340.12
ბ-97

არსენ ბურჯალიანი

# სამართლის ფილოსოფია

340.12
ბ-97

საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემია

არსენ ბურჯალიანი

# სამართლის ფილოსოფია

ბიბლიოთეკა
№ 26451

გამომცემლობა
Carpe diem

UDC(უაკ) 34.01
ბ-976

მონოგრაფიაში განხილულია სამართლის ფილოსოფიის აქტუალური საკითხები. ავტორი სავსებით მართებულად აქცევს ყურადღებას იმ გარემოებას, რომ ჩვენს თანამედროვე საზოგადოებას ისე ძლიერ მოეძალა თვითნებობა და ვოლუნტარიზმი, რომ სიტყვა სამართალი ხშირად მის საპირისპირო ცნებაში - „უსამართლობაში“ გადადის და ფაქტიურად აუფასურებს კაცობრიობის ოცნებას - ოდესმე ააშენოს სამართლებრივი და სოციალურად მოწესრიგებული საზოგადოება. განსაკუთრებით მწვავედ ეს იგრძნობა თანამედროვე საქართველოში, სადაც კანონისა და სამართლიანობის დაცვა არც უწინ ყოფილა მიღებული. „უსამართლობა“ აუცილებლობით საჭიროებს მისი ლოგიკური ფესვების ფილოსოფიურ გააზრებას, მის მოქცევას ფილოსოფიური ინტუიციისა და რეფლექსიის მუშაობაში. რა შეიძლება იყოს „ქართული უსამართლობის“ და მასთან ერთად „საერთო“ უსამართლობის მიზეზი? შესაძლებელია თუ არა მათი ფილოსოფიური ანალიზი? რა უნდა იყოს „ქართული უსამართლობის“ საფუძველი. ქართული ეროვნული აბსოლუტური თავისუფლების სიყვარული, რომელიც ვერ ეგუება კანონს, წესს და რიგს, თუ სხვა რამ? თავისუფლება, რომელიც ძევს ჩვენს ეროვნულ ხასიათში არის, ალბათ, ის თავსატეხი, რომლის გაგებაც ასე ძალიან ჭირს როგორც მტრისათვის, ასევე მოყვარისათვის. უსამართლობა სხვაგან არ არის, ის ჩვენშია, ჩვენს სამართალშია, ამიტომ გონების ჭვრეტა უპირველეს ყოვლისა ჩვენს შიგნით უნდა მივმართოთ.

რედაქტორები: ფილოსოფიის დოქტორი,
პროფესორი ირაკლი კალანდია
ფილოსოფიის დოქტორი,
ალექსანდრე ალადაშვილი

რეცენზენტები: იურიდიულ მეცნიერებათა დოქტორი,
პროფესორი ე. ჭანტურია
იურიდიულ მეცნიერებათა დოქტორი,
პროფესორი მ. მოსულიშვილი
ფილოსოფიის დოქტორი,
პროფესორი კ. ქეცბაია

© ა. ბურჯალიანი
© გამომცემლობა Carpe diem, 2012

ISBN 978-9941-0-4644-5

## შინაარსი

შესავალი ..... 5
თავი I. სამართლის ფილოსოფია როგორც მეცნიერება ..... 7
§1. სამართლის ფილოსოფიის საგანი ..... 7
§2. სამართლის ფილოსოფიის და სამართლის თეორია ..... 22
§3. სამართლის შემსწავლელ მეცნიერებათა კლასიფიკაცია ..... 31

თავი II. სამართლის ფილოსოფია როგორც მსოფლმხედველობა ..... 34
§1. მსოფლმხედველობის გაგება ..... 34
§2. სამართლებრივი მსოფლმხედველობის ცნება ..... 38
§3. პიროვნების სამართლებრივი მსოფლმხედველობის ბაზისი ..... 41
§4. სამართლებრივი იდეოლოგიის ცნება ..... 55
§5. ლეგისტური სამართლებრივი იდეოლოგია ..... 57
§6. ბუნებრივ-სამართლებრივი იდეოლოგია ..... 60
§7. ლიბერტულ-იურიდიული იდეოლოგია ..... 62

თავი III. სამართლის ფილოსოფიის მეთოდოლოგია ..... 65

თავი IV. ყოფიერების პრობლემა სამართლის ფილოსოფიაში (ონტოლოგია) ..... 83
§1. ადამიანური ყოფიერების ცნება ..... 83
§2. ადამიანური ყოფიერება და ტრანსცენდენტურობის პრობლემა ..... 89
§3. სამართლებრივი ონტოლოგია, სამართლებრივი ყოფიერების ცნება ..... 100
§4. სამართლებრივი ონტოლოგიის სახეები ..... 101
§5. პიროვნების ყოფიერება სამართლებრივი ყოფიერების სივრცეში ..... 108

თავი V. ფიქცია და სამართლებრივი შემეცნება ..... 112
§1. ფიქციის გაგება ..... 112
§2. იურიდიული ფიქციის თავისებურებანი ..... 126

თავი VI. ღირებულების მნიშვნელობა სამართლის
ფილოსოფიაში ..... 129
§1. ღირებულების გაგება ..... 129
§2. გრძნობა, ღირებულება, კანონი ..... 149

თავი VII. სამართლებრივი ფაქტისა და ჯერარსის
(ნორმის) ურთიერთმიმართების პრობლემა ..... 157

თავი VIII. კანონი და პიროვნება ..... 173

თავი IX. პიროვნება და მასობრივი ადამიანი ..... 190
§1. მასა და ელიტა ..... 190
§2. მორალისა და სამართლის დეჰუმანიზაცია ..... 207

თავი X. პიროვნება და თანამედროვე კულტურა ..... 215

თავი XI. დემოკრატია, ტოტალიტარიზმი, პიროვნება ..... 227
§1. დემოკრატია, თუ ტოტალიტარიზმი? ..... 227
§2. „დემოკრატიის დილემის" თეორია და
პლატონის პოლიტიკური სოციოლოგია ..... 231



# შესავალი

ფილოსოფია არის ეპოქის გაცნობიერება ცნებებსა და კატეგორიებში, ე.ი. ეპოქალური აზროვნება, რეფლექსია, ეპოქის ძირითადი ტენდენციებისა და მახასიათებლების შესახებ; შესაბამისად, კულტურის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ფენომენის - სამართლის გონითი გააზრება, რაც ინტელექტუალური რეფლექსიის დონეზე ნიშნავს სამართლის ფილოსოფიურ ჭვრეტას. ზოგადად სამართლის ფილოსოფიური გააზრება არის რეფლექსია სამართლებრივი აზროვნების შესახებ, გააზრება იდეის დონეზე მთლიანი სამართლებრივი ცხოვრებისა და მისი სისტემატური გამოხატულებისა. ამდენად, სამართლის ფილოსოფია არის ფილოსოფიური რეფლექსია სამართლებრივი ყოფიერებისა და სამართლებრივი აზროვნების, ცნობიერების შესახებ, ისევე, როგორც, მაგალითად, ხელოვნების ფილოსოფია არის ფილოსოფიური რეფლექსია ხელოვნებისეული ყოფიერების შესახებ. სამართლებრივი აზროვნება თავის თავში მოიცავს სამართლის, როგორც კულტურის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ფორმის გაგებას, რომელსაც, როგორც კულტურის სხვა ფორმებს, გააჩნია როგორც იდეალური, ასევე მატერიალური მხარე, ერთი მხრივ, მაგალითად, კონკრეტულ-პოზიტიური სამართალი და, მეორე მხრივ, სამართლის არსებითი-იდეალური მხარე, რომელსაც ხშირად „ბუნებით სამართალს" უწოდებენ; სამართლის ფილოსოფია ორივე მხარეს უნდა განიხილავდეს ერთიანობაში, განსხვავებულობაში. აქ ერთი შეხედვით მარტივ ურთიერთმიმართებაში სამართლის იდეის მატერიალურ და იდეალურ, არსებით და მოვლენით მხარეებს შორის ურთულესი კავშირები არსებობენ. მაგალითად: 1. ესაა მიმართება სამართლის იდეალურ მხარეს, ბუნებრივ სამართალსა და, მეორე მხრივ, მის კონკრეტულ გამოვლინებას, პოზიტიურ სამართალს შორის, რაც ფენომენოლოგიურად ანალოგიური დამოკიდებულებაა, რაც თავის მხრივ არსებობს პოზიტიურ სამართალსა და სამართლებრივ ფაქტს შორის. პოზიტიური სამართალი ისევე კონკრეტულია სამართლის იდეასთან მიმართებაში, როგორც სამართლებრივი ფაქტი, კონკრეტული

დანაშაული პოზიტიურ სამართალთან, ნორმატიულ დოგმატიკასთან მიმართებაში. აქ სახეზეა მიმართება ფაქტისა ჯერარსთან.

2. სამართლის იდეის, სამართლებრივი ყოფიერების მატერიალურ მხარედ შეიძლება მივიჩნიოთ, მაგალითად, სასჯელის აღსრულების დაწესებულებანი, მართლწესრიგის დაცვის საშუალებანი, პოლიციის მოქმედების შესაძლებლობანი და საშუალებანი და სხვ., რომელიც, თავის მხრივ, ყოველი საზოგადოების კულტურის შემადგენელ ნაწილის და დონის მაჩვენებელს წარმოადგენს.

სამართალი, როგორც კულტურის ფორმა, წარმოიქმნება ცივილიზაციის განვითარების გარკვეულ პერიოდში. მაგალითად, ბერძნული და რომაული სამართალი არ წარმოიშვება ცივილური ურთიერთმიმართებების ეპოქალური გააზრების შესაბამისი დონის გარეშე. ველური, პირველყოფილი ადამიანისათვის სამართალი არის ძალის სამართალი, ე.ი. უსამართლობა. აღსანიშნავია ის გარემოება, რომ ეს მომენტი არ არის მხოლოდ ისტორიული ხასიათის, სამართლის, როგორც კულტურის ფორმის გაგებაში, არამედ ეს ასევე ახასიათებს სამართლის გააზრებას ლოგიკურ-ფენომენალურ დონეზე. სამართალს თანამედროვეობაშიც ახასიათებს აღნიშნული ნიშანი - ესაა, ერთი მხრივ, „ძალის სამართალი", ანუ თვითნებობა და, მეორე მხრივ, სამართლის ძალა ანუ კანონი.



# თავი I
# სამართლის ფილოსოფია როგორც მეცნიერება

## §1. სამართლის ფილოსოფიის საგანი

სამართლის ფილოსოფია, როგორც ჰეგელი აღნიშნავს „სამართლის ფილოსოფიის" შესავალში, არის ფილოსოფიის ნაწილი[1], რაც ა. კაუფმანის აზრით, ისე კი არ უნდა გავიგოთ, თითქოს სამართლის ფილოსოფია ზოგადი ფილოსოფიის ერთ-ერთი სახეობაა, არამედ ეს იმას ნიშნავს, რომ ფილოსოფია ადამიანის ყოფიერების ძირითად პრობლემებს განიხილავს მის ყოველნაირ გამოვლინებაში, ე.ი. ისაა, რასაც კ. იასპერსი რაიმეს „მოცვას" (umfangen) უწოდებს. რატომ არსებობს ის, რაც არსებობს? რატომ უნდა დავამყარო, საერთოდ, რა არის „სწორი სამართალი"? საერთოდ რატომ უნდა დაწესდეს და რას ნიშნავს სასჯელი?

სამართლის ფილოსოფია განსხვავდება ფილოსოფიის სხვა სფეროებისაგან არა იმით, რომ იგი უფრო სპეციალურია, არამედ იმით, რომ იურიდიული თვალსაზრისით ფუნდამენტალურ საკითხებსა და პრობლემებს ფილოსოფიური თვალსაზრისით, მეთოდით აანალიზებს, მსჯელობს და, რამდენადაც შესაძლებელია, განვითარების მოცემულ ეტაპზე, პასუხსაც სცემს მათზე[2].

კითხვის დასმა იმის თაობაზე, თუ რა არის „სწორი სამართალი", მიუთითებს იმაზე, რომ სამართალი, როგორც ასეთი, სამართლის ფილოსოფიას ესმის არა როგორც დოგმა, სტატიკური სისტემა, არამედ როგორც ცოცხალი, თვითგანვითარებადი დინამიური ფენომენი კულტურული აზროვნებისა, ხოლო იურიდიული ფუნდამენტური პრობლემების და საკითხების ფილოსოფიური განხილვა სამართლის ფილოსოფიის ერთგვარ თავისთავადობაზე მიუთითებს.

„სწორ სამართალში", როგორც ურთულეს ცნებაში, შეიძლება რამდენიმე მომენტი გამოიყოს: ერთ-ერთი უპირველესი არის კანონ- და ნორმათშემოქმედების პროცესი:

---

[1] Гегель. Философия права. Соч. т. VII. М. – Л., 1934, გვ. 24.

[2] ა. კაუფმანი. სამართლის ფილოსოფია განსჯისათვის. პარლამენტის უწყებანი, №2. თბ., 1997 წ., გვ. 47.

თითოეულ სამართლებრივ კონკრეტულ ნორმაში ისევე, როგორც სამართალში მთლიანად, თავისთავად, იგულისხმება, მოხსნილი სახით, როგორც „სამართლიანობა“, ასევე „უსამართლობა“, რაც წარმოადგენს ნორმის შეფარდებითობის და ცვალებადობის საფუძველს. ჩვენი აზრით, თითოეული ნორმა არის „სამართლის ქმნადობა“ (Rechtswerden) და მისი შედეგი.

სამართალი მის მთლიანობაში არ არის სტატიკა, არამედ დინამიკა; სამართლის, კანონის დინამიკაზე მსჯელობს ჰ. ფერი[1] არისტოტელეც („დიდი ეთიკა“, წიგნი II, თავი I). სამართლის ფილოსოფიის საგანი უნდა იყოს სამართალი, როგორც არსება და მოვლენა, „როგორც ასეთი“ და „სამართლის ქმნადობა“.

„სამართლის ქმნადობა“ ფართე ცნებაა:

„სამართლის ქმნადობას“ ადგილი აქვს არა მხოლოდ კანონდა ნორმათშემოქმედების პროცესში საკანონმდებლო ორგანოში, არამედ, აგრეთვე, სასამართლო-საგამოძიებო პროცესში, სადაც ხდება ნორმისა და ფაქტის ურთიერთშეთანხმება, შეთანხმება და, აგრეთვე, სასჯელის დადგენისა და აღსრულების პროცესი და სხვ.

აღსანიშნავია, რომ „სწორი სამართლის“ ცნება თავისთავად და თავისთვის გულისხმობს „არასწორ სამართალს“, ანუ „უსამართლობას“[22]. პრობლემა სამართლის „სამართლიანობის“ კრიტერიუმის დადგენაშია. რა შეიძლება იყოს „სამართლიანობის“ კრიტერიუმი? სამართლის სუბიექტი, ობიექტი თუ ძალაუფლება? ძალაუფლება, როგორც ანონიმი? „უსამართლობა“ უნდა იგულისხმებოდეს „სამართალში“, ისევე, როგორც „უსამართლობის“ ცნება, იგულისხმება „სამართლის“ ცნებაში.

---

[1] Fehr H. Die Dynamik des Gesetzes. Schweizerische Beiträge zur Rechtssozyiologie. M. - B. 1984. s. 41-49.

[2] შენიშვნა: „უსამართლობის“ ცნებაში, უპირველეს ყოვლისა, იგულისხმება კანონის არარსებობა, ან მისი ფორმალური არსებობა აბსოლუტური თვითნებობის ფონზე, როცა კანონის ძალა იცვლება „ძალის კანონით“. „უსამართლობა“, ნაწილობრივ იგულისხმება კანონის, ნორმის სამართლებრივი ფაქტებისადმი მიყენების პროცესში; აგრეთვე, ნორმატიული ბაზის შემუშავების პროცესში, ვინაიდან ლოგიკურად, ყოველი ნორმა არის „სამართლიანობის“ და “უსამართლობის“ ერთიანობა. ამაში მდგომარეობს მისი (ნორმის) შეფარდებითობის საფუძველი. „უსამართლობა“ შეიძლება იყოს, გარკვეული აზრით, ფაქტიც, ნორმაც და ნორმის ფაქტისადმი მიყენებაც (ა.ბ.).



თავისთავად სამართალი, როგორც იდეალური არსი უნდა იყოს სიკეთის იდეის გამოვლენა ადამიანის, თუ სუბიექტის „გარეგანი ქმედების“ ფორმით. ნორმატიული ფორმით, ზოგადად, ესაა თავისუფლება, რომელიც უნდა ექვემდებარებოდეს სიკეთის იდეას; ამ დაქვემდებარების გარეშე თავისუფლება „ბოროტება“ იქნება, ვინაიდან სიკეთის იდეა უფრო მაღალია (პლატონი), ვიდრე თავისუფლების იდეა. თავისუფლებაში თუ არ არის ჩადებული სიკეთე, მივიღებთ ბოროტებას და მისი სოციალურ-სამართლებრივ გამოხატულებას, გამოვლენას (მაგ., ანარქია, ტერორიზმი, ექსტრემიზმი და ა.შ.).

სამართლის ფილოსოფიის ერთ-ერთი მთავარი საკითხი მდგომარეობს იმაში, თუ რა ურთიერთმიმართება არსებობს და რომელია უფრო მნიშვნელოვანი სამართლებრივი აზრით, სამართლებრივი არსი, სამართლებრივი ნორმა, თუ ფაქტი, კანონი, თუ მისი განხორციელება, მისი განამდვილება. არის თუ არა შესაბამისობაში სამართლებრივი ყოფიერება და სამართლებრივი ცნობიერება. რა არის კანონის განხორციელების, ანუ მისი „ადექვატურობის“ საფუძველი“ და ამ ადექვატურობის „ვერიფიკაციის“ კრიტერიუმი? ვერიფიკაციის ალბათობა მიუთითებს სამართლის არსებით პრობლემაზე, მის შესაძლებლობასა და შეუძლებლობაზე. მაშასადამე, სამართლის ფილოსოფია სვამს კითხვას, რა არის „სწორი სამართალი“, სამართლიანობა და როგორ არის იგი შესაძლებელი?

რით უნდა დაიწყოს სამართლის ფილოსოფიამ? უპირველეს ყოვლისა, უნდა ითქვას, რომ თავდაპირველად „სამართალი“, როგორც წესი, ცნება არის აბსტრაქტული, იდეალური არსი, იდეა, როგორც საწყისი, რომელიც განუსაზღვრელია, ცარიელი აბსტრაქციაა, ჰეგელი იტყოდა — არარაა. „სამართალი“, როგორც სამართლებრივი აზრის განვითარების საწყისი, აბსტრაქციაა. იგი იმდენად უზოგადესია, რომ მისი განსაზღვრების სიძნელეს თვით თავის თავში შეიცავს, როგორც აბსოლუტური, განუსაზღვრელობა, სიცარიელე, რომელიც თვით გადადის თავის თავის დაპირისპირებაში, თავის თავის უარყოფაში. საწყისის პრობლემა ყველა მეცნიერებისათვის აქტუალურია. თუ პოზიტიური მეცნიერებისათვის

იგი კონკრეტული ობიექტია, ფილოსოფიისათვის და, საკუთრივ, სამართლის ფილოსოფიისათვის, იგი აბსტრაქტული, იდეალური არსია, იდეაა. იდეის განსაზღვრებისათვის კი საჭიროა დავიწყოთ თვით მისით, როგორც აბსოლუტური, აბსტრაქტული არსით, ვინაიდან იდეის განსაზღვრება შესაძლებელია მხოლოდ და მხოლოდ იდეით, რომელიც საწყისში აბსოლუტურ იგივეობას წარმოადგენს თავის თავთან და შეიძლება წარმოჩინდეს აზრის ლოგიკური მსვლელობით მარტივიდან რთულისაკენ, ე.ი. განვითარებით. ცნობილია, რომ ჰეგელი „სამართლის ფილოსოფიის" საგნად ადგენს სამართლის იდეას - სამართლის ცნებას და მის განხორციელებას და იქვე უმატებს, რომ ფილოსოფიას საქმე აქვს იდეებთან. მას საქმე არ აქვს იმასთან, რაც ხასიათდება მხოლოდ როგორც ცნება; იგი პირიქით, აჩვენებს ამ უკანასკნელთა არაჭეშმარიტებას და ცალმხრივობას, აჩვენებს აგრეთვე იმასაც, რომ მხოლოდ ცნებას გააჩნია სინამდვილე და ფლობს მას ისეთი სახით, რომ იგი თავის თავს ანიჭებს სინამდვილეს. ყველაფერი, რაც არ დგინდება, როგორც თვით ცნებით დადგენილი, ეს სინამდვილე არის გარდამავალი თვალსაჩინო ყოფიერება, გარეგანი შემთხვევითობა, შეხედულება, არსებობას მოკლებული მოვლენა, მოტყუება და ა.შ. ჰეგელი იქვე უმატებს, რომ ცნება და მისი განხორციელება არის ერთიანის ორი მხარე, როგორც სული და სხეული... თვალსაჩინო ყოფიერების და ცნების ერთიანობა, სულისა და სხეულის ერთიანობა არის იდეა. არაფერი არ ცოცხლობს, რაც არ იყოს რაღაცნაირად იდეის ხატი, სამართლის იდეა თავისუფლებაა[1].

ჰეგელი მეცნიერებას სამართლის შესახებ მიიჩნევს ზოგადი ფილოსოფიის ნაწილად[2], რითაც ყალიბდება მოთხოვნა ამ იდეის განვითარებისა, რომელიც უნდა იყოს იმანენტური, რაც ეხება იდეას თავისთავად. იდეის თავისთავადი იმანენტური განვითარება აზრის ლოგიკურ განვითარებას წარმოადგენს, რომელიც წინ უსწრებს ცნების განვითარებას, მის დედუქციას. მეთოდი ამ პუნქტში რაციონალურია, მით უმეტეს, აზრის განვითარების იდეალურ

[1] Гегель. Философия Права. გვ.23.

[2] ა. კაუფმანი, სამართლის ფილოსოფია განსჯისათვის. უწყებანი №1. თბ., 1997.



ეტაპზე, ვიდრე აზრი არ ჩამოქვეითდება პოზიტიური სამართლის ჩამოყალიბება-განმდვილების დონემდე, სადაც „ყოველგვარი დეფინაცია სახიფათო საქმეს წარმოადგენს", როგორც ამას ამტკიცებდა ძველ რომაელი იურისტი იავოლენი[1].

ჰეგელი მართებულად აღნიშნავს პლატონის კვალად, რომ საწყისის პრობლემა უპირველესია ფილოსოფიისათვის. ამასთანავე, რა თქმა უნდა, ეს სამართლის ფილოსოფიისათვისაც ასეა. ფილოსოფიამ რაღაცით უნდა დაიწყოს, მაგრამ ის, რითაც ფილოსოფია იწყება, შეფარდებითი უშუალობაა, რომელიც საბოლოო წერტილში შედეგად უნდა მოგვევლინოს; ჰეგელი პლატონის იმ აზრს იზიარებს, რომელსაც იგი ავითარებს „პარმენიდეში" აბსოლუტური ერთის შესახებ, როგორც საწყისისა, როგორც შეფარდებითი და არა აბსოლუტური ერთისა. საქმე იმაშია, რომ აზრთა ლოგიკურ წყობას გარკვეული მნიშვნელობა უნდა ჰქონდეს სამართლის იდეის განსაზღვრებაში. აზრთა ლოგიკური წყობა და განვითარება მოცემული პლატონის, შელინგისა და ჰეგელის ნააზრევში ფილოსოფიის საწყისის შესახებ, ძალზე მნიშვნელოვანია სამართლის ფილოსოფიისათვის და იმ საკითხის გარკვევისათვის, თუ რა არის სამართლის ფილოსოფიის საწყისი, რით უნდა დაიწყოს სამართლის ფილოსოფიამ, როგორც ცოდნამ და, ამ აზრით, მეცნიერებამ?

სამართლის ფილოსოფიამ თავის საწყისად სამართლის იდეა უნდა დაადგინოს, სადაც სამართალი დაშვებულია, როგორც იდეალური არსი, რომელიც თავის თავთან აბსოლუტურ იგივეობას წარმოადგენს. დებულება, რომ სამართალი არის „თავისუფლება", წინასწარ დაშვებას უფრო წარმოადგენს, ვიდრე ლოგიკურ გამომდინარეობას[2]. ჩვენი აზრით, შეიძლება მხოლოდ იმის მტკიცება, რომ სამართალი, როგორც საწყისი, როგორც თავის თავთან აბსოლუტური იგივეობა, შეიძლება იყოს თავისთავად მხოლოდ უმაღლესი

[1] Переторский И.С. Дигесты Иустиниана. М., 1956. с. 68.

[2] აქ ჰეგელი იმას გულისხმობს, რომ აბსოლუტური, როგორც აბსოლუტური „არარა", არის თავისუფლება; აქ აქცენტი გადატანილია „არარაზე", „ნირვანას" სტილში, რომელშიც ყოველი განსაზღვრულობა უარყოფილია.

აბსოლუტური იგივეობა: ტავტოლოგია - „სამართალი არის სამართალი“ - და არა თავისუფლება. სამართლებრივი აზრის ლოგიკური განვითარება ამ ეტაპზე საწყისში იმყოფება. სამართალი როგორც საწყისი, არის აბსოლუტური არსი, აბსოლუტური აბსტრაქცია, რომელიც აბსოლუტურად არის აბსტრაგირებული ყოველგვარი შინაარსისაგან, რომელშიც არ არის არავითარი განსაზღვრება დაწყებული ლოგიკური აზრის მიერ, გონების მიერ (როგორც სპინოზა ამტკიცებდა „determonatio est negatio“ - „განსაზღვრება არის უარყოფა“). სამართლებრივი აზრის განვითარების ამ საწყის ეტაპზე ჯერ არ არის დადგენილი დეტერმინანტი, რომელმაც უნდა დაიწყოს განსაზღვრება სამართლის ფილოსოფიის სფეროში და რის გარეშეც სიტყვა „სამართალი“ უშინაარსო, აბსტრაქტულ იდეად რჩება. წმინდა არსი საწყისია, რადგან იგი წმინდა აზრიც არის და განსაზღვრული მარტივი უშუალობაც, პირველ საწყისი კი არ შეიძლება იყოს გაშუალებული და ჰქონდეს შემდეგი განსაზღვრება. ყველა ეჭვი და მოგონებანი, რომელიც კი ვინმემ შეიძლება წაუყენოს მეცნიერების აბსტრაქტული, ცარიელი არსით დაწყებას, განიფანტება იმის მარტივი შეგნებით, რაც საწყისის ბუნებას თან მოაქვს. აბსოლუტური არსი შეიძლება განისაზღვროს, როგორც აბსოლუტური „მე“=„მე“, როგორც აბსოლუტური განურჩევლობა, ინდიფერენტობა, ანუ იგივეობა და ა.შ.[1] აბსოლუტური არსი დადგენილია ინტელექტუალური ჭვრეტის, ინტუიციის საფუძველზე (შელინგი). იგი არის განუსაზღვრელი, განსაზღვრებებს მოკლებული, როგორც პირველი არსი, როგორც „აბსოლუტური სამართალი“, „აბსოლუტური სამართლიანობა“, როგორც იდეა და ამავე დროს, როგორც „აბსოლუტური თავისუფლება“, „არარა“. თუ ეს წმინდა, „აბსოლუტური სამართალი“ არის წმინდა აბსტრაქცია, მაშასადამე, იგი აბსოლუტურად უარყოფითია და, უშუალოდ აღებული არსია, რომელიც გადადის „არარაში“, მაგრამ ეს „არარა“ სხვა „არარა“ კი არაა, არამედ თავისი „არარაა“, აბსოლუტური ნეგაციაა, წმინდა განუსაზღვრელობაა. აზრის ლოგიკური განვითარება გვიჩვენებს,

[1] ჰეგელი. ლოგიკის მეცნიერება. თბილისი, 1962 წ., გვ. 197.



რომ სამართლის ცნების აბსოლუტური ნეგაცია არის „სამართლის არარა“, მისი აბსტრაქცია, რომელიც სხვა არაფერი შეიძლება იყოს, თუ არა „სამართლის არარსი“ - „უსამართლობა“; ლოგიკურად მაშასადამე, „აბსოლუტური სამართალი“ უპირისპირდება „აბსოლუ-ტურ უსამართლობას“, როგორც „თავის არარას“, ვინაიდან ნეგაცია, ანუ „აბსოლუტური უსამართლობა“ დგინდება, ამ შემთხვევაში, როგორც ნეგაცია, ანუ „სამართლის“ ცნების დეტერმინანტი. ამ მტკიცებისას ჩვენ ვეყრდნობით ჰერაკლიტეს, პლატონის, შელინგისა და ჰეგელის მოსაზრებებს აბსოლუტური არსის შესახებ. დებულება „არსი და არარსი ერთ და იგივეა“ (ჰერაკლიტე) აბსოლუტური არსის დადგენის პროცესში მნიშვნელოვანია, ჩვენთვის საინტერესო გაგებით. არსის, ასევე არარსის, არარას ჰეშმარიტება ორივეს ერთიანობაა, რომელსაც „ქმნადობა“ ეწოდება[1].

სამართლის ცნობილი თეორეტიკოსი თანამედროვეობაში ა. კაუფმანი აღნიშნავს, რომ სამართლის ფილოსოფია ეს არის მოძღვრება „სამართლიანობის“ შესახებ, რაც უპირველეს ყოვლისა „სოციალურ სამართლიანობას“, საერთო კეთილდღეობას გულისხმობს[2], რაც ჩვენი აზრით, თავისთავად, საკმაოდ გაურკვეველ ცნებას წარმოადგენს. რას ნიშნავს „სამართლიანობა“, როგორც იდეა? როგორ შეიძლება მისი ლოგიკური განსაზღვრება? რა არის სამართლიანობის იდეის დეტერმინანტი? ჩვენი მტკიცების თანახმად, ლოგიკურად „აბსოლუტური სამართლიანობის“ იდეის ნეგაციის განმსაზღვრელს “აბსოლუტური უსამართლობის“ იდეა წამოადგენს. „აბსოლუტური სამართალი“ და „აბსოლუტური უსამართლობა“ უმაღლეს ჰერმენევტიკულ-სპეკულატურ დონეზე ერთი მეორეში გადადიან და ერთი მეორეს განსაზღვრავენ, ერთი და იგივეა. პერმენევტიკულ-სპეკულატური დონე სამართლის იდეის ლოგიკურ განვითარებაში შეიძლება წარმოვიდგინოთ უმაღლესი აპრიორული სინთეზის ფორმით:

[1] ჰეგელი. ლოგიკის მეცნიერება. თბილისი, 1962., გვ. 209.

[2] ა. კაუფმანი. სამართლის ფილოსოფია განსჯისათვის. უწყებანი. №1, თბ., 1997, გვ. 48.

უმაღლესი აპრიორული სინთეზი:

| 1. თეზისი | 2. ანტითეზისი |
| --- | --- |
| აბსოლუტური სამართალი, როგორც პირველადი განსაზღვრულობა, იდეა, არსი (Sein). | აბსოლუტური უსამართლობა, როგორც აბსოლუტური ნეგაცია, იდეა „არარასი“ (Nichtsein, Nichts) |

3. სინთეზი

„აბსოლუტური სამართლისა“ და „აბსოლუტური უსამართლობის“ ჭეშმარიტება მათ ერთიანობაშია, ეს ერთიანობა კი „სამართლის ქმნადობაა“, „მუნარსის“ ანუ „პოზიტიური სამართლის“ შესაძლებლობაა, სადაც არსიც და არარსიც მომენტები არიან ქმნადობისა. „ვინაიდან არარას უმაღლესი ფორმა თავისთავად თავისუფლება იქნებოდა, რაც უარყოფითობაა და ვინაიდან იგი თავის თავში ჩაღრმავდება, რათა უმაღლეს ინტენსივობას მიაღწიოს, თვით წარმოადგენს აბსოლუტურ ყოფნას. არსისა და არარსისაგან შესაძლებლობისაკენ, ხოლო შესაძლებლობიდან აუცილებლობისაკენ[1].

„სამართლის ქმნადობა“ არის უსასრულო გონის, ლოგიკური აზრის განვითარების ისეთი დონე, რომლის დროსაც ჯერ კიდევ არ არის გარკვეული სამართლის ის კონკრეტული, პოზიტიური ფორმა, რომელსაც შეიძლება „სამართლის მუნარსი“ (Dasein) ეწოდოს. „ქმნადობა“ ისეთი კატეგორიაა, რომლის დროსაც მსჯელობა და აზრის განვითარება მხოლოდ და მხოლოდ „შესაძლებლობის“ სფეროში მიმდინარეობს და არ არის წარმოქმნილი არავითარი კონკრეტულობა, სამართლებრივი მუნარსის სახით. შესაბამისად, ზოგადად წინასწარი შენიშვნის სახით შეიძლება აღინიშნოს, რომ სამართლის ფილოსოფიის საგანი „სამართლიანობა“ კი არ არის, როგორც ეს ა. კაუფმანს აქვს წარმოდგენილი, არამედ „სამართლის“ ქმნადობა (Werden), რომელიც თავის თავში „სამართლიანობასაც“ მოიცავს, „უსამართლობასაც“ და მათ „ერთიანობასაც“. აქ ზემოთ წარმოდგენილი კითხვა შეიძლება ასსეთნაირად წარმოვიდგინოთ: როგორ არის შესაძლებელი სამართალ'შემოქმედება? ანუ როგორ უნდა გავიაზროთ „სამართლის მეტაფიზიკა?“.

ამ კითხვების წარმოშობას განაპირობებს ის, რომ ადამიანის მიერ შექმნილი კანონი და კანონმდებლობა, ე.ი. „პოზიტიური სამართალი“[1] ფორმით „ობიექტურია“ და შინაარსით „სუბიექტური“ ფიქციაა, საზოგადოების ყველა წევრისათვის. ხოლო, შინაარსით სუბიექტურობა იმას ნიშნავს, რომ კანონი, თუ ნორმა ყოველთვის „ვიღაცის“ პირად ინტერესებს ემსახურება „სარგებლიანობის“ ნიშნით, სულ ერთია იგი ერთი ადამიანის, კლანის, მაფიის, თუ კლასის ინტერესებია; ეს არის ფაქტიურად კანონთა და ნორმატიულ აქტთა შემოქმედების „ფარული საფუძველი“. ის ფაქტი, რომ კანონი არასოდეს არ გამოხატავს მოსახლეობის „აბსოლუტური უმრავლესობის“ ინტერესებს, ამ მხრივ იგი „უსამართლობას“ შეიცავს. საზოგადოების იმ ნაწილში, რომლის ინტერესებსაც იგი ეწინააღმდეგება, ეს უკანასკნელი მუდამ „უღიარებელი“ რჩება როგორც „სხვისი“, „უცხო ნების“, „ძალაუფლების ნების“ გამოხატულება „ჩემი ნების წინააღმდეგ“, რაც საბოლოოდ იწვევს ამ კანონის, ან ნორმის შეცვლას, ან მის წინააღმდეგ აშკარა, თუ ფარულ შეწინააღმდეგებას. ან მისადმი დაუმორჩილებლობას. ამაში უნდა მდგომარეობდეს „პოზიტიური სამართლის“ დროში ცვალებადობის იმანენტური საფუძველი - „უსამართლობა“. ვინაიდან საზოგადოების ერთი ნაწილისათვის არსებული სამართალი „პოზიტიურია“, ხოლო მეორესათვის „ნეგატიური“, ეს ქმნის, ჩვენი აზრით, სამართლის „უსასრულო ქმნადობის“ საფუძველს. ის, რაც ერთისათვის „სამართლიანია“, მეორისათვის „უსამართლობაა“. ვინაიდან არ არსებობს აბსოლუტური არსი (დროის მნიშვნელობა სამართლებრივ ქმნადობაში).

[1] აქ გამოყენებულია შელინგისა და ჰეგელის დიალექტიკური მეთოდი, ჰერმენევტიკა და უმაღლესი სპეკულაცია. იხ. (Vom Jch als Prinzip der Philosophie ... Schelling F.W.J. Werke. Bd. 1. Leipzig. 1907. S. 78-79.

[1] დადგენილია, რომ პოზიტიური სამართლის ცნებაში გულისხმობენ გარკვეულ დროსა და სივრცეში არსებულ კონკრეტულ სამართალს.

მაშასადამე, სამართლის „ქმნადობა“ არის სამართლებრივი არსისა და არაარსის, „სამართლისა“ და „უსამართლობის“ ერთიანობა, მათი ერთიანობის ჭეშმარიტი გამოხატულება. „ქმნადობა“ მხოლოდ სამართლებრივი არსისა და არარსის უბრალო ერთიანობა კი არ არის, არამედ იგი არის შემოქმედება სამართლებრივი აზრისა, რომელიც თავის თავში თავის თავს უპირისპირდება არსისა და არარსის მასში არსებული განსხვავების წყალობით. იგი უსასრულო ბუნებისაა და სამართლებრივი აზრის უსასრული ქმნადობასა და განვითარებას განაპირობებს. არსისა და არარსის ერთიანობა, ანუ სამართლებრივი ქმნადობა ერთიანობის და არა განსხვავების ფორმაში არის სამართლებრივი მუნარსი, რომელიც ცალმხრივია და სასრული.

სამართლის შინარსი, რომელიც უსამართლობის იდეასთან დაპირისპირებით ქმნადობის საფუძველზე მიიღება და მისგან გამომდინარეობს, შეიძლება იყოს მხოლოდ და მხოლოდ კონკრეტულად, გარკვეულ დროსა და სივრცეში არსებული და მოქმედი სამართალი, ანუ „პოზიტიური სამართალი“.

ზემოთ მოყვანილს თავისებურად ეთანხმება აგრეთვე ცნობილი ქართველი მეცნიერი-იურისტი გ. ნანეიშვილიც. იგი აღნიშნავს, რომ „პოზიტიური სამართალი“ არის ის, რაც ასაგნობრივებს სამართლის იდეას. ყოველ „მოქმედი სამართლის“ ადგილას შეიძლება წარმოვიდგინოთ „მეორე“ სამართალი, რაც იმაზე მიუთითებს, რომ პოზიტიური სამართალი შემთხვევითია, როგორც ნამდვილობა სამართლებრივი აზრისა. სამართალი არის ნამდვილობა უფლებრივი აზრისა, რომელიც მდგომარეობს სამართლებრივი აზრის მოქმედებაში. ამგვარად, უფლებრივი ცხოვრების (როგორც ფაქტის) ნამდვილი სფერო შეიძლება წარმოვიდგინოთ, როგორც განხორციელებულობა ნამდვილობრივი აზრისა[1]. თუმცა აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ პოზიტიური სამართალი არ შეიძლება გაგებული იქნეს დროში და სივრცეში არსებულად, ვითარცა მატერიალური

[1] გ. ნანეიშვილი. სამართლის ფილოსოფიის საკითხები. თბილისი. 1992 წ. გვ. 75.



საგანი. მათ შორის სხვაობა თვალსაჩინოა. პოზიტიური სამართალი „მატერიალიზდება“ სამართლებრივ კოდექსებში და „სამართლის დოგმატიკას“ წარმოადგენს.

სამართლის ფილოსოფიის საგნის ჰეგელიანურ ტრადიციაში გაგებას, გარკვეული აზრით, ეხმიანება ა. კაუფმანის მოსაზრება აღნიშნულ საკითხზე, თუმცა უნდა აღინიშნოს ის გარემოებაც, რომ ჰეგელიანურ თვალსაზრისთან შედარებით იგი საგრძნობლად ავიწროებს პრობლემას. მხედველობაშია ის მდგომარეობა, რომ აზრი სამართლის ფილოსოფიის საგნის შესახებ გულისხმობს „სამართლისა“ და „უსამართლობის“ ურთიერთდაპირისპირებულობას და ერთიანობას. კაუფმანი ამ პრობლემას განსხვავებულად განიხილავს, თვლის რა სამართლის ფილოსოფიის საგნად ე.წ. „მართალ“, „სამართლიან“ სამართალს. მოკლედ, ეს არის მოძღვრება „სამართლიანობის“ შესახებ, ამტკიცებს იგი. მისი აზრით, სამართლის დოგმატიკა მოქმედი, პოზიტიური სამართლის და სამართლის სოციოლოგიის ნორმატიული გაგებით არის მეცნიერება სამართლის კანონზომიერებათა და სამართლებრივი ცხოვრების შესახებ, შესაბამისად, სამართლის ფილოსოფია პოზიტიურ სამართალთან მიმართებაში გაგებული უნდა იქნას, როგორც „მართალი“, „სამართლიანი სამართალი“, მოკლედ ეს არის მოძღვრება სამართლიანობის შესახებ. იმ დროს, როდესაც დოგმატური სამართალმცოდნეობა არ სცილდება არსებული სამართლის საზღვრებს და მას მხოლოდ სისტემის მიერ დაწესებულ ჩარჩოებში (სისტემიმანტურად). აკრიტიკებს, სისტემტრანსცენდენტურად ორიენტირებულ სამართლის ფილოსოფიას არსებული სამართალი მხოლოდ მისი ღირსება-ფასეულობის მიხედვით აინტერესებს და პირიქით.

სამართლის ფილოსოფია მოძღვრებაა „სამართლიანობის შესახებ“, რაც უპირველეს ყოვლისა სოციალურ სამართლიანობას, საერთო კეთილდღეობას გულისხმობს[1], ა. კაუფმანის ამ ფუნდამენტურ მოსაზრებებს „სამართლის ფილოსოფიის“, როგორც უმაღლე-

[1] ა. კაუფმანი. სამართლის ფილოსოფია განსჯისათვის. უწყებანი №1. თბ., 1997, გვ. 48.

ბიბლიოთეკა
№ ——

სი იურიდიულ-ფილოსოფიური მეცნიერების და მისი მნიშვნელობის შესახებ თავისებურად იზიარებს მრავალი მეცნიერი. მაგალითად, თანამედროვე რუსი მეცნიერი ს. ალექსეევის აზრით სამართლის ფილოსოფია არის სამართლის გააზრების ყველაზე მაღალი, უმაღლესი საფეხური, გარკვეული აზრით მწვერვალი განზოგადებული იურიდიული ცოდნისა. განვიხილავთ რა ისტორიულ-ლოგიკური რანგის პრობლემებს, სამართლის ცნების ჩამოყალიბებისა და განვითარების ისტორიას, რომლებიც ასახავენ რეალურ სოციალურ ურთიერთობებს, მხედველობიდან არ უნდა გამოგვრჩეს სამართლის ის ახლებური გაგება, რომელიც ახასიათებს სამართლის შესახებ მეცნიერული ცოდნის ფილოსოფიურ სფეროს[1].

განსხვავებით ალექსეევისაგან დ.ა. ქერიმოვს მიაჩნია, რომ სამართლის ფილოსოფიის საგანი ხასიათდება როგორც სამართლებრივი ყოფიერების ლოგიკის, შემეცნების თეორიისა და დიალექტიკის არსებითი მომენტების ერთიანობაში გააზრება. სამართლებრივი ყოფიერების თეორიული და პრაქტიკული მომენტების დიალექტიკური გააზრება სამართლის ფილოსოფიის ამოცანაა[2]. შრომაში „სამართლის ფილოსოფიის საფუძვლები“ დ. ქერიმოვი უფრო ღრმად წარმოგვიდგენს თავის დიალექტიკურ კონცეფციას სამართლის ფილოსოფიის შესახებ. სამართლის ფილოსოფიის ძირითად სფეროებსა და მომენტებს იაზრებს დიალექტიკის საყოველთაო კანონებისა და კატეგორიების საფუძველზე[3].

თავისებურ შეხედულებას ავითარებს სამართლის ფილოსოფიის შესახებ ვ. ს. ნერსესიანცი. იგი თავის შრომაში „სამართლის ფილოსოფია“ თვლის, რომ სამართლის ფილოსოფია არის მეცნიერება, შემეცნების უმაღლესი ფორმა, რომლის საგანია სამართალი. სამართალს იგი განიხილავს ისეთ კატეგორიად, რომელიც შესაძლოა იყოს განსხვავებული და შესაბამისობაში მყოფი კანონ-

[1] Алексеев С.С, Право. М., 1999, с. 394.

[2] Керимов Д.А. Предмет философии права. М., 1994, №7 (Государство и право), с. 11.

[3] Керимов Д.А.Основы философии права. М., 1992.



თან[1]. სამართლისა და კანონის ურთიერთმიმართების ძირითადი მომენტები და მათი ანალიზი არის სამართლის ფილოსოფიის ძირითადი ამოცანა. ნერსესიანცი თვლის, რომ სამართლის ფილოსოფია დაკავებულია სამართლის შესახებ ჭეშმარიტების ძიებითა და დადგენით ჭეშმარიტი ცოდნისა, სამართლის, როგორც ადამიანთა სოციალური ყოფიერების სპეციფიკური ფორმის და როგორც სოციალური რეგულაციის განსაკუთრებული ტიპის შესახებ. სამართლის ფილოსოფიაში სამართლის კვლევა ხდება მის მთლიანობაში, როგორც უნივერსალური მთლიანობისა, მთელი სამართლებრივი უნივერსიებისა, სამართლის მთელი სამყაროსი, რომელიც მოიცავს სამართლის არსებასაც და მის გარეგან გამოვლინებას (სამართლებრივი მოვლენები). ზოგადი ფორმით სამართლის ფილოსოფიის, როგორც მეცნიერების საგნობრივი სფერო (ცალკე, დამოუკიდებელი მეცნიერული დისციპლინა) — ესაა სამართალი,როგორც არსება და სამართალი, როგორც მოვლენა, მათ განსხვავებულობაში, ურთიერთმიმართებაში (თანხვდენაში და არათანხვდენაში) და საძიებელ ერთიანობაში[2].

სამართლის ფილოსოფია არის მეცნიერება, მეცნიერული გააზრება ადამიანთა ცხოვრებაში სამართლის ადგილისა და მნიშვნელობის არსებითი მომენტების შესახებ. იგი მიეკუთვნება მსოფლმხედველობრივი რანგის დისციპლინებს, რომელიც მიზანმიმართულია მოგვცეს სამართლის მსოფლმხედველობრივი ახსნა, გაარკვიოს თუ რა დანიშნულებისა და რა საზრისი გააჩნია სამართალს ადამიანებისათვის და დააფუძნოს იგი ადამიანური ყოფიერების საზრისისა და მისი ღირებულებების თვალსაზრისით. ასეთი ზოგადფილოსოფიური თვალსაზრისიდან გამომდინარე იგი შეიძლება გავიაზროთ როგორც ცოცხალი, ზოგადსაკაცობრიო გონის შემოქმედება და დავიყვანოთ აღნიშნული სამართლებრივი პრობლემები ყოველი მოაზროვნე მოქალაქის იდეური ინტერესების დონემდე[3]. სამართლის ფილოსოფია

[1] Нерсесянц В.С. Философия права. М., 1997, с. 10.

[2] Нерсесянц В.С. Философия права. М., 2001, с. 2.

[3] Покровский И.А. Основные проблемы гражданского права. М., 1998, с. 35.

არ უნდა მოწყდეს რეალურ სამართლებრივ პროცესებს, მაგრამ არც მხოლოდ გონებათჭვრეტითი საქმიანობით უნდა იყოს დაკავებული, მათ შორის იგი ერთიანობას და მის ჭვრეტას არ უნდა კარგავდეს და მათ ე.ი. იდეებს და რეალურ ცხოვრებას მთლიანობაში უნდა განიხილავდეს. ამ აზრით, შეიძლება დავეთანხმოთ ი. ერშოვს, რომლის თანახმადაც მეცნიერებას არ უნდა აინტერესებდეს სამართლის სფეროში მხოლოდ და მხოლოდ გონებათჭვრეტითი კონსტრუქციები, რომლებიც მოწყვეტილნი არიან რეალურ სამართლებრივ პროცესებს და მოვლენებს. ამ აზრით, სამართლის ფილოსოფია თითქოს უნდა ამოიზრდებოდეს მთელი იურიდიული ცოდნის ფუნდამენტიდან[1]. აღნიშნულ მოსაზრებას ავითარებს ალექსეევი, იგი ასკვნის, „მაშასადამე, სამართლის ფილოსოფია არის არა მხოლოდ იდეები, არამედ, აგრეთვე, რეალური სამართლებრივი ცხოვრება, რომლის გავლითაც ფილოსოფიურ-სამართლებრივი იდეები არა მხოლოდ ზუსტდებიან, კორექტირებას ღებულობენ, არამედ ფორმირდებიან კიდევაც“[2]. აღნიშნულ ვითარებას სამართლებრივ იდეებსა და სამართლებრივ რეალობას შორის შესაძლოა ადგილი ჰქონდეს არა მხოლოდ მათი უბრალო ერთიანობის საფუძველზე არამედ იმიტომაც, რომ სამართალი არ არის ჩვეულებრივი მოვლენა, რომელიც ადამიანურ ყოფიერებას უპირისპირდება და ეძლევა უშუალოდ რაღაც ამოცანის სახით, რომელიც მან უნდა ამოხსნას საკუთარი ყოფიერების საფუძველზე და მისგან ამოსულმა. აუცილებელია, რომ ადამიანმა მუდმივად გააცნობიეროს ის გარემოება, რომ სამართალი არის მოვლენა არა მხოლოდ არსებულის, არსის სამყაროდან, არამედ, აგრეთვე, ერთგვარი მისწრაფება ჯერარსული სამყაროსაკენ[3]. ზემოთ მოყვანილ მსჯელობას უკავშირდება სამართლის ფილოსოფიის ერთ-ერთი ძირითადი პრობლემა, რომელიც აქსიოლოგიის სფეროს განეკუთვნება და შეიძლება შემდეგი კითხვით გამოიხატოს: რომელია განმსაზღვრელი, სამართლებრივი

[1] Ершов Ю.Г. Философия права. Екатеринобург, 1995, с. 9.
[2] Алексеев С.С, Право. с. 404.
[3] Покровский И.А. Основные проблемы гражданского права. с. 60.



არსი, თუ სამართლებრივი აზრი, სამართლებრივი ყოფიერება, თუ სამართლებრივი ცნობიერება?

სამართლის ფილოსოფიის აღნიშნული პრობლემა სამართლებრივი ფაქტისა და სამართლებრივი ჯერარსის, ნორმის ურთიერთდამოკიდებულებას უკავშირდება და მის გარეშე არ მოიაზრება. იგი საკმაოდ განსხვავდება ფაქტისა და ცნების ურთიერთდამოკიდებულებისაგან. ცნებათა უმეტესობა თავის თავში გულისხმობს ემპირიული ფაქტების გარკვეულ სიმრავლეს, მათი საერთო არსებითი ნიშნების გამოყოფის საფუძველზე, ხოლო სამართლებრივი ფაქტი თავისი სირთულის გამო ხშირად არ თავსდება ჯერარსის, ნორმის ფარგლებში და გადის მის გარეშე. სამართლებრივი ფაქტი და ნორმა განსხვავებულია ერთმანეთისაგან არსებობის მიხედვით, თუ ფაქტი არსია, ნორმა არ არსია, უფრო სწორად, ჯერარსია (sollen), ფაქტი ცვალებადია,ნორმა – შედარებით უცვლელი.

აღნიშნული პრობლემა ჯერარსისა და ფაქტის ურთიერთობისა არ შედის სამართლის „დოგმატიკის“ სფეროში. კანტის მიხედვის წმინდა გონების დოგმატური აქტი განიხილება საკუთარი შესაძლებლობების წინასწარი კრიტიკის გარეშე დადგენილ აზრად. დოგმატიკოსი უკრიტიკოდ ადგენს ჭეშმარიტებას. სამართლის დოგმატიკას არ აინტერესებს თუ რა არის სამართალი „საერთოდ“ და რა პირობებში და რა ფორმით არსებობს, საერთოდ, ცოდნა სამართლის შესახებ. პოზიტიური სამართალი დგინდება, როგორც აბსოლუტური ჭეშმარიტება, რომლის შეცვლაც შეუძლებელია. სამართლის დოგმატიკის ფარგლებში ეს პოზიცია ლეგიტიმურად ითვლება. მაგრამ, მეორე მხრივ, ფილოსოფია და დოგმატიკა არ შეიძლება შეფასებული იქნას, მეტობის, ან ნაკლებობის, „მნიშვნელობის“ ან „უმნიშვნელობის“ კრიტერიუმებით, არამედ მხოლოდ „სხვაგვარაობის“ კრიტერიუმებით, ე.ი. მათ არ შეუძლიათ ერთმანეთი შეცვალონ და ერთმანეთის ადგილი დაიკავონ[1].

[1] იქვე, ა. კაუფმანი. იხ. დასახ. ნაშრომი, გვ. 51.

## §2. სამართლის ფილოსოფია და სამართლის თეორია

სახელწოდება „სამართლის თეორია“ ძველია, მას სამართალმცოდნეობის ერთ-ერთი სპეციალური დისციპლინის აღსანიშნავად იყენებენ და „სამართლის თეორიას“ შორის პრინციპში არც ისე მკვეთრადაა გამოხატული.

სამართლის ფილოსოფიას და სამართლის თეორიას ის აქვთ საერთო, ფიქრობს კაუფმანი, რომ „მართალ სამართალს“ ისახავენ „მიზნად“ და სამართლის სოციოლოგიის მსგავსად არ არიან დაკავებული სამართლებრივი ფაქტებით. შეიძლება მხოლოდ კაზუისტიკურად ჩამოვაყალიბოთ, თუ რას გულისხმობენ, როდესაც ცნებაზე „სამართლის თეორია“ კამათობენ: ერთგვარი ნორმების თეორიას, სუფთა სამართალმცოდნეობას, გადაწყვეტილების მიღების თეორიას, სამართლის მეცნიერულ თეორიას, სისტემურ თეორიას, მარქსისტული სამართლის თეორიას, სამართლის ენის თეორიას, არგუმენტაციის თეორიას, საკანონმდებლო თეორიას, სემანტიკურ სამართლის თეორიას, სამართლის რიტორიკას... ამასობაში კი მრავალი ეს სფერო კვლავინდებურად სამართლის ფილოსოფიის ფარგლებში განიხილება და არსებობს[1].

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ვფიქრობთ, საკითხის სრულად წარმოჩინებისათვის ე.ი. „სამართლიანობის“ იდეის დასადგენად აუცილებელია მოაზროვნე გონის თვალთახედვის არეში მუდამ არა მხოლოდ „სამართლიანობის“ იდეა იდგეს, არამედ, აგრეთვე, „უსამართლობისა“, მათი ერთმანეთთან მუდმივი ურთიერთშეჯერების გარეშე შეუძლებელია „სწორი“ კონკრეტული „პოზიტიური სამართალი“, მისი შეფასება.

თუკი პოზიტიური სამართალი არეგულირებს ადამიანთა სოციალურ ურთიერთობებს, მათ ქცევებს კანონმდებლობის ნორმატიული ფორმით, გამოსული ზემოთ აღნიშნული მოსაზრებიდან, შეიძლება ვთქვათ, რომ სამართლის ფილოსოფია არეგულირებს „პოზიტიურ სამართალს“, რითაც იძენს სოციალური რეგულაციის

[1] ა. კაუფმანი, სამართლის ფილოსოფია განსჯისათვის „პარლამენტის უწყებანი“, №1-2 თბ., 1997. გვ. 50.



კრიტერიუმის ფუნქციას. თუ სამართლის ფილოსოფია მოძღვრებაა „სამართლიანობის“ შესახებ, მაშინ იგი უპირველეს ყოვლისა „სოციალურ სამართლიანობას“ უნდა ემსახურებოდეს.

ვფიქრობთ, სამართლის ფილოსოფიის საგნის განსაზღვრებისას დიდი მნიშვნელობა აქვს იმას, თუ რას გულისხმობენ მეცნიერ-იურისტები „სამართლის“ ცნების ქვეშ. მაგალითისათვის მოვიყვანთ ცნობილი მეცნიერის გ. ინწკირველის მოსაზრება, რომლის თანახმადაც „სამართალი არის სახელმწიფოს მიერ დადგენილი, ან სანქციონირებული ერთობლიობა ადამიანთა ქცევის წესებისა (ნორმებისა), რომლებიც გამოხატავენ გაბატონებული კლასის ნებას და რომელთა შესრულება უზრუნველყოფილია სახელმწიფოს იძულებით გაბატონებული კლასისათვის სასურველი და ხელსაყრელი საზოგადოებრივი ურთიერთობების დაცვის განმტკიცებისა და განვითარების მიზნით“[1]. ანალოგიურ განსაზღვრებას იძლევა გ. ინწკირველი სხვა თეორიულ ნაშრომშიც. მისი აზრით, სახელმწიფოსა და სამართლის თეორიის მეცნიერებაში სამართალს განმარტავენ, როგორც ამა თუ იმ ქვეყანაში გაბატონებული კლასის ნება-სურვილის გამომხატველი ქცევის ისეთი სავალდებულო წესების ერთობლიობას, რომელთა შესრულება უზრუნველყოფილია სახელმწიფოებრივი იძულებით. სამართალი წარმოუდგენელია სახელმწიფოს გარეშე ისე, როგორც სახელმწიფო არ შეიძლება არსებობდეს სამართლის გარეშე[2]. „სამართალი არის ბუნებით განპირობებული ადამიანთა უფლება-მოვალეობების განმსაზღვრელი ზოგად-სავალდებულო ქცევის წესების ერთობლიობა და საზოგადოებრივი ურთიერთობების მოწესრიგების სისტემა, რომელსაც ახასიათებს ნორმატულობა, ფორმალური განსაზღვრულობა, სისტემურობა და მათი შესრულება სახელმწიფოებრივი ზემოქმედებით არის უზრუნველყოფილი[3].

„სამართალი ეს არის ზოგადსავალდებულო ნორმათა სისტემა, რომლებიც გამოხატულია კანონებში, სხვა, სახელმწიფოს მიერ

[1] გ. ინწკირველი, სახელმწიფოსა და სამართლის თეორია. თბ., 1962, გვ. 69.

[2] გ. ინწკირველი. საქართველოს რესპუბლიკის სახელმწიფოსა და სამართლის საფუძვლები. თბ., 1992, გვ. 5.

[3] გ. ლობჟანიძე. სახელმწიფოსა და სამართლის თეორია (პრობლემები). ქუთაისი. 2000, გვ. 238.

მიღებულ წყაროებში და რომელიც წარმოადგენს ზოგადსავალდებულო საფუძველს მართლზომიერად ნებადართულ და იურიდიულად აკრძალულ, უნებართვო (აგრეთვე სახელმწიფოებრივად მიწერილი) ქცევის განსაზღვრისათვის"... „სამართალი არის ლოგიკური სისტემა[1].

მსგავსი განსაზღვრებას სამართლის შესახებ აყალიბებს რუსი მკვლევარი დ. იავიჩი. იგი თავის მონოგრაფიაში - „სამართლის არსი" თვლის, რომ სამართალი წარმოგვიდგება, როგორც იურიდიული ნორმების ერთობლიობა და აგრეთვე როგორც ერთობლიობა უკვე „სახეზე არსებული" საზოგადოებრივ ურთიერთობათა სუბიექტების უფლებებისა, ე.ი. ობიექტური და სუბიექტური უფლებების რანგში[2]. ვფიქრობთ, რომ ფაქტიურად ეს განსაზღვრებები ეხება „პოზიტიურ სამართალს" და სამართლის დოგმატიკას და წარმოადგენს სამართლის „ლეგისტურ" გაგებას.

განსხვავებული აზრი აქვს გამოთქმული სამართლის შესახებ ცნობილ ქართველ მეცნიერს გ. ნანეიშვილს. მისი აზრით, რაც ნაწილობრივ ზემოთაც აღვნიშნეთ, სამართლის ცნებაში ერთმანეთისაგან უნდა განვასხვავოთ სამართლებრივი აზრი და ამ აზრის განხორციელება. „სამართალი არის ნამდვილობა უფლებრივი იდეისა, ეს ნამდვილობა მდგომარეობს სამართლის აზრის მოქმედებაში...[3].

სამართლის შესახებ „ნორმატიული თეორიის" წარმომადგენელი ე.წ. „წმინდა სამართლის მოძღვრების" შემქმნელი ჰანს კელზენი (მის ნაშრომში - „ზოგადი თეორია ნორმების შესახებ" - 1980) თვლის, რომ სუფთა სამართლის შესახებ მოძღვრება ნორმატივისტული, ანუ ნორმოლოგიური სამართლის პოზიტივიზმის უმნიშვნელოვანესი გამოატულებაა. მისი აზრით, სამართალმცოდნეობას საქმე მხოლოდ „ვალდებულებებთან", „ნორმებთან" აქვს, იგი არის მეცნიერება ნორმების შესახებ. როგორც ნეოკანტიანელი, ჰ. კელზენი მკვეთრად მიჯნავდა „ყოფნას" (sein) და „ვალდებულებას" (sollen). „სუფთა სამართლის" მოძღვრებას, კელზენის აზრით, საქმე აქვს ვალდებულებასთან, ამასთან იურიდიულ ვალდებულებებთან,

[1] Алексеев С.С. Право, Смоленск. 1999, с. 58-59.

[2] Явич Л.С. Сущность права. Л., 1985, с. 11.

[3] გ. ნანეიშვილი. სამართლის ფილოსოფიის საკითხები. თბ., 1992 წ., გვ. 75.



რომელიც განსხვავდება ეთიკური ღირებულებისაგან და მხოლოდ ლოგიკურ სტრუქტურას წარმოადგენს.

კელზენის ეს აზრი გარკვეული განვითარებაა ი. კანტის თვალსაზრისისა სამართლის ბუნების შესახებ. კანტი თვლიდა, რომ როგორც პრაქტიკული გონების გამოხატულება, სამართლის სფერო, გამოყვანილი უნდა იქნეს ამავე გონების ძირითადი კანონისაგან - „თავისუფლების კანონისაგან და ავტონომიის პრინციპისაგან". იურიდიული კანონების მიუკუთვნელობიდან ეთიკური კანონებისადმი კანტს გამოყავს სამართლებრივი ნორმების აპრიორულობა: მათ საფუძვლად დევს არა ის, რა არის ყოველი ხდომილება, კანონის მიხედვით, არამედ ის, რაც აუცილებლად „უნდა იყოს" - პრაქტიკული გონების პოსტულატის თანახმად. სამართლის განსაზღვრისათვის აუცილებელია განყენება მოვახდინოთ ყოველივე ემპირიული მონაცემებისაგან. ეს უკანასკნელნი იძლევიან არა პრინციპებს, არამედ წარმოადგენენ მხოლოდ და მხოლოდ ფაქტებს: მათგან შეიძლება გავიგოთ არა ის, რაც „სამართლიანია თავისთავად", არამედ მხოლოდ ის, რაც ითვლებოდა უფლებამოსილად ამა თუ იმ ადგილას, ამა თუ იმ დროს. თავისთავად, სამართლიანი შეიძლება გამოყვანილი იქნეს მხოლოდ და მხოლოდ წმინდა გონებისაგან[1].

სამართლის სპეციალისტის ტალერის აზრით ფილოსოფიური მიდგომის სპეციფიკა სამართლის, როგორც რთული მოვლენისადმი, რომელსაც გააჩნია მრავალსაფეხურიანი სტრუქტურა, ორგანიზაციის განსხვავებული დონეები, სხვადასხვა საგნის არსებანი, მდგომარეობს ყველაზე უღრმესი რანგის არსების - სამართლის სუბსტანციის, მასში არსებული საყოველთაოს წვდომაში. აქედან გამომდინარე, იგი სხვა სწავლული იურისტების მსგავსად ნაყოფიერად მიიჩნევს იმ პოზიციას, სადაც ერთმანეთისაგან გამოიყოფა „სამართლის ფილოსოფია", „სამართლის სოციოლოგია" და „სამართლის თეორია". ე.ი. შინაარსობრივად განასხვავებს ერთმანეთისაგან სამართლის ფილოსოფიის კომპეტენციას სხვა იურიდიული მეცნიერებებისაგან, რომლებიც შეისწავლიან კონკრეტულ,

[1] Кант И. Предисловие Асмуса В., Соч. Т. 4 (1). М., 1965, с. 50-51.

პოზიტიურ სამართალს. ერთმანეთისაგან გამოყოფილი თითოეული მეცნიერული მიმდინარეობის კვლევის ობიექტია შეფარდებითად თვითმყოფადი ბლოკი პრობლემებისა, რომელიც დაკავშირებულია სამართლის არსებობასთან და ფუნქციონირებასთან[1].

მაშასადამე, სამართლის ფილოსოფია ეხება, შეისწავლის და აანალიზებს სამართლებრივი აზროვნების, ცნობიერების ფუნდამენტურ პრინციპებს, ხოლო სამართლის თეორია შეისწავლის სამართლებრივ ნორმებს მათ სისტემას და წარმოადგენს პოზიტიური სამართლის ემპირიულ განზოგადებას ინდუქციის მეთოდის საფუძველზე. როგორც ცნობილია, ჯერ კიდევ კელზენიდან მოყოლებული „სამართლის თეორია“ სამართალს განსაზღვრავს, როგორც მხოლოდ „ნორმათა ერთობლიობას“, როგორც სისტემას, მაშინ, როდესაც სამართლის ფილოსოფიას უპირველეს ყოვლისა აინტერესებს თვით სამართლებრივ ნორმათა საფუძვლად მდებარე აპრიორული პრინციპები. იგი იკვლევს სამართლის ნორმათა „ქმნადობის“ აპრიორულ პრინციპებს. აღნიშნულ პრობლემას ეხება ი. კანტი თავის „წმინდა გონების კრიტიკაშიც“: ძველთაძველი სურვილია, რომელიც ვინ იცის, როდის, მაგრამ, შესაძლოა განხორციელდეს: სამოქალაქო კანონების უსასრულო მრავალფეროვნების ნაცვლად გამოიძებნოს მათი პრინციპები, რადგან შეიძლება ამაში იყოს კანონმდებლობის, როგორც იტყვიან, გამარტივების საიდუმლოება. მაგრამ აქ კანონში ჩვენი თავისუფლების მხოლოდ შეზღუდვანია იმ პირობებით, რომელთა ძალითაც ისინი თავის თავს სავსებით ეთანხმებიან; მაშასადამე, ისინი ეხებიან იმას, რაც მთლიანად ჩვენი ნაწარმოებია და რომლის მიზეზიც შეიძლება ჩვენ თვითონ ვიყოთ აღნიშნულ ცნებათა მეოხებით[2].

„შემეცნება პრინციპებიდან (თავისთავად) სრულიად სხვა რამ არის, ვიდრე წმინდა განსჯის შემეცნება, რომელიც, მართალია, შეიძლება წინ უსწრებდეს კიდევაც სხვა ცოდნას პრინციპის სახით, მაგრამ თავისთავად (რამდენადაც იგი სინთეზურია) მარტო აზროვნებას არ ემყარება, არც შეიცავს თავის თავში ზოგადს

[1] Таллер Р.И. Философия как логика и методология познания права. Куибышев, 1989, с. 45.

[2] ი. კანტი. წმინდა გონების კრიტიკა. თბ., 1979, გვ. 222.



ცნებების თანახმად“[1]. მაშასადამე, კანტი შემეცნებას პრინციპების თანახმად, ე.ი. გონებისეულ შემეცნებას განასხვავებს განსჯისეული შემეცნებისაგან, რომელსაც საქმე ცდასთან, ემპირიულ მონაცემებთან აქვს. განსჯა არის მოვლენათა ერთიანობის შექმნის უნარი წესების საშუალებით (მაშასადამე, სამართლებრივ მოვლენათა ერთიანობის გააზრების უნარი წესების ანუ ნორმების საშუალებით (სამართლის თეორია). მისგან განსხვავებული გონება არის განსჯის წესების (ანუ ნორმათა სამართლის შემთხვევაში - ა.ბ.) ერთიანობის გააზრების უნარი უმაღლესი პრინციპების მიხედვით, რაც უპირველეს ყოვლისა არის სამართლის ფილოსოფიის უზოგადესი უპირველესი ამოცანა. მაშასადამე, გონება, ანუ ამ შემთხვევაში სამართლის ფილოსოფია, ზოგადად არ არის მიმართული პირდაპირ სამართლებრივ გამოცდილებაზე, სამართლებრივი ფაქტების ანალიზზე, სამართლებრივ ობიექტზე, საგანზე. ეს სამართლის სოციოლოგიის და სამართლის თეორიის პრეროგატივად რჩება. სამართლის ფილოსოფია მიმართულია განსჯაზე და ანიჭებს მის მრავალფეროვან ცოდნას სამართლებრივი ფაქტებისა და ცნებების შესახებ აპრიორულ ერთიანობას, რასაც გონების იდეალური ერთიანობა შეიძლება ეწოდოს. ის გაცილებით უფრო მაღალი, იდეალური ერთია-ნობაა და სრულიად განსხვავდება განსჯისეული, ემპირიული ცნებებისაგან, მას შეიძლება გონების რეგულარული პრინციპების, ან რაც იგივეა იდეების უნარი ეწოდოს. სწორედ ამ პრინციპებს ეხება, უპირველეს ყოვლისა, სამართლის ფილოსოფია. მაშასადამე, სამართლის სოციოლოგია და სამართლის თეორია, როგორც ემპირიული ხასიათის მეცნიერებანი, რომლებიც ეფუძნებიან განსჯას და მის ცნებებს, განსხვავდებიან სამართლის ფილოსოფიისაგან, რომელსაც საქმე აქვს სამართლის იდეებთან და უზოგადეს პრინციპებთან და არა ემპირიულ ცნებებთან, მათ შემუშავებასთან, განსჯისეულ წესებთან, ანუ ქცევის წესებთან სამართლებრივ ნორმებთან, უშუალოდ; სამართლის ფილოსოფია მისი უზოგადესი პრინციპული ხასიათის გამო, არის რეგულატორი სამართლის სოციოლოგიის და სამართლის თეორიის და ამ აზრით, იგი შეიძლება განვიხილოთ,

[1] ი. კანტი. წმინდა გონების კრიტიკა. თბ., 1979, გვ. 222.

როგორც სამართლის მეცნიერებათა და სამართლებრივი დოგმატიკის (საკანონმდებლო კოდექსის), შესწორებების, აქტების და სხვ.) მეთოდოლოგიად.

ამ აზრის ნათელსაყოფად მოვიყვანოთ ი. კანტის მიერ პლატონის სახელმწიფოს იდეის შესახებ მსჯელობა, სადაც იგი ძალზე დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს პლატონის მიერ სახელმწიფოს იდეის გაგებას. იგი აღნიშნავს, რომ ადამიანის თავისუფლებაზე დაფუძნებული სახელმწიფო წყობილება, ისეთი კანონების თანახმად, რომელთა წყალობით თითოეულის თავისუფლება შეიძლება არსებობდეს ყველა დანარჩენის თავისუფლებასთან ერთად,... ყველა შემთხვევაში ის აუცილებელი იდეაა, რომელიც საფუძვლად უნდა დაედოს არა მარტო სახელმწიფოს ძირითადი კანონის - კონსტიტუციის შედგენას, არამედ თითოეული ცალკეული კანონის მიღებასაც. ამასთან, ამ დროს, უპირველეს ყოვლისა, თავიდანვე უნდა განვეყენოთ აწ არსებულ დაბრკოლებებს, რომლებიც შესაძლებელია სულაც არ წარმოსდგებიან აუცილებლად ადამიანის ბუნებიდან, არამედ წარმოიშობიან კანონმდებლობის დროს ჭეშმარიტი იდეების უგულებელყოფის გამო; ვინაიდან, უფრო მავნებელი და ფილოსოფოსისათვის უღირსი არაფერი შეიძლება იყოს, ვიდრე მოჩვენებითი წინააღმდეგობრივი გამოცდილების ვულგარული დამოწმება. ეს წინააღმდეგობრივი გამოცდილება სულაც არ იარსებებდა, თუკი საკანონმდებლო დაწესებულებანი თავის დროზე იდეების მიხედვით მოეწყობოდა არა ტლანქი ცნებების შესაბამისად, რომლებიც გამოცდილებიდან არიან აღებულნი. რაც უფრო მეტ შესაბამისობასა და თანხმობაში იქნებოდა ამ იდეასთან (სიკეთის იდეა) კანონმდებლობა და მმართველობა, მით უფრო სრულქმნილ წყობილებასთან გვექნებოდა საქმე და სასჯელებიც იშვიათად იქნებოდა საჭირო[1]. კანტის აზრით, ზნეობრიობას, კანონმდებლობას და რელიგიას და მათ პრინციპებს, მხოლოდ იდეები (სიკეთისა) ხდიან შესაძლებელს, თვით გამოცდილების ჩათვლით[2]. მაშასადამე, სამართლის ფილოსოფიის საგანი შეიძლება იყოს კანონმდებლობის პრინციპები, ანუ იდეები, სიკეთე, თავისუფლება, თანასწორობა, რომელთა თანახ-

[1] ი. კანტი. წმინდა გონების კრიტიკა. თბ., 1979, გვ. 228.

[2] იქვე, გვ. 229.



მადაც შესაძლებელი უნდა იყოს სამართლებრივი გამოცდილება ემპირიული თვალსაზრისით. როგორც ზემოთ მოყვანილი მსჯელობიდან ნათელი ხდება, ი. კანტი სამართლის, კანონმდებლობის და მმართველობის სფეროში არსებით მნიშვნელობას ანიჭებს სამართლის ფილოსოფიას და თვლის მას პოზიტიური სამართლის რეგულატორად, ორიენტირად.

„პოზიტიური სამართალი, მართებულად აღნიშნავს გ. თოდრია, არის სამართლის ერთ-ერთი ფორმა, რომელიც გამოიხატება კანონით. ეს რეალობაა, რომლის უარყოფა შეუძლებელია, ხოლო სამართლის ფილოსოფია, კონკრეტულ-იურიდიული მსჯელობისაგან განსხვავებით, არის მსჯელობა სამართლის არსზე, აქ ისაა გასათვალისწინებელი, რომ არსის აუცილებლობის დადგენა სრულებით არ გამორიცხავს სამართლის ფორმათა შესწავლას. არსისა და მოვლენის გახლეჩვა იმის საბაბით, რომ სამართლის ფილოსოფია შეზღუდულია მარტო ე.წ. „სწორი“ სამართლის ძიებით, იწვევს მრავალ კითხვას, კერძოდ: როგორ შეიძლება ვეძებოთ არსი, თუ უარყოფილია მისი გამოვლენის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ფორმა? როგორ შეიძლება გავიზიაროთ სამართლის პოზიტიური ფორმა, თუ არ დავუშვებთ სხვა ფორმებს, ე.ი. არსის არსებობას მთლიანობაში?!“.

როგორც ცნობილია, ცხოვრების მრავალფეროვან მოვლენათა ზედაპირზე გამოიყოფა გარკვეული გარდამავალი ფორმები, რომელთაც მიეკუთვნება პოზიტიური სამართალი. გ. თოდრია აღნიშნავს, რომ იურისპუდენცია აგებს თავის თვალთახედვას ემპირიული ინდუქციის საფუძველზე. მისი მეთოდია - ნორმატივიზმი. დიალექტიკურ წინააღმდეგობებს ეს დონე ვერ ეგუება. ამიტომ, პოზიტიურ სამართლის თეორიას არ შეუძლია გამოყოს პოზიტიური ფორმების გარდა კიდევ ისეთი ფორმები, რომლებიც ეწინააღმდეგებიან კანონს, მაგრამ წარმოადგენენ სამართალს. მაგ.: პოლიტიკური ოპოზიციის ხედვა, რომელიც არ აისახება კანონში, მოსახლეობის უკმაყოფილება არსებული კანონისამი და სხვ. არის სამართალი, თუმცა პოზიტიური ფორმისადმი წარმოუდგენელია

[1] გ. თოდრია. სამართლის ფილოსოფია - როგორც პრობლემა. „პარლამენტის უწყებანი“. №2, გვ. 25.

ნეიტრალურად ან უარყოფითად[1]. „უდავოა, ასკვნის გ. თოდრია, რომ პოზიტიურ-სამართლებრივი თეორიის ცალმხრივი ხასიათის დაძლევის საშუალებაა სამართლის ფილოსოფია. კრიტიკა არის სამართლის ფილოსოფიის განუყოფელი ნაწილი, სადაც უნდა ჩანდეს მეთოდის პრიორიტეტი და სისტემის აგების მიმართულება; პოზიტიური სამართალი არ იცნობს განვითარების იდეას, ამიტომ ისტორია ლოგიკა ამოვარდნილია იურიდიულ გამოკვლევებში...“[2], ამ პრობლემაზე ჰ. კელზენი წერდა თავის ნაშრომში „ზოგადი თეორია ნორმების შესახებ“ - 1980, რომ სამართლის დოგმატიკა, ანუ იგივე „პოზიტიური სამართალი“ მეცნიერება კი არაა, არამედ პოლიტიკის სფეროს განეკუთვნება[3].

მაშასადამე, ზოგადად, ზემოთ მოყვანილი მსჯელობიდან ლოგიკურად შეიძლება განვსაზღვროთ: სამართლის ფილოსოფია ვიწრო გაგებით არის ფილოსოფიის ის დარგი, რომელიც ფილოსოფიური ჭვრეტის და გააზრების საფუძველზე შეისწავლის სამართალს „როგორც ასეთს“, მის „მეტაფიზიკურ“ საფუძვლებს[4]. ფართო გაგებით სამართლის ფილოსოფია არის მეცნიერება სამართლის იდეის განვითარებისა და მისი გამოვლინების კანონზომიერებათა შესახებ, ანუ სამართლის „ქმნადობის“ უზოგადესი პრინციპების შესახებ. „სამართლის ქმნადობა“ განიხილება, როგორც „პოზიტიური სამართლის“, „კანონმდებლობის ქმნადობის“ უსასრულო შესაძლებლობა. ხოლო „პოზიტიური სამართალი“, კანონმდებლობა არის სამართლის იდეის მუნარსი, მისი გამოვლენა დროსა და სივრცეში.

[1] გ. თოდრია. სამართლის ფილოსოფია - როგორც პრობლემა. „პარლამენტის უწყებანი“. №2, გვ. 26.

[2] გ. თოდრია. სამართლის ფილოსოფია - როგორც პრობლემა. „პარლამენტის უწყებანი“. №2, გვ. 24-27.

[3] ა. კაუფმანი, სამართლის ფილოსოფია განსჯისათვის. „პარლამენტის უწყებანი“. №2, გვ. 51.

[4] ამ მოსაზრებას ეთანხმება მაგ.: Ж. Карбонье – «Юридическая социология». М., 1986, გვ. 38.



## §3. სამართლის შემსწავლელ მეცნიერებათა სისტემური კლასიფიკაცია

სამართლის შემსწავლელი მეცნიერებანი შეიძლება დაიყოს პირობითად შემდეგ სახეებად, რასაც განაპირობებს მათი შესასწავლი ობიექტის სპეციფიკურობა. ამ კლასიფიკაციაში სამართლის შემსწავლელი მეცნიერებანი დალაგებული არიან მათი იდეალურობის ხარისხის მიხედვით.

ყველაზე იდეალური, თავის შესასწავლი ობიექტისა და პრინციპების მიხედვით, უნდა იყოს სამართლის ფილოსოფია, რომლის შესასწავლი ობიექტი არის სამართლის იდეა, როგორც სამართლის უსრულყოფილესი გამოხატულება. აღნიშნულ მოსაზრებას მხარს უჭერენ ჰეგელი, კაუფმანი და სხვ. სამართლის იდეა, როგორც ამას კანტი ამტკიცებს, არის კანონმდებლობის პრინციპული საფუძველი, ვინაიდან იგი სხვა არაფერია, თუ არა თავისუფლება, სამართლიანობა, „სწორი სამართალი“ და ა.შ. სამართლის ფილოსოფიის აზრობრივ-ლოგიკური მსვლელობა მიდის აბსტრაქტულიდან, იდეალუ-რიდან კონკრეტულისაკენ ცნებისა და ფაქტისაკენ. ჰეგელი არაერთგზის აღნიშნავს თავის „სამართლის ფილოსოფიაში“, რომ „სამართლის იდეა“, როგორც ლოგიკური აზრი მოიცავს არა მარტო ცნებას, არამედ აგრეთვე ფაქტსაც“.

სამართლის ფილოსოფიასთან შედარებით სამართლის თეორიას ესმის სამართალი, როგორც „პოზიტიური სამართლის“ იმპირიული გამოცდილების განზოგადება ინდუქციის საფუძველზე. იგი პრინციპულად ცდილობს განაზოგადოს ყველა არსებული „პოზიტიური სამართალი“ და ადგენს მის ცნებას - „როგორც სამართლებრივ ნორმათა ერთობლიობას, სისტემას, რომელიც სანქციონირებულია სახელმწიფო ძალაუფლებით“. მაგრამ ეს არ არის სამართლის ცნება, საერთოდ, არც „სწორი სამართლისა“, არამედ „უფლებრივი აზრის განამდვილება“[1] დროსა და სივრცეში პოზიტიური სამართლის ფორმით, რაც იდეალურად არასრულყოფილებას წარმოადგენს და სისტემატურად ექვემდებარება შესწორებებს და დამატებებს.

ცნება კი, როგორც ამას კანტი ამტკიცებს, ამოდის ემპირიული გამოცდილებიდან და აპოსტერიორულია, იგი ემპირიული

[1] გ. ნანეიშვილი. სამართლის ფილოსოფიის საკითხები. გვ. 75.

ცდის მონაცემების განზოგადებას წარმოადგენს, ამ შემთხვევაში სამართლის თეორიას აინტერესებს მხოლოდ დროსა და სივრცეში არსებული პოზიტიური სამართალი და მისი გამოვლენა სხვადასხვა სახელმწიფოებში. სამართლის თეორია ახდენს განზოგადებას იმ პოზიტიური საკანონმდებლო გამოცდილებისა, რომელიც მიზანშეწონილად მიაჩნია კანონმდებელს ამა თუ იმ ქვეყნის კონკრეტული პირობებისათვის.

სამართლის თეორიის მიერ განსაზღვრული სამართალი არის მხოლოდ და მხოლოდ „პოზიტიური სამართლის" განსაზღვრება და არა სამართლის განსაზღვრება საერთოდ, თავისთავად, როგორც იდეისა, იდეალური არსისა ცნებისა და ფაქტისა მათ ერთიანობაში.

თანამედროვე სამართლის შემსწავლელ მეცნიერებათა შორის თავისი კონკრეტული-ემპირიული ხასიათით გამოირჩევა სამართლის სოციოლოგია, რომლის შესწავლის ობიექტია კონკრეტული დანაშაულებრივ-სამართლებრივი ფაქტები. იგი გამოიყენებს, აგრეთვე, ემპირიულ-აპოსტერიორულ მეთოდოლოგიას, შედარებით სამართლის თეორიულ განზოგადებასთან. როგორც აღინიშნა, სამართლის თეორია აწარმოებს არსებული პოზიტიურ-საკანონმდებლო გამოცდილების განზოგადებას, ხოლო სამართლის სოციოლოგია აწარმოებს კონკრეტულ სამართალდარღვევათა კონკრეტულ პირობათა და მიზეზთა კვლევას მათი სოციალური კანონზომიერების დადგენის მიზნით, დანაშაულის სოციალური პროფილაქტიკის მიზნით.

სამართლის სოციოლოგია არ არის „ნორმატიული ხასიათის" მეცნიერება, არამედ წმინდა ემპირიული კვლევა „სამართლებრივი ფაქტებისა", განსხვავებით სამართლის თეორიისაგან, სამართლის სოციოლოგიას არ აინტერესებს სამართლის ნორმატიული მხარე თავისთავად, არამედ მხოლოდ სამართლებრივი ფაქტების კანონზომიერებათა და მიზეზების კვლევა.

ამ მომენტის მიმართ ცხადად მიუთითებს ა. კაუფმანი, რომ „სამართლის ფილოსოფია და სამართლის თეორია... სამართლის სოციოლოგიის მსგავსად სამართლებრივი ფაქტებით არ არიან დაკავებულნი"[1].

მაშასადამე, სამართლის ფილოსოფია არსებითად უფრო ფართო ხასიათისაა, ვიდრე სამართლის თეორია, იგი შეიძლება ითქვას,

[1] ა. კაუფმანი. სამართლის ფილოსოფია განსჯისათვის. საქართველოს პარლამენტის უწყებანი. №2. 1997 წ., გვ. 50.



რომ გარეგადამწვდომია და ერთიანობაში განიხილავს ფილოსოფიას, როგორც იდეას, სამართლის თეორიას როგორც ცნებას, და სამართლის სოციოლოგიას, როგორც სამართლებრივი ფაქტის შესახებ არსებულ მეცნიერებას. შესაბამისად სამართლის თეორიას აინტერესებს სამართლის ნორმატიული სისტემა და დოგმატიკა, სამართლის სოციოლოგიას სამართლებრივი ფაქტები, ხოლო სამართლის ფილოსოფიას, როგორც ჰეგელი ამტკიცებდა - სამართლის იდეა, ცნება, ფაქტი და მათი ურთიერთმიმართებანი.

სამართლის სოციოლოგია თეორია, იურიდიული დოგმატიკა, სამართლის ფილოსოფია ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან არა მხოლოდ კონცეპტუალურად, არამედ, აგრეთვე მეთოდოლოგიურადაც. იურიდიული დოგმატიკის მეთოდი, აღნიშნავს ჟ. კარბონე, (ისევე, როგორც სამართლის ფილოსოფია) - ეს არის დედუქცია და გონებათჭვრეტითი მიდგომა. იგი იყენებს განმარტებებს, არგუმენტაციას, ლოგიკურ მსჯელობებს და რიტორიკის სხვა ფორმებს. ხოლო სოციოლოგთა მეთოდი ინდუქციური და ფაქტოლოგიურია: ეთნოგრაფიული აღწერილობანი, სტატისტიკური ანალიზი, ანკეტები, ინტერვიუ და სხვა ემპირიული კვლევაძიებანი"... თავდაპირველად ყველაფერი შედიოდა სამართლის ფილოსოფიის მფლობელობაში. შემდეგ მას გამოეყო სამართლის სოციოლოგია, სამართლის ლოგიკა და სამართლის ფსიქოლოგია. სამართლის ფილოსოფიამ შეინარჩუნა მხოლოდ ის, რასაც შეიძლება ვუწოდოთ მორალისა და განსაკუთრებით მეტაფიზიკის გავრცელება სამართალზე, სახელდობრ კი: პიროვნების უფლებებისა და მოვალეობების შესახებ გონებათჭვრეტითი კონსტრუქციები, სამართლიანობის არსება, ბუნებითი სამართალი"[1]. ერთი სიტყვით, ის, რაზედაც არ ვრცელდება ტექნიკური - ექსპერიმენტალური მეთოდები და მათემატიკური სტატისტიკა.

[1] Ж. Карбонье. Юридическая социология. М., 1986 г., с. 37-38.

# თავი II
# სამართლის ფილოსოფია როგორც მსოფლმხედველობა

## §1. მსოფლმხედველობის გაგება

ფილოსოფიაში მსოფლმხედველობის საკითხს დიდი მნიშვნელობა გააჩნია. ფილოსოფია, გარკვეული აზრით, თვითონაც მსოფლმხედველობას წარმოადგენს. მსოფლმხედველობა ფილოსოფიაში განისაზღვრება როგორც პრინციპთა შეხედულებათა და მრწამსთა ერთობლიობა, რომლებიც ცალკეული ადამიანის, სოციალური ჯგუფის, კლასის და მთლიანად საზოგადოების მოღვაწეობის მიმართულებას და სინამდვილესთან დამოკიდებულებას განსაზღვრავენ. მსოფლმხედველობა ყალიბდება ელემენტებისაგან, რომლებიც საზოგადოებრივი ცნობიერების ყველა ფორმას განეკუთვნებიან. მასში დიდ როლს ასრულებს თავის მხრივ ფილოსოფიური, მეცნიერული, პოლიტიკური, ზნეობრივი, სამართლებრივი, რელიგიურ-ესთეტიკური და კულტურული შეხედულებანი, რომლებიც ადამიანს, პიროვნებას ბავშვობიდან უყალიბდება და განიცდის შემდგომ განვითარებასა და სრულყოფას.

მსოფლმხედველობა აუცილებელი შემადგენელი ნაწილია ადამიანის სულიერი და პრაქტიკული მოღვაწეობისა, ცნობიერებისა და სამყაროს შემეცნებისა. თავისთავად, მსოფლმხედველობის ცნება რთული წარმონაქმნია. იგი ზოგადად შეიძლება განისაზღვროს როგორც ადამიანის გარე სამყაროსთან რთული ურთიერთმიმართების ასახვა ადამიანის ცნობიერებაში იდეების, ცნებების, ღირებულებებისა და ნორმების სახით, აზროვნების სისტემატურ მუშაობას ამ იდეალური ღირებულებების, ნორმების, ცნებებისა და იდეების ერთიანობაში მოსაყვანად „მსოფლმხედველობა“ ეწოდება. მაშასადამე, მსოფლმხედველობა არის ადამიანის აზროვნებაში მოცემული იდეების, ცნებების და ნორმების იდეალური სისტემა, რომელიც გამოხატავს პიროვნების მიმართებას საკუთარ თავთან და ობიექტურ სამყაროსთან.



მსოფლმხედველობა იმდენად მნიშვნელოვანია, რომ იგი არსებითად განსაზღვრავს პიროვნების ცხოვრების წესს, შეიძლება ითქვას, რომ ადამიანის ცხოვრების წესში ჩანს პიროვნების მსოფლმხედველობა; პიროვნების ცნების მოაზრება შეუძლებელია მსოფლმხედველობის, აზროვნების გარეშე, პიროვნებას ქმნის მსოფლმხედველობა და პირიქით.

ყოველ მსოფლმხედველობაში მოცემულია, ერთი მხრივ, სამყარო და, მეორე მხრივ, გაგება, ხედვა ამ სამყაროსი. ე.ი. ჩვენი აქტივობის გამოხატულება, რომელიც ახასიათებს ჩემს უღრმეს მე-ობას. აქედან გამომდინარეობს მსოფლმხედველობის ძირითადი კითხვები: „რა არის ყოფიერება? რატომ არის ის, რაც არის? ვინ ვარ მე? რატომ ვარ გადასროლილი სამყაროში?“ აღნიშნული კითხვები, კ. იასპერსის აზრით, განპირობებულია აუცილებლობით ადამიანის არსებობის სიტუაციიდან, განსაკუთრებით კი ზღვრული სიტუაციებიდან, იმის გაცნობიერებიდან, რომ „მე არ ვიყავი დასაწყისში და არ ვარ დასასრულს, თვით დასაწყისსა და დასასრულს შორის მე ვსვამ კითხვას დასაწყისსა და დასასრულზე“[1].

ამ კითხვების დასმისთანავე ნათელია, რომ აქ საკითხი ორ ასპექტში განიხილება: პირველი - ესაა თვით „მე“, პიროვნების შინაგანი სამყარო და, მეორე მხრივ, სამყაროს გააზრების საკითხი. როდესაც „მე“ არის ამოსავალი, მაშინაც სამყაროს გააზრების აუცილებლობამდე მივდივართ, რადგანაც იმისათვის, რომ „მე“ გაგებული იქნას და განისაზღვროს მისი ადგილი სამყაროში, აუცილებელია თვით სამყაროს გაგება და გააზრება, რასაც ემსახურება ფილოსოფია, როგორც მსოფლმხედველობა, შეხედულებათა სისტემა სამყაროს, როგორც ერთიანის, მთელის შესახებ. მაგრამ მსოფლმხედველობა განსხვავდება ფილოსოფიისაგან, ვინაიდან როგორც ჰუსერლი ამტკიცებს, მსოფლჭვრეტა, როგორც მსოფლმხედველობა, როგორც სიბრძნე პიროვნებისეულია, მეცნიერება კი უპიროვნოა[2].

მსოფლმხედველობა წარმოადგენს შემადგენელ ნაწილს ადამიანის ცხოვრებისა, აზროვნებისა. იგი წარმოადგენს ცნობიერების

[1] Jaspers K. Philosohie, B. 1. Berlin, 1932, s.s. 1-2.
[2] Гуссерь Е. Философия как строгая наука. Логосъ. 1991 г., с. 52.

ელემენტებისა და შინაარსების რთულ ურთიერთდამოკიდებულებას, განსხვავებული ცოდნისა, რწმენისა, აზრებისა, განწყობილებების, განცდათა რთულ ერთიანობას, რომლებიც უჩნდება პიროვნებას თავის თავთან და „სხვა"-სთან, საზოგადოებასთან, სამყაროსთან ურთიერთობისას. მსოფლმხედველობა თავის თავში მოიცავს ადამიანური გამოცდილების სხვადასხვა სახეს. მსოფლმხედველობაში მთავარი ადგილი უჭირავს ადამიანური ყოფიერების, პიროვნების ცხოვრებისეული საზრისის გააზრებას, ადამიანის პიროვნული მისიის, დანიშნულების დადგენას.

მსოფლმხედველობა შეიძლება განისაზღვროს, როგორც ერთობლიობა პიროვნების შეხედულებებისა, ღირებულებებისა, პრინციპებისა და შეფასებებისა, რომლებიც იძლევიან სამყაროს გაგებას, ხედვას და განსაზღვრავენ, ამასთანავე, ადამიანის ადგილს მასში, მის ცხოვრებისეულ პოზიციას, ქმედებას და ა.შ. მსოფლმხედველობის ცნებაში განზოგადოებული სახით, წარმოდგენილია შემეცნებითი, პრაქტიკული და ღირებულებითი მომენტები და მიმართებანი.

მსოფლმხედველობის ცნებაში, როგორ ითქვა, ერთმანეთისაგან ანსხვავებენ ორ მხარეს, ორ პოლუსს: ერთი მხრივ, სამყარო, საზოგადოება და ა.შ., რომელიც თავისი არსით ჩვენგან დამოუკიდებელია, გარეშეა, „უცხოა" და, მეორე, ადამიანური ყოფიერება, „ექსისტენცი" და მისი ჭვრეტა, ხედვა ამ მოცემულისა, რაც ჩვენი უღრმესი „მე"-ს აქტივობის შედეგია. ეს ორი პოლუსი, ორი მხარე ერთმანათისაგან მოუშორებელია მსოფლმხედველობის თვალსაზრისით. მსოფლმხედველობა არ შეიძლება იყოს მხოლოს „ჩემი" და „სამყაროს" ცნებას არ მოიცავდეს, ე.ი. არ მოითხოვდეს სამყაროში გასვლას, „პროექციას". იგი არ შემოიფარგლება მხოლოდ სუბიექტის შინაგანი სამყაროთი, იგი სვლაა „არა-მე"-საკენ, სამყაროსაკენ, ტრანსცენტენტისაკენ, რადგანაც სუბიეტი სამყაროთია გარშემორტყმული და თვით მასში გარკვეულ ადგილს იჭერს. თვით ძირითადი მსოფლმხედველობრივი კითხვები: ვინ ვარ მე? რატომ ვარ გადასროლილი სამყაროში? რა უფლება და მოვალეობა მაკისრია მე, როგორც ადამიანს? ერთი სიტყვით, მსოფლმხედველობა გულისხმობს ადამიანის პოზიციას სამყაროსადმი, მისი წვდომისადმი, მასში ორიენტაციას. შეიძლება ითქვას, რომ ადამიანს მსოფლმხედველობა განასხვავებს ცხოველისაგან;



შეიძლება არსებობდეს „ცხოველური" მსოფლმხედველობაც. მაგ.: „ლუარსაბისეული მსოფლმხედველობა (ილია ჭავჭავაძე), „მასლოვასებური" მსოფლმხედველობა (ლ. ტოლსტოი), „ქურდული" მსოფლმხედველობა და ა.შ.

დანაშაულისებრ მსოფლმხედველობათა ფორმები ყალიბ-დება „ქურდული სპეციალობების" მიხედვით. „ჯიბის ქურდის" მსოფლმხედველობა განსხვავდება „მკვლელის", „თაღლითის", „კორუმპირებულის" მსოფლმხედველობისაგან. ესენი ინდივიდუალური სამართლებრივი შეხედულებებია.

გამოსული იმ გარემოებებიდან, რომ ადამიანის მიმართება სამყაროსთან შეიძლება იყოს თეორიული ინტელექტუალური და ემოციურ-განცდითი, მსოფლმხედველობის ცნების განსაზღვრისას ერთმანეთისაგან განასხვავებენ ამ ცნების ორ დონეს, „თეორიულ-საზოგადოებრივს" და „ინდივიდუალურ-სიმბოლურს". ეს უკანასკნელი, თეორიულ-გონითი მსოფლმხედველობისაგან განსხვავებით, „ინდივიდუალლურ-ექსისტენციალურია და წარმოადგენს სამყაროს ემოციურ-განცდისეულ წვდომას, ყოველდღიურ ურთიერთობებში ჩამოყალიბებულ შეხედულებათა ერთობლიობას, საკუთარ სიმბოლურ-ღირებულებით სისტემას. მსოფლმხედველობის ცნების ანალიზის შედეგად დადგენილია, რომ მსოფლმხედველობის ამ ორი დონის ურთიერთგანსხვავება პირდაპირ კავშირშია მსოფლმხედველობის ცნების ორი ძირითადი პოლუსის „მე"-სა და „სამყაროს" ურთიერთგანსხვავებასთან, რადგანაც თეორიულ გონითი აზროვნება ეს არის აზროვნება საზოგადოებრივ-სამყაროული, დანახული სოციალური აზროვნების პოზიციებიდან, რაც „სხვა"-სთან მიმართებას გულისხმობს. ამის საპირისპიროდ ემოციურ-განცდითი, სიმბოლური მსოფლმხედველობა არის მეორე პოლუსის თვითაზროვნება, „მე"- მისი შინაგანი სამყარო და ღირებულებათა სიმბოლიკა. სიმბოლური აზროვნება არის ექსისტენციის თვითგააზრება „სამყაროს" გარეშე და ამის გამო სამყაროსთან, ტრანსცენდენტურთან ნეგატიურ ურთიერთკავშირში.

„მე"-სა და „სამყაროს" ურთიერთდამოკიდებულების მსოფლმხედველობრივ გაგებაში ხშირად ხდება ისე, რომ ჩნდება კონფლიქტი „სამყაროსა" და ადამიანს, პიროვნებას შორის, პიროვნების

ექსისტენციალურ-სიმბოლურ სამყარო საკუთარი მისწრაფებების, მიდრეკილებების მიზნების განხორციელების გზაზე წინააღმდეგობაში მოდის საზოგადოებრივ-თეორიული მსოფლმხედველობის არსებულ სისტემასთან, იდეოლოგიასთან, რომელშიც იგულისხმება არსებული სოციალურ-ეკონომიკური, თუ სამართლებრივ-სახელმწიფოებრივი ფორმები, რომლებიც თავის მხრივ ქმნიან პოლიტიკურ სამართლებრივ და სხვა დოგმატიკას.

აღნიშნულ დამოკიდებულებაში „მე"-სა და „პოზიტიურ სამართალს" შორის აღმოცენებული კონფლიქტი მიმართულია ამ დოგმატიკის მოხსნისაკენ, რაც ხშირად საზოგადოებაში ხდება „დანაშაულის ჩადენის" საფუძველი. დანაშაული ზოგადად შეიძლება გავიზიაროთ სამართლებრივი „დოგმატიკის" დარღვევად სუბიექტის ემოციების, მისწრაფებების, მიდრეკილებების, მიზნების განხორციელებისათვის ბრძოლის შედეგად. ინდივიდუალურ და საზოგადოებრივ მსოფლმხედველობრივ დონეებს შორის არსებული დაპირისპირება კულტურის სხვადასხვა სფეროში სხვადასხვაგვარად გამოვლინდება, მაგ.: თუ იგი სამართლის სფეროში გამოვლინდება, როგორც „დანაშაული", რელიგიის სფეროში იგი თავს იჩენს „ერესის" ფორმით, ხელოვნებაში, მაგალითად, „ავანგარდიზმის" სახით და ა.შ.

## §2. სამართლებრივი მსოფლმხედველობის ცნება

ადამიანის, პიროვნების მსოფლმხედველობის არსებით შემადგენელ ნაწილს სამართლებრივი შეხედულებები წარმოადგენენ. შეხედულებანი ადამიანის „ბრალზე", „დანაშაულზე", „სასჯელზე", სიკეთესა და ბოროტებაზე, სამართლიანობასა და უსამართლობაზე, „განგებაზე", ადამიანის სულს გაჩენის დღიდან აწუხებდა და უდიდეს გავლენას ახდენდა მის ყოფიერებაზე. ამ აზრით, შეიძლება ითქვას, რომ ფილოსოფია სოციალურ პლანში ადამიანისათვის არსებითად სამართლის ფილოსოფიაა, რომ სამართლის ფილოსოფია ფილოსოფიის უმნიშვნელოვანეს ნაწილს წარმოადგენს, ვინაიდან „სო-



ციალური სამართლიანობისა" და „საყოველთაო სიკეთის" იდეები გადამწყვეტ მნიშვნელობას იძენენ სწორედ ადამიანის მსოფლმხედველობითი მიმართებით. სოციალური „უსამართლობა" და საყოველთაო „ბოროტება" არის როგორც ადამიანის, ასევე კულტურის მამოძრავებელნი და ამავე დროს მსოფლმხედველობის განვითარების ნეგატიური პრინციპები. ეს ის პრინციპებია, რომლებიც შესაძლებელს ხდის სამართლის, როგორც ასეთის, როგორც სოციალური მოვლენის არსებობას და მის ფილოსოფიურ გააზრებას. სამართლის, მის მთლიანობაში, ფილოსოფიური გააზრების წყაროა საზოგადოებაში „უსამართლობისა" და „სამართლიანობის" ურთიერთბრძოლის გააზრება, მისი საფუძვლების ძიება, პასუხის გაცემა კითხვებზე, რა არის დანაშაული, რა უფლება აქვს ერთ ადამიანს დაჩაგროს, ან სიცოცხლე მოუსწრაფოს მეორეს? რატომ უნდა დამყარდეს სამართალი? და რა არის სასჯელი[1] და სხვ. შეიძლება ითქვას, რომ არ მოიძებნება, ალბათ, ადამიანთა შორის ურთულეს ურთიერთმიმართებათა ჯაჭვში ისეთი რგოლი, რომელსაც თანამედროვე განვითარებულ საზოგადოებაში არ გააჩნდეს მისწრაფება სამართლებრივი, ნორმატიული რეგლამენტაციის აუცილებლობისაკენ. ამ ურთულეს ფენომენს აუცილებლად ესაჭიროება ფილოსოფიური გააზრება და შეფასება. სამართლის ფილოსოფიის ამოცანაც ამ აუცილებლობას უნდა გამოხატავდეს, ე.ი. მან უნდა განიხილოს და, ფილოსოფიური მეთოდისა და ჭვრეტის საფუძველზე, შეისწავლოს სამართალი, როგორც ასეთი, მისი არსება და მისი გამოვლენა სოციალურ დროსა და სივრცეში, მისცეს მას მეცნიერულ-მსოფლმხედველობრივი შეფასება მისი რაციონალურობის თვალსაზრისით.

სამართლის ფილოსოფია, როგორც ფილოსოფიური შეხედულებების სისტემა, სამართლის, როგორც სოციალური მოვლენის შესახებ, ზოგადად, იმავე ელემენტებს უნდა შეიცავდეს, რასაც მსოფლმხედველობის სხვა ფორმები, რადგანაც ყოველი მსოფლმხედველობის ბირთვს ფილოსოფია, ფილოსოფიური ჭვრეტა და

[1] სასჯელის შესახებ კლასიკური შეხედულებანი კრიტიკულად-ნეგატიური თვალსაზრისით განხილული აქვს ფ. ნიცშეს შრომებში „ecce homo" (1881) და „მორალის წარმოშობა" (1887). სასჯელი არასოდეს ასწორებს დამნაშავეს, თვლის ნიცშე.

რეფლექსია წარმოადგენს. სამართალში, როგორც სოციალურ-მსოფლმხედველობრივ მოვლენაში, შეიძლება ერთმანეთისაგან გამოვყოთ სამართლებრივი ცნობიერების ინდივიდუალური და საზოგადოებრივი დონეები.

სამართლებრივი ცნობიერების ინდივიდუალური დონე ხასიათდება, როგორც პიროვნების შეხედულებანი „სამართლიანობაზე“ და „უსამართლობაზე“, თანასწორობასა და თავისუფლებაზე, რწმენასა და შემოქმედებაზე, არსებულ „პოზიტიურ სამართალზე“, ადამიანის უფლება-მოვალეობებზე, პიროვნების დანიშნულებაზე და ადგილზე საზოგადოებაში ა.შ. პიროვნების შეხედულებანი სამართლის შესახებ ძირითადად ეფუძნება ადამიანის განცდებს, ემოციებს, მიზნებს და, როგორც ჰეგელი იტყოდა, - მისწრაფებებს და მიდრეკილებებს[1]. ჩვენი აზრით, პიროვნების განცდისეულ სიმბოლურ აზროვნებაზე აღმოცენებულ შეხედულებებს სამართლის შესახებ, სამართლებრივი მსოფლმხედველობის ცნება ეწოდება, რომელსაც თავისი შინაგანი მომენტები გააჩნია და დიდი მნიშვნელობა აქვს სამართლის ფილოსოფიის, როგორც მსოფლმხედველობის გაგებისათვის.

სამართლებრივი მსოფლმხედველობის საზოგადოებრივი დონე განსხვავდება ინდივიდუალური დონისაგან და ზოგად სამართლებრივ შეხედულებებს წარმოადგენს, რომლებიც დადგენილია კანონმდებლობის ნორმატული სავალდებულო ფორმით და არსებითად საზოგადოებრივი კოლექტიური ცნობიერების იმ ფორმას წარმოადგენს, რომელიც ხშირად უპირისპირდება მას, როგორც „გაუცხოებული“ სამართლებრივი არსი, „სამართლებრივი იდეოლოგია“. საზოგადოებრივი ცნობიერების სახელმწიფოებრივად ჩამოყალიბებულ სამართლებრივ შეხედულებებს, რომლებიც ნორმატული ფორმით დადგენილია სამართლებრივ კოდექსებში და რომლებიც განსაზღვრავენ მთელს სამართლებრივ სისტემას „სამართლებრივი იდეოლოგია“ ეწოდება. სამართლებრივი იდეოლოგია არის გაბატონებული კლასის, მმართველი ფენის, სახელმწიფოს სოციალური ინტერესების დამცველი და სანქციონირებულია ამ უკანასკნელის მიერ.

[1] Гегель. Философия права. Соч., Т. VII, М-Л., 1934, 5.



## §3. პიროვნების სამართლებრივი მსოფლმხედველობის ბაზისი

როგორც ნაწილობრივ აღვნიშნეთ, სამართლებრივი მსოფლმხედველობა არსებითად, პიროვნების განცდისეულ-სიმბოლური აზროვნების შედეგია და მის შინაგან „მე“-ობას, ექსისტენციალურ აზროვნებას წარმოადგენს. იგი პიროვნების სიმბოლურ-ექსისტენციალური აზროვნების საფუძველზე წარმოიქმნება, რომლის ძირითადი პოლუსებია „მე“ და „სამართალი“, როგორც „უცხო რამ“, „ტრანსცენდენტი“, „მე“ და „სამართლებრივი სამყარო“. ამ ორი პოლუსის ურთიერთდამოკიდებულებაში „მე“, პიროვნების ექსისტენციალურ-სიმბოლური სამყარო, სამართლებრივ ასპექტში, გაიაზრება მისი ნების სამი ძირითადი მომენტის წარმოჩენით, რომელთა ანალიზი აუცილებელია „პიროვნების სამართლებრივი მსოფლმხედველობის“ ცნების ანალიზისას.

ვფიქრობთ, ადამიანური ყოფიერების იმანენტურ უსასრულო სტრუქტურაში შეიძლება მივანიშნოთ სამი განცდისეულ-სიმბოლური უნარი, ნების გამოვლების სამი პოტენცია, რომლებიც ერთმანეთთან დიალექტიკურ ერთიანობაში იმყოფებიან. ისინი შეიძლება წარმოვიდგინოთ, როგორც განცდისეულ-ყოფიერებით უნართა სინთეზი:

### I. თეზისი

მე, როგორც სიცოცხლის ნება, „თვითშენახვა“[1], „ego“, თვითობა (selbst), ანუ „მე-მე“ განცდისეულ-ყოფიერებისეულად, იგივეობა თავის თავთან

### II. ანტითეზისი

„მე“, როგორც თავის თავისა და „სხვის“ უარყოფა, თავისუფლების უნარი, პოტენცია. აბსოლუტური უარყოფა, როგორც თავის თავისა, ასევე სხვისა, სიკვდილის ნება, უნარი.

### III. სინთეზი

[1] Т. Гобс. Основы философии. Соч. Т. 1. М., 1989. III ч. ასევე მსჯელობს „თვითშენახვაზე“. Спиноза Б. Этика. Л. – М. 1932. гл. IV, ჯ. ლოკი. Д. Локк. Два трактата о правлении. Соч. 3. Кн. 2. და სხვები.

თვითშენახვაზე და თავისუფლებაზე, სიცოცხლისა და სიკვდილის ნებაზე ამაღლებული ადამიანური განცდისეული ყოფიერება, სული, რომელმაც გაიარა თავის თავში „ეგო“-სა და „სხვის“ უარყოფა; თავის თავში უარყოფით გამდიდრებული და დაბრუნებული „მე“, რწმენის პოტენცია. ესაა რწმენის უნარი, რწმენა თავისი თავისა და „სხვისა“ და, ვინაიდან რწმენა არის არა უბრალო იგივეობა თავის თავთან („ეგო“), არამედ თავისუფლებით გამდიდრებული თვითდადგენა, ვინაიდან რწმენა ეს არის სიკვდილზე ამაღლებული სიცოცხლე, იგი არის ამავე დროს, პოზიტიური - შემოქმედების პოტენცია. რწმენა არის პიროვნების მთლიანობის საფუძველი და ამდენად, შემოქმედების საფუძველიც. რწმენის გარეშე არ არსებობს შემოქმედება.

პირველადი სინთეზის გაშლა:

1. თეზისი - თვითშენახვა, სიცოცხლის ნება, თავის თავის სიყვარული. ადამიანური ყოფიერება ადგენს თავის თავს უშუალო განცდის საფუძველზე.

2. ანტითეზისი - თავისუფლების უნარი, ნება, სიკვდილის პოტენცია. ადამიანური ყოფიერება თავის თავში აღმოაჩენს თავის უარყოფას, „სხვას“. „სხვის“ უარყოფით იგი უარყოფს თავის თავსაც. შეუძლებელია „სხვის“ უარყოფა თავის თავის უარყოფის პოტენციის გარეშე.

3. სინთეზი - რწმენის უნარი წარმოადგენს პირველი ორი უნარის ერთიანობას და, ამავე დროს, წარმოადგენს პიროვნების მთლიანობის, მისი მსოფლმხედველობის გამოხატულებას.

ვფიქრობთ, რომ ადამიანის შინაგანი განცდისეული ყოფიერება ტრიალებს ამ სამი უნარის დიალექტიკურ ერთიანობაში. მას შეიძლება ვუწოდოთ სულის განცდისეულ სიმბოლური ემანაცია თავის თავში, რომელიც პიროვნების ინდივიდუალური მსოფლმხედველობის საფუძველია[1].

**დასაბუთება:**

პრინციპულად მოუაზრებელია ადამიანი რომელიც არ ისწრაფვის თვითშენახვისაკენ (გარდა „საზღვრითი სიტუაციებისა“), არ გააჩნია თავის თავის სიყვარული, სიცოცხლის ნება, რომელიც

[1] ბურჯალიანი ა. სიმბოლური აზროვნების ფილოსოფია. თბ., 2003 წ., გვ. 76-84.



მეტნაკლებად გარეგნულ ქცევაში ვლინდება ძალაუფლებისაკენ სწრაფვაში და „ძალაუფლების ნების“ ბირთვს წარმოადგენს[1]. ეს არის სამყაროული კანონი, პრინციპი, რომელსაც ემორჩილება არა მხოლოდ ადამიანი, არამედ ყოველი ცოცხალი არსება, რომელიც „თავის თავის შენახვისათვის უარყოფს „სხვას“ „სხვის უფლებებს“. ნიცშეანური „ძალაუფლების ნების“ პრინციპი მოქმედებაშია, იგი „სხვაზე“ ბატონობას გულისხმობს და პიროვნებაში ჩაბუდებულ ზეადამიანს, „ზეკაცს“ უხსნის გზას. ზეადამიანი, ზეკაცი არის პიროვნება, რომელიც არ ემორჩილება ზნეობრივ და სამართლებრივ ნორმებს და უარყოფს მათ. გამოსული საკუთარი „ეგოიზმიდან“, თვითშენახვის პრინციპიდან, იგი უარყოფს მორალს, სამართალს. მისი მსოფლმხედველობა დაფუძნებულია პრინციპზე - „მე მსურს“[2]. ნიცშე ადამიანის ახალ მსოფლმხედველობას აფუძნებს „ზეადამიანის“ პრინციპზე, რომლის მიღწევისათვის პიროვნებამ შინაგანად განვითარება-გარდასახვის სამი ეტაპი - ფორმა უნდა გაიაროს. ეს იქნება ახალი მსოფლმხედველობა, რომელიც აბსოლუტური თავისუფლების აპოლოგიას წარმოადგენს, სადაც ადამიანის სულს არავითარი კანონი, არავითარი სინდისი და არავითარი ნორმა-ღირებულება აღარ შეზღუდავს. ეს აღარ იქნება „სუსტი“ ადამიანის მსოფლმხედველობა, რომელიც თავს უხრის, ემორჩილება კანონს, ვალდებულებას, პასუხისმგებლობას, სინდისის ძახილს, ახალი მსოფლმხედველობაა, აბსოლუტური თავისუფლების მსოფლმხედველობა, რომლის ძირითადი გამოხატულებაა ადამიანში ჩაბუდებული მისწრაფებები, მიდრეკილებები, ინსტინქტი „მე მსურს“, აბსოლუტური ვოლუნტარიზმი, „ბატონობის ნება“ და სხვა.

როგორც ცხადად ჩანს, პიროვნების და სამართლის ურთიერთმიმართების გარკვევისას პიროვნების ნების ნიცშეანური გაგების შემთხვევაში, სახეზეა დაპირისპირება, კონფლიქტი მორალურ და სამართლებრივ ღირებულებებთან, ნორმებთან, ხოლო მ. შტირნერთან სახელმწიფოსთანაც, როგორც ბატონობის მექანიზმთან[3].

სამართლებრივი მსოფლმხედველობის ცნება თავის თავში

[1] ბურჯალიანი ა. სიმბოლური აზროვნების ფილოსოფია. თბ., 2003 2., გვ. 84-85.

[2] ფ. ნიცშე. ასე ამბობდა ზარატუსტრა. თბ., 1993, გვ. 110-151.

[3] Штирнер М. Единственный и его достояние. М., 1906, с. 479.

მოიცავს სამართლის ორ განსხვავებულ გააზრებას პიროვნების სამართალთან მიმართებისა:

1. პირველი გაგებით პიროვნება პოზიტიურ მიმართებაშია სამართლებრივ ნორმებთან, სახელმწიფოსთან, ვინაიდან მას თავისუფლება ესმის, როგორც ნების რაციონალური „თვითშეზღუდვა" სამართლებრივი ნორმების ვალდებულებითი ბუნების მიმართ (კანტი, ჰეგელი).

2. მეორე გაგებით, სამართლებრივი მსოფლმხედველობა წარმოადგენს პიროვნების ეგოიზმის საფუძველზე აღმოცენებულ, ეგოცენტრულ, ნეგატიურ გამოხატულებას, რომელიც ვლინდება მორალური და სამართლებრივი ღირებულებების მიმართ შინაგან დაპირისპირებასა და ბრძოლაში. პიროვნების აბსოლუტური თავისუფლების მოთხოვნაში სამართალი და სახელმწიფო მსგავსი „სამართლებრივი მსოფლმხედველობის" მიერ განიხილება, როგორც აბსოლუტური ბოროტება, ნეგატიურობა, რომელიც უარყოფილი უნდა იყოს (მ. შტირნერი, ფ. ნიცშე და სხვ.).

ეგოცენტრიზმის საფუძველზე აღმოცენებულ სამართ-ლებრივ მსოფლმხედველობას სოციალურად „ნეგატიური" შეიძლება ეწოდოს, ვინაიდან იგი წარმოადგენს პიროვნების აბსოლუტური თავისუფლების აპოლოგიას, აგრესიის, ანუ „უსამართლობის" მსოფლმხედველობას.

სამართლებრივი მსოფლმხედველობის აღნიშნული ტიპების არსებობა და გამოვლენა დაფუძნებულია იმაზე, თუ სულიერი განვითარების რომელ მომენტში, რომელ ეტაპზე იმყოფება პიროვნება: სიცოცხლის ნების, თავისუფლების ნების, თუ რწმენის, შემოქმედების ნების. სიცოცხლის ნება, რომელიც ეგოიზმი და თვითშენახვის ნებაა, სამართლებრივად არ ექვემდებარება უარყოფას, აკრძალვას და დასჯას, მაგრამ მორალურად უარყოფითია. თავის მხრივ, თავისუფლების ნებას საფუძვლად უდევს თვითშენახვის ნება, ეგოიზმი, რაც ბუნებრივი ნებაა და ძირი სამყაროში უძევს, თავისუფლების ნება თავის თავში მოიცავს სიცოცხლის ნებას და მის გარეშე მოუაზრებელია. თავისუფლების ნების საფუძველზე, რომელიც თავისი არსებით ნეგაციაა, პიროვნება უარყოფს თავის თავს და ყოველგვარ სამართლებრივ ღირებულებას, ვალდებულებას, ნორმას. შეიძლება ითქვას, რომ „ნეგატიური" სამართლებრივი მსოფლმხედველობა წარმოიქმნება პიროვნების სიცოცხლისა და თავისუფლების უნარის, ნების საფეხურზე, ვინაიდან, სამართლებრივი და მორალური თვალსაზრისით, პიროვნების ეს უნარები ანტისოციალური და ანტისამართლებრივია. ისინი ფაქტიურად წარმოადგენენ სამართლებრივი და მორალური ნორმების მიუღებლობას, უარყოფას. საქმე იმაშია, რომ ამ შემთხვევაში პიროვნების (იმანენტური გაგებით) „ეგოიზმი" და „თავისუფლების უნარი" განცდისეულად პოზიტიურია, ღრმად პიროვნულია, ხოლო მორალურად და სამართლებრივად გაგებული, ნეგატიურია. აქ მსჯელობა ეხება არა სამართლებრივი ნორმების დარღვევას და დასჯადობას, არამედ სამართლებრივი ნორმების, სისტემის, სახელმწიფოს მიუღებლობას, უარყოფას პიროვნულად. პიროვნების სამართლებრივი მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბებაში ძალზედ მნიშვნელოვანია პიროვნების განცდისეული-სიმბოლური აზროვნება. სამართლებრივი მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბებაში ადამიანის განცდისეულ აზროვნებას გადამწყვეტ მნიშვნელობას ანიჭებდა ცნობილი მეცნიერი იურისტი ლ.ი. პეტრაჟიცკი. მისი აზრით, რეალურად არსებობენ მხოლოდ და მხოლოდ ფსიქიკური პროცესები, ანუ „ემოციონალური ფანტაზმები"[1]. იგი თვლიდა, რომ მეცნიერებანი სამართლის, სახელმწიფოსა და ზნეობის შესახებ უნდა ეყრდნობოდნენ ფსიქიკურ მოვლენათა ანალიზს. მან შემოიტანა „ემოციათა" ცნების ახლებური გაგება, თვლიდა რა მათ ადამიანური ქცევის ჭეშმარიტ მოტივად და მამოძრავებლად. ემოციები ორმაგი ბუნების არიან, თვლიდა იგი, როგორც აქტიური, ასევე პასიური ბუნების მქონე ემოციები - შიმშილის, წყურვილის და სხვ. განცდები. ემოციათა სიმრავლეში შეიძლება გამოვარჩიოთ ეთიკურ-მორალური და სამართლებრივი ემოციები, რომელთაც განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება სოციალური თვალსაზრისით. მორალური ემოციები განსხვავდებიან სამართლებრივი ემოციებისაგან იმით, რომ მორალური ემოციები თავის ბუნებით იმპერატიულია, ე.ი. სავალდებულოა, ხოლო სამართლებრივი იმპერატიულ-ატრიბუტული. სამართლებრივ ემოციებს გააჩნიათ აუცილებელი და მაიძულებელი

[1] Петражецкий Л.И. Теория права и государства. Т. 1, СПб, 1909, გვ. 42-43.

ხასიათი. ეს იმას ნიშნავს, რომ არა მხოლოდ რომელიმე პირი ვალდებულია რაიმე გააკეთოს, არამედ, აგრეთვე, სხვა პირსაც შეუძლია მისგან მოითხოვოს აღებული ვალდებულების შესრულება. პეტრაჟიცკის აზრით, სამართლის, მორალის, ესთეტიკის და მონობის სამართლებრივი სისტემიდან თავისუფალი შრომისა და კონკურენციის სამართალზე გადასვლაც კი - ეს შედეგია „სახალხო ფსიქიკის პროგრესისა“[1]. პეტრაჟიცკის აზრით, განსაკუთრებით ძლიერ უკუზემოქმედებას ახდენს საზოგადოებრივ მსოფლმხედველობაზე სამართალი, რომელიც შეიძლება დავყოთ ინტუიციურად და პოზიტიურ სამართლად. საზოგადოების სრულყოფისათვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს „სამართლებრივ პოლიტიკას“. პოზიტიური სამართალი ხელს უნდა უწყობდეს სამართლებრივი პოლიტიკის განხორციელებას. სამართლებრივმა პოლიტიკამ უნდა გაწმინდოს ადამიანთა ფსიქიკა მათი შეხედულებები და მათი მსოფლმხედველობა ანტისამართლებრივი მიდრეკილებებისაგან, ველური ინსტინქტების ამოხეთქვისაგან. სამართლებრივმა პოლიტიკამ სამართლის რაციონალური ფორმების ძიებით ადამიანთა საქციელი უნდა წარმართოს „საერთო კეთილდღეობისაკენ“. უნდა დადგინდეს სასურველი სამართლის საწყისები, რომელიც გამოხატული იქნება რაციონალური კანონმდებლობის დამუშავების საშუალებით“[2].

სწორედ სამართლის პოლიტიკას ცნობიერად მიჰყავს კაცობრიობა პროგრესისაკენ იმ მიმართულებით, საითაც იგი მიემართება არაცნობიერ-ემპირიულად. სახელმწიფო, ისევე, როგორც დანარჩენი საზოგადოებრივი ურთიერთობანი (საკუთრების ჩათვლით) უნდა ემსახუროს სამართალს (ე.ი. „საერთო კეთილდღეობის იდეას“, მან უნდა უზრუნველყოს სამართლებრივ ნორმათა სისტემის განხორციელება და თვით შეიცვალოს მისი მოთხოვნილების შესაბამისად, ვინაიდან საგანთა და მოვლენათა არსებობისა და მდინარების წესი არ არის იგივე, რაც კანონთა და აზრთა არსებობის წესი იურიდიულ სამყაროში. ვფიქრობთ, ჩვენი აზრით, ზემოთ აღნიშნული აზრი შეიძლება ასე განვითარდეს: დანაშაულებრივ მოვლენათა არსებობისა

[1] Петражецкий Л.И. Теория права и государства. Т. 2, СПб, 1910, გვ. 754-755.

[2] Петражецкий Л.И. Теория права и государства. Т. 2, СПб, 1910, გვ. 475.



და მდინარების წესი განსხვავდება კანონთა და სამართლის არსებობის წესისაგან. პირველი განეკუთვნება სოციალურ-ფაქტობრივ სამყაროს, ხოლო მეორე - იდეალურ-იურიდიულ სამყაროს, რომელსაც პრეტენზია აქვს იდეალურობაზე, სამართლიანობაზე. ამის გამო გასაგებია, რომ სხვადასხვა ქვეყნის იურიდიულ დოგმატიკას არსებითად ბევრი რამ აქვს ერთმანეთთან საერთო. ადამიანს არ შეუძლია შექმნას „აბსოლუტურად ახალი“, „განსაკუთრებული პოზიტიური სამართალი“, „ახალი სამართალი“; იგი მხოლოდ და მხოლოდ „მიისწრაფვის“ იდეალური სრულყოფისაკენ, რაც თავისი არსებობით უნდა იყოს პიროვნების სამართლებრივი მსოფლმხედველობის სრულყოფის გამოხატულება, ე.ი. უნდა მოიხსნას „გაუცხოება“ პიროვნების სამართლებრივ მსოფლმხედველობასა და „სამართლებრივ იდეოლოგიას“ და „სამართლებრივ პოლიტიკას“ შორის.

აღნიშნულ მოსაზრებას თავისებურად ეხმიანება პ.ი. ნოვგოროდცევის მოსაზრება იმის შესახებ, რომ სამართლის სფეროში საჭიროა დაფუძნდეს კავშირი და „საბოლოო ჰარმონია“ ჯერარსსა და არსებულს შორის, რომელიც შესაძლებელია წარმოდგენილი იქნეს „უმაღლესი მეტაფიზიკური სინთეზის“ სახით. ეს კავშირი თავის თავში უნდა გულისხმობდეს „თავისუფალი უნივერსალიზმის“ და „აბსოლუტური სიკეთის“ და სხვ. იდეათა არსებობას. მის საფუძველს წარმოადგენს უსასრულო სოციალურ-ზნეობრივი სრულყოფილების იდეა, რომელიც არის მხოლოდ მორალური მოთხოვნა და მისი განხორციელება შესაძლებელია სასრულო მოვლენების საზღვრებს იქით, რადგანაც „შეფარდებითი ისტორიული პროგრესის სფეროში არ შეიძლება გადალახული იქნეს წინააღმდეგობა იდეალსა და სინამდვილეს შორის. ყველა თეორია, მისი აზრით, რომელიც გვპირდება მიწიერი, სოციალური და მორალური წინააღმდეგობის გადაწყვეტას, უტოპიურია. „მიწიერი სამოთხის“ და რწმენის, იდეათა რღვევა, რომლებიც ეხებიან სამართლებრივ სახელმწიფოს, ნიშნავს თანამედროვე სამართლებრივი ცნობიერებისა და მართლშეგნების კრიზისს[1].

ადამიანის შინაგანი განცდისეულ-სიმბოლური სამყაროს გააზრების საფუძველზე შეიძლება ჩამოვაყალიბოთ პიროვნების ინდივიდუალურ-სამართლებრივი მსოფლმხედველობის ძირითადი

[1] Новгородцев П.И. Об общественном идеале. К., 1919, с. 149.

მომენტები და ინდივიდუალური უფლებები, რომელთა გარეშეც წარმოუდგენელია ინდივიდის ფილოსოფიურ-სამართლებრივი მსოფლმხედველობის გაგება. ისინი ეყრდნობიან მის განცდისეულ-სიმბოლურ აზროვნებას და არსებითად შეესაბამებიან მის ინდივიდუალურ-ექსისტენციალურ უნარებს. ეს შესაბამისობა შესაძლოა ასეთი ფორმით გამოიხატოს:

1. ადამიანის თვითშენახვის უნარს, სიცოცხლის ნებას, „Ego"-ს უფლებრივი აზროვნების თვალსაზრისით, შეესაბამება, ადამიანის მიერ თავისი პირადი, კერძო-ეგოისტური ინტერესების და უფლებების გაცნობიერება.

2. ადამიანის თავისუფლების უნარს, როგორც ნეგატიურ უნარს, შეესაბამება „სხვის" უფლებების გაცნობიერება საკუთარი თვითშენახვის უნარის საფუძველზე და მათი უარყოფა ან შეზღუდვა.

3. ადამიანის რწმენის უნარს უფლებრივი აზროვნების თვალსაზრისით უნდა შეესაბამებოდეს უპირველეს ყოვლისა სამართლიანობისა და კანონის რწმენა, რწმენა სახელმწიფოსადმი, როგორც „სამართლიანობის" გარანტი-მექანიზისადმი და ა.შ.

დასაბუთება:

1. უფლებები, რომლებიც გამომდინარეობენ ადამიანის თვითშენახვის ბუნებრივი პრინციპებიდან. ეს უფლებები არიან წმინდა ინსტიქტური, ბუნებრივი უფლებები, რომლებიც აღმოცენდებიან ბუნებრივი ინსტიქტების, მიდრეკილებების, განცდების და სხვ. საფუძველზე, რაშიც მდგომარეობს მათი აუცილებლობა. ასეთივე ბუნებრივ ხასიათს ატარებს ადამიანის თავისუფლების უნარის პრინციპი, რომელიც თავის მხრივ ნეგატიური პრინციპია.

ადამიანის უფლებები, რომლებიც აღმოცენდებიან თვითშენახვისა და თავისუფლების უნარებზე დაყრდნობით, შეიძება შემდეგნაირად ჩამოვაყალიბოთ:

1. უფლებები, რომლებიც იფუძნებიან თვითშენახვის უნარსა და გაიაზრებიან ადამიანური, ინდივიდუალური პოზიციებიდან, შემდეგია:

ა) სიცოცხლის უფლება;

ბ) თავისი თავის მატერიალური ფორმის, სხეულის ფლობის და გასხვისების უფლება;



გ) მოქმედების უფლება;

დ) ადამიანური კვლავწარმოების უფლება;

ე) საკუთრების უფლება;

ვ) სიტყვის უფლება.

2. უფლებები, რომლებიც ადამიანური პოზიციიდან შესაძლოა შეესაბამებოდეს თავისუფლების ნეგატიურ უნარს.

ა) თავის თავის უარყოფის უფლება (თვითმკვლელობა);

ბ) „სხვის" უფლებების უარყოფა";

გ) „სხვის" სიცოცხლის უარყოფის უფლება (მკვლელობა, სადიზმი);

დ) „სხვის" საკუთრების და შემოქმედების უარყოფა და მითვისების უფლება (მიტაცება, დაპყრობა, ქურდობა);

ე) აგრესია („სხვის" სხეულის უარყოფა, დაზიანება);

ვ) „სხვის" სხეულის ფლობის უფლება (მონობა, ტრეფიკინგი);

ზ) „სხვის" აზრის, იდეის ფლობის უფლება (პლაგიატი).

თავისუფლების ნეგატიურ უნარზე აღმოცენებული ზემოთ ჩამოთვლილი უფლებები, ასევე ნეგატიურია სოციალური, სამართლებრივი თვალსაზრისით, მაგრამ „პოზიტიურად" ითვლება ადამიანის შინაგანი მისწრაფებების, მიდრეკილებების, მიზნებისა და განცდების პოზიციიდან. ეს ანტისამართლებრივი უფლებები ადამიანის უღრმეს „მე"-ობაში, თავისუფლების უნარშია დაფარული და ხშირად ადამიანის ქმედებაში განმსაზღვრელ როლს თამაშობს სამართლებრივი მსოფლმხედველობის თვალსაზრისით. ეს ის უფლებებია, რომელთაც ადამიანი თავის თავს ანიჭებს საკუთარი სამართლებრივი მსოფლმხედველობიდან გამოსული. ეს ხდება სამართლებრივი აზროვნების, ცნობიერების განვითარების იმ საფეხურზე, სადაც ადამიანი თავისი მსოფლმხედველობრივი აზროვნების განვითარებაში ჯერ კიდევ არ ამაღლებულა რწმენის დონემდე, რწმენის უნარამდე და იმყოფება თავისუფლების უნარის ნების საფეხურზე.

სამართლებრივი თვალსაზრისით, ადამიანი უმაღლეს განვითარებას უფლებრივი აზროვნების განვითარების პროცესში აღწევს რწმენის უნარის გაცნობიერებისას. რწმენის უნარი არის პიროვნების

გამთლიანების, ჩამოყალიბების საფეხური, სადაც ადამიანი აღწევს უპირველეს ყოვლისა თავისი თავისა და „სხვის“ რწმენას. სამართლებრივი აზროვნების პოზიციიდან რწმენის უნარის საფუძველზე ეფუძნება შემდეგი უფლებები:

1. კანონის რწმენა, როგორც საკუთარ ეგოიზმსა და თავისუფლებაზე ამაღლებული პიროვნების უპირველესი უფლება, კანონის აღიარება;
2. კანონშემოქმედების უფლება;
3. სამართლიანობის უფლება;
4. სამართლის სუბიექტობის უფლება.

როგორც მართებულად აღნიშნავს ბ. სავანელი - „ადამიანი არის არა საერთაშორისო, არამედ, საერთო, სამართლის ერთადერთი, უნივერსალური სუბიექტი. ამას ადასტურებს მოქალაქეობრივი და პოლიტიკური უფლებების შესახებ საერთაშორისო პაქტის მუხლი 16, რომლის თანახმად „ადამიანი სამართლის სუბიექტია, სადაც არ უნდა იმყოფებოდეს იგი“.

რამდენადაც ადამიანი არის არა საერთაშორისო სამართლის, არამედ ზოგადად, სამართლის უნივერსალური სუბიექტი, ამიტომ იგი უნდა განვიხილოთ, როგორც ადამიანის საყოველთაო უფლებათა სამართლით გათვალისწინებული უფლებების მატარებელი სუბიექტი, ხოლო სახელმწიფო - ადამიანის საყოველთაო უფლებათა სამართლით გათვალისწინებული, მხოლოდ მოვალეობების მატარებელი სუბიექტი.

ადამიანის საყოველთაო უფლებების სამართალი არის იმ სამართლებრივი ნორმების ერთობლიობა, რომელიც განსაზღვრავს ადამიანის საყოველთაო უფლებებს სახელმწიფოების მიმართ და სახელმწიფოების საყოველთაო მოვალეობებს ადამიანის მიმართ ეკონომიკურ, სოციალურ, კულტურულ, პოლიტიკურ და მოქალაქეობრივ სფეროში[1].

5. უფლებების უფლება (უდანაშაულობის პრეზუმპცია);
6. თანასწორობის უფლება;
7. პასუხისმგებლობის უფლება.

[1] სავანელი ბ. ადამიანთა უფლებები. თბ., 2001. გვ. 27-28.



როგორც ზემოთ ითქვა, ადამიანის პიროვნული სამართლებრივი მსოფლმხედველობა შეადგენს ადამიანის ზოგადი მსოფლმხედველობის აუცილებელ შემადგენელ მომენტს, რომელიც ძირითადად ეყრდნობა „სამართლიანობისა“ და „უსამართლობის“ იდეებს, მათ ურთიერთმიმართებას, აგრეთვე, ურთიერთმიმართებას პიროვნებასა და საზოგადოებას შორის, რომელიც საბოლოო ჯამში დაიყვანება „მე“-ს და „სხვის“ ურთიერთმიმართებაზე. ამ ურთიერთმიმართებაში „სხვის“ ცნებაში იგულისხმება არა მხოლოდ ანალოგიური „მე“ თავისი უფლებებით, არამედ საზოგადოებაც, სამართალიც, სახელმწიფოც, მთელი თავისი ატრიბუტებით, რომელიც ეწინააღმდეგება „ჩემს“ ინდივიდუალურ მიზნებს, მისწრაფებებს, მიდრეკილებებს, თავისუფლებას და რომელთა წინაშეც ადამიანი „გაუცხოებულია“. სახელმწიფო და სამართალი პიროვნებას აკისრებს ვალდებულებებს („შენ უნდა“, Sollen) და აყენებს მას პასუხისმგებლობის წინაშე, რაც არსებითად წარმოადგენს „გაუცხოების“ საფუძველს.

სახელმწიფოსა და სამართლის „გაუცხოების“ გამო ადამიანის პიროვნული სამართლებრივი მსოფლმხედველობა ხშირად უპირისპირდება არსებულ „პოზიტიურ სამართალს“, არსებულ საკანონმდებლო დოგმატიკას და ჩნდება კონფლიქტი. ხშირად ეს კონფლიქტი აღმოცენდება „უსამართლობის“ საფუძველზე, რაც ხშირად მთავრდება არსებული კანონმდებლობის შეცვლით, „შესწორებით“, ან თვით პიროვნების მოხსნით და განადგურებით. შეიძლება ითქვას, რომ ადამიანის პიროვნული სამართლებრივი მსოფლმხედველობა, მისი ინდივიდუალურ-განცდისეული ბუნების გამო, არის საფუძველი „პოზიტიური სამართლის“, როგორც ნორმათა სისტემისა და როგორც სოციალური ბუნების მქონე კულტურის ფენომენის განვითარებისა, ვინაიდან „ინდივიდუალურ-სამართლებრივი მსოფლმხედველობა“ ყოველთვის შესაძლებლობის, „ჯერარსულ“ სფეროში მოიაზრებს სამართალს ექსისტენციალურ-სიმბოლური აზროვნების საფუძველზე. მართალია, ადამიანი სამყაროში და, ამასთანავე, სამართლებრივ სამყაროში, უპირველესყოვლისა თავისი „ეგო“-თი შემოდის, მაგრამ სულიერი განვითარების გზაზე, პიროვნებად ჩამოყალიბების პროცესში, აცნობიერებს თავის „თავისუფლების უნარს“, რომელიც არ არსებობს „სხვის“ თავისუ-

ფლების გააზრების გარეშე და, ამის შედეგად, მაღლდება „რწმენის უნარამდე“, რომელიც უფლებრივი აზროვნების პოზიციიდან ვლინდება, როგორც კანონის, სამართლის რწმენა და, რომელიც ადამიანის უმაღლეს სოციალურ გამოხატულებას წარმოადგენს.

კანონის მიმართ რწმენიდან ლოგიკურად გამომდინარეობს აგრეთვე „სამართლიანობის“ მიმართ რწმენა, „აღიარება“, რომელიც სახელმწიფოსა და სამართლის არსებობის საფუძველს წარმოადგენს.

ჯერ კიდევ არისტოტელე აღნიშნავდა თავის ცნობილ შრომაში „პოლიტიკა“, რომ ბუნებრივად თითოეულ ადამიანს ახასიათებს მისწრაფება სახელმწიფოებრივი ურთიერთობისაკენ, ხოლო ვინც პირველად შემოიღო სახელმწიფოებრივი კავშირი, მან ადამიანებს დიდი სიკეთე მოუტანა. ადამიანი, რომელმაც მიაღწია სრულყოფას, ის ცოცხალ არსებათა შორის საუკეთესოა, ხოლო ადამიანი, მოცილებული კანონსა და სამართალს, ყველაზე მდაბალი არსებაა, რადგან ყველაზე უფრო საშინელებაა - შეიარაღებული უსამართლობა. ბუნებრივად, ადამიანის იარაღს წარმოადგენს გონიერება და ზნეობა, რომლის გამოყენება შეიძლება საწინააღმდეგო მიმართულებითაც, ამიტომ უზნეო ადამიანი უსინდისო და მხეცური ბუნებისაა სათნოების გარეშე, როგორც სქესობრივ, ისე სხვა მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილების საკითხში. სამართლიანობა კი სახელმწიფოებრივი მოვლენაა, რადგან სამართალი არის სახელმწიფოებრივ ურთიერთობათა მომწესრიგებელი საშუალება და სამართლიანობის საზომი“[1].

ის სამართალი და სახელმწიფო განწირულია დასაღუპავად, რომლის მიმართაც პიროვნებას აღარ გააჩნია რწმენა და რომელიც საბოლოო ჯამში პიროვნების „თავისუფლების უნარის“ მსხვერპლი ხდება. „თავისუფლება“ ებრძვის და ხშირად სპობს სახელმწიფოს, რადგანაც თავისუფლების უნარი, „დიონისური“ საწყისია (ნიცშე), რომელიც ვერ ეგუება, უარყოფს არსებულს. თავისუფლების უნარის მომთოკავი პიროვნებაში, მხოლოდ რწმენის უნარია, რწმენაა. ჰეგელი არაერთგზის მიუთითებს „სამართლის ფილოსოფიაში“, რომ ნება არის „მე“-ს თვითგანსაზღვრა, რომელიც იმაში მდგომარეობს, რომ იგი ადგენს თავის თავს და, ამასთანავე, როგორც

[1] არისტოტელე, პოლიტიკა, I, თბ., 1995, გვ. 13.



თავის თავის უარმყოფელს, შემომსაზღვრელს, განსაზღვრულს და როგორც თავის თავთან მყოფს. „მე“ ნებაში განსაზღვრავს თავის თავს, როგორც თავის თავთან უარყოფით მიმართებას და როგორც ყოვლადობას, იგი ადგენს თავის თავს თავის უარყოფაში. სწორედ ეს არის ნების თავისუფლება, რომელიც შეადგენს მის ცნებას, ან სხვაგვარად რომ ვთქვათ, მის სუბსტანციალობას[1]. როდესაც იყენებენ განსაზღვრებას, რომ ნება საყოველთაოა, ნება განსაზღვრავს თავის თავს, ამით უკვე მასზე მსჯელობენ, როგორც ნაგულისხმევ სუბიექტსა, ან სუბტრატის შესახებ. მაგრამ ნება არ არის რაღაც მზა და საყოველთაო მანამ, სანამ იგი არ განისაზღვრება და მანამდე, ვიდრე ეს განსაზღვრება არ მოიხსნება და არ მიიღებს იდეალიზირებულობის ხასიათს, არამედ ნება არის მხოლოდ თავის თავის გამაშუალებელი ქმედება თავის თავში და დაბრუნება თავის თავთან. ის, რასაც ჩვენ ნებას ვუწოდებთ, შეიცავს თავის თავში ორივე ზემოთ აღნიშნულ მომენტს. „მე“, როგორც ასეთი, არის უპირველეს ყოვლისა წმინდა ქმედება, საყოველთაო და თავის თავთან მყოფი; მაგრამ ეს საყოველთაო განსაზღვრავს თავის თავს და, ამდენად, იგი უკვე აღარ იმყოფება თავის თავთან, არამედ ადგენს თავის თავს, როგორც „სხვას“ და აღარ არის საყოველთაო. ხოლო მესამე მდგომარეობს იმაში, რომ „მე“ თავის შემოსაზღვრულობაში, ამ „სხვაში“ იმყოფება თავის თავთან, რომ განსაზღვრავს რა თავის თავს „მე“ მაინც რჩება თავის თავთან და აღარ არის საყოველთაობის მფლობელი. სწორედ ეს არის თავისუფლების კონკრეტული ცნება, მაშინ, როდესაც წინმსწრები ორივე მომენტი აღმოჩნდა სავსებით აბსტრაქტული და ცალმხრივი. მაგრამ ასევე თავისუფლებას ჩვენ ვფლობთ გრძნობითი ფორმით, მაგალითად მეგობრობაში, სიყვარულში. ჩვენ აქ არ ვიმყოფებით ცალმხრივად საკუთარ თავში, არამედ, პირიქით, ხალისით ვიზღუდებით „სხვა“ პირთან მიმართებაში, მაგრამ ვიცით ჩვენი თავი ამ შეზღუდულობაში ჩვენივე თავით. განსაზღვრულობაში ადამიანი თავის თავს უნდა გრძნობდეს არა განმსაზღვრელად, არამედ, პირიქით, ჩვენ პირველად ვიწყებთ შეგრძნებას ჩვენივე ღირსებისა მხოლოდ იმის წყალობით, რომ განვიხილავთ „სხვას“, როგორც „სხვას“. თავისუფლება, ამგვარად, არ მდგომარეობს არც განუსაზღვრელობაში,

[1] Гегель. Философия права. Соч. T.VII, с. 37.

არც განსაზღვრულობაში, არამედ წარმოადგენს ერთსაც და მეორესაც. ნება, რომელიც განისაზღვრება მხოლოდ ვიღაცით, ახასიათებს ჯიუტს, რომელსაც ეჩვენება, რომ იგი თავისუფალი არ არის, თუკი იგი არ ფლობს რაღაც ნებას. სინამდვილეში კი ნება არ არის დაკავშირებული რაღაც განსაზღვრულთან, არამედ უნდა იაროს წინ, ვინაიდან ნების ბუნება არ მდგომარეობს იმ დაკავშირებულობასა და ცალმხრივობაში, არა: თავისუფლება მდგომარეობს იმაში, რომ ინებოს რაღაც განსაზღვრული, მაგრამ ამ განსაზღვრულობაში მაინც უნდა დარჩეს თავის თავთან და კვლავ დაუბრუნდეს საყოველთაოს მის წიაღში[1]. მაგალითად, ხშირად პროფესიული დამნაშავე შინაგანად, სამართლებრივი თვალსაზრისით, თავისუფალი პიროვნებაა იმ აზრით, რომ იგი არ არის ამაღლებული პოზიტიურ-სამართლებრივ ღირებულებათა, კანონის რწმენის დონემდე და მხოლოდ და მხოლოდ ეგოიზმსა და თავისუფლების უნარებს აცნობიერებს თავის თავში. იგი ეწინააღმდეგება ღირებულებათა და ნორმათა სამართლებრივ სახელმწიფოებრივ სისტემას, რომელიც ზოგადია თავისი ბუნებით და არ ითვალისწინებს პიროვნების, ექსისტენტის უღრმეს შინაგან სამყაროს; მას კანონის საკუთარი „ხედვა" გააჩნია, რაც სოციალურად „აგრესიის" ფორმით ვლინდება. კანონსაწინააღმდეგო ქმედება და, უმეტესწილად, დანაშაული, შეიძლება, ზოგადად, განისაზღვროს, როგორც „ზეკაცის" „ძლიერი", „თავისუფალი ნების" გამოვლინება, „ამბოხი", პიროვნების შინაგანად. „ზეკაცი" არის თავისუფლების, „ძლიერი ნების" მქონე ადამიანი, რომელიც შინაგანად ვერ ამაღლებულა რწმენის დონემდე თავის თავისა და საზოგადოების, კანონის სამყაროსადმი და მხოლოდ თავისუფლების უნარის საფეხურზე დგას. აბსოლუტური თავისუფლება მას მიაჩნია ერთადერთ სამართლებრივ ჭეშმარიტებად, ღირებულებად და სამართლიანობად.

ანალოგიურ ვითარებაში შეიძლება აღმოჩნდეს პიროვნებაც, რომელმაც, პირიქით, დაკარგა რწმენა კანონისადმი, არსებული „უსამართლობის" გამო, რომელიც მეტ-ნაკლებად თითქმის ყველა კანონში იგულისხმება, მაგრამ გარკვეულ დრომდე შეიძლება არ ჩანდეს მისი ნაკლი დროის განუვითარებლობის გამო. დროში და სივრცეში კანონის გაშლა და მოქმედება გამოაჩენს მის შეუსაბამობას, არაადექვატურობას მარად ცვალებადი ფაქტიური სოციალური ვითარების მიმართ. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, საგანთა მოვლენათა და ურთიერთობათა არსებობის და მდინარების წესს და რიგს ვერ მოიცავს, ვერ წვდება კანონთ წესი და რიგი. კანონი მიღებისთანავე „ძველია", ვინაიდან არის საზოგადოებრივი ცხოვრების ცვალებადი ურთიერთმიმართებების მყარ იდეალურ ჩარჩოში ჩასმის ცდა, რეგლამენტაცია.

## §4. სამართლებრივი იდეოლოგიის ცნება

ფილოსოფიაში, ზოგადად, იდეოლოგია განისაზღვრება როგორც იდეების, შეხედულებების თეორიული სისტემა, რომელიც გამოხატავს და იცავს ამა თუ იმ კლასის, ან სოციალური ჯგუფის ინტერესებს და მიზნად ისახავს საზოგადოებრივი წყობილების შენარჩუნებას, ან შეცვლას.

ტერმინი „იდეოლოგია" პირველად გამოიყენა ფრანგმა მოაზროვნემ, ანტუან დესტიუტ დე ტრასიმ, თავის შრომაში „იდეოლოგიის ელემენტები", სადაც სცადა დაეფუძნებინა ახალი მეცნიერება-იდეოლოგია, მეცნიერება იდეების შესახებ[1].

იდეოლოგიის მთავარ ფუნქციაში - კლასის, ან სოციალური ჯგუფის ინტერესების დაცვაში, უპირველეს ყოვლისა, იგულისხმება მისი სამართლებრივი უზრუნველყოფა, საკანონმდებლო ბაზა და მისი მიმართება პიროვნებასთან, სახელმწიფოსთან, საკუთრებასთან და სხვ. აპოლოგიურ ფუნქციას ზოგადი იდეოლოგია ახორციელებს მისი მთავარი ბირთვით - სამართლებრივი იდეოლოგიის, არსებული საკანონმდებლო კოდექსებისა და სამართლებრივი სისტემის მეოხებით. შუა საუკუნეების რელიგიური იდეოლოგიის სიმტკიცის ბირთვს წარმოადგენდა რელიგიური სამართალი და სამართლებრივი იდეოლოგია, რომელიც თავის მხრივ რელიგიური პრინციპების ხელშეუხებლობასა და სიმტკიცეს ემსახურებოდა და თვისობრივადაც რელიგიური იყო (მიზანი - ბრძოლა „ერესის" წი-

[1] Гегель. Философия права. Соч. T.VII, с. 37.

[1] ვ. ერქომაიშვილი. ფილოსოფია. თბ., 1994, გვ. 43.

ნააღმდეგ). კომუნისტური იდეოლოგიის დამცავ ქვაკუთხედს სოციალისტური და კომუნისტური სამართლებრივი შეხედულებანი და კოდექსები წარმოადგენდნენ, რომელნიც სანქციონირებულნი იყვნენ სოციალისტური სახელმწიფოს მიერ და ა.შ. სამართლებრივი იდეოლოგიის გარეშე არ არსებობს ზოგადი იდეოლოგია, შეიძლება ითქვას, რომ სამართლებრივი იდეოლოგია აუცილებელი არსებითი შემადგენელი ელემენტია ყოველგვარი იდეოლოგიისა და მისი კონკრეტული იურიდიული გამოხატულებაა.

შეიძლება ითქვას, რომ სამართლებრივი მსოფლმხედველობის თეორიულ-სოციალური ფორმა ესაა ერთობლიობა შეხედულებათა, იდეათა, ღირებულებათა, რომლებიც გამოხატავენ ადამიანთა ურთიერთდამოკიდებულებას სამართლის მიმართ, კანონიერებასთან, მართლმსაჯულებასთან. ეს არის ადამიანთა შეხედულებანი იმაზე, თუ რა არის სოციალური მართლზომიერების და არამართლზომიერების საფუძველი. თავისთავად აღებული, სოციალურ პლანში, სამართლებრივი მსოფლმხედველობა შეიძლება განვიხილოთ, როგორც საზოგადოებრივი ცნობიერების ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ფორმა, სამართლებრივი მსოფლმხედველობის თეორიულ-სოციალური გამოხატულებას წარმოადგენს სამართლებრივი იდეოლოგია, როგორც სამართლებრივ შეხედულებათა და საკანონმდებლო კოდექსების სისტემა, რომელიც ეყრდნობა განსაზღვრულ სოციალურ პოზიციას.

სამართლის ფილოსოფია წარმოადგენს მეცნიერებას უპირველეს ყოვლისა სამართლის მნიშვნელობის შესახებ სოციალურ ცხოვრებაში, მის იდეოლოგიურ გამოხატულებაში ს. ალექსეევის აზრით - „სამართლის ფილოსოფია წარმოგვიდგება, როგორც მეცნიერული დისციპლინა სამართლის მსოფლმხედველობრივი გააზრებისა, მისი მნიშვნელობისა ადამიანებისათვის, საზოგადოებისათვის, იგი მოწოდებულია გაიაზროს სამართლის ადგილი საზოგადოების განვითარებასა და ბედიღბალში, მისი განვითარების გზების და მისი ზემოქმედებისა მომავალზე, კაცობრიობის პერსპექტივებზე“...[1]

სამართლის სოციალურ-იდეოლოგიურ ფუნქციას სამართლის ფილოსოფია დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს და განიხილავს მას სახელმწიფოებრივ-პოლიტიკურ მექანიზმთან და ძალაუფლებასთან

[1] Алексеев С.С. Право. с. 395.



მჭიდრო ურთიერთკავშირში. გამოსული ამ პრინციპიდან, სამართლის ფილოსოფია განიხილავს სამართლებრივი იდეოლოგიის შესაძლებელ ფორმებს.

სამართლებრივი იდეოლოგიის განსაზღვრული ტიპი განსაზღვრავს (საზრისეულ მოდელს), სამართლისა და სახელმწიფოს ურთიერთმიმართების შესაბამის ფილოსოფიურ შემეცნებას, საკუთრივ თეორიულ-სამართლებრივ შინაარსს. კ. ნერსესიენცის აზრით, შეიძლება გამოვყოთ სამართლებრივი იდეოლოგიის სამი ტიპი: ლეგისტური, ბუნებრივ-სამართლებრივი და ლიბერტალურ-იურიდიული[1].

## §5. ლეგისტური სამართლებრივი იდეოლოგია

ლეგისტური სამართლებრივი იდეოლოგიისათვის დამახასიათებელია განსხვავება სამართლის (როგორც განსაზღვრული ობიექტური არსებისა, რომელიც დამოუკიდებელი უნდა იყოს ოფიციალური ხელისუფლების ნებისაგან) და კანონისა (როგორც ხელისუფლების ძალდაუტანებითი-სავალდებულო დადგენილებისა). სამართალი, ლეგიზმის თანახმად, ესაა სახელმწიფოს თვითნებური პროდუქტი, მისი ბრძანება (ძალდატანებითი დადგენილება, წესი, აქტი, ნორმა).

ლეგიზმისათვის და მთლიანობაში „იურიდიული პოზიტივიზმისათვის“ სავსებით დამახასიათებელია ადამიანის უფლე-ბათა უგულებელყოფა, ძალადობის აპოლოგია და მისი ნორმათშემოქმედებითი შესაძლებლობების ჰიპერტროფია. ამ აზრით, ლეგიზმი წარმოადგენს ავტორიტარიზმის ნორმატულ გამოხატულებას. ესაა შეხედულება ადამიანზე, როგორც ხელისუფლების რაღაც დამორჩილებულ ობიექტზე და არა როგორც თავისუფალ არსებაზე.

ახალ დროში ლეგისტურ მიდგომას აფუძნებდა თ. ჰობსი, აბსოლუტური სახელმწიფო-ლევიათანის აპოლოგეტი. „კანონის სამართლებრივი ძალა - მიუთითებდა იგი - მდგომარეობს იმაში, რომ

[1] Нерсесянц К.С. Философия права. М., 2001, с. 16.

იგი არის სუვერენის ბრძანებულება“[1]. „კანონის“ ქვეშ ამასთანავე იგულისხმება მთელი მოქმედი (პოზიტიური) სამართალი. შემდგომში ასეთი შეხედულება სამართლის შესახებ გაზიარებულ იქნა სხვადასხვა წარმომადგენლების მიერ ე.წ. „იურიდიული პოზიტივიზმისა“ (და ნეოპოზიტივიზმისა), რომელიც არსებითად წარმოადგენს არა იურიდიულ, არამედ საკუთრივ ლეგისტურ პოზიტივიზმს (და ნეოპოზიტივიზმს). „იურიდიული პოზიტივიზმის“ იდეებსა და დებულებებს მიეკუთვნება სამართლის განმარტება როგორც ხელისუფლების ქმნილებისა, ხელისუფლებრივი იძულება, როგორც საბოლოო ჯამში ერთადერთი განსხვავებული განსაკუთრებულობა სამართლისა, სამართლის ანალიზის ფორმალურ-ლოგიკური და იურიდიულ-დოგმატური მეთოდი, სამართლის შესახებ მოძღვრების „განწმენდა“ სხვადასხვა გვარის „მეტაფიზიკური“ დებულებებისაგან „სამართლის არსების“, „ბუნების“, მიზეზების და ღირებულებების შესახებ.

ერთ-ერთი თვალსაჩინო წარმომადგენელი ინგლისური ანალიტიკური იურისპრუდენციისა დ. ოსტინი თავის შრომაში „პოზიტიური სამართლის ფილოსოფიის“ შესახებ ახასიათებს სამართალს, როგორც „პოლიტიკური ხელმძღვანელის ან სუვერენის მიერ დადგენილი წესების აგრეგატს“. იგი აღნიშნავდა, რომ „ყოველი სამართალი არის განკარგულება, ბრძანება“ და ა.შ. ამით სამართლის განსხვავება თვითნებობისაგან პრინციპულად კარგავს ობიექტურობას და შინაარსობრივ საზრისს და გააჩნია, ასეთი თვალსაზრისის მიმდევრობისათვის, მხოლოდ და მხოლოდ სუბიექტური, ფორმალური ხასიათი.

როგორც ხელისუფლების ბრძანებას, როგორც სახელმწიფოს პროდუქტის, და ძალდაუტანებით წესრიგს განმარტავენ სამართალს ნეოპოზიტივისტებიც. მათი მტკიცებით თითქოს, სამართალი ობიექტურობას პოულობს არა სახელმწიფოსაგან, არამედ ნორმის ჰიპოტეტური საფუძვლისაგან (ჰ. კელზენი), ან რაღაც ფაქტიური „უკანასკნელი წესისაგან“ - აღიარების უმაღლესი წესისაგან (გ. ჰარტი).

ასეთი პოზიტივისტურ-პრაგმატისტული ორიენტირებულობის ძალით ლეგისტური იურისპრუდენცია დაკავებულია ორი ძირითადი ემპირიული ფაქტით:

1. ოფიციალური ხელისუფლების თვით ამ ბრძანებულებათა სახეების ფორმათა გამოვლინებით, კლასიფიკაციითა და სისტემატიზაციით, ე.ი. მოქმედი სამართლის ე.წ. ფორმალური წყაროების (პოზიტიური სამართლისა, კანონისა) შესწავლით.

2. კანონმდებლის შეხედულების (პოზიციის) ე.ი. სახელმწიფო ხელისუფლების შესაბამისი ბრძანებულებების ნორმატიულ-რეგულატური შინაარსის, როგორც მოქმედი სამართლის წყაროების (ფორმათა) ახსნით, გამორკვევით.

ლეგიზმი (ყველა თავის ვარიანტში - ძველი ლეგიზმიდან და სამართლის ეტატიკური განმარტებიდან თანამედროვე იურიდიული პოზიტივიზმის ანალიტიკურ და ნორმატივისტულ კონცეფციამდე) აიგივებს სამართალს და კანონს (პოზიტიური სამართალი), გამოაცალკევებს კანონს, როგორც სამართლებრივ მოვლენას, სამართლებრივი არსებისაგან, უარყოფს ობიექტურ სამართლებრივ თვისებებს, თავისებურებებს, კანონის მახასიათებლებს, განმარტავს მას, როგორც ნების პროდუქტს (და თვითნებობისა) კანონმდებელი ხელისუფლებისა. ამიტომ სამართლის სპეციფიკა, რომლის ქვეშაც პოზიტივისტები გულისხმობენ კანონს (პოზიტივისტურ სამართალს), აუცილებლობით დაიყვანება ასეთი სამართალგაგებისას, სამართლის ძალდატანებით ხასიათზე. ამასთანავე, სამართლის ეს ძალდატანობითობა განიმარტება არა როგორც რაიმე სამართლის ობიექტური ნიშნებისა და მოთხოვნების შედეგები, არამედ როგორც ამოსავალი, სამართალშემოქმედებითი და სამართალგანსაზღვრებითი ფაქტორი, როგორც ძალისმიერი. ძალა (ხელისუფლების ძალა) აქ ბადებს ძალდატანებით, ბრძანებლურ სამართალს.

ლეგისტურ ლიტერატურაში ფართო გავრცელება ჰპოვა სამართლის ცნების განსაზღვრებამ როგორც ნორმათა სისტემისა, დადგენილი, ან სანქციონირებული სახელმწიფოს მიერ და უზრუნველყოფილი მისი სავალდებულო ძალით. ის, რომ ოფიციალურად მოქმედი (პოზიტიური) სამართლის დებულებები, ნორმები დადგენილია სახელმწიფოს მიერ და უზრუნველყოფილია სახელმწიფოებრივი ძალდატანებით, არაა ეს საკმარისი სამართლის სათანადო გაგებისათვის, რადგანაც ასეთ ლეგისტურ განსაზღვრებაში არ არის არავითარი კრიტერიუმი იმისათვის, რომ განვასხვაოთ სამართალი თვითნებობისაგან, სამართლებრივი ნორმა ხელისუფლების თვითნებური დადგენილებებისაგან, ხოლო სამართლებრივი კანონი ანტისამართლებრივი კანონისაგან.

[1] Т. Гоббс. Левиафан. М., 1936, с. 214.

## § 6. ბუნებრივსამართლებრივი იდეოლოგია

გადამწყვეტი მნიშვნელობა ბუნებრივი სამართლის გაგების სხვადასხვა კონცეფციათათვის გააჩნია განსხვავებას ბუნებრივი სამართლისა პოზიტიური სამართლისაგან.

ასეთი განსხვავებულობა წარსულისა და თანამედროვეობის სხვადასხვა კონცეფციებში გამოიხატება სხვა ტერმინებსა და ფორმულირებებში. მაგალითად, ბუნებრივი სამართალი არც თუ იშვიათად აღინიშნება, როგორც უცვლელი სამართალი, როგორც „ნამდვილი სამართალი", როგორც „გონივრული სამართალი", როგორც ფილოსოფიური სამართალი, როგორც სამართლის იდეა, როგორც სამართალი საკუთრივი აზრით, როგორც სწორი სამართალი და ა.შ. საკუთრივ პოზიტიური სამართალიც სხვადასხვაგვარად აღინიშნება: როგორც ხელოვნური (არაბუნებრივი) სამართალი, როგორც ადამიანური სამართალი, როგორც ნებით დადგენილი (ნებითი) სამართალი, როგორც ცვალებადი სამართალი, როგორც პირობითი სამართალი, როგორც არანამდვილი სამართალი და ა.შ.

იუსტნატურალისტური მიდგომის მომხრეებს მიაჩნიათ, რომ ბუნებრივი სამართალი (მის რელიგიურ ვერსიაში, ან საერო განმარტებაში სამართლის ფილოსოფიის პოზიციიდან, იურისპრუდენციაში, ეთიკაში, სოციალურ ფილოსოფიაში და ა.შ.), ერთადერთი სწორი, გონივრული, სამართლიანი სამართალია, მოცემულია თვით ბუნებით და ჩაფესვილია ობიექტურ სამყაროში ღმერთის ბუნებაში, ან ადამიანში.

სხვადასხვა ბუნებრივსამართლებრივი კონცეფციების ავტორები სხვადასხვაგვარად წარმოადგენენ ბუნებრივი სამართლის კონკრეტულ შინაარსს. ამასთანავე, როგორც ბუნებრივ სამართალს, განმარტავენ ისეთ სხვადასხვა ფორმებს, როგორც ბუნებრივი თანასწორობა, ყველა ადამიანის თავისუფლება, ბუნებრივი სამართალი, როგორც უთანასწორობა და პრივილეგიები, ესა თუ ის განუსხვავებელი უფლებანი ადამიანებისა, ადამიანთა ბუნებრივი უფლება ღირსებისა და ა.შ.

პოზიტიური სამართალი, პირიქით, განიხილება იუსნატურალისტების მიერ, როგორც „გადახრა" ბუნებრივი სამართლისაგან, როგორც ხელოვნური, მცდარი ან თვითნებური დადგენილება ადამიანების მიერ (ოფიციალური ხელისუფლების მიერ).



ფილოსოფიურ-სამართლებრივ პლანში განსხვავება ბუნებრივ სამართალსა და პოზიტიურ სამართალს შორის მიგვი-თითებს ძიებაზე სამართლის ობიექტური არსებისა, რომელიც განსხვავებულია ოფიციალურად სამართლებრივი მოვლენისაგან (პოზიტიური სამართლისაგან). ბუნებრივ სამართლებრივ კონცეფციებში იგულისხმევიან გარკვეული ზომით განსაზღვრული ელემენტები და მომენტები სამართლისადმი იურიდიულ მიდგომისა. ამ აზრით განსხვავება პოზიტიური სამართლისა და ბუნებრივი სამართლისა შეიძლება ინტერპრეტირებული იქნეს როგორც კერძო შემთხვევა და არქაული ვარიანტი.

მთლიანობაში, საკუთრივ თეორიულ მიმართებაში, განსხვავება (სინამდვილეში კი დაპირისპირება) ბუნებრივი სამართლისა და პოზიტიური სამართლისა ნერსესიანცის აზრით, წარმოადგენს სავსებით პირიქით, განუვითარებელ და შინაგანად წინააღმდეგობრივ კონცეფციას სამართალგაგებისა[1].

არსებითი ნაკლი ბუნებრივ-სამართლებრივი მიდგომისა მდგომარეობს სამართლის ფილოსოფიის მთავარი პრობლემის არასწორ განმარტებაში სამართალში არსებისა და მოვლენის განსხვავებისა და მიმართებისა.

ის, რომ იუსნატურალისტები ლაპარაკობენ სამართლის ობიექტური არსების შესახებ, — ესაა არსება არა სახელმწიფოებრივად დადგენილი პოზიტიური სამართლისა, მათი ვერსიებია ბუნებრივი სამართლისა, რომელსაც ამასთანავე თვითნებურად მიეწერება თვისებები რეალური, ფაქტიურად მოქმედი სამართლებრივი მოვლენისა.

ბუნებრივი სამართალი, ამგვარად, — ესაა არა მხოლოდ ბუნებრივად მოცემული არამედ, აგრეთვე, ბუნებრივად მოქმედი სამართალი. აქედანაა იუსნატურალისტური თეორიებისათვის დამახასიათებელი სამართლებრივი დუალიზმი — წარმოდგენა ორი ერთდროულად მოქმედი სამართლის სისტემის შესახებ (ბუნებრივი სამართლისა და ოფიციალური სამართლისა).

იუსნატურალიზმში არა აქვს ადგილი სამართლებრივი კანონის ცნებას, ე.ი. პოზიტიური სამართლისა, რომელიც ახორციელებს სამართლის არსებას, რამდენადაც, ბუნებრივ სამართლებრივი არსება უკვე განხორციელებულია ბუნებრივ სამართლებრივ მოვ-

[1] Нерсесянц К.С. Философия права. М., 2001, с. 22.

ლენაში ისე, რომ აქ არსება და მოვლენა წარმოადგენენ ერთგვარ განუყრელ ბუნებრივ სამართლებრივ ერთიანობას, მონოლითურ მთელს - ამ, ან იმ ბუნებრივ სამართლებრივ დებულებათა სახით.

ამიტომ შეუძლებელია სახელმწიფოებრივ წესრიგში პოზიტივირება მოვახდინოთ (ე.ი. ძალაუფლებრივ-ოფიციალურად ვცნოთ) ბუნებრივ სამართლებრივი არსებისა, რომელიც გამოცალკევებულია ბუნებრივ-სამართლებრივი მოვლენისაგან. იუსნატურალიზმის პოზიციიდან შეუძლებელია განვსაზღვროთ სამართლებრივი კანონის ცნება, ვთქვათ, რომ სამართალი ესაა ბუნებრივსამართლებრივ არსების შესატყვისი ნორმების სისტემა, დადგენილი ან სანქციონირებული სახელმწიფოს მიერ და უზრუნველყოფილი სახელმწიფოებრივი იძულებით, რადგანაც, თანახმად იუსნატურალისტური ლოგიკისა, აუცილებელია პოზიტივირება.

## §7. ლიბერტულ-იურიდიული იდეოლოგია

ლიბერტულ-იურიდიულ იდეოლოგიას საფუძვლად უდევს ფორმალური თანასწორობის პრინციპი.

ლიბერტულ-იურიდიული იდეოლოგია, თავის თავში მოიცავს არა მხოლოდ სამართლის გაგებას როგორც სამართლის არსებისა, არამედ, აგრეთვე, სახელმწიფოს სამართლებრივ გაგებას, როგორც ფორმალური თანასწორობის პრინციპის ინსტიტუციონალურ ძალისმიერი გამოხატვის ფორმისა და მოქმედებისა, როგორც საყოველთაო, საზოგადოებრივი ძალაუფლების ორგანიზაციის სამართლებრივი ფორმისა[1].

თანასწორობის ცნება წარმოადგენს გარკვეულ აბსტრაქციას, ე.ი. არის ცნობიერი (აზროვნებითი) აბსტრაჰირების შედეგი იმ განსხვავებათაგან, რომლებიც ახასიათებენ გასათანასწორებელ ობიექტებს. სამართლებრივი თანასწორი არ არის ისეთი აბსტრაქტული, როგორც რიცხვთა ტოლობა მათემატიკაში. სხვადასხვა ადამიანთა სამართლებრივი განვითარების საფუძველს (და კრიტერიუმს) წარმოადგენს ინდივიდის თავისუფლება საზოგადოებრივ ურთიერთობებში, რომელიც აღიარებულია და დამტკიცებულია მისი სამართლიანობისა და სამართალსუბიექტობის ფორმაში.

[1] Нерсесянц К.С. Философия права. М., 2001, с. 24.



ფორმალური თანასწორობა, როგორც სამართლის არსება და პრინციპი თავის თავში, მოიცავს სამ ურთიერთდაკავშირებულ და ურთიერთმომცველ (რომლებიც გულისხმობენ ერთმანეთს) შემადგენელ კომპონენტს, სამართლის სამ არსებით თვისებას:

1. საყოველთაო თანასწორ ზომას (ნორმა);
2. ამ თანასწორი, რეგულატორული ზომის (ნორმა) ყველა ადრესატის ფორმალურ თავისუფლებას;
3. ამ, ყველასათვის თანასწორი რეგულატორული ფორმის საყოველთაო სამართლიანობას.

სამართლის ფილოსოფიის, სამართალგაგების ლიბერტულ-იურიდიულ თეორიაში და კონცეფციაში გადალახულია იუსნატურალიზმისა და ლეგიზმისათვის დამახასიათებელი ანტაგონისტური უკიდურესობანი და ნაკლოვანებანი სამართლებრივი არსებისა და სამართლებრივი მოვლენის განსხვავებისა და მიმართების პრობლემის გადმოცემისას[1].

ლიბერტულ-იურიდიული მიდგომის ჩარჩოებში სამართალში არსებული ურთიერთკავშირი არსებასა და მოვლენას შორის ატარებს აუცილებელ და კანონზომიერ ხასიათს: ობიექტური სამართლებრივი არსება (ფორმალური თანასწორობა) ესაა არსება განსაზღვრული რეალური მოვლენისა (სახელმწიფოს მიერ დადგენილი საყოველთაო სავალდებულო კანონისა, რომელიც გამოხატავს ფორმალური თანასწორობის პრინციპის მოთხოვნებს და თვისებებს), ხოლო სამართლებრივი მოვლენა (საყოველთაო-სავალდებულო კანონი), ესაა (გამოვლინება) მოცემული განსაზღვრული არსებისა. სამართლებრივი არსება (ფორმალური თანასწორობა) ავლენს თავის თავს ზოგადსავალდებულო კანონში (სინამდვილის სამართლებრივ გამოვლინებაში), ხოლო სამართლებრივი მოვლენა (ზოგადსავალდებულო კანონი) გამოავლენს, გამოხატავს გარეგან რეალურ სინამდვილეში სამართლებრივ არსებას (ფორმალურ თანასწორობას).

[1] Нерсесянц К.С. Философия права. М., 2001, с. 25.

მხოლოდ ასეთი აუცილებელი კავშირის საფუძველზე და გათვალისწინებით სამართლებრივ არსებასა და სამართლებრივ მოვლენას შორის შესაძლებელია მიღწევა საძიებელი ერთიანობისა, მათ შორის სამართლებრივი კანონის სახით, ე.ი. სახელმწიფოს მიერ დადგენილი და ოფიციალურად მოქმედი ზოგადსავალდებულო პოზიტიური სამართლისა, რომელიც გამოხატავს ნორმალურ-კონკრეტიზირებულ ფორმაში, ფორმალური თანასწორობის პრინციპის თვისებებს და მოთხოვნებს. ლეგიზმის და იუსნატურალიზმის პოზიციებიდან ასეთი ერთიანობა სამართლებრივი არსებისა და სამართლებრივი მოვლენისა კანონის სახით მიუღწეველია.

მოცემული პრინციპული გარემოება მოწმობს იმას, რომ ლიბერტულ-იურიდიული მიდგომა გამოხატავს თეორიულად უფრო განვითარებულ კონცეფციას, ვიდრე ლეგიზმი და იუსნატურალიზმია.

სამართლებრივი იდეოლოგიის გაგების აღნიშნულ ტიპს და სამართლის ფილოსოფიის შესაბამის კონცეფციას ნერსესიანცი უწოდებს იურიდიულ-ლიბერტალურს (ან ლიბერტალურს), რამდენადაც სამართალი ესაა ადამიანთა თავისუფლების საყოველთაო და აუცილებელი ფორმა, ხოლო თავისუფლება (მისი ყოფიერება და რეალიზაცია) სოციალურ ცხოვრებაში შესაძლებელია და ნამდვილია მხოლოდ როგორც სამართალი, მხოლოდ სამართლებრივ ფორმაში[1].

სამართალი, რომელსაც თავის თავში გულისხმობს ლიბერტარული სამართალგაგება, – ესაა მხოლოდ და მხოლოდ სამართლებრივი მინიმუმი, ის, რის გარეშეც არ არის და არც შეიძლება იყოს სამართალი საერთოდ, მათ შორის სამართლებრივი კანონიც.

[1] Нерсесянц К.С. Философия права. М., 2001, с. 26.



## თავი III. სამართლის ფილოსოფიის მეთოდოლოგია

თანამედროვე ფილოსოფიაში ძალზე მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს ჰერმენევტიკას, რომელმაც, ამასთანავე, დიდი ადგილი დაიკავა, აგრეთვე, ევროპული გონის სხვა კულტურულ გამოვლინებებში, როგორიცაა თეოლოგია, იურისპრუდენცია, ფილოსოფია, არქეოლოგია, ხელოვნება და სხვ. შეიძლება ითქვას, რომ თანამედროვე ეპოქა არის „გაგების“ ანუ ჰერმენევტიკის ეპოქა, რაც შესაძლოა განაპირობა სციენტიზმის სიღატაკემ და არა საკმარისობამ. სციენტიზმმა ვერ გაამართლა კაცობრიობის კულტურული განვითარების თანამედროვე მოთხოვნილებები, როგორც ე. ჰუსერლი აღნიშნავდა, ზუსტი მეცნიერებანი არაფერს ეუბნებიან ადამიანს მისი ცხოვრებისეული პრობლემების გადაჭრის თაობაზე[1].

ჰერმენევტიკა და მისი პრობლემები მუშავდება ისეთი მნიშვნელოვანი მოაზროვნეების, როგორიც არიან ვ. დილთაი, მ. ჰაიდეგერი, გ. გადამერი და სხვ. მიერ. ამ მოაზროვნეებს ჰერმენევტიკის არსებად საზრისის პრობლემა მიაჩნიათ. ჰერმენევტიკის მიზანია საზრისის გაგება, საზრისის მინიჭება. გაგება არის საზრისის გაგება, ხოლო საზრისი სხვა არაფერია, თუ არა მნიშვნელობა რაიმე ნივთის, წინადადების, სიტყვის, ნაწარმოების, ტექსტის, მოქმედების, სამყაროსა თუ სიცოცხლის შინაგანი მნიშვნელობა, ე.ი. ის, რაც გაგებაში იქმნება და დაინახება და შემდგომში ერთგვარ ობიექტურ არსებობას იძენს. გაგება, როგორც ასეთი, ყოველთვის მიმართულია საზრისის თავის თავში მქონეზე, ერთჯერადსა და პიროვნულზე, იმაზე, რაც არის „უცხო“, რომელიც თავის ენაზე ლაპარაკობს. გაგების მიზანი სწორედ „არა-მე“-ს გაგებაა, მისი კონსტრუირება „ჩემ-ში“. ჰერმენევტიკის ამოცანაა „არა-მე“-ს გაგება „მე“-ს მიერ, „მე“-ში „არა-მეს“ აღმოჩენით, „არა-მე“-ს საიდუმლოს საზრისის წვდომა, რომელიც ანტიკური ღმერთი „ჰერმესის“ სახელითაა წოდებული; როგორც საკუთარ თავში, „მე“-ში „არა-მე“-ს

[1] Гуссерль Е. Философия как строгая наука. Логос. 1911, с. 14.

წვდომის საიდუმლოების გამჟღავდენა (ძველ ბერძნულ მითოლოგიაში ღმერთ „ჰერმესს“ ევალებოდა უზენაესი ღვთაებრივი საიდუმლოების, ჭეშმარიტებების ადამიანებისათვის ცნობა). ჰერმენევტიკის ძირითადი კითხვაა - რა არის გაგება, როგორც საზრისის წვდომა და როგორ არის იგი შესაძლებელი? ამ კითხვაზე პასუხის გაცემას ცდილობს გაგების ფილოსოფია, რომელსაც საფუძველი ჩაუყარა იტალიელმა მოაზროვნემ ჯამბატისტა ვიკომ (1668-1744). აკრიტიკებდა რა რ. დეკარტის რაციონალიზმს თანშობილი იდეების შესახებ, მან შემოიტანა ახალი ცნება, რომელსაც გაგება უწოდა და რაშიც იგი გულისხმობდა შემეცნების ობიექტის პოვნას საკუთარი გონის სიღრმეში გაგების მეთხებით. გაგებაა ის „ჰერმესი“, რომელიც აკავშირებს გასაგებსა და გამგებს. ისტორიის საზრისი მოაზროვნემ საკუთარ გონში უნდა იპოვოს[1]. მოაზროვნე გონებაში ადგენს საზრისის თვითგამოვლენას. ამ გაგებით საზრისის წვდომა არის ერთგვარი წრე - მთლიანის გაგება ხდება მთლიანის ნაწილიდან, ხოლო ამ ნაწილის გაგება შესაძლებელია მხოლოდ და მხოლოდ მთელიდან, ამ დაპირისპირებულთა ერთიანობას ჰერმენევტიკული წრე ეწოდება და გამოიყენება, როგორც გაგების მეთოდი.

ჰერმენევტიკის განვითარების გზაზე ხდება მის ინტერესთა სფეროების მნიშვნელოვანი გაფართოება კულტურის ისტორიაში. ჰერმენევტიკა გვევლინება როგორც ფილოსოფიის, თეოლოგიის, სამართლის და სხვ. „გაგებად“. ჰერმენევტიკის ამოცანაა „გასაგები“ გახადოს „სხვის“ მიერ ჩამოყალიბებული საზრისი, რომელიც ყოველთვის ინდივიდუალურია და ინდივიდის უღრმეს შინაგან „მე“-ობას გულისხმობს. ეს უღრმესი „მე“-ობა შეიძლება მხოლოდ სიმბოლოების ენით, ან სიტყვით გამოიხატოს.

თანამედროვე ჰერმენევტიკა იძენს ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა შემეცნების მეთოდის მნიშვნელობას, რომლის დანიშნულებაცაა ამ მეცნიერებათა შემეცნების დაახლოება ბუნებისმეტყველებასთან. ეს ნაცადია სიცოცხლის ფილოსოფიის წარმომადგენელთა ნააზრევში. სიცოცხლე არის ადამიანი, გაშლილი დროსა და

[1] გ. ცინცაძე. გ. გადამერის ჰერმენევტიკის კრიტიკა. XX საუკუნის ბურჟუაზიული ფილოსოფია (მეორე ნახევარი). თბილისი, 1998. გვ. 172.



სივრცეში. ადამიანის სულიერი მხარეა განცდა, ხოლო განცდისეული აზროვნება ეს არის არა სციენტისტური, არამედ სიმბოლური აზროვნება, სადაც გამგები და გასაგები ერთიანობაში იმყოფება. გაგება არის არა მხოლოდ საზრისის გაგება, არამედ მისი ყოფიერება, რადგან საზრისი არის ყოფიერებითი სტრუქტურა. გაგება ნიშნავს არა მხოლოდ შემეცნებას, არამედ აგრეთვე ინტერპრეტაციას, რომელიც ჰერმენევტიკურ წრეს წარმოადგენს, იგი უსასრულოა, რაც გაგების უსასრულობას წარმოადგენს. ჰერმენევტიკული გამოცდილება ძალზე მნიშვნელოვანი გამოდგა ხელოვნებასა და იურისპრუდენციაში, ისევე, როგორც ისტორიასა და ლინგვისტიკაში. მაგალითად, სამართალში კანონი, როგორც საზრისი, არსებობს არა თავისთავად, არამედ სამართლებრივ ფაქტთან, შემთხვევასთან მიმართებაში, მასთან კავშირში, ხოლო საზრისი იმდენნაირია, რამდენნაირიცაა შემთხვევა, რომლის მიმართაც კანონი გამოიყენება, ასევე ხდება ხელოვნებაშიც: ხელოვნების ნაწარმოები უსასრულოა მის გაგებაში, დრამა და მისი საზრისი გაიგება მის თვალსაჩინოდ წარმოდგენაში, მუსიკისა მის შესრულებასა და მოსმენაში და ა.შ.

მ. ჰაიდეგერის ჰერმენევტიკული ფენომენოლოგია, რომელშიაც მოხსნილი სახით იგულისხმება ე. ჰუსერლის ფენომენოლოგია და დილთაის სიცოცხლის ფილოსოფია, ამტკიცებს: საზრისი მხოლოდ იმდენად არის, რამდენადაც არის ყოფიერება და ჭეშმარიტება. თვით ყოფიერება არის გაგება - საზრისი, რომელიც თავის მხრივ არის ენა - სიტყვა, რომელშიც გამოიხატება მუნყოფიერების ექსისტენციალები. გაგების მონახაზში, აღნიშნავს ჰაიდეგერი, ყოფიერი გახსნილია მის შესაძლებლობაში. შესაძლებლობის ხასიათი ყოველთვის შეესაბამება გაგებული ყოფიერის ყოფნის წესს. საზრისის ცნება მოიცავს იმის ფორმალურ სტრუქტურას, რაც გამგებ განმარტებაში გამოთქმულს აუცილებლობით მიეკუთვნება. საზრისი არის განზრახვით, სიფრთხილით და წინასწარ გადაწყვეტილებით აგებული „საითკენი“ მონახაზისა, რომლისგანაც გასაგები გახდება რაიმე, როგორც რაიმე. რამდენადაც გაგება და განმარტება „მუნის“ ყოფიერების ექსისტენციალურ სტრუქტურას ქმნიან, საზრისი გაგებული უნდა იქნას, როგორც გაგების კუთვნილი ღიაობის ფორმალურ-ექსისტენციალური ხარაჩო. საზრისი

არის მხოლოდ მუნყოფიერების ექსისტენციალი და არა თვისება... ამიტომ მხოლოდ მუნყოფიერება შეიძლება იყოს საზრისიანი ანდა უსაზრისო[1]. ყოფიერი, რომელიც ჩვენ თავად ვართ, არის ონტოლოგიურად უაღრესი, ამის საფუძველი თვით ზრუნვაშია, რომელიც მჭიდროდ უკავშირდება „ჰერმენევტიკულ სიტუაციას“ და „მუნის“ ინტერპრეტაციას[2].

ჰაიდეგერის ჰერმენევტიკურ ფენომენოლოგიაში აღნიშნავს გ. ცინცაძე, ფენომენოლოგიური ჭეშმარიტება არის **Veritas tranzendentalis** და ეს იმიტომ, რომ ყოფიერება, როგორც საზრისი, მხოლოდ იმდენად არის, რამდენადაც არის ჭეშმარიტება“; ჭეშმარიტება კი იმდენად არის, რამდენადაც და ვიდრე ადამიანი, როგორც ყოფიერება, არის გაგება. ამით გაგება იქცევა ონტოლოგიურ ფენომენად. იგი წარმოადგენს ადამიანის არსებობის ყოფიერებით სტრუქტურას, რომელშიაც იქმნება სამყარო, როგორც საზრისი. საზრისი კი არის სიტყვა-ენა, როგორც მეტყველება, ამიტომ ენა არის ყოფიერების სავანე, გაგება-საზრისი იგია, რაც ინახავს საზრისს, როგორც ყოფიერებას. ენა ამიტომ ჰერმენევტიკური ფენომენია[3].

ჰაიდეგერის მიერ საფუძველდებულ თანამედროვე ჰერმენევტიკას თავისებური კუთხით ავითარებს მისი იდეური მემკვიდრე ჰ.გ. გადამერი. თავის შრომაში - „ჭეშმარიტება და მეთოდი, ფილოსოფიური ჰერმენევტიკის ძირითადი ხაზები“. გადამერი ჰერმენევტიკულ ანალიზს უკავშირებს ხელოვნების სფეროს და ცდილობს წარმოაჩინოს ჰერმენევტიკის როლი ხელოვნების ნაწარმოების აღქმის საქმეში. ხელოვნების ნაწარმოებთან შეხვედრა წარმოადგენს, მისი აზრით, მის გაგებას. გაგება ეკუთვნის თვით ხელოვნების ნაწარმოებთან შეხვედრას, სადაც გასაგები და გამგები ერთიანობაშია, რადგან ორივე მხარე მონაწილობს საზრისში. მხოლოდ რაიმე ტექსტის საზრისის გაგება, ერთნაირად ეკუთვნის როგორც ტექსტს, ასევე მის წაკითხვას, მუსიკის გაგება ასევე ეკუთვნის მუსიკალურ ნაწარმოებს, როგორც მის მოსმენას, რომელშიც ცოცხლდება მუსიკალური ნაწარმოები. საზრისში, მის გაგებაში გამგები თავის სუბიექტურ აზრს კი არ ქმნის, არამედ იგი ითვალისწინებს ობიექტის გარემოებებსაც. ამიტომ არ არსებობს ერთადერთი და ამომწურავი გაგება საზრისისა, გაგება არ არის ტექსტის თავდაპირველი აზრის წვდომა, არამედ ეს არის ჰერმენევტიკული „ფიქციის“ შემუშავება, რომელიც „თითქოს“ გამოთქვამს ჭეშმარიტებას. ეს ნიშნავს გადამერის მიხედვით იმას, რომ ყოველი „აღდგენილი“ ჭეშმარიტება იქნება ნაწილობრივ ძველი“ საზრისის გაგება და, ამასთანავე“ მისი „სხვა“. ამ „სხვას“, ჩვენის აზრით კარგად გამოხატავს ტერმინი, რომელიც ჰ. ფაიჰინგერიდან მომდინარეობს ესაა - „ფიქციის“ ცნება, რომელსაც თანამედროვე ფილოსოფიაში „ჰერმენევტიკული ფიქცია“ შეიძლება ეწოდოს. ფიქციის შემუშავება, რომელიც წარმოდგენილია ჰ. ფაიჰინგერის შრომაში „თითქოს ფილოსოფია“ ძალზე ახლოს მიდის ჰ. გადამერის ჰერმენევტიკასთან იმ აზრით, რომ ჰერმენევტიკური საზრისის ძიება, ანალოგიურია იურიდიული ფიქციის[1] შემუშავებისა ფაქტის, რაიმე ტექსტის, ხელოვნების ნაწარმოებისა და სხვ. შესახებ.

გადამერის აზრით, გაგება ისტორიულად არის გაშუალებული, რაც არ ნიშნავს პირვანდელი სახის რეკონს-ტრუქციას, არამედ აქ ხდება ისტორიულად ნამდვილად საზრისთან უკუდაბრუნება უფრო მაღალ საფეხურზე, ვინაიდან ისტორიულ ტექსტში გონია გასხვისებული და უნდა მოხდეს მისი უკან დაბრუნება. ტექსტის საზრისი იგებს არა ავტორს, არამედ იმ საგნობრივს, საზრისს, რომელზედაც ლაპარაკობს ტექსტი, რადგანაც საზრისი არც ტექსტის კუთვნილებაა და არც ავტორის. იგი არის მხოლოდ გადმოცემა, ტრადიცია, რომელსაც ეკუთვნის გასაგებიც და გამგებიც. ისინი ორივენი მონაწილეობენ საზრისის ხდომილებაში, რის გამოც ტექსტის საზრისი მეტია ტექსტის ავტორზე, ე.ი. იმ თავდაპირველ საზრისზე, რომელიც ჩადებულ იქნა ტექსტში, ან ფაქტში ავტორის მიერ. ამის გამო შეიძლება ითქვას, რომ გაგება ყოველთვის არის სხვაგვარად გაგება[2]. აღსანიშნავია ის გარემოება, რომ გაგების საზრისში ძალზე მნიშვნელოვანია დროის ფაქტორი. ყოველი ეპოქა

[1] მ. ჰაიდეგერი. ყოფიერება და დრო. თბილისი. 1989. გვ. 232-233.
[2] მ. ჰაიდეგერი. ყოფიერება და დრო. თბილისი. 1989. გვ. 464-465.
[3] გ. ცინცაძე. გ. გადამერის ჰერმენევტიკის კრიტიკა... გვ. 175.



[1] Vaihinger H. Die Philosophie des Als-OB. Leipzig. 1920, s. 46.
[2] Gadamer H.G. Wahrheit und Methode. Tubingen. 1965, s. 280.

ახლებურად იგებს საზრისს. ამიტომ არის ფილოსოფია ეპოქის გონი, უფრო მეტიც, ეპოქის საზრისის წვდომა[1]. თითოეული დრო თავისებურად იგებს საზრისს, სულ ერთია, იგი ტექსტი იქნება, თუ ისტორიული, ან იურიდიული ფაქტი. ამგვარად გადამერს თავისებურად აქვს გაგებული მ. ჰაიდეგერის „ღიაობის“ ცნება და გადააქცევს მას ტექსტის გაგების „ღიაობად“ ისტორიულ დროთა ცვალებადობის თვალსაზრისით. მას ტექსტისა და ფაქტის „ღიაობა“, გაგების ღიაობაში, შესაძლებლობების „ღიაობაში“ აქვს გაგებული, რომელიც შეიძლება შეკითხვის დაყენების შესაძლებლობითაც გამოიხატოს. შეკითხვის დაყენებაში ყოფიერების მიმართ ვლინდება როგორც ყოფიერების ჭეშმარიტება, ისე შემკითხველის ყოფიერება, როგორც ჭეშმარიტება. შეკითხვის დასმა თვითაა ძიება, რომელიც თვით წარმოადგენს „ჰერმესს“. ჰერმესი არის მაცნე ყოფიერების დაფარული სიღრმეებისა, რომელიც მოდის ყოფიერებამდე. ყოფიერება არის „ჰერმენევტიკა“, რომელიც თავის მხრივ არის სხვა არაფერი, თუ არა ონტოლოგია. ჰერმენევტიკა, როგორც ონტოლოგია, სხვა არაფერია, თუ არა „გაგება“, როგორც დიალოგის უსასრულობა, რომელიც წრეში ბრუნვას წარმოადგენს. ცოცხალი ტრადიციის მოქმედება და ისტორიული კვლევა-ძიების მოქმედება ქმნიან ქმედით ერთიანობას[2], რომლის არსებაც ვლინდება კითხვა-პასუხში, დიალოგში, საზრისში. ყოველი საზრისის გაგება იწყება წინასწარი გაგებით, წინასწარ აღებული განსჯით, რაც იმას ნიშნავს, რომ ადამიანი პოულობს იმ პასუხს, რომლის შესახებაც იგი სვამს კითხვას, რადგანაც მან წინასწარ იცის, რასაც ეძიებს. ეს უკანასკნელი კი განაპირობებს გასაგებისა და გაგების ჰორიზონტთა შერწყმას, რაც საერთო ენის პოვნაში გამოიხატება. მაშასადამე, ჰერმენევტიკაში ყველაფრის საფუძველია ენა. სიტყვა გამოთქვამს იმ საგნობრივს, რასაც გონი მოიაზრებს.

ცხადია, რომ განმარტება და გაგება სადღაც უნდა იწყებოდეს, რაც გადამერის აზრით სინამდვილეში არაა დასაწყისი, როგორც ეს მაგალითად ჰეგელს ესმოდა, არამედ გასაგები ყოველთვის უკავშირდება რაღაც სიტუაციას, რომელიც წინასწარ აღებული

[1] Гегель. Философия права. Соч. Т.VII. М.-Л., 1934, с. 16.
[2] Gadamer H.G. Wahrheit und Methode. Tubingen. 1965, s. 367.



აზრით არის განსაზღვრული და რომელსაც გადამერი ჰეგელის გავლენით „ჰერმენევტიკულ სიტუაციას“ უწოდებს. ჰერმენევტიკული სიტუაცია გაგების პირობაა: - გამგები ყოველთვის თავისი სიტუაციიდან იგებს. გაგების აუცილებელი მომენტია უცხო ტექსტი, ფაქტი და სხვ., რომელიც სხვა სიტუაციიდან ლაპარაკობს, რის გამოც იგი შეკითხვას, დაკითხვის საგანია. ამიტომ კითხვისა და პასუხის დიალექტიკა წინ უსწრებს განმარტების დიალექტიკას. იგია ის, რაც გაგებას, როგორც ხდომილებას განსაზღვრავს[1]. ეს დიალექტიკა, გამოხატული სიტყვებში, ცნებათა ბუნებრივი შემუშავების საფუძველია, რაც ხდება ბუნებრივ ენაში. ცნებათა ბუნებრივი ჩამოყალიბება განსხვავდება ცნებათა ლოგიკური ჩამოყალიბებისაგან და განიხილება ბოლოვადი ადამიანის ნაკლოვანება, რომელმაც იცის მხოლოდ მეორადი თვისებები. ეს უკანასკნელი არის იმის მაჩვენებელი, რომ ადამიანს ცნებათა უსასრულო ჩამოყალიბების თავისუფლება აქვს. ეს ქმნის ჰერმანევტიკული გამოცდილების საფუძველს. ადამიანი იყენებს რა ზოგადი მნიშვნელობის სიტყვებს, რომელიც მუდამ რაღაც საგნობრივ სიტუაციაზეა მიმართული მრავალჯერადად, რომლის დროსაც ხდება ცნების ახალ-ახალი ხედვითი გამდიდრება, რაც ბოლოს იძლევა სიტყვით წარმონაქმნს, რომელიც საგნის ჭვრეტის უკეთესად გაგებას იძლევა მის განსაკუთრებულობაში, ამიტომაა ენა, როგორც მეტყველება, ცნების მუდმივი წარმოქმნის საფუძველი, რაშიც ვლინდება ენის სიცოცხლე.

გამოსული მ. ჰაიდეგერისა და ჰ. გადამერის შეხედულებებიდან, ჰერმენევტიკის პრინციპების განვითარების სამართლის სფეროში აყალიბებს ა. კაუფმანი, რომელიც ქმნის სამართლის ფილოსოფიურ-ჰერმენევტიკულ გაგების თვალსაზრისს. მისი სამართლის ჰერმენევტიკული კონცეფციის ძირითადი იდეა იმაში გამოიხატება, რომ სამართალი კანონმდებლის მიერ კი არ იქმნება, არამედ ყალიბდება და „გვეუწყება მოსამართლის მიერ“[2].

[1] Gadamer H.G. Wahrheit und Methode. Tubingen. 1965, s. 447.
[2] Kaufmann A. Gedanken zu einer ontologischen Grundlegung der juristischen Hermeneutik. – In:Das Naturrechtsdenken Heute und Morgen. Gedenkenschrift fur Rene Marcic/Hrsg.von Maier-Mali D. Simona P.M.B. 1983. s. 599.

კაუფმანი უპირველეს ყოვლისა უარყოფს სამართლის განზოგადებულ ხასიათს, რაც გამოიხატება სამართალგაგების „სუბსუმციური მოდელის“ სახით. იგი აკრიტიკებს გავრცელებულ წარმოდგენებს აღნიშნული მოდელის შესახებ და თვლის, რომ შეცდომა გამომდინარეობს მცდარი წარმოდგებისაგან იმის თაობაზე, რომ ყველა სამართლებრივი მოვლენა შეიძლება გამოისახოს ზოგადი ცნებების ფორმით, ხოლო სამართლებრივი ფაქტი, არსი განიხილონ როგორც ამ ცნებების შინაარსის გამოვლენის ცალკეული შემთხვევა. სუბსუმციური მოდელის თანახმად, სამართლის ძიება დაიყვანება კანონის უბრალო გამოყენებაზე, მკაცრ ლოგიკურ გამომდინარეობაზე კონკრეტული სამართლებრივი გადაწყვეტილებისა, რომელსაც ორი წანამძღვარი: გააჩნია - დიდი წანამძღვარი, ანუ კანონი, ნორმა და მცირე წანამძღვარი: დიდი წანამძღვარი, კანონქვემდებარე კონკრეტულ სიტუაციას, შემთხვევას წარმოადგენს. ერთი შეხედვითაც ნათელია ის გარემოებაც, რომ აღნიშნულ სუბსუმციურ მოდელში კანონგამოყენების სუბიექტი არ თამაშობს არსებით როლს, არამედ მისი როლი ამოიწურება და გამოისახება ორი ობიექტური მომენტის - კანონისა და ფაქტის, საქმის ერთმანეთთან მექანიკური შეერთებით. ერთი შეხედვით ისე ჩანს, თითქოს სამართალი უკვე მზა სახით იგულისხმება კანონში, აღარ საჭიროებს რაიმე დამატებებს. გადაწყვეტილება კონკრეტული საქმის მიმართ დედუქციური მეთოდის საფუძველზე ლოგიკურად გამოიყვანება კანონიდან, ყოველგვარი სუბიექტური მომენტების ჩარევის გარეშე. ესაა „სამართლის ობიექტურობის“ მოთხოვნის რეალიზების ფორმა, რომელიც იურიდიულ მეცნიერებაში ნასესხებია ბუნებისმეტყველური მეცნიერების მეთოდოლოგიისაგან. ბუნებისმეტყველურ, ანუ პოზიტივისტურ, სციენტისტურ აზროვნებაში შემეცნებული სუბიექტი, სრულად ცდილობს შეერწყას შესასწავლ საგანს, ობიექტს და გამორიცხოს შემეცნებისაგან ყოველგვარი სუბიექტური. ეს არის ბუნებისმეტყველური მეცნიერების აზროვნების მიზანი, იდეალი. მაგრამ ბუნებისმეტყველებაშიც კი, სუბიექტის შემოქმედებითი როლის აბსოლუტური უარყოფა შეუძლებელია, ვინაიდან სუბიექტი აგებს შემეცნების ობიექტს, რაშიც ნეოკანტიანური აზროვნება გლინდება.

განსხვავებით ბუნებისმეტყველური მეცნიერებისაგან, იური-



დიული მეცნიერების სფეროში, კაუფმანის აზრით, უარი უნდა ითქვას „იურიდიული პოზიტივიზმის“ მიერ შემუშავებულ დოგმაზე, - არსებული მართალწესრიგის „უნაკლობის“ შესახებ, რაც უარყოფს მოსამართლის სამართალშემოქმედებით ფუნქციას; თუმცა, მოსამართლის სამართალშემოქმედებითი აქტივობა არ უნდა ითვლებოდეს მხოლოდ კანონმდებლობაში არსებული ნაკლოვანებების შევსებად, ვინაიდან მოსამართლის ფუნქცია სამართალთან მიმართებაში წარმოადგენს შემოქმედებითს, ფორმის მიმნიჭებელს. „იურიდიული სილოგიზმი“, რომელიც აკავშირებს კანონს და კერძო შემთხვევას, შეიძლება ფორმულირებულ იქნეს მხოლოდ იმ პირობით, რომ მოსამართლე უპირველეს ყოვლისა განმარტების საშუალებით გამოსადეგს გახდის კანონს გამოყენებისათვის და შექმნის კონკრეტული სიტუაციის კონსტრუქციას სუბსუმციისათვის. მაშასადამე, მოსამართლის ამოცანა მდგომარეობს კანონისა და განსახილველი საქმის შინაარსობრივ გარდაქმნაში. სამართალმოძიება აუცილებლობით გულისხმობს შემოქმედებით აქტს, რომლის საშუალებითაც სუბიექტს შეაქვს თავისი პიროვნული წვლილი სამართალშემოქმედებაში, ამიტომ მოსამართლის პიროვნება თავის თავში უნდა შეიცავდეს კანონის ცოდნასაც, ცხოვრებისეულ გამოცდილებასაც და პიროვნულ ოსტატობასაც[1].

ზემოთ აღნიშნული ჩვეულებრივი მეთოდოლოგიური სქემის „სუბიექტ-ობიექტი“ უარყოფა, რომელიც ჯეროვან ყურადღებას არ უთმობს შემეცნების სუბიექტის აქტიური როლის პრობლემას არ უნდა იქნეს არეული იდეოლოგიურად ორიენტირებულ სუბიექტივიზმში, რომელიც არის თვითნებობის გამართლება საზოგადოებაში, ვინაიდან სამართალი სხვა არაფერია, თუ არა „თვითნებობის“ შეზღუდვის საშუალება. სწორედ „სუბიექტივიზმისა“ და „ობიექტივიზმისა“ უკიდურესობებისაგან თავის დაღწევის საშუალებას იძლევა, კაუფმანის აზრით, ე.წ. „ახალი ჰერმენევტიკა“[2].

---

[1] Kaufmann A. Gedanken zu einer ontologischen Grundlegung der juristischen Hermeneutik. – In:Das Naturrechtsdenken Heute und Morgen. Gedenkenschrift fur Rene Marcic/Hrsg.von Maier-Mali D. Simona P.M.B. 1983. s. 599-600.

[2] იქვე. გვ. 602.

როგორც აღვნიშნეთ ზემოთ, ვ. დილთაი, გადამერი და სხვ. ჰერმენევტიკას განსაზღვრავდნენ, როგორც მოძღვრებას წერილობითი ტექსტების გაგების ხელოვნების შესახებ. კაუფ-მანი ავითარებს მოცემულ განსაზღვრებას და ცდილობს მას დაუმატოს ზეპირი ტექსტების ჰერმენევიკაც, რამდენადაც ჰერმენევტიკას საქმე აქვს არა მხოლოდ წერილობით ტექსტებთან. აღნიშნული აზრით, ჰერმენევტიკა სწავლობს ყოველგვარი ტექსტის გაგების შესაძლებლობებს (კანონთა კოდექსებიც ტექსტის ნაირსახეობას მიეკუთვნება) და სვამს კითხვას გაგების „წინასწარი პირობების" შესახებ. ერთ-ერთ ასეთ პირობად ითვლება ე.წ. „წინასწარი მსჯელობანი", ან „წინასწარი გაგებები", რომლებიც არ შეიძლება აურიოთ „წინასწარ აღებულ რწმენებთან", რომლებიც ხშირად „ცრურწმენებთან" არის გაიგივებული, ან ისეთნაირად შეიძლება იქნენ გაგებული, როგორც ფ. ბეკონის „იდოლები". ეს უკანასკნელნი წარმოადგენენ ხშირად მცდარ მსჯელობებს, რომლებიც ეფუძნებიან ფსიქოლოგიურ ცრურწმენებს. საერთოდ, „წინასწარგაგების" არსებობა, როგორც ყოველგვარი გაგების წინაპირობა, ნიშნავს იმას, რომ ტექსტის „გამგები" სუბიექტის მიზანი არის ტექსტის საზრისის გაგება, რომელსაც გარკვეული მოლოდინი უსწრებს წინ ტექსტის საზრისის რაგვარობის შესახებ. იმის შესაბამისად, თუ როგორ მყარდება ტექსტის საზრისი გაგების პროცესში, ინტერპრეტაციის სუბიექტს უჩნდება ახალ-ახალი მოლოდინი, ე.ი. შემდგომი შინაარსის პროგნოზი, და კვლავ ტექსტში იძიება პროგნოზის დადასტურება ისე, რომ ტექსტის აღქმის პროცესში მისი შინაარსი განუწყვეტლივ კორექტირებას უკეთებს ინტერპრეტატორის პროგნოზს. შედეგად, ასკვნის ა. კაუფმანი, სუბიექტის მიერ თავისი პროგნოზების შემოტანას მივყავართ ტექსტის შინაარსის შეცვლასთან, მაგრამ, თავის მხრივ, ტექსტი ახდენს უკუ გავლენას ინტერპრეტაციის სუბიექტზე, მის გაგებაზე[1].

აღნიშნული „ჰერმენევტიკული სიტუაცია" იურიდიული ჰერმენევტიკისადმი მიმართებაში ნიშნავს იმას, რომ მოსამართლი-

[1] იქვე. გვ. 603.



სადმი „ობიექტურად მოცემული" აბსტრაქტული ნორმები და კონკრეტული სიტუაცია წარმოადგენენ მხოლოდ „ნედლეულს" სამართლის მისაღებად. მოსამართლემ კაუფმანის აზრით კონკრეტიზაცია უნდა გაუკეთოს კანონში მოცემულ ფაქტიურ შემადგენლობას და ამის შემდეგ კვალიფიკაცია მიანიჭოს სიტუაციას, რისთვისაც მან აუცილებლად უნდა დაამუშაოს ნორმა და კონკრეტული საქმის შინაარსი ისე, რომ ისინი ერთმანეთს შეეთანადებოდენ საზრისის მიხედვით. ეს კი შეიძლება განხორციელდეს უწყვეტი გადასვლით კანონის ანალიზისაგან საქმის შესწავლაზე და პირიქით, ე.ი. უნდა მუდმივად იყოს შეკრული „ჰერმენევტიკული წრე". ის საკითხი კი, რომლის თანახმადაც შეესაბამება თუ არა კანონის საზრისი კონკრეტულ საქმეს, ასე შეიძლება განვსაზღვროთ - იაზრება ეს შესაბამისობა „წინასწარი გაგებით", თუ - არა. შეიძლება ვამტკიცოთ, რომ აღნიშნული შესაბამისობის განსაზღვრება ხდება „საქმის წინასწარი გაგებით, მოსმენით". ამასთანავე, კონკრეტული საქმის საზრისი მიუწვდომელია გაგებისათვის კანონის „წინასწარი გაგების" გარეშე. მხოლოდ მას შემდეგ, რაც გაირკვევა საზრისეული მიმართება საქმის ფაქტიური შემადგენლობებისა და გარემოებებისა, ერთი მხრივ, და ნორმასა და კონკრეტულ ფაქტიურ სიტუაციას შორის, შეიძლება დამყარდეს მათ შორის სუბლიმაციის მიმართება.

გამოსული ზემოაღნიშნული მსჯელობიდან, შეიძლება დავასკვნათ, რომ არა მხოლოდ ინტერპრეტირებული ტექსტი, არამედ აგრეთვე ინტერპრეტაციის სუბიექტის პიროვნებაც წარმოადგენს „ჰერმენევტიკული სიტუაციის" ელემენტს. ანალოგიურ სიტუაციას აქვს ადგილი, აგრეთვე საკანონმდებლო პროცესში, როდესაც ხდება დაკავშირება ზოგადი სამართლებრივი პრინციპებისა და მომავალი კონკრეტული შემთხვევებისა. კანონმდებლის პიროვნება წარმოადგენს კანონმდებლობის ფორმირების ერთ-ერთ ფაქტორს, რაც „სამართლებრივი ჰერმენევტიკის" ნათელი გამოხატულებაა.

როგორც ზემოთ აღინიშნა სამართლებრივი ჰერმენევტიკა ერთნაირად უარყოფს სუბიექტივიზმსაც და ობიექტივიზმსაც, ვინაიდან სუბიექტი და ობიექტი გაგების პროცესში ურთიერთს მსჭვალავენ, ინტეგრირებულნი არიან. მოსამართლის მიერ სამარ-

თლის მოძიების შედეგად აღმოცენდება ნამდვილი სამართალი, რომელსაც პრეტენზია აქვს ჭეშმარიტებაზე არც მხოლოდ ობიექტური ნორმისაგან წარმოშობის ძალით და არც მხოლოდ სუბიექტური შეხედულებებისადმი შესატყვისობის გამო, რადგანაც სამართლის ჰერმენევტიკული მოძიების საფუძველში დევს რაღაც ისეთი, რაც არ შეიძლება შემოყვანილ იქნეს არც უშუალოდ აბსტრაქტული ნორმისაგან და არც საქმის გარემოებებისაგან, რის გამოც მოსამართლეს არ შეუძლია განკარგოს მხოლოდ თავისი სუბიექტური შეხედულებების შესაბამისად. ეს „რაღაც" არის ის, რაც წინ ელობება, კაუფმანის აზრით, თვითნებობას. ეს „რაღაც" - არის ე.წ. „სამართლის არსი" (Sache Recht), რომელიც წმინდა ონტოლოგიური საკითხია.

ა. კაუფმანის თვალსაზრისის თავისებურ განვითარებას იძლევა ვ. ჰასემერი, რომლის თანახმად იურიდიულ ჰერმენევტიკას, მართალია, საქმე აქვს ენობრივ გამოხატულებასთან, მაგრამ იგი განსხვავდება სამართლის ანალიზურ-ლინგვისტიკური კონცეფციისაგან იმით, რომ გადმოსცემს ნორმატულ ტექსტებისადმი სწორ მოპყრობას არა სემანტიკის დონეზე, არამედ ონტოლოგიის დონეზე. სიცხადე და გარკვეულობა საქმის გარემოებათა აღწერისა ჯერ კიდევ არ ნიშნავს ჭეშმარიტებას, არამედ იგი წარმოადგენს მხოლოდ პირობას იურიდიულ გადაწყვეტილებათა ლოგიკური ვერიფიცირებადობისა.

ცნება კანონის ინტერპრეტაციის შესაძლებლობისა და აუცილებლობისა სწორი გადაწყვეტილების მიღებისათვის ნიშნავს კანონის „ღიაობის" აღიარებას და უარყოფს მის ერთმნიშვნელობას, სრულყოფილებას აბსოლუტური გაგებით. მოსამართლის შებორკვა კანონით არ გამორიცხავს, არამედ პირიქით, გულისხმობს მოსამართლის სამართალშემოქმედებას. ასე იქნა სწორად ფორმულირებული იურიდიული ჰერმანევტიკის ძირითადი პრობლემა, რაც გულისხმობს კანონისადმი სწორ მოპყრობას და მის სწორ მიყენებას კონკრეტული საქმის გარემოებებისადმი. თვით დაყენება ასეთი პრობლემისა უარყოფს შესაძლებლობას წმინდა დედუქციური გზით მიიღოს კანონისაგან გადაწყვეტილება. კანონი, ჰასემერის აზრით,



მხოლოდ ნიმუშია გადაწყვეტილების მიღებისა, რომელიც ტოვებს საკმარის სივრცეს სამართალშემოქმედებისათვის.

იურიდიული ჰერმენევტიკის წყაროებად ჰასემერს მიაჩნია, ერთი მხრივ, იურიდიული სუბსუმციის მექანიზმი (კონკრეტული საქმის შინაარსის მიყენება კანონის შინაარსისადმი), რომელიც შეიმუშავებს კრიტერიუმს ლოგიკური შესატყვისობისა ნორმასა, როგორც ზოგადისა და კონკრეტული საქმის გარემოებია, როგორც კერძო მოვლენას, ფაქტს შორის. ამ მოძღვრების ჩარჩოებში ჩამოყალიბებულ ჰერმენევტიკული მეთოდოლოგია ორიენტირებს არა ნორმისა და საქმის შორის შესაბამისობის ობიექტრობაზე, არამედ სუბიექტის განსაკუთრებულ როლზე, რომელიც მონაწილეობდა ამ ურთიერთობათ დადგენაში. ჰერმენევტიკული შესატყვისობის დადგენის მექანიზმი, კაუფმანისაგან განსხვავებით, ჰასემერის აზრით, აიხსნება ანალოგიით, განუწყვეტელი „გადახტომით დამკვირვებლის მზერისა ერთი საგნიდან მეორეზე და პირიქით, მათ შორის მსგავსების დადგენის თვალსაზრისით. ამ პროცესში დამკვირვებელს ჩამოუყალიბდება ხატი, რომელიც თავისთავში ატარებს ორივე საგნის იდენტურ შრიფტებს.

იურიდიული მეთოდის შესახებ ტრადიციულ მოძღვრებაში ლაპარაკია ნორმის „შერჩევაზე", რომელიც „შესაფერისია" საქმისათვის, შემდეგ კი ხდება ნორმის განმარტება ამა თუ იმ ხერხით და დედუქციური გზით კონკრეტული გადაწყვეტილების მიღება. ამის საპირისპიროდ, ჰერმენევტიკული მეთოდოლოგია უარყოფს „მზა" ნორმებს კონკრეტული სიტუაციისათვის. კონკრეტული საქმე და ნორმა უნდა იქნან ურთიერთშეთანხმებულნი ჰერმენევტიკული ინტერპრეტაციის საშუალებით - განუწყვეტელი „გადახტომის" გზით ინტერპრეტატორის აზრისა ნორმის შინაარსიდან საქმის შინაარსისაკენ და პირიქით. ამ დასკვნით იურიდიული ტექსტი კონკრეტდება საქმის გარემოებათა შუქზე, ხოლო საქმის შინაარსი კონკრეტდება ნორმის შუქზე. ეს ჰერმენევტიკული მოძიება, შესაბამისად, ნორმისა და საქმისა, ერთდროულად არის სამართლის მოძიება. ნორმისა და ფაქტის, ურთიერთმიმართების დადგენას გ. ნანეიშვილი უფლებრივი აზრის განამდვილების საშუალებად მიიჩნევდა და აღნიშნავდა, რომ „სამართალი წინააღმდეგ ყოველივე

ფაქტიურისა - უფლებრივი აზრის ნამდვილობაა, ეს ნამდვილობა კი მდგომარეობს სამართლის აზრის მოქმედებაში".

იურიდიული ჰერმანევტიკა ამტკიცებს, რომ კანონის ენას არ შეუძლია წინასწარ განსაზღვროს მოსამართლის, ან კანონმდებლის კონკრეტული გადაწყვეტილების შინაარსი დამოუკიდებლად საქმის გარემოებისა. იურიდიულ ტექსტებში შეტანილია ჩვეულებრივი გამოსახულებების მრავალგვაროვნება. სიტყვათა მნიშვნელობა დამოკიდებულია მათი გამოყენების სიტუაციაზე, წინადადებათა კონსტრუქციაზე და ა.შ. ამიტომ, ჰასემერის აზრით, კანონისაგან მოსამართლეს არ შეუძლია ამოიღოს მთელი საჭირო ინფორმაცია შესაძლებელ გადაწყვეტილებაზე. კანონი „თავისთავად" არ შეიძლება გამოყენებულ იქნეს. გადაწყვეტილება მიღებული კანონის საფუძველზე, ამავე დროს უნდა იყოს გადაწყვეტილება, რომელიც მიღებულია თვით საქმის გარემოებათა შესწავლისა და გააზრების საფუძველზე. ფილოსოფიურ-სამართლებრივ ასპექტში იურიდიული ჰერმენევტიკა სვამს კითხვას იმ ურთიერთმიმართების შესახებ, რომელიც არსებობს ჯერარსსა და არსს შორის. ეს არის კონკრეტული ხასიათის ურთიერთმიმართება. მისი შემეცნება, ჰასემერის აზრით, ახლებურად აშუქებს ბუნებრივი და პოზიტიური სამართლის დუალიზმის მოხსნის პრობლემას: ჭეშმარიტი სამართალი ესაა არა ბუნებრივი სამართლის ზეისტორიული, აბსტრაქტული პრინციპები, არამედ სწორი კონკრეტული იურიდიული გადაწყვეტილებანი. იურიდიულ გადაწყვეტილებათა შეჭმარიტების ჰერმენევტიკული კონცეფცია აღმოცენდა ბუნებრივი სამართლის პრინციპებისადმი „გაგების თვალსაზრისის" მიყენებიდან. კონკრეტული ბუნებრივი სამართლის დაფუძნების ძიებაში გადალახული იქნა გნოსეოლოგიური გულუბრყვილობა ზეისტორიული იუსტნატურალიზმისა და, ამავე დროს, შენარჩუნებული იქნა მოთხოვნა იურიდიული გადაწყვეტილების სამართლიანობისა. პოზიტივიზმის საპირისპიროდ წამოყენებული იქნა თეზისი, რომლის თანახმადაც ჯერარსისა და ყოფიერების მკაცრი განსხვავება შესაძლებელია მხოლოდ ანალიზურად, მაგრამ არა ფენომენოლოგიურად. იგი ეწინააღმდეგება ადამიანურ გამოცდილებას. როგორც ცნობილია, ყოფიერების ნებისმიერი მოვლენები ფასდებიან ადამიანების მიერ. ჯერარსის



ნებისმიერი მოთხოვნები შეუძლებელია გავიგოთ, თუკი ისინი არ არიან რეალიზებადნი ყოფიერების სფეროში. ამიტომაა, რომ სამართალი გაგებულია არც როგორც წმინდა ნორმა და არც როგორც კონკრეტული ფაქტი. იურიდიული ჯერარსი ჭეშმარიტი ხდება მხოლოდ მაშინ, როცა იგი წარმოადგენს ჯერარსს (Sollen) ყოფიერებაში. მაგრამ აქვე უნდა აღინიშნოს ის გარემოება, რომ ჯერარსი ყოფიერებაში არ არის მოცემული ერთხელ და სამუდამოდ, იგი ექვემდებარება ცვალებადობას, ერთი სიტუაცია ცვლის მეორეს, „ყველაფერი მიმდინარეობს, იცვლება" (ჰერაკლიტე). აქედან გამომდინარე ნათელია, რომ სამართალი არ შეიძლება დაყვანილი იქნეს აბსტრაქტულ ნორმებზე; ჭეშმარიტი სამართალი მდგომარეობს კონკრეტულ სიტუაციაში, ერთიან მიმართებაში. სამართალი ეს არის შესატყვისობა ნორმასა და ყოფიერებას შორის[1]. ამაში მდგომარეობს ფილოსოფიურ-სამართლებრივი ჰერმანევტიკის კრედო.

აღსანიშნავია ის გარემოება, რომ კაუფმანთან და ჰასემერთან ჰაიდეგერის იდეა „ყოფიერების დაკითხვის" შესახებ კონკრეტდება გარკვეულ მიმართებაში ნორმასა და ფაქტს, საქმეს, შორის, რომელსაც, ჩვენი აზრით, შეიძლება „ჰერმენევტიკული სინთეზი" ეწოდოს. ჰერმენევტიკულ სინთეზში კონკრეტდება ყოველი „ჰერმენევტიკული სიტუაცია" და ხორციელდება გაგება. ვფიქრობთ, „ჰერმენევტიკული სინთეზი" კარგად გამოიხატება ერთგვარი „ჰერმენევტიკული ფორმულით": „ნორმა-სუბიექტი-ფაქტი, კონკრეტული საქმე". აქ საქმე გვაქვს ერთგვარ „ჰერმენევტიკულ სამკუთხედთან", რომლის კუთხეები არიან ნორმა, ფაქტი, ანუ საქმე და ჰერმენევტიკის სუბიექტი, ანუ მოქმედი პრინციპი სამართლის განხორციელებისა. „ჰერმენევტიკულ სინთეზში" ძირითადი როლი უჭირავს სუბიექტს, რომელიც არის ფაქტის ნორმასთან და, პირიქით, სინთეზირების საფუძველი. სამართლის ძიება არის შესატყვისობაში მოყვანა ცხოვრებისეული გარემოებებისა და ნორმისა, ყოფიერებისა და ჯერარსისა, რომელიც დაფუძნებულია ანალოგიაზე ყოფიერებისა და ცნობიერებისა, რომელიც ასახავს ჯერარსს. ეს ანალოგია ხორციელდება ენის წყალობით, რადგანაც

[1] Hassemer W. Iuristische Hermrnrutik //Archiv für Rechts und Sozialphilosophie. – Wiesbaden. 1986. Bd. 72. Y.2. s. 206.

ენა ჰაიდეგერის თანახმად არის ყოფიერების სავანე, ვინაიდან მასში ერთდროულად გამოხატულია ცნობიერებაც და ყოფიერებაც. ამგვარად გაგებული ნორმის განმარტება, საქმის გარემოებიდან გამომდინარე, ე.ი. ჯერარსისა და ყოფიერების შესატყვისობაში მოყვანა არის ენის გაგება.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ჰერმენევტიკა, როგორც მოძღვრება გაგების შესახებ, დამუშავებულია დილთაის, ჰაიდეგერის და გადამერის მიერ. მათ იურიდიულ ჰერმენევტიკას მისცეს საფუძველმდებლური თეორიულ'შემეცნებითი თეზისი - კანონის განმარტება არის ტექსტის გაგება, რადგანაც ტექსტის ენით დაპარაკობს თვით ყოფიერება, ხოლო „ტექსტის გაგება", თვლის ჰასემერი, ესაა მხოლოდ ერთ-ერთი მოდუსი გაგებისა, როგორც ადამიანური „მუნყოფიერების" საყოველთაო ფორმისა[1]. ნორმის ტექსტის ინტერპრეტატორს შეუძლია სწორად გაიგოს იგი მხოლოდ და მხოლოდ გამოსული საკუთარი ყოფიერებიდან კონკრეტულ სიტუაციაში, ე.ი. საქმის გარემოების შესაბამისად, მეორე მხრივ, სუბიექტი, როგორც ინტერპრეტატორი, მოსამართლე, დაკავშირებულია კანონთან, ვინაიდან მან უნდა გადმოსცეს საქმის ვითარება ისე, როგორც ამას მოითხოვს ნორმა, რომლის საზრისიც მან ჯერ არ იცის. ეს არის „ჰერმენევტიკული წრის" პრობლემა (მთელის გაგება შესაძლებელია იმ შემთხვევაში, თუ გავიგებთ მის ყოველ ნაწილს და, პირიქით, ნაწილის გაგება შესაძლებელია მხოლოდ და მხოლოდ მთელის გაგებით). იურიდიულ ჰერმენევტიკაში იგი წარმოჩინდება როგორც პრობლემა ნორმის კონკრეტიზაციის და საქმის გარემოებათა კონსტრუირების ურთიერთგანპირობებისა (ზოგადი ნორმის საზრისი შეიძლება გავიგოთ, თუ გავიგებთ საზრისს თითოეული კერძო საქმისა, რომელსაც მიეყენება ნორმა და პირიქით). წრე იხსნება ნორმის საზრისის „წინასწარი გაგებით", რომელიც ჩნდება რეფლექტირებულ ყოფიერებაში ინტერპრეტატორისა, ხოლო შემდეგ ხდება კორექტირება ნორმისა და საქმის გაგების ენობრივი შესაბამისობით. ამგვარად, მიმდინარეობს კონსტრუირება საქმის შინაარსის ენობრივი გამოხატულებისა - კონკრეტულ ყოფიერებაში

[1] იქვე. გვ. 208.



მიიწვდომება ჯერარსი და, ამასთანავე, ერთდროულად კონკრეტდება იურიდიული ტექსტი. ნორმის ჯერარსი მიიწვდომება, როგორც ჯერარსი ყოფიერებაში. გამგები სუბიექტის გასაგები ობიექტის და ნორმის „ჰერმენევტიკური სინთეზის" - პროცესში ხდება „სამართლის ქმნადობა". ჰერმევენტიკა, პოზიტივიზმისა და ზეისტორიულ იუსტნატურალისტური სამართალგაგების საპირისპიროდ, სამართალს მოიაზრებს არა როგორც ცვალებადი პრაქტიკის სტატიკურ საზომს, არამედ როგორც დინამიურ ფორმას სამართლის ქმნადობისა. კანონის გამოყენების დაყვანა ნორმაში საქმის გარემოებათა სუბსუმირებაზე წარმოადგენს შეზღუდულ პოზიციას, როგორც თეორიულად, ისე პრაქტიკულ ასპექტში, იგი შეიძლება განვიხილოთ, როგორც პოზიცია ზედამხედველი ინსტანციისა, რომელსაც აინტერესებს ფორმალურ-ლოგიკური კორექტირება კონკრეტული ნორმის მიყენებისა უკვე დადგენილი საქმის გარემოებისადმი. მაგრამ პირველი ინსტანციის სასამართლოსათვის საქმის გარემოებანი წინასწარ უცნობია, რადგანაც ისინი არიან შემეცნების კონსტრუქციული პროცესის შედეგი. ცხოვრებისეული სამყაროს მოვლენები და კავშირები ისე რთულია გაგებისათვის ყოველ კონკრეტულ სიტუაციაში, რომ მოსამართლეს არ შეუძლია აღიქვას ისინი მთელი სისავსით. თავდაპირველად ისინი წარმოადგენენ აღქმისეულ „ხატს", რომელიც სიტუაციის აზრს გამოხატავს, რაც იმას ნიშნავს, რომ წარმოდგენა საქმის შინაარსის შესახებ მოსამართლისათვის ფორმირდება ინფორმაციის შერჩევისა და ცხოვრებისეულ ურთიერთობათა ცალკეული ელემენტების კონსტრუირების შედეგად. ასეთი ფორმით ხდება გარემოებათა კონსტრუირება, რომელთაც გააჩნიათ იურიდიული მნიშვნელობა, მნიშვნელობა კონკრეტული საქმისათვის. ინფორმაციის შერჩევის პროცესში უნდა ეყრდნობოდნენ შერჩევის კრიტერიუმებს, ანუ ნორმებს, რომლებიც საჭიროა, თავის მხრივ, გავიგოთ საქმის ვითარებიდან გამოსული, რადგანაც ნორმა წარმოადგენს განვითარებად ფენომენს, რომელიც თავის თავს ავლენს განმარტების პროცესში. ამიტომ მოსამართლემ უნდა იმსჯელოს არა ნორმის შინაარსზე „თავისთავად", არამედ მის „გაგებაზე", იგი არც სტატიკური და არც ობიექტური, არამედ „ქმნადია" გაგების პროცესში და ინტერპრეტატორის პოტენციას წარმოადგენს.

## თავი IV. ყოფიერების პრობლემა სამართლის ფილოსოფიაში (ონტოლოგია)

### §1. ადამიანური ყოფიერების ცნება

სოფისტებიდან მოყოლებული, ფილოსოფია თავის ერთ-ერთ ცენტრალურ პრობლემად მიიჩნევს ადამიანის ცნების განსაზღვრებას, რაც გულისხმობს ადამიანის არსებითი ნიშნების დეფინიციას და სისტემაში მოყვანას. ერთ-ერთ ასეთ არსებით ნიშანს მიეკუთვნება აზროვნება, რომლის გარეშეც მოუაზრებელია ადამიანი, როგორც ბიოლოგიური არსება. ადამიანის აზროვნებიდან გამომდინარეობს მისი მეორე აუცილებელი დამახასიათებელი ნიშანი, როგორიცაა მისი შემოქმედებითობა. შემოქმედების ცნებიდან გამომდინარეობს მისი პრაქტიკული მოღვაწეობის ცნება, რის მეოხებითაც იგი უკავშირდება სოციალურ გარემოს, სადაც ვლინდება მისი, როგორც სოციალური არსების ბუნება. ადამიანის სამართლებრივი ყოფიერება მის სოციალურობაში ვლინდება. მაშასადამე, ადამიანი ზოგადად შეიძლება განვსაზღვროთ, როგორც ბიო-სოციალური არსება, რომელიც დაჯილდოებულია ისეთი არსებითი ნიშნებით, როგორიც არის აზროვნება, შემოქმედებითობა და ენა.

უნდა აღინიშნოს, რომ ადამიანის შინაგან ყოფიერებას ვერ ვწვდებით მხოლოდ ცნების საშუალებით, ადამიანის შინაგანი ყოფიერების წვდომა უნდა ვცადოთ არაცნებითი, სიმბოლური აზროვნების საშუალებით. ადამიანის გაგების მნიშვნელობაზე ი. კანტი აღნიშნავდა: ადამიანის გარეშე ყოველი ქმნილება უდაბნო იქნებოდა, რომელიც მოკლებულია ყოველგვარ საბოლოო მიზანს და უსარგებლოა. ყოველივე არსებული სამყაროში იძენს თავის ღირებულებას არა მის შემეცნებით უნართან მიმართებაში (თეორიულ გონებასთან). ვინც არ უნდა იყოს ის, ვინც ჭვრეტს სამყაროს, თუ ეს ჭვრეტა სამყაროსი მას არ წარმოუდგენს არაფერს, გარდა საბოლოო მიზანს მოკლებული ნივთიერებისა, მაშინ იქიდან, რომ ისინი შეიმეცნებიან, მათი არსებობა არ იძენს არავითარ მნიშვნელობას.



ამისათვის საჭიროა დადგენილ იქნეს საბოლოო მიზანი, რომლის მიმართაც თვით სამყაროს ჭვრეტა იძენს მნიშვნელობას[1].

ადამიანური ყოფიერება უსასრულოა თავის თავში, მასში გარკვევა ერთმნიშვნელოვნად დიდ სიძნელეს შეიცავს. „რა არის ცხოველური და რა „წმინდა“, სპეციფიკურ-პიროვნული ადამიანში, როგორია ჩემი დამოკიდებულება სამყაროსადმი, რა ადგილი უჭირავს ამ სამყაროში ერთი შეხედვით უძლურსა და პატარა, მაგრამ სინამდვილეში გრანდიოზულ ძალებისა და უნარების მქონე არსებას, რა ურთიერთობაშია ადამიანი საზოგადოებასთან, თავის თავთან - ეს უძველესი საკითხები, რომლებიც ადამიანის ყოფიერების მუდმივ მდგომარეობას ასახავენ, იარსებებს მანამ, სანამ არსებობს თვით ადამიანი. ადამიანის რაობის, მისი ცხოვრების და სიცოცხლის აზრისა და საზრისის ძიება არასოდეს არ შეწყვეტილა, ხოლო ჩვენს დროში ამ ძიებამ კიდევ უფრო მეტი აქტუალობა და ფილოსოფიურობა შეიძინა[2].

ადამიანური ყოფიერების შესახებ აზროვნება სიმბოლური აზროვნების საფუძველზეა შესაძლებელი, რასაც არა ერთი მოაზროვნე აღნიშნავს. სიმბოლური აზროვნების საფუძველზე შეიძლება მივანიშნოთ ადამიანური ყოფიერების ურთულესი შინაგანი სტრუქტურის ზოგიერთი პოტენცია და მის მომენტებში დიალექტიკურობა დავინახოთ ანალოგიის[3] საფუძველზე.

რა სტრუქტურული მომენტები შეიძლება აღინიშნოს ადამიანურ ყოფიერებაში სიმბოლური განცდისეული აზროვნების საფუძველზე?

აბსოლუტური თვითშემეცნების დიალექტიკური სინთეზი წარმოადგენს აბსოლუტურ თვითდადგენას, აბსოლუტურ ყო-

---

[1] Кант И. Критика способности суждения. Соч. Т.5, М., 1966, с. 477.

[2] ბრეგაძე ა. ადამიანის რაობის მარქსისტული გაგებისათვის. თბილისი, 1979, გვ. 3.

[3] შენიშვნა: ანალოგიას (თვისობრივი მნიშვნელობით) კანტი განსაზღვრავს, როგორც „მიმართებათა იგივეობას საფუძვლებსა და შედეგებს შორის (მიზეზებსა და შედეგებს შორის), რამდენადაც მას აღგილი აქვს, მიუხედავად ნივთთა სპეციფიკური განსხვავებისა, ან იმ თვისებებისა თავისთავად, რომლებიც თავის თავში მოიცავენ მსგავსი შედეგების საფუძველს (ე.ი. განიხილებიან ამ მიმართებათა გარეშე) (Кант И. Критика способности суждения). როგორც ცნობილია, შემდეგში ანალოგიის კანტისეული გაგება ფილოსოფიის უმაღლეს პრინციპამდე განავითარა შოპენჰაუერმა.

ფიერებას. ადამიანური ყოფიერების სტრუქტურაში თვითდადგენას თვითშენახვის უნარი უნდა შეესაბამებოდეს, რომელიც სხვა არაფერია, თუ არა იგივე (მე=მე) კონკრეტული ადამიანური ყოფიერების შემთხვევაში, კონკრეტული ადამიანური სიცოცხლე, მისი შინაგანი ყოფიერება, „მე"-ობა. თვითდადგენა კონკრეტული ადამიანური ყოფიერების პოზიციიდან როგორც თვითშენახვა, როგორც საერთოდ ცოცხალი ორგანიზმის და, ამ შემთხვევაში, კონკრეტული ადამიანური ყოფიერების თავის თავთან იგივეობა, როგორც ყოველგვარი ადამიანურის თეზისი, რომელიც დგინდება ადამიანური, განცდისეულ-ყოფიერებითი აზროვნების, სიმბოლური აზროვნების საფუძველზე. თვითშენახვის უნარი ადამიანში წარმოადგენს იმ საზღვარს, რომელიც თავის მხრივ წარმოადგენს ორმაგი ბუნების მქონეს. ერთის მხრივ, იგი წარმოადგენს ადამიანური ყოფიერების კავშირს საერთოდ, ორგანულ სამყაროსთან, ორგანიზმთან, ხოლო, მეორე მხრივ, იგი წარმოადგენს ყოველგვარი ადამიანურის საფუძველს ადამიანში და განმასხვავებელს ყველა „სხვისაგან", ვინაიდან თვითშენახვა, თვითდადგენა, საერთოდ აღებული, გულისხმობს, ადამიანური ყოფიერების თვითშენახვას სამყაროში და გამორიცხავს „სხვას" თავისი თავიდან. თუ აბსოლუტური თვითშემეცნებისათვის უმაღლესი ძირითადი დებულება არის აბსოლუტური მე, ადამიანური ყოფიერებისათვის ძირითად პოტენციას, უნარს წარმოადგენს თვითშენახვის უნარი, როგორც თვითდადგენის არაცნებითი, სიმბოლური ფორმა.

თვითშენახვა, როგორც საერთოდ ორგანიზმისათვის დამახასიათებელი თვისება, წარმოადგენს ჯერ კიდევ არა წმინდა ადამიანურ უნარს ადამიანში, არამედ ბუნებრივ, ცხოველურ უნარს თავის თავის სიცოცხლის დადგენისა და შენარჩუნებისა. აქ თუ შეიძლება ითქვას, სახეზე გვაქვს იგივეობის კანონის კონკრეტული მოქმედების გამოხატულება. ამდენად, შეიძლება ითქვას, რომ თვითშენახვის პოტენციაში საქმე გვაქვს ანალოგიასთან თვითშემეცნების უმაღლესი დებულებისა მე=მე, რომელიც თავისი არსებით ობიექტურ-ლოგიკური აზროვნების უმაღლეს პრინციპს წარმოადგენს და დაწმენდილია ყოველგვარი ემპირიულისაგან და განცდისეულისაგან, რასაც არა ერთხელ აღნიშნავდნენ ფიხტე, შელინგი



და ჰეგელი. ყოველგვარი ემპირიულისაგან და განცდისეულობისაგან გაწმენდის გარეშე ვერ ვიმსჯელებთ თვითშემეცნების პრინციპის აპრიორულობაზე. აპრიორულ-ლოგიკური გამორიცხავს თავისი თავისაგან ყოველგვარ განცდისეულობას, ემპირიულობას. ამ ასპექტით, არ შეიძლება ტოლობის ნიშანი დაისვას ფიხტეანურ შელინგისეულ მე-სა და დეკარტის პირველადი აზროვნების დებულებასთან, ვინაიდან ფიხტესთან და შელინგთან იგი წარმოადგენს თვითშემეცნების ლოგიკურ საწყისს, რომელიც დაწმენდილია ყოველგვარი განცდისეულობისაგან. ამ უკანასკნელთაგან განსხვავებით, დეკარტთან უმაღლესი ძირითადი დებულება „Cogito ergo sum" სხვა არაფერია, თუ არა პირველადი განცდა საკუთარი თვითობისა, აზროვნებისა, რომელიც ამავე დროს მე მარწმუნებს ჩემს საკუთარ ყოფიერებაში, ე.ი. იმაში, რომ მე ვაზროვნებ ჩემს ადამიანურ ყოფიერებას, რომ მე ამ ეტაპზე ვარ არა როგორც ობიექტი (ეს რომ ასე იყოს, მაშინ იგი შესაძლებელი იქნებოდა შუალობითი, ობიექტური დასკვნის, სილოგიზმის საფუძველზე, რაც არა ერთხელ გამხდარა საკამათო ფილოსოფიის ისტორიაში), არამედ როგორც უშუალო ჩემი შინაგანი ყოფიერება, მე, ექსისტენცი, რომელიც წინ უსწრებს ყოველგვარ თვითშემეცნებას ადამიანში. ამ ეტაპზე მე=მე, არა ლოგიკურად, არამედ განცდისეულად. მაშასადამე, მე შეიძლება გაგებულ იქნეს არა მხოლოდ როგორც ცოდნის პრინციპი, როგორც ეს გერმანულ კლასიკურ ფილოსოფიაშია დადგენილი, არამედ როგორც განცდა, უშუალო განცდა საკუთარი ყოფიერებისა. აბსოლუტურ იდეალიზმში ძირითადი მომენტი თვითშემეცნების განვითარებისა არის თვითობიექტივაციის ცნება აბსოლუტური უარყოფის საფუძველზე, რითაც შესაძლებელი ხდება თვითშემეცნების ისტორია (შელინგი) და არა თვით ადამიანური მე-ს მიერ თვით თავისი თავის, როგორც მოაზროვნის და როგორც არსებულის, სიცოცხლის უნარის, ძალის უშუალო, პირვანდელი თვითგანცდა, ე.ი. განცდისეული, სიმბოლური მე, თვითობა (Selbst). მაშასადამე, დეკარტეს დებულება „ვაზროვნებ, მაშასადამე ვარსებობ", სიმბოლურ-განცდისეული აზროვნების პოზიციიდან შეიძლება გამოიხატოს ამგვარად: „განვიცდი, მაშასადამე ვარსებობ".

თვითშენახვის, „სიცოცხლის ძალის" პოზიციიდან ადამიანური ყოფიერებისთვის დამახასითებელია დებულება „განვიცდი,

მაშასადამე ვარსებობ", ან სხვაგვარად, მე განცდისეულ სიმბოლური აზროვნების საფუძველზე ვიაზრებ ჩემს „მე"-ს და განვიცდი, რომ „მე ვარ" ცოცხალი, ჩემში მძლავრობს სიცოცხლის ძალა, ნება. მე ვარ, ნიშნავს, რომ მე ვარ თვით მე ჩემს თავში ყოფიერი, ექსისტენცი და არა ობიექტი, ე.ი. არა „სხვით ან „სხვა-ში", არამედ თვით მე ჩემს თავში ჩემთვის და ჩემი საშუალებით განცდილ-დადგენილი, ე.ი. „შენახული". თვითშენახვის ეტაპზე „სხვა", როგორც „სხვა" არ არსებობს მხოლოდ უბრალო ყოფიერი „მე" დადგენილი განცდისეულ-სიმბოლური აზროვნების საფუძველზე, განცდისეულ-ყოფიერებითი მე.

მაგრამ მე ჩემს თავს განვიცდი არა როგორც აბსოლუტურ ყოფიერებას, არამედ შინაგანად, იმთავითვე განვიცდი ჩემს თავს არსებულად, კონკრეტულ არსებულად, რომელიც შეზღუდულია დროსა და სივრცეში, მაშასადამე იგი შეზღუდულია თავისი „არსებობის" საშუალებით. ეს ნიშნავს, რომ მე ჩემს თავს განვიცდი, როგორც რაღაც „სხვით" შემოსაზღვრულ ადამიანურ ყოფიერებას, სიცოცხლეს. უკვე თვითშენახვის პოტენციაში მე განვიცდი „სხვას", „რის"-განაც უნდა შევინახო თვით ჩემი სიცოცხლე, მაგრამ თვითშენახვის პოტენციაში „სხვა" გამოირიცხება, უარიყოფა, მაგრამ „სხვის" უარყოფა ხდება პირველადი საფუძვლის-თვითშენახვის პოტენციაში. ადამიანური ყოფიერება შინაგანად გამორიცხავს თავისი თავისაგან „სხვას", თავისი თავის დადგენის განცდის შემდეგ; მაგრამ აქ ჩვენ უკვე გავდივართ „თვითშენახვის" პოტენციიდან. ეს უნარი - თავისი თავის დადგენის საფუძველზე „სხვისი" დადგენისა, უკვე აღარ წარმოადგენს თვით თავისი თავის დადგენას, არამედ „სხვის" გამორიცხვაა თავისი თავისაგან, თვით თავისი თავის საფუძველზე, ე.ი. აქ უკვე საქმე გვაქვს შინაგან, პირველად უარყოფასთან.

ადამიანური ყოფიერება, თვითშენახვის პოტენციის საფუძველზე გამორიცხავს თავისი თავიდან „სხვას", ანუ „არა-მე"-ს. მაშასადამე, აქ უკვე საქმე აღარ გვაქვს თვითშენახვის, სიცოცხლის ნების პოზიტიურ უნართან, არამედ ადამიანური ყოფიერების მეორე, ნეგატიურ უნართან, რომელიც უარყოფის საფუძველზე პრინციპულად გამორიცხავს თავისი თავისაგან ყველაფერს. ეს უნარი არის „ნეგატიური პოტენცია" ადამიანური ყოფიერებისა, რომელიც წარმოადგენს, „სხვის" უარყოფას. ნეგატური პოტენცია არის შესაძლებლობა ყველაფრის უარყოფისა და თვით თავისი თავისაც. მაშასადამე, ნეგატიური პოტენცია არის უნარი ადამიანური ყოფიერების, რომელსაც შეუძლია უარყოს, უარი უთხრას „სხვას" და თავის თავს როგორც „სხვას", უარყოს თვით თავისი თავი[1]. ნეგატურ პოტენციალში ადამიანური ყოფიერება აღარ არის თვითშენახვა, სიცოცხლე, ეგო, არამედ იგი წარმოადგენს თავისუფლებას. ადამიანურ ყოფიერებას შეუძლია გამორიცხოს, უარყოს ყველაფერი, მათ შორის თავისი თავი, ეს გამორიცხვა განცდისეულად სხვა არაფერია, თუ არა ნების თავისუფლება, ადამიანი თავისუფალია მხოლოდ უარყოფაში, „არა-ს თქმაში", მაგრამ ეს არ არის ლოგიკური უარყოფა, არამედ განცდისეულ-სიმბოლური. მაშასადამე, ნეგატური პოტენცია, უნარი, სხვა არაფერია, თუ არა თავისუფლების უნარი, რომელიც დგინდება განცდისეულ-სიმბოლური აზროვნების საფუძველზე. თავისუფლების უნარი ადამიანურ-ყოფიერებისეული უნარია, ვინაიდან, შინაგანად, ყოფიერებისეულად, ადამიანი თავისუფალია მხოლოდ უარყოფაში, მას პრინციპულად შეუძლია უარყოს სამყარო, ან არ მიიღოს, უარი უთხრას მას. ეს უნარი, ჩვენი აზრით, არის ადამიანურ ყოფიერებაში ნეგატიური, დამანგრეველი, როგორც ნიცშე იტყოდა: დიონისური უნარი, ანუ სიკვდილის უნარი, ნება (ვფიქრობთ, რომ როდესაც ნიცშე წერს დიონისურ საწყისზე სამყაროში მას მხედველობაში აქვს ამ უნარის არსებობა უპირველეს ყოვლისა თავის თავში. ადამიანურ ყოფიერებაში, რომელიც მიმართულია აპრიორული ღირებულებების წინააღმდეგ).

თავისუფლება, ანუ სიკვდილის უნარი ადამიანური ყოფიერების ნეგატური პოტენციაა, რომელიც დგინდება სიმბოლური აზროვნების საფუძველზე, სადაც ადამიანური ყოფიერება თავის უშუალო განცდის საფუძველზე უარყოფს „სხვას", როგორც თავის სხვას, ამიტომ მისი შემეცნება ცნებით კატეგორიალური აპარატით შეუძლებელია, თავისუფლების შემეცნებას ცნების საფუძველზე უარყოფდა კანტიც, რასაც თანამედროვე ფილოსოფიაში სხვა მოაზროვნეებიც იზიარებენ. მაგალითად, კ. იასპერსის აზრით, თავისუფლება არ შეიძლება შემეცნებული იქნეს, იგი არა-

[1] Гегель. Философия права. Соч. Т. VII. М.-Л., 1934 г., с.35.

ვითარ შემთხვევაში არ შეიძლება მოიაზრებოდეს ობიექტურად"[1]. თავსუფლების შემეცნებას და დასაბუთებას შეუძლებლად აცხადებდა ნ. ჰარტმანიც[2].

ადამიანური ყოფიერება თავისუფლების უნარის საფუძველზე გამორიცხავს თავისი თავიდან ყოველგვარ „სხვას" და განცდისეულ-სიმბოლური აზროვნების საფუძველზე დაადგენს, რომ „სხვა" არის არა უბრალოდ „სხვა", არამედ „თავის სხვა", რომ „სხვა" არ არსებობს „თავის თავის" გარეშე და, პირიქით, ისინი ერთიანობაში არიან და არ არსებობენ ერთმანეთის გარეშე. ამ ერთიანობის გარეშე არ არსებობს თვით ადამიანური ყოფიერება, როგორც ასეთი. იგი „სხვა"-ში დაადგენს თავის თავს, მაშასადამე, საკუთარ ადამიანურ ყოფიერებას, მაგრამ ეს დადგენა უკვე აღარ არის თვით უარყოფა, ე.ი. თავისუფლება, არამედ მისგან განსხვავებული პოტენცია, სინთეზური უნარი, ეს უნარი თავისი ბუნებით არის სინთეზი პირველი ორი უნარისა თვითშენახვისა და თავისუფლებისა. იგი თავის თავში მოიცავს პირველ ორს. თავისუფლების უნართან შედარებით, რომელიც წარმოადგენს ნეგატურ პოტენციას, სინთეზი წარმოადგენს პოზიტიურობის დადგენას, განცდის საფუძველზე. ასეთი განცდისეული პოზიტიური უნარი, ჩვენი აზრით, სხვა არაფერია, თუ არა რწმენის უნარი, პოტენცია.

რწმენის უნარი თავის თავში მოიცავს თვითშენახვისა და თავისუფლების უნარებს, სიცოცხლისა და სიკვდილის უნარებს, მე-სა და არა-მე-ს და არსებითად მათ ერთიანობას წარმოადგენს, მოიცავს მათ თავის თავში, მათზე მაღლა დგას. რწმენის პოტენცია შედარებით თავისუფლების პოტენციასთან (რომელსაც ჩვენ „დიონისური" ვუწოდეთ ნიცშეს მიხედვით) „აპოლონური" საწყისია ადამიანში. იგი რწმენაა თავისი თავისა, უპირველეს ყოვლისა და „სხვისა". რწმენა იგივე თვითშენახვაა, იგივე ერთიანობაა, იგივეობაა თავის თავთან, მხოლოდ გამდიდრებული, შევსებული უარყოფით, თავისუფლებით. იგი უფრო მაღალი პოტენციაა, ვიდრე მხოლოდ თვითშენახვის და თავისუფლების პოტენცია, იგი უფრო მაღლა დგას ადამიანში, ვიდრე წმინდა ბუნებრივი, ცხოველური უნარი სიცოცხლის ნება და სიკვდილის ნეგატური უნარი. ადამიანი, რომელიც ვერ აღწევს თავისი თავის, თავისი საკუთარი ძალების რწმენას, ფაქტიურად გაორებულია და ყოფიერობს სიცოცხლესა და სიკვდილს შორის, მისი ყოფიერება გაორებულია, ვინაიდან ვერ ამაღლებულა რწმენის პოტენციამდე.

რწმენის უნარის საფუძველზე ადამიანი მაღლა დგება თავისუფლების უნარზე, იგი კვლავ პოზიტიურ პოტენციაში გვევლინება. იგი არის უპირველეს ყოვლისა თავისი თავის რწმენა, როგორც თვითშენახვისა, სიცოცხლისა და, შემდეგ, „სხვისა", ამიტომ შეიძლება დავუშვათ, რომ რწმენა არის არა მხოლოდ რელიგიური, არამედ, უპირველეს ყოვლისა, არარელიგიური, როგორც ადამიანური ყოფიერების მიერ უპირველეს ყოვლის თავისი სასიცოცხლო ძალების შინაგანი რწმენა, ამაღლება საკუთარ ცხოველურ თვითშენახვასა და საკუთარი თავისუფლების, სიკვდილი უნარზე. მხოლოდ ამის მერე შეიძლება დავუშვათ რწმენა, როგორც „სხვა" ადამიანის რწმენა, კანონის „სამართლიანობის" და საერთოდ „ტრანსცენდენტურის" რწმენა. რწმენის დიფერენციაცია არარელიგიურ და რელიგიურ რწმენად ახალი არ არის. მას მრავალი მკვლევარი იზიარებს. მაგალითად, დ. უგრინოვიჩი წიგნში „რელიგიის ფსიქოლოგია"[1], პლატონოვი წიგნში „რელიგიის ფსიქოლოგია"[2] და სხვა.

## §2. ადამიანური ყოფიერება და ტრანსცენდენტურის პრობლემა

ადამიანური ყოფიერება წარმოადგენს იმ გამოსავალ პუნქტს, რომელსაც გააჩნია უპირატესობა სხვა არსებულთან შედარებით ფილოსოფიისათვის. ჰაიდეგერის აზრით, ადამიანის გარდა არც ერთმა არსებამ არ იცის, რომ იგი სასრულია, დროულია, მოკვდავია. ამის მიხედვით, ჰაიდეგერი ადამიანის მთავარ განსაზღვრულებად მიიჩნევს იმას, რომ მხოლოდ ადამიანს შეუძლია დასვას საკითხი ყოფიერების შესახებ. ამ აზრით, ერთმანეთისაგან უნდა განსხვავდებოდეს

[1] K. Iaspers. Philosophie. Bd. II. Berlin. 1956. S. 185.
[2] Hartmann N. Ethik. 3-t Auflage. Berlin. 1949, S. 712.

[1] Угринович Д. Психология религии. М., 1986.
[2] Платонов К. Психология религии. М., 1967.

ყოფიერება და თვითცნობიერება. ამოცანა მდგომარეობს იმაში, რომ ამოსული ექსისტენციიდან აიხსნას ყველა დანარჩენი, მათ შორის თვითცნობიერება და მიეჩინოს მას შესაბამისი ადგილი. „ჰეშმარიტება ჰაიდეგერისათვის არის არა ასახვა, არამედ ღიაობა, განცხადებაა ყოფიერების, მთელი ევროპული ფილოსოფია საბოლოო ანგარიშში რაციონალიზმია, ...მეცნიერებას არ ძალუძს ყოფიერების მოაზრება, ეს ფილოსოფიისა და პოეზიის საქმეა“[1].

ადამიანის ყოფიერება არის მის ურთიერთმიმართებათა ერთობლიობა, შეიძლება ითქვას სისტემა, რომელშიც რეალიზდება ადამიანის ექსისტენცი, მისი უღრმესი პიროვნული „მეობა“. ეს ის ურთიერთმიმართებებია, რომლებსაც ადამიანი ამყარებს ცნობიერად და არაცნობიერად, უპირველეს ყოვლისა საკუთარ თავთან და „სხვასთან“ ურთიერთობისას. როგორც მ. ჰაიდეგერი თავის ცნობილ შრომაში „ყოფიერება და დრო“ განიხილავს ექსისტენცის ისეთ მახასიათებლებს, როგორიცაა - შიში, ზრუნვა, საზღვრითი სიტუაცია[2] და სხვ., რომლებსაც იგი „ექსისტენციალებს“ უწოდებს. ექსისტენციალების გარეშე მოუაზრებელია ადამიანური ყოფიერება.

იგი არის ადამიანური ყოფიერებისა და სამყაროს ერთიანობა, მაშასადამე, იგი არის სამყაროსთან ერთად, ანუ „სხვა“-სთან ერთიანობაში. „წინ-ყოფიერება“ არის იმის დადგენის ცდა, რაც არის თვით ადამიანის ყოფიერება, მაგრამ ყოფიერება მუდამ უსხლტება თავის თავს და ამ აზრით იგი მუდამ შესაძლებლობაშია, „წინაა“, ამ პუნქტში ჰაიდეგერი კირკეგორის აზრს იზიარებს, რომლის მიხედვითაც ადამიანური ყოფიერების გამომხატველი არის არა არსი, არამედ შესაძლებლობა ადამიანური ყოფიერების ყოფიერება მის შესაძლებლობაშია. ადამიანური ყოფიერების ამ მომენტს ჰაიდეგერი უწოდებს „პროექტს“ (Entwurf) ადამაინური ყოფიერება არის ყოფიერება, რომელიც თვით სახავს თავის თავს, რაც ნიშნავს, რომ იგი ყოველთვის უფრო მეტს წარმოადგენს, ვიდრე იგი არის ისტორიულობა, სადაც დრო განისაზღვრება მისი სამი მომენტის ერთიანობით, ე.ი. წარსული, აწმყო და მომავალი.

[1] თევზაძე გ. მარტინ ჰაიდეგერი. XX საუკუნის ბურჟუაზიული ფილოსოფია. თბილისი, 1970, გვ. 532.

[2] მ. ჰაიდეგერი. ყოფიერება და დრო. თბ., 1983, გვ. 183.



ზრუნვის ექსისტენციალის მესამე მომენტი წარმოადგენს ადამიანური ყოფიერების მიმართებას ნივთებისადმი, რომლებიც წარმოადგენენ მის თანამგზავრს მისთვის განკუთვნილი დროის სასრულო ხანგრძლივყოფაში. ნივთებთან მიმართება გულისხმობს დისტანციას ადამიანსა და ნივთს შორის და საფუძველს უდევს მათ თეორიულ, მეცნიერულ განხილვას. ასეთ ნივთებად ჰაიდეგერს მიაჩნია შრომის იარაღები და ნივთები, მათ რანგში ითვლება ენაც, როგორც იარაღი. მაშასადამე, ადამიანური ყოფიერების სტრუქტურის მთავარ გამოხატულებად ჰაიდეგერს მიაჩნია მისი ყოფნა დროში სასრულო დროში, სადაც იგი გარშემორტყმულია ნივთებით, რომელიც წარმოადგენს დროის სამი მომენტის ერთიანობას. „მაშასადამე, წერს პ. ჰაიდენკო, ჰაიდეგერის მიხედვით, „ზრუნვა“ არის მთლიანობითი სტრუქტურა. იგი უახლოესი განხილვისთანავე აღმოჩნდება, რომ ყოველი ჩამოთვლილი მომენტი „ზრუნვისა“ არის, ამასთანავე, დროის გარკვეული მოდუსი: „ყოფნა სამყაროში“ არის წარსულის მოდუსი, „წინასწარ ყოფნა“ მომავლის მოდუსი, ხოლო „ყოფნა-თან“-აწმყოსი. ეს სამი მოდუსი, მსჭვალავს რა ერთმანეთს, წარმოადგენს „ზრუნვის“ ერთიან ფენომენს... წარსულის მოდუსი, ჰაიდეგერთან, გამოდის, როგორც „ფაქტიურობა“, ან მიტოვებულობა, აწმყოს მოდუსი როგორც „განწირულობა ნივთებისადმი“, არსებული, მომავლის მოდუსი, როგორც პროექტი“[1]. დროის მომენტების განსხვავებულობას წარსულად, აწმყოდ და მომავლად თავისებური არაობიექტური გაგება უდევს საფუძვლად.

ადამიანური ყოფიერების გაგებაში, ჰაიდეგერთან, მისი ფუნქცია, ამავე დროს, მისი სტრუქტურაა, იგი ქმნის მის შინაგან სტრუქტურას. სტრუქტურა ემთხვევა ფუნქციას. ადამიანური ყოფიერება იმთავითვე განიხილავს სამყაროსთან, ანუ „სხვა“-თან მიმართებაში, აქედან მომდინარეობს მისი გაუცხოებული ყოფიერების იდეა, მაგრამ ყოველ გაუცხოებას, იგივეობა უდევს თავის საფუძვლად დიალექტიკის მიხედვით, ის რაც გაუცხოებულია, გაორებულია შესაძლებელია მხოლოდ თავის თავის საფუძველზე, თავის თავის დაკარგვა ადამიანურ ყოფიერებას შეუძლია

[1] Гайденко П. П. Экзистенциализм в Германии. – Современная буржуазная философия. М., 1972 г., с. 523-524.

მხოლოდ თავის თავის საფუძველზე, ყოფიერების საფუძველზე, ვინაიდან იგია „თავის თავის“ და „სხვის“ „საკმაო საფუძველი“. მართალია, ადამიანური ყოფიერება გაორებულად გვეჩვენება, მაგრამ იგი მაინც რჩება საკუთარ თავთან, გარეშე სამყაროსაგან „განმარტოების“ მიღწევით, როგორც ეს თავის დროზე გადმოგვცა მარკ ავრელიუსმა, ან როგორც ამას ახერხებენ დღესაც „ძენ-ბუდისტურ“ რელიგიურ მიმდინარეობაში, რომლის ძირითადი იდეა მდგომარეობს გარე სამყაროსაგან სრული გათიშვის - „სატორის“ მიღწევათა და საკუთარი ყოფიერების ძიებაში, განათებაში, საკუთარ თავთან განმარტოებაში[1].

მაშასადამე, ადამიანურ ყოფიერებას, როგორც გარკვეულ სტრუქტურას, თავისთავადობას, ეფუძნება მისი ფუნქცია, ანუ „სხვასთან“, არარასთან და სხვა მიმართება, გამოხატული „ზრუნვით“ „შიშით“ და სხვა ექსისტენციალებით, სიმბოლოებით. ამ აზრით, უნდა გავიგოთ დაკარგული ადამიანური ყოფიერების ძიება თავისი თავის მიერ, სადაც ადამიანი გაიგება არა ადამიანურ-ყოფიერებისეულ სტრუქტურად, არამედ მის ფუნქციად, რომელიც გაუცხოებული ადამიანური ყოფიერების არსებაა. ადამიანი არსებობს, თვლის ჰაიდეგერი, სხვა ნივთებთან ურთიერთობაში ჩაფლული. იგი გაუცხოებულია, რომლის დროსაც მისგან იფარება ყველაზე ნამდვილი შესაძლებლობა ყოფიერებისა. „ჩავარდნადი სამყაროში ყოფნა ერთდროულად წარმოადგენს გაუცხოებელს“[2].

ადამიანური ყოფიერება ექსისტენციალიზმში მუდამ მიმართულია, არა საკუთარ ყოფიერებაზე, არამედ „სხვა“-ზე, „ტრანსცენდენტურზე“, და სხვ. ერთი სიტყვით, „სხვა“-ზე და ამ „სხვის“ გავლით, თუ მისდამი მიმართულებით, უნდა მივიდეს საკუთარ ყოფიერებასთან. ეს კარგად ჩანს კ. იასპერსის ექსისტენციალისტურ თვალსაზრისში.

„ექსისტენცია“, - წერს იასპერსი, - საჭიროებს სხვას, სახელდობრ ტრანსცენდენციას, რომლის წყალობითაც ის, რომელიც არ ქმნის თავის თავს, პირველად გამოდის როგორც დამოუკიდებელი

[1] რ. გორდეზიანი. დ. სუძუკის ექსისტენციალისტური ძენ-ბუდიზმი - კრ. თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფია. თბილისი, 1988 წ., გვ. 396.

[2] მ. ჰაიდეგერი. ყოფიერება და დრო. თბ., 1983, გვ. 712.



საწყისი სამყაროში, ტრანსცენდენციის გარეშე ექსისტენცია იქცევა უნაყოფო და სიყვარულის გარეშე არსებულ დემონურ სიკერპედ“[1].

იასპერსის აზრით, ადამიანური ყოფიერება მიმართულია ტრანსცენდენტურზე, ტრანსცენდენტურის გარეშე ვერ გავიგებთ ადამიანური ყოფიერების თავის თავთან მიმართებას. ტრანსცენდენცია, ესაა უმაღლესი ყოფიერება, ანუ, შეიძლება ითქვას, ღმერთი, ღირებულება, კანონი. ექსისტენცია, - წერს იგი, - არის ის, რაც არასოდეს ჯერ ხდება ობიექტი, არის ჩემი აზროვნებისა და მოქმედების წყარო, რომლის შესახებაც მე ვლაპარაკობ აზრთა ისეთ მსვლელობაში, სადაც არაფერი არ შეიმეცნება, ექსისტენცია ესაა ის, რაც მიმართულია თავის თავისადმი და თავისი ტრანსცენდენციისადმი“[2].

ჩვენი აზრით, აქ შეიძლება გამოიყოს რამდენიმე მომენტი: პირველი მომენტი ისაა, რომ ექსისტენცია, ანუ ადამიანური ყოფიერება შეიძლება იყოს ისეთ მიმართებაში თავის თავთან, რომ ამავე დროს იგულისხმება ტრანსცენდენტური, ღირებულება, კანონი ე.ი. ტრანსცენდენტურის გავლით იგი მიიმართება თავის თავთან, ტრანსცენდენცია იასპერსის აზრით აუცილებელი მომენტია ადამიანური ყოფიერებისათვის, მეორე მომენტი ესაა ის, რომ ადამიანური ყოფიერების გაგება შეუძლებელია, როგორც ობიექტისა. ადამიანური ყოფიერების მოაზრება შესაძლებელია მხოლოდ „ექსისტენციალურ განათებაში“.

ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი მომენტი, ესაა ადამიანური ყოფიერების, მისი თავისუფლების შეზღუდვა „ტრანსცენდენტის“ დაშვებით. ადამიანური ყოფიერება, თუ მას უპირისპირდება ტრანსცენდენტური, გვსურს ეს თუ არა შეიზღუდება, შეიზღუდება მისი თავისუფლება. იგი ამტკიცებს: „არ არის თავისუფლება ყოფიერების თვითობის (Selbstsein) გარეშე“[3]. თუ დავუშვებთ ადამიანური ყოფიერების თვითობას, მაშინ მის საფუძველზე შეიძლება დავუშვათ „სხვა“, მაშინ ტრანსცენდენტის აუცილებლობა ადამიანური ყოფიერების არსებობისათვის აუცილებელი ხდება, ყოველ შემთხვევაში, ამის უფლებას იძლევა ადამიანური ყოფიერების „თვითობის“ გაგე-

[1] Iaspers K. Vernunft und Existenz. Groninger. 1935, S. 8.

[2] Iaspers K. Philosophie. Bd. I. Berlin. 1956. S 15.

[3] Iaspers K. Philosophie. Bd. I. Berlin. 1956. S. 191.

ბა. ადამიანური ყოფიერება არის ტრანსცენდენტისათვის და ყოველი „სხვისათვის“ (ღირებულება, კანონი) აუცილებელი, ვინაიდან ადამიანური ყოფიერებაა ერთადერთი თვითსაფუძველი. „ის, ვინც ემყარება თავის თავს, ტრანსცენდენტურის წინაშე, განსაკუთრებულად განიცდის იმ აუცილებლობას, რომელიც მას უქვემდებარებს მის ღმერთს“[1].

იასპერსის აზრით, ადამიანური ყოფიერება, ანუ ექსისტენცია არის თავისუფლება. თავისუფლება არ არის თვითობის გარეშე. ექსისტენცის თავისუფლებას უპირისპირდება საგნობრივი სამყაროს აუცილებლობა. „საგნობრივ სამყაროში არ არის არც ადგილი, არც რაიმე შესასვლელი, სადაც მას შეეძლო მოთავსება“[2]. მისი აზრით, ტრანსცენდენტალური თავისუფლება უპირისპირდება აუცილებლობას და წარმოადგენს არა პასიურ თავისუფლებას, როგორც ამას ადგილი აქვს შემეცნებისას, არამედ აქტიურია. შემეცნება შეიძლება იყოს მხოლოდ გზა თავისუფლებისაკენ. „ტრანსცენდენტალური თავისუფლება, - წერს იგი, რომელშიც მე მნიშვნელ ღირებულებებთან და ნორმებთან თანხმობის საშუალებით, ვნახულობ ჩემს თავს როგორც თავისუფალს, როგორც „თვითობას“, არის აქტიური თავისუფლება, საპირისპიროდ წმინდა პასიური ცოდნისა, და ეყრდნობა აუცილებლობას, საპირისპიროდ თვითნებობის (Willkühr) შეფარდებითი შეზღუდულობისა. მასში იგულისხმება შემეცნების თავისუფლება და ნების თავისუფლება. ისევე, როგორც, ორივე მათგანის გარეშე არ შეიძლება იყოს ნამდვილი თავისუფლება, ასევე არ არის თავისუფლება კანონის გარეშე“[3]. მაშასადამე, თავისუფლების გაგებაში იასპერსი შემეცნებასაც გულისხმობს და კანონსაც, რომლისაკენაც არის მიმართული შემეცნება. აქ, ერთი მხრივ, იასპერსი ადგენს ადამიანური ყოფიერების შეუმეცნებადობას („ექსისტენცის განათება“), ხოლო, მეორე მხრივ, ადამიანური ყოფიერების თავისუფლების განმარტებაში შემოაქვს შემეცნება და კანონი. იგი წერს „თავისუფლება არ შეიძლება შემეცნებული იქნეს, იგი არავითარ შემთხვევაში არ

[1] იქვე, გვ. 200.
[2] იქვე, გვ. 191.
[3] Iaspers K. Philosophie. Bd. I. Berlin. 1956. S. 178.



შეიძლება მოიაზრებოდეს ობიექტურად“[1]. ჩვენი აზრით, თუ ამ დებულებას დავუშვებთ, შეუძლებელია შემეცნების თავისუფლება და თავისუფლების შემეცნება, საერთოდ, ადამიანური ყოფიერების პრობლემების ძიებისას აუცილებლობაზე და კანონზე შეიძლება ვიმსჯელოთ მხოლოდ ობიექტურად, ისევე, როგორც ზნეობრივ და სამართლებრივ ნორმებზე. ამ პრობლემის გააზრებისას იგრძნობა სპინოზას, ჰეგელის გავლენა თავისუფლების გაგების საკითხში. იგი არაერთგზის მოითხოვს მეცნიერების, შემეცნების და ფილოსოფიის ერთმანეთისაგან გამიჯვნას. შემეცნება მეცნიერების საქმეა, ხოლო თავისუფლება ფილოსოფიისა[2].

ადამიანური ყოფიერება „თავისუფლებაში ნახულობს თავის თავს ზნეობრივ და სამართლებრივ ნორმებთან გარკვეულ თანხმობაში“, როგორც „თვითობა“. იგი ეყრდნობა „აუცილებლობას თვითნებობის შეფარდებითი შეზღუდულობა. აქ, მკვეთრად უნდა იქნეს ერთმანეთისაგან განსხვავებული თავისუფლების ობიექტური, მეცნიერული გაგება, სუბიექტური, არამეცნიერული, ე.ი. სიმბოლური გაგებისაგან.

შეიძლება ითქვას, რომ იასპერსი ცდილობს მოარგოს თავისუფლების ორი გაგება თავისუფლების სუბიექტური გაგების საფუძველზე, რომელსაც იგი თვითნებობის ცნებით გამოხატავს და ესმის იგი ტრადიციულად, როგორც არჩევანის თავისუფლება. მაგრამ, თვით თავისუფლების გაგების პიროვნულ ფორმაშიც იგი ერთმანეთში ურევენ რწმენასა და თავისუფლებას და, ფაქტიურად, როდესაც თავისუფლებაზე მსჯელობენ, რწმენა აქვთ მხედველობაში, ხოლო როცა რწმენაზე ლაპარაკობენ, მხოლოდ ღმერთის რწმენას გულისხმობენ. ვფიქრობთ, არჩევანის მომენტი - „ან-ან“, თავის თავში გულისხმობს, პირველ რიგში, უარყოფას, სადაც გვაქვს თავისუფლების მომენტი. მე შემიძლია თავისუფალი ვიყო მხოლოდ უარყოფაში როდესაც, ვადგენ ერთ-ერთ „ან-ს“, მაგრამ აქ მე აღარ ვარ თავისუფალი, ვინაიდან ვადგენ „ან-ს“. დადგენის მომენტში მე თავისუფალი არ ვარ, არამედ ვარ რწმენა იმისა, რომ დავადგინე ამოვირჩიე ერთი „ან-ი“, სხვა „ან-ის“ უარყოფის საფუძველზე.

[1] იქვე, გვ. 185.
[2] Iaspers K. Rechenschaft und Ausblick. München. 1951. S. 304.

ამ აზრით, თავისუფლება ადამიანურ ყოფიერებაში წინ უსწრებს რწმენას, რწმენა თავისუფლებას ეფუძნება. რწმენა არ ირჩევს, არ უარყოფს, იგი ადგენს და, ამიტომ, გამორიცხავს, უარყოფს თავისუფლებას, როგორც თავის მომენტს. ამ აზრით, მიგვაჩნია, რომ ადამიანური ყოფიერების უმაღლესი განსაზღვრულობა რწმენაა და არა თავისუფლება, როგორც ეს ექსისტენციალისტებს აქვთ გაგებული. თუ პიროვნებას თავისუფლებად წარმოვისახავთ, მაშინ ადამიანური ყოფიერება მართლაც ისეთი გაუცხოებული გამოვა, როგორც ეს ექსისტენციალიზმშია, მაგრამ, მაშინ იგი იქნება მხოლოდ უარყოფის უნარის მქონე ყოფიერება. მას არ ექნება უფლება არც შიშის, ვინაიდან შიში ისევე, როგორც არარა, შიშის „დადგენას" გულისხმობს, არც „ცახცახის" და, საერთოდ, არავითარი ექსისტენციალის, მით უმეტეს მას არ ექნება უფლება „გაანათოს" თავისი თავი და მიიმართოს ტრანსცენდენტისაკენ. თავისუფლების უნარის საფუძველზე არ ხდება არაფრის დადგენა, არამედ მხოლოდ ურყოფა. როგორც კი ადამიანური ყოფიერება მოინდომებს რაიმეს ღირებულების, ან ნორმის დადგენას, როგორც ტრანსცენდენტისა, ან თავისი თავისა, აქ იგი თავისუფლებიდან გადადის რწმენის უნარზე, ვინაიდან რაიმეს „დადგენა" გამორიცხავს „საწინააღმდეგოს" მიღებას. მაგრამ, იასპერსი ადგენს არა მხოლოდ ექსისტენცს (უკვე ამიტომ, ჩვენ აზრით, ექსისტენცი არ არის თავისუფლება), არამედ იგი აღიარებს და აუცილებლადაც მიიჩნევს სხვა ადამიანურ ყოფიერებასთან კავშირს, რომელსაც იგი „ექსისტენციალურ კომუნიკაციას" უწოდებს. ადამიანური ყოფიერება, იასპერსის აზრით, ისევე როგორც ჰაიდეგერის გაგებით, არის „სხვა"-სთან ექსისტენციალურ კავშირში ყოფნა. იასპერსი წერს: „ჩვენ ჩვენი ადამიანური ყოფიერების პირველდაწყებით ფენომენს ასე წარმოვიდგენთ: ჩვენ ვართ ის, რაც ჩვენ ვართ, მხოლოდ და მხოლოდ ურთიერთცნობიერი გაგების საერთოობის წყალობით. არ შეიძლება არსებობდეს ადამიანი, რომელიც იქნებოდა ადამიანი „თავისთავად", უბრალოდ როგორც ცალკეული ინდივიდი"[1].

აქ იასპერსი ანალოგიისა და სიმბოლოს საფუძველზე გადის „გარეთ" ადამიანური ყოფიერებისაგან და მიანიშნებს, რომ „სხვა"

[1] Iaspers K. Vernunft und Existenz. Jroninger. 1935, S. 57.



ადამიანური ყოფიერება, რომელიც შემოდის „ჩემში" უნდა იყოს ისეთივე ადამიანური ყოფიერების მქონე, როგორც მე თვით ვარ, მაგრამ მე კი არ ვადგენ მის ადამიანურ ყოფიერებას „გარედან", არამედ იგი თვითაა ექსისტენცი ჩემთან კომუნიკაციაში. მე, როგორც ადამიანური ყოფიერება, მაშინ ვარ თავისუფალი, როდესაც „სხვა" ექსისტენციც არის თავისუფალი. კომინიკაცია არის თავისუფლების საშუალება. „ჩემი თავისუფლება შეიძლება არსებობდეს მხოლოდ მაშინ, როდესაც თავისუფალია აგრეთვე „სხვაც". იზოლირებული, ან იზოლირებისაკენ მიმართული თვითყოფიერება რჩება უბრალო შესაძლებლობად, ან ქრება არარაში"[1].

აღნიშნული დებულების გაგების სიძნელე, ჩვენი აზრით, იმაში მდგომარეობს, თუ როგორ შემოდის „ჩემს" ადამიანურ ყოფიერებაში „სხვა" ადამიანური ყოფიერება და მისი თავისუფლება, კომუნიკაცია. რის საფუძველზე „ნათდება" ჩემში „სხვისი" ექსისტენცია და მისი კომუნიკაცია „ჩემთან" და „სხვას"-თან. ადამიანური ყოფიერების საფუძველზე დგინდება „სხვა", როგორც ადამიანური ყოფიერებისეული სიმბოლო, მაგრამ ჩემი ადამიანური ყოფიერების საფუძველზე მე ვერ დავადგენ კომუნიკაციას, ვინაიდან კომუნიკაცია არის მხოლოდ „ჩემი" კომუნიკაცია და შესაძლებელია მხოლოდ საკუთარ ადამიანურ ყოფიერებასთან მიმართებაში. თავისუფლებაც, უპირველეს ყოვლისა „სხვასთან" მიმართებაში დგინდება, მაგრამ, თუ ადამიანური ყოფიერება არაა თავისუფლების უნარის მქონე, იგი მას ვერც სხვასთან ურთიერთობაში დააღგენს. კომუნიკაცია არ არის თავისუფლების საფუძველი, ან საშუალება. თავისუფლების საფუძველი თვით ადამიანური ყოფიერებაა და მის ყოფიერებაშია. პირველადად, საწყისში, ვფიქრობთ, თავისუფლება არ დგინდება „სხვა" ადამიანურ ყოფიერებასთან ექსისტენციალურ კომუნიკაციაში. ადამიანური ყოფიერების თავისუფლება უარყოფის უნარია და, უპირველეს ყოვლისა, თავისი თავის პირველადი უარყოფაა. ადამიანურმა ყოფიერებამ შეიძლება თავის თავის საფუძველზე „უარი" უთხრას თავის თავს, თავის სიცოცხლეს, ხოლო ამის შემდეგ „სხვას", როგორც ურთულეს სიმბოლოს. თავის თავის მიმართ უარის

[1] Iaspers K. Rechenschaft und Ausblick. München. 1951. S. 352.

პრინციპული შესაძლებლობის, პოტენციის დადგენა დაახლოებით ისე უნდა გავიგოთ, როგორც ეს შოპენჰაუერთან და შტირნერთან იყო წარმოდგენილი, იმ განსხვავებით, რომ აღნიშნულ მოაზროვნეებთან თავისუფლების მსგავსი ადამიანური ყოფიერებისეული გაგება ითვლება პირველადად, განმსაზღვრელად პიროვნებისათვის და არა კომუნიკაციაში „სხვასთან“, როგორც ეს იასპერსთან და ჰაიდეგერთან არის წარმოდგენილი, ვინაიდან ადამიანური ყოფიერება უპირველეს ყოვლისა, „ყოფიერობს“ თავის თავთან და მხოლოდ ამის საფუძველზე „სხვა“ ადამიანური ყოფიერებასთან, საზოგადოებასთან, სახელმწიფოსთან, სამართალთან და ა.შ.

ადამიანური ყოფიერება იხსნება თავისუფლებაში „სხვასთან“ კომუნიკაბელობის საფუძველზე. იგი თავისუფალია პირველადად თავის თავთან ყოფიერებაში და ამ ყოფიერების უარყოფის პოტენციაში. ჩვენი აზრით, კომუნიკაციის სიმბოლოს შემოტანით იასპერსს შემოაქვს ობიექტური გონების მომენტი. მართალია,იგი მიიჩნევს,რომ „არსად არ არსებობს იზოლირებული ადამიანი“ და რომ იზოლირებული ადამიანი ქრება “არარაში“, მაგრამ ადამიანური ყოფიერებისათვის პრინციპულად მაინც „საკუთარი“ ადამიანური ყოფიერებაა პირველადი და არა „სხვა“, რომ „სხვასთან“ კომუნიკაციაში იგი თავისი საკუთარი ყოფიერებით შედის და არა „სხვით“ და, რომ ადამიანურ ყოფიერებას პრინციპულად შეუძლია უთხრას - „არა“, როგორც „სხვას“, რომელიც არის სხვა ადამიანური ყოფიერება, ნორმისა და კანონის აუცილებლობა, ასევე თავის თავსაც, რაშიც ვლინდება პირველადი თავისუფლების ადამიანურ-ყოფიერებისეული უნარი, პოტენცია.

მაშასადამე, კომუნიკაცია მეორადია ადამიანური ყოფიერებისათვის, რომ ადამიანური ყოფიერება კომუნიკაციაში შეიძლება ისევე „იზოლირებული“ ყოფიერობდეს, როგორც მაგალითად ა. კამიუს „უცხო“, ან როგორც ცნობილი რუსი მხატვრის ი.ნ. კრამსკოის მიერ შესრულებული ტილოზე გამოსახული „ქრისტე უდაბნოში“ (1872 წ.), მართალია შეუძლებელია აბსოლუტური „იზოლაციის“ მიღწევა, მაგრამ ეს არ გამორიცხავს „იზოლირებული“ ადამიანური ყოფიერების პრინციპულ შესაძლებლობას ექსისტენციალური კომუნიკაციის დროსაც კი. მართალია „მარტოობა“ არ არის ადამიანის არსებობისათვის დამახასიათებელი, მაგრამ, ამ შემთხვევაში, მსჯელობა ეხება არა „სოციალურ მარტოობას“, არამედ მის ადამიანურ-ყოფიერებისეულ პრინციპულ მარტოობას.

იასპერსთან, აღნიშნავს ე. კოდუა, ექსისტენცად გახდომა არის ნახტომის შედეგი,სადაც პირველ ეტაპზე მე შემიძლია ყველაფერს დავუპირისპირდე და ცხოვრებას შევხედო „მიღმური“ სფეროდან. ამით მე ვექცევი აბსოლუტურ მარტოობაში, საიდანაც, როგორც კუნძულიდან ვიყურები სამყაროს ოკეანეში, თითქოს მე არაფერი არ მეხება და ძალაუნებურად ვიმზირები... პირველი საფეხური მარტოობის განცდა - აუცილებელი პირობაა, რადგან ექსისტენცად შეიძლება მხოლოდ ის იქცეს, ვინც მარტო იყო“[1].

სოციალურად, ობიექტურად ადამიანის არსება სწორადაა დადგენილი მარქსიზმში - იგი არის საზოგადოებრივ ურთიერთობათა ერთიანობა. ამ საკითხში მარქსიზმი მართალია, ვინაიდან არსება, ანუ ცნება ეხება ადამიანის ობიექტურ არსებობას. მაგრამ, ვიდრე ადამიანური ყოფიერება საზოგადოებრივ ურთიერთობაში ჩაებმება და მათი „ერთიანობა“ გახდება, ან „კომუნიკაციას“ დაამყარებს „სხვასთან“. იგი პირველადად, პრინციპულად, არის განუმეორებელი თავისთავადი ინდივიდუალური სამყარო, ინდივიდუალური ყოფიერება, თუმცა, ხშირად ადამიანური ყოფიერება და საზოგადოებრივი და სამართლებრივი ყოფიერება კონფლიქტში, წინააღმდეგობაშია.

ადამიანური ყოფიერება ერთვება „სხვასთან“, „ტრანსცენდენტურთან“, საზოგადოებასთან ურთიერთობაში. ეს ადამიანური ყოფიერების გაგებისათვის აუცილებელი მომენტია. „სხვის“ ცნება წარმოადგენს ურთულეს ცნებას, რომელშიც სოციალურ-სამართლებრივი თვალსაზრისით რამდენიმე აუცილებელი მომენტი შეიძლება გამოიყოს:

1. „სხვა“, როგორც ნივთი, „საკუთარი“, მატერიალური სამყარო, რომელიც თავის თავში უკვე შეიცავს „გასხვისების“ მომენტს.

[1] ე. კოდუა. ექსისტენციალიზმი ფილოსოფიის არსების შესახებ. თბილისი, 1984. გვ. 192.

2. „სხვა“ როგორც ანალოგიური სუბიექტი, ექსისტენცი, პიროვნება და მასთან ურთიერთმიმართება.
3. „სხვა“, „როგორც ოჯახი“, მშობლები.
4. „სხვა“, როგორც გარემომცველი სოციალური სისტემა.
5. „სხვა“, როგორც სახელმწიფო და სამართალი.
6. „სხვა“, როგორც სამყარო, ბუნება.
7. „სხვა“, როგორც სამყაროს შემოქმედი უზენაესი ძალა, მიზეზი, არსება, ღმერთი.

## §3. სამართლებრივი ონტოლოგია, სამართლებრივი ყოფიერების ცნება

ადამიანური ყოფიერების უმნიშვნელოვანეს შემადგენელ მომენტს წარმოადგენს სოციალურ-სამართლებრივი ყოფიერება. სამართლებრივი ყოფიერების ცნება წარმოადგენს სამართლის იდეის ნამდვილობის გამოვლენის რეალურ განხორციელებას გარკვეულ სახელმწიფოსა და საზოგადოებაში. ეს ფაქტიურად არის ცნება პოზიტიური სამართლის ქმედუნარიანობისა და მისი მიმართებისა ადამიანის პიროვნულ თავისუფლებასთან, ადამიანურ ყოფიერებასთან, რომელიც მოუაზრებელია თავისუფლების კატეგორიის გარეშე.

სამართლებრივი ყოფიერების ცნება არის უფლებრივი აზრის, თავისუფლებისა და თანასწორობის რეალური განამდვილების შესაძლებლობა და მოიცავს სამართლებრივ ურთიერთობათა მთელს სისტემას, რომელიც მოწოდებულია მოაწესრიგოს ადამიანური ყოფიერების ზემოთ აღნიშნული ურთიერთმიმართებანი.

სამართლებრივი ყოფიერება ადამიანური ყოფიერების ის შემადგენელი ნაწილია, რომელიც ნორმატულ ბაზაზე საკანონმდებლო ფორმით წარმოგვიდგება სხვადასხვა კოდექსების სახით. სამართლებრივი ყოფიერება თანამედროვე ეპოქაში წარმოდგენილია,როგორც „პოზიტიური სამართლის“ და სამართლებრივი დოგმატიკის მოქმედების არეალის თვისობრივი გარდაქმნა. პოზიტიური სამართალი ცდილობს



განმსაზღვრელი ადგილი დაიკავოს ადამიანური ყოფიერების ყველა მნიშვნელოვან სფეროში, რაც თანამედროვე ცივილიზაციის აუცილებელ დამახასიათებელ ნიშანს წარმოადგენს. სამართლებრივ ყოფიერებას ადამიანურ ყოფიერებაში სულ უფრო მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია. სამართალი ცდილობს რეგლამენტაცია გაუკეთოს თანამედროვე საზოგადოების ცივილიზებულ ურთიერთობებს, ხოლო, თავის მხრივ, ცივილიზაცია საზოგადოებრივ ურთიერთობათა სამართლებრივ მოწესრიგებაში გამოიხატება. სამართლებრივი ყოფიერების მაღალი დონე ცივილიზაციის დონის ერთ-ერთი მაჩვენებელია.

სამართლებრივი ყოფიერება, უპირველეს ყოვლისა, სამართლებრივი კუთხით გამოხატავს პიროვნული ყოფიერების ურთულეს მიმართებებს „სხვის“ კატეგორიასთან მის შემადგენელ მომენტებთან და, პირიქით, „სხვის“ მიმართებათა სირთულეს „მე“-სთან, ადამიანურ ყოფიერებაში, კანონის და შესაბამისი კოდექსების მეოხებით. ამის მკაფიო მაგალითია ის, რომ კოდექსები ცდილობენ შეესაბამებოდნენ „მე“-სა და „არა-მეს“ ურთიერთმიმართებათა მდიდარ სპექტრს. მაგალითად: სამოქალაქო სამართალი, შრომითი სამართალი, სისხლის სამართალი და ა.შ. მართალია, ამ სქემაში არის გამონაკლისი - ადმინისტრაციული სამართალი და საერთაშორისო სამართალი და სხვა, მაგრამ ზოგადი ფილოსოფიური სქემა იგივეა - ურთიერთმიმართება „მე“-სა და „არამეს“ შორის. ერთი ქვეყანა განიხილება როგორც „მე“, ხოლო მისი მიმართება „სხვა“ ქვეყანასთან როგორც მიმართება „არა-მე“-სთან.

## §4. სამართლებრივი ონტოლოგიის სახეები

### 1. ლეგისტური ონტოლოგია

ლეგისტური უარყოფა ობიექტურ-სამათლებრივი არსების, რომელიც დამოკიდებულია კანონმდებლის სუბიექტური ნებისა და თვითნებობისაგან და სამართლის დაყვანა კანონზე (პოზიტიურ სამართალზე), ონტოლოგიურ პლანში ნიშნავს იმას, რომ

სამართლის ყოფიერება ლეგისტებისათვის (პოზიტივისტებისა და ნეოპოზოტოვისტებისათვის) - ესაა თვალსაჩინო არსებობა ემპირიულ-რეალური მოვლენისა, ე.ი. ოფიციალურ-ძალისმიერი ხასიათის განსაზღვრულ ფენომენისა. მოცემული ფენომენის რეალობა (და პოზიტიურობა) წარმოდგენილია ტექსტის სახით შესაბამისი ოფიციალური დოკუმენტებისა, რომელიც განიმარტება (გაიგება და ინტერპრიტირდება) ნორმატიულ-სამართლებრივ აქტად და სამართლის წყაროდ.

ამითვე არის განპირობებული ლეგისტების გაძლიერებული ინტერესი (პოზიტივისტების და ნეოპოზიტივისტების, განსაკუთრებით ანალიტიკური იურისპრუდენციის წარმომადგენლობის) კანონთა იურიდიულ-დოგმატური ანალიზისადმი, მისი განმარტებისადმი ლეგისტური ლინგვისტიკისა და ჰერმენევტიკის (ტექსტების განმარტების თეორია) პოზიციებიდან. ამასთანავე, ყველაფერი, რაც გადის მსგავსი ანალიზის ფარგლებს მიღმა, კანონთა ტექსტის ანალიზის ფარგლებს მიღმა, ლეგისტებისათვის წარმოადგენს რაღაც მეტაფიზიკურს, არარეალურს, არაპოზოტიურს. მსგავსი არაპოზიტიური ცნებები, იდეები, პრინციპები („სამართლის არსება", „სამართლის იდეა", „ბუნებრივი სამართალი", ადამიანის განუსხვისებელი უფლებები" და სხვ.) - ყველაფერი ეს ლეგიზმის თანახმად, მხოლოდ და მხოლოდ „რთული სიტყვებია", ენობრივი ილუზიებია და სოფიზმებია, და გამოიხატებიან ონტოლოგიური და გნოსეოლოგიური ხასიათის ცნებებით - საზრისისეული პრობლემები იცვლება ლეგისტური წარმოდგენებით „სწორი სიტყვათხმარების" შესახებ.

ასეთ მიდგომას ავითარებდა პოზიტივისტი ი. ბენტამი, რომელმაც დიდი გავლენა მოახდინა ანალიტიკურ იურისპუდენციაზე (დ. ოსტინი და სხვ.). „ბუნებრივი სამართალი" - მისი შეფასების მიხედვით არის სიტყვიერი ფიქცია, მეტაფორა, ხოლო ადამიანის განუსხვისებელი უფლებები - ესაა წარმოსახვის ქიმერა. ბენტამის მიერ დაწყებული „განწმენდა იურისრუდენციის ენისა მსგავსი „მაცდური" სიტყვებისაგან გაგრძელებული იქნა შემდგომი პოზიტივისტების მიერ, განსაკუთრებით თანმიმდევრულად კი ჰ.



კელზენისეულ „წმინდა" სამართლის მოძღვრებაში, ამ მიმართებით განსაკუთრებით შორს წავიდა რევოლუციამდელი იურისტი ვ.დ. კატკოვი. თავის „რეფორმირებაში" იგი მიდიოდა თვით სიტყვა „სამართლის" ამოღებამდე და მის ადგილას სიტყვა „კანონი" დაფუძნებამდე. მისი აზრით, არ არსებობს რეალურად „სამართალი", როგორც განსაკუთებული მოვლენა[1].

## 2. ბუნებრივ-სამართლებრივი ონტოლოგია

სამართლის ყოფიერება, იუსნატურალიზმის თანახმად, წარმოდგენილია ორ ურთიერთდაპირისპირებულ ფორმაში: სამართლის ნამდვილ ყოფიერების ფორმაში (ეს ყოფიერება ბუნებრივი სამართლის ყოფიერებაა) და არაჭეშმარიტი ყოფიერების ფორმაში (ესაა პოზიტიური სამართლის არსებობობა).

თვით ბუნებრივი სამართლის ნამდვილობაში ისევე, როგორც მისი ყოფიერებისა, ამავე დროს იგულისხმება მისი ობიექტური მოცემულობა (ღმერთის მიერ, ბუნების, გონების და სხვა), როგორც ობიექტური არსებობისა, რომელიც მის ჭეშმარიტ საზრისს გამოხატავს, ესაა - სამართალი. ეს ობიექტური არსება არის სწორედ ჭეშმარიტი, ნამდვილი არსება სამართლისა. ობიექტური არსების ნამდვილობა მოიცავს თავის თავში, აგრეთვე ნამდვილი არსებობის თვისებასაც.

ბუნებრივი სამართლის ყოფიერება, როგორც ნამდვილი ყოფიერება სამართლისა, თვითკმარია, რადგანაც ასეთი ყოფიერება - ეს ერთდროულად არის არსების ყოფიერებაც და უშუალო არსებობაც. ბუნებრივ-სამართლებრივი არსება, როგორც სამართლებრივი ყოფიერება თავისი არსებობისათვის არ მოითხოვს სხვაგვარ ყოფიერებას პოზიტიური სამართლის მოქმედების სახით.

ასეთ მიდგომასთანაა დაკავშირებული, აგრეთვე, წარმოდგენა ერთდროულ, პარალელურ, ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად არსებულ და მოქმედ ორ სამართალზე (სამართლის არსებობის ორ ყოფიერებაზე) ნამდვილ (ბუნებრივ) სამართალსა და არანამდვილ (პოზიტიურ) სამართალზე.

ბუნებრივ-სამართლებრივი ონტოლოგია, რომელიც გამოდის

[1] Нерсесянц К.С. Философия права. М., 2001, с. 42.

სამართლის არსებობის ორი ფორმის ურთიერთმოწყვეტიდან, თავის პრინციპულად სწორი კრიტიკისას ლეგისტური მიდგომის ნაკლოვანებებისა, ვარდება მეორე უკიდურესობაში. სამართლის ყოფიერების მსგავსად მისი „სხვაგვარად ყოფიერების“ შესაძლებლობის უარყოფაში.

სამართლის ნამდვილობა - ესაა არა მხოლოდ მისი ჭეშმარიტება, როგორც არსებისა, არამედ, აგრეთვე, მისი გამოვლენაც, როგორც ზოგადსავალდებულო სამართლებრივი მოვლენისა (პოზიტიური სამართალი).

### 3. ლიბერტალურ-იურიდიული ონტოლოგია

სამართლის არსება ლიბერტალურ-იურიდიული ონტოლოგიის თანახმად, - ესაა რეალური, თვალსაჩინო ყოფიერება სამართლისა, კანონისა, ე.ი. პოზიტიურ-სამართლებრივი მოვლენისა, რომელიც გამოხატავს სამართლის ობიექტურ ყოფიერებას (ფორმალური თანასწორობის მოთხოვნებსა და თვისებებს).

სამართლის ყოფიერება, მისი არსება და მოქმედება გულისხმობენ აუცილებელ კავშირს სამართლებრივ არსებასა და სამართლებრივ მოვლენას შორის, რომელთა ურთიერთშეკავშირებულ ერთიანობასაც წარმოადგენს სამართალი, როგორც განსაკუთრებული ფორმა და საზოგადოებრივ ურთიერთობათა სპეციფიკური რეგულატორი.

ასეთი ონტოლოგია მიმართულია იმ ცალმხრივი წარმოდგენების წინააღმდეგ, თითქოს და სამართალი ესაა, ან რაღაც იდეალური არსება, რომელიც არსებობს თავისთავად, მისი გარეგანი გამოხატულების გარეშე, ზოგადსავალდებულო მოვლენის სახით, როგორც ეს მიაჩნიათ იუსნატურალისტებს, ან რაღაც საზოგადოებრივი მოვლენა, რომელსაც არ გააჩნია ობიექტურ-სამართლებრივი არსება, როგორც ამას ფიქრობენ ლეგისტები.

სამართლებრივ კანონში, როგორც სამართლის ყოფიერების ფორმაში, სამართლებრივი არსება (ფორმალური თანასწორობა) გამოხატულია (და არსებობს) ზოგადსავალდებულო მოვლენის ადექვატურ სახეში (ე.ი. კანონის, პოზიტიური სამართლის არსების



სახით), ხოლო ზოგადსავალდებული მოვლენა (კანონი) წარმოადგენს მოცემული სამართლებრივი არსების გამოხატვის ფორმას და მხოლოდ ამიტომ გამოდის, არსებობს და მოქმედებს, როგორც სამართლებრივი მოვლენა (როგორც სამართლებრივი კანონი)[1].

სამართლებრივი კანონი - ესაა შესაბამისი ფორმა სამართლებრივი ყოფიერებისა, რადგანაც მხოლოდ ამ ფორმითაა არსება და მოვლენა სამართლებრივი არსება და სამართლებრივი მოვლენა. სამართლის ყოფიერების ასეთი შესაბამისი ფორმა არ არსებობს არც იუსტნატურალისტების ონტოლოგიურ შეხედულებებში, სადაც ბუნებრივ სამართლებრივ გამოყენებულ ცნებას, რომელსაც აკლია ზოგადსავალდებულო მოვლენის ადექვატური ფორმა, ასევე, არც ლეგიზმში, სადაც ზოგადსავალდებულო მოვლენას ენიჭება სამართლებრივი მოვლენის მნიშვნელობა.

სამართლებრივი კანონის, როგორც სამართლებრივი ყოფიერების ფორმის შეუძლებლობა იუსნატურალიზმისა და ლეგიზმის პოზიციებიდან მოწმობს იმაზე, რომ ამ მიმართულებათა წარმომადგენლებს არ გააჩნიათ შესაბამისი სამართლებრივი (მისი ყოფიერების) კონცეფცია, რომლის მიმართაც თეორიულად შესაძლებელია ვილაპარაკოთ განსხვავებაზე სამართლებრივ არსებასა და სამართლებრივ მოვლენას შორის, მათი ურთიერთკავშირებისა და ერთიანობის აუცილებელ ხასიათზე. ამიტომ, არსება, იუსტნატურალისტებთან და, მოვლენა, ლეგისტებთან, არ წარმოადგენს, სახელდობრ, სამართლებრივ არსებას და სახელდობრ, სამართლებრივ მოვლენას.

თანახმად ლიბერტალურ-სამართლებრივი ონტოლოგიისა, ფორმალური თანასწორობა - ესაა არსება ზოგადსავალდებულო პოზიტიურ-სამართლებრივი მოვლენისა, ხოლო ზოგადსავალდებულო პოზიტიურ-სამართლებრივი მოვლენა - ესაა სახელმწიფოებრივი ფორმა ამ ობიექტური, სამართლებრივი არსებისა (ფორმალური თანასწორობის) გამომჟღავნების, გამოხატვისა და კონკრეტიზაციისა[2].

საზოგადოებრივი ყოფიერება თავის თავში მოიცავს მთელს ერთობლიობას სამართლის შინაგანად ურთიერთდაკავშირებული

---

[1] Нерсесянц В.С. Философия права... с. 43.

[2] Нерсесянц В.С. Философия права... с. 43.

და ურთიერთმომცველი თვისებებისა, როგორც ერთიანობის სამართლებრივი არსებისა და მოვლენისა, სამართლის, როგორც თანასწორობის ზოგადსავალდებულო ფორმისა, თავისუფლებისა და სამართლიანობისა ადამიანთა საზოგადოებრივ ცხოვრებაში.

სამართალი ისტორიულია, ხოლო მისი ყოფიერება გაშუალებულია ისტორიულ-სოციალური გამოცდილებით. ხოლო ამ აზრით სამართალი აპოსტერიორულია და არა აპრიორული, ამიტომ, სამართლის ბუნება არ უნდა აურიოთ არც ბუნებრივ სამართალთან, არც გონების ბუნებასთან. გონება და ბუნება თამაშობენ არსებით როლს სამართლის განვითარების და მოქმედების ისტორიულ პროცესში.

არისტოტელეს დებულების ანალოგიურად, იმის შესახებ, რომ „ადამიანი თავისი არსებით არის პოლიტიკური არსება („პოლიტიკა" I), შეიძლება ითქვას, რომ „ადამიანი თავისი ბუნების მიხედვით არის არსება სამართლებრივი. მაგრამ ასეთი მსჯელობა სრულიადაც არ ნიშნავს პოლიტიკური და სამართლებრივი არსების ადამიანისადმი, აპრიორულ, ბუნებრივი ნიჭის ჩანერგილობას, ადამიანთა საზოგადოებრივი ყოფიერების პოლიტიკური და სამართლებრივი ფორმების თანშობადობას.

თუკი ადამიანი, როგორც ამას რუსო ფიქრობდა, დაიბადებოდა უკვე თავისუფალი (უკვე ბუნებით იქნებოდნენ ადამიანები თავისუფალნი და თანასწორნი), მაშინ იგი არსად არ იქნებოდა ბორკილებში და ადამიანს არავითარი პრობლემები არ ექნებოდა თავისუფლებასთან, თანასწორობასთან, სამართალთან, სამართლიანობასთან დაკავშირებით.

საქმე იმაშია, რომ მოძრაობის ვექტორი სრულიად საპირისპიროა: ადამიანი და კაცობრიობა ვითარდებიან თავისუფლებისაკენ, თანასწორობისა და სამართლიანობისაკენ. მათი არსებობის სიტუაციიდან გამომდინარე ლაპარაკი შეიძლება წარმოებდეს მხოლოდ იმის შესახებ, რომ ადამიანი (და მთელი ხალხები) თავისი ბუნების თანახმად, განსხვავებით სხვა ცოცხალი არსებისაგან, შემძლეა, პოტენციალურად უნარი შესწევს იაროს თავისი სულიერი,კულტურული, სოციალური განვითარებისა და სრულყოფის გზებზე, შეუძლია მიაღწიოს საზოგადოებრივი ცხოვრების ორგანიზაციის პოლიტიკურ და სამართლებრივ ფორმებს.



ონტოლოგიის პოზიციიდან პრინციპული მნიშვნელობა გააჩნია რეალურ პრაქტიკულ ისტორიულად მისაწვდომი საფეხურისა და ზომის განმტკიცებას თანასწორობის, თავისუფლების სამართლიანობისა ზოგადსავალდებულო, სახელმწიფოებრივი კანონის (სამართლებრივი კანონის) ფორმაში, რის გარეშეც არ არის სამართლებრივი ყოფიერება და არც სამართლებრივი მოვლენები, როგორც ასეთი.

სამართლებრივი კანონის ყოფიერების ჩარჩოებში ყველა სამართლებრივი ფენომენი (არა მხოლოდ სამართლებრივი ფორმა, სამართლებრივი მიმართება, სამართლებრივი ცნობიერება და ვთქვათ აგრეთვე, სამართლიანობა და სამართალსუბიექტობა, სამართლებრივი სტატუსი და სამართლებრივი რეჟიმი, სამართლებრივი ხელშეკრულება, სარჩელი და ბრალდება, სასამართლო და ადმინისტრაციული გადაწყვეტილება) წარმოადგენენ სამართლის არსების ფორმალური თანასწორობის პრინციპის გამოხატვის ფორმებს.

სამართლის ყოფიერების ამ ფორმათა განსხვავება, მაშასადამე, ატარებს ფუნქციონალურ და არა არსებით ხასიათს. თანასწორობის ფორმალური პრინციპის ერთიანი აზრი გამოიხატება (და არსებობს), მაგალითად, სამართლებრივ ნორმაში-სამართლებრივ სუბიექტთა ქცევის წესების სახით.

ასე, რომ სამართალი არსებობს ყველა ამ სამართლებრივ ფორმაში და არა მხოლოდ ერთ ფორმაში (სამართლებრივ ნორმაში), ან სამ ფორმაში (სამართლებრივ ნორმაში, სამართლებრივ ურთიერთობაში და სამართლებრივ ცნობიერებაში),არამედ სამართლის არსებობის თითოეული ეს ფორმა ასრულებს თავის განსაკუთრებულ ფუნქციას და უჭირავს თავისი განსაკუთრებული ადგილი სამართლებრივი ყოფიერების ზოგად კონტექსტში.

აღსანიშნავია, რომ ყველა სამართლებრივი ფენომენი, სამართლის მთელი ყოფიერება - ესაა გამოვლინება ფორმალური თანასწორობის პრინციპისა შესაბამის სამართლებრივ ნორმებში. ასე, რომ სამართლის ყოფიერების ობიექტის რეალობა, ისევე, როგორც სამართლისა, საერთოდ, სამართლებრივი ფორმის არსებობისა და მოქმედებისა, ფორმალურ-სამართლებრივი, ფორმალურ-შინაარსობრივი რეალობაა და არა ემპირიული,არა ფაქტიურ-შინაარსობრივი რეალობა.

სამართლებრივი ნორმის, როგორც სამართლებრივი ფენომენის განსაკუთრებული ადგილი და მნიშვნელობა განპირობებულია, იურიდიულ-დოქტრინული განმარტებით სამართლებრივი ნორმისა, როგორც სამართლის სისტემური ელემენტისა და მასთან დაკავშირებული კანონის ტექსტის დებულებათა ინტერპრეტაცია ჰიპოთეზის, დისპოზიციის და სანქციის ფორმით.

სამართლის ლიბერტალურ-იურიდიული დოქტრინა, ოპერირებს რა სამართლებრივი ნორმით ანვითარებს საკუთრივ იურიდიულ გაგებას სამართლის ნორმატულობისა. ამ თვალსაზრისით ამოცანა მდგომარეობს არა სამართლის ნორმატიზაციაში, არამედ კანონის ნორმის იურიდიზაციაში, როგორც სამართლებრივ მოვლენისა. სამართლებრივ ფორმებთან ურთიერთმიმართებაში შეუძლია დაიკავოს თავისი სათანადო ადგილი სამართლებრივი ყოფიერების საერთო სივრცეში.

ამასთანავე, ამოსავალი სამართლებრივი საწყისის როლს, რომელიც განსაზღვრავს სამართლებრივ საზრისს და ხასიათს ამა თუ იმ მოვლენისა და ფორმათა ნორმების ჩათვლით, თამაშობს ფორმალური თანასწორობის პრინციპი, რომელსაც უნდა შეესაბამებოდნენ სამართლის ყოფიერების ყველა ფორმები[1].

## §5. პიროვნების ყოფიერება სამართლებრივი ყოფიერების სივრცეში

პიროვნული ყოფიერება უმნიშვნელოვანესია სამართლებრივ ონტოლოგიაში. პიროვნება არის ადამიანი, რომელიც უპირველეს ყოვლისა ატარებს შემდეგ ნიშან-თვისებებს:

1. პიროვნება არის ადამიანი, რომელიც თავის თავს აღგენს „თავის თავის საფუძველზე“ და თავისი საქციელის „საკმაო საფუძველი“ თავის თავში აქვს (შეფარდებითი თვითმიზეზი საკუთარი ქმედებისა „Causa sui“)[2].

[1] Нерсесянц В.С. Философия права... с. 48.

[2] Спиноза Б. Этика. Л-М., 1932. Т. I. გვ. 10.



2. პიროვნება, რომელსაც თავის თავის საფუძველი თავის თავში აქვს არის „ტრანსცენდენტური ავტონომიის პრინციპის“ (კანტი) გამოხატულება[1], რაც სხვა არაფერია, თუ არა თავისუფლების შესაძლებლობა.

3. თავისუფალი პიროვნება ჯერ კიდევ არ არის ჭეშმარიტება, არამედ მხოლოდ მისი შესაძლებლობა, თუ იგი არ ეზიარება უმაღლეს ღირებულებებს; მისი საპირისპირო მომენტია, - სამართლებრივი ნორმა, ღირებულება. მაგ.: როგორიცაა - სიკეთე. სიკეთის გარეშე მოაზრებული თავისუფლება არის ბოროტება. ამიტომ იყო, რომ იდეათა იერარქიის სათავეში პლატონმა სიკეთის იდეა მოათავსა და არა - თავისუფლებისა.

4. პიროვნება არ მოიაზრება ზნეობრივ ღირებულებებთან სამართლებრივ ნორმებთან ურთიერთმიმართების გარეშე, მაგრამ „მე“-სა და „არამეს“ ურთიერთობაში, აღნიშნული გაგებით, შემოდის მესამე მომენტი - ეს არის ფაქტის ცნება, ფაქტის მომენტი, რომლის გარეშეც ნორმალური ფენომენოლოგია და აქსიოლოგია მოუაზრებელია და აბსტრაქტულობას წარმოადგენს.

5. სამართლებრივი ფაქტის ჰერმენევტიკული წვდომა გულისხმობს ორი ურთიერთდაპირისპირებული მომენტის მიმართებას:

1. თავისუფალი, ავტონომიური სუბიექტი, პიროვნება;
2. სამართლებრივი ნორმა, ჯერარსი.

სამართლებრივი ფაქტის მიმართების დასადგენად ნორმისადმი აუცილებელია მესამე რგოლი - ესაა თავისუფალი ნების მქონე, მმქმედი პიროვნება. სამართლებრივი სუბიექტის მნიშვნელობა იჩენს თავს არა მხოლოდ სამართლებრივი ფაქტისა და ნორმის ურთიერთმიმართების დადგენაში, არამედ, აგრეთვე, თვით ნორმის ლოგიკური კონსტრუქციის შექმნაშიც და, ბოლოს, ნორმა და კანონმდებლობა ზღუდავს, შემოსაზღვრავს პიროვნების თავისუფლებას, მისი ნების, ქმედების თავისუფლებას.

მაშასადამე, სამართლებრივ ურთიერთობაში მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს, როგორც გ. ნანეიშვილი აღნიშნავს სამართლებრივი, ანუ „იურიდიული სუბიექტის“ ცნებას.

[1] Кант И. Основы метафизики нравственности . Соч. Т.4/1. М., 1965. გვ. 283.

იურიდიული სუბიექტის „ქმედითუნარიანობის“ შემდეგი ლოგიკური მომენტები შეიძლება აღინიშნოს:

ა) სახელმწიფოებრივად ორგანიზებული იურიდიული სუბიექტის მიერ სამართლებრივი ნორმის დადგენა, მისი ლოგიკური კონსტრუქციის ჩამოყალიბება.

ეს შეიძლება განხორციელდეს ორი აზრობრივი ფორმით:

1. კონვენციონალური ფორმით;

2. არაკონვენციალური ფორმით, თვითნებობის საფუძველზე.

ბ) იურიდიული სუბიექტის მიერ სამართლებრივი ფაქტის თვისობრიობის დადგენა „წინასწარი გამოძიების“ პროცესში.

გ) სამართლებრივი ფაქტის თვისობრიობისადმი სამართლის ნორმის „შეთანადება“ სასამართლო პროცესის განხილვის შედეგად, სასამართლოს, როგორც იურიდიული სუბიექტის აზრობრივი, ლოგიკური მუშაობის საფუძველზე.

უნდა აღინიშნოს ის გარემოება, რომ იურიდიული სუბიექტის ცნების ზემოთ აღნიშნულ სამივე მომენტში, არაცნობიერად, იგულისხმება სამართლებრივი ნორმის ცნება, მისი „აღიარება“ სუბიექტის მიერ, რის გარეშეც მოუაზრებელია როგორც სამართლებრივი სუბიექტის ცნება, ასევე სამართლებრივი ნორმისა და ფაქტის ცნებების, ნორმის ლოგიკური სტრუქტურა; მისი სავალდებულო, ჯერარსული ბუნება „აღიარების“ გარეშე სამართლებრივი სუბიექტის მხრიდან კარგავს თავის გონიერ თვისობრიობას. როგორც მართებულად აღნიშნავს გ. ნანეიშვილი „სამართლის ნორმას შეუძლია სცნოს, ან არ სცნოს, აღიაროს ან არ აღიაროს, იგულისხმოს, ან არ იგულისხმოს პიროვნება, მაგრამ სამართლის ნორმას არ შეუძლია შექმნას, წარმოშვას, ან გარდაქმნას ეს პიროვნება, როგორც შესაძლებლობა განსაკუთრებული ღირებულებითი აქტებისა. ასეთი მნიშვნელობით ყოველ სამართლის სუბიექტში ნაგულისხმევია პიროვნება, როგორც შესაძლებლობა „ლოგიკური აღიარებისა“ და ნორმის განხორციელებისა. ეს არის ძირითადი მომენტი თვით სამართლის სუბიექტის ცნებისა და უასეთოდ სამართლის სუბიექტის იდეა არც შეიძლება შეიქმნას“[1].

[1] გ. ნანეიშვილი. სამართლის ფილოსოფიის საკითხები. თბ., 1992 წ., გვ. 163.



გ. ნანეიშვილი სამართლებრივი სუბიექტის არსებით ნიშნად მიიჩნევს მის ქმედითუნარიანობას იურიდიულ ნორმასთან მიმართებაში. მისი აზრით, სამართლის ყოველ სუბიექტში თავიდანვე არის მოცემული „ქმედუნარიანობის“ იდეა, ვინაიდან შესაძლებლობა უფლებრივ ნორმასთან შეთანხმებული მოქმედებისა სხვა არაფერია, თუ არა ქმედუნარიანობა. იგი განასხვავებს სამართლებრივ სუბიექტის ცნებას, ადამიანის ანთროპოლოგიური ცნებისაგან და თვლის, რომ ადამიანის მხოლოდ ბიოლოგიურ არსებად წარმოდგენა არ არის საკმარისი საფუძველი იმისათვის, რომ მასზე ვიმსჯელოთ როგორც სამართლებრივ სუბიექტზე. ამისათვის, მისი აზრით, საჭიროა, რომ ადამიანი ამაღლდეს პიროვნებამდე. ადამიანის მარტო ადამიანად ყოფნა, მართებულად შენიშნავს გ. ნანეიშვილი, ე.ი. ანტროპოლოგიურ-ბიოლოგიურ მოვლენად ყოფნა, სრულებითაც არ არის საკმარისი იმისათვის, რომ ის სამართლის სუბიექტი იყოს. ადამიანი უნდა ამაღლდეს პიროვნებამდე. ადამიანი პიროვნებად უნდა გახდეს, რადგან პიროვნება, უპირველეს ყოვლისა, არის შესაძლებლობა ღირებულებით-ეთიკური და იურიდიული აქტებისა, რაც თავისთავად წმინდა ნებისყოფას, წმინდა აზროვნების „მე“-ს გულისხმობს...მაშასადამე, სამართლის ნორმა მარტო მასთან შეფარდებულ აქტებს კი არ სცნობს ღირებულად, არამედ გულისხმობს პიროვნებას, როგორც სუბიექტს შესაძლო ღირებულებითი აქტებისა... ნორმის მიერ პიროვნება აუცილებლად იგულისხმება, როგორც სუბიექტი შესაძლო ღირებულებითი აქტისა, ვინაიდან სასჯელის განხორციელება თვით ნორმის განხორციელებას ნიშნავს[1].

[1] გ. ნანეიშვილი. სამართლის ფილოსოფიის საკითხები. თბ., 1992 წ., გვ. 164-167.

# თავი V. ფიქცია და სამართლებრივი შემეცნება

## §1. ფიქციის გაგება

სამართლებრივ გნოსეოლოგიაში დიდი ადგილი უკავია არა მხოლოდ ჭეშმარიტების დადგენის სირთულის პრობლემას და მის სწორ გაგებას, არამედ აგრეთვე ისეთ უმნიშვნელოვანეს აზრობრივ-ლოგიკურ კონსტრუქციას, ფორმას, რომელსაც „ფიქცია“ ეწოდება.

შემეცნების ფიქციურობის მომენტს ყურადღება მიაქცია ჯერ კიდევ ი. კანტმა. შემეცნების ფიქციურობის პრობლემა ფილოსოფიისა და მეცნიერების მთავარ თემად წარმოაჩინა კანტის მიმდევარმა ს. მაიმონმა, რომელმაც შრომაში „სიმბოლური შემეცნებისა და ფილოსოფიური ენის შესახებ“ და „ახალი ლოგიკის ცდა და აზროვნების თეორია“[2] და სხვ.

თანამედროვე ფილოსოფიაში ჭეშმარიტებისა და ფიქციის ურთიერთმიმართულების პრობლემა განავითარა ნეოკანტიანური ფილოსოფიის თვალსაჩინო წარმომადგენელმა ჰ. ფაიჰინგერმა, რომელმაც სისტემატური მეცნიერული ფორმა მიანიჭა ფიქციისა და ფიქციური აზროვნების კვლევას თავის ცნობილ შრომაში „თითქოსის ფილოსოფია“ (Die Philosophie des „AlsOb“), სადაც დიდი ყურადღება აქვს დათმობილი იურიდიული, სამართლებრივი ფიქციების პრობლემის ანალიზს. აღსანიშნავია აგრეთვე ის გარემოება, რომ ჰ. ფაიჰინგერის ფიქციონალიზმს დიდი ყურადღებას აქცევდა სამართლის თეორეტიკოსი ჰ. კელზენი, რომელიც შრომაში „იურიდიული ფიქციების თეორიის შესახებ“[3], სამართლებრივი აზროვნების თვალსაზრისით აანალიზებს იურიდიული ფიქციების ძირითად მომენტებს მათი შინაგანი ლოგიკური კონსტრუქციის წვდომის და მათი კანონ-

[1] Maimon S. Uber symbolische erkenntniss und philosophische Sprache. – Versuch über udie Transzendental philosophie. Darmstadt. 1963, გვ. 335.

[2] Maimon S. Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens. Berlin. 1912. XXXVIII. 445 გვ.

[3] H. Kelsen . Zur Theorie der juristischen Fiktionen... Annalen der Philosophie. B.1. Lpz. 1920.



ზომიერების დადგენის მიზნით. ფიქციონალიზმის ძირითადი იდეები საფუძვლად დაედო მის „წმინდა ნორმატივისეული სამართლის ფილოსოფიის“ შექმნას.

ფიქციონალიზმი ახლებურად იაზრებს ფილოსოფიურ-გნოსეოლოგიურ პრობლემატიკას და მას „კრიტიკულ პოზიტივიზმს“ უწოდებს. ამ პოზიციიდან შემეცნებაში ძირითადად დგინდება ორი პოლუსი: ერთი მხრივ, შეგრძნება და, მეორე მხრივ, ფიქცია. ეს თავისებურ პოზიტივისტურ-პრაგმატისტულ იერს აძლევს „თითქოსის“ ფილოსოფიას. როგორც ცნობილია „კანტმა ნივთი თავისთავადი შეუცნობადად გამოაცხადა, როგორც ცდის გარეთ არსებული. შოპენჰაუერმა შემმეცნებელი სუბიექტი მუდამ ცდისა და შემეცნების მიღმა მყოფად დაინახა და ნივთი თავისთავადთან ერთად ეს, მისი საპირისპირო წევრიც შეუცნობადად ჩათვალა. ფაიჰინგერმა მიიღო კანტის ფილოსოფიის ეს შესწორება. ნივთი თავისთავად და შემმეცნებელი სუბიექტი ლოგიკური უფლებიანობის თვალსაზრისით მან ერთ სიბრტყეში დააყენა და, თუ აქამდე ნეოკანტიანელები მხოლოდ ნივთს თავისთავად აღიარებდნენ მნიშვნელობის მქონედ, ოღონდ არარსებულად, ახლა მან ეს დებულება გაავრცელა შემმეცნებელ სუბიექტზე, და მის ყველა ფორმაზე. არსებობაზე უარი ეთქვა როგორც შემმეცნებელ სუბიექტს, ისე ნივთს თავისთავად“[1].

თუ გრძნობად სინამდვილეს მხოლოდ კონკრეტული მეცნიერებანი შეისწავლიან, ხოლო ამ სინამდვილის გარდა სხვა სინამდვილე არ არსებობს, მაშინ ფილოსოფიის ამოცანა უნდა იყოს კონკრეტულ მეცნიერებათა მიერ მოცემული ცნებათა სურათი შეავსოს იდეალური სამყაროთი. დააკავშიროს ჩვენგან დამოუკიდებელი არსი სინამდვილესთან და ჰარმონიული მთლიანობა წარმოგვიდგინოს.

ფაიჰინგერი დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს კანტის მიერ წამოყენებულ აზრისა და არსის ერთმანეთისაგან განსხვავების იდეას; რომ აზრში არ შედის არსებობა, ცნება არსებობის გარეშეა. ეს იდეა გააბსოლუტურებულია ფიქციათა თეორიის დაფუძნების მიზნით. თუ აზროვნებას არ შესწევს უნარი ჭეშმარიტების დაუფლებისა, მაშინ მას შეიძლება გააჩნდეს მხოლოდ პრაქტიკული და არა თეო-

[1] გ. თევზაძე. გერმანელი ნეოკანტიანელების შემეცნების თეორია. თბილისი, 1963. გვ. 271.

რიული ღირებულება. თეორიული ცოდნის თვითმიზნად გადაქცევაში ხედავდა თავის მხრივ ნიცშე, ევროპული კულტურის კრიზისის მიზეზს. ფაიჰინგერი ნიცშეს ფილოსოფიაში დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს მორალურ და სამართლებრივ და სხვ. ღირებულებათა გაუფასურების და მათი ხელახალი დაფუძნების მისწრაფებას. იგი დაფუძნებული იქნება ნებაზე და ინსტიქტებზე, რომლებიც გონებას იქვემდებარებენ[1].

კრიტიციზმი მკაცრი მეცნიერული მეთოდია ადამიანის მსოფლმხედველობის ასაგებად, სადაც ფაქტები და იდეალები ტოლფასოვნად იქნებიან დადგენილი. „კანტის ფილოსოფია ამის შესაძლებლობას იძლევა, მაგრამ მასში არსებული საწინააღმდეგო ტენდენციები ამ შესაძლებლობის რეალიზებისათვის საწინააღმდეგო გზებს გვთავაზობენ. ფაიჰინგერმა აირჩია ის ტენდენცია, რომელიც გამომდინარეობს იდეების შესახებ კანტის მოძღვრებიდან. კანტი მოითხოვდა, რომ იდეების თეორიულ სიყალბეში დარწმუნებული ადამიანი ისე მოქცეულიყო, „თითქოს ეს იდეები არსებობდნენ“[2]. ადამიანი ოპერირებს ატომის ცნებით თუმცა, ფაიჰინგერის აზრით, მან იცის, რომ ატომის ცნება თავისუფალი და ყალბია. ჩვენ ვოპერირებთ „უსასრულოდ-მცირეთი“ მათემატიკაში, თუმცაღა ვიცით, რომ ის წინააღმდეგობრივი, ე.ი. სავსებით ყალბი ცნებაა. მაგრამ ჩვენ აგრეთვე ვიცით ისიც, რომ უმაღლეს მათემატიკაში საერთოდ ვერ წავალთ წინ ამ ყალბი ცნების გარეშე. სხვადასხვა მეცნიერებაში მათ შორის სამართალშიც ხდება მრავალი ყალბი დაშვება და მათი გამართლება იმით ხდება, რომ ისინი საჭირონი არიან. ასეთ დაშვებებს აკეთებენ ადამიანები არა მხოლოდ თეორიულ სფეროში, არამედ პრაქტიკულ ცხოვრებაშიც. აქ ნათელია ის გარემოება, რომ ნების თავისუფლების დაშვება არის აუცილებელი საფუძველი ადამიანთა ცხოვრების სოციალური და იურიდიული წესრიგისა, მიუხედავად ამისა, ჩვენ მაინც ლოგიკური სინდისი გვეუბნება, რომ ნების თავისუფლების დაშვება ლოგიკურ წინააღმ-

[1] H.Vaihinger. Nietzsche als Philosoph. Berlin. 1902. s. 105.

[2] გ. თევზაძე. გერმანელი ნეოკანტიანელების შემეცნების თეორია. თბილისი, გვ. 284.



დეგობას წარმოადგენს, მაგრამ ადამიანი მასზე უარს არ ამბობს იმ მიზეზით, რომ იგი საჭიროა სამართლის სფეროში და აუცილებელ წარმოდგენას წარმოადგენს. ასეთივე დაშვებებთან გვაქვს საქმე რელიგიაში, სადაც ადამიანს საქმე აქვს ლოგიკურად მერყეულ და უპირობოდ ყალბ წარმოდგენების სისტემასთან, მაგრამ ჩვენ მათი საჭიროება და აუცილებლობა „სწორ საქმედ“ მიგვაჩნია. ჩვენ თეორიულ, პრაქტიკულ სამართლებრივ და რელიგიურ სფეროში სისწორეს ვაღწევთ სიყალბის საფუძველზე და მისი დახმარებით. აღნიშნული დაშვების საფუძველზე ფაიჰინგერი კანტის ცნობილ კითხვას, თუ „როგორ არის შესაძლებელი სინთეზურ-აპრიორული მსჯელობები?“ ცვლის შემდეგი კითხვით: „როგორ ხდება ის, რომ ჩვენ ცნობიერად ყალბი წარმოდგენებიდან, მაინც ვღებულობთ სწორ წარმოდგენებს?[1]

პრობლემის სრულად წარმოჩინებისათვის მიზანშეწონილად მიგვაჩნია მოკლედ შევეხოთ ფაიჰინგერის მიერ აზროვნების ფუნქციონალურ გაგებას. ფაიჰინგერი ფიქრობს, რომ მეცნიერული აზროვნება სხვა არაფერია თუ არა ადამიანის ფსიქიკის ფუნქცია. ფსიქიკის ცნების ქვეშ გაგებული უნდა იქნეს არა რაღაცა სუბსტანცია, არამედ სულიერი აქციებისა და რეაქციების მიმდინარეობის ორგანული ერთობლიობა, რომლებიც არასოდეს არ ხვდებიან გარეგანი დაკვირვების სფეროში, არამედ ნაწილობრივ ფიზიკური ნიშნებითა და, ნაწილობრივ, აზრის შინაგანი პროცესებით არიან დაკვირვებადნი. ფსიქიკურ პროცესებში ადგილი აქვს არა მხოლოდ წარმოდგენათა მექანიკურ თამაშს, არამედ წარმოდგენათა მოძრაობა ავსებს მის ცვალებადობაში მიზანშეწონილების მოთხოვნებს. ამ მიზანშეწონილებაში, ფაიჰინგერის აზრით, მონაწილეობას ღებულობს ე.წ. თეორიული, აპერცეფციული პროცესი. მეცნიერული აზროვნება მდგომარეობს ასეთ დანაწევრებულ პროცესებში და განიმარტება, როგორც ორგანული ფუნქცია. ამგვარად, ფსიქიკა არის ორგანული გამომსახველობითი ძალა, რომელიც მიღებულს თვითმყოფადად, მიზანშეწონილად ცვლის და უცხო რაიმეს თავის თავში ითვისებს ისე, რომ თვით

[1] H. Vaihinger. Die Philosophie des AlsOb. Leipzig. 1920. s. XII

მას ახალში შეეძლებოდა მონაწილეობა მიეღო. სული (Seele) არ არის მხოლოდ მიმღები, იგი არის აგრეთვე გადამამუშავებელი ლოგიკური აზროვნება, რომელთანაც ჩვენ აქ სპეციალურად გვაქვს საქმე. იგი არის თავისთავადი მითვისება გარესამყაროში, ეს არის ორგანულად მიზანშეწონილი გადამუშავება შეგრძნებათა მასალისა. მაშასადამე, ლოგიკური აზროვნება არის ფსიქიკურის ორგანული ფუნქცია[1].

ანალოგიურად იმისა, თუ როგორ გადაინერგავს ფიზიკური ორგანიზმი მიღებულს და მას საკუთარ ნივთიერებებს შეურევს, ასევე შემოაქსოვს ფსიქიკა აღქმულს თვით თავისი თავისაგან წარმოებული კატეგორიების ბადით. სული გარეგან გაღიზიანებას სწრაფად პასუხობს იმ მუშაობის დაწყებით, რომლის შედეგია აღქმულის მიზანშეწონილი შეთვისება, რაშიც ფსიქიკა თავის თავს ასაბუთებს, როგორც თვითმყოფად და შემოქმედ ძალას. სული შემოქმედია არა მხოლოდ აღქმათა ათვისებისას, არამედ კატეგორიათა ნორმათა, ღირებულებათა სიმრავლის შექმნისას, რომელსაც იგი „შემოქმედ აპერცეფციებს“ უწოდებს. ამ აზრს, იზიარებს აგრეთვე ე.ფ. ჰარტმანიც, რომლის მიხედვითაც კატეგორიები, ნორმები და ღირებულებანი სხვა არაფერია, თუ არა სულის ჭეშმარიტი ქმნილებანი, მართალია გარკვეული მასალისაგან შექმნილი, მაგრამ მაინც ქმნილებანი, რომელსაც წარმოდგენაში არა აქვს ადგილი. აზროვნების ლოგიკური ქმედება თავისი მიზნის შესრულებას იმით აღწევს, რომ თავის თავს იგებს, როგორც საგნებისადმი შეგუებული და ადაპტირებული. აზროვნება თავისი ფუნქციის განხორციელებას მიაღწევს იმით, თუ მოცემულ შეგრძნებებს და აღქმებს გარდაქმნის ღირებულ ცნებებად, ზოგად მსჯელობებად, აუცილებელი ხასიათის დასკვნებად, ნორმებად და შესაბამისად სამყაროს ისეთ სურათს ააგებს, რომლის საფუძველზეც შესაძლებელი იქნება პრაქტიკული რჩევა, მაგალითად, სამართლებრივ ცდომილებათა მსვლელობაში, რითაც ტონი ეძლევა პრაქტიკულ დადასტურებას და ცნებების, ფორმულირებების, ნორმების და ლოგიკური სქემების გამოყენებადობის ექსპერიმენტალურ შემოწმებას.

[1] იქვე, გვ. 2-3.



ახალ დროში განსაკუთრებით შოპენჰაუერი გამოვიდა თეორიული აზროვნების ფუნქციონალობის თეორიით. რაკი შოპენჰაუერისათვის ერთადერთი მეტაფიზიკური პრინციპი ნებაა, თუმცა ეს ნება ბნელსა და უსაფუძვლოს წარმოადგენს, ამიტომ, მისი აზრით, ტვინი მთელი თავის წარმოდგენებით სხვა არაფერია, თუ არა ნების იარაღი, რომელიც ემსახურება ინდივიდის სიცოცხლეს და ხელს უწყობს მის შენარჩუნებას. ფაიჰინგერის აზრით, ინტელექტის ნების მსახურად დაშვებას იზიარებდა ჰერბარტიც, რომელიც შოპენჰაუერთან ერთა სულს უწოდებს „სხეულის პარაზიტს“. მაშასადამე, ცნობიერება ცხადდება ორგანიზმის თვითშენახვის სიცოცხლის ნების იარაღად. ამას ეხმიანება აგრეთვე ფიხტეს აზრი იმის შესახებ, რომ შემეცნება არ არის თვითმიზანი, არამედ მხოლოდ პრაქტიკული მოღვაწეობის თანმხლები პროდუქტი. მაშასადამე, აზროვნება განიხილება, როგორც მექანიზმი, რაღაც მანქანა, სიცოცხლის ნების სამსახურში მდგარი ინსტრუმენტი[1].

აზროვნება იმისათვის, რათა თავისი მოქმედების მიზანს მიაღწიოს, რაც შეიძლება სრულყოფილად და სწრაფად იყენებს სხვადასხვა დამხმარე საშუალებას. იგი სულ მუდამ იმის ძიებაშია, რომ შექმნას სრულყოფილი და მუდამ გამოსადეგი უნივერსალური იარაღი, რისთვისაც იგი თავისი მოქმედების არეს აფართოვებს სულ მუდამ ახალი ინსტრუმენტების გამოგონებით, მაგრამ აღსანიშნავია ის გარემოება, აზროვნების ორგანული ფუნქცია უმეტეს შემთხვევაში არაცნობიერად მიმდინარეობს. ძირითადი აზროვნებითი პროცესები მიმდინარეობენ არაცნობიერ ფორმაში. უმეტესი ნაწილი მიზანქმედებითი პროცესებისა თვის საწყისში ინსტიქტური და არაცნობიერია და რომელნიც მხოლოდ მოგვიანებით მოხვდებიან ცნობიერების სინათლის გარეშე, ერთადერთი, რასაც შეუძლია არაცნობიერი მოქმედება დაამსხვრიოს, შეაჩეროს იმისათვის, რათა თავის მიზანს მიაღწიოს, არის შეგრძნება[2].

შეგრძნებების და ემპირიული პოზიციიდან გამოსული, ფაიჰინგერი, უშვებს იმ დებულებას, რომ აზროვნების გზები სრულიად სხვანი არიან, ვიდრე არსისა და თვლის, რომ აზროვნების სუბიექ-

[1] იქვე, გვ. 7.
[2] იქვე, გვ. 10.

ტურ პროცესებს, რომლებიც მიმართული არიან გარე სამყაროზე, გააჩნიათ მოჩვენებითი მსგავსება ამ სამყაროსთან. ან ფაქტს ამჩნევს ადამიანი და ლოგიკურ ფუნქციებს თვლის სუბიექტურ მიზანშეწონილობებად, რომელთაც აზროვნება ქმნის პრაქტიკული მიზნების მისაღწევად. ამ პოზიციიდან დანახული, ფაიჰინგერი, ჰეგელის ფილოსოფიას თვლის უდიდესი შეცდომის მაგალითად, აღრევად, აზროვნების გზისა ფაქტიური ხდომილების გზასთან. ჰეგელი სუბიექტური აზროვნების ხდომილებებს გარდაქმნის ობიექტური სამყაროს ხდომილებებად. მაგრამ, მეორე მხრივ, იგი ჰეგელის პანლოგიზმს თვლის სწორ ჩახედვად ლოგიკურის განვითარების არსებაში.

ლოგიკური ფუნქციები, თვლის ფაიჰინგერი, არიან ორგანულად მიზანშეწონილი პროცესები, რომლებიც არსებითად განსხვავდებიან გარეგანი ხდომილებებისაგან. სუბიექტური აზროვნება სრულიად სხვა გზას ქმნის, ვიდრე ობიექტური სამყაროა. ჭეშმარიტად ლოგიკურად, ორგანულად, ტელეოლოგიურად გამოიყურება ის აზრი, რომ არსი არ არის ლოგიკური, რითაც სრულიადაც არ მტკიცდება, რომ არსი შეუძლებლობას წარმოადგენს. წინააღმდეგ შემთხვევაში, თუ დავუშვებდით არსისა და აზრის იგივეობის დებულებას, ერთ-ერთი მათგანი საჭირო არ იქნებოდა. მაგრამ ბუნება მიზანშეწონილად მოქმედებს, რაც იმას ნიშნავს, რომ ბუნებაში უსარგებლო რაიმე არ შეიძლება წარმოიშვას, რაც იმას ნიშნავს, რომ აზროვნების ხდომილებები და არსის ხდომილებები არ უნდა ავურიოთ ერთმანეთში. არსი და აზრი ერთი და იგივე არ არის, არამედ არსი წარმოადგენს აზროვნების მიზანს. აზროვნების საკუთრივი ხელოვნება და ამოცანა მდგომარეობს არსის მიღწევაში, სრულიად განსხვავდებული მეთოდებით. იგი ხელოვნური ოპერაციებითა და შემოვლითი გზებით ეწევა არსს და ხდომილებათა მიმდინარეობასაც კი უსწრებს წინ, თუმცა ეს აზროვნებითი პროცესები და ოპერაციები ხშირად გვევლინებიან, როგორც არამიზანშეწონილი და არაცნობიერი.

ფაიჰინგერი ერთმანეთისაგან განასხვავებს აზროვნების ხელოვნურ ხერხებს და აზროვნების ხელოვნურ წესებს. ხელოვნურ წესებს იგი უწოდებს ერთიანობას ყველა იმ ტექნიკური ხასიათის



ოპერაციას, რომელთა ძალით ხდება დასახული მიზნის სწორად მიღწევა. ასეთ ხელოვნურ წესებს მიეკუთვნება, მაგალითად, ლოგიკაში ინდუქციის ოპერაციები.

განსხვავებით ხელოვნური წესებისაგან, ხელოვნური ხერხები არიან ისეთი ოპერაციები, რომლებიც თავის თავში ატარებენ ძალზე საიდუმლო ხასიათს და მეტნაკლები პარადოქსალური ფორმით ჩვეულებრივ გამოცდილებას ეწინააღმდეგებიან. ეს ისეთი მეთოდებია, რომელთა მექანიზმიც არ არის გაშუქებული და უცნობია, რომლებიც ნაკლებად გაწაფულ მაყურებელს მაგიურობის ბეჭდის მატარებლად ეჩვენება. ასეთი ხელოვნური ხერხები გააჩნია აგრეთვე აზროვნებას, ისინი არიან აზროვნების ორგანული ფუნქციის საოცრად მიზანქმედებითი გამოხატულებანი[1]. აზროვნების ხელოვნური ხერხები, ხშირად საიდუმლოდ მოქმედებენ და მათში იგულისხმებიან ლოგიკური ოპერაციების სრულიად სპეციფიკური სახეები. აზროვნების ხელოვნური ხერხების პროდუქტები სხვა არაფერი არ შეიძლება იყოს, თუ არა ხელოვნურად შექმნილი ცნებები. ფაიჰინგერი აქ იძლევა დაზუსტებას: იგი აზროვნების ხელოვნურ ხერხებს უწოდებს ლოგიკური ფუნქციის ფაქტიური ქმედების სფეროს, ხოლო ამ მოქმედების პროდუქტებს კი ფიქციებს. აქ სულის ფიქციური ქმედება არის ძირითადი ფსიქიკური ძალების გამოხატვა, ფიქციები არიან ფსიქიკური ქმნილებანი.

ფსიქიკური სხვა სფეროდან კი არ იღებს ამ დამხმარე საშუალებებს, არამედ თვით თავისი თავიდან გამოქსოვს მათ, რადგან სული არის გამომგონებელი, შემომქმედი. იგი აღმოაჩენს თავის თავში იმ განძს დამხმარე საშუალებებისა, რომლებიც მისთვის იმანენტურია და რომელთაც იგი გამოძებნის თავის თავში არა თვითნებურად, არამედ იმ იძულების გამო, რომელსაც იწვევს გარეგანი სამყაროს მიერ გაღიზიანება. ადამიანის ორგანიზმი ცოცხლობს ისეთ სამყაროში, რომელიც აღსავსეა წინააღმდეგობრივი შეგრძნებებით. იგი, მართლმართლა დარჩენილი მისდამი მტრული გარეგანი სამყაროს თავდასხმების წინაშე და იმისათვის, რათა შეინარჩუნოს თავისი თავი, იგი იძულებულია, როგორც გარეთ, ასევე თავის შიგნით გამოძებნოს ყველა შესაძლებლობა, დამხმარე საშუალება.

---

[1] იქვე, გვ. 17.

გაჭირვებისა და ტკივილისადმი აალდება გონების განვითარება, წინააღმდეგობისა და დაპირისპირებისადმი იღვიძებს ცნობიერება. ადამიანი მოვალეა თავისი გონიერი შესაძლებლობების გაშლა თავის მტრებს უფრო აჩვენოს, ვიდრე თავის მეგობრებს[1].

მეცნიერების მიზანი, არის ისეთი წარმოდგენების განვითარება, რომელთაც ობიექტურობა შეესატყვისება და რომელნიც ყველა სუბიექტურ აღრევებს გაანათებენ. მეცნიერების ამ ამოცანის მიღწევას წინ ხვდება ბევრი სიძნელე. ის იდეალური მეცნიერული მიზანი, რომლის მიხედვითაც წარმოდგენათა სამყარო მთლად ურთიერთთანხმობადი, მოწესრიგებული და წინააღმდეგობას მოკლებული ხატებისაგან უნდა შედგებოდეს, ძნელი მისაღწევია, რისთვისაც აუცილებელია გარკვეული სახის მეთოდოლოგია. მეთოდოლოგიის ბუნებრივი და უპირველესი ამოცანა არის იმ სამყაროს შექმნა, რომლის შესახებაც რეალურად ღირებული წარმოდგენათა ხატები უნდა იქნეს მოძებნილი. ბუნებრივი ცდა ბუნების მეცნიერული ქმედებისას იმაში მდგომარეობს, რომ ჩვენ უშუალო აღქმის, რეფლექსიის გარეშე მიღებული შინაარსი, განვავითაროთ განსაზღვრულ ცნებებად, ნორმებად ღირებულებებად და მათ საფუძველში მდებარე ცნობიერ და თანმიმდევრულად დაკავშირებულ აზრებად. ადამიანს მუდამ უნდა ახსოვდეს, რომ წარმოდგენების მთელი სამყარო, მთელს მის ერთობლიობაში არ არის გარკვეულობის მქონე, იგი არ არის სინამდვილის ასახვა (ამ მიზანს ფაიჰინგერი შეუძლებელ ამოცანად აცხადებს). აზროვნება მისთვის სხვა არაფერია, თუ არა ადამიანის ინსტრუმენტი, რათა უფრო ადვილად ორიენტირებდეს გარე სამყაროში, საზოგადოებაში. წარმოდგენათა სამყარო არის ობიექტური სამყაროს უმაღლესი ცნობიერი ფორმა, მაგრამ, სწორედ ამიტომ, იგი არ არის არავითარი ასახვა ჩვეულებრივი აზრით. ლოგიკური პროცესები წარმოადგენენ კოსმიური ხდომილებების ნაწილს, რომელთაც გააჩნიათ მხოლოდ ერთი მიზანი, ადამიანს სიცოცხლე შეუნარჩუნონ და გაამდიდრონ მისი სამყარო. ლოგიკური პროცესები არიან ინსტრუმენტები, რათა ადამიანებს მათი ყოფიერება სრულუყონ.

[1] იქვე, გვ. 19.



ფაიჰინგერი იძლევა ფიქციის ზოგადი ტიპის დახასიათებას. მისი აზრით, ფიქციის ზოგადი ტიპი წარმოადგენს ისეთი ხატების ფორმირებას, რომლებიც სინამდვილეში ვერ ნახულობენ რაიმე შესაბამის არსებობას. ფიქციები, სიტყვის უმკაცრესი გაგებით, არიან ისეთ წარმოდგენათა ხატები, რომლებიც არა მხოლოდ ეწინააღმდეგებიან სინამდვილეს, არამედ თავის თავშიც წინააღმდეგობრივი არიან (მაგ.: ატომის, თავისთავადი ნივთიერების, იდეალური სამართლის ან სახელმწიფოს ცნება და ა.შ). ასეთი ფიქციებისაგან განსხვავებით არსებობენ ისეთი ფიქციები, რომლებიც მხოლოდ მოცემულ სინამდვილეს ეწინააღმდეგებიან, შესაბამისად, მათგან გადაიხრებიან, მხოლოდ თავის თავთან წინააღმდეგობის გარეშე (მაგ., ხელოვნური დაყოფა). ასეთ ფიქციებს ფაიჰინგერი ნახევრად ფიქციებს, ანუ სემიფიქციებს უწოდებს. ფიქციათა ეს ორი სახეობა მკაცრად არ არის გამოყოფილი ერთმანეთისაგან, არამედ გადასვლებითაა დაკავშირებული. თავდაპირველად აზროვნება იწყება მსუბუქი გადახრით სინამვილისაგან (ნახევრად ფიქციებით), რათა შემდეგ გადავიდეს ისეთ ფიქციებზე, რომლებიც არა მხოლოდ ეწინააღმდეგებიან სინამდვილეს, არამედ თავის თავშიც წინააღმდეგობრივი არიან.

პირველ რიგში ფაიჰენგერი გამოყოფს ძალზე გავრცელებულ ფიქციათა უფრო სწორად კი (სემიფიქციათა) კლასს, რომელსაც იგი უწოდებს ხელოვნურ კლასიფიკაციას. ამგვარ ფიქციებს მიეკუთვნებიან, მისი აზრით, ბუნების შესახებ არსებული მეცნიერული სისტემები, სამართლებრივი სისტემები და სხვ. ყველა ობიექტი წარმოადგენს რაღაც სპეციფიკაციას, რომელიც თეორიულად კლასიფიკაციაში გამოიხატება. იმ შემთხვევაში, თუკი იგი ეხება სინამდვილის ყველა რგოლს, მაშინ იგი არის ე.წ. ბუნებრივი სისტემა. ბუნებრივი სისტემა, ფაიჰინგერის აზრით, თვით ქმნის ყველაზე ადრეულ პრობლემატიკას ბუნებისმეცნიერებასა და ფილოსოფიაში. ბუნებრივი სისტემა არის ისეთი სისტემა, რომელშიც არსებები იმავე პრინციპით არიან მოწესრიგებული, რომელსაც ბუნება იმავე პროდუცირებისას მისდევს. წარმოდგენის ხატები, რომლებიც ბუნებრივ სისტემაში არიან გამოყენებულნი, უნდა ფორმირდებოდნენ რეალური მიმართებების მიხედვით, ეს არის მეცნიერების მიზანი. მაგრამ მოცემული მასალა, ფაიჰინგერის აზრით, აყენებს უამრავ

წინაღობებს პირდაპირი გზის წინაშე, რის გამოც იგი იძულებულია მიმართოს ხელოვნურ დაყოფას. რას ნიშნავს ეს? ეს ნიშნავს იმას, რომ აზროვნება ცვლის ჯერ კიდევ უცნობ გამოსახულებას დროებით ისეთებით, რომელთაც არავითარი სინამდვილე არ შეესაბამება უშუალოდ. იგი ანგარიშობს ამ ფიქტიური კლასებით, უპირველეს ყოვლისა, „თითქოს" ისინი ნამდვილნი იყვნენ[1].

ხელოვნური კლასიფიკაციის ფიქციებისაგან განსხვავებით, ფაიჰინგერი აბსტრაქტულ (ნეგლეკტიკურ) ფიქციებს მიაწერს სინამდვილის გარკვეულ ელემენტთა უგულებელყოფას. ამ მიმართებით იგი აერთიანებს იმ მეთოდთა რიგს, რომლებშიც სინამდვილისგან გადახრა სპეციფირდება, როგორც ნამდვილის (ზოგადად გამოთქმული) გარკვეული ელემენტების უგულებელყოფა[2]. მაშასადამე, ნეგლეკტიკური ფიქციების საერთო ნიშანი არის სინამდვილის გარკვეული მნიშვნელობის მქონე ელემენტების უარყოფა აბსტრაჰირების საფუძველზე. აღსანიშნავია ის გარემოება, რომ ფაიჰინგერი აქ განასხვავებს აბსტრაჰირების მოქმედების ორ ფორმას: აბსტრაჰირების ზოგადი, აბსტრაქტული ცნებების შექმნისას და აბსტრაჰირებას, ნეგლეკტიკური ფიქციების შექმნისას. ზოგადი ცნებების შექმნისას ერთგვარი (მსგავსი) მოვლენების სიმრავლეში უგულებელყოფილი იქნება დამამუხრუჭებელი ელემენტები ისე, რომ შესაძლებელი გახდეს მათი საერთო ტიპის ზოგადი სურათის წარმოქმნა. ხოლო იმ შემთხვევაში, თუ მასალა ძალზე აღრეულია და ნაპოვნი კაუზალური ფაქტორები ძალზე გაურკვეველია, აზროვნება იყენებს იმ ხერხს, რომლის მიხედვითაც უარიყოფა მთელი რიგი ნიშნებისა და რჩება მხოლოდ უმნიშვნელოვანესი მომენტები. ასეთი ხელოვნური ხერხის მაგალითად შეიძლება ჩაითვალოს ადამ სმიტის ცნობილი დაშვება იმის თაობაზე, რომ ადამიანთა ყოველი ქმედება მხოლოდ და მხოლოდ „ეგოიზმითაა" ნაკარნახევი. აგრეთვე, ლინეის ბოტანიკური სისტემა, პლატონის „იდეალური სახელმწიფო", აბსტრაქტულ, ანუ ნეგატურ ფიქციას წარმოადგენს. ადამ სმიტის აღნიშნული დაშვებას თავის დროზე ინგლისში ბუკლმა გაუსვა ხაზი თავის „ინგლისის ისტორიის" შესავალში.

[1] იქვე, გვ. 26.
[2] იქვე, გვ. 28.



ფაიჰინგერი ფიქრობს, რომ ადამიანური ქმედების ემპირიული გამოვლენის ფორმები ისე არაჩვეულებრივად არიან აღრეულნი, რომ ისინი თეორიულ გაგებას და რედუქციას მათ კაუზალურ ფაქტორებზე პირდაპირ გადაულახავად წინაღობებს უპირისპირებენ. აღნიშნული ხელოვნური მეთოდები გამოყენებულნი არიან ყველგან იქ, სადაც ადგილი აქვთ ასეთ აღრეულ მიმართებებს, განსაკუთრებით ნაციონალური საკითხების, სოციალური მიმართებების და სამართლებრივი და მორალური მიმართებების დალაგების დროს.

იდეალური გაორება და იზოლირება მისი დისკურსიული დაყოფა სხვადასხვა მხარეებად, უმეტეს შემთხვევაში არის აზროვნების გამოყენებადი ხელოვნური ხერხები[1]. მათ მიეკუთვნება „ცალკეული ადამიანური ინდივიდუმის" ფიქცია, რათა უკეთ შევისწავლოთ, თუ როგორ ვითარდება ადამიანი ენობრივად, ან ფსიქოლოგიურად. კონდილიაკის „ქანდაკების" ცნობილი მაგალითი ფიქციას წარმოადგენს, ასეთივე ფიქციას წარმოადგენს „მორალური საშუალო ადამიანის" იდეა, სამართლიანი სახელმწიფოს იდეა, აბსოლუტური სამართლის იდეა და სხვ. ხოლო მედიცინაში ფიქციას წარმოადგენს „აბსოლუტურად ჯანმრთელი ადამიანის ცნება", რომლის მიმართაც ყოველი არანორმალური გადახრა დაუშვებელია.

არსებობენ ფიქციათა ისეთი სახეები, როგორიცაა სქემატური, პარადიგმატური, უტოპიური და ტიპიური ფიქციები, რაც შეეხება ფიქციათა პირველ, სქემატურ სახეობას, იგი უკვე იგულისხმება ნაწილობრივ კლასიფიკაციურ და ნეგლეკტიკურ ფიქციებში. სქემატურ ფიქციებში სინამდვილის გარკვეული ნაწილი მოკვეთილი და გვერდზე გადადებულია და მხოლოდ დარჩენილი ნაწილია გათვალისწინებული. სქემატური ფიქციების შემთხვევაში გამოფენილი იქნება მხოლოდ გარკვეული ჩონჩხი, სინამდვილის განძარცვული ნაწილი, აქ აგრეთვე დორმირებული იქნება აბსტრაქტულ-სუბიექტური წარმოდგენების ხატები, რათა მათზე, ნაცვლად ძალზე აღრეული სინამდვილისა, ვაწარმოოთ თეორიული გამოანგარიშება[2].

[1] იქვე, გვ. 34.
[2] იქვე, გვ. 36.

სქემატურ ფიქციათა გვარს განეკუთვნება ფიქციათა განსაკუთრებული სახე, რომელსაც ეწოდება „უტოპიური ფიქციები“. ამ სახელწოდების ქვეშ იგულისხმება განსაკუთრებით ადრეულ საუკუნეებში აღიარებული უტოპიები, ანუ ფიქციები, რომლებსაც თ. მორი და ტ. კამპანელა იძლეოდნენ. ამას მიეკუთვნება „პლატონის სახელმწიფოს“ იდეალური სურათი და აგრეთვე ფიხტესგან მიღებული მნიშვნელოვანი ფიქცია „პირველი სახელმწიფოსი“. შემდეგ, გვხვდება პირველადი ფორმები (Urformen) მაგ., მცენარისა გოეთესთან და სხვ. შემდეგ აქ უნდა მოვიხსენიოთ „პირველადი ადამიანის“ (ჰერმოფროდიტული) პლატონური იდეა, პირველადი სამართლის, პირველადი რელიგიის, პირველადი ხელშეკრულების, პირველადი ტრადიციის ფიქცია და მთელი რიგი მსგავსი აზრებისა, რომლებიც მეტ-ნაკლებად ღირებული არიან, ან იყვნენ[1].

აქამდე აღნიშნულ ფიქციებთან მჭიდრო ურთიერთდამოკიდებულებაში იმყოფება ე.წ. ტიპიური ფიქცია, ანუ გამოგონებული პირველადი ფორმა. აქ გარკვეული რიგი არსებებისაგან, მათი რიგისაგან იქმნება გარკვეული სახის, სურათი ტიპი, სადაც ყველა დანარჩენი არსებები გაგებული იქნებიან, როგორც მოცემული ტიპის მოდიფიკაციები. აქ ერთმანეთთან ძალზე ახლოს არიან ფიქცია და ჰიპოთეზა. ტიპიური ფიქციის კლასიკურ მაგალითს, ფაიჰინგერის აზრით, წარმოადგენს გოეთეს იდეა „პირველადი მცენარისა“ და „პირველადი ცხოველისა“. ამ საკითხმა ახალი განსაკუთრებული განვითარება ჰპოვა დარვინიზმში. ფიქციის თეორიისათვის დიდი მნიშვნელობა აქვს შილერის ცნობილ გამოთქმას „პირველადი მცენარის იდეის“ შესახებ, რომლის მიხედვითაც იგი კანტიანური ტერმინოლოგიით ამბობდა, რომ პირველადი მცენარე არის „იდეალური“, ანუ „ტიპიური ფიქცია“.

სიმბოლურ-ფიქტიურ მეთოდს ეყრდნობა გაგების ყოველი თეორია, ვინც იცნობს აზროვნების მექანიზმს, მან იცის, რომ ყველაფრის შემეცნება და გაგება სიმბოლურ, ანალოგიურ აპერცეფციებს ეყრდნობა[2]. აზროვნების მექანიზმიდან აბსოლუტური დარწმუნებულობით გამოდის, რომ სამყაროს გაგება შეუძლებელია

[1] იქვე.
[2] იქვე, გვ. 42.



არა იმის გამო, რომ ჩვენი აზროვნება ძალზე ვიწროა, - ეს მცდარი გაგებაა, არამედ იმის გამო, რომ რაიმეს გაგება შესაძლებელია მხოლოდ და მხოლოდ იმ კატეგორიალური აპარატით, რომლებიც სხვას არაფერს წარმოადგენენ, თუ არა სიმბოლურ აპერეცეფციებს, როგორც ამას ამტკიცებენ კანტი და სხვები.

სიმბოლურ (ანალოგიურ) ფიქციებს მიაკუთვნებს ფაიჰინგერი იურუდიულ ფიქციებს, რომელთა გამოყენების ფსიქოლოგიური მექანიზმი მდგომარეობს იმაში, რომ ერთი ცალკეული შემთხვევა, საკუთრივ, არა მისთვის განსაზღვრულ წარმოდგენათა ხატებისადმია დაქვემდებარებული. ამ მეთოდის საფუძველი არის ის, რომ „თითქოს“ ზოგად, ყოვლისმომცველ კანონებს შეუძლია ყველა ცალკეული სამართლებრივი შემთხვევის და ფაქტის მოცვა თავის თავში. „არანორმატული“ სახის შემთხვევებები ისე განიმარტება, „თითქოს“ ისინი ამ ნორმებს მიეკუთვნებოდნენ. აქ იმალება დამნაშავისადმი სასჯელის გამოტანის ჭეშმარიტება-მცდარობის შესაძლებლობა. ფაიჰინგერი პრინციპულად უკავშირებს ერთმანეთს სამართალსა და მათემატიკას და მათ ერთ სიბრტყეში განიხილავს, ვინაიდან ისინი ერთ მეთოდს იყენებენ.

## §2. იურიდიული ფიქციის თავისებურებანი

იურიდიული ფიქციები, წარმოადგენენ ანალოგიური ფიქციების სპეციალურ ნაირსახეობას. ფიქციათა მნიშვნელობა არც ერთ მეცნიერებაში არ არის ისე კარგად გაცნობიერებული, როგორც ეს სამართლის მეცნიერებამ უწყის. მათ ძალზე დიდი მნიშვნელობა ენიჭებათ. იურიდიული ფიქციები პრინციპულად იდენტურნი არიან ანალოგიური ფიქციებისა, ვინაიდან მათი გამოყენების ფსიქოლოგიური მექანიზმი მდგომარეობს იმაში, რომ ცალკეული იურიდიული ფაქტი, შემთხვევა სუბლიმირებული იქნება არა საკუთრივ განსაზღვრული წარმოდგენის ხატისადმი, არამედ მისგან განსხვავებული

წარმოდგენის ხატისადმი. აქ, მაშასადამე, საქმე გვაქვს შიშველი ანალოგიის აპერცეფციასთან. აღნიშნული მეთოდის საფუძველი იმაში მდგომარეობს, რომ აქ გათვალისწინებული უნდა იქნეს თვით კანონის სტატიკური ბუნება. ეს იმაში მდგომარეობს, რომ კანონს არ შეუძლია მოიცვას, თავის ფორმულაში მოაქციოს ყველა ცალკეული იურიდიულ-სამართლებრივი ფაქტი და შემთხვევა. ცალკეული, არანორმალური ბუნების მქონე იურიდიული მოვლენა უნდა განიმარტოს და ახსნილი იქნეს ისე, „თითქოს" ისინი აღნიშნულ კანონს განეკუთვნებოდნენ. ან, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, თუკი რაიმე პრაქტიკული ინტერესებიდან გამომდინარე, ცალკეულ შემთხვევას დავუქვემდებარებთ ისეთ ზოგად ცნებას, რომელსაც იგი საკუთრივ არ განეკუთვნება. ის, ვინც იცნობს სამართლის მეცნიერების მეთოდს, ფაიჰინგერის აზრით, შეუძლია გაიაზროს, თუ რა უზარმაზარი მნიშვნელობა გააჩნია ამ ხელოვნურ მეთოდს, კერძოდ კი ფიქციური აზროვნების ანალოგიურ მეთოდს იურიდიული პრაქტიკისათვის. ფიქტიურობა ისევე მოუცილებელია სამართლის მეცნიერებისა და იურიდიული პრაქტიკისათვის, როგორც მათემატიკისათვის. მათემატიკის გარდა არ არსებობს სრულიად არავითარი სხვა ისეთი სფერო, რომელიც ლოგიკური კანონების დედუქციის და ილუსტრირების, ან ლოგიკური მეთოდების აღმოჩენის მიმართ ისეთი შემწყნარებელი იქნებოდა, როგორც იურიდიული სფერო[1]. იგი ეყრდნობა ორივე სფეროს პრინციპულ ნათესაობაზე, რომელსაც აქამდე თვით ლოგიკოსებიც გვერდს უვლიდნენ. ძალზე საჭირო და საინტერესოა ასეთი მეთოდოლოგიური განხილვები, რათა ცხადი გახდეს ის, თუ რას ვანიცდის ადამიანის ფსიქიკა სრულიად განსხვავებულ სფეროებში მსგავსი პრინციპის მიხედვით მოქმედებისას. აქედან გამოსული, გასაკვირი არაა, არამედ სრულიად ბუნებრივია, რომ აქამდე მხოლოდ მათემატიკასა და იურისპრუდენციაში ყოფილიყო განხილული თეორიულ პლანში ეს ფიქციები. გასაკვირია მხოლოდ ლოგიკოსთა უყურადღებობა, რომლებიც ამ სფეროებს გვერდს უვლიდნენ. აპრიორული გზა, რომელიც გამოიყენებოდა ხელოვნურ წესთა დადგენისათვის, აუცილებლად დასრულებული

[1] H.Vaihinger...ibid. გვ. 46.



უნდა იქნეს თვით მეცნიერებებში არსებული ლოგიკური გამოცდილების წმინდა ინდუქციური მიმოხილვის საშუალებით. მხოლოდ და მხოლოდ მეცნიერული გამოცდილების უნივერსალისტური ცოდნა ყველა სფეროში, მათ შორის იურისპრუდენციაში, ქმნიან იმის პირობას, რათა ლოგიკური წინსვლა განხორციელდეს.

მაშასადამე, მათემატიკისა და იურისპრუდენციის მეთოდებს შორის არსებობს პრინციპული ურთიერთკავშირი, რომლისგანაც ცხადი ხდება, რომ ორივე ამ მეცნიერებაში აქამდე სწორედ ფიქციებს გააჩნდათ მნიშვნელობა. ამასთანავე, ძალზე მნიშვნელოვანია გავიზიაროთ ის, თუ როგორაა, რომ ასეთი მოჩვენებითად დაპირისპირებული ფენომენები, იურიდიული ფიქციები, პრინციპულად იდენტურნი არიან შემეცნების თეორიული ფიქციებისადმი. მჭიდრო ურთიერთკავშირი, რომელიც აქ წესრიგს განსაზღვრავს, არის მხოლოდ და მხოლოდ მეთოდი და პრინციპი. მასში მდგომარეობს ამ მეთოდოლოგიური განხილვის წესის პოზიტიურობა, რომ ერთი შეხედვით განსხვავებული ფენომენები სრულიად ერთნაირ მიზეზებზე იქნებიან დაყვანილნი. აღნიშნული განხილვის მიზანია, დავადგინოთ და განვიხილოთ ის, თუ როგორ გარდაიქმნება ლოგიკური ფუნქცია სრულიად განსხვავებულ სფეროებში მუდამ იმავე ხელოვნურ ხერხებად და მეთოდებად.

იურიდიული ფიქციები ფართო სფეროს წარმოადგენენ. ისინი იძლევიან მეთოდოლოგიურად გარეგნულ მრავალფეროვან მასალას და საბურველს ხდიან აზროვნებისა და მისი ხელოვნური ხერხების საოცარ მექანიზმს. შესვლა იურიდიულ დეტალებში აქ არაა აუცილებელი, ისევე როგორც არაა აუცილებელი შესვლა მათემატიკის, ეროვნული ეკონომიკის, თეოლოგიის, გნოსეოლოგიის და ა.შ. დეტალებში.

იურიდიულ ფიქციებში რაიმე „არ არსებული" განიმარტება, როგორც „არსებული" და პირიქით. ეს იმას ნიშნავს, რომ სამართლებრივი ფაქტი, იურიდიულ შემთხვევათა ანალოგიურ მიმართებასთან იქნება დაქვემდებარებული იმ წესით, რომელიც სინამდვილეს მკვეთრად ეწინააღმდეგება. რომ სამართალი, ფაიჰინგერის აზრით, სრულად არის ანალოგიური ვითარებით გამსჭვალული[1].

[1] H.Vaihinger...ibid. გვ. 48.

ფაიჰინგერის აზრით, ახალ ხალხებში იურიდიულმა ფიქციამ და ფიქციურმა აზროვნებამ შემდგომში განსაკუთრებული განვითარება განიცადა ინგლისის იურისპრუდენციაში.

ფიქციური აზროვნების სამართლებრივ-იურიდიულ გამოხატულებაში ძალზე საინტერესო ფუნქტია იმის გააზრება, თუ რა მიმართებაშია იურიდიული ფიქცია იურიდიულ პრეზუმციასთან. იურიდიული პრეზუმცია სხვა არაფერია, თუ არა - იურიდიული ჰიპოთეზა. აქედან, პირველი არის უშუალოდ ფიქცია. აღსანიშნავია ის გარემოება, რომ იურიდიულ თეორიასა და პრაქტიკაში ორივე იურიდიული ფიქცია და იურიდიული პრეზუმციაც აღრეულნი არიან და მათი ერთიმეორისაგან გამოცალკევება არის ჩვეულებრივი იურიდიული პრობლემა. პრეზუმცია არსებითად არის ვარაუდი, მიხვედრა და შესაძლებელი აზროვნებითი კონსტრუქცია, ხოლო ფიქცია - არის წინასწარ განსაზღვრული, გააზრებული და ცნობიერი ლოგიკური გამოგონებული კონსტრუქცია[1]. ჩვენი მხრივ უნდა აღინიშნოს ის გარემოება, რომ ჰ. კელზენი იურიდიული ფიქციის ფაიჰინგერისეულ განსაზღვრებას იყენებს თავის სამართლის ნორმატიულ თეორიაში, სადაც იგი იძლევა სამართლებრივი ნორმის ისეთ დახასიათებას, რომლის თანახმადაც იგი ანალოგიურია იურიდიული ფიქციის ცნებისა. კერძოდ, მხედველობაში გვაქვს ის გარემოება, რომ ჰ. კელზენის აზრით, იურიდიული ნორმა არის წმინდა ლოგიკური კონსტრუქცია, რომელიც შემქნილია ცნობიერ-ლოგიკური თეორიული გონების მიერ, ისევე როგორც იურიდიული ფიქცია ფაიჰინგერთან, რომლის პრაქტიკული ღირებულება მნიშვნელოვანია. იურიდიული ფიქციების მონათესავეა „სახელმწიფო ხელშეკრულების თეორიის“ ფიქციაც[2] და, მაგალითად, „იურიდიული პირის“ ფიქციაც[3], რომლის გარეშეც წარმოუდგენელია სამართლის მეცნიერება.

[1] H.Vaihinger...ibid. გვ. 48.
[2] იქვე, გვ. 258.
[3] იქვე, გვ. 257, 611.



## თავი VI. ღირებულების მნიშვნელობა სამართლის ფილოსოფიაში

### §1. ღირებულების გაგება

თანამედროვე ფილოსოფიაში, უკანასკნელ პერიოდში, წინა პლანზე წამოიწია ღირებულების პრობლემამ. ჯერ კიდევ ლოტცემ, არსებულისა და ზეარსებულის გვერდით, აღმოაჩინა მნიშვნელადი, როგორც მესამე სფერო. ამ სფეროს ვინდელბანდმა განმსაზღვრელი მნიშვნელობა მიანიჭა თავის სისტემაში, ხოლო რიკერტთან, ლოგიკურმა ნახა თავისი ნამდვილი სამშობლო[1]. რა არის ღირებულება და როგორ ურთიერთობაშია იგი უპირველეს ყოვლისა ცოდნასთან, ცნებასთან და ამასთანავე ადამიანური აზროვნების სხვა ფორმებთან? რა არის ღირებულების არსებობის საფუძველი, რის საფუძველზე წარმოიშობა და ჰპოვებს თავის ობიექტურ სტატუსს ცნებისაგან განსხვავებით? შესაძლებელია თუ არა ღირებულებისა და ცნების განსხვავება?

თავდაპირველად შეიძლება აღინიშნოს, ზოგადად, ცნებასა და ღირებულებას შორის განსხვავება იმას შეუძლია ეფუძნებოდეს, რომ ცნება, თავისი ბუნებით, თავისი თავიდან გამორიცხავს ყოველგვარ ადამიანურს (თავი I), ხოლო ღირებულება, რომელიც შეფასების აქტს (თუ უნარს) ეყრდნობა, გულისხმობს შემმეცნებელ სუბიექტს.

შემმეცნებელი სუბიექტი წარმოდგენათა კავშირს, ვ. ვინდელბანდის აზრით, მათი მნიშვნელობის თვალსაზრისით ატარებს და ეს შეფასება, შემეცნება საყოველთაო და აუცილებელი იქნება იმ შემთხვევაში, თუ ის, რაც განაგებს სუბიექტს, თვით ფლობს ზოგად მნიშვნელობას და აუცილებლობას. ეს საზომი სუბიექტის გადაწყვეტილებისა არ შეიძლება ცდის სფეროში მოიძებნოს, რადგან ცდაში მხოლოდ ობიექტურია მოცემული, რომლებიც მხოლოდ სუბიექტთან მიმართებაში არსებობს... ამდენად, თუ შემეცნების არსებობის დასაბუთება გვინდა სუბიექტის გადაწყვეტილების

[1] Lack E. Jesammelte Schriften. Bd. II. Tubingen. 1923. გვ. 15.

წამმართველად, უნდა დავუშვათ ზოგადმნიშვნელოვანი მიზანი და მისი შეცნობადობა. ვინდელბანდი აღიარებს, რომ იგი მხოლოდ ამ წინამძღვრის დაშვებით იღებს ძალას, იგი კრიტიკული მეთოდის აუცილებელი წინამძღვარია. ეს მიზანი შემმეცნებელი სუბიექტის ნორმაა, ემპირიული სინამდვილის გაფორმების პროცესში საზომი ღირებულებაა. ფილოსოფიის მიზანია ამ ზოგადმნიშვნელოვანი ღირებულების სტრუქტურის შესწავლა კონკრეტულ მეცნიერებათა მეთოდების შესაბამისად, მისი დასახსვრა ღირებულებათა სისტემად. ფილოსოფიამ უნდა შეისწავლოს „არ არსი", მაგრამ ყოველგვარ პირობებში მნიშვნელობის მქონე ღირებულებათა სფერო. ფილოსოფია უნდა იყოს კრიტიკული მეცნიერება, აუცილებელ და ზოგადმნიშვნელოვან ღირებულებაზე. შემმეცნებელი სუბიექტის შეფასების აქტის ღირებულებებთან კავშირის დასაბუთება ააცილებს მას ფსიქოლოგიზმს, რამდენადაც შემეცნებას ხელთა აქვთ მხოლოდ ემპირიული სინამდვილე და ემპირიული სუბიექტი ამდენად ფილოსოფიისათვის აუცილებელია ემპირიულ სუბიექტში გამოანახოს ზეემპირიული, რომლის მოქმედება განსაზღვრავს ემპირიულის ღირებულებას. ესაა ემპირიულ სუბიექტში დასადგენი შემმეცნებელი სუბიექტი, რომელიც თავის მოქმედებას მხოლოდ აბსოლუტური ღირებულებების ნორმების მიხედვით წარმართავს, ესაა ნორმალური ცნობიერება. ამდენად, ფილოსოფია არის მეცნიერება ნორმალურ (ნორმატულ) ცნობიერებაზე, ე.ი. მეცნიერება შეფასების აბსოლუტური პრინციპების შესახებ[1]. აქ ღირებულება გაგებულია აბსოლუტური მნიშვნელობის ფორმაში, მაგრამ ეს დაშვება თავის თავში მოიცავს გარკვეულ სიძნელეს ვინდელბანდის შეხედულებები ღირებულებისა და ღირებულებითი შემეცნების შესახებ, როგორც აღნიშნავს ამის შესახებ გ. თევზაძე, სიძნელე იმაში მდგომარეობს, შესაძლებელი იქნებოდა თუ არა ღირებულების ფსიქიკურისაგან, ემპირიულისაგან პრინციპული გამოთიშვის შემდეგ მისი დაკავშირება შეფასების აქტთან, რომელიც როგორც შემმეცნებელი სუბიექტის აქტი, ადგენს სინამდვილეს (ბუნებას, ფაქტს). ხოლო, მეორე მხრივ, ამგვარი დაკავშირების შემდეგ, შერჩებოდა თუ არა

[1] Windelband W. Präludien. Tubingen. 1907. გვ. 69.



შემმეცნებელ სუბიექტს რაიმე სუბიექტი, ე.ი. ისეთი, რაც თვით მას დააკავშირებდა ემპირიულ რეალობასთან[1].

ვინდელბანდს ობიექტურობისა და ჭეშმარიტებისაკენ უანგარო სწრაფვის გამოხატულებად მიაჩნია ცნობილი დებულების „დაუინტერესებული აზროვნების" თავისებური ინტერპრეტაცია. გამოთქმა „დაუინტერესებული აზროვნება" მას ესმის, როგორც სუბიექტური მისწრაფებისაგან თავისუფალი და ამ გაგებით თავისუფალი. ასეთი აზროვნება ხასიათდება მხოლოდ და მხოლოდ უძლიერესი ინტერესით ჭეშმარიტებისადმი. ამ აზრით, წერდა ვინდელბანდი: აზროვნებამ შეიძლება მხოლოდ იქ მიაღწიოს თავის მიზანს, სადაც იგი განიხილება, როგორც ზნეობრივი ვალდებულება[2]. შემმცნებელი სუბიექტი ხედავს დაპირისპირებას მის ინდივიდუალურ მისწრაფებებსა, ემპირიულ გარემოცვასა და მისი როგორც ადამიანის დანიშნულებას შორის. ეს წინააღმდეგობა იმაშიც ვლინდება, რომ ძალზე ხშირად ინდივიდის მე-ს სასურველი მიზნის მიღწევა თვით მას აღარ აკმაყოფილებს და საწინააღმდეგო შინაგან უკმაყოფილებას გამოიწვევს მასში, ამიტომ შემმეცნებელი სუბიექტი თავის მოქმედებას უქვემდებარებს ზნეობრივ ნებას, როგორც ინდივიდუალური ინტერესებისაგან თავისუფალს. როგორც ამის შესახებ აღნიშნავს გ. თევზაძე, ვინდელბანდის ფილოსოფიის მთავარი გზა-გზა ემპირიული სუბიექტისაგან შემეცნების ობიექტური საგნისაკენ აქ მოცემული გვაქვს, როგორც აზროვნების განმსაზღვრელი ნების გაწმენდა ინდივიდუალურისაგან და მასში ობიექტურის, ზეინდივიდუალურის აღმოჩენა. მაგრამ ეს ზეინდივიდუალური არ შეიძლება იყოს არსებული ნივთი თავისთავად, არამედ შემეცნების წარმმართველი მიზანი, რომელიც უპირისპირდება ემპირიულ აზროვნებას და ჭეშმარიტებისაკენ მიმართავს. ზეინდივიდუალური ნება, როგორც ზნეობრივი ვალდებულება, წარმოადგენს ლოგიკური აუცილებლობის საბოლოო საყრდენს. იგი ცნობიერების გარეთ არსებული ობიექტურობის კორელატია, რომელსაც სუბიექტი თავის თავში აღმოაჩენს.

[1] გ. თევზაძე, გერმანული ნეოკანტიანელობის შემეცნების თეორია, თბილისი. 1963. გვ. 186.

[2] Windelband W. Präludien... გვ. 276.

საყურადღებოა ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი მომენტი ღირებულებისა, როგორიცაა შეფასების აქტი და, რომელიც არ იგულისხმება ცნებაში. მაგრამ ღირებულებას, თუ მას ავიღებთ თავისთავად, ე.ი. შეფასების აქტის შემდეგ, იგი გამოიყურება, როგორც დამოუკიდებელი ფენომენი შემფასებლისაგან. ღირებულებას გააჩნია დამოუკიდებელი ობიექტური სტატუსი შემფასებლისაგან ე.ი. ინდივიდისაგან, ე.ი. ღირებულება არის ობიექტური არსებობის მქონე. გენეზისში ღირებულება შეფასების შედეგია, ხოლო შეფასების შემდეგ იგი შორდება შემფასებელს და მისგან დამოუკიდებელი ხდება. თუ ცნება თავისი საგნის და ბუნების მიხედვით იმთავითვე გამორიცხავს ყოველგვარ ადამიანურს, ღირებულება, ადამიანური შეფასებითი აქტის შემდეგ, მაინც შორდება თავის წარმომშობ საფუძველს და მისგან დამოუკიდებელი ობიექტური ხდება. როგორც აღნიშნავს ჰ. რიკერტი - შეფასების აქტიდან არასგზით არ გამომდინარეობს ღირებულების სუბიექტურობა. შეფასების აქტი, ხოლო აუცილებლად განსხვავდება იმისაგან, რის მიხედვითაც ხდება შეფასება. შეფასება, ისევე როგორც ქონება, რეალურია, ღირებულება კი არ მოინახება არც რეალური ობიექტების, არც რეალური სუბიექტების სფეროში. ის სინამდვილის სფეროს იქით მხრიდან მოქმედებს, ის რომ ამქვეყნიური იყოს, მას თვით დასჭირდებოდა ამხსნელი.

„ღირებულებები - ესაა სრულიად განსაკუთრებული ცნება, მისი განსაზღვრა ძნელია, მაგრამ შესაძლებელია მისი აღწერა, მაგალითების მოყვანა, სადაც იგი ფიგურირებს. ღირებულებები თითქოს და ქმნიან განსაკუთრებულ სამყაროს, ხოლო შემფასებელი მოქმედება, ე.ი. სამყაროს ნივთებისა და მოვლენების განხილვა ღირებულებების თვალსაზრისით ქმნის მოქმედების განსაკუთრებულ სახეობას, რომელიც გამოხატავს ერთგვარ ჭრილს ადამიანის მიერ სამყაროს სულიერი ათვისებისა...განმასხვავებელი ნიშანი ღირებულებათა შესახებ მოძღვრებისა იმაში მდგომარეობს, რომ იგი მთლიანად ყერარსის მთელს სფეროს ეხება.

შეფასების აქტის დროს რაიმესადმი მიწერილი ღირებულება, მხოლოდ მაშინ იქნებოდა სუბიექტური, ის რომ სუბიექტის ფსიქიკურ მდგომარეობაზე, ან სურვილზე იყოს დამოკიდებული. ჭეშ-



მარიტი მსჯელობის წარმოებისას კი სუბიექტი გრძნობს აუცილებლობას. ის გრძნობს, რომ მან სწორედ ასე და არა სხვაგვარად უნდა ამტკიცოს. ეს მას სიცხადის ფსიქოლოგიური გრძნობით მიეცემა. სიცხადე (Evidenz) იმის მაჩვენებელია, რომ ჩვენ რაღაც ძალით განსაზღვრულნი ვართ, რომლის მიხედვითაც მივმართავთ მტკიცებას[1]. ამ განსაზღვრულობას ღირებულების მხრიდან რიკერტი უწოდებს ყერარსის აუცილებლობას (Notwendigkeit D. Sollens), რომელიც არ შეიძლება არ გავასხვავოთ როგორც ფსიქიკური „იძულებისაგან", ასევე მიზეზობრივი აუცილებლობისაგან, რომელსაც ცნება შეისწავლის. როგორც აღნიშნავს გ. თევზაძე: რიკერტთან ღირებულება, რომელიც საერთოა ყველა ადამიანური მოქმედებისათვის და შემეცნების საფუძველიცაა, რომელიც მდგომარეობს რეალობის იმ მხარეს და ზედროულად მნიშვნელოვანია, დამოკიდებულია იმისაგან, აღიარებს მას რაიმე სუბიექტი, თუ არა. იგი იქცევა ყერარსად, როგორც კი მას შემმეცნებელი სუბიექტი და მისი შეფასება დაუპირისპირდება. ცხადია, იგი ყერარსად იქცევა მხოლოდ სუბიექტისათვის და მოითხოვს მისგან აღიარებას, უპირისპირდება მას როგორც იმპერატივი, ე.ი. როგორც კი ჩვენ მსჯელობას მოვისურვებთ, ყერარსი გამოდის მსჯელობისა და შემეცნების მიმართების მიმცემ თეორიულ საგნად... მსჯელობა იმიტომ კი არ ფლობს ღირებულებას, რომ ის ჭეშმარიტია, არამედ, პირიქით, ის ჭეშმარიტია მხოლოდ იმიტომ, რომ ღირებულებას წარმოადგენს[2]. თუ ღირებულება, რიკერტის აზრით, წარმოადგენს მსჯელობის აქტის საფუძველს, ხოლო მსჯელობა თავის მხრივ წარმოადგენს მინიმუმ ორი ცნების ერთმანეთთან კავშირს, მაშინ თავისთავად, ცხადია, რომ ცნება რიკერტთან გამოდის ღირებულებაზე დაფუძნებული მეორეხარისხოვანი კომპონენტი, რომელიც განსხვავდება მისგან, როგორც „არსი" „ყერარსისაგან". მაგრამ მათ შორის არის აგრეთვე საერთო მომენტიც, ეს მომენტია ცნების და ღირებულებების ობიექტურობა, სუბიექტის მიმართ, მა-

---

[1] Rickert H. Der Gegenstand der Erkenntniss. Tübingen. 1915. s. 196.

[2] გ. თევზაძე, გერმანული ნეოკანტიანელობის შემეცნების თეორია, თბილისი. 1963. გვ. 211.

გრამ ეს ამავე დროს თავისებურ განსხვავებასაც გულისხმობს. ეს განსხვავება არის განსხვავება არსსა და ჯერარსს შორის, ცნება მიმართულია საგნისაკენ, ხოლო ღირებულება ჯერარსისაკენ. ცნება მოიცავს არსებულს, ხოლო ჯერარსი „არარას". მაშასადამე, რიკერტთან ცნებას დაქვემდებარებული ადგილი უჭირავს ჯერარსის მიმართ.

მაგრამ, როდესაც ვიკვლევთ ცნებისა და ღირებულების ურთიერთობის პრობლემას, ჩვენ მიზნად არ ვისახავთ მის სკურპულოზურ მეტაფიზიკურ გამოკვლევას. ჩვენი მიზანია, ვაჩვენოთ ის შესაძლებლობანი, რომელნიც მათ გააჩნიათ ადამიანურ ყოფიერებასთან მიმართებაში, რა ურთიერთობაში შეიძლება იდგეს ცნება და ღირებულება ადამიანის შინაგან მეობასთან და შესაძლებელია თუ არა ეს?

ეს საკითხი შეიძლება შემდეგნაირ ასპექტში წარმოვადგინოთ რა ურთიერთობაშია ცნება და ღირებულება შემეცნებასთან. ცნების საკითხი ნათელია, მაგრამ ასეთივე ნათელი არ უნდა იყოს ღირებულების მიმართება შემეცნებასთან, ე.ი. ღირებულების გნოსეოლოგიური ასპექტი. ვინაიდან როგორც რიკერტი, ასევე ლასკი აღიარებს დებულებას იმის შესახებ, რომ ღირებულება ხდება ჯერარსი, როგორც კი შემმეცნებელ სუბიექტს უპირისპირდება"[1]. როგორც უნდა გვესმოდეს აქ სუბიექტისა და ჯერარსის, ანუ ღირებულების დაპირისპირება სხვაგვარად, თუ არა როგორც განსხვავებულთა; ამ დაპირისპირების გარეშე არ არსებობს შემეცნება. „შემეცნების სუბიექტისამი დაპირისპირებულ მის წამმართველ საგანს შეიძლება მხოლოდ მნიშვნელობა ჰქონდეს და არა არსებობა. არსებობა შემეცნების შინაარსში შემოდის. შემეცნება კი საერთოდ აზრს კარგავს, თუ რაიმე მისგან დამოუკიდებელს არ უპირისპირდება. სუბიექტმა მისგან დამოუკიდებელი წესრიგი უნდა აღმოაჩინოს. ასეთი შეიძლება იყოს მხოლოდ ჯერარსი წესრიგი. ასე გამოიკვეთა კვლევის შედეგად შემეცნების სუბიექტი და შემეცნების საგანი"[2].

თუ აღნიშნულ დაპირისპირებას დავუშვებთ, მაშინ ცნებაც ღირებულების სფეროში შეიძლება მოექცეს. ცნების და ღირებულების ურთიერთობის გარკვევაში გარკვეულ სიძნელეს წარმოადგენს ისეთი ცნების შემოტანა, როგორიც „მნიშვნელობაა". „ბადენელთა მოძღვრების თანახმად, სამყარო შედგება ორი სფეროსაგან: სინამდვილისა და ღირებულებებისაგან. მათთვის ღირებულებანი არანამდვილნი არიან, ისინი არ არსებობენ, არ გაჩნიათ ყოფიერება, პლატონის იდეათა მსგავსად. ღირებულებანი „მნიშვნელობენ". მათ გააჩნიათ ჩვენთვის აბსოლუტური ნორმების მნიშვნელობა, რომელთაც ემორჩილება ჩვენი აზროვნება, ნება და ესთეტიკური გრძნობა"[1].

თუ ღირებულებას წარმოვიდგენთ როგორც მნიშვნელობის ჭონებას, მაშინ იქმნება სიძნელე ცნებისა და ღირებულების განსხვავებაში, ვინაიდან მნიშვნელობა არის ის საერთო მნიშვნელობა, ის კატეგორია, რომელიც მოიცავს როგორც ცნებას, ასევე ღირებულებასაც, მნიშვნელობა მოიცავს ცნებასაც და ცნებათა სინთეზსაც, რომელსაც ღირებულება ეწოდება. ცნებას შეიძლება ვუწოდოთ შეკუმშული ღირებულება. რიკერტი წერს:... არსის ცნება არ არის ერთადერთი, რომლის ქვეშაც მოექცევა რაიმე. არსებობს არსისაგან დამოუკიდებელი ცნება არარსებულთათვის - ღირებულების ცნება. იგი ისევე, როგორც არსის ცნება, არ იძლევა განსაზღვრების ნებას, მაგრამ ის არის ცნება, რომელიც მოიცავს ყველაფერს იმას, რაც არ არსებობს, მაგრამ მაინც არაა „არარა", რაც მაინც რაღაცას წარმოადგენს და რომლის დედააზრიც საუკეთესოდ გამოიხატება, თუ ვიტყვით, რომ ისინი მნიშვნელობენ (Sie gelten)[2].

მაშასადამე, ფილოსოფიის საგანია ღირებულებები, ზოგადმნიშვნელოვანი კულტურული და სამართლებრივი, „რომლებიც არ არიან ნამდვილნი, ისინი არ არსებობენ, არამედ მნიშვნელობენ, გააჩნიათ მნიშვნელობა (Geltung)"[3]. ჰეშმარიტი მნიშვნელობა რიკერტის მიხედვით მარადიულია და არ ეკუთვნიან არც ემპირიულ სიმანდვილეს, არც ფიზიკურს და არც ფსიქიკურს. ამ მნიშვნელობას რიკერტი ტრანსცენდენტურ საზრისს უწოდებს. საზრისი და

---

1 Lack E. Gesammelte Schriften გვ. 272-273.

2 გ. თევზაძე, გერმანული ნეოკანტიანელობის შემეცნების თეორია, თბილისი. 1963. გვ. 214.

1 Зотов А., Мельвиль Ю. Буржуазная философия... с. 159.

2 Rickert H. Fer Der Gegenstand der Erkenntniss. Tübingen. 1915. გვ. 266.

3 Бакрадзе К. Очерки по истории новейшей современной буржуазной философии. Тбилиси. 1960, გვ. 305.

ყოფიერება, წერს რიკერტი, ღირებულება და სინამდვილე, ტრანსცენდენტური და იმანენტური, როგორც ცნებები, გამორიცხავენ ერთმანეთს. ამიტომ არავითარი ფილოსოფია არაა უნარიანი გამოვიდეს ამ დუალიზმისაგან, ღირებულების ავტონომიურობის ცნების და შვების მეოხებითაც კი. ჩვენ ვერასოდეს ვერ გავიგებთ იმას, თუ ეს ორი სამეფო როგორ ერთიანდება. სამუდამო ამოცანად სასწაულად რჩება მათი ერთიანობა, რომელიც ყოველივე გაგებაზე მაღლა დგას[1]. მაშასადამე, ღირებულება სულ ერთია, იგი თეორიული იქნება თუ არა თეორიული, დამოუკიდებელია, ზეემპირიულია, ზეფსიქიკურია, მაშასადამე ზეინდივიდუალურია, ზეადამიანურია. ღირებულებანი ფიქრობს რიკერტი, არ მიეკუთვნება არც ობიექტებისა და არც სუბიექტების სფეროს. ისინი ქმნიან სრულიად დამოუკიდებელ სამეფოს, რომელიც მდებარეობს სუბიექტისა და ობიექტის მიღმა[2]. სწორედ ღირებულების ზეინდივიდუალობას, უფრო ზუსტად კი ზეადამიანურობის ხაზის გასასმებლად შემოაქვს რიკერტს „ტრანსცენდენტურის" ცნება. „ამიტომ, წერს გ. თევზაძე, აზროვნების ფსიქიკური აქტისაგან დამოუკიდებელი ჭეშმარიტი საზრისი უნდა განვსაზღვროთ, როგორც ტრანსცენდენტური ღირებულება"[3].

ღირებულება არაა ჩვენს წინაშე არსებული რაიმე ობიექტი, იგი არის ღირებული სინამდვილე, რომლის მიმართაც თვით ღირებულება ტრანსცენდენტურია. ეს მომენტი საყურადღებოა ცნებისა და ღირებულების კიდევ ერთი განსხვავებული ნიშნის დასადგენად, რომელიც გარკვეულ სიძნელეს შეიცავს. ცნებისათვის საგანი, თუ შეიძლება ასე ითქვას, არის არსისეული ასპექტი, ხოლო საგანი ღირებულების ასპექტში არის „ქონება". ღირებულება თავისთავად, გულგრილია ობიექტის არსებობის კონკრეტული ფორმების მიმართ. მაშინ როდესაც ცნება კონკრეტული საგნების შესწავლით იწყება.

ღირებულება უფრო მეტი მოცულობისაა, ვიდრე მხოლოდ თეორიული ცოდნის სფერო, ცნების სფერო. იგი მოიცავს აგრეთვე

[1] Риккерт Г. Два пути теории познания. – «Новые идеи в философии». Сб. 7, СПБ, 1913, с. 72.

[2] Риккерт Г. О понятии философии. – «Логос». Кн.1. М., 1910. с. 33.

[3] გ. თევზაძე, გერმანული ნეოკანტიანელობის შემეცნების თეორია, თბილისი. 1963. გვ. 218.



ზნეობის და სამართლის სფეროსაც, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, იგი მაინც შეიცავს იმ არსებით ნიშანს, რომელიც დამახასიათებელია თეორიული ცოდნის სფეროსათვის, ცნებისათვის. ეს არსებითი ნიშანია „ობიექტურობა", რომელიც ზნეობის და სამართლის სფეროში გარკვეულ ცვლილებას განიცდის. თუ, მაგალითად, თეორიულ სფეროში ღირებულება „სამკუთხედის" კუთხეების ჯამი უდრის 2d-ს", აბსოლუტურად გულგრილია არსებობისადმი, აქ არავითარი ჯერარსი არ არსებობს თეორიულ ღირებულებასა და არსებობას შორის, სამართლის სფეროში ღირებულებასა და ფასეულობას შორის დგინდება „ჯერარსი" ანუ სამართლებრივი ნორმა. ღირებულება, განხორციელდება იგი თუ არა, მიუხედავად ამისა, მაინც ღირებულებად დარჩება, ხოლო ჯერარსი, სამართლებრივი ნორმა, წყვეტს ჯერარსად არსებობას, თუ მას რეალიზაციის შესაძლებლობა არ გააჩნია თავისთავში. აკრიტიკებს რა კანტის კატეგორიულ იმპერატივს, მ. შელერი თვლის, რომ სადაც საქმე ნორმას ეხება, იქ უკვე ღირებულების გაგებაც უნდა გვქონდეს, მოთხოვნა - „ეს ან ის" ასე უნდა იყოს" ეფუძნება გაგებას - „ეს ან ის არის კეთილი ან სამართლიანი, ვინაიდან ეს თავისთავად ღირებული ნიშნავს, რომ „ეს ასე უნდა იყოს". ამ აზრით, გასაგებია, რომ ყველა ჯერარსი, სამართლებრივი ნორმა, ღირებულებაში უნდა იყოს დაფუძნებული, ე.ი. მხოლოდ ღირებულება „უნდა იყოს და არ უნდა იყოს"[1]. მაშასადამე, სამართლებრივი და ზნეობრივი ღირებულება ისეთი საზრისია, რომელიც საფუძვლად უდევს ყოველ სამართლებრივ ნორმას. უფრო საფუძვლიანად თუ გავაანალიზებთ პრობლემას, შეიძლება დავასკვნათ, რომ სამართლებრივი ღირებულება არის თეორიული საზრისის დადგენა პრაქტიკულის სფეროში, რასაც ნ. ჰარტმანი „ღირებულების აპრიორულობის" ცნების შემოტანით აღნიშნავს[2].

განსაზღვრების წესის მიხედვით ღირებულება განსხვავდება ცნებისაგან. მაგალითად მ. შელერი წინააღმდეგია, ღირებულებაზე ვილაპარაკოთ მათი საერთო (ცნებებისათვის დამახასიათებელ ა.ბ.) ნიშნების დადგენის საფუძველზე. ჯერ კიდევ, ღირებულების არსის

[1] Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Bd. II. Bern. 1954, გვ. 102.

[2] Hartmann N. Ethik. 3-te Auflage. Berlin, 1949.

გასაგებად (თუ ღირებულებითი სიბრმავე არ გვჭირს) ერთადერთი საქციელი, ან ერთადერთი ადამიანიც საკმარისია, მეორეც, როგორც არავითარი აზრი არა აქვს ყველა ლურჯი, ან ყველა წითელი ფერის საერთო თვისებების შესახებ კითხვის დასმას, მსგავსად ამისა უაზროა კითხვის დასმა კეთილი ან ბოროტი საქციელის, კეთილი, ან ბოროტი ადამიანის საერთო თვისებების შესახებ. მთელი სამყარო გაჟღენთილია გარკვეული სამართლებრივი და ზნეობრივი ღირებულებითი თვისებრიობებით, რომლებიც გარკვეულ სფეროს ქმნიან. „ღირებულებანი არ არიან ბნელი ძალები, არამედ ნათლად შესაგრძნობი ფენომენები“[1]. თუ ცნების განსაზღვრება შესაძლებელია გარკვეულ საგანთა საერთო ნიშნების დადგენის საფუძველზე, შედარებით ცნებასთან, ღირებულების დეტერმინაცია შეუძლებლობას შეიცავს თავის თავში, ვინაიდან იგი ცნების სტატუსით არა გამდიდრებული, მაგრამ, მეორე მხრივ, შელერი იყენებს გამოთქმას „ღირებულების ცნება“, რაც გარკვეულ სემანტიკურ შინაარსს შეიცავს. კითხვაზე, რა არის ღირებულება, შელერის აზრით, შეიძლება ვუპასუხოთ, რომ ღირებულება, როგორც ასეთი, არ არსებობს, რაც სხვას არაფერს ნიშნავს, რომ იგი არის „არარა“, ხოლო „არარა“ არ ექვემდებარება დეტერმინაციას. „მთელი სამყარო, შელერის მიხედვით, გაჟღენთილია ღირებულებებით: ყველაფერი, მათ შორის მისწრაფება, მოვალეობა, ჯერარსი საზრისს იღებს მხოლოდ ღირებულების არსებობით. ღირებულების დეფინიცია, ჩვეულებრივი ფორმალურ ლოგიკური წესით შელერს შეუძლებლად მიაჩნია. ვერც ლოგიკური დასაბუთება უშველის საქმეს. აქ მთავარია ღირებულების „ჩვენება“ დემონსტრირება[2]. მაშასადამე, შეუძლებელია ღირებულების დეტერმინაცია, შესაძლებელია მხოლოდ მისი მითითება, ჩვენება. მაგრამ აქ გარკვეულ სიძნელეს ქმნის ღირებულების, როგორც არარსის სტატუსი, შეუძლებელია იმის „დემონსტრაცია“ და „ჩვენება“, რაც არ არსებობს, რასაც არ გააჩნია არსი. აქ შელერს, ჩვენი აზრით, უნდა გამოეყენებინა ტერმინი „გაგება“, რაც შემდეგ-

[1] Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Bd. II. Bern. 1954, გვ. 39.

[2] გ. შუშანაშვილი. ღირებულების იდელისტური გაგების კრიტიკა. თბილისი. 1987. გვ. 23.



ში ჰერმენევტიკამ გააკეთა, ვინაიდან, სხვაგვარად, სამართლებრივი ღირებულების „ჩვენება“ გაგებას არ შეიცავს, მით უმეტეს, რომ შელერი და სხვა მოაზროვნეებიც ერთიანი არიან იმაში, რომ ღირებულება იდეალური ობიექტია და ყოველგვარი ფასეულობისაგან დამოუკიდებლად არსებობს, და ყველაფერი საზრისს იღებს ღირებულებისაგან. როგორც აღნიშნავდა რიკერტი, მხოლოდ მიმართება ღირებულებასთან განსაზღვრავს ინდივიდუალურ განსხვავებათა სიდიდეს. მათი წყალობით ჩვენ ვაჩენევთ ერთ პროცესს და უკანა პლანზე ვაყენებთ მეორეს... არც ერთი ისტორიკოსი არ დაინტერესდებოდა იმ ერთჯერადი და ინდივიდუალური პროცესებით, რომლებიც იწოდებიან აღორძინებად, ან რომანტიკულ სკოლად, თუ ეს პროცესები, მათი ინდივიდუალურობის წყალობით, არ იქნებოდნენ მიმართებაში პოლიტიკურ, სამართლებრივ, ესთეტიკურ, ან სხვა ზოგად ღირებულებებთან. ისეთ სიტყვებს, როგორიცაა „არსებითი“, ან „საინტერესო“, „დამახასიათებელი“, „საყურადღებო“, „მნიშვნელობის ქონა“, რომელთა მიმართება ისტორიულისადმი ყოველთვის შესაძლებელია, არ გააჩნიათ არავითარი თვალსაჩინო საზრისი, რაიმე აღიარებული ღირებულებების დაშვების გარეშე[1].

ღირებულებას ახასიათებს კიდევ ერთი არსებითი ნიშანი, რომელიც განასხვავებს მას ცნებისაგან. ეს ნიშანი იმაში მდგომარეობს, რომ თუ ცნება დგინდება ობიექტთა საერთო ნიშნების დადგენის საფუძველზე და გაშუალებულია მთელი რიგი ისეთი აზროვნებითი ოპერაციების, რაც ახასიათებს განსჯას, როგორიცაა ანალიზი, აბსტრაქცია, სინთეზი და სხვა, საპირისპიროდ ამისა, ღირებულების დადგენა არ ხდება ამ შუალობითი მეთოდების საფუძველზე, არამედ „უშუალოდ“, აზროვნებითი განსჯისეული ოპერაციების გარეშე. მაგალითად, შელერი პრინციპულად წინააღმდეგია ღირებულებაზე, სიკეთეზე, ბოროტებაზე, სამართლიანობაზე, უსამართლობაზე ვილაპარაკოთ მათი საერთო ნიშნების დადგენის საფუძველზე, ჯერ ერთი, სამართლებრივი და ზნეობრივი ღირებულების არსის გასაგებად (თუ ღირებულებითი სიბრმავე არ გვჭირს) (ერთადერთი საქციელი, ან ერთადერთი ადამიანიც საკმარისია).

[1] Риккерт Г. Границы естественно-научного образования понятий. СПБ. 1903. с. 315-316.

ღირებულება არის ფენომენი, რომელიც მოცემულია გრძნობაში. მაგრამ, ამავე დროს, სრულიად დამოუკიდებელია გრძნობისაგან და მით უმეტეს, მგრძნობელი ინდივიდისაგან. ამას ასაბუთებს ისიც, რომ, შელერის აზრით, ღირებულება დამოუკიდებელია ყოველგვარი მიზნისაგან, სადაც მიზან ისეთ რაიმეს წარმოადგენს, რომელშიც მოცემულია გარკვეული შინაარსი, რომელიც თავისთავში მოიცავს განხორციელების შესაძლებლობას. მიზნის არსებობას ღირებულება განსაზღვრავს. მაშასადამე, ღირებულება თავისი თავისაგან გამორიცხავს ყოველგვარ მიზანს. მაგრამ მიზანი ყოველთვის სუბიექტურია თავისთავად. მაშასადამე, ღირებულება თავისთავად გამორიცხავს სუბიექტს და მის მიზნებს. ამ აზრით, ცნება და ღირებულება ერთ განზომილებაში დაინახება. ეს განზომილებაა ობიექტურობა და ინდივიდუალურისაგან დამოუკიდებლობა. სამართლებრივი და ზნეობრივი ღირებულება სუბიექტში შემოდის სამართლებრივი ღირებულებითი ფაქტების ზემოქმედებით გრძნობაში. ეს შემოსვლა სუბიექტში არ ჰგავს დისკუსიური ცნების შემუშავების პროცესს ცნობიერებაში. იგი უშუალო-გრძნობისეულია, მაგრამ თუ დებულება არ შემოდის დისკუსიური გზით ცნობიერებაში, საკითხავია, როგორ ხდება მისი დაფიქსირება, როგორც სიამოვნება-უსიამოვნების გრძნობის საფუძველზე გაგებული რამისა, როგორ შეიძლება ემოციურ აქტში, ან როგორც მას შელერი უწოდებს - „ღირებულებით ცდაში“ დავინახოთ სამართლებრივი და მორალური ღირებულება, ვინაიდან ღირებულების შემოსვლა გრძნობაში ჯერ კიდევ არ ნიშნავს სამართლებრივი ღირებულების დადგენას, ვინაიდან ღირებულება წარმოადგენს რაღაც თვისობრიობას, რომელიც ობიექტური სტატისით ხასიათდება, მაგრამ თუ იგი რაღაც თვისობრიობაა, მაშინ უნდა მოხდეს მისი დადგენა, მაგრამ იქ სადაც განსაზღვრება, აუცილებლობით უნდა იყოს დეტერმინანტი. იქ, სადაც არის დეტერმინანტი უნდა იყოს დეტერმინაცია, ხოლო სადაც არის დეტერმინაცია, აუცილებლობით არის განსჯა. მაშასადამე, „მოწონება არ მოწონება“ აქტს, არაცნობიერად საფუძვლად უდევს მოწონებულის, ან სასიამოვნოს ცოდნა. სიამოვნება-უსიამოვნების გრძნობა ორმაგი გრძნობაა, რამდენადაც იგი სასიამოვნოა-ცნობიერია და რამდენადაც რეფლექტირებულია, ცნობიერია, უკვე აღარაა სიამოვნება. სიამოვნების ცნობიერება, ანუ აზრი სიამოვნების შესახებ განსხვავდება თვით სიამოვნების გრძნობისაგან თავისი საგნობრიობით, რომლის საშუალებითაც ჩვენთვის იხსნება ობიექტური სამართლებრივი და ზნეობრივი ღირებულება, რომელიც ამავე დროს „ვალდებულებას“ წარმოადგენს. გრძნობაში ღირებულების შემოსვლა ნიშნავს ობიექტურობის შემოსვლა სუბიექტურში, ანუ როგორც რიკერტი იტყოდა ტრანსცენდენტურის შემოსვლა იმანენტურში, რაც, შელერის აზრით, შეუძლებელია დავასაბუთოთ, არამედ აქ შეიძლება მხოლოდ „უშუალოდ განვიცადოთ“. თუ სამართლებრივი ღირებულების ობიექტურობას ვაღიარებთ და დავუშვებთ, რომ სუბიექტი მას უშუალოდ განიცდის, მაშინ განცდაში შეუძლებელია „დავასაბუთოთ“, რომ იგი ობიექტურია და იგი სამართლებრივი ფაქტისაგან დამოუკიდებლად არსებობს. შესაბამისად, ღირებული ფაქტის განსხვავება თვით ღირებულებისაგან შესაძლებელია განსჯისეული დასაბუთების საფუძველზე, რომელიც თავის თავში გულისხმობს განსხვავების, იგივეობის, მიმართების, „უპირატესობის“ დადგენას. ის, რომ ერთი სამართლებრივი - მორალური ღირებულება „უპირატესია“ მეორის მიმართ, იგი აუცილებლობით გულისხმობს გარკვეულ რიგს არაცნობიერი, უტყვი მსჯელობებისა, რომლებიც წინ უსწრებს „უპირატესობას“, მის დადგენას და აუცილებლობით გულისხმობს თავის თავში ტელეოლოგიის მომენტს. ვინაიდან, თუ ღირებულების რეალიზაციისათვის აუცილებლად მივიჩნევთ გრძნობას, განცდას, მაშინ სამართლებრივი ღირებულების ობიექტურობის გაგებაც გარკვეულ პიროვნულ-ყოფიერებისეულ ასპექტს შეიძენს. თუ ღირებულების „გახსნა“ ხდება გრძნობით და არა ინტელექტუალური ჭვრეტით, მაშინ ობიექტურობა ეფუძნება სუბიექტურობას მისი ყველაზე სუბიექტური გაგებით; გრძნობას, რომელიც ისევე ცვალებადია და არაობიექტურია, როგორც თვით ცხოვრება, დრო. თუ ობიექტურობას დავუშვებთ, მაშინ აუცილებლობით უნდა დავუშვათ მისი შემმეცნებელი უნარის ფუნქციონირების შესაძლებლობა, ე.ი. ინტელექტის ფუნქციონირება, ვინაიდან გრძნობა, განცდა ვერ წვდება ობიექტურს ღირებულებითი ასპექტით. მოწონება-არმოწონების გრძნობა, წვდება ფაქტობრივს, მაგრამ მასში სამართ-

ლებრივი ღირებულების, ტრანსცენდენტურის „დანახვა“ გრძნობის კომპეტენციის საზღვრებს მიღმა რჩება. მით უმეტეს, რომ თვით შელერი აღიარებს, რომ „ნებისყოფა მოძრაობს“ არა „ფორმალური კანონის“ მიხედვით, არამედ მიდრეკილებებში, მისწრაფებებში მოცემულ ღირებულებებით მატერიაში შედარებით უფრო მაღალი ყოფიერების შემეცნების მიხედვით[1]. აქ შელერი თავისებურად იყენებს ტერმინ „შემეცნებას“, ვინაიდან, ჯერ კიდევ კანტმა დაასაბუთა, რომ შემეცნებას ადგილი არა აქვს იქ სადაც არ არის ცდა და განსჯა. შემეცნებას არაფერი საქმე არა აქვს ნებისყოფასთან და მიდრეკილებებთან, როგორც ეს თავის დროზე აჩვენა შოპენჰაუერმა, ნება ძევს შემეცნების ფარგლებს მიღმა და მის საფუძველზე. ამიტომ, რაც არ უნდა მოვინდომოთ „უფრო მაღალი ღირებულებების შემეცნება“, ეს შეუძლებელია გრძნობათა საფუძველზე. ხოლო თუ გრძნობებს დავეყრდნობით, გამორიცხულია ობიექტურობა და აპრიორულობა მით უმეტეს, აპრიორულობა საყოველთაობას და აუცილებლობას ნიშნავს, რაც თავისი თავისათვის გამორიცხავს არამარტო პიროვნულ-ყოფიერებისეულ განცდებს, არამედ თვით ნებისყოფის მომენტსაც.

თუ სამართლებრივი ღირებულება გრძნობებთან არის დაკავშირებული, მაშინ მის აპრიორულობას სხვაგვარი გაგება შეეფარდება, ვინაიდან გრძნობები, ემოციები არიან წმინდა პიროვნებისეულ-ყოფიერებითი. მათი მეოხებით ხდება პიროვნებაში შესვლა და მისგან ტრანსცენდენტურის დანახვა. თუ სამართლებრივი დაინახება მხოლოდ გრძნობებით, სიამოვნება-უსიამოვნებით, მოწონებით, მაშინ ეს იქნება მხოლოდ ჩემი შეხედულება ვთქვათ „ღირებული ფაქტის, ან სამართლიანობის შესახებ და მე არ გამაჩნია ლოგიკური საფუძველი იმისათვის, რომ „აპრიორულად ვამტკიცო“ ჩემი განცდისეული აზროვნების საფუძველზე წარმოქმნილი სამართლებრივი შეხედულებების ობიექტურობა. ობიექტურობა, ღირებულება, აპრიორულობა, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, თავისი თავიდან გამორიცხავს განცდისეულ სუბიექტურ აზროვნებას, ექსისტენციალურ-სიმბოლურს, ხოლო თუ არსებობს ობიექტური ღირებულება, იგი ლოგიკური გამომდინარეობის საფუძველზე უნდა იყოს ზოგადსაკაცობრიო სამართლებრივი ღირებულება, ანუ ფორმალური სამართალი. როგორც ასეთი, სამართლებრივი ღირებულება ყოველთვის აპრიორულია, ტრანსცენდენტურია, ფორმალურია, მაგრამ თუ იგი გრძნობებთან არის დაკავშირებული (პიროვნებისათვის) და არა, საერთოდ, ფორმალურ გრძნობასთან, არამედ ჩემს ადამიანურ-ყოფიერებისეულ განცდებთან, კერძოდ კი სიამოვნება-უსიამოვნებასთან, მიდრეკილებებთან, მისწრაფებებთან, მაშინ სამართლებრივი „ღირებულება“, თუ იგი არსებობს სუბიექტისაგან, პიროვნებისაგან დამოუკიდებლად და აპრიორულია, იგი თავისი რეალიზაციისათვის მოითხოვს სუბიექტის პიროვნულ სტატუსს. სამართლებრივი ღირებულება მხოლოდ მაშინაა ღირებულება, თუ იგი ასე თუ ისე შემოდის გრძნობაში, მაშინ აქ სამართლებრივ ღირებულებას აპრიორულობის და ობიექტურობის დაკარგვის საფრთხე ემუქრება, ვინაიდან გრძნობისათვის არსებობს მხოლოდ თავისი თავი, ე.ი. ადამიანური ყოფიერება; აქ თავის თავშია. ის, რაც ადამიანურ ყოფიერებას, ანუ განცდისეულ ყოფიერებას ეძლევა, არ არის ობიექტური სამართლებრივი ღირებულება. იგი მხოლოდ შემეცნებითი უნარით, თეორიული გონებით შეიძლება მიღწეულ იქნეს, ვინაიდან საქმე ისე არ არის, თითქოს სამართლებრივი ღირებულება სადღაც არის და პიროვნებამ, სურს ეს მას თუ არა, იგი უნდა მიიღოს. კეთილი სამართლიანი ქცევის დროს ადამიანი ხშირად მოქმედებს არა ღირებულების გარჩევის, ანალიზის შემდეგ, თუ რომელი ღირებულება მიესადაგება ამ კონკრეტულ სიტუაციას და მხოლოდ ასეთი ანალიზის შემდეგ იქცევა კეთილად, არამედ ადამიანი ხშირად ჯერ იქცევა სამართლიანად, კეთილად და შემდეგ ხდება როგორც საკუთარი, ისე სხვისი საქციელის შეფასება. სიკეთე, სამართლიანობა, თავისუფლება, თანასწორობა და სხვ. ადამიანურ ყოფიერებისეული ღირებულებებია. თავისთავად, თუ სამართლებრივი ღირებულება დამოუკიდებელია გრძნობებისაგან, მაშინ შეფასების აქტს, რომელიც მუდამ ღრმად ყოფიერებისეულია თვით ადამიანური ყოფიერება უნდა ედოს საფუძვლად. მაშასადამე, რომ ვიმსჯელოთ არა მხოლოდ განსჯის პოზიციებიდან, არამედ აგრეთვე გრძნობათა პოზიციებიდან, სამართლებრივ და

[1] იქვე, გვ. 63.

ზნეობრივ ღირებულებაში კი არ არის პიროვნულობისა და კეთილი ქცევის საფუძველი, არამედ, პირიქით, ადამიანის შინაგან ყოფიერებაში უნდა იყოს ამ ღირებულებათა რეალიზაციის საფუძველი. ნიცშე სავსებით მართალი იყო, როდესაც ღირებულებებში სოციალურ და სამართლებრივ ფენომენს ხედავდა, ხოლო მის აპრიორულობაში სავალდებულობას (Sollen). ვალდებულების გარეშე არ არის სამართლებრივი ღირებულება, თუმცა, რაც ავალდებულებს, სანქცია, ყოველთვის გარეგანია ადამიანური ყოფიერებისათვის. ადამიანური ყოფიერებისათვის ერთადერთი საფუძველი თვით მისი საკუთარი სიღრმისეული მეობა, ექსისტენცია და არა ღირებულება. ის, რასაც შელერი ღირებულებას უწოდებს, არაა პიროვნული ღირებულება, არამედ იგი არის ობიექტური მნიშვნელობა, ზნეობრივად სამართლებრივი, რომელიც დგინდება „თავისთავად". ადამიანური ყოფიერების საქციელის საფუძველი არ შეიძლება იყოს ობიექტური, მისგან დამოუკიდებელი ტრანსცენდენტური სამართლებრივი ღირებულება, არამედ, პირიქით, ადამიანური ყოფიერება არის ყოველგვარი საზრისის საფუძველი. რაც არ უნდა წმინდად წარმოვიდგინოთ სიკეთე, სამართლიანობა, თავისუფლება და სხვ., იგი ყოველთვის „დამძიმებულია" ადამიანური ყოფიერებით. მისი მიზნებით, მიდრეკილებებით, მისწრაფებებით. სამართლებრივი ღირებულება, თუ იგი სავალდებულობაა პიროვნების მიმართ, აუცილებლობით გულისხმობს თავის თავში სოციალურობას, სანქციას და დასჯადობას, რითაც იგი „თავს ეხვევა გარედან" პიროვნებას, ვინაიდან, თუ სამართლებრივი ღირებულება ვალდებულებაა, მაშინ გარკვეულად იცვლება თვით პიროვნების გაგება და იგი მოჩვენებითი პიროვნება, ფორმალური პიროვნება ხდება, იკარგება „ღირებულებითი ცდის" საზრისი.

თუ სამართლებრივი ღირებულება არის ობიექტური, აპრიორული სავალდებულო მნიშვნელობა, მაშინ შეფასების აქტი უსაფუძვლოა, ვინაიდან, ობიექტურად თუ ვიმსჯელებთ, ჩემი ყოფიერებისეული შეფასების გარეშეც სამართლებრივი ღირებულება ღირებულებად დარჩება, სულ ერთია მას ვინ აფასებს. გარდა ამისა, ეს შეფასებაც უკვე აღარ არის შეფასება, არამედ იქნება ობიექტური მსჯელობა სავალდებულო ფორმებით. სამართლებრივი ღირებულება ობიექტურად სრულიად ინდეფერენტულია იმისადმი,



თუ ვინ აფასებს მას, ვის უპირისპირდება იგი. მე რომ საერთოდ არ ვარსებობდე სამართლებრივ ღირებულებას ამით არაფერი არ დააკლდება, მას გააჩნია პრინციპული შესაძლებლობა აპრიორული, უპირობო სანქცირებისა. ექსისტენციის მიმართ სამართლებრივი ღირებულება გულგრილია, ისევე, როგორც ჰეგელის აბსოლუტური იდეა ემპირიული ფაქტის მიმართ. სამართლებრივი ღირებულება ღირებულებად რჩება ყველა შემთხვევაში. ყველა ნორმა თავისი თავის იგივეობაა, მასში არ იგულისხმება პიროვნული არსებობა. სამართლებრივი ღირებულებები არასოდეს არ ქვეითდება სუბიექტური ცნების დონეზე. სიკეთე და სამართლიანობა არსებობს თავისთავად და თავისუფლადაა განპირობებული, ასევე თავისთავად და თავისთავის არსებულების მიერ... სიკეთე, სამართლიანობა გამოვლინდება იმით, რომ მე მსურს იგი...სწორედ ასევე, ბოროტება არის მხოლოდ იმიტომ, რომ მე მინდა იგი[1]. ისევე, როგორც ცნებაში არ შედის არსებობა (კანტი), ასევე არ შედის კონკრეტული ფაქტის არსებობა სამართლებრივ ღირებულებაში. თუ სამართლებრივ ღირებულებაში არ შედის არსებობა, მაშინ იგი არც შეიძლება სამართლებრივ გრძნობაში მოგვეცეს, ვინაიდან, სამართლებრივ გრძნობაში გვეძლევა ის, რა არსებობს, უფრო მეტიც, რომ ვთქვათ, გრძნობა არ არის საგნობრივი, სიტყვის პირდაპირი გაგებით, როგორც შეგრძნება. იგი საგნობრივია იმ აზრით, რომ მას იწვევს სამართლებრივი ფაქტი, საგნობრივი ვითარება, ან მოვლენა, ან სიტყვა, რომელიც გარკვეულ სამართლებრივ მნიშვნელობას ატარებს. თქმა იმისა, რომ სამართლებრივი გრძნობა ობიექტურია, საგნობრივია, არ გამორიცხავს გრძნობის სუბიექტურ სტატუსს. მაგალითად, შელერისათვის შეფასების სამართლებრივი გრძნობა არის სამართლებრივი ღირებულებისაკენ, „ტრანსცენდენტურისაკენ" გასვლის საშუალება. ჰარტმანის აზრით, როგორც მორალური, ისე სამართლებრივი ღირებულებანი არიან „იდეალური არსებანი. იდეალური არსება არის ბუნებისაგან, ან რეალური ნივთისაგან დამოუკიდებელი, თავისთვის არსებული წარმონაქმნი"[2]. მაშასადამე,

---

1 Къеркегор С. Наслаждение и долг. 1904. с. 303.

2 Hartmann N. Ethik. Berlin, 1949. с. 106.

სამართლებრივი ღირებულების, როგორც იდეალური არსებობის ყოფიერების წესი განსხვავებულია, როგორც ემპირიული ფაქტიური მოცემულობისაგან, ასევე პიროვნების შინაგანობისაგან. „ღირებულებანი ჰარტმანთან ისევე, როგორც შელერთან, წერს გ. შუშანაშვილი, არიან შინაარსები, მატერიები, რომლებიც ნივთებს, მიმართებებს, პერსონებს, რაიმე სპეციფიკურს უმატებენ, როდესაც მათთან კავშირში შედიან“[1].

სამართლებრივი აპრიორულობის და ვალდებულების დადგენით იქმნება თავისებური დუალიზმი სამართლებრივი ღირებულებისა და ნორმათა სისტემისა და სამართლიანობის გრძნობისა. პრობლემა იმაში მდგომარეობს, თუ როგორ შემოდის ადამიანურ ყოფიერებაში სამართლებრივი ღირებულება, თუკი სამართლებრივი გრძნობა არის წმინდა ადამიანური სულიერი მდგომარეობა. ადამიანს, სამართლიანობისა და უსამართლობის მასშტაბი იმთავითვე უნდა ჰქონდეს, სამართლებრივი ნივთები და მიმართებანი მის ქვეშ უნდა მოექცნენ. ამ საზომის მიხედვით უნდა დაიყოს ფაქტები სამართლიანად და უსამართლო ფაქტებად. ღირებულება, ნ. ჰარტმანის აზრით, არის პრინციპი, რომლის წყალობითაც ყველა დანარჩენი - საქციელი, განზრახვა, ნორმა, მიზანი და სხვ. იღებს თავის საზრისს და გამართლებას. რაიმე შეიძლება იყოს ღირებული მხოლოდ თავისი მიმართების მეშვეობით თვითონ ღირებულებასთან[2]. სამართლიანობის და უსამართლობის გრძნობის საფუძველი ადამიანურ ყოფიერებაშია, ჩემი სამართლიანობა - უსამართლობის მასშტაბი შეიძლება ვიყო მხოლოდ მე. ხშირად სამართლიანობის განცდა, ან უსამართლობისა - არაცნობიერია და მას არავითარი მიმართულება, პრინციპულად, თავისთავად, არა აქვს არავითარ სამართლებრივ ღირებულებასთან, ან ნორმასთან, ან სამართლებრივ ფაქტთან. შიშის, ძრწოლის, სამართლიანობის და უსამართლობის და სხვა ეკზისტენციალებს ადამიანური ყოფიერება განიცდის უპირველეს ყოვლისა ამოსული საკუთარი თავიდან და არა სამართლებრივი ღირებულებიდან.

[1] გ. შუშანაშვილი. ღირებულების იდეალისტური გაგების კრიტიკა. გვ. 59.
[2] იქვე, გვ. 111.



შეიძლება ითქვას, რომ სამართლებრივი ღირებულების დადგენით, მისი სავალდებულობის და ობიექტურობის დაშვებით იქმნება ერთგვარი აქსიოლოგიური დუალიზმი, სადაც ღირებულებაც და გრძნობაც წარმოადგენენ მონადებს, რომლებითაც არ გააჩნიათ ფანჯრები[1] ერთმანეთის პირისპირ, მათი ფანჯრები მიმართულია მხოლოდ თავისი თავისაკენ. სამართლებრივი ღირებულება, ერთი მხრივ, არსებობს თავისთავად, სული, თავის მხრივ, თავისი განცდებით, უფრო მეტ თავისთავადობას წარმოადგენს. ინდივიდის შინაგანი, სულიერი ცხოვრება ეკუთვნის მხოლოდ მას და არავითარი ღირებულება, თუ ნორმა და სამართალი ვერ შეეხება ამ სფეროს, სფეროს, რომელიც საბედნიეროდ, თუ სამწუხაროდ ამ ინდივიდუუმის მარადიულ და განუყოფელ საკუთრებას შეადგენს. სწორედ ამ სფეროში ბატონობს აბსოლუტური არჩევანი „ანი“[2]. ამიტომ შესაბამისად, სამართლიანობისა, თუ უსამართლობის მასშტაბი შეიძლება მხოლოდ თვით ადამიანურ ყოფიერებაში იყოს, რასაც უკვე ენება არა აპრიორული, ობიექტური, არამედ ექსისტენციალურ-სიმბოლური მნიშვნელობა. ფაქტები და მოვლენები შეიძლება დაიყონ სამართლიანად, ან უსამართლოდ მხოლოდ და მხოლოდ ჩემთვის და არა სამართლებრივი ღირებულებისათვის თავისთავად. სამართლებრივი ან ზნეობრივი ღირებულება კი არ არის თვით ჩემი, ან ჩემი ქცევის საფუძველი, არამედ, პირიქით, ჩემი სიღრმისეული ყოფიერება უნდა იყოს ყოველგვარი სამართლებრივი ღირებულების საფუძველი. ყოველი სამართლებრივი ღირებულება საზრისს იღებს ჩემი ყოფიერების საფუძველზე, ე.ი. ღირებულება კი არ არის სამართლიანობის ან უსამართლობის მასშტაბი, არამედ, პირიქით, სამართალი და უსამართლობა თვით არის ჩემი ნების ექსისტენციალური გამოვლენა და, მაშასადამე, ამდენად, ყოველგვარი სამართლებრივი ღირებულების საფუძველი და მასშტაბი, ღირებულება კი არ არის, არამედ, ადამიანური ყოფიერება, მისი ნების გარეგანი გამოვლენა ქცევაში. ერთადერთი მასშტაბი სამართლებრივი ღირებულებისა უნდა იყოს ადამიანური ყოფიერება.

[1] Лейбниц Г. Монадология. Соч. Т.1. М., 1982, с. 413.
[2] Кьеркегор С. Наслаждение и долг. 1904. с. 245.

მიუხედავად ამისა, სამართლებრივი ღირებულება, თავისთავად, პრინციპულად გარეგანია ღირებულებითი ცნობიერებისაგან. ღირებულებების თავისთავადობის დაშვება, განსაკუთრებული მნიშვნელობისაა ზნეობისა და სამართლისათვის. ეს ნიშნავს, რომ არსებობს თავისთვის არსებულ ღირებულებათა სამეფო, ნამდვილი ნოეტური კოსმოსი, რომელიც, როგორც სინამდვილის, ისე ცნობიერების მიღმა არსებობს[1]. ეს ორი პოლუსი-ღირებულება და ღირებულებითი ცნობიერება ქმნის პირველად პრინციპებს ყოველგვარი სამართლისა და ეთიკისათვის. სამართლებრივ და ზნეობრივ საქციელში საფუძვლად უდევს სინდისის კატეგორია, რომელიც არის პირველადი ღირებულებითი ცნობიერების ძირი და ფორმა. სინდისი არ ლაპარაკობს მაშინ, როდესაც მას ეძახიან, ან როცა მას იკვლევენ, იგი ლაპარაკობს მხოლოდ „დაუძახებლად", მხოლოდ საკუთარი კანონზომიერებით. ეს არის, შკარად დამოუკიდებელი, თვითმოქმედი ძალა ადამიანებში, ხმა სხვა სამყაროდან - ღირებულებათა იდეალური სამყაროდან. სინდისი არის შეტყობინება ზნეობრივ ღირებულებათა შესახებ რეალურ ცნობიერებაში. იგი არის ღირებულების გრძნობის თავდაპირველი ფორმა. ეს კი შესაძლებელია მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც თავდაპირველად არსებულნი არიან. ისინი არიან სინდისის შესაძლებლობის პირობები[2]. სინდისი შეიძლება გავიგოთ, როგორც ტრანსცენდენტურზე მიმართული, ორიენტირებული გრძნობა, მაგრამ ეს ტრანსცენდენტური, აპრიორული ღირებულება, ნ. ჰარტმანის აზრით, თვით სინდისის ფენომენში არსებობს. მაშასადამე სინდისში, როგორც გრძნობაში უნდა იგულისხმებოდეს ზნეობრივი, სამართლებრივი ღირებულება, სიკეთისა და ბოროტების, სამართლიანობისა და უსამართლობის ღირებულება. „არავითარი აპრიორული ღირებულების ცნობიერება არ არსებობს სინდისის გვერდით, მაგრამ ასეთი რამ არსებობს თვითონ სინდისში. ის, რასაც სინდისს ვუწოდებთ, არის ყოველი ადამიანის გრძნობაში მდებარე ღირებულების პირველადი ცნობიერება, ყოველი ადამიანი - სინდისის ქვეშ გულისხმობს დაწუნების (ან მოწონების) შინაგან ინსტანციას, სიკეთისა და ბოროტების

[1] Hartmann N. Ethik. Berlin, 1949. c. 140.

[2] იქვე, გვ. 135-136.



გარკვეულ მაცნეს „ხმას", რომელიც საკუთრივ არსებობის სიღრმიდან ლაპარაკობს, კატეგორიულად და დამაჯერებლად. ეს „ხმა" არის აპრიორული[1]". ვინაიდან, სინდისი ნ. ჰარტმანს ესმის, როგორც ღირებულებაზე ორიენტირებული, ან უფრო სწორად ღირებულების თავის თავში მატარებელი გრძნობა, თვით წარმოადგენს საყოველთაო სავალდებულოს.

## §2. გრძნობა, ღირებულება, კანონი

სინდისი, როგორც ღირებულებითი მნიშვნელობის მატარებელი, წარმოადგენს არა პირველად, როგორც ამას ნ. ჰარტმანი ამტკიცებს, არამედ მეორად, ნაწარმოებ გრძნობას, რომელსაც საფუძველში პირველადი ეკზისტენციალები, ადამიანური ყოფიერების მახასიათებლები უძევს. ვინაიდან, სინდისის არსებობას ადამიანში განსაზღვრავს მისი ადამიანური ყოფიერება, ეს ნიშნავს, უპირველეს ყოვლისა იმას, რომ სინდისი ადამიანურ ყოფიერებას უჩნდება ნების გამოვლენის მესამე ეტაპზე, როგორიც არის რწმენა. სინდისის კატეგორია რომ პირველადი და აპრიორული იყოს ადამიანური ყოფიერებისათვის, მაშინ არ უნდა არსებობდეს უსინდისობის კატეგორია. სინდისის გრძნობა რომ მოუცილებელი, ანუ აპრიორული (შელერის და ნ. ჰარტმანის გაგებით) იყოს ადამიანისათვის, მაშინ მას არ უნდა შეეძლოს უსინდისო და უსამართლო ქცევა, ეს მისთვის არსებითად შეუძლებლობას უნდა წარმოადგენდეს. სირცხვილი და სინდისი ადამიანისათვის არ არის პირველადი, აუცილებელი სასიცოცხლო გრძნობა, წინააღმდეგ შემთხვევაში იგი პრინციპულად ყველა ადამიანს უნდა გააჩნდეს, მაგრამ, მაგალითად: ველურს, არამზადას, დამნაშავეს და ბავშვს არ გააჩნია სირცხვილისა და სინდისის გრძნობა, რაც მხოლოდ და მხოლოდ იმას უნდა ნიშ-

[1] გ. შუშანაშვილი. ღირებულების იდეალისტური გაგების კრიტიკა. გვ. 60-61.

ნავდეს, რომ სინდისი და სირცხვილის გრძნობა, უპირველეს ყოვლისა, სოციალური, სამართლებრივი, მორალური და ე.ი. შეძენილია და სრულიადაც არ წარმოადგენს აპრიორს, როგორც ეს ნ. ჰარტმანს მიაჩნია. ადამიანში ბევრი შინაგანი მომენტია სინდისისა და სირცხვილის საწინააღმდეგო. გავიხსენოთ, თუნდაც, „ოიდიპოსის ლიბიდოალური კომპლექსის“, როგორც დანაშაულის პოტენციალური საფუძვლის არსებობა ადამიანში, რაც თავის დროზე აჩვენა ზ. ფროიდმა (ადამიანი თავის შინაგან „მე“-ობაში ანტისოციალური, „გადახრადი“, ანუ თავისუფალი ეგოისტია, რომელსაც ბოჭავს, აკავებს სამართალი, მორალობა და გონება).

სინდისის გრძნობა ადამიანურ ყოფიერებას არ გააჩნია არც ეგოიზმის, რომელიც სხვას არაფერს წარმოადგენს, თუ არა სიცოცხლის, ანუ ძალის ნებას და არც თავისუფლების ეტაპზე, რომელიც სხვას არაფერს წარმოადგენს, თავისთავად, თუ არა „სხვის“ უარყოფას, დანაშაულის ჩადენის „დიონისურ“ უნარს. სინდისის და ღირებულების ორიენტაცია ადამიანურ ყოფიერებას უჩნდება ნების გამოვლენის მესამე საფეხურზე, რომელსაც ეწოდება რწმენის უნარი, როცა იგი იმყოფება თავის თავთან მთლიანობაში, ანუ შემოქმედების უნარზე. ადამიანი, რომელიც გადალახავს სიცოცხლისა და სიკვდილის ნებას და მათ შინაგან, ურთიერთგამომრიცხავ ბრძოლას, ხდება პიროვნება შემოქმედების ნება, ანუ შემოქმედება, რომელიც რწმენის გარეშე მოუაზრებელია.

შემოქმედების შესახებ ნიცშე აღნიშნავს, რომ საუკეთესო სიმბოლოები უნდა ლაპარაკობდნენ დროისა და შემოქმედების შესახებ: ისინი უნდა იყვნენ ქებათა ქება და გამართლება ყველაფერ იმისა, რაც მოხდა! შემოქმედება, ესაა უდიდესი განთავისუფლება ტანჯვისაგან და სიცოცხლის შემსუბუქება. იმისათვის, რათა იყო შემოქმედი, უნდა განიცადო ტანჯვა, სიღატაკე და მრავალი გარდასახვა.

რწმენის უნარის გარეშე არ არსებობს არავითარი ღირებულება და არავითარი სინდისი. ეს უკანასკნელნი ჩნდებიან მხოლოდ მას შემდეგ, რაც ადამიანი ამაღლდება სიცოცხლისა და სიკვდილის შინაგან წინააღმდეგობაზე და დაადგენს თავის თავს, როგორც შინაგან მთლიანობას - პიროვნებას, ვინაიდან სიცოცხლის,



ანუ ეგოიზმის საფეხურზე სული არის მხოლოდ საკუთარი თავის იგივეობაში, მისთვის არ არსებობს „სხვა“, როგორც პიროვნება. სულის პირველდაწყებითი „იდილია“ თავისუფლების, ანუ სიკვდილის უნარის ეტაპზე უარყოფს, ებრძვის, როგორც საკუთარ თავს, ისე „სხვას“. აქ სული აბსოლუტურად გაუცხოებულია როგორც თავისი თავისაგან, ისე „სხვისაგან“, რაც არის საფუძველი თავისი თავისა და „სხვის“ ნგრევისა, ანუ თვითმკვლელობის და „სხვისი“ მკვლელობის, მოსპობის, უარყოფის, ბუნებრივი ნება. თავისუფლების ეტაპზე არ არსებობს „შეთანხმება“ სიცოცხლესა და სიკვდილის ნებას შორის. აქ, ამის გამო არ შეიძლება ვილაპარაკოთ, რაიმე ღირებულებითი ცნობიერების, ან გრძნობის შესახებ, ვინაიდან რაიმეს შეფასება, სინდისის გრძნობა უკვე არის ღირებულების, ნორმის „დადგენა“. „დადგენა“ ეკზისტენციალისტური აზრით და არა ლოგიკური, ობიექტური აზრით, ხდება რწმენის უნარის საფუძველზე. შეფასება, სინდისი და ღირებულება, მთელი თავისი არსების მიხედვით პოსტეკზისტენციალურია. ნ. ჰარტმანის თანახმად, არსებობს ორგვარი ავტონომია, ანუ ორი ავტონომიის ანტინომია. საყოველთაო, ანუ პრინციპის, ღირებულების, სამართლებრივი ნორმის ავტონომია, და ინდივიდუალური ავტონომია. სამართლებრივი ნორმის, ღირებულების და ინდივიდუალური ავტონომია (ჯერარსი და ნებისყოფა) თანაარსებობენ, ვინაიდან ერთიმეორის გარეშე მათი ყოფნა შეუძლებელია. პრინციპის საყოველთაო და ინდივიდუალური ავტონომია არსებობს, როგორც ჯერარსის მოთხოვნა მხოლოდ ინდივიდუალური პერსონისათვის და პერსონის ინდივიდუალური ავტონომია არსებობს მხოლოდ პრინციპის საყოველთაო ავტონომიის მიმართ, როგორც მასზე მიმართული მოთხოვნა[1]. ინდივიდუალურ-ეკზისტენციალური თავდება იქ, სადაც იწყება ობიექტურობა, აპრიორულობა.

მაშასადამე, აზროვნებაში შეიძლება ერთმანეთისაგან გამოვყოთ პირველადი და მეორადი გრძნობები, პირველადი გრძნობები განისაზღვრება, როგორც ეკზისტენციალური, სიმბოლური, ხოლო მეორადი, როგორც ღირებულებითი, შესაბამისად ღი-

[1] Hartmann N. Ethik. Berlin, 1949. S.789

რებულებას, ისევე, როგორც ღირებულებით გრძნობას, საფუძვლად უდევს ეკზისტენციალურ-სიმბოლური. აქედან გამომდინარე, შეიძლება ცოტათი მაინც გავაცხადოთ ის ფაქტი, რომ არ არსებობს ყველასათვის სავალდებული სამართლიანობა, სიკეთე და სინდისის ქენჯნა, არ არსებობს ყველასათვის სავალდებული სამართლიანობის გრძნობა, ისევე, როგორც უსამართლობის გრძნობა. თუ ადამიანი მაინც მოინდომებს ასეთ მტკიცების წარმოებას, იგი პედანტობაში ვარდება, ვინაიდან სიკეთე და სამართალი, როგორც აპრიორული ე.ი. ყველასათვის ერთნაირად სავალდებულო და მისაღები, შეიძლება არსებობდეს მხოლოდ სოციალური ასპექტით, მაშინ მას ექნება მორალური და სამართლებრივი სტატუსი, კანონის ხასიათი. კანონი, როგორც ფიქრობდა ლ. ფოიერბახი, რომელიც ჩვენ მხოლოდ მორალურ და, ამასთანავე, სამართლებრივ სრულქმნილებას გვთხოვს, არც ერთი ჩვენთაგანი კმაყოფილი არ არის, მაგრამ სწორედ ამიტომ ვერც კანონი აკმაყოფილებს ადამიანსა და მის გულს. სამართლებრივი კანონი ადამიანს გასწირავს დასაღუპავად, გული კი, ცოდვილსაც შეიბრალებს და შეუნდობს. კანონი მე დამამტკიცებს, როგორც მხოლოდ აბსტრაქტულ არსებას, გული კი - როგორც ნამდვილ არსებას, გული მე მაძლევს იმის შეგნებას, რომ მე ადამიანი ვარ, კანონი კი მხოლოდ იმის შეგნებას, რომ მე ცოდვილი ვარ, დამნაშავე ვარ, რომ მე უმნიშვნელო „არარაობა" ვარ კანონის წინაშე. კანონი იმორჩილებს ადამიანს, სიყვარული ათავისუფლებს მას... რადგან როდესაც კანონი მიბრძანებს, თუ რა „უნდა" ვიყო მე, ამით იმავ დროს პირუთვნელად იმასაც მეუბნება, თუ რა „არ ვარ" მე[1].

თავისთავად „ეგო"-სათვის, სიცოცხლის ნებისათვის, როგორც ავტონომიისათვის, არ არებობს არავითარი ღირებულება და კანონი, არავითარი სინდისი, „ეგო" არის მხოლოდ დაბალი (არაპერსონალური „მე" თავის თავთან იგივეობაში. თავისუფლებისათვის, სიკვდილის ნებისათვის, ავრეთვე არ არსებობს არავითარი ღირებულება კანონი და არავითარი სინდისი, როგორც აპრიორი. მხოლოდ და მხოლოდ რწმენა. რწმენის უნარი ქმნის ადამიანში

[1] ლ. ფოიერბახი, ქრისტიანობის არსება. გვ. 85-86.



პიროვნების ღირებულებისა და სინდისის არსებობის პოტენციას, ვინაიდან რწმენა არის ადამიანური ყოფიერება, ნება, მის მთლიანობაში. რწმენის უნარის გარეშე არ არსებობს ღირებულება, კანონი და სინდისი. შესაბამისად, ღირებულებითი სინდისი უპირველეს ყოვლისა სოციალური ანუ მორალურ-სამართლებრივი ფენომენია, მეორადია, რასაც მისი ობიექტურობა და აპრიორულობა განსაზღვრავს. ადამიანი სინდისის „ხმას" გებულობს მხოლოდ სოციალურობაში, რაშიც სანქცია, დასჯადობა იგულისხმება. სანქციისა და დასჯადობის მოხსნით მოიხსნება ადამიანის ე.წ. აპრიორული ხმაც. ეს ხდება იმიტომ, რომ განმსაზღვრელი, ღრმა ფუნდამენტური, ადამიანში არის არა ღირებულება და არა სინდისი, ეს უკანასკნელნი ამოიზრდებიან უფრო ღრმა და უკანასკნელი საფუძვლიდან, რომელსაც ადამიანური „ეგო" და თავისუფლების უნარი წარმოადგენენ.

მორალობა, სოციალობა განსაზღვრავს სინდისს, როგორც ღირებულებას და ღირებულებას, როგორც სინდისის საფუძველს. სინდისი რომ აპრიორული იყოს, როგორც ამას მიიჩნევს ნ. ჰარტმანი, მაშინ იგი აუცილებელი მახასიათებელი უნდა იყოს ადამიანური ყოფიერების სტრუქტურის ყველა საფეხურისათვის, ამას ნიშნავს მისი საყოველთაობა და აუცილებლობა. თუ სინდისი აუცილებელი და აპრიორულია ადამიანური ყოფიერებისათვის, მაშინ იგი, როგორც გრძნობა, მოცემული უნდა იქნეს სულის, ანუ ადამიანური ყოფიერების ტრანსცენდენტალური ემანაციის, უფრო სწორად კი „ეკზისტენციალური ემანაციის" რომელიმე საფეხურზე, მაშასადამე, სინდისი და პასუხისმგებლობის გრძნობა უნდა იყოს ისეთი ღირებულებითი გრძნობა, რომლის გარეშეც მოუაზრებელია, ან საერთოდ არ არსებობს სული, ადამიანური ყოფიერება. ეს იმას ნიშნავს, რომ ადამიანს პრინციპულად არ უნდა შეეძლოს ამორალობა და სამართალდარღვევა.

ეს რომ ასე იყოს, მაშინ მორალი, სამართალი და რელიგია სოციალურად უსარგებლო იქნებოდნენ. „სამართალი" იმიტომ არსებობს, რომ ადამიანი ამორალური და უსამართლო, „ბოროტი" არსებაა. სამართლის არსებობის ობიექტური საფუძველი ბოროტება და უსამართლობაა.

პარადოქსია, მაგრამ ბოროტება და უსამართლობა თვით სიცოცხლის ნებას ეყრდნობა. ეს უკანასკნელი კი სიყვარულის გრძნობას, უპირველეს ყოვლისა, „თავისი თავისადმი“ (ეგოიზმი), რომელიც უსასრულოა. სიყვარულის შესახებ ფოიერბახი წერს: ყველაფერს, რაც არსებობს, აუცილებლად მოსწონს თავი, გახარებულია თავისი თავით, უყვარს თავისი თავი და უყვარს სამართლიანად, როდესაც ზრახავს, თუ რად უყვარს მას თავისი თავი, ამით შენ მას უსაყვედურებ, თუ რად არსებობს იგი. ყოფნა, ნიშნავს თავისი თავის დამტკიცებას, დადასტურებას, თავისი თავის სიყვარულს. ვისაც სიცოცხლე მობეზრებია, იგი სიცოცხლეს ისპობს. სიყვარულის შეგნება არის ის, რომლითაც ადამიანი შეურიგდება ღმერთს, ანუ უფრო სწორად, თავის თავს, თავის არსებას, რომელსაც იგი კანონში უპირისპირებს თავის თავს, როგორც სხვა არსებას...სანამ სიყვარული არ ამაღლებულა სუბსტანციამდე, თვით არსებამდე იქამდე სიყვარულის უკან იფარება სუბიექტი, რომელიც თვინიერ სიყვარულს წარმოადგენს კიდევ რაღაც თავისთვის არსებულს, უგულო ურჩხულს[1], დემონურ არსებას, იგი ბოროტების და უსამართლობის ძირია.

სიყვარულში, უპირველეს ყოვლისა, არის ადამიანური ყოფიერების „დამტკიცება, დადასტურება, თავისი თავის სიყვარული“. ადამიანს მაშინაც კი, როცა მას „სხვა უყვარს“, მას ჰგონია, რომ „თითქოს“ მას „სხვა“ უყვარს, აქ კი მხოლოდ და მხოლოდ საკუთარი თავის სიყვარულია სახეზე. ადამიანს „სხვა“-ში უყვარს მხოლოდ თავისი თავი, თვით ღმერთშიც ადამიანს მხოლოდ და მხოლოდ საკუთარი თავი უყვარს. ფოიერბახი აღნიშნავს ამის შესახებ, რომ იქ, სადაც გრძნობა უკანა რიგში არაა გადატანილი და დათრგუნული, როგორც სტოიკოსების მოძღვრებაშია, სადაც გრძნობას არსებობის ნება ეძლევა, იქ მას რელიგიური ძალა და მნიშვნელობა ეთმობა, იქ იგი ისეთ საფეხურზეა აყვანილი, რომელზეც შეუძლია თავის თავში აისახოს და აირეკლოს, ღმერთში როგორც (გრძნობის) საკუთარ სარკეში ჩაიხედოს. ღმერთი არის ადამიანის სარკე...ადამიანისათვის წმინდა არის მხოლოდ ის, რაც მისი უშინაგანესი, მისი უსაკუთრესი

[1] ლ. ფოიერბახი. ქრისტიანობის არსება. გვ. 88-104.



რამ, საბოლოო საფუძველი, მისი ინდივიდუალური არსება არის... ადამიანისათვის წმინდა არის მხოლოდ ის, რაც მისი უშინაგანესი, მისი უსაკუთრესი რამ, საბოლოო საფუძველი, მისი ინდივიდუალური არსება არის... სიყვარულის შეგნება არის ის, რომლითაც ადამიანი შეურიგდება ღმერთს, ანუ უფრო სწორად თავის თავს, თავის არსებას, რომელსაც იგი კანონში თავის თავს უპირისპირებს როგორც „სხვა არსებას[1]“. სიყვარულის შესახებ მოყვასის მიმართ ნიცშეც აღნიშნავს, რომ ეს სიყვარული არის, უპირველეს ყოვლისა, სიყვარული თავისი თავისადმი. იგი წერს: თქვენ ეკვრით მოყვასს, რისთვისაც თქვენ გაქვთ ლამაზი სიტყვები. თქვენი სიყვარული მოყვასისადმი არის ულამაზო სიყვარული თქვენი თავისადმი[2].

მ. შელერი ინტერნაციონალურ-ემოციური ანუ ღირებულებითი ცხოვრების უმაღლეს სართულზე სიყვარულსა და სიძულვილს აყენებს. მისი აზრით სიყვარული არასოდეს არაა აბსტრაქტული რამ, იგი ყოველთვის კონკრეტულია. ე.ი. ფოიერბახის მსგავსად, მ. შელერიც სიყვარულს კონკრეტულ პიროვნებას და მის ღირებულებითობას უკავშირებს. სიყვარული, ფიქრობს მ. შელერი არის მოძრაობა, რომელშიც ყოველი საგანი, რომელიც ღირებულებას ატარებს, მისთვის შესაძლებელ უმაღლეს ღირებულებას აღწევს, ან თავის იდეალურ ღირებულებით არსს წვდება[3]. სიძულვილს და უსამართლობას გააჩნია სიყვარულის საწინააღმდეგო ინტენციონალური მიმართულება. იგი „დაბალ“ „უარყოფით“ უსამართლო ღირებულებებზე მიმართულ გრძნობად წარმოუდგება შელერს. მისი აზრით, სიყვარული შემოქმედებით როლს ასრულებს და ხელს უწყობს ადამიანს უმაღლესი, დადებითი ღირებულებების დანახვაში. სიძულვილი სიყვარულით, ხოლო უსამართლობა სამართლიანობის გრძნობით არის დაფუძნებული, ვინაიდან სიყვარული სოციალურ-სამართლებრივი ასპექტით უპირატესია სიძულვილთან შედარებით. აქ ჩვენი აზრით შელერს ერთგვარი ნეოპლატონური იდეა შე-

[1] ლ. ფოიერბახი. ქრისტიანობის არსება. გვ. 339.

[2] ფ. ნიცშე. ასე ამბობდა ზარატუსტრა. „მაცნე“, №3, თბ., 1988, გვ. 111.

[3] Scheler M. Zur Phäomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass. Halle. 1913. s. 62.

მოაქვს, რომლის მიხედვითაც ბოროტება საერთოდ უნდა გავიგოთ, როგორც სიკეთის ნაკლოვანება.

შელერს განსხვავებულად ესმის სიყვარული, ვიდრე ფოიერბახს. ფოიერბახისათვის სიყვარული, როგორც ვნახეთ ზემოთ, არის უპირველეს ყოვლისა თავის თავის სიყვარული, რომელზედაც ეფუძნება „სხვის", მაგ, „სხვა ადამიანის", სიყვარული, ხოლო შელერისათვის სიყვარული არის უპირველეს ყოვლისა დადებითი ღირებულებითი მზერა, „დადებითი ღირებულებითი მოძრაობა", სადაც ღირებულება დგას ადამიანურ ყოფიერებასა და თავის თავს შორის. ხოლო სიძულვილი ცხადდება „სიყვარულის საპირისპირო მოძრაობად" ე.ი. უარყოფით ღირებულებებზე, ბოროტებასა და უსამართლობაზე მიმართულ გრძნობად. მაშასადამე, ზემოთ თქმული შეიძლება იქნეს გაგებული ასე: სამართლის ფილოსოფიაში პირველადი ფენომენი უნდა იყოს ადამიანური ყოფიერება, როგორც თავისი თავის საფუძველი, როგორც ავტონომია და მხოლოდ ამის შემდეგ აქვს აზრი მსჯელობას „სინდისზე", როგორც აპრიორულ გრძნობაზე, ზნეობრივ და სამართლებრივ ღირებულებებზე და ნორმებზე და არა, პირიქით, „თითქოს" ჯერ არსებობს რაღაც აპრიორული სამართლებრივი გრძნობა და მხოლოდ ამის შემდეგ უნდა გავიაზროთ ადამიანური ყოფიერება, როგორც ასეთი.



## თავი VII. სამართლებრივი ფაქტისა და ჯერარსის (ნორმის) ურთიერთმიმართების პრობლემა

სამართლის მეცნიერების, შეიძლება ითქვას, სამართლის ფილოსოფიის ერთ-ერთი გამოჩენილი მკვლევარის გ. ნანეიშვილის სამართლებრივი და ფილოსოფიური შეხედულებანი, მისი კვლევის მეთოდი და დონე ძალზე მნიშვნელოვანია თანამედროვე სამართლის ფილოსოფიის პრობლემების გაანალიზებისათვის.

ფილოსოფიური თვალსაზრისით, სამართლის მეცნიერების პრობლემათა შორის არის ერთი საკითხი, რომელიც სხვა პრობლემატიკასთან შედარებით, ნაკლებად არის შესწავლილი და თეორიულად დასაბუთებული. ამ პრობლემას შეიძლება ვუწოდოთ ფაქტიურის ნორმატიული ძალის პრობლემა, მით უმეტეს, რომ „ფაქტიურის" გაგების პრობლემა ყოველთვის იდგა. ფილოსოფიის ყურადღების ცენტრში, განსაკუთრებით კი მას ყურადღებას ფენომენოლოგიური ფილოსოფიის მიმდევრები აქცევდნენ. ამ პრობლემას გარკვეულ ყურადღებას აქცევენ სამართლის მეცნიერების წარმომადგენლებიც, ვინაიდან მათ უშუალოდ კავშირი აქვთ ფაქტების ნორმატიული ძალის პრობლემასთან. ფაქტების ნორმატიული ძალის პრობლემა თავის თავში გულისხმობს იმ აზრს, რომ სამართალი რაღაც გაგებით, რაღაც მნიშვნელობით უპირისპირდება, უნდა დაუპირისპირდეს ფაქტიურს, წინააღმდეგ შემთხვევაში ხელიდან გამოგვეცლება ის საფუძველი, რომელზედაც დამყარებულია ნორმატიული ფაქტების პრობლემის არსებობა. მეორე მხრივ, უნდა აღიარებული იქნეს მოქმედი სიმართლის ნამდვილობაც, ვინაიდან ყოველივე, რაც მოცემულია და მოქმედებს არის ნამდვილობა. მაშასადამე, უნდა განმარტებული იქნეს, რაში მდგომარეობს სამართლის ნამდვილობა და რაში ფაქტისა. ე.ი. ნათელია, რომ სამართალი და ფაქტი ერთმანეთს უპირისპირდება არა არსებობის თვალსაზრისით, როგორც არარსებული არსებულს, არამედ განსხვავებული მნიშვნელობით. ისმება ლოგიკური კითხვა: რაში მდგომარეობს განსხვავება სამართლის ნამდვილობასა და ფაქტის ნამდვილობას შორის? რა აზრით უპირისპირდება ფაქტი სამართალს? ნათელია, რომ თუ ნამდვილობას ავიღებთ ფაქტთან სრული იგივეობის აზ-

რით და არ დავაფიქსირებთ იმას, თუ რას ეხება სამართლის ნამდვილობა, შეუძლებელი იქნება სამართალი დაუპირისპიროთ ფაქტს იმ მნიშვნელობით, როგორც ეს საჭიროა ნორმატიული ფაქტების პრობლემის დასაბუთებისათვის. ნამდვილობის პრობლების გაგება გარკვეულ სირთულეს შეიცავს. ნამდვილია ის, რაც მოცემულია როგორც „განსაზღვრული მნიშვნელობა“ და რაც, ამავე დროს, „მოქმედებს“. მაშასადამე, არც სამართალსა და არც ფაქტს არა აქვს ნამდვილობითი ხასიათი, მაგრამ რაკი ფაქტიური უპირისპირდება სამართალს, ეს ნიშნავს იმას, რომ სამართლის ნამდვილობა არ არის ფაქტის ნამდვილობა. ფაქტის ნამდვილობა შეიძლება გაგებულ იქნეს, როგორც ისეთი რაიმე, რაც უკვე მომხდარია. მას სრულიად სხვა მოქმედების სფერო და ტენდენცია აქვს, ვიდრე ნამდვილ სამართალს, ფაქტი მიზეზ-ქმედობრივი მოქმედების შედეგს წარმოადგენს და თვითონაც არის რაღაცის გამომწვევი მიზეზი, რომელიც მისგან არსებითად განსხვავდება. ფაქტი, როგორც მომხდარი რამ, აბსოლუტურად რეალიზებულია ე.ი. ისტორიულია.

ფაქტის გაგების საკითხში გ. ნანეიშვილი აკრიტიკებს გ. ჰეგელის, მ. შელერის და სხვა ფილსოფოსების თვალსაზრისს. მისი აზრით, საეჭვოა დაიბადოს აზრი ფაქტიურის ნორმატიული ძალის შესაძლებლობების შესახებ, თუკი დავდგებით ჰეგელის პოზიციაზე, ვინაიდან „არარაც“ არსებობს (ისევე, როგორც პლატონისათვის), ხოლო ყოველივეს, რასაც სამართლებრივ ღირებულებათა სფეროს მივაკუთვნებთ, ყოფიერების სფეროში მოექცევა. მაგრამ, ჰეგელის აზრით, როგორც ცნობილია, ყველაფერი, რაც ხდება არ სეიძლება „ნამდვილად“ ჩაითვალოს. „ყოველივე, რაც გონიერია, ნამდვილია და რაც ნამდვილია, გონიერი“[1]. ეს ჰეგელის ფილოსოფიის მიხედვით იმას ნიშნავს, რომ რაც ხდება, ყველაფერი არ არის ნამდვილობა. მოვლენაში, ჰეგელი გულისხმობს გარდამავალ, ცვალებად, დროში და სივრცეში მოცემულ შემთხვევითობას, მისთვის. ისევე, როგორც პლატონისათვის, მოვლენათა ქვეყანა მოჩვენებათა ქვეყანაა, რომელსაც ნამდვილობასთან მცირე რამ აქვს საერთო. ამ აზრით,სინამდვილის ცნება გონიერ არსებასთან,კანონზომიერებასთან

[1] Гегель. Философия права. Соч., т. VIII. М.-Л., 1934. с. 15.



არის გაიგივებული, მაგრამ არსებობის ცნება უფრო ფართოა, ვიდრე სინამდვილის ცნება, რადგანაც არსებობა შემთხვევასაც გააჩნია, მაგრამ იგი სინამდვილეს არ წარმოადგენს. ფაქტიური არ არის აღებული ყოფიერების აღნიშნული მნიშვნელობით. ფაქტიური რომლის შესახებაც არის მსჯელობა, მხოლოდ განსაკუთრებული სახეა სინამდვილისა და მას, როგორც ასეთს, უპირისპირდება ნამდვილობითი სიმართლე და ეს დაპირისპირება მხოლოდ ამ აზრით შეიძლება იქნეს გაგებული.

გ. ნანეიშვილი ჰეგელის ფილოსოფიის კრიტიკასთან ერთად, აღნიშნული პრობლემის განასერში, აკრიტიკებს, აგრეთვე, იმ მიმართულების წარმომადგელებს, რომლებიც ფაქტსა და ფაქტიურს უყურებენ როგორც ისეთ რამეს, რაც უშუალოდ მოცემულია. აქ აღნიშნული პრობლემის ერთგვარ შევიწროებასთან გვაქვს საქმე. ამ მიმართულებაში ფაქტის იდეა იგივეა, რაც ირაციონალურის ცნება და წარმოადგენს უშუალო ჭვრეტის საგანს (მ. შელერი), უპირისპირდება ყველაფერ იმას, რაც ხელოვნურად შექმნილია და შეიცნობა არა უშუალოდ, არამედ ნიშნებისა და სიმბოლოების მეოხებით. ამ გაგებით ფაქტი უპირისპირდება რაციონალურს, ლოგიკურს და ა.შ. ამ თვალსაზრისით, მოქმედი სამართალიც, რამდენადაც იგი დროის გარეშე მოცემული სიმართლის აზრის დროებითი გამოხატულებაა, ფაქტად უნდა ვცნოთ. სამართლის რომელი ნორმაც არ უნდა ავიღოთ, მასში ყოველთვის ვხედავთ ამ აზრთა განსაზღვრულ წყობას, რომელნიც მოცემულნი არიან ჩვენგან დამოუკიდებელი საერთო თვისებებით. ამ მნიშვნელობით სამართლის ნორმაც შეიძლება უშუალო ჭვრეტის საგანი გახდეს. ამ შემთხვევაში ფაქტი, როგორც ირაციონალური რამ ძალზე ფართო მნიშვნელობით არის აღებული, რის საფუძველზეც იკარგება დაპირისპირების საფუძველი და ამ აზრით, ფაქტიურის ნორმატული ძალის პრობლემის საფუძველიც.

ასეთი გაგების ყველაზე თვალსაჩინო გამოხატულებას წარმოადგენს ჰ. ფაიჰინგერის მიერ შემუშავებული იგივეობა ფაქტის იდეასა და ირაციონალურის ცნებას შორის. ფაიჰინგერის ფილოსოფიური შეხედულებების თანახმად, რეალური და ფაქტიურია ყველაფერი ის, რაც მოცემულია ადამიანისათვის, როგორც უშუ-

ალო ჭვრეტა, ჭვრეტის საგანი. ე.ი. ყოველივე ის, რაც მოცემულია შეგრძნებაში. ფაიჰინგერის თანახმად, ამ ნამდვილ, ელემენტარულ აღქმათა სამყაროს უპირისპირდება სამყარო ირაციონალური ცნებისა, ფიქციებისა და სიმბოლოებისა, სადაც ერთ-ერთ ფორმას ფიქციებისა წარმოადგენს იურიდიული ფიქციებიც, ანუ სამართლის ნორმები.

თუ ფაქტიურის ცნებაში ვიგულისხმეთ ყოველივე ის, რაც მოქმედებს და არსებობს, მაშინ არსებული სამართალიც ისეთივე ფაქტი იქნება, როგორიც არის ყოველივე ინდივიდუალურად განსაზღვრული, ისტორიული ხდომილება, რომლის შესახებაც შეიძლება ითქვას, რომ ის „მოხდა“. ამ შემთხვევაშიც, როგორც ზემოაღნიშნულ თეორიებში, შეუძლებელია ლაპარაკი ნორმატიული ფაქტების პრობლემის შესახებ. მაგალითად, გეომეტრიული ფიგურები, რიცხვი, მათემატიკური აქსიომები, განსხვავებით ემპირიული ფაქტებისა და საგნებისა, მოცემულნი არიან როგორც განსაზღვრული აზრი, რომელთაც არანაკლები სიცხადე გააჩნიათ, ვიდრე ჩვენს სხეულს და მის გარემოს, მაგრამ მათი არსებობა არ ჰგავს მატერიალური საგნების არსებობას დროსა და სივრცეში. თანასწორი სიცხადე არ წარმოადგენს იმის საბუთს, რომ არსებობის ფორმა და ხასიათი ერთი და იგივე იყოს. როდესაც სამართალზე ვმსჯელობთ და შეგვიძლია ვთქვათ, რომ იგი ფაქტს წარმოადგენს, ეს არ ნიშნავს პირდაპირი აზრით სამართლის ნამდვილობის ფაქტს, არამედ იგი თავის თავში განხორციელების შესაძლებლობასაც შეიცავს, ე.ი. როგორც ჰუსერლი იტყოდა, ისინი შეიძლება სხვანაირადაც მომხდარიყვნენ. მაშასადამე, ზემოთ მოყვანილი მსჯელობიდან ნათელია, რომ ყველა მოცემულობა, ყველაფერი, რაც არსებობს, არ არის ფაქტი. თუ სამართლის აზრი რეალიზებულია უფლებრივ ნორმაში, ეს არ ნიშნავს იმას, რომ სამართალი და რაიმე ფსიქიკური მოვლენა, რომელიც რაღაც ისტორიულობას შეიცავს, ერთი რანგის მოცულობას წარმოადგენენ. შეუძლებელია იმის უარყოფა, რომ დროში ცვალებად ყოველ უფლებრივ ნორმაში არის ისეთი აზრის ნამდვილობა, რომელსაც სრულიად არ მიუდგება ის, რაც მიუდგება ფაქტსა და ჩვეულებრივ ფიზიკურ-ფსიქიკური სამყაროს ნამდვილობას.



მაშასადამე, სამართალი შეიძლება დაუპირისპირდეს ფაქტიურს არა იმ აზრით, რომ ერთი არის ნამდვილობა და მეორე კი ნამდვილობას არ წარმოადგენს, არამედ იმ აზრით, რომ სამართალი წინააღმდეგ ყოველივე ფაქტიურისა - უფლებრივი აზრის ნამდვილობაა.

სამართალი, როგორც განსაკუთრებული სახის ნამდვილობა, წინააღმდეგ ფაქტებისა, ქმედების განსაკუთრებული უნარით ხასიათდება, სახელდობრ, მას აქვს მუდმივი პრეტენზია განხორციელებისა და, ამავე დროს, იგი არ არის მიზეზობრივად დაკავშირებული იმ შესაძლებლობებთან, რომლითაც ის ხორციელდება.

ხასიათდება რა ასეთი კანონზომიერებით, რომელიც ფაქტების კანონშეზომილობისაგან განსხვავდება, სამართალი თავის მხრივ რეალიზებული უნდა იქნეს იქ, სადაც მისი გარეალიზება არ ხდებოდეს, ამიტომ სამართლის განხორციელებლობა ისე, როგორც განუხორციელებლობა, ყოველთვის შემთხვევითია, ე.ი. ყოველთვის არის ფაქტი სპეციფიკური მნიშვნელობით.

შემთხვევითია მოქმედი სამართალიც, როგორც ნამდვილობა სამართლის აზრისა: ყოველი მოქმედი სამართლის ადგილას შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ მეორე სამართალიც. პოზიტიური სამართალი არის ის, რაც ასაგნობრივებს სამართლის იდეას.

არის რა სამართალი ნამდვილი (მოქმედი) უფლებრივი აზრი, მას აქვს მიმართულება სამართლის არანამდვილი აზრისადმი, ე.ი. სამართლის იდეისადმი (სამართლიანობა - Iusticia).

სამართალი არის ნამდვილობა უფლებრივი იდეისა, ეს ნამდვილობა კი მდგომარეობს სამართლის აზრის მოქმედებაში.

აქედან უფლებრივი ცხოვრების (როგორც ფაქტის) ნამდვილი სფეროც ჩვენ შ,ეგვიძლია წარმოვიდგინოთ მხოლოდ, როგორც განხორციელებულობა ნამდვილობითი უფლებრივი აზრისა (მოქმედი კანონი - jus).

უფლებრივი სამყარი ჩვენ შეგვიძლია გავიგოთ ისე, რომ იგი შედგება სამართლის არანამდვილობითი აზრისა (სამართლის იდეისა), სამართლის ნამდვილობითი აზრისა, ე.ი. მოქმედი სამართლისა

და, ბოლოს, ამ ნამდვილობითი შინაარსის განხორციელებულობისაგან (ვინაიდან ამაში ისევე სამართლიანობა ხორციელდება)[1].

აღსანიშნავია ის გარემოება, რომ გ. ნანეიშვილის ზემოთ აღნიშნული მოსაზრება სამართლისა და ფაქტის ურთიერთობის გაგების საკითხში ძალზე ახლოს მიდის ჰეგელის მიერ „სამართლის ფილოსოფიის“ შესავალშივე დეფინირებულ მოსაზრებასთან ანალოგიური პრობლემის თაობაზე. ჰეგელის აზრით, სამართლის შესახებ არსებულ ფილოსოფიურ მეცნიერებას თავის საგნად გააჩნია „სამართლის იდეა - სამართლის ცნება და მისი განხორციელება“[2]. შემდეგ, შენიშვნაში ჰეგელი განმარტავს ამ აზრს უფრო დაწვრილებით: ფილოსოფიას საქმე აქვს იდეებთან, ამიტომ იგი არ ეხება იმას, რაც ჩვეულებრივ ხასიათდება, როგორც მხოლოდ ემპირიული ცნებები. იგი, პირიქით, აჩვენებს ამ უკანასკნელთა ცალმხრივობას და არაჭეშმარიტებას, იგი აჩვენებს აგრეთვე იმასაც, რომ მხოლოდ და მხოლოდ ნამდვილ ცნებას გააჩნია ნამდვილობა და ფლობს მას ისეთი ფორმით, რომ იგი თვით ანიჭებს მას თავის თავს. მთელი სინამდვილე არ არის გამოხატული თვით ამ ცნებით. იგი არის გარდამავალი უშუალო ყოფიერება, გარეგანი შემთხვევითობა, შეხედულება, არსებას მოკლებული მოვლენა, სიცრუე, ტყუილი და ა.შ. ის სტრუქტურა (Gestaltung), რომელსაც ცნება ანიჭებს თავის თავს თავისი განხორციელების პროცესში, არის თვით ცნების შემეცნებისათვის მეორე არსებითი მომენტი იდეისა და ეს მომენტი განსხვავებულია იმ ფორმისაგან, რომელიც არის მხოლოდ თვით ცნება... ცნება და მისი განხორციელება ორი მხარეა ერთმანეთისაგან განსხვავებულნი და ამავე დროს ერთიანი, როგორც სული და სხეული[3]. აქ ჰეგელი კანტიანურ პოზიციას აკონკრეტებს ცნებისა და არსებობის პრობლემის გაგებისას. კანტის აზრით, „ცნებაში არ შედის არსებობა“, ეს პრინციპი, როგორც ცნობილია, ნეოკანტიანელებმა ააღორძინეს და მას ჯერარსისა და ფაქტის ურთიერთობის პრობლემა დაუმატეს. თუკი ჰეგელის მიერ გაგებულ ცნებას, რომელიც „უნდა“ განხორციელდეს ნეოკანტიანურ ჯერარსისა და ფაქტის

[1] გ. ნანეიშვილი. სამართლის ფილოსოფიის საკითხები. თბილისი, 1992, გვ. 75.
[2] Гегель. Философиф права. с. 21.
[3] Гегелью Философия права. с. 23.



ურთიერთობის საზრისში გავიგებთ, შეიძლება ბევრი საერთო მომენტი დავინახოთ აღნიშნულ ფილოსოფიურ მოსაზრებებს შორის, რასაც გ. ნანეიშვილის მიერ გამოთქმული მოსაზრებანიც ეხმიანება. მით უმეტეს, რომ ჰეგელი პირდაპირ მიუთითებს, რომ უშუალო ყოფიერებისა და ცნების ერთიანობა, ერთიანობა სულისა და სხეულისა არის იდეა... არაფერი არ არსებობს არ ცოცხლობს რაც არ არის იდეის რაღაცნაირი ხატი მაინც. სამართლის იდეა თავისუფლებაა და ჩვენ მის ჭეშმარიტ გაგებას ვაღწევთ მხოლოდ მაშინ, როცა შევიმეცნებთ მას მის ცნებასა და თვალსაჩინო ყოფიერებაში[1].

ერთ-ერთ აქტუალურ ფილოსოფიურ და სამართლებრივ პრობლემას, რომელსაც განიხილავს მრავალი მეცნიერი არის ნებისყოფის, როგორც ადამიანური მოქმედების ფაქტორისა და სამართლის ურთიერთდამოკიდებულების საკითხი. რა ურთიერთობაშია სამართალი და კერძო ნებისყოფა? ნორმა და ინდივიდუალიზმი ერთიმეორის უარმყოფელი დაბულებაა. ისევე, როგორც რუსოს „ზოგადი ნება“ თავიდანვე უარყოფს კერძო ნებისყოფას, სწორედ ასევე, ყოველი ნორმა თავიდანვე უარყოფს კერძო ნებისყოფას. კერძო ნებისყოფა და სამართალი ორი ერთმანეთის საწინააღმდეგო დებულებაა, პოლუსია.

საინტერესო დასკვნებს იძლევა გ. ნანეიშვილი სამართლის ფილოსოფიის და სამართლის თეორიის შესახებ, სადაც შეიძლება ცხადად დავინახოთ ფილოსოფიის და სამართლის პრობლემათა ურთიერთკავშირი. იგი აღნიშნავს, რომ ნორმატიული ფაქტების პრობლემის გამოსავალ წერტილს წარმოადგენს შესაძლებლობა სამართალსა და ფაქტის დაპირისპირებისა, სადაც ნამდვილობაა ყველაფერი ის, რაც მოქმედებს. ამის და მიხედვით ფაქტი და სამართალი სინამდვილის ორი სახეა; ხოლო ფაქტის ნამდვილობას ე.ი. მის ქმედებას ჩვენ მიზეზშედეგობის რიგში ვამყარებთ, მაშინ როცა სამართლის ნამდვილობა მხოლოდ ლოგიკური აღიარების აქტში აშკარავდება.

სამართლებრივი აზრი, რომელიც თავის ნამდვილობას, რაც ამ აზრის მოქმედებაში გამოიხატება, „უფლებრივი შემოქმედების“ საშუალებით პოზიტიურ სამართალში პოულობს, ე.ი. პოზიტიური

[1] იქვე.

სამართალი, არის ერთადერთი ფორმა, რომელშიც სამართლის აზრი მდგომარეობს ამ აზრის ქმედებაში, ხოლო ეს უკანასკნელი - განხორციელების პრეტენზიაში. შეუძლებელია იმის მტკიცება, რომ სამართალში სხვა რამ მოქმედებს, თუ არა სამართლის აზრი; უდავოა, რომ ყოველ უფლებრივ მოქმედებას წინ უსწრებს სამართლის აზრი და ამიტომაც თვით შემოქმედებაც ამ აზრის გარეალიზებაში მდგომარეობს. აქედან გამომდინარე, ცხადია, რომ პოზიტიური სამართალი ხელოვნური ხასიათისაა. ის, ვინც აღიარებს სამართლის ხელოვნურ ხასიათს უნდა იცნოს ისიც, რომ პოზიტიური სამართალი შემთხვევითია და, ამასთან ერთად, უნდა აღიაროს „მეტაიურიდიული აქტი", რომელიც სამართლის იდეას სამართლის მოქმედ აზრად აქცევს. მაშასადამე, ჩვენ ყოველთვის უნდა განვასხვავოთ სამართლის იდეისაგან, სამართლებრივი შემოქმედება, ხოლო ეს უკანასკნელი პოზიტიური სამართლისაგან. თავისთავად ცხადია, რომ პოზიტიურ სამართალს აქვს შემთხვევითი ხასიათი, იმ გაგებით, რომ პოზიტიური სამართალი არის ერთ-ერთი სპეციფიკური სახე შესაძლო სამართლისა, ისე, როგორც ყოველი ესთეტიკური შემოქმედების ნაყოფი, ერთ-ერთი შესაძლო სახეა ესთეტიკური იდეის რეალიზაციისა.

ნამდვილობა სამართლის აზრისა ამ აზრის „ქმედობაში" მდგომარეობს, მაგრამ რამდენადაც ყოველი ნორმა განხორციელების მოთხოვნას შეიცავს, ეს ნორმა ლოგიკურად, აღიარებულ სუბიექტებთან ერთად, გულისხმობს სუბიექტს მეორე მნიშვნელობითაც (განხორციელებულს), ამიტომაც ნორმას შეიძლება დავუპირისპირდეთ, როგორც განხორციელებულს, რაც, თავის მხრივ, ყოველთვის გულისხმობს სუბიექტს, როგორც ნორმის ლოგიკურ მაღიარებელს.

უდავოა, რომ იმისათვის, რათა ჩვენ დავუპირისპირდეთ ნორმას - როგორც განხორციელებულს, ნორმის ლოგიკურად მაღიარებელი უნდა განისაზღვროს ახალი მნიშვნელობით.

ყოველთვის უნდა განვასხვავოთ სუბიექტი, როგორც ნორმის ლოგიკური მაღიარებელი და სუბიექტი, როგორც ნორმის განმხორციელებელი. მაგრამ, ვინაიდან თვით უფლებრივი ცხოვრებისათვის, ე.ი. ნორმის განხორციელებისათვის, უაღრესად მნიშვნელოვანია იმის ცოდნა, არის თუ არა „სხვაც" ნამდვილი განხორციელებული, ცხადია, რომ ამ უფლებრივი ცხოვრებისათვის სრულებით არ არის



საკმარისი იმის ცოდნა, რომ „სხვა" შეიძლება იყოს ნორმის ლოგიკურად მაღიარებელი. ამიტომაც უფლებრივი ცხოვრებისათვის საჭიროა „შანსი" იმისა, რომ „სხვაც" არის და იქნება იყოს ნორმის განმახორციელებელი. ამ შანსს, როგორც აღვნიშნეთ, სხვა გარემოებათა შორის ქმნის „იძულება" და სხვა. ვინაიდან ყველაფერი ეს მიმართულია სუბიექტისადმი, როგორც შესაძლო განმახორციელებელისადმი, ზემოთქმულიდან ცხადი უნდა იყოს, რომ სამართლის ფილოსოფიის საგანი, მხოლოდ სამართლის იდეაა, სამართლის ისტორიისა ის, რაც სამართლის განხორციელებას წარმოადგენს, ხოლო სამართლის სოციოლოგიისა, ის რაც სამართლის განხორციელების შანსს შეადგენს.

პოზიტიური სამართალი სხვა არ არის რა, თუ არა ნამდვილობა სამართლის აზრისა, ხოლო ამ სამართლის აზრის გარდაქმნა წარმოებს უფლებრივი შემოქმედების მეშვეობით, რომელიც ყოველთვის სოციალურ-ეკონომიკურ გარემოებათა გავლენის ქვეშ იმყოფება. ამიტომაც ყოველი პოზიტიური სამართალი არის რაღაც „მომხდარი" და, როგორც ასეთი, ის ყოველთვის სამართლის აზრის გარეალიზების ერთ-ერთ სპეციფიკურ შემთხვევას წარმოადგენს.

სამართლის სუბიექტები, როგორც მატარებელნი, შესაძლო ღირებულებითი აქტებისა, წარმოადგენენ იმ ცენტრებს, რომელთა მეშვეობითაც ფაქტიურის სფეროში ხორციელდება სამართლებრივი ღირებულებანი, რაც სამართლის ნორმაში მოცემულია, როგორც ჯერარსობრივი ობიექტი.

ამგვარად, თუ პოზიტიური სამართალი სამართლის ნამდვილი აზრია, იგი ამავე დროს არაგანხორციელებულ ღირებულებით სისტემასაც წარმოადგენს. უფლებრივი ცხოვრება კი, როგორც განსაზღვრულ ფაქტიურ გარემოებათა სისტემა, ამ თვალსაზრისით, მხოლოდ განხორციელებულ სამართლებრივ ღირებულებათა სისტემა უნდა იყოს. აქედან, მართლწესრიგიც განზოგადოებულ სამართლებრივ ღირებულებათა სისტემაა. თავისთავად ცხადია, როცა ამ მნიშვნელობით სუბიექტს დაუპირისპირებთ სამართალს, უფლებრივი ცხოვრება, როგორც ფაქტი, ყოველთვის უნდა იყოს მოცემული, როგორც უფლებრივი ცხოვრების ისტორია. ამგვარად, მართლწესრიგი ყოველთვის ისტორიულია, ხოლო ის, რაც ამ ისტორიასა და ნამდვილობით სამართალს შორის დგას, არის ის, რაც ხე-

ლისუფლებისა და იძულების საშუალებით ერთი და იმავე საზოგადოების წევრები მოცემულნი არიან ერთმანეთისათვის, როგორც შანსები პოზიტიური სამართლის ნორმების შესრულებისა.

ზემოაღნიშნულ აზრთა მსვლელობა წარმოადგენს სამართლის პრობლემატიკის არსებითი მომენტების გაანალიზების ფილოსოფიური აზროვნების, ჰვრეტისა და კატეგორიების საფუძველზე. გ. ნანეიშვილის მიერ ჩამოყალიბებული უმნიშვნელოვანესი დასკვნები სამართლის ფილოსოფიური განსჯის საუკეთესო ნიმუშია. ძირითადი ფილოსოფიური პრობლემა, რომელიც ფორმირებული იქნა გასული საუკუნის დასასრულში, არის ჯერარსისა და ფაქტის ურთიერთდამოკიდებულების პრობლემა, სადაც სამართალი თავის ნორმატიული ბუნების გამო უნდა განსხვავებული ყოფილიყო ფაქტისაგან, როგორც ისტორიული ხდომილებისაგან მოცემული გარკვეული სივრცესა და დროში, ანუ ცვალებადისაგან. ამ ცვალებადს პოზიტიური სამართალი წარმოადგენს, იგი წარმოადგენს სამართლის იდეის ნამდვილობას.

სამართალი მისი ნორმატიული ბუნების გამო ხასიათდება ნორმისათვის, ჯერარსისათვის დამახასიათებელი თვისებით - ეს იმაში მდგომარეობს, რომ ნორმა, ისევე, როგორც სამართალი, მითხოვს „აღიარებას", „ამღიარებელს" და, ამდენად, მას გააჩნია განხორციელებისადმი პრეტენზია, რაც მის „ვალდებულებით" ხასიათში იგულისხმება. სამართალი, მისი ნორმატიული ბუნება ვალდებულებაა. „შენ უნდა" (Sollen), როგორც ამას გამოთქვამს ნ. ჰარტმანი. მისი აზრით, განხორციელებისადმი პრეტენზია უძლური სურვილი კი არ არის, არამედ აქტიური, მოძრავი შემოქმედებითი პრინციპია. იგი არის ჯერარსის განხორციელება, თუ უშუალოდ სუბიექტის ნებაში არა, თვით ობიექტის ჯერარსობით ხასიათში მაინც, რომელსაც შეუძლია განსაზღვროს ეს ნებისყოფა. მოკლედ რომ ვთქვათ, თვით ჯერარსში, როგორც ასეთში, არის განხორციელების ტენდენცია[1].

რას ნიშნავს ეს განხორციელების ტენდენცია? სვამს კითხვას გ. ნანეიშვილი თავის სტატიაში „იურიდიული სუბიექტი"[2] და ცდი-

[1] Hartmann N. Logische und ontologische Wirklichkeit. Kantstudien. Bd. XX. H.4.

[2] ტფილისის უნივერსიტეტის მოამბე. №-8, 1928.



ლობს მასზე პასუხის გაცემას. რა თქმა უნდა, ამ განხორციელების ტენდენციას არაფერი აქვს საერთო ნორმის რეალურ განხორციელებასთან, ნორმა, რომელიც რაღაცას მოითხოვს, შეიძლება ვერასოდეს ვერ განხორციელდეს. სოციალურმა და პოლიტიკურმა და ფსიქოლოგიურმა პირობებმა შეიძლება მოსპოს ნორმის განხორციელების შესაძლებლობა, მაგრამ მიუხედავად ამისა, რაც უფრო შეუძლებლად ვთვლით ფსიქიურად ნორმის განხორციელების შესაძლებლობას, მით უფრო მეტად განვიცდით იმ აუცილებლობის ზეგავლენას, რომელიც ნორმაშია მოცემული, რაც უფრო ინტენსიურადაა მიმართული ნებისყოფა ნორმის უარყოფისაკენ, მით უფრო განვიცდით ამ უარყოფის აქტში იმის მოცემულობას, რის უარყოფაც ჩვენ გვსურს...სამართლის უარყოფაში (ფსიქიკურად) შეიძლება უარყოფილი იქნეს მხოლოდ ნორმა, რომელიც არის მსჯელობა აუცილებლობის შესახებ, რომელსაც თან სდევს განხორციელების ტენდენცია. მაშასადამე, რაც უფრო ვუარყოფთ (ფსიქიკურად) სამართლის ნორმას, მით უფრო სრული სიცხადით გვევლინება მისი სავალდებულო ბუნება, შეიძლება არსად ისე ცხოვლად არ განვიცდიდეთ ნორმის სავალდებულო ბუნებას, როგორც იმ შემთხვევაში, როცა ნორმის შესრულება არ გვინდა, არ გვსურს[1].

მაგრამ საქმე იმაშია, რომ ნორმა, ისევე, როგორც საერთოდ ნორმა მორალური იქნება ის, თუ სხვა აუცილებლობით გულისხმობს მის განმახორციელებელს, ე.ი. სუბიექტს, რომელიც, ამავე დროს, იქნება მისი მაღიარებელიც. სუბიექტი და, ამ შემთხვევაში, სამართლის სუბიექტი, იურიდიული სუბიექტი არის ნორმის განხორციელების სუბსტრატი, რომლის ცნებაში აუცილებლობით იგულისხმება „ქმედუნარიანობის" იდეა. ადამიანის ცნებიდან გამოსული, საკმარისი არ არის მისი სოციალურ-ბიოლოგიური მომენტი აღვნიშნოთ, არამედ იმისათვის, რომ ადამიანი აღიარებული იქნეს სამართლის სუბიექტად აუცილებელია, რომ იგი ამაღლდეს პიროვნებამდე. ადამიანი პიროვნება უნდა გახდეს, რადგან პიროვნება, არის შესაძლებლობა ღირებულებით-ეთიკური და იურიდიული აქტებისა, რაც ცხადია, წმინდა ნებისყოფას, წმინდა აზროვნებას „მე"-ს გულისხმობს. ამასთანავე, აღსანიშნავია, რომ ნორმის აღიარება სამართლის

[1] გ. ნანეიშვილი. სამართლის ფილოსოფიის საკითხები. გვ. 158.

სუბიექტის მიერ აბსტრაქტულად არის გაგებული, ვინაიდან იგი არ ეხება პრობლემას - რატომ უნდა ვაღიარო მე რაიმე ნორმა, სულერთია, როგორი თვისობრიობის იქნება იგი - სამართლებრივი, თუ მორალური, თუ სხვა. თუ არ იქნება გაანალიზებული და შესწავლილი ეს პრობლემა, წინააღმდეგ შემთხვევაში, საკითხი გაურკვეველი დარჩება იმის შესახებ, თუ რეალურად რა ურთულესი ურთიერთმიმართებანი არსებობენ საერთოდ ნორმასა და სუბიექტს, ამ შემთხვევაში კი სამართლებრივ ნორმასა და სამართლებრივ სუბიექტს შორის. აუცილებლობა მოითხოვს ამ პრობლემის უფრო დაწვრილებით გაანალიზებას, ვინაიდან პრობლემა იმაშია, რომ ნორმა ღირებულებად თვლის არა მხოლოდ აქტს, არამედ პიროვნებასაც, როგორც შესაძლო ღირებულებითი აქტების სუბიექტს. მაგრამ ვფიქრობთ, რომ სამართლის სუბიექტში თუ ჩვენ მხოლოდ სამართლებრივი ნორმების მაღიარებელს, ან განმახორციელებელს დავინახავთ, საქმე გვექნება ერთგვარ სქემატიზმთან, ვინაიდან თუ არ გაირკვევა საკითხი იმის შესახებ, თუ რატომ უნდა აღიაროს, ან განახორციელოს სამართლის სუბიექტმა, ან სუბიექტმა, საერთოდ, სამართლებრივი ნორმა, მაშინ გადასვლა სუბიექტიდან ნორმისაკენ, ან პირიქით, არალოგიკური, არასრული იქნება. მაშინ გამოვა, რომ იგი პოლუსზე იქნება სამართლებრივი ნორმა, ხოლო მეორეზე სამართლებრივი სუბიექტი, რომელმაც, თურმე, „რატომღაც" უნდა აღიაროს სამართლებრივი ნორმა თვითონ, სხვების დაუხმარებლად, ხოლო შემდეგ კი განახორციელოს იგი. მხოლოდ იმის აღიარება, რომ ნორმას გააჩნია რეალიზმის ტენდენცია, რომ იგი „უნდა" განხორციელდეს აუცილებლობით, როგორც ამას ნ. ჰარტმანი, მ. შელერი ამტკიცებენ, არასრულია, რადგანაც აქ მხედველობაში არ არის მიღებული რეალური სუბიექტი თავისი რეალური ცხოვრებისეული ინტერესებითა და ტელეოლოგიით. აქვე უნდა აღინიშნოს ის გარემოებაც, რომ თვით სუბიექტის ცნებაა დასადგენი, ვინაიდან იგი მრავალ სირთულეს შეიცავს თავის თავში. ჩვენ ვფიქრობთ, რომ სამართლებრივი სუბიექტის ცნების გარკვევა ძალზე ახლო ურთიერთკავშირშია მის ტელეოლოგიასთან. ტელოსი, მიზანი არის ყოველგვარი სამართლებრივი ნორმისა და სუბიექტისგაგების საფუძველი. რა მიზანს ემსახურება ესა თუ ის ნორმა, ვის მიზანს ემსახურება ნორმის სავალდებულოობა უნდა იყოს ნორმის აღიარებისა, თუ განხორციელების საფუძველი. პიროვნების



ერთ-ერთი მთავარი მომენტია ქმედებაუნარიანობა. მაგრამ როდესაც ვმსჯელობთ ქმედუნარიანობაზე ჩვენი აზრით აქვე ისიც უნდა ვიგულისხმოთ, რომ ქმედება არასოდეს არ ხდება უმიზნოდ, მიზანი წარმოადგენს ქმედების განმსაზღვრელ საფუძველს, ხოლო თავის მხრივ ქმედუნარიანობა არის შესაძლებლობა ნორმის განხორციელებისა, რადგანაც ნორმისათვის ამ შემთხვევაში ლოგიკურად განხორციელებული შეიძლება მისი შინაარსის განმხორციელებელი იყოს.

გარდა აღნიშნული პრობლემისა, ნორმის და პიროვნების ურთიერთობაში გადამწყვეტ როლს თამაშობს თავისუფლების, კერძოდ კი, ნებისყოფის თავისუფლების კატეგორია, სწორედ რომელთან ურთიერთობაშიც უნდა გაირკვეს ნორმისა და პიროვნების ურთიერთმიმართების საკითხი, რომელიც სამართლის ფილოსოფიის ფუნდამენტურ პრობლემად ითვლება და ფორმულირდება, როგორც პიროვნების თავისუფლების საკითხი. მიუხედავად ამისა, კელზენს მიაჩნია, რომ პიროვნება, სუბიექტი, არის ის, ვინც ვალდებულია. მაგრამ ყურადღება თვით ამ ვალდებულების თვისობრიობაზე უნდა გადავიტანოთ. ვალდებულების თვისობრიობაში იგულისხმება ორი გაგება:

1. ვალდებულება, რომელიც „გარედან" არის თავს მოხვეული პიროვნებაზე და რომლის წყაროა „სხვა" სუბიექტი;

2. ვალდებულება, რომელიც თავს მოხვეული კი არ არის გარე - „სხვისაგან", რაღაც მაღლა მდგომი ინსტანციისაგან, არამედ არის „იმანენტური" ვალდებულება, რომელსაც შინაგანი პიროვნული სუბსტრატი გააჩნია და თვით პიროვნების შინაგანი ყოფიერებიდან გამომდინარეობს. შეიძლება ჰიპოთეზის სახით ითქვას, რომ შინაგან აღიარებას სამართლებრივი ნორმისა სუბიექტის მხრიდან გამომდინარე რამდენიმე ეკზისტენციალური ფაქტორი განაპირობებს:

1. შიში კანონის დარღვევისათვის შესაბამისი სამართლებრივი სანქციის, სასჯელის წინაშე;
2. შიში საკუთარი მიზნების განუხორციელებლობისა;
3. სუბიექტის მორალური თვითშეგნება;
4. შიში თავისუფლების დაკარგვისა;
5. სიკვდილის შიში.

მაშასადამე, პიროვნების სამართლებრივ სუბიექტის ცნებაში აუცილებელ გაგებას ქმნის ის, რომ იგი აღიარებულია როგორც შემსრულებელი ღირებულებითი აქტისა. მთელი სისტემა უფლებრივი

ცხოვრებისა შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ, როგორც ურთიერთობა სუბიექტისა ჩვენ მიერ აღებული მნიშვნელობით, ე.ი. სუბიექტები მხოლოდ ნორმის განმახორციელებლები არიან და, როგორც განმახორციელებლები, ისინი ერთგვარ ურთიერთობაში იმყოფებიან. მაგრამ, გარდა ამისა, ეს სუბიექტები ერთგვარ ურთიერთდამოკიდებულებაში არიან იმ სხვა ღირებულებათა მიმართ, რაც ნორმის მიერ აღიარებულია. ასე, რომ მთელი სისტემა უფლებრივი ცხოვრებისა შეგვიძლია წარმოვადგინოთ, როგორც ურთიერთობა სუბიექტებს შორის. ურთიერთობა წარმოადგენს ამ შემთხვევაში ნორმატიული სისტემის განხორციელების შედეგს, სადაც გვაქვს ნორმები, რომლის მიერაც ცნობილი არის ისეთი რამ, რაც შეიძლება პიროვნებად იქცეს. აქვე უნდა დავუმატოთ, რომ სუბიექტები რეალურად არასოდეს არ არიან ნორმის შესრულების მიმართ განწყობილნი, რაც წარმოშობს ნორმის სუბიექტური შეფასების საფუძველს. სამართლებრივი ნორმის „აღიარებას" სამართლებრივი სუბიექტის მხრიდან წინ უსწრებს მისი შეფასება, ვინაიდან პოზიტიური სამართლის ნორმები დადგენილია სამართლებრივი სუბიექტის, ან სუბიექტების მიერ საკუთარი მიზნების (იქნება ეს მატერიალური, თუ სოციალური მიზანი) შესაბამის საფუძველზე, საზოგადოებრივად ორგანიზებული ყველა სუბიექტის, პიროვნების მიმართ, რომელთა მიზნები სრულიადაც არ შეიძლება დაემთხვეს კანონშემოქმედის, კანონმდებლის ტელეოლოგიას და ინტერესებს. აქ ამ პუნქტში იმალება „ერესის", ანუ იურიდიული ნორმების „გადასინჯვის" მუდმივი მოთხოვნილება და ამ მოთხოვნილების განხორციელების შესაძლებლობა. რა არის იურიდიული ნორმა თავის რეალური ბუნებით და გენეზისით, თუ არა, ერთი იურიდიული სუბიექტის მიერ სხვა დანარჩენი იურიდიული სუბიექტისათვის გარედან თავსმოხვეული ურთიერთობის ფორმა, კანონი? სწორედ ამიტომ იურიდიული ნორმა არ შეიძლება აღიარებული იქნეს ერთნაირად ყველა სუბიექტის მიერ, ვინაიდან არც ერთი ნორმა არ ითვალისწინებს ყველა სუბიექტის, პიროვნების შინაგან ტელეოლოგიას. ამ მომენტის გათვალისწინების გარეშე სრულად ვერ წარმოსდგება, ნორმისა და სუბიექტის ურთულესი ურთიერთდამოკიდებულების პრობლემა სამართლის მეცნიერებაში და ფილოსოფიაში. სამართლებრივი ნორმის სავალდებულოობა ითვალისწინებს კანონმდებლის ნებისყოფას, ტელეოლოგიას. მაგრამ



იგი სრულიად „ობიექტურად", „მიუკერძოებლად" გამოიყურება იმათ მიმართ, ვის ტელეოლოგიას და ინტერესებსაც იგი ეწინააღმდეგება. არსებითად ეს მომენტი წარმოადგენს სამართლის ნორმათა ცვალებადობის საფუძველს.

გარკვეულ პრობლემას წარმოადგენს იურიდიული პირის ბუნების შესწავლა მის ურთიერთობაში „მასასთან", მასობრივ ფსიქოლოგიასთან (man). იურიდიული პირი და მასა სრულად განსხვავებული ბუნების მოვლენას წარმოადგენს. რა უნდა გავიგოთ მასის ცნებაში და რა გვესმის საზოგადოებაში, კოლექტივში, რომელიც ჩვეულებრივ იურიდიული პირის სუბსტრატად უნდა ჩაითვალოს? მისი აზრით „მასა" შეიძლება ეწოდოს ერთი ნების მქონე ადამიანთა გარკვეულ რაოდენობას. ნებისყოფის იდენტობა მოქმედებაში უნდა იყოს. მასის ძირითადი ნიშანი და ეს იდენტობა ისეთი გვარისაა, რომლის შემთხვევაში მასის არც ერთ წევრს არ შეუძლია თავისი „მე" სხვის „მეს" დაუპირისპიროს. მასში შესაძლებლობა „ჩემისა" და „სხვის" დაპირისპირებისა სრულიად მოსპობილია. არც ერთ მომენტში არ არის შესაძლებელი ასეთი დაპირისპირება. ამ გაგების დაპირისპირებად ხშირად, მაგალითად, ჰგონიათ, რომ ხელმწიფება, მორჩილება იმას ნიშნავს, რომ ხელმწიფების სუბიექტს შეუძლია თავისი ნება მორჩილების სუბიექტის ნებად აქციოს. ეს შეცდომაა, ვინაიდან ხელმწიფება აუცილებლად გულისხმობს „მე"-ს და „სხვას" ე.ი. „ჩემი" და „სხვისი" ნებისყოფა დაპირისპირებული რომ არ იყოს და იდენტობას წარმოადგენდეს, რა თქმა უნდა ხელმწიფობა-მორჩილების პრინციპს ძალა დაეკარგებოდა და უმნიშვნელო დებულებად იქცეოდა, ვინაიდან იურიდიული პირის ნებისყოფის პრინციპის მნიშვნელობის აღიარება უკვე იმას ნიშნავს, რომ პიროვნება სხვაგვარად არის გაგებული, ე.ი. მას სხვა მნიშვნელობა გააჩნია. მასობრივი ადამიანი უპიროვნო ადამიანია, man-ია, რომლის ძირითადი ფილოსოფიური ყოფიერება მდგომარეობს არა „მეობაში", განსხვავებულობაში, არამედ არსებობაში „როგორც სხვა".

მოვალეობის შესრულება ხშირად მხოლოდ ადამიანის მიმართ, სამართლის სუბიექტის მიმართ შეიძლება, ამიტომ, ცხადია, რომ ის, რის მიმართაც ჩვენ ვალდებულები ვართ ნორმის ძალით, აუცილებლად პიროვნება უნდა იყოს. ამით აიხსნება, აგრეთვე, ის გარემოება, რომ ხშირად მოიშველებენ სხვადასხვა საშუალებას, ერთ-

გვარ სტილიზაციას იმ მიზნით, რომ პიროვნებად წარმოადგინონ ის, რასაც პიროვნებასთან საერთო არაფერი გააჩნია. პიროვნება სამართლის მიერ ყოველთვის გაგებულია, როგორც სუბიექტი შესაძლო ღირებულებითი აქტებისა. პიროვნება გაგებულია უპირველეს ყოვლისა, როგორც ნორმის განმახორციელებელი. იგი ისეთი რამაა, რასაც შეუძლია ღირებულებითი აქტების მოხდენა, რადგანაც თუ პიროვნებას წავართმევთ ამ მნიშვნელობას, იგი სამართალს ველარ დაუკავშირდება. ამასთანავე, თუ სამართლის სუბიექტში არ ვიგულისხმებთ ქმედებაუნარიანობას, მაშინ იგი ვერც სამართლის სუბიექტად ჩაითვლება. აქვე უნდა აღინიშნოს ის გარემოება, რომ სამართლის ნორმა ცნობს არა მხოლოდ პერსონალურ ღირებულებას, არამედ მას შეუძლია ღირებულად აღიაროს კულტურა. ეს კი ნიშნავს თუ არა იმას, რომ ყველა აღნიშნული ღირებულება პერსონალური თვისების ღირებულებაა? სამართლის მიერ ღირებულებად აღიარებულის მიმართ, შეიძლება თვით ნორმის მიერ ვიყოთ ვალდებული იმის და მიუხედავად, თუ რა ხასიათისაა და რა მნიშვნელობისაა სამართლის მიერ აღიარებული ღირებულება, პერსონალური თუ არაპერსონალური. თითოეულ ასეთ შემთხვევაში იმ ნორმის განხორციელებით, სამართლის ნორმების განხორციელებით ხან ჩვენთვის და ხან ჩვენი სახელით ვმოქმედებთ, ხან კი სხვისთვის და სხვისი სახელით. ის, ვისი სახელითაც ვმოქმედებთ, შეიძლება არც იყოს სამართლის სუბიექტი. სხვისი სახელით მოქმედება არ ნიშნავს მოქმედების პიროვნულობას, არ არის აუცილებელი, რომ იგი აუცილებლად პიროვნება იყოს. კულტურა, დოგმატი, იდეოლოგია, რამდენადაც ისინი სამართლის მიერ ღირებულებად არიან აღიარებულნი, გარკვეულ ამოცანას წარმოადგენს, რადგანაც კულტურა, იდეოლოგია და სხვა, როგორც ღირებულებითი მომენტი, სამართლის ნორმის შინაარსში შედის. სამართლის ობიექტი, შესაბამისად, თავისთვის ახორციელებს თუ სხვისთვის სამართლის ნორმებს, ის ყოველთვის თავის თავს წარმოადგენს. „იურიდიული პირის“ წარმომადგენელი ადმინისტრაცია, მმართველობა და სხვა, იურიდიულ ნებისყოფას კი არ ახორციელებს, არამედ მას სპეციფიკური ნორმის განხორციელება ქმნის წარმომადგენლად, მმართველად, ადმინისტრაციად.



## თავი VIII. კანონი და პიროვნება

ფილოსოფიურ კატეგორიათა შორის განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს კანონის ცნებას, კატეგორიას. კანონის მნიშვნელობა სამართლის ფილოსოფიაში მნიშვნელოვანია. ფილოსოფიაში ჯერ კიდევ ძველმა ბერძენმა მოაზროვნემ ჰერაკლიტემ (540-480) გამოიყენა და დაადგინა ლოგიკის (λογος) ცნებით, მნიშვნელობით, რომელიც ბუნების საგანთა კანონია, მათი არსებობის წესია და მართავს ბუნების მრავალფეროვნების ურთიერთცვალებადობას. ჰერაკლიტეს თანახმად, ყველაფერი ლოგოსის მიხედვით ხდება, იგი არის ცვალებად მოვლენებში მოქმედი აუცილებლობა, უცვლელობა, კანონზომიერება. „სამყარო იყო, არის და იქნება მარად ცოცხალი, რომელიც კანონზომიერად ინთება და კანონზომიერად ქრება“. ეს იდეა სტოიკოსების მიერ იქნა გაზიარებული და შევსებული „ნომოსის“ ცნებით, რომელშიაც სახელმწიფოებრივ და იურიდიულ კანონებს გულისხმობენ.

უნდა აღინიშნოს ის გარემოება, რომ კანონის ცნება წმინდა ფიზიკური აუცილებლობის სახით დემოკრიტემ გამოიყენა. დემოკრიტესთან ერთმნიშვნელოვნად უნდა გავიგოთ კანონის, აუცილებლობისა და მიზეზის ცნებები. დემოკრიტე ერთმანეთისაგან განასხვავებდა ბუნების და იურიდიულ კანონებს, რის საფუძველსაც იგი იმაში ხედავდა, რომ ბუნების კანონები საგანთა შინაგანი არსებიდან გამომდინარეობენ და მასში მოქმედ აუცილებლობას გამოხატავენ. ისინი დამოუკიდებელნი არიან ადამიანთა ნებისა და ცნობიერებისაგან მაშინ, როდესაც იურიდიულ კანონებს თვით ადამიანები ქმნიან შეთანხმებათა გზით. ისინი მოგონილნი არიან და არ განისაზღვრებიან შინაგანი აუცილებლობით. ეს უკანასკნელნი მხოლოდ ბუნების კანონებს ახასიათებს, რაც მათი ობიექტურობის საფუძველია[1].

როდესაც ვეხებით კანონის კატეგორიის განსაზღვრებას ფილოსოფიაში და სამართლის, ანუ იურიდიულ მეცნიერებაში,

[1] Демокрит в его фрагментах и свидетельствах древности. М., 1935, с.156.

საჭიროა აღინიშნოს ის გარემოება, რომ ზემოთ მოყვანილი განსხვავება კანონის ცნების გაგებას შორის ზოგადი ხასიათისაა. საჭიროა დადგინდეს ის ნიშნები და გარემოებანი, აგრეთვე მოქმედების სფეროები, სადაც მოქმედებენ აღინიშნული კანონები, ვინაიდან მათ შორის შეიძლება ვილაპარაკოთ არა მხოლოდ განსხვავებაზე, არამედ მსგავსებაზეც და, საერთოდ, აუცილებელია დადგინდეს აგრეთვე კანონთა გრადაცია, ურთიერთმიმართება და სუბორდინაცია ან კოორდინაცია კანონთა შორის.

დემოკრიტეს თვალსაზრისით კანონის შესახებ არსებითად მართებულია, მაგრამ ეს ზოგადი შეხედულება კანონთა შესახებ არასრულია და მოკლებულია შემდგომ დასაბუთებას და აზრის ლოგიკურ განვითარებას, რის გამოც შემდგომში, განსაკუთრებით კი შუა საუკუნეებში, ბუნებათმეცნიერების განვითარების დაბალი დონის გამო, კანონის ცნებაში უპირატესად მორალური, სამართლებრივი და რელიგიური შინაარსი იქნა ჩადებული. მაგალითად, თომა აქვინელის აზრით ბუნების კანონი სხვა არაფერია თუ არა ღმერთის მიერ ჩვენში ჩანერგილი გონებრივი შუქი, რომლის საშუალებითაც ჩვენ ვიმეცნებთ, თუ როგორ უნდა ვიმოქმედოთ და ვიცხოვროთ. იგი ღმერთის ნებელობის გამოვლენაა. თომა აქვინელი საზრით, კანონისა და სამართლის ურთიერთმიმართებაში კანონის ქვეშ იგულისხმება ზოგადი საზომი და წესი ადამიანთა ქმედებებისა, რომელთა საფუძველზე პიროვნება აღიძვრება მოქმედებისათვის, ან მისგან თავს იკავებს. თომა აქვინელის აზრით „კანონი არის გონების საფუძველზე მიღებული დადგენილება გამიზნული საერთო, საზოგადო სიკეთისათვის. კანონებს ღებულობენ და აქვეყნებენ ისინი, ვინ თავის თავზე იღებს მზრუნველობას საზოგადოების მიმართ[1].

თომა აქვინელის აზრით არსებობს კანონთა შემდეგი სახეები:

1. მუდმივი კანონი (lex aeterna);
2. ბუნებრივი კანონი (lex naturalis);
3. ადამიანური კანონი (lex humana);
4. ღვთაებრივი კანონი (lex divina).

[1] Ф. Аквинский. Сумма теологии. I, с. 90.



მუდმივი კანონი წარმოადგენს სამყაროული წესრიგის საყოველთაო კანონის, რომელიც გამოხატავს ღვთაებრივ კანონს. იგი არის ზოგად-სამყაროული წარმმართველი საწყისი, აბსოლუტური წესი და პრინციპი, რომელიც მართავს საგანთა და მოვლენათა ზოგად წესს და რიგს სამყაროში, როგორც ბუნებრივი, ასევე საზოგადოებრივი მოვლენების თვალსაზრისით. იგი შეიცავს მიზანშეწონილებას და გონიერებას. მუდმივი კანონი, როგორც საყოველთაო კანონი, წარმოადგენს წყაროს ყველა სხვა კანონისათვის, რომელთაც გააჩნიათ შედარებით კერძო ხასიათი. ამ კანონის უშუალო გამომჟღავნებას წარმოადგენს ის ბუნებრივი ფორმა კანონისა, რომლის თანახმადაც მთელი, ღვთის მიერ შექმნილი, ბუნება და ბუნებრივი არსებები, მათთვის ჩანერგილი თანშობილი უნარებისა და თვისებების ძალით. ისინი მოძრაობენ და ვითარდებიან უმაღლეს მიზანთა რეალიზაციის მიმართულებით, რომლებიც წინასწარ განსაზღვრულია ღმერთის ნებით და ბუნებაში არსებული კანონისმიერი წესებით.

ადამიანი ამ არსებებს შორის განსაკუთრებულ არსებას წარმოადგენს. იგი დაჯილდოებულია უმაღლესი ღვთაებრივი უნარით - გონებით, ბუნებრივი სინათლით და ნებელობით. მისთვის ბუნებრივი კანონის მნიშვნელობა იმაში მდგომარეობს, რომ ადამიანს უნარი შესწევს ერთმანეთისაგან გაარჩიოს სიკეთე და ბოროტება. ადამიანი ნაზიარევია სიკეთეს და ძირითადად მიდრეკილება გააჩნია ისეთი მოქმედებისაკენ და ქცევისაკენ, რომელიც ემსახურება სიკეთის განხორციელებას, ეს მის წინაშე დასახულია ღმერთის მიერ, როგორც სამოქმედო მიზანი. ეს ნიშნავს ადამიანთა საზოგადოებაში იმას, რომ პრაქტიკული ქცევის სფეროში მოქმედებენ წესები და ბრძანებები, რომელნიც პიროვნებისაგან მოითხოვენ - აკეთო სიკეთე და ერიდო ბოროტებას. აღნიშნული წესები ბუნებრივად განსაზღვრავენ ადამიანური ურთიერთმიმართებების წესსა და რიგს (განსაზღვრული თანშობილი მისწრაფებები, ინსტინქტები და მიდრეკილებები). აღნიშნული თანშობილი მოსწრაფებები და მიდრეკილებები გამოვლინდებიან თვითშენახვის, ქორწინების და შობადობის, თანაცხოვრების, თითოეული ადამიანის ღირსების პატივისცემაში და სხვ. ე.ი. იმ ბუნებრივ მოთხოვნილებებში, რომელთა

გარეშეც წარმოუდგენელია ადამიანთა სიცოცხლე და საზოგადოებრივი ურთიერთმიმართებანი სხვა ადამიანებთან.

ზემოთ თქმულიდან გამომდინარე, ადამიანური კანონი უფრო ნაკლები აბსოლუტურობით და ობიექტურობით გამოირჩევა. იგი არის პოზიტიური სახის კანონი, რომელიც აღჭურვილია იძულებითი სანქციებით და მისი დარღვევის შემთხვევაში თავის თავში გულისხმობს სასჯელს თავისუფალი ნების ნეგატიური გამოვლენისას. სრულყოფილი და კეთილშობილი ადამიანები, რომლებიც სწორად არიან აღზრდილნი, არ საჭიროებენ ადამიანურ კანონს და ექვემდებარებიან მხოლოდ ბუნებრივ კანონთა გამოვლინებას, ხოლო ისეთი ადამიანების მიმართ, რომლებიც არ ექვემდებარებიან შეგონებებს და დარწმუნებას, აუცილებელია გამოყენებულ იქნას დასჯის, შიშის და იძულების მექანიზმი, გამომდინარე ბუნებრივი კანონებიდან.

ადამიანურ კანონებს განეკუთვნებიან ის დადგენილებები და წესები, რომლებიც ეზიარებიან ბუნებრივ და გონებასთან თანხმობაში მყოფ კანონებს, ასეთებია ადამიანის ფიზიკური, სხეულებრივი და სულიერ-ზნეობრივი მოთხოვნილებანი, წინააღმდეგ შემთხვევაში აღნიშნული დადგენილებანი არ ჩაითვლებიან სამართლებრივ კანონებად და იქნებიან უსამართლობის გამოხატულებანი. ამ ნიშნების საფუძველზე აქვინელი ერთმანეთისაგან განასხვავებს სამართლიან და არასამართლიან ანუ უსამართლო კანონებს.

თ. აქვინელი არა მხოლოდ სამართლიანი და უსამართლო კანონების განსხვავებაზე მსჯელობს, არამედ აგრეთვე იგი ერთმანეთისაგან განასხვავებს უსამართლო კანონთა ორ სახეობას. მისი აზრით, პირველი სახის არასამართლიან კანონებს მართალია გააჩნიათ ზოგადსავალდებულო ხასიათი მაგრამ, მიუხედავად ამისა, მათი დაცვა სავალდებულო არ არის ქვეშევრდომთათვის. ეს ხდება იმიტომ, რომ ამ კანონებს, ნაცვლად საყოველთაო სიკეთისა, თავის თავში გააჩნიათ კანონმდებლისათვის სასარგებლო კერძო ხასიათის სიკეთე, მის მიერ თავისი უფლებების გადაჭარბება, ქვეშევრდომთა სიცოცხლისა და უფლებების დარღვევა და სხვ. თ. აქვინელის აზრით, ზემოთ აღნიშნულ განსხვავებას უკავშირდება არასამართლიანი, უსამართლო პოზიტიური კანონებისა და სამართლის განსხვავება სამართლიანი კანონებისაგან, ბუნებრივი სამართლისაგან.



უსამართლო კანონებს მიეკუთვნებიან აგრეთვე ის კანონები, რომლებიც ეწინააღმდეგებიან ბუნებრივ და ღვთაებრივ კანონებს. ასეთი კანონების ზოგადსავალდებულო ხასიათი ეჭვს ქვეშ დგება და მათი შესრულება ადამიანებისათვის არ უნდა იყოს სავალდებულო, არ უნდა იქნან დაცულნი და აღსრულებულნი. ისინი მოყვანილი უნდა იქნას ღვთაებრივ კანონებთან შესაბამისობაში, რომელთა ქვეშ იგულისხმება ის კანონები, რომლებიც ადამიანებს ეძლევათ ღვთაებრივ გამოცხადებაში (ძველ და ახალ აღთქმაში).

აღნიშნული ტენდენცია ნაწილობრივ შემდგომ ფილოსოფიასაც ახასიათებს. მაგალითად, ბ. სპინოზა ერთმანეთისაგან განასხვავებს ბუნების აუცილებლობიდან, საგანთა აუცილებლობიდან გამომდინარე კანონებს და ადამიანის ნების განსაზღვრულ უფლებას (საზოგადოებრივ კანონებს) და სიტყვა „კანონის" გამოყენებას ბუნების საგანთა მიმართ „გადატანით" მნიშვნელობად მიიჩნევს.

კანონთა რაობის მეცნიერული კვლევის დაწყება ახალ დროში ბუნების მეტყველების განვითარების ახალ ეტაპზე არსებითად დეკარტეს სახელს უკავშირდება, რომელმაც, სქოლასტიკური გაგების საპირისპიროდ, კანონი წარმოადგინა, როგორც ბუნების ცვალებადობის კანონზომიერების გამოხატულება, ე.ი. ააღორძინა ანტიკური ტრადიცია აღნიშნული პრობლემის გაგების საქმეში. დეკარტის მიხედვით, კანონი არის ის წესი, რომლის მიხედვითაც მიმდინარეობს მოძრაობა-ცვალებადობა ბუნებაში, ხოლო ფ. ბეკონმა კანონი გაიგო, როგორც „ფორმა", რომელსაც გააჩნია ისეთი ნიშნები, როგორიცაა საყოველთაობა, ობიექტურობა, მდგრადობა.

კანონის ცნების კვლევის საქმეში ობიექტივისტური თვალსაზრისით საპირისპირო თვალსაზრისს აყალიბებს ი. კანტი, რომელმაც, ითვალისწინებდა რა ჯ. ბერკლისა და დ. იუმის სკეპტიკურ თვალსაზრისებს კანონის ერთ-ერთი ძირითადი დამახასიათებელი ნიშნის - ობიექტურობის წინააღმდეგ, შექმნა კანონის ცნების სუბიექტურ-ფენომენალისტური თვალსაზრისი. ი. კანტი უარყოფს ბუნებისა და მასში მოქმედი კანონზომიერების ობიექტურობას, ვინაიდან მას ბუნების ცნებაში წინამორბედი მოაზროვნეებისაგან განსხვავებული გაგება „შეაქვს". ბუნება, როგორც კანონზომიერი რეალობა, არ არის თავისთავადი ნივთების არსებობის სფერო, რომელთა

შემეცნება მის მიერ შეუძლებლად დგინდება. მიუხედავად ამისა, კანტი არ უარყოფს იმ აზრს, რომ ბუნების მრავალი კანონის შესახებ ჩვენ მხოლოდ ცდის მეშვეობით შეგვიძლია ვიცოდეთ რაიმე, მაგრამ ფიქრობს, რომ ეს ბუნების ცალკეულ კანონებს შეეხება და არა მოვლენათა დაკავშირების კანონზომიერებას, ე.ი. წმინდა, ანუ ზოგად კანონებს. ყოველი ემპირიული კანონი სხვა არაფერია, თუ არა ამ წმინდა, ანუ ზოგად კანონთა კერძო გარკვეულობა. „ბუნების ძალიან ბევრი კანონი არსებობს, წერს კანტი, რომლებიც მხოლოდ ცდის მეშვეობით შეიძლება ვიცოდეთ, მაგრამ მოვლენათა დაკავშირების კანონზომიერებას, ე.ი. ბუნებას საერთოდ, ვერავითარი ცდით ჩვენ ვერ გავიგებთ, ვერ გავიგებთ იმიტომ, რომ ცდას თვითონ ესაჭიროება ისეთი კანონიები, რომლებიც მის შესაძლებლობას a priori უდევს საფუძვლად"[1].

როდესაც კანონის გაგების შესახებ ვმსჯელობთ, აუცილებლად უნდა აღინიშნოს კანონის გაგების ჰეგელისეული თვალსაზრისი, რომელიც, ლოგიკური განვითარების თვალსაზრისით, ერთ-ერთ ყველაზე სრულყოფილს წარმოადგენს და შეიძლება კანონის გაგების კლასიკურ ნიმუშად ჩაითვალოს. კანტის სუბიექტური თვალსაზრისს საპირისპიროდ, ჰეგელი ქმნის ობიექტივისტურ გაგებას კანონისა და კანონზომიერების შესახებ.

ჰეგელის აზრით, კანონი არის წესრიგი, რომელიც წარმოადგენს თვით საგანთა იმანენტურ და ობიექტურ გარკვეულობას, რომელიც მათ ძალასა და ბუნებას განსაზღვრავს. ამიტომ, კანონი - არის რა მოვლენათა მიღმა მყოფი, რომელიც, როგორც კანტი ფიქრობდა, განსჯას შეაქვს მოვლენაში, არამედ იგი უშუალოდ მოცემულია მასში...არსებული სამყარო თვით არის კანონთა სამეფო[2]. ჰეგელმა კანონის ცნება მოვლენას დაუკავშირა და დაადგინა მისი ობიექტურობა. ჰეგელისათვის კანონი არის არა უბრალოდ ობიექტური არსებობა, არამედ იგი არსებითი და აუცილებელი მიმართებაა. კანონი არის „არსებითი მოვლენა[3]. იგი ხაზს უსვამს აგრეთვე კანონის უცვლელობას, მდგრადობას. კანონი არ შეიძლება არამყარი, არამდგრადი არსება იყოს. „კანონი არის ის, რაც თავის თავის ტოლი რჩება მოვლენათა ცვალებადობაში, იგი იგივეობაა თავის თავთან"[1]. ჰეგელისათვის უდავოა კანონთა ობიექტური ხასიათი.

ჰეგელი იძლევა არა მხოლოდ კანონის ბუნების ობიექტური და აუცილებელი ხასიათის ზოგად დადგენას, არამედ იგი ლოგიკურად დასაბუთებულად ცდილობს წარმოადგინოს ბუნების კანონთა და იურიდიულ, სამართლებრივ კანონთა ურთიერთდამოკიდებულების ძირითადი ასპექტები. თავის ცნობილ შრომაში „სამართლის ფილოსოფია". იგი მკვეთრად განსხვავებს ერთმანეთისაგან კანონთა სახეობებს და თვლის, რომ არსებობენ ორი სახის კანონი: ბუნებრივი და იურიდიული. ბუნებრივი კანონები აბსოლუტური ხასიათისაა და გააჩნიათ ისეთი ძალა, რომ მათი შეზღუდვა შეუძლებელია, თუმცა მათ წინააღმდეგ ცალკეულ შემთხვევებში შეიძლება შესცოდო რაიმე. იმისათვის, რათა ვიცოდეთ, თუ რაში მდგომარეობს ბუნების კანონი, ჩვენ უნდა შევიცნოთ იგი, ვინაიდან ეს კანონები ჭეშმარიტი არიან. მხოლოდ და მხოლოდ ჩვენი წარმოდგენები მათ შესახებ შეიძლება იყოს მცდარი. განსხვავება ორი ტიპის კანონებს შორის იმაში მდგომარეობს, რომ იურიდიული ტიპის კანონთა განხილვის დროს აღიძვრება განაზრებათა სული, ვინაიდან ისინი არ არიან აბსოლუტურნი. იურიდიულ კანონები ისეთი კანონებია, რომლებსაც თავის წყაროდ ადამიანები გააჩნიათ. იურიდიულ კანონს „შინაგანი ხმა" შეიძლება დაეთანხმის და შეიძლება პირიქით, კონფლიქტში შევიდეს მასთან. ადამიანი არ ჩერდება უკვე არსებულ კანონმდებლობაზე, არამედ ამტკიცებს, რომ მას თავის თავში გააჩნია „სამართლის საზომი", მასშტაბი. მას შეუძლია დაემორჩილოს გარეგანი ავტორიტეტის აუცილებლობას და ძალაუფლებას, მაგრამ იგი არასოდეს არ ემორჩილება მათ ისე, როგორც იგი ემორჩილება ბუნების აუცილებლობას, რადგან მას ყოველთვის ესმის მისი შინაგანი ხმა, თუ როგორ „უნდა" იყოს. იგი თვით ნახულობს თავის თავში დადასტურებას, ან უარყოფას იმისა, რასაც გააჩნია კანონის ძალა საზოგადოებაში. სამართლებრივ

---

1 კანტი ი. პროლეგომენები. თბილისი, 1936., გვ. 144.

2 Кант И. Критика чистого разума. Соч., т.III. М., 1963, с. 213.

3 Гегель Г. Наука логики. Соч., т.V, М., 1937 г., с. 602.



1 Гегель Г. Наука логики. Соч., т.V, М., 1937 г., с. 612.

კანონებში განაწესს ძალა გააჩნია არა იმიტომ, რომ ის არსებობს. ყოველი ადამიანი მოითხოვს, რომ იგი შეესაბამებოდეს მის საკუთარ კრიტერიუმს. შესაბამისად, აქ შესაძლებელია კოლიზია იმას შორის, რაც არის და იმას შორის, რაც „უნდა“ იყოს; ე.ი. თავისთავად და თავისთვის არსებულ სამართალსა, რომელიც უცვლელი რჩება და სამართლის „ნებით“ განსაზღვრულობას შორის. მაგრამ სწორედ ეს წინააღმდეგობანი „თავისთავად“ და „თავისთვის“ არსებულს სამართალსა და იმას შორის, რასაც „ნება“ ანიჭებს სამართლის ძალას, აღძრავს იმის მოთხოვნილებას, რომ საფუძვლიანად შესწავლილ იქნეს, თუ რა უნდა იქნეს დადგენილი სამართლად. ადამიანმა სამართალში თავისი გონება „უნდა“ დაინახოს. შესაბამისად, მან სამართალი უნდა განიხილოს, როგორც სამართლის გონიერება...[1]

ერთმანეთისაგან განასხვავებენ უზოგადეს, ზოგად და სპეციფიკურ კანონებს. აქედან, უზოგადესია ის კანონები, რომლებიც მოქმედებენ სინამდვილის ყველა სფეროში, როგორც ბუნების, ასევე საზოგადოებისა და აზროვნების სფეროში. სინამდვილის ყოველ ცალკეულ სფეროს აქვს ზოგადი და სპეციფიკური კანონები. მეცნიერების კანონები წარმოადგენენ სინამდვილეში მოქმედი ზოგადი ობიექტური კანონზომიერების ასახვას და თავის არსებობას უმადლიან ინტელექტის შემოქმედებით უნარს. ერთმანეთისაგან უნდა განვასხვავოთ ბუნების, სინამდვილის კანონთა ობიექტურობა, როგორც მის საგანთა და მოვლენათა შინაგანი, არსებითი, აუცილებელი, ზოგადი კავშირის ფორმები, ობიექტური კანონზომიერება და მეცნიერების კანონები, როგორც მისი მეტნაკლებად ადეკვატური ასახვა. ადამიანურ ინტელექტს თავის არსებობას სწორედ მეცნიერების კანონები უნდა უმადლოდნენ და არა თვით ბუნების კანონების არსებობა თავისთავად, რომლებიც არსებობენ ყოველგვარ ადამიანურ და მეცნიერულ შემეცნებამდე, რადგანაც თვით ადამიანი წარმოადგენს ცვალებად მოვლენას, როგორც თავისთავად ასევე თავისთვის, რაც იმას გვიმტკიცებს, რომ ბუნების კანონზომიერება ადამიანის, ან მეცნიერების შექმნილი კი არ არის, არამედ პირიქით, ბუნების კანონზომიერება აუცილებლობით განსაზღვრავს ნებისმიერი ადამიანის და, თუ გნებავთ, მეცნიერების არსებობას და განვითარებას. ადამიანი კი არ ქმნის ბუნების კანონებს, არამედ ბუნების კანონები მთელი თავისი სიმძიმით თავს აწვევს ადამიანს, რომელთაგან თავის დაღწევა „სიზიფეს შრომას“ წარმოადგენს. ადამიანი თავისი არსებით ექვემდებარება და ნათლად შეიგრძნობს კანონთა ობიექტურობას.

[1] Гегель. Философия права. Соч. т.VII. М. – Л. 1934.с.19.



როგორც ზემოთ აღინიშნა, განმასხვავებელი და მსგავსი ნიშნები შეიძლება არსებობდნენ ბუნების და იურიდიულ კანონთა გაგებას შორის. ერთ-ერთი არსებითი განმასხვავებელი ნიშანი, ზემოთ ითქვა, რაც იმაში გამოიხატება ჰეგელის აზრით, რომ აღნიშნული კანონები განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან „ქმნადობის“ წყაროს მიხედვით. ბუნების კანონთა „წყარო“ ადამიანის გარეშე არსებობს, ხოლო იურიდიულ კანონთა შემოქმედების წყარო თვით ადამიანებშია, მაგრამ შემოქმედების ეს უკანასკნელი წყარო არა უბრალოდ, ცალკეული ადამიანებია, არამედ „სახელმწიფოებრივად ორგანიზებული“ ადამიანები, ან ადამიანი. განსხვავებით ამისგან კანონი შეიძლება განისაზღვროს, როგორც მოძრაობა-ცვალებადობაში მყოფ საგანთა და მოვლენათა არსებითი, აუცილებელი, შედარებით მდგრადი კავშირების ზოგადობის ფორმა, რომელიც მათ მთლიანობას, ან განვითარების გარკვეულ მიმართულებას განსაზღვრავს.

კანონი (იურიდიული) უპირველეს ყოვლისა არის „სახელმწიფოებრივად ორგანიზებული“ და არა ცალკეული ადამიანების, საზოგადოების, პოლიტიკურ-სამართლებრივი შემოქმედების შედეგი, რომელიც პირველ რიგში უნდა გამოხატავდეს საზოგადოებაში და სახელმწიფოში წარმოშობილ აუცილებელ მოთხოვნილებებს ისტორიული განვითარების გარკვეულ ეტაპზე. აღნიშნული აუცილებლობა განაპირობებს იურიდიული კანონის „ობიექტურობას“ და „აუცილებლობას“ გარკვეულ ისტორიულ ეპოქაში, ანუ დროში. აქედან გამომდინარეობს იურიდიული კანონის მეორე დამახასიათებელი ნიშანი დროულობა. ეს უკანასკნელი ისეთი არსებითი ფაქტორია, რომელიც განაპირობებს იურიდიული კანონის ობიექტურობას და აუცილებლობას სახელმწიფოსა და საზოგადოებისათვის. დროისადმი აუცილებელი დაჭვემდებარება არის დამახასიათებელი „პოზიტიური სამართლისათვის“ და განსაზღვრავს მის

ცვალებადობას ეპოქის მოთხოვნილების მიხედვით. თუ ბუნების კანონები „მყარობით“ გამოირჩევიან, საპირისპიროდ ამისა, იურიდიული კანონები დროის და ეპოქის ცვალებადობას ექვემდებარებიან. იურიდიული კანონი თავისთავად და თავისთვის ხასიათდება, აგრეთვე, ისეთი ნიშნით, როგორიცაა ზოგადი, ანუ საყოველთაობა, მაგრამ აქ გარკვეული „სპეციფიკა“ უნდა იქნეს აღნიშნული. საქმე იმაშია, რომ ასეთი კანონის „საყოველთაობა“ შეზღუდული შეფარდებითი ცნებაა, როგორც დროში, ასევე სივრცეში, ბუნების კანონთა საყოველთაობასთან შედარებით. მაგალითად, მიზიდულობის კანონი საყოველთაოა ყველა ქვეყნისათვის, ხოლო „მოქალაქეობის მიღების კანონი“ სხვადასხვაა სხვადასხვა ქვეყნისათვის.

იურიდიული კანონების ობიექტურობა შეფარდებითი ხასიათისაა, რაც გარკვეული აზრით იმაშიც გამოიხატება, რომ ვინაიდან ისინი ადამიანთა მიერ არის შექმნილი და დადგენილი, გარკვეული სიტუაციისა და მდგომარეობის შეცვლის შედეგად თვით ადამიანების მიერვე იქნება შეცვლილი. ამ მიზეზის გამო იურიდიულ კანონებში, გარდა ობიექტურობისა, უნდა ვიგულისხმოთ გარკვეული სახის „ვოლუნტარისტული“ ელემენტი, მუხტი, რომლის სიძლიერე იმაზეა დამოკიდებული თუ „ვინ“ ღებულობს, ვინ ადგენს კანონს, ერთი ადამიანი, თუ სახელმწიფოებრივად ორგანიზებული ადამიანები, პარლამენტი. კანონმდებელი ყოველთვის ცდილობს იმას, რომ კანონში ობიექტურობის ფორმაში, საკუთარი მიზნების შესაბამისი შინაარსი ჩადოს. აქედან გამომდინარე, შეიძლება დავასკვნათ, რომ იურიდიული კანონი ფორმით ობიექტური, ხოლო შინაარსით სუბიექტურია. ამაში მდგომარეობს მისი ცვალებადობის მიზეზიც. „ახალ დროში“ ადამიანებს აღარ აკმაყოფილებთ „ძველი“ კანონები და ცდილობენ კანონმდებლობა თავისი საკუთარი მიზნების და შეხედულებების თანახმად შეცვალონ, რასაც თავის მხრივ ახალი გარემო-პირობები განაპირობებენ. კანონი ყოველთვის „ვიღაცის“ - მონარქის, პარტიის, კლანის, კლასის, თუ სხვა ინტერესებს გამოხატავს, რაც განაპირობებს მის დროულ ხასიათს. დროულობა და სუბიექტურობა, ნებითობა ურთიერშემავსებელი ცნებებია იურიდიული კანონების შესწავლისათვის და ანალიზისათვის.



რას ნიშნავს იურიდიულ კანონთა ობიექტურობა ფორმით? ამ ცნებაში უპირველეს ყოვლისა ის იგულისხმება, რომ კანონი თავისი ფორმულირებით უნდა გამოხატავდეს საერთო საზოგადოებრივ და სახელმწიფოებრივ ინტერესებს, წინააღმდეგ შემთხვევაში არ შეიძლება არსებობდეს მისი საყოველთაო „აღიარების“ შესაძლებლობა თითოეული მოქალაქის მხრივ, რის გარეშეც კანონს მოაკლდებიდა საყოველთაო ძლიერება, თუმცა ამ შემთხვევაში მაინც იმოქმედებდა კანონის ისეთი ატრიბუტი, როგორიცაა - სანქცია, დასჯა. იმ შემთხვევაში, როდესაც კანონს არ ახასიათებს საყოველთაობის ფორმა, რაც ადამიანთა უმრავლესობაში უნდა იწვევდეს „აღიარების“ გრძნობას, კანონს აკლდება „საყოველლთაობის“ და „ფორმალური თანასწორობის“ ატრიბუტი და რჩება მხოლოდ და მხოლოდ „დასჯის“ ფუნქცია, რაც ფსიქოლოგიურად საზოგადოებაში ბადებს მისდამი საწინააღმდეგო, საპირისპირო ძალების განწყობას. ისინი თვით გამოდიან „საყოველთაობის“ პრეტენზიით, რაც გარკვეული დროის შემდეგ აუცილებლობით იწვევს ძველი კანონის, თუ კანონმდებლობის შეცვლას ახლით, რომელსაც ექნება ობიექტურობის საყოველთაობის და „ფორმალური თანასწორობის“ ფორმა.

იურიდიული კანონების „ნორმატული“ ბუნება კიდევ ერთ ნიშანს წარმოადგენს ბუნებრივი კანონებისაგან განსასხვავებლად. საერთო ნორმის „მთავარი ნიშანია“ „ჯერარსება“, ანუ იმის მოთხოვნა, რაც „უნდა“ შესრულდეს. მაგალითად, ადამიანი „უნდა“ ლაპარაკობდეს სიმართლეს!“ ნორმაა, რომელიც იმას კი არ აღწერს, რომ ადამიანი სიმართლეს ლაპარაკობს, არამედ მოითხოვს, რომ მან ასე „უნდა“ გააკეთოს. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ნორმა გარკვეულ ვალდებულებას მიაწერს ადამიანს, რაშიც, ამასთანავე, ისიც იგულისხმება, რომ მას, ვისგანაც რაღაცას მოითხოვენ, ისიც შეუძლია, რომ „სხვაგვარად“, ნორმის საწინააღმდეგოდ მოიქცეს[1], ანუ ნორმა დაარღვიოს, არ შეასრულოს ის, რის გარეშეც ამ მოთხოვნას ნორმის აზრი არ ექნებოდა. არავინ არ მოითხოვს, მაგალითად, რომ ვინმეს ჰქონდეს ლამაზი თვალები ან სწორი ცხვირი, ეს ბუნებრივი

[1] Дж. Локк. Опыты о законе природы. Соч. т.3, М., 1988, გვ.4-9.

თვისებებია და ჩვენზე არ არის დამოკიდებული და. მაშასადამე, არც ჩვენი „მოვალეობა“ შეიძლება იყოს და, პირიქით, კანონი თუ ქურდობას კრძალავს, ეს იმიტომ, რომ ადამიანს ასეთი რამის გაკეთება შეუძლია. განსხვავებით იურიდიული კანონებისაგან, ბუნების კანონებს ვერავინ დაარღვევს. იურიდიული და მორალური კანონები, ნორმები ქცევის ისეთი წესებია, რომელნიც „არარას“ წარმოადგენენ ადამიანთა მიერ „აღიარების“ გარეშე. განსხვავებით ამისა, ბუნების კანონს ადამიანთა აღიარება არ სჭირდება, ამის გამოა, რომ ბუნების კანონებს არც არავინ ამტკიცებს და არც არავინ აუქმებს, ისინი „აბსოლუტური“ ბუნების არიან (ჰეგელი).

გარკვეული ურთიერთმიმართება არსებობს მორალურ კანონსა და პოზიტიურ სამართალს, ანუ სამოქალაქო სამართლებრივ კანონთა შორის. ეს ურთიერთმიმართება უპირველეს ყოვლისა ადამიანზე გადის, მის შინაგან და გარეგან მხარეებსა და მათ ერთიმეორესთან მიმართებაში უნდა მოიაზრებოდეს. განსხვავება უნდა მდგომარეობდეს ადამიანის თვალსაზრისში, როგორ უნდა იქნას გააზრებული კანონი - მორალურად, თუ სამართლებრივად, ვინაიდან თავისთავად აღებული, ორივე სახის კანონი მდგომარეობს სინამდვილეში მის წინააღმდეგობრიობაში, რაშიც მდგომარეობს მისი ვალდებულებითი ხასიათი (sollen). ეს კანონები სუბიექტურნი არიან იმდენად, რამდენადაც მათ საფუძველში ძევს ადამიანის მოღვაწეობა, მისი ძალის გამოვლინება[1].

განსხვავება მორალურ და სამართლებრივ კანონებს შორის პირველ რიგში არსებითად გამოიხატება პასუხისმგებლობის ფორმებში. მორალური პასუხისმგებლობა ძირითადად შინაგანი, სუბიექტური ხასიათისაა, როგორც პიროვნების, ასევე საზოგადოების მხრიდან იგი ძირითადად გონიერ ფორმებს, აზროვნებას წარმოადგენს. მასში მონაწილეობას ღებულობს აგრეთვე განცდისეული აზროვნებაც, როგორიცაა გაკიცხვა, შეჩვენება, სინდისის ქენჯნა. აქ დიდი მნიშვნელობა გააჩნია პიროვნების მიერ ცოდვისა, თუ დანაშაულის ჩადენის თვითშეგნებას, გაცნობიერებას და გააზრებას. დანაშაულის მორალური შეგნების ფორმა სუბიექტის მხრიდან შეიძლება გამოვ-

[1] Гегель Г. Философия религии. т. 1, М., 1975, с. 105.



ლინდეს როგორც შინაგანად, ასევე გარეგანი ფორმით. შინაგანად -თვითგაკიცხვის, თვითგვემის ფორმით, ხოლო გარეგანად საკუთარი ფიზიკური არსებობის უარყოფით - თვითმკვლელობით. აქედან, არც ერთი პუნქტი არ შედის პოზიტიური სამართლის, კანონის პასუხისმგებლობის ქვეშ. თვითმკვლელობა დანაშაულად ითვლება მაგალითად, ქრისტიანული რელიგიის თვალსაზრისით, ვინაიდან იგი გაგებულია, როგორც „პროტესტი“, პიროვნების „ამბოხი“ ღმერთის მიერ დადგენილი სამყაროული კანონმდებლობის წინააღმდეგ.

თუ თვითმკვლელობის მოტივი „სხვის“ მიმართ გამოვლენილი აგრესიის თვითარეკვლის შედეგია, მაშინ მას წინ უძღვის „ბრალის“, თუ „ცოდვის“ ერთგვარი „თვითშეგნება“, რომელსაც ზნეობა „სინდისის ქენჯნას“ უწოდებს. ეს არის პიროვნებისეული განცდა, რომელიც სრულიად სუბიექტურია და არ არის აპრიორული, ანუ საყოველთაო და სავალდებულო. წინააღმდეგ შემთხვევაში აუხსნელი და გაუაზრებელი იქნებოდა დანაშაულის ისეთი ფორმები, სადაც სახეზეა ადამიანის მიერ „სხვის“ მიმართ გამოვლენილი არაერთჯერადი (მორალისა და სამართლის პოზიციებიდან მიუღებელი) უკიდურესი აგრესიის ფორმები (მაგ., მხედველობაში გვაქვს: რეციდივიზმი, დანაშაულის პროფესიად ქცევა), საზოგადოებრივ ურთიერთობათა რეგლამენტირება „არაკანონიერი“ კანონებით, რომლებიც შედარებით უფრო „მყარად“ მოქმედებენ, ვიდრე თანამედროვე „პოზიტიური სამართალი“, „არადაჭირავებული“ სერიული მკვლელები და სხვ.

თანამედროვე პროფესიული დამნაშავის მიმართ რომ ვილაპარაკოთ, სინდისის ქენჯნაზე, მონანიებაზე და პასუხისმგებლობის სუბიექტურ, შინაგან ფორმებზე, ეს, თანამედროვე „ძალადობის მორალის“ მიხედვით, უაზრობად ჩაითვლებოდა. ასევე ითქმის „დანაშაულის სიამოვნებაზე“, „სადიზმზე“, სადაც დანაშაულის ჩადენა განიცდება, როგორც უმაღლესი სიამოვნება და პიროვნების განამდვილების საუკეთესი საშუალება. ეს არის „ძალადობის მორალის“, „ძალადობის სამართლის“, ზეკაცის, ძლიერი ნების გამოვლენა და ა.შ., რომელიც საფუძვლად უდევს ნებისმიერ აგრესიას.

„ძალადობის სამართალი“ ძირითადი რგოლია „უსამართლობის“ ცნებაში. ძალადობის სამართალს, თავის მხრივ, გააჩნია

გარკვეული კანონი, რომელიც წმინდა სუბიექტურია, ადამიანის სხეულიდან მომდინარე მიდრეკილებებს, იმპულსებს, ინსტინქტებს და მიზნებს ეფუძნება. ეს არის „ბატონობის კანონი“, რომელიც მეტნაკლებად ყველა ადამიანში ძევს და განსაზღვრავს მისი სოციალური ქმედების მრავალსახეობას. „ბატონობის კანონის“ გამოვლენას „ძალადობის სამართალი“ ეწოდება და იგი მოდის „ego“-დან და „თავისუფლების ნებას“ ეფუძნება.

ისმება საკითხი: როგორც შეიძლება გავიზიაროთ „ძალადობის სამართალი“; არის „ძალადობის სამართალი“ უბრალო „უკანონობა“, თუ მასაც აქვს გარკვეული კანონი, როგორც არსის, ისე სამართლებრივ-სოციალური თვალსაზრისით?

„ძალადობრივი სამართალი“ უპირველეს ყოვლისა შეიძლება გავიზიაროთ, როგორც ადამიანის სოციალური ქმედება-ქცევა, დაფუძნებული ნების აბსოლუტური თავისუფლების პრინციპზე მაშინ, როდესაც ადამიანი ნება, წარმოდგენილია, „თითქოს“ ის იყოს აბსოლუტურად თავისუფალი.

რა ადგილი უჭირავს ძალადობრივი სამართლის ცნებაში პრინციპს „თვალი თავისა წილ, კბილი კბილისა წილ“, სისხლის აღების კანონს და ე.წ. „ადათობრივ“ სამართალს, როგორც „ბუნებრივი სამართლის“ ერთ-ერთ პოზიტიურ გამოხატულებას?

აბსოლუტური თავისუფლების პრინციპიდან აუცილებლობით გამომდინარეობს მეორე, ქვემდებარე პრინციპი, როგორიცაა - „მე მსურს“. ეს არის პრინციპი ძლიერი ნების მქონე ადამიანის მიერ სამართლებრივი ღირებულებების და კანონების, როგორც „სუსტების“ სამართლის გამოხატულების, მათი ნგრევის გამართლებისა და შესაბამისად „ძალადობრივი“ სამართლის დაფუძნებისა. შრომაში „თანამედროვე, ძალიან თანამედროვე“ (1878) ნიცშე აღნიშნავს, რომ სამართალს გააჩნია ძალა და არსებობს დიდი ხანია მხოლოდ იმ რწმენის წყალობით, რომელსაც მასში დებს მონური სული[1]. ნიცშეს ამ მოსაზრების შესახებ ცნობილი ფრანგი მოაზროვნე ჟ. კარბონე აღნიშნავს, რომ ნიცშეს მიერ სამართლის შეფასება ძალზე პესიმისტურია. სამართალი - ეს ბოროტებაა, რამდენადაც „მისწრაფება, მისი დახმარებით გაამყარონ არსებული, ნიშნავს ცხოვრების

[1] Ницше Ф. Полн. соб. соч., т. III, М., 1911. с. 145.



გაჩერებას, გაყინვას. ზუსტად ასევე, სახელმწიფოც ნიცშესათვის ბოროტებაა, ყოველ შემთხვევაში ის სახელმწიფო, რომელიც თავის თავს თვლის სამართლებრივად, ე.ი. ლიბერალურად და დემოკრატიულად. განსაკუთრებით აშკარაა ნიცშეს იურიდიული პესიმიზმი და ნიჰილიზმი სისხლის სამართლის სფეროში. შრომებში „აისი“ (1881) და „მორალის გენეალოგია“ (1887) მან დეტალურად განიხილა დასჯის შესახებ აღიარებული კლასიკური მოძღვრება (განსაკუთრებით კი დასჯის მიზნების დასაბუთება) და მივიდა დასკვნამდე დასჯის მოძღვრების არამიზანშეწონილობის შესახებ. დასჯა არასოდეს არ ემსახურება დამნაშავის გამოსწორებას. იგი მხოლოდ და მხოლოდ აიძულებს მას, იყოს უფრო ფრთხილი. ამით იგი ხდება უფრო უარესი[1].

„ძალადობრივი სამართლის“ შემდეგი კანონია „დროის წინააღმდეგობა“, რაც ნიშნავს სოციალური განვითარების დროის მოთხოვნების საპირისპირო სამართლებრივ კანონმდებლობის, ან ხელისუფლების უკანონო ქმედებებს, ხარისხმატულ პოლიტიკურ წყობას, ან მმართველობას. „დროისადმი წინააღმდეგობის“ კანონი ლოგიკურად გამომდინარეობს აბსოლუტური ვოლუნტარიზმის პრინციპისაგან. ე. დიურკჰაიმს მიაჩნია, რომ სამართალშეგნება არის კოლექტიური ცნობიერების გამოხატულება და შედეგი[2], მაგრამ კოლექტიური ცნობიერება საბოლოო ჯამში სუბიექტის და სუბიექტურ ცნობიერებაზეა დაფუძნებული, რასაც, ჩვენი აზრით, ლიდერის ცნობიერება წარმოადგენს, შეთანხმებულს დროის გარკვეულ მომენტში და მონაკვეთში პოლიტიკური ჯგუფის ცნობიერებასთან და ნებასთან. „კოლექტიური ცნობიერება“, ჩვენი აზრით, ძალზე სუსტი ცნებაა, რათა მასზე დაფუძნებულ იქნას სოციალური ცხოვრების ისეთი მნიშვნელოვანი და ძალისმიერი რეალური ფაქტორები, როგორიცაა პოლიტიკა და სამართალი. აბსოლუტური ვოლუნტარისტული პრინციპი, რომელიც „თითქოს“ უნდა იყოს დემოკრატიული იდეის ფუნქციონალური გამოხატულება საზოგადოებაში, პირველივე განხილვისთანავე, მას მიუჩენს მეორეხარისხოვან ადგილს სამართლებრივ დოგმატიკაში. „კოლექ-

[1] Карбонье Ж. Юридическая социология. М., 1986, с. 101-102.

[2] იქვე. გვ. 103.

ტიური ცნობიერება" ინდივიდუალური ცნობიერების გამოხატულებაა, რომელიც „აბსოლუტური ვოლუნტარიზმის" პრინციპს ეყრდნობა. სოციალური ცხოვრების ფორმა, მართალია, კოლექტიური ცნობიერება და ქმედებაა, მაგრამ ინდივიდუალური ცნობიერებისა და ქმედების გათვალისწინების გარეშე „კოლექტიური ცნობიერება" მეტაფიზიკური და გარედან თავსმოხვეული ქიმერაა. რაც არ უნდა „კოლექტიური ცნობიერებისეული" ფორმა ჰქონდეს სამართალს და პოლიტიკას, მისი შინაგანი ბირთვი და ენერგია ინდივიდუალური ცნობიერება და ნებაა, რომელიც რეალურად სოციალურ ქმედებაში გამოიხატება და რომელიც შეიძლება სამართლებრივი თვალსაზრისით საინტერესო იყოს. ამ კუთხით, სამართლებრივად საინტერესო და მომცველი შეიძლება ძირითადად სამი მიმართულება დავადგინოთ:

1. ეკონომიკური ხასიათის ქმედება და ურთიერთმიმართებანი;
2. პოლიტიკური ხასიათის ქმედება და მიმართებანი;
3. სამართლებრივი ქმედება და გადაწყვეტილება.

„ძალადობრივი სამართალი" წმინდა ინდივიდუალისტურია, პიროვნებისეულია, ან ანონიმურია. „შურისძიება" და „სისხლის აღების კანონი" ძალადობრივი სამართლის" აუცილებელი ატრიბუტებია, მაგრამ ძალადობრივი სამართალი არ არის მხოლოდ და მხოლოდ დანაშაულის ჩადენა, არამედ იგი, ამასთანავე, გულისხმობს საზოგადოების განვითარების საწინააღმდეგო კანონმდებლობის და სამართლის დადგენას და მის სავალდებულო ხასიათს.

შურისძიების და „სისხლის აღების წესის" ერთ-ერთი აუცილებელი მიზეზი „ძალადობრივი სამართლის" რეალობაა. მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ეს ორი ცნება ერთმანეთს ემთხვევა. ძალადობა და ძალადობრივი სამართალი უფრო ფართო ცნებაა, ვიდრე შურისძიება, შურისძიების ცნება კი უფრო ფართოა, ვიდრე სისხლის აღების წესი, ვინაიდან შურისძიება შეიძლება სხვადასხვა ფორმით გამოვლინდეს.

„ძალადობრივი სამართალი" შეიძლება არა რეალობიდან და მატერიალური ფაქტორებიდან მიმდინარეობდეს, არამედ ადამიანის აზროვნებიდან და იდეიდან. არისტოტელეს აზრით, უთანასწორობა არის ძირითადი მიზეზი აჯანყებებისა სახელმწიფოში, ვინაიდან ყველა მოქალაქე ერთნაირად არ მონაწილეობს სახელმწიფოს



მართვაში ე.ი. სამართლებრივად და პოლიტიკურად უუფლებონი არიან... აჯანყება ყველგან ხდება უთანასწორობის გამო...აჯანყებას ყველგან იწვევს სწრაფვა თანასწორობისაკენ[1]. თანასწორობა კი, უპირველეს ყოვლისა, თანასწორ - „უფლებიანობაა" და უმნიშვნელოვანესია პოლიტიკური, ეკონომიკური და სამართლებრივი თვალსაზრისით.

ძალადობრივი სამართლის თანამედროვე გამოხატულებად შეიძლება ჩაითვალოს რომელიმე აკვიატებული რეალური ელფერის მქონე იდეაც, მაგალითად, „საყოველთაო კეთილდღეობის", „ერთი ერის უპირატესობის", „მსოფლიო ბატონობის" და სხვა ამგვარი. ძალადობრივია ყველა სამართალი, რომელიც პიროვნების „ეკზისტენციაში" იჭრება და მის ავტონომიას უარყოფს. ეს პრობლემა ყველა კონსტიტუციაში იგულისხმება, მაგრამ დოგმატიკაში, სისტემაში, ხშირად ქრება. ეს არის კონსტიტუციისადმი დოგმატიკის სავალდებულო შესაბამისობისა.

ძალადობის კანონს შემდეგი ფორმის საფუძველი შეიძლება ჰქონდეს:

1. პირველი, ეს არის ძალადობის ბუნებრივი-მატერიალური მიზეზი, რომელიც მატერიალურ სხეულში ძევს;
2. მეორე - ძალადობის მიზეზი, რომელიც სოციალურ სხეულში ძევს (სახელმწიფო).
3. მესამე ძალადობის მიზეზი, რომელიც იდეაში ძევს (სამართლებრივი იდეოლოგია).

ძალადობა სამართლებრივი თვალსაზრისით, „უჩინარია" (უხილავია), მას ყოველთვის დამტკიცება, მატერიალიზება-დასაბუთება ესაჭიროება. ძალადობა ყოველთვის მიზეზის როლში გვევლინება და მისი დასაბუთება მხოლოდ და მხოლოდ მატერიალური შედეგით შეიძლება. შესაძლოა პიროვნება ცდაში ხედავს ძალადობის ფაქტს ან თავისი თავის, ან სხვის მიმართ, მაგრამ მისი მატერიალური დასაბუთება მას შეუძლია მხოლოდ შედეგის, სამხილის, ან ჩვენების სახით, რაც ხშირად მატერიალურად არამყარია (საჭიროა მატერიალურ-სხეულებრივი სიმყარე).

[1] არისტოტელე. პოლიტიკა. II წიგნი, თბილისი, 1996, გვ.13.

## თავი IX. პიროვნება და მასობრივი ადამიანი

### §1. მასა და ელიტა

საყოველთაოდ აღიარებულია, რომ ევროპული კულტურა განიცდის კრიზისს. ამ კრიზისის მთავარი მიზეზია ის, რომ მასა ხდება სრულყოფილი სოციალური ძალა. მასა ეუფლება საზოგადოებას, ცდილობს მის მართვას, ამისათვის საჭირო ყოველგვარი გამოცდილების გარეშე. ეს კი არის სწორედ ის უმძიმესი კრიზისი, რომელიც მსჭვალავს ხალხებს, ერებს, კულტურებს. მსგავსი კრიზისი არა ერთხელ მომხდარა კაცობრიობის ისტორიაში, მას ეწოდება - „მასების ამბოხი". ორტეგა ი. გასეტი ფიქრობს, რომ არა აუცილებელი ტერმინებში, „ამბოხი, „მასა", „სოციალური ძალა", მხოლოდ და მხოლოდ პოლიტიკური აზრი ჩავდოთ. ვინაიდან, ეს იქნებოდა ამ ცნებების მოცულობის შემცირება. საზოგადოებაში პოლიტიკური ცხოვრების გარდა არის ცხოვრების ისეთი სხვა ფორმებიც, როგორიცაა სულიერი, ზნეობრივი, სამართლებრივი და სხვ., ივი მოიცავს აგრეთვე კოლექტიურ მოხმარებასა და ჩაცმა-დახურვას.

მასის გადაქცევა სრულყოფილ სოციალურ ძალად ზღუდავს პიროვნების, როგორც ინდივიდის თავისუფლებას, მის სიცოცხლეს, ცხოვრებას. მასის გადაქცევა სოციალურ ძალად გამოიხატება „სისავსის" ფაქტით ყველგან და ყველაფერში. ყველგან საზოგადოებრივი თავშეყრის ადგილებში, ქუჩებში, მოედნებზე, კაფეებში, ერთი სიტყვით, ქალაქებში, „მასა" გამოდის წინა პლანზე; სიმრავლე ნთქავს ყოველ სივრცეს. ის, რაც წინათ არ იყო პრობლემა, ახლა გადაუჭრელია - ადგილის მოძებნა. ისმება კითხვა: საიდან წარმოიშვა ასეთი კრიზისული ფორმის სიმრავლე, რომელიც თრგუნავს ადამიანის ინდივიდუალური შესაძლებლობების გამოვლინების ჰუმანურ ფორმებს, თავისუფლებას? ბუნებრივია, რომ ეს სიმრავლე არ არის არარადან წარმოშობილი. „ინდივიდები, რომლებიც ქმნიან სიმრავლეს, იყვნენ ადრეც, მაგრამ არა როგორც სიმრავლე. გაფანტულნი პატარა ჯგუფებად, ან მარტოდ მარტო, ისინი ეწეოდნენ, რა თქმა უნდა, შეთანხმებელ, ველურ ცხოვრებას. ყოველ მათგანს - ინდივიდს თუ პატარა ჯგუფს - ეკავა ადგილი, შესაძლოა თავისი საკუთარი, სოფლად, ქალაქად, ან დიდი ქალაქის რომელიმე კვარტალში"[1].



სიმრავლე დღემდე შეუმჩნეველი იყო და ყოველთვის ისტორიის უკანა პლანზე იდგა; დღეს იგი გადამწყვეტელი ფაქტორი ხდება საზოგადოებრივ ცხოვრებაში. თუკი ადრე ინდივიდი შესამჩნევი იყო და ისტორიაში გადამწყვეტ როლს ასრულებდა, ახლა ივი უკანა პლანზე გადადის და ადგილს უთმობს სიმრავლეს, სამაგიეროდ, სიმრავლე, რომელიც ადრე სოციალური სცენის კულისებში იმყოფებოდა, ახლა რამპისაკენ მიიწევს - იგი ხდება ძირითადი პერსონა; აღარ არსებობენ გმირები, არის მხოლოდ გუნდი[2]. სიმრავლის აღნიშნული ცნებით ორტეგა აფუძნებს საზოგადოებრივი სტრუქტურის ისეთ ცნებას, როგორიცაა, მასის ცნება, და ასკვნის, რომ საზოგადოება მუდამ ორი ფაქტორის დინამიკურ ერთიანობას წარმოადგენს - ელიტისა და მასისა. აღსანიშნავია ის გარემოება, რომ ორტეგას ასეთი დაყოფისათვის საფუძვლად არ მიაჩნია საზოგადოების სტრუქრუტული ანალიზის ისეთი მეთოდი, როგორიცაა საზოგადოების კლასობრივი დაყოფა. იგი იძლევა საზოგადოების სტრუქტურის აბსტრაქტულ სურათს. მისი აზრით, „ელიტა" არიან ინდივიდები, ან ინდივიდთა სპეციალური კლასიფიკაციის ჯგუფები, ხოლო „მასა" არის ადამიანთა კრებული არა განსაკუთრებული კვალიფიკაციისა"[3].

საშუალო ადამიანის ფაქტორი თანამედროვე საზოგადოებაში საგრძნობია. ორტეგა განასხვავებს მუშათა კლასს საშუალო ადამიანისაგან და თვლის, რომ მასის ქვეშ არ უნდა გავიგოთ მხოლოდ და მხოლოდ მუშათა კლასი. „მასა" სხვა არაფერია, თუ არა „საშუალო ადამიანი", ის რაც უწინ „სიმრავლეს" წარმოადგენდა ახლა, ორტეგას აზრით, ფორმირდება ერთგვარ თვისებად, რომელიც იმაში მდგომარეობს, რომ „მასობრივი ადამიანი" (Massenmensch) არ ამღლდება სხვა ადამიანებზე და ცდილობს არ განსხვავდებოდეს სხვა ადამიანებისაგან, რითაც იმეორებს თავის თავში ადამიანის საერთო ტიპს. სიმრავლე აქ ორსახოვანი ია-

---

1 Gasset O. Der Aufstand der Massen. Stuttgart. 1965, S. 72.

2 იქვე.

3 იქვე გვ. 73.

ნუსის როლში გვევლინება: ერთი მხრივ, იგი განსაზღვრავს იმას, რომ ადამიანში დათრგუნოს ინდივიდი, მისი ცხოვრება, იდეათა სამყარო, აზრთა ინდივიდუალური წყობა, ერთი სიტყვით, ინდივიდის თავისუფლება და, მეორე მხრივ, განაპირობებს დათრგუნულ თავისუფლებასთან", სხვა ინდივიდთან. ამასთანავე, იგი აგრეთვე განსაზღვრავს იმ თანხმობას იდეებისა, ცხოვრების ფორმებისა იმ ინდივიდთა შორის, რომლებიც მიეკუთვნებიან ამ სიმრავლეს.

მასისათვის დამახასიათებელი ნიშნის - „არ გამოყოფის" - საწინააღმდეგოდ ელიტა სწორედ „სხვისაგან გამოყოფის" ნიშნით ხასიათდება. მაგალითისათვის შეიძლება მოვიყვანოთ ინგლისური კონფორმისტული სექტების პრინციპი - არ გაიზიარონ დიდი მასის შეხედულებანი. ამ ჯგუფებში მკვეთრად ფიგურირებს მათი დისტანციური ხასიათი. პრინციპი - „თავისი თავი სხვისაგან გამოჰყონ" - პირდაპირ უკავშირდება ყოველგვარი ელიტის წარმოქმნას. თავისი თავის სხვისაგან გამოყოფა არ უნდა იქნეს გაგებული მხოლოდ გარეგნული ასპექტით, არამედ მას გააჩნია აგრეთვე შინაგანი მხარე, რომელიც განსაზღვრავს გარეგანს. გამორჩეული ადამიანი არის ისეთი ადამიანი, რომელიც თავისი თავისაგან მეტს მოითხოვს, ვიდრე სხვებისაგან. ორტეგა კაცობრიობას ყოფს: ისეთ ადამიანებად, რომლებიც თავისი თავისაგან ბევრს მოითხოვენ და ბევრ სიძნელეებს ეჭიდებიან და ადამიანებად, რომლებიც თავისი თავისაგან ბევრს არაფერს მოითხოვენ და არ გადიან თავისი თავის გარეთ. ასეთი ადამიანები ისეთებივე რჩებიან, რასაც წარმოადგენენ. იმთავითვე, მასას მიეკუთვნება სწორედ უკანასკნელი ჯგუფის ადამიანები, რომლებიც „განზე დგანან" და არ ეზიარებიან ისეთ ღირებულებებს, როგორიცაა სიკეთე და ბოროტება. მასობრივი ადამიანი ოპერირებს მხოლოდ ერთი პრინციპით - მოიქცეს, იცხოვროს ისე, როგორც „სხვა". იგი თავს იჭერს საშუალო პოზიციაზე ბოროტებასა და სიკეთეს შორის, რის გამოც იგი საშუალო ადამიანს წარმოადგენს.

ელიტა და მასა, გარდა სოციალური ასპექტისა, უნდა გავიგოთ აგრეთვე ადამიანურ ასპექტში. ეს უკანასკნელი წარმოადგენს სწორედ იმ საფუძველს, რომელმაც უნდა განსაზღვროს სოციალური ასპექტი. მასისა და ელიტის ცნებებში არაა აუცილებელი



ვიგულისხმოთ „მაღალი" და „დაბალი" კლასების დაქვემდებარება. მასისა და ელიტის განსხვავებაში განმსაზღვრელი ადგილი სუბიექტურ ფაქტორზე, სუბიექტურ ნებაზეა დამოკიდებული. ამ თეზისიდან გამოსული, ორტეგა უარყოფს კლასის ტრადიციულ ცნებას და მის ადგილას სუბიექტური ფაქტორით განსაზღვრულ ადამიანთა ორ ჯგუფს სვამს. „მკაცრად აღებული - წერს იგი ყოველ სოციალურ კლასში არის ჭეშმარიტი მასა და ჭეშმარიტი ელიტა"[1].

თანამედროვე სამყაროში, მასამ მოახდინა საკუთარი როლის გაცნობიერება სოციალურ ძალთა ურთიერთდამოკიდებულებაში. მასა საზოგადოებაში იკავებს ელიტის ადგილს ისე, რომ ამავე დროს იგი არ კარგავს მასის თვისებებს. თანამედროვე საზოგადოება განიცდის ზედმოკრატიის ტრიუმფს. მასა ანადგურებს ყველაფერ იმას, რაც წარსულში ამაღლებული და შესანიშნავი იყო. არა მხოლოდ წარსულ ღირებულებებს მოელით განადგურება, არამედ იმის საშიშროებაც წარმოიშობა, რომ ის, რაც არ არის ისეთი, როგორც ყველა, დათრგუნულ იქნეს. საზოგადოებაში ბატონდება „ჩვეულებრივის" სული, მიმდინარეობს საზოგადოებრივი ცხოვრების ნიველირება. „თანამედროვეობისათვის დამახასიათებელია, რომ ჩვეულებრივმა სულმა გაიცხადა საკუთარი „ჩვეულებრიობა", მაგრამ გააჩნია იმდენი სითამამე, რომ გაამართლოს საკუთარი ჩვეულებრივობა და ყველგან დააფუძნოს იგი"[2]. „ჩვეულებრივობის" მაგალითია ჩრდილოეთ ამერიკა, სადაც ბატონობს კანონი - „სხვაგვარად ყოფნა უმსგავსობაა".

თანამედროვე სამყაროში მასა გამოდის, როგორც ადამიანთა ისეთი დიდი ჯგუფი, რომელმაც თავიდან მოიშორა შინაგანი მონობა და დაეუფლა თავისუფლების გრძნობას. საშუალო ადამიანი, რომელიც შეადგენს მასას მთელი თავისი სულიერი სამყაროთი, ხდება თავისი თვითობისა და ცხოვრების ბატონი. იმის მიზეზად, რომ მასა ხდება გაბატონებული ფენომენი საზოგადოებრივ ცხოვრებაში, არის „ისტორიული დონის ამაღლება", რაც გამოიხატება ვიტალური მოთხოვნილებების დაკმაყოფილების დონის ძლიერი ამაღლებით. ვიტალური მოთხოვნილებების დაკმაყოფილების გაზრდის

[1] იქვე გვ. 75.
[2] იქვე გვ. 78.

მოვლენას უნდა მიეწეროს ის ფაქტი, რომ საშუალო ევროპელი მთელი თავისი სულიერი ვიტალური და მორალური სამყაროთი ემთხვევა საშუალო ამერიკელის სულიერ, ვიტალურ და მორალურ სამყაროს. ვინაიდან, ამერიკელი საშუალო ადამიანის ცხოვრების სტანდარტი უფრო მაღალია, ვიდრე ევროპელისა; მომავლის მიზნად უნდა ჩაითვალოს ამერიკა.

ვიტალური მოთხოვნილებების დაკმაყოფილების ზრდის ფაქტიდან, რომელიც ახდენს ადამიათა ცხოვრების ნიველირებას, ორტეგა ასკვნის, რომ თანამედროვე ეპოქაში ხდება საზოგადოებრივი კლასების გათანაბრება და არა მხოლოდ, კლასებისა, არამედ კონტინენტებისაც. იგი წერს: „ჩვენ ვცხოვრობთ გათანაბრების დროში; შესაძლებლობანი თანაბრდება, საზოგადოების შემადგენელი კლასების კულტურა თანაბრდება, თანაბრდებიან აგრეთვე გვარები (Geschlechter) და კონტინენტები“[1].

მასების ბატონობა შეიცავს პოზიტიურ ასპექტსაც. ეს ასპექტია ისტორიული დონის ამაღლება, რომელიც ხასიათდება „დროის სიმაღლით“. ისტორიული ეპოქები განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან ვიტალური მოთხოვნილებების დაკმაყოფილების დონით. უმაღლეს დონედ, „დროის სიმაღლედ“ ორტეგას ბურჟუაზიული საზოგადოება მიაჩნია. იგი განიხილავს მას, როგორც „ადამიანური საზოგადოების „ბუნებრივ“ ფორმას და თვლის გარდაუვალ მოვლენად. სტანდარტიზაციის პროცესი დაკავშირებულია კაპიტალიზმის განვითარების თანამედროვე სტადიასთან, მაგრამ იგი მას ეძებს არა კაპიტალისტური წარმოების განსაკუთრებულ ხასიათში, არამედ მშრომელთა ცხოვრების დონის შედარებით ამაღლებაში, რომელმაც თითქოს და მოახდინა რა ცხოვრებისათვის ბრძოლის აუცილებლობის ლიკვიდაცია, წარმოშვა მათში მომხმარებლური დამოკიდებულება ყველაფრისადმი, რაც შექმნილია ცივილიზაციის მიერ“[2].

ცივილიზაციამ შექმნა მრავალი საგანი, რომელიც ზრდის უნივერსიუმს. მაგრამ, მასების ბატონობა, ცხოვრების დონის ამაღლება, დროის სიმაღლე წარმოადგენენ ვიტალური მოთხოვნილებების დაკმაყოფილების შესაძლებლობების ზრდას. სწორედ ამ აზრით უნდა გვესმოდეს უნივერსუმის ზრდა, რომლის მთავარი მახასიათებელია სულ უფრო მრავალი საგნის არსებობა. ყოველი საგანი წარმოადგენს ვიტალური მოთხოვნილების დაკმაყოფილების საშუალებას - ყიდვის საშუალებას. თუკი შევადარებთ ერთმანეთს ორ ადამიანს, რომელთაგან ერთი არის თანამედროვე, ხოლო მეორე, მეთვრამეტე საუკუნისა და მათ გააჩნიათ შემსყიდველობის ერთნაირი უნარი, აღმოჩნდება, რომ მეთვრამეტე საუკუნის ადამიანს უფრო ნაკლები ნივთის შესყიდვა შეეძლო, ვიდრე თანამედროვე ადამიანს. თანამედროვე ადამიანის შემსყიდველობითი შესაძლებლობანი პრაქტიკულად შეუძღუდავია. ძნელია მოიაზრო ისეთი საქონელი, რომელიც ბაზარზე არ იყიდება. ამ ფაქტით შეიძლება დავასკვნათ, რომ ადამიანის ყოფიერება შედგება, უპირველეს ყოვლისა, ყიდვის შესაძლებლობათა განცდებისაგან[1]. მისი აზრით, ადამიანებს ავიწყდებათ საკუთარი ჭეშმარიტი არსება, ის, რაც მათში არსებითია, იმის გამო, რომ გარშემორტყმულნი არიან საგნობრივი ყოფიერებით; ისინი იფანტებიან საგანთა სიმრავლეში. მათ ავიწყდებათ საკუთარი ადამიანობა და ხდებიან საგნების მონები. „ფეტიში“ ადამიანი კი არა, არამედ საგანი ხდება - ესაა კულტურის დეჰუმანიზაციის მიზეზი. „ადამიანური შესაძლებლობები“ ბურჟუაზიულ საზოგადოებაში იცვლება „ყიდვის შესაძლებლობებით“, რაც კანონზომიერ მოვლენას წარმოადგენს.

სამყარო წარმოადგენს ცხოვრების შესაძლებლობათა ჯამს. სამყარო არ უნდა გვესმოდეს, როგორც რაღაც ადამიანისაგან ჰიპოსტაზირებული. ჩვენ ყოველთვის წარმოვადგენთ ჩვენი შესაძლებლობების უმცირეს ნაწილს, ხოლო შესაძლებლობათა სამყარო ამოუწურავია. თანამედროვე ეპოქაში იზრდება ადამიანის შესაძლებლობები. სულიერ სამყაროშიც იგრძნობა ზრდა, ჩნდება მეტი იდეა, პოზიცია, მეცნიერება. იზრდება დიდი ქალაქების რიცხვი, რომელშიც ძირითად მცხოვრებს წარმოადგენს საშუალო ადამიანი. იზრდება ადამიანის უნარები და ძალები, როგორც ფიზიკური და სპორტულ, ასევე მეცნიერების სფეროში. მაგალითად, ფიზიკა-

[1] იქვე გვ. 86.
[2] Современный экзистенциализм. М., 1966. с. 427.



[1] Gasset O. Der Aufstand der Massen. Stuttgart. 1965, S. 99.

ში მოხდა აღმოჩენები, რომლებიც ბევრად აღემატება ნიუტონის ფიზიკას, მაგრამ ყველაფერი ეს არ გვაძლევს იმის მტკიცების უფლებას, რომ ადამიანური ცხოვრება დღეს უკეთესია, ვიდრე სხვა ეპოქებში. აქ არ არის აუცილებელი ვიგულისხმოთ მხოლოდ და მხოლოდ ღირებულებების გაუფასურება, არამედ ცხოვრების რაოდენობრივი და ინტენსიური მატება, რაც წარმოშობს ვიტალური ძალების გაქრობას. ცხოვრების რაოდენობრივ და ინტენსიურ მატებაში იმალება ევროპის დაღუპვა. მაგრამ ორტეგას ეს მიაჩნია არა ევროპული კულტურის ან ევროპული ორგანიზმების დაღუპვად, არამედ იგი ევროპის დაღუპვას ანიჭებს გლობალურ მნიშვნელობას. ნიცშესაგან განსხვავებით, ორტეგა, ევროპის კრიზისს ღირებულებათა გაუფასურებაში კი არ ხედავს, არამედ ცხოვრების რაოდენობრივ და ინტენსიურ ზრდაში. იგი თვლის, რომ შეუძლებელია ვინმემ გაიგოს თანამედროვე საუკუნე იმის გარეშე, თუკი იგი ზედმიწევნით არ შეისწავლის აღნიშნულ ფაქტს. ნიცშე და ორტეგა სხვადასხვა გზებით, მაგრამ მაინც ერთ ფაქტს ეხებიან. ესაა თანამედროვე საზოგადოების კრიზისი. შეიძლება ისეთი შთაბეჭდილება შეიქმნას, თითქოს ორტეგა საერთოდ არ ეხება ღირებულების პრობლემას, მაგრამ ეს მხოლოდ ერთი შეხედვით, გავისხენოთ, რომ საზოგადოებას იგი ორ მომენტად ყოფს ელიტისა და მასისა, სადაც ელიტა წარმოადგენს ღირებულებათა ჭეშმარიტ დამფუძნებელსა და მატარებელს. ვინაიდან თანამედროვე საზოგადოებაში წინა პლანზე ელიტა კი არა, არამედ მასაა, უფრო მეტიც, მასა თვით იკავებს ელიტის, ადგილს, გასაგებია, რომ ღირებულებათა მატარებელიც აღარ არსებობს ტრადიციული აზრით. ამის გამო, „არაა გასაკვირი, რომ სამყარო დღეს დაცლილია ყოველგვარი გაგების, მიზანდასახულობისა და იდეალებისაგან. არავინ მისდევს ახლა მათ. ეს ელიტა დროშის ფრიალია, რომელიც მასების ამბოხის უკანა მხარეს წარმოადგენს“[1].

როგორც აღვნიშნეთ, თანამედროვეობა მდიდარია შესაძლებლობებით და ბევრად აღემატება წარსულში არსებულ ეპოქებს. თავისი უზარმაზარი მასშტაბების გამო იგი დაცლილია ტრადიციული ღირებულებებისა და პრინციპებისაგან. იგი მთელი თავისი ბუნებით პრობლემატურია და არ შეუძლია ორიენტირებული იყოს წარსულზე, თუ წარსულში ეპოქები ერთმანეთისაგან საგრძნობლად იყვნენ დავალდებულნი - წინა ეპოქა განსაზღვრავდა მომდევნო ეპოქის ღირებულებებს, პრინციპებს, ტრადიციებს. ახლა ცხოვრების ზრდამ გამოიწვია ადამიანრური შესაძლებლოების ისეთი ზრდა, რომ იგი ვეღარ თავსდება ტრადიციული მორალისა და პრინციპების ჩარჩოებში. დგება კრიზისი, რომლის დროსაც ძველი ტრადიციები, პრინციპები, ნორმები კარგავენ თავის ცხოველმყოფელობას. კრიზისი იმდენად ღრმაა, რომ შეუძლებელია მისი აღმოფხვრა. მასა ანადგურებს ყოველგვარ ტრადიციასა, თუ ღირებულებას.

ღირებულებათა და ტრადიციათა მატარებლის - ელიტის ნაცვლად, საზოგადოებაში ბატონდება ისეთი ადამიანი, რომელიც მთელი თავისი არსებით ცდილობს იდგეს საშუალო პოზიციაზე. ასეთ ადამიანს ორტეგა მასობრივ ადამიანს უწოდებს. იგი წარმოადგენს კოლექტიური ცნობიერების მქონე არსებას. კოლექტიური ცნობიერება ესაა თანამედროვე საზოგადოებრივი ცხოვრების ძირითადი მახასიათებელი. მთელი საზოგადოებრივი ცხოვრება კოლეტიური ცნობიერების მქონე მასის ხელშია, რომელიც ისეთ სიძლიერეს აღწევს, რომ თრგუნავს ყოველგვარ ოპოზიციას. ორტეგა პესიმისტურადაა განწყობილი თანამედროვე საზოგადოების მიმართ და თვლის, რომ ასეთ მასობრივ საზოგადოებას მასობრივ ადამიანს, მთელი თავისი მასობრივი სამყაროთი არ გააჩნია არავითარი მომავალი. იგი არ შეიძლება ჩაითვალოს დასაწყისად, რომელსაც აქვს რაიმე მომავალი. იგი დასასრულია დასაწყისია. იგი არ მიემართება რომელიმე მიმართულებით, ვინაიდან საერთოდ არავითარ მოძრაობას არ განიცდის. ასეთი საზოგადოება მხოლოდ დღევანდელი დღით ცხოვრობს. მას არა აქვს არავითარი მომავალი. მას არ გააჩნია არა მხოლოდ მომავალი, არამედ იგი ვერ პოულობს დასაყრდენს წარსულშიც, ვინაიდან წარსული უარყოფილია ყოველგვარი შებრალების გარეშე. თუკი წარსულში, ყოველ საზოგადოებას მხარს უჭერდა წარსული და მიისწრაფოდა მომავლისაკენ ე.ი. არსებობდა თამამი მიზანდასახულობანი, გეგმები, ახლა მსგავსი მხარდაჭერა გამორიცხულია. „მასობრივი ადამიანი

[1] იქვე, გვ. 106.

არის ადამიანი, რომელიც ცხოვრობს ყოველგვარი მიზნის გარეშე... ამიტომ არ აგებს იგი არაფერს, თუმცა მისი ძალები და შესაძლებლობები უზარმაზარია“[1]. მართალია თანამედროვე ადამიანი ტექნიკურად უფრო მეტი შესაძლებლობების მქონეა, მაგრამ მისი სულიერი სამყარო შეუდარებლად უფრო ღარიბია, ვიდრე წარსული ეპოქების ადამიანისა.

მასობრივი ადამიანის საზოგადოებრივ გამოხატულებაა ლიბერალური დემოკრატია. როგორც ცნობილია, ლიბერალური დემოკრატია, რადიკალიზმთან შედარებით, თავისი არსებით საშუალო პოზიციაზე დგომას წარმოადგენს, არის თანამედროვე საზოგადო ყველაზე არსებით გამოხატულებას. აღსანიშნავია ის გარემოება, რომ ორტეგა არა მხოლოდ ამჩნევს ბურჟუაზიული საზოგადოების ლიბერალურ მიდრეკილებას, არამედ თავისებურად ცდილობს კიდეც შესაბამისი არგუმენტის მოყვანას. ასეთ საფუძვლად, რომელიც ძირითადად განსაზღვრავს ლიბერალური დემოკრატიის, როგორც სამოქალაქო საზოგადოების გამოხატულებას, მართალია ითვლება მასობრივი ადამიანი, მაგრამ მასობრივი ადამიანის საფუძვლად შეიძლება ჩაითვალოს ტექნიკური მიღწევები. ორტეგა ლიბერალურ დემოკრატიას და ტექნიკას მიიჩნევს საზოგადოებრივი ცხოვრების ყველაზე მაღალ ფორმებად შედარებით ყველა აქამდე ცნობილ ფორმასთან და თვლის, რომ უფრო უკეთესმა ცხოვრების ტიპმა თავისი არსებობის საფუძვლები უნდა გაამართლოს და განამტკიცოს. იგი გამორიცხავს ყოველგვარ შესაძლებელ ვარიანტს ცხოვრების წარსულ ფორმებთან დაბრუნებისა და მათ თვითმკვლელობად მიიჩნევს. მაგრამ ორტეგას მისამართით უნდა აღინიშნოს ის გარემოება, რომ მას არ მიაჩნია თანამედროვე სამოქალაქო საზოგადოება საუკეთესო ვარიანტად; იგი თვლის, რომ თუკი გაგრძელდება მასობრივი ადამიანის ბატონობა სულ ცოტა ოცდაათი წელი, ევროპა ჩავარდება „ბარბაროსობაში“, ვინაიდან „მასების ამბოხება“ იგივეა, რაც ბარბაროსობაში ჩავარდნა. ორტეგას მიზანია, შეისწავლოს მასობრივი ადამიანის არსებობის საფუძველი, რომელიც შეიცავს როგორც დიდ საშიშროებას, ასევე დიდი სიკეთის შესაძლებლობას.

[1] იქვე, გვ. 109.



ისტორიაში, სახელდობრ კი წარსული საუკუნის დასაწყისში, ზოგიერთმა შორსჭვრეტელმა გონებამ განსჭვრიტა მასების მომავალი ამბოხება. პირველმა ჰეგელმა შენიშნა მასების აღმავლობა ახალი სულიერი ძალის გარეშე; ნიცშეს ძახილი - მე ვჭვრეტ ნიჰილიზმის მოქცევას - გვაუწყებდა მასობრივი ადამიანის ეპოქის დადგომას. თანამედროვე ეპოქაში საზოგადოების მასობრივმა ხასიათმა თავის აპოგეას მიაღწია. არასოდეს არ ჰქონია საშუალო ადამიანს ეკონომიკური პრობლემების გადაჭრის უკეთესი საშუალებები. ეკონომიკური დონის ამაღლება უზრუნველყოფს ადამიანთა უშიშროებასა და ფუფუნებას, რომელთა ძირითადი გამოსახულებაა „კომფორტი“ და საზოგადოებრივი წესრიგი, სამართალი. საზოგადოება დაზღვეულია ყოველგვარი შერყევისა და შიშისაგან.

ორტეგა ერთმანეთს უპირისპირებს სამოქალაქო, სამართლებრივ და მორალურ სფეროებს და თვლის, რომ თანამედროვე საზოგადოებაში საშუალო ადამიანისათვის ფაქტიურად არ არსებობს არავითარი იურიდიულ-სოციალური შეზღუდვები, არ არსებობენ პრივილეგირებულნი. კანონის წინაშე ყველა იურიდიულად თანასწორია: პრეზიდენტი, თუ მათხოვარი. ისტორიაში არასოდეს ყოფილა ადამიანი ვიტალურად ასე დაკმაყოფილებული, რაც მორალურ და სოციალურ ასპექტში ქმნის ადამიანური ყოფიერების უკანა პლანს. მორალურს თრგუნავს სოციალურ-სამართლებრივი. სიკეთის ცნება იცვლება საშუალო ადამიანური ფსიქოლოგიითა და ცნობიერებით. მორალურად ითვლება მხოლოდ ის, რაც ზიანს არ მოუტანს ადამიანის ვიტალურ სამყაროს. აქ ორტეგა და ნიცშე ერთ სიბრტყეზე შეიძლება განვიხილოთ. საშუალო ადამიანი მთელი თავისი ფსიქიკითა და ცნობიერებით ცხოველურ დონემდე დადის. მისთვის არ არსებობს სხვა მიზანი, თუ არა ვიტალური მოთხოვნილებების დაკმაყოფილება - ცხოვრება ისე, როგორც „სხვა ცხოვრობს“. ადამიანის უპირველეს მოთხოვნილებად ცხადდება არა მისი ინდივიდუალური თვისებებისა და უნარების ყოველმხრივი (ყოველმხრივი, კეთილისა და სამართლიანობის თვისებებისა და უნარების გაგებით და არა გლობალური მასშტაბით, ვინაიდან ადამიანში ისევე უხვადაა ნაკლი, როგორც კეთილი) რეალიზაცია არამედ „მიბაძვით ცხოვრება“. მიბაძვის დროს ადამიანი მოქმედებს

არათვითმყოფადად; არა თავის თავზე, ინდივიდუალურ შესაძლებლობებზე დაყრდნობით, რაც ფაქტიურად არის იდეის სიკვდილი. „საშუალო ადამიანს“ აღარ იანტერესებს „იდეა“ (სიკეთის, სამართლიანობის, თანასწორობის), ვიზუალურის დაფუძნებას უწყობს ხელს. ინდივიდი არ არსებობს იდეის გარეშე. მასობრივი ადამიანი „უიდეო ადამიანია“. ოდესღაც პლატონს აკრიტიკებდნენ იმის თაობაზე, რომ მან იდეა დაუდო საფუძვლად ინდივიდუალურს. თანამედროვე საზოგადოების კრიზისი მიუთითებს სწორედ იმ გარემოებაზე, რომ პლატონის აზრი ჭეშმარიტია და სოციალურ ასპექტში მას განსაკუთრებული აქტუალობა გააჩნია.

ადამიანი ჩაეფლო ნივთების სიმრავლეში, სადაც არ არსებობს იდეა; ვიტალურმა შთანთქა იდეური. ადამიანმა დაკარგა იდეა, მაგრამ სამაგიეროდ იპოვნა ნივთი. მარქსმა, დიდი ხნით ადრე ორტეგამდე, მეცნიერულად და ფილოსოფიურად გამოიკვლია ის ნივთიერი ფეტიშიზმი და ადამიანის გაუცხოება სამოქალაქო საზოგადოებაში, რომელზედაც ასე მძაფრად მსჯელობს ორტეგა. მაგრამ მარქსი რეფლექსიის პოზიციიდან აკრიტიკებდა ბურჟუაზიული კულტურის ანტიჰუმანურ ბუნებას. იგი იმ ნივთის მიღმა, რომელმაც წარმოშვა საშუალო, მასობრივი ფსიქოლოგიის მქონე ადამიანი, ხედავდა ადამიანს, რაც სრულად განსხვავებულ ვითარებას ქმნიდა ნივთობრივი ფეტიშიზმისა და ადამიანის დეჰუმანიზაციის გაგებაში. იგი ასახელებს სამ პრინციპს, რომლებიც შესაძლებელს ხდიან მასობრივი ადამიანის კულტურას. ასეთებად მას მიაჩნია - ლიბერალური დემოკრატია, ექსპერიმენტული ბუნებისმეცნიერება და ინდუსტრიალიზმი. ბოლო ორი მომენტი შეიძლება გაერთიანდეს და ეწოდოს ერთი კრებითი სახელი - ტექნიკა.

მასობრივი ადამიანის შემოტევა განსხვავდება რევოლუციური ბრძოლისაგან. მასობრივი ადამიანის შემოტევის საშიშროებასთან შედარებით მეცხრამეტე საუკუნის ბარიკადული ბრძოლები თამამად გამოიყურება, ვინაიდან ბარიკადული ბრძოლები ეს იყო ბრძოლები ადამიანთა გარკვეულ იდეურ ჯგუფებს შორის. თანამედროვე ეპოქაში საშიშროებას წარმოადგენს არა მხოლოდ მასობრივი ადამიანი, არამედ ტექნიკაც. მისი მონაპოვრები ვიტალურ სფეროში.



მასობრივი ადამიანი მომხმარებლურ დამოკიდებულებაშია ბუნებისადმი, მისთვის აღარ არსებობს ბუნების სილამაზე, მშვენიერება; მისთვის ბუნება აბსოლუტურად გაუცხოებულია და წარმოადგენს მხოლოდ ვიტალური მოთხოვნილებების დაკმაყოფილების საშუალებას, მასობრივი ადამიანის თანამედროვე შესაძლებლობანი და სურვილები შეუზღუდავი და ძალზე ფართოა, რაც განაპირობებს მის უმადურობას ყველაფერ იმის მიმართ, რაც შესაძლებლობას აძლევს იარსებოს. მასობრივი ადამიანი ბუნებას ჭვრეტს ტექნიკის პრიზმაში გადატეხილს. მასობრივი ფსიქოლოგია ვერ ეგუება ბუნების განუმეორებლობას, მის ინდივიდუალურობას და ცდილობს მის გამასობრივებას. თუკი წარსულში ბუნება წარმოადგენდა ადამიანის თავისუფლების საშუალებას, ახლა იგი თითქმის აღარ განიცდის დაწოლას გარედან. წარსულში ადამიანი ფლობდა ელემენტარულ ჭეშმარიტებას იმის თაობაზე, რომ იგი არის პრიმიტიულად ორგანიზებული და არ არის დაზღვეული კატასტროფებისაგან. თანამედროვე მასობრივი ადამიანი შეუდარებლად უფრო ძლიერია წარსულის ადამიანზე, შესაძლებლობებისა და ვიტალური მოთხოვნილებების დაკმაყოფილების დონით, მაგრამ სწორედ ამ სიძლიერეში იმალება მისი სისუსტე, საფრთხე. ესაა მისი სულიერი ბარბაროსობა. მასობრივ ადამიანს არ აწუხებს სხვა პრობლემა, თუ არა საკუთარი კეთილდღეობა, საკუთარ კეთილდღეობას ეწირება როგორც ბუნება, ასევე ადამიანი (ადამიანი როგორც გარეთ, ასევე თავისი თავის შიგნით). მასობრივი ადამიანისათვის არ არსებობს რაიმე გარეგანი ინსტანცია. იგი კმაყოფილდება იმით, რაც ხელთ აქვს. საპირისპიროდ ამისა, ელიტა, ეს ისეთი ადამიანებია, რომელთაც ახასიათებთ შინაგანი აუცილებლობა, განსჭვრიტონ თავისი თავი მაღალ ობიექტურ ზნეობრივ და სამართლებრივ ნორმებთან დამოკიდებულებაში და აიძულონ თავისი თავი, თავისი სუბიექტი ნების მიუხედავად, ჩააყენონ მათ სამსახურში. აქ ნათლად ჩანს ის ასპექტი, რომ ორტეგას არ დაყავს მასისა და ელიტის ცნება მათ სოციალურ მომენტზე. იგი იძლევა ამ ცნებების ანტროპოლოგისტურ დახასიათებას; ის, ვინც რომელიმე პრობლემის წინაშე მშვიდადაა და არ იწუხებს თავს მისი შემდგომი განსჯით, ინტელექტუალურად მიეკუთვნება მასას,

ამის საპირისპიროდ, ელიტები არიან ისინი, ვინც უმნიშვნელო რამესაც კი შეაფასებს და პატივს სცემს მხოლოდ საკუთარ ღირსებას[1]. ორტეგა ელიტას მიაკუთვნებს იმ ადამიანს, რომელსაც ვერ წარმოუდგენია სიცოცხლე იმის გარეშე, თუ არ ემსახუროს მაღალ იდეალებს. და თუ მან დაკარგა რაიმე იდეალი, იგი მაშინვე იგონებს ახალ სიძნელეებს და პასუხსაგებ ზნეობრივ და სამართლებრივ ნორმებს. ასეთი ცხოვრება წარმოადგენს კეთილშობილ ცხოვრებას, მუდმივად თავისი თავის აღზრდას, წვრთნას. ასეთი ადამიანის გამოხატულებას, ორტეგა, უნამუნოს გავლენით, „დონ კიხოტისებრ ადამიანში“ ხედავს, რომელიც მიუხედავად გარემომცველი მასობრივი ფსიქოლოგიისა, ცდილობს ემსახუროს მაღალ იდეალებს, არ დაკარგოს იდეა. იგი მოვალეობის მიმდევარია და არა - უფლებებისა. ანტროპოლოგიური გაგებით, ელიტა განსხვავდება სოციალური გაგებისაგან. წარსულში ძალიან ხშირად ისე ხდებოდა, რომ ელიტის ბიოლოგიური გაგება არ ემთხვეოდა მის სოციალურ გაფორმებას, ვინაიდან სოციალური ზღვარი ელიტასა და მასას შორის ერთხელ და სამუდამოდ იყო დადგენილი და თაობიდან თაობას უცვლელად გადაეცემოდა. ელიტის სოციალური უფლება გადადიოდა მამიდან შვილზე, მიუხედავად იმისა, თუ რამდენად ძლიერად იყო ეს სოციალური უფლება ბიოლოგიური ელიტის გაგებით გამაგრებული; სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, რამდენად შეესაბამებოდა ადამიანის პიროვნული პოტენციალი, შესაძლებლობები მის ტიტულს.

თანამედროვე ეპოქაში სტატიკური საზღვრები ელიტასა და მასას შორის მოიხსნა და ამ ორ ძირითად კომპონენტს შორის დამყარდა ლინომიური ვითარება; წინა პლანზე წამოიწია ელიტის ბიოლოგიურმა სტატუსმა. მაგრამ ტექნიკისა და, შესაბამისად, ვიტალური მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებამ, განსხვავებით მეცხრამეტე საუკუნისაგან, სადაც ჯერ მხოლოდ შეიმჩნეოდა ელიტის ბიოლოგიური სტატუსი, მეოცე საუკუნეში გამოიწვია ის, რომ მასამ თითქმის მთლიანად დაჩრდილა ელიტის ბიოლოგიური სტატუსი. თანამედროვე მასას ორტეგა რადიკალურად განასხვავებს მასის უწინდელი გაგებისაგან, რომელიც ფაქტიურად მასის სოციალურ

[1] იქვე, გვ. 123.



კატეგორიას უტოლდება. თანამედროვე მასას, ანუ მასას, ბიოლოგიური გაგებით, ორტეგა ინერტულ, ძნელად სამართავ კატეგორიად მიიჩნევს და თვლის, რომ იგი მოკლებულია მოძრაობის ყოველგვარ შესაძლებლობას. მართალია, მასა კოლოსალურ ძლიერებას განიცდის, მაგრამ მას მაინც არ შესწევს უნარი, წინ გაუძღვეს ცივილიზაციას, ვინაიდან მას აინტერესებს მხოლოდ პირადი კეთილდღეობა და ვიტალური მოთხოვნილებების დაკმაყოფილება. არ შეიძლება ითქვას ისიც, რომ მასობრივი ადამიანი ვერ გაუძღვება ცივილიზაციას თავისი გონებრივი და სულიერი უუნარობის გამო. თანამედროვე ადამიანი ძალზე განათლებული და ინტელექტუალური უნარების მქონე ადამიანია, მაგრამ მას არ შველის საკუთარი ინტელექტუალური უნარები და მეცნიერება, რათა თავი დააღწიოს მასობრიობას, რადგან მას არ შესწევს უნარი და არც სურვილი აქვს, უარი თქვას საკუთარი ვიტალური მოთხოვნილებების დაკმაყოფილების სიუხვეზე. იგი ჰერმეტულად იკეტება თავის თავში, რითაც აკანონებს მასობრივ ფსიქოლოგიას.

როგორც ზემოთ ნაწილობრივ აღინიშნა, ვიტალური მოთხოვნილების დაკმაყოფილების შესაძლებლობის ზრდამ გამოიწვია იდეების და ღირებულებების გაუფასურება. ღირებულებების, იდეების არსებობა აუცილებლობით გულისხმობს ისეთი ზემდგომი ინსტანციის აღიარებას, რომელიც სანქციას მისცემდა მათ, მაგრამ, ვინაიდან არ აღიარებენ არავითარ მსგავს ზემდგომ ინსტანციას, აღარ არსებობენ აღარავითარი ზნეობრივი, სამართლებრივი, ესთეტიკური ნორმები, რომლებიც წარმოადგენენ კულტურის საფუძვლებს. ორტეგა არ იკვლევს ღირებულებების შინაარსის პრობლემას, არამედ მხოლოდ ნორმათა აუცილებლობის საკითხს კულტურასთან მიმართებაში. მისი აზრით, არ არსებობს კულტურა, თუკი იგი არ იძლევა სამოქალაქო სამართლებრივი, მორალური უფლებების პრინციპებს და მათ ჭეშმარიტ დაფუძნებას. კულტურა შეუძლებელია ესთეტიკური პოლემიკისა და მხატვრული ნაწარმოების შეფასებითი მსჯელობის გარეშე. იქ, სადაც არ არსებობს მსგავსი კომპონენტები, ნორმები და მსჯელობები, საქმე გვაქვს არა კულტურასთან, არამედ ბარბაროსობასთან, რომელიც დაკავშირებულია მასების მზარდ ბატონობასთან ევროპაში. ბარბაროსობა

მდგომარეობს წარმოებისა და ღირებულებების გაუფასურებაში. კულტურის ხარისხს ორტეგა უკავშირებს მის კავშირს წარმოების სიზუსტესთან; იქ, სადაც ეს შეკავშირება მცირე ხასიათს ატარებს, საქმე გვაქვს მართვის უხეშ ფორმებთან, ხოლო იქ, სადაც შეკავშირება დიდია, ისინი მსჭვალავენ ცხოვრების ყველა სფეროს.

ორტეგა მკაცრად აკრიტიკებს სინდიკალიზმსა და ფაშიზმს, რომელთაც წარმოშვეს ადამიანთა ისეთი ტიპი, რომელიც უარს ამბობს ყოველგვარ კანონზე და უფლებაზე და ცდილობს ცხოვრებაში მხოლოდ საკუთარი სურვილი გაატაროს. ასეთ ადამიანს, მიუხედავად იმისა, აქვს თუ არა შესაბამისი ცოდნა და უნარი, სურვილი აქვს მართოს საზოგადოება და სახელმწიფო.

ფაშიზმი გამოიხატება მასობრივი ადამიანის სულიერ გაღატაკებაში, მასობრივ ადამიანს სურვილი აქვს მართოს, მაგრამ არ სურს იცოდეს ამისათვის აუცილებელი პირობები და წანამძღვრები. მას ეშინია ყოველგვარი კამათისა და დისკუსიებისა, რადგან კამათში იკარგება მასობრივი ადამიანი, კამათი ხომ საკუთარი პოზიციის გამოყოფა-დაცვაა. მასობრივ ადამიანს ინსტინქტურად ეშინია კამათისა, რომელიც უმაღლესი ობიექტური ინსტანციაა. ის საზოგადოება, რომელსაც ეშინია კამათის, დგას ფაშიზმის პოზიციაზე. ვინაიდან აქ ბატონობს ნორმა - „იმის უფლება, რომ პიროვნებას არ ჰქონდეს უფლება. ეს არის უსაფუძვლობა, როგორც საფუძველი“[1]. ეს ნიშნავს კულტურულ და სამართლებრივ თანაცხოვრებაზე უარის თქმას და ბარბაროსობაში ჩავარდნას. მასობრივი ადამიანი უარს ამბობს ყოველგვარ ზნეობრივ და სამართლებრივ ნორმაზე, როგორც საშუალო რგოლზე, და პირდაპირ მიიწევს საკუთარი სურვილის განხორციელებისაკენ. მისი დევიზია პირდაპირი სვლა, ხედვა. ორტეგა პირდაპირ არ ასახელებს, მაგრამ გულისხმობს იტალიურ ფაშიზმს და ფრანგულ სინდიკალიზმს, როგორც მასობრივი ადამიანის ფსიქოლოგიის უშუალო შედეგს. ძალა წარმოადგენს იმ ერთადერთ სამართლებრივ და ზნეობრივ ნორმას, რომელიც აუქმებს ყველა სხვას და წარმოადგენს ბარბაროსობის საუკეთესო გამოხატულებას. ამიტომ, საუკეთესო ფორმა ადამიანური ცხოვრებისა არის

[1] იქვე, გვ. 134.



ლიბერალური დემოკრატია, რომელიც ეყრდნობა კამათის აუცილებლობას; ვინაიდან კამათში ისპობა ადამიანის მასობრივი ფსიქოლოგია და ხდება მისი ყოფიერების არა თავის თავში ჩაკეტვა, არამედ „გახსნა“ და თავისი თავის „გარეთ“ გასვლა. ამის გამო ლიბერალური დემოკრატია მთელს პლანეტაზე უნდა გავრცელდეს. მტერთან თანაცხოვრება და ოპოზიციის საშუალებით მართვა წარმოადგენს უმაღლესი ჰუმანიზმის გამოხატულებას. მასობრივი ადამიანის სულიერი სამყარო ვერ ეგულება ვერავითარ ოპოზიციას, ვინაიდან ოპოზიცია - ესაა მასობრივი ადამიანის დასასრული.

მასობრივი ფსიქოლოგიის მქონე ადამიანის ბატონობაში ორი ასპექტი შეიმჩნევა: დადებითი და უარყოფითი. დადებით ასპექტში იგულისხმება გადასვლა ადამიანური ცხოვრების სხვა ფორმაზე, ხოლო უარყოფითში კი - ადამიანთა ცხოვრებაში „კატასტროფის“ შესაძლებლობა. ადამიანთა ცხოვრებას ორტეგა ეკზისტენციალისტური მინიშნებით ახასიათებს და თვლის, რომ მათი ცხოვრების ძირითად მახასიათებელს წარმოადგენს შიში, ვინაიდან ისტორიაში ყველაფერი შესაძლებელია, როგორც პროგრესი, ასევე რეგრესი და პერიოდული უკუსვლები. „ცხოვრება, ინდივიდუალურია იგი თუ კოლექტიური, პირადი თუ ისტორიული, წარმოადგენს ერთადერთ ყოფიერებას სამყაროში, რომლის არსებაც „შიშში“ მდგომარეობს. იგი შედგება უეცარი ცვლილებებისაგან. იგი არის სიტყვა „დრამის“ ზუსტი საზრისი“[1].

როგორც აღინიშნა, მასობრივი ფსიქოლოგიის გავრცელებას ხელს უწყობს მეცნიერულ ტექნიკური პროგრესი. ტექნიკას ორტეგა ანიჭებს ერთ-ერთ გადამწყვეტ როლს. მასობრივი ფსიქოლოგიის გავრცელებას ხელს უწყობს „დიფერენციაცია“ და „სპეციალიზაცია“ ტექნიკის სფეროში. ვინაიდან ტექნიკა აუცილებლობით გულისხმობს მეცნიერებას, მეცნიერების სფეროშიც ისეთივე დიფერენციაცია და სპეციალიზაცია მიმდინარეობს, როგორც ტექნიკის სფეროში. ვიწრო სპეციალიზაცია კლავს ადამიანში რთული აზროვნების აუცილებლობას და მისი სული კატასტროფულად მარტივდება. არა მხოლოდ თანამედროვე წარმოება, არამედ, აგრეთვე,

[1] იქვე, გვ. 139.

თანამედროვე მეცნიერების განვითარებაც აყალიბებს მარტივი მსოფლმხედველობისა და ღარიბი იდეალების მქონე საშუალო ადამიანის ფსიქიკას, რომელსაც თავისი ხელობისა და თავისი მეცნიერების გარდა არაფერი აინტერესებს. მისი მიზანია - კეთება და არა მისი მორალური არსი. თანამედროვე განათლებული ცივილიზებული სუბიექტი მორალურად და სულიერად ბარბაროსია, რაც კიდევ ერთხელ ამტკიცებს იმ ანტიკური მორალისტების შეცდომას, რომლებიც ზნეობას აფუძნებდენ ადამიანის განათლებაზე. ადამიანი არასოდეს ყოფილა ასეთ მაღალ ინტელექტუალურ საფეხურზე, მაგრამ ამავე დროს არასოდეს ყოფილა ასეთი ბარბაროსული. აქედან გამომდინარეობს ის პარადოქსები, რომლის თანახმადაც, ბარბაროსობა მიისწრაფოდა ინტელექტუალიზმისაკენ, რათა შეეძინა „სულიერი ბარბაროსობა". „სულიერი ბარბაროსობა" უმაღლესი და კატასტროფული ბუნების მქონე ბარბაროსობაა.

თუკი ზოგიერთ მოაზროვნეს თანამედროვე სახელმწიფო მიაჩნია პროგრესულ მოვლენად, ორტეგას, პირიქით, სახელმწიფო მიაჩნია ბარბაროსობის გამოხატულებად. თანამედროვე სახელმწიფო გამოსცემს კანონებს და ადგენს მისი წევრების თანასწორუფლებიანობას კანონის წინაშე. ამით ხელს უწყობს მასობრივი ფსიქოლოგიის მქონე ადამიანის ბატონობას საზოგადოებაში. იგი წარმოადგენს უდიდეს საშიშროებას ევროპული კულტურის მიმართ, ვინაიდან სახელმწიფო სხვა არაფერია, თუ არა საზოგადოებრივი საქმიანობების და ურთიერთობების ტექნიკა. თანამედროვე სახელმწიფო იმდენად ძლიერია, ხოლო საზოგადოებრივი ძალა ისე სუსტი, რომ ამის გამო რევოლუციების ეპოქა წარსულს ჩაბარდა. ახლა ევროპაში მხოლოდ და მხოლოდ შესაძლებელია ერთადერთი რევოლუცია, რომელიც შეიძლება გამოიხატოს მხოლოდ სახელმწიფოსადმი დარტყმის მიყენებით, რომელიც ერთდროულად იქნება დარტყმა მასობრივი ადამიანისადმი, მისი სულიერი სამყაროსადმი, ვინაიდან სახელმწიფო წარმოადგენს საშუალო ადამიანის საკუთრებას. კულტურის უდიდესი საშიშროებაა, ცხოვრების ყველა სფეროს გასახელმწიფოებრიობა; სახელმწიფო ერევა ყველაფერში და წარმოადგენს ადამიანთა ბედისწერას. ადამიანი ცხოვრობს სახელმწიფოსათვის; მთელი ცხოვრება ბიუროკრატიზირებულია.



სახელმწიფო ადამიანებმა წარმოშვეს იმ მიზნით, რათა უკეთ ეცხოვრათ და დააყენეს იგი თავის თავზე მაღლა. ამის შემდეგ საზოგადოება იწყებს ცხოვრებას სახელმწიფოსათვის. სახელმწიფოსათვის ცხოვრება კონცენტრირებულ გამოხატულებას პოულობს, მაგალითად, მოწოდებაში: ყველაფერი სახელმწიფოსათვის, არაფერი სახელმწიფოს წინააღმდეგ, რაც ახასიათებს ფაშიზმს, როგორც ტიპიურ მასობრივ მოძრაობას.

სახელმწიფოს გაძლიერებისა და საშიშროების ერთ-ერთ ძირითად მახასიათებელ ფაქტორს წარმოადგენს პოლიციის არანორმალური ზრდა. ყველა ქვეყანაში პოლიცია წარმოადგენს „წესრიგის მოყვარულ ბიურგერის სულიერ გამოხატულებას, რომლის ამოცანა მხოლოდ და მხოლოდ მისი სიცოცხლის უსაფრთხოებასა და ქუჩაში მოძრაობის წესების დაცვაზე დაიყვანება.

პიროვნებაზე, ადამიანზე, მის ფსიქიკაზე დაწოლას ახდენს ორი ძირითადი ძალა - სახელმწიფო და მასობრივი ადამიანის ფსიქოლოგია მთელი თავისი ატრიბუტებით.

## §2. მორალის და სამართლის დეჰუმანიზაცია

მასობრივი ადამიანის ფსიქოლოგიის მოზღვავება, უპირველეს ყოვლისა, მორალური კატეგორიაა. მორალურია უპირველეს ყოვლისა ის კრიზისიც, რომელიც შთანთქავს უპირებს ცივილიზაციას, არა მხოლოდ ევროპულს, არამედ მსოფლიო ცივილიზაციას. მორალური კრიზისი ის უმძიმესი კრიზისია, რომელიც აუცილებლობით მოსდევს კულტურის განვითარებას. თანამედროვე საზოგადოება, რომლის შინაგანი არსება არაგეგმიური წარმოებაა. რაც შეიძლება მეტი მოხმარების ნივთები თავის განვითარებაში აღწევს ვიტალური მოთხოვნილებების მაღალ დაკმაყოფილებას. თანამედროვე ბურჟუაზიული სამყარო ნივთების ისეთი სიმრავლეა, რომ არ არსებობს რაიმე ნივთი, რომელიც ადამიანმა ვერ შეიძინოს სურვილის მიხედვით ბაზარზე და არა მარტო სურვილის მიხედვით. თანამედროვე საზოგადოება თვით ქმნის ახალ სურვილებს და მათი დაკმაყოფილების საშუალებებს, რაც ბაზრის მოთხოვნილებებითაა

გამოწვეული. ამასთანავე ბაზარიც, თავის მხრივ, დამოკიდებულია სურვილების არსებობაზე და არა მხოლოდ სურვილებისა, არამედ სურვილის დაკმაყოფილების სუბიექტური შესაძლებლობებათა არსებობაზე. მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესი იძლევა იმის საშუალებას, რომ წარმოებული იქნეს მეტი მოთხოვნილების საქონელი შედარებით იაფად, ვიდრე ეს, მაგალითად, შესაძლებელი იყო მეცხრამეტე საუკუნეში. იწარმოება ნივთთა ისეთი სიმრავლე, რომელიც თავისი უზარმაზარი მასშტაბებით მთლიანად შთანთქავს ადამიანის ცხოვრებისეულ ინტერესებს. ადამიანი „ნივთდება"; ნივთდება არა მხოლოდ მისი ინტერესები, არამედ აგრეთვე მისი არსებაც. ადამიანი იმდენად იფანტება თავის სურვილებში, შეიძინოს ესა თუ ის ნივთი, რომ მას აღარ ძალუძს დაუბრუნდეს თავის საკუთარ არსებას; წარმოიქმნება ადამიანური არსების „გაუცხოება". ივი იმ ანტაგონისტური ბუნების მქონე გაუცხოების შედეგია, რომელიც საფუძვლად უდევს ბურჟუაზიულ საზოგადოებას, მის კულტურას. მას მიაჩნია, რომ მეორე რიგის გაუცხოება უფრო საშიში ფორმის გაუცხოებაა, ვიდრე პირველი. ივი არა ერთხელ აღნიშნავს, რომ რევოლუციების ეპოქა დამთავრდა, ვინაიდან დაიკარგა მიზანი უკეთესი მომავლისა. დღეს ადამიანს აღარ სჭირდება სამკვდრო-სასიცოცხლო ბრძოლა ვიტალური მოთხოვნილებების დასაკმაყოფილებლად, მას უზრუნველყოფს თანამედროვე წარმოების მაღალი მეცნიერულ-ტექნიკური დონე. მისი აზროვნების მთელი მსვლელობიდან შეიძლება გამოვიყვანოთ ის აზრი, რომ თანამედროვე საზოგადოებაში კლასობრივი ტიპის გაუცხოება, რომელიც წარმოქმნილა რევოლუციათა შესაძლებლობებს: - სასიცოცხლო, ვიტალური მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებისათვის, მოხსნილია და შესაძლებელია რჩებოდეს მხოლოდ და მხოლოდ სუსტად განვითარებულ ქვეყნებში. იგი ცდილობს დაასაბუთოს, რომ გაუცხოების ის პირველადი ფორმა, რომელიც საფუძვლად უდევს ყოველგვარ „სხვა" გაუცხოებას „მოხსნილია მეცნიერებისა და ტექნიკის უმაღლესი განვითარების მიერ, რაც ქმნის ვიტალური მოთხოვნილებების დაკმაყოფილების მდიდარ შესაძლებლობებს. უფრო მეტიც, შეიძლება ითქვას: ადამიანისათვის შესაძლებელი გახდა არა მხოლოდ უპირველესი სასიცოცხლო მოთხოვნილებების დაკმაყოფილება, არამედ ფუფუნების მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებაც კი. ნივთთა



სიმრავლეში იკარგება ის ზომა, რომელიც აუცილებელია ადამიანის არსების შესანარჩუნებლად. ხდება ადამიანური ფსიქოლოგიის რღვევა და ყალიბდება საშუალო, მასობრივი ადამიანური ფსიქოლოგია, რომელიც მთელი თავისი არსებით მომხმარებლურ ფსიქოლოგიას წარმოადგენს.

ადამიანის ადამიანური სულიერი სამყაროს უკანა პლანზე გადაწევა და „ნივთობრივი ფეტიშიზმი" იწვევს კულტურის დეჰუმანიზაციას. თაყვანისცემის საგანი ხდება არა ადამიანი, მთელი თავისი შინაგანი სულიერი სიმდიდრით, არამედ ნივთი, რომელიც უპირველეს ყოვლისა ვიტალური მოთხოვნილებების დაკმაყოფილების შესაძლებლობაა და არა, ვთქვათ, ესთეტიკური ჭვრეტის ობიექტი.

ადამიანის ნივთობრივ სამყაროში შთანთქმა უფრო მეტი ბოროტებაა, ვიდრე ის გაუცხოება, რომელზეც მსჯელობს მარქსი, ვინაიდან ასეთი ტიპის გაუცხოება სრულიადაც არ გამორიცხავს ადამიანის ბრძოლას მაღალი იდეალებისა და უკეთესი მომავლისათვის. ხოლო იქ, სადაც ბრძოლაა, იქვეა ადამიანის ინდივიდუალური და მორალური სიმაღლე, რომელიც სრულიად გამორიცხულია, ორტეგას აზრით, თანამედროვე ინდუსტრიულ საზოგადოებაში. თანამედროვე კულტურამ დაკარგა ინდივიდი მთელი მისი სულიერი სამყაროთი. ის კულტურა, რომელიც გამორიცხავს ბრძოლას მაღალი იდეალებისათვის დაღუპვის საშიშროების წინაშე დგას. აღარ არსებობენ მაღალი ღირებულებებისათვის მებრძოლი გმირები, რომლებიც ქმნიდნენ ადამიანური საზოგადოების პროგრესული მსვლელობის შესაძლებლობას. თანამედროვე ინდუსტრიული სამყარო ნივთობრივი ფეტიშიზმით ამცირებს იმ სიმძაფრეს, რომელიც სინამდვილეში არსებობს საზოგადოებაში. ინდივიდის მორალური გაუცხოება უფრო მეტი ბოროტებაა, ვიდრე მისი სოციალური ფორმის გაუცხოება. წინა თავში ნაწილობრივ აღვნიშნეთ გაუცხოების ორი ასპექტი, აქ გვინდა დავუმატოთ, რომ ორტეგა საქმის ვითარებას შებრუნებულად გვისახავს. მისი აზრით გაუცხოების სოციალურ ასპექტს საფუძვლად უდევს ანტროპოლოგიური ასპექტი, რაც მისი აზრით იმაში გამოიხატება, რომ საზოგადოების დაყოფა მასად და ელიტად. ეს, ოპირველეს ყოვლისა, სოციალური დაყოფა კი არა, არამედ ანტროპოლოგიური. საზოგადოების დაყოფას ელიტად და მასებად სოციალურ ასპექტში საფუძვლად უდევს ადამიანის

გაუცხოების სოციალური ასპექტი. სრულიად სხვაა ის გაუცხოება, რომელზედაც ორტეგა მიუთითებს, ესაა ადამიანის მორალური გაუცხოება, რომელიც საფუძვლად უდევს საზოგადოების ორტეგასეულ დაყოფას ელიტად და მასებად. ადამიანის მორალური გაუცხოება თავის ზენიტს აღწევს თანამედროვე ინდუსტრიულ საზოგადოებაში, ვინაიდან, ყოველგვარი ელიტის ადგილს იკავებს მასობრივი ადამიანი, მასა; ადამიანის მორალური გაუცხოება აბსოლუტური ხდება, ადამიანი იხსნება და გადადის ნივთში, ნივთი ქმნის ადამიანის ახალ არსებას. მასობრივი ადამიანი ნივთობრივი ბუნების მქონე ადამიანია, მისი მორალი აღარ ეხება ადამიანს. არამედ მხოლოდ და მხოლოდ ნივთობრივს - სიკეთე ნივთობრივი ხდება. ნივთობრივი სიკეთე არეგულირებს მასობრივი ფსიქოლოგიის მქონე ადამიანთა შორის ურთიერთობებს.

ვინაიდან მორალი განიცდის დეჰუმანიზაციას, აზრი ეკარგება ყოველგვარ მორალურ და სამართლებრივ ღირებულებას, რომლითაც ოპერირებდა წარსული ეპოქების ადამიანი. ღირებულების მოვალეობრივი ხასიათი, ყოველგვარი „უნდა“ კარგავს საზრისს, ვინაიდან მას საზრისი მატარებელი სუბიექტი აღარ გააჩნია, აღარ არსებობს ინდივიდი, რომელმაც უნდა მოახდინოს მორალური ღირებულებების რეალიზაცია. თუ გასულ საუკუნეში აღნიშნული იქნა ღირებულებების გაუფასურება იმ მიზეზის გამო, რომ საზრისი დაკარგა იმ მაღალმა ინსტანციამ, რომელთა მიმართებაში დგინდებოდა ღირებულებანი, თანამედროვე საზოგადოებაში კრიზისი გაღრმავდა იმით, რომ დაიკარგა თვით ინდივიდიც, რომელიც წარმოადგენდა ღირებულებათა საზრისის მატარებელს. კრიზისმა მიიღო გლობალური მნიშვნელობა - გაუფასურდა ღირებულებები და დაიკარგა ინდივიდიც. მხოლოდ ღირებულებათა გაუფასურება - ეს ჯერ კიდევ არ ნიშნავს კრიზისის გლობალურობას, იგი კრიზისის საწყისია, რომელსაც აუცილებლობით მოსდევს ინდივიდის, ადამიანის დაკარგვა. ინდივიდი მთელი თავისი არსებით ღირებულებაზეა დამოკიდებული. იმისათვის, რომ ადამიანმა შეინარჩუნოს ადამიანობა და არ დაკარგოს საკუთარი მრწამსი, იგი უნდა ეზიაროს მაღალ იდეას. ღირებულებას, და, პირიქით, იმისათვის, რათა ღირებულებამ არ დაკარგოს საზრისი იგი უნდა ეზიაროს ინდივიდის სულიერ სამყაროს.



ღირებულებას, ნორმას დაეკარგებოდა საზრისი, თუ არ იარსებებდა ინდივიდი. მისი მისწრაფებებითა და მოთხოვნილებებით ეზიაროს მაღალ ღირებულებას, იყოს მისი რეალიზაციის საფუძველს. ყოველგვარი იმპერატივი დაკარგავდა საზრისს ინდივიდუალური სულიერი სამყაროს გარეშე. თუ არ იარსებებდა ინდივიდი, მაშინ თავის აზრს დაკარგავდა მოთხოვნა - „მოიქეცი ისე, რომ შენი ქცევა იყოს საყოველთაო ზნეობრივი ნორმა“. ამ ნორმას აზრი აქვს იმ შემთხვევაში, როდესაც არსებობს „სხვაგვარად“ მოქცევის შესაძლებლობა, მაგრამ ინდივიდუალური ნება „სხვაგვარობას“ დასახავს და საკუთარ ინდივიდუალურ გადაწყვეტილებაზე დაყრდნობით ირჩევს მაღალი ღირებულების საზრისის რეალიზაციას. საყოველთაობის პრეტენზია ღირებულებას ზნეობრივია, თუ სამართლებრივი შეიძლება მხოლოდ მაშინ გააჩნდეს, თუ აღიარებულია. მიღებულია, რომ სხვა ადამიანიც ისეთივე ინდივიდია, როგორც ის, რომელზეც ვმსჯელობთ; ერთი სიტყვით, ღირებულება თავის საზრისს ინარჩუნებს იმ შემთხვევაში, თუ საზოგადოება მიჩნეულია ინდივიდთა ერთობლიობად, სადაც მთავარ ფაქტორს ღირებულებათა რეალიზაციის საქმეში წარმოადგენს ინდივიუალური ნება.

ადამიანური ქცევის საყოველთაობის მოთხოვნას აზრი აქვს ინდივიდუალური ნების პრინციპის დაშვების შემთხვევაში. მაგრამ იმ შემთხვევაში, თუკი არ არსებობს ინდივიდუალური ნება და „სხვაგვარად მოქცევის სურვილი და შესაძლებლობა“, მაშინ აზრი ეკარგება არა მხოლოდ ქცევის საყოველთაობის და სავალდებულობის მოთხოვნას, არამედ, საერთოდ, ყოველგვარ მოთხოვნას, ნორმას, ღირებულებას. მასობრივი ადამიანის მიმართ, რომელიც მთელი თავისი ბუნებით დეტერმინირებულია ნივთით და არ ამჟღავნებს „სხვაგვარად ყოფნის“ სურვილის არავითარ ნიშანწყალს, ბუნებრივია, აზრი არა აქვს ქცევის საყოველთაობის მოთხოვნას, ვინაიდან იგი ასეთი მოთხოვნის გარეშეც „საყოველთაოდ“ დეტერმინირებულად იქცევა - მისი სულიერი სამყარი დეტერმინირებულია ნივთით; ხოლო დეტერმინაციის შემთხვევაში უაზროა მოთხოვნა მაღალ ღირებულების და ნორმათა რეალიზაციისა.

ნივთით დეტერმინაცია განსაზღვრავს საშუალო მასობრივი ადამიანის მსოფლმხედველობას, რომელიც თრგუნავს თავის თავში ინდივიდუალობას - მისწრაფებას მაღალი იდეალებისაკენ. მასას

დრო აღარ რჩება იმისათვის, რომ იფიქროს მაღალ ღირებულებებზე, ვინაიდან ამას შეუძლია ზიანი მოუტანოს მის ვიტალურ სამყაროს. თანამედროვე მასა, მასობრივი ფსიქოლოგიის მქონე ადამიანი, ესაა მაღალინტელექტუალური ცხოველი. ინტელექტუალიზმისა და ცხოველის სინთეზმა შემქნა თანამედროვე მასობრივი ფსიქოლოგიის მქონე მასა. ცხოველური მომენტი ყოველთვის იყო ადამიანში, მაგრამ იგი იშვიათად თრგუნავდა ადამიანში ადამიანს, მის ზნეობრივ მრწამსს. ინტელექტის შესაძლებლობების გადაფასებამ ადამიანში ჩაკლა ზნეობა, მაგრამ არა ყოველგვარი ინტელექტისა, არამედ ტექნიკური ინტელექტის ფუნქციის გაზვიადებამ. ტექნიკურმა ინტელექტმა მოახდინა ადამიანთა ნიველირება - ტექნიკური ინტელექტის პოზიციიდან ყველა ადამიანი ხასიათდება არა როგორც ზებუნებრივი ინდივიდი, არამედ როგორც მომხმარებელი, რომლის სტანდარტიზაცია მიიღწევა ტექნიკური ინტელექტის პროდუქტებით.

მასობრივი ფსიქოლოგია გამორიცხავს ყოველგვარ ინდივიდუალობას. ინდივიდუალობას ორტეგა, მასობრივი ფსიქოლოგიისაგან განსხვავებით ელიტას უწოდებს. მასა და ელიტა მისთვის ზნეობრივი კატეგორიებია, განსხვავებით სოციალური კატეგორიებისაგან. ელიტური, ანუ ინდივიდუალური თანაბარძალოვანთა მაღალი მიზნის მქონე ადამიანისა, რომელიც ცდილობს არა მასაში გათქვეფას, არამედ საკუთარი იდეალების დაცვას, მასობრივი, მომსახურებლური ფსიქოლოგიის ზემოქმედებისაგან. ინდივიდუალურ ადამიანში ღირებულებანი ჰპოვებენ საზრისს. ასეთი ადამიანის არსებას შეადგენს მისი არამომხმარებლური ბუნება, რომელსაც ჯერ კიდევ არ დაუკარგავს ზნეობრივი და ესთეტიკური უნარი (ერთი სიტყვით, ადამიანური უნარები). სერვანტესის „დონ-კიხოტი“ - ესაა მორალური, ინდივიდუალური ელიტური სუბიექტის ხვედრი თანამედროვე საზოგადოებაში, სადაც მონოპოლისტი, ან პრეზიდენტი, შესაძლებელია, მისი სოციალური მდგომარეობის მიუხედავად, წარმოადგენდეს მასას, მასობრივი ფსიქოლოგიის მქონე ადამიანს, რომლის ინდივიდუალობას მხოლოდ და მხოლოდ ეს თანამდებობა ქმნის, რომლითაც ასე მდიდარია თანამედროვე სახელმწიფო აპარატი; სოციალურ ასპექტში გაგებული მასა და ელიტა არ ემთხვევა ზნეობრივი კატეგორიებით გამოხატულ მასას და ელიტას.

ელიტარული ადამიანი - ესაა ფაქტიურად ის ადამიანი, რომ-



ლისკენაც მოუწოდებს ნიცშე და რომელშიც მხოლოდ ის იგულისხმება, რომ ადამიანმა უნდა გადალახოს თავის თავში მასობრივი ფსიქოლოგია და ეზიაროს მაღალ იდეალებს, მაგრამ განსხვავება ნიცშესა და ორტეგას შორის დიდია. ეს განსხვავება კი იმაში მდგომარეობს, რომ ნიცშე ხედავს მასობრივი ფსიქოლოგიიდან თავის დაღწევის გზას უშვებს ზეადამიანის პრინციპს, ხოლო რაც შეეხება ორტეგას, აქ საკითხი ღია რჩება - მასა იკავებს ელიტის ადგილს და თვით ხდება გაბატონებული. ზემოთ აღნიშნული იყო თვალსაჩინო ვარიანტი თანამედროვე კრიზისისა, რომელიც ლიბერალური დემოკრატიის შიგნით ოპოზიციის დაშვებას მოითხოვს.

ნიცშეს აზრით კრიზისი მდგომარეობს ღირებულებების გაუფასურებაში, რომლის მიზეზი ის არის, რომ ღირებულებები მოწყვეტილია სიცოცხლის ფენომენს, ინდივიდუალურს, ხოლო ორტეგასათვის კრიზისი ქვემოთ, მიწაზე იწყება. მისი ძირითადი აზრი ისაა, რომ დაიკარგა ინდივიდი, რომლისთვისაც აქვს საზრისი ღირებულებას. იგი შეიცვალა მასობრივი ფსიქოლოგიით, მასობრივი ადამიანით, რაც უფრო ღრმა კრიზისია, ვიდრე მხოლოდ ღირებულებათა გაუფასურება. ვფიქრობთ, რომ აქ ერთი და იგივე იდეა სხვადასხვა ფორმით და კუთხიდანაა გაშუქებული. ფაქტიურად, ნიჰილიზმი, რომელზედაც მიუთითებს ნიცშე და მასობრივი ფსიქოლოგიის მქონე ადამიანის გაბატონება, რომელსაც გვაუწყებს ორტეგა, არსებითად, ერთი და იგივეა.

თანამედროვე სამყაროში გამორიცხულია ყოველგვარი ზნეობრივი პროგრესი, ვინაიდან ზნეობრივი პროგრესი გულისხმობს ორი კომპონენტის ერთიანობას. ეს კომპონენტებია - ღირებულება და ინდივიდი. პროგრესის ცნება გულისხმობს ორივე ამ კომპონენტის პროგრესს, რომელიმე მათგანის რეგრესი, ან „მოხსნა“ აუცილებლობით მოხსნის პროგრესის ცნებას. თანამედროვე სამყაროში, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, გამორიცხულია ზნეობრივი პროგრესის ცნების ორივე შემადგენელი კომპონენტი, რის გამოც აღინიშნება ზნეობრივი და სულიერი კრიზისი. ზევსმა დასაჯა პრომეთე იმისათვის, რომ მან ადამიანებს კულტურა და ხრწნა მოუტანა, რომელმაც თანამედროვე სამყაროში ადამიანი მორალურ კრიზისამდე მიიყვანა. ზნეობრივი კრიზისის ცნება გამორიცხავს როგორც ზნეობრივი პროგრესის, ასევე ზნეობრივი რეგრესის ცნებას, ვინაიდან ზნეო-

ბრივი კრიზისი - ესაა გაჩერება იმ პროცესისა, რომელსაც შეიძლება ეწოდოს ან პროგრესი, ან რეგრესი.

ზნეობრივი კრიზისიდან შეუძლებელია თავის დაღწევა ისე, როგორც ამას ანტისთენე მოითხოვდა. იგი თვლიდა, რომ ადამიანი თავის მორალურ, ცხოველისაგან განსხვავებულ, სახეს შეინარჩუნებს იმ შემთხვევაში თუკი იგი უარს იტყვის ქალაქურ სიამოვნებაზე, მრავალფეროვან მოთხოვნილებებზე, რაც პრაქტიკულად შეუძლებელია და ადამიანს „დიოგენეს“ მდგომარეობაში აგდებს. თანამედროვე ადამიანის მორალური კრიზისი ყველაზე ხელშესახებად ჩანს ადალგაზრდობის პრობლემის განხილვისას. თანამედროვე ეპოქა უიდეო ახალგაზრდობის ბატონობის ეპოქად შეიძლება ჩავთვალოთ. თანამედროვე ახალგაზრდობაში ყველაზე მძაფრად იგრძნობა მასობრივი ფსიქოლოგიის გავლენა. იმისათვის, რათა აღიზარდოს ახალგაზრდა საზოგადოების სრულფასოვან წევრად, ამისათვის საჭიროა ჭეშმარიტ ღირებულებათა სამყაროს არსებობა და ამავე დროს ახალგაზრდაში ინდივიდის, პიროვნებისათვის საჭირო თვისებების განვითარება. მაგრამ, ვინაიდან ასეთი კომპონენტები თანამედროვე საზოგადოებაში არ არსებობენ, ამიტომ ახალგაზრდობა ვარდება თვითკმაყოფილ ვიტალურ უზრუნველყოფილ გარემოებაში. ახალგაზრდა აღარ ექვემდებარება მაღალი იდეალებისადმი პატივისცემის ჩანერგვას, ანუ რასაც, ტრადიციული აზრით, აღზრდა ეწოდება. ტრადიციული ფორმებით ახალგაზრდის აღზრდა უაზრობაა, ვინაიდან აღზრდის პროცესი და შინაარსი შორდება ცხოვრებისეულს. ცხოვრებაში გაბატონებულია მასობრივი ფსიქოლოგია, რომელიც ვერ იტანს ინდივიდუალურს, ამაღლებულს, ზნეობრივს, ამიტომ, თანამედროვე ეპოქა, ორტეგას აზრით, ესაა „თვითკმაყოფილი ახალგაზრდის“ ბატონობის ეპოქა, რომელიც უგულებელყოფს ყოველგვარ ამაღლებულ მიზანს და უაზროდ მიიჩნევს ყოველგვარ ბრძოლას მისი განხორციელებისათვის. ზნეობა თანამედროვე ინტელექტუალურად მაღალ საფეხურზე მდგომი, ახალგაზრდისათვის უბრალო დანამატად ქცეულა, რომელსაც შეიძლება არც კი გაეწიოს ანგარიში. ამიტომაა, რომ ევროპული კულტურა უღრმეს კრიზისს განიცდის, ვინაიდან „კრიზისულ ცნობიერებად“ უნდა მივიჩნიოთ როგორც არსებული საზოგადოება, ასევე მისი მომავალი.



## თავი X. პიროვნება და თანამედროვე კულტურა

ადამიანის ყოფიერების წინა პლანზე წამოწევა, მისი ეკზისტენციალური არსების ყურადღების ცენტრში დასმა, თავისებურ ნიშანს ასვამს კულტურის შესახებ თანამედროვე ეკზისტენციალიზმის წარმომადგენელთა შეხედულებებს. ეს შეხედულებები კულტურის შესახებ არ ქმნიან რაიმე სისტემატური ხასიათის მოძღვრებას და როგორც ცნობილია, ძირითადად შემოიფარგლება ეკზისტენციალისტური პრობლემატიკით. ამასთანავე, ადგილი აქვს ტრადიციული ფილოსოფიური შეხედულებების შესატყვის კრიტიკას. შეიძლება ითქვას, რომ ტრადიციული შეხედულებების ეკზისტენციალისტურ კრიტიკას საფუძველი ნიცშემ ჩაუყარა, ჩამოაყალიბა რა „ევროპული ნიჰილიზმის“ პრობლემა, ხოლო ნიჰილიზმი რომ პირდაპირ უკავშირდება ეკზისტენციალიზმს - ნათელია.

ადამიანური ცხოვრების საზრისის დაკარგვა მიაჩნია ეკზისტენციალიზმის ძიების ძირითად საკითხად. კულტურულმა ღირებულებებმა (ტრადიციული აზრით) დაკარგეს საზრისი. დაკარგული საზრისის გაგება, ჰაიდეგერის აზრით, შეიძლება მხოლოდ თვით ყოფიერებასთან მიმართებაში, რაც ამავე დროს იქნება ადამიანური სამყაროსა და ადამიანის ისტორიის აუცილებლობის გაგება ყოფიერებისათვის. ევროპული ფილოსოფია, ჰაიდეგერის აზრით, წარმოადგენს ევროპელი ადამიანის არსებობის წესის, მისი ცხოვრებისა და ისტორიის განმსაზღვრელს. ისტორიული ეპოქები განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან იმის მიხედვით, თუ ყოფიერების როგორი გაგება აქვს ადამიანს. ყოფიერების ასეთი გაგება საფუძვლად უდევს ადამიანის როგორც პრაქტიკულ, ასევე თეორიულ მოღვაწეობას.

ეს წარმოადგენს მუნყოფიერების ყოფიერებას, რასაც ჰაიდეგერი ეკზისტენცს უწოდებს. ადამიანი თავისი არსებით ფილოსოფოსია, მეტაფიზიკოსია, რაც იმას ნიშნავს, ჰაიდეგერთან, რომ იგი არის „ღიაობის“ შემძლე, ანუ ჭეშმარიტად ყოფნაა. ადამიანის შინაგანი სტრუქტურის ანალიზმა უნდა გაგვიკვალოს გზა საერთოდ ყოფიერებისაგან.

ევროპული ფილოსოფია თავისი არსებობის ხანგრძლივი ისტორიის მანძილზე დარწმუნებული იყო, რომ ანტოლოგია ყოველივე მოაზრებადის საფუძვლებს იკვლევდა და მიაჩნია, რომ ონტოლოგიის, ანუ მეტაფიზიკის საგანი იყო ყოფიერება ფართო გაგებით. ფილოსოფიის არსება მდგომარეობდა საკითხის გადაწყვეტაში - შეუძლია თუ არა ადამიანს ყოფიერების შემეცნება. ჰაიდეგერი თვლის, რომ აზროვნების მთელი ევროპული ისტორია მიმდინარეობდა ყოფიერების დავიწყებით, რის შემდეგაც მივიღეთ კულტურის ისეთი გაუკუღმართებული ფორმა, როგორიცაა „ტექნიციზმი“ და „ნიჰილიზმი“. ადამიანური არსებობის თანამედროვე კრიზისი, მისი აზრით, შეიძლება გადაილახოს ყოფიერების შესახებ, მისი ძიების შესახებ ახალი კითხვის დასმით, რაც ჰაიდეგერის აზრით იქნება ევროპული კულტურის ისტორიაში.

ჰაიდეგერის აზრით, ადამიანის ყოფიერების დაკარგვა და ყოფიერების ტრადიციული გაგების წარმოება დაკავშირებულია პლატონის ფილოსოფიასთან. იგი ფიქსირებულია პლატონის სახელმწიფოში მოყვანილ იდეასთან გამოქვაბულსა და მის გარეთ არსებული ჭეშმარიტი სინამდვილის მათში. აქ მოხდა ჰაიდეგერის აზრით ის, რომ ყოფიერების ადგილას დაშვებულ იქნა ყოფიერი“[1]. ამიტომ იყო, რომ ევროპულ ფილოსოფიაში გნოსეოლოგიზმი და პოზიტივიზმი გაბატონდა. პლატონთან ფიქსირებული გაგებით ჩაეყარა საფუძველი ტექნიკის ყოვლისშემძლეობის ცრურწმენასაც. ამ უკანასკნელს კი საფუძვლად „გნოსეოლოგია“ გააჩნია. ამ შეცდომიდან გამომდინარეობს აგრეთვე ადამიანური არსებობის თანამედროვე კრიზისი, გაუცხოება, რაც ყოფიერების იდუმალი ბედითაა განპირობებული. თუ რატომაა ყველაფერი ეს, ამის გაგება განპირობებულია, რადგან ყოფიერების გაცხადება ამავე დროს მისი დაფარვაცაა[2]. ყოფიერების მიერ ამ დაფარვით იქმნება ისტორიის ეპოქალურობა.

ყოფიერების ახსნის ერთადერთ შესაძლებლობას ჰაიდეგერი ფილოსოფიაში ხედავს, ხოლო ფილოსოფიაში დიდი მნიშვნელობა ენიჭება ენის პრობლემას, რაც ამასთანავე კულტური ფენომენიცაა. როდესაც ვმსჯელობთ ენის შესახებ ეკზისტენციალიზმში, უნდა

[1] მ. ჰაიდეგერი. ყოფიერება და დრო. თბ., 1989. გვ. 17.

[2] იქვე. გვ. 200.



აღვნიშნოთ, რომ მას ჰაიდეგერთან, ისევე, როგორც სხვა წარმომადგენლებთან, განსხვავებული მნიშვნელობა და ფუნქცია აკისრია. როგორც ვიცით, ჰაიდეგერი, ენის შემსწავლელ ფენომენილოგიას „ჰერმენევტიკას“ უწოდებს და, ზუსტი მეცნიერებებისაგან განსხვავებით, არ აცხადებს პრეტენზიას ჰერმენევტიკის ცნების ზუსტ დადგენაზე. იმ ფუნქციას, რასაც ჰერმესი ასრულებდა ძველ ბერძნულ მითოლოგიაში, ჰაიდეგერთან მას ენა ასრულებს, მაგრამ ენა უნდა იყოს ყოფიერების ენა და არა გრამატიკის შესწავლის საგანი. ყოფიერების გაგების უნარი დაკარგა მეტაფიზიკამ. ჰაიდეგერის აზრით ყოფიერების ენა უკეთაა შემონახული აღმოსავლურ კულტურულ ენებში, აქ ყოველდღიურ ენაში შეიმჩნევა ყოფიერების ენის მომენტები, ვინაიდან აქ სუსტადაა განვითარებული ცნებითი აპარატი. ევროპისა და აღმოსავლეთის კულტურათა შეხვედრა შესაძლებელია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, როცა ევროპული ცივილიზაცია გაიხსენებს ნამდვილ ყოფიერებას.

ენის პრობლემა მთავარია და ძნელია მისი გამოიჯვნა ყოფიერების ძიების პრობლემისაგან. ენა არის ყოფიერების ხმის მოსმენა და მისი გამოხატვა. რაიმეს მნიშვნელობა, საზრისი მაშინ არსებობს, როცა არსებობს ყოფიერება და ყოფიერების საზრისისეული მომენტები. ყოფიერების პოზიციიდან გააჩნია საზრისი კულტურის პროდუქტებს, რომლებიც, ჰაიდეგერის ტერმინებით რომ ვთქვათ, „ღიაობის“ განცხადებას წარმოადგენს.

იყო დრო, როდესაც ადამიანის ენა შეესაბამებოდა ყოფიერების ენას. ენის ბედი ხალხის, ერის ყოფიერების მიმართებაში ძევს. თუ ეს ვითარება დაიკარგება, ენა კნინდება და უსუსურდება. ენაში იკითხება ერის ისტორია. ენის დაკარგვა ყოფიერებისათვის იწყება მაშინ, როცა ყველაფერი გამოცხადდა ლოგოსად, სიტყვად. აქ პირველადად იქცა ენის გარეგანი და არა საზრისისეული ყოფიერებისეული მხარე, რომელიც მოითხოვს ენის შესაბამისობას არა ყოფიერებასთან, არამედ ლოგოსთან. გარდა ამისა, ჭეშმარიტება ევროპულ ცივილიზაციაში ნიშნავს სწორ ასახვას. აქედან გამომდინარეობს ენების პრიორიტეტი ყოფიერების მიმართ, ყოფიერად მიჩნეულ იქნა მხოლოდ ის, რაც შეიძლებოდა ასახულიყო ცნებაში, ანუ ყოფიერება ტრადიციული გაგებით. ამით ცნობიერება

აღმოჩნდა ჩაკეტილი თავის თავში. ესაა ყოფიერების ღიაობაში ჩაკეტვა. ეკზისტენცი, სამყაროს გარეთ გასვლა იქცა ინსისტენცად. ადამიანის არსება აღარაა ეკზისტენცი, არამედ ის, რაც ყოფიერთა შორის ყოფიერია.

ეკზისტენცი არის ყოფიერების წმინდა გამოხატვა[1], ანუ სამყაროს შექმნაა. აქ იქმნება ის, რაც შეიძლება აისახოს, რასაც მეცნიერებანი თავის საგნად თვლიან. ყოფიერება თავის განცხადებაში, ე.ი. თავის ჭეშმარიტებაში მალავს თავის თავს. იგი ცხადდება როგორც დაფარული ჭეშმარიტების განხორციელების პირობად. გაცხადება და თავისუფლება ეს ერთი და იგივეა, მხოლოდ სხვადასხვა პოზიციიდან დანახული. გაცხადება რომ მოხდეს, მისთვის აუცილებელია მუნყოფიერების მიმართება ყოფიერებასთან და ამ მიმართებაში ერთ-ერთი მიმართულების თავისუფალი არჩევა, ხოლო თავისუფლების რეალიზაცია კი შესაძლებელია ყოფიერების ღიაობის წანამძღვრის ქვეშ. ადამიანი, როგორც ყოფიერების წარმომადგენელი სამყაროში, შეიძლება თავისუფალი იყოს ამ სამყაროს მიმართ. მას შეუძლია ყოფიერებას შეადაროს სამყარო და მისი არამდგრადობა დაინახოს და ამის გამო ახალი სამყარო შექმნას. მუნყოფიერებას ემყარება ყველა სხვა ყოფიერი და მისგან ღებულობს საზრისს, ამიტომ როცა ადამიანი ყოფიერებასთან სწორ მიმართებას კარგავს, სამყაროს საგანთა შორის დაიწყებს ცხოვრების საზრისის ძიებას. იგი აუცილებლად ვარდება ნიჰილიზმში. ყოფიერთა სამყაროში ადამიანი ვერავითარ მაორიენტირებელ საყრდენს ვერ ხედავს. აქ იგი იძულებულია თავისუფლად ამოირჩიოს. იგი დაწყევლილია თავისუფლებით. თავისუფლება არის ადამიანის გადაგდებულობის, მიტოვებულობის კომპენსაცია. იგი თავისუფლებით საზრისს აძლევს სამყაროს. თუკი ვინმე მსჯელობს, რაიმეს ამტკიცებს, მაშინ მისთვის ჭეშმარიტება უკვე არსებობს წინასწარ. ადამიანის არსებობა არის უკვე ჭეშმარიტება და არა ის, რაც შეიძლება დადგინდეს მტკიცება-უარყოფითი მსჯელობით. ჭეშმარიტება და მუნყოფიერება ტოლია. ჭეშმარიტების პირველადი ადგილი არის მუნყოფიერება და არა მსჯელობა. ასეთი გაგებით ჭეშმარიტება მუნ-

[1] იქვე. გვ. 30.



ყოფიერებისა საფუძვლად უდევს ჭეშმარიტებას, როგორც ასახვას. მუნყოფიერების ამგვარი მიმართება ყოფიერებასთან ქმნის ისტორიის არსებობის საფუძველს, ვინაიდან ადამიანი ყოფიერებასთან თავისუფალ მიმართებაში ადგენს საკუთარი ცხოვრების წესს. იგი ადგენს თავის მომავალს და ისტორიული პროცესის განვითარება ამ მომავლისაკენ სვლაა. ე.ი. მომავლისკენ სვლა წარსულისაკენ სვლაა. მაგალითად, პლატონის ფილოსოფიაში დადგენილი არსისაკენ, როგორც მომავლისაკენ, სვლაა ფილოსოფია და ისტორია საერთოდ. რაიმე არსებულს ჭეშმარიტ დროულობას, როგორც ისტორიულობას, განსაზღვრავს არა ხანი, არამედ ადამიანთა მიმართება. ადამიანის შრომის ადრინდელი იარაღები მხოლოდ იმიტომაა ისტორიული, რომ მას დღევანდელი არსებობის წესში არავითარი როლი არა აქვს და არა იმიტომ, რომ მას ადამიანი დიდი ხნის წინათ იყენებდა.

ადამიანის ყოფიერება, როგორც ეკზისტენცი, თავს იჩენს ზრუნვად, ყოფიერებისაგან მოწყვეტის გაცნობიერებად და მისდამი დაბრუნების გაცნობიერებულ ან გაუცნობიერებელ, მაგრამ მუდამ გაგებით სწრაფვად. ზრუნვის არსებად ჰაიდეგერი ადგენს დროულობას, რომელიც ადამიანური სასრულობაა, დაბადებასა და სიკვდილს შორის არის მოქცეული.

მეცნიერებასა და ტექნიკას მინდობილი ევროპული ადამიანი დღეს თვალნათლივ რწმუნდება საკუთარ უძლურებაში. დღეს ადამიანს მის მიერ შექმნილი მანქანა იმონებს. დღეს ნათლად ჩანს, რომ გამომთვლელი გონების მიერ დანახული სამყარო არ ყოფილა ყველაფერი. მხოლოდ ინტელექტს მინდობილი ადამიანი თავად გაუიგივდა სამყაროს საგნებს, ანუ ობიექტებს. ინტელექტი მხოლოდ იგივეობრივს ხედავს ადამიანსა და საგნებს შორის. საგნებში იმის დანახვა, რაც მათში გონებას შეაქვს, გონების ტრიუმფად იქნა მიჩნეული. სწორედ ესაა სპეციფიკურ ადამიანურის დაკარგვა და ადამიანისა და საგნობრივის გაიგივება კატეგორიალურის საფუძველზე. ადამიანი თვით იქცა გამომთველ მანქანად. მეცნიერება და ტექნიკა ყველაფერს ათანასწორებს, რის გამოც ადამიანი იქცევა საშუალო ადამიანად. მას არსებითად ის მოთხოვნილებები, თვისებები გააჩნია, რაც ყველა სხვას. მან არ შეიძლება გააკეთოს ისეთი

რამ, რაც სხვას არ გაუკეთებია, რის გამოც დანახულ სამყაროში არ შეიძლება იყოს რაიმე ამაღლებული, იდუმალი, განუმეორებელი.

ასეთი საშუალო ადამიანისათვის, „man"-სათვის უცხოა პირადი პასუხისმგებლობა. იგი თავს აფარებს დაკანონებულს, საშუალოს, მაგრამ არაფერი არ არსებობს ისეთი, რაც იდუმალი ყოფიერების არსს არ ემორჩილება. ინტელექტუალიზმისა და ტექნიციზმის დღევანდელი ეპოქაც ყოფიერების გაცხადებაა, მისი რაღაცა წესია. იგი მივიდა თავის უკიდურეს საზღვრამდე და დგება დრო, როცა ყოფიერება თავს ახლებურად გააცხადებს, ვინაიდან რაციონალიზმისა და ტექნიციზმის ეპოქამ თავისი თავი უკვე ამოწურა. მოსალოდნელი მსოფლიო ისტორიული მობრუნების მანიშნებელია დღევანდელი ტექნიკის შედეგი - ატომური ომი და სხვ., რაც თანამედროვე ადამიანს აფიქრებინებს, რომ მეცნიერება და ტექნიკა ვეღარ გაუწევს მეგზურობას მას კრიზისიდან გამოსვლის ძიებაში. ჰაიდეგერს მიაჩნია, რომ კაცობრიობა მოახერხებს აიცილოს თავიდან ატომური კატასტროფის საფრთხე მეცნიერებისა და ტექნიკის საფუძველზე, მაგრამ იგი ფიქრობს, რომ თანამედროვე კრიზისი კიდევ უფრო გაღრმავდება და ტექნიკის ყოვლისშემძლეობის რწმენა კიდევ უფრო გაიზრდება, რაც გამოიწვევს გაუცხოების გაობიექტურობას, მის გაღრმავებას. აღნიშნული მდგომარეობა გრძელდება, რასაც მიუთითებს ისიც, რომ ერის უდიდეს ადამიანებად ფეხბურთელები და ბოქსიორებია გამოცხადებული.

ჰაიდეგერი მართალია არ უარყოფს ტექნიკის მნიშვნელობას, მაგრამ რადგან ვერ ხედავს სამყაროში სამყაროს საზრისს, ბრძოლას ტექნიციზმის წინააღმდეგ, იგი მიჰყავს ყოფიერების, როგორც იდუმალი ტრანსცენდენტური ძალის წყალობის ლოდინის ქადაგებამდე.

ყოფიერთა განსხვავების შესახებ კითხვის დასმა ეხება მხოლოდ ჭეშმარიტ ფილოსოფიას, პოეზიას და ხელოვნებას. მეცნიერებისათვის მნიშვნელობა აქვს მხოლოდ არსებულს. იგი ვერ ამჩნევს არსებულისაგან განსხვავებულ არაერას. არაერას დანახვა შეუძლია მხოლოდ ფილოსოფოსს და ხელოვანს, პოეტს. მეცნიერებას უაზრობად მიაჩნია არაერა, მისი თვალი ვერ ამჩნევს მას. მისთვის შეიძლება არსებობდეს მხოლოს ის, რისი გამოთვლა, გაზომვა



შეიძლება, რაც ემორჩილება ლოგიკასა და ინტელექტს, ამიტომ ეწოდება მას ზუსტი; მაგრამ ეს სიზუსტე ვერ შეედრება ფილოსოფიას, მის სიღრმეს, რაც იკვლევს არსებულთა უპირველეს საფუძველს და არ შეიძლება შეფასებული იქნეს მეცნიერების საზომით. მეცნიერება ადგენს არსს არაერას გამორიცხვის ხარჯზე, რის წინაშეც გაქრებოდა მეცნიერების სიდიადე და მისი წარმატებები. არაერას გამორიცხვით მეცნიერება ხელს უწყობს ადამიანს შემოიფარგლოს სამყაროთი, საშუალოებით. ვინაიდან მეცნიერება ყოველთვის გულისხმობს ფილოსოფიას, ამდენად, ევროპული ფილოსოფიის ბრალია მეცნიერების აღნიშნული თვისება. მეცნიერებამ შეცვალა ყოფიერება შემეცნებადი, გამოთვლადი ყოფიერებით, რის გამოც უმაღლეს ინსტანციად განსჯა, ინტელექტი იქცა. მეცნიერული გაგება ყოფიერებისა, არის უარყოფა პოეზიისა და ფილოსოფიისა. პოეზიის არსის დავიწყება განაპირობებდა ყოფიერების დავიწყებას. პოეზია ბერძნებთან იყო უმაღლესი საქმე, უმაღლესი საიდუმლოების გაცხადება, ე.ი. ახალი სინამდვილის შექმნა, შემოქმედება ადამიანთა და ღმერთთა ბედის დიალოგს წარმოადგენდა. დღეს კი იქცა ესთეტიკური ტკბობის საგნად. შეიქმნა მეცნიერება ხელოვნებაზე, რომელმაც დააკანონა ხელოვნების ასახვად დაკნინება. ესთეტიკა ამ მიზეზით არ გამოდგება არც ძველი ბერძნული ხელოვნების და არც აღმოსავლურის გასაგებად. ესთეტიკა, ისევე როგორც ეთიკა, ცნებითი აზროვნების შედეგია, იგი ევროპული მეტაფიზიკითაა განსაზღვრული. დასავლური ფილოსოფიის ხელოვნების უარმყოფელი სული კარგად იგრძნო ჰეგელმა და იგი ცნებითი აზროვნების დაბალ, გარდასულ საფეხურად მიიჩნევდა. მართალია, ჰეგელი ხედავდა დასავლეთის მეტაფიზიკის ნაკლოვანებას, მაგრამ იგი ხედავდა, დასავლეთის ფილოსოფიის არსიდან გამომდინარე შედეგებსაც. მის მიერ ხელოვნების აღნიშნულ გაგებას ის აზრი ჰქონდა, რომ პოეტი უკვე აღარ შეიძლება იყოს წინასწარმეტყველი. ამ როლს მეცნიერება კისრულობს. აქ გოეთე ვერასოდეს ვერ გახდება ნიუტონის მნიშვნელობის მქონე, რაც წარმოადგენს კრიზისული სიტუაციის გამოხატულებას. ამ სიტუაციიდან გამოსვლაში ჭეშმარიტ აზროვნებას ხელოვნებაც ეხმარება. პოეზია და აზროვნება ორივე ენას ემსახურება, რომელიც ყოფიერების განცხადების ენაა.

ყოფიერების ენა სხვაგვარად არ არსებობს, თუ არა ხელოვნებაში და აზროვნებაში. ამ პუნქტში იგრძნობა ჰაიდეგერისა და ნიცშეს შეხედულებებში ხელოვნების შესახებ იდეური მსგავსება. ნიცშესაც ხელოვნება მიაჩნია ნიჰილიზმისაგან თავის დაღწევის ერთადერთ გზად ზეადამიანის ფორმირების საქმეში.

დღეს, როდესაც ევროპა შიშის თვალით უყურებს ტექნიკას და მეცნიერებას, იქმნება შეხედულება აზროვნებასთან ერთად ხელოვნების დავიწყებული არსიც იქნეს დანახული. ნამდვილი ხელოვანის ნაწარმოებში ნებისმიერი ნივთი ინდივიდადაა გადაქცეული. ხელოვანი მეცნიერულ გულგრილობას გამოგლეჯს საგნებს და ყოფიერებასთან მიმართებაში დაგვანახებს მას. საერთოდ, ნამდვილი ხელოვანი სხვისთვის შეუმჩნეველს, შორეულ მომავალში რომ განხორციელდება, იმას ხედავს, ამიტომაც იგი თანამედროვეთათვის მუდამ უცხოა.

არარასთან შეპირისპირებაში სამყაროსა და სამყაროულის დამოუკიდებელი ღირებულების უარყოფა და მისი გაუფასურების ქადაგება ჰაიდეგერისათვის არ ნიშნავს მეცნიერებასა და ტექნიკაზე უარის თქმას. მისი მიზანია დაარწმუნოს ტექნიკისა და მეცნიერების გამომყენებელი და შემქმნელი ადამიანი იმაში, რომ მეცნიერება და ტექნიკა არაა უმაღლესი ღირებულება, ადამიანი კი არ უნდა დააბრმავოს კოსმოსურმა მიღწევებმა და გამოთვლის სიზუსტემ, არამედ ყველაფერი ეს მხოლოდ საშუალებად ცნოს უფრო მაღალი ინსტანციის ხელში. ადამიანს მუდამ მხედველობაში უნდა ჰქონდეს უფრო მაღალი რა, ვიდრე მეცნიერება და ტექნიკა. ესაა ყოფიერება. მასშია ადამიანის ბედის გასაღები. ყოფიერებაზე აზროვნება ადამიანს საშუალებას მისცემს არ დაემორჩილოს მეცნიერებასა და ტექნიკას. ეს კი იქნება ახალი ეპოქის დასაწყისი, სადაც ახლებურად მოხდება ყოფიერების გააზრება. რამდენადაც გაცხადება აუცილებელია ყოფიერებისათვის, ამდენად არ შეიძლება ლაპარაკი ყოფიერების აზროვნების წარმოშობაზე. ის არსებობს, რამდენადაც ყოფიერება არსებობს. აზროვნება არის ყოფიერების ჭეშმარიტების, გაცხადების შექმნა. ყოფიერების არსი იდუმალია და, როგორც შეუცნობადი, აზროვნების მიღმა რჩება.

მეცნიერებასა და ტექნიკაზე, როგორც ევროპული კულტურის ძირითად მახასიათებლებზე, თავისებური თვალსაზრისი აქვს განვითარებული კ. იასპერსს. თუკი ჰაიდეგერისათვის მეცნიერება და ტექნიკა ნიჰილიზმისა და ყოფიერების დაკარგვის საფუძველია, იასპერსისათვის აღნიშნულ ხდომილებებს განსხვავებული მნიშვნელობა აქვთ. მეცნიერებას, მისი აზრით, დიდი მნიშვნელობა გააჩნია ადამიანის ყოველდღიურ ცხოვრებაში, ადამიანმა არ იცის, თუ რა ელის მას სამყაროს ძალებისაგან, განიცდის შიშს არცოდნის გამო. მეცნიერება, როგორც საყოველთაო ცოდნა, ადამიანს მყარ საყრდენს აძლევს. სამყაროს იმ სფეროში, სადაც მეცნიერებები აღწევენ, ადამიანი აღარ არის უძლური. მეცნიერება საშუალებას გვაძლევს გავბატონდეთ მოვლენათა უსასრულო სიმრავლეზე. მეცნიერულ ცნობიერებას ანხორციელებს სუბიექტი, როგორც ცნობიერება, რასაც ვერ მიწვდება ემპირიული ცნობიერება, რომელსაც არ მოეთხოვება ობიექტური, საყოველთაო შემეცნება. საყოველთაო შემეცნება ხორციელდება ცნობიერებაში საერთოდ, რომელიც ყველა სხვა ადამიანის იგივეობრივია. ცნობიერება საერთოდ არსებობს ყველგან, სადაც მისაწვდომია არსებული, ობიექტური სამყარო. იგი უპიროვნოა და ყოველ ცნობიერებაში პრინციპულად იგივეურია, აქ არ არსებობს თვითნებობა, არამედ იძულებითი, კანონზომიერი ხასიათის მქონე ცოდნა. სამყაროს მოვლენათა ათვისება შემეცნების საშუალებით დაუსრულებელი პროცესია და სამყაროში ორიენტირების საშუალებას წარმოადგენს, რომელიც რეალიზდება ცალკეულ მეცნიერებათა შედეგებში. ცნებითი კვლევა სამყაროში, იასპერსის მიხედვით, განსხვავდება ფილოსოფიური ორიენტირებისაგან. თუკი ჰაიდეგერთან ფილოსოფიური აზროვნება საფუძვლად ედო ცნებითს, მეცნიერულს, იასპერსისათვის მეცნიერების კვლევის გარეშე არ არსებობს ფილოსოფიური აზროვნება[1], იგი მასალას მოკლებულია. ფილოსოფოსობა შესაძლებელია კონკრეტული მასალის შესწავლის საფუძველზე, რომლის შედეგადაც მიიღება სამყაროს ერთიანი სურათი. იასპერსისათვის ეს გზა მიუღებელია, რადგან ფილოსოფია ვერ შექმნის სამყაროს ერთიან სურათს, ვინაიდან სამყარო არაა ერთიანი. იასპერსის აზრით, ფილოსოფიურმა

[1] K. Iaspers. Philosophie. B. I, Berlin – Heidelberg – New-Iork. 1973, S. 134.

ორიენტირებამ სამყაროს აბსოლუტური და ერთიანი სურათის შეუძლებლობა უნდა აჩვენოს.

იასპერსი ავითარებს სამყაროს ფილოსოფიურ სურათს, რომელშიც ძირითადი ადგილი უჭირავს ეკზისტენცს, ადამიანს[1]. ეკზისტენცი სასრულია და ამიტომ იგი ყოველთვის ისტორიულია, ვინაიდან მუდამ იმყოფება „სიტუაციაში". ამავე დროს, მისი სასრულობა გამოიხატება იმაში, რომ იგი მოკვდავია, ამასთანავე, მის სასრულობას აღნიშნავს ის ფაქტიც, რომ იგი სხვა ადამიანებთან და საზოგადოებრივ ისტორიულ სამყაროსთანაა კავშირში. იგი სასრულია კიდევ იმიტომ, რომ იგი დამოკიდებულია ემპირიისაგან, რომლის გარეშეც არ არსებობს არავითარი შემეცნება. არსებობის ისტორიულობა გამოიხატება იმაში, რომ ინდივიდი ყოველთვის იმყოფება რაღაც სიტუაციაში. ისტორია წარმოადგენს ერთჯერადი სიტუაციების თანმიმდევრობას. აქ მთავარ სიტუაციებს წარმოადგენენ: სიკვდილი, ტანჯვა, ბრძოლა, ბრალი. ყველაზე მთავარი სიტუაცია არის სიკვდილი, რომელიც ადამიანისათვის ყველაზე უშუალოა. „საზღვრით სიტუაციებში" გაუფასურდება ხოლმე კულტურის ყველა ის ღირებულება, რაც აქამდე ავსებდა ადამიანის ყოველგვარ ცხოვრებას, ინდივიდი უშუალოდ ხსნის თავის საკუთარ არსებას, როგორც საბოლოო ეკზისტენციას, რომელიც შინაგანად უკავშირდება ტრანსცენდენციას, ხოლო იმ შემთხვევაში, თუკი ადამიანს დაკარგულად მიაჩნია ეს კავშირი ეკზისტენციისა ტრანსცენდენტურთან, მაშინ სიკვდილის წინაშე იგი ვარდება სასოწარკვეთილებაში. ეკზისტენციის ისტორიულობის დაშვებაში იგულისხმება რაღაც განუმეორებელი, რომელიც არ შეიცვლება სხვა არაფრით, თუკი ისტორიას განვიხილავთ კანონზომიერების პოზიციიდან, მაშინ ნამდვილი ისტორია გვერდზე დაგვრჩება.

ისტორიული არ შეიძლება მიღწეულ იქნეს არც დისკურსიული და არც ინდივიდუალური მეთოდით. მართალია, ისტორია გამნიხილება სხვადასხვა მეცნიერებების მიერ, მაგრამ ეს მართებულია მანამ, სანამ არ გადაწყდება ისტორიული რეალობის ბუნების საკითხი, რითაც დადგინდება აგრეთვე ის, თუ რა არის ადამიანი.

[1] K. Jaspers. Was ist Philosopie, München-Zürich. 1976. s. 109.



აქ გადის გამყოფი ხაზი ყოველგვარი შემეცნებისათვის, არც ბიოლოგიას, არც ფიზიოლოგიას, არც სოციოლოგიას არ შეუძლია პასუხი გასცეს ამ კითხვას, თუ რა არის ადამიანი. იქ, სადაც თავდება მეცნიერება, იწყება საიდუმლო ადამიანური თავისუფლებისა, ადამიანური ეკზისტენციისა. ვიდრე ეს საიდუმლოება საიდუმლობად დარჩება ადამიანთა თავისუფლება გარანტირებულია. ისტორია იასპერსის გაგებით გამორიცხავს ისტორიზმს, როგორც სოციალური კანონზომიერების შესახებ მოძღვრებას. ისტორიზმისაგან უარის თქმა, რომელიც მოცემულია ისტორიულის გაგებაში აუცილებლობით უკავშირდება „პესიმიზმს", რისგანაც თავის დაღწევის საშუალებაა რელიგია. იასპერსი ეკზისტენციალურ ყოფიერებას განიხილავს ქრისტიანულ-ბიბლიური გაგების აზრით. ესაა ტრანსცენდენტურთან მიმართება. ტრანსცენდენტური არის ღმერთი და ამავე დროს, შეუცნობადი. გამოდის რა იქიდან, რომ მეცნიერულ-ტექნიკური ერა, რომელშიც შევიდა კაცობრიობა, თავის თავში შეიცავს უდიდეს საფრთხეს პიროვნებისათვის, ეს საფრთხეა ადამიანური თავისუფლების დაკარგვის საფრთხე.

ეს კი იმაში მდგომარეობს, რომ აღმოცენდება ადამიანებს შორის ურთიერთობის ახალი ფორმები, რომლებიც გამოიხატებიან საგნობრივი ურთიერთდამოკიდებულებით, რაც სულ უფრო და უფრო მცირე ადგილი ტოვებს პიროვნულ-ადამიანური ურთიერთობისათვის. ინდივიდები გადალახავენ რა ატომიზაციის მდგომარეობას, შედიან ყალბ ერთობაში, ქმნიან რა გაერთიანებებს მცდარი პრინციპების საფუძველზე, რომელსაც მივყავართ რომელიმე სოციალურ-პოლიტიკური იდეის ფანატიკური განხორციელებისაკენ.

ერთადერთ სფეროდ, საიდანაც იასპერსს შეუძლებლად მიაჩნია „პიროვნების" განდევნა, ესაა ისტორიის სფერო, რომელიც კონსტიტუირდება ეკზისტენცის სასრულობით. მხოლოდ აქ შეუძლია ადამიანს შეაფაროს თავი; ადამიანი ეკუთვნის ერთ ისტორიულ სამყაროს. ისტორიულის განხილვისას იასპერსი ერთმანეთს უკავშირებს ფილოსოფიას და პოლიტიკას, როგორც გარკვეული ისტორიული დონის კულტურულ მაჩვენებელს. მისი აზრით, პოლიტიკური დასკვნები უკეთესად ახასიათებენ მოაზროვნეთა ფილოსოფიურ შეხედულებებს. ფილოსოფიური პრინციპები სრულიადაც არ გამოაცალკევებენ

ადამიანებს სოციალური, სამართლებრივი პოლიტიკური პრობლემებისაგან. იგი თვლის, რომ სწორედ ტრანსცენდენტურთან დაკავშირება შესაძლებელია ემპირიული სამყაროს შიგნით, რომელშიც ჩვენ ვცხოვრობთ. არ არსებობს არავითარი მეორე სამყარო, რომელშიაც შესვლა პირველის უკუგდებით შეიძლება. სამყარო მხოლოდ ერთია და იგი სწორედ ისაა, რომლითაც შეიძლება დავუკავშირდეთ ტრანსცენდენტურს. მსხვრევადი სამყაროს გარეშე ჩვენ არ შეგვიძლია საკუთარი არსების რეალიზება. საკუთარი არსების რეალიზება ადამიანს შეუძლია კულტურის ღირებულებების თავისებური გააზრებით. ხელოვნება, ფილოსოფია, სამართალი და პოლიტიკა ახლებურად, ეკზისტენციალისტურად არის გააზრებული.

ეკზისტენციალისტური ფილოსოფია, ესაა თავისებური ყოფიერებისეული პოზიციიდან დანახული რეფლუქსია კულტურის ტრადიციულ ღირებულებებზე, რომელთა ყურადღების ცენტრში უნდა იდგეს ყოფიერების საზრისის ძიება. ტრადიციული კულტურა მიმართული იყო ზოგადსაკაცობრიო იდეალების რეალიზაციისაკენ და მხედველობიდან რჩებოდა ყოფიერების საზრისი, მისი ენა. ამის მიზეზი მეცნიერების და ტექნიკის განვითარების კანონზომიერი შედეგია.



## თავ XI. დემოკრატია, ტოტალიტარიზმი, პიროვნება

### §1. დემოკრატია, თუ ტოტალიტარიზმი?

თანამედროვე საზოგადოება კრიზისს განიცდის, რომელიც საზოგადოების ყველა სფეროში ვლინდება. კრიზისის ერთ-ერთი დამახასიათებელი ნიშანია მასების მოძრაობა დემოკრატიული გარდაქმნებისათვის, რაც ხშირად საზოგადოებისათვის საშიშ ფორმას ღებულობს. გაბატონებული სახელმწიფო, აღმოჩნდება რა მსგავსი საშიშროების წინაშე, მიდის ბატონობის უკიდურესი ფორმის ფაშიზმის დაშვებისაკენ.

ადამიანების ბრძოლა დემოკრატიულ თავისუფლებათა განხორციელებისათვის მიმართულია ფორმალურ-სამართლებრივი დემოკრატიის წინააღმდეგ. მასებში აღარ არსებობს დემოკრატიული სულისკვეთება. ეს კი, თავის მხრივ, დემოკრატიის კრიზისის მიზეზია.

დემოკრატიის კრიზისის ამსახველ თეორიებს აერთიანებს დემოკრატიის კრიზისის ცნება, რომელშიაც თანამედროვე სოციოლოგია გულისხმობს ტოტალიტარისტული სულისკვეთების ზრდას მასებში. მათი აზრით ხალხის მასებს აღარ სურთ წინააღმდეგობა გაუწიონ ზედა ფენების მიერ ექსპლუატაციას. თანამედროვე სამყაროში უფასურდება ტრადიციული ლიბერალურ-დემოკრატიული ლოზუნგები თავისუფლების, თანასწორობის და ძმობის შესახებ. ხდება ტრადიციული დემოკრატიის მასობრივი ხასიათის ლიკვიდაცია. ეს მკაფიოდ გამოიხატება ბურჟუაზიულ საზოგადოებაში მასების პოლიტიკური ინდიფერენტიზმითა და ფაშისტური დიქტატურების დამყარების ხელის შეწყობაში.

ინდეფერენტიზმი არ არის ახალი მოვლენა. იგი ჯერ კიდევ მონოპოლისტურამდელი კაპიტალიზმისათვის იყო დამახასიათებელი, რაც ჯერ კიდევ ნიცშემ შენიშნა და მას ნიჰილიზმის ეპოქის დასაწყისი უწოდა. ნიცშეს შემდეგ ნიჰილიზმი და ინდიფერენტიზმი ბევრმა მოაზროვნემ შეამჩნია. მასობრივი ინდიფერენტიზმის თემა საკმაოდ ვრცლად გააშუქა გასეტის სოციოლოგიურმა თვალსაზრისმა, რომელშიც მთავარი თემა მასობრივი ინდიფერენტიზმია.

მასობრივი ინდიფერენტიზმის ძირითად ბირთვად თანამედროვე სამყაროში მიჩნეულია საშუალო ადამიანი, რომელიც ითვლება მომავლის ადამიანად. საზოგადოება წარმოადგენს ფსიქოლოგიური ტენდენციების რეალიზაციის არენას. პოლიტიკურ ცხოვრებაში აქტიური მონაწილეობის მიღება გადის საშუალო ადამიანის ინტერესების ფარგლებს გარეთ, ქმნის მოთხოვნილებას ავტორიტეტზე და ტოტალიტარულ დიქტატურაზე.

მასების პოლიტიკური ინდეფერენტიზმის გამომხატველ თეორიად თანამედროვეობაში ითვლება ე.წ. „დემოკრატიის დილემის" თეორია, რომელიც „დემოკრატია-ტოტალიტარიზმის" ცვალებადობის ერთგვარ დაკონკრეტებას წარმოადგენს. ამ თეორიის ერთერთი წარმომადგენელის, ო. ფლეხტჰაიმის აზრით, ბურჟუაზიულ საზოგადოებაში ერთიმეორეს უპირისპირდება დემოკრატიის ისეთი ძირეული ღირებულებები, როგორიცაა თავისუფლება და თანასწორობა. ისინი ერთმანეთს ისე დაშორდნენ, რომ შეუძლებელია მათი იდეალური ერთიანობის მიღწევა. დემოკრატიულ სახელმწიფოდ შეიძლება ჩაითვალოს ისეთი სახელმწიფო, სადაც განხორციელდება ხალხის მიერ სახელმწიფოს მართვა და სადაც განხორციელებულ იქნება ის ძირითადი ღირებულებანი, რომელთა თანახმად ხალხს უნდა ეკუთვნოდეს ღირებულებანი - თავისუფლება, თანასწორობა, ძმობა. თანამედროვე იდეოლოგიის ეს ღირებულებანი მიაჩნია იდეალად და არა რეალურ შესაძლებლობად. ფლეხტჰაიმი ცდილობს ადამიანთა „ბუნებრივი უთანასწორობით" ახსნას თავისუფლებისა და თანასწორობის შეუთავსებლობა, რაც მისი აზრით დემოკრატიის არსებითი ნაკლია. ადამიანი არ არის აბსოლუტურად თავისუფალი, აბსოლუტურად თავისუფალი მხოლოდ ღმერთია. ადამიანები იმდენად არათანასწორნი არიან, რომ შეუძლებელია მათი აბსოლუტური გათანასწორობა თუნდაც შორეულ მომავალში, ფიქრობს ფლეხტჰაიმი. „არიან ადამიანები, რომლებიც უფრო მეტად განსხვავდებიან ერთიმეორისაგან, ვიდრე ლაიბნიცის ცნობილი ხის ფოთლები. ამიტომ, ადამიანთა თანასწორობა დემოკრატიისათვის ისეთივე ფიქციაა, როგორც არათანასწორი ადამიანებისათვის თანასწორი სამართალი"[1].

[1] ``Archiv für Recht und Sozialphilosopie, XLIX/2``. 3, 1963, S.215



დემოკრატიის დილემის თეორიის მიხედვით, თავისუფლებისა და თანასწორობის ღირებულებების შეუთავსებლობა საერთოა დემოკრატიის პოლიტიკური ფორმებისათვის. ამ აზრით ხდება პოლიტიკური ფორმების მხოლოდ გამეორება. ფლეხტჰაიმის აზრით, თანასწორობა თავის თავში ატარებს ტირანიას, ხოლო თავისუფლება ანარქიას. თანასწორობა ძირითადი ღირებულებაა მასობრივი ფსიქოლოგიისა, რაც თავის თავში ნიველირებას გულისხმობს. ნიველირებული ადამიანი კი შეუძლებელია თავისუფალი იყოს, ვინაიდან იგი შეზღუდულია თანასწორობით, სხვათა თავისუფლებით, თანასწორი თავისუფლების, რაც ფაქტიურად მკაცრ აუცილებლობას წარმოადგენს. შეზღუდულობა სხვისი თავისუფლებით თანასწორი აუცილებლობაა. თანასწორი აუცილებლობა ესაა დემოკრატიის ის ძირითადი არსება, რომელიც ხელს უწყობს ტირანიის წარმოქმნას, რომელსაც თანამედროვე სამყაროში ფაშისტური დიქტატურა შეესაბამება.

დემოკრატია ისევე ნაკლოვანია, როგორც სხვა რომელიმე მმართველობის ფორმა. თანასწორობისა და თავისუფლების შეუთავსებლობის თეზისიდან აღნიშნული თეორია აკეთებს დასკვნას, რომ ტოტალიტარიზმი დემოკრატიისათვის დამახასიათებელი სულისკვეთებაა. ტოტალიტარიზმს დემოკრატიაში აქვს ფესვები. დემოკრატიის დილემის თეორია არსებითად დემოკრატია-ტოტალიტარიზმის კონცეფციაა და დემოკრატიის ნაკლოვანებებზე მიუთითებს. მისი ანალიზი მოწმობს, რომ თანამედროვე სოციოლოგიაში დემოკრატია თავისებურად არის გაგებული. თავისებურადაა გაგებული არა მხოლოდ დემოკრატია, არამედ მისი ძირეული ღირებულებანი - თავისუფლება და თანასწორობა. თავისუფლება და თანასწორობა გაგებულია აბსოლუტური მნიშვნელობით, რაც საშუალებას აძლევს „დემოკრატია-ტოტალიტარიზმის" თეორიის წარმომადგენლებს გააკეთონ ისეთი დასკვნები, რომლის მიხედვითაც ტოტალიტარიზმის მიზეზი დემოკრატიაა. ამ დასკვნების დროს ისინი ძირითადად იმოწმებდნენ იმ ფაქტს, რომ ნაცისტური მოძრაობა იტალიაში, გერმანიაში და სხვ. მიმდინარეობდა წვრილბურჟუაზიული ფენების მოძრაობის ფონზე. ლოვენტალის აზრით, „ტოტალიტარიზმს საფუძველი აქვს მასობრივ მოძრაობაში, რო-

მელიც შეესაბამება ისტორიული განვითარების „ინკუბატორულ პერიოდს“[1].

შინაგანი წინააღმდეგობანი სახელმწიფომ თვით უნდა არეგულიროს. რაც შეეხება ეკონომიკური ცხოვრების სფეროს, იგი საკუთარ კანონზომიერებებს ემორჩილება. თანასწორობა და თავისუფლება გაგებულია მხოლოდ და მხოლოდ, როგორც შესაძლებლობის სფერო, რომელშიაც პირველ რიგში ადამიანი უფლებათა თანასწორობასა და თავისუფლებას გულისხმობენ. „დემოკრატია-ტოტალიტარიზმის“ თეორიის წარმომადგენელი რ. დარენდორფი წერს: თანასწორობა მდგომარეობს უფლებათა თანასწორობაში, რაც განსაზღვრავს ცხოვრების წესის ხასიათს, თუმცა არ ქმნის თანასწორობას ცხოვრების წესში. მეტიც, როცა ადამიანთა უფლებანი და მოვალეობანი შეეხებიან სოციალური არსებობის ბაზისს და შეეცდებიან ადამიანთა თვითორგანიზებული ცხოვრების რეგულირებას, თავისუფლების რეალური წანამძღვრის ნაცვლად ისინი იქცევიან მის დამანგრეველ ძალად[2]. დარენდორფი ცხოვრების წესის განმსაზღვრელად მიიჩნევს უფლებათა თანასწორობას და თავისუფლებას, ვინაიდან ცხოვრების წესს განსაზღვრავს ადამიანის სამართლებრივ-პოლიტიკურ უფლებათა თანასწორობა და თავისუფლება.

დარენდორფის აზრით, დემოკრატია და ტოტალიტარიზმი ესაა ის იდეალური ტიპები, რომელთა შორის ტრიალებს მმართველობის ფორმები. „დემოკრატია და ტოტალიტარიზმი იდეალური ტიპებია“[3]. დარენდორფი თვლის, რომ ისტორიული პროგრესი სინამდვილეში დემოკრატიისა და ტოტალიტარიზმის ურთიერთმონაცვლეობაა და მეტი არაფერი. დემოკრატიისა და ტოტალიტარიზმის რეალურ ალტერნატივად აღიარება - ეს ხომ იმის აღიარებაა, რომ დემოკრატიიდან აუცილებლობით წარმოიშობა ტოტალიტარიზმი; ალტერნატივა ხომ დაპირისპირებული პოლუსების აუცილებელი კავშირია და რომ საზოგადოება მერყეობს, დარენდორფის აზრით, ამ ორ პოლუსს შორის ნათელია. მაგრამ დარენდორფი, რატომღაც, ყურადღებას ამახვილებს დაპირისპირებული პოლუსების მხოლოდ ერთ მხარეზე მასების დემოკრატიული მოძრაობიდან მას აუცილებლობით გამოჰყავს ტოტალიტარიზმი.

დარენდორფი გარკვეული აზრით იმეორებს პლატონის პოლიტიკურ შეხედულებებს. გამოდის რა მე-20 საუკუნის საზოგადოებისათვის დამახასიათებელი პოლიტიკური ფორმების ცვალებადობის ფაქტიდან, მას მიაჩნია, რომ ფაშიზაციის პროცესი დამახასიათებელია მხოლოდ მე-20 საუკუნისათვის.

## §2. „დემოკრატიის დილემის“ თეორია და პლატონის პოლიტიკური სოციოლოგია

იდეა, რომლის მიხედვითაც დემოკრატიული საზოგადოებიდან, სახელმწიფოდან აუცილებლობით წარმოიშობა ტოტალიტარული სახელმწიფო, ტირანია, არ წარმოადგენს თანამედროვე სოციოლოგიის განუყოფელ მონაპოვარს. ეს იდეა ჯერ კიდევ ანტიკურ ეპოქაში პლატონის ნაშრომებში იქნა წამოყენებული და თავისებურად დასაბუთებული. აღსანიშნავია, რომ პლატონის მიერ წამოყენებული დასაბუთება საზოგადოების პოლიტიკური ფორმების ცვალებადობისა და ამ ცვალებადობის ახსნა ნაცადია ანტროპოლოგისტურ-ფსიქოლოგისტური მეთოდით. სახელმწიფოს მმართველობის პოლიტიკური ფორმების ცვალებადობა დამოკიდებულია ადამიანის ხასიათის თავისებურებებზე.

განვიხილოთ რამდენიმე, ჩვენი პრობლემისათვის საინტერესო ადგილები პლატონის პოლიტიკური სოციოლოგიიდან. პლატონი „სახელმწიფოში“ წერს: მე ვმსჯელობ სწორედ იმ სახეებზე, რომლებიც ასე თუ ისე ცნობილია. უმრავლესობა ემხრობა კრიტიკულ-ლაკედომონურ წყობილებას. მეორე ადგილზეა, ნაკლებად მიღებული ოლიგარქია. ეს ისეთი სახელმწიფოებრივი წყობილებაა, რომელიც აღვსილია მთელი რიგი ბოროტებებით. მისგან წარმოიშობა განსხვავებული დემოკრატია. ყველასათვის ცნობილი ტირანია განსხვავებულია ყველა მათგანისაგან ესაა მეოთხე და ყველაზე

---

1 ``Der Monat``, Ig. 12, H. 145, s. 39.

2 R. Darendorf, Gesellschaft und Freiheit. München, 1961, გვ. 386.

3 R. Darendorf, Gesellschaft und Freiheit. München, 1961, გვ. 334.

უკიდურესი ფორმა სახელმწიფოს ავადმყოფობისა[1]...სხვა დანარჩენი პოლიტიკური ფორმები საზოგადოებისა პლატონს მიაჩნია აღნიშნულ ფორმებს შორის მოსაშუალე რგოლებად, როგორიცაა, მაგალითად, მემკვიდრეობითი ხელისუფლება, ფულით შეძენილი მეფის ხელისუფლება და სხვა. ამ ცვალებადობას პლატონი ხსნის ადამიანის ხასიათის თავისებურებებით. მას მიაჩნია, რომ სხვადასხვა ადამიანებს აუცილებლად გააჩნიათ სულიერი წყების იმდენივე სახე, რამდენიც არსებობს სახელმწიფო წყობილება[2]. სახელმწიფო არ წარმოიშობა უცნობი საწყისიდან: - მუხისა, ან კლდისაგან, არამედ იმ ქცევებისაგან, რომლებიც მოცემულია სახელმწიფოებში და ყველაფერ დანარჩენზე ახდენენ გავლენას.

პლატონი, როგორც ცნობილია, მომხრეა იდეალური სახელმწიფოსი, სადაც ფილოსოფოსნი იმეფებენ და მეფენი იფილოსოფოსებენ. დანარჩენი ფორმები სახელმწიფო წყობილებისა მას მიაჩნია იდეალური სახელმწიფოს დამახინჯებულ, „მიწიერ“ გამოსახულებებად, რომელთა შორის ყველაზე მისაღებად არისტოკრატიული სახელმწიფო წყობილება ითვლება. პლატონი სპეციალური განხილვის საგნად აქცევს არა მხოლოდ იდეალურ სახელმწიფო წყობილებას, არამედ აგრეთვე სახელმწიფოს მახინჯი ფორმების აგებულებასა და მათი ცვალებადობის აუცილებელ კანონზომიერებას, რომელიც, როგორც აღვნიშნეთ, აიხსნება ადამიანის ხასიათის თავისებურებებით.

როგორც ზემოთ აღინიშნა, არისტოკრატია, პლატონის აზრით, არის ერთ-ერთი ყველაზე საუკეთესო ფორმა სახელმწიფოს მმართველობის პოლიტიკურ ფორმებს შორის, მაგრამ ისევე, როგორც ყველაფერს, ასეთ წყობილებასაც გააჩნია დასასრული. ეს შემდეგნაირად უნდა აიხსნებოდეს -მოსავლიანობა და უმოსავლიანობა ახასიათებს არა მხოლოდ იმას, რაც ამოიზრდება მიწიდან, არამედ იმასაც, რაც ცხოვრობს დედამიწაზე, სხეულებსა და სულებს; იგი, როგორც წრებრუნვა, მიზეზია განსაზღვრული ციკლის დასასრულისა, შესაბამისად იმისა, ხანგრძლივია თუ არა მათი სიცოცხლე. მართალია, ის ადამიანები, რომლებიც აღზრდილნი არიან სახელმწიფოს მმართველებად, ბრძენებად ითვლებიან (რაც დამახასიათებელია, პლატონის მიხედვით, არისტოკრატიული სახელმწიფო წყობილებისათვის, რომელსაც ჩვენ გვერდს ვუვლით), მიუხედავად ამისა, მათ არ გააჩნიათ მეტი უნარი, შედარებით სხვა ადამიანებთან, არ შეუძლიათ დაადგინონ შობადობის საუკეთესო დრო. ამის შედეგად ისინი შობენ შვილებს არასახარბიელო დროში, რაც მიზეზი ხდება ცუდი ბუნებრივი თვისებებისა და ცუდი ბედისა.

მმართველები, რომლებიც თავისთავად ღირსეულნი იყვნენ, თავის ადგილზე დანიშნავენ საუკეთესო შვილებს, მაგრამ მიუხედავად ამისა, ისინი თავისი ბუნებრივი მონაცემებით სრულიადაც არ იქნებიან ღირსეული საკუთარი მამებისა და როგორც კი დაიკავებენ მამების თანამდებობებს, ისინი უგულებელყოფენ მათ. ისინი ვერ შეაფასებენ ჯეროვნად მუსიკალურ და გიმნასტიკურ ვარჯიშებს, რის გამოც ახალგაზრდები ნაკლებად განათლებულნი და მათგან სულ უფრო ნაკლებად გამოვლენ მმართველები, რომლებიც დაიცავენ სამართლებრივ კანონებს. მათ შორის წარმოიშვა უთანხმოება და ჯიბრი, რის შედეგადაც ისინი მივლენ შეთანხმებამდე: დააწესებენ კერძო საკუთრებას მიწასა და სახლებზე და მონებად აქცევენ თავიანთ მეგობრებსა და ამხანაგებს; თვითონ კი სამხედრო საქმით იქნებიან დაკავებულნი. ასეთი სახელმწიფოებრივი წყობა წარმოადგენს რაღაც საშუალოს არისტოკრატიასა და ოლიგარქიას შორის. დემოკრატიულ სახელმწიფოში შიში ექნებათ მმართველებად დანიშნონ ბრძენი ადამიანები, იმ მიზეზით, რომ იქ უკვე აღარ არიან პირდაპირი და გულუბრყვილო ადამიანები, არამედ არიან მხოლოდ შერეული ზნეობის მქონე ადამიანები. ასეთ საზოგადოებაში მიემხრობიან ისეთ ადამიანებს, რომლებიც მძვინვარე ბუნების არიან და ომი სწყურიათ. ასეთი საზოგადოება მუდმივ ომებში იქნება გართული. ასეთი ადამიანები ფულის სიყვარულით იქნებიან ანთებულნი. მათი მიზანია ფულის შეგროვება და შენახვა. ისინი თავის სახლებს მიუდგომელ ციხესიმაგრეებად აქცევენ, ვინაიდან ისინი აღზარდა ძალმომრეობამ და არა ფილოსოფიამ, ისინი სხეულებრივ აღზრდას უფრო მაღლა აყენებდნენ, ვიდრე მუსიკალურ აღზრდას. ამ საზოგადოების ადამიანის გატაცება ომი და ნადირობაა.

[1] Платон. Государство. Соч. т. 3(1). М., 1971., с. 356.

[2] იქვე, გვ. 357.

მაგრამ ოქროს დაგროვება კერძო პირების ხელში ღუპავს ტიმოკრატიას. კერძო პირები დაეძებენ იმ სფეროს, თუ რაში გამოიყენონ დაგროვილი ოქრო; ამ მიზნით ისინი ცვლიან კანონებს და ანგარიშს არ უწევენ მათ და რაც უფრო მეტად აფასებენ ისინი სიმდიდრეს, მით უფრო ნაკლებად აფასებენ სიკეთეს; მაშასადამე, სახელმწიფოში, სადაც აფასებენ მდიდრებს, არ აფასებენ სიკეთეს. საკუთრებითი ცენზის დადგენა კანონი ხდება ოლიგარქიული საზოგადოებისათვის. რაც უფრო ოლიგარქიულია წყობილება, მით უფრო მაღალია ცენზი. სახელმწიფო მმართველობაში მონაწილეობის მისაღებად დადგენილია გარკვეული ცენზი, ასეთი წყობილება წარმოშობილია სამხედრო ძალის საფუძველზე და მასვე ეყრდნობა.

ქონებრივ უთანასწორობაში ხედავს პლატონი ოლიგარქიული საზოგადოების ძირითად ნაკლს. თუკი სახელმწიფო წყობილების სათავეში დგანან მდიდრები, რომლებსაც შეუძლიათ საკუთრებითი ცენზის მიხედვით მართონ სახელმწიფო, იმის და მიუხედავად, აქვთ თუ არა მათ ამის უნარი, მაშინ ღარიბი, რომელსაც გააჩნია მმართველობის უნარი და არ გააჩნია საკუთრებითი ცენზი, დარჩება მმართველობის გარეშე. ამიტომ, ასეთი სახელმწიფო ვერ იქნება ერთიანი, ვინაიდან მასში ერთი შეხედვით ორი სახელმწიფო გვექნება - მდიდრებისა და ღარიბების, თუმცაღა ისინი დასახლებულნი იქნებიან ერთ ტერიტორიაზე. მათ შორის იქნება გაუთავებელი შუღლი და მტრობა. ამავე სახელმწიფოს უდიდესი ნაკლია ის შესაძლებლობა, რომლის მიხედვითაც შესაძლებელია ერთის მთელი ქონება გახდეს მეორის საკუთრება, რის გამოც ერთი შეიძლება გახდეს ღარიბი, ხოლო მეორე, ამის გამო - მდიდარი. წინააღმდეგ შემთხვავეში არ იქნებოდა, ერთი მხრივ, ძალიან მდიდრები და, მეორე მხრივ, ძალიან ღარიბები. ასეთი მდიდარი ადამიანი პლატონს მიაჩნია სახელმწიფოს ავადმყოფობად. მისი აზრით, იმ სახელმწიფოში, სადაც არიან ღარიბები, ნათელია, რომ იმალებიან ისინიც, ვინც ქურდობენ და ავაზაკობენ. ოლიგარქიულ სახელმწიფოში, მმართველების გარდა, ყველანი ლატაკები არიან. საკმაოდ მრავლად არიან ქურდები და ავაზაკები, რომელთაც ძალის საშუალებით აკავებენ ძალაუფლების მესვეურნი. ასეთებად ადამიანები ხდებიან გაუნათლებლობით, ცუდი აღზრდით და ცუდი საზოგადოებრივი წყობით.



ოლიგარქია გადადის დემოკრატიაში იმ მიზეზით, რომელიც მდგომარეობს რაც შეიძლება მეტი ქონების შეძენა-დაგროვებაში. ამასთანავე, ოლიგარქიულ სახელმწიფოში მმართველთა გარდა სხვა მოქალაქენი ან ვალებში იმყოფებიან, ან უუფლებონი არიან, ან ორივე ერთად. ისინი აღვსილნი არიან სიძულვილით იმათ წინააღმდეგ, ვისაც ხელთ უპყრია ქონება და მმართველობა და ფიქრობენ ამ საზოგადოების დამხობაზე. ამ დროს საქმოსნები, გართულნი თავიანთი საქმეებით, ვერ ამჩნევენ ასეთ ადამიანებს. ისინი მხოლოდ იმას ცდილობენ, რომ რაც შეიძლება მეტად დააზიანონ ისინი, ვინც ბადეში მოხვდება, წაართვან მათ რაც შეიძლება მეტი პროცენტები გასესხებული თანხიდან. გარდა ამისა, მჭონებელი და ღატაკი ადამიანები ფიზიკური და სულიერი უნარებით პირდაპირ საპირისპირო პოლუსებს ქმნიან, თუკი მჭონებელი ადამიანი თავისი ქონებით არის ძლიერი, სამაგიეროდ, ღატაკი ფიზიკურად და სულიერად უფრო მაღლა დგას მასზე. უფრო მეტიც, პლატონის აზრით: მმართველები იმიტომ არიან მდიდრები, რომ ღატაკნი არიან სულმოკლენი. ასეთი სახელმწიფო დაავადებულია და აუცილებლობით გადადის დემოკრატიაში, ვინაიდან იგი დასუსტებულია თავის თავთან ხანგრძლივი ბრძოლით. აღსანიშნავია, რომ ოლიგარქიული სახელმწიფოს და ოლიგარქიული ადამიანის პლატონისეული აღწერა ხშირად ეხმაურება თანამედროვე საზოგადოების კრიტიკას. ოლიგარქიული საზოგადოება აუცილებლობით გადადის დემოკრატიულ საზოგადოებაში.

პლატონი წერს, რომ დემოკრატია მაშინ, როდესაც ღარიბები გაიმარჯვებენ და ზოგიერთ თავის მოწინააღმდეგეს გაანადგურებენ, ზოგს განდევნიან, ხოლო დანარჩენებს გაათანაბრებენ როგორც მოქალაქეობრივ უფლებებში, ასევე სახელმწიფოებრივი თანამდებობის დაკავების მხრივ, რომელიც დემოკრატიულ საზოგადოებაში არჩევითია, ასე მყარდება დემოკრატია, სულერთია, ხდება იგი იარაღით, თუ იმის გამო, რომ მისი მოწინააღმდეგეები დაშინებულნი არიან[1].

დემოკრატიულ საზოგადოებაში ადამიანები იქნებიან თავისუფალნი. გაჩნდება იმის შესაძლებლობა, რომ აკეთო რაც გსურს,

[1] Платон. Государство. Соч. т. 3(1). М., 1971., с. 372.

ხოლო იქ, სადაც ეს შესაძლებელია, თითოეული მოაწყობს თავის ცხოვრებას ისე, როგორც ეს მას სურს. მაგრამ პლატონის სიმპატიები არაა დემოკრატიული სახელმწიფოს მხარეზე. იგი აკრიტიკებს დემოკრატიასაც. თითქოს, წერს პლატონი, ეს საზოგადოებრივი წყობა ყველაზე საუკეთესი უნდა იყოს, მსგავსად ქსოვილისა, რომელიც შემოქმედს ყოველნაირი ყვავილით შეუმკია. ასევეა ეს საზოგადოებრივი წყობილებაც, იგი შემკულია სხვადასხვა ზნე-ჩვეულებებით და მსგავსად ქალებისა და ბავშვებისა, რომელნიც აღტაცებულნი არიან ჭრელა-ჭრულათი, მოეჩვენება, რომ იგი ყველაზე საუკეთესოა[1].

მაგრამ, თვლის პლატონი, იმის გამო,რომ დემოკრატია შეიცავს თავის თავში შესაძლებლობას „რაც გინდა ის გააკეთო“, თავის თავში შეიცავს სახელმწიფოებრივი წყობილების შემდეგ ნაკლს. დემოკრატიულ საზოგადოებაში არ არის არავითარი აუცილებლობა მმართველობაში მონაწილეობის მიღებისა, თუნდაც შენ ამის უნარი გქონდეს. არაა აუცილებელი იომო მაშინ, როდესაც სხვები ომობენ, ან დაიცვა მშვიდობა, როცა შენ არ გსურს მშვიდობა. ასეთ საზოგადოებაში სიკვდილმისჯილი, ან განდევნილი ადამიანები განაგრძობენ საზოგადოებაში ტრიალს - არავის ესაქმება და არავინ ამჩნევს მათ; დასეირნობენ ასეთი ადამიანები, ვითარცა ღმერთები. ეს შემწყნარებლობა სრულიადაც არაა დემოკრატიული წყობილების მცირედი ნაკლი, არამედ ამ ვითარებაში ჩანს ზიზღი ყველაფერ იმისა, რაც გაბატონებული და ღირებული იყო წინა სახელმწიფო წყობილებაში. დემოკრატიული წყობილება, ქედმაღლურად თელავს რა ყველაფერ წინანდელს, სრულიადაც არაა დაინტერესებული იმით, თუ რომელი ხელობის კაცი მოდის სახელმწიფო მმართველობაში. ადამიანს ენიჭება პატივი, თუკი იგი გამოამჟღავნებს თავის კეთილგანწყობას ბრბოსადმი. ასეთი და მსგავსი თვისებები ახასიათებს დემოკრატიას, რომელსაც არ გააჩნია მმართველობა, მაგრამ სასიამოვნო და მრავალფეროვანია. დემოკრატიის დროს არსებობს თავისებური თანასწორობა - თანასწორობა თანასწორთა და არათანასწორთა[2].

[1] იქვე, გვ. 373.
[2] იქვე, გვ. 374.



დემოკრატიიდან, პლატონის აზრით, მიიღება ტირანია. თუკი ოლიგარქია დაღუპა გამდიდრებისა და მოგებისაკენ მისწრაფებამ, დემოკრატიას ღუპავს ის უმაღლესი იდეალი, რომელიცაა თავისუფლება. დემოკრატიულ საზოგადოებაში ღირს იცხოვროს იმან, ვინც თავისუფალია თავისი ბუნებით. მაგრამ როდესაც იმ საზოგადოების სათავეში, სადაც დემოკრატია და თავისუფლებაა, მოხვდებიან ღორმუცელა ლოთები, მაშინ ეს საზოგადოება ჯეროვანზე მეტად „თვრება“ თავისუფლებით, ხოლო თავის მოხელეებს იგი უსწორდება დევნით, თუკი ისინი არასაკმარისად მოწყალენი არიან და არასაკმარისად უწყალობებენ სხვებს სრულ თავისუფლებას. დემოკრატია ბრალს სდებს მათ ოლიგარქიულ გადახრაში, ხოლო მოქალაქეებს, რომლებიც მორჩილნი არიან მმართველთა მიმართ, ისინი თავს ლაფს ასხამენ, როგორც ყურმოჭრილ მონებს. თანაბრდებიან თავისი უფლებების მიხედვით ადგილობრივი მოსახლეობა და უცხო მოსახლეობა, მასწავლებლებს ეშინიათ თავისი მოწაფეების, მოხუცებს -ახალგაზრდების, მოსახლეობას - კანონების.

მსჯელობა დემოკრატიული თავისუფლების მიმართ შემდეგია. იგი ფიქრობს, რომ ზედმეტი თავისუფლება, როგორც ჩანს, როგორც ცალკეული ადამიანისათვის, ასევე სახელმწიფოსათვის შემობრუნდება მეტისმეტ მონობად. ტირანია, რა თქმა უნდა, არ აღმოცენდება სხვა წყობილებიდან, თუ არა დემოკრატიიდან; სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, უკიდურესი თავისუფლებისაგან წარმოიშობა უდიდესი და უმკაცრესი მონობა.

პლატონს მიაჩნია განსაკუთრებული ტიპის ადამიანების წარმოშობა, რომლებიც მთელი თავისი ბუნებით უქნარა და მფლანგველები არიან, რომელთაც ხელმძღვანელობს მამაცთა ჯგუფი და რომელთაც უკან მისდევენ არც თუ ისე მამაცნი. მათ პლატონი კრაზანებს უწოდებს. თუკი ასეთი ადამიანები ოლიგარქიის დროს იდევნებოდნენ, ახლა ისინი სრულ პატივისცემაში არიან და მმართველ პოსტებსაც ისაკუთრებენ. ყველაზე შხამიანნი მათ შორის წარმოთქვამენ სიტყვას და მოქმედებენ, ხოლო დანარჩენნი ახლო-მახლო იმყოფებიან და ბზუიან, რათა ვინმემ სხვანაირად არ თქვას. მეორე კატეგორიად, დემოკრატიული საზოგადოებისა, პლატონს მიაჩნია საქმოსანთა ჯგუფები, რომლებიც ცდილობენ ამღვრეულ

წყალში რაც შეიძლება ბევრი თევზი დაიჭიროს. მესამე კატეგორიად პლატონი მიიჩნევს ხალხს, მათ, ვინც შრომობს თავისი საკუთარი ხელებით, მათთვის უცხოა საქმოსნობა და არც სიმდიდრე გააჩნიათ. ისინი დემოკრატიულ საზოგადოებაში ყველაზე მრავალრიცხოვანნი და გავლენიანნი არიან, როცა ერთად შეიყრებიან. მაგრამ ხალხი, პლატონის აზრით, მიჩვეულია რომელიმე თავისიანის გამორჩევას, მისდამი უკან დევნას და მისი განდიდებას. სწორედ ეს არგუმენტი მოჰყავს პლატონს იმის დასასაბუთებლად, რომ დემოკრატიიდან აუცილებლობით ამოიზრდება ტირანია.

ტირანი ამოიზრდება დემოკრატიიდან, როგორც ხალხის რჩეული. მას, გააჩნია რა ხელში „გამგონი" ბრბო, იგი, რა თქმა უნდა, არ მოერიდება თანამემამულეთა სისხლის ღვრას. იგი დაადანაშაულებს მათ არასამართლიანი ბრალდებებით და შეირცხვენს სახელს ადამიანების ხოცვა-ჟლეტით, რითაც იგი იქცევა არა თავისი ხალხის რჩეულად, არამედ სრულყოფილ ტირანად, ყველა მისთვის დამახასიათებელი ატრიბუტით.

## არსენ აღექსანდრეს-ძე ბურჯაღიანი

დაიბადა 1950 წლის 21 მაისს ქ. თბილისში. 1973 წელს წარჩინებით დაამთავრა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფილოსოფია-ფსიქოლოგიის ფაკულტეტი. 1980 წელს დაიცვა საკანდიდატო დისერტაცია გერმანულ კლასიკურ ფილოსოფიაში, 1992 წელს კი – სადოქტორო დისერტაცია. იგი არის მრავალი ფილოსოფიური ნაშრომის ავტორი, მათ შორის რამოდენიმე მონოგრაფიისა: „სიმბოლოს ფენომენი ფილოსოფიაში"-1990, „სიმბოლური აზროვნების ფილოსოფია" 2003, „ფილოსოფია, სამართალი, პიროვნება" 2006, „ფ. ვ. ი. შელინგ-ის ფილოსოფიური შეხედულებები" 2009, აგრძელებს მუშაობას ფილოსოფიის ისტორიის, სამართლის ფილოსოფიის და სხვა ფილოსოფიურ პრობლემებზე. არის პროფესორი, საქართველოს ფილოსოფიური აკადემიის აკადემიკოსი.