსაზრების გასამართლებელ საბუთებს წარსულის მოაზროვნეთა გამოცდილებაში ვიპოვით. გავიხსენოთ, XIX საუკუნის ის ფილოსოფიური ტრადიცია, რომელიც აკადემიურ ფილოსოფიასთან კავშირის გაწყვეტის მეშვეობით ცდილობდა ფილოსოფიის კრიზისული სიტუაციის გადალახვას. კირკეგორი, ნიცშე და მარქსი პუბლიკასთან ურთიერთობის არააკადემიურ ფორმებს ავითარებდნენ. ისინი, როგორც

თავისუფალი ავტორები, ისე წარსდგნენ მკითხველის წინაშე. ეს მოაზროვნენი ინტელექტუალები იყვნენ, მაგრამ უკვე თანამდებობის გარეშე.

§5. დღევანდელი სააზროვნო სიტუაციისთვის დამახასიათებელია *სემანტიკური გასაჭირი.* რა იგულისხმება ამაში? სემანტიკური ველები ღიაა და თანაც ცარიელი! სემანტიკური ერთეულების არა თუ დაფიქსირება და დასახელება, არამედ მათი მიახლოებითი მითითებაც კი ჭირს. ამას შედეგად ტრადიციული აზროვნების ფორმათა უარყოფა მოსდევს. ვიტგენშტაინის თეზისი – *ფილოსოფიის ცენტრალური ცნებები მხოლოდ მას შემდეგ იძენენ პრობლემურობას, როცა ენა ჩვენს გონებას დაბნეულობით მოიცავსო* – ნათლად წარმოაჩენს ცარიელი სემანტიკური სივრცეების ამბივალენტურ ხასიათს. აქვე საჭიროა ენის დესკრიფციულ და *დამფუძნებელ-გამამართლებელ ფუნქციებზე* მივაპყროთ ყურადღება. როცა ამა თუ იმ მოტივით მოქმედი პიროვნებების ქცევებს აღვწერთ და ვაფასებთ, ამ დროს ბუნების პროცესთა აღწერისაგან განსხვავებულ ტექნიკებს ვიყენებთ და თანაც ნათლად ვამჩნევთ, რომ სწორედ პიროვნებათა ქმედებანი შეიძლება გამართლებულ იქნეს გარკვეული კონტექსტუალური ენობრივი გამოცდილებიდან გამომდინარე. ამდენად, ამით ვაფიქსირებთ კიდეც ენის *დამფუძნებელ-გამამართლებელი ფუნქციის* მნიშვნელობას. ამგვარად ენის ეულოგიური ფუნქციის მნიშვნელობაც ნათლად ჩანს, რადგან ადამიანები კომუნიცირებენ რა ერთმანეთთან ენის მეშვეობით, ამით საკუთარი თავის შესახებ საუბრობენ და თვითხოტბის მოდუსში ექსისტირებენ. ენის მეშვეობით შიშველი აღწერა კი მხოლოდ ბუნების ობიექტებს მიეყენებათ, ცოცხალი სოციალური ორგანიზმის აღწერა, ენის ყოველგვარი „პოზიტიური ტონის“ გარეშე, ნაკლოვან ხასიათს ატარებს. — ნათელია, რომ მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესი ცვლის ადამიანის თვითშემეცნების კონტურებს და „სასიცოცხლო სამყაროში“ გარკვეული ილუზიების გაუჩინარების პროცესს ემსახურება. მრავალი

ფაქტი მეცნიერების ისტორიიდან მიანიშნებს ამგვარი მცდელობების აქტუალობაზე (გავიხსენოთ, თუნდაც, კოპერნიკი და დარვინი). დღეს კი ბიომედიცინაში დაგროვილი პოზიტიური შედეგები ხელს უწყობს ბიოლოგიური ეგზეგეზის პრიორიტეტული სტატუსის დამკვიდრებას და „ყოველდღიური ფსიქოლოგიის“ იმგვარი მოდელის შექმნას გვპირდება, სადაც თვითგამორკვეული „საზოგადოებრივი აზრი“ რელიგიური სემანტიკის მარგინალურ შრეებში გადანაცვლებისთვის იღწვის. თუმცა სეკულარული საზოგადოების ამ ცდებში დადებითი განზომილებების დაფიქსირებაც შეიძლება: მართალია, რელიგია, გარკვეული აზრით, კრიტიკული აზროვნების ქარცეცხლში მოექცა, მაგრამ, ამასთანავე, თავს იჩენს რელიგიურ შინაარსთა ახლებურად „თარგმნის“ პრობლემა.

§6. ყოველი ეპოქის ადამიანთა სურვილია, გაიგოს თავისი როლი და ფუნქცია იმ სამყაროში, რომელშიც ის ცხოვრობს. მიზანი ისაა, რომ მას საზრისის მქონე, სავსე ცხოვრება სურს. ამისათვის მას სჭირდება საგნების ადეკვატური მზერა. ფილოსოფიის ამოცანაც ყოველთვის ის იყო, რომ იმგვარი კითხვები წამოეჭრა, რომლებიც ჩვენს მიერ შექმნილი სამყაროს არსებობის წესს შინაგანად ეხება. ისიც ხომ ცხადია, რომ ფილოსოფიამ წარსულში სწორედ ამგვარი საქმიანობით შეიძინა პატივისცემა.

§7. ფილოსოფიას მკვეთრი სოციალური ფუნქციაც აქვს! მან თვალი არ უნდა დახუჭოს მცირედ ბოროტებაზეც კი! ის ყოველთვის ***სიკეთის*** ძიებაში უნდა იყოს. ***სიკეთე*** ხომ ყველა ადამიანისთვის საუკეთესო ღირებულებას წარმოადგენს. ეს პლატონის ძველი იდეაცაა. თუმცა ***სიკეთის*** ძიებასა და მიღწევას დღემდე არსებული სოციალურ-პოლიტიკური თანაცხოვრების ვერცერთი ფორმა ვერ უზრუნველყოფს. დღევანდელი ადამიანის პრობლემა ისაა, რომ ის „მცირედი სიამოვნებით“ ტკბება და საკუთარი ინდივიდუალობისა და განუმეორებლობის განსაზღვრასაც, შეიძლება ითქვას, ამ „მცირედი

სიამოვნების“ მეშვეობით ცდილობს. ეს ის პრობლემაა, რომელიც ნიცშეს ვრცელი განხილვის საგანი იყო. გერმანელი ფილოსოფოსი „მცირედი სიამოვნებით“ ტკბობას *მასის ფენომენს* უკავშირებს. დღეს მდგომარეობა შეიცვალა! უკვე ერთეული, ცალკეული ადამიანი, ინდივიდია „მცირედი სიამოვნებისა“ და ე.წ. კომფორტის მსხვერპლი. ეს კი ისევ ფილოსოფიის ტრადიციულ პრობლემასთან გვაბრუნებს. სწორედ ამიტომ ფილოსოფიამ აქ თავისი განმანათლებლურ-კრიტიკული პათოსი უნდა გამოამჟღავნოს, მან ადამიანთა დაბრუნება უნდა შეძლოს ისევ აზროვნებისაკენ! მან უნდა გამოაფხიზლოს ადამიანები და უჩვეულო აზრებისა და სხვაგვარად აზროვნებისთვის შესაძლებლობათა ვრცელი ჰორიზონტი უნდა მოხაზოს.

გრიგოლ რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტი

საუნივერსიტეტთაშორისო კონფერენცია
2009 წლის 6 მაისი

ცოდნის ფორმები და მათი ტრანსფორმაციები (ახალი დრო და თანამედროვეობა)

Tengiz Iremadze
Institut zur Erforschung der Philosophie
und Sozialwissenschaften
Grigol Robakidze Universität
Tbilisi, Georgien

Die Welt des Wissens:
Das *Enzyklopädie*-Projekt von Diderot und d'Alembert*

Woher stammt das Wissen? Diese Frage ist im Zeitalter der Wissensgesellschaft besonders aktuell. Heute können wir über das Internet zahlreiche Informationen gewinnen bzw. empfangen, wobei wir oft nicht wissen, wie sie entstanden sind. Wichtig ist ebenfalls zu wissen, was für ein Verhältnis zwischen verschiedenen Arten des Wissens bzw. der Information besteht.

Seit der Erfindung des Buchdrucks gibt es einen Überfluß der Informationen; sie entsprechend zu bearbeiten, ist seitdem das große Problem. Die Enzyklopädien und Lexika stellen einen erfolgreichen Versuch dar, es zu lösen. Die Autoren von Enzyklopädien und zahlreichen Lexika setzten sich zum Ziel, die in verschiedenen Büchern verstreuten Informationen nach bestimmten Aspekten zu bearbeiten. Enzyklopädien und Lexika sind daher Quellen, die den Menschen Wissen und wichtige Informationen zur Verfügung stellen.

Diderot und d'Alembert – bekannte Repräsentanten der französischen Aufklärung – haben rechtzeitig erkannt, daß man das stetig wachsende Wissen effektiv sammeln, bearbeiten und übermitteln sollte.

Zu diesem Zweck haben sie die *Enzyklopädie* (*Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société*

---

* *Der vorliegende Beitrag entstand 2009 während meines von der Herzog August Bibliothek geförderten wissenschaftlichen Aufenthaltes in Wolfenbüttel.*

de gens de lettres) herausgegeben[13]. Das *Enzyklopädie*-Projekt von Diderot und d'Alembert (zu seinen Autoren zählen auch Voltaire, Montesquieu, d'Holbach, Condillac) sowie seine Ziele und Aufgaben sind mit einem *philosophischen Lexikon* nicht identisch, denn die *Enzyklopädie* sollte nicht nur philosophisches Wissen sammeln, erhalten und bearbeiten, sondern auch die Bereiche von Wissenschaft, Kunst, Ökonomie, Politik etc. erfassen[14].

In der *Enzyklopädie* ist also das Wissen über die jeweiligen Gegenstände systematisch zusammengestellt, das heißt, nach bestimmten Kriterien gesichtet und kritisch präsentiert. Im Vordergrund steht das Wissen bzw. die Wissenschaft vom Mensch und von der Natur: Die empirisch erfahrene Welt, die Gesellschaft und die menschliche Selbsterkenntnis erhalten den Vorrang gegenüber Metaphysik und Religion. Der Mensch wird als dasjenige Wesen verstanden, welches nicht nur seine Existenz, sondern seine Umwelt und die Gesetze der Erkenntnis schafft. Die erkennende Tätigkeit des Menschen, welche die Welt verändert und die Gegenstände nach eigenen Zielsetzungen verwendet, wird in der *Enzyklopädie* als Mittel für die Anordnung und Analyse des Wissens betrachtet. Hier ist demnach alles nach den Bedürfnissen und Kriterien des Menschen bestimmt.

Die Herausgeber und Autoren der *Enzyklopädie* begründeten mit ihrem Projekt die Idee eines Bildungsabsolutismus (entsprechend den Prinzipien einer gerechten Gesellschaft). Die Voraussetzung für die Anfertigung der *Enzyklopädie* ist daher nicht nur ein erkenntnistheoretisches Interesse, sondern auch ein gesellschaftlich-soziales Bedürfnis. Dazu nenne ich hier nur einige wichtige Aspekte:

1. Der Glaube an die Macht der menschlichen Vernunft;
2. der Kampf gegen den Aberglaube;
3. die Ablehnung von Tradition und Scholastik;

---

[13] Vgl. D. Diderot, *Enzyklopädie. Philosophische und politische Texte aus der ›Encyclopédie‹*, aus dem Französischen übersetzt von Th. Lücke, mit einem Vorwort von R.-R. Wuthenow, München, 1969.

[14] Vgl. K. Bakradze, *Geschichte der neuen Philosophie*, Tbilissi, 1972, 318-319 (in georgischer Sprache).

4. die Idee der menschlichen Gerechtigkeit.

Ein darauf bezogene philosophische Untersuchung der *Enzyklopädie* von Diderot und d'Alembert ist für unsere Fragestellung wegen ihres allumfassenden Charakters von großer Bedeutung. Diderot und d'Alembert entwickelten (zusammen mit ihren Mitarbeitern) einerseits ein universales System und Projekt des Wissens, andererseits systematisierten sie auf einem konkreten Gebiet der Wissenschaft (z. B. in der Philosophie) das jeweils spezifische Wissen. Zu diesem Zweck bestimmten sie Grundbegriffe, Richtungen und Ziele z. B. einer Wissenschaft wie der Philosophie und ihrer Grenzgebiete.

გიორგი ბარამიძე
ივანე ჯავახიშვილის სახელობის
სახელმწიფო უნივერსიტეტი
თბილისი, საქართველო

ბენედიქტ სპინოზას „პოლიტიკურ-თეოლოგიური ტრაქტატი“ და თანამედროვეობა

თავის ნაშრომში „თეოლოგირ-პოლიტიკური ტრაქტატი“ სპინოზა სეკულარული მმართველობის დამცველად გვევლინება. იგი თვლის, რომ მმართველობა არ უნდა ეფუძნებოდეს რელიგიურ საწყისებს. სპინოზას აზრთა მსვლელობა იუდაიზმის (და, საერთოდ, რელიგიის) კრიტიკის სახეს იღებს. იგი ცდილობს, რელიგიური რწმენა გონების საფუძველზე განმარტოს. ამგვარადვე განიხილავს იგი წმინდა წერილის ისეთ ცნებებს, როგორიცაა „სჯული“, „წინასწარმეტყველება“, „სასწაული“ და ა.შ. სპინოზას თეოლოგიურ-პოლიტიკურ შეხედულებებში განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს ღმერთთან პირისპირ დგომის ფენომენს და მის ანალიტიკას. ამ მიმართებით მისი ძირითადი კონცეპტი შეიძლება ასე ჩამოყალიბდეს: თეოლოგიას საქმე აქვს იმასთან, რაც მორჩილებას უკავშირდება, ხოლო ფილოსოფიისთვის ნიშანდობლივია რაციონალური ჭეშმარიტების ძიება.

სპინოზა უარყოფს შეხედულებას იმის თაობაზე, რომ ებრაელი ხალხი არის ღმერთის რჩეული ხალხი. იგი ამტკიცებს, რომ ყველა ხალხები თანასწორნი არიან.

სპინოზას თეოლოგიურ-პოლიტიკურ შეხედულებებს დიდ მნიშვნელობას ანიჭებენ თანამედროვე ეპოქაში. მიაჩნიათ, რომ სეკულარულის ის გაგება, რომელსაც სპინოზა გვთავაზობს სწორედ თანამედროვე ეპოქას მიესადაგება. ამ უკანასკნელისთვის კი ნიშანდობლივია ის, რასაც როლსი „პლურალიზმის ფაქტს“ უწოდებს. მაგრამ საქმე ის არის, რომ

თანამედროვე ეპოქაში თითქმის გადაულახავი წინააღმდეგობები წარმოშვა სწორედ ადამიანური ყოფნის „თეოლოგიური ელემენტის“ წარხოცვამ.

რამდენად ღირებული იქნება სპინოზას შეხედულებები პოსტსეკულარული საზოგადოებებისთვის? ამ კითხვას რომ ვუპასუხოთ აუცილებელია კარგად გვქონდეს გასიგრძეგანებული ის, თუ რა არის ე.წ. პოსტსეკულარული საზოგადოება და რა ნიშნები ახასიათებს მას. ზოგი მოაზროვნე თვლის, რომ უპრიანია გავიხსენოთ სპინოზას შეხედულება *amor dei intellectualis*-ის (***ღმერთის ინტელექტუალური სიყვარულის***) შესახებ. მართალია, ეს შეხედულება არ მომდინარეობს უშუალოდ „თეოლოგიურ-პოლიტიკური ტრაქტატიდან“, მაგრამ ის საინტერესოა, რაკი გულისხმობს, რომ ის სიყვარული, რითაც ადამიანის სულს უყვარს ღმერთი, სხვა არაფერია თუ არა *amor itellectualis, quo deus se ipsum amat*. ზოგ კომენტატორს მიაჩნია, რომ ეს არის „თეოლოგიური დანართი“ სპინოზას ფილოსოფიაში. დღეს მოაზროვნეები კითხულობენ იმის შესახებ, გამოდგება თუ არა საკითხის ამგვარი დაყენება იმისთვის, რათა ამან ხელი შეუწყოს ურწმუნოებსა და მორწმუნეებს შორის დიალოგს.

ზოგს მიაჩნია, რომ სპინოზას შეხედულებათა სახით საქმე გვაქვს არა სეკულარულ მსოფლმხედველობასთან, არამედ „თეოლოგიურის“ სეკულარულ გაგებასთან. ეს უკანასკნელი იმას გულისხმობს, რომ ბიბლიური გაგებანი ამოგლეჯილია მათი „სასიცოცხლო სივრციდან“, წმინდა წერილიდან და გადატანილია საერო-სეკულარულ ნიადაგზე. ამ საკითხთან დაკავშირებით (როგორც, საზოგადოდ, სპინოზას მსოფლმხედველობის შესახებ) ძნელია გადაჭრით რაიმეს მტკიცება. ეს ვითარება განპირობებულია იმ ბუნდოვანებით, რომელშიც, ბევრი მკვლევრის აზრით, გახვეულია სპინოზას შეხედულებები.

ზოგი მკვლევარი თვლის, რომ „თეოლოგიურ-პოლიტიკურ ტრაქტატში“ სპინოზას სიმპატიები ახალი აღთქმისკენ გადაიხარა. რა თქმა უნდა, ეს არ იყო მორწმუნის თანალმობა (სიმპატია), მაგრამ, როგორც ამბობენ, სპინოზას იგი ებრაული თემიდან მოკვეთად დაუჯდა. დღეს ლაპარაკობენ საყოველთაო, მსოფლიო ეთოსის შესახებ. ეთოსისა, რომელიც, შესაძლოა, სხვადასხვა რწმენისა და შეხედულებების მქონე ადამიანებს შორის თანაარსებობის საფუძვლად იქცეს. როგორც ზოგიერთი ფიქრობს, ამ მხრივ, შესაძლოა, უფრო პროდუქტიული იყოს სპინოზას „ეთიკიდან“ და მისი „თეოლოგიურ-პოლიტიკური ტრაქტატიდან“ გამომდინარე იმპულსების სინთეზირება. თუმცა უნდა ითქვას, რომ ამგვარი პროდუქტიული სინთეზირების პერსპექტივა ერთობ ბუნდოვანია.

