

ადმოსავლეთ ევროპის უნივერსიტეტი

ვარლამ ჩერქეზიშვილის სახელობის ინტერდისციპლინური კვლევების ცენტრი

შესავალი პოლიტიკურ ფილოსოფიაში

შემდგენელი: გიორგი თავაძე

რედაქტორი:

პროფ. ლალი ზაქარაძე (ბათუმის შოთა რუსთაველის სახ. სახელმწიფო უნივერსიტეტი)

რეცენზენტები:

ასოც. პროფ. გიორგი მასალკინი (ბათუმის შოთა რუსთაველის სახ. სახელმწიფო უნივერსიტეტი)

ლაშა ლურსმანაშვილი (ადმოსავლეთ ევროპის უნივერსიტეტი)

© გიორგი თავაძე

ISBN 978-9941-8-5005-9 (PDF)

თბილისი

2022

გიორგი თავაძე არის აღმოსავლეთ ევროპის უნივერსიტეტის ფილოსოფიის პროფესორი და ამავე უნივერსიტეტის ვარლამ ჩერქეზიშვილის სახელობის ინტერდისციპლინური კვლევების ცენტრის ხელმძღვანელი. მისი კვლევის სფეროებია: უმაღლესი განათლების ფილოსოფია, ინტერდისციპლინური პოსტკოლონიური კვლევები, სოციალური და პოლიტიკური ფილოსოფია, იდეების ისტორია, ფილოსოფიური გეოგრაფია.

ვარლამ ჩერქეზიშვილის სახელობის ინტერდისციპლინური კვლევების ცენტრის მიერ განხორციელებული სამეცნიერო გამოცემების შესახებ ინფორმაციის მისაღებად ეწვიეთ ცენტრის ვებ-გვერდს შემდეგ მისამართზე:

<https://eeu.edu.ge/portfolio/interdisciplinary-centre-publications/>

განსაკუთრებულ მადლიერებას გამოვხატავ რედაქტორისა და რეცენზენტების მიმართ, რომლებმაც მრავალი საგულისხმო შენიშვნა გამიზიარეს და სახელმძღვანელოს გაუმჯობესებაში მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანეს.

შენიშვნა: სარჩევის სანახავად ჩართეთ pdf ფაილში სანიშნეები (bookmarks). მიმდინარე ვერსიაში, როგორც წესი, ღილაკი ფანჯრის მარცხენა მხარესაა განთავსებული.

(ვრცელი) წინასიტყვაობა სტუდენტებისთვის¹

ძვირფასო სტუდენტებო,

ეს წიგნი თქვენთვის შევადგინე და ამიტომ პირველი წინასიტყვაობაც თქვენ გეკუთვნით. ვფიქრობ, ამის გამო ჩემი კოლეგები არ განაწყენდებიან 😊. წიგნი შევადგინე, რათა ლექციების დროს ხელთ მქონოდა ისეთი ტექსტი ქართულ ენაზე, რომელიც თანამედროვე პოლიტიკური ფილოსოფიის აქტუალურ პრობლემებს ასახავდა.

ბევრს ფილოსოფია მოსაწყენ და გაუგებარ საგნად მიაჩნია. მერწმუნეთ, ეს ასე არ არის. ხშირად ამის მიზეზი ცუდად შედგენილ სახელმძღვანელოებში, ან სტუდენტებისთვის იმის სწავლებაშია, რაც ფილოსოფია საერთოდ არ არის. დიდი ალბათობით, მოსაწყენი იქნება ფილოსოფიის ისეთი შესავალი, სადაც არც ერთი ფოტო არ გვხვდება და რომელიც სავსეა გაუგებარი ტექსტებით გაუგებარი პრობლემების შესახებ; სადაც არ არის საინტერესო, დამაინტრიგებელი მაგალითები და რომელიც არ გიბიძგებს კამათისა და იდეების გაცვლა-გამოცვლისკენ.

რატომ უნდა ვისწავლოთ ფილოსოფია და რატომ არის ის მნიშვნელოვანი? (პოლიტიკურ ფილოსოფიაზე ქვემოთ ვისაუბრებ 😊). შეიძლება გაგიკვირდეთ, მაგრამ მე მინდა, ამ შეკითხვას პასუხი გავცე სხვა შეკითხვის შემოტანით და ეს შეკითხვაა: „რა არის უნივერსიტეტი?“

მიმაჩნია, რომ ჩვენს სინამდვილეში ყოველთვის არაა გააზრებული, თუ რა არის უნივერსიტეტი. ბევრი მიიჩნევს, რომ ეს ის ადგილია, სადაც ადამიანი ნაცნობებს იძენს, ერთობა, სწავლობს, ბოლოს დიპლომს იღებს და შემდეგ სამსახურს იწყებს (ან უკვე მუშაობს სწავლის დროს და შემდეგ უკეთეს სამსახურს პოულობს 😊).

ჩემი აზრით, ეს უნივერსიტეტის „ვინრო“ გაგებაა. რატომ? იმიტომ, რომ მასში უნივერსიტეტი მხოლოდ სტუდენტური პერსპექტივიდანაა დანახული: ე.ი. აბარებ,

¹ რადგან ეს სახელმძღვანელო უშუალოდ საუნივერსიტეტო სივრცეში გამოყენებისთვის შევადგინე, ამიტომაც საჭიროდ ჩავთვალე, უშუალოდ სტუდენტებისთვის მიემართა. იმედი მაქვს, წინასიტყვაობა იმ მკითხველებისთვისაც საინტერესო იქნება, ვინც ამ სტრიქონების კითხვის მომენტში სტუდენტი არაა.

სწავლობ, ერთობი და შემდეგ მიდიხარ. ამ პერსპექტივას არსებობის სრული უფლება აქვს და თავის დროზე მეც გავიარე ეს საფეხურები. თუმცა, ჩემი სურვილია, თქვენი ყურადღება გავამახვილო კიდევ ერთ პერსპექტივაზე: ეს იმ ადამიანთა პერსპექტივაა, რომლებიც უნივერსიტეტში „დარჩნენ“ და სხვების სწავლება დაიწყეს (პროფესორ-მასწავლებლები, ანუ აკადემიური პერსონალი). მათ ამ საქმიანობაში ეხმარებიან ადამიანები, რომლებიც თავად არ ასწავლიან, მაგრამ აქტიურად არიან ჩართულნი უნივერსიტეტის მართვაში (ადმინისტრაციული და დამხმარე პერსონალი).

შუა საუკუნეებში, როდესაც ევროპაში პირველი უნივერსიტეტები შეიქმნა, მათ მიზანს ცოდნის გადაცემა წარმოადგენდა. ცოდნას გადასცემდნენ სწავლულები, რომლებმაც გადაწყვიტეს, მთელი თავიანთი ცხოვრება სწავლებისთვის და თავიანთი სფეროს მიმართულებით ცოდნის გაღრმავებისთვის მიეძღვნათ. ეს ტრადიცია დღესაც შენარჩუნებულია: როდესაც თქვენ უნივერსიტეტში აბარებთ, თქვენ გასწავლიან ფიზიკოსები, ქიმიკოსები, ისტორიკოსები, მათემატიკოსები, ფილოსოფოსები, სოციოლოგები, ფსიქოლოგები, ეკონომისტები და ა.შ. და ა.შ. – ადამიანები, რომლებმაც გადაწყვიტეს, თავიანთი შეგნებული ცხოვრება ცოდნის ამა თუ იმ სფეროს დაუკავშირონ და ამ სფეროში სხვებს ასწავლონ. ასე რომ, იდეალურ შემთხვევაში „ლექტორი“ (სიტყვა, რომელსაც ზოგჯერ საქართველოში, სამხუხაროდ, ირონიულადაც კი იყენებენ ხოლმე) არა მხოლოდ ასწავლის, არამედ, ასევე, იკვლევს კიდევ² ფიზიკას, ქიმიას, ისტორიას, მათემატიკას და ა.შ. იგი იკვლევს და თავისი კვლევის შედეგებს თავის კოლეგებს უზიარებს (როგორც სამშობლოში, ასევე, მის საზღვრებს გარეთ; როგორც თავისი დარგის შიგნით, ასევე, მის გარეთაც), კამათობს მათთან (მე, მაგალითად, ხშირად ვკამათობ ეკონომისტებთან ☺), ცვლის თავის შეხედულებებს, ახლებურად აყალიბებს მათ და ამით მოცემული საკითხის უკეთ გააზრებას უწყობს ხელს. ეს კამათი და აზრთა გაცვლა-გამოცვლა უკვე საუკუნეების განმავლობაში გრძელდება და ყველ პროფესორ-მასწავლებელი ამ დიადი ჯაჭვის მცირე ნაწილია.

ასე რომ, როდესაც თქვენ უნივერსიტეტში მოდიხართ, თქვენ მხოლოდ იმ შენობაში კი არ მოდიხართ, რომელშიც რამდენიმე წლის შემდეგ დიპლომს მიიღებთ, არამედ ხვდებით იმ ადამიანებს, რომლებმაც, როგორც ზემოთ აღვნიშნე, გადაწყვიტეს, თავიანთი ცხოვრება ცოდნის გაღრმავებას და მის გადაცემას მიუძღვნან; რომლებიც გარკვეულ შეკითხვებს უკირკიტებენ (როდის გაჩნდა სამყარო? რა არის შავი ხვრელები? თავისუფალი ბაზარია უკეთესი, თუ მისი რეგულირება? რა არის მშვენიერება? რომელია ყველაზე საუკეთესო პოლიტიკური წყობა? რის გამო წარმოიშვა საზოგადოებრივი უთანასწორობა? და ა.შ. და ა.შ.) და განუწყვეტილად კამათობენ და საუბრობენ ერთმანეთში. უნივერსიტეტში ჩაბარებით თქვენ ავტომატურად ხდებით **საუნივერსიტეტო საზოგადოების** წევრები და გეძლევათ უნიკალური შანსი, **მონაწილეობა მიიღოთ ამ დისკუსიაში**, ამ დიალოგში და შეიჭყიტოთ იდეების ამ ლაბირინთში, რომელიც საუკუნეებს ითვლის.

იდეა, რომლის თანახმადაც უნივერსიტეტში ყოფნის პერიოდი – ეს არის ამ უნიკალურ დიალოგში მონაწილეობის მიღების შესაძლებლობა, ეკუთვნის ინგლისელ ფილოსოფოსს, **მაიქლ ოუქშოტს (1901-1990 წწ.)** და ამ საკითხში მე მას სრულიად

² ზემოთქმული იმას როდი ნიშნავს, რომ მხოლოდ სწავლება + კვლევა მიმართა კარგ საქმედ და მხოლოდ სწავლების როლს ვაკნინებ. პირიქით, მხოლოდ სწავლებაც კი უაღრესად საპასუხისმგებლო საქმეა.

ვეთანხმები.³ უნივერსიტეტში სწავლის პერიოდი ადამიანს აძლევს შესაძლებლობას, უფრო მეტი გაიგოს სამყაროს შესახებ, რასაც იგი მხოლოდ საკუთარი (ვინრო) პროფესიის შესწავლით ვერ შეძლებს. წარმოიდგინეთ ადამიანი, რომელმაც კარგად იცის ეკონომიკის ერთ-ერთი ქვედარგი, მაგრამ წარმოდგენა არა აქვს შავი ხვრელების შესახებ, სუსტად ერკვევა პოლიტიკური სისტემების თავისებურებებში, კარგად არ იცის საკუთარი და უცხო ქვეყნების ისტორია, გაუთვითცნობიერებელია ინფორმაციით მანიპულირების მექანიზმების შესახებ. რამდენად შეძლებს ასეთი ადამიანი, კომპეტენტურად და გააზრებულად ისაუბროს ისეთი პრობლემების შესახებ, რომლებიც მის სფეროს სცდება? იგივე შეიძლება ითქვას ფილოსოფოსზე, რომელმაც მხოლოდ ანტიკური ფილოსოფია იცის; ბიოლოგზე, რომელმაც მხოლოდ უჯრედების სამყარო იცის, ქირურგზე – რომელმაც მხოლოდ ანატომია იცის კარგად და ა.შ. დღევანდელ სამყაროს „ყალბი ახალი ამბების“ (fake news) და „ჭეშმარიტების შემდგომ“ (post-truth) სამყაროსაც უწოდებენ ხოლმე: პოლიტიკური ჯგუფები ერთმანეთს ადანაშაულებენ ყალბი ახალი ამბების გავრცელებასა და ფაქტების გაყალბებაში, ხოლო სოციალურ მედიაში ელვის სისწრაფით ვრცელდება გადაუმონწებელი ინფორმაციები...⁴ განვითარებული ტექნოლოგიების სამყაროში საკმაოდ რთული ხდება ხოლმე ფაქტების დადგენა, რადგან ძალაუფლების ველი ისევე ამრუდებს მათ, როგორც შავი ხვრელი – სივრცესა და დროს.⁵

ვითარება კიდევ უფრო ჩახლართული ხდება იმის გამო, რომ ჩვენი პლანეტა კიდევ უფრო მეტად შეკავშირებული გახდა: გლობალური მასშტაბის მიგრაციები, კლიმატის ცვლილება, ეკონომიკური კრიზისები და პანდემიები ამის ნათელი დადასტურებაა. ამ რთული, ანუ კომპლექსური პრობლემების გასააზრებლად (რომლებიც, გვინდა ეს ჩვენ თუ არ გვინდა, ამა თუ იმ ხარისხით ყველას გვეხება) კომპლექსური და კრიტიკული აზროვნება საჭიროა. ვინრო სპეციალიზაცია და საკუთარი პროფესიის ათვისება მნიშვნელოვანია, მაგრამ სამყაროს გასაგებად ეს საკმარისი არაა. როდესაც უნივერსიტეტს მხოლოდ პროფესიის ათვისების ჭრილში, ან მხოლოდ სარგებლის მიღების მიზნით განიხილავენ (დიპლომი და დასაქმება), ამით მხედველობის მიღმა რჩება უნივერსიტეტის ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი შესაძლებლობა (პოტენციალი): გაუფართოოს სტუდენტს თვალსაწიერი, განუვითაროს მას კრიტიკული აზროვნება, დაეხმაროს მას იმ პასუხისმგებლობების გააზრებაში, რომლებიც ჩვენ – ჩვენი ქვეყნის და პლანეტა დედამიწის მოქალაქეებს – ერთმანეთისა და მომავალი თაობების მიმართ გვაქვს.

ამიტომაც, ჩემი აზრით, არ არსებობს უსარგებლო და უმნიშვნელო საგანი უნივერსიტეტში. პრობლემა შეიძლება იყოს ის, თუ როგორ ისწავლება საგანი, მაგრამ არა თავად სასწავლო დისციპლინა. ისტორია გვეხმარება, გავიგოთ, როგორი იყვნენ ადამიანები ადრე და გავიაზროთ, რა ცვლილებები მოხდა ჩვენს სამყაროში, რა შეიცვალა და რა დარჩა იგივე; ფიზიკა და ასტრონომია გვეხმარება, გავიაზროთ, თუ რა პანანინაა ჩვენი პლანეტა უსასრულო სამყაროში, რამაც, ჩემი აზრით, უფრო მეტი მოკრძალებულობისკენ უნდა გვიბიძგოს; ეკონომიკის მეშვეობით ვიგებთ, რატომ წარმოიშვა ფინანსური კრიზისები და როგორ შეიძლება მათთან გამკლავება;

³ ოუქსფორდის ცნობილი წერილი „უნივერსიტეტის იდეა“ ღია წვდომის რეჟიმში განთავსებულია შემდეგ მისამართზე: <https://www.cse.cuhk.edu.hk/>.

⁴ ამ მოვლენების შესახებ იხ., მაგალითად, <https://mitpress.mit.edu/books/post-truth>, <https://link.springer.com/book/10.1007>, <https://www.routledge.com/Post-Truth-Fake-News-and-Democracy>.

⁵ შავი ხვრელების შესახებ იხ. <https://1tv.ge/news/ra-aris-shavi-khvreli-yvelaferi-rac-unda-vicodet/>.

სოციოლოგიისა და ანთროპოლოგიის დახმარებით ვიგებთ უამრავ გასაოცარ ფაქტს ჩვენი და განსხვავებული საზოგადოებების შესახებ...

თქვენ უკვე მიხვდით, რომ ფილოსოფიისკენ მივდივარ ☺. დიახ, ეს ასეა ☺. ფილოსოფია მძლავრად უწყობს ხელს კრიტიკული აზროვნების განვითარებას. ის ისევე ავარჯიშებს ჩვენს აზროვნებას, როგორც რეგულარული ფიზიკური ვარჯიში – ჩვენს სხეულს. რაც შეეხება პოლიტიკურ ფილოსოფიას, ის პრაქტიკული ფილოსოფიის შემადგენელ ნაწილად მიიჩნევა (აქ, ასევე, შედის ეთიკა, ესთეტიკა, სოციალური ფილოსოფია, სამართლის ფილოსოფია და სხვა დარგები) და რადგან ამ წინასიტყვაობას კითხულობთ, ეს იმას ნიშნავს, რომ თქვენ უკვე ხართ მისით დაინტერესებული ☺.

აქვე შევნიშნავ, რომ წინასიტყვაობა გამიგრძელდა, ამიტომ პირდაპირ საქმეზე გადავალ და ქვემოთ გაგიზიარებთ ჩემს რჩევებსა და მოსაზრებებს იმასთან დაკავშირებით, თუ როგორ უნდა ვიმუშაოთ ამ სახელმძღვანელოთი:

- **პირველ რიგში, ყურადღება მიაქციეთ უცხო ენას!** დიახ, უცხო ენას! რუსული იმპერიალისტური ორბიტიდან თავის დაღწევისა და ჩვენთვის ევროპის „გახსნის“ შემდეგ ჩვენი ქვეყანა კიდევ უფრო მძლავრად ჩაერთო გლობალურ ნაკადებში. როდესაც მე ბაკალავრიატში თსუ-ში ფილოსოფიას ვსწავლობდი (2003-2007 წწ.), ჯერ კიდევ მაინც უცხო ხილი იყო სტუდენტისთვის საზღვარგარეთ გაცვლით პროგრამებზე სწავლა. უკანასკნელი ათი წლის განმავლობაში ვითარება რადიკალურად შეიცვალა და დღეს უკვე ბევრი სტუდენტი იღებს მონაწილეობას საერთაშორისო მობილობაში გაცვლითი პროგრამების მეშვეობით. ვისაც არ გამოგიცდიათ, მერწმუნეთ, ეს შესანიშნავი შესაძლებლობაა უცხო ქვეყნების კულტურის ათვისების, პიროვნული განვითარებისა და თვალსაწიერის გაფართოებისთვის! (ვისაც გამოგიცდიათ, იმედი მაქვს, დამეთანხმებით ☺) საზღვარგარეთ სწავლა კი რომელიმე ფართოდ გავრცელებული უცხო ენის ცოდნას მოითხოვს ყოველდღიური კომუნიკაციისათვის და ლექციების გასაგებად. განსხვავებული მიზეზების გამო, ყველა სტუდენტი ვერ მიიღებს მონაწილეობას საერთაშორისო მობილობაში, თუმცა უცხო ენის (ევროპულ კონტექსტში განსაკუთრებით ინგლისურის, ფრანგულის, გერმანულის) ათვისება ძალიან მნიშვნელოვანია, რადგან სასწავლო მასალის დიდი მოცულობა სწორედ ამ ენებზე არსებობს, ქართულ ენაზე კი მასალების მოცულობა, როგორც წესი, სამწუხაროდ, საკმაოდ მწირია. მე ხშირად ვაწყდები ხოლმე ფაქტს, რომ ბაკალავრიატის დამამთავრებელ კურსზე მყოფი სტუდენტები ვერ ახერხებენ ტექსტების წაკითხვას ვერც ერთ უცხო ენაზე. ეს ძალიან ცუდია, რადგან 1. ამით სტუდენტი კარგავს შესაძლებლობას, გაეცნოს იმ ინფორმაციას, რომელსაც სხვა საერთაშორისო სტუდენტები იღებენ. შესაბამისად, მისი ცოდნის მოცულობა უფრო მცირეა იმ სტუდენტებთან შედარებით, რომლებიც მასალებს უცხო ენაზე კითხულობენ; 2. პრაგმატულ ენაზე რომ ვისაუბროთ, ასეთი სტუდენტი ნაკლებად კონკურენტულია შრომით ბაზარზე სხვა სტუდენტებთან შედარებით, რომლებიც უცხო ენებს ფლობენ, რადგან ენების ფლობა დღეს შრომით ბაზარზე ერთ-ერთ მნიშვნელოვან კრიტერიუმს წარმოადგენს. ამიტომ უნივერსიტეტში ჩაბარების დღიდანვე განსაკუთრებული ყურადღება მიაქციეთ უცხო ენების შესწავლას! სრული დამაჯერებლობით შემიძლია გითხრათ, რომ თანამედროვე პოლიტიკური

ფილოსოფიის სიღრმისეული ათვისება ინგლისური ენის ცოდნის გარეშე საკმაოდ რთული იქნება. ამიტომაც, დაისახეთ მიზნად, რომ ორ წელიწადში კარგად უნდა კითხულობდეთ ტექსტებს თქვენს დარგში. ეს სრულიად მიღწევადი მიზანია. ამ წიგნში მე ორიენტაცია ინგლისურ ენაზე ავიღე, შესაბამისად, ყველგან ნააწყდებით მითითებას ინგლისურენოვან წყაროებზე.

- **ტექსტის წაკითხვის შემდეგ დარწმუნდით, რომ თქვენივე სიტყვებით შეგიძლიათ ტექსტის ბოლოს მოცემული საკვანძო ცნებების განმარტება.** ეს ძალიან მნიშვნელოვანია. სტუდენტები ხშირად მეუბნებიან ხოლმე: „ტექსტი წავიკითხე“, მაგრამ შემდეგ ბევრ შეკითხვაზე ვერ მპასუხობენ. ეს იმიტომ, რომ ერთია ტექსტის წაკითხვა, ხოლო მეორეა – ტექსტის სწავლა. თუმცა, ტექსტის სწავლა დაზეპირებას არ გულისხმობს, მით უფრო – ფილოსოფიაში! ყოველთვის ეცადეთ, თქვენი სიტყვებით გადმოსცეთ ის, რაც ტექსტია მოცემული. უმჯობესია, ამ დროს შეცდომა დაუშვათ, ვიდრე ზეპირად მოყვეთ ის, რაც ტექსტში წერია, რაც ლექტორმაც იცის და ყველა იმ ჯგუფელმა, ვინც ტექსტი წაკითხა ☹. ყურადღება მიაქციეთ, ასევე, ავტორებს. ყველა ავტორი მნიშვნელოვანია: უნდა ვიცოდეთ, მაგალითად, რომ თომას ჰობსი XVII საუკუნეში მოღვაწე პოლიტიკური ფილოსოფოსი იყო, ხოლო ვივეკანანდა – XIX-XX საუკუნეების მიჯნაზე მცხოვრები ინდოელი ფილოსოფოსი და რელიგიური რეფორმატორი. ყოველთვის შეეცადეთ, რომ **კონკრეტულ** სახელს **კონკრეტული კონტექსტი ან ცნება** დაუკავშიროთ (მაგალითად, როულსი – აშშ, სამართლიანობა; ვივეკანანდა – ინდოეთი, კოლონიალიზმი; ჰობსი – „ლევიათანი“, ბუნებრივი მდგომარეობა და ა.შ.).
- **ტექსტის წაკითხვის შემდეგ ნუ დაიზარებთ და შეეცადეთ, უპასუხოთ ტექსტის ბოლოს მოცემულ შეკითხვებს.** თუკი დარწმუნებული ხართ, რომ იცით სწორი პასუხები, ეს კარგია ☺. ხოლო თუკი არ ხართ დარწმუნებული, აუცილებლად შეეხმიანეთ თქვენს ჯგუფელებს, ან კურსის ხელმძღვანელს. სიტყვამ მოიტანა და უნდა აღვნიშნო, რომ ჩემი აზრით, საგნისადმი სტუდენტის ინტერესი პირდაპირპროპორციულ კავშირშია სტუდენტის მიერ კურსის ხელმძღვანელისადმი დასმულ შეკითხვებთან. თუკი სტუდენტს მართლაც აინტერესებს რაიმე საკითხი, ის უდავოდ ცნობისმოყვარე იქნება და შეიძლება, საკმაოდ ბევრი შეკითხვაც კი დაუსვას ლექტორს. მაგრამ ეს კარგია, ლექტორები იმისთვის არიან, რომ სტუდენტების შეკითხვებს უპასუხონ ☺. ასე რომ, იყავით უფრო თამამები. ხომ გახსოვთ, რას ამბობდა დავითი, „სწავლა სიკვდიმდე შენია, მუდამ შენ თანა მყოფელი“ ☹.
- **მოაწყვეთ დისკუსიები!** ზოგიერთ სადისკუსიო დავალებას ინგლისურენოვან სახელმძღვანელოებს დავესესხე, ზოგიერთიც ჩემით შევადგინე. ჯგუფურ დისკუსიებში მონაწილეობა პოლიტიკური ფილოსოფიისთვის განსაკუთრებით მნიშვნელოვნად მიმაჩნია. ფილოსოფია იმის ფილოსოფიაა, რომ ლექციის დროს კამათი და დისკუსია უნდა იყოს გაჩაღებული. იკამათეთ, დახვეწეთ თქვენი ორატორული ხელოვნება და გამოიყენეთ კარგად გააზრებული არგუმენტები, ოღონდ კამათისას პატივი ეცით ერთმანეთის პიროვნებასა და ღირსებას! დისკუსიის დაუნერეღი წესი უნდა იყოს: ვაცლით ერთმანეთს საუბარს, არ ვსაუბრობთ ერთდროულად! სხვათა შორის, ბევრ ქართულ ტელევიზიაში სრულიად საპირისპირო წესი მოქმედებს.
- **აქტიურად გამოიყენეთ ინტერნეტში არსებული სამეცნიერო ბაზები!** ესეც საკმაოდ მნიშვნელოვანია. სამწუხაროდ, ხშირად ისე ხდება, რომ სამაგისტრო

დონეზე, როდესაც სტუდენტმა დამოუკიდებელი კვლევა უნდა განახორციელოს, მან არ იცის, როგორ გამოიყენოს სამეცნიერო ბაზები, რათა დამატებითი მასალები მოიპოვოს; უარეს შემთხვევაში კი საერთოდ არ იცის მათი არსებობის შესახებ! ამიტომ ძალიან მნიშვნელოვანია, რომ ამას უკვე ბაკალავრიატის დონეზე მიექცეს სათანადო ყურადღება. თემაში „როგორ მოვიძიოთ მეცნიერულად სანდო ინფორმაცია ინტერნეტში“ მე შევეცადე, გადმომეცა ონლაინ-ბაზების გამოყენების ძირითადი პრინციპები. ვიდრე პოლიტიკური ფილოსოფიის თემებს გაეცნობოდეთ, უაღრესად სასურველია, თუკი ამ თემას გაეცნობით და განსაკუთრებულ ყურადღებას დაუთმობთ პრაქტიკულ სამუშაოებს, რომლებიც თემის ბოლოშია მოცემული.

- **ესტუმრეთ ბიბლიოთეკას!** ეს შეიძლება იყოს თქვენი საუნივერსიტეტო ბიბლიოთეკა, ან სხვა უნივერსიტეტის ბიბლიოთეკა, ან კიდევ საქალაქო თუ სხვა სახის ბიბლიოთეკები. მიუხედავად იმისა, რომ ინტერნეტში დიდძალი მასალაა გაციფრულებული, ყველაფერი იქ მაინც არ არის! თუკი ბიბლიოთეკებს ესტუმრებით, ვფიქრობ, იქ ყოველთვის აღმოაჩნთ ისეთ რამეს, რაც საინტერესო და მნიშვნელოვანი სიახლე იქნება თქვენთვის. თუკი გარკვეული მიზეზების გამო ბიბლიოთეკაში წასვლას ვერ ახერხებთ, მაშინ აქტიურად ისარგებლეთ ბიბლიოთეკების ვებ-გვერდებით და საბიბლიოთეკო ელექტრონული რესურსებით.
- **იყავით შემოქმედებითნი! (როგორც დღეს ამბობენ ხოლმე, „კრეატიულები“ ☺)** გაავარჯიშეთ თქვენი წარმოსახვა და შეეცადეთ, შესწავლილი მასალა დაუკავშიროთ ცოდნის სხვა სფეროებს: ისტორიას, ეკონომიკას, პოლიტიკას (თავისთავად ☺), რელიგიას და ა.შ. თქვენ ნახავთ, რომ უამრავი ასეთი კავშირი არსებობს და ცოდნის ყველა სფერო ურიცხვი ხილული თუ უხილავი კავშირითაა გადანული ერთმანეთთან. შეიძლება ისე გადახვიდეთ პოლიტიკური ფილოსოფიიდან ისტორიაში, იქიდან – რელიგიაში და ბოლოს ისევ პოლიტიკურ ფილოსოფიას დაუბრუნდეთ, რომ ვერც კი აღიქვათ ეს ☺. ეს ადასტურებს იმას, რომ ადამიანური ცოდნა, საბოლოო ჯამში, ერთიანია და რომ ზედმეტი სპეციალიზაციით და პროფესიული დავინროებით ჩვენ უფრო მთავარს ვკარგავთ ხოლმე მხედველობის ჰორიზონტიდან.
- **ივარჯიშეთ წერაში!** ჩამოაყალიბეთ ხოლმე თქვენი არგუმენტები წერილობითი სახით. ეს ძალიან სასარგებლოა, რადგან ამ დროს თვალნათლივ ნახავთ, რომელია ბუნდოვანი მონაკვეთი და რომელია ის, რომლის კიდევ უფრო გაძლიერებასაც ისურვებდით. წერილობითი სახით არგუმენტების ჩამოყალიბება დაგეხმარებათ, ასევე, უკეთესად მოემზადოთ დაგეგმილი დისკუსიებისთვის. წარმოიდგინეთ, რომ ადვოკატი ხართ და თან საკუთარ თავს იცავთ ☺.
- **დაინყეთ კითხვა!** ამით უნდა დაგემშვიდობოთ, რადგან, ვფიქრობ, სიტყვა ძალიან გამიგრძელდა ☺. თქვენი შეკითხვები და მოსაზრებები შეგიძლიათ, გამომიგზავნოთ ელექტრონულ ფოსტაზე: g.tavadze@eeu.edu.ge. იმედი მაქვს, რომ ეს შესავალი პოლიტიკურ ფილოსოფიაში თქვენთვის სასარგებლო აღმოჩნდება!

საუკეთესო სურვილებით,

გიორგი თავაძე

თბილისი, 12 დეკემბერი, 2022 წელი

(ასევე ვრცელი) წინასიტყვაობა ლექტორებისთვის

ძვირფასო კოლეგებო,

წარმოგიდგენთ ჩემს მიერ შედგენილ სახელმძღვანელოს „შესავალი პოლიტიკურ ფილოსოფიაში“. ეს სახელმძღვანელო „შედგენილია“ იმ აზრით, რომ პოლიტიკური ფილოსოფიის განსხვავებული თემების შესახებ სხვადასხვა ტექსტი მოვიძიე და ვთარგმნე. თარგმნისას რაღაც მივამატე, რაღაც გამოვაკლე, ზოგჯერ გავამარტივე, ზოგჯერ – საკუთარი განაზრებები დავურთე. საერთო ჯამში, ჩემთვის ეს სახელმძღვანელო უფრო მეტია, ვიდრე უბრალოდ სახელმძღვანელო, რადგან ვეცადე, მასში ჩემი პედაგოგიური შეხედულებები ამესახა, რამაც გამოხატულება ჰპოვა ტექსტის სტილში, სახელმძღვანელოს ფორმასა და ფორმატში. ქვემოთ ცალკეული დებულებების სახით შემოგთავაზებთ იმ მოსაზრებებს, რომლებიც ამ შეხედულებებიდან ყველაზე მნიშვნელოვნად მიმაჩნია და რომლებიც, დარწმუნებული ვარ, თქვენთვის სიახლე არ იქნება:

- პირველ რიგში, განსაკუთრებული ყურადღება მივაქციე იმ გარემოებას, რომ **ყველგან მიმეთითებინა გამოყენებული წყაროები**. მიმაჩნია, რომ სტუდენტს ყოველთვის უნდა ჰქონდეს შესაძლებლობა, თავისით მოიძიოს და „ჩაიხედოს“ იმ წყაროში, რომელსაც ჩვენ ვიყენებთ. ეს კარგია იმისთვის, რომ მას დამოუკიდებელი მჯელობის უნარი განუვითარდეს როგორც თავად ამ წყაროს, ასევე, ჩვენი მსჯელობის მიმართაც. ყოველი თავის სქოლიოში მითითებული მაქვს ტექსტი, რომლის ადაპტირებული თარგმანიც მოვახდინე. ზოგჯერ ერთ თავში რამდენიმე ტექსტი მაქვს გამოყენებული და თან ისე, რომ ისინი ერთმანეთს ენაცვლებიან. სახელმძღვანელოს ფორმატის გათვალისწინებით, მიზანშეწონილად არ მივიჩნე, რომ ყოველ ცალკეულ აბზაცზე განსხვავებული დამოწმება გამეკეთებინა. ასეთ შემთხვევებში უბრალოდ ერთგან მაქვს აღნიშნული ის ტექსტები, რომლებსაც დავეყრდენი.
- როგორც მოგეხსენებათ, ანგლო-საქსურ სივრცეში პოლიტიკური ფილოსოფია, ძირითადად, სისტემურად, ცალკეულ თემებზე აქცენტირებით (დემოკრატია, სამართლიანობა, ლეგიტიმურობა და ა.შ.) ისწავლება. მე **სახელმძღვანელოს საფუძვლად სისტემური მიდგომა** ავირჩიე, თუმცა, შევეცადე, ის ისტორიული თემებით/მონაკვეთებით შემეფსო (იხ. თემები პლატონის და არისტოტელეს, ასევე, ისტორიული ჩანართები ცალკეული ფილოსოფოსის/თემის შესახებ, თემა 15 ინდური და ჩინური პოლიტიკური ფილოსოფიისთვის). რამდენად გამომივიდა ბალანსის დაცვა, ეს თავად განსაჯეთ.
- ნებისმიერი სახელმძღვანელოს შედგენისას გარკვეული პერსპექტივა უნდა იქნეს შერჩეული. მე **ორიენტირად ინგლისურენოვანი ტექსტები** ავიღე, რადგან ფაქტია, რომ პოლიტიკურ ფილოსოფიაში დღეს ინგლისური ენა დომინანტურ მდგომარეობას იკავებს. ვფიქრობ, ამ მხრივ აუცილებელია, უკვე ბაკალავრიატის დონიდან დაიწყოს სტუდენტების გავარჯიშება ინგლისურენოვანი ტექსტების კითხვაში. საკმაოდ ხშირად ჩვენი სტუდენტები ისე ასრულებენ ბაკალავრიატს და თვით მაგისტრატურას, რომ ინგლისურ (ან სხვა ძირითად ევროპულ) ენაზე ხეირიანად ვერც კითხულობენ. ეს ძალიან

უარყოფით მოვლენად მიმაჩნია. ეს იმას ნიშნავს, რომ სტუდენტი ვერ კითხულობს საკმაოდ საინტერესო სახელმძღვანელოებს და ინტერნეტ-ენციკლოპედიებში განთავსებულ სტატიებს. ჩვენი ქვეყანა ბოლონის პროცესის წევრი 2005 წელს გახდა. 17 წელი გავიდა და დღესაც, როგორც ცოცხალი ხნის წინ აღვნიშნე, ბაკალავრიატისა და მაგისტრატურის საკმაოდ ბევრი კურსდამთავრებული უცხო ენაზე სპეციალობის ტექსტებს ვერ კითხულობს (წერა და მეტყველება კიდევ ცალკე პრობლემაა).⁶ ქართული ენის დიდი გულშემატივარი ვარ, მაგრამ გლობალიზაციისა და ციფრული ნაკადების, შრომით ბაზარზე გაშვებული კონკურენციისა და მიგრაციების ეპოქაში უმაღლესი განათლების მქონე პიროვნებას მძლავრად ესაჭიროება ენობრივი კომპეტენციები. თუკი სტუდენტმა არ იცის უცხო ენა, ეს, ასევე, იმას ნიშნავს, რომ იგი ვერ გაეცნობა სამეცნიერო სტატიებს, დღეს კი უახლესი ტენდენციები პოლიტიკურ ფილოსოფიაში (და განათლების მეცნიერებებში, სოციოლოგიაში, ფსიქოლოგიაში, ეკონომიკაში და ა.შ. და ა.შ.) სწორედ სპეციალიზებულ ჟურნალებში გამოქვეყნებულ სტატიებშია ასახული. თუკი სტუდენტი ვერ ახერხებს, გაეცნოს ამ ინფორმაციას, მაშინ როგორ შეძლებს ის, ხარისხიანი კვლევა ჩატაროს (თუკი სამაგისტრო დონეზე ვსაუბრობთ)? ჩემი პასუხი მარტივია: ვერ შეძლებს.

შესაბამისად, როგორც ზემოთ აღვნიშნე, ჩემი აზრით, ნებისმიერი კურსის ფარგლებში ლექტორებმა უცხო ენის ათვისებაზე განსაკუთრებული ყურადღება უნდა გაამახვილონ. იმ შემთხვევაშიც კი, თუკი ლექტორმა სრულყოფილად არ იცის, მაგალითად, ინგლისური ენა, ეს სერიოზულ პრობლემას არ წარმოადგენს. დღეს ჩვენ გვაქვს ისეთი ტექნოლოგიები, რომლებზეც თუნდაც 2005 წელს შეგვძლო, გვეოცნება: თუნდაც Google Translate, რომელიც, მართალია ხშირად არაზუსტად, მაგრამ უსწრაფესად თარგმნის დიდი მოცულობის ტექსტებს. ამით იმის თქმა მსურს, რომ მონდომებაა მთავარი და ძალისხმევის განწევა, თორემ პრობლემა არაა გადაუჭრელი და მოგვარებადია. პრობლემის გადანყვევების რამდენიმე გზასაც მივუთითებ, რათა ზოგადი მსჯელობის დონეზე არ დავრჩე: 1. კარგი იქნება, სასწავლო პროგრამებში „სპეციალობის ენის“ საგანი თუ იქნება ინტეგრირებული, როგორც, მაგალითად, ბიზნეს-ინგლისურია. ამის გათვალისწინებით, რატომ არ უნდა იყოს, მაგალითად, ფილოსოფიური ინგლისური, რომელშიც სტუდენტები ფილოსოფიურ ტექსტებს ინგლისურ ენაზე წაიკითხავენ? ამ სილაბუსის შედგენა შეუძლია საგნის სპეციალისტს დამოუკიდებლად და ენის სპეციალისტთან კონსულტაციის შედეგადაც; 2. ლექტორებს შეუძლიათ, პერიოდულად მისცენ ხოლმე სტუდენტებს ნასაკითხად გარკვეული ინგლისური ტექსტი (როგორც დამატებითი საკითხავი), რომელიც წინასწარ აქვთ შერჩეული და, ასევე, ყველანაირად წააქეზონ და შეაგულიანონ სტუდენტები, რომ უცხო ენები შეისწავლონ. ეს, რა თქმა უნდა, პირველ რიგში ისევ და ისევ სტუდენტისთვის იქნება სარგებლის მომტანი; 3. კოვიდ-პანდემიის დროს სიტყვა „ვებინარმა“ ფართო გავრცელება ჰპოვა. როგორც დღეს ყველამ ვიცით, „ვებინარი“ ონლაინ-რეჟიმში ჩატარებულ სემინარს აღნიშნავს. დღესდღეობით უკვე ბევრი

⁶ უმაღლესი განათლებაში ინგლისური ენის სწავლების სირთულეებთან დაკავშირებით იხ. ჩემი სტატია ბლოგზე „უმაღლესი განათლება საქართველოში“: <https://higherdugeo.blogspot.com/2022/05/do-you-speak-english.html>

კვლევითი ცენტრი ატარებს ხოლმე ვებინარებს სხვადასხვა თემაზე და მათზე დასწრება ხშირად უფასოა (მხოლოდ წინასწარი რეგისტრაციაა საჭირო). ასევე, შესაძლებელია, საინტერესო ლექციების, ინტერვიუების და აუდიოჩანაწერების მოძიება კონკრეტულად „იუთუბზე“ და ზოგადად – მთელს ინტერნეტში. ვინც ეძებს, პოულობს კიდეც ☺. შესაბამისად, ლექტორებს შეუძლიათ, მოიძიონ ეს ჩანაწერები, უსმინონ/უყურონ მათ, დაამუშავონ და შემდეგ სტუდენტებთან ერთად განიხილონ. ეს სტუდენტებისთვის შესანიშნავი გამოცდილება იქნება და დარწმუნებული ვარ, ლექტორებისთვისაც. მართალია, ეს ძალისხმევას გულისხმობს და ამ აქტივობებში შესაძლოა ხელფასზე დანამატები არ მივიღოთ, მაგრამ ვინ უნდა განიოს ძალისხმევა და გამოიჩინოს ინიციატივა, თუ არა ჩვენ, ლექტორებმა, რომლებსაც მორალური ვალდებულება გვაკისრია, ვიფიქროთ იმაზე, თუ როგორაა შესაძლებელი სწავლის ხარისხის გაუმჯობესება?

- ენის საკითხთან მჭიდრო კავშირშია სამეცნიერო ბაზებში გათვითცნობიერებულობის ხარისხი. პრინციპულად მიმაჩნია, რომ ამ მიმართულებითაც აქტიურობა ბაკალავრიატის პირველი კურსიდანვე უნდა დაიწყოს. იქ, სადაც ეს არ ხდება, უარყოფითი შედეგები სახეზეა: კურსდამთავრებულებმა არ იციან, როგორ გააფორმონ სტატია, როგორ დაიმონმონ ლიტერატურა, რა დანერონ და როგორ დანერონ და ა.შ. ეს იმიტომ ხდება, რომ მათ არ უძებნიათ სამეცნიერო ბაზებში სტატიები, არ წაუკითხავთ და არ დაუმუშავებიათ ისინი. ვერც ერთი აკადემიური წერის საგანი ვერ ასწავლის სტუდენტს სტატიის წერას, თუკი თავად სტუდენტმა არ წაიკითხა სხვა მკვლევართა მიერ დანერვილი ნაშრომები. როდესაც იგი წაიკითხავს ერთ სტატიას, ეს გაცილებით უფრო მეტს ეტყვის მას, ვიდრე მშრალი წესები იმის შესახებ, თუ როგორ დააკავშიროს ერთი აბზაცი მეორესთან. ამიტომაც აუცილებელია, რომ აკადემიური წერის საგანში სტუდენტებს დასამუშავებლად აძლევდნენ დარგში გამოქვეყნებულ სტატიებს და ამავე დროს, უხსნიდნენ მათ, როგორ ხდება ამ სტატიების მოძიება. ამ მხრივ განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ბიბლიოთეკართა როლიც. რამდენადაც ჩემთვის ცნობილია, მაგალითად, გერმანიაში, საკმაოდ მაღალ დონეზეა ეს საკითხი განვითარებული და უნივერსიტეტის ბიბლიოთეკებში რეგულარულად ტარდება სემინარები და ტრენინგები ბაზებით სარგებლობის შესახებ. მეორე მხრივ, თუკი ტრენინგი ჩატარდა, მაგრამ სასწავლო კურსში სტუდენტმა არ მიიღო მოთხოვნა, რომ ბაზები გამოიყენოს და იქ მასალები მოიძიოს, მაშინ შეიძლება ჩაითვალოს, რომ ასეთი ტრენინგები რჩება ტრენინგებად ტრენინგებისთვის და არა ტრენინგებად შედეგისთვის. თუკი არ იქნება ორგანული ბმა ჩატარებულ ტრენინგებს, სასწავლო კურსებს და მთლიან შიდასაუნივერსიტეტო პოლიტიკას შორის, წარმატება ამ მიმართულებით ვერ იქნება მიღწეული.

ამ სახელმძღვანელოში ყველა თემას თან დავურთე სხვადასხვა დავალება. თქვენ, შესაძლოა, მოგეწონოთ, ან არ მოგეწონოთ, გამოიყენოთ, ან არ გამოიყენოთ ისინი. მე შევეცადე, თითქმის ყველა თემაში ჩამერთო დავალება ბაზების გამოყენების შესახებ, რადგან ვთვლი, რომ სამეცნიერო ბაზებში სტატიების მოძიების უნარი თანამედროვე სტუდენტისთვის უაღრესად მნიშვნელოვანია. ამის შესახებ უფრო ვრცლად ვსაუბრობ თემაში „როგორ მოვიძიოთ მეცნიერულად სანდო ინფორმაცია ინტერნეტში“, რომელსაც ბოლოს პრაქტიკული სამუშაოებიც დავურთე.

- ზემოთ დავალებები ვახსენე. რა თქმა უნდა, ვაცნობიერებ, რომ ყოველი თემის დროს ყველა დავალების შესრულება ალბათ, განუხორციელებელია. ბევრი რამაა დამოკიდებული ლექტორისა და ჯგუფის ენთუზიაზმზე, არსებულ დროზე და ა.შ. თუმცა, დავალებებში იდეალური ვერსიაა მოცემული, ანუ პროგრამა-მაქსიმუმი. ლექტორს შეუძლია, შეიმუშავოს თავისი ოპტიმალური პროგრამა-მინიმუმი (მაგალითად, ბაზების შესახებ დავალება ყოველ მესამე თემაში მისცეს სტუდენტებს და ა.შ.), თუმცა ის, რაც ალბათ, ყველაზე ხშირად უნდა ჩატარდეს და განსაკუთრებით ფილოსოფიაში, ეს ჯგუფური დისკუსიებია. პირველ რიგში იმიტომ, რომ ეს სახალისოა (☺). გარდა ამისა, ეს უაღრესად სასარგებლოცაა, რადგან სტუდენტები სწავლობენ კამათს, კამათის წესებს (რაც ჩვენს ტელესივრცეში და პოლიტიკაში ძალიან ცოტამ თუ იცის), ერთმანეთის არგუმენტების მოსმენას და კონტრარგუმენტების ჩამოყალიბებას. კარგი იქნება, ასევე, თუკი ჯგუფები თავიანთ არგუმენტებს წერილობითი სახითაც ჩამოაყალიბებენ და წინასწარ გაუცვლიან ერთმანეთს, რათა შემდეგ კიდევ უფრო მეტად საინტერესო და მწვავე დისკუსია წარიმართოს (☺).
- ეს სახელმძღვანელოს პირველი ვერსიაა და რა თქმა უნდა, ის სრულყოფილი ვერ იქნება. თუმცა, სიამოვნებით მივიღებ თქვენს რეკომენდაციებს, რომლებიც ტექსტის გაუმჯობესებისკენ იქნება მიმართული. სახელმძღვანელოს უმთავრეს შეზღუდვად მიმაჩნია მისი ორიენტაცია ანგლო-საქსურ პოლიტიკურ ფილოსოფიაზე. როგორც ზემოთ აღვნიშნე, გარკვეული პერსპექტივის შერჩევა იყო საჭირო და მე პოლიტიკური ფილოსოფიის ინგლისურენოვან სახელმძღვანელოებზე გავაკეთე არჩევანი. შესაძლოა, ჩემს ჩამონათვალში ვერ მოხვდა რომელიმე ისეთი თემა, რომელიც თქვენ მნიშვნელოვნად მიგაჩნიათ. ასევე, შესაძლებელია, რომ ზოგიერთი თემა არ იყოს სათანადოდ განვრცობილი, ან ზოგჯერ ტექსტი იმაზე უფრო რთული იყოს, ვიდრე ეს სასურველია პოლიტიკური ფილოსოფიის შესავლისთვის. ამ შემთხვევაშიც მოხარული ვიქნები, თუკი თქვენს შენიშვნებსა და მოსაზრებებს გამიზიარებთ (g.tavadze@eeu.edu.ge).
- დაბოლოს, ჩემს ამოცანას შესრულებულად ჩავთვლი, თუკი ეს სახელმძღვანელო იპოვის თავის მკითხველებს (ან მკითხველები იპოვიან მას). ჩვენს საზოგადოებას ძლიერ სჭირდება კრიტიკული აზროვნების განვითარება, განსაკუთრებით პოლიტიკის სფეროში, რომელიც დღესდღეობით სიძულვილის ნისლეულშია გახვეული. კრიტიკული აზროვნების განვითარება აზროვნების გავარჯიშებას გულისხმობს. აზროვნების გავარჯიშება კი ცოდნის შექმნით (სწავლით) და ამ პროცესის დროს შექმნილ ცოდნაზე ფიქრით (**კრიტიკული სწავლა** და არა მექანიკური სწავლა), **პიროვნულ განვითარებაზე** ზრუნვით (შეიძლება, ადამიანი ცოდნის მქონე იყოს, მაგრამ ცინიკოსი და ნიჰილისტი) და ჰუმანიზმის (ერთმანეთზე ზრუნვა და ფიქრი და არა განსხვავებული აზრის მქონე ჯგუფის განადგურების და ამოძირკვის სურვილი) კულტივირებით მიიღწევა. პოლიტიკური ფილოსოფიის საკვანძო საკითხების კრიტიკული ანალიზი ხელს უწყობს აზროვნების გავარჯიშებას, მის დადინჯებას, ემოციური მორევიდან ამოსვლას და ლოგიკური მსჯელობის კალაპოტში ჩადგომას. შესაბამისად, მტკიცედ მნამს, რომ რაც უფრო მეტი გონება გაიწაფება სათანადოდ პოლიტიკურ ფილოსოფიაში, მით უფრო ნაკლებად აღმოჩნდება ჩვენი საზოგადოება ემოციური განცხადებებისა და დოგმატიზმის ტყვეობაში. ამისთვის კი ცოდნის თავისუფალი გავრცელება საჭირო. ჩემი

პრინციპული პოზიციას, რომ ცოდნა ყველასთვის თავისუფალი და ღია იყოს. ჩვენში გავრცელებული და გაფეთქებული „ცოდნის ეკონომიკის“ ნაცვლად მე **„ცოდნის სოციალიზმის“** (knowledge socialism) იდეას ვიზიარებ,⁷ რომელსაც სწორედ ცოდნის საყოველთაო მისაწვდომობის პრინციპი უდევს საფუძვლად. ცოდნის შექმნის წყურვილით შეპყრობილი გონება კრიტიკული სწავლის მეშვეობით დოგმატიზმის ჩარჩოებს არღვევს და მოვლენებს სიღრმისეულად სწვდება. დასასრულს, ასეთ შედარებას მოვიყვან: რაც უფრო მძლავრად გაივლის კრიტიკული სწავლის გუთანი ახალგაზრდა გონების ხნულში, მით უფრო ნაყოფიერი იქნება მოსავალი. ჩემი სურვილიც სწორედ ეს არის.

პატივისცემით,

გიორგი თავაძე

თბილისი, 12 დეკემბერი, 2022 წელი

⁷ ცოდნის სოციალიზმის თვალსაჩინო წარმომადგენელია ფილოსოფოსი მაიკლ პეტერსი. იხ., მაგალითად, Michael A. Peters (2021) Knowledge socialism: the rise of peer production - collegiality, collaboration, and collective intelligence, *Educational Philosophy and Theory*, 53:1, 1-9, <https://doi.org/10.1080/00131857.2019.1654375>; Michael A. Peters, Tina Besley, Petar Jandrić, Xudong Zhu (eds.), *Knowledge Socialism The Rise of Peer Production: Collegiality, Collaboration, and Collective Intelligence*, Springer, 2020, <https://link.springer.com/book/10.1007/978-981-13-8126-3>; Peters, M.A., Liu, T.C., Ondercin, D.J. (2012). Knowledge Socialism and Universities. In: *The Pedagogy of the Open Society*. Open Education, vol 1. SensePublishers, Rotterdam. https://doi.org/10.1007/978-94-6091-967-1_7.

როგორ მოვიძიოთ მეცნიერულად სანდო ინფორმაცია ინტერნეტში

უკანასკნელი ცვლილების თარიღი: 10.11.2023



ყველა ადამიანი თავისი ბუნებით ესწრაფვის ცოდნას.

არისტოტელე, „მეტაფიზიკა“

კაცობრიობის ისტორიას პირობითად ორ დიდ პერიოდად ჰყოფენ, კერძოდ, **პრეისტორიულ** და **ისტორიულ** პერიოდებად. პრეისტორიულ პერიოდში დამწერლობა არ არსებობდა, ამიტომ, ისტორიკოსები ამ პერიოდის კვლევისას, ძირითადად, არქეოლოგიურ მასალას (სამარხებს, ნაქალაქარებს და ა.შ.) ემყარებიან.

დამწერლობის გამოგონება, რომელსაც **სკრიპტოგრაფიულ რევოლუციასაც** უწოდებენ, უდავოდ უმნიშვნელოვანესი მიღწევა იყო კაცობრიობის ისტორიაში. მისი მეშვეობით ადამიანებს შეეძლოთ მნიშვნელოვანი (და არა მხოლოდ მნიშვნელოვანი) ინფორმაციის ჩანერა და შემდგომი თაობებისათვის მისი გადაცემა. დამწერლობის შექმნიდან იწყება **ისტორიული პერიოდი** კაცობრიობის განვითარებაში, რადგან იქმნება წერილობითი წყაროები – ისტორიული ძეგლები, – რომლებიც განსხვავებული მოვლენების შესახებ მოგვითხრობენ (ეს შეიძლება იყოს როგორც ქვაზე ამოტვიფრული წარწერა, რომელიც, მაგალითად, ასურეთის ერთ-ერთი ძღვევამოსილი მეფის ლაშქრობის შესახებ გვაუწყებს; ასევე, პაპირუსზე ეგვიპტური იეროგლიფებით შესრულებული წარწერა, რომელიც ნილოსის ადიდებას, თუ სხვა სასოფლო-სამეურნეო

საქმიანობისთვის მნიშვნელოვან მოვლენას აღწერს). თუკი ადრე თაობების მიერ საუკუნეების განმავლობაში დაგროვილი ცოდნა ზეპირად გადაიცემოდა, დამწერლობამ ადამიანებს შესაძლებლობა მისცა, **ცოდნა ჩაენერათ**. ეს ძალზე მნიშვნელოვანი იყო, რადგან ცოდნის ჩაწერა მისი შემდგომი დაგროვებისა და გაღრმავების წინაპირობად იქცა.

გარდა ამისა, დამწერლობა კომუნიკაციის მძლავრ წყაროდ იქცა. სამეფო ბეჭედდასმული პაპირუსი თუ პერგამენტი იგივე მეფის სიტყვა იყო, რომელსაც ისევე უნდა დამორჩილებოდნენ, როგორც თავად მეფეს. ლიტერატურული ნაწარმოებების ჩაწერამ შესაძლებელი გახადა მკითხველის კომუნიკაცია იმ ავტორთან, რომელიც კარგა ხნის გარდაცვლილი იყო. ჰომეროსის „ილიადის“ კითხვისას ჩვენ თითქოს ჩაგვესმის ძველ ბერძენთა სამხედრო შეძახილები; ვცდილობთ, წარმოვიდგინოთ, სასტიკი აქილევსი და მამაცი ჰექტორი; გვებრალევა მოკლული ჰექტორის მამა, მოხუცი მეფე პრიამოსი, რომელიც აქილევსთან მიდის და შვილის ცხედარს სთხოვს, რათა იგი შესაფერისი პატივით დაკრძალოს. ათასწლეულების წინ შექმნილი დიადი ეპოსი თანამედროვე მკითხველშიც დაახლოებით იგივე ემოციებს აღძრავს, როგორსაც ძველ ბერძენში. ამ განცდის შესაძლებლობას დამწერლობას უნდა ვუმადლოდეთ. ამრიგად, დამწერლობა ცოდნის დაგროვების, კომუნიკაციისა¹ და თანაგანცდის უმძლავრეს წყაროს წარმოადგენს და ის თამამად შეიძლება ჩაითვალოს ადამიანური ცივილიზაციის ერთ-ერთ უდიდეს მიღწევად.

შემდგომი მნიშვნელოვანი ნაბიჯი ცოდნის გავრცელების სფეროში **წიგნის ბეჭდვის** (ტიპოგრაფიული რევოლუცია) გამოგონებას უკავშირდება. ანტიკურ ეპოქასა და შუა საუკუნეებში წიგნები ძვირად ფასობდა. თითოეული წიგნი ხელით იყო ნაწერი, გადანერას კი დიდი დრო სჭირდებოდა. გარდა ამისა, საკმაოდ ძვირი იყო ის მასალა, რომლისგანაც წიგნი იქმნებოდა. **იოჰან გუტენბერგის** შესანიშნავმა გამოგონებამ, **წიგნის საბეჭდმა დაზგამ**, ადამიანებს წიგნების (და შესაბამისად, ცოდნის) გავრცელების მძლავრი საშუალება მისცა. ამიერიდან წიგნები აღარ იყო ფუფუნების საგანი. მცირე ფორმატის წიგნებმა, სადაც სათავგადასავალო და სასიყვარულო ისტორიები იყო აღწერილი, მთელი ევროპა მოიცვა. არნახული აღმავლობა განიცადა, აგრეთვე, სამეცნიერო ლიტერატურამაც. ფილოსოფოსები, თეოლოგები, იურისტები და მათემატიკოსები უკვე ბეჭდავდნენ თავიანთ ნაშრომებს და ევროპის სხვადასხვა ქალაქებში თავიანთ კოლეგებს უგზავნიდნენ. მეცნიერული ცოდნის განვითარებაში ახალი ეტაპი დაიწყო.

¹ სასარგებლო იქნება, თუ ყურადღებას გავამახვილებთ კომუნიკაციის ორ სახეზე. პირველია **სინქრონული კომუნიკაცია**. ასეთ შემთხვევაში კომუნიკაცია რეალურ დროში მიმდინარეობს. რაც შეეხება **ასინქრონულ კომუნიკაციას**, ის დროის უფრო ვრცელ ინტერვალში მიმდინარეობს. მაგალითად, პირისპირ დიალოგი სინქრონული კომუნიკაციის ფორმაა, ხოლო, თუ თქვენ და თქვენს მეგობარს (რომელიც ლონდონში ცხოვრობს) ტრადიციული ფოსტის მეშვეობით მინერ-მონერა გაქვთ ერთმანეთში, მაშინ ეს იქნება ასინქრონული კომუნიკაციის ფორმა. მოცემულ შემთხვევაში, დამწერლობის შექმნამ ხელი შეუწყო ასინქრონული კომუნიკაციის შემდგომ განვითარებას. ეს პროცესი წიგნის ბეჭდვის გამოგონებამ კიდევ უფრო დააჩქარა.



იოჰან გუტენბერგი



გუტენბერგის საბეჭდი დაზგა

კომუნიკაციის ფორმების შემდგომი განვითარება ფოტოგრაფიის, ხმის ჩანერისა და კინოს გამოგონებას უკავშირდება (ფონოგრაფიული და კინემატოგრაფიული რევილუცია). XX საუკუნის II ნახევარში, ინტერნეტის შექმნასა და განვითარებასთან ერთად, აღნიშნული პროცესები ერთმანეთთან შერწყმის ტენდენციას ამჟღავნებს. ინტერნეტი გახდა ისეთი ტექნოლოგია კაცობრიობის ისტორიაში, სადაც სხვადასხვა მედიუმ² (დამწერლობა, აუდიო და ვიდეომასალა) ჰარმონიულად ერწყმის ერთმანეთს. ამიტომ, თანამედროვე სამყაროში საუბრობენ **მედიათა შერწყმის (media merging)** პროცესზე და ინტერნეტზე, როგორც **ჰიბრიდ-მედიუმზე**. ამ მიდგომის თანახმად, **ინტერნეტი რაღაც თვისებრივად ახალი მედია კი არ არის, არამედ ის ტექნოლოგიაა, რომელშიც განსხვავებულ მედიები ციფრულ ფორმატში ინტეგრირდებიან.**

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, დამწერლობამ უმნიშვნელოვანესი როლი შეასრულა ცოდნის დაგროვებასა და მის სრულყოფაში. მედიის სხვა საშუალებებიც უწყობდნენ ხელს ცოდნის დაგროვებასა და შემდგომი თაობებისათვის გადაცემას: ფოტოგრაფიამ ადამიანებს შესაძლებლობა მისცა, დაეფიქსირებინათ როგორც მნიშვნელოვანი ისტორიული მომენტები, ასევე, ყოველდღიური ცხოვრების დეტალებიც. კინომ თავის თავში გააერთიანა ხმა და მოძრავი სურათი და შესაძლებელი გახდა, როგორც სინამდვილის დოკუმენტური ჩანერა (კინო-დოკუმენტალისტიკა), ასევე, მისი მხატვრული აღქმაც (მხატვრული ფილმები). როგორც ვხედავთ, განსხვავებულ მედიებს იმთავითვე ახასიათებდათ ერთმანეთთან დაახლოების ტენდენცია.

ინტერნეტი, როგორც თვისებრივად ახალი ტექნოლოგია, მოიცავს განსხვავებულ მედიებს და მათ ახალ შესაძლებლობებს ანიჭებს. შესაბამისად, მასში ინტეგრირებულია მთელი ის ცოდნა, რაც ამ მედიებს განვითარების ადრეულ საფეხურზე ჰქონდათ მოპოვებული. ინტერნეტში მოიპოვება როგორც ტექსტუალური, ასევე ვიზუალური და აუდიო-ვიდეო მასალაც.

² ცნება „მედიუმს“ აქ ფართო აზრით ვიყენებთ და მასში მოვიაზრებთ ნებისმიერ ტექნოლოგიას, რომელიც ინფორმაციის შენახვისა და გადაცემის შესაძლებლობას იძლევა.

მაგრამ აღნიშნული მასალა ინტერნეტში ქაოტურადაა განთავსებული. როგორ მოვიძიოთ ჩვენთვის საჭირო ინფორმაცია? არის რაიმე „ადგილი“ ინტერნეტში, სადაც მზა ცოდნა მოიპოვება? საერთოდ რა არის ცოდნა? არის თუ არა განსხვავება ცოდნასა და ინფორმაციას შორის? თუკი მე მაქვს, ინფორმაცია რომელიმე ქვეყნის შესახებ, შემიძლია თუ არა ვთქვა, რომ მე მაქვს ცოდნა მის შესახებ?

ტერმინოლოგიური გაუგებრობების თავიდან აცილების მიზნით ქვემოთ შემდეგ განსაზღვრებებს დავემყარებთ:

მონაცემები/ფაქტები – ეს არის გარკვეულ ფაქტობრივ ვითარებათა აღწერა ცალკეული დებულებების მეშვეობით (მაგალითად, „მთა ევერესტის სიმაღლე 8 648 მეტრია“, „პარიზი საფრანგეთის დედაქალაქია“, „დელფინი ზღვაში მცხოვრები ძუძუმწოვარია“).

ინფორმაცია ეწოდება გარკვეული წესით შერჩეულ, ორგანიზებულ მონაცემებს, რომელთაც კონკრეტული მნიშვნელობა აქვთ (მაგალითად, ინფორმაცია ზოლებიანი დელფინის შესახებ: „აღნიშნული ძუძუმწოვარი გავრცელებულია მსოფლიო ოკეანის ზომიერ და ტროპიკულ წყლებში. დაბადებისას იწონის დაახლოებით 10 კგ-ს და 1 მეტრამდე სიგრძისაა. ზრდასრული ზოლებიანი დელფინი იწონის 150-160 კგ-ს და სიგრძეში 2,4-2,6 მეტრს აღწევს. სიცოცხლის საშუალო ხანგრძლივობა 55-60 წელია“ და ა.შ.)

ცოდნა მიღებული ინფორმაციის საფუძველზე **გადაწყვეტილების მისაღებად** და **კონკრეტული ამოცანის გადასაჭრელად** გამოიყენება. ის განსხვავებული ტიპის ინფორმაციის გარკვეული წესით დაკავშირებას და, საჭიროების შემთხვევაში, მისი ტრანსფორმირების (გარდაქმნის) უნარს გულისხმობს.³ მაგალითად, გარემოს დამცველებმა, შესაძლოა, იმ ინფორმაციაზე დაყრდნობით, რომლებსაც ისინი ფლობენ ზოლებიანი დელფინის შესახებ (მიგრაციის გზები, საკვები რაციონი და ა.შ.), **მოიპოვონ ცოდნა**, თუ რა ეფექტური ღონისძიებებია გასატარებელი, რათა საფრთხე არ შეექმნეს ამ სახეობის არსებობას.

ინტერნეტი მონაცემების, ინფორმაციისა და ცოდნის გიგანტურ საცავს წარმოადგენს. არ არსებობს ერთხელ და სამუდამოდ დადგენილი წესი, რომელიც შესაძლებლობას მოგვცემს, მივაკვლიოთ ისეთ ვებ-გვერდებს, სადაც უტყუარი მონაცემები და სანდო ინფორმაციაა განთავსებული, რადგან ვებ-გვერდები ხშირად იცვლება, ზოგჯერ იშლება კიდევ. გარდა ამისა, ზოგჯერ შეუძლებელია იმის დადგენა, ვებ-გვერდზე განთავსებული მასალის ავტორი უბრალო მოყვარულია, თუ დარგის სპეციალისტი. რომელ ვებ-გვერდებს უნდა მივმართოთ სანდო ინფორმაციის მოძიებისათვის? რა კრიტერიუმებით უნდა ვისარგებლოთ ამ დროს? არსებობს თუ არა ცოდნის უნივერსალური ენციკლოპედია?

დავინყოთ „ვიკიპედიით“, რადგან ის დღესდღეობით ყველაზე ხშირად გამოიყენებად ონლაინ-ენციკლოპედიას წარმოადგენს. „ვიკიპედია“ ძალიან ინფორმაციულია, მაგრამ არა მეცნიერული. **მეცნიერული ცოდნა კონკრეტულ სფეროში მოღვაწე მეცნიერების მიერ იქმნება, რომლებიც წერენ და აქვეყნებენ თავიანთ ნაშრომებს**

³ შდრ. Ettore Bolisani, “Understanding Knowledge Transfer on the Net: Useful Lessons from the Knowledge Economy”, in: Ettore Bolisani (ed.), *Building the Knowledge Society on the Internet: Sharing and Exchanging Knowledge in Networked Environments*, Hershey and New York: Information Science Reference, 2008, გვ. 113.

(მონოგრაფიებს) და სტატიებს. შემდეგ ამ გამოქვეყნებულ ნაშრომებს სხვა მეცნიერები ეცნობიან. იმ შემთხვევაში, თუ რომელიმე მეცნიერის ნაშრომი განსაკუთრებულ მონონებას იმსახურებს მის კოლეგებს შორის, მაშინ ხდება მისი **ციტირება**: კოლეგები სხვა ქვეყნებიდან და უნივერსიტეტებიდან თავიანთ ნაშრომებში უთითებენ მოცემული მეცნიერის ნაშრომს. ითვლება, რომ რაც უფრო მაღალია რომელიმე მეცნიერის ნაშრომების **ციტირების ინდექსი** (ანუ რაც უფრო მეტჯერ დაიმონმეს ის თავიანთ შრომებში სხვა მეცნიერებმა), მით უფრო მეტია მისი ავტორიტეტი და გავლენა სამეცნიერო წრეებში. შესაბამისად, სამეცნიერო ნაშრომებს არ ახასიათებთ ანონიმურობა, მაშინ როდესაც „ვიკიპედია“ ანონიმურია (ჩვენთვის არაა ცნობილი სტატიის ავტორთა ვინაობა). მეორეც, კონკრეტულ მეცნიერულ სფეროში მომუშავე მეცნიერები აღიარებენ მხოლოდ საკუთარი კოლეგების ნაშრომებს, ან იმ ადამიანების შრომებს, რომლებიც მოცემულ სფეროში ექსპერტებად ითვლებიან. „ვიკიპედიის“ შემთხვევაში კი, სტატიის ავტორი, არაა აუცილებელი იმ სფეროს წარმოადგენდეს, რომელსაც ესა თუ ის სტატია ეხება. მიუხედავად იმისა, რომ „ვიკიპედიას“ გააჩნია არასანდო ინფორმაციის გადამონმების მექანიზმები, მაინც ვერ ვიტყვით, რომ ის მეცნიერულ ენციკლოპედიას წარმოადგენს. სამეცნიერო ენციკლოპედიები მიზნად ისახავს, მეტ-ნაკლები სისრულით გააშუქოს მოცემული საკითხები და ისინი ცვლილებებს ნაკლებად ექვემდებარება, „ვიკიპედიის“ სტატიები კი საკმაოდ ხშირად იცვლება.⁴

ამრიგად, უნდა გვახსოვდეს, რომ მეცნიერულ ინფორმაციას „ვიკიპედიაში“ ყოველთვის ვერ წავაწყდებით. თუმცა, ეს არ ნიშნავს იმას, რომ „ვიკიპედია“ სრულიად უნდა უკუვავდოთ. მთელი რიგი ზოგადი საკითხების შემთხვევაში (მაგალითად, ისეთი სტატიები, როგორცაა „კლიმატი“, „ციფრული დაყოფა“, „ელექტროლიზი“ და ა.შ.) „ვიკიპედია“ სწრაფად და ეფექტურად გვანვდის საჭირო ინფორმაციას. ამ მხრივ განსაკუთრებით სასარგებლოა ის გარე ბმულები (**External links**), რომლებიც ვიკიპედიის სტატიის ბოლოსაა ხოლმე განთავსებული.



⁴ ვიკიპედიისგან განსხვავებით, სამეცნიერო ინტერნეტ-ენციკლოპედიის მაგალითად, შესაძლოა, დავასახელოთ სტენფორდის „ბრიტანიკის“ ენციკლოპედია (იხ. <https://www.britannica.com/>)

საკმაოდ ბევრი ინტერნეტ-მომხმარებლისთვის ინტერნეტში ინფორმაციის მოძიების ერთადერთ წყაროს საძიებო სისტემა Google წარმოადგენს. მაგრამ თუ Google-ის გამოყენება გარკვეულ ეტაპზე შესაძლოა, სასარგებლო იყოს, მთელ რიგ შემთხვევებში, როდესაც სპეციფიკური – მეცნიერული – ხასიათის ინფორმაციაა მოსაძიებელი, მაშინ მხოლოდ მისი გამოყენება, შესაძლოა, არაეფექტური აღმოჩნდეს. სამეცნიერო ლიტერატურა თანამედროვე სამყაროში, ძირითადად, მეცნიერული სტატიების, ენციკლოპედიების, კრებულების და მონოგრაფიების (მეცნიერთა თხზულებების) სახით ვრცელდება. იმისთვის, რათა ძიება მხოლოდ მეცნიერული ლიტერატურის „სამყაროში“ წარიმართოს, Google-მა შეიმუშავა საძიებო სისტემა Google Scholar (იხ. <http://scholar.google.com/>), რომელიც უშუალოდ სამეცნიერო ლიტერატურის ძიებაზეა ორიენტირებული. Google Scholar-ში მომხმარებელს შეუძლია დააზუსტოს, თუ რა სახის წყაროს ეძებს (სამეცნიერო მონოგრაფია, თუ სტატია); მას შეუძლია, ასევე, დააზუსტოს, პუბლიკაციის გამოქვეყნების წელი, ავტორი, ავტორთა კოლექტივი და ა.შ. ძიების გაფართოებული პარამეტრების მეშვეობით საძიებო სტატიის, ან მონოგრაფიის პოვნა ბევრად უფრო ეფექტურად და სწრაფად ხორციელდება.



Google Scholar

მეცნიერული ცოდნის მნიშვნელოვან საცავს ინტერნეტში სამეცნიერო მონაცემთა ბაზები წარმოადგენს (<https://www.tandfonline.com/>, <https://onlinelibrary.wiley.com/>, <https://link.springer.com/>, <http://www.jstor.org/>, <http://muse.jhu.edu/>, <https://www.cambridge.org/core>, <http://search.ebscohost.com/>, <https://www.sciencedirect.com/> და სხვ.), რომლებშიც მეცნიერ-მკვლევართა სამეცნიერო სტატიებია განთავსებული. სამეცნიერო სტატია წარმოადგენს მოკლე ნაშრომს (როგორც წესი 6 000 – 8 000 სიტყვა), რომელშიც მეცნიერი მოცემული საკითხის შესახებ საკუთარ შეხედულებას გადმოსცემს. როგორც წესი, დასავლეთში მეცნიერები რეგულარულად აქვეყნებენ თავიანთ სტატიებს სამეცნიერო ჟურნალებში. რადგან

სამეცნიერო სტატიები დროის უფრო მოკლე პერიოდში იწერება, ვიდრე წიგნები, ბუნებრივია, რომ ყველაზე აქტუალური მდგომარეობა ცოდნის კუთხით სწორედ სამეცნიერო სტატიებშია მოცემული. შესაბამისად, უახლესი სტატიების მოძიება და მათი გაცნობა უაღრესად მნიშვნელოვანია იმისთვის, რათა გავეცნოთ დარგში მიმდინარე უახლეს დისკუსიებს, პრობლემებსა და ავტორებს.

სამეცნიერო სტატიები, როგორც წესი, განთავსებულია ელექტრონულ სამეცნიერო ბაზებში (იხ. ზემოთ მითითებული ბმულები), რომლებიც განსხვავებულ, ხშირად ერთმანეთთან კონკურენციაში მყოფ კომპანიებს ეკუთვნით. ასეთ ბაზებზე წვდომა, ხშირ შემთხვევაში, საკმაოდ დიდ ფინანსებთანაა დაკავშირებული. როგორც წესი, დიდ ბიბლიოთეკებს და უნივერსიტეტებს შეძენილი აქვთ წვდომის უფლება აღნიშნულ მონაცემთა ბაზებზე. ცალკეული მეცნიერისთვის (განსაკუთრებით, განვითარებად ქვეყნებში) ძვირადღირებულ მონაცემთა ბაზაზე წვდომის მოპოვება მეტად რთულია. ამიტომ ისინი აქტიურად სარგებლობენ უნივერსიტეტებისა და ბიბლიოთეკების მიერ შემოთავაზებული სერვისებით. აღსანიშნავია, რომ არსებობს, ასევე, არალეგალური მონაცემთა ბაზებიც (Library Genesis, <https://libgen.is/>, ZLibrary, <https://en.zlibrary-sng.se/>,⁵ Science Hub, <https://sci-hub.se/> და სხვ.), რომლებზეც მილიონობით წიგნი და სამეცნიერო სტატია საავტორო უფლებების დარღვევითაა განთავსებული. აღნიშნული მონაცემთა ბაზების შემქმნელები მიიჩნევენ, რომ ინტერნეტის მეშვეობით ცოდნა ყველასთვის თანაბრად ხელმისაწვდომი უნდა იყოს. მათ წინააღმდეგ ხშირია ხოლმე სასამართლო სარჩელები იმ კომპანიების მხრიდან, რომლებიც თვლიან, რომ ასეთი ქმედებებით ისინი ზარალდებიან. მიუხედავად ამისა, აღნიშნული მონაცემთა ბაზები მაინც განაგრძობენ არსებობას და სამეცნიერო ბაზების სამყაროს, ასე ვთქვათ, ალტერნატიულ სინამდვილეს აყალიბებენ.

⁵ გვერდი ხშირად იბლოკება და მისამართს იცვლის ხოლმე.

სამეცნიერო სტატიების მოძიება საკვანძო სიტყვით “global justice” (გლობალური სამართლიანობა) Taylor & Francis-ის მონაცემთა ბაზაში <https://www.tandfonline.com/action/doSearch?AllField=global+justice>, ყურადღება მიაქცეით ვებ-გვერდის მარცხენა მხარეს, რომლის გამოყენებითაც შესაძლებელია ძიების შედეგების გაფილტვრა (ნაშრომის ტიპის (სტატია, რეცენზია და ა.შ.), თემის, ჟურნალის, გამოქვეყნების თარიღის, ენის და ა.შ. მიხედვით).

მონაცემთა ბაზების გარდა, მნიშვნელოვან ინფორმაციას სამეცნიერო ლიტერატურის შესახებ, შეიცავს, აგრეთვე, **გამომცემლობების ვებ-გვერდები**. ცნობილი გამომცემლობების ვებ-გვერდებზე თემატიკის მიხედვით განთავსებულია იმ წიგნებისა და ჟურნალების ჩამონათვალი, რომელსაც მოცემული გამომცემლობა გამოსცემს.⁶ ეს მეტად სასარგებლოა იმ შემთხვევაში, როდესაც გვსურს, დავადგინოთ, თუ რა უახლესი ლიტერატურა გამოდის ჩვენთვის საინტერესო სფეროში.

სამეცნიერო ლიტერატურა (ძირითადად ინგლისურენოვანი და ნაწილობრივი დათვალიერების რეჟიმში) შეგიძლიათ იხილოთ ვებ-გვერდზე: Google Books (<http://books.google.com/>). ნაწილობრივი გახედვის რეჟიმი (Limited preview) განსაკუთრებით მოსახერხებელია, რადგან ის საშუალებას გვაძლევს, გავეცნოთ ჩვენთვის საინტერესო წიგნის სარჩევს და დანარჩენ გვერდებსაც კი.⁷

⁶ იხ. მაგალითად: <https://www.cambridge.org/us/academic>, <https://global.oup.com/>, <https://www.taylorfrancis.com/>, <http://www.palgrave.com/>, <http://www.routledge.com/>, <http://www.degruyter.de/>, <https://www.politybooks.com/>, <https://press.princeton.edu/>, <https://www.sup.org/>. აღსანიშნავია, რომ ზოგიერთი მონაცემთა ბაზა სტატიებსაც შეიცავს და წიგნებსაც (მაგალითად, <https://link.springer.com/>).

⁷ დაახლოებით ანალოგიური სისტემა გვხვდება ვებ-გვერდზე <http://www.amazon.com/>, რომელიც მომხმარებელს სთავაზობს მსგავს სერვისს სახელწოდებით Look Inside!

დაბოლოს, უნდა ითქვას, რომ არ არსებობს ინტერნეტში მეცნიერულად სანდო ინფორმაციის მოძიების ერთხელ და სამუდამოდ დადგენილი წესი. საბოლოო ჯამში, ყველაფერი კონკრეტული მომხმარებლის ინდივიდუალურ უნარებზეა დამოკიდებული. ქვემოთ მივუთითებთ რამდენიმე სახის ზოგად რეკომენდაციას, რომელთა დაცვა მიზანშეწონილია ინტერნეტში მეცნიერული ინფორმაციის მოძიების პროცესში:

- ვიდრე ინფორმაციის მოძიებას დაიწყებდეთ, აუცილებლად დააზუსტეთ, რისი მოძიება გსურთ. ეს გაგიადვილებთ ინფორმაციის სწრაფად მოძიებას. მეტი კონკრეტულობა მეტ ეფექტურობას ნიშნავს.
- მოყვარულთა მიერ შექმნილ ვებ-გვერდებთან შედარებით, უპირატესობა მიანიჭეთ „ოფიციალურ“ ვებ-გვერდებს. მაგალითად, რაიმე ფაქტობრივი მოვლენის გასაშუქებლად, უმჯობესია, მიუთითოთ www.news.bbc.co.uk და არა რომელიმე ბლოგი (რა თქმა უნდა, იმ შემთხვევების გარდა, როდესაც თავად ბლოგების ანალიზი გაქვთ ჩაფიქრებული). ასევე, სანდოობის შედარებით მაღალი ხარისხით გამოირჩევა უნივერსიტეტების, საერთაშორისო ორგანიზაციების, მსხვილი კომპანიებისა და ა.შ. ვებ-გვერდები.
- შეეცადეთ, მოიპოვოთ წვდომა მონაცემთა ბაზებზე (ერთ-ერთზე მაინც). აქტიურად ისარგებლეთ თქვენი უნივერსიტეტის ვებ-გვერდით და უნივერსიტეტის ბიბლიოთეკაში გაარკვიეთ, რომელ ბაზებზე შეგიძლიათ წვდომის განხორციელება (და რა არის ამისთვის საჭირო). აქტიურად ისარგებლეთ ბიბლიოთეკის ელექტრონული კატალოგის სერვისით.
- დარეგისტრირდით ერთ-ერთ მონაცემთა ბაზაზე. ხშირად აწარმოებთ ძიება სხვადასხვა საკვანძო სიტყვების გამოყენებით. შექმენით თქვენთვის საინტერესო სტატიების სიები, ანუ შეადგინეთ თქვენი ბიბლიოგრაფია (მაგალითად, Word-ის ფაილში). ეს ძალიან დაგეხმარებათ მომავალში, თუკი სწავლის უფრო მაღალ საფეხურზე გაგრძელებას გადანყვეთ!
- აუცილებლად გაეცანით საქართველოს პარლამენტის ეროვნული ბიბლიოთეკის (როგორც შემოკლებით უწოდებენ, „საჯარო ბიბლიოთეკის“) ვებ-გვერდს: www.nplg.gov.ge. ელექტრონული კატალოგი იხილეთ შემდეგ მისამართზე: https://catalog.nplg.gov.ge/search*geo ყურადღება გაამახვილეთ, ასევე, ელექტრონული რესურსების განყოფილებაზე: https://www.nplg.gov.ge/geo/Digital_Library
- აუცილებლად, ეწვიეთ, ასევე, ეროვნული სამეცნიერო ბიბლიოთეკის ვებ-გვერდს: <http://www.sciencelib.ge/> და გაეცანით იქ განთავსებულ ინფორმაციას სამეცნიერო მონაცემთა ბაზების შესახებ.
- ეცადეთ, მოიპოვოთ თქვენთვის სასურველი მონოგრაფიის ან სტატიის დასკანერებული ან pdf ვერსია, რათა შეძლოთ წყაროს დამონება (გვერდების ზუსტად მითითება). ეს საკმაოდ მნიშვნელოვანია, როდესაც საბაკალავრო ან სხვა სახის ნაშრომს ვწერთ ☺.
- არ ენდოთ მხოლოდ ერთ ვებ-გვერდზე განთავსებულ ინფორმაციას. ყოველთვის გადაამოწმეთ ის ინფორმაცია, რომელიც, თუნდაც ოდნავ საეჭვოდ გეჩვენებათ.

უმჯობესია, მეტი დრო დახარჯოთ ძიებაში, ვიდრე არაკომპეტენტურობაში დაგდონ ბრალი.

- **დაბოლოს, აქტიურად აწარმოეთ კონსულტაციები თქვენს ხელმძღვანელებთან** ან ისეთ ადამიანებთან, რომლებიც, თქვენი აზრით, სათანადოდ ფლობენ მეცნიერული ინფორმაციის სწრაფად და ეფექტურად მოძიების ხერხებს. ამით თქვენს დროსაც დაზოგავთ და სასარგებლო გამოცდილებასაც შეიძენთ!

პრაქტიკული სამუშაოები:

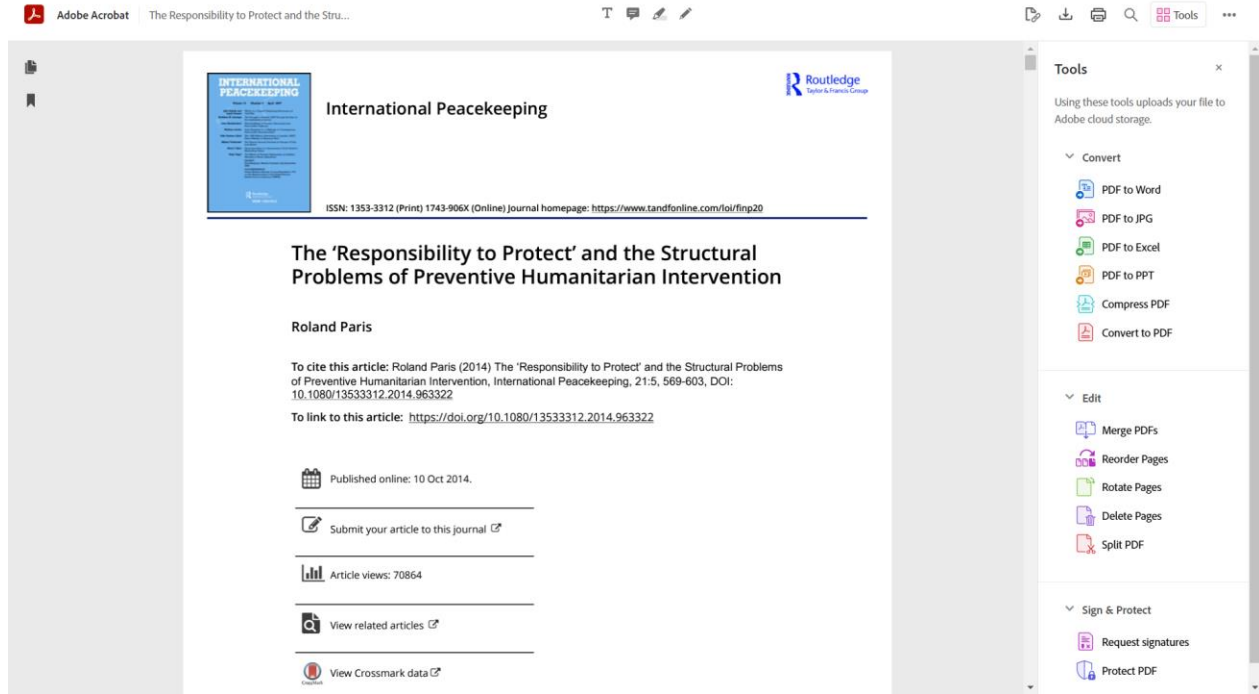
პრაქტიკული სამუშაო 1: გახსენით Taylor & Francis-ის მონაცემთა ბაზის ვებ-გვერდი (<https://www.tandfonline.com/>) და განახორციელეთ ძიება საკვანძო სიტყვით: humanitarian intervention (ჰუმანიტარული ინტერვენცია. ამ სიტყვის მნიშვნელობისთვის შეგიძლიათ, შეიჭყიტოთ მე-13 თემაში ☺). მარცხენა მხარეს განყოფილებაში Access Type („წვდომის ტიპი“) მონიშნეთ Only show content I have full access to („მიჩვენე მხოლოდ ის მასალა, რომელზეც სრული წვდომა მექნება“). ამის შემდეგით მონაცემთა ბაზა გიჩვენებთ იმ სტატიებს, რომლებიც ყველა მომხმარებლისთვის ღიაა (ფასიანი სტატიების გარდა არსებობს უფასო სტატიებიც ☺). შემდეგ განყოფილებაში Article Type („სტატიის ტიპი“) დაანკაპუნეთ Article-ზე („სტატია“) და ბაზა ძიების შედეგებში მხოლოდ სტატიებს დატოვებს (რეცენზიები, კომენტარები და სხვა სახის მასალა გაქრება). ამის შემდეგ ქვემოთ, განყოფილებაში Choose date range („აირჩიეთ დროის პერიოდი“) მიუთითეთ ბოლო ათი წელი (მაგალითად, From-ში აირჩიეთ 2012 და To-ში – 2022 და შემდეგ დააჭირეთ Apply filter („გამოიყენე ფილტრი“) ღილაკს.

ამის შემდეგ სისტემა გაჩვენებთ მხოლოდ უკანასკნელი 10 წლის განმავლობაში გამოქვეყნებულ სტატიებს. აირჩიეთ რომელიმე სტატია, მიიყვანეთ Full Text-თან მაუსის ღილაკი და დაანკაპუნეთ მარჯვენა ღილაკი და გახსნილი მენიუდან აირჩიეთ Open link in new tab („გახსენი ბმული ახალ ფანჯარაში“). ამას იმიტომ ვაკეთებთ, რომ პირდაპირ დაანკაპუნების შემთხვევაში ჩვენი ძიების ფანჯარა გაქრებოდა და პირდაპირ სტატიის გვერდზე გადავიდოდით. ახლა კი სტატია ჩვენი ძიების შედეგების გვერდით გაიხსნება (ანგელოზი დეტალებშია ☺).

The screenshot shows the Taylor & Francis Online interface. At the top, there is a navigation bar with 'Taylor & Francis Online' logo and links for 'Log in', 'Register', and 'Cart'. Below this is a breadcrumb trail: 'Home > All Journals > International Peacekeeping > List of Issues > Volume 21, Issue 5 > The 'Responsibility to Protect' and the ...'. The main content area features the journal title 'International Peacekeeping > Volume 21, 2014 - Issue 5' and a search bar. The article title is 'The 'Responsibility to Protect' and the Structural Problems of Preventive Humanitarian Intervention' by Roland Paris. It shows 70,864 views, 45 CrossRef citations, and 132 Altmetric citations. The article is available for free access. Below the title, there are links for 'Full Article', 'Figures & data', 'Citations', 'Metrics', 'Reprints & Permissions', and 'PDF'. An 'Abstract' section follows, starting with 'While the normative and legal aspects of the Responsibility to Protect (R2P) doctrine have been explored in great detail, scholars have largely overlooked the more practical question of whether and how international military action can avert mass atrocities...'. To the right, there is a 'Related research' section with a 'People also read' tab, showing a related article 'Responsibility to Protect or Right to Punish?' by Mahmood Mamdani.

ჩვენს სტატიას დაახლოებით ასეთი სახე ექნება. Pdf⁸ ვერსიის გადმოსაწერად დაანკაპუნეთ ლილაკზე PDF, რის შემდეგაც ავტომატურად გაიხსნება ახალი ჩანართი:

⁸ კომპიუტერში შენახულ ნებისმიერ ფაილს აქვს თავისი სახელი და გაფართოება. Windows-ის ოპერაციულ სისტემაში ფაილის გაფართოება, როგორც წესი, სამი-ოთხი ასოსგან შედგება: მაგალითად, მუსიკალური ფაილების საკმაოდ გავრცელებული გაფართოებაა mp3; Microsoft Word-ის ფაილების გაფართოებაა doc (ძველ ვერსიებზე) და docx (ახალ ვერსიებზე). როგორც წესი, Windows-ში მხოლოდ ფაილების სახელები ჩანს და თუ საგანგებოდ არ ჩართეთ, ისე ფაილის გაფართოებებს ვერ დაინახავთ ☹️. Pdf-ც ერთ-ერთი ასეთი გაფართოებაა, რომელიც აქვთ დოკუმენტებს. Pdf ფაილები სხვადასხვა პროგრამით იხსნება. მათგან საკმაოდ გავრცელებულია Adobe Acrobat Reader. იმისთვის, რათა სამეცნიერო სტატიები გახსნათ, აუცილებლად უნდა გეყენოთ ეს პროგრამა თქვენს კომპიუტერში და სათანადოდ იცოდეთ მისი გამოყენება! განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია კომენტარების გაკეთების და ტექსტის გაფერადების (highlight) ცოდნა. ამ უნარების ათვისება კომპიუტერულ კლასში შეგიძლიათ. ოფიციალური ვებ-გვერდი ინსტრუქციებით იხ. აქ: <https://helpx.adobe.com/acrobat/tutorials.html>



თქვენს კომპიუტერში სტატიის pdf ვერსიის შენახვას შეძლებთ გადმოწერის ლილაკის მეშვეობით.



(გაითვალისწინეთ, რომ სხვადასხვა ინტერნეტ-ბრაუზერში, შესაძლოა, ლილაკები ან წარწერები განსხვავებული იყოს. წინამდებარე მაგალითში მე ვიყენებდი Google Chrome-ს)

დავალება: შედით ერთ-ერთი მონაცემთა ბაზის ვებ-გვერდზე, დარეგისტრირდით და განახორციელეთ ძიება თქვენთვის საინტერესო თემის შესახებ. გადმოწერეთ ის სტატიები, რომელთა აბსტრაქტები ყველაზე მეტად დაგაინტერესებთ. მიაქციეთ ყურადღება სტატიის სტრუქტურას, სტილს და წყაროების დამონმების წესს.

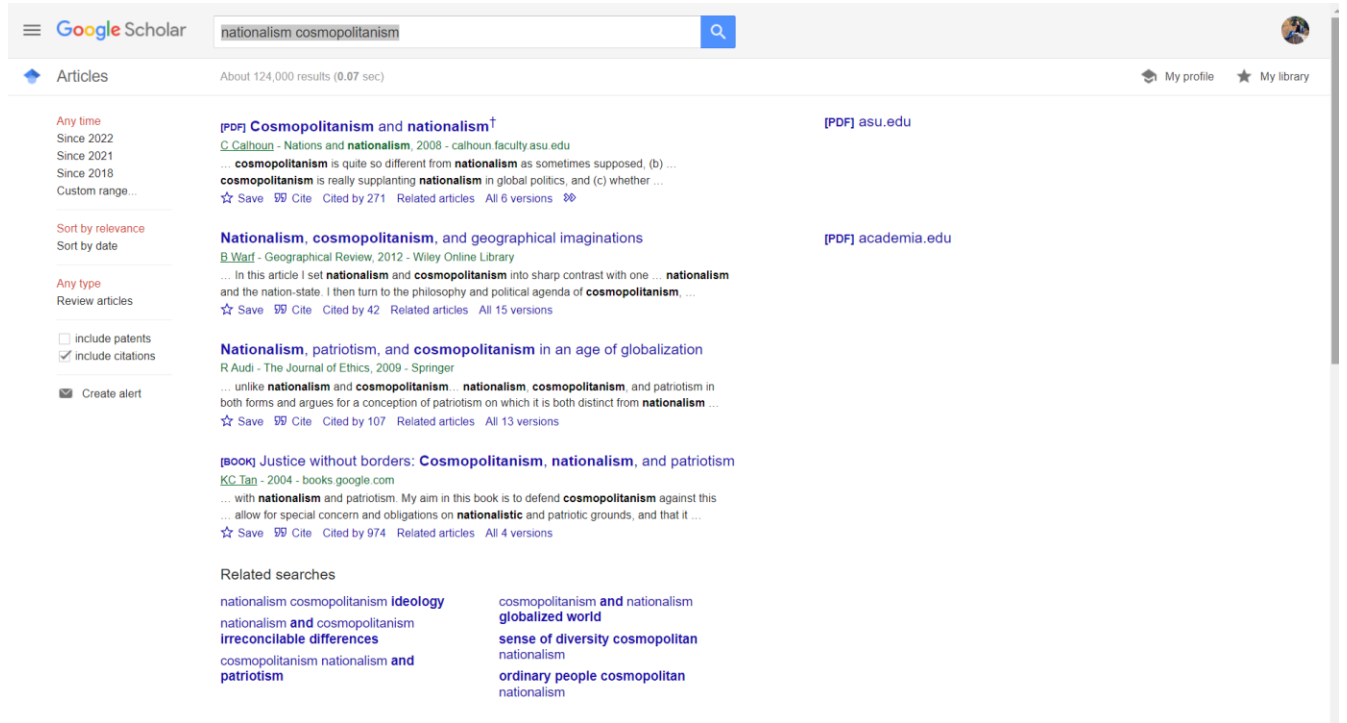
პრაქტიკული სამუშაო 2: ენციკლოპედიის ოქსფორდის უნივერსიტეტის გამომცემლობის ვებ-გვერდს (<https://global.oup.com/>) და განახორციელეთ ძიება საკვანძო სიტყვით political philosophy. ძიების შედეგებიდან აირჩიეთ ერთ-ერთი და მაუსის მარჯვენა ლილაკზე დაწკაპუნებით ახალ ჩანართში გახსენით. ერთ-ერთი ასეთი გვერდი ქვემოთაა მოცემული:



სამწახაროდ, ამ ვებ-გვერდიდან წიგნის გადმოწერას ვერ შეძლებთ. თუმცა, მარცხენა მხარეს მდებარე განყოფილებიდან შეგიძლიათ გაეცნოთ წიგნის შესახებ ზოგად ინფორმაციას (Overview), წიგნის შინაარსის აღწერას (Description), სარჩევს (Table of Contents), ავტორის შესახებ ინფორმაციას (Author Information), წიგნის შესახებ რეცენზიებს და მიღებულ ჯილდოებს (ასეთების არსებობის შემთხვევაში, Reviews and Awards).

დავალება: ჩაწერეთ თქვენთვის საინტერესო საკვანძო სიტყვა ერთ-ერთი გამომცემლობის გვერდზე და მოიძიეთ ინფორმაცია თქვენთვის საინტერესო წიგნების შესახებ. თუკი წიგნმა ძალიან დაგაინტერესათ, მოიძიეთ საძიებო სისტემის (Google, Bing და ა.შ.) მეშვეობით ინფორმაცია მისი ავტორ(ებ)ის შესახებ, კერძოდ, მიაკვლიეთ ამ ავტორ(ებ)ის ოფიციალურ გვერდს მათი უნივერსიტეტის ვებ-გვერდზე და გაეცანით მათი სხვა პუბლიკაციების ჩამონათვალს.

პრაქტიკული სამუშაო 3: ენციკლედით Google Scholar-ის ვებ-გვერდს (<http://scholar.google.com/>) და განახორციელეთ ძიება საკვანძო სიტყვებით nationalism cosmopolitanism. გაიხსნება დაახლოებით ასეთი ფანჯარა:



მიაქციეთ ყურადღება მარცხენა განყოფილებას. როგორც ნახავთ, აქ შესაძლებელია ძიების შედეგების ფილტრაცია თარიღის მიხედვით (Any time („ნებისმიერი პერიოდი“) ან უფრო კონკრეტულად, Custom range („შერჩეული დიაპაზონი“), მაგალითად 2010-2015) და, ასევე, შედეგების შესაბამისობის (Sort by relevance, ასეთ დროს პირველი შედეგები ისაა, რომელთა სათაურებში გვხვდება საძიებო სიტყვები), ან კიდევ გამოქვეყნების თარიღის მიხედვით (Sort by date). თავად Google Scholar არ წარმოადგენს მონაცემთა ბაზას იმ აზრით, რომ მასში არაა სტატიები ატვირთული (მაგალითად, Taylor & Francis-სგან განსხვავებით), თუმცა, თუკი ძიების შედეგებში სამეცნიერო სტატიებია და Scholar „ხედავს“, რომ რომელიმე ვებ-გვერდზე ამ სტატიის pdf ვერსია მისაწვდომია, მაშინ ის ამას გვიჩვენებს (იხ. სურათზე პირველი ორი შედეგი).

Google Scholar სასარგებლოა იმითაც, რომ ძიების შედეგებში გვიჩვენებს როგორც სტატიებს, ასევე, წიგნებს. მაგალითად, ჩვენს მიერ ჩატარებულ ძიებაში პირველ გვერდზე მან გვიჩვენა შემდეგი წიგნი: Kok-Chor Tan, *Justice Without Borders: Cosmopolitanism, Nationalism, and Patriotism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

... unlike **nationalism** and **cosmopolitanism**... **nationalism**, **cosmopolitanism**, and patriotism in both forms and argues for a conception of patriotism on which it is both distinct from **nationalism** ...

☆ Save  Cite Cited by 107 Related articles All 13 versions

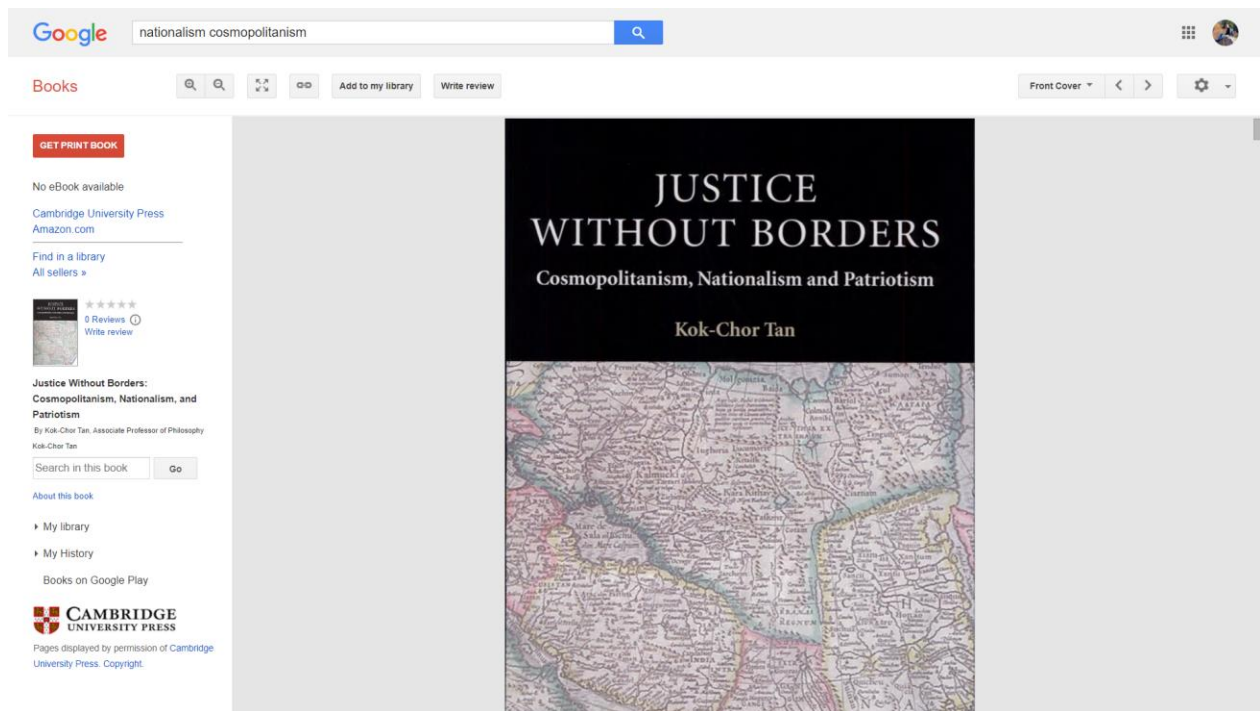
Book Justice without borders: **Cosmopolitanism, nationalism, and patriotism**

[KC Tan - 2004 - books.google.com](#)

... with **nationalism** and patriotism. My aim in this book is to defend **cosmopolitanism** against this ... allow for special concern and obligations on **nationalistic** and patriotic grounds, and that it ...

☆ Save  Cite Cited by 974 Related articles All 4 versions

თუკი ამ წიგნის ბმულს ახალ ჩანართში გავხსნით, ვნახავთ, რომ გაიხსნება Google Books-ის ფანჯარა, რაც, სამწუხაროდ, არ გვაძლევს იმის საშუალებას, რომ მთელი წიგნი ვნახოთ, თუმცა მის გარკვეულ გვერდებს მაინც გავეცნობით. ესეც საქმეა ☹.



რაც შეეხება სტატიებს, Google Scholar ამ მხრივაც სასარგებლოა: Save („შენახვა“) ღილაკზე დაწკაპუნებით თქვენ შეგიძლიათ, თქვენთვის საინტერესო სტატიების ჩამონათვალი (მხოლოდ ჩამონათვალი, თვითონ სტატიები არა!) თქვენს სიაში შეინახოთ. ოღონდ გაითვალისწინეთ, რომ ამისთვის Google Scholar-ში დარეგისტრირებული უნდა იყოთ, რაც ძალიან ადვილია, თუკი Gmail-ის ელექტრონული ფოსტა გაქვთ.

C Calhoun - Nations and nationalism, 2008 - calhoun.faculty.asu.edu

... cosmopolitanism is quite so different from nationalism as sometimes supposed, (b) ...

cosmopolitanism is really supplanting nationalism in global politics, and (c) whether ...

☆ Save 📄 Cite Cited by 271 Related articles All 6 versions 🔄

ce

Nationalism, cosmopolitanism, and geographical imaginations

[PDF] academia.edu

B Warf - Geographical Review, 2012 - Wiley Online Library

... In this article I set nationalism and cosmopolitanism into sharp contrast with one ... nationalism

and the nation-state. I then turn to the philosophy and political agenda of cosmopolitanism, ...

☆ Save 📄 Cite Cited by 42 Related articles All 15 versions

Cite („დამონმე“) ლილაკზე დანკაპუნებით Scholar გიჩვენებთ, თუ როგორ დამონმით თქვენი სტატია თქვენს საბაკალავრო, ან სხვა სახის ნაშრომში. დამონმების სხვადასხვა სტილის შესახებ სასარგებლო ინფორმაცია შეგიძლიათ, მიიღოთ აქ: <https://subjectguides.york.ac.uk/referencing-style-guides/home> რას ნიშნავს დამონმების სტილი? როგორც წესი, როდესაც ჩვენ, მეცნიერ-მკვლევრები, ერთმანეთის ნაშრომებს ვიმონმებთ, განსაკუთრებულ წესებს ვიყენებთ ხოლმე (როგორ და რა თანმიმდევრობით დავწეროთ ავტორის სახელი, გვარი, ნაშრომის სათაური, გამოცემის წელი და ა.შ.). არსებობს დამონმების განსხვავებული სტილი: MLA – Modern Languages Association of America style, APA – The American Psychological Association style და ა.შ. თუკი საუნივერსიტეტო ნაშრომი უნდა დანეროთ, აუცილებლად მოგინევთ ამაში გარკვევა ☺. არც ისე რთულია, თუკი გულისყურით მოეკიდებით.

About 122,000 results (0.03 sec)

[PDF] Cosmopolitanism and nationalism†

[PDF] asu.edu

C Calhoun - Nations and nationalism, 2008

... cosmopolitanism is quite so different from

cosmopolitanism is really supplanting nati

☆ Save 📄 Cite Cited by 271 Related a

Nationalism, cosmopolitanism,

B Warf - Geographical Review, 2012 - Wiley

... In this article I set nationalism and cosm

and the nation-state. I then turn to the philos

☆ Save 📄 Cite Cited by 42 Related ar

Nationalism, patriotism, and cos

R Audi - The Journal of Ethics, 2009 - Spring

... unlike nationalism and cosmopolitanism

both forms and argues for a conception of pe

☆ Save 📄 Cite Cited by 107 Related a

[BOOK] Justice without borders: Cos

KC Tan - 2004 - books.google.com

... with nationalism and patriotism. My aim

... allow for special concern and obligations on nationalistic and patriotic grounds, and that it ...

☆ Save 📄 Cite Cited by 974 Related articles All 4 versions

Cite

MLA	Warf, Barney. "Nationalism, cosmopolitanism, and geographical imaginations." <i>Geographical Review</i> 102.3 (2012): 271-292.
APA	Warf, B. (2012). Nationalism, cosmopolitanism, and geographical imaginations. <i>Geographical Review</i> , 102(3), 271-292.
Chicago	Warf, Barney. "Nationalism, cosmopolitanism, and geographical imaginations." <i>Geographical Review</i> 102, no. 3 (2012): 271-292.
Harvard	Warf, B., 2012. Nationalism, cosmopolitanism, and geographical imaginations. <i>Geographical Review</i> , 102(3), pp.271-292.
Vancouver	Warf B. Nationalism, cosmopolitanism, and geographical imaginations. <i>Geographical Review</i> . 2012 Jul;102(3):271-92.

[BibTeX](#) [EndNote](#) [RefMan](#) [RefWorks](#)

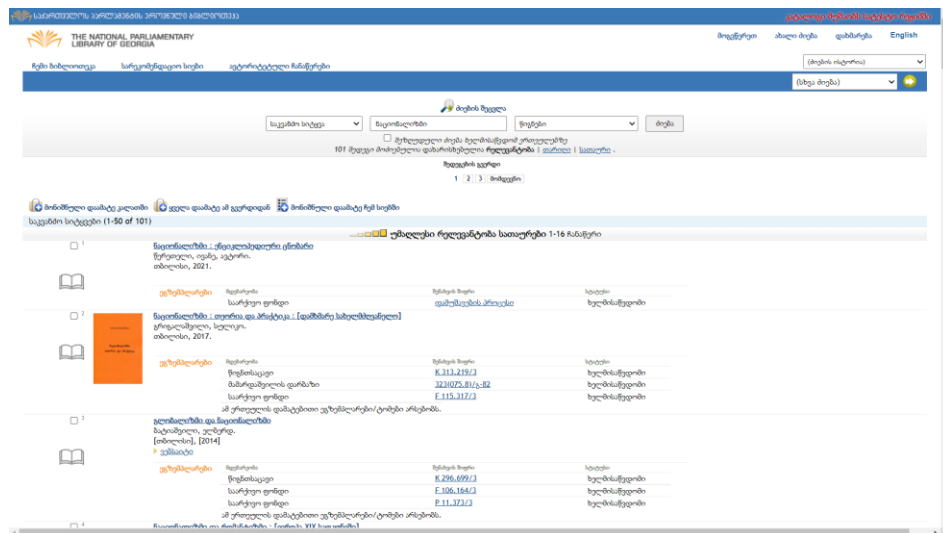
გავაგრძელოთ Google Scholar-ის განხილვა. Cited by („დამონმებულია ...-ის მიერ“) ლილაკზე დანკაპუნებით გავიგებთ, რამდენმა ავტორმა დაიმონმა ის სტატია, რომელიც ჩვენ გვაინტერესებს. ეს შესაძლოა, განსაკუთრებით სასარგებლო აღმოჩნდეს, თუკი მოცემული საკითხით სიღრმისეულად ვართ დაინტერესებული და თემის შესახებ განსხვავებული პერსპექტივები გვაინტერესებს.

[ღარიანი - nations and nationalism, 2000 - cam.ac.uk/faculty/asu.edu](https://scholar.google.com/citations?hl=ge&as_scd=cosmopolitanism)
... **cosmopolitanism** is quite so different from **nationalism** as sometimes supposed, (b) ...
cosmopolitanism is really supplanting **nationalism** in global politics, and (c) whether ...
☆ Save Cite Cited by 271 Related articles All 6 versions

Nationalism, cosmopolitanism, and geographical imaginations [PDF] academia.edu
[B Warf - Geographical Review, 2012 - Wiley Online Library](https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1468-2466.2012.01611.x)
... In this article I set **nationalism** and **cosmopolitanism** into sharp contrast with one ... **nationalism** and the nation-state. I then turn to the philosophy and political agenda of **cosmopolitanism**, ...
☆ Save Cite Cited by 42 Related articles All 15 versions

დავალება: დარეგისტრირდით Google Scholar-ში და თქვენთვის საინტერესო საკვანძო სიტყვების გამოყენებით განახორციელეთ ძიება. დააკვირდით შედეგებს და მიაქციეთ ყურადღება წიგნებს და სტატიებს. შეინახეთ თქვენთვის სასურველი წიგნები და სტატიები თქვენს პირად სიაში. გახსენით ის სტატიები, რომლებიც თავისუფალ წვდომაშია და დაათვალიერეთ ის წიგნები, რომლებიც Google Books-შია გაციფრულებული.

პრაქტიკული სამუშაო 4: ენვით საქართველოს პარლამენტის ეროვნული ბიბლიოთეკის ვებ-გვერდის ელექტრონულ კატალოგს (https://catalog.nplg.gov.ge/search*geo) და განახორციელოთ ძიება საკვანძო სიტყვით „ნაციონალიზმი“. გაიხსნება ასეთი ფანჯარა:



მაიქციეთ ყურადღება, რომ ჩვენ ამჯერად ძიება ვანარმოეთ „საკვანძო სიტყვის“ გრაფის გამოყენებით, ხოლო მარჯვნივ არჩეულია განყოფილება „ნიგნები“. ეს იმას ნიშნავს, რომ სისტემა ძიებას გამოქვეყნებულ ნიგნებში ახორციელებს.

თუკი გახსნით რომელიმე ჩანაწერს, მას ასეთი სახე ექნება:

წიგნის სახელი	წიგნის მფობრე	სტატუსი
წიგნის სახელი	K 251.587/3	ხელისაწვდომი
წიგნის სახელი	K 245.346/3	ხელისაწვდომი
მარადეული დარბაზი	323.14ყ.296	ხელისაწვდომი
საარქივო ფონდი	F 80.582/3	ხელისაწვდომი
საარქივო ფონდი	P 3.359/3	ხელისაწვდომი

ჩანაწერში მითითებულია შენახვის შიფრები. ეს არის კოდები, რომლებიც ნიგნის ეგზემპლარებს აქვთ მინიჭებული. მოცემულ შემთხვევაში ეს იმას ნიშნავს, რომ როდესაც ბიბლიოთეკაში მიხვალთ, ნიგნი სწორედ ამ შენახვის შიფრებით უნდა გამოიწეროთ (ეს როგორ უნდა გააკეთოთ, ამას თავად ბიბლიოთეკაში აგისხნიან ☺).

იმ შემთხვევაში, თუკი ნიგნის ელექტრონული ვერსია მისაწვდომია, ჩანაწერის ქვემოთ იქნება მოცემული ბმული ტექსტით „ვებსაიტი“. გაითვალისწინეთ, რომ ზოგიერთი ნიგნის ელექტრონული ვერსია მხოლოდ ბიბლიოთეკის შენობიდან გაიხსნება!





ძალიან საინტერესო რესურსია, ასევე, ციფრული ბიბლიოთეკა „ივერიელი“: <https://dspace.nplg.gov.ge/?locale=ka>. აქ შეგიძლიათ ბევრი ნიგნის, ხელნაწერისა და სტატიის ელექტრონული ვერსიის მოძიება. მაგალითად, თუკი ზემოთ საძიებო ველში ჩაწერთ საკვანძო სიტყვას „დემოკრატია“, სისტემა გაჩვენებთ ყველა ელექტრონულ ფაილს, რომელიც მასშია ატვირთული:

LIBRARY OF GEORGIA

მთავარი დათვალიერება დახმარება ძიება მომხმარებლისთვის: ენა

არჩევანი და დემოკრატია

მომხმარებლის რესურსები:

წინასწარი დათვალიერება	გამოცემის თარიღი	სათაური	ავტორი / ავტორები
	2007	დემოკრატია : კლასიკური და თანამედროვე გაგება	დუნდუა, სალომე; აბაშიძე, ზვიად; გიომერელი, ვია; ბრეგაძე, მ.; კუკავა, თ.
	1947	ათენის მონათმფლობელური დემოკრატია	ალექსიშვილი, მ.; ყაუხჩიშვილი, ს.
	1907	ქრისტიანობა და დემოკრატია	ბოლოუ, ანატოლ ლურუ; ტრიოციკი, ს.
	-	გარდაქმნა. დემოკრატია. საჯარისობა	აბაშიძე, მურთაზ

თემატიკა

- კონფერენცია 23
- სამოქალაქო განათლების ლექტორთა ას... 23
- დემოკრატია 18
- ჯგუფური 15
- ჯგუფური ფოტო 9
- ადამიანის უფლებები 8
- პორტრეტი 8
- ფილოლოგია 7
- პლაკატი 6
- ეკონომიკა 5

შემდეგი >

გამოცემის თარიღი

- 2000 - 2023 377
- 1900 - 1999 358

დოკუმენტის ტიპი

- Newspaper 386

მარჯვენა მხარეს არსებული განყოფილებებიდან შესაძლებელია შედეგების ფილტრაცია ავტორის, თემატიკის, გამოცემის თარიღისა და დოკუმენტის ტიპის მიხედვით.

დავალება: ენციკლოპედია საქართველოს პარლამენტის ეროვნული ბიბლიოთეკის ვებ-გვერდის ელექტრონულ კატალოგს (https://catalog.nplg.gov.ge/search*geo) და განახორციელებთ ძიება თქვენთვის სასურველი საკვანძო სიტყვების მეშვეობით. დააკვირდით ძიების შედეგებს და მონიშნეთ თქვენთვის საინტერესო ნაშრომები. ესტუმრეთ, ასევე, „ივერიელის“ ციფრულ ბიბლიოთეკას (ციფრული ბიბლიოთეკა „ივერიელი“: <https://dspace.nplg.gov.ge/?locale=ka>). იცით თუ არა, რომ აქ შეგიძლიათ პირველი ქართული ნაბეჭდი წიგნის მოძიება? აბა, სცადეთ ☺. აქვე შეგიძლიათ, ნახოთ „ივერიის“ ნომრები, რომლებსაც XIX საუკუნეში ილია ჭავჭავაძე გამოსცემდა! დაბოლოს, ენციკლოპედია ბიბლიოთეკას და აიღეთ მკითხველის ბარათი. იქ ბევრ საინტერესოს აღმოაჩინებთ!

სასარგებლო ბმულები:

მონაცემთა ბაზები:

Taylor & Francis – <https://www.tandfonline.com/>

Wiley Online – <https://onlinelibrary.wiley.com/>

JSTOR – <http://www.jstor.org/>

Project Muse – <http://muse.jhu.edu/>

Cambridge Core – <https://www.cambridge.org/core>

EBSCO – <http://search.ebscohost.com/>

Science Direct – <https://www.sciencedirect.com/>

Springer Link – <https://link.springer.com>

Taylor & Francis (ელ. წიგნები) – <https://www.taylorfrancis.com/>

Sage Journals - <https://journals.sagepub.com/>

გამომცემლობები:

Cambridge University Press – <https://www.cambridge.org/us/academic>

Oxford University Press – <https://global.oup.com/>

Palgrave Macmillan – <http://www.palgrave.com/>

Routledge – <http://www.routledge.com/>

De Gruyter – <http://www.degruyter.de/>

Springer – <https://link.springer.com/>

Polity – <https://www.politybooks.com/>

Princeton University Press – <https://press.princeton.edu/>

Stanford University Press – <https://www.sup.org/>

Google-ს გვერდს როგორ ავუვლით ☺:

Google Scholar – <https://scholar.google.com/>

Google Books – <https://books.google.com/>

საქართველო:

საქართველოს პარლამენტის ეროვნული ბიბლიოთეკა (საჯარო ბიბლიოთეკა):

<https://www.nplg.gov.ge/geo/home>

საჯარო ბიბლიოთეკის ელექტრონული კატალოგი: https://catalog.nplg.gov.ge/search*geo

საჯარო ბიბლიოთეკის ციფრული რესურსები: https://www.nplg.gov.ge/geo/Digital_Library

ციფრული ბიბლიოთეკა „ივერიელი“: <https://dspace.nplg.gov.ge/?locale=ka>

ეროვნული სამეცნიერო ბიბლიოთეკა: <http://www.sciencelib.ge/>

1. რა არის ფილოსოფია?

უკანასკნელი ცვლილების თარიღი: 10.12.2022

განსაკუთრებული შეკითხვები. მსოფლმხედველობა

რა ადგილი მიჭირავს ამ სამყაროში? რა არის ჩემი დანიშნულება და მიზანი?

რა არის სიკვდილი? სიცოცხლე? აქვს თუ არა სიცოცხლეს საზრისი?

რა ვალდებულებები მაქვს ჩემს ირგვლივ მყოფი ადამიანების მიმართ? იმ ქვეყნის მიმართ, რომელშიც დავიბადე და გავიზარდე?

ვინ არის ღმერთი? როგორია ის? საერთოდ არსებობს თუ არა ის?

ასეთი სახის შეკითხვები აშკარად განსხვავდება ყოველდღიური, ყოფითი შეკითხვებისგან (მაგალითად, „სად შეიძლება დავლიო ყველაზე კარგი ყავა?“, „როდის წავიდე საყიდლებზე?“ და ა.შ.). მართალია, ხანდახან ყოფით შეკითხვებზე პასუხების გაცემაც საკმაოდ რთულია, თუმცა, ალბათ დამეთანხმებით, რომ ზემოთ ჩამოთვლილი შეკითხვები **განსაკუთრებული** შეკითხვებია, რომლებზეც პასუხის გაცემა არც თუ ისე ადვილია.

მეორე მხრივ, ეს და სხვა, მსგავსი შეკითხვები, ამავე დროს, **მნიშვნელოვანი** შეკითხვებიცაა. ბევრი ადამიანისთვის ძალიან მნიშვნელოვანია ამ შეკითხვებზე გარკვეული პასუხის გაცემა. ეს პასუხები, რომლებიც ეხება ადამიანის ადგილს და როლს ამ სამყაროში, მის მიმართებას გარემოსთან და სხვა ადამიანებთან, აყალიბებს იმას, რასაც ჩვენ **მსოფლმხედველობას** ვუნოდებთ. მსოფლმხედველობა არაა ქაოტური, ერთმანეთთან დაუკავშირებელი დებულებების ერთობლიობა. პირიქით, მსოფლმხედველობა გულისხმობს, რომ ამ მნიშვნელოვანი, განსაკუთრებული შეკითხვების პასუხები ერთმანეთთან შინაგანად უნდა იყოს დაკავშირებული (მაგალითად, ღმერთი არსებობს. ის კეთილია და მას სურს, რომ მეც კეთილი ვიყო. სიკეთე გულისხმობს იმას, რომ არ მივაყენო ზიანი სხვა ადამიანებს. სამყაროში ცხოვრება ნიშნავს იმას, რომ ღმერთის მიერ დადგენილ მცნებებს უნდა დავემორჩილო და ა.შ.). შესაბამისად, მსოფლმხედველობის ცნება გულისხმობს, რომ ჩვენი პასუხები ამ მნიშვნელოვან შეკითხვებზე **მეტ-ნაკლებად მონესრიგებული**, ანუ სისტემატიზებულია.

დოგმატური და კრიტიკული მსოფლმხედველობა

ცივილიზაციების განვითარების ადრეულ პერიოდში გაბატონებული, ანუ დომინანტური მსოფლმხედველობა რელიგიური იყო. **რელიგიური მსოფლმხედველობა** ამა თუ იმ რელიგიის წმინდა წიგნებში თუ გადმოცემებშია მოცემული. ის მორწმუნეებს მზა, უკვე დადგენილ პასუხებს სთავაზობს აღნიშნულ მნიშვნელოვან შეკითხვებზე და მოუწოდებს, რომ დაემორჩილონ მოცემულ რელიგიაში არსებულ წესებს. ჩვენს მიერ წინა აბზაცში მოყვანილი კეთილი ადამიანის მსოფლმხედველობა რელიგიური მსოფლმხედველობის ნიმუშია. რელიგიური მსოფლმხედველობის ნიმუში იქნება, ასევე, ძვ. წ. V საუკუნეში მცხოვრები ბერძენის (მოდით, მას გლავკონი დავარქვათ) მსოფლმხედველობა. გლავკონს სწამს, რომ სამყაროს მართავენ ოლიმპოზე მცხოვრები ღმერთები, რომელთაგან ყველაზე მთავარი ზევსია. მას სჯერა, რომ ადამიანის სული სიკვდილის შემდეგ ჰადესის სამეფოში ხვდება. თუმცა, თუკი იგი ღმერთებს არ განარისხებს და მსხვერპლშენიშვნებს რეგულარულად განახორციელებს, მაშინ დიდია იმის შანსი, რომ იგი საიქიოში დაჯილდოვდება და მარადიულ სატანჯველს თავიდან აიცილებს.

რელიგიური მსოფლმხედველობა **დოგმატური** მსოფლმხედველობაა. ეს იმას ნიშნავს, რომ მოცემული რელიგიის შიგნით არ ჩნდება კითხვები იმის შესახებ, თუ რამდენად სწორია ესა თუ ის რელიგიური გადმოცემა. ქრისტიანი მორწმუნე ეჭვქვეშ არ აყენებს ქრისტეს ღვთაებრიობას და მის მიერ ნაქადაგებ სიტყვებს, ხოლო ისლამის მიმდევარს სწამს, რომ მუჰამედი ერთადერთი ღმერთის, ალაჰის მოციქულია და ცდილობს, ისლამის წმინდა წიგნში – ყურანში – არსებული მითითებები შეასრულოს.

როგორც აღვნიშნეთ, ცივილიზაციათა განვითარების საწყის ეტაპზე რელიგიური მსოფლმხედველობა იყო გაბატონებული. რელიგია იძლეოდა პასუხს ყველა მნიშვნელოვან შეკითხვაზე: იმის შესახებ, თუ როგორ იყო მოწყობილი სამყარო; რა როლი ეკავათ ადამიანებს ამ სამყაროში; რას ნიშნავდა სიკვდილი და სიცოცხლე და ა.შ. რელიგიური მსოფლმხედველობა პოლიტიკურ სფეროშიც აღწევდა: მმართველები თავიანთი ძალაუფლების გასამყარებლად ღმერთებზე მიუთითებდნენ და მათზე დამყარებით ითხოვდნენ მორჩილებას სხვა ადამიანებისგან (გაიხსენეთ ხამურაბის სტელა,¹ სადაც ღმერთი ბაბილონის მეფე **ხამურაბის** (მეფობდა ძვ. წ. 1792-1750 წწ.) კანონებს აძლევს; ასევე, ეგვიპტელ ფარაონთა მტკიცებები მათი ღვთაებრივი ბუნების შესახებ).

¹ სტელა – ვერტიკალურად მდგარი ქვის სვეტი, რომელზედაც არის წარწერა, ან რელიეფური გამოსახულება.



ხამურაბის სტელა (ზედა ნაწილი). აქ ჩანს, თუ როგორ გადასცემს მზის ღმერთი შამაში (მარჯვნივ) კანონებს მეფე ხამურაბის (მარცხნივ). სტელა დაცულია ლუვრის მუზეუმში.

მაგრამ ადამიანები ყოველთვის უპირობოდ როდი იღებენ რელიგიურ მსოფლმხედველობას. ზოგჯერ მათ არ აკმაყოფილებთ ის პასუხები, რომლებსაც რელიგიური მსოფლმხედველობა იძლევა გარკვეულ მნიშვნელოვან საკითხებთან მიმართებაში. ისინი ცდილობენ, განსხვავებულად უპასუხონ ამ მნიშვნელოვან შეკითხვებს. თუკი ისინი ამ პროცესში ლოგიკურ არგუმენტებს იყენებენ, მაშინ ჩვენ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ეს ადამიანები ფილოსოფოსობენ.

ფილოსოფია კრიტიკული მსოფლმხედველობაა. ეს იმას ნიშნავს, რომ რელიგიისგან განსხვავებით, ფილოსოფიაში არ არსებობს დებულება, რომელშიც ეჭვის შეტანა არ შეიძლება. თქვენ წარმოიდგინეთ, თვით ისეთი დებულებაც კი, როგორიცაა, მაგალითად, „მე ვარსებობ და ამ სამყაროს აღვიქვამ“, შესაძლოა, ეჭვქვეშ იქნეს დაყენებული. როგორ? ამ შეკითხვაზე გარკვეული პასუხი შესაძლოა, კინოფილმ „მატრიცაში“ ნახოთ. ☺

დიდი ალბათობით, უძველეს დროში არსებობდნენ ისეთი ადამიანები, რომლებსაც არ აკმაყოფილებდათ რელიგიური მსოფლმხედველობის პასუხები. თუმცა, ეს ჯერ კიდევ არ ნიშნავს იმას, რომ ისინი ფილოსოფოსები იყვნენ. ფილოსოფიის განვითარებისთვის საჭირო იყო, რომ რელიგიური ახსნების ნაცვლად გაჩენილიყო ახალი ახსნები, სამყაროს ახალი ინტერპრეტაციები, რომლებიც ლოგიკური არგუმენტებით იქნებოდა გამყარებული. **ფილოსოფია, როგორც კრიტიკული მსოფლმხედველობა, რელიგიის, რელიგიური მსოფლმხედველობის წიაღში ჩნდება.**

განვიხილოთ რელიგიური მსოფლმხედველობის მაგალითი. ბერძენმა პოეტმა **ჰესიოდემ** ძვ. წ. VII საუკუნეში დაწერა პოემა „თეოგონია“ (ეს სიტყვასიტყვით „ღმერთების წარმოშობას“ ნიშნავს), რომელშიც აღწერილია, თუ როგორ გაჩნდნენ ღმერთები. ჰესიოდემ ყვება ოლიმპიელი ღმერთების ისტორიას და იწყებს ქაოსიდან – ბუნდოვანი პირველსაწყისი არსებიდან ან მდგომარეობიდან. ქაოსი ღმერთების მთელი თაობების დასაბამია. ხშირად ღმერთების გაჩენა სქესობრივი აქტივობის შედეგად ხორციელდება, თუმცა ზოგჯერ მათი გაჩენის მიზეზი საერთოდ არაა

მოცემული. ჰესიოდეს მიერ აღწერილი ღმერთები ხშირად სამყაროს ამა თუ იმ ნაწილს უკავშირდებიან, ასე რომ მისი თეოგონია, ასევე, კოსმოგონიაცაა (ანუ, სამყაროს წარმოშობის ისტორია).

ჰესიოდეს სამყარო ღმერთებითაა განმსჭვალული: მათ შეუძლიათ, სამყაროს ნებისმიერ ასპექტში ჩაერიონ (ამინდიდან დაწყებული და დამთავრებული ადამიანთა საქმეებით). ამისგან განსხვავებით, **პირველი ფილოსოფოსები სამყაროს განიხილავდნენ როგორც კოსმოსს – მონესრიგებულ ბუნებრივ სისტემას, – რომლის შემეცნება გონებითაა შესაძლებელი და რომელიც არ ექვემდებარება ზებუნებრივ ჩარევებს.** კოსმოსის ახსნას ისინი „შიგნიდან“, ღმერთებზე და ზებუნებრივ ძალებზე მითითების გარეშე ცდილობდნენ. მაგალითად, ერთ-ერთ ფრაგმენტში ფილოსოფოსი **ქსენოფანე** (დაახლ. ძვ. წ. 560-478 წწ.) აღნიშნავს, რომ ის, ვისაც ქალღმერთ ირის² უწოდებენ, სინამდვილეში ღრუბელია, ოღონდ ფერადი.³

ამრიგად, პირველმა ფილოსოფოსებმა სამყაროს ახსნის საკუთარი მოდელები შეიმუშავეს. ქაოსზე, ურანოსზე, გეაზე, კრონოსზე⁴ და სხვა ზებუნებრივ საწყისებზე მითითების ნაცვლად პირველი ბერძენი ფილოსოფოსები შეეცადნენ, სამყაროს წარმოქმნა განსხვავებულად აეხსნათ. მაგალითად, **თალესი** (ძვ. წ. VI ს.) თვლიდა, რომ ყველაფერი წყლისგან წარმოიშვა, **ანაქსიმენე** (ძვ. წ. VI ს.) პირველსაწყისად ჰაერს მიიჩნევდა, ხოლო **ანაქსიმანდრე** (ძვ. წ. VI ს.) ამტკიცებდა, რომ სამყარო წარმოიშვა იმგვარი განუსაზღვრელისგან, რომელშიც იმთავითვე ყველაფერი იყო მოქცეული (ანაქსიმანდრე მას „აპეირონს“ უწოდებდა). ამრიგად, **პირველი ფილოსოფოსები ცდილობდნენ, სამყარო აეხსნათ თავად ამ სამყაროს საფუძველმდებარე პრინციპებზე მითითებით.**

პირველ ფილოსოფოსთა მსჯელობები, დღეს, შესაძლოა, ძალიან გულუბრყვილოდ და პრიმიტიულად მოგვეჩვენოს. გარნმუნებთ, რომ ასე არაა, თუმცა მოცემულ შემთხვევაში სხვა ასპექტზე მსურს ყურადღების გამახვილება: მთავარია ის, რომ ეს ფილოსოფოსები საკუთარი მსჯელობების **დასაბუთებას** ცდილობდნენ. საკითხის განხილვისას ისინი არ კმაყოფილდებოდნენ მხოლოდ დებულებების ჩამოყალიბებით, მთავარი იყო ამ დებულებების გამყარება სათანადო **არგუმენტებით.** სწორედ ასე ჩაეყარა საფუძველი ფილოსოფიას, როგორც კრიტიკულ მსოფლმხედველობას. ძველი ბერძენი ფილოსოფოსი **არისტოტელე** (ძვ. წ. 384-322 წწ.) შემდეგნაირად გადმოგვცემს თალესის არგუმენტს:⁵ თალესი მიიჩნევდა, რომ ყველაფრის საფუძველს წყალი წარმოადგენს. არისტოტელეს აზრით, თალესი ამ დასკვნამდე, ალბათ, იმ დაკვირვების საფუძველზე მივიდა, რომ ყველაფერი, რაც კი არსებობს, თავის საკვებს იღებს იმისგან, რაც სველია. ასევე, ბუნებაში ყველაფრის

² **ირისი** – ბერძნულ მითოლოგიაში: ცისარტყელას ქალღმერთი, ღმერთების მაცნე.

³ შტრ. Patricia Curd, “Presocratic Philosophy”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/presocratics/> DK21B32/LM8D9. DK = Diels, H. and W. Kranz, 1974, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, three vols., original edn. 1903; reprint of 6th edn., Berlin: Weidmann; LM = Laks, A., and G. Most, 2016, *Early Greek Philosophy*, 9 volumes, Cambridge MA and London: Harvard University Press (The Loeb Classical Library).

⁴ ქაოსი – ბერძნული მითოლოგიის თანახმად, სამყაროს პირველსაწყისი სიცარიელე, რომელიც საგნების გაჩენამდე არსებობდა. ქაოსს უწოდებდნენ, ასევე, მიწისქვეშეთის უფსკრულსაც. ურანოსი ზეცის განსახიერება იყო, გეა – მიწის, ხოლო კრონოსი ურანოსისა და გეას შვილი იყო.

⁵ თავად თალესის შრომები დღეს არაა შემორჩენილი. მის შესახებ ცნობები მხოლოდ მეორადი წყაროებიდან გვაქვს. ამ მეორადი წყაროების თანახმად, ისიც კი სადავოა, დაწერა თუ არა მაინ რაიმე ნაშრომი საერთოდ.

თესლს სველი და ნოტიო ბუნება აქვს.⁶ ამრიგად, როგორც ვხედავთ, თალესის არგუმენტები ფაქტობრივ დაკვირვებებს ემყარებოდა. მოცემულ შემთხვევაში ჩვენთვის საინტერესოა არა ის, თუ რამდენად სწორია თალესის ეს შეხედულება, არამედ მისი მსჯელობის ფორმა. თალესი (და შემდგომი ფილოსოფოსები) საკუთარი პოზიციების დასაბუთებას არგუმენტების მეშვეობით ცდილობენ.

ზემოთ ჩვენ აღვნიშნეთ, რომ ფილოსოფია, ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა რელიგიური მსოფლმხედველობის ნიაღში ჩნდება. პირველი ფილოსოფოსები ცდილობდნენ, რელიგიისგან განსხვავებული პასუხები გაეცათ სამყაროს წარმოშობის და სხვა მნიშვნელოვანი საკითხების შესახებ. ამ კუთხით ფილოსოფია რელიგიის ერთგვარ „კონკურენტად“ შეიძლება განვიხილოთ. პირველი ფილოსოფოსები რელიგიური შეხედულებების კრიტიკას არ ერიდებოდნენ. მაგალითად, ჩვენს მიერ ზემოთ ნახსენები ქსენოფანე აკრიტიკებს **ანთროპომორფიზმს**, ანუ ღმერთებისთვის ადამიანური თვისებების მიწერას. შემორჩენილ ფრაგმენტებში, რომელთა ავტორობა ქსენოფანეს მიეწერება, შემდეგი აზრებია გამოთქმული: „მოკვდავნი ფიქრობენ, რომ ღმერთები მათნაირად იბადებიან და რომ მათ აქვთ მათნაირი ტანსაცმელი, ხმა და სხეული“; „ხარებს, ცხენებსა და ლომებს ხელები რომ ჰქონოდათ და ადამიანებივით შეძლებოდათ ხატვა, მაშინ ისინი ღმერთებს თავიანთი მსგავსი სხეულით გამოსახავდნენ, ცხენები – ცხენის, ხარები – ხარის ფორმით.“⁷ ღმერთების შესახებ ჰომეროსისა და ჰესიოდეს გადმოცემებს ძველი ბერძენი ფილოსოფოსი **პლატონიც** (ძვ. წ. 429⁸?-347 წწ.) აკრიტიკებდა.⁹ „პლატონს მხედველობაში აქვს ჰომეროსისა და ჰესიოდეს მოთხრობები, ღმერთებს ძალზე ადამიანურ ნაკლოვანებებს რომ მიაწერენ და გვარწმუნებენ: ღმერთებს შორის იყო დიდი ომი, რომ კრონოსმა მამამისს, ურანოსს, სასქესო ორგანო მოკვეთა, თავად კრონოსი კი მისმა ვაჟმა (ზევსმა) ტარტაროსში (ქვესკნელში) ჩააგდო. [...] პლატონის თანახმად, ღვთაებრივი მხოლოდ დადებითად შეიძლება იყოს ასახული. ერთადერთი გზა ღმერთის შესახებ სასაუბროდ მასზე კარგის თქმაა.“¹⁰

თუმცა, ზემოთქმული არ ნიშნავს იმას, რომ ფილოსოფოსები ყოველთვის ემიჯნებიან ან უპირისპირდებიან რელიგიას. არსებობს ისეთი სახის ფილოსოფია, რომელიც ამა თუ იმ რელიგიას ემყარება: ქრისტიანული ფილოსოფია, ისლამური ფილოსოფია, ბუდისტური ფილოსოფია და სხვ. მაგალითად, ქრისტიანი ფილოსოფოსი ცდილობს, ფილოსოფიური პრობლემების ახსნისას ქრისტიანული რელიგიის ტრადიციას დაემყაროს, ისლამური ფილოსოფიის წარმომადგენელი იგივეს აკეთებს ისლამურ რელიგიურ ტრადიციასთან მიმართებით და ა.შ. ეს იმას ნიშნავს, რომ მთელ რიგ შემთხვევებში დოგმატური და კრიტიკული მსოფლმხედველობები ერთმანეთისგან ძალიან მკვეთრად გამიჯნული არ არის. უფრო მეტიც, დასავლური ფილოსოფიის ისტორიის ხანგრძლივი პერიოდის განმავლობაში (განსაკუთრებით, შუა საუკუნეებში) ფილოსოფია ხშირად თეოლოგიისადმი¹¹ დაქვემდებარებულად მიიჩნეოდა.

⁶ არისტოტელე, „მეტაფიზიკა“, I წიგნი, 983b19-b28.

⁷ DKB14/LMD12 და DKB16/LMD13.

⁸ მოცემულია დაბადების სავარუდო წელი.

⁹ „სახელმწიფო“, 377a-378d; „კანონები“, 886c-888d.

¹⁰ იხ. ჟ. გრონდენი, „რელიგიის ფილოსოფია“, ფრანგულიდან თარგმნა დ. ლაბუჩიძემ. რედაქტორები: თ. ირემაძე, გ. თავაძე, თბილისი: „ფავორიტი სტილი“, 2018 წ., გვ. 75-76.

¹¹ თეოლოგია (ღვთისმეტყველება) – რელიგიური რწმენის, პრაქტიკისა და გამოცდილების შესწავლა.

რაც შეეხება თავად **სიტყვა „ფილოსოფოს“**, ის „სიბრძნის მოყვარულს“ აღნიშნავს. მაგალითად, ძველი ბერძენი ფილოსოფოსი **ჰერაკლიტე** (დაახლოებით ძვ. წ. 540-480 წწ.) აღნიშნავდა, რომ ისინი, ვინც სიბრძნის მოყვარულები, ანუ ფილოსოფოსები არიან, ბევრ საგანში, ბევრ რამეში უნდა ერკვეოდნენ.¹² მართლაც, პირველ ფილოსოფოსთა ინტერესთა სფერო განუზომლად დიდი იყო: ისინი იკვლევდნენ საკითხებს, რომლებიც მოიცავდა თანამედროვე ფიზიკის, ქიმიის, გეოლოგიის, ასტრონომიის, ფსიქოლოგიის, ეთიკის, თეოლოგიის და ა.შ. სფეროებს.

ფილოსოფია და მეცნიერება

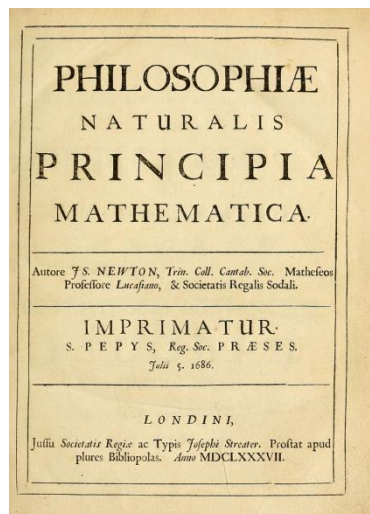
ფილოსოფიამ, როგორც კრიტიკულმა მსოფლმხედველობამ, **მეცნიერულ მსოფლმხედველობასაც** მისცა დასაბამი. პირველი ფილოსოფოსები მეცნიერებაც იყვნენ. მართალია, მეცნიერული (განსაკუთრებით, ასტრონომიული) ცოდნა ძველ ეგვიპტესა და შუამდინარეთში საკმაოდ განვითარებული იყო, თუმცა, შეიძლება ითქვას, რომ ის ცალკე მსოფლმხედველობას არ ქმნიდა და რელიგიასთან იყო დაკავშირებული (უმეტეს შემთხვევაში, ამ ცოდნა ქურუმთა ფენა ფლობდა. ქურუმები კი რელიგიის მსახურები იყვნენ). საბერძნეთში ფილოსოფიის ჩამოყალიბება ახალი, რელიგიური მსოფლმხედველობისგან განსხვავებული მსოფლმხედველობის გაჩენას ნიშნავდა, რომელიც, მართალია, ჯერ კიდევ მჭიდროდ იყო დაკავშირებული რელიგიასთან, თუმცა, უკვე მკვეთრად განსხვავებოდა მისგან. დავინყოთ იმით, რომ ფილოსოფოსები არ იყვნენ ქურუმები, რელიგიის ოფიციალური მსახურები. ზოგიერთი მათგანი უფრო ახლოს იდგა რელიგიასთან და რელიგიური ორგანიზაციის დაარსებასაც კი ცდილობდა (ყველაზე ცნობილია **პითაგორა**, რომლის სახელიც აუცილებელად გემახსოვრებათ სკოლიდან. პითაგორა სახელგანთქმული იყო იმით, რომ რელიგიური ორდენი დააარსა, რომლის წევრებაც მკაცრ წესებს ემორჩილებოდნენ), თუმცა, ანტიკური სამყაროს ყველაზე ცნობილი ფილოსოფოსების – **სოკრატეს, პლატონისა და არისტოტელეს** – შესახებ იგივეს ვერ ვიტყვით. მიუხედავად იმისა, რომ ეს ფილოსოფოსები რელიგიურ საკითხებსაც განიხილავდნენ, ისინი აქტიურად იყვნენ ჩართულები იმდროინდელ საზოგადოებრივ ცხოვრებაში (თავისი აქტიურობის გამო სოკრატე სულაც სიკვდილით დასაჯეს. პლატონმა სიცილიაში იმოგზაურა, რათა თავისი შეხედულებები პოლიტიკურ სფეროში განეხორციელებინა. გარდა ამისა, მან ათენში ფილოსოფიური სკოლა დააარსა. არისტოტელე ალექსანდრე მაკედონელის აღმზრდელი იყო და ათენში მანაც საკუთარი ფილოსოფიური სკოლა დააარსა).

ამრიგად, ფილოსოფია, ფილოსოფოსობა და ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა ძველ საბერძნეთში რელიგიისგან განსხვავებულ ფენომენად (მოვლენად), აზროვნების განსხვავებულ ფორმად ჩამოყალიბდა. ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ პირველი ფილოსოფოსები მეცნიერებაც იყვნენ. ეს განსაკუთრებით გამოჩნდება, თუკი თვალს შევავლებთ არისტოტელეს მიერ დაწერილი ნაშრომების სათაურებს. აი, არასრული სია: „ზეცის შესახებ“, „მეტეოროლოგია“, „სამყაროს შესახებ“, „სულის შესახებ“, „მეხსიერების შესახებ“, „ძილის შესახებ“, „სიზმრების შესახებ“, „სიცოცხლის ხანგრძლივობისა და სიმოკლის შესახებ“, „ცხოველთა მოძრაობა“,

¹² DK22B35/LM9D40.

„ცხოველთა ისტორია“, „ფერების შესახებ“, „მცენარეთა შესახებ“, „პოლიტიკა“, „ეკონომიკა“, „რიტორიკა“, „პოეტიკა“, „ქარების შესახებ“... როგორც ხედავთ, თემების მრავალფეროვნება საკმაოდ შთამბეჭდავია. აქ უკვე ვხედავთ ფიზიკის, ზოოლოგიის, ბიოლოგიის, გეოგრაფიის, ფსიქოლოგიის და სხვა მეცნიერებების საფუძვლებს. ანტიკური ფილოსოფოსები ცოდნის თითქმის ყველა დარგის შესახებ მსჯელობდნენ და წერდნენ. ერთი სიტყვით, იყო დრო, როდესაც ფილოსოფია გულისხმობდა თითქმის ყველაფერს, რაც ცოდნად ითვლებოდა.

ასეთი ვითარება დიდხანს გაგრძელდა. საკმაოდ დიდი ხნის განმავლობაში ფილოსოფია წარმოადგენდა იმ საფუძველს, რომელსაც ცოდნის მრავალი დარგი ემყარებოდა. გამოჩენილი ფიზიკოსის, **ისააკ ნიუტონის (1642-1727 წწ.)** მთავარ ნაშრომს, რომელიც პირველად 1687 წელს გამოქვეყნდა და სადაც მან ჩამოაყალიბა თავისი ცნობილი თეორიები მექანიკაში, მათემატიკასა და ასტრონომიაში, „ნატურალური ფილოსოფიის მათემატიკური საფუძვლები“ ეწოდება.



ისააკ ნიუტონის ნაშრომის „ნატურალური ფილოსოფიის მათემატიკური საფუძვლები“ სატიტულო გვერდი

მაგრამ, XVII საუკუნიდან, მეცნიერული ცოდნის სწრაფ ზრდას შედეგად მოჰყვა ის, რომ ცალკეული მეცნიერებები უფრო მეტად ფოკუსირდნენ მხოლოდ მათთვის დამახასიათებელ ვიწრო სფეროზე. ამ მეცნიერებების წარმომადგენლებისთვის უკვე ნაკლებად იყო საინტერესო ფართო და ყოვლისმომცველი შეკითხვები სამყაროს, ღმერთის, სულის და ა.შ. შესახებ. ასტრონომებმა თავიანთი ყურადღება კოსმოსში არსებულ ციურ სხეულებს მიაპყრეს და „გვერდზე გადადეს“ ღმერთის არსებობა-არარსებობის საკითხი, გეოლოგებმა დედამიწის ფენების კვლევა დაიწყეს და ბიბლიური გადმოცემების ანალიზს თავი დაანებეს, ზოოლოგებმა და ბოტანიკოსებმა სიცოცხლის შესწავლა ფილოსოფიური საკითხების კვლევისგან დამოუკიდებლად განაგრძეს... XIX საუკუნეში კიდევ უფრო მეტმა მეცნიერებამ დატოვა „ფილოსოფიური ბუდე“ და დამოუკიდებელი ცხოვრება დაიწყო. ეს პროცესი XX საუკუნეშიც გაგრძელდა.

ბუნებრივია, ჩნდება შეკითხვა: რა დარჩა ფილოსოფიისგან? ან კიდევ: რა დარჩა ფილოსოფიას? საბედნიეროდ, ფილოსოფიას დარჩა თავისი „ერთგული“ დარგები, რომლებზეც შემდგომ ქვეთავში ვისაუბრებთ. ახლა კი მინდა, ყურადღება გავამახვილო იმაზე, თუ რა მსგავსება და განსხვავება არსებობს ფილოსოფიასა და მეცნიერებას შორის დღეს.

ფილოსოფიის მსგავსად, მეცნიერულ მსოფლმხედველობაშიც არ არსებობს ექვშეუვალი დებულებები; მომდევნო თაობის მეცნიერები კრიტიკულ ჭრილში განიხილავენ წინა თაობის მეცნიერთა შეხედულებებს. უფრო მეტიც, ისინი ერთმანეთსაც კრიტიკის ქარცეცხლში ატარებენ. თუმცა, ფილოსოფიისგან განსხვავებით, კონკრეტული მეცნიერებები (ასტრონომია, ფიზიკა, ქიმია, ბიოლოგია, გეოგრაფია, გეოლოგია, ისტორია, ეკონომიკა, ფსიქოლოგია, სოციოლოგია და ა.შ.) უფრო მეტად **ემპირიულ**, ანუ ფაქტობრივ მტკიცებულებებზე¹³ არიან ორიენტირებულნი, რომლებიც მათი შესწავლის სფეროში არიან მოქცეული. მაგალითად, ეკონომისტები იკვლევენ ეკონომიკურ პროცესებსა და ფაქტებს და მათ ნაკლებად აინტერესებთ ფსიქოლოგების კვლევები ცნობიერების შესახებ.

რაც შეეხება ფილოსოფიას, ის გაცილებით უფრო თეორიულია და, ამავე დროს, გაცილებით უფრო ზოგადი და ყოვლისმომცველი შეკითხვებითაა დაინტერესებული. ასტრონომები, ფიზიკოსები, ეკონომისტები და სოციოლოგები ფაქტებზე დამყარებით აგებენ საკუთარ თეორიებს, **ფილოსოფოსები კი ცდილობენ, გასცდნენ ცალკეულ ფაქტებს და ისეთ შეკითხვებზე გასცენ პასუხები, რომლებზეც პასუხის გაცემა კონკრეტული მეცნიერებების კომპეტენციაში არ შედის.** მაგალითად, ასტრონომია, ან ფიზიკა ვერ გასცემს პასუხს შეკითხვას: „რა მიზნით არსებობს სამყარო?“ ეს უბრალოდ არ შედის ასტრონომიის/ფიზიკის ამოცანებში. ასევე, ბიოლოგია ვერ უპასუხებს შეკითხვას „რა აზრი აქვს ადამიანის სიცოცხლეს?“, რადგან ეს არ არის ბიოლოგიის ამოცანა. ამ მხრივ ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა უფრო ახლოს დგას რელიგიურ მსოფლმხედველობასთან, რადგან ხშირად ისიც იმავე მნიშვნელოვან შეკითხვებს ეჭიდება, რომლებსაც რელიგიური მსოფლმხედველობა წამოჭრის. თუმცა, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ფილოსოფიის შიგნით, მის წიაღში ამ შეკითხვებზე პასუხების გაცემის მცდელობა არგუმენტებზე (და არა წმინდა წიგნებზე და გადმოცემებზე) მითითებით ხორციელდება. ამით ფილოსოფია მეცნიერებას უახლოვდება, რადგან მეცნიერებაშიც არგუმენტებია მთავარი... როგორც ხედავთ, წრეზე წავედით. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ უკვე ვფილოსოფოსობთ ☺.

ამრიგად, მიუხედავად განსხვავებებისა, ფილოსოფია და მეცნიერება მჭიდრო კავშირშია ერთმანეთთან. შესაბამისად, არ უნდა გაგვიკვირდეს, რომ არსებობს ისეთი ფილოსოფიური დარგი, რომელსაც **მეცნიერების ფილოსოფია** ეწოდება. მეცნიერების ფილოსოფია ცდილობს, გაარკვიოს, თუ რა როლს ასრულებს მეცნიერება ადამიანის ცხოვრებაში, რა შეიძლება ჩაითვალოს მეცნიერულად და რა ქმნის მეცნიერების საფუძვლებს. ფილოსოფიური კვლევა-ძიება, შესაძლოა, კონკრეტულ (საბუნებისმეტყველო, ან ჰუმანიტარულ) მეცნიერებებსაც დაუკავშირდეს. მაგალითად, არსებობს მათემატიკის, ფიზიკის, ქიმიის, ბიოლოგიის,

¹³ ტერმინი „ემპირიული რეალობა“ სინამდვილეს, რეალობას აღნიშნავს. ეს არის ის სინამდვილე, რომელიც პრაქტიკულ გამოცდილებას ემყარება, რომელსაც შეგვიძლია, ჩვენი შეგრძნებების მეშვეობით დავაკვირდეთ და შევისწავლოთ.

ფსიქოლოგიის, ეკონომიკის, ისტორიის ფილოსოფიები. თქვენ წარმოიდგინეთ, **კომპიუტერულ მეცნიერებათა ფილოსოფიაც** კი არსებობს!¹⁴

რა საკითხებში შეიძლება მოხდეს ფილოსოფიისა და კონკრეტული მეცნიერებების გადაკვეთა? განვიხილოთ შემდეგი მაგალითი: ტექნიკის თანამედროვე განვითარების ფონზე სულ უფრო სერიოზულად სვამენ შემდეგ შეკითხვას: შესაძლებელია თუ არა მოაზროვნე კომპიუტერის შექმნა? ეს შეკითხვა **ფილოსოფიურ** პასუხს მოითხოვს. იმ შემთხვევაშიც კი, თუკი მეცნიერები შექმნიან ისეთ რობოტს, რომელიც იმოძრაებს, ისაუბრებს და იმოქმედებს ადამიანის მსგავსად, სკეპტიკოსებმა შეიძლება თქვან, რომ ის არ აზროვნებს, რადგან მას ადამიანის სხეულის მსგავსი შემადგენლობა არა აქვს. მაგრამ თუკი დავუშვებთ, რომ სამყაროში სადღაც არსებობს მოაზროვნე სიცოცხლე, ისიც ხომ შეიძლება დავუშვათ, რომ მას არ ექნება ისეთივე ორგანული შემადგენლობა, როგორც ჩვენ გვაქვს? თუკი ასეა, მაშინ რობოტებს რატომ უნდა ჰქონდეთ მაინცდამაინც ჩვენნაირი აგებულება? თუ ჩვენ იმიტომ ვამბობთ, რომ კომპიუტერი ვერ იაზროვნებს, რადგან მას „სული“ ვერ ექნება? თუ ასეა, მაშინ **რა** არის სული? რატომ არ არის კომპიუტერი სულიერი? რას ნიშნავს სულიერად ყოფნა? ეს ის ფილოსოფიური შეკითხვებია, რომლებზეც პასუხების გაცემას ცდილობენ ფილოსოფოსები, რომლებიც იკვლევენ ცნობიერების, ტექნოლოგიისა და ხელოვნური ინტელექტის პრობლემებს. თუმცა, ეს შეკითხვები მხოლოდ ფილოსოფოსთა „საკუთრება“ არ არის. ხელოვნური ინტელექტის შექმნაზე მომუშავე მეცნიერები, ნეირომეცნიერების წარმომადგენლები და ინჟინრები ხშირად ცდილობენ, ამ რთულ შეკითხვებს პასუხები გასცენ. ასეთ შემთხვევაში ფილოსოფიისა და კონკრეტული მეცნიერებების (მოცემულ შემთხვევაში, კომპიუტერული მეცნიერების, ნეირომეცნიერებისა და რობოტიკის) პრობლემები **საერთო** პრობლემებია, რომელთა უკეთ გააზრება ფილოსოფოსებისა და ამ კონკრეტული მეცნიერებების წარმომადგენელთა **თანამშრომლობითაა** შესაძლებელი (იხ. დავალებებში მეთიუ ნეიგლის შემთხვევა). ხშირად განსხვავებული დისციპლინების წარმომადგენლები კვლევით ჯგუფებში ერთიანდებიან და ცდილობენ, ერთობლივად შეისწავლონ ასეთი რთული პრობლემები. ურთიერთთანამშრომლობის პროცესში ისინი ერთმანეთს უზიარებენ თავიანთ ხედვებს და მიდგომებს. ასეთ მეთოდს, როდესაც ხდება განსხვავებული მეცნიერებების/მიდგომების/პერსპექტივების შეჯერება იმისთვის, რათა შესასწავლი პრობლემა უფრო სიღრმისეულად იქნეს განხილული, **ინტერდისციპლინური მიდგომა** ეწოდება.

¹⁴ მაგალითისთვის იხ. სტატია *The Philosophy of Computer Science* სტენფორდის ფილოსოფიურ ინტერნეტ-ენციკლოპედიაში: <https://plato.stanford.edu/entries/computer-science/>

**ფილოსოფიური შეკითხვები. ფილოსოფიის დარგები.
კონტინენტური და ანალიზური ფილოსოფიური ტრადიციები**

ფილოსოფიური შეკითხვები, შესაძლოა, რამდენიმე ჯგუფში გავაერთიანოთ:¹⁵

- **არსებობასთან ანუ ყოფიერებასთან** დაკავშირებული შეკითხვები – **მეტაფიზიკა ანუ ონტოლოგია**¹⁶ არის ფილოსოფიის დარგი, რომელიც არსებობასთან დაკავშირებულ შეკითხვებს შეისწავლის. მეტაფიზიკის/ონტოლოგიის ძირითადი შეკითხვებია: რა არის არსებობა? როგორია მისი უძირთადესი თვისებები? არსებობს თუ არა ღმერთი? აქვთ თუ არა ადამიანებს თავისუფალი ნება? და ა.შ.
- **ცოდნასთან** დაკავშირებული შეკითხვები – **ეპისტემოლოგია** ანუ ცოდნის თეორია არის ფილოსოფიის დარგი, რომელიც ცოდნასთან დაკავშირებულ პრობლემებს შეისწავლის. ძირითადი ეპისტემოლოგიური შეკითხვებია: როგორია ცოდნის ბუნება? რა კრიტერიუმები აქვს ცოდნას, როგორია მისი წყაროები და საზღვრები? რა არის ჭეშმარიტება? შესაძლებელია თუ არა რაიმეს ცოდნა აბსოლუტური სიცხადითა და უეჭველობით?
- **ღირებულებებთან** დაკავშირებული შეკითხვები – ამ სფეროს განეკუთვნება 1. **მორალის ფილოსოფია, ანუ ეთიკა** – მორალური მსჯელობების ფილოსოფიური შესწავლა; 2. **სოციალური ფილოსოფია** – საზოგადოებისა და მისი ინსტიტუტების¹⁷ ფილოსოფიური ანალიზი; 3. **პოლიტიკური ფილოსოფია** – სახელმწიფოს და მისი ეთიკური ორგანიზაციის (მონყობის) ფილოსოფიური ანალიზი; 4. **ესთეტიკა** – ხელოვნებისა და ხელოვნების შესახებ გამოთქმული მსჯელობების ფილოსოფიური შესწავლა.
- **სწორი დასკვნების გამოტანასთან** დაკავშირებული შეკითხვები – ამ საკითხებს **ლოგიკა** შეისწავლის. ლოგიკას აინტერესებს გამართული აზროვნების კრიტერიუმები და ის წესები, რომლებითაც გამართული მსჯელობა აიგება.

არსებობს ფილოსოფიის დაყოფის სხვა გზებიც. მაგალითად, ბევრ უნივერსიტეტში ისწავლება ისეთი ფილოსოფიური დისციპლინები, როგორებიცაა ენის ფილოსოფია, რელიგიის ფილოსოფია, მეცნიერების ფილოსოფია და სხვ. ასეთ დროს შეისწავლიან მოცემული სფეროს (ჩვენი მაგალითის შემთხვევაში: ენის, რელიგიისა და მეცნიერების) ძირითად საფუძვლებსა და მეთოდებს. მაგალითად, ენის ფილოსოფია შეისწავლის ენის ბუნებას და იმ მიმართებებს, რომლებიც არსებობს ენას, ამ ენაზე მოსაუბრე ადამიანებსა და სამყაროს შორის; რელიგიის ფილოსოფია რომელიმე კონკრეტულ რელიგიას კი არ იკვლევს, არამედ რელიგიის არსების გაანალიზებას ესწრაფვის და ცდილობს, შეისწავლოს რელიგიური ფენომენის მნიშვნელობა ადამიანისთვის. რაც შეეხება მეცნიერების ფილოსოფიას,

¹⁵ შდრ. Brooke Noel Moore, Kenneth Bruder, *Philosophy. The Power of Ideas*, 10th edition, McGraw-Hill, 2019, გვ. 11.

¹⁶ ზოგჯერ ეს სიტყვები სინონიმურად გამოიყენება, ზოგჯერ კი არა. მოცემულ შემთხვევაში ჩვენ მათ სინონიმებად მივიჩნევთ.

¹⁷ სოციალური ინსტიტუტი – ის, რაც საზოგადოებაში დამკვიდრებულია და ცვლილებების მიუხედავად, გარკვეულ სიმყარეს ინარჩუნებს. ოჯახი, რელიგია, სახელმწიფო, სასამართლო, მისალმება და ა. შ. სოციალური ინსტიტუტების ნიმუშებია.

მის შესახებ წინა ქვეთავში ვისაუბრეთ. აღსანიშნავია, ასევე, **ფემინისტური ფილოსოფია**, რომელიც ფემინიზმის¹⁸ საფუძველზე აღმოცენდა და რომელიც 1970-იანი წლებიდან სულ უფრო და უფრო აქტიუალური ხდება.

თანამედროვე ფილოსოფიაში ორ ძირითად მიმართულებას – კონტინენტურ და ანალიზურ ფილოსოფიებს – გამოყოფენ. **კონტინენტური ფილოსოფია** ენოდება ფილოსოფიურ ტრადიციას, რომელიც ემყარება ისეთი მოაზროვნეების შემოქმედებას, როგორებიცაა გეორგ ვილჰელმ ფრიდრიხ ჰეგელი, არტურ შოპენჰაუერი, ფრიდრიხ ნიცშე, მარტინ ჰაიდეგერი, ჟან-პოლ სარტრი, სიმონა დე ბოვუარი, მიშელ ფუკო, ჟაკ დერიდა, ჟან ბოდრიარი და სხვ. კონტინენტური ფილოსოფიის წარმომადგენლები უფრო მეტ ყურადღებას ამახვილებენ ისტორიაზე და ზოგადად, ჰუმანიტარულ მეცნიერებებზე. რაც შეეხება **ანალიზურ ფილოსოფიას**, მის მნიშვნელოვან წარმომადგენლებად შეიძლება ჩაითვალოს გოტლობ ფრეგე, ბერტრან რასელი, ლუდვიგ ვიტგენშტაინი, უილარდ ვან ორმან ქუაინი, ჰილარი პატნემი, ჯონ სერლი, დენიელ დენეტი, ჯონ როულსი და სხვ. ანალიზური ფილოსოფიის წარმომადგენლები უფრო მეტად ორიენტირებულნი არიან ლოგიკის, ენისა და ცნობიერების შესწავლაზე. თუმცა, უნდა გვახსოვდეს რომ კონტინენტური და ანალიზური ფილოსოფიური ტრადიციების ეს დახასიათება ცოტათი გამარტივებულია. ზოგიერთი ფილოსოფოსი (მაგალითად, მარტინ ჰაიდეგერი) კონტინენტური ფილოსოფიისთვის დამახასიათებელი საკითხების გარდა ისეთ პრობლემებსაც იკვლევდა, რომლებსაც, ტრადიციულად, ანალიზურ ფილოსოფიას მიაკუთვნებენ. მიუხედავად იმისა, რომ საზღვრების გავლება ამ ორ ტრადიციას შორის ყველა შემთხვევაში, შესაძლოა, რთული (და არასასურველიც კი) აღმოჩნდეს, მაინც შეიძლება ითქვას, რომ დღეს ეს ორი ფილოსოფიური ტრადიცია ერთმანეთისგან მკვეთრად განსხვავდება როგორც თავისი მეთოდებით, ასევე, იმითაც, თუ რა საკითხები შეიძლება ჩაითვალოს ფილოსოფიურ პრობლემებად.

ფილოსოფიური „ხელსაწყოები“¹⁹

ფილოსოფია არ წარმოადგენს მხოლოდ შეხედულებების გამოხატვას. საკუთარ პოზიციებს ფილოსოფოსები **არგუმენტებით** ამყარებენ, რომლებიც ნათელყოფენ იმას, თუ რატომ უნდა დავიჯეროთ ის, რასაც ესა თუ ის ფილოსოფოსი ამბობს.

არგუმენტები და კონტრარგუმენტები. როდესაც თქვენი შეხედულების გასამყარებლად საბუთი მოგყავთ, თქვენ მოსაუბრეს არგუმენტს სთავაზობთ. **ლოგიკა** (მოძღვრება სწორი დასკვნების შესახებ) სწავლობს, თუ რამდენად განამტკიცებს მოცემული საბუთი დასკვნას. **არგუმენტების მოყვანა და მათი უარყოფა** (რაც, ასევე, არგუმენტირების ნაირსახეობაა) ყველაზე მნიშვნელოვანი ფილოსოფიური აქტიურობაა.

¹⁸ ფემინიზმი – ინტელექტუალური და პოლიტიკური მოძრაობა, რომელიც ქალთა ჩაგვრის აღმოფხვრას ესწრაფვის.

¹⁹ შდრ. Brooke Noel Moore, Kenneth Bruder, *Philosophy. The Power of Ideas*, გვ. 7 და შმდ.

მაგალითად, თუკი თქვენ ვინმეს ეტყვი, რომ თქვენ გნამთ, რომ ღმერთი არსებობს, ეს არ იქნება ფილოსოფია. ეს უბრალოდ იქნება ინფორმაცია თქვენი რწმენის შესახებ. რომ დაამატოთ, „ღმერთის მწამს, რადგან მართლმადიდებლურ ოჯახში აღვიზარდე“, ეს მაინც ბიოგრაფიული ფაქტი იქნება და არა ფილოსოფიური მსჯელობა. მაგრამ თუკი თქვენ იტყვი, „ღმერთი უნდა არსებობდეს, რადგან სამყარო თავისით ვერ გაჩნდებოდა“, მაშინ თქვენ უკვე მოგყავთ **არგუმენტი** ღმერთის არსებობის შესახებ. ასეთი მსჯელობა უკვე ითვლება ფილოსოფიურ მსჯელობად.

თუმცა, თუკი გსურთ, რომ ფილოსოფიაში კარგად გაინაფოთ, თქვენ, ასევე, უნდა გაითვალისწინოთ თქვენი არგუმენტების კრიტიკა მოსაუბრის მხრიდან. ასეთი კრიტიკა თქვენი არგუმენტების საპირისპირო არგუმენტების, ანუ **კონტრარგუმენტების** სახით ვლინდება. წარმოიდგინეთ, რომ თქვენს მიერ ზემოთ მოყვანილ არგუმენტს შემდეგი კონტრარგუმენტი დაუპირისპირეს: „კი მაგრამ, თუკი ღმერთი შეიძლება იყოს საკუთარი თავის მიზეზი, რატომ არ შეიძლება, რომ სამყაროც იყოს საკუთარი თავის მიზეზი?“ ასეთ შემთხვევაში თქვენ მოგინევთ, **დაიცვათ** თქვენი დებულება, რომლის თანახმად, სამყარო არ შეიძლება იყოს საკუთარი თავის მიზეზი. კარგი ფილოსოფოსი ისაა, ვინც არ არღვევს ლოგიკის კანონებს, არგუმენტებით იცავს საკუთარ დებულებებს და ვინც წინასწარ განჭვრეტს და უარყოფს საპირისპირო მხარის კონტრარგუმენტებს.

სოკრატული მეთოდი. საუკუნეთა განმავლობაში ფილოსოფოსებმა დიდი ძალისხმევა გასწიეს იმისათვის, რათა უკეთ გაეაზრებინათ რამდენიმე მნიშვნელოვანი ცნება: ჭეშმარიტება, მშვენიერება, ცოდნა, სამართლიანობა და სხვ. ერთ-ერთმა ყველაზე ცნობილმა ფილოსოფოსმა – სოკრატემ (დაახლ. ძვ. წ. 470-399 წწ.) ამისთვის საგანგებო მეთოდიც შეიმუშავა, რომელსაც დღეს სოკრატული მეთოდი ეწოდება. წარმოიდგინეთ სიტუაცია, სადაც თქვენ სოკრატეს **ცოდნის** შესახებ ესაუბრებით:

თქვენ: შენ მეკითხები, თუ რა არის ცოდნა? მე ვფიქრობ, რომ ცოდნა არის ის, როდესაც რაღაცის ძალიან ძლიერ გწამს.

სოკრატე: მაგრამ ეს იმას ნიშნავს, რომ იმ ბავშვებმა, რომლებსაც ძალიან სწამთ ზღაპრების, იციან, რომ ისინი ზღაპრებია.

თქვენ: კარგი შენიშვნაა. მაშინ ცოდნა მხოლოდ ის კი არაა, რომ რაიმე ძალიან გჯეროდეს, არამედ ეს რაღაც, ამავე დროს, ჭეშმარიტიც უნდა იყოს.

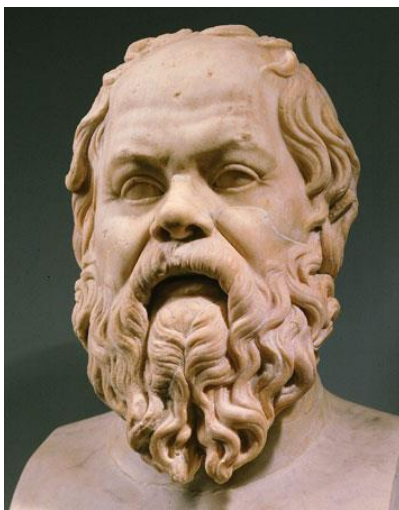
სოკრატე: ეს მაინც არ უნდა იყოს სწორი. მაშინ გამოდის, რომ ჩვეულებრივი წინათგრძნობაც ცოდნაა, თუკი მისი ღრმად გწამს და თუ ის მართალი გამოდგება.

თქვენ: ჰმ, ისევ სწორი ხარ. გამოდის, რომ იმისთვის, რათა რაიმე იცოდე, ძლიერ უნდა გჯეროდეს მისი, ის ჭეშმარიტი უნდა იყოს და ის **არ უნდა იყოს** მხოლოდ წინათგრძნობა. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ცოდნა კარგ მტკიცებულებასა და საფუძვლიან მსჯელობას უნდა ემყარებოდეს...

აზრთა გაცვლა-გამოცვლა თქვენსა და სოკრატეს შორის ამ წარმოსახვით მაგალითში იქამდე გაგრძელდება, ვიდრე თქვენ სოკრატეს არ შესთავაზებთ ცოდნის ისეთ განსაზღვრებას, რომელზეც იგი არ შემოგედავებათ.

ჩანართი 1. სოკრატე (ძვ. წ. 469-399 წწ.)

სოკრატეს ფიგურა დღემდე გამოცანად რჩება თანამედროვეებისთვის. მას არც ერთი ნაშრომი არ დაუწერია, თუმცა იგი დასავლური ფილოსოფიის ერთ-ერთ ყველაზე მნიშვნელოვან წარმომადგენლად ითვლება. მის შესახებ არსებული წყაროები²⁰ გადმოგვცემენ, რომ იგი ძალიან უცნაური ადამიანი იყო: იგი ფეხშიშველი დადიოდა და სპარტანულ ყაიდაზე, გრძელი თმა ჰქონდა მოშვებული (მიუხედავად იმისა, რომ მაშინ ათენი და სპარტა ერთმანეთს ებრძოდნენ). მის მთავარ საქმიანობას სხვებთან, – ასაკოვნებთან და ახალგაზრდებთან, მდიდრებთან და ღარიბებთან, მამაკაცებთან და ქალებთან, მონებთან და თავისუფალ ადამიანებთან, – საუბარი წარმოადგენდა. მართალია, ახალგაზრდები მას „მასწავლებლად“ მოიხსენებდნენ, თუმცა სოკრატე ამ „ტიტულს“ ეწინააღმდეგებოდა. მართლაც, ტრადიციული მასწავლებლებისგან განსხვავებით, სოკრატე უბრალოდ ინფორმაციას კი არ გადასცემდა თავის თანამოსაუბრეებს, არამედ ეხმარებოდა მათ, **თავად** ეაზროვნათ, ემსჯელათ და ასე გაეგოთ, თუ რა იყო ნამდვილი, ჭეშმარიტი, სამართლიანი, კეთილი, მშვენიერი და ა.შ. სოკრატემ სახელი გაითქვა საუბრის მანერით: იგი ხშირად აბნევდა თანამოსაუბრეებს და აჩვენებდა მათ, რომ ის, რაც მათ მანამდე ცოდნა ეგონათ, სინამდვილეში არ იყო ცოდნა. ამის შემდეგ სოკრატეს ისე მიჰყავდა საუბარი, რომ თანამოსაუბრეს გადაელახა თავისი უწინდელი შეხედულება და ახალ, უფრო ნამდვილ ცოდნამდე ამაღლებულიყო.²¹



სოკრატე, ძვ. წ. IV ს-ის ბერძნული ქანდაკების რომაული ასლი.
კაპიტოლიუმის მუზეუმები, რომი.

²⁰ სოკრატეს ცხოვრების შესახებ ძირითად ინფორმაციას გვანვდიან მისი მოწაფეების – პლატონისა და ქსენოფონტის თხზულებები.

²¹ შდრ. Nails, Debra, "Socrates", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/socrates/>

სოკრატეს უცნაურობა იმაშიც ვლინდებოდა, რომ მისი განცხადებით, მას გააჩნდა შინაგანი ხმა (ბერძნულად „დაიმონიონ“), რომელიც მას გარკვეული ქმედებების განხორციელებას უკრძალავდა. რა თქმა უნდა, ეს გარემოება თანამოქალაქეების თვალში მას კიდევ უფრო მეტად საეჭვო ფიგურად წარმოაჩენდა.

სოკრატეს სიცოცხლის უკანასკნელი წლები ათენისთვის მშფოთვარე პოლიტიკურ პერიოდს დაემთხვა: ათენი დამარცხდა სპარტასთან ომში, ქალაქის შიგნით ერთმანეთს სამკვდრო-სასიცოცხლოდ დაუპირისპირდნენ ოლიგარქიისა²² და დემოკრატიის მომხრეები. სპარტანელთა ჩარევის შედეგად ძვ. წ. 404 წელს ათენში ე.წ. „ოცდაათა ტირანია“ დამყარდა, რომლის დროსაც უზენაეს ძალაუფლებას სპარტანელთა მიერ დანიშნული ოცდაათი მმართველი ფლობდა. „ოცდაათა“ მმართველობა საკმაოდ სისხლიანი, თუმცა ხანმოკლე აღმოჩნდა. ძვ. წ. 403 წელს ოცდაათა ტირანია დაამხეს და ათენში დემოკრატია აღდგა, თუმცა ქალაქში სიტუაცია მაინც დაძაბული რჩებოდა. სწორედ ამ პერიოდში ახალგაზრდა პოეტმა მელეტუსმა სოკრატე ღმერთების უპატივცემულობაში დაადანაშაულა. სოკრატეს წინააღმდეგ ბრალდებით გამოვიდა, ასევე, ანიტუსიც, დემოკრატიული პარტიის ერთ-ერთი ლიდერი. სასამართლომ (რომელიც, მკვლევართა აზრით, 501 წევრისგან შედგებოდა) სოკრატე დამნაშავედ ცნო და მას სიკვდილით დასჯა მიუსაჯა: სოკრატეს საწამლავით სავსე ფიალა უნდა დაეღია. მიუხედავად იმისა, რომ მეგობრებმა სოკრატეს ათენიდან გაქცევა ურჩიეს (როგორც ჩანს, ასეთი შესაძლებლობა არსებობდა), სოკრატემ გადაწყვიტა, განაჩენს დამორჩილებოდა. იგი თვლიდა, რომ ქალაქიდან გაქცევა საკუთარი ბრალეულობის აღიარება იქნებოდა. ძვ. წ. 399 წელს ციხის საკანში მყოფმა, მეგობრებითა და მონაფეებით გარშემორტყმულმა სოკრატემ სულის უკვდავებაზე საუბრის შემდეგ მისთვის მოტანილი საწამლავი დალია.

²² მმართველობის სახე, რომლის დროსაც ძალაუფლებას ფლობს მცირე ჯგუფი.



ჟაკ-ლუი დავიდი, „სოკრატეს სიკვდილი“ (1787 წ.). მეტროპოლიტენის მუზეუმი, ნიუ-იორკი

ამრიგად, სოკრატეს მიერ შემუშავებული მეთოდი გულისხმობს განსაზღვრების ჩამოყალიბებას, მის უარყოფას საპირისპირო მაგალითის მეშვეობით; შემდეგ, ამ მაგალითის საფუძველზე პირველი განსაზღვრების ხელახლა ჩამოყალიბებას შეცვლილი სახით; ახალი განსაზღვრების კვლავ უარყოფას და ა. შ. რა თქმა უნდა, ამ მეთოდის განხორციელება შეუძლია ერთ ადამიანსაც, თუკი მსგავსი წესით იფიქრებს. აღნიშნულ მეთოდს შეუძლია, დაგვეხმაროს **ცნებების** უკეთ გააზრებაში. თუმცა, ის, ასევე, წარმატებით შეიძლება იქნეს გამოყენებული არგუმენტების ან პოზიციების გასამყარებლად.

ჩანართი 2. რა არის ცნება?

პირველ რიგში, ერთმანეთისგან უნდა განვასხვაოთ „ცნება“ და „მცნება“, რომლებსაც ხშირად ერთმანეთში ურევენ ხოლმე. **მცნება** არის ზნეობრივი, დამრიგებლური შინაარსის მქონე წინადადება, რომელიც რალაცის გაკეთებისკენ მოგვიწოდებს, ან ჩვენგან მოითხოვს, რომ რალაც არ გავაკეთოთ. ბიბლიური გადმოცემის თანახმად, მოსემ ათი მცნება ღმერთისგან სინას მთაზე (ეგვიპტე) მიიღო. აღნიშნული მცნებები შეიცავდა ღმერთის მოთხოვნებს ებრაელი ხალხის მიმართ. მაგალითად, მეხუთე მცნება მოითხოვდა მშობლების პატივისცემას, მეექვსე მცნება კრძალავდა ადამიანის მკვლელობას და ა.შ.

რაც შეეხება **ცნებას**, ის სიტყვის მნიშვნელობას გულისხმობს. როდესაც აზროვნებაში რაიმეს წარმოვიდგინებთ (მაგალითად, ფორთოხალს), მაშინ ჩვენ წარმოვიდგინებთ მრგვალი ფორმის ფორთოხლისფერ ობიექტს. შესაძლოა, ჩვენ ფორთოხლის ნაჭრები წარმოვიდგინოთ და ამ დროს ჩვენს ცნობიერებაში ჩნდება ფორთოხლის ნაჭრების ხატი. თუკი ფორთოხალი ძალიან გვიყვარს, ასეთ შემთხვევაში, შესაძლოა, მისი გემოც კი „წარმოვიდგინოთ“. ამრიგად, როდესაც ფორთოხალზე, ფორთოხლის ცნებაზე ვფიქრობთ, ჩვენ მოვიაზრებთ იმ თვისებებს, რაც ფორთოხალს უკავშირდება: კონკრეტული ფორმა (ამ შემთხვევაში, მრგვალი), ფერი, გემო და ა.შ. ასე რომ, ცნება გულისხმობს საგნის, ან საგანთა ჯგუფის საერთო ნიშან-თვისებებს, რითაც ეს საგანი (საგანთა ჯგუფი) სხვა საგნებისგან განსხვავდება. როდესაც მე ვფიქრობ ფორთოხლის შესახებ, მე, შეიძლება კონკრეტულ ფორთოხალზე კი არ ვფიქრობდე (რომელიც ჩემს მაცივარში დევს), არამედ ზოგადად ფორთოხალზე. ამავე დროს, მე ფორთოხალს ადვილად განვასხვავებ ბანანისგან, რადგან ის ნიშან-თვისებები, რომელიც ფორთოხალს უკავშირდება, ანუ ფორთოხლის ცნება, განსხვავდება ბანანის ნიშან-თვისებებისგან (ანუ ბანანის ცნებისგან), რადგან ბანანს განსხვავებული ფორმა, ფერი და გემო აქვს.

ცნებები ფილოსოფიაში დიდ როლს ასრულებენ. ყოველ ცნებას თავისი **შინაარსი** აქვს. მაგალითად, ფორთოხლის ცნების შინაარსი გულისხმობს ყველა იმ ნიშან-თვისებას, რომელიც ფორთოხალს უკავშირდება (მისი ფორმა, ფერი, გემო და ა.შ.), რომლის გარეშეც, ასე ვთქვათ, ფორთოხალი ფორთოხალი ვერ იქნება. ცნება, შესაძლოა, უფრო აბსტრაქტული (ზოგადი) იყოს. მაგალითად, მოვალეობის ცნების შინაარსში იგულისხმება ყველაფერი ის, რასაც ჩვენ მოვალეობაში გავიაზრებთ (ის, რომ უნდა გააკეთო რაღაც (ან თავი შეიკავო რაღაცის გაკეთებისგან), მიუხედავად იმისა, გინდა თუ არა ეს; რომ არსებობს რაღაც, რასაც ვერ უგულვებელყოფ; რომ ეს რაღაც გარკვეულ ზეგავლენას ახდენს შენზე და ა.შ.). მოვალეობაც არსებობს და არსებობს ფორთოხალიც. მაგრამ, ფორთოხლისგან განსხვავებით, მოვალეობას ნაჭრებად ვერ დაჭრი და თეფშზე ვერ დააწყობ. ფორთოხლის ცნების შემთხვევაში ჩვენ ადვილად წარმოვიდგინებთ მისი შინაარსი (ფორმა, ფერი, გემო და ა.შ.), მაგრამ როდესაც მოვალეობის ცნებაზე დავფიქრდით, უცბად აღმოვაჩინებთ, რომ აქ უფრო ზოგადი ხასიათის მსჯელობა გვინევს. მართალია, იმაზე ფიქრისას, თუ რას მოიცავს მოვალეობის ცნება, ჩვენ შეიძლება კონკრეტულ მაგალითებზეც ვიფიქროთ (მაგალითად, რა სახის მოვალეობები მაქვს მე როგორც ოჯახის წევრს, როგორც მეგობარს, თანამშრომელს და ა.შ.), თუმცა, მოვალეობის ცნების განსაზღვრებისთვის, მის განსამარტად განზოგადებების გაკეთება მოგვინევს. როდესაც მოვალეობის ცნებას, მის შინაარსს განვმარტავთ, ჩვენ უნდა ვთქვათ, თუ რას გულისხმობს ეს ცნება ზოგადად. გაიხსენეთ გეომეტრიის გაკვეთილები: როდესაც ჩვენ განვმარტავთ იმას, თუ რა არის სამკუთხედი, პირამიდა, ან ცილინდრი, ჩვენ, მართალია, **კონკრეტულ** სამკუთხედს, პირამიდას ან ცილინდრს ვუყურებთ, თუმცა ჩვენი განმარტება ამ კონკრეტულ სამკუთხედს, პირამიდას ან ცილინდრს კი არ ეხება, არამედ იმას, თუ როგორია **ზოგადად ნებისმიერი** სამკუთხედი, პირამიდა თუ ცილინდრი.

ფილოსოფიური ცნებები ხშირად რთული და აბსტრაქტული ცნებებია და მათ შესახებ ფილოსოფოსები ხშირად კამათობენ. ზემოთ ჩვენს მიერ სამკუთხედის, პირამიდის

და ცილინდრის ფიგურების განსაზღვრისას და მათი ცნებების შინაარსის გადმოცემისას (ანუ მათთვის დამახასიათებელი ნიშან-თვისებების ჩამოთვლისას), ალბათ, ნაკლებად მოსალოდნელია, რომ დაგვიწყონ კამათი იმის შესახებ, თუ რა არის სამკუთხედი, პირამიდა, ან ცილინდრი. ამისგან განსხვავებით, ფილოსოფიაში ცნებების შესახებ ცხარე კამათი მიმდინარეობს. მაგალითად, განვიხილოთ სამართლიანობის ცნება. პლატონის სახელგანთქმული (და საკმაოდ მოზრდილი) დიალოგი „სახელმწიფო“ ამ ცნების შინაარსის გარკვევას ისახავს მიზნად. დიალოგის ერთ-ერთი პერსონაჟი თრაზიმახე ამტკიცებს, რომ სამართლიანობა არის ის, რაც ძლიერისთვისაა ხელსაყრელი. თუმცა, მას არ ეთანხმება პლატონის დიალოგების მთავარი ფიგურა – სოკრატე (ამ დიალოგის შესახებ უფრო დანვრილებით 3-ე თემაში ვისაუბრებთ). სამართლიანობის ცნების შესახებ ფილოსოფოსები დღემდე კამათობენ.

მაგრამ თუკი ფილოსოფოსები დღემდე კამათობენ ძირითადი ცნებების შესახებ, ხომ არ ნიშნავს ეს იმას, რომ ფილოსოფია ვერ ვითარდება? როგორ შეიძლება, რომ ასეთი ძირითადი ცნებების შესახებ საერთო აზრი არ არსებობდეს? ხომ არ მიუთითებს ეს ფილოსოფიის სისუსტეზე?

რა თქმა უნდა, ფილოსოფიის სისუსტის შესახებ ასეთ განაჩენს ვერ დავეთანხმები. მაშინ არც ამ სახელმძღვანელოს შევადგენდი ☹. ის ფაქტი, რომ ფილოსოფოსები დღემდე კამათობენ ისეთი ცნებების შესახებ, როგორებიცაა სამართლიანობა, ვალდებულება, ზნეობა, სახელმწიფო და ა.შ., სულაც არ მიუთითებს იმაზე, რომ ფილოსოფია არ ვითარდება. პირიქით, ეს ფილოსოფიის განვითარების დამადასტურებელია. საუკუნეები გადის და ადამიანთა საზოგადოებები იცვლება. ჩვენ დღეს განსხვავებული წარმოდგენები გვაქვს სამყაროზე და მოვლენებზე, ვიდრე 2300 წლის წინ. მაგალითად, დღეს რთულად ნახავთ ჩვენს საზოგადოებაში ადამიანს, რომელიც საჯაროდ დაიწყებს იმის მტკიცებას, რომ მონობა მისთვის მისაღებია. შეიცვალა არა მხოლოდ ჩვენი წარმოდგენებიც, არამედ იმ სახელმწიფოს ფორმებიც, რომელშიც ადამიანები ცხოვრობენ. გლობალიზაცია, ციფრული და კოსმოსური ტექნოლოგიები, ახალი აღმოჩენები და ახალი საფრთხეები ადამიანებს განსხვავებულად აზროვნებისკენ უბიძგებს. რა თქმა უნდა, ადამიანებს ისევ უყვართ, ისევ სძულთ, ისინი ისევ ომობენ და მშვიდობისკენ ისწრაფვიან, თუმცა ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ისინი ძირითად პრობლემებს ერთნაირად უყურებენ. ისტორიული მოვლენები გავლენას ახდენს ადამიანებზე და ისინი ამ პრობლემებს საკუთარი გამოცდილების ქრილში აღიქვამენ (მაგალითად, ევროპულ ფილოსოფიაზე ორმა მსოფლიო ომმა დიდი ზეგავლენა მოახდინა). საზოგადოების განვითარებასთან ერთად იცვლება ფილოსოფიური თეორიებიც. ჩნდება ახალი პრობლემები (ზოგიც დავინწყებას ეძლევა) და მათი გადაწყვეტის ახლებური ხედვები.

სააზროვნო ექსპერიმენტი. სააზროვნო ექსპერიმენტის დროს ხდება გარკვეული სიტუაციის წარმოდგენა იმისთვის, რათა უკეთ გავიაზროთ მოცემული საკითხი თუ პრობლემა. ფილოსოფიაში სააზროვნო ექსპერიმენტი ერთ-ერთ ყველაზე გავრცელებულ საშუალებას წარმოადგენს. ფილოსოფოსთა მიერ მოყვანილი ზოგიერთი სააზროვნო ექსპერიმენტი თავიდან შეიძლება ცოტათი

უცნაურად და შეუსაბამოდ მოგვეჩვენოს, მაგრამ კარგი სააზროვნო ექსპერიმენტების შემთხვევაში ეს ასე არ არის. მაგალითად, იმის გასარკვევად, არის თუ არა შესაძლებელი წარსულში მოგზაურობა, ფილოსოფოსმა შეიძლება გვთხოვოს, წარმოვიდგინოთ, რომ ვიღაც ადამიანი ჯდება დროის მანქანაში და მოგზაურობს წარსულის ისეთ მონაკვეთში, როდესაც იგი ჯერ არ დაბადებულა. წარმოვიდგინოთ ისიც, რომ ამ მოგზაურობის დროს მან შემთხვევით მოკლა თავისი ბაბუა (იხ. ვიდეო „ბაბუის პარადოქსი“ – ინფორმაცია იხ. თემის ბოლოს, განყოფილებაში „შეკითხვები და დავალებები“). აღნიშნული სააზროვნო ექსპერიმენტი გვიჩვენებს, რომ ერთი მხრივ, ეს ადამიანი არსებობდა მაშინ, როდესაც იგი დროის მანქანაში ჩაჯდა, მაგრამ მეორე მხრივ, რადგან მან წარსულში შემთხვევით თავისი ბაბუა მოკლა, იგი არ უნდა გაჩენილიყო და შესაბამისად, არც უნდა არსებობდეს! შესაბამისად, მოცემული სააზროვნო ექსპერიმენტი გვიჩვენებს, რომ წარსულში მოგზაურობას ლოგიკურ წინააღმდეგობებთან მივყავართ. ამის საფუძველზე ამ სააზროვნო ექსპერიმენტის ავტორი ფილოსოფოსი გვეტყვის, რომ წარსულში მოგზაურობა შეუძლებელია.

აბსურდამდე დაყვანა (Reductio ad Absurdum). ფილოსოფოსები ხშირად ცდილობენ თავიანთი პოზიციის განმტკიცებას აბსურდამდე დაყვანის მეთოდის მეშვეობით. ამ მეთოდის საშუალებით ისინი აჩვენებენ, რომ მათი დებულების საპირისპირო დებულებას აბსურდამდე მივყავართ. სააზროვნო ექსპერიმენტი წარსულში მოგზაურობის შესახებ ამ მეთოდის გამოყენების მაგალითია: თავდაპირველად ჩვენ დავუშვით, რომ წარსულში მოგზაურობა შესაძლებელია. მაგრამ მსჯელობის შედეგად ჩვენ ვაჩვენებთ, რომ ეს დაშვება წარმოშობს აბსურდულ სიტუაციას: ადამიანმა შეიძლება იმოგზაუროს წარსულში და შემთხვევით მოკლას ბაბუა (იხ. ქვემოთ დავალება 2). ასეთ შემთხვევაში, ერთსა და იმავე დროს, ეს ადამიანი არსებობს (მან ხომ წარსულში იმოგზაურა) და არც არსებობს (მან ხომ შემთხვევით მოკლა თავისი ბაბუა და ე.ი. არც გაჩენილა). მაგრამ შეუძლებელია, რომ ადამიანი არსებობდეს და ამავე დროს არც არსებობდეს. ეს აბსურდია. ე.ი. ჩვენმა დაშვებამ, რომ წარსულში მოგზაურობა შესაძლებელია, აბსურდამდე მიგვიყვანა. ეს იმას ნიშნავს, რომ ჩვენი დაშვება არასწორი იყო და რომ საპირისპიროა სწორი: წარსულში მოგზაურობა შეუძლებელია.

ლოგიკური შეცდომები

ლოგიკური შეცდომა მსჯელობის დროს დაშვებული შეცდომაა. ზოგიერთი ლოგიკური შეცდომა იმდენად გავრცელებულია, რომ მათი სახელებიც კი ჰქვიათ (ძირითადად, ლათინურად). როგორც წესი, ფილოსოფოსები ამ შეცდომებს ხშირად არ უშვებენ, თუმცა ისინი ხშირად უთითებენ ხოლმე მათზე. ქვემოთ მოცემულია ყველაზე გავრცელებული ლოგიკური შეცდომები:

მტკიცების სიმძიმის ოპონენტზე გადატანა (Argumentum ad ignorantiam). აღნიშნული ლოგიკური შეცდომა მაშინ იჩენს თავს, როდესაც საკუთარი დებულების დამტკიცების ნაცვლად ერთი პირი (A) ავალდებულებს მეორეს (B-ს), რომ მისი (A-ს) დებულება უარყოს (A-ს დებულების საპირისპირო დებულება ამტკიცოს). ამით A-ს „მტკიცების სიმძიმე“ B-ზე გადააქვს. მაგალითად, ღმერთის არსებობის

დასაბუთების ნაცვლად, A მოითხოვს თანამოსაუბრისგან, დაამტკიცოს, რომ ღმერთი არ არსებობს. ამ ლოგიკური შეცდომის თანახმად, დებულება ჭეშმარიტია მხოლოდ იმიტომ, რომ ჯერ ნაჩვენები არ არის მისი მცდარობა. მაგრამ ეს ასე არ არის. ასეთი ტიპის ლოგიკური შეცდომის მაგალითია: „ჩვენ არ გაგვაჩნია მტკიცებულებები საიმისოდ, რომ განვაცხადოთ, რომ უცხოპლანეტელები დედამიწას არ სტუმრობენ. შესაბამისად, უცხოპლანეტელები არსებობენ და ისინი დედამიწას სტუმრობენ.“

დაუსაბუთებელი ნანამძღვრის შეცდომა (*petitio principii*). ასეთ შემთხვევაში ის, ვინც შეცდომას უშვებს, დაუსაბუთებლად იღებს იმას, რის დასაბუთებასაც ცდილობს. ასეთ დროს არგუმენტად გამოიყენება თვითნებურად აღებული წინადადებები, რომლებიც თითქოს მოსაუბრის დებულებას ასაბუთებენ. სინამდვილეში კი ეს „არგუმენტები“ უკვე გულისხმობენ იმას, რისი „დამტკიცებაც“ მოსაუბრეს სურს. მაგალითად, თუკი ღმერთის არსებობის დასამტკიცებლად ადამიანი ამბობს, რომ „ასე წერია წმინდა წიგნებში, ხოლო წმინდა წიგნი ღმერთის სიტყვაა“, მაშინ იგი უკვე წინასწარ უშვებს იმას, რომ ღმერთი არსებობს. ასევე, თუკი ვინმე ამტკიცებს, რომ „C წამალი ინვესტს ძილს იმიტომ, რომ მას სედატიური (დამაძინებელი) თვისებები აქვს“, იგი უშვებს დაუსაბუთებელი ნანამძღვრის შეცდომას, რადგან სინამდვილეში უკვე წინასწარ (დამტკიცებამდე) უშვებს, რომ C წამალს დამაძინებელი თვისებები აქვს.

პიროვნების წინააღმდეგ მიმართული არგუმენტი (*Argumentum ad hominem*). ამ შეცდომას უშვებენ მაშინ, როდესაც თანამოსაუბრის პირადი თვისებები მის დასკვნებზე გადააქვთ. მაგალითად, იმ შემთხვევაში, თუკი ადამიანს ეუბნებიან: „თქვენი დასკვნები მორალის შესახებ არასწორია, რადგან ამორალური ადამიანი ხარო.“

აქ, ასევე, გათვალისწინებული უნდა იქნეს შემდეგი გარემოება: თუკი თანამოსაუბრემ გარკვეულ საკითხთან დაკავშირებით თვალსაზრისი შეიცვალა, ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ის, რასაც იგი ახლა ფიქრობს, არასწორია. თუკი A წინააღმდეგობაში მოვიდა საკუთარ თავთან, აქედან არ გამომდინარეობს ის, რომ მისი მსჯელობა **მოცემულ მომენტში** არ არის ჭეშმარიტი. მაგალითად, თუკი პიროვნება ადრე მხარს უჭერდა ომს, ხოლო შემდეგ მისი კრიტიკა დაიწყო, ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ამის გამო ომის მისეული კრიტიკა უსაფუძვლოა. მის მიერ ადრე ომის მხარდაჭერა და ამჟამინდელი კრიტიკა ერთმანეთთან ლოგიკურ კავშირში არაა (შესაძლოა, ომის წინააღმდეგ მის მიერ მოყვანილი არგუმენტები ერთობ საფუძვლიანიც იყოს). ის, რომ ამ ადამიანმა შეცვალა საკუთარი პოზიცია, წარმოადგენს **ფაქტს ამ პიროვნების** შესახებ, მაგრამ ეს **არ ეხება** მის მიერ წარმოდგენილი **არგუმენტების სიძლიერეს.**

შესაძლოა, წარმოიქმნას ისეთი ვითარება, როდესაც თანამოსაუბრეს ეკითხებიან, სწამს თუ არა მას ის, რასაც ამბობს. ამ შემთხვევაში უნდა გვახსოვდეს, რომ ინდივიდის მიერ მის მიერ გამოთქმული დებულებების რწმენა არაფერს გვეუბნება თავად ამ დებულებების ჭეშმარიტება-მცდარობის შესახებ. პლატონის დიალოგში „სახელმწიფო“ სოკრატე ათენელ თრაზიმახეს ესაუბრება. ერთ-ერთ მომენტში იგი ეკითხება თრაზიმახეს, სწამს თუ არა მას საკუთარი არგუმენტის. თრაზიმახეს პასუხი ასეთია: „რა მნიშვნელობა აქვს შენთვის, მწამს თუ არა მე ის? თავად არგუმენტს რად არ შეამოწმებ?“

თეზისის შეცვლა. ეს ლოგიკური შეცდომა მაშინ ხდება, როდესაც უარყოფენ სრულიად სხვა არგუმენტს და არა იმ არგუმენტს, რომელიც სინამდვილეში თანამოსაუბრეს ჰქონდა. ამ დროს ხდება ოპონენტის თვალსაზრისის შეგნებული დამახინჯება, გადაჭარბება ან, უბრალოდ, არასწორი ინტერპრეტაცია. წარმოვიდგინოთ შემდეგი მაგალითი: დავუშვათ, რომ ჩვენ ვაცხადებთ, რომ არ არსებობს თავისუფალი ნება, რადგან ჩვენი გადანყვეტილებები განსაზღვრულია მემკვიდრეობითი და გარემო ფაქტორებით. თუ ჩვენი არგუმენტის საპასუხოდ ოპონენტი მიგვითითებს, რომ ადამიანებს შეუძლიათ აირჩიონ, თუ რა გააკეთონ, მაშინ იგი ცვლის ჩვენს თეზისს. ჩვენ არ ვამტკიცებდით იმას, რომ ადამიანები არჩევანს არ აკეთებენ. ჩვენ ვამტკიცებდით იმას, რომ ადამიანთა არჩევანი განსაზღვრულია მემკვიდრეობითი და გარემო ფაქტორებით. ამრიგად, ჩვენ გამოვთქვით X დებულება, ხოლო ოპონენტი ისე იქცევა, თითქოს ჩვენ Y დებულება გამოგვეთქვას.

ყალბი დილემა. აღნიშნული ლოგიკური შეცდომა წარმოიშობება მაშინ, როდესაც ამტკიცებენ, რომ არსებობს ორი არჩევანი, ხოლო სინამდვილეში მათი რიცხვი ორზე მეტია. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, აღნიშნული ლოგიკური შეცდომის დროს ხდება არსებული ვითარების გამარტივება და შესაძლო ალტერნატივების ორ ალტერნატივამდე დაყვანა. ასეთი მცდარი მსჯელობის ნიმუშია: „A-მ კაპიტალიზმი გააკრიტიკა და, მაშასადამე, A კომუნისტია.“ აღნიშნული მსჯელობის დროს მიიჩნევა, რომ არსებობენ კაპიტალიზმის მომხრეები, ან მოწინააღმდეგეები, რომლებიც აუცილებლად კომუნისტები უნდა იყვნენ, რაც სწორი არ არის. შესაძლოა, ადამიანი მწვავედ აკრიტიკებდეს კაპიტალიზმს და ამავე დროს, საერთოდ არ იყოს კომუნისტი. უფრო მეტიც, იგი, შესაძლოა, კომუნიზმსაც ისეთივე სიმწვავეთ აკრიტიკებდეს.

ემოციებზე მითითება. ამ ლოგიკური შეცდომის დროს ცდილობენ საკუთარი დებულების მტკიცებას ემოციებზე მითითებით (თანაგრძნობის, შიშის, ბრაზის და ა.შ. აღძვრა თანამოსაუბრეში), მაგალითად, თუკი ეცდებიან ღმერთის არსებობის დასაბუთებას შემდეგი დებულებით: „თუკი არ ირწმუნებ, რომ ღმერთი არსებობს, მაშინ სიკვდილის შემდეგ მარადიულ სასჯელს დაიმსახურებ.“ ასეთ შემთხვევაში არგუმენტის მოყვანას კი არ ცდილობენ, არამედ თანამოსაუბრის დაშინებას.

წითელი ქაშაყი ანუ საუბარში შეუსაბამო მომენტის შემოტანა²³ (*ignoratio elenchi*). როგორც განსაზღვრებიდან ნათელია, თუკი მოსაუბრე ცდილობს (ცნობიერად თუ გაუცნობიერებლად), თავის მსჯელობაში შეუსაბამო მომენტები შეიტანოს, მაშინ ის აღნიშნულ ლოგიკურ შეცდომას უშვებს. ჩვენს მიერ ზემოთ განხილული შეცდომებიდან ბევრი შეიძლება მივაკუთვნოთ ამ შეცდომათა ამ ჯგუფს. ასეთი მცდარი მსჯელობის ნიმუშია, მაგალითად, ისეთი შემთხვევა, როდესაც იმის ნაცვლად, რომ ვამტკიცოთ, რომ „A-მ საშინელი თაღლითობა ჩაიდინა“, ჩვენ ვამტკიცებთ, რომ „A-ს მიერ ჩადენილი თაღლითობა საშინელია.“ იმის ნაცვლად, რომ გავარკვიოთ, A-მ მართლაც ჩაიდინა თუ არა, თაღლითობა, ჩვენ თავად ქმედების ბუნებაზე ვინყებთ საუბარს ანუ ვცვლით თეზისს და ერთის ნაცვლად სხვა რამეს ვამტკიცებთ.

²³ ძლიერი სუნის მქონე შებოლილი ქაშაყი მონადირე ძაღლებისთვის კვალის ასარევად გამოიყენებოდა ხოლმე.

რა პრაქტიკული სარგებლობა შეიძლება მივიღოთ ფილოსოფიისგან?

ფილოსოფიის შესახებ გავრცელებული ერთ-ერთი მცდარი წარმოდგენის თანახმად, ის პრაქტიკულ სფეროში ნაკლებად გამოყენებადი, ან სულაც საერთოდ გამოუყენებელი დისციპლინაა. რა თქმა უნდა, ეს ასე არ არის. გარდა იმისა, რომ მსოფლიოს უნივერსიტეტებში არსებობს ფილოსოფიური ფაკულტეტები და დეპარტამენტები, სადაც ადამიანთა საგრძნობი რაოდენობაა დასაქმებული, ფილოსოფია, შესაძლოა, ერთობ სასარგებლო აღმოჩნდეს ადამიანისთვის იმ შემთხვევაშიც, თუკი იგი კარიერის გაგრძელებას ფილოსოფიის მიმართულებით არ გეგმავს.

როგორც წესი, ფილოსოფიის შემსწავლელ სტუდენტებს საკმაოდ კარგად აქვთ განვითარებული ანალიტიკური და კრიტიკული აზროვნება. მათ უმუშავდებათ ლოგიკური, მწყობრი აზროვნების უნარი. ეს მათ მნიშვნელოვნად ეხმარება მათ როგორც პრობლემების ანალიზსა და გადაჭრაში, ასევე, სხვებთან კომუნიკაციის დამყარებაში. ეს უნარები კი თანამედროვე სამყაროში საკმაოდ მნიშვნელოვნად მიიჩნევა შრომის ბაზარზე. ფილოსოფიურ საკითხებზე ფიქრის შედეგად ინდივიდის ლოგიკური აზროვნება იხვეწება: იგი უკეთ ამჩნევს მცირე განსხვავებასა და ნიუანსებს სხვადასხვა საკითხების განხილვისას, რაც გაუჩვეველი გონებისთვის ძნელი შესამჩნევია. გარდა ამისა, ფილოსოფიურად კარგად გავარჯიშებული გონება იოლად აფიქსირებს მსჯელობაში დაშვებულ შეცდომებს, ნაკლებად ხდება დოგმატიზმისა და ცრურწმენების ტყვე. ფილოსოფია მოითხოვს ობიექტურობას, გონივრულობასა და ღიაობას. ეს თვისებები და კრიტიკული აზროვნების უნარი, რომელიც ფილოსოფიის შესწავლის შედეგად ვითარდება, ეფექტურად შეიძლება იქნეს გამოყენებული იმ პრობლემების გადასაჭრელად, რომლებიც ცხოვრებაში საკმაოდ ხშირად იჩენენ ხოლმე თავს.

საკვანძო ცნებები და პიროვნებები

მსოფლმხედველობა

დოგმატური მსოფლმხედველობა

კრიტიკული მსოფლმხედველობა

აპეირონი

ანთროპომორფიზმი

თეოლოგია (ღვთისმეტყველება)

ემპირიული (ფაქტობრივი) მტკიცებულებები

ემპირიული (ფაქტობრივი) რეალობა

ინტერდისციპლინური მიდგომა / ინტერდისციპლინურობა

მეტაფიზიკა / ონტოლოგია

ეპისტემოლოგია

ეთიკა / მორალის ფილოსოფია

ესთეტიკა

სოციალური ფილოსოფია

პოლიტიკური ფილოსოფია

ლოგიკა

კონტინენტური ფილოსოფია

ანალიზური ფილოსოფია

მეცნიერების ფილოსოფია

კომპიუტერულ მეცნიერებათა ფილოსოფია

ფემინისტური ფილოსოფია / ფემინიზმი

არგუმენტი

კონტრარგუმენტი

სოკრატული მეთოდი

ცნება

მცნება

ცნების შინაარსი

სააზროვნო ექსპერიმენტი

აბსურდამდე დაყვანა (*Reductio ad absurdum*)

ლოგიკური შეცდომა

მტკიცების სიმძიმის ოპონენტზე გადატანა (*Argumentum ad ignorantiam*)

დაუსაბუთებელი წანამძღვრის შეცდომა (*Petitio principii*)

პიროვნების წინააღმდეგ მიმართული არგუმენტი (*Argumentum ad hominem*).

თეზისის შეცვლა

ყალბი დილემა

ემოციებზე მითითება

წითელი ქაშაყი ანუ საუბარში შეუსაბამო მომენტის შემოტანა (*ignoratio elenchi*)

ხამურაბი

ჰომეროსი

ჰესიოდე

თალესი

ანაქსიმენე

ანაქსიმანდრე

ჰერაკლიტე

პითაგორა

ქსენოფანე

სოკრატე

პლატონი

ქსენოფონტი (=ქსენოფონი)

არისტოტელე

შეკითხვები და დავალებები

- რომელი საკითხებია თქვენს მსოფლმხედველობაში ყველაზე მნიშვნელოვანი? რატომ?
- რას ნიშნავს მსოფლმხედველობა? რა განსხვავებაა დოგმატურ და კრიტიკულ მსოფლმხედველობას შორის?
- როგორ ფიქრობთ, გამორიცხავს თუ არა კრიტიკული მსოფლმხედველობა დოგმატურ მსოფლმხედველობას? თქვენი აზრით, არსებობს თუ არა საერთო შეხების წერტილები ფილოსოფიასა და რელიგიას შორის?
- როგორ განიხილავდნენ სამყაროს პირველი ბერძენი ფილოსოფოსები? რით განსხვავდებოდა მათი მიდგომა რელიგიური მსოფლმხედველობისგან?

როგორი დამოკიდებულება ჰქონდათ მათ რელიგიის მიმართ? რას ნიშნავს სიტყვა „ფილოსოფოსი“?

- რა საერთოა ფილოსოფიასა და მეცნიერებას შორის? რა განსხვავებაა მათ შორის?
- რას ეწოდება ინტერდისციპლინური მიდგომა?
- რა დარგები გამოიყოფა ფილოსოფიაში და რას შეისწავლიან ისინი?
- თქვენი აზრით, ფილოსოფიის რომელ დარგებს განეკუთვნებიან ქვემოთ მოცემული შეკითხვები?
 - ✓ რამდენად გვაქვს მორალური ვალდებულებები იმ ადამიანების მიმართ, რომლებსაც არ ვიცნობთ? ასევე, რამდენად გვაქვს მორალური ვალდებულებები ისეთი ცოცხალი არსებების მიმართ, რომლებიც ადამიანები არ არიან? დაბოლოს, გვაქვს თუ არა მორალური ვალდებულება ჩვენს ირგვლივ არსებული ფიზიკური გარემოს მიმართ?
 - ✓ რა წარმოადგენს ხელისუფლების ეთიკურად გამართლებულ ფუნქციებს? როგორი უნდა იყოს ხელისუფლების „მასშტაბი“? მმართველობის რომელი ფორმაა საუკეთესო? რა კავშირი არსებობს რელიგიასა და სახელმწიფოს შორის? ამ შეკითხვებზე გაცემული პასუხები ერთმანეთისაგან განასხვავებს კონსერვატორებსა და ლიბერალებს, კომუნისტებსა და კაპიტალიზმის მომხრეებს, დემოკრატებს, ავტოკრატებს და თეოკრატებს და ა. შ.
 - ✓ აქვთ თუ არა ადამიანებს ბუნებრივი უფლებები? თუკი აქვთ, მაშინ საიდანაა ეს ჩვენთვის ცნობილი? საიდან მომდინარეობენ ეს უფლებები? უნდა მიენიჭოს თუ არა ერთი ადამიანის უფლებებს უპირატესობა მეორე ადამიანის უფლებებთან შედარებით?
 - ✓ არსებობს თუ არა ღმერთი? ქმნის თუ არა რაიმე განსხვავებას მისი არსებობა-არარსებობის საკითხი?
 - ✓ ამართლებს თუ არა მიზანი საშუალებას?
 - ✓ რას წარმოადგენს ადამიანის თვითობა? არის თუ არა ინდივიდი უფრო მეტი, ვიდრე მისი ფიზიკური სხეული? ნამდვილად აქვთ თუ არა ინდივიდებს თავისუფალი ნება?
 - ✓ რა არის ჭეშმარიტება? მშვენიერება? ხელოვნება?
 - ✓ შესაძლებელია თუ არა რაიმეს ცოდნა აბსოლუტური სიცხადითა და უეჭველობით?
 - ✓ აქვს თუ არა სამყაროს მიზანი? აქვს თუ არა მიზანი სიცოცხლეს? არსებობს თუ არა წესრიგი კოსმოსში იმისდა მიუხედავად, თუ რას ფიქრობენ ადამიანები ამის შესახებ?
 - ✓ რა არის დრო?
 - ✓ შეიძლება თუ არა რაიმე მომხდარიყო ე. წ. „დიდ აფეთქებამდე“?
- გაიხსენეთ კინოფილმი „მატრიცა“. რა სახის ფილოსოფიური შეკითხვები იჩენს თავს ამ კინოფილმში? კიდევ რომელ ფილმს დაასახელებდით, რომელშიც ფილოსოფიური პრობლემებია წარმოჩენილი?
- რა განსხვავებაა კონტინენტურ და ანალიზურ ფილოსოფიას შორის?

- რატომ არის არგუმენტი/არგუმენტირება ასეთი მნიშვნელოვანი ფილოსოფიისთვის? როგორ ფიქრობთ, რას ვემყარებით არგუმენტირების/რაიმეს დასაბუთების დროს?
- რა განსხვავებაა ცნებასა და მცნებას შორის? რას ნიშნავს ცნების შინაარსი? რატომ დავობენ ფილოსოფოსები ცნებების მნიშვნელობის შესახებ?
- შეეცადეთ, მოიფიქროთ ისეთი დებულება, რომელსაც აბსურდამდე დაყვანის მეთოდის მეშვეობით უკუაგდებთ.
- ჩამოთვალეთ ძირითადი ლოგიკური შეცდომები და შეეცადეთ, მოიფიქროთ (ან გაიხსენოთ) შესაბამისი მაგალითები.
- ამ თემის გაცნობის შემდეგ რას ფიქრობთ ფილოსოფიის შესახებ? როგორ ფიქრობთ, საჭიროა თუ არა ფილოსოფიის გარკვეული ხარისხით ცოდნა თქვენი სპეციალობისთვის? უნდა ისწავლებოდეს თუ არა ფილოსოფია სკოლაში?

დავალბა 1: „იუთუბზე“ უყურეთ ვიდეოს „რა არის შავი ხვრელის შიგნით?“ <https://youtu.be/TqjVG0Qa-08> (საჭიროების შემთხვევაში ჩართეთ ქართული სუბტიტრები cc ლილაკის გამოყენებით). როგორ ფიქრობთ, რა საკითხები/პრობლემები შეიძლება არსებობდეს, რომელთა შესწავლის დროსაც საჭირო იქნება ფილოსოფოსებისა და სხვადასხვა მეცნიერებების წარმომადგენელთა ურთიერთთანამშრომლობა?

დავალბა 2: „იუთუბზე“ უყურეთ ვიდეოს „ბაბუის პარადოქსი“: <https://youtu.be/19zi0fLt-vg> (საჭიროების შემთხვევაში ჩართეთ ქართული სუბტიტრები cc ლილაკის გამოყენებით). მოყვანილი არგუმენტების გათვალისწინებით, როგორ ფიქრობთ, რამდენად შესაძლებელია წარსულში მოგზაურობა? მომავალში მოგზაურობა? სხვა სააზროვნო ექსპერიმენტებისთვის, რომლებისთვისაც ქართულენოვანი სუბტიტრები ხელმისაწვდომია, იხ. შემდეგი ბმულები: სააზროვნო ექსპერიმენტი „ტვინი ხსნარში“: https://youtu.be/U7kkNPYZ_p0; სააზროვნო ექსპერიმენტი „ჩაიდანი“: <https://youtu.be/-gGYasr1J30>

დავალბა 3: ააგეთ მოკლე წარმოსახვითი დიალოგი თქვენსა და სოკრატეს შორის, სადაც შეეცდებით, განსაზღვროთ შემდეგი ცნებები: მშვენიერება, სამართლიანობა, ვალდებულება. თითოეულ შემთხვევაში გამოიყენეთ სამიდან ხუთ განსაზღვრებამდე მაინც (პირველი განსაზღვრება, შემდეგ მისი უარყოფა, კვლავ განსაზღვრება, შემდეგ მისი უარყოფა და ა. შ.).

დავალბა 4: ნაიკითხეთ ინფორმაცია მეთიუ ნეიგლის შესახებ. რა სახის ფილოსოფიური შეკითხვები შეიძლება გაგვიჩნდეს მოცემული შემთხვევის ანალიზისას? რომელი ფილოსოფიური დარგი ცდილობს ამ შეკითხვებზე პასუხის გაცემას?

ამერიკელმა ათლეტმა **მეთიუ ნეიგლმა** (1979-2007 წწ.) 2001 წელს მომხდარი უბედური შემთხვევის შედეგად მოძრაობის უნარი დაკარგა. მედიკოსებმა ნეიგლის

თავის ტვინის ქერქის იმ ნაწილში, რომელიც მოძრაობაზე აგებს პასუხს, მცირე სენსორი ჩანერგეს. სენსორს ჰქონდა უმცირესი ელექტროდები, რომლებიც თავის ტვინის ზედაპირს აღწევდა. ის იღებდა სიგნალებს, რომლებსაც თავის ტვინის ნეირონები გადასცემდნენ და თავის მხრივ, გადასცემდა მათ მონყობილობას, რომელიც ნეიგლის თავზე იყო დამაგრებული.



მეთიუ ნეიგლი კომპიუტერთან

აღნიშნული მონყობილობა კომპიუტერებთან იყო შეერთებული. დროთა განმავლობაში ნეიგლმა ისწავლა ტელევიზორის ჩართვა/გამორთვა, არხების გადართვა, კომპიუტერში პინგ-პონგის თამაში, ელექტრონული ფოსტის გახსნა და სხვა მოქმედებების განხორციელება მათზე ფიქრის მეშვეობით (!) კომპიუტერი ცვლიდა ნეიგლის ტელევიზორში არხებს, ხოლო კომპიუტერი ამას აკეთებდა იმ ელექტრული აქტივობის „გამო“. რომელიც ნეიგლის ტვინში ხდებოდა.

რეკომენდებული ტექსტები

ჰესიოდე, „თეოგონია“, თარგმნა ნიკოლოზ შამუგიაშვილმა. იხ.: მსოფლიო ლიტერატურის ბიბლიოთეკა 17, თბილისი: ბაკურ სულაკაურის გამომცემლობა, 2013 წ., გვ. 7-39. – გადაავლეთ თვალი „თეოგონიის“ ფურცლებს და იმოგზაურეთ ძველ ბერძენთა რელიგიური მსოფლმხედველობის სამყაროში! აუცილებლად გაეცანით შენიშვნებსაც, რომლებიც 209-219-ე გვერდებზეა მოცემული.

ადრეული ბერძნული ფილოსოფია (ორფიკული ტექსტები, შვიდი ბრძენი, ანაქსაგორა), თარგმნა და განმარტებანი დაურთო ლელა ალექსიძემ, „ლარი“, № 1, თბილისი: „ხელოვნება“, 1991 წ., გვ. 117-130. – ცნობები და ფრაგმენტები ბერძნული ფილოსოფიის საწყისების შესახებ.

ჰერაკლიტე, ფრაგმენტები, ძველი ბერძნულიდან თარგმნა ბაჩანა ბრეგვაძემ, „ლარი“, № 1, თბილისი: „ხელოვნება“, 1991 წ., გვ. 99-116. – ანტიკურობის სახელგანთქმული ფილოსოფოსის, ჰერაკლიტეს (დაახლ. ძვ. წ. 540-480 წწ.) თხზულებებიდან შემორჩენილი ფრაგმენტები.

ქსენოფონტი, „მოგონებები სოკრატეზე. სოკრატეს აპოლოგია“. ძველბერძნულიდან თარგმნა, შესავალი წერილი, შენიშვნები და სახელთა საძიებელი დაურთო აკაკი ურუშაძემ, თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1973 წ. – ბერძენი მხედართმთავრისა და ისტორიკოსის ქსენოფონტის (დაახლ. ძვ. წ. 430-350 წწ.) ეს ნაშრომები საინტერესო ცნობებს შეიცავს სოკრატეს შესახებ, რომელიც ქსენოფონტის მასწავლებელი იყო.

ქსენოფონი, „თხზულებანი“, მთარგმნელები: ქეთევან ჯერვალიძე და აკაკი ურუშაძე. თბილისი: ბაკურ სულაკაურის გამომცემლობა, 2013 წ. – ეს იგივე ქსენოფონტია (იხ. წინა ჩანაწერი), რომელიც მისი თხზულებების ახალ გამოცემაში ქსენოფონად იქცა. ☺ ამრიგად, ათენელი ფილოსოფოსი ქსენოფონტი (=ქსენოფონი, Xenophon, დაახლ. ძვ. წ. 430-350 წწ.), რომელიც სოკრატეს მოწაფე იყო, არ უნდა ავურიოთ ქსენოფანე კოლოფონელში (Xenophanes, დაახლ. ძვ. წ. 560-478 წწ.), რომელიც სოკრატეს დაბადებამდე ცხოვრობდა და რომელსაც ეკუთვნის ფრაგმენტები ცისარტყელასა და ღმერთების შესახებ, რომლებიც ამ თემაშია მოცემული. ქსენოფონტის ამ ახალ გამოცემაში სოკრატეზე მოგონებებსა და „აპოლოგიას“ დაემატა, ასევე, დიალოგი „ნადიმი“ (სხვათა შორის, ამავე სახელწოდების დიალოგი პლატონსაც აქვს დანერგილი).

პლატონი, „ადრეული დიალოგები“, ნიგნი 2, ძველი ბერძნულიდან თარგმნა ბაჩანა ბრეგვაძემ, თბილისი: ბაკურ სულაკაურის გამომცემლობა, 2013 წ. – ამ ნიგნში იხილავთ პლატონის ადრეულ დიალოგს „სოკრატეს აპოლოგია“, რომელშიც მოცემულია სოკრატეს თავდაცვითი სიტყვა სასამართლოზე.

Marc Van De Mieroop, *Philosophy before the Greeks. The Pursuit of Truth in Ancient Babilonia*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2016. – ჰქონდათ თუ არა ძველ ბაბილონელებს ფილოსოფია? კოლუმბიის უნივერსიტეტის (ნიუ იორკი, აშშ) ისტორიის პროფესორის მარკ ვან დე მიროოპის პასუხი ამ შეკითხვაზე დადებითია. აღნიშნულ ნაშრომში იგი ბაბილონურ ეპისტემოლოგიას განიხილავს.

Early Greek Philosophy. Edited and translated by **André Laks** and **Glenn W. Most**, 9 volumes, Cambridge (MA) and London: Harvard University Press, 2016 (The Loeb Classical Library). – ამ ცხრატომიან – ბერძნულ და ინგლისურენოვან – გამოცემაში შესულია ძველ ბერძენ ფილოსოფოსთა ფრაგმენტები (თალესიდან სოფისტებამდე).

ინტერნეტ-რესურსები

The Internet Encyclopedia of Philosophy, <http://www.iep.utm.edu> – ინგლისურენოვანი ფილოსოფიური ენციკლოპედია, რომლის სტატიებიც, ძირითადად, სპეციალისტების მიერ არის დაწერილი (ანალიზური ფილოსოფიის პერსპექტივიდან). დამწყებისთვის, შესაძლოა, ოდნავ რთული აღმოჩნდეს, თუმცა, საერთო ჯამში, საკმაოდ სასარგებლო რესურსია.

Stanford Encyclopedia of Philosophy, <http://plato.stanford.edu/> – სტენფორდის ფილოსოფიური ენციკლოპედია ინგლისურენოვან სივრცეში, ალბათ, ყველაზე პრესტიჟულია. ენციკლოპედიის სტატიები დარგის ექსპერტების მიერ არის დაწერილი და ისინი გარკვეული პერიოდულობით ახლდება. წინა წყაროსგან განსხვავებით, სტატიები აქ უფრო რთული ენითაა დაწერილი.

Philosophy Bites, <https://philosophybites.com/> – ძალიან საინტერესო ვებ-გვერდი, სადაც შეგიძლიათ, მოუსმინოთ თანამედროვე ფილოსოფოსების ინტერვიუებს სხვადასხვა საკითხთან დაკავშირებით (ინგლისურ ენაზე).

Information Philosophie, <https://www.information-philosophie.de/> – ამავე სახელწოდების მქონე ფილოსოფიური ჟურნალის გერმანულენოვანი ვებ-გვერდი. შეიცავს მრავალ საინტერესო სიახლეს, ძირითადად, გერმანულენოვანი ფილოსოფიური სივრცის შესახებ.

UNESCO Philosophy

<https://en.unesco.org/themes/social-transformations/most/philosophy> – ფილოსოფიისადმი მიძღვნილი გვერდი იუნესკოს (გაერთიანებული ერების განათლების, მეცნიერებისა და კულტურის ორგანიზაცია) ვებ-გვერდზე.

Richard Kraut, "Socrates", *Encyclopedia Britannica*, 23 Dec. 2020, <https://www.britannica.com/biography/Socrates> – საინტერესო სტატია სოკრატეს ცხოვრებისა და მისი შეხედულებების შესახებ.

2. პოლიტიკური ფილოსოფიის საგანი¹

უკანასკნელი ცვლილების თარიღი: 10.12.2022

- უნდა არსებობდეს თუ არა სახელმწიფო?
- პოლიტიკური საზოგადოების ან სახელმწიფოს რომელი ფორმაა საუკეთესო?
- არსებობს თუ არა ადამიანთა ბუნებრივი უფლებები, რომლებსაც ყველა ხელისუფლებამ პატივი უნდა სცეს?
- რამდენად ლეგიტიმურია (კანონიერია) მოქალაქეთა დაჯარიმება და მათი დაპატიმრება? რა წარმოადგენს ჯარიმისა და დაპატიმრების მიზანს: დასჯა, შეკავება თუ დამნაშავეის რეაბილიტაცია?
- არის თუ არა სამართლიანი ხელისუფლების მიერ საკუთარი მოქალაქეების თავისუფლების შეზღუდვა? თუკი ეს სამართლიანია, მაშინ რა ხარისხით შეიძლება ამ შეზღუდვის განხორციელება?
- თანაბრად უნდა იქნეს თუ არა განაწილებული მატერიალური სიკეთეები?² თუ ისინი მოთხოვნილებების საფუძველზე უნდა განაწილდნენ? ან იქნებ საჭიროა მათი განაწილება დამსახურების მიხედვით? თუ უნდა გავითვალისწინოთ ის, თუ ვინ იღებს მათ შექმნაში მონაწილეობას? უნდა გავითვალისწინოთ თუ არა მათი განაწილების პროცესში ის ფაქტორი, რომ მატერიალურ სიკეთეებს სხვადასხვა ადამიანები განსხვავებული ხარისხით ფლობენ? თუ რაიმე სხვა კრიტერიუმს უნდა დავეყრდნობოთ?

ზემოთ მოცემული შეკითხვები პოლიტიკური ფილოსოფიის ძირითად კითხვებს წარმოადგენს. ამ ქვეთავში ჩვენ შევეცდებით, გავარკვიოთ, თუ რა წარმოადგენს პოლიტიკური ფილოსოფიის შესწავლის საგანს. ჩვენ ვნახავთ, რომ ცალსახა პასუხი არც ამ შეკითხვაზე არსებობს ☹.

რატომ სვამენ ფილოსოფოსები შეკითხვებს. კონსენსუსი და ფილოსოფიური კრიტიკა

ხელისუფლება, სახელმწიფო, კანონები, სასამართლო და სხვა ინსტიტუტები³ არ არის უბრალო მოცემულობა: იყო დრო, როდესაც ისინი არ არსებობდნენ. შესაბამისად,

¹ შდრ. Robert B. Talisse, *Engaging Political Philosophy. An Introduction*. New York / London: Routledge, 2016, წინასიტყვაობა და I თავი; Brooke Noel Moore, Kenneth Bruder, *Philosophy. The Power of Ideas*, 10th edition, McGraw-Hill, 2019, გვ. 252.

² იგულისხმება საზოგადოებაში არსებული მატერიალური დოვლათი, ერთი სიტყვით, ის რესურსები, რომლებიც საზოგადოების წევრებს საკუთარი მოთხოვნილებების დასაკმაყოფილებლად ესაჭიროებათ.

³ სოციალური ინსტიტუტი – ის, რაც დამკვიდრებულია საზოგადოებაში და დროსა და სივრცეში მეორდება. სოციალური ინსტიტუტებია სახელმწიფო, სასამართლო, ჯარი, პოლიცია, უნივერსიტეტი და ა.შ. მაგალითად, ჯარი სოციალური ინსტიტუტია და ის თავის თავში გულისხმობს არა მხოლოდ ჯარისკაცებს და გენერლებს, არამედ მათი ქცევის წესებს, მათ უფლებებსა და ვალდებულებებს, ანუ მათ ფუნქციებს, მათი უნიფორმისა და სხვა ატრიბუტიკის (სიმბოლოების ჩათვლით). პოლიციაც სოციალური ინსტიტუტია, რომელიც ჯარისგან განსხვავებულია: პოლიციას აქვს თავისი განსხვავებული ფუნქციები, რომლებიც

ხელისუფლება, სახელმწიფო, კანონები, სასამართლო, ჯარი და სხვ. ინსტიტუტები ადამიანების მიერაა შექმნილი. უფრო მეტიც, ისინი უცვლელნი არ არიან. ქართული სახელმწიფო 1922 წელს (საბჭოთა საქართველო) განსხვავდებოდა იმ სახელმწიფოსგან, რომელიც არსებობდა 1919 წელს (დამოუკიდებელი საქართველო), ხოლო ისინი, თავის მხრივ, განსხვავდებიან 2022 წელს არსებული სახელმწიფოსგან. იგივე შეიძლება ითქვას სხვა სოციალური ინსტიტუტების შესახებაც: ხელისუფლების, სასამართლოს, კანონების და სხვა ინსტიტუტების შინაარსი, სხვადასხვა გარემოებათა გამო, დროთა განმავლობაში იცვლება. ეს იმას ნიშნავს, რომ იცვლება ადამიანთა დამოკიდებულება მათ მიმართ. XXI საუკუნის ადამიანებს განსხვავებული წარმოდგენები აქვთ ხელისუფლებასა და სახელმწიფოზე, ვიდრე XVIII საუკუნეში მცხოვრებ ადამიანებს.

როგორც წინა თემაში აღვნიშნეთ, მცდარია ის შეხედულება, რომლის თანახმად, ფილოსოფია არ იცვლება. სოციალური სამყაროს (და ადამიანების) ცვლილებასთან ერთად, ფილოსოფიური შეხედულებებიც იცვლება. ამრიგად, **სახელმწიფოსთან, ხელისუფლებასთან, სამართლიანობასთან, თანასწორობასთან, თავისუფლებასთან, ძალაუფლებასთან და სხვა მსგავს საკითხებთან დაკავშირებული ფილოსოფიური შეკითხვები და მათზე პასუხებიც არაა უცვლელი.** დროთა განმავლობაში ჩნდება ახალი კითხვები და ახალი პასუხები, განსხვავებული პერსპექტივები და მიდგომები. ადამიანები დღესაც კამათობენ იმის შესახებ, თუ რა არის თანასწორობა, თუ რას მოითხოვს სამართლიანობა, რა ხდის ადამიანს თავისუფლად, ვინ უნდა იყოს ის, ვინც ბრძანებებს გასცემს და ა.შ.

წინა თემაში, ჩვენ, ასევე, აღვნიშნეთ, რომ ფილოსოფია კრიტიკული მსოფლმხედველობაა: ფილოსოფოსები სვამენ ისეთ შეკითხვებს, რომლებსაც დოგმატური მსოფლმხედველობის მქონე ადამიანი არ დასვამს. მაგრამ ეს იმიტომ არ ხდება, რომ ფილოსოფოსებს უბრალოდ კამათი უყვართ. ფილოსოფოსები მიიჩნევენ, რომ ერთსულოვნება ხშირად განსხვავებული აზრის უგულვებელყოფით, ჩახშობით და ეჭვების უკუგდებათ მიიღწევა. ასე რომ, კონსენსუსი (თანხმობა) ფილოსოფოსისთვის შესაძლოა, შემაშფოთებელიც კი იყოს, თუკი ფილოსოფოსი ეჭვს შეიტანს, რომ ეს კონსენსუსი არარაციონალური (არაგონივრული, მაგალითად, ემოციური) და ძალადობრივი გზითაა მიღწეული. ასე რომ, ყალბ კონსენსუსთან დაპირისპირება ფილოსოფოსის ერთ-ერთ მიზანს წარმოადგენს. ეს კი მიიღწევა კრიტიკული შეკითხვების დასმით და თვით ჩვენს საფუძველმდებარე რწმენებსა და შეხედულებებში ეჭვის შეტანით.

მაგალითად, გიფიქრიათ თუ არა ოდესმე, რამდენად საჭიროა სახელმწიფოს არსებობა? ჩვენ სახელმწიფოში ვიბადებით და ვიზრდებით. ამ საკითხზე სკოლებში იშვიათად მსჯელობენ ხოლმე, ამიტომაც, ჩვენ ვფიქრობთ, რომ სახელმწიფო ისეთი მოცემულობაა, რომელიც აუცილებლად უნდა არსებობდეს. მაგრამ არის კი ეს სინამდვილეში ასე? მაშ ასე, ერთ-ერთი სიახლე თქვენთვის, შესაძლოა, იყოს ის, რომ ფილოსოფიაში ასეთი შეკითხვები ჩვეულებრივი მოვლენაა. იყო დრო, როდესაც სახელმწიფო საერთოდ არ არსებობდა. შემდგომში კი მისი ფორმები საკმაოდ იცვლებოდა. ეს იმას ნიშნავს, რომ სახელმწიფო არ არის უცვლელი მოცემულობა და ზოგიერთი

კანონებით რეგულირდება და ეს ფუნქციები მყარი და დადგენილია. სოციალური ინსტიტუტი არის, ასევე, მოდა, მისაღება, ფული, ქორწილი და ა.შ. მისაღება სოციალური ინსტიტუტია, რადგან დამკვიდრებულია საზოგადოებაში როგორც ქცევის წესი, რომელსაც კონკრეტული ფორმა აქვს (ხელის განვდენა, თავის დაკვრა და ა.შ.). მისაღებას, ასევე, გააჩნია სოციალური ფუნქცია: ის გამოხატავს ურთიერთპატივისცემას, ნდობას და ა.შ. სოციალურ ინსტიტუტს წარმოადგენს ფულიც, რადგან მას აქვს თავისი ფუნქცია – შეასრულოს შუამავლის რგოლი მომხმარებელსა და საქონელს შორის – და აქვს თავისი დადგენილი ფორმაც: ყველა ქვეყანას თავისი ვალუტა გააჩნია, რომელიც მოცემულ საზოგადოებაშია აღიარებული. როგორც ვხედავთ, სოციალურ ინსტიტუტად შეიძლება ჩაითვალოს ყველაფერი, რაც მოცემული საზოგადოების შიგნით დამკვიდრებული და მიღებული, ანუ ინსტიტუციონალიზებულია.

მოაზროვნე თვლის, რომ მის გარეშე ადამიანთა საზოგადოება გაცილებით უფრო უკეთ იქნება ორგანიზებული.

მაგრამ თუკი ჩვენ უკვე ვფლობთ ჭეშმარიტებას რალაც საკითხის შესახებ? მაგალითად, თუკი ჩვენ ვიცით, რომ დემოკრატია მმართველობის საუკეთესო ფორმაა, მაშინ რა აზრი აქვს ეჭვის შეტანას ამ დებულებაში? ფილოსოფოსები არა მხოლოდ იმას აყენებენ ეჭვქვეშ, რაზეც საყოველთაო თანხმობა არ არსებობს, არამედ იმასაც, რაზეც ადამიანები დიდნილად თანხმდებიან. რა არის ამის მიზანი?

აქ ჩვენ ერთმანეთისგან უნდა განვასხვაოთ ცოდნის მიღება (გაგება) და ცოდნის შენარჩუნება. ფილოსოფოსები ფიქრობენ, რომ კრიტიკული მიდგომის გარეშე თვით ჭეშმარიტი დებულებებიც კი, შესაძლოა, ყალბ დებულებებად გადაგვარდეს. ეს იმიტომ, რომ კრიტიკული შეკითხვების დასმის გარეშე, არსებობს იმის საფრთხე, რომ ჩვენ დაგვაგინყდეს ის **არგუმენტები**, რომლებიც ჩვენი რწმენების საფუძველს ქმნიან (მაგალითად, არგუმენტი იმის შესახებ, თუ რატომაა დემოკრატია მმართველობის სხვა ფორმებზე უფრო უკეთესი). **ფილოსოფიური კრიტიკის გარეშე ჩვენი შეხედულებები ადვილად შეიძლება გადაიქცეს დოგმებად.** ფილოსოფია არა მხოლოდ გვეხმარება ჭეშმარიტების პოვნაში, არამედ მის შენარჩუნებაშიც გვინყობს ხელს. შესაბამისად, ძალზე მნიშვნელოვანია ის, რომ ჩვენ ფილოსოფიურად გავაკრიტიკოთ ჩვენი ყველაზე ძირითადი, ცენტრალური და გავრცელებული შეხედულებები და იდეალები. ასეთი მიდგომა ყველაზე კარგი საშუალებაა ამ იდეალების გამოსწორებად და განსამტკიცებლად.

ნორმატიული და დესკრიფციული ახსნები

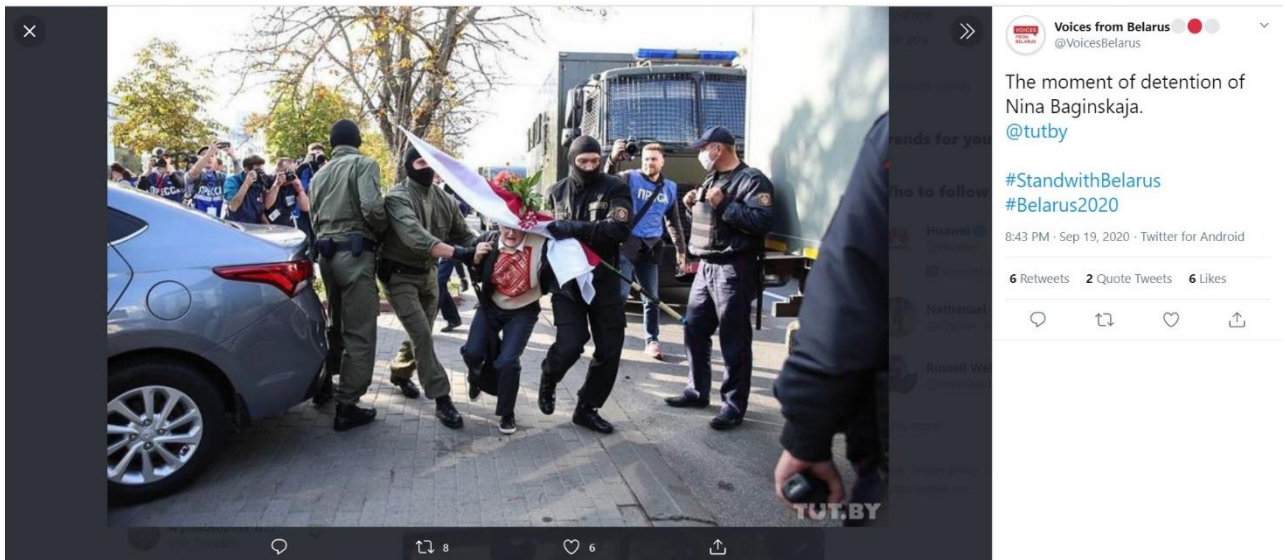
ბუნებრივია, რომ შეკითხვებს მხოლოდ ფილოსოფოსები არ სვამენ. ფიზიკოსებს აინტერესებთ, თუ რატომ ეცემიან სხეულები მიწაზე, ხოლო ქიმიკოსს აინტერესებს, თუ რატომ დნება ყინული. ფიზიკოსები და ქიმიკოსები ცდილობენ, **ახსნან** ეს მოვლენები. ამ მოვლენათა ახსნის მემეგობით მეცნიერებს შემდგომში შეუძლიათ, იწინასწარმეტყველონ ბუნებრივი მოვლენები და ამის მემეგობით – გააკონტროლონ ბუნება. ფილოსოფოსებიც ცდილობენ ახსნას. მაგალითად, მეტაფიზიკოსი ფილოსოფოსები სამყაროს უძირითადესი თვისებების ახსნას ცდილობენ. ისინი შემდეგი სახის შეკითხვებს სვამენ: „რას ნიშნავს, რომ რაიმე არსებობს?“, „რა არის დრო?“, „რას ნიშნავს მიზეზ-შედეგობრივი კავშირი?“ და ა.შ. ის ფილოსოფოსები, რომლებიც ცნობიერებას შეისწავლიან, შემდეგ შეკითხვებს სვამენ: „რატომ არსებობს ცნობიერება?“, „როგორ მუშაობენ ჩვენი შეგრძნებები?“, „რატომ გვესიზმრება სიზმრები?“ და ა.შ. ამ შეკითხვების დასმით და მათზე პასუხების გაცემით ფილოსოფოსები ცდილობენ, ახსნან ეს მოვლენები, ისინი სამყაროს ამა თუ იმ ნაწილის უკეთ გაგებას ესწრაფვიან. შესაბამისად, ფილოსოფიური კვლევის მრავალი სფერო მეცნიერების კონკრეტულ სფეროსთან მჭიდროდაა დაკავშირებული: მაგალითად, თანამედროვე მეტაფიზიკოსები ყურადღებით ადევნებენ თვალს ფიზიკაში მომხდარ სიახლეებს, ხოლო ცნობიერების ფილოსოფოსები ფსიქოლოგებთან და კოგნიტიური მეცნიერების წარმომადგენლებთან ერთად მუშაობენ.

მაგრამ ფილოსოფოსები განსხვავებული სახის შეკითხვებსაც სვამენ. ახსნის გარდა, ფილოსოფოსები რალაცის გამართლებას, მისი მართებულობის, სისწორის დასაბუთებასაც ცდილობენ. ისინი მხოლოდ იმას კი არ კითხულობენ, თუ **როგორ** არსებობენ საგნები და მოვლენები, არამედ იმასაც, თუ როგორი **უნდა** იყვნენ ისინი, არის თუ არა მისაღები არსებობის ის ფორმა, რომელიც მათ დღეს აქვთ. ეს იმას ნიშნავს, რომ ფილოსოფოსები

დესკრიფციული (აღწერიითი) საკითხების გარდა, **ნორმატიული** (უნდა იყოს/არ უნდა იყოს) საკითხებითაც ინტერესდებიან.

დესკრიფციული ახსნის დროს, ჩვენი ახსნა უნდა შეესაბამებოდეს იმას, რასაც ჩვენ ვხსნივით. მაგალითად, ცნობიერების ან დროის ბუნების ჩვენეული ახსნა შესაბამისობაში უნდა მოდიოდეს ცნობიერების და დროის **რეალურ**, ნამდვილ ბუნებასთან. ცნობიერება და დრო მართლაც ისეთი უნდა იყოს, როგორც ჩვენ მათ ვხსნივით. ამ შემთხვევაში სისწორის, მართებულობის კრიტერიუმი ისაა, რომ ჩვენი ახსნა უნდა **შესაბამებოდეს** საგანთა და მოვლენათა ბუნებას. თუკი ჩვენი ახსნა დასტურდება მეცნიერული ფაქტებით, მაშინ ის, დიდი ალბათობით, სწორია. ხოლო თუკი მეცნიერული ფაქტები უპირისპირდება ჩვენს ახსნას, ე.ი. რაღაც ვერ ავხსენით სწორად.

მაგრამ ნორმატიული ახსნის დროს ეს ასე არ არის. მაგალითად, ჩვენ ჩამოვაცალიბეთ თეორია, რომლის თანახმად ადამიანებს უფლება აქვთ, მშვიდობიანი დემონსტრაციები მოაწყონ და რომ ასეთ დროს მათი დაკავება უკანონოა. მაგრამ თუკი რომელიმე ქვეყანაში ასეთი რამ ხშირად ხდება, ანუ ჩვენი თეორია ერთს ამბობს, ხოლო ფაქტობრივად სხვა მოცემულობა გვაქვს, ეს ჯერ კიდევ არ ნიშნავს იმას, რომ ჩვენი თეორია არასწორია. პირიქით, ჩვენ შეიძლება დავასკვნათ, რომ ის, რაც ხდება, უსამართლოა და უნდა გამოსწორდეს. ამრიგად, იმისთვის რომ სწორი იყოს, **დესკრიფციული ახსნა** სამყაროსთან შესაბამისობაში უნდა მოდიოდეს, ხოლო **ნორმატიული ახსნისთვის** ეს სავალდებულო არ არის.



სპეცრაზმის წევრები აკავენ ბელორუს აქტივისტს ნინა ბაგინსკაიას (2020 წ.)

უნდა გვახსოვდეს, რომ ის, რაც ახლა ვთქვით, დესკრიფციულ და ნორმატიულ ახსნებს (ასევე, მეცნიერებას და ფილოსოფიას) შორის არსებული განსხვავების გამარტივებული გადმოცემაა. თუმცა, ამერიკელი პოლიტიკური ფილოსოფოსი **რობერტ თალისი** მიიჩნევს, რომ ასეთი გამარტივების დაშვება შესაძლებელია გარკვეული მიზნით, კერძოდ, იმის წარმოსაჩენად, თუ რას შეისწავლის პოლიტიკური ფილოსოფია. თალისის აზრით, **პოლიტიკური ფილოსოფია ესწრაფვის, ნორმატიულად ახსნას სოციალური სამყაროს (ადამიანთა საზოგადოებების) განსხვავებული ასპექტები, ანუ მხარეები.**



რობერტ თალისი

სოციალური და პოლიტიკური ინსტიტუტები. პოლიტიკური ფილოსოფიის მიზანი

თალისი მიიჩნევს, რომ აქვე უნდა გავატაროთ კიდევ ერთი განსხვავება; კერძოდ, ერთმანეთისგან უნდა განვასხვაოთ „სოციალური“ და „პოლიტიკური“. ეს განსხვავება ოდნავ ხელოვნურია, რადგან რეალობაში სოციალური და პოლიტიკური განზომილება ყოველთვის გადაჯაჭვულია, თუმცა, პოლიტიკური ფილოსოფიის საგნის გასაგებად საჭიროა, ისინი წარმოდგენაში მაინც გავმიჯნოთ ერთმანეთისგან.

ამ განსხვავების ფარგლებში „სოციალური ინსტიტუტები“ ვუნოდოთ ისეთ ინსტიტუტებს, რომლებიც უფრო არაფორმალურია (მაგალითად, ოჯახი, სამეზობლო და ა.შ.), ხოლო „პოლიტიკური ინსტიტუტები“ – ისეთ ინსტიტუტებს, რომლებიც სახელმწიფოსთანაა დაკავშირებული (ხელისუფლება, სასამართლო, პოლიცია და ა.შ.). ყველა სოციალური ინსტიტუტის ფარგლებში არსებობს გარკვეული (დანერვილი თუ დაუნერვილი) წესები, რომლებიც ამ სოციალური ინსტიტუტის წევრების ქცევას არეგულირებენ (მაგალითად, ყველა ოჯახს თავისი წესები აქვს; ასევე, თქვენ იცით, თუ როგორ უნდა მოიქცეთ თქვენს სამეზობლოში და ა.შ.). თუმცა, ყველა აღიარებს, რომ სახელმწიფოს მიერ დადგენილი წესები **განსაკუთრებული** წესებია: სახელმწიფოს შეუძლია, ისეთი სახით დასაჯოს წესების დამრღვევი, რასაც ვერც ერთი სოციალური ინსტიტუტი ვერ შეძლებს. მაგალითად, მხოლოდ სახელმწიფოს აქვს ადამიანის დაპატიმრების და მისთვის თავისუფლების აღკვეთის უფლებამოსილება; მხოლოდ სახელმწიფოს შეუძლია პოლიციისა და არმიის შექმნა და ა.შ.

ზემოთქმულის საფუძველზე, თალისი უფრო აზუსტებს პოლიტიკური ფილოსოფიის ზემოთ მოცემულ განსაზღვრებას: **პოლიტიკური ფილოსოფია სახელმწიფოს ნორმატიული შესწავლითაა დაკავებული, ანუ ის ცდილობს, გამოყოს სახელმწიფოს ძირითადი ელემენტები და ნორმატიულად შეაფასოს ისინი.** პოლიტიკურ ფილოსოფიას აინტერესებს, უნდა არსებობდნენ თუ არა საერთოდ სახელმწიფოები და თუკი ისინი უნდა არსებობდნენ, მაშინ როგორ უნდა იყვნენ ისინი ორგანიზებულები.

თალისი მიიჩნევს, რომ პოლიტიკური ფილოსოფიის მიზანს **არ წარმოადგენს** იმის დადგენა, თუ რამდენად ეფექტურად ახერხებს სახელმწიფო ამა თუ იმ მიზნის მიღწევას; ის არც იმის დადგენას ესწრაფვის, თუ როგორი რეფორმის ან პოლიტიკის გატარებაა საჭირო კონკრეტული სოციალური შედეგის (მაგალითად, უმუშევრობის შემცირება,

ეკოლოგიური გაჯანსაღება და ა.შ.) მისაღწევად. ასეთ ემპირიულ (ფაქტობრივ) საკითხებს **პოლიტიკის მეცნიერება** შეისწავლის.

სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, პოლიტიკის ფილოსოფია უფრო თეორიულია და აბსტრაქტული (ზოგადი), ხოლო პოლიტიკის მეცნიერება უფრო მეტად ემპირიულ რეალობაზეა ორიენტირებული. მაგალითად, პოლიტიკურმა ფილოსოფოსმა შეიძლება შეისწავლოს საკითხი იმის შესახებ, აქვს თუ არა ვალდებულება სახელმწიფოს მიმართ და თუ აქვს, მაშინ როგორ უნდა გამოიხატებოდეს ეს ვალდებულება. ამ საკითხის შესწავლას უფრო თეორიული ხასიათი ექნება და ის კონკრეტული სახელმწიფოს კონკრეტული ეკოლოგიური პოლიტიკის ანალიზს არ გულისხმობს. პოლიტიკის მეცნიერის კომპეტენციაში არ შედის ასეთი ზოგადი შეკითხვების დასმა და მათზე პასუხების ძიება. ამისგან განსხვავებით, პოლიტიკის მეცნიერების წარმომადგენელი შეიძლება დაინტერესდეს, რატომ არის მწვანეთა პარტია წარმატებული (ან წარუმატებელი) უკანასკნელი წლების განმავლობაში. პოლიტიკის მეცნიერების წარმომადგენელი შეეცდება ემპირიული რეალობის, ანუ ფაქტობრივი სინამდვილის შესწავლის შედეგად უპასუხოს ამ შეკითხვას, მაგალითად, ჩაატაროს კვლევები, გამოკითხვები, შეისწავლოს ოფიციალური სტატისტიკა და ა.შ. კიდევ ერთი მაგალითი: პოლიტიკურმა ფილოსოფოსმა შეიძლება დასვას შეკითხვა, არის თუ არა დემოკრატია საუკეთესო წყობა და თუ არის, რატომ. თუკი იგი დემოკრატის მხარდამჭერია, იგი შეეცდება, არგუმენტებით დაასაბუთოს, თუ რატომაა დემოკრატია ავტოკრატიაზე⁴ უკეთესი. რაც შეეხება პოლიტიკური მეცნიერების წარმომადგენელს, იგი არ დაიწყებს მსგავსი შეკითხვების დასმას. მისთვის საინტერესოა დემოკრატის **კონკრეტული** ფორმები და მათთან დაკავშირებული საკითხები: მაგალითად, რა განსხვავებაა ამერიკულ და გერმანულ დემოკრატიას შორის; რა წარმოადგენს დემოკრატიაზაციის მაჩვენებლებს, ანუ როგორ შეიძლება გაიზომოს დემოკრატია და ა.შ.

ამისგან განსხვავებით, პოლიტიკური ფილოსოფია ცდილობს, დაადგინოს, აქვთ თუ არა სახელმწიფოებს უფლება, რომ ჩვენს ერთგულება მოითხოვონ; უფლებამოსილია თუ არა სახელმწიფო, დასაჯოს ინდივიდი, რომელიც მის მიერ დადგენილ წესებს არღვევს; უნდა ჰქონდეს თუ არა სახელმწიფოს მონოპოლია ძალაუფლებაზე და ა.შ. თუკი ზემოთ ჩამოთვლილ შეკითხვებზე პასუხი დადებითია, მაშინ პოლიტიკური ფილოსოფია ცდილობს, დაადგინოს ძალაუფლების ბუნება და ის, თუ სად გადის სახელმწიფოს ძალაუფლების ზღვარი. ამის საფუძველზე პოლიტიკური ფილოსოფია ესწრაფვის, გაარკვიოს საკითხი, თუ როგორ უნდა იყოს სახელმწიფო ორგანიზებული. ამ საკითხების გარკვევის შემთხვევაში პოლიტიკური ფილოსოფია დასვამს შეკითხვას, არსებობს თუ არა რეალურ სამყაროში სახელმწიფო, რომელიც მის მიერ დადგენილ ნორმატიულ მოდელს შეესაბამება. თუკი ასეთი სახელმწიფო გამოინახება, მაშინ პოლიტიკური ფილოსოფია დაინტერესდება სახელმწიფოებს შორის არსებული ურთიერთობებით და იმით, რამდენად მართებულია, რომ ერთი სახელმწიფო მეორე სახელმწიფოს ძალაუფლების ქვეშ იყოს.

მოცემულ შემთხვევაში ჩვენ დავინყეთ ყველაზე უფრო ზოგადი შეკითხვიდან (უნდა არსებობდეს თუ არა სახელმწიფო?) და შემდეგ უფრო ნაკლებად ზოგად შეკითხვებზე გადავინაცვლეთ (უფლებამოსილია თუ არა სახელმწიფო, დასაჯოს ინდივიდი; სად გადის სახელმწიფოს ძალაუფლების ზღვარი, რამდენად მართებულია, რომ ერთი სახელმწიფო მეორე სახელმწიფოს ძალაუფლების ქვეშ იყოს). თალისი მიიჩნევს, რომ პოლიტიკური ფილოსოფიის საფუძველმდებარე კითხვები და პრობლემები, ფაქტიურად, **აპორიები**, ანუ დაუძლეველი ლოგიკური წინააღმდეგობებია, თუმცა, მისი აზრით, ამან არ უნდა

⁴ ავტოკრატია – პოლიტიკური სისტემა, რომლის პირობებში ძალაუფლება ერთ ცენტრშია (ერთი დიქტატორი ან მმართველთა ჯგუფი) კონცენტრირებული და რომელიც ძალის გამოყენებით ახშობს განსხვავებულ აზრს.

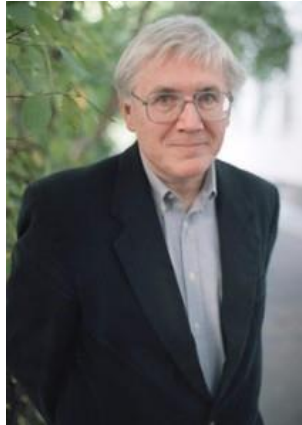
შეგვაშინოს. ის, რომ მოცემულ პრობლემაზე მზამზარეული პასუხი არ გვაქვს, ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ამ პრობლემაზე ფიქრი არ ღირს (გაიხსენეთ პირველ თემაში მოცემული არგუმენტები ამ საკითხთან დაკავშირებით). პოლიტიკური ფილოსოფიის პრობლემებზე (დღევანდელი) ფიქრი მომავალ თაობებს საშუალებას მისცემს, ახლებურ ქრილში გაიაზრონ ის საკითხები, რომლებსაც ჩვენ დღეს ვეჭიდებით. ეს კი უკვე ნიშნავს პროგრესს და უკეთესი მომავლის რწმენის საშუალებას გვაძლევს.

როგორც ვხედავთ, რობერტ თაღისი მიიჩნევს, რომ პოლიტიკური ფილოსოფია, თავისი ბუნებით, ნორმატიულია. ეს დომინანტური მიდგომაა თანამედროვე ანალიზურ (და დიდნილად, ანგლო-საქსურ) პოლიტიკურ ფილოსოფიაში.⁵ თუმცა, ყველა როდი იზიარებს პოლიტიკური ფილოსოფიის ასეთ გაგებას. კემბრიჯის უნივერსიტეტის ემერიტუსი პროფესორი⁶, ბრიტანელი ფილოსოფოსი რაიმონდ გოისი (დაიბ. 1946 წ.) თავის ნაშრომში „ფილოსოფია და რეალური პოლიტიკა“ (2008 წ.) შეგნებულად არ განასხვავებს ერთმანეთისგან დესკრიფციულ თეორიას და ნორმატიულ თეორიას. უფრო მეტიც, იგი მიიჩნევს, რომ ასეთი დაყოფა მცდარია. ნორმატიული ფილოსოფიის წარმომადგენლები, თვლის გოისი, ზედმეტად დიდ მნიშვნელობებს ანიჭებენ განზოგადებებს და აბსტრაქტულ მსჯელობებს. გოისის აზრით, ზედმეტი განზოგადება არ არის ინფორმატიული, ანუ ცოდნის მომცემი. პოლიტიკური ფილოსოფია **რეალისტური** უნდა იყოს. ეს იმას ნიშნავს, რომ მას, პირველ რიგში, უნდა აინტერესებდეს არა ის, თუ როგორ უნდა მოქმედებდნენ ადამიანები (ნორმატიული განზომილება), არამედ ის, თუ როგორ ფუნქციონირებენ სოციალური, პოლიტიკური, ეკონომიკური და სხვ. ინსტიტუტები კონკრეტულ საზოგადოებაში და კონკრეტულ დროს. პოლიტიკურმა ფილოსოფიამ უნდა აღიაროს, რომ პოლიტიკა, პირველ რიგში მოქმედებას და ამ მოქმედების კონტექსტებს ეხება და არა გარკვეულ რწმენებს, ან ნორმატიულ დებულებებს. გოისი ყურადღებას ამახვილებს ისტორიულ ფაქტორზე და მიიჩნევს, რომ პოლიტიკის ანალიზისას ისტორიული ფაქტების უგულებელყოფა დაუშვებელია. იგი გაუმართლებლად მიიჩნევს გარკვეული დებულებების უცვლელად მიჩნევას და მათი მეშვეობით პოლიტიკური განზომილების ახსნის მცდელობას.⁷

⁵ „თანამედროვე პოლიტიკური ფილოსოფიის მეგზურის“ (მეორე გამოცემა: 2007 წ., რედაქტორები: რობერტ გუდინი, ფილიპ პეტტი და თომას პოგე) წინასიტყვაობაში აღნიშნულია, რომ „მეგზურის“ სათაურში სიტყვა „ფილოსოფია“ ნორმატიული აზროვნებისადმი ინტერესის გამო იქნა შერჩეული. პოლიტიკური ფილოსოფიის უმთავრეს მახასიათებლად შეფასებითი ელემენტია მიჩნეული, ანუ ის გარემოება, რომ პოლიტიკური ფილოსოფია ახსნაზე უფრო მეტად პოლიტიკური ფენომენების (მოვლენების) შეფასებითაა დაინტერესებული. იხ. “Introduction”, in: Robert E. Goodin, Philip Pettit, Thomas Pogge (eds.), *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, 2nd edition, Oxford: Blackwell Publishing, 2007, გვ. xvi. 2013 წელს გამოცემულ „სოციალური და პოლიტიკური ფილოსოფიის რუტლეჯის მეგზურში“ (რედაქტორები: ჯერალდ გაუსი და ფრედ დ’აგოსტინო) კი აღნიშნულია, რომ უკანასკნელი პერიოდის ანალიზური პოლიტიკური ფილოსოფიის ცენტრალურ საკითხს პოლიტიკური აზროვნების ნორმატიული დაფუძნება წარმოადგენს. იხ. “Preface”, in: Gerald Gaus, Fred D’Agostino (eds.), *The Routledge Companion to Social and Political Philosophy*, New York and London: 2013, გვ. xxii.

⁶ ემერიტუსი პროფესორი – ნოდება, რომელსაც უნივერსიტეტი ანიჭებს პროფესორს გამორჩეული სამეცნიერო დამსახურებისთვის.

⁷ შტრ. Raymond Geuss, *Philosophy and Real Politics*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2008, გვ. 7-16. გოისის კრიტიკოსები აღნიშნავენ, რომ იგი აკრიტიკებს სხვების პოზიციებს, თუმცა, ამავე დროს, არ გამოკვეთს იმ ნორმატიულ დებულებებს, რომლებსაც თავად ემყარება. იხ. Charles Larmore, *What is Political Philosophy?* Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2020, გვ. 73.



რაიმონდ გოსი

როგორც ვხედავთ, პოლიტიკური ფილოსოფიის ბუნების შესახებ კამათი პოლიტიკური ფილოსოფიის განუყოფელ ნაწილს წარმოადგენს. ზოგადად, უნდა ითქვას, რომ ფილოსოფიაში კამათი არასდროს წყდება ☺. ჩვენ უკვე აღვნიშნეთ, თუ რატომ ხდება ასე და რატომაა ეს სასურველი (თქვენც კიდევ ერთხელ ჩამოაყალიბეთ შესაბამისი არგუმენტები!). ალბათ, ყველაზე უფრო მნიშვნელოვანი რამ, რაც უნდა გვახსოვდეს, როდესაც ფილოსოფიის (ან თუნდაც მეცნიერების) სიღრმისეულ შესწავლას ვინწყებთ, ისაა, რომ ნებისმიერი პრობლემის ირგვლივ კამათი დულს და გადმოდულს, არაფერია გაშეშებული და გაქვავებული. შესაძლოა, სკოლაში ჩვენ ფიზიკა ან ქიმია მკაცრად ჩამოაყალიბებული დებულებების სახით გვასწავლეს და ჩვენ გვგონია, რომ ეს მეცნიერებები უცვლელ დებულებებს ემყარებიან. მაგრამ საკმარისია მათი უფრო სიღრმისეული შესწავლა დავინწყოთ, რომ იმნუთშივე თვალები აგვიჭრელდება ინტერნეტში არსებული უამრავი სტატიით, რომლებშიც მეცნიერები განუწყვეტლივ აკრიტიკებენ ერთმანეთს და განსხვავებულ პოზიციებს ავითარებენ. გარდა ამისა, ყოველწლიურად უამრავი კონფერენცია ტარდება, სადაც ფიზიკოსები, ქიმიკოსები თუ სხვა მეცნიერების წარმომადგენლები იკრიბებიან და განსხვავებულ საკითხებზე მსჯელობენ. ზუსტად იგივე ხდება ფილოსოფიაში და კერძოდ, პოლიტიკურ ფილოსოფიაში: ფილოსოფოსთა ნაწილი კონკრეტულ საკითხებს (მაგალითად, სამართლიანობას, დემოკრატias, გლობალურ წესრიგს, უფლებებს და ა.შ.) ან კონკრეტულ ფილოსოფოსთა (მაგალითად, პლატონის, არისტოტელეს, კონფუციუსის, ალ-ფარაბის, თომას ჰობსის და სხვ.) ნააზრევს იკვლევს, მაგრამ არიან ისეთებიც, რომლებიც ჩართული არიან კამათში იმის შესახებ, თუ რას წარმოადგენს თავად პოლიტიკური ფილოსოფია, რა უნდა შეისწავლოს მან და როგორ უნდა გააკეთოს ეს. ამ საკითხებზე კი ფილოსოფოსთა პასუხები განსხვავებულია, რაც იმითაა განპირობებული, რომ ეს ფილოსოფოსები განსხვავებული თეორიების ერთგულნი არიან. ვიდრე იარსებებს პოლიტიკური ფილოსოფია, ეს კამათიც გაგრძელდება და ფილოსოფოსთა ყოველი მომდევნო თაობა საკუთარ არგუმენტებს შემოგვთავაზებს.

საკვანძო ცნებები და პიროვნებები

ინსტიტუტი / სოციალური ინსტიტუტი / პოლიტიკური ინსტიტუტი

ინსტიტუციონალიზებული

სოციალური სამყარო

საყოველთაო კონსენსუსი

დესკრიფციული ახსნა

ნორმატიული ახსნა

პოლიტიკური ფილოსოფია

პოლიტიკის მეცნიერება

ავტოკრატია

აპორია

რობერტ თალისი

რაიმონდ გოისი

შეკითხვები და დავალებები

- რას ნიშნავს ის, რომ ხელისუფლება, სახელმწიფო, კანონები, სასამართლო და სხვა ინსტიტუტები უბრალო მოცემულობები არ არის?
- განმარტეთ შემდეგი ცნებები: ინსტიტუტი, სოციალური სამყარო, სოციალური ინსტიტუტი, პოლიტიკური ინსტიტუტი.
- რატომ უყურებენ ფილოსოფოსები ეჭვის თვალით კონსენსუსს? რატომ თვლიან ისინი აუცილებლად კრიტიკული შეკითხვების დასმას მაშინაც კი, როდესაც საქმე ეხება საყოველთაოდ აღიარებულ ქვეყნარსებებს?

- რა განსხვავებაა დესკრიფციულ და ნორმატიულ ახსნებს შორის?
- რა განსხვავებაა სოციალურ და პოლიტიკურ ინსტიტუტებს შორის?
- რას შეისწავლის პოლიტიკური ფილოსოფია? შეადარეთ ერთმანეთს თაღისისა და გოისის არგუმენტები.
- რა განსხვავებაა პოლიტიკურ ფილოსოფიასა და პოლიტიკის მეცნიერებას შორის?
- რომელია პოლიტიკური ფილოსოფიის ძირითადი შეკითხვები და პრობლემები?
- არსებობს თუ არა მზა პასუხები პოლიტიკური ფილოსოფიის ძირითად შეკითხვებზე? კარგია ეს თუ ცუდი?

რეკომენდებული ტექსტები:

Robert B. Talisse, *Engaging Political Philosophy. An Introduction*. New York / London: Routledge, 2016. – საინტერესო შესავალი (ანალიზურ, ანგლო-საქსურ) პოლიტიკურ ფილოსოფიაში. თაღისი აანალიზებს ისეთ მნიშვნელოვან ცნებებს, როგორებიცაა თავისუფლება, ძალაუფლება, სამართლიანობა და დემოკრატია (განკუთვნილია დამწყებთათვის).

Brooke Noel Moore, Kenneth Bruder, *Philosophy. The Power of Ideas*, 10th edition, McGraw-Hill, 2019, გვ. 252-319. – აქ შეგიძლიათ, პოლიტიკური ფილოსოფიის მნიშვნელოვანი წარმომადგენლების შეხედულებებს გაეცნოთ. თაღისის ნიგნისგან განსხვავებით, ამ გვერდებზე პოლიტიკურ ფილოსოფოსთა თეორიები ქრონოლოგიური თანმიდევრობითაა გადმოცემული (განკუთვნილია დამწყებთათვის).

Leo Strauss, “What is Political Philosophy?” *The Journal of Politics*, 1957, 19:3, გვ. 343-368. – ლეო შტრაუსი (1899-1973 წწ.) XX ს-ის ერთ-ერთი ყველაზე ცნობილი ამერიკელი პოლიტიკური ფილოსოფოსია. მას ამავე სათაურის მქონე ნიგნიც აქვს დაწერილი (1959 წ.).

Heinrich Meier, “Why Political Philosophy?” *The Review of Metaphysics*, Vol. 56, No. 2 (Dec., 2002), გვ. 385-407. – მიუნხენის უნივერსიტეტის პროფ. ჰაინრიხ მაიერი პოლიტიკური ფილოსოფიის დანიშნულებაზე საუბრობს. იგი შტრაუსისეულ მიმართულებას ავითარებს და პოლიტიკურ ფილოსოფიას პოლიტიკურ თეოლოგიასთან აკავშირებს.

Charles Larmore, *What is Political Philosophy?* Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2020. – ბრაუნის უნივერსიტეტის პროფესორის, ჩარლზ ლარმორის ახალი ნაშრომი პოლიტიკური ფილოსოფიის ბუნების შესახებ. ლარმორი თვლის, რომ პოლიტიკური ფილოსოფიის ცენტრალურ თემას ლეგიტიმურობის საკითხი უნდა წარმოადგენდეს.

ინტერნეტ-რესურსები:

Alexander Moseley, Political Philosophy: Methodology, *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <https://iep.utm.edu/polphil/> – სტატია პოლიტიკური ფილოსოფიის საგნის შესახებ. ავტორი, ასევე, განიხილავს პოლიტიკური აზროვნების ძირითად მიმართულებებს (ლიბერალიზმი, კონსერვატიზმი, სოციალიზმი და ა.შ.).

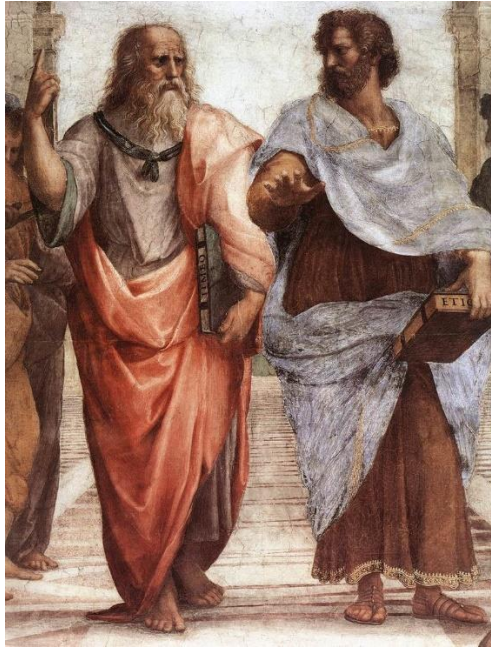
გაეცანით ქვემოთ მითითებულ სტატიებს და მოაწყვეთ დისკუსია შესაბამის თემებზე.

Alex Worsnip, “What’s the point of political philosophy?” *Prospect Magazine*, May 17, 2013
<https://www.prospectmagazine.co.uk/arts-and-books/realism-idealism-political-philosophy-david-miller-justice-for-earthlings>

Katrina Forrester, “The Future of Political Philosophy”, *Boston Review*, September 17, 2019,
<http://bostonreview.net/philosophy-religion/katrina-forrester-future-political-philosophy>

3. პოლიტიკური ფილოსოფიის სათავეებთან: პლატონი

უკანასკნელი ცვლილების თარიღი: 10.12.2022



პლატონი და არისტოტელე. რაფაელ სანტი: „ათენის სკოლა“ (1509-1511 წწ.). ფრაგმენტი.
მოციქულთა სასახლე, ვატიკანი.

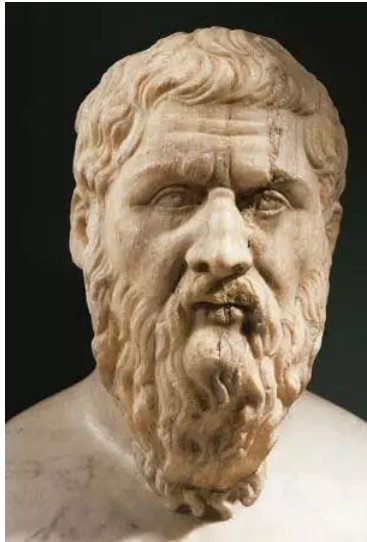
პლატონი: ბიოგრაფიული მომენტები¹

პლატონი² დაიბადა ათენში ძვ. წ. 429 წელს და გარდაიცვალა იქვე ძვ. წ. 348/347 წელს. გადმოცემით, მამამისი არისტონი ათენის ლეგენდარული მეფის კოდრუსის (ძვ. წ. XI ს.) შთამომავალი იყო. დედამისი პერიქტიონე **სოლონის** (დაახლ. ძვ. წ. 630-560 წწ.), ათენის კონსტიტუციის შემოქმედის, ნათესავი იყო. როდესაც პლატონი ჯერ კიდევ პატარა იყო, მამამისი გარდაიცვალა და დედამისი დაქორწინდა პირილამპუსზე, ცნობილი ათენელი მოღვაწის **პერიკლეს** (ძვ. წ. 495-429 წწ.) მეგობარზე. ამიტომაც, პლატონი ბავშვობიდანვე იცნობდა ათენის პოლიტიკურ ცხოვრებას. უფრო მეტიც, მისგან მომავალში პოლიტიკოსობას მოელოდნენ. თუმცა, მასზე ძალიან უარყოფითი ზეგავლენა მოახდინა ათენში და ზოგადად, საბერძნეთში მიმდინარე პოლიტიკურმა მოვლენებმა (პელოპონესის

¹ შდრ. C. D. C. Reeve, “Introduction”, in: Plato, *Republic*, translated by C. D. C. Reeve, Indianapolis: Hackett Publishing, 2004, გვ. ix-x; M. Schofield, *Plato. Political Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2006, გვ. 14-15.

² პლატონის ნამდვილი სახელი არისტოკლე იყო. მეტსახელი „პლატონი“ (ბერძნულად platos ნიშნავს „ფართოს“) მას ათლეტური აღნაგობის, ფართო შუბლის, ან გიმნასტიკურ ვარჯიშობაში გამოვლენილი ვრცელი შესაძლებლობების გამო შეარქვეს. შდრ. დიოგენე ლაერტელი, „ფილოსოფოსთა ცხოვრებანი“, III, 4.

ომი – დაპირისპირება ათენსა და სპარტას შორის, რომელშიც ათენი დამარცხდა), მათ შორის მისი მასწავლებლის – **სოკრატეს** – სიკვდილით დასჯამ ძვ. წ. 399 წელს. ამის გამო პლატონმა ფილოსოფოსობა გადაწყვიტა. იგი თვლიდა, რომ მხოლოდ ფილოსოფიას შეეძლო ჭეშმარიტი სამართლიანობის დამკვიდრება ადამიანებს შორის და სამოქალაქო განხეთქილების აღმოფხვრა. „სახელმწიფოში“, რომელიც დაახლოებით ძვ. წ. 380 წელს დაიწერა, პლატონი გადმოსცემს თავის ხედვას, რომელშიც ოპტიმისტური ელემენტებიც შეიძლება გამოიყოს და პესიმისტური მომენტებიც.



პლატონი. მარმარილოს ბიუსტი. ძვ. წ. IV ს-ის ბერძნული ქანდაკების რომაული ასლი. კაპიტოლიუმის მუზეუმები, „ფილოსოფოსთა დარბაზი“, რომი

მიიჩნევა, რომ პლატონის ყველა შრომა შემორჩენილია. მისი ნაშრომები დიალოგების სახითაა დაწერილი და ისინი, როგორც წესი, ოთხ ქრონოლოგიურ ჯგუფად იყოფა, თუმცა მათ ზუსტ თანმიმდევრობაზე (განსაკუთრებით, თითოეული ჯგუფის შიგნით) მეცნიერებს ერთი აზრი არ გააჩნიათ:

- ადრეული დიალოგები: *ალკიბიადე, სოკრატეს აპოლოგია, ქარმიდესი, კრიტონი, ევთიფრონი, მცირე ჰიპია, დიდი ჰიპია, იონი, ლახესი, ლისისი, მენექსენე, თეაგე.*
- გარდამავალი პერიოდის დიალოგები: *ევთიდემე, გორგია, მენონი, პროტაგორა.*
- შუა პერიოდის დიალოგები: *კრათილოსი, ფედონი, ნადიმი, სახელმწიფო, ფედროსი, პარმენიდე, თეეტეტოსი.*
- გვიანდელი დიალოგები: *ტიმეოსი, კრიტიასი, სოფისტისი, პოლიტიკოსი, ფილებოსი, კანონები.*

პლატონის მოღვაწეობა იმითაცაა მნიშვნელოვანი, რომ მან ათენში დააარსა **აკადემია**, ფილოსოფიის სასწავლებელი. ეს იყო თეორიულ და პრაქტიკულ საგნებში სწავლებისა და კვლევის ცენტრი. ევდოქსუსმა, რომელიც გეომეტრიულ ჭრილში შეისწავლიდა მზეს, მთვარეს და პლანეტებს, თავისი სტუდენტები აკადემიაში მიიყვანა და პლატონს შეუერთდა. აკადემიის ფარგლებში თეეტეტმა საფუძვლიანად იკვლია გეომეტრია. გარდა ამისა, საბერძნეთის სხვადასხვა ქალაქები ინვეზდნენ ხოლმე აკადემიის წევრებს იმისთვის, რათა ისინი ქალაქის მაცხოვრებლებს ახალი პოლიტიკური კონსტიტუციების შემუშავებაში დახმარებოდნენ.



პლატონი ესაუბრება თავის მოწაფეებს. მოზაიკა პომპეიდან. ძვ. წ. I ს.

პლატონს ჰყავდა ორი უფროსი ძმა, გლავკონი და ადიმანტუსი, რომლებიც პლატონის დიალოგში „სახელმწიფო“ სოკრატეს მთავარი თანამოსაუბრეები არიან. პლატონის და, ფოტონე, სპევსიპეს დედა იყო. პლატონის გარდაცვალების შემდეგ სწორედ მისი დისშვილი სპევსიპე გახდა აკადემიის მეთაური.

თავად პლატონი არასდროს ყოფილა პოლიტიკურად აქტიური, თუ არ ჩავთვლით მის ორ სტუმრობას ქ. სირაკუზში (კ. სიცილია) ძვ. წ. 366 და 361 წელს, როდესაც იგი შეეცადა, გავლენა მოეხდინა სირაკუზის ახალგაზრდა ტირან დიონისიოს II-ზე. სიცილიაში პლატონი მისი მეგობრის, დიონისიოსის ბიძის – დიონის – მიწვევით ჩავიდა. თუმცა, პლატონისა და დიონის მცდელობა, გავლენა მოეხდინათ დიონისიოსზე და ის „ფილოსოფოს მმართველად“ ექციათ, წარუმატებელი აღმოჩნდა.

დიონისიოსი ეჭვობდა, რომ დიონს მის წინააღმდეგ შეთქმულების მონყობა სურდა. საბოლოო ჯამში, პლატონი მისდაუნებურად პოლიტიკურ ინტრიგებში გახვეული აღმოჩნდა, რომლებსაც ძლივს დააღწია თავი. ეს ბიოგრაფიული მომენტები პლატონის ცხოვრებიდან გადმოცემულია პლატონის ე.წ. „მეშვიდე წერილში“ (სულ არსებობს ცამეტი წერილი, რომელთა ავტორობა პლატონსაც მიეწერება). პლატონის მკვლევრები ორ ნაწილად არიან გაყოფილი: ნაწილი მიიჩნევს, რომ „მეშვიდე წერილი“ მართლაც პლატონმა დაწერა, ხოლო ნაწილი თვლის, რომ ის გვიანდელი პერიოდის დოკუმენტია, რომელიც უცნობ ავტორს ეკუთვნის.

თავის პოლიტიკურ შრომებში („სახელმწიფო“, „პოლიტიკოსი“, „კანონები“) პლატონი პოლიტიკური ფილოსოფიის საფუძველმდებარე საკითხებს ეხება. აღნიშნული საკითხები, შესაძლოა, რამდენიმე გამარტივებული შეკითხვის სახით ჩამოყალიბდეს:

- ვინ უნდა განახორციელოს მმართველობა: მთლიანად ხალხმა, ერთმა პიროვნებამ თუ პიროვნებათა ვიწრო ჯგუფმა?
- შესაძლებელია თუ არა საზოგადოების საკეთილდღეოდ ტყუილების გამოყენება მმართველი ჯგუფის მიერ?
- ვინ არის პოლიტიკოსი/მმართველი და რას გულისხმობს მის მიერ განხორციელებული მმართველობა? რა უფლებები და ვალდებულებები აქვს პოლიტიკოსს?
- რა არის კანონი და რატომ უნდა ჰქონდეს მას საყოველთაო მნიშვნელობა?
- რას ნიშნავს სამართლიანობა და რა კავშირი აქვს მას სიკეთესთან?

პლატონის პოლიტიკური ფილოსოფიის გასაგებად აუცილებელია, გავითვალისწინოთ მისი მეტაფიზიკური თეორია, რომელიც, გამარტივებული სახით, შემდეგი ძირითადი დებულებების მეშვეობით შეიძლება წარმოვადგინოთ:

1. არსებობს ორი სამყარო: გრძნობადი სამყარო და ზეგრძნობადი სამყარო.
2. ზეგრძნობადი სამყარო უფრო მნიშვნელოვანია, ვიდრე გრძნობადი სამყარო.
3. ზეგრძნობად სამყაროში უმთავრესია სიკეთის იდეა.
4. ზეგრძნობადი სამყაროს წვდომა/შემეცნება/გაგება ადამიანს მხოლოდ გონების მეშვეობით შეუძლია.

პლატონის პოლიტიკური ფილოსოფია მისი მეტაფიზიკის (ზეგრძნობადი სამყაროს შესახებ მოძღვრება) გათვალისწინებით უნდა გავიაზროთ. პლატონის მეტაფიზიკაში ცენტრალური ადგილი **სიკეთის იდეას** უჭირავს. სწორედ ესაა ის ორიენტირი, რომელიც პოლიტიკოსის/მმართველის ქმედებებს უნდა წარმართავდეს.

დიალოგში „სახელმწიფო“ (დაახლოებით ძვ. წ. 380 წ.) პლატონი სოკრატეს ათქმევინებს, რომ ადამიანის სული სამი განსხვავებული ელემენტისგან შედგება („სახელმწიფო“, წიგნი IV): 1. ვნებები და ლტოლვები, რომლებიც სიამოვნების მიღებას ესწრაფვიან (საკვების, წყურვილის, სქესობრივი და ა.შ. სურვილები, ასევე, მატერიალური სიკეთეებისკენ, ანუ სიმდიდრისკენ სწრაფვა); 2. სულის ბობოქარი (ემოციური) ნაწილი (ბრაზი, ამბიციის, პატივმოყვარეობა) და 3. აზროვნება, გონება ანუ

ინტელექტი. როდესაც წარმოიშვება დაპირისპირება გონებასა და ვნებებს შორის ქველ, ანუ სამართლიან ადამიანში, მაშინ სულის ბობოქარი/ემოციური ნაწილი გონების მოკავშირე უნდა იყოს: კერძოდ, სულის ემოციურმა ნაწილმა აღშფოთება, წყრომა უნდა გამოხატოს იმის გამო, რომ გონებას ვნებებისგან საფრთხე დაემუქრა. სამართლიან ადამიანში წარმართველი საწყისი გონება უნდა იყოს. როდესაც ადამიანის ლტოლვები მის გონებას ექვემდებარება, მაშინ ეს ადამიანი **ზომიერების** სიქველეს ავლენს; როდესაც გონება სულის ემოციურ ნაწილს განკარგავს, მაშინ **სიმამაცესთან** გვაქვს საქმე; დაბოლოს, როდესაც გონება საკუთარ თავს ფლობს, მაშინ ადამიანი ავლენს **სიბრძნეს**. ამ სიქველეებს, ანუ ღირსებებს ემატება მეოთხე – **სამართლიანობა** – რომელიც მაშინ იჩენს თავს, როდესაც ადამიანის სულის ყველა ელემენტი გონებას ექვემდებარება.

იდეალურ ანუ სამართლიან სახელმწიფოში,³ ადამიანის სულის მსგავსად, სამი ელემენტი (ფენა) არსებობს: მეფე-ფილოსოფოსები, მცველები და ხელოსნები.⁴

ჩანართი 1. „სახელმწიფო“ – ძალიან მოკლე შინაარსი

ათენის მახლობლად მდებარე ქალაქ პირეოსიდან, სადაც რელიგიური დღესასწაული გაიმართა, სოკრატე ათენში ბრუნდება. მას თან ახლავს გლავკონი (მიაქციეთ ყურადღება, პლატონს დიალოგში თავისი ძმა შემოჰყავს ☺). გზად მათ ხვდებათ პოლემარქე, კეფალუსის შვილი. პოლემარქეს თან ახლავს ადიმანტუსი (პლატონის კიდევ ერთი ძმა ☺) და სხვები. პოლემარქე სახლში შეიპატიჟებს სოკრატეს და სოკრატეც თანხმდება. იგი ხვდება კეფალუსს და საუბარი ჩამოვარდება სამართლიანობის შესახებ. ცოტა ხანში კეფალუსი რელიგიური რიტუალის ჩასატარებლად გადის, ხოლო სოკრატე აგრძელებს საუბარს ჯერ პოლემარქესთან, შემდეგ კი სოფისტ თრაზიმახესთან,⁵ რომლის დროსაც იგი უპირისპირდება სამართლიანობის მათეულ განსაზღვრებებს.

³ უნდა გვახსოვდეს, რომ პლატონი „სახელმწიფოში“ ქალაქ-სახელმწიფოს (პოლისს) გულისხმობს. ანტიკური საბერძნეთისათვის უცხო იყო სახელმწიფოს თანამედროვე ფორმა (ანუ სახელმწიფო, რომელსაც დედაქალაქი აქვს და შედარებით ვრცელ ტერიტორიას მოიცავს).

⁴ შტრ. Brooke Noel Moore, Kenneth Bruder, *Philosophy. The Power of Ideas*, 10th edition, McGraw-Hill, 2019, გვ. 241, 253-254. იხ., ასევე, „სახელმწიფო“, 439c-441a.

⁵ თრაზიმახე (ძვ. წ. V ს.) – ძველი ბერძენი სოფისტი, რიტორიკის მასწავლებელი ათენში. სიტყვა „სოფისტი“ მომდინარეობს ბერძნული სიტყვიდან „სოფია“, რომელიც „სიბრძნეს“, „სწავლას“ ნიშნავს. ძვ. წ. V ს-ის საბერძნეთში სოფისტებს უწოდებდნენ ინტელექტუალებს, რომლებიც საბერძნეთის სხვადასხვა ქალაქ-სახელმწიფოებში მოგზაურობდნენ და გარკვეული საფასურის ნაცვლად მოქალაქეებს სხვადასხვა საგნებს (განსაკუთრებით, საჯაროდ გამოსვლისა და საუბრის ხელოვნებას, რიტორიკას) ასწავლიდნენ. თანამედროვე ტერმინებით რომ ვთქვათ, ისინი კერძო რეპეტიტორები და მენტორები იყვნენ. სახალხო დემოკრატიის გაძლიერებასთან ერთად (განსაკუთრებით, ათენში) სოფისტების მიერ მიწოდებულ სერვისებზე მოთხოვნა გაიზარდა, რადგან ახალი ტიპის პოლიტიკური წყობის პირობებში გამართულად და დამარწმუნებლად საუბარი მოქალაქისთვის მეტად მნიშვნელოვან თვისებას წარმოადგენდა. თავიანთი საქმიანობით ზოგიერთმა სოფისტმა (მაგალითად, ჰიპიასმა, პროტაგორამ), გადმოცემის თანახმად, საგრძნობი ქონების დაგროვება შეძლო. მიუხედავად გარკვეული პოპულარობისა, რომლითაც სოფისტები სარგებლობდნენ, უფრო კონსერვატორულად მოაზროვნე წრეები მტრულად იყვნენ მათ მიმართ განწყობილი, რადგან თვლიდნენ, რომ ისინი ანტირელიგიურ და არასწორ შეხედულებებს ავრცელებდნენ. სწორედ მსგავსი ბრალდება, – „ახალგაზრდობის მორალური გარყვანა და მათთვის არასწორი იდეებისა და აზრების ჩანერგვა – ნაუყენეს სოკრატესაც, რომელსაც ძვ. წ. 399 წელს ათენის სასამართლომ სიკვდილით დასჯა მიუსაჯა. პლატონი, სავარაუდოდ, ცდილობდა, თავისი მასწავლებლის, სოკრატეს რეაბილიტაცია მოეხდინა. ამიტომაც თავის დიალოგებში მან სოკრატე, როგორც ნამდვილი ფილოსოფოსი, დანარჩენი სოფისტებისგან მკვეთრად გამოიჯნა და ეს უკანასკნელნი, ფაქტიურად, თალღითებად გამოიყვანა. პლატონის „შავი პიარი“ იმდენად გავლენიანი აღმოჩნდა, რომ სიტყვა „სოფისტი“ დღემდე უარყოფითი აზრით გამოიყენება და აღნიშნავს ისეთ ადამიანს, რომელიც შეგნებულად არღვევს არგუმენტირების წესებს (იხ. „ლოგიკური შეცდომები“ პირველ თემამში) იმისთვის, რომ საკუთარი შეხედულება ნებისმიერ

სოკრატესთან კამათში თრაზიმახე მარცხდება (თრაზიმახეს პოზიციის შესახებ იხ. ქვემოთ), თუმცა პლატონის ძმები – გლაუკონი და ადიმანტუსი – აგრძელებენ კამათს და სთხოვენ სოკრატეს, უფრო დანვრილებით ისაუბროს სამართლიანობის შესახებ და უფრო დამაჯერებლად დაასაბუთოს საკუთარი პოზიცია (ნიგნი II). პასუხად სოკრატე იწყებს იდეალური (სრულყოფილი) ქალაქის აღწერას, რომელიც, ამავე დროს, სამართლიანი ქალაქიც იქნება. იგი განიხილავს ქალაქის შემადგენლობისა და მოქალაქეთა აღზრდა-განათლების საკითხებს (II-V ნიგნები). სოკრატე, ასევე, საუბრობს იმის შესახებ, თუ ვინ არის ნამდვილი ფილოსოფოსი და როგორი განათლება უნდა მიიღოს მან (VI-VII ნიგნები).

ამის შემდეგ სოკრატე საუბრობს სხვადასხვა სახელმწიფოებრივი წყობის შესახებ (საუკეთესოდან უარესისკენ, VIII ნიგნი). დიალოგი სრულდება სოკრატეს მტკიცებით, რომლის თანახმად, ფილოსოფოსის ცხოვრება ყველაზე უფრო საუკეთესო ცხოვრებაა სხვა სახის სიცოცხლესთან შედარებით. იგი, ასევე, ამტკიცებს, რომ ფილოსოფოსი ყველაზე უფრო სამართლიანია და რომ სამართლიანად ცხოვრება უფრო უკეთესია, ვიდრე უსამართლობის ჩადენა (IX-X ნიგნები).

სულის ყველაზე უფრო „დაბალი“ ელემენტი – ვნებები და ლტოლვები – იდეალურ ქალაქში **ხელოსანთა** კლასს შეესაბამება; მეორე ელემენტი (სულის ბობოქარი ნაწილი) – ქალაქის **მცველებს**,⁶ რომლებიც ქალაქის **მმართველთა** დამხმარეებს წარმოადგენენ (სულის ბობოქარი/ემოციური ნაწილის ანალოგიურად, რომელიც გონების ბუნებრივი მოკავშირეა). მმართველთა კლასი, რომლებშიც პლატონი მეფე-ფილოსოფოსებს გულისხმობს, ქალაქში იგივე ფუნქციას ასრულებს, რასაც გონება ახორციელებს ცალკეული ადამიანის სულში. ინდივიდის კარგად ყოფნა გულისხმობს სულის შემადგენელი სამი ელემენტის ჰარმონიულ, ურთიერთშეთანხმებულ ფუნქციონირებას გონების მმართველობის ქვეშ. ასევე, იდეალური ქალაქის გამართული ფუნქციონირება მისი შემადგენელი კლასების (ხელოსნები, მცველები და მმართველები)

ფასად დაამტკიცოს. თუმცა, უნდა გვახსოვდეს, რომ ისტორიულ რეალობაში სოფისტები არ წარმოადგენდნენ ისეთ ნეგატიურ კატეგორიას, როგორც ეს პლატონის დიალოგებშია გადმოცემული. შდრ. Taylor, C.C.W. and Mi-Kyoung Lee, "The Sophists", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/sophists/>. სამართლიანობის საკითხის შესახებ სოკრატესა და თრაზიმახეს დაპირისპირების შესახებ იხ. Barney, Rachel, "Callicles and Thrasymachus", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/callicles-thrasymachus/>

⁶ მცველების კლასში, სოკრატეს თანახმად, ქალებიც უნდა შედიოდნენ. „სახელმწიფოს“ მეხუთე ნიგნში სოკრატე ამბობს, რომ სახელმწიფოს მართვა-გამგებლობაში არ არსებობს საკუთრივ ქალისა და საკუთრივ კაცისთვის განკუთვნილი საქმე; რომ, თავისი ბუნებით, ქალსაც და კაცსაც შეუძლიათ, მონაწილეობა მიიღონ ერთსა და იმავე საქმეში (455d-e, იხ. პლატონი, „სახელმწიფო“, ძველი ბერძნულიდან თარგმნა ბ. ბრეგვაძემ, თბილისი: ბაკურ სულაკაურის გამომცემლობა, 2013 წ., გვ. 189). მიუხედავად ამისა, თანამედროვე ფემინისტების დიდი ნაწილი მიიჩნევს, რომ პლატონი ფემინიზმის მომხრედ ვერ ჩაითვლება. მართალია, სოკრატე აღნიშნავს, რომ ქალებმა და მამაკაცებმა ერთნაირი განათლება უნდა მიიღონ და რომ ამ მიმართებით ქალების ბუნება არ განსხვავდება მამაკაცების ბუნებისგან, თუმცა იგი იმასაც ამბობს, რომ მცველებს საერთო ცოლები და შვილები უნდა ჰყავდეთ (457d და შმდ.), რაც იმას ადასტურებს, რომ პლატონი მამაკაცური პერსპექტივიდან საუბრობს ქალების შესახებ (ანუ აქცენტი კეთდება იმაზე, რომ მამაკაცებს ჰყავთ საერთო ცოლები) და რომ პლატონისეულ იდეალურ ქალაქში მთავარი როლი მაინც მამაკაცებს ენიჭებათ. შდრ. Adriana Cavarero, "Feminism and Ancient Greek Philosophy". Translated by Robert Bucci, in: Ann Garry, Serene J. Khader, and Alison Stone (eds.), *The Routledge Companion to Feminist Philosophy*, London and New York: Routledge, 2017, გვ. 26-27.

ურთიერთშეთანხმებულ მოქმედებას ეფუძნება, სადაც წამყვან როლს მმართველები ასრულებენ. მხოლოდ ასეთი სახელმწიფოა საუკეთესო სახელმწიფო, მიიჩნევს პლატონი და როგორც ასეთი, ის თავისთავად სასურველია.

ადამიანის სულის აგებულება პლატონის მიხედვით

გონება – სიბრძნე⁷

სულის ბობოქარი/ემოციური ნაწილი – სიმამაცე
(ამბიციაცია/პატივმოყვარეობა/ბრაზი)

ვნებები – ზომიერება

(ბუნებრივი მოთხოვნილებების დაკმაყოფილება, მატერიალური სიკეთეებისკენ სწრაფვა)

იდეალური ქალაქის აგებულება პლატონის დიალოგში „სახელმწიფო“

მეფე-ფილოსოფოსები – გონება

მცველები – სულის ბობოქარი/ემოციური ნაწილი

ხელოსნები – ვნებები

პლატონის თანახმად, მმართველი კლასი რჩეული უმცირესობისგან შედგება, რომლებსაც საფუძვლიანი განათლება აქვთ მიღებული და სიღრმისეული აზროვნება შეუძლიათ. ამა თუ იმ ფენაში ინდივიდის გადანაცვლება იმ უნარებზეა დამოკიდებული, რომელსაც იგი თავის სიცოცხლეში გამოავლენს.

როგორც აღვნიშნეთ, პლატონის მიხედვით, იდეალურ სახელმწიფოში, ისევე როგორც ჯანსაღ სულში, მმართველობას ახორციელებს სულის რაციონალური (გონივრული) ელემენტი. ამრიგად, პლატონის იდეალური სახელმწიფო კლასობრივი (განსხვავებული ფენებისგან შემდგარი) სტრუქტურის (აგებულების) მქონე არისტოკრატიაა, რომელსაც **ფილოსოფოსი მეფეები** მართავენ.

ეს საკითხი პლატონმა „სახელმწიფოს“ მეხუთე წიგნში წამოჭრა და ის დაახლოებით ასე ჟღერს: იქამდე, ვიდრე ფილოსოფოსები თავიანთ ქალაქებში მეფეები არ გახდებიან, ან ისინი, ვინც მეფეები და მმართველები არიან, ჭეშმარიტი ფილოსოფოსები არ გახდებიან ისე, რომ პოლიტიკური ძალაუფლება და ფილოსოფია ერთმანეთს დაუკავშირდეს, ქალაქები ბოროტებისგან თავს ვერ დააღწევენ (473d). აღნიშნული დებულება ბევრი არასწორი ინტერპრეტაციის ობიექტია: ხშირად მას კონტექსტიდან ამოგლეჯილად იაზრებენ და ყურადღებას არ ამახვილებენ იმაზე, თუ რას გულისხმობდა პლატონი „ფილოსოფოსის“ ცნებაში.

„ფილოსოფოსის“ პლატონისეული გაგება რადიკალურად განსხვავდება ამ სიტყვის თანამედროვე გაგებისგან. თუკი დღეს „ფილოსოფოსში“ უნივერსიტეტში მოღვაწე ფილოსოფოსს პროფესორებს მოვიაზრებთ, მაშინ უნდა ითქვას, რომ პლატონი მათ

⁷ მარჯვენა მხარეს მოცემულია ის სიქველე, რომელსაც ადამიანის სული მაშინ ავლენს, თუკი ის გონებას ექვემდებარება.

ნამდვილად არ გულისხმობდა, რადგან ანტიკურ სამყაროში უნივერსიტეტი, თანამედროვე აზრით, საერთოდ არ არსებობდა. ხოლო თუკი ფილოსოფოსში ზოგადად ფილოსოფიით დაინტერესებულ ადამიანს ვიგულისხმებთ, პლატონს მაინც ვერ გავუგებთ. იმისთვის, რომ გავიგოთ, თუ ვის გულისხმობდა პლატონი ფილოსოფოსში, „სახელმწიფოს“ II-VII წიგნებს უნდა მივაქციოთ ყურადღება, სადაც საუბარია ქალაქ-სახელმწიფოს მცველთა აღზრდაზე („ფილოსოფოსი“ პლატონისეული მნიშვნელობით სწორედ მათი რიგებიდან გამოდის). მარტივად რომ ვთქვათ, პლატონისეული ფილოსოფოსი ისეთი ადამიანია, რომელმაც საფუძვლიანად იცის თეორია (და პრაქტიკაც, ანუ სიღრმისეულ თეორიულ ცოდნას ფლობს და რეალურ ცხოვრებაშიც საკმაოდ კარგად ახერხებს ორიენტირებას. შესაბამისად, უხეში შეცდომა იქნება, თუ პლატონის „ფილოსოფოს მმართველს“ მხოლოდ ისეთ პიროვნებად გავიაზრებთ, რომელიც მხოლოდ თეორიული (ვიწრო აზრით, ფილოსოფიური) საკითხებით ინტერესდება და პრაქტიკული, ცხოვრებისეული საკითხებით საერთოდ არ ინტერესდება. პლატონის თანახმად, **ფილოსოფოსი მმართველის უმთავრესი საზრუნავი მთელის ანუ საზოგადოების კეთილდღეობა უნდა იყოს.**

გამოქვაბულის ალეგორია („სახელმწიფო“, VII წიგნი). „სახელმწიფოს“ მეშვიდე წიგნში მოცემულია პლატონის სახელგანთქმული გამოქვაბულის ალეგორია. პლატონი გვთავაზობს სააზროვნო ექსპერიმენტს (სააზროვნო ექსპერიმენტის ცნებისთვის იხ. პირველი თემა), სადაც აღწერს გამოქვაბულში მცხოვრებ ადამიანებს, რომლებიც მიჯაჭვულნი სხედან ზურგით გასასვლელისკენ და მთელი თავიანთი ცხოვრება გამოქვაბულის კედელზე მოფარფატე ჩრდილებს შეჰყურებენ. პლატონი გვთხოვს, წარმოვიდგინოთ იმ ადამიანის თავგადასავალი, რომელიც თავს დააღწევს ბორკილებს, გამოქვაბულიდან გავა და მზის სინათლეს იხილავს. აქვე იგი გვთავაზობს ანალოგიას და აცხადებს, რომ ჩვენთვის ცნობილი სამყარო გამოქვაბულის მსგავსია, ხოლო გამოქვაბულიდან თავდახსნილი ადამიანი ის ადამიანია, რომლის სულმაც უმაღლესი – სიკეთის – იდეა გაიაზრა. ყოველივე მართებულია და მშვენიერის საფუძვლად პლატონი სიკეთის იდეას მიიჩნევდა. გამოქვაბულიდან თავდახსნილი ადამიანი ფილოსოფოსია, რომელმაც გააცნობიერა, რომ ზეგრძნობადი სამყარო უფრო მნიშვნელოვანია, ვიდრე გრძნობადი სამყარო და რომ ზეგრძნობად სამყაროში სიკეთის იდეაა მთავარი (იხ. ზემოთ პლატონის მეტაფიზიკის მთავარი დებულებები). ასეთი ცოდნით აღჭურვილი ადამიანი ისევ გამოქვაბულში უნდა დაბრუნდეს და დანარჩენ ადამიანებს თავისი ცოდნა გაუზიაროს. ეს იმას ნიშნავს, რომ ფილოსოფოსმა თავისი ცოდნა ზეგრძნობადი სამყაროს შესახებ თავის თანამოქალაქეებს უნდა გაუზიაროს და აუხსნას მათ, თუ როგორ უნდა იქნეს მონყობილი სამართლიანი სახელმწიფო.



გამოქვაბულის ალევგორია. ვიზუალიზაცია.

სამართლიანობა. „სახელმწიფოს“ ცენტრალურ თემას **სამართლიანობის** საკითხი წარმოადგენს. განსაკუთრებით აღსანიშნავია დიალოგის პირველ ნიგნში აღწერილი დაპირისპირება თრაზიმახესა და სოკრატეს შორის. თრაზიმახე მიიჩნევს, რომ სამართლიანობა არის ის, რაც ძლიერისთვისაა ხელსაყრელი. „სახელმწიფოს“ შემდგომი ნიგნები, ფაქტიურად, წარმოადგენს სოკრატეს არგუმენტს თრაზიმახეს წინააღმდეგ. ოღონდ სოკრატე თავის დასკვნამდე „შემოვლითი“ გზით მიდის და მეორე ნიგნში იწყებს საუბარს სამართლიანი ქალაქის შესახებ. იდეალური ქალაქის წყობისა და მისი მაცხოვრებლების მიერ მიღებული განათლების აღწერის შემდეგ „სახელმწიფოს“ IX-X ნიგნებში სოკრატე აჯამებს თავის პოზიციას და ასაბუთებს, რატომ არ არის სამართლიანობა ის, რაც ძლიერისთვისაა ხელსაყრელი, რატომ არის ის თავისთავად ღირებული რამ და რომ მის არჩევას დადებითი შედეგები მოჰყვება ადამიანისთვის როგორც მის ცხოვრებაში, ასევე, სიცოცხლის შემდეგაც.



პოპულარული სერიალის „სამეფო კარის თამაშები“ (2011-2019 წწ.) დასასრულს ბრენდონ (ბრენ) სტარკი ექვსი სამეფოს მეფე ხდება. ბრენი არ მიელტვის ძალაუფლებას და ზებუნებრივი სამყაროს ჭვრეტის უნარს ფლობს. ხომ არ გვევლინება ბრენი პლატონის მეფე-ფილოსოფოსის განსახიერებად?

პლატონის ინტერპრეტაციები: ჰეგელი და გადამერი. თავის ლექციებში ფილოსოფიის ისტორიის შესახებ ცნობილმა გერმანელმა ფილოსოფოსმა **გეორგ ვილჰელმ ფრიდრიხ ჰეგელმა** (1770-1831 წწ.) პლატონის ფილოსოფიის განხილვისას აღნიშნა, რომ ფილოსოფია პლატონთან ზეგრძნობადის შესახებ მოძღვრებას უკავშირდება. პლატონური ფილოსოფია ქვეყნებისა და სამართლიანობის, ასევე, **სახელმწიფოში საყოველთაო მიზნების** შესახებ განაზრებას წარმოადგენს, – წერს ჰეგელი. იგი მიიჩნევს, რომ ბერძენი ფილოსოფოსები უკმაყოფილონი იყვნენ დემოკრატიული წყობით, რადგან იქ თვითნებობა იყო გამეფებული (გაიხსენეთ სოკრატეს სიკვდილით დასჯა), რომელიც მხოლოდ ცალკეული ინდივიდების, მოხერხებული პოლიტიკოსების (მაგალითად, პერიკლე) მეშვეობით იზღუდებოდა.

შესაბამისად, ჰეგელის აზრით, როდესაც პლატონი ამბობს, რომ მმართველები ფილოსოფოსები უნდა იყვნენ, იგი გულისხმობს იმას, რომ საზოგადოებრივი რეალობა, ანუ სოციალური ცხოვრება ზოგადი პრინციპების (მთელი საზოგადოების კეთილდღეობა, სამართლიანობა, კანონის უზენაესობა და ა.შ.) საფუძველზე უნდა იყოს მონესრიგებული.⁸ სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, პლატონი ცდილობდა, პირდაპირი დემოკრატიის ალტერნატივა შეემუშავებინა, რომელიც უფრო სტაბილური და მდგრადი იქნებოდა და რომლის პირობებშიც მნიშვნელოვანი გადაწყვეტილებების მიღება ემოციებით შეპყრობილ ხალხის მასაზე არ იქნებოდა დამოკიდებული.



გეორგ ვილჰელმ ფრიდრიხ ჰეგელი

ამ საკითხთან დაკავშირებით საინტერესო მოსაზრებები აქვს, ასევე, გერმანელ ფილოსოფოსს **ჰანს-გეორგ გადამერს** (1900-2002 წწ.). მისი აზრით, უმთავრესი საკითხია იმის გარკვევა, თუ რას გვეუბნება ფილოსოფოსი მმართველის პარადოქსი მმართველებისა და ზოგადად, **მმართველობის ბუნების** შესახებ. ერთი მხრივ გვაქვს ძალაუფლება, რომელიც მუდამ გაძლიერებას ესწრაფვის, ხოლო მეორე მხრივ, ვხედავთ ინდივიდს (ფილოსოფოსი მეფე), რომელიც სრულად უძღვნის საკუთარ თავს ცოდნას და რომელსაც ძალაუფლება არ აინტერესებს, რადგან მან რაღაც უფრო ამაღლებული, უფრო უკეთესი შეიმეცნო (ზეგრძნობადი სამყარო, სიკეთის იდეა). როდესაც პლატონი ფილოსოფოს მეფეს მმართველობისთვის უფრო შესაფერისად მიიჩნევს, ამით ის ააშკარავებს ძალაუფლების მაცდურ ბუნებას: ძალაუფლებას მხოლოდ საკუთარი თავი

⁸ იხ. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke* 19. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, გვ. 34-36.

სურს.⁹ გაიხსენეთ საურონის ბეჭედი კინოტრილოგიიდან „ბეჭდების მბრძანებელი“ (რომელიც ინგლისელი მწერლის ჯონ რონალდ ტოლკინის (1892-1973 წწ.) ამავე სახელწოდების მქონე ნაწარმოებს ეფუძნება). საურონის ბეჭედი ძალაუფლების სიმბოლიზაციად შეიძლება მივიჩნიოთ. იგი ყველას ლუბავს, ვისაც ძალაუფლებისადმი მცირედი ლტოლვა მაინც აქვს. მხოლოდ მას შეუძლია, წინ აღუდგეს ბეჭდის დამლუპველ ზეგავლენას, ვინც ძალაუფლებას არ მიეღწვის, ვისთვისაც ძალაუფლება საცდურს არ წარმოადგენს.



„ბეჭდების მბრძანებელში“ საურონის ბეჭედი ძალაუფლების დაუძლეველ წყურვილს აღძრავს მასში, ვინც მას დაეუფლება, რაც, საბოლოოდ, მის დალუპვას იწვევს

გადამერის აზრით მცველების აღზრდის პლატონისეული გეგმა მიზნად ისახავს, რომ მცველებს „იმუნიტეტი“ გამოუმუშავოს ძალაუფლების ცდუნებების მიმართ. იგი თვლის, რომ „სახელმწიფოში“ პლატონი მოხაზავს ისეთი სახელმწიფოს საფუძვლებს, რომელშიც ძალაუფლება პიროვნების პირადი მიზნების განხორციელებას კი არ ემსახურება, არამედ საზოგადოების საკეთილდღეოდაა მიმართული.¹⁰



ჰანს-გეორგ გადამერი

⁹ იხ. Hans-Georg Gadamer, *The Idea of Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*. Translated and with an introduction and annotation by P. Christopher Smith. New Haven and London: Yale University Press, 1986, გვ. 72.

¹⁰ იქვე.

იდეალური ქალაქი პლატონის მიხედვით. ახლა მოკლედ განვიხილოთ, თუ როგორ აღწერს პლატონი თავის იდეალურ სახელმწიფოს, რომელშიც, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, მოსახლეობის სამი ფენა გამოიყოფა: მეფე-ფილოსოფოსები, მცველები და ხელოსნები.

ხელოსნებისგან განსხვავებით, მმართველებს და მცველებს კერძო საკუთრება არ გააჩნიათ. პლატონის აზრით, ეს მათ კერძო ინტერესებს მიაჯაჭვავდა და ქალაქზე ზრუნვის საშუალებას არ მისცემდა. ისინი არც ოჯახებს ქმნიან და თავისუფალ სქესობრივ ცხოვრებას ეწევიან. თუმცა, სქესობრივი კონტაქტი პლატონის იდეალურ ქალაქში გარკვეულ რეგულაციებს მაინც ექვემდებარება: კერძოდ, გამრავლება მმართველთა მიერ რეგულირდება (გამორჩეული, მამაცი, ძლიერი და ლამაზი ინდივიდები ერთად წყვილდებიან) იმისთვის, რომ შემდგომი შთამომავლობა უფრო ძლიერი, ლამაზი და ჯანსაღი გამოვიდეს (ძველი ბერძნები მიიჩნევდნენ, რომ ცხოველთა შეჯვარების მსგავსად, რომლის შედეგადაც გარკვეული ჯიშების გაუმჯობესება შეიძლება, ასევე, შესაძლებელია ადამიანთა მომდევნო თაობების გაუმჯობესებაც). მცველები არა მხოლოდ მკაცრ ფიზიკურ მომზადებას გადაიან, არამედ განათლებასაც იღებენ. მათ შორის ისინი, რომლებიც სწავლის პროცესში სწავლისადმი დაუღალავ ინტერესს გამოავლენენ, შემდგომ საფეხურზე გადადიან. წარმატების შემთხვევაში, ორმოცდაათი წლის ასაკში ისინი მმართველთა ჯგუფს უერთდებიან (მომავალ მმართველთა აღზრდა „სახელმწიფოს“ მეშვიდე წიგნშია აღწერილი).

სახელმწიფოს ფორმები პლატონთან. „სახელმწიფოს“ მერვე წიგნში პლატონი მმართველობის ხუთი ფორმის შესახებ საუბრობს. საუკეთესო ფორმად იგი **არისტოკრატია**¹¹ მიიჩნევს, რომლის დროსაც მმართველობას ფილოსოფოსი მეფეები ახორციელებენ. მიუხედავად ამისა, იდეალურ სახელმწიფოს, მისი განხორციელების შემთხვევაშიც კი, დროთა განმავლობაში რღვევის საფრთხე ემუქრება. მმართველობის შემდეგ სახეს პლატონი **თიმოკრატია** უწოდებს. ამ დროს მმართველი ჯგუფი, საერთო კეთილდღეობაზე ზრუნვის ნაცვლად, პატივსა და დიდებას მიეღობის. თიმოკრატია ანაცვლებს **ოლიგარქია**,¹² როდესაც სახელმწიფოში ყველაზე მეტად სიმდიდრეა დაფასებული და მმართველობას მდიდრები ახორციელებენ. ოლიგარქიის დროს ქალაქ-სახელმწიფოში ჩნდება ლატაკთა ფენა და საზოგადოება ორად იხლიჩება. ღარიბთა ფენა უპირისპირდება მდიდრებს და წარმატების შემთხვევაში **დემოკრატია**ს ამყარებს, რომლის დროსაც საჯარო თანამდებობებს თანაბრად ანაწილებს წილისყრის მეშვეობით.

ჩანართი 2. ბერძნული დემოკრატია

ძვ. წ. V ს-ის I ნახევარში ბერძენთა და რომაელთა პოლიტიკურმა იდეებმა და ინსტიტუტებმა მნიშვნელოვანი ცვლილება განიცადეს. რამდენიმე ქალაქ-სახელმწიფოში, რომლებიც მანამდე არადემოკრატიული მმართველობის (არისტოკრატია, ოლიგარქია, მონარქია, ტირანია) ქვეშ იყვნენ, ჩამოყალიბდა პოლიტიკური მმართველობის ისეთი სისტემა, სადაც თავისუფალ, ზრდასრულ მამაკაცთა საგრძნობი ნაწილი **მოქალაქედ** იწოდებოდა და უფლება ჰქონდა, **უშუალო მონაწილეობა მიეღო მმართველობაში**. ამ გამოცდილებიდან და მასთან დაკავშირებული იდეებიდან გაჩნდა **ახალი პოლიტიკური**

¹¹ *aristoi* ძველბერძნულად „საუკეთესო ადამიანებს“ ნიშნავს, ხოლო „არისტოკრატია“ – საუკეთესო ადამიანების მმართველობას.

¹² *oligoi* (ძვ. ბერძნული) – ცოტა. ოლიგარქია – მცირერიცხოვან ადამიანთა მმართველობა.

სისტემის იდეა, რომლის თანახმად, დამოუკიდებელ ხალხს არა მხოლოდ თვითმმართველობის უფლება აქვს, არამედ ყველა იმ აუცილებელ რესურსსა და ინსტიტუტს ფლობს, რაც ამისთვისაა საჭირო.

დემოკრატიის ბერძნული გაგების თანახმად, პოლიტიკური საქმიანობა მოქალაქისთვის ბუნებრივი სოციალური აქტიურობა იყო, რომელიც მკვეთრად არ ემიჯნებოდა მის დანარჩენ ცხოვრებას. ხელისუფლება და სახელმწიფო (ანუ პოლისი) მოქალაქისთვის განცალკევებულ და უცხო ობიექტებად არ აღიქმებოდა. პოლიტიკური ცხოვრება ადამიანის ცხოვრების განუყოფელ ნაწილად იყო მიჩნეული.

ბერძნული ხედვის თანახმად, დემოკრატიულ წესრიგში შესაძლებელია შემდეგი ელემენტები გამოვყოთ:

1. მოქალაქეები უნდა თანხმდებოდნენ იმის შესახებ, თუ რა წარმოადგენს საყოველთაო კეთილდღეობის იდეას. აღნიშნული იდეა არ უნდა მოდიოდეს მკვეთრ წინააღმდეგობაში მათ პირად მიზნებსა და შეხედულებებთან;

2. აქედან გამომდინარეობს, რომ მოქალაქეებს საკმაოდ ერთგვაროვანი მახასიათებლები უნდა ჰქონდეთ, რაც ამცირებს პოლიტიკური კონფლიქტის წარმოქმნის შესაძლებლობას. მაგალითად, ამ ხედვის თანახმად, პოლისი ვერავითარ შემთხვევაში ვერ იქნება კარგი, თუკი მისი მოქალაქეების ქონება საკმაოდ არათანაბრადაა განაწილებული, ან თუკი მოქალაქეები განსხვავებულ რელიგიურ ჯგუფებს მიეკუთვნებიან, განსხვავებულ ენებზე საუბრობენ ან განსხვავებული განათლება აქვთ.

3. მოქალაქეთა რაოდენობა ძალიან ბევრი არ უნდა იყოს. ეს საჭიროა იმისთვის, რათა თავიდან იქნეს აცილებული მრავალფეროვნება, რაც შესაძლოა, კონფლიქტების გამომწვევი წყარო გახდეს. გარდა ამისა, ეს საჭირო იყო იმისთვის, რათა მოქალაქეებს შეეძლებოდათ თავშეყრა და ქალაქის ერთობლივი მართვა.

4. მოქალაქეები უნდა იკრიბებოდნენ და უშუალოდ წყვეტდნენ პოლიტიკურ საკითხებს. ამ შეხედულებას იმდენად ღრმად ჰქონდა ფესვები გადგმული, რომ ბერძნებისთვის რთული იყო წარმომადგენლობითი ხელისუფლების იდეის გააზრება, ხოლო კიდევ უფრო რთული – მისი მიჩნევა პირდაპირი დემოკრატიის ლეგიტიმურ ალტერნატივად. დროდადრო ქალაქ-სახელმწიფოები ქმნიდნენ გაერთიანებებს, თუმცა ამას შედეგად არ მოჰყოლია წარმომადგენლობითი ხელისუფლების მქონე ფედერალური სისტემების განვითარება. ეს ალბათ, იმ გარემოებითაც იყო განპირობებული, რომ წარმომადგენლობითობის იდეა კონკურენციას ვერ უწევდა უშუალო მმართველობის სასურველობის იდეას.

5. თუმცა, მოქალაქეთა მონაწილეობა არ შემოიფარგლებოდა თავყრილობაზე დასწრებით. ის, ასევე, გულისხმობდა ქალაქის მართვაში აქტიურ მონაწილეობასაც. ათენში ათასზე მეტი(!) საჯარო თანამდებობა არსებობდა და მხოლოდ რამდენიმე მათგანი იყო არჩევითი, დანარჩენებზე მოქალაქეები წილისყრით ხვდებოდნენ. თითქმის ყველა ეს თანამდებობა ერთწლიანი ვადით განისაზღვრებოდა და მათი დაკავება მოქალაქეს თავის ცხოვრებაში მხოლოდ ერთხელ შეეძლო. თვით ათენშიც კი, სადაც „დემოსი“, ანუ მოქალაქეთა რაოდენობა, სხვა ბერძნულ ქალაქებთან შედარებით, უფრო დიდი იყო, თითქმის ყოველ მოქალაქეს მოუწევდა ამა თუ იმ თანამდებობის დაკავება ერთი წლით, ხოლო მათი საგრძნობი ნაწილი საკმაოდ მნიშვნელოვანი ხუთასთა საბჭოს წევრი ხდებოდა. აღნიშნული საბჭო თავყრილობისთვის განსახილველ საკითხებს ადგენდა.

6. დაბოლოს, **ქალაქ-სახელმწიფო სრულად ავტონომიური უნდა ყოფილიყო** (იდეალურ შემთხვევაში მაინც). გაერთიანებები და კავშირები ზოგჯერ საჭირო იყო (ომების დროს), თუმცა მათ პოლისის დაკნინების საშუალება არ ეძლეოდათ. პოლისის თავყრილობა უზენაეს მმართველ ორგანოდ რჩებოდა. არსებითად, აქედან გამომდინარეობდა, რომ თითოეული პოლისი თვითკმარი უნდა ყოფილიყო არა მხოლოდ პოლიტიკურად, არამედ, ეკონომიკურ და სამხედრო ჭრილშიც.¹³

პლატონი კრიტიკულად იყო განწყობილი დემოკრატიის მიმართ, რადგან მიიჩნევდა, რომ დემოკრატიის პირობებში ადამიანები ვერ ახერხებენ საკუთარი სწრაფვებისა და ლტოლვების მოთოკვას. ყველა სწრაფვა თანაბრად ღირებულად მიიჩნევა და არ ხდება არასაჭირო და მავნე სწრაფვების გამიჯვნა სწორი და მართებული სწრაფვებისაგან. დემოკრატიული წყობა სიჭრელესა და ინსტინქტთა ანარქიას წარმოშობს, რომელიც წუთიერი სიამოვნებების დაკმაყოფილებისკენაა ორიენტირებული. ადამიანთა იმპულსების შეუზღუდაობა დემოკრატიის პირობებში წესრიგისა და დისციპლინის ნაკლოვანებას განაპირობებს. ფაქტიურად, პლატონი დემოკრატიას იმას უიგივებს, რასაც ჩვენ დღეს „ბრბოს მმართველობას“ ვუნოდებდით. დემოკრატიის დროს, პლატონის აზრით, თავისუფლებისკენ უსაზღვრო სწრაფვა ანარქიად გადაგვარდება. პლატონი მიიჩნევდა, რომ უკიდურეს თავისუფლებას, რომელიც დემოკრატიის პირობებში არსებობს, უკიდურესი მონობა მოჰყვებოდა **ტირანიის** სახით.¹⁴ ტირანია წარმოიშვება მაშინ, როდესაც დემოკრატიული ბრბო საკუთარი ნებით ემორჩილება ძლიერ პიროვნებას, ლიდერს. ასეთ დროს საზოგადოების წევრები მიიჩნევენ, რომ ტირანის მმართველობას საკუთარი ინტერესებისთვის გამოიყენებენ. თუმცა, ამის ნაცვლად, ტირანი აბსოლუტურ ძალაუფლებას იგდებს ხელთ და საკუთარ ქვეშევრდომებს მონებად აქცევს. საბოლოო ჯამში კი ტირანი თავად ხდება საკუთარი სურვილებისა და ძალაუფლებისკენ სწრაფვის მონა.

მმართველობის ფორმები პლატონის მიხედვით (უკეთესიდან უარესისკენ)

არისტოკრატია (ყველა საუკეთესო წყობა, გონების მმართველობა)

თიმოკრატია (დიდებისკენ სწრაფვის ელემენტია ძლიერი)

ოლიგარქია (მატერიალური სიკეთისკენ (ფული) სწრაფვაა ძლიერი)

დემოკრატია (შერეული წყობა, ქაოტური და არასტაბილური)

ტირანია (ყველაზე ცუდი წყობა)

¹³ შდრ. R. A. Dahl, *Democracy and Its Critics*, New Haven / London: Yale University Press, 1989, გვ. 13-14.

¹⁴ XIX საუკუნეში ფრანგმა მოაზროვნემ ალექსის დე ტოკვილმა (1805-1859 წწ.) თავის ნაშრომში „დემოკრატია ამერიკაში“ (1835-1840 წწ.) ისაუბრა იმ საფრთხეების შესახებ, რომლებიც დემოკრატიას ტირანიად გადაგვარებით ემუქრებოდნენ.

„სახელმწიფო“ პოლიტიკური ფილოსოფიის კუთხით მნიშვნელოვანი დიალოგია, თუმცა, ასევე, მნიშვნელოვანია „პოლიტიკოსი“ და „კანონები“. „პოლიტიკოსში“, დიალოგის ბოლოს, პლატონი გვაძლევს ჭეშმარიტი მმართველობის მისეულ განსაზღვრებას, რაც ამ დიალოგს განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს, რადგან პლატონი იშვიათად ანებივრებს თავის მკითხველს ასეთი განსაზღვრებებით (პლატონის დიალოგებში ხშირად მკითხველი ვერ ნააწყდება იმ „საბოლოო“ განსაზღვრებას, რომელიც ნათელს მოჰყვენს დიალოგის მთავარ თემას. ასეთია პლატონის სტილისტური „ფანდები“). ეს განსაზღვრება შესაძლოა, შემდეგნაირად შევაჯამოთ: **ჭეშმარიტი მმართველობა ოსტატურად აერთიანებს მამაც და კეთილგონიერ ადამიანებს და მათ შორის ჰარმონიული ურთიერთობების ქსელს წარმოქმნის, რომელიც სახელმწიფოს დანარჩენ მოქალაქეებსაც მოიცავს (311c)**. ნამდვილი მმართველი ყველანაირად ცდილობს, ხელი შეუწყოს სახელმწიფოს ბედნიერებას. ამრიგად, პლატონი გვთავაზობს სახელმწიფოს ისეთ მოდელს, რომელიც მოქალაქეთა ჩართულობის მაღალი ხარისხით გამოირჩევა და სადაც მმართველი ქვეშევრდომთა ინდივიდუალურ თვისებებს მაქსიმალურად ითვალისწინებს.

„კანონები“ 12 წიგნისგან შედგება და პლატონის გვიანდელი პერიოდის (და ზოგადად, მისი ყველაზე ვრცელი) დიალოგია. მას, „სახელმწიფოსგან“ განსხვავებით, დღემდე ნაკლები ყურადღება ექცეოდა სამეცნიერო გამოკვლევებში. „კანონებში“ პლატონი დეტალურად აღწერს იდეალურ ქალაქს, სახელად მაგნეზიას. აღსანიშნავია, რომ აქ დიალოგის მთავარი პერსონაჟია არა სოკრატე, არამედ „უცნობი ათენელი“, რომლის სახელიც შეგნებულად არაა მოცემული (შესაძლოა, პლატონი მასში საკუთარ თავს გულისხმობდა? ვინ იცის ☺).

როგორც დიალოგის სათაური ამჟღავნებს, აქ განსაკუთრებული ყურადღება კანონებზეა გამახვილებული. პლატონი მიიჩნევს, რომ კანონები საყოველთაო კეთილდღეობას უნდა ისახავდნენ მიზნად, ხოლო **მმართველები მხოლოდ კანონების მსახურები და მათი აღმასრულებლები უნდა იყვნენ (715 b-d)** და არა საკუთარი თვითნებობის ტყვეები.

დიალოგში უცნობი ათენელის თანამოსაუბრეები არიან მეგილუსი სპარტიდან და კლინიასი კრეტიდან (თავად დიალოგი კუნძულ კრეტაზე მიმდინარეობს). თანამოსაუბრენი მიემართებიან ზევსის ტაძრისკენ, რომელიც შორს მდებარობს და უცნობი ათენელი სთავაზობს მათ, რომ მმართველობისა და კანონების შესახებ ისაუბრონ. დიალოგის პირველი ორი წიგნი ეძღვნება იმის დადგენას, თუ რა უნდა იყოს კანონმდებლობის მიზანი. ათენელის აზრით (დიალოგში წამყვანი როლი მას ენიჭება), კანონმდებლობის მიზანი ქველ¹⁵ მოქალაქეთა ჩამოყალიბება უნდა იყოს. მესამე წიგნში საუბარი გადადის განსხვავებული პოლიტიკური წყობების წარმოშობისა და მათში მომხდარი ცვლილებების შესახებ. მესამე წიგნის დასასრულს კლინიასი აცხადებს, რომ კრეტის ქალაქებმა გადანყვიტეს, დააარსონ ახალი ქალაქი კუნძულის მიტოვებულ ნაწილში. კლინიასი, ასე ვთქვათ, ამ წამოწყების „საორგანიზაციო კომიტეტშია“ არჩეული და იგი ეკითხება უცნობ ათენელს, დაეხმაროს მას რჩევებით ახალი ქალაქის სახელმწიფო წყობასა და კანონებთან მიმართებით. ათენელი თანხმდება კლინიასის თხოვნას და იწყებს საკუთარი შეხედულებების გადმოცემას. იგი თვლის, რომ ვიდრე კანონები ამოქმედდება, კანონმდებელმა მოქალაქეებს შესავალი სიტყვით უნდა მიმართოს, რომელშიც დაასაბუთებს იმას, თუ რატომ არის საჭირო კანონმორჩილება.

¹⁵ სიქველ – ის, რაც ადამიანის დადებით თვისებებს, მის ღირსებებს ქმნის.

მეხუთე წიგნიდან ათენელი იწყებს ახალი ქალაქის კანონების, სოციალურ-პოლიტიკური ინსტიტუტების და იმ ეთიკური პრინციპების აღწერას, რომლებიც მოქალაქეთა ცხოვრების წარმმართველი უნდა იყოს.¹⁶

„კანონებში“ პლატონი არ საუბრობს მეფე-ფილოსოფოსების შესახებ. აქ იგი აღწერს მმართველობის ორგანოს, რომელსაც „ლამის საბჭოს“ უწოდებს. აღნიშნულ ორგანოს ასეთი სახელი იმიტომ ჰქვია, რომ მისი წევრები ღამით, მზის ამოსვლამდე იკრიბებიან და სახელმწიფოებრივად მნიშვნელოვან საკითხებზე თათბირობენ (951d, 961a და შმდ.). ღამის საბჭოს შემადგენლობაში შედიან ქალაქის ყველაზე გამორჩეული და გამოცდილი პირები. ზოგიერთი მკვლევარი ღამის საბჭოს მაგნეზიის უზენაეს პოლიტიკურ ორგანოდ მიიჩნევს და მის როლს „სახელმწიფოში“ აღწერილ მეფე-ფილოსოფოსების ინსტიტუტს ადარებს, თუმცა ამ თვალსაზრისის კრიტიკოსები მიუთითებენ, რომ „კანონების“ ზოგადი სულისკვეთება ასეთ დასკვნას უპირისპირდება: „კანონებში“ პლატონი საუბრობს ისეთი მოქალაქეების შესახებ, რომლებიც **აქტიურ** მონაწილეობას იღებენ თავიანთი ქალაქის მართვაში („სახელმწიფოში“ ხელოსანთა ფენა ასეთ საქმიანობაში არ მონაწილეობს) და შესაფერის განათლებასაც იღებენ. შესაბამისად, ღამის საბჭოს შეუზღუდავი უფლებამოსილებების მფლობელ „ჩრდილოვან“ ორგანოდ ვერ მივიჩნევთ.

„კანონებში“ პლატონი უცნობ ათენელს ათქმევინებს, რომ ადამიანებისთვის მთავარი უნდა იყოს არა უბრალოდ არსებობის შენარჩუნება, არამედ სრულყოფილების მიღწევა და მისი შენარჩუნება მთელი სიცოცხლის განმავლობაში (707d). ამ მხრივ იგი განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს კანონებს და აცხადებს, რომ ადამიანთა სიქველეს, მათ მორალურ სრულყოფილებას, ყველაზე მეტად ხელს უწყობს კანონმდებლობა და სახელმწიფოს საფუძველმდებარე პრინციპები (708d). კანონები, როგორც ზემოთ იქნა აღნიშნული, საყოველთაო კეთილდღეობის მიღწევას უნდა ისახავდნენ მიზნად. ამავე დროს, ისინი ღვთაებრივ კანონებს უნდა შეესაბამებოდნენ, მათგან უნდა გამომდინარეობდნენ (624a; 714a, 716a). ადამიანებმა უნდა მიბაძონ ღვთაებრივ კანონებს და გონების პრინციპებზე დაყრდნობით მოაწესრიგონ თავიანთი სახელმწიფო, რადგან გონება სულის უკვდავი ნაწილია, რომელიც ყველაზე ახლოს დგას ღმერთთან (726a). ფაქტიურად, კანონები სხვა არაფერია, თუ არა გონების მიერ დადგენილი ის მითითებები, რომლებიც ღვთაებრივ კანონებთანაა შესაბამისობაში (714a). შესაბამისად, ასეთი კანონების მორჩილებით ადამიანი ღმერთს უახლოვდება (716d). ეგოიზმის დათგრუნვა, კანონებისადმი მორჩილება და სამართლიანობისკენ სწრაფვა ბედნიერი და ძლიერი სახელმწიფოს არსებობის წინაპირობას წარმოადგენს (731a-732a).

როგორც ვხედავთ, პლატონის „სახელმწიფოშიც“ და „კანონებშიც“ ზეგრძნობად/ღვთაებრივ განზომილებას ძალიან დიდი მნიშვნელობა ენიჭება. „სახელმწიფოში“ პლატონი აღწერს მეფე-ფილოსოფოსის იდეალს, რომელიც სწორედ იმიტომ არის ყველაზე მეტად შესაფერისი მმართველობისთვის, რომ მას სწორად აქვს გააზრებული სამყაროს აგებულება, აღიარებს ზეგრძნობადი სამყაროსა და კერძოდ, სიკეთის იდეის უპირატესობას და არ მიელტვის ძალაუფლებას. „კანონებში“ მეფე-ფილოსოფოსები არ გვხვებიან, თუმცა მთელი დიალოგის განმავლობაში უცნობი ათენელი არაერთხელ უსვამს ხაზს ღვთაებრივი კანონების მნიშვნელობას მინიერი კანონებისთვის. პლატონის პოლიტიკურ ფილოსოფიაში ჩვენ ვხედავთ სისტემატურ,

¹⁶ შდრ. Bobonich, Chris and Katherine Meadows, "Plato on utopia", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/plato-utopia/>

მწყობრ მცდელობას, რომელიც იმისკენაა მიმართული, რომ პოლიტიკური სინამდვილე, პოლიტიკური სამყარო (რომელიც იმდროინდელ ათენში საკმაოდ ჭრელი და დინამიური იყო) მყარ, უცვლელ პრინციპებზე დაყრდნობით მოაწესრიგოს. რელიგიური პრინციპები სწორედ ასეთი პრინციპებია და ამიტომ გასაკვირი არაა, რომ პლატონის პოლიტიკურ ფილოსოფიაში ზეგრძნობადი სამყარო და მისი საფუძველმდებარე პრინციპები განსაკუთრებულ როლს ასრულებენ.

მიუხედავად იმისა, ვეთანხმებით თუ არა დღეს პლატონის არგუმენტებს, ერთი რამ ნათელია: მან საფუძველი ჩაუყარა დასავლურ პოლიტიკურ ფილოსოფიას და წამოჭრა ისეთი საკითხები, რომლებსაც პოლიტიკური ფილოსოფიის მკვლევარი დღესაც ვერ აუვლის გვერდს. განსაკუთრებით აღსანიშნავია, რომ პლატონმა აღნიშნული საკითხები ბრწყინვალე ლიტერატურული სტილითა და მგზნებარებით გადმოსცა. 2300 წლის შემდეგაც თანამედროვე მკითხველი პლატონის დიალოგებში მრავალ საინტერესო და თანამედროვე პრობლემას პოულობს. პლატონი წარსულიდან გვესაუბრება, თუმცა იგი მაინც ჩვენს თანამედროვედ რჩება.

საკვანძო ცნებები და პიროვნებები

პელოპონესის ომი

პლატონის აკადემია ათენში

გრძნობადი სამყარო და ზეგრძნობადი სამყარო

სიკეთის იდეა

ქალაქი-სახელმწიფო (პოლისი)

იდეალური სახელმწიფო

მეფე-ფილოსოფოსები („სახელმწიფო“)

მცველები („სახელმწიფო“)

ხელოსნები („სახელმწიფო“)

არისტოკრატია

თიმოკრატია

ოლიგარქია

დემოკრატია

ტირანია

გამოქვაბულის ალეგორია

სოფისტები

ლამის საბჭო („კანონები“)

სოლონი

პერიკლე

სოკრატე

დიონისიოს II

გეორგ ვილჰელმ ფრიდრიხ ჰეგელი

ჰანს-გეორგ გადამერი

თრაზიმახე

შეკითხვები და დავალებები

რა ისტორიულ ვითარებაში მოღვაწეობდა პლატონი?

რა სახის ნაშრომებს წერდა პლატონი?

რა დააარსა პლატონმა ათენში?

პლატონის რომელი პოლიტიკური აქტივობებია ჩვენთვის ცნობილი? როგორ ფიქრობთ, როგორი დამოკიდებულება უნდა ჰქონდეს ფილოსოფოსს/პოლიტიკურ ფილოსოფოსს პოლიტიკასთან?

რომელია პლატონის პოლიტიკური დიალოგები?

რა საკითხებს შეეხო პლატონი თავის პოლიტიკურ შრომებში?

რა ძირითადი დებულებები შეიძლება გამოვყოთ პლატონის მეტაფიზიკაში?

როგორია „სახელმწიფოს“ შინაარსი?

რა ელემენტებისგან შედგება ადამიანის სული, პლატონის მიხედვით?

რა სიქველევებს (ღირსებებს) ავლენს ადამიანი, როდესაც მისი სულის ელემენტები გონებას ექვემდებარება?

რა ფენებისგან შედგება „სახელმწიფოში“ აღწერილი იდეალური ქალაქი? რა მიმართებაა იდეალური ქალაქის ფენებსა და ადამიანის სულის შემადგენელ ელემენტებს შორის?

როგორ ადამიანს გულისხმობს პლატონი „ფილოსოფოსში“? პასუხი დაუკავშირეთ გამოქვაბულის ალეგორიას და პლატონის მეტაფიზიკის ძირითად დებულებებს.

რა თავისებურებები ახასიათებს მმართველებისა და მცველების ფენას იდეალურ ქალაქში?

როგორი დამოკიდებულება ჰქონდა „ქალთა საკითხის“ მიმართ პლატონს?

შეადარეთ ერთმანეთს პლატონის ჰეგელისეული და გადამერისეული ინტერპრეტაციები. რა აქცენტებს აკეთებენ ისინი?

სახელმწიფოს რომელ ფორმებს გამოყოფდა პლატონი? რომელია მათგან საუკეთესო? ყველაზე უარესი? როგორ მიმართებაშია სახელმწიფოს ფორმები ადამიანის სულის შემადგენელ ელემენტებთან?

რა თავისებურებები ახასიათებდა ძველ ბერძნულ დემოკრატიას?

როგორ აფასებდა პლატონი დემოკრატიას და რატომ?

რისი თქმა სურს პლატონს გამოქვაბულის ალეგორიის მეშვეობით?

გაიხსენეთ კინოფილმი „მატრიცა“ პირველი თემიდან. რამდენად ჰგავს მატრიცა პლატონის გამოქვაბულს, ხოლო ნეო – გამოქვაბულიდან თავდახსნილ ადამიანს? რა განსხვავებაა მათ შორის? როგორ ფიქრობთ, თქვენი დღევანდელი მდგომარეობა რაიმეთი ჰგავს მატრიცაში მყოფი ადამიანების მდგომარეობას?

რა წარმოადგენს „სახელმწიფოს“ ცენტრალურ თემას? როგორია თრაზიმახეს პოზიცია? თქვენ რა აზრის ხართ ამ საკითხის შესახებ?

ვინ იყვნენ სოფისტები და რას შეეცადა პლატონი თავისი დიალოგების მეშვეობით?

რა განსაზღვრებას იძლევა პლატონი დიალოგში „პოლიტიკოსი“?

როგორია „კანონების“ შინაარსი?

რა როლს ასრულებს „ლამის საბჭო“ „კანონებში“?

„კანონების“ თანახმად, რას უნდა ემყარებოდეს კანონები?

რა როლი ენიჭება რელიგიურ განზომილებას პლატონის ფილოსოფიაში?

დავალება 1: მოიძიეთ „პოლიტიკოსში“, „სახელმწიფოში“ და „კანონებში“ ის პასაჟები, რომლებიც მოცემულ თემაშია მითითებული. გადაავლეთ თვალი „მეზობელ“ პასაჟებსაც ☺.

დავალება 2: წაიკითხეთ პირველი, მეშვიდე ან მერვე წიგნები პლატონის „სახელმწიფოდან“ და მოაწყვეთ დისკუსია მათ შესახებ.

საორიენტაციო შეკითხვები პირველი წიგნისთვის

რასთან კონტექსტში შემოდის სამართლიანობის ცნება დიალოგში?

რა ადგილებში ჩანს სოკრატული მეთოდი მოქმედებაში? (კეფალუსი, პოლემარქე)

რა კონტექსტში ერთეობა თრაზიმახე დიალოგში? როგორია მისი პოზიცია და რა არგუმენტებით ამყარებს იგი მას?

როგორია სოკრატეს არგუმენტები თრაზიმახეს საპირისპიროდ? რამდენად დამარწმუნებელია ისინი თქვენთვის? მოიყვანეთ თქვენი არგუმენტები: ა). თრაზიმახეს დებულების დასაცავად; ბ). მის საპირისპიროდ.

საორიენტაციო შეკითხვები მეშვიდე წიგნისთვის

რისი ალეგორიაა გამოქვაბულიდან თავდახსნა და ისევ უკან დაბრუნება?

რა ცვლილებას იწვევს ადამიანში გამოქვაბულიდან გამოსვლა?

რა საფრთხეებს შეიძლება გადაეყაროს სინათლიდან კვლავ გამოქვაბულში დაბრუნებული ადამიანი?

რა ვალდებულება აქვს ადამიანს ზეგრძნობადი სამყაროს ცოდნასთან ზიარების შემდეგ?

რას ნიშნავს განათლება, პლატონის მიხედვით და რას უნდა ემსახურებოდეს ის?

რას უნდა ემსახურებოდეს კანონი?

რას გულისხმობს პლატონი, როდესაც ფილოსოფიისა და პოლიტიკის შეკავშირებაზე წერს?

როგორი მიმართება აქვს ძალაუფლებასთან პლატონს?

აკრიტიკებს თუ არა პლატონი დემოკრატიას? თუ კი, მაშინ რომელ ნაწყვეტში?

საორიენტაციო შეკითხვები მერვე წიგნისთვის

რა სახის სახელმწიფო წყობებს გამოყოფს სოკრატე?

რა იწვევს იდეალური ქალაქის რღვევას?

რა იწვევს არისტოკრატის რღვევას?

რა იწვევს თიმოკრატის გარდაქმნას ოლიგარქიად?

რა არის ყველაზე დიდი ბოროტება ოლიგარქიაში?

რა არის ოლიგარქიიდან დემოკრატიაზე გადასვლის მიზეზი?

როგორ ახასიათებს სოკრატე დემოკრატიას? რა კავშირშია ამასთან განსხვავება აუცილებელ და არააუცილებელ სურვილებს შორის?

რა ადგილი აქვს თავისუფლებას დემოკრატიის პირობებში?

როგორ ჩნდება ტირანია დემოკრატიიდან?

დავალება 3: კურსის ხელმძღვანელის მითითებით, შეეცადეთ, რომელიმე ელექტრონული სამეცნიერო ბაზის (JSTOR, Wiley Online Library, Cambridge Core და ა.შ. დამხმარე მითითებებისთვის იხ. ქვეთავი „როგორ მოვიძიოთ მეცნიერულად სანდო ინფორმაცია ინტერნეტში“ წიგნის დასაწყისში) გამოყენებით, მოიძიოთ სამეცნიერო სტატია პლატონის პოლიტიკური ფილოსოფიის შესახებ. გადაავლეთ თვალი სტატიას (საუკეთესო შემთხვევაში, წაიკითხეთ ☺) და მოაწყვეთ დისკუსია.

დავალება 4: კურსის ხელმძღვანელის მითითებით, წაიკითხეთ ის ადგილები „სახელმწიფოსა“ და „კანონებში“, სადაც პლატონი მმართველების მიერ ტყუილების თქმის საჭიროებაზე საუბრობს. როგორია პლატონის არგუმენტები ამასთან დაკავშირებით? თქვენ რა აზრი გაქვთ? მოაწყვეთ დისკუსია აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით.

რეკომენდებული ტექსტები:

პლატონი, „სახელმწიფო“. ძველი ბერძნულიდან თარგმნა ბაჩანა ბრეგვაძემ, თბილისი: ბაკურ სულაკაურის გამომცემლობა, 2013 წ. – ამ ტექსტის მრავალი გამოცემა არსებობს, ასე რომ, მისი მოძიება, წესით, არ უნდა გაგიჭირდეთ ☺.

პლატონი, „პოლიტიკოსი“. ძველი ბერძნულიდან თარგმნა, გამოკვლევა და კომენტარები დაურთო მათა შუხოშვილმა. რედაქტორი: ირინე დარჩია. თბილისი: „ლოგოსი“, 2014 წ.

თუკიდიდე, „პერიკლეს სიტყვა დაცემულ გმირთა დაკრძალვაზე“. წინასიტყვაობა, თარგმანი და კომენტარი ლევან გორდუზიანისა, თბილისი: ივ. ჯავახიშვილის სახ. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის კლასიკური ფილოლოგიის, ბიზანტინისტიკისა და ნეოგრეცისტისტიკის ინსტიტუტი, 2014 წ. – ბერძენი ისტორიკოსის თუკიდიდეს (დაახლ. ძვ. წ. 460-396 წწ.) „ისტორიაში“ მოცემული ეს სიტყვა, რომელიც გამოჩენილ ბერძენ მხედართმთავარ პერიკლეს (ძვ. წ. 495?-429 წწ.) ეკუთვნის, კარგად წარმოაჩენს ბერძნული დემოკრატიის მახასიათებლებს. პლატონის კრიტიკული შეფასების საპირწონედ, აქ შეიძლება ვნახოთ, თუ რატომ ამაყოფნენ ათენელები საკუთარი ინოვაციური სახელმწიფო წყობით.

უილიამ გათრი, „ბერძენი ფილოსოფოსები: თალესიდან არისტოტელემდე“, ინგლისურიდან თარგმნა გიორგი ნოდამ, თარგმანის წინასიტყვაობა და რედაქცია პროფ. გურამ თევზაძე, თბილისი: „საბჭოთა საქართველო“, 1983 წ. გვ. 96 და შმდ. – საინტერესო ნაშრომია, თუმცა დამწყებთათვის, შესაძლოა, ცოტათი რთული აღმოჩნდეს. მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ არ სცადოთ წაკითხვა, თუკი ამის სურვილი გაქვთ ☺.

ჟან გრონდენი, „რელიგიის ფილოსოფია“, ფრანგულიდან თარგმნა დოდო ლაბურჩიძემ, რედაქტორები: თენგიზ ირემაძე, გიორგი თავაძე, თბილისი: „ფავორიტი სტილი“, 2018 წ. გვ. 65-84. – გრონდენი პლატონის ფილოსოფიურ შეხედულებებს რელიგიის ფილოსოფიის ქრილში განიხილავს და საკმაოდ საინტერესო ინტერპრეტაციებს გვთავაზობს.

პლატონის შესახებ ინგლისურ ენაზე ზღვა ლიტერატურა არსებობს. ქვემოთ მითითებული ლიტერატურა კი ამ ზღვის ერთი წვეთიც არ არის ☹️. ნაშრომის დასახელებასთან ერთად მთარგმნელის გვარიც გამუქებულია, რადგან ხშირად ერთი და იგივე ტექსტის რამდენიმე განსხვავებული თარგმანი არსებობს.

Plato, *Statesman*. Edited with an introduction, translation and commentary by **Christopher J. Rowe**. Warminster: Aris & Phillips, 1995. – „პოლიტიკოსის“ თარგმანი, რომელსაც თან ერთვის წინასიტყვაობა და ვრცელი კომენტარი.

„სახელმწიფოს“ თარგმანებიდან შემდეგ ტექსტებს გირჩევთ:

The Republic of Plato, translated, with notes and an interpretive essay by **Allan Bloom**, New York: Basic Books, 1968.

Plato, *Republic*. Translated from the New Standard Greek Text, with Introduction, by **C. D. C. Reeve**, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 2004.

Plato, Republic, translated, with an introduction and notes by **Christopher Rowe**, New York: Penguin Books, 2012.

თავად „სახელმწიფოს“ შესახებ, თქვენთვის, შესაძლოა, შემდეგი ტექსტები აღმოჩნდეს საინტერესო:

Simon Blackburn, *Plato's Republic: A Biography*, New York: Atlantic Monthly Press, 2006. – ძალიან კარგი შესავალი პლატონის „სახელმწიფოსთვის“ (რეკომენდირებულია დამწყებთათვის).

Malcolm Schofield, *Plato: Political Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2006. – მალკოლმ შოფილდის გამოკვლევა უფრო მეტად მათთვისაა განკუთვნილი, ვისაც „სახელმწიფოს“ ფართო ეთიკურ-პოლიტიკური კონტექსტი აინტერესებს.

„კანონების“ თარგმანები:

The Laws of Plato. Translated, with notes and an interpretive essay by **Thomas L. Pangle**. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1988.

Plato, *The Laws*. Translated by **Tom Griffith**, edited by M. Schofield, Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

შესავალი „კანონებისთვის“:

Seth Benardete, *Plato's "Laws": The Discovery of Being*, Chicago and London: University Of Chicago Press, 2000.

ინტერნეტ-რესურსები:

Meinwald, Constance C. "Plato". *Encyclopedia Britannica*, <https://www.britannica.com/biography/Plato> – პლატონის ცხოვრებისა და ფილოსოფიური შეხედულებების მიმოხილვა.

Thomas Brickhouse, Nicholas D. Smith, "Plato", *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <https://iep.utm.edu/plato/> – პლატონის შემოქმედების ზოგადი მიმოხილვა.

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/searchresults?q=Plato> – პლატონის შრომები (ბერძნულად და ინგლისურად) „პერსეუსის ციფრულ ბიბლიოთეკაში“. აღნიშნულ ბიბლიოთეკაში ანტიკური სამყაროს ტექსტების ციფრული ვერსიების მოძიებას შეძლებთ. ძალიან სასარგებლო რესურსია მათთვის, ვისაც ანტიკურობა აინტერესებს ☺.

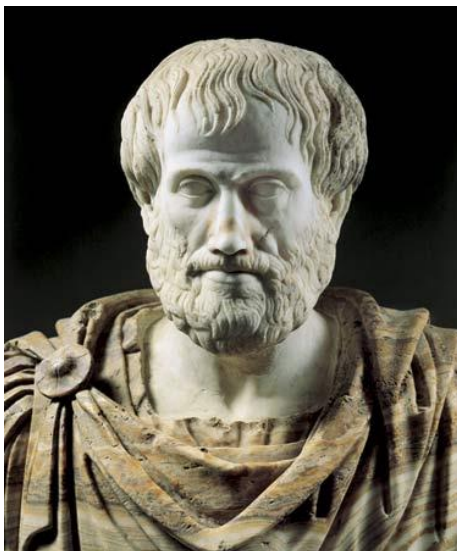
Gill, Mary-Louise, "Method and Metaphysics in Plato's *Sophist* and *Statesman*", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/plato-sophstate/> – ამ სტატიიდან მოცემულ შემთხვევაში ჩვენთვის საინტერესოა ის ადგილები, რომლებშიც ავტორი „პოლიტიკოსს“ განიხილავს.

Brown, Eric, "Plato's Ethics and Politics in *The Republic*", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/plato-ethics-politics/> – ეს სტატია მათთვისაა განკუთვნილი, ვისაც „სახელმწიფო“ უფრო სიღრმისეულად აინტერესებს ☺.

Bobonich, Chris and Katherine Meadows, "Plato on utopia", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/plato-utopia/> – ამ სტატიაში განხილულია პლატონის „კანონები“. თუკი მას წაიკითხავთ, ყურადღება გაამახვილეთ ღამის საბჭოს შესახებ მოყვანილ არგუმენტებზე და „კანონებისა“ და „სახელმწიფოს“ შედარებაზე.

4. პოლიტიკური ფილოსოფიის სათავეებთან: არისტოტელე

უკანასკნელი ცვლილების თარიღი: 10.12.2022



არისტოტელე. მარმარილოს ბიუსტი. ბერძნული ორიგინალის (დაახლ. ძვ. წ. 325 წ.) რომაული ასლი (ძვ. წ. II ს.). რომის ეროვნული მუზეუმი, რომი.

როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული, პლატონი ყურადღებას ამახვილებდა სახელმწიფოს შემადგენელი ელემენტების ჰარმონიულ ფუნქციონირებაზე. მისგან განსხვავებით, არისტოტელე თვლიდა, რომ სახელმწიფო კარგია მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ის საშუალებას აძლევს თავის მოქალაქეებს, **თავად** მოახდინონ საკუთარი თავის რეალიზაცია. სახელმწიფო, ისევე როგორც ცოცხალი ორგანიზმი, გარკვეული მიზნისთვის არსებობს და ეს მიზანი ადამიანთა ბედნიერებაა.¹

არისტოტელე (ძვ. წ. 384-322 წწ.): ბიოგრაფიული მომენტები²

არისტოტელე დაიბადა სტაგირაში, ჩრ. საბერძნეთში, შეძლებულ ოჯახში. მამამისი ნიკომახე მაკედონიის მეფის ამინტასის კარის ექიმი იყო, ხოლო დედამისი ფესტისი – შეძლებული ოჯახის მემკვიდრე. ჩვიდმეტი წლის არისტოტელე ბიძამისმა პროქსენუსმა სასწავლებლად გააგზავნა ათენში, **პლატონის აკადემიაში** (იხ. თემა 3: პლატონი). ათენში

¹ შდრ. Brooke Noel Moore, Kenneth Bruder, *Philosophy. The Power of Ideas*, 10th edition, McGraw-Hill, 2019, გვ. 254-255; F. Miller, “Aristotle's Political Theory”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-politics/> (წვდომა განხორციელდა: 10.12.2022)

² შდრ. F. Miller, “Aristotle's Political Theory”; C. D. C. Reeve, “Introduction”, in: Aristotle, *Politics*, translated by C. D. C. Reeve, Indianapolis: Hackett Publishing, 1998, გვ. xvii-xviii.

არისტოტელემ ოცი წელი დაჰყო; თავიდან როგორც მოსწავლემ, ხოლო შემდეგ – როგორც მკვლევარმა და მასწავლებელმა.

პლატონი ძვ. წ. 347 წელს გარდაიცვალა და აკადემიის ხელმძღვანელობა თავის დისშვილს, სპეესიპეს ჩააბარა. პლატონის გარდაცვალების შემდეგ არისტოტელემ დატოვა ათენი და სამოგზაუროდ გაემგზავრა ეგეოსის ზღვის კუნძულებსა და მცირე აზიაში, სადაც ფილოსოფიურ და ბიოლოგიურ კვლევებს ატარებდა. ძვ. წ. 343 წელს მაკედონიის მეფე **ფილიპე II-მ** იგი თავისი ვაჟის, **ალექსანდრე მაკედონელის** (ძვ. წ. 356-323 წწ.) აღმზრდელად დანიშნა. მალე ალექსანდრემ მამამისის ადგილი დაიკავა, განიმტკიცა თავისი ძალაუფლება საბერძნეთში და სპარსეთის იმპერიას დაესხა თავს. ძვ. წ. 335 წელს არისტოტელე ათენში დაბრუნდა, სადაც უცხოელის სტატუსით განაგრძო ცხოვრება. აქ იგი დაუმეგობრდა ანტიპატრს, მაკედონიის მეფისნაცვალს. ამ პერიოდში (ძვ. წ. 335-323 წწ.) მან დაწერა თავისი მთავარი თხზულებები, მათ შორის „პოლიტიკა“. ათენში არისტოტელემ დააარსა თავისი სკოლა, რომელსაც **ლიცეუმი** ეწოდებოდა. ლიცეუმის წევრებთან ერთად მან 158 ბერძნული პოლისის სახელმწიფო წყობის შესახებ შეაგროვა ინფორმაცია.



მაკედონიის მეფე ფილიპე II-მ არისტოტელე თავისი ვაჟის, ალექსანდრეს აღმზრდელად მიიწვია. სურათზე: ალექსანდრე მაკედონელის ფრესკა, ფრაგმენტი. ძვ. წ. I ს. პომპეი (იტალია)

ალექსანდრე მაკედონელის მოულოდნელი გარდაცვალების შემდეგ (ძვ. წ. 323 წ.) არისტოტელეს ათენის დატოვება მოუწია მაკედონელებთან თავისი კავშირების გამო. ამის შემდეგ იგი მალევე გარდაიცვალა. შემორჩენილია არისტოტელეს ანდერძი, რომლის თანახმად მან თავისი საკმაოდ ვრცელი ბიბლიოთეკა თავის მოწაფეს, **თეოფრასტეს** დაუტოვა. არისტოტელეს სხვა მნიშვნელოვანი ნაწარმოებებია: „მეტაფიზიკა“, „ფიზიკა“, „სულის შესახებ“, „ნიკომახეს ეთიკა“, „პოეტიკა“, „კატეგორიები“, „ტოპიკა“, „რიტორიკა“, „პირველი ანალიტიკა“, „მეორე ანალიტიკა“ და ა.შ. არისტოტელემ მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანა ისეთი განსხვავებული დისციპლინების განვითარებაში,

როგორებიცაა ლოგიკა, მეტაფიზიკა, ეპისტემოლოგია, ფსიქოლოგია, ეთიკა, პოლიტიკა, რიტორიკა, ესთეტიკა, ზოოლოგია, ბიოლოგია, ფიზიკა და ა.შ.

თანამედროვე სიტყვა „პოლიტიკა“/„პოლიტიკური“ მომდინარეობს ბერძნული სიტყვიდან politikos, რაც „პოლისთან (ქალაქ-სახელმწიფოსთან) დაკავშირებულს“ ნიშნავს.³ „პოლიტიკისთვის“ არისტოტელე იყენებს სიტყვა politikê-ს, რომელიც politikê epistêmê-ს ანუ „პოლიტიკური მეცნიერების“ შემოკლებას წარმოადგენს. არისტოტელე სულ სამი სახის მეცნიერებას გამოყოფდა, რომლებსაც ერთმანეთისგან მათი მიზნის მიხედვით განასხვავებდა. **კონტემპლაციურ ანუ გონებაჭვრეტით (თეორიულ) მეცნიერებაში** (ფიზიკა და მეტაფიზიკა) ჭეშმარიტებასა და ცოდნას თავისთავადი მნიშვნელობა ენიჭება (მოკლედ რომ ვთქვათ, აქ ცოდნა ცოდნისთვის მოიპოვება); **პრაქტიკული მეცნიერება** კარგ, სწორ მოქმედებას შეისწავლის, ხოლო **წარმოებითი მეცნიერება** სასარგებლო ან მშვენიერი საგნების შექმნითაა დაკავებული.⁴ არისტოტელეს თანახმად, **პოლიტიკა პრაქტიკული მეცნიერებაა**, რადგან ის შეისწავლის კარგ, სწორ მოქმედებას და მოქალაქეთა კეთილდღეობას (თუმცა, ის წარმოებით მეცნიერებასაც ჰგავს, რადგან პოლიტიკური სისტემების შექმნას, შენარჩუნებასა და გარდაქმნას ცდილობს). ამრიგად, არისტოტელესთვის პოლიტიკა ნორმატიული ანუ პრესკრიფციული (მიმთითებელი) მეცნიერებაა და არა წმინდად ემპირიული ან დესკრიფციული (აღწერიითი) საქმიანობა. არისტოტელეს პოლიტიკური მეცნიერება მოიცავს ორ სფეროს, რომელსაც დღეს ეთიკა და პოლიტიკური ფილოსოფია ეწოდება. არისტოტელეს პოლიტიკური ფილოსოფია გადმოცემულია მის ნაშრომში „პოლიტიკა“.

არისტოტელეს ნაშრომი, რომელმაც ჩვენამდე „პოლიტიკის“ სახელით მოაღწია, უფრო პოლიტიკური ფილოსოფიის განსხვავებული თემების შესახებ დაწერილი განაზრებების ერთობლიობაა, რომლებიც ერთმანეთს უკავშირდებიან, თუმცა არა ისე, რომ ნაშრომს ერთიანი, მწყობრი სისტემის სახე მისცენ. შესაძლოა, მათი დალაგება თავად არისტოტელეს კი არა, არამედ გვიანდელ რედაქტორს ეკუთვნოდეს. „პოლიტიკის“ რვა წიგნში შემდეგი საკითხებია განხილული:

- I წიგნი – ქალაქ-სახელმწიფოსა და ოჯახის ბუნებრიობა
- II წიგნი – საუკეთესოდ მიჩნეული სახელმწიფო წყობ(ებ)ის კრიტიკა
- III წიგნი – სახელმწიფოს მონყობის ზოგადი თეორია
- IV წიგნი – სახელმწიფოს მონყობის მეორეხარისხოვანი ფორმები
- V წიგნი – სახელმწიფოს მონყობის ფორმების შენარჩუნება და განადგურება
- VI წიგნი – დემოკრატიისა და ოლიგარქიის დამატებითი განხილვა
- VII-VIII წიგნები – სახელმწიფოს მონყობის საუკეთესო ფორმის განხილვა (დაუსრულებელი)

³ შდრ. F. Miller, “Aristotle's Political Theory”.

⁴ შდრ. „ტოპიკა“, VI.6.145a14-16, „მეტაფიზიკა“, VI.1.1025b24, XI.7.1064a16-19, „ნიკომახეს ეთიკა“, VI.2.1139a26-8.



ათენის აკროპოლისი. ლეო ფონ კლენცე (1846 წ.)

არისტოტელეს თანახმად, პოლიტიკური მეცნიერება ისე მიემართება პოლიტიკოსის ამოცანებს, როგორც მედიცინა – ექიმის საქმიანობას („პოლიტიკა“, წიგნი IV.1). ის არის ცოდნის ერთობლიობა, რომელსაც მისი მიმდევრები შეიძენენ მოცემულ დარგში საქმიანობის შედეგად. **პოლიტიკოსის ყველაზე მნიშვნელოვანი ამოცანა კანონმდებლად ყოფნაა, ანუ ქალაქ-სახელმწიფოსთვის შესაფერისი სახელმწიფო წყობის ჩამოყალიბება.** ეს გულისხმობს მოქალაქეებისთვის მყარი კანონების, წეს-ჩვეულებების და ინსტიტუტების (მორალური განათლების სისტემის ჩათვლით) შექმნას. როდესაც სახელმწიფო წყობა შექმნილია, პოლიტიკოსმა ადეკვატური ღონისძიებები უნდა გაატაროს მის შესანარჩუნებლად. მან რეფორმებიც უნდა განახორციელოს, თუკი ამას საჭიროდ ჩათვლის და აღკვეთოს ის ცვლილებები, რომლებმაც, შესაძლოა, ძირი გამოუთხარონ არსებულ პოლიტიკურ სისტემას. სწორედ ესაა საკანონმდებლო მეცნიერების საქმე, რომელსაც არისტოტელე უფრო მნიშვნელოვნად მიიჩნევდა ვიდრე პოლიტიკას, რომელიც ყოველდღიურ პოლიტიკურ ცხოვრებაში (მაგალითად, დადგენილებების მიღებაში) გამოიხატება („ნიკომახეს ეთიკა“, VI.8).

არისტოტელეს პოლიტიკურ ფილოსოფიაში მნიშვნელოვან მომენტს ქმნის მისი **მოდღვრება ოთხი მიზეზის შესახებ.**⁵ არისტოტელეს თანახმად, საგანში შესაძლოა, ოთხი მიზეზი გამოვყოს: 1. მატერიალური; 2. ფორმალური, 3. მოქმედი და 4. საბოლოო. მაგალითად, ლარნაკის შემთხვევაში მატერიალურ მიზეზს წარმოადგენს ის მასალა, რომლისგანაც ლარნაკია დამზადებული (მაგალითად, ფაიფური); ფორმალურ მიზეზს – ლარნაკის ფორმა; მოქმედს – ხელოსანი, რომელიც ლარნაკს ქმნის; ხოლო საბოლოო მიზეზს – ლარნაკის დანიშნულება.

ოთხი მიზეზის შესახებ მოძღვრებას არისტოტელე პოლისს ანუ ქალაქ-სახელმწიფოსაც უკავშირებს. პოლისი ინდივიდებისგან ანუ მოქალაქეებისგან შედგება,

⁵ იხ. „ფიზიკა“, II.3; „მეტაფიზიკა“, A2.

რომლებიც, ბუნებრივ რესურსებთან ერთად, იმ მასალას (**მატერიალურ მიზეზს**) ქმნიან, რაც ერთობლიობაში პოლისს აყალიბებს.⁶

ქალაქ-სახელმწიფოს **ფორმალურ მიზეზს** მისი სახელმწიფო წყობა (პოლიტია) წარმოადგენს. „პოლიტიას“ არისტოტელე განსაზღვრავს, როგორც „ქალაქ-სახელმწიფოს მაცხოვრებლების გარკვეულ მონესრიგებას“.⁷ პოლიტია, კონსტიტუციის მსგავსად, დაწერილი დოკუმენტი კი არაა, არამედ საფუძველმდებარე პრინციპია (ორგანიზმში არსებული სულის ანალოგიურად). ასე რომ, პოლიტია, ასევე, მოქალაქეთა „ცხოვრების წესს“ წარმოადგენს.⁸ „მოქალაქეებში“ არისტოტელე გულისხმობს პოლისის მაცხოვრებელთა იმ (მცირე) ნაწილს, რომლებიც სრულ პოლიტიკურ უფლებებს ფლობენ.⁹

პოლისს აქვს თავისი **მოქმედი მიზეზიც**, ანუ მისი მმართველი. არისტოტელეს თანახმად, ნებისმიერი სახის ადამიანთა ერთობა მხოლოდ მაშინ იქნება მონესრიგებული, თუკი ის მმართველობის ელემენტს ანუ ხელისუფლებას შეიცავს (არმიის მსგავსად, რომელიც მხოლოდ მაშინაა მონესრიგებული, თუკი ის კარგად იმართება. ანალოგია შესაძლოა განივრცოს ცხოველსა და მცენარეზეც, რომლებიც მხოლოდ მაშინ ფუნქციონირებენ ნორმალურად, როდესაც მათი სული განკარგავს მათ სხეულს). პოლისის შემთხვევაში მოქმედი მიზეზი ის მმართველია, რომელმაც პირველად დაუწესა ქალაქს კანონები. ასეთ კანონმდებელს (და ზოგადად პოლიტიკოსს) არისტოტელე ხელოსანს ადარებს, რომელიც მზა მასალის გადამუშავების შედეგად პროდუქციას ქმნის.¹⁰

რაც შეეხება **საბოლოო მიზეზს**, არისტოტელე მიიჩნევს, რომ **ქალაქ-სახელმწიფოს დანიშნულებას კარგი/სწორი ცხოვრება ანუ ბედნიერება წარმოადგენს**.¹¹ თავდაპირველად ქალაქი-სახელმწიფო იმისთვის იქმნება, რომ ადამიანებმა თავიანთი სიცოცხლე აუცილებელი რესურსებით უზრუნველყონ, თუმცა პოლისის საბოლოო მიზანი თავისი მოქალაქეებისთვის მორალურად კარგი (კეთილშობილური) ცხოვრების მიღწევაა.¹²

ამრიგად, ქალაქი-სახელმწიფო შედგება კონკრეტულ ტერიტორიაზე მცხოვრები მოსახლეობისგან (მატერიალური მიზეზი), რომელსაც კონკრეტული პოლიტია, ანუ სახელმწიფო წყობა აქვს (ფორმალური მიზეზი). კანონებს კანონმდებელი ადგენს, ხოლო პოლისს პოლიტიკოსები მართავენ, რომლებსაც არისტოტელე ხელოსნებს ადარებს (მოქმედი მიზეზი). აღნიშნული კანონები განსაზღვრავს ქალაქ-სახელმწიფოს დანიშნულებას (საბოლოო მიზეზი).¹³

მოქალაქეს არისტოტელე განსაზღვრავდა როგორც პიროვნებას, რომელსაც პოლისის პოლიტიკურ ცხოვრებაში მონაწილეობის მიღების უფლება ჰქონდა.¹⁴ ამ ასპექტით მოქალაქეებისგან განსხვავდებოდნენ პოლისში მცხოვრები ქალები, ბავშვები, უცხოელები და მონები, რომლებსაც ეკრძალებოდათ პოლისის პოლიტიკურ ცხოვრებაში მონაწილეობა. ათენის პოლიტიკური სისტემა თანამედროვე წარმომადგენლობითი დემოკრატიისგან იმით განსხვავდებოდა, რომ ათენის მოქალაქეები უფრო პირდაპირ

⁶ შდრ. „პოლიტიკა“, VII.14.1325b38-41.

⁷ შდრ. „პოლიტიკა“, III.1.1274b32-41.

⁸ შდრ. „პოლიტიკა“, IV.11.1295a40-b1, VII.8.1328b1-2.

⁹ შდრ. „პოლიტიკა“, III.1.1275b17-20.

¹⁰ შდრ. „პოლიტიკა“, II.12.1273b32-3, VII.4.1325b40-1365a5.

¹¹ შდრ. „პოლიტიკა“, III.6.1278b17-24, 9.1280b39; VII.2.1325a7-10.

¹² შდრ. „პოლიტიკა“, I.2.1252b29-30. იხ., ასევე, III.1280b39-1281a4.

¹³ შდრ. „პოლიტიკა“, IV.1.1289a17-18.

¹⁴ შდრ. „პოლიტიკა“, III.1275b18-21.

იყვნენ ჩართულები მმართველობის პროცესში (იხ., ასევე, თემა 3: „პლატონი“, ჩანართი 2: „ბერძნული დემოკრატია“), თუმცა, როგორც აღვნიშნეთ, მოქალაქეობის უფლება პოლისის ყველა მაცხოვრებელს არ ჰქონდა. პლატონის მსგავსად, არისტოტელე არ იყო **ეგალიტარიზმის** მომხრე (ეგალიტარიზმის მიხედვით, ყველა ადამიანი თანასწორია სოციალური, პოლიტიკური და ეკონომიკური უფლებებისა და პრივილეგიების კუთხით). არისტოტელე მიიჩნევდა, რომ ზოგიერთი ადამიანი თავისი ბუნებით მონობისთვისაა შექმნილი, ხოლო ზოგიერთი – თავისუფლებისთვის. თვით თავისუფალი ადამიანებიც კი არ არიან თანასწორი, თვლიდა არისტოტელე. ისინი, ვისაც, მუშების მსგავსად, არა აქვს სათანადო უნარები (ან დრო) იმისთვის, რათა მმართველობაში მიიღონ მონაწილეობა, არისტოტელეს აზრით, მოქალაქეები არ უნდა იყვნენ.

იმის დასადგენად, თუ როგორ **უნდა** იყოს მოწყობილი რეალობა, არისტოტელე ისევ რეალობას მიმართავდა, რათა დაედგინა, თუ **რა** იყო ამ სინამდვილეში მოცემული. იმის დასადგენად, თუ რა უნდა წარმოადგენდეს სახელმწიფოს მიზანს, იგი **არსებული** სახელმწიფოების მიზნებს განიხილავდა. ასეთ მიდგომას **პოლიტიკური ნატურალიზმი** ეწოდება. უნდა იყოს თუ არა ყველა ადამიანი თანაბრად თავისუფალი? მოქალაქეობის უფლება ყველა ადამიანზე უნდა ვრცელდებოდეს თუ არა? არისტოტელეს პასუხები ამ შეკითხვებზე დამოკიდებული იყო იმ რეალობაზე, რომელსაც იგი აკვირდებოდა. როგორც ვნახეთ, რეალობაში არსებული ვითარების საფუძველზე, მან ამ შეკითხვებს უარყოფითად უპასუხა.

არისტოტელეს აზრით, „ყოველი **სახელმწიფო** ერთგვარ კავშირს წარმოადგენს. ყოველი კავშირი კი რაიმე სიკეთეს ისახავს მიზნად. [...] ყველა კავშირი ისწრაფვის გარკვეული სიკეთისკენ. თუმცა, უმთავრესი სიკეთისკენ უმთავრესი კავშირი მიისწრაფვის, რომელიც ყველა დანარჩენს მოიცავს. ამ კავშირს ეწოდება ქალაქი-სახელმწიფო (პოლისი) და ის პოლიტიკური კავშირია.“¹⁵

კავშირის პირველი სახე არის **ოჯახი**, რომელიც ყოველდღიური მოთხოვნილებების დასაკმაყოფილებლად წარმოიშობა. ოჯახების გაერთიანება დასახლებას წარმოქმნის და ის უფრო გრძელვადიანი მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებას ემსახურება. რამდენიმე დასახლების ერთობლიობას არისტოტელე სახელმწიფოს უწოდებს. ის არის თვითკმარი, წარმოქმნილია ცხოვრებისეული მოთხოვნილებების დასაკმაყოფილებლად, მაგრამ მიზნად ისახავს **საყოველთაო კეთილდღეობას**. ყოველი სახელმწიფო ბუნებრივი განვითარების პროდუქტია. ის პირველადი ურთიერთობების დასრულებას წარმოადგენს. რალაციის დასრულებაში კი მისი ბუნება ვლინდება. ამიტომ, სახელმწიფო ბუნების თანახმად არსებობს, ხოლო **ადამიანი, თავისი ბუნებით, პოლიტიკური ცხოველია, პოლიტიკური არსებაა**, რომელიც ბუნებრივად ესწრაფვის სხვა ადამიანებთან ერთად ცხოვრებას. მხოლოდ ადამიანს შეუძლია, აღიქვას ისეთი ცნებები, როგორებიცაა სიკეთე და ბოროტება, სამართლიანობა და უსამართლობა. ყოველივე ამის ერთობლიობა კი ოჯახისა და სახელმწიფოს საფუძველს ქმნის. ის, ვინც თავისი ბუნების თანახმად (და არა შემთხვევითობის ძალით), სახელმწიფოს გარეთ ცხოვრობს – ან ზნეობრივად განუვითარებელია, ან – ზეადამიანი, მიიჩნევდა არისტოტელე („პოლიტიკა“, I ნიგნი).

ვიდრე განვიხილავთ არისტოტელეს შეხედულებებს სახელმწიფო წყობის შესახებ, მოკლედ განვიხილოთ, თუ რას ფიქრობდა იგი **მმართველობის** შესახებ. რა ფორმები შეიძლება მიიღოს მმართველობამ, როდესაც ერთი ინდივიდი ან ჯგუფი მეორე ინდივიდს ან ჯგუფს მართავს? არისტოტელე მმართველობის რამდენიმე ტიპს განასხვავებს და ამ

¹⁵ შდრ. „პოლიტიკა“, I.1252a1-7.

განსხვავებას მმართველისა და ქვეშევრდომის სულს შორის არსებულ განსხვავებებზე ამყარებს. მმართველობის პირველი სახეა **დესპოტური მმართველობა**, რომლის მაგალითია ბატონსა და მონას შორის არსებული მიმართება. არისტოტელე მიიჩნევს, რომ ასეთი სახის მმართველობა გამართლებულია ე.წ. „ბუნებრივი მონების“ შემთხვევაში, რომლებსაც არ გააჩნიათ დამოუკიდებელი განსჯის უნარი და ბუნებრივად საჭიროებენ ბატონს¹⁶ (რა თქმა უნდა, დღევანდელი პერსპექტივიდან „ბუნებრივი მონის“ ცნება უაღრესად პრობლემურია).

მმართველობის მეორე სახეა **ოჯახში არსებულ მმართველობა**. ბავშვები საჭიროებენ მშობლების მეთვალყურეობას, რადგან მათი განსჯითი უნარები არასრულყოფილია. თანამედროვე მკითხველი აქ, შესაძლოა, დაეთანხმოს არისტოტელეს, თუმცა დიდი ალბათობით იგი ვერ დაეთანხმება არისტოტელეს იმ დებულებას, რომლის თანახმად, მართალია, ქალს განსჯის უნარი აქვს, თუმცა ის „ხელისუფლებას“ მოისაკლისებს, რის გამოც ქალებს მამაკაცთა მხრიდან ზედამხედველობა ესაჭიროებათ.¹⁷ თუმცა, აღსანიშნავია, რომ ორივე შემთხვევაში მართვა ქვეშევრდომთა (ამ შემთხვევაში ბავშვთა და ქალთა) საკეთილდღეოდ ხორციელდება (ისევე როგორც მედიცინასა და გიმნასტიკაში, რომლებიც ადამიანთა კეთილდღეობისკენ არიან მიმართული). ამ კუთხით მმართველობის ეს სახე ჰგავს **პოლიტიკურ მმართველობას**, რომელიც ხორციელდება მაშინ, როდესაც მმართველებსა და ქვეშევრდომებს თანაბარი და მსგავსი გონებრივი შესაძლებლობები გააჩნიათ. ამის ნიმუშია ბუნებრივად თანასწორი მოქალაქეები, რომლებიც რიგრიგობით იკავებენ საჯარო თანამდებობებს და მონაცვლეობით ახორციელებენ ერთმანეთზე მმართველობას.¹⁸ ამის საფუძველზე არისტოტელე მიიჩნევს, რომ **მხოლოდ ისეთი სახელმწიფო წყობაა მართებული და სამართლიანი, რომელიც საერთო კეთილდღეობას ესწრაფვის**. ისეთი სახელმწიფო წყობა (პოლიტეია), რომელიც მხოლოდ მმართველთა ინტერესებს განასახიერებს, უსამართლო და არასწორია, რადგან ის შეიცავს დესპოტურ მმართველობას, რომელიც შეუფერებელია თავისუფალ ადამიანთა ერთობლიობისთვის.¹⁹

არისტოტელე, რომელმაც ბევრი ბერძნული ქალაქ-სახელმწიფოს და სხვა სახელმწიფოს კონსტიტუციები ანუ სახელმწიფოებრივი მოწყობის ფორმა შეისწავლა,²⁰ პრაქტიკული მოაზროვნე იყო. იგი თვლიდა, რომ იდეალური სახელმწიფოს ფორმა გარკვეულ ფაქტორებზეა დამოკიდებული და რომ ის შეიძლება შეიცვალოს. პლატონისგან განსხვავებით, არისტოტელეს არ მოუცია იდეალური ქალაქის მზა „რეცეპტი“. მისი აზრით, სახელმწიფო, შესაძლოა, კარგად იმართებოდეს ერთი ადამიანის მიერ. თუმცა, ის შესაძლოა, ასევე, კარგად იმართებოდეს ადამიანთა შეზღუდული წრის, ან ბევრი ადამიანის მიერაც (ამისგან განსხვავებით, პლატონის სახელმწიფოთა კლასიფიკაციაში ყოველი მომდევნო ფორმა წინა ფორმაზე უარესია). პოლისში ანუ ქალაქ-სახელმწიფოში არსებული პოლიტეია (სახელმწიფო წყობა) განსაზღვრავს იმას,

¹⁶ შდრ. „პოლიტიკა“, I.13.1260a12.

¹⁷ შდრ. „პოლიტიკა“, I.13.1260a13-14.

¹⁸ შდრ. „პოლიტიკა“, III.1279a8-13.

¹⁹ შდრ. „პოლიტიკა“, III.1279a17-21.

²⁰ აქაც უნდა გვახსოვდეს, რომ „სახელმწიფოს“ მსგავსად, სიტყვა „კონსტიტუცია“ ანტიკურ სამყაროსთან მიმართებით თანამედროვე აზრით არ უნდა გავიგოთ. პლატონისა და არისტოტელეს ეპოქაში არ არსებობდა ერთი დოკუმენტი, რომელსაც კონსტიტუცია ეწოდებოდა და რომელიც განსაზღვრავდა სახელმწიფოსა და მოქალაქეების ურთიერთმიმართებას. როდესაც ვსაუბრობთ კონსტიტუციაზე ანტიკურ კონტექსტში, მხედველობაში გვაქვს ამა თუ იმ სახელმწიფოს მოწყობის ფორმა, კერძოდ, მისი კანონების, ტრადიციული პოლიტიკურ-რელიგიური ინსტიტუტების და სხვა ნორმების ერთობლიობა, რომლებიც, მთლიანობაში მოცემულ პოლიტიკურ ერთობას აყალიბებდა და გამოარჩევდა მას სხვა პოლიტიკური ერთობისაგან (მაგალითად, ათენს – სპარტასგან, ხოლო ორივე მათგანს – სპარსეთის იმპერიისგან).

თუ როგორი სახის მმართველობა ხორციელდება პოლისში. სახელმწიფო წყობას პოლისში განსხვავებული ფორმების მიღება შეუძლია: როდესაც სახელმწიფო კარგად იმართება ერთი ადამიანის მიერ, ამას **მონარქია** ეწოდება, ხოლო ერთი ადამიანის ცუდი მმართველობა **ტირანია**ს წარმოშობს. ადამიანთა მცირე ჯგუფის კარგი მმართველობა **არისტოკრატია**ს (საუკეთესოთა მმართველობა) აყალიბებს, ხოლო მათ მიერ ცუდი მმართველობა **ოლიგარქია**ს (მცირერიცხოვანი ჯგუფის მმართველობა) წარმოქმნის. ბევრი ადამიანის მიერ განხორციელებულ კარგ მმართველობას არისტოტელე **„პოლიტიკას“** უწოდებს,²¹ ხოლო მათ მიერ განხორციელებულ ცუდ მმართველობას – **დემოკრატია**ს. თუმცა, პლატონის მსგავსად, არისტოტელეც ფიქრობდა, რომ შესაძლებელია მმართველობის კარგი ფორმების გადაგვარება მმართველობის ცუდ ფორმებად: მონარქიები ტირანიებად იქცევა, არისტოკრატები – ოლიგარქიებად, ხოლო პოლიტია – დემოკრატიად (ღარიბთა მმართველობად).

სახელმწიფოს ფორმები არისტოტელეს მიხედვით („პოლიტიკა“, III.7)

	მართებული (კარგი)	არამართებული (ცუდი)
მმართველობა ერთი ადამიანის მიერ	მონარქია	ტირანია
მმართველობა ადამიანთა მცირე ჯგუფის მიერ	არისტოკრატია	ოლიგარქია
ბევრის მმართველობა	პოლიტია	დემოკრატია

ზემოთქმულიდან ნათელია, რომ არისტოტელე ყურადღებით აკვირდებოდა იმდროინდელ პოლიტიკურ სამყაროში მიმდინარე პროცესებს. თუმცა, იგი მხოლოდ პოლიტიკური სისტემების აღწერით როდი შემოიფარგლებოდა. მან ჩამოაყალიბა პრინციპები, რომელთა საფუძველზე შესაძლებელი იყო მმართველობის განსხვავებული ფორმების **შეფასება**. ასე რომ, როდესაც არისტოტელემ მონარქია, არისტოკრატია და პოლიტია მმართველობის კარგ ფორმებად მიიჩნია, ხოლო ტირანია, ოლიგარქია და დემოკრატია – მათ შესაბამის ცუდ ფორმებად, მან არა მხოლოდ აღწერა ეს ფორმები (როგორც ამას თანამედროვე პოლიტიკური მეცნიერი გააკეთებდა), არამედ, ამავე დროს, შეაფასა კიდეც ისინი (როგორც პოლიტიკურმა ფილოსოფოსმა).

²¹ არისტოტელესთან სიტყვა „პოლიტიკას“ ორი მნიშვნელობა აქვს: ის აღნიშნავს როგორც ქალაქ-სახელმწიფოს წყობას ზოგადად, ასევე, ბევრი ადამიანის მიერ განხორციელებულ სწორ, მართებულ მმართველობასაც (კონკრეტული მნიშვნელობა).

პოლიტიკური მეცნიერება, არისტოტელეს მიხედვით, მხოლოდ იდეალურ სახელმწიფოს როდი შეისწავლის (როგორც ეს პლატონთან იყო). არისტოტელე თვლიდა, რომ საჭიროა მეორეხარისხოვანი, ანუ ნაკლებად სრულყოფილი პოლიტიკური სისტემების შესწავლა. იგი აკრიტიკებს პლატონის იდეალურ სახელმწიფოს, რომელიც, მისი აზრით, არაპრაქტიკულია და არ ითვალისწინებს ცალკეულ მოქალაქეთა ბედნიერებას („პოლიტიკა“, II.1-5). ამისგან განსხვავებით, არისტოტელეს იდეალურ სახელმწიფოში **ყოველი** მოქალაქე ფლობს ზნეობრივ სიქველეს და შეუძლია მისი პრაქტიკაში განხორციელება, რაც მას საშუალებას აძლევს, ბედნიერებას მიაღწიოს.²² კერძო საკუთრებას ყველა მოქალაქე ფლობს და ყველას შეუძლია პოლიტიკური თანამდებობის დაკავება, რადგან თუკი გვსურს ქალაქ-სახელმწიფოს ბედნიერი ვუნოდოთ, მის ერთ რომელიმე ნაწილზე კი არ უნდა გავამახვილოთ ყურადღება, არამედ ყველა მოქალაქეზე.²³ უფრო მეტიც, ყველა მოქალაქისთვის ერთიანი განათლების სისტემა იმოქმედებს, რადგან ქალაქი-სახელმწიფოს მიზანი ყოველი მათგანის საერთო მიზანია („პოლიტიკა“, VIII.1).

თუმცა, არისტოტელე აცნობიერებდა, რომ უმეტეს შემთხვევაში ასეთი სახელმწიფოს განხორციელება შეუძლებელი იყო. შესაბამისად, თუკი ინდივიდები არ არიან ასეთი ზნეობრივი თვისებებით შემკულნი და ვერ ახერხებენ სრული ბედნიერების მიღწევას, მაშინ კანონმდებელი უფრო მოკრძალებული სახელმწიფო ფორმის ჩამოყალიბებით უნდა დაკმაყოფილდეს („პოლიტიკა“, IV.11). **იდეალური სახელმწიფოს შემდეგ არსებულ საუკეთესო ვარიანტად არისტოტელე პოლიტიკას (ბევრი ადამიანის მიერ განხორციელებულ სწორ მმართველობას) მიიჩნევდა. ასეთ დროს ადამიანები ზომიერ მორალურ თვისებებს ფლობენ, ხოლო სახელმწიფო წყობა შერეულია, ანუ ის წარმოადგენს დემოკრატიის, ოლიგარქიის და არისტოკრატიის ნაზავს ისე, რომ მოქალაქეთა არც ერთი კონკრეტული ჯგუფი არ არის პრივილეგირებული.** მმართველობა ხორციელდება მრავალრიცხოვანი საშუალო კლასის მიერ, რომლებიც მდიდრებსა და ღარიბებს შორის მდებარეობს. ასეთი სახელმწიფო წყობა ოლიგარქიისა (მდიდართა მმართველობა) და დემოკრატიის (ღარიბთა მმართველობა) უკიდურესობებს შორის საშუალოს წარმოადგენს. ამ სახელმწიფო წყობის უპირატესობა, არისტოტელეს მიხედვით, ისაა, რომ ის თავისუფალია შიდა დაპირისპირებებისგან: იქ, სადაც საშუალო ფენა მრავალრიცხოვანია, მოქალაქეთა შორის დაპირისპირებები ყველაზე ნაკლებად წარმოიშვება.²⁴ ასე რომ, პოლიტია უფრო მყარი და უფრო სამართლიანი სახელმწიფო წყობაა, ვიდრე ოლიგარქია ან დემოკრატია.

მიუხედავად იმისა, რომ არისტოტელე დემოკრატიას ცუდ მმართველობად მიიჩნევდა (თუმცა, ის ცუდ მმართველობებს შორის საუკეთესოა, ანუ ტირანიასა და ოლიგარქიაზე უფრო უკეთესი), მას მაინც მოჰყავს არგუმენტები სახალხო მმართველობის სასარგებლოდ „პოლიტიკის“ მესამე წიგნის პირველ თავში. აღნიშნულმა განხილვამ დემოკრატიის თანამედროვე თეორეტიკოსების ყურადღება მიიქცია. არისტოტელეს მსჯელობის თანახმად, ბევრი ადამიანი ერთობლიობაში, შესაძლოა, უკეთესი აღმოჩნდეს, ვიდრე სიქველით შემკული ადამიანების მცირე გაერთიანება (თუმცა, ცალკეული ადამიანი ამ ბევრიდან სიქველით შემკულ ადამიანს ვერ აღემატება). აღნიშნული დებულების მხარდამჭერი არგუმენტი ასეთია: თუკი თითოეული ინდივიდი ფლობს სიქველისა და პრაქტიკული სიბრძნის ნაწილს, მაშინ მათ შეუძლიათ,

²² შდრ. „პოლიტიკა“, VII.13.1332a32-8.

²³ შდრ. „პოლიტიკა“, VII.9.1329a22-3.

²⁴ შდრ. „პოლიტიკა“, IV.11.1296a7-9.

გააერთიანონ თავიანთი რესურსები და უკეთესი მმართველები იყვნენ, ვიდრე, მაგალითად, ერთი ბრძენი ადამიანი. არისტოტელეს აღნიშნული არგუმენტი „მასების სიბრძნის“ შესახებ თანამედროვე არგუმენტების წინამორბედა (XVIII ს-ში ერთ-ერთი ასეთი არგუმენტი განავითარა ფრანგმა ფილოსოფოსმა მარი ჟან კონდორსემ).

არისტოტელეს „პოლიტიკას“ უშუალო ზემოქმედება არ ჰქონია პოლიტიკურ აზროვნებაზე, რადგან ის ბერძნულ ქალაქ-სახელმწიფოს იცავდა, ხოლო მმართველობის ამ სისტემამ უკვე არისტოტელეს სიცოცხლეში შეწყვიტა არსებობა (მაკედონიის მეფის ფილიპე II-ისა და მისი ვაჟის ალექსანდრე მაკედონელის დაპყრობითი ომების შედეგად ბერძნულმა ქალაქ-სახელმწიფოებმა დამოუკიდებლობა დაკარგეს). ამავე მიზეზის გამო, კონკრეტული პოლიტიკური ინსტიტუტების არისტოტელესეული ანალიზი პირდაპირ არ მიეყენება თანამედროვე ეროვნულ სახელმწიფოებს. მიუხედავად ამისა, არისტოტელეს „პოლიტიკა“ დღემდე მნიშვნელოვან გავლენას ახდენს პოლიტიკურ ფილოსოფიაზე, რადგან მასში სიღრმისეულადაა განხილული პოლიტიკური ფილოსოფიის საკვანძო (და დღესაც აქტუალური!) საკითხები: ადამიანის ბუნება და მისი როლი პოლიტიკაში, ინდივიდისა და სახელმწიფოს ურთიერთმიმართება, ზნეობის ადგილი პოლიტიკაში, პოლიტიკური სამართლიანობის თეორია, კანონის უზენაესობა, სახელმწიფო წყობების ანალიზი და შეფასება, ზნეობრივად განათლებული მოქალაქეების მნიშვნელობა და სხვ.

საკვანძო ცნებები და პიროვნებები

არისტოტელეს ლიცეუმი ათენში

კონტემპლაციური ანუ გონებაჭვრეტითი (თეორიული) მეცნიერება

პრაქტიკული მეცნიერება

წარმოებითი მეცნიერება

მოდღვრება ოთხი მიზეზის შესახებ

მატერიალური მიზეზი

ფორმალური მიზეზი

მოქმედი მიზეზი

საბოლოო მიზეზი

ეგალიტარიზმი

პოლიტიკური ნატურალიზმი

ადამიანი როგორც პოლიტიკური არსება

დესპოტური მმართველობა

ოჯახში არსებული მმართველობა

პოლიტიკური მმართველობა

მონარქია – ტირანია

არისტოკრატია – ოლიგარქია

პოლიტეია – დემოკრატია

ფილიპე II

ალექსანდრე მაკედონელი

თეოფრასტე

შეკითხვები და დავალებები

რა ისტორიულ ვითარებაში მოღვაწეობდა არისტოტელე?

რა დააარსა არისტოტელემ ათენში?

საიდან მომდინარეობს სიტყვა „პოლიტიკა“?

რა სახის მეცნიერებებს გამოყოფდა არისტოტელე? რის საფუძველზე განასხვავებდა იგი მათ? რას შეისწავლიან ეს მეცნიერებები?

როგორი მეცნიერებაა პოლიტიკა არისტოტელეს მიხედვით? თანამედროვე ფილოსოფიის რომელ სფეროებს მოიცავს არისტოტელეს პოლიტიკა?

რომელია არისტოტელეს მთავარი პოლიტიკური ნაშრომი? როგორი სტრუქტურა აქვს მას?

რა წარმოადგენს პოლიტიკოსის ყველაზე მნიშვნელოვან ამოცანას არისტოტელეს მიხედვით?

რას გულისხმობს არისტოტელეს მოძღვრება ოთხი მიზეზის შესახებ? როგორ მიუყენა ის არისტოტელემ თავის პოლიტიკურ მოძღვრებას?

ვინ არის მოქალაქე არისტოტელეს მიხედვით?

რას ნიშნავს ეგალიტარიზმი და იყო თუ არა არისტოტელე ეგალიტარიზმის მომხრე?

რას ეწოდება პოლიტიკური ნატურალიზმი?

რა არის სახელმწიფო არისტოტელეს მიხედვით? საზოგადოებრივი განვითარების რა საფეხურებს გამოყოფს იგი სახელმწიფომდე?

რას ნიშნავს არისტოტელესთან გამოთქმა „ადამიანი პოლიტიკური ცხოველი“?

მმართველობის რა ფორმებს გამოყოფდა არისტოტელე? რა განსხვავებაა მათ შორის?

როგორი სახელმწიფო წყობაა სამართლიანი არისტოტელეს მიხედვით?

როგორ აჯგუფებდა არისტოტელე სახელმწიფო წყობებს?

რა სახის სახელმწიფო წყობებს გამოყოფდა არისტოტელე? რომელია მათგან კარგი? ცუდი?

რა განსხვავებაა სახელმწიფოს წყობასთან დაკავშირებით პლატონსა და არისტოტელეს შორის?

რა განსხვავებაა პლატონისა და არისტოტელეს პოლიტიკურ ფილოსოფიებს შორის? რა მხრივ აკრიტიკებს არისტოტელე პლატონის იდეალური ქალაქის თეორიას?

როგორ ახასიათებს არისტოტელე პოლიტიკას?

რა გავლენა ჰქონდა არისტოტელეს „პოლიტიკას“? პოლიტიკური ფილოსოფიისთვის საინტერესო რა საკითხებია განხილული ამ ნაშრომში?

დავალება 1: მოიძიეთ „პოლიტიკაში“ ის პასაჟები, რომლებიც მოცემულ თემაშია მითითებული. გადაავლეთ თვალი „მეზობელ“ პასაჟებსაც ☺.

დავალება 2: წაიკითხეთ „პოლიტიკის“ მეორე წიგნის I-VI თავები, რომლებშიც არისტოტელე პლატონის პოლიტიკურ ფილოსოფიას აკრიტიკებს. მოაწყვეთ დისკუსია აღნიშნული თემის შესახებ.

დავალება 3: წაიკითხეთ „პოლიტიკის“ პირველი წიგნის I-II თავები, ასევე, მესამე წიგნის I თავი და შეეცადეთ, უპასუხოთ შემდეგ შეკითხვებს: როგორ გესმით, არისტოტელეს განცხადება, რომ „ყველა ქალაქი-სახელმწიფო ბუნებრივად არსებობს“? როგორ ასაბუთებს არისტოტელე პოლიტიკურად აქტიური მოქალაქის საჭიროებას? რა კრიტერიუმს გამოყოფს იგი მოქალაქედ ყოფნისთვის?

დავალება 4: წაიკითხეთ „პოლიტიკის“ მესამე წიგნის VI (სწორი და არასწორი სახელმწიფო წყობები), VII (სახელმწიფო წყობების კლასიფიკაცია) და IX (სამართლიანობა და ქალაქ-სახელმწიფოს მიზანი) თავები და მოაწყვეთ დისკუსია თემაზე: რა უნდა იყოს პოლისის მიზანი, არისტოტელეს მიხედვით? როგორ ფიქრობთ, რამდენად ადეკვატურია იგივეს მოთხოვნა თანამედროვე სახელმწიფოსგან?

დავალება 5: კურსის ხელმძღვანელის მითითებით, შეეცადეთ, რომელიმე ელექტრონული სამეცნიერო ბაზის (JSTOR, Wiley Online Library, Cambridge Core და ა.შ. დამხმარე მითითებებისთვის იხ. ქვეთავი „როგორ მოვიძიოთ მეცნიერულად სანდო ინფორმაცია ინტერნეტში“ წიგნის დასაწყისში) გამოყენებით, მოიძიოთ სამეცნიერო სტატია არისტოტელეს პოლიტიკური ფილოსოფიის შესახებ. გადაავლეთ თვალი სტატიას (საუკეთესო შემთხვევაში, წაიკითხეთ ☺) და მოაწყვეთ დისკუსია.

რეკომენდებული ტექსტები:

Aristotle, *Politics*, Translated by **Benjamin Jowett**, in: *The Complete Works of Aristotle* (Volume 2: The Revised Oxford Translation), Jonathan Barnes (ed.), Princeton: Princeton University Press, 1984.

Aristotle, *Politics*. Translated by **C. D. C. Reeve**, Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1998.

არისტოტელე, „პოლიტიკა“, ძველი ბერძნულიდან თარგმნა **თამარ კუკავამ**. ორ ნაწილად. თბილისი, ნაწილი I – 1995 წ., ნაწილი II – 1996 წ. – რამდენადაც ჩემთვის ცნობილია, ესაა „პოლიტიკის“ ერთადერთი ქართული თარგმანი. თუმცა, მისი გამოყენებისას სიფრთხილესა და სიზრუნველეს საჭირო, რადგან ტექსტში მოცემული დაყოფა თავებად არ ემთხვევა ორიგინალში მოცემულ დაყოფას.

Marguerite Deslauriers, Pierre Destrée (eds.), *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

Lenn E. Goodman, Robert Talise (eds.), *Aristotle's Politics Today*, Albany: State University of New York Press, 2003.

ინტერნეტ-რესურსები:

Kenny, Anthony J.P. and Amadio, Anselm H. "Aristotle". *Encyclopedia Britannica*, <https://www.britannica.com/biography/Aristotle> – არისტოტელეს ცხოვრებისა და ფილოსოფიური შეხედულებების მიმოხილვა.

Edward Clayton, "Aristotle: Politics", *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <https://iep.utm.edu/aris-pol/> – ამ სტატიაში განხილულია არისტოტელეს პოლიტიკური ფილოსოფია (სირთულე: საშუალო).

Miller, Fred, "Aristotle's Political Theory", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/aristotle-politics/> – მოცემულ თემაში შესულია მასალები ამ სტატიიდან (სირთულე: საშუალო)

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/searchresults?q=Aristotle&redirect=true> – არისტოტელეს შრომები (ბერძნულად და ინგლისურად) „პერსეუსის ციფრულ ბიბლიოთეკაში“.

Lane, Melissa, "Ancient Political Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/ancient-political/> – ანტიკური პოლიტიკური ფილოსოფიის სასარგებლო მიმოხილვა.

5. იდეოლოგია და უტოპია

უკანასკნელი ცვლილების თარიღი: 10.12.2022

უზოგადესი მნიშვნელობით, **იდეოლოგია პოლიტიკური იდეების მეტ-ნაკლებად მონესრიგებულ სისტემას აღნიშნავს**, ხოლო **უტოპია – საზოგადოების მონყობის ალტერნატიულ პროექტს, რომელიც, პოლიტიკური საკითხების გარდა, სოციალურ საკითხებსაც (ოჯახი, განათლება, დასვენება, შრომა, ადამიანთა ცხოვრების წესი და ა.შ.) მოიცავს**. შეიძლება ითქვას, რომ იდეოლოგიები უფრო ზოგადი დებულებების ერთობლიობაა, უტოპიები კი უფრო კონკრეტული შინაარსისაა, მათში უფრო დაწვრილებითაა მოცემული საზოგადოების გარდაქმნის „რეცეპტი“.

ესა თუ ის უტოპია შეიძლება გავიგოთ, როგორც განუხორციელებელი და ამ აზრით „უტოპიური“. ამ დროს სიტყვა „**უტოპიას**“ **ნეგატიური აზრით ვიყენებთ** (უტოპია = განუხორციელებელს). ან კიდევ, შესაძლებელია, რომ უტოპია გავიაზროთ, როგორც მოცემული საზოგადოების გარდაქმნის პროექტი, რომლის განხორციელება, სულ მცირე, მეტ-ნაკლებად მაინც შესაძლებელია. ე.ი. შეგვიძლია განვახორციელოთ ეს უტოპია, ან სულ მცირე, მივუახლოვდეთ მაინც მას. ასეთ დროს სიტყვა „უტოპია“ „**იდეალურს**“ უფრო აღნიშნავს. უტოპია = იდეალს, რომლის მიღწევასაც ესა თუ ის ჯგუფი ესწრაფვის და რომელიც, მეტ-ნაკლებად, განხორციელებადია. ეს არის სიტყვა „**უტოპიის**“ **პოზიტიური, დადებითი აზრით გამოყენება**. „უტოპიის“ ამ ორი მნიშვნელობის აღრევა გაუგებრობებს იწვევს ხოლმე.¹ „დადებითი“ უტოპიის ნიმუშად შეიძლება დავასახელოთ ცნობილი გერმანელი ფილოსოფოსის **იმანუელ კანტის (1724-1804 წწ.)** ნაშრომი „მარადიული მშვიდობისკენ: ფილოსოფიური მონახაზი“ (1795 წ.), რომელშიც კანტი დედამინაზე მშვიდობის დამკვიდრებისთვის აუცილებელი პირობების შესახებ საუბრობს. კანტი თვლის, რომ ამისთვის აუცილებელია სახელმწიფოებში რესპუბლიკური წყობის დამკვიდრება და სახელმწიფოთა ისეთი გაერთიანების შექმნა, რომელთა წევრები ერთმანეთის მიმართ ომის უფლებაზე უარს იტყვიან (ამის შესახებ უფრო დაწვრილებით იხ. თემა 13. „ომი და მშვიდობა პოლიტიკური ფილოსოფიის ქრილში“).

უფრო დაწვრილებით უტოპიის შესახებ. სიტყვა „უტოპია“ ბერძნულ ენაზე „არარსებულ ადგილს“ ნიშნავს. ასეთი სათაური მისცა ინგლისელმა სახელმწიფო მოღვაწემ **თომას მორმა (1478-1535 წწ.)** თავის ნაშრომს, რომელიც 1516 წელს გამოიცა ლათინურ ენაზე. მორმა შეაერთა ორი ბერძნული სიტყვა: „**ეუტოპია**“, ანუ კარგი ადგილი და „**ოუტოპია**“ – არა-ადგილი. ამრიგად, უტოპია არის კარგი ადგილი, რომელიც არ არსებობს.

¹ მაგალითად, პლატონის მიერ „სახელმწიფოში“ და „კანონებში“ აღწერილ იდეალურ სახელმწიფოს თავად პლატონი ნეგატიურ უტოპიად (ანუ ისეთი რამ, რაც ვერასოდეს განხორციელდება) გაიაზრებდა, თუ როგორც პოზიტიურ უტოპიად (როგორც იდეალი, რომლის განხორციელებასაც უნდა ვესწრაფვოდეთ)? ამ საკითხთან დაკავშირებით მკვლევრები განსხვავებულ პოზიციებს გამოხატავენ. თქვენ როგორ ფიქრობთ?



თომას მორი 1529-1532 წლებში ინგლისის კანცლერი იყო. მან უარი განაცხადა, ელიზაბეტი ინგლისის მეფე ჰენრი VIII ანგლიკანური (პროტესტანტული) ეკლესიის მეთაურად, რის გამოც თავი მოკვეთეს. 1935 წელს კათოლიკურმა ეკლესიამ თომას მორი წმინდანად შერაცხა.

„უტოპიაში“ მორმა აღწერა წარმოსახვით კუნძულზე, – უტოპიაზე – არსებული სახელმწიფო, რომელიც სანიმუშოდაა მოწყობილი. **უტოპიელთა საზოგადოებისთვის დამახასიათებელია საერთო საკუთრება, მატერიალური კეთილდღეობა და შრომის ვალდებულება.** უტოპიის აღწერით მორმა ირიბად გააკრიტიკა იმდროინდელი ინგლისის სახელმწიფო და სოციალური წყობა, რის შესახებაც პირდაპირ ვერ დაწერდა, რადგან ინგლისის მეფის სამსახურში იმყოფებოდა. „უტოპიაში“ პლატონის „სახელმწიფო“ არაერთხელაა ნახსენები.²

ჩანართი 1. „უტოპია“: ძალიან მოკლე შინაარსი

„უტოპია“ ორი წიგნისგან შედგება. მორი პირველ პირში საუბრობს და აღწერს თავის დიპლომატიურ მისიას ფლანდრიაში, ქალაქ ბრიუგეში (თანამედროვე ბელგია). ეს ისტორიული ფაქტია: 1515 წელს სხვა ელჩებთან ერთად მორი მართლაც იმყოფებოდა ფლანდრიაში. თუმცა, ამ რეალურ მოვლენას მორი გამოგონილ ისტორიას უმატებს. იგი აღწერს, როგორ გაიცნო ბრიუგეში ვინმე რაფაელ ჰითლოდევისი (გამოგონილი ფიგურა. თავად სახელი „ჰითლოდევისი“ ბერძნულად „უაზრობების მოსაუბრეს“ ნიშნავს), რომელიც მსოფლიოში ხანგრძლივი მოგზაურობის შემდეგ სამშობლოში დაბრუნდა. მორი, მორის მეგობარი პეტრე ეგიდიუსი და რაფაელი იკრიბებიან მორთან და ჰითლოდევისი იწყებს საკუთარი მოგზაურობების აღწერას. თუმცა, საუბარი სწრაფად გადადის პოლიტიკაზე, კერძოდ, ეგიდიუსი და მორი ურჩევენ ჰითლოდევისს, თავისი ცოდნა მეფის სამსახურს მოახმაროს. ჰითლოდევისი კი საზოგადოებრივ ცხოვრებაში საკუთარ ჩართვას სკეპტიკურად უყურებს. შემდეგ საუბარი გადადის ინგლისში ქურდობაზე დაწესებული მკაცრი სასჯელის შეუსაბამობაზე, არისტოკრატთა უსაქმურობასა და სხვა იმ პერიოდში სოციალურად აქტუალურ საკითხებზე. აღსანიშნავია, რომ ნაშრომის ამ ნაწილში ბევრი პარალელი გვხვდება პლატონის „სახელმწიფოსთან“.

² იხ. თ. მორი, „უტოპია“, თარგმნა ნ. გომართელმა. თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1983 წ.

„უტოპიის“ მეორე წიგნში ჰითლოდეგსი აღწერს კუნძულ უტოპიას, რომელზეც მან ხუთი წელი იცხოვრა. კუნძულზე სილატაკე არ არსებობს, საკუთრება კი საერთოა: მოქალაქეები პერიოდულად მიგრირებენ ქალაქიდან სოფლებში და პირიქით. თუმცა, თანამედროვე პერსპექტივიდან უტოპია იდეალური კუნძული არ არის, რადგან იქ მოქალაქეებს თავიანთ ქვეყანაში მოგზაურობისთვის ნებართვის აღება უწევთ სახელმწიფო მოხელისგან, ადმინისტრაციული საზღვრების თვითნებური გადაკვეთა კი მკაცრად ისჯება. აღსანიშნავია, ასევე, რომ უტოპიაში მონობა ნებადართულია (ძირითადად, მონებად აქცევენ იმათ, ვინც უტოპიელთა კანონებს განსაკუთრებული სიმძიმით დაარღვევს). ჰითლოდეგსი დანვრილებით აღწერს უტოპიელთა სახელმწიფო წყობასა და წეს-ჩვეულებებს. მისი თხრობის დასასრულს მორის პერსონაჟი აღნიშნავს, რომ ბევრ რამეში არ ეთანხმება უტოპიელთა ცხოვრების წესს, თუმცა აღიარებს, რომ მათში ბევრი რამაა ისეთი, რასაც თავის ქვეყანას უსურვებდა.



„უტოპიის“ პირველი გამოცემის (1516 წ.) ილუსტრაცია

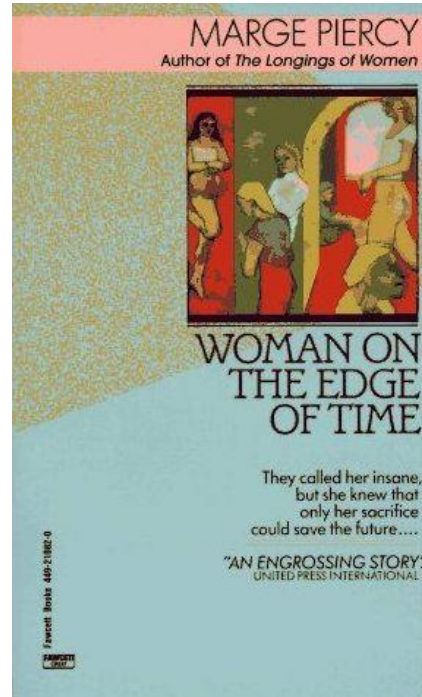
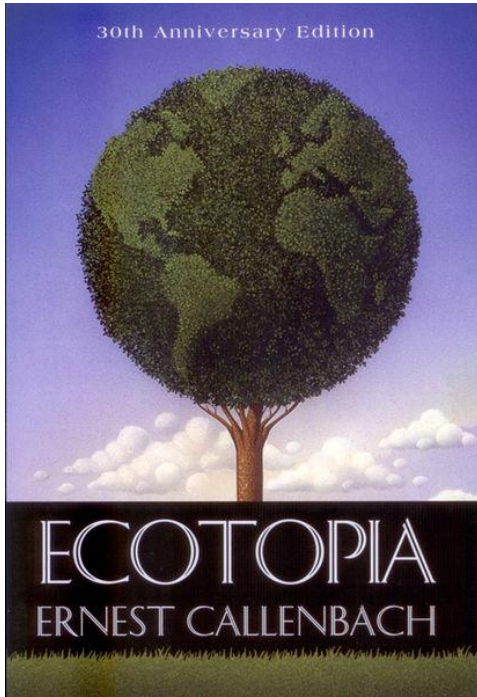
თომას მორის მიერ დამკვიდრებულ ახალ ლიტერატურულ ჟანრს მომდევნო თაობების ევროპელმა ინტელექტუალებმა ახალი სული შთაბერეს: **ფრენსის ბეკონმა** (1561-1626 წწ.), **თომაზო კამპანელამ** (1568-1639 წწ.), **იოჰან ვალენტინ ანდრეემ** (1586-1654 წწ.) და სხვებმა წარმოსახვითი საზოგადოებების საკუთარი ვერსიები შემოგვთავაზეს. თომაზო კამპანელას „მზის ქალაქი“ (1602 წ.) შვიდი კონცენტრული წრისგან შედგება და მისი მაცხოვრებლები ცოდნის დიდი მოყვარულები არიან. **მზის ქალაქში მთელი ცოდნა თავად ქალაქის კედლებზეა ვიზუალურად მოცემული.** „ახალ ატლანტიდაში“ (1627 წ.) ბეკონმა აღწერა წარმოსახვითი კუნძული ბენსალემი, სადაც გადამწყვეტ როლს **მეცნიერები** ასრულებენ, რომლებიც სამეცნიერო მიღწევებს საზოგადოების კეთილდღეობისთვის იყენებენ; რაც შეეხება ანდრეეს, მის მიერ აღწერილი ქრისტიანოპოლისი **ქრისტიანული სიქველის**³ განსახიერებას წარმოადგენს.

³ სიქველე – ღირსებები, დადებითი თვისებების ერთობლიობა.



თომასო კამპანელას „მზის ქალაქი“ მთელი ცოდნა ქალაქის კედლებზეა ვიზუალურად მოცემული. მისი თანამედროვე შესატყვისი იქნებოდა ქალაქი, რომლის კედლებში სენსორული ეკრანებია ჩამონტაჟებული, რომელთა მეშვეობით მოქალაქეებს სხვადასხვა საკითხის შესახებ ინფორმაციის მიღება შეუძლიათ. ფოტო: ulrich-menzel.de

XIX საუკუნის მთელი რიგი მოაზროვნეებისთვის, რომლებიც საფრანგეთის რევოლუციის შემდგომ პერიოდში მოღვაწეობდნენ, უტოპია, როგორც ლიტერატურული ჟანრი, უკვე აღარ წარმოადგენდა საზოგადოების გარდაქმნისა და მოწყობის შესახებ მსჯელობის ერთადერთ საშუალებას. **ანრი დე სენ-სიმონი (1760-1825 წწ.), შარლ ფურიე (1772-1837 წწ.), რობერტ ოუენი (1771-1858 წწ.), კარლ მარქსი (1818-1883 წწ.), ფრიდრიხ ენგელსი (1820-1895 წწ.)** და კიდევ მრავალი სხვა მოაზროვნე უკვე აღარ აღწერდა ოკეანეში ჩაკარგულ კუნძულს უცნაური სახელმწიფო წყობით, რომელსაც მეზღვაურები თავგადასავლებისა და ფათერაკების შედეგად აღმოაჩენდნენ ხოლმე. ეს მოაზროვნეები საზოგადოებრივი საკითხების შესახებ მეცნიერული ტრაქტატების და მანიფესტების ენით მსჯელობდნენ. მათგან ყველაზე გავლენიანი აღმოჩნდა მარქსისა და ენგელსის **„კომუნისტური პარტიის მანიფესტი“ (1848 წ.)**, რომელმაც ხელი შეუწყო მარქსიზმის, როგორც თეორიული მიმართულებისა და მის ირგვლივ ორგანიზებული მუშათა პოლიტიკური მოძრაობის აღმოცენებას. XIX საუკუნის II ნახევარსა და XX საუკუნეში მარქსიზმი მეტად გავლენიანი მოძრაობა იყო. XX საუკუნეში ახალი ტიპის უტოპიებმა იჩინა თავი: 1975 წელს **ერნესტ კალენბახმა (1929-2012 წწ.)** გამოაქვეყნა ეკოლოგიური უტოპია **„ეკოტოპია“**, ხოლო ამერიკელმა მწერალმა **მერჯ პირსიმ (დაიბ. 1936 წ.)** 1976 წელს გამოსცა ფემინისტური უტოპია **„ქალი დროის ზღურბლთან“**.



პოლ რიკიორი იდეოლოგიისა და უტოპიის შესახებ

ფრანგი ფილოსოფოსის, პოლ რიკიორის (1913-2005 წწ.) აზრით, როგორც იდეოლოგიისთვის, ასევე, უტოპიისთვისაც ცენტრალურ პრობლემას ძალაუფლების საკითხი წარმოადგენს. იდეოლოგიის როლია ხელისუფლების ლეგიტიმაცია (გამართლება), ხოლო უტოპია ცდილობს, არსებული ძალაუფლების სისტემის ალტერნატივა წარმოიდგინოს.



პოლ რიკიორი

რიკორი გამოყოფს იდეოლოგიის სამ ძირითად ფუნქციას: **1. იდეოლოგია** შეიძლება განვიხილოთ როგორც აზროვნების ისეთი მოდუსი (ნესი), რომელიც **რეალობის სისტემურ დამახინჯებას** ახდენს. ამგვარად გაგებულ იდეოლოგია გაბატონებული კლასის ინტერესებს ემსახურება (მაგალითად, ფეოდალიზმის პერიოდში გაბატონებული იდეოლოგია არისტოკრატის მმართველობას ბუნებრივად და ღვთისგან დაკანონებულად წარმოაჩენდა, რომელსაც დანარჩენი მოსახლეობა უპირობოდ უნდა დამორჩილებოდა. აქ დამახინჯებას წარმოადგენს სამყაროს ისეთი აღწერა, რომელიც ამ სამყაროს ისე წარმოაჩენს, თითქოს ის არისტოკრატის ბატონობისთვის იყოს შექმნილი). იდეოლოგიის ეს ნეგატიური გაგება იდეოლოგიას გაიაზრებს როგორც ინსტრუმენტს, რომლის მეშვეობითაც ხდება რეალობაში მიმდინარე პროცესების გაბუნდოვანება, სინამდვილის დამახინჯება და მისი ისეთი სახით წარმოჩენა, როგორც ეს მმართველი ჯგუფისთვისაა სასურველი. ასეთი მიდგომა განავითარა კარლ მარქსმა. **მარქსის თანახმად, იდეოლოგია ილუზიაა**, რომელსაც მმართველი, გაბატონებული კლასი თავს ახვევს დაქვემდებარებულ კლასს. იდეოლოგიის გამოააშკარავება, მარქსის თანახმად, მის მიღმა არსებული ძალაუფლების სტრუქტურის გამოააშკარავებას გულისხმობს, ანუ იმის ჩვენებას, რომ ის, რასაც მმართველი კლასი სინამდვილეს უწოდებს, სინამდვილეში რეალობის დამახინჯებაა.

თუმცა, რიკორის აზრით, ძალაუფლების სისტემა მხოლოდ შიშველ ძალას, ან რეალობის დამახინჯებას როდი ემყარება. იგი განიხილავს გერმანელი სოციოლოგის **მაქს ვებერის** (1864-1920 წწ.) იდეებს. ვებერი აღნიშნავდა, რომ ხელისუფლების მიერ ლეგიტიმურობაზე (კანონიერებაზე) პრეტენზია ხალხის მხრიდან ამ ლეგიტიმურობის აღიარებას უნდა „შეხვდეს“. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, მმართველი ჯგუფი ცდილობს, **გამართლოს** თავისი მმართველობა და **დაარწმუნოს** ხალხი იმაში, რომ მისი მმართველობა კანონიერია.⁴ თუმცა, ეს ვერ მოხერხდება მხოლოდ და მხოლოდ ხელისუფლების მხრიდან რეალობის დამახინჯებით და ძალის გამოყენებით. მოქალაქეთა საგრძნობ ნაწილს უნდა სწამდეს, რომ ხელისუფლება და მის მიერ გაცემული ბრძანებები **კანონიერია** (ლეგიტიმურია).

⁴ მმართველობის/ძალაუფლების საკითხი პოლიტიკური ფილოსოფიის ერთ-ერთ ცენტრალურ პრობლემას წარმოადგენს. მართლაც, თუკი მმართველობა გულისხმობს იმას, რომ ადამიანთა ერთი ნაწილი გასცემს ბრძანებებს, რომლებიც ადამიანთა მეორე ნაწილმა უნდა შეასრულოს, თავს იჩენს შემდეგი შეკითხვა: **რას** ემყარება მმართველობის მქონე ადამიანთა უფლება – გასცენ ბრძანებები? როგორ შეიძლება მათი **მმართველობის გამართლება?** რა სახის არგუმენტები არსებობს ამისთვის? მაგალითად, თუკი დავასაბუთებთ, რომ მმართველების მიერ გაცემული ბრძანებების შესრულება ქვეშევრდომთა კეთილდღეობას უწყობს ხელს, ეს ამ შეკითხვაზე პასუხის გაცემის მცდელობა იქნება (ამ საკითხთან დაკავშირებით, გაიხსენეთ, როგორაა გამართლებული პლატონის „სახელმწიფოში“ ფილოსოფოსი-მეფეების მმართველობა). ძალაუფლების შესახებ უფრო ვრცლად იხ. თემა 3.



მაქს ვებერი

ვებერი მიიჩნევდა, რომ შესაძლოა, მმართველობის სამი იდეალური ტიპი გამოიყოს: 1. რაციონალურ-ლეგალური; 2. ტრადიციული; 3. ქარიზმატული.

რაციონალურ-ლეგალური მმართველობის ტიპი ემყარება მოქმედი კანონებისა და მმართველების ლეგალურობის (სამართლიანობის) რწმენას. მიიჩნევა, რომ მმართველებს სწორედ ამის საფუძველზე (კერძოდ, კანონების საფუძველზე) შეუძლიათ ბრძანებების გაცემა. მმართველობის ეს ტიპი ემყარება კანონის უზენაესობის აღიარებას.

ტრადიციული მმართველობა ემყარება ტრადიციების სინკრის რწმენას. შესაბამისად, ლეგიტიმურად ითვლება იმ ადამიანების მმართველობა, რომლებიც ტრადიციების საფუძველზე მართავენ (მაგალითად, მონარქები).

ქარიზმატული მმართველობა ემყარება მმართველის განსაკუთრებულობის რწმენას. ქვეშევრდომებს სწამთ, რომ მმართველი ფლობს ზებუნებრივ ძალებს, ან კიდევ ღვთაებრივი წარმომავლობისაა. ასეთი მმართველი, როგორც წესი, განსაკუთრებულ ვითარებებში გამოდის ასპარეზზე. იგი შეიძლება იყოს წინასწარმეტყველი, ომის გმირი, პოლიტიკოსი, ჯადოქარი და ა.შ. ყველა შემთხვევაში, მისი მმართველობა ემყარება იმ თვისებებს, რომლებიც განასხვავებს მას ჩვეულებრივი ადამიანებისგან. მას შემდეგ, რაც მმართველის ზებუნებრივ თვისებებს აღიარებენ, მისი მოსწავლეები და მიმდევრები მმართველისადმი სრულ მორჩილებას ამჟღავნებენ. ასეთ შემთხვევებში მყარდება ძლიერი ემოციური მიჯაჭვულობა მმართველის პიროვნებისადმი.

იდეოლოგიის როგორც ლეგიტიმაციის განხილვა, რიკიორის თანახმად, იდეოლოგიის ანალიზის მეორე საფეხურს წარმოადგენს. მარტივად რომ ვთქვათ, ამ საფეხურზე იდეოლოგია გაიგება არა იმდენად როგორც რეალობის დამახინჯება, არამედ როგორც საშუალება, რომლის მეშვეობითაც მმართველი ჯგუფი საკუთარი ძალაუფლების ლეგიტიმირებას ახდენს და მას კანონიერად, სამართლიანად წარმოაჩენს (მაგალითად, ზემოთ მოყვანილ ფეოდალური არისტოკრატის მაგალითში აქ შევა ყველა ის საშუალება, რომლის მეშვეობითაც არისტოკრატია შეეცდებოდა მოსახლეობის დარწმუნებას იმაში, რომ მხოლოდ მათ აქვთ მართვის კანონიერი უფლება).



შუა საუკუნეებში გავრცელებული წარმოდგენა სამი ფენის (არისტოკრატია, სამღვდლოება, გლეხები) დანიშნულების შესახებ. მოცემულ სურათზე ამ ფუნქციების გამანაწილებლად ქრისტე (ცენტრში) გვევლინება. სამღვდლოებასთან (მარცხნივ) წერია: *Tu supplex ora* („შენ ლოცულობ“), არისტოკრატიასთან (მარჯვნივ) – *Tu protege* („შენ იცავ“), ხოლო გლეხებთან – *Tuque labora* („და შენ შრომობ“). აღნიშნული სურათი გვხვდება გერმანელი ასტროლოგის იოჰანეს ლიხტენბერგერის (1426-1503 წწ.) ნაშრომში *Prognosticatio* (1488 წ.)

იდეოლოგიის ანალიზის **შესაძლებელი** საფეხურზე რიკიორი განიხილავს **იდეოლოგიის ინტეგრაციის (შეკავშირების)** ფუნქციას: კერძოდ, მას აინტერესებს, თუ რა როლს ასრულებს იდეოლოგია ინდივიდუალური ან კოლექტიური იდენტობის (თვითობის) შენარჩუნებაში. იდეოლოგია შესაძლოა, ხელს უწყობდეს ინდივიდთა ინტეგრაციას (გაერთიანებას) არა მხოლოდ სივრცეში, არამედ დროშიც. მაგალითად, მოცემული ჯგუფის/ხალხის მეხსიერებაში არსებობს ხსოვნა საკვანძო მნიშვნელობის მქონე მოვლენების შესახებ (სახელმწიფოს დაარსება, დამოუკიდებლობის გამოცხადება, მნიშვნელოვანი ბრძოლა და ა.შ.). ამ საკვანძო მოქმედებების გამეორება მნიშვნელოვან იდეოლოგიურ აქტად გვევლინება. მაგალითად, საფრანგეთი ზეიმობს ბასტილიის დაცემას, ხოლო აშშ – 4 ივლისს. ასეთ შემთხვევაში იდეოლოგია გამაერთიანებლის ფუნქციას ასრულებს: ის აერთიანებს ხალხს და განამტკიცებს არსებულ მმართველობას.



საქართველოს დამოუკიდებლობის დღისადმი მიძღვნილი აღლუმი. როგორ ფიქრობთ, რამდენად უწყობს ხელს სახალხო ღონისძიებები გარკვეული იდეოლოგიის განმტკიცებას? ფოტო: ipress.ge

ამრიგად, იდეოლოგიის ცნების ანალიზის შედეგად რიკიორი გამოყოფს სამ ფუნქციას: დამახინჯების ფუნქცია, ლეგიტიმაციის ფუნქცია და ინტეგრაციის ფუნქცია. იდეოლოგიის პირველადი ანალიზი მას რეალობასთან დაპირისპირებაში განიხილავს და მიუთითებს იმ დამახინჯებებზე, რომლებიც იდეოლოგიის ზემოქმედების შედეგად წარმოიშვება. ასეთი ტიპის ანალიზი, ძირითადად, მარქსისტული მიდგომის ფარგლებში ხორციელდება (მარქსიზმის შესახებ უფრო ვრცლად იხ. თემა 7). მაგრამ დამახინჯებების გაჩენა დაკავშირებულია იდეოლოგიის მცდელობასთან, გაამართლოს არსებული ხელისუფლება, რასაც ლეგიტიმაციის ფუნქციამდე მიყვავართ (ამით რიკიორი სცდება მარქსისტულ მიდგომას). თავის მხრივ, ლეგიტიმაციის ფუნქცია კავშირშია ინტეგრაციის ფუნქციასთან, რადგან „იდეოლოგია ყოველთვის ესწრაფვის ჯგუფური თუ ინდივიდუალური იდენტობის განმტკიცებას“. ამრიგად, ლეგიტიმაციის, დამახინჯების და ინტეგრაციის ფუნქციები (მომენტები) იდეოლოგიის შიგნით ურთიერთდაკავშირებულია: ძალაუფლების ლეგიტიმაციის მცდელობამ, შესაძლოა, გამოიწვიოს სინამდვილის დამახინჯება (მმართველი ჯგუფი აყალბებს რეალობას და ისე წარმოაჩენს მას, როგორც ეს მისთვისაა სასურველი), მაგრამ, ამავე დროს, ხელი შეუწყობს ინტეგრაციასაც (იდეოლოგია აერთიანებს ხოლმე ადამიანებს: მაგალითად, ეროვნული იდეოლოგია ხელს უწყობს ერთი ეროვნების ადამიანთა შეკავშირებას). იდეოლოგიაში ამ სამი ფუნქციის ურთიერთმიმართება შესაძლებელია, სამკუთხედის სახით წარმოვიდგინოთ, რომლის ყოველი წვერო დანარჩენ ორ წვეროსთანაა კავშირში.



რაც შეეხება **უტოპიებს**, რიკიორის აზრით, მათთვის დამახასიათებელია ის, რომ ისინი კითხვის ნიშნის ქვეშ აყენებენ იმას, რაც ყოველდღიურობაშია მოცემული და რაც თავისთავად ცხადად მიიჩნევა. ისინი ძალაუფლების **წარმოსახვით ალტერნატივებად** გვევლინებიან.

იდეოლოგიის მსგავსად, რომელიც სამ დონეზე მოქმედებს (დამახინჯება, ლეგიტიმაცია, იდენტიფიკაცია), უტოპიაც სამ დონეზე მოქმედებს. იქ, სადაც იდეოლოგია დამახინჯებაა, რიკიორის აზრით, უტოპია ფანტაზიად, რეალობიდან გაქცევად გვევლინება. იდეოლოგიის ლეგიტიმაციის ფუნქციის ანალოგიურია უტოპია, როგორც არსებული ხელისუფლების ალტერნატივის ძიება. დაბოლოს, ისევე როგორც იდეოლოგიის საუკეთესო ფუნქციას ინდივიდის ან ჯგუფის იდენტობის განმტკიცება წარმოადგენს, უტოპია გვევლინება შესაძლებლობის, ჯერ კიდევ არ-არსებულის გამოკვლევად. როგორც იდეოლოგია, ასევე, უტოპია პათოლოგიურ ზღვართან ახლოს ფუნქციონირებენ: იდეოლოგია საკმაოდ ადვილად იქცევა რეალობის დამახინჯებად, ხოლო უტოპია – ფანტასმაგორიად ან **დისტოპიად/ანტი-უტოპიად**, ანუ ისეთ უტოპიად, რომელშიც იდეალური საზოგადოების საპირისპირო – არაიდეალური – საზოგადოებაა აღწერილი. დისტოპიური ნაწარმოებების ნიმუშებია **ევგენი ზამიატინის (1884-1937 წწ.) „ჩვენ“ (1920 წ.), ოლდოს ლეონარდ ჰაქსლის (1894-1963 წწ.) „საოცარი ახალი სამყარო“ (1932 წ.) და ჯორჯ ორუელის (1903-1950 წწ.) „1984“ (1949 წ.).**

იდეოლოგიისა და უტოპიის ურთიერთმიმართება და მათი ფუნქციები რიკიორის მიხედვით

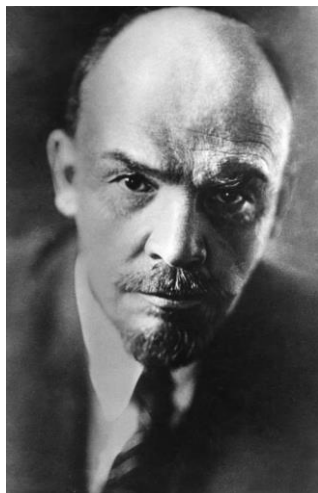
	იდეოლოგია	უტოპია
ცენტრალური პრობლემა	ძალაუფლების საკითხი	
დამახინჯების ფუნქცია	სინამდვილის იმგვარად წარმოჩენა, როგორც ეს მმართველი ჯგუფისთვისაა ხელსაყრელი	ფანტაზია, რეალობიდან გაქცევა (უტოპია უარყოფითი აზრით)
ლეგიტიმაციის ფუნქცია	მმართველი ჯგუფის მიერ საკუთარი მმართველობის გამართლება, მოსახლეობის დარწმუნება იმაში, რომ არსებული მმართველობა კანონიერია	არსებული ხელისუფლების ალტერნატივის ძიება
ინტეგრაციის ფუნქცია	ინდივიდუალური და ჯგუფური მიკუთვნებულობის განცდის განმტკიცება, სოციალურ ცხოვრებაში ჩართულობის გაღრმავება	შესაძლებლობის, ჯერ კიდევ არ-არსებულის გამოკვლევა (უტოპია დადებითი აზრით)

იდეოლოგიისა და უტოპიის მიმართებაში კიდევ ერთი საინტერესო მომენტი შეიძლება გამოიყოს, რაც კიდევ ერთხელ მიუთითებს ამ ცნებათა ურთიერთდაკავშირებულობაზე: **უტოპიური პროექტი, შესაძლოა, იდეოლოგიად ჩამოყალიბდეს, ხოლო გარკვეული პერიოდის შემდეგ ისევ უტოპიად გარდაიქმნას.** მაგალითად, XIX საუკუნეში **მარქსიზმი** საზოგადოების რევოლუციური გარდაქმნის მომხრე იყო, რაც, თავისთავად, უტოპიურ ელემენტებს მოიცავდა (უტოპია დადებითი აზრით). ჩვენს მიერ ზემოთ ნახსენებ „კომუნისტური პარტიის მანიფესტში“ მარქსმა და

ენგელსმა საზოგადოების გარდაქმნის უტოპიური პროექტი შემოგვთავაზეს. მათი აზრით, **კაპიტალიზმის**⁵ წიაღში არსებული უთანასწორობები ახალი სოციალური წყობის – **კომუნიზმის** – პირობებში აღმოიფხვრებოდა. გამოქვეყნების მომენტისთვის (1848 წ.) მარქსის და ენგელსის „კომუნისტური პარტიის მანიფესტი“ საზოგადოების გარდაქმნის ერთ-ერთი ხედვა იყო, რომელთა ნაკლებობასაც XIX საუკუნე ნამდვილად არ განიცდიდა.

თუმცა, მუშათა მოძრაობის მარქსიზმთან დაკავშირების შედეგად მთელი რიგი პოლიტიკური მოღვაწეები მარქსისა და ენგელსის უტოპიური პროექტის **რეალობაში განხორციელებას** შეეცადნენ. **ვლადიმერ ლენინის** (1870-1924 წწ.) მოღვაწეობის შედეგად მარქსიზმი **მარქსიზმ-ლენინიზმად** გადაიქცა და რუსეთის იმპერიაში ბოლშევიკების გაბატონების შემდეგ **ოფიციალურ იდეოლოგიად** ჩამოყალიბდა. **ის, რაც ადრე უტოპიად ითვლებოდა, მმართველი ჯგუფის ოფიციალურ იდეოლოგიად იქცა.** თუმცა, რამდენიმე ათწლეულის შემდეგ მარქსიზმ-ლენინიზმი, როგორც იდეოლოგია, საგრძნობლად მონყდა რეალობას და სინამდვილის სისტემატურ დამახინჯებად გადაიქცა. 1980-იან წლებში საბჭოთა კავშირში მარქსიზმ-ლენინიზმს სულ უფრო და უფრო ნაკლები ადამიანი აღიქვამდა სერიოზულად. შეიძლება ითქვას, რომ უკვე 1980-იანი წლებისათვის ოფიციალური იდეოლოგია გადაიქცა უტოპიად ნეგატიური აზრით, რადგან ის საბჭოთა მოქალაქეებს განუხორციელებელ დაპირებებს აძლევდა. ეს განვითარება შემდეგი ტრანექტორიის სახით შეიძლება გამოიხატოს:

1. მარქსიზმი, როგორც უტოპია პოზიტიური აზრით (XIX საუკუნე-XX საუკუნის დასაწყისი)
2. მარქსიზმ-ლენინიზმი, როგორც ოფიციალური სახელმწიფო იდეოლოგია (საბჭოთა კავშირის არსებობის პერიოდი), რომლის
3. მარქსიზმ-ლენინიზმის (როგორც ოფიციალური სახელმწიფო იდეოლოგიის) გადაქცევა განუხორციელებელ უტოპიად, უტოპიად ნეგატიური აზრით (საბჭოთა კავშირის არსებობის უკანასკნელი პერიოდი).



ლენინის გარდაცვალების შემდეგ (1924 წ.) საბჭოთა კავშირის მმართველებმა მარქსიზმ-ლენინიზმი ოფიციალურ სახელმწიფო იდეოლოგიად გამოაცხადეს

⁵ კაპიტალიზმი – ეკონომიკური სისტემა, რომელიც დასავლურ სამყაროში ფეოდალიზმის რღვევის შედეგად წარმოიქმნა და შემდეგ დანარჩენ მსოფლიოში გავრცელდა. კაპიტალიზმის პირობებში წარმოების საშუალებები (მიწა, ფაბრიკა-ქარხნები და ა.შ.) კერძო საკუთრებას წარმოადგენს, ეკონომიკური გაცვლა-გამოცვლა კი თავისუფალი ბაზრის მეშვეობით ხორციელდება.

როგორც აღნიშნული მაგალითი აჩვენებს, იდეოლოგიასა და უტოპიას შორის არსებული მიმართებები საკმაოდ რთული და ნიუანსებით აღსავსეა.

ლუი ალთუსერი იდეოლოგიის შესახებ

იდეოლოგიის შესახებ საინტერესო შეხედულებები განავითარა ფრანგმა მარქსისტმა ფილოსოფოსმა **ლუი ალთუსერმა** (1918-1990 წწ.). ნაშრომში „კაპიტალიზმის რეპროდუქციის შესახებ“ ალთუსერს აინტერესებს პასუხი შემდეგ შეკითხვაზე: როგორ ხდება ისე, რომ ადამიანები მოქმედებენ გაბატონებული იდეოლოგიის შესაბამისად ისე, რომ არ საჭიროებდნენ სახელმწიფოს მხრიდან იძულებას? სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, როგორია ის მექანიზმი, რომლის მეშვეობით იდეოლოგია აიძულებს ინდივიდებს, თავისით იმოქმედონ და, ასე ვთქვათ, მიჰყვნენ იდეოლოგიის მოთხოვნებს?⁶

ალთუსერის ცენტრალური დებულება ასეთია: „იდეოლოგია განმსჭვალავს ინდივიდებს და მათ სუბიექტებად აყალიბებს“.⁷ ამ ერთი შეხედვით ბუნდოვანი დებულების ნათელსაყოფად ალთუსერს შემდეგი მაგალითი მოჰყავს: როდესაც პოლიციის ოფიცერი ვილაცას ქუჩაში უძახის, ეს უკანასკნელი „ამოიცნობს“ იმას, რომ ძახილი მას ეხება. მისი რეაგირება იმაში გამოიხატება, რომ იგი ჩერდება და დამძახებლის მიმართ მიტრიალდება. ამ მოქმედებით ქუჩაში მყოფი გამვლელი **იდეოლოგიის სუბიექტად** გადაიქცევა. ალთუსერისთვის იდეოლოგიის არსებობა და ინდივიდების განმსჭვალვა (**ინტერპელაცია**) იდეოლოგიის მიერ ერთი და იგივეა. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, იდეოლოგია და სუბიექტი ორმხრივად აყალიბებენ ერთმანეთს: ინდივიდი თავისი ცხოვრების განმავლობაში განსხვავებული იდეოლოგიების „სამიზნე“ ხდება. შესაძლოა, ეს იდეოლოგიები ურთიერთდაპირისპირებულებიც კი იყვნენ. ალთუსერს შემდეგი მაგალითი მოჰყავს: ქარხნის მუშა, ქარხანაში ყოფნის დროს, შესაძლოა მუშათა მხარდამჭერი იდეოლოგიით იყოს განმსჭვალული, თუმცა, სახლში, ოჯახთან დაბრუნებისას და არჩევნებზე ხმის მიცემის დროს იგი, შესაძლოა, საპირისპირო იდეოლოგიით იყოს განმსჭვალული. ამავე დროს, იდეოლოგიის „შიგნით“ მყოფთ მიაჩნიათ, რომ ისინი სინამდვილეში იდეოლოგიის მიღმა არიან, რომ მათი შეხედულებები იდეოლოგიური კი არაა, არამედ ჭეშმარიტია და სინამდვილეს შეესაბამება. ამასთან დაკავშირებით ალთუსერი წერდა: „იდეოლოგიის ერთ-ერთ შედეგს წარმოადგენს იდეოლოგიის მიერ იდეოლოგიის იდეოლოგიური ხასიათის უარყოფა. იდეოლოგია არასოდეს ამბობს: *მე იდეოლოგიური ვარ.*“⁸

⁶ შდრ. Louis Althusser, *On the Reproduction of Capitalism. Ideology and Ideological State Apparatuses*. Preface by Etienne Balibar, introduction by Jacques Bidet, translated by G. M. Goshgarian, London and New York: Verso, 2014, p. 177.

⁷ იქვე, გვ. 188.

⁸ იქვე, გვ. 191.



ლუი ალთუსერს საკმაოდ მშფოთვარე ცხოვრება ჰქონდა: მეორე მსოფლიო ომის დროს იგი საფრანგეთის არმიის რიგებში იბრძოდა. 1940 წელს იგი გერმანელებმა დაატყვევეს და ომი დარჩენი წლები ტყვეთა ბანაკში გაატარა. ალთუსერს მთელი ცხოვრების განმავლობაში ანუხებდა ფსიქიკური პრობლემები. 1980 წელს, 62 წლის ასაკში მან მოკლა საკუთარი ცოლი, მასზე 8 წლით უფროსი ელენ რიტმანი. ექიმების გადანყვეტილებით ალთუსერი შეურაცხადად იქნა მიჩნეული და მან სიცოცხლის დარჩენილი წლები მარტოობასა და ფსიქიატრიულ დაწესებულებებში გაატარა.

ალთუსერი, ასევე, მიიჩნევს, რომ „ინდივიდების, როგორც სუბიექტების განმსჭვალვა გულისხმობს უნიკალური და ცენტრალური სუბიექტის არსებობას.“⁹ ეს **ცენტრალური სუბიექტი** (რომელსაც ალთუსერი ჩვეულებრივი სუბიექტისგან (subject) განსხვავებით, მთავრული ასოთი (Subject) წერს) არის ის მიზეზი, რომლის გამოც ინდივიდები მოცემული იდეოლოგიის ბრძანებებს უნდა დაემორჩილონ. ალთუსერის თანახმად, ცენტრალური სუბიექტი ნებისმიერ იდეოლოგიაში არსებობს: რელიგიურ იდეოლოგიაში ის ღმერთია, მორალურ იდეოლოგიაში – ვალდებულება, სამართლებრივ იდეოლოგიაში ის სამართლიანობის იდეის სახეს იღებს, ხოლო პოლიტიკური იდეოლოგიის ფარგლებში, შესაძლოა, განსხვავებული ფორმებით (სამშობლო, რევოლუცია და ა.შ.) გამოვლინდეს. ცენტრალური სუბიექტი მოუწოდებს ინდივიდებს და როდესაც ისინი მის ძახილს ამოიცნობენ, მაშინ ისინი ბრძანებების შესაბამისად მოქმედებენ („განიმსჭვალებიან“) ისე, რომ მათ არ სჭირდებათ „პოლიციელი ზურგს უკან“. ასეთ დროს ისინი ცენტრალური სუბიექტის დაქვემდებარებული სუბიექტები ხდებიან. მაგალითად, წარმოიდგინეთ შემთხვევა, როდესაც ცენტრალური სუბიექტი „სამშობლო“ (პოლიტიკური იდეოლოგიის განზომილება) და ის ინდივიდებს მოუწოდებს: „დედასამშობლო გეძახის!“ ამით ალთუსერი ემიჯნება იდეოლოგიის ისეთ გაგებას, რომლის თანახმად, იდეოლოგია მხოლოდ რეპრესიაა, რომელიც შიშველ ძალას/იძულებას ემყარება.

⁹ იქვე, გვ. 195.



მხატვარ ირაკლი თოიძის მიერ შექმნილი პროპაგანდისტული პლაკატი „დედასამშობლო გეძახის!“ (1941 წ.) მეორე მსოფლიო ომის დროს საბჭოთა კავშირში ძალიან პოპულარული იყო და ის, შესაძლოა, თქვენთვისაც ნაცნობი იყოს. როგორ ფიქრობთ, შესაძლებელია თუ არა, რომ „სამშობლო“ იდეოლოგიის ცენტრალური სუბიექტი იყოს?

აღთუსერისგან განსხვავებულად აღიქვამს იდეოლოგიის არსებას სლოვენელი ფილოსოფოსი **სლავოი ჟიჟეკი** (დაიბ. 1949 წ.). იგი თვლის, რომ თანამედროვე სამყაროში სოციალური ძალაუფლებისთვის სუბიექტები არ არიან ისინი, რომლებმაც რაღაც უნდა გააკეთონ (მაგალითად, განირონ თავი სამშობლოსთვის, ან შეასრულონ თავიანთი ვალდებულება). თანამედროვე სუბიექტები სიამოვნებების სუბიექტები არიან. „განახორციელე შენი პოტენციალი“, „იყავი ის, რაც ხარ“, „იცხოვრე კმაყოფილი ცხოვრებით“ – ასეთია ლოზუნგები კაპიტალისტურ სამყაროში,¹⁰ რომელშიც **კონსიუმერიზმია** (საზოგადოების გადამეტებული ყურადღება მატერიალური საგნების – საყოფაცხოვრებო ნივთების, ტექნიკის და ა.შ. – და სერვისების მოხმარების მიმართ) გაბატონებული. ძალიან ბევრ ადამიანს სიამოვნებს „კოკა-კოლას“ დალევა (მიუხედავად იმისა, რომ იგი წყურვილს კი არ აკლავს, არამედ კვლავ „კოლას“ დალევის სურვილს აჩენს); ბევრ ადამიანს უნდა, ცნობილი ბრენდების ფეხსაცმელი ატაროს და „ეფლის“ ნოუთბუქი ჰქონდეს. ჟიჟეკის აზრით, ადამიანებს სიამოვნებთ იდეოლოგიაში ყოფნა. იგი თვლის, რომ თანამედროვე საზოგადოებაში სიამოვნების მიღება ერთგვარ ვალდებულებადაც კია გადაქცეული (გაიხსენეთ სატელევიზიო რეკლამები, რომლებიც კომფორტისა და განტვირთვისკენ მოუწოდებენ ინდივიდებს). ეს იდეოლოგია ჩქმალავს კაპიტალისტური სამყაროს ნამდვილ სახეს, რომელიც ძალაუფლებისა და სიმდიდრის მქონეთა ინტერესებზეა აგებული (ამის შესახებ უფრო დანვრილებით იხ. თემა 7). თუმცა, არ უნდა დაგვავიწყდეს ისიც, რომ კაპიტალისტურ სამყაროში არსებული ასეთი იდეოლოგიების პარალელურად არსებობს დიქტატორულ და ავტოკრატიულ ქვეყნებში (მაგალითად, ჩრ. კორეა, ჩინეთი და სხვა სახელმწიფოები) არსებული იდეოლოგიებიც,

¹⁰ კაპიტალიზმი – ეკონომიკური სისტემა, რომელიც მოხმარების ობიექტების მასობრივ წარმოებას და კერძო საკუთრებას ემყარება.

რომლებიც გაცილებით უფრო ხისტად მოქმედებენ იმ აზრით, რომ მათ უკან სახელმწიფოს დამსჯელი, რეპრესიული აპარატი დგას: ასეთ ქვეყნებში გაბატონებული იდეოლოგიის წინააღმდეგ გალაშქრება ადამიანებისთვის შესაძლოა, დამლუპველიც კი აღმოჩნდეს.



სლავოი ჟიჟეკი

იდეოლოგიური მრავალფეროვნება

პოლიტიკურ სივრცეში განსხვავებული, ერთმანეთთან დაპირისპირებული იდეოლოგიები არსებობენ. არაა აუცილებელი, რომ ამა თუ იმ სახელმწიფოში არსებული ხელისუფლება კონკრეტულად ერთ იდეოლოგიას აღიარებდეს (მაგალითად, ალბათ რთულია საქართველოში დამოუკიდებლობის აღდგენის შემდეგ (1991 წ.) არსებული ხელისუფლებები რომელიმე ერთი კონკრეტული იდეოლოგიის გამტარებლად მივიჩნიოთ). მაგრამ, ხელისუფლების გარდა, საზოგადოების შიგნით არსებობენ სხვა ჯგუფებიც, რომლებიც განსხვავებულ იდეოლოგიებს აღიარებენ და რომელთა სურვილია, ხელისუფლებაში მოსვლის შემთხვევაში, ამ იდეოლოგიის საფუძველზე წარმართონ საზოგადოების პოლიტიკური ცხოვრება. გარდა ამისა, არსებობენ, ასევე, ისეთი სოციალური ჯგუფებიც (მაგალითად, ზოგადსაგანმანათლებლო სკოლების პედაგოგები, პროფესორ-მასწავლებლები, ექიმები, ადვოკატები, მენარმეები და ა.შ.) რომელთა წევრებიც სიმპათიით არიან განმსჭვალული რომელიმე იდეოლოგიის (ან იდეოლოგიების) მიმართ, თუმცა ხელისუფლებაში მოსვლას არ გეგმავენ. შესაბამისად, არაა აუცილებელი, რომ როდესაც იდეოლოგიის შესახებ ვსაუბრობთ, აუცილებლად **მმართველი ჯგუფის** იდეოლოგია ვიგულისხმობთ (როგორც ამას რიკიორი აკეთებს). გარდა ამისა, იდეოლოგიური მრავალფეროვნება შეიძლება არსებობდეს მოცემული სოციალური ჯგუფების შიგნითაც (მაგალითად, მასწავლებლების გარკვეული ჯგუფი ლიბერალიზმს უჭერდეს მხარს, ნაწილი კი – კონსერვატიზმს, ან სოციალიზმს). ამრიგად, ჩვენ ვცხოვრობთ იდეოლოგიურად მრავალფეროვან სამყაროში: არსებობენ განსხვავებული იდეოლოგიები, პოლიტიკური იდეების განსხვავებული სისტემები, რომლებიც განსხვავებულად წარმოიდგენენ იმას, თუ როგორ უნდა იქნეს მონყობილი საზოგადოებრივი ცხოვრება. შემდეგ თემებში განხილული იქნება ძირითადი პოლიტიკური იდეოლოგიები და მათთვის დამახასიათებელი თავისებურებები (აქვე უნდა

გვახსოვდეს, რომ ჩვენ განვიხილავთ **ძირითად** პოლიტიკურ იდეოლოგიებს და არა ყველა პოლიტიკურ იდეოლოგიას!

საკვანძო ცნებები და პიროვნებები

იდეოლოგია

უტოპია

უტოპია ნეგატიური აზრით (= განუხორციელებელი რამ)

უტოპია პოზიტიური აზრით (= იდეალი)

იდეოლოგია როგორც დამახინჯება (= იდეოლოგია როგორც ილუზია)

იდეოლოგია როგორც ლეგიტიმაცია

იდეოლოგია როგორც ინტეგრაცია

რაციონალურ-ლეგალური მმართველობა (მაქს ვებერი)

ტრადიციული მმართველობა (მაქს ვებერი)

ქარიზმატული მმართველობა (მაქს ვებერი)

დისტოპია / ანტი-უტოპია

კაპიტალიზმი

კომუნიზმი

მარქსიზმ-ლენინიზმი

იდეოლოგიის სუბიექტი

ინტერპელაცია (განმსჭვალვა)

ცენტრალური სუბიექტი

კონსიუმერიზმი

თომას მორი

თომაზო კამპანელა

ფრენსის ბეკონი

იოჰან ვალენტინ ანდრეე

ანრი დე სენ-სიმონი

შარლ ფურიე

რობერტ ოუენი

კარლ მარქსი

ფრიდრიხ ენგელსი

ერნესტ კალენბახი

მერჯ პირსი

პოლ რიკიორი

მაქს ვებერი

ევგენი ზამიატინი

ოლდოს ლეონარდ ჰაქსლი

ჯორჯ ორუელი

ვლადიმერ ლენინი

ლუი ალთუსერი

სლავოი ჟიჟეკი

შეკითხვები და დავალებები

რას ეწოდება იდეოლოგია? უტოპია?

რა მნიშვნელობები აქვს სიტყვა „უტოპიას“?

რას ნიშნავს სიტყვა „უტოპია“? ვინ შემოიტანა ის და როდის?

რა არის აღწერილი თომას მორის „უტოპიაში“?

მორის „უტოპიის“ გარდა ვინ დაწერა ევროპაში XVI-XVII საუკუნეებში უტოპიური ნაწარმოებები?

როგორ შეიცვალა უტოპიური ჟანრი XIX საუკუნეში? ვინ იყვნენ ამ პერიოდის მნიშვნელოვანი წარმომადგენლები?

რა ახალმა მიმართულებებმა იჩინეს თავი უტოპიურ ჟანრში XX საუკუნეში?

რა არის, რიკიორის აზრით, საერთო იდეოლოგიასა და უტოპიას შორის?

იდეოლოგიის რა ძირითად ფუნქციებს გამოყოფს რიკიორი?

რას ნიშნავს იდეოლოგიის დამახინჯების ფუნქცია, რიკიორის მიხედვით?

როგორ განიხილავდა კარლ მარქსი იდეოლოგიას?

რას ნიშნავს იდეოლოგიის ლეგიტიმაციის ფუნქცია? რა შეხედულებები ჰქონდა მაქს ვებერს ლეგიტიმურ მმართველობასთან დაკავშირებით?

რას ნიშნავს იდეოლოგიის ინტეგრაციის ფუნქცია?

რა მიმართებაა იდეოლოგიის სამ ფუნქციას შორის, რიკიორის მიხედვით?

რიკიორის აზრით, რა მიმართებაა იდეოლოგიასა და უტოპიას შორის? რას ფიქრობთ ტექსტში მოყვანილ მარქსიზმ-ლენინიზმის მაგალითზე? ეთანხმებით თუ არა თემაში მოცემულ მსჯელობას?

რას ნიშნავს დისტოპია? დაასახელეთ დისტოპიური ნაწარმოების მაგალითები.

როგორ გესმით ინტერპელაციისა (განმსჭვალვის) და ცენტრალური სუბიექტის ცნებები ალთუსერთან? როგორ ფიქრობთ, იდეოლოგია უფრო რეპრესიულია, თუ ის სხვა განზომილებასაც მოიცავს?

როგორ გესმით ალთუსერის დებულება „იდეოლოგია არასოდეს ამბობს: მე იდეოლოგიური ვარ“? მოიყვანეთ მაგალითები. ეთანხმებით თუ არა ალთუსერს? რატომ?

რა შეხედულებები აქვს იდეოლოგიის შესახებ სლავოი ჟიჟეკს?

რას ნიშნავს კაპიტალიზმი? კონსიუმერიზმი?

რას ფიქრობთ იდეოლოგიური მრავალფეროვნების შესახებ? არის თუ არა რომელიმე იდეოლოგია, რომელსაც ემხრობით (სიმპათიით ხართ განწყობილი)? რა ინვესს თქვენში ამ იდეოლოგიის მიმართ დადებით განწყობას?

აღნიშნული თემის გაცნობის შემდეგ რას ფიქრობთ იდეოლოგიის შესახებ? როგორ ფიქრობთ, შეიძლება თუ არა, ადამიანი კონკრეტული იდეოლოგიის ჩარჩოებში იყოს მოქცეული და ამას ვერ აცნობიერებდეს?

დავალბა 1: წაიკითხეთ თომას მორის „უტოპია“ და მოაწყვეთ დისკუსია მის შესახებ. გაავლეთ პარალელები პლატონის „სახელმწიფოსთან“. რა „სიახლეები“ შეაქვს მორს პლატონის პროექტში?

დავალბა 2: წაიკითხეთ ფრენსის ბეკონის „ახალი ატლანტიდა“ და მოაწყვეთ დისკუსია მის შესახებ. რა როლი უჭირავს მეცნიერებას და მეცნიერულ ცოდნას ბეკონის უტოპიაში? მოიძიეთ დამატებითი ინფორმაცია ფრენსის ბეკონის პიროვნებისა და მისი შემოქმედების შესახებ. ბეკონი საკმაოდ საინტერესო პიროვნება იყო 😊

დავალბა 3: წაიკითხეთ, ან მოიძიეთ ინფორმაცია ტექსტში მითითებული უტოპიური ნაწარმოებების შესახებ და მოაწყვეთ მათ შესახებ დისკუსია (მაგალითად, კამპანელას „მზის ქალაქის“, „ეკოტოპიის“ ან XX საუკუნის დისტოპიების შესახებ).

დავალბა 4: გაეცანით დოკუმენტურ ფილმს „გარყვნილის მეგზური იდეოლოგიაში“ (*The Pervert's Guide to Ideology*, რეჟისორი: სოფი ფაინსი, 2012 წ., https://youtu.be/oBcFLmu_tlc)

☺. სათაური ნუ გაგაკვირვებთ. ის შესანიშნავად ეხამება სლოვენელი ფილოსოფოსის **სლავოი ჟიჟეკის** (დაიბ. 1949 წ.) ფილოსოფოსობის ექსტრაორდინალურ და პროვოკაციულ სტილს. აღნიშნულ დოკუმენტურ ფილმში ჟიჟეკი ანალიზებს სხვადასხვა მხატვრულ ფილმს და იდეოლოგიის ბუნების შესახებ მსჯელობს. ფილმის ნახვის შემდეგ მოაწყვეთ დისკუსია. რაში ეთანხმებით ჟიჟეკს? რაში არ ეთანხმებით მას? იყო თუ არა ჟიჟეკის მონათხრობში თქვენთვის რაიმე პრინციპულად ახალი?

დავალება 5: წაიკითხეთ ფრაგმენტი კარლ მარქსისა და ფრიდრიხ ენგელსის „კომუნისტური პარტიის მანიფესტიდან“ (წინასიტყვაობა და პირველი თავი) და მოაწყვეთ დისკუსია. ტექსტის მნიშვნელობის უკეთ გასაგებად მოიძიეთ ინფორმაცია ევროპაში XIX ს-ის შუა პერიოდში არსებული პოლიტიკური ვითარების (განსაკუთრებით, 1848 წლის მღელვარებების) შესახებ. რა პრინციპულ განსხვავებას ხედავთ ადრეულ უტოპიებსა და მარქსისა და ენგელსის ტექსტს შორის? როგორ ფიქრობთ, რამდენად აქტუალურია აღნიშნული ტექსტი თანამედროვე სამყაროში?

რეკომენდებული ტექსტები:

თომას მორი, „უტოპია“, ლათინურიდან თარგმნა, შესავალი წერილი, შენიშვნები და საძიებელი დაურთო **ნინო გომართელმა.** თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1983 წ. – თომას მორის ამ შესანიშნავი ნაშრომის ქართული თარგმანი. მორის ამ ნაშრომს თბილისელ ბუკინისტებთან ხშირად წააწყდებით, ის 1983 წლის გამოცემის საკმაოდ თხელ ფურცლებზე გადაბეჭდილი (რეპრინტის) სახით იყიდება ხოლმე. ამ სახელმძღვანელოს შემდგენელსაც ასეთი ეგზემპლარი აქვს. ☺

ფრენსის ბეკონი, „ახალი ატლანტიდა“, თარგმნა გიორგი ხუროშვილმა. თბილისი: გამომცემლობა „ნეკერი“, 2016 წ. – ფრენსის ბეკონის „ახალი ატლანტიდა“ მეცნიერული უტოპიაა. კუნძულ ბენსალემზე მთავარ როლს სწორედ მეცნიერები ასრულებენ, რომლებიც ე.წ. „სალომონის სახლში“ მოღვაწეობენ.

კარლ მარქსი, ფრიდრიხ ენგელსი, „კომუნისტური პარტიის მანიფესტი“, თბილისი: სახელმწიფო გამომცემლობა, 1954 წ. – 1990-იან წლებში, როდესაც საქართველომ დამოუკიდებლობა მოიპოვა, მარქსისა და ენგელსის ტექსტების მიმართ ზოგადად, საკმაოდ მტრული ატმოსფერო ჩამოყალიბდა. ეს არცაა გასაკვირი, რადგან სწორედ ეს ავტორები (ლენინთან ერთად) ქმნიდნენ საბჭოთა იდეოლოგიურ „ტრიუმვირატს“ (სხვათა შორის, რომელი ცნობილი ტრიუმვირატი გახსენდებათ ისტორიიდან?). თუმცა, უნდა აღინიშნოს, რომ მარქსსა და ენგელსს, მთელი რიგი ცალმხრივობების მიუხედავად, მრავალი მნიშვნელოვანი აზრი აქვთ გამოთქმული. რაც შეეხება მარქსს, იგი თანამედროვე სოციოლოგიის ერთ-ერთ „დამფუძნებელ მამად“ ითვლება (მაქს ვებერთან და ემილ დიურკემთან ერთად). ამიტომაც, ყურადღებით გაეცანით ამ ტექსტს და ნუ ჩათვლით მას „მოძველებულად“ და „არაფრისმომცემად“.

კარლ მარქსი, ფრიდრიხ ენგელსი, „გერმანული იდეოლოგია“, იხ. „შესავალი თანამედროვე აზროვნებაში“, წიგნი 1, თბილისი: ი. ჭავჭავაძის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2006 წ., გვ. 408-441. – კრებული „შესავალი თანამედროვე

აზროვნებაში“ ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტმა ბევრჯერ გამოსცა, თუმცა მარქსისა და ენგელსის აღნიშნული ტექსტის ფრაგმენტი, რამდენადაც ჩემთვის ცნობილია, ამ და კიდევ ერთ ადრეულ გამოცემაშია შესული (2007 წ. ნიგნი 2) და მომდევნო გამოცემებში არ გვხვდება, ამიტომ ნიგნის სახით მისი მოძიება, შესაძლოა, გაგიჭირდეთ. თუმცა, ელექტრონული ვერსიის ნახვა რთული არ უნდა იყოს, რადგან მოცემულ მომენტში (2021 წლის აპრილი), ის ინტერნეტში იძებნება. მარქსისა და ენგელსის აღნიშნულ ტექსტს ეყრდნობა რიკიორი იდეოლოგიის პირველი (დამახინჯების) ფუნქციაზე საუბრისას. ინგლისური გამოცემისთვის იხ. ჩანაწერი ქვემოთ.

ჯორჯ ორუელი, „1984“, ინგლისურიდან თარგმნა დათო აკრიანმა, თბილისი: პალიტრა L, 2017 წ. – ინგლისელი მწერლის ჯორჯ ორუელის (1903-1950 წწ.) გახმაურებული ნაშრომი, რომელშიც იგი ტოტალური (საყოველთაო) კონტროლის საზოგადოებას აღწერს.

ოლდოს ჰაქსლი, „საოცარი ახალი სამყარო“, ინგლისურიდან თარგმნა თათო შანიძემ, თბილისი: „სიესტა“, 2013 წ. – კიდევ ერთი დისტოპია, რომელიც ინგლისელ მწერალ ოლდოს ჰაქსლის (1894-1963 წწ.) კალამს ეკუთვნის.

Tommaso Campanella, *The City of the Sun*, translated by Daniel J. Donno. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1981. – თომაზო კამპანელას უტოპიური ნაშრომის ინგლისურენოვანი გამოცემა.

Paul Ricoeur, *Lectures on Ideology and Utopia*. Edited by George H. Taylor. New York: Columbia University Press, 1986. – აღნიშნული ლექციების კურსი რიკიორმა პირველად ნაიკითხა ჩიკაგოს უნივერსიტეტში 1975 წელს. წინამდებარე თემაში რიკიორის შეხედულებები ამ ნაშრომზე დაყრდნობითაა გადმოცემული.

Karl Marx and Frederick Engels. *The German Ideology*. Critique of Modern German Philosophy According to Its Representatives Feuerbach, B. Bauer and Stirner, and of German Socialism According to Its Various Prophets, in: **Karl Marx, Frederick Engels, *Collected Works*, Vol. 5, 1845-1847**, Lawrence & Wishart, 2010. – აქ მოცემულია „გერმანული იდეოლოგიის“ სრული ტექსტი ინგლისურ ენაზე.

Max Weber, *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*. Edited by Guenther Roth and Claus Wittich. Berkeley: University of California Press, 1978. – „ეკონომიკა და საზოგადოება“ ვებერის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ნაშრომია. შეიძლება ითქვას, რომ ამ უზარმაზარ თხზულებაში ვებერმა თითქმის მთელ მაშინდელ სოციოლოგიურ თეორიას მოუყარა თავი. 212 გვერდიდან ვებერი ლეგიტიმური მმართველობის ტიპებს განიხილავს.

Louis Althusser, *On the Reproduction of Capitalism. Ideology and Ideological State Apparatuses*. Preface by Etienne Balibar, introduction by Jacques Bidet, **translated by G. M. Goshgarian**, London and New York: Verso, 2014. – ალთუსერის ამ ნაშრომში მოცემულია ფრანგი მოაზროვნის შეხედულებები იდეოლოგიისა და სახელმწიფოს შესახებ. როგორც ვებერის (იხ. წინა ჩანაწერი), ასევე, ალთუსერის ტექსტები დამწყებთათვის, დიდი ალბათობით, რთულად დასაძლევია შეიძლება აღმოჩნდეს (თუმცა, როგორც რამდენიმეჯერ აღვნიშნე ზემოთ, ამან არ უნდა დაგვაფრთხოს ხოლმე 😊).

ინტერნეტ-რესურსები:

Johann Valentin Andreae, *Christianopolis*. Translated and with an introduction by Felix Emil Held.

New York: Oxford University Press, 1916. –

<https://archive.org/details/cristianopolisid00andr/page/n5/mode/2up> – “Internet Archive” , ანუ

„ინტერნეტ-არქივი“ ძალიან სასარგებლო ვებ-გვერდია, სადაც მრავალ საინტერესო ელექტრონულ ნიგნს წააწყდებით, რომლებზეც საავტორო უფლებები უკვე არ ვრცელდება. ისეთი ნიგნების შემთხვევაში კი, რომლებიც საავტორო უფლებებით დაცულია, საიტზე ძალიან საინტერესო ნესი მოქმედებს: დარეგისტრირების შემთხვევაში შესაძლებელია, რომ ნიგნი დროებით „ითხოვოთ“ (ჩვეულებრივ, 14 დღის განმავლობაში, ფუნქცია: borrow). ასეთ დროს ვებ-გვერდი თქვენ გაძლევთ საგანგებო ბმულის გადმონერის საშუალებას, რომელიც ფაილის ნიშნულას (icon) სახით შეგიძლიათ შეინახოთ თქვენს კომპიუტერში. ამ ნიშნულაზე დაწკაპუნების შემდეგ თქვენ შეგიძლიათ 14 დღის განმავლობაში წაიკითხოთ აღნიშნული ნიგნი (ჩემს ნოუტბუქში ამისთვის ვიყენებ პროგრამას Adobe Digital Editions. ტექნიკური საკითხებისთვის იხ. შესავალი „როგორ მოვიძიოთ მეცნიერულად სანდო ინფორმაცია ინტერნეტში“).

Famous Utopias. Being the complete text of Rousseau's *Social Contract*, More's *Utopia*, Bacon's *New Atlantis*, Campanella's *City of the Sun*. With an introduction by Charles M. Andrews. New York: Tudor Publishing Co., 1901. –

<https://archive.org/details/famousutopiasbei0000unse/page/n15/mode/2up>

– „ინტერნეტ-არქივში“ განთავსებულ ამ საინტერესო კრებულში იხილავთ მორის, ბეკონისა და კამპანელას უტოპიებს. რუსოს „სოციალური ხელშეკრულება“ აქვეა, თუმცა, მისი შინაარსი ავტორისეული მსჯელობის სახითაა გადმოცემული და ამდენად, რუსოს აღნიშნული ნაწარმოები მორის, ბეკონისა და კამპანელას უტოპიებისგან უანრობრივადაც განსხვავდება.

Germain P. Marc'hadour, "Thomas More". Encyclopedia Britannica,

<https://www.britannica.com/biography/Thomas-More-English-humanist-and-statesman> –

სტატია თომას მორის შესახებ „ბრიტანიკის“ ონლაინ-ენციკლოპედიაში.

Baker-Smith, Dominic, "Thomas More", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*(Winter 2019

Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = [https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/thomas-](https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/thomas-more/)

[more/](https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/thomas-more/) – სტატია თომას მორის შესახებ სტენფორდის ფილოსოფიურ ენციკლოპედიაში.

Eric C. Martin, "Science and Ideology", Internet Encyclopedia of Philosophy,

<https://iep.utm.edu/sci-ideo/> – საინტერესო სტატია იდეოლოგიისა და მეცნიერების

ურთიერთმიმართების (და მეცნიერების იდეოლოგიურობის) შესახებ.

Pellauer, David and Bernard Dauenhauer, "Paul Ricoeur", *The Stanford Encyclopedia of*

Philosophy(Spring 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL =

<https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/ricoeur/> – სტატია პოლ რიკორის შესახებ

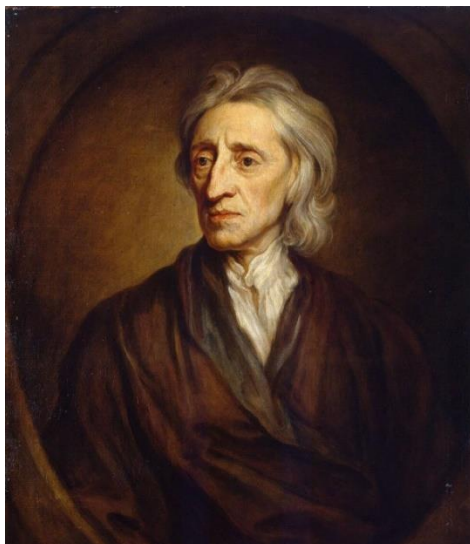
სტენფორდის ფილოსოფიურ ენციკლოპედიაში

6. პოლიტიკური იდეოლოგიები
(ლიბერალიზმი, კონსერვატიზმი და მისი ალტერნატივები,
ფუნდამენტალიზმი, კოსმოპოლიტიზმი)

უკანასკნელი ცვლილების თარიღი: 10.12.2022

1. ლიბერალიზმი.¹ თავისუფლება (ლათინურად: *libertas*) ლიბერალიზმისთვის უმთავრეს პოლიტიკურ ღირებულებას წარმოადგენს. ინგლისელი ფილოსოფოსი **ჯონ ლოკი (1632-1704 წწ.)** თვლიდა, რომ ადამიანები ბუნებრივად იმყოფებიან „სრულყოფილი თავისუფლების მდგომარეობაში იმისთვის, რომ მოიქცნენ ისე, [...] როგორც ამას საჭიროდ მიიჩნევენ [...] სხვა ადამიანებისგან ნებართვის მიღებისა და მათ ნებაზე დამოკიდებულების გარეშე“ („მეორე ტრაქტატი ხელისუფლების შესახებ“, 1689 წ.). **ლიბერალიზმის საფუძველმდებარე დებულებაა, რომ თავისუფლება, თავისი არსებით, ნორმატიული მოცემულობაა და მტკიცების სიმძიმე (გაიხსენეთ, თუ რას ნიშნავს ეს ცნება პირველი თემიდან!) იმათზე მოდის, რომლებიც თავისუფლების შეზღუდვას ცდილობენ, განსაკუთრებით იმ შემთხვევაში, თუკი ეს შეზღუდვა იძულებით ხასიათს ატარებს. აქედან გამომდინარეობს, რომ რადგან პოლიტიკური ძალაუფლება და სამართალი ზღუდავენ მოქალაქეთა თავისუფლებას, საჭიროა მათი გამართლება, ანუ მათი არსებობის საჭიროების დასაბუთება.** შესაბამისად, ლიბერალური პოლიტიკური თეორიის ცენტრალური საკითხი ასეთია: შესაძლებელია თუ არა პოლიტიკური ძალაუფლების გამართლება და თუ შესაძლებელია, მაშინ როგორაა ეს შესაძლებელი? კლასიკოსი ლიბერალები (მაგალითად, ჯ. ლოკი) არა მხოლოდ იზიარებენ ლიბერალიზმის საფუძველმდებარე დებულებას (თავისუფლება, თავისი არსებით, ნორმატიული მოცემულობაა), არამედ მიიჩნევენ, რომ თავისუფლება მინიმალურად უნდა შეიზღუდოს. შესაძლებელია მხოლოდ შეზღუდული ხელისუფლების გამართლება. სახელმწიფოს ძირითად ამოცანას მოქალაქეთა თანაბარი თავისუფლების დაცვა წარმოადგენს.

¹ შდრ. S. D. Courtland, D. Schmitz, G. Gaus, “Liberalism”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/liberalism/>; A. Ryan, “Liberalism”, in: R. E. Goodin, P. Pettit, T. Pogge (eds.), *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, 2nd edition, vol. 1, Blackwell Publishing, 2007, გვ. 360 და შმდ.

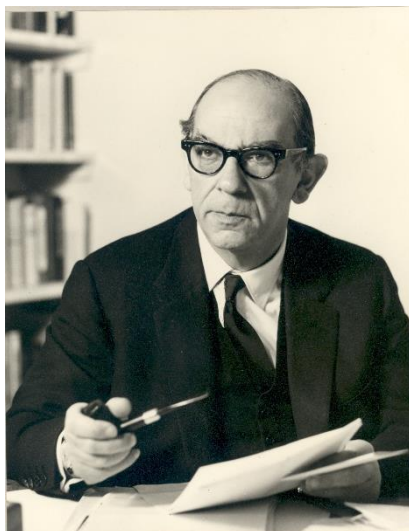


ჯონ ლოკი. მხატვარი: სერ გოდფრი ნელერი (1697 წ.)

ლიბერალურ ტრადიციას განეკუთვნებიან შემდეგი მოაზროვნეები: **ჯონ ლოკი, ადამ სმითი, შარლ ლუი მონტესკიე, თომას ჯეფერსონი, ჯონ სტიუარტ მილი, ლორდი ექტონი, თომას ჰილ გრინი, ჯონ დიუი, ისაია ბერლინი, ჯონ როულსი** და სხვ. თუმცა, აღსანიშნავია რომ ეს მოაზროვნეები ერთმანეთისგან განსხვავდებიან იმის მიხედვით, თუ როგორ აფასებენ შემწყნარებლობის საზღვრებს, კეთილდღეობაზე ორიენტირებული სახელმწიფოს ლეგიტიმურობას და დემოკრატიის დადებით ასპექტებს. ისინი ბოლომდე იმაზეც კი ვერ თანხმდებიან, თუ რა წარმოადგენს თავისუფლების ბუნებას. საერთოდ, უნდა აღინიშნოს, რომ ყოველი იდეოლოგიის „შიგნით“ მოაზროვნეებს შორის დაუსრულებელი კამათი მიმდინარეობს ამ იდეოლოგიის შემადგენელი ძირითადი ცნებების შესახებ. თუმცა, ეს თეორეტიკოსთა დაბნეულობით კი არ უნდა ავხსნათ, არამედ იმ ფაქტით, რომ ინტელექტუალთა ყოველი მომდევნო თაობა ცდილობს, თავისებურად გაიაზროს ძირითადი ცნებები ახალი გამოცდილების ქრილში.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, თვით თავისუფლების, – ლიბერალიზმის ძირითადი ცნების, – შესახებ ლიბერალ მოაზროვნეებს ერთგვაროვანი შეხედულებები არა აქვთ. შესაბამისად, ინდივიდუალური თავისუფლების შესახებ განსხვავებულ ლიბერალურ კონცეფციებს ხელისუფლების ამოცანების განსხვავებულ გაგებაზე მიყვარათ. ბრიტანელი ფილოსოფოსი **ისაია ბერლინი (1909-1997 წწ.)** ცნობილია **თავისუფლების შესახებ ნეგატიური კონცეფციით**. ბერლინი თვლიდა, რომ ადამიანი თავისუფალია იმდენად, რამდენადაც მის მოქმედებაში სხვა ადამიანები არ ერევიან. „ამ აზრით, პოლიტიკური თავისუფლება ის სფეროა, რომელშიც ადამიანს შეუძლია, სხვებისგან შეუფერხებლად იმოქმედოს. თუკი მე სხვები ხელს მიშლიან იმის გაკეთებაში, რასაც მათი ჩაურევლობის შემთხვევაში გავაკეთებდი, მაშინ მე არ ვარ თავისუფალი. [...] იძულება გულისხმობს სხვა ადამიანების შეგნებულ ჩარევას იმ სფეროში, რომელშიც ჩვენ ვიმოქმედებდით მათი ჩაურევლობის შემთხვევაში. პოლიტიკური თავისუფლება მხოლოდ მაშინ არა გვაქვს, როდესაც სხვა ადამიანები მიზნის მიღწევაში ხელს გვიშლიან.“²

² შდრ. I. Berlin, “Two Concepts of Liberty”, in his: *Four Essays on Liberty*, Oxford: Oxford University Press, 1969, გვ. 122.



ისაია ბერლინი

ბერლინისა და მისი მიმდევრებისთვის თავისუფლების არსს სხვების მხრიდან იძულების არარსებობა ქმნის. შესაბამისად, ლიბერალური სახელმწიფოს მხრიდან თავისუფლების დაცვა გულისხმობს იმის უზრუნველყოფას, რომ მოქალაქეებმა, უკიდურესი საჭიროების გარეშე, ერთმანეთზე იძულება არ მოახდინონ. ამრიგად, **ნეგატიური თავისუფლების** ცნებაში ყურადღება გამახვილებულია შესაძლებლობებზე: თავისუფლად ყოფნა დამოკიდებულია იმაზე, თუ რა არის ჩვენთვის შესაძლებელი. თუმცა, ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ჩვენ ყველა შესაძლებლობის გამოყენება შეგვიძლია.

ბევრი ლიბერალი უპირატესობას ანიჭებს თავისუფლების უფრო „დადებით“, პოზიტიურ კონცეფციას. ბრიტანელი ფილოსოფოსის **თომას ჰილ გრინის (1836-1882 წწ.)** თანახმად, ადამიანი მხოლოდ მაშინაა თავისუფალი, თუკი იგი დამოუკიდებელი ანუ ავტონომიურია. ლიბერალურ პოლიტიკურ თეორიაში მყარადაა დამკვიდრებული ისეთი თავისუფალი პიროვნების იდეალი, რომლის ქმედებებიც, გარკვეული აზრით, *საკუთრივ მისია*. **თავისუფლების პოზიტიური გაგება** ანუ პოზიტიური თავისუფლება უპირატესობას ინდივიდის მოქმედებას ანიჭებს. ადამიანი თავისუფალია მაშინ, როდესაც იგი აქტიურად განსაზღვრავს თავის ცხოვრებას. ასეთი ადამიანი არ ექვემდებარება იძულებას, კრიტიკულად განიხილავს საკუთარ იდეალებს, ბრმად არ მიჰყვება წეს-ჩვეულებებს და მოკლევადიან სიამოვნებათა გამო თავის გრძელვადიან ინტერესებს არ უკუაგდებს. თავისუფლების როგორც ავტონომიის იდეალი გვხვდება **ჟან-ჟაკ რუსოს, იმანუელ კანტის** და **ჯონ სტიუარტ მილის** შრომებში. ეს ტენდენცია დღესაც დომინანტურია ლიბერალიზმში (სთენლი ბენი, ჯერალდ დვორკინი, იოზეფ რაზი).

ბრიტანელმა სოციალისტმა **რიჩარდ ჰენრი თოუნიმ (1880-1962 წწ.)** თავისუფლება გაიაზრა როგორც „მოქმედების უნარი“. თავისუფლების ამ პოზიტიური კონცეფციის თანახმად, თუკი, მაგალითად, ადამიანს არ ეკრძალება გარკვეულ კლუბში განწევრიანება, მაგრამ მას არ გააჩნია მატერიალური შესაძლებლობა იმისთვის, რომ სანწევრო თანხა გადაიხადოს, მაშინ მას არა აქვს ეფექტური მოქმედების საშუალება. პოზიტიური თავისუფლება, რომელიც „მოქმედების უნარზე“ ამახვილებს ყურადღებას, თავისუფლების ცნებას მჭიდროდ აკავშირებს მატერიალურ რესურსებთან (მაგალითად, განათლება ადვილად უნდა იყოს ხელმისაწვდომი, რათა ყველამ შეძლოს თავისი შესაძლებლობების განვითარება). ამ საკითხს, თავის მხრივ, ორი სახის ლიბერალიზმთან მივყავართ.

კლასიკური („ძველი“) ლიბერალებისთვის თავისუფლება და კერძო საკუთრება მჭიდროდ უკავშირდება ერთმანეთს. XVIII საუკუნიდან დღემდე კლასიკური ლიბერალები ამტკიცებენ, რომ კერძო საკუთრებაზე დამყარებული ეკონომიკური სისტემა სრულყოფილად თავსებადია ინდივიდუალურ თავისუფლებასთან და რომ ის ყოველ ინდივიდს აძლევს შესაძლებლობას, იცხოვროს ის, როგორც თავად ჩათვლის საჭიროდ. ასე რომ, საბაზრო სისტემა, რომელიც კერძო საკუთრებას ემყარება, თავისუფლების განხორციელებად მიიჩნევა: ადამიანები თავისუფლები არიან მაშინ, როდესაც მათ შეუძლიათ, დადონ ხელშეკრულებები ერთმანეთს შორის, გაყიდონ თავიანთი შრომა, ან მოგების მისაღებად საკუთარი ეკონომიკური საქმიანობა წამოიწყონ.

ჩანართი 1. ადამ სმითის „უხილავი ხელის“ თეორია

ადამ სმითი (1723-1790 წწ.) კლასიკური ლიბერალური ეკონომიკური თეორიის უმნიშვნელოვანესი წარმომადგენელია. სმითის ეკონომიკური თეორიის თანახმად, როდესაც ეკონომიკაში სახელმწიფოს ჩარევა მინიმალურია, თითოეული ინდივიდი ესწრაფვის საკუთარი სარგებლის მიღებას და ამით, თითქოს „უხილავი ხელის მეშვეობით“, საერთო კეთილდღეობას უწყობს ხელს (მიუხედავად იმისა, რომ ეს, შესაძლოა, არც წარმოადგენდეს მის მიზანს). თავის ნაშრომში „გამოკვლევა ხალხთა სიმდიდრის ბუნებისა და მიზეზების შესახებ“ (1776 წ.), შრომის დანაწილების შესახებ საუბრისას (II ნიგნის I თავი), სმითი აღნიშნავს, რომ შრომის დანაწილება, რაც საერთო კეთილდღეობას უწყობს ხელს (ყველას თავისი პროფესია აქვს და ამით სხვას ეხმარება), ადამიანის სიბრძნის შედეგი კი არაა, არამედ ის თანდათან წარმოიშვება, როდესაც ადამიანები საკუთარი მოთხოვნილებების დასაკმაყოფილებლად ერთმანეთში საქონლის გაცვლა-გამოცვლას და ვაჭრობას იწყებენ.

„ახალი“ ლიბერალიზმი (რომელსაც, ასევე, „კეთილდღეობის სახელმწიფოს“ და „სოციალურად სამართლიან“ ლიბერალიზმს უწოდებენ) ეჭვქვეშ აყენებს ინდივიდუალურ თავისუფლებასა და კერძო საკუთრებაზე დამყარებულ საბაზრო წესრიგს შორის მჭიდრო კავშირის იდეას. ახალი ლიბერალიზმი წარმოიშვა XIX საუკუნის ბოლოსა და XX საუკუნის დასაწყისში, როდესაც თავისუფალი საბაზრო ეკონომიკის მიერ ამ „მჭიდრო“ კავშირის შენარჩუნებისა და ბალანსირების უნარი ეჭვქვეშ დადგა. ინგლისელი ეკონომისტი **ჯონ მეინარდ კეინზი** (1883-1946 წწ.) მიიჩნევდა, რომ კერძო საკუთრებაზე დამყარებული საბაზრო სისტემა არასტაბილური იყო (თავისუფალი ბაზრის პირობებში, მაგალითად, შესაძლოა, მაღალი უმუშევრობაც არსებობდეს). შესაბამისად, ახალმა ლიბერალებმა ეჭვქვეშ დააყენეს კლასიკური ლიბერალიზმის იდეები და უფრო მეტი ყურადღება გაამახვილეს **სახელმწიფოზე, როგორც ეკონომიკური ცხოვრების რეგულატორზე**. ახალ ლიბერალიზმს, ასევე, საფუძვლად ედო რწმენა, რომლის თანახმად, საკუთრების უფლება ყოველთვის არ გვევლინება ადამიანის უფლებების განმამტკიცებლად. საკუთრების უფლებებმა, ასევე, შესაძლოა, ძალაუფლების უსამართლო განაწილებას შეუწყოს ხელი (მაგალითად, მდიდრებმა, შესაძლოა, საკუთარი სიმდიდრე თავიანთი პრივილეგიებული მდგომარეობის განსამტკიცებლად გამოიყენონ და ეს სხვების თავისუფლების შეზღუდვის ხარჯზე განახორციელონ).

2. კონსერვატიზმი და მისი ალტერნატივები.³ კონსერვატიზმი სამ ძირითად დოქტრინას (შეხედულებათა ერთობლიობას) ეფუძნება, რომლებიც, თავის მხრივ, ურთიერთდაკავშირებულია: 1. **ტრადიციონალიზმი** მხარს უჭერს უწყვეტობას პოლიტიკაში, არსებული ინსტიტუტებისა და პრაქტიკების შენარჩუნებას. ტრადიციონალიზმი ეჭვითაა განწყობილი ცვლილების მიმართ, განსაკუთრებით – სერიოზული და უეცარი ცვლილების მიმართ და მკვეთრად უპირისპირდება ძალადობრივ და რევოლუციურ ცვლილებებს. შეიძლება ითქვას, რომ ეს ფართოდ (და არა საყოველთაოდ) გავრცელებული ადამიანური განწყობაა (გარკვეული ხარისხით ყველა ადამიანში რომ არსებობს), რომელიც გამოიხატება იმის მიმართ სიყვარულში, რაც ნაცნობია და უცნობის მიმართ შიშში. ეჭვი ცვლილების მიმართ არაა იგივე, რაც ცვლილებისადმი მკვეთრი დაპირისპირება. მაგრამ თუკი კონსერვატორი აღიარებს ცვლილების აუცილებლობას, იგი მიიჩნევს, რომ ის თანდათანობითი უნდა იყოს და ყოველი ნაბიჯი საგულდაგულოდ უნდა იქნეს აწონილი.

ცვლილებების წინააღმდეგ კონსერვატორების არგუმენტი, შესაძლოა, ისტორიული მაგალითებით იყოს გამყარებული. სამოქალაქო ომს ინგლისში (1642-1651 წწ.) ოლივერ კრომველის სამხედრო დიქტატურა მოჰყვა. ის, რაც სამოქალაქო ომის შედეგად იქნა მიღწეული, სწრაფად გაუქმდა რესტავრაციის დროს (1660 წ.), როდესაც ინგლისში მონარქია აღდგა. საფრანგეთის რევოლუცია სწრაფად გადაიზარდა იაკობინელთა დიქტატურასა და ტერორში, რასაც იაკობინელთა დამხობის შემდეგ, სამხედრო დიქტატურის დამყარება მოჰყვა. 1871 წლის პარიზის კომუნა სისხლში იქნა ჩახშობილი. ასეთივე სისხლიანი შედეგები მოჰყვა 1917 წლის რევოლუციას რუსეთში და 1947 წლის რევოლუციას ჩინეთში.

2. ტრადიციონალიზმს მხარს უმაგრებს **სკეპტიციზმი** პოლიტიკური ცოდნის შესახებ. კონსერვატორისთვის პოლიტიკური სიბრძნე, პირველ რიგში, დამკვიდრებულ კანონებსა და ინსტიტუტებშია გამოხატული. ეს კანონები და ინსტიტუტები განიხილება როგორც არსებული პოლიტიკური წესრიგის თანდათანობითი შესწორებების შედეგი, რომელიც მრავალი გამოცდილი პოლიტიკოსის მიერ იქნა განხორციელებული. მიიჩნევა, რომ ეს პოლიტიკოსები მკაფიოდ გამოხატული საჭიროების გამო მოქმედებდნენ და რომ მათი მოქმედებები ფრთხილი და კეთილგონივრული იყო. აქედან გამომდინარეობს, რომ საზოგადოებრივ საქმეთა წარმართვა იმათ ხელში უნდა იყოს, ვისაც მდიდარი პოლიტიკური გამოცდილება აქვს და რომ ეს ყველაზე ნაკლებად ეხება თეორეტიკოსებს, რომლებიც აბსტრაქტული, ზოგადი სისტემების ფარგლებში რჩებიან. წარმატებული პოლიტიკური პრაქტიკისთვის საჭიროა პრაქტიკული გამოცდილების ქონა. აბსტრაქტული, ზოგადი პრინციპების გარდა (როგორებიცაა, მაგალითად, საყოველთაო მნიშვნელობის მქონე ბუნებრივი ან ადამიანთა უფლებები), კონსერვატორები კიდევ უფრო უარყოფითად არიან განწყობილი უტოპიების მიმართ, რომლებიც საზოგადოების არსებითი გარდაქმნების მოთხოვნებს შეიცავენ.

კონსერვატორები აღიარებენ პოლიტიკური მიზნების არსებობას, თუმცა მიიჩნევენ, რომ მრავალი ასეთი მიზანი არსებობს. თუკი ლიბერალები, ძირითადად, ყურადღებას ამახვილებენ თავისუფლებაზე, ხოლო სოციალისტები – თანასწორობაზე, კონსერვატორები თვლიან, რომ მხოლოდ ერთ-ერთ პოლიტიკურ მიზანზე ფოკუსირება სხვების საზიანოდ გაუმართლებელია. თუკი პოლიტიკოსები ერთი მიზნის განხორციელებისკენ მიმართავენ საკუთარ ძალისხმევას, ამან, შესაძლოა, სხვა მიზნების

³ შდრ. A. Quinton, “Conservatism”, in: R. E. Goodin, P. Pettit, T. Pogge (eds.), *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, 2nd edition, vol. 1, Blackwell Publishing, 2007, გვ. 285 და შდ.

განხორციელება შეაფერხოს. ზემოთ განხილული რევოლუციების მაგალითები კონსერვატორებისთვის ამ შეხედულების სისწორეს ადასტურებს, თუმცა, შესაძლებელია სხვა მაგალითების მოყვანაც: 1920-1933 წლებში აშშ-ში სიმთვრალესთან ბრძოლის მიზნით ალკოჰოლის მოხმარება აკრძალეს, თუმცა ამას საპირისპირო შედეგი მოჰყვა, რადგან ორგანიზებული დანაშაულის რაოდენობა მკვეთრად გაიზარდა (კრიმინალურმა ბანდებმა ბევრ შტატში ხელში ჩაიგდეს ალკოჰოლის „იატაკევეშა“ ინდუსტრია).

3. თავის მხრივ, პოლიტიკური სკეპტიციზმი კონსერვატიზმის მესამე ცენტრალურ დოქტრინას ემყარება, რომლის თანახმად **ინდივიდები და საზოგადოება ერთ ორგანულ მთელს ქმნიან, ანუ განუყრელად უკავშირდებიან ერთმანეთს**. ადამიანები არ ვითარდებიან იმ სოციალური ინსტიტუტების (მაგალითად, ოჯახი, სახელმწიფო, ეკლესია, სკოლა, უნივერსიტეტი, საბანკო სისტემა და ა.შ.) და პრაქტიკებისგან (მაგალითად, ნათლობა, სასკოლო ღონისძიებები, თანაკლასელებთან და თანაკურსელებთან ურთიერთობა, სქესობრივი ასპექტები და ა.შ.) დამოუკიდებლად, რომელთა წიაღშიც ისინი ყალიბდებიან ინდივიდებად. შესაბამისად, არ არსებობს ადამიანის უნივერსალური, საყოველთაო ბუნება, რომელიც ყველა განსხვავებულ საზოგადოებას მოიცავს. ადამიანთა მოთხოვნილებები, სურვილები და მოლოდინები განსხვავებულ დროსა და განსხვავებულ ადგილებში სხვადასხვანაირია. რადგან ინდივიდები და საზოგადოება ორგანულად, შინაგანად არიან დაკავშირებულნი, ეს იმას ნიშნავს, რომ მათი მოქმედებები არ ექვემდებარება აბსტრაქტულ, ზოგად თეორეტიზებას, რაც საბუნებისმეტყველო მეცნიერებებისთვისაა დამახასიათებელი. პოლიტიკის შესახებ ზუსტი მეცნიერების არსებობა (რომლიდანაც სახელმწიფოს მართვის შესახებ ხელოვნებას გამოვიყვანთ) ისევე შეუძლებელია, როგორც ზუსტი მეცნიერების არსებობა პოეტური შემოქმედების ან მეგობრობის შესახებ.

ამ „ორგანიციისტული“ ხედვის მაგალითი, შესაძლოა, შემდეგნაირი იყოს: ერები განსხვავდებიან ერთმანეთისგან იმ ფიზიკური გარემოთი, რომელშიც ისინი ცხოვრობენ (გარემო პირობები, კლიმატი და ა.შ.). ისინი, ასევე, განსხვავდებიან ცხოვრების წესით, რელიგიით, ტექნოლოგიური განვითარების დონით და სხვა ფაქტორებით. თითოეული კულტურა უნიკალურია და სხვაზე არ დაიყვანება. შესაბამისად, ზოგადი პრინციპების გადატანა ერთი კულტურიდან მეორეში, შესაძლოა, არასასურველი შედეგებით დასრულდეს. ამის მაგალითი შეიძლება იყოს განვითარებული დასავლური ქვეყნების პოლიტიკური ინსტიტუტების მსოფლიოს სხვა ქვეყნებში „გადანერგვის“ წარუმატებელი მცდელობები (გაიხსენეთ, მაგალითად, დემოკრატიის დანერგვის მცდელობები ავღანეთში და ერაყში).

მნიშვნელოვანი მოაზროვნეები, რომლებიც კონსერვატიზმის ტრადიციას მიეკუთვნებიან, არიან: **დევიდ ჰიუმი, ედმუნდ ბიორკი, ჟოზეფ დე მესტრი, ალექსის დე ტოკვილი, გეორგ ვილჰელმ ფრიდრიხ ჰეგელი, სემუელ თეილორ ქოულრიჯი, ჰენრი სიჯვიკი, მაიკლ ოუქშოთი, როჯერ სქრათონი** და სხვ.



ინგლისელი ფილოსოფოსი მაიკლ ოუქშოტი (1901-1990) XX ს-ის ერთ-ერთ ყველაზე ცნობილ კონსერვატორ მოაზროვნედ ითვლება.

ქვემოთ მოკლედ განვიხილავთ რამდენიმე იდეოლოგიას, რომლებსაც ხშირად აკავშირებენ კონსერვატიზმთან, თუმცა, ასეთი დაკავშირება არამართებულია. ეს იდეოლოგიებია: ფაშიზმი, ავტორიტარიზმი და ელიტიზმი.

კონსერვატიზმის უკიდურეს (მემარჯვენე)⁴ ალტერნატივას **ფაშიზმი** წარმოადგენს. მთელი რიგი გარემოებების გამო ფაშიზმი არაკონსერვატიული იდეოლოგიაა. პირველ რიგში იმიტომ, რომ ფაშიზმი რადიკალური, სულაც – რევოლუციური დოქტრინაა, რომელიც არსებული ინსტიტუტების ძირეულ ჩანაცვლებას და ხელისუფლების ფუნქციების არნახულ გაზრდას მოითხოვს. ფაშიზმი არ სცემს პატივს ჩვეულებით სამართალს, კონსტიტუციებს და, ზოგადად, კანონის უზენაესობის პრინციპს. შთაგონებული ლიდერები, რომელთა არსებობასაც ფაშიზმი მოითხოვს, უფრო მეტად თვითნასწავლი პოლიტიკური ვირტუოზები არიან, რომლებიც ყოველდღიური პოლიტიკური ცხოვრების ცენტრში ნამდვილად არ არიან მოქცეულები. ვებერის სიტყვებით რომ ვთქვათ (გაიხსენეთ ლეგიტიმაციის ფორმები წინა თემიდან!), ფაშისტი

⁴ „მემარჯვენე“ და „მემარცხენე“: ამ სიტყვებს ხშირად შეხვდებით პოლიტიკური პარტიების დასახასიათებლად. მაგრამ რას აღნიშნავენ ისინი? მემარჯვენეებად, მემარცხენეებად და ცენტრისტებად დაყოფა მომდინარეობს საფრანგეთის რევოლუციიდან, როდესაც რევოლუციის მომხრეები ეროვნული ასამბლეის პრეზიდენტის მარცხნივ სხდებოდნენ, ხოლო მეფის მხარდამჭერები – მარჯვნივ (ცხადია, „ცენტრი“ ზომიერი პოზიციის მომხრეთათვის რჩებოდა). თანამედროვე სამყაროში ტერმინები „მემარჯვენე“ და „მემარცხენე“ პოლიტიკური იდეოლოგიების დასახასიათებლად გამოიყენება. სტანდარტული დალაგება ასეთია: კომუნიზმი, სოციალიზმი, ლიბერალიზმი, კონსერვატიზმი, ფაშიზმი (კომუნიზმი აქ უკიდურეს მემარცხენეობას განასახიერებს, ფაშიზმი კი – უკიდურეს მემარჯვენეობას). ისეთი იდეები, როგორიცაა თავისუფლება, თანასწორობა, უფლებები, პროგრესი და ინტერნაციონალიზმი, როგორც წესი, მემარცხენეთა „ლექსიკონის“ სიტყვებად ითვლება, ხოლო ძალაუფლების, იერარქიის, ნესრიგის, მოვალეობის, ტრადიციისა და ნაციონალიზმის იდეები მემარჯვენეების პოლიტიკურ ტერმინებად მიიჩნევა. თუმცა, მემარცხენე/მემარჯვენეების ეს ტრადიციული დაყოფა პრობლემურია, რადგან ის ადგილს ვერ აკუთვნებს ანარქიზმს (იხ. შემდეგი თემა), რომელიც შესაძლოა, უკიდურესად მემარცხენეც (ულტრამემარცხენე) იყოს და უკიდურესად მემარჯვენეც. ეს დაყოფა, ასევე, ყურადღებას არ ამახვილებს იმ გარემოებაზე, რომ კომუნიზმი და ფაშიზმი გარკვეულწილად ჰგავს ერთმანეთს, რადგან ორივე მათგანი ტოტალიტარიზმისკენ (იხ. განმარტება ქვემოთ) არის მიდრეკილი. ზოგიერთი მკვლევარი იმასაც კი ამტკიცებს, რომ ახალი პოლიტიკური იდეოლოგიების – ფემინიზმი, ეკოლოგიზმი, ცხოველთა უფლებები და ა.შ. – გაჩენამ მემარცხენე-მემარჯვენეებს შორის ტრადიციულ დაყოფას აზრი დაუკარგა. შტრ. Andrew Heywood, *Key Concepts in Politics and International Relations*, 2nd edition, Palgrave Macmillan, 2015, გვ. 119-120.

ლიდერი ქარიზმატული მმართველია, ხოლო კონსერვატორი მმართველი ტრადიციულ მმართველობას ახორციელებს.



ფაშიზმი ხშირად წარმოაჩენს თავს ტრადიციულ ღირებულებებზე ორიენტირებულ, კონსერვატორულ იდეოლოგიად, თუმცა სინამდვილეში ეს ასე არ არის.

ავტორიტარიზმის ყველაზე გავრცელებული ფორმა სამხედრო დიქტატურაა, თუმცა ავტორიტარულ მმართველობას, შესაძლოა, სამოქალაქო პირებიც ახორციელებდნენ. ფაშიზმის მსგავსად, ავტორიტარიზმიც მხარს უჭერს საგანგებო ღონისძიებებს და მიმთითებელ ნორმებს, რომლებიც უგულვებელყოფენ ტრადიციებს. თუმცა, ავტორიტარიზმი განსხვავდება **ტოტალიტარიზმისგან**, რადგან არსებული წესრიგის შესანარჩუნებლად ის არ მიიჩნევს საჭიროდ სახელმწიფოს მიერ ადამიანის საქმიანობის ყოველი ასპექტის გაკონტროლებას (ეს ტოტალიტარიზმის მახასიათებელი თვისებაა). რა თქმა უნდა, არც ავტორიტარიზმია კონსერვატორული, რადგან ის უკუაგდება პოლიტიკურ ტრადიციებს, კანონებსა და კონსტიტუციებს.

ელიტიზმი მიიჩნევს, რომ ყოველი საზოგადოების შიგნით არსებობს ელიტა ანუ იმ ადამიანთა ერთობლიობა, რომლებიც განსაკუთრებულ უნარებს ფლობენ და რომლებმაც იციან, თუ როგორ უნდა მართონ ეს საზოგადოება მართებულად. ელიტიზმი, შესაძლოა, პატივს სცემდეს ტრადიციას, თუმცა ის მის მიმართ მონინებით არაა განმსჭვალული, რადგან მას ადრეული ელიტების მემკვიდრეობად მიიჩნევს. კონსერვატორთა უმრავლესობისგან განსხვავებით, ელიტიზმის მომხრეები ნაკლებ მნიშვნელობას ანიჭებენ ადამიანის მემკვიდრეობით მიღებულ სოციალურ მდგომარეობას. დაბოლოს, კონსერვატიზმი, ასევე, განსხვავდება **აბსოლუტიზმისგან**. აბსოლუტიზმის თანახმად, სუვერენი, ანუ უზენაესი მმართველი კანონის ყველა შეზღუდვისგან თავისუფალია (ერთ-ერთი არგუმენტი ამ შეხედულების სასარგებლოდ შეიძლება იყოს ის, რომ სუვერენს მმართველობაზე ღვთაებრივი უფლება აქვს). ამისგან განსხვავებით, კონსერვატორები პატივს სცემენ კანონებსა და კონსტიტუციას და მიიჩნევენ, რომ მათში პრაქტიკული სიბრძნეა მოცემული.

3. ფუნდამენტალიზმი⁵ წარმოადგენს ამა თუ იმ რელიგიური ტრადიციის ფარგლებში წარმოქმნილ რეაქციას თანამედროვე, **სეკულარული სამყაროს⁶**

⁵ შდრ. R. S. Appleby, "Fundamentalisms", in: R. E. Goodin, P. Pettit, T. Pogge (eds.), *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, 2nd edition, vol. 1, Blackwell Publishing, 2007, გვ. 406 და შმდ.

⁶ „სეკულარული სამყარო“ ნიშავს ისეთ სამყაროს, რომელშიც რელიგია არ ასრულებს ისეთ მნიშვნელოვან როლს, როგორც ეს იყო, მაგალითად, შუა საუკუნეებში. თანამედროვე სეკულარული სამყარო XVIII საუკუნის ბოლოდან იწყებს ჩამოყალიბებას, ანუ მას შემდეგ, რაც რელიგიისა და სახელმწიფოს

არარელიგიურ ტენდენციებზე. აღნიშნულ რეაქციას საფუძვლად უდევს ფუნდამენტალისტების რწმენა, რომლის თანახმად, სეკულარული თანამედროვეობის ძალები „სამკვდრო-სასიცოცხლო“ ბრძოლას აწარმოებენ რელიგიის წინააღმდეგ. ფუნდამენტალისტები მიიჩნევენ, რომ ის ისტორიული გარემოებები, რომლებმაც რელიგიის გავლენის შესუსტება გამოიწვიეს, შემთხვევითი მოვლენები კი არ იყო, არამედ კარგად დაგეგმილი და გათვლილი ქმედებები, რომლებიც რელიგიისადმი მტრულად განწყობილი ძალების მიერ განხორციელდა. ასეთ პოზიციას „შეთქმულების თეორია“ ეწოდება. შეთქმულების თეორიის მომხრე ფუნდამენტალისტები მიიჩნევენ, რომ სამყარო იმართება საიდუმლო, რელიგიისადმი მტრულად განწყობილი ორგანიზაციების (მაგალითად, მასონური ლოჟების) მიერ (ასე მიიჩნევა, მაგალითად, ქრისტიანულ ფუნდამენტალიზმში).⁷

უპირველეს ყოვლისა, ფუნდამენტალისტები უპირისპირდებიან რელიგიის მარგინალიზაციას, მის „გარიყვას“ XX-XXI საუკუნეების გლობალიზებულ საზოგადოებებში. ისინი მიიჩნევენ, რომ თანამედროვე საზოგადოებებმა უკუაგდეს ღმერთი, რასაც თან სდევს პოლიტიკური კორუფცია და კულტურული და ზნეობრივი გადაგვარება. მაგალითად, 1993 წელს ჰასან ტურაბიმ, სუდანის ისლამისტური მოძრაობის ხელმძღვანელმა, ვაშინგტონში (აშშ) წარმოთქმულ სიტყვაში განაცხადა, რომ ეკლესიისა და სახელმწიფოს განცალკევებამ აშშ და ევროპა დაასუსტა, რამაც საზოგადოებაში ათეიზმის გავრცელება და მორალური მიზნის დაკარგვა გამოიწვია. ტურაბი თვლიდა, რომ „ამერიკულ საუკუნეს“ ჩაანაცვლებდა რელიგიური კონკურენციის ეპოქა, რომლის დროსაც „უმმა“ (საყოველთაო ისლამური საზოგადოება) პოლიტიკურ ერთობად ჩამოყალიბდებოდა, რომელიც მოქცეული იქნებოდა დასავლეთ აფრიკასა და სამხრეთ-აღმოსავლეთ აზიას შორის. დასავლეთის ნაცვლად მსოფლიოს ცენტრი ახალი ისლამური სამყარო იქნებოდა.

ფუნდამენტალისტების მიდგომა საკრალურ (წმინდა) ტექსტებთან (ბიბლია, ყურანი, ვედები და ა.შ.) სელექციური ანუ შერჩევითია. ტრადიციული მორწმუნეებისგან განსხვავებით, რომლებიც მოცემულ რელიგიურ მემკვიდრეობას მთელი თავისი კომპლექსურობით (სირთულით) და სიღრმით იღებენ, ფუნდამენტალისტები ტრადიციული რელიგიიდან არჩევენ ისეთ ელემენტებს, რომლებიც მათი სოციალური და პოლიტიკური პროგრამისთვისაა სასარგებლო, ხოლო დანარჩენ ელემენტებს უგულბელებდნენ. ისინი ამარტივებენ რელიგიას იმისთვის, რათა მისი ძალა საკუთარი პოლიტიკური მიზნების მისაღწევად გამოიყენონ. ირანში აიათოლა რუჰოლა ხომეინის (1902-1989 წწ.) მიერ პოლიტიკური ძალაუფლების ხელში ჩაგდებად შეიქმნილი ისლამური ტრადიცია რელიგიასა და პოლიტიკას უფრო ერთმანეთისგან გამიჯნულად მოიაზრებდა, ვიდრე ერთმანეთთან დაკავშირებულად. ხომეინიმ გარდაქმნა არსებული თეოლოგიური ტრადიცია და განავითარა ახალი მოძღვრება „უზენაესი სამართალმცოდნის მმართველობის“ შესახებ. ამან მას საშუალება მისცა, ირანის შაჰს იდეოლოგიურ საფუძვლებზე დაყრდნობით დაპირისპირებოდა.

ფუნდამენტალისტებისთვის დამახასიათებელი კიდევ ერთი თვისება მათი **აბსოლუტიზმია:** ისინი თვლიან, რომ მხოლოდ ისინი ფლობენ აბსოლუტურ, ყველასთვის სავალდებულო ჭეშმარიტებას, რომელიც მხოლოდ რელიგიის სფეროს კი არ მოიცავს,

განცალკევება გავრცელებულ პრინციპად იქცა. შესაბამისად, ტერმინი „სეკულარიზაცია“ აღნიშნავს პროცესს, რომლის შედეგად საეკლესიო გავლენა გარკვეულ სფეროებზე სუსტდება.

⁷ მასონური ლოჟები არსებობენ და ამ ფაქტს მეცნიერება არ უარყოფს. თუმცა, აკადემიურ სივრცეში არ მიიჩნევა, რომ მსოფლიოში მიმდინარე პროცესებს მასონები (ან რომელიმე სხვა ერთი ძალა) წარმართავს.

არამედ ვრცელდება ყველა სხვა სფეროზეც (ისტორია, ფიზიკა, ქიმია, გეოგრაფია, ბიოლოგია და ა.შ.).



ფუნდამენტალიზმი შესაძლებელია, ნებისმიერ რელიგიაში გამოვლინდეს. საათის ისრის მიმართულებით ზემოდან მოცემულია შემდეგი რელიგიების სიმბოლოები: ქრისტიანობა, ბაჰაიზმი, სიქჰიზმი, ბუდიზმი, ჰინდუიზმი, ტაოიზმი, ისლამი, იუდაიზმი.

გარდა ამისა, ფუნდამენტალისტები აღიარებენ **დეალიზმს**. მათი აზრით, სამყარო დაყოფილია ერთმანეთთან მკვეთრად დაპირისპირებულ ორ ბანაკად: ერთ მხარეს არიან კეთილნი და რჩეულნი, ხოლო მეორე მხარეს – ბოროტნი და უზნეონი. ასეთი დეალიზმი ხელს უწყობს აგრესიის პროპაგანდას (თავგანწირვა დოქტრინისთვის, ძალადობა). ფუნდამენტალისტები მიიჩნევენ, რომ მიზნის მისაღწევად ნებისმიერი სახის ქმედებაა გამართლებული: „მორწმუნეზე“, რომელიც „ღვთის სიტყვის“ საფუძველზე მოქმედებს, ტრადიციული ეთიკური და რელიგიური შეზღუდვები არ ვრცელდება. ტერორისტული აქტების უმეტესობას სწორედ ფუნდამენტალისტური იდეოლოგია უდევს საფუძვლად.

ფუნდამენტალისტების დეალისტურ მსოფლმხედველობასთან მჭიდრო კავშირშია მათი რწმენა იმის შესახებ, რომ სამყარო აღსასრულს უახლოვდება და რომ ღმერთი რჩეული უმცირესობის ხელით მოქმედებს იმისთვის, რათა სამყაროში ბოროტებამ არ გაიმარჯვოს. ასეთი მიდგომა არ არის დამახასიათებელი მხოლოდ ქრისტიანულ რელიგიაში არსებული ფუნდამენტალისტური მოძრაობებისთვის. ის, ასევე, გვხვდება სიქჰიზმში, ისლამში და სხვა რელიგიებშიც.

ფუნდამენტალიზმისთვის დამახასიათებელი ამ თვისებების განხილვისას არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ **ცალკე აღებული**, ეს თვისებები ისეთ რელიგიურ მოძრაობებსა და ორგანიზაციებს შესაძლოა მივუყენოთ, რომლებიც არ არიან ფუნდამენტალისტურები. მოძრაობა ან ორგანიზაცია ფუნდამენტალისტურია მაშინ, თუკი ზემოთ ჩამოთვლილი თვისებები **ერთობლივად** მოქმედებენ და ერთ მთლიანობას ქმნიან, რითაც მკაფიოდ განასხვავებენ ჩვეულებრივ რელიგიურ მოძრაობას/ორგანიზაციას ფუნდამენტალისტური მოძრაობისგან/ორგანიზაციისგან.

შეჯამების სახით შეიძლება ითქვას, რომ ფუნდამენტალიზმი მომავალშიც მნიშვნელოვანი პოლიტიკური იდეოლოგია იქნება. 2001 წლის 11 სექტემბრის ტერაქტი აშშ-ში; ტერორისტული თავდასხმები მსოფლიოს სხვადასხვა ქალაქებში (მადრიდი, ლონდონი, პარიზი, ბერლინი, ბალდადი, ქაბული და სხვ.); სისხლიანი დაპირისპირებები

ჰინდუისტ ნაციონალისტებს, მუსლიმ ფუნდამენტალისტებსა და ბუდისტ შოვინისტებს⁸ შორის სამხრეთ აზიაში; ქრისტიანული ფუნდამენტალიზმის არსებობა აშშ-ში, რუსეთში და სხვა ქვეყნებში; ასევე, სხვა სახის ფუნდამენტალიზმების აღზევება იმაზე მიუთითებს, რომ ფუნდამენტალისტური იდეოლოგიები კვლავაც ანგარიშგასაწევ ძალად რჩებიან დღევანდელ მსოფლიოში, რომელიც იდეოლოგიური მრავალფეროვნებითა და მათ შორის კონკურენციით გამოირჩევა.

4. კოსმოპოლიტიზმი.⁹ კოსმოპოლიტიზმის თანახმად, ყველა ადამიანი, მისი პოლიტიკური კუთვნილების მიუხედავად, ერთი (მსოფლიო) საზოგადოების წევრია (ან უნდა იყოს). კოსმოპოლიტიზმის შიგნით, ისევე როგორც სხვა პოლიტიკური იდეოლოგიების შემთხვევაში, შესაძლოა, რამდენიმე ძირითადი მიმართულება გამოიყოს. **მორალური კოსმოპოლიტიზმის** თანახმად, ადამიანები ვალდებული არიან, დაეხმარონ უცხო ადამიანებს, რომლებიც შიმშილობენ ან სხვაგვარად იტანჯებიან; ან, სულ მცირე, ისინი ვალდებული არიან, პატივი სცენ ადამიანთა უფლებებსა და სამართლიანობას და ხელი შეუწყონ მათ დაცვასა და განმტკიცებას. აქ, შესაძლებელია, ერთმანეთისგან განვასხვაოთ მორალური კოსმოპოლიტიზმის მკაცრი და ზომიერი ფორმები. **მკაცრი კოსმოპოლიტიზმი** (მაგალითად, პეტერ სინგერი, პეტერ უნგერი, ონორა ო'ნიელი, მართა ნუსბაუმი) მიიჩნევენ, რომ სხვებისადმი დახმარების ვალდებულება ისეთივე მნიშვნელოვანია, როგორც საკუთარი თანამოქალაქეების დახმარების ვალდებულება. სხვა ფილოსოფოსები, რომლებსაც შეგვიძლია **ზომიერი კოსმოპოლიტიზმი** ვუწოდოთ (მაგალითად, სემუელ შეფლერი) აღიარებენ სხვების დახმარების მორალურ ვალდებულებას, თუმცა ხაზს უსვამენ იმას, რომ ჩვენ ჩვენი თანამემამულეების მიმართ **განსაკუთრებული** ვალდებულებები გვაკისრია. **ანტი-კოსმოპოლიტიზმი** არის პოზიცია, რომლის წარმომადგენლები მიიჩნევენ, რომ ჩვენი ვალდებულებები თანამემამულეების მიმართ უფრო მნიშვნელოვანია იმ ვალდებულებებთან შედარებით, რომლებიც ჩვენ სხვა ადამიანებთან მიმართებით გვაქვს (ამ პოზიციას შეიძლება მივაკუთვნოთ შოტლანდიელი ფილოსოფოსის ალასდერ მაკინტაირის (დაიბ. 1929 წ.) შეხედულებები). ამ პოზიციის ზოგიერთი წარმომადგენელი კი მიიჩნევს, რომ ჩვენი თანამოქალაქეების მიმართ არსებული ვალდებულებების გარდა, სხვა ადამიანების მიმართ ვალდებულებები საერთოდ არ არსებობს.

მორალური კოსმოპოლიტიზმი ზოგჯერ **პოლიტიკურ კოსმოპოლიტიზმს** უკავშირდება. აქაც შესაძლებელია გარკვეული განსხვავებების გატარება. ზოგიერთი პოლიტიკური კოსმოპოლიტი მხარს უჭერს ცენტრალიზებული მსოფლიო სახელმწიფოს იდეას, ზოგიერთი კი მიიჩნევს, რომ მართებული იქნება ფედერალურ საწყისებზე აგებული ისეთი გლობალური პოლიტიკური ერთობა, რომელსაც იძულების შეზღუდული უფლება ექნება. დაბოლოს, ზოგიერთი მათგანი ამჯობინებს საერთაშორისო პოლიტიკური ინსტიტუტების არსებობას, რომელთა მასშტაბები არაა დიდი და რომლებიც კონკრეტულ საკითხებზე (გარემოს დაცვა, ომის დროს ჩადენილი დანაშაულები) იქნება ფოკუსირებული. პოლიტიკური კოსმოპოლიტიზმის წიაღში სხვა ალტერნატივებიც არსებობს. **კოსმოპოლიტიური პოზიციის მნიშვნელოვან წარმომადგენლებად შეიძლება ჩაითვალოს იმანუელ კანტი, ჯონ როულსი, იურგენ ჰაბერმასი, თომას პოგე, ჩარლზ ბაიცი, დევიდ ჰელდი, ჯეიმს ბოუმენი და სხვ.**

⁸ შოვინიზმი – უკიდურესი მიჯაჭვულობა კონკრეტული ჯგუფის მიმართ და განსხვავებული ჯგუფების სიძულვილი.

⁹ შდრ. P. Kleingeld, E. Brown, “Cosmopolitanism”, in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/cosmopolitanism/>



ცნობილმა გერმანელმა ფილოსოფოსმა იმანუელ კანტმა (1724-1804 წწ.) თავის ნაშრომში „მარადიული მშვიდობისკენ“ განავითარა დედამიწაზე მცხოვრები ყველა ხალხის მომცველი „ხალხთა სახელმწიფოს“ იდეა.

კულტურული კოსმოპოლიტიზმი არის პოზიცია, რომელიც უარყოფს ცალსახა მიჯაჭვულობას ერთ რომელიმე კულტურასთან. ასეთი მიდგომა, ერთი მხრივ, მხარს უჭერს კულტურულ მრავალფეროვნებას და მულტიკულტურალიზმს, მეორე მხრივ კი უარყოფს ძლიერი ნაციონალიზმის იდეას. რაც შეეხება **ეკონომიკურ კოსმოპოლიტიზმს**, მისი მხარდამჭერები უფრო ეკონომისტები (მაგალითად, **ფრიდრიხ ჰაიეკი, მილტონ ფრიდმენი**) და პოლიტიკოსები არიან, ვიდრე ფილოსოფოსები. ეს პოზიცია უფრო მეტად განვითარებულ სამყაროში გვხვდება. ამ პერსპექტივის მომხრეები მხარს უჭერენ ერთიანი გლობალური ეკონომიკური ბაზრის იდეას, რომელიც თავისუფალი ვაჭრობისა და მინიმალური პოლიტიკური შეზღუდვის პირობებში იარსებებს. ფილოსოფოსი კოსმოპოლიტები უფრო მეტად აკრიტიკებენ ამ პერსპექტივას, რადგან ბევრი მათგანი მიიჩნევს, რომ გლობალური ბაზარი, სულ მცირე, ნაწილობრივ მაინც განაპირობებს მსოფლიოში არსებულ უზარმაზარ ეკონომიკურ თანასწორობას. სრულად გლობალიზებული ბაზრის შესახებ დებატები განსაკუთრებით ინტენსიურად მიმდინარეობს XX საუკუნის 90-იანი წლების შემდეგ, როდესაც ცივი ომის დასასრულმა საბაზრო ეკონომიკის კიდევ უფრო მეტად განვრცობას შეუწყო ხელი.

საკვანძო ცნებები და პიროვნებები

ლიბერალიზმი

ლიბერალიზმის საფუძველმდებარე დებულება

ნეგატიური თავისუფლება

პოზიტიური თავისუფლება

კლასიკური („ძველი“) ლიბერალიზმი

ახალი ლიბერალიზმი

საბაზრო ეკონომიკა

„უხილავი ხელის“ თეორია

სახელმწიფო როგორც ეკონომიკის რეგულატორი

კონსერვატიზმი

ტრადიციონალიზმი

ფაშიზმი

ავტორიტარიზმი

ტოტალიტარიზმი

ელიტიზმი

აბსოლუტიზმი

ფუნდამენტალიზმი

სეკულარიზმი/სეკულარიზაცია

შეთქმულების თეორია

ფუნდამენტალისტური აბსოლუტიზმი

ფუნდამენტალისტური დუალიზმი

კოსმოპოლიტიზმი

მორალური კოსმოპოლიტიზმი

მკაცრი მორალური კოსმოპოლიტიზმი

ზომიერი მორალური კოსმოპოლიტიზმი

ანტი-კოსმოპოლიტიზმი

პოლიტიკური კოსმოპოლიტიზმი

კულტურული კოსმოპოლიტიზმი

ეკონომიკური კოსმოპოლიტიზმი

ჯონ ლოკი

ისაია ბერლინი

ადამ სმითი
თომას ჰილ გრინი
რიჩარდ ჰენრი თოუნი
ჯონ მეინარდ კეინზი
მაიკლ ოუქსოთი
იმანუელ კანტი

შეკითხვები და დავალებები

როგორ გესმით ფრაზა „თავისუფლება ნორმატიული მოცემულობა“?

რა წარმოადგენს ლიბერალური პოლიტიკური თეორიის მთავარ საკითხს?

რომელი მოაზროვნეები განეკუთვნებიან ლიბერალურ ტრადიციას? მოიძიეთ ერთ-ერთი მათგანის შესახებ ინფორმაცია.

რითია განპირობებული ის გარემოება, რომ ყოველი იდეოლოგიის შიგნით დაუსრულებელი კამათი მიმდინარეობს საკვანძო ცნებების შესახებ?

რას ნიშნავს თავისუფლების ნეგატიური კონცეფცია/გაგება? პოზიტიური კონცეფცია?

როგორია თავისუფლების თქვენეული გაგება? უფრო მეტად პოზიტიური კონცეფციისკენ იხრებით თუ ნეგატიურისკენ? როგორ ფიქრობთ, რა ხარისხით შეუძლია სახელმწიფოს ინდივიდის თავისუფლების შეზღუდვა? პასუხი დაასაბუთეთ.

რა თავისებურება ახასიათებს რიჩარდ ჰენრი თოუნის მიდგომას თავისუფლების შესახებ? ეთანხმებით თუ არა ამ მიდგომას? პასუხი დაასაბუთეთ.

რა განსხვავებაა კლასიკურ („ძველ“) და ახალ ლიბერალიზმს შორის?

როგორ ფიქრობთ, რა ხარისხით უნდა არეგულირებდეს სახელმწიფო ეკონომიკას? პასუხი დაასაბუთეთ.

რა წარმოადგენს კონსერვატიზმის ძირითად ელემენტებს? აღწერეთ ისინი.

ვინ არიან კონსერვატიული ტრადიციის მნიშვნელოვანი წარმომადგენლები?

რატომ არ შეიძლება ჩაითვალოს ფაშიზმი კონსერვატიულ იდეოლოგიად?

რა განსხვავებაა ავტორიტარიზმსა და ტოტალიტარიზმს შორის? მოიყვანეთ ავტორიტარული და ტოტალიტარული რეჟიმების მაგალითები.

რა განსხვავებაა ელიტიზმსა და აბსოლუტიზმს შორის?

ვინ შეიძლება ჩაითვალოს ელიტიზმის საფუძველჩამყრელად და რატომ?

რას ეწოდება სეკულარიზაცია? სეკულარული სამყარო?

რა თავისებურებები ახასიათებს ფუნდამენტალიზმს?

როგორ ფიქრობთ, საკამათოა თუ არა სახელწოდება „ფუნდამენტალიზმი“? თქვენი აზრით, თვლიან თუ არა „ფუნდამენტალისტები“ საკუთარ თავს „ფუნდამენტალისტებად“? შეეცადეთ, ჩამოაყალიბოთ „ფუნდამენტალისტური“ არგუმენტი.

რას ეწოდება „შეთქმულების თეორია“? რომელი შეთქმულების თეორიის შესახებ გსმენიათ? როგორია თქვენი დამოკიდებულება ასეთი თეორიების მიმართ და რატომ?

რა წარმოადგენს კოსმოპოლიტიზმის მთავარ დებულებას?

რაზე ამახვილებს მთავარ ყურადღებას მორალური კოსმოპოლიტიზმი?

რა განსხვავებაა მკაცრ და ზომიერ კოსმოპოლიტებს შორის?

როგორ ფიქრობთ, რა ვალდებულებები გვაქვს იმ ადამიანების მიმართ (მაგალითად, ლტოლვილები სირიიდან), რომლებიც ჩვენი თანამოქალაქეები არ არიან?

რას ეწოდება ანტი-კოსმოპოლიტიზმი?

რა შეხედულებები აქვთ პოლიტიკური კოსმოპოლიტიზმის წარმომადგენლებს?

ვინ არიან კოსმოპოლიტიზმის მნიშვნელოვანი წარმომადგენლები?

რას ეწოდება კულტურული კოსმოპოლიტიზმი?

რაში გამოიხატება ეკონომიკური კოსმოპოლიტიზმი?

როგორ ფიქრობთ, შესაძლებელია თუ არა, რომ ზოგიერთი სახის (მაგალითად, ეკონომიკური, ან პოლიტიკური) კოსმოპოლიტიზმი ზემოთ განხილულ სხვა იდეოლოგიას დაუკავშირდეს?

დავალება 1: შექმენით განსხვავებული იდეოლოგიის მქონე ჯგუფები და მოაწყვეთ დისკუსია. დისკუსიის დროს ჯგუფის წევრებმა რიგრიგობით და ლაკონურად უნდა ჩამოაყალიბონ თავიანთი არგუმენტები მოცემული იდეოლოგიის დასაცავად და „დაპირისპირებული“ იდეოლოგიის საწინააღმდეგოდ. თავიანთ პასუხში მეორე ჯგუფის წარმომადგენლებმა უნდა „დაიცვან“ საკუთარი პოზიცია და შეეცადონ მოწინააღმდეგის არგუმენტების გაქარწყლებას.

დავალება 2: ელექტრონულ სამეცნიერო ბაზებში მოიძიეთ სამეცნიერო სტატია რომელიმე იდეოლოგიის შესახებ და გააანალიზეთ მასში მოყვანილი არგუმენტები.

რეკომენდებული ტექსტები:

ჯონ ლოკი, „მეორე ტრაქტატი სამოქალაქო მმართველობაზე“, თარგმნა გია ნოდამ, იხ. „შესავალი თანამედროვე აზროვნებაში“, წიგნი I, თბილისი: ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2019 წ., გვ. 213-232. – კრებულში შესულია ჯონ ლოკის აღნიშნული ნაშრომის ფრაგმენტები. თარგმანს თან ერთვის შესავალი წერილი ლოკის პოლიტიკური ფილოსოფიის შესახებ (გვ. 199-212).

John Locke, *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, edited and with an Introduction by Ian Shapiro, with essays by John Dunn, Ruth W. Grant, and Ian Shapiro, New Haven and London: Yale University Press, 2003. – ამ წიგნში შესულია ლოკის ორი მნიშვნელოვანი ნაშრომი: „ორი ტრაქტატი ხელისუფლების/მმართველობის შესახებ“ და „წერილი შემწყნარებლობის შესახებ“.

ისაია ბერლინი, „თავისუფლების ორი მნიშვნელობა“, კრებულში: „თანამედროვე პოლიტიკური ფილოსოფიის ანთოლოგია“, შემდგენელი: იანოშ კიში, მთარგმნელები: სანდრო ბარამიძე, თამარ მესხი, ქართული გამოცემა რედაქტორი: ასმათ ბეშიძე, თბილისი: გამომცემლობა „ცის ნამი“, 1997 წ., გვ. 68-144. – ტექსტი, რომელშიც ბერლინი თავისუფლების ნეგატიური და პოზიტიური ცნებების შესახებ საუბრობს.

Isaiah Berlin, *Liberty*, edited by Henry Hardy, with an essay on Berlin and his critics by Ian Harris, Oxford: Oxford University Press, 2002. – კრებულში თავმოყრილია ბერლინის ესეები თავისუფლების შესახებ.

Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays*, Indianapolis: Liberty Press, 1991. – XX საუკუნის ერთ-ერთი ყველაზე გამოჩენილი კონსერვატორი მოაზროვნის, მაიქლ ოუქშოტის ესეების კრებული.

Roger Scruton, *The Meaning of Conservatism*, 3rd edition, Palgrave Macmillan, 2001. – ცნობილი ინგლისელი ფილოსოფოსის, როჯერ სკრუტონის (1944-2020) ნაშრომი კონსერვატიზმის ბუნების შესახებ.

The Oxford Handbook of Religion, Conflict, and Peacebuilding, edited by Atalia Omer, R. Scott Appleby and David Little, Oxford: Oxford University Press, 2015. – საინტერესო კრებული ფუნდამენტალიზმის, რელიგიური დაპირისპირებების და მშვიდობისკენ სწრაფვის შესახებ.

Religious Fundamentalism in the Age of Pandemic, edited by Nina Käsehage, Bielefeld: transcript Verlag, 2021. – უახლესი კრებული, რომელიც რელიგიურ ფუნდამენტალიზმებს კორონავირუსის გლობალური პანდემიის კონტექსტში განიხილავს.

Peter Singer, *One World: the Ethics of Globalization*, New Haven and London: Yale University Press, 2002. – თანამედროვეობის ერთ-ერთი ცნობილი მორალური ფილოსოფოსის პეტერ სინგერის (დაიბ. 1946 წ.) ნაშრომი, რომელშიც იგი მორალური კოსმოპოლიტიზმის პოზიციებს იცავს.

Seyla Benhabib, *Another Cosmopolitanism*, With Commentaries by Jeremy Waldron, Bonnie Honig, Will Kymlicka. Edited and introduced by Robert Post. Oxford: Oxford University Press, 2006. – აღნიშნულ წიგნს საფუძვლად უდევს ლექციები, რომლებიც წიგნის ავტორმა – ამერიკაში მოღვაწე თურქმა ფილოსოფოსმა ქალბატონმა სეილა ბენჰაბიბმა (დაიბ. 1950 წ.) – 2004 წელს კალიფორნიის უნივერსიტეტში (ბერკლი, აშშ) წაიკითხა. წიგნს თან ერთვის ჯერემი უოლდრონის (ახალზელანდიელი იურისტი და ფილოსოფოსი), ბონი ჰონიგის (ამერიკელი ფემინისტი) და უილ კიმლიკას (კანადელი პოლიტიკის ფილოსოფოსი) კომენტარები.

ინტერნეტ-რესურსები:

Gerald Gaus, Shane D. Courtland, and David Schmitz, "Liberalism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/liberalism/>

ისაია ბერლინი, „თავისუფლების ორი გაგება“, იხ. „სოლიდარობა. საქართველოს სახალხო დამცველის ჟურნალი“, №6 (39), 2010 წ., გვ. 36-53.
http://tolerantoba.ge/tolerantoba_jurnali/39.pdf

Hamilton, Andy, "Conservatism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/conservatism/>

როჯერ სკრუტონი: კონსერვატიზმის „ტრადიცია“ ადამიანთა მშვიდობიანი თანაცხოვრების ფორმაა, ესაუბრა სალომე ასათიანი, რადიო „თავისუფლება“, <https://www.radiotavisupleba.ge/a/interview-roger-scruton/25148374.html>

პაატა ჩხეიძე, „მაიკლ ოუქსოთის კონსერვატიზმი“, იხ. „ჩვენი მწერლობა“, №26 (130), 24 დეკემბერი, 2010, გვ. 21-24.

http://dspace.nplg.gov.ge/bitstream/1234/145503/1/Chveni_Mwerloba_2010_N26.pdf

Henry Munson, "Fundamentalism". *Encyclopedia Britannica*, 26 Nov. 2019, <https://www.britannica.com/topic/fundamentalism>

Pauline Kleingeld and Eric Brown, "Cosmopolitanism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/cosmopolitanism/>

7. პოლიტიკური იდეოლოგიები

(ანარქიზმი, მარქსიზმი, სოციალიზმი, ფემინიზმი)

უკანასკნელი ცვლილების თარიღი: 10.12.2022

1-2. ანარქიზმი და მარქსიზმი. ანარქიზმი¹ არის პოლიტიკური ფილოსოფია, რომელიც უპირატესობას ანიჭებს ნებაყოფლობით გაერთიანებაზე დაფუძნებულ სოციალურ წესრიგს და უარყოფს სახელმწიფოს ლეგიტიმურობას. ბევრი ანარქისტისთვის ანარქიზმი ნიშნავს არა მხოლოდ სახელმწიფოსადმი, არამედ იერარქიის, დომინირებისა და აგრესიის განსხვავებული ფორმებისადმი დაპირისპირებასაც (ამა თუ იმ კონკრეტულ ანარქისტ მოაზროვნესთან ეს სხვადასხვაგვარად ვლინდება). მათ შორის არსებული განსხვავებების მიუხედავად, ანარქისტები თანხმდებიან იმაზე, რომ სასურველია სახელმწიფოს, როგორც ასეთის გაუქმება.

ბერძნული სიტყვა „ანარქია“ (*anarkhia*) მმართველის (*arkhon*) არარსებობას ნიშნავს.² როგორც წესი, აღნიშნული ტერმინი უნესრიგობისა და სოციალური ქაოსის აღსანიშნავად გამოიყენება. ეს გარემოება ემყარება დაშვებას, რომლის თანახმად, მმართველთა არარსებობა ბუნებრივად იწვევს ქაოსს. ანარქისტები სწორედ ამ დაშვებას უარყოფენ. ისინი არ თვლიან, რომ მმართველთა არარსებობა საზოგადოებრივი წესრიგის რღვევას გამოიწვევს. **ანარქისტები მიიჩნევენ, რომ სოციალურ წესრიგს სახელმწიფოზე უკეთ უზრუნველყოფს ანარქიული, თავისუფალი გაერთიანებები, რომლებიც იძულებას არ ემყარება. მათი აზრით, სოციალურ უნესრიგობას იწვევს არა ანარქია, არამედ სახელმწიფო.**

პირველი მოაზროვნე, რომელმაც ტერმინი „ანარქიზმი“ საკუთარ იდეებს დაუკავშირა, იყო ფრანგი მწერალი **პიერ-ჟოზეფ პრუდონი** (1809-1865 წწ.). გარკვეული პერიოდის შემდეგ ეს ტერმინი აიტაცეს სხვა მოაზროვნეებმაც, რომლებიც პრუდონის მსგავს იდეებს იზიარებდნენ. მიუხედავად ამისა, ტერმინ „ანარქიზმის“ (ისევე როგორც სხვა პოლიტიკური იდეოლოგიების აღმნიშვნელი ტერმინების) ზუსტი განსაზღვრა რთულია, რადგან ის, თუ რას ნიშნავს ნამდვილი ანარქიზმი, დღემდე ინტენსიური კამათის საგანია თავად ანარქიზმის შიგნით არსებულ განსხვავებულ მიმართულებებს შორის.

ანარქიზმში პირობითად გამოყოფენ ე.წ. „ინდივიდუალურ“ და „სოციალურ“ ანარქიზმს. **ინდივიდუალური ანარქიზმი** (ჯონ ლოკისა და ადამ სმითის იდეებზე დაყრდნობით) ყურადღებას ამახვილებს კერძო საკუთრებაზე. სახელმწიფო იძულების ალტერნატივად ინდივიდუალისტი ანარქისტები საბაზრო მექანიზმებს აღიარებენ და მათ ინდივიდთა ქმედებების კოორდინირების მნიშვნელოვან საშუალებად თვლიან. რაც

¹ შდრ. R. T. Long, „Anarchism“, in: 6. G. Gaus, F. D’Agostino (eds.), *The Routledge Companion to Social and Political Philosophy*, Routledge, 2013, გვ. 217 და შმდ.

² უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, სიტყვა „ანარქიზმი“ მომდინარეობს ბერძნული სიტყვა „არხეს“ უარყოფიდან. „არხე“ ნიშნავს პირველსაწყისს, საფუძველს, მმართველ ძალას. ასე რომ, „ანარქია“ ნიშნავს „არავის მმართველობას“ ან „არამმართველობას“. ზოგიერთი ავტორი მიიჩნევს, რომ არამმართველობა ხორციელდება მაშინ, როდესაც ყველა მართავს კონსენსუსის ანუ ერთსულოვნების საფუძველზე. შდრ. A. Fiala, „Anarchism“, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/anarchism/>

შეეხება **სოციალურ ანარქიზმს**, ის უფრო მეტად ჟან-ჟაკ რუსოდან მომდინარე ტრადიციას ემყარება, უარყოფს კერძო საკუთრებას და საბაზრო ურთიერთობებს **ექსპლუატაციის** (ჩაგვრის) და დომინირების ფორმებად განიხილავს, რომლებიც სახელმწიფოსთან ერთად უნდა გაუქმდნენ.

ანარქიზმის მოკლე ისტორიული მიმოხილვა. XVIII საუკუნეში ინგლისელმა ფილოსოფოსმა **თომას პეინმა** (1737-1809 წწ.) თავის ნაშრომში „**ადამიანის უფლებები**“ (*Rights of Man*, 1791-1792 წწ.) განავითარა შეხედულება, რომლის თანახმად სოციალური წესრიგი ხელისუფლების მოქმედების შედეგი კი არაა, არამედ თვითნებური ინტერესების მოტივისა და მორალური გრძნობების ერთობლივი ზემოქმედების შედეგად წარმოიშვება. ასე რომ, შესაძლებელია სოციალური წესრიგის არსებობა სახელმწიფოს გარეშე. ანარქიის შესაძლებლობის აღიარებას პეინი თავად ანარქიზმამდე არ მიუყვანია. თუმცა, პეინის არგუმენტები შემდგომში **უილიამ გოდვინმა** (1756-1836 წწ.) განავითარა. თავის ნაშრომში „**გამოკვლევა პოლიტიკური სამართლიანობის შესახებ**“ (*Enquiry Concerning Political Justice*, 1793 წ.) გოდვინი ამტკიცებდა, რომ იმის გათვალისწინებით, რომ ქვეშევრდომთა რიცხვი საგრძნობლად აღემატება მმართველთა რიცხვს, ხელისუფლების ძალაუფლება საზოგადოებრივ აზრს უფრო ეფუძნება, ვიდრე ძალას. ამის საფუძველზე გოდვინმა დაასკვნა, რომ საზოგადოებრივი აზრი, ხელისუფლების ჩარევის გარეშე, საკმარისია სოციალური წესრიგის შესანარჩუნებლად. გოდვინს მარტივად ვერ მივაკუთვნებთ ვერც ინდივიდუალურ და ვერც სოციალურ ანარქიზმს. იგი მიიჩნევდა, რომ საერთო საკუთრება უკეთესია, ვიდრე კერძო საკუთრება, თუმცა, იმასაც აღიარებდა, რომ არ შეიძლება კერძო საკუთრების შეზღუდვა, ვიდრე ეს უკანასკნელი არსებობს. საერთო საკუთრების იდეის მხარდაჭერა განათლების მეშვეობით უნდა ხორციელდებოდეს და არა ძალის გამოყენებით.

ჩვენს მიერ ზემოთ ნახსენები პიერ-ჟოზეფ პრუდონიც ძნელად ექვემდებარება მარტივ კატეგორიზაციას. პრუდონის უმნიშვნელოვანესი ნაშრომებია: „**რა არის საკუთრება?**“ (1840 წ.), „**ეკონომიკურ წინააღმდეგობათა სისტემა**“ (1846 წ.) და „**რევოლუციის ზოგადი იდეა**“ (1851 წ.). პრუდონი ფართოდაა ცნობილი იმით, რომ კერძო საკუთრებას ქურდობის ერთ-ერთი სახე უწოდა. მიუხედავად ამისა, იგი მხარს უჭერდა ინდივიდუალური საკუთრების ალტერნატიულ ფორმას, რომელსაც „**მფლობელობა**“ (possession) უწოდებდა. **მფლობელობა**, პრუდონის მიხედვით, მიმდინარე მოხმარებაზე დამოკიდებული და შესაძლოა, დროთა განმავლობაში, გადანაწილებას დაექვემდებაროს. მფლობელობის იდეა, მისი აზრით, ერთი მხრივ, კომუნიზმის, ხოლო მეორე მხრივ – საკუთრების არსებულ იდეას უპირისპირდებოდა. რენტას,³ მოგებასა და პროცენტს, როგორც ეკონომიკურ მოვლენებს, პრუდონი საკუთრების (და არა მფლობელობის) გამოვლინებად მიიჩნევდა. იგი მხარს უჭერდა კაპიტალისტური ფორმებისა და სახელმწიფოს ჩანაცვლებას მუშათა თავისუფალი გაერთიანებებით, რომლებიც თვისებრივად განსხვავებულ საზოგადოებრივ სისტემას ჩამოაყალიბებდნენ (ე. წ. *mutualism*). იმათ საპასუხოდ, ვინც თვლიდა, რომ თავისუფლებას წინ უნდა უსწრებდეს სახელმწიფოს მიერ უზრუნველყოფილი სოციალური წესრიგი, პრუდონი ამტკიცებდა, რომ „**თავისუფლება წესრიგის დედაა და არა შვილი**“. თავის გვიანდელ ნაშრომში „**საკუთრების თეორია**“ (1866 წ.) პრუდონმა მხარი დაუჭირა კერძო საკუთრებას (თუმცა, არა სრულად), როგორც გადაჭარბებული სოციალური და პოლიტიკური ძალაუფლების საპირწონეს. პრუდონის ნააზრევის სირთულეს ადასტურებს ის გარემოება, რომ მას

³ რენტა – რეგულარული შემოსავალი, რომელსაც იძლევა კაპიტალი, ქონება ან მიწა ისე, რომ მათ მფლობელს არ სჭირდება მენარმეობრივი საქმიანობა.

თავის წინამორბედად მიიჩნევდნენ როგორც ინდივიდუალისტი ანარქისტები (მაგალითად, ბენჯამინ თაქერი), ასევე, სოციალური ანარქისტებიც (მაგალითად, მიხეილ ბაკუნინი).



პიერ-ჟოზეფ პრუდონი

მარქსიზმისა და ანარქიზმის ურთიერთდამოკიდებულება კომპლექსურია.⁴ სოციალური ანარქისტებისთვის მარქსიზმი, ერთსა და იმავე დროს, შთაგონების მომცემიც იყო და დაპირისპირებული იდეოლოგიაც. **კარლ მარქსი** (1818-1883 წწ.) და **ფრიდრიხ ენგელსი** (1820-1895 წწ.) ანარქისტები არიან, რადგან ისინი მხარს უჭერენ სახელმწიფოს გაქრობისა და უკლასო, კომუნისტური საზოგადოების დამკვიდრების იდეას. თუმცა, ისინი, ამავე დროს, თვლიდნენ, რომ სახელმწიფოს გაქრობამდე ხელისუფლების სათავეები ხელში უნდა ჩაეგდო **პროლეტარიატს** (მოსახლეობის ყველაზე ღარიბ ფენას, მუშებს), რომელსაც დიქტატურა უნდა განეხორციელებინა სხვა კლასებზე. ისინი მწვავედ აკრიტიკებდნენ ანარქიზმს როგორც თავიანთ შრომებში, ასევე, **პირველი ინტერნაციონალის**⁵ დროსაც. გარდა ამისა, ის პოლიტიკური რეჟიმები, რომლებიც საკუთარ თავს მარქსიზმის იდეების გამტარებლად მიიჩნევდნენ (მაგალითად, საბჭოთა კავშირი), ანარქისტების მიმართ მტრულად იყვნენ განწყობილი. ამის გამო, მარქსიზმისა და ანარქიზმის ურთიერთმიმართება არასოდეს ყოფილა ჰარმონიული. მიუხედავად ამისა, მარქსისტული იდეები პოპულარობით სარგებლობდა როგორც ინდივიდუალისტურ, ასევე, სოციალურ ანარქიზმში. თავის მხრივ, მარქსზე გავლენა მოახდინეს ანარქისტმა მოაზროვნეებმა (პიერ ჟოზეფ პრუდონი, მაქს შტირნერი და სხვ.).

მარქსმა ყურადღება, უმთავრესად, იმ ცვლილებებზე გაამახვილა, რომლებიც XIX საუკუნის პირველ ნახევარში მოხდა ევროპაში.⁶ მისი აზრით, ყველაზე მნიშვნელოვანი ცვლილებები **კაპიტალიზმის** განვითარებას უკავშირდებოდა. კაპიტალიზმი წარმოების ისეთი სისტემაა, რომელიც არსებითად განსხვავდება ისტორიაში არსებული წინა ეკონომიკური სისტემებისგან. კაპიტალიზმი გულისხმობს საქონლისა და მომსახურების წარმოებას მომხმარებელთა ფართო წრისთვის. კაპიტალისტურ საწარმოებში მარქსმა ორი მთავარი ელემენტი გამოყო. პირველი არის **კაპიტალი**, ანუ ნებისმიერი ქონება

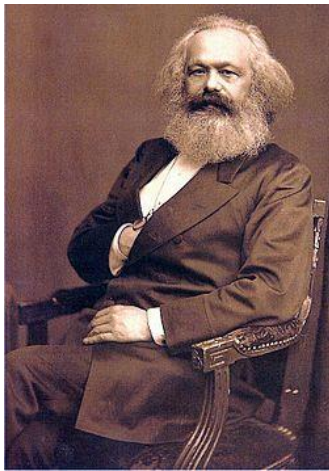
⁴ იქვე, გვ. 223-224.

⁵ პირველი ინტერნაციონალი ანუ მუშათა საერთაშორისო გაერთიანება – ორგანიზაცია, რომელიც მიზნად ისახავდა ევროპაში მუშათა მოძრაობების კოორდინირებას. დაარსდა 1864 წლის 28 სექტემბერს ლონდონში.

⁶ შტრ. Anthony Giddens, Philip W. Sutton, *Sociology*, 7th edition, Polity Press, 2013, გვ. 15-16.

ფულის, მანქანა-დანადგარებისა და თვით ფაბრიკა-ქარხნების ჩათვლით, რომელიც შესაძლოა გამოყენებულ იქნეს ახალი ქონების მოსაპოვებლად. **კაპიტალის აკუმულაცია** (დაგროვება) უშუალოდ უკავშირდება მეორე ელემენტს – დაქირავებულ შრომას. დაქირავებული შრომა გულისხმობს მუშათა ერთობლიობას, რომლებსაც არ შეუძლიათ საკუთარი თავის და ოჯახის დამოუკიდებლად რჩენა და რომლებიც დამოკიდებულნი არიან კაპიტალის მფლობელთა მიერ შემოთავაზებულ სამუშაოზე.

მარქსი ამტკიცებდა, რომ ისინი, რომლებიც ფლობენ კაპიტალს, ანუ **კაპიტალისტები**, ქმნიან მმართველ კლასს, ხოლო მოსახლეობის დანარჩენი ნაწილი ქმნის დაქირავებული მუშების, ანუ მუშათა კლასს. **ინდუსტრიალიზაციასთან**⁷ ერთად, გლახთა დიდი რაოდენობა, რომელიც ადრე საკუთარი მიწის დამუშავებით ირჩენდა თავს, მზარდ ქალაქებში გადასახლდა და მუშათა კლასის შემადგენელი ნაწილი გახდა. მუშათა კლასს მარქსი, ასევე, პროლეტარიატს უწოდებდა.



კარლ მარქსი



ფრიდრიხ ენგელსი

მარქსის მიხედვით, პირველყოფილ საზოგადოებაში ძირითად ეკონომიკურ ერთეულს თემი წარმოადგენდა და საერთო საკუთრება იყო დამკვიდრებული. ქონებრივი დიფერენციაცია (განსხვავება) მკვეთრად არ იყო გამოკვეთილი. თუმცა, თანდათანობით ჩამოყალიბდა მონათმფლობელური საზოგადოება, სადაც ორი ძირითადი, ერთმანეთისადმი დაპირისპირებული, ანუ **ანტაგონისტური ჯგუფი (კლასი)** გაჩნდა: მონათმფლობელები და მონები. მონათმფლობელები მონების შრომის **ექსპლუატაციას** (სხვისი შრომის მითვისებას) ახდენენ და მონათმფლობელურ იდეოლოგიას ამკვიდრებენ, რომელიც რეალობის დამახინჯების მეშვეობით მათ ძალაუფლებას განამტკიცებს (გაიხსენეთ იდეოლოგიის როგორც დამახინჯების ფუნქცია პ. რიკიორის ანალიზში).

მონათმფლობელური წყობის რღვევის შედეგად წარმოქმნილი ფეოდალური წყობაც კლასობრივი სისტემა იყო, მიიჩნეოდა მარქსი. აქ დაპირისპირებულ კლასებს ფეოდალები და ყმა-გლეხები წარმოადგენენ. მონათმფლობელების მსგავსად, ფეოდალებიც ყმა-გლეხების შრომის **ექსპლუატაციას** ახდენენ, ხოლო საკუთარ ძალაუფლებას ფეოდალური იდეოლოგიის მეშვეობით ინარჩუნებენ.

კაპიტალიზმშიც კლასობრივი სისტემაა, სადაც კლასობრივი ურთიერთობები კაპიტალისტებს (ბურჟუაზია) და მუშებს (პროლეტარიატი) შორის კონფლიქტურია. მიუხედავად იმისა, რომ კაპიტალისტებს სჭირდებათ მუშახელი, ხოლო მუშებს

⁷ ინდუსტრიალიზაცია – ისეთ ეკონომიკურ სისტემაზე გადასვლა, სადაც წამყვან როლს მრეწველობა (გასაყიდი დანიშნულების მქონე საგანთა შექმნის პროცესი) ასრულებს.

სჭირდებათ ხელფასი, ეს ურთიერთდამოკიდებულება უთანასწოროა. მუშები ვერ აკონტროლებენ (ან სუსტად აკონტროლებენ) საკუთარ შრომას, ხოლო კაპიტალისტები ითვისებენ მუშების შრომის პროდუქტს და ამით მოგებას ნახულობენ. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, კაპიტალისტები ექსპლუატაციას უწევენ მუშების შრომას. მარქსი მიიჩნევდა, რომ დროის გასვლასთან ერთად, ეკონომიკური რესურსების გამო **კლასობრივი კონფლიქტი** კიდევ უფრო გამწვავდებოდა. „დღემდე არსებული ყველა საზოგადოების ისტორია კლასთა ბრძოლის ისტორიაა“, – წერდნენ მარქსი და ენგელსი თავიანთ ნაშრომში „**კომუნისტური პარტიის მანიფესტი**“ (1848 წ.).

მარქსის შეხედულებები **ისტორიის მატერიალისტურ გაგებას** ემყარებოდა. ამ მიდგომის თანახმად, საზოგადოებაში ცვლილებების მთავარი მიზეზია არა იდეები ან ღირებულებები, არამედ ეკონომიკური ფაქტორების ზემოქმედება. ისტორიული განვითარების მიზეზი კლასებს შორის არსებული დაპირისპირებაა. კლასობრივი ბრძოლა, მარქსის აზრით, ისტორიის „მამოძრავებელ ძალას“ წარმოადგენდა. ერთი საზოგადოებრივი წყობიდან მეორე საზოგადოებრივ წყობაზე გადასვლა ხდება ან თანდათანობით, ან რევოლუციის შედეგად. თუმცა, ორივე შემთხვევაში გადამწყვეტია ის, რომ ძველი საზოგადოებრივი წყობა ინგრევა მის ეკონომიკაში არსებული წინააღმდეგობების გამო, რასაც თან ერთვის დაპირისპირებულ კლასებს შორის ბრძოლის გამწვავება.

მარქსი ამტკიცებდა, რომ ისევე, როგორც კაპიტალისტებმა დაამხეს ფეოდალური წესრიგი თავის დროზე, ასევე, ახლო მომავალში მუშები დაამხოებდნენ კაპიტალიზმს რევოლუციის მეშვეობით და დაამყარებდნენ ახალ წყობას — **კომუნიზმს**. კომუნიზმის პირობებში, მარქსის აზრით, კლასები არ იარსებებდა. რა თქმა უნდა, იგი არ გულისხმობდა, რომ ინდივიდებს შორის არსებული ყველა უთანასწორობა გაქრებოდა. მარქსი თვლიდა, რომ კომუნიზმის დროს საზოგადოება არ იქნებოდა გახლეჩილი ორ დაპირისპირებულ კლასად, რომელთაგან ერთი მცირერიცხოვანია და ფლობს ეკონომიკურ და პოლიტიკურ ძალაუფლებას, ხოლო მეორე მრავალრიცხოვანია, მაგრამ ვერ ნახულობს სარგებელს საკუთარი მუშაობიდან. ეკონომიკური სისტემა საერთო საკუთრების ქვეშ მოექცევა და საზოგადოება უფრო ჰუმანური გახდება, ვიდრე დღესაა. გარდა ამისა, იგი თვლიდა, რომ მომავლის საზოგადოებაში წარმოება უფრო ეფექტური იქნებოდა, ვიდრე ეს კაპიტალიზმის პირობებშია.

მარქსისტული და ანარქისტული იდეები საკმაოდ სწრაფად გავრცელდა რუსეთში. ყველაზე ცნობილი რუსი ანარქისტები იყვნენ: **მიხეილ ბაკუნინი** (1814-1876 წწ.), **ლევ ტოლსტოი** (1828-1910 წწ.) და **პეტრე კროპოტკინი** (1842-1921 წწ.). უნდა აღინიშნოს, რომ სამივე არისტოკრატის წარმომადგენელი იყო. ბაკუნინმა შეიმუშავა ანარქიზმის „**კოლექტივისტური**“ ვერსია, რომლის თანახმად, **წარმოების საშუალებებზე**⁸ კონტროლი მუშათა ფედერაციებს (გაერთიანებებს) უნდა განეხორციელებინათ. ბაკუნინი არ ეწინააღმდეგებოდა ხელფასისა და ფულადი მიმოცვლის იდეებს. შეიძლება ითქვას, რომ ბაკუნინმა შეიმუშავა ე.წ. „შუალედური“ გზა პრუდონის ბაზარზე დამყარებულ ინდივიდუალიზმსა და მარქსის არასაბაზრო კომუნიზმს შორის. ბაკუნინი მკვეთრად აკრიტიკებდა „პროლეტარიატის დიქტატურის“ მარქსისეულ გეგმას (მარქსის თანახმად, ეს დიქტატურა უნდა განხორციელებულიყო კაპიტალიზმის დამხობიდან სახელმწიფოს გაქრობამდე). ბაკუნინი მიიჩნევდა, რომ ეს უბრალოდ ახალი მმართველი კლასის გაჩენასა და ჩაგვრის გაძლიერებას გამოიწვევდა. უნდა აღინიშნოს, რომ ბაკუნინის

⁸ წარმოების საშუალებები – ის, რისი მეშვეობითაც ხდება პროდუქციის წარმოება: მიწა, ფაბრიკა-ქარხნები, მანქანა-დანადგარები და ა.შ.

იდევს იზიარებდა ცნობილი ქართველი ანარქისტი **ვარლამ ჩერქეზიშვილი** (1846-1925 წწ.).⁹ პირველი ინტერნაციონალის მსვლელობის დროს ბაკუნინი და მარქსი ერთმანეთს მკვეთრად დაუპირისპირდნენ. რაც შეეხება კროპოტკინს, იგი იზიარებდა ბაკუნინის მიერ მარქსის კრიტიკას, თუმცა, უპირისპირდებოდა ბაკუნინის კოლექტივიზმს (რომელიც ფულისა და ხელფასების არსებობას ითვალისწინებდა) და წმინდა კომუნიზმისკენ იხრებოდა. ფულის მიმართ უარყოფითად განმსჭვალული ტოლსტოი, ალბათ, კროპოტკინთან უფრო ახლოს იდგა.



მიხაილ ბაკუნინი



პეტრე კროპოტკინი



ვარლამ ჩერქეზიშვილი



ლევ ტოლსტოი

ბაკუნინი მხარს უჭერდა ძალადობრივ რევოლუციას და მკვეთრად უპირისპირდებოდა ყველა რელიგიას. ტოლსტოი პაციფისტურ¹⁰ პოზიციაზე იდგა, რომელიც ქრისტიანობით იყო შთაგონებული და მიიჩნევდა, რომ ადამიანის შინაგანი ზნეობრივი გარდაქმნა წინ უნდა უსწრებდეს პოლიტიკურ რეფორმებს. კროპოტკინმა კი ანარქიზმის წიაღში ევოლუციური და ეკოლოგიური მიდგომა განავითარა: იგი

⁹ ვარლამ ჩერქეზიშვილის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის შესახებ უფრო დანვრილებით იხ. <https://eeu.edu.ge/portfolio/varlam-cherkezishvili/>

¹⁰ პაციფიზმი – ომისა და ძალადობის უარყოფა, მშვიდობისმოყვარეობა.

ყურადღებას ამახვილებდა კაცობრიობის ისტორიასა და ზოგადად, ცხოველთა სამყაროში ურთიერთდახმარების როლზე.

3. სოციალიზმი¹¹ სოციალურ-ეკონომიკური მოძღვრებაა, რომელიც საკუთრებისა და ბუნებრივი რესურსების კერძო მფლობელობასთან შედარებით, უპირატესობას ანიჭებს კოლექტიურ, ანუ საერთო მფლობელობას. სოციალიზმის თანახმად, ინდივიდები იზოლირებულად, განცალკევებულად კი არ ცხოვრობენ და მუშაობენ, არამედ ისინი ერთმანეთთან თანამშრომლობენ. ყველაფერი, რასაც ადამიანები აწარმოებენ, სოციალური პროდუქტია და ყველას, ვისაც რაღაც წვლილი მიუძღვის საქონლის წარმოების პროცესში, უფლება აქვს, თავისი წილი მოითხოვოს. შესაბამისად, საზოგადოება უნდა ფლობდეს ან სულ მცირე, აკონტროლებდეს მაინც კერძო საკუთრებას, რაც, პირველ რიგში, საზოგადოების წევრთა კეთილდღეობისკენ იქნება მიმართული. **მნიშვნელოვანი სოციალისტი მოაზროვნეები არიან: ანრი დე სენ-სიმონი, შარლ ფურიე, რობერტ ოუენი, ეტიენ კაბე, ლუი ბლანი, ლუი ოგიუსტ ბლანკი, ფერდინანდ ლასალი, ფრედერიკ დენისონ მორისი, ჯორჯ დუგლას ჰოვარდ ქოული და სხვ.**

ამ შეხედულებების გამო სოციალიზმი უპირისპირდება კაპიტალიზმს, რომელიც წარმოების საშუალებებზე კერძო საკუთრებას აღიარებს. კაპიტალიზმის პირობებში არსებობს თავისუფალი საბაზრო სისტემა, რომლის ფარგლებშიც ინდივიდები დამოუკიდებლად იღებენ გადაწყვეტილებებს, ხოლო სახელმწიფოს ჩარევის ხარისხი ეკონომიკაში მინიმალურია (გაიხსენეთ ადამ სმითის თეორია ე.წ. „უხილავი ხელის“ შესახებ წინა თემიდან).

სოციალისტები თვლიან, რომ კაპიტალიზმი აუცილებლობით იწვევს სიმდიდრისა და ძალაუფლების უსამართლო კონცენტრაციას მცირერიცხოვან ადამიანთა ხელში. ეს ის ადამიანებია, რომლებიც თავისუფალ ბაზარზე კონკურენციის შედეგად სხვებზე იმარჯვებენ. სოციალისტები მიიჩნევენ, რომ ეს ადამიანები შემდეგში თავიანთ ძალაუფლებასა და სიმდიდრეს საზოგადოებაში საკუთარი პოზიციების განსამტკიცებლად იყენებენ. შესაბამისად, სოციალისტების აზრით, „ინდივიდუალური თავისუფლებისა“ და „თანაბარი შესაძლებლობების“ ცნებები, შესაძლოა, საზრისის მქონე იყოს კაპიტალისტებისთვის, მაგრამ არა მუშებისთვის, რომლებიც კაპიტალისტების ნებას უნდა დაემორჩილონ, თუკი გადარჩენა სურთ. **სოციალისტების თანახმად, ქეშმარიტი თავისუფლება და თანასწორობა მოითხოვს საზოგადოების რესურსების სოციალურ, ანუ კოლექტიურ კონტროლს, რაც, თავის მხრივ, ნებისმიერი საზოგადოების განვითარების წინაპირობაა.**

ამ საერთო წანამძღვრის მიუხედავად, სოციალისტებში არსებობს განსხვავება ორი ძირითადი საკითხის შესახებ: 1. *რა სახის საკუთრება უნდა აკონტროლოს საზოგადოებამ და რა ხარისხით.* ზოგიერთი სოციალისტი მიიჩნევდა, რომ პირადი ნივთების გარდა ყველაფერი საზოგადოების საკუთრება უნდა იყოს. მაგალითად, თომას მორს თავის „უტოპიაში“ (იხ. თემა 5) ასეთი ხედვა აქვს მოცემული. სხვა სოციალისტები კი მიიჩნევენ, რომ კერძო საკუთრება დასაშვებია ფერმების, მალაზიების, მცირე და საშუალო ბიზნესის სახით; 2. *რა სახით უნდა განახორციელოს საზოგადოებამ საკუთრებისა და სხვა რესურსების კონტროლი.* ამ კუთხით სოციალისტები, პირობითად, შესაძლოა, ცენტრალისტებად და დეცენტრალისტებად დავყოთ. **ცენტრალისტები** მიიჩნევენ, რომ საკუთრების საჯარო კონტროლი უნდა განახორციელოს ცენტრალურმა

¹¹ R. Dagger, T. Ball, “Socialism”, in: Encyclopædia Britannica, <https://www.britannica.com/topic/socialism>; P. Self, “Socialism”, in: *A Companion to Contemporary Political Philosophy*. Vol. 1, edited by R. E. Goodin, P. Pettit, T. Pogge. Blackwell Publishing, 2007, გვ. 418-419; 424, 429.

ხელისუფლებამ სახელმწიფოს სახით, ან მმართველმა პარტიამ (როგორც ეს იყო საბჭოთა კავშირში). რაც შეეხება **დეცენტრალისტებს**, ისინი მიიჩნევენ, რომ საჯარო საკუთრებისა და რესურსების შესახებ გადანყვეტილებები მიღებული უნდა იქნეს ლოკალურ, ქვედა საფეხურზე უშუალოდ იმ ადამიანების მიერ, ვისაც ეს გადანყვეტილებები შეეხება.

სოციალიზმი უფრო ოპტიმისტურადაა განწყობილი ადამიანის ბუნების მიმართ, ვიდრე კონსერვატიზმი ან ლიბერალიზმი.¹² აქ ცენტრალურ ადგილს იკავებს რწმენა, რომლის თანახმად ყოველი ინდივიდი თანაბრად მორალურად ღირებულია. რა თქმა უნდა, ეს რწმენა მხოლოდ სოციალიზმისთვის არაა დამახასიათებელი, თუმცა სოციალისტები მას დიდ მნიშვნელობას ანიჭებენ. კონსერვატორები აღიარებენ პრივილეგიასა და ტალანტზე დამყარებულ იერარქიულ წესრიგს, ლიბერალები – საბაზრო სისტემის შედეგად წარმოქმნილ უთანასწორობებს. **რაც შეეხება სოციალიზმს, ის ცდილობს, რომ თანაბარი მორალური ღირებულების ცნება სოციალურ და ეკონომიკურ სფეროებშიც დაამკვიდროს.** სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, სოციალიზმი ცდილობს, აღმოფხვრას ამ სფეროებში არსებული უთანასწორობები.

სოციალისტები, როგორც ზემოთ იქნა აღნიშნული, კონკურენციასთან შედარებით, გაცილებით დიდ მნიშვნელობას ანიჭებენ **კოოპერაციას ანუ თანამშრომლობას.** დემოკრატი სოციალისტები თვლიან, რომ ეს თანამშრომლობა თავისუფალ მორალურ არჩევანს უნდა ეფუძნებოდეს და არა ეკონომიკურ ან ფიზიკურ იძულებას. **სოციალისტები მიიჩნევენ, რომ უპირველეს ყოვლისა, საჭიროა ადამიანთა ძირითადი მატერიალური მოთხოვნილებების დაკმაყოფილება, რათა მათ ღირსეულად ცხოვრების შესაძლებლობა ჰქონდეთ.** დღეს ეს მოთხოვნა უფრო ფართოა და თავის თავში მოიცავს ეკოლოგიურ საკითხებს (გარემოს დაცვა) და ზოგადად, ცხოვრების ხარისხის გაუმჯობესებას. გარდა ამისა, დემოკრატიული სოციალიზმი ცდილობს, ხელი შეუწყოს ინდივიდუალურ ავტონომიას და სოციალურ-პოლიტიკურ ცხოვრებაში მოქალაქეთა ჩართულობას. ასე რომ, სოციალიზმი ცდილობს, განავრცოს სოციალური კეთილდღეობისა და დემოკრატიული პროცედურების ცნებები.

თანამედროვე სამყაროს ანალიზისას სოციალისტები მიუთითებენ იმაზე, რომ ეს ძირითადი, ბაზისური მოთხოვნები ხშირად უგულვებელყოფილია. მასიური უმუშევრობა, ბუნებრივი რესურსების მზარდი ექსპლუატაცია, გლობალურ ბაზარზე დამოკიდებულება თანმხლები ნეგატიური ეფექტებით (მაგალითად, ეროვნული ვალუტის გაუფასურება, სანავის ფასის ზრდა და ა.შ.) და სხვა პრობლემები, სოციალისტების აზრით, კაპიტალიზმის ნეგატიურ გამოვლინებებს წარმოადგენენ.

შესაბამისად, **სოციალისტები მიიჩნევენ, რომ სახელმწიფომ უფრო მეტი უნდა გააკეთოს იმისთვის, რათა ინდივიდები ამ მავნე შედეგებისგან დაიცვას. პოლიტიკურმა ძალაუფლებამ ხელი უნდა შეუწყოს ინდივიდებს, რათა მათ შეძლონ ღირსეული ცხოვრებისთვის აუცილებელი მატერიალური რესურსების მოპოვება.** სახელმწიფომ, ასევე, უნდა დაიცვას მოქალაქეები ეკოლოგიური კრიზისებისა და კატასტროფებისგან და იზრუნოს უმუშევრობის შემცირებაზე სოციალურად სასარგებლო სამუშაო ადგილების შექმნით. ამ მიზნების განსახორციელებლად, სოციალისტების აზრით, საჭიროა, სახელმწიფოს ხელთ არსებული ძალაუფლების უფრო დადებითი გამოყენება იმისთვის, რათა რეგულაციები, გადასახადები, სუბსიდიები, კვლევა, განათლება და ტექნოლოგიური ექსპერტიზა უფრო ეფექტურად იქნეს გამოყენებული.

¹² P. Self, “Socialism”, in: *A Companion to Contemporary Political Philosophy*. Vol. 1, edited by R. E. Goodin, P. Pettit, T. Pogge. Blackwell Publishing, 2007, გვ. 418-419; 424, 429.

საბჭოთა კავშირის არსებობის პერიოდში წარმოიშვა დაპირისპირება მარქსიზმ-ლენინიზმის მიმდევარ, ერთი პარტიის მმართველობის მომხრე კომუნისტებსა და რევოლუციური ცვლილებების მოწინააღმდეგე დემოკრატ სოციალისტებს შორის, რომლებსთვისაც ერთპარტიული მმართველობის იდეა მიუღებელი იყო. საბჭოთა კავშირში, ჩინეთში, ჩრდილოეთ კორეაში, ვიეტნამსა და კუბაზე გამოხატვის თავისუფლება და პოლიტიკური კონკურენცია არასასურველ, „ბურჟუაზიულ“, „კონტრრევოლუციურ“ იდეებად გამოცხადდა და ფაქტიურად, ნულს გაუტოლდა. ამისგან განსხვავებით, ევროპის სოციალისტურმა პარტიებმა შეცვალეს თავიანთი პოზიციები და მთელ რიგ შემთხვევებში წარმატებებსაც მიაღწიეს. სკანდინავიის ქვეყნებში სოციალისტებმა დანერგეს „შერეული ეკონომიკის“ ნიმუში, რომელიც გულისხმობდა კერძო საკუთრებას, ხელისუფლების მიერ ეკონომიკის წარმართვას და კეთილდღეობის მასშტაბურ პროგრამებს. სკანდინავიური მოდელი სხვა ქვეყნების სოციალისტურმა პარტიებმაც გაიზიარეს. 1959 წელს გერმანიის სოციალ-დემოკრატიულმა პარტიამ უარი განაცხადა მარქსისტულ დებულებებზე და უპირატესობა მიანიჭა „სოციალურ საბაზრო ეკონომიკას“, რომელიც გულისხმობდა „მაქსიმალურ კონკურენციას და ეკონომიკის დაგეგმვას საჭიროების მიხედვით“. სოციალისტები, ასევე, მშვიდობიანად თმობდნენ პოზიციებს არჩევნებში დამარცხების შემთხვევაში. მაგალითად, დიდ ბრიტანეთში 1945 წელს არჩევნებში ლეიბორისტებმა გაიმარჯვეს. მათ შემოიღეს ჯანდაცვის ეროვნული სისტემა და ძირითადი ინდუსტრიული სფეროების ნაციონალიზაცია¹³ მოახდინეს. თუმცა, 1951 წელს ისინი კონსერვატორებთან დამარცხდნენ და უმრავლესობის დათმობა მოუწიათ.

ჩანართი 1. სოციალიზმი, ანარქიზმი, მარქსიზმი და კომუნიზმი: მსგავსებები და განსხვავებები

სოციალიზმს, ანარქიზმს, მარქსიზმსა და კომუნიზმს შორის მთელი რიგი მსგავსებები არსებობს, თუმცა არის განსხვავებებიც. მთავარი მსგავსება მათ შორის ისაა, რომ ისინი უარყოფითად არიან განმსჭვალული შეუზღუდავი საბაზრო ეკონომიკის მიმართ. გარდა ამისა, აღნიშნული მიდგომები წარმოების საშუალებების კერძო მფლობელობასთან შედარებით უპირატესობას ანიჭებენ წარმოების საშუალებების საჯარო (კოლექტიურ) მფლობელობას, რადგან მიიჩნევენ, რომ ეს ხელს შეუწყობს სიმდიდრის უფრო სამართლიან გადანაწილებას და უფრო ეგალიტარული (თანასწორი) საზოგადოების ჩამოყალიბებას.

რაც შეეხება განსხვავებებს: მარქსმა სოციალიზმის თავისი ვერსია ჩამოაყალიბა, რომელიც შემდეგში იმდენად გავლენიანი გახდა, რომ ცალკე მიმართულებად ჩამოყალიბდა და მარქსიზმი ეწოდა. ასე რომ, სოციალისტური იდეები უფრო ძველია, ვიდრე მარქსიზმი. სოციალისტური შეხედულებები გვხვდება პლატონის, თომას მორის, შარლ ფურიეს, რობერტ ოუენის და სხვა მოაზროვნეთა ნაშრომებში. სოციალიზმის მარქსისტულ ვერსიაში ყურადღება გამახვილებულია კლასთა ბრძოლაზე, რევოლუციის გზით კაპიტალიზმის დამხობასა და საბოლოო ჯამში, კომუნიზმის დამკვიდრებაზე, რომლის დროსაც კერძო საკუთრება არ იარსებებს. კაპიტალიზმის დამხობის შემდეგ,

¹³ ნაციონალიზაცია – კერძო საკუთრების (მინის, მსხვილი წარმოების და ა.შ.) უსასყიდლოდ (ან კომპენსაციის გზით) სახელმწიფო საკუთრებად გადაქცევა. შდრ. <http://www.nplg.gov.ge/gwdict/index.php?a=term&d=6&t=5442>

მარქსის აზრით, პროლეტარებს დიქტატურა უნდა დაემყარებინათ და პროლეტარული სახელმწიფო შეექმნათ. აქ ანარქისტები ემიჯნებიან მარქსისტებს, რადგან ანარქისტების აზრით, ყოველგვარი სახელმწიფო (და არა მხოლოდ კაპიტალისტური) ბოროტებას წარმოადგენს.

ამრიგად, ძალიან გამარტივებულად რომ ვთქვათ, სოციალიზმი უფრო მომცველი ცნებაა, ვიდრე ანარქიზმი და მარქსიზმი, რომლებიც კონკრეტულ სოციალისტურ მიმართულებებს წარმოადგენენ. მათ ალტერნატივას დღეს წარმოადგენს **სოციალ-დემოკრატია**, რომელიც ანარქიზმისგან და მარქსიზმისგან განსხვავებით, უარყოფს რევოლუციას და სიმდიდრის გადანაწილებას დემოკრატიული პროცესების მეშვეობით ესწრაფვის. ასე რომ, სოციალ-დემოკრატია, ანარქიზმისა და მარქსიზმისგან განსხვავებით, უფრო შემწყნარებლურია თავისუფალ ბაზარზე დამყარებული საბაზრო ეკონომიკის მიმართ.

4. ფემინიზმი¹⁴ არის სქესთა შორის სოციალური, ეკონომიკური და პოლიტიკური თანასწორობის რწმენა. ეს არის ინტელექტალური და პოლიტიკური მოძრაობა, რომელიც ქალებისთვის თანასწორობისა და სამართლიანობის მოპოვებისა და, ასევე, **სექსიზმის**¹⁵ ყველა ფორმის აღმოფხვრისკენ ისწრაფვის. ევროპაში ფემინისტურმა მოძრაობამ ორგანიზებული სახე XIX საუკუნეში მიიღო. XIX-XX საუკუნეებში ფემინისტურ ტრადიციაში სამი მიმართულება გამოიკვეთა: 1. ლიბერალური ფემინიზმი; 2. სოციალისტური, ანუ მარქსისტული ფემინიზმი; 3. რადიკალური ფემინიზმი. XX საუკუნის მიწურულს გააქტიურდა შავკანიან ქალთა ფემინიზმი და პოსტმოდერნული ფემინიზმი.

ლიბერალური ფემინიზმი გენდერული უთანასწორობის მიზეზებს საზოგადოებაში არსებულ სოციალურ და კულტურულ დამოკიდებულებებში მიიჩნევს. ამ მხრივ მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანა ინგლისელმა ფილოსოფოსმა **ჯონ სტიუარტ მილმა** (1806-1873 წწ.), რომელმაც 1869 წელს გამოსცა ნაშრომი „ქალთა დაქვემდებარება“ (*The Subjection of Women*). ამ ნაშრომში მილი მოითხოვდა სქესთა შორის სამართლებრივ და პოლიტიკურ თანასწორობას, ასევე, საარჩევნო უფლებას ქალებისთვის.



ჯონ სტიუარტ მილი

¹⁴ შტრ. Anthony Giddens, Philip W. Sutton, *Sociology*, 7th edition, Polity Press, 2013, გვ. 653 და შმდ.

¹⁵ სექსიზმი – სისტემატური დისკრიმინაცია სქესის საფუძველზე.

რადიკალური და სოციალური ფემინიზმისგან განსხვავებით, ლიბერალური ფემინიზმის წარმომადგენლებს არ მიაჩნიათ ქალების დაქვემდებარება სტრუქტურულ პრობლემად, ანუ ისეთ პრობლემად, რომელიც საზოგადოების სოციალურ-პოლიტიკურ წყობაში მყარადაა ფესვგადგმული. ამის ნაცვლად, ისინი ყურადღებას ამახვილებენ მრავალ ცალკეულ ფაქტორზე, რომლებიც ხელს უწყობს ქალთა ჩაგვრას. მაგალითად, უკანავენელ ათწლეულებში ლიბერალი ფემინისტები იბრძოდნენ სექსიზმის წინააღმდეგ განათლების, მედია სფეროსა და დასაქმების სფეროში. ლიბერალი ფემინისტები ცდილობენ, საკანონმდებლო ინიციატივებით და დემოკრატიული საშუალებებით მიაღწიონ თავიანთ მიზნებს. ვითარების გაუმჯობესებას ისინი თანდათანობით რეფორმების მეშვეობით ესწრაფვიან. ამ მხრივ, ისინი უფრო ზომიერები არიან, ვიდრე რადიკალური და სოციალისტური ფემინისტები, რომლებიც არსებული სისტემის დანგრევას მოითხოვენ. მიუხედავად იმისა, რომ ლიბერალური ფემინისტების წყალობით გასულ საუკუნეში ქალებმა მრავალი უფლება მოიპოვეს, კრიტიკოსები მიუთითებენ, რომ ლიბერალი ფემინისტები არ ებრძვიან გენდერული უთანასწორობის საფუძველმდებარე მიზეზებს და რომ ისინი ყურადღებას არ აქცევენ საზოგადოებაში ქალების სისტემატურ ჩაგვრას. ცალკეულ ფაქტორებზე ყურადღების გამახვილებით ლიბერალი ფემინისტები გენდერული უთანასწორობის არასრულ სურათს გვაძლევენ, მიიჩნევენ რადიკალური ფემინისტები, რომელთა აზრით, ლიბერალური ფემინიზმი ქალებს უთანასწორო საზოგადოების აღიარებისკენ მოუწოდებს.

სოციალისტური და მარქსისტული ფემინიზმი. სოციალისტური ფემინიზმი მარქსის კონფლიქტის თეორიიდან განვითარდა, მიუხედავად იმისა, რომ თავად მარქსს ბევრი არაფერი უთქვამს გენდერული უთანასწორობის შესახებ. ეს მიმართულება ესწრაფვის, როგორც **პატრიარქალიზმის** (მამაკაცთა მიერ ქალების სისტემატური ჩაგვრა), ასევე, კაპიტალიზმის დამარცხებას. უნდა აღინიშნოს, რომ მარქსზე მეტად ამ მიმართულებით ფრიდრიხ ენგელსი წერდა. იგი ამტკიცებდა, რომ **კაპიტალიზმის** პირობებში მამაკაცებისადმი ქალების მორჩილებას მატერიალური და ეკონომიკური ფაქტორები უდევს საფუძვლად, რადგან პატრიარქალიზმს, კლასთა ბრძოლის მსგავსად, თავისი ძირები კერძო საკუთრებაში აქვს. კაპიტალიზმი განამტკიცებს ქალებზე კაცების ბატონობას, რაც ხორციელდება მთელი სიმდიდრის მცირე რაოდენობის მამაკაცთა ხელში კონცენტრირებით. კაპიტალიზმი, ყველა ადრე არსებულ სოციალურ წყობასთან (პირველყოფილი თემური წყობილება, მონათმფლობელობა, ფეოდალიზმი) შედარებით, უფრო მეტად ამძაფრებს ამ ჩაგვრას, რადგან ის წინა ეპოქებთან შედარებით, განუზომელ სიმდიდრეს ქმნის, რომლის მესაკუთრეებად კაცები გვევლინებიან. გარდა ამისა, კაპიტალიზმი ქალებს განიხილავს, როგორც მხოლოდ მომხმარებლებს, რომლებმაც გარკვეული სახის პროდუქცია უნდა მოიხმარონ. დაბოლოს, კაპიტალიზმის დროს ქალები სახლის უფასო მუშებად გვევლინებიან.

სოციალისტი ფემინისტები ამტკიცებდნენ, რომ ლიბერალი ფემინისტების რეფორმისტული მიზნები არაადეკვატურია. ისინი მოითხოვენ ოჯახის გარდაქმნას, „ოჯახური მონობის“ გაუქმებას და საოჯახო საქმიანობასა და ბავშვის მოვლაზე კოლექტიური პასუხისმგებლობის დანერგვას. მარქსის მსგავსად, ბევრი სოციალისტი ფემინისტი თვლიდა, რომ ამ მიზნების მიღწევა შესაძლებელი იქნებოდა სოციალისტური რევოლუციის შედეგად, რომელიც ჭეშმარიტ თანასწორობას დაუდებდა საფუძველს.

რადიკალური ფემინიზმი. რადიკალური ფემინიზმის ძირითადი დებულება ასეთია: ქალების ექსპლუატაციაზე პასუხისმგებლები არიან მხოლოდ მამაკაცები, რადგან ისინი სარგებელს იღებენ ქალების ჩაგვრისგან. ამ ფემინისტური მიმართულების უმთავრესი

ანალიზის ობიექტს პატრიარქალიზმი წარმოადგენს. პატრიარქალიზმი განიხილება როგორც საყოველთაო ფენომენი, რომელიც განსხვავებულ ეპოქებსა და კულტურებში არსებობდა. რადიკალური ფემინისტების აზრით, საზოგადოებაში ქალების ჩაგვრის უმთავრესი ადგილი **ოჯახია**. მათი მტკიცებით, მამაკაცები ჩაგრავენ ქალებს იმით, რომ ექსპლუატაციას უწევენ მათ შრომას სახლში. მამაკაცები, ასევე, არ აძლევენ ქალებს ძალაუფლებისა და საზოგადოებაში გავლენის მოპოვების საშუალებას. რადიკალური ფემინისტების აზრით, პატრიარქალიზმის საფუძველია ქალების სხეულებისა და სექსუალობის გარკვეული ფორმებით მითვისება.

შულემით ფაიარსთოუნი, ადრეული რადიკალური ფემინისტი (1945-2012 წწ.) ამტკიცებდა, რომ მამაკაცები აკონტროლებენ ქალების როლებს რეპროდუქციასა და ბავშვების აღზრდაში. რადგან ქალს ბიოლოგიურად შეუძლია ბავშვის გაჩენა, ამიტომ იგი მატერიალურად მამაკაცზეა დამოკიდებული. ეს „ბიოლოგიური უთანასწორობა“ ასახვას ჰპოვებს **ნუკლეარული ოჯახის**¹⁶ სახით. ფაიარსთოუნი საუბრობს „სქესობრივი კლასის“ შესახებ, რათა დაახასიათოს ქალების სოციალური პოზიცია. მისი აზრით, ქალების გათავისუფლება შესაძლებელია მხოლოდ ოჯახისა და იმ ძალაუფლებრივი ურთიერთობის გაუქმებით, რომელიც ოჯახს ახასიათებს.¹⁷



შულემით ფაიარსთოუნი

სხვა რადიკალი ფემინისტები მიუთითებდნენ მამაკაცების მხრიდან გამოვლენილ ძალადობაზე (ცემა, გაუპატიურება და ა.შ.). მათი აზრით, ეს ძალადობა სისტემური პროცესია და მას არა აქვს ინდივიდუალური ხასიათი; თვით ყოველდღიური ცხოვრების ინტერაქციებიც კი გენდერულ უთანასწორობას უწყობს ხელს (არავერბალური კომუნიკაცია, ქცევის წესები და ა.შ.). გარდა ამისა, სილამაზისა და მშვენიერების გავრცელებული გაგება მამაკაცთა მიერაა შემოტანილი და ქალურობის მხოლოდ ერთ ასპექტს წარმოაჩენს. დაბოლოს, მედიის, მოდისა და რეკლამის მეშვეობით ხდება ქალების სექსუალურ ობიექტებად ქცევა, რომელთა მიზანი მხოლოდ მამაკაცთა დაკმაყოფილებაა. რადიკალი ფემინისტები თვლიან, რომ ქალების გათავისუფლება თანდათანობითი რეფორმებით ვერ მოხერხდება. პატრიარქალიზმი სისტემური მოვლენაა და გენდერული თანასწორობა მხოლოდ მისი დაძლევით მიიღება.

¹⁶ ნუკლეარული ოჯახი – ისეთი ოჯახი, რომლებიც მხოლოდ მშობლ(ებ)ისა და მათი შვილ(ებ)ისგან შედგება.

¹⁷ იხ. S. Firestone, *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*, London: Cape, 1971.

კრიტიკოსების აზრით, პატრიარქალიზმის ის ცნება, რომელსაც რადიკალი ფემინისტები იყენებდნენ, საკმაოდ ზოგადია და არაადეკვატურია ქალთა ჩაგვრის ასახვას. რადიკალური ფემინისტების აზრით, პატრიარქალიზმი საყოველთაო მოვლენაა, თუმცა პატრიარქალიზმის ასეთი გაგება ადგილს არ ტოვებს ისტორიული და კულტურული ფაქტორებისთვის. გარდა ამისა, რადიკალი ფემინისტები უგულებელყოფენ ისეთი მნიშვნელოვანი ფაქტორების გავლენას, როგორებიცაა რასა, კლასი და ეთნიკურობა. ერთი სიტყვით, პატრიარქალიზმი არ უნდა გავიგოთ, როგორც საყოველთაო მოვლენა, რადგან ამით ყველა გენდერულ უთანასწორობას მამაკაცსა და ქალს შორის არსებულ ბიოლოგიურ განსხვავებაზე დავიყვანთ.

შავკანიან ქალთა ფემინიზმი. ამ მიმართულების მომხრეები ამტკიცებენ, რომ ძირითადი ფემინისტური სკოლები არ აქცევენ სათანადო ყურადღებას ქალებს შორის არსებულ ეთნიკურ განსხვავებებს. ეს თეორიები, ძირითადად, ორიენტირებულია განვითარებულ ქვეყნებში მცხოვრებ თეთრკანიან საშუალო კლასის ქალებზე. შესაბამისად, განზოგადება იმის თაობაზე, რომ ხდება ქალების ჩაგვრა, ქალთა საკმაოდ შეზღუდულ ჯგუფს ეფუძნება. გარდა ამისა, საეჭვოა თავად გენდერული ჩაგვრის ისეთი გაგება, რომლის თანახმად, ყველა ქალი ერთნაირად იჩაგრება კაცების მიერ. ამ და სხვა საკითხებმა გამოწვია შავკანიანთა ფემინისტური მოძრაობის ჩამოყალიბება. ისინი ყურადღებას ამახვილებენ საკუთარ ისტორიაზე, მონობისა და **რასობრივი სეგრეგაციის**¹⁸ მძიმე მემკვიდრეობაზე. შავკანიანი ფემინისტები ყურადღებას ამახვილებენ იმ გარემოებაზე, რომ ადრეული შავკანიანი სუფრაჟისტები¹⁹ მხარს უჭერდნენ ქალთა უფლებებისთვის ბრძოლას. თუმცა მათ მალე გააცნობიერეს, რომ შავკანიანი ქალი ორმაგად იჩაგრებოდა, კერძოდ, რასისა და გენდერის საფუძველზე.

შავკანიანი ფემინისტი **ბელ ჰუქსი** (დაიბ. 1952 წ.) ამტკიცებს, რომ თეთრკანიანი ფემინისტების შეხედულება იმის თაობაზე, რომ ოჯახი პატრიარქალიზმის საფუძველია, შესაძლოა, არ მიეყენებოდეს შავკანიანთა ოჯახებს. შავკანიან საზოგადოებებში ოჯახი მთავარი საყრდენი იყო **რასიზმის**²⁰ წინააღმდეგ ბრძოლაში. შავკანიანი ქალების ჩაგვრის წერტილები ოჯახს გარეთ უნდა ვეძიოთ. შესაბამისად, შავკანიანი ფემინისტები თვლიან, რომ ნებისმიერი თეორია გენდერული უთანასწორობის შესახებ, რომელიც რასიზმს არ გაითვალისწინებს, ვერ იქნება სრულყოფილი. ზოგიერთი შავკანიანი ფემინისტის აზრით, მათი თეორიის მთავარ ღირსებას წარმოადგენს რასობრივი, კლასობრივი და გენდერული ფაქტორების თანაბარი გათვალისწინება. შავკანიან ფემინისტთა აზრით, შავკანიანი ქალები მრავალი ფაქტორის გამო იჩაგრებიან (კანის ფერი, სქესი, კლასობრივი ფაქტორები). როდესაც ყველა ფაქტორი ერთად იყრის თავს, მაშინ ჩაგვრა განსაკუთრებით მძიმე ხასიათს იღებს.

¹⁸ რასობრივი სეგრეგაცია – რასობრივი კუთვნილების (ან სავარაუდო რასობრივი მიკუთვნებულობის) გამო ადამიანთა გარკვეული ჯგუფისთვის საზოგადოებრივი თავშეყრის ადგილებზე (პარკების, რესტორნების, მოსაცდელი ოთახების და სხვ.), ცალკეულ ინსტიტუტებზე (სკოლები, უნივერსიტეტები და ა.შ.) წვდომის შეზღუდვა და მათი გამოცხადება „ალმატებული“ რასობრივი ჯგუფისთვის წვდომად ადგილებად.

¹⁹ სუფრაჟიზმი – მოძრაობა, რომლის მიზანი იყო ქალებისათვის საარჩევნო ხმის მოპოვება.

²⁰ რასიზმი – ალმატებულობის ან არასრულფასოვნების მიწერა ადამიანთა ისეთი ჯგუფებისთვის, რომლებსაც მემკვიდრეობით მიღებული ერთნაირი ფიზიკური მახასიათებლები აქვთ.



ბელ ჰუქსი

პოსტმოდერნული ფემინიზმი. პოსტმოდერნული ფემინიზმი ემყარება კულტურულ მოვლენას, რომელსაც **პოსტმოდერნიზმი** ეწოდება. პოსტმოდერნიზმი გავრცელებულია ხელოვნებაში, არქიტექტურაში, ფილოსოფიაში და ა.შ. სიტყვა „პოსტმოდერნიზმი“ განმარტება არც თუ ისე ადვილია. ფრანგი ფილოსოფოსი **ჟან-ფრანსუა ლიოტარი (1924-1998 წწ.)** თავის ნაშრომში „პოსტმოდერნული მდგომარეობა“ (1979 წ.) ამტკიცებდა, რომ თანამედროვე სამყაროში ე.წ. „დიდმა ნარატივებმა“ ანუ ისეთმა თეორიებმა, რომლებიც საყოველთაო ჭეშმარიტებების ჩამოყალიბებას ისახავდნენ მიზნად და ვრცელ განზოგადებებს ემყარებოდნენ, ადრინდელი მნიშვნელობა დაკარგეს (მაგალითად, მარქსის თეორია, რომელიც მთელ ისტორიას კლასთა ბრძოლად გაიაზრებს, ასეთ ნარატივად შეიძლება გავიგოთ). პოსტმოდერნულ მდგომარეობაში, ლიოტარის მიხედვით, არსებითია განსხვავებულობაზე, მრავალფეროვნებაზე, არათავსებადობაზე მითითება.

პოსტმოდერნული ფემინიზმის საფუძვლები გვხვდება ისეთი მოაზროვნეების ნაშრომებში, როგორებიცაა **ჟაკ დერიდა (1930-2004 წწ.)**, **ჟან ლაკანი (1901-1981 წწ.)** და **სიმონა დე ბოვუარი (1908-1986 წწ.)**. პოსტმოდერნისტი ფემინისტები ამტკიცებენ, რომ არ არსებობს ერთიანი თეორია, რომელიც ახსნის ქალების პოზიციას საზოგადოებაში. ასევე, არ არსებობს ისეთი კატეგორიის უნივერსალური გაგება, როგორიც არის „ქალი“. შესაბამისად, პოსტმოდერნისტი ფემინისტები უარყოფენ ისეთ ფემინისტურ მიდგომებს, რომლებიც ერთ ძირითად ფაქტორზე დაყრდნობით (პატრიარქალიზმი, რასა, კლასი) ცდილობენ ქალთა ჩაგვრის ახსნას. ისინი თვლიან, რომ მრავალ ურთიერთსაპირისპირო შეხედულებას ერთდროულად არსებობის უფლება აქვს. არ არსებობს ქალურობის ერთიანი გაგება, რადგან სხვადასხვა ინდივიდები და ჯგუფები (ჰეტეროსექსუალები, ბისექსუალები, ლესბოსელები, შავკანიანი ქალები, მუშა ქალები და ა.შ.) განსხვავებულად განიცდიან ქალად ყოფნას. პოსტმოდერნისტი ფემინისტი თეორიტიკოსები დიდ ყურადღებას ამახვილებენ სხვადასხვა ჯგუფების განსხვავებულობაზე და ხაზს უსვამენ ამ განსხვავებულობის დადებით მხარეს. ერთი სიტყვით, არსებობს ბევრი ჭეშმარიტება და რეალობის სხვადასხვანაირი გაგება. ამრიგად, **განსხვავებულობის/განსხვავების აღიარება** პოსტმოდერნული ფემინიზმის ცენტრალური თემაა.

პოსტმოდერნისტი ფემინისტები აქტიურად იყენებენ **დეკონსტრუქციის** ცნებას. დეკონსტრუქცია ნიშნავს მოცემული ცნების, ან პრაქტიკის ტრადიციული მნიშვნელობის „დაშლას“ და მის გააზრებას სრულიად ახალ კონტექსტში. პოსტმოდერნული თეორიის მიმდევრები ცდილობენ, მოახდინონ სამყაროს მამაკაცური (მასკულინური) ხედვის დეკონსტრუქცია. ამის ერთ-ერთ მაგალითად შეიძლება მოვიყვანოთ ფემინისტი ავტორების მიერ ისეთი ზღაპრების დაწერა, სადაც აქტიურ გმირებს ქალები განასახიერებენ.

საკვანძო ცნებები და პიროვნებები

ანარქიზმი

ინდივიდუალური ანარქიზმი

სოციალური ანარქიზმი

საკუთრება vs მფლობელობა

მარქსიზმი

კაპიტალიზმი

პირველი ინტერნაციონალი

ექსპლუატაცია

კაპიტალი

კაპიტალის აკუმულაცია

ინდუსტრიალიზაცია

წარმოების საშუალებები

კაპიტალისტები/ბურჟუაზია

პროლეტარიატი

პროლეტარიატის დიქტატურა

კლასობრივი სისტემა

კლასობრივი კონფლიქტი

ანტაგონისტური ჯგუფები/კლასები

ისტორიის მატერიალისტური გაგება

კომუნიზმი

პაციფიზმი

ურთიერთდახმარება

სოციალიზმი

სიმდიდრისა და ძალაუფლების კონცენტრაცია

საზოგადოების რესურსების სოციალური/კოლექტიური კონტროლი = წარმოების საშუალებების საჯარო (კოლექტიური) მფლობელობა

ცენტრალისტები/დეცენტრალისტები (სოციალიზმი)

სოციალ-დემოკრატია

თავისუფალი ბაზარი

ფემინიზმი

სექსიზმი

ლიბერალური ფემინიზმი

სოციალისტური და მარქსისტული ფემინიზმი

პატრიარქალიზმი

რადიკალური ფემინიზმი

ნუკლეარული ოჯახი

შავკანიან ქალთა ფემინიზმი

რასიზმი

რასობრივი სეგრეგაცია

სუფრაჟიზმი

პოსტმოდერნიზმი

დიდი ნარატივები

პოსტმოდერნული ფემინიზმი

განსხვავებულობის/განსხვავების აღიარება

დეკონსტრუქცია

თომას პეინი

უილიამ გოდვინი

პიერ-ჟოზეფ პრუდონი

კარლ მარქსი

ფრიდრიხ ენგელსი

მიხეილ ბაკუნინი

ლევ ტოლსტოი

პეტრე კროპოტკინი

ვარლამ ჩერქეზიშვილი
ჯონ სტიუარტ მილი
შულემით ფაიარსთოუნი
ბელ ჰუქსი
ჟან-ფრანსუა ლიოტარი
სიმონა დე ბოვუარი

შეკითხვები და დავალებები

რას ენოდება ანარქიზმი?

რა განსხვავებაა ე.წ. ინდივიდუალურ და სოციალურ ანარქიზმს შორის?

რა შეხედულებები ჰქონდა პრუდონს? რა განსხვავებაა საკუთრებასა და მფლობელობას შორის, პრუდონის მიხედვით?

რას ენოდება მარქსიზმი?

რას ენოდება კაპიტალიზმი? კაპიტალი? კაპიტალის აკუმულაცია? წარმოების საშუალებები?

გადმოეცით ისტორიის მატერიალისტური გაგების არსი.

რა საკითხის გამო დაუპირისპირდნენ მარქსისტები და ანარქისტები ერთმანეთს?

რას ენოდება სოციალიზმი? რა მიმართებაა სოციალიზმს, ანარქიზმსა და მარქსიზმს შორის?

რა განსხვავებებს ხედავთ სოციალიზმსა და ლიბერალიზმს, სოციალიზმსა და კონსერვატიზმს შორის?

დაასახელეთ ფემინიზმის ძირითადი მიმართულებები და მოკლედ აღწერეთ ისინი. ხომ არ გამოყოფდით რომელიმე მიმართულებას, რომელიც ტექსტში არაა ნახსენები?

რა განსხვავებაა ლიბერალ და სოციალისტ ფემინისტებს შორის?

როგორ ფიქრობთ, როგორ ესმით საქართველოში ფემინიზმი? რა უწყობს ხელს ასეთ აღქმებს? მოაწყვეთ დისკუსია აღნიშნული საკითხის შესახებ.

ახალი თაობის ანიმაციურ ფილმებში (მაგალითად, „შრეკი“, „მამაცი“, „ქრუდსების ოჯახი“), ხშირად მდებარეობთი სქესის პერსონაჟებს ისეთი თვისებები (აქტიურობა, შეუპოვრობა, სიმამაცე და ა.შ.) ახასიათებთ, რომლებიც ადრე ტრადიციულად

მამაკაცურად ითვლებოდა. როგორ ფიქრობთ, რითია ეს ცვლილებები განპირობებული? მოიყვანეთ მაგალითები კულტურის სხვა სფეროებიდანაც (მხატვრული ფილმები, ლიტერატურა და სხვ.). მოაწყვეთ დისკუსია აღნიშნული საკითხის შესახებ.

დავალბა 1: მოიძიეთ ინფორმაცია ვარლამ ჩერქეზიშვილის და სხვა ქართველი პოლიტიკური თეორეტიკოსების (მაგალითად, არჩილ ჯორჯაძე, ნოე ჟორდანია და სხვ.) შესახებ.

დავალბა 2: ელექტრონულ სამეცნიერო ბაზებში მოიძიეთ სამეცნიერო სტატია ტექსტში განხილული რომელიმე მოაზროვნის (პრუდონი, მარქსი, ბაკუნინი და ა.შ.) შესახებ და გააანალიზეთ მასში მოყვანილი არგუმენტები.

რეკომენდებული ტექსტები:

Colin Ward, *Anarchism: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 2004. – სათაური ყველაფერს გვეუბნება: ეს არის ძალიან მოკლე შესავალი ანარქიზმის შესახებ ☺. სხვათა შორის, ამ წიგნის ქართული ვერსიის ნახვა შესაძლებელია ანარქისტული ბიბლიოთეკის ვებ-გვერდზე (იხ. ქვემოთ ინტერნეტ-რესურსები).

დიმიტრი შველიძე, „აი, ვინ იყო, ქართველნო, ვარლამ ჩერქეზიშვილი!“, რედაქტორი: ვახტანგ გურული, თბილისი: ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2021 წ. – ავტორი მოგვითხრობს ვარლამ ჩერქეზიშვილის თავგადასავლებით აღსავსე ცხოვრების შესახებ და განიხილავს მის შემოქმედებას.

კარლ მარქსი, ფრიდრიხ ენგელსი, „კომუნისტური პარტიის მანიფესტი“, კრებულში: „შესავალი თანამედროვე აზროვნებაში“, წიგნი 1, თბილისი: ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2019 წ., გვ. 333-366.

ნოე ჟორდანია, „რჩეული ნაწერები“. შეადგინა, წინასიტყვაობა და შენიშვნები დაურთო გურამ შარაძემ, თბილისი: „საქართველო“, 1990 წ. – კრებულში შესულია საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის პირველი მეთაურის სტატიები.

მერი უოლსტონკრაფტი, „ქალის უფლებების დაცვა“, თარგმნა თამარ ცხადაძემ. კრებულში: „შესავალი თანამედროვე აზროვნებაში“, წიგნი 1, თბილისი: ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2019 წ., გვ. 243-273. – მერი უოლსტონკრაფტი (1759-1797 წწ.) თანამედროვე ფემინიზმის „დედად“ შეიძლება ჩაითვალოს. კრებულში შესულია ნაწყვეტები მისი ნაშრომიდან, რომელიც დღეს ფემინისტური ლიტერატურის კლასიკურ ტექსტად ითვლება. ტექსტს თან ერთვის შესავალი სტატია მთარგმნელის მიერ.

ინტერნეტ-რესურსები:

Andrew Fiala, "Anarchism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/anarchism/> – სტატია ანარქიზმის შესახებ სტენფორდის ფილოსოფიურ ენციკლოპედიაში.

ანარქისტული ონლაინ-ბიბლიოთეკა – <http://a-library.org/index.html> – ანარქისტული პორტალი ქართულ ინტერნეტ-სივრცეში, შეიცავს ბევრ ტექსტს ანარქიზმის შესახებ.

ბეჯა კობახიძე, „ჩვენი ვარლამის ამბავი“, <https://nationalgeographic.ge/chveni-varlamis-ambavi/> – ისტორიკოს ბეჯა კობახიძის სტატია ვარლამ ჩერქეზიშვილის შესახებ, რომელიც „National Geographic საქართველო“-ში გამოქვეყნდა.

მარქსისტული ონლაინ-ბიბლიოთეკა – <https://www.marxists.org/georgian/> – საერთაშორისო მარქსისტული ონლაინ-პორტალის ქართულენოვანი განყოფილება. შეიცავს როგორც მარქსისა და ენგელსის, ასევე, სხვა მარქსისტების (ანტონიო გრამში, ვლადიმერ ლენინი, ლუი ალთუსერი და სხვ.) ტექსტებს.

David T. McLellan and Henri Chambre, "Marxism", *Encyclopedia Britannica*, <https://www.britannica.com/topic/Marxism> – სტატია მარქსიზმის შესახებ „ბრიტანიკის“ ენციკლოპედიაში.

Terence Ball and Richard Dagger, "Socialism", *Encyclopedia Britannica*, <https://www.britannica.com/topic/socialism> – სტატია სოციალიზმის შესახებ „ბრიტანიკის“ ენციკლოპედიაში.

ფემინიზმი და გენდერული დემოკრატია, ჰაინრიჰ ბიოლის ფონდი – <http://www.feminism-boell.org/ka> – ამ ვებ-გვერდზე შეგიძლიათ, ფემინისტურ ტექსტებს გაეცნოთ. აქ, ასევე, განთავსებულია ინფორმაცია ქართული ფემინიზმის ისტორიის შესახებ.

Noëlle McAfee, "Feminist Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/feminist-philosophy/> – სტენფორდის ფილოსოფიური ენციკლოპედიის სტატია ფემინისტური ფილოსოფიის შესახებ.

8. დემოკრატია

უკანასკნელი ცვლილების თარიღი: 10.12.2022

1. ისტორიული მიმოხილვა

(ა). დემოკრატიის სათავეებთან¹

ძვ. წ. V ს-ის I ნახევარში ბერძენთა და რომაელთა პოლიტიკურმა იდეებმა და ინსტიტუტებმა მნიშვნელოვანი ცვლილება განიცადეს. რამდენიმე ქალაქ-სახელმწიფოში, რომლებიც მანამდე არადემოკრატიული მმართველობის (არისტოკრატია, ოლიგარქია, მონარქია, ტირანია) ქვეშ იყვნენ, ჩამოყალიბდა პოლიტიკური მმართველობის ისეთი სისტემა, სადაც თავისუფალ, ზრდასრულ მამაკაცთა საგრძნობი ნაწილი მოქალაქედ იწოდებოდა და უფლება ჰქონდა, **უშუალო მონაწილეობა მიეღო მმართველობაში**. ამ გამოცდილებიდან და მასთან დაკავშირებული იდეებიდან გაჩნდა **ახალი პოლიტიკური სისტემის იდეა, რომლის თანახმად, დამოუკიდებელ ხალხს არა მხოლოდ თვითმმართველობის უფლება აქვს, არამედ ყველა იმ აუცილებელ რესურსსა და ინსტიტუტს ფლობს, რაც ამისთვისაა საჭირო**. ეს იდეა დღესაც თანამედროვე დემოკრატიული იდეების ბირთვს ქმნის და გავლენას ახდენს დემოკრატიულ ინსტიტუტებსა და პრაქტიკებზე.

თანამედროვე დემოკრატიული ინსტიტუტები საკმაოდ განსხვავდება ანტიკური საბერძნეთის პოლიტიკური ინსტიტუტებისგან. თუმცა, თანამედროვე დემოკრატიულ იდეებზე დიდი გავლენა მოახდინეს ძველი ბერძენების (განსაკუთრებით, ათენელთა) შეხედულებებმა. ის გარემოება, რომ ბერძნული იდეები უფრო გავლენიანი აღმოჩნდა, ვიდრე მათი პოლიტიკური ინსტიტუტები, ირონიულია, რადგან ის, რაც ჩვენ ვიცით მათი იდეების შესახებ, ჩვენთვის ცნობილია არა იმდენად დემოკრატიის მხარდამჭერთა სიტყვებიდან ან ნაშრომებიდან (რომლებიც მხოლოდ ფრაგმენტების სახითაა შემორჩენილი), არამედ მათი კრიტიკოსების მეშვეობით. მათ შორის არიან როგორც „რბილი“ კრიტიკოსები (მაგალითად, არისტოტელე, რომელსაც არ მოსწონდა ის ძალაუფლება, რასაც, მისი აზრით, აუცილებლად ხელთ იგდებდნენ ღარიბები დემოკრატიის განვრცობის შედეგად), ასევე, დემოკრატიის რადიკალური კრიტიკოსებიც (ასეთი იყო პლატონი. იგი გამოხატავდა დემოკრატიას, რადგან მას არაკომპეტენტურ პირთა მმართველობად მიიჩნევდა. დემოკრატიის ნაცვლად პლატონი მხარს უჭერდა საუკეთესოთა, რჩეულთა მმართველობის იდეას).

დემოკრატიის ბერძნული გაგების თანახმად, პოლიტიკური საქმიანობა მოქალაქისთვის ბუნებრივი სოციალური აქტიურობა იყო, რომელიც მკვეთრად არ ემიჯნებოდა მის დანარჩენ ცხოვრებას. ხელისუფლება და სახელმწიფო (ანუ პოლისი) მოქალაქისთვის განცალკევებულ და უცხო ობიექტებად არ აღიქმებოდა. პოლიტიკური ცხოვრება ადამიანის ცხოვრების განუყოფელ ნაწილად იყო მიჩნეული. ღირებულებები ერთ მთლიანობას ქმნიან: ბედნიერება უკავშირდება სიქველეს, სიქველე – სამართლიანობას, ხოლო სამართლიანობა – ბედნიერებას.

¹ შდრ. R. A. Dahl, *Democracy and Its Critics*, New Haven / London: Yale University Press, 1989, გვ. 13 და შმდ.

თუმცა, დემოკრატიის ამ გაგებასთან დაკავშირებით ორი რამ უნდა ითქვას: 1. დემოკრატიის ეს გაგება, როგორც **იდეალური ხედვა**, არ უნდა ავურიოთ ბერძნული პოლიტიკური ცხოვრების სინამდვილესთან (როგორც ეს ზოგჯერ ხდება ხოლმე). ბერძენი მხედართმთავრის **პერიკლეს** (დაახლ. ძვ. წ. 495-422 წწ.) მიერ ომში დაღუპული მეომრების დაკრძალვაზე წარმოთქმული სიტყვა იდეალიზებულ პორტრეტს გვიხატავს; 2. ჩვენ სათანადოდ ვერ შევაფასებთ დემოკრატიის ბერძნული გაგების მნიშვნელობას თანამედროვე სამყაროსთვის, თუკი არ გავიაზრებთ, თუ როგორი **რადიკალური განსხვავებაა** ამ ხედვასა და იმ დემოკრატიულ იდეებსა და პრაქტიკებს შორის, რომლებიც XVIII საუკუნის შემდეგ განვითარდა.

ბერძნული ხედვის თანახმად, დემოკრატიულ წესრიგში შესაძლებელია შემდეგი ელემენტები გამოვყოთ:

1. **მოქალაქეები უნდა თანხმდებოდნენ იმის შესახებ, თუ რა წარმოადგენს საყოველთაო კეთილდღეობის იდეას.** აღნიშნული იდეა არ უნდა მოდიოდეს მკვეთრ წინააღმდეგობაში მათ პირად მიზნებსა და შეხედულებებთან;

2. აქედან გამომდინარეობს, რომ **მოქალაქეებს საკმაოდ ერთგვაროვანი მასასიათებლები უნდა ჰქონდეთ, რაც ამცირებს პოლიტიკური კონფლიქტის წარმოქმნის შესაძლებლობას.** მაგალითად, ამ ხედვის თანახმად, პოლისი ვერავითარ შემთხვევაში ვერ იქნება კარგი, თუკი მისი მოქალაქეების ქონება საკმაოდ არათანაბრადაა განაწილებული, ან თუკი მოქალაქეები განსხვავებულ რელიგიურ ჯგუფებს მიეკუთვნებიან, განსხვავებულ ენებზე საუბრობენ ან განსხვავებული განათლება აქვთ.

3. **მოქალაქეთა რაოდენობა ძალიან ბევრი არ უნდა იყოს.** ეს საჭიროა იმისთვის, რათა თავიდან იქნეს აცილებული მრავალფეროვნება, რაც შესაძლოა, კონფლიქტების გამომწვევი წყარო გახდეს. გარდა ამისა, ეს საჭირო იყო იმისთვის, რათა მოქალაქეებს შეეძლებოდათ თავშეყრა და ქალაქის ერთობლივი მართვა.

4. **მოქალაქეები უნდა იკრიბებოდნენ და უშუალოდ წყვეტდნენ პოლიტიკურ საკითხებს.** ამ შეხედულებას იმდენად ღრმად ჰქონდა ფესვები გადგმული, რომ ბერძნებისთვის რთული იყო წარმომადგენლობითი ხელისუფლების იდეის გააზრება, ხოლო კიდევ უფრო რთული – მისი მიჩნევა პირდაპირი დემოკრატიის ლეგიტიმურ ალტერნატივად. დროდადრო ქალაქ-სახელმწიფოები ქმნიდნენ გაერთიანებებს, თუმცა ამას შედეგად არ მოჰყოლია წარმომადგენლობითი ხელისუფლების მქონე ფედერალური სისტემების განვითარება. ეს ალბათ, იმ გარემოებითაც იყო განპირობებული, რომ წარმომადგენლობითობის იდეა კონკურენციას ვერ უწევდა უშუალო მმართველობის სასურველობის იდეას.

5. თუმცა, მოქალაქეთა მონაწილეობა არ შემოიფარგლებოდა თავყრილობაზე დასწრებით. ის, ასევე, გულისხმობდა **ქალაქის მართვაში აქტიურ მონაწილეობასაც.** ათენში ათასზე მეტი(!) საჯარო თანამდებობა არსებობდა და მხოლოდ რამდენიმე მათგანი იყო არჩევითი, დანარჩენ თანამდებობებს მოქალაქეები წილისყრით იკავებდნენ. თითქმის ყველა ეს თანამდებობა ერთწლიანი ვადით განისაზღვრებოდა და მათი დაკავება მოქალაქეს თავის ცხოვრებაში მხოლოდ ერთხელ შეეძლო. თვით ათენშიც კი, სადაც „დემოსი“, ანუ მოქალაქეთა რაოდენობა, სხვა ბერძნულ ქალაქებთან შედარებით, უფრო დიდი იყო, თითქმის ყოველ მოქალაქეს მოუწევდა ამა თუ იმ თანამდებობის დაკავება ერთი წლით, ხოლო მათი საგრძნობი ნაწილი საკმაოდ მნიშვნელოვანი **ხუთასთა საბჭოს** წევრი ხდებოდა. აღნიშნული საბჭო თავყრილობისთვის განსახილველ საკითხებს ადგენდა.

6. დაბოლოს, **ქალაქ-სახელმწიფო სრულად ავტონომიური უნდა ყოფილიყო** (იდეალურ შემთხვევაში მაინც). გაერთიანებები და კავშირები ზოგჯერ საჭირო იყო

(ომების დროს), თუმცა მათ პოლისის დაკნინების საშუალება არ ეძლეოდათ. პოლისის თავყრილობა უზენაეს მმართველ ორგანოდ რჩებოდა. არსებითად, აქედან გამომდინარეობდა, რომ თითოეული პოლისი თვითკმარი უნდა ყოფილიყო არა მხოლოდ პოლიტიკურად, არამედ, ეკონომიკურ და სამხედრო ქრილშიც.



ფილიპ ფონ ფოლტცი, „პერიკლეს სიტყვა დაცემულ გმირთა დაკრძალვაზე“, 1852 წ.

(ბ). განსხვავება ანტიკურ დემოკრატიასა და თანამედროვე დემოკრატიას შორის

თითოეული ეს მოთხოვნა მკვეთრ წინააღმდეგობაშია ნებისმიერ თანამედროვე დემოკრატიასთან, რომელიც ეროვნულ სახელმწიფოს წარმოადგენს და არა ქალაქ-სახელმწიფოს. თანამედროვე სახელმწიფო, ანტიკური ბერძნული სტანდარტების მიხედვით, უზარმაზარი სახელმწიფოა. მოქალაქეები გაცილებით მრავალფეროვანნი არიან ეთნიკურ, რელიგიურ და სხვა ქრილში, ვიდრე ეს ძველ ბერძნებს მიაჩნდათ სასურველად. ეს მრავალფეროვნება ნაკლებად შეესაბამება იდეალური ბერძნული პოლისის ჰარმონიულ ერთგვაროვნებას. თანამედროვე დემოკრატიული სახელმწიფოსთვის კონფლიქტი უფროა დამახასიათებელი, ვიდრე ჰარმონიული თანაარსებობა. გარდა ამისა, მოქალაქენი საკმაოდ ბევრნი არიან იმისთვის, რათა შეიკრიბონ. პირდაპირი დემოკრატია ნაცვლად, წარმომადგენლობითი ხელისუფლება არსებობს არა მხოლოდ სახელმწიფო, არამედ რეგიონალურ და მუნიციპალურ დონეებზეც კი. მოქალაქეების დიდ ნაწილს ადმინისტრაციული თანამდებობები არ უკავია. ამ პოზიციებს ის ადამიანები იკავებენ, რომლებიც თავიანთ კარიერას საჯარო მმართველობის სფეროში წარმართავენ. დაბოლოს, ყველა დემოკრატიულ სახელმწიფოში ხელისუფლების ისეთი მცირე ერთეულები, რომლებშიც შესაძლებელია განხორციელდეს ბერძნულ იდეალში მოაზრებული ჩართულობის მსგავსი რამ, ავტონომიას კი არ ფლობენ, არამედ ცენტრალურ ხელისუფლებას ექვემდებარებიან. უფრო მეტიც, მოქალაქეებს ამ ორგანოების მეშვეობით მხოლოდ საკითხთა ვინრო წრის გადაწყვეტა შეუძლიათ. ამ გადასაწყვეტ საკითხთა ფარგლებს კი რეგიონალური ან ცენტრალური ხელისუფლება

ადგენს. ქვემოთ კიდევ მივუთითებთ რამდენიმე განსხვავებას რომლებიც საკმაოდ მნიშვნელოვანია:

1. თანამედროვე დემოკრატიული პერსპექტივიდან ბერძნული დემოკრატიის ერთ-ერთ უმთავრეს შეზღუდვას წარმოადგენდა ის გარემოება, **რომ მოქალაქეობა უფრო მეტად ემყარებოდა გამორიცხვას, ვიდრე ჩართულობას** (ამისგან განსხვავებით, თანამედროვე დემოკრატიები ჩართულობაზე ამახვილებენ ყურადღებას). რა თქმა უნდა, ბერძნული დემოკრატია ჩართულობის უფრო მაღალი ხარისხით გამოირჩეოდა, ვიდრე სხვა მისი თანამედროვე რეჟიმები (მაგალითად, სპარსეთის იმპერია). თუმცა, ისიც უნდა გვახსოვდეს, რომ მოქალაქედ ყველა არ ითვლებოდა: თავყრილობებზე დასწრება და საჯარო სამსახური ეკრძალებოდათ არა მხოლოდ მონებს (რაც მოსალოდნელი იყო), არამედ ხანგრძლივად მაცხოვრებელ უცხოელებს (ე. წ. „მეტიკებს“) და ასევე, ქალებსაც. ძვ. წ. 451 წლიდან ათენში მოქმედებდა კანონი, რომლის თანახმად მოქალაქე შეიძლება ყოფილიყო მხოლოდ ის მამაკაცი, რომლის ორივე მშობელი ათენის მოქალაქე იყო. ეს იმას ნიშნავდა, რომ მეტიკი და მისი შთამომავლობა ვერ გახდებოდა ათენის მოქალაქე, მიუხედავად იმისა, რომ ბევრი მათგანი თაობების განმავლობაში ცხოვრობდა ათენში და მნიშვნელოვნად უწყობდა ხელს ქალაქის ინტელექტუალურ თუ ეკონომიკურ ცხოვრებას. თუმცა, მათ მოქალაქის მრავალი ვალდებულება ეკისრებოდათ, გარკვეული უფლებებიც გააჩნდათ და ზოგჯერ საკმაოდ მდიდრებიც კი იყვნენ.

მეტიკებისგან განსხვავებით, მონების მდგომარეობა კიდევ უფრო მძიმე იყო. მათ არ ჰქონდათ ისეთი სამართლებრივი გარანტიები, როგორც უცხოელებს და ისინი არა ადამიანებად, არამედ მეპატრონის ქონებად ითვლებოდნენ. გათავისუფლების შემთხვევაში მონა მეტიკი ხდებოდა და არა მოქალაქე.

თუმცა, ბერძნული დემოკრატია მხოლოდ შიდა გამორიცხვას როდი ემყარებოდა. ის გარეშე მიმართებითაც გამომრიცხავი იყო. დემოკრატია, როგორც ასეთი, არ არსებობდა **ბერძნებს შორის**. ის არსებობდა **მხოლოდ მოცემული პოლისის წევრებს შორის**. ეს შეხედულება იმდენად ძლიერი იყო, რომ ბერძნული ქალაქ-სახელმწიფოების უფრო დიდ ერთობად შეკავშირების ყოველი ჩანაფიქრი წარუმატებლობისთვის იყო განწირული.

2. **ბერძნები არ აღიარებდნენ თავისუფლებისა და თანასწორობის საყოველთაო უფლებას და, ზოგადად, ადამიანთა უფლებებს**. თავისუფლება უკავშირდებოდა რაღაცის წევრად ყოფნას, მიკუთვნებულობას, ოღონდ არა ადამიანად ყოფნას, ადამიანთა მოდგმასთან მიკუთვნებულობას, არამედ **კონკრეტული პოლისის** წევრად ყოფნას. თავისუფლების ბერძნული ცნება მათ საკუთარ პოლისს არ სცდებოდა. მოცემული პოლისის წევრების თავისუფლება კი **არ გულისხმობდა** ამ პოლისის ყველა დანარჩენი წევრის (ქალების, უცხოელების, მონების) სამოქალაქო თავისუფლებას ან სხვა საზოგადოებების წევრების პოლიტიკურ თავისუფლებას. დემოკრატიულ პოლისში თავისუფლება ნიშნავდა არა განუყოფელი უფლებების ფლობას, არამედ კანონის უზენაესობას და გადანყვეტილებების მიღების პროცესში ჩართულობას.

3. პირველი ორი შეზღუდულობის გამო **ბერძნული დემოკრატია ვერ სცდებოდა მცირემასშტაბიანი სისტემის ფარგლებს**. მართალია, მცირე მასშტაბი მოქალაქეთა ჩართულობისთვის ხელსაყრელ გარემოს ქმნიდა, თუმცა, ფართომასშტაბიანი პოლიტიკური სისტემისთვის დამახასიათებელი ბევრი უპირატესობა გამოუყენებელი რჩებოდა. ძველ ბერძნებს არ გააჩნდათ დემოკრატიული ინსტრუმენტები, რომლებიც მათ საშუალებას მისცემდა, განეგრძოთ კანონის უზენაესობა თავიანთი პოლისის მიღმა. ხმელეთსა და ზღვაზე სამხედრო განაფულობის მიუხედავად, რაც მათ მრავალრიცხოვანი სპარსელების წინააღმდეგ თავდაცვის საშუალებას აძლევდა, ძველი

ბერძნული ქალაქ-სახელმწიფოები მხოლოდ დროებით ახერხებდნენ შეკავშირებასა და გაერთიანებას და ეს კავშირები საკმაოდ არამყარ და მყიფე იყო. საბოლოოდ, ბერძნები გაერთიანდნენ არა საკუთარი ძალისხმევის შედეგად, არამედ მათი დამპყრობლების, მაკედონელებისა და რომაელების სამხედრო ლაშქრობების შედეგად, რომლებმაც საბერძნეთი თავიანთი სახელმწიფოს შემადგენელ ერთ-ერთ რეგიონად აქციეს.

ძირითადი განსხვავებები ანტიკურ და თანამედროვე დემოკრატებს შორის

<p>ანტიკური დემოკრატია</p>	<p>პირდაპირი დემოკრატია (ყველა მოქალაქე უშუალოდ მონაწილეობს პოლიტიკური გადაწყვეტილებების მიღების პროცესში)</p>	<p>ქალაქი-სახელმწიფო, ანუ პოლისი (მცირე ტერიტორია და შედარებით მცირერიცხოვანი მოსახლეობა)</p>	<p>საყოველთაო (უნივერსალური) პრინციპები – ყველა ადამიანის თანასწორობა, ინდივიდუალური უფლებები და ა.შ. – არაა აღიარებული. არსებობს მონობა. ქალები არ ითვლებიან მოქალაქეებად.</p>
<p>თანამედროვე დემოკრატია</p>	<p>წარმომადგენლობითი დემოკრატია (მოქალაქეები ირჩევენ წარმომადგენლებს საკუთარი პოლიტიკური ნების განსახორციელებლად)</p>	<p>ეროვნული სახელმწიფო (გაცილებით დიდი ტერიტორია და მრავალრიცხოვანი მოსახლეობა)</p>	<p>აღიარებულია საყოველთაო (უნივერსალური) პრინციპები: ყველა ადამიანის თანასწორობა, ინდივიდუალური უფლებები, სქესთა თანაბარუფლებიანობა და ა.შ. დაგმოთილია მონობა.</p>

ასე რომ, განსხვავებები ანტიკურ და თანამედროვე დემოკრატებს შორის იმდენად დიდია, რომ თუკი წარმოვიდგენთ პერიკლეს, რომელიც ჩვენს ეპოქაში აღმოჩნდებოდა, ალბათ, იმის დაშვება მოგვიწევს, რომ მისთვის ჩვენი დემოკრატია სულაც არ იქნებოდა დემოკრატია. მიუხედავად იმისა, რომ დღესდღეობით ჩვენ რადიკალურად განსხვავებულ სამყაროში ვცხოვრობთ, რომელშიც სრულიად სხვა პრობლემები, შესაძლებლობები და შეზღუდვები არსებობს, ბერძნული დემოკრატის მემკვიდრეობას უკვალოდ არ ჩაუვლია. ჩვენ შეგვიძლია გამოვყოთ გარკვეული საფუძველმდებარე იდეები, რომლებიც პირველად ანტიკურ საბერძნეთში გაჩაღდა, მაგრამ რომლებსაც დღემდე არ დაუკარგავთ გავლენა და აქტუალურობა: კერძოდ, ისევე როგორც ბერძნულ დემოკრატიაში, თანამედროვე დემოკრატიაშიც აღიარებულია, რომ პოლიტიკური მმართველობის პროცესში **ბევრი** ადამიანი უნდა იყოს ჩართული. ის ადამიანები, რომლებიც ამ პროცესებში არიან ჩართულნი, ანუ **მოქალაქეები, ერთმანეთის თანასწორებად ითვლებიან** და

არამოქალაქებთან შედარებით გარკვეული პრივილეგიებით სარგებლობენ. დაბოლოს, გადაწყვეტილებების მიღების დროს მოქმედებს **უმრავლესობის პრინციპი**. თუმცა, ქვემოთ ვნახავთ, რომ უმრავლესობის პრინციპის გარდა თანამედროვე დემოკრატიებს სხვა მნიშვნელოვანი მახასიათებლებიც აქვთ.

(გ). რესპუბლიკანიზმი, წარმომადგენლობითობა და თანასწორობის ლოგიკა²

დემოკრატიის განვითარებაზე ანტიკური საბერძნეთის მემკვიდრეობის განსაკუთრებული ზეგავლენის მიუხედავად, თანამედროვე დემოკრატიულ იდეებსა და ინსტიტუტებზე ბევრმა სხვა ფაქტორმაც მოახდინა გავლენა. ამერიკელი პოლიტიკური თეორეტიკოსის **რობერტ დალის (1915-2014 წწ.)** მიხედვით, მათგან სამი განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია. ესენია: 1. რესპუბლიკური ტრადიცია, 2. წარმომადგენლობითი ხელისუფლებისა და 3. პოლიტიკური თანასწორობის ლოგიკის განვითარება.

1. რესპუბლიკანურ ტრადიციაში რობერტ დალი მოიაზრებს სააზროვნო ტრადიციას, ნაკლებად სისტემატურს და ერთიანს, რომელიც ანტიკური საბერძნეთის დემოკრატიული იდეებიდან და პრაქტიკებიდან კი არ იღებს სათავეს, არამედ ბერძნული დემოკრატიის ყველაზე გამორჩეული კრიტიკოსის – არისტოტელეს – სახელს უკავშირდება.³ უფრო მეტიც, თავისი იდეალების განსახიერებად რესპუბლიკანიზმი ათენს კი არ მიიჩნევს, არამედ მის მოწინააღმდეგეს – სპარტას, უფრო მეტად კი – რომსა და ვენეციას. ამრიგად, რესპუბლიკური ტრადიცია ემყარება არისტოტელეს; ასევე, მასზე გავლენა მოახდინა ანტიკური რომის რესპუბლიკისა და შუა საუკუნეების ვენეციის რესპუბლიკის მრავალსაუკუნოვანმა გამოცდილებამ. გვიანდელი რენესანსის პერიოდში ეს ტრადიცია სხვადასხვანაირად იქნა ინტერპრეტირებული **ფრანჩესკო ვეჩიარდინისა (1483-1540 წწ.)** და **ნიკოლო მაკიაველის (1469-1527 წწ.)** მიერ, ხოლო XVII-XVIII საუკუნეებში მან ხელახალი რეინტერპრეტაცია განიცადა ინგლისსა და ამერიკაში.

მიუხედავად იმისა, რომ რესპუბლიკური ტრადიცია განსხვავდებოდა ბერძნული დემოკრატიული აზროვნებისგან და გარკვეულ ასპექტებში უპირისპირდებოდა კიდევ მას, რესპუბლიკანიზმი იზიარებდა ანტიკურ დემოკრატიული ტრადიციის რამდენიმე დებულებას: ადამიანი, თავისი ბუნებით, სოციალურ-პოლიტიკური ცხოველია; საკუთარი შესაძლებლობების რეალიზაციისთვის ადამიანებმა ერთად უნდა იცხოვრონ პოლიტიკურ ასოციაციებში; კარგი ადამიანი, ასევე, კარგი მოქალაქეც უნდა იყოს, ხოლო კარგი სახელმწიფო კარგი მოქალაქეების გაერთიანებას წარმოადგენს; კარგი მოქალაქე ფლობს სამოქალაქო სიქველეს, ხოლო სახელმწიფო ხელს უწყობს თავის მოქალაქეთა ბედნიერებას.

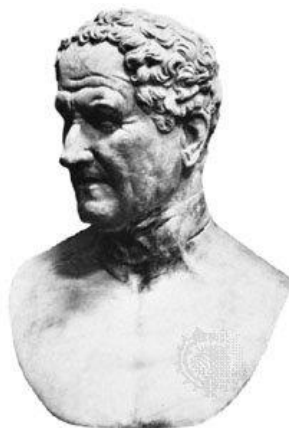
ბერძენი დემოკრატების მსგავსად რესპუბლიკელებიც მიიჩნევდნენ, რომ საუკეთესო სახელმწიფოში ადამიანები, არსებითად, თანასწორნი არიან (მაგალითად, კანონის წინაშე) და რომ მოქალაქეებს შორის არ უნდა იყოს ბატონისა და მსახურის მიმართება. **რესპუბლიკანური დოქტრინის თანახმად, ვერც ერთი პოლიტიკური სისტემა ვერ იქნება ლეგიტიმური, სასურველი ან კარგი, თუკი ის გამორიცხავს ხალხს თავისი მმართველობიდან.**

² შდრ. R. A. Dahl, *Democracy and Its Critics*, გვ. 24-28.

³ თუმცა, მე-14-ე გვერდზე დალი არისტოტელეს დემოკრატიის „რბილ“ მოწინააღმდეგეს უწოდებს, ხოლო პლატონს „აშკარა“ მტრად მოიხსენებს. ასევე, მე-2-ე გვერდზე იგი პლატონს დემოკრატიისადმი ფუნდამენტურად დაპირისპირებულ მოაზროვნეთა რიცხვს მიაკუთვნებს. – გიორგი თავაძე.

ამ მსგავსებების მიუხედავად, რესპუბლიკანიზმი უფრო მეტი იყო, ვიდრე ბერძნული დემოკრატიის იდეალებისა და პრაქტიკების უბრალო გამეორება. გარკვეულ საკვანძო საკითხებში რესპუბლიკანიზმი, არისტოტელეს მსგავსად, დემოკრატიისგან განსხვავებულ ალტერნატივას უჭერდა მხარს. ერთი მხრივ, რესპუბლიკანიზმი დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა სამოქალაქო სიქველეს, თუმცა, ის, ასევე, თანაბარ ყურადღებას აქცევდა სიქველის სიმყიფესა და არამდგრადობას. **რესპუბლიკური ტრადიცია ხაზს უსვამს, რომ არსებობს ხალხისა და მისი წინამძღოლების დაკნინების, გადაგვარების საფრთხე.** სამოქალაქო სიქველე შესაძლოა ისე დაკნინდეს, რომ თვით რესპუბლიკის არსებობას შეუქმნას საფრთხე (გაიხსენეთ, რა ბედი ეწია რომის რესპუბლიკას, რომელიც რესპუბლიკიდან იმპერიად გადაიქცა). **რესპუბლიკური პერსპექტივის თანახმად, სამოქალაქო სიქველისთვის ყველაზე დიდ საფრთხეს ჯგუფთაშორისი დაპირისპირება და პოლიტიკური კონფლიქტები წარმოადგენს.** ისინი კი აუცილებლობით წარმოიშვება, რადგან „ხალხი“ არაა ერთნაირი ინტერესების მქონე ერთგვაროვანი მასა. როგორც წესი, მასში გამოიყოფა არისტოკრატიული ან ოლიგარქიული ელემენტი („ცოტა“) და დემოკრატიული ანუ სახალხო კომპონენტი („ბევრი“). თითოეულ ამ კომპონენტს განსხვავებული ინტერესი აქვს. არისტოტელეზე დაყრდნობით შეგვიძლია მესამე კომპონენტის გამოყოფაც: ესაა მონარქიული ელემენტი, ლიდერი, რომელიც საკუთარი პოზიციის, სტატუსისა და ძალაუფლების გაძლიერებას ესწრაფვის. შესაბამისად, **რესპუბლიკელების ამოცანას წარმოადგენს ისეთი კონსტიტუციის შექმნა, რომელიც ერთსა და იმავე დროს ასახავს და რალაცნაირად აწონასწორებს ერთის, ცოტას და ბევრის ინტერესებს.** ამას ის ახორციელებს შერეული ხელისუფლების ჩამოყალიბებით (მონარქიის, არისტოკრატიისა და დემოკრატიის ნაზავი), რომელიც საყოველთაო კეთილდღეობას ისახავს მიზნად.

ყველაზე აშკარა კონსტიტუციური ნიმუში, რა თქმა უნდა, **რომის რესპუბლიკა** იყო, რომლის პოლიტიკური სისტემა მოიცავდა კონსულების, სენატის და ხალხის ტრიბუნების ინსტიტუტებს. რომის რესპუბლიკა, ასევე, სამოქალაქო სიქველის დაკნინებისა და გადაგვარების თვალსაჩინო ნიმუშიც იყო. სამოქალაქო კონფლიქტების გაღრმავებამ და რესპუბლიკის იმპერიად გარდაქმნამ აჩვენა, რომ თვით დიადი და ძლევამოსილი რესპუბლიკაც კი შეიძლება განადგურდეს.



ლუციუს კორნელიუს სულა (ძვ. წ. 138-79 წწ.) პირველი ადამიანი იყო, ვინც რომის რესპუბლიკაში სამოქალაქო ომის დროს (ძვ. წ. 88-82 წწ.) გამარჯვება მოიპოვა და დიქტატორი გახდა. ფოტოზე: სულას მარმარილოს ბიუსტი ვატიკანის მუზეუმში (რომი)

XVIII ს-ში რომის მოდელს ახალი ნიმუში დაემატა: **ბრიტანეთის კონსტიტუცია**, რომელიც, ზოგიერთი რესპუბლიკელი თეორეტიკოსის (მათგან ყველაზე უფრო აღსანიშნავია **შარლ დე მონტესკიე** – 1689-1755 წწ.) მიხედვით, ძალზე დახვეწილად აბალანსებდა მონარქის, ლორდთა და თემთა პალატის ინტერესებს და ხელისუფლების სრულყოფილად განონასწორებელი სისტემის ნიმუშს წარმოადგენდა.

XVIII ს-ში ინგლისსა და ამერიკაში მომხდარი მოვლენების შედეგად რესპუბლიკანიზმში წარმოიშვა ახალი მიმართულება – **რადიკალური, ანუ დემოკრატიული რესპუბლიკანიზმი**, რომელიც გარკვეულ ასპექტებში უპირისპირდებოდა ძველ რესპუბლიკურ ტრადიციას. ამ ძველ ტრადიციას შესაძლოა არისტოკრატიული რესპუბლიკანიზმი ვუნოდოთ. რაც შეეხება ახალ ტრადიციას, ის უფრო მეტ მნიშვნელობას ანიჭებდა დემოკრატიულ კომპონენტს რესპუბლიკის კონსტიტუციაში. არისტოკრატიული ანუ კონსერვატორული რესპუბლიკანიზმის მიმართულებას შეგვიძლია მივაკუთვნოთ არისტოტელე, გვიჩარდინი, ჯონ ადამსი, ხოლო დემოკრატიულ მიმართულებას – მაკიაველი, XVII ს-ს ვიგების პარტია და თომას ჯეფერსონი.

არისტოკრატიული რესპუბლიკანიზმის თანახმად, **არისტოკრატია ხალხისგან განსხვავებულ ფენას წარმოადგენს სიმდიდრის, აღზრის, განათლების და სხვა თვისებების გამო**. ხალხი („ბევრი“) მნიშვნელოვან როლს ასრულებს ხელისუფლებაში, თუმცა, იმის გამო, რომ მათი ნდობა ნაკლებად შეიძლება და ისინი საფრთხეს წარმოადგენენ, მათი როლი შეზღუდული უნდა იყოს. არისტოკრატიული რესპუბლიკანელებისთვის ყველაზე რთულ კონსტიტუციურ პრობლემას წარმოადგენს ისეთი სტრუქტურის შექმნა, რომელიც სათანადოდ შეაკავებს „ბევრის“ იმპულსებს. ხალხის ნამდვილი ფუნქცია მართვა კი არაა, როგორც ეს ათენში ხდებოდა, არამედ უნარიანი წინამძღოლების არჩევა, რომლებიც სახელმწიფოს მართვას შეძლებენ. ეს ლიდერები მართვისას გაითვალისწინებენ როგორც ხალხის („ბევრის“), ასევე, არისტოკრატის („ცოტა“) ინტერესებსაც, რადგან საერთო კეთილდღეობა, არისტოკრატიული რესპუბლიკანიზმის თანახმად, ამ ორი ინტერესის დაბალანსებას გულისხმობს.

ამისგან განსხვავებით, XVIII ს-ში წარმოქმნილი **დემოკრატიული რესპუბლიკანიზმი უარყოფდა არისტოკრატias, როგორც ცალკე ფენას და მის პრივილეგიებს**. საზოგადოების ყველაზე საშიშ ელემენტს „ბევრი“ კი არ წარმოადგენს, არამედ „ცოტა“; საშიშია არა ხალხი, არამედ არისტოკრატიული და ოლიგარქიული ელემენტები. საერთო კეთილდღეობა არ გულისხმობს ხალხისა და უმცირესობის ინტერესების დაბალანსებას. საერთო კეთილდღეობა სხვა არაფერია, თუ არა ხალხის კეთილდღეობა. შესაბამისად, კონსტიტუციურ ამოცანას წარმოადგენს ისეთი სისტემის ჩამოყალიბება, რომელიც რალაცნაირად გადალახავს და აღკვეთს უმცირესობის ან დესპოტისა და მისი მიმდევრების აღზევების გარდაუვალ ტენდენციას.

როგორც არისტოკრატიული, ასევე, დემოკრატიული რესპუბლიკანიზმის წარმომადგენლები მიიჩნევენ, რომ ძალაუფლების კონცენტრაცია საშიშია და რომ ეს თავიდან უნდა იქნეს აცილებული, თუმცა, ამ პრობლემის მათეული გადაჭრის გზები განსხვავებულია. არისტოკრატიული ანუ კონსერვატორი რესპუბლიკელები ყურადღებას ამახვილებენ შერეულ ხელისუფლებაზე, რომელიც აბალანსებს ერთის, ცოტას და ბევრის ინტერესებს. ინსტიტუციურად ეს აისახება მონარქის, არისტოკრატიული ზედა პალატის და ქვედა თემთა პალატის ინსტიტუტებში. რაც შეეხება დემოკრატიულ რესპუბლიკელებს, მათთვის საეჭვო და მიუღებელია განსხვავებული ინტერესების ასახვა განსხვავებულ ინსტიტუტებში.

შერეული ხელისუფლების ძველი თეორიის სირთულებები განსაკუთრებით თვალნათლივ წარმოჩნდა XVIII ს-ის ამერიკაში. მემკვიდრეობითი არისტოკრატის

არარსებობის შემთხვევაში ვინ უნდა ყოფილიყო ღირსეული „ცოტა“? შესაძლოა, ისინი ე.წ. „ბუნებრივ არისტოკრატის“ აყალიბებენ (ეს იდეა მისაღები იყო თვით დემოკრატი რესპუბლიკელის – ჯეფერსონისთვის), თუმცა ასეთ შემთხვევაში როგორ უნდა დავადგინოთ, თუ ვინ განეკუთვნება ამ „ბუნებრივ არისტოკრატის“? ამერიკული კონსტიტუციის შემქმნელებმა 1787 წელს დაადგინეს, რომ ეს პრობლემა პრაქტიკულად გადაუჭრელია. შესაბამისად, მათი აზრით, დემოკრატიულ რესპუბლიკაში, „ცოტას“ ინტერესები მათ განსაკუთრებული ზედა პალატის მოთხოვნის უფლებას არ აძლევს. ამიტომაც მათ შერეული ხელისუფლების ძველი იდეა ახალი იდეით ჩაანაცვლეს, რომელიც მონტესკიეს მეშვეობით ცნობილი გახდა. ეს **ახალი იდეა გულისხმობდა ხელისუფლების კონსტიტუციურ და ინსტიტუციურ დანაწილებას სამ ძირითად შტოდ: საკანონმდებლო, აღმასრულებელ და სასამართლო შტოებად.** რესპუბლიკური თეორიის აქსიომად იქცა დებულება, რომლის თანახმად ამ სამი ძალაუფლების კონცენტრაცია ერთ ცენტრში ტირანიას წარმოქმნიდა და რომ ამის გამო საჭირო იყო მათი განცალკევება და მათთვის ურთიერთკონტროლის მექანიზმების შემოღება (იხ. მონტესკიე, „კანონთა სული“, ნიგნი XI, თავი VI; „ფედერალისტური წერილები“, წერილი № 47). მართალია, დაპირისპირებულ ინტერესთა დაბალანსების იდეა არ გამქრალა (ის, მაგალითად, ცენტრალურ მომენტს ქმნიდა ჯეიმს მედისონის ნააზრევში), თუმცა **კონსტიტუციურ ამოცანად მიჩნეულ იქნა ხელისუფლების სამ ძირითად შტოს შორის მართებული ბალანსის დაცვა.**

ანტიკური დემოკრატიული ტრადიციის მსგავსად, რესპუბლიკურ ტრადიციასაც ჰქონდა თავისი გადაუჭრელი პრობლემები. მათგან რამდენიმე განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია:

1. თუკი ადრე საზოგადოებებში გამოიყოფოდა ერთის, უმცირესობის (არისტოკრატის) და უმრავლესობის (უბრალო ხალხის) ინტერესები, თანამედროვე საზოგადოებებზე უკვე ამას ვერ ვიტყვით. ინტერესთა ძველი რესპუბლიკური ცნება თანამედროვე კონტექსტისთვის რელევანტური არაა. როგორ უნდა გავიაზროთ „ინტერესები“ თანამედროვე რთულ საზოგადოებებში? როგორ შეიძლება ინტერესთა პოლიტიკური წარმოდგენა ან მათი „დაბალანსება“?

2. როგორ უნდა გაუმკლავდეს რესპუბლიკა იმ კონფლიქტებს, რომლებიც განსხვავებულ ინტერესთა შეჯახების შედეგად წარმოიქმნება?

3. თუკი რესპუბლიკური ხელისუფლება მოქალაქეთა სიქველზეა დამოკიდებული, ხოლო სიქველე მოქალაქეთა მხრიდან საერთო კეთილდღეობაზე ზრუნვას გულისხმობს, მაშინ როგორაა შესაძლებელი რესპუბლიკის არსებობა დიდ და მრავალფეროვან საზოგადოებებში? ორთოდოქსული რესპუბლიკური პასუხი მარტივი იყო: რესპუბლიკა მხოლოდ მცირე სახელმწიფოებში შეიძლება არსებობდეს (მონტესკიე, „კანონთა სული“, ნიგნი VIII, თავი XVI). მაგრამ, თუკი ასე იყო, მაშინ რესპუბლიკური ტრადიცია შეუფერებელი იყო იმ დიდი ამოცანისთვის, რომელიც დემოკრატმა რესპუბლიკელებმა დაისახეს მიზნად და რომელიც დიდი ეროვნული სახელმწიფოების დემოკრატიზაციას გულისხმობდა.

4. შესაძლებელი იყო თუ არა რესპუბლიკური თეორიის – და, ზოგადად, დემოკრატიული იდეების – მიყენება ეროვნული სახელმწიფოსთვის? დემოკრატიული რესპუბლიკანიზმის იდეის ფართომასშტაბიანი საზოგადოებებისთვის დაკავშირება არსებით გარდაქმნებს მოითხოვდა. XVIII ს-ში დემოკრატმა რესპუბლიკელებმა აღმოაჩინეს, რომ სახელმწიფოს მასშტაბის პრობლემაზე პასუხის გაცემა შესაძლებელი იყო იმ ინსტიტუტების მეშვეობით, რომლებიც ადრე დემოკრატიულ თუ რესპუბლიკურ

თეორიაში მცირე როლს ასრულებდნენ: იგულისხმება წარმომადგენლობითი ხელისუფლების ინსტიტუტები.

2. წარმომადგენლობითი ხელისუფლება. როგორც აღვნიშნეთ, ძველი ბერძნები უარყოფდნენ ფართომასშტაბიანი პოლიტიკური სისტემის სასურველობას. მათ არასოდეს შეუქმნიათ წარმომადგენლობითი ხელისუფლების მყარი სისტემა. ეს არც რომაელებს გაუკეთებიათ, მიუხედავად იმისა, რომ რესპუბლიკის ტერიტორია და მოქალაქეთა რაოდენობა განუხრელად იზრდებოდა. რაც არ უნდა შორს ყოფილიყო რომისგან მოქალაქე, მისთვის ერთადერთ დემოკრატიულ ინსტიტუტს ისევ და ისევ რომში არსებული თავყრილობები წარმოადგენდა. ასე რომ, ანტიკური საბერძნეთიდან XVII ს-მდე ისეთი საკანონმდებლო ორგანოს იდეა, რომელიც მთელი ხალხისგან კი არ შედგებოდა, არამედ ხალხის მიერ არჩეული წარმომადგენლებისგან იქნებოდა დაკომპლექტებული, არსებითად, დემოკრატიული თუ რესპუბლიკური ხელისუფლების თეორიისა და პრაქტიკის მიღმა იყო.

ამ მხრივ მნიშვნელოვანი ცვლილება მოხდა XVII ს-ში, ინგლისის სამოქალაქო ომის დროს. პურიტანები⁴ მონარქიის სანაცვლოდ რესპუბლიკური ალტერნატივის დამკვიდრებას ესწრაფოდნენ და ამ პროცესში მათ დემოკრატიული/რესპუბლიკური თეორიისა და პრაქტიკის მთელი რიგი მნიშვნელოვანი საკითხები გადასინჯეს. ე.წ. „გამთანაბრებლებმა“ (*Levellers*), რომლებიც საარჩევნო ხმის უფლების განვრცობისა და ფართო ელექტორატის წინაშე ანგარიშვალდებული ხელისუფლების ჩამოყალიბებისთვის იბრძოდნენ, ნიადაგი შეუმზადეს წარმომადგენლობითობის პრინციპის დამკვიდრებას, რომელსაც ისინი ლეგიტიმურად და სულაც, აუცილებლად მიიჩნევდნენ. თუმცა, დემოკრატიის თეორიასა და პრაქტიკაში წარმომადგენლობითობის პრინციპის დამკვიდრებას კიდევ ერთ საუკუნეზე მეტი დრო დასჭირდა. თვით ჯონ ლოკსაც (1632-1704 წწ.) კი ბევრი არაფერი ჰქონდა სათქმელი წარმომადგენლობითობის პრინციპის შესახებ. ხოლო ჟან-ჟაკ რუსო (1712-1778 წწ.) თავის „საზოგადოებრივ ხელშეკრულებაში“ (1762 წ.) იმასაც კი ამტკიცებდა, რომ წარმომადგენლობითობა დაუშვებელი იყო! (ნიგნი III, თავი XV).

სინამდვილეში, წარმომადგენლობითობის პრინციპი დემოკრატებს არ შეუქმნიათ. ის შუა საუკუნეებში ჩამოყალიბდა როგორც მონარქიული და არისტოკრატიული ხელისუფლების ინსტიტუტი. ის დასაბამს იღებს მონარქების (ან თავადების) მიერ მოწვეული ყრილობებიდან, რომელთა მიზანი იყო მნიშვნელოვანი სახელმწიფოებრივი საკითხების (შემოსავლები, ომები, სამეფო ტახტის მემკვიდრეობა და სხვ.) გადაჭრა. სხდომაზე მოწვეულნი განსხვავებულ წოდებებს წარმოადგენდნენ და როგორც წესი, ერთი წოდების წარმომადგენლები ცალკე იკრიბებოდნენ.

XVIII ს-ის მოაზროვნეებმა შეამჩნიეს ის, რაც უფრო ადრე „გამთანაბრებლებმა“ აღმოაჩინეს: **ხალხის მმართველობის დემოკრატიული იდეის წარმომადგენლობითობის არადემოკრატიულ პრინციპთან შეკავშირების შედეგად დემოკრატის სრულიად ახალი ფორმისა და განზომილების მიღება შეეძლო.** „კანონთა სულში“⁵ (1748 წ.) მონტესკიე ხოტბას ასხამდა ინგლისის სახელმწიფო წყობას და წერდა, რომ რადგან დიდ სახელმწიფოში ხალხისთვის შეუძლებელი იყო შეხვედრა და კანონების ასეთი ფორმით მიღება, მათ უნდა აირჩიონ წარმომადგენლები იმის გასაკეთებლად, რის გაკეთებასაც

⁴ პურიტანიზმი – რელიგიურ-რეფორმისტული მიმართულება XVI-XVII ს-ის ინგლისში, რომლის წარმომადგენლებიც ცდილობდნენ ანგლიკანური ეკლესიის განმენდას (ინგლისურად – purify, აქედან მომდინარეობს მიმართულების სახელი) კათოლიკური ეკლესიის ელემენტებისგან.

⁵ არსებულ ქართულ თარგმანში გვხვდება „კანონთა გონი“.

თვითონ ვერ ახერხებენ. მართალია, ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ „საზოგადოებრივ ხელშეკრულებაში“ რუსომ უარყო წარმომადგენლობითობის პრინციპი, თუმცა ეს უარყოფა წინააღმდეგობაში მოდიოდა თავად მის ადრეულ და გვიანდელ ნაშრომებთან, სადაც იგი წარმომადგენლობითობის პრინციპის კანონიერებას აღიარებდა. მონტესკიესა და რუსოს მომდევნო თაობებში წარმომადგენლობითობის პრინციპი დემოკრატიებისა და რესპუბლიკელების მიერ ერთხმად იქნა მიღებული, როგორც იმ პრობლემის გადაჭრა, რომელიც დემოკრატიული სახელმწიფოს მცირე მასშტაბებს უკავშირდებოდა. წარმომადგენლობითობის პრინციპმა დემოკრატიის თეორიას საშუალება მისცა, თავისი ფოკუსი გადაეტანა მცირე ზომის (და უკვე არარსებული!) ქალაქ-სახელმწიფოებიდან თანამედროვე ეპოქის ეროვნულ სახელმწიფოებზე. 1820 წელს ჯეიმს მილმა (1773-1836 წწ.) წარმომადგენლობითობის სისტემას „თანამედროვე ეპოქის დიადი აღმოჩენა“ უწოდა. ხოლო მისმა შვილმა ჯონ სტიუარტ მილმა (1806-1873 წწ.) თავის ნაშრომში „განაზრებები წარმომადგენლობითი ხელისუფლების შესახებ“ (1861 წ.) ასე შეაჯამა თანამედროვე ხედვა: „ერთადერთი ხელისუფლება, რომელსაც შეუძლია, სრულად დააკმაყოფილოს სოციალური სახელმწიფოს ყველა საჭიროება, არის ის, რომელშიც მთელი ხალხი მონაწილეობს. მაგრამ რადგან მცირე ქალაქზე უფრო დიდ საზოგადოებაში ყველას არ შეუძლია მონაწილეობის მიღება საჯარო საქმეებში (მათ მხოლოდ ძალიან მცირე ნაწილს თუ არ ჩავთვლით), ამიტომ სრულყოფილი ხელისუფლების იდეალური ტიპი წარმომადგენლობითი უნდა იყოს“ (თავი III).

წარმომადგენლობითობის პრინციპთან დემოკრატიული თეორიისა და პრაქტიკის დაკავშირებას მნიშვნელოვანი შედეგები მოჰყვა. ყველაზე მნიშვნელოვანი იყო ის, რომ სახალხო მმართველობა უკვე აღარ იყო შეზღუდული მცირე ზომის სახელმწიფოებით. შესაძლებელი იყო მისი უსასრულოდ განვრცობა და მასში ადამიანთა ფართო მასების ჩართვა. ამრიგად, დემოკრატიის იდეა, რომელიც ქალაქ-სახელმწიფოების გაქრობასთან ერთად შესაძლოა, წარსულის კუთვნილება გამხდარიყო, ეროვნული სახელმწიფოების თანამედროვე სამყაროსთვის რელევანტური გახდა. ეროვნული სახელმწიფოს უფრო ფართო მასშტაბების ფარგლებში შესაძლებელი იყო ინდივიდუალური უფლებების, თავისუფლების და ავტონომიის ცნებების განვითარება. გარდა ამისა, ის მნიშვნელოვანი პრობლემები, რომლებიც ვერასოდეს გადაიჭრებოდა ქალაქ-სახელმწიფოს ვიწრო საზღვრებს შიგნით, შესაძლოა, უფრო ეფექტურად გადაჭრილიყო ისეთი ხელისუფლების მიერ, რომელიც გაცილებით უფრო დიდ ტერიტორიაზე ადგენდა კანონებსა და რეგულაციებს.

თუმცა, **წარმომადგენლობითობის დემოკრატიასთან დაკავშირებამ ახალი პრობლემები წარმოშვა.** სახალხო კრება, რომელიც დემოკრატიის ანტიკურ კონცეფციაში ცენტრალურ როლს ასრულებდა, ჩანაცვლდა სრულიად ახალი და საკმაოდ რთული პოლიტიკური ინსტიტუტების ერთობლიობით, რომელთა გააზრებასაც ჩვენ მხოლოდ ახლა ვინწყებთ. წარმომადგენლობითი დემოკრატიის ამ ინსტიტუტებმა იმგვარად დააშორეს ხელისუფლება ხალხს, რომ ზოგიერთი კრიტიკოსის მსგავსად, შესაძლოა, ეჭვი შევიტანოთ იმაში, იმსახურებდა თუ არა ახალი სისტემა დემოკრატიის სახელს. გარდა ამისა, თუკი ძველი კონცეფციის თანახმად, ჯგუფთაშორისი დაპირისპირება და კონფლიქტი დამლუპველად მიიჩნეოდა, ახალ თეორიაში პოლიტიკური კონფლიქტი დემოკრატიული წესრიგის ნორმალურ, გარდაუვალ (თვით სასურველ) ელემენტადაც კი გამოცხადდა. შესაბამისად, რთული შესანარჩუნებელი, სულაც, შეუძლებელი აღმოჩნდა ანტიკური რწმენა, რომლის თანახმად მოქალაქეებს კერძო ინტერესებზე უფრო მეტად საერთო კეთილდღეობაზე უნდა ეზრუნათ, რადგან „საერთო კეთილდღეობა“ ინდივიდუალურ და ჯგუფურ ინტერესებად დანაწევრდა. ამრიგად, წარმოიქმნა

დაპირისპირება, ერთი მხრივ, წარმომადგენლობითი დემოკრატიის თეორიასა და პრაქტიკას და, მეორე მხრივ, დემოკრატიული/რესპუბლიკური ხელისუფლების ადრეულ თეორიებს შორის. აღნიშნული დაპირისპირება დღესაც არსებობს.

3. პოლიტიკური თანასწორობის ლოგიკა. თანამედროვე დემოკრატიული ხელისუფლებები არ შეუქმნიათ ფილოსოფოსებს ან ისტორიკოსებს, რომლებიც ანტიკური საბერძნეთის დემოკრატიულ იდეებს, რესპუბლიკურ ტრადიციას ან წარმომადგენლობითობის პრინციპს განიხილავდნენ. როგორც არ უნდა ყოფილიყო ამ იდეების გავლენა და როგორი რთული ურთიერთმიმართება არ უნდა ყოფილიყო იდეებსა და მოქმედებებს შორის, ჩვენთვის ცნობილია, რომ დემოკრატიული თეორიები თავისით არ ხორციელდება.

თუმცა, ნათელია, რომ **ამა თუ იმ საზოგადოებაში დემოკრატიული ხელისუფლების წარმოქმნა და მისი შენარჩუნება გარკვეულ რწმენებზეა დამოკიდებული.** თუკი მოცემული ჯგუფის წევრები მიიჩნევენ, რომ ყოველ მათგანს თანაბარი უფლება აქვს, მონაწილეობა მიიღოს ჯგუფური გადაწყვეტილების პროცესში, მაშინ დიდია იმის ალბათობა, რომ ეს ჯგუფი გადაწყვეტილებების მიღებისას ამა თუ იმ სახის დემოკრატიულ პროცესს გამოიყენებს. ჩვენ ვერ ვისაუბრებთ იმის შესახებ, თუ როგორ წარმოიქმნება ასეთი რწმენა ჯგუფის წევრებს შორის. თუმცა, ზოგიერთ ადგილზე დროის გარკვეულ მომენტში ჩნდება სამი ფაქტორი, რომლებიც ხელს უწყობენ დემოკრატიული პროცესის მიმართ რწმენის გაღვივებას: 1. გარკვეული ინდივიდები უნდა აყალიბებდნენ მკაფიოდ განსაზღვრულ ჯგუფს მოცემული საზოგადოების ფარგლებში; 2. აღნიშნული ჯგუფი შედარებით დამოუკიდებელი უნდა იყოს გადაწყვეტილებების მიღების დროს; 3. ჯგუფის წევრები უნდა მიიჩნევენ, რომ მათ თანაბრად შეუძლიათ მმართველობის პროცესში მონაწილეობის მიღება. ისინი, ასევე, უნდა მიიჩნევენ, რომ არც ერთ მათგანს, ცალკე მყოფს, ან მათ შორის არსებულ უმცირესობას არა აქვს უფლება, ერთპიროვნულად მართოს ჯგუფის დანარჩენი წევრები. ამისგან განსხვავებით, ისინი უნდა თვლიდნენ, რომ **ჯგუფის ყველა წევრი თანაბრად უფლებამოსილია ჯგუფის მმართველობის პროცესში მიიღოს მონაწილეობა.**

ამ იდეას რობერტ დალი **თანასწორობის ძლიერ პრინციპს** უწოდებს. თუკი ჯგუფის წევრები მიიჩნევენ, რომ თანასწორობის ძლიერი პრინციპი მართებულია, მაშინ ისინი, სავარაუდოდ, ამ პრინციპიდან გამომდინარე სხვა დებულებებსაც გაიზიარებენ. ეს დებულებები ეხება მმართველობის სახეს, რომელიც, ბუნებრივია, ამ პრინციპთან თავსებადი უნდა იყოს.

აღსანიშნავია, რომ ძლიერი პრინციპის მსგავსი რწმენა და დემოკრატიული პროცესის ჩანასახები ისტორიულად გვხვდება ისეთ ხალხებთან, რომლებიც საერთოდ არ იცნობდნენ ბერძნულ დემოკრატიას, რესპუბლიკურ ტრადიციას ან წარმომადგენლობითობის პრინციპს. დემოკრატიის ჩანასახოვანი ფორმები ძალიან ბევრ ტომობრივ ორგანიზაციაში დასავლურ იდეებთან ნაცნობობის გარეშე განვითარდა. სულაც, ძვ. წ. 500 წლისთვის, როდესაც საბერძნეთში დემოკრატიული გარდაქმნები ხდებოდა, ბერძნებისთვის უცხო იყო რაიმე მსგავსი პრეცედენტი, რომელსაც ისინი ნიმუშად დაისახავდნენ. იმავე პერიოდში, რომში, ბერძნული გავლენისგან დამოუკიდებლად, იწყებოდა გადასვლა მეფობიდან არისტოკრატიულ რესპუბლიკაზე. მოგვიანებით, რომის რესპუბლიკაში დემოკრატიზაციის პროცესის განვითარება, დიდწილად, განპირობებული იყო იმ გარემოებით, რომ დაბალი ფენის (პლებეების) წევრებმა და მათმა ხელმძღვანელებმა განაცხადეს, რომ მათაც ჰქონდათ მმართველობაში მონაწილეობის მიღების უფლება და ამის მოსაპოვებლად შესაბამისი ნაბიჯებიც გადადგეს. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, მათ განაცხადეს, რომ

თანასწორობის ძლიერი პრინციპი მიესადაგებოდა როგორც მაღალ ფენას (პატრიციებს), ასევე, პლებეებსაც. ვიკინგთა სასამართლო-საკანონმდებლო თავყრილობა („თინგი“), რომელსაც თავისუფალი ადამიანები ესწრებოდნენ, გარეშე გავლენებისგან დამოუკიდებლად ჩამოყალიბდა. მათთვის უცნობი იყო ანტიკური დემოკრატია ან რაიმე სახის პოლიტიკური ფილოსოფია. თუმცა ამ ადამიანებს სწამდათ, რომ მათ თანაბრად შეეძლოთ მმართველობაში მონაწილეობის მიღება. მოგვიანებით ამ რწმენის გავრცელებას ხელი შეუწყო ქრისტიანულმა რელიგიამ. 1646 წელს „გამათანაბრებელი“ რიჩარდ ოვერტონი წერდა: „დაბადებით ყველა ადამიანი თანასწორია. [...] ღმერთმა ბუნების მეშვეობით მოგვავლინა ამ სამყაროში და შინაგანი თავისუფლება და ღირსება გვიბოძა...“ სწორედ ეს და სხვა მსგავსი იდეები შეიტანეს პურიტანებმა ახალ სამყაროში, როდესაც ინგლისი დატოვეს და ამერიკის კონტინენტს მიაშურეს.

ეს და სხვა ისტორიული გამოცდილებები თანასწორობის ძლიერი პრინციპის შესახებ შემდეგ რამეს ამჟღავნებს: არ არის აუცილებელი, რომ ძლიერი პრინციპი ფართოდ გამოიყენებოდეს და მასში ბევრი ადამიანი მოიაზრებოდეს. უფრო მეტიც, უფრო ხშირად ძლიერი პრინციპი სხვების გამოსარიცხად გამოიყენებოდა. როგორც ვნახეთ, ათენის მამაკაცი მოქალაქეები არ თვლიდნენ, რომ ძლიერი პრინციპი ათენის მაცხოვრებელთა უმრავლესობას (ქალები, მეტიკები, მონები) მიეყენებოდა. ასევე, ვენეციის რეპუბლიკაში არისტოკრატები ძლიერ პრინციპს მხოლოდ საკუთარ ფენასთან მიმართებით იყენებდნენ, რაც ვენეციის მოსახლეობის ძალზე მცირე ნაწილს შეადგენდა.

ამრიგად, როდესაც ადამიანთა ჯგუფი ან გაერთიანება მიიჩნევს, რომ ძლიერი პრინციპი მათ ჯგუფს/გაერთიანებას მიეყენება, მაშინ ისინი, დიდი ალბათობით, მეტ-ნაკლებად დემოკრატიულ პროცესებს დანერგავენ **ერთმანეთთან მიმართებაში**. ასეთ შემთხვევაში წარმოქმნილი დემოკრატია დემოკრატიული იქნება ამ ჯგუფთან მიმართებაში, თუმცა ის, შესაძლოა, არ იყოს დემოკრატიული დანარჩენი პირების მიმართ, რომლებსაც ამ ჯგუფის მიერ მიღებული გადაწყვეტილებები შეეხება (განვიხილოთ ისევ ათენის მაგალითი: ათენის დემოკრატია დემოკრატიული იყო ათენის მოქალაქეებისთვის, თუმცა ის არ იყო დემოკრატიული იმ ადამიანებისთვის, რომლებიც მოქალაქეებად არ ითვლებოდნენ).

აქ კი კვლავ ვაწყდებით იმ პრობლემას, რომელიც დამაჯერებლად არ ყოფილა გადაჭრილი დემოკრატიის არც ერთ ზემოთ აღნიშნულ წყაროში. იმ შემთხვევაშიც კი, თუკი „ხალხში“ უნდა შედიოდეს ყველა ის ადამიანი, რომელიც აკმაყოფილებს გარკვეულ პირობებს, რათა კოლექტიური გადაწყვეტილებების მიღების პროცესში იყოს ჩართული, ხოლო „ხალხმა“ კოლექტიური გადაწყვეტილებები დემოკრატიული პროცესის მეშვეობით უნდა მიიღოს, თავს მაინც იჩენს შემდეგი შეკითხვა: ვინ აკმაყოფილებს ამ პირობებს და ვინ უნდა შედიოდეს „ხალხში“? დემოკრატიის გამართლების თანამედროვე მცდელობები ამ შეკითხვაზე დამაკმაყოფილებელ პასუხს ვერ გვაძლევენ. სწორედ ამიტომ, აღნიშნულ შეკითხვას რობერტ დალი დემოკრატიული თეორიის ერთ-ერთ უპირველეს ამოცანად მიიჩნევს.

2. დემოკრატია დღეს.⁶

სიტყვა „დემოკრატია“ ხალხის მმართველობას ნიშნავს. თანამედროვე პოლიტიკაში დემოკრატია საყოველთაოდ აღიარებული ცნებაა. მიუხედავად ამისა, დემოკრატიის იდეალი, ისევე როგორც ამ იდეალის საფუძველმდებარე თეორიული შეხედულებები და მისი განხორციელების პრაქტიკული საშუალებები მკვლევრებს შორის ინტენსიური დებატების საგანია. ამერიკელი პოლიტიკური ფილოსოფოსის **ემი გუტმენის** (დაიბ. 1949 წ.) აზრით, დემოკრატია ზოგჯერ: ა). **ვინროდაა** გააზრებული და ის უბრალოდ უმრავლესობის მმართველობას უიგივდება, ზოგჯერ კი მას ბ). **ფართოდ** მოიაზრებენ და მასში გულისხმობენ ყოველივე იმას, რაც ადამიანისთვის კარგია. თუმცა, დემოკრატიის, როგორც სოციალური იდეალის გასაგებად არც ერთი ეს პოზიცია არ გამოდგება. უმრავლესობის მიერ გადანყვეტილების მიღება (დემოკრატიის ვინროდ გააზრება), შესაძლოა, დემოკრატიული მმართველობის ერთ-ერთი საშუალება იყოს, მაგრამ ის ვერ იქნება **ერთადერთი** დემოკრატიული სტანდარტი. დემოკრატიის იდეალში, როგორც ხალხის მიერ მმართველობაში, ასევე, სხვა სტანდარტებიც მოიაზრება: ის, თუ **ვინ მართავს; რა პროცედურების** მეშვეობით მართავს; **რა საკითხების** შესახებ მიიღება გადანყვეტილებები და **რა საზღვრების** ფარგლებში; **რა სახის დისკუსიები** უძღვის წინ გადანყვეტილებების მიღებას და ა.შ.



ემი გუტმენი (დაიბ. 1949 წ.) 2004 წლიდან 2022 წლამდე პენსილვანიის უნივერსიტეტის პრეზიდენტი იყო. უნივერსიტეტის ისტორიაში იგი ამ თანამდებობაზე ყველაზე დიდი ხნის განმავლობაში იმყოფებოდა. 2022 წელს იგი დაინიშნა აშშ-ს ელჩად გერმანიაში.

დემოკრატიის ფართო გაგება, რომლის თანახმად, დემოკრატია უიგივდება ყოველივე იმას, რაც ადამიანისთვის კარგია, არ ითვალისწინებს მთელ რიგ მნიშვნელოვან პრობლემებს: მაგალითად, უნდა მიეცეს თუ არა ნება ადამიანებს, მიიღონ

⁶ შდრ. A. Gutmann, “Democracy”, in: R. S. Appleby, “Democracy”, in: R. E. Goodin, P. Pettit, T. Pogge (eds.), *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, 2nd edition, vol. 2, Blackwell Publishing, 2007, გვ. 521-531; Robert B. Talisse, “Democracy”, in: *The Routledge Companion to Social and Political Philosophy*, edited by Gerald Gaus and Fred D’Agostino, New York and London: Routledge, 2013, გვ. 608-617.

გადანყვეტილება რთული საკითხების შესახებ მაშინაც კი, თუკი ისინი არ ფლობენ შესაბამის კვალიფიციურ (ექსპერტულ) ცოდნას (მაგალითად, უნდა აშენდეს თუ არა ჰიდროელექტროსადგური, რომელიც დიდ ტერიტორიას დატბორავს და პოტენციურად საფრთხეს შეუქმნის ხეობის მაცხოვრებლებს, მაგრამ, რომელიც, მისი აშენების მომხრეთა მიხედვით, ქვეყნის ენერგოდამოუკიდებლობის გარანტია იქნება); ან შესაძლებელია თუ არა მცირე ჯგუფის თავისუფლების შეზღუდვა იმისთვის, რათა უმრავლესობამ შეძლოს გარკვეული პოლიტიკის განხორციელება. ბ). რაც არ უნდა მომცველი იყოს დემოკრატიული იდეალი, ასეთი პოლიტიკური გადაწყვეტილებების შემთხვევაში ის ვერ შეძლებს ყველა ადამიანის ერთნაირად დაკმაყოფილებას.

რისი მიღწევა სურს დემოკრატია? ამ შეკითხვაზე არსებობს განსხვავებული პასუხები, რომლებიც დამოკიდებულია იმაზე, თუ რა ტიპის დემოკრატია შესახებ ვსაუბრობთ.⁷ მიუხედავად ამისა, შესაძლებელია გამოვყოთ დემოკრატიული მმართველობისთვის დამახასიათებელი რამდენიმე ზოგადი თვისება.

1. ყველა ტიპის დემოკრატია აერთიანებს საფუძველმდებარე დაშვებას, რომლის თანახმად, საზოგადოებაში ერთად მცხოვრები ადამიანები საჭიროებენ პროცესს, რომლის მეშვეობითაც ისინი შეძლებენ დამავალდებულებელი გადაწყვეტილებების მიღებას, რომლებშიც საზოგადოების ყველა წევრის ინტერესი იქნება გათვალისწინებული. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ა). დემოკრატია გულისხმობს ისეთ პოლიტიკურ წყობას, რომლის დროსაც ადამიანები ჩართულები იქნებიან გადაწყვეტილებების მიღების პროცესში; ბ). მიღებული გადაწყვეტილებები ერთი კონკრეტული ჯგუფის ინტერესს კი არ უნდა გამოხატავდნენ, არამედ მთელი საზოგადოების საკეთილდღეოდ უნდა იქნენ მიღებული და გ). მიღებული გადაწყვეტილებების მიღება ყველასთვის სავალდებულო უნდა იყოს.

2. ადამიანებმა ყველაზე კარგად იციან საკუთარი ინტერესების შესახებ და რომ ამ ინტერესების დასაცავად საჭიროა, რომ ინდივიდები მოქალაქეობის თანაბარ უფლებებს ფლობდნენ.

3. დემოკრატების თანახმად, ძალაუფლების ბოროტად გამოყენების მინიმიზების საუკეთესო საშუალება მისი თანაბრად განაწილებაა.

4. კიდევ ერთი საფუძველმდებარე დემოკრატიული დებულების თანახმად, სახალხო მმართველობა გამოხატავს და განამტკიცებს ინდივიდების ავტონომიას, ანუ ინდივიდების უნარსა და სურვილს, რაციონალური (გონივრული) განსჯის საფუძველზე წარმართონ საკუთარი ცხოვრება (გაიხსენეთ თავისუფლების პოზიტიური გაგება ლიბერალიზმში).

5. დემოკრატია ბევრი თეორეტიკოსი, ასევე, ამტკიცებს, რომ დემოკრატია საკვანძო როლს ასრულებს ადამიანის განვითარებისთვის, რადგან ის ადამიანებს საკუთარ პოლიტიკურ ცხოვრებაზე პასუხისმგებლობის აღებისკენ უბიძგებს.

6. სხვები მიიჩნევენ, რომ დემოკრატია წარმოადგენს სოციალური ხელშეკრულების სამართლიან პირობებს იმ ადამიანებს შორის, რომლებიც ერთ ტერიტორიაზე ცხოვრობენ, მაგრამ რომლებსაც არა აქვთ ერთი და იგივე შეხედულება საყოველთაო სიკეთის შესახებ. ამ გავრცელებული ხელშეკრულებითი წარმოდგენის თანახმად დემოკრატია – ეს არის სამართლიანი მორალური კომპრომისი, თუმცა, ამ კომპრომისის კონკრეტული ასპექტები სხვადასხვა დემოკრატიულ თეორიაში სხვადასხვანაირია.

7. დემოკრატია თეორეტიკოსები თვლიან, რომ იმ შემთხვევაშიც კი, თუკი დემოკრატია ვერ ახორციელებს თავის მისწრაფებებს, მისი იდეალი უფრო მეტ

⁷ ეს იმას ნიშნავს, რომ არსებობს დემოკრატია განსხვავებული მოდელები, რომლებიც ქვემოთაა განხილული.

შესაძლებლობებს გვთავაზობს, ვიდრე ნებისმიერი არადემოკრატიული ხელისუფლების იდეალი. დემოკრატიის ყველაზე უფრო ძლიერი (და ალბათ, ყველაზე უფრო შთამაგონებელი) გამართლება ცნობილ ინგლისელ პოლიტიკოსს **უინსტონ ჩერჩილს (1874-1965 წწ.)** ეკუთვნის, რომელმაც თქვა, რომ დემოკრატია მმართველობის ყველაზე უარესი ფორმაა, თუმცა ხელისუფლების ნებისმიერი სხვა ფორმა მასზე კიდევ უფრო უარესია.

გუტმენი განიხილავს ექვს მიდგომას დემოკრატიის მიმართ (მინიმალისტური, პოპულისტური, ლიბერალური, ჩართულობითი, სოციალ-დემოკრატიული, დელიბერაციული), რომლებიც განსხვავებულ პასუხებს გვაძლევენ იმის შესახებ, თუ რას წარმოადგენს დემოკრატია. აღსანიშნავია, რომ გუტმენის მიერ შემოთავაზებული დაყოფა „საბოლოო“ დაყოფად არ უნდა მივიღოთ. ამერიკელი პოლიტიკური ფილოსოფოსი რობერტ თალისი (იხ. თემა 2), მაგალითად, სხვაგვარ დაყოფას გვთავაზობს (აგრეგაციული, მინიმალისტური, ჩართულობითი, დელიბერაციული დემოკრატიები). განსხვავებული თეორიული შეხედულებების გამო, შესაძლებელია, რომ სხვადასხვა მოაზროვნეებს დემოკრატიის შესახებ არსებული მიდგომების განსხვავებული კლასიფიკაციები ჰქონდეთ. ეს იმ გარემოებაზე მიუთითებს, რომ მოცემული საკითხი მკვლევრებისთვის აქტუალურია და რომ სამეცნიერო საზოგადოებაში მუდამ მიმდინარეობს დისკუსია ამა თუ იმ საკითხის შესახებ 😊

1. დემოკრატიის შუმპეტერიული (მინიმალისტური) პერსპექტივა. ავსტრიელი ეკონომისტი და სოციოლოგი **იოზეფ შუმპეტერი (1883-1950 წწ.)** მიიჩნევდა, რომ დემოკრატია არის „ინსტიტუციონალური მონყობის ის წესი, რომლის მეშვეობითაც მიიღება პოლიტიკური გადაწყვეტილებები და რომლის ფარგლებშიც ინდივიდები, ამომრჩეველთა ხმების მოსაპოვებლად გამართული კონკურენციის შედეგად, ამ გადაწყვეტილებების მიღებისთვის საჭირო ძალაუფლებას მოიპოვებენ“.⁸ ეს განსაზღვრება აღიარებს დემოკრატიაში პოლიტიკური კონკურენციის ცენტრალურ როლს, თუმცა, ამავე დროს, ის უარყოფს, რომ ამომრჩეველთა ხმების მოსაპოვებლად გამართულ დემოკრატიულ კონკურენციას რაიმე სერიოზული მნიშვნელობა აქვს.



იოზეფ შუმპეტერის სახელს უკავშირდება დემოკრატიის მინიმალისტური მოდელის ჩამოყალიბება. შუმპეტერი, ასევე, ცნობილი ეკონომისტი იყო.

შუმპეტერის მიდგომას **პროცედურული მინიმალიზმი** შეიძლება ვუწოდოთ და ის **დემოკრატიის, როგორც იდეალის, უგულვებელყოფას** გულისხმობს. მინიმალისტური მიდგომის კიდევ ერთი წარმომადგენელი იყო პოლიტიკური მეცნიერი **უილიამ რიკერი (19201-1993 წწ.)**. რიკერის თანახმად, არჩევნების ერთადერთი მიზანი „საჯარო

⁸ შდრ. Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy*, New York: Harper Books, 1962, გვ. 269.

თანამდებობის პირთა“ შეზღუდვაა. არჩევნები ხალხს საშუალებას აძლევს, გათავისუფლდეს იმ მმართველებისგან, რომლებმაც ხალხის სიმპათია დაკარგეს. რიკერის მიხედვით, დემოკრატია სახალხო მმართველობა კი არაა, არამედ პერიოდული, ზოგჯერ შემთხვევითი და ახირებული „სახალხო ვეტო“.⁹

თუმცა, **გუტმენის აზრით, დემოკრატია უფრო მეტია, ვიდრე უბრალო პოლიტიკური პროცედურა.** დემოკრატიის ღირებულება შეზღუდულია, თუმცა მისი საზღვრები მხოლოდ იმ შემთხვევაში გაიგება, მიიჩნევა გუტმენი, თუკი შუმპეტერისეულ ვიწრო მიდგომას გადავლახავთ. რობერტ თალისი მიიჩნევს, რომ მინიმალისტური მიდგომის მომხრეებისთვის დემოკრატიის თეორია, ძირითადად, დესკრიფციულია და არა ნორმატიული (დესკრიფციულ და ნორმატიულ ახსნებს შორის განსხვავებისთვის იხ. თემა 2). თალისის აზრით, მინიმალისტური მიდგომის მთავარი მიზანია იმის დადგენა, თუ რომელი ინსტიტუტები და სოციალური წესები უწყობს ხელს ყველაზე მეტად სოციალურ სტაბილურობას. მინიმალისტური მიდგომა უგულბებლყოფს ნორმატიულ განზომილებას. თუმცა, არსებობს მთელი რიგი შეკითხვები, რომლებსაც ნორმატიულ განზომილებაში გადავყავართ (მაგალითად: უნდა დავემორჩილოთ თუ არა რასისტულ კანონებს? უნდა გავრისკოთ თუ არა ჩვენი სიცოცხლე უსამართლო ომში, თუკი სამხედრო სამსახურში გაგვინვიეს? რატომ უნდა დავემორჩილოთ კანონებს? და სხვ.). მინიმალიზმის დესკრიფციული ენა ადგილს არ ტოვებს ისეთი პრობლემებისთვის (მაგალითად, სამართლიანობა, თანასწორობა, თავისუფლება), რომელთა განხილვა ნორმატიულ განზომილებას მოითხოვს. შესაბამისად, როგორც გუტმენი, ასევე, თალისი, სკეპტიკურად არიან განწყობილი მინიმალისტური მიდგომის მიმართ.

2. პოპულისტური დემოკრატია. ბევრი თანამედროვე პოლიტიკური თეორეტიკოსი, რომელიც დემოკრატიას, პირველ რიგში, პოლიტიკურ პროცედურად მიიჩნევს, მაინც უარყოფს შუმპეტერის მიდგომას და მხარს უჭერს შეხედულებას, რომლის თანახმად, დემოკრატიული პროცედურები რაღაც განსაკუთრებულად ღირებულს შეიცავენ. ესაა სახალხო მმართველობის უპირატესობა არასახალხო მმართველობასთან შედარებით. პოპულისტურ დემოკრატიას საფუძვლად უდევს იდეა, რომლის თანახმად ადამიანებმა, როგორც თავისუფალმა და თანასწორმა არსებებმა, საკუთარი თავი უნდა მართონ და რომ ისინი არ უნდა ექვემდებარებოდნენ რაიმე გარეშე ძალას ან მცირე ჯგუფს, რომელმაც თვითონ დაადგინა საკუთარი თავი მმართველად.

თუმცა, სახალხო მმართველობის ღირებულების აღიარება არ ნიშნავს იმას, რომ ხალხს, ასე ვთქვათ, ყველაფრის გაკეთება შეუძლია. **დემოკრატიის სახელით თავად სახალხო მმართველობაზე რამდენიმე მნიშვნელოვანი შეზღუდვა უნდა დანესდეს.** კერძოდ, დაუშვებელია, რომ სახალხო მმართველობა თავისი გადაწყვეტილებებით ნეგატიურად შეეხოს შემდეგ პრინციპებს:

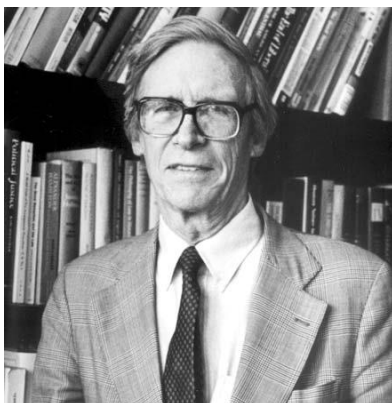
- სიტყვის, პრესისა და გაერთიანებების თავისუფლება, რაც პოლიტიკური თავისუფლებისთვისაა აუცილებელი;
- კანონის უზენაესობა, რომელიც საჯარო მოხელეთა თვითნებობას უპირისპირდება (იგულისხმება, რომ ხალხს არ შეუძლია ისეთი გადაწყვეტილების მიღება, რომელიც კანონის უზენაესობას შეზღუდავს);
- ფორმალური თანასწორობა ხმის მიცემის პროცედურაში, რომელიც საზოგადოების ყველა ზრდასრულ წევრს მოიცავს;

⁹ შდრ. Robert B. Talisse, “Democracy”, in: *The Routledge Companion to Social and Political Philosophy*. Edited by G. Gaus and F. D’Agostino. New York: Routledge, 2013, გვ. 610.

- საზოგადოების ყველა წევრისთვის (მენტალურად დეფექტური და დროებით მაცხოვრებელი პირების გარდა) პოლიტიკური უფლებების მინიჭება.

ყურადღება უნდა მივაქციოთ იმ გარემოებას, რომ ეს პრინციპები „ხელშეუხებელია“ არა მხოლოდ პოპულისტური დემოკრატიის ფარგლებში, არამედ დემოკრატიის სხვა ფორმების შემთხვევაშიც, რომლებიც ქვემოთაა განალიზებული (ლიბერალური დემოკრატია, სოციალ-დემოკრატია და ა.შ.). თუკი სახელმწიფოში ეს პრინციპები სისტემატურად ირღვევა, მაშინ შეიძლება ითქვას, რომ ამ სახელმწიფოში დემოკრატია არც კი არსებობს.

3. ლიბერალური დემოკრატია. პოპულისტური დემოკრატიისგან განსხვავებით, ლიბერალური დემოკრატია უარყოფს, რომ სახალხო მმართველობას გადამწყვეტი ღირებულება აქვს. სახალხო მმართველობის იდეას ლიბერალური დემოკრატები უპირისპირებენ ძირითადი თავისუფლებების ერთობლიობას, რომლებსაც უპირატესობა ენიჭებათ სახალხო მმართველობასთან მიმართებაში. როგორც წესი, ეს ძირითადი თავისუფლებები მოიცავს იმ თავისუფლებებს, რომლებსაც ამერიკელი ფილოსოფოსი **ჯონ როულსი (1921-2002 წწ.)** თავის ნაშრომში „სამართლიანობის თეორია“ (1971 წ.) თავისუფალი და თანასწორი ადამიანების იდეალს მიაკუთვნებს. ესენია: აზრის, სიტყვის, პრესის, გაერთიანებისა და რელიგიის თავისუფლება, საკუთრების ქონის უფლება, ხმის მიცემისა და საჯარო თანამდებობების დაკავების უფლება, კანონის უზენაესობის საფუძველზე მინიჭებული თავისუფლება, რომელიც გამორიცხავს პიროვნების თვითნებურ დაპატიმრებას (როულსის შესახებ უფრო ვრცლად იხ. თემა 9). ამრიგად, **ლიბერალური დემოკრატიისთვის დამახასიათებელია აღნიშნული ძირითადი თავისუფლებებისთვის უპირატესობის მინიჭება გადამწყვეტილებების მიღების დემოკრატიულ პროცესთან შედარებით და ამის მეშვეობით პოპულისტური დემოკრატიის შეზღუდვა.** ლიბერალური დემოკრატია უფრო მეტ ყურადღებას ამახვილებს სასამართლო კონტროლზე, ძალაუფლების განაწილებაზე, შეზღუდვებსა და ბალანსზე და სახალხო ნების შეზღუდვის სხვა საშუალებებზე. ასეთი პრაქტიკები ფართოდაა გავრცელებული დასავლური ტიპის დემოკრატიებში.



ჯონ როულსი XX საუკუნის ყველაზე გამოჩენილ პოლიტიკურ ფილოსოფოსად ითვლება.

პოპულისტური დემოკრატია და ლიბერალური დემოკრატია მხოლოდ მაშინ უპირისპირდებიან ერთმანეთს, როდესაც წარმოიშვება კონფლიქტი სახალხო მმართველობასა და იმ ძირითად თავისუფლებებს შორის, რომლებიც დემოკრატიის აუცილებელ წინაპირობას არ წარმოადგენენ. მაგალითად, თუკი ხელისუფლება მიიღებს ინტერნეტში გარკვეულ ვებ-გვერდებზე წვდომის შეზღუდვის გადამწყვეტილებას და ამ

გადანყვეტილების გასამართლებლად სახალხო ნებას დაეყრდნობა, მაშინ, დიდი ალბათობით, ლიბერალური დემოკრატები ამგვარ გადანყვეტილებას გააპროტესტებენ.

როდესაც არსებობს საგრძნობი უთანხმოება, ერთი მხრივ, პირად თავისუფლებასა და, მეორე მხრივ, სხვა საზოგადოებრივ სიკეთეებს შორის, პოპულისტური დემოკრატიის მომხრეები მიიჩნევენ, რომ საზოგადოებისთვის სავალდებულო გადანყვეტილება უმრავლესობამ უნდა მიიღოს და არა უმცირესობამ. ლიბერალურ დემოკრატებს უკვირთ, თუ რატომ ანიჭებენ პოპულისტი დემოკრატები ასეთ დიდ მნიშვნელობას სახალხო მმართველობას მაშინ, როდესაც სინამდვილეში თითოეულ ჩვენგანს ძალიან მცირე შანსი აქვს, რომ გადანყვეტილების მიღების პროცესზე რეალური ზეგავლენა მოახდინოს. რას უფრო აირჩევენ გონიერი ადამიანები: პირადი თავისუფლების უფრო ფართო სფეროს თუ ერთ უბრალო ხმას მრავალ ხმას შორის გადანყვეტილებების მიღების დროს? უმეტეს შემთხვევაში, ადამიანთა მხოლოდ მცირე ნაწილია დაკავებული პოლიტიკური საქმიანობით, ბევრი ადამიანი საერთოდ არჩევენებზეც კი არ დადის. სინამდვილეში, ადამიანთა უმრავლესობისთვის დემოკრატიული გადანყვეტილება წარმოადგენს პირადი თავისუფლების გარკვეულ შეზღუდვას, რომელსაც პირადი სარგებლის მიღება არ მოჰყვება. ეს კი ზრდის არასასიამოვნო წნეხს ინდივიდზე, რომელსაც საკუთარი პირადი თავისუფლების დასაცავად პოლიტიკაში ჩართვა უხდება.

4. მონაწილეობითი (ჩართულობითი) დემოკრატია. ლიბერალური დემოკრატიისგან განსხვავებით, რომელიც პიროვნული თავისუფლების დაცვაზეა ორიენტირებული, მონაწილეობითი დემოკრატია ყურადღებას ამახვილებს პოლიტიკაში ჩართულობაზე. **მონაწილეობითი დემოკრატიის მომხრეები ამტკიცებენ, რომ პოლიტიკურ ჩართულობას დღეს ნაკლები მნიშვნელობა ენიჭება, რადგან თანამედროვე დემოკრატიები პოლიტიკური ჩართულობის საკმაოდ შეზღუდულ შესაძლებლობებს სთავაზობენ თავიანთ მოქალაქეებს** (განსაკუთრებით, ძველ ბერძნულ დემოკრატიასთან შედარებით). დემოკრატიულ საზოგადოებებს საკუთარი მოქალაქეებისთვის უფრო მეტი შესაძლებლობები რომ შეეთავაზებინათ თავიანთი პოლიტიკური შეხედულებების გასაფლერებლად, მაშინ მოქალაქეები გამოიყენებდნენ ამ შესაძლებლობებს და ერთობლივად მიიღებდნენ იმ გადანყვეტილებებს, რომელთა მიღებასაც ახლა ისინი საკუთარ წარმომადგენლებს ანდობენ.

მონაწილეობითი დემოკრატიის მხარდამჭერები ხშირად მიუთითებენ ანტიკური ათენის მოქალაქეების უფრო ვრცელ და მრავალფეროვან პოლიტიკურ ცხოვრებაზე, ასევე, ძველ საბერძნეთში ჩაკეტილი პირადი ცხოვრების მიმართ არსებულ უარყოფით დამოკიდებულებაზე. ისინი მიიჩნევენ, რომ **საჭიროა თანამედროვე დემოკრატიული ცხოვრების ისეთი გარდაქმნა, რომ მან მოქალაქეებს პოლიტიკაში უშუალო მონაწილეობის შესაძლებლობები შეუქმნას** (გაშუალებული ჩართულობის ნაცვლად, რომელიც პერიოდული არჩევნების გზით წარმომადგენელთა არჩევას გულისხმობს). თუმცა, მონაწილეობითი დემოკრატიის მომხრეებს მხოლოდ ძველი ბერძნული დემოკრატიის ნოსტალგია როდი ამოძრავებთ. სხვა თანამედროვე დემოკრატების მსგავსად, ისინიც აკრიტიკებენ კლასიკურ ბერძნულ დემოკრატიას მონობის გამართლებისა და ქალებისა და მშრომელი მოსახლეობის დიდი ნაწილის პოლიტიკიდან გარიყვის გამო. მონაწილეობითი დემოკრატია უკეთ გაიგება როგორც მცდელობა, პასუხი გაეცეს თანამედროვე ვითარებას, როდესაც საყოველთაო აღიარებულია, რომ ბევრი წარმომადგენლობითი დემოკრატია დღეს სერიოზული პრობლემების წინაშე დგას. ეს პრობლემებია: ამომრჩევლების არაადეკვატური ინფორმირებულობა და მათი არასაკმარისი პოლიტიკური განათლება; დაბალი აქტიურობის მაჩვენებლები არჩევნებზე; საჯარო მოხელეთა კორუფცია და დემოკრატიული ანგარიშვალდებულების დარღვევა

მათი მხრიდან და ა.შ. ყველა ეს პრობლემა შესაძლოა აიხსნას ფართომასშტაბიანი წარმომადგენლობითი დემოკრატიების არამონანილეობითი ხასიათით.

იმდენად, რამდენადაც ჩვეულებრივი მოქალაქეები შეზღუდულები არიან თავიანთ პოლიტიკურ ინტერესებსა და პოლიტიკური საკითხების გააზრებაში, ლიბერალური დემოკრატიების მიერ ისეთი ინსტიტუციური მექანიზმების ძიება, რომლებიც ხელს შეუშლიან საჯარო მოხელეების მიერ ძალაუფლების ბოროტად გამოყენებას, ასევე, შეზღუდულია. **მონანილეობითი დემოკრატიის მომხრეები იმედოვნებენ, რომ პოლიტიკური გადაწყვეტილებების მიღების პროცესში მოქალაქეთა უშუალო ჩართვა გაზრდის მათ ინტერესს პოლიტიკის მიმართ და აამაღლებს მათ სამოქალაქო თვითშეგნებას.** მონანილეობითი დემოკრატიის თეორეტიკოსები მიიჩნევენ, რომ არჩევანის არსებობის შემთხვევაში, მოქალაქეები პოლიტიკურ ცხოვრებაში მონანილეობას არჩევენ და არ შემოიფარგლებიან მხოლოდ საკუთარი პირადი ინტერესებით. „საზოგადოებრივ ხელშეკრულებაში“ ფრანგი ფილოსოფოსი **ჟან-ჟაკ რუსო (1712-1778)** გამოხატავდა თავის მოლოდინს, რომ დემოკრატიული საზოგადოების მოქალაქეები სახალხო თავყრილობებს მიანყდებოდნენ (წიგნი III, თავი XV). რუსოსგან განსხვავებით, ჩართულობითი დემოკრატიის თანამედროვე თეორეტიკოსები ნაკლებად ოპტიმისტურები არიან. მაგალითად, ამერიკელი პოლიტიკის თეორეტიკოსი **ბენჯამინ ბარბერი (1939-2017 წწ.)** კმაყოფილდებოდა იმის მოთხოვნით, რომ ტელევიზია უფრო მეტად შეიძლება ყოფილიყო გამოყენებული მოქალაქეთა ინფორმირებულობის გაზრდისთვის ამა თუ იმ საკითხთან დაკავშირებით.

სკეპტიკურ შეხედულებას, რომლის თანახმად მოქალაქეებისგან ასეთი საქციელი ნაკლებად მოსალოდნელია, მონანილეობითი დემოკრატიის მომხრეები შემდეგნაირად პასუხობენ: 1. პოლიტიკური ჩართულობა სრულფასოვანი ადამიანური ცხოვრების ცენტრალური ნაწილია. სათანადო სოციალური პირობების არსებობის შემთხვევაში ეს ყველასთვის ნათელი გახდება; 2. მოქალაქეთა ფართო ჩართულობა დემოკრატიულ პროცესებში აუცილებელია იმისთვის, რათა აღიკვეთოს საჯარო მოხელეების მიერ ძალაუფლების ბოროტად გამოყენება. ამ შეხედულების თანახმად, მონანილეობა/ჩართულობა აუცილებელი საშუალებაა გამართული საზოგადოების ჩამოსაყალიბებლად და ის სრულფასოვანი ცხოვრების არსებით ნაწილს ქმნის.

5. სოციალ-დემოკრატია განავრცობს ლიბერალურ დემოკრატიას იმ სფეროებზე, რომლებსაც ტრადიციული ლიბერალები კერძო სფეროდ მიიჩნევენ და არ უქვემდებარებდნენ დემოკრატიულ პრინციპებს. ეკონომიკის სფერო და ბოლო პერიოდში, ოჯახი, ის სფეროებია, რომელთა დემოკრატიზაციასაც სოციალ-დემოკრატები ესწრაფვიან. ამ მიდგომის ფარგლებში დემოკრატიზაციად ჩართულობის გაზრდა კი არ ითვლება, არამედ ინდივიდებისთვის ტირანიის იმ საფრთხის აცილება, რომელიც თან ახლავს ხოლმე ძალაუფლების კონცენტრაციას.

ეკონომიკის შემთხვევაში საფრთხე უკავშირდება ძალაუფლების არათანაბარ განაწილებას, რაც იმაში გამოიხატება, რომ დიდი კორპორაციების მფლობელები და მენეჯერები განსაზღვრავენ როგორც დასაქმებულთა სამუშაო პირობებს, ასევე, მათ შემოსავალსა და საერთო კეთილდღეობას. ზოგიერთი ლიბერალი უპირისპირდება ეკონომიკის გაკონტროლების ნებისმიერ მცდელობას იმ საფუძველზე, რომ მხოლოდ მფლობელებს აქვთ მმართველობის უფლება. თუმცა, ლიბერალი დემოკრატების უმრავლესობა აღიარებს, რომ დაუშვებელია დასაქმებულთა თავისუფლებების შეზღუდვა საკუთრების უფლებაზე მითითებით. საზოგადოების ყველა წევრისთვის ავტონომიის პირობების უზრუნველყოფა მსხვილი ბიზნეს-კომპანიების გარკვეული ხარისხით

დემოკრატიულ კონტროლს მოითხოვს. თუმცა, აქ ყოველთვის უნდა გვახსოვდეს, რომ სახელმწიფოს მხრიდან გადამეტებული კონტროლი სახელმწიფო ტირანიის საფრთხეს შეიცავს, რაც პოტენციურად ნებისმიერი კორპორაციის მიერ განხორციელებულ ტირანიაზე უფრო უარესია. ასეთი სახის არგუმენტები სოციალ-დემოკრატებს უბიძგებენ, უფრო ზუსტად განსაზღვრონ საკუთრებასთან დაკავშირებული უფლებები და მოვალეობები (რა სახის უფლებებს ფლობენ ფირმებში მომუშავე ინდივიდები; რა უფლებები აქვთ საჯარო მოხელეებს ფირმებთან მიმართებაში და რა უფლებები აქვთ ფირმების მფლობელებსა და მენეჯერებს სახელმწიფოსთან მიმართებაში).

ოჯახთან მიმართებაში სოციალ-დემოკრატები ესწრაფვიან ოჯახური ძალადობისა და ოჯახში გენდერული უთანასწორობის აღმოფხვრას. თუმცა, ისინი, ასევე, უფრო ხიან სახელმწიფოს შექრას ოჯახურ სფეროში.

6. სათათბირო/დელიბერაციული დემოკრატია (deliberative democracy). სათათბირო დემოკრატია პოპულისტური და ლიბერალური დემოკრატიების იდეალების სინთეზს ახდენს. პირადი თავისუფლება (რაც ლიბერალი დემოკრატების მთავარი ფოკუსია) და პოლიტიკური თანასწორობა (სახალხო დემოკრატიის მთავარი ღირებულება), დელიბერაციული მიდგომის თანახმად, ფასეულია იმდენად, რამდენადაც ისინი გამოხატავენ და განამტკიცებენ **ინდივიდუალურ ავტონომიას**, ანუ ინდივიდების უნარსა და სურვილს, რაციონალური (გონივრული) განსჯის საფუძველზე წარმართონ საკუთარი ცხოვრება. აღსანიშნავია, რომ დელიბერაციული დემოკრატიის მოდელი, რომელიც 1980-იანი წლებიდან დამკვიდრდა დასავლურ ინტელექტუალურ სივრცეში, დომინანტურ მიდგომას წარმოადგენს დრევეანდელ დემოკრატიის თეორიაში.

პოპულისტური დემოკრატია სახალხო ნების გამოხატულებას უმაღლეს სიკეთედ მიიჩნევს. **რაც შეეხება სათათბირო დემოკრატიას, ის სახალხო მმართველობას მნიშვნელობას ანიჭებს იმდენად, რამდენადაც ეს უკანასკნელი ხელს უწყობს საჯარო დისკუსიებსა და დებატებს ისეთი საკითხების შესახებ, რომელთა არსში წვდომა ყველაზე უკეთ მათი საჯარო განხილვის მეშვეობითაა შესაძლებელი.** ავტონომიური პიროვნების იდეალს შეესატყვისება ისეთი პოლიტიკის იდეალი, რომლის პირობებშიც ინდივიდები არ შემოიფარგლებიან მხოლოდ საკუთარი სურვილების გაჟღერებით და სხვების ინტერესებისთვის საკუთარი ინტერესების დაპირისპირებით. ამის ნაცვლად, ისინი ცდილობენ ერთმანეთის დარწმუნებას საჯაროდ აღიარებული მეთოდებით: დარწმუნების, არგუმენტების მოყვანისა და ლოგიკური მსჯელობის მეშვეობით. სათათბირო დემოკრატიის პირობებში ადამიანები ერთობლივად აყალიბებენ საკუთარ პოლიტიკას დამარწმუნებელი არგუმენტების მეშვეობით. **სათათბირო დემოკრატიის მომხრეები დარწმუნებას პოლიტიკური ძალაუფლების ყველაზე ლეგიტიმურ ფორმად მიიჩნევენ, რადგან ის ყველაზე მეტად ითვალისწინებს ინდივიდების ავტონომიურობას და თვითმმართველობის უნარს.**

რობერტ თალისი საუბრობს იმ პრობლემების შესახებ, რომლებიც სათათბირო დემოკრატიის მოდელს ახასიათებს. რადგან დელიბერაცია, ფაქტიურად, სხვა არაფერია, თუ არა „გარკვეული სახის საუბარი“, ეს იმას ნიშნავს, რომ განსაკუთრებული მნიშვნელობა მიენიჭება მოსაუბრის რიტორიკულ უნარებს, მის უნარს, დაარწმუნოს სხვები საკუთარი შეხედულების სისწორეში. მნიშვნელოვანი იქნება, ასევე, მისი სხვა მახასიათებლებიც (სქესი, ეთნიკური კუთვნილება და ა.შ.). დელიბერაციული მოდელის მიმართ სკეპტიკურად განწყობილი მკვლევრები მიუთითებენ, რომ საზოგადოებაში არსებული გენდერული, რასობრივი, ეთნიკური და ა.შ. უთანასწორობები დელიბერაციის პროცესის დამახინჯებას გამოიწვევს, რადგან რეალურ სამყაროში ნაკლებად

მოსალოდნელია თანასწორი და ინკლუზიური, რაციონალურ არგუმენტებზე დამყარებული დისკუსიის განხორციელება.

დემოკრატიის ორი პარადოქსი. დემოკრატიის ამა თუ იმ ფორმის დამაჯერებლობა ნაწილობრივ განისაზღვრება იმით, თუ როგორ შეეფასებთ ორ პარადოქსს, რომლებიც, ზოგადად, დემოკრატიისთვისაა დამახასიათებელი. ერთ-ერთი პარადოქსი (რომელიც **ვოლჰაიმის პარადოქსის** სახელითაა ცნობილი) ჩამოაყალიბა ბრიტანელმა ფილოსოფოსმა **რიჩარდ ვოლჰაიმმა (1923-2003 წწ.)** 1962 წელს და ის შესაძლოა, შემდეგნაირად აღწეროთ: წარმოვიდგინოთ, რომ დემოკრატია ერთგვარი მონოპოლიობასავით მოქმედებს. ვოლჰაიმი ამ წარმოსახვით მონოპოლიობას „დემოკრატიულ მანქანას“ უწოდებს. გარკვეული ინტერვალებით მანქანას მიენოდება მოქალაქეთა გადაწყვეტილებები, რომლებსაც მანქანა წინასწარ დადგენილი წესით ამუშავებს და საბოლოო „გადაწყვეტილება“ გამოაქვს.

დავუშვათ, რომ ინდივიდს, რომელიც ხმას აძლევს, საკმაო საფუძველი აქვს, ირწმუნოს, რომ აბორტის ლეგალიზაცია სწორი გადაწყვეტილებაა და ამიტომ იგი მხარს უჭერს ამ გადაწყვეტილებას.¹⁰ მაგრამ უმრავლესობა არ უჭერს მხარს აბორტის ლეგალიზაციას და მოქალაქეთა გადაწყვეტილებების დამუშავების შედეგად „დემოკრატიულმა მანქანამ“ აბორტის აკრძალვის გადაწყვეტილება მიიღო. აღნიშნულმა ინდივიდმა (რომელიც რაციონალური და დემოკრატი ადამიანია) ერთსა და იმავე დროს ურთიერთგამომრიცხავი დებულებები უნდა ირწმუნოს: ის, რომ აბორტი ლეგალიზებული უნდა იყოს (იმ მიზეზების საფუძველზე, რომლებიც მას აქვს) და რომ აბორტის აკრძალვა გამართლებულია (იმ მიზეზების საფუძველზე, რომლებიც უმრავლესობას აქვს). ვოლჰაიმის თანახმად, ამომრჩეველი აქ პარადოქსულ ვითარებაში ექცევა.¹¹

გუტმენის აზრით, პარადოქსი გაქრება, თუკი მას უფრო სიღრმისეულად გავაანალიზებთ. ინდივიდი მხარს უჭერს აბორტის ლეგალიზაციას, რადგან ეს საუკეთესო პოლიტიკურ გადაწყვეტილებად მიმაჩნია. თუმცა, ინდივიდი, ასევე, აღიარებს აბორტის შესახებ ახალ პოლიტიკას მას შემდეგ, რაც უმრავლესობის გადაწყვეტილება იქნება ასეთი (იმ შემთხვევაში, თუკი უმრავლესობამ ეს გადაწყვეტილება **კანონიერი** დემოკრატიული პროცედურების დაცვით მიიღო). მე კვლავ მიმაჩნია, რომ უმრავლესობა ცდება, თუმცა, ასევე, მნამს, რომ მათ აქვთ **არასწორი პოლიტიკის გატარების უფლება** (იმ შემთხვევაში, თუკი ეს პოლიტიკა არ არღვევს დემოკრატიის საფუძვლებს, რომლებიც სახალხო მმართველობას უზრუნველყოფენ). ასეთი მიდგომის შემთხვევაში პარადოქსი ქრება. რჩება მხოლოდ განსხვავება ხმის მიმცემი ინდივიდის მიერ აღიარებულ მართებულ პოლიტიკასა და იმ გადაწყვეტილებას შორის, რომელიც უმრავლესობამ ლეგიტიმური გზით მიიღო დემოკრატიული პროცედურების დაცვის მეშვეობით.

მეორე პარადოქსი თავდაპირველად ამერიკელმა ეკონომისტმა **ენტონი დაუნსმა** (დაიბ. 1930 წ.) ჩამოაყალიბა.¹² აღნიშნული პარადოქსის თანახმად, დიდი რაოდენობის ელექტორატის (ამომრჩეველების) შემთხვევაში ხმის მიცემა, ინდივიდის მიერ განუღი დაანახარჯებისა და მათგან მიღებული სარგებლის ბალანსის გათვალისწინებით, არარაციონალურია. თუმცა, ხმის არმიცემასაც არასასურველ შედეგებამდე მიყვავართ. რადგან ფართომასშტაბიანი არჩევნების შემთხვევაში არც ერთ ინდივიდს არ უნდა

¹⁰ გუტმენს თავის სტატიაში ირმებზე ნადირობის მაგალითი მოჰყავს. მე განგებ შევცვალო ის აბორტის თემით, რათა პრობლემა უფრო მწვავედ წარმოჩენილიყო.

¹¹ შდრ. R. Wolheim, "A paradox in the theory of democracy", in: *Philosophy, Politics and Society*, ed. P. Laslett and W. G. Runciman, 2nd Series, Oxford: Basil Blackwell, 1962, გვ. 71-87.

¹² იხ. Anthony Downs, *An Economic Theory of Democracy*, New York: Harper & Row, 1957, თავი 14 (გვ. 260 და შმდ.).

ჰქონდეს იმედი, რომ მიკროსკოპული გავლენის გარდა რაიმე სხვა სახის გავლენას მოახდენს არჩევნების შედეგებზე, ხმის მიცემასთან დაკავშირებული უმცირესი დანახარჯებიც კი (დაკარგული დრო, მგზავრობის თანხა, სანვავის ხარჯი და ა.შ.), დიდი ალბათობით, გადანონის არჩევნების შედეგებიდან მიღებულ უშუალო სარგებელს. შესაბამისად, ნებისმიერი მოქალაქისთვის ხმის მიცემა არარაციონალური გამოდის. მიუხედავად ამისა, ხმის არმიცემით გამონვეული შედეგები დამლუბველი იქნება არა მხოლოდ მთელი დემოკრატიული საზოგადოებისათვის, არამედ ნებისმიერი კონკრეტული მოქალაქისთვისაც, რომელსაც სურს, ისარგებლოს იმ უპირატესობებით, რომლებსაც მას დემოკრატიული საზოგადოება სთავაზობს.

ამრიგად, თუკი ყველა ადამიანი რაციონალურად დაიანგარიშებს დანახარჯებისა და სარგებლის ბალანსს არჩევნების შემთხვევაში, მაშინ დემოკრატია კრახს განიცდის. ხოლო თუკი ადამიანთა უმრავლესობა არ ახორციელებს ასეთ კალკულაციას, მაშინ გამოდის, რომ დემოკრატიები თავიანთ მოქალაქეთა არარაციონალურობას ემყარებიან. არც ერთ შემთხვევაში დემოკრატია არ წარმოჩნდება ისეთ მიმზიდველ ალტერნატივად, როგორც ამის ჩვენებას დემოკრატიული თეორიები ესწრაფვიან.

თუმცა, გუტმენის აზრით, მოქალაქეთა მიერ ხმის მიცემის პროცესის ასეთი ახსნა ნაკლოვანია. თუკი ჩვენ ვაძლევთ ხმას იმიტომ, რომ ვაღიარებთ მორალურ **ვალდებულებას**, რომლის ძალითაც ასე ვმოქმედებთ, ეს იმას ნიშნავს, რომ ჩვენ ამ ვალდებულებას უფრო მეტ მნიშვნელობას ვანიჭებთ, ვიდრე უბრალო რაციონალურ კალკულაციას. დანახარჯებისა და სარგებლის ბალანსზე ორიენტირებული ახსნა უგულებელყოფს იმ გარემოებას, თუ რა მნიშვნელობას ანიჭებენ ადამიანები მორალურ ვალდებულებებს და იმას, თუ როგორ გაიაზრებენ ისინი რაციონალურ ჭრილში საკუთარ არჩევანს. არ არის აუცილებელი, რომ არჩევნებში გაკეთებული არჩევანი მაინცდამაინც ვინრო „დანახარჯი/მოგება“ სქემის ნაწილი იყოს. ის უფრო მორალური განაზრებების შედეგი და სოციალური სამართლიანობის განმტკიცების სურვილის გამოხატულებაა. თუკი მოქალაქეები არ ცხოვრობენ ამ იდეალის საფუძველზე, ეს იმას ნიშნავს, რომ დემოკრატიული საზოგადოებები დგებიან არა პარადოქსის, არამედ გამონვევის წინაშე: საჭირო ხდება ისეთი ინსტიტუტების ჩამოყალიბება, რომლებიც ხელს შეუწყობენ **მორალური იდეალის** (და არა ვინრო, პირადი ინტერესების) განმტკიცებას. დემოკრატიის პარადოქსს წარმოქმნიან კერძო ინტერესებით შემოფარგლული ინდივიდები და არა ისინი, რომლებიც მორალურ იდეალზე მსჯელობენ.

დემოკრატიის დისჰარმონიულობა. დემოკრატია არაა პარადოქსული, თუმცა ის დისჰარმონიულია. პოლიტიკაში, ისევე როგორც პირად ცხოვრებაში, ავტონომია მოითხოვს არჩევანის გაკეთებას ურთიერთდაპირისპირებულ და არათავსებად ღირებულებებს შორის. თვით ყველაზე უფრო სიღრმისეული დისკუსია არ გვაძლევს იმის გარანტიას, რომ მისი მონაწილე ყველა პირი რთული სოციალური პრობლემის გადაჭრის ერთსულოვან გადაწყვეტილებამდე მივა (განსაკუთრებით, იმ შემთხვევებში, როდესაც რამდენიმე მიმზიდველი ალტერნატივა არსებობს, რომელთაგან თითოეული ერთ რომელიმე მნიშვნელოვან ღირებულებაზე უარის თქმას მოითხოვს).

დემოკრატია არ გვთავაზობს არჩევანის კალკულაციას. ის თავსებადია რწმენასთან, რომლის თანახმად, რაციონალურ განსჯას შეუძლია (თეორიულად მაინც), მოგვცეს სწორი პასუხები ყველა პოლიტიკურ საკითხთან დაკავშირებით. თუმცა, დემოკრატია არ გულისხმობს ასეთ რწმენას. რეალობაში, არასრულყოფილი ინფორმირებულობისა და გათვითცნობიერების პირობებში, საჯარო დისკუსიას ხშირად არ მოჰყვება პოლიტიკური წინააღმდეგობების ზუსტი და ცალსახა გადაჭრა. შესაბამისად, **დემოკრატია დისჰარმონიული იქნება, რადგან ცალკეული მოქალაქეები**

ანყდებიან რთულ პოლიტიკურ პრობლემებს და მათ არა აქვთ გარანტია, რომ ისინი ერთმნიშვნელოვან პასუხებს იპოვიან ამ პრობლემების შესახებ. ანალოგიურად, დისკუსიისა და დებატების მონაწილეების დასკვნები განსხვავებული იქნება, როდესაც ისინი რაიმე რთულ საკითხს განიხილავენ (მაგალითად, აბორტის საკითხი, სექსუალური უმცირესობების ქორწინების ლეგალიზების საკითხი და ა.შ.). რაც უფრო მეტად უწყობს ხელს პოლიტიკური ცხოვრება ავტონომიას, მით უფრო მეტად დაძაბულ ფონზე შეიძლება წარმართოს გადანყვეტილებების მიღების პროცესი. თუმცა, პოლიტიკური ბოლმისა და ძალადობის მაჩვენებელმა შესაძლოა დაიკლოს, თუკი მოქალაქეები ისწავლიან ურთიერთპატივისცემას და თუკი ისინი ერთმანეთს განიხილავენ არა როგორც დაინტერესებულ კერძო პირებს, არამედ როგორც დისკუსიაში მონაწილე მხარეებს. საჯარო დებატებისა და დისკუსიების განვრცობამ, შესაძლოა, უფრო ადეკვატური საჯარო პოლიტიკის გატარებას შეუწყოს ხელი. გუტმენის თვალსაზრისით, ეს კი ყველაზე უფრო შთამბეჭდავი პერსპექტივაა, რომლის შემოთავაზებაც დემოკრატიას შეუძლია.

გლობალური დემოკრატია.¹³ გლობალური დემოკრატია არის აკადემიური შესწავლისა და პოლიტიკური აქტივიზმის სფერო, რომელიც ცდილობს, გლობალური პოლიტიკური სისტემა უფრო დემოკრატიული გახადოს. აღნიშნული თემა ერთ-ერთ ცენტრალურ საკითხად იქცა პოლიტიკურ ფილოსოფიაში, საერთაშორისო ურთიერთობებში, საერთაშორისო სამართალსა და სოციოლოგიაში. **გლობალური დემოკრატიის თეორეტიკოსები იკვლევენ, თუ როგორაა შესაძლებელი პოლიტიკური ძალაუფლების ლეგიტიმაცია ეროვნული სახელმწიფოს საზღვრებს მიღმა.** შესაბამისად, გლობალური დემოკრატია უკავშირდება საკითხებს იმის შესახებ, თუ როგორაა შესაძლებელი ტრანსნაციონალური (ანუ ეროვნული სახელმწიფოს „მიღმა“ მიღებული) გადანყვეტილებების დასაბუთება და ვის უნდა ჰქონდეს უფლებამოსილება, მონაწილეობა მიიღოს გლობალური ნესების, კანონებისა და რეგულაციების ჩამოყალიბებაში.

თანამედროვე სახელმწიფო პოლიტიკური ორგანიზაციის განსაკუთრებული ფორმაა, რომელიც განსაზღვრულ ტერიტორიასა და მოსახლეობაზე სუვერენულ (უზენაეს) ძალაუფლებას ავრცელებს. ცენტრალური ხელისუფლების მეშვეობით სახელმწიფო მონოპოლიას ფლობს ძალადობის ლეგიტიმურ გამოყენებასა და გადასახადების დაწესებაზე (უფრო ვრცლად იხ. თემა 11: „ძალაუფლება და ლეგიტიმურობა“). ამ მაძილებელი ძალაუფლების სანაცვლოდ, სახელმწიფო ახდენს საკუთარი ლეგიტიმურობის წარმოქმნას დემოკრატიული მექანიზმების მეშვეობით. ეს გულისხმობს საკუთარი მოქალაქეებისთვის თანაბარი უფლებების მინიჭებას ეროვნული კანონების მიღებისა და საჯარო პოლიტიკის განსაზღვრის საკითხებში.

თუმცა, უკანასკნელ წლებში ეროვნულ სახელმწიფოსა და დემოკრატიას შორის არსებული ეს ნაფარაუდები კავშირი დაირღვა. ეს, დიდწილად, გლობალიზაციის „დამსახურებაა“, რომლის შედეგადაც გაიზარდა სახელმწიფოებს შორის არსებული მიმართებების ინტენსივობა და მასშტაბები. ტექნოლოგიური ცვლილებების, ასევე, საზღვრებს შორის ადამიანთა, რესურსებისა და იდეების გადინება-შემოდინების მეშვეობით გლობალიზაცია სოციალური, პოლიტიკური და ეკონომიკური მიმართებების ინტენსიფიკაციას ახდენს: სახელმწიფოები სულ უფრო მეტად ურთიერთდამოკიდებულნი ხდებიან. გლობალური კავშირების ზრდას თან ახლავს სულ უფრო მეტად

¹³ იხ. Jonathan Kuyper, "Global Democracy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/global-democracy/>

გაძლიერებული მცდელობები, რომლებიც გლობალური პრობლემების დარეგულირებისკენაა მიმართული. კომპლექსური ტრანსნაციონალური ქსელების მეშვეობით, – რომლებიც ეროვნული სახელმწიფოების, რეგიონალური ორგანოების, გლობალური ინსტიტუტების, სახელმწიფოსადმი დაქვემდებარებული ინსტიტუტებისა და არასახელმწიფო აქტორებისგან შედგება, – ხდება უამრავი ფორმალური ღონისძიებისა და არაფორმალური ნორმის ჩამოყალიბება, რომლებიც მიზნად ისახავს, მოაწესრიგოს სახელმწიფოებს შორის წარმოქმნილი გლობალური საკითხები. მართალია, სახელმწიფო ხშირად გლობალიზაციის აქტიურ მონაწილედ გვევლინება, თუმცა ბევრი მკვლევარი ამტკიცებს, რომ გაზრდილი ტრანსნაციონალური აქტიურობა ძირს უთხრის დემოკრატიას სახელმწიფოს შიგნით. გლობალიზაციამ შეაღწია ეროვნული სახელმწიფოების სუვერენიტეტში და მათი საშინაო საქმეები ტრანსნაციონალურ პოლიტიკურ გადაწყვეტილებებს დაუქვემდებარა. უფრო მეტიც, ისინი თვლიან, რომ სახელმწიფოების მოქალაქეები გარიყულ მდგომარეობაში არიან, რადგან ისინი ვერ მონაწილეობენ გლობალურ აქტიურობებში, რაც „დემოკრატიის დეფიციტს“ იწვევს (იხ. უფრო ვრცლად ქვემოთ).

სოციალური, პოლიტიკური და ეკონომიკური პროცესების მარეგულირებელი ტრანსნაციონალური ინსტიტუტების რიცხვი საკმაოდ დიდია. აქ შეიძლება გამოვყოთ საერთაშორისო ორგანიზაციები, არასამთავრობო ორგანიზაციები და კერძო ორგანიზაციები. გლობალიზაციასთან ერთად გაიზარდა ამ ტრანსნაციონალური ორგანიზაციების რიცხვი და, შესაბამისად, მათი ძალაუფლებაც. ბევრი მკვლევრის აზრით, საერთაშორისო კანონების მიღების, რეგულაციების დანერგვისა და ახალი ნორმების მხარდაჭერის შედეგად აღნიშნული ტრანსნაციონალური ინსტიტუტები სულ უფრო მეტად მზარდ ზეგავლენას ახდენენ ინდივიდთა ცხოვრებაზე. რადგან გადაწყვეტილებები სახელმწიფოს გარეთ მიიღება, პოლიტიკურ ლიდერებს არ შეუძლიათ, გააკონტროლონ ის ძალები, რომლებიც გავლენას ახდენენ სახელმწიფოს შიგნით ინსტიტუტებსა და მოქალაქეებზე. შესაბამისად, ინდივიდებს სახელმწიფოებს შიგნით არა აქვთ უშუალო შეხება გლობალური წესების მიღების პროცესთან. ეს კი ძირს უთხრის შეხედულებას, რომლის თანახმად ინდივიდებს შეუძლიათ, კოლექტიურად განკარგონ საკუთარი საქმეები დემოკრატიული პროცედურების მეშვეობით. წარმოქმნილ ვაკუუმს ტრანსნაციონალურ გადაწყვეტილებების მიმღებ ჯგუფებსა (rule-makers) და იმ ინდივიდებს შორის, რომლებიც ამ გადაწყვეტილებებს ემორჩილებიან (rule-takers), გლობალური დემოკრატიული დეფიციტი ეწოდება.

ჯონათან კიუპერის აზრით, გლობალურ დემოკრატიულ დეფიციტს სამი დამატებითი ფაქტორი ართულებს: 1. პროცედურული მომენტი: საერთაშორისო ორგანიზაციები ხშირად არაგამჭვირვალედ ფუნქციონირებენ, რადგან არ ჩანს, თუ ვის წინაშე არიან ისინი ანგარიშვალდებულნი. ეს ართულებს საფეხურების გამოყოფას იმ მიზეზობრივ ჯაჭვში, რომელიც ტრანსნაციონალურ გადაწყვეტილებების მიმღებ ჯგუფებს აკავშირებს იმ ინდივიდებთან, რომლებიც ამ გადაწყვეტილებებს ემორჩილებიან; 2. მასშტაბი: ტრანსნაციონალური ორგანიზაციების თანამედროვე სტრუქტურა ისეთია, რომ მათ არ ძალუძთ, გაუმკლავდნენ გლობალიზებული სამყაროს ყველაზე სერიოზულ პრობლემებს (კლიმატის ცვლილება, ინფექციური დაავადებების გავრცელება, არამდგრადი ფინანსური ბაზრები, სილატაკის უზარმაზარი მაჩვენებელი და ა.შ.); 3. ადამიანები: გლობალიზაციის შედეგად იცვლება იმის გაგება, თუ ვინ აყალიბებს „ხალხს“, რომელიც გადაწყვეტილებების მიღების პროცესში უნდა მონაწილეობდეს. ენდრიუ ლინქლეითერის აზრით, გლობალიზაცია წარმოშობს პოსტნაციონალურ

საზოგადოებებს, რომლებიც ემყარება არა ეროვნულ საზღვრებს, არამედ საერთო პრობლემებსა და ალიანსებს.¹⁴ უკანასკნელი მომენტი მნიშვნელოვანია, რადგან ის წამოჭრის შეკითხვას: ვინ არის უფლებამოსილი, მონაწილეობა მიიღოს გადაწყვეტილებების მიღების დემოკრატიულ პროცესებში? კიუპერის აზრით, აქ ორი პასუხი შესაძლოა, გამოიყოს. პირველი პასუხის თანახმად, მონაწილეობის უფლება აქვს ყველა იმ ინდივიდს, რომელიც უშუალოდ ექვემდებარება ამ წესებს, კანონებსა და რეგულაციებს. მეორე პასუხის თანახმად, ყველა იმ ინდივიდს, რომელზეც გადაწყვეტილების მიღების პროცესმა საგრძნობი ზეგავლენა მოახდინა, უფლება აქვს, ჩართული იყოს ამ ძალაუფლების განხორციელების პროცესში. პირველი პასუხი ვინაა, მეორე – ფართო და ის ყურადღებას ამახვილებს იმ გარემოებაზე, რომ გლობალურ გადაწყვეტილებებს ხშირად ფართომასშტაბიანი და არაპირდაპირი შედეგები მოჰყვება, რომლებიც იმ ადამიანებზეც ახდენენ გავლენას, რომელთაც მიღებული გადაწყვეტილება უშუალოდ არ ეხება. მაგალითად, იმ ქვეყნის მოქალაქეები, რომელიც არ არის მსოფლიო სავაჭრო ორგანიზაციის წევრი, არ ექვემდებარებიან ამ ორგანიზაციის წესებს, თუმცა მსოფლიო სავაჭრო ორგანიზაციის მიერ დანესებული ტარიფების სისტემა **გავლენას** ახდენს მათზე. უნდა ჰქონდეთ თუ არა ამ ინდივიდებს აღნიშნული ორგანიზაციის გადაწყვეტილებების მიღების პროცესში მონაწილეობის უფლება? როგორც ვხედავთ, აღნიშნული პასუხებში მოცემული კრიტერიუმები დემოკრატიული ჩართულობის განსხვავებულ ხარისხებს მოიცავენ.

პოლიტიკურ ფილოსოფიაში გლობალური დემოკრატიის განსხვავებულ მოდელებს გამოყოფენ. კიუპერი ხუთ მათგანს ასახელებს: **1. ხელისუფლებათაშორისი დემოკრატიული სახელმწიფოები** (intergovernmental democratic states): ამ მოდელის მომხრეების თანახმად, მსოფლიო პოლიტიკა დემოკრატიულია იმ ხარისხით, რამდენადაც თითოეული სუვერენული სახელმწიფოა შინაგანად დემოკრატიული (ქმედითი ხელისუფლება + კანონის უზენაესობა). ამრიგად, მოქალაქეებს ჰყავთ დემოკრატიული წარმომადგენლობა საკუთარი სახელმწიფოს მიღმა თავიანთი მთავრობის სახით. აღნიშნული ტრადიციის წარმომადგენლები არიან იმანუელ კანტი, ჯონ როულსი და სხვ. (კანტის მოდელის შესახებ იხ. თემა 13). კიუპერის აზრით, აღნიშნული მოდელი ვერ ხსნის ადეკვატურად თანამედროვე რეალობას, რადგან გლობალიზაციის შედეგად გაიზარდა ისეთი ტრანსნაციონალური ქსელების გავლენა, რომლებიც სახელმწიფოს „მიღმა“ მოქმედებენ. ეს ორგანოები ქმნიან ისეთ გლობალურ რეგულაციებს, რომლებიც გავლენას ახდენენ ეროვნული სახელმწიფოს მოქალაქეებზე, მაგრამ თავად ეროვნული სახელმწიფოები გავლენას ვერ ახდენენ ამ ორგანოებზე (მაგალითად, მათ არ შეუძლიათ, უშუალო ზეგავლენა მოახდინონ მსოფლიო ბანკის ან მსოფლიო სავალუტო ფონდის გადაწყვეტილებებზე). გარდა ამისა, მსოფლიოს ბევრი სახელმწიფო დღეს დემოკრატიული არაა, რაც იმას ნიშნავს, რომ მსოფლიოს მოსახლეობის დიდი ნაწილი დემოკრატიული წარმომადგენლობის გარეშეა (როგორც ეროვნულ, ასევე, ტრანსნაციონალურ დონეზე); **2. კოსმოპოლიტური დემოკრატია** (მნიშვნელოვანი წარმომადგენლები: დევიდ ჰელდი, დანიელე არჩიბუგი და საიმონ ქეინი) გლობალური დემოკრატიის ყველაზე გავრცელებული მოდელია და ის მიზნად ისახავს დემოკრატიზაციის მიზნით სახელმწიფო ინსტიტუტების გლობალურ დონეზე „აყვანას“ (გლობალური საპარლამენტო ასამბლეის და საერთაშორისო სასამართლოების შექმნა), თუმცა არ ითვალისწინებს მსოფლიო სახელმწიფოს ჩამოყალიბებას. კოსმოპოლიტური

¹⁴ იხ. Andrew Linklater, *The Transformation of Political Community*, Columbia: University of South Carolina Press, 1998.

დემოკრატია მიზნად ისახავს, შეავსოს სახელმწიფო ინსტიტუტები ისეთი გლობალური ინსტიტუტებით, რომლებიც გააადვილებენ გლობალურ პრობლემებთან (კლიმატის ცვლილება, გლობალური ფინანსური კრიზისები და ა.შ.) გამკლავებას, რომელთა წინაშეც ეროვნული სახელმწიფოები უძლურნი არიან. ამ მოდელის კრიტიკისას კიუპერი უთითებს იმ გარემოებაზე, რომ თანამედროვე მსოფლიოში დღესდღეობით არ არსებობს პოლიტიკური ნება იმის შესახებ, რომ გლობალური პარლამენტის მსგავსი ორგანიზაციები ჩამოყალიბდეს, რაც, ბუნებრივია, ეროვნული სახელმწიფოების სუვერენული ძალაუფლების შესუსტებას გამოიწვევდა; **3. მსოფლიო ხელისუფლება (global government):** ამ მოდელის მომხრეები (ლუის კაბრერა, ენდრიუ კუპერი, თორბიორნ თენსიო, იურგენ ჰაბერმასი) მხარს უჭერენ მაღალცენტრალიზებული და ფედერალური გლობალური სისტემის ჩამოყალიბებას. ეს გულისხმობს ისეთი სისტემის შექმნას, როდესაც სახელმწიფოები სუპრანაციონალური (ზენაციონალური) ინსტიტუტების ძალაუფლებას დაექვემდებარებიან. მოდელი, ასევე, გულისხმობს გლობალური პარლამენტის, საერთაშორისო სასამართლოების და გლობალური კონსტიტუციის არსებობას. ამ მოდელის შემთხვევაშიც კიუპერი ხაზს უსვამს მის არარეალისტურობას. დიდი მსოფლიო კრიზისის (მაგალითად, მსოფლიო ომის) გარეშე, რთულია იმის წარმოდგენა, თუ რატომ უნდა გადასცენ სახელმწიფოებმა თავიანთი ძალაუფლება გლობალურ სახელმწიფოს და თუ ვინ უნდა იყოს წინამძღოლი ამ პროცესში. გარდა ამისა, კრიტიკოსები აღნიშნავენ, რომ მსოფლიო ხელისუფლება კიდევ უფრო გაამწვავებს გლობალურ დემოკრატიულ დეფიციტს, რადგან რამდენიმე მილიარდი მოქალაქისგან შემდგარ სახელმწიფოში ინდივიდები ვერ შეძლებენ კოლექტიური მმართველობის პროცესში სრულფასოვნად ჩართვას; **4. დელიბერაციული დემოკრატია:** აღნიშნული მოდელის მომხრეები (ჯონ დრიჟეკი, სეილა ბენჰაბიბი, კარინ ბექსტრანდი, ჯეიმს ბომანი) მიიჩნევენ, რომ გლობალური პოლიტიკის დემოკრატიზაცია შესაძლებელია დელიბერაციის პროცესით, რაც რაციონალური არგუმენტების გაცვლა-გამოცვლას და ძალადობრივი მეთოდების უარყოფას გულისხმობს. მოცემული მოდელი ესწრაფვის, მოახდინოს ლოკალურიდან გლობალურ დონემდე არსებული მმართველობის ინსტიტუტების (მსოფლიო სავაჭრო ორგანიზაცია, საერთაშორისო სავალუტო ფონდი და ა.შ.), ასე ვთქვათ, დელიბერაციული დემოკრატიზაცია. თუკი გადაწყვეტილებების მიღების პროცესში უფრო მეტი ყურადღება გამახვილდება იმ ინდივიდთა რაციონალურ არგუმენტებზე, რომლებსაც ეს გადაწყვეტილება უფრო ეხება, მაშინ მსოფლიო პოლიტიკა უფრო დემოკრატიული გახდება. ამ მოდელის მხარდამჭერები ემხრობიან საერთაშორისო გადაწყვეტილებების მიღების პროცესში არასამთავრობო ორგანიზაციების, ახალგაზრდათა ჯგუფების, ექსპერტთა გაერთიანებების და ბიზნეს-ორგანიზაციების ჩართვას, რადგან ეს, მათი აზრით, ხელს შეუწყობს ამ არასამთავრობო ჯგუფებს თავიანთი პოზიციის გააღრმავებასა და დაცვაში. კიუპერი თვლის, რომ სტანდარტული შეპასუხება გლობალური დელიბერაციული მოდელის მიმართ მიუთითებს, რომ აღნიშნული მოდელი არ აღწერს კონკრეტულ ინსტიტუციურ ცვლილებებს, რომლებიც უნდა განხორციელდეს არსებული სტრუქტურის პირობებში. გარდა ამისა, კრიტიკოსები მიუთითებენ, რომ დელიბერაციის პროცესი გადაწყვეტილების მიღების საკითხში ისეთი ეფექტური არაა, როგორც არჩევნების პროცესი. მაგალითად, საარჩევნო სისტემის დროს ამომრჩეველმა იცის, რომ 50+1% გამარჯვების მოპოვებას ნიშნავს. რაც შეეხება დელიბერაციას, ის არ გვთავაზობს კონკრეტული გადაწყვეტილების მიღების მექანიზმს, ხოლო ამ ფონზე საუბარი იქამდე, ვიდრე შეთანხმება არ იქნება მიღებული მოითხოვს ბევრი დროის დახარჯვას და ნაკლებად რეალისტურია. გარდა ამისა, ევა

ერმანი თვლის, რომ რთულია იმის გააზრება, თუ როგორ შეიძლება ინდივიდებს ჰქონდეთ თანაბარი შესაძლებლობა დელიბერაციისთვის იმ სამყაროში, რომელიც უთანასწორობითაა აღსავსე.¹⁵ დაბოლოს, კრიტიკოსები აღნიშნავენ, რომ ფორმალურ საერთაშორისო ორგანიზაციებში არასამთავრობო აქტორების ჩართვა არსებული სისტემის მიმართ სამოქალაქო საზოგადოების მორჩილებას გამოხატავს და ამრიგად, ამ სისტემის ლეგიტიმაციას ახდენს. ამ თვალსაზრისის მომხრეები თვლიან, რომ სამოქალაქო საზოგადოების ჩართულობა გლობალური გადაწყვეტილებების მიმღებ ფორმალურ ორგანოებში კიდევ უფრო მეტად გაამწვავებს გლობალურ დემოკრატიულ დეფიციტს; **5. რადიკალური დემოკრატია:** ეს მოდელი ემყარება რევოლუციის ეთიკას, რომლის მიხედვით დამოუკიდებელ, თვითმმართველ საზოგადოებებს შეუძლიათ, წინააღმდეგობა გაუწიონ და დაამხონ სუვერენიტეტის გლობალური სისტემა და მისი თანხმლები იერარქიული კაპიტალისტური მიმართებები (მნიშვნელოვანი წარმომადგენლები: მაიქლ ჰარდტი, ანტონიო ნეგრი, შანტალ მუფი, ჟან აარტ შოლტე). კაპიტალიზმი, საკუთრებასთან დაკავშირებული უფლებები და მმართველობის კლასობრივი კონცეფციები ქმნიან დომინირებისა და გაუცხოების სისტემებს, რომლებიც უნდა გადაილახოს. მხოლოდ ამის მეშვეობით მოახერხებენ საზოგადოებები გათავისუფლებას. რადიკალური დემოკრატიის ინსტიტუციური მოწყობის ფორმა ბუნდოვანია. შესაბამისად, კრიტიკოსები მიუთითებენ, რომ რთულია იმის პროგნოზირება, თუ როგორ შეიძლება მისი განხორციელება. გარდა ამისა, არანაირი გარანტია არ არსებობს, რომ რევოლუცია გლობალური დემოკრატიის გაუმჯობესებისკენ მიგვიყვანს.

გლობალური დემოკრატიის შესახებ მსჯელობის განსხვავებულ გზად კიუპერი „დემოკრატიზაციის ღირებულებებზე“ (values of democratization) ორიენტაციას მიიჩნევს. ამ მიდგომის მომხრეები (ადრიან ლითლი, ქეით მაქდონალდი, გრან დე ბურკა, ჯონათან კიუპერი და სხვ.) თვლიან, რომ უმჯობესი იქნება, თუკი გლობალურ დემოკრატიას გავიაზრებთ როგორც დემოკრატიზაციის უწყვეტ პროცესს, რომლის შედეგადაც გარკვეული ღირებულებები მეტ-ნაკლებად ხორციელდება. იმის ნაცვლად, რომ დემოკრატია განვიხილოთ როგორც იდეალიზებული ინსტიტუტების ერთობლიობა, უმჯობესია, ყურადღება გამახვილდეს იმ ფუნდამენტურ პრინციპებზე (ჩართულობა, თანასწორობა, სახალხო კონტროლი, გამჭვირვალობა, ანგარიშვალდებულება, დელიბერაცია და ა.შ.), რომლებსაც დემოკრატია მოითხოვს და ვისწრაფოთ მათკენ არსებული რეალობის პირობებში. რაც უფრო მეტად იქნება ეს ღირებულებები/პრინციპები განხორციელებული, მით უფრო მეტად დემოკრატიული იქნება გლობალური პოლიტიკა.

საკვანძო ცნებები და პიროვნებები

ქალაქი-სახელმწიფო (= პოლისი)

დემოკრატია როგორც პროცესი

¹⁵ იხ. Eva Erman, “In Search of Democratic Agency in Deliberative Governance,” *European Journal of International Relations*, 19 (2012), 847-868.

ინდივიდუალური ავტონომია
მინიმალისტური დემოკრატია (პროცედურული მინიმალიზმი)
პოპულისტური დემოკრატია
სახალხო მმართველობა
ლიბერალური დემოკრატია
მონაწილეობითი/ჩართულობითი დემოკრატია
სოციალ-დემოკრატია
სათათბირო/დელიბერაციული დემოკრატია
ვოლჰაიმის პარადოქსი
დაუნსის პარადოქსი
დემოკრატიის დისჰარმონიულობა
გლობალური დემოკრატია
დემოკრატიის დეფიციტი
ხელისუფლებათაშორისი დემოკრატიული სახელმწიფოები
კოსმოპოლიტური დემოკრატია
მსოფლიო ხელისუფლება
გლობალური დელიბერაციული დემოკრატია
რადიკალური დემოკრატია
დემოკრატიზაციის ღირებულებები

პერიკლე
ემი გუტმენი
უინსტომ ჩერჩილი
იოზეფ შუმპეტერი
უილიამ რიკერი
ჯონ როულსი
ჟან-ჟაკ რუსო
ბენჯამინ ბარბერი

რობერტ თალისი
რიჩარდ ვოლჰაიმი
ენტონი დაუნსი
იმანუელ კანტი
ჯონ როულსი
დევიდ ჰელდი
დანიელე არჩიბუგი
საიმონ ქეინი
ლუის კაბრერა
ენდრიუ კუპერი
თორბიორნ თენსიო
იურგენ ჰაბერმასი
ჯონ დრიჟეკი
სეილა ბენჰაბიბი
კარინ ბექსტრანდი
ჯეიმს ბომანი
მაიქლ ჰარდტი
ანტონიო ნეგრი
შანტალ მუფი
ჟან აარტ შოლტე
ადრიან ლითლი
ქეით მაქდონალდი
გრაინ დე ბურკა
ჯონათან კიუპერი

შეკითხვები და დავალებები

რა თავისებურებები ახასიათებდა ძველ ბერძნულ დემოკრაციას?

რა განსხვავებაა ანტიკურ და თანამედროვე დემოკრაციას შორის? რა არის საერთო მათ შორის?

გუტმენის აზრით, რა განსხვავებაა დემოკრაციის ფართო და ვიწრო გაგებას შორის?

რა თავისებურებები ახასიათებს თანამედროვე დემოკრაციას? ეთანხმებით თუ არა ამ დებულებებს? პასუხი დაასაბუთეთ. ხომ არ დაამატებდით თქვენს დებულებებს?

როგორ გესმით დებულება, რომ დემოკრატია შეიძლება იყოს ერთგვარი მორალური კომპრომისი იმ ადამიანებს შორის, რომლებიც ერთ ტერიტორიაზე ცხოვრობენ, მაგრამ საყოველთაო სიკეთის შესახებ განსხვავებული შეხედულებები აქვთ? მინიშნება: წარმოიდგინეთ განსხვავებული იდეოლოგიის მოქალაქეები.

აღწერეთ დემოკრაციის მინიმალისტური პერსპექტივა. ეთანხმებით თუ არა ამ მიდგომის კრიტიკას, რომელიც ტექსტშია მოცემული?

რას წარმოადგენს პოპულისტური დემოკრატია? ეთანხმებით თუ არა დებულებას, რომლის თანახმად სახალხო მმართველობა გარკვეული პრინციპების უზენაესობას უნდა აღიარებდეს? სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, უნდა არსებობდეს თუ არა ისეთი უზენაესი და უნივერსალური (საყოველთაო) პრინციპები, რომელთა ხელყოფის უფლება ხალხს არ უნდა ჰქონდეს?

რომელია ლიბერალური დემოკრაციის მთავარი პრინციპები? რა შემთხვევაში შეიძლება, ერთმანეთს დაუპირისპირდეს სახალხო და ლიბერალური დემოკრატიების პერსპექტივები? მოიყვანეთ მაგალითი. როგორ ფიქრობთ, თქვენი მაგალითის შემთხვევაში რომელ პერსპექტივას უნდა მიენიჭოს უპირატესობა და რატომ?

რას ნიშნავს მონაწილეობითი დემოკრატია? როგორ წარმოგიდგენიათ აქტიური მოქალაქის ცხოვრება ჩვენს ქვეყანაში ჩართულობითი დემოკრაციის პერსპექტივის თანახმად? რა პრობლემების წინაშე შეიძლება დადგეს ჩართულობითი დემოკრაციის მოდელი?

რა არის სოციალ-დემოკრაციის მთავარი პრინციპები? რამდენად თავსებადია სოციალ-დემოკრატია დემოკრაციის სხვა პერსპექტივებთან?

რას გულისხმობს სათათბირო/დელიბერაციული დემოკრატია? როგორ წარმოგიდგენიათ დელიბერაციული პროცესი რეალობაში? მოიყვანეთ მაგალითი. რა პრობლემები შეიძლება წარმოიშვას ამ პროცესის დროს? რამდენად ეთანხმებით დელიბერაციული მოდელის კრიტიკას, რომელიც ტექსტშია წარმოდგენილი?

არის თუ არა გუტმენის მიერ წარმოდგენილი დემოკრაციის განსხვავებული პერსპექტივები ურთიერთგამომრიცხავი? შესაძლებელია თუ არა, რომ ზოგიერთი პერსპექტივა ერთმანეთს ავსებდეს? რომელი მათგანი გამორიცხავს სხვას? დემოკრაციის რომელი პერსპექტივაა თქვენთვის უფრო მისაღები და რატომ? პასუხი დაასაბუთეთ.

აღწერეთ ვოლჰაიმისა და დაუნსის პარადოქსები. მიგაჩნიათ თუ არა ისინი პარადოქსებად? ეთანხმებით თუ არა გუტმენის მიერ შემოთავაზებულ გზას ამ პარადოქსების დასაძლევად? თქვენ როგორ პასუხს გასცემდით ვოლჰაიმისა და დაუნსის პარადოქსებს? პასუხი დაასაბუთეთ. აქვს თუ არა დემოკრატია სხვა პარადოქსებიც?

როგორ გესმით დემოკრატიის დისჰარმონიულობის თეზისი, რომელსაც გუტმენი ავითარებს? როგორ ფიქრობთ, ხომ არ არის დემოკრატიის დისჰარმონიულობა მისი შინაგანი სისუსტის ნიშანი? პასუხი დაასაბუთეთ.

რას ეწოდება გლობალური დემოკრატია?

რა მიმართებაა თანამედროვე სახელმწიფოსა და დემოკრატია შორის? რა ცვლილებები გამოიწვია გლობალიზაციამ ამ მიმართებაში?

რას ნიშნავს გლობალური დემოკრატიული დეფიციტი და რა განაპირობებს მას? რა ფაქტორები ართულებს, ჯ. კიუპერის აზრით, გლობალურ დემოკრატიულ დეფიციტს?

გლობალური დემოკრატიის რომელ მოდელებს გამოყოფს ჯ. კიუპერი? დაახასიათეთ ისინი. როგორია მისი ალტერნატიული ხედვა?

როგორ ფიქრობთ, შესაძლებელია თუ არა, რომ ის არგუმენტები, რომლებიც გლობალურ დელიბერაციულ დემოკრატიაზე აკრიტიკებენ, ეროვნულ დონეზე დელიბერაციული დემოკრატიის გასაკრიტიკებლად იქნეს გამოყენებული? პასუხი დაასაბუთეთ.

დავალება 1: შექმენით ჯგუფები და წარმოადგინეთ არგუმენტები დემოკრატიის ერთ-ერთი პერსპექტივის სასარგებლოდ. მოაწყვეთ ჯგუფებს შორის დისკუსია (მაგალითად, „პოპულისტი“ დემოკრატები „ლიბერალი“ დემოკრატების წინააღმდეგ) და განამტკიცეთ თქვენი პოზიციები არგუმენტებით.

დავალება 2: წარმოადგინეთ, რომ მოიპოვეთ სტუდენტური სტიპენდია ევროპის ერთ-ერთ პრესტიჟულ უნივერსიტეტში. საერთო საცხოვრებელს, რომელშიც თქვენ ცხოვრობთ, აქვს სასტუმრო ოთახი, სადაც სხვადასხვა ქვეყნის სტუდენტები ხშირად იკრიბებიან. ერთ საღამოს თქვენსა და ჩინელ სტუდენტებს შორის გაიმართა დისკუსია დემოკრატიის შესახებ. ჩინელი სტუდენტები ამტკიცებენ, რომ დემოკრატია არ არის კარგი პოლიტიკური რეჟიმი და მათ მოჰყავთ არგუმენტები თავიანთი მტკიცების სასარგებლოდ. თქვენ ამტკიცებთ, რომ დემოკრატია უფრო უკეთესია, ვიდრე სხვა რეჟიმები და სათანადო არგუმენტები მოგყავთ. შეადგინეთ ჯგუფები, სადაც ერთი ჯგუფი განასახიერებს ჩინელ სტუდენტებს, ხოლო მეორე – ქართველ სტუდენტებს. მოაწყვეთ დისკუსია, საკუთარი პოზიციის გასამყარებლად გამოიყენეთ ლაკონური არგუმენტები. მინიშნება: „ჩინელ“ სტუდენტებს (და არა მხოლოდ მათ) შეუძლიათ, გაეცნონ პრო-ჩინურ პოზიციას 15-ე თემიდან ☺.

დავალება 3: რეკომენდირებული ტექსტების სიიდან ნაიკითხეთ ერთ-ერთი ტექსტი/მონაკვეთი ტექსტიდან და მოაწყვეთ მასში წარმოდგენილი არგუმენტების განხილვა. საუკეთესო შემთხვევაში, შეგიძლიათ, მოცემული თემის შესახებ ელექტრონულ სამეცნიერო ბაზაში სტატიაც მოძებნოთ ☺.

დავალება 4: მოაწყვეთ დისკუსია შემდეგი შეკითხვების ირგვლივ: როგორ ფიქრობთ, აისახა თუ არა გლობალური დემოკრატიული დეფიციტი და სუვერენიტეტის კლება

საქართველოზე? რა პოლიტიკურ პროცესებში პოულობს ეს გამოხატულებას? გლობალური დემოკრატიის რომელი მოდელი მიგაჩნიათ უფრო ადეკვატურად თქვენი პოზიციის გამოსახატად და რატომ?

რეკომენდებული ტექსტები:

თუკიდიდე, „პერიკლეს სიტყვა დაცემულ გმირთა დაკრძალვაზე“. წინასიტყვაობა, თარგმანი და კომენტარი ლევან გორდუზიანისა. თბილისი: „ლოგოსი“, 2014 წ. – პერიკლეს აღნიშნული სიტყვა გვხვდება გამორჩენილი ბერძენი ისტორიკოსის თუკიდიდეს (დაახლ. ძვ. წ. 460-404 წწ.) ნაშრომში „ისტორია“. ეს ტექსტი წარმოდგენას შეგიქმნით იმის შესახებ, თუ რა მიაჩნდათ ძველ ბერძნებს დემოკრატიის ღირსებებად.

პლატონი, „სახელმწიფო“, VIII წიგნი. ძველი ბერძნულიდან თარგმნა ბაჩანა ბრეგვაძემ, თბილისი: ბაკურ სულაკაურის გამომცემლობა, 2013 წ. – „სახელმწიფოს“ მერვე წიგნში პლატონი განსხვავებული სახელმწიფო წყობების მონაცვლეობას განიხილავს და დემოკრატიას აკრიტიკებს. პლატონის მიერ დემოკრატიის კრიტიკა დღესაც არ კარგავს თავის მნიშვნელობას.

Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy*, London and New York: Routledge, 1994. – ამ ნაშრომში შუმპეტერი საკუთარ „მინიმალისტურ“ ხედვას აყალიბებს (იხ. 22-ე თავი).

ჯონ როლზი, „პოლიტიკური ლიბერალიზმი“, ინგლისურიდან თარგმნა ზურაბ ჭიბერაშვილმა, თბილისი: ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2018 წ. – თავის ამ ნაშრომში, რომელიც პირველად 1993 წელს გამოქვეყნდა, როულსი ლიბერალური დემოკრატიის საფუძველმდებარე პრინციპებს აანალიზებს. როულსი მარტივად ნამდვილად არ წერდა, ამიტომ რთული ტექსტისთვის შეემზადეთ ☺.

ჟან-ჟაკ რუსო, „ფილოსოფიური ტრაქტატები“, ფრანგულიდან თარგმნა დოდო ლაბუჩიძემ, თბილისი: ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2017 წ. – ამ კრებულში გაერთიანებულია რუსოს საკვანძო ფილოსოფიური შრომები. დემოკრატიის თემასთან მიმართებით განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია მისი ნაშრომი „საზოგადოებრივი ხელშეკრულების შესახებ“.

ალექსის დე ტოკვილი, „დემოკრატია ამერიკაში“, ფრანგულიდან თარგმნა დოდო ლაბუჩიძემ, რედაქტორები: თენგიზ ირემაძე, ლალი ზაქარაძე, გიორგი თავაძე, თბილისი: გრიგოლ რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2011 წ. – ფრანგ პოლიტიკოსსა და მოაზროვნეს ალექსის დე ტოკვილს (1805-1859 წწ.) ხშირად არ თვლიდნენ პოლიტიკურ ფილოსოფოსად, თუმცა ასეთი მიდგომა მართებულად არ მიმაჩნია. თავის მონუმენტურ ნაშრომში „დემოკრატია ამერიკაში“, რომელიც ორ ტომად გამოიცა (პირველი ტომი – 1835 წ., მეორე ტომი – 1840 წ.) ტოკვილი არ შემოიფარგლება მხოლოდ ამერიკული დემოკრატიის ანალიზით. იგი ზოგადად დემოკრატიის ბუნების და მის წინაშე არსებული საფრთხეების შესახებ მსჯელობს. როლსისგან განსხვავებით, ტოკვილს ძალიან ნათელი სტილი აქვს (უნდა აღინიშნოს, რომ ეს სრულებით არ აკნინებს როულსს ☺).

ჯონ დიუი, „თავისუფლება და კულტურა“, თარგმნა გ. თავაძემ, თბილისი: „ნეკერი“, 2014 წ. – ცნობილი ამერიკელი ფილოსოფოსის ჯონ დიუის (1859-1952 წწ.) ამ ნაშრომში, რომელიც 1939 წელს გამოქვეყნდა, ავტორი საუბრობს დემოკრატიის წინაშე არსებული იმ საფრთხეების შესახებ, რომელსაც ეკონომიკური გლობალიზაცია წარმოშობს. შეიძლება ითქვას, რომ გარკვეული მიმართებით დიუის ანალიზი დღესაც არ კარგავს აქტუალობას.

Amy Gutmann, Dennis Thompson, *Why Deliberative Democracy?* Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2004. – აღნიშნულ ნაშრომში ავტორები გადმოსცემენ დელიბერაციული დემოკრატიის თავიანთ ხედვას (ამ კუთხით ნაშრომის პირველი თავია საინტერესო).

იურგენ ჰაბერმასი, „ევროკავშირის მნიშვნელობის გააზრება: კოსმოპოლიტური ევროპისკენ“, კრებულში: „პოლიტიკა და დემოკრატია: აუცილებელი საკითხავი“, წიგნი 2, თბილისი: 2017 წ., გვ. 181-202.

ინტერნეტ-რესურსები:

Tom Christiano, "Democracy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/democracy/> – სტატია დემოკრატიის შესახებ სტენფორდის ფილოსოფიურ ენციკლოპედიაში.

Robert A. Dahl, "Democracy". *Encyclopedia Britannica*, <https://www.britannica.com/topic/democracy> – სტატია დემოკრატიის შესახებ „ბრიტანიკის“ ენციკლოპედიაში.

Jonathan Kuyper, "Global Democracy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/global-democracy/> – სტატია გლობალური დემოკრატიის შესახებ სტენფორდის ფილოსოფიურ ენციკლოპედიაში.

9. სამართლიანობა

უკანასკნელი ცვლილების თარიღი: 01.10.2022

ხშირად სიტყვა „სამართლიანობას“ სასჯელის კონტექსტში განიხილავენ და მასზე დანაშაულისა და ამ დანაშაულზე სახელმწიფოს მიერ დაწესებული სასჯელის ჭრილში საუბრობენ. თუმცა, შესაძლებელია, სამართლიანობა განსხვავებულ ჭრილში განვიხილოთ. უფრო ფართო აზრით, სამართლიანობა განაწილებას ეხება და არა მხოლოდ სასჯელის დაწესებას. ყოველდღიურად თავს იჩენს ხოლმე შეკითხვები, რომლებიც ეხება იმას, თუ როგორაა განაწილებული სიმდიდრე და შემოსავალი ჩვენს გარშემო. აშშ-ში, მაგალითად, ყოველდღიურად 40-დან 45 მილიონამდე ამერიკელი სიღარიბეში ცხოვრობს და მათგან 30-35-მა მილიონმა არ იცის, თუ სად მიიღებს საკვებს შემდეგ ჯერზე. მეორე მხრივ, აშშ-ს უმდიდრესი კომპანიების აღმასრულებელი დირექტორები წელიწადში დაახლოებით 12 მილიონ აშშ დოლარს გამოიმუშავენ, რაც დაახლოებით 343-ჯერ უფრო მეტია, ვიდრე საშუალო ამერიკელის შემოსავალი. არის თუ არა სამართლიანი ასეთი მკვეთრი უთანასწორობის არსებობა? სამართლიანია თუ არა ის, რომ ვიღაც იახტის ყიდვაზე ხარჯავს ფულს მაშინ, როდესაც სხვები შიმშილობენ? ზემოთ მოყვანილი რიცხვები მთელ რიგ შეკითხვებს წარმოშობენ: უნდა ვეცადოთ თუ არა, რომ ადამიანთა შემოსავალი უფრო თანასწორი გახდეს? უფრო მეტად ხომ არ უნდა წარვმართოთ თუ არა ჩვენი რესურსები იმათ დასახმარებლად, ვისაც მატერიალურად უჭირს? თუკი ადამიანები დისკრიმინირებულ ჯგუფებს ეკუთვნიან, მათ განსაკუთრებული მიდგომა ესაჭიროებათ თუ არა? ვის უნდა ჰქონდეს წვდომა ჯანდაცვის მომსახურებაზე: მხოლოდ მას, ვისაც შეუძლია? თუ ყველას, ვისაც სჭირდება? თუ ისინი, ვინც ყველაზე მეტ სარგებელს მიიღებენ?¹

ამერიკელი პოლიტიკური ფილოსოფოსის რიჩარდ ერნესონის აზრით, თითქმის ყველაფერი, რაც კი სამართლიანობის თემას ეხება, საკამათოა.² თავად სიტყვა „სამართლიანობაც“ კი წინააღმდეგობრივია. ტერმინი **სამართლიანობა აღნიშნავს საზოგადოების წევრებს შორის სარგებლისა და პასუხისმგებლობის კეთილსინდისიერი განაწილების პრინციპს**³. აქ, სულ მცირე, ოთხ იდეაზე შეგვიძლია მივუთითოთ, რომელთა სხვადასხვანაირი ინტერპრეტაციაა შესაძლებელი:

1. რა ითვლება „კეთილსინდისიერ“ განაწილებად;
2. რა უნდა მოვიაზროთ „სარგებელსა“ და „პასუხისმგებლობებში“;
3. ვინ იგულისხმება „პიროვნებაში“ (რომელთან მიმართებითაც სამართლიანობაზე შეიძლება საუბარი);

4. საზოგადოების როგორი მდგომარეობა იგულისხმება ამ განსაზღვრებაში.

ჯონ როულსის შეხედულებებზე დაყრდნობით ერნესონი მიიჩნევს, რომ სამართლიანობასთან დაკავშირებულ დებულებებს უპირატესობა უნდა მივანიჭოთ სხვა

¹ იხ. Manuel Velasquez, *Philosophy: A Text With Readings*, 13th edition, Cengage Learning, 2017, გვ. 603.

² მდრ. R. Arneson, „Justice“, in: D. Estlund (ed.), *The Oxford Handbook of Political Philosophy*, Oxford University Press, 2012, გვ. 58 და შმდ.

³ „განაწილება“ აქ შეიძლება გულისხმობდეს როგორც განაწილების პროცესს, რომელიც სამართლიანად არის წარმართული, ასევე, განაწილების სამართლიან წესსაც, რომელიც ამ პროცესიდან გამომდინარეობს.

ნორმატიულ მსჯელობებთან შედარებით. თუკი საზოგადოება უსამართლოა, მაშინ ის ისე უნდა შეიცვალოს, რომ უსამართლობა აღმოიფხვრას, მიუხედავად იმისა, რომ ეს საზოგადოება, შესაძლოა, სხვა დადებითი თვისებებით ხასიათდებოდეს და ამ ცვლილებამ მის ამ სხვა დადებით თვისებებს საფრთხე შეუქმნას. ასეთი მიდგომა ეყრდნობა სამართლიანობის ვრცელ და მომცველ გაგებას. ამ გაგების თანახმად, თუკი საზოგადოებას აქვს სასურველი, მაგრამ არასამართლიანი თვისებები, ეს საზოგადოება მაინც შესაცვლელია. ამ პერსპექტივის თანახმად, **სამართლიანობის შესახებ მსჯელობა ფუნდამენტური (საფუძველმდებარე) მორალური მსჯელობაა, ხოლო სამართლიანობის პრინციპები ფუნდამენტური მორალური პრინციპებია.**

საზოგადოებაში არსებული ეკონომიკური, პოლიტიკური და სოციალური ფაქტორების (პოლიტიკა, კანონები, სოციალური ინსტიტუტები) ზეგავლენის შედეგად, სარგებელი და პასუხისმგებლობები საზოგადოების წევრებს შორის განსხვავებულადაა გადანაწილებული.⁴ აღნიშნული ფაქტორები პოლიტიკური პროცესების შედეგადაა ჩამოყალიბებული და დროის გასვლასთან ერთად ისინი განუწყვეტლივ იცვლებიან.. **დისკუსიები იმის შესახებ, თუ როგორი სტრუქტურა და განაწილების რომელი წესია მორალურად უფრო მისაღები, დისტრიბუციული სამართლიანობის (distributive justice) სფეროს აყალიბებს.** შესაბამისად, დისტრიბუციული სამართლიანობის პრინციპები იმ პოლიტიკური პროცესებისა და სტრუქტურების **მორალურ საფუძველად** უნდა გავიაზროთ, რომლებიც გავლენას ახდენენ საზოგადოებებში სარგებლისა და პასუხისმგებლობების განაწილებაზე.

საუკუნეების განმავლობაში მოაზროვნეებმა განსხვავებული პრინციპები ჩამოაყალიბეს, რომელთა საფუძველზეც სამართლიანობის სხვადასხვა კონცეფციები განავითარეს. მათ შორის, შესაძლებელია, გამოვყოთ ძირითადი კონცეფციები: მაგალითად, თუკი ადამიანი პროფესიების და ანაზღაურების გადანაწილებაზე მსჯელობისას ინდივიდის ნიჭსა და უნარებზე მიუთითებს, მაშინ ის, სავარაუდოდ, სამართლიანობას **დამსახურების (merit)** კრილში განიხილავს. მეორე შემთხვევაში, თუკი ამტკიცებენ, რომ დიდმა კორპორაციებმა შეღავათიანი საგადასახადო ტარიფით უნდა ისარგებლონ, რადგან მათ სარგებელი მოაქვთ საზოგადოებისთვის, მაშინ ეს იქნება პერსპექტივა, რომელიც სამართლიანობას **სოციალური სარგებლიანობის (social utility)** კონტექსტში განიხილავს. დაბოლოს, თუკი ვინმე თვლის, რომ სამედიცინო მომსახურება ყველასთვის თანაბრად ხელმისაწვდომი უნდა იყოს, მაშინ იგი სამართლიანობას, ძირითადად, **თანასწორობის** კრილში განიხილავს.

სამართლიანობა როგორც დამსახურება (justice as merit). პლატონის თანახმად, სამართლიანობა სახელმწიფოში ისეთივე რამეა, რაც სამართლიანობა ინდივიდში: განსხვავებულ ნაწილებს შორის ჰარმონია, რომელიც მთელის კეთილდღეობისკენაა მიმართული (იხ. თემა 3). იგი მიიჩნევდა, რომ სამართლიანობა დამსახურებას უკავშირდებოდა: საზოგადოებაში ადამიანის მდგომარეობა მისი ნიჭითა და მიღწევებით უნდა განისაზღვრებოდეს. ადამიანებს განსხვავებული ბუნებრივი მიდრეკილებები, უნარები და ნიჭი აქვთ. სწორედ ეს უნდა განსაზღვრავდეს მათ სოციალურ პოზიციას საზოგადოებაში და არა სხვა მაჩვენებლები (მაგალითად, სიმდიდრე). საზოგადოებას უნდა მართავდნენ ისინი, ვისაც ყველაზე მეტად აქვს გონებრივი უნარები განვითარებული. მათ ქვემოთ დგას მეომართა ფენა, რომელთაც ბუნებრივად აქვთ სიმამაცე და სამხედრო საქმისკენ სწრაფვა. მეომრებზე დაბლა დგანან ისინი, რომელთა უნარებიც მათ

⁴ შდრ. J. Lamont, C. Favor, “Distributive Justice”, in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/justice-distributive/>

შესაფერისს ხდის ხელოსნობისთვის და ფიზიკური მუშაობისთვის. ყველაზე ბოლო საფეხურზე დგანან მონები, რომლებსაც პლატონი თითქმის არ ახსენებს. მსგავსი შეხედულებები ჰქონდა **არისტოტელესაც**. იგი თვლიდა, რომ ადამიანები არ არიან თანასწორნი და იცავდა მონობას იმ საბაბით, რომ მონებს „ბუნებრივად“ არ გააჩნდათ დამოუკიდებელი მსჯელობის უნარი. თუმცა, ეს იმას როდი ნიშნავს, რომ ვინც სამართლიანობას დამსახურების ქრილში განიხილავს, ის აუცილებლად მონობას ემხრობა. ზოგადად, სამართლიანობის როგორც დამსახურების გაგება შესაძლებელია, შემდეგი განსაზღვრების სახით ჩამოვაყალიბოთ:

„სამართლიანია საზოგადოება, რომელიც სარგებელსა და პასუხისმგებლობებს დამსახურების მიხედვით ანაწილებს, რაც იზომება ადამიანის ნიჭით, უნარით, ძალისხმევით, მიღწევებით, ინტელექტით, ან სოციალური სტატუსით.“

სამართლიანობა როგორც თანასწორობა (justice as equality). დასავლურ საზოგადოებებში თანასწორობის იდეა ფართოდაა გავრცელებული. ითვლება, რომ ყველას აქვს უფლება, მიიღოს დაახლოებით ერთი და იგივე სახის განათლება, რომ არ უნდა განხორციელდეს დისკრიმინაცია სქესისა და რასის საფუძველზე, რომ კანონის წინაშე ყველა თანასწორი უნდა იყოს და ა.შ. თანასწორობის შესახებ ერთ-ერთი მიდგომა ამ სიტყვის მკაცრად გაგებას გულისხმობს. **მკაცრი ეგალიტარიზმი (strict egalitarianism)** საზოგადოების ყველა წევრისთვის მატერიალური სიკეთეების თანაბარ განაწილებას მოითხოვს. ის დისტრიბუციული სამართლის ერთ-ერთ უმარტივეს პრინციპს წარმოადგენს, რომელიც მკაცრ ანუ რადიკალურ თანასწორობას მოითხოვს. ამ პრინციპის თანახმად, ყოველ ინდივიდს თანაბარი მატერიალური რესურსები და ერთი და იგივე „სიმძიმის“ პასუხისმგებლობები უნდა ჰქონდეს. აღნიშნულ პრინციპს საფუძვლად უდევს თვალსაზრისი, რომლის თანახმად ადამიანები მორალურად თანასწორნი არიან და რომ მატერიალური სიკეთეების განაწილების საკითხში თანასწორობა ყველაზე კარგი საშუალებაა ამ იდეალის განსახორციელებლად. თუმცა, მთელი რიგი მიზეზების გამო მკაცრი ეგალიტარიზმის პრაქტიკაში განხორციელება ძალიან რთულია: მაგალითად, კლასში, სადაც განსხვავებული უნარების მქონე მოსწავლეები არიან, მასწავლებლები ვერ შეძლებენ ისეთი კურსის წაკითხვას, რომელიც ყველასთვის „თანაბარი“ იქნება. თუკი მასწავლებელი გაამარტივებს მასალას, ეს მოსაწყენი იქნება უფრო უნარიანი მოსწავლეებისთვის, ხოლო თუკი ის კლასს მასალას მთელი სირთულით მიაწვდის, მაშინ ნაკლებად განვითარებული უნარების მქონე მოსწავლეები მის ათვისებას ვერ შეძლებენ. ანალოგიურად, შეუძლებელია ერთი და იგივე ხელფასების გაცემა (თუნდაც ერთ თანამდებობაზე) სხვადასხვა კომპანიებში და ა.შ.

კრიტიკის სანაცვლოდ ეგალიტარიზმის მომხრეებმა განავითარეს **ზომიერი ეგალიტარიზმის (moderate egalitarianism)** პოზიცია. ზომიერი ეგალიტარისტები განასხვავებენ ორი სახის თანასწორობას: პოლიტიკურსა და ეკონომიკურს. ადამიანებს აქვთ პოლიტიკური თანასწორობა, როდესაც მათ პოლიტიკურ პროცესებში მონაწილეობის თანასწორი უფლებები აქვთ. ზომიერი ეგალიტარისტები თვლიან, რომ ადამიანებს თანასწორი პოლიტიკური უფლებები უნდა ჰქონდეთ. ეს უფლებები გულისხმობს თანასწორობას არჩევნებზე ხმის მიცემის, სამოქალაქო უფლებების, სამართლიანი სასამართლოს უფლების და ა.შ. ქრილში. პოლიტიკურ სფეროში მკაცრი ეგალიტარიზმი უნდა იყოს, მიიჩნევენ ზომიერი ეგალიტარისტები. რაც შეეხება ეკონომიკურ სფეროს, აქ ზომიერი ეგალიტარისტები ერთმანეთისგან განასხვავებენ შემოსავლის/სიმდიდრის თანასწორობასა და ეკონომიკური შესაძლებლობების თანასწორობას. მკაცრი ეგალიტარიზმი პრობლემებს აწყდება, როდესაც შემოსავლის/სიმდიდრის თანაბარ განაწილებას მოითხოვს. თუმცა, არაფერია პრობლემური, თუკი ვაღიარებთ, რომ ყველას

თანაბარი ეკონომიკური შესაძლებლობები აქვს. ყველას უნდა ჰქონდეს უფლება, მიიღოს უფრო უკეთესი სამსახური, სადაც უფრო მაღალი ანაზღაურებაა. საზოგადოებას შეუძლია, უზრუნველყოს ეკონომიკური შესაძლებლობების თანასწორობა საზოგადოების ყველა წევრისთვის განათლების თანაბარი შანსების მიცემითა და ყველა სახის რასობრივი/სქესობრივი დისკრიმინაციის აღმოფხვრით. ამრიგად, ზომიერი ეგალიტარისტები აზრით, მკაცრი ეგალიტარიზმი გამართლებულია პოლიტიკურ სფეროში და იმ შემთხვევაში, თუკი ეკონომიკური შესაძლებლობების თანასწორობაზე ვსაუბრობთ. მაგრამ რაც შეეხება შემოსავალს/სიმდიდრეს, ეს ადამიანთა შორის არსებულ განსხვავებებზეა დამოკიდებული.

სამართლიანობა როგორც საზოგადოებრივი/სოციალური სარგებელი (justice as social utility). **უტილიტარიზმის** (ინგლისურად utility ნიშნავს „სარგებელს“) თანახმად, მორალურად გამართლებულია ისეთი ქმედება, რომელიც უდიდეს საერთო სარგებელს მოიტანს. მოქმედების საერთო სარგებელი არის ადამიანზე მისი დადებითი ან უარყოფითი გავლენების ჯამი. უტილიტარიზმი სამართლიანობის სტანდარტად სარგებლის მაქსიმალურ გაზრდას მიიჩნევს. მიიჩნევა, რომ სოციალური ინსტიტუტები და პრაქტიკები, კანონები, სოციალური ნორმები და ინდივიდთა ქმედებები სამართლიანია იმ ხარისხით, რა ხარისხითაც ისინი ხელს უწყობენ საერთო სარგებლის მაქსიმალურ ზრდას.

უტილიტარიზმის, როგორც ფილოსოფიური სკოლის ერთ-ერთ დამფუძნებლად ინგლისელი ფილოსოფოსი **ჯონ სტიუარტ მილი** (1806-1873 წწ.) ითვლება. მილი ამტკიცებდა, რომ ჩვენ ყოველთვის უნდა ვეცადოთ სოციალური ზიანის მინიმიზებას და სოციალური სარგებლის მაქსიმიზებას. თავის ნაშრომში „უტილიტარიზმი“ (1864 წ.) მილი განიხილავს, თუ როგორ უკავშირდება სამართლიანობის ცნება საზოგადოების სარგებელს. იგი თვლის, რომ ადამიანები სამართლიანობას, საბოლოო ჯამში, სარგებლის ქრილში განიხილავენ. მაგალითად, ადამიანები შესაძლოა, აცხადებდნენ, რომ სამართლიანობა თანასწორობაა, თუმცა ისინი სწრაფად უკუაგდებენ თანასწორობის იდეას, თუკი ჩათვლიან, რომ საზოგადოებას სარგებელს მოუტანს ისეთი პრაქტიკა, რომელიც უთანასწორობას მოითხოვს. მაგალითად, ამ დებულების მომხრეებმა შეიძლება თქვან, რომ უმჯობესია, გულის გადანერგვის დროს რიგში მყოფი პაციენტებიდან უპირატესობა მიენიჭოს ცნობილ ექიმს (დაფუშვათ, მუშასთან შედარებით), რადგან შემდეგში ეს ექიმი უფრო მეტ სარგებელს მოიტანს საზოგადოებისთვის. შესაბამისად, სარგებელი არის ის, რაც სამართლის (და ყველა მორალური წესის) საფუძველს ქმნის.

ჯონ როულსი და უტილიტარიზმის კრიტიკა. XX საუკუნეში სამართლიანობის შესახებ ყველაზე გავლენიანი თეორია ჩამოაყალიბა ამერიკელმა ფილოსოფოსმა, ჰარვარდის უნივერსიტეტის პროფესორმა **ჯონ როულსმა** (1921-2002 წწ.).⁵ 1971 წელს როულსმა გამოაქვეყნა თავისი ყველაზე ცნობილი ნაშრომი „**სამართლიანობის თეორია**“ (*A Theory of Justice*).⁶ როულსის ნაშრომის გამოქვეყნების შემდეგ სამართლიანობის საკითხი ფილოსოფიაში კვლავ მძლავრი დაინტერესების საგანი გახდა. უფრო მეტიც, როულსის ნაშრომმა გავლენა მოახდინა შემდგომი პერიოდის თითქმის ყველა იმ ფილოსოფოსზე, რომელიც სამართლიანობის საკითხს იკვლევდა. აღნიშნულ ნაშრომში როულსი ცდილობს, სისტემურად დააფუძნოს, ახსნას და ნათელყოს სამართლიანობის ფუნდამენტური პრინციპები; მიუყენოს ისინი სოციალური ეთიკის სხვადასხვა მნიშვნელოვან საკითხებს და

⁵ შდრ. B. N. Moore, K. Bruder, *Philosophy. The Power of Ideas*, 10th edition, McGraw-Hill, 2019, გვ. 299 და შმდ.

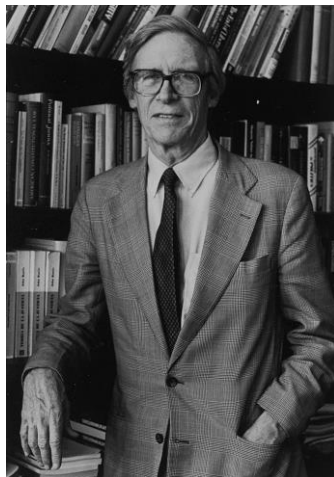
⁶ აღსანიშნავია, რომ „სამართლიანობის თეორია“ წარმოადგენს 1958 წელს როულსის მიერ გამოქვეყნებული სტატიის გადამუშავებულ ვერსიას. ამ სტატიის სათაური იყო „სამართლიანობა როგორც პატიოსნება“.

მათი მეშვეობით შეაფასოს სოციალური, პოლიტიკური და ეკონომიკური ინსტიტუტები; ასევე, გააანალიზოს მათი მნიშვნელობა ვალდებულებისა და მოვალეობის ცნებებისთვის.

როულსის თანახმად, რადგან საზოგადოებისთვის დამახასიათებელია როგორც კონფლიქტი, ასევე, ინტერესთა ერთობაც, მას (საზოგადოებას) უნდა ჰქონდეს გარკვეული პრინციპები, რომელთა საფუძველზეც მოხდება საზოგადოების წევრებისთვის ძირითადი უფლებებისა და ვალდებულებების მინიჭება და, ასევე, სარგებლისა და პასუხისმგებლობების განაწილება. ამ პრინციპებს **დისტრიბუციული, ანუ სოციალური სამართლიანობის პრინციპები** ეწოდება. ისინი განსაზღვრავენ, თუ თანამშრომლობის რა ტიპი უნდა ჩამოყალიბდეს საზოგადოების წევრებს შორის და ადგენენ, ასევე, იმ ხელისუფლების ფორმას, რომელიც უნდა დამკვიდრდეს (ამ საკითხებში როულსის სამართლიანობის თეორია კვეთს ტრადიციულ ფილოსოფიურ შეკითხვებს სახელმწიფოს ეთიკურად გამართლებული ფუნქციებისა და ორგანიზაციის შესახებ). **როულსისთვის საზოგადოება (ან სახელმწიფო) მონესრიგებულია იმ შემთხვევაში, თუკი:**

1. მისი წევრები აღიარებენ სოციალური სამართლიანობის **ერთსა და იმავე** პრინციპებს;

2. ძირითადი სოციალური ინსტიტუტები ზოგადად აკმაყოფილებენ (და ადამიანთა დიდი ნაწილი თვლის, რომ ისინი აკმაყოფილებენ) ამ პრინციპებს.



ჯონ როულსი XX საუკუნის ერთ-ერთ ყველაზე გავლენიან ფილოსოფოსად მიიჩნევა (მარტინ ჰაიდეგერთან და ლუდვიგ ვიტგენშტაინთან ერთად)

იმისთვის, რათა საზოგადოება მონესრიგებული იყოს, მისმა წევრებმა რაციონალური (გონივრული) განაზრებების მეშვეობით უნდა განსაზღვრონ, თუ რა წარმოადგენს სამართლიანობის მათეულ პრინციპებს. იმისთვის, რათა შერჩეული პრინციპები გონივრული და ლეგიტიმური იყოს, ისინი კეთილსინდისიერი პროცედურის მეშვეობით უნდა იქნენ შერჩეული. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ თავიდან უნდა იქნეს აცილებული ნებისმიერი შემაფერხებელი გარემოება, რომელმაც შესაძლოა, აღნიშნული პროცესის კეთილსინდისიერება ეჭვქვეშ დააყენოს. შესაბამისად, იდეალურ შემთხვევაში, პრინციპების შერჩევის დროს არც ერთი ჩვენგანი არ უნდა ფლობდეს სხვებზე მეტ ცოდნას, რაც, სხვებთან შედარებით, პრივილეგიურებულ მდგომარეობაში ჩაგვყენებდა. ჩვენ არ უნდა ვფლობდეთ ინფორმაციას სხვების (და საკუთარი) სიმდიდრის, სოციალური სტატუსის, შესაძლებლობების, ინტელექტის, მიდრეკილებების, სწრაფებისა და რწმენების შესახებ.

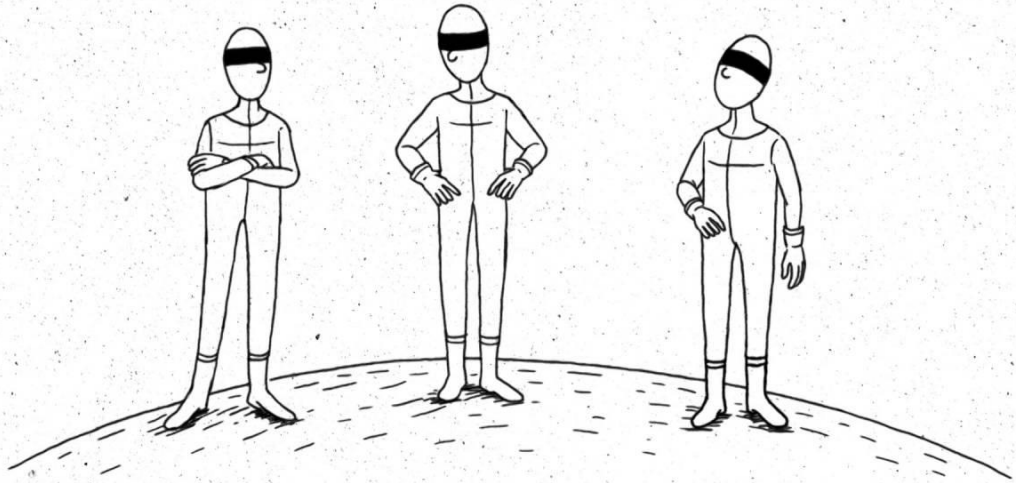
ამრიგად, როულსი გვთავაზობს, რომ თუკი გვინდა, განვსაზღვროთ, თუ რა არის სამართლიანობა და სამართლიანი სახელმწიფო, მაშინ „გვერდზე უნდა გადავდოთ“

ყველაფერი, რაც სხვებთან შედარებით საკუთარი თავისთვის უპირატესობის მინიჭებისკენ გვიბიძგებს.⁷ სამართლიანი სახელმწიფო ისეთი სახელმწიფოა, რომელიც თანაბრად მიუკერძოებელია ნებისმიერ მოქალაქესთან მიმართებით და არავის ანიჭებს განსაკუთრებულ პრივილეგიას სხვების ხარჯზე. მაგრამ როგორ „გადავდებთ გვერდზე“ ყველაფერს, რაც საკუთარი თავის პრივილეგიებისკენ გვიბიძგებს? როულსი სააზროვნო ექსპერიმენტს გვთავაზობს (გაიხსენეთ, თუ რას ნიშნავს სააზროვნო ექსპერიმენტი პირველი თემიდან), რომელიც შეგნებულად აღწერს წარმოსახვით სიტუაციას. წარმოვიდგინოთ, აცხადებს იგი, რომ ჩვენ ახალ საზოგადოებას და ახალ ხელისუფლებას უნდა ჩავუყაროთ საფუძველი. დავუშვათ, რომ რაღაც სასწაულის ძალით, არცერთმა ჩვენგანმა არ იცის არაფერი, თუ როგორი იქნება იგი ახალ საზოგადოებაში. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, თქვენ არ გეცოდინებათ, მამაკაცი იქნებით, თუ ქალი; შავკანიანი თუ თეთრკანიანი, მდიდარი თუ ღარიბი, ნიჭიერი თუ უნიჭო, მორწმუნე თუ ათეისტი და ა.შ. ასეთ შემთხვევაში, როდესაც არ ვიცით, „ვინ“ ვიქნებით, ჩვენ იძულებულნი გავხდებით, ისეთი ხელისუფლება შევარჩიოთ, რომელიც მიუკერძოებელი იქნება ნებისმიერის მიმართ, მიუხედავად მისი ვინაობისა. მაგალითად, თუკი მე არ ვიცი, ამ ახალ საზოგადოებაში თეთრკანიანი ვიქნები თუ შავკანიანი, მე მხარს დავუჭერ ისეთ ხელისუფლებას, რომელიც არც თეთრკანიანებს ანიჭებს უპირატესობას და არც შავკანიანებს. მე ისეთ ხელისუფლებას ვისურვებ, რომელიც არ ახდენს დისკრიმინაციას. დავუშვათ, ასევე, რომ მე არ ვიცი, ახალ საზოგადოებაში მდიდარი ვიქნები, თუ ღარიბი, ათეისტი თუ მორწმუნე, ნიჭიერი თუ უნიჭო. მაშინ მე მხარს დავუჭერ ისეთ ხელისუფლებას, რომელიც უპირატესობას არც მდიდრებს ანიჭებს და არც ღარიბებს, არც ათეისტებს და არც მორწმუნეებს, არც ნიჭიერებს და არც იმათ, ვინც ნიჭიერი არაა. ამ შეხედულებას როულსმა უწოდა „სამართლიანობა როგორც მიუკერძოებლობა“⁸ (justice as fairness).

როულსის თანახმად, სამართლიანობის პრინციპები ჩვენ ისე უნდა შევარჩიოთ, თითქოს **არცოდნის საბურველის** (veil of ignorance) მიღმა ვიყოთ. არცოდნის საბურველი, ანუ სხვებისა და საკუთარი თავის შესახებ ძირითადი ფაქტების არცოდნა უზრუნველყოფს იმას, რომ პრინციპების შერჩევის პროცესში არავინ იქნება პრივილეგირებულ (ან არასახარბიელო) მდგომარეობაში, რომელიც შესაძლოა, მისი ინდივიდუალური ცხოვრებისეული სიტუაციებით შეიქმნას.

⁷ იხ. Manuel Velasquez, *Philosophy: A Text With Readings*, 13th edition, Cengage Learning, 2017, გვ. 592 და შმდ.

⁸ შეიძლება, ასევე, „პატიოსნება/კეთილსინდისიერება“.



„არცოდნის საბურველი“ როულსის მიერ შემუშავებული სააზროვნო ექსპერიმენტი, რომლის მიზანი სამართლიანობის ძირითადი პრინციპების დადგენაა.⁹

თუკი არცოდნის საბურველის პირობებში ვიმსჯელებდით იმის შესახებ, თუ სამართლიანობის რომელი პრინციპები უნდა შეგვეჩინა, მაშინ, როულსის თანახმად, ჩვენ ვიქნებოდით **საწყის, ანუ თავდაპირველ მდგომარეობაში** (original position). თომას ჰობსის, ჯონ ლოკისა და ჟან-ჟაკ რუსოს **ბუნებრივი მდგომარეობის** ცნების მსგავსად, თავდაპირველი მდგომარეობა აბსოლუტურად ჰიპოთეტური მდგომარეობაა (როგორც აღვნიშნეთ, ადამიანები არასოდეს ყოფილან და ვერასოდეს იქნებიან ასეთი არცოდნის მდგომარეობაში). სამართლიანობის პრინციპების განსაზღვრა საკუთარი თავის თავდაპირველ მდგომარეობაში წარმოდგენით იმის გარანტიაა, რომ სამართლიანობის ჩვენი გაგება მხოლოდ ჩვენზე არ იქნება მორგებული. „თავდაპირველ მდგომარეობაში“ მომავლის საზოგადოებისთვის ადამიანები ისეთ პრინციპებს შეარჩევენ, რომლებიც ყველასთვის სამართლიანი და მიუკერძოებელი იქნება. როულსის აზრით, ისინი ყველასთვის სამართლიან და მიუკერძოებელ პრინციპებს აირჩევენ, რადგან არავის ეცოდინება, თუ რა პოზიციას დაიკავებს და როგორი იქნება მომავლის საზოგადოებაში. რადგან არავინ იცის, თუ როგორი იქნება მომავალში, ამიტომ არავინ აირჩევს ისეთ პრინციპებს, რომლებიც უსამართლო იქნება ნებისმიერი ადამიანისთვის. მაგალითად, რადგან არავინ იცის, მდიდარი იქნება თუ ღარიბი, ისინი აირჩევენ ისეთ პრინციპებს, რომლებიც სამართლიანია როგორც მდიდრებისთვის, ასევე, ღარიბებისთვის; რადგან არავინ იცის, შავკანიანი იქნება თუ თეთრკანიანი, ისინი აირჩევენ ისეთ პრინციპებს, რომლებიც სამართლიანია როგორც თეთრკანიანებისთვის, ასევე, შავკანიანებისთვისაც და ა.შ. როულსი თვლის, რომ თავდაპირველ მდგომარეობაში ადამიანთა არჩევანი სამართლიანი უნდა იყოს და ის პრინციპები, რომლებსაც ისინი შეარჩევენ, აუცილებლად სამართლიანი უნდა იყოს ყველასთვის.

⁹ სურათი მოპოვებულია „იუთუბზე“ ატვირთული ვიდეოდან: Thought experiment «Veil of Ignorance» (English) #filosofix, Channel: SRF Kultur.

ბუნებრივი მდგომარეობა – ჰიპოთეტური მდგომარეობა, რომლის დროსაც სამოქალაქო საზოგადოება არ არსებობს. ინგლისელი ფილოსოფოსის **თომას ჰობსის** (1588-1679 წწ.) თანახმად, ეს არის „ომი ყველასი ყველას წინააღმდეგ“ (ლათინურად: *bellum omnium contra omnes*), ქაოსის, უნდობლობის, ურთიერთმოტყუებისა და ძალადობის მდგომარეობა, რომლის დროსაც თითოეული ინდივიდი ცდილობს, ყველანაირი საშუალებით მოიპოვოს უპირატესობა სხვებზე. სახელმწიფო, ჰობსის თანახმად, წარმოიქმნება მაშინ, როდესაც ინდივიდები საკუთარი ნებით შეიზღუდავენ საკუთარ ძალაუფლებას და უფლებებს. უზენაეს ძალაუფლებას, რომელიც ამ პროცესის შედეგად წარმოიშვება, ჰობსი „ლევიათანს“¹⁰ უწოდებს. როდესაც ადამიანები საკუთარ ძალაუფლებებს და უფლებებს ლევიათანს გადასცემენ, ისინი **სოციალურ (საზოგადოებრივ) ხელშეკრულებას** ქმნიან. სწორედ ამ ხელშეკრულების მეშვეობით აღწევენ ადამიანები თავს ბუნებრივ მდგომარეობაში არსებულ ბოროტებას და აყალიბებენ სამოქალაქო საზოგადოებას, ანუ მშვიდობიან მდგომარეობას. ჰობსის შემდეგ სოციალური ხელშეკრულების ყველაზე გავლენიანი თეორია ინგლისელმა ფილოსოფოსმა **ჯონ ლოკმა** (1632-1704 წწ.) ჩამოაყალიბა.

ამრიგად, როულის თანახმად, სამართლიანობის ძირითადი პრინციპები ის პრინციპებია, რომლებსაც ჩვენ დავეთანხმებოდით, თუკი ვიაზროვნებდით რაციონალურად, თვითდაინტერესების საფუძველზე და არარელევანტურ შეხედულებებს უკუვაგდებდით. რადგან სამართლიანობის ძირითადი პრინციპები ისინია, რომლებსაც ჩვენ ყველანი უნდა დავეთანხმოთ, როულის სამართლიანობის თეორია **ხელშეკრულების (კონტრაქტის) თეორიას** წარმოადგენს (ჰობსის, ლოკისა და რუსოს თეორიების მსგავსად).¹¹ ამრიგად, ძალაუფლება, რომელსაც ხელისუფლება ფლობს, როულისთვის გამართლებულია იმ შემთხვევაში, თუკი ჩვენი ხელისუფლება ისეთი ხელისუფლებაა, რომელსაც ჩვენ თავდაპირველი მდგომარეობის პირობებში ავირჩევდით. ჩვენი ხელისუფლების ძალაუფლება იმიტომ კი არაა გამართლებული, რომ ჩვენ ბუნებრივ მდგომარეობაში, დროის რომელიღაც კონკრეტულ მონაკვეთში დავეთანხმეთ ამ ხელისუფლების პირობებში ცხოვრებას (ეს შეხედულება გვხვდება ჰობსთან და ლოკთან და ის საკმაოდ მწვავედ გააკრიტიკა ინგლისელმა ფილოსოფოსმა დევიდ ჰიუმმა. იხ. ჩანართი ქვემოთ), არამედ იმიტომ, რომ ჩვენ **დავეთანხმებოდით** ასეთი სახის ხელისუფლების პირობებში ცხოვრებას, თავდაპირველ მდგომარეობაში რომ ვიმყოფებოდეთ (ჰიპოთეტური ხელშეკრულების თეორია. ამ შეხედულების კრიტიკისთვის იხ. თემა 11: ძალაუფლება და ლეგიტიმურობა).

¹⁰ ლევიათანი – ზღვის ურჩხული, რომელიც ძველ აღთქმაში და ქრისტიანულ ლიტერატურაში ხშირად ბოროტებას განასახიერებს.

¹¹ ეს თეორიები, ასევე, ცნობილია „კონტრაქტარიანიზმის“ (Contractarianism) სახელით.

დევიდ ჰიუმი სოციალური ხელშეკრულების წინააღმდეგ და როულსის ახალი ინტერპრეტაცია

ჰობსისა და ლოკის სოციალური ხელშეკრულების თეორიები XVIII საუკუნეში მწვავედ გააკრიტიკა შოტლანდიელმა ფილოსოფოსმა **დევიდ ჰიუმმა (1711-1776 წწ.)**. ჰიუმის კრიტიკა მარტივი, მაგრამ გამანადგურებელი იყო. ჰიუმმა უბრალოდ მიუთითა, რომ სოციალური ხელშეკრულება სინამდვილეში არ არსებობდა. ხელისუფლება წარმოიშვება დაპყრობის გზით, ან ხდება მისი მემკვიდრეობით გადაცემა, მიიჩნევა ჰიუმი. თუკი ჩვენ ისტორიაში „უკან წავალთ“, ვერ ვნახავთ ისეთ მომენტს, როდესაც ადამიანები იკრიბებოდნენ ხელისუფლების შესაქმნელად. ასე რომ, სოციალური ხელშეკრულება სრული ფიქციაა. იგი წერდა:

„ზოგიერთი ფილოსოფოსი [...] ¹² ამტკიცებს [...] რომ ხელისუფლების დასაწყისი იყო თანხმობა, ან ნებაყოფლობითი დათმობა ხალხის მხრიდან. [...] მაგრამ თუკი ეს მოაზროვნეები ჩვენს სამყაროს დააკვირდებოდნენ, ისინი ვერაფერს ნახავდნენ ისეთს, რაც მათ იდეებთან შესაბამისობაში იქნებოდა. [...] ჩვენ ყველგან ვხედავთ მმართველებს, რომლებიც საკუთარ ქვეშევრდომებს თავიანთ საკუთრებად აცხადებენ და დაპყრობის, ან მემკვიდრეობითობის საფუძველზე ამყარებენ უზენაესი მმართველობის თავიანთ უფლებას. [...] თითქმის ყველა ის ხელისუფლება, რომელიც დღეს არსებობს, ან რომლის შესახებაც ისტორიული ჩანაწერები მოიპოვება, შეიქმნა ძალაუფლების მითვისებით ან დაპყრობით (ან ორივე ხერხით ერთად), სამართლიანი თანხმობის ან ხალხის ნებაყოფლობითი დამორჩილების ყოველგვარი შემთხვევის გარეშე.“¹³

ჰიუმის თავდასხმა იმდენად გამანადგურებელი აღმოჩნდა, რომ ფილოსოფოსების უმეტესობამ ხელშეკრულების თეორია უკუაგდო. საუკუნეზე მეტი ხნის განმავლობაში სოციალური კონტრაქტის თეორია, ფაქტობრივად, უგულვებელყოფილი იყო. XX საუკუნეში სოციალური თეორიის ხელახალი აღორძინება ჯონ როულსის სახელს უკავშირდება. როულსი ეთანხმებოდა ჰიუმს, რომ სოციალური ხელშეკრულების იდეა გამონაგონი, ფიქცია იყო: ის ისტორიულად არ არსებობდა. ხალხი არ შეკრებილა დროის რალაც მონაკვეთში იმისთვის, რომ ხელისუფლება „დაეწყო“. თუმცა, როულსის აზრით, ეს არაა მნიშვნელოვანი. სოციალური ხელშეკრულების თეორია მნიშვნელოვანია, რადგან კარგი საშუალებაა იმის წარმოსადგენად, თუ როგორი **უნდა** იყოს ხელისუფლება. სოციალური ხელშეკრულების თეორია ამბობს, რომ იმისთვის, რათა დავადგინოთ, თუ რა სახის ხელისუფლება უნდა გვქონდეს, ჩვენ უნდა წარმოვიდგინოთ, რომ თითქოს ჩვენს საზოგადოებასა და ხელისუფლებას „თავიდან“ ვინყებთ. ასეთ დროს თავს იჩენს შეკითხვა: რა სახის ხელისუფლებას ავირჩევდით ჩვენთვის, თუკი ასეთი „თავდაპირველი“ მდგომარეობიდან დავინწყებდით და სამართლიანი ხელისუფლების შექმნას ვისურვებდით? ამ შეკითხვაზე როულსის პასუხს ქვემოთ იხილავთ (☺).

¹² აღნიშნავს ტექსტში გამოტოვებულ ადგილებს.

¹³ იხ. David Hume, “Of the Original Contract,” in: David Hume, *Essays, Literary, Moral, and Political*, New York: Ward, Lock & Tyler, n.d., c. 1870, გვ. 272–273.

როულსის თანახმად, იმ შემთხვევაში, თუკი ჩვენ ვიაზროვნებდით რაციონალურად და თვითდაინტერესების საფუძველზე, თავდაპირველ მდგომარეობაში გამოიკვეთებოდა **სამართლიანობის ორი პრინციპი**, რომელსაც ჩვენ შევარჩევდით.

პირველი პრინციპი (რომელიც მეორე პრინციპზე უფრო პრიორიტეტულია), ასეთია: „თითოეულ პიროვნებას თანაბარი უფლება აქვს, ფლობდეს მაქსიმალურად ფართო ძირითად თავისუფლებას, რომელიც თავსებადი იქნება საზოგადოების სხვა წევრების ანალოგიურ თავისუფლებასთან.“

მეორე პრინციპის თანახმად, „სოციალური და ეკონომიკური უთანასწორობა ისეთნაირად უნდა იყოს ორგანიზებული, რომ ის: ა). საზოგადოების ყველაზე ნაკლებად პრივილეგირებულ მდგომარეობაში მყოფი წევრების მაქსიმალურ კეთილდღეობას უწყობდეს ხელს და ბ). უკავშირდებოდეს სოციალური პოზიციების (თანამდებობების) ისეთ სტრუქტურას, რომელიც ყველასთვის თანაბრად ღია და ხელმისაწვდომი იქნება.“

როულსის მიხედვით, ეს ორი პრინციპი სამართლიანობის უფრო ზოგადი კონცეფციის კონკრეტულ შემთხვევას წარმოადგენს. ამ კონცეფციის მიხედვით, **ყველა სოციალური სიკეთე** (მაგალითად, თავისუფლება, განვითარების შესაძლებლობები, შემოსავალი და ა.შ.) **თანაბრად უნდა იქნეს განაწილებული იმ შემთხვევის გარდა, თუკი ნაჩვენებია იქნება, რომ მათი არათანაბარი განაწილება საზოგადოების ყველა წევრის კეთილდღეობას შეუწყობს ხელს.** თუკი, მაგალითად, სიმდიდრის თანაბარი განაწილება იმას ნიშნავს, რომ ყოველი ინდივიდი 10\$-ს მიიღებს, მაშინ ეს უფრო სამართლიანი განაწილებაა, ვიდრე ის შემთხვევა, როდესაც ადამიანთა ნახევარი იღებს 18\$-ს, ხოლო მეორე ნახევარი – მხოლოდ 2\$-ს. მაგრამ, თუკი არათანაბარი განაწილება თითოეულ ინდივიდს (ყველაზე უფრო არახელსაყრელ მდგომარეობაში მყოფების ჩათვლით), **სულ მცირე, 11\$-ს** მაინც არგუნებს, მაშინ სამართლიანობა მოითხოვს სიმდიდრის არათანაბარ განაწილებას (და არა მკაცრად თანაბარ განაწილებას, რომლის დროსაც ყოველი ინდივიდი მხოლოდ 10\$-ს იღებს).

სამართლიანობის ამ ცნებამდე, როულსის თანახმად, მაშინ მივდივართ, როდესაც გვსურს, ვიპოვოთ სამართლიანობის ისეთი გაგება, რომელიც უპირისპირდება და აუქმებს ბუნებისა და სოციალური გარემოებებით გამოწვეულ შემთხვევითობებს (რომელთა ძალით ზოგიერთი ინდივიდი სხვებზე უფრო პრივილეგირებულ მდგომარეობაშია: მაგალითად, უფრო ძლიერია, მოხერხებულია, ან უფრო მდიდარ ოჯახშია დაბადებული).

აღნიშნული პრინციპებიდან გამომდინარეობს, რომ **საზოგადოებაში არსებული რესურსების (მაგალითად, სიმდიდრის) არათანაბარი განაწილება, შესაძლოა, სამართლიანი იყოს** იმ შემთხვევაში, თუკი ეს უთანასწორობა საზოგადოების ყველა წევრის კეთილდღეობას ემსახურება. მაგალითად, ის გარემოება, რომ ექიმებს მეტი გასამრჯელო აქვთ, ვიდრე მშენებლობაზე მომუშავე მუშებს, შესაძლოა, ყველას კეთილდღეობას უწყობდეს ხელს. თუ სამართლიანობა მოითხოვს, რომ ექიმებს უფრო მეტი გადაუხადოთ, ვიდრე მალაროში მომუშავე მუშებს, პარიკმახერებსა და მდივნებს, ეს მხოლოდ იმიტომ ხდება, რომ ეს საუკეთესო საშუალებაა კარგი სამედიცინო მომსახურების დასანერგად, რაც **ყველა** ინდივიდის მიერ ჯანმრთელობის საკითხის მიმართ სასიცოცხლო დაინტერესებითაა განპირობებული (აქ შედის საზოგადოებაში ყველაზე უფრო ნაკლებად პრივილეგირებულ მდგომარეობაში მყოფი ადამიანების ინტერესებიც).

მეორე პრინციპთან შედარებით პირველი პრინციპის პრიორიტეტულობიდან გამომდინარეობს, რომ, უტილიტარული თეორიის საპირისპიროდ, დაუშვებელია რომელიმე ინდივიდის პირადი თავისუფლების დათრგუნვა საყოველთაო კეთილდღეობის

მიზნით. როულსი მიიჩნევს, რომ უტილიტარიზმი არ იცავს ინდივიდთა უფლებებს. მისი აზრით, უტილიტარიზმი უგულბებლყოფს ინდივიდთა განსხვავებულობას. უტილიტარისტების მტკიცებებიდან, რომ ჩვენ ყოველთვის უნდა მოვიქცეთ იმგვარად, რომ საერთო სარგებელი გაიზარდოს, გამომდინარეობს, რომ თუკი რომელიმე ინდივიდის სასიცოცხლო შანსების სრული დათრგუნვა ბევრ ადამიანს გარკვეულ სარგებელს მოუტანს, მაშინ ამ ადამიანის განირვა სამართლიანი და სწორი ქმედებაა. ანალოგიურად, ადამიანთა გარკვეული ჯგუფისთვის თავისუფლების წართმევა, უტილიტარიზმის მიხედვით, გამართლებული გამოდის, თუკი ეს ქმედება დანარჩენი ჯგუფისთვის უფრო მეტ საერთო სარგებელს წარმოქმნის. ამისგან განსხვავებით, როულსი სამართლიანობის არსს აიგივებს იმ პრინციპებთან, რომლებიც შერჩეული იქნებოდა თავისუფალი და ერთმანეთის თანასწორი, რაციონალური ადამიანების მიერ მიუკერძოებელ ვითარებაში (ე.წ. „საწყისი მდგომარეობისა“ და „არცოდნის საბურველის“ პირობებში).

ამრიგად, როულსის თანახმად, სამართლიანი ხელისუფლება ისეთი ხელისუფლებაა, რომელიც არ ანიჭებს ცხოვრების ერთ წესს უპირატესობას ცხოვრების სხვა წესთან შედარებით; ის არ უჭერს მხარს ერთ რომელიმე რელიგიას, ეთნიკურ, ან რასობრივ ჯგუფს და კულტურას სხვა რელიგიების, ჯგუფების და კულტურის ხარჯზე. სამართლიანი ხელისუფლება საშუალებას აძლევს ყველა ადამიანს, ესწრაფოს ისეთ ცხოვრებას, რომელიც ამ ინდივიდის აზრით, საუკეთესოა მისთვის. სამართლიანი ხელისუფლება უზრუნველყოფს თანაბარ პოლიტიკურ უფლებებსა და ეკონომიკურ შესაძლებლობებს ყველა ინდივიდისთვის მიკერძოებულობის გარეშე.

რობერტ ნოზიკის ლიბერტარიანიზმი. 1974 წელს ამერიკელმა ფილოსოფოსმა **რობერტ ნოზიკმა** (1938-2002 წწ.) გამოაქვეყნა თავისი ნაშრომი **„ანარქია, სახელმწიფო და უტოპია“** (*Anarchy, State, and Utopia*). ნაშრომის ძირითადი შეკითხვა ასეთია: უნდა არსებობდეს თუ არა სახელმწიფო და თუ უნდა არსებობდეს, მაშინ რატომ? ნოზიკის მთელი ნაშრომი, ფაქტიურად, ამ შეკითხვაზე პასუხის გაცემის მცდელობას წარმოადგენს. ამ პასუხში შესაძლოა, სამი ძირითადი დებულება გამოვყოთ (ნოზიკის ნაშრომში ამ სამ დებულებას წიგნის ცალკე ნაწილი ეთმობა):

1. გამართლებულია **მინიმალური სახელმწიფოს** არსებობა, რომელსაც ვინრო ფუნქციები აქვს: ძალადობისგან, ქურდობისგან, თაღლითობისგან, ხელშეკრულებების დარღვევისგან და ა.შ. დაცვა.

2. ამაზე უფრო „ვრცელი“ სახელმწიფო შელახავს ადამიანთა უფლებებს (აიძულებს მათ იმის გაკეთებას, რაც მათ არ სურთ) და შესაბამისად, ის არაა გამართლებული.

3. მინიმალური სახელმწიფო სასურველია და ის სამართლიანაცაა.

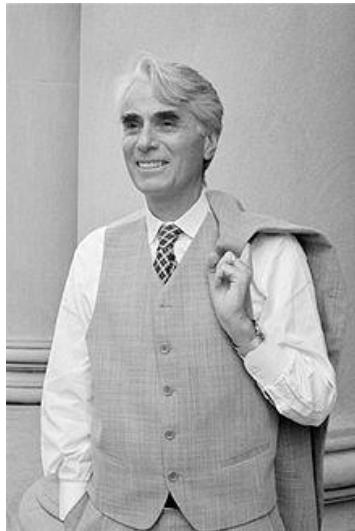
ნაშრომის პირველ ნაწილში ნოზიკი უპირისპირდება ანარქისტების დებულებას, რომლის თანახმად, ნებისმიერი სახელმწიფო აუცილებლობით ლახავს ადამიანთა მორალურ უფლებებს და, ამდენად, თავისი არსებით არამორალურია. ნოზიკს ეს დებულება არასწორად მიაჩნია. იგი ცდილობს, აჩვენოს, რომ მინიმალური სახელმწიფო ე.წ. **„უხილავი ხელის“ მექანიზმის** მეშვეობით ჩნდება ჰიპოთეტური ბუნებრივი მდგომარეობიდან და რომ ის არც ერთ ბუნებრივ უფლებას არ არღვევს. როგორც შექვეყნა თემაში („პოლიტიკური იდეოლოგიები I“) იყო აღნიშნული, ინგლისელი ეკონომისტის **ადამ სმიტის** თანახმად, ადამიანები საკუთარი მიზნების განხორციელებას ესწრაფვიან, თუმცა ამ დროს მათ „უხილავი ხელი“ წარმართავს, რომელიც ხელს უწყობს ისეთი მიზნის განხორციელებას, ამ ადამიანების ჩანაფიქრებში მოცემული რომ არ იყო (იგულისხმება საყოველთაო კეთილდღეობა). სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ადამიანები თავიანთი პირადი ინტერესების დაკმაყოფილებას მიეღობიან, თუმცა, „უხილავი ხელის“ ზემოქმედების შედეგად ისინი საყოველთაო კეთილდღეობის დამკვიდრებას უწყობენ ხელს.

სმითის მსგავსად, ნოზიკს „უხილავი ხელის“ მეშვეობით ახსნის ნიმუშად მიაჩნია ისეთი შემთხვევები, როდესაც რაიმე განზრახვიდან თითქოსდა გამომდინარე შედეგი სინამდვილეში ამ განზრახვით კი არ იყო გამოწვეული, არამედ სრულიად სხვა ფაქტორებით. მაგალითად, მიიჩნევა, რომ სახელმწიფო წარმოადგენს შედეგს, რომელიც წარმოიშვა ადამიანთა სურვილის საფუძველზე, ეცხოვრათ საერთო ხელისუფლების ქვეშ. ასე ფიქრობდა ინგლისელი ფილოსოფოსი **ჯონ ლოკი (1632-1704 წწ.)** და მასთან ერთად ბევრი სხვა ფილოსოფოსი, პოლიტიკის მკვლევარი და ეკონომისტი. თუმცა, ნოზიკი ცდილობს, სახელმწიფო უხილავი ხელის მოქმედების მეშვეობით ახსნას: იგი თვლის, რომ **სახელმწიფო ბუნებრივ მდგომარეობაში მყოფი ადამიანების განსხვავებული მიდრეკილებებისა და სურვილების შედეგად ჩნდება**. როგორც ზემოთ იქნა აღნიშნული, ნოზიკი ცდილობს, აჩვენოს, თუ როგორ ჩნდება მინიმალური სახელმწიფო ადამიანთა უფლებების დარღვევის გარეშე.

ნაშრომის მეორე ნაწილის ძირითადი დებულების თანახმად, ნებისმიერი სახელმწიფო, რომელიც უფრო მეტ უფლებებს ფლობს, ვიდრე მინიმალური (ე.წ. „ღამის გუშაგი“) სახელმწიფო, არალეგიტიმურია. შესაბამისად, ნებისმიერი მოთხოვნა, რომ მატერიალური სიკეთეები გადანაწილდეს რაიმე ფორმულის (მაგალითად, „თითოეულს თავისი დამსახურების მიხედვით“) თანახმად, ან რაიმე მიზნის (მაგალითად, საყოველთაო კეთილდღეობის) გამო, ნოზიკის თანახმად, მოითხოვს ისეთ განაწილებას, რომელიც ინდივიდებს წაართმევს იმას, რაც მათ კანონიერად ეკუთვნის. ამრიგად, სამართლიანობის ასეთი კონცეფციები არალეგიტიმურია.

ნოზიკის თანახმად, ინდივიდებს აქვთ აბსოლუტური, ექვემდებარებადი მორალური უფლებები, იცხოვრონ ისე, როგორც ისინი ჩათვლიან ამას საჭიროდ და როგორც მოესურვებათ, ისე განკარგონ ის, რასაც კანონიერად ფლობენ (იმის გათვალისწინებით, რომ ისინი არ აყენებენ სხვებს ზიანს ძალადობის, თაღლითობის და ა.შ. გამოყენებით). ამ მიდგომის (რომელსაც **ლიბერტარიანული** მიდგომა ეწოდება) ბირთვს თვითფლობის (self-ownership) ცნება წარმოადგენს. თითოეული პიროვნება საკუთარი თავის სრულყოფილ კანონიერ მფლობელად მიიჩნევა, რაც იმას ნიშნავს, რომ თითოეულ ადამიანს გააჩნია უფლებათა ის ერთობლიობა, რომლებიც, როგორც წესი, მატერიალური ნივთების მფლობელობას უკავშირდება: სხვა ინდივიდებს არანაირი უფლება არა აქვთ საკუთარი თავის სრულყოფილად მფლობელ ინდივიდზე; ასევე, არ არსებობს რაიმე უფლებები, რომლებიც ამ ინდივიდს დაავალდებულებს, რომ თავისი სხეული სხვების სასარგებლოდ გამოიყენოს, ან ისე მოიქცეს, როგორც ეს სხვებს სურთ. შესაბამისად, არავის აქვს უფლება, სხვებისგან დახმარება მოითხოვოს.¹⁴

¹⁴ შდრ. R. Arneson, “Justice”.



რობერტ ნოზიკი

სამართლიანობის ნოზიკისეული გაგება ემყარება იდეას, რომელიც ბევრი ადამიანისთვის ინტუიციურად მისაღებია. ამ იდეის თანახმად, „ის, რაც შენია, შენ გეკუთვნის“. საკუთარი შემოსავლის ან მატერიალური რესურსების გადანაწილება საკუთარი ნების საპირისპიროდ საყოველთაო კეთილდღეობისთვის (ან ნებისმიერი სხვა მიზნისათვის), არ არის სამართლიანი. ნოზიკის თანახმად, ინდივიდს უფლება აქვს იმაზე, რაც მან კანონიერად მოიპოვა, ხოლო სამართლიანობა მდგომარეობს ინდივიდების მიერ მათი კანონიერი კუთვნილების შენარჩუნებაში. ნოზიკის ეს მიდგომა **უფლებების მინიჭების კონცეფციის** (entitlement conception) სახელითაა ცნობილი. ამრიგად, ნოზიკის აზრით, **სოციალური სამართლიანობა**, ანუ მატერიალურ სიკეთეთა განაწილების შედეგად წარმოქმნილი სამართლიანობა, არ მიიღწევა ამ სიკეთეების ისეთი გადანაწილებით, რომელიც რაღაც მიზნის (მაგალითად, საყოველთაო კეთილდღეობის) განხორციელებას ესწრაფვის. ამისგან განსხვავებით, სამართლიანობა მოითხოვს, რომ მატერიალურ სიკეთეებს უნდა ფლობდნენ ისინი, ვინც მათზე კანონიერი გზით მოიპოვა უფლება.

„თუკი შენ გაიძულევენ, სხვის კეთილდღეობას შეუწყო ხელი, ეს შენი უფლებების დარღვევაა. ხოლო თუკი ვინმე არ უზრუნველგყოფს იმით, რაც, შესაძლოა ძალიან გჭირდებოდეს და თუნდაც ეს არსებითი იყოს შენი უფლებების დაცვისთვის, ეს თავისთავად არ წარმოადგენს შენი უფლებების დარღვევას, თუმცა ამ დროს ხელს არ უშლიან იმას, რომ თქვენი უფლებები დაირღვეს“ (ყურადღებით წაიკითხეთ ეს დებულება. თავიდან, შესაძლოა, რთულად მოგეჩვენოთ, თუმცა ყურადღებით წაიკითხვისა და სათანადო გააზრების შემთხვევაში ეს სირთულე გაქრება ☺).

სამართლიანობის ნოზიკისეული გაგების თანახმად, მდიდრებისგან მატერიალური სიკეთეების აღება მათთვის კომპენსაციის მიცემის გარეშე და ამ სიკეთეების ღარიბებისთვის მიცემა არასოდესაა სამართლიანი (რა თქმა უნდა, იმ შემთხვევაში, თუკი ეს მდიდრები ძალადობის ან თაღლითობის მეშვეობით არ არიან გამდიდრებულნი). ეს იქნებოდა ჯონ ლოკის პოზიციაც. ამისგან განსხვავებით, მკაცრი უტილიტარისტული მიდგომის თანახმად, ასეთი ქმედება სამართლიანი იქნება იმ შემთხვევაში, თუკი ეს ადამიანთა დიდ რაოდენობას უფრო მეტ სიკეთეს მოუტანდა. მაგალითად, თუკი პროგრესული გადასახადების¹⁵ მეშვეობით მდიდარი ადამიანის შემოსავალს მოვაკლებდით

¹⁵ პროგრესული გადასახადი – გადასახადის ისეთი ტიპი, როდესაც უფრო მაღალი შემოსავალი უფრო მეტი საგადასახადო პროცენტით იბეგრება.

ისეთ თანხას, რომელიც მისთვის უმნიშვნელო იქნებოდა და ამ თანხას გამოვიყენებდით იმისთვის, რომ (მაგალითად) ათ ადამიანს არ ეშიმშილა. დაბოლოს, სამართლიანობის როულსისეული გაგების თანახმად, მდიდრებისთვის შემოსავლის მოკლება და მისი ღარიბებისთვის განაწილება გამართლებულია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუკი ეს ხელს უწყობს მთელის კეთილდღეობას და თუკი ეს არ ზღუდავს ვინმეს თავისუფლებას.

ლიბერალები და კომუნიტარები. როულსის თანახმად, სამართლიან საზოგადოებაში ინდივიდებს უფლება აქვთ, ესწრაფონ თავიანთი მიზნების განხორციელებას, თუკი ისინი სხვების ანალოგიურ უფლებას არ უპირისპირდებიან. როულსისთვის მიუღებელია ამ ძირითადი თავისუფლების შეზღუდვა ნებისმიერი სხვა ე.წ. უმაღლესი სიკეთის გამო. ასეთი სიკეთე, რომელიც ინდივიდუალურ სიკეთეზე უფრო მნიშვნელოვანი იქნება, ამ პერსპექტივის თანახმად, სინამდვილეში არცაა სიკეთე. ამრიგად, როულსისთვის პირადი თავისუფლების უფლება უფრო მნიშვნელოვანია, ანუ ფუნდამენტურია, ვიდრე სხვა სახის სიკეთე. ეს შეხედულება ფართოდაა გავრცელებული ლიბერალებში.

თუმცა, როულსის ზოგიერთი კრიტიკოსი მიუთითებს, რომ არსებობს გარკვეული საერთო სიკეთე, რომლის მიღწევა უფრო მნიშვნელოვანია, ვიდრე ინდივიდუალური თავისუფლების განხორციელება. ამ კრიტიკოსების ნაწილს **კომუნიტარები** ეწოდებათ, რადგან ისინი თვლიან, რომ ეს საერთო სიკეთე საზოგადოების (community) მიერ განისაზღვრება. **კომუნიტარიზმი** არის შეხედულება, რომლის თანახმად, ის საზოგადოება, რომელშიც ჩვენ ვცხოვრობთ, საზოგადოებისა და ხელისუფლების ჩვენეული ანალიზის ცენტრში უნდა იყოს მოქცეული. კომუნიტარები ყურადღებას ამახვილებენ ადამიანთა სოციალურ ბუნებაზე. ისინი ამტკიცებენ, რომ ჩვენი იდენტობა, – ანუ ის, თუ ვინ ვართ ჩვენ, – დამოკიდებულია იმ მიმართებებზე, რომლებიც ჩვენ გვაქვს ჩვენი საზოგადოების სხვა წევრებთან. ჩვენ გადაჯაჭვული ვართ ჩვენს საზოგადოებასთან და მის კულტურულ პრაქტიკებთან.¹⁶ ასე რომ, ჩვენ ვერ შევძლებთ ჩვენი საკუთარი თავის, ან ჩვენი ხელისუფლების გაგებას ჩვენი საზოგადოებისა და მისი კულტურული ტრადიციების გათვალისწინების გარეშე.

როულსის კრიტიკოსი კომუნიტარები არიან **მაიქლ სენდელი** (დაიბ. 1953 წ. მნიშვნელოვანი ნაშრომი: „ლიბერალიზმი და სამართლიანობის საზღვრები“, 1982 წ.), **მაიქლ უოლცერი** (დაიბ. 1935 წ. მნიშვნელოვანი ნაშრომები: „სამართლის სფეროები“, 1983 წ., „მჭიდრო და არამჭიდრო“, 1994 წ.), **ალასდერ მაკინტაირი** (დაიბ. 1929 წ., მნიშვნელოვანი ნაშრომი: „სიქველის შემდეგ“, 1984 წ.) და **ჩარლზ ტეილორი** (დაიბ. 1931 წ., მნიშვნელოვანი ნაშრომი: „თვითობის წყაროები: თანამედროვე იდენტობის ჩამოყალიბება“, 1985 წ.). კლასიკოსი ფილოსოფოსებიდან, რომლებსაც ზოგჯერ ადრეულ კომუნიტარულ მოაზროვნეებად მიიჩნევენ, შეგვიძლია დავასახელოთ **არისტოტელე** და **პეგელი**.

¹⁶ აქ იგულისხმება ის ქცევის წესები, რიტუალები და ტრადიციები, რომლებიც მოცემულ საზოგადოებაშია გავრცელებული.

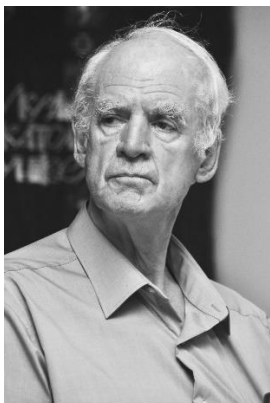


მაიქლ სენდელი



მაიქლ უოლცერი

კომუნიტარიზმის თანახმად, ადამიანთა იდენტობას დიდწილად სხვადასხვა სახის სოციალური ურთიერთობები განსაზღვრავს.¹⁷ ადამიანი უნდა განვიხილოთ არა როგორც იზოლირებული ინდივიდი, რომელსაც საზოგადოებასთან მინიმალური კავშირი აქვს, არამედ როგორც ისეთი არსება, რომელიც პიროვნებად მოცემული საზოგადოების წიაღში ყალიბდება. კომუნიტარები თვლიან, რომ ადამიანის ბუნების ასეთი გაგება საფუძვლად უნდა ედოს არა მხოლოდ ჩვენს მორალურ და პოლიტიკურ მსჯელობებს, არამედ საზოგადოებრივ ინსტიტუტებსა და პოლიტიკასაც. ლომების მსგავსად, რომლებიც პრაიდებში ცხოვრობენ, ადამიანები თავიანთ ცხოვრებას სოციალურ ჯგუფებში ატარებენ. ისინი არ არიან ინდივიდუალისტური ვეფხვების მსგავსნი, რომლებიც უმეტესწილად განმხოლოებულად ცხოვრობენ. სოციალური ჯგუფები, რომელთა წიაღშიც ვცხოვრობთ, განსაზღვრავენ (და კომუნიტარების აზრით, უნდა განსაზღვრავდნენ) ჩვენს პოლიტიკურ და მორალურ მსჯელობებს. აქ იგულისხმება შემდეგი საკითხები: როგორია მართებული ქცევა, რა სახის პოლიტიკური წყობაა უკეთესი, რა ვალდებულება მაქვს იმ საზოგადოების მიმართ, რომელშიც ვცხოვრობ და ა.შ. კომუნიტარები თვლიან, რომ ჩვენ განსაკუთრებული ვალდებულებები გაგვაჩნია იმ სოციალური ჯგუფების მიმართ, რომლებიც ჩვენს ცხოვრებას მნიშვნელობას ანიჭებენ, რომელთა გარეშეც ჩვენ ჩვენი ცხოვრების წარმართველ ორიენტირებს დავკარგავდით და მორალურ-პოლიტიკურ საკითხებზე სათანადოდ ვერ ვიმსჯელებდით.



ჩარლზ ტეილორი



ალასდერ მაკინტიარი

¹⁷ შდრ. Daniel Bell, "Communitarianism", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/entries/communitarianism/>

სოციალური ხელშეკრულების თეორიის მთავარი პრობლემა, კომუნიტარების აზრით, ისაა, რომ ის უგულებელყოფს ადამიანთა სოციალურ ბუნებას და ინდივიდზე ამახვილებს ყურადღებას. გარდა ამისა, კომუნიტარების კრიტიკაში შემდეგი ასპექტები შეიძლება გამოვყოთ: 1. კომუნიტარების აზრით, სოციალური ხელშეკრულების თეორია ამტკიცებს, რომ სახელმწიფო ხელოვნური წარმონაქმნია. თუმცა, კომუნიტარი ფილოსოფოსები მიიჩნევენ, რომ სახელმწიფო ბუნებრივი ერთეულია. დიდი ხნის წინ არისტოტელე ამტკიცებდა, რომ სახელმწიფო ბუნებრივად ვითარდება ადამიანთა მიდრეკილებისგან, დაამყარონ ერთმანეთთან კავშირები. ამ მიდრეკილების პირველი პროდუქტია ოჯახი, რასაც მოჰყვება სოფელი და ბოლოს – სახელმწიფო. საზოგადოების პირველი ფორმები ბუნებრივი მოთხოვნილებების საფუძველზე ჩნდება და ასეთივე ბუნებრივი მოთხოვნილებების შედეგია სახელმწიფოც. ადამიანი ვერ იქნება ადამიანი სრული აზრით, თუკი იგი სახელმწიფოში არ იცხოვრებს (იხ. თემა 4). XIX საუკუნეში არისტოტელეს შეხედულებები სახელმწიფოს შესახებ განავითარა ცნობილმა გერმანელმა ფილოსოფოსმა **გეორგ ვილჰელმ ფრიდრიხ ჰეგელმა** (1770-1831 წწ.). არისტოტელეს მსგავსად, ჰეგელიც თვლიდა, რომ სახელმწიფო არის ყველა ადრეული ადამიანური გაერთიანების ყველაზე სრულყოფილი ფორმა და რომ ის უფრო მნიშვნელოვანია, ვიდრე ინდივიდი. იგი, ასევე, ეთანხმებოდა არისტოტელეს შეხედულებას, რომ ადამიანებს სრულყოფილი განვითარება მხოლოდ სახელმწიფოში შეუძლიათ. კერძოდ, ჰეგელი თვლიდა, რომ ადამიანს მხოლოდ სახელმწიფოს ფარგლებში შეუძლია თავისი თავისუფლების განვითარება. უფრო მეტიც, ინდივიდი მაშინ განვითარდება სრულად, როდესაც იგი იმ სახელმწიფოს კულტურულ პრაქტიკებს¹⁸ მიიღებს, რომელშიც იგი ცხოვრობს.

ჰეგელისთვის თავისუფლება უფრო მეტია, ვიდრე სხვების ცხოვრებაში არჩარევა. ადამიანები თავისუფალნი არიან იმ ხარისხით, რამდენადაც მათ უფრო მეტის გაკეთება შეუძლიათ. რაც უფრო მეტი შესაძლებლობები აქვთ მათ, მით უფრო მეტად თავისუფლები არიან ისინი. ჰეგელი მიიჩნევს, რომ სახელმწიფო არის ის სივრცე, რომელშიც ადამიანებს ყველაზე მეტად შეუძლიათ თავიანთი შესაძლებლობების განვითარება. მხოლოდ სახელმწიფოს ფარგლებშია შესაძლებელი ადამიანთა წინაშე არსებული შესაძლებლობების მაქსიმალური განვრცობა. შესაბამისად, მხოლოდ სახელმწიფოში შეიძლება იყოს ადამიანი ჭეშმარიტად თავისუფალი.

2. კომუნიტარები ეთანხმებიან ჰეგელს, რომ სახელმწიფო და მისი კულტურული პრაქტიკები (წესები, ტრადიციები და ა.შ.) ყველა ინდივიდის იდენტობის (პიროვნული მეობის) წყაროა. სახელმწიფოში ჩვენ ვითვისებთ იმ კულტურასა და ტრადიციებს, რომელთა მეშვეობით საკუთარ თავს განვსაზღვრავთ. წარმოვიდგინოთ, მაგალითად, როგორ უწოდებს საკუთარ თავს „ქართველს“ ის ადამიანი, რომელიც საქართველოში იზრდება. იგი საკუთარ თავს იმ ისტორიის ნაწილად თვლის, რომელიც კოლხეთისა და იბერიის სამეფოებიდან იწყება. ამ ისტორიის ნაწილები არიან ფარსმან ქველი, ვახტანგ გორგასალი, დავით აღმაშენებელი, ილია ჭავჭავაძე, ვაჟა-ფშაველა და სხვები. ეს ადამიანი ფიქრობს, რომ „საქართველო“ მოიცავს მთებს, ტყეებს, მუსიკას, ლიტერატურას, რელიგიას და ა.შ. ერთი სიტყვით, კომუნიტარი იტყვის, რომ ჩვენს მიერ ჩვენი საკუთარი თავის გაგება დამოკიდებულია იმ სახელმწიფოს კულტურულ ტრადიციებზე, რომელშიც ჩვენ ვცხოვრობთ.

თუმცა, როგორც ვნახეთ, სოციალური ხელშეკრულების თეორია და განსაკუთრებით, მისი როულსისეული ვერსია, მიიჩნევს, რომ სახელმწიფომ მხარი არ უნდა

¹⁸ იგულისხმება საზოგადოებაში არსებული ღირებულებებისა და ნორმების შესაბამისი ქცევები.

დაუჭიროს ერთ რომელიმე კულტურას და რომ მან ადამიანებს უნდა მიანდოს საკუთარი კულტურული განვითარების გზის არჩევა. მაიქლს სენდელი ამტკიცებს, რომ შეცდომაა აზრი, რომლის თანახმად, ხელისუფლება ნეიტრალური უნდა იყოს საზოგადოებაში არსებული განსხვავებული მორალური, რელიგიური და კულტურული შეხედულებების მიმართ. ჰეგელი ამტკიცებდა, რომ ინდივიდი მაშინ განვითარდება სრულყოფილად, თუკი სახელმწიფო, რომელშიც იგი ცხოვრობს, მხარს უჭერს და განამტკიცებს ძლიერ კულტურულ ტრადიციებს. რა თქმა უნდა, განსხვავებული სახელმწიფოები განსხვავებულ ტრადიციებს დაუჭერენ მხარს, თუმცა თითოეულმა სახელმწიფომ და ხელისუფლებამ რომელიმე კულტურულ ტრადიციას უნდა დაუჭიროს მხარი. სენდელი მიიჩნევს, რომ საზოგადოება ინტერსუბიექტური, ანუ კოლექტიური თვითობაა (collective self), რადგან თვითობის (self) ცნება ინდივიდზე უფრო მეტს გულისხმობს, – ოჯახს, ან ტომს, ან ხალხს, – ერთი სიტყვით, საზოგადოებას, რომლის წიაღშიც საერთო ღირებულებები არსებობს. სენდელის აზრით, თანაბარი თავისუფლების როულსისეული პრინციპი, ასეთი სოციალური ორგანიზმის კეთილდღეობასთან შედარებით, მეორეხარისხოვანია.

უოლცერი ერთმანეთისგან განასხვავებს „მჭიდრო“ (thick) მორალურ არგუმენტს, რომელიც კონკრეტულ პოლიტიკურ ერთობას ან კულტურას უკავშირდება და „არამჭიდრო“ (thin) მორალურ არგუმენტს, რომელიც აბსტრაქტული, ზოგადი და ფილოსოფიურია. უოლცერის თანახმად, პოლიტიკური ფილოსოფოსები ესწრაფვიან აბსტრაქტული, საყოველთაო (არამჭიდრო) დებულებების ჩამოყალიბებას და მათ მოცემული პოლიტიკური ერთობის სტრუქტურა მხოლოდ ზოგად ჭრილში აინტერესებთ. თუმცა, ნებისმიერი თვალსაზრისი იმის შესახებ, თუ როგორ უნდა იქნეს განაწილებული სოციალური სიკეთეები, მჭიდრო იქნება. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ეს თვალსაზრისი კონკრეტულ კულტურაზე და კონკრეტულ ისტორიულ გამოცდილებაზე იქნება ორიენტირებული. უოლცერის თანახმად, საზოგადოება სამართლიანია, თუკი მისი ცხოვრების წესი შესაბამისობაში მოდის მისი წევრების საერთო ღირებულებებთან. არ არსებობს მარადიული ან საყოველთაო პრინციპები (უოლცერს აქ როულსის პრინციპებიც აქვს მხედველობაში), რომლებიც ჩაანაცვლებენ სამართლიანობის „ლოკალურ“, კონკრეტულ წარმოდგენას. ნებისმიერი ასეთი ზოგადი პრინციპი სხვა არაფერია, თუ არა განზოგადება და გამარტივება, რომლებიც ფარულად მაინც ამა თუ იმ კონკრეტულ კულტურულ პერსპექტივას ასახავს. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, უოლცერის აზრით, ამ ზოგადი პრინციპების ჩამომყალიბებელი მოაზროვნე **საკუთარი** კულტურის პერსპექტივიდან აყალიბებს აღნიშნულ პრინციპებს. გარდა ამისა, ასეთი ზოგადი პრინციპების ერთობლიობა იმდენად აბსტრაქტული იქნება, რომ ის ნაკლებად სასარგებლო იქნება კონკრეტული საზოგადოებების ანალიზის დროს, მიიჩნევს უოლცერი.

ამრიგად, კომუნიტარები აკრიტიკებენ ლიბერალური თეორიის უნივერსალისტურ (საყოველთაო ხასიათის მქონე) დებულებებს. მათი კრიტიკის მთავარი ობიექტია როულსის „თავდაპირველი მდგომარეობის“ ცნება, რომელიც, თავად როულსის მიხედვით, საშუალებას გვაძლევს, ადამიანის მდგომარეობა „მარადიულობის პერსპექტივიდან“, ანუ ყოვლისმომცველი პოზიციიდან შევაფასოთ. კომუნიტარების აზრით, როულსი თავის სამართლიანობის თეორიას საყოველთაო ჭეშმარიტების სახეს აძლევს. თუმცა, როულსისგან განსხვავებით, კომუნიტარები მიიჩნევენ, რომ ჭეშმარიტების კრიტერიუმები კონკრეტულ საზოგადოებებში უნდა ვეძიოთ. ეს საზოგადოებები ერთმანეთისგან განსხვავდება და, შესაბამისად, ჭეშმარიტების კრიტერიუმებიც, შესაძლოა, განსხვავებული იყოს. მაკინტაირი და ტეილორი ამტკიცებდნენ, რომ ინდივიდთა მორალური და პოლიტიკური მსჯელობა დამოკიდებულია იმ **ინტერპრეტაციულ ჩარჩოზე** (დავარქვათ მას „სათვალე“), რომლითაც ისინი სამყაროს აღიქვამენ. სამყაროს ახსნის ეს

ინტერპრეტაციული ჩარჩოები, ანუ სტრატეგიები განსხვავებულია და, შესაბამისად, მათგან განზოგადება პოლიტიკურ ქრილში გაუმართლებელია. გარდა ამისა, კომუნიტარები მიიჩნევენ, რომ სახელმწიფო არ უნდა იყოს ნეიტრალური მორალურ და კულტურულ ღირებულებებთან მიმართებით. უფრო მეტიც, მან უნდა ასწავლოს მოქალაქეებს ის მორალი და კულტურული ღირებულებები, რომლებიც მათი ტრადიციების ნაწილია.

მიუხედავად ამისა, ამერიკელი პოლიტიკური ფილოსოფოსის დენიელ ა. ბელის¹⁹ აზრით, 1980-იანი წლების კომუნიტარიზმმა ლიბერალიზმის კრიტიკა დამაჯერებელი მაგალითებით ვერ გაამყარა. მაკინტაირი არისტოტელესეული იდეალური პოლისის იდეას იცავს, ხოლო უოლცერი ინდური კასტური სისტემის მაგალითს იშველიებს. ბელის თანახმად, ეს მაგალითები თანამედროვე მკითხველისთვის არადადამარწმუნებელია, რადგან ისინი ნაკლებად შეეფერება თანამედროვე ფართომასშტაბიან და ინდუსტრიალიზებულ საზოგადოებებს. გარდა ამისა, 1990-იან წლებში აბსტრაქტული მეთოდოლოგიური კამათი „უნივერსალისტ“ ლიბერალებსა და „პარტიკულარისტ“ კომუნიტარებს შორის ადამიანის საყოველთაო უფლებებზე მზარდმა აქცენტირებამ ჩაანაცვლა. ლიბერალური მხრიდან **ლიბერალური უნივერსალიზმის** (შეხედულება, რომლის თანახმად ლიბერალურ პრინციპებს საყოველთაო ბუნება აქვთ) პოზიციებს კარგად გამოხატავს ამერიკელი ფილოსოფოსი **ფრენსის ფუკუიამა** (დაიბ. 1952 წ.), რომლის თანახმად, საბჭოთა კავშირის დაშლა და ლიბერალური დემოკრატიის გამარჯვება „ისტორიის დასასრულზე“ მიუთითებდა (იმ აზრით, რომ ვერ შეიქმნებოდა ლიბერალურ დემოკრატიაზე უკეთესი პოლიტიკური მოდელი). ამან, თავის მხრივ კომუნიტარების მხრიდან ლიბერალური უნივერსალიზმის კრიტიკის მეორე ტალღა გამოიწვია და კამათმა უფრო კონკრეტული და პოლიტიკური ხასიათი შეიძინა. ბელი, ასევე, მიუთითებს, რომ აღმოსავლეთ აზიაში (განსაკუთრებით, ჩინეთში) განსხვავებული მიდგომები არსებობს ლიბერალურ დემოკრატიულ ღირებულებებთან მიმართებით და რომ ეს განსხვავებული პერსპექტივა საერთაშორისო ასპარეზზე დასავლეთისთვის სერიოზულ გამოწვევას წარმოადგენს.

თუმცა, კომუნიტარიზმის წინააღმდეგ ყველაზე სერიოზული შეპასუხება ალბათ შემდეგია: უნდა იქნეს თუ არა შენარჩუნებული ყველა კულტურული ტრადიცია, რომელიც ხალხს გააჩნია? აშშ-ს სამოქალაქო ომამდე (1861-1865 წწ.) ბევრი თეთრკანიანი, რომელიც სამხრეთის მონათმფლობელურ შტატებში ცხოვრობდა, ამტკიცებდა, რომ მათ განსხვავებული სახის კულტურა და ცხოვრების წესი განავითარეს თავიანთ დიდ პლანტაციებში. მონობა ამ სამხრეთული კულტურის ნაწილად ითვლებოდა. შესაბამისად, ისინი მონობის გაუქმების წინააღმდეგნი იყვნენ. ანალოგიურად, ბევრი ადამიანი ამტკიცებს, რომ შეხედულება, რომლის თანახმად, ქალები სახლში უნდა რჩებოდნენ და ბავშვებს ზრდიდნენ, განსხვავებული და გამორჩეული კულტურის ნაწილია, რომელიც არ უნდა განადგურდეს. მაგრამ არის თუ არა ეს კულტურული ტრადიციები თანაბრად ღირებული? თუ არა, მაშინ ხომ არ ცდებიან კომუნიტარები, როდესაც ამტკიცებენ, რომ ხელისუფლებამ უნდა განამტკიცოს ყველა ის ტრადიციული კულტურული ღირებულება, რომელიც ერს გააჩნია? შესაბამისად, ვერ ვიტყვით იმას, რომ კომუნიტარებმა ლიბერალიზმის წინააღმდეგ არგუმენტში ბოლომდე დამაჯერებელი არგუმენტები წამოაყენეს.

¹⁹ არ უნდა ავურიოთ ცნობილ ამერიკელ სოციოლოგ დენიელ ბელში (1919-2011 წწ.), რომელიც კაპიტალიზმის, იდეოლოგიის და პოსტ-ინდუსტრიული საზოგადოებების შესახებ წერდა.

საკვანძო ცნებები და პიროვნებები

სამართლიანობა

დისტრიბუციული/სოციალური სამართლიანობა

სამართლიანობა როგორც დამსახურება

სამართლიანობა როგორც თანასწორობა

სამართლიანობა როგორც საზოგადოებრივი სარგებელი

მკაცრი ეგალიტარიზმი

ზომიერი ეგალიტარიზმი

უტილიტარიზმი

არცოდნის საბურველი

სანყისი/თავდაპირველი მდგომარეობა

ბუნებრივი მდგომარეობა

სოციალური/საზოგადოებრივი ხელშეკრულება

მინიმალური სახელმწიფო

„უხილავი ხელი“

ლიბერტარიანიზმი

უფლებების მინიჭების კონცეფცია

კომუნიტარიზმი

თვითობა (self)

საზოგადოება, როგორც კოლექტიური თვითობა

მჭიდრო და არამჭიდრო არგუმენტები

ინტერპრეტაციული ჩარჩო/სტრატეგია

ლიბერალური უნივერსალიზმი

ისტორიის დასასრული

პლატონი

არისტოტელე

ჯონ სტიუარტ მილი

ჯონ როულსი

თომას ჰობსი

ადამ სმითი

რობერტ ნოზიკი

მაიკლ სენდელი

მაიკლ უოლცერი

ალასდერ მაკინტაირი

გეორგ ვილჰელმ ფრიდრიხ ჰეგელი

ჩარლზ ტელიორი

ფრენსის ფუკუიამა

შეკითხვები და დავალებები

რას ნიშნავს სამართლიანობა? განარტეთ სამართლიანობის განსხვავებული მნიშვნელობები. რა შეკითხვები უკავშირდება სამართლიანობას?

როგორ განმარტავს სამართლიანობის ცნებას რ. ერნესონი? რა წარმოქმნის დისტრიბუციული სამართლიანობის სფეროს?

როგორ გესმით გამოთქმა „ფუნდამენტური მორალური პრინციპები“?

რას გულისხმობს სამართლიანობა როგორც დამსახურება? სამართლიანობა როგორც თანასწორობა? სამართლიანობა როგორც საზოგადოებრივი სარგებელი? თქვენ რომელ პოზიციას ემხრობით? რატომ?

რას გულისხმობს მკაცრი ეგალიტარიზმი? ზომიერი ეგალიტარიზმი?

რა კრიტერიუმები უნდა დაკმაყოფილდეს, როულსის მიხედვით, რათა სახელმწიფო მონესრიგებული იყოს?

რას ეწოდება არცოდნის საბურველი და თავდაპირველი მდგომარეობა?

რა იგულისხმება ბუნებრივი მდგომარეობის ცნებაში?

რას ნიშნავს სოციალური ხელშეკრულების თეორია? როგორ აკრიტიკებდა ჰიუმი ამ თეორიას? რა სიახლე შეიტანა როულსმა სოციალური ხელშეკრულების თეორიაში?

ჩამოაყალიბეთ და განმარტეთ როულსის სამართლიანობის პრინციპები.

რა შემთხვევაშია გამართლებული, როულსის აზრით, უთანასწორობის არსებობა საზოგადოებაში?

რა მიზეზების გამო აკრიტიკებს როულსი უტილიტარიზმს? თქვენი აზრით, რამდენად გამართლებულია ეს კრიტიკა?

როგორ გამოიყენა ნოზიკმა სმითის „უხილავი ხელის“ ცნება სახელმწიფოს წარმოშობის ასახსნელად?

როგორი სახელმწიფოს არსებობაა გამართლებული, ნოზიკის მიხედვით?

რაში გამოიხატება უფლებების მინიჭების ნოზიკისეული კონცეფცია?

როგორ გესმით ინტერპრეტაციული ჩარჩოს/სტრატეგიის ცნება? როგორ ფიქრობთ, რამდენად განსხვავებული ინტერპრეტაციული ჩარჩოები აქვთ სხვადასხვა საზოგადოებებს? გაანალიზეთ ეს შემთხვევა საქართველოს მეზობელი ქვეყნების მაგალითზე.

რა წარმოადგენს კომუნიტარების ძირითად არგუმენტებს? რას ფიქრობენ კომუნიტარი მოაზროვნეები სახელმწიფოს შესახებ?

რა მხრივ აკრიტიკებენ კომუნიტარები ლიბერალიზმს? ეთანხმებით თუ არა მათ ძირითად დებულებებს? პასუხი დაასაბუთეთ.

შეადარეთ უოლცერის შეხედულებები რაიმონდ გოისის შეხედულებებს (გოისის შესახებ იხ. თემა 2. „პოლიტიკური ფილოსოფიის საგანი“).

დავალება 1: წარმოიდგინეთ, რომ იმყოფებით როულსის მიერ აღწერილ თავდაპირველ მდგომარეობაში, არცოდნის საბურველის ქვეშ და არ ფლობთ ინფორმაციას თქვენი მომავალი სქესის, სოციალური სტატუსის, რელიგიური კუთვნილების და ა.შ. შესახებ. როგორი უნდა იყოს თქვენი და თქვენი ჯგუფელების მიერ შერჩეული ხელისუფლება? მაგალითად, რა უფლებები უნდა უზრუნველყოს ხელისუფლებამ? რა უნდა გააკეთოს მან ღარიბებისთვის? უნდა იყოს თუ არა თანაბარი შესაძლებლობები გარანტირებული? უნდა დააფინანსოს თუ არა ხელისუფლებამ განათლება და თუ კი, მაშინ რა ხარისხით? როგორი საგადასახადო სისტემა უნდა არსებობდეს? უნდა იხდიდნენ თუ არა უფრო მეტ გადასახადს უფრო მდიდრები? გახსოვდეთ, რომ ის პრინციპები, რომელსაც თქვენ შეარჩევთ, ჯგუფის სხვა წევრებისთვისაც მისაღები უნდა იყოს. მსჯელობის შემდეგ ჯგუფთან ერთად ჩამოაყალიბეთ სამართლიანი სახელმწიფოს თქვენეული მოდელი.

დავალება 2: კურსის ხელმძღვანელის მითითებით წაიკითხეთ გარკვეული პასაჟები როულსისა და ნოზიკის ნაშრომებიდან და შეადგინეთ როულსისა და ნოზიკის მომხრეთა „ბანაკები“. მოაწყვეთ დისკუსია შემდეგ საკითხზე: ვართ თუ არა ვალდებული, რომ საერთო კეთილდღეობის უზრუნველყოფის მიზნით, მდიდრებს უფრო მეტი რესურსების გაღება მოვთხოვოთ? თუკი საკითხის განხილვისას სხვა „ბანაკი“ იჩენს თავს, მაშინ დისკუსიაში ისიც ჩაერთვება ☺.

დავალება 3: კურსის ხელმძღვანელის მითითებით წაიკითხეთ გარკვეული პასაჟები როულსიდან/ნოზიკიდან და კომუნიტარების ტექსტებიდან. მოაწყვეთ დისკუსია „ლიბერალებსა“ და „კომუნიტარებს“ შორის; როულსისა და ნოზიკის მომხრეებს შორის.

დავლება 4: ელექტრონულ სამეცნიერო ბაზებში (Cambridge Core, JSTOR და სხვ.) განახორციელეთ ძიება ერთ-ერთ საკვანძო სიტყვაზე: distributive justice, veil of ignorance, entitlement conception, communitarianism. ძიების შედეგები გაფილტრეთ ბოლო ათ წელიწადზე და სამეცნიერო ჟურნალებში გამოქვეყნებულ სტატიებზე. შედეგებში გაეცანით სხვადასხვა სტატიების აბსტრაქტებს და მონიშნეთ ის სტატია/სტატიები, რომლებიც განსაკუთრებით მნიშვნელოვნად მიგაჩნიათ. მოიძიეთ ინფორმაცია სტატიის ავტორისა და მისი სხვა პუბლიკაციების შესახებ. სტატიის წაკითხვაც შესაძლებელია, თუკი დრო ამის საშუალებას მოგცემთ ☺.

რეკომენდირებული ტექსტები:

John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971 – როულსის ეს მონუმენტური ნაშრომი პირველად 1971 წელს გამოქვეყნდა. თუმცა, 1975 წელს როულსმა საგრძნობლად შეასწორა თავდაპირველი გამოცემის ტექსტი ნაშრომის გერმანული თარგმანისთვის. შესწორებული ნაშრომის ინგლისური ვერსია ჰარვარდის უნივერსიტეტის გამომცემლობამ 1999 წელს გამოსცა.

John Rawls: *Debating the Major Questions*, edited by John Mandle and Sarah Roberts-Cady, Oxford: Oxford University Press, 2020. – თანამედროვე პერსპექტივები როულსის პოლიტიკური ფილოსოფიის შესახებ.

Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, New York: Basic Books, 1974. – თანამედროვე ლიბერტარიანიზმის საეტაპო ნაშრომი, რომელშიც ნოზიკი მინიმალური სახელმწიფოს იდეას იცავს.

The Cambridge Companion to Nozick's "Anarchy, State, and Utopia", edited by Ralf M. Bader and John Meadowcroft, Cambridge: Cambridge University Press, 2011. – კემბრიჯის უნივერსიტეტის გზამკვლევი რობერტ ნოზიკის საკვანძო ნაშრომის – „ანარქია, სახელმწიფო და უტოპია“ – შესახებ.

Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982. – თავის ნაშრომში „ლიბერალიზმი და სამართლიანობის საზღვრები“ ამერიკელი პოლიტიკური ფილოსოფოსი მაიკლ სენდელი აკრიტიკებს ჯონ როულსისა და რობერტ ნოზიკის იდეების. ნაშრომის მეორე გამოცემა 1998 წელს გამოქვეყნდა.

Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, Notre-Dame: University of Notre Dame Press, 1981. – მაკინტაირის საკვანძო ნაშრომი. მეორე გამოცემა: 1984 წ., მესამე გამოცემა – 2007 წ. განსხვავებულ გამოცემებზე ყურადღების გამახვილებას თავისი მიზეზი აქვს: როდესაც ავტორის სიცოცხლეში ნაშრომი ხელახლა გამოდის, შესაძლოა, მას ავტორმა მთელი რიგი დამატებები დაურთოს, ან შეცვალოს კიდევ გარკვეული ადგილები. მაგალითად, როგორც ზემოთ უკვე აღვნიშნეთ, როულსის „სამართლიანობის თეორიის“ 1971 წლის გამოცემა საგრძნობლად განსხვავდება მეორე ინგლისურენოვანი გამოცემისგან (1999 წ.), რომელშიც უკვე ავტორმა მთელი რიგი შესწორებები შეიტანა. რაც შეეხება მაკინტაირს, მან 1984 წელს მეორე გამოცემას დანართი დაურთო, სადაც პასუხი გასცა პირველი გამოცემის

მიმართ გაულერებულ კრიტიკას. 2007 წლის გამოცემისთვის კი მან უკვე არსებულ შესავალს ახალი წინასიტყვაობა დაურთო წინ.

Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989. – აღნიშნულ ნაშრომში კანადელი ფილოსოფოსი ჩარლზ ტეილორი თანამედროვე იდენტობის ჩამოყალიბების ისტორიას განიხილავს.

Michael Walzer, *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*, Notre-Dame: University of Notre Dame Press, 1994. – ამერიკელი პოლიტიკური ფილოსოფოსის მაიკლ უოლცერის ნაშრომში „მჭიდრო და არამჭიდრო: მორალური არგუმენტში შინ და საზღვარგარეთ“ ავტორი მორალური არგუმენტების ორ განსხვავებულ (თუმცა, ურთიერთდაკავშირებულ) ტიპს – მაქსიმალისტური და მინიმალისტური, მჭიდრო და არამჭიდრო, ლოკალური და უნივერსალური – გამოყოფს.

ფრენსის ფუკუიამა, „ისტორიის დასასრული და უკანასკნელი ადამიანი“, თარგმნა ზაზა ჭილაძემ, რედაქტორი: გია ჭუმბურიძე, თბილისი: მშვიდობის, დემოკრატიისა და განვითარების კავკასიური ინსტიტუტი, 1999 წ. – ფუკუიამას გახმაურებული ნაშრომი, რომელშიც იგი „ისტორიის დასასრულის“ და ლიბერალური დემოკრატიის გამარჯვების შესახებ საუბრობს.

თომას ჰობსი, „ლევიათანი“, თარგმნა გია ნოდიაძე, იხ. „შესავალი თანამედროვე აზროვნებაში“, თბილისი: ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი, 2019 წ., გვ. 185-198. ჰობსის შესახებ მთარგმნელის წინასიტყვაობა იხ. გვ. 170-184.

David Hume, *Political Essays*. Edited by Knud Haakonssen, Cambridge University Press, 1994. – დევიდ ჰიუმის პოლიტიკური ესეების კრებული. სოციალური ხელშეკრულების იდეის კრიტიკა მოცემულია ესეში *Of the original contract*.

ინტერნეტ-რესურსები:

Henry S. Richardson, “John Rawls”, *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <https://iep.utm.edu/rawls/> – სტატია ჯონ როულსის შესახებ ფილოსოფიის ინტერნეტ-ენციკლოპედიაში.

Edward Feser, “Robert Nozick”, *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <https://iep.utm.edu/nozick/> – სტატია რობერტ ნოზიკის შესახებ ფილოსოფიის ინტერნეტ-ენციკლოპედიაში.

Daniel A. Bell, "Communitarianism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/entries/communitarianism/> – სტატია კომუნიტარიზმის შესახებ სტენფორდის ფილოსოფიურ ენციკლოპედიაში. აღნიშნული სტატია საინტერესოა იმ კუთხით, რომ ავტორი საგანგებო ყურადღებას ამახვილებს აზიურ (კერძოდ, ჩინურ) პერსპექტივაზე ლიბერალიზმთან მიმართებით.

SRF Kultur, Thought experiment “Veil of Ignorance”, #filosofix, <https://youtu.be/KefNcPFUDo> – ანიმაციური ვიდეო როულსის „არცოდნის საბურველის“ შესახებ.

10. გლობალური სამართლიანობა

უკანასკნელი ცვლილების თარიღი: 10.12.2022

1. გლობალური სამართლიანობის ცნება. წინა თემის ფარგლებში ჩვენ სამართლიანობის განსხვავებული მოდელები განვიხილეთ (სამართლიანობა როგორც დამსახურება, სამართლიანობა როგორც თანასწორობა, სამართლიანობა როგორც საზოგადოებრივი სარგებელი, როულსისა და ნოზიკის მიდგომები). თუმცა, სამართლიანობის აღნიშნულ გაგებასთან დაკავშირებით (რომლის თანახმად, ის საზოგადოების წევრებს შორის სარგებლისა და პასუხისმგებლობის კეთილსინდისიერი განაწილების პრინციპს აღნიშნავს), თავს იჩენს შემდეგი კითხვები: სამართლიანობასთან დაკავშირებული მოთხოვნები **მხოლოდ** ერთი სახელმწიფოს მოქალაქეებზე ვრცელდება? შესაძლებელია თუ არა, რომ ასეთი მოთხოვნები გაჩნდეს იმ ადამიანებს შორისაც, რომლებიც გლობალურ პოლიტიკურ და ეკონომიკურ წესრიგს მიეკუთვნებიან? თუ ისინი **ყველა** ადამიანს მიეყენება მხოლოდ იმის გამო, რომ ისინი ადამიანები არიან? საერთაშორისო სამართალთან დაკავშირებული მსჯელობებისგან განსხვავებით, **გლობალურ სამართლიანობასთან** (global justice) დაკავშირებული მსჯელობები არ შემოიფარგლება მხოლოდ იმის ანალიზით, თუ რა უნდა გააკეთონ სახელმწიფოებმა. მათ, შესაძლოა, საერთოდ ეჭვქვეშ დააყენონ სახელმწიფოების მორალური არსებობის უფლება და ალტერნატიული სახის წესრიგის იდეა გამოიკვლიონ.

სასარგებლო იქნება, თუკი ერთმანეთისგან განვასხვავებთ გლობალური სამართლიანობისა და საერთაშორისო სამართლიანობის ცნებებს.¹ საერთაშორისო სამართლიანობის ფარგლებში (international justice) ყურადღების მთავარ ობიექტს წარმოადგენს ერი ან სახელმწიფო. შესაბამისად, მთავარი ხდება იმის დადგენა, თუ რა არის სამართლიანობა სახელმწიფოებს/ერებს შორის. ამისგან განსხვავებით, გლობალური სამართლიანობის სფეროში, თეორეტიკოსების მთავარ საზრუნავს არ წარმოადგენს სამართლიანობის განსაზღვრა სახელმწიფოებთან და ერებთან მიმართებით. თავიანთ ანალიზში ისინი სახელმწიფოს „შიგნით“ აღწევენ და ცდილობენ, დაადგინონ, თუ რას წარმოადგენს სამართლიანობა **ადამიანებს** შორის. გლობალური სამართლიანობის კონტექსტში ანალიზის უმთავრესი ფოკუსი ადამიანებზეა და ამ მიმართულებით განხორციელებული კვლევები ესწრაფვიან, განსაზღვრონ, თუ რას წარმოადგენს სამართლიანობა ადამიანებს შორის. ეს იმას არ ნიშნავს, რომ გლობალური სამართლიანობის ფარგლებში განხორციელებული ანალიზი სახელმწიფოებს სრულიად გამორიცხავს. პირიქით, გლობალური სამართლიანობის სფეროში მოღვაწე თეორეტიკოსებს ხშირად გამოაქვთ ისეთი დასკვნები, რომლებიც სახელმწიფოებს მთელ რიგ ვალდებულებებს აკისრებს. თუმცა, საერთაშორისო სამართლიანობისგან განსხვავებით, გლობალური სამართლიანობის უფრო ფართო ფოკუსი ამ თეორეტიკოსებს საშუალებას აძლევს, ანალიზის დროს სახელმწიფოებისგან განსხვავებული აგენტები (არასამთავრობო ორგანიზაციები, სოციალური ინსტიტუტები და ა.შ.) განიხილოს, რომლებსაც, ასევე, შეიძლება ჰქონდეთ ვალდებულებები.

გერმანელი ფილოსოფოსის **მათიას რისეს** მიხედვით, სახელმწიფოზე ფოკუსირების გამო, ბოლო დრომდე თანამედროვე პოლიტიკურ ფილოსოფიაში ნაკლები ყურადღება

¹ იხ. Gillian Brock, "Global Justice", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/justice-global/>

ეთმობოდა სამართლიანობის საკითხის ანალიზს სახელმწიფოს საზღვრებს მიღმა. შესაბამისად, სახელმწიფოსგან განსხვავებული პოლიტიკური და ეკონომიკური სტრუქტურების ანალიზიც არ იყო დამაკმაყოფილებელი.



მათიას რისე

თუმცა, დღესდღეობით შეგვიძლია, უფრო აქტიურად განვიხილოთ საკითხი იმის შესახებ, თუ რა წინაპირობებია საჭირო სამართლიანობის პრინციპების ამოქმედებისთვის. ეს საკითხი ცენტრალურია გლობალური სამართლიანობის სწრაფად განვითარებადი სფეროსთვის. სამართლიანობის პრინციპების გამოყენებადობის საკითხი ხელახლა წარმოშობს ინტერესს ისეთი პოლიტიკური სტრუქტურის მიმართ, როგორცაა, მაგალითად, **მსოფლიო სახელმწიფო**: აქ იგულისხმება ისეთი სამყარო, რომელშიც არსებობენ გაერთიანებული ერების ორგანიზაციაზე ძლიერი ფედერაციული სტრუქტურები, სადაც კოლექტიური უსაფრთხოება უფრო მომცველია, სამართლებრივი იურისდიქციები – განცალკევებული, ხოლო საზღვრების კონტროლი კოლექტიურად ხორციელდება ან საერთოდ არ არსებობს (იხ., ასევე, გლობალური დემოკრატიის განხილვა მე-8 თემაში). განაზრებები ასეთი სტრუქტურების შესახებ ძალზე საინტერესოა თანამედროვე, პოლიტიკურ და ეკონომიკურ ჭრილში უფრო და უფრო შეკავშირებულ სამყაროში, რომელშიც, მიუხედავად ამისა, ინდივიდების სასიცოცხლო შანსებს შორის მაინც უზარმაზარი განსხვავებები არსებობს. იმისდა მიხედვით, თუ რას ფიქრობენ იმ პირობების შესახებ, რომელთა არსებობის შემთხვევაში სამართლიანობის პრინციპები ძალას იძენენ, შესაძლოა, მხარი დაუჭირონ ზემოთ აღნიშნული სტრუქტურის ამა თუ იმ ვერსიას. ასეთი მსჯელობების მიზანია იმ პირობების დადგენა, რომელთა არსებობის შემთხვევაში სამართლიანობის პრინციპები იმოქმედებენ.

რა შემთხვევაში მოქმედებენ სამართლიანობის პრინციპები სახელმწიფოს შიგნით?

შიდა სამართლიანობის (domestic justice) კონცეფცია რამდენიმე დებულებას ემყარება, მაგალითად: 1. ყველა ადამიანს აქვს გარკვეული ღირებულება/სიკეთე, რომელიც პატივისცემას იმსახურებს და ამ ღირებულებისკენ/სიკეთისკენ სწრაფვისას ინდივიდები საჭიროებენ უფლებებსა და გარანტიებს; 2. მატერიალურ სიკეთეებში გარკვეული წილის ქონა ყველა ადამიანის უფლებას წარმოადგენს და ეს იმ უფლებებსა და გარანტიებს განეკუთვნება, რომლებსაც ყველა ადამიანი იმსახურებს; 3. ის ფაქტი, რომ ყველა ადამიანი იმსახურებს ამ უფლებებსა და გარანტიებს, რაციონალურად და სეკულარულად (ანუ არარელიგიურ ჭრილში) დასაბუთებადია; 4. მატერიალურ სიკეთეთა ეს გადანაწილება პრაქტიკულად განხორციელებადია: ის არ წარმოადგენს უაზრო ჩანაფიქრს, ან განუხორციელებელ უტოპიას; 5. ამ განაწილების გარანტორი უნდა იყოს სახელმწიფო (და არა უბრალოდ კერძო ინდივიდები, ან ორგანიზაციები)

შიდა სამართლიანობის ასეთი გაგება გლობალური სამართლიანობის შესახებ დისკუსიისთვის ნაყოფიერ ნიადაგს ქმნის. მაგალითად, თუკი ყველა ინდივიდს აქვს ღირებულება, რომელიც პატივისცემას იმსახურებს, ჩნდება შეკითხვა, „სრულდება“ თუ არა ეს ღირებულება იმ სახელმწიფოს **საზღვრებთან**, რომლის მოქალაქეც ეს ინდივიდია; ასევე, თუკი მატერიალურ სიკეთეებში წილის ქონა ყველა ადამიანის უფლებაა, მაშინ თავს იჩენს შეკითხვა, დამოკიდებულია თუ არა ეს იმაზე, თუ **სად** ცხოვრობენ ეს ადამიანები. გარდა ამისა, დღეს საერთაშორისო ორგანიზაციები ცდილობენ, გავლენა მოახდინონ მატერიალური სიკეთეების გადანაწილებაზე (მაგალითად, სიღარიბესთან ბრძოლის გზით), რაც იმას ნიშნავს, რომ დისტრიბუციული სამართლიანობისკენ მხოლოდ სახელმწიფოები არ ისწრაფვიან.

თანამედროვე გლობალური საზოგადოება XV საუკუნეში დანყებული ცვლილებების შედეგად წარმოიშვა. დიდ გეოგრაფიულ აღმოჩენებს მოჰყვა ევროპის მიერ მსოფლიოს დანარჩენი ნაწილების კოლონიზაცია, შემდგომში კი, – დამოუკიდებლობის მოპოვებისა და დეკოლონიზაციის შედეგად, – ახალი სახელმწიფოების გაჩენა. თანამედროვე გლობალურ წესრიგს არ ჰყავს ერთიანი ხელისუფლება, თუმცა ის მოიცავს სხვადასხვა საერთაშორისო ხელშეკრულებებსა და კონვენციებს დამყარებულ ნორმებს, რომლებიც არეგულირებენ ტერიტორიულ სუვერენიტეტს, უსაფრთხოებას, ვაჭრობას, ადამიანთა უფლებებს, გარემოს და ა.შ. პოლიტიკურ ქრილში ამ სისტემის ყველაზე მნიშვნელოვანი წესები **გაერთიანებული ერების ორგანიზაციის ქარტიაშია** მოცემული. ეკონომიკურ ქრილში, ე.წ. „ბრეტონ ვუდსის ინსტიტუტები“ (საერთაშორისო სავალუტო ფონდი, მსოფლიო ბანკი, მსოფლიო სავაჭრო ორგანიზაცია) აყალიბებენ ქსელს, რომლის მიზანია ომების აღკვეთა და მსოფლიოს განვითარების ხელშეწყობა. სხვა მძლავრ სახელმწიფოებთან ერთად, ეს ინსტიტუტები თანამედროვე ეკონომიკურ წესრიგს განსაზღვრავენ.

ტერმინი „**გლობალიზაცია**“ აღნიშნავს **პროცესებს**, რომლებიც ეროვნული საზღვრების პოლიტიკური და ეკონომიკური მნიშვნელობის შესუსტებას იწვევს. როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული, გლობალიზაცია უკავშირდება ევროპელების მიერ დანარჩენი მსოფლიოს კოლონიზაციას XV საუკუნის მიწურულიდან. ამ პროცესს თან სდევდა სახელმწიფოთა ისეთი სისტემის ჩამოყალიბება, რომლის საკვანძო ცნებას „სუვერენიტეტი“ წარმოადგენდა. XVII-XVIII საუკუნეებში მოღვაწე პოლიტიკურმა ფილოსოფოსებმა (ჰუგო გროციუსმა, ჯონ ლოკმა, თომას ჰობსმა, ემერ დე ვატელმა, იმანუელ კანტმა და სხვ.) განიხილეს ის საკითხები, რომლებიც გლობალიზაციის იმ საფეხურთან იყო კავშირში, რომელიც მათ ეპოქაში არსებობდა: მათ განავითარეს კონცეფციები სუვერენიტეტის შესახებ; გააანალიზეს ზღვების მფლობელობის და არაევროპული ტერიტორიების კოლონიზების საკითხები და ა.შ. XIX საუკუნის ბოლოსთვის ევროპული სახელმწიფოების მიერ მსოფლიოს დანაწილების პროცესი უკვე დასრულებული იყო. პირველი მსოფლიო ომი სწორედ იმ წინააღმდეგობებმა წარმოშვა, რომლებიც ევროპულ სახელმწიფოებს შორის არსებობდა მსოფლიოში არსებული ტერიტორიების გადანაწილებასთან დაკავშირებით.

II მსოფლიო ომის შემდეგ იმ საერთაშორისო ინსტიტუტების სახით, რომლებიც ზემოთ ვახსენეთ (გაერთიანებული ერების ორგანიზაცია, საერთაშორისო სავალუტო ფონდი, მსოფლიო ბანკი და მსოფლიო სავაჭრო ორგანიზაცია), **„გლობალური მმართველობა“** (global governance) დამკვიდრდა. გლობალიზაციის ამ საფეხურზე პოლიტიკურ ფილოსოფოსებს აინტერესებთ ნორმატიული საკითხები, რომლებიც ასეთი სახის მმართველობას უკავშირდება. ამ საკითხებს განეკუთვნება შეკითხვა იმის შესახებ, **გამოყენებადია თუ არა სამართლიანობის პრინციპები მხოლოდ სახელმწიფოს საზღვრებს შიგნით**. შესაძლოა, ეს პრინციპები გლობალურ წესრიგსაც მიეყენებოდეს. ან კიდევ, შესაძლებელია, რომ მათი ეფექტურობა არ იყოს დამოკიდებული პოლიტიკურ-ეკონომიკურ სტრუქტურებზე და ის ადამიანად ყოფნის ფაქტს უკავშირდებოდეს, რაც იმას ნიშნავს, რომ შესაძლოა მათი მიყენება ყველა ადამიანისთვის.

2. სამართლიანობის საფუძვლები. რისეს თანახმად, არსებობს რამდენიმე პოზიცია იმის შესახებ, თუ რა „მასშტაბის“ ფარგლებში უნდა მოქმედებდეს სამართლიანობის პრინციპები. **რელაციონისტები** მიიჩნევენ, რომ სამართლიანობის პრინციპები მიეყენება მხოლოდ ისეთ ინდივიდებს, რომლებიც ერთმანეთთან გარკვეული პრაქტიკ(ებ)ით გაშუალებულ მიმართებაში იმყოფებიან.² ისინი განსხვავდებიან იმისა და მიხედვით, თუ რას გულისხმობენ მოცემული მიმართების „მასშტაბში“. **სახელმწიფოს მომხრე რელაციონისტები** (statists) თვლიან, რომ ასეთი მიმართება არსებობს მხოლოდ იმ ადამიანებს შორის, რომლებიც ერთი სახელმწიფოს წევრები არიან. მათი აზრით, სამართლიანობის მოთხოვნებს სწორედ სახელმწიფოს შიგნით საერთო წევრობა წარმოშობს. შესაბამისად, ისინი ამტკიცებენ „**სახელმწიფოს ნორმატიულ განსაკუთრებულობას**“ (normative peculiarity of the state), რომლის თანახმად, სამართლის პრინციპები მხოლოდ იმ ადამიანებზე ვრცელდება, რომლებიც ერთ სახელმწიფოში ცხოვრობენ. მათგან განსხვავებით, **გლობალისტი რელაციონისტები** მიიჩნევენ, რომ მიმართება არსებობს ყველა ადამიანს შორის, რომლებიც ერთიანი გლობალური წესრიგის ფარგლებში გარკვეული პრაქტიკებით ერთმანეთს უკავშირდებიან. გლობალისტები მიიჩნევენ, რომ სამართლიანობის მოთხოვნებს ერთიანი გლობალური წესრიგის ფარგლებში ყოფნა წარმოშობს. ამის საფუძველზე ისინი უარყოფენ სახელმწიფოს ნორმატიულ განსაკუთრებულობას. ამ განსხვავების მიუხედავად, **რელაციონისტებისთვის საერთოა ის, რომ ისინი სამართლიანობის პრინციპების გავრცელების საკითხს საერთო პოლიტიკური სტრუქტურების არსებობაზე აფუძნებენ.**

ჯონ როულსი, რისეს მიხედვით, სახელმწიფოს მომხრე რელაციონისტია. როულსისთვის სამართლიანობა ინსტიტუტების დამახასიათებელი თვისებაა. მისი მთავარი მიზანი შიდა სამართლიანობის პრინციპების ჩამოყალიბებაა. როულსი აღიარებს, რომ ინდივიდებს შეიძლება ჰქონდეთ ვალდებულებები იმ ადამიანების მიმართ, რომლებთანაც მათ პირდაპირი სამართლებრივი კავშირი არა აქვთ (უცხო ქვეყნის მოქალაქეები), თუმცა იგი ერთმანეთისგან განასხვავებს სახელმწიფოს შიგნით და მის გარეთ არსებულ სამართლიანობის ვალდებულებებს. როულსისთვის, მაგალითად, „შეჭირვებული საზოგადოებების“ დახმარების ვალდებულება სამართლიანობის ვალდებულებას არ წარმოადგენს. ამრიგად, როულსის თეორიის თანახმად, თუკი სახელმწიფო ინსტიტუტები იმგვარადაა მოწყობილი, რომ მოქალაქეებს შეუძლიათ, ღირსეულად იცხოვრონ, ნებისმიერი სახის გლობალური უთანასწორობა, რომელიც შეიძლება არსებობდეს, მორალურად პრობლემური არ იქნება.

არარელაციონისტები თვლიან, რომ სამართლიანობის პრინციპები მიეყენება იმ ადამიანებსაც, რომლებიც არ არიან ერთმანეთთან რაიმე პრაქტიკით გაშუალებულ მიმართებაში. გლობალისტი რელაციონისტების მსგავსად, ისინიც უარყოფენ სახელმწიფოს ნორმატიულ განსაკუთრებულობას. თუმცა, რელაციონისტებისგან განსხვავებით, რომლებიც საერთო პოლიტიკურ სტრუქტურებზე ფოკუსირდებიან, **არარელაციონისტები მიიჩნევენ, რომ სამართლიანობის პრინციპების გავრცელება ადამიანად ყოფნის ფაქტს უნდა ემყარებოდეს.** სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, სამართლიანობის მოთხოვნები წარმოიშობა იმ ფაქტის გამო, რომ ჩვენ ადამიანები ვართ. სამართლიანობის „მასშტაბი“ გლობალური უნდა იყოს და ის მთელ დედამიწას უნდა მოიცავდეს.

რაც შეეხება **პლურალისტურ ინტერნაციონალიზმს**, ეს შეხედულება აღიარებს სახელმწიფოს ნორმატიულ განსაკუთრებულობას, თუმცა ის, ამავე დროს,

² „პრაქტიკებით გაშუალებულ მიმართებაში“, „პრაქტიკებით დაკავშირებაში“ უნდა გავიგოთ ყველა ის საშუალება, რომლითაც ადამიანები ერთმანეთს უკავშირდებიან. მაგალითად, ადამიანები სარგებლობენ ერთიანი საპენსიო ფონდით (ამ შემთხვევაში „პრაქტიკა“ საპენსიო ფონდით სარგებლობა იქნება), განათლებას იღებენ ერთიანი განათლების სისტემის ფარგლებში (ამ შემთხვევაში კი „პრაქტიკა“ განათლების მიღება იქნება) და ა.შ.

სამართლიანობის სხვა საფუძვლების არსებობასაც უშვებს. ზოგიერთი მათგანი, შესაძლოა, რელაციონისტური იყოს (მაგალითად, გლობალური სავაჭრო წესრიგისადმი მორჩილება), ზოგიერთი კი – არა (ადამიანად ყოფნის ფაქტი). ამ განსხვავებულ საფუძვლებს განსხვავებული პრინციპები უკავშირდება, რომლებიც სახელმწიფოებს ან საერთაშორისო ორგანიზაციებს ამა თუ იმ კუთხით ავალდებულებს. ასე რომ, პლურალისტური ინტერნაციონალიზმი სცდება რელაციონიზმსა და არარელაციონიზმს შორის არსებულ განსხვავებას და გვთავაზობს ისეთ ხედვას, რომელიც ამ პოზიციებს აერთიანებს: რელაციონისტური პოზიციის მიღება ნიშნავს იმის აღიარებას, რომ ინდივიდები სხვადასხვა ჯგუფების წევრები არიან და რომ ზოგიერთი ჯგუფის (მაგალითად, სახელმწიფოს) წევრობა გარკვეულ ვალდებულებებს წარმოშობს. ხოლო არარელაციონისტური პოზიციის მიღება გულისხმობს იმის აღიარებას, რომ ზოგიერთი ვალდებულება არ არის დამოკიდებული ამა თუ იმ ჯგუფში წევრობაზე. მაგალითად, ერთ-ერთი ასეთი საფუძველი, რომელზეც არარელაციონისტები უთითებენ, ჩვენი საერთო ადამიანური ბუნებაა.³

გლობალური სამართლიანობის შესახებ არსებული პოზიციები (მათიას რისეს მიხედვით)

1. რელაციონიზმი

სახელმწიფოს მომხრე რელაციონიზმი (ეთანხმება სახელმწიფოს ნორმატიულ განსაკუთრებულობას)

გლობალისტური რელაციონიზმი (უარყოფს სახელმწიფოს ნორმატიულ განსაკუთრებულობას)

2. არარელაციონიზმი (უარყოფს სახელმწიფოს ნორმატიულ განსაკუთრებულობას)

3. პლურალისტური ინტერნაციონალიზმი (რელაციონიზმის და არარელაციონიზმის ინტეგრაცია)

3. გლობალური წესრიგი და სიღარიბე. პოზიტიური და ნეგატიური ვალდებულებები. შესაძლებლობების მიდგომა. გლობალური სამართლიანობის კონტექსტში ერთ-ერთ მნიშვნელოვან პრობლემას წარმოადგენს საკითხი იმის შესახებ, თუ **რა გავლენას ახდენს გლობალური წესრიგი ღარიბ მოსახლეობაზე** მსოფლიოს მასშტაბით. თუკი ეს გავლენა უარყოფითია, მაშინ გლობალური სამართლიანობის შესახებ, პირველ რიგში, უნდა ვისაუბროთ იმ მორალური ვალდებულებების ქრილში, რომელიც ამ უარყოფითი გავლენების აღმოფხვრისკენ იქნება მიმართული. არსებობს თუ არა ვალდებულება, დავეხმაროთ უკიდურეს სიღარიბეში მყოფ ადამიანებს და თუკი ის არსებობს, მაშინ ვინ უნდა დაეხმაროს მათ? რა სახის დახმარებაა გამართლებული ასეთ შემთხვევებში? (ამასთან დაკავშირებით, გაიხსენეთ მკაცრი და ზომიერი კოსმოპოლიტიზმის პოზიციები მეექვსე თემიდან)

³ შდრ. M. Risse, “Global Justice”, in: *The Oxford Handbook of Political Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2012, გვ. 261-278.

სიღარიბის პრობლემასთან მიმართებით, ინგლისელი პოლიტიკური ფილოსოფოსი **ტომ ბრუქსი** პოზიტიური და ნეგატიური ვალდებულებების შესახებ საუბრობს.⁴ უკიდურესი სიღარიბის შესახებ პირველი მიდგომის თანახმად, ჩვენ **პოზიტიური ვალდებულება** გვაქვს, დავეხმაროთ იმ ადამიანებს, რომლებიც ასეთ მდგომარეობაში იმყოფებიან, რადგან ისინი დახმარებას საჭიროებენ. მნიშვნელობა არა აქვს იმას, ჩვენს გამო იმყოფებიან ეს ადამიანები ასეთ მდგომარეობაში, თუ არა. მთავარია ის, რომ ისინი დახმარებას საჭიროებენ.



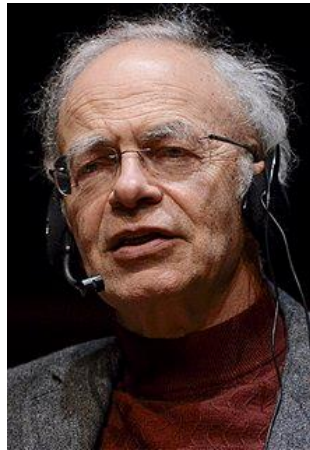
ტომ ბრუქსი

პოზიტიურ ვალდებულებებთან დაკავშირებით ბრუქსი ორ მიდგომას გამოყოფს. პირველი უკავშირდება ავსტრალიელ ფილოსოფოსს **პეტერ სინგერს** (დაიბ. 1946 წ.) და ის გულისხმობს **მოქმედებასთან დაკავშირებული პოტენციური მორალური დანახარჯების შედარებას უმოქმედობასთან**. მეორე მიდგომა ცნობილია როგორც **შესაძლებლობების მიდგომა** (capability approach) და ის ინდოელი ეკონომისტის **ამარტია სენისა** (დაიბ. 1933 წ.) და ამერიკელი ფილოსოფოსის **მართა ნუსბაუმის** (დაიბ. 1947 წ.) სახელს უკავშირდება. ამ მიდგომის თანახმად, ყველა ადამიანს უნდა ჰქონდეს იმის შესაძლებლობა, რომ განახორციელოს თავისი შესაძლებლობები იმისდა მიუხედავად, თუ სად ცხოვრობს ის. უკიდურესი სიღატაკე უნდა აღმოიფხვრას, რადგან ის ხელს უშლის ადამიანებს საკუთარი შესაძლებლობების განხორციელებაში.

სინგერის თანახმად, გლობალური სამართლიანობისა და უკიდურესი სიღარიბის პრობლემა ისაა, რომ ხშირად ყველაზე უფრო მწვავე პრობლემებს ჩვენგან იმდენად დაშორებულად აღვიქვამთ, რომ მათ ჩვენთან ვერ ვაკავშირებთ. შეიძლება დავუშვათ, რომ მსოფლიოს გარკვეულ ნაწილში ადამიანები სიღატაკეში ცხოვრობენ, თუმცა შესაძლოა, ნათელი არ იყოს, თუ რა ვალდებულებები გვაქვს ჩვენგან ძალიან შორს მყოფი ადამიანების მიმართ. სინგერი აკრიტიკებს დებულებას, რომლის თანახმად ადამიანებს შორის მანძილს მორალური მნიშვნელობა აქვს. იგი ამტკიცებს, რომ **მნიშვნელოვანია არა ადამიანებს შორის მანძილი, არამედ მათი შესაძლო მოქმედება/უმოქმედობის ხვედრითი მორალური „წონა“.** მთავარია მორალური ბალანსი მხსნელსა და გადარჩენილს შორის და არა მათ შორის არსებული მანძილი. თუკი ჩვენ შეგვიძლია, ავარიდოთ სხვებს ზიანი, მაშინ ჩვენ

⁴ შდრ. T. Brooks, “Global Justice and Politics”, in: *The Routledge Companion to Social and Political Philosophy*. Edited by G. Gaus and F. D’Agostino. New York: Routledge, 2013, გვ. 517 და შმდ.

უნდა მოვიქცეთ ასე იმ შემთხვევაში, თუკი ჩვენი მოქმედების შედეგად გამოწვეული მორალური დანახარჯი გადანონის ჩვენი უმოქმედობის შედეგად გამოწვეულ მორალურ დანახარჯს. ერთი სიტყვით, ჩვენ უნდა შევუშალოთ ხელი ბოროტებას, როდესაც ამის გაკეთება შეგვიძლია. ამრიგად, პოზიტიური ვალდებულება ეს არის ვალდებულება, არ დავუშვათ ბოროტება, როდესაც ეს შეგვიძლია, რადგან ეს ჩვენს მორალურ ვალდებულებას წარმოადგენს. მანძილს მაშინ აქვს მნიშვნელობა, როდესაც ის ხელს გვიშლის იმაში, რომ ბოროტებას ხელი შევუშალოთ. სხვა შემთხვევაში, ადამიანებს შორის მანძილს მორალური მნიშვნელობა არ გააჩნია.



პეტერ სინგერი

ზემოთქმულის ნათელსაყოფად სინგერს მოჰყავს შემდეგი სააზროვნო ექსპერიმენტი: თუკი მე მივდივარ და ვხედავ, რომ ტბორში ბავშვი იხრჩობა, მაშინ მე უნდა შევიდე ტბორში და გამოვიყვანო ბავშვი. ეს იმას ნიშნავს, რომ ჩემი ტანსაცმელი დასველდება და დაისვრება, თუმცა ეს არ არის მნიშვნელოვანი, რადგან ბავშვის სიკვდილი გაცილებით უარესი რამ იქნება.



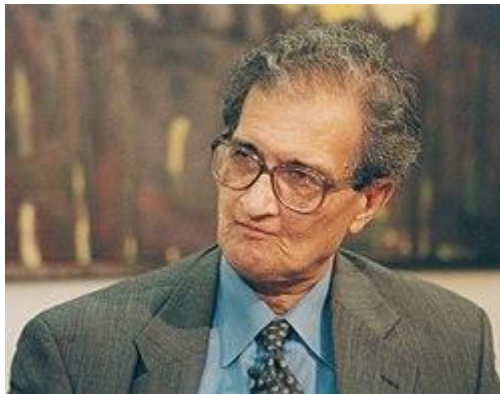
ადამიანი მორალურად ვალდებულია, იმოქმედოს და სხვებს დაეხმაროს, აცხადებს პეტერ სინგერი თავის სააზროვნო ექსპერიმენტში „ბავშვი ტბორში“.⁵

ზოგადად, როდესაც ამა თუ იმ შემთხვევაში მოქმედება შემიძლია, მაშინ მოქმედების არჩევის მორალურ წონას უპირისპირდება უმოქმედობის არჩევის მორალური წონა (რა უფრო უკეთესია: ვიმოქმედო, თუ არ ვიმოქმედო?). მოცემული მაგალითი გამარტივებულია და გულისხმობს, რომ მე შემიძლია მოქმედება, რომ შესაძლებელია

⁵ სურათი მოპოვებულია „იუთუბზე“ ატვირთული ვიდეოდან: Thought experiment «Drowning Child» (English) #filosofix, Channel: SRF Kultur. იხ. <https://youtu.be/9EHnUsV1J2M>

ბავშვის გადარჩენა და რომ ბავშვს თავისით არ შეუძლია ტბორიდან გამოსვლა. იმ შემთხვევებში, სადაც ასეთი დაშვებები ქვეშარტია, ადამიანი მორალურად ვალდებულია, იმოქმედოს და სხვებს დაეხმაროს. ჩვენ უნდა დავხმაროთ ბავშვს იმის გამო, რომ იგი იხრჩობა. ამ დროს მორალურ ქრილში არანაირი მნიშვნელობა არა აქვს იმას, თუ რატომ იხრჩობა იგი, ან ვინ ჩააგდო ბავშვი ტბორში. ანალოგიურად, ჩვენ უნდა აღმოვფხვრათ უკიდურესი სიღარიბე იმიტომ, რომ ის არსებობს. მორალური დანახარჯი, რომელსაც ჩვენ გავწევთ, ადვილად გადაინონება იმ სარგებლით, რომელსაც ჩვენ უკიდურესი სიღარიბის აღმოსაფხვრელად მიმართული ჩვენი მოქმედებით გამოვიწვევთ.

შესაძლებლობების მიდგომა (capabilities approach) თავდაპირველად განავითარა ნობელის პრემიის ლაურეატმა ეკონომიკის დარგში ამარტია სენმა. სენის მიზანი განვითარების ცნების ანალიზი იყო. გავრცელებული მიდგომის თანახმად, განვითარება ერთ სულ მოსახლეზე მთლიანი შიდა პროდუქტის (მშპ)⁶ გაუმჯობესებით იზომება. ამ იდეის თანახმად, ქვეყანა ვითარდება, თუკი მისი საშუალო სიმდიდრე იზრდება. თუმცა, სენმა აღნიშნული იდეა გააკრიტიკა. მისი აზრით, გაზრდილი სიმდიდრე ყოველთვის არ ნიშნავს, რომ მოსახლეობის დიდი ნაწილის მატერიალური მდგომარეობა გაუმჯობესდა. ქვეყნის საშუალო სიმდიდრე, შესაძლოა, იზრდებოდეს, თუმცა, ამავე დროს, მოსახლეობის უმრავლესობის სიმდიდრე, შესაძლებელია, მცირდებოდეს. ერთ სულ მოსახლეზე მთლიანი შიდა პროდუქტის დაანგარიშება ამ პრობლემას ჩქმალავს. სენის თანახმად, ჩვენ უნდა ვაღიაროთ, რომ მშპ არ გამოდგება ქვეყნის განვითარების სიღრმისეული ანალიზისთვის. სიმდიდრის საშუალო მაჩვენებელზე ფოკუსირების ნაცვლად ჩვენ ყურადღება უნდა გავამახვილოთ მოცემულ საზოგადოებაში მცხოვრები ადამიანების **შესაძლებლობებზე**.



ამარტია სენი

სენის აზრით, **ჩვენ ერთმანეთისგან უნდა განვასხვაოთ რეალური ფუნქციონირება და შესაძლებლობა**. განვიხილოთ განსხვავება იმ ორ ადამიანს შორის, რომელთაგან ერთი მარხულობს, მეორე კი შიმშილისგან იტანჯება. რეალური ფუნქციონირება ორივესთვის საერთოა, ანუ საკვები ორივეს აკლია, თუმცა შესაძლებლობების მხრივ ისინი მკვეთრად განსხვავდებიან ერთმანეთისგან: ადამიანს, რომელიც მარხულობს, აქვს ნორმალურად კვების შესაძლებლობა, შიმშილისგან გატანჯულ ადამიანს კი – არა. მას არა აქვს ნორმალურად კვების შესაძლებლობა. **შესაძლებლობების მიდგომა ყურადღებას ამახვილებს იმაზე, თუ რამდენად შეგვიძლია ჩვენ ჩვენს კეთილდღეობასთან დაკავშირებული შესაძლებლობების განხორციელება**. ამ ქრილში მთავარი ის კი არაა, აქვს თუ არა მოცემულ საზოგადოებას გარკვეული მატერიალური პირობები, არამედ ის, თუ რამდენად თავისუფლად შეუძლიათ მის წევრებს თავიანთი შესაძლებლობების განხორციელება.

⁶ მოცემული ქვეყნის საზღვრებში, გარკვეული დროის (როგორც წესი, ერთი წლის) განმავლობაში ყველა წარმოებული საქონლისა და მიწოდებული სერვისის ერთობლივი ღირებულება.

მართა ნუსბაუმი სენის მიდგომა რამდენიმე მიმართულებით განავითარა. სენისგან განსხვავებით, რომელიც „შესაძლებლობაზე“ საუბრობს, ნუსბაუმი „შესაძლებლობებზე“ მიუთითებს. ჩვენ განსხვავებული შესაძლებლობები/უნარები გვაქვს, რომლებიც აღიარებას და დაცვას მოითხოვს. გარდა ამისა, შესაძლებლობები ერთმანეთთან კონკურენციის ქრილში არ უნდა განვიხილოთ, არამედ ყველა მათგანის დაკმაყოფილებას ვესწრაფოდეთ. თუმცა, ეს იდეალია და რეალურ შემთხვევაში შესაძლებელია, რომ მათ შორის არჩევანის გაკეთება მოგვინიოს.

ნუსბაუმი ათ შესაძლებლობას გამოყოფს. ესენია: 1. **სიცოცხლე** – შესაძლებლობა, იცხოვრო ადამიანის ნორმალურ ასაკობრივ ზღვრამდე, ნაადრევი სიკვდილისა და სიცოცხლის აბსურდულად ქცევის გარეშე; 2. **ფიზიკური ჯანმრთელობა** – შესაძლებლობა, იყო ჯანმრთელი, იკვებო სათანადოდ და გქონდეს თავმესაფარი; 3. **დაუზიანებლობა** – შესაძლებლობა, გაადადგილდე ერთი ადგილიდან მეორე ადგილზე; იყო დაცული თავდასხმისა და ძალადობისგან; გქონდეს სქესობრივი და რეპროდუქციული მოთხოვნილებებისა დაკმაყოფილების საშუალება; 4. **შეგრძნებები, წარმოსახვა და აზროვნება** – შესაძლებლობა, გამოიყენო ეს უნარები თავისუფლად და შემოქმედებითად, სხვების მიერ დანესებული შეზღუდვებისგან თავისუფლად; 5. **ემოციები** – შესაძლებლობა, გქონდეს მიჯაჭვულობა ადამიანების და საგნების მიმართ; გამოხატო ემოციები, გიყვარდეს, ნუხდე და განიცდიდე; 6. **პრაქტიკული გონება** – შესაძლებლობა, გქონდეს საკუთარი წარმოდგენა სიკეთის შესახებ და შეძლო საკუთარი ცხოვრების დაგეგმვა (აქ, ასევე, იგულისხმება სინდისისა და რელიგიური თავისუფლება); 7. **ჩართულობა/წევრობა** – შესაძლებლობა, იცხოვრო სხვებთან ერთად და სხვებისთვის, ჩაერთო სოციალურ ინტერაქციებში (ურთიერთობებში); შესაძლებლობა, იყო პიროვნება, რომლის ღირსებასაც პატივს სცემენ; 8. **სხვა სახეობებთან მიმართება** – შესაძლებლობა, გქონდეს განსაკუთრებული მიმართება ცხოველებთან, მცენარეებთან და ბუნების ობიექტებთან; 9. **თამაში** – შესაძლებლობა, ითამაშო და იმხიარულო, დაკავდე რეკრეაციული აქტივობებით; 10. **საკუთარი გარემოს კონტროლი** – შესაძლებლობა, ჩაერთო პოლიტიკურ პროცესებში და ისარგებლო საკუთარი პოლიტიკური უფლებებით; ასევე, შესაძლებლობა, ფლობდე საკუთრებას და გქონდეს ისეთივე ქონებრივი უფლებები, როგორც სხვებს.



მართა ნუსბაუმი

ნუსბაუმის თანახმად, სოციალური სამართლიანობის საფუძველმდებარე დებულება შემდეგი სახის უნდა იყოს: **ადამიანის ღირსების პატივისცემა მოითხოვს, რომ ათივე შესაძლებლობის ქრილში ადამიანები მინიმალურ ზღვარზე მაღლა უნდა იმყოფებოდნენ.** აღნიშნული ათი შესაძლებლობა ქმნის იმ სოციალურ მინიმუმს, რომელსაც ადამიანები უნდა აჭარბებდნენ, რათა საკუთარი ღირსება შეინარჩუნონ. ამრიგად, შესაძლებლობები – ეს მიზნებია, რომლებზეც ადამიანებს უფლება აქვთ და იმისთვის, რათა ხელისუფლება „მინიმალურად სამართლიანი“ იყოს, მან ეს სტანდარტი უნდა დააკმაყოფილოს.

აღნიშნული შესაძლებლობები ფუნდამენტურ ადამიანურ უფლებებს და თავისუფლებებს მიეყენება და ისინი საყოველთაო ბუნებისაა. ამ მიდგომის ქრილში უკიდურესი სიღარიბე გაიგება არა როგორც წმინდად მატერიალური მოთხოვნილებების დაუკმაყოფილებლობა, არამედ როგორც აღნიშნული შესაძლებლობების გარანტირების უუნარობა. უკიდურესი სიღარიბის პრობლემა მოითხოვს მოქმედებას, რომელიც ყოველი ადამიანის ღირსების აღიარებისა და განმტკიცებისკენაა მიმართული. ასეთ დროს არა აქვს მნიშვნელობა იმას, რომ ჩვენ არ შეგვიტანია წვლილი სხვების სიღარიბეში. მნიშვნელოვანია ის, რომ თითოეულმა სახელმწიფომ, იმისთვის, რათა მინიმალურად სამართლიანი იყოს, პატივი უნდა სცეს ადამიანურ ღირსებას. ყველა ჩვენგანს ეკისრება პოზიტიური ვალდებულება იმის უზრუნველსაყოფად, რომ ხელისუფლება პატივს სცემდეს ყველა ადამიანის შესაძლებლობებს.

უკიდურესი სიღარიბის შესახებ მეორე მიდგომის თანახმად, ჩვენ **ნეგატიური ვალდებულებები** გვაქვს ასეთ მდგომარეობაში მყოფი ადამიანების მიმართ, რადგან ამა თუ იმ მიზეზის გამო, ჩვენ შევუწყვეთ ხელი მათ სიღარიბეს. ეს ვალდებულებათა უფრო მკაცრი გაგებაა, რადგან ის გულისხმობს იმ ზიანს, რომელიც ჩვენ სხვებს მივაყენეთ. ნეგატიური ვალდებულებები ჩვენგან მოითხოვენ ზიანის გამოსწორებას არა იმიტომ, რომ ასეთი საჭიროება არსებობს, არამედ იმიტომ, რომ ზიანი ჩვენი მიზეზითაა განპირობებული.

უკიდურეს სიღარიბესთან მიმართებით ნეგატიური ვალდებულებების ყველაზე ცნობილი ფორმულირება გერმანელ ფილოსოფოსს **თომას პოგეს** (დაიბ. 1953 წ.) ეკუთვნის. პოგე მიიჩნევს, რომ ჩვენი ვალდებულებები არაა პოზიტიური, რადგან ისინი, დიდწილად, არაა დამოკიდებული იმ ფაქტზე, რომ სხვები უკიდურეს სიღარიბეში იმყოფებიან. **პოგეს აზრით, უკიდურეს სიღარიბეში მყოფი ადამიანების მიმართ ჩვენი ვალდებულებები ეფუძნება ჩვენს პასუხისმგებლობას მათი მდგომარეობის გამო.** ამრიგად, უკიდურესი სიღარიბე უნდა აღმოიფხვრას არა იმიტომ, რომ ჩვენ მისი აღმოფხვრა შეგვიძლია, არამედ იმიტომ, რომ ჩვენ ვაგებთ პასუხს იმაზე, რომ ის ისევ აგრძელებს არსებობას. უფრო მეტიც, უკიდურესი სიღარიბე ადამიანის უფლებათა დარღვევად უნდა იქნეს განხილული.



თომას პოგე

პოგეს თანახმად, გლობალური ინსტიტუციონალური წესრიგი უკიდურესი სიღარიბის აღმოფხვრის ნაცვლად, ხელს უწყობს მის არსებობას. პოგეს მაგალითად მოჰყავს საერთაშორისო ეკონომიკური ორგანიზაციები. ეს ორგანიზაციები ხელს უწყობენ გლობალური ინსტიტუციონალური წესრიგის შენარჩუნებას ისეთი ფინანსური ხელშეკრულებების საფუძველზე, რომლებიც მდიდარი ქვეყნების სასარგებლოდ და ღარიბი ქვეყნების საზიანოდაა მიმართული. ასეთი ხელშეკრულებებით ეს ორგანიზაციები ხელს უწყობენ გლობალური სიღარიბით გამოწვეული სიკვდილიანობის ზრდას. გარდა ამისა, ღარიბ სახელმწიფოებთან მიმართებისას მდიდარი სახელმწიფოები ითხოვენ გამონაკლისების დაშვებას, რაც ეკონომიკური ვაჭრობის პროცესში ღარიბ სახელმწიფოებს არათანაბარ მდგომარეობაში აყენებს. ეს მაგალითები, პოგეს აზრით,

აჩვენებს, რომ მდიდარი სახელმწიფოები განამტკიცებენ გლობალურ ინსტიტუციონალურ წესრიგს, რომელიც, თავის მხრივ, უკიდურესი სიღარიბის არსებობას უწყობს ხელს. მდიდარი სახელმწიფოები, შესაძლოა, ბოლომდე პასუხისმგებელნი არ იყვნენ უკიდურესი სიღარიბის არსებობაზე, თუმცა მათ საგრძნობი წვლილი შეაქვთ გლობალური ინსტიტუციონალური წესრიგის არსებობაში, რომლის ფარგლებშიც უკიდურესი სიღარიბე არსებობს.

ამის საფუძველზე **პოგე ამტკიცებს, რომ მდიდარ სახელმწიფოებში მცხოვრებ ადამიანებს უკიდურესი სიღარიბის აღმოფხვრის ნეგატიური ვალდებულებები ეკისრებათ.** მისი არგუმენტის თანახმად, მდიდარი სახელმწიფოები, დიდწილად, დემოკრატიული სახელმწიფოებია. შესაბამისად, მოქალაქეებს გარკვეული პასუხისმგებლობა ეკისრებათ მათ მიერ არჩეული პოლიტიკური ლიდერების და ამ ლიდერების მიერ მიღებული გადაწყვეტილებების გამო. ამრიგად, უკიდურეს სიღარიბეზე არა მხოლოდ მდიდარი სახელმწიფოა პასუხისმგებელი, არამედ ამ სახელმწიფოს მოქალაქეებიც, რომლებიც ზეგავლენას ახდენენ თავიანთი ქვეყნის პოლიტიკაზე. პოგეს მიხედვით, მდიდარი ქვეყნები და მისი მოქალაქეები ხელს უწყობენ ისეთი გლობალური ეკონომიკური წესრიგის შენარჩუნებას, რომლის პირობებშიც ყოველ წელს, სიღარიბესთან დაკავშირებული მიზეზების გამო, მილიონობით ადამიანი კვდება. არსებული გლობალური წესრიგის ხელშეწყობას პოგე უკიდურეს უსამართლობად მიიჩნევს. იგი თვლის, რომ მდიდარი ქვეყნების მოქალაქეებს ნეგატიური ვალდებულება აქვთ, შეწყვიტონ ასეთი გლობალური წესრიგის ხელის შეწყობა და დაეხმარონ იმათ, ვისაც უკვე მიაყენეს ზიანი ასეთი ხელშეწყობის შედეგად.

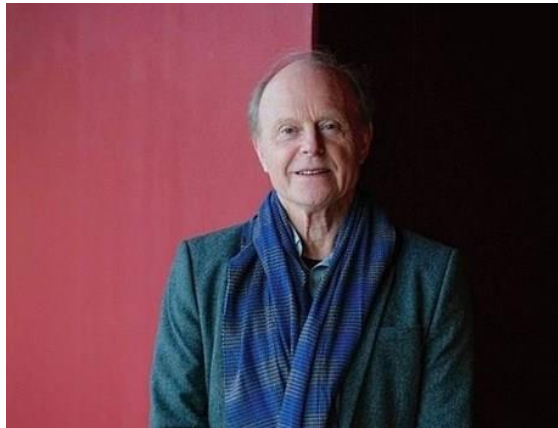
პოგეს აზრით, ნეგატიური ვალდებულებების მიდგომა უკეთეს ალტერნატივას წარმოადგენს, ვიდრე პოზიტიური ვალდებულებების მიდგომა, რადგან ნეგატიური ვალდებულებები უფრო მკაცრი და ინტუიციურად უფრო დამაჯერებელია. ისინი უფრო მკაცრია, რადგან ჩვენი ამოცანაა არა რაიმე მორალური ბოროტების აღმოფხვრა, არამედ ისეთი მორალური ბოროტების აღმოფხვრა, რომელზეც ჩვენც ვართ პასუხისმგებელნი. ნეგატიური ვალდებულებები ინტუიციურად უფრო დამაჯერებელია, რადგან იდეა, რომლის თანახმად, ჩვენ უნდა დავეხმაროთ უკიდურეს სიღარიბეში მყოფთ იმიტომ, რომ ჩვენ **პასუხს ვაგებთ** მათ ასეთ მდგომარეობაზე, უფრო „ნონადია“, ვიდრე იდეა, რომ ჩვენ უნდა დავეხმაროთ იმიტომ, რომ ჩვენ უბრალოდ **შეგვიძლია**.

უკიდურესი სიღარიბის დასაძლევად პოგემ განავითარა **გლობალური რესურსების დივიდენდის (Global Resources Dividend)** იდეა. პოგე მიიჩნევს, რომ ისინი, ვინც ინტენსიურად მოიხმარენ ჩვენი პლანეტის რესურსებს, ვალდებული არიან, ამისთვის კომპენსაცია გადაუხადონ იმათ, რომლებიც ძალიან ცოტა რესურსს მოიხმარენ. მაგალითად, რადგან მდიდარი სახელმწიფოები გლობალური ნედლი ნავთობის უდიდეს წილს მოიხმარენ, პოგეს თანახმად, საჭიროა, რომ ნედლი ნავთობი მცირე დაბეგვრას დაექვემდებაროს. გლობალური რესურსების დივიდენდი თავს მოუყრის აღნიშნულ გადასახადებს და ამ თანხებით შესაძლებელი იქნება უკიდურესი სიღარიბის დაძლევა. ამრიგად, უკიდურესი სიღარიბის აღმოსაფხვრელად მდიდარი ქვეყნების სიმდიდრის მხოლოდ ძალიან მცირე ნაწილი იქნება საჭირო.

პოგეს კრიტიკოსები მიუთითებენ იმ გლობალური ინსტიტუტების არარსებობაზე, რომლებიც ნეგატიური ვალდებულებების შესრულებას უზრუნველყოფენ: დღესდღეობით არ არსებობს მსოფლიო ხელისუფლება, რომელიც ცალკეულ ქვეყნებს ამ ვალდებულებების შესრულებას მოთხოვდა. გარდა ამისა, კრიტიკოსები, ასევე, აღნიშნავენ, რომ გლობალური რესურსების დივიდენდის შეგროვებისა და განაწილების წესი ბოლომდე ნათელი არაა. არ ჩანს, ასევე, ვინ და რა სახის სანქცია უნდა დაანესოს თანხის გადაუხდელობის შემთხვევაში. დაბოლოს, თანამედროვე გლობალური წესრიგის არსებობაში ყველა სახელმწიფოს თანაბარი წვლილი არ მიუძღვის, რაც იმას ნიშნავს, რომ

ყველა მათგან თანაბარი სიძლიერით ვერ მოვთხოვთ ნეგატიური ვალდებულებების შესრულებას.

უკიდურესი სიღარიბის მიმართ პოზიტიური და ნეგატიური ვალდებულებების გარდა, ასევე, არსებობს **მაკორექტირებელი/გამაუმჯობესებელი პასუხისმგებლობა (remedial responsibilities)** მიდგომა, რომელიც ინგლისელმა ფილოსოფოსმა **დევიდ მილერმა** (დაიბ. 1946 წ.) ჩამოაყალიბა. სინგერის, სენის, ნუსბაუმისა და პოგესგან განსხვავებით, რომლებიც ინდივიდუალურ ვალდებულებებზე საუბრობენ, მილერი გლობალური სამართლიანობის სფეროში მთავარ მოქმედ სუბიექტებად **ერებს** მიიჩნევს. იგი ცდილობს, დაადგინოს, თუ **რომელი** ერია ვალდებული, იზრუნოს უკიდურესი სიღარიბის აღმოფხვრაზე მსოფლიოს ამა თუ იმ რეგიონში.



დევიდ მილერის ნაშრომს „ეროვნული პასუხისმგებლობა და გლობალური სამართლიანობა“ დიდი გამოხმაურება მოჰყვა ინგლისურენოვან ფილოსოფიურ სივრცეში

მილერმა ჩამოაყალიბა თეორია მაკორექტირებელი პასუხისმგებლობის შესახებ. იმის დასადგენად, თუ რომელი ერია ვალდებული, აღმოფხვრას გლობალური უსამართლობა, მილერი გვთავაზობს, გავანალიზოთ ის **კავშირები**, რომელიც ამ ერს აქვს იმ ჯგუფთან/ხალხთან, რომელიც უსამართლობის მსხვერპლია. მილერის თანახმად, შესაძლებელია არსებობდეს ექვსი სახის კავშირი, რომელთა შემთხვევაში A-ს უჩნდება მაკორექტირებელი პასუხისმგებლობა B-ს მიმართ: 1. **მორალური პასუხისმგებლობა** – მილერის აზრით, ამ სახის პასუხისმგებლობა ინტუიციურად ყველაზე ადვილი დასადგენია. A მორალურად პასუხისმგებელია B-ს მიმართ, თუკი B-ს უარყოფითი მდგომარეობა A-ს მიზანმიმართულმა ქმედებამ გამოიწვია; 2. **პასუხისმგებლობა შედეგის გამო** – თუკი A-ს მორალურად ნეიტრალურმა ქმედებამ B-სთვის უარყოფითი „გვერდითი ეფექტი“ მოახდინა (მაგალითად, ერთ ქვეყანაში აშენებულმა კაშხალმა მეზობელ ქვეყანაში გაუთვალისწინებელი ეკოლოგიური პრობლემები გამოიწვია), A-ს მაინც ეკისრება მაკორექტირებელი პასუხისმგებლობა; 3. **მიზეზობრივი პასუხისმგებლობა** – თუკი A-ს ქმედება B-ს უარყოფითი მდგომარეობის უშუალო მიზეზია, მაშინ A ვალდებულია, დაეხმაროს B-ს ამ მდგომარეობის გადალახვაში; 4. **სარგებელი** – თუკი A-მ სარგებელი მიიღო B-ს უგულვებელყოფის ხარჯზე, თუმცა თავად არ გამოუწვევია B-ს უარყოფითი მდგომარეობა (ეს სხვებმა გააკეთეს), A-ს მაინც აქვს მაკორექტირებელი პასუხისმგებლობა B-ს მიმართ; 5. **შესაძლებლობა** – თუკი მხოლოდ A-ს აქვს შესაძლებლობა, დაეხმაროს B-ს, ან თუკი მაშინ, როდესაც A-ს (სხვებისგან განსხვავებით) ამის გაკეთება ყველაზე უკეთ შეუძლია, მაშინ შეიძლება ვისაუბროთ იმის შესახებ, რომ A-ს აქვს მაკორექტირებელი პასუხისმგებლობა; 6. **საზოგადოება** – A-ს ეკისრება

მაკორექტირებელი პასუხისმგებლობა იმის გამო, რომ A და B საერთო საზოგადოებას (ოჯახი, სამეზობლო, რელიგიური თემი, ხალხი და ა.შ.) ეკუთვნის.

მაკორექტირებელი პასუხისმგებლობის მიდგომას პოზიტიური ვალდებულებების მიდგომასთან საერთო აქვს ის, რომ ორივე მათგანი აღიარებს ვალდებულებების არსებობას უკიდურეს სიღარიბესთან მიმართებით. უკიდურესი სიღარიბე არსებობს და ეს უკვე საკმარისია იმისთვის, რომ წარმოიშვას მისი აღმოფხვრის პოზიტიური ვალდებულება. თუმცა, პოზიტიური ვალდებულებების მიდგომისგან განსხვავებით, მაკორექტირებელი პასუხისმგებლობის მიდგომა უარყოფს, რომ ყველა ერს დახმარების ერთი და იგივე ვალდებულება აქვს. მნიშვნელობა უნდა მიენიჭოს იმის დადგენას, თუ რომელმა ერმა უნდა გამოასწოროს გლობალური უსამართლობა. გარდა ამისა, მაკორექტირებელი პასუხისმგებლობის მიდგომა იზიარებს ნეგატიური ვალდებულებების დებულებას, რომლის თანახმად, ზოგიერთ ჯგუფს უფრო მეტი ვალდებულება აქვს, ვიდრე სხვა ჯგუფებს. ტ. ბრუქსის აზრით, მაკორექტირებელი პასუხისმგებლობის მიდგომის ძლიერი მხარე ისაა, რომ შესაძლებელია მისი მიყენება უკიდურესი სიღარიბის ისეთ შემთხვევებთან, რომლებიც ბუნებრივი კატასტროფების შედეგადაა გამოწვეული და სადაც ადამიანური პასუხისმგებლობის საკითხი არ დგას.

ზემოთ განხილული საკითხების გარდა, გლობალური სამართლიანობის სფეროში შედის ისეთი პრობლემებიც, როგორებიცაა ადამიანის უფლებები, ომი და სამხედრო ინტერვენცია (იხ. თემა 13), ტერორიზმი, გლობალური გენდერული უთანასწორობა, იმიგრაცია, კლიმატის ცვლილება და ა.შ. გლობალური სამართლიანობა თანამედროვე პოლიტიკური ფილოსოფიის ერთ-ერთ უახლეს და სწრაფად მზარდ სფეროს წარმოადგენს.

საკვანძო ცნებები და ავტორები

გლობალური სამართლიანობა

მსოფლიო სახელმწიფო

შიდა სამართლიანობა

გლობალიზაცია

გლობალური მმართველობა

რელაციონიზმი

სახელმწიფოს მომხრე რელაციონიზმი

სახელმწიფოს ნორმატიული განსაკუთრებულობა

გლობალისტური რელაციონიზმი

არარელაციონიზმი

პლურალისტური ინტერნაციონალიზმი

პოზიტიური ვალდებულებები

ნეგატიური ვალდებულებები

შესაძლებლობების მიდგომა
გლობალური რესურსების დივიდენდი
მაკორექტირებელი პასუხისმგებლობა

მათიას რისე
ჰუგო გროციუსი
ჯონ ლოკი
თომას ჰობსი
ემერ დე ვატელი
იმანუელ კანტი
ჯონ როულსი
ტომ ბრუქსი
პეტერ სინგერი
ამარტია სენი
მართა ნუსბაუმი
თომას პოგე
დევიდ მილერი

შეკითხვები და დავალებები

რა პრობლემებს/საკითხებს მოიცავს გლობალური სამართლიანობის სფერო? რა განსხვავებაა საერთაშორისო სამართალსა და გლობალურ სამართლიანობას შორის?

რა იგულისხმება მსოფლიო სახელმწიფოს ცნებაში?

რა პრინციპებს ემყარება შიდა სამართლიანობის ცნება?

რას აღნიშნავს „გლობალიზაცია“? როგორ ფიქრობთ, როდის დაიწყო გლობალიზაციის პროცესი?

რას ეწოდება გლობალური მმართველობა? როგორ ფიქრობთ, რა განსხვავებაა მსოფლიო სახელმწიფოსა და გლობალური მმართველობის ცნებებს შორის?

მათიას რისეს მიხედვით, რა განსხვავებაა რელაციონისტებსა და არარელაციონისტებს შორის?

რა მიმდინარეობების გამოიყოფა რელაციონიზმში? რა არის მათთვის საერთო პრინციპი?

რას ნიშნავს სახელმწიფოს ნორმატიული განსაკუთრებულობა? რომელი ჯგუფები ეთანხმებიან ამ პრინციპს?

რას გულისხმობს პლურალისტური ინტერნაციონალიზმი, მათიას რისეს მიხედვით?

რა სახის ვალდებულებებს გამოყოფენ ფილოსოფოსები გლობალურ სიღარიბესთან მიმართებით?

აღწერეთ პეტერ სინგერის სააზროვნო ექსპერიმენტი „ბავშვი ტბორში“. რა დასკვნა გამოაქვს სინგერს მის საფუძველზე?

რა წარმოადგენს შესაძლებლობების მიდგომის საფუძველს, ამარტია სენის მიხედვით?

როგორ განავითარა შესაძლებლობების მიდგომა მართა ნუსბაუმმა?

თომას პოგეს აზრით, რატომ ვართ ვალდებული უკიდურეს სიღარიბეში მყოფი ადამიანების მიმართ? რას ნიშნავს გლობალური რესურსების დივიდენდი? როგორ აკრიტიკებენ პოგეს?

რა განსხვავებაა პოზიტიურ და ნეგატიურ ვალდებულებებს შორის?

დავალბა 1: როგორ ფიქრობთ, სამართლიანობის მოთხოვნები სახელმწიფოს საზღვრებში უნდა იყოს მოქცეული, თუ მათ გლობალური ძალა უნდა ჰქონდეთ? ჩამოაყალიბეთ ჯგუფები და მოაწყვეთ დისკუსია რელაციონისტებს, არარელაციონისტებს და ინტერნაციონალისტებს შორის. ყურადღება გაამახვილეთ, ასევე, იმაზეც, თუ **რა საკითხებს** შეიძლება ეხებოდეს სამართლიანობის მოთხოვნები.

დავალბა 2: გვაქვს თუ არა სიღარიბეში მყოფი (და უცხო ქვეყნის მოქალაქე) მოსახლეობის დახმარების ვალდებულება? რატომ? მოაწყვეთ დისკუსია აღნიშნული საკითხის შესახებ და კრიტიკულად გააანალიზეთ სინგერის სააზროვნო ექსპერიმენტი. დაუკავშირეთ პოზიტიური და ნეგატიური ვალდებულებების ცნებები მორალური კოსმოპოლიტიზმის წიაღში არსებულ ზომიერ/მკაცრ მიდგომებს, ან შეაპირისპირეთ ისინი ანტიკოსმოპოლიტიზმთან. განიხილეთ, ასევე, მაკორექტირებელი პასუხისმგებლობის მიდგომაც.

დავალბა 3: ელექტრონული სამეცნიერო ბაზების გამოყენებით მოიძიეთ და გაეცანით უკანასკნელ პერიოდში (ბოლო 5-10 წელი) გამოქვეყნებულ სამეცნიერო სტატიას გლობალური სამართლიანობის შესახებ.

რეკომენდებული ტექსტები:

George Ritzer, Paul Dean, *Globalization: A Basic Text*, 2nd edition, Wiley Blackwell, 2015. – საინტერესო წიგნი გლობალიზაციის შესახებ. ამერიკელი სოციოლოგი ჯორჯ რიტცერი (დაიბ. 1940 წ.) გლობალიზაციის აღიარებული მკვლევარია, რომელსაც არაერთი გამოკვლევა აქვს მიძღვნილი ამ თემასთან დაკავშირებით.

Samuel Fleischacker, *A Short History of Distributive Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004. – დისტრიბუციული სამართლიანობის პრინციპების ისტორიული მიმოხილვა

ანგლო-საქსური ფილოსოფიის პერსპექტივიდან. შიდა სამართლიანობის პრინციპების ჩამოყალიბებისას მათიას რისე სწორედ ამ ნაშრომს ეყრდნობა.

Peter Singer, “Famine, Affluence, and Morality,” *Philosophy and Public Affairs*, 1 (1972), გვ. 229–243. – სინგერის სტატია, რომელშიც მან თავისი ცნობილი სააზროვნო ექსპერიმენტი („ბავშვი ტბორში“) გადმოსცა.

Amartya Sen, *Development as Freedom*, Oxford: Oxford University Press, 1999. – აღნიშნულ ნაშრომში სენი აკრიტიკებს განვითარების ისეთ გაგებას, რომელიც ამ ცნებას მხოლოდ მშპ-ს ზრდას, ტექნოლოგიურ წინსვლას, ან ინდუსტრიალიზაციას უკავშირებს.

Martha Nussbaum, *Creating Capabilities: The Human Development Approach*, Cambridge, MA: Belknap/Harvard University Press, 2011. – ნუსბაუმის ნაშრომი, რომელშიც იგი შესაძლებლობების შესახებ საკუთარ თეორიას გადმოსცემს.

Thomas Pogge, *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*, Cambridge: Polity, 2002. – თომას პოგეს საკვანძო ნაშრომი გლობალური სიღარიბის და მისი დაძლევის გზების შესახებ. აქვე იგი ავითარებს გლობალური რესურსების დივიდენდის ცნებას.

David Miller, *National Responsibility and Global Justice*, Oxford: Oxford University Press, 2007. – დევიდ მილერის საკმაოდ გავლენიანი ნაშრომი, რომელშიც მან მაკორექტირებელი პასუხისმგებლობის თეორია ჩამოაყალიბა.

გიორგი თავაძე, „რა პასუხისმგებლობები აკისრია უნივერსიტეტს? ფილოსოფიური ანალიზი“, კრებულში: „უნივერსიტეტები მოძრაობაში: გამოწვევები და პასუხისმგებლობები“, რედაქტორები: შალვა მაჭავარიანი, გიორგი თავაძე, თბილისი: ვარლამ ჩერქეზიშვილის სახ. ინტერდისციპლინური კვლევების ცენტრი / გამომცემლობა „ნეკერი“, 2022 წ., გვ. 16-48. – აღნიშნულ სტატიაში ვცდილობ, გლობალური სამართლიანობის ცნება უნივერსიტეტის იდეას დაეუკავშირო, რასაც დევიდ მილერის მიერ შემოთავაზებულ მოდელზე დაყრდნობით ვახორციელებ.

ინტერნეტ-რესურსები:

Gillian Brock, "Global Justice", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/justice-global/> – სტატია სტენფორდის ფილოსოფიურ ენციკლოპედიაში გლობალური სამართლიანობის შესახებ.

გაერთიანებული ერების ორგანიზაციის ქარტია – <https://www.un.org/en/about-us/un-charter>

მსოფლიო ბანკის ვებ-გვერდი – <https://www.worldbank.org/en/home>

საერთაშორისო სავალუტო ფონდის ვებ-გვერდი – <https://www.imf.org/en/Home>

მსოფლიო სავაჭრო ორგანიზაციის ვებ-გვერდი – <https://www.wto.org/>

11. ძალაუფლება და ლეგიტიმურობა¹

უკანასკნელი ცვლილების თარიღი: 10.12.2022

ამერიკელი პოლიტიკური ფილოსოფოსი რობერტ თალისი ძალაუფლების ცნების ანალიზს ამ სიტყვის მნიშვნელობის განხილვით იწყებს.² ინგლისურ ენაში სიტყვა „authority“ მრავალი მნიშვნელობის მქონეა. ის, შესაძლოა, აღნიშნავდეს კვალიფიციური ცოდნის ფლობას ამა თუ იმ სფეროში. მაგალითად, თუკი ჩვენ სატელევიზიო გადაცემაში ვხედავთ ექსპერტს, რომელიც გარკვეულ საკითხზე მსჯელობს, მაშინ ის სანდო წყაროდ (authority) მიიჩნევა. ითვლება, რომ მის მსჯელობას მოცემულ საკითხთან დაკავშირებით უფრო მეტი დამაჯერებლობა აქვს, ვიდრე არაექსპერტის მსჯელობას. ეს შემთხვევა შეიძლება შევადაროთ იმ ექიმის შემთხვევას, რომელიც თავის პაციენტს წამალს უნიშნავს. ამ შემთხვევაშიც ითვლება, რომ ექიმს აქვს სათანადო გამოცდილება და ცოდნა (რაც შესაბამისი ლიცენზიით დასტურდება), რაც მას უფლებას აძლევს, პაციენტს სამკურნალოდ კონკრეტული წამალი დაუნიშნოს. როდესაც ავტორიტეტული პირი (სიტყვა „authority“-ს გამოყენება ექსპერტული გამოცდილების აღსანიშნავად) განცხადებას აკეთებს (ან რალაცის გაკეთებისკენ მოგვიწოდებს), მიიჩნევა, რომ ის ფაქტი, რომ ამ ადამიანმა ეს განცხადება გააკეთა, უკვე საკმაოდ დამაჯერებელი მტკიცებულებაა საიმისოდ, რომ მან ჭეშმარიტება თქვა. ის გარემოება, რომ ამ ადამიანებს აქვთ **სპეციფიკური** ცოდნა და გამოცდილება, ხსნის იმ ფაქტს, თუ რატომ ითვლებიან ისინი ავტორიტეტებად მოცემულ სფეროში.

ამ სამყაროს შესახებ ჩვენი ცოდნის დიდი ნაწილი სწორედ ასეთი მსჯელობებისგან შედგება, მიიჩნევა თალისი. ჩვენ არ შეგვიძლია სამყაროს შემეცნება მხოლოდ ჩვენი რესურსებით, ამიტომაც ჩვენ სხვების ცოდნას, გამოცდილებას, მონაცემებს და ა.შ. ვეყრდნობით. ჩვენ უნდა **მივიღოთ** სხვების ცოდნა და გამოცდილება, როდესაც საკუთარ ცოდნას ვაყალიბებთ. ამრიგად, სხვა ადამიანების მიერ გაკეთებული განცხადებები ჩვენი რწმენების ნაწილი ხდება. მაგალითად, თუკი ჩვენ შეგვეკითხებიან ჩვენს აზრს კლიმატის ცვლილების შესახებ, ჩვენ დავიწყებთ სხვა პირების (დიდნილად, მეცნიერების) შრომებისა და მიგნებების დამონშებას. ჩვენ არ გვაქვს სათანადო რესურსები იმისთვის, რომ კვლევა ჩვენ თვითონ ჩავატაროთ. ამის ნაცვლად, სხვების კვლევებს ვემყარებით. უფრო მეტიც, ჩვენ მათი კვლევის შედეგებს ფაქტებად მივიჩნევთ. რა თქმა უნდა, ეს შესაძლოა, საფრთხის შემცველიც იყოს, რადგან ის პიროვნება თუ ჯგუფი, რომელსაც ამა თუ იმ საკითხში ჩვენ ნდობას ვუცხადებთ, შესაძლოა, უბრალოდ ცდებოდეს, ან განზრახ ავრცელებდეს არასწორ ინფორმაციას.

¹ იხ. Robert B. Talisse, *Engaging Political Philosophy. An Introduction*. New York / London: Routledge, 2016, გვ. 66 და შმდ.

² ასეთი განხილვა საჭიროა, რადგან „authority“ ქართულად შეიძლება ითარგმნოს როგორც „ხელისუფლება“, „ძალაუფლება“, „ავტორიტეტი“, „უფლებამოსილება“. იხ. <https://dictionary.ge/ka/word/authority/> მოცემული თავისთვის ჩვენ ის ვთარგმნეთ როგორც „ძალაუფლება“. კონტექსტის შესაბამისად შესაძლებელია „ხელისუფლების“ გამოყენებაც, რადგან, როგორც ქვემოთ ვნახავთ, ხელისუფლება აცხადებს პრეტენზიას ძალაუფლების ფლობაზე და თან იმ ხარისხით, რომ ძალაუფლების გარეშე ხელისუფლებას ხელისუფლებად ვერც კი ჩავთვლით. თუმცა, იმთავითვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ „ძალაუფლებაში“ აქ ძალის ფლობა და მისი გამოყენება არ იგულისხმება (და რატომ, ეს ქვემოთ გამოჩნდება).

მიუხედავად ამისა, ექსპერტული/ავტორიტეტული ცოდნა მაინც მნიშვნელოვანია ჩვენთვის. კონკრეტულ საკითხში ავტორიტეტი/ექსპერტი შეიძლება შეცდეს, თუმცა ის მაინც ითვლება თავისი დარგის მცოდნედ. მაგრამ, თუკი ექსპერტი ხშირად ცდება, ან უხემ შეცდომას უშვებს, მას შესაძლოა, უკვე აღარ დაუჯერონ. უფრო უარეს შემთხვევაში კი მას ოფიციალურად ჩამოართმევენ ექსპერტის წოდებას (მაგალითად, ექიმისთვის ლიცენზიის ჩამოართმევის შემთხვევა). ამრიგად, ექსპერტულ ცოდნასთან მიმართებით მოცემული პირის ავტორიტეტი **პირობითია** და ის ექსპერტის უნარ-ჩვევების სათანადო დემონსტრირებაზეა დამოკიდებული.

შემდეგ თალისი განიხილავს სიტყვა „ძალაუფლების“ გამოყენების სხვა შემთხვევას. წარწერა კარზე იუნყება: „მხოლოდ თანამშრომლებისთვის“ (Authorized Personnel Only). ეს იმას ნიშნავს, რომ ამ კარის გამოყენების **უფლება** მხოლოდ ადამიანთა გარკვეულ წრეს აქვს და მათ ეს **უფლება** შესაბამისმა უფლებამოსილმა პირმა **მიანიჭა**. ამ შემთხვევაში საერთოდ არაა აუცილებელი, რომ ეს უფლებამოსილი პირი რაიმე სფეროში ექსპერტი იყოს.

ამრიგად, ჩვენ განვიხილეთ სიტყვა „authority“-ს ორი მნიშვნელობა: 1. ექსპერტული ცოდნა/ავტორიტეტი და 2. უფლებამოსილება, რომ რაღაცის ნება დართო (უფლება მიანიჭო) სხვებს. **განსხვავება** მათ შორის ისაა, რომ პირველ შემთხვევაში, თუკი მე ექსპერტის მითითებებს არ დავემორჩილები, მე ამით მას ზიანს არ ვაყენებ. ასეთი ქმედება, შესაძლოა, არაგონივრული იყოს, თუმცა ვერ ვიტყვით, რომ ის **მორალურად არასწორია**. თუკი მე არ დავუჯერე ექსპერტს ეკონომიკაში, რომელიც ინფლაციის მიზეზებს ხსნის, ან თუნდაც ექიმს, რომელმაც მე წამალი დამინიშნა, ამით ეკონომიკის ექსპერტი, ან ჩემი ექიმი არ დაზარალდება. მათთან მიმართებაში ჩემი ქმედება მორალურად მცდარი არ იქნება. თუმცა, მეორე შემთხვევაში, როდესაც მე სხვების უფლებამოსილებებში შევიჭრები, მაშინ ჩემი ქმედება უკვე მორალურად არასწორი იქნება. მაგალითად, თუკი მე დავარღვევ წესს და შევალ იმ კარში, რომელიც მხოლოდ კომპანიის თანამშრომლებისთვისაა განკუთვნილი, მე ამით გარკვეულ ზარალს ვაყენებ მოცემულ კომპანიას.

თუმცა, ამ ორივე შემთხვევას **საერთო** აქვს ის, რომ ისინი ადგენენ, თუ როგორ **უნდა** მოვიქცე მე. **როგორც ექსპერტული ავტორიტეტი, ასევე, სხვებისთვის ნების დართვის უფლებამოსილება არ გულისხმობს უხეში ძალის (power) გამოყენებას**. ექიმი არ მაიძულებს დანიშნული წამლის მიღებას, ხოლო კარზე დანერგილი აკრძალვა არ მიუთითებს სანქციაზე, რომელიც ამოქმედდება ჩემს წინააღმდეგ, თუკი ამ კარით ვისარგებლებ. იმ შემთხვევაშიც კი, თუკი კარს მიღმა არავინაა საკმარისად ძლიერი, რომ ძალის გამოყენებით გააძევონ იქ შესული პირი, კარის მიღმა მყოფთ, მაინც აქვთ **მორალური უფლება**, მოსთხოვონ უცხო პირს შენობის დატოვება. ანალოგიურად, წარმოიდგინეთ, რომ თქვენ თქვენი ახლობლის სახლში იმყოფებით წვეულებაზე. დავუშვათ, რომ წვეულების ერთ-ერთმა სტუმარმა ძვირადღირებული ლარნაკი გატეხა. სახლის მასპინძლისთვის ეს ლარნაკი ძვირფასი იყო და იგი ძალიან გაბრაზდა. მან შეცდომით ჩათვალა, რომ ლარნაკი თქვენ გატეხეთ და სახლის დატოვება მოგთხოვათ. ასეთ შემთხვევაში თქვენ **მორალურად ვალდებული** ხართ, დატოვოთ სახლი იმის მიუხედავად, რომ საერთოდ არ ხართ დამნაშავე. ამრიგად, თქვენ იძულებული ხდებით, დაემორჩილოთ მოთხოვნას, რომელიც არასწორად მიგაჩნიათ. თუმცა, მიუხედავად ამისა, თქვენ მაინც ემორჩილებით ამ მოთხოვნას (ამ მომენტს ყურადღება უნდა მივაქციოთ).

თალისის აზრით, ზემოთქმული იმას აჩვენებს, რომ ავტორიტეტი/ძალაუფლება ნორმატიულ განზომილებას მოიცავს. როდესაც ჩვენ მას არ ვემორჩილებით, ამით ამა თუ იმ კუთხით (მორალური) კრიტიკის ობიექტები ვხდებით. ავტორიტეტის/ძალაუფლების განხორციელების შემთხვევები **მოთხოვნების** შექმნას უკავშირდება. თუმცა, ზოგიერთ

შემთხვევაში ეს მოთხოვნები, შესაძლოა, საკმაოდ სუსტი იყოს. მედიცინის ექსპერტმა შესაძლოა, განაცხადოს, რომ მოცემული კომპანიის წამალი მავნებელია ჯანმრთელობისთვის. ეს განცხადება ქმნის ირიბ მოთხოვნას: „ნუ ენდობით მოცემული კომპანიის წამალს, რადგან მე ექსპერტი ვარ და ვიცი, რასაც ვამბობ!“ თუმცა, შესაძლოა, თქვენ საერთოდ არ გაინტერესებდეთ ეს წამალი, რადგან ჯანმრთელი ხართ. ასევე, შესაძლოა, კარზე იყოს წარწერა, რომელიც მის გამოყენებას კრძალავს, თუმცა თქვენ საერთოდ არ აპირებდეთ მის გამოყენებას. თუმცა, სხვა შემთხვევებში, ამ მოთხოვნებს, შესაძლოა, უფრო მეტი გავლენა ჰქონდეთ. მაგალითად, თქვენ შესაძლოა, არ ურჩიოთ თქვენს ახლობლებს იმ წამლის მიღება, რომლის მწარმოებელი კომპანიაც მედიცინის ექსპერტმა გააკრიტიკა, ან გააფრთხილოთ ადამიანი, რომელიც თქვენი აზრით, „არასწორი“ კარის გაღებას ცდილობს.

განვიხილოთ სხვა შემთხვევებიც. ჩვენ ყველამ ვიცით, რომ პოლიციას კანონის ფარგლებში ბევრი უფლებამოსილება აქვს. პოლიციის და სხვა ძალოვანი უწყებების წარმომადგენლებს შეუძლიათ ადამიანის დროებით დაკავება, გაჩხრეკა, მათი ქონების კონფისკაცია (მაგალითად, აეროპორტში), დაპატიმრება და უკიდურეს შემთხვევებში, ლიკვიდაციაც კი. გარდა ამისა, ჩვენ განუწყვეტლივ გვესმის ისეთი ფრაზები, როგორებიცაა „მთავრობის ძალაუფლება“, „კანონის ძალით“ და ა.შ.

ამ მაგალითებს წინა შემთხვევებისგან ის განასხვავებს, რომ უკანასკნელ შემთხვევაში, საბოლოო ჯამში, **სახელმწიფოსთან**, სახელმწიფო ინსტიტუტებთან და მის წარმომადგენლებთან მივდივართ. სახელმწიფოს უფლება აქვს, გარკვეულ ინდივიდებს მიანიჭოს ისეთი უფლებები, რომლებიც სხვა ინდივიდებს არა აქვთ. მხოლოდ სახელმწიფოს მიერ უფლებამოსილ პირს შეუძლია სხვა პირის კანონიერი დაპატიმრება. სხვა შემთხვევაში ასეთი ქმედება თავისუფლების უკანონო აღკვეთად ჩაითვლება. სახელმწიფოს არა მხოლოდ გააჩნია **ძალა** (power) ასეთი ქმედებების განსახორციელებლად, არამედ ის აცხადებს, რომ მას შესაბამისი **ძალა-უფლება**³ (authority) აქვს. ამრიგად, როდესაც ვსაუბრობთ **პოლიტიკურ ძალაუფლებაზე** (political authority), მხედველობაში გვაქვს ისეთი სახის ძალაუფლება, რომელზეც პრეტენზიას აცხადებენ სახელმწიფოები, მათი ინსტიტუტები და ამ ინსტიტუტების წარმომადგენლები.

ზოგიერთ შემთხვევაში პოლიტიკური ძალაუფლება ნების დამრთავ/უფლების მიმნიჭებელ ძალაუფლებას ჰგავს. როდესაც სახელმწიფოს შესაბამისი ორგანო ადგენს ქუჩებზე გადაადგილების სიჩქარეს მანქანებისთვის, ის ნებას რთავს მძღოლებს, გადაადგილდნენ გარკვეული დიაპაზონის სიჩქარით. სახელმწიფო, ასევე, ფუნქციონირების ნებართვას ანიჭებს გარკვეულ რესტორნებს და სხვა დაწესებულებებს. უმეტეს შემთხვევებში სახელმწიფოს ქმედებებს ასეთი ზოგადი სახე აქვს. სახელმწიფო ადგენს გარკვეულ პოლიტიკას და აყალიბებს ინსტიტუტებს, რომლებიც არეგულირებენ ინდივიდების ქცევას გარკვეული სტანდარტების დადგენით. ეს სტანდარტები განსაზღვრავენ, თუ რისი გაკეთებაა ნებადართული და თუ რა ითვლება აკრძალულად.

თუმცა, მსგავსება პოლიტიკურ ძალაუფლებასა და ნების დამრთავ/უფლების მიმნიჭებელ ძალაუფლებას შორის სწრაფად გაქრება, თუკი განვიხილავთ იმ ქმედებებს, რომელთა განხორციელების უფლებამოსილებაზეც სახელმწიფოები პრეტენზიას აცხადებენ. სახელმწიფოები მხოლოდ ნების დართვით როდი შემოიფარგლებიან. ისინი **მოთხოვნებს** აყენებენ და **განკარგულებებს** გასცემენ. ბევრ შემთხვევაში ეს განკარგულებები სხვა არაფერია, თუ არა **ბრძანებები**. მაგალითად, სახელმწიფო თქვენგან

³ მოცემულ შემთხვევაში ამ სიტყვას შეგნებულად ვწერ დეფისით, რათა ყურადღება გავამახვილო ძალაუფლების მორალურ განზომილებაზე.

გადასახადების გადახდას ითხოვს; სახელმწიფომ, ასევე, შესაძლოა, დათქმულ დროს სასამართლოში გამოცხადება მოგთხოვოთ. უფრო მეტიც, სახელმწიფოს შეუძლია, მოგთხოვით უნიფორმის ჩაცმა, იარაღის აღება, სხვების მოკვლა და საკუთარი სიცოცხლის საფრთხეში ჩაგდება. სახელმწიფოები არ შემოიფარგლებიან მხოლოდ ნებართვის გაცემით, ან რაიმეს აკრძალვით. ისინი მიგვითითებენ არა მხოლოდ იმას, თუ რისი გაკეთების უფლება გვაქვს, არამედ იმასაც გვეუბნებიან, თუ რა უნდა გავაკეთოთ. ასე რომ, **პოლიტიკური ძალაუფლება გაცილებით უფრო ფართო და მრავლისმომცველია, ვიდრე ნების დამრთავი ძალაუფლება.**

თუმცა, პოლიტიკურ ძალაუფლებას კიდევ აქვს ერთი საერთო მომენტი ნების დამრთავ ძალაუფლებასთან. პოლიტიკური ძალაუფლება, ნების დამრთავი ძალაუფლების მსგავსად, **მორალურ ვალდებულებებს** აწესებს. როდესაც სახელმწიფო სასამართლოში გიბარებთ, თქვენ **მორალურად ვალდებული** ხართ, რომ იქ დათქმულ დროს გამოცხადდეთ. როდესაც საპატრულო ეკიპაჟი გეუბნებათ, რომ მოძრაობა უნდა შეწყვიტოთ და გზის სავალი ნაწილიდან გადახვიდეთ (ფრაზა „გადააყენე“, შესაძლოა, ნაცნობი იყოს თქვენთვის ☺), თქვენ მორალურად ვალდებული ხართ, რომ ასე მოიქცეთ. იმ შემთხვევაში, თუკი ბრძანებებს არ დაემორჩილებით, თქვენს წინააღმდეგ, შესაძლოა, გარკვეული სანქციები ამოქმედდეს (ჯარიმა, პატიმრობა და ა.შ.).

უნდა აღინიშნოს, მიიჩნევს თალისი, რომ **ისევე, როგორ ძალაუფლება განსხვავდება უბრალო ძალისგან, პოლიტიკური ძალაუფლებაც განსხვავდება პოლიტიკური ძალისგან.** პოლიტიკური ძალა — ეს არის სახელმწიფოს უნარი, უზრუნველყოს თქვენი მორჩილება. პოლიტიკური ძალის „ნიმუშია“ პოლიციის ხელბორკილები, დროებითი დაკავების იზოლატორები, ციხეები და ა.შ. ისინი საკმაოდ შთამბეჭდავად განასახიერებენ სახელმწიფოს ძალას, აიძულოს ადამიანები, იმოქმედონ მისი სურვილების შესაბამისად. სახელმწიფოს ძალის გამოვლინება არ შემოიფარგლება მხოლოდ დასჯით, დაპატიმრებით, ან უკიდურეს შემთხვევაში, ინდივიდის ლიკვიდაციით. სახელმწიფო მორჩილებას უზრუნველყოფს იმ **პოტენციური საფრთხითაც**, რომელიც მისი ბრძანებების შეუსრულებლობას მოჰყვება. იმისთვის, რათა საპატრულო ეკიპაჟის ბრძანებას დაემორჩილოს, ინდივიდისთვის არ არის აუცილებელი, რომ მას მაინცდამაინც ხელების გადაგრეხვისა და ხელბორკილების დადების მწარე გამოცდილება ჰქონდეს. იგი კარგად აცნობიერებს იმ **საფრთხეს, რომელიც მის დაუმორჩილებლობას შეიძლება მოჰყვეს** და ამიტომაც ემორჩილება ბრძანებას.

თუმცა, ძალა (power) არსებითად განსხვავდება ძალაუფლებისგან (authority). **სახელმწიფო მხოლოდ ძალაზე როდი აცხადებს პრეტენზიას. ის პრეტენზიას აცხადებს ძალაუფლების ფლობაზე.**

როდესაც სახელმწიფო აცხადებს, რომ მას აქვს ძალაუფლება, ის ამით აცხადებს, რომ მას განკარგულებებისა და ბრძანებების გაცემის **მორალური უფლება** აქვს: მას აქვს უფლება, თავისი განკარგულებებისა და ბრძანებების მეშვეობით ადამიანებს მორალური მოთხოვნები წაუყენოს. ამრიგად, პოლიტიკური ძალაუფლება მორჩილებას მორალურ ჭრილში მოითხოვს. მორჩილება იმით განსხვავდება უბრალო დათმობისგან, რომ მორჩილების შემთხვევაში მას თან სდევს იმის გაცნობიერება, რომ გაცემული ბრძანება საკმარისია იმისთვის, რათა მას დამორჩილდე. შესაძლოა, მე ვთვლი, რომ პოლიციელი შეცდომით მიმიჩნევს მძარცველად, რადგან მძარცველმა ჩემს გვერდით ერთი წუთის წინ გაირბინა. თუმცა, პოლიციელის ბრძანება საკმარისია იმისთვის, რათა გავჩერდე და მის მოთხოვნებს დავემორჩილო, რადგან მე ვაცნობიერებ, რომ მას ამ ბრძანების გაცემის უფლებამოსილება აქვს.

დამორჩილების შემთხვევაში ერთი ინდივიდი მეორე ინდივიდის ნებას ექვემდებარება. მოცემულ შემთხვევაში პოლიციის ოფიცერის ნება, რომ მე გავჩერდე, რომელიც მის ბრძანებაშია გამოხატული, გადანონის ჩემს ნებას იმის შესახებ, თუ როგორ მინდა, რომ მოვიქცე. შესაბამისად, **როდესაც სახელმწიფო პოლიტიკურ ძალაუფლებაზე აცხადებს პრეტენზიას, ის ამით აცხადებს, რომ ინდივიდები მორალურად ვალდებული არიან, დაემორჩილონ მის ბრძანებებს მაშინაც კი, თუკი ისინი მართებულად მიიჩნევენ, რომ სახელმწიფო ცდება.**

თუმცა, პოლიტიკური ძალაუფლება უფრო მეტია, ვიდრე უბრალოდ სახელმწიფოს მხრიდან ბრძანებების გაცემა და მოქალაქეების მხრიდან მზაობა – იმოქმედონ ბრძანებების შესაბამისად. სახელმწიფო პრეტენზიას აცხადებს არა მხოლოდ იმაზე, რომ ფლობს ძალას, რომლის მეშვეობითაც შეუძლია მოქალაქეების მორჩილების უზრუნველყოფა, არამედ თვლის, რომ მას **უფლება აქვს, მორჩილებაში ჰყავდეს მოქალაქეები.** სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, სახელმწიფო აცხადებს, რომ მას **მორალური უფლება აქვს**, თავის მოქალაქეებს მორჩილება მოსთხოვოს. უფრო მეტიც, რადგან სახელმწიფოს მორჩილების მოთხოვნის მორალური უფლება აქვს, მას, ასევე, უფლება აქვს, **დასაჯოს დაუმორჩილებლობა და დაემუქროს** დასჯით იმისთვის, რათა მორჩილება უზრუნველყოს. დაბოლოს, სახელმწიფო აცხადებს, რომ მას უფლება აქვს, **აიძულოს** თავის მოქალაქეებს მორჩილება, რათა მათ საკუთარი ნება სახელმწიფოს ბრძანებებს დაუმორჩილონ.

ზემოთქმულიდან ნათელია, რომ პოლიტიკური ძალაუფლება განსხვავებული სახის ძალაუფლებაა. თუმცა, აქედან ისიც ნათელია, რომ პოლიტიკური ძალაუფლება საკმაოდ დამაბნეველია, უფრო მეტიც, ის ალბათ, საკმაოდ პრობლემურიცაა. მაგრამ, ვიდრე პოლიტიკური ძალაუფლების პრობლემურ ბუნებას განვიხილავთ, საჭიროა, აღვნიშნოთ მისი კიდევ ერთი მახასიათებელი: სახელმწიფოები არა მხოლოდ აცხადებენ, რომ ისინი პოლიტიკურ ძალაუფლებას ფლობენ, არამედ ისინი იმასაც აცხადებენ, რომ მათ **მონოპოლია** აქვთ ასეთი სახის ძალაუფლებაზე. თქვენი სახელმწიფო პრეტენზიას აცხადებს თქვენი მორჩილების **ექსკლუზიურ** უფლებაზე და, ასევე, თქვენი იძულების ექსკლუზიურ უფლებაზეც. წარმოვიდგინოთ რაიმე სახის საზოგადოებრივი გაერთიანება, მაგალითად, წიგნების მოყვარულთა კლუბი. კლუბს აქვს თავისი წესები, რომლებიც არეგულირებენ შეხვედრების წარმართვას, პასუხისმგებლობების განაწილებას, გადანყვეტილებების მიღებას და ა.შ. დაუშვათ, რომ თქვენ კლუბის წევრი გახდით. კლუბის წესების დაცვა თქვენი წევრად ყოფნის წინაპირობაა. თუკი თქვენ რეგულარულად დაარღვევთ წესებს, მაშინ, შესაძლოა, კლუბიდან გაგრიცხონ. ამაზე უფრო „მძიმე“ სანქციის ამოქმედება თქვენთან მიმართებაში კლუბს არ შეუძლია. გარდა ამისა, კლუბის წევრობა სრულიად ნებაყოფლობითია: თქვენ საკუთარი ნებით განწევრიანდით კლუბში და უფლება გაქვთ, ნებისმიერ დროს დატოვოთ ის. უფრო მეტიც, თუკი თქვენ არ მოგწონთ კლუბის წესები, თქვენ შეგიძლიათ ახალი კლუბი დააარსოთ, სადაც თქვენთვის სასურველ წესებს ამოქმედებთ.

სახელმწიფოების შემთხვევაში ყველაფერი არსებითად განსხვავებულია, თვლის თალისი. თუკი თქვენ კანონს დაარღვევთ, შესაძლოა, დაისაჯოთ, თანაც საკმაოდ მკაცრად: მძიმე დანაშაულის შემთხვევაში, შესაძლოა, თქვენი ცხოვრების დიდი პერიოდი (ან მთელი სიცოცხლეც კი) ციხეში გაატაროთ (იმ სახელმწიფოებში კი, სადაც სიკვდილით დასჯა არსებობს, უფრო მძიმე განაჩენიც შეიძლება, გამოგიტანონ). თქვენ არ შეგიძლიათ, ერთ მშვენიერ დღეს გაიღვიძოთ, ადგეთ და თქვენს სახელმწიფოსთან ყოველგვარი კავშირი განწყვიტოთ; თქვენ ვერ შექმნით თქვენს საკუთარ სახელმწიფოს (კლუბის მსგავსად). შესაძლოა, ზემოთქმული თავისთავად ცხად ფაქტებად მიგაჩნიათ და ჩათვალოთ, რომ

მათი გამეორება ზედმეტიც კია, თუმცა ისინი აქ იმისთვის მოვიყვანეთ, რათა გვეჩვენებინა, რომ **როდესაც სახელმწიფო აცხადებს, რომ ის პოლიტიკურ ძალაუფლებას ფლობს, ეს იმას ნიშნავს, რომ სახელმწიფო პრეტენზიას აცხადებს ვრცელი, მომცველი ძალაუფლების გამოყენების ექსკლუზიურ უფლებაზე.** სახელმწიფო აცხადებს, რომ მას მორალური უფლება აქვს, გააკეთოს თქვენთან მიმართებაში ის, რისი გაკეთების უფლებაც თქვენთვის არც ერთ სხვა პიროვნებას ან სოციალურ ორგანიზაციას არა აქვს. სახელმწიფოს შეუძლია, **გაიძულოთ** ნევრად ყოფნა, **შეზღუდოს** თქვენი გასვლა მისი იურისდიქციიდან და **ხელი შეგიშალოთ** იმაში, რომ თქვენ სხვა სახელმწიფოს ნევრი გახდეთ. სახელმწიფო მხოლოდ იმას კი არ აცხადებს, რომ მას მონოპოლია აქვს ძალაუფლების გარკვეული ფორმების მიმართ, არამედ ის იმასაც ამტკიცებს, რომ თქვენ **კონკრეტული ვალდებულებები გაქვთ თქვენი** (და არა სხვა) **სახელმწიფოს მიმართ.** მაგალითად, ამით აიხსნება ის გარემოება, რომ თქვენ შეგიძლიათ, უღალატოთ მხოლოდ იმ სახელმწიფოს, რომლის მოქალაქეც ხართ. მნიშვნელოვანია ისიც, რომ ჩვენ ზოგადად ვაღიარებთ იმას, რომ პოლიტიკური ძალაუფლების ფლობის გამო სახელმწიფოს შეუძლია, გააკეთოს ისეთი რამ, რისი გაკეთების უფლებაც არც ერთ კონკრეტულ პიროვნებას ან ორგანიზაციას არა აქვს. როგორც წესი, ჩვენ **ვაღიარებთ** სახელმწიფოს პრეტენზიას, ჰქონდეს ჩვენთან მიმართებაში ვრცელი, ექსკლუზიური და უნიკალური პოლიტიკური ძალაუფლება.

სახელმწიფოს პოლიტიკური ძალაუფლების მომცველობა, ექსკლუზიურობა და უნიკალურობა, რომლებსაც სახელმწიფო თავის თავს მიაწერს, გამოსატყულებას ჰპოვებს სახელმწიფოს ძალაუფლების სიმბოლოების მასობრივ გავრცელებაში. სახელმწიფო მხოლოდ ბრძანებების გაცემით, მორჩილების უზრუნველყოფითა და დამნაშავეთა დასჯით როდი შემოიფარგლება; სახელმწიფო, ასევე, აწესებს დღესასწაულებს, რომლებიც მის არსებობას უკავშირდება (მაგალითად, დამოუკიდებლობის დღე). სახელმწიფო აწყობს ზეიმებს, აღლუმებს და სხვა საჯარო ღონისძიებებს. იმათ, ვისაც სახელმწიფო ღირსეულად მიიჩნევს, საგანგებო ჯილდოები, მედლები და სტატუსები გადაეცემათ. სახელმწიფო უკვეთავს ხელოვნების ნიმუშებს (მუსიკალური ნაწარმოებების ჩათვლით), რომელთა მიზანი სახელმწიფოს განდიდებაა. მისი ბრძანებით აღიმართება ძეგლები, მონუმენტები და შენობები, რომლებიც, ისევ და ისევ, სახელმწიფოს სტატუსის განმტკიცებას ემსახურებიან. სკოლებში სახელმწიფო თავისი შეხედულებისამებრ ამტკიცებს სასწავლო პროგრამას, სპორტული ღონისძიებების დროს მაყურებლები პატივს მიაგებენ სახელმწიფო სიმბოლიკას. გარდა ამისა, სახელმწიფოს მიმართ შესაბამისი ხარისხით გამოვლენილ ერთგულებასა და თავდადებას ჩვენ განსაკუთრებულ მორალურ ღირსებას ვუკავშირებთ, რომელსაც **პატრიოტიზმს** ვუნოდებთ.

ამრიგად, ჩვენ დავადგინეთ, რომ სახელმწიფოები პრეტენზიას აცხადებენ პოლიტიკურ ძალაუფლებაზე. გარდა ამისა, ჩვენ აღვნიშნეთ, რომ სახელმწიფოები განუზომელ ძალისხმევას ხარჯავენ იმისთვის, რათა **დაგვიმტკიცონ**, რომ უზარმაზარი ძალის გარდა ისინი პოლიტიკურ ძალაუფლებასაც ფლობენ. სახელმწიფო, ასევე, ცდილობს, რომ ჩვენ **ვაღიაროთ** მისი პოლიტიკური ძალაუფლება.

თუმცა, აქ ერთი განსხვავება უნდა გავატაროთ. ყველა სახელმწიფო აცხადებს, რომ ის ფლობს პოლიტიკურ ძალაუფლებას თავის მოქალაქეებზე. თუმცა, სინამდვილეში ყველა სახელმწიფოს როდი გააჩნია პოლიტიკური ძალაუფლება. ზოგიერთი სახელმწიფო სიმულაციური სახელმწიფოა. ისინი მართავენ ადამიანებს, მაგრამ ამის მორალური უფლება არ გააჩნიათ. როდესაც სიმულაციური სახელმწიფო რაიმეს უბრძანებს თავის მოქალაქეებს, ეს იგივეა, რაც შემდეგი რამის თქმა: „უმჯობესია, დამემორჩილოთ, თორემ...“ **სიმულაციური სახელმწიფოს ბრძანებები რეალურად მხოლოდ მუქარებია.** მათ არ გააჩნიათ მორალური ძალა და ასეთ სახელმწიფოებს არა აქვთ მორალური უფლება,

მათი მოქალაქეების მორჩილება მოითხოვონ. განსაკუთრებით სასტიკი დიქტატურის შემთხვევაში, ხალხი მორალურად ვალდებულია, შეენინაღმდეგოს რეჟიმს ან სულაც აჯანყდეს მის წინააღმდეგ. ასე რომ, როგორც აღვნიშნეთ, პოლიტიკური ძალაუფლება განსხვავდება პოლიტიკური ძალისგან. სახელმწიფო, რომელიც მოსახლეობის დიდი ნაწილის მორჩილებას უზრუნველყოფს, შესაძლოა, მაინც არ ფლობდეს პოლიტიკურ ძალაუფლებას. შესაძლებელია საპირისპირო შემთხვევაც: სახელმწიფოს ჰქონდეს პოლიტიკური ძალაუფლება, თუმცა ის წინ ვერ აღუდგეს გადატრიალებას ან თავდასხმას.

ამრიგად, თალისის თანახმად, ჩვენ ერთმანეთისგან უნდა განვასხვაოთ: **1. ის სახელმწიფოები, რომლებსაც მართლაც აქვთ ის პოლიტიკური ძალაუფლება, რომელზეც პრეტენზიას აცხადებენ და 2. ის სახელმწიფოები, რომლებიც პრეტენზიას აცხადებენ პოლიტიკურ ძალაუფლებაზე, მაგრამ, სინამდვილეში მხოლოდ შიშველ ძალას ემყარებიან.**

ერთ-ერთი გავრცელებული გზა ამ განსხვავების აღსანიშნავად **დე ფაქტო (de facto) და დე იურე (de jure), ანუ ლეგიტიმური ძალაუფლების** ერთმანეთისგან განსხვავებაა. ყველა სახელმწიფო აცხადებს პრეტენზიას „დე იურე“ ძალაუფლებაზე, ანუ მოქალაქეთა მორჩილების მოთხოვნის მორალურ უფლებაზე. მაგრამ ზოგიერთი სახელმწიფო მხოლოდ დე ფაქტო ძალაუფლებას ფლობს: მათ საკმარისი ძალა აქვთ იმისთვის, რომ თავიანთი მოქალაქეების მორჩილება უზრუნველყონ, მაგრამ არა აქვთ მორალური უფლება, რომ მათი მორჩილება მოითხოვონ. **სახელმწიფოები მაშინ ფლობენ „დე იურე“ ძალაუფლებას, როდესაც მათ აქვთ უფლება, მოქალაქეებისგან მორჩილება მოითხოვონ, ანუ მორალურად დაავალდებულონ ისინი.**

როგორც აღვნიშნეთ, სახელმწიფოს შესაძლოა, ჰქონდეს საკმარისი ძალა იმისთვის, რათა მოქალაქეების მორჩილება უზრუნველყოს (დე ფაქტო ძალაუფლება), თუმცა მას არ გააჩნდეს დე იურე ძალაუფლება (მორალური ავტორიტეტი). ასევე, სახელმწიფოს შესაძლოა, ჰქონდეს დე იურე ძალაუფლება, მაგრამ არ ჰქონდეს საკმარისი ძალა მორჩილების უზრუნველსაყოფად (ძალოვანი სტრუქტურების სისუსტე და არაეფექტურობა. მაგალითად, ჩვენი ხელისუფლება აფხაზეთთან და სამაჩაბლოსთან მიმართებაში დე იურე ძალაუფლებას ფლობს, მაგრამ ოკუპაციის გამო არ შეუძლია მოცემულ რეგიონებში ლეგიტიმური ძალის გამოყენება). მარტივად რომ ვთქვათ, დე ფაქტო ხელისუფლება შიშველ პოლიტიკურ ძალას ემყარება, ხოლო დე იურე ხელისუფლებას მორალური უფლება აქვს, რომ მორჩილება მოითხოვოს. ჩვენ, რა თქმა უნდა, დე იური ძალაუფლება გვინტერესებს, რომელსაც პოლიტიკურ ძალაუფლებას ვუნოდებთ. ამ კონტექსტში მნიშვნელოვანია შემდეგი შეკითხვა: ყველა სახელმწიფოს აქვს დე იურე ძალაუფლება? სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ყველა სახელმწიფო ფლობს პოლიტიკურ ძალაუფლებას?

ამ შეკითხვასთან ერთად მყისვე თავს იჩენს სხვა შეკითხვებიც: რას ემყარება სახელმწიფოს დე იურე პოლიტიკური ძალაუფლება? როგორ მოიპოვა სახელმწიფომ ეს ძალაუფლება? როგორ შეიძლება აიხსნას ის გარემოება, რომ ისეთი ინსტიტუტი, როგორც სახელმწიფოა, ინდივიდებს მორალურ მოთხოვნებს უბრალოდ ბრძანებების გაცემით უწესებდეს? როგორაა შესაძლებელი მორჩილების მორალური მოთხოვნა? სად გადის სახელმწიფოს დე იურე ძალაუფლების საზღვრები? არსებობს თუ არა ვითარება, რომლის პირობებშიც სახელმწიფოსადმი დაუმორჩილებლობა მორალურად გამართლებული იქნება? უნდა დავემორჩილოთ თუ არა სახელმწიფოს მაშინაც კი, თუკი იგი უსამართლო ბრძანებებს გასცემს? შესაძლებელია თუ არა პოლიტიკური ძალაუფლების პირობებში სახალხო პროტესტისა და უკმაყოფილების გამოხატვა, მაგალითად, სამოქალაქო დაუმორჩილებლობის სახით?

ამ შეკითხვების უმრავლესობა ლიბერალური პოლიტიკური წესრიგის პირობებში არსებულ დაშვებებს ემყარება, კერძოდ, იმას, რომ ინდივიდები თავისუფალი, თანასწორი, ავტონომიური მოქალაქეები არიან; რომ სახელმწიფოს მიზანია, ემსახუროს თავის მოქალაქეებს; რომ სახელმწიფოს არსებობა გამართლებას საჭიროებს და რომ მისი ძალაუფლება ამ გამართლებაზეა დამოკიდებული. ამ ფონზე შეკითხვა პოლიტიკური ძალაუფლების შესახებ, შესაძლოა, შემდეგნაირად დაისვას: როგორ შეიძლება გამართლდეს პოლიტიკური ძალაუფლება თავისუფალ, თანასწორ და ავტონომიურ მოქალაქეებთან მიმართებით?

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, როგორც წესი, ნორმალურ შემთხვევებში, პოლიტიკური ძალაუფლების ბრძანებები გადაწონის ჩვენს შეხედულებებს იმის შესახებ, თუ როგორ უნდა ვიმოქმედოთ. შესაბამისად, **პოლიტიკური ძალაუფლება გულისხმობს განსხვავებას ბრძანების გამცემ პირთა და იმ პირებს შორის, რომლებიც ამ ბრძანებებს ემორჩილებიან.**

როგორც წესი, აცხადებს თალისი, ჩვენ ნორმალურად აღვიქვამთ იმ გარემოებას, რომ მშობლები თავიანთ შვილებთან მიმართებაში ძალაუფლებას ფლობენ. თუმცა, მშობლების ძალაუფლება არსებითად განსხვავდება პოლიტიკური ძალაუფლებისგან, რადგან მშობლები და შვილები არ არიან თანასწორნი, მშობლებისა და შვილების მიმართება იმთავითვე იერარქიულია. თუმცა, ლიბერალური პოლიტიკური პერსპექტივის თანახმად, მოქალაქეები თანასწორები არიან, ხოლო სახელმწიფოს მშობლებს ვერ შევადარებთ. მიუხედავად ამისა, პოლიტიკური ძალაუფლება საკმაოდ იერარქიული ჩანს: ერთნი გასცემენ ბრძანებებს, ხოლო სხვები ამ ბრძანებებს ემორჩილებიან. ასე რომ, ჩვენი შეკითხვა შეგვიძლია კიდევ ერთხელ გავიმეოროთ: როგორ შეიძლება ძალაუფლების გამართლება (მისი არსებობის საჭიროების დასაბუთება) თავისუფალ და თანასწორ მოქალაქეებთან მიმართებით?

ანარქისტები მიიჩნევენ, რომ არ არსებობს დე იურე, ანუ ისეთი ძალაუფლება, რომელიც მორალურად დაგვავალდებულებდა მორჩილებას. მათი აზრით, არსებობს მხოლოდ დე ფაქტო ძალაუფლება, რომელიც გამყარებულია სახელმწიფოების პოლიტიკური ძალაუფლების მიმართ ფართოდ გავრცელებული რწმენით. ანარქიზმის ინტუიციური ძალა ემყარება იდეას, რომლის თანახმად, რადგან ძალაუფლება შეუთავსებელია თავისუფლებასა და თანასწორობასთან, თავისუფალ და თანასწორ ინდივიდებთან მიმართებაში პოლიტიკური ძალაუფლების არსებობის საჭიროება ვერ დასაბუთდება. **ანარქიზმის საპირისპიროა პოზიცია, რომელიც სახელმწიფოს დე იურე ძალაუფლების არსებობას გამართლებულად მიიჩნევს (statism).**

მართლაც, როგორ შეიძლება გამართლდეს ძალაუფლების არსებობა თავისუფალ და თანასწორ ინდივიდებს შორის? ერთ-ერთი პასუხის თანახმად, სახელმწიფოს ძალაუფლება მის მოქალაქეთა თანხმობას ეფუძნება. სახელმწიფოს შეუძლია, გასცეს ბრძანებები და ჩვენ უნდა დავემორჩილოთ მათ იმიტომ, რომ **ჩვენ თავად** დავეთანხმეთ ასეთ პირობებს.

იმ იდეას, რომლის თანახმად, სახელმწიფოს პოლიტიკური ძალაუფლება გარკვეულ ხელშეკრულებას (შეთანხმებას) ემყარება, პოლიტიკური ფილოსოფიის ისტორიაში მყარი საფუძვლები აქვს. აღნიშნულმა იდეამ გამოხატულება ჰპოვა **საზოგადოებრივი ხელშეკრულების (სოციალური კონტრაქტის) თეორიებში**, რომელთა ავტორებიდან განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ისეთი მოაზროვნეები, როგორებიცაა თომას ჰობსი, ჯონ ლოკი, ჟან-ჟაკ რუსო და იმანუელ კანტი. ამ თეორიების თანახმად, საზოგადოებრივი ხელშეკრულების მეშვეობით მოქალაქეები თანხმდებიან, დათმონ თავიანთი

თავისუფლებისა და თანასწორობის გარკვეული წილი სახელმწიფოს სასარგებლოდ იმის სანაცვლოდ, რომ სახელმწიფო შემდგომში მათ უსაფრთხოებას უზრუნველყოფს.

მიუხედავად ამისა, თალისის აზრით, პოლიტიკური ძალაუფლების ახსნა საზოგადოებრივი ხელშეკრულების მეშვეობით პრობლემატურია რამდენიმე მიზეზის გამო: მხოლოდ ისეთი ხელშეკრულება შეიძლება ჩაითვალოს დამავალდებულებლად, რომელიც ნებაყოფლობითაა დადებული. თუკი ადამიანს ემუქრებიან, ან ის მძიმე მდგომარეობაშია, ან კიდევ წარმოდგენა არა აქვს იმის შესახებ, თუ რის შესახებ თანხმდება, მაშინ ასეთი ხელშეკრულება კანონიერად ვერ ჩაითვლება. ხელშეკრულება ვერც იმ შემთხვევაში იქნება კანონიერი, თუკი ერთი მხარე იმდენად სუსტია, რომ მეორე მხარის მიერ შემოთავაზებული არასასურველი პირობების უარყოფის შესაძლებლობა არ გააჩნია. იმისთვის, რათა ხელშეკრულება დამავალდებულებელი იყოს, მონაწილე მხარეებს ხელშეკრულების უარყოფის **შესაძლებლობა** უნდა ჰქონდეთ. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, უნდა არსებობდეს **ალტერნატივა** შემოთავაზებული პირობებისთვის. გარდა ამისა, ხელშეკრულების მონაწილე მხარეები შედარებით თანაბარ მდგომარეობაში უნდა იმყოფებოდნენ ძალაუფლებასთან მიმართების კუთხით და უნდა იცოდნენ, თუ რის შესახებ თანხმდებიან. დაბოლოს, ხელშეკრულებაში, ასევე, დადგენილი უნდა იყოს წესი, რომლის მეშვეობითაც მოხდება მხარეთა შორის წარმოქმნილი უთანხმოებებისა და უკმაყოფილებების განხილვა, ანუ უნდა არსებობდეს ხელშეკრულების გაუქმების, ან მისი შეცვლის საშუალება.

სირთულეები სწორედ აქ იჩენს თავს. მიეყენება თუ არა ზემოთ აღწერილი პირობები სახელმწიფოსთან თქვენს მიმართებას? ოდესმე დათანხმებულხართ ამ პირობებზე? საერთოდ უკითხავთ თუ არა თქვენთვის მათზე დათანხმება? გქონდათ თუ არა იმის შესაძლებლობა, რომ მეტ-ნაკლებად თანასწორ პირობებში გენარმოებინათ თქვენს სახელმწიფოსთან მოლაპარაკება ხელშეკრულების პირობების შესახებ? გაქვთ თუ არა ხელშეკრულების დარღვევის შესაძლებლობა? არსებობდა თუ არა ალტერნატივა თქვენი სახელმწიფოს ძალაუფლებისთვის? ყველა ამ შეკითხვაზე პასუხი არის „არა“. არ არსებობდა მომენტი, როდესაც თქვენ თქვენს თანამოქალაქეებთან ერთად ხელშეკრულება დადეთ და სახელმწიფო ჩამოაყალიბეთ; ასევე, თქვენი სახელმწიფოსთვის პოლიტიკური ძალაუფლება თქვენ თქვენი თანხმობის შედეგად არ გადაგიციათ. მაშინ გამოდის, რომ თქვენ არ ხართ ვალდებული, მის ბრძანებებს დაემორჩილოთ.

საზოგადოებრივი ხელშეკრულების თეორიის მომხრეები თანხმდებიან, რომ არ ყოფილა წარსულში ერთი კონკრეტული მომენტი, როდესაც ხელშეკრულება დაიდო და მის საფუძველზე პოლიტიკური ძალაუფლების მქონე სახელმწიფო შეიქმნა. უფრო მეტიც, ისინი აღიარებენ, რომ არსებული სახელმწიფოების ისტორია ხშირად ძალადობითაა აღსავსე. თუმცა, ისინი მიიჩნევენ, რომ თქვენ ვალდებული ხართ, დაემორჩილოთ თქვენს სახელმწიფოს, რადგან თქვენ **გარკვეულწილად** დათანხმდით იმას, რომ თქვენი სახელმწიფოს ძალაუფლების ქვეშ იყოთ. ზოგიერთის აზრით, თქვენ დაეთანხმეთ თქვენი სახელმწიფოს ძალაუფლებას იმით, რომ მის **ტერიტორიაზე** ცხოვრობთ. ჯონ ლოკი თვლიდა, რომ სახელმწიფოს აქვს ძალაუფლება ინდივიდებზე, რადგან მის ტერიტორიაზე ცხოვრებით ეს ინდივიდები მის მმართველობას დაეთანხმნენ. ლოკი თვლიდა, რომ ასეთ შემთხვევაში **ნაგულისხმებ თანხმობასთან** (tacit consent) გვაქვს საქმე. თუმცა, თალისი არ ეთანხმება ლოკს. მისი აზრით, შეუძლებელია, ინდივიდი ისე დაეთანხოს ხელშეკრულებას, რომ თავისი თანხმობის შესახებ არაფერი იცოდეს. თანხმობა უნდა გულისხმობდეს იმის გააზრებას, რაზეც თანხმდებიან. თალისის აზრით, ნაგულისხმები თანხმობა სულაც არ წარმოადგენს თანხმობას.

საზოგადოებრივი ხელშეკრულების სხვა მომხრეები ამტკიცებენ, რომ **იმ შემთხვევაში**, თუკი თქვენ შემოგთავაზებდნენ ხელშეკრულებას, რომლის თანახმად თქვენ სახელმწიფოსთვის პოლიტიკური ძალაუფლება უნდა გადაგეცათ, მაშინ თქვენთვის გონივრული (რაციონალური) იქნებოდა დათანხმება. ამრიგად, აღნიშნული შეხედულების მომხრეები **ჰიპოთეტური თანხმობის** არსებობაზე მიუთითებენ. მათი აზრით, თუკი თქვენ შემოთავაზების შემთხვევაში დაეთანხმებოდით სახელმწიფოს მიერ წამოყენებულ პირობებს, ეს იმას ნიშნავს, რომ არსებული ვითარება ისეთია, რომელსაც, თქვენ, პრინციპში, დაეთანხმებოდით. სახელმწიფოს აქვს პოლიტიკური ძალაუფლება, თუკი, შემოთავაზების შემთხვევაში, თქვენთვის გონივრული იქნებოდა მის პირობებზე დათანხმება.

თუმცა, თალისისთვის არც ეს ახსნაა დამაკმაყოფილებელი. მისი აზრით, რთულია იმის დანახვა, თუ რატომ უნდა ჰქონდეს ჰიპოთეტურ თანხმობას დამავალდებულებელი ძალა არაჰიპოთეტურ, ანუ რეალურ პირობებში. მას შემდეგი მაგალითი მოჰყავს: წარმოიდგინეთ, რომ **A-მ B-ს** საფულიდან გარკვეული თანხა აიღო. ცოტა ხნის შემდეგ **B-მ** ეს გაიგო და **A** ქურდობაში დაადანაშაულა. ბრალდების საპასუხოდ **A-მ** განაცხადა, რომ მას სულაც **უფლება** აქვს ამ თანხაზე, რადგან მან **B-ს** ოფისი დაალაგა და იმ შემთხვევაში, თუკი **B-ს** შესთავაზებდნენ **A-სთან** ანგარიშსწორებას, დათანხმება მისთვის გონივრული ნაბიჯი იქნებოდა. აღნიშნულის საფუძველზე თალისი მიიჩნევს, რომ ჰიპოთეტური თანხმობა არ წარმოადგენს თანხმობის ერთ-ერთ სახეს. იმის თქმა, რომ ჩვენ **დავეთანხმებოდით** სახელმწიფოს მიერ შემოთავაზებულ პირობებს, ვერ ხსნის, თუ რატომ უნდა დავემორჩილოთ პოლიტიკურ ძალაუფლებას.

საზოგადოებრივი ხელშეკრულების თეორიის თანახმად, სახელმწიფოსადმი მორჩილების მორალური ვალდებულება თავისუფალ და თანასწორ პირებს შორის მხოლოდ მათი თანხმობისა და ხელშეკრულების მეშვეობით შეიძლება წარმოიშვას. სახელმწიფოს ბრძანებებისადმი მორჩილების ვალდებულება შემთხვევით არ წარმოიშვება, ის ამა თუ იმ სახით ჩვენს ნებაზე უნდა იყოს დამოკიდებული (იხ., ასევე, თემა 9).

ამ საკითხში სოციალური ხელშეკრულების თეორიას **კონსეკვენციალიზმი** (consequentialism, ინგლისურად: consequence – შედეგი) უპირისპირდება. ამ შეხედულების თანახმად, იმისთვის, რათა მორჩილების ვალდებულება წარმოიშვას, საკმარისია იმის აღიარება, რომ მოქალაქეების მხრიდან სახელმწიფოს მორჩილება უკეთეს **შედეგებს** წარმოშობს, ვიდრე ანარქისტული ალტერნატივა. მოკლედ რომ ვთქვათ, კონსეკვენციალიზმის თანახმად, სახელმწიფოს დე იურე ძალაუფლება ემყარება იმ ფაქტს, რომ მსოფლიო, სადაც პოლიტიკური ძალაუფლების მქონე სახელმწიფოები არ იარსებებდა, მორალური კატასტროფა იქნებოდა.

კონსეკვენციალიზმი მიიჩნევს, რომ როდესაც ჩვენ პოლიტიკური ძალაუფლების გამართლებას ვცდილობთ, ჩვენ, გარკვეულწილად, შემდეგ შეკითხვას ვსვამთ: რომელია უმჯობესი: სამყარო, სადაც ადამიანები აღიარებენ სახელმწიფოსადმი მორჩილების ვალდებულებას, თუ სამყარო სადაც ადამიანები ამ ვალდებულებას უარყოფენ? მართლაც, თალისის აზრით, ანარქიზმისადმი ინტუიციური პასუხი ხშირად ასეთი მსჯელობის სახეს იღებს. მას შემდეგ, რაც პოლიტიკური ხელისუფლების ანარქისტულ კრიტიკას მოისმენენ, ადამიანები თითქმის იმწამსვე კითხულობენ, რამდენად რეალისტური და სასურველია ანარქისტული ალტერნატივა. მიუხედავად იმისა, რომ პოლიტიკური ძალაუფლების იდეა ბევრისთვის პრობლემურია, არანაკლებ პრობლემური და უცნაური შეიძლება აღმოჩნდეს მათთვის ანარქისტული ალტერნატივაც, ანუ ისეთი სამყაროს იდეა, რომელშიც პოლიტიკური ძალაუფლების მქონე სახელმწიფოები არ იარსებებენ. სწორედ ეს ქმნის კონსეკვენციალისტური არგუმენტის არსს. კონსეკვენციალისტების აზრით, დე იურე

ძალაუფლების არსებობა ფაქტია და ამრიგად, მოქალაქეები ვალდებული არიან, დაემორჩილონ პოლიტიკური ძალაუფლების მქონე სახელმწიფოებს (მიუხედავად იმისა, რომ ამით მათი თავისუფლება მნიშვნელოვნად იზღუდება), რადგან ალტერნატივა (არდამორჩილება და სახელმწიფოს უარყოფა) გაცილებით უფრო უარესია.

თალისის აზრით, აღნიშნული არგუმენტი ახლოს დგას საღ აზრთან, თუმცა იგი მაინც მიიჩნევს, რომ პოლიტიკური ძალაუფლების კონსეკვენციალისტური გამართლება ბოლომდე დამარწმუნებელი არაა. პირველ რიგში, აღნიშნავს იგი, კონსეკვენციალისტები ამტკიცებენ, რომ პოლიტიკური ძალაუფლების აღიარებას უკეთესი შედეგები მოჰყვება, ვიდრე მის უარყოფას. თუმცა, კონსეკვენციალისტებმა ზუსტად უნდა მიუთითონ, თუ რას გულისხმობენ ამ შედეგებში. რა მხრივ აღმოვჩნდებით უკეთეს მდგომარეობაში, თუკი სახელმწიფოს დავემორჩილებით? უფრო ბედნიერები ვიქნებით? თუ უფრო დაცულები? უფრო უკეთ შევძლებთ ჩვენი ცხოვრებისეული მიზნების განხორციელებას? ამ შეკითხვებზე დამაკმაყოფილებელი პასუხის შემთხვევაშიც კი, თალისის აზრით, კონსეკვენციალისტების დებულება, რომლის თანახმად, ჩვენთვის პოლიტიკური ძალაუფლების მიღება უკეთესი ალტერნატივაა, მაინც პრობლემური რჩება. რა თქმა უნდა, ის სამყარო, სადაც ყველა ადამიანი უარყოფდა პოლიტიკურ ძალაუფლებას, ჩვენთვის ნაცნობი სამყაროსგან ძალიან განსხვავებული იქნება. ასეთ სამყაროში სხვა სახის საფრთხეები და რისკები იარსებებს. თუმცა, არ უნდა დავივიწყოთ ისიც, თუ რას აკეთებენ სახელმწიფოები ჩვენს სამყაროში: ისინი იწყებენ ომებს და იპყრობენ ტერიტორიებს, ისინი აპატიმრებენ ადამიანებს, აშინებენ, ჩაგრავენ, აწამებენ და კლავენ მათ, ახდენენ მათი ქონების კონფისკაციას, ცრუობენ, საკუთარ იდეოლოგიას ავრცელებენ და ა.შ. ყოველივე ამას ისინი დიდი მასშტაბებით და სისტემატურად ახორციელებენ. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ სახელმწიფოს ზემოთ ჩამოთვლილ ქმედებებში თალისი არ გულისხმობს მხოლოდ „ცუდ“, დიქტატორულ სახელმწიფოებს. მისი აზრით, ეს ქმედებები მორალურად საუკეთესო სახელმწიფოებისთვისაც დამახასიათებელია. ამავე დროს, რა თქმა უნდა, სახელმწიფოები ბევრ კარგ ქმედებას ახორციელებენ: ისინი ასწავლიან და იცავენ ადამიანებს; ისინი ცდილობენ, ინდივიდებს ისეთი პირობები შეუქმნან, რომ მათ ღირსეულად ცხოვრება შეძლონ. თუმცა, ჩვენ ვერ ვიტყვით, რომ ის სამყარო, სადაც არ იარსებებს პოლიტიკური ძალაუფლების მქონე სახელმწიფოები, უფრო ძალადობრივი იქნება, ვიდრე დღევანდელი სამყარო და რომ იქ არსებული ინსტიტუტები ვერ შეძლებენ იმ კარგი ქმედებების განხორციელებას, რასაც თანამედროვე სახელმწიფოები ახორციელებენ. ამის გათვალისწინებით, როგორ იქნება კონსეკვენციალისტი ბოლომდე დარწმუნებული, რომ ანარქიზმი ცალსახად უარესი იქნება?

გარდა ამისა, თალისის თანახმად, კონსეკვენციალიზმი მეორე პრობლემასაც აწყდება. კერძოდ, იგი მიიჩნევს, რომ კონსეკვენციალისტებს იმთავითვე არასწორად ესმით პოლიტიკური ძალაუფლების ბუნება. თალისი ერთმანეთისგან განასხვავებს **შინაგან მორჩილებას (obedience)** და **გარეგნულ მორჩილებას (compliance)**.⁴ როგორც ზემოთ იქნა აღნიშნული, პოლიტიკური ძალაუფლება გულისხმობს მორალურ უფლებას მოქალაქეების მხრიდან მორჩილებაზე (შინაგანი მორჩილება). როდესაც პოლიციის ოფიცერის ბრძანებას ემორჩილებიან, მისი ბრძანება **საკმარისად** მიიჩნევა იმისთვის, რათა იმოქმედონ ისე, როგორც მოთხოვნილია. თუ ეს ასე არ არის, მაშინ გვაქვს არა შინაგანი, არამედ გარეგნული მორჩილება (ბრძანებას ემორჩილებიან არა იმიტომ, რომ ის ბრძანებაა და მისდამი დამორჩილება საჭიროა, არამედ იმიტომ, რომ დაუმორჩილებლობას

⁴ ლექსიკონებში ეს ორი სიტყვა სინონიმადაა მიჩნეული (იხ. მაგალითად, მერიამ-უებსტერის ლექსიკონი: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/obedience>), თუმცა აშკარაა, რომ თალისი აქ ორ განსხვავებულ რამეს გულისხმობს. მე შევეცადე, ეს განსხვავება აღნიშნული ტერმინებით გადმოვეტანა.

არასასურველი შედეგები მოჰყვება). კონსეკვენციალისტები ამტკიცებენ, რომ პოლიტიკური ძალაუფლების აღიარებას კეთილსასურველი შედეგები მოჰყვება. თუმცა, თალისის აზრით, კონსეკვენციალისტები ამ შემთხვევაში პოლიტიკურ ძალაუფლებას და შინაგანი მორჩილების ვალდებულებას კი არ იცავენ, არამედ უფრო ნაკლებად „წონადს“, ანუ გარეგნული მორჩილების ვალდებულებას. უფრო მეტიც, თალისის თანახმად, კონსეკვენციალიზმი საერთოდ ვერ ახერხებს შინაგანი მორჩილების ვალდებულების დაცვას. ის მხოლოდ გარეგნული მორჩილების ვალდებულების დასაბუთებას ახდენს, რადგან გარეგნული მორჩილება საუკეთესო შედეგების მიღწევის საუკეთესო გზაა. საბოლოო ჯამში, კონსეკვენციალიზმი ვერ ასაბუთებს სახელმწიფოს ექსკლუზიურ ძალაუფლებას თავის მოქალაქეებზე. კონსეკვენციალისტური ლოგიკით მოქალაქის ვალდებულებები საკუთარი სახელმწიფოს მიმართ ისეთივეა, როგორც ტურისტის ვალდებულებები უცხო ქვეყანაში, როდესაც კანონების გარეგნული მორჩილება საუკეთესო სტრატეგიაა. თუმცა, ამას ნამდვილად ვერ ვუნოდებთ შინაგანი მორჩილებას, რომელიც მორალურ ვალდებულების გაცნობიერებას ემყარება.

აღნიშნულის საფუძველზე თალისი მიიჩნევს, რომ საზოგადოებრივი ხელშეკრულებისა და კონსეკვენციალისტური თეორიები პოლიტიკური ხელისუფლების შესახებ არაა დამაკმაყოფილებელია. იგი გვთავაზობს მესამე მიდგომას, რომელიც ამ ორი მიდგომის ელემენტების სინთეზირებას ახდენს და რომელსაც თალისი **„წესების დაცვით თამაშის“ (fair-play account) მიდგომა** უწოდებს. აღნიშნული მიდგომის საილუსტრაციოდ თალისს შემდეგი ანალოგია მოჰყავს: წარმოიდგინეთ, რომ ხართ იმ ჯგუფის წევრი, რომლის დანარჩენი წევრებიც საკუთარ დროსა და ძალისხმევას საერთო ბალის მოვლაზე ხარჯავენ. თქვენ ძალიან მოგწონთ ბალი და სარგებლობთ მისით, თუმცა არ გსურთ, მის მოვლაში საკუთარი წვლილი შეიტანოთ. განა არ იქნებოდათ ჯგუფის დანარჩენი წევრები მორალურად გამართლებულები, თუკი ისინი უკმაყოფილებას გამოთქვამენ თქვენი უმოქმედობის გამო? განა წონადი არ იქნება მათი მორალური არგუმენტი, რომლის თანახმად, საერთო საკუთრების გამოყენების სანაცვლოდ თქვენ მორალურად ვალდებული ხდებით, საკუთარი წვლილი შეიტანოთ ამ საკუთრების მოვლა-შენარჩუნებაში? თალისი მიიჩნევს, რომ ამ შეკითხვებზე დადებითი პასუხი უნდა გავცეთ. ამრიგად, „წესების დაცვით თამაშის“ მიდგომის თანახმად, სახელმწიფოს ძალაუფლება მოქალაქეებს შორის შეთანხმებას არ ემყარება. ის ეფუძნება საფუძველმდებარე მორალურ ვალდებულებას, რომელიც ჩვენ გაგვჩინა ჩვენი თანამოქალაქეების მიმართ. ეს არის ვალდებულება, ჩვენი წვლილი შევიტანოთ სოციალური და პოლიტიკური წესრიგის შენარჩუნებაში.

„წესების დაცვით თამაშის“ მიდგომა საზოგადოებას ერთგვარ კოლექტიურ წამოწყებად მიიჩნევს, რომელიც, მისი ფართო მასშტაბების გამო, პოლიტიკური ძალაუფლების მქონე სახელმწიფოს არსებობას საჭიროებს. საზოგადოების სხვა წევრების მსგავსად, რომლებსაც საკუთარი წვლილი შეაქვთ მის ფუნქციონირებაში (რაც სახელმწიფოს მიერ გაცემული ბრძანებებისადმი მორჩილებაშიც გამოიხატება), ჩვენც საკუთარი წვლილი უნდა შევიტანოთ. მორჩილების ჩვენეული ვალდებულება ემყარება სხვა ვალდებულებას – არ ვეცადოთ სარგებლის მიღებას სხვების მიერ განეული ძალისხმევის ხარჯზე. ამრიგად, ჩვენ ვალდებული ვართ, დავემორჩილოთ სახელმწიფოს, რადგან ვალდებულები ვართ ჩვენი თანამოქალაქეების წინაშე. ჩვენ უნდა დავემორჩილოთ სახელმწიფოს მიერ გაცემულ ბრძანებებს, რადგან ჩვენი დაუმორჩილებლობა უსამართლობა იქნება ჩვენს თანამოქალაქეებთან მიმართებით, რადგან მათ საკუთარი მორჩილებით თავიანთი წვლილი შეაქვთ სოციალური წესრიგის შენარჩუნებაში.

თალისი მიიჩნევს, რომ „წესების დაცვით თამაშის“ მიდგომა ემყარება წანამძღვარს, რომლის თანახმად საზოგადოება წარმოადგენს ერთობლივი სარგებლის მისაღებად

ორგანიზებულ კოლექტიურ წამოწყებას. შესაბამისად, მხოლოდ კონსტიტუციურ და დემოკრატიულ სახელმწიფოს შეიძლება ჰქონდეს პოლიტიკური ძალაუფლება. დიქტატურა და ოლიგარქია, თალისის აზრით, არ ფლობს პოლიტიკურ ძალაუფლებას, რადგან იმ სოციალურ სისტემას, რომელსაც ასეთი პოლიტიკური რეჟიმები უჭერენ მხარს, საერთო სარგებლის მისაღებად მიმართულ ინდივიდების კოლექტიურ ძალისხმევად ვერ მივიჩნევთ. „ნესების დაცვით თამაშის“ მიდგომის ცენტრალური იდეაა ის, რომ საზოგადოება არის ისეთი რამ, რასაც ინდივიდები **ერთობლივად** ქმნიან.

„ნესების დაცვით თამაშის“ მიდგომას, თალისის აზრით, მთელი რიგი უპირატესობები აქვს საზოგადოებრივი ხელშეკრულებისა და კონსეკვენციალისტურ მიდგომებთან შედარებით. თუმცა, ეს მიდგომა აწყდება გარკვეულ პრობლემებს. ფართომასშტაბიანი საზოგადოებები საკმაოდ განსხვავდებიან საერთო საკუთრებაში მყოფი პატარა ბალებისგან. თვით განვითარებულ საზოგადოებებშიც კი მკვეთრად განსხვავებული საზოგადოებრივი ფენები არსებობს. ინდივიდების მიერ საზოგადოების ფუნქციონირებაში შეტანილი „წვლილი“ და მიღებული „სარგებელიც“, ასევე, მკვეთრად განსხვავებულია. საერთო ბალის მაგალითი ემყარებოდა დაშვებას, რომლის თანახმად, ბალის მოვლისთვის განეული ძალისხმევა და მისგან მიღებული სარგებელი მეტ-ნაკლებად თანაბრადაა განაწილებული. თუმცა, წარმოიდგინეთ ადამიანი, რომელიც, ამა თუ იმ მიზეზის გამო, ვერ იღებს სარგებელს ბალისგან და ამიტომაც არც წვლილი შეაქვს მის მოვლაში. იქნება თუ არა ის სხვის ხარჯზე მცხოვრები პირი? ალბათ არა. გამოდის, რომ „ნესების დაცვით თამაშის“ მიდგომა ემყარება არაადამაჯერებელ ანალოგიას მცირემასშტაბიან კოლექტიურ პროექტებსა და ფართომასშტაბიან საზოგადოებრივ სისტემებს შორის.

კიდევ ერთი სირთულე შემდეგი სახისაა: დავუშვათ, რომ სოციალური წესრიგი მართლაც ჰგავს ერთობლივ ბალს. დავუშვათ ისიც, რომ ჯგუფის ყველა წევრი ვალდებულია, თავისი წვლილი შეიტანოს ბალის მოვლაში და თუკი ვინმე ასე არ იქცევა, დანარჩენ წევრებს შეუძლიათ, არ შეუშვან იგი ბალში. თუმცა, საკითხავია, აქვთ თუ არა დანარჩენ წევრებს **უფლება, მოთხოვონ** ძალისხმევის განევა იმ წევრს, რომელსაც ეს არ სურს. თალისი მიიჩნევს, რომ მათ ამის უფლება არა აქვთ. თუმცა, როდესაც სახელმწიფო პოლიტიკურ ძალაუფლებაზე აცხადებს პრეტენზიას, ის თვლის, რომ არა მხოლოდ მორალური უფლება აქვს, მოქალაქეებს მორჩილება მოთხოვოს, არამედ ძალის გამოყენების უფლებაც აქვს იმისთვის, რათა მორჩილება უზრუნველყოს და დაუმორჩილებლობა დასაჯოს. თალისის აზრით, ეს იმას ადასტურებს, რომ ის ანალოგია, რომელიც საფუძვლად უდევს „ნესების დაცვით თამაშის“ მიდგომას, დასახულ მიზანს ვერ აღწევს.

მიუხედავად იმისა, რომ ზემოთ მოყვანილი ვერც ერთი არგუმენტი ბოლომდე ვერ ამართლებს პოლიტიკური ძალაუფლების საჭიროებას, თალისი არ მიიჩნევს, რომ ამით ანარქისტების არგუმენტი ავტომატურად სწორი ხდება. მისი აზრით, **ის გარემოება, რომ ჩვენ ჯერ კიდევ არ გავაჩნია პოლიტიკური ძალაუფლების დამაჯერებელი დასაბუთება, არ ნიშნავს იმას, რომ პოლიტიკური ძალაუფლება საერთოდ დაუსაბუთებელია.** ჩვენ უნდა მივიღოთ პოლიტიკური ძალაუფლების არსებობის ფაქტი, ვიდრე დამაჯერებლად არ იქნება ნაჩვენები მისი ალტერნატივა. ასეთი ალტერნატივის გარეშე პოლიტიკური ძალაუფლების ხელაღებით უარყოფა მორალურად და სოციალურად საფრთხის შემცველია (რადგან შესაძლოა, მთელი არგუმენტები უბრალოდ ძალადობრივ მოწოდებებზე იქნეს დაყვანილი). ამ ეტაპზე კი ანარქისტები ვერ ახერხებენ ასეთი დამაჯერებელი ალტერნატივის შემოთავაზებას. ასე რომ, მტკიცების ტვირთი ისევ ანარქისტებს რჩებათ („მტკიცების სიმძიმის/ტვირთის“ შესახებ იხ. თემა 1).

თალისი, ასევე, აკრიტიკებს ანარქისტების მიერ პოლიტიკური ძალაუფლების ხელაღებით უარყოფას. ანარქისტისთვის დიქტატურაც და დემოკრატიაც ძალადობრივი რეჟიმი და მათ შორის განსხვავება მხოლოდ ძალადობის ხარისხშია. სწორედ ამ დებულებას არ ეთანხმება თალისი. იგი მიიჩნევს, რომ სოციალური წესრიგი, რომლის პირობებშიც სახელმწიფო საკუთარ თავს მოქალაქეთა ინტერესების გამტარებლად (და არა უბრალოდ მათი ცხოვრების განმკარგველად) მიიჩნევს, **არსებითად** განსხვავდება ისეთი პოლიტიკური რეჟიმისგან, რომელსაც დიქტატორი მართავს. ის სახელმწიფო, სადაც აღიარებულია კანონის უზენაესობა და ადამიანის უფლებები, თალისის აზრით, **მორალურად** უფრო უკეთესია, ვიდრე ის სახელმწიფო, სადაც ამ პრინციპებს ყურადღებას არ აქცევენ.

მიუხედავად იმისა, რომ ანარქისტი, შესაძლოა, დიდი ალბათობით დაეთანხმოს დებულებას, რომ კონსტიტუციური სახელმწიფო მორალურად უკეთესია დიქტატურაზე, ეს მისთვის მაინც არ ნიშნავს იმას, რომ პოლიტიკური (ანუ *de jure*) ძალაუფლების არსებობა შესაძლებელია. ანარქისტმა შეიძლება თქვას, რომ თუკი ადამიანები თავისუფალი და თანასწორები არიან, ვერც ერთი სახელმწიფო ვერ მოითხოვს „დე იურე“ ძალაუფლებას, ანუ ისეთ ძალაუფლებას, რომელიც ადამიანებს მორჩილებას **მორალურად** დაავალდებულებს. ეს იქნება ანარქისტის საბოლოო პასუხი.

ასეთი სახის ანარქისტული არგუმენტის გათვალისწინებით თალისს **შესუსტებული ძალაუფლების** (*deflated authority*) ცნება შემოაქვს. როგორც ზემოთ იქნა აღნიშნული, პოლიტიკური („დე იურე“) ძალაუფლების შემთხვევაში, სახელმწიფოს მიერ გაცემული ბრძანება უკვე საკმარისია იმისთვის, რათა ინდივიდი მას დაემორჩილოს. ასეთ შემთხვევაში, ინდივიდმა, ასე ვთქვათ, „გვერდზე უნდა გადადოს“ საკუთარი შეხედულებები და უზენაეს ძალაუფლებას დაემორჩილოს. შესუსტებული ძალაუფლების ცნების შემთხვევაში ეს ასე არ არის: სახელმწიფოს მიერ გაცემული ბრძანება მორალურად „ნონადად“ კი მიიჩნევა, თუმცა მას გადამწყვეტი მნიშვნელობა არ ენიჭება და მხედველობაში მიიღება თანმხლები გარემოებები. მაგალითად, პოლიციის ოფიცრის მიერ ჩემს მისამართით გაცემული ბრძანება „შეჩერდი!“ მორალურად მნიშვნელოვანია, თუმცა ვალდებული ვარ თუ არა, რომ გავჩერდე, დამოკიდებულია სხვა ფაქტორებზე, რომელთა შესახებ მე უნდა მივიღო გადაწყვეტილება (შესაძლოა, ჩემს მანქანაში ავადმყოფი იყოს, რომელსაც სასწრაფოდ ესაჭიროება საავადმყოფოში გადაყვანა).

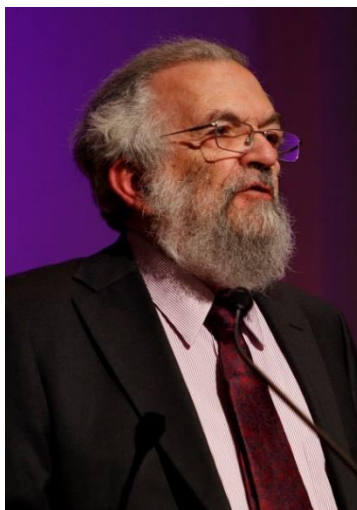
ასე რომ, შესუსტებული ძალაუფლების გაგების თანახმად, გონივრულად მოწყობილი ლიბერალური დემოკრატიის (და ნორმალური გარემოებების) პირობებში, როგორც წესი, ბრძანებებისადმი დამორჩილება საჭიროა, თუმცა ეს ყოველთვის არაა ასე. როდესაც ვითარება არასტანდარტულია, – როდესაც დემოკრატიული პირობები უგულებელყოფილია, ან როდესაც გაცემული ბრძანებების საეჭვოა, – წარმოიშვება ინდივიდუალური მორალური მსჯელობის საჭიროება. ამრიგად, მორჩილება ასეთ შემთხვევაში არასოდეს გულისხმობს სრულ დაქვემდებარებას. შესუსტებული ძალაუფლების კონცეფციის თანახმად, ბრძანებებისადმი დამორჩილება მაშინ უნდა მოხდეს, როდესაც ინდივიდები გადაწყვეტენ, რომ თანმხლები გარემოებები ამის შესაძლებლობას ქმნის. შესაბამისად, ამ გაგების თანახმად, დამორჩილების მორალური უფლება საკუთარი მოქალაქეებისგან სახელმწიფომ მუდმივად უნდა მოიპოვოს. პოლიტიკური ძალაუფლება აბსოლუტური კი არა, არამედ პირობითი გამოდის: სახელმწიფო იმ შემთხვევაში „იმსახურებს“ პოლიტიკურ ძალაუფლებას, თუკი ის საკუთარ მორალურობას დაადასტურებს, ანუ უზრუნველყოფს ისეთი პროცესების არსებობას, როგორებიცაა სახელმწიფოს ქმედებების სახალხო კონტროლი და საზოგადოებრივი ჩართულობა თვითმმართველობის დემოკრატიულ პროცესში. შესაბამისად, **თალისის**

თანახმად, პოლიტიკური ძალაუფლების მქონე სოციალური წესრიგი საზოგადოებრივ ჩართულობას ემყარება და მისგან დამოუკიდებელი არ არის.

თუმცა, თალისის ეს პერსპექტივა, სულ მცირე, ერთ პრობლემურ საკითხს მაინც შეიცავს. შესუსტებული ძალაუფლების გაგების თანახმად, სახელმწიფოს მიერ გაცემული ბრძანებებისადმი დამორჩილება, საბოლოო ჯამში, გარკვეულ პირობებზეა დამოკიდებული, რომელთა შესახებ გადაწყვეტილება ინდივიდებმა თვითონ უნდა მიიღოს. თალისი არ აკონკრეტებს ამ პირობების შეფასების კრიტერიუმებს, ეს კი მთელ რიგ შეკითხვებს აჩენს: ხომ შეიძლება მოხდეს ისე, რომ ინდივიდი ფიქრობდეს, რომ დემოკრატიული პირობები ილახება და ამიტომ უმჯობესია, არ დამორჩილდეს, ხოლო სახელმწიფო (და სხვა ინდივიდები) კი განსხვავებულად მსჯელობდეს? საქართველოს უახლესი ისტორიიდან 2007 წლის 7 ნოემბრის და 2020 წლის 20 ივნისის მოვლენებზე მივუთითებდი. ორივე შემთხვევაში სახელმწიფომ თავისი ძალა გამოიყენა და ორივე შემთხვევაში მოქმედი ხელისუფლება ამტკიცებდა, რომ ძალის გამოყენება დემოკრატიისა და სახელმწიფოებრიობის შენარჩუნებისთვის სასიცოცხლოდ აუცილებელი იყო. რომელ შემთხვევაში იყო სახელმწიფოს მიერ გაცემული ბრძანებების მორჩილება მორალურად აუცილებელი? ჩემი აზრით, აქ საკმაოდ მყიფე ნიადაგზე ვდგებით, რადგან ამ შეკითხვაზე პასუხი დიდწილად დამოკიდებულია ამ მოვლენების ჩვენეულ ინტერპრეტაციაზე, რომელიც, შესაძლოა, მრავალგვარი იყოს. ასე რომ, აღნიშნულის გათვალისწინებით ვერც თალისის მიერ შემოთავაზებულ შესუსტებული ძალაუფლების კონცეფციას მივიჩნევთ ბოლომდე დამარწმუნებლად.

ძალაუფლების შესახებ საინტერესო პერსპექტივა განავითარა ებრაელმა ფილოსოფოსმა **იოზეფ რაზმა (1939-2022 წწ.)**.⁵ რაზის თანახმად, ძალაუფლების მქონე ხელისუფლების ბრძანებები ინდივიდებს **მოქმედების სპეციფიკურ მოტივს/მიზეზს (reasons for action)** აძლევს. მოქმედების ამ მოტივების/მიზეზების ერთ-ერთი დამახასიათებელი თვისება ისაა, რომ ისინი შინაარსისგან დამოუკიდებელია. ეს იმას ნიშნავს, რომ ხელისუფლების მიერ გაცემული ბრძანებები ინდივიდებს გარკვეული მოქმედებისთვის აღძრავს არა ამ ბრძანებების შინაარსის გამო, არამედ იმიტომ, რომ ამ ბრძანებებს **ძალაუფლების მქონე** ხელისუფლება გასცემს. გარდა ამისა, ლეგიტიმური ძალაუფლების ბრძანებები ანაცვლებს იმ მოტივებს, რომლებიც ინდივიდს მანამდე ჰქონდა (მაგალითად, მოგვიანებით გადაიხადოს გადასახადი, არ ატაროს პირბადე და ა.შ.). ძალაუფლების მქონე ხელისუფლების, ანუ ლეგიტიმური ძალაუფლების მიერ წარმოქმნილ ასეთ მოტივს, რომელიც ინდივიდის სუბიექტურ მოტივს ჩაანაცვლებს, რაზი „ჩამანაცვლებელ მოტივს“ (pre-emptive reason) უწოდებს და მას „**ჩამანაცვლებელი თეზისის**“ (pre-emptive thesis) სახით აყალიბებს: ის ფაქტი, რომ ძალაუფლების მქონე ხელისუფლება მოითხოვს მოქმედების შესრულებას, უკვე წარმოადგენს ამ მოქმედების შესრულების მოტივს (მიზეზს, საფუძველს) – ხელისუფლების მოთხოვნა პირბადის ტარების თაობაზე ანაცვლებს სხვაგვარად მოქმედების ჩემეულ მოტივს.

⁵ შდრ. Fabienne Peter, “Authority and legitimacy”, in: *The Routledge Companion to Social and Political Philosophy*, edited by Gerald Gaus and Fred D’Agostino, New York and London: Routledge, 2013, გვ. 596 და შმდ.; Christiano, Tom, “Authority”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/authority/>



იოზეფ რაზი

თავის მხრივ, „ჩამანაცვლებელი თეზისი“ ეფუძნება **„დამოკიდებულების თეზისს“** (dependence thesis), რომლის თანახმად, ბრძანებები უნდა ემყარებოდეს მოტივებს, რომლებიც დამოუკიდებლად (ამ ბრძანებების გარეშეც) მიეყენება ინდივიდებს. გარდა ამისა, ეს მოტივები კავშირში უნდა იყოს ინდივიდების მოქმედების იმ გარემოებებთან, რომელსაც ეს ბრძანებები ეხება.⁶ ამრიგად, **რაზის თანახმად, ხელისუფლების ლეგიტიმურობა დამოკიდებულია იმ მოტივების ხარისხზე, რომლებიც ხელისუფლების ბრძანებებშია მოცემული.** წარმოვიდგინოთ შემთხვევა, როდესაც პარლამენტის გადაწყვეტილებით ამოქმედდება კანონი, რომლის თანახმად, მშობლები ვალდებული არიან, იზრუნონ თავიანთ ბავშვებზე. მშობლებს ეს ვალდებულება პარლამენტის მიერ მიღებული კანონისგან დამოუკიდებლადაც აქვთ, ანუ ბავშვებზე ზრუნვა არის მოქმედება, რომელიც დამოუკიდებლად მიეყენება მშობლებს და ის უკავშირდება იმ გარემოებას, რომელსაც კანონი ეხება.

რაზის „ჩვეულებრივი დასაბუთების თეზისი“ (normal justification thesis) წინსწრებისა და დამოკიდებულების თეზისებს ემყარება. მისი მიხედვით, ჩვეულებრივი გზა იმის დასადგენად, რომ ერთი პიროვნება ფლობს ძალაუფლებას მეორესთან მიმართებით, იმის ჩვენებაა, რომ დაქვემდებარებული პირი ძალაუფლების მქონე პირის განკარგულებებს დამავალდებულებლად მიიჩნევს და ცდილობს, მათ (და არა საკუთარი შეხედულებების) შესაბამისად იმოქმედოს.

აღნიშნული თეზისების საფუძველზე რაზი აყალიბებს **ძალაუფლების შესახებ „მომსახურების კონცეფციას“** (service conception), რომლის თანახმად, ხელისუფლების როლი და ნორმალური დანიშნულება ქვეშევრდომთა მომსახურებაა, ლეგიტიმური ძალაუფლება ქვეშევრდომებს უნდა ემსახურებოდეს და ის მაშინ ასრულებს კარგად თავის როლს და, შესაბამისად, ლეგიტიმურია, როდესაც იგი ინდივიდებს შესაძლებლობას აძლევს, უკეთესად იმოქმედონ იმ მოტივებთან მიმართებით, რომლებიც მათ მიეყენებათ (ანუ, სუბიექტურ მოტივებთან შედარებით, უპირატესობა მიანიჭონ ხელისუფლების მიერ გაცემულ ბრძანებებს). მაგალითად, ინდივიდებს აქვთ საამისო მოტივი იმისთვის, რათა საკუთარი თანამემამულეები უცხო ქვეყნის ძალადობისგან დაიცვან. სახელმწიფო ეხმარება მათ ამაში სამხედრო სისტემის (ჯარის) ეფექტურად ჩამოყალიბების მეშვეობით. ხელისუფლება ახორციელებს ამ ამოცანას ბრძანებების გაცემით, რომლებმაც უნდა ჩაანაცვლონ ის მოტივები, რომლებიც უკვე აქვთ ინდივიდებს (თანამემამულეთა დაცვა

⁶ იხ. Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford: Oxford University Press, 1988, გვ. 47.

უნდა მოხდეს ჯარში მსახურებით და არა პირადი სამხედრო არსენალის გაზრდით). ხელისუფლება მოელის, რომ ინდივიდი მის მიერ გაცემულ ბრძანებას მიიღებს ავტორიტეტულად და არა საკუთარ შეხედულებას (მაგალითად, დაემორჩილოს ბრძანებას და დაიხიოს უკან, არ განახორციელოს დამოუკიდებელი შეტევა და ა.შ.).⁷

რაზის თანახმად, ძალის გამოყენება პოლიტიკური ინსტიტუტების მთავარ განმსაზღვრელ თვისებას არ წარმოადგენს.⁸ იძულების გამოყენება (თუნდაც ის გამართლებული იყოს) ერთია, ხოლო ძალაუფლება – მეორე.⁹ როდესაც ხელისუფლება დაავადებულებს საკარანტინე სივრცეში იძულებით განათავსებს ან თვითიზოლაციას აიძულებს იმისთვის, რათა საზოგადოება დაიცვას, რაზის მიხედვით, მისი ქმედება გამართლებულია, თუმცა ეს იმას არ ნიშნავს, რომ მას (მორალური) ძალაუფლება აქვს ამ ადამიანებზე. რაზის თანახმად, ძალის გამოყენება ვერ ჩაითვლება ძალაუფლების განხორციელებად, თუკი ის მორჩილების ვალდებულებაზე მონოდებას არ შეიცავს.

რაზი არ უარყოფს, რომ პოლიტიკური ძალაუფლება საჭიროების შემთხვევაში ძალას უნდა იყენებდეს, თუმცა იგი მიიჩნევს, რომ ლეგიტიმური ძალაუფლება უფრო მეტია, ვიდრე იძულების გამოყენება. ლეგიტიმური ძალაუფლება ინდივიდებს ანიჭებს უფლებებს და აკისრებს ვალდებულებებს. იძულების მუქარა ჯერ კიდევ არ ნიშნავს ვალდებულების დაკისრებას. ლეგიტიმური ძალაუფლების მქონე ხელისუფლება მხოლოდ იძულებას კი არ ემყარება, არამედ პრევენზიას აცხადებს საკუთარი ქვეშევრდომების დავალდებულების უფლებაზე. ამრიგად, რაზთან ლეგიტიმურობა არის ის, რაც ამართლებს ძალაუფლებას.

ამ ხედვისგან განსხვავებული პოზიცია აქვთ იმათ, ვინც თვლის, რომ ლეგიტიმურობა არის ის, რაც ამართლებს **იძულების განმახორციელებელი პოლიტიკური ძალის** (coercive political power) გამოყენებას. ამ კონცეფციის თანახმად, მაიძულებელი პოლიტიკური ძალა განუყოფელია თავად პოლიტიკური ძალაუფლების ცნებისგან. აღნიშნული პერსპექტივის მთავარი ისტორიული ფიგურა **იმანუელ კანტია** (1724-1804 წწ.). სახელმწიფო, კანტის თანახმად, ადგენს უფლებებს, რომლებიც თანასწორი თავისუფლების უზრუნველსაყოფადაა აუცილებელი. ამ დროს იქმნება ლეგიტიმურობის პრობლემა, რადგან უფლებათა ეს სისტემა აუცილებელია, თუმცა იძულებასაც ემყარება. კანტი იძულებას განსაზღვრავს, როგორც ინდივიდის მიერ საკუთარი მიზნების განხორციელებაზე დანესებულ შეზღუდვას. ნებისმიერი უფლება, რომელიც პიროვნებას გააჩნია, სხვაზე დანესებულ შეზღუდვას, ანუ სხვაზე დაკისრებულ ვალდებულებას გულისხმობს.¹⁰

აღნიშნული პერსპექტივის ყველაზე ცნობილი თანამედროვე ფორმულირება **ჯონ როულსს** ეკუთვნის. მას აინტერესებს, თუ რა სახის მოტივებისა და ღირებულებების ქრილში შეუძლიათ მოქალაქეებს ერთმანეთის მიმართ მაიძულებელი ძალის გამოყენება. იგი მიიჩნევს, რომ პოლიტიკური ძალაუფლება მხოლოდ მაშინაა ლეგიტიმური, როდესაც მისი გამოყენება შესაბამისობაშია (დანერვილ, ან დაუნერელ) კონსტიტუციასთან, რომლის

⁷ სემუელ ჰერშოვიცმა გააკრიტიკა რაზის არგუმენტები, როგორც დემოკრატიის იდეასთან შეუსაბამო. ჰერშოვიცი მიიჩნევს, რომ დემოკრატიის დროს ხელისუფლება არ დგას ქვეშევრდომებზე მაღლა: დამავალდებულებლები და ვალდებულების მქონენი თვისებრივად არ განსხვავდებიან ერთმანეთისგან. დემოკრატიული საზოგადოების წევრები თავად წყვეტენ, თუ რა არის მათთვის უკეთესი. იხ. S. Herschovitz, "Legitimacy, Democracy, and Razian Authority," *Legal Theory* 9 (2003), გვ. 201–220.

⁸ იხ. F. Peter, "Authority and legitimacy", გვ. 597.

⁹ იხ. J. Raz, *The Morality of Freedom*, გვ. 25-26.

¹⁰ იხ. I. Kant, "On the common saying: That may be correct in theory, but it is of no use in practice", in: I. Kant, *Practical Philosophy*, translated and edited by M. J. Gregor, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, ნაწილი II, გვ. 290 და შმდ.

ძირითად პრინციპებსაც ყველა მოქალაქე იზიარებს. პოლიტიკური ლეგიტიმურობის ამ კონცეფციის თანახმად, იძულების გამართლება საჯარო გონების (public reason), ანუ საჯაროობის იდეას ემყარება.

ამრიგად, როულსის მიხედვით, პოლიტიკური ლეგიტიმურობის ლიბერალური პრინციპი მოითხოვს, რომ მაიძულებელი ინსტიტუტების ფუნქციონირება შესაბამისობაში მოდიოდეს საზოგადოების წევრების რაციონალურ, გონივრულ შეხედულებებთან. იმ შემთხვევაში, თუკი ეს ასეა, მათ აქვთ უფლება, ვალდებულებები დააკისრონ საზოგადოების წევრებს. ასე რომ, როულსის თანახმად, ხელისუფლება ლეგიტიმურია, თუკი მოქალაქეებს შეუძლიათ, საჯაროდ დაუსაბუთონ ერთმანეთს მათი პოლიტიკური ინსტიტუტების მაიძულებელი ძალის საჭიროება. რაც შეეხება რაზს, იგი თვლის, რომ თუკი პოლიტიკური ძალაუფლება ლეგიტიმურია და მოქალაქეები ხელისუფლების ბრძანებებს დაემორჩილებიან, მაშინ ისინი უფრო უკეთ მოვლენ შესაბამისობაში თავიანთი მოქმედების მოტივებთან. ამ შემთხვევაში ლეგიტიმური ძალაუფლების ბრძანებებისადმი მორჩილება მოქმედების მოტივების დამავალდებულებელ ბუნებას ემყარება (აქ იგულისხმება, რომ ეს მოტივები ისედაც მიეყენება ინდივიდებს და რომ ბრძანებებისადმი მორჩილებით ისინი უფრო ეფექტურად მიაღწევენ საკუთარ მიზნებს).

კიდევ ერთი პერსპექტივა პოლიტიკური ძალაუფლებისა და თანხლები ვალდებულებების შესახებ მათ ოჯახში არსებული **ვალდებულებებისა** და მშობლების ძალაუფლების ქრილში განიხილავს. ეს კონცეფცია მოცემული აქვს **პლატონს** თავის დიალოგში „კრიტონი“, ხოლო ამ ხედვის თანამედროვე ფორმულირება ამერიკელ პოლიტიკურ ფილოსოფოსსა და იურისტს **რონალდ დვორკინს (1931-2013 წწ.)** ეკუთვნის. ამ შეხედულების თანახმად, პოლიტიკურ საზოგადოებას შესაძლებელია, ჰქონდეს ლეგიტიმური ძალაუფლება, მიუხედავად იმისა, რომ ის არ წარმოადგენდეს ნებაყოფლობით გაერთიანებას (საზოგადოებრივი ხელშეკრულებისა და თანხმობის კონცეფცია), ხოლო მისი წევრები ვერ თანხმდებოდნენ ბევრი პოლიტიკური პრინციპის შესახებ (როულსის კონცეფცია).



რონალდ დვორკინი

განვიხილოთ ოჯახის მაგალითი: ბავშვები იძენენ ვალდებულებას, დაემორჩილონ თავიანთ მშობლებს მიუხედავად იმისა, რომ მათ ნებაყოფლობით არ დაუმყარებიათ ურთიერთობა მათთან. გარდა ამისა, ბავშვის სრულწლოვნებამდე მშობელი ფლობს ძალაუფლებას მასთან მიმართებით. დვორკინი, ასევე, იშველიებს მეგობრობის მაგალითსაც. მიუხედავად იმისა, რომ მეგობრობაში ნებაყოფლობითი ელემენტი

საგრძნობია, მეგობრობის განმტკიცებასთან ერთად ინდივიდები აცნობიერებენ, რომ გარკვეულ ვალდებულებებს იძენენ თავიანთ მეგობრებთან მიმართებით. ანალოგია ოჯახს, მეგობრობასა და პოლიტიკურ საზოგადოებას შორის ემყარება იმ იდეას, რომლის თანახმად, სამივე შემთხვევაში ინდივიდები ვალდებულები არიან, დამკვიდრებულ ნორმებს დაემორჩილონ. დვორკინი ამტკიცებს, რომ ლეგიტიმური პოლიტიკური ძალაუფლება საზოგადოების წევრების მიერ ვალდებულებების, – კერძოდ, დაემორჩილონ შესაბამისი ასოციაციის წესებს – შექმნის შედეგად წარმოიშვება. ამის საფუძველზე ხელისუფლება უფლებამოსილია, მოთხოვოს (და აიძულოს) საზოგადოების წევრებს დადგენილი წესებისადმი მორჩილება. ამრიგად, დვორკინის მიხედვით, „**ასოციაციური ვალდებულებები**“ (ასე უწოდებს იგი ამ სახის ვალდებულებებს) **წინ უსწრებს** პოლიტიკურ ძალაუფლებას. ისინი პოლიტიკურ საზოგადოებაში წევრად ყოფნის ფაქტის საფუძველზე წარმოიშვება. თუმცა, მკვლევართა ნაწილი საკამათოდ მიიჩნევს ამ დაშვებას, რომლის თანახმად ვალდებულებები ცნებობრივად წინ უსწრებს ლეგიტიმურ ძალაუფლებას.

უკანასკნელ პერიოდამდე პოლიტიკურ ფილოსოფიაში პოლიტიკური ძალაუფლებისა და ლეგიტიმურობის საკითხების განხილვა ეროვნული სახელმწიფოსა და სახელმწიფოებს შორის არსებული მიმართებების ანალიზით შემოიფარგლებოდა. თუმცა, თანამედროვე სამყაროში საერთაშორისო და გლობალური ინსტიტუტები სულ უფრო მეტად ითავსებენ გლობალური მმართველობის ფუნქციას და გარკვეულ სფეროებში ანაცვლებენ კიდევ ეროვნულ სახელმწიფოებს. ზოგიერთი პოლიტიკური ფილოსოფოსი მიიჩნევს, რომ ისეთი საერთაშორისო ინსტიტუტები, როგორებიცაა მსოფლიო ბანკი და საერთაშორისო სავალუტო ფონდი, ხელისუფლებების მსგავსია, რადგან ისინი გამოსცემენ განკარგულებებს, რომელთა შესრულება-არშესრულებას მნიშვნელოვანი შედეგები მოჰყვება. გარდა ამისა, ისინი უფლებამოსილად მიიჩნევენ თავს, რომ მსგავსი ბრძანებები და განკარგულებები გამოსცენ. ასეთი ცვლილებების ფონზე ბევრი მოაზროვნე თვლის, რომ სახელმწიფოს მიერ განხორციელებული მაიძულებელი ძალა და ზოგადად, სახელმწიფოს პოლიტიკური ძალაუფლება ისეთი უნიკალური არაა, როგორც ეს ადრე მიიჩნეოდა. ეს აჩენს შეკითხვებს, თუ რა შეიძლება მივიჩნიოთ ლეგიტიმური ძალაუფლების განხორციელების „ადგილად“. ეს ადგილი მხოლოდ ეროვნულ სახელმწიფოს ეკუთვნის, თუ მისი დაკავება გლობალური მმართველობის ინსტიტუტებსაც შეუძლიათ?

ლეგიტიმურობის სახელმწიფოზე ორიენტირებული მიდგომის პარალელურად სულ უფრო და უფრო მძლავრად ვითარდებოდა ალტერნატიული მიდგომა, რომელიც ლეგიტიმურობის პრობლემის გააზრებას საერთაშორისო, გლობალურ კონტექსტში ცდილობს. გლობალურ ქრილში ლეგიტიმურობის ერთ-ერთ უმთავრეს კრიტერიუმად და „სასინჯ ქვად“ დასავლურ პოლიტიკურ ფილოსოფიაში **ადამიანის უფლებები** მიიჩნევა. ადამიანის უფლებები სულ უფრო მეტად ადგენენ დამავალდებულებელ სტანდარტებს როგორც ეროვნულ დონეზე, ასევე, საერთაშორისო ურთიერთობების ქრილში და გლობალური მმართველობის დონეზე. შესაბამისად, მომდევნო თემა სწორედ ამ საკითხის განხილვას მიეძღვნება.

საკვანძო ცნებები და პიროვნებები

მორალური უფლება

მორალური ვალდებულება

ძალა (power)

ძალაუფლება (authority)

პოლიტიკური ძალაუფლება

დე ფაქტო ძალაუფლება

დე იურე (ლეგიტიმური) ძალაუფლება

ანარქისტული პერსპექტივა ძალაუფლების შესახებ

საზოგადოებრივი ხელშეკრულების (სოციალური კონტრაქტის) პერსპექტივა ძალაუფლების შესახებ

ფარული თანხმობა (tacit consent)

ჰიპოთეტური თანხმობა

კონსეკვენციალისტური პერსპექტივა ძალაუფლების შესახებ

შინაგანი მორჩილება (obedience)

გარეგნული მორჩილება (compliance)

„წესების დაცვით თამაშის“ (fair-play account) პერსპექტივა ძალაუფლების შესახებ

შესუსტებული ძალაუფლება (deflated authority)

მოქმედების მოტივი (reason for action)

ჩამანაცვლებელი თეზისი (pre-emptive thesis)

დამოკიდებულების თეზისი (dependence thesis)

ჩვეულებრივი დასაბუთების თეზისი (normal justification thesis)

„მომსახურების კონცეფცია“ (service conception) ძალაუფლების შესახებ

მაიძულებელი პოლიტიკური ძალა (coercive political power)

საჯარო გონება (public reason)

ასოციაციური ვალდებულებები

რობერტ თალისი

იოზეფ რაზი

იმანუელ კანტი

ჯონ როულსი

პლატონი

რონალდ დვორკინი

შეკითხვები და დავალებები

სიტყვა „ძალაუფლების“ (authority) რა მნიშვნელობებს განიხილავს თალისი? რა განსხვავება და საერთოა მათ შორის?

როგორ გესმით მორალური უფლებისა და მორალური ვალდებულების ცნებები?

რა განსხვავებაა ძალასა და ძალაუფლებას შორის?

რა თავისებურებები ახასიათებს პოლიტიკურ ძალაუფლებას? რა განსხვავებაა პოლიტიკურ ძალასა და პოლიტიკურ ძალაუფლებას შორის? დე ფაქტო და დე იურე (ლეგიტიმურ) ძალაუფლებას შორის?

თალისის მიხედვით, როდის ფლობენ სახელმწიფოები დე იურე ძალაუფლებას?

როგორია ანარქისტული პერსპექტივა პოლიტიკური ძალაუფლების შესახებ?

რას ამტკიცებს საზოგადოებრივი ხელშეკრულების პერსპექტივა ძალაუფლების შესახებ?

როგორ აკრიტიკებს თალისი საზოგადოებრივი ხელშეკრულების პერსპექტივას, კერძოდ, თანხმობის, ფარული და ჰიპოთეტური თანხმობის ცნებებს? ეთანხმებით მის კრიტიკას, თუ არა?

როგორია კონსეკვენციალისტური პერსპექტივა ძალაუფლების შესახებ? როგორ აკრიტიკებს თალისი კონსეკვენციალიზმს?

რას გულისხმობს თალისის მიერ განვითარებული „ნესების დაცვით თამაშის“ მიდგომა? რა პრობლემებს ხედავს იგი ამ მიდგომაში?

რა არგუმენტებით უპირისპირდება თალისი ანარქისტულ პოზიციას პოლიტიკური ძალაუფლების შესახებ?

რას გულისხმობს „შესუსტებული ძალაუფლების“ ცნება? ეთანხმებით თუ არა ამ ცნების კრიტიკას, რომელიც ტექსტშია მოცემული?

როგორ ახასიათებს რაზი ლეგიტიმურ ძალაუფლებას? ჩამოაყალიბეთ და ახსენით ჩამანაცვლებელი, დამოკიდებულების და ჩვეულებრივი დასაბუთების თეზისები.

რას გულისხმობს ძალაუფლების შესახებ მომსახურების კონცეფცია?

რა განსხვავებაა ძალაუფლების შესახებ რაზის პოზიციასა და კანტისა და როულსის მიდგომებს შორის? დაახასიათეთ კანტისა და როულსის პოზიციები.

რა თავისებურება ახასიათებს დვორკინის მიდგომას ძალაუფლების შესახებ?

რა გამოწვევებს უქმნის გლობალური პროცესები ძალაუფლების ცნების ტრადიციულ გაგებას? რამდენად შეგვიძლია ვისაუბროთ საერთაშორისო სამთავრობო ორგანიზაციების პოლიტიკური ლეგიტიმურობის შესახებ?

დავალება 1: შექმენით ჯგუფები და მოაწყვეთ პოლიტიკური ძალაუფლების შესახებ დისკუსია „ანარქისტების“, საზოგადოებრივი ხელშეკრულების, კონსეკვენციალისტების და სხვა მიდგომების მომხრეებს შორის. ალტერნატივა: შეადგინეთ მოკლე დიალოგი – ა).

ანარქისტსა და პოლიტიკური ძალაუფლების მომხრეს; ბ). კონსეკვენციალისტსა და ანარქისტს; გ). საზოგადოებრივი ხელშეკრულების მომხრესა და ანარქისტს; დ). თალისის მიდგომის მომხრესა და ანარქისტს შორის. შეგიძლიათ, გამოიყენოთ სხვა კომბინაციებიც.

დავლება 2: მოაწყვეთ დისკუსია შემდეგი შეკითხვის ირგვლივ: „სად არის პოლიტიკური ლეგიტიმურობის წყარო: (ა). სახელმწიფოში, (ბ). მის მიღმა, თუ (გ). როგორც (ა)-ში, ასევე, (ბ)-ში?“ განიხილეთ ევროკავშირის, როგორც მთლიანის და მისი წევრი სახელმწიფოების პოლიტიკური ლეგიტიმურობის საკითხი.

დავლება 3: ონლაინ სამეცნიერო ბაზებში მოიძიეთ სტატიები ერთ-ერთი მიდგომის შესახებ: ანარქიზმი, კონსეკვენციალიზმი, საზოგადოებრივი ხელშეკრულება, თალისის პერსპექტივა, იოზეფ რაზი, რონალდ დვორკინი, კანტი, როუსი.

დავლება 4: წაიკითხეთ პლატონის დიალოგი „კრიტონი“ და იფიქრეთ, რამდენად შეიძლება ვიმსჯელოთ პოლიტიკური ძალაუფლების შესახებ ვალდებულების ცნების ქრილში (დვორკინის მიდგომა).

რეკომენდებული ტექსტები

პლატონი, „კრიტონი“, წიგნი: პლატონი, „ადრეული დიალოგები“, წიგნი 2, თბილისი: ბაკურ სულაკაურის გამომცემლობა, 2013 წ. – აღნიშნულ დიალოგში, რომელიც სოკრატეს ათენელი მეგობრის სახელს ატარებს (დიალოგის თანახმად, კრიტონმა მოისყიდა საპატიმროს მცველები, თუმცა სოკრატემ ათენიდან გაქცევაზე უარი თქვა), განხილვის საგანია კანონები და ის, თუ რატომ უნდა ვემორჩილებოდეთ მათ.

ჰანა არენდტი, „რა არის ხელისუფლება?“, თარგმნა გ. ხუროშვილმა, თბილისი: „ნეკერი“, 2015 წ. – ძალაუფლების შესახებ ისტორიული პერსპექტივისთვის ცნობილი ქალი ფილოსოფოსის ჰანა არენდტის (1906-1975 წწ.) ეს ნაშრომი ერთობ საინტერესოა. „ძალაუფლების“ და „ხელისუფლების“ ურთიერთმიმართების შესახებ იხ. ზემოთ შენიშვნა 2.

George Klosko, *Why Should We Obey the Law?* Cambridge: Polity Press, 2019. – ამ მცირე ნაშრომში ამერიკელი პოლიტიკური ფილოსოფოსი ჯორჯ კლოსკოუ ძალაუფლების შესახებ თანამედროვე პერსპექტივებს განიხილავს.

Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford: Oxford University Press, 1988. – თავის ნაშრომში „თავისუფლების მორალურობა“ იოზეფ რაზი ძალაუფლების შესახებ საკუთარ მიდგომას ავითარებს. სწორედ აქ აყალიბებს იგი ჩამანაცვლებელ, დამოკიდებულებისა და ჩვეულებრივი დასაბუთების თეზისებს. რთული ნაშრომია და დამწყებთათვის, დიდი ალბათობით, ადვილი არ იქნება მისი წაკითხვა, თუმცა, სულ მცირე, გარკვეული გვერდებისთვის თვალის გადავლება ნამდვილად ღირს.

Ronald Dworkin, *Law's Empire*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1986. – ასოციაციური ვალდებულებების ცნების განხილვა დვორკინის აღნიშნულ ნაშრომში 195-ე

გვერდიდან იწყება. რაც შეეხება თავად ნაშრომს, ის სამართლის ფილოსოფიის საკვანძო საკითხებს ეხება.

Allen Buchanan and Robert O. Keohane. “The Legitimacy of Global Governance Institutions.” *Ethics & International Affairs*, vol. 20, no. 4, 2006, გვ. 405–437. – აღნიშნულ სტატიაში ავტორები გლობალური ინსტიტუტების პოლიტიკური ლეგიტიმურობის საკითხს განიხილავენ.

Peter Singer, *Democracy and Disobedience*, Oxford: Oxford University Press, 1974. – ცნობილი სააზროვნო ექსპერიმენტის ავტორი (იხ. თემა „გლობალური სამართლიანობა“) თავის ნაშრომში „დემოკრატია და დაუმორჩილებლობა“ დემოკრატიული ხელისუფლებისა და მორჩილება-დაუმორჩილებლობის საკითხებს აანალიზებს.

Michael Huemer, *The Problem of Political Authority: An Examination of the Right to Coerce and the Duty to Obey*, Palgrave Macmillan, 2013. – თანამედროვე ანარქისტული პერსპექტივა პოლიტიკური ძალაუფლების შესახებ.

ინტერნეტ-რესურსები

Tom Christiano, "Authority", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/authority/> – ამერიკელი პოლიტიკური ფილოსოფოსის ტომ ქრისტიანოს სტატია ძალაუფლების შესახებ სტენფორდის ფილოსოფიურ ენციკლოპედიაში.

Fabienne Peter, "Political Legitimacy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/legitimacy/> – სტატია პოლიტიკური ლეგიტიმურობის შესახებ სტენფორდის ფილოსოფიურ ენციკლოპედიაში. როგორც ნახავთ, ფაბიენ პეტერისა და ტომ ქრისტიანოს სტატიები, ასე ვთქვათ, ერთმანეთს კვეთენ, რადგან ძალაუფლების, ლეგიტიმურობისა და პოლიტიკური ვალდებულებების საკითხები მჭიდრო კავშირშია ერთმანეთთან.

ჰენრი დევიდ თორო, „სამოქალაქო დაუმორჩილებლობა“ – <http://arilimag.ge/> – ამერიკელი მწერლისა და ფილოსოფოსის ჰენრი დევიდ თოროს (1817-1862 წწ.) ამ მნიშვნელოვანი სტატიის შემოკლებული თარგმანის ნაკითხვა ჟურნალ „არილის“ ვებ-გვერდზე შეგიძლიათ.

12. ადამიანის უფლებები¹

უკანასკნელი ცვლილების თარიღი: 10.12.2022

ადამიანის უფლებები წარმოადგენს ნორმებს, რომელთა მიზანია, დაიცვან ყველა ადამიანი პოლიტიკური, სამართლებრივი და სოციალური ძალადობისგან. ადამიანის უფლებების მაგალითებია: აღმსარებლობის თავისუფლება, სამართლიანი სასამართლო განხილვის უფლება დანაშაულში ბრალდების შემთხვევაში, წამების აკრძალვა (უფლება, არ დაექვემდებარო წამებას), განათლების უფლება და ა.შ.

ადამიანის უფლებების ფილოსოფია განიხილავს ადამიანის უფლებების არსებობის, შინაარსის, ბუნების, საყოველთაობის, დასაბუთებისა და სამართლებრივი სტატუსის საკითხებს. ადამიანის უფლებების სასარგებლოდ გაკეთებული განცხადებები (რომელთა თანახმად ადამიანის უფლებები საყოველთაო და ხელშეუვალია, ან რომ ისინი არაა დამოკიდებული სამართლებრივ კანონებსა და მოქმედ მორალურ ნორმებზე) ხშირად ინვევდა სკეპტიკურ რეაქციებს და ფილოსოფიურ კონტრარგუმენტებს. განაზრებები ამ კონტრარგუმენტებზე და შესაძლო პასუხები მათზე პოლიტიკისა და სამართლის ფილოსოფიაში ცალკე ქვედარგად – ადამიანის უფლებების ფილოსოფიად – ჩამოყალიბდა, რომელიც ლიტერატურის ნაკლებობას ნამდვილად არ უჩივის.

1. ადამიანის უფლებების ზოგადი დახასიათება. ამერიკელი პოლიტიკური ფილოსოფოსი **ჯეიმს ნაიქლი** ადამიანის უფლებების ზოგად იდეაში ოთხ ძირითად თვისებას გამოყოფს: 1. დავინყოთ ტავტოლოგიით: ადამიანის უფლებები **უფლებებია**. ეს იმას ნიშნავს, რომ ადამიანის უფლებები ამ უფლებების მფლობელი სუბიექტისთვის უზრუნველყოფს თავისუფლებას, უსაფრთხოებას, გარკვეულ სტატუსსა და სარგებელს. ამავე დროს, ადამიანის უფლებები ვალდებულებას ან პასუხისმგებლობას აკისრებენ ადამიანებს და მოითხოვენ მათგან სხვა ადამიანის უფლებების პატივისცემას, დაცვას, ხელშეწყობას და უზრუნველყოფას. როგორც წესი, ეს უფლებები სავალდებულოა იმ აზრით, რომ ისინი ადამიანებს ვალდებულებებს აკისრებენ, თუმცა ზოგიერთი სამართლებრივად განმტკიცებული ადამიანის უფლება მხოლოდ მაღალი პრიორიტეტის მქონე მიზანს აყალიბებს და მათი თანდათანობითი განხორციელების იდეით შემოიფარგლება. ნაიქლის აზრით, შესაძლებელია იმის მტკიცება, რომ მიზნის მსგავსად ფორმულირებული უფლებები ნამდვილი უფლებები არაა, თუმცა, იგი მიიჩნევს, რომ უფლებების ასეთი „სუსტი“ გაგება შესაძლოა, სასარგებლო აღმოჩნდეს. ამრიგად, ადამიანის უფლებები შესაძლოა, გავიაზროთ: ა). როგორც მკაცრად დამავალდებულებელი (ეს იმას ნიშნავს, რომ ის უფლებები, რომლებიც ამ კატეგორიაში შევა, მყისვე და უპირობოდ უნდა განხორციელდეს). ვუნოდოთ ამას **ადამიანის უფლებების ძლიერი კონცეფცია**; ბ). როგორც გარკვეული, მაღალი პრიორიტეტის მქონე მიზნის დამდგენი (რაც იმას ნიშნავს, რომ ამ კატეგორიაში მოქცეული უფლებების განხორციელება მყისიერად სავალდებულო არაა). ამ გაგებას **ადამიანის უფლებების სუსტი კონცეფცია** ვუნოდოთ.

¹ შდრ. James Nickel, "Human Rights", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/rights-human/>.

ნაიქლის აზრით, **ადამიანის უფლებების შესახებ ნორმა, შესაძლოა, ოთხი სახით არსებობდეს:** ა). როგორც რეალობაში არსებული მორალის შემადგენელი ერთ-ერთი ნორმა („ყოველდღიურობის განზომილება“: მაგალითად, ჩვენი ყოველდღიური მორალის თანახმად, დაუშვებელია ადამიანის თვითნებური დაპატიმრება); ბ). როგორც დასაბუთებული მორალური ნორმა, რომელიც არგუმენტებითაა გამყარებული („ფილოსოფიური განზომილება“: მაგალითად, შესაძლოა, არსებობდეს ფილოსოფიური არგუმენტი აღმსარებლობის თავისუფლების სასარგებლოდ); გ). სამართლებრივად განმტკიცებული უფლება ეროვნულ დონეზე, სადაც მას, შესაძლოა, „სამოქალაქო“, ან „კონსტიტუციური“ უფლება ეწოდებოდეს („სამართლებრივი განზომილება“: ის უფლებები და თავისუფლებები, რომლებიც კონსტიტუციითა გარანტირებული, მაგალითად, შეკრების თავისუფლება); დ). როგორც საერთაშორისო სამართლის ნორმა („საერთაშორისო სამართლის განზომილება“: მაგალითად, გაერთიანებული ერების ორგანიზაციის „კონვენცია წამებისა და სხვა სასტიკი, არაადამიანური ან ღირსების შემლახველი მოპყრობისა და დასჯის წინააღმდეგ“, რომელიც 1984 წელს იქნა მიღებული²). ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ადამიანის უფლებები მხოლოდ ერთ კატეგორიას ეკუთვნის: მაგალითად, უფლება წამების წინააღმდეგ, შესაძლოა, ოთხივე განზომილებაში შეგვხვდეს. თუმცა, სხვა უფლებების შემთხვევაში, შესაძლოა, ეს ასე არ აღმოჩნდეს.

2. ადამიანის უფლებების მეორე თავისებურებას, ნაიქლის მიხედვით, მათი **პლურალიზმი** განაპირობებს. არ არსებობს ერთი ადამიანის უფლება, არსებობს ადამიანის უფლებები, რომლებიც მრავალრიცხოვანია. ადამიანის უფლებები ბევრ კონკრეტულ პრობლემას ეხება: სამართლიანი სასამართლოს უზრუნველყოფა, მონობის აღმოფხვრა, განათლების ხელმისაწვდომობის უზრუნველყოფა, გენოციდის არდაშვება და სხვ. ზოგიერთი ფილოსოფოსი ადამიანის უფლებების ვრცელ სიას გვთავაზობს, ზოგიერთი – უფრო „მოკლეს“, თუმცა საერთო ისაა, რომ ისინი **მრავალი** უფლების შესახებ საუბრობენ.

3. ადამიანის უფლებები **საყოველთაოა:** ყველა ადამიანი (ან, უფრო ზუსტად, ყველა პიროვნება) ფლობს ადამიანის უფლებებს. იმისთვის, რათა ადამიანის უფლებები ჰქონდეს, არაა საჭირო, რომ ინდივიდი ამა თუ იმ ხალხს ეკუთვნოდეს, ამა თუ იმ რელიგიის აღმსარებელი ან კიდევ რაღაც კონკრეტული ტიპის ადამიანი იყოს. ადამიანის უფლებების საყოველთაობის იდეა, გარკვეულწილად, მათ დამოუკიდებელ არსებობასაც გულისხმობს. ეს იმას ნიშნავს, რომ ადამიანებს აქვთ ადამიანის უფლებები მიუხედავად იმისა, გვხვდება თუ არა ისინი მათი ქვეყნის/კულტურის ზნეობასა თუ სამართალში. მიუხედავად ამისა, საყოველთაობის ეს იდეა გარკვეულ დაზუსტებას საჭიროებს. ზოგიერთ უფლებას (მაგალითად, ხმის მიცემის უფლებას) მხოლოდ ზრდასრული მოქალაქეები ფლობენ და მისი განხორციელება მხოლოდ იმ ქვეყანაში შეიძლება, რომლის მოქალაქეც ეს ინდივიდია. გარდა ამისა, ადამიანს შესაძლოა, დროებით (ან სამუდამოდ) შეეზღუდოს თავისუფალი გადაადგილების უფლება (მიმოსვლის თავისუფლება), თუკი მიჩნეული იქნება, რომ მან გარკვეული სახის დანაშაული ჩაიდინა.

4. ადამიანის უფლებებს **მალალი პრიორიტეტი** აქვთ. ეს რომ ასე არ იყოს, მაშინ ისინი „კონკურენციას“ ვერ გაუნევენდნენ ისეთ საკითხებს, როგორებიცაა ეროვნული სტაბილურობა და უსაფრთხოება, ეროვნული თვითგამორკვევა, ეროვნული და გლობალური კეთილდღეობა და სხვ. მალალი პრიორიტეტის ქონა არ ნიშნავს იმას, რომ ადამიანის უფლებები აბსოლუტურია. ამერიკელი ფილოსოფოსის **ჯეიმს გრიფინის (1933-2019 წწ.)** აზრით, ადამიანის უფლებები უნდა გავიაზროთ,

² აღნიშნული დოკუმენტის რატიფიკაცია საქართველომ 1994 წელს მოახდინა.

როგორც ალტერნატივების მიმართ მდგრადი, თუმცა არა როგორც „სრულიად მდგრადი“ ფენომენი. მაგალითად, როდესაც სიცოცხლის უფლება კონფიდენციალურობის უფლებას უპირისპირდება, როგორც წესი, უპირატესობა პირველს მიენიჭება.

ამ ოთხი ძირითადი თვისების გარდა, ნაიქლი, აგრეთვე, განიხილავს დამატებით თვისებას – **განუსხვისებლობას (განუყოფლობას) (Inalienability)**, რაც იმას ნიშნავს, რომ ინდივიდი ვერ დაკარგავს საკუთარ ადამიანის უფლებებს ცუდი ქცევის შედეგად, ან უარს ვერ იტყვის მათზე. თუმცა, ამას ვერ ვიტყვით ყველა ადამიანის უფლების შესახებ. თუკი მხარს ვუჭერთ როგორც ადამიანის უფლებებს და, ასევე, დაპატიმრებას, როგორც სასჯელს მძიმე დანაშაულის ჩადენისთვის, მაშინ უნდა ვალიაოთ, რომ ბრალის დადასტურების შემთხვევაში ადამიანის თავისუფალი გადაადგილების უფლება შესაძლოა დროებით, ან სამუდამოდ შეიზღუდოს (დანაშაულის სიმძიმიდან გამომდინარე). ამის გათვალისწინებით ნაიქლი მიიჩნევს, რომ ჩვენ უბრალოდ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ადამიანის უფლებების დაკარგვა რთულია (თუმცა არა შეუძლებელი).

2.1. რა სახით არსებობს ადამიანის უფლებები? ერთ-ერთი მთავარი ფილოსოფიური შეკითხვა ადამიანის უფლებებთან მიმართებით ასეთია: რა სახით არსებობს ადამიანის უფლებები? ამ შეკითხვაზე ყველაზე ცხადი პასუხის თანახმად, ადამიანის უფლებები არსებობს ეროვნული და საერთაშორისო სამართლის ნორმების სახით (იხ. ზემოთ სამართლებრივი და საერთაშორისო სამართლის განზომილებები), რომლებიც იქმნება კანონის მიღების, ჩვეულების და სასამართლოს გადაწყვეტილებების მეშვეობით. **საერთაშორისო დონეზე ადამიანის უფლებების ნორმები არსებობს იმ ხელშეკრულებების მეშვეობით, რომლებიც მათ საერთაშორისო სამართლის შემადგენელ ნაწილად აქცევს.** მაგალითად, ადამიანის უფლება, არ იმყოფებოდეს მონობაში, – რომელიც მოცემულია „ადამიანის უფლებათა და ძირითად თავისუფლებათა დაცვის ევროპული კონვენციის“ (The European Convention on Human Rights, ECHR, 1950 წ.)³ მეოთხე მუხლში და **გაერთიანებული ერების ორგანიზაციის „სამოქალაქო და პოლიტიკური უფლებების შესახებ საერთაშორისო პაქტის“** (International Covenant on Civil and Political Rights, 1966 წ.)⁴ მერვე მუხლში, – არსებობს, რადგან მას ეს ხელშეკრულებები აყალიბებენ. ეროვნულ დონეზე ადამიანის უფლებების ნორმები საკანონმდებლო საქმიანობის, სასამართლოს გადაწყვეტილებების და ჩვეულების შედეგად ქვეყნის სამართლის შემადგენელი ნაწილი ხდება. მაგალითად, უფლება მონობის წინააღმდეგ აშშ-ში არსებობს, რადგან აშშ-ს კონსტიტუციის მეცამეტე შესწორება კრძალავს მონობას. როდესაც აღნიშნული უფლებები საერთაშორისო სამართლის ნაწილია, ჩვენ ვსაუბრობთ ადამიანის უფლებების შესახებ, ხოლო როდესაც ისინი ქვეყნის სამართლის შემადგენელ ნაწილს წარმოადგენენ, მაშინ ჩვენ მათ სამოქალაქო და კონსტიტუციურ უფლებებს ვუწოდებთ.

ამრიგად, ეროვნულ და საერთაშორისო სამართალში კანონის მიღება ერთ-ერთი გზაა, რომლის მეშვეობითაც ადამიანის უფლებები იქმნება. თუმცა, ბევრი მოაზროვნე თვლის, რომ ეს ერთადერთი გზა არაა. თუკი ადამიანის უფლებები მხოლოდ კანონშემოქმედების საფუძველზე არსებობს, მაშინ ისინი ქვეყნის შიგნით და საერთაშორისო ასპარეზზე არსებულ შემთხვევით ფაქტორებზეა დამოკიდებული. შესაბამისად, ეს მოაზროვნეები ცდილობენ, მხარი დაუჭირონ იდეას, რომლის თანახმად ადამიანის უფლებებს უფრო ღრმა ფესვები აქვს და ისინი უფრო ნაკლებად

³ აღნიშნული კონვენციის რატიფიკაცია საქართველომ 1994 წელს მოახდინა.

⁴ აღნიშნული პაქტის რატიფიკაცია საქართველომ 1994 წელს მოახდინა.

არიან დამოკიდებული საკანონმდებლო პროცესებზე. ამ იდეის ერთ-ერთი ვერსიის თანახმად, ადამიანები უფლებებთან ერთად იბადებიან, ადამიანის უფლებები **თანშობილი, ბუნებითი უფლებებია**. ერთ-ერთი გზა, რომლის თანახმად ადამიანი ნორმატიული სტატუსის მატარებელი იქნება, არის ის შემთხვევა, როდესაც ეს სტატუსი ღმერთის მიერ მონიჭებულადაა გამოცხადებული. აშშ დამოუკიდებლობის დეკლარაციის (1776 წ.) თანახმად, ადამიანებს „მათმა შემოქმედმა უწყალობა“ სიცოცხლის, თავისუფლებისა და ბედნიერებისკენ სწრაფვის ბუნებითი უფლება. ამ შეხედულების თანახმად, ზოგიერთი ადამიანის უფლების წყაროდ ღმერთი, ანუ უზენაესი კანონმდებელია.

ღვთაებრივი გადანყვეტილების საფუძველზე მონიჭებული უფლებები საკმაოდ ზოგადი უნდა იყოს (სიცოცხლე, თავისუფლება და ა.შ.), რათა შესაძლებელი გახდეს მათი მიყენება არა მხოლოდ გასული საუკუნეებისთვის, არამედ ადამიანთა ხანგრძლივი ისტორიისთვის, რომელიც ათასწლეულებს ითვლის. თუმცა, თანამედროვე ადამიანის უფლებები სპეციფიკურია და ბევრი მათგანი თანამედროვე ინსტიტუტების არსებობას (მაგალითად, სამართლიანი სასამართლო განხილვისა და განათლების უფლება) გულისხმობს. იმ შემთხვევაშიც კი, ადამიანები ღმერთისგან მონიჭებული ბუნებრივი უფლებებით რომ იბადებოდნენ, ჩვენ უნდა ავხსნათ, თუ როგორ შეიძლება „გადასვლა“ ამ ზოგადი და აბსტრაქტული უფლებებიდან უფრო სპეციფიკურ უფლებებზე, რომლებიც თანამედროვე დეკლარაციებსა და ხელშეკრულებებშია მოცემული.

ნაიქლის აზრით, ადამიანის უფლებების ახსნა ღვთაებრივ ბრძანებებზე მითითებით, შესაძლოა, მათ მეტაფიზიკურ დონეზე მყარ სტატუსს ანიჭებდეს, თუმცა თანამედროვე მრავალფეროვან სამყაროში მათი პრაქტიკულად გამოყენების შესაძლებლობას ზღუდავს. ძალიან ბევრი ადამიანი არ იზიარებს ღმერთის იმ გაგებას, რომელიც ქრისტიანობას, ისლამს და იუდაიზმს აქვს. ეს კი უფლებების თეოლოგიურ დაფუძნებას პრობლემას უქმნის. პრაქტიკულ ჭრილში ნაიქილი გაცილებით უფრო ეფექტურად მიიჩნევს უფლებების ჩამოყალიბებას კანონშემოქმედებითი პროცესების შედეგად ეროვნულ და საერთაშორისო დონეებზე.

ადამიანის უფლებები, ასევე, შესაძლოა, **რეალობაში არსებული მორალის ნაწილი** იყოს (იხ. ზემოთ „ყოველდღიურობის განზომილება“). ყველა საზოგადოებას აქვს მორალი, ანუ იმპერატიული (ბრძანებითი) ნორმების ერთობლიობა, რომლებიც ინდივიდების ქცევას არეგულირებს და შესაბამისი არგუმენტებითა და ღირებულებებითაა გამყარებული. ეს მორალი, შეიძლება შეიცავდეს კონკრეტულ ნორმებს, რომლებიც ადამიანის უფლებების დაცვისკენაა მიმართული (მაგალითად, უდანაშაულო ადამიანის განზრახ მკვლელობის აკრძალვა) და, ასევე, კონკრეტულ ღირებულებებსაც (მაგალითად, ადამიანის სიცოცხლის დაფასება). თუკი თითქმის ყველა საზოგადოების მორალში გვხვდება მკვლელობის ამკრძალავი ნორმა, მაშინ შეიძლება ითქვას, რომ ისინი გარკვეულწილად აყალიბებენ ადამიანის უფლებას სიცოცხლეზე.

თუმცა, ნაიქილი მიიჩნევს, რომ ეს თვალსაზრისი სერიოზული პრობლემების წინაშე დგება. მიუხედავად იმისა, რომ უკანასკნელ ათწლეულებში ადამიანის უფლებების ცნება უფრო და უფრო აღიარებული ხდება მსოფლიოში, ჯერჯერობით მაინც არ არსებობს გლობალური კონსენსუსი ადამიანის უფლებების შესახებ. **შესაბამისად, ადამიანის უფლებების დეკლარაციები და ხელშეკრულებები არსებულ მორალურ კონსენსუსს კი არ აღწერენ, არამედ არსებული ნორმების ცვლილებას ესწრაფვიან.**

კიდევ ერთი თვალსაზრისის თანახმად, ადამიანის უფლებები, ძირითადად, სწორ ან დასაბუთებულ ეთიკურ შეხედულებებშია მოცემული (იხ. ზემოთ

„ფილოსოფიური განზომილება“). ამ პერსპექტივის თანახმად, იმის თქმა, რომ არსებობს ადამიანის უფლება წამების წინააღმდეგ, არსებითად, იმის მტკიცებას ნიშნავს, რომ არსებობს მტკიცე საფუძვლები, რათა ვირწმუნოთ, რომ სხვისი წამება მორალურად არასოდესაა გამართლებული და რომ მის საწინააღმდეგოდ სათანადო დაცვითი მექანიზმები უნდა არსებობდეს. ამ მიდგომის თანახმად, **გაერთიანებული ერების ორგანიზაციის „ადამიანის უფლებათა საყოველთაო დეკლარაცია“** (Universal Declaration of Human Rights, 1948 წ.) წარმოადგენს მცდელობას, ჩამოაყალიბოს დასაბუთებული პოლიტიკური მორალი მთელი დედამიწისთვის. ამ პერსპექტივის თანახმად, დეკლარაცია არსებულ კონსენსუსს კი არ გამოხატავს, არამედ ცდილობს, შექმნას ისეთი კონსენსუსი, რომელიც საკმაოდ დამაჯერებელი მორალური და პრაქტიკული არგუმენტებით იქნება გამყარებული.

ნაიქლი თვლის, რომ ასეთი მიდგომა ამ არგუმენტების ობიექტურობის რწმენას მოითხოვს. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ამ პერსპექტივის მომხრე უნდა მიიჩნევდეს, რომ მის მიერ ჩამოყალიბებული არგუმენტები საყოველთაო, უნივერსალური მნიშვნელობისაა. აღნიშნული ხედვის თანახმად, ისევე როგორც არსებობს სანდო გზები იმის გასაგებად, თუ როგორაა სამყარო მონყობილი, შესაძლებელია იმის დადგენაც, თუ რა შეიძლება არგუმენტირებულად მოითხოვონ ადამიანებმა ერთმანეთისგან და მთავრობებისგან. მიუხედავად იმისა, რომ ამჯერად არ არსებობს გლობალური ერთსულოვნება ადამიანის უფლებების შესახებ, ადამიანებს მაინც შეუძლიათ, მიაღწიონ რაციონალურ შეთანხმებას ერთმანეთში, თუკი ისინი ფართო პერსპექტივას აირჩევენ და სიღრმისეულ მორალურ და პოლიტიკურ ანალიზს განახორციელებენ. როგორც ჩანს, „ადამიანის უფლებათა საყოველთაო დეკლარაცია“ სწორედ ამ წანამძღვარს ემყარება.

ამ პერსპექტივის ერთ-ერთ პრობლემას, ნაიქლის აზრით, წარმოადგენს ის, რომ „მტკიცე საფუძვლების“ სახით არსებობა ადამიანის უფლებებისთვის ზედმეტად სუსტია. თუმცა, ნაიქლი გვთავაზობს, რომ ეს სისუსტე თეორიულ პრობლემად კი არ მივიჩნიოთ, არამედ უფრო პრაქტიკულ პრობლემად განვიხილოთ, რომლის გამოსწორებაც სამართლებრივი ნორმების ჩამოყალიბებითა და ამოქმედებითაა შესაძლებელი. **ადამიანის უფლებების არსებობის საუკეთესო ფორმა, ნაიქლის მიხედვით, იქნება ის, რომელიც გააერთიანებს ადამიანის უფლებების უზრუნველმყოფ (და ფართო, მომცველ) სამართლებრივ ნორმებს მორალურ განზომილებასთან** (რაც, თავის მხრივ, ემყარება ადამიანის უფლებების აღიარებას მტკიცე მორალურ და პრაქტიკულ არგუმენტებზე დაყრდნობით). ამრიგად, ნაიქლი ადამიანების უფლებების საუკეთესო არსებობის ფორმად ფილოსოფიური, სამართლებრივი და საერთაშორისო სამართლის განზომილებების სინთეზს მიიჩნევს.

2.2. ადამიანის უფლებების ნორმატიული დასაბუთება. ადამიანის უფლებების დასაბუთებისას ყურადღება უნდა გამახვილდეს მათ ძირითად თვისებებზე, კერძოდ, იმ გარემოებაზე, რომ ისინი უფლებებია, რომ მათ საყოველთაო ბუნება აქვთ და მაღალი პრიორიტეტის მქონენი არიან. ასეთმა დასაბუთებამ, ასევე, **კონკრეტული** ადამიანის უფლებების დასაბუთებაც უნდა შეძლოს.

ადამიანის უფლებების დასაბუთების ერთ-ერთ საშუალებად ნაიქლი **ნორმატიულ განზომილებაზე** მითითებას მიიჩნევს. ამ მიდგომის წარმომადგენელია **ალან გევირთი**, რომელიც ადამიანის უფლებებს ადამიანის მოქმედებისა და ავტონომიურობის უნარზე დაფუძნებლად მიიჩნევს.⁵ გევირთის თანახმად, შეუძლებელია, გვეჩვენოს კონცეფცია ადამიანის შესახებ **მოქმედების უნარის**

⁵ იხ. Alan Gewirth, *Human Rights: Essays on Justification and Applications*, Chicago: University of Chicago Press, 1982.

გარეშე. მოქმედების უნარი სასიცოცხლოდ მნიშვნელოვანია. სრულფასოვანი მოქმედებისთვის აუცილებელ პირობებს თავისუფლება და კეთილდღეობა წარმოადგენს. შესაბამისად, ინდივიდი უფლებამოსილია, მოითხოვოს, რომ სხვებმა პატივი სცენ მის თავისუფლებასა და კეთილდღეობას. ამავე დროს, ეს იმას ნიშნავს, რომ მანაც უნდა სცეს პატივი სხვა ადამიანების თავისუფლებასა და კეთილდღეობას, ანუ მან უნდა აღიაროს, რომ სხვა ინდივიდებსაც აქვთ უფლება თავისუფლებასა და კეთილდღეობაზე. გვერთი თვლის, რომ ეს ორი აბსტრაქტული უფლება (თავისუფლება და კეთილდღეობა) ერთმანეთის შესაბამის კონკრეტულ ადამიანის უფლებებს წარმოშობს. ამრიგად, გვერთი მიუთითებს რამდენიმე ცხად ფაქტზე და შემდეგ ამ ფაქტებიდან მას გამოჰყავს ორი ზოგადი ადამიანის უფლება, რომლებიდანაც უფრო კონკრეტული ადამიანის უფლებები გამომდინარეობს.

გვერთის მსგავსი მიდგომა განავითარა **ჯეიმს გრიფინმა**.⁶ ისიც მიუთითებს ადამიანის მოქმედებისა და ავტონომიურობის უნარის უნიკალურობაზე და რამდენიმე აბსტრაქტულ ადამიანის უფლებას აყალიბებს (ავტონომია, თავისუფლება, კეთილდღეობა). გრიფინი მტკიცედაა დარწმუნებული, რომ ადამიანის უფლებები, არსებითად, მორალური უფლებებია. მათზე დაყრდნობით ადამიანები აყალიბებენ ღირებული სიცოცხლის შესახებ საკუთარ წარმოდგენებს და მათ განხორციელებას ესწრაფვიან. ადამიანების ამ უნარს გრიფინი განსხვავებულად მოიხსენიებს როგორც „ავტონომიურობას“, „პიროვნულობას“ და „ნორმატიულ მოქმედების უნარს“ (normative agency). ღირებული ცხოვრების შესახებ წარმოდგენების ჩამოყალიბების, შეცვლისა და მათი განხორციელებისკენ სწრაფვის ეს უნარი, გრიფინის აზრით, ადამიანის ღირსების და შესაბამისად, ადამიანის უფლებების საფუძველს წარმოადგენს. ადამიანის უფლებები სწორედ ამ საფუძველმდებარე უნარის დაცვისკენაა მიმართული.

2.3. პოლიტიკური კონცეფციები ადამიანის უფლებების შესახებ. ნორმატიულ განზომილებაზე მითითების გარდა, ადამიანის უფლებების დასაბუთება შესაძლოა, მოხდეს მათ **პრაქტიკულ პოლიტიკურ როლზე** მითითების მეშვეობით. ამ მიდგომას ნაიქლი „ადამიანის უფლებების პოლიტიკურ კონცეფციას“ უწოდებს. პოლიტიკური კონცეფციის ფარგლებში იმის ახსნა, თუ **რას** წარმოადგენს ადამიანის უფლებები, ხორციელდება იმაზე მითითებით, თუ **რას ახორციელებენ** ისინი. აღნიშნული მიდგომის უმთავრეს წარმომადგენლებად ნაიქლი **ჯონ როულსს** და **ჩარლზ ბაიცი** (Charles Beitz) მიიჩნევს.

ადამიანის უფლებების პოლიტიკური კონცეფცია როულსმა ჩამოაყალიბა თავის ნაშრომში **„ხალხთა სამართალი“** (1999 წ.).⁷ როულსის მიხედვით, იმის გასაგებად, თუ რა არის ადამიანის უფლებები და როგორ უნდა მოხდეს მათი დასაბუთება, საჭიროა იმ ფუნქციებზე მითითება, რომლებსაც ისინი გარკვეულ პოლიტიკურ სფეროში ახორციელებენ. „ხალხთა სამართლის“ თანახმად, ეს სფერო, პირველ რიგში, საერთაშორისო ურთიერთობებია (ამ კონტექსტში ეროვნულ დონეს მეორეხარისხოვანი მნიშვნელობა ენიჭება).

როულსის აზრით, ადამიანის უფლებები „პირველხარისხოვანი უფლებების (urgent rights) განსაკუთრებულ კატეგორიას“ განეკუთვნება. ადამიანის უფლებების მაღალპრიორიტეტულობის აღიარების გარდა, როულსი, ასევე, თვლის, რომ ისინი საყოველთაოა. თუმცა, როულსის მიზანი არ იყო ისეთი ფართო, როგორც გვერთის და გრიფინის. ადამიანის საერთაშორისო უფლებები, რომლებსაც იგი განიხილავს, განსხვავებული გზებით გავლენას ახდენენ გლობალური სისტემის ნორმატიულ

⁶ იხ. James Griffin, *On Human Rights*, Oxford: Oxford University Press, 2008.

⁷ იხ. John Rawls, *The Law of Peoples*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

სტრუქტურაზე (გაიხსენეთ გლობალური მმართველობის ცნება თემიდან „გლობალური სამართლიანობა“). ისინი შინაარსობრივად ავსებენ ისეთ ნორმატიულ ცნებებს, როგორებიცაა ლეგიტიმურობა, სუვერენიტეტი, ნებადართული ინტერვენცია (ამ საკითხის შესახებ იხ. შემდეგი თემა „ომი და მშვიდობა“), საერთაშორისო საზოგადოების ნევრობა სათანადო კრიტერიუმების დაცვით (membership in good standing in the international community) და ა.შ.

როულსის მიხედვით, ადამიანის უფლებების დასაბუთების პროცესი ეროვნულ დონეზე სამართლიანობის პრინციპების დასაბუთების ანალოგიურია (იხ. თავი „სამართლიანობა“). „სამართლიანობის თეორიაში“ სამართლიან პირობებში მყოფი თავისუფალი და თანასწორი მოქალაქეები ცდილობენ, თანამშრომლობის პირობები დაადგინონ (გაიხსენეთ „თავდაპირველი მდგომარეობისა“ და „არცოდნის საბურველის“ ცნებები თემიდან „სამართლიანობა“). ანალოგიურად, გლობალურ დონეზე, ჩვენ შეგვიძლია ვიკითხოთ, თუ რა იქნება ის პირობები, რომლებზეც სამართლიან პირობებში მყოფი თავისუფალი და თანასწორი ხალხები (სახელმწიფოები) შეთანხმდებიან. ჩვენ წარმოვიდგენთ მსოფლიოს სახელმწიფოების წარმომადგენლების შეხვედრას, რომლის მიზანი ძირითადი საერთაშორისო სტრუქტურის ნორმატიული პრინციპების დადგენაა. აღნიშნული წარმომადგენლებიც „არცოდნის საბურველის“ მიღმა იმყოფებიან (ვუნოდოთ ამ მდგომარეობას **„გლობალური თავდაპირველი მდგომარეობა“**, global original position), ანუ ისინი არ ფლობენ ინფორმაციას საკუთარი ქვეყნის შესახებ (ქვეყნის ზომა, სიმდიდრე, ძლიერება და ა.შ.), რის გამოც ისინი მიუკერძოებლები არიან. როულსი მიიჩნევს, რომ ასეთ შემთხვევაში წარმომადგენლები ერთხმად აირჩევენ გლობალური წესრიგის ისეთ პრინციპებს, რომლებიც ადამიანის ძირითად უფლებებს მოიცავენ.

როულსის მიერ შემოთავაზებული ადამიანის უფლებების ჩამონათვალი ერთობ მწირია. მასში არ გვხვდება ბევრი ფუნდამენტური უფლება, პოლიტიკური ჩართულობისა და თანასწორობის უფლებები. ამას შემდეგი ახსნა აქვს: როულსს სურდა, ადამიანის უფლებების ისეთი სია ჰქონოდა, რომელიც მისაღები იქნებოდა ყველა სახელმწიფოსთვის და არა მხოლოდ ლიბერალური დემოკრატიებისთვის. გარდა ამისა, იგი თვლიდა, რომ ადამიანის უფლებების სერიოზულ დარღვევას შეეძლო, სხვა ქვეყნებისთვის ინტერვენციის (სამხედრო ჩარევის) საფუძველი მიეცა. შესაბამისად, ჩამონათვალში არსებული უფლებები ყველაზე ფუნდამენტური ადამიანის უფლებები უნდა ყოფილიყო (რათა სხვა სახელმწიფოების მხრიდან ასეთი ჩარევა გამართლებული ყოფილიყო).

ამერიკელი ფილოსოფოსის **ჩარლზ ბაიცის** (დაიბ. 1949 წ.) მიერ განვითარებული მიდგომა⁸ როულსის მიდგომის მსგავსია, თუმცა მათ შორის არსებითი განსხვავებებიც არსებობს. როულსის მსგავსად, ბაიციც ადამიანის უფლებებს მხოლოდ თანამედროვე საერთაშორისო ადამიანის უფლებების პრაქტიკის ჭრილში განიხილავს, თუმცა, როულსისგან განსხვავებით, იგი არ თვლის, რომ ადამიანის უფლებების ჩამონათვალი საერთაშორისო კონტექტში აუცილებლად მოკლე უნდა იყოს. ბაიცი მიიჩნევს, რომ ადამიანის უფლებების შესახებ ჩვენს მსჯელობას საფუძვლად უნდა დაედოს დაკვირვებები იმის შესახებ, თუ რას აცხადებენ და როგორ მოქმედებენ საერთაშორისო აქტორები (მოქმედი სუბიექტები) ადამიანის უფლებებთან მიმართებით საერთაშორისო კონტექსტში. მასთან ყურადღება იმაზე კი არაა გამახვილებული, თუ რას წარმოადგენს ადამიანის უფლებები ფილოსოფიურ დონეზე, არამედ იმაზე, თუ როგორ წარმართავენ ისინი აქტორების (სახელმწიფოების, საერთაშორისო ორგანიზაციების და ა.შ.)

⁸ იხ. Charles R. Beitz, *The Idea of Human Rights*, Oxford: Oxford University Press, 2009.

მოქმედებებს გლობალურ ქრილში. ამრიგად, ადამიანის უფლებების კონტექსტში ბაიცი უფრო **პრაქტიკულ განზომილებაზე** ამახვილებს ყურადღებას.

ბაიცი თვლის, რომ ინდივიდს შეუძლია, მიიღოს და გამოიყენოს ადამიანის უფლებების იდეა ამ იდეის ამა თუ იმ სახით დასაბუთების გარეშე. მთავარია ის **პრაქტიკული სიკეთე**, რაც ადამიანის უფლებებს მოაქვთ და არა მათი დასაბუთება რალაც საფუძველმდებარე მორალურ სინამდვილეზე მითითებით. ეს პრაქტიკული ორიენტაცია ადამიანის უფლებებს უფრო მიმზიდველს გახდის ადამიანებისთვის, რომლებიც განსხვავებულ რელიგიურ და ფილოსოფიურ ტრადიციებს ეკუთვნიან. ბაიცი გვთავაზობს ადამიანის უფლებების და მათი ნორმატიულობის ზოგად დასაბუთებას, რომლის თანახმად, ადამიანის უფლებები იცავენ ინდივიდის სასიცოცხლო ინტერესებს იმ სტანდარტული საფრთხეებისგან, რომლებიც ჩვენს თანამედროვე სამყაროში გვხვდება.

3. რომელი უფლებებია ადამიანის უფლებები? საკმაოდ მნიშვნელოვანი შეკითხვაა, რომელიც უკავშირდება ადამიანის უფლებებს, არის ის, თუ რომელი უფლებები შედის ადამიანის უფლებათა ჩამონათვალში. დიდი გავლენის მქონე დოკუმენტის, – „ადამიანის უფლებათა საყოველთაო დეკლარაციის“, – ჩამონათვალში, შესაძლოა, ადამიანის უფლებათა ექვსი ჯგუფი გამოვყოთ: 1. **უსაფრთხოებასთან დაკავშირებული უფლებები**: უფლება მკვლელობის, წამებისა და გენოციდის წინააღმდეგ; 2. **საპროცესო უფლებები (due process rights)**, რომლებიც ადამიანებს იცავენ თვითნებური და ზედმეტად სასტიკი სასჯელისგან და ბრალდებულებისთვის სამართლიან და საჯარო სასამართლოს მოითხოვენ; 3. **თავისუფლების უფლებები**, რომლებიც გამოხატავენ და იცავენ ადამიანის ძირითად თავისუფლებებს (რწმენის, გამოხატვის, ასოციაციისა და გადაადგილების თავისუფლება); 4. **პოლიტიკური უფლებები**, რომლებიც უზრუნველყოფენ ადამიანთა ჩართულობას პოლიტიკურ პროცესებში თავშეყრის, პროტესტის გამოხატვის, ხმის მიცემისა და საჯარო სამსახურის მეშვეობით; 5. **თანასწორობის უფლებები**, რომლებიც უზრუნველყოფენ თანასწორ მოქალაქეობას, კანონის წინაშე თანასწორობას და დისკრიმინაციისგან თავისუფლებას; 6. **სოციალური უფლებები**, რომლებიც ხელისუფლებისგან მოითხოვს, რომ სამსახური, განათლება, ჯანდაცვა და ცხოვრების ადეკვატური პირობები ყველასთვის ხელმისაწვდომი იყოს. შემდგომ ნლებში დადებულმა ხელშეკრულებებმა წარმოშვა უფლებათა მეშვიდე ჯგუფი: **უმცირესობებისა და ცალკეული ჯგუფების უფლებები**. ეს უფლებები იცავენ ქალებს, რასობრივ და ეთნიკურ უმცირესობებს, ადგილობრივ მოსახლეობას, ბავშვებს, მიგრანტ მუშებს, შეზღუდული შესაძლებლობის მქონე პირებს და სხვა ჯგუფებს.

სოციალური სამართლიანობის ან გონივრული მმართველობის ყველა საკითხი ადამიანის უფლებების საკითხი ვერ იქნება. მაგალითად, ქვეყანაში, შესაძლოა, საკმაოდ ბევრი იურისტი იყოს, ან კიდევ უმაღლესი განათლება სათანადოდ ვერ ფინანსდებოდეს, თუმცა ჩვენ ვერ ვიტყვით, რომ ამ შემთხვევაში ადამიანის უფლებები ირღვევა. იმის გადანყვეტა, თუ რომელი ნორმები შეიძლება ჩაითვალოს ადამიანის უფლებებად, სერიოზულ სირთულეს წარმოადგენს. გარდა ამისა, არსებობს სულ უფრო მზარდი ტენდენცია, რომელიც ადამიანის უფლებების ჩამონათვალის გაზრდისკენაა მიმართული. ბევრ პოლიტიკურ მოძრაობას სურს, რომ მათი მიზნები ადამიანის უფლებებად იქნეს გამოცხადებული, რადგან ეს გაზრდიდა ამ მიზნების ცნობადობას და საერთაშორისო დონეზე მათ ლეგიტიმაციას მოახდენდა. ნაიქლის აზრით, ამ პროცესების ერთ-ერთი შედეგია „**ადამიანის უფლებების ინფლაცია**“, როდესაც ახალ-ახალი უფლებების გაჩენა თავად ადამიანის უფლებების ცნების გაუფასურებას იწვევს.

სხვადასხვა მოაზროვნეებზე მითითებით ნაიქლი ჩამოთვლის რამდენიმე საშუალებას, რომლებიც მიზნად ისახავს ადამიანის უფლებების ინფლაციის შეჩერებას. ერთ-ერთი გზაა ადამიანის უფლებების შემოფარგვლა უკიდურესად მნიშვნელოვანი სიკეთებით, რომლებიც ადამიანისთვის სასიცოცხლოდ მნიშვნელოვანია. შესაძლებელია, ასევე, დამატებითი კრიტერიუმების შემოღება ამა თუ იმ ადამიანის უფლებისთვის. მაგალითად, შეიძლება დადგინდეს, რომ კონკრეტული ადამიანის უფლება უნდა უზრუნველყოფდეს დაცვას იმ საფრთხისგან, რომელიც ამა თუ იმ მნიშვნელოვან სიკეთეს ემუქრება; ან რომ ის აღიარებული იყოს მსოფლიოს უმეტეს ქვეყნებში. ამ სახის შეზღუდვები, ნაიქლის აზრით, დამატებითი კრიტერიუმების დანესების მეშვეობით, აფერხებენ ადამიანის უფლებების ინფლაციის პროცესს.

ნაიქლი, ასევე, მიიჩნევს, რომ ადამიანის უფლებების საერთაშორისო დოკუმენტები ზომიერ მიდგომას საჭიროებს. გაუმართლებელია როგორც წარსული გამოცდილების უგულვებლყოფა, ასევე, აღნიშნული დოკუმენტების გააბსოლუტებაც. მაგალითად, არ უნდა წარმოვიდგინოთ, მიიჩნევს ნაიქლი, რომ „ადამიანის უფლებათა საყოველთაო დეკლარაცია“, ან „ადამიანის უფლებათა და ძირითად თავისუფლებათა დაცვის ევროპული კონვენცია“ ადამიანის უფლებების შესახებ ამომწურავ ინფორმაციას მოგვანვდის. გაერთიანებული ერების ორგანიზაციაში (და შემდგომში სხვა ორგანიზაციებშიც) ადამიანის უფლებებზე მუშაობის პროცესი პოლიტიკური პროცესი იყო, რომელიც ნამდვილად არ იყო სრულყოფილი. ნაიქლი თვლის, რომ ნაკლებად გონივრული იქნება, თუკი დიპლომატებს ადამიანის უფლებების საკითხებში ყველაზე ავტორიტეტულ პირებად მივიჩნევთ (☺). მიუხედავად იმისა, რომ სწორედ მსოფლიოს ქვეყნების უმრავლესობის მიერ ხელშეკრულების რატიფიკაცია ადგენს იმას, უნდა ჩაითვალოს თუ არა მოცემული უფლება ადამიანის უფლებად საერთაშორისო სამართალში, ასეთი ხელშეკრულება ვერ დაადგენს ამ უფლების „ნონას“, მის მნიშვნელობას. მაგალითად, თუკი საერთაშორისო ხელშეკრულება პარკების უფასო მონახულებას ადამიანის უფლებად გამოაცხადებდა, მაშინ მსოფლიოს ქვეყნების დიდი ნაწილის მიერ ამ ხელშეკრულების რატიფიკაცია პარკებში უფასო ვიზიტის უფლებას საერთაშორისო სამართალში ადამიანის უფლებად გამოაცხადებდა. თუმცა ეს ჩვენ ვერ დაგვარწმუნებდა, რომ პარკებში ვიზიტის უფლება იმდენად მნიშვნელოვანია, რომ ის ადამიანის უფლებად ყოფილიყო გამოცხადებული.

3.1. სამოქალაქო და პოლიტიკური უფლებები. ეს უფლებები ყველაზე უფრო ნაკლებად წინააღმდეგობრივ ადამიანის უფლებების ჯგუფს განეკუთვნება. ეს უფლებები ცნობილია უფლებების შესახებ ისეთი ისტორიული დოკუმენტებიდან, როგორებიცაა „ადამიანისა და მოქალაქის უფლებათა დეკლარაცია“ (საფრანგეთი, 1789 წ.), „უფლებათა ბილი“ (აშშ, 1791 წ.). რაც შეეხება თანამედროვე წყაროებს, ისინი მოიცავს „ადამიანის უფლებათა საყოველთაო დეკლარაციის“ პირველ ოცდაერთ მუხლს და ისეთ ხელშეკრულებებს, როგორებიცაა „ადამიანის უფლებათა და ძირითად თავისუფლებათა დაცვის ევროპული კონვენცია“, „სამოქალაქო და პოლიტიკური უფლებების შესახებ საერთაშორისო პაქტი“, „ამერიკული კონვენცია ადამიანის უფლებების შესახებ“, „ადამიანისა და ხალხთა უფლებების აფრიკული ქარტია“ და სხვა დოკუმენტებს. ქვემოთ მოცემულია რამდენიმე ძირითადი დებულება ამ დოკუმენტებიდან:

- ყველა ადამიანს აქვს უფლება, ჰქონდეს აზროვნებისა და გამოხატვის თავისუფლება. ეს უფლება მოიცავს ნებისმიერი სახის ინფორმაციის

მოძიების, მიღებისა და გადაცემის თავისუფლებას წერილობითი, ზეპირი თუ სხვა სახით (ამერიკული კონვენცია ადამიანის უფლებების შესახებ, მუხლი 13.1);

- ყველას აქვს მშვიდობიანი შეკრებისა და სხვებთან გაერთიანების თავისუფლება, მათ შორის, პროფესიული კავშირების შექმნისა და მათში გაერთიანების უფლება საკუთარი ინტერესების დასაცავად (ადამიანის უფლებათა და ძირითად თავისუფლებათა დაცვის ევროპული კონვენცია, მუხლი 11);
- ნებისმიერ მოქალაქეს აქვს უფლება, მონაწილეობა მიიღოს საკუთარი ქვეყნის მართვაში, უშუალოდ ან თავისუფლად არჩეული წარმომადგენლების მეშვეობით, კანონის მოთხოვნების შესაბამისად. ყველა მოქალაქეს აქვს უფლება, თანაბარი წვდომა ჰქონდეს თავისი ქვეყნის საჯარო სერვისებზე (ადამიანისა და ხალხთა უფლებების აფრიკული ქარტია, მუხლი 13).

სამოქალაქო და პოლიტიკური უფლებების უმრავლესობა არ არის აბსოლუტური. ეს იმას ნიშნავს, რომ ზოგიერთ შემთხვევაში შესაძლებელია მათი შეზღუდვა. მაგალითად, თავისუფალი გადაადგილების უფლება, შესაძლოა, შეიზღუდოს საჯარო და კერძო საკუთრების უფლებებით (მაგალითად, მანქანით ვერ შევალთ დაცულ ტერიტორიაზე, ან ვერ ვისეირნებთ სხვის კერძო საკუთრებაში არსებულ მიწაზე), ოჯახური ძალადობის და თავისუფლების აღკვეთის შემთხვევაში. გარდა ამისა, საგანგებო მდგომარეობების (ქარიშხალი, მიწისძვრა, პანდემია) დროს ხელისუფლებამ შესაძლოა, ადამიანთა გადაადგილებაზე გარკვეული შეზღუდვები დაანესოს. „სამოქალაქო და პოლიტიკური უფლებების შესახებ საერთაშორისო პაქტის“ თანახმად, საგანგებო მდგომარეობის დროს, რომელიც საფრთხეს უქმნის „ერის სიცოცხლეს“, გარკვეული უფლებების შეზღუდვა შესაძლებელია (მუხლი 4). თუმცა, ეს შეზღუდვები არ ეხება სიცოცხლის უფლებას, ასევე, წამებისა და მონობის აკრძალვას, აზროვნებისა და აღმსარებლობის თავისუფლების უფლებას.

3.2. სოციალური უფლებები. „ადამიანის უფლებათა საყოველთაო დეკლარაცია“ მოიცავდა სოციალურ (ანუ „კეთილდღეობის) უფლებებს, რომლებიც ეხებოდა ისეთ საკითხებს, როგორებიცაა განათლება, საკვები, ჯანმრთელობის უზრუნველყოფა და დასაქმება. „ადამიანის უფლებათა და ძირითად თავისუფლებათა დაცვის ევროპული კონვენცია“ თავდაპირველად მათ არ მოიცავდა (თუმცა შემდგომში მას განათლების უფლება დაემატა). ეს უფლებები გაიწერა ცალკე ხელშეკრულებაში, **„ევროპის სოციალურ ქარტიაში“** (1961 წ.). როდესაც გაერთიანებული ერების ორგანიზაციამ „საყოველთაო დეკლარაციის“ უფლებების საერთაშორისო სამართალში დანერგვის პროცესი დაიწყო, სოციალური და ეკონომიკური სტანდარტები (ევროპის მსგავსად) ცალკე ხელშეკრულებაში – **„ეკონომიკური, სოციალური და კულტურული უფლებების შესახებ საერთაშორისო პაქტი“** (ე.წ. „სოციალური პაქტი“, 1966 წ.) – გაიწერა. ამ ხელშეკრულებაში ეს სტანდარტები უფლებებად იქნა აღიარებული, თუმცა ისეთ უფლებებად, რომელთა განხორციელება თანდათანობით უნდა მოხდეს.

„სოციალური პაქტის“ უფლებების ჩამონათვალი მოიცავს ეკონომიკურ და სოციალურ ცხოვრებაში ქალების მიმართ დისკრიმინაციის აკრძალვას (მუხლი 2 და 3), მუშაობის თავისუფლებისა და სამუშაო შესაძლებლობების არსებობას (მუხლი 4), ღირსეულ სამუშაო პირობებსა და სამართლიან ანაზღაურებას (მუხლი 7), პროფკავშირების შექმნისა და გაფიცვის უფლებას (მუხლი 8), სოციალურ უსაფრთხოებას (მუხლი 9), საგანგებო დაცვით მექანიზმებს დედებთან და

ბავშვებთან მიმართებით (მუხლი 10), სათანადოდ კვების, ტანსაცმლისა და საცხოვრებლის მისაწვდომობის უფლებას (მუხლი 11), ჯანდაცვის ძირითად სერვისებზე ხელმისაწვდომობას (მუხლი 12), განათლების უფლებას (მუხლი 13), კულტურულ ცხოვრებასა და მეცნიერულ პროგრესში მონაწილეობის მიღების უფლებას (მუხლი 15).

„სოციალური პაქტის“ 2.1 მუხლში მითითებულია, თუ რა ვალდებულებებს იღებენ ხელმომწერი მხარეები მითითებულ უფლებებთან მიმართებით: „წინამდებარე პაქტის თითოეული მონაწილე სახელმწიფო კისრულობს ვალდებულებას, დამოუკიდებლად და საერთაშორისო დახმარებისა და თანამშრომლობის გზით, განსაკუთრებით, ეკონომიკურ და ტექნიკურ სფეროში, მისთვის ხელმისაწვდომი რესურსების მაქსიმალური გამოყენებით მიიღოს ზომები ამ პაქტით აღიარებული უფლებების პროგრესულად სრული რეალიზაციისათვის ყველა სათანადო საშუალებებით, საკანონმდებლო ზომების მიღების ჩათვლით.“ აღსანიშნავია, რომ ამ მუხლის თანახმად, მხარეები ამ უფლებების პროგრესული, ანუ თანდათანობითი განხორციელების ვალდებულებას იღებენ. ამისგან განსხვავებით, „სამოქალაქო და პოლიტიკური უფლებების შესახებ საერთაშორისო პაქტი“ ხელმომწერი მხარეებისგან მოითხოვს, რომ მათ დაუყოვნებლივ აიღონ საკუთარ თავზე ვალდებულება, პატივი სცენ და თავიანთი ტერიტორიის ფარგლებსა და იურისდიქციაში მყოფი ყველა პირი უზრუნველყონ პაქტით აღიარებული უფლებებით ყოველგვარი დისკრიმინაციის გარეშე (მუხლი 2.1). ვალდებულების ამ ორ დონეს შორის არსებულმა განსხვავებამ, შესაძლოა, წარმოშვას ეჭვი, რომ ეკონომიკური და სოციალური უფლებები მხოლოდ და მხოლოდ ღირებული მიზნებია (და არა უფლებები, რომელთა მყისიერი განხორციელებაა საჭირო). რატომ არის „პროგრესული რეალიზაცია“ „სოციალურ პაქტში“ ჩამოთვლილი უფლებების განხორციელების გზად მიჩნეული და რატომ განიხილება ეს უფლებები როგორც მიზნები? ნაიქლის აზრით, ამის მთავარი მიზეზი ისაა, რომ მსოფლიოს ბევრ ქვეყანას არ გააჩნია ეკონომიკური, ინსტიტუციონალური და ადამიანური რესურსები იმისთვის, რათა აღნიშნული სტანდარტები სრულად, ან თუნდაც, დიდწილად დააკმაყოფილოს. ამ სტანდარტების დაკმაყოფილება მყისიერად სავალდებულო რომ ყოფილიყო, ბევრი ქვეყანა პრაქტიკულად ვერ შეძლებდა პაქტით მოთხოვნილი პირობების შესრულებას.

სოციალურ უფლებებს ხშირად განიხილავენ იმ სახის უფლებებად, რომლებიც მხარს უჭერენ სამოქალაქო და პოლიტიკური უფლებების ადეკვატურ განხორციელებას. ნაიქლის თანახმად, ფილოსოფიურ ჭრილში ეს მიდგომა პირველად განავითარა **ჰენრი შუმ (Henry Shue)** ნაშრომში „ძირითადი უფლებები“ (1980 წ.).⁹ შუმს თანახმად, თუკი ხელისუფლება შეძლებს შიმშილის აღმოფხვრას და ყველა მოქალაქეს განათლებით უზრუნველყოფს, ეს ხელს შეუწყობს მოქალაქეების მიერ საკუთარი უფლებებისა და თავისუფლებების უკეთ გააზრებას და მათ გამოყენებას და, ასევე, გაზრდის მოქალაქეთა პოლიტიკურ ჩართულობას. განათლების ნაკლებობა ხშირად აბრკოლებს სამოქალაქო და პოლიტიკური უფლებების რეალიზაციას, რადგან ასეთ დროს ინდივიდებმა არ იციან, რა უფლებები აქვთ მათ, როგორ გამოიყენონ და რა მექანიზმების მეშვეობით დაიცვან ისინი. განათლების ნაკლებობა, ასევე, ხელს უშლის დემოკრატიული ჩართულობის განვითარებასაც. განათლება და საშემოსავლო მინიმუმი საზოგადოების ეკონომიკურად ღარიბ ფენას პოლიტიკურ პროცესებში უფრო აქტიური ჩართვის შესაძლებლობას აძლევს.

⁹ იხ. Henry Shue, *Basic Rights: Subsistence, Affluence, and US Foreign Policy*, 40th Anniversary edition, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2020.

ნაიქლის თანახმად, სოციალური უფლებების მიზნების სახით განწერა არც ისე ცუდი შეიძლება აღმოჩნდეს, როგორც ეს ერთი შეხედვით ჩანს. სოციალურ უფლებებს ისედაც ბევრი მონინააღმდეგე ჰყავს, რომლებიც აღნიშნავენ, რომ სოციალური უფლებები ზედმეტად „მძიმე“ ვალდებულებებს აკისრებენ სახელმწიფოებს, რადგან საკმაოდ რთულია ყველა მოქალაქის უზრუნველყოფა ბაზისური განათლებით, ჯანდაცვის სერვისებით და მინიმალური მატერიალური პირობებით. ამ ფონზე „ძალიან მომთხოვნი“ უფლებების მიზნებად განხილვას, ნაიქლის აზრით, რამდენიმე უპირატესობა აქვს. ერთ-ერთი ასეთი უპირატესობა ისაა, რომ იმ შემთხვევაშიც კი, თუკი დასახული მიზნები საკმაოდ აღემატება მოცემულ შესაძლებლობებს, მათკენ სწრაფვა უფრო რეალისტურია, ვიდრე ამ მიზნების ვალდებულებებად გამოცხადება და მათი მყისიერი რეალიზაციის მოთხოვნა, რაც შეუძლებელი იქნება. სოციალური უფლებების ვრცელი ჩამონათვალის შედგენა და იქ მითითებული უფლებების მყისიერი რეალიზაციის მოთხოვნა არარეალისტურია. მაგრამ თუკი ეს უფლებები გააზრებული იქნება, როგორც მიზნები, რომლებისკენაც სახელმწიფოები სერიოზულად უნდა ისწრაფვოდნენ თავიანთი რესურსების შესაბამისად, მაშინ ასეთ მიდგომას არარეალისტურობაში ვერ დაადასაშაულებენ. გარდა ამისა, უფლებების მიზნებად გამოცხადება სახელმწიფოებს მოქმედების უფრო მეტ შესაძლებლობას აძლევს: განსხვავებული რესურსების მქონე სახელმწიფოები დასახული მიზნების განსახორციელებლად განსხვავებულ გზებს დასახავენ. ნაიქლი მიიჩნევს, რომ ეს მიდგომა შესაძლოა, მივუყენოთ არა მხოლოდ სოციალურ უფლებებს, არამედ უფლებებს ზოგადად. ძალიან მომთხოვნი უფლებები, შესაძლოა, მიზნებად გარდაიქმნეს და ეს გარდაქმნა, შესაძლოა, სრული ან ნაწილობრივი იყოს. ნაიქლი ამას შემდეგნაირად განმარტავს: შესაძლებელია, შეიქმნას უფლება-მიზნის კომბინაცია, რომელიც მოიცავს სავალდებულო ელემენტს (რომელთა მყისიერი განხორციელებაა საჭირო) და ნაკლებად სავალდებულო ელემენტს, ანუ უფლების მსგავსი მიზნის განხორციელებისკენ სწრაფვის ვალდებულებას (მაგალითად, ხელისუფლებამ, შესაძლოა, საკუთარ თავზე გარკვეული ბაზისური სამედიცინო პაკეტის დანერგვის ვალდებულება აიღოს, ხოლო უფრო ვრცელი სამედიცინო სერვისებით უზრუნველყოფა სამომავლო მიზნად გამოაცხადოს).

3.3. ქალების, უმცირესობების და ცალკეული ჯგუფების უფლებები.

ისტორიულად დაზარალებული ან დაქვემდებარებული ჯგუფების უფლებების თანასწორობა დიდი ხნის პრობლემაა ადამიანის უფლებების მოძრაობის ისტორიაში. დოკუმენტებში ადამიანის უფლებების შესახებ არაერთხელაა გამახვილებული ყურადღება, რომ ყველა ადამიანს (ქალებისა და უმცირესობაში მყოფი ეთნიკური და რელიგიური ჯგუფების წარმომადგენლების ჩათვლით) თანაბარი ადამიანის უფლებები აქვს, რომლებითაც მათ დისკრიმინაციის გარეშე უნდა ისარგებლონ. დისკრიმინაციისგან თავისუფლების უფლებაზე „საყოველთაო უფლებების დეკლარაცია“ განსაკუთრებულ ყურადღებას ამახვილებს და ის, რა თქმა უნდა, გვიანდელ ხელშეკრულებებშიც გვხვდება. „სამოქალაქო და პოლიტიკური უფლებების შესახებ საერთაშორისო პაქტი“ მონაწილე ქვეყნებს ავალდებულებს, პატივი სცენ და დაიცვან ადამიანთა უფლებები „რასის, კანის ფერის, სქესის, ენის, რელიგიის, პოლიტიკური ან სხვა მრწამსის, ეროვნული და სოციალური წარმოშობის, ქონებრივი მდგომარეობის, დაბადების თუ სხვა გარემოებათა მიხედვით ყოველგვარი დისკრიმინაციის გარეშე“ (მუხლი 2.1).

მთელი რიგი სტანდარტული ინდივიდუალური უფლებები განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ეთნიკური და რელიგიური უმცირესობებისთვის, მათ შორის: შეკრებისა და აღმსარებლობის თავისუფლება, დისკრიმინაციისგან თავისუფლების

უფლება. თუმცა, დოკუმენტები ადამიანის უფლებათა შესახებ შეიცავენ ისეთ უფლებებსაც, რომლებიც უშუალოდ უმცირესობებს მიეყენება და მათ დაცვას ისახავს მიზნად. მაგალითად, „სამოქალაქო და პოლიტიკური უფლებების შესახებ საერთაშორისო პაქტის“ 27-ე მუხლის თანახმად, „იმ ქვეყანაში, სადაც არსებობს ეთნიკური, რელიგიური და ენობრივი უმცირესობები, პირებს, რომლებიც ასეთ უმცირესობას განეკუთვნებიან, არ შეიძლება უარი ეთქვას უფლებაზე, იმავე ჯგუფის სხვა წევრებთან ერთად ისარგებლონ თავიანთი კულტურით, აღიარონ და აღასრულონ თავიანთი რელიგია, ან გამოიყენონ მათი მშობლიური ენა.“

ფემინისტები ხშირად აპროტესტებენ იმ გარემოებას, რომ ადამიანის უფლებების სტანდარტული ჩამონათვალი სათანადოდ არ ითვალისწინებს იმ განსხვავებულ რისკებს, რომლებიც ქალებისა და მამაკაცების წინაშე არსებობს. მაგალითად, ოჯახური ძალადობის, რეპროდუქციული არჩევანის,¹⁰ ქალებისა და გოგონების ტრეფიკინგის საკითხები არ გვხვდება ადამიანის უფლებების შესახებ ადრეულ დოკუმენტებში. გარდა ამისა, ქალთა უფლებები ხშირად ოჯახურ ვითარებაში ირღვევა და არა ქუჩაში. ეს იმას ნიშნავს, რომ მხოლოდ ხელისუფლება ვერ იქნება პასუხისმგებელი ამ საკითხებზე. შესაბამისად, შესაძლოა, საჭირო იყოს ოჯახური სივრცის ხელშეუხებლობის უფლების გარკვეული მოდიფიცირება, რათა, მაგალითად, პოლიციამ უფრო უკეთ შეძლოს ქალების დაცვა ოჯახში.

1964 წლის შემდეგ გაერთიანებული ერების ორგანიზაციამ ქალებისა და უმცირესობის უფლებები კონკრეტულ ხელშეკრულებებში განიხილა. ესენია: „საერთაშორისო კონვენცია რასობრივი დისკრიმინაციის ყველა ფორმის აღმოსაფხვრელად“ (1965 წ.), „ქალთა დისკრიმინაციის ყველა ფორმის აღმოფხვრის კონვენცია“ (1979 წ.), „ბავშვთა უფლებების კონვენცია“ (1989 წ.), „შეზღუდული შესაძლებლობების მქონე პირთა უფლებების შესახებ კონვენცია“ (2007 წ.), „დეკლარაცია ადგილობრივი ხალხების უფლებების შესახებ“ (2007 წ.). აღნიშნული ხელშეკრულებების მეშვეობით საერთაშორისო ნორმები კონკრეტული ჯგუფების სპეციფიკურ პრობლემებს მოიცავს (მაგალითად, დახმარება ორსულობის დროს ქალების, მეურვეობის საკითხები – ბავშვების და ისტორიული ტერიტორიების დაკარგვა – ადგილობრივი ხალხების შემთხვევაში).

3.4. ეკოლოგიური უფლებები. უფლებების ინფლაციის მიუხედავად, ნაიქლის აზრით, უნდა არსებობდეს ისეთი ნორმები, რომლებიც ადამიანის უფლებებად ჩაითვლება, მაგრამ რომლებიც ჯერჯერობით არ არიან საყოველთაოდ მიჩნეული ადამიანის უფლებებად. არსებობს ძალიან ბევრი სფერო, სადაც ადამიანთა ღირსებასა და ფუნდამენტურ ინტერესებს საფრთხე ემუქრება ინდივიდებისა და ხელისუფლებების მოქმედების, ან უმოქმედობის გამო. ასეთი უგულებელყოფილი უფლებების ნიმუშად ნაიქლს ეკოლოგიური უფლებები მიაჩნია.

ფართო გაგებით ეკოლოგიური უფლებები ცხოველთა უფლებებს და თვით ბუნებასაც კი მოიცავს. თუმცა რთულია ამ ხედვის მორიგება ადამიანის უფლებების პერსპექტივასთან, რომელიც ადამიანებზე და ადამიანთა ჯგუფებზე (და არა ცხოველებსა და ბუნებაზე) ამახვილებს ყურადღებას.

თუმცა, არსებობს განსხვავებული ფორმულირებაც. ამ ხედვის თანახმად, ადამიანის ძირითადი უფლება ეკოლოგიაზე (basic environmental human right) მოითხოვს ისეთი გარემოს შენარჩუნებას, რომელიც ადამიანის ჯანმრთელობისა და სიცოცხლისთვის უსაფრთხო იქნება. ამგვარი სახის მოთხოვნა მრავალი ქვეყნის

¹⁰ აღნიშნული ცნება მოიცავს ისეთ საკითხებს, როგორებიცაა, მაგალითად ქალების უფლება, მიიღონ გადაწყვეტილება იმის შესახებ, გააჩინონ თუ არა ბავშვი, შეწყვიტონ თუ არა არასასურველი ორსულობა და ა.შ.

საკონსტიტუციო უფლებადაა ჩამოყალიბებული. „ძირითადი უფლებების შესახებ ევროპული კავშირის ქარტიის“ 37-ე მუხლის თანახმად, „გარემოს დაცვის მაღალი დონე და გარემოს ხარისხის გაუმჯობესება უნდა იყოს კავშირის პოლიტიკის ნაწილი და განხორციელდეს მდგრადი განვითარების პრინციპის შესაბამისად.“¹¹

ადამიანის უფლება, ჰქონდეს უსაფრთხო გარემო, უნდა დასაბუთდეს იმაზე მითითებით, რომ ეკოლოგიური პრობლემები სერიოზულ საფრთხეებს უქმნიან ადამიანის ფუნდამენტურ ინტერესებს, ღირებულებებსა და ნორმებს; რომ შესაძლებელია ხელისუფლებების დავალდებულება, რათა მათ საკუთარ თავზე აიღონ პასუხისმგებლობა, დაიცვან ადამიანები ამ საფრთხეებისგან და რომ ხელისუფლებების უმრავლესობას ამის გაკეთება შეუძლია.

დღესდღეობით კლიმატის ცვლილება სერიოზულ ეკოლოგიურ საფრთხეს უქმნის მრავალი ადამიანის სიცოცხლესა და ჯანმრთელობას. შესაბამისად, გასაკვირი არაა, რომ უკანასკნელი ათწლეულების განმავლობაში ადამიანის უფლებების კონტექსტში განვითარდა განსხვავებული მიდგომები ამ საკითხის მიმართ. მაგალითად, **სთივ ვანდერჰაიდენი** მიიჩნევს, რომ უნდა არსებობდეს ადამიანის უფლება ისეთი გარემოზე, რომელიც სიცოცხლისა და ჯანმრთელობისთვის ადეკვატური იქნება.¹² ამ ფართო უფლების საფუძველზე ვანდერჰაიდენს გამოყავს უფრო კონკრეტული უფლება სტაბილურ კლიმატზე. ამისგან განსხვავებით, **საიმონ ქეინის** მიერ განვითარებული მიდგომა არ მოითხოვს ახალი ეკოლოგიური უფლების შემოტანას.¹³ ქეინი თვლის, რომ კლიმატის ცვლილებით გამოწვეული არასასურველი შედეგების წინააღმდეგ ხელისუფლებათა ეფექტურ ქმედებას უკვე მყარად დამკვიდრებული ადამიანის უფლებები მოითხოვს, რადგან კლიმატის სერიოზული ცვლილება საფრთხეს შეუქმნის ბევრი ადამიანის უფლებას სიცოცხლეზე, საკვებასა და ჯანმრთელობაზე. ნაიქლის აზრით, შესაძლებელია ამ მიდგომის განვრცობა იმის მტკიცებით, რომ კლიმატის სწრაფი ცვლილების ფონზე ეფექტური ნაბიჯების გადადგმაა საჭირო, რადგან ეს ადამიანთა მასობრივ მიგრაციებსა და სხვა კრიზისებს გამოიწვევს, რომელთა ფონზეც სახელმწიფოებს გაუჭირდებათ ადამიანის უფლებების დაცვა.

4. ადამიანის საყოველთაო უფლებები მრავალფეროვანი რწმენებისა და პრაქტიკების სამყაროში. ნაიქლი გამოყოფს ორ ფილოსოფიურ შეპასუხებას ადამიანის უფლებების წინააღმდეგ: 1. ადამიანის უფლებები ემყარება ისეთ რწმენებს, რომლებიც კულტურულად რელატიურია და 2. ადამიანის უფლებების შექმნა და მათი მხარდაჭერა ეთნოცენტრიზმისა და კულტურული იმპერიალიზმის გამოხატულებაა.

კულტურული რელატივიზმის თანახმად, მოცემული ქვეყნის ან რეგიონის ეთიკური, პოლიტიკური და სამართლებრივი სტანდარტები, დიდწილად, ამ ქვეყნის ან რეგიონის ტრადიციებსა და იქ გავრცელებულ რწმენებზეა დამოკიდებული. ადამიანის უფლებები საყოველთაო სტანდარტებს ადგენენ ისეთ სფეროებში, როგორებიცაა უსაფრთხოება, სამართალი, თანასწორობა, პოლიტიკური ჩართულობა, განათლება და ა.შ. თუმცა, დედამიწაზე მაცხოვრებელი ხალხებისა წესჩვეულებები, რელიგიები და კულტურა საგრძნობლად განსხვავდება ერთმანეთისგან. იგივე შეიძლება ითქვას სახელმწიფოების შესახებაც: სახელმწიფოები საკმაოდ განსხვავდებიან ერთმანეთისგან ეკონომიკური და პოლიტიკური განვითარების

¹¹ იხ. <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/?uri=CELEX:12012P/TXT>

¹² იხ. Steve Vanderheiden, *Atmospheric Justice: A Political Theory of Climate Change*, New York: Oxford University Press, 2008.

¹³ იხ. Simon Caney, “Climate Change, Human Rights and Moral Thresholds,” in: Stephen Humphreys, (ed.), *Human Rights and Climate Change*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, pp. 69-90.

კუთხით. ამის გათვალისწინებით, ადამიანის უფლებების საპირისპიროდ შეიძლება ითქვას, რომ ისინი არასათანადოდ ითვალისწინებენ დედამიწაზე არსებული ხალხების მრავალფეროვნებას.

ეთნოცენტრიზმი არის (როგორც წესი, არაცნობიერი) დაშვება, რომ მოცემული ჯგუფი (კონკრეტული ხალხი იქნება ეს თუ რელიგიური ჯგუფი) „ყველაფრის ცენტრს“ წარმოადგენს და რომ ამ ჯგუფის რწმენები და ნორმები არის ის სტანდარტები, რომლითაც სხვა ჯგუფების რწმენები და ნორმები უნდა შეფასდეს. რაც შეეხება **კულტურულ იმპერიალიზმს**, ის წარმოადგენს პრაქტიკას, რომლის დროსაც ეკონომიკურად, ტექნოლოგიურად და სამხედრო თვალსაზრისით უფრო ძლიერი ქვეყნები საკუთარ რწმენებს, ღირებულებებსა და ინსტიტუტებს სხვა ქვეყნებს ახვევენ თავზე. ამ პერსპექტივის თანახმად ადამიანის უფლებების მოძრაობა ეთნოცენტრიზმისა და კულტურული იმპერიალიზმის გამოხატულებაა, რადგან მისი მეშვეობით დასავლური სამყაროს ძლიერი სახელმწიფოები ცდილობენ, დანარჩენ მსოფლიოს თავზე მოახვიონ საკუთარი ღირებულებები.

ნაიქლის აზრით, აღმოსავლეთ აზია არის მსოფლიოს ის რეგიონი, რომელიც ყველაზე ნაკლებადაა ჩართული ადამიანის უფლებათა სისტემაში, მიუხედავად ისეთი მნიშვნელოვანი ქვეყნების ჩართულობისა, როგორებიცაა იაპონია და სამხრეთ კორეა. 1990-იან წლებში სინგაპურის წამყვანი პოლიტიკოსები ამტკიცებდნენ, რომ ადამიანის საერთაშორისო უფლებები, რომლებიც გაერთიანებული ერების ორგანიზაციის დეკლარაციებსა და ხელშეკრულებები იყო მოცემული, არ ითვალისწინებდნენ სპეციფიკურად „აზიურ ღირებულებებს“, როგორებიცაა ოჯახისა და საზოგადოებისთვის უპირატესობის მინიჭება, რაც კონტრასტში მოდის დასავლურ ინდივიდუალიზმთან; პირად თავისუფლებასთან შედარებით სოციალური ჰარმონიის წინა პლანზე დაყენება; პოლიტიკური ლიდერებისა და ინსტიტუტების პატივისცემა; პასუხისმგებლობაზე, სიბეჯითესა და მომჭირნეობაზე აქცენტირება. თუმცა, აზიური ღირებულებების მომხრეებს ადამიანის უფლებების გაუქმება როდი სურდათ. მათი სურვილი იყო, რომ გარკვეულ ადამიანის უფლებებს, – კერძოდ, დემოკრატიული ჩართულობის უზრუნველყოფ ფუნდამენტურ თავისუფლებებსა და უფლებებს, ასევე, ზოგიერთ შემთხვევაში, ქალთა უფლებებს, – ნაკლები მნიშვნელობა მინიჭებოდა. მათ, ასევე, სურდათ, რომ დასავლეთის სახელმწიფოებსა და არასამთავრობო ორგანიზაციებს შეეწყვიტათ მათი კრიტიკა ამ სფეროებში ადამიანის უფლებების დარღვევის გამო. მიუხედავად ამისა, 1993 წელს ადამიანის უფლებების შესახებ ვენაში (ავსტრია) ჩატარებულ მსოფლიო კონფერენციაზე, სინგაპურის, მალაიზიის, ჩინეთისა და ირანის საპირისპირო პოზიციის მიუხედავად, მიღებული იქნა **ვენის დეკლარაცია**, რომლის 5-ე მუხლის თანახმად, სახელმწიფოებმა თვითნებურად არ უნდა გამოარჩიონ ადამიანთა უფლებები. „ყველა ადამიანის უფლება საყოველთაო, განუყოფელი, ურთიერთდამოკიდებული და ერთმანეთთან დაკავშირებულია.“ დეკლარაციის თანახმად, საერთაშორისო საზოგადოებამ ადამიანის უფლებები კეთილსინდისიერად და თანაბარმნიშვნელოვნად უნდა განიხილოს. ეროვნული და რეგიონალური თავისებურებები, ასევე, ისტორიული, კულტურული და რელიგიური ტრადიციები მნიშვნელოვანია, თუმცა ყველა სახელმწიფოს (მათი პოლიტიკური, ეკონომიკური და კულტურული სისტემების მიუხედავად) ვალდებულებას წარმოადგენს, ხელი შეუწყოს ყველა ადამიანის უფლებისა და ფუნდამენტური თავისუფლების დაცვას, აღნიშნულია დეკლარაციაში.

ნაიქლი მიიჩნევს, რომ პოლემიკა ადამიანის უფლებების მხარდამჭერებსა და რელატივისტებს შორის უკვე მოძველდა. მისი არგუმენტები ასეთია: უკანასკნელ ათწლეულებში ადამიანის უფლებები მსოფლიოს ბევრ ქვეყანაში იქნა აღიარებული. მსოფლიოს სახელმწიფოების სამმა მეოთხედმა ადამიანის უფლებების შესახებ

ძირითადი ხელშეკრულებების რატიფიცირება მოახდინა, ასევე, აფრიკის, ამერიკისა და ევროპის ბევრი სახელმწიფო ჩართულია ადამიანის უფლებების რეგიონალურ რეჟიმებში, რომლებსაც საერთაშორისო სასამართლოები აქვთ. გარდა ამისა, გლობალიზაციამ, ნაიქლის აზრით, შეამცირა ხალხებს შორის არსებული განსხვავებები. ეროვნულ და კულტურულ საზღვრებს ყოველდღიურად მილიონობით ტურისტი და მოგზაური კვეთს, რასაც თან სდევს ელექტრონული კომუნიკაციების მძლავრი გავრცელება. საერთაშორისო გავლენები და ორგანიზაციები ყველგანაა და სახელმწიფოებს სპონტანურად გადააქვთ ერთმანეთისგან გარკვეული პრაქტიკები. დაბოლოს, ნაიქლი იშველიებს ემპირიულ მონაცემებს, რომელთა მიხედვით მსოფლიოს მოსახლეობა სულ უფრო მეტად უჭერს მხარს „საყოველთაო დეკლარაციაში“ გამოხატულ ადამიანის უფლებებს.

ნაიქლის პერსპექტივა მკვეთრად კოსმოპოლიტურია. ალბათ, რთულია იმის ცალსახად თქმა, შეამცირა თუ არა გლობალიზაციამ ხალხებს შორის არსებული განსხვავებები, თუმცა, სავარაუდოდ, შეგვიძლია დანამდვილებით ვთქვათ, რომ გლობალიზაცია ხელს უწყობს მსოფლიოს მასშტაბით ერთგვაროვანი პრაქტიკების გავრცელებას. თუმცა, ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ლოკალური რეაქციები ამ ერთგვარონ პრაქტიკებზე ხშირად არაერთგვაროვანია. მაგალითად, სექსუალურ უმცირესობებთან დაკავშირებულ გამოხატვის უფლებას ჩვენს ქვეყანაში ბოლო ათწლეულის განმავლობაში სერიოზული დაპირისპირებები მოჰყვა და ეს კონფლიქტი დღესაც არ ჩამცხრალა. ის, თუ რა წარმოადგენს ადამიანის უფლებებს, პოლიტიკური დაპირისპირების საგანია და თუ როგორ განვითარდება მოვლენები, ამას მომავალი გვიჩვენებს.

საკვანძო ცნებები და პიროვნებები

ადამიანის უფლებების ფილოსოფია

ადამიანის უფლებების ძლიერი კონცეფცია

ადამიანის უფლებების სუსტი კონცეფცია

ადამიანის უფლებების პლურალიზმი

ადამიანის უფლებების საყოველთაობა

ადამიანის უფლებების მაღალი პრიორიტეტი

განუსხვისებლობა/განუყოფლობა

ადამიანის უფლებები, როგორც თანშობილი/ბუნებითი უფლებები

ადამიანის უფლებები, როგორც ეროვნული და საერთაშორისო სამართლის ნორმები

ადამიანის უფლებები, როგორც რეალობაში არსებული მორალის ნაწილი

ადამიანის უფლებები, როგორც დასაბუთებული მორალური ნორმები

გლობალური თავდაპირველი მდგომარეობა (ჯ. როულსი)

ადამიანის უფლებებიდან გამომდინარე პრაქტიკული სიკეთე (ჩ. ბაიტცი)

უსაფრთხოებასთან დაკავშირებული უფლებები
პროცესუალური უფლებები
თავისუფლების უფლებები
პოლიტიკური უფლებები
თანასწორობის უფლებები
სოციალური უფლებები
ადამიანის უფლებების ინფლაცია
ადამიანის უფლებები, როგორც მიზნები
ქალების, უმცირესობების და ჯგუფების უფლებები
ეკოლოგიური უფლებები
კულტურული რელატივიზმი
ეთნოცენტრიზმი
კულტურული იმპერიალიზმი
„აზიური ღირებულებები“

ჯეიმს ნაიქლი
ალან გევირთი
ჯეიმს გრიფინი
ჯონ როულსი
ჩარლზ ბაიცი
ჰენრი შუ
სტივ ვანდერჰაიდენი
საიმონ ქეინი

სამართლებრივი დოკუმენტები (ქრონოლოგიური თანმიმდევრობით და ბმულებით)

გაერთიანებული ერების ორგანიზაციის „ადამიანის უფლებათა საყოველთაო დეკლარაცია“ ([Universal Declaration of Human Rights](#), 1948 წ.)

„ადამიანის უფლებათა და ძირითად თავისუფლებათა დაცვის ევროპული კონვენცია“ (The Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms. ცნობილია, ასევე, როგორც [The European Convention on Human Rights](#), 1950 წ.)

„ევროპის სოციალურ ქარტია“ ([European Social Charter](#), 1961 წ.)

გაერთიანებული ერების ორგანიზაციის „საერთაშორისო კონვენცია რასობრივი დისკრიმინაციის ყველა ფორმის აღმოსაფხვრელად“ ([International Convention on the Elimination of All Forms of Racial Discrimination](#), 1965 წ.)

გაერთიანებული ერების ორგანიზაციის „საერთაშორისო პაქტი სამოქალაქო და პოლიტიკური უფლებების შესახებ“ ([International Covenant on Civil and Political Rights](#), 1966 წ.)

გაერთიანებული ერების ორგანიზაციის „ეკონომიკური, სოციალური და კულტურული უფლებების შესახებ საერთაშორისო პაქტი“ ([International Covenant on Economic, Social, and Cultural Rights](#), ე.წ. „სოციალური პაქტი“, 1966 წ.)

გაერთიანებული ერების ორგანიზაციის „ქალთა დისკრიმინაციის ყველა ფორმის აღმოფხვრის კონვენცია“ ([Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women](#), 1979 წ.)

გაერთიანებული ერების ორგანიზაციის „ბავშვთა უფლებების კონვენცია“ ([Convention on the Rights of the Child](#), 1989 წ.)

გაერთიანებული ერების ორგანიზაციის „ვენის დეკლარაცია და სამოქმედო გეგმა“ ([Vienna Declaration and Programme of Action](#), 1993 წ.)

„ძირითადი უფლებების შესახებ ევროპული კავშირის ქარტია“ ([Charter of Fundamental Rights of the European Union](#), 2000 წ.)

გაერთიანებული ერების ორგანიზაციის „შეზღუდული შესაძლებლობების მქონე პირთა უფლებების შესახებ კონვენცია“ ([Convention on the Rights of Persons with Disabilities](#), 2007 წ.)

გაერთიანებული ერების ორგანიზაციის „დეკლარაცია ადგილობრივი ხალხების უფლებების შესახებ“ ([UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples](#), 2007 წ.).

შეკითხვები და დავალებები

რას წარმოადგენს ადამიანის უფლებები?

რას შეისწავლის ადამიანის უფლებების ფილოსოფია?

რა ძირითად თვისებებს გამოყოფს ჯეიმს ნაიქლი ადამიანის უფლებების ზოგად იდეაში? რომელი დამატებითი თვისების შესახებ საუბრობს იგი?

რა განსხვავებაა ადამიანის უფლებების ძლიერ და სუსტ კონცეფციებს შორის?

ნაიქლის აზრით, რა სახით შეიძლება არსებობდეს რეალობაში ადამიანის უფლებების ნორმა?

რა სახით არსებობს ადამიანის უფლებები ეროვნულ და საერთაშორისო დონეებზე?

ჩამოთვალეთ ის დოკუმენტები, რომლებიც საკვანძო მნიშვნელობისაა ადამიანის უფლებებისთვის საერთაშორისო/ეროვნულ დონეზე.

როგორ გესმით აზრი, რომ ადამიანის უფლებები თანშობილი უფლებებია? რა პრობლემებს ხედავს ნაიქლი ამ მიდგომასთან მიმართებით? დანარჩენ მიდგომებთან მიმართებით? რა მიაჩნია მას საუკეთესო მიდგომად?

რას გულისხმობს ადამიანის უფლებების ნორმატიული დასაბუთება? გადმოეცით გევირთისა და გრიფინის კონცეფციების ძირითადი არსი.

რას ნიშნავს, ნაიქლის თანახმად, ადამიანის უფლებების პოლიტიკური კონცეფცია? ვის მიიჩნევს იგი ამ კონცეფციის მთავარ წარმომადგენლებად

რას ნიშნავს გლობალური თავდაპირველი მდგომარეობა როულსთან? რა თავისებურება ახასიათებს როულსის მიერ შემოთავაზებულ ადამიანის უფლებების ჩამონათვალს?

რა განსხვავებაა როულსისა და ბაიცის მიდგომებს შორის?

ადამიანთა უფლებების რამდენ ჯგუფს გამოყოფს ნაიქლი „ადამიანის უფლებათა საყოველთაო დეკლარაციაში“?

რას ნიშნავს ადამიანის უფლებების ინფლაცია? ნაიქლის აზრით, რა შეიძლება გაკეთდეს მის შესაჩერებლად?

რა იგულისხმება სამოქალაქო და პოლიტიკურ უფლებებში? ჩამოთვალეთ ამ უფლებების საკვანძო სამართლებრივი დოკუმენტები.

რა უფლებები შედის სოციალურ უფლებებში? რომელ სამართლებრივ დოკუმენტებშია მათ შესახებ საუბარი?

რა მიმართებაა სოციალურ უფლებებსა და სამოქალაქო და პოლიტიკურ უფლებებს შორის? რა არგუმენტები აქვს ამ მხრივ ჰენრი შუს?

რა არგუმენტები აქვთ სოციალური უფლებების მონინაალმდეგებს? რა შეიძლება იყოს გამოსავალი, ნაიქლის აზრით? ეთანხმებით თუ არა მის პოზიციას და რატომ?

რომელი საერთაშორისო სამართლებრივი დოკუმენტები არეგულირებს ქალების, უმცირესობების და ცალკეული ჯგუფების უფლებებს?

რას გულისხმობს ეკოლოგიური უფლებების ცნება? რა არგუმენტები აქვთ ამ მხრივ ვანდერჰაიდენსა და ქენისს? დააფიქსირეთ თქვენი პოზიცია.

რა შეპასუხებებს გამოყოფს ნაიქლი ადამიანის უფლებების წინააღმდეგ? დაახასიათეთ თითოეული მათგანი.

დავალება 1: შექმენით ჯგუფები და მოაწყვეთ დისკუსია შემდეგი შეკითხვების ირგვლივ: როგორ ფიქრობთ, ადამიანის უფლებები: ა). თანშობილი უფლებებია, თუ ისინი ადამიანთა მიერაა შექმნილი (სოციალურადაა კონსტრუირებული)? ბ). უნივერსალური (საყოველთაო) უფლებებია, თუ ისინი ადამიანის სპეციფიკურად დასავლურ გაგებას გამოხატავენ? თქვენი მსჯელობები დაუკავშირეთ საქართველოს კონტექსტს.

დავალება 2: წაიკითხეთ „ადამიანის უფლებათა საყოველთაო დეკლარაცია“ (1948 წ.). მოიძიეთ ინფორმაცია იმის შესახებ, თუ როგორ ხორციელდება ადამიანის უფლებების დაცვა/მონიტორინგი საქართველოში საერთაშორისო, სახელმწიფო და სამოქალაქო საზოგადოების დონეზე (უნყებათა ვებ-გვერდები, განხორციელებული ღონისძიებები, საინფორმაციო კამპანიები და ა.შ.).

დავალება 3: წაიკითხეთ რაიმონდ გოისის ინტერვიუ ლოურენს ჰამილტონთან, რომელშიც გოისი ამტკიცებს, რომ ადამიანის უფლებები „ძალიან ცუდი იდეაა“. ეთანხმებით თუ არა გოისის პოზიციას? პასუხი დაასაბუთეთ.

დავალება 4: ელექტრონულ სამეცნიერო ბაზებში მოიძიეთ სტატია, რომელშიც ადამიანის უფლებები ფილოსოფიურ ქრილშია განხილული. შეადგინეთ სტატიის გეგმა და გადმოეცით ავტორის ძირითადი არგუმენტები და ამ არგუმენტების თქვენეული შეფასება.

დავალება 5: როგორ უნდა გავიაზროთ ეკოლოგიური უფლებები? როგორც მკაცრად დამავალდებულებელი, თუ როგორც მაღალი პრიორიტეტის მქონე მიზნის დამდგენი უფლებები? მოაწყვეთ დისკუსია აღნიშნული საკითხის შესახებ.

რეკომენდებული ტექსტები

Thomas Paine, “Rights of Man”, in: *The Complete Writings of Thomas Paine*, vol. 1, collected and edited by Philip S. Foner, New York: The Citadel Press, 1945, pp. 241-458. – კლასიკური ტექსტი ადამიანის უფლებების შესახებ განმანათლებლობის ეპოქის თვალსაჩინო წარმომადგენლის, თომას პეინის მიერ.

John Rawls, *The Law of Peoples*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999. – აღნიშნულ ნაშრომში როულსი ადამიანის უფლებებს საერთაშორისო ურთიერთობების ქრილში განიხილავს.

Charles R. Beitz, *The Idea of Human Rights*, Oxford: Oxford University Press, 2009. – საკმაოდ კარგი ნაშრომი ადამიანის უფლებების თეორიაში. ჩარლზ ბაიცი (დაიბ. 1949 წ.) ცნობილი პოლიტიკური ფილოსოფოსი და ადამიანის უფლებების თეორეტიკოსია.

Henry Shue, *Basic Rights: Subsistence, Affluence, and US Foreign Policy*, 40th Anniversary edition, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2020. – ჰენრი შუს ნაშრომის ახალი გამოცემა (პირველი გამოცემა – 1980 წ., მეორე გამოცემა – 1996 წ.).

Philosophical Dimensions of Human Rights: Some Contemporary Views. Edited by Claudio Corradetti, Springer, 2012. – აღნიშნულ კრებულში ადამიანის უფლებები ფილოსოფიურ ქრილშია განხილული. კრებული საინტერესოა იმიტაც, რომ მასში შესულია ცნობილი პოლიტიკური ფილოსოფოსების – იურგენ ჰაბერმასისა და რაინერ ფორსტის – სტატიები.

Philosophical Foundations of Human Rights. Edited by Rowan Cruft, S. Matthew Liao, and Massimo Renzo, Oxford: Oxford University Press, 2015. – კიდევ ერთი საინტერესო (და ვრცელი) კრებული ადამიანის უფლებების შესახებ.

Steve Vanderheiden, *Atmospheric Justice: A Political Theory of Climate Change*, New York: Oxford University Press, 2008. – სთივ ვანდერჰაიდენის ნაშრომი ეკოლოგიური უფლებების შესახებ. იხ., ასევე, შემდეგი კრებული: **Stephen Humphreys, (ed.), *Human Rights and Climate Change***, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

ინტერნეტ-რესურსები

Andrew Fagan, "Human Rights", *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <https://iep.utm.edu/hum-rts/> – სტატია ადამიანის უფლებების შესახებ ფილოსოფიის ინტერნეტ-ენციკლოპედიაში.

James Nickel, "Human Rights", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/rights-human/> – სტატია ადამიანის უფლებების შესახებ სტენფორდის ფილოსოფიურ ენციკლოპედიაში.

„ადამიანის უფლებათა საყოველთაო დეკლარაცია“ (1948 წ.) – საფუძველმდებარე საერთაშორისო სამართლებრივი დოკუმენტი ადამიანის უფლებების შესახებ – <http://www.supremecourt.ge/files/upload-file/pdf/aqtebi3.pdf>

„საერთაშორისო პაქტი სამოქალაქო და პოლიტიკური უფლებების შესახებ“ საქართველოს „საკანონმდებლო მაცნეში“ – <https://matsne.gov.ge/ka/document/view/1398335?publication=0>

„ადამიანის უფლებათა და ძირითად თავისუფლებათა დაცვის ევროპული კონვენცია“ საქართველოს „საკანონმდებლო მაცნეში“ (1950 წ.) –
<https://matsne.gov.ge/ka/document/view/1208370?publication=0>. იხ., ასევე,
https://www.echr.coe.int/documents/convention_kat.pdf

ევროპის სოციალური ქარტია საქართველოს „საკანონმდებლო მაცნეში“ –
<https://matsne.gov.ge/ka/document/view/1392164?publication=0>

„ადამიანის უფლებები“, ევროპის საბჭოს ოფისი საქართველოში –
<https://www.coe.int/ka/web/tbilisi/human-rights1>

„ადამიანის უფლებები და უსაფრთხოების სექტორი“, უსაფრთხოების სექტორზე დემოკრატიული ზედამხედველობა – <http://democraticoversight.ge/>

ადამიანის უფლებათა დაცვის სამდივნო –
<http://myrights.gov.ge/ka/my%20rights/on%20human%20rights>

13. ომი და მშვიდობა

უკანასკნელი ცვლილების თარიღი: 10.12.2022



რუსეთის ფედერაციის თავდასხმის შედეგად განადგურებული ქალაქი ბუჩა (უკრაინა), 2022 წ.

1. ფილოსოფოსები ომისა და მშვიდობის შესახებ.¹ ომის პრობლემა იმთავითვე მოექცა ფილოსოფოსების თვალსაწიერში. ძველ ბერძენ ფილოსოფოს **ჰერაკლიტესთან** (დაახლ. ძვ. წ. 535-475 წწ.) ომი, – რომელიც ჰერაკლიტეს ესმის როგორც დაპირისპირებულ სანყისთა ბრძოლა, – კოსმოსურ სანყისად (პრინციპადაა) მიჩნეული. ერთ-ერთ ფრაგმენტში (D64/B53), რომელიც ჰერაკლიტეს მიეწერება, ომი მოხსენებულია როგორც ყოველივე არსებულის „მამა და მმართველი“.² კიდევ ერთ შემორჩენილ ფრაგმენტში (D63/B80) ჰერაკლიტეს შემდეგი აზრი მიეწერება: უნდა ვიცოდეთ, რომ ომი ყველგანაა, რომ

¹ შდრ. Otto Kimminich, “Krieg”, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie Online*, Hrsg. von Joachim Ritter, Karlfried Gründer, and Gottfried Gabriel, Basel: Schwabe Verlag, doi: 10.24894/HWPh.5227.

² იხ. *Early Greek Philosophy*. Edited and translated by A. Laks and G. W. Most, vol. 3: *Early Ionian Thinkers. Part 2 (Xenophanes, Heraclitus)*, Cambridge (MA) and London: Harvard University Press, 2016 (The Loeb Classical Library), გვ. 169. ჰერაკლიტეს, ასევე, ეკუთვნის ცნობილი აზრი, რომლის თანახმად, ერთსა და იმავე მდინარეში ორჯერ ვერ შეხვალ. ამით ჰერაკლიტე სამყაროში საგანთა სწრაფადცვალებად ხასიათზე ამახვილებდა ყურადღებას („ერთსა და იმავე მდინარეში შესულებს მუდამ განსხვავებული წყალი დაგვასველებს“).

სამართლიანობა დაპირისპირებულობაა და რომ ყველაფერი დაპირისპირებისა და შეზღუდვის შედეგად წარმოიშვება.³ **პლატონი** ომს ავადმყოფობას ადარებდა: ეს ისეთი რამაა, რომელიც არ არის სასურველი, თუმცა რეალობაში მისი თავიდან აცილება რთულია. ამის მიუხედავად პლატონი თვლიდა, რომ სათანადო განვრთვის შემთხვევაში შესაძლებელია მისგან თავის დაცვა, ან საუკეთესო შემთხვევაში – მისთვის თავის არიდება. „კანონებში“ იგი აცხადებს, რომ საუკეთესო რამ ომი და ომში გამარჯვება კი არაა, არამედ მშვიდობა და რომ კარგმა კანონმდებელმა კანონების შედგენისას ომის საკითხები მშვიდობის მიზანს უნდა დაუქვემდებაროს (და არა პირიქით).⁴ აქვე აღნიშნულია, რომ კარგი ქალაქი მშვიდობიანი ცხოვრებით ცხოვრობს, მანკიერი ქალაქი კი საშინაო და საგარეო ომებშია ჩართული.⁵

არისტოტელე საბრძოლო მეცნიერებას (ნადირობასთან ერთად) საკუთრების მოპოვების ხელოვნების შემადგენელ ნაწილად მიიჩნევს. ის მიმართული უნდა იყოს იმ ადამიანების წინააღმდეგ, რომლებსაც არ სურთ მმართველობის ქვეშ ყოფნა, მაგრამ რომლებიც ბუნებრივად არიან შექმნილი ამისთვის. ასე რომ, ასეთი სახის ბრძოლა, არისტოტელეს თანახმად, ბუნებრივად სამართლიანია⁶ (არისტოტელეს პოლიტიკური ნატურალიზმის შესახებ იხ. თემა 4). თუმცა, არისტოტელე თვლის, რომ ომი თვითმიზანი არ უნდა იყოს: ის უნდა იყოს მხოლოდ საშუალება მიზნისთვის. საბრძოლო მოქმედებები მხოლოდ მაშინაა გამართლებული, თუკი ისინი უზენაესი მიზნის მიღწევისკენაა მიმართული.⁷ ომისგან განსხვავებით, მშვიდობა არის ის, რასაც თავისთავადი ღირებულება აქვს.⁸

რომაელი სახელმწიფო მოღვაწე და ფილოსოფოსი **მარკუს ტულიუს ციცირონი** (ძვ. წ. 106-43 წწ.) თავის ნაშრომში „ვალდებულებათა შესახებ“ (*De officiis*) წერდა, რომ არსებობს დაპირისპირების ორი სახე: პირველი ემყარება ძალის გამოყენებას, ხოლო მეორე – არგუმენტებს და კამათს. დაპირისპირების პირველი (ძალადობრივი) სახე უფრო ცხოველებს შეეფერება, ხოლო მეორე (არგუმენტები და კამათი) – ადამიანს. ძალის გამოყენება მხოლოდ იმ შემთხვევაში უნდა მოხდეს, თუკი არგუმენტების გამოყენება არ ხერხდება. ომის მიზანი უნდა იყოს მშვიდობის დამყარება და უსამართლობის აღმოფხვრა. გამარჯვების შემთხვევაში გამარჯვებულმა მხარემ უნდა დაინდოს ის დამარცხებულები, ვინც ომის დროს სასტიკად არ იქცეოდა (ნიგნი I, 34-35).⁹

ინგლისელი ფილოსოფოსის **თომას ჰობსის** (1588-1679 წწ.) თანახმად, სახელმწიფოს შექმნას წინ უსწრებს ე.წ. **ბუნებრივი მდგომარეობა** (იხ. თემა 9), რომელიც სხვა არაფერია, თუ არა „ომი ყველასი ყველას წინააღმდეგ“ (ლათინურად: *bellum omnium contra omnes*). ამ მდგომარეობის დროს თითოეული ინდივიდი ესწრაფვის, შეინარჩუნოს თავისი სიცოცხლე და ყველანაირი ხერხის მეშვეობით გაბატონდეს სხვებზე. სოციალური ხელშეკრულება და სახელმწიფოს შექმნა ასრულებს ბუნებრივ მდგომარეობას, თუმცა აღსანიშნავია, რომ ჰობსის მიხედვით, სახელმწიფოთაშორისი ურთიერთობები ბუნებრივი მდგომარეობის მსგავსია, რადგან სახელმწიფოები ერთმანეთის მიმართ უნდობლობით არიან განმსჭვალული და ეჭვის თვალთ უცქერენ მეზობელი სახელმწიფოების გაძლიერებას.

³ იქვე, გვ. 167.

⁴ იხ. „კანონები“, ნიგნი I, 628d.

⁵ იხ. „კანონები“, ნიგნი VIII, 829a.

⁶ იხ. „პოლიტიკა“, ნიგნი I, თავი 8, 1256b.

⁷ იხ. „პოლიტიკა“, ნიგნი VII, თავი 2, 1325a.

⁸ იხ. „პოლიტიკა“, ნიგნი VII, თავი 14, 1333a.

⁹ იხ. Cicero, *On Duties (De Officiis)*, edited by M. T. Griffin and E. M. Atkins, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, გვ. 14-15.

ომისა და მშვიდობის შესახებ უაღრესად საინტერესო შეხედულებები განავითარა გერმანელმა ფილოსოფოსმა **იმანუელ კანტმა** (1724-1804 წწ.). გერმანელი ფილოსოფოსი მიიჩნევს, რომ ომი სახელმწიფოებს შორის არსებული ბუნებრივი მდგომარეობის „სამწუხარო აუცილებლობითა“ განპირობებული. ბუნებრივი მდგომარეობა სახელმწიფოებს შორის იმიტომაა დამკვიდრებული, რომ არ არსებობს ზემდგომი ინსტანცია, რომლის გადაწყვეტილებებსაც დამავალდებულებელი ძალა ექნებოდა სახელმწიფოებისათვის. შესაბამისად, სახელმწიფოები ისეთივე უნდობლობით არიან განმსჭვალული ერთმანეთის მიმართ, როგორც ბუნებრივ მდგომარეობაში მყოფი ინდივიდები. 1795 წელს კანტმა გამოაქვეყნა ნაშრომი **„მარადიული მშვიდობისკენ: ფილოსოფიური მონახაზი“**, რომელშიც გადმოსცა თავისი შეხედულებები ომისა და მშვიდობის შესახებ.



იმანუელ კანტი

კანტის აღნიშნულ ნაშრომს XVIII საუკუნეში გავრცელებული სამშვიდობო ხელშეკრულების ფორმა აქვს. ნაშრომი შედგება **ექვსი შესავალი დებულებისა** და მათზე დართული კომენტარებისგან, **სამი განმსაზღვრელი დებულებისა** და მათზე დართული კომენტარებისგან, **ორი დამატებისა** და **დანართისგან**.¹⁰ სამშვიდობო ხელშეკრულებისგან განსხვავებით, რომელიც მხარეთა შორის **კონკრეტული ომის** დასრულების სამართლებრივი განაცხადია და რომელიც ომისშემდგომი მშვიდობიანი მდგომარეობის მოწესრიგებას ესწრაფვის, კანტის ფილოსოფიური ხედვა, რომელიც საზავო ხელშეკრულების ფორმითაა მოცემული, **ზოგადად ომის** გადალახვას ესწრაფვის და ფილოსოფიურ უტოპია-იდეალს გვთავაზობს (უტოპია დადებითი აზრით. იხ. თემა 5).

ფრაზა „მარადიული მშვიდობა“ სულაც არ გულისხმობს პოლიტიკური რეალობის უარყოფას. პირიქით, ის უნდა გავიგოთ, როგორც მშვიდობის უპირობო, კატეგორიული მოთხოვნა. „მარადიული“ მშვიდობა გულისხმობს უპირობო მზაობას მშვიდობისთვის და მისკენ სწრაფვის ცალსახად გამოკვეთილ სურვილს. ამას ადასტურებს შესავალი დებულებებიც. მაგალითად, **პირველი შესავალი დებულების** თანახმად, **„არც ერთი ისეთი სამშვიდობო ხელშეკრულება, რომელშიც ფარულად შენარჩუნებულია მომავალი ომის**

¹⁰ მეორე დამატება („საიდუმლო მუხლი მარადიული მშვიდობის შესახებ“) კანტმა ნაშრომის მეორე გამოცემას (1796 წ.) დაურთო.

საფუძველი, არ უნდა ჩაითვალოს ძალის მქონედ¹¹ ასევე, *მეხუთე შესავალ დებულებაში* კანტი მოითხოვს, რომ **„არც ერთი სახელმწიფო ძალისმიერი მეთოდებით არ უნდა ჩაერიოს სხვა სახელმწიფოს პოლიტიკურ ნიშნებსა და მმართველობაში“¹²** არანაკლებ მნიშვნელოვანია *მეექვსე შესავალი დებულება*ც, რომელიც ომის პერიოდში მხარეებს უზღუდავს ისეთი სახის მოქმედებებს, რომლებმაც, შესაძლოა, ომისშემდგომი მშვიდობის პერიოდი მყიფე და არასტაბილური გახადონ: **„არც ერთმა სახელმწიფომ, რომელიც სხვა სახელმწიფოსთან საბრძოლო მდგომარეობაში იმყოფება, არ უნდა მიმართოს ისეთ მტრულ ქმედებებს, რომლებიც შეუძლებელს გახდის ორმხრივ ნდობას ომისშემდგომ მშვიდობიან პერიოდში. ასეთი ქმედებებია: მკვლევების და მომწამვლელების გამოყენება, კაპიტულაციის პირობების დარღვევა, ღალატის ნაქეზება მოწინააღმდეგე სახელმწიფოში და ა. შ.“¹³**

მარადიული მშვიდობის კანტისეული პროექტი სახელმწიფოებს შორის არსებული ბუნებრივი მდგომარეობის დაძლევის და მათ შორის ისეთი ურთიერთობების დამკვიდრებას ესწრაფვის, რომელიც სახელმწიფოსა და მის მოქალაქეებს შორის არსებობს. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, **კანტის სურვილია, რომ სახელმწიფოებს შორის სამართლებრივი ურთიერთობების ახლებური ფორმა დამკვიდრდეს.** ამ ახალი წესრიგის კანტისეული ხედვა მოცემულია ნაშრომის განმსაზღვრელ დებულებებში. ფაქტობრივად, კანტი გვთავაზობს მოდელს, რომელიც სახელმწიფოებს შორის ბუნებრივი მდგომარეობის (ერთმანეთს შორის მუდმივი უნდობლობის დამოკიდებულება) **გადალახვას** ისახავს მიზნად. ჰობსისგან განსხვავებით, რომელიც სახელმწიფოთა შორის ბუნებრივი მდგომარეობის პირობებში ესწრაფვის მშვიდობის დამკვიდრებას, კანტი აღწერს ისეთ მოდელს, რომლის თანახმადაც მშვიდობა ბუნებრივი მდგომარეობის გადალახვისა და სახელმწიფოებს შორის სამართლებრივი მიმართებების დამყარების მეშვეობით მიიღწევა. განმსაზღვრელი დებულებები მოხაზავენ სამ მნიშვნელოვან დონეს (შიდასახელმწიფოებრივი დონე, სახელმწიფოთაშორისი დონე, ინდივიდისა და უცხო სახელმწიფოს ურთიერთმიმართების დონე), რომლებზეც გადალახვის აღნიშნული პროცესი უნდა განხორციელდეს. პირველი განმსაზღვრელი დებულება ეხება შიდასახელმწიფოებრივ დონეს (სახელმწიფო სამართალს), მეორე – სახელმწიფოთაშორის დონეს (საერთაშორისო სამართალს), ხოლო მესამე – ინდივიდისა და უცხო სახელმწიფოს ურთიერთმიმართების დონეს, ანუ კოსმოპოლიტურ სამართალს.

პირველი განმსაზღვრელი დებულების თანახმად, **„სამოქალაქო მონიშნების ფორმა ყველა სახელმწიფოში რესპუბლიკური უნდა იყოს“¹⁴** კანტი მიიჩნევს, რომ რესპუბლიკური მონიშნების ფორმა (სადაც ნარმომადგენლობითობის პრინციპია დამკვიდრებული) განსაკუთრებით შეესაბამება მარადიული მშვიდობის მიზანს, რადგან ამ ტიპის სახელმწიფოში მოქალაქეები გააცნობიერებენ, თუ რა ძვირი ჯდება ომი და არავითარ შემთხვევაში არ დაუჭერენ მხარს თავდასხმითი ომის დაწყებას.

მეორე განმსაზღვრელი დებულება ასეთია: **„საერთაშორისო სამართალი თავისუფალი სახელმწიფოების ფედერალიზმს უნდა ეფუძნებოდეს“¹⁵** დებულების კომენტარში კანტი გვთავაზობს მოდელს, რომელიც ორ ალტერნატივას შეიცავს. ამ ალტერნატივებს პირობითად ვუნოდებ „პროგრამა მინიმუმს“ და „პროგრამა მაქსიმუმს“. **პროგრამა მინიმუმის** თანახმად, უნდა შეიქმნას **„ხალხთა კავშირი“ (Völkerbund)**, რომელიც

¹¹ იხ. ი. კანტი, „მარადიული მშვიდობისკენ: ფილოსოფიური მონახაზი“, თარგმნა გ. თავაძემ. თბილისი: გამომცემლობა „აქტი“, 2020 წ., გვ. 88.

¹² იქვე, გვ. 92.

¹³ იქვე, გვ. 93.

¹⁴ იქვე, გვ. 100.

¹⁵ იქვე, გვ. 108.

ომების აღმოფხვრისკენ იქნება მიმართული და რომლის ჩარჩოებშიც სახელმწიფოები თავიანთ ექსტერნალურ, გარე სუვერენიტეტს შეინარჩუნებენ. ხოლო „პროგრამა მაქსიმუმს“ წარმოადგენს „ხალხთა სახელმწიფო“ (Völkerstaat), რომელიც, „საბოლოო ჯამში, დედამიწაზე მცხოვრებ ყველა ხალხს მოიცავს“. აღნიშნული კავშირის ფარგლებში სახელმწიფოები ნებაყოფლობით შეიზღუდავენ თავიანთ ექსტერნალურ სუვერენიტეტს და საერთო კანონებს დაექვემდებარებიან, კერძოდ, უარს იტყვიან ერთმანეთის მიმართ ომის გამოცხადების უფლებაზე.

მესამე განმსაზღვრელი დებულების თანახმად, „მსოფლიო მოქალაქეობის უფლება საყოველთაო სტუმართმოყვარეობის პირობით უნდა შემოიფარგლებოდეს.“¹⁶ აქ ნაგულისხმები „სტუმართმოყვარეობა“, უფრო ზუსტად თუ ვიტყვით, სტუმრობის უფლებას აღნიშნავს (ამ დაზუსტებას თავად კანტი აკეთებს). „მასპინძელს შეუძლია, გააძევოს უცხოელი თავისი ქვეყნიდან, თუკი ამას მისი სიკვდილი არ მოჰყვება. მაგრამ ვიდრე უცხო ქვეყნის მოქალაქე მშვიდობიანად იქცევა, მასპინძელი მის მიმართ მტრულად არ უნდა მოქმედებდეს.“¹⁷ კოსმოპოლიტური სამართლის განზომილების შემოტანა აგვირგვინებს მარადიული მშვიდობის კანტისეულ პროექტს და ერთ მთლიანობაში კრავს სამივე განმსაზღვრელ დებულებას. ნაშრომის დასასრულს კანტი აღნიშნავს: „მხოლოდ ამ პირობით შეიძლება დავაიმედოთ საკუთარი თავი, რომ ამ მიზანს (მარადიულ მშვიდობას) თანდათან მივუახლოვდებით.“¹⁸ ეს წინადადება ნაშრომის სათაურს ეხმიანება და თვალნათლივ ადასტურებს კანტის მიერ საკუთარი პროექტის, როგორც იდეალის (უტოპია დადებითი მნიშვნელობით) გააზრებას.

2. ომი თანამედროვე სამყაროში. ომი ძალადობის ყველაზე უფრო საშინელი და გამანადგურებელი ფორმაა.¹⁹ ომის ნებისმიერი ფილოსოფიური ანალიზი, შესაბამისად, უნდა დაიწყოს იმ დაშვებით, რომ ომი მორალურად გაუმართლებელია. თუმცა, ბევრი ადამიანი იზიარებს თვალსაზრისს, რომლის თანახმად ზოგიერთი ომი გამართლებულია. ფილოსოფოსები საუკუნეების განმავლობაში ცდილობდნენ, აეხსნათ, თუ როგორ შეიძლება იქნეს გამართლებული ძალადობის ეს უკიდურესი ფორმა. ომის მორალური განზომილება ორ სფეროდ იყოფა. **Ius ad bellum (ომის უფლება)** გულისხმობს პრინციპებს, რომელთა საფუძველზე სახელმწიფოებს ომის წარმართვა შეუძლიათ. **Ius in bello (ომის სამართალი)** მოიცავს წესებს, რომლებიც კანონიერი ბრძოლის წესებს ადგენენ. ეს ორი სფერო მჭიდრო კავშირშია ერთმანეთთან. ამ პრინციპების უფრო დანვრილებით განხილვამდე ნაჩვენები უნდა იქნეს, თუ რატომ ასრულებს ომი ასეთ განსაკუთრებულ როლს საერთაშორისო ურთიერთობებში.

ყოველი სუვერენული სახელმწიფო საკუთარ საზღვრებში ძალაუფლების მონოპოლიას ამყარებს. სახელმწიფოს გააჩნია პოლიცია, სასამართლოები და არმია და ის ზღუდავს ინდივიდუალურ ძალადობას. ძალაუფლების მონოპოლიზების მეშვეობით თანამედროვე სახელმწიფო კანონგარეშედ აცხადებს ინტერპერსონალურ ძალადობას. სახელმწიფო კრძალავს როგორც ძარცვას, ასევე, კერძო შურისძიებასაც. ამასთან ერთად, ის განსაზღვრავს, თუ რა კომპენსაცია უნდა მიიღონ იმ ადამიანებმა, რომლებიც სხვების აგრესიული ქცევის შედეგად დაზარალდნენ.

მაგრამ საერთაშორისო საზოგადოება არ არის სახელმწიფო. საერთაშორისო საზოგადოების ერთ-ერთი მთავარი მახასიათებელი ისაა, რომ ის არ ახდენს ძალაუფლების

¹⁶ იქვე, გვ. 115.

¹⁷ იქვე.

¹⁸ იქვე, გვ. 118.

¹⁹ შდრ. F. R. Tesón, “War”, in: *The Routledge Companion to Social and Political Philosophy*. Edited by Gerald Gaus and Fred D’Agostino, New York: Routledge, 2013, გვ. 537 და შდრ.

მონოპოლიზებას: მსოფლიოს არც ერთი სახელმწიფო არ ფლობს განსაკუთრებულ პრივილეგიას ძალადობაზე. **გაერთიანებული ერების ორგანიზაციის ქარტია/წესდება** მიზნად ისახავდა კოლექტიური უსაფრთხოების სისტემის შექმნას, რომელიც ბოლოს მოუღებდა თვითნებურ ომებს, თუმცა მისი სისუსტეები კარგადაა ცნობილი. მხოლოდ იმის აღნიშვნაც კმარა, რომ საერთაშორისო სამართალი ვერ უზრუნველყოფს იმ ერების, ჯგუფების თუ ინდივიდების დამაკმაყოფილებელ დაცვას, რომლებიც სხვა ერების მოქმედებების შედეგად დაზარალდნენ. რა თქმა უნდა, საერთაშორისო საზოგადოებამ დიდი ნაბიჯები გადადგა იმ **ნორმების** განვითარებით კუთხით, რომლებიც ომის აღმოფხვრას ესწრაფვიან. **Ius in bello** დეტალურადაა კოდიფიცირებული საერთაშორისო სამართალში. თუმცა, იგივეს ვერ ვიტყვი **Ius ad bellum**-ის შემთხვევაში. გაერთიანებული ერების ორგანიზაციის ქარტიის ტონის საფუძველზე შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ის კრძალავს სახელმწიფოთაშორისი ძალადობის დიდ ნაწილს და უშიშროების საბჭოს²⁰ ანიჭებს უფლებამოსილებას, საერთაშორისო საზოგადოების სახელით უპასუხოს აგრესიას (გაერო-ს ქარტია, მუხლი 2.4 და თავი VII). ეს ტონი მართლაც წარმოქმნის ერთგვარ კონსენსუსს; კერძოდ, იმ შემთხვევაში, თუკი ერთი სახელმწიფო შეიჭრება მეორე სახელმწიფოში სათანადო მიზეზების არქონის შემთხვევაში, მაშინ მას უფრო მეტად დაგმობენ, ვიდრე ამას გააკეთებდნენ 80 წლის წინათ. მიუხედავად ამისა, უაღრესად სუსტია ის მექანიზმები, რომლებსაც **რეალურად** შეუძლიათ ომის შეკავება. დავუშვათ, რომ ერთი სახელმწიფო დაუსაბუთებელი მიზეზებით შეიჭრა მეორე სახელმწიფოში. ვიდრე გაერო-ს უშიშროების საბჭო ნებას დართავს აგრესორის წინააღმდეგ ძალის გამოყენებას და რომელიმე სახელმწიფო დათანხმდება ამ ძალის გამოყენებას აგრესორის შესაკავებლად, ბევრი (თითქმის შეუძლებელი) რამ უნდა მოხდეს: 1. უშიშროების ხუთივე მუდმივი წევრი რეზოლუციას უნდა დაეთანხმოს. ეს იმას ნიშნავს, რომ უშიშროების საბჭო ვერ მიიღებს ძალის გამოყენების უფლებას მუდმივ წევრებთან, ან მათ მოკავშირეებთან მიმართებით (მაგალითად, რუსეთი ან აშშ არ დაუჭერენ მხარს ძალის გამოყენებას მათ მოკავშირე სახელმწიფოსთან დაკავშირებით); 2. რაც უფრო მნიშვნელოვანია: თუკი სახელმწიფო სამართალი (domestic law) **ავალდებულებს** ხელისუფლებას, იმოქმედოს ინდივიდუალური ძალადობის წინააღმდეგ, საერთაშორისო სამართალი უბრალოდ **ნებას რთავს** სახელმწიფოებს, პასუხი გასცენ აგრესიას (გენოციდს ან სხვა ჰუმანიტარულ კრიზისს). თუკი დავუშვებთ, რომ გაერო-ს უშიშროების საბჭო გონივრულად მოქმედებს და ნებას რთავს, გამოყენებული იქნეს ძალა აგრესიის წინააღმდეგ, ეს ჯერ კიდევ **არ ავალდებულებს** სხვა სახელმწიფოებს, რათა მათ იმოქმედონ და აგრესორის შესაკავებლად საკუთარი რესურსები დახარჯონ. მხოლოდ ძლიერ სახელმწიფოს შეუძლია მოქმედება. იმ შემთხვევაში, თუკი უფრო სუსტი სახელმწიფოები საკუთარ ძალისხმევას არ გააერთიანებენ (რაც, ფაქტობრივად, შეუძლებელია), მათ ურჩევნიათ, თავად არ იმოქმედონ და ძლიერი სახელმწიფოს მოქმედებას დაელოდონ. მაგრამ ძლიერი სახელმწიფო არ ჩაერევა სხვა სახელმწიფოს წინააღმდეგ წარმოებულ ომში, თუკი მისი ხელისუფლება არ ჩათვლის, რომ ჩარევა და აგრესორის შეკავება მათ ეროვნულ ინტერესებში შედის.

შესაბამისად, ძლიერმა სახელმწიფომ, შესაძლოა, თავი შეიკავოს აგრესორის შეკავებისგან, რადგან მას საერთაშორისო სამართალი ამას არ ავალდებულებს. სახელმწიფოებს არა აქვთ ვალდებულება, დაიცვან სხვა სახელმწიფოები აგრესორებისგან

²⁰ გაერო-ს უშიშროების საბჭო შედგება ხუთი მუდმივი წევრისგან. ესენია: აშშ, რუსეთი, ჩინეთი, საფრანგეთი და დიდი ბრიტანეთი. მუდმივი წევრები სარგებლობენ ვეტოს უფლებით, რაც იმას ნიშნავს, რომ მათი თანხმობის გარეშე გაერო ქმედით რეზოლუციას ვერ მიიღებს.

და გაერო-ს უშიშროების საბჭო მათ ამის გაკეთებას ვერ აიძულებს. არსებული საფრთხეების ფონზე სახელმწიფოები საკუთარი თავის იმედად არიან, ხოლო ომი თვითდახმარების უკიდურესი ფორმაა. საერთაშორისო სამართლის სპეციალისტების მრავალრიცხოვანი პროტესტის მიუხედავად, არ არსებობს ეფექტური გლობალური მექანიზმი, რომელიც ომების შეკავებას შეძლებდა. საერთაშორისო ურთიერთობებში სახელმწიფოები საკუთარი თავის იმედზე არიან. იმის გათვალისწინებით, რომ სახელმწიფოები და სხვა წარმონაქმნები (ტერორისტული ორგანიზაციები, სამხედრო დაჯგუფებები და ა.შ.) აგრძელებენ აგრესიას და სხვა დამაზიანებელ ქმედებებს, ომი, სამწუხაროდ, ჩვენი სინამდვილის განუყოფელ ნაწილად რჩება.

2.1. Jus ad bellum

ომის უფლებასთან დაკავშირებით განსხვავებული პოზიციები არსებობს. მათგან სამია ძირითადი: *რეალიზმი*, *პაციფიზმი* და *სამართლიანი ომის თეორია*. რეალიზმის თანახმად, სახელმწიფოები ბუნებრივ მდგომარეობაში იმყოფებიან და ამის გამო ომის დასაწყებად მრავალი მიზეზი აქვთ. პაციფიზმის თანახმად, არც ერთი ომი არაა მორალურად გამართლებული. სამართლიანი ომის თეორიის თანახმად, ომი ზოგადად არასწორია, თუმცა ზოგიერთი ომი გამართლებულია. თანამედროვე საერთაშორისო სამართალში ეს უკანასკნელი მიდგომაა გაბატონებული.

რეალიზმი. ამ მიდგომის თანახმად, **სახელმწიფოები არსებობენ ბუნებრივი ომის მდგომარეობაში, სადაც მორალი არ არსებობს.** რადგან ერები გადარჩენისთვის ბრძოლაში არიან ჩართულები, ვერც ერთი ომი ვერ დაიგმოება საყოველთაო მორალური გადმოსახედიდან, რადგან პოლიტიკოსები მხოლოდ საკუთარი მოქალაქეების წინაშე არიან მორალურად პასუხისმგებელი.²¹ რეალისტები ფიქრობენ, რომ ეფექტური, ანუ ქმედითი გლობალური ინსტიტუტების არარსებობის ფონზე საერთაშორისო ურთიერთობებში არ გვხვდება საერთო ღირებულებები. საერთო მორალური ენის არსებობა კი მხოლოდ ასეთი საერთო ღირებულებების არსებობის შემთხვევაში იქნებოდა შესაძლებელი. შესაბამისად, რადგან საერთო, ყველასთვის დამავალდებულებელი მორალური პრინციპები არ არსებობს, მორალური სფერო მხოლოდ სახელმწიფოს საზღვრებს შიგნით არსებობს. რეალისტებმა შესაძლოა, გააკრიტიკონ ხელისუფლებები უპასუხისმგებლო, ან არაეფექტური ომების დაწყების, ან *ius in bello*-ს (ომის სამართლის) დარღვევის გამო, თუმცა ისინი ეჭვქვეშ არ დააყენებენ *ius ad bellum*-ს, ანუ სახელმწიფოს მიერ ომის დაწყების უფლებას.

რეალიზმის კრიტიკოსები არ ამბობენ, რომ საერთაშორისო ინსტიტუტები სრულყოფილია (ეს საკუთარი თავის მოტყუება იქნებოდა), თუმცა, ისინი მიუთითებენ, რომ მორალური მსჯელობები შესაძლებელია მიუხედავად იმისა, რომ საერთაშორისო ასპარეზზე ნახევრად ანარქიული მდგომარეობაა გაბატონებული.²² მათი აზრით, უცნაური იქნება, თუკი მორალურად არ შევაფასებთ ომს, – მოვლენას, რომელმაც კაცობრიობის ისტორიაში ამდენი მსხვერპლი და ნგრევა გამოიწვია. თუკი მორალი საყოველთაოა, მაშინ ყველა მიზეზი გვაქვს საიმისოდ, რათა ომი მორალურ შეფასებას დავუქვემდებაროთ.

²¹ იხ. T. Hobbes, (1962) *Leviathan*, ch.18. New York: Collier Books; Kennan, G. (1986) "Morality and Foreign Policy," *Foreign Affairs* 64: 203-218.

²² იხ. M. Cohen, "Moral Skepticism and International Relations," in: C. Beitz, M. Cohen, T. Scanlon, and A.J. Simmons (eds.), *International Ethics*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985.

მიუხედავად ამისა, რეალიზმი ჭეშმარიტების მარცვალს შეიცავს. გლობალური, დამავალდებულებელი ძალის მქონე ინსტიტუტების არარსებობა პოლიტიკურ ლიდერებს გზას უხსნის ომისკენ. გლობალური ხელისუფლების არარსებობის პირობებში ზოგიერთი მმართველი საკუთარი მიზნების მიღწევას ომის მეშვეობით ცდილობს. თუმცა, ეს დამატებითი საფუძველია, რომლის გამოც ომის ფენომენი ეთიკურ ქრილში უნდა განვიხილოთ.

პაციფიზმი. აბსოლუტური პაციფიზმის (absolute pacifism) თანახმად, ომი ნებისმიერ შემთხვევაში დაუშვებელია, რადგან მკვლევობა (ან ძალადობა) ყველა შემთხვევაში გაუმართლებელია. ადამიანთა უმრავლესობისთვის აბსოლუტური პაციფიზმი არასარწმუნოა, რადგან ის კითხვის ნიშნის ქვეშ აყენებს საკუთარი თავისა და სხვების დაცვის უფლებას. თუკი საკუთარი თავის დაცვა დასაშვებია, მაშინ გამოდის, რომ ზოგიერთი ომი მისაღები ყოფილა. ამრიგად, აბსოლუტური პაციფიზმის არსებობა-არარსებობა ინდივიდუალური თავდაცვის უფლების აღიარება-არაღიარებაზე დამოკიდებულია. საკუთარი თავის დაცვაზე უარის თქმა (მოძალადისთვის „მეორე ლოყის მიშვერა“), შესაძლოა, კეთილშობილური ხასიათის მაჩვენებელი იყოს. თუმცა, გაცილებით უფრო პრობლემურია ის ვითარება, როდესაც პაციფისტური მოტივების გამო უარს ვამბობთ, დავიცვათ ისინი, ვინც გაუმართლებელი თავდასხმის მსხვერპლი გახდა. ასეთ შემთხვევაში ჩვენს კეთილშობილურ ქმედებას (ძალადობაზე უარის თქმას) სხვებისთვის დამაზიანებელი შედეგი მოჰყვება.

პირობითი პაციფიზმი (contingent pacifism) უშვებს, რომ თეორიულად შესაძლებელია ზოგიერთი ომის გამართლება, თუმცა ნებისმიერი ომის სინამდვილე ისეთია, რომ შეუძლებელია რეალური ომის გამართლება. დაუშვებელია ნებისმიერი ომი, რადგან სამართლიანი ომის შემთხვევაშიც კი მეზობლისთვის შეუძლებელია თავისი გამანადგურებელი მოქმედების შეზღუდვა მხოლოდ მორალურად დასაშვები სამიზნეებით (მეტოქე ჯარისკაცებით). ეს რომ შესაძლებელი იყოს და მეზობლები მხოლოდ წმინდად სამხედრო სამიზნეებს ანადგურებდნენ, მაშინ სამართლიანი ომი ქირურგიული ოპერაციის მსგავსი იქნებოდა და უდანაშაულო ადამიანები არ დაიღუპებოდნენ. მაგრამ, სამწუხაროდ ეს შეუძლებელია, რადგან სინამდვილეში ასე არ ხდება: ნერტილოვანი დარტყმების შედეგადაც კი, როდესაც დარტყმის განმახორციელებელი სახელმწიფოები აცხადებენ, რომ მათი სამიზნე მხოლოდ სამხედრო ობიექტები იყო, ჩვენ ვიგებთ, რომ უდანაშაულო ადამიანები მაინც იღუპებიან. შესაბამისად, ასეთი მკვლევობები გაუმართლებელია.²³ ის, ვინც იზიარებს უდანაშაულო ადამიანთა მკვლევობის აბსოლუტურ აკრძალვას, როგორც ჩანს, ნებისმიერი ომის დასაშვებობას უნდა უარყოფდეს. ეს პაციფისტური არგუმენტი, ტესონის აზრით, იმ ბრალდების ტოლფასია, რომლის თანახმად, ნებისმიერი ომი, თავიდან თუნდაც სამართლიანი, საბოლოოდ მაინც არღვევს *ius in bello*-ს, ანუ ომის სამართალს, კერძოდ კი იმ პრინციპს, რომლის მიხედვით არამეზობლივი პირები იმუნიტეტს ფლობენ. ეს მძლავრი არგუმენტი, მიიჩნევს ტესონი, რადგან ის ააშკარავებს შეუსაბამობას სამართლიანი ომის თეორიაში (შეადარეთ პირობითი პაციფიზმის ეს პოზიცია დევიდ როდინის პოზიციას, რომელიც ქვემოთაა მოცემული). მიუხედავად ამისა, იგი თვლის, რომ პაციფიზმი წინააღმდეგობაში მოდის ჩვენს ზოგიერთ ინტუიციურ შეხედულებასთან; კერძოდ, ჩვენ მიგვაჩნია, რომ ზოგიერთი ომი და რევოლუცია მორალურად გამართლებული იყო. შესაბამისად, მკვლევობის აბსოლუტური აკრძალვა (და პაციფიზმი) მიუღებელია. გარდა ამისა, ტესონი მიიჩნევს, რომ პირობითი პაციფიზმის ამ არგუმენტს

²³ იხ. R. Holmes, *On War and Morality*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1989.

(ნებისმიერ ომს, საბოლოო ჯამში, უდანაშაულო მოქალაქეების მკვლელობამდე მივყავართ) უფრო დამაჯერებელ პასუხს სცემს ორმაგი ზემოქმედების პრინციპი (იხ. ქვემოთ).

სამართლიანი ომის თეორია (just war theory) ამტკიცებს, რომ ზოგიერთი ომი სამართლიანია, ხოლო ზოგიერთი – არა. სამართლიანი ომის თეორია უარყოფს როგორც რეალიზმს, ასევე, პაციფიზმს. სამართლიანი ომის თეორეტიკოსები თვლიან, რომ ომები გამართლებულია იმ შემთხვევაში, თუკი ისინი აკმაყოფილებენ გარკვეულ კრიტერიუმებს: უნდა არსებობდეს სამართლიანი მიზეზი (just cause), ისინი უნდა წარმოებდნენ სამართლიანი განზრახვით, ისინი უნდა წარმოებდნენ ხელისუფლების (და არა ინდივიდების) მიერ, ისინი პროპორციული, ანუ თანაზომიერი უნდა იყვნენ.²⁴ კლასიკური ფორმულირების თანახმად, რომელიც XVI საუკუნეში მოღვაწე ფილოსოფოსსა და თეოლოგს **ფრანცისკო დე ვიტორიას** (დაახლ. 1483-1546 წწ.) ეკუთვნის, სახელმწიფოს აქვს სამართლიანი მიზეზი, როდესაც ის იცავს თავის იმ უფლებას, რომელიც მას სხვა სახელმწიფომ შეულახა. ამრიგად, საერთაშორისო სამართლის ნებისმიერი დარღვევა ომის სამართლიან მიზეზს წარმოქმნის.²⁵ თუმცა, თანამედროვე მკვლევრები სამართლიანი მიზეზის ასეთ ფართო გაგებას უარყოფენ. მორალური პერსპექტივიდან, სახელმწიფოს უფლების ნებისმიერ დარღვევაზე ომის დაწყება უბრალოდ არაპროპორციული (არათანაზომადი) ქმედებაა, თუკი ომის მორალური ხარჯები შესაძლოა, თავიდან იქნეს აცილებული დიპლომატიის მეშვეობით. წარმოიდგინეთ, მაგალითად, რომ სახელმწიფოს საპაერო სივრცე დაირღვა არაკეთილგანწყობილი მეზობელი სახელმწიფოს თვითმფრინავების მიერ. ასეთ შემთხვევაში პირველი სახელმწიფოს უფლება შეილახა, თუმცა ამ სახელმწიფოს მიერ მეორე სახელმწიფოს მიმართ მყისვე საომარი მოქმედებების დაწყება აღნიშნული პერსპექტივიდან მორალურად გაუმართლებლად მიიჩნევა. ამ მიზეზის გამო, სამართლიანი ომის თეორიის თანამედროვე ვერსიებით (საერთაშორისო სამართლის განვითარების კვალდაკვალ) ომის მხოლოდ ორი სამართლიანი მიზეზია აღიარებული: ეროვნული თავდაცვითი ომი და ჰუმანიტარული ინტერვენცია (თუმცა, ეს უკანასკნელი მიზეზი ერთობ საკამათოა).

ეროვნული თავდაცვა (national self-defense) არის სახელმწიფოს მიერ წარმოებული სამხედრო მოქმედება სხვა სახელმწიფოს გაუმართლებელი სამხედრო თავდასხმის საპასუხოდ (თავდაცვას ეწოდება „ეროვნული“ იმისთვის, რათა ის გამიჯნული იქნეს ინდივიდუალური თავდაცვისგან, რომელიც სისხლის სამართალში გვხვდება). არგუმენტი პირდაპირია: ეროვნული თავდაცვა გამართლებულია, როგორც პასუხი აგრესიაზე, რომელიც გაუმართლებელ თავდასხმას წარმოადგენს. ეროვნული თავდაცვის იდეა **შიდასახელმწიფოებრივ ანალოგიას** (domestic analogy) ემყარება. აღნიშნული იდეა განხილული აქვს ფილოსოფოს **მაიქლ უოლცერს** თავის ცნობილ ნაშრომში **„სამართლიანი და უსამართლო ომები“** (1977 წ.).²⁶ სუვერენული სახელმწიფოები ინდივიდების ანალოგიურები არიან. ისევე როგორც ინდივიდები ცხოვრობენ სამოქალაქო საზოგადოებაში, სახელმწიფოები არსებობენ საერთაშორისო საზოგადოებაში. ეს საშუალებას გვაძლევს, რომ სისხლის სამართლის კატეგორიები (დარღვევა, აგრესია, თავდაცვა) საერთაშორისო სამართალში გადავიტანოთ. თუმცა, იმის გამო რომ საერთაშორისო ინსტიტუტები სუსტი და არასრულყოფილია, ამ ანალოგიას ძალიან ვერ

²⁴ იხ. T. Aquinas, *Aquinas: Political Writings*, R.W. Dyson (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 2002, გვ. 240-242.

²⁵ იხ. F. Vitoria, *Vitoria: Political Writings*, A. Pagden and J. Lawrence (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, 1991, გვ. 303-304.

²⁶ იხ. M. Walzer, *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*, 4th edition, New York: Basic Books, 2006, გვ. 58-63.

განვავრცობთ. მაგალითად, სახელმწიფო სამართალში თავდაცვის უფლება მხოლოდ თავდამსხმელის მოგერიებას გულისხმობს. რაც შეეხება საერთაშორისო სამართალს, აქ აგრესიის მსხვერპლს შეუძლია, არა მხოლოდ მოიგერიოს თავდამსხმელი, არამედ, სულაც დასაჯოს ის (გაიხსენეთ ასეთი სახის ომები). თუმცა, ანალოგია საკმარისად კარგია: ეროვნული თავდაცვა **სახელმწიფოთა** თავდაცვაა. მოქალაქეები თავიანთ სახელმწიფოს ექვემდებარებიან და ვალდებული არიან, ერთად დაიცვან ის.

თუმცა, ტესონის აზრით, შიდა ანალოგიის იდეა არასწორია. მისი აზრით, თავდაცვა გამართლებულია როგორც პიროვნებების და არა როგორც სახელმწიფოს დაცვა. ომი სამართლიანია, თუკი ის წარმოებს ინდივიდების, მათი უფლებების ან მათი თავისუფალი ინსტიტუტების დასაცავად.²⁷ ამ შეხედულების თანახმად, არ არის აუცილებელი, რომ მოქალაქეები სახელმწიფოს მიმართ ვალდებული იყვნენ. **თავდაცვითი ომი უბრალოდ ინდივიდუალური თავდაცვის შესაძლებლობის განვრცობაა** (რადგან აგრესორი ინდივიდს ემუქრება). ის, ასევე, სხვა ინდივიდების თავდაცვის განვრცობაცაა (რადგან აგრესორი მათაც ემუქრება). ამრიგად, ამ შეხედულების თანახმად, სახელმწიფო მაკოორდინირებელ როლს ასრულებს, რადგან ეროვნული თავდაცვა ვერ იქნება წარმატებული, თუკი ცენტრალური ხელისუფლება არაა მზად იმისთვის, რომ თავდაცვის ორგანიზება მოახდინოს. სახელმწიფო უბრალოდ იმ ინდივიდების კოორდინირებას ახდენს, რომლებსაც აგრესორისგან თავის დაცვა სურთ. ტესონის თანახმად, ეს შეხედულება ხსნის იმას, თუ რატომ შეუძლიათ აგრესიის წინააღმდეგ თავდაცვის ორგანიზება თვით არალეგიტიმურ ხელისუფლებებსაც. ამის მიზეზი ისაა, რომ ტესონის აზრით, ეროვნული თავდაცვის უფლებას ფლობს არა სახელმწიფო, არამედ ის მოქალაქეები, რომლებიც მოცემულ სახელმწიფოში ცხოვრობენ. სახელმწიფო მხოლოდ თავდაცვის ინსტრუმენტიცაა.

სავალდებულოა თუ არა წინააღმდეგობის განწევა აგრესიისთვის? ტესონი თვლის, რომ თუკი თავდაცვით ომს ინდივიდების დაცვად განვიხილავთ, მაშინ აუცილებლად უნდა განვიხილოთ, ასევე, საკითხი იმის შესახებ, მოქალაქეების მხრიდან აგრესიისთვის წინააღმდეგობის განწევა სავალდებულოა, თუ უბრალოდ დასაშვებია. ერთ-ერთი შეხედულების თანახმად, წინააღმდეგობის განწევა ნებადართულია, მაგრამ სავალდებულო არაა. ინდივიდებს აქვთ უფლება, წინააღმდეგობა გაუწიონ აგრესიას, ან დანებდნენ და თუ ისინი დანებებას არჩევენ, ეს მათი გადანყვეტილებაა. ამ შეხედულების თანახმად, სავალდებულო სამხედრო სამსახური ინდივიდუალური უფლებების უხეში დარღვევაა.

ალტერნატიული შეხედულების მიხედვით, აგრესიისადმი წინააღმდეგობის განწევა სავალდებულოა. ამ პოზიციის მხარდამჭერი არგუმენტები სოციალური ხელშეკრულების (იხ. თემა 9: „სამართლიანობა“), ან კოლექტიური მოქმედების იდეას ემყარება. ეროვნული თავდაცვა საჯარო სიკეთეა, მას ყველა მოქალაქისთვის მოაქვს სარგებელი. თუმცა, რადგან აგრესორისთვის წინააღმდეგობის განწევა სარისკოა, არსებობს იმის საფრთხე, რომ ინდივიდებმა სხვის ხარჯზე ფონს გასვლა მოინდომონ („დაე, სხვამ იბრძოლოს ჩემს ნაცვლად“). მაგრამ ასეთ შემთხვევაში ეროვნული თავდაცვა არაეფექტური იქნება და სახელმწიფო აგრესიას ვერ გაუძლებს. ამის გამო ბევრი ადამიანი ფიქრობს, რომ სხვის ხარჯზე საკუთარი თავის გადარჩენის პრობლემის თავიდან ასაცილებლად სახელმწიფოს უფლება აქვს, აიძულოს თავის მოქალაქეებს, ებრძოლონ აგრესორს. თუმცა, ტესონი თვლის, რომ აღნიშნული არგუმენტი ე.წ. „**პატიოსანი განდგომილის**“ (honest holdout) პრობლემას ვერ ითვალისწინებს: კერძოდ, არსებობენ ადამიანები, რომლებიც არ ცდილობენ სხვის ხარჯზე საკუთარი თავის გადარჩენას. მათ მართლაც ურჩევნიათ, არ

²⁷ F. Tesón, *Humanitarian Intervention: An Inquiry into Law and Morality*, Ardsley, NY: Transnational Publishers, 2005, გვ. 150-154.

აიღონ იარაღი ხელში, ან სულაც დანებდნენ. ტესონის აზრით, ამ პრობლემის გადაჭრის გზა მოხალისეთა არმიის ორგანიზება ან მებრძოლთა დაქირავება შეიძლება იყოს.

ტესონი ერთმანეთისგან განასხვავებს **მკაცრ თავდაცვას** (strict self-defense) და **განვრცობილ თავდაცვას** (extended self-defense). ორივე მათგანი წარმოადგენს სამხედრო მოქმედებას გაუმართლებელი აგრესიის წინააღმდეგ. მკაცრი თავდაცვა შემოიფარგლება იმ მოქმედებებით, რომლებიც აუცილებელია აგრესორის მოსაგერიებლად. განვრცობილი თავდაცვა წარმოადგენს სამხედრო მოქმედებას, რომელიც თავდაპირველად აგრესორის უკუგდებას ისახავდა მიზნად, მაგრამ რომლის მასშტაბიც შემდგომში გაფართოვდა და გასცდა აგრესორის აუცილებელი მოგერიების ფარგლებს. ტესონის თანახმად, თითქმის ყველა ავტორი თანხმდება, რომ მკაცრი თავდაცვა მორალურად გამართლებულია. თუმცა, **დევიდ როდინი** აღნიშნავს, რომ ეროვნული თავდაცვა, როგორც ის გაიგება თანამედროვე საერთაშორისო სამართალში, გაუმართლებელია, რადგან ის განვრცობილ თავდაცვას აკანონებს.²⁸ როდინის თანახმად, თავდაცვითი ომის დროს ჯარისკაცები ისეთ მოქმედებებს ახორციელებენ, რომლებიც თავდაცვის ფილოსოფიური დოქტრინის ფარგლებში ვერ გამართლდება (როგორც ეს გვხვდება, მაგალითად, სისხლის სამართალში არსებულ მკაცრი თავდაცვის კონცეფციაში, სადაც თავდაცვა აუცილებელი მოგერიებით შემოიფარგლება): კერძოდ, ომის თანამედროვე კანონების თანახმად, თავდაცვითი ომის დროს ჯარისკაცებს შეუძლიათ, მოკლან მონინააღმდეგის ის ჯარისკაცები, რომლებსაც სძინავთ, ან უბრალოდ გადაადგილდებიან. გარდა ამისა, სახელმწიფოებს შეუძლიათ, განახორციელონ ისეთი სამხედრო მოქმედებები, რომლებიც აგრესორის უბრალოდ მოგერიებაზე უფრო მეტს ისახავს მიზნად. თუმცა, თავდაცვის დროს სასიკვდილო ძალის გამოყენება გამართლებულია იმით, რომ აგრესორი ინდივიდს საფრთხეს უქმნის. მაგრამ რადგან საერთაშორისო სამართალი თავდაცვითი ძალის გამოყენებულ სამხედრო ძალას უფლებას აძლევს, მოკლას მონინააღმდეგის ის ჯარისკაცები, რომლებიც მას უშუალო საფრთხეს არ უქმნიან, გამოდის, რომ ეროვნული თავდაცვა, როგორც ის დღეს გაიგება, მორალურად გაუმართლებელია, მიიჩნევს როდინი. გაუმართლებელია იმ ადამიანების მოკვლა, რომლებიც საფრთხეს არ გვიქმნიან. შესაბამისად, ნებისმიერი სახის ეროვნული თავდაცვა, რომელიც სცდება მკაცრად ფიზიკურ პასუხს აგრესიაზე, ასევე, გაუმართლებელია. იგივე არგუმენტი მიეყენება თავდაცვითი ომის სხვა ვერსიებს, როგორებიცაა დამსჯელი ომი, ან აგრესორის განაიარაღების/რეჟიმის შეცვლისკენ მიმართული ომები (შეადარეთ როდინის ეს პოზიცია პირობითი პაციფიზმის პოზიციას, რომელიც ზემოთაა მოცემული).

როდინის პოზიციის საპირისპიროდ ტესონი ორ არგუმენტზე მიუთითებს: 1. ეროვნული თავდაცვა შეიძლება გავიაზროთ, როგორც თავდაცვის ინდივიდუალური უფლებების ერთობლიობა. შეიძლება ითქვას, რომ ეროვნული თავდაცვა ინდივიდუალურ თავდაცვასა და სხვების თავდაცვას შორის მდებარეობს.²⁹ თუკი ჩვენ ვუშვებთ იმას, რომ ინდივიდმა შეიძლება კანონიერად გამოიყენოს ძალა თავდაცვის დროს, მაშინ ჩვენ შეგვიძლია, განვავრცოთ ეს შემთხვევა და მივუყენოთ ის იმ შემთხვევას, როდესაც ბევრი ადამიანი აერთიანებს თავიანთ თავდაცვას იმისთვის, რათა საერთო საფრთხეს გაუმკლავდეს. ამ ადამიანებს უფლება აქვთ, მოკლან მონინააღმდეგის ის ჯარისკაცები, რომლებსაც სძინავთ, ან რომლებიც გადაადგილდებიან, რადგან ამ ჯარისკაცებმა უკვე განახორციელეს თავდასხმა და ახალი შეტევისთვის ემზადებიან. ისინი პოტენციურ **საფრთხეს** წარმოადგენენ, ხოლო საფრთხე გაჩნდა იმ მომენტიდან, როდესაც აგრესიის

²⁸ იხ. D. Rodin, *War and Self-Defense*, Oxford: Oxford University Press, 2003.

²⁹ იხ. J. McMahan, "War as Self Defense," *Ethics and International Affairs* 18 (2004), გვ. 76-77.

აქტი განხორციელდა. ტესონის აზრით, აღნიშნული კონცეფცია ხსნის, თუ რატომაა მორალურად გაუმართლებელი იმ ჯარისკაცების მოკვლა, რომლებიც უკან იხევენ. იმ ჯარისკაცებისგან განსხვავებით, რომლებსაც სძინავთ, რათა ძალები აღიდგინონ და აგრესია განაახლონ, ჯარისკაცები უკანდახევისას, სავარაუდოდ, არ წარმოადგენენ საფრთხეს. თუმცა, აქ ტესონის არგუმენტს ვერ დავეთანხმები. უკან დახეულმა ჯარისკაცებმა, შესაძლოა, გამოიძინონ, აღიდგინონ ძალები და აგრესორის ბრძანებით, ისევ განაახლონ აგრესია; 2. თუკი საერთაშორისო სამართალი მორალურ ქრილში ხარვეზებს შეიცავს, მაშინ საჭიროა მისი შეცვლა, რათა აიკრძალოს იმ ადამიანების მოკვლა, რომლებიც საფრთხეს არ გვიქმნიან.

ზოგიერთი ავტორის თანახმად, ეროვნული თავდაცვა ომის **ერთადერთი** სამართლიანი მიზეზია. ეს დებულება მიეყენება იმ ვითარებას, როდესაც ომი **სახელმწიფოს** თავდაცვითაა გამართლებული, მაგრამ არ გამოდგება იმ შემთხვევაში, თუკი ომის **ადამიანთა** დაცვის მოტივითაა გამართლებული. უკანასკნელი შემთხვევა (ომი, როგორც ადამიანთა თავდაცვა) მიეყენება როგორც ეროვნულ თავდაცვას, ასევე, ჰუმანიტარულ ინტერვენციასაც. ეროვნული თავდაცვა ნიშნავს ომს თანამოქალაქეთა დასაცავად, ხოლო **ჰუმანიტარული ინტერვენცია** (humanitarian intervention) გულისხმობს ომს უცხოელთა დასაცავად. როგორც წესი, ამ დროს უცხოელებს მათი საკუთარი ხელისუფლებებისგან იცავენ. ტესონი მიიჩნევს, რომ ეროვნულ თავდაცვასა და ჰუმანიტარულ ინტერვენციას შორის არსებული მნიშვნელოვანი განსხვავებების მიუხედავად, მცდარი იქნება, თუკი ეროვნულ თავდაცვას თავდაცვით ომად გავიაზრებთ, ხოლო ჰუმანიტარულ ინტერვენციას – თავდასხმით ომად. **ტესონი მიიჩნევს, რომ ჰუმანიტარული ინტერვენციაც თავდაცვითი ომია:** ეროვნული თავდაცვის მსგავსად, ისიც იმ პირთა დაცვისკენაა მიმართული, რომლებსაც უსამართლოდ დაესხნენ თავს. მისი აზრით, თუკი ომს მხოლოდ ერთი ზოგადი გამართლება (ადამიანთა დაცვა) აქვს, მაშინ ორივე სახის ომი – ეროვნული თავდაცვა და სხვების თავდაცვა (ჰუმანიტარული ინტერვენცია) – შეიძლება იყოს სამართლიანი. თუმცა, ტესონის მსჯელობა ამ საკითხთან დაკავშირებით პრობლემურად მიმაჩნია: 2008 წელს რუსეთის ფედერაცია საქართველოში ჰუმანიტარული ინტერვენციის მოტივით შემოიჭრა, იგივე მოტივით განხორციელა მან აგრესია უკრაინის წინააღმდეგ 2022 წელს. შესაბამისად, რამდენად და რა პირობებში შეიძლება იყოს ჰუმანიტარული ინტერვენცია სამართლიანი ომი, ერთობ პრობლემური საკითხია.

თუმცა, ტესონი აღნიშნავს იმას, რომ ჰუმანიტარული ინტერვენცია, შესაძლოა, პრობლემური იყოს. მას, შესაძლოა, ცუდი შედეგები მოჰყვეს: არაეფექტური აღმოჩნდეს, ხელი შეუწყოს ძალადობას ინტერვენციის განმახორციელებელი სახელმწიფოს მხრიდან, ან არაპროპორციული დაზიანება გამოიწვიოს. მაგრამ ტესონის აზრით, ამის მიუხედავად, საინტერესო შემთხვევას წარმოადგენს ისეთი სამხედრო ინტერვენცია (ჩარევა), რომელიც ბევრ ადამიანს დაიხსნის ისეთი მმართველებისგან, რომლებიც უხეშად ხელყოფდნენ მათ უფლებებს. ზოგიერთი ავტორი მიიჩნევს, რომ იმისთვის, რათა ჩარევა განხორციელდეს, საფრთხე ძალიან სერიოზული უნდა იყოს (გენოციდი ან მასთან ახლოს მდგომი მოვლენა), სხვები მიიჩნევენ, რომ ჩარევისთვის საკმარისია ისეთი დარღვევებიც, რომლებიც გენოციდის დონეს არ აღწევენ. არანაკლებ მნიშვნელოვანია სხვა საკითხებიც: საჭიროებს თუ არა ჰუმანიტარული ინტერვენცია ავტორიზაციას ისეთი საერთაშორისო ორგანოსგან, როგორცაა გაერთიანებული ერების უშიშროების საბჭო? რა წარმოადგენს ინტერვენციის განმახორციელებელი სახელმწიფოს ვალდებულებას იმ შემთხვევაში, თუკი ჩარევა წარმატებულია? ტესონი თვლის, რომ ნებისმიერ შემთხვევაში, იმისთვის, რათა ჰუმანიტარული ინტერვენცია გამართლებული იყოს, საჭიროა, რომ მის მიმართ

ძალადობის მსხვერპლნი (რომელთა დასახსნელადაც ინტერვენცია ხორციელდება) დადებითად იყვნენ განწყობილი. ზოგიერთი ავტორი ამტკიცებს, რომ ჩარევისთვის საკმარისია ის შემთხვევა, როდესაც სახელმწიფოს მოქალაქეთა უმრავლესობა ეთანხმება ჩარევის აუცილებლობას. თუმცა, ტესონი არ ეთანხმება ამ მოსაზრებას: შესაძლოა, ხელისუფლებას მხარს უჭერდეს ქვეყნის ეთნიკური უმრავლესობა იმისთვის, რათა ხელისუფლებამ ეთნიკური უმცირესობის გენოციდი განახორციელოს. ასეთ შემთხვევაში აბსურდული იქნება იმის მოლოდინი, რომ ეთნიკური უმრავლესობა მხარს დაუჭერს უცხო სახელმწიფოს ჰუმანიტარულ ინტერვენციას მათ წინააღმდეგ.

სამართლიანი ომის თეორიაში კიდევ ერთი მოთხოვნა **სწორი განზრახვის (right intention)** ქონაა. ეს საკითხი იმდენად მნიშვნელოვანი არაა ეროვნული თავდაცვის დროს, რადგან სახელმწიფოს აგრესორი თავს დაესხა და ეჭვქვეშ არ დგება ის გარემოება, რომ აგრესორისადმი წინააღმდეგობის გაწევა მისი შეტევის მოგერიებას ისახავს მიზნად. მაგრამ ჰუმანიტარული ინტერვენციის შემთხვევაში განზრახვა მნიშვნელოვანია. სამართლიანი ომის თეორეტიკოსები მოითხოვენ, რომ ინტერვენციის განმახორციელებელი სახელმწიფო დაჩაგრულთა გათავისუფლების მოტივით მოქმედებდეს და არა თვითდაინტერესების საფუძველზე. თუმცა, ტესონი თვლის, რომ ეს მოთხოვნა გადაჭარბებულია ორი მიზეზის გამო: 1. სახელმწიფოებს დამოუკიდებელი მორალური პოზიცია არ უჭირავთ. მათ საკუთარი მოქალაქეების მიმართ მზრუნველობის ვალდებულება აქვთ. სახელმწიფოებს არ შეუძლიათ, დახარჯონ საკუთარი რესურსი სხვების დასაცავად და ამ დროს საკუთარი მოქალაქეების ინტერესები არ გაითვალისწინონ. შესაბამისად, მათ ვერ ექნებათ (და სინამდვილეში არც აქვთ) მხოლოდ ძალადობის მსხვერპლთა გადარჩენის მოტივი; 2. შეიძლება სახელმწიფოს საკუთარი ინტერესი ამოძრავებდეს, თუმცა ჰუმანიტარული ინტერვენცია მაინც სასარგებლო აღმოჩნდეს. მაგალითად, გენოციდისგან ადამიანთა გადარჩენა მაშინაც კარგია, თუკი ასეთი ინტერვენციის უკან ინტერვენციის განმახორციელებელი სახელმწიფოს სხვა (ეკონომიკური, ან პოლიტიკური) ინტერესი იმალება.

2.2. Jus in Bello

Jus in bello, ანუ **ომის სამართალი** ეწოდება წესების ერთობლიობას, რომლებიც საომარი მოქმედებების წარმართვის პირობებს არეგულირებს. ამ წესებს ხანგრძლივი ისტორია აქვთ. თავდაპირველად ისინი ჩვეულებების სახით არსებობდნენ, ხოლო მათი კოდიფიცირება, ანუ მათთვის სამართლებრივი სახის მინიჭება, **ჟენევის კონვენციებში**³⁰ განხორციელდა. ღია საკითხია, თუ რამდენად ემთხვევა ომის სამართალი ომის მორალს. ზოგიერთი წესი მორალურად აშკარად გამართლებულია: მაგალითად, იმ პირთა

³⁰ „მოქმედ ჯარში დაჭრილთა და ავადმყოფთა მდგომარეობის გაუმჯობესების შესახებ“ ჟენევის პირველი კონვენცია თავდაპირველად მიღებული იქნა 1864 წელს. აღნიშნულ კონვენციებში შესწორებები განხორციელდა 1906, 1929 და 1949 წლებში. ჟენევის მეორე კონვენცია „საზღვაო შეიარაღებულ ძალებში დაჭრილთა, ავადმყოფთა და ხომალდის დაღუპვაში მოყოლილ პირთა მდგომარეობის გაუმჯობესების შესახებ“, რომელმაც ჰააგის 1907 წლის კონვენცია ჩაანაცვლა, 1949 წელს იქნა მიღებული. ჟენევის მესამე კონვენცია სამხედრო ტყვეების მოპყრობას ეხება. ის მიღებული იქნა 1929 წელს და მასში შესწორებები განხორციელდა 1949 წელს. ჟენევის მეოთხე კონვენცია „ომის დროს სამოქალაქო მოსახლეობის დაცვის შესახებ“ 1949 წელს იქნა მიღებული და ის ჰააგის 1899 და 1907 წლების კონვენციებს ემყარება. 1977 და 2005 წლებში ჟენევის კონვენციებში დამატებითი ცვლილებები განხორციელდა სამი პროტოკოლის სახით: 1. საერთაშორისო ხასიათის შეიარაღებული კონფლიქტების მსხვერპლთა დაცვის შესახებ (1977 წ.), 2. არასაერთაშორისო ხასიათის შეიარაღებული კონფლიქტების მსხვერპლთა დაცვის შესახებ (1977 წ.), განმასხვავებელი ემბლემის მიღების შესახებ (2005 წ.).

მკვლელობის აკრძალვა, რომლებიც ომის დროს სამხედრო მოქმედებებში მონაწილეობას ვერ მიიღებენ თავიანთი მდგომარეობის გამო: დაჭრილები, ავადმყოფები, შეზღუდული შესაძლებლობების მქონე პირები და ა.შ. (ამ კატეგორიის ადამიანების აღსანიშნავად საერთაშორისო სამართალში დამკვიდრებულია ფრანგული ტერმინი: hors de combat). მორალურად გამართლებულია, ასევე, მეზობლებსა და არამებრძოლი პირების გამიჯვნის მოთხოვნა. თუმცა, არსებობს პოტენციური უთანხმოება მორალსა და იმას შორის, რაც ომის კანონების თანახმად ნებადართულია. მაგალითად, აღსანიშნავია, რომ ომის კანონების მიხედვით ნებადართულია სამოქალაქო პირების **თანმხლები (თანმდევი), ანუ არაპირდაპირი მკვლელობა (collateral killing)**. ქვემოთ განხილულია ომის სამართლის სამი პრობლემური საკითხი: პროპორციულობის მოთხოვნა, მონინალმდევის ჯარისკაცთა მოკვლის უფლება და უდანაშაულო პირთა არაპირდაპირი მკვლელობის დასაშვებობა.

პროპორციულობის მოთხოვნა. ბუნდოვანია, თუ რა ითვლება პროპორციულ სამხედრო მოქმედებად. ტრადიციული შეხედულების თანახმად, სამხედრო მოქმედება პროპორციულია, თუკი ის მეტ-ნაკლებად უტილიტარისტულ ტესტს აკმაყოფილებს (გაიხსენეთ უტილიტარიზმი მეცხრე თემიდან – „სამართლიანობა“). აქ ტესტს იშველიებს ინგლისელი ფილოსოფოსის **ჰენრი სიჯვიკის (1838-1900 წწ.)** ფორმულირებას და აცხადებს, რომ მორალური მეზობლის მიზანი უნდა იყოს მტრის გაუვნებელყოფა და მისი დამორჩილება; თუმცა, ამავე დროს, მან: (1) არ უნდა მიაყენოს მტერს ისეთი ზიანი, რომელიც ამ მიზნისკენ არაა მიმართული (მაგალითად, საცხოვრებელი კორპუსების დაბომბვა ქალაქში) და (2) მან არ უნდა მიაყენოს მას ისეთი ზიანი, რომელიც, თავად ამ ზიანის ხარისხთან შედარებით, ნაკლებად უწყობს ხელს მიზნის მიღწევას³¹ (მაგალითად, გემის ჩაძირვის შედეგად სამაშველო ნავზე დანებებისთვის მზადყოფი მიზღვაურების დახოცვა). პროპორციულობის წესი ყველა მეზობელზე და ომში მონაწილე ყველა მხარეზე ვრცელდება.



განადგურებული კორპუსი ქალაქ ბოროდიანკაში (უკრაინა) 2022 წელს. უკრაინის წინააღმდეგ ომში რუსეთის ფედერაციამ პროპორციულობის მოთხოვნები სისტემატურად დაარღვია.

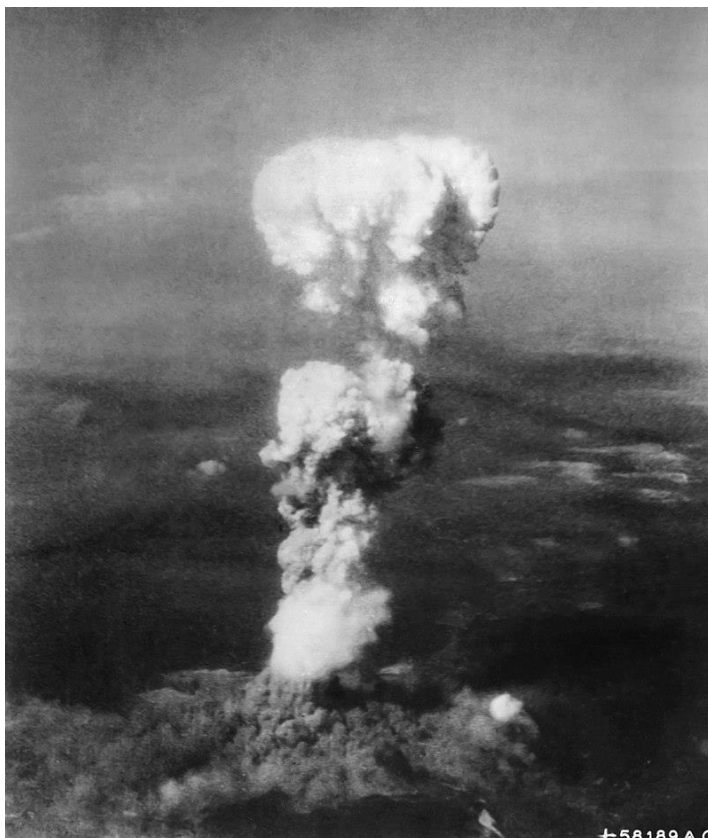
³¹ იხ. H. Sidgwick, *The Elements of Politics*, London: McMillan, 1908, გვ. 267.

როგორც წესი, მიიჩნევა, რომ პროპორციულობა ომში სამართლიანი მიზეზის ქონისგან დამოუკიდებელია. მეორე მსოფლიო ომის დროს, 1945 წლის 13-დან 15 თებერვლის ჩათვლით, მოკავშირეებმა, კერძოდ, ბრიტანულმა და ამერიკულმა ავიაციამ დაბომბა გერმანული ქალაქი დრეზდენი. დაბომბვების შედეგად დაახლოებით 25 000-მდე ადამიანი დაიღუპა. ეს ნაბიჯი არაპროპორციული იყო მიუხედავად იმისა, რომ მოკავშირეები სამართლიან ბრძოლას აწარმოებდნენ.



მოკავშირეების მიერ დაბომბილი დრეზდენი

როგორც წესი, ლეგიტიმური სამხედრო სამიზნეების (და არა სამოქალაქო პირების) განადგურება პროპორციულობის კონტექსტში განიხილება. თუმცა, არსებობს პროპორციულობის განსხვავებული გაგებაც; კერძოდ, საომარი მოქმედება საკითხის მორალური გადაუდებლობის/აუცილებლობის პროპორციული უნდა იყოს. მაგალითად, გენოციდის შეჩერება (მორალურად) უფრო აუცილებელია, ვიდრე დემოკრატიის აღდგენის მიზნით ჰუმანიტარული ინტერვენციის განხორციელება. დასაშვები განადგურების ზღვარი სამართლიანი მეზობელი მხარისთვის დამოკიდებულია იმ უსამართლობის „ხარისხზე“, რომლის აღმოფხვრისკენაც ეს მხარე ისწრაფვის. თუმცა, უნდა გვახსოვდეს, რომ ეს პროპორციულობის ნორმატიულად შეზღუდული კალკულაციაა, რომელიც არ დაიყვანება ხარჯებისა და სარგებლის დათვლაზე. ტესონს შემდეგი მაგალითი მოჰყავს: 2011 წელს ლიბიელ რევოლუციონერებს შეეძლოთ, ეფიქრათ, რომ რევოლუციის დაწყება მუამარ გადაფის წინააღმდეგ გამართლებული იყო, მიუხედავად იმისა, რომ მოსალოდნელი ზარალი დიდი იქნებოდა. ეს იმიტომ, რომ მიზანი – გადაფის ტირანიის დასრულება – გაცილებით დიდი მნიშვნელობის იყო. აქვე ტესონი აღნიშნავს, რომ ომის სამართლიანობის რწმენა თავსებადია მოლოდინთან, რომ ომის შემთხვევაში ადამიანური და ფინანსური დანახარჯები უფრო მეტი იქნება, ვიდრე უმოქმედობის შემთხვევაში.



მეორე მსოფლიო ომის დროს, 1945 წლის 9 აგვისტოს, აშშ-ს შეიარაღებულმა ძალებმა ჰიროშიმაში (იაპონია) ატომური ბომბი ჩამოაგდეს. აფეთქების შედეგად დაახლოებით 70 000-80 000 ადამიანი დაიღუპა, მათ შორის 20 000-მდე სამხედრო მოსამსახურე.

მონინალმდევის ჯარისკაცთა მოკვლის უფლება. ტრადიციული შეხედულების თანახმად, რომელიც ომის სამართლითაა განმტკიცებული, კონფლიქტის ნებისმიერი მხარის ჯარისკაცებს მონინალმდევის მოკვლის მორალური უფლება აქვთ. ამ შეხედულებას, ასევე, „**ჯარისკაცთა მორალურ თანასწორობას**“ უწოდებენ.³² ამ შეხედულებას უპირისპირდება ჯეფ მაკ-მეჰენი. მისი აზრით, მებრძოლი მხარეები არ არიან მორალურად თანასწორები. სადამ ჰუსეინის ან მუამარ გადაფის მომხრეებს არ ჰქონდათ ბრძოლის მორალური უფლება, რადგან ისინი ტირანულ რეჟიმს უჭერდნენ მხარს. ჰუსეინის ან გადაფის მომხრე ჯარისკაცები ომის კანონებს რომც დამორჩილებოდნენ, მათ მიერ ჩადენილი მკვლევლობები მორალურად მაინც გაუმართლებელი იქნებოდა, რადგან ისინი სამართლიან ბრძოლას არ აწარმოებდნენ. ასე რომ, ომის დროს მორალურად გამართლებულად მხოლოდ სამართლიანი მებრძოლის (მაგალითად, იმ ჯარისკაცის, ვინც ეროვნული თავდაცვისთვის იბრძვის) მიერ ჩადენილი მკვლევლობა შეიძლება ჩაითვალოს.

მაკ-მეჰენის არგუმენტებს ტრადიციონალისტები შემდეგნაირად პასუხობენ: საკმაოდ ხშირად რთული დასადგენია (განსაკუთრებით, უბრალო ჯარისკაცისთვის), თუ რომელი მხარე აწარმოებს სამართლიან ომს. ამ ვითარებას კიდევ უფრო ართულებს ის გარემოება, რომ არ არსებობს ნეიტრალური მხარე, რომელიც დაადგენდა, თუ რომელი მხარეა სამართლიანი ამა თუ იმ ომის დროს. ამის გათვალისწინებით, უმჯობესია, „ფრჩხილებში ჩავსვათ“ სამართლიანი მიზეზის საკითხი და უზრუნველვყოთ, რომ

³² იხ. M. Walzer, *Just and Unjust Wars*, გვ. 34-37.

დაპირისპირებული მხარეები მორალურად (ომის კანონების დაცვით) იბრძოდნენ. გარდა ამისა, თუკი უსამართლო მიზეზისთვის მეზობელ ჯარისკაცებს მორალურ ან სამართლებრივ პასუხისმგებლობას დავაკისრებდით, მაშინ მათ არ ექნებოდათ იმის მოტივაცია, რომ ომის სამართალს დამორჩილებოდნენ. შესაბამისად, მათი მოქმედებები ომის დროს გაცილებით სასტიკი იქნებოდა. დაბოლოს, მორალური თანასწორობის დებულება სამართლიანი ომის თეორიის ცენტრალურ მომენტს არ წარმოადგენს. სამართლიანი ომის თეორეტიკოსების უმრავლესობა თანხმდება იმის შესახებ, რომ ომის დროს მორალურად გამართლებული მკვლელობა თანხვედრაში უნდა იყოს როგორც ომის მიზეზთან (ომის მიზეზი სამართლიანი უნდა იყოს), ასევე, ომის სამართალთანაც (მკვლელობა არ უნდა მოხდეს ომის სამართლის დარღვევით).³³

ასევე მნიშვნელოვანია საკითხი იმის შესახებ, თუ **რის საფუძველზეა** მორალურად გამართლებული პიროვნების მოკვლა ომის დროს. განვიხილოთ ეროვნული თავდაცვისას წარმოებული ომი. თუკი ვიტყვით, რომ აგრესორი დამნაშავეა და ამიტომ იმსახურებს სიკვდილს, ეს არ იქნება სწორი, რადგან მონინაალმდეგის მეზობლები არ არიან დამნაშავეები. ისინი თავიანთი ხელმძღვანელების ბრძანებებს ასრულებენ და შესაძლოა, ომის სამართალს სრულად იცავდნენ. ამის გათვალისწინებით შეიძლება ითქვას, რომ აგრესორი ექვემდებარება მოკვლას, რადგან ის საფრთხეს წარმოქმნის. ეს კრიტერიუმი უფრო დამაჯერებელია, თუმცა სირთულეებს მაინც წარმოშობს. განვიხილოთ ორი შემთხვევა: 1. დავუშვათ, რომ რომელიმე ქვეყნის ხელისუფლება მასობრივად ანადგურებს თავის მოქალაქეებს. გენოციდის აღმოსაფხვრელად მეზობელი ქვეყანა ამ ქვეყანაში ჰუმანიტარულ ინტერვენციას ახორციელებს. მაგრამ თუკი ომის დროს მკვლელობის მორალური გამართლება იმაზეა დამოკიდებული, რომ მონინაალმდეგე საფრთხეს ქმნის, მაშინ ეს გენოციდის განმახორციელებელ ხელისუფლებას თავდაცვითი ომის წარმოების უფლებას აძლევს (რადგან თავდამსხმელი ქვეყანა მისთვის საფრთხეს წარმოადგენს). ამას კი წინააღმდეგობასთან მივყავართ, რადგან გამოდის, რომ გენოციდის განმახორციელებელ ქვეყანას თავდაცვითი ომის წარმოების მორალური უფლება აქვს; 2. დავუშვათ, რომ ორი ქვეყანა ერთმანეთთან საბრძოლო მოქმედებებს აწარმოებს და ერთ-ერთი ქვეყნის მეცნიერი საბრძოლო იარაღების განვითარებაზე მუშაობს. რა თქმა უნდა, იგი დიდ საფრთხეს წარმოადგენს, თუმცა თანამედროვე ომის სამართლის თანახმად, ის განადგურებას არ უნდა დაექვემდებაროს.

საფრთხის კრიტერიუმში არსებული ამ ბუნდოვანების გამო ზოგიერთი ავტორი განსხვავებული კრიტერიუმის შემოტანას შეეცადა. ერთ-ერთი მათგანია „მორალური პასუხისმგებლობა ობიექტურად გაუმართლებელი საფრთხის შექმნის გამო“ (moral responsibility for objectively unjustified threat).³⁴ თუკი ამ კრიტერიუმს პირველ შემთხვევას მივუყენებთ, მაშინ ვნახავთ, რომ გენოციდის განმახორციელებელ ხელისუფლებას არ ექნება თავდაცვის მორალური უფლება, რადგან მის წინააღმდეგ ჩარევა განპირობებულია იმით, რომ ამ რეჟიმმა ობიექტურად გაუმართლებელი საფრთხე შეუქმნა თავის მოქალაქეებს. თუმცა, ტესონი არ განიხილავს აღნიშნული კრიტერიუმის მეორე მაგალითისთვის (მეცნიერის შემთხვევა) გამოყენების შესაძლებლობას.

³³ იხ. W. Kaufman, "Review of McMahan, *Killing in War*," *Ethics* 120 (2010), 399-404.

³⁴ იხ. J. McMahan, *Killing in War*, Oxford: Oxford University Press, 2009, გვ. 208.

ორმაგი ზემოქმედების პრინციპი

ორმაგი ზემოქმედების პრინციპის (The Doctrine of Double Effect, DDE) თანახმად, ზოგჯერ დასაშვებია ზიანის გამოწვევა გვერდითი ეფექტის (ანუ ორმაგი ზემოქმედების) სახით იმისთვის, რათა კარგი შედეგი იქნეს მიღწეული. მიუხედავად ამისა, ითვლება, რომ დაუშვებელია ცნობიერად ამ ზიანის გამოწვევა, რათა ეს კარგი შედეგი იქნეს მიღწეული. ორმაგი ზემოქმედების პრინციპი ერთმანეთისგან განასხვავებს **წინასწარგანზრახულ მკვლელობას** (intended killings) და **უბრალოდ წინასწარგანჭვრეტილ მკვლელობას** (merely foreseen killings).³⁵ უდანაშაულო ადამიანების სამიზნეებად გამოცხადება მორალურად არასწორია. ეს აკრძალვას ემყარება ომის სამართლის ერთ-ერთ ცენტრალურ პრინციპს, რომლის თანახმადაც ის, ვინც არ იბრძვის, ხელშეუხებელია. მეთაური, რომელიც თავის სამიზნედ აქცევს უდანაშაულო მოქალაქეებს იმისთვის, რათა მოწინააღმდეგის დემორალიზება მოახდინოს, მკვლელობას სჩადის, რადგან მას მათი სიკვდილი **სურს**. მაგრამ ის მეთაური, რომელიც თავის დანაყოფს მოწინააღმდეგისკენ წარმართავს და ამ დროს უბრალოდ უშვებს, რომ სამოქალაქო პირები **შეიძლება** დაიღუპონ, განსხვავებულ მორალურ ნიადაგზე დგას. სამოქალაქო პირების სიკვდილი არ ემსახურება მის ამოცანას, გაანადგუროს მოწინააღმდეგე. იგი დაინდობდა მათ, თუკი ამის შესაძლებლობა ექნებოდა. ზოგიერთი ავტორის თანახმად, პირველ შემთხვევაში მეთაური სამოქალაქო პირებს იყენებს, როგორც საშუალებას, საკუთარი მიზნის მოსაღწევად (ხოცავს მათ და ამით მტრის დემორალიზებას ახდენს), ხოლო მეორე შემთხვევაში მეთაური მათ საშუალებად არ განიხილავს (მისი უმთავრესი ამოცანა მტრის განადგურებაა. სამოქალაქო პირების სიკვდილი მხოლოდ თანმხლები შესაძლებლობაა). ეს განსხვავება მკვლელობის უშუალო განზრახვასა და მკვლელობის ირიბ განზრახვას შორის არსებითია ორმაგი ზემოქმედების პრინციპისთვის და ის, შესაძლოა, იყოს პასუხი პირობითი პაციფიზმის არგუმენტზე ომის წინააღმდეგ (იხ. ზემოთ).

არსებობს ორმაგი ზემოქმედების პრინციპის განსხვავებული ფორმულირებები. ტესონი გვთავაზობს შემდეგ ფორმულირებას:

სამხედრო მოქმედება, რომელსაც თან სდევს სამოქალაქო პირთა სიკვდილი, მორალურად გამართლებულია მხოლოდ და მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუკი:

1. მებრძოლი მხარე იყენებს ბრძოლის დროს დასაშვებ საშუალებას, ანუ ის არ იყენებს აკრძალულ იარაღს. თუკი მეთაური აკრძალულ იარაღს იყენებს, მაშინ სამხედრო მოქმედება გაუმართლებელი იქნება იმ შემთხვევაშიც, თუკი იგი დანარჩენ პირობებს აკმაყოფილებს;
2. სამოქალაქო პირთა სიკვდილი მებრძოლი მხარის უშუალო განზრახვას არ წარმოადგენს;
3. მებრძოლ მხარეს აქვს სამართლიანი მიზეზი, კერძოდ, უსამართლო მტრის დამარცხება;
4. ომის წარმოება ფიზიკურად უწყობს ხელს ამ მიზნის მიღწევას (უსამართლო მტრის დამარცხებას);
5. ის ხარისხი, რომლითაც საბრძოლო მოქმედება ფიზიკურად უწყობს ხელს სამართლიანი მიზნის მიღწევას, საკმაოდ დიდია იმისთვის, რათა სამოქალაქო პირების თანმდევი სიკვდილის კომპენსირება მოახდინოს. ეს უკანასკნელი წესი

³⁵ იხ. J. Jr. Boyle, "Toward Understanding the Principle of Double Effect," in: P. A. Woodward (ed.), *The Doctrine of Double Effect: Philosophers Debate a Controversial Moral Principle*, Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 2001.

ანესებს მოთხოვნას, რომ ზიანი და სარგებელი ემპირიულად, ანუ ფაქტობრივად იქნეს შეფასებული.

მესამე დებულებაში არსებული სამართლიანი მიზეზი **საკმაოდ** დამაჯერებელი და ძლიერი უნდა იყოს, რათა თანმდევი მსხვერპლის კომპენსირება მოახდინოს. ამ პირობის თანახმად, არსებობს მორალური აუცილებლობის განსხვავებული ხარისხები, რაც იმას ნიშნავს, რომ ყველა სახის სამართლიანი მიზეზი ვერ გაამართლებს თანმდევ მსხვერპლს. თუმცა, რაც უფრო ძლიერი და მასშტაბურია მიზეზი, მით უფრო დაბალია ზღვარი თანმდევი მსხვერპლისთვის (მაგალითად, ეროვნული თავდაცვის შემთხვევაში ასეთი ზღვარი უფრო დაბალი იქნება, ვიდრე უბრალო რეგიონალური სამხედრო კონფლიქტის შემთხვევაში).



უკრაინის ქალაქ ბუჩაში რუსეთის ფედერაციის შეიარაღებული ძალების მიერ დაზოცილი სამოქალაქო პირები: განზრახული მკვლელობის მსხვერპლნი



ფაშისტები კლავენ ქალებს და ბავშვებს ივანგოროდის (უკრაინა) ახლოს, 1942 წ.

დამატებით სირთულეს წარმოადგენს ის გარემოება, თუ როგორ უნდა „გაზომოს“ სამართლიანმა მეტროლომა ზიანის განაწილება ყველა მხარეს შორის (საკუთარი და მონინაალმდეგის ჯარისკაცები, საკუთარი და მტრის სამოქალაქო მოსახლეობა). ტრადიციული შეხედულების თანახმად, მეთაურები, პირველ რიგში, საკუთარი ჯარისკაცების მიმართ არიან ვალდებულნი. უდანაშაულო მოქალაქეების მიმართ მათი ვალდებულება შედარებით მეორხარისხოვანია. თუმცა, ზოგიერთი ავტორის აზრით, მეთაურები მორალურად ვალდებულნი არიან, გარკვეული რისკები საკუთარ თავზე აიღონ იმისთვის, რათა სამოქალაქო პირები (მონინაალმდეგის მოქალაქეთა ჩათვლით) დაიცვან.³⁶ ტესონი მიიჩნევს, რომ ეს საკითხი კიდევ უფრო რთულდება შემდეგი გარემოებების გამო: 1. ყველა მოქალაქე არ არის უდანაშაულო (ზოგიერთი მათგანი შესაძლოა, მონინაალმდეგეს უწყობდეს ხელს); 2. ერთმანეთისგან უნდა განვასხვაოთ ის მოქალაქეები, რომლებიც უბრალოდ არ ერევიან კონფლიქტში და ისინი, რომლებიც სამხედრო მოქმედებების შედეგად გარკვეულ სარგებლის მიღებას ელიან;³⁷ 3. სამოქალაქო პირთა სიკვდილის მიზეზი ხშირად არის უსამართლო მონინაალმდეგე, რომელიც სამართლიანი მტრის წინააღმდეგ მოქმედებს. ტესონს მაგალითად მოჰყავს სამოქალაქო მსხვერპლი ავღანეთში, რომლის მთავარ მიზეზად იგი თალიბანს ასახელებს.³⁸ თუმცა, მისი აზრით, ეს მსხვერპლი არ იქნებოდა იმ შემთხვევაში, ნატო-ს ავღანეთში სამხედრო მოქმედებები რომ არ დაეწყო. შესაბამისად, მისი აზრით, ბუნდოვანია, თუ როგორია სამართლიანი მეტროლოლის პასუხისმგებლობა ასეთი სახის მსხვერპლის შემთხვევაში.

ამრიგად, ტესონის აზრით, თვით საუკეთესო მოტივაციების მქონე ხელისუფლებებსაც კი საკმაოდ გაუჭირდებათ იმ პირობების სათანადო გააზრება,

³⁶ იხ. M. Walzer, *Just and Unjust Wars*, გვ. 155.

³⁷ იხ. J. McMahan, “The Just Distribution of Harms between Combatants and Noncombatants,” *Philosophy and Public Affairs*, 38 (2010), გვ. 363.

³⁸ ტესონის აღნიშნული სტატია გამოქვეყნდა 2013 წელს, როდესაც აშშ ავღანეთში თალიბანის წინააღმდეგ სამხედრო მოქმედებებს აწარმოებდა.

რომლებიც ომს მორალურად ნებადართულს ხდის. არ არის ადვილი პასუხის გაცემა იმ შეკითხვებზე, რომლებიც მორალური მეტრიკის წინაშე დგას. ასეთი შეკითხვებია: არის თუ არა სამართლიანი მიზეზი საკმაოდ დამაჯერებელი იმისთვის, რათა გაამართლოს ომით გამოწვეული განადგურება? რამდენად შეუწყობს ხელს ომი დადებითი შედეგის მიღწევას? ის გარემოება, რომ ომის შესახებ ხელისუფლების მიერ მიღებული გადაწყვეტილებები თანამდროვე დემოკრატიებშიც საიდუმლოებითაა მოცული, ზრდის საზოგადოების ეჭვებს და შფოთვის. სამწუხაროდ, როგორც წესი, წარმატებული ომები ხელს უწყობს იმ პოლიტიკოსების კარიერულ წინსვლას, რომლებიც ამ ომებს მხარს უჭერდნენ. ამიტომაც, ტესონის აზრით, დემოკრატიული ქვეყნის მოქალაქეები მზად უნდა იყვნენ, რომ ეჭვი შეიტანონ თავიანთი ხელისუფლებების იმ გადაწყვეტილებებში, რომლებსაც შედეგად საომარი მოქმედებების დაწყება მოჰყვება. თუმცა, იგი, ასევე, აღნიშნავს, რომ ზოგჯერ ომის წარმოება საჭიროა. ადამიანური მოქმედების ბევრი სფეროს მსგავსად, არ არსებობს მექანიკური პროცედურა, რომელიც გვეტყოდა, თუ როდისაა ომის მხარდაჭერა სწორი. თუმცა, ტესონის თანახმად, ჩვენ, სულ მცირე, შეგვიძლია, ვცადოთ იმ ფაქტორების დადგენა, რომლებიც პასუხისმგებლობის გრძნობის მქონე პოლიტიკურმა ლიდერებმა და სამხედრო მეთაურებმა უნდა გაითვალისწინონ, როდესაც ომის შესახებ გადაწყვეტილებებს მიიღებენ.

საკვანძო ცნებები და პიროვნებები

ომი როგორც დაპირისპირებულ საწყისთა ბრძოლა

ბუნებრივი მდგომარეობა

მარადიული მშვიდობა

ბუნებრივი მდგომარეობის გადალახვა

პროგრამა მინიმუმი: ხალხთა კავშირი

პროგრამა მაქსიმუმი: ხალხთა სახელმწიფო/მსოფლიო რესპუბლიკა

კოსმოპოლიტიური სამართალი

სტუმრობის უფლება

დედამინის ზედაპირის საერთო მფლობელობის უფლება

Jus ad bellum (ომის უფლება)

Jus in bello (ომის სამართალი)

რეალიზმი

პაციფიზმი

აბსოლუტური პაციფიზმი

პირობითი პაციფიზმი

სამართლიანი ომის თეორია (just war theory)

სამართლიანი მიზეზი (just cause)

ეროვნული თავდაცვა (national self-defense)

შიდა ანალოგია (domestic analogy)

სახელმწიფო როგორც ეროვნული თავდაცვის ინსტრუმენტი

პატიოსანი/კეთილსინდისიერი განდგომილი (honest holdout)

მკაცრი თავდაცვა (strict self-defense)

განვრცობილი თავდაცვა (extended self-defense)

ჰუმანიტარული ინტერვენცია (humanitarian intervention)

სწორი განზრახვა (right intention)

ჟენევის კონვენციები

თანმდევი/არაპირდაპირი მკვლელობა (collateral killing)

პროპორციულობის მოთხოვნა

მონინალმდევის ჯარისკაცთა მოკვლის უფლება

ორმაგი ზემოქმედების პრინციპი (The Doctrine of Double Effect, DDE)

მკვლელობის უშუალო განზრახვა / პირდაპირი მკვლელობა (direct intention / intended killing)

მკვლელობის ირიბი განზრახვა / მხოლოდ შესაძლებლობის სახით არსებული მკვლელობა (oblique intention / merely foreseen killing)

ჰერაკლიტე

პლატონი

არისტოტელე

მარკუს ტულიუს ციცირონი

თომას ჰობსი

იმანუელ კანტი

ფრანცისკო დე ვიტორია

დევიდ როდინი

ჰენრი სიჯვიკი

მაიქლ უოლცერი

შეკითხვები და დავალებები

როგორ გესმით ჰერაკლიტეს დებულება, რომ ომი ყველაფერის მამა და მმართველია? როგორ ფიქრობთ, ჰერაკლიტეს ფრაგმენტები ომის შესახებ უფრო პოლიტიკურ ფილოსოფიას მიეკუთვნება თუ მეტაფიზიკას? რატომ?

რა შეხედულებები ჰქონდა ომთან დაკავშირებით პლატონს? არისტოტელეს?

დაპირისპირების რა სახეებს გამოყოფდა ციცერონი?

რას ნიშნავს ბუნებრივი მდგომარეობა ჰობსთან? როგორ გესმით დებულება, რომლის თანახმად სახელმწიფოები ერთმანეთთან ბუნებრივ მდგომარეობაში იმყოფებიან?

რას გულისხმობს კანტი „მარადიულ მშვიდობაში“? რას ისახავს მიზნად მისი პროექტი?

რა მოთხოვნებია მოცემული შესავალ დებულებებში?

გადმოეცით განმსაზღვრელი დებულებების შინაარსი. რატომ უწყობს ხელს რესპუბლიკური წყობა მშვიდობას? რა განსხვავებაა ე.წ. „პროგრამა მინიმუმსა“ და „პროგრამა მაქსიმუმს“ შორის? რას გულისხმობს კოსმოპოლიტური სამართლის ცნება?

რა განსხვავებაა ius ad bellum-სა (ომის უფლება) და ius in bello-ს (ომის სამართალი) შორის?

რა წარმოადგენს გაერო-ს სისუსტეს, ფ. ტესონის აზრით?

როგორ გესმით ტესონის განცხადება, რომლის თანახმად „სახელმწიფოებს არა აქვთ ვალდებულება, დაიცვან სხვა სახელმწიფოები აგრესორებისგან და გაერო-ს უშიშროების საბჭო მათ ამის გაკეთებას ვერ აიძულებს“?

რაში გამოიხატება რეალიზმის პოზიცია? რაზე მიუთითებენ რეალიზმის კრიტიკოსები?

რა სახის პაციფიზმებს გამოყოფს ტესონი? როგორია ამ მიდგომების არგუმენტები?

რას ეწოდება სამართლიანი ომის თეორია? ვის ეკუთვნის მისი კლასიკური ფორმულირება? რა შეხედულებაა გავრცელებული დღესდღეობით სამართლიანი ომის შესახებ?

სამართლიანი ომის რა მიზეზებს გამოყოფენ დღეს?

რას ნიშნავს ეროვნული თავდაცვა?

რას გულისხმობს შიდა ანალოგიის იდეა?

რა არგუმენტებით უპირისპირდება ტესონი შიდა ანალოგიის იდეას?

რა განსხვავებაა სავალდებულო და ნებაყოფლობით თავდაცვას შორის? მკაცრ თავდაცვასა და განვრცობილ თავდაცვას შორის?

რის გამო აკრიტიკებს დევიდ როდინი ეროვნული თავდაცვის იდეას? რომელ პოზიციას უახლოვდება როდინის არგუმენტები? რატომ? რა არგუმენტები მოჰყავს ტესონს როდინის საპირისპიროდ?

რას ეწოდება ჰუმანიტარული ინტერვენცია? როგორია ტესონის შეხედულება ჰუმანიტარული ინტერვენციის შესახებ?

რა პირობებზე საუბრობენ ჰუმანიტარული ინტერვენციის მომხრეები?

რას ეწოდება სწორი განზრახვა?

როდის იქნა ჟენევის კონვენციები მიღებული? რას ეხებოდა ისინი?

რას გულისხმობს პროპორციულობის მოთხოვნა? როგორ აყალიბებს ტესონი სიჯვიკის დებულებას სამართლიან მებრძოლთან მიმართებით?

რა მიმართებაშია პროპორციულობა ომში სამართლიანი მიზეზის ქონასთან?

რას გულისხმობს პროპორციულობის განსხვავებული გაგება?

განმარტეთ ჯარისკაცთა მორალური თანასწორობის იდეა. რა სახის კონტრ-არგუმენტები არსებობს ამ იდეის წინააღმდეგ?

როგორია ტრადიციონალისტების პასუხები მაკ-მეჰენის არგუმენტებზე?

რა სახის კრიტერიუმებს განიხილავს ტესონი, როდესაც მსჯელობს იმის შესახებ, თუ როდისაა მოწინააღმდეგის მკვლელობა მორალურად გამართლებული?

რას ეწოდება ორმაგი ზემოქმედების პრინციპი? რას განასხვავებს ის ერთმანეთისგან?

როგორ უკავშირებს ტესონი ორმაგი ზემოქმედების პრინციპს პირობითი პაციფიზმის არგუმენტებს? ეთანხმებით თუ არა მის მსჯელობას? რატომ?

როგორია ტესონის მიერ ფორმულირებული ორმაგი ზემოქმედების პრინციპი?

როგორ გესმით დებულება, რომლის თანახმად, „რაც უფრო ძლიერი და მასშტაბურია მიზეზი, მით უფრო დაბალია ზღვარი თანმდევი მსხვერპლისთვის“? ეთანხმებით თუ არა მას? რატომ?

რა წარმოქმნის დამატებით სირთულეებს ორმაგი ზემოქმედების პრინციპში, ტესონის აზრით? როგორია მისი დასკვნა?

დავალბა 1: შექმენით ჯგუფები და მოაწყვეთ დისკუსია რეალისტებს, პაციფისტებს და სამართლიანი ომის თეორიის მომხრეებს შორის.

დავალბა 2: ნაიკითხეთ კურსის ხელმძღვანელის მიერ მითითებული ნაწყვეტები კანტის ნაშრომიდან „მარადიული მშვიდობისკენ“. მოაწყვეთ დისკუსია მათ შესახებ.

საორიენტაციო შეკითხვები:

- რამდენად შეიძლება თანამედროვე გაერო კანტის იდეების ერთგვარ განხორციელებად განვიხილოთ?
- რამდენად რეალისტურად მიგაჩნიათ მოთხოვნა, რომ სახელმწიფოებმა უარი უნდა თქვან ომის უფლებაზე? თქვენი ხედვით, როგორაა შესაძლებელი ამის განხორციელება?
- გაამახვილეთ ყურადღება პირველ განმსაზღვრელ დებულებაზე. როგორ ფიქრობთ, რატომაა ის საფუძველმდებარე მარადიული მშვიდობის კანტისეული პროექტისთვის? შეეცადეთ, დააკავშიროთ თქვენი მსჯელობა დემოკრატიის თემასთან (მაგალითად, რამდენად უწყობს ხელს ძლიერი დემოკრატია ომის თავიდან არიდებას?)

დავალება 3: შექმენით ჯგუფები და მოაწყვეთ დისკუსია ერთ-ერთ შეკითხვაზე:

- როდისაა ჰუმანიტარული ინტერვენცია გამართლებული?
- არის თუ არა აგრესიისადმი წინააღმდეგობის განწევა სავალდებულო?
- სად გადის ზღვარი მკაცრ თავდაცვასა და განვრცობილ თავდაცვას შორის?
- როდისაა მორალურად გამართლებული მონაწილეობის ჯარისკაცების მოკვლა? სამოქალაქო პირთა მოკვლა?

დისკუსიისას გამოიყენეთ კონკრეტული მაგალითები სამხედრო მოქმედებების ისტორიიდან და გაამყარეთ ისინი თქვენი არგუმენტებით.

დავალება 4: ელექტრონულ სამეცნიერო ბაზებში მოიძიეთ სტატია ერთ-ერთ სადისკუსიო თემასთან დაკავშირებით. ეთანხმებით თუ არა ავტორის პოზიციას? რატომ?

დავალება 5: განიხილეთ საქართველოს (ან რომელიმე სხვა ქვეყნის) უახლოეს ისტორიაში მომხდარი ესა თუ ის ომი პოლიტიკური ფილოსოფიის ქრილში და მოაწყვეთ დისკუსია.

რეკომენდებული ტექსტები

იმანუელ კანტი, „მარადიული მშვიდობისკენ: ფილოსოფიური მონახაზი“, თარგმნა გ. თავაძემ. თბილისი: გამომცემლობა „აქტი“, 2020 წ. – აღნიშნულ ნაშრომში კანტი არა მხოლოდ აყალიბებს საერთაშორისო პოლიტიკური წესრიგის ახალ მოდელს, არამედ მნიშვნელოვან განაზრებებს გვთავაზობს პოლიტიკისა და მორალის ურთიერთმიმართების შესახებ.

Hugo Grotius, *The Rights of War and Peace*, edited and with an introduction by Richard Tuck, Indianapolis, IN: Liberty Fund, 2005. – ჰოლანდიელი ჰუგო გროციუსი (1583-1645 წწ.) იყო ცნობილი იურისტი, ფილოსოფოსი, პოლიტიკისა და სამართლის თეორეტიკოსი, რომელმაც მნიშვნელოვანი ნაშრომები დაწერა საერთაშორისო ურთიერთობების თეორიაში. „ომისა და მშვიდობის უფლების შესახებ“ (1625 წ.) მისი ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ნაშრომია. აღნიშნული ნაშრომი სამი წიგნისგან შედგება. პირველ წიგნში გროციუსი განსაზღვრავს ომის ცნებას, საუბრობს ომის ლეგიტიმურობის შესახებ და მსჯელობს იმის შესახებ, თუ ვის აქვს ომის კანონიერად წარმოების უფლება. მეორე წიგნი ომის მიზეზებს, საკუთრების წარმოშობას, უფლებების გადაცემასა და სხვა საკითხებს ეხება, ხოლო მესამე წიგნში ძირითადად ომის სამართალია განხილული.

Robert L. Holmes, *On War and Morality*, Princeton: Princeton University Press, 1989. – ამერიკელი პოლიტიკური ფილოსოფოსი რობერტ ჰოლმსი (დაიბ. 1935 წ.) თავის ნაშრომში „ომისა და მორალის შესახებ“ განიხილავს სამართლიანი ომის თეორიას, მორალისა და ძალადობის ურთიერთმიმართების, ომის დროს უდანაშაულო ადამიანთა მკვლელობის, ბირთვული შეკავებისა და სხვ. საკითხებს. აღსანიშნავია, ასევე, რომ 2017 წელს ჰოლმსმა გამოაქვეყნა ნაშრომი პაციფიზმის შესახებ. იხ. **Robert L. Holmes, *Pacifism: A Philosophy of Nonviolence***, London / New York: Bloomsbury, 2017.

Michael Walzer, *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*, 5th edition, New York: Basic Books, 2015. – ცნობილი პოლიტიკური ფილოსოფოსის მაიკლ უოლცერის (დაიბ. 1935 წ.) ნაშრომი „სამართლიანი და უსამართლო ომები: მორალური

არგუმენტი ისტორიული მაგალითებით“ კლასიკურ შრომადაა მიჩნეული. 2015 წელს აღნიშნული ნაშრომის მეხუთე გამოცემა განხორციელდა. ეს არის აუცილებლად წასაკითხი ნიგნი მათთვის, ვისაც აღნიშნული საკითხის შესახებ თანამედროვე პერსპექტივა აინტერესებს (თავად უოლცერის შესახებ იხ. თემა 9).

Cécile Fabre and Seth Lazar (eds.), *The Morality of Defensive War*, Oxford: Oxford University Press, 2014. – სამეცნიერო კრებული თავდაცვითი ომის მორალურობის შესახებ.

Larry May (ed.), *War: Essays in Political Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008. – აღნიშნულ კრებულში შესული სტატიები განიხილავენ ომის ფენომენს მისი დაწყებიდან დასრულებამდე (ომის დაწყება, ომის წარმოება, იმის დასრულება, ომი ისტორიულ ქრილში).

C. A. J. Coady, Ned Dobos, Sagar Sanyal (eds.), *Challenges for Humanitarian Intervention: Ethical Demand and Political Reality*, Oxford: Oxford University Press, 2018. – კრებულში ფილოსოფიურ ქრილშია განხილული ჰუმანიტარული ინტერვენციის საკითხები. ზოგიერთ სტატიაში ჩვენი ქვეყანაცაა ნახსენები.

Samantha Besson and John Tasioulas (eds.), *The Philosophy of International Law*, Oxford: Oxford University Press, 2010. – საკმაოდ საინტერესო და ვრცელი კრებული საერთაშორისო სამართლის ფილოსოფიის შესახებ. მასში შესულია სტატიები კანტის, ადამიანის უფლებების, გლობალური სამართლიანობის, ომის, ჰუმანიტარული ინტერვენციის და სხვა მნიშვნელოვანი საკითხების შესახებ.

ინტერნეტ-რესურსები

გაერო-ს ქარტია (ინგლისურ ენაზე) – <https://www.un.org/en/about-us/un-charter/full-text>

საერთაშორისო ჰუმანიტარული სამართლის პლატფორმა – <https://shsplatforma.com/> – ქართულენოვანი ბლოგი, რომელიც საერთაშორისო სამართლის წყაროებს და სხვა მასალებს შეიცავს.

„მოქმედ ჯარში დაჭრილთა და ავადმყოფთა მდგომარეობის გაუმჯობესების შესახებ“ უენევის პირველი კონვენცია – <https://matsne.gov.ge/ka/document/view/1219193?publication=0> – უენევის პირველი კონვენცია საქართველოს „საკანონმდებლო მაცნის“ ვებ-გვერდზე.

დიმიტრი უზნაძე, „ომის ფილოსოფია“, <https://library.iliauni.edu.ge/wp-content/uploads/2017/03/dimitri-uznadze-omi.pdf> – ცნობილი ქართველი ფსიქოლოგის

დიმიტრი უზნაძის (1886-1950 წწ.) პირველი სპეციალობა ფილოსოფია გახლდათ ☺. უზნაძის აღნიშნული ნაშრომი პირველად გამოქვეყნდა გაზეთ „სახალხო ფურცელში“ 1914 წელს. მართალია, უზნაძის განაზრებები ომის შესახებ განსხვავდება ამ თემაზე თანამედროვე პოლიტიკური ფილოსოფიის დისკურსისგან, თუმცა, როგორც ისტორიული დოკუმენტი, ის საკმაოდ საინტერესოა.

Jon Miller, "Hugo Grotius", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* – <https://plato.stanford.edu/entries/grotius/> – სტატია ჰუგო გროციუსის შესახებ სტენფორდის ფილოსოფიურ ენციკლოპედიაში.

Alexander Moseley, "The Philosophy of War", <https://iep.utm.edu/war/> – სტატია ომის ფილოსოფიის შესახებ ფილოსოფიის ინტერნეტ-ენციკლოპედიაში. იხ., ასევე, ამავე ავტორის სტატია სამართლიანი ომის თეორიის შესახებ: <https://iep.utm.edu/justwar/>

James Page, "Philosophy of Peace", <https://iep.utm.edu/peace/> – სტატია მშვიდობის ფილოსოფიის შესახებ ფილოსოფიის ინტერნეტ-ენციკლოპედიაში.

Seth Lazar, "War", <https://plato.stanford.edu/entries/war/> – სტატია ომის შესახებ სტენფორდის ფილოსოფიურ ენციკლოპედიაში.

Andrew Fiala, "Pacifism", <https://plato.stanford.edu/entries/pacifism/> – სტატია პაციფიზმის შესახებ სტენფორდის ფილოსოფიურ ენციკლოპედიაში.

Alison McIntyre, "Doctrine of Double Effect", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* <https://plato.stanford.edu/entries/double-effect/> – სტატია ორმაგი ზემოქმედების პრინციპის შესახებ სტენფორდის ფილოსოფიურ ენციკლოპედიაში.

14. ნაციონალიზმი, პატრიოტიზმი და რელიგია¹

უკანასკნელი ცვლილების თარიღი: 10.12.2022

1. ტერმინ „ნაციონალიზმის“ განსხვავებული მნიშვნელობები. ნაციონალიზმი და პატრიოტიზმი. ტერმინი „ნაციონალიზმი“ სხვადასხვა კონტექსტში განსხვავებული მნიშვნელობით გამოიყენება.² მიუხედავად ამისა, შესაძლებელია, მასში ორი ძირითადი ასპექტი გამოვყოთ: 1. **დამოკიდებულება/განწყობა**, რომელიც ამა თუ იმ ერის წარმომადგენლებს აქვთ, როდესაც ისინი მნიშვნელობას ანიჭებენ იმ ფაქტს, რომ მოცემულ ერს ეკუთვნიან; 2. **მოქმედებები**, რომლებსაც მოცემული ერის წარმომადგენლები ახორციელებენ იმისთვის, რათა მიაღწიონ (ან შეინარჩუნონ) პოლიტიკური სუვერენიტეტის გარკვეული ფორმა.

პირველი ასპექტი (დამოკიდებულებები/განწყობები) წამოჭრის კითხვებს ერისა და ეროვნული იდენტობის შესახებ. რა არის ერი და ეროვნული იდენტობა? რას ნიშნავს ერისადმი მიკუთვნებულობა? როგორია პრონაციონალური განწყობის ბუნება? არის თუ არა ამა თუ იმ ერის წევრობა ნებაყოფლობითი? ყოველთვის ადეკვატურია თუ არა ეროვნულ იდენტობაზე ზრუნვა? რა ხარისხით არის საჭირო ზრუნვა? ერები და ეროვნული იდენტობა, შესაძლოა, განისაზღვროს საერთო წარმომავლობის, ეთნიკურობის, ან კულტურული კავშირების საფუძველზე. ხშირად მიიჩნევა, რომ ამა თუ იმ ერის წევრად ყოფნა არაა დამოკიდებული ინდივიდზე (ინდივიდი იბადება და ამ ფაქტით ამა თუ იმ ერის წევრი ხდება), თუმცა ზოგჯერ მიიჩნევენ, რომ ერის წევრობა ნებაყოფლობითია. გარდა ამისა, აღსანიშნავია, რომ ნაციონალისტები ხშირად მოითხოვენ, რომ ერზე ზრუნვა პრიორიტეტული უნდა იყოს სხვა საკითხებთან შედარებით.

მეორე ასპექტი (მოქმედებები) წამოჭრის არანაკლებ მნიშვნელოვან შეკითხვებს: მოითხოვს თუ არა სუვერენიტეტი სრულ სახელმწიფოებრიობას, რაშიც სამინაო და საგარეო საქმეების სრული კონტროლი იგულისხმება? თუ სრული სახელმწიფოებრიობა არაა საჭირო და ამაზე უფრო ნაკლებია საკმარისი (მაგალითად, ავტონომიის გარკვეული ფორმა)? ხშირად ავტორები „სუვერენიტეტში“ სრულ სახელმწიფოებრიობას გულისხმობენ,³ თუმცა ამ პოზიციას ყველა ავტორი არ იზიარებს.⁴

რა მიმართებაა „ნაციონალიზმსა“ და „პატრიოტიზმს“ შორის? ბევრი ავტორი ამ ორ სიტყვას ერთი და იგივე მნიშვნელობით იყენებს.⁵ იმ ავტორებში, რომლებიც ამ ტერმინებს განასხვავებენ, ერთსულოვნება არ გვხვდება. XIX ს-ის ინგლისელი პოლიტიკური მოღვაწე

¹ გაფრთხილება: ამ თავში ბევრი სახელი შეგხვდებათ, თან ყველა მნიშვნელოვანია ☺.

² იხ. Nenad Miscevic, "Nationalism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/nationalism/>

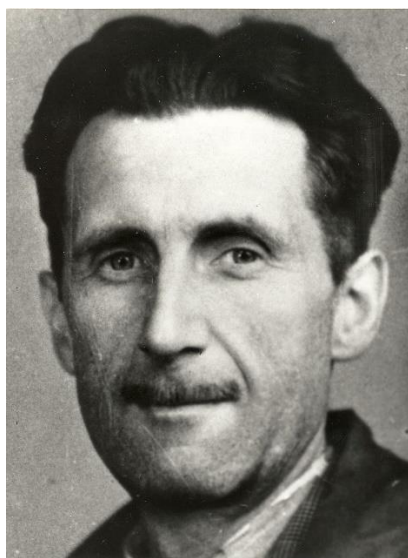
³ იხ. Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Oxford: Blackwell, 1983, თავი I.

⁴ იხ. David Miller, "Community and Citizenship", in: Shlomo Avineri and Avner de-Shalit (eds.), *Communitarianism and Individualism*, Oxford: Oxford University Press. 1992, გვ. 87; David Miller, *Citizenship and National Identity*, Oxford: Blackwell, 2000.

⁵ იხ. Igor Primoratz, "Patriotism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/patriotism/>

ჯონ ექტონი (1834-1902 წწ.), რომელიც **ლორდი ექტონის** სახელითაა ცნობილი, ნაციონალიზმს აფექტებსა და ინსტინქტებს უიგივებდა. ექტონის აზრით, ეროვნება არის ჩვენი კავშირი ხალხთან და ის მხოლოდ ბუნებრივი, ანუ ფიზიკური რამეა. რაც შეეხება პატრიოტიზმს, ის მორალური დამოკიდებულებაა. ეს არის ჩვენი მორალური ვალდებულებების გაცნობიერება პოლიტიკური საზოგადოების წინაშე.⁶ ექტონისგან განსხვავებით, ბრიტანელი ისტორიკოსი **ელი კედური** (1926-1992 წწ.) თვლიდა, რომ ნაციონალიზმი წარმოადგენს სრულყოფილად განვითარებულ ფილოსოფიურ და პოლიტიკურ მოძღვრებას ერების, როგორც კაცობრიობის ძირითადი ერთეულების შესახებ (რომელთა წიაღშიც ინდივიდებს თავისუფლების მიღწევა და თვითგანხორციელება შეუძლიათ). პატრიოტიზმს კედური მიიჩნევდა უბრალო გრძნობად, რომელიც ადამიანს საკუთარი ქვეყნის მიმართ აქვს.⁷

ცნობილი ინგლისელი მწერალი **ჯორჯ ორუელი** (1903-1950 წწ.) თვლიდა, რომ ნაციონალიზმი და პატრიოტიზმი აგრესიულ და თავდაცვით განწყობებს გამოხატავს. ნაციონალიზმი, ორუელის აზრით, ძალაუფლებას უკავშირდება: ამ მოძღვრების მომხრეს სურს, საკუთარი ერისთვის მაქსიმალურად მეტი ძალაუფლება და პრესტიჟი მოიპოვოს. იგი საკუთარ ინდივიდუალობას მოცემულ ერს უქვემდებარებს. შესაბამისად, ნაციონალიზმი აგრესიული განწყობაა. მისგან განსხვავებით, პატრიოტიზმი თავდაცვითია. ეს არის ერთგულება კონკრეტული ადგილისა და ცხოვრების წესის მიმართ, რომელიც ადამიანს საუკეთესოდ მიაჩნია, თუმცა, არ სურს, რომ ის სხვებს მოახვიოს თავზე.⁸



ჯორჯ ორუელი მწერლის ფსევდონიმი იყო. მისი ნამდვილი სახელია **ერიკ ართურ ბლერი**. მის კალამს ეკუთვნის გახმაურებული ნაწარმოებები „ცხოველების ფერმა“ (1945 წ.) და დისტოპიური რომანი „1984“ (1949 წ.), რომლებიც ქართულადაცაა ნათარგმნი. ფოტოზე: **ჯორჯ ორუელი 1943 წელს**.

ებრაელი ფილოსოფოსი **იგორ პრიმორაცი** (დაიბ. 1945 წ.) მიიჩნევს, რომ უმჯობესია, თუკი ნაციონალიზმსა და პატრიოტიზმს შორის განსხვავება არ დაეფუძნება გრძნობებსა და თეორიას, ან კიდევ გრძნობების ხარისხის შორის განსხვავებას (როგორც ეს არის ექტონთან, კედურისთან ან ორუელთან). პრიმორაციის აზრით, ნაციონალიზმი და

⁶ იხ. Lord Acton, “Nationality,” *Essays on Freedom and Power*, Gloucester: Peter Smith, 1972, გვ. 163.

⁷ იხ. Elie Kedourie, *Nationalism*, 3rd edition, London: Hutchinson, 1985, გვ. 73-74.

⁸ იხ. George Orwell, “Notes on Nationalism,” *Collected Essays, Journalism and Letters*, Sonia Orwell and Ian Angus (eds.), London: Secker & Warburg, გვ. 3, 1968, გვ. 362.

პატრიოტიზმი საკუთარი **ობიექტის** მიხედვით განსხვავდებიან. მართალია, როგორც ნაციონალიზმი, ასევე, პატრიოტიზმი გულისხმობს სიყვარულს და განსაკუთრებულ ზრუნვას რაღაცის მიმართ; თუმცა, პატრიოტიზმის შემთხვევაში ეს „რაღაც“ არის *patria*, ანუ სამშობლო, ხოლო ნაციონალიზმის შემთხვევაში – *natio*, ანუ ერი (ოღონდ ეთნიკური აზრით, ე.ი. ერი როგორც ხალხი, რომელსაც საერთო ენა და კულტურა აქვს). პრიმორაცი ალიარებს, რომ ნაციონალიზმსა და პატრიოტიზმს ბევრი რამ აქვთ საერთო, მაგრამ იგი თვლის, რომ იმ შემთხვევაში, თუკი ქვეყანა არაა ეთნიკურად ჰომოგენური, ანუ ერთგვაროვანი, ან თუკი ამა თუ იმ ერს საკუთარი სახელმწიფო არა აქვს, მაშინ ნაციონალიზმი და პატრიოტიზმი, შესაძლოა, არ დაემთხვეს ერთმანეთს.⁹ პირველი დებულების (ქვეყანა არაა ეთნიკურად ჰომოგენური) მაგალითად, შესაძლოა, ესპანეთი განვიხილოთ. ზოგიერთი კატალონიელი, შესაძლოა, არ თვლიდეს საკუთარ თავს ესპანელად და საკუთარ სამშობლოდ კატალონიას (და არა ესპანეთს) მიიჩნევდეს. მეორე დებულების მაგალითად (ამა თუ იმ ერს საკუთარი სახელმწიფო არა აქვს) შესაძლოა, ქურთების შემთხვევა მივიჩნიოთ. პრიმორაციის ტერმინოლოგიით თუ ვიმსჯელებთ, შეიძლება ითქვას, რომ ქურთი ნაციონალისტისთვის ერთგულების ობიექტს არა თურქი, არამედ ქურთი ხალხი წარმოადგენს.

პრიმორაციის დაყოფას (პატრიოტიზმი = ქვეყნისადმი მიჯაჭვულობა, ნაციონალიზმი = საკუთარი ხალხისა და მისი ტრადიციებისადმი მიჯაჭვულობა) არ ეთანხმება ხორვატი ფილოსოფოსი **ნენად მიშჩევიჩი** (დაიბ. 1950 წ.). იგი მიიჩნევს, რომ ქვეყნის სიყვარული არ გულისხმობს მხოლოდ გარკვეული ტერიტორიის სიყვარულს მასზე მცხოვრები ხალხის გარეშე. როგორც წესი, ეს გრძნობა მოიცავს მოცემულ მინაზე მცხოვრები ხალხის მიმართ ემოციურ დამოკიდებულებასაც. შესაბამისად, მისი აზრით, პრიმორაციის მიერ შემოტანილი განსხვავება თანმიმდევრული არაა.¹⁰

როგორც ვხედავთ, არ არსებობს აღნიშნული ქვეთავის საკვანძო ტერმინების – „ნაციონალიზმისა“ და „პატრიოტიზმის“ – ზუსტი და ყველა ავტორის მიერ აღიარებული განსაზღვრება. ამ ტერმინების შესახებ კამათი გრძელდება და შემდეგშიც გაგრძელდება. მიუხედავად ამისა, საკმაოდ ბევრი ავტორი თანხმდება იმაზე, თუ რა იგულისხმება ე.წ. **„კლასიკურ ნაციონალიზმში“**. აქ, როგორც წესი, მოიაზრებენ ერის საჭიროებების უზენაეს საჭიროებებად გამოცხადებას და სრული სუვერენიტეტის მოთხოვნას. უკანასკნელ პერიოდში ფილოსოფიური დისკურსი უფრო გადაიხარა **„ლიბერალური ნაციონალიზმის“** მიმართულებით, რომელიც კლასიკური ნაციონალიზმის შერბილებულ ვერსიას წარმოადგენს. ლიბერალური ნაციონალიზმი ცდილობს, პრონაციონალური განწყობა (რომელიც ერისთვის განსაკუთრებული მნიშვნელობის მინიჭებას გულისხმობს), ტრადიციულ ლიბერალურ ღირებულებებთან (გამოხატვის თავისუფლება, ინდივიდუალიზმი, რელიგიის თავისუფლება და ა.შ.) შეათავსოს. მაგალითად, კლასიკური ნაციონალიზმი ტერიტორიულ სახელმწიფოს ერთი ეთნიკურ-კულტურული ჯგუფის („ერის“) საკუთრებად მიიჩნევს, რომლის უმთავრეს ფუნქციას ამ ერის ტრადიციების დაცვა და გავრცელება წარმოადგენს. ამისგან განსხვავებით, ლიბერალური ნაციონალიზმი უშვებს ტერიტორიული სახელმწიფოს სხვა ეთნიკურ ჯგუფებთან „გაზიარების“ შესაძლებლობას.

2. რა არის ერი? ბრიტანელი ფილოსოფოსის **მარგარეტ მურის** თანახმად, ერი აღნიშნავს ადამიანთა ჯგუფს, რომლის უმრავლესობასაც სწამს, რომ ეს ჯგუფი ერს წარმოადგენს და რომლებიც კოლექტიურ თვითმმართველობას ესწრაფვიან. ეს

⁹ იხ. Igor Primoratz, "Patriotism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ქვეთავი 1.2.

¹⁰ იხ. Nenad Miscevic, "Nationalism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ქვეთავი 1.1.

ადამიანები, ასევე, აცხადებენ, რომ მათ განსაკუთრებული მიმართება აქვთ გარკვეულ ტერიტორიასთან, ანუ სამშობლოსთან.¹¹ ბრიტანელი ფილოსოფოსი **დევიდ მილერი** გამოყოფს ხუთ თვისებას, რომელთა ერთობლიობაც, მისი აზრით, ერს აყალიბებს. ერი ეს არის ადამიანთა ერთობა, 1. რომელიც საერთო რწმენებისა და ორმხრივი ვალდებულებების საფუძველზე ყალიბდება; 2. რომელსაც გააჩნია ისტორიული წარსული და ისტორიული მეხსიერება; 3. თავისი ბუნებით აქტიურია; 4. კონკრეტულ ტერიტორიასთანაა დაკავშირებული; 5. საკუთარი გამორჩეული საზოგადოებრივი კულტურის საფუძველზე სხვა საზოგადოებებისგან განსხვავებულია.¹²

ნებისმიერ ნაციონალისტურ პროგრამაში ცენტრალური ადგილი უჭირავს რწმენას იმის შესახებ, რომ არსებობს სოციალური ჯგუფი, რომელსაც „ერი“, „ეთნოსი“, ან „ეთნიკური ჯგუფი“ ეწოდება.¹³ ნ. მიშჩევიჩის აზრით, ერის განსაზღვრებაში სახელმწიფოსადმი კუთვნილებას ამოსავალ წერტილად ვერ ავიღებთ, რადგან ნაციონალიზმი ხშირად განსაკუთრებით პოპულარულია ისეთ ჯგუფებში, რომლებსაც სახელმწიფო ვერ არა აქვთ ჩამოყალიბებული. ერის ცნების განსაზღვრებასთან დაკავშირებით იგი გამოყოფს ორ უკიდურეს პოზიციას, რომელთა შორის მთელი რიგი შუალედური პოზიციები მდებარეობს. პირველი უკიდურესი პოზიციის თანახმად, – რომლის წარმომადგენლებაც მიშჩევიჩი ფრანგ აღმოსავლეთმცოდნესა და რელიგიის ცნობილ მკვლევარს **ერნესტ რენანს** (1823-1892 წწ.), არანაკლებ ცნობილ გერმანელ სოციოლოგ **მაქს ვებერს** (1864-1920 წწ.) და ამერიკელ სოციოლოგ **როჯერს ბრუბეიქერს** (დაიბ. 1956 წ.) ასახელებს, – ერი არის ადამიანთა ნებისმიერი ჯგუფი, რომელიც პოლიტიკური სახელმწიფოს მსგავსი ერთობის ჩამოყალიბებას ესწრაფვის. ამ პოზიციაში ერი გაიგება არა როგორც ეთნოკულტურული ერთობა, არამედ როგორც პოლიტიკური მისწრაფება, რომელიც მოქალაქეთა ნებაზეა დამოკიდებული.

მეორე უკიდურესობას წარმოადგენს შეხედულება, რომლის თანახმად, ერი არის საერთო წარმომავლობის, ენის, ტრადიციებისა და კულტურის მქონე ადამიანთა ერთობა, რომლის წევრობაც არანებაყოფლობითია (ეკუთვნი თუ არა ამა თუ იმ ერს, შენზე არაა დამოკიდებული). ეთნოკულტურული ნაციონალისტისთვის ერის წევრობა მოცემული პირის ეთნიკურ-კულტურული ძირებით განისაზღვრება. ამა თუ იმ ერის წევრი საკუთარი არჩევანის საფუძველზე ვერ გახდება: ერის წევრად ყოფნა დამოკიდებულია წარმომავლობასა და ადრეულ **სოციალიზაციაზე**.¹⁴

მიშჩევიჩი მიიჩნევს, რომ ამ ორ უკიდურეს პოზიციას შორის განსხვავება უკავშირდება „**სამოქალაქო**“ და „**ეთნიკურ**“ **ნაციონალიზმებს** შორის განსხვავებას, თუმცა მისი იგივეობრივი არაა. აღნიშნული განსხვავება, მისი განცხადებით, სოციალური და პოლიტიკური მეცნიერების „ძველი“ სკოლების მიერ იყო შემოტანილი, რომლებიც სამოქალაქო ნაციონალიზმს დასავლეთ ევროპას უკავშირებდნენ, ხოლო ეთნიკურ ნაციონალიზმს – ცენტრალურ და აღმოსავლეთ ევროპას. იგი, ასევე, აცხადებს, რომ ნაციონალიზმის შესახებ ფილოსოფიური დისკუსიები უფრო მეტად ეთნოკულტურული პოზიციების შესახებ წარმოებს.

როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული, ამ უკიდურეს პოზიციებს შორის არსებობს შუალედური პოზიციებიც. კანადელი ფილოსოფოსის **მიშელ სეიმურის** (დაიბ. 1954 წ.) თანახმად, ერი არის კულტურული ჯგუფი, რომლის წევრებსაც, შესაძლოა, ჰქონდეთ

¹¹ იხ. Margaret Moore, “Nationalism”, in: *The Routledge Companion to Social and Political Philosophy*. Edited by Gerald Gaus and Fred D’Agostino, New York: Routledge, 2013, გვ. 483-484.

¹² იხ. David Miller, *On Nationality*, Oxford: Oxford University Press, 1995, გვ. 27.

¹³ იხ. N. Miscevic, “Nationalism”, ქვეთავი 1.2.

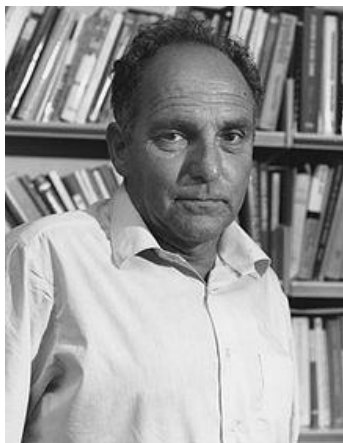
¹⁴ სოციალიზაცია – პროცესი, რომლის მეშვეობითაც ინდივიდი მოცემული საზოგადოების წევრი ხდება.

საერთო წარმომავლობა (თუმცა, ეს აუცილებელი არ არის) და რომელთა შორის სამოქალაქო კავშირები არსებობს.¹⁵ ამ განსაზღვრების თანახმად, ერთ-ერთი შერეული კატეგორიაა (როგორც ეთნო-კულტურული, ასევე, სამოქალაქო ერთობა), რომელიც მაინც უფრო ახლოს დგას ეთნო-კულტურულ (და არა სამოქალაქო) უკიდურესობასთან. რაც შეეხება კიდევ ერთ შუალედურ პოზიციას, რომელსაც ლიბერალი პრონაციონალისტები (დევიდ მილერი, ჩეიმ განსი, იელ თამირი) განასახიერებენ, ის ყურადღებას ამახვილებს მხოლოდ კულტურული ჯგუფის წევრობაზე და უგულებელყოფს „ეთნიკურ“ ნაწილს. ნათელია, რომ ეს პოზიცია უფრო პირველი უკიდურესობასთან იქნება ახლოს.

ამრიგად, ზემოთ გამოხატული პოზიციები, შესაძლოა, შემდეგნაირად დავალაგოთ (თავში და ბოლოში გამუქებულად მოცემულია უკიდურესი პოზიციები):

ერი როგორც სამოქალაქო ერთობა (რენანი, ვებერი, ბრუბეიქერი) // **სამოქალაქო ნაციონალიზმი** – ლიბერალი პრონაციონალისტები (მილერი, თამირი, განსი) – ერი როგორც შერეული კატეგორია (სეიმური) – **ერი როგორც ეთნო-კულტურული ერთობა** // **ეთნიკური ნაციონალიზმი**¹⁶

ერის შესახებ გამართულ დისკუსიებში ცენტრალური ადგილი უჭირავს, ასევე, საკითხს იმის შესახებ, თუ როდის ხდება ერის ჩამოყალიბება. მიშჩევიჩი აქ სამ პოზიციას გამოყოფს. პირველია ე.წ. **მოდერნისტული პოზიცია**, რომლის თანახმად ნაციონალიზმი და ეროვნული სახელმწიფო თანამედროვე ეპოქაში ჩნდება. ამ შეხედულების ცნობილი წარმომადგენელია ბრიტანელი ფილოსოფოსი და სოციალური ანთროპოლოგი **ერნესტ გელნერი** (1925-1995 წწ.). იგი თვლიდა, რომ ნაციონალიზმის, ერებისა და ეროვნული სახელმწიფოს გაჩენას ხელი შეუწყო XVIII საუკუნის ევროპაში მომხდარმა ორმა რევოლუციამ: საფრანგეთისა და სამრეწველო რევოლუციებმა.¹⁷ ამ შეხედულების თანახმად, ნაციონალიზმი და მასთან დაკავშირებული გრძნობები და ემოციები ახალი ეპოქის პროდუქტებია. გელნერის აზრით, ნაციონალიზმი როგორც ასეთი, ისევე როგორც „ერის“ იდეა, უცნობი იყო ადრეული საზოგადოებებისათვის.¹⁸



ერნესტ გელნერი

¹⁵ იხ. Michel Seymour, “On Redefining the Nation”, in: Nenad Miscevic, (ed.), *Nationalism and Ethnic Conflict. Philosophical Perspectives*, La Salle and Chicago: Open Court. 2000, გვ. 25-56.

¹⁶ მართალია, მიშჩევიჩის აზრით, მის მიერ გამოყოფილი ორი უკიდურესობა არ უიგივდება სამოქალაქო vs ეთნიკური ნაციონალიზმის დაყოფას, თუმცა იგი არ უარყოფს მათ შორის არსებულ კავშირს. ამიტომაც მიზანშეწონილად ჩავთვალე მათი მითითება თითოეული უკიდურესობის გვერდით.

¹⁷ იხ. Anthony Giddens and Philip W. Sutton, *Sociology*, 9th edition, Polity, 2021, თავი 21.

¹⁸ იხ. Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Oxford: Blackwell, 1983.

ჩანართი 1. ერენსტ გელნერი ნაციონალიზმის შესახებ

გელნერის თანახმად, თანამედროვე საზოგადოებას აქვს რამდენიმე თვისება, რამაც ხელი შეუწყო ნაციონალიზმის აღმოცენებას:

1. თანამედროვე ინდუსტრიული საზოგადოება ასოცირებულია სწრაფ ეკონომიკურ განვითარებასთან და შრომის კომპლექსურ დანაწილებასთან. გელნერი უთითებს, რომ თანამედროვე ინდუსტრიალიზმი აუცილებელს ხდის სახელმწიფოსა და ხელისუფლების უფრო ეფექტური სისტემის არსებობას, ვიდრე ეს ადრე იყო.

2. თანამედროვე სახელმწიფოში ინდივიდებს მუდმივად უწევთ უცხო ადამიანებთან ინტერაქცია, რადგან საზოგადოების საფუძველს მცირე სოფელი, ან პატარა ქალაქი კი არ წარმოადგენს, არამედ უფრო დიდი (სახელმწიფოებრივი) ერთეული. ასეთი ფართომასშტაბიანი საზოგადოების ორგანიზებისა და გაერთიანების მთავარი საშუალებაა მასობრივი განათლება, როდესაც მოსწავლეებს ერთიანი უნიფიცირებული პროგრამით ერთ ოფიციალურ ენაზე ასწავლიან. განათლების ერთიანი სისტემის მეშვეობით იქმნება მოქალაქეთა განათლებული ფენა; წარმოიშობა ვითარება, როდესაც „ერის“ ცნება მმართველ ელიტასთან კი არაა გაიგივებული, არამედ მოიცავს ფართო მასებსაც. ეს ვითარება განსხვავდება წინაინდუსტრიულ, ძირითადად სოფლის მეურნეობაზე დამოკიდებულ ფეოდალურ საზოგადოებაში არსებული ვითარებისგან, როდესაც გაბატონებული ჯგუფის კულტურა განსხვავდებოდა საზოგადოების ფართო ფენების კულტურისგან. ასეთი ტიპის საზოგადოებაში არ არსებობდა ერთიანი კულტურის საჭიროება, რომელიც მთელ საზოგადოებას მოიცავდა და ამიტომაც, ნაციონალიზმის საჭიროებაც არ იყო. მოდერნისტული შეხედულების თანახმად, ნაციონალიზმი თავს იჩენს ინდუსტრიულ (სამრეწველო) საზოგადოებაზე გადასვლის პერიოდში: ის წარმოშობს საერთო კულტურის იდეას, რომელიც მთელ საზოგადოებას მოიცავს და რომლის დაცვაც გაერთიანებულმა სახელმწიფომ უნდა უზრუნველყოს; ხოლო სახელმწიფო, განათლების ერთიანი სისტემის მეშვეობით, ხელს უწყობს ერთი სახელმწიფოს მოქალაქეობისა და ეროვნული სოლიდარობის გრძნობის განმტკიცებას.¹⁹

გელნერის თეორია ამტკიცებს, რომ განათლება სოციალური ერთიანობას წარმოქმნის. თუმცა, კრიტიკოსები მიუთითებენ, რომ მისი თეორია ვერ ხსნის იმ ძლიერ ემოციებს, რომლებსაც ნაციონალიზმი იწვევს. ნაციონალიზმის ძალა მხოლოდ განათლებას კი არ უკავშირდება, არამედ მის უნარს, შექმნას იდენტობის ძლიერი წყაროები. ამიტომაც, ეროვნული ინტერესების წინაშე არსებული საფრთხეები, ადამიანებმა, შესაძლოა, საკუთარი იდენტობისთვის წარმოქმნილ საფრთხეებზე აღიქვან.

სხვა მოდერნისტი ავტორები იზიარებენ საფუძველმდებარე დებულებას, რომლის თანახმად ნაციონალიზმი თანამედროვე საზოგადოების პროდუქტია, თუმცა ქრონოლოგიურ ჭრილში ათვლის წერტილად სხვა თარიღებს იღებენ. ამერიკელი სოციოლოგი **ჩარლზ თილი** (1929-2008 წწ.), მაგალითად, მიუთითებს XVI-XVII საუკუნეების ადრეული მოდერნის სახელმწიფოს როლზე ერის ჩამოყალიბების პროცესში,²⁰ ხოლო

¹⁹ იხ. John Schwarzmantel, “Nationalism: Its Role and Significance in a Globalized World”, in: *The Wiley-Blackwell Companion to Political Sociology*, edited by Edwin Amenta, Kate Nash, and Alan Scott, Wiley-Blackwell, 2012, გვ. 327.

²⁰ იხ. Charles Tilly (ed.), *The Formation of National States in Western Europe*, Princeton: Princeton University Press, 1975.

ბრიტანელი სოციოლოგი **ენტონი გიდენსი** (დაიბ. 1938 წ.) ყურადღებას ამახვილებს აბსოლუტისტურ სახელმწიფოზე, რომელსაც ცენტრალიზაცია და ადმინისტრაციული ძალაუფლების განვრცობა ახასიათებდა (მაგალითად, საფრანგეთი ლუი XIV-ის დროს). აბსოლუტისტური სახელმწიფოს შექმნას წინ უძღვის ტერიტორიული გაერთიანების პროცესი, რაც ეროვნული სახელმწიფოს გაჩენას უწყობს ხელს.²¹ მოდერნისტული პარადიგმის ცნობილი წარმომადგენლები არიან, ასევე, **ბენედიქტ ანდერსონი** (1936-2015 წწ.) და **ერიკ ჰობსბაუმი** (1917-2012 წწ.).

ჩანართი 2. ბენედიქტ ანდერსონი „წარმოსახვითი საზოგადოებების“ შესახებ²²

თავის ნაშრომში „წარმოსახვითი საზოგადოებები: განაზრებები ნაციონალიზმის წარმოშობისა და გავრცელების შესახებ“ (1983 წ.) ანდერსონი ერებს განიხილავს, როგორც „წარმოსახვით საზოგადოებებს“ (imagined communities). სიტყვა „წარმოსახვითი“ მიუთითებს იმ გარემოებაზე, რომ მოცემული ერის წარმომადგენლების ძალიან დიდი უმრავლესობა ერთმანეთს უშუალოდ არ იცნობს, ხოლო „საზოგადოება“ იმიტომ, რომ ერი ყოველთვის განიხილება, როგორც შეკავშირებული ერთიანობა. ანდერსონის თანახმად, ისტორიულ ქრონოლოგიაში მედია (ბეჭდური და ა.შ.) დიდ როლს ასრულებდა ერის წარმოსახვის პროცესში. ნაციონალიზმი განვითარდა ბეჭდური რევოლუციის შედეგად, რომელმაც სრულად გარდაქმნა შუა საუკუნეები და გააღვივა თანამემამულეებთან იდენტიფიკაციის გრძობა. ბეჭდვის შედეგად შუა საუკუნეების დომინანტური ენები (ლათინური, არაბული და სხვ.) ადგილობრივი ენებით ჩანაცვლდა, ხოლო ბეჭდური მედიის მასობრივმა გავრცელებამ (გაზეთები, რომანები) ხელი შეუწყო ამ ენების სტანდარტიზაციას. ანდერსონი ამტკიცებს, რომ XVIII საუკუნეში ლათინურ ამერიკასა და ჩრდილოეთ ამერიკაში ბეჭდვის განვითარებამ მილიონობით ადამიანს საკუთარი თანამემამულეების წარმოდგენისა და წარმოსახვითი საზოგადოების ჩამოყალიბების საშუალება მისცა. ეს განსაკუთრებით გამოკვეთილი იყო ყოველდღიური გაზეთების შემთხვევაში, რადგან მოქალაქეები წარმოიდგენდნენ, რომ ისინი ერთსა და იმავე სიახლეებს ერთდროულად კითხულობდნენ.

ანდერსონის ყველაზე უფრო მნიშვნელოვანი დასკვნა ასეთია: ერისადმი კუთვნილება არის კონსტრუქციისა და იდენტიფიკაციის **განუწყვეტლივ მიმდინარე პროცესი** და არა ობიექტური ფაქტი ან მოცემული ქვეყნისა და ხალხისადმი მარადიული ერთგულების გრძობა. ანდერსონის მსგავსად, ჰობსბაუმი საუბრობდა „გამოგონილი ტრადიციების“ (invented traditions) შესახებ.

მოდერნისტული მიდგომის საპირისპირო მიდგომაა ე.წ. **პრიმორდიალიზმი** (ინგლ. *primordial* – თავდაპირველი, პირველყოფილი), რომელიც ამერიკელი სოციოლოგის **ედუარდ შილსის** (1910-1995 წწ.) სახელს უკავშირდება. აღნიშნული მიდგომის თანახმად, ერები „უხსოვარი დროიდან“ არსებობენ. ამ მიდგომასთან საკმაოდ ახლოს დგას ბრიტანელი ისტორიკოსის **ენტონი დევიდ სმიტის** (1939-2016 წწ.) მიერ განვითარებული მიდგომა, რომელსაც იგი „**ეთნოსიმბოლიზმს**“ უწოდებდა. სმიტის თანახმად, ერები

²¹ იხ. Anthony Giddens, *The Nation-state and Violence* (Volume 2), Berkeley: University of California Press, 1985.

²² იხ. Kate Nash, *Contemporary Political Sociology: Globalization, Politics, and Power*, 2nd edition, Wiley-Blackwell, 2010, გვ. 79.

საკუთარ თავს აკავშირებენ ადრე არსებულ ეთნიკურ ჯგუფებთან, რომლებსაც სმითი „ეთნიებს“ უწოდებს. ეთნიკურ ჯგუფს აქვს საერთო იდეები წარმომავლობის, კულტურული იდენტობისა და სამშობლოს შესახებ.

მოდერნიზმისა და პრიმორდიალიზმის გარდა, მიმჩვევი, ასევე, გამოყოფს მესამე მიდგომასაც, რომელიც ამერიკელი პოლიტიკური თეორეტიკოსის, **უოლკერ კონორის** (1926-2017 წწ.) სახელს უკავშირდება და **ეთნონაციონალიზმის** სახელს ატარებს. კონორის თანახმად, ერი პოლიტიკურად მობილიზებული ეთნიკური ჯგუფი უფროა, ვიდრე სახელმწიფო.²³ ასე რომ, ნაციონალიზმის სათავეები უფრო ძველია, ვიდრე თანამედროვე სახელმწიფო, თუმცა მისი ემოციური მხარე დღესაც ჩვენთანაა. მაგრამ რაც შეეხება სახელმწიფოს ფორმას, ეს მართლაც თანამედროვე ფენომენია.

მიმჩვევი აღნიშნავს, რომ წარსულში ხშირად იყო მცდელობები, ერები **რეალურად** არსებულ ერთეულებად წარმოედგინათ და მათთვის ნორმატიული მსჯელობები დაეკავშირებინათ (მაგალითად, ერთან მიმართებით ინდივიდები ვალდებულები არიან და ა.შ. და ა.შ.). თუმცა, მისი აზრით, თანამედროვე მორალურ დისკუსიებში უკვე ნაკლები ყურადღება ექცევა იმ საკითხს, ერი რეალურად არსებობს, თუ წარმოსახვითად. თანამედროვე ფილოსოფოსები ამტკიცებენ, რომ ნორმატიული ნაციონალისტური განცხადებები თანაბრად თავსებადია როგორც რეალური, ასევე, „წარმოსახვითი“ ერის შემთხვევაშიც. ისინი მიუთითებენ, რომ საერთო წარმოდგენებს ადამიანების შეკავშირება შეუძლიათ, ხოლო ერთად ყოფნის შედეგად წარმოქმნილ ურთიერთობებს მნიშვნელოვანი მორალური ვალდებულებების დამკვიდრება ძალუძთ.

3. ნაციონალისტური განწყობები და ერისადმი მიკუთვნებულობა. როგორია ნაციონალისტური განწყობების ბუნება? არის თუ არა ის ირაციონალური და ემოციური და, ამდენად, რაციონალურ თვითდაინტერესებასთან წინააღმდეგობაში მყოფი? აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით შესაძლებელია ორი ძირითადი პოზიციის გამოყოფა: ზოგიერთი ავტორი ნაციონალიზმს საფუძველშივე ირაციონალურად მიიჩნევს, ხოლო ზოგიერთი ავტორი ცდილობს, ნაციონალისტური განწყობები რაციონალურ მოტივებზე მითითებით ახსნას.

ის ავტორები, რომლებიც ნაციონალიზმს ირაციონალურად მიიჩნევენ, განსხვავებულად ხსნიან იმას, თუ რატომ ერთანხმებიან ადამიანები ირაციონალურ შეხედულებებს. ნაციონალიზმის მკვეთრად უარყოფითი შეფასება აქვს ებრაელ სოციოლოგ **ლია გრინფელდს** (დაიბ. 1954 წ.), რომელმაც 2005 წელს გამოქვეყნებულ სტატიაში ნაციონალიზმი გონებრივ დაავადებას დაუკავშირა.²⁴

ზოგიერთი ავტორი ნაციონალიზმს „ყალბ ცნობიერებას“ უწოდებს. მაგრამ საიდან ჩნდება ასეთი ცნობიერება? ყველაზე მარტივი ახსნის თანახმად, ის წარმოიშობა „ელიტების“ მიერ „მასების“ მანიპულაციის შედეგად. ასეთი მიდგომა გავრცელებული იყო მარქსისტებს შორის, რომლებიც ნაციონალიზმს რეაქციულ (ანუ სოციალური და პოლიტიკური პროგრესისადმი დაპირისპირებულ) და რომანტიკულ განწყობად მიიჩნევდნენ.²⁵ თუმცა, ნაციონალიზმის მარქსისტული შეფასებები ზოგჯერ უფრო კომპლექსურია: მაგალითად, ფრანგი ფილოსოფოსი **ეტიენ ბალიბარი** (დაიბ. 1942 წ.) ნაციონალიზმს იდეოლოგიის პროდუქტად მიიჩნევს, რომელიც მოქმედებაში მოდის არა

²³ იხ. Walker Connor, *Ethnonationalism: The Quest for Understanding*, Princeton: Princeton University Press, 1994.

²⁴ იხ. Liah Greenfeld, “Nationalism and the Mind”, *Nations and Nationalism*, 2005 (11), გვ. 325-341. მისგან განსხვავებით, მაიქლ უოლცერი დადებითად აფასებს ნაციონალისტურ ემოციას. იხ. Michael Walzer, “Passion and Politics”, *Philosophy & Social Criticism*, 2002 (28), გვ. 617-633.

²⁵ ასეთი შეხედულება აქვს ერიკ ჰობსბაუმს თავის ნაშრომში „ერები და ნაციონალიზმი 1780 წლის შემდეგ“ (1990 წ.).

ინდივიდების სპონტანური რწმენის, არამედ უპიროვნო, სტრუქტურული სოციალური ფაქტორების ზემოქმედების შედეგად.²⁶

„რაციონალისტური ბანაკის“ წარმომადგენლები მიუთითებენ, რომ ხშირად ინდივიდებისთვის რაციონალურია ნაციონალისტური განწყობების მიღება. უფრო მეტიც, ამერიკელი პოლიტიკური მეცნიერის **რასელ ჰარდინის** (1940-2017 წწ.) თანახმად, შესაძლებელია, მწვავე ეთნონაციონალური კონფლიქტი რაციონალურად ავხსნათ. ჰარდინის აზრით, თუკი ადამიანს არა აქვს საბაბი, რომ სხვა ადამიანს ენდოს, მაშინ ამ ადამიანისთვის გონივრულია, თუკი იგი ამ სხვასთან მიმართებით სიფრთხილეს გამოიჩინოს. თუმცა, თუკი მეორე მხარეც ასე მოიქცევა, მაშინ თითოეული მათგანი სულ უფრო მეტად არაკეთილგანწყობილი გახდება მეორის მიმართ. ასეთ მოცემულობაში ერთმანეთის მტრად განხილვა რაციონალური გადანყვეტილებაა. ამრიგად, უბრალო დაეჭვებას შეუძლია, მცირე, ინდივიდუალური რაციონალური ნაბიჯების გზით კონფლიქტი გამოიწვიოს.²⁷

ერისადმი მიკუთვნებულობის საკითხის ირგვლივაც, მიშჩევიჩის აზრით, ორი ძირითადი პოზიცია არსებობს: ძირითადად ერი განიხილება როგორც არანებაყოფლობითი ერთობა, რომელსაც ადამიანი დაბადების და ადრეული აღზრდის ფაქტით ეკუთვნის. ამ შეხედულების მომხრეები თვლიან, რომ ასეთი სახის მიკუთვნებულობა მოგვიანებით უფრო „ივსება“ ადამიანის ცნობიერი პოზიციით. თუმცა, ამ პოზიციას ყველა არ ეთანხმება: ლიბერალი ნაციონალისტები თვლიან, რომ ერისადმი მიკუთვნებულობა, შესაძლოა, ინდივიდის არჩევანსაც ემყარებოდეს. ამ პოზიციის მიხედვით, ემიგრანტებს შეუძლიათ, საკუთარი არჩევანისა და ცნობიერი ინკულტურაციის პროცესის შედეგად ამა თუ იმ ერის წევრები გახდნენ.

4. კლასიკური და ლიბერალური ნაციონალიზმი. პირველ პარაგრაფში აღნიშნული იყო, რომ ტერმინში „ნაციონალიზმი“ შესაძლოა, ორი ასპექტი გამოიყოს: დამოკიდებულება/განწყობა და მოქმედებები. ზემოთ განხილული იყო პირველი ასპექტი და მასთან დაკავშირებული კითხვები. წინამდებარე პარაგრაფში კი მეორე ასპექტი იქნება განხილული.

როგორც უკვე ითქვა, მეორე ასპექტის საკვანძო შეკითხვა ასეთია: მოითხოვს თუ არა მოცემულ ტერიტორიაზე არსებული პოლიტიკური სუვერენიტეტი სრულ სახელმწიფოებრიობას, თუ უფრო ნაკლებია საკმარისი? ამ შეკითხვას უკავშირდება არანაკლებ მნიშვნელოვანი შეკითხვები: რა მოქმედებებია მორალურად მისაღები სუვერენიტეტის მისაღწევად და მის შესანარჩუნებლად? რა პირობებშია მორალურად ნებადართული ასეთი მოქმედებების განხორციელება?

კლასიკური ნაციონალიზმი არის პოლიტიკური პროგრამა, რომელიც მოცემული ეთნონაციონალური ჯგუფის („ხალხის“, „ერის“) მიერ სრულად სუვერენული სახელმწიფოს შექმნას და მის შენარჩუნებას ამ ჯგუფის ყოველი წევრის უმთავრეს ვალდებულებად მიიჩნევს. ამრიგად, კლასიკური ნაციონალიზმის პასუხი წინა აბზაცში დასმულ პირველ შეკითხვაზე სრული სახელმწიფოებრიობის მოთხოვნაში გამოიხატება. ამ შეხედულების მომხრეები, ასევე, აღიარებენ, რომ კულტურის უმთავრესი მატარებელი ერთეული ეთნონაციაა და რომ ერის წევრებმა კულტურულ საკითხებში თავიანთი კულტურის ნორმებით უნდა იხელმძღვანელონ.

ლიბერალური ნაციონალიზმი, მიშჩევიჩის აზრით, კლასიკური ნაციონალიზმის შერბილებულ ვერსიას წარმოადგენს და ის ზომიერი ნაციონალიზმის კლასს განეკუთვნება. ლიბერალი ნაციონალისტებიც ფუნდამენტურ პოლიტიკურ, მორალურ და კულტურულ

²⁶ იხ. Etienne Balibar and Immanuel Wallerstein, *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*, Chris Turner (trans.), London-New York: Verso, 1991.

²⁷ იხ. Russell Hardin, *One for All, The Logic of Group Conflict*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985.

ღირებულებას ანიჭებენ ერს და ეროვნებას. ისინიც თვლიან, რომ ამ ღირებულებების საფუძველზე მოცემული ერის წევრებისთვის (და არანაირი ინდივიდებისთვისაც) მთელი რიგი ვალდებულებები გამომდინარეობს. თუმცა, ლიბერალი ნაციონალისტები ამ პრონაციონალისტურ განწყობის ლიბერალურ-დემოკრატიულ პრინციპებთან შეთავსებას ცდილობენ. ამ შეხედულების მნიშვნელოვანი წარმომადგენლები არიან **დევიდ მილერი, იელ თამირი და ჩეიმ განსი**.

ლიბერალური ნაციონალიზმის შესახებ თანამედროვე დისკუსიას ბიძგი მისცა ებრაელი ფილოსოფოსისა და პოლიტიკოსის **იელ თამირის** ნაშრომმა „ლიბერალური ნაციონალიზმი“ (1993 წ.). თამირის მსგავსი შეხედულებები აქვს დევიდ მილერსაც. ორივე მათგანი მიიჩნევს, რომ ეროვნული იდენტობის გრძნობა ხელს უწყობს სოლიდარობას, ხოლო სოლიდარობას ისინი სოციალური სამართლიანობის განმტკიცების საშუალებად თვლიან.



იელ თამირი

თამირი გამოყოფს ორ მიზეზს, რომელიც, მისი აზრით, ერების განსაკუთრებულ პოლიტიკურ სტატუსზე მიუთითებს: 1. ადრეულ ეპოქებში სახელმწიფოები უკავშირდებოდნენ მონარქებს, იმპერატორებს, ეკლესიებს, პოლიტიკურ პარტიებს და ა.შ., თუმცა, მათ კავშირს ერებთან რამდენიმე გამორჩეულად სასარგებლო თვისება ახლავს თან; 2. თამირი თვლის, რომ სწორედ ის მიზეზები, რომელთა გამოც ერები თანამედროვე სახელმწიფოსთვის მიმზიდველ მოკავშირეებად ითვლებიან (მათი ბუნებრიობა, ისტორიულობა და უწყვეტობა), უმეტეს შემთხვევაში, ხელოვნურადაა წარმოქმნილი (შეადარეთ აქ თამირის აზრები ბენედიქტ ანდერსონის შეხედულებებს). შესაბამისად, ერის წევრების ერთგულების განმტკიცებისთვის ერის ქმნადობის პროცესი განუწყვეტლივ უნდა ხდებოდეს. „ეს უწყვეტი შემოქმედებითი ძალისხმევა ნაციონალიზმს უკანასკნელი ორი საუკუნის ყველაზე აქტიურ და მიმზიდველ სოციალურ ძალად აქცევს.“²⁸

თამირი მიიჩნევს, რომ ისტორიული განვითარების შედეგად ლიბერალიზმი უნივერსალისტურ, ანტიკომუნიტარულ პრინციპად იქცა (ლიბერალიზმისა და კომუნიტარზმის ურთიერთმიმართების შესახებ იხ. თემა 9). მისი აზრით, ეს სერიოზული

²⁸ იხ. Yael Tamir, *Why Nationalism*, Princeton: Princeton University Press, 2019, გვ. 52.

ხარვეზი ლიბერალიზმისა და ნაციონალიზმის სინთეზის გზით უნდა გამოსწორდეს. შესაძლებელია თუ არა ნაციონალისტური პერსპექტივის მიღება ინდივიდუალური თავისუფლებისა და უფლებების მსხვერპლად განიღვრის გარეშე? ლიბერალური ნაციონალიზმის თანახმად, ეს შესაძლებელია. აღნიშნული პერსპექტივის თანახმად, ეროვნული განსაკუთრებულობის დებულებას პრიორიტეტი ენიჭება. „კაცობრიობის სიყვარული კეთილშობილური იდეალია, თუმცა ნამდვილი სიყვარული ყოველთვის კონკრეტულია“, წერს თამირი.²⁹ ერის განსაკუთრებულობის ასეთი აღიარების მიუხედავად, თამირი თვლის, რომ ერები მხოლოდ მენტალური (გონებაში არსებული) სტრუქტურებია, რომლებიც ერის წევრების გონებაში არსებობენ.³⁰

5. რელიგია და პოლიტიკური ფილოსოფია.³¹ კლასიკური ეპოქის ათენი პოლიტიკური ფილოსოფიის სამშობლოდ შეიძლება მივიჩნიოთ (იხ. თემა 3 და 4), თუმცა, ამერიკელი ფილოსოფოსის პოლ უაითმენის მიხედვით, იმ პერიოდის ბერძნულ რელიგიას დიდი გავლენა არ მოუხდენია ანტიკური პოლიტიკური ფილოსოფიის განვითარებაზე. იგივე აზრისაა უაითმენი იუდაიზმთან, ისლამთან და მართლმადიდებლობასთან დაკავშირებული პოლიტიკური აზროვნების შესახებ. ამისგან განსხვავებით, იგი თვლის, რომ პოლიტიკური ფილოსოფიის განვითარებაზე საგრძნობი ზეგავლენა მოახდინა კათოლიკურმა და პროტესტანტულმა ქრისტიანულმა ტრადიციებმა.³²

ქრისტიანული წმინდა წიგნების თანახმად, ყველა ადამიანი ღვთის სამეფოს თანაბარუფლებიანი წევრია. მათ ღმერთი – მთელი თავისი გულით, ხოლო საკუთარი მოყვასი – საკუთარი თავივით უნდა უყვარდეთ. ასევე, ითვლება, რომ ის ვინც ღვთის მცნებებს შეასრულებს, ღმერთთან ერთად მარადიულ ცხოვრებას მიაღწევს. თუმცა, ქრისტიანულ საკრალურ წიგნებში მოცემული მოთხოვნები პოტენციურად დაპირისპირებაშია პოლიტიკური საზოგადოების წევრების მიმართ არსებულ მოთხოვნებთან. კერძოდ, ღვთის მცნებების ერთგულებამ, შესაძლოა, ადამიანური კანონისადმი დაუმორჩილებლობა მოითხოვოს. კანონების მიზანი ეროვნული ინტერესების დაცვაა და არა მარადიული ხსნის მიღწევა. შუა საუკუნეებში ქრისტიანული ეკლესიის მზარდმა ძალაუფლებამ და სიმდიდრემ ხელი შეუწყო საერო პოლიტიკურ ხელისუფლებასა და ეკლესიას შორის დაპირისპირების წარმოშობას. აღნიშნული დაპირისპირებები ეხებოდა რომის პაპისა და საერო მმართველების ურთიერთმიმართების, საეკლესიო ქონების განკარგვის, ეპისკოპოსთა დანიშვნის უფლების და სხვა საკითხებს. IV-XIII საუკუნეებში ევროპული პოლიტიკური ფილოსოფია, დიდწილად, ამ საკითხების გარკვევით იყო დაკავებული.

ავრელიუს ავგუსტინე (354-430 წწ.), ქალაქ ჰიპონიის (თანამედროვე ალჟირი) ქრისტიანი ეპისკოპოსი პირველი დიდი ქრისტიანი სოციალური მოაზროვნე იყო. თავის ნაშრომში „ღვთის ქალაქი“ (413-427 წწ.) იგი ხშირად განიხილავს პოლიტიკურ საკითხებს. ავგუსტინე ამტკიცებს, რომ პოლიტიკური ძალაუფლება თავისი ბუნებით იძულებითია და რომ მისი საჭიროება არ იქნებოდა, ადამიანის ცოდვით დაცემა რომ არ მომხდარიყო. სიამაყე, ავგუსტინეს აზრით, ამ თავდაპირველი ცოდვიდან მომდინარეობს და ის ხელს უწყობს ახალი ცოდვების წარმოქმნას. ღმერთმა ადამიანები პოლიტიკურ ძალაუფლებას ნაწილობრივ იმიტომაც დაუმორჩილა, რომ ადამიანებისთვის თვინიერება და მორჩილება

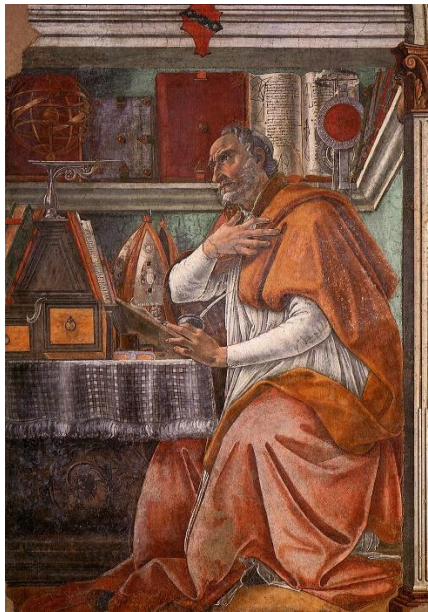
²⁹ იხ. Yael Tamir, *Why Nationalism*, გვ. 68.

³⁰ იქვე, გვ. 58.

³¹ იხ. Paul J. Weithman, “Religion and political philosophy”, 1998, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Taylor and Francis, <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/religion-and-political-philosophy/v-1>

³² უაითმენის აღნიშნული თვალსაზრისი, შესაძლოა, საკამათო იყოს. ნებისმიერ შემთხვევაში ის არ უნდა იქცეს აღნიშნულ ტრადიციებში არსებული რელიგიურ-პოლიტიკური აზროვნების უგულებელყოფის საბაზად.

ესწავლებინა. ავგუსტინე მოუწოდებს ქრისტიანებს, ნუ გაამაყდებიან იმ სახელმწიფოს დიდებითა და ძლიერებით, რომელშიც ისინი ცხოვრობენ. მისი აზრით, ქრისტიანები პილიგრიმებს³³ ჰგვანან: ისინი ცოდვილ სამყაროში ისევე მოგზაურობენ, როგორც პილიგრიმები – უცხო ქვეყანაში. მათ უნდა ისარგებლონ იმ მშვიდობით, რომელსაც საერო ხელისუფლება ამკვიდრებს, მაგრამ მათ არ უნდა შეიყვარონ ამქვეყნიური სიკეთეები. მათ, შესაძლოა, დაიკავონ საჯარო თანამდებობები, მაგრამ ამისკენ ძლიერი სწრაფვა არ უნდა ჰქონდეთ. ავგუსტინე, ასევე, ამტკიცებდა, რომ პოლიტიკურმა ძალაუფლებამ შესაძლოა, ერეტიკოსებს (ეკლესიიდან განდგომილები) ეკლესიის წიაღში დაბრუნება აიძულოს და ერესის (ეკლესიის ოფიციალური მოძღვრებისგან განსხვავებული სწავლება) გავრცელება აღკვეთოს.



კათოლიციზმში ავგუსტინე წმინდანადაა შერაცხული, მართლმადიდებლობაში კი იგი „ნეტარად“ მოიხსენიება. ფოტოზე: ავგუსტინე, სანდრო ბოტიჩელის ფრესკა, 1480 წ. ფლორენცია, ოგნისანტის ეკლესია.

იმპერატორ კონსტანტინეს (დაახლ. 275-337 წწ.) მმართველობის დროს რომის იმპერიაში ქრისტიანობის ოფიციალურ რელიგიად გამოცხადებამ და შემდგომში იმპერიის დაცემამ ეკლესიის ძალაუფლებისა და სიმდიდრის ზრდა გამოიწვია, რამაც გაზარდა ეკლესიის, როგორც სოციალური ინსტიტუციის **ორგანიზაციული კომპლექსურობა**. ამ პროცესმა ხელი შეუწყო საეკლესიო და საერო ძალაუფლებებს შორის თანამშრომლობას და, ასევე, მათ შორის კონფლიქტის გაჩენასაც. როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული, IV-XIII საუკუნეების ევროპაში პოლიტიკური აზროვნება ცდილობდა, საეკლესიო და საერო ხელისუფლებების ურთიერთმიმართების კომპლექსური საკითხები გაერკვია და მათი უფლებამოსილებები გაემიჯნა.

XIII საუკუნის ევროპაში პოლიტიკური ფილოსოფია ახალი ძალით განვითარდა. ამას ხელი შეუწყო არისტოტელეს ნაშრომების ლათინურ ენაზე თარგმნამ. არისტოტელეს ფილოსოფიურმა ნააზრევმა განსაკუთრებით დიდი ზეგავლენა მოახდინა შუა საუკუნეების მნიშვნელოვან მოაზროვნე **თომა აკვინელზე** (1224/25-1274 წწ.). აქვინელი შეეცადა, ქრისტიანული სწავლება არისტოტელეს მოძღვრებასთან მოერიგებინა.

³³ პილიგრიმი – მორწმუნე, რომელიც წმინდა ადგილების მოსალოცად მოგზაურობს.



რომის პაპმა იოანე XXII-მ 1323 წელს აქვინელი წმინდანად შერაცხა.
ფოტოზე: თომა აკვინელი, კარლო კრიველი, 1476 წ., ლონდონის ეროვნული გალერეა.

თავის თეოლოგიურ და ფილოსოფიურ შრომებში აქვინელი მთელ რიგ პოლიტიკურ საკითხებს შეეხო. არისტოტელეზე დაყრდნობით იგი ამტკიცებდა, რომ პოლიტიკური საზოგადოების მიზანია, შესაძლებელი გახადოს საკუთარი წევრების კეთილდღეობა. მისი აზრით, პოლიტიკური ხელისუფლება ვალდებულია, ხელი შეუწყოს ქვეშევრდომთა საერთო სიკეთესა და მათი სულების მარადიულ ხსნას. შესაბამისად, იგი არ ეთანხმებოდა აგუსტინეს შეხედულებას, რომლის თანახმად, პოლიტიკური ხელისუფლება ადამიანთა ცოდვის დაცემის შედეგია (იხ. ზემოთ).

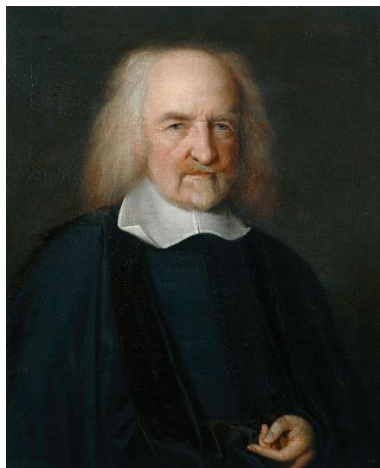
აქვინელის პოლიტიკური ნააზრევადან განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია სამართლის მისეული თეორია. იგი თვლიდა, რომ ადამიანის მორალის პრინციპები „ბუნებით სამართალშია“ მოცემული. ბუნებითი სამართლის პრინციპები ღმერთის მიერაა დადგენილი და ისინი ადამიანური გონებისთვის მისაწვდომია. ის შეიცავს ისეთ მოწოდებებს, როგორებიცაა „პატივი ეცი შენს მშობლებს“, „უდანაშაულო არ უნდა მოკლან“ და ა.შ. აქვინელის თანახმად, **ადამიანური სამართალი** თავსებადი უნდა იყოს ბუნებით სამართალთან. მაგალითად, კანონი, რომელიც უდანაშაულო ადამიანის რიტუალური მიზნებით მკვლელობის უფლებას რთავს, შეუთავსებელი იქნება ბუნებით სამართალთან. შესაბამისად, ასეთ შემთხვევაში აქვინელი მიიჩნევდა, რომ ამგვარი კანონი, მკაცრი აზრით, არცაა კანონი და არავინაა ვალდებული, მას დაემორჩილოს. აქვინელი, ასევე, მიიჩნევდა, რომ ზოგიერთ საზოგადოებას (მაგალითად, ქრისტიანულ საზოგადოებებს და ბიბლიურ ისრაელიტებს) წილად ხვდათ, **ღვთაებრივი გამოცხადების** ობიექტები გამხდარიყვნენ (ეს იმას ნიშნავს, რომ ღმერთი უშუალოდ გამოეცხადა ამ საზოგადოებებს ან თავისი წარგზავნილები მიავლინა იქ). ღვთაებრივი გამოცხადების მეშვეობით ამ საზოგადოებებს საშუალება აქვთ, **„ღვთაებრივ სამართალს“** ჩაწვდნენ. ღვთაებრივი სამართალი შეიცავს პრინციპებს იმის შესახებ, თუ როგორ უნდა მოხდეს ღმერთის თაყვანისცემა. იმ საზოგადოებების პოლიტიკური ხელისუფლებები, რომლებშიც ღმერთის გამოცხადება მოხდა, ვალდებულნი არიან, ამოქმედონ კანონები, რომლებიც ხელს შეუწყობენ მართებულ ღვთისმსახურებას. მათ, ასევე, ერესის აღკვეთის ვალდებულებაც აქვთ.

შუა საუკუნეებში ევროპელი ფილოსოფოსები ევროპას, ძირითადად, ერთ მთლიანობად განიხილავდნენ, რომელიც ქრისტიანობით იყო გაერთიანებული და

რომელსაც ერთი ლიდერი (რომის პაპი) ჰყავდა.³⁴ თუმცა, პაპისა და საერო ხელისუფალთა ურთიერთმიმართების საკითხები კონფლიქტის საგანი იყო ხოლმე. **საღვთო რომის იმპერიის**³⁵ იმპერატორების გაძლიერებამ (შარლემანი IX ს-ში და ფრიდრიხ II – XIII ს-ში) წარმოშვა იმედი, რომ შესაძლებელი იყო ევროპის პოლიტიკური და რელიგიური გაერთიანება. ასეთი მოცემულობის პირობებში პოლიტიკური თეორეტიკოსებისთვის ბუნებრივი იყო იმის მტკიცება, რომ პოლიტიკური ხელისუფლების ლეგიტიმურობას რელიგია განსაზღვრავდა. მიიჩნეოდა, რომ მმართველების მორალური ძალაუფლება ეფუძნებოდა იმ ფაქტს, რომ ისინი ღმერთის ნების აღმსრულებლები იყვნენ (მაგალითად, შარლემანი იმპერატორად შობა დღეს აკურთხეს. მას ხშირად გამოსახავდნენ ავგუსტინეს „ღვთის ქალაქით“ ხელში, ხოლო მის იმპერიას გაიაზრებდნენ როგორც ღვთის ქალაქის განხორციელების მცდელობას).

XVI ს-ის დასაწყისში **რეფორმაციამ**³⁶ ბოლო მოუღო რელიგიურად ერთიანი ევროპის იდეას და საკმაოდ დიდი რელიგიური მრავალფეროვნების წარმოქმნას შეუწყო ხელი. ამან პოლიტიკური ფილოსოფიისთვის ახალი შეკითხვები წარმოშვა: როგორ იყო შესაძლებელი სოციალური ერთიანობის შენარჩუნება რელიგიური მრავალფეროვნების ფონზე? რა უნდა ყოფილიყო პოლიტიკის მიზნები? რას ემყარებოდა მმართველთა პოლიტიკური ძალაუფლება?

ცნობილი ინგლისელი ფილოსოფოსი **თომას ჰობსი** (1588-1679 წწ.) მიიჩნევდა, რომ რელიგიური მრავალფეროვნება კონფლიქტის წყარო იყო. მისი აზრით, რელიგიური მრავალფეროვნება რელიგიური ხელისუფლებების მრავალფეროვნებას იწვევს. პოლიტიკური საზოგადოების წევრები, რომლებიც განსხვავებულ რელიგიურ ხელისუფლებას ემორჩილებიან (მაგალითად, კათოლიკეები და პროტესტანტები), შესაძლოა, ერთმანეთს დაუპირისპირდნენ განსხვავებული ვალდებულებების გამო. ასევე, მმართველებმა შესაძლოა, იფიქრონ, რომ მათ უფლება აქვთ, საკუთარი აღმსარებლობა სხვა ხალხებში გაავრცელონ. შესაბამისად, ჰობსის თანახმად, რელიგიური კონფლიქტის წყარო განსხვავებული ხელისუფლებების ურთიერთგამომრიცხავი მოთხოვნებია.



თომას ჰობსი. მხატვარი: ჯონ მაიქლ რაითი, 1669-1670 წწ., პორტრეტების ეროვნული გალერეა, ლონდონი

³⁴ აღსანიშნავია, რომ ეს მოდელი არ მოიცავს მართლმადიდებლურ სამყაროს, რომელშიც რომის პაპის სულიერ ავტორიტეტს არ აღიარებდნენ.

³⁵ საღვთო რომის იმპერია – დასავლეთ და ცენტრალურ ევროპაში არსებული კომპლექსური პოლიტიკური წარმონაქმნი, რომელიც განსხვავებულ სამეფოებს და სათავადოებს მოიცავდა. არსებობდა 800 წლიდან 1806 წლამდე.

³⁶ რეფორმაცია – რელიგიური რევოლუცია კათოლიციზმის წიაღში, რომლის შედეგადაც წარმოიშვა ქრისტიანობის ახალი მიმართულება – პროტესტანტიზმი. რეფორმაციის უმნიშვნელოვანესი წარმომადგენლები იყვნენ მარტინ ლუთერი (1483-1546 წწ.) და ჟან კალვინი (1509-1564 წწ.).

თავის ნაშრომში „**ლევიათანი**“ (1651 წ.) ჰობსი დაუპირისპირდა კათოლიკე კარდინალის **რობერტ ბელარმინის** (1542-1621 წწ.) შეხედულებებს, რომლის მიხედვით ყველა ადამიანი აყალიბებს სულიერ ერთობას, რომელსაც მხოლოდ ერთი სულიერი წინამძღოლი ჰყავს. ბელარმინისგან განსხვავებით ჰობსი თვლიდა, რომ ადამიანები ერთიანდებიან იმით, რომ საკუთარ თავს საერთო მმართველს (**სუვერენს**) უქვემდებარებენ. იგი ფიქრობდა, რომ სახელმწიფოს შიგნით რელიგიური მრავალფეროვნების აღიარება სამოქალაქო ომის დაწყების ტოლფასი იყო. ჰობსი, ასევე, მიიჩნევდა, რომ სახელმწიფოს პოლიტიკური მმართველისგან განსხვავებული სულიერი მმართველის (როგორც იყო რომის პაპი) აღიარება სახელმწიფოში პოლიტიკურ განხეთქილებას გამოიწვევდა. სუვერენი მხოლოდ მაშინ შეძლებს ქვეშევრდომებს შორის ერთიანობისა და მშვიდობის შენარჩუნებას, თუკი მას აბსოლუტური ძალაუფლება ექნება როგორც პოლიტიკურ, ასევე, სულიერ საკითხებში. შესაბამისად, თითოეულ სახელმწიფოს საკუთარი ეროვნული ეკლესია უნდა ჰქონდეს. ეროვნული ეკლესიის მოძღვრება და პრაქტიკები, შესაძლოა, სუვერენის მიერ იყოს დადგენილი, რომელსაც განსხვავებულად მორწმუნეთა დასჯის უფლებაც უნდა ჰქონდეს.

ამრიგად, ჰობსის მიხედვით, ერთი საზოგადოების წევრებს მხოლოდ ამ საზოგადოების აბსოლუტური სუვერენის მიმართ აქვთ რელიგიური და პოლიტიკური ვალდებულებები და მათ ვერ ექნებათ ვალდებულებები სხვა რელიგიური ძალაუფლების (მაგალითად, პაპის მიმართ). რაც შეეხება სუვერენის მიერ საკუთარი აღმსარებლობის უცხო ქვეყნებში გავრცელების საკითხს, ჰობსი თვლიდა, რომ რადგან არავინაა ისეთი, ვინც მთლიანად აკონტროლებს მსოფლიოს და, შესაბამისად, არც ერთ სუვერენს არა აქვს ვალდებულება, სხვა ხალხებში გაავრცელოს რელიგია (რადგან არ არსებობს ვინმე, ვინც სუვერენს ამ ვალდებულების შესრულებას აიძულებდა).

ინგლისელი ფილოსოფოს **ჯონ ლოკს** (1632-1704 წწ.) განსხვავებული პოზიცია ჰქონდა. იგი რელიგიური შემწყნარებლობის (ტოლერანტობის) მომხრე იყო. ლოკის აზრით, სახელმწიფომ არ უნდა გამოიყენოს საკუთარი ძალა იმისთვის, რათა რელიგიური შეხედულებები შეაცვლევინოს ადამიანებს. საკუთარი შეხედულებები ლოკმა გადმოსცა ნაშრომში „**წერილი შემწყნარებლობის შესახებ**“ (*A Letter Concerning Toleration*, 1689 წ.). ლოკის პოზიცია ორ არგუმენტს ემყარება: 1. რელიგიური რწმენა მენტალური (გონებრივი) მდგომარეობაა და ადამიანებს მას იძულებით ვერ მიაღებინებ. შესაბამისად, ამ მიზნით ძალის გამოყენება არაგონივრულია; 2. ლოკის თანახმად, რელიგიური მრავალფეროვნება, როგორც ასეთი, არ წარმოადგენს სოციალური და პოლიტიკური კონფლიქტის წყაროს. კონფლიქტს რელიგიური დევნა იწვევს. თუკი რელიგიური დევნა შეწყდება, მაშინ რელიგიურ საკითხებზე წარმოქმნილი პოლიტიკური კონფლიქტებიც აღარ იარსებებს, მიიჩნევდა ლოკი.

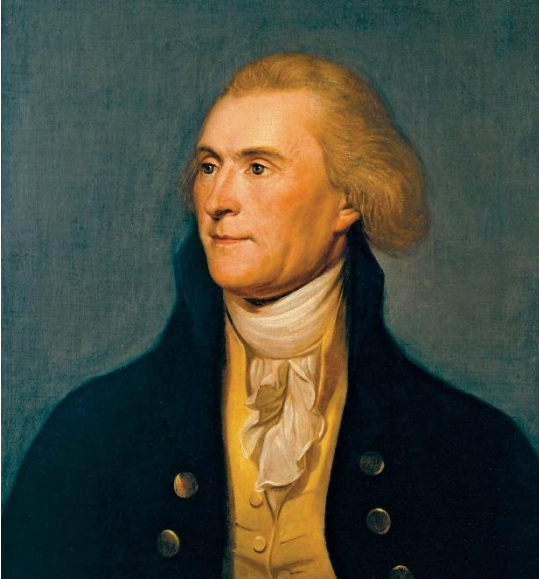


ჯონ ლოკი. მხატვარი: ჰერმან ველერსტი, 1689 წ. პორტრეტების ეროვნული გალერეა, ლონდონი.

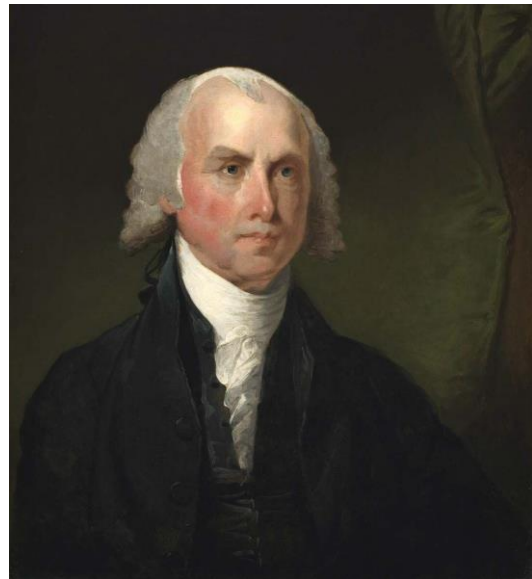
თუმცა, უნდა აღინიშნოს, რომ ლოკის შემწყნარებლობა ადამიანთა ყველა ჯგუფზე არ ვრცელდებოდა. იგი ეჭვით უყურებდა კათოლიკეებს, რომლებიც რომის პაპის ავტორიტეტს აღიარებდნენ. ლოკი, ასევე, უნდობლობით იყო განმსჭვალული ათეისტების მიმართ. ლოკის აზრით, რადგან ათეისტებს არ სწამდათ საიქიო ცხოვრება და ის, რომ სიცოცხლე ადამიანისთვის ღმერთის მიერაა ბოძებული, შესაბამისად, ისინი სათანადო პატივისცემით არ იქნებიან განმსჭვალულნი სხვა ადამიანების სიცოცხლისა და პიროვნების მიმართ.³⁷ ამრიგად, როგორც ვხედავთ, ლოკთან რელიგიური შემწყნარებლობა საყოველთაო არაა: ის არ მოიცავს განსხვავებული რელიგიური შეხედულებების მქონე ადამიანთა ყველა ჯგუფს.

ზემოთქმულის მიუხედავად, ლოკის „წერილი შემწყნარებლობის შესახებ“ მნიშვნელოვან იდეას შეიცავს: ესაა ეკლესიისა და სახელმწიფოს განცალკევება. მიუხედავად ამისა, თავად ლოკს ეს შეხედულება უფრო სრულად არ განუვითარებია. თუმცა, ეკლესიისა და სახელმწიფოს განცალკევება და რელიგიური შემწყნარებლობა მნიშვნელოვანი იდეები იყო ამერიკული სახელმწიფოს დამფუძნებლებისთვის ერთი საუკუნის შემდეგ. ზოგიერთი მათგანი, მაგალითად, **თომას ჯეფერსონი** (1743-1826 წწ.) იცავდა რელიგიურ თავისუფლებას, რადგან მას ინდივიდუალური თავისუფლებისთვის უმნიშვნელოვანესად მიიჩნევდა. **ჯეიმს მედისონი** (1751-1836 წწ.) წინააღმდეგი იყო, რომ ხელისუფლებას მხარი დაეჭირა უმრავლესობის რელიგიისთვის, რადგან ეს ხელს შეუწყობდა მოცემული ეკლესიის პრივილეგიებულ პოზიციას და წაახალისებდა კორუფციას მის სამღვდლოებაში. ასე რომ, ყველას თანაბარ პირობებში ყოფნა სასარგებლო იქნებოდა როგორც უმრავლესობის, ასევე, უმცირესობების რელიგიებისთვისაც.

³⁷ შდრ. გ. ნოდია, „ჯონ ლოკი: შესავალი“, კრებულში: „შესავალი თანამედროვე აზროვნებაში“, წიგნი I, თბილისი: ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი, 2019 წ., გვ. 204.



თომას ჯეფერსონი — აშშ-ს მესამე პრეზიდენტი 1801-1809 წლებში. მხატვარი: ჩარლზ უილსონ ფილი, 1790-იანი წლები.



ჯეიმს მედისონი – აშშ-ს მეოთხე პრეზიდენტი 1809-1817 წლებში. მხატვარი: ჯილბერტ სტიუარტი, დაახლ. 1821 წ. ხელოვნების ეროვნული გალერეა, ვაშინგტონი.

ფილოსოფიის ისტორიკოსები, როგორც წესი, ლოკისა და ჯეფერსონის სახელებს უკავშირებენ მოძრაობას, რომელსაც **განმანათლებლობა** ეწოდება. განმანათლებლობის ეპოქის მნიშვნელოვანი ფილოსოფოსები იყვნენ **ჯონ ლოკი**, **შარლ ლუი მონტესკიე** (1689-1755 წწ.), **იმანუელ კანტი** (1724-1804 წწ.), **იოჰან გოტფრიდ ფონ ჰერდერი** (1744-1803 წწ.), **ჟან-ჟაკ რუსო** (1712-1778 წწ.), **თომას პეინი** (1737-1809 წწ.). განმანათლებელი მოაზროვნეების შეხედულებებში, შესაძლოა, ორი მნიშვნელოვანი მომენტი გამოვყოთ: 1. **ადამიანური გონების შესაძლებლობების რწმენა**: განმანათლებლები თვლიდნენ, რომ სწორედ გონებაზე დაყრდნობითაა შესაძლებელი ბუნების გაგება და სოციალური და ეთიკური პრობლემების გადაჭრა; 2. **პროგრესის რწმენა**, რომელიც პირველ მომენტიდან გამომდინარეობს: განმანათლებლებს სწამდათ, რომ გონების მეშვეობით შესაძლებელი იქნებოდა სოციალური, ტექნოლოგიური და ეთიკური პროგრესის მიღწევა, ანუ კაცობრიობის გაუმჯობესება.

გონებაზე ყურადღების გამახვილება განმანათლებელი მოაზროვნეების პოლიტიკურ ფილოსოფიაშიც აისახა. XVIII ს-ის პოლიტიკური მოაზროვნეები, როგორც წესი, ამტკიცებდნენ, რომ პოლიტიკური ძალაუფლება ლეგიტიმურია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუკი საზოგადოება ისეა მოწყობილი, რომ მოწყობის ეს ფორმა მისი წევრებისთვის გასაგები და მისაღებია. ამ მოდელს შესაძლებელია **ინდივიდუალური რაციონალური თანხმობის** მოდელი ვუწოდოთ. პოლიტიკური ლეგიტიმურობის ასეთი გაგება უპირისპირდებოდა ჰობსის პოზიციას, რომლის თანახმად მმართველებს აბსოლუტური ძალაუფლება უნდა ჰქონოდათ. თუმცა, განმანათლებლები, ასევე, უპირისპირდებოდნენ იმ მოაზროვნეებსაც, რომლებიც პოლიტიკური ძალაუფლების ლეგიტიმაციისთვის რელიგიას იშველიებდნენ. მაგალითად, **მეფეთა ღვთაებრივი უფლების მოძღვრების** თანახმად ითვლებოდა, რომ მონარქები ღვთის წყალობის საფუძველზე იყვნენ უფლებამოსილნი, ემართათ სამეფო და რომ ისინი მხოლოდ ღმერთის წინაშე იყვნენ ანგარიშვალდებულები. ღვთაებრივი უფლების თეორია საკმაოდ ძლიერი იყო ინგლისში სამოქალაქო იმის (1642-1651 წწ.) წინარე პერიოდში და საფრანგეთში ლუი XIV მეფობის (1643-1715 წწ.) დროს. XVIII ს-ში განმანათლებელი მოაზროვნეები ძლიერად დაუპირისპირდნენ მეფეთა

ღვთაებრივი მოძღვრების თეორიას. მათგან აღსანიშნავია ინგლისელი თომას პეინი, რომელიც ინგლისიდან ამერიკაში გაემგზავრა ემიგრაციაში და იქ ამერიკელთა გამათავისუფლებელი ომის მხარდამჭერი გახდა. პეინი მგზნებარე რესპუბლიკელი იყო. თავის ნაშრომში „სალი აზრი“, რომელიც ამერიკული რევოლუციის საწყის სტადიაზე (1776 წ.) გამოიცა, პეინმა სასტიკად გააკრიტიკა მონარქიის იდეა. საინტერესოა ის გარემოება, რომ მონარქთა ღვთაებრივი მმართველობის იდეის საკუთარი კრიტიკა პეინმა რელიგიურ მოტივებზე დააფუძნა.



თომას პეინი. მხატვარი: ლორენ დაბო, 1792 წ.
პორტრეტების ეროვნული გალერეა, ვაშინგტონი.

განმანათლებლობას თავისი კრიტიკოსები ჰყავდა. ინგლისელი მოაზროვნე და პოლიტიკოსი **ედმონდ ბერკი** (1729-1797 წწ.), რომელიც კონსერვატიზმის მამამთავრად ითვლება, ამტკიცებდა, რომ ინდივიდუალურ რაციონალურ თანხმობაზე ყურადღების გამახვილება უგულვებელყოფდა პოლიტიკური ერთიანობის შენარჩუნებაში ტრადიციის როლს. ბერკის აზრით, სოციალური ერთიანობა და მშვიდობა დამოკიდებულია ტრადიციულ წეს-ჩვეულებებისა და სოციალური ინსტიტუტების ნებაყოფლობით ერთგულებაზე. ამ ინსტიტუტებში, ასევე, უნდა შედიოდეს სახელმწიფოს მიერ მხარდაჭერილი ეკლესიაც (ანუ, ანგლიკანური ეკლესია ინგლისის შემთხვევაში).

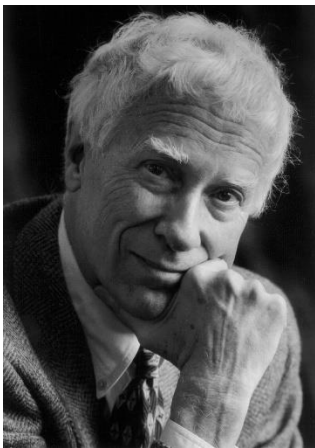
XIX ს-ში რელიგიის მიმართ კრიტიკული დამოკიდებულება ჰქონდათ **კარლ მარქსსა** (1818-1883 წწ.) და მის მიმდევრებს (მარქსიზმისთვის იხ. თემა 7). მარქსი თვლიდა, რომ „რელიგია ხალხის ოპიუმია“. იგი მიიჩნევდა, რომ რელიგია იდეოლოგიაა, რომელსაც მმართველი კლასი მუშათა დაქვემდებარებისთვის იყენებს (იხ. იდეოლოგიის დამახინჯების ფუნქცია V თემაში). გარდა ამისა, რელიგიის მეშვეობით მუშები თავს კმაყოფილად გრძნობენ ჩაგვრის პირობებში, ანუ რელიგია მათთვის ოპიუმის – გამაბრუებელი ნარკოტიკის – როლს ასრულებს. კომუნისტურ საზოგადოებაში შრომის ექსპლუატაცია არ იარსებებს და, შესაბამისად, რელიგიაც გაქრება, რადგან აღარ იარსებებს მისი საჭიროება.

თანამედროვე ინგლისურენოვან პოლიტიკურ ფილოსოფიაზე დიდი გავლენა მოახდინა ლოკისა და კანტის იდეებმა. XX ს-ის საკვანძო მოაზროვნეს ინგლისურენოვან პოლიტიკურ ფილოსოფიაში **ჯონ როულსი** (1921-2002 წწ.) წარმოადგენს (იხ. თემა 8 და 9). თავის ნაშრომში „სამართლიანობის თეორია“ (1971 წ.) როულსი ამტკიცებს, რომ ლიბერალური დემოკრატია უნდა ემყარებოდეს მორალურ პრინციპებს, რომელიც ყველა ინდივიდისთვის იქნება მისაღები. ეს განცხადება წარმოშობს შეკითხვას იმის შესახებ, თუ რა პირობები უნდა არსებობდეს, რათა ეს **ჰიპოთეტური თანხმობა** შესაძლებელი გახდეს

(ჰიპოთეტური თანხმობის იდეისა და მისი კრიტიკის შესახებ იხ. თემა 11). როულსი მიიჩნევს, რომ ასეთ პირობებს თავისუფლება და თანასწორობა წარმოადგენს.

როულსი მიიჩნევს, რომ მორალურ პრინციპებთან დათანხმება ვერ იქნება დამოკიდებული რელიგიურ ან ფილოსოფიურ რწმენებზე. შესაბამისად, როულსის აზრით, ლიბერალური დემოკრატიის მორალური საფუძვლები რელიგიისგან დამოუკიდებელია. იგი, ასევე, მიიჩნევს, რომ რელიგია ძალიან შეზღუდულ როლს უნდა ასრულებდეს საჯარო პოლიტიკასთან და კანონმდებლობასთან დაკავშირებულ დისკუსიებში. მაგალითად, იგი ამტკიცებს, რომ აბორტზე მკაცრი შეზღუდვების დანერგვა **მხოლოდ** რელიგიური მოტივების საფუძველზე ძირს უთხრის საჯარო დებატების ცივილურობასა და გონივრულობას. სხვა თანამედროვე ლიბერალები (მაგალითად, **რობერტ აუდი**, დაიბ. 1941 წ.) როულსზე უფრო შორს მიდიან და რელიგიის მიმართ უფრო მკაცრ მორალურ (და არა სამართლებრივ) შეზღუდვებს ემხრობიან. აუდის აზრით, არამართებულია პოლიტიკურ დებატებში მონაწილეობა რელიგიური მოტივების საფუძველზე, თუნდაც იმ შემთხვევაში, თუკი კამათში მოყვანილი არგუმენტები სეკულარულია.³⁸ აუდი თვლის, რომ რელიგიურად მოტივირებული ჩართულობა საჯარო დებატებში ძირს უთხრის დებატების რაციონალურობას.

როულსისა და აუდის პოზიციებს არ იზიარებს ამერიკელი ფილოსოფოსი და თეოლოგი **ნიკოლას უოლტერსტოფი** (დაიბ. 1932 წ.). მისი აზრით, რელიგია იმდენად მნიშვნელოვანია მორწმუნეებისთვის, რომ მათ საშუალება უნდა ჰქონდეთ, გამოხატონ საკუთარი შეხედულებები საჯარო დებატების დროს.³⁹ უოლტერსტოფი და სხვა მოაზროვნეები მიუთითებენ, რომ რელიგიური თემები შესაძლოა, სცდებოდეს, ვიწრო კონფესიურ საზღვრებს და მათი გამოყენება პოლიტიკურ დებატებში შესაძლებელია, არ იყოს ისეთი არაგონივრული, როგორც ეს ზოგიერთ ლიბერალს წარმოუდგენია.



ნიკოლას უოლტერსტოფი



რობერტ აუდი

³⁸ იხ. R. Audi, “The Separation of Church and State and the Obligations of Citizenship”, *Philosophy and Public Affairs* 18 (1989), გვ. 259-296. აღნიშნულ სტატიაში აუდი მხარს უჭერს ნორმატიულ შეზღუდვებს ლიბერალურ დემოკრატიებში რელიგიის როლთან დაკავშირებით.

³⁹ იხ. N. Wolterstorff, “Why we should reject what liberalism tells us about thinking and acting in public for religious reasons”, in: P. J. Weithman (ed.), *Religion and Contemporary Liberalism*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1997, გვ. 162-181.

საკვანძო ცნებები და პიროვნებები

ნაციონალიზმი

პატრიოტიზმი

კლასიკური ნაციონალიზმი

ლიბერალური ნაციონალიზმი

ერი

ერი როგორც სამოქალაქო ერთობა

ერი როგორც ეთნო-კულტურული ერთობა

სოციალიზაცია

სამოქალაქო ნაციონალიზმი

ეთნიკური ნაციონალიზმი

მოდერნისტული პოზიცია

წარმოსახვითი საზოგადოებები

პრიმორდიალიზმი

ეთნოსიმბოლიზმი

ეთნონაციონალიზმი

ორგანიზაციული კომპლექსურობა

ბუნებითი სამართალი

ადამიანური სამართალი

ღვთაებრივი სამართალი

ღვთაებრივი გამოცხადება

საღვთო რომის იმპერია

რეფორმაცია

სუვერენი

განმანათლებლობა

ინდივიდუალური რაციონალური თანხმობის მოდელი

მეფეთა ღვთაებრივი უფლების შესახებ მოძღვრება

ჰიპოთეტური თანხმობა

ლორდი ექთონი
ელი კედური
ჯორჯ ორუელი
იგორ პრიმოროაცი
ნენად მიშჩევიჩი
მარგარეტ მური
დევიდ მილერი
ერნესტ რენანი
მაქს ვებერი
როჯერს ბრუბეიქერი
მიშელ სეიმური
ერნესტ გელნერი
ჩარლზ თილი
ენტონი გიდენსი
ბენედიქტ ანდერსონი
ერიკ ჰობსბაუმი
ედუარდ შილსი
ენტონი დევიდ სმითი
უოლკერ კონორი
ლია გრინფელდი
ეტიენ ბალიბარი
რასელ ჰარდინი
იელ თამირი
ჩეიმ განსი
ავრელიუს ავგუსტინე
იმპერატორი კონსტანტინე
თომა აკვინელი
თომას ჰობსი
კარდინალი რობერტ ბელარმინი

ჯონ ლოკი

თომას ჯეფერსონი

ჯეიმს მედისონი

შარლ ლუი მონტესკიე

იმანუელ კანტი

იოჰან გოტფრიდ ფონ ჰერდერი

ჟან-ჟაკ რუსო

თომას პეინი

ედმონდ ბერკი

კარლ მარქსი

ჯონ როულსი

რობერტ აუდი

ნიკოლას უოლტერსთროფი

შეკითხვები და დავალებები

რა ძირითად ასპექტებს გამოყოფს ნ. მიშჩევიჩი ნაციონალიზმის ცნებაში? რა შეკითხვები უკავშირდება მათ?

რა მიმართებაა ნაციონალიზმსა და პატრიოტიზმს შორის? რა შეხედულებები არსებობს ამ საკითხთან დაკავშირებით?

რა განსხვავებაა კლასიკურ და ლიბერალურ ნაციონალიზმს შორის?

რას ნიშნავს ერი? რა ნიშან-თვისებებს გამოყოფს დ. მილერი ერში?

რა პოზიციებს გამოყოფს ნ. მიშჩევიჩი ერის განსაზღვრებასთან დაკავშირებით?

რა განსხვავებაა სამოქალაქო და ეთნიკურ ნაციონალიზმს შორის? როგორ აფასებს ამ დაყოფას ნ. მიშჩევიჩი? რომელ განსხვავებას ანიჭებს იგი უპირატესობას?

რა განსხვავებაა მოდერნიზმსა და პრიმორდიალიზმს შორის?

გადმოეცით ე. გელნერის შეხედულებები ნაციონალიზმის შესახებ. შეადარეთ ისინი ბ. ანდერსონის შეხედულებებს.

როგორი სახისაა თანამედროვე დისკუსია ერების შესახებ ფილოსოფიურ სივრცეში?

როგორია ნაციონალისტური განწყობების გავრცელებული პოზიციები? შეუპირისპირეთ ერთმანეთს რაციონალური და არარაციონალური ახსნები.

რა შეხედულებები არსებობს ერისადმი მიკუთვნებულობის შესახებ?

რა პოზიციები აქვს ი. თამირს ნაციონალიზმის შესახებ? როგორ გესმით დებულება „ერის წევრების ერთგულების განმტკიცებისთვის ერის ქმნადობის პროცესი განუწყვეტლივ უნდა ხდებოდეს“?

რატომ წარმოიშვა შუა საუკუნეების ევროპაში დაპირისპირება რომის პაპსა და საერო ძალაუფლების წარმომადგენელთა შორის?

რა პოლიტიკური შეხედულებები ჰქონდა ავგუსტინეს?

რაში არ ეთანხმებოდა აქვინელი ავგუსტინეს?

რა განსხვავებაა, აქვინელის მიხედვით, ბუნებრივ, ადამიანურ და ღვთაებრივ სამართალს შორის?

როგორ გესმით ღვთაებრივი გამოცხადების ცნება?

რა იდეოლოგიური საფუძვლები ჰქონდა საღვთო რომის იმპერიას?

რა სახის ახალი შეკითხვები გააჩინა რეფორმაციამ?

როგორი იყო თ. ჰობსის შეხედულებები რელიგიისა და ეკლესიის შესახებ?

რა არგუმენტები აქვს ლოკს შემწყნარებლობის სასარგებლოდ? რამდენად მომცველი იყო შემწყნარებლობის მისეული მოძღვრება?

როგორი ასახვა ჰპოვა ლოკის იდეებმა ამერიკელ განმანათლებლებში?

რა წარმოადგენს განმანათლებლობის ძირითად იდეებს?

რას ეწოდება ინდივიდუალური რაციონალური თანხმობის მოდელი? რა განსხვავებაა ამ მოდელსა და ჰობსის ხედვას შორის? რა მსგავსება არსებობს მათ შორის?

რას გულისხმობს მოძღვრება მეფეთა ღვთაებრივი უფლების შესახებ? ვინ დაუპირისპირდა ამ თეორიას?

რაზე ამახვილებდნენ ყურადღებას განმანათლებლობის კრიტიკოსები?

რა შეხედულება ჰქონდა რელიგიის შესახებ მარქსისტებს?

რა როლს აკუთვნებდა რელიგიას როულსი თავის თეორიაში? როგორ განვითარდა ეს პოზიცია ლიბერალიზმში და რა სახის არგუმენტები არსებობს მის საპირისპიროდ?

როგორ ფიქრობთ, რა მიმართება არსებობს ნაციონალიზმსა და რელიგიას შორის? როგორ შეაფასებდით ამ მიმართებას საქართველოში? რეგიონში? მსოფლიოს სხვა ქვეყნებში?

დავალბა 1: შექმენით ჯგუფები და მოაწყვეთ დისკუსია შემდეგ საკითხებზე: ა). ერი – სამოქალაქო, თუ ეთნო-კულტურული ერთობა? ბ). ერი – თანამედროვე ეპოქის პროდუქტი, თუ უძველესი დროიდან არსებული ერთიანობა? შესაძლებელია, ასევე, საკუთარი შეხედულებების ნაწერის სახით წარმოადგენა.

დავალბა 2: კურსის ხელმძღვანელის მითითებით მოიძიეთ უახლესი სტატიები ნაციონალიზმის შესახებ, რომლებიც ტექსტში ასახულ საკითხებს ეხება (კლასიკური vs

ლიბერალური ნაციონალიზმი, ნაციონალისტური განწყობები, მოდერნიზმი vs პრიმორდიალიზმი და სხვ.).

დავალეზა 3: კურსის ხელმძღვანელის მითითებით ნაიკითხეთ ნაწყვეტები ტექსტებიდან ნაციონალიზმის შესახებ, რომლებიც ქართველ მოაზროვნეებს ეკუთვნით (იხ. ქვემოთ რეკომენდირებულ ლიტერატურასა და ინტერნეტ-რესურსებში) და მოაწყვეთ დისკუსია მათ შესახებ.

დავალეზა 4: შექმენით ჯგუფები და მოაწყვეთ დისკუსია შემდეგი საკითხების შესახებ: უნდა გამოიყენებოდეს თუ არა რელიგიური არგუმენტები საჯარო დებატების დროს? დისკუსიისთვის მოიძიეთ უახლესი სტატიები თქვენი პოზიციის გასამყარებლად.

დავალეზა 5: კურსის ხელმძღვანელის მითითებით ნაიკითხეთ ტექსტები რელიგიისა და პოლიტიკის ურთიერთმიმართების შესახებ (რამდენიმე მათგანი იხ. ქვემოთ რეკომენდირებულ ლიტერატურაში) და მოაწყვეთ დისკუსია მათ შესახებ.

რეკომენდებული ტექსტები

ერნესტ გელნერი, „ერები და ნაციონალიზმი“, თარგმნა ნინო ცინცაძემ, რედაქტორი: ივანე შატერაშვილი, თბილისი: „ნეკერი“, 2003 წ. – კლასიკური ტექსტი ნაციონალიზმის შესახებ, რომელშიც გელნერი თავის მოდერნისტულ პოზიციას აყალიბებს. ბიბლიოგრაფიული მონაცემები საქართველოს პარლამენტის ეროვნული ბიბლიოთეკის ვებ-გვერდზე: https://catalog.nplg.gov.ge/record=b1366272~S2*geo. ინგლისური გამოცემისთვის იხ. Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Ithaca, New York: Cornell University Press, 1983.

ბენედიქტ ანდერსონი, „წარმოსახვითი საზოგადოებანი: მოსაზრებანი ნაციონალიზმის წარმოშობისა და გავრცელების შესახებ“, თარგმნა რუსუდან გოცირიძემ, თბილისი: „ერი და კულტურა“, 2003 წ. – კიდევ ერთი კლასიკური ტექსტი მოდერნისტული პერსპექტივიდან. ბიბლიოგრაფიული მონაცემები საქართველოს პარლამენტის ეროვნული ბიბლიოთეკის ვებ-გვერდზე: https://catalog.nplg.gov.ge/record=b1366755~S2*geo. შესწორებული ინგლისური გამოცემისთვის იხ. Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, revised edition, London: Verso, 2006.

ენტონი დ. სმითი, „ნაციონალიზმი: თეორია, იდეოლოგია, ისტორია“, თარგმნა მარიამ ჩხარტიშვილმა, რედაქტორი: რუსუდან ამირეჯიბი-მალენი, თბილისი: ქართული ენის საერთაშორისო ცენტრი, 2004 წ. – ამ ნაშრომში ნაციონალიზმის სმითისეულ ხედვას გაეცნობით. ქართული თარგმანი აღნიშნული ნაშრომის პირველი გამოცემის თარგმანია. ბიბლიოგრაფიული მონაცემები საქართველოს პარლამენტის ეროვნული ბიბლიოთეკის ვებ-გვერდზე: https://catalog.nplg.gov.ge/record=b1368437~S2*geo. მეორე ინგლისურენოვანი

გამოცემისთვის იხ. Anthony D. Smith, *Nationalism: Theory, Ideology, History*, 2nd edition, Cambridge: Polity Press, 2010.

ერიკ ჰობსბაუმი, „ერები და ნაციონალიზმი 1780 წლიდან: პროგრამა, მითი, რეალობა“, თარგმნა სანდრო გაბისონიამ, რედაქტორი: ლიანა გოგიჩაიშვილი, თბილისი: ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი, 2012 წ. – ბიბლიოგრაფიული მონაცემები საქართველოს პარლამენტის ეროვნული ბიბლიოთეკის ვებ-გვერდზე: https://catalog.nplg.gov.ge/record=b1494750~S2*geo. ინგლისური გამოცემისთვის იხ. Eric J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780*, Cambridge: Cambridge University Press. 1990.

Alasdair Macintyre, *Is Patriotism a Virtue?* Department of Philosophy, University of Kansas, 1984. – ცნობილი შოტლანდიელი ფილოსოფოსის ალასდერ მაკინტაირის მცირე ნაშრომი „არის თუ არა პატრიოტიზმი სიქველე?“ ვაჟა-ფშაველას მსგავსად, მაკინტაირი თვლის, რომ პატრიოტიზმი მხოლოდ საკუთარი ერის სიყვარულს კი არ გულისხმობს, არამედ სხვა ერების აღიარებასა და დაფასებასაც მოიცავს.

Maurizio Viroli, *For Love of Country: An Essay on Patriotism and Nationalism*, Oxford: Oxford University Press, 2003. – აღნიშნულ ნაშრომში იტალიელი ფილოსოფოსი მაურიციო ვიროლი ნაციონალიზმისა და პატრიოტიზმის ურთიერთმიმართებას განიხილავს.

David Miller, *On Nationality*, Oxford: Oxford University Press, 1995. – აღნიშნულ ნაშრომში მილერი ლიბერალური ნაციონალიზმის პრინციპებს აყალიბებს. იხ., ასევე, David Miller, *Citizenship and National Identity*, Oxford: Blackwell, 2000.

Yael Tamir, *Why Nationalism*, Princeton: Princeton University Press, 2019. – ლიბერალური ნაციონალიზმის კიდევ ერთი თეორიული დასაბუთება. იხ., ასევე, Yael Tamir, *Liberal Nationalism*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993.

Augustine, *Political Writings*, edited by E. M. Atkins and R. J. Dodaro, Cambridge: Cambridge University Press, 2001. – კრებულში, ძირითადად, შესულია ავგუსტინეს წერილები, რომლებშიც იგი განიხილავს ქრისტიანობისა და მოქალაქეობის, საეკლესიო და საერო ხელისუფლების, ომისა და მშვიდობის ურთიერთმიმართების საკითხებს.

Aquinas, *Political Writings*, edited and translated by R. W. Dyson, Cambridge: Cambridge University Press, 2004. – კრებულში გაერთიანებულია ნაწყვეტები აქვინელის ყველაზე ცნობილი ნაშრომიდან *Summa theologiae*.

Thomas Hobbes, *Leviathan*, edited with an introduction and note by J. C. A. Gaskin, Oxford: Oxford University Press, 1998. – „ლევიათანის“ მესამე და მეოთხე ნაწილი რელიგიისა და პოლუტიკის ურთიერთმიმართების საკითხებს ეხება. აქ ჰობსი ამტკიცებს, რომ ეკლესიის არგუმენტები პოლიტიკური ძალაუფლების ფლობაზე არ არის გამყარებული წმინდა წერილით. აღნიშნული ნაწილების და, ზოგადად, „ლევიათანის“ შესახებ იხ. *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, edited by Patricia Springborg, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

John Locke, *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, edited and with an Introduction by Ian Shapiro, New Haven and London: Yale University Press, 2003. – წიგნში შესულია ლოკის ორი ტრაქტატი ხელისუფლების შესახებ და, ასევე, მისი „წერილი შემწყნარებლობის შესახებ“. ლოკის ტექსტებს თან ერთვის გამოკვლევები მისი პოლიტიკური ფილოსოფიის შესახებ.

თომას პეინი, „სალი აზრი“, თარგმნა გ. თავაძემ, რედაქტორები: თ. ირემაძე, ლ. ზაქარაძე, დ. ლაბუჩიძე, თბილისი: „ნეკერი“, 2012 წ. – თომას პეინის დაუნდობელი შეტევა მეფეთა ღვთაებრივი უფლების თეორიის წინააღმდეგ. ☺

იმანუელ კანტი, „პასუხი შეკითხვაზე: რა არის განმანათლებლობა?“, წიგნში: იმანუელ კანტი, მიშელ ფუკო, „რა არის განმანათლებლობა?“, თარგმნა გ. ზედანიამ, თბილისი: ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი, 2012 წ., გვ. 31-47. – ეს არის ყველაზე უფრო ცნობილი სტატია განმანათლებლობის შესახებ, რომელიც იმ ეპოქის ყველაზე მნიშვნელოვანი ფილოსოფოსის მიერ არის დაწერილი. ☺

ჯონ ადამსი, „ნაშრომი საეკლესიო და ფეოდალური სამართლის შესახებ“, კრებულში: „ამერიკელ განმანათლებელთა პოლიტიკური ესეები“, თარგმნა გ. ხუროშვილმა, რედაქტორები: თ. ირემაძე, ლ. ზაქარაძე, გ. თავაძე, თბილისი: გრიგოლ რობაქიძის სახ. უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2013 წ., გვ. 49-76. – ჯონ ადამსის (1735-1826 წწ.), აშშ-ს მეორე პრეზიდენტის (1797-1801 წწ.) ამ ნაშრომში კარგად ჩანს რელიგიისა და პოლიტიკის მიმართ ის ახალი ხედვა, რომელიც ამერიკის კოლონიებში აღმოცენდა და რომელზეც ლოკის იდეების დიდი გავლენა იგრძნობა.

Robert Audi, Nicholas Wolterstorff, *Religion in the Public Square: The Place of Religious Convictions in Political Debate*, London: Rowman & Littlefield, 1997. – ამ საინტერესო წიგნში რობერტ აუდი და ნიკოლას უოლტერსტროფი საზოგადოებრივ ცხოვრებაში რელიგიის როლის შესახებ საპირისპირო პოზიციებს აყალიბებენ. თუკი პოლემიკური წიგნები გიყვართ, მაშინ ეს წიგნი სათქვენოა ☺.

მიხაკო წერეთელი, „ერი და კაცობრიობა: სოციოლოგიური ანალიზი“, თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1990 წ. – კლასიკური ნაშრომი ნაციონალიზმის შესახებ ქართულენოვან სივრცეში. იგი თავდაპირველად 1910 წელს გამოქვეყნდა. მართალია, მას შემდეგ ნაციონალიზმის კვლევებში მრავალი საყურადღებო ნაშრომი დაინერა, თუმცა „ერი და კაცობრიობა“ მაინც ძალიან საინტერესოა, რადგან მასში ასახულია იმ პერიოდში გავრცელებული სოციალური და პოლიტიკური კონცეფციები ერისა და ნაციონალიზმის შესახებ. ბიოგრაფიული ცნობები მიხაკო წერეთლის შესახებ საქართველოს პარლამენტის ეროვნული ბიბლიოთეკის ვებ-გვერდზე: <http://www.nplg.gov.ge/emigrants/ka/00000027/>

ინტერნეტ-რესურსები

Nenad Miscevic, "Nationalism", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/nationalism/> – სტატია ნაციონალიზმის შესახებ სტენფორდის ფილოსოფიურ ენციკლოპედიაში.

Igor Primoratz, "Patriotism", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/patriotism/> – სტატია პატრიოტიზმის შესახებ სტენფორდის ფილოსოფიურ ენციკლოპედიაში.

Chris Eberle and Terence Cuneo, "Religion and Political Theory", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/religion-politics/> – სტატია რელიგიისა და პოლიტიკური თეორიის ურთიერთმიმართების შესახებ სტენფორდის ფილოსოფიურ ენციკლოპედიაში.

Christopher Callaway, "Religion and Politics", *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <https://iep.utm.edu/rel-poli/> – სტატია რელიგიისა და პოლიტიკის ურთიერთმიმართების შესახებ ფილოსოფიის ინტერნეტ-ენციკლოპედიაში.

არჩილ ჯორჯაძე, „თხზულებანი არჩილ ჯორჯაძისა, ნიგნი პირველი: ეროვნულ პრობლემის გარშემო (პოლემიკური წერილები)“, ტფილისი: ელექტრო-მბეჭდავი „სორაპანი“, 1911 წ. – არჩილ ჯორჯაძის (1872-1913 წწ.), <http://dspace.gela.org.ge/handle/123456789/7372> – სოციალისტურ-ფედერალისტური პარტიის ერთ-ერთი დამაარსებლის, ნაყოფიერი პუბლიცისტისა და მოაზროვნის – შემოქმედება ქართულ სამეცნიერო სივრცეში ჯერ კიდევ სათანადოდ არაა გამოკვლეული. ჯორჯაძის თხზულებათა პირველ ნიგნში შესულია 1907-1909 წლებში მის მიერ გამოქვეყნებული წერილები ერისა და ნაციონალიზმის შესახებ.

ნოე ჟორდანია, თხზულებანი, ტ. 1: „ახალი გზით“, ტფილისი: ქართველთა ბეჭდვითი ამხანაგობის გამოცემა, 1920 წ. – <https://dspace.nplg.gov.ge/handle/1234/287976> – აღნიშნულ ტომში შესულია 1918-1921 წლებში საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის მთავრობის თავმჯდომარის ნოე ჟორდანია (1868-1953 წწ.) სტატიები ეროვნული საკითხის შესახებ. იხ., ასევე, ნოე ჟორდანია, „რჩეული ნაწერები“. შეადგინა, წინასიტყვაობა და შენიშვნები დაურთო გურამ შარაძემ, თბილისი: „საქართველო“, 1990 წ. აღსანიშნავია, რომ არჩილ ჯორჯაძე და ნოე ჟორდანია მწვავე პოლემიკაში იყვნენ ჩართული ერთმანეთთან აღნიშნული საკითხების გამო.

100 წელი საქართველოს პირველი დემოკრატიული რესპუბლიკის დაარსებიდან, <https://www.26may.ge/ka> – ვებ-გვერდი საქართველოს პირველი დემოკრატიული რესპუბლიკის შესახებ.

15. არადასავლური ტრადიციები პოლიტიკურ ფილოსოფიაში

უკანასკნელი ცვლილების თარიღი: 10.12.2022

1. ისლამური ტრადიცია პოლიტიკურ ფილოსოფიაში. ალ-ფარაბი (დაახლოებით 878-950 წწ.) შუა საუკუნეების ისლამური ფილოსოფიის ერთ-ერთი თვალსაჩინო წარმომადგენელია.¹ თავის ნაშრომში „ქველი ქალაქის მაცხოვრებელთა შეხედულებების საფუძვლები“ ალ-ფარაბი განიხილავს ღმერთს, კოსმოლოგიას (მოძღვრება სამყაროს შექმნის შესახებ) და ფილოსოფიის სხვა საკითხებს, შემდეგ კი საუკეთესო ქალაქის შესახებ საუბრობს. იდეალური ქალაქი შეპირისპირებულია მანკიერ ქალაქებთან, რომლებიც უღირს მიზნებს (სიმდიდრე, სიამოვნება) ესწრაფვიან. იდეალურ ქალაქს ფილოსოფოსი მმართველი ჰყავს, რომელიც ქალაქის მაცხოვრებლებს სიქველისკენ წარმართავს. ალ-ფარაბის აზრით, მმართველს ისეთივე დამოკიდებულება აქვს ქალაქის მაცხოვრებელთა სულებთან, როგორც ექიმს – თავისი პაციენტების სხეულებთან. რა თქმა უნდა, ზემოთქმული პლატონის „სახელმწიფოს“ ძლიერ გავლენას განიცდის, თუმცა ალ-ფარაბის პოლიტიკური აზროვნება ორიგინალური მომენტებით გამოირჩეოდა. ერთ-ერთ ასეთ სიახლეს განეკუთვნებოდა იდეა, რომლის მიხედვითაც იდეალური მმართველი, ასევე, წინასწარმეტყველიცაა, რომელსაც საკუთარი სიბრძნის გადმოცემა სიმბოლოების მეშვეობით შეუძლია (რათა მისი ცოდნა ფართო მასებისთვისაც მისაწვდომი გახდეს). შესაბამისად, იდეალური ქალაქის მაცხოვრებლებს არა აქვთ იმის საჭიროება, რომ ფილოსოფოსები გახდნენ. სავარაუდოდ, ამიტომაც ნაშრომის სათაურში იდეალური ქალაქის მაცხოვრებლებს „შეხედულებები“ მიენერებათ და არა ცოდნა (რომელიც მხოლოდ ფილოსოფოსს შეიძლება ჰქონდეს). მმართველი თავის უნივერსალურ ცოდნას კონკრეტულ საქმეებს უყენებს და ითვალისწინებს მაცხოვრებელთა მოთხოვნილებებს და ადგილობრივ პირობებს (მაგალითად, კლიმატს და სხვა გეოგრაფიულ ფაქტორებს). ახალი ვითარებების შესაბამისად, მან, შესაძლოა, ახალი მოძღვრება განავითაროს. ვიდრე იგი ცოცხალია და მას ემორჩილებიან, საზოგადოება მისი მმართველობის დადებით შედეგებს მოიმკის და სიქველისკენ იქნება ორიენტირებული.

მაგრამ რა მოხდება მაშინ, როდესაც წინასწარმეტყველი გარდაიცვლება? თუკი საზოგადოება ვერ იპოვის ისეთივე ღირსებებით შემკულ ახალ მმართველს, საჭირო გახდება მმართველობის სხვა ფორმების შემოღება. შესაძლოა, შერჩეული იქნეს ადამიანთა ჯგუფი, რომლებიც ერთობლივად ფლობენ იმ თვისებებს, რაც იდეალურ მმართველს ჰქონდა. თუკი ესეც ვერ მოხერხდა, მაშინ საზოგადოებამ წინასწარმეტყველის მიერ შემოღებული კანონების გულდასმით განმარტებას უნდა მიჰყოს ხელი. ეს სამართალმცოდნეების საქმეა. წინასწარმეტყველის არარსებობის ფონზე, მათ გულმოდგინედ უნდა შეისწავლონ მისი მოძღვრება და ის ახალ ვითარებას მიუყენონ. ვიდრე ეს უწყვეტობა შენარჩუნებულია, წინასწარმეტყველის ცოდნა შემონახულია რელიგიაში. რელიგია ფილოსოფიის ანალოგიურია, რადგან მას,

¹ იხ. Peter Adamson, *Philosophy in the Islamic World: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 2015, თავი VI („ეთიკა და პოლიტიკა“).

ფილოსოფიის მსგავსად, აქვს პრაქტიკული და არაპრაქტიკული ნაწილი. ჭეშმარიტი რელიგიის მიმდევრებს სწორი რწმენები აქვთ იმის შესახებ, თუ რომელი მოქმედებაა მართებული. ისინი, ასევე, ფლობენ სწორ შეხედულებებს ღმერთისა და სამყაროს შესახებ. აღსანიშნავია, რომ ალ-ფარაბი თავს არიდებს ზემოთქმულის დაკავშირებას ისლამთან. მაგალითად, მასთან მუჰამედი არსად არაა გაიგივებული წინასწარმეტყველ მმართველთან. ალ-ფარაბის თეორია ჩაფიქრებული იყო როგორც უნივერსალური თეორია, რომელიც ნებისმიერ ეთიკურად მართებულ რელიგიას მიეყენებოდა.

პოლიტიკური ფილოსოფიის ჭრილში საინტერესოა, ასევე, **იბნ ხალდუნის (1332-1406 წწ.)** შეხედულებებიც. მას ეკუთვნის საკმაოდ ვრცელი ისტორიული ნაშრომი „ქითაბ ალ-იბარი“ (დაკვირვებათა წიგნი), რომელშიც იბნ ხალდუნმა დინასტიური ციკლების თეორია ჩამოაყალიბა. აღნიშნული თეორიის მიზანი იყო, აეხსნა ისტორიული მოვლენები როგორც ისლამურ სამყაროში, ასევე, მის გარეთ. იბნ ხალდუნის თანახმად, ცივილიზაციები, როგორც წესი, ნადგურდება მომთაბარე ხალხების მიერ, რომლებსაც ჯგუფური სოლიდარობის ძლიერი გრძნობა აქვთ. ჩვეულებრივ, მომთაბარე ტომები სასტიკნი და უმოწყალონი არიან, თუმცა, მას შემდეგ, რაც ცივილიზაციას დაამხოვენ, ისინი თავს ანებებენ მომთაბარეობას და ქალაქებში იწყებენ ცხოვრებას. მკვიდრი ცხოვრების წესი რამდენიმე თაობის შემდეგ მათ ზნე-ჩვეულებათა შერბილებას იწვევს, რაც იმის წინაპირობაა, რომ მომავალში მათ სხვა მომთაბარე ხალხი დაამარცხებს.

სამხ. კაროლინის უნივერსიტეტის (აშშ) ემერიტუსი პროფესორი **შაჰრუჰ აჰავი** თანამედროვე ისლამურ პოლიტიკურ თეორიაში ორ ძირითად ტენდენციას გამოყოფს:² 1. მიდგომა, რომელიც რელიგიისა და პოლიტიკის ინტეგრაციაზე ამახვილებს ყურადღებას. აღნიშნული მიდგომის გამომხატველია ფრაზები: „ისლამი არის როგორც რელიგია, ასევე, სახელმწიფო“, ან „ისლამი არის როგორც რელიგია, ასევე, მსოფლიო“; 2. მიდგომა, რომელიც რელიგიისა და პოლიტიკის განცალკევებას უჭერს მხარს.

პირველი მიდგომის მომხრეები, აჰავის თანახმად, მხარს უჭერენ **„ცოდნის ისლამიზაციას“**, რაც გულისხმობს ცხოვრების ყველა ასპექტის (პოლიტიკურის ჩათვლით) ისლამის საფუძველზე ახსნას. ეს იმას ნიშნავს, რომ უნდა არსებობდეს ისლამური ანთროპოლოგია, ისლამური სოციოლოგია, ისლამური პოლიტიკის მეცნიერება და ა.შ. პირველი მიდგომის წიაღში აჰავი ორ მიმართულებას გამოყოფს: 1. ავტორები, რომლებიც თვლიან, რომ ადრეული ისლამური საზოგადოების პოლიტიკური მოდელი სანიმუშო უნდა იყოს თანამედროვე ისლამური სამყაროსთვის; 2. ავტორები, რომლებიც მიიჩნევენ, რომ თითოეულმა თაობამ თავად უნდა განსაზღვროს ის პოლიტიკური სისტემა, რომელიც, მისი აზრით, ყველაზე უკეთ განახორციელებს საზოგადოების ინტერესებს. თუმცა, ისინიც აღიარებენ, რომ ადრეული პერიოდის მოდელი მომავალი თაობებისთვის ძალზე მნიშვნელოვან საფუძველს ქმნის.

აჰავის თანახმად, პირველი მიდგომის ბევრი მხარდამჭერი მიიჩნევს, რომ აუცილებელია ისლამური სამართლის (**შარიათის** კანონები) დანერგვა საზოგადოებრივი ცხოვრების ყველა სფეროში და ყველა სამართლებრივ

² იხ. Shahrugh Akhavi, “The Muslim Tradition of Political Philosophy”, in: George Klosko (ed.), *The Oxford Handbook of the History of Political Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2011, doi: 10.1093/oxfordhb/9780199238804.003.0049.

განზომილებაში (ადმინისტრაციული სამართალი, სამოქალაქო სამართალი, კონსტიტუციური სამართალი და ა.შ.).

რელიგიისა და პოლიტიკის განცალკევების მომხრეები უარყოფენ „ცოდნის ისლამიზაციის“ პროგრამას და შარიათის გააბსოლუტურების ტენდენციას. ისინი თვლიან, რომ არ არსებობს მტკიცედ ჩამოყალიბებული წესების ერთიანობა, რომელიც ქმნის ისლამურ სამართალს, რადგან არსებობს სამართლის განსხვავებული სკოლები და სხვადასხვა იურისტები თვით ერთი სკოლის ფარგლებშიც კი განსხვავებულად ხსნიან იმას, თუ რა არის კანონი და თუ რა უნდა გააკეთოს მორწმუნემ კანონთან მიმართებაში.

აჰავი მიიჩნევს, რომ განცალკევების თეზისის მომხრეები უფრო მეტად ლიბერალური პლურალიზმის, ან სოციალ-დემოკრატიის გარკვეულ ფორმებს უჭერენ მხარს. ისინი ცდილობენ, შესაძლებლობის შემთხვევაში, ზოგიერთი დასავლური ცნების ისლამური შესატყვისები მოძებნონ. მაგალითად, „საზოგადოებრივი აზრის“ ანალოგად მათ მიაჩნიათ „შურა“ (სიტყვასიტყვით, „რჩევის მიცემა“), თუმცა, ისინი იმასაც აღნიშნავენ, რომ „საზოგადოებრივი აზრი“ უფრო ფართო ცნებაა და რომ „შურა“, შესაძლოა, ძალიან ვიწროდ იქნეს გაგებული. მაგალითად, ლიდერი, შესაძლოა, რჩევას დაეკითხოს მხოლოდ თავის მრჩეველებს და ასეთ შემთხვევაშიც კი ეს იმას არ ნიშნავს, რომ იგი მათ აზრს გაიზიარებს.

განსხვავება პირველი და მეორე მიდგომის მომხრეებს შორის ამ კუთხით ისაა, რომ რელიგიისა და პოლიტიკის ერთიანობის მომხრეები ცდილობენ, ააღორძინონ ტრადიციული ისლამური ცნებები და ისინი თანამედროვე პოლიტიკური კონცეპტების ანალოგებად წარმოაჩინონ. მაგალითად, თუკი განცალკევების თეზისის მომხრეები „შურას“ ცნებასთან მიმართებით მიუთითებენ იმ განსხვავებებზე, რომლებიც არსებობს „შურას“ ტრადიციულ ცნებასა და „საზოგადოებრივი აზრის“ დასავლურ ცნებას შორის, ინტეგრაციის მოდელის მომხრეები თვლიან, რომ „შურა“ საზოგადოებრივი აზრის „ისლამური“ ვერსიაა; უფრო მეტიც, რომ სწორედ ის წარმოადგენს დემოკრატიას. განცალკევების თეზისის მომხრეებისთვის ასეთი გაიგივების მცდელობები მიუღებელია.

აჰავი მიიჩნევს, რომ ისლამურ სამყაროში პოლიტიკური მეცნიერება XIX ს-მდე დამოუკიდებელი სახით არ არსებობდა. თუმცა, ეს იმას როდი ნიშნავს, რომ მუსლიმი მოაზროვნეები პოლიტიკურ საკითხებს არ განიხილავდნენ. დაახლოებით 850-1200 წლებში პოლიტიკური ფილოსოფია გარკვეული პოპულარობით სარგებლობდა ისლამურ სამყაროში. ამ მიმართებით აჰავი ასახელებს შემდეგ ფილოსოფოსებს: **ალ-ფარაბი, იბნ-სინა, ანუ ავიცენა (980-1037 წ.), იბნ რუშდი, ანუ ავეროესი (1126-1198 წ.)**. აღსანიშნავია, ასევე, **იბნ ხალდუნი**, რომელიც იკვლევდა ძალაუფლების სტრუქტურასა და მის სოციალურ საფუძვლებს, ასევე, ჯგუფურ სოლიდარობასა და პოლიტიკური ინსტიტუტების/ლიდერების აღზევება-დაცემას შორის არსებულ კავშირებს.

ალ-ფარაბი, იბნ-სინა და იბნ-რუშდი ცდილობდნენ, ისლამური სამართლისა და პლატონისა და არისტოტელეს ფილოსოფიის სინთეზის განეხორციელებინათ. იმ პერიოდში, როდესაც ეს ფილოსოფოსები მოღვაწეობდნენ, მუსლიმი იურისტები ქმნიდნენ ისეთ პოლიტიკურ ფილოსოფიას, რომლის ბირთვს **ისლამური ხალიფატის** იდეა წარმოადგენდა. ხალიფატის იდეა გულისხმობდა ისლამური საზოგადოების მართვას ღვთაებრივი წესით დადგენილი კანონების მეშვეობით. აჰავი მიიჩნევს, რომ

ამ ფილოსოფოსთა იდეები არ სცდებოდა ისლამის წმინდა კანონებით განსაზღვრულ ფარგლებს და რომ, ზოგადად, მათი გავლენა ისლამურ სამყაროზე მინიმალური იყო.

ამ გარემოებას აჰავი შემდეგ მიზეზებზე მითითებით ხსნის: 1. ითვლებოდა, რომ მუსლიმ ფილოსოფოსებზე დიდი გავლენა მოახდინა ძველმა ბერძნულმა აზროვნებამ, რომელიც ქრისტიანობის ძიების პროცესში ყურადღებას ამახვილებდა გონებისა და ემპირიული კვლევის როლზე. ასეთი მიდგომა ისლამურ სამყაროში გაუმართლებლად მიაჩნდათ, რადგან ქრისტიანობის ძიების დროს გამოცხადება (კანონიკური ტექსტი) უნდა ყოფილიყო მთავარი და არა კრიტიკული აზროვნება; 2. სამართალი და თეოლოგია, რომლებიც მიუთითებდნენ ღმერთის განკარგულებათა შესწავლის აუცილებლობაზე, უფრო მეტი ავტორიტეტით სარგებლობდა მუსლიმ სწავლულებში, ვიდრე პოლიტიკური ფილოსოფია; 3. ისლამური სახელმწიფოების მმართველები უნდობლობით უყურებდნენ პოლიტიკურ ფილოსოფიას, რადგან თვლიდნენ, რომ მისი მიმდევრები აუცილებლად რეჟიმის კრიტიკოსები გახდებოდნენ.

იბნ-ხალდუნის გარდა ამ კუთხით გამონაკლისად შეიძლება ჩაითვალოს პოლიტიკური ფილოსოფიის იმ ტრადიციის არსებობა, რომელსაც ისლამურ სამყაროში „**მმართველთა სარკის**“ ტრადიციას უწოდებენ. ამ მიმართულების ყველაზე თვალსაჩინო წარმომადგენელია **ნიზამ ალ-მულქი (1018/19-1092 წწ.)**, რომელსაც სელჯუკთა დინასტიის დროს დიდი ვეზირის თანამდებობა ეკავა. „მმართველთა სარკის“ ტრადიცია შედგება სახელმწიფო მართვის ხელოვნების სახელმძღვანელოებისგან, რომლებიც შეიცავენ რჩევებს მმართველებისადმი. აღნიშნული რჩევები ძალაუფლების ხელში ჩაგდებასა და მისი შენარჩუნების ხელოვნებას უკავშირდებოდა. 1258 წელს მონღოლებმა ბაღდადი აიღეს და ხალიფატმა თავისი არსებობა დაასრულა. დასრულდა „მმართველთა სარკის“ ტრადიციაც.

აჰავის აზრით, საერთო ჯამში, ისლამურმა პოლიტიკურმა ფილოსოფიამ და „მმართველთა სარკის“ ტრადიციამ ვერ მოახდინა გრძელვადიანი პრაქტიკული გავლენა ისლამურ სამყაროზე. ამ ტრადიციების თვით ყველაზე მნიშვნელოვანი წარმომადგენლებიც კი ხშირად ევროპაში უფრო იყვნენ ცნობილნი, ვიდრე ისლამურ სამყაროში. ისლამური პოლიტიკური ფილოსოფიის ასეთი მინიმალური ზეგავლენა, აჰავის თანახმად, შესაძლოა დავუკავშიროთ **მუთაზილიტების** – რაციონალისტური მიმართულების წარმომადგენლების³ – მოძრაობის ჩახშობას. დაახლოებით 750-900 წლებში მუთაზილიტები გავლენას ახდენდნენ ისლამურ თეოლოგიასა და მოგვიანებით, ისლამურ პოლიტიკურ ფილოსოფიაზე. თუმცა, მათი ნააზრევი უკუგდებულ იქნა, რადგან მმართველთა კარზე და ისლამურ სასწავლო დაწესებულებებში მუთაზილიტების ფილოსოფიური რაციონალიზმი არსებული პოლიტიკური და რელიგიური წესრიგისადმი საფრთხის შემცველად იქნა მიჩნეული.

მას შემდეგ, რაც ევროპულმა სახელმწიფოებმა ისლამურ სამყაროში შემავალ სახელმწიფოებთან სამხედრო დაპირისპირებების დროს გამარჯვებების მოპოვება დაიწყეს, ევროპაში გავრცელებული პოლიტიკური იდეები თანდათან ისლამურ სამყაროში აღწევნენ. შესაბამისად, ისლამურ სამყაროში გაჩნდნენ რეფორმისტები, რომლებიც, ერთი მხრივ, ცდილობდნენ, შეენარჩუნებინათ ტრადიციული ღირებულებები, მეორე მხრივ კი, მიესადაგებინათ ევროპული იდეები თავიანთი

³ VIII საუკუნეში მუთაზილიტებს უწოდებდნენ იმ მუსლიმებს, რომლებმაც ბერძნულ-ელენისტური ფილოსოფიის ცნებების და მეთოდების გამოყენება დაიწყეს. მათგან განსხვავებით, „მუთაკალიმები“ მტრულად იყვნენ განწყობილი არისტოტელესა და პლატონის ფილოსოფიის მიმართ.

რეალობისთვის, რათა უფრო ეფექტურად დაპირისპირებოდნენ პოლიტიკურად მომძლავრებულ ევროპას. ასეთ პერიოდად შეიძლება ჩაითვალოს რეფორმების პერიოდი ოსმალეთის იმპერიაში (1839-1876 წწ.), რომელსაც „ტანზიმატი“ (რეორგანიზაცია) ეწოდება. აჰმადის აზრით, პოლიტიკური მეცნიერება, როგორც დამოუკიდებელი დისციპლინა, ისლამურ სამყაროში სწორედ ამ პერიოდში ყალიბდება. ეს რეფორმისტული მოძრაობა, ასევე, გავრცელდა ტუნისში, ეგვიპტესა და ირანში. ამავე პერიოდში, ჩრდილოეთ აფრიკაში, არაბეთის ნახევარკუნძულზე და სუდანში ჩნდება ადგილობრივ ტრადიციებზე ორიენტირებული ინტელექტუალური მოძრაობები. დასავლურ კონცეპტებზე ორიენტირების ნაცვლად ეს მიმართულებები უპირატესობას ისლამურ აზროვნებას ანიჭებდნენ. ისინი ცდილობდნენ, კლასიკური ისლამური სამართლებრივი სკოლის (დაახლოებით 725-850 წწ.) ნაცვლად, უშუალოდ წინასწარმეტყველ მუჰამედის მიერ შემუშავებულ მოდელს დაყრდნობოდნენ. აღნიშნულ მიმართულებებზე, ასევე, საგრძნობი იყო ისლამის მისტიკური მოძღვრების (სუფიზმი) ნააზრევისა და სუფიზმის ორგანიზაციული სტრუქტურების გავლენა.

რეფორმისტული და ადგილობრივ ტრადიციაზე ორიენტირებული მოძრაობების გაჩენის მიუხედავად, ევროპის ეკონომიკური და პოლიტიკური დომინირება ისლამურ სამყაროში გრძელდებოდა. ახლო აღმოსავლეთში ეს დომინირება 1770-იანი წლებიდან 1950-იან წლებამდე გაგრძელდა.

ინდივიდისა და საზოგადოების ურთიერთმიმართება. აჰმადი თვლის, რომ თანამედროვე ისლამურ პოლიტიკურ თეორიას, არსებითად, იგივე დამოკიდებულება აქვს **ინდივიდისა და საზოგადოების ურთიერთმიმართების საკითხის** შესახებ, როგორც ეს იყო კლასიკურ, შუა საუკუნეების და ახალი დროის ისლამში: საზოგადოება და მისი ინტერესები ინდივიდსა და მის ინტერესებზე წინ დგას; საზოგადოება მთავარია, ინდივიდი — დაქვემდებარებული.

აჰმადის თანახმად, ეს განპირობებულია იმით, რომ ხსნის რელიგიური დოქტრინა ისლამში ფოკუსირებულია არა ინდივიდზე, არამედ მორწმუნეთა ერთობლიობაზე, რომელსაც „უმმა“ ეწოდება. თუკი ინდივიდი არ არის ამ ერთობის წევრი, მაშინ იგი ვერც ამქვეყნიურ და ვერც მიღმურ სამყაროში ვერ დაჯილდოვდება. კოლექტივისტური სულისკვეთება იმდენად განმსჭვალავს ისლამურ ტრადიციას, რომ მუსლიმ იურისტებს, ფილოსოფოსებს, ან თეოლოგებს არასოდეს უცდიათ წმინდად ინდივიდუალისტური პოზიციების დაცვა, მიიჩნევს აჰმადი.

XIX-XX საუკუნეებში მუსლიმმა მოაზროვნეებმა სცადეს ისლამის პრინციპებისა და ადამიანის უფლებათა ევროპული კონცეფციის მორიგება. ამ ინტელექტუალებმა, – რომლებიც იცნობდნენ სოციალური ხელშეკრულების თეორეტიკოსების (განსაკუთრებით, ლოკისა და რუსოს) ნააზრევს – ბუნებითი სამართლის თეორიის ღვთაებრივ სამართალთან ჰარმონიზება სცადეს. ეს მცდელობები თეორიულ დონეზე წარუმატებელი გამოდგა. თუმცა, ამ წარუმატებლობას ხელი არ შეუშლია ამ მოაზროვნეებისთვის, ემტკიცებინათ, რომ ისლამური ტრადიცია თავსებადი იყო ინდივიდუალური უფლებების დოქტრინასთან. XIX ს-ის ბოლოს და XX ს-ის დასაწყისში თურქი და ირანელი ინტელექტუალები ცდილობდნენ, უფლებების ცნება ისლამურ სამართალში არსებული ცნებებით გაემყარებინათ.

აჰმადის აზრით, თანამედროვე ისლამურ პოლიტიკურ თეორიაში ადამიანის უფლებების თვით ყველაზე ენერგიული დამცველებიც კი დიდ ძალისხმევას არ იჩენენ უფლებების კუთხით, რადგან, ტრადიციული გაგების თანახმად, ინდივიდის

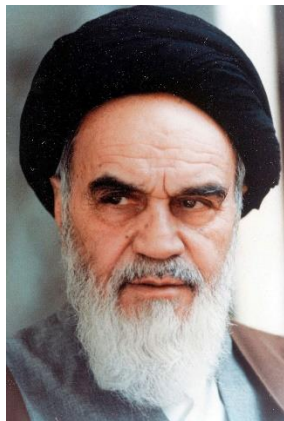
კეთილდღეობა, ბედნიერება და ხსნა საზოგადოების ცხოვრებაში მის ჩართულობაზე დამოკიდებული. გარდა ამისა, ისლამურ სამყაროში ინდივიდუალიზმი იმდენად მჭიდროდ ასოცირდება კაპიტალიზმსა და კოლონიური სახელმწიფოების (რომლებიც დიდი ხნის განმავლობაში დომინირებდნენ ისლამურ სახელმწიფოებზე) პოლიტიკურ კულტურასთან, რომ საუკეთესო შემთხვევაში ლიბერალურ დოქტრინებს დიდი სკეპტიციზმით უყურებენ, ხოლო ყველაზე უარეს შემთხვევაში – აშკარად მტრულად.

აჰავი თვლის, რომ სავარაუდოდ, მრავალი მუსლიმისთვის ლიბერალიზმი პრობლემურია იმდენად, რამდენადაც, მათი აზრით, ის უკიდურესი ინდივიდუალიზმის საფრთხეს შეიცავს. ასეთი ინდივიდუალიზმი ნებისმიერი მუსლიმი მოაზროვნისთვის რთულად მისაღები იქნება, რადგან ის ინდივიდს საკუთარი პერსონისა და უნარების მფლობელად განიხილავს, რომელიც ამ უნარების ფლობის გამო საზოგადოებისგან დავალებული არაა. მართალია, ლიბერალიზმი არ არის უკიდურესი ინდივიდუალიზმის იგივეობრივი, თუმცა თანამედროვე მუსლიმი ავტორები ნაკლებად განასხვავებენ ლიბერალიზმის შიგნით არსებულ მიმართულებებს და ამ დოქტრინას მონოლითურ მოძღვრებად განიხილავენ.

სახელმწიფო. მუსლიმი იურისტების სახელმძღვანელოებში სახელმწიფო, როგორც წესი, ხალიფატის ცნების ქრილში განიხილებოდა. ხალიფატი ეწოდება მმართველობის სისტემას, რომელიც მუჰამედის გარდაცვალების შემდეგ აღმოცენდა. თუმცა, აღნიშნული საკითხის განხილვისას მთავარი ყურადღება ეთმობოდა ხალიფას თვისებებისა და ფუნქციების აღწერას და არა ხალიფატის ინსტიტუციური სტრუქტურის, ან მისი საფუძველმდებარე პროცესების ანალიზს. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, კლასიკური პერიოდის მუსლიმი იურისტები სახელმწიფოს მის ლიდერს უიგივებდნენ. ისინი არ განიხილავდნენ სახელმწიფოს, როგორც უზენაეს პოლიტიკურ-სამართლებრივ სტრუქტურას, რომელიც განსხვავებული სტრუქტურებისა და ინსტიტუტებისგან შედგება. დამკვიდრებული კონსენსუსის თანახმად, ხალიფატი მაქსიმალურად მიახლოებული უნდა ყოფილიყო მართვის იმ მოდელთან, რომელიც მუჰამედმა დააარსა ქ. მედინაში მის გარდაცვალებამდე ათი წლით ადრე. მცირე გამონაკლისების გარდა, მუსლიმი იურისტები ხალიფატს ღვთაბრივი ნებით შექმნილ ერთეულად მიიჩნევდნენ.

1924 წელს თურქეთის ხელისუფლებამ ოფიციალურად გააუქმა ოსმალეთის ხალიფატი, რომელიც 1517 წლიდან არსებობდა (1517 წელს ოსმალეთის სულთანმა სელიმ პირველმა არაბეთის ნახევარკუნძული დაიპყრო და თავი ისლამის წმინდა ქალაქების მფარველად გამოაცხადა). 1925 წელს ეგვიპტელმა იურისტმა **ალი აბდ ალ-რაზიქმა** (1888-1966 წწ.) გამოაქვეყნა თავისი ნაშრომი „**ისლამი და მართვის საფუძვლები**“, რომელშიც ამტკიცებდა, რომ ისტორიული ხალიფატი ადამიანის მიერ შექმნილი ინსტიტუცია იყო, რომელიც უშუალოდ ისლამიდან არ გამომდინარეობდა. მისი აზრით, მუსლიმებს შეეძლოთ სახელმწიფოს ნებისმიერი მოდელის შექმნა, თუკი ის შესაბამისობაში იქნებოდა ისლამის ნორმებთან. ნაშრომმა მყისვე დიდი სკანდალი გამოიწვია და ის აიკრძალა ალ-აზჰარის უნივერსიტეტის (კაირო, ეგვიპტე. დაარსდა 970-იანი წლების დასაწყისში) – სუნიტური ისლამის სწავლების ყველაზე ავტორიტეტული ცენტრის – მიერ. ალ-რაზიქის ნაშრომი დღემდე კონსერვატორი მუსლიმი მოაზროვნეების და ისლამისტების თავდასხმის ობიექტია, თუმცა მის მიმართ დადებითად არიან განწყობილი ის მუსლიმი მოაზროვნეები, რომლებიც რელიგიისა და პოლიტიკის განცალკევების იდეას უჭერენ მხარს.

ირანელი შიიტი მუსლიმი მოაზროვნე **აიათოლა რუჰოლა ხომეინის** (1902-1989 წწ.) პოზიცია სახელმწიფოსთან მიმართებით განსხვავებული იყო. რადგან სუნიტი ხალიფების მიერ შიიზმი 661 წლიდან 1924 (!) წლამდე იდეენებოდა, შიიტი იურისტები უარყოფენ ხალიფატის იდეას. მის ნაცვლად ისინი აღიარებენ **იმამატის** იდეას, კერძოდ, თორმეტი შიიტი იმამის (რელიგიური ლიდერის) მმართველობას. პირველი იმამები დაახლოებით 600-873/874 წლამდე ცხოვრობდნენ. გადმოცემის თანახმად, მეთორმეტე იმამი – ალ-მაჰდი – არ გარდაცვლილა. ალაჰის ნებით, იგი ადამიანებისთვის გაუჩინარებულია და მისი გამოჩენა (რა თქმა უნდა, ისევ ღვთის ნებით) სამყაროში საბოლოოდ დაამყარებს სამართლიანობასა და მშვიდობას. შიიზმი იმამებს ღმერთის არსებობის დამადასტურებლად მიიჩნევს და მათ შეუმცდარობას, წინასწარმეტყველურ ცოდნასა და სანიმუშო სამართლიანობას მიაწერს. დოქტრინის თანახმად, მხოლოდ მათ აქვთ მმართველობის უფლება. მაგრამ იმის გამო, რომ იმამები იდეენებოდნენ (რეალურად მხოლოდ პირველ იმამს ჰქონდა ძალაუფლება), მორწმუნე შიიტებს განუსაზღვრელი ვადით უნდა დაეცადათ, ვიდრე დაფარული იმამი არ გამოჩნდებოდა. ეს კი მმართველობის სადავეებს სეკულარულ პირებს უტოვებდა. თუმცა, 1970-იან წლების დასაწყისში ნაკითხულ ლექციებში ხომეინი ამტკიცებდა, რომ მმართველობა უნდა განახორციელონ სასულიერო პირებმა, როგორც დაფარული იმამის წარმომადგენლებმა, რადგან სეკულარული მმართველები კორუფციისა და ავტორიტარიზმისკენ არიან მიდრეკილები.



რუჰოლა ხომეინი

აჰავის თანახმად, დღესდღეობით მუსლიმი მოაზროვნეები სახელმწიფოს შესახებ აპოლოგეტიკური ტონით წერენ და ისტორიულ ჭრილში ისლამური სახელმწიფოების ქმედებების ემპირიული ანალიზის ნაცვლად, ისლამურ იდეებზე ფოკუსირდებიან. თვით კონსერვატორი და ისლამისტი მოაზროვნეებიც კი არ აღიარებენ, რომ ხალიფების, ან სხვა პოლიტიკური ლიდერების მრავალსაუკუნოვან ავტორიტარულ მმართველობას რაიმე კავშირი აქვს ისლამთან. ისინი თვლიან, რომ ისლამი იდეალური ნორმების კონტექსტში უნდა შეფასდეს და არა ამ ემპირიული ფაქტებით.

რადიკალური სუნიტი მუსლიმი მოაზროვნე **საიდ ქუთბი** (1906-1966 წწ.), რომლის ნააზრევსაც ხშირად ეყრდნობიან ისლამისტთა სამხედრო დაჯგუფებები, თვლიდა, რომ ყველა თანამედროვე ისლამური სახელმწიფოს ლიდერი სინამდვილეში განდგომილი იყო, რადგან ღმერთის ბრძანებებს უარყოფდა. შესაბამისად, თანამედროვე სახელმწიფოების სრული განადგურება და მათი ჩანაცვლება ისეთი

სახელმწიფოებით, რომელთა ლიდერები ღმერთის კანონებს აღასრულებენ, რადიკალური ისლამიზმის მთავარ ამოცანად იქცა.

დემოკრატია. ოსმალეთის იმპერიაში ტანზიმატის ეპოქის დროს რეფორმისტი მოაზროვნეები ცდილობდნენ, სოციალური ხელშეკრულების თეორიის პრინციპები შარიათის პრინციპებთან შეეთავსებინათ. XX საუკუნეში ეს იდეები განავითარეს **ლუტფი ალ-საიდმა (1872-1963 წწ.)** და **მუჰამედ ჰუსეინ ჰეიქალმა (1888-1956 წწ.)**. ალ-საიდი დემოკრატიის ლიბერალურ ვერსიას უჭერდა მხარს, ჰეიქალი კი – კონსერვატორულს. ალ-საიდი მხარს უჭერდა რელიგიისა და პოლიტიკის განცალკევებას და ყურადღებას ამახვილებდა ინდივიდუალურ თავისუფლებაზე, ხოლო ჰეიქალი პატერნალისტური დემოკრატიის იდეას ავითარებდა, რომელიც, მისი აზრით, ნორმატიული წესრიგის ისლამურ ტრადიციაში იყო მოცემული.

1960-1970-იან წლებში დემოკრატიის ლიბერალურ ვერსიას მხარს უჭერდნენ ეგვიპტელი მოაზროვნეები **მუჰამედ იმარა** და **ტარიკ ალ-ბიშრი**. თუმცა, მოგვიანებით ისინი კონსერვატორულ პოზიციებზე დადგნენ: იმარამ მხარი დაუჭირა ცოდნის ისლამიზაციის (იხ. ზემოთ) იდეას, ხოლო ალ-ბიშრიმ ყურადღება გაამახვილა ისლამის როლზე ეროვნული ერთიანობის ჩამოყალიბებისთვის.

იმარა ამტკიცებს, რომ დემოკრატია ისლამისთვის შინაგანად დამახასიათებელი კონცეპტია. ამის საბუთად მას მოჰყავს „შურას“ ცნება (იხ. ზემოთ). იმარას მტკიცებით, აღნიშნული პრინციპი მუჰამედმა დაამკვიდრა, თუმცა, აჰავის აზრით, არ არსებობს იმის პირდაპირი მტკიცებულება, რომ ამ პრინციპმა რაიმე სახის ორგანიზაციული ფორმა მიიღო. იმარას თანახმად, ყურანი შეიცავს პასაჟებს, რომლებიც რჩევას, თათბირის აუცილებლობაზე ამახვილებს ყურადღებას (3:159 და 38:42). იმარას აზრით, მუჰამედი თავისი გარშემომყოფებს საბრძოლო ტაქტიკის შესახებ რჩევას ეკითხებოდა. ხოლო მისი გარდაცვალების შემდეგ მის გარემოცვაში მყოფმა ადამიანებმა თათბირის შედეგად ისლამური თემის წინამძღოლი აირჩიეს. იმარას აზრით, ეს ისლამის დემოკრატიულ ბუნებას ამტკიცებს. თუმცა, აჰავი თვლის, რომ აქ იმარა ისლამის გააბსოლუტებას ახდენს, რადგან მოქმედებდა არა ისლამი, არამედ კონკრეტული ადამიანები – მუსლიმები. გარდა ამისა, იმარას დემოკრატიის მისეული, ანუ XX საუკუნის გაგება, რეტროსპექტულად გადააქვს VII საუკუნეში, სადაც ხედავს ამ დემოკრატიის გამოახტულებას ყურანის პასაჟებსა და მუჰამედის ქმედებებში. აჰავი მიიჩნევს, რომ იმარა არ ახდენს დემოკრატიის განსაზღვრებას და არ აჩვენებს, პოლიტიკურ საკითხებთან მიმართებით ხალხი დამოუკიდებლად იღებდა თუ არა გადაწყვეტილებას. დაბოლოს, იგი ერთმანეთისგან არ განასხვავებს პოლიტიკური ელიტის წევრების მიერ მიღებულ გადაწყვეტილებებსა და ხალხის მიერ გადაწყვეტილების მიღების პროცესში აქტიურ მონაწილეობას.

საპირისპირო თვალსაზრისზე იდგა ეგვიპტელი ფილოსოფოსი **ფუად ზაქარია⁴ (1927-2010 წწ.)**. იგი მოუწოდებდა არაბ მოაზროვნეებს, შეეწყვიტათ ისლამის აბსოლუტიზაცია, გაემყარებინათ თავიანთი ანალიზი ემპირიული ფაქტებით და უარი ეთქვათ აპოლოგეტიკურ სტილზე. ასეთი სტილი, ზაქარიას აზრით, გარკვეულ ცნებებს „წმინდად ისლამურად“ მიიჩნევს, ახდენს მათ აბსოლუტიზაციას და მათ ალტერნატივებთან შედარებით უფრო აღმატებულად თვლის. თავის ერთ-ერთ ცნობილ წერილში ზაქარიამ გააკრიტიკა იდეა, რომლის თანახმად ყურანში

⁴ არ უნდა ავუროთ **ფარიდ ზაქარიასთან** (დაიბ. 1964 წ.) – ინდოელი წარმომავლობის ამერიკელ ჟურნალისტთან და პოლიტიკის მკვლევართან.

მოცემული პასაჟები „შურა“-ს შესახებ დემოკრატიის თეორიას წარმოადგენს. ზაქარია მიიჩნევს, რომ „შურა“-ს ცნება ვინროა და რომ ის არ არის დემოკრატიის იგივეობრივი. მუსლიმი იურისტები არასოდეს იყენებდნენ „შურა“-ს პრინციპს დემოკრატიის გასამართლებლად. ისინი, ვინც ცდილობენ ისლამში დემოკრატია დაინახონ, მიიჩნევენ, რომ ისლამში უკვე იყო მოცემული ის პოლიტიკური პრინციპები, რომლებიც ლოკის, მონტესკიეს, რუსოს და ჯეფერსონის მოძღვრებების ბირთვს ქმნიდნენ. ზაქარია, – რომელიც მკაცრად აკრიტიკებს დასავლურ იმპერიალიზმს და მის როლს ისლამურ სამყაროში, – თვლის, რომ ისლამის დემოკრატიულობის იდეა სწორედ დასავლეთელი ავტორების კითხვის შედეგად გაჩნდა. შეძლებდნენ თუ არა ისლამის დემოკრატიულობის თეზისის მომხრეები „შურა“-ს პრინციპის ასეთ ახსნას, მათ რომ ლოკის, მონტესკიეს, რუსოს და ჯეფერსონის ნაშრომები არ წაეკითხათ? თუკი ისლამის დემოკრატიულობის მომხრეები ამ შეკითხვას დადებითად უპასუხებენ, რაც იმას ნიშნავს, რომ მათ დემოკრატიის თეორია მხოლოდ ისლამურ ტრადიციაზე დაყრდნობით ააგეს, მაშინ ზაქარიას მათთვის შემდეგი შეკითხვა აქვს: თუკი დემოკრატიის თეორია ისლამურ ტრადიციაში უკვე იყო მოცემული, მაშინ რატომ არ მოხდა მათი გადმოცემა ან მათი დანერგვა ისლამის მთელი ისტორიის განმავლობაში?

აჰავის აზრით, თანამედროვე ისლამური პოლიტიკური თეორია რამდენიმე გამონწვევის წინაშე დგას. „ცოდნის ისლამიზაციის“ პრინციპის მომხრეებმა მთელ რიგ რთულ შეკითხვებს უნდა გასცენ პასუხი. ბალდადის ხალიფატის ადრეულ პერიოდში (750-825 წწ.), ასევე, კორდობას ხალიფატის დროს ესპანეთში (930-1030 წწ.) სამეფო კარზე ხშირად მოდიოდნენ დასავლეთელი სწავლულები, რათა მიეღოთ ინფორმაცია ასტრონომიაში, მათემატიკაში, ქიმიასა და ბევრ სხვა დისციპლინაში გაკეთებული აღმოჩენების შესახებ. იმ პერიოდის ისლამური ინტელექტუალური სამყაროს მრავალფეროვნებისა და სიძლიერის ერთ-ერთი ახსნის თანახმად, მუსლიმი სწავლულები მაშინ მზად იყვნენ, მიეღოთ ის იდეები, რომლებიც მათ ცივილიზაციას არ განეკუთვნებოდა. თუკი იდეების გაცვლა-გამოცვლა ხდებოდა ისლამური ისტორიის ყველაზე ნაყოფიერ პერიოდებში, მაშინ რატომ არის დღეს საჭირო ცოდნის ისლამიზაცია? – კითხულობს აჰავი. გარდა ამისა, აჰავის თანახმად, საჭიროა თანამედროვე ისლამურ პოლიტიკურ თეორიაში არსებული არაისტორიულობის ტენდენციის დაძლევა. ამისთვის კი, აჰავის აზრით, აუცილებელია იმის გააზრება, თუ როგორ განვითარდა ის სამყარო, რომელშიც ჩვენ დღეს ვცხოვრობთ. ისტორიული ფაქტების უგულვებლყოფა არ მოგვცემს საშუალებას, ვწვდეთ პოლიტიკური პარტიების, ან სამოქალაქო საზოგადოების წარუმატებლობის (ან წარმატების) მიზეზებს. ამ ამოცანების განხორციელების გარეშე კი პოლიტიკურ თეორიას დეზორიენტაცია ემუქრება.

2. პოლიტიკური ფილოსოფია ინდოეთში. დენის დალტონის აზრით, ინდურმა პოლიტიკურმა თეორიამ თავის მწვერვალს XIX-XX საუკუნეებში მიაღწია.⁵ ეს იყო პასუხი ბრიტანეთის იმპერიულ მმართველობაზე, რომელიც XIX საუკუნეში და XX საუკუნის პირველ ნახევარში მთელ ინდოეთზე ვრცელდებოდა.⁶ ამ პერიოდის ინდური პოლიტიკური თეორია, ერთი მხრივ, პასუხობდა ბრიტანეთის მმართველობით წარმოქმნილ ინტელექტუალურ გამონწვევას (ევროპული იდეების

⁵ იხ. Dennis Dalton, “Hindu Political Philosophy”, in: George Klosko (ed.), *The Oxford Handbook of the History of Political Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2011, doi: 10.1093/oxfordhb/9780199238804.003.0050.

⁶ ინგლისელთა ოფიციალური მმართველობა ინდოეთზე 1858 წელს დაიწყო და 1947 წლამდე გაგრძელდა. ამ წელს ინდოეთმა და პაკისტანმა ინგლისისგან დამოუკიდებლობა გამოაცხადეს.

შემოდინება) ორიგინალური იდეების ფორმულირებით, ხოლო მეორე მხრივ, ის კლასიკური ინდური ფილოსოფიური ტრადიციის საკვანძო ელემენტების აღორძინებასა და რეინტერპრეტაციას ახორციელებდა.

დალტონი ასახელებს ოთხ საკვანძო მოაზროვნეს თანამედროვე ინდურ პოლიტიკურ თეორიაში. ესენია: **სვამი ვივეკანანდა (1863-1902 წწ.)**, **აურობინდო გჰოსე (1872-1950 წწ.)**, **რაბინდრანათ თაგორი (1861-1941 წწ.)** და **მოჰანდას (მაჰათმა) განდი (1869-1948 წწ.)**. მათ შორის არსებული განსხვავებების მიუხედავად, საერთო ამ მოაზროვნეებს შორის, დალტონის თანახმად, ისაა, რომ მათ მიერ გამოყენებული ცნებები მომდინარეობს მათი საერთო რელიგიიდან (ინდუიზმი); ისინი ცდილობდნენ ინდუიზმის გარდაქმნას ბრიტანული კოლონიალიზმის საპასუხოდ და ენერგიულად უჭერდნენ მხარს ინდოეთის დამოუკიდებლობას. ოთხივე მოაზროვნის პოლიტიკური და სოციალური ნააზრევი ემყარებოდა გარკვეულ ინდუისტურ რწმენებს ადამიანური ბუნებისა და ღვთაებრივის შესახებ. მათი შეხედულებები საკმაოდ ახლოს დგას იმ საკითხებთან მიმართებით, თუ როგორ უნდა მოიქცეს ადამიანი, რას უნდა ესწრაფოდეს იგი და თუ როგორ უნდა იქნეს საზოგადოება მონყობილი. მათი აზრით, ღვთაებრივი არსება განცალკევებულად კი არ არსებობს, არამედ მთელ სამყაროს განმსჭვალავს. ადამიანის უმაღლეს მიზანს საკუთარი ბუნების აღმოჩენა წარმოადგენს. ამ მიზნის მიღწევას ისინი თვითგანხორციელებას, ანუ სულიერ თავისუფლებას უწოდებდნენ.

აღნიშნულის განსახორციელებლად საჭიროა, რომ ინდივიდის ქცევა საზოგადოებაში ინდუისტური ეთიკის ნორმებს ემყარებოდეს. მას შემდეგ, რაც თითოეული ინდივიდი აღმოაჩინს საკუთარი არსებობის ღვთაებრივ ჭეშმარიტებას, შესაძლოა, მიღწეული იქნეს იდეალური საზოგადოება, რომელშიც თავისუფლების უმაღლესი ფორმა სრულყოფილ საზოგადოებრივ ჰარმონიას დაემთხვევა. დალტონის აზრით, სულიერი ერთიანობის იდეალი, რომელიც ოთხივე მოაზროვნესთან გვხვდება, შთაგონებული იყო მონისტური თეორიებით⁷ კლასიკური ინდური ფილოსოფიიდან. ეს იდეა გამოხატულებას პოულობს ცნობილ ფრაზაში „**ბჰაგავად გიტადან**“⁸, რომლის თანახმად „გასხივოსნებული ბრძენია ის, ვინც ხედავს თვითობას ყველა არსებულში და ყველა არსებულს – თვითობაში“.

შეიძლება ითქვას, რომ ამ ოთხი მოაზროვნის მიზანი იყო, ერთი მხრივ, საკუთარ კულტურულ ტრადიციასთან კავშირის შენარჩუნება, თუმცა, ამავე დროს, მისი საგრძნობი გარდაქმნაც. ისინი ესწრაფოდნენ ინდუისტური ფილოსოფიის ისეთ რეინტერპრეტაციას, რომელიც დააკმაყოფილებდა იმ ეპოქის საზოგადოების ინტელექტუალურ მოთხოვნილებებს. თავიანთ ძიებებში ისინი ცდილობდნენ, გაეცათ პასუხი საკვანძო ფილოსოფიურ შეკითხვებზე: რა წარმოადგენს ადამიანის ბუნებას? თუკი აბსოლუტური ჭეშმარიტება ან ღმერთი არსებობს, მაშინ რა ფორმით არსებობს იგი და რა მიმართება აქვს მას პოლიტიკურ განზომილებასთან? როგორი უნდა იყოს ინდივიდის მიმართება საზოგადოებასთან და რა აყალიბებს იდეალურ საზოგადოებრივ წესრიგს? რა წარმოადგენს სოციალური და პოლიტიკური ცვლილების მართებულ მეთოდს?

⁷ მონიზმი (ბერძნულად, „მონოს“ – ერთი) – შეხედულება, რომლის თანახმად სამყაროს საფუძვლად უდევს ერთი საწყისი, რომელიც საკუთარ თავში ყველაფერს აერთიანებს.

⁸ ბჰაგავად გიტა (სანსკრიტზე: „ღმერთის სიმღერა“) – ინდური ეპოსის „მაჰაბჰარატას“ VI წიგნის 23-40 თავები, რომელშიც აღწერილია დიალოგი პრინც არჯუნასა და კრიშნას (ღმერთ ვიშნუს ინკარნაციას) შორის. შედგენილია დაახლოებით ა. წ. I-II საუკუნეებში.

ვივეკანანდა (ნამდვილი სახელი: ნარენდრანათ დატა) დაიბადა და გაიზარდა კალკუტაში, შედარებით შეძლებულ ოჯახში, რომელიც მალალ კასტას⁹ ეკუთვნოდა. ახალგაზრდობაში მან დასავლური სტილის განათლების მიიღო. მამამისის გავლენით იგი სამრთლის შესწავლას აპირებდა, თუმცა 18 წლის ასაკში მან გაიცნო ცნობილი ჰინდუ ასკეტი და მოძღვარი **შირი¹⁰ რამაკრიშნა (1836-1886 წწ.)** და ამ ფაქტმა მისი ცხოვრება შეცვალა. რამაკრიშნას გავლენით ვივეკანანდამ ინდუიზმის ინტელექტუალური მემკვიდრეობის ინტენსიური შესწავლა დაიწყო.



სვამი ვივეკანანდა, ჩიკაგო, 1893 წ.

რამაკრიშნასთან გატარებული ორი წლის შემდეგ ვივეკანანდამ მისიონერული მოღვაწეობა და ინდუიზმის იდეების გავრცელება დაიწყო. ამ მხრივ მისი დებიუტი შედგა რელიგიათა პირველ მსოფლიო პარლამენტზე, რომელიც ჩიკაგოში (აშშ) 1893 წელს შედგა. თავისი გამორჩეული ორატორული ნიჭის წყალობით ვივეკანანდა საკმაოდ პოპულარული გახდა და მან წარმატებით იმოგზაურა აშშ-სა და ინგლისში.

ოთხი წლის შემდეგ იგი ინდოეთში არნახულად პოპულარული დაბრუნდა. სამშობლოში დაბრუნების შემდეგ მან დააარსა რამაკრიშნას მისია, რომლის მიზანი სოციალური მომსახურება და რელიგიური განათლება იყო. რამაკრიშნას გავლენით ვივეკანანდა განსაკუთრებულ ყურადღებას ამახვილებდა ღარიბთა დახმარებაზე. ეს ასპექტი საკმაოდ მნიშვნელოვანი აღმოჩნდა ინდური ნაციონალისტური მოძრაობისთვის (განსაკუთრებით, მაჰათმა განდის სოციალური გარდაქმნის პროგრამისთვის). ვივეკანანდა ამტკიცებდა, რომ საჭიროა ინდუიზმის და მსოფლიოს დანარჩენი რელიგიების სრული გარდაქმნა. გარდაქმნილმა რელიგიებმა, ვივეკანანდას აზრით, უნდა ასწავლონ, რომ ყოველ ადამიანს აქვს ღვთაებრივი

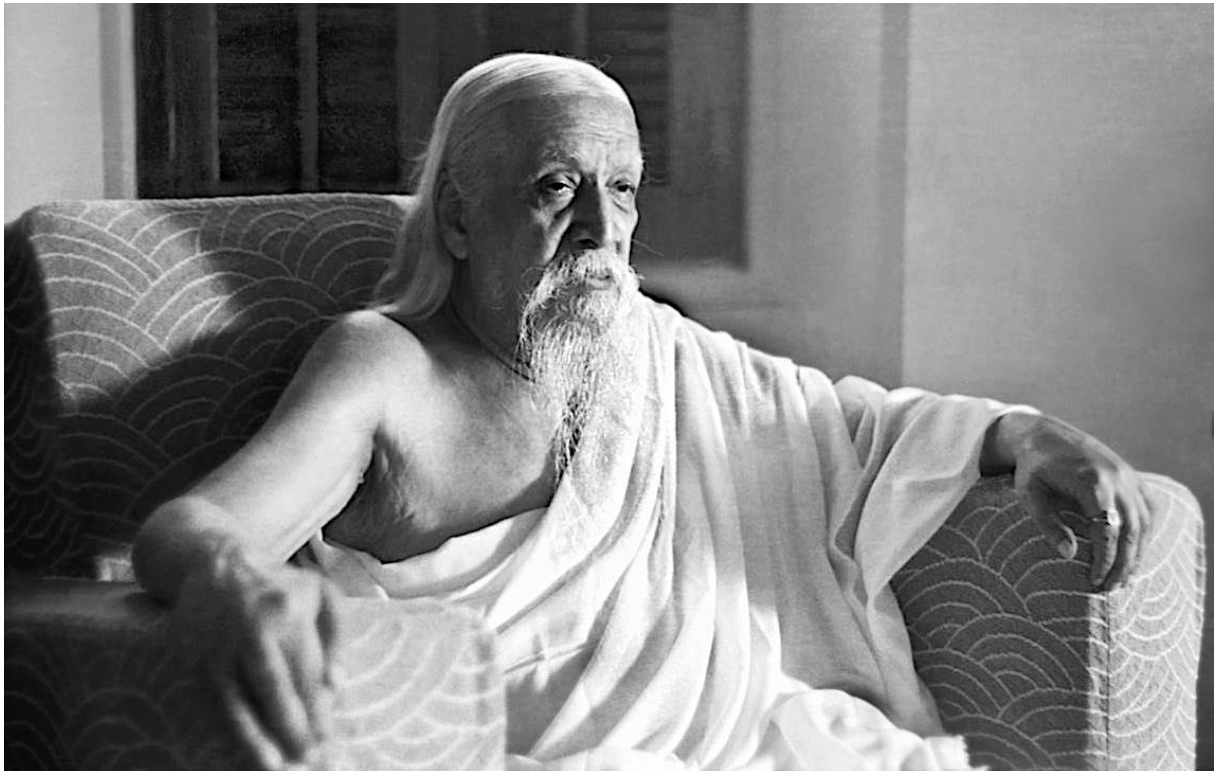
⁹ იერარქიული, მემკვიდრეობითი და ენდოგამური ჯგუფი, რომელიც ხშირად ადამიანური საქმიანობის გარკვეულ სახეებთანაა დაკავშირებული, განსაკუთრებით გავრცელებულია სამხრეთ აზიაში, კერძოდ, ინდოეთში. იხ., ასევე, შენიშვნა 20; ენდოგამია – სოციალური პრაქტიკა, როდესაც ქორწინება მხოლოდ მოცემული ჯგუფის წევრებს შორისაა ნებადართული.

¹⁰ სიტყვა „შირი“ სანსკრიტზე გამოიყენება პატივსაცემ და გამორჩეული თვისებებით დაჯილდოებულ ინდოელთან მიმართებით.

თვითობა და რომ კაცობრიობის ამოცანა ამ დაფარული თვითობის აღმოჩენა და გამოთავისუფლება უნდა იყოს.

აღსანიშნავია, რომ ვივეკანანდა საკვანძო მნიშვნელობის ფიგურაა თანამედროვე ინდურ ფილოსოფიაში. აურობინდო, თავორი და განდი აღიარებდნენ მის უშუალო ზეგავლენას თავიანთ ნააზრევზე. ისინი, ასევე, მიუთითებდნენ ვივეკანანდას როლზე თანამედროვე ინდური პოლიტიკური ფილოსოფიის ჩამოყალიბებაში.

აურობინდო გჰოსე (შრი აურობინდო), ვივეკანანდას მსგავსად, კალკუტაში, შეძლებულ ოჯახში დაიბადა. ოჯახმა იგი სასწავლებლად კემბრიჯის უნივერსიტეტში გაგზავნა, რომელიც აურობინდომ წარჩინებით დაასრულა. თუმცა, 1893 წელს, ინდოეთში დაბრუნების შემდეგ, ბრიტანული ინდოეთის სამოქალაქო სამსახურში გარანტირებული კარიერის ნაცვლად, აურობინდომ ინდუისტური ტრადიციის შესწავლა დაიწყო და ინდური ნაციონალისტური მოძრაობის – ინდური ეროვნული კონგრესის – რადიკალური ჯგუფის ხელმძღვანელი გახდა. 1908 წელს ბრიტანეთის მთავრობამ იგი დააპატიმრა.

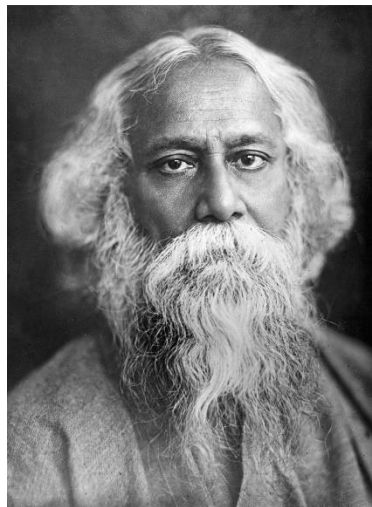


შრი აურობინდო

აურობინდოს მტკიცებით, ციხეში ყოფნისას მას ვივეკანანდას ხილვა ჰქონდა (ამ დროს ვივეკანანდა უკვე გარდაცვლილი იყო), რომელმაც მას სულიერი ერთიანობის, ჭეშმარიტებისა და არაძალადობრივი ქმედებებისკენ მოუწოდა. 1910 წელს, ციხიდან გათავისუფლების შემდეგ, აურობინდო გადასახლდა პონდიჩერიში (საფრანგეთის კოლონიური ტერიტორია ინდოეთის ნახევარკუნძულზე), რათა თავი დაეღწია ინგლისელთა პოლიტიკური დევნიდან. იქ მან ცხოვრების დანარჩენი წლები მედიტაციას, იოგას და ფილოსოფიას მიუძღვნა და სრულად ჩამოშორდა პოლიტიკურ

აქტიურობას. აურობინდომ დააარსა რელიგიური თემი „შირი აურობინდო აშრამი“¹¹, რომლის ირგვლივ მისი მოძღვრებით დაინტერესებული ადამიანები შემოიკრიბნენ. აურობინდო ბევრს წერდა და მან საკუთარი პოლიტიკური და მორალური ფილოსოფია ჩამოაყალიბა. იგი ცდილობდა, ეჩვენებინა, რომ ინდივიდუალური თავისუფლება, რომელიც თვითგანხორციელებით მიიღწევა, თავსებადია ადამიანთა საყოველთაო ერთობასთან, როდესაც თითოეული ადამიანი აღიარებს სხვა ადამიანის სულიერ თვითობას.

რაბინდრანათ თავორიც კალკუტაში დაიბადა და გაიზარდა. მამამისი დებენდრანათ თავორი (1817-1905 წწ.) ფილოსოფოსი და რელიგიური მოღვაწე იყო. 20 წლის ასაკში რაბინდრანათ თავორი, რომელიც თხუთმეტშვილიან ოჯახში მეთოთხმეტე იყო, უკვე ცნობილი პოეტი გახლდათ. აღსანიშნავია, რომ 1913 წელს მან მიიღო ნობელის პრემია ლიტერატურაში. ლიტერატურული მოღვაწეობის გარდა იგი საგანმანათლებლო მოღვაწეობითაც იყო დაკავებული. 1921 წელს თავორმა საკუთარი „ვიშვა-ბჰარატის უნივერსიტეტი“ დააარსა, რომელშიც უმთავრესი ყურადღება ეთმობოდა ხელოვნებას, ფილოსოფიას და მსოფლიო მშვიდობის იდეას. თავორი თვლიდა, რომ ნაციონალიზმი სერიოზულ საფრთხეს უქმნიდა ინდივიდუალურ თავისუფლებას, სოციალურ შემწყნარებლობასა და საყოველთაო ჰარმონიას. თავორი აკრიტიკებდა ბრიტანულ მმართველობას, თუმცა მიუთითებდა იმ ავტორიტარულ საფრთხეებზეც, რომლებიც ინდურ ნაციონალისტურ მოძრაობაში არსებობდა.



რაბინდრანათ თავორი

მაჰათმა¹² განდი, დანარჩენი სამი მოაზროვნისგან განსხვავებით, რომლებიც ბენგალიდან (ინოდეთის ისტორიული რეგიონი) იყვნენ, ინდოეთის დასავლეთით მდებარე გუჯარათის პროვინციაში დაიბადა დაბალი კასტის რელიგიურ ოჯახში. მან იურიდიული განათლება ლონდონში მიიღო. ინგლისში ყოფნისას მასზე დიდი გავლენა მოახდინა ქრისტიანობამ. მოგვიანებით იგი აღნიშნავდა, რომ „ბჰაგავად გიტას“

¹¹ „აშრამი“ სანსკრიტზე აღნიშნავს ინდუისტის მოძღვრის (გურუს) განცალკევებულ საცხოვრებელს, სადაც იგი თავის მოსწავლეებს საკუთარ მოძღვრებას ასწავლის.

¹² „მაჰათმა“ სანსკრიტზე „პატივსაცემს“, დიდსულოვან ადამიანს ნიშნავს.

შემდეგ ქრისტეს მთაზე ქადაგებამ¹³ და რუსი მწერლის **ლევ ტოლსტოის** (1828-1910 წწ.) ტექსტმა „ღმერთის სამეფო თქვენში“ მასზე ყველაზე დიდი გავლენა მოახდინა. 1893 წელს განდომ დაიწყო საადვოკატო პრაქტიკა სამხრეთ აფრიკაში, სადაც იმ პერიოდში ინდური უმცირესობა ცხოვრობდა. 1906 წელს იქ არსებულმა რასისტულმა პოლიტიკამ განდომ არაძალადობრივი პროტესტის დაწყებისკენ უბიძგა. მასზე გარკვეული გავლენა მოახდინა ამერიკელი მწერლისა და ფილოსოფოსის **ჰენრი დევიდ თოროს** (1817-1862 წწ.) იდეამ სამოქალაქო დაუმორჩილებლობის შესახებ. თუმცა, განდომ საკუთარი მეთოდი განავითარა, რომელსაც „**სატიაგჰარა**“ („ჭეშმარიტებისადმი მტკიცე ერთგულება“) უწოდა. აღნიშნული მეთოდი ყურადღებას ამახვილებდა არაძალადობრივი მრწამსის მტკიცე დაცვასა და თვითგანწირვის მნიშვნელობაზე.



მაჰათმა განდი

1915 წელს განდი ინდოეთში დაბრუნდა და საკმაოდ მალე საკვანძო ფიგურა გახდა ინდოეთის ეროვნულ კონგრესში. განდომ საკუთარი თეორია, – რომელიც **ადვაიტა ვედანტას**¹⁴ კლასიკურ ინდურ ფილოსოფიას ემყარებოდა, – პრაქტიკაში განახორციელა და, სავარაუდოდ, ისტორიაში უდიდეს პოლიტიკურ მოძრაობას ჩაუდგა სათავეში. განდი თვლიდა, რომ სოციალური წინსვლა მხოლოდ ინდივიდის მორალური გარდაქმნით მიიღწეოდა. ეს გულისხმობს ადამიანის სწრაფვას გათავისუფლებისკენ, ანუ „**სვარაჯს**“ (სანსკრიტზე ეს აღნიშნავს საკუთარი თავის ფლობას). განდომ განავრცო ამ სიტყვის მნიშვნელობა და მასში იგულისხმა ის გზა, რომელსაც ინდივიდი და საზოგადოება გადის თავისუფლებისა და დამოუკიდებლობისკენ სწრაფვის პროცესში. დაღტონი მიიჩნევს, რომ განდომ პოლიტიკური ფილოსოფია „სატიაგჰარასა“ (თავგანწირვის ძალა) და „სვარაჯს“ (თავისუფლება) შორის მჭიდრო კავშირს ეფუძნება.

¹³ ქრისტიანობის მორალური სწავლება, რომელიც მოცემულია მათეს სახარების V-VII თავებში.

¹⁴ ადვაიტა ვედანტა – ვედანტას ფილოსოფიური სისტემის ერთ-ერთი ყველაზე გავლენიანი სკოლა. ვედანტას შესახებ იხ. ქვემოთ შენიშვნა 18.

დასავლეთის ზეგავლენა და ინდური პასუხი: „შენარჩუნება რეკონსტრუქციის გზით“. დასავლური ცივილიზაციის მიმართ ზემოთ აღნიშნულ მოაზროვნეებს არაერთგვაროვანი დამოკიდებულება ჰქონდათ. „რა უეცრად მოხდა ჩვენი გადასვლა ერთი ეპოქიდან მეორე ეპოქაში, რომელსაც ახალი მნიშვნელობა და ღირებულებები ჰქონდა! ჩვენს საკუთარ სახლში და ჩვენს საზოგადოებაში ჯერ კიდევ სათანადოდ არ იყო გაცნობიერებული ისეთი საკითხები, როგორებიცაა ადამიანის უფლებები, ადამიანის ღირსება და კლასობრივი თანასწორობა“, – წერდა რაბინდრანათ თაგორი. ნიშანდობლივია, ასევე, ვივეკანანდას შეფასებაც: „ჩვენს გზაზე ორი დიდი დაბრკოლება არსებობს: ესაა ძველი ორთოდოქსიის სცილა და თანამედროვე ევროპული ცივილიზაციის ქარიბდა.“¹⁵ ვივეკანანდასთვის „ძველი ორთოდოქსია“, ანუ დამკვიდრებული დოგმატური შეხედულებები მართლაც დიდ დაბრკოლებას წარმოადგენდა. იგი სასტიკად ილაშქრებდა კასტური სისტემისა და სამღვდლოების პრივილეგიების წინააღმდეგ. „იმედი მაქვს, კვლავ ვიხილო ძველი ინდოეთის ძლიერი ასპექტები, რომლებიც დღევანდელი ეპოქის ძლიერი ასპექტებით იქნება განმტკიცებული“, – წერდა იგი. ოთხი მოაზროვნის თანახმად, ინდოეთის პროგრესი მოითხოვდა პოზიტიური ასპექტების ინტეგრაციას როგორც დასავლური, ასევე, ინდური ტრადიციებიდან. ამავე დროს, ეს სინთეზი ორიგინალური უნდა ყოფილიყო. ვივეკანანდა უფრთხოდა ზედაპირულ ევროპეიზაციას, რაც, მისი აზრით, გულისხმობდა იდეების თვითნებურ გადმოტანას მათი სათანადო გააზრების გარეშე.

თაგორი მწვავედ აკრიტიკებდა ბრიტანულ კოლონიალიზმს, თუმცა, ამავე დროს, დასავლურ გავლენას იგი ინოვაციისთვის ბიძგის მიმცემ სტიმულად განიხილავდა. „ევროპის დინამიზმმა გააფთრებით შეუტია ჩვენს გახევებულ გონებას. ეს მშრალ მიწაზე კოკისპირული წვიმის ტოლფასი იყო, რომელმაც ახალ სიცოცხლეს დაუდო სათავე“, – აღნიშნავდა იგი. მისი აზრით, ინდოეთის წარსული შთაგონების წყარო და გარდაქმნის პლატფორმა უნდა გამხდარიყო, რომელსაც თანამედროვე იდეები დაეფუძნებოდა. აღნიშნული იდეები კოსმოპოლიტური უნდა ყოფილიყო, რათა მათი მეშვეობით დაძლეულიყო ძალადობრივი და ვინრონაციონალისტური იდეები.

აღნიშნული საკითხი ფილოსოფიურ ქრილში აურობინდო გჰოსემ განავითარა. თანამედროვე ინდურ პოლიტიკურ თეორიაში იგი ორ ძირითად მიმართულებას გამოყოფდა. პირველი მიმართულება ინდური ტრადიციის გაფეტიშებას ახდენდა და უპირობოდ იღებდა ყველაფერს, რაც ინდური იყო. რაც შეეხება მეორე მიმართულებას, ის უფრო „დახვეწილ“ გადამუშავებას ემყარებოდა და ცდილობდა როგორც ძველი, ტრადიციული მენტალობის, ასევე, ახალი, კრიტიკული მენტალობის დაკმაყოფილებას. ეს იქნებოდა სინთეზი, რომელიც „ძველი კულტურის სულისკვთების“ აღორძინებას ეცდებოდა. გჰოსე ამას უწოდებდა „წარსულთან და აწმყოსთან უფრო თავისუფალ მიმართებას, [ძველის] შენარჩუნებას რეკონსტრუქციის მეშვეობით.“ გჰოსე აქ გულისხმობდა ძველი იდეების „განმენდას“ ხარვეზებისგან და მათ მისადაგებას თანამედროვე სინამდვილისთვის.

აღნიშნული რეკონსტრუქციის ერთ-ერთი მიზანი სოციალური და პოლიტიკური მოქმედების ფილოსოფიის ჩამოყალიბება იყო. ვივეკანანდამ „ბჰაგავად გიტას“ კარმა იოგას თეორიის ინტერპრეტაციით საფუძველი ჩაუყარა აღნიშნულ

¹⁵ სცილა და ქარიბდა – ბერძნულ მითოლოგიაში: ორი უკვდავი ურჩხული, რომლებიც ვინრო სრუტის საპირისპირო მხარეებზე ცხოვრობდნენ და ადამიანებს ნთქავდნენ. ჰომეროსის „ოდისეაში“ ოდისევსს უწევს საკუთარი გემით სცილასა და ქარიბდას შორის გასვლა (XII წიგნი).

ფილოსოფიას. „ბჭავაძე გიტაზე“ განსაკუთრებულ ყურადღებას ამახვილებდა განდიც. „ინდუიზმი მუდმივად განვითარებადი რელიგიაა“, – წერდა იგი, – „მას არა აქვს ერთი წმინდა წიგნი, როგორც ყურანი ან ბიბლია. მისი ტექსტები ვითარდება და მათ ახალ-ახალი ტექსტები ემატება. „ბჭავაძე გიტაც“ სწორედ ასეთი შემთხვევაა. მან ახალი სული შთაბერა ინდუიზმს. რაც უფრო ღრმად შედიხარ ამ ტექსტში, მით უფრო მდიდარ მნიშვნელობებს იპოვი მასში. ყოველ ახალ ეპოქაში საკვანძო სიტყვები ახალ და განვრცობილ მნიშვნელობებს შეიძენენ, თუმცა „გიტას“ ცენტრალური მოძღვრება არასოდეს შეიცვლება. მკითხველს შეუძლია, ამ საგანძურთან ნებისმიერი მნიშვნელობა ამოიღოს იმისთვის, რათა თავის ცხოვრებაში „გიტას“ მთავარი სწავლება განახორციელოს.“

ამრიგად, დალტონის აზრით, ოთხივე მოაზროვნე ცდილობდა, ინდურ ტრადიციაში ის იდეები ეპოვა, რომლებიც თანამედროვე ინდოეთისთვის იქნებოდა გამოსადეგი. ამ ძალისხმევისას იდეებთან მიმართებით ისინი შერჩევითად მოქმედებდნენ, თუმცა თავადვე აცნობიერებდნენ ამ შერჩევითობას. ამ ჭრილში მნიშვნელოვანია მათ მიერ ინდუიზმის „არსებითი“ და „არაარსებითი“ ელემენტების, „სულისკვეთების“ და „ფორმის“ ერთმანეთისგან განსხვავება. ამ მიდგომის მაგალითია განდის მიერ „მიუკარებლობის“ იდეაზე¹⁶ სასტიკი შეტევა, რომელსაც, მისი აზრით, ინდუიზმში ადგილი არ უნდა ჰქონოდა. თავის დროზე იგივე შეტევებს ახორციელებდა ვივეკანანდაც.

ამ მხრივ საინტერესოა თავორის პოზიციაც: „როდესაც ფორმა უფრო მნიშვნელოვანი ხდება, ვიდრე შინაგანი სულისკვეთება; როდესაც მდინარეში ქვიშა უფრო მეტია, ვიდრე წყალი, მაშინ დინება წყდება და შედეგად უდაბნოს ვიღებთ. შინაგანი სულისკვეთება მოგვიწოდებს, პატივი ვცეთ ყველა ადამიანს მათი კასტის მიუხედავად, თუმცა ფორმა უპირატესობას ბრაჰმინებს¹⁷ ანიჭებს, რაც არ უნდა უღირსნი იყვნენ ისინი. მოკლედ რომ ვთქვათ, რელიგიის სულისკვეთებას თავისუფლებისკენ მივყავართ, ფორმას კი – მონობისკენ.“

ადამიანი, ღმერთი და თავისუფლება. „ერთადერთი ღმერთი, რომელსაც თაყვანი უნდა სცე, არის ადამიანის სული ადამიანის სხეულში. იმ წამიდან, როდესაც გავაცნობიერებ, რომ ყოველი ადამიანის სხეულის ტაძარში ღმერთი მყოფობს; როდესაც მოკრძალებით გავჩერდები ყოველი ადამიანის წინაშე და მასში ღმერთს დავინახავ, – იმ წამიდან მე ვთავისუფლდები ბორკილებიდან და თავისუფალი ვარ. სწორედ ჩვენ ვართ სვეტაკეტუ, შენ ხარ ეს¹⁸“, – წერდა ვივეკანანდა.

¹⁶ მიუკარებლები (დალიტები) – ტრადიციულ ინდოეთში უდაბლესი სოციალური ფენის წარმომადგენლები, რომლებიც კასტური სისტემის, ანუ ვარნას მიღმა იმყოფებოდნენ. „მაღალი“ კასტის წარმომადგენლებისთვის ამ ადამიანებთან მიკარებაც კი უალრესად არასასურველად ითვლებოდა. მიუხედავად იმისა, რომ დამოუკიდებლობის მოპოვების შემდეგ ინდოეთის კონსტიტუციამ (1949 წ.) აკრძალა ამ ჯგუფის წარმომადგენელთა დისკრიმინაცია, მათი სრული ემანსიპაცია ჯერ მაინც არ განხორციელებულა საზოგადოებაში დამკვიდრებული შეხედულებების გამო.

¹⁷ ბრაჰმინი/ბრაჰმანი (სანსკრიტზე: „ბრაჰმას მფლობელი“) – ინდუიზმში ოთხ სოციალურ კლასში (ვარნაში) უმაღლესი ვარნას (სამღვდელოების) წარმომადგენელი. იხ., ასევე, შენიშვნა 20.

¹⁸ „შენ ხარ ეს“ (სანსკრიტზე: tat tvam asi) – ცნობილი გამოთქმა ინდუიზმში, რომელიც ასახავს მიმართებას ინდივიდსა და უზენაეს სანყის შორის. ეს ფრაზა ხშირად მეორდება „ჩანდოგია უპანიშადის“ (ძვ. წ. 600 წ.) მეექვსე თავში, რომელშიც მასწავლებელი (უდალაკა არუნი) თავის შვილს სვეტაკეტუს ბრაჰმანის, ანუ უზენაესი სამყაროს ბუნებას უხსნის; **უპანიშადები** (სანსკრიტზე: კავშირი) – ინდუიზმის წმინდა ტექსტების – **ვედების** (არსებობს ოთხი ვედა: რიგვედა, იაჯურვედა, სამავედა და ათარვავედა) – დასკვნითი ნაწილი, რომელშიც კაცობრიობასა და კოსმოსს შორის არსებულ კავშირებზეა საუბარი. რადგან უპანიშადები ვედების დასკვნით ნაწილს წარმოადგენს, მათ, ასევე,

უკანასკნელი წინადადებით ვივეკანანდა მიუთითებს „უპანიშადების“ ცნობილ ფრაზაზე. „უპანიშადებში“ ადამიანის, ღმერთისა და თავისუფლების ცნებები ერთმანეთთანაა დაკავშირებული: აბსოლუტი ანუ უზენაესი არსება (ბრაჰმანი)¹⁹ გაიგივებულია ადამიანის სულთან, მის თვითობასთან (ატმანი). აღნიშნულის გაცნობიერება წარმოშობს „მუკტი“-ს, ანუ სულიერ თავისუფლებას, ყოველგვარი დამოკიდებულებისგან გათავისუფლებულ მდგომარეობას.

სულიერი თავისუფლების ეს გაგება ვივეკანანდამ თავის სოციალურ და პოლიტიკურ ფილოსოფიაში გამოიყენა. კლასიკოსი ინდოელი ფილოსოფოსები არ საუბრობდნენ სოციალურ და პოლიტიკურ თანასწორობაზე და თავისუფლებაზე ისე, როგორც ამას აკეთებდნენ ევროპაში ჯონ ლოკი, ჟან-ჟაკ რუსო, ან ჯონ სტიუარტ მილი. ვივეკანანდა, რომელიც კარგად იცნობდა ევროპულ აზროვნებას, შეეცადა, პოლიტიკური და სოციალური თავისუფლების დასავლური გაგება სულიერი თავისუფლების ინდურ თეორიასთან დაეკავშირებინა.

მნიშვნელოვან სიახლეს ვივეკანანდასთან წარმოადგენდა მისი დებულება, რომლის თანახმად ადამიანის პიროვნული ზრდა მოითხოვს თავისუფლებას ცნობიერების ყველა დონეზე: როგორც ფიზიკურ/მატერიალურ, ასევე, პოლიტიკურ და სოციალურ განზომილებებში. მისი აზრით, ყველა ინდოელს, კასტობროვი თუ კლასობრივი კუთვნილების მიუხედავად, უნდა ჰქონოდა შესაძლებლობა, მიეღწია გათავისუფლებისთვის („სვარაჯი“). ამ შესაძლებლობის არქონა პიროვნული ზრდის ნებისმიერ საფეხურზე, შესაძლოა, ხელისშემშლელი აღმოჩნდეს თვითგანხორციელებისთვის. შესაბამისად, სასურველია ყველა სახის თავისუფლება (ფიზიკური, სოციალური, პოლიტიკური), რადგან თავისუფლების თითოეული ფორმა ხელს უწყობს პიროვნულ ზრდას.

თუმცა, ვივეკანანდა არ დაკმაყოფილდა სულიერი თავისუფლების ინდურ ცნებაში სოციალური და პოლიტიკური თავისუფლების ევროპული იდეის შემოტანით. ადამიანი შესაძლოა, თავისუფალი იყოს ფიზიკური, ინტელექტუალური, სოციალური ან პოლიტიკური აზრით. თუმცა, თუკი იგი ცნობიერების ამ დაბალ საფეხურზე არსებულ თავისუფლებას უმაღლესი მიზნის (სულიერი თავისუფლების) მოპოვებისკენ არ წარმართავს, მაშინ ამ „ქვედა“ დონეებზე არსებულ თავისუფლებას აზრი ეკარგება. ვივეკანანდა წერდა: „ჰინდუ ამბობს, რომ პოლიტიკური და სოციალური დამოუკიდებლობა კარგია, მაგრამ მხოლოდ სულიერი თავისუფლებაა ნამდვილი თავისუფლება. ეს არის ჩვენი ეროვნული მიზანი. [...] ადამიანმა შეიძლება მოიპოვოს პოლიტიკური და სოციალური დამოუკიდებლობა, მაგრამ თუკი იგი საკუთარი ვნებებისა და სურვილების ტყვეობაში რჩება, იგი ვერ შეიგრძნობს ნამდვილი თავისუფლებით გამოწვეულ წმინდა სიხარულს.“

ასე რომ, ერთი მხრივ, ვივეკანანდა იზიარებდა ტრადიციულ შეხედულებას, რომლის თანახმად სულიერი თავისუფლება („მუკტი“, ანუ „მოქშა“) ადამიანის უზენაეს მიზანს წარმოადგენს. თუმცა, მეორე მხრივ, მან ინდურ ტრადიციაში თავისუფლების განსხვავებული – ევროპული – გაგება შემოიტანა, როდესაც სოციალურ და პოლიტიკურ თავისუფლებაზე გაამახვილა ყურადღება. რადგან

„ვედანტა“-საც („ვედების დასასრული“) უწოდებენ. უპანიშადები ვედანტას სახელით ცნობილი რელიგიურ-ფილოსოფიური სკოლის საფუძველმდებარე ტექსტებს წარმოადგენენ.

¹⁹ სიტყვა „ბრაჰმანი“, სულ მცირე, ორი მნიშვნელობა აქვს: ერთმანეთში არ უნდა ავურიოთ ბრაჰმანი, როგორც უზენაესი მეტაფიზიკური სანყისი და ბრაჰმანი (ბრაჰმინი) როგორც უმაღლესი ვარნა, ანუ სოციალური ფენა ინდურ საზოგადოებაში.

ვივეკანანდა „სვამი“, ანუ რელიგიური მოძღვარი იყო, რომელიც რელიგიურ იდეებს ქადაგებდა, სოციალური და პოლიტიკური თავისუფლების აქცენტირება განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი იყო. ამით ხაზი ესმებოდა ამ სახის თავისუფლებების მნიშვნელობას და ღირებულებას და მათკენ სწრაფვის აუცილებლობას.

ინდივიდი და საზოგადოება: თავისუფლება, ჰარმონია და თანასწორობა. ძველ ინდოეთში იდეალური სოციალური წესრიგის შესახებ თეორია – **ვარნაშრამადჰარმა** – ოთხ სოციალურ ფენას (ვარნას) გამოყოფდა, რომელსაც ოთხი საზოგადოებრივი ფუნქცია შეესაბამებოდა: **ბრაჰმანები** (სულიერი ძალაუფლება), **ქშატრიები** (საერო ძალაუფლება), **ვაიშიები** (სიმდიდრე) და **შუდრები** (შრომა). ითვლებოდა, რომ საზოგადოების სრულფასოვანი ფუნქციონირებისთვის თითოეულ ვარნას მასზე დაკისრებული საზოგადოებრივი როლი უნდა შეესრულებინა. მიიჩნეოდა, რომ ეს როლები **დჰარმას**, ანუ წმინდა სამართლის მიერ იყო დადგენილი.²⁰ თეორიის კიდევ ერთი ელემენტი – **აშრამა**²¹ – ინდივიდის სიცოცხლეში ოთხ აშრამას, ანუ საფეხურს გამოყოფდა: მოწაფე, ოჯახის მეთაური, მარტოხელა მოხეტიალე, დაბოლოს, თვითრეალიზებული ასკეტი, რომელიც საზოგადოებაში ბრუნდება და რომელიც ამქვეყნიურ სიკეთებს უარყოფს.

„უპანიშადების“ თანახმად, სოციალურ წესრიგს ღვთაებრივი საფუძველი აქვს: დჰარმას მიერ დადგენილი სოციალური მოვალეობის კეთილსინდისიერი აღსრულება უზრუნველყოფს საზოგადოების ჰარმონიულ თანაარსებობას სამყაროსთან. მეფის ძირითად ფუნქციად ამ სოციალური წესრიგის დაცვა და საზოგადოებრივი ჰარმონიის შენარჩუნება ითვლებოდა. აღნიშნული თეორიის თანახმად, მხოლოდ ვარნაშრამადჰარმას ფარგლებში შეუძლიათ ადამიანებს, მიაღწიონ საკუთარ ინდივიდუალურ მიზნებს. ესენია: არტა (სიმდიდრე), კამა (სიამოვნება) და დჰარმა (სამართლიანობა). უმაღლეს მიზანს წარმოადგენდა მოქშა (სულიერი თავისუფლება). ოთხ ვარნას შორის საზოგადოებრივი ჰარმონია ღირებულად ითვლებოდა მხოლოდ მაშინ, თუკი ის ხელს უწყობდა ინდივიდის სულიერ განვითარებას ოთხი აშრამას მეშვეობით. შესაბამისად, ძველი ინდოეთის მოაზროვნეები თანხმდებოდნენ, რომ ხელისუფლება – ეს სამწუხარო აუცილებლობაა. ის არსებობს იმისთვის, რომ საზოგადოებას ემსახუროს, ხოლო საბოლოო ჯამში, საზოგადოება არსებობს იმისთვის, რათა ინდივიდს ემსახუროს. ინდივიდის უზენაეს მიზანს კი პიროვნული ხსნა წარმოადგენს. ეს ხსნა ვერ იქნება მიღწეული კასტების ან სხვა ჯგუფების მიერ. ის მხოლოდ ინდივიდის მიერ შეიძლება იქნეს მიღწეული.

დალტონი თვლის, რომ კლასიკურ ინდურ ფილოსოფიას ანტიპოლიტიკურად ვერ განვიხილავთ, თუმცა აღსანიშნავია, რომ ის ხელისუფლებას „სამწუხარო აუცილებლობად“ მიიჩნევდა. გარდა ამისა, ის საზოგადოებრივ სფეროს პოლიტიკურ

²⁰ ასეთ სისტემას თანამედროვე სოციოლოგიაში კასტური სისტემა ეწოდება. ინდოეთში კასტები უძველეს დროში გაჩნდა. თითოეული კასტისთვის განსაკუთრებული წესები იყო დადგენილი, რომლებიც არეგულირებდა კასტის წევრების ქცევას და საქმიანობას (მაგალითად, დაბალი კასტის წევრებს არ შეეძლოთ მაღალი კასტის წევრებზე დაქორწინება, ან იმ პროფესიის შესწავლა, რაც აკრძალული იყო მათი კასტისთვის). ინდოეთში დღეს დაახლოებით 3 000 კასტა (სანსკრიტზე: „ჯატი“, რაც აღნიშნავს „ცხოვრების ფორმას, რომელიც დაბადებითაა განსაზღვრული“) და 25 000-ზე მეტი ქვეკასტა არსებობს. აღნიშნული კასტები, ტრადიციულად, ოთხ ვარნაში ჯგუფდება.

²¹ მოცემულ კონტექსტში ამ სიტყვას მე-10 შენიშვნაში მოცემული მნიშვნელობისგან განსხვავებული მნიშვნელობა აქვს.

სფეროზე მალლა აყენებდა და ინდივიდის სულიერი მიზნის უზენაესობას ამტკიცებდა.²²

ოთხივე მოაზროვნე აღნიშნავდა, რომ ისინი ვარნაშრამადჰარმას თეორიას ემყარებოდნენ. მათთვის ამოსავალი წერტილია საზოგადოება (და არა სახელმწიფო), რომელშიც სოციალური ჰარმონია უნდა არსებობდეს იმისთვის, რათა ინდივიდმა სულიერი თავისუფლების მიღწევა შეძლოს. გარდა ამისა, ვივეკანანდა, გჰოსე, თავორი და განდი კრიტიკულად იყვნენ განწყობილი კონკურენციისა და უკიდურესი ინდივიდუალიზმის მიმართ, რომლებიც, მათი აზრით, დასავლური საზოგადოებების ბირთვის ქმნიდა. ინდურ სააზროვნო ტრადიციაზე დაყრდნობით ისინი ხაზს უსვამდნენ ურთიერთთანამშრომლობისა და სოციალური მოვალეობის უანგაროდ შესრულების მნიშვნელობას.

მართალია, ზემოთ აღნიშნული ოთხი მოაზროვნე ვარნაშრამადჰარმას თეორიას ემყარებოდა, თუმცა მათ არსებითი სიახლეებიც შემოიტანეს. როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული, ტრადიციული ინდური აზროვნების თანახმად, ხელისუფლება „სამწუხარო აუცილებლობად“ აღიქმებოდა. შესაბამისად, ხელისუფლება არ ითვლებოდა სასურველ რამედ, თუმცა ის მაინც „აუცილებელი“ იყო. მეფის ინსტიტუტს საზოგადოების დაცვისა და სამართლიანობის შენარჩუნების საქმეში საკვანძო როლი ენიჭებოდა. ითვლებოდა, რომ სულიერი თავისუფლებისა და საზოგადოებრივი ჰარმონიის მიღწევა ვარნაშრამადჰარმას წიაღში იყო შესაძლებელი, ხოლო ხელისუფლება ამ წესრიგის არსებით ნაწილს წარმოადგენდა.

ამ ტრადიციული შეხედულებისგან განსხვავებით, ვივეკანანდა, გჰოსე, თავორი და განდი სახელმწიფოსა და ხელისუფლებას საზოგადოებისთვის უცხო წარმონაქმნებად მიიჩნევდნენ. ის გარემოება, რომ გჰოსე და განდი საკუთარ თავს „ფილოსოფიურ ანარქისტებად“ მიიჩნევდნენ, ადასტურებს პოლიტიკური ხელისუფლების მიმართ მათ უკიდურეს უნდობლობას. განდი მიიჩნევდა, რომ სახელმწიფოს გაძლიერება დიდი საფრთხის შემცველი იყო, რადგან მისი აზრით, სახელმწიფო ანადგურებს ინდივიდუალობას, ხოლო ინდივიდუალობა „ყოველგვარი პროგრესის წყაროა. სახელმწიფო განასახიერებს ძალადობას კონცენტრირებული და ორგანიზებული ფორმით. ინდივიდს აქვს სული, ხოლო სახელმწიფო უსულო მანქანაა. მას ვერასოდეს გადავაჩვევთ ძალადობას, რადგან ის სწორედ ძალადობის წყალობით არსებობს.“ იდეალური საზოგადოება, განდის თანახმად, „განათლებული ანარქია“ იქნება, სადაც ყველა საკუთარი თავის უფალია და სადაც არ არსებობს პოლიტიკური ძალაუფლება, რადგან არ არსებობს სახელმწიფო. თუმცა, განდის მიხედვით, განათლებული ანარქია მყისიერად ვერ დამყარდება: ის თანდათანობითი სულიერი განვითარების შედეგია.

ვივეკანანდა, გჰოსე, თავორი და განდი, ასევე, ცდილობდნენ, შეეტანათ სოციალური თანასწორობის დასავლური იდეა ვარნაშრამადჰარმას თეორიაში. სულიერი თანასწორობის იდეა, – ანუ ის, რომ ყველა ადამიანი უზენაესი ღვთაებრივი საწყისის ნაწილად მიიჩნეოდა, – ტრადიციული ინდური აზროვნებისთვის კარგად ნაცნობი მოტივი იყო. ყველაზე თვალსაჩინოა ეს ადვაიტა ვედანტას ფილოსოფიურ

²² დალტონის აზრით, ამ ტრადიციიდან გამონაკლისს წარმოადგენს ძვ. წ. IV საუკუნეში მცხოვრები სახელმწიფო მოღვაწისა და ფილოსოფოსის კაუტილიას (რომელსაც სხვაგვარად, ასევე, ჩანაკიას, ან ვიშნუგუპტას უწოდებდნენ) პოლიტიკური ნაშრომი „ართა-შასტრა“ (მატერიალური სარგებლის მიღების ხელოვნება), რომელსაც ზოგჯერ იტალიელი ფილოსოფოსისა და პოლიტიკოსის ნიკოლო მაკიაველის (1469-1527 წწ.) „მთავარს“ (1532 წ.) ადარებენ.

სკოლასა და „ბჰაგავად გიტაში“. ამ რელიგიურ-ფილოსოფიურ საფუძვლებზე დაყრდნობით თანამედროვე ინდოელმა მოაზროვნეებმა სოციალური და პოლიტიკური თანასწორობის იდეის ჩამოყალიბება სცადეს. ეს პროექტი ვივეკანანდამ დაიწყო, თუმცა ყველაზე უფრო სრულყოფილი სახით, დალტონის აზრით, ის განდომ განავითარა.

„მე მნამს, რომ არ არსებობს თანშობილი ან შეძენილი უპირატესობა სხვა ადამიანებთან მიმართებით. მე მნამს ადვანიტას საფუძველმდებარე დებულებები და ჩემი ინტერპრეტაცია გამორიცხავს ნებისმიერის სახის უპირატესობის იდეას. მნამს, რომ ყველა ადამიანი თანასწორია. ინდოეთში, ინგლისში, ამერიკაში, თუ სხვა ქვეყნებში დაბადებულებს ყველას ერთნაირი სული აქვთ. [...] მე ვიბრძოდი ბრაჰმანთა წინააღმდეგ ყოველთვის, როდესაც ისინი სხვა ადამიანებთან შედარებით საკუთარ უპირატესობას ამტკიცებდნენ და ამისთვის საკუთარ წარმომავლობაზე, ან გონიერებაზე უთითებდნენ. „ბჰაგავადგიტაში“ ჩემი ეს რწმენა დამაჯერებლად დასაბუთებული“, – წერდა განდი.

დალტონის აზრით, ეს მაგალითი კარგად აჩვენებს თანამედროვე ინდოელი მოაზროვნეების მიერ ჩაფიქრებული რეკონსტრუქციის ბუნებას: თავდაპირველად ხდება კლასიკური ინდური პრინციპის ფორმულირება. მოცემულ შემთხვევაში ესაა ადვანიტას მოძღვრება ყველა არსებულის ერთიანობის შესახებ. შემდეგ ხდება მისი მიყენება თანამედროვე ინდური რეალობისთვის, რაც, როგორც წესი, ძველი ორთოდოქსიის (ამ შემთხვევაში, ბრაჰმანთა პრივილეგიების) კრიტიკას გულისხმობს. დაბოლოს, ჩვენს წინაშეა განაცხადი, რომ აღნიშნული რეინტერპრეტაცია ტრადიციული მოძღვრებების სულისკვეთებასთან თავსებადია.

ამ მხრივ საყურადღებოა განდის მცდელობა, შემოეტანა ძველი ინდური აზროვნების თემები დემოკრატიის თანამედროვე ცნებაში. იგი თვლიდა, რომ სულიერი „განწმენდის“ შემთხვევაში ტრადიციული ოთხი ვარნა იქნებოდა „ყოველივე იმის განსახიერება, რაც ჩვენში საუკეთესოა“. განდის ინტერპრეტაციით, თითოეული ვარნა ასეთ შემთხვევაში აღმატებულ სტატუსზე ან უფლებაზე კი არ მიუთითებდა, არამედ – პასუხისმგებლობასა და ვალდებულებებზე. მაგალითად, იმათ, ვინც ცოდნას სხვებისადმი სამსახურის ქრილში გასცემენ, ბრაჰმანებს უწოდებენ. ისინი პრივილეგიებს კი არ შეიძენენ, არამედ „საზოგადოების ჭეშმარიტი მსახურები“ იქნებიან. „როდესაც სტატუსისა და უფლებების უთანასწორობა დასრულდება, ყველა ჩვენგანი თანასწორი იქნება. თუმცა, მე არ ვიცი, როდის შევძლებთ ჭეშმარიტი ვარნა დჰარმას აღორძინებას. მისი ნამდვილი აღორძინება ჭეშმარიტი დემოკრატია იქნებოდა.“

როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული, ოთხი ვარნას შესახებ თეორია ინდუიზმის ძველი მოძღვრებაა, თუმცა განდისთან ეს თეორია სოციალური თანასწორობის თანამედროვე იდეის ქრილში რეინტერპრეტირდება. ვარნები განდისთან სოციალურ სტატუსში არსებულ განსხვავებებზე კი არ მიუთითებენ, არამედ სოციალური სამსახურის შესაძლებლობაზე მიუთითებენ (ვის როგორ შეუძლია ემსახუროს საზოგადოებას). განდის უკანასკნელი წინადადება, რომელშიც იგი დემოკრატიაზე საუბრობს, დალტონის თანახმად, მიუთითებს მის ნააზრევში უწყვეტობისა და სიახლის სინთეზზე.

საინტერესოა, ასევე, აურობინდო გჰოსეს მიერ თავისუფლებისა და თანასწორობის იდეების გააზრება. თავის ადრეულ სიტყვაში აურობინდო აღნიშნავდა, რომ თავისუფლება და თანასწორობა კაცობრიობის დევიზად იქცა, რომელსაც

ხალხთა და ხელუფლებათა შეცვლა შეუძლია. „ეს სიტყვები, რომლებიც XVIII საუკუნის დიდმა მღელვარებამ და მოძრაობამ წარმოშვა, კვლავ ზემოქმედებენ ადამიანებზე, რადგან ისინი მიუთითებენ იმ უზენაეს მიზანზე, რომლისკენაც კაცობრიობას მუდმივად ისწრაფვის. [...] ინდოეთში ჩვენ დიადი თავისუფლება ჩვენში აღმოვაჩინეთ, ხოლო ჩვენმა ძმები ევროპაში გარეგანი თავისუფლების მოპოვებისთვის იღვნიან. ჩვენ პარალელურად ვმოძრაობთ ერთი და იმავე მიზნისკენ. მათ იპოვეს გზა გარეგანი თავისუფლებისკენ, ხოლო ჩვენ – შინაგანი თავისუფლებისკენ. ჩვენ ვხვდებით ერთმანეთს და გავცემთ იმას, რაც მოვიპოვეთ. ჩვენ ვისწავლეთ მათგან გარეგანი თავისუფლებისკენ სწრაფვა, ხოლო ისინი ჩვენგან შინაგანი თავისუფლებისკენ სწრაფვას ისწავლიან.“

ამრიგად, თანამედროვე ინდოელმა მოაზროვნეებმა ინდურ ტრადიციაზე დაყრდნობით ჩამოაყალიბეს საზოგადოების ისეთი თეორია, რომელიც მოიცავდა არა მხოლოდ სულიერი თავისუფლების, სულიერი თანასწორობისა და სულიერი ჰარმონიის ძველ იდეალებს, არამედ მჭიდროდ უკავშირებდა ამ იდეალებს სოციალური და პოლიტიკური თავისუფლებისა და თანასწორობის დასავლურ იდეალებთან.

ცვლილების მეთოდი. კიდევ ერთი რამ, რომელიც ვივეკანანდას, აურობინდოს, თავორსა და განდის აერთიანებს, არის მათი მცდელობა, ჩამოეყალიბებინათ სოციალური და პოლიტიკური მოქმედების პროგრამა. ერთი მხრივ, ოთხივე მათგანი იბრძოდა ინდოეთის დამოუკიდებლობისთვის, ხოლო მეორე მხრივ, თითოეული მათგანი საკუთარ ამოცანას, არსებითად, პოლიტიკაზე აღმატებულად მიიჩნევდა. ისინი თვლიდნენ, რომ მათ მოქმედებებს, შესაძლოა, გავლენა მოეხდინა პოლიტიკურ სფეროზე, ხოლო მათი იდეები პოლიტიკურ საკითხებთან ყოფილიყო დაკავშირებული, თუმცა, მათი საბოლოო მიზანი სცდებოდა პოლიტიკის სფეროს და ინდივიდუალურ თვითგანხორციელებას მოითხოვდა. მათი რწმენით, მხოლოდ ინდივიდის თვითრეალიზაციით იყო შესაძლებელი საზოგადოების რადიკალური გარდაქმნა.

ამ კონცეფციას საფუძველი ჩაუყარა ვივეკანანდამ. მან დიდი ძალისხმევა დახარჯა საიმისოდ, რათა ინდოელ ხალხში ერთმანეთისადმი დახმარების სულისკვეთება გაეღვიძებინა. მისი მოწოდება ემყარებოდა რწმენას, რომლის თანახმად საზოგადოებისადმი სამსახურის მეშვეობით ინდივიდი საკუთარ თვითრეალიზაციას ახორციელებს.

„დაინახე ყველა ადამიანში ღმერთი. შენ ვერავის დაეხმარები. შენ შეგიძლია, მხოლოდ ემსახურო. ღარიბ-ღატაკებში მე ღმერთი უნდა დავინახო და მათთან სწორედ ჩემი ხსნისთვის მივდივარ. ისინი ჩვენი ხსნისთვის არსებობენ“, – წერდა ვივეკანანდა.

ვივეკანანდას აღნიშნული იდეა ყველაზე სრულყოფილად განდომ განავითარა, მიიჩნევს დალტონი. განდის თანახმად, ღმერთის პოვნის ერთადერთ გზას წარმოადგენს მისი დანახვა მის ქმნილებებში და მათთან ერთიანობა. ეს კი მხოლოდ სხვებისადმი მსახურების გზით მიიღწევა. რადგან ადამიანის ბუნება ღვთაებრივია, კაცობრიობისადმი სამსახურით ინდივიდს საკუთარი ღვთაებრიობის განხორციელების შესაძლებლობა ეძლევა. ამის შედეგია სულიერი თავისუფლება და ყველა არსებულთან ერთიანობის შეგრძნება. ამ იდეის შედეგი სოციალური და პოლიტიკური რეფორმის ხელშეწყობა იყო, თუმცა მოქმედების ამ თეორიის საფუძველს ქმნის ინდივიდის მცდელობა, მიაღწიოს თვითგანმენდასა და თვითგანხორციელებას.

აღნიშნულ საკითხზე საკუთარი შეხედულებების ჩამოყალიბების დროს ვივეკანანდასთვის ამოსავალ წერტილს „ბჰაგავად გიტა“ წარმოადგენდა. თუმცა, თუკი „ბჰაგავად გიტა“ არსებული სოციალური წესრიგის ფილოსოფიურ დასაბუთებას ცდილობდა, ვივეკანანდა ცდილობდა, შეემუშავებინა სოციალური და პოლიტიკური ცვლილების დინამიკური მეთოდი, რომელიც გამოსადეგი იქნებოდა თანამედროვე სამყაროსთვის. ვივეკანანდამ ამ მეთოდის საფუძველი დაინახა „ბჰაგავად გიტაში“ მოცემული **კარმა-იოგას** (მოქმედების იოგა²³) თეორიაში, რომლის თანახმად თვითგანხორციელების ერთ-ერთ გზას საზოგადოების საკეთილდღეოდ უნაგარო სამსახური წარმოადგენს. ინდივიდი უნდა მოქმედებდეს, თუმცა მისი მოქმედება რელიგიური, ანუ თავგანწირვის სულისკვეთებით უნდა იყოს განმსჭვალული: მან თავისი მოქმედების შედეგების განსჯა ღმერთსა და კაცობრიობას უნდა მიანდოს. თავის ნაშრომს „კარმა იოგა“ ვივეკანანდა შემდეგი მონოდებით ასრულებს: ნუ ეძიებთ თქვენი მოქმედების ნაყოფს. გააკეთეთ სიკეთე სიკეთისთვის. ვივეკანანდას აზრით, მხოლოდ მაშინ დაიმსხვრევა შინაგანი ბორკილები და იქნება მიღწეული სრულყოფილი არამიჯაჭვეულობა და სრულყოფილი თავისუფლება, რომელიც კარმა იოგას მიზანს წარმოადგენს.

სხვებისადმი სამსახურის იდეას საკვანძო მნიშვნელობა ენიჭება განდის ნააზრევში. იგი წერდა: „გამალებით ვესწრაფვი თვითრეალიზაციას, რათა **მოქმას** [=მუკტი] ჩემს სიცოცხლეშივე მივალნიო. ჩემი სამსახური სხვებისადმი ჩემი სულის გათავისუფლებისკენ მიმართული ვარჯიშის შედეგია... ჩემთვის ხსნის გზა ჩემი ქვეყნისადმი დაუღალავ სამსახურს ნიშნავს. ამრიგად, ჩემი პატრიოტიზმი ერთ-ერთი საფეხურია ჩემს მოგზაურობაში, რომელსაც მარადიული თავისუფლებისა და მშვიდობის ქვეყანაში მივყავართ. შესაბამისად, ჩემთვის არ არსებობს რელიგიისგან თავისუფალი პოლიტიკა. ვინც ამბობს, რომ რელიგიას საერთოდ არა აქვს კავშირი პოლიტიკასთან, მას არ ესმის, რას ნიშნავს რელიგია.“

თუმცა, ცვლილების მეთოდი, რომელმაც ყველაზე დიდი გავლენა მოიპოვა, უდავოდ განდის არაძალადობრივი წინააღმდეგობის მეთოდი, ანუ სატიაგჰარაა. აღნიშნული მეთოდი განდიმ ჯერ კიდევ სამხრეთ აფრიკაში ყოფნისას (1893-1914 წწ.) ჩამოაყალიბა, სადაც იგი ინდური უმცირესობის უფლებებს იცავდა. სატიაგჰარა იმთავითვე გულისხმობდა არაძალადობრივ პროტესტს აპართეიდის წინააღმდეგ, რაც ამ მეთოდის მომხრეებისგან „სიძულვილის სიყვარულით დამარცხებას“ მოითხოვდა. განდიმ მალევე უარყო „პასიური წინააღმდეგობის“ (passive resistance) ცნება, რომლითაც სამოქალაქო დაუმორჩილებლობა აღინიშნებოდა. „როდესაც ევროპელებს ვხვდებოდი,“ – წერდა განდი თავის ავტობიოგრაფიაში, – „დავინახე, რომ ტერმინი „პასიური წინააღმდეგობა“ შესაძლოა, ზიზლის შემცველი ყოფილიყო (მაგალითად, ბრიტანელი სუფრაჟისტების²⁴ შემთხვევაში) და საბოლოოდ ძალადობაში გადასულიყო. შესაბამისად, მივიჩნიე, რომ უნდა გავმიჯნულიყავი ასეთი მიდგომისგან და ინდური მოძრაობის ნამდვილი ბუნება ამეხსნა.“

შესაბამისად, განდიმ „პასიური წინააღმდეგობის“ ცნება „სატიაგჰარას“ ცნებით ჩაანაცვლა, რომელიც, როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული, სანსკრიტზე

²³ იოგა (სანსკრიტზე: „უღლის დადება“, „კავშირი“) – ერთ-ერთი ფილოსოფიური სკოლა ფილოსოფიის ექვსი ინდუისტური სკოლიდან. დანარჩენი ხუთი სკოლაა: სამხია, ნიაია, ვაიშეშიკა, მიმამსა და ვედანტა. არაინდუისტურ ფილოსოფიურ სკოლებს განეკუთვნება ბუდიზმი და ჯაინიზმი.

²⁴ სუფრაჟიზმი (მომდინარეობს ინგლისური სიტყვიდან suffrage, რაც ხმის მიცემას ნიშნავს) – პოლიტიკური მოძრაობა, რომელიც იბრძოდა ქალებისთვის საარჩევნო ხმის უფლების მოსაპოვებლად.

„ჭეშმარიტებისადმი მტკიცე ერთგულებას“ ნიშნავს. ძალადობა და ზიზღი შეუთავსებელი იყო განდის მიერ განვითარებულ მეთოდთან, რადგან მისი თეორია ცალსახად ემყარებოდა „აჰიმსას“ (სანსკრიტზე: არაძალადობრივი) პრინციპს. აჰიმსას იდეა განდომ ინდური ტრადიციიდან აიღო და ის ინდივიდისგან არაძალადობრივი პრინციპის მკაცრ დაცვას მოითხოვს. განდი თვლიდა, რომ ძალადობრივი მეთოდები მიუღებელი იყო იმ შემთხვევაშიც კი, თუკი ისინი ყველაზე კეთილშობილურ მიზნებს ემსახურებოდა.

სატიაგჰარას იდეა განდომ ტოლსტოისა და ქრისტიანული იდეებით გაამყარა. აღნიშნული სინთეზის შედეგი იყო მეთოდი, რომელიც რელიგიური სიმბოლოებით იყო მდიდარი და რომელმაც ინდოეთის ისტორიაში უნიკალური როლი ითამაშა.

3. ჩინური ტრადიცია პოლიტიკურ ფილოსოფიაში.²⁵ კლასიკურ ჩინურ ფილოსოფიურ ტექსტებს არა აქვთ ტრაქტატების (სამეცნიერო თხზულებების) ფორმა და ისინი არ შეიცავენ არგუმენტაციას იმ ხარისხით, როგორც ეს გვხვდება დასავლური პოლიტიკური ფილოსოფიის ტრადიციაში. მათ უფრო ხშირად მასწავლებელსა და მის მოსწავლეებს შორის დიალოგის, აფორიზმების, მმართველებისადმი კონკრეტული პოლიტიკური რჩევების, ან პოლიტიკოსებს შორის დებატების ჩანაწერების ფორმა აქვთ. ჩინელი ისტორიკოსის ციან მუს აზრით, ამის გამომწვევი ერთ-ერთი მთავარი მიზეზი ისაა, რომ ე.წ. „გაზაფხულისა და შემოდგომის ეპოქის“ (დაახლოებით ძვ. წ. 770 წლიდან ძვ. წ. 476 წლამდე) შემდეგ ჩინეთის ინტელექტუალური ელიტა ხშირად ხდებოდა მმართველი ელიტის ნაწილი (შუა საუკუნეების ევროპაში კი ასე არ იყო). შესაბამისად, ამ ელიტის წევრებს შეეძლოთ, თავიანთი პოლიტიკური ნააზრევი და თეორიები უშუალოდ განეხორციელებინათ პარაქტიკაში და ნაკლები დრო (და საჭიროება) ჰქონდათ იმისთვის, რომ პრაქტიკისგან დაშორებული თეორიები ჩამოეყალიბებინათ. ციან მუს ამ თვალსაზრისს ეხმიანება ფრანგი ფილოსოფოსის **ჟან-ჟაკ რუსოს** პოზიცია. თავისი „საზოგადოებრივი ხელშეკრულების“ დასაწყისში რუსო აღნიშნავს, რომ იგი არც მმართველია და არც კანონმდებელი. „მე რომ ან ერთი ვყოფილიყავი, ან მეორე“, – აღნიშნავს რუსო, – „მაშინ დროს საუბარში არ დავხარჯავდი და გასაკეთებელს გავაკეთებდი.“

ჩინელი ფილოსოფოსის **ტონგდონგ ბაის** აზრით, მიუხედავად ამისა, ჩვენ არ უნდა ვიფიქროთ, რომ ჩინურ პოლიტიკურ თხზულებებში სისტემურობა საერთოდ არ არის. ჩინურ სააზროვნო სივრცეში არსებობს კლასიკური ტექსტებისადმი დართული კომენტარების ხანგრძლივი და მდიდარი ტრადიცია. ამ ტრადიციაში მკითხველს მოეთხოვება, „შეაკავშიროს ნერტილები“ და ჩანვდეს განაზრებათა სისტემას, რომელიც ჩინურ კლასიკურ ტექსტებშია მოცემული. გარდა ამისა, ტონგდონგ ბაი ფიქრობს, რომ დებულება, რომლის თანახმად კლასიკური ჩინური ტექსტები არაა ფილოსოფიური, რადგან ისინი არ შეიცავენ არგუმენტაციას იმ ხარისხით, როგორც დასავლური ტექსტები, ემყარება დაუსაბუთებელ დაშვებას იმის შესახებ, რომ არგუმენტირება ფილოსოფოსობის ერთადერთი გზაა. თუკი ფილოსოფიას ადამიანურ გამოცდილებებზე განაზრებას და მათ გამოკვლევად მივიჩნევთ, ჩვენ შეიძლება ვაღიაროთ, რომ არსებობს განაზრებებისა და გამოკვლევების გამომხატვის განსხვავებული გზები, თვლის ბაი. გარდა ამისა, კლასიკური ჩინური ტექსტების აფორისტული და დიალოგური ფორმატი არგუმენტაციის შეფარულ ფორმად,

²⁵ შდრ. Tongdong Bai, “The Political Philosophy of China”, in: Gerald Gaus and Fred D’Agostino (eds.), *The Routledge Companion to Social and Political Philosophy*, New York: Routledge, 2013, გვ. 181-191.

არგუმენტის ერთგვარ მონახაზად შეიძლება მივიჩნიოთ, სადაც მხოლოდ საკვანძო მომენტებია გამოყოფილი, მაგრამ სადაც დეტალები თავად მკითხველმა უნდა შეავსოს. ბაი მიუთითებს ნიცშეზე, რომლის თანახმადაც „მთებში უმოკლესი გზა მწვერვალიდან მწვერვალზე გადის, მაგრამ ამისთვის გრძელი ფეხების ქონაა საჭირო. აფორიზმები მწვერვალები უნდა იყოს, ხოლო მათი ადრესატები – მალალი“. ამრიგად, ბაის აზრით, განსხვავება კლასიკურ ჩინურ და დასავლურ ტექსტებს შორის, შესაძლოა, მოჩვენებითი უფრო იყოს, ვიდრე ნამდვილი.

ჩინეთის ისტორიიდან ბაი განსაკუთრებულ ყურადღებას ამახვილებს „გაზაფხულისა და შემოდგომის“ (ძვ. წ. 770-476 წწ.) და „მებრძოლი სახელმწიფოების“ (ძვ. წ. 475-221 წწ.) პერიოდებზე. აღნიშნულ პერიოდებში ჩინეთში მნიშვნელოვანი პოლიტიკური და სოციალურ-კულტურული ცვლილებები მოხდა, რომლებმაც ზეგავლენა მოახდინეს ჩინეთის შემდგომ განვითარებაზე თითქმის ორი ათასი წლის განმავლობაში. ფილოსოფოსებს შორის წარმოებული დისკუსია ამ ეპოქაში ცვლილებების გამომწვევი ერთ-ერთი ფაქტორი იყო.

„გაზაფხულისა და შემოდგომის“ და „მებრძოლი სახელმწიფოების“ პერიოდებამდე, ე.წ. დასავლეთის ჯოუს დინასტიის (დაახლოებით ძვ. წ. 1122-256 წწ.) დროს, ჩინეთის პოლიტიკური სტრუქტურა ფეოდალური იყო. ჯოუს მეფეები მიწებით ასაჩუქრებდნენ თავიანთ ნათესავებს, ერთგულ და კომპეტენტურ მინისტრებს (რომელთაგან ბევრი, ასევე, მეფის ნათესავი იყო), დიდებულებს და ა.შ. ეს ადამიანები ამ სათავადოების მმართველებად იქცნენ. ზოგიერთი ეს სათავადო პოლიტიკური ცენტრიდან საკმაოდ შორს მდებარეობდა. სათავადოების გაფართოებასთან ერთად მათი მმართველები, მეფეების მსგავსად, საკუთარ ნათესავებს და მინისტრებს გადასცემდნენ მიწებს. ამრიგად, მთელი იმპერიის მასშტაბით მეფეები მართავდნენ თავადებს, ხოლო ისინი – უფრო დაბალი რანგის დიდებულებს და ა.შ. შესაბამისად, თითოეულ დონეზე ერთი მმართველი ქვეშევრდომთა შეზღუდულ რაოდენობას მართავდა. ეს მმართველს საშუალებას აძლევდა, პირადი ზეგავლენისა და ქცევის ეტიკეტზე დაყრდნობით წარემართა თავისი მართვა. თუმცა, ძვ. წ. 770 წლის შემდეგ ამ სისტემაში კრიზისი დაიწყო: თაობათა ცვლის შედეგად ძველი ოჯახური კავშირები შესუსტდა და იმპერიის გაფართოებასთან ერთად შიდაომები გარდაუვალი გახდა. გაზაფხულისა და შემოდგომის პერიოდში ჯოუს მეფეს მხოლოდ ნომინალურ პატივს მიაგებდნენ, ხოლო სამთავროები ერთმანეთის ტერიტორიებს თავს ესხმოდნენ. დაპყრობების შედეგად წარმოიშვა შვიდი სახელმწიფო და დაიწყო მებრძოლი სახელმწიფოების პერიოდი. ამ ეპოქაში მმართველებს სულ უფრო მეტად მზარდი სახელმწიფოების სადავეები ეპყრათ ხელთ და მათი გადარჩენა მხოლოდ ფიზიკურ ძალაზე იყო დამოკიდებული.

ბაი თვლის, რომ ის ტრასნფორმაცია, რომელიც ჩინურმა სახელმწიფოებმა ამ პერიოდში განიცადეს, შეიძლება შევადაროთ იმ გარდაქმნებს, რომლებიც ევროპულ სახელმწიფოებში მოხდა შუა საუკუნეებიდან თანამედროვე პერიოდში გადასვლისას. შესაბამისად, ბაის აზრით, ჩინელი მოაზროვნეები ძვ. წ. 770 წლის შემდეგ გარკვეულწილად უკვე იმყოფებოდნენ **მოდერნულობის**²⁶ მდგომარეობაში. ძველი

²⁶ „მოდერნულობა“, „მოდერნი“, „მოდერნიზაცია“ საკმაოდ საკამათო ცნებებია თანამედროვე სოციალურ მეცნიერებებში. ევროპულ კონტექსტში ეს ცნებები აღნიშნავს იმ პერიოდის დასაწყისს, როდესაც თანამედროვე საზოგადოების ძირითადი ნიშნები გამოიკვეთა, რაც XVIII ს-ის ბოლოს მოხდა (თუმცა ამ პროცესის საწყისები წინა საუკუნეებშიც იკვეთებოდა), საფრანგეთის რევოლუციისა და სამრეწველო გადატრიალების (რევოლუციის) შემდეგ. მოდერნიზაციას თან ახლდა **ურბანიზაცია** (ქალაქების ზრდა), მანქანა-დანადგარების ფართო გავრცელება და **ინდუსტრიალიზაცია** (პროცესი,

ჩინეთის ფეოდალური სტრუქტურა ჩამოიშალა, რადგან მოსახლეობის რაოდენობა მკვეთრად გაიზარდა და ის, რაც ადრეულ პერიოდში პოლიტიკურ საზოგადოებას აკავშირებდა, – კეთილშობილური ქცევის წესები და სიკეთის ყველასთვის საერთო კონცეფცია, – ახალ ეპოქაში, უფრო გაზრდილი მასშტაბების პირობებში, უკვე ვეღარ ასრულებდა თავის ფუნქციას. ბაი მიიჩნევს, რომ უმთავრესი განსხვავება ძველ დროსა და მოდერნულობას შორის არის ცვლილება სახელმწიფოს ზომებს შორის და ამ ცვლილებიდან გამომდინარე შედეგები. ძველი პოლიტიკური სტრუქტურის კოლაფსის გამო გაჩნდა ახალი სტრუქტურის საჭიროება. მმართველი კლასი, რომელიც მემკვიდრეობით არისტოკრატიას ეფუძნებოდა, სერიოზულად დასუსტდა. საჭირო გახდა მმართველი კლასის ფორმირების და საზოგადოების შეკავშირების ახალი წესის აღმოჩენა. ბაის თანახმად, სწორედ ეს არის ის ფონი, რომელიც უნდა იქნეს გათვალისწინებული ჩინური პოლიტიკური ფილოსოფიის გააზრებისას.

კონფუციანელები: რევოლუციური კონსერვატორები. ჩინელი ფილოსოფოსების ერთ-ერთი ჯგუფი, რომელიც „მოდერნულობის“ პრობლემის გადაჭრას შეეცადა, ადრეული კონფუციანელები იყვნენ. მათგან აღსანიშნავია თავად **კონფუცი** (ძვ. წ. 551-479 წწ.), **მენციუსი** (ძვ. წ. 372-289 წწ.) და **სიუნ-ძი**²⁷ (Xunzi, ძვ. წ. 313-238 წწ.). როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული, სახელმწიფოებისა და მოსახლეობის ზრდასთან ერთად, სოციალური კავშირის ძველმა წყარომ, ანუ „ლი“-მ (რიტუალები, ცერემონიები და ქცევის წესები) მნიშვნელობა დაკარგა. კლასიკურმა კონფუციანელებმა ზურგი კი არ აქციეს ძველ პოლიტიკურ სტრუქტურას, არამედ რეინტერპრეტაციის გზით მისი გადარჩენა სცადეს. მათ ყურადღება გაამახვილეს „ლი“-ს მნიშვნელობაზე და მიიჩნევდნენ, რომ ის თავისი ბუნებით საყოველთაო, უნივერსალური იყო. ამ ფილოსოფოსებმა ჩამოაყალიბეს ლი-ს ახალი საფუძველი, სოციალური კავშირის ახალი ფორმა – „რენ“, ანუ ადამიანურობა (სხვების მიმართ სიკეთისა და თანაგრძნობის გამოჩენა). ადრეული კონფუციანელების თანახმად, მიზეზი, რომლის გამოც ჩვენ სოციალური ქცევის გარკვეულ წესებს ვიცავთ, ისაა, რომ ჩვენ სხვების მიმართ თანაგრძნობა გაგვაჩნია. ჩვენი ქმედებები ჩვენს შინაგან მორალურ გრძნობას გამოხატავს. მენციუსი შემდეგნაირად აღწერს ამ მორალურ გრძნობას:

„აი, რატომ ვამბობ, რომ ყველა ადამიანს აქვს თანაგრძნობა: თუკი ვინმე უეცრად ნახავს, რომ ბავშვი ქაში ვარდება, მისი სული აღივსება შეშფოთებით, მწუხარებითა და თანაგრძნობით. ის სათანადოდ მოიქცევა [ანუ იხსნის ბავშვს] არა იმიტომ, რომ მას იმედი აქვს, რომ ამით ბავშვის მშობლებს მოიმაღლიერებს; არა იმიტომ, რომ ამით მეზობლებისა და მეგობრების ქებას დაიმსახურებს და არა იმიტომ, რომ მას სახელის გატეხის შეეშინდება [არაფერი რომ არ მოიმოქმედოს]. აქედან შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ იგი, ვისაც თანაგრძნობა არ გააჩნია, ვერ იქნება ადამიანი“ (Mencius, 2A6).²⁸

როდესაც სოფლის მეურნეობაზე დამყარებული საზოგადოებები ჩაანაცვლა მრეწველობაზე (ინდუსტრიაზე, ანუ საქონლისა და მომსახურების წარმოებაზე) დამყარებულმა საზოგადოებებმა.

²⁷ არ უნდა ავურიოთ სუნ-ძუსთან. სუნ ძუ (Sun Tzu), რომელიც ძვ. წ. V საუკუნეში მოღვაწე ჩინელი მხედართმთავარი იყო. სუნ ძუმ დაწერა სამხედრო ტრაქტატი „ომის ხელოვნება“, რომელიც ჩვენთვის ცნობილი ყველაზე ადრეული ნაშრომია ომისა და სამხედრო მეცნიერების შესახებ.

²⁸ იხ. Mencius, translated by Irene Bloom. Edited and with an introduction by Philip J. Ivanhoe. New York: Columbia University Press, 2009, გვ. 35.



მენციუსი. ეროვნული მუზეუმი, ტაიპეი (ტაივანი)

ბაის აზრით, აქ რამდენიმე შენიშვნის გაკეთებაა საჭირო: მენციუსი არ ამბობს, რომ ყველა ადამიანი ამ შემთხვევაში თანაგრძნობის ინსტინქტური მორალური გრძნობის საფუძველზე იმოქმედებს. თანაგრძნობის საფუძველზე მოქმედება მორალური გრძნობების განვითარებას და დახვეწას საჭიროებს. ამრიგად, „ადამიანი“ მენციუსისთვის მხოლოდ ბიოლოგიური ცნება კი არაა, არამედ მორალური ცნება, რომელიც სოციალურ (საზოგადოებრივ) განზომილებას უკავშირდება. მენციუსთან ის აზრიც შეიძლება ამოვიკითხოთ (3A4), რომ ადამიანი, რომელსაც გარკვეული სახის სოციალური მიმართებები არ გააჩნია, არც კი შეიძლება ჩაითვალოს ადამიანად.

აღნიშნულის საფუძველზე ბაი მიიჩნევს, რომ **თანაგრძნობა** მენციუსთან, პირველ რიგში, უცხო ადამიანებთან მიმართებით განიცდება. სწორედ თანაგრძნობა უნდა ყოფილიყო ის, რასაც ახალი ტიპის, რაოდენობრივად გაზრდილი და ანონიმურობის უფრო მაღალი ხარისხის მქონე საზოგადოება უნდა შეეკავშირებინა. ძვ. წ. 770 წლამდე არსებული საზოგადოებები უფრო მეტად პირად კავშირებს, სისხლით ნათესაობასა და მეგობრობას ემყარებოდა. ახალი ტიპის საზოგადოებებში კი ერთმანეთისთვის უცხო ადამიანთა რაოდენობა მკვეთრად გაიზარდა. შესაბამისად, საჭირო იყო საზოგადოებრივი ურთიერთობების მონესრიგება ამ ახალ მოცემულობაში და თანაგრძნობა მიჩნეული იქნა ახალ სოციალურ შემაკავშირებლად, რომელსაც ძველი მაკავშირებელი უნდა ჩაენაცვლებინა. აქვე ბაი მიუთითებს, რომ თანაგრძნობა არ გვხვდება ოთხ ძირითად ბერძნულ სიქველეში (სიბრძნე, სიმამაცე, ზომიერება და სამართლიანობა, იხ. პლატონი, „სახელმწიფო“, IV წიგნი) და რომ მას არც რომაელები აქცევდნენ დიდ ყურადღებას. ეს საინტერესო მომენტიცაა, რადგან ამით ბაი თითქოს ხაზს უსვამს აღმოსავლური ტრადიციის უპირატესობას ამ კუთხით.



მაგრამ როგორ უნდა მოხდეს თანაგრძნობის, ანუ ადამიანურობის განვითარება? კონფუციუსის პასუხია, რომ ნიმუშად ავიღოთ „ის, რაც ახლოსაა“ („ანალექტები“, 6.30). ბაის აზრით, ის, რაც ახლოსაა, როგორც წესი, არის ოჯახი. მართვა თანაგრძნობას მოითხოვს, ხოლო ოჯახი კარგი ადგილია თანაგრძნობის

განვითარებისთვის. ერთი მხრივ, ოჯახი კერძო სამყაროდ აღიქმება, თუმცა, მეორე მხრივ, ოჯახის წევრებისადმი ზრუნვა ბევრი ადამიანისთვის საკუთარი საჭიროებების გადალახვას და სხვაზე ფიქრს გულისხმობს. თანაგრძნობის განვითარებით „სხვაში“, შესაძლოა, საზოგადოების უცხო წევრებიც შევიდეს. ამრიგად, ოჯახის ამ ასპექტზე თუ გავამახვილებთ ყურადღებას, ვნახავთ, რომ შესაძლებელია ოჯახური ზრუნვის განვრცობა ოჯახის ფარგლებს მიღმა და მისთვის საყოველთაო ხასიათის მიცემა. სწორედ ამგვარადაა შესაძლებელი საყოველთაო სიყვარულის იდეამდე მისვლა. თუმცა, ბაი შენიშნავს, რომ საყოველთაო სიყვარული კონფუციანელებისთვის **თანაბრად** სიყვარულს არ ნიშნავდა: შესაძლოა, საყოველთაო სიყვარულის გრძნობის მქონე ადამიანს უფრო მეტად ეზრუნა საკუთარ ახლობლებზე და, მაგალითად, დახრჩობის საფრთხის შემთხვევაში, ჯერ საკუთარი დედის გადარჩენა ეცადა, ვიდრე უცხო ადამიანის. ამრიგად, საყოველთაო სიყვარულის იდეა კონფუციანიზმში იერარქიულობასთან თავსებადია: საყოველთაო სიყვარული იდეალია, რომლისკენაც ადამიანები ისწრაფვიან. მაგრამ ეს ადამიანები, ამავე დროს, გარკვეულ ადამიანებთან უფრო მეტად არიან ემოციურად მიჯაჭვულები, ვიდრე სხვებთან.

ბაი მიუთითებს, რომ კონფუციანელები კარგად აცნობიერებდნენ იმ დაძაბულობას, რომელიც კერძო და საზოგადოებრივ სფეროებს შორის არსებობს. პლატონის „სახელმწიფოსგან“ განსხვავებით, სადაც კერძო განზომილება უარყოფილია (იხ. თემა 3-ში პლატონის იდეალური ქალაქის მოდელი), ადრეული კონფუციანელები შეეცადნენ, კერძო სფერო საზოგადოებრივ სფეროსთან მოერიგებინათ და ეპოვათ ოქროს შუალედი უკიდურეს ეგოიზმსა და კერძო სფეროს სრულ უგულვებლყოფას შორის (როგორც ეს გვხვდება, მაგალითად, **ჰან ფეი ძისთან**. იხ. ქვემოთ) ბაის აზრით, კონფუციანელთა ეს სტრატეგია არა მხოლოდ კერძო და საზოგადოებრივ სფეროებს შორის კონფლიქტს მიეყენება სახელმწიფოს შიგნით, არამედ თანამედროვე საერთაშორისო ურთიერთობების კონფუციანურ გაგებას გვთავაზობს. ბუნებრივია, თუკი ვინმეს საკუთარი ქვეყანა სხვა ქვეყნებზე მეტად უყვარს. თუმცა, ეს არ ამართლებს **რეალპოლიტიკას** საერთაშორისო ურთიერთობებში, როდესაც სხვა ქვეყნების ინტერესებს ყურადღებას არ აქცევენ. სხვა სახელმწიფოებში მაცხოვრებელი ადამიანებიც ადამიანები არიან და ჰუმანურ მოპყრობას იმსახურებენ. შესაბამისად, მათი დარწმუნება მორალური მაგალითით უნდა მოხდეს და არა ომის მეშვეობით. აღნიშნული კონფუციანური მოდელის ზეგავლენით ჩინეთში იშვიათად აქებდნენ იმ მმართველებს, რომლებიც ხშირად აწარმოებდნენ ომებს. უფრო მეტიც, მათ ხშირად აკრიტიკებდნენ კიდევ.

ამრიგად, ბაის თანახმად, კონფუციანური პერსპექტივა ალტერნატივას წარმოადგენს როგორც რეალპოლიტიკისთვის, ასევე, კოსმოპოლიტიზმისთვის. კონფუციანელებისთვის რეალპოლიტიკა ზედმეტად სასტიკია, ხოლო კოსმოპოლიტიზმი – ზედმეტად გულუბრყვილო და არაეფექტური (ყველას სიყვარულს ხშირად სიყვარულის გაქრობამდე მიყვარს). ამ მიდგომებისგან განსხვავებით, ბაის აზრით, კონფუციანური მიდგომა განხორციელებად, რეალისტურ უტოპიას გვთავაზობს (იხ., ასევე, თემა 5).

კონფუციანელები თავიანთ „ოქროს შუალედის“ მიდგომას²⁹ იყენებენ პოლიტიკური თანასწორობის საკითხის განხილვის დროსაც. ძვ. წ. 770 წლის შემდეგ, ანუ „გაზაფხულისა და შემოდგომის“ და „მებრძოლი სახელმწიფოების“ პერიოდებში

²⁹ ბაისთან გვხვდება: Confucian “middle-way” strategy.

ერთ-ერთ საკვანძო საკითხს წარმოადგენდა მმართველი კლასის ფორმირების ახალი მექანიზმის შემუშავება. სამეფო დინასტიის გარდა, მემკვიდრეობითი არისტოკრატია უკვე, ფაქტიურად აღარ არსებობდა. ამ ფონზე ადრეული კონფუციანელების გარკვეულწილად ეგალიტარული პროგრამა, რომელიც პოლიტიკის კარს ყველას უღებდა, საკმაოდ რევოლუციური იყო. მაგალითად, მიიჩნევა, რომ კონფუცი პირველი კერძო მასწავლებელი იყო, რომელმაც სახელმწიფოს მართვის ხელოვნების შესახებ გაკვეთილები ყველა დაინტერესებულ პირს შესთავაზა (ადრე ამ ხელოვნების შესწავლა მხოლოდ არისტოკრატებისთვის იყო შესაძლებელი). მენციუსი და სიუნ-ძი კიდევ უფრო შორს წავიდნენ, როდესაც განაცხადეს, რომ ყველა ადამიანს აქვს შესაძლებლობა, ბრძენი მმართველი გახდეს. ადრეული კონფუციანელები, ასევე, საკმაოდ ცხადად მიუთითებდნენ, რომ სახელმწიფოს ლეგიტიმურობა ხალხის ინტერესების დაკმაყოფილებაში მდგომარეობს. მაგალითად, მენციუსის თანახმად, ტახტი მმართველს ზეცისგან³⁰ ეძლევა, ხოლო „ზეცა ხალხის თვალებით ხედავს და ხალხის ყურებით ისმენს“ („მენციუსი“, 5A5). ხალხის ინტერესები, რომლებიც ხელისუფლებამ უნდა დააკმაყოფილოს, მხოლოდ მოკლევადიან მატერიალურ ინტერესებს კი არ გულისხმობს (რომლებზეც თანამედროვე სახელმწიფოები არიან ფოკუსირებული), არამედ მათ გრძელვადიან ინტერესებს და ასევე, მომავალი თაობების მატერიალურ და სულიერ ინტერესებსაც მოიცავს (აქ შედის, მაგალითად, განათლება ძირითადი ადამიანური ურთიერთობების მნიშვნელობის შესახებ). ადრეული კონფუციანელები ყურადღებას ამახვილებდნენ მორალზე, თუმცა მათ გააზრებული ჰქონდათ, რომ უბრალო ადამიანების მორალურობისთვის ეკონომიკურ სტაბილურობას გადამწყვეტი მნიშვნელობა ჰქონდა. ასე რომ, თუკი ხელისუფლება ვერ შეძლებს უბრალო ადამიანთა ძირითადი მატერიალური მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებას, ისინი, შესაძლოა, გზას აცდნენ (მოანწყონ არეულობა და ა.შ.) და მაშინ მათი დასჯა სახელმწიფოს მხრიდან შეცდომა იქნება („მენციუსი“, 1A7 და 3A3). ამრიგად, მენციუსისთვის თანაბრად დამნაშავეა გზასაცდენილი დამნაშავეც და სახელმწიფოც, რომელმაც ვერ უზრუნველყო მოსახლეობის ძირითადი მოთხოვნები. უფრო მეტიც, თუკი მმართველი სისტემატურად ვერ აკმაყოფილებს საკუთარი ხალხის მოთხოვნილებებს, მაშინ მისი თანამდებობიდან ჩამოშორება (თვით ძალადობის გამოყენებითაც) გამართლებულია, მიიჩნევა მენციუსი („მენციუსი“, 1B6 და 1B8).

ადრეულ კონფუციანელთა ამ შეხედულებებმა, შესაძლოა, განმანათლებელთა იდეები გაგვახსენოს. თუმცა, ჩინელ მოაზროვნეთა სწავლებას სხვა ასპექტებიც ახასიათებს. მენციუსის თანახმად, მართალია, ხალხის ინტერესების დაკმაყოფილება სახელმწიფოს ლეგიტიმურობის უმთავრეს საფუძველს წარმოადგენს, თუმცა სახალხო ნება არ არის ერთადერთი გადამწყვეტი ფაქტორი პოლიტიკური გადაწყვეტილებების მიღების დროს. ასეთ შემთხვევაში აუცილებელია მმართველი ელიტის ჩარევა. ადრეულ კონფუციანელთა თანახმად, ამ მმართველი ელიტის წევრები სიბრძნითა და თანაგრძნობით უნდა გამოირჩეოდნენ. ეს უნდა ყოფილიყო ელიტა, რომელიც მემკვიდრეობითობაზე კი არ იქნებოდა დამყარებული, არამედ დამსახურებებზე (**მერიტოკრატია**) და სწორედ ამ ახალი ყაიდის ელიტას უნდა

³⁰ ძველ ჩინურ რელიგიაში „ზეცა“ (tian) უზენაეს მმართველ ძალად მიიჩნეოდა, რომელსაც უფრო დაბალი რანგის ღმერთები და ადამიანები ექვემდებარებოდნენ.

ჩაენაცვლებინა ძველ ფეოდალურ პრინციპებზე დამყარებული ელიტა, რომელიც ძვ. წ. VIII საუკუნემდე არსებობდა ჩინეთში.

მენციუსს სწამდა, რომ ყველა ადამიანს თანაბარი პოტენციალი ჰქონდა და იგი მხარს უჭერდა **აღმავალ სოციალურ მობილობას**.³¹ თუმცა, მას ასევე სწამდა, რომ მმართველი ელიტის წევრად გახდომა ყველას არ შეუძლია. მიუხედავად იმისა, რომ ხელისუფლება ესწრაფვის, დააკმაყოფილოს მოსახლეობის ეკონომიკური მოთხოვნები და შესთავაზოს განათლება ყველას (ეს ორი ფუნქცია კონფუციანელებს ხელისუფლების ვალდებულებებად მიაჩნდათ), მხოლოდ რჩეულებს შეუძლიათ, გახდნენ მმართველი ელიტის წევრები. მაგრამ თუკი მასები არ ავლენენ სიბრძნისა და თანაგრძნობის თვისებებს და იძულებულნი არიან, პოლიტიკური სფეროს მიღმა იმუშაონ და იცხოვრონ (ან თავად ირჩევენ ცხოვრების ასეთ წესს), მაშინ ისინი ვერ გაიგებენ პოლიტიკას კარგად და ვერც იმაში გაერკვევიან, არის თუ არა კონკრეტული პოლიტიკური კურსი მათთვის ხელსაყრელი. ასეთ შემთხვევაში, ხალხის ხმა უნდა დაბალანდეს მმართველი ელიტის პოლიტიკური ჩართულობით. მმართველი ელიტა ხალხის იმ წევრებისგან ფორმირდება, რომლებიც სიბრძნეს და სხვა ღირსებებს გამოავლენენ. ამრიგად, იდეალური ხელისუფლება ადრეული კონფუციანელებისთვის ორი კომპონენტის სინთეზი უნდა იყოს: ესენია ხალხი (დემოკრატიული კომპონენტი) და ელიტა (მერიტოკრატიული კომპონენტი).

ბაი თვლის, რომ ტერმინები „ელიტა“ და „მერიტოკრატია“ შესაძლოა, „დემოკრატიული ყურისთვის“ მკვეთრად ჟღერდეს, რადგან დასავლეთში ეს ცნებები ხშირად მემკვიდრეობით სტატუსს უკავშირდება და ჩაგვრის ასოციაციას აღძრავს. თუმცა, ბაი თვლის, რომ „გაზაფხულისა და შემოდგომის“ და „მებრძოლი სახელმწიფოების“ პერიოდების შემდეგ, კონფუციანელთა და სხვა მათხოვრებელთა წყალობით, ჩინურ საზოგადოებაში აღმავალი მობილობა საკმაოდ გავრცელებული ფენომენი იყო. მართალია, მხოლოდ ცოტას თუ შეუძლია მმართველი ელიტის წევრად გახდომა, თუმცა კარი ყველასთვის ღიაა და ხელისუფლების ვალდებულებას წარმოადგენს, ყველას შეუწყოს ხელი, თუკი მას ასეთი სურვილი გაუჩნდება. გარდა ამისა, კონფუციანელები მიიჩნევენ, რომ პიროვნების აღმატებული პოლიტიკური სტატუსი გამომდინარეობს მათი უნარიდან, ემსახურონ დაქვემდებარებულებს. ამ აზროვნების საფუძველმდებარე ლოგიკა ასეთია: თუკი პოლიტიკური უთანასწორობა გარდაუვალია, მისი თავიდან მოშორების ნაცვლად ჩვენ უნდა ვეცადოთ, რომ ის ნაკლებად პრივილეგირებულთა სამსახურში ჩავაყენოთ. ბაი მიუთითებს როულსის განსხვავების პრინციპზე, რომლის თანახმად ეკონომიკური უთანასწორობა მხოლოდ მაშინაა მისაღები, თუკი ის მაქსიმალურად უზრუნველყოფს ყველაზე ნაკლებად პრივილეგირებულთა მდგომარეობის გაუმჯობესებას (იხ. თემა 9). აღნიშნულის საფუძველზე ბაი კონფუციანელთა აღნიშნულ იდეას „პოლიტიკური განსხვავების პრინციპს“ უწოდებს.

კონფუციანური ჰიბრიდული რეჟიმის იდეა, შესაძლოა, თანამედროვე სამყაროსთვისაც აქტუალური იყოს, მიიჩნევს ბაი. მისი აზრით, პოლიტიკურ მეცნიერებებში დადგენილი ფაქტია, რომ ჩვეულებრივი ადამიანები თანამედროვე დემოკრატიებში პოლიტიკურად გაუთვითცნობიერებლები არიან. ამ და სხვა ფაქტორების გათვალისწინებით, ბაის აზრით, კანონმდებელთა შერჩევისას მხოლოდ სახალხო ნებაზე დაყრდნობა კარგი საშუალება არ უნდა იყოს. ზოგიერთი

³¹ დაბალი სოციალური ფენიდან უფრო მაღალ სოციალურ ფენაში გადანაცვლება.

დემოკრატიული მოაზროვნე ცდილობს, პრობლემები „შიგნიდან“ გადაჭრას (ეკონომიკური უთანასწორობის შემსუბუქება, განათლების გაუმჯობესება, ამომრჩეველთა ინფორმირებულობის გაზრდა, პოლიტიკაში ფულის გავლენისგან გათავისუფლება და ა.შ.). თუმცა, ბაი მიიჩნევს, რომ სახალხო ნებასთან (და არჩევნებთან) დაკავშირებული პრობლემები საკმაოდ სიღრმისეულია და ისინი არსებული დემოკრატიული სისტემის ფარგლებში ვერ გადაწყდება. თუკი ეს არგუმენტი მდგრადობას გამოავლენს, მაშინ ჩვენ შეიძლება დავინახოთ ჰიბრიდული რეჟიმის ღირსებები, თვლის ბაი. ჰიბრიდულ რეჟიმში შენარჩუნებულია სახალხო დემოკრატიის დადებითი მომენტები, თუმცა ის ცდილობს, დემოკრატიის მიერ სახალხო ნებაზე ზედმეტად აქცენტირება მერიტოკრატიული სტრუქტურის შემოტანით დააბალანსოს. თუკი თანამედროვე დემოკრატია გაჩნდა როგორც პასუხი დიდგვაროვანთა ძალადობაზე, ალბათ, დადგა დრო, არაინფორმირებული და ღირსებებით არც თუ ისე შემკული მასების ძალადობას მერიტოკრატიის მეშვეობით დაუპირისპირდეთ, აცხადებს ბაი. ამავე დროს, იგი აღიარებს, რომ თანამედროვე დემოკრატიაში მერიტოკრატიული ელემენტები არსებობს, თუმცა თვლის, რომ ისინი სათანადოდ განვითარებული არაა.

ბაის თანახმად, ადრეულმა კონფუციანელებმა სწორედ ასეთი ჰიბრიდული რეჟიმის თეორია ჩამოაყალიბეს. ჩინეთის ისტორიის განმავლობაში მოაზროვნეები და პოლიტიკოსები განსხვავებული გზებით ცდილობდნენ კომპეტენტური და თანაგრძნობით აღსავსე ადამიანების შერჩევას და ამ მერიტოკრატიული არისტოკრატიის მეშვეობით ერთი შეხედვით აბსოლუტური ძალაუფლების მქონე პირის (იმპერატორის) გავლენის დაბალანსებას. შესაბამისად, ბაი თვლის, რომ საკმაოდ გავრცელებული აზრი, რომლის თანახმადაც წარსულში ჩინეთში ავტორიტარული და დესპოტური რეჟიმები არსებობდა, უბრალოდ მცდარია. თუკი ჩვენ იმპერატორს სახალხო ნებით ჩავანაცვლებთ, ზემოთ აღნიშნული მცდელობები, შესაძლოა, ის მოდელები აღმოჩნდეს, რომლებიც უნდა გავიაზროთ და რომელთა მეშვეობით თანამედროვე პოლიტიკაში ექსპერიმენტების განხორციელებას ვეცადოთ.

დაოისტები: დაბრუნება უმანკოების ეპოქაში. ადრეულ კონფუციანელებს სწამდათ, რომ ადამიანებს გააჩნდათ სათანადო უნარები იმისთვის, რათა გამკლავებოდნენ ძველი საზოგადოების კრიზისის შედეგად წარმოქმნილ პრობლემებს. მათგან განსხვავებით, ადრეულ დაოისტებს საკმაოდ პესიმისტური შეხედულება ჰქონდათ ადამიანის ბუნების შესახებ. დაოისტების მიხედვით, ბუნებაში ჩარევის ნაცვლად, ადამიანებმა მოქმედებებზე უარი უნდა თქვან. თუმცა, ეს არ ნიშნავს საერთოდ მოქმედების უარყოფას. მოქმედებებზე უარის თქმა მოცემულ შემთხვევაში **არაბუნებრივ** მოქმედებებზე უარის თქმას ნიშნავს. ამას კი **ბუნებრივის** ცნების ახსნის საჭიროებამდე მივყავართ, რასაც ბაი დაოიზმის საკვანძო ტექსტზე – „**ლაოძი**“ – დაყრდნობით ახორციელებს.

„ლაოძი“ საკმაოდ მისტიკური ტექსტია, რომელიც რთულად გასაშიფრი აფორიზმებითაა სავსე, მიიჩნევს ბაი. „ლაოძის“ თანახმად, ადამიანისთვის ბუნებრივია არსებითი მოთხოვნილებების დაკმაყოფილება, ხოლო არაბუნებრივია, როდესაც ადამიანები არასაჭირო მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებას ცდილობენ და ამაში ერთმანეთს ეჯიბრებიან. ყველა სოციალური და პოლიტიკური ბოროტება გამონვეულია ადამიანთა შორის ამ მიზეზით გამონვეული დაპირისპირების გამო. როგორც ჩანს, „ლაოძის“ დაშვება ისაა, რომ თუკი ჩვენ ძირითადი მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებით შემოვიფარგლებით, ჩვენ მშვიდობიანად შევძლებთ სხვა

ადამიანებთან ერთად თანაცხოვრებას ტყუილის, დანაშაულის, ომისა და სხვა სოციალური ბოროტების გარეშე. როდესაც ადამიანური მოთხოვნილებათა გამო სოციალური მანკიერებები წარმოიშვება, ბევრი ადამიანი (კონფუციანელების ჩათვლით) ცდილობს, ადამიანური ძალისხმევის მეშვეობით გამოასწოროს ისინი. თუმცა, ადამიანები იმდენად არაკომპეტენტურები არიან, რომ მათი მცდელობები იმთავითვე მარცხისთვისაა განწირული. მაგალითად, კონფუციანელების მიერ სიქველზე ყურადღების გამახვილება იწვევს შეჯიბრს სიქველის მოპოვებისთვის, რაც ახალ სოციალურ და პოლიტიკურ პრობლემებს წარმოშობს. შესაბამისად, დაოისტური პერსპექტივისთვის კონფუციანური წამალი იგივეა, რაც „წყურვილის მოკვლა მონამლული ღვინოს დაღვეით“. სოციალური მანკიერებების აღმოფხვრის ნაცვლად კონფუციანიზმი მათ კიდევ უფრო ამრავლებს, მიიჩნევენ დაოისტები.

რა არის გამოსავალი? ბაის აზრით, „ლაოძი“ ისეთივე ელიტისტური ტექსტია, როგორც ადრეული კონფუციანიზმის ტექსტები. „ლაოძის“ თანახმად, მხოლოდ დაოისტურ ელიტას შეუძლია, დაინახოს ვნებებით გამოწვეული საფრთხე და გადაწყვიტოს უმანკოების საფეხურზე დაბრუნება. საუკეთესო შემთხვევაში შესაძლებელია, მასების „გაჩერება“ ამ საფეხურზე. თუმცა, ბაი აღნიშნავს, რომ „ლაოძის“ ანტი-ელიტისტური ასპექტიც აქვს: ტექსტის სხვა ადგილების თანახმად, მასებს ვერ ექნებოდათ არაბუნებრივი მოთხოვნილებები, რომ არა ვნებებით შეპყრობილი მმართველი ელიტა. „ლაოძიში“ არის რამდენიმე მითითება იმის შესახებ, თუ როგორაა შესაძლებელი ასეთი ელიტის მოშორება არაბუნებრივი მოქმედებებისა და ემოციების გარეშე. თუმცა, ბაის აზრით, „მებრძოლი სახელმწიფოების პერიოდში“, როდესაც ყველგან ვნებები ბობოქრობდა, „ლაოძის“ რჩევის განხორციელება საკმაოდ რთული იქნებოდა.

„ლაოძის“ თანახმად, ვნებების გაბატონება საზოგადოების რაოდენობრივი ზრდის გარდაუვალი შედეგი იყო. ერთადერთი გამოსავალი შეიძლება იყოს მცირე, ჩაკეტილი სახელმწიფოების საფეხურზე დაბრუნება, რაც ტექსტის 80-ე თავშია აღწერილი. ამ იდეამ, შესაძლოა, ჟან-ჟაკ რუსოს იდეები გაგვახსენოს, როდესაც იგი თავის ტრაქტატში უთანასწორობის წარმოშობის შესახებ ადამიანურ ვნებებს განიხილავს მცირე საზოგადოებებიდან დიდი ზომის საზოგადოებებზე გადასვლის პროცესის კონტექსტში. ბაის აზრით, ეს მსგავსება ადასტურებს იმას, რომ გარდამავალი პერიოდი, რომელშიც რუსო მოღვაწეობდა, ჰგავდა იმ პერიოდს, რომელშიც „ლაოძის“ ავტორები ცხოვრობდნენ.³²

მაინც როგორ უნდა განხორციელდეს ეს „უკან დაბრუნება“? „ლაოძი“ ამის შესახებ პირდაპირ არაფერს გვეუბნება და ტექსტში მხოლოდ ბუნდოვანი მინიშნებებია. აღნიშნული მინიშნებების თანახმად, ამბიციურ ადამიანებს ერთმანეთთან ბრძოლაში ხელი არ უნდა შეუშალონ. დროთა განმავლობაში ისინი ერთმანეთს მოსპობენ და მათთან ერთად მოისპობა ტექნოლოგია და ფუფუნებაც. მაშინ კი, დაოისტური ელიტა, რომელიც აქამდე მოლოდინის რეჟიმში იყო, აღდგება და შეინარჩუნებს საზოგადოებას იმ საფეხურზე, რომლის პირობებშიც თითოეული სახელმწიფო მცირე და ჩაკეტილია და როდესაც ბოროტების შესაკავებლად არაბუნებრივი ქმედებების განხორციელება საჭირო არაა. როგორც ჩანს, ასე მოხდა კიდევ ჩინეთში. „მებრძოლი სახელმწიფოების პერიოდში“ ყველაზე

³² ბაი თვლის რომ „ლაოძის“ ავტორობის საკითხი დღემდე არაა გარკვეული. იგი სულაც მრავალი ავტორის შესახებ საუბრობს და ცხადია, რომ არ ეთანხმება დებულებას, რომ ნაშრომი უშუალოდ ფილოსოფოსმა ლაო-ძიმ (ძვ. წ. VI ს.) დაწერა.

მილიტარისტულმა ცინის სახელმწიფომ ყველა დანარჩენი სახელმწიფო დაიპყრო და ჩინეთი გააერთიანა. თუმცა, ცინის სახელმწიფო მალე დაემხო. ჰანის დინასტიის პირველი მმართველები, რომლებიც ცინის დინასტიის შემდეგ მართავდნენ ჩინეთს, გადმოცემის თანახმად, „ლაოძის“ პოლიტიკურ იდეებზე დაყრდნობით მართავდნენ სახელმწიფოს (აქ შედიოდა პოლიტიკაც, რომელიც ომებით გათანგული მოსახლეობისთვის „შესვენების“ მიცემას გულისხმობდა). თუმცა, ბაის აზრით, ეს საფეხური დიდხანს არ გაგრძელებულა (ბაი მის არსებობასაც კი ეჭვქვეშ აყენებს) და ჩინური საზოგადოება მალე ისევ განვითარების გზას დაადგა, რაც დაოისტებისთვის, ნეგატიური მოვლენა იყო.

დაოიზმის მეორე საკვანძო ტექსტში, „ჯუანძი“, ³³ როგორც ჩანს, გაცნობიერებულია, რომ პრობლემის გადაჭრის ის გზა, რომელიც „ლაოძი“-შია მოცემული, პრიმიტიულია. ამიტომაც ის სამყაროს მიმართ მკვეთრად აპოლიტიკურ დამოკიდებულებას იჩენს. „ჯუანძის“ მიხედვით, სამყაროს გადარჩენის ნაცვლად, განათლებულმა დაოისტებმა მხოლოდ საკუთარი თავის ხსნა უნდა სცადონ, რაც პოლიტიკისათვის თავის არიდებით და ბუნებასთან ერთიანობით მიიღწევა.

ლეგალისტები: თანამედროვე ბიუროკრატიისა და ინსტიტუტების შემქმნელები.

ამ სკოლის ყველაზე თვალსაჩინო წარმომადგენელი იყო **ჰან ფეი ძი** (დაახლოებით ძვ. წ. 280-233 წწ.). გადმოცემის თანახმად, მისი მასწავლებელი კონფუციანელი იყო, თუმცა თავად ჰან ფეი ძი კონფუციანიზმის ერთ-ერთი ყველაზე მწვავე კრიტიკოსი გახდა. მისი აზრით, თვით ყველაზე ბრძენი ადამიანებიც კი ვერ თანხმდებიან ჩახლართული მორალური სწავლებების ზუსტ მნიშვნელობაზე, ხოლო თავად კონფუციმ მხოლოდ სამოცდაათი მოსწავლე დაარწმუნა, მის მოძღვრებას გაჰყოლოდნენ. შესაბამისად, ჰან ფეი ძის აზრით, დიდი სახელმწიფო ვერ დაეფუძნება სიკეთის საერთო იდეას და ქველი ადამიანების ჯგუფს. ბაის აზრით, ჰან ფეი ძის ეს არგუმენტი პლურალიზმის ადრეულ ვერსიად შეიძლება მივიჩნიოთ. თუმცა, ჰან ფეი ძი მხოლოდ იმას ამტკიცებს, რომ დიდ სახელმწიფოში პლურალიზმი გარდაუვალია. მისთვის პლურალიზმი თვითმიზანი არ არის. ჰან ფეი ძი თვლის, რომ სტაბილურობის შესანარჩუნებლად და იმისთვის, რომ მოვძებნოთ შემაკავშირებელი დიდი სახელმწიფოსთვის, რომელშიც მრავალი განსხვავებული ადამიანი ცხოვრობს, ძიება სხვაგან უნდა ვაწარმოოთ. იგი აღიარებს, რომ ჩვენ შეიძლება ვიყოთ კეთილნი სხვების მიმართ, თუმცა პოლიტიკურ გარემოში ამ სიკეთის შემდგომი განვითარება შეუძლებელია, მიიჩნევს იგი.

ამრიგად, ჰან ფეი ძის თანახმად, კონფუციანური მორალური სწავლებები სრულიად უსარგებლოა დიდ სახელმწიფოში მცხოვრები მოსახლეობის ქცევის დარეგულირებისთვის. ამ მხრივ **კანონები და ინსტიტუტები**ა ეფექტური (აქედან მომდინარეობს სკოლის სახელიც – ლეგალისტები). ისინი ემყარება იმას, რის წინაშეც ყველა ადამიანი ქედს იხრის, კერძოდ: ჯილდოს და სასჯელს. თუმცა, ინგლისელი ფილოსოფოსის **იერემია ბენტამისგან** (1748-1832 წწ.) განსხვავებით, რომელსაც მსგავსი შეხედულება ჰქონდა, ჰან ფეი ძი აღიარებდა მორალური გრძნობების რეალურობას. თუმცა, იგი იმასაც ამტკიცებდა, რომ ეს გრძნობები საკმარისად სუსტია იმისთვის, რათა პოლიტიკურად ეფექტური იყოს დიდ სახელმწიფოში და რომ

³³ ტექსტის პირველი შვიდი თავი ეკუთვნის ჩინელ ფილოსოფოსს ჯუან-ძის (სხვაგვარად: ჯუან-ჯოუ, ცხოვრობდა დაახლოებით ძვ. წ. 369-286 წწ.), ხოლო დანარჩენი თავები, სავარაუდოდ, მისმა მოწაფეებმა დაწერეს. „ჯუანძი“ უფრო გასაგებ ტექსტად ითვლება „ლაოძისთან“ შედარებით, რომელიც უფრო ბუნდოვანი და ალეგორიულია.

მორალი არაა საკმარისი შეკავშირებისთვის, როდესაც სახელმწიფო საკმაოდ დიდი და მრავალრიცხოვანი მოსახლეობის მქონე ხდება.

ჰან ფეი ძის მიხედვით, კანონები და ინსტიტუტები არეგულირებენ ადამიანთა ქცევას ჯილდოებისა და სასჯელების მეშვეობით. კონფუციანელების მსგავსად, ჰან ფეი ძი ცდილობდა, მიეგნო მმართველი ფენის შევსების ახლი გზისთვის. იგიც თვლიდა, რომ პასუხი უნდა ყოფილიყო მერიტოკრატია, რომელიც ყველასთვის ღია იქნებოდა. ყოველი ადამიანი თავისი ღირსებების მიხედვით უნდა შეფასდეს და ყველას თანაბრად უნდა მოეპყრან. მთავარი განსხვავება ისაა, რომ ჰან ფეი ძის აზრით, შერჩევის კრიტერიუმი უნდა იყოს კონფუციანური სიქველევები და სიბრძნე, არამედ სამხედრო და სასოფლო-სამეურნეო მიღწევები. ჰან ფეი ძისთვის სიქველევები არა მხოლოდ უსარგებლოა, არამედ უფრო მეტიც, ისინი საშიშ გადახვევას წარმოადგენენ სახელმწიფო ინტერესებისთვის. სიქველის გამოცხადება პოლიტიკის დამოუკიდებელ კრიტერიუმად ასუსტებს პოლიტიკურ ინსტიტუტებსა და კანონებს და საფრთხეს უქმნის მმართველის ძალაუფლებას. ბევრი მკვლევარი მიიჩნევს, რომ ჰან ფეი ძი ერთი ადამიანის აბსოლუტური მმართველობის მომხრეა. თუმცა, იგი, ასევე, აშკარად აფრთხილებს მმართველს, რომ არ დაეყრდნოს საკუთარ სუბიექტურ შეფასებით მსჯელობებს და პოლიტიკის საკუთარ გაგებას იმისთვის, რათა ინსტიტუტების ფუნქციონირებაში ჩაერიოს. ამ გაგების თანახმად, როგორც მმართველი, ასევე, ქვეშევრდომებიც კარგად მომუშავე მანქანის უპიროვნო ჭანჭიკები არიან. თუკი მმართველი შეეცდება, საკუთარი პოლიტიკური სიბრძნე და მსჯელობა გამოიყენოს და უკუაგდებს იმას, რასაც მას პოლიტიკის ბუნებითი კანონი კარნახობს, მაშინ მისი სახელმწიფო დასუსტდება და საბოლოოდ, დაიღუპება კიდევც.

ჰან ფეი ძის იდეა, რომ პოლიტიკაზე მმართველების და კონფუციანური სიქველევების გავლენა შეზღუდული უნდა იყოს, ემყარება დებულებას, რომელიც ახლოს დგას ადრეული დაოისტების შეხედულებებთან. ჰან ფეი ძის აზრით, ჩვენ, ადამიანები, არაკომპეტენტურები ვართ ბუნებასთან, ანუ დაოსთან („გზასთან“) შედარებით. ჰან ფეი ძის ნაშრომში მრავალი პასაჟია, რომლებიდანაც იკვეთება, რომ იგი დიდ პატივს სცემდა „ლაოძი“-ს. მაგრამ „ლაოძი“-ში დაო მისტიკურია და საბოლოო ხსნას ადამიანებისთვის მცირე სახელმწიფოების საფეხურზე დაბრუნება წარმოადგენს. თუმცა, ჰან ფეი ძისთან მიმართებით შეიძლება ითქვას, რომ როგორც ჩანს, მან აღმოაჩინა, თუ როგორ შეიძლებოდა დაოსთან ჰარმონიის შენარჩუნება „თანამედროვე“ პოლიტიკურ პირობებში, რომლებიც გაზრდილი და მრავალრიცხოვანი მოსახლეობის მქონე სახელმწიფო(ები)ს არსებობას გულისხმობდა. პოლიტიკის ბუნებრივი გზის („დაოს“) აღიარებით (ინსტიტუტებისა და კანონების უზენაესობის აღიარებით) და პოლიტიკის სფეროსთვის ადამიანური სიბრძნისა და სიქველევების მიყენების უარყოფით შესაძლებელია დიდი სახელმწიფოს იმგვარად მართვა, რომ ქაოსი თავიდან იქნას არიდებული.

შეჯამება. ზემოთ აღწერილი სამი სკოლა (კონფუციანიზმი, დაოიზმი, ლეგალიზმი) მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა ტრადიციულ ჩინურ პოლიტიკაში. პოლიტიკური ქაოსის შემდეგ მმართველები ზოგჯერ დაოისტურ პოლიტიკას ახორციელებდნენ. უმეტეს შემთხვევაში კი იმპერიული პოლიტიკა ლეგალისტური და კონფუციანური მოძღვრებების სინთეზს წარმოადგენდა: ასეთ დროს დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა კონფუციანურ მორალურ სიქველევებს და ხდებოდა მათი ინსტიტუციონალიზება ლეგალისტურ ჭრილში. ის ფაქტი, რომ ასეთი სინთეზი პრაქტიკულად ხორციელდებოდა, ბაის აზრით, გამოწვევას წარმოადგენს ჰან ფეი ძის

(და ასევე, ზოგიერთი დემოკრატი და ლიბერალი მოაზროვნის) შეხედულებისთვის, რომლის თანახმად, მორალური პლურალიზმის ეპოქაში მორალის ადგილი კერძო სფეროშია.

ბაი მიიჩნევს, რომ ჩინურმა პოლიტიკურმა იდეებმა (თანაბარ შესაძლებლობებზე დაფუძნებული მერიტოკრატია, სამოქალაქო მოხელეების ბიუროკრატიული სისტემა, სეკულარული, მაგრამ მაინც მორალური მოძღვრებები სახელმწიფოს საფუძვლების შესახებ და ა.შ.) განმანათლებლობის ადრეულ მოაზროვნეებზე ინტელექტუალური სტიმულის როლი შეასრულეს (თუმცა, ამ იდეებმა მათთან მხოლოდ დამახინჯებული და გამარტივებული ფორმით მიაღწია). ეს, შესაძლოა, იმითაც აიხსნას, რომ ჩინეთში არსებული გარდაქმნები ძვ. წ. 770 წლის შემდეგ ჰკავდა იმ გარდაქმნებს, რომლებიც ევროპამ განიცადა მოდერნიზაციის პერიოდში (XVI-XIX საუკუნეები). ბაის აზრით, ალბათ დადგა დრო, რომ ჩინური პოლიტიკური ფილოსოფია უფრო სიღრმისეულად იქნეს გაანალიზებული იმისთვის, რათა წარსულისა და სხვა კულტურების გაგებით უკეთესად შევიმეცნოთ აწმყო და საკუთარი თავი.

საკვანძო ცნებები და პიროვნებები

ისლამური ტრადიცია

ცოდნის ისლამიზაცია

შარიათი

შურა

ისლამური ხალიფატი

„მმართველთა სარკის“ ტრადიცია

მუთაზილიტები

მუთაკალიმები

ტანზიმატი

სუფიზმი

უმმა

იმამატი

ალ-ფარაბი

იბნ-სინა (ავიცენა)

იბნ რუშდი (ავეროესი)

იბნ ხალდუნი

ნიზამ ალ-მულქი

ალი აბდ ალ-რაზიქი

აიათოლა რუჰოლა ხომეინი

საიდ ქუთბი

ლუტფი ალ-საიდი

მუჰამედ ჰუსეინ ჰეიქალი

მუჰამედ იმარა

ტარიკ ალ-ბიშრი

ფუად ზაქარია

ინდური ტრადიცია

მონიზმი

„ბჰაგავადგიტა“

„მაჰაბჰარატა“

სატიაგჰარა

სვარაჯი

ადვაიტა ვედანტა

ვედეები

უპანიშადები

ბრაჰმანი (უზენაესი სანყისი)

ატმანი

მუკტი (მოქმა)

ვარნაშრამადჰარმა

კასტური სისტემა, კასტა

ვარნა

ბრაჰმანები

ქმატრიები

ვაიშიები
შუდრები
დალიტები
დჰარმა
აშრამა
იოგა
კარმა-იოგა
აჰიმსა
სუფრაჟიზმი

სვამი ვივეკანანდა (ნარენდრანათ დატა)
შრი რამაკრიშნა
აურობინდო გჰოსე (შრი აურობინდო)
რაბინდრანათ თაგორი
მაჰათმა განდი
კაუტილია (ჩანაკია, ვიშნუგუპტა)

ჩინური ტრადიცია

„გაზაფხულისა და შემოდგომის“ და „მებრძოლი სახელმწიფოების“ პერიოდები
ჯოუს დინასტია
მოდერნულობა, მოდერნი, მოდერნიზაცია
ინდუსტრია, ინდუსტრიალიზაცია
ურბანიზაცია
ლი
რენ
თანაგრძნობა
რეალპოლიტიკა
მერიტოკრატია
სოციალური მობილობა

კონფუციანური ჰიბრიდული რეჟიმი

დაოიზმი

დაო („გზა“)

„ლაოძი“

„ჯუანძი“

ლეგალიზმი: კანონები და ინსტიტუტები

კონფუცი

მენციუსი

სიუნ-ძი

ლაო-ძი

ჯუან-ძი (ჯუან-ჯოუ)

ჰან ფეი ძი

ტონგდონგ ბაი

იერემია ბენტამი

შეკითხვები და დავალებები

რა შეხედულებები აქვს ალ-ფარაბის იდეალური ქალაქისა და მისი მმართველის შესახებ? დააკავშირეთ მისი ნააზრევნი პლატონის თეორიასთან იდეალური ქალაქის შესახებ.

რაზე მითითებით ხსნიდა იბნ ხალდუნი ისტორიულ ცვლილებებს? როგორ ფიქრობთ, რას შეეძლო ებიძგა მისთვის, ყურადღება გაემახვილებინა ასეთ თემებზე?

რა ძირითად მიდგომებს გამოყოფს შ. აჰავი თანამედროვე ისლამურ პოლიტიკურ თეორიაში?

რას გულისხმობს „ცოდნის ისლამიზაციის“ თეზისი?

რას აღნიშნავს „შურა“? როგორ იყენებენ ამ ცნებას განცალკევების თეზისის მომხრეები? ცოდნის ისლამიზაციის მომხრეები (კერძოდ, მუჰამედ იმარა)?

აჰავის აზრით, რატომ იყო ისლამურ სამყაროზე შუა საუკუნეების მუსლიმ ფილოსოფოსთა ნააზრევის გავლენა მინიმალური?

რას ენოდება „მმართველთა სარკის“ ტრადიცია? როგორ ფიქრობთ, აქვს თუ არა ამ ტრადიციას თავისი შესატყვისი ევროპულ ტრადიციაში?

რას ენოდება „ტანზიმატი“ და რატომ არის ის მნიშვნელოვანი?

რა შეხედულებები არსებობს, აჰავის თანახმად, თანამედროვე ისლამურ პოლიტიკურ თეორიაში ინდივიდისა და საზოგადოების ურთიერთმიმართების შესახებ?

რატომ არის, აჰავის აზრით, ლიბერალიზმის სტატუსი პრობლემური თანამედროვე ისლამში?

რას ენოდება ისლამური ხალიფატი? რა გავლენა მოახდინა ამ ისტორიულმა ფენომენმა სახელმწიფოს შესახებ განაზრებებზე ისლამურ სამყაროში?

რას გულისხმობს იმამატის იდეა და ვინ ჩამოაყალიბა ის თანამედროვე სახით XX საუკუნეში?

როგორია რადიკალური ისლამის პოზიცია სახელმწიფოსთან მიმართებით?

რა შეხედულებები არსებობს დემოკრატიის შესახებ თანამედროვე ისლამურ პოლიტიკურ თეორიაში?

როგორია აჰავის პოზიცია თანამედროვე ისლამური პოლიტიკური თეორიის მიმართ?

რა საერთო არსებობს დალტონის მიერ დასახელებულ ოთხ ინდოელ მოაზროვნეს შორის?

რას გულისხმობს „შენარჩუნება რეკონსტრუქციის გზით“? რას ეყრდნობოდნენ ინდოელი მოაზროვნეები ამ პროცესში?

რა მიმართებაა „ბრაჰმანსა“ და „ატმანს“ შორის, „უპანიშადების“ თანახმად? როგორ პოულობს ეს დებულება ასახვას ვივეკანანდასთან?

რას ნიშნავს „მუქტი“/„მოქშა“ და რა როლს ასრულებს ის ინდოელ მოაზროვნეთა პოლიტიკურ ნააზრევში?

რა სიახლე გვხვდება ვივეკანანდას ნააზრევში თავისუფლების შესახებ?

რას გულისხმობს „ვარნაშრამადჰარმა“-ს თეორია? რა მიმართება აქვთ ტექსტში განხილულ ინდოელ მოაზროვნეებს ამ თეორიასთან? რა სიახლე შეიტანეს მათ ამ თეორიაში?

რას გულისხმობდა ცვლილების მეთოდი ვივეკანანდასთან? განდისთან?

როგორი ფორმა აქვთ კლასიკურ ჩინურ ფილოსოფიურ ტექსტებს? რა მიიჩნევა ამის გამომწვევ მიზეზად (ციან მუსა და ტონგდონგ ბაის მოსაზრებები)?

რა თავისებურებით ხასიათდებოდა ჯოუს დინასტიის პოლიტიკური წესრიგი?

რატომ არის, ბაის აზრით, „გაზაფხულისა და შემოდგომის“ და „მებრძოლი სახელმწიფოების“ პერიოდები საკვანძო მნიშვნელობის ჩინეთის ისტორიაში? რა ცვლილებები მოხდა ამ პერიოდში?

რა დებულებას აყალიბებს ბაი ჩინეთის მოდერნის ეპოქის შესახებ?

ადრეული კონფუციანელების აზრით, რა უნდა ყოფილიყო სოციალური შემაკავშირებელი ახალ ეპოქაში?

რაზე ამახვილებს მენციუსი ყურადღებას? რომელი თანამედროვე ფილოსოფოსის არგუმენტი ჰგავს მენციუსის არგუმენტს? რა განსხვავებაა მათ შორის?

რას გულისხმობს კონფუციანელების შემოთავაზებული მერიტოკრატიული მიდგომა?

რა არგუმენტებს აყალიბებს ბაი დემოკრატიის საწინააღმდეგოდ და კონფუციანური ჰიბრიდული მოდელის სასარგებლოდ?

რა თავისებურებით ხასიათდებოდა დაოისტური შეხედულებები პოლიტიკის შესახებ?

რაში დაუპირისპირდნენ ლეგალისტები ადრეულ კონფუციანელებს?

შეადარეთ ერთმანეთს აჰავის, დალტონისა და ბაის პოზიციები. რა საერთო აქვთ მათ? რა განსხვავებებს ხედავთ მათ შორის?

დავალბა 1: მოაწყვეთ დისკუსია დემოკრატიის მომხრეთა და მოწინააღმდეგეთა შორის. დემოკრატიის მოწინააღმდეგეთა ბანაკმა კონფუციანური პერსპექტივა უნდა დაიცვას, დემოკრატიის მომხრეთა ჯგუფმა კი – ერთ-ერთი პროდემოკრატიული პოზიცია. შეეცადეთ, მაქსიმალურად ნათელი მსჯელობის სახით ჩამოაყალიბოთ: 1. რა გესმით „დემოკრატიის“ ცნებაში; 2. რატომ არის დემოკრატია კარგი/ცუდი.

დავალბა 2: კურსის ხელმძღვანელის მითითებით, მოიძიეთ სამეცნიერო სტატია ტექსტში განხილული რომელიმე მოაზროვნის ან საკვანძო ცნების შესახებ, გაეცანით ტექსტს და მოაწყვეთ დისკუსია.

დავალბა 3: მოაწყვეთ დისკუსია თემაზე „ერთი თუ მრავალი პოლიტიკური ფილოსოფია?“ იმსჯელეთ იმის შესახებ, რა საერთოა პოლიტიკური ფილოსოფიის დასავლურ და არადასავლურ ტრადიციებს შორის.

დავალბა 4: კურსის ხელმძღვანელის მითითებით, ნაიკითხეთ ნაწყვეტები ტექსტში დასახელებული ერთ-ერთი მოაზროვნის ნაშრომიდან და მოაწყვეთ ჯგუფური განხილვა/დისკუსია.

რეკომენდებული ტექსტები

ისლამური ტრადიცია

Peter Adamson, *Philosophy in the Islamic World: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 2015. – ძალიან კარგი შესავალი ისლამურ ფილოსოფიაში, ოქსფორდის უნივერსიტეტის „ძალიან მოკლე შესავლების“ სერიიდან.

Souad T. Ali, *A Religion, Not a State: Ali ‘Abd al-Raziq’s Islamic justification of Political Secularism*, Salt Lake City: University of Utah Press, 2009. – ნაშრომი ალ-რაზიკის პოლიტიკური სეკულარიზმის დოქტრინის შესახებ.

Imam Khomeini, *Islam and Revolution*. Translated by Hamid Algar. London and New York: Routledge, 2010. – კრებულში შესულია იმამ ხომეინის ნაშრომი „ისლამური ხელისუფლება“. ის, ასევე, აერთიანებს ხომეინის სიტყვებს, ლექციებსა და ინტერვიუებს.

Sayyid Qutb, *Social Justice in Islam*, translated by William E. Shepard, in: *Sayyid Qutb and Islamic Activism: A Translation and Critical Analysis of 'Social Justice in Islam'*, Leiden: Brill, 1996. – საიდ ქუთბის ნაშრომის „სოციალური სამართლიანობა ისლამში“ კრიტიკული გამოცემა.

The Princeton encyclopedia of Islamic Political Thought, edited by Gerhard Böwering, Patricia Crone, Wadad Kadi, Devin J. Stewart, Muhammad Qasim Zaman & Mahan Mirza, Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2013. – საკმაოდ ვრცელი ენციკლოპედია ისლამური პოლიტიკური აზროვნების შესახებ.

Islamic Political Thought: An Introduction, edited by Gerhard Böwering, Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2015. – ეს შედარებით მცირე კრებულია, რომელშიც ისლამური პოლიტიკური აზროვნების საკვანძო თემები და ცნებებია განხილული.

Antony Black, *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present*, 2nd edition, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011. – ისლამური პოლიტიკური აზროვნების ისტორიის მიმოხილვა.

ინდური ტრადიცია

Indian Political Thought: Themes and Thinkers, edited by Mahendra Prasad Singh and Himanshu Roy, Delhi: Pearson, 2011. – კრებულში შესულია სტატიები ინდური პოლიტიკური თეორიის საკვანძო წარმომადგენლების შესახებ. პოლიტიკური თეორიისა და ფილოსოფიის შესახებ თანამედროვე დისკუსიისთვის იხ. ***Indian Political Thought: A Reader***, edited by Aakash Singh and Silika Mohapatra, London and New York: Routledge, 2010.

სვამი ვივეკანანდა, „კარმა-იოგა“, თარგმნა ვაჟა ნარიმანიძემ, თბილისი: გამომცემლობა „აქტი“, 2021 წ. – ვივეკანანდას ერთ-ერთი საკვანძო ნაშრომი, რომელშიც ის სულიერი თავისუფლების მიღწევის გზაზე საუბრობს.

შირი აურობინდო, „კაცობრიობის ციკლი“, თარგმნა დათო აკრიანმა. რედაქტორი: თათია ნიკოლაძე, თბილისი: „სიესტა“, 2021 წ. – აღნიშნულ ნაშრომში აურობინდო კაცობრიობის განვითარების სხვადასხვა საფეხურებს განიხილავს, რომლებიც, მისი აზრით, სულიერი გარდაქმნის აუცილებლობაზე მიუთითებენ.

Sri Aurobindo, *The Complete Works of Sri Aurobindo, vol. 25: The Human Cycle, The Ideal of Human Unity, War and Self-Determination*, Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram Press, 1997. – შრი აურობინდოს თხზულებათა სრული გამოცემის 25-ე ტომში შესულია მისი

საკვანძო ნაშრომები: „კაცობრიობის ციკლი“, „ადამიანთა ერთობის იდეალი“ და „ომი და თვითგანსაზღვრა“

Rabindranath Tagore, *Nationalism*, London: Macmillan Press, 1950. – თავორი ჯერ განიხილავს ნაციონალიზმის ფენომენს იაპონურ, დასავლურ და ინდურ კონტექსტებში.

Mohandas Karamchand Gandhi, *Democracy: Real and Deceptive*, Ahmedabad: Navajivan Press, 1961. – მცირე ზომის ნაშრომი, რომელიც 25 თავისგან შედგება და რომელშიც განდი დემოკრატიის მისეულ ხედვას გადმოსცემს.

Mohandas Karamchand Gandhi, *Hindu Dharma*, Ahmedabad: Navajivan Press, 1950. – განდის შეხედულებები ინდუიზმის შესახებ. იხ., ასევე, ***Views on Hindu Dharma by M.K. Gandhi. Compiled by Neerja Arun Gupta***, London & New York: Routledge, 2017.

ჩინური ტრადიცია

Yu-lan Fung, *A Short History of Chinese Philosophy*, New York: The Free Press, 1966. – ძალიან კარგი შესავალი ჩინურ ფილოსოფიაში.

Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1969. – კლასიკური ჩინური ფილოსოფიური ტექსტების კრებული.

Youngmin Kim, *A History of Chinese Political Thought*, Cambridge: Polity Press, 2018. – ჩინური პოლიტიკური აზროვნების მოკლე მიმოხილვა.

Tongdong Bai, *Against Political Equality: The Confucian Case*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2020. – სათაურიდანაც („პოლიტიკური თანასწორობის წინააღმდეგ: კონფუციანიზმი“) ნათელია, რომ ბაი ლიბერალური დემოკრატიის ალტერნატივას გვთავაზობს. სხვათა შორის, ბაის, ასევე, ეკუთვნის სტატია „დემოკრატიული განათლების წინააღმდეგ“³⁴ ☹.

Confucius, *The Original Analects: Sayings of Confucius and his Successors*, E. Bruce Brooks and A. Taeko Brooks (trans/eds), New York: Columbia University Press, 1998. – „ანალექტები“³⁵ (ჩინურად: ლუნ იუ, ანუ „საუბრები“), სავარაუდოდ, კონფუცის მოსწავლეების მიერ შედგენილი ტექსტია და კონფუციანური ტრადიციის უმნიშვნელოვანეს ნაშრომად მიიჩნევა. „ანალექტები“ ერთ-ერთი იყო „ოთხი წიგნიდან“ (ჩინურად „სიშუ“) – ასე ეწოდებოდა ოთხ კონფუციანურ ტექსტს, რომლებიც ჩინეთის იმპერიაში სამოქალაქო მოხელეებს საგამოცდოდ უნდა დაემუშავებინათ 1313-1905 (!) წლებში.

³⁴ იხ. <http://dx.doi.org/10.1080/00220272.2011.617835>

³⁵ „ანალექტები“ (ბერძნ. „ანალექტეინ“ შეგროვებას ნიშნავს) – ტექსტის სხვადასხვა რჩეული ფრაგმენტების ერთობლიობა.

Mencius, translated by Irene Bloom. Edited and with an introduction by Philip J. Ivanhoe. New York: Columbia University Press, 2009. – ადრეული კონფუციანიზმის საკვანძო ნაშრომი. „მენციუსი“, „ანალექტებთან“ ერთად, ერთ-ერთი ტექსტია ოთხი დიდი წიგნიდან.

Han Feizi, Basic Writings. Translated by Burton Watson, New York: Columbia University Press, 2003. – ჩინური ლეგალიზმის საკვანძო ტექსტი.

ინტერნეტ-რესურსები

ისლამური ტრადიცია

Therese-Anne Druart, "al-Farabi", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/al-farabi/> – სტატია ალ-ფარაბის შესახებ სტენფორდის ფილოსოფიურ ენციკლოპედიაში. იხ., ასევე, **Germann, Nadja, "al-Farabi's Philosophy of Society and Religion"**, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/al-farabi-soc-rel/>

გიორგი ხუროშვილი, „პლატონი ალ-ფარაბის პოლიტიკურ ფილოსოფიაში“ – <http://www.petritsiportal.ge/ka/print/80> – პლატონისა და ალ-ფარაბის შედარებითი ანალიზი პოლიტიკური ფილოსოფიის ქრილში.

Britannica, The Editors of Encyclopaedia. "Nizām al-Mulk", *Encyclopedia Britannica*, <https://www.britannica.com/biography/Nizam-al-Mulk-Seljuq-vizier> – სტატია ნიზამ ალ-მულქის შესახებ „ბრიტანიკის“ ენციკლოპედიაში.

William E. Shepard, "Sayyid Qutb", *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <https://iep.utm.edu/qutb/> – სტატია საიდ ქუთბის შესახებ ფილოსოფიის ინტერნეტ-ენციკლოპედიაში.

Nicholas Tampio, "Islamic Political Thought", https://faculty.fordham.edu/tampio/Tampio_EPT_Islamic.pdf – სტატია ისლამური პოლიტიკური აზროვნების შესახებ „პოლიტიკური აზროვნების ენციკლოპედიაში“.

ინდური ტრადიცია

Sushmita Nath, "Changing Trajectories of Indian Political Thought", <https://edoc.hu-berlin.de/bitstream/handle/18452> – რეცენზია თანამედროვე ინდური პოლიტიკური თეორიის სფეროში გამოქვეყნებული ნაშრომების შესახებ.

Sri Aurobindo Ashram, <https://www.sriurobindoashram.org/> – შრი აურობინდო აშრამის ოფიციალური ვებ-გვერდი.

Gandhi E-Books, <https://www.mkgandhi.org/ebks/gandhiebooks.htm> – ვებ-გვერდზე განთავსებულია მაჰათმა განდის ნაშრომების ელექტრონული ვერსიები.

Douglas Allen, “**Gandhi, Contemporary Political Thinking and Self-Other Relations**”, <https://umaine.edu/philosophy/douglas-allen/publications/gandhi> – სტატია განდის შესახებ მენის უნივერსიტეტის (აშშ) ვებ-გვერდზე.

Shyam Ranganathan, “**Hindu Philosophy**”, <https://iep.utm.edu/hindu-ph/> – სტატია ინდუისტური ფილოსოფიის შესახებ ფილოსოფიის ინტერნეტ-ენციკლოპედიაში.

Neil Dalal, “**Śaṅkara**”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/shankara/> – სტატია შანკარას (ახ. წ. VIII ს-ში მოღვაწე ინდოელი ფილოსოფოსი, ადვაიტა ვედანტას თვალსაჩინო წარმომადგენელი) შესახებ სტენფორდის ფილოსოფიურ ენციკლოპედიაში.

ჩინური ტრადიცია

Mark Csikszentmihalyi, “**Confucius**”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/confucius/> – სტატია კონფუცის შესახებ სტენფორდის ფილოსოფიურ ენციკლოპედიაში.

Tu Weiming, “**Confucianism**”, <https://www.britannica.com/topic/Confucianism> – სტატია კონფუციანიზმის შესახებ „ბრიტანიკის“ ენციკლოპედიაში.

Bryan Van Norden, “**Mencius**”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/mencius/> – სტატია მენციუსის შესახებ სტენფორდის ფილოსოფიურ ენციკლოპედიაში.

Ronnie Littlejohn, “**Daoist Philosophy**”, <https://iep.utm.edu/daoismdaoist-philosophy/> – სტატია დაოსტური ფილოსოფიის შესახებ ფილოსოფიის ინტერნეტ-ენციკლოპედიაში. იხ., ასევე, **Chad Hansen**, “**Daoism**”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/daoism/>

Yuri Pines, “**Legalism in Chinese Philosophy**”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/chinese-legalism/> – სტატია ლეგალისტური ფილოსოფიის შესახებ ფილოსოფიის ინტერნეტ-ენციკლოპედიაში.