ლალი ზაქარაძე
ფილოსოფიის დეპარტამენტი
შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
ბათუმი, საქართველო

კულტურის სოციოლოგიის მაქს შელერისეული მოდელი

ბიოგრაფიული მონაცემები. მაქს შელერი **(1874-1928)** – გერმანელი ფილოსოფოსი. სწავლობდა მედიცინასა და ფილოსოფიას იენაში – რუდოლფ ოიკენთან და ოტო ლიბმანთან. 1899 წ. დაიცვა დისერტაცია, ხოლო 1900 წ. კი – ჰაბილიტაცია. 1907 წ. შელერი მიუნხენში გაემგზავრა, სადაც ედმუნდ ჰუსერლის რჩევით თეოდორ ლიპსთან ხელმეორე ჰაბილიტაცია გააკეთა. 1911 წ. იგი კერძო მასწავლებელი იყო გიოტინგენში, შემდეგ კი კვლავაც მიუნხენში დაბრუნდა. 1917-1918 წწ.-ში შელერი ჟენევასა და ჰააგაში იმყოფება, 1919 წ.-დან კი პროფესორია კიოლნში, ხოლო 1928 წ.-დან კი მაინის ფრანკფურტში. შელერი, ჰუსერლთან შეხვედრის შემდეგ (1901 წ.), საკუთარ თავს აღიქვამდა ფენომენოლოგად – ამ სიტყვის ფართო გაგებით. ფენომენოლოგია აქ გაგებულია, როგორც ისეთი ფილოსოფია, რომელიც თავის საფუძველს გამოცდილებაში მოცემული განზომილების აღწერაში პოულობს. ეს გრძელდებოდა პირველ მსოფლიო ომამდე. თავის გვიანდელ ნაშრომებში შელერი ფენომენოლოგიის პროგრამის მიღმა გადის და რელიგიური სულისკვეთების ფილოსოფიას ქმნის. იგი უკვე (*სიცოცხლის ფილოსოფიის* გავლენით) ფიქრობს, რომ სიცოცხლის საფუძველი სული (გონი) კი არ არის, არამედ ირაციონალური ლტოლვები და გრძნობები. სიცოცხლის ფილოსოფიისგან განსხვავებით, მას არ მიაჩნია, რომ ადამიანის სულიერი (გონითი) სამყარო მხოლოდ ლტოლვებისა და გრძნობების პროდუქტია. სულიერ (გონით) მხარეს საკუთარი ყოფითი

რეალობა აქვს, რაც იმას იწვევს, რომ ადამიანს პიროვნებად ყოფნა და ამით საკუთარი თავის ცხოველისგან განსხვავება შეუძლია. მაქს შელერმა თავისი მოძღვრებით დიდი გავლენა მოახდინა თანამედროვე ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაზე.

* * *

მაქს შელერის მიერ გამოცემული ნაშრომი „ცდები ცოდნის სოციოლოგიის შესახებ“ (1924), კარლ მაინჰაიმის ნაშრომებთან ერთად, გერმანიაში აფუძნებს ცოდნის ფორმებსა და სოციალურ ჯგუფებს შორის მიმართების დამოუკიდებელი სოციოლოგიური კვლევების ტრადიციას. აქ საქმე ეხება ცოდნის სოციოლოგიის თავისთავად სფეროს, როგორც კულტურის სოციოლოგიის ერთ-ერთ ნაწილს. შელერი თავის ნაშრომში – „ცოდნის პოზიტივისტური ისტორიის ფილოსოფია და შემეცნების სოციოლოგიის მიზნები და ამოცანები“ – შემეცნებისა და ცოდნის ფორმების ამორალურობას აჩვენებს; იგი ამას ოგიუსტ კონტის სამი სტადიის კანონის საწინააღმდეგოდ (რომელიც რელიგიურ-თეოლოგიური, მეტაფიზიკური და პოზიტიური შემეცნების და აზროვნების შემდგომი განვითარების ისტორიულ ფაზებს წარმოადგენს), იმით ხდის თვალსაჩინოს, რომ მას ყველა ფაზა ესენციალური, ხანგრძლივი და ადამიანის გონების არსებასთან თანმხვედრ შემეცნების ფორმებად მიაჩნია, თუმცა არც ერთს არ შეუძლია მეორის შეცვლა. ცოდნის სოციოლოგია, შელერის თანახმად, იკვლევს კავშირებს საზოგადოებრივი კოოპერაციისა, შრომის დანაწილებისა, წარმმართველი ჯგუფის სულისკვეთებისა და ეთოსისა, ფილოსოფიისა, მეცნიერებისა და მათი შესაბამისი საგნების სტრუქტურით, მიზნებითა და მეთოდებით, მათი შესაბამისი ორგანიზაციებით სკოლაში, შემეცნებით საზოგადოებებში (მაგალითად, პლატონური აკადემია, პერიპატეტიკული სკოლა, მკვლევართა და სწავლულთა შუა საუკუნეებრივი და მოდერნული ორგანიზაცია). ნაშრომში „ცდები ცოდნის სოციოლოგიის შესახებ“ შელერი ცოდნის

სოციოლოგიას რაციონალური კულტურის პოლიტიკის ფუნდამენტის როლს ანიჭებს.

შელერი, რომელიც ჰელმუტ პლესნერთან ერთად, ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის დამფუძნებელთა რიცხვს მიეკუთვნება, უწინარეს ყოვლისა, განასხვავებს სოციოლოგიის ორ სფეროს: *კულტურსოციოლოგიასა* და *რეალსოციოლოგიას*. ამით ის უკავშირდება ალფრედ ვებერის მიერ გატარებულ განსხვავებას საზოგადოების, ცივილიზაციის პროცესებსა და კულტურულ მოძრაობებს შორის. ცოდნის სოციოლოგია შელერს ესმის, როგორც კულტურის სოციოლოგიის ერთ-ერთი სფერო; კულტურის სოციოლოგიას კი, მის გარდა, ეკუთვნის რელიგიის, ხელოვნების და სამართლის სოციოლოგია. კულტურის სოციოლოგიას უპირისპირდება „რეალსოციოლოგია“ – სისხლით ნათესაური, ძალაუფლებისა და ეკონომიკური ჯგუფებისა.

კულტურის სოციოლოგიური ანალიზი მოიცავს „სულის (გონით) მოძღვრებას“, ხოლო *რეალსოციოლოგია* კი არის ლტოლვათა შესახებ მოძღვრება. გადასვლებსა და კავშირებს ამ სოციოლოგიურ კვლევით განზომილებებს შორის გამოხატავენ, მაგალითად, ტექნიკური და ხელოვნებისეული არტეფაქტები; რადგან სულს ძალა არ აქვს, საკუთარი თავიდან გამომდინარე, ქმედითუნარიანი იყოს, ის საჭიროებს შემოვლით გზას, რეალური ფაქტორების მეშვეობით, თავისი შინაარსის რეალიზება მოახდინოს. **სული (გონი)**, შელერის სიტყვებით, მართალია, კულტურშემოქმედების „დეტერმინაციული ფაქტორია“, მაგრამ არა „რეალიზაციის ფაქტორი“. მატერიალისტური მსოფლმხედველობისგან განსხვავებით, აქ რეალური ფაქტორები სულიერ (გონით) ფაქტორებს ვერ განსაზღვრავენ. ორივე სფეროს თავისი საკუთარი კანონზომიერება აქვს, რომელიც არაცნობიერ ბუნებაში ურთიერთზემოქმედების ფორმებით ეთოსის შემაკავშირებელ ნაწილად ხდება. რეალურ ფაქტორებს იმგვარი ფუნქციები აქვთ, რაც კაუზალურ ფუნქციებში არ უნდა აგვერიოს. ნაცვლად კაუზალური პრობლემისა, რომელსაც შელერი კატეგორიულად უარყოფს, აქ

უმთავრესი ისაა, რომ ფაქტორთა შორის საზრისთა კავშირები და სტრუქტურული ჰომოლოგიები განისაზღვროს.

ცოდნის სოციოლოგია ისტორიულ სოციოლოგიასა და კულტურის მეცნიერებასთან იმდენადაა დაკავშირებული, რამდენადაც ის ფაქტორთა შესაბამის მდგომარეობას ისტორიულად აანალიზებს და მის რეკონსტრუქციას ახდენს. შელერი მას ერთგვარ **თერაპიულ ფუნქციას** ანიჭებს: მას შეუძლია თავისი წვლილი შეიტანოს, ერთი მხრივ, იმაში, რომ მეცნიერება მისტიციზმში არ ჩაიძიროს, ხოლო, მეორე მხრივ, იმაში, რომ პოზიტივისტური სციენტიზმი შეაჩეროს და კოსმოპოლიტურად განმსჭვალული კულტურისა და ცოდნის, განსხვავებულ მსოფლმხედველობათა, ზოგადად რომ ითქვას, ევროპასა და აზიას, სხეულსა და გონებას, დიონისესა და აპოლონს შორის სინთეზი დააჩქაროს.

თუკი კრიტიკულად განვიხილავთ, მაშინ შელერის გამიჯვნა **გონისა (სულისა)** და **ბუნებისა** სოციოლოგიურად რთული შესანარჩუნებელია. როგორც გონი, ისე ბუნება, მართალია, აქ გაიგება როგორც ორი ერთმანეთზე ზემოქმედი, მაგრამ ასევე სრულიად გამიჯნული სფერო. კულტურის სოციოლოგიის თეორიული პერსპექტივიდან გამომდინარე, საკითხავი იქნებოდა, არის თუ არა ბუნება ყოველთვის უცვლელი, ერთი და იგივე, თუ ჩვენი ცნება და წარმოდგენა ბუნებისა ისტორიულ კონტექსტებზე და სპეციფიკურ კულტურულ კოდებზეა დამოკიდებული.

ლალი ანთიძე
გრიგოლ რობაქიძის სახელობის
უნივერსიტეტის დოქტორანტი
თბილისი, საქართველო

„სუბსტანციური მოღვაწის“ გაგება ნიკოლოზ ლოსკის ფილოსოფიაში

ნიკოლოზ ლოსკი თვლიდა, რომ მისი მსოფლმხედველობის სწორად გაგება მისი ფილოსოფიური სისტემის ამოსავალ დებულებებზეა დამოკიდებული. ერთ-ერთ ასეთ ამოსავალ დებულებად ის ე.წ. „სუბსტანციური მოღვაწის“ ცნებას მიიჩნევდა, რასაც განსაკუთრებულ ყურადღებას უთმობდა.

მართალია, „სუბსტანციური მოღვაწის“ ცნება მიმოქცევაში ლოსკის მიერ არის შემოტანილი, მაგრამ ამ ცნების გაგება, ისევე, როგორც მისი ფილოსოფიის ბევრი ძირითადი ცნება და პრობლემა მან თავისი მასწავლებლისა და თანამოაზრისაგან – ა. ა. კოზლოვისაგან მიიღო მემკვიდეობით. კოზლოვი პერსონალისტური ფილოსოფიის წარმომადგენელია. ის თავის შეხედულებებს მთლიანად ლაიბნიცის მონადოლოგიაზე დაყრდნობით აგებდა და თავის ფილოსოფიურ სისტემას *„პანფსიქიზმს“* უწოდებდა. ის მიიჩნევდა, რომ მთელი სინამდვილე განვითარების სხვადასხვა საფეხურზე მყოფი სულიერი სუბსტანციების მოღვაწეობის შედეგად აიგება. დროსა და სივრცეში მოცემული ყველა მატერიალური ობიექტი სუბსტანციების პირობით ნიშნებს წარმოადგენს, ნამდვილი ყოფიერება კი მხოლოდ სუბსტანციებს გააჩნიათ. კოზლოვის აზრით, რაშიც მას ლოსკიც ეთანხმებოდა, ადამიანურ „მეს“ სულიერი სუბსტანციალობა აქვს, რომელიც პიროვნების შემოქმედებითი აქტივობის წინაპირობას წარმოადგენს. შინაგანი და სუბიექტური განცდები რეალური და აქტიურია,

ხოლო სინამდვილე – ინდივიდუალური სუბსტანციების – მონადების სიმრავლეა.

ლოსკი, ა. ა. კოზლოვის პერსონალისტურ შეხედულებებსა და ლაიბნიცის მონადოლოგიაზე დაყრდნობით, თავის ორიგინალურ ფილოსოფიურ სისტემას აგებს. ლოსკის მოძღვრება მიზანმიმართული ფსიქო-ფიზიკური პროცესების განმახორციელებელი სუბსტანციური მოღვაწეების შესახებ, ლაიბნიცის მონადოლოგიას მოგვაგონებს. თავად ლოსკი არ იყენებს მონადის ცნებას და მხოლოდ სუბსტანციური მოღვაწეების შესახებ საუბრობს. მონადის ცნების გამოყენებაზე უარის თქმით, ლოსკი, როგორც ჩანს, ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ მის ფილოსოფიურ სისტემაში ლაიბნიცის მონადის ადგილი არ არის. ლოსკის მხედველობაში აქვს რაღაც სხვა, თვისებრივად განსხვავებული: ის მიიჩნევს, რომ ეს არის ზედროული არსება, რომელიც თავად ქმნის საკუთარ მდგომარეობას დროში და სუბსტანციად იწოდება. იმისათვის, რომ ხაზი გაუსვას მის აქტივობას, ფილოსოფოსი მას მოიხსენიებს როგორც „სუბსტანციურ მოღვაწეს“. სიტყვა მოღვაწე სასიცოცხლო აქტივობას, შემოქმედებით საწყისს გულისხმობს და ამიტომ შემთხვევითი არ არის, რომ ლოსკისთან *არსების* ცნებას ყოველთვის *შემოქმედის* ცნება მოსდევს. „სუბსტანციური მოღვაწე“ ყოველთვის რეალური ან პოტენციური პიროვნებაა. „სუბსტანციური მოღვაწე“ რეალურ პიროვნებად მაშინ იქცევა, როცა ის საკმარისადაა განვითარებული იმისათვის, რომ აბსოლუტურ ღირებულებებს ჩაწვდეს და მათი განხორციელება საკუთარ ვალდებულებად მიიჩნიოს. მიუხედავად მონადებისა და სუბსტანციური მოღვაწის მსგავსებისა, ლოსკისა და ლაიბნიცის თეორიებს შორის არსებითი განსხვავება შემდეგ პუნქტებზე შეიძლება იქნეს დაყვანილი:

1. ლოსკის თეორია ლაიბნიცის პერსონალიზმისაგან მატერიალისტური (და არა სუბიექტივისტური) ინტერპრეტაციით განსხვავდება;

2. ლოსკი ლაიბნიცის მონადოლოგიის საპირისპიროდ, უარყოფს ფსიქო-ფიზიკურ პარალელიზმს და აღიარებს მატერიალური პროცესების ფსიქიკურ პროცესებზე დამოკიდებულებას;
3. ლოსკი თავის თეორიაში, ლაიბნიცის მონადოლოგიისგან განსხვავებით, სუბსტანციური მოღვაწეების კონსუბსტანციალობას აღიარებს. ის უარყოფს სუბსტანციური მოღვაწეების იზოლირებულობას და არ იზიარებს ლაიბნიცის მოსაზრებას, რომ მონადას ფანჯრები და კარები არ აქვს.

სუბსტანციურ მოღვაწეს, როგორც ზედროულ არსებას, შესწევს ძალა კავშირი დაამყაროს არა მარტო წარსულს, აწმყოსა და მომავალს, არამედ მატერიალურ და ფსიქიკურ სფეროებს შორისაც. სუბსტანციური მოღვაწე წარსულის გამოცდილებათა საფუძველზე აქტიურ ქმედებებს ახორციელებს; სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, სუბსტანციური მოღვაწის ქმედებები მიზანმიმართულია.

სუბსტანციური მოღვაწეები, როგორც შემოქმედებითი ძალის მქონენი, ინდივიდუალურნი და დამოუკიდებელნი არიან. ამასთან ერთად, როგორც ძირითადი აბსტრაქტულ-იდეალური ფორმების მატარებელნი, ისინი იგივეობრივნი არიან და ერთიან, მთლიან ყოფიერებას წარმოადგენენ. შესაბამისად, ისინი თავიანთ დამოუკიდებლობაშიც კი იმდენად ურთიერთკოორდინირებულნი არიან, რომ ინტუიციის, სიყვარულის, სიმპათიის და ა.შ. საფუძველს ქმნიან. მხოლოდ სამყაროს ორგანული სტრუქტურის, ანუ მისი ელემენტების ურთიერთჩართულობის აღიარებით სულაც არ დასტურდება ლაიბნიც-ლოსკის იმ თეზისის ჭეშმარიტება, რომ "ყოველი სუბსტანცია არის მიკროკოსმოსი, რომელიც ცხოვრობს არა

მხოლოდ საკუთარი, არამედ მთელი დანარჩენი სამყაროს ცხოვრებითაც“[15].

ლოსკი თავის სუბსტანციურ მოღვაწეებს ორგანულ ერთიანობაში განიხილავდა. ორგანული ერთიანობა, რომელსაც კონკრეტულ-იდეალური საწყისი (იგივე სუბსტანციური მოღვაწე) აფუძნებს, დროისა და სივრცის მოვლენებზე უფრო მაღლა დგას და მასში დაძლეულია ის ნაკლოვანებები, რასაც დროში და სივრცეში ყოფნა განაპირობებს. ლოსკი მიიჩნევს, რომ აქედან გამომდინარე გასაგები ხდება მიზნობრივი მიზეზის (*causa finalis*) თავისებურებები. მისი აზრით, წარსულისა და მომავლის კოორდინირება ყველა სისტემაში ხორციელდება. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ზედროული მოღვაწე დროის მომცველი საწყისია და ამიტომ შეუძლია მას უშუალო კავშირში იმყოფებოდეს არა მხოლოდ აწმყოსთან, არამედ წარსულსა და მომავალთანაც. სხეულები, ზესივრცული მოღვაწის წყალობით, ერთმანეთისადმი გარემდებარე არ არიან, ისევე, როგორც ზედროული მოღვაწის მოღვაწეობის შედეგად დროში მიმდინარე პროცესები უერთიერთშეჭრილი და ურთიერთგამსჭვალულნი არიან. დროში მიმდინარე პროცესების ერთიანობა იმაშიც გამოიხატება, რომ აწმყოში მოვლენა არა მხოლოდ წარსულის გავლენით წარმოიშობა, არამედ ის იქმნება მომავლისათვის. კონკრეტულ ვითარებაში დროში ყოფნა მისთვის მხოლოდ ფინალური მიზნის განხორციელების საშულებაა.

ყველა სუბსტანციური მოღვაწე რეალურ პროცესებს ქმნის. მათი ქმნადობა დროის, სივრცისა და სხვ. ერთნაირ იდეალურ ფორმებს შეესატყვისება. ეს იმას ნიშნავს, რომ სუბსტანციური მოღვაწეები თავიანთი ყოფიერების გარკვეულ ასპექტთა წყალობით ერთმანეთის იგივეობრივნი არიან, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, *კონსუბსტანციურები* არიან. ვინაიდან სუბსტანციურ მოღვაწეთა იგივეობა აბსტრაქტულ-იდეალური პრინციპებისაგან შედგება, მათ კონსუბსტანციალობას შეიძლება *აბსტრაქტული*

[15] იხ. Н. О. Лосский, *Избранное*, Москва, 1991, 151.

ეწოდოს. სუბსტანციური მოღვაწეები უამრავ დროით-სივრცულ სისტემას ქმნიან, რომლებიც ცალკეულ სამყაროებად კი არ ნაწევრდებიან, არამედ კოსმოსის ერთ მთლიან სისტემას შეადგენენ. ამ სისტემის სათავეში მაღალგანვითარებული სუბსტანციური მოღვაწე – მსოფლიო სული დგას.

აბსტრაქტული კონსუბსტანციალობა კოსმიური პროცესების, ე.ი. მასში აბსოლუტური ღირებულებების განხორციელების პირობას წარმოადგენს. ყოვლისმომცველი აბსოლუტური ღირებულება სიცოცხლის აბსოლუტურ სისავსეს წარმოადგენს. მისი მიღწევა მოღვაწეთა ურთიერთშევსების, ერთმანეთის ცხოვრებაში მონაწილეობის, ერთმანეთის მიზნების გაგებით (სიყვარულის, ინტუიციის საშუალებით) მიიღწევა. იმ პრინციპების ერთიანობას, რომელიც *აბსტრაქტულ კონსუბსტანციალობას* შეადგენს, შეიძლება სამყაროს *აბსტრაქტული ლოგოსი* ეწოდოს.

რამდენიმე ისეთი მოღვაწის გაერთიანება, რომლებსაც საერთო მიზნები აქვთ, არსებობის უფრო მაღალი სტადიის მიღწევის საშუალებაა. ასეთი კონსუბსტანციალობა მაშინ წარმოიქმნება, როცა მოღვაწეთა გარკვეული ჯგუფი განვითარების დონით მასზე უფრო მაღლა მდგომ მოღვაწეს დაექვემდებარება და მის ორგანოდ იქცევა. ამის შედეგად, ერთობათა ისეთი იერარქია წარმოიშობა, როგორიცაა ატომი, მოლეკულა, კრისტალი, ერთუჯრედიანი ორგანიზმი, მრავალუჯრედიანი ორგანიზმი და ა.შ. ყოველი შემდგომი სტადია უფრო მაღალი შემოქმედებითი ძალებით ხასიათდება, შესაბამისად, ლოსკის მეტაფიზიკა, ლაიბნიცის მონადოლოგიის მსგავსად, *იერარქიულ პერსონალიზმს* წარმოადგენს.

ასეთ შემთხვევაში, ლოსკის გაგებით, მატერიალური სამყარო არა უშუალოდ ღმერთის შემოქმედების პროდუქტია, არამედ სუბსტანციის ცოდვათდაცემის შედეგი. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ღმერთმა სულიერი სუბსტანციები – მოღვაწეები შექმნა და მათ შემოქმედებითი ძალა მიანიჭა. თავის მხრივ, სუბსტანციური მოღვაწეები თავად გამოიმუშავებენ საკუთარ თვისებებს, ვინაიდან ისინი თავისუფალი ნების მატარებელნი

არიან. თუ სუბსტანციურ მოღვაწეებს ღმერთი საკუთარ თავზე მეტად უყვართ, მაშინ ისინი სიკეთისაკენ მიისწრაფვიან და ღვთაებრივი საუფლოს წევრები ხდებიან. ხოლო თუ მოღვაწეებს საკუთარი თავი ღმერთზე მეტად უყვართ, ე.ი. ეგოისტები არიან, მაშინ ისინი ცოდვაში ვარდებიან და ემპირიული ყოფიერების სამყაროს ქმნიან. არჩევანი, რომელსაც სუბსტანციური მოღვაწეები ახორციელებენ, ეს არის არჩევანი სიკეთესა და ბოროტებას, ღმერთისადმი სიყვარულსა და ღმერთისადმი სიყვარულზე აღმატებული საკუთარი თავის სიყვარულს შორის.

ლოსკის შეხედულებით, სუბსტანციური მოღვაწეები არა მხოლოდ ორგანული სამყაროს ონტოლოგიურ საფუძველს წარმოადგენენ, არამედ შემეცნების პროცესსაც წარმართავენ. შემეცნების საგანი, მაშინაც კი, როცა ის გარესამყაროს შემადგენელი ნაწილია, უშუალოდ არის ჩართული შემმეცნებელი სუბიექტის ცნობიერებაში. ასეთ ვითარებაში შემეცნების საგანი გაგებულია როგორც შემეცნების აქტისგან დამოუკიდებელი არსებობის მქონე. მსგავსი სახის შემეცნება შესაძლებელია იმ პირობის გათვალისწინებით, რომ სამყარო წარმოადგენს ორგანულ მთელს, ხოლო შემმეცნებელი სუბიექტი, ანუ ინდივიდუალური ადამიანური „მე“, იგივე „სუბსტანციური მოღვაწე“, არის ზედროული და ზესივრცული ყოფიერება, რომელიც უმჭიდროესად არის დაკავშირებული სამყაროს მთლიანობასთან. სუბიექტის მიმართებას სამყაროსეული სინამდვილისადმი, რაც ინტუიციას (შესაბამისად, შემეცნებას) შესაძლებელს ხდის, ლოსკი *გნოსეოლოგიურ კოორდინაციას* უწოდებს. იმისთვის, რომ ობიექტი არა მხოლოდ შემმეცნებელ სუბიექტთან იყოს დაკავშირებული, არამედ შემეცნებულიც იქნეს მის მიერ, საჭიროებს სუბიექტის მხრიდან მთელი რიგი ინტენციონალური (მიზანმიმართული) გონითი აქტების განხორციელებას. ამასთან, სუბიექტი შემეცნების პროცესში შესამეცნებელი საგნის კონსტრუირებას კი არ ახდენს, არამედ მას ორიგინალში აღიქვამს.

სუბსტანციური მოღვაწე ნ. ლოსკის მეტაფიზიკის ძირითად ელემენტს წარმოადგენს. მისი საშუალებით ლოსკი ახერხებს იდეალურისა და მატერიალურის, დროსა და სივცეში არსებულისა და ზედროულის, შესამეცნებელისა და შემმეცნებლის, ღმერთისა და სამყაროს ურთიერთმიმართების დადგენას. *სუბსტანციური მოღვაწეები* თავიანთი ცოცხალი შემოქმედებითი ძალებით და იერარქიული წყობით „ერთიანი ორგანული სამყაროს“ მთლიანობის ლოსკისეული მოდელის საფუძველს წარმოადგენენ.

მარინე ფერაძე
კავკასიის უნივერსიტეტის
ფილოსოფიის ლექტორი

ეკონომიკური კრიზისი თუ ეთიკის კრიზისი?

დღეს მსოფლიოში თითქმის ყველას ეკონომიკური კრიზისი აღელვებს. ის დღითიდღე სულ უფრო დიდ მასშტაბებს ღებულობს: აშშ-დან ევროპისა და სხვა კონტინენტებზეც გადაინაცვლა. მსოფლიო საზოგადოება შეშფოთებულია. კრიზისმა დასავლეთევროპის ქვეყნების მოსახლეობაში პანიკა, ისტერია და შიში წარმოშვა.

კრიზისის სწრაფად დაძლევის მიზნით, აპრილის დასაწყისში, ლონდონში გაიმართა სამიტი, სადაც **დიდი ოცეულის** ე.წ. „ **-20**“ ქვეყნების ლიდერების შეხვედრა შედგა. ამ შეხვედრამდე რამოდენიმე დღით ადრე, ბერლინში, მაინის ფრანკფურტსა და თვით ლონდონშიც საპროტესტო დემონსტრაციები მოეწყო. დემონსტრანტები გამოვიდნენ კრიზისის დაძლევის არაეფექტური მენეჯმენტის გამო, ასევე მათ წინააღმდეგ, ვინც საფინანსო კრიზისი გამოიწვია. „ჩვენ არ გადავიხდით თქვენი კრიზისის გამო!“ – ამ დევიზით გერმანიის ქალაქების ქუჩებში 55 ათასი ადამიანი, ხოლო ლონდონში 35 ათასი ადამიანი გამოვიდა. საპროტესტო აქციებს შეურთდნენ ანტიგლობალისტები, ანტიკაპიტალისტური ჯგუფები და მემარცხენე პარტიის წარმომადგენლები. ლონდონში გამოსულ დემონსტრანტებს მოჰქონდათ ტრანსპარანტები შემდეგი წარწერებით: „დააყენეთ ადამიანები პირველ ადგილზე!“, „ჯერ – ადამიანი, შემდეგ – მოგება!“, „ჩადეთ ინვესტიციები განათლებაში!“, „გვძულს ბანკები!“. ბერლინში დემონსტრანტებმა კაპიტალიზმის „დაკრძალვის“ სიმბოლური სამგლოვიარო მსვლელობაც კი მოაწყვეს: ქუჩებში წითელი ვარდებით შემკულ შავ კუბოს მოასვენებდენენ

შემდეგი წარწერებით: „კაპიტალიზმი – მისი აღსასრულის დრო მოვიდა“, „ვემშვიდობებით კაპიტალიზმს“, „თავისუფალი ვაჭრობა = მსოფლიო ეკონომიკური კრიზისი“. მსგავსი საპროტესტო გამოსვლები შედგა ევროპის სხვა ქალაქებში, მათ შორის ვენაში, პარიზსა და რომში.

არსებული მდგომარეობა სულ უფრო მეტ ადამიანს უბიძგებს იმის თქმისკენ, რომ „მენეჯერები ხარბები და კორუმპირებულები არიან, არ გააჩნიათ მორალი და ზნეობა“. ბოლო რამდენიმე თვეა მსოფლიოს მაღალგანვითარებულ ქვეყნებში ეკონომისტები, ფინანსისტები, ბანკირები, პოლიტიკოსები, ცნობილი მეცნიერები, ასევე ბიზნესეთიკოსები და თეოლოგები, გამოთქვამენ რა შეშფოთებას მიმდინარე პროცესებისა და მოსალოდნელი საგანგაშო შედეგების გამო, ცდილობენ კრიზისიდან გამოსავალი გზები მოძებნონ და სამეცნიერო, თუ პოპულარული სტატიების, ასევე ინტერვიუებისა, თუ სპეციალურად გამართული დისკუსიების ფორმით შესთავაზონ საზოგადოებას. მას შემდეგ, რაც ეკონომიკური კრიზისი დაიწყო, ეკონომიკისა და ბიზნესის ეთიკოსები დასავლური მედიის განსაკუთრებული ყურადღების ცენტრში აღმოჩნდნენ. ცხადია, ეს იმაზე მიუთითებს, რომ ამ ქვეყნებში კრიზისის გადაჭრას არა მხოლოდ ავტონომიური, არამედ გაერთიანებული ძალებითაც ცდილობენ.

ჯერ კიდევ 2008 წლის ოქტომბრში, როცა კრიზისი მხოლოდ საბანკო და ფინანსური კრიზისის ფაზაში იყო, ეთიკოსებთან ერთად გერმანელმა ეპისკოპოსებმაც გამოთქვეს თავიანთი მოსაზრებები არსებული კრიზისის მიზეზებსა და მოსალოდნელ შედეგებზე. ფინანსური კრიზისის გამო ხმამაღალი მოწოდებები გაკეთდა სოციალური პასუხისმგებლობისკენ ფულთან მიმართებაში. ოლდენბურგელმა ევანგელისტმა ეპისკოპოსმა **იან იანსენმა** ერთ-ერთი გამოსვლის დროს მოითხოვა, რომ **საყოველთაო კეთილდღეობაზე** მომხდარიყო ორიენტირება: „საკუთრება არის იმისთვის, რათა ის სხვების-

თვის იქნეს განაწილებული“.[16] „ძველი კარგი გამოთქმა „საკუთრება გვავალდებულებს“ კვლავაც უნდა გავიხსენოთ“,[17] – აღნიშნა ეპისკოპოსმა, რომლის ეკლესიამაც (იგულისხმება ოლდებურგის მხარის ევანგელისტურ-ლუთერანული ეკლესია) საბანკო კრიზისის გამო, სავარაუდოდ, 4, 3 მილიონამდე ევრო დაკარგა.

საქსონიელი ეპისკოპოსი **იოხენ ბოოლი** (Jochen Bohl) განმარტავს, რომ „სუპერ“მდიდრების წრეგადასული სიხარბე, სავარაუდოდ, ყველაზე მეტად ღარიბ ქვეყნებში მცხოვრებ ადამიანებს დააზარალებს. ის შიშობს, რომ ფინანსურ კრიზისს მეტად მძიმე შედეგები მოჰყვება აზიისა და აფრიკის ქვეყნებში. „აღმაშფოთებელია“, – აღნიშნავს ის, – „რომ ადამიანებმა ამ სახელმწიფოებში მდიდრების ექსცესებისთვის ხარჯები უნდა გაიღონ და რომ დაპირებები ამ ქვეყნებისთვის დახმარების გაზრდაზე კრიზისის გამო ვეღარ განხორციელდება“. ეპისკოპოსმა ბოოლმა, გერმანიის გაერთიანებული ევანგელურ-ლუთერანული ეკლესიის გენერალური სინოდის კონფერენციაზე გამოსვლისას, განაცხადა: არ შეიძლება დიდი ხნით იმ ილუზიაში ყოფნა, რომ სხვა ქვეყნებში არსებულ გაჭირვებას არაფერი საერთო არ აქვს მდიდარ ქვეყნებთან.[18]

თეოლოგი და სოციალური სფეროს ეთიკოსი **ვოლფგანგ ნეტჰოფელი** მენეჯერებს ურჩევს, რომ თუკი მათ ფულის ხანგრძლივი (და არა სწრაფად) გამომუშავება სურთ, მაშინ აუცილებლად დასჭირდებათ ეთიკა, რადგან ის სტაბილურობის გარანტიაა. დღევანდელი ფინანსური კრიზისის მიზეზი „სიხარბისა და ხელასყრელი შესაძლებლობების ნაზავია“. „ცხადია ის, რომ მრავალმა ჩვენგანმა ცოტა ხნის წინ მოგება ნახა: გვქონდა რა, საერთაშორისო მასშტაბებით, სხვებთან შედარებით, დაბალი ფასები და, ამასთან, მაღალი

---

[16] Über die Gier nach dem schnellen Geld. Bischöfe kritisieren Finanzgebaren von Bankmanagern. 13.10.2008, in: http://domradio.de/aktuell/artikel_45671.html (13.02.2009)

[17] იქვე.

[18] იქვე.

სტანდარტები ცხოვრებასა და სოციალურ სფეროში“, – აღნიშნა ვოლფგანგ ნეტჰოფელმა ერთ-ერთი გამოსვლის დროს.[19]

ფრაიბურგელი არქიეპისკოპოსი **რობერტ ცოლიტში** აკრიტიკებს ბანკის მენეჯერების მიერ ჩატარებულ უპასუხიმგებლო ფინანსურ ოპერაციებს. „ფულის წარმოუდგენლად დიდი თანხები უეცრად საპნის ბუშტებივით „გასკდა“, რადგან ისინი, ვინც გადაწყვეტილებებს იღებდნენ, თავიანთი ქცევის შედეგებისთვის პასუხს არ აგებენ,“[20] – აღნიშნა გერმანელმა ეპისკოპოსმა. ბანკების ახლანდელმა კრიზისმა, მტკივნეული გზით, ჩვენთვის გასაგები გახადა, რომ სარწმუნოობა მოჩვენებითი იყო. „როცა ფულის სწრაფად შოვნის სურვილი უფრო ძლიერია, ვიდრე აუცილებლად საჭირო პასუხისმგებლობისმქონე ცნობიერება, მაშინ სამყარო სწრაფად იქცევა ნამსხვრევევებად“, – ხაზს უსვამს არქიეპისკოპოსი. ამასთან დაკავშირებით, ის ადამიანებს მოუწოდებს კვირადღის წესის დაცვას. მისი აზრით, ეს იმის გამოხატულებაა, რომ საყრდენი და ორიენტირი ღმერთშია. კვირადღე ზვარაკად არ უნდა იქნეს მიტანილი ვაჭრობის „სამსხვერპლოზე“; საბანკო კრიზისის დრამატული გამოცდილებები იმ პუნქტს მიუახლოვდა, როცა გამოფხიზლება უნდა მოხდეს. კვირადღე წარმოადგენს ღმერთის პატივისცემის დღეს, აქვს შინაგანი საზრისი და დგას მატერიალური მოგების სფეროს მიღმა.[21]

რეგენბურგელმა ეპისკოპოსმა **გერჰად ლუდვიგ მიულერმა** კრიზისში, რომელიც 2008 წლის ოქტობრის თვეში ჯერ მხოლოდ ფინანსური კრიზისის ფორმით არსებობდა, დაინახა შანსი სოციალური აზროვნების წესის განვითარების

---

[19] Bischöfe melden sich in Finanzkrise zu Wort (epd Niedersachsen-Bremen/b2841/12.10.08), in: http://www.htwg-konstanz.de/inhalte/de/organisation/presse_und__oe_ffentlichkeitsarbeit/pressespiegel/oktober_08/EV_LK_Hannover_12_10_08.pdf (13.02.2009)

[20] იქვე.

[21] იქვე.

სასარგებლოდ. მან ერთ-ერთ ინტერვიუში იმედი გამოთქვა, რომ **ერთსულოვნება**, **სოლიდარობა** და **ადამიანის ღირსება** კვლავ დაფასდება და, თანაც, უფრო ძლიერად და ამით სოციალური სამართლიანობის საზრისი კვლავაც განმსაზღვრელი გახდება; „უდავოა, რომ ფინანსური კრიზისი, ამავე დროს, **მატერიალისტური საზრისის კრიზისია**, რომელიც მის უკან იმალება; ეკლესია ყოველთვის იძლეოდა გაფრთხილებას ნეოლიბერალიზმისა და კაპიტალიზმის შესახებ, რომ **კონცენტრირება მხოლოდ ეკონომიკაზე, ფინანსებსა და მატერიალისტურ ხედვაზე**, ამასთან, მოგების განსაკუთრებული გაზრდა მხოლოდ საკუთარი თავის სასარგებლოდ, საპასუხო ვალდებულებების შესრულების გარეშე, კარგად არ დამთავრდებოდა“.[22]

რომის პაპის საბჭოს მდივანმა სამართლიანობისა და მშვიდობის საკითხებში, არქიეპისკოპოსმა **ჯიამპაოლო კრეპალდიმ** 2008 წლის ნოემბერში რადიო „ვატიკანში“ გამოთქვა აზრი, რომ **ფინანსური კრიზისი ეთიკის კრიზისია**: „ეს კრიზისი, რომელსაც ახლა მსოფლიო განიცდის, არ არის მხოლოდ ფინანსური კრიზისი, ამიტომაც ამ სიტუაციიდან გამოსავალი მხოლოდ ფინანსური ხასიათის მატარებელი ვერ იქნება. ეკლესიის სოციალური მოძღვრება იმაზე მიუთითებს, რომ ფინანსური ბაზარი წანამძღვრებს საჭიროებს, რომელსაც თავად ვერ აწარმოებს (შექმნის); ასეთი წანამძღვარია „**ნდობა**“. როცა ეკონომიკური და ფინანსური სისტემა კრიზისში ექცევა, ეს არასოდეს არ არის გამოწვეული ეკონომიკური ან ფინანსური მიზეზებით, არამედ „ჭრილობა იხსნება“ გლობალურ მორალურ სისტემაში. „**ნდობა**“, პირველ რიგში, **ეთიკური პოზიციაა** და **არა ეკონომიკურ-ფინანსური ელემენტი.** თუკი ბაზარი ამ ეთიკურ პოზიციას „ნაღმზე აფეთქებს“, ის უკვე ვეღარ შეძლებს ნდობის აღდგენას. მასიურ (საერთო) შეშფოთებას იწვევს ის, რომ ახლანდელი ფინანსური კრიზისი იმ დაპირებებს დააზარალებს, რომლებიც საერთაშორისო

[22] იქვე.

საზოგადოებასა და სახელმწიფოებთან გაკეთდა, რათა განვითარება დაეფინანსებინათ. თუკი ეს მოხდა, მაშინ კატასტროფა გარდაუვალია“.[23]

ბავარიის უძველესი კერძო ბანკის ერთ-ერთმა ყოფილმა მმართველმა ალბრეხტ კასტელმა აღნიშნა, რომ **თავისუფალ საბაზრო ეკონომიკას წესრიგი, ჩარჩოები და მკაცრი კონტროლი** სჭირდება, რათა **ძალაუფლების ნება** და **ეგოიზმი** საზღვრებში მოაქციოს. მისი რეცეპტი კი ჭეშმარიტი ერთგულება და სიმართლეა. ბანკის ყოფილი მმართველი მოითხოვს ეკონომიკის სფეროში წარსულისკენ – **ქრისტიანული ღირებულებებისკენ** – მიბრუნებას.[24]

ეკონომიკის ეთიკოსის **იოზეფ ვილანდის** აზრით, სავსებით ცხადია, რომ „ადამიანები ხარბები არიან. ამ საკითხებით დაკავებული ვართ 2500 წელზე მეტია. საკითხავი ისაა, რა უნდა გავაკეთოთ ამისათვის ადამიანებმა“.[25] ის აკრიტიკებს **მარეგულირებელი წესების ნაკლებობას** ფინანსურ ბაზარზე და, აგრეთვე, იმას, რომ მათი მოქმედებაში მოყვანა არ ხდება. მსოფლიო ეკონომიკას ვილანდი ადარებს მსოფლიოს ისეთ ჩემპიონატს ფეხბურთში, რომლის დროსაც არ იმყოფება მსაჯი და ყოველი გუნდი საკუთარი წესების მიხედვით თამაშობს. „ჩვენ ზუსტად ვიცით, როგორ წარიმართებოდა ასეთი მსოფლიო ჩემპიონატი“,[26] – დასძენს ვილანდი.

ეკონომიკის ფილოსოფიური და ეთიკური საკითხების გერმანელ მკვლევარს **კარლ ჰომანს** მიაჩნია, რომ კრიზისის გამომწვევი მიზეზები უფრო მეტად **მორალურია,** ვიდრე **ეკონომიკური**. უპირატესი კატეგორიები, რომლითაც მორალური

---

[23] USA/Vatikan: „Finanzkrise ist ethische Krise“, 14/11/2008 13.35.45, „Radio Vatikan“, http://www.oecumene.radiovaticana.org/ted/Articolo.asp?c=244818 (03. 02.2009).

[24] *Bischöfe melden sich in Finanzkrise zu Wort* (epd Niedersachsen-Bremen/b2841/12.10.08), in: http://www.htwg-konstanz.de/inhalte/de/organisation/presse_und__oe_ffentlichkeitsarbeit/pressespiegel/oktober08/EV_LK_Hannover_12_10_08.pdf (13.02.2009)

[25] იქვე.

[26] იქვე.

უკმაყოფილება გამოიხატება არის: **ეგოიზმი, არარსებული სოლიდარობა, კორუფცია** და, ყველაზე მეტად, **სიხარბე**.[27]

ჰომანი აღნიშნავს, რომ თითქმის ყველა პარტიის მაღალი რანგის პოლიტიკოსი მიეკუთვნება იმ გუნდს, რომელიც აკრიტიკებს საბაზრო ეკონომიკას, ეჭვი შეაქვს ამ მოდელში და ბანკების კრიზისიც ამის გამოვლინებად მიაჩნია. ამ სიტუაციის თერაპიულ საშუალებად მიჩნეულია მცდარი ქცევების მორალურად „სკანდალიზირება“ და, ამასთან, შესაბამისი პირებისთვის სამართლებრივი პასუხისგებლობის დაკისრება. ჰომანი ამ მოსაზრებას „კატეგორიულად წარუმატებლად“ მიიჩნევს.[28] ის, ფინანსურ კრიზისს, პირველ რიგში, **სისტემის პრობლემად** თვლის და არა, უბრალოდ, პიროვნების ქცევის შეცდომად. „ყველა ინდივიდუალურ კატეგორიას, როგორიცაა **ეგოიზმი** და **სიხარბე** შეცდომაში შევყავართ. ინდივიდუალური დანაშაული საკამათო არ არის, მაგრამ ამ საქციელისთვის დასჯა სასამართლოს საქმეა“,[29] – აღნიშნა მან ერთ-ერთ ინტერვიუში. „რაც ახლა „გამათრახდა“, როგორც „სიხარბე“, სისტემაში დევს: მთელი ჩვენი კეთილ-დღეობა დამყარებულია მოგებისკენ სწრაფვაზე, ამ **სიხარბეზე**. მათ არ შეუძლიათ სხვაგვარი იყვნენ კონკურენციის დროს, წინააღმდეგ შემთხვევაში, მას სხვა აიღებს.[30] ეს კონკურენ-ციული ბრძოლა, განსაკუთრებით, ფინანსურ სექტორში გამოიკვეთა. აქ ვერავინ შეძლებს საკუთარ თავს ჭოჭმანის უფლება მისცეს: „როცა ახალი ფინანსური ინსტრუმენტია

---

[27] Krause K. P., *Das erschütterte Vertrauen. Im Lichtkegel öffentlicher Kritik: Politiker, Unternehmer, Banker, Gewinnstreben, Marktwirtschaft, Behörden, Gerichte / Auf der Suche nach neuer Orientierung*, in: Klaus Peter Krause über Freiheit, Wirtschaft und Rechtsstaat, 22.12.2008, in: http://kpkrause.de/?p=256 (11.02.2009)

[28] იქვე.

[29] *Die Finanzkrise – Ethik, Ursachen, Folgen*. Drei Beiträge aus der Financial Times Deutschland vom 14. Oktober 2008., in: www.rotary1930.de/...2008/2008_10_14DieFinanzkrise_Ethik_Ursachen_Folgen.doc - (19.02.2009).

[30] *Die Finanzkrise – Ethik, Ursachen, Folgen*. Drei Beiträge aus der Financial Times Deutschland vom 14. Oktober 2008., in: www.rotary1930.de/...2008/2008_10_14DieFinanzkrise_Ethik_Ursachen_Folgen.doc - (19.02.2009).

გამოგონებული და ერთი ბანკირი ამით ბევრ ფულს გამოიმუშავებს, სხვაც იძულებული ხდება, რომ მას მიბაძოს, რათა კონკურენციას გაუძლოს".[31] ჰომანს მიაჩნია, რომ ყოველმა საზოგადოებამ კონკურენციის ნეგატიურ და პოზიტიურ შედეგებს შორის ერთგვარ საცალფეხო ბილიკზე სიარული უნდა შეძლოს. მართალია, უმეტესწილად არსებობდა კონსენსუსი იმის შესახებ, რომ ძარცვა, გამოძალვა და გარემოს დაბინძურება არასასურველი მოვლენებია, მაგრამ ფინანსური სექტორის შემთხვევაში, თავისი ზეკომპლექსური პროდუქტებით ცხადი აღარ იყო, რომელი ინოვაციები წარმოადგენდა მომხმარებლისთვის სასარგებლოს და რომელი – საზიანოს. წესების დამრეგულირებლები ბაზრის განვითარებას ყოველდღიურად უნდა აკვირდებოდნენ და მავნე პროდუქტებს უნდა კრძალავდნენ. ამასთან, ეს წესები ყოველ ნახევარ წელიწადში ერთხელ უნდა გადაისინჯოს. „კრიზისმა მე პირადად არ გამაკვირვა", – აღნიშნავს ჰომანი, – „ჩვენ მუდმივად ვღებულობთ ახალ ინსტრუმენტებს, ახალ ტექნიკურ საშუალებებს, როგორიცაა მაგალითად, ინტერნეტი. კონკურენცია ისეთ სფეროში, სადაც **მარეგულირებელი წესები არ არსებობს**, დამანგრეველი ხდება. ... მთავრობებს ამ საკითხების მართვა აქამდე უნდა ეკისრათ. როცა ყველაფერი თავზე დაგვემხო, ახლა ვცდილობთ წესებს მოვერგოთ".[32] თუმცა, მისი აზრით, ასეთი პოლიტიკა ერთი უკიდურესი პოლუსიდან მეორე უკიდურეს პოლუსში არ უნდა გადავარდეს: „ყველაზე საუკეთესოა მარტივი მარეგულირებელი წესების ამოქმედება. არ არის საჭირო წესების ზედმეტად გამკაცრება".[33]

ჰომანის აზრით, შესაძლოა, მმართველ ძალებს პირადი მორალური პასუხისმგებლობა, მართლაც, გააჩნდეთ, მაგრამ როცა სამეწარმეო გამგეობის თავჯდომარეს თავის

[31] იქვე.
[32] იქვე.
[33] იქვე.

სამეწარმეო კომპანიაში ათიათასი ან უფრო მეტი დასაქმებული ჰყავს, მათთვის საგანგებოდ შემუშავებული ეთიკის ნორმების გარეშე (თუნდაც მას მაღალი ზნეობრივი შეგნება ჰქონდეს), იქ წესრიგის დამყარებას ვერ შეძლებს.

ჰომანი საბაზრო ეკონომიკის დამცველია, თუმცა მისი გარკვეულ ფარგლებში მოქცევით: **კონკურენცია** თავისუფალ ბაზარზე **პროდუქტიული ინსტრუმენტია**, მაგრამ **თუ ასეთი კონკურენცია დარეგულირებული არ არის**, მაშინ მას მივყავართ იმ მდგომარეობამდე, რომელსაც ჰქვია „ბრძოლა ყველასი ყველას წინააღმდეგ“, როგორც ეს 1651 წელს თომას ჰობსმა დაახასიათა.[34]

ეთიკის ზოგიერთი ექსპერტი კრიზისის დაძლევის გზას აზროვნების წესის შეცვლაში ხედავს. **ულფ დ. პოზე**, რომელიც გერმანიის ეკონომიკის ეთიკის კავშირის თავჯდომარეა, აღნიშნავს რომ პირველი ქმედითი ნაბიჯი არსებული სიტუაციის გამოსასწორებლად, პერსონალის არჩევა უნდა იყოს; მენეჯერების შერჩევა, ამჟამად, უმეტესწილად, პროფესიული კვალიფიკაციის მიხედვით ხდება. ამ საკითხში უნდა მოხდეს **აზროვნების წესის შეცვლა**: **პროფესიული კვალიფიკაციის** პარალელურად, აუცილებლად გასათვალისწინებელია მენეჯერის **სოციალური და ეთიკური კვალიფიკაცია**. სოციალური კვალიფიკაცია გულისხმობს სანდო გარემოს შექმნის უნარს, ეთიკური კვალიფიკაცია კი – იმ გარკვეულ ღირებულებათა სისტემის იმპლემენტირებას, რომელიც არა მხოლოდ პრიალა ბროშურებშია დაბეჭდილი, არამედ ცხოვრებაშიც ხორციელდება. ეთიკური კომპეტენცია მისთვის ასევე ნიშნავს, გადაწყვეტილების მიღების დროს კომპეტენტურობას“.[35]

---

[34] იქვე.

[35] Posé, U. D., *Benötigen wir angesichts der Finanzkrise eine neue Moral in Wirtschaft und Politik?*, Politik-Poker, 12.12.2008, in: http://www.politik-poker.de/moral-in-wirtschaft-und-politik.php (19.02.2009).

თეოლოგი **ჰანს კიუნგი**, რომელიც *ფონდ მსოფლიო ეთოსის*[36] პრეზიდენტია, ჯერ კიდევ 11 წლის წინ აფრთხილებდა მსოფლიო საზოგადოებას არსებული გლობალური ეკონომიკური მოდელის მოსალოდნელ კრახზე, რომელიც 1929 წლის ეკონომიკური კრიზისის მსგავსი იქნებოდა. 1997 წელს გამოცემულ წიგნში „მსოფლიო ეთოსი მსოფლიო ეკონომიკისა და მსოფლიო პოლიტიკისათვის“[37] ის მიუთითებდა, რომ კრიზისები გლობალურ სამყაროში სულ უფრო მასშტაბური იქნებოდა, რადგან **გლობალური ეკონომიკა**, **ტექნოლოგია** და **პოლიტიკა** ვერ იარსებებდა **გლობალური ეთოსის** გარეშე. 2009 წლის იანვარში მიცემულ ერთ-ერთ ინტერვიუში კიუნგმა აღნიშნა, რომ ამჟამად ყველგან უჩივიან ეკონომიკაში მოგებაზე დახარბებას და პოლიტიკაში – განდიდების მანიას. მისი აზრით, ის, რომ ბაზრები, ინსტიტუციები და ასევე მორალი თავის ფუნქციას ვეღარ ასრულებს, შეგვახსენებს იმ მოწოდებას, რომ როცა მოგების წყურვილი ჩნდება, ეთიკის წესები უნდა იქნეს დაცული. გლობალური საბაზრო ეკონომიკისათვის ეთიკა არ არის ისეთი დანამატი, რომელსაც ან აირჩევ, ან – არა. ახალი ფინანსური „არქიტექტურა“, სწორედ რომ **ეთიკურ წესრიგს** უნდა დაეყრდნოს; მხოლოდ ეთიკის ელემენტარული ნორმებით შეიძლება ადამიანთა სიხარბის „მოთოკვა“.[38]

როგორც ვხედავთ, ეკონომიკურად განვითარებულ ქვეყნებში კრიზისის სწრაფად დაძლევის გზების ძიებაში ეკონომიკისა და ბიზნესის სფეროს სპეციალისტებთან (ექსპერტებთან) ერთად ინტეგრირებული (ჩართული) არიან როგორც

---

[36] *Ethos* ბერძ. *ზნე, ჩვეულება (ზნე-ჩვეულება), წესი.*

[37] პროფ. ზ. აბაშიძემ აღნიშნული წიგნის სახელწოდება თარგმნა როგორც „მსოფლიო ზნეობა მსოფლიო ეკონომიკისა და მსოფლიო პოლიტიკისათვის“ (წიგნი გამოცემულია თბილისში, გამომცემლობა „ენა და კულტურაში“, მაგრამ, სამწუხაროდ, მითითებული არ არის გამოცემის წელი, რის გამოც, აქაც ვერ მივუთითებ).

[38] Küng, H., "Krisenzeit ruft nach ethischen Regeln": Wirtschaft u. Finanzen, 01.01.2009, in: http://www.derwesten.de/nachrichten/wirtschaft-und-finanzen/2009/1/1/news-101896866/detail.html (13.02.2009).

ბიზნესეთიკოსები, ასევე თეოლოგები და ეკლესიის წარმომადგენლები. ისინი ცდილობენ ეკონომიკისა და ბიზნესის სფეროში დასაქმებულთათვის, განსაკუთრებით კი მათთვის, რომელთაც უშუალო პასუხისმგებლობა ეკისრებათ არსებული კრიზისის წარმოქმნაში ან კიდევ მონაწილეობას ღებულობენ სამომავლო ეკონომიკური პოლიტიკის შემუშავებაში, გასაგები გახადონ, რომ ორიენტირება მხოლოდ მოგებასა და მატერიალურ მხარეზე, ამასთან, ეთიკის პრინციპებისა და ნორმების უგულებელყოფა, ყოველთვის წარმატების მომტანი ვერ იქნება.

მიუხედავად იმისა, რომ ეკონომიკის ეთიკისა და ბიზნესეთიკის სფერო ეკონომიკურად წარმატებულ ქვეყნებში საკმაოდ კარგად განვითარებულია და ამ სფეროების შესწავლისთვის სპეციალური ინსტიტუტები, ხოლო უნივერსიტეტებში კი კათედრები არსებობს, მრავალ ასეთ წარმატებულ ქვეყანაში ეკონომიკური კრიზისი მაინც გაჩნდა. მკვლევართა ერთ ნაწილს მიაჩნია, რომ აღნიშნულ სასწავლებლებში ბიზნესეთიკის საკითხების შესწავლა კიდევ უფრო უნდა გაძლიერდეს, მეორენი თვლიან, რომ კადრების შერჩევისას დიდი ყურადღება უნდა მიექცეს ეთიკურ კომპეტენციებსაც, მესამენი მოითხოვენ, რომ ფინანსური „არქიტექტურა“ ეთიკურ წესრიგს დაეყრდნოს და მარეგულირებელი წესები გაიზარდოს. ყველა ეს რჩევა თუ მოთხოვნა ადასტურებს ცნობილი გერმანელი მეცნიერის კარლ ჰომანისა და ასევე სამართლიანობისა და მშვიდობის საკითხებში რომის პაპის მდივნის, არქიეპისკოპოს ჯიამპაოლო კრეპალდის იმ მოსაზრებების სისწორეს, რომ ეკონომიკური და ფინანსური კრიზისი უფრო მეტად ეთიკის კრიზისია და ამიტომაც გამოსავლის გზებიც ეთიკური ხასიათის უნდა იყოს. ეს, ცხადია, ჩვენთვისაც გასათვალისწინებელია.

შეიძლება ითქვას, რომ ლონდონში გამართულ **დიდი ოცეულის** სამიტზე ეკონომიკის ეთიკისა და ბიზნესეთიკის ექსპერტების მოსაზრებები, გარკვეულწილად, გათვალისწინებულ იქნა. შედეგების შეჯამების შემდეგ კრიზისის დასაძლევად შემუშავებული 6 პუნქტიანი გეგმის მესამე პუნქტი საფინან-

სო ინსტიტუციების მარეგულირებელი წესების გამკაცრებას შეეხება. რაც გულისხმობს იმას, რომ „ყველა მნიშვნელოვანი ინსტიტუცია უკეთესად უნდა გაკონტროლდეს“, რათა დაკარგული **ნდობა** აღდგეს.

თუკი კრიზისი თვით წარმატებულ ქვეყნებშიც ჩნდება, მიუხედავად იმისა, რომ იქ ეკონომიკისა და ბიზნესის ეთიკის საკითხების შემსწავლელი უამრავი ინსტიტუცია არსებობს, ადვილი წარმოსადგენი უნდა იყოს, რა სირთულეები შეიძლება შეუქმნას აღნიშნული საკითხების უგულებელყოფამ მომავალში საქართველოს, რომელიც, მეტად თუ ნაკლებად, უკვე ჩართულია გლობალურ ეკონომიკურ სისტემაში, მაგრამ ეკონომიკის ეთიკისა და ბიზნესის ეთიკის სფერო განვითარებული არ არის.

საქართველოს, როგორც ამ გლობალური ეკონომიკური სისტემის ნაწილს, აუცილებლად სჭირდება გლობალური ეკონომიკის ეთიკის ეთიკის ნორმებისა და პრინციპების გათვალისწინება და ცოდნა. ეს აუცილებელია არა მხოლოდ იმისათვის, რომ საერთაშორისო დონეზე არ დავარღვიოთ გლობალური ეკონომიკის ეთიკის ნორმები, არამედ, უფრო მეტად იმისათვის, რომ ჩვენი თანამოქალაქეების უფლებები საკმარისად დავიცვათ.

წარმატებული ქვეყნებისგან განსხვავებით, სადაც თეოლოგები და ეკლესიის წარმომადგენლები აქტიურად არიან ჩართულნი აღნიშნული კრიზისის დაძლევაში, ჩვენთან, მსგავსი სირთულეების გადაწყვეტისას, ამ სფეროს წარმომადგენლები არ არიან ინტეგრირებულნი ამ სფეროში. ჯერჯერობით რელიგიის ინსიტუტი ვერ ახდენს საკმარის ზეგავლენას ადამიანების ცხოვრებასა და საქმიანობაზე. უწმინდესისა და უნეტარესის, სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის, ილია II-ის ქადაგებები ბიზნესისა თუ საგანმანათლებლო სისტემის გასაუმჯობესებლად, ხშირ შემთხვევაში, მხოლოდ ქადაგებად რჩება. მართალია, ბოლო ოცი წელია, თითქოს უფრო რელიგიურები გავხდით, მაგრამ არსებითი ცვლილებები ჯერ არ შეიმჩნევა. მრავალი ადამიანის ცხოვრების წესი ჯერ

კიდევ არ არის გამსჭვალული ჭეშმარიტი ქრისტიანული ცხოვრების პრინციპებით და მხოლოდ რიტუალების ფორ-მალური დაცვით შემოიფარგლება. ამის ერთ-ერთი მიზეზი, შესაძლოა, ჯერ კიდევ მრავალი ადამიანის ცნობიერებაში საბჭოთა მატერიალისტურ-ათეისტური ცხოვრების წესისგან დარჩენილი უხილავი კვალი იყოს. საბჭოთა კავშირში მიღ-ებულ გამოცდილებებს ხომ არც თუ ისე დიდი ხანია რაც და-ვცილდით.

ჯერჯერობით ის, რაც დღეს საქართველოში ეკონომიკისა და ბიზნესის სფეროში ხდება, გარკვეულწილად, უკვე ჰგავს იმ საფეხბურთო მატჩს, რომელზეც გერმანელი მეცნიერი ვილანდი მსჯელობს: მატჩს, სადაც მსაჯი არ არსებობს და ყველა თავისი წესების მიხედვით თამაშობს. ამის სამწუხარო შედეგი საქართველოში ისაა, რომ პატიოსანი მეწარმეები ხშირად იჩაგრებიან, რომ აღარაფერი ვთქვათ, დანარჩენ პრობლემებზე. მსგავსი მდგომარეობაა სხვა სფეროებშიც, მაგალითად, პოლიტიკასა და სასამართლო სისტემაში, სადაც ასევე მწვავე კრიზისებია. ეს, თავის მხრივ, კიდევ უფრო ამძიმებს საქართველოს ეკონომიკაში არსებულ ისედაც მძიმე მდგომარეობას, რადგან აღნიშნული სფეროები ერთმანეთთან მჭიდროდაა დაკავშირებული და ერთმანეთზე ზეგავლენას ახდენენ. თუკი არ დავიწყეთ ეკონომიკასა და ბიზნესში „თამაშის“ წესების – ეთიკის ნორმებისა და პრინციპების - შესწავლა და დაცვა, **„კონცენტრირება მხოლოდ ეკონომიკაზე, ფინანსებსა და მატერიალისტურ ხედვაზე“**, როგორ შეფას-ებასაც დასავლელი ექსპერტები საკუთარი ქვეყნის შესახებ ბოლო პერიოდის გამოცდილებიდან გამომდინარე აკეთებენ და რაც ჩვენ საბჭოთა ცხოვრების გამოცდილებიდანაც (ვგულისხმობ მატერიალისტურ ხედვას) ვიცით, საბოლოოდ კრახით დამთავრდება. მოხდება ის, რომ ჩვენი ყოფა და ცხოვრება დაემსგავსება არა მხოლოდ მსაჯის გარეშე გამართულ საფეხბურთო მატჩს, არამედ საბოლოოდ აღმოვჩნდებით იმ პირველყოფილ მდგომარეობაში, რომელსაც ჰქვია „ბრძოლა ყველასი ყველას წინააღმდეგ“.

გრიგოლ რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტი

საუნივერსიტეტთაშორისო კონფერენცია
2009 წლის 17 ივნისი

ფილოსოფია საზღვრებს მიღმა
(ფრიდრიხ ნიცშე და/ან თანამედროვე საზოგადოება)

თენგიზ ირემაძე
ფილოსოფიისა და სოციალურ მეცნიერებათა
კვლევითი ინსტიტუტი
გრიგოლ რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტი
თბილისი, საქართველო

ფრიდრიხ ნიცშე და გრიგოლ რობაქიძე

§1. შესავალი

გრიგოლ რობაქიძის (1880-1962) შემოქმედებაზე ნიცშეს ფილოსოფიამ დიდი გავლენა მოახდინა. ქართველმა მოაზროვნემ არა მარტო ადეკვატურად აითვისა ნიცშეს იდეები, არამედ ნაყოფიერად განავითარა კიდეც ისინი თავის თეორიულ წერილებსა თუ მხატვრულ ნაწარმოებებში. წინამდებარე წერილი მცდელობაა იმისა, რომ ნიცშეს იდეათა განხილვის ის გზები დახასიათდეს, რომლებიც გრ. რობაქიძის ფილოსოფიურ წერილებშია მოხაზული. აქ, ამ პერსპექტივიდან გამომდინარე, განხილულია ნიცშეს ფილოსოფიის რეცეფციის საკითხები გრ. რობაქიძის შემოქმედებაში.

§2. „დიონისოსა და აპოლონს შუა“

დავით კასრაძე არცოუ უსაფუძვლოდ საყვედურობდა გრ. რობაქიძეს[39], რომ მას მეტი ყურადღება უნდა მიექცია ნიცშეს გვიანდელი შემოქმედებისათვის[40]. გარდა ამისა, კასრაძე რობაქიძეს დიონისურისა და აპოლონურის

---

[39] დ. კასრაძესა და გრ. რობაქიძეს შორის გამართული კამათი ნიცშეს ფილოსოფიის თაობაზე დაწვრილებით მაქვს განხილული ჩემს გერმანულ სტატიაში; იხ. T. Iremadze, *Anfänge der Nietzsche-Rezeption in Georgien*, in: *Nietzsche-Studien*, Bd. 35, Berlin – New York 2006, 223-224.

[40] იხ. დ. კასრაძე, *ბ-ნ გრ. რობაქიძის ლექციის გამო* // „სახალხო გაზეთი“, № 310 (თბილისი, 1911), 2-3.

გააბსოლუტებას უწუნებდა: ნიცშეს გასაგებად სრულიად არ არის საჭირო „ნირვანასა“ და „აპოლო-დიონისურის კულტების“ გახსენება, რადგან ის კიდევ უფრო მეტ ბუნდოვანებას ბადებს[41].

თუმცა გრ. რობაქიძეს ნიცშეს აზროვნების გვიანდელი პერიოდი უყურადღებოდ არ მიუტოვებია, მაგრამ ისიც მართალია, რომ ის *დიონისურსა* და *აპოლონურს* უპირატეს მნიშვნელობას ანიჭებდა ნიცშეს შემოქმედებაში[42]. მისი აზრით, „ნიცშეს გასაგებად სწორედ დიონისოსა და აპოლლოს კულტის ფილოსოფიური ახსნაა საჭირო“[43]. ცნობილია, რომ ნიცშეს მრავალი მნიშვნელოვანი მკვლევარი ელინური კულტურის ამ ორ საწყისს დიდ ყურადღებას აქცევდა. ამის შესაბამისად, გრ. რობაქიძეც ამბობს: მეც, ამიტომ, ეს ორი საწყისი ავიღე ნიცშეს ფილოსოფიის გასაგებად და ნიცშეს მოძღვრება გავხსენი „დიონისოსა და აპოლლოს შუა“[44].

გრ. რობაქიძის აზრით, დიონისურის ფენომენს სათანადო ყურადღებას არ აქცევდა ოსვალდ შპენგლერი, რადგან ის აპოლონურსა და ფაუსტურს უპირისპირებდა ერთმანეთს. ქართველი მოაზროვნე ერთ-ერთ თავის ადრეულ წერილში, რომელიც შპენგლერის ისტორიის ფილოსოფიას ეძღვნება, დიონისური საწყისის გაუთვალისწინებლობის გამო, აკრიტიკებს შპენგლერს („დიონისოს ფენომენზე მარცხდება საშინლად შპენგლერის კონცეფცია“[45]). ნიცშემ აღმოაჩინა დიონისო და, ამის შემდეგ, ბერძნული კულტურის გააზრება მის გარეშე ყოვლად შეუძლებელია; შპენგლერს კი ეს

---

[41] იხ. *იქვე*, 3.

[42] იხ. გრ. რობაქიძე, *იძულებული განმარტება (დ. კასრაძის წერილის გამო)* // „სახალხო გაზეთი“, № 312 (თბილისი, 1911), 2-3.

[43] იხ. *იქვე*, 3.

[44] იხ. *იქვე*.

[45] გრ. რობაქიძე, *ოსვალდ შპენგლერ. ნაკვეთი მეორე* // „საბჭოთა ხელოვნება“, № 1 (თბილისი, 1989), 39.

მხედველობის მიღმა დარჩა[46]. ამდენად, შპენგლერმა ამაოდ სცადა ნიცშეს დაძლევა[47].

გრ. რობაქიძე ცდილობდა, ნიცშეს მოძღვრების საიდუმლო გასაღები ეპოვნა და იპოვა კიდეც ზემოთ დასახელებულ ორ პრინციპში ელინური კულტურისა: 'ჩემი აზრით, ნიცშეს შემოქმედება დიონისოსა და აპოლლოს შუა ტრიალებს'[48]. მას მიაჩნდა, რომ ამით ნიცშეს მოძღვრების უმთავრეს ძარღვს სწვდა. ანტიკური საბერძნეთის კულტურა არა მარტო აპოლონურ, არამედ დიონისურ პრინციპსაც ეყრდნობოდა.

§3. დიონისო თუ ზეკაცი?

გრ. რობაქიძე, თავის ერთ-ერთ წერილში „ჩემი ცხოვრება", ამბობს, რომ *ზეკაცის* ნიცშესეული იდეა „ზარატუსტრადან" მისთვის დამაჯერებელი არ იყო. აი, *დიონისური ფენომენი* და *მარადიული დაბრუნების იდეა* კი მისი საგანგებო განსჯის საგანი გახდა[49].

რატომ არ მიაჩნდა რობაქიძეს *ზეკაცის* იდეა სარწმუნოდ, მაშინ როცა ის *მარადიული დაბრუნების იდეასთან* მჭიდროდ არის დაკავშირებული?

გრ. რობაქიძე, დ. კასრაძის კრიტიკის შემდეგ, ჩაუღრმავდა ნიცშეს გვიანდელ შემოქმედებას და ზემოხსენებულ წერილში „ოსვალდ შპენგლერ. ნაკვეთი მეორე" (1923) ზეკაცს უკვე დიონისოს უკავშირებს: „ნიცშეს ზეკაცი სხვა არის: ეს არის კაცში შვებული დიონისო"[50]. მართალია, დარვინისტული ბიოლოგიის გავლენას ნიცშეს მსოფლმხედველობაზე (რაზეც კასრაძე საგანგებოდ მიანიშნებდა) რობაქიძე კვლავინდებურად უარყოფდა, მაგრამ ზეკაცის იდეას უკვე დიდ მნიშვნელობას

---

[46] იხ. *იქვე*

[47] იხ. *იქვე*, 40.

[48] იხ. *იქვე*

[49] გრ. რობაქიძე, *ჩემი ცხოვრება* // გრ. რობაქიძე, *ჩემი ცხოვრება. ენგადი. ჩაკლული სული. ლექსები. წერილები* (შერისხულნი თხუთმეტ ტომად, ტომი II), თბილისი, 1994, 226-227.

[50] გრ. რობაქიძე, *ოსვალდ შპენგლერ. ნაკვეთი მეორე*, 39.

ანიჭებდა. თუმცა ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ მასთან *ზეკაცისა* და *მარადიული დაბრუნების იდეათა* დამაჯერებელი ინტერპრეტაცია არ გვხვდება[51].

და მაინც: გრ. რობაქიძეს დიონისური პრინციპის ნიცშესეული კონცეფცია, სავარაუდოდ, ყველაზე მეტად ხიბლავდა; მან ხომ მოგვიანებით დინიოსოს კულტისა და მისტერიათა ნაშთების მოძიება დაიწყო ქართულ სინამდვილეში. ნიცშეანური მოტივები უნდა შეთავსებოდა ქართული მითოლოგიის მდიდარ ტრადიციას და ამით მითოსის არსებობაც უნდა გაგრძელებულიყო. ასე, თანდათან, უახლოვდებოდა ქართველი მოაზროვნე ქართული *თაურფენომენის*, ანუ *კარდუს* სამყაროს და – ნიცშეს მეშვეობით – მის ახლებურ ახსნას ეძიებდა. ის თავისი „გაგების“ (*კომუნიკაციის*) თეორიის ერთგული დარჩა ბოლომდე: მიაჩნდა, რომ „საუბრები“ *კარდუსთან* ნაყოფიერი აღმოჩნდებოდა. ინტენსიურ ძიებათა შედეგი კი ასეთი იყო: *კარდუს სამზეო* ეს არის ენა, მითოსი, მსოფლსახე; მასში თავის თავს ავლენს დიონისური სიყვარული ბედისწერისადმი (*Amor fati*). ქართველების ისტორია დიონისურ მისტერიას წარმოადგენს[52].

---

[51] მართალია, გრ. რობაქიძეს ნიცშეს ინტერპრეტატორთა მიერ *მარადიული დაბრუნების იდეის* განმარტება არ აკმაყოფილებდა, მაგრამ მისთვისაც ეს იდეა ბოლომდე *გამოცანად* დარჩა. აღმოსავლეთში მოგზაურობისას მან ამ იდეის დაახლოებით ისეთივე ხატი იხილა, როგორც ნიცშემ: *რომ ყველაფერი, თითქოს, ერთხელ უკვე იყო* (იხ. გრ. რობაქიძე, *ჩემი ცხოვრება*, 228). *მარადიული დაბრუნების* ნიცშესეული კონცეფცია უნდა დაუკავშირდეს *ზეკაცის* შესახებ მოძღვრებას და ეს ორი იდეა ერთ კონტექსტში უნდა იქნეს განხილული. მაგრამ ეს შედარებით გვიან მოხდა ნიცშეს კვლევის ისტორიაში – რობაქიძის ზემოთ განხილულ ნაშრომთა შექმნიდან ათწლეულების შემდეგ. ნიცშეს ფილოსოფიის თავდაპირველი კვლევების შესახებ იხ. თ. ირემაძე, *ნიცშეს ფილოსოფიის რეცეფციის ადრეული ხანა (ლუ ანდრეას სალომედან მარტინ ჰაიდეგერამდე)* // „რიწა“. საზოგადოებრივ-სალიტერატურო ჟურნალი, № 2 (თბილისი, 2006), 88-91.

[52] იხ. გრ. რობაქიძე, *დიონისოს კულტი და საქართველო* // „ლიტერატურული საქართველო“, № 52 (თბილისი, 1988), 11-12.

მიხეილ გოგატიშვილი
ამერიკული პოლიტიკური აზროვნების
შემსწავლელი ცენტრი
გრიგოლ რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტი
თბილისი, საქართველო

პოლიტიკის ფრიდრიხ ნიცშესეული კონცეპტი

ნიცშეს აზრით, პოლიტიკის საქმეს წარმოადგენს კაცობრიობის პერმანენტული გაუმჯობესების პირობების ლეგალიზება[53]. ნიცშეს სწამდა, რომ კაცობრიობა გაუმჯობესდება, არა ვიგების[54] რეფორმების ან ლიბერალური იდეების საფუძველზე, რომელსაც თანამედროვეობა ქადაგებდა, არამედ იმ იშვიათი ინდივიდების კულტივაციის გზით, რომელიც მომავალი საზოგადოების არისტოკრატიად იქცევა. იმისათვის რომ, სიცოცხლე არ გადაგვარდეს, ადამიანის ახალი გვარი უნდა იქნეს გამოყვანილი. „მპყრობელნი ამა ქვეყნისანი“, „ფილოსოფოსი კანონმდებლები“ ღმერთების ადგილას უნდა დასხდნენ და თავიანთი ქვეშევრდომებისაგან ღრმა პატივისცემა უნდა მოიპოვონ.

ნიცშეს აზრით, სიბრძნე ის კი არ არის, რომ მასის ინერტულობაზე და უნაყოფობაზე ვილაპარაკოთ. მასა უნაყოფოა იმ ხარისხით, რა ხარისხითაც უნაყოფოა მისი აღმზრდელები და მწვრთნელები; ის ისევე მოძრაობს და ცხოვრობს, როგორც სათავეში მყოფი ბელადი, ისევე ზეამაღლდება და ისევე გაირყვნება, როგორც ის[55]. თუმცა, ნიცშე არ უარყოფს უკუკავშირსაც. მასა და ბელადი დინამიურ ერთიანობას ქმნის: ნაპოლეონის კორუმპირება იმავე

---

[53] იხ. F. Nietzsche, *Beyond Good and Evil,* trans. Walter Kaufmann, New York: Random House, 1966, 257.

[54] კონსერვატორული პარტია XIX საუკუნის ინგლისში.

[55] იხ. F. Nietzsche, *Werke,* Bd. IX, § 559, 369.

საშუალებებით მოხდა, რა საშუალებების გამოყენებაც მას მოუხდა და ამით მან ხასიათის კეთილშობილება დაკარგა[56]. ნიცშეს აზრით, ეს რომ არ მოხდეს, აუცილებელია ორგანიზაციის იმდაგვარი ფორმები იქნეს გამოყენებული, რომელიც არ მოექცევა მასების ინსტიქტების და, საერთოდ, ადამიანური სისუსტეების გავლენის ქვეშ. ასეთ საშუალებად ნიცშეს სამხედრო ორგანიზაცია მიაჩნდა. სამხედრო ორგანიზაციის მიხედვით საზოგადოების მოწყობას ნიცშე უპირისპირებს საზოგადოების ბურჟუაზიულ-ეკონომიკური მოწყობის წესს. ჯარისკაცსა და მეთაურს შორის ყოველთვის უფრო ამაღლებული ურთიერთობა იყო, ვიდრე მუშასა და დამქირავებელს შორის.

აღსანიშნავია, რომ ნებისმიერ ვითარებაში ძლევამოსილი პიროვნებისადმი, ტირანისადმი, სამხედერო მეთაურისადმი დამორჩილება არ ადიქმებოდა ისე მტკივნეულად, როგორც დამორჩილება უცნობი და არასაინტერესო პიროვნებისადმი. ფაბრიკანტებს ყოველთვის აკლდათ ამ უმაღლესი რასის ფორმა. მათ რომ არისტოკრატიული წარმოშობის პრივილეგია ჰქონოდათ, მაშინ მასებში არც კი დაიბადებოდა სოციალიზმი. რადგანაც ქვეშევრდომის მიერ ნებისმიერი სამუშაოს შესრულებისათვის მზაობის საფუძველს წარმოადგენს იმის გაცნობიერება, რომ ზემდგომების დანიშნულებაა – იყვნენ მმართველები, მბრძანებლობისათვის დაბადებულნი. საბოლოო ჯამში, ყველაფერი ეს ფორმის უპირატესობაშია გამოხატული[57]. ამიტომაც, ნიცშეს აზრით, მუშები აღქმული უნდა იყვნენ, როგორც ჯარისკაცები, არავითარი კავშირი არ უნდა იყოს ანაზღაურებას და შედეგს შორის. ყველა ინდივიდი განწესებული უნდა იყოს რანგის მიხედვით, რათა უმაღლესი შედეგი იქნეს მიღებული. მუშამ ისე უნდა იცხოვროს, როგორც თანამედროვე ბურჟუა ცხოვრობს; მაგრამ მათ ზემოთ უნდა

---

[56] იხ. F. Nietzsche, *The Will to Power*, trans. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale, New York: Random House, 1967, 1028

[57] იხ. F. Nietzsche, *The Gay Science*, trans. Walter Kaufmann, New York: Random House, 1974, §40.

იდგეს უმაღლესი კასტა, რომელსაც არ გააჩნია ფუფუნებისადმი მიდრეკილება: ე.ი. ღარიბი და უბრალონი, რომელთაც ხელთ უპყრიათ ხელისუფლება[58]. ამგვარად, ჩვენ აქ გვაქვს პლატონის სახელმწიფოს სახეშეცვლილი მოდელი (შემდგომში ეს პროგრამა ერნსტ იუნგერის მიერ მუშის გეშტალტში იქნა გამოსახული).

ნიცშე ქედს იხრის ახალი ტიპის კანონმდებლებისადმი, მათ წინაშე, ვის მიმართაც თავად კანონები იხრიან ქედს – იმ ადამიანთა მიმართ, რომლებშიც შერწყმულია ხელოვანი და კანონმდებელი. ამგვარი ტიპის პიროვნებების კულტივირება, რომელიც მასების წვრთნის პროგრამას უპირისპირდება, ინტელექტუალთა ძირითად ამოცანას წარმოადგენს.

როგორც ვნახეთ, ნიცშე პოლიტიკის საფუძველმდებარე საკითხად მისი საბოლოო გამართლების, ანუ ლეგეტიმაციის ფილოსოფიურ საკითხს განიხილავს. ამგვარად ის სვამს კითხვებს: როგორ შეიძლება კაცობრიობამ თავისი არსებობის გაგრძელების შესაძლებლობა გაამართლოს? რა გამართლება აქვს მის გაურკვეველ მომავალს? აქ მნიშვნელოვანია გავითვალისწინოთ ნიცშეს კრიტიკის ისტორიული კონტექსტი. 1886 წლის ერთ-ერთ ცნობილ შენიშვნაში იგი ადასტურებს ევროპული ნიჰილიზმის გამოჩენას. ეს იმას ნიშნავს, რომ კაცობრიობას არ გააჩნია მიზანი ან მიზნები, რომელიც მას მისთვის დამახასიათებელი ენდემური ტანჯვისაგან გაათავისუფლებს. ნიჰილიზმი, ნიცშეს მიხედვით, არის უმაღლესი ღირებულებების გაუფასურება, საყოველთაო უმიზნობის ბატონობა, როცა კითხვაზე „რატომ?“ არავითარი პასუხი არ გვაქვს“[59]. ადამიანის არსებობის გამართლება შესაძლებელია რაღაც მიზნით ან მიზნებით, რომლისადმი სწრაფვაც იმის წინაპირობა შეიძლება აღმოჩნდეს, რომ

---

[58] იხ. F. Nietzsche, *The Will to Power*, trans. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale, New York: Random House, 1967, 196.

[59] იხ. F. Nietzsche, *The Will to Power*, trans. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale, New York: Random House, 1967, 2.

ადამიანებმა თავიანთი უსაზრისო არსებობის ტკივილის გადატანა შეძლონ.

ნიცშე არ გვთავაზობს მზა პასუხებს იმის შესახებ, რომ ლეგიტიმაციის ნება თავისთავად წარმოიქმნება, ანდა ადამიანური გვარი აუცილებლად გააგრძელებს თავის არსებობას. იმ უმაღლესმა ღირებულებებმა, დასავლურმა ცივილიზაციამ რომ მოიპოვა, საკუთარი თავის დევალვაცია მოახდინა. აქედან გამომდინარე, ამ ცივილიზაციამ ყველაფერი ახლიდან უნდა დაიწყოს. ამ მიზნის ძიებაში კაცობრიობამ შეიძლება საკუთარ თავს უშველოს. რამდენადაც ის თვითონვეა თანამედროვეობის დეკადანსის შემქნელი და თანამონაწილე, არ შეუძლია ახალი ღირებულებებისა და იდეალების შემქნელი იყოს. აქედან გამომდინარე, ნიცშე არ ცდილობს მომაკვდავი უდღეური გვარის უღიმღამო სიცოცხლის გახანგრძლივებას. მისი თვალსაზრისით კაცობრიობას ეროტოგენური მიზნები ესაჭიროება, რათა მოხდეს ნების მობილიზება, რომელიც მომავლის იმედს მოგვცემს, რომელიც განაახლებს ჩვენს რწმენას ამ სახეობის მომავალი განვითარებისადმი.

ლალი ზაქარაძე
ფილოსოფიის დეპარტამენტი
შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
ბათუმი, საქართველო

კულტურის ტრაგედიის საკითხი გეორგ ზიმელის მიხედვით

ბიოგრაფიული მონაცემები. გეორგ ზიმელი (1858-1918) – გერმანელი ფილოსოფოსი და სოციოლოგი, „სიცოცხლის ფილოსოფიის“ წარმომადგენელი; იგი განიცდიდა კანტის ფილოსოფიის გავლენას. მისი სამეცნიერო კვლევის ინტერესები მრავალმხრივი იყო: იგი იკვლევდა ფილოსოფიის ისტორიის, ეთიკის, კულტურის ფილოსოფიისა და სოციოლოგიის პრობლემებს. სოციოლოგიაში მან შექმნა „სოციალური ურთიერთზემოქმედების“ თეორია. ამასთან, ზიმელი ითვლება კონფლიქტოლოგიის (სოციალური კონფლიქტების თეორია) ერთ-ერთ ფუძემდებლად. ზიმელი ფილოსოფიას ასწავლიდა ბერლინში, სადაც მისი სტუდენტები იყვნენ: ერნსტ ბლოხი, გეორგ ლუკაჩი, კარლ მანჰაიმი. 1914 წლიდან კი იგი სტრასბუგშია და იქ ასწავლის ფილოსოფიას. ზიმელს ახლო ურთიერთობა ჰქონდა მაქს ვებერის წერსთან ჰაიდელბერგში, სადაც მან ფედრდინანდ ტიონიესი, კარლ იასპერსი და ემილ ლასკი გაიცნო. გეორგ ზიმელმა დიდი გავლენა მოახდინა მაქს ვებერის აზროვნებაზე.

* * *

სიცოცხლე, გეორგ ზიმელის აზრით, განცდათა ერთობლიობაა, რაც, თავის მხრივ, კულტურ-ისტორიულად არის განპირობებული. სასიცოცხლო პროცესი, როგორც უწყვეტი შემოქმედება, არ ემორჩილება განჯად-მექანიკურ შემეცნებას. სიცოცხლის წვდომა შესაძლებელია მხოლოდ

ისტორიულ გამოცდილებათა უშუალო განცდის, სიცოცხლის მრავალფეროვან ინდივიდუალურ ფორმათა კულტურაში რეალიზაციისა და წარსულის განცდათა ინტერპრეტაციის საფუძველზე. ისტორიული პროცესი, ზიმელის აზრით, „ბედისწერას“ ემორჩილება, ბუნება კი მიზეზობრიობას. ზიმელი, ჰუმანიტარული ცოდნის სპეციფიკის ამგვარი გაგებით, დილთაის მეთოდოლოგიურ პრინციპებს უახლოვდება.

გეორგ ზიმელი ერთმანეთისგან განასხვავებს სოციალური ცხოვრების შემდეგ ფორმებს:

1. სოციალური პროცესები – დაქვემდებარება, ბრძანებლობა, შეჯიბრი, შერიგება, კონფლიქტი და ა.შ. ამის მაგალითად გამოდგება მოდა. მოდა გულისხმობს როგორც მიმბაძველობას, ისე ინდივიდუალიზაციას. ადამიანი, რომელიც მოდას მისდევს, თავის თავს განასხვავებს სხვებისგან და, ამასთან ერთად, ხაზს უსვამს მის მიკუთვნებულობას კონკრეტული ჯგუფისადმი.
2. სოციალური ტიპი – მაგ., ცინიკოსი, დატაკი, არისტოკრატი, კოკეტი.
3. „განვითარების მოდელები“ – ამა თუ იმ ჯგუფის გაფართოების უნივერსალური პროცესი ჯგუფის წევრების ინდივიდუალობის გაძლიერებით. რაოდენობის ზრდასთან ერთად ჯგუფის წევრები უფრო ნაკლებად ემსგავსებიან ერთმანეთს. ინდივიდუალობის ზრდას თან სდევს ჯგუფის ერთიანობისა და სიმტკიცის კლება.

სოციალური ცხოვრების (ყოფის) კლასიფიკაცია განსაზღვრულია სიცოცხლის უშუალო მდინარებისაგან მისი დაშორების ხარისხით:

1. სიცოცხლესთან ყველაზე ახლოს არის სპონტანური ფორმები: გაცვალა, პირადი მიდრეკილება, მიმბაძველობა, მასის ქცევა და ა.შ.
2. სიცოცხლის საზოგადოებრივი შინაარსისაგან რამდენადმე დაშორებულია ისეთი მდგრადი და დამოუკიდებელი ფორმები, როგორიცაა სახელმწიფო ორგანიზაციების ეკონომიკური და სამართლებრივი ფორმები.
3. სოციალური ცხოვრებისაგან მეტი დისტანცია აქვს „თამაშის ფორმებს“. ეს სოციაციის (განსაზოგადოების) წმინდა ფორმებია, რომელიც აბსტრაქციაა არ არის.

აქედან გამომდინარე, გეორგ ზიმელის სოციოლოგიის უმნიშვნელოვანესი კითხვა ასეთი სახისაა: როგორ არის საზოგადოება შესაძლებელი? მისი აზრით, კანტმა თავისი ფილოსოფიის ფუნდამენტური კითხვის – როგორ არის ბუნება შესაძლებელი? – დასმა და მასზე პასუხის გაცემა მხოლოდ იმიტომ შეძლო, რომ მისთვის ბუნება სხვა არა იყო რა, თუ არა *წარმოდგენა ბუნების შესახებ.* ეს არა მარტო იმას ნიშნავს, რომ „სამყარო ჩემი წარმოდგენაა“, რომ ჩვენ ბუნების შესახებ მხოლოდ იმდენად შეგვიძლია საუბარი, რამდენადაც ის ჩვენი ცნობიერების შინაარსია, არამედ იმასაც, რომ, რასაც ჩვენ ბუნებას ვუწოდებთ, იმის განსაკუთრებული სახეა, რასაც ჩვენი ინტელექტი შეგრძნებებს შეუთანადებს და გააფორმებს. ეს ფერის, გემოვნების, სმენის, ტემპერატურის, ყნოსვის და ა.შ. „მოცემული“ შეგრძნებებია, რომელიც ჯერ კიდევ არ არის „ბუნება“; ისინი მხოლოდ გონების აქტიურობის შედეგად იქცევა ასეთად. კითხვა – როგორ არის „ბუნება“ შესაძლებელი? – ე.ი. რომელია ის წინაპირობები, რომელიც სახეზე უნდა გვქონდეს, რათა ბუნება იყოს მოცემული, კანტისთვის გადაიჭრება იმ ფორმათა მოძიებით, რომელიც ჩვენი ინტელექტის არსებას ქმნის და ამით ბუნებას, როგორც ასეთს, შესაძლებელს ხდის.

ზიმელის აზრით, უპრიანი იქნებოდა, თუკი კითხვას იმ აპრიორული წინაპირობების შესახებ, რომელთა საფუძველზეც საზოგადოებაა შესაძლებელი, ანალოგიური სახით განვიხილავდით. რადგან აქაც ინდივიდუალური ელემენტებია მოცემული, რომლებიც, გარკვეული აზრით, ყოველთვის სხვადასხვა სახით არსებობენ, როგორც ამას შეგრძნებები აკეთებენ კიდევაც; მათი სინთეზი, რომელიც საზოგადოების ერთიანობას იწვევს, მხოლოდ ცნობიერების ერთიანობითაა შესაძლებელი, რადგან რომელიმე ცალკეული ელემენტის ინდივიდუალური ყოფნა, სხვა ელემენტთან ერთად, გარკვეული ფორმებისა და წესების მიხედვითაა შესაძლებელი. მთავარი განსხვავება საზოგადოების ერთიანობასა და ბუნების ერთიანობას შორის ისაა, რომ ეს უკანასკნელი, კანტის აზრით, მხოლოდ სუბიექტის მეშვეობითაა შესაძლებელი. ის მხოლოდ სუბიეტისაგან და არა თავისთავად დაუკავშირებელ გრძნობათა ელემენტებისაგან წარმოიშობა; საზოგადოებრივი ერთობა კი თავისი ელემენტებისგან იქმნება, რადგან ისინი ცნობიერად და სინთეზურად აქტიური არიან. კანტის ის დებულება, რომ კავშირი არასდროს არ არის საგნებში მოცემული (რადგან ეს კავშირი მხოლოდ სუბიექტის მიერ იქმნება), საზოგადოებრივ კავშირზე არ ვრცელდება.

ზიმელის აზრით, მოდერნული საზოგადოება ინდივიდებზე სრულიად განსხვავებულ, წინააღმდეგობრივ ზემოქმედებას ახდენს: ის, ერთ მხრივ, ხელს უწყობს ინდივიდების განათლების პირობებს, სუბიექტური განცდისა და პიროვნული ცხოვრების სტილის განვითარებას, მეორე მხრივ კი, საფრთხე ემუქრება ამ განვითარებას – გასაგნობრივებისა და განვითარების ტენდენციებით. ზიმელის აზრით, მოდერნული ცხოვრების უღრმესი პრობლემები არსებობს ინდივიდის მოთხოვნაში – შეინარჩუნოს მისი არსებობის ფორმის თვითმყოფადობა და თავისთავადობა საზოგადოების ძლევამოსილების, ისტორიულად განცდილის, სიცოცხლის გარეგანი კულტურისა და ტექნიკის წინაშე. აქ სახეზეა გაღრმავებული კონფლიქტი ბიურგერულ კულტურასა და

მასობრივ საზოგადოებას შორის, ისევე, როგორც მოდერნის ანტინომიური სტრუქტურისათვის დამახასიათებელი დაძაბული მიმართება ინდივიდის ნიველირებასა (რომელიც ხორციელდება საზოგადოებრივ-ტექნიკური კულტურის მეშვეობით) და მისდამი (ნიველირებისადმი) სუბიექტის წინააღმდეგობას შორის, რომელიც ხშირად ინდივიდუალობაზე გადაჭარბებული მითითებით ხორციელდება. ის მიანიშნებს კულტურის კონფლიქტის იმგვარ სახეზე, რომელიც ზიმელმა კულტურის ტრაგედიით აღნიშნა.

„კულტურის ტრაგედია“ ისევე, როგორც ნიცშეანური ჭიდილი აპოლონური და დიონისური ცხოვრებისა, ობიექტური და სუბიექტური კულტურის წინააღმდეგობაშია საძიებელი. ობიექტური კულტურის ქვეშ ზიმელს ესმის ადამიანის მიერ შექმნილი მატერიალური და სულიერი საგნების ერთობლიობა (მაგალითად, ტექნიკა, მეცნიერება, ხელოვნება). სუბიექტური კულტურა, ამის საწინააღმდეგოდ, აღნიშნავს ადამიანის მოთხოვნილებასა და მზადყოფნას, აითვისოს სუბიექტური სულის (გონის) მიერ შექმნილი ობიექტური კულტურის შემადგენელი ნაწილები და მას სპეციფიკური, პიროვნულ-სუბიექტური მნიშვნელობა შესძინოს. მოდერნული საზოგადოების თანდათანობით პროგრესულ განვითარებასთან ერთად, ისე მძლავრად ვითარდება ობიექტური კულტურის პროდუქტები, რომ ინდივიდები სულ უფრო ნაკლებად არიან მზად, ისინი სუბიექტურად *აითვისონ* და როგორც საკუთარი თავის რეალიზაციის, ანუ საკუთარი თავის ინდივიდუალური გაშლის, განვითარების საშუალებები შემოქმედებითად *აითვისონ*. ზიმელი „კულტურის კრიზისში“ წერს:

„ობიექტური წარმონაქმნები, რომლებშიც შემოქმედი ცხოვრებაა მოცემული და რომლებიც შემდგომ სულთა მიერ იქნებიან ათვისებულნი, რათა ისინი კულტივირებულნი გახდნენ, თანდათან იძენენ თავისთავად, შესაბამისად, მათი საგნობრივი პირობების მიხედვით განსაზღვრულ განვითარებას. ინდუსტრიისა და მეცნიერების, ხელოვნებისა და

ორგანიზაციების შინაარსთა და განვითარების ტემპში სუბიექტები არიან მოცემულნი; სულის (გონის) უზღვავი ობიექტივაცია ჩვენს პირისპირაა მოცემული: ხელოვნების ქმნილებები და სოციალური ფორმები, ინსტიტუციები და შემეცნებები – ისევე, როგორც საკუთარი კანონების მიერ მართული სამეფოები, რომლებიც ჩვენი ინდივიდუალური არსებობის შინაარსსა და ნორმაზე აცხადებენ პრეტენზიას.“

ობიექტური კულტურის ავტონომიზების საფუძველზე, მოდერნული ადამიანი პრობლემატურ მდგომარეობაშია; მას უჭირს გადაამუშაოს ობიექტური კულტურა ისე, როგორც ჩვენ ყოველდღიურად განვიცდით ამ კულტურას, როცა ცოდნის უზღვავი ნაკადია ჩვენს წინაშე, რომლის დაძლევასაც ჩვენ ინტერნეტის გვერდების (*Google-სა* და *Wikipedia-ს*) საშუალებით ვცდილობთ. მოდერნული ადამიანი, ზიმელის მიხედვით, კულტურის ელემენტების უამრავი რაოდენობისაგან შებოჭილია, რადგან მას მათი არც შინაგანად ათვისება შეუძლია, ან ასიმილირება შეუძლია და არც უარყოფა. ობიექტური სულის (გონის) სუბიექტური სულისაგან დაშორება, რაც ობიექტურმა კულტურამ გამოიწვია, მოდერნში სულ უფრო მეტად ანტინომიურ მიმართებად ყალიბდება.

ზიმელმა მოდერნის კულტურისათვის სპეციფიკური ანტინომია განსაკუთრებით „ფულის ფილოსოფიაში“ გამოიკვლია (1900 წ.). ფული არა მარტო ადამიანის ურთიერთსაპირისპირო მოქმედების ობიექტურობას წარმოშობს, არამედ *საშუალებიდან მიზნად* ვითარდება, რომელიც სულ უფრო ყალიბდება თავისთავად *საბოლოო მიზნად*. სხვა მაგალითები, რომლებიც იმდროინდელი სოციოლოგიისათვის ტიპური არ არის, მაგრამ მოდერნული კულტურის განსხვავებულ გამოცდილებებსა და დაძაბულობებს პლასტიკურად ასახავს, არის *მოდის, თავგადასავლის* და *ხელოვნების* თემა. სწორედ ხელოვნებაში (მაგალითად, შტეფან გეორგესთან) ჩანს ნათლად, თუ როგორ ცდილობს ადამიანი თავი დააღწიოს *კულტურის ტრაგედიას*: ის საკუთარ თავს

აბრუნებს შინაგანობის ახალ ფორმაში, როგორც ეს ტიპურადაა დამახასიათებელი სიყვარულის, რელიგიის, სიცოცხლის ესთეტიზირების ან კიდევ ხელოვნების სფეროსთვის, როცა ის ობიექტური კულტურის მიღმა პიროვნულ სტილსა და „ინდივიდუალურ კანონს“ ეძებს. უმაღლეს წერტილს ეს რადიკალური სუბიექტივიზმი უფრო მეტად აღწევს უპიროვნოდ ქცეულ დიდ ქალაქებში (დიდი ქალაქები სულ უფრო იცლება პიროვნებებისაგან), სადაც, ზიმელის აზრით, კაპიტალისტური ფულის ეკონომიკის ობიექტურ კულტურას თავისი მყარი ადგილი აქვს დამკვიდრებული. აქ გავრცელებული ზოგადი გულგრილობა ინდივიდს უბიძგებს საკუთარი თავის დამკვიდრების დაუოკებელი მცდელობისაკენ.

თუ ზიმელი თავის სიცოცხლეში „სოციოლოგიური იმპრესიონიზმის“ გარდამავალ გამოვლინებად ითვლებოდა, დღეს, მისი ნაშრომები კულტურის შესახებ სამართლიან ქებას იმსახურებს, რადგან ისინი ჩვენი დროის სულისკვეთებას სწვდებიან და, ერთი შეხედვით, უმნიშვნელო, ესთეტიკურ და ყოველდღიურ საგნებს, როგორიცაა, მაგალითად, მოდა, სამკაული და ა.შ. სათუთი, ფაქიზი ანალიზის საგნად ხდიან. მართალია, ზიმელის კვლევები, უმეტესწილად, ბიურგერული სამყაროთი იზღუდება, მაგრამ, ამის მიუხედავად, უნდა აღინიშნოს, რომ ის ერთ-ერთი ადრეული სოციოლოგია, რომელიც სოციოლოგიაში ფართოდ გავრცელებულ ანტიესთეტიკურ მიმართულებებს არ უკავშირდება. მისი პრობლემების სპექტრი დღესაც აქტუალურია, მაგალითად, როცა ის იმის შესახებ საუბრობს, თუ როგორ შეიძლება ისე განვითარდეს ინდივიდი მოდერნში, რომ ის ესპრესიულ-ნარცისულ, ან კიდევ (შინაგანისკენ მიმართულ) მისტიურ ინდივიდუალიზმში არ ჩავარდეს. ამის გარდა, ზიმელი სოციოლოგიის ერთ-ერთი პირველი კლასიკოსია, რომელმაც სქესთა ურთიერთმიმართების საზოგადოებრივ მნიშვნელობას მიაქცია ყურადღება.

გიორგი ბარამიძე
ივანე ჯავახიშვილის სახელობის
სახელმწიფო უნივერსიტეტი
თბილისი, საქართველო

ფრიდრიხ ნიცშე და ზურაბ კაკაბაძე (ნიჰილიზმის საფრთხე)

ზურაბ კაკაბაძეს (1926-1982) „თავისი მოაზროვნეები“ ჰყავდა. მათგან გამორჩეული ადგილი ჰუსერლს, შელერსა და ჰაიდეგერს უკავიათ. რაც შეეხება ნიცშეს, იგი არ არის მისი „ფავორიტი“ მოაზროვნე. თუმცა, ზ. კაკაბაძე ყველა მნიშვნელოვან ფილოსოფიურ თემასთან მიმართებაში დიდ ანგარიშს უწევს მის შეხედულებებს.

ნიჰილიზმის საფრთხე

ზ. კაკაბაძე საუბრობს ე.წ. ექსისტენციური საფთხეების შესახებ. ერთ-ერთი ასეთი საფრთხეთაგანი თან ახლავს იმის აღიარებას, რომ ადამიანის ცხოვრება ანუ მისი ყოფიერება ისტორიულია. თუკი ისტორიულობა და ცვალებადობა ერთი და იგივეა, მაშინ აქედან შეიძლება ის გამოვიდეს, რომ მარადისობა და მისკენ ადამიანური სწრაფვა სხვა არაფერია თუ არა ილუზია. თუ მარადისობა არ არსებობს, მაშინ აბსოლუტურ მნიშვნელობას სწორედ ეს **არ**(ა) იძენს. ეს ვითარება კი *ნიჰილიზმს* უკავშირდება. ნიჰილიზმი კი ისეთი მდგომარეობაა, როცა საერთოდ არ არსებობს იდეალი. კაკაბაძის სიტყვით, ნიჰილიზმი სწორედ მაშინ მოგვადგა კარს, როცა ყოველგვარი იდეალი გამტყუნდა და „დაქრა“. უიდეალო ცხოვრება კი ადამიანისთვის პრინციპულად უკმარისია და აუტანელი.

ზ. კაკაბაძეს კარგად აქვს გაცნობიერებული ის, რომ ნიჰილიზმის პრობლემა ნიცშეს კვალდაკვალ მთელ

თანამედროვე დასავლურ აზროვნებას, ლიტერატურასა და ხელოვნებას აწვალებს. იგი ასევე ამ მოვლენის საინტერესო განსაზღვებასაც გვთავაზობს: „ნიჰილიზმი“ იმ მდგომარეობას აღნიშნავს, როცა ადამიანი მხედველობიდან ჰკარგავს ცოცხალი ორგანიზმის სახით შემთხვევითი და წარმავალი არსებობის იქეთ „სხვა არსებობისადმი“, მარადისობისადმი ზიარებისა და ამგვარად ამაღლების პერსპექტივას. კაკაბაძე საგანგებოდ მიუთითებს, რომ ნიჰილიზმის საკითხი ნიცშემ დააყენა. „ღმერთი მოკვდა“, – სწორედ ამ სიტყვებით დაიწყო მოძრაობა, რომელმაც ჩვენი დროის დასავლეთში თავის მწვერვალს მიაღწია. შეიძლება ითქვას, რომ ნიჰილიზმის ამგვარი გაგება ზ. კაკაბაძისთვის „ექსისტენციური კრიზისის“ გააზრების სტიმულად იქცა. ამ მხრივ, მისთვის ასევე არსებითი მნიშვნელობა აქვს ნიცშეს ფილოსოფიის მეორე მოტივს, რომელიც „ღირებულებათა გადაფასების“ სახელითაა ცნობილი. ზ. კაკაბაძე, ასე ვთქვათ, იზიარებს საკითხის ნიცშესეულ დასმას, მაგრამ მისთვის პრინციპულად მიუღებელია შექმნილი მდგომარეობიდან ის გამოსავალი, რომელსაც ნიცშე გვთავაზობს. იგი მიუთითებს, რომ ნიცშემ „ღირებულებათა გადაფასება“ და, ამგვარად, ნიჰილიზმის დაძლევა სცადა, რაც იმაში გამოიხატა, რომ ქრისტიანული ღმერთის ადგილას „ზეკაცი“ დასვა[60]. ხოლო თანამედროვე კაპიტალისტურ-ინდუსტრიალურურ საზოგადოებაში ტრანსცენდენტური ღმერთის „ვაკანტური ადგილი“ ანონიმური ინსტანციის სახით მოქმედმა ინდუსტრიამ დაიკავა[61].

ზ. კაკაბაძის მიხედვით, ნიცშემ „ძალაუფლებისადმი ნების“ იდეალი შემოგვთავაზა. იგი დარწმუნებული იყო, რომ ეს ახალი ცხოვრების, ახალი ეპოქის წამოწყებას მოასწავებდა. ამ ვითარების კაკაბაძისეული შეფასება კი ასეთია: ნიცშემ ღმერთის ადგილას ძალაუფლების მპყრობელი ინდივიდი ანუ

---

[60] ზ. კაკაბაძე, თანამედროვე დასავლური ლიტერატურისა და ხელოვნების პრობლემები // ზ. კაკაბაძე, ფილოსოფიური საუბრები, გვ. 83-84.

[61] იხ. ზ. კაკაბაძე, ფილოსოფია და ცხოვრება, გვ. 279.

„ზეკაცი“ რომ დასვა, შემდეგ თვითონვე გაუჭირდა მისთვის თვალის გასწორება.

ზ. კაკაბაძე მიიჩნევს, რომ ნიჰილიზმი სამი სხვადასხვა სტადიის სახით წარმოგვიდგება. პირველია ქონებისა და ფეშენებელურ-კომფორტაბელური ცხოვრების კულტი; მეორეა გრძნობადი სიამოვნებებით თავდავიწყებული გატაცება; მესამე კი სუბიექტის სახით თვითგანმტკიცების ცალმხრივი ტენდენცია, ანუ „ძალაუფლებისადმი ნება“. სამივე ეს ტენდენცია წარმოდგენილია ე.წ. ექსისტენციურ კრიზისშიც, რაც შეიძლება ნიჰილიზმის თანამედროვე ნაირსახეობაც კი იყოს. ამ მხრივ, მრავლისმეტყველია ის, რომ (კაკაბაძის მიხედვით) „ნიჰილიზმი“ მრავალ სხვადასხვა „განხრასა“ და ნიუანსს მოიცავს.

შეიძლება ითქვას, რომ ნიცშეს ფილოსოფიის მოტივებით არის გამოწვეული ქართული ენის მიმართ ის ჰერმენევტიკული მცდელობები, რომლებსაც ზ. კაკაბაძის ნაწერებში ვხვდებით. მაგ., წიგნში „ხელოვნება, ფილოსოფია, ცხოვრება“ აქცენტი გადატანილია სიტყვაზე *ნებისმიერი.* ამ სიტყვას ზ. კაკაბაძე თავისებურად წერს: *ნების-მიერი.* გაგების სიმძიმის ცენტრი მოდის სიტყვაზე *ნება.* ცხადია, რომ ყოველივე ამის ძირში ნიცშესეული *Wille* იგულისხმება. აქედან გამომდინარე, როცა ზ. კაკაბაძე *ნების-მიერი* ბატონობის შესახებ საუბრობს, მას მხედველობაში აქვს არა რაგინდარა ბატონობა, არამედ ბატონობა, რომელსაც *ნება* განმსჭვალავს[62].

ამრიგად, ზ. კაკაბაძის ფილოსოფიური შეხედულებების ჩამოყალიბებაში, მისი *სოფლ-ხედვის* შემუშავებაში მნიშვნელოვანი წვლილი მიუძღვის ნიცშეს ფილოსოფიის მოტივებს. შეიძლება ითქვას, რომ ისინი მის ნაწერებში მაშინაც კი მონაწილეობენ, როცა ექსპლიციტურად არც კი არიან წარმოდგენილნი.

---

[62] იხ. იქვე, გვ. 301.

გიორგი თავაძე
შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
ბათუმი, საქართველო

ქართულ სინამდვილეში ფრიდრიხ ნიცშეს ფილოსოფიის გადააზრების შესახებ

გამოჩენილი გერმანელი ფილოსოფოსის, სიცოცხლის ფილოსოფიის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი წარმომადგენლის, ტრაგიკული ბედის მქონე მოაზროვნის – ფრიდრიხ ნიცშეს სახელი ქართული საზოგადოებისათვის კარგადაა ცნობილი. სამწუხაროდ, ნიცშეს მრავალრიცხოვან ნაშრომთაგან ქართულ ენაზე მხოლოდ ერეკლე ტატიშვილის მიერ ნათარგმნი „ასე იტყოდა ზარატუსტრა“ მოიპოვება (თბილისი, 1993 წ.). თუმცა ქართულ ფილოსოფიურ სივრცეში ნიცშე, მისი პიროვნება და შემოქმედება ყოველთვის ყურადღების ცენტრში იყო მოქცეული. ამ მხრივ ჩვენთან საკმაო მასალა მოიპოვება ჯერ კიდევ XX ს-ის დასაწყისიდან მოყოლებული დღევანდელი დღის ჩათვლით.

ამ მოკლე მიმოხილვის მიზანია, მკითხველს ნიცშეს ფილოსოფიის რამდენიმე ასპექტზე გაამახვილებინოს ყურადღება, ხოლო ვიდრე უშუალოდ ამ ასპექტების მიმოხილვაზე გადავიდოდეთ, საჭიროდ მიმაჩნია შემდეგის აღნიშვნა:

ჩვენს სინამდვილეში საკმაოდ ძლიერია XX ს-ის გამოჩენილი გერმანელი ფილოსოფოსის მარტინ ჰაიდეგერის გავლენა, ამ შემთხვევაში საუბარი მაქვს ჰაიდეგერის ნიცშესეულ ხედვაზე.

ჰაიდეგერმა ნიცშეს თავის გამოკვლევათა ორი ტომი და მრავალი სტატია მიუძღვნა, იგი კითხულობდა აგრეთვე ლექციების კურსსაც ნიცშეს ფილოსოფიის შესახებ. ცენტრალურ მომენტებად ნიცშეს ფილოსოფიაში მან

ძალაუფლებისადმი ნება და მარადიული კვლავდაბრუნების იდეა გამოაცხადა. მისი გამოკვლევებიც ძირითადად ამ მიმართულებით წარმოებდა.

მაგრამ ძალაუფლებისადმი ნება, რომელიც ნიცშესთან, ასე ვთქვათ „სასიცოცხლო წერტილების“ სახით არსებობს და ინდივიდუალობის განმტკიცების უმაღლეს საშუალებას წარმოადგენს, ჰაიდეგერმა უნივერსალურ მეტაფიზიკურ საწყისად გამოაცხადა. ამავე დროს, ნიცშეს ფილოსოფიის ამ ასპექტის განხილვისას, იგი ძირითადად ემყარებოდა გერმანელი ფილოსოფოსის შრომას „ძალაუფლებისადმი ნება“, რომელიც მისი სიკვდილის შემდეგ, 1906 წელს გამოიცა. დღესდღეობით ამ შრომას ნიცშეს მკვლევარები ეჭვის თვალით უყურებენ და აკადემიურ გამოცემებშიც არ შეაქვთ, რადგან „ძალაუფლებისადმი ნება“ წარმოადგენს ნიცშეს ჩანაწერების უხეშ კომპილაციას, რომელიც ნიცშეს დის – ელიზაბეთ ფიორსტერ-ნიცშეს მიერაა ნაკარნახევი. ყოველივე ამას კი გერმანელი ფილოსოფოსის იდეების უხეში გაყალბება და მცდარი გაგება მოჰყვა.

ასე რომ, ჰაიდეგერის ნიცშესეული ანალიზი, რომელიც აღნიშნულ ნაშრომს ემყარება, გარკვეულწილად, კითხვის ნიშნის ქვეშ დგება, მიუხედავად მისი სიღრმისა და მრავალშრიანობისა (ოღონდ ეს არ ეხება მარადიული კვლავდაბრუნების იდეის ჰაიდეგერისეულ ორიგინალურ ინტერპრეტაციას). აქვე უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ნიცშეს ფილოსოფიის ინტერპრეტაციისას, ჰაიდეგერი მუდმივად ცდილობს, საკუთარ ფილოსოფიურ ჩარჩოში მოაქციოს ნიცშეს შემოქმედება, რაც ბუნებრივია, მაგრამ არა მისაღები.

რამდენიმე ასპექტის მიმოხილვას ნიცშეს ფილოსოფიიდან მისი „Ecce Homo“-ს მოკლე განხილვით შევეცდები. ეს ნაწარმოები ნიცშემ საბოლოო კატასტროფამდე ცოტა ხნით ადრე, 1888 წლის ოქტომბერ-ნოემბერში დაწერა. „Nachlass“-ში ვგებულობთ, რომ იგი არ იყო განკუთვნილი თანამედროვეებისათვის. „როდესაც ჩვენ ყველა წარვხდებით, მაშინ უნდა იზეიმოს ამ ხელნაწერმა თავისი აღდგომა“, –

წერდა ნიცშე თავის დას 1888 წლის ოქტომბრის მეორე ნახევარში. „არავინ არ უნდა წაიკითხოს ის („Ecce Homo“ – გ. თ.), გარდა კეთილი ლამასი, რომელიც ზღვის გადაღმა ქვეყნიდან მოვა ძმის მოსანახულებლად“, – ვკითხულობთ იქვე.

„Ecce Homo“ ნიცშეს სიცოცხლეში არ გამოქვეყნებულა, ის ფილოსოფოსის გარდაცვალების შემდგომ, 1908 წელს გამოიცა.

ნაწარმოების ქვესათაურები ერთობ ორიგინალურია: „რატომ ვარ ასეთი ბრძენი“, „რატომ ვარ ასეთი ჭკვიანი“, „რატომ ვწერ ასეთ კარგ წიგნებს“, „რატომ ვარ ბედისწერა“. გარდა პიკანტური ქვესათაურების მქონე თავებისა, ნაწარმოებში გვაქვს თავები ნიცშეს თხზულებათა სათაურებით: „ტრაგედიის დაბადება“, „ადამიანური, ძალზედ ადამიანური“, „ასე იტყოდა ზარატუსტრა“, „მხიარული მეცნიერება“ და ა.შ. ეს ნაწარმოებები ქრონოლოგიური თანმიმდევრობითაა დალაგებული, ისე როგორც ისინი იწერებოდა.

„Ecce Homo“-ში ბევრია ისეთი ფრაზა, ცარიელ ტრაბახად რომ მოეჩვენება საქმის არსში ჩაუხედავს. თხზულებაში ბევრი რამ გადაჭარბებულია, მაგრამ მაინც შესაძლებელია, გამოვყოთ ჩვენთვის საინტერესო რამდენიმე მომენტი.

Ressentiment*-გან გათავისუფლება, აი, რა არის ნიცშეს მიხედვით საფუძველი იმისა, რომ გახდე ის, რაც ხარ (შდრ. ნაწარმოების სათაურს: *Ecce Homo. Wie man wird was man ist*). Ressentiment – ეს სუსტების მორალიდან მომდინარეობს და იგი თავად სუსტებისთვისაა დამღუპველი; Ressentiment – იგი სულით მდიდარი ნატურებისათვის უკვე ზედმეტ გრძნობას წარმოადგენს; Ressentiment – ეს არის უკიდურესი décadence სიმპტომი, იგი იწვევს შურსა და უღონო ბრაზს, რაც, საბოლოო ჯამში, სასიცოხლო ძლებს აცლის, ფიტავს ინდივიდს.

აქვე მინდა აღვნიშნო, რომ Ressentiment ერთობ დამახისათებელია ჩვენი, ქართული სინამდვილისათვის, იგი

* Ressentiment – (ფრ.) ბოღმა

ვლინდება ყველგან: პოლიტიკით დაწყებული აკადემიური სფეროთი დამთავრებული, იგი ერთგვარი მამოძრავებელი ძალა, თავისებური vis dinamis გახდა, რომელსაც ძალზედ სავალალო შედეგები მოაქვს როგორც მისი მატარებელი ინდივიდებისათვის, ასევე იმ საზოგადოებისთვისაც, სადაც ეს ინდივიდები მოღვაწეობენ.

Ressentiment-თან მჭიდრო კავშირშია ღირებულებათა გადაფასება. ეს უკანასკნელი საერთოდ ნიცშეს ფილოსოფიის უძირითადეს პუნქტს, მის საყრდენ ღერძს წარმოადგენს. ჩვენი აზრით, სწორედ ამაში მდგომარეობს ნიცშეს ფილოსოფიის უმთავრესი ღირსება. „Ecce Homo"-ს მიხედვით, ღირებულებათა გადაფასების მოხდენა მხოლოდ იმ ინდივიდს შეუძლია, ვინც უკვე გადალახა Ressentiment და მასთან დაკავშირებული სუსტების მორალი. სწორედ Ressentiment-გან გათავისუფლება წარმოადგენს წინგადადგმულ ნაბიჯს ადამიანისათვის ახალი ღირებულებებისაკენ, ახალი ცხოვრებისაკენ მიმავალ გზაზე.

ხოლო რას გვეუბნება თავად ნიცშე? თავის ძირითად უპირატესობად მას **საფუძველშივე ჯანმრთელად ყოფნა** მიაჩნია. სწორედ ამან გადაალახვინა მას შინაგანი ავადმყოფობა, décadence სიმპტომი, რომელიც ვლინდება სისუსტით გამოწვეულ ბოღმიანობაში, სილაჩრეში ცხოვრების წინაშე, ტრადიციული მორალის მონობაში. სწორედ Ressentiment-გან თავისუფლება მიაჩნია ნიცშეს საკუთარი ავადმყოფობის უდიდეს დამსახურებად.

რას წარმოადგენს ტრადიციული მორალი ნიცშესათვის? დეკადენტთა იდიოსინკრაზიას, შურისმაძიებელთა ხროვის მიერ შეთითხნილ მითს, რომლისგან გათავისუფლება კაცობრიობის გათავისუფლებაა ბორკილებისაგან.

ყველა ღირებულებათა გადაფასება – აი, თვითდამკვიდრების უმაღლესი ფორმულა ნიცშესათვის, როგორც ეს უკვე აღვნიშნეთ ზევით. გადაფასება ძველი ღირებულებების ჩანაცვლებას ნიშნავს ახალი ღირებულებებით, ძველი სჯულის ფიცართა მსხვრევას და ახალთა აღმართვას

და არა პირწმინდად ყველა ღირებულების მოსპობას და ამით საერთოდ ყველაფრის გაუფასურებას.

ამრიგად, მოკლედ მიმოვიხილეთ რა „Ecce Homo“-ს პრობლემატიკა, აღვნიშნეთ, რომ ინდივიდის განვითარებაში უმთავრეს მომენტს ნიცშესათვის წარმოადგენს გათავისუფლება Ressentiment-გან და შურისმაძიებლური ინსტინქტებისაგან, რასაც საბოლოო ჯამში ადამიანი მიჰყავს საკუთარ თავამდე და ყველა ღირებულებათა გადაფასების პერსპექტივამდე.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. ირემაძე, თ.: ფრიდრიხ ნიცშე. „ესე იტყოდა ზარატუსტრა“: ტექსტი და კონტექსტი, თბილისი, 2006.
2. ნიცშე, ფ.: ესე იტყოდა ზარატუსტრა, თბილისი, 1993.
3. პოპიაშვილი ა.: ინდივიდის პრობლემა ს. კირკეგორისა და ფ. ნიცშეს ფილოსოფიაში, თბილისი, 1988;
4. Nietzsche, F.: Ecce Homo, Frankfurt am Main, 1979;

ლალი ანთიძე
გრიგოლ რობაქიძის სახელობის
უნივერსიტეტის დოქტორანტი
თბილისი, საქართველო

ინტუიტიციის ცნების გაგებისათვის ნიკოლოზ ლოსკის მსოფლმხედველობაში

ინტუიციის ეტიმოლოგია წარმოსდგება ლათინური სიტყვიდან *intueri*, რაც დაჟინებით მზერას ნიშნავს. ის არის ადამიანური შემეცნების უნარი, რომელიც ჭეშმარიტებას უშუალოდ წვდება და თვისებრივად განსხვავდება დისკურსიური აზროვნებისაგან. ინტუიციის გამოყენებით შემეცნების სუბიექტი აზროვნების წინაშე მდგარი პრობლემური სიტუაციის „ერთ ცოცხალ მთლიანობაში მოქცევას“ და დასაბუთების გარეშე მის უშუალო წვდომას ახერხებს.

ფილოსოფიის ისტორიაში, სხვადასხვა ფილოსოფიურ დოქტრინაში, ინტუიცია სხვადასხვაგვარად იყო გაგებული. ინტუციის ცნების შინაარსის შესაბამისად, ფილოსოფიის ისტორიკოსები განასხვავებენ სამი სახის ინტუიტივიზმს: I. **უნივერსალურ-ემპირისტულს**, რომელიც ცდაში მოცემულ საგნებში ზეგრძნობად მოცემულობას ხედავს; II. **რაციონალისტურს**, რომელიც თავისთავად ცხადი დებულებებისათვის წანამძღვრად მთელ დისკურსიულ შემეცნებას გულისხმობს; III. **ირაციონალისტურს**, რომელიც შემეცნების გრძნობად და რაციონალურ დონეებს უკუაგდებს და მათი შინაარსის საპირისპიროს და გამომრიცხველს ადგენს[63].

[63] იხ. გ. თევზაძე, *XX საუკუნის ფილოსოფიის ისტორია*, თბილისი, 2002, 52.

პლატონი მიიჩნევდა, რომ ინტუიცია არის იდეათა ჭვრეტა და ის უშუალო ცოდნის ერთ-ერთი სახეა, რომელიც გონების უეცარი განათების გზით ხორციელდება.

რაციონალიზმის წარმომადგენლის, ***რენე დეკარტის (1596-1650)*** შეხედულებებში ინტუიცია გაგებულია არა როგორც გრძნობათა მონაცემების, წარმოსახვის ან მსჯელობის შედეგი, არამედ თავისთავად ცხადი მოცემულობა, რომელიც დაეჭვების საფუძველს არ იძლევა და მხოლოდ გონების ძალით წარმოიშობა. ის, თავისი სიცხადის და სიმარტივის წყალობით, უფრო სანდო და საიმედოა, ვიდრე დედუქციით მიღებული ცოდნა.

ფენომენოლოგიის ფუძემდებლის, ***ედმუნდ ჰუსერლისთვის (1859-1938)*** ინტუიცია, უპირველეს ყოვლისა, „იდეაცია“, ზოგადის უშუალო ჭვრეტაა. ჰუსერლმა ინტუიტივიზმის ზოგადი საფუძველი გააფართოვა ე.წ. „ყველა პრინციპთა პრინციპის“ სახით, რომლის თანახმადაც, ინტუიციის ყოველი სახეობა შემეცნების კანონიერ წყაროს წარმოადგენს. საჭიროა აღწერა და არა კონსტრუირება, ან ზოგადი წანამძღვრებიდან დედუქცია. ეს არის აღწერა არა ემპირიული ფუნქციებისა, არამედ იმ საზრისებისა, რომელსაც ჭვრეტს ზოგადის წვდომაზე კონცენტრირებული ცნობიერება. ფაქტიდან საზრისზე ყურადღების გადართვის ამ ოპერაციას რედუქცია ეწოდება. ჰუსერლის აზრით, რედუქცია „იდეაციის" ანუ ინტელექტუალური ინტუიციის აუცილებელი პირობაა.

ფენომენოლოგიურ ინტუიტივიზმს ***მაქს შერელმა (1874-1928)*** განსხვავებული სახე შესძინა. მან ჩამოაყალიბა დებულება ***ემოციური apriori***-ს შესახებ, რომელიც წარმოადგენს „ღირებულებათა ინტუიციას“. იგი ხორციელდება სიყვარულისა და სიძულვილის აქტებში, ამ გრძნობათა მთელი ემპირიული გრადაციით.

ზიგმუნდ ფროიდის (1856-1939) ფსიქოანალიზის თეორიაში ინტუიცია გაგებულია, როგორც შემოქმედების არაცნობიერი საფუძველი. ექსისტენციალურ ფილოსოფიაში კი ინტუიციამ მთლიანად დაკარგა გნოსეოლოგიური მნიშვნელობა და

ადამიანის სამყაროში ყოფნის განსაკუთრებულ წესად გადაიქცა.

სიცოცხლის ფილოსოფიის ფრანგულენოვანი ფრთის ცნობილი წარმომადგენელი ***ანრი ბერგსონი (1859-1941)*** ინტუიციას უპირისპირებს გონებას და მათ შორის კავშირის არსებობის შესაძლებლობას გამორიცხავს. მისი აზრით, ინტუიცია „სიმპათიის“ თავისებური ფორმაა, რომელიც უშუალოდ იჭრება შესამეცნებელ საგანში და მას სამყაროსთან ერთიანობაში შეიმეცნებს. ინტუიცია ცოცხალი სამყაროს აღქმის აუცილებელი პირობაა, რადგან სწორედ ინტუიციური შემეცნების პროცესში ხდება შესაძლებელი იმ ურთიერთდაპირისპირების დაძლევა, რომელიც შემმეცნებელ სუბიექტსა და შემეცნების საგანს შორის არსებობს. ბერგსონი თვლის, რომ ინტუიცია ინსტინქტია, რომელიც სიცოცხლეს შეიცნობს.

მთელ რიგ მსოფლმხედველობრივ საკითხებში ბერგსონის პოზიციას იზიარებს ცნობილი რუსი ფილოსოფოსი ***ნიკოლოზ ლოსკი (1870-1965).*** მიუხედავად ამისა, ლოსკის ინტუიცია განსხვავებულად ესმის, ვიდრე ბერგსონს. შემეცნების პროცესში რაციონალიზმისა და ემპირიზმისათვის დამახასიათებელი ცალმხრივობის დაძლევის სურვილმა და შემეცნების სრულფასოვანი წყაროს ძიების პროცესმა, ლოსკი ინტუიციის თავისებურ გაგებამდე მიიყვანა. ლოსკის აზრით, ადამიანის გონება და ინტუიცია არ არის ურთიერთსაწინააღმდეგო შემეცნებითი უნარები, რადგან თავად გონებაა ინტუიციური. რუსი მოაზროვნე ქმნის ე.წ. „ინტეგრალური” ინტუიტივიზმის სისტემას, რომელიც აერთიანებს პლატონის, ლაიბნიცის და რუსი პერსონალისტის ა. კოზლოვის იდეებს.

შემეცნების პროცესს, რომლის დროსაც შემეცნების საგანი სუბიექტს ორიგინალში ეძლევა, ლოსკი უშუალო ჭვრეტას, ანუ ინტუიციას უწოდებს. სუბიექტის მიერ საგნის ყოფიერების წიაღში ასეთი უშუალო წვდომა მხოლოდ იმ შემთხვევაშია შესაძლებელი, თუ სამყარო ორგანულ მთელს წარმოადგენს,

რომლის ყოველი ნაწილი ერთმანეთთან უმჭიდროვესად არის დაკავშირებული. სუბიექტსა და სამყაროს დანარჩენ ნაწილებს შორის არსებულ ურთიერთმიმართებას, რომელიც ინტუიციის საფუძველს წარმოადგენს, ლოსკი სუბიექტსა და ობიექტს შორის გნოსეოლოგიურ კოორდინაციას უწოდებს, შესაბამის გნოსეოლოგიურ თეორიას კი *ინტუიტივიზმს* და *უნივერსალურ ემპირიზმს.*

გნოსეოლოგიური კოორდინაციის მეშვეობით „მე"-ს შეუძლია უშუალო ჭვრეტით ორიგინალში შეიცნოს ობიექტი. ის შემეცნების სუბიექტსა და შესამეცნებელ ობიექტს შორის არსებულ არამიზეზობრივი ხასიათის მიმართებას წარმოადგენს. იგი არ გულისხმობს სამყაროს ზემოქმედებას სუბიექტზე, ან პირიქით. „სიტყვა კოორდინაცია, სუბიექტსა და ობიექტს შორის დამოკიდებულების აღსანიშნავად ხელსაყრელია, რადგან იგი მიგვანიშნებს მათ შორის სუბორდინაციის (დაქვემდებარების) არარსებობას, რასაც აღიარებს ინდივიდუალისტური ემპირიზმის ლოკისეული თეორია და კანტის კრიტიციზმი"[64].

ლოსკიმ, რომელიც თავის გნოსეოლოგიურ თეორიას „უნივერსალურ ემპირიზმს" უწოდებდა, ერთგვარად მოარიგა ინტუიტივიზმის, რაციონალიზმისა და ემპირიზმის ამოსავალი დებულებები. მან შემეცნების ყველა წყაროს შერწყმა ინტუიტივიზმის ფარგლებში მოახერხა. ამის შესახებ გ. თევზაძე წერს: „ლოსკი ცდილობს შეარიგოს რაციონალიზმი და ემპირიზმი, ახალი და დაზუსტებული ფუნქციები მოუნახოს მათ შემეცნების საერთო პროცესში. ლოსკის მიზანია, დაასაბუთოს, რომ რაციონალიზმიც და ემპირიზმიც ინტუიციის სახეებია, რომ ჩვენი შემეცნებითი აპარატი საერთოდ ინტუიციურია. იგი სამი სახის ინტუიციის ერთიანობაა: გრძნობადის, რაციონალურის და მისტიკურის"[65].

---

[64] იხ. Н. О. Лосский, *Избранное*, Москва, 1991, 261.

[65] იხ. გ. თევზაძე, *XX საუკუნის ფილოსოფიის ისტორია*, 65.

უშუალო ჭვრეტის ობიექტი შეიძლება იყოს, როგორც ინდივიდის სუბიექტური სამყარო (ანუ მისი ფსიქიკური ცხოვრების ფაქტები), ასევე მთელი ტრანსსუბიექტური სამყარო მის უსასრულო მრავალფეროვნებაში. შემეცნების პროცესში სუბიექტს სამყარო მიეცემა უშუალოდ, ანუ ორიგინალში.

იმ მოვლენებს, რომელიც დროით-სივრცითი ხასიათისაა, ლოსკი *რეალურ ყოფიერებ*ას უწოდებს. რეალური ყოფიერება არსებობს და სისტემურ ხასიათს იძენს მხოლოდ იდეალური ყოფიერების საფუძველზე. იმისათვის, რომ ხაზგასმით მიანიშნოს თავისი მსოფლმხედველობის ამ ასპექტზე, ლოსკი საკუთარ თეორიას „იდეალ-რეალიზმს“ უწოდებს. იდეალური და რეალური ყოფიერების გარდა, არსებობს ასევე მეტალოგიკური ყოფიერება. *მეტალოგიკური ყოფიერება* იგივეობის, წინააღმდეგობის შეუძლებლობისა და გამორიცხული მესამის კანონებს მიღმა არსებული ყოფიერებაა, ანუ *ღმერთია*. იდეალური ყოფიერება ინტელექტუალური ინტუიციის, ანუ გონებაჭვრეტითობის საგანია. ის ისევე უშუალოდ შეიმეცნება, როგორიც თავისთავად არის. აქედან გამომდიანრე, შეიძლება დავასკვნათ, რომ დისკურსიული აზროვნება ინტუიციის საწინააღმდეგო მოვლენა კი არ არის, არამედ მისი სახესხვაობაა. მეტალოგიკური ყოფიერება კი მისტიკური ინტუიციის საგანს წარმოადგენს.

ლოსკისათვის გონება ინტუიციის ერთ-ერთი სახეა. მისი შეხედულებები ინტუიციის რაობის შესახებ ბერგსონის მიერ გაგებული ინტუციისაგან არსებითად განსხვავდება. თუ ბერგსონისათვის ინტუიცია ინსტინქტია და მისი ადგილი არაცნობიერის სფეროშია, ლოსკის მიერ გაგებულ ინტუიციას რთული სტრუქტურა აქვს. მის მიერ განხილული ინტუიციური შემეცნების პროცესი შემეცნების ყველა საშუალებას მოიცავს და იმავდროულად ის მაინც ინტუიციად რჩება. როგორც მისტიკური, ემპირიული და რაციონალური შემეცნება [სამივე ერთიანობაში ინტუიციას ქმნის], ასევე ობიექტური რეალობა „საყოველთაო ერთიანობის“ პრინციპს

ემორჩილება. მსჯელობის ობიექტური შინაარსიც სხვა არაფერია, თუ არა თავად სინამდვილე.

სამყაროს ორგანული მთლიანობის იდეის შენასარჩუნებლად ლოსკიმ ინტუიციის ყოვლისმომცველი მოდელი შექმნა, რითაც მან ინტუიციის თვისებრივად განსხვავებული კონცეფცია შეიმუშავა. ინტუიციური ცნობიერება თავის თავში მოიცავს შემეცნების არაცნობიერ და ცნობიერ მხარეებსაც. ამგვარი შემეცნება აერთიანებს არა მხოლოდ სუბიექტს, ობიექტსა და ცოდნას, არამედ სამყაროსაც, როგორც ორგანულ მთელს